



**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

İBN MUTAHHAR el-HİLLÎ VE ŞİÎ DÜŞÜNCEDEKİ YERİ

Doktora Tezi

Ferhat MADEN

Danışman

Prof. Dr. Harun YILDIZ

SAMSUN

2021

**T.C.
ONDOKUZ MAYIS ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI**



İBN MUTAHHAR el-HİLLÎ VE ŞİÎ DÜŞÜNCEDEKİ YERİ

Doktora Tezi

Ferhat MADEN

Danışman

Prof. Dr. Harun YILDIZ

SAMSUN

2021

TEZ KABUL VE ONAYI

Ferhat MADEN tarafından, **Prof. Dr. Harun YILDIZ** danışmanlığında hazırlanan “**İbn Mutahhar el-Hillî ve Şîî Düşüncedeki Yeri**” başlıklı bu çalışma, jürimiz tarafından 23.8.2021 tarihinde yapılan sınav sonucunda oy birliği ile başarılı bulunarak Doktora Tezi olarak kabul edilmiştir.

	Unvanı Adı Soyadı Üniversitesi Ana Bilim/Ana Sanat Dalı	İmza	Sonuç
Başkan (Danışman)	Prof. Dr. Harun YILDIZ Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Mezhepleri Tarihi ABD.		☐ Kabul
			☐ Ret
Üye	Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ Hitit Üniversitesi İslam Mezhepleri Tarihi ABD.		☐ Kabul
			☐ Ret
Üye	Doç. Dr. Kenan AYAR Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Tarihi ABD.		☐ Kabul
			☐ Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İNAL Ondokuz Mayıs Üniversitesi İslam Mezhepleri Tarihi ABD.		☐ Kabul
			☐ Ret
Üye	Dr. Öğr. Üyesi Ümüt TORU Amasya Üniversitesi İslam Mezhepleri Tarihi ABD.		☐ Kabul
			☐ Ret

Bu tez, Enstitü Yönetim Kurulunca belirlenen ve yukarıda adları yazılı jüri üyeleri tarafından uygun görülmüştür.

ONAY

... / ... / ...

Prof. Dr. Ali BOLAT

Enstitü Müdürü

BİLİMSEL ETİĞE UYGUNLUK BEYANI

Hazırladığım Doktora tezinin bütün aşamalarında bilimsel etiğe ve akademik kurallara riayet ettiğimi, çalışmada doğrudan veya dolaylı olarak kullandığım her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve yararlandığım eserlerin Kaynaklar'da gösterilenlerden oluştuğunu, her unsurun enstitü yazım kılavuzuna uygun yazıldığını ve TÜBİTAK Araştırma ve Yayın Etiği Kurulu Yönetmeliği'nin 3. bölüm 9. maddesinde belirtilen durumlara aykırı davranılmadığını taahhüt ve beyan ederim.

23 /08/ 2021
Ferhat MADEN

TEZ ÇALIŞMASI ÖZGÜNLÜK RAPORU BEYANI

Tez Başlığı: İbn Mutahhar el-Hillî ve Şîî Düşüncedeki Yeri

Yukarıda başlığı belirtilen tez çalışması için şahsım tarafından 29.06.2021 tarihinde intihal tespit programından alınmış olan özgünlük raporu sonucunda;

Benzerlik oranı : % 15

Tek kaynak oranı : % 5 çıkmıştır.

23 /08/ 2021
Prof. Dr. Harun YILDIZ

ÖZET

İBN MUTAHHAR el-HİLLÎ VE ŞİÎ DÜŞÜNCEDEKİ YERİ

Ferhat MADEN

Ondokuz Mayıs Üniversitesi

Lisansüstü Eğitim Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri

Doktora, Ağustos/2021

Danışman: Prof. Dr. Harun YILDIZ

İbn Mutahhar el-Hillî İlhanlı Devleti'nin Bağdat'ı düşürerek Abbâsî Devleti'ne son verdiği bir zaman diliminde yaşamıştır. Olcaytu ile kurduğu yakın ilişki sayesinde düşüncelerini geniş çevrelere ulaştırmayı başarmıştır. Düşüncelerinin Sünnî çevrelerde yankı uyandırması İbn Teymiyye'nin tepkisine neden olmuştur.

Şîî ve Sünnî hocalardan eğitim alan Hillî en çok Nasîruddîn et-Tûsî'den etkilenmiştir. Onun Usûlî yönünün gelişmesinde Tûsî'nin payı büyüktür. Usûlî düşüncüyü zirveye ulaştıran Hillî akla yaptığı vurgunun yanında ictihadın Şîî fıkhiinde kabullenilip içselleştirilmesine önayak olmuştur. Buna bağlı olarak Şîî fakihlerin toplumsal hayattaki rollerinin artmasını sağlamıştır. Yine Şîî hadis geleneğinde ilk kez ciddi manada hadis tenkidi yapan ve böylelikle dirayet ilminin kurucusu sayılan kişi de Hillî'dir.

Hillî, imâmet anlayışı gereği, İmâmiyye Şîası dışındaki grupları ötekileştirerek tipik bir makâlât yazarı gibi hareket etmiştir. Bununla birlikte Hillî'nin düşünce sistemi akıl-nakil sentezi üzerine kuruludur. Eserlerinde ele aldığı konuları hem akli çıkarımlarla hem de nakilden faydalanarak izah etme yolunu tercih etmiştir.

Çalışmamız giriş ile birlikte üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, problem durumu, araştırmanın önemi, amacı, yöntem ve araştırmada kullanılan kaynaklar ele alınmıştır. Birinci bölümde Hillî öncesi Şîî düşüncenin gelişimine kısaca değinildikten sonra Hillî'nin hayatı ve ilmî gelişimi hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde Hillî'nin tevhîd, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd gibi temel konulardaki görüşlerinin yanı sıra İmâmiyye Şîası dışında olan mezheplere bakışına yer verilmiştir. Üçüncü bölümde Hillî'nin akıl, hadis rivayetleri, hadis tenkidi, ictihad ve niyâbet-i âmme gibi konularda Usûlî düşünceye katkılarıyla birlikte iktidara geliş usûlü, imama itaat ve imamın azli, ulemâ-iktidar ilişkisi ile ilk üç halifeye bakışı bağlamında siyâsî ve itikâdî konulara yönelik katkıları da ortaya konulmuştur.

Anahtar Kelimeler: İbn Mutahhar el-Hillî, İmâmiyye Şîası, Gaybet, Ahbârîlik, Usûlîlik.

ABSTRACT

IBN MUTAHHAR al-HILLÎ AND HIS PLACE IN SHIA THOUGHT

Ferhat MADEN

Ondokuz Mayıs University

Institute of Graduate School

Basic Islamic Sciences

Doctorate, August/2021

Advisor: Prof. Dr. Harun YILDIZ

Ibn Mutahhar al-Hillî lived in a time when the Ilkhanid State had put an end to the Abbasid State by overthrowing Baghdad. Thanks to the close relationship he established with Oldjaytu, he managed to convey his thoughts to wide regions. The repercussions of his thoughts in Sunni regions caused Ibn Taymiyya's reaction.

Hillî, who was educated by Shiite and Sunni teachers, was most influenced by Nasiruddin al-Tûsî. Tûsî's share in the development of his Usûlî direction is great. Hillî, who brought Usûlî thought to the top, in addition to his emphasis on reason, has pioneered the acceptance of ijtihad in Shiite fiqh. Accordingly, he has made important contributions to increase the role of Shiite jurists in social life. Again, who made a serious criticism of hadith in the Shiite tradition of hadith. Hillî is known as the founder of the science of wisdom.

Hillî, acted as a typical makalat writer by marginalizing groups other than the Imamiyya Shia, due to his understanding of the imamate. However, al-Hillî's thought system is based on the mind-transmitt synthesis. He preferred to explain the subjects he dealt with in his works, both with rational inferences and by making use of the narration.

Our study consists of three parts, including the introduction. In the introduction, the problem situation, the importance of the research, the aim, the method and the sources used in the research are discussed. In the first chapter, the development of Shiite thought before al-Hillî is briefly mentioned, and then information about al-Hillî's life and scientific development is given. In the second chapter, al-Hillî's views on fundamental issues such as unity of God, justice, prophecy, imamate and the hereafter, as well as his views on sects outside the Imamiyya Shîa are included. In the third chapter, al-Hillî's contributions to Usulî thought on issues such as reason, hadith narrations, hadith criticism, ijtihad and niyabat-i public affairs, along with his contributions to the method of coming to power, obedience to the imam and dismissal of the imam, the relationship between the ulama and power, and his view of the first three caliphs in the context of political and theological issues have also been made.

Key Words: Ibn Mutahhar al-Hillî, Imamiyyah Shîa, Disappearance, Usulism, Ahbarism.

ÖNSÖZ

Şîa'nın en kalabalık kolu olan ve "Şîa" denilince ilk akla gelen fırka olarak bilinen İmâmiyye Şîası, Hz. Ali'nin de içinde olduğu on iki imamın imâmetini kabul etmesiyle diğer Şîî fırkalardan farklı bir yerde durmaktadır. Beşerî bir oluşum olması yönüyle, diğer tüm mezhepler gibi düşünsel ve doktrinel gelişimini belirli safhalarda ve belirli bir sürece yayarak sağlamış olan bu fırka, bünyesinden çıkarmış olduğu düşünürlerin katkılarıyla bugüne kadar varlığını devam ettirmiştir.

İmâmiyye Şîası'nın düşünsel gelişiminde gaybet döneminin derin etkileri olmuştur. Bu süreçte imamlardan gelen haberlere mutlak anlamda bağlı olan Ahbârî düşünce geleneğinin etkisi uzun sürmemiş; süreç içerisinde bu geleneğin yerini Usûlî anlayış almıştır. Usûlîlik, öz olarak dinî metinleri anlama noktasında imamlardan gelen haberlerin otoritesinin yanında akla da önemli bir alan açan anlayıştır. Bu anlayış tarzı, İmâmiyye Şîası'nın tarihsel süreçte kendisini yenilemesini ve güncellemesini sağlamıştır. Usûlî geleneğin içinde yetişmiş olan ve İmâmiyye Şîası'nın önemli bilgi ve ilim havzalarından biri olan Hille ekolünden gelen İbn Mutahhar el-Hillî (726/1325), bu geleneğin önemli teorisyenlerinden biridir. Hatta öyle ki bu geleneği ortaya koymuş olduğu çalışmalarla önemli bir noktaya taşımıştır.

Bu çalışma, İbn Mutahhar Hillî'nin Şîî düşüncedeki yerini ve önemini ortaya koyma hedefi gözetilerek şekillenmiştir. Bu noktada Hillî'nin özellikle Şîî/Usûlî gelenek içerisindeki yeri konu edinilmiş ve onun bu konumu, itikadî, sosyal ve siyasî boyutlarıyla ele alınmıştır. Dolayısıyla çalışmamıza, Hillî'nin düşünce sisteminin oluşmasında etkili olan çevresel, kültürel, sosyal ve siyasal etkenler ortaya konularak başlanacaktır. Ardından kendi eserleri ekseninde Hillî'nin Şîî düşüncede özel bir konuma gelmesini sağlayan farklı yönleri ve görüşleri birer problematik olarak ele alınıp değerlendirilerek gerekli neticeler ortaya konulacaktır.

Çalışma, bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş bölümünde, problem durumu, araştırmanın önemi, amacı, yöntemi ve araştırmada kullanılan kaynaklar ele alınmıştır. Birinci bölümde Hillî öncesi Şîî düşüncenin gelişimine kısaca değinilmiş ve ardından Hillî'nin hayatı ve ilmî gelişimi hakkında bilgi verilmiştir. İkinci bölümde Hillî'nin tevhîd, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd gibi temel konulardaki görüşlerinin yanı sıra İmâmiyye Şîası dışında olan mezheplere bakışına yer verilmiştir. Üçüncü bölümde Hillî'nin akıl, hadis rivayetleri, hadis tenkidi, ictihad ve

niyâbet-i âmme gibi konularda Usûlî düşünceye katkılarıyla birlikte iktidara geliş usûlü, imama itaat ve imamın azli, ulemâ-iktidar ilişkisi ile ilk üç halifeye bakışı bağlamında siyasî ve itikâdî konulara yönelik katkıları da ortaya konulmuştur.

Son olarak, tez konusunun belirlenmesinden bu hale gelmesine kadar bütün aşamalarını titizlik ve özenle takip eden, eleştiri ve değerlendirmeleriyle ciddi biçimde katkıda bulunan değerli danışman hocam Prof. Dr. Harun YILDIZ'a özellikle teşekkürlerimi sunmayı bir borç bilirim. Yine tez dönemi boyunca eleştiri ve önerilerinden istifade ettiğim tez izleme komisyon üyeleri hocalarım Doç. Dr. Kenan AYAR'a ve Dr. Öğr. Üyesi İbrahim Hakkı İNAL'a teşekkür ederim. Ayrıca, çalışmamı dikkatli bir şekilde okuyup gerekli öneri ve eleştirileri yönelterek tezimin olgunlaşmasına katkı sağlayan kıymetli hocam Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ'e teşekkür ederim. Yine çalışma sürecinde sabır ve destekleriyle her zaman yanımda olan kıymetli eşim Figen MADEN'e ve kızlarım İklima ile Şeyma Nur'a müteşekkirdiğimi ifade etmeliyim.

Ferhat MADEN
Samsun 2021

İÇİNDEKİLER

ÖZET	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ	v
İÇİNDEKİLER	vii

GİRİŞ	1
1. Problem Durumu	1
2. Araştırmanın Önemi	3
2. Araştırmanın Amacı	4
3. Araştırmanın Yöntemi	6
4. Araştırmada Kullanılan Kaynaklar	8

BİRİNCİ BÖLÜM

İBN MUTAHHAR el-HİLLÎ’NİN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ	15
1.1. İbn Mutaḥhar el-Hillî’den Önce Şîî Düşüncenin Genel Durumu (Gaybet Dönemi ve Sonrası)	15
1.1.1. Gaybet Dönemi ve Şîî Toplumuna Yönelik Yansımaları	16
1.1.2. Hillî’den Önce Usûlî Düşünceye Katkı Sağlayanlar	24
1.2. Hillî’nin Yaşadığı Dönemde Sosyo-Kültürel Hayat	42
1.3. Hillî’nin Hayatı ve İlmî Kişiliği	58
1.3.1. Hocaları	68
1.3.2. Öğrencileri	71
1.3.3. Akademik İlgi Alanları ve Eserleri	74
1.3.4. Çağdaşlarıyla Diyaloğu	82
1.3.4.1. İbn Teymiyye (728/1328)	86
1.3.4.2. Kâdî Beyzavî (685/1286)	92

İKİNCİ BÖLÜM

HİLLÎ’NİN TEMEL GÖRÜŞLERİ	96
2.1. Hillî’nin İmâmiyye Şîası’nın Temel Esaslarına Bakışı	97
2.1.1. Tevhîd Anlayışı	98
2.1.1.1. Kelâm Sıfatının Mahiyeti ve Halku’l-Kur’an Meselesi	99
2.1.1.2. Ru’yetullâh Meselesi	104
2.1.2. Adalet Anlayışı	106
2.1.2.1. Hüsün-Kubûh Meselesi	108
2.1.2.2. İnsanın Kendi Fiilleri Üzerindeki Etkisi	109
2.1.2.3. Allah’ın Fiillerindeki Gaye ve Hikmet	110
2.1.3. Nübüvvet Anlayışı	113
2.1.3.1. Peygamberlerin Temel Nitelikleri	118
2.1.3.2. Sehvü’n-Nebî Meselesine Bakışı	120
2.1.3.3. Peygamberlerin Meleklerden Üstün Oluşu	121
2.1.3.4. Tahrîfü’l-Kur’an Meselesine Bakışı	122
2.1.4. İmâmet Anlayışı	126
2.1.4.1. Hillî’ye Göre Hz. Ali’nin İmâmetinin Delilleri	132
2.1.4.2. Hz. Ali’ye Muhalif Olanlara Bakışı	144
2.1.4.3. İmâmete Dair Bazı Meseleler	145
2.1.4. Meâd Anlayışı	149
2.1.4.1. Mürtekb-i Kebîre Hakkındaki Görüşleri	154
2.2. Hillî’nin Rec’at, Bedâ ve Takıyye’ye Bakışı	160
2.3. Hillî’nin İmâmiyye Şîası Dışındaki Mezheplere Bakışı	176
2.3.1. İmâmiyye Şîası Dışındaki Diğer Şîî Gruplara Bakışı	180

2.1.4. Ehl-i Sünnet'e Bakışı	182
2.1.4. Diğer Fırkalara Bakışı	193

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

HİLLÎ İLE BİRLİKTE ŞİÎ DÜŞÜNCEDE YAŞANAN GELİŞMELER 199

3.1. Usûlî Düşünceye Katkıları	200
3.1.1. Akıl	200
3.1.2. İctihâdın Şîî Fıkına Kazandırılması	204
3.1.3. İmamın Bazı Yetkilerinin Fakihlere Devredilmesi	207
3.1.4. Hadis Tenkidi	222
2.1.4.1. Hadislerin Dört Sınıfa Ayrılması	223
2.1.4.2. Cerh-Ta'dîl İlkesinin Geliştirilmesi	224
2.1.4.3. Haber-i Vâhid Hakkındaki Tutumu	226
3.2. Siyasî ve İtikâdî Konulardaki Katkıları	232
3.2.1. İktidara Geliş Usûlü	236
3.2.2. İmama İtaat ve İmamın Azli	239
3.2.3. Ulemâ-İktidar İlişkisi	242
3.2.4. Şîî İmâmet Anlayışı Çerçevesinde Zalim Otoriteye İtaat Problemi.....	247
3.2.5. Zalim Otorite Bağlamında Hillî'nin İlk Üç Halife'ye Bakışı	251
3.2.5.1. Hz. Ebû Bekir'e Yönelik Eleştiriler	257
3.2.5.2. Hz. Ömer'e Yönelik Eleştiriler	267
3.2.5.3. Hz. Osman'a Yönelik Eleştiriler	269

SONUÇ 275

KAYNAKLAR 280

ÖZ GEÇMİŞ..... 289

KISALTMALAR

AÜİFD	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
bkz.	: Bakınız
C.	: Cilt
çev.	: Çeviren
Hız.	: Hazreti
krş.	: Karşılaştırınız
İÜSBE	: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
MÜSBE	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
NEÜSBE	: Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
nşr.	: Neşreden
s.	: Sayfa
ss.	: Sayfalar
SÜSBE	: Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
trc.	: Tercüme eden
trç.	: Tarihsiz
vd.	: Ve diğerleri
v.s.	: Ve saire
y.y.	: Yayın yeri yok
Yay.	: Yayıncılık

GİRİŞ

1. Problem Durumu

İmâmiyye Şîası, İslam Mezhepleri Tarihi'nin önde gelen ilgi alanlarından biri olarak günümüze kadar popülerliğini sürdürmüş ve halen de sürdürmektedir. Karakteristik özelliği "imâmet meselesini dinin asıllarından kabul etmesi" olarak tescillenmiş bu mezhebin, düşünsel gelişimini sürdürmesini, bünyesinden yetişmiş olan değerli alimlerin katkılarına borçlu olduğu izahtan varestedir. Özellikle on ikinci imamın gaybetinden sonraki süreçte mezhep içinde yaşanan türlü problemler ve bunlara yönelik çözüm bulma arayışları, Şîî alimlerin ve fikir adamlarının üzerine ağır sorumluluklar yüklemiştir. Zira neredeyse tüm doktrinel esaslarını imamlarla bağıntılı olarak şekillendiren İmâmiyye Şîası için imamın yokluğu, derin krizlere ve kafa karışıklıklarına hatta mezhepten kopmalara neden olmuştur. Bu bağlamda bazı imamların ölümlerinden sonra imâmet anlayışını zedeleyecek derecede problemler yaşanmıştır. Böyle kriz durumları genellikle mezhebin önde gelen düşünürlerinin devreye girmesiyle aşılmıştır. Böylelikle İmâmiyye Şîası, gaybet sürecinin olumsuz etkilerini değerli alimlerinin çabalarıyla atlatmayı başarmış; aynı zamanda düşünsel gelişimini de yine onların sayesinde sürdürmüştür.

Hiç kuşkusuz yaşadığı dönemde İmâmiyye Şîası'nın en değerli alimlerinden biri olarak göze çarpan İbn Mutahhar el-Hillî, ortaya koyduğu özgün fikirlerinin yanı sıra mezhebinin düşünsel gelişimine yönelik katkılarıyla çağının sınırlarını da aşarak, kendisinden sonraki Şîî düşünürlerin çoğunun örnek aldığı bir alim profili çizmiştir. Kendisinden önceki alimler gibi Hillî de, mezhebi açısından kendi dönemindeki problemleri çözme adına önemli işler başarmıştır. Ancak o, önceki alimlere göre bu konuda daha şanslıdır. Çünkü onun zamanına kadar Şîî düşüncede problem olarak görülen meselelerin çoğu çözüme kavuşturulmuş ve mezhebin doktrinel esasları da ondan önceki Usûlî düşünürler tarafından sistemli bir şekilde ele alınıp tartışılarak savunulmuştur. Ona düşen ise, eldeki mirası en iyi şekilde korumak; Şîî düşüncenin her bakımdan gelişmişliğini ve özgünlüğünü tüm çevrelere kabul ettirebilmektir. Gerçekten Hillî'nin bu gayesi, eserlerinde açık bir şekilde hissedilmektedir.

Moğol İlhanlı Devleti'nin, Abbâsi Devleti'ni ortadan kaldırarak yeni bir siyasi ve sosyo-politik ortam tesis etmeye başladığı hassas bir dönemde yaşamış olan Hillî, içine doğduğu bu hassas dönemin kendisi ve mezhebi (İmâmiyye Şîası) açısından

önemli fırsatları barındırdığının farkına varmış önemli bir fikir adamıdır. Onun, İlhanlı sultanı Olcaytu üzerinde derin etkiler bıraktığı ve bunun neticesi olarak sultanın Şîlîği tercih etmesine öne ayak olduğu bilinmektedir. Hatta Hillî, Olcaytu nezdinde Şîa'nın itibarını artırmak için büyük çabalar sarf etmiş ve bunda da büyük oranda başarılı olmuştur. Onun bu başarısı Şîa'nın da başarısı anlamına gelmekteydi. Zira onun yazdığı eserler, Şîî düşüncenin gelişmesinde önemli pay sahibi olduğu gibi aynı zamanda Şîî öğretilerin Sünnî çevrelerde makes bulmasını sağlamıştır. Örneğin Şîî imâmet anlayışının etkili bir biçimde savunulduğu “*Minhâcû'l-Kerâme*” adlı eseri, Hillî'nin Sünnî çevrelerde tanınmasına ve fikirlerinin de tartışılmaya başlanmasına imkân sağlamıştır. Bu yüzden olsa gerek, Sünnî-Selefî düşünce geleneğinin önde gelen simalarından biri olan İbn Teymiyye, bu esere bir reddiye yazmak zorunda kalmıştır. İşte bu çalışma, Hillî'nin başarısının altında yatan siyasî desteğin göz ardı edilmemesi gerektiği gerçeği daima göz önünde bulundurularak oluşturulmuştur.

Şîî-İmâmî düşünce geleneğinin naklin yanında akla da önemli roller veren Usûlî ekolüne mensup bir düşünür olan Hillî'ye, yaşadığı dönemde Usûlî düşünceyi zirveye çıkaran şahıs gözüyle bakılmaktadır. Bununla birlikte o, ilmî birikimini daha çok hocalarından almış olduğu dersler ve mezhebinin önde gelen alimlerinin eserlerinden elde etmiş olduğu bilgiler sayesinde elde etmiş olsa da; bu birikimi, Mu'tezile'nin akılcı sistematığının yanı sıra Sünnî gelenekten sağlamış olduğu hatırı sayılır katkılar sayesinde geniş bir yelpazeye yayarak daha da geliştirmiştir. Hillî hem Mu'tezilî hem de Sünnî gelenekle olan bu bağlantısı sayesinde, Şîî düşünceye önemli katkılar sunmuş olmasına rağmen kendisinden sonra gelen bazı Ahbârîler tarafından dini yıkmakla da itham edilmiştir.

Hillî, her ne kadar Usûlî bir düşünür olsa da, imâmet ve onunla ilgili pek çok konuda Şîî ahbârına son derece ehemmiyet vermiş bir alimdir. Hatta onun bu tutumu, kendisinin “Ahbârî” olduğu yönünde iddiaların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bununla birlikte onun akıl-nakil sentezine dayalı metodu, Şîî düşüncenin gelişmesinde ve ileriye taşınmasında kilit rol oynamıştır. Bu çalışmada Hillî'nin Şîî ahbârına ne derece önem verdiği ve bunun, onun Usûlî metoduna ne gibi etkiler bıraktığı ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Diğer taraftan Usûlî düşünürlerin Mu'tezile'den fazlasıyla etkilendikleri bilinen bir durumdur. Ancak onlar, bu durumun kendileri ve mezhepleri açısından

bazı hadikaplar oluşturduğunu düşünerek, tepki sadedinde bazı tavırlar geliştirmişlerdir. Bu tavırlardan biri, *‘ilk kez Mu’tezile tarafından dillendirilen bazı görüşlerin İmâmiyye Şîası tarafından oluşturulduğunu; Mu’tezile’nin ise kendilerini takip ettiğini öne sürmek’* tir. Hillî de bu tavrı en fazla uygulayanlardan biri olmuştur. Onun bu noktadaki muhtemel gayesi, mezhebinin özgünlüğünü ve doktrinel meselelerdeki hâkimiyetini ortaya koymaktır. Bu çalışma, Hillî’nin bu şekildeki tavrının İmâmiyye için ifade ettiği anlamı tespit etmede önemli bir örnek olacaktır.

Ayrıca Hillî, mezhebini o kadar üstün görmektedir ki, İmâmiyye Şîası dışındaki grupların; bir kısmının İslâm’ı temsil etmede yetersiz, önemli bir kısmının ise hiçbir şekilde söz sahibi olamayacaklarını savunmaktadır. Bu yönüyle o, tipik bir makâlat yazarı gibi davranmıştır. Dolayısıyla bu çalışma, Hillî’nin bu özelliğine yönelik de önemli bilgi ve bulguları içermektedir.

Neticede ortaya çıkmaktadır ki, Hillî hakkında, özellikle kendi eserleri ışığında derinlemesine bir çalışma yapmak ve böylelikle onun Şîî düşüncedeki yerini ve önemini ortaya koymak Şîîlikle ilgili araştırmalara önemli bir katkı sağlayacaktır. Buna göre çalışmamız, yukarıda ifade ettiğimiz çerçevede ele alınacaktır.

2. Araştırmanın Önemi

İmâmiyye Şîası, tarihte ilk defa Büveyhîler döneminde (932-1062) devlet gücünü ve desteğini arkasına alabilmiştir. Bu dönemde bünyesinden büyük ve meşhur alimleri çıkarmayı başaran İmâmiyye Şîası, bu alimlerin bıraktığı kıymetli eserler sayesinde Şîa’nın prestijini ve düşünsel gelişimini tüm İslam dünyasına hissettirmiştir. Hiç şüphesiz bunda Şîî alimler ile Mu’tezile arasındaki etkileşimin derin etkileri olmuştur.

Büveyhîler dönemindeki “Devlet desteğiyle İmâmiyye Şîası’nı yaşatma ve geliştirme” girişimleri, daha gelişmiş şekliyle yaklaşık olarak iki asır sonra İlhanlılar (1256-1353) eliyle gerçekleşmiştir. Bu dönemin pragmatist Şîî düşünürleri, İlhanlı sultanlarının gönüllerini fethederek mezheplerinin ve taraftarlarının daha önce olmadığı kadar rahata kavuşmasını sağlamışlardır. Örneğin Nasîruddîn et-Tûsî (672/1274), Hülâgû’nun üzerinde derin tesirler bırakarak, dönemindeki Şîîlere çok önemli imtiyazlar kazandırmıştır.

Tezimizin konusu olan İbn Mutahhar el-Hillî (726/1325) de, İlhanlılar döneminde yaşayan ve sultan Olcaytu (716/1316)’yu derinden etkileyen bir düşünür

olup, onun telkinleriyle Olcaytu hem Şîliğe geçmiş hem de Şîliği, devletin resmî mezhebi ilan etmiştir. Hillî de, Olcaytu'nun yanındaki güçlü konumu sayesinde mezhebinin düşünsel gelişimine yönelik eşsiz katkılarda bulunmuştur. O, yetiştirdiği birbirinden değerli öğrencilerin yanı sıra yazdığı kıymetli eserlerle, çağının en büyük Şîî alimi olarak anılmayı hak etmiştir.

Dolayısıyla İmâmiyye Şîası'nın düşünsel gelişimini anlamak için Hillî gibi düşünürlerini yakından tanımak elzemdır. Bu yüzden bu çalışmada, yaşadığı döneme damga vuran İbn Mutahhar el-Hillî'nin Şîî düşünce için önemini ortaya koyma hedefiyle yola çıkılmıştır. Ülkemizde yapılan bazı çalışmalarda Hillî'ye, onun düşünce yapısına ve ilmî yönüne temas edilmiş olsa da bunların kısa ve öz bilgiler vermekten öteye geçmediklerini söyleyebiliriz. Yine onun hakkında yapılan tezlerin de belli başlı konularla sınırlandırıldıklarını görmekteyiz. Bu çalışmalarda ya Hillî'nin bir eseri temel alınarak görüşleri ortaya konulmuş ya da imâmet anlayışı çerçevesindeki bazı temel görüşlerine değinilmiştir. Biz ise bu çalışmada, öncelikle kendi eserlerinden faydalanarak Hillî'nin, Şîî düşünceye yönelik katkılarını geniş bir perspektifle ortaya koyacak ve böylece onun Şîî düşüncedeki yeri ve önemini tespit etmeye çalışacağız. Bu yüzden araştırmamızın konusu, "İbn Mutahhar el-Hillî ve Şîî Düşüncedeki Yeri" olarak belirlenmiştir.

3. Araştırmanın Amacı

Bu çalışmanın amacı, yaşadığı çağın en büyük Şîî düşünürlerinden biri olan İbn Mutahhar el-Hillî'nin Şîî düşüncedeki yeri ve önemini ortaya koymaktır. Bu yüzden çalışmamızda, Usûlî gelenekten geldiği bilinen ve kendisine, yaşadığı dönemde Usûlî düşünceyi zirveye çıkaran kişi gözüyle bakılan Hillî'nin bu özelliğinin, Şîî düşüncenin gelişimine yönelik ne gibi katkıları olduğu ortaya konulacaktır. Nitekim Hillî hakkında kısa fakat öz bilgiler veren kaynaklarda geçtiği şekliyle, onun İmâmiyye Şîası'nın düşünsel, geleneksel ve toplumsal yapısına yönelik yapmış olduğu önemli katkılar dikkate şayandır. Özellikle tarihte ilk defa Şîîliğin, bir devletin resmî mezhebi olarak ilan edilmesinde en büyük pay sahibinin Hillî olduğu düşünülrse, onun Şîîlik/Şîîler açısından ne kadar önemli bir şahsiyet olduğu izahtan varestedir.

Takdir edileceği üzere neredeyse tüm dinî ve ictimâî sistemini imamların karizması üzerine inşa eden İmâmiyye Şîası, on ikinci imam olarak kabul ettikleri

Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin gaybetinden sonraki süreçte, içerisinden çıkarmış olduğu düşünür ve fikir adamlarının yoğun çabaları sayesinde düşünsel gelişimini sürdürebilmiştir. Bu noktada belli bir süre, Şîî düşüncede Ahbârîler hakim olmuşsa da çok geçmeden Usûlî düşünürler hakimiyeti ellerine almışlardır. Usûlîliğin Şîî düşünceye hakim olması; değişen dünyada sürekli bir değişim-dönüşüm geçiren dinî, siyasî ve toplumsal şartlara bağlı olarak Şîî düşüncenin de güncellenip çağa ayak uydurmasını sağlamaya çalışan bir düşünür tipini ortaya çıkarmıştır. Her bir Usûlî düşünür, kendi zamanının şartlarına göre, geçmişten devraldığı birikimin de desteğiyle Şîî düşünceyi geliştirmeye, güncellemeye ve bir adım daha öteye taşımaya yönelik önemli gayretler sarfetmiştir. İşte İbn Mutahhar el-Hillî de böyle bir misyonla ortaya çıkmış olup, yaşadığı çağda Şîî düşüncenin gelişiminde ve özellikle de güncellenmesinde büyük paya sahip olmuştur. Bu itibarla bu çalışmada Hillînin hayatı, ilmî kişiliği ve sosyal ilişkileri ortaya konulduktan sonra Şîî düşüncenin geliştirilmesi ve güncellenmesindeki rolünün tespit edilmesi amaçlanmıştır.

Hillî'nin Şîî düşüncedeki yerini tespit edeceğimiz bu çalışmanın özel amaçları arasında aşağıdaki soruların cevapları yatmaktadır.

1. Hillî'nin yaşadığı dönemin siyasî ve sosyal yapısının genel durumu nasıldı?
2. Hillî'nin yaşadığı çevrenin onun ilmî gelişimindeki etkileri ne şekilde hissedilmiştir?
3. Hillî, eğitimini hangi hocalardan almıştır? Hocalarının onun ilim yelpazesine ne tür katkıları olmuştur? Yine onun düşünce yapısının şekillenmesinde hangi hocasının ya da hocalarının daha fazla etkisi olmuştur?
4. Çağdaşı olan alimlerle Hillî'nin diyalogu nasıldı?
5. Hillî'nin İmâmiyye Şîası dışındaki mezheplere bakışı nasıldı?
6. Hillî'nin siyasî otorite ile olan ilişkileri nasıldı?
7. Usûlî bir düşünür olarak Hillî'nin akıl-nakil ilişkisine bakışı nasıldır?
8. Usûlî düşünce içerisinde bazı düşünürler haber-i vâhide olumsuz bakmışlar ve bu tür haberlerin hiçbir delil değeri olmadığını savunmuşlardır. Bu hususta Hillî'nin tavrı ne olmuştur?
9. İctihada yönelik önceki Usûlî alimlerin olumsuz bir tavır sergiledikleri bilinmektedir. Hillî, ictihada nasıl yaklaşmıştır?

10. Hillî'den önceki Usûlî düşünürler gaybet döneminde imamın bazı yetkilerinin Şîî ulemâya devredilmesi noktasında önemli adımlar atmışlardır. Buna yönelik Hillî'nin katkıları nelerdir?

11. Şîî imâmet anlayışına göre adil imamın başında olmadığı tüm yönetimler zalim ve gâsıp olarak görülmüşlerdir. Bu bağlamda ilk üç halifeye yönelik olumsuz bir tavır sergilenmiştir. Hillî zalim otoriteyi nasıl tanımlamaktadır? Yine bu bağlamda onun ilk üç halifeye bakışı nasıldır?

4. Araştırmanın Yöntemi

Araştırmamız İslam Mezhepleri Tarihi ile ilgili bir konu üzerinde olduğundan uygulanan metotlar da doğal olarak bu bilimin kendine has metodolojisi çerçevesinde belirlenmiştir. Bu itibarla konular hakkında kaynaklardan aktarılan bilgilerde tasvirî bir yöntem tercih edilmiş; bilgiler özünden koparılmadan, olduğu şekliyle verilmeye gayret gösterilmiştir. Yine bu çalışmada, mezheplerin veya düşünürlerin ileri sürdükleri görüşlerin dinin kendisini yansıtmadığı ve İslam'la özdeşleştirilemeyecekleri gerçeği daima göz önünde bulundurulmuştur. Bu çerçevede Hillî'nin ortaya koyduğu görüşler ve savunduğu değerler İslam diniyle özdeşleştirilmeden, içinden doğup geliştikleri çevreden ve hâdiselerden soyutlanmadan ele alınmış; her fikrin dinî, siyasî, ekonomik, sosyal ve kültürel bir altyapıya sahip olabileceği gerçeği göz ardı edilmeden “fikir-hâdis irtibatı” prensibi dikkate alınarak değerlendirilmiştir.

Şahıs merkezli bir Mezhepler Tarihi araştırması olan bu çalışmanın en avantajlı yönlerinden birisi, müellifin eserlerinin önemli bir kısmının günümüze kadar ulaşmış olmasıdır. Hiç şüphesiz İslam Mezhepler Tarihi araştırmalarında karşılaşılan en önemli sorunlardan biri, çalışılan döneme ait kaynakların azlığı veya mevcut kaynakların çoğunun taraflı olmasıdır. Şurası bir gerçek ki, mezhebî taassubun yanı sıra fikirleri ortaya çıkaran temel etkenlere çoğu defa dikkat edilmemesi, hâdiselerle fikirler arasında sağlıklı bir ilişki kurulmasını güçleştirmektedir. Bu noktada kaynak kritiği yapmanın önemi ortaya çıkmaktadır. Bu yüzden bu çalışmada titiz bir şekilde kaynak kritiği yapmaya gayret gösterilmiştir. Diğer taraftan Hillî'nin eserlerinin büyük kısmının elimizde mevcut olması, görüşlerini bizzat kendi eserlerinden hareketle ortaya koyabilmemize ve böylelikle sağlıklı değerlendirme yapabilmemize imkân tanımıştır.

Araştırmamız belli bir şahısla ilgili olduğundan, bu gibi çalışmalarda mutlaka başvurulmuş “şahıslar üzerinde derinleşme” prensibine uygun hareket edilmiş ve buna göre; ele aldığımız düşünürün hayatı, çevresi, ilmî gelişimi, yaşadığı dönemin sosyal ve siyasî yapısı, çağdaşlarıyla diyalogu gibi hususlara özellikle değinilmiştir. Yine aynı prensipten hareket edilerek; Hillî’nin, İmâmiyye Şîası’nın mensubu olduğu göz önünde bulundurulmuş ve bu mezhebin gelişim sürecine kısaca da olsa değinilmiştir. Bunun yanı sıra düşünürümüzün temsil ettiği Usûlî ekolün gelişimine ve önde gelen bazı şahıslarına da özet olarak yer verilmiştir.

Diğer taraftan şahıslar üzerine yapılan çalışmalarda karşılaşılabilecek problemlerden biri, ele alınan şahısla aynı şehirde yaşamış bazı şahısların, yaşadıkları yere nisbet edilerek anılmasının isimlerde kafa karışıklığına yol açmasıdır. Örneğin bu çalışmanın konusu olan İbn Mutahhar el-Hillî ile birlikte aynı şehirde yaşamış olan İbn İdrîs el-Hillî ve Muhakkık Hillî gibi alimler *Hillî* nisbesiyle anılmışlardır. Burada ifade etmek gerekirse bu çalışmada diğer iki alimden bazen İbn İdrîs ve Muhakkık olarak bazen de isimlerinin tamamına yer verilerek bahsedilmiş, *Hillî* şeklindeki kısaltma ise yalnızca İbn Mutahhar el-Hillî için kullanılmıştır.

Ayrıca bu araştırma, kaynak eserlerin verdiği bilgilerin ışığında ilerlediğinden, genellikle birinci el temel kaynaklara müracaat edilmeye gayret gösterilmiştir. Bu noktada yaptığımız okumalarda temel düsturumuz, “İncelediğimiz bir olayı, fırkayı ya da şahsın fikirlerini ne olması gerektiği şekliyle değil ne ise o şekilde, kendi yargılarımızı katmaksızın resmetmek” olmuştur.¹ Bu metodun ışığında araştırmamıza konu olan fikirler, düşünceler, tarihi olaylar ve olgular tarafsız bir gözle incelenmiş ve ortaya konulmuştur. Yapılan değerlendirmelerde objektiflik ölçüsüne riayet edilmiş olup taassup içeren veya tarafgirlik anlamına gelecek herhangi bir yaklaşımda bulunmamaya gayret gösterilmiştir.

Bu çalışmada ele alınan fırkalar ve şahısların tümü tarihin belli bir döneminde neşvü nema bulmuştur. Bu yüzden fırka veya şahısların fikirleri, bu gerçekten hareketle, “fikirler üzerinde derinleşme” ilkesine bağlı kalınarak incelenmelidir. Bu da fikirlerin tarihlendirilmesi ve menkulde makulün aranması ile mümkündür. Dolayısıyla bu temel ilkeye bağlı kaldığımız takdirde, klasik mezhepler tarihi

¹ Sönmez Kutlu, “İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’esi I*, 2005, s. 434.

kaynaklarının düştüğü genelleme ve indirgeme yanlışlıklarına düşmekten kurtulacağımızın² bilinciyle hareket ettiğimizi ifade edebiliriz.

Öte yandan araştırmamıza konu olan şahsın fikirlerinde zaman içerisinde değişikliklerin olup olmadığını ortaya koymak da bu araştırmada dikkatle değerlendirilmesi gereken bir husustur. Nitekim düşünürün yaşadığı siyasi veya sosyo-ekonomik/sosyo-kültürel ortamda meydana gelebilecek değişimlerin düşüncelerine yansması ve değişikliklere yol açması mümkün hatta bazen kaçınılmaz olmaktadır. Bu yüzden bu çalışmada Hillî'nin görüşlerinde değişiklikler varsa bunları tespit etmeye ve ayrıca bu değişiklerin muhtemel nedenlerini ortaya koymaya çalışılmıştır.

Netice olarak bu çalışmanın ortaya çıkmasında İslam Mezhepler Tarihi alanında kullanılan diğer metotlardan da faydalanılmasına rağmen daha çok tasvirî-betimleyici (deskriptif) bir tarz benimsendiğini ve ayrıca fikirler ve şahıslar üzerinde derinleşme ilkesine bağlı kalındığını söylemek mümkündür.

5. Araştırmada Kullanılan Kaynaklar

Çalışmamız özü itibariyle iki aşamalı bir araştırmaadır. Bu yüzden yararlandığımız kaynaklar da farklılaşmaktadır. Çalışmanın birinci bölümünde İbn Mutahhar el-Hillî'nin hayatı ve ilmi kişiliği ele alındığından daha çok Şîî ricâl kaynakları başta olmak üzere İlhanlılar tarihine ışık tutan genel İslam Tarihi kaynaklarından faydalanılmıştır. Bu bağlamda temel Şîî tabakât eserleri arasında Selahaddîn Halil b. Aybeg es-Safedî (764/1363)'nin *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*'ı Hillî hakkında az bilgiler verse de müellifinin Hillî'nin çağdaşı olması, eseri, çalışmamız açısından değerli kılmaktadır. Yine Mirzâ Abdullah Efendi (1131/1718-9)'nin *Riyâdu'l-Ulemâ*'sı, Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî (1186/1772)'nin *Lü'lüetü'l-Bahreyn*'i, Hansârî (1313/1895)'nin *Ravdâtü'l-Cennât*'ı, Muhsin el-Emîn (1952)'in *Âyânü's-Şîa*'sı başvuru kaynaklardır. Bunların yanı sıra Şîî müelliflerin eserlerine dair ayrıntılı bilgiler veren Aga Bozorg Tehrânî (1390/1970)'nin *ez-Zerîa ilâ Tasânifi's-Şîa*'sı, Hillî'nin kitapları hakkında çok önemli bilgiler vermektedir. Bu nedenle eser, çalışmamız açısından son derece önemli bir kaynaktır.

² Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", ss. 436-7; ayrıca bkz., Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepler Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi I*, 2005, ss. 460-461.

Diğer yandan İbn Hacer el-Askalânî (852/1449)'nin *ed-Dürerü'l-Kâmine'si*, çalışmamız açısından önemli bir kaynaktır. Bunda eserin, VIII/XIV. yüzyılın meşhur kişilerine yer vermesi ve bunlar arasında Hillî'yi de saymasının etkisi vardır. Bunların yanı sıra çalışmamızda VII-VIII/XIII-XIV. yüzyılların tarihi olayları hakkında bilgiler veren İbn Kesîr (774/1373)'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye'sine* de başvurulmuştur. Nitekim eserde, tam olarak Hillî'nin yaşadığı dönemi (1266-1338 yılları arası) ele alan önemli tarihi tespitler vardır. Ayrıca dönemin önemli tarihi olaylarına ışık tutan Gregory Ebu'l-Ferac (685/1286)'ın Ömer Rıza Doğrul tarafından Türkçe'ye çevrilmiş *Ebu'l-Ferac Tarihi* de önemli bir kaynak olarak başvurduğumuz eserlerden biridir. Yine İbn Battûta (770/1368-9)'nın, seyahatlerinden derleyerek oluşturduğu *Tuhfetü'n-Nuzzâr'ı* tarihe doğrudan tanıklık edilerek hazırlanmış bir eser olması yönüyle önemli bir kaynak olup tezimize faydası dokunmuştur.

İlhanlılar tarihinde dikkat çeken en önemli kültürel gelişmelerden biri, bu dönemde tarih yazıcılığının son derece gelişmiş olmasıdır. Bu noktada Cüveynî (681/1283)'nin *Târih-i Cihangüşâ'sı*, Reşîdüddîn (716/1318)'in *Câmiu't-Tevârih'i*, Kâşânî (VIII/XIV. yüzyılın ilk yarısı)'nin *Târih-i Olcaytu'su*, Hamdullah Müstevfî (740/1340'tan sonra)'nin *Târih-i Güzîde'si* ve *Nüzhetü'l-Kulûb'u*, tezimizde kullandığımız önemli kaynaklardır.

Çalışmamızın temel tezinin ele alındığı kısım Hillî'nin görüşleri çerçevesinde oluşturulduğundan başvuru kaynaklarımız da doğal olarak Hillî'nin kendi eserleridir. Bu noktada en büyük avantajımız, müellifimizin pek çok eserinin basılmış ve günümüze ulaşmış olmasıdır.

Hillî'nin eserleri içerisinde tezimizin en temel kaynağının, *Minhâcü'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme* olduğunu söylemek mümkündür. Bu eserin önemi, adından da anlaşılacağı üzere imâmet konusunu temel konu olarak belirlemesi ve ayrıca İbn Teymiyye'nin reddiyesine muhatap olacak derecede Sünnî çevrelerde etki bırakmış olmasıdır. Ayrıca eser, İlhanlı sultanı Olcaytu'ya ithaf edilmiş ve bizzat kendisine takdim edilmiştir. Birçok yazma nüshası bulunan eser, Muhammed Reşâd Sâlim tarafından *Minhâcü's-Sünne* ile birlikte neşredilmiştir.³

³ Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fî Nakzı Kelâmi's-Şîati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, C. I, Mektebetü Dâri'l-Urûbe, Kahire 1962/1382; (77-202 arasında Minhâcü'l-Kerâme yer almaktadır.)

Minhâcû'l-Kerâme dışındaki diğer kelimeler arasında *Nehcû'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*⁴ adlı kitap, önemli bir kaynak olarak karşımızda durmaktadır. Bu kitapta Hillî, farklı bir metotla karşımıza çıkmaktadır. Onun bu eserdeki metodu, bir konu hakkında önce muhaliflerinin görüşlerini verip sonra mezhebinin görüşünü ortaya koymak ve ardından da okuyucuyu, kendi görüşlerini benimsemeye davet etmek şeklindedir. Bu yönüyle eser, tam bir Şîilik propagandası olarak da görülebilir.

Yine *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*⁵ adlı eser, çalışmamızda fazlaca yararlandığımız kaynaklardan biridir. Bu kitap, Hillî'nin en değerli kelâm eserlerinden biridir. Kitabın en önemli ayrıcalığı ise, Hillî'nin, pek çok eserinde bu kitaba atıf yapmasıdır.⁶

Hillî'nin bir diğer dikkat çeken eseri *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Talib*'dir.⁷ Bu eseri ilginç kılan, adından da anlaşılacağı üzere, imamların imâmeti ve masumiyetlerine dair 1000, muhaliflerin imâmet anlayışını red için de 1000 delil ihtiva etmesidir. Ancak muhalifler aleyhindeki delillerin ancak otuz dokuza ulaştığı bilinmektedir.

Ayrıca Hillî'nin, hocası Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdü'l-İtikâd*'ına şerh olarak yazdığı *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tegrîdi'l-İtikâd*'i⁸, hem Hillî'nin hem de Nasîruddîn et-Tûsî'nin kelâmî görüşlerini sunması açısından önemli bir kaynaktır.

Hillî'nin eserleri arasında içerik bakımından ilgi çeken bir başka eser daha vardır ki bu, *İzâhü Muhâlefeti's-Sünne li-Nassi'l-Kitâb ve's-Sünne*'dir.⁹ Eser, bazı ayetlerin tefsirini içermesinden dolayı bir tefsir kaynağı olarak da değerlendirilmiştir. Eserde, Ehl-i Sünnet'in bazı kelâmî görüşleri eleştirilirken, bir kısım ayetler delil olarak sunulmuş, ancak ayetlerin tefsiri tamamen Şîî bakış açısıyla yapılmıştır.

Bunların yanı sıra *Keşfü'l-Yakîn fî Fezâili Emîri'l-Mü'minîn*¹⁰, *İstiksâû'n-Nazar fî'l-Kazâ ve'l-Kader*¹¹, *Envâru'l-Melekût fî Şerhi'l-Yâkût*¹², *Risâletü's-*

⁴ Hillî, *Nehcû'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, thk. Aynullah el-Hasenî el-Urmevî, Dâru'l-Hicre, Kum 1986/1407.

⁵ Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Merağî, Merkezü'd-Dirâsât ve't-Tahkikâtü'l-İslâmiyye, Kum 1415.

⁶ Bkz., Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, (mukaddime), s. 22.

⁷ Hillî, *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Talib*, Mektebetü'l-Elfeyn, Kuveyt 1985/1405.

⁸ Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tegrîdi'l-İtikâd*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1988/1408.

⁹ Hillî, *İzâhü Muhâlefeti's-Sünne li-Nassi'l-Kitâb ve's-Sünne*, thk. Bîbî Sâdât Rızâ Behâbâdî, Kitaphane-i Mevzi ve Merkezi İsnad-ı Meclisi Şura-yı İslâmî, Tahran 1397.

¹⁰ Hillî, *Keşfü'l-Yakîn fî Fezâili Emîri'l-Mü'minîn*, thk. Hüseyin ed-Dergâhî, y.y., Tahran 1991/1411.

*Sa'diyye*¹³, *Meâricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*¹⁴ ve *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*¹⁵ adlı eserler de başvuru kaynaklarımızdır.

Diğer taraftan Hillî'nin eserleri arasında fıkıhla ilgili olan bazı kitaplar da bu çalışmada faydalandığımız kaynaklardır. Örneğin *Müntehâ'l-Matlâb fî Tahkîki'l-Mezheb*¹⁶, *Kavâidü'l-Ahkâm*¹⁷, *Tezkiratü'l-Fukahâ*¹⁸, *Muhtelefü's-Şîa*¹⁹ gibi fikhî eserler, yeri geldikçe yararlandığımız kaynaklardır.

Çalışmamızda yeri geldikçe bazı erken dönem Şîî kaynaklarından da faydalanılmıştır. Bu bağlamda Hasan b. Musa en-Nevbahtî (310/922)'nin *Fıraku's-Şîa*'sı; Küleynî (329/941)'nin *Usûlü'l-Kâfî*'si; Nu'mânî (360/970-71)'nin *Kitâbü'l-Ğaybe*'si; İbn Bâbeveyh el-Kummî (381/991)'nin *Kitâbü'l-İ'tikâdât*'ı ve *Tevhîd*'i; Şeyh Müfid (413/1022-23)'in *Evâilü'l-Makâlât*'ı, *el-İfsâh fî'l-İmâme*'si ve *Tashîhu'l-İ'tikâdati'l-İmâmiyye*'si; Şerîf el-Murtazâ (436/1044-45)'nin *el-Mulahhas fî Usûli'd-Dîn*'i ve *eş-Şâfi fî'l-İmâme*'si; Ebû Ca'fer et-Tûsî (460/1067-68)'nin *el-İktisâd fî mâ Yecibü ale'l-İbâd*'ı; İbn İdrîs el-Hillî (598/1202)'nin *Kitâbü's-Serâir*'i, Muhakkık Hillî'nin *el-Meslek fî Usûli'd-Dîn*'i, *Şerâiu'l-İslâm*'ı ve *Meâricü'l-Usûl*'ü, öne çıkan temel kaynaklardır. Bunların dışında, bazı Şîî kaynaklarından da faydalandığımızı belirtmeliyiz.

Tüm bunların yanında çalışmamızda muasır pek çok araştırmaya da başvurulmuştur. Bunlar arasında Sabine Schmidtke'nin *The Theology of al-Allâma al-Hillî*²⁰'si doğrudan Hillî ve onun kelâmî görüşlerini ele alması açısından önemli bir çalışmadır. Yine bu kitapta Hillî'nin etkilendiği şahıslara değinilmiş, ayrıca Hillî'nin eserlerine ayrıntılı bir şekilde yer verilmiştir. Diğer taraftan Abdülaziz Abdülhüseyn Sachedina'nın *The Just Ruler in Shi'ite İslam*²¹ isimli çalışması,

¹¹ Hillî, *İstiksâü'n-Nazar fî'l-Kazâ ve'l-Kader*, thk. es-Seyyid Muhammed el-Hüseynî en-Nîsâbü'rî, Dâru Enbâi'l-Ğayb, Meşhed 1418.

¹² Hillî, *Envâru'l-Melekût fî Şerhi'l-Yâkût*, thk. Muhammed Necmi Zincani, Danişgah-ı İran, Tahran 1959/1338.

¹³ Hillî, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, thk. Abdü'l-Hüseyn Muhammed Ali Bakkâl, Kitâbhane-i Umûmî, Kum 1410.

¹⁴ Hillî, *Meâricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed 1388.

¹⁵ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, thk. Mehdi Muhakkık, Müessesetü'l-Mütâlaât-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1986.

¹⁶ Hillî, *Müntehâ'l-Matlâb fî Tahkîki'l-Mezheb*, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed 1429.

¹⁷ Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Ma'rifeti'l-Halâl ve'l-Harâm*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1418.

¹⁸ Hillî, *Tezkiratü'l-Fukahâ*, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum 1419.

¹⁹ Hillî, *Muhtelefü's-Şîa fî Ahkâmî's-Şerîa*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1433.

²⁰ Sabine Schmidtke, *The Theology of al-Allâma al-Hillî*, Klaus Schwars Verlag, Berlin 1991.

²¹ Abdülaziz Abdülhüseyn Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite İslam*, New York: Oxford University Press, 1988.

İmâmiyye Şîası'nın imâmet anlayışı ile ilgili önemli bilgiler verdiğinden dolayı faydalandığımız önemli kaynaklardan biridir. Bunların yanı sıra Josef Newman²², Hamid Enayat²³ ve Farhad Daftary²⁴ gibi batılı araştırmacıların eserlerinden de bu çalışmada istifade edilmiştir.

Ülkemizde İmâmiyye Şîası üzerine yapılmış kıymetli çalışmalar, tezimizde faydalanılan kaynaklar olarak öne çıkmaktadır. Bunlar arasında Halil İbrahim Bulut'un *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid'i*²⁵ Usûlîliğin doğuşu ve gelişimi hakkında verdiği kıymetli bilgilerin yanı sıra bu ekolün önde gelen şahsiyetlerini ve Usûlîliğe katkılarını ortaya koymasıyla da tezimize önemli veriler sunmuştur. Yine Mazlum Uyar'ın Usûlîliği ele aldığı ve Usûlî düşünceye katkılarda bulunan düşünürleri tek tek incelediği çalışması *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri* isimli eseri, tezimizde çokça faydalandığımız kıymetli bir kaynaktır.²⁶ Yine Cemil Hakyemez'in doktora çalışması olan ve gözden geçirilmiş haliyle kitap olarak basılıp yayımlanan *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâip On ikinci İmam el-Mehdî*²⁷ isimli eser, gaybet dönemini farklı açılardan ele alması yönüyle tezimiz için önemli bir kaynaktır. Yine aynı müellifin *İmâmiyye Şîası ve Temel Kavramları*²⁸ adlı eseri gaybet, bedâ, rec'at ve takıyye gibi Şîa'yla özdeşleşmiş temel kavramları ele alıp derinlemesine incelemiş olmasıyla değerli bir kaynaktır. Bunlara ek olarak Ethem Ruhi Fırlalı²⁹, Mustafa Öz³⁰, Metin Bozan³¹, Hanifi Şahin³² ve Habip Demir³³ gibi araştırmacıların çalışmaları da başvurduğumuz önemli kaynaklardır.

²² Josef Newman, *The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imam Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century A. D.*, (Doktora Tezi), 1. Cilt, University of California, 1986.

²³ Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought: the Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the twentieth century*, London: Macmillan Press, 1982, XII, s. 35.

²⁴ Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, Alfa Yayınları, 2. bsk., İstanbul 2020.

²⁵ Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013.

²⁶ Mazlum Uyar, *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004.

²⁷ Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâip On ikinci İmam el-Mehdî*, İsam Yayınları, İstanbul 2009.

²⁸ Hakyemez, *İmâmiyye Şîası ve Temel Kavramları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019

²⁹ Ethem Ruhi Fırlalı, *İmâmiyye Şîası*, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul, 2008.

³⁰ Mustafa Öz, *İmâmiyye Şîası'nda Onikinci İmam ve Mehdî İnancı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995.

³¹ Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İsam Yayınları, İstanbul 2009.

³² Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2010.

³³ Habip Demir, *Horasan'da Şiilik*, Otto Yayınları, Ankara 2017.

Diğer taraftan daha önce de değindiğimiz üzere Hillî hakkında yapılmış bazı akademik tezler bulunmaktadır. Bunlar Adem Arıkan³⁴, Vahid Taghiyev³⁵, Adnan Gedikoğlu³⁶, Kahraman Erdoğan³⁷ tarafından yapılmış yüksek lisans tezleridir.

Bu çalışmada aralarında batılı araştırmacılar tarafından yazılan makalelerin de bulunduğu önemli sayıda makaleden faydalandığını belirtmek durumundayız. Bunlar arasında Henry Laoust'un "el-Hillî'nin Doktrininde Sünnîliğin Eleştirisi"³⁸ adlı makalesi adından da anlaşılabileceği üzere Hillî tarafından Sünnî çevrelere ve onların düşünce yapısına yöneltilen eleştirileri konu edinmesi yönüyle tezimizde faydalandığımız önemli bir çalışmadır. Yine Hillî'nin akılcı yönünü Şîîliğin Mu'tezilî gelenekten etkilenmesi çerçevesinde işleyen Sabine Schmidtke'nin "Al-Allâma al-Hillî and Shi'ite Mu'tazilite Theology"³⁹ adlı makalesine bu çalışmada yer verilmiştir. Bu makalede Usûlî düşüncenin gelişiminde önemli rolleri olan Şîî düşünürler ve katkıları hakkında önemli bilgiler yer almaktadır. Ayrıca Hillî'nin imâmet anlayışını konu edinen Ahmet İshak Demir'in "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet"⁴⁰ isimli makalesinin de çalışmamıza önemli katkıları olmuştur.

Çalışmamız üç bölümde ele alınmıştır. Birinci bölüm iki temel başlık altında işlenmiş ve ilk başlık altında, Hillî'den önce Şîî düşüncenin genel durumu gaybet döneminden itibaren özet bir şekilde ortaya konulmuştur. Bu itibarla gaybet döneminin etkisiyle Şîî düşüncede yaşanan Ahbârîlik-Usûlîlik ayrışmasına dikkat çekilmiştir. Yine Hillî'den önceki Usûlî alimlere de bu kısımda yer verilmiştir. Birinci bölümün ikinci temel başlığı ise Hillî'nin hayatı ve ilmî kişiliğini ortaya koymaya yöneliktir.

³⁴ Adem Arıkan, *İbn Mutahhar el-Hillî'nin Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecdîdî'l-İtikâd Adlı Eserine Göre Dinî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004.

³⁵ Vahid Taghiyev, *İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin İmâmet Düşüncesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.

³⁶ Adnan Gedikoğlu, *Kur'an Ayetleri Bağlamında İbn Mutahhar el-Hillî ve İbn Teymiyye'ye göre İmâmet Anlayışı*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2008.

³⁷ Kahraman Erdoğan, *Mesâlib Bağlamında Ehl-i Sünnet ve Şîa'da İlk Üç Halife (İbn Teymiyye ve İbn Mutahhar el-Hillî Örneği)*, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2012.

³⁸ Henry Laoust, "el-Hillî'nin Doktrininde Sünnîliğin Eleştirisi", çev. M. Saffet Sarıkaya, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13, Erzurum 1997.

³⁹ Schmidtke, "Al-Allâma al-Hillî and Shi'ite Mu'tazilite Theology", *Shiizm II* içinde, Paul Lutf ve Colin Turner (ed.), London: Routledge, 2008.

⁴⁰ Ahmet İshak Demir, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet", *AÜİFD*, 46/1, 2005.

İkinci bölümde ise, Hillî'nin temel görüşlerine yer verilmiştir. Bu bağlamda İmâmiyye Şîası'nın temel esaslarına temas edilmiş ve bu esaslarla ilgili bazı spesifik ve tartışmalı konular üzerinde Hillî'nin görüş ve yaklaşımları ortaya konulmuştur. Bunların yanı sıra İmâmiyye Şîası ile özdeşleşmiş rec'at, bedâ ve takıyye hususunda Hillî'nin görüş ve düşüncelerine yer verilmiştir. Bu bölümde son olarak, Hillî'nin İmâmiyye Şası dışındaki mezheplere bakışı ele alınmıştır.

Üçüncü bölüm, iki başlık altında şekillenmiştir. İlk olarak, Hillî'nin Usûlî düşünceye yönelik katkıları ortaya konulmuştur. İkinci başlığımız ise, Hillî'nin siyasî ve itikâdî konulardaki görüş ve katkılarını ortaya koymaya yöneliktir. Bu bağlamda gaybet döneminde imamın bazı yetkilerinin ulemâya devredilmesi konusu ayrı bir önem arz etmektedir. Yine ilk üç halife hakkında Hillî'nin düşünceleri ve söylemleri de bu kısmın en fazla ilgi çekecek yönlerinden biridir.

I. BÖLÜM

İBN MUTAHHAR el-HİLLÎ'NİN HAYATI ve İLMÎ KİŞİLİĞİ

On ikinci imamın gaybete girmesi ve ne zaman döneceğinin belli olmaması, İmâmiyye Şîası'na mensup düşünürlerin ve ilim adamlarının bu süreçte oluşturacağı tüm ilmî ve fikrî çalışmalara derin bir şekilde tesir etmiştir. Nitekim gaybetin başlangıcından (260/874) uzun süre sonra yaşamış Şîî düşünürlerden biri olmasına rağmen Hillî'nin görüşlerinde ve ilmî çalışmalarında gaybetin etkilerini ve bu süreç içerisinde Şîî düşüncede yaşanan gelişme ve değişimlerin tesirlerini bariz bir şekilde görmek mümkündür. Bu yüzden tezimizin bu bölümünde Hillî'nin hayatı ve ilmî kişiliğine dair bilgilerden önce Şîî düşüncenin gaybet döneminde geçirdiği aşamalara özet halinde değinilecektir. Yine bu bağlamda, Hillî'nin, Usûlî düşünce ekolünün önemli bir temsilcisi olması hasebiyle ondan önceki Usûlî düşünürler ve bunların Usûlîlik içerisindeki yerleri ve önemlerine özet bir şekilde yer verilecektir.

1.1. İbn Mutahhar el-Hillî'den Önce Şîî Düşüncenin Genel Durumu (Gaybet Dönemi ve Sonrası)

Hillî, İmâmiyye-İsnâaşeriyye mezhebinin aklî istidlâl yöntemini ön plana çıkarmasıyla bilinen *Usûlî* çizgisini benimsemiş bir şahsiyettir. Dolayısıyla biz tezimizin ilk bölümünde Hillî'nin mensup olduğu Usûlî ekolün ortaya çıkışını hazırlayan temel dinamiklerden biri olarak gösterilen gaybet dönemine ve bu dönemin İmâmiyye taraftarları arasındaki etkilerine değinmeyi uygun gördük. Zira yukarıda da ifade edildiği gibi Hillî'yi iyi tanımak ve anlamak için onu ortaya çıkaran sosyal ve kültürel birikime ve bunların tarih içerisindeki yerlerine vakıf olmak durumundayız. Bu noktada bizi -küçük gaybetin 260/874 yılında gerçekleştiğini göz önünde bulundurduğumuzda- Hillî'den yaklaşık olarak dört asır kadar öncesini inceleyerek araştırmamıza başlamaya götüren ana sebep, kendine has

özel metotlara sahip bir bilim dalı olarak İslam Mezhepleri Tarihi'nin olmazsa olmaz metotlarından biri olan fikir-hadise, zaman-mekân irtibatını iyi bir şekilde kurma zorunluluğudur.

Şöyle ki, Hillî'nin mensup olduğu Usûlîlik ekolünü ortaya çıkaran etkenler gaybetin ortaya çıkardığı problemlerde yattığı gibi aynı şekilde sonraki süreçte Hillî'nin de aralarında bulunduğu Şîî İmâmî alimler tarafından ortaya atılan düşünce ve ilkelerin hemen hepsi bir şekilde gaybet düşüncesinin sonuçları ile ilişkili olmuştur. Böylelikle biz, Hillî'nin gerek düşünce ve görüşlerinde gerekse de eserlerini oluşturmada takip etmiş olduğu Usûlî anlayışın kökenlerine inecek ve araştırmamızın bu bölümünü, bu temeller üzerine bina etmiş olacağız.

1.1.1. Gaybet Dönemi ve Şîî Toplumuna Yönelik Yansımaları

İmâmiyye Şîası, bir bakıma dînî emirlerin yaşanmasını ve İslâmî bir toplumun devamını imamın varlığına bağlamıştır. Böyle bir anlayış, her dönemde atanmış bir imamın varlığını zorunlu hale getirmiştir. Ancak her dönemde meşru imamın vefatından sonra halefinin kim olacağı sorusu gündeme gelmiş ve bu da taraftarlar arasında ihtilafların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. İşte bu tartışmalarda ileri sürülen görüşlerden biri, imamın ölmediği, gaybete girdiği ve bir müddet sonra geri döneceği şeklinde olmuştur. Neredeyse bütün Şîî fırkalarda bir şekilde kendini gösteren gaybet (gizlilik) anlayışı, şüphesiz en bariz şekliyle İmâmiyye ekolünde görülmektedir.⁴¹

“Kaybolma, gizlenme” anlamına gelen *gaybet* kelimesi⁴², İmâmiyye'ye göre on ikinci imamın (ölüm gibi bir sebebe bağlı olmaksızın) insanlar arasından ayrılıp gizlenmesi anlamında kullanılan bir terimdir. Bu fırkaya göre Muhammed b. Hasan el-Askerî, babasının vefatı üzerine (260/874) evlerindeki mahzene girerek gözden kaybolmuş, yani gaybete girmiştir.⁴³

Gaybet inancının İmâmiyye Şîası açısından son derece önemli olması, bu anlayışın İmâmiyye Şîası'nın oluşumu aşamasında kilit bir rol oynamış olmasından

⁴¹ H. İbrahim Bulut, “İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8/2, Aralık, 2004, s. 50.

⁴² Bkz., İbn Manzur, *Lisânü'l-Arab*, “ğ-y-b” Maddesi, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1119, Cilt: 5, s. 3322.

⁴³ Cemil Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâip On ikinci İmam el-Mehdî*, s. 178; Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîasında Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000, s. 33; Mustafa Öz, *İmâmiyye Şîası'nda Onikinci İmam ve Mehdi İnancı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995, s. 49; Avni İlhan “Gaybet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, s. 411.

kaynaklanmaktadır. Zira bu inanç olmamış olsaydı muhtemelen ne imamların sayısı on iki ile sınırlandırılmış olacaktı, ne de İsnâaşeriyye diye bir mezhepten bahsedilecekti.⁴⁴ Şöyle ki, on birinci imam Hasan el-Askerî (260/874) kendisinden sonra imamet makamına geçecek birini belirlemeden vefat etmiş, bu durum da İmâmiyye Şîası için tartışmalı ve buhranlı bir dönemin başlamasına sebep olmuştur. Neticede bu durum, İmâmiyye Şîası içerisinde farklı grupların ortaya çıkmasını beraberinde getirmiş⁴⁵ ve her bir grup kendi anlayış ve görüşleri ile temayüz etmiştir. Fakat İmâmiyye Şîası içerisindeki büyük çoğunluk, Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin varlığının şüphe götürmez bir gerçek olduğunu ve buna bağlı olarak onun Mehdî-i Muntazar (beklenen Mehdî) olduğunu kabul etmiş ve bunun neticesinde Hz. Ali'den itibaren imamların sayısını on iki ile sınırlandırmışlardır. İşte bundan dolayı bu fırka, İmâmiyye-İsnâaşeriyye (On iki imamcılar) olarak adlandırılmıştır.⁴⁶

İmâmiyye-İsnâaşeriyye Şîası'nın, gaybet ilkesini Şîî topluma kabul ettirme ve bunun yanı sıra bu konuda muhaliflerinden gelen itirazlara cevap verme yönünde yoğun ve bir o kadar da meşakkatli bir süreç geçirdiği söylenebilir. Nitekim on birinci imam Hasan el-Askerî'nin yerine geçecek olan imamı vasiyet etmeden ölmesi üzerine Şîa içerisinde derin krizler ortaya çıkmıştır. Neticede İmâmiyye açısından yıkıcı tesirleri olabilecek bu çalkantılı süreç, o döneme gelinceye kadar Şîî toplumu içerisinde yaygın bir düşünce haline gelmiş olan gaybet iddiası ile atlatılmaya çalışılmıştır. Ancak bu girişimin başarılı ve kalıcı olması belli bir süre ve yoğun çabaların neticesinde gerçekleşebilmiştir. Bu noktada Onikinci İmam'ın gaybetini destekleyecek rivayetler üretilmekle birlikte ileri sürülen delillerin akıl süzgecinden geçirilerek mantikî tutarlılıklarının sağlanması kolay olmadı. Bu yüzden olsa gerek, Onikinci İmam'ın gaybete girerek bir daha halka görünmeyeceği fakat ortaya çıkıncaya (zuhûr) kadar da ölmeyeceğine dair inancın formüle edilmesi, Hasan el-Askerî'nin vefat tarihinden muhtemelen 20 ya da 30 yıl sonra gerçekleşebilmiştir.⁴⁷

⁴⁴ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâip On ikinci İmam el-Mehdî*, ss. 79-91.

⁴⁵ İsnâaşeriyye'nin on birinci imamı Hasan el-Askerî'nin 260/873 yılında vefatından sonra mensupları, on dört gruba ayrılmış ve bu gruplar, imamın ölmediği, imâmet görevini yapacak oğlu bulunmadığından dünyanın imamsız kalmaması için öldükten sonra tekrar imâmet görevini devraldığı veya ölümünün ardından imâmetin kardeşi Ca'fer'e geçeceği yahut ölümünde beş yaşında olan oğlu Muhammed'in imam olması gerektiği gibi görüşler ortaya atarak kendi içlerinde ihtilâfa düşmüşlerdir. Geniş bilgi için bkz., Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, Menşûrâtü'r-Rizâ, Beyrut 2012/1433, ss. 151-170; ayrıca bkz., İlhan, "Gaybet", s. 410.

⁴⁶ Farhad Daftary, *Şîi İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, Alfa Yayınları, 2. bsk., İstanbul 2020, s. 92; Ethem Ruhi Fırlı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2008, s. 290.

⁴⁷ Bkz., Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, ss. 160-161.

Görüldüğü üzere İmâmiyye Şîası gaybet fikrini itikadî bir ilke haline kolayca getirememiştir. Bu noktada sadece rivayetlerin yeterli olamayacağı fikri ilginç bir şekilde, Ahbârî düşünce yapısına sahip olan İbn Bâbeveyh'te bile hâkim olmuş, o da gaybet fikrini temellendirirken aklî izahlara baş vurma yoluna gitmiştir. Daha sonraki süreçte ise Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ ve Tûsî gibi Usûlî alimler, gaybetin varlığı ve doğruluğunu rasyonel yöntemlerle ispat etmeye çalışmışlar ve bunda başarılı da olmuşlardır. Zira Tûsî tarafından 447/1055 yılında yazıldığı anlaşılan ve içerisinde Sâhibu'z-Zaman'ın gaybetinin sebebi, onun gaybetinin uzatılması ve dört sefir gibi konulara değinilen *el-Ğaybe* isimli eserden sonra gaybet anlayışı hakkında yeni ve farklı bir yaklaşım ortaya koyacak çalışmanın bulunmayışı, bahsi geçen düşünürlerin bu noktadaki başarısını kanıtlar niteliktedir.⁴⁸ Araştırmamıza konu olan Hillî'nin gaybetle alakalı müstakil bir eserinin olmayışını bu gerekçeye bağlamak mümkündür.

İmâmiyye Şîası'na göre küçük gaybet esnasında imam, insanlar tarafından görünüp tanınmamasına rağmen onların arasında yaşamıştır. Bu dönemde Şîa içerisinde seçkin zümre (havas tabakası) onunla irtibat kurabilmiş, önemli meselelerin çözümünde ve dinî hükümleri öğrenme konusunda ondan faydalanmıştır. Ancak imamla irtibat kuranların bu durumu ifşa etmeleri kesinlikle yasaklanmıştır. Gâib imam bu dönemde Şîa ile ilgili emir ve isteklerini *Süferâ*, *Vükelâ* veya *Nüvvâb* denilen ve kendisi tarafından görevlendirilen kişiler vasıtasıyla bildirmiştir.⁴⁹

Bu noktada Şîî kaynaklarda farklı isimlerin farklı dönemlerde imamların vekilliği görevini üstlendiklerine dair bilgiler olsa da bunlar arasında Şîa'nın sadık sefirler olarak kabul ettiği dört kişi Ebû Amr Osman b. Saîd (265/879 [?]), Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman (305/917), Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî (326/938) ve Ali b. Muhammed es-Sâmerrâî (328/940)'dır.⁵⁰ Kâim, emirlerini bu kişiler vasıtasıyla cemaatine duyurduğu gibi dinî ve malî meselelerin çözümünü de Şîî topluma onlar aracılığıyla bildirmiştir. Bu noktada imamın yazılı emirleriyle tayin edildiği ileri sürülen ve onun özel vekili olduğuna inanılan sefirlerin talimatına uymak, Şîî toplumunun üyesi olan herkesin başta gelen görevidir. İmamın, sefirleri vasıtasıyla cemaatine gönderdiği emir ve tavsiyeler genellikle *tevkî* olarak anılır. Bu tevkîler arasında, Şîa ile ilgili emir ve yasaklar yanında fitneye sebep olacağı için

⁴⁸ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, ss. 159-160.

⁴⁹ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008, s. 174.

⁵⁰ Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı*, s. 120.

kalabalık içinde imamın isminin anılmaması, gaybetin bitimi için zaman tayin edilmemesi gibi konular ve bir sefirin sefaret döneminin bitip diğerinin başlayacağını ifade eden ibareler de görülmektedir.⁵¹ Bizzat imamın verdiği özel vekâleti haiz olan bu vekiller Şîa toplumuyla ilgili dinî, ilmî, malî ve siyasî işleri imama arz ederek onun emir ve tâlimatını kendi ifadesiyle (tevkî) cemaate bildirmişler, imamın yapması gereken işleri onun adına yürütmüşler, zekât ve humus gibi dinî vergileri teslim alıp gerekli yerlere sarfetmişlerdir.⁵²

Böylelikle imamın gaybette olduğu bu dönemde imam adına onun işlerini üstlenen sefirler, İmâmiyye-İsnââşeriyye mensupları tarafından imamın özel temsilcileri yani *Nâib-i Hâs* olarak kabul edilmişlerdir. Bu, özel bir yetki olup, sadece dört sefire ait kılınmıştır. Onlardan başkası için böyle bir yetkilendirme olmadığı gibi böyle bir iddiada bulunanlar, şiddetli bir şekilde tenkit edilmiştir. Örneğin bu dönemde imamlar halk arasında sefir olduklarını iddia eden, aralarında Muhammed b. Nusayr ve Hallâc-ı Mansûr gibi kimselerin de bulunduğu on bir kişi imam tarafından lanetlenmiş, Şîa taraftarları da bunları yalancı sefirler olarak kabul etmiştir.⁵³ Oysa daha sonraki dönemde Muhakkık Hillî tarafından ortaya konan ve İbn Mutahhar el-Hillî tarafından geliştirilen Niyâbet-i Âmmе (İmamın Genel temsilciliği) şeklindeki bir konum Şîî-İmâmî alimlerin genelini kapsayacak bir tarzda geliştirilecektir.⁵⁴

Yukarıda verdiğimiz bilgiler ışığında, imamın gaybetinin başlayıp devam ettiği bu ilk dönemde (Gaybet-i Suğrâ) Şîî toplumun yaşamış olduğu sosyal ve siyasal tecrübeleri özet halinde de olsa işlemiş olduk. Gâib İmam'ın bu ilk gaybetinin ne zaman son bulduğuna gelince o da şöyle gerçekleşmiştir: “Dördüncü sefir Ali b. Muhammed'in ölümü yaklaşınca, kendisine Kaim'den son bir tevkî gelmiş ve bu tevkide altı gün içerisinde öleceği kendisine bildirilmiştir. Ayrıca onun ölümüyle birlikte artık “Gaybet-i Suğrâ”nın ve sefirler döneminin son bulduğu; dolayısıyla tam

⁵¹ Tevkî örnekleri için bkz., İbn Bâbeveyh el-Kummi, *Kemâlü'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, thk. Allame eş-Şeyh el-Hüseyn el-A'lemi, C. II, Müessesetü'l-Alemi li'l-Matbuat, Beyrut, 1412/1991, ss. 482-523.

⁵² Öz, “Niyâbet”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 164.

⁵³ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, C. 51, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1403/1983, ss. 361-383; Muhammed Bâkır es-Sadr, *Târihu'l-Gaybeti's-Suğrâ*, C. I, Dârü't-Teâruf li'l-Matbuât, Beyrut, 1412/1992, ss. 489-583.

⁵⁴ Ayrıntılı bilgi için bkz., Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yay., İstanbul, 2004, ss. 75-85.

gizliliğin (Gaybet-i Kübrâ) başladığı haber verilmiştir.”⁵⁵ Diğer taraftan, Kâim’den gelen bu son tevkî’de, dördüncü sefirden sonra, yerine geçecek herhangi bir kimsenin belirlenmemiş olması, İmâmiyye Şîflerince, küçük gaybetin sona erdiği ve büyük gaybetin yaklaştığına dair bir işaret olarak algılanmıştır. Böylece Şîf düşünürler tarafından Allah izin vermedikçe zuhûr olmayacağı ifade edilmiş ve başlayacak olan yeni devrede Şîfler’in nasıl hareket edecekleri de açıklanmıştır.⁵⁶

İmâmiyye kaynaklarına göre dördüncü sefirin vefatından bir hafta önce imamdı gelen ve ona kendisinin altı gün içinde öleceğini, artık kimseye sefirlik için vasiyette bulunmaması gerektiğini ve ikinci uzun süreli gaybetin başlayacağını bildiren bir tevkîden⁵⁷ sonra adı geçen sefirin 15 Şâban 329 (15 Mayıs 941) tarihinde ölmesiyle birlikte İmâmiyye Şîası için büyük gizlilik (Gaybet-i Kübrâ) dönemi başlamıştır. Bu dönemden itibaren İmâmiyye Şîası bünyesinde imamı kimin veya hangi grupların temsil edeceği konusunda uzun süren ciddi tartışmalar yaşanmıştır.⁵⁸ Bunun en önemli nedeni, gaybet telakkisinin başlangıçta, imamın gaybetinin çok kısa süreceği şeklinde deklere edilmesi,⁵⁹ ancak buna karşın gaybetin bir türlü sona ermeyip, uzamasıdır.

Dördüncü sefirin ölümü ile birlikte artık, Şîf toplumu ile imam arasındaki irtibatı sağlayabilecek bir kurumun kalmamış olması, İmâmiyye Şîası’nın önde gelen düşünürlerini, içinde bulundukları bu zorlu sürecin üstesinden gelme adına bir kısım zorunlu tedbirler almaya yöneltmiştir. Bu süreçte, ortaya çıkan olayların değerlendirilmesinde imamların hücceti durumunda olan ve hadislerini rivayet eden kimselere başvurulmasına, bu arada gereksiz şeylerin söz konusu edilmemesine ve bu yüzden soru kapısının kapatılmasına karar verilmiştir.⁶⁰ Bu durum, Şîf İmâmî

⁵⁵ Ebû Ca’fer et-Tûsî, *Kitâbü’l-Ğaybe*, thk. Ali Ekber el-Ğaffârî, Mektebetü’l-Edeb eş-Şarkıyye, Beyrut, 1423, s. 245; Muhammed Bâkır es-Sadr, *Târîhu’l-Gaybeti’s-Suğrâ*, I, 534.

⁵⁶ İlhan, “Gaybet”, s. 411; Şîflerin bu dönemde nasıl hareket edeceklerine dair müstakil bir eser yazan Mirza Muhammed Takıyyüddîn el-Musevî el-İsbahânî, 29 başlık altında topladığı vazifelerden bahsetmiş, ayrıca gaybet döneminde yapılması gereken bir kısım ziyaret ve dualara ve bunların nasıl yapılacağına da değinmiştir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Mirza Muhammed Takıyyü’l-Dîn el-Musevî el-İsbahânî, *Vazîfetü’l-Enâm fî Zemeni Ğaybeti’l-İmâm*, Cem’iyyetü’l-Meârif el-İslâmiyye, Beyrut, 1421/2000, ss. 9-34.

⁵⁷ Örnek olarak bkz., İbn Bâbeveyh, *Kemâlü’l-Dîn*, II, s. 542; Tûsî, *Kitâbü’l-Ğaybe*, s. 245; Tabersî, *İlâmü’l-Verâ bi-Alâmî’l-Hüdâ*, Müessesetü Âli’l-Beyt li İhyâi’t-Turâs, Kum 1417, s. 260.

⁵⁸ Öz, “Niyâbet”, s. 164.

⁵⁹ Örneğin Küleynî’nin el-Kâfisinde Kaim’in gaybetinin altı gün veya altı ay yahut altı sene süreceği yönünde bir rivayete yer verilmiştir. Bkz., Muhammed b. Yâkub el-Küleynî, *Usûlü’l-Kâfi*, C. I, Menşurâtü’l-Fecr, Beyrut, 1428/2007, s. 208; bu rivayette belirtilen gaybet süreleri aynı şekilde Tûsî’nin “Kitâbü’l-Ğaybe”sinde geçmektedir. Bkz., Tûsî, *Kitâbü’l-Ğaybe*, s. 108.

⁶⁰ Hasan Hüseyinzade Şâneî, “Gaybet-i Suğrâ Asrında Şîa; Süreklilik ve Değişim”, *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 4/11, 2015, s. 258.

çevreler için imam ve nâiblerinden sonra bir üçüncü mercî’i ortaya çıkarmıştır ki bunlar, İmamların hadislerini rivayet eden muhaddislerdir. Bu konuda onların en büyük delili, on ikinci imamdan nakledilen bir rivayettir: “*Karşılaştığınız olaylarda hadislerimizi rivayet edenlere başvurun. Çünkü onlar benim hüccetim sayılırlar. Ben de Allah’ın hüccetiyim.*”⁶¹

Böylelikle İmâmiyye Şîası, önceleri sefirlerden nakledilen tevkîler aracılığıyla imamları ile olan irtibatlarını devam ettirebilmişken bundan sonra, son imamdan önceki imamların ahbârını da derleyip, Şîa’nın düşünce sistemini bunlara dayandıran ve adına Ahbârîlik denilen bir çizgiye kaymış ve ortaya çıkan problemlerin çözümünde belli bir döneme kadar bu anlayışla hareket etmiştir. Bu anlayışla hareket eden Şîa, ortaya çıkan meseleleri çözmek için başta Muhammed el-Bâkır ve Ca’fer es-Sâdık olmak üzere Ehl-i Beyt’ten gelen rivayetlere başvurmayı esas kabul etmiştir.⁶² Bu noktada onlar “*intizar nazariyesi*”ni geliştirmişlerdir.⁶³ Buna göre gaybet halindeki Kâim’in inkâr edilmesinin, İblîs’in Adem’e secde etmekten uzaklaşmasına benzetildiği bu dönemde Kâim’in ortaya çıkacağı vakte kadar sevilmesi gereken kimselerin sevilmesi, buğz edileceklerden de nefret edilmesi istenmiş; kıyamdan önceki gaybet durumunda imama uyan, onun dostlarını seven, düşmanlarına karşı çıkan kimselerin dünyada ve âhirette mutlu kişiler olacakları inancı telkin edilmiş; ayrıca, imamın gaybetinin uzamasının inanan kişiye bir zarar vermeyeceği gibi onun ortaya çıkmasını samimiyetle beklerken ölen kimselerin de şehit sayılacakları ifade edilmiştir.⁶⁴

Diğer taraftan gâib imamı bekleme düşüncesi, beraberinde takıyye anlayışının da devreye sokulmasını gerektirmiştir. Bu noktada gaybet döneminin ilk İmâmî düşünürleri, gaybetin sorgulanmasına engel olmak maksadıyla takıyye’nin önemine vurgu yapan önceki rivayetleri tekrar tekrar Şîî toplumunun gündemine taşımaya gayret etmişlerdir. Bu bağlamda onlar, “Dininize sahip çıkın ve onu takıyye ile

⁶¹ İbn Bâbeveyh, *Kemâlû’ d-Dîn*, ss. 510-511.

⁶² Saeid Edalatnejad, *Shiite Tradition, Rationalism and Modernity: The Codification of the Rights of Religious Minorities in Iranian Law (1906-2004)*, The Department of History and Cultural Studies Institute for Islamic Studies Yayınlanmamış Doktora Tezi, University Berlin, 2009, s. 9.

⁶³ İntizar Nazariyesi ile ilgili geniş bilgiler veren Ahmed el-Katib, önemli bir konuya parmak basmış ve Hicri dördüncü asırda kurulmuş olan Şîî Büveyhî Hanedanlığının Abbâsi Devleti’ni egemenliği altına almasına rağmen kendilerini bağımsız bir devlet olarak tanıtmamalarını Şîî İntizar Nazariyesine olan bağlılıklarına dayandırmıştır. Geniş bilgi için bkz., Ahmed el-Katib, ss. 303-310.

⁶⁴ İlgili rivayetler için bkz., Küleynî, *Usûlü’ l-Kaîf*, I, ss. 341- 342, 371- 372; İbn Bâbeveyh, *Kemâlû’ d-Dîn*, I, 13, 286-288; II, 644-647.

koruyun; çünkü takıyyesi olmayanın dini yoktur”⁶⁵, “Dinin onda dokuzu takıyye içindir”⁶⁶ türünden pek çok rivayeti aktararak halkın gündemini meşgul etmişler ve böylece gaybet üzerinden gerçekleşebilecek savrulmaların veya kafa karışıklıklarının önüne geçmeye çalışmışlardır.⁶⁷

Gaybet anlayışı, İmâmiyye Şîası açısından bir handikab gibi görünse de uzun vadede pek çok faydasının görüldüğü anlaşılmıştır. Nitekim “gâib imam” doktrinin Şîî düşüncede yerleşmesinden sonra Şîîlerin en büyük kazanımı her bir imamın ölümünün peşi sıra ortaya çıkan bölünmelerin artık son bulmuş olmasıdır. Bununla birlikte imamın yokluğunda yetkileri sınırlı da olsa ulemânın Şîî toplumu üzerindeki otoritesinin belirgin bir şekilde ortaya çıkmaya başlaması, gaybet sürecinin Şîa adına getirdiği olumlu gelişmelerden biridir. Zira her ne kadar tüm görevleri mevcut Şîî ahhârının derlenip bir araya getirilerek nakledilmesi olsa da muhaddislerin gaybet döneminin ilk safhalarında Şîî toplum üzerindeki etki ve yetkilerinin, ileriye ışıktutacak şekilde hissedildiği göz ardı edilemez.⁶⁸

Böylelikle On ikinci İmamın gaybetinde onun adına Şîî toplumuna liderlik etme görevini Şîî ulema arasında ilk defa fakat oldukça sınırlı yetkilerle birlikte devralanlar muhaddisler olmuştur. Neticede muhaddisler, imamların sözlerini aktaran kimseler olmaları hasebiyle Şîî toplumu üzerinde söz sahibi kabul edilmişlerdir.⁶⁹

Muhaddislerin bu çabaları daha sonra *Küleynî* (329/941)’nin önderliğinde sistematik bir yapıya kavuşturulmuştur. Nitekim Küleynî, Şîî hadislerine dair ilk eseri kaleme alarak imamlardan gelen ahhârı bir araya getirmiş ve böylece Şîî düşünce için yeni bir dönemi başlatmıştır. Küleynî’yi takip eden *Nu’mânî* (360/971) ve *Şeyh Sadûk (İbn Bâbeveyh el-Kunmmî)* (381/991) gibi alimler de aynı usûlü takip etmiş ve bütün çabalarını imamlardan gelen ahhârı bir araya getirip tedvin etme yolunda gayret göstermişlerdir.⁷⁰

İşte adı geçen alimler, Şîî toplumun aslî ya da fer’î bütün işlerinin yönetimi ve problemlerin çözümünde imamlardan gelen ahhâra dayanmanın yeterli olacağı

⁶⁵ Küleynî, *Usûlü’l-Kafl*, III, ss. 308-309; İbn Bâbeveyh, *Kemâlû’d-Dîn*, II, 371.

⁶⁶ Küleynî, *Usûlü’l-Kafl*, III, 307.

⁶⁷ Hakyemez, *Şîa’da Gaybet İnancı*, ss. 228-229.

⁶⁸ Gaybet anlayışının Şîîliğe kattığı olumlu gelişmeler hakkında geniş bilgi için bkz., Hakyemez, *Şîa’da Gaybet İnancı*, ss. 224-234.

⁶⁹ Mazlum Uyar, *Başlangıçtan Günümüze Şîî Politik Düşüncesi*, İyidüşün Yayınları, İstanbul 2020, ss. 60-62; Hakyemez, *Şîa’da Gaybet İnancı*, s. 134.

⁷⁰ Habip Demir, “Şîî Düşüncede Zâhirî-Ahhârî Zihniyetin Yansımaları”, *Zâhirî ve selefî Din Yorumu*, 2019, s. 398.

yönünde bir usûl belirlemişlerdir. Bu anlayışa göre dinî bilginin kaynağı olarak imamların ahhbârına dayanılacak, akla ve ictihada ise kesinlikle karşı çıkılacaktır.⁷¹ Böylece İmâmiyye Şîası içerisinde, adına *Ahhbârîlik* denilen bir ekol ortaya çıkmıştır. Bu ekole göre gerek aslî ve gerekse de fer'î, şer'i hükümlerle ilgili bütün bilgiler, ancak imamlar ve onların ahhbârı kanalıyla bilinebilir.⁷² Dolayısıyla bu ekole mensup (Ahhbârîler) olan alimlerin en temel amacı, imamlardan gelen ahhbârı tedvin etmek olmuştur. Hatta Ahhbârî düşüncenin takipçileri olan bu alimlere göre Şîî fikhî, hadis çerçevesinde geliştiği için fikhî faaliyetler, sadece hadis metinlerinin toplanması, bâblara ayrılması ve bunların basit seviyede açıklanmasından ibaret kalmıştır. Diğer bir ifadeyle onlar, imamların sorulara verdikleri cevaplar ve rivayetlere dayalı şer'î hüküm istinbâtı ile yetinmişlerdir.⁷³

Ahhbârî ekol belli bir süre İmâmiyye Şîası'nın ilim ve fikir merkezlerine hakim olmuştur. Diğer yandan onların hakimiyetinin en önemli destekleyicisi “gaybetin kısa süreceği” anlayışdır. Hatta gaybetin henüz başladığı ilk dönemlerde Ahhbârî anlayışın Şîî toplumu nezdinde kabul görmesi, gâib imamın tez zamanda geri döneceğine olan inancın bir tezahürü olarak görülebilir. Ne var ki Ahhbârîliğin Şîî düşüncedeki hakimiyeti ancak IV/X. asın sonlarına kadar sürebilmiştir.⁷⁴

Gaybetin üzerinden çokça zaman geçmesine rağmen imamın dönmemesi, ahhbâra dayalı bir sistem (Ahhbârîlik) üzerinde pek çok eksiklik ve çözümsüzlüğün olduğu sonucunu ortaya çıkarmış ve neticede ahhbârın yanında akla ve aklî düşünceye de yer veren bir eğilim ortaya çıkmıştır. Adına *Usûlîlik* denilen bu ekolün mensupları temel inanç meselelerine bile aklî bir bakış açısı getirmişlerdir. Böylece onlar, Şîî toplumunun itikâdî ve sosyal anlamdaki problemlerinin çözümünde, Ahhbârîler'in aksine, rivayetleri aşırıp rasyonel düşünceye kapı aralayan önemli fikirler üretmişlerdir.⁷⁵ Böylece Şîî düşüncede uzun süre devam edecek olan Usûlî hakimiyeti başlamıştır.

İlk dönem Usûlî düşünürlerin başarısının, dönemin hâkim gücü Büveyhîler'in onlara sağladığı imkânlarda yattığı unutulmamalıdır. Zira İmâmiyye Şîası, tarihinde

⁷¹ Uyar, *Ahhbârîlik*, ss. 65-66.

⁷² Muhammed Emin el-Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, Müessesetü'n-Neşr el-İslâmî, Kum 1426, ss. 91-92; Ali Hüseyin el-Câbirî, *el-Fikrû's-Selefi inde ş-Şîati'l-İsnâ Aşeriyye*, Dâru Mecdelâvî, Amman 2008/1428, ss. 201-203.

⁷³ Muhammed Abdulhasen Muhsin el-Garâvî, *Mesâdiru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l- Ahhbâriyyîn*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 1412/1992, ss. 37-38.

⁷⁴ Uyar, *Ahhbârîlik*, s. 73; Habip Demir, “Şîî Düşüncede Zâhirî-Ahhbârî Zihniyetin Yansımaları”, s. 399.

⁷⁵ Edalatnejad, s. 9; Habip Demir, “Şîî Düşüncede Zâhirî-Ahhbârî Zihniyetin Yansımaları”, s. 399.

ilk defa bu dönemde devlet güç ve imkânına ulaşmış ve devlet gücünün sağlamış olduğu imkânlarla sahip olmuştur.⁷⁶ Şöyle ki, İmâmiyye Şîası için küçük gaybetin sona ermesine yakın bir zamanda yani 932 yılında Bağdat gibi, asırlar boyu İslam coğrafyasının incisi kabul edilen ve aynı zamanda Sünnî Abbâsi Devleti'nin payitahtı olan bir yere hakim olmak suretiyle devlet olduğunu kanıtlayan Büveyhîler'in Şîiliği benimsemiş olmaları, Şîa açısından altın bir çağın başlaması demektir. Bu elverişli ortamdan faydalanmasını iyi bilen İmâmiyye Şîileri pek çok önemli alim ve eseri ortaya çıkararak, kendi dönemlerine damgalarını vurmuşlardır.⁷⁷ Bu süreçte, bir taraftan Büveyhî hakimiyetinin Ortadoğu coğrafyasında önemli bir güç haline gelmesi, diğer taraftan bir başka Şîî hanedan olan Fâtımîler'in güçlü bir aktör olarak ortaya çıkmasından dolayı, hicrî dördüncü/miladî onuncu asır, tarihçiler tarafından önemli ölçüde “Şîî Yüzyılı” olarak anılmıştır.⁷⁸

Bu noktada Usûlî düşüncenin gelişimine katkıda bulunan bazı önemli şahsiyetlere değinmekte fayda vardır. Zira bu düşünürlerin her biri, yaşadıkları dönemde Usûlî düşüncenin gelişiminde büyük pay sahibi olmuştur. Bu yüzden Hillî'den önceki Usûlî düşünürlerle ve onların Usûlî düşünceye yönelik katkılarına özet bir şekilde değinilecektir.

1.1.2. Hillî'den Önce Usûlî Düşünceye Katkı Sağlayanlar

a) Nevbahtî Ailesi

Kaynaklarda geçtiğine göre Usûlî düşüncenin ilk tohumları Hicrî IV. yüzyılın başlarında Irak'ta bulunan Nevbahtî ailesinin bazı mensupları tarafından atılmıştır.⁷⁹ Bu ailenin Şîî İmâmî düşünce açısından en etkili ve önemli alimi hiç kuşkusuz, *Ebû Sehl İsmail b. Ali en-Nevbahtî* (311/924)'dir. Abbâsî yönetimiyle iyi ilişkiler kurmuş ve bu sayede önemli devlet görevlerinde yer almış bir ailenin⁸⁰ ferdi olarak Ebû Sehl de yönetimle iyi ilişkilerde bulunmuş; özellikle halife Muktedir Billâh'la (320/932)

⁷⁶ Büveyhîler döneminde Şîî düşünceye katkı yapan alimler hakkında geniş bilgi için bkz., Harun Yıldız, Ferhat Maden, “Büveyhîler Dönemi Şîî Düşünürleri”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 10/2, 2017, ss. 281-309.

⁷⁷ Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîilik*, Vizyon Yay., Sivas 2003, ss. 95-100; Erdoğan Merçil, “Büveyhîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 497.

⁷⁸ Marshall Hodgson, *İslam'ın Serüveni*, çev. Alp Aker, Birol Çetinkaya, İz Yayınları, II, İstanbul 1995, ss. 38-41; Ahmet Güner, *Büveyhîler'in Şîî-Sünnî Siyaseti*, Tıbyan Yayınları, İzmir 1999, s. 3; Yıldız, Maden, s. 272.

⁷⁹ Bkz., Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 13.

⁸⁰ Kummî-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, çev. Hasan Onat vd., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004, Neşredenin önsözü, ss. 11-12.

olan yakın ilişkisinin de yardımıyla, önemli görevlere atanmıştır. Watt'ın ifadesiyle o, bir devlet adamı olmakla birlikte aynı zamanda İmâmiyye-İsnâaşeriyye mezhebinin fikrî alt yapısını hazırlayan önemli bir düşündürür.⁸¹ Özellikle, kelâmî konularda kendini iyi yetiştirmiş olan Ebû Sehl'in bu alanda pek çok eseri olduğu ve devrinde kelâmcıların şeyhi unvanını aldığı ifade edilmektedir.⁸²

Yaşadığı dönemde Ebû Sehl'in, İmâmîyye Şîası'na yapmış olduğu katkılar oldukça değerlidir. Zira o, yeğeni Hasan b. Musa ile birlikte, Mu'tezile'nin akılcı yaklaşımlarından da istifade ederek, İmâmî doktrinini rasyonel çizgiye taşıyan ekolün ilk temsilcisi olmuştur. Bununla birlikte Mu'tezile ile İmâmîyye Şîası arasında bir sentez yapmaya yönelik çabaları, muhalifleri tarafından Mu'tezile'nin önemli temsilcileri arasında gösterilmesine yol açmıştır.⁸³ Diğer tarsaftan Ebû Sehl, onikinci imamın küçük gaybetinin yaşandığı dönemlerde ikinci sefir Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman b. Saîd'in vefatından sonra (305/917) meydana gelen boşluğu iyi değerlendirmiş ve İmâmîyye Şîası üzerindeki etkinliğini kullanarak kendi ailesinden olan Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî'nin vekalet (sefirlik) gelmesini sağlamıştır.⁸⁴

Ne var ki Ebû Sehl, bu dönemde Şîa için büyük sorunlar oluşturan Gulât-ı Şîa (aşırı Şîî fırkalar) ile yoğun bir mücadele yapmak durumunda kalmıştır. Nitekim bu mücadelesi onun eserlerine de yansımış; eserlerinde daha çok imâmet doktrini ve aşırı görüşler üzerinde yoğunlaştığı görülmüştür.⁸⁵ Onun da çabaları neticesinde İmâmîyye Şîası, Gâliyye'den müstakil bir mezhep olmayı başarmış ve böylelikle aşırı fikirlerle anılmaktan kurtulmuştur.⁸⁶

Nevbahtî ailesinin bir diğer önemli ismi, Ebû Sehl'in kız kardeşinin oğlu⁸⁷ olan *Hasan b. Musa en-Nevbahtî* (310/922) olup, Ebû Muhammed künyesiyle meşhurdur.⁸⁸ Dayısı Ebû Sehl gibi onun da doğum yeri Bağdat'tır. Ölüm tarihi kesin

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

⁸² Ebû'l-Abbas en-Necâşî, *Ricâlu'n-Necâşî*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1418, ss. 31-32.

⁸³ Bu konuda bkz., İbn Hacer el-Askalânî, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, C. II, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Beyrut 1423/2002, s. 154.

⁸⁴ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 15.

⁸⁵ Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, s. 51.

⁸⁶ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 13.

⁸⁷ İbn Nedîm, *el-Fihrist*, Dârü'l-Maârif, Beyrut 1398/1978, s. 251; ayrıca bkz., Kummî-Nevbahtî, *Şîî Fırkalar*, Neşreden'in önsözü, s. 16.

⁸⁸ Bkz., İbn Mutahhar el-Hillî, *Tertîbü Hulâsati'l-Akvâl fî Ma'rifeti İlmi'r-Ricâl*, Mecmaü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed 1423/1381, s. 154.

olarak bilinmemekle birlikte Abdullah Ni'me'nin verdiği bilgiye göre 310/922'de vefat etmiştir.⁸⁹ İlmî şahsiyeti bakımından kelâmcılığıyla öne çıkmış olan Hasan b. Musa, Mu'tezile'nin düşünce sisteminden faydalanmak suretiyle Şîî kelâm düşüncesinin aklî temellere oturtulmasına önemli katkılar yapmıştır. Ancak O, Mu'tezile'nin önde gelen bazı düşünürlerinin öne sürdüğü fikirlere yeri geldiğinde itiraz etmiştir. Örneğin tenkide açık gördüğü konularda Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf (235/849-50), Ca'fer b. Harb (236/850-51), Câhız (255/869), Ebû Ali el-Cübbâî (303/916) gibi önde gen Mu'tezilî âlimlerin görüşlerini hiç çekinmeden eleştirebilmiştir.⁹⁰ Bununla birlikte onun, kelâm başta olmak üzere felsefe ve diğer alanlarda eserlerinin olduğu da belirtilmiştir.⁹¹ Hakkındaki bu kısa ve öz bilgilerden yola çıkarak Hasan b. Musa'nın felsefeye de hakim olan⁹² iyi bir kelâmcı olduğunu söylemek mümkündür.⁹³

Bu kısa fakat özlü bilgilerin ışığında diyebiliriz ki, Nevbahtî ailesinin bu iki alimi, on birinci imamın (Hasan el-Askerî) ölümüyle birlikte içeriden ve dışarıdan gelen pek çok problemle kuşatılmış olan İmâmîyye düşüncesini, Mu'tezile'nin akılcı yönünden de faydalanmak suretiyle; akla en az nakil kadar önem veren ve bunu söylemde bırakmayıp, pratiğe geçiren Usûlî anlayışa doğru yönlendiren ilk alimler olarak Şîa tarihindeki yerlerini almışlardır.

b) Kadîmeyn

Nevbahtîler'den sonra Usûlîliğin öncüsü sayılabilecek iki şahıs dikkatleri çekmektedir ki bunlar *Kadîmeyn* olarak isimlendirilen *İbn Ebî Akîl el-Ummânî* (IV/X. yüzyılın ilk yarısı) ve *İbn Cüneyd el-İşkâfî* (381/991)'dir. Bu iki alimin en önemli ortak noktası, Ahbârîler'in hâkim olduğu bir dönemde fikhî hükümlerin elde edilmesinde aklî istidlâl metotlarından istifade etmiş olmalarıdır. Onların bu dönemde Şîî düşünceye yapmış oldukları katkılar, çok önemliydi; ancak dönemin hassas durumu nedeniyle etkilerini fazlaca gösteremedikleri anlaşılmaktadır.⁹⁴

⁸⁹ Bkz., Abdullah Ni'me, *Felâsifetü's-Şîa Hayâtuhum ve Ârâuhum*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1987, s. 192.

⁹⁰ Bkz., Abdullah Ni'me, s. 194; ayrıca bkz., İlyas Üzümlü, "Nevbahtî (Hasan b. Musa)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 36.

⁹¹ Bkz., İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 251; Abdullah Ni'me, s. 191.

⁹² Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 383.

⁹³ Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, s. 154; ayrıca Hasan b. Musa en-Nevbahtî hakkında geniş bilgi için bkz., Abdullah Ni'me, ss. 191-203.

⁹⁴ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 18.

Bununla birlikte kendilerinden sonraki Usûlî alimlerin bu iki alime sık sık referansta bulunup görüşlerine atıflar yaptıkları da göz ardı edilmemelidir.⁹⁵

Hicrî dördüncü asrın en önemli Şîî alimlerinden biri olarak gösterilen İbn Ebî Akîl'in tam adı Ebû Muhammed Hasen b. Alî el-Hazzâ' el-Umânî'dir.⁹⁶ Kaynaklarda, hayatına dair yeterli bilgi bulunmayan İbn Ebî Akîl, hicrî dördüncü asrın ilk yarısında yaşamış olan İmâmî düşünürler arasında gösterilmiştir. Onun, Küleynî ile aynı dönemde yaşadığına yönelik bir bilgi vardır⁹⁷ ve bu bilgi önemli bir bilgidir. Zira bilindiği üzere Küleynî, Şîî hadis geleneğinde oldukça önemli bir alim olup, Ahbârî anlayışın da öncüsüydü ve onun temsil ettiği Ahbârîlik, bu dönemde Şîî düşünceye hâkim konumdaydı. Dolayısıyla onun ilmî metoduna göre fıkıh da dahil olmak üzere her türlü ilim, imamlardan gelen ahbâra dayanmalıydı. Bu yüzden Küleynî ve temsil ettiği Ahbârî gelenekte fıkıh usûlüne ait bahislerle fikhın fûrûna ait bahisler birlikte olup ayrı değillerdi ve her ikisi de hadisin içerisinde değerlendirilmekteydi.

Küleynî ile aynı dönemde yaşamış olan İbn Ebî Akîl, özellikle Şîî fikhına kıymetli katkılarda bulunmuştur. Bu noktada o, fikhın hadisten ayrılması ve aklî istidlâl ve yorum metodunun kullanılması yönündeki çabalarıyla Ca'ferî fikhının tedvininde önemli rol oynamıştır. Diğer taraftan, fıkıh usûlüne ait konuları, fikhın fûrû'una ait olanlarından ayıran ilk kişi olarak gösterilen İbn Ebî Akîl⁹⁸ bu yönüyle, kendisinden sonra gelen Şîî fakihlerin (özellikle Muhakkık ve İbn Mutahhar el-Hillî gibi alimler⁹⁹) eserlerinde görüşlerine yer verdiği ve fetvalarını naklettiği bir örnek şahsiyet olarak kabul görmüştür.¹⁰⁰ Onun takip ettiği metot, sonraki dönem Usûlî alimleri tarafından benimsenmiş ve özellikle Şeyh Müfîd'in övgüsüne mazhar olmuştur.¹⁰¹

⁹⁵ Özellikle İbn Mutahhar el-Hillî eserlerinde, İbn Cüneyd'in görüşlerine oldukça geniş bir yer vermiştir. Örnek olarak bkz., Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Ma'rifeti'l-Halâl ve'l-Harâm*, C. II, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1418, ss. 33-35.

⁹⁶ Ebû'l-Abbâs en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, s. 48; ayrıca bkz., Köse, "İbn Ebî Akîl", s. 420.

⁹⁷ Mirza Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzü'l-Ulemâ ve Hiyâzü'l-Fuzelâ*, es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî, thk. es-Seyyid Mahmud el-Mar'âşî, C. I, Mektebetü Ayetullah el-Mar'âşî el-Âmme, Kum 1401, 209.

⁹⁸ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 18; Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, Araştırma Yay., Ankara, 2003, s.53.

⁹⁹ Mirza Abdullah Efendi, I, 209; ayrıca bkz., Muhsin el-Emîn, *Âyânü's-Şîa*, thk. Hasan el-Emîn, Dârü't-Teâruf li'l-Matbûât, Beyrut, 1403/1983, V, 159.

¹⁰⁰ Mirza Abdullah Efendi, I, 209.

¹⁰¹ Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*, s. 53.

İbn Ebî Akîl'in kendine has bazı görüşleri olduğu belirtilmektedir. Meselâ sünnet namazlarda birinci rekatta sûrenin bir kısmını okuyan kişinin diğer rekata kalktığına Fâtiha'yı okumadan kaldığı yerden devam edeceği görüşü bunlardan biridir.¹⁰²

Kaynaklarda İbn Ebî Akîl'in kelâm ve fıkıh alanlarında önemli eserlerinin bulunduğu ifade edilmekle birlikte şu iki eserinden söz edilmektedir: 1. *Kitâbü'l-Mütemessik bi-Habli Âli'r-Rasûl*: Mezhep âlimleri arasında önemli kitaplardan kabul edilen esere daha sonraki kaynaklarda atıfta bulunmaktadır. 2. *Kitâbü'l-Kerr ve'l-Ferr*: Necâşî, imâmetle ilgili meseleleri ele alan bu eseri Şeyh Müfid'den okuduğunu söyleyerek müellifi ve eseri için övgü dolu ifadeler kullanmıştır.¹⁰³

Böylece İbn Ebî Akîl, özellikle öğrencisi İbn Cüneyd üzerinde etkili olmuştur.¹⁰⁴ Her iki alimin Bağdat'ta yaşamış olmaları ve buna bağlı olarak Bağdat'ın kültür ve fikir hayatından etkilenmeleri hususu gözden kaçırılmamalıdır. Zira Bağdat'ta o dönemde hâla Mu'tezile'nin etkinliğinin sürdüğü bilinmektedir. İşte bu noktada her iki alim de Mu'tezile'nin akılcı yaklaşımlarından istifade etmek suretiyle, daha sonra Müfid'de de bariz bir şekilde hissedilecek olan İmâmiyye-Mu'tezile etkileşiminin önemli rol modelleri olarak, Usûlî düşüncenin önünü açmışlardır.¹⁰⁵

İbn Ebî Akîl'in öğrencisi İbn Cüneyd, hocasıyla birlikte Kadîmeyn ünvanının diğer ortağı olarak şöhret bulmuştur. İmâmiyye Şîası içerisinde Usûlî ekolün öncülerinden olan İbn Cüneyd hem kelâm hem de fıkıhla ilgilenmiş olan bir düşünürdür.¹⁰⁶

Hocası İbn Ebî Akîl'den bahsederken değindiğimiz gibi İbn Cüneyd daha çok fakîh olarak tanınmıştır. Hatta bir kısım Şîî alimler onu, ictihad kapısını ilk aralayan kişi olarak kabul etmişlerdir.¹⁰⁷ Bununla birlikte Şîa'da fıkıh usûlünün gelişimi belirli dönemlere ayrılacak olursa, onun yaşamış olduğu devir, bunun hazırlık safhasını oluşturur; çünkü gaybet öncesi Şîa'da bu ilme ihtiyaç duyulmamıştır. Her ne kadar Şîî ulemâsı, gaybet öncesi dönemde imamların ashabından bir kısmının usulle ilgili bazı risâleler telif ettiğini söylüyorsa da bunu ispat etmek oldukça güçtür. Ancak

¹⁰² Örnek olarak bkz., Mirza Abdullah Efendi, I, 210; Muhsin el-Emîn, *Âyânü's-Şîa*, V, 159.

¹⁰³ Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, s. 48.

¹⁰⁴ Câbirî, *el-Fikrî's-Selefi inde's-Şîati'l-İsnâ Aşeriyye*, ss. 252-253.

¹⁰⁵ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 23.

¹⁰⁶ Bkz., Mirza Abdullah Efendi, V, ss. 19-23; Hansârî, *Ravdatü'l-Cennât*, VI, 145-153.

¹⁰⁷ Bkz., Hansârî, *Ravdatü'l-Cennât*, VI, 145.

“büyük gaybet”in başlamasıyla birlikte fıkıh usûlüne dair eserler kaleme alınmaya başlanmıştır. Bu noktada İsnâaşeriyye bünyesinde, fikhî sadece rivayet metinlerini nakleden bir ilim -Ahbârîler’in yaptığı bundan başkası değildi- olmaktan çıkarıp, usûle ilişkin bazı prensipler ortaya koyan ilk şahıslardan birinin de İbnü’l-Cüneyd olduğu bilinmektedir. Zira onun fıkıh usûlü konusunda yazmış olduğu eserlerde, bu alanda uygulanan ilk metot ve prensipleri görmek mümkündür.¹⁰⁸ Ne var ki, fıkıh usûlünün yanında değişik konularda da eser telif eden İbn Cüneyd’in eserlerinden hiçbirisi maalesef günümüze kadar ulaşamamıştır.¹⁰⁹

İbn Cüneyd, Usûlî anlayışın ilk dönemindeki temsilcisi olarak, o dönemde etkin olan Ahbârîler tarafından şiddetli tenkitlere maruz kalmıştır. Ancak, her ne kadar Ahbârî anlayışa karşı bir tavır takınsa da imamların ahbârî söz konusu olduğunda onun, kat’î olmayan (sıhhati kesinleşmemiş) hadislerle amel ettiği ifade edilmektedir. Bununla birlikte o, nassın zahiriyle yetinmemiş, eşbâh ve nezâiri de dikkate almıştır.¹¹⁰

İbn Cüneyd, usul ve fûru konusunda, Ehl-i Sünnet’e mensup alimlerin kitaplarını inceleyerek eserlerini bu doğrultuda oluşturduğu ve bunun sonucu olarak Şîî düşüncede kabul görülmesi mümkün olmayan kıyas ve re’y ile amel ettiği iddiasıyla yalnızca Ahbârîlerce değil Usûlî alimler tarafından da şiddetli bir şekilde tenkit edilmiştir. Sonuçta Ahbârîler, Usûlî olduğunu ileri sürerek İbn Cüneyd’i eleştirirken Usûlîler de kıyas ve re’y ile amel edip Ehl-i Sünnet’i taklit etmiş olması sebebiyle, onun görüşlerini benimsediklerini açıkça söylemekten çekinmişlerdir.¹¹¹ Bununla birlikte onun görüşlerine ilk defa, Usûlî alimlerden İbn İdrîs el-Hillî (598/1202) olumlu atıfta bulunmuş, daha sonra gelen İbn Mutahhar el-Hillî de, eserlerinde onun düşüncelerine geniş bir biçimde yer vermiştir.¹¹²

c) Şeyh Müfid (413/1022)

Önceki düşünürlerin katkıları çok olsa da Usûlî düşüncenin sistemli bir şekle sokulması Şeyh Müfid (413/1022) eliyle olmuştur. Kaynaklarda geçtiğine göre asıl

¹⁰⁸ Yahyâ b. Huseyn el-Bahrânî, *Risâle fî Meşâyihî’ş-Şîa*, thk. Nizâr el-Hasen, Müessesetu’l-Belâğ, Beyrut 1430/2009, s. 25.

¹⁰⁹ İbn Cüneyd’in eserleri için bkz., İbn Nedîm, *el-Fihrist*, s. 262; Ebû Ca’fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrü’l-Ulûm, Neşriyâtü’l-Mektebeti’l-Murtadaviye ve Matbaatihâ, Necef, trz., s. 144.

¹¹⁰ Seyyid Hasan es-Sadr, *Te’sîsü’ş-Şîa li-Ulûmi’l-İslâm*, İntişârâtün Â’lemî, Kum, 1375, ss. 302-303.

¹¹¹ Hansârî, *Ravdatü’l-Cennât*, VI, s. 146.

¹¹² Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 22.

adı, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî olan Şeyh Müfid, İmâmî Şîliğin önde gelen kelâm, fıkıh ve hadis alimlerinden birisidir. Daha yaşadığı dönemde İbnu'l-Muallim (veya İbnü'l-İlm) ve Şeyhu'r-Râfıza olarak da isimlendirilen¹¹³ Şeyh Müfid, 413/1022 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir. Bu noktada Müfid'i *Şeyhu'r-Râfıza* olarak nitelendirenlerin Sünnî müellifler olduğu; Sahabe ve Tâbiûn'un önde gelenlerine karşı yapmış olduğu saygısızlıktan dolayı bu lakaba layık görüldüğü ifade edilmektedir.¹¹⁴

Şeyh Müfid hem Ahbârîlik hem de Usûlîlik mensubu önemli hocalardan dersler almıştır. Bu durum onun iki ekolün sentezi olan bir metot uygulamasına ve bunda da oldukça başarılı olmasına imkân sağlamıştır. Bu yönüyle Müfid, rasyonel ekolün temsilcileri Nevbahtîler'in yanısıra Kum gelenekçileri olmak üzere iki yönlü bir kültürün varisi olarak ilmî gelişimini bu temeller üzerinde sürdürmüştür.¹¹⁵

Şeyh Müfid, Şîliğin dışında farklı çevrelere mensup alimlerden de dersler almıştır. Örneğin Türk asıllı bir Mu'tezilî olan Ebû'l-Hasan Ali b. İsa er-Rummânî ile Muhammed b. İmran el-Merzübânî ve Sünnî olduğu ileri sürülen Ebû Bekr İbnu'l-Ciâbî onun hocalarından birkaçıdır.¹¹⁶

Özellikle Mu'tezilî alimlerden ders almış olması, onun kelâm usûl ve metodunda önemli bir etki yaparak Şîî/İmâmî düşünce geleneği içerisinde Usûlîliğin temellerini atma noktasında ona önemli imkânlar kazandırmıştır. Bunun yanısıra farklı çevrelere mensup hocalardan dersler almış olması ona geniş bir ufuk kazandırmıştır; bu yüzden meselelere daha geniş bir açıdan farklı perspektiflerle bakabilmiştir.¹¹⁷

Şeyh Müfid, yaşadığı dönemde Şîî topluluklarının lideri ve örnek aldığı ender şahsiyetlerden biri ve belki de en önemlisi olarak öne çıkmıştır. O, sadece Bağdat'ta, yakınındaki Şîîler'in değil çok geniş bir coğrafyada ve farklı bölgelerde yaşayan Şîîler'in sözünü dinleyip görüşlerine itibar ettiği biri olarak kabul edilmektedir.

¹¹³ Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001, IV, ss. 374-75.

¹¹⁴ Bkz., Hatîb el-Bağdâdî, s. 275.

¹¹⁵ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 23.

¹¹⁶ Şeyh Müfid'in hocaları için bkz., Muhsîn el-Emîn, *A'yânü's-Şîa*, IX, 421-422; Bulut, *Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, ss. 79-98; Avni İlhan, "Şeyh Müfid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 502; Abdullah Ni'me, ss. 513-14.

¹¹⁷ Yıldız, Maden, s. 291; ayrıca hayatı ve ilmî gelişimi hakkında geniş bilgi için bkz. Necâşî, ss. 328-331; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, ss. 356-372; Hansârî, *Ravdatü'l-Cennât*, IV, 153-179; Abdullah Ni'me, ss. 511-527; Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, ss. 55-185.

Nitekim farklı şehirlerde yaşayan Şîîler, kendisine birtakım soruları yönelttikleri mektuplar göndermişler; o da bunları cevaplandırmıştır.¹¹⁸ Bu durum, Şeyh Müfid'in ilmî otoritesinin ne denli kabul gördüğünün açık delilidir.

Şeyh Müfid'in Şîî siyasî düşüncesine yönelik yapmış olduğu katkılar, ayrıca değinilmesi gereken bir husustur. Şöyle ki o, câir hükümetlerle ilişki kurmayı yasaklayan geleneksel Şîî düşüncenin aksine bazı şartlarda mevcut idareyle iş birliği yapılabileceğini ileri sürmüştür. Onun bu tür fikirleri, yaşadığı dönemde etkisini göstererek özellikle siyasal anlamda Şîî çevrelerde ciddi bir değişimin ortaya çıkmasına ve geleneksel Şîî çevrelerin o dönemde iktidarda bulunan Büveyhîler'le yakınlaşmalarına yol açmıştır.¹¹⁹ İşte, sonraki Şîî düşünürlerce de kafa yorulacak olan "Câir Hükümetle İlişki" problemine yönelik yaklaşımlar, Müfid ile birlikte olumlu bir mecraya kaymış ve onun düşünceleri, kendisinden sonraki Şîî düşünürlere (ileride Hillî'nin bu konudaki görüşlerine değinilecektir) ilham kaynağı olmuştur.

Şeyh Müfid her şeyden önce bir mütekellimdir; ancak Şîî fihhına yönelik yapmış olduğu katkılarla, bu alanda da otorite olduğunu kanıtlamıştır. O, Şîî fihhı ve kelâmına yönelik çalışmalarında, Ahbârî olan Şeyh Sadûk ile Basra Mu'tezilesini takip eden talebesi Murtazâ arasında, orta bir yol takip etmiş ve Bağdat Mu'tezilesi'nin metodolojisinden önemli ölçüde faydalanmıştır. Aklın yalnız başına dinî gerçekleri ve ahlâkî sorumlulukları kavrayabileceği tezine karşı çıkan Müfid, onun (aklın), ancak vahiyle birlikte dinî bilgi ve gerçeğe ulaşabileceğini savunmuştur.¹²⁰

Müfid'in Şîî kelâm düşüncesindeki yeri değerlendirildiğinde o, her ne kadar Bağdat Mu'tezilesini takip etmiş olsa da Mu'tezile ile Şîa arasındaki farklılıkları ortaya koymak suretiyle, her ikisi arasında belirgin bir sınır çizmiştir. Hatta o, Mu'tezile'nin pek çok noktada İmâmiyye Şîası'ndan etkilenecek görüşlerini şekillendirdiğini iddia etmek suretiyle tarihi realiteyle ters düşen bir görüş de ortaya atmıştır. Bu noktada ona göre Şîa'yı diğer gruplardan ayıran en önemli özellik, imâmet anlayışıdır.¹²¹

¹¹⁸ Bulut, *Şeyh Müfid ve Şîa'da Usûlî Farklılaşma Süreci*, s. 170.

¹¹⁹ Yıldız, Maden, s. 292.

¹²⁰ Schmidtke, "Al-Allâma al-Hillî and Shi'ite Mu'tazilite Theology", s. 13.

¹²¹ Bkz., Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, thk. İbrahim el-Ensari, el-Mü'temiru'l-Âlemi li-Elfiyyeti's-Şeyh el-Müfid, y.y., 1413/2000, ss. 34-38.

d) Şerîf el-Murtazâ (436/1044-45)

Şeyh Müfid'den sonra Usûlî ekolün liderliğini öğrencisi Şerîf el-Murtazâ (436/1044-45) devralmıştır. Esas ismi, Âlemu'l-Hüdâ Ebû'l-Kâsım Ali b. el-Huseyn b. Mûsâ b. Muhammed el-Alevî olan Şerîf el-Murtazâ, Şîî/Îmâmiyye'nin Büveyhîler döneminde yaşamış olan önemli düşünürlerinden biridir. Çok yönlü bir düşünür olduğu anlaşılmaktadır; zira fıkıh ve kelâm ilimleriyle ilgilenmesinin yanında iyi bir edebiyatçı olarak da tanınmıştır.¹²² Babası ile kardeşi Şerîf er-Radî gibi, Bağdat'ta yaşayan Ehl-i Beyt mensuplarının nakîbi olan Şerîf el-Murtazâ, 355/966 yılında Bağdat'ta dünyaya gelmiştir.¹²³ İlk eğitimini aile çevresinden aldıktan sonra özellikle Îmâmiyye fıkıhı ile kelâmını, dönemin önde gelen düşünürlerinden biri olan Şeyh Müfid'den öğrenmiştir.¹²⁴

Şerîf el-Murtazâ, Usûlî düşünce içerisinde ayrı bir yerde durmaktadır. Şöyle ki o, daha çok Mu'tezile'nin Bağdat ekolünden etkilenen ve sem'î deliller olmadan aklın dinî bir hükme varamayacağını düşünen hocasının (Şeyh Müfid) bu görüşüne karşı çıkarak, dinin temel hakikatlerinin tespitinde akla büyük pay verilmesinin gerektiğini söylemiş ve düşünce sistemini daha çok Basra Mu'tezilesi'nin metodolojisi üzerine bina etmiştir.¹²⁵

Akla verdiği önem Şerîf el-Murtazâ'yı, ahhâra yönelik kuşkucu ve sorgulayıcı bir tavır sergilemeye yöneltmiştir. Bu bağlamda o, ahhâra karşı sert ve tavizsiz tutumunu en bariz şekilde haber-i vâhid/âhad haber üzerinde göstermiştir. O, âhad haberlerin dine ait olan hiçbir konuda delil olarak kullanılamayacağını öne sürmüştür.¹²⁶ Ayrıca o, Şîî hadis kaynaklarında bulunan ve on iki imamlardan geldiği ileri sürülen rivayetlere ihtiyatla yaklaşılması gerektiğini belirterek, hadis tenkidi konusunda önemli adımlar atmıştır. Bu tutumu gereği, Sünnîler'e ait olanlar da dahil olmak üzere, hadis kaynaklarının tamamının pek çok zayıf ve uydurma hadisle dolu

¹²² Edebiyat alanında özellikle şiirleriyle ün yapmış olan Şerîf Murtazâ'nın 20 bin beyitten fazla bir divanı olduğu nakledilmiştir. Bkz., Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, s. 99.

¹²³ Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-Fihrist*, s. 99.

¹²⁴ Mustafa Öz, "Şerîf el-Murtazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 587.

¹²⁵ Andrew Joseph Newman, *The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imam Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century A. D.*, (Doktora Tezi), 1. Cilt, University of California, 1986, ss. 233-234; Schmidtke, "Al-Allâma al-Hillî and Shi'ite Mu'tazilite Theology", s. 14.

¹²⁶ Bkz., Habib Kartaloğlu, *Şerîf el-Murtazâ ve Şîî-Usûlî Gelenekteki Yeri*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya 2016, ss. 168-170; Schmidtke, "Al-Allâma al-Hillî and Shi'ite Mu'tazilite Theology", s. 14.

olduğunu söylemiş ve mevcut İmâmî rivayetlerinin iyi bir şekilde kritiğinin yapılarak bunların hem Kur'an ayetleri hem de aklın hakemliğinde sıhhatinin belirlenmesi gerektiğini ifade etmiştir.¹²⁷

Hocası Şeyh Müfîd gibi Şerîf el-Murtazâ da mevcut siyasî idare ile ilişki konusunda müsbet yaklaşımlar ortaya koymuştur. Hatta o, Abbâsî idaresinde bile bazı görevleri üstlenerek bu noktadaki örnekliği bizzat kendisi yapmış; Ehl-i Beyt'in nakîbi ve döneminin resmî kadısı olarak mevcut siyasî otoriteyle iyi ilişkiler kurmanın yollarını aramıştır. Bu bağlamda câir hükümetle ilişki konusunda yazmış olduğu risale sayesinde mevcut siyasî otorite ile Şiîler arasındaki gerilimli ilişkinin bir nebze olsun ılımlılaşmasında önemli katkıları olmuştur.¹²⁸

e) Ebû Ca'fer et-Tûsî (460/1067-68)

Şerîf el-Murtazâ'dan sonra Usûlî düşünce, Ebû Ca'fer et-Tûsî (460/1067-68)'nin katkılarıyla gelişmeye devam etmiştir. 385/995 yılında Horasan'ın Tûs şehrinde dünyaya gelen ve asıl ismi, Muhammed b. el-Hasen b. Ali b. el-Hasen olan Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Şeyhu't-Taife* lakabıyla meşhur olmuştur.¹²⁹

Tûsî'nin ilmî gelişiminde dönüm noktası olan olay, onun Bağdat'a göç ettiği 408/1017-18 tarihinden sonraki süreçtir. Nitekim o zamanlarda Bağdat'ta Şiî kelâmcıların lideri durumundaki Şeyh Müfîd'den ders alan Tûsî, onun ölümünden sonra da, Müfîd'in öğrencisi Murtazâ'nın derslerini takip etmiştir. Murtazâ'nın ölümünü (436/1044-1045) takiben Bağdat'taki medresenin liderliğini üstlenmiş ve selefleri gibi o da Büveyhîlerle sıkı ilişki içine girmiştir.¹³⁰

Bu gelişmelere paralel olarak Tûsî, rasyonel Şiî kelâmı ve fıkına yönelik katkılarıyla dönemin uygun şartlarından en iyi şekilde yararlanmasını bilmiştir. Ancak, 447/1055 yılında Selçuklular'ın Bağdat'ı ele geçirmesi ile birlikte yaşanan kargaşa ortamından rahatsızlık duyan Tûsî, burayı terk ederek Necef'e göç etmiş ve

¹²⁷ Câbirî, *el-Fikrî's-Selefi inde's-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, ss. 257-258; ayrıca bkz., Kartaloğlu, *Şerîf el-Murtazâ ve Şiî-Usûlî Gelenekteki Yeri*, ss. 168-169.

¹²⁸ Newman, ss. 233-234.

¹²⁹ Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 280.

¹³⁰ Câbirî, *el-Fikrî's-Selefi inde's-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, ss. 259-260.

orada bir medrese kurarak, 460/1066-67 yılındaki vefatına kadar burada, ilmî faaliyetlerine devam etmiştir.¹³¹

Tûsî, Şîî fıkında bir dönüm noktası olarak görülmektedir. O, Müfid ve Murtazâ'nın ortaya koyduğu rasyonel yaklaşımı geliştirmekle yetinmeyip, Ahbârîlik'le Usûlîlik arasında orta yol takibetmek suretiyle, bu mutedil yaklaşımı Şîî geleneği içerisinde bir yere oturtmuştur. Bu noktada o, rasyonel Usûlî düşüncenin imamların ahbârındaki temellerini ortaya çıkarmak ve Kur'an'dan sonra ikinci önemli asıl olan bu kaynağa kendisinden önceki bu iki alimden daha fazla yer vermek suretiyle, Şîî fıkında yeni bir çığır açmıştır.¹³²

Tûsî, kelâmdaki metodunu Murtazâ'dan çok Müfid'in ortaya koyduğu esaslar üzerine bina etmiştir. O da hocası Müfid gibi, akıl-vahiy dengesini esas almıştır. O, imamet ve gaybetle ilgili konularda nakle de en az akıl kadar yer vermek suretiyle Murtazâ'nın tamamen akli delile dayanan usûlünü terk ederek, Müfid'in takip ettiği usûl çerçevesinde, bu konuları açıklama yolunu benimsemiştir.¹³³

Tûsî'nin âhad haberle ilgili tutumuyla, hocası Şerîf el-Murtazâ'dan farklı bir yerde durmaktadır. O, bu noktada Şîî düşüncede kendisinden önce var olan icmâ konusuna farklı bir açılım getirmiş ve bu konuyu, "A'mâlû't-Tâife'nin meşrutiyeti" meselesine bağlamak suretiyle farklı bir mecraaya kaydırmıştır. Bu ilkeden hareketle o, haber-i vahidin meşru görülebileceğine hükmetmiş ve örnek olarak, önceki nesillerden pek çok kimsenin, âhad haber olarak kabul edilen ahbârla amel etmiş olmalarını göstermiştir.¹³⁴ Dolayısıyla o, haber-i vahidin meşruiyetini ilan etmek suretiyle gelecek kuşak Şîî fakihlerin hareket alanını genişletmiştir.¹³⁵

Tûsî, hocası Murtazâ'nın kıyasla aynı derecede görüp kabul edilemez bulduğu "ictihad" terimini "re'y" olarak tanımlamış ve bunun uygulanmasına o da karşı çıkmıştır. Bu noktada o, ictihad, kıyas ve re'yin imamlar tarafından men edildiğini öne sürerek, bu konulardaki menfi tutumunu ortaya koymuştur.¹³⁶ Onun bu tutumunu

¹³¹ Muhsin el-Emîn, *Â'yanü's-Şîa*, IX, 160; ayrıca hayatı ve ilmî gelişimi hakkında geniş bilgi için bkz., Öz, "Tûsî, Ebû Cafer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, 433-435; Yıldız, Maden, ss. 306-309.

¹³² Câbirî, *el-Fikrû's-Selefi inde's-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, s. 262.

¹³³ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 44.

¹³⁴ Muhsin el-Emîn, *Â'yanü's-Şîa*, IX, 163; Câbirî, *el-Fikrû's-Selefi inde's-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, s. 263.

¹³⁵ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 46.

¹³⁶ Bkz., Ebû Cafer et-Tûsî, *el-Udde fî Usûli'l-Fık*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, C. II, Çitäre, Kum 1417, ss. 725-726.

kendisinden önce de var olan, “Sünnîler’e muhalefet” geleneğine bağlamak mümkündür. Zira erken dönem Şîî düşünürlerin görüşlerine göre bu kavramlar Sünnîler’e aittir ve Şîî düşüncede onlara yer yoktur.¹³⁷

Netice olarak Tûsî, Sünnî fıkıh ve düşüncesinden de istifade ederek ortaya koyduğu metod ve anlayışla Şîî düşünce ve özellikle İmâmî fıkını yeni bir merhaleye ulaştırmıştır. O, Sünnî fıkıh mirasından da faydalanarak, usûlde yeni esaslar ortaya koymuş ve Şîî fıkında daha önce hiç tartışılmayan meseleleri, Şîî düşüncenin gündemine taşımıştır. Tûsî, ortaya koymuş olduğu tüm bu çalışmalarıyla Şîî düşüncede, kendi dönemini de aşp, asırlar sonrasına taşan bir şöhrete kavuşmuştur. Nitekim ondan sonra yaklaşık bir asır süren bir dönemde, onun eserlerinin şerh ve haşiyelerinin yapılmasıyla yetinilen “taklit dönemi” başlamış¹³⁸ ve bu dönem, İbn İdrîs el-Hillî’nin öncülüğünde ortaya çıkan Hille Ekolünün bu dönemi eleştirip, Şîî düşüncüyü yeni bir merhaleye götürmesine kadar devam etmiştir.¹³⁹

Bu noktada göz ardı edilmemesi gereken bir husus, Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ ve Tûsî’nin Şîî düşüncede ortaya koymuş oldukları başarılı ve ufuk açıcı çalışmaların, yaşadıkları dönemde Şîî Büveyhî devletinin onlara sağlamış olduğu imkânlarla birlikte değerlendirilmesi gerektiğidir. Zira Tûsî’nin son zamanlarında Selçukluların Bağdat’ı Büveyhîler’in elinden alması (447/1055) ve birkaç yıl içerisinde Büveyhî Devleti’nin yıkılışı (1062) ile birlikte Şîîler, devlet desteğinden mahrum kalmışlardır. Dolayısıyla, Tûsî’den sonra Şîî düşüncede yaşanan uzun süreli duraklamanın en önemli sebebi de bu olsa gerektir.¹⁴⁰ Şurası bir gerçek ki, Şîî alimler, kendilerini dinî ve toplumsal bakımdan güvende hissettikleri dönemlerde çok daha rahat davranmışlar ve belli şart ve durumlarda caiz gördükleri “takiyye”¹⁴¹ anlayışını uygulamaktan vaz geçip düşüncelerini serbestçe açıklayabilmişler, Şîî kültürüne önemli eserleri kazandırmaya imkân bulabilmişlerdir. Durum bunun tersi

¹³⁷ Bu konulardaki menfî tavırlara örnek olarak bkz., Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 139; Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, thk. Seyyid Abdü'z-Zehra el-Hüseyni el-Hatîb, C. I, Müessesetü's-Sâdık, Tahran 2004, s. 276.

¹³⁸ Uyar’ın ifadesiyle, Tûsî’den sonraki dönemde onun öğrencileri, onu tenkit dışı bırakmışlar ve onun görüşlerini neredeyse takdis etmişlerdir. Bkz., Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 36; ayrıca bu dönemde Tûsî’nin görüşlerinin imamlar tarafından tasdik edildiğini kanıtlamak üzere, rüyalar bile nakledilmiştir. Bkz., Muhammed Bâkir es-Sadr, *Meâlimü'l-Cedîde li'l-Usûl*, Beyrut 1978, s. 67.

¹³⁹ Câbirî, *el-Fikrû's-Selefi inde's-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, s. 267.

¹⁴⁰ Bkz., Câbirî, *el-Fikrû's-Selefi inde's-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, ss. 267-268.

¹⁴¹ Örneğin Şeyh Müfid, din, mal gibi varlıklarının tehlike altında olduğu durumlarda Şîîler’in, takiyyeye başvurmalarının caiz olduğunu belirtmiştir. Bkz., Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 118.

olduğu dönemlerde ise fikrî anlamda bir donukluğun olması kaçınılmaz olmuştur.¹⁴² Böylece Büveyhîler’le birlikte yaşanan sağlıklı ve güvenli ortam, Şîî düşüncenin gelişmesinde başat rolü oynamıştır diyebiliriz. Nitekim daha sonra Muhakkık Hillî ve İbn Mutahhar el-Hillî’nin başarılarının da büyük oranda İlhanlı Devleti’nin varlığına bağlı olduğunu göreceğiz.

Ebû Ca’fer et-Tûsî’den sonra uzunca bir süre duraklama yaşayan Şîî Usûlî düşüncesi, Hille’nin önde gelen düşünürü İbn İdrîs el-Hillî (598/1202) ile birlikte yeniden eski günlerine kavuşmuştur. İbn İdrîs, ortaya koyduğu yeni ve özgün fikirlerle yepyeni bir düşünce ekolünün kurucusu olmuştur. Bu düşünce ekolüne, teşekkül ettiği Hille’ye nispetle *Hille Ekolü* denmiştir. Bu bağ sayesinde Hille, Şîî düşüncenin gelişimi açısından son derece önemli bir mekân olarak kabul edilmektedir. Şöyle ki Hille, Bağdat ile Kûfe arasında bulunan ve Moğol saldırılarından zarar görmemiş küçük bir şehir olarak, o sıkıntılı süreçte Şîî alimlerin sığınağı olarak ön plana çıkmış ve burası bir bakıma Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ ve Ebû Cafer et-Tûsî tarafından temsil edilen Bağdat ekolünün bir uzantısı sayılmıştır. Dolayısıyla Bağdat ekolünden sonra İmâmî fıkıh ve düşüncesine en büyük katkı ve desteği Hille Ekolüne mensup alimler yapmıştır.¹⁴³ Hatta öyle ki, Şîî fıkıh ve düşüncesinin rasyonel cephesi, İbn İdrîs’ten sonra Muhakkık ve İbn Mutahhar el-Hillî ile birlikte zirveye ulaşmıştır.¹⁴⁴

Bununla birlikte, Hille Ekolü’nü temsil eden alimler rasyonel Şîî düşüncüyü geliştirmedeki başarılarını büyük ölçüde Moğol İlhanlı Devleti’nin sağlamış olduğu imkânlarla borçlu olmakla birlikte diğer taraftan, yaşadıkları dönemde ahhârî unsurların Şîî toplumunda cılız bir şekilde varlığını devam ettirmesine rağmen gulât (aşırı) fırkaların yok denecek derece azalmasına borçludurlar.¹⁴⁵ Nitekim onlardan önceki Şîî alimler, Şîîlerin yaşadığı çevrede sayıları çokça olan ve oldukça fazla etki uyandıran bu aşırı grupların Şîî toplumuna yönelik menfî etkilerini kırmak için büyük çaba sarfetmek zorunda kalmışlardır. Oysa bahsedildiği üzere, aşırı fırkaların etkisinin yok denecek kadar azaldığı bir dönemde, Hille Ekolüne mensup düşünürler, aşırı fikirlerle mücadeleyle yönelik harcamaları gereken zaman ve çabalarını Şîî

¹⁴² Uyar, bu konuyu şu şekilde özetler: “Büveyhiler dönemindeki Şîî ulema, çalışmalarını huzur içinde sürdürürken, sonraki süreçte İbn İdrîs gibi Hille alimlerinden bazıları, söz konusu himayeden yoksun olmaları sebebiyle, siyasî meselelerde takıyyeye başvurma ihtiyacı duymuşlardır.” Bkz., Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 60.

¹⁴³ Bkz., Câbirî, *el-Fikrî’s-Selefi inde’s-Şiati’l-İsnâ Aşeriyye*, ss. 278-287.

¹⁴⁴ Sachedina, ss. 13-14.

¹⁴⁵ Newman, ss. 446-448.

düşüncenin Usûlî metotlar üzerinde geliştirilmesi üzerinde yoğunlaştırmışlar ve bunda da hatırı sayılır bir başarı elde etmişlerdir.¹⁴⁶

Diğer taraftan Hille ekolünün Şîî düşüncenin gelişimindeki büyük katkılarının biri, Şîî fikhının rasyonel cephesinde gerçekleşmiştir. Bu gelişimdeki en büyük etken ise, Sünnî düşünceyle kurulan yakın temaslardır. Bu noktada Muhakkık ve İbn Mutahhar el-Hillî'nin çok sayıda Sünnî hocadan ders almış olmaları önemli bir örnek olacağı gibi aynı zamanda her iki alimin eserlerinde Şîî-Sünnî etkileşimi açık bir şekilde görülmektedir.¹⁴⁷

f) İbn İdrîs el-Hillî (598/1202)

Hille ekolü denilince akla ilk gelen düşünür İbn İdrîs el-Hillî'dir. Asıl adı, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. İdrîs el-İclî el-Hillî olup, 543/1148 yılında Hille'de doğan İbn İdrîs, 18 Şevval 598 (11 Temmuz 1202) tarihinde yine Hille'de vefat etmiştir.¹⁴⁸

İbn İdrîs, yaşadığı dönemde Şîî düşünceye büyük katkılar yapmıştır. Onu Şîî düşünce açısından özel kılan bir özelliği, Tûsî'den sonra uzun bir süre devam eden "Taklid Dönemi"ni sona erdirerek yepyeni bir çağır açmış olmasıdır.¹⁴⁹

İbn İdrîs'in Şîî düşünceye getirmiş olduğu en önemli boyut, aklın Şîî fikhında müstakil bir delil olarak kabul edilmesini sağlamak olmuştur. Onun fikhî yaklaşımı, neticede Usûlî düşüncenin en önemli ekollerinden birisi olan Hille medresesinin, güçlü bir şekilde ortaya çıkmasına yol açmıştır. Onun özellikle Şîî fikhında gerçekleştirmiş olduğu yeniliklere bakıldığında Usûlî anlayışın izlerini görmek mümkündür. Nitekim kendisinden önce kıyasın fıkhta delil olamayacağı kabul edilmekle birlikte onun yerine kullanılabilecek müstakil bir delile değinilmemiş; ilk defa İbn İdrîs, kıyasın yerine, Şîî fikhında akli bağımsız bir delil olarak kabul eden kişi olmuştur. Dolayısıyla koyu bir Usûlî ve tam bir müctehid olan İbn İdrîs, Şîî fikhında durgunluğun giderilmesi ve ictihadın önünün açılması bakımından önemli işler başarmıştır.¹⁵⁰ Ancak o, ictihadı açıkça kabul ettiğini ifade etmek yerine, Şîî

¹⁴⁶ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, ss. 68-69.

¹⁴⁷ Hille ve Hille ekolünün Şîî düşüncedeki yeri hakkında geniş bilgi için bkz., Câbirî, *el-Fikrî's-Selefi inde 'ş-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, ss. 278-298; Hanifi Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2010, ss. 258-285; Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, ss. 67-72.

¹⁴⁸ Hansârî, *Ravdatü'l-Cennât*, VI, ss. 274-278; ayrıca bkz., Uyar, "İbn İdrîs el-Hillî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 89.

¹⁴⁹ Câbirî, *el-Fikrî's-Selefi inde 'ş-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, s. 267.

¹⁵⁰ Bkz., Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 264.

düşüncenin gelişimi ve zamanla oluşabilecek yeniliklerin önünde en büyük engel olarak gördüğü taklide ve taklitçi ruha karşı olduğunu belirtmiştir.¹⁵¹ Bu yönüyle onun, kendisinden sonra Hille medresesinin önemli iki alimi Muhakkık ve İbn Mutahhar el-Hillî'nin Şîf düşüncede gerçekleştirmiş olduğu yeniliklere ön ayak olduğu söylenebilir. Ne var ki o, bu noktadaki örnekliğine rağmen, ahhâra karşı tutumu ve Tûsî'ye yönelik aşırı tenkitleri sebebiyle, Muhakkık ve İbn Mutahhar el-Hillî tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir.¹⁵²

Tûsî'yi esaslı bir şekilde eleştiren ilk alim olarak İbn İdrîs, onun, âhâd haber konusundaki görüşlerinin, Şîf fıkhi için bir tehlike oluşturduğunu ileri sürmüştür. Zira ona göre, Tûsî'nin ortaya koymuş olduğu metotlarla sıhhati belirlenebilecek âhâd haberlerin fıkhta hakim olmasıyla, aklî istinbat yöntemi büyük bir darbe alacak ve ortaya çıkan hükümlerin delillerinin çoğu da, bunlardan (âhâd haber) ibaret olacaktır. İşte bu yüzden İbn İdrîs'in Tûsî'ye yöneltmiş olduğu eleştiriler hem İmâmî fıkıh metodolojisinin oluşumu hem de gelişimi açısından bir dönüm noktası sayılmıştır.¹⁵³

Bu noktada göz ardı edilmemesi gereken bir husus vardır ki o da Tûsî'ye en ağır eleştirileri yapan İbn İdrîs'in, bazı konularda onunla uyuşmuş olmasıdır. Nitekim İbn İdrîs, *Serâir* adlı eserinde kazâ bölümünü ele alırken Tûsî'yi eleştirmek bir yana, onun *Nihâye* ve *Mebûsât* gibi eserlerindeki konuyla ilgili görüşlerinden istifade etmesini bilmiştir.¹⁵⁴ Aynı şekilde o, emr bi'l-ma'ruf ve'n-nehyu ani'l-münker ve hudûd gibi konularda, Büveyhîler dönemi Usûlî alimleri gibi düşünmekle birlikte câir hükümetle ilişki hususunda da Tûsî'yle aynı görüşleri paylaşmıştır.¹⁵⁵ Dolayısıyla İbn İdrîs'in bu tutumu bize şöyle bir yorum yapma imkânı tanımıştır: “Bir düşünce ekolüne mensup alimlerin hepsinin aynı düşüncede olup, birbirinden farklı düşünmemesi hatta birbirlerini eleştirmemeleri gibi bir toptancılık söz konusu olmadığı gibi, kendisiyle aynı düşünce ekolüne mensup olsun veya olmasın, herhangi bir alimi en ağır şekilde eleştiren bir alimin de onunla hiçbir noktada uyuşmayacağı yönündeki bir varsayım, temelsizdir.” Neticede İbn İdrîs, Şîf Usûlî düşüncenin gelişmesinde yapıtaşlarından biri olarak kabul edilmiştir.

¹⁵¹ Uyar, *Şîf Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, ss. 60-61.

¹⁵² Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 264; Hansârî, *Ravdatü'l-Cennât*, VI, 275.

¹⁵³ Sachedîna, s. 72.

¹⁵⁴ Bkz., Muhammed b. İdrîs el-Hillî, *Kitâbü's-Serâiru'l-Hâvî li-Tahrîri'l-Fetâvî*, thk. Seyyid Muhammed Mehdî el-Müsevî el-Horasan, C. III, Mektebetü'r-Ravdati'l-Haydariyye, Necef 2008/1429, ss. 216-218.

¹⁵⁵ Bkz., İbn İdrîs el-Hillî, *Kitâbü's-Serâir*, III, ss. 36-42.

g) Muhakkık Hillî (676/1277)

İbn İdrîs el-Hillî'den sonra Hille Ekolü'nün en önde gelen temsilcisi hiç kuşkusuz Muhakkık Hillî (676/1277) olmuştur. 602/1205 yılında Hille'de doğmuş olan Muhakkık Hillî'nin tam adı Ebû'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen b. Ebî Zekeriyâ Yahyâ el-Muhakkık el-Hillî el-Hüzeli'dir.¹⁵⁶

Hayatının önemli bir kısmını Hille'de geçirmiş olan Muhakkık Hillî, siyâsî otoriteyle iyi ilişkiler kurmuş, böylece onların desteğini arkasına almıştır. Doğrusu, Moğol İlhanlı Devleti'nin hüküm sürdüğü bölgeler içerisinde, daha önce gerçekleşmiş olan Moğol işgalinden etkilenmemiş bir şehir olarak kalmayı başarabilen Hille'nin, İmâmî alimlerin sığındığı bir merkez olması, Muhakkık'ın da mensubu olduğu Hille medresesinin başarısında önemli bir etken olarak karşımızda durmaktadır.¹⁵⁷

Muhakkık, özellikle Şîî fıkında sonraki Şîî fakihlerinin, fıkıh metodolojilerini oluştururken örnek aldıkları bir şahsiyet olarak orijinalliğini halen muhafaza etmektedir.¹⁵⁸ Zira o, düşünce ve görüşleriyle, mütekaddim (ilk dönem) fukahânın çizgisine son vermiş ve Şîî fıkıh düşüncesinde yepyeni bir dönemi başlatmıştır. Bununla birlikte o, Şeyh Tûsî'nin Sünnî fıkından aldığı, fakat Şîî fıkıyla bütünleşecek şekilde tertip ve düzene sokamadığı unsurları, değişik meselelerle ilgili kaleme almış olduğu eserlerinde belli bir düzene sokmuştur. Bu nedenle onun Şîî fıkına yapmış olduğu en önemli hizmet, Tûsî'nin görüşlerini daha derli toplu ve işlenmiş duruma getirmesidir. Böylece o, Şîî fıkını doğru bir istikamete yönlendirerek onun sistemleşmesinde önemli bir rol oynamış, kendisinden sonraki Usûlî alimler nazarında haklı bir otorite kazanmıştır.¹⁵⁹

Muhakkık, Şîî fıkındaki orijinalliğini *Şerâiu'l-İslâm* adlı eseriyle ortaya koymuştur. Bu eserde o, kendisinden önceki fıkıh eserlerinin bölümlerini gözden geçirerek, onları yeniden tasnife tabi tutmuş ve bu eserini ibâdât, ukûd, ikâât¹⁶⁰ ve

¹⁵⁶ Bkz., Muhakkık Hillî, Muhakkık Hillî, *el-Meslek fî Usûliddîn*, thk. Rızâ el-Üstâdî, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed 1421/1379, s. 5; Muhsin el-Emîn, *Â'yanü's-Şîa*, IV, 89.

¹⁵⁷ Newman, s. 501.

¹⁵⁸ Ahmed Ali Mecîd el-Hillî, "min Turâsi Medreseti'l-Hille (Mutesaru Merâsim el-Aleviyye) li'l-Muhakkık el-Hillî", *Turâsunâ*, 3-4. Sayı (127-128), Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, Kum 1437, s. 66.

¹⁵⁹ Newman, ss. 510-511.

¹⁶⁰ Muhakkık, eserinde "bir kimsenin yeni bir şey ortaya koyması" diye tanımladığı bu terimi ana başlık olarak belirlemiş ve eserinde üçüncü kısım olarak belirlediği bu bölümde, on iki başlık altında şu konuları işlemiştir: "Talâk, Hul', Zihar, İ'lâ, Liân, İtk, Tedbir-Mükâtebe-İstîlad, İkrar,

ahkâm olmak üzere dört ana bölüme ayırmıştır. Bununla birlikte eserini oluştururken o, daha çok Tûsî'nin, İmâmî ahbârına dayanmış olan *Nihâye* adlı eserinin özüne yer vermekle birlikte, aynı yazarın, daha çok Sünnî fakihlerin görüşlerini içeren *Mebûsût* ve *Hilâf* adlı eserlerinden de faydalanmıştır. Ayrıca o, İbn İdrîs'in Serâir'iyle İbnü'l-Berrâc'ın Mühezzebi'nden kabul ettiği bazı görüşlerden de bu eserinde bahsetmiştir.¹⁶¹

Muhakkık'ın Şîî düşüncede ortaya koymuş olduğu bir diğer yenilik, icthad kavramını Şîî düşünceye kazandırmasıdır. Zira o, icthadı ortaya koyarak onu Şîî fıkında sağlam bir zemine oturtan ilk alim olarak kabul edilmektedir. O, bu konuya "zannın meşruiyeti" açısından bakmış ve kıyas ve re'yin aksine icthadın içinde bulunan zannın, onun meşru olduğunu gösterdiğini ifade etmiştir.¹⁶² Onu bu noktada icthadı kabul etmeye sevk eden saik ise, fikhî hükümlerin çoğunu ortaya koymada imamların ahbârının zahirî anlamına bakılarak çözüm üretilmeyeceği; bilakis müctehidin söz konusu kaynaktan yaptığı çıkarımların (istidlâl), bu noktada gerekli olduğu düşüncesini taşımasıdır.¹⁶³ Dolayısıyla Muhakkık, sadece uygulamada değil aynı zamanda teoride de icthadı Şîî fıkında sağlam bir zemine oturtarak, imamın gaybette olduğu bir dönemde Şîî düşüncenin aklîleşme sürecine bir derece daha katkı sağlamayı başarmıştır.

Muhakkık, fikhî ahkâma dair görüşlerinin çoğunda Ebû Cafer et-Tûsî'nin görüşlerini takip etmiş olmakla birlikte, kendi katkılarıyla da bu görüşleri genişletmiştir. Bu noktada o, Şîî düşünürlerin otoritesini güçlendirip yetkilerini genişletirken, kendisinden sonra yeğeni Hillî'nin de yaptığı gibi, kabul ettiği icthad müessesesine dayanmıştır. Buna bağlı olarak Muhakkık, Şîî fıkıh düşüncesinin gelişiminde önemli bir dönüm noktası olan *Niyabet-i Âmme* düşüncesini Şîî düşünceye kazandırarak Şîî alimleri imamın genel temsilcileri konumuna getirmiş ve onların otoritelerini doğrudan imamın otoritesine bağlamıştır.¹⁶⁴

Muhakkık'ın fikhî görüşleri içerisinde kendisinden önceki Usûlî alimlerin çoğunda görüldüğü gibi, siyasî otoriteyle ilgili görüşleri önem taşımaktadır. Ancak

Cuâle, Eymân (yeminler), Nezir (adak)". Bkz. Muhakkık Hillî, *Şerâiu'l-İslâm fî Mesâili'l-Halâl ve'l-Harâm*, thk. Seyyid Sadık el-Hüseyni eş-Şirazi, C. III, 11. bsk., Dâru'l-Kâri, Beyrut 1425/2004, s. 4.

¹⁶¹ Sachedina, s. 15.

¹⁶² İctihad hakkındaki görüşleri için bkz., Muhakkık Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, thk. Muhammed Hüseyin er-Razavî, Müessesetü Âl-i'l-Beyt, Kum 1403, ss. 179-194.

¹⁶³ Muhakkık Hillî, *Meâricü'l-Usûl*, s. 179.

¹⁶⁴ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 75.

burada söz konusu görüşlerin, dönemin siyasî şartlarını da yansıttığı göz ardı edilmemelidir. Şöyle ki, Muhakkık'ın yaşadığı dönem, Moğol İlhanlılar'ın hâkim olduğu bir dönemdir. İlhanlılar Şiîlere, diğer mezhep mensuplarına göre daha olumlu yaklaşmışlardır. Bu noktada karşılıklı menfaatlerin etkisinden söz edilebilir. Zira Moğollar, Sünnî Abbâsi halifeliğini düşman bir güç olarak görmüş ve bu yüzden, diğer muhalif grupları bunlara karşı desteklemişlerdir. Aynı şekilde Şiîler de “düşmanımın düşmanı dostumdur” anlayışını benimseyerek, İslam düşünce tarihinde Moğollar'a/İlhanlılar'a olumlu bakan tek mezhep olarak, onları desteklemişlerdir.¹⁶⁵

Dönemin siyasî şartlarının kendisine sunduğu bu rahat ortam içerisinde Muhakkık, cair sultan veya hükümetle ilişki hususunda, kendisinden önceki Usûlî alimlerin görüşlerine bağlı kalmıştır. Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Cafer et-Tûsî gibi o da hududu uygulayabileceğine inanan bir kimsenin, cair sultandan gelen görev teklifini kabul edebileceğini savunmuştur. Bu noktada görevi kabul eden kimsenin, aslında gerçek imam adına hareket ettiğini ifade eden Muhakkık, işin içinde katl (adam öldürme) olmadığı sürece, bu görevin kabul edilmesinde bir sakınca olmadığını söylemiştir.¹⁶⁶

Görüldüğü üzere İbn Mutahhar el-Hillî'den önceki birbirinden değerli düşünürler, Şiî-Usûlî düşüncenin gelişiminde önemli pay sahibi olmuşlardır. Bu noktada her ne kadar Usûlîliğin kurucusu olarak Şeyh Müfîd kabul edilmiş olsa da ondan önce yaşamış olan Nevbahtî ailesinin ve Kadîmeyn olarak tanınan İbn Ebî Akîl ve öğrencisi İbn Cüneyd'in Usûlî düşüncenin gelişip sistemleşmesindeki katkıları göz ardı edilemez. Yine Şeyh Müfîd'in öğrencisi Şerîf el-Murtazâ ve onun öğrencisi Ebû Cafer et-Tûsî'nin Usûlî düşüncenin gelişmesinde apayrı yerleri olduğu unutulmamalıdır. Yine Tûsî'den yaklaşık iki asır sonra gelen ve Tûsî sonrası Şiî fıkında yaşanan “Tûsî'yi Taklit” dönemine şiddetle itiraz eden İbn İdrîs el-Hillî'nin Usûlî düşünceye yeniden canlılık kazandırması önemli bir gelişmedir. Ondan sonra gelen Muhakkık el-Hillî de Şiî fıkına yönelik önemli katkıları ve yetiştirdiği İbn Mutahhar el-Hillî gibi öğrencisi sayesinde döneminde Usûlî düşünceyi zirveye çıkaran şahıslardan biri olarak anılmayı hak etmiştir.

¹⁶⁵ Şahin, “İlhanlılar'ın Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 1/45, 2016, s. 120.

¹⁶⁶ Muhakkık Hillî, *Şerâiu'l-İslâm*, I, ss. 278-279.

Bu noktada haklarında kısa bilgiler verdiğimiz Usûlî düşünürlerin önemli bir özelliğinin altını çizmekte fayda vardır. Şöyle ki, Usûlî düşünce sisteminin en önemli metotlarından biri olan sorgulayıcı ve eleştirel yaklaşımın bu düşünürler tarafından önceki düşünörlere veya düşünce sistemlerine karşı yöneltilmiş olduğunu görmekteyiz. Örneğın İbn Cüneyd, bazı görüşleri dolayısıyla hocası İbn Ebî Akîl'i eleştirebilmiştir. Yine Şeyh Müfid, özellikle ahhâra karşı tutumlarından dolayı başta hocası Şeyh Sadûk olmak üzere Ahbârîler'i eleştirmiştir. Yine İbn İdrîs de Tûsî'yi ve onu taklit edenleri eleştirirken kendisi de Muhakkık Hillî ve İbn Mutahhar el-Hillî tarafından eleştirilmekten kurtulamamıştır. Her ne kadar eleştiri, menfî bir çağrışım uyandırır da bir düşünce ekolünün donuklaşmasının veya daha doğru bir deyişle düşünsel manada yeknesak kalışının önüne geçmesi bakımından önemli işlevi olduğu bilinmelidir. İşte Usûlî düşünürler, bu noktadaki sorgulayıcı ve eleştirel tutumları sayesinde Usûlî düşüncenin gelişimine büyük katkı sağlamışlardır.

1.2. Hillî'nin Yaşadığı Dönemde Sosyo-Kültürel hayat

Hillî'nin doğduğu ve hayatının ilk yıllarını geçirmiş olduğu yer Hille'dir. Her ne kadar olgunluk döneminde buradan ayrılmış olsa da sultan Olcaytu'nun ölümünden sonra yine Hille'ye dönmüş ve hayatının son dönemini burada geçirmiştir.

Hillî'nin doğduğu ve eğitimini sürdürdüğü Hille şehrine ayrı bir parantez açmanın uygun olacağı kanaatindeyiz. Nitekim Şîî düşüncenin gelişiminde önemli pay sahibi olan böyle bir düşünürün doğduğu, eğitim gördüğü ve hayatının önemli bir bölümünü geçirdiğı yerin tarihi ve kültürel geçmişi, jeopolitik konumu ve sosyolojik yapısı hakkındaki bilgiler, yaşadığı çevrenin tanıtılmasına önemli katkılar sunacaktır.

Hille, sözlükte “insanların toplu halde yaşadığı yer” veya “dikenli ağaç” anlamlarına gelmektedir.¹⁶⁷ İsim olarak ise birkaç yer için kullanılmış olmakla birlikte bunlar içerisinde, Hillî'nin doğduğu, önceden “*Câmiân*” ismiyle bilinen ve Bağdat ile Kûfe arasında büyük bir şehir olan “*Hilletu Benî Mezyed*” en meşhurlarıdır.¹⁶⁸

¹⁶⁷ Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firuzabâdî, *el-Kamûsü 'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986, s. 986.

¹⁶⁸ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü 'l-Buldân*, C. II, Dâru Sadr, Beyrut, tsz., s. 294.

Şehrin kurucusu Seyfüddevle Sadaka b. Mansûr'dur. Irak'ta, Mezyedîler'in¹⁶⁹ emîri olan Sadaka b. Mansûr, emirliğinin merkezi olarak, kendi kurduğu Hille şehrini seçmiştir. "Melikü'l-Arab" ve "Emîrû'l-Arab" unvanlarıyla anılmış olduğuna bakılırsa, onun Arap olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte o, Şîliğe mensup biri olarak tanınmıştır.¹⁷⁰ Zaten, Mezyedî emirlerinin tümünün Şîî olduğu bilgisinin yanı sıra, ünlü seyyah İbn Battûta'nın Hille'ye yapmış olduğu seyahatinde orası hakkında verdiği bilgiler dikkat çekicidir. Buna göre İbn Battûta, Hille için şunları söylemiştir: "Bu şehir halkının tümü, İmâmiyye-İsnâaşeriyye mensubudur. Ayrıca onlar iki grup olup birisi Kürtler¹⁷¹, diğeri ise Câmiayn ehli olarak bilinmektedir."¹⁷² Onun verdiği bu bilgilerden, bölgenin demografik yapısına dair bilgi edinmiş olmaktadır.

Yine, Hille'li tarihçi Yusuf Kerkûş el-Hillî, Hille'nin demografik yapısına dair şunları söylemektedir: "Hille toplumu faklı unsurlardan oluşmuştur. Araplar, Kürtler ve Nebâtîler bölgede yaşayan aslî unsurlardır. Arapların çoğu Benî Esed'den olup, yönetim de onlardadır. Kürtler ise, Câvân kabilesindendirler. Onlar Hille'de Mezyedîlerle beraber yaşamış ve onlarla iyi geçinmişlerdir."¹⁷³

Hille'nin Şîî düşünce ve alimleri için bir merkez haline gelmesinde Mezyedî emirlerin büyük katkısı olmuştur. Öyle anlaşılmaktadır ki onlar, mensubu olduğu Şîa'nın düşünsel anlamda gelişmesi için üzerlerine düşen her şeyi yapmaktan geri durmamışlardır. Bu noktada belirtmeliyiz ki daha önce Büveyhî devletinin himayesinde Şîî düşünürler, Bağdat'ta çok rahat bir ortam bulmuşlar ve bu sayede Şîî düşünce adına önemli başarılarla imza atmışlardı. Ancak, Büveyhîler'in yıkılması ile

¹⁶⁹ 997-1163 yılları arasında Merkezî Irak'ta hüküm sürmüş bir hanedân olduğu bildirilen Mezyedîler, özellikle Büveyhîler döneminde önemli görevlerde bulunmuşlardır. En parlak dönemlerini Sadaka b. Mansûr zamanında yaşamışlar ve Şîliğe büyük bir sempati duymalarının yanı sıra politika ve siyaseti iyi bilip bu yönlerini teşkilatlanmada oldukça iyi kullanan bir hanedan olarak anılmışlardır. Mezyedîler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Abdülkerim Özaydın, "Mezyedîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, ss. 550-551.

¹⁷⁰ Özaydın, "Sadaka b. Mansur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, s. 387.

¹⁷¹ Şehirdeki Kürtlerin önceleri Şâfiî oldukları, Mezyedîlerle iç içe yaşamaya başladıktan sonra Şîa'ya intisap ettikleri iddia edilmektedir. Ayrıca onların, bu etkileşim neticesinde Kürtlük vasıflarını yitirip, Araplaşmaları da ifade edilmektedir. Bkz., Adnân Ferhân, "Târîhu'l-Havzâtî'l-İlmiyye (el-Havzâtü'l-İlmiyye fi'l-Hille)", *Turâsunâ*, Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Turâs, Sayı: 121-122, Kum 1436, s. 80.

¹⁷² İbn Battûta, *Tuhfetü'n-Nuzzâr fi Ğarâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*, thk. Muhammed Abdülmün'im el-Uryan, Dâru'l-İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1407/1987, I, s. 230; ayrıca bkz., Ferhân, ss. 80-81.

¹⁷³ Yusuf Kerkûş el-Hillî, *Târîhu'l-Hille fi'l-Hayâtî'l-Fikriyye*, C. II, Menşurâtü's-Şerîf er-Radî, Kum 1965/1385, s. 36.

birlikte (Şîflere göre) Selçuklular'ın Bağdattaki Şîflere zulmetmesi ve buranın artık Şîfler için yaşanmaz bir yer haline gelmesine bağlı olarak Şîfler, başta Hille olmak üzere, kendileri için daha güvenli bölgelere sığınma gereği duymuşlardır. Özellikle Hille, Şîf alimler için bir sığınak olmuştur. Hille'nin o dönemdeki hakimleri olan Mezyedîler, şehirlerine gelen Şîf alimler ve fakihlere, son derece güvenli ve istikrarlı bir ortam sunmuşlardır. Mezyedî Emirleri, Hille'nin fikrî gelişimine son derece önem vermişlerdir. Bu nedenle, ilim adamlarını sürekli desteklemişlerdir. Hatta onlara çeşitli hediyeler ve bağışlar sunmuşlardır. Bu bağlamda, Hille'de devlet adamların ilme verdiği önemi anlatması bakımından, Seyfûddeve Sadaka b. Mansur'un binlerce ciltle dolu kütüphanesini örnek vermek yeterli olacaktır.¹⁷⁴

Hille, Seyfûddeve tarafından planlı bir şekilde imar edilmiş, ayrıca konumu itibariyle tüccarların uğrak yeri haline gelerek Irak'ın en gözde şehri olmuştur.¹⁷⁵ Tüccarların bu şehre akın etmeleri, şehri hem ekonomik açıdan güçlendirmiş hem de burasının ne kadar güvenli bir yer olduğunun göstergesi olmuştur. Zira ekonominin ve bu alanda rol oynayan kişilerin en temel önceliği, güven ve istikrarın olduğu bir ortamdır. İşte bu şekilde tüccarların bile rahatlıkla gelip, alışverişlerini yapabildikleri Hille, her bakımdan insanları kendine çeken bir cazibe merkezi haline gelmiştir. Dolayısıyla buranın, Bağdat'ın kaybolan huzur ve sükunetinden sonra Şîf alimlerin akın akın gelip yerleştiği bir yer olması, asla tesadüfi değildir.

Hille, önemli Şîf merkezlerine olan yakınlığıyla da öne çıkmaktadır. Nitekim bu şehir Bağdat'a yaklaşık olarak 100, Necef'e 60, Bâbil'e ise 7 km. uzaklıktadır.¹⁷⁶ Bununla birlikte Hille, eski Bâbil¹⁷⁷ ve diğer medeniyetlerin kadim mirasını devralan bir şehirdir. Zira Hille; Bâbil, Keldânî ve Sümerler gibi eski medeniyetlerin yaşadığı bir bölgede bulunmaktadır. Bu bölgede, yıllar içerisinde, adı geçen medeniyetlerin birikiminden istifade ederek gelişen yepyeni bir halk oluşmuştur. Araplar bu halka, Nebâtî ismini vermişlerdir. Nebâtîler olarak bilinen bu halk, bölgenin Müslümanlar

¹⁷⁴ Ahmed Ali Mecid el-Hillî, s. 18; ayrıca bkz., Ferhân, ss. 82-83;

¹⁷⁵ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemü'l-Buldân*, II, 294.

¹⁷⁶ Ahmed Ali Mecid el-Hillî, *Târîhu Makâmı-Sâhibü'l-Asri ve 'z-Zamânı fi'l-Hille*, Merkezü'd-Dirasatî't-Tahsiyye fi'l-İmam el-Mehdi, Necef 1426, s. 19.

¹⁷⁷ Eski Mezopotamya'nın en büyük ve en ünlü şehri olarak bilinen Bâbil, eski medeniyetlerin pek çoğuna ev sahipliği yapmıştır. Bununla birlikte burası, Araplar tarafından da iyi bilinen bir yerdi. Nitekim Bağdat'ın 88 km. güneyindeki Hille kasabası yakınlarında, Fırat'ın doğu kıyısında yer alan ve Bâbil, Kasr, Amran İbn Ali, İsnü'l-Esved, Cümcüme, Hümeysra ve Merkez adlı yedi tepe üzerine yayılmış bulunan kalıntıların Bâbil'e ait olduğu Araplar tarafından çok eskiden beri biliniyor ve bu yöreye Atlâlû Bâbil (Bâbil Harabeleri) deniliyordu. Bâbil hakkında daha geniş bilgi için bkz., Sargon Erdem, "Bâbil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, ss. 392-395.

tarafından fethedildiği zamana kadar, eski medeniyetlerin beşiği olan bu bölgede yaşamaya devam etmişlerdir. Bununla birlikte onlar, geçmişten miras aldıkları eski medeniyetlerin öğretilerine ve kültürlerine sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır. Böylece, onların vasıtasıyla, Bâbil bölgesinde medeniyet iyice kök salmıştır.¹⁷⁸

Bâbil, İslam'ın ilk yıllarından beri ilmin merkezi olma özelliğini taşıdığı gibi aynı zamanda doğudan Hintli ve İranlı, batıdan ise Süryânî ve Ârâmî mütefekkirlerin buraya gelerek, ilmî münazara meclisleri düzenledikleri bir merkez olarak öne çıkmaktaydı. Daha sonra ise burası, Şîa'nın merkezi olmuştur. İşte böylesine köklü bir kültürel birikime sahip olan Bâbil'in bu özellikleri, daha sonra tümüyle Hille'ye geçmiştir. Böylece Hille, dîni ilimleri ve özellikle de Ehl-i Beyt'in fikhını tedris eden öğrencilerin sığınağı olmasının yanı sıra uzun bir süre ilim merkezlerinden biri olma vasfını muhafaza etmiştir.¹⁷⁹

Hille'ye bu özelliği kazandıran iki temel etkenden söz etmek mümkündür: Birincisi Hille'nin, kurulduğu günden bugüne kadar İmâmiyye Şîasının merkezlerinden biri olması; ikincisi de buranın, ilmin başkenti olarak görülen *Necefü'l-Eşref* şehrine yakın olmasıdır. İşte bu yakınlık, iki şehir arasındaki etkileşimin ateşleyicisi olmuş ve böylece Hille, Şîî düşüncenin gelişim sürecinde, önemli bir mekân olarak tarihteki yerini almıştır.¹⁸⁰

Diğer taraftan Hille, İlhanlılar döneminde, özellikle mutaassıp Şîîler'in toplandığı bir merkez olarak öne çıkmıştır. Bu yüzden olsa gerek, buradaki İmâmiyye Şîası mensupları arasında Mehdi-i Muntazar'ı bekleme (intizar nazariyesi) ritüeli canlılığını muhafaza etmekteydi. Örneğin buradaki Şîîler, şehrin en büyük mescidine “Meşhed-i Sâhib-i Zamân” adını vermişlerdir. Her gün şehir halkından yüz kişi silahlarını kuşanmış bir vaziyette, ikindi namazından sonra şehrin emîrine gelirler, teçhizatlı bir at veya katır alarak hayvanın önünde tabl (kös, büyük davul) veya nefir çalarlar, bu esnada bazıları, hayvanın önüne, bir kısmının da arkasına geçer, bazıları ise sağ veya sol yanında yer alırlardı. Tören alayı camiye ulaştıklarında kapıda durup,

“Bismillâhi yâ Sâhib-i Zamân, bismillâhi,
Çık, fesat zuhur etti, zulüm arttı.

¹⁷⁸ Ferhân, s. 78.

¹⁷⁹ Ahmed Ali Mecid el-Hillî, ss. 17-18.

¹⁸⁰ Ahmed Ali Mecid el-Hillî, s. 18.

Çıkma zamanı artık geldi.

Çık ki, Allah seninle hak ve batılı ayırsın”

derlerdi. Bu ritüeli, tabl ve nefir çalarak akşam namazına kadar böyle devam ettirirlerdi. Onlara göre Muhammed b. Hasan el-Askerî bu mescide gelmiş ve orada gaybete girmiştir. Zamanı gelince de orada ortaya çıkacaktır. Hille’de önemli bir Şîî geleneği olan bu uygulama, İlhanlılar’ın son kudretli sultanı Ebû Saîd (736/1335)’in vefatına kadar devam etmiştir.¹⁸¹

Hillî, olgunluk döneminin büyük kısmını Bağdat’ta ve Sultan Olcaytu ile tanışmasının ardından İlhanlılar’ın merkezi Sultâniye’de geçirmiştir. Daha önce de değinildiği üzere Bağdat, İlhanlılar tarafından ele geçirilme aşamasındaki saldırılar esnasında çokça zarar görmüştür. Bununla birlikte, uzun yıllar Sünnî İslam devletlerine başkentlik yapmış bu şehir, her ne kadar Şâfiî ve Hanbelîler’in çoğunlukta olduğu bir yer olsa da önemli sayıda Şîî’nin de yaşadığı bir yerdir.¹⁸²

Ayrıca Bağdat, Şîî-Sünnî her mezhebin kutsal saydığı alanları barındıran bir şehirdir. Örneğin Sünnîlerce kutsal sayılıp ziyaret edilen, *Mekâbir-i Kureyş* buradadır. Aynı şekilde, Şîîlerce kutsal sayılan ve *Kâzimeyn* olarak bilinen, İmâmiyye Şîası’nın yedinci imamı Mûsa Kâzım ile dokuzuncu imam Muhammed Cevad’ın kabirleri de buradadır.¹⁸³ Bu kabristanlık, Necef ve Kerbelâ yolu üzerinde olduğu için, her yıl âşûre matemlerinde, Gadîr-i Hûm’da oldukça kalabalık Şîîler tarafından ziyaret edilmiştir. Ne var ki Hülâgû’nun Bağdat’ı istilasında zarar gören bu kabristanlık; Şîîler’in iddiasına göre yakılarak ortadan kaldırılmıştır ve bu işin arka planında Sünnîler’in kışkırtması vardır.¹⁸⁴

Bağdat, İlhanlılar’dan gerekli ilgiyi görmemiştir. Bunda Bağdat’ın yıllarca Abbâsîler’in başkentliğini yapmış olmasının etkisi olduğunu söylemek mümkündür. Zira onlar, devletlerinin başkenti olarak Hülâgû’dan Olcaytu dönemine kadar Tebriz’i, Olcaytu’dan itibaren ise Sultâniye’yi tercih etmişler¹⁸⁵; buna karşın Bağdat’ı başkent yapmayı hiç düşünmemişlerdir. Zaten Hülâgû, Bağdat’ı ele geçirdikten sonra burada fazla kalmadan ayrılmıştır. Bununla birlikte Moğol işgali

¹⁸¹ İbn Battuta, *Tuhfetü’n-Nuzzar*, I, 230.

¹⁸² Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü’l-Kulûb*, Muhammed Debir Siyâkî, Kütüphane-i Tühûrî, Tahran 1917/1336, s. 36.

¹⁸³ İbn Battuta, *Tuhfetü’n-Nuzzâr* I, s. 233.

¹⁸⁴ Bkz., Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü’l-Kulûb*, ss. 44-45.

¹⁸⁵ Bertold Spuler, *İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri (1220-1350)*, çev. Cemal Köprülü, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2011, s. 362.

sonucunda her açıdan yıpranmış olan Bağdat, tamamen yıkılmaktan kurtulmuştur. Hülâgû Bağdat'tan ayrılmadan önce halka ait bazı binaların onarılmasını emretmiş; bunun üzerine vakıf müfettişi, Câmîü'l-Hulefâ'yı yeniden inşa etmiş, medrese ve ribâtların tekrar açılmasını sağlamıştır. Dolayısıyla Bağdat'ta yıllar içerisinde oluşmuş kültür, çok zarar görmesine rağmen tamamen yok edilmemiştir. Neticede Bağdat, her yönüyle bir eyalet merkezi olmuştur. Şehir 1339-1340 yılına kadar İlhanlılar'ın hâkimiyetinde kalmış, bir vali ve bir şahne ile bir askerî garnizon tarafından idare edilmiştir.¹⁸⁶

Hillî, sultan Olcaytu ile tanıştıktan sonra Sultâniye'ye yerleşmiştir. Sultâniye, Olcaytu'nun kararıyla başkent yapılmıştır. Bu şehir, daha önce babası Argun'un yapmayı planladığı fakat başaramadığı bir projeyi, sultan Olcaytu'nun tamamlayıp bitirmesiyle inşa edilmiştir. Sultâniye, îmar işlerine çok önem veren Olcaytu'nun, kültürel sahada gerçekleştirmiş olduğu ilk büyük icraatı olarak görülmüştür. Öyle ki bu şehir, güzelliği, mimarisi ve genişliği açısından Tebriz'den hiç de aşağı kalmamıştır.

Hillî, Olcaytu ile tanıştıktan sonra onun ölümüne kadar Sultâniye'de kalmış, sultanın ölümünden sonra ise yeniden, doğduğu topraklara yani Hille'ye dönmüştür. Diğer taraftan Sultan Olcaytu ile tanıştıktan sonraki süreçte Hillî'nin sürekli olarak Sultâniye'de bulunmadığını ifade etmekte fayda vardır. Zira ona çok değer veren ve yanından bir an bile ayrılmasını istemeyen Olcaytu, gittiği tüm seferlere onu da beraberinde götürmüştür. Böylece Hillî'nin hayatının bir bölümünün göçebe tarzında geçtiği bilinmelidir.

Hillî, İlhanlı Devleti'nin hakimiyeti altındaki topraklarda doğmuş olmakla birlikte ömrünün geri kalan kısmını da yine bu topraklarda geçirmiştir. Bu nedenle onun yaşamış olduğu bölgelerde sosyo-kültürel hayatın niteliğini ortaya koymak için İlhanlı Devleti'ne tâbi bölge halklarının genel olarak toplumsal yapısını irdelemek durumundayız.

Şurası bir gerçek ki Hülâgû öncülüğündeki Moğol saldırılarının neticesinde bölge halklarının toplumsal yapısında büyük değişimler yaşanmış olup bu değişimin sonucu olarak farklı toplumsal sınıflar ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda birisi “elit tabaka” diğeri ise “alt tabaka” olmak üzere iki toplumsal sınıfın varlığından söz

¹⁸⁶ Abdülaziz ed-Dûrî, “Bağdat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 432.

etmek mümkündür. Buna göre dönemin elit tabakasını İlhanlı yönetimini oluşturan yönetici sınıfı ile sarayın diğer mensupları, emîrlar, askerler, sanatçılar ve ruhani şahsiyetler oluşturmaktadır. Buna karşın alt tabaka ise köylüler ve çiftçilerden oluşmaktadır. Köylüler ve çiftçilerin bağımsız bir şekilde yaşama hakları yoktu; bir ‘efendi’ye bağlı olarak hayatlarını sürdürmek zorundaydılar. Dahası köylüler, toprak ile beraber alınıp satılan değersiz bir ‘mal’ gibiydiler.¹⁸⁷

Yine bu bağlamda İlhanlı döneminde yaşamış olan Nasîruddîn Tûsî’nin dönemin toplumsal yapısına dair önemli bilgiler verdiği görülmektedir. Şöyle ki o, İlhanlı toplum yapısının *ehl-i kalem*, *ehl-i seyf*, *ehl-i muamele* ve *ehl-i mezra*’a olmak üzere dört sınıftan oluştuğunu ifade etmiştir. Tûsî’nin veciz ifadesiyle ortaya koyduğu düşüncesinde,

a) *Ehl-i Kalem*; ilim adamları, tasavvuf erbabı, fakihler, yargı mensupları, muhasipler, mühendisler, müneccimler, doktorlar ve şairlerden oluşmaktadır. Bunlar, toplumu manevi açıdan beslediği için toprağa hayat veren suya benzetilmektedir.

b) *Ehl-i Seyf*, güvenlik denilince akla gelen tüm unsurları kapsamaktadır. Bunlar, toplumda huzuru, düzeni ve güveni sağladığı için ateş gibidirler.

c) *Ehl-i Muamele*; tüccarlar, meslek erbabı (zanaatkarlar), sanatçılar ve vergi memurları gibi ticarî faaliyetlerin devamlılığını sağlayan kimselerdir. Ekonomik hareketlilik bunlara bağlı olduğu için atmosfer gibidirler.

d) *Ehl-i Muzara*’a ise; çiftçiler ve toprak sahiplerini tanımlamaktadır. Bunlar, toplumun gıda ihtiyacını karşılamasına bakılarak toprağa benzetilmektedir.¹⁸⁸

İlhanlılar döneminde, toplumsal hayatta türlü bozulmalar ve ahlaksızlıkların ortaya çıkmasıyla korkunç derecede sosyal problemlerin yaşandığına şahit olunmaktadır. Öyle ki devlet yetkililerinin bu problemleri çözmek adına sıklıkla katı tebirler almak zorunda kaldığı bilinmektedir. Bu sosyal çöküntü halk tabakalarında, divan teşkilatlarında, yargıçlarda, dini temsil edenlerde, mutasavvıflarda ve çeşitli meslek dallarında açık bir biçimde hissedilmiştir. Rüşvetçilik, gasp, fuhuş, dolandırıcılık, adam kayırma gibi çeşitli ahlakî bozukluklar toplumsal hayata hakim

¹⁸⁷ Muhammed b. Hindûşah-ı Nahcuvânî, *Düstûru’l-Kâtib fî beyâni’l-Merâtib*, nşr. A. Alizade, C. II, y.y., Moskova 1976, s. 5; Bülent Yılmaz, *Celayirliler: Kabile Devlet, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi*, Erzurum 2002, s. 249-250.

¹⁸⁸ Bkz., Nasîruddîn Tûsî, trc. ve thk. *Ahlâk-ı Nâsirî*, Muhammed Sâdık Fazlullâh, Dârü’l-Hâdî, Beyrut 2008/1429, ss. 262-3.

olmuştu. Üstelik bu tür ahlaksızlıklara dinî kılıf uydurmak da sıradan ve alışılmış bir durumdu.¹⁸⁹

Diğer taraftan İlhanlı döneminde kültürel anlamda olumlu ve değerli gelişmelerin de yaşandığını belirtmeden geçmemeliyiz. Öyleki İlhanlılar dönemi, tarih yazıcılığında çok önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönem olarak öne çıkmaktadır. Cüveynî'nin *Cihan Güşâ'sı*, Reşîdüddîn'in *Câmiu't-Tevârih'i*, Kâşânî'nin *Târih-i Olcaytu'su*, Hamdullah Müstevfî'nin *Târih-i Güzide* ve *Nüzhetü'l-Kulûb* adlı eserleri, İbnü'l-Fuvâtî'nin *el-Havâdis'i* bu dönemde kaleme alınmış eserler olup her biri, tarih yazıcılığında kaydedilen ilerlemenin birer numunei timsalidir. Bu kaynakların, çevre bölgelerde yaşayan tarih yazıcılarına örnek teşkil ettiğini ayrıca ifade etmeliyiz.¹⁹⁰

Hillî, doğduğu tarihten (648/1250) öldüğü tarihe (726/1325) kadar olan zaman dilimi göz önüne alındığında, İlhanlı sultanlarının hemen hepsinin iktidar dönemlerini görmüştür. Bu noktada İlhanlı sultanlarının dinî temayüllerinin yanı sıra onların farklı din mensuplarına karşı yaklaşımları önem arz etmektedir. Zira İlhanlı sultanları hangi dini benimsemiş veya hangi dine sempati ile yaklaşmışsa o dinlerin mensuplarının sosyal yaşantısı ona göre şekil almıştır. İlhan; hangi dine, hatta o din içerisindeki hangi mezhebe bağlı olmuşsa, onun lehine çalışmalar yapmış, öteki konumunda kabul ettiği diğer dinleri, mezhepleri ve mensuplarını ise baskı altına almıştır.¹⁹¹ Bu yüzden burada Hillînin yaşadığı çevrelerde sosyo-kültürel hayatı anlayabilmek için İlhanlı sultanlarının dini temayülleri ve hakimiyet kurduğu toplumların sosyal hayatına yönelik katkıları ya da kısıtlamaları, fazla ayrıntıya girilmeden ortaya konulmalıdır.

İlhanlı Devleti'nin kurucusu Hülâgû (663/1265) ve oğlu Abaka (680/1282) Budizm'e mensuptur ancak onların dinî hayatı, Şamanizm'in daima etkisinde kalmıştır.¹⁹² Çünkü Moğollar, zaman içerisinde farklı dinleri benimsemiş olsalar da

¹⁸⁹ Bkz., Reşîdüddîn Fazlullâh, *Câmiu't-Tevârih Târih-i Gâzân Han*, trc. Doktor Fuad Abdü'l-Mu'tî es-Sayyad, Daru's-Sekafiyye li'n-Neşr, Kahire 1420/2000, s. 238, 404.

¹⁹⁰ Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Güzide*, çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2018, mukaddime, ss. XXXVII-XXXVIII.

¹⁹¹ Hanifi Şahin, *İlhanlılar Devrinde Şiilik*, s. 156.

¹⁹² Şamanizm bu iki sultanın dinî yaşantısında o kadar etkilidir ki onların "Şamanist" oldukları da iddia edilmiştir. Bkz., Zeki Velidi Togan, *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar*, C. I, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1981, s. 226.

atalarından miras aldıkları Şamanizm'e ait motifler veya ritüeller, farklı formlarda da olsa yeni dinlerinde tezahür etmeyi sürdürmüştür.¹⁹³

Kaynaklarda geçtiğine göre Hülâgû ve oğlu Abaka dönemi, Müslümanlar açısından sıkıntılı geçmiştir. Örneğin Hülâgû'nun Hıristiyanlara verdiği imtiyazlara bağlı olarak, bazı mescitler kiliseye çevrilmiş; Müslümanlar zulüm, işkence ve katliama maruz kalmışlardır.¹⁹⁴

Abaka zamanında da camiler kapatılmış veya Moğol atları için ahır haline getirilmiş, medreselerin kapısına da kilit vurulmuştur. Bu arada Müslümanların mal ve mülklerinin müsadereğini yapmak suretiyle onlara, maddi anlamda baskı uygularken, bir yandan da manevi baskılar yapmaktan kaçınılmamıştır. Örneğin Abaka Han'ın, sırf Müslümanlara olan kin ve nefretinden dolayı vezir Cüveynî'ye zorla domuz eti yedirmeye çalıştığı, kaynaklarda geçmektedir.¹⁹⁵

Kaynaklarda geçtiğine göre Ahmet Teküder, ilk Müslüman İlhanlı hükümdarıdır. Samimi bir Müslüman olarak bilinmekle birlikte, tasavvufa aşırı şekilde ilgi duyan Teküder, vaktinin çoğunu semâ ve diğer sûfî âyinleriyle geçirerek devlet işlerini aksatmış hatta çoğunlukla, kendi üzerine vazife olan devlet işlerini annesine bırakmıştır.¹⁹⁶

Ahmet Teküder, kardeşi Abaka'nın Müslümanlara yaptığı kötülükleri ve bu yönde hâlâ devam eden uygulamaları ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Bu amaçla, müsadere edilen mal ve mülklerin birçoğunu sahiplerine iade etmiştir. O, abisinin döneminde kapatılmış olan cami ve medreseleri yeniden açtırmıştır. Bununla birlikte daha önce Yahudi ve Hıristiyan doktorların maaşları için tahsis edilmiş olan Müslümanlara ait vakıfların giderleri, vezir Cüveynî'nin tavsiyesi üzerine Mekke'de Kabe'nin giderleri ve bakımına tahsis edilmiştir.¹⁹⁷ Böylelikle onun dönemi, Müslümanlar açısından sevindirici gelişmelerin yaşandığı bir dönem olmuştur.

Argun koyu bir Budist olmasıyla öne çıkmıştır. Eski kültürlerinden kalma bazı adet ve uygulamalara değer veren birisi olarak Argun, yanı başından ayırmadığı

¹⁹³ Jean Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, İşaret Yayınları, İstanbul 1994, s. 49.

¹⁹⁴ Abdülkadir Yuvalı, "Hülâgû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 475.

¹⁹⁵ Vassâf, *Târihu Vassâf*, C. I, s. 194'den naklen Spuler, *İran Moğolları*, s. 263.

¹⁹⁶ Togan, I, 267.

¹⁹⁷ Spuler, *İran Moğolları*, s. 263; Şahin, *İlhanlılar Devrinde Şiilik*, s. 157.

bahşılara¹⁹⁸ değer verip onları himaye ediyordu. Öyle ki o, henüz otuz yaşlarında olduğu halde uzun yaşamak için Hindistanlı bir bahşının hazırladığı ilâcî sekiz ay içtikten sonra Tebriz Kalesi'nde çilehaneye girmiştir. Fakat oradan hastalanarak çıkan Argun; bir ara sağlığı düzelir gibi oldu ise de yeniden hastalanmış ve bir daha iyileşememiştir. Çünkü kendisine felç gelmiştir. Neticede, genç yaşta ölmüştür.¹⁹⁹

Argun'dan sonra başa geçen Geyhatu'nun Şamanist olmasına rağmen Budist olduğuna işaret edecek derecede Budizm'e meyilli biri olduğu kaynaklarda geçmektedir.²⁰⁰ Bununla birlikte o, içki ve eğlenceye aşırı düşkün biriydi. Yine o, zalim ve müsrif bir hükümdardı. Anadolu'da eşi benzeri görülmemiş zulümler ve yağmalar yapmıştır. Onun müsrifçe tutumu sebebiyle ekonomi bozulmuş ve İlhanlı tarihinde ilk olarak kâğıt para basılmıştır. Ancak basılan bu paraların bir karşılığı olmadığından dolayı ekonomi daha da kötüleşmiştir.²⁰¹

Diğer taraftan Geyhatu, Müslümanlara karşı müsamahakâr davranmıştır. Dahası onun, tüm dinlere karşı saygılı davrandığı ifade edilmektedir.²⁰² Geyhatu, özellikle müslüman alimlere ve şeyhlere karşı saygılı ve cömert davranmaktan geri durmamıştır. Bunda Müslüman olan karısının da etkili olduğu bilinmektedir. İmar faaliyetleri arasında özellikle Tebriz ve Karabağ'da yaptırmış olduğu saraylar zikredilebilir.²⁰³

Geyhatu'dan sonra İlhanlı tahtına oturan Baydû, koyu bir Budist olmasının yanı sıra, tam bir Hristiyan sempatzanı olarak tanınmıştır. Bu özellikleriyle o, Müslümanlar'a ağır baskı uygulamıştır. Onun döneminde, özellikle Hristiyanların taşkınlıkları had safhaya ulaşmıştır. Baydû'nun siyasetinden dolayı iyice şımaran Hristiyanlar, işi cami ve medreseleri tahrip etmeye kadar vardırmışlardır.²⁰⁴

¹⁹⁸ Bahşılar, eski Türklerdeki şamanlara benzer ayin ve ritüeller düzenleyen, yeri geldiğinde hekimlik yapan 'Budist rahipler' olarak bilinmektedir. Geniş bilgi için bkz., Orhan F. Köprülü, "Bahşı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 520.

¹⁹⁹ Faruk Sümer, "Argun", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, III, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 356.

²⁰⁰ Bkz., Togan, s. 228.

²⁰¹ Mustafa Akkuş, *İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2011, s. 168.

²⁰² Kansu Ekici, *İlhanlı Hükümdarı Geyhâtû ve Zamanı*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Isparta 2012, s. 148.

²⁰³ Yuvalı, "Geyhatu Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIV, Türkiye Diyanet Vakfı - Yayınları, İstanbul 1996, s. 45.

²⁰⁴ Akkuş, *İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti*, s. 168.

İlhanlılar'ın dini münasebetleri açısından *Müslüman İlhanlılar dönemi* olarak kabul gören Gâzân Han (703/1304), Olcaytu (716/1316) ve Ebû Saîd Bahadır Han (736/1335) dönemleri dikkat çekmektedir. Bu üç sultanın saltanat dönemleri idari, mali, iktisadi ve bayındırlık alanlarına yönelik ıslah çalışmaları açısından İlhanlı Devleti'nin altın çağı olarak kabul edilmektedir.²⁰⁵

Gâzân Han, Budist bir babanın (Argun) oğlu olarak dünyaya gelmiştir. Onun doğumundan bahseden kaynaklar, dönemin sosyal eğilimlerine dair dikkat çekici bir ayrıntı vermektedir. Buna göre onun doğumu esnasında orada hazır bulunan müneccimler, bu anı yıldızları rasat etmek suretiyle yorumlamışlar ve onun bahtı açık, mesut bir kimse; büyük, heybetli ve şefkatli bir hükümdar olacağını haber vermişlerdir.²⁰⁶ Bu durum, İlhanlı sarayında müneccimlere ve onların verdikleri haberlere verilen önemi göstermesi açısından dikkat çekicidir. Gâzân Han, çocukluk döneminde tam bir Budist gibi yetiştirilmeye çalışılmış ve ona göre eğitimler almıştır.²⁰⁷ Aynı şekilde şehzadelik ve Horasan valiliği dönemini (1285-1295) de bir budist olarak geçiren Gâzân Han, Emir Nevruz'un onu, uzun ve ısrarlı bir şekilde İslam'a davet etmesi neticesinde müslüman olmuştur. Gâzân Han, müslüman olduğunu halka ilan etmiş ve İslam'ı kendisinin, Moğolların ve İlhanlı devletinin yeni dini olarak tanıdığını söylemiştir. Böylece İran'daki Moğolların büyük çoğunluğu İslam'a girmiştir.²⁰⁸ Bununla birlikte onun döneminde diğer din mensupları, özellikle de Budistler baskı altına alınmış; mabetleri yıkılarak ülkeyi terk etmeleri istenmiştir.²⁰⁹

Gâzân Han'ın saltanat dönemi, İlhanlı tarihinde bir dönüm noktası olarak görülmüştür. Çünkü onun döneminin en önemli özelliği İslamlaşma, İranlılaşma ve şehirleşme olarak kabul edilmiştir. Ondan önce göçebe bir hayat tarzını benimseyen İlhanlılar, onunla birlikte şehir hayatına geçiş yapmış ve böylelikle her alanda kurumsallaşmaya gidilmiştir.²¹⁰ Neticede Gâzân Han'ın Müslümanlara yönelik yürütmüş olduğu kollayıcı ve kucaklayıcı siyaset sayesinde Müslümanların durumu gittikçe düzelmiştir.

²⁰⁵ Şahin, *İlhanlılar Devrinde Şiilik*, s. 45.

²⁰⁶ Akkuş, *İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti*, s. 171.

²⁰⁷ Reşidüddîn Fazlullâh, *Câmiu't-Tevârih Târih-i Gâzân Han*, s. 122; ayrıca bkz., Carl Brockelman, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, C. I, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1964, s. 235.

²⁰⁸ Hamdullah Müstevfi, *Târih-i Güzide*, s. 488.

²⁰⁹ Şahin, *İlhanlılar Devrinde Şiilik*, s. 158.

²¹⁰ Brockelman, ss. 235-236.

Bu noktada ifade etmeliyiz ki Gâzân Han öncesinde toplumsal hayatta büyük bozulmalar baş göstermiş ve ahlakî bozulmalar onun dönemine de derin bir şekilde sirayet etmişti. Bu durumu düzeltmek adına, bazı sert tedbirlere başvurma gereği duyan Gâzân Han, faiz ve tefeciliği yasaklamış, cami, manastır ve medrese civarlarında fahişelerin çalıştığı ve harâbât denilen randevu evlerini kaldırmıştır. Gâzân Han, evlerinden ayrılmak isteyen kadınların yeni hayatları için ihtiyaç duydukları parayı devlet hazinesinden ödemiş, bu kadınlardan evlenmek isteyenlere her türlü yardımın yapılmasını emretmiştir.²¹¹ Onun bu uygulaması, özellikle toplumda kadının yeri ve konumuna dair dönemin bakış açısını yansıtmaları bakımından önemlidir. Diğer taraftan kendi başına hayat kurmak isteyen bir kadının devlet tarafından desteklenmiş olması, sosyal hayata yönelik politikalarındaki geniş vizyonu göstermektedir.

Bunun yanı sıra Gâzân Han, içki ve şarabın içilmesini yasaklarken bu yasakları çiğneyenlere ağır cezalar vermiştir. Buna göre, içki içenler hakkında, şehrin ortasında bir ağaca bağlanarak dayak yemek ve insanlara teşhir edilmek suretiyle cezalandırılacaklarına dair ferman yayınlamıştır.²¹²

Öte yandan Gâzân Han'ın siyasetinde, farklı kesimlerin bir arada yaşayacağı bir İslamî toplum modelini oluşturmanın önemli bir payı daima olmuştur. Zira kendisi Sünnî olmasına rağmen tebaası arasındaki Şiîlere iyi davranmıştır. Bu bağlamda onların kutsallarına saygı duymuş, hatta Şiîlerce ziyaret mekânı olarak görülen bazı türbeleri ziyaret etmiş ve bununla da yetinmeyerek bu türbelerin tamiri için gerekli ödeneği vermekten çekinmemiştir. Onun Şiîlere karşı uygulamış olduğu politikalar, son zamanlarında Şiîliği tercih ettiği şeklinde iddiaların yayılmasına da sebep olmuştur.²¹³

Gâzân Han'dan sonra İlhanlı tahtına Olcaytu (716/1316) geçmiştir. Onun dönemi özellikle Şiîler açısından bir dönüm noktasıdır. Oldukça hareketli bir dinî yaşantısı olan Olcaytu, yedi yaşına kadar Budist olarak yaşamış, daha sonra Hristiyan annesi tarafından Nikolay adı verilerek vaftiz edilmiştir.²¹⁴ Annesinin vefatına kadar

²¹¹ Reşîdüddîn Fazlullâh, *Câmiu't-Tevârih Târih-i Gâzân Han*, s. 355.

²¹² Reşîdüddîn Fazlullâh, *Câmiu't-Tevârih Târih-i Gâzân Han*, ss. 364-366; ayrıca bkz., Şahin, "İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî kabullerin Rolü", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 1/45, 2016, s. 114.

²¹³ Şahin, *İlhanlılar Devrinde Şiîlik*, ss. 160-161.

²¹⁴ David O. Morgan, "Öldjeytü", *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Volume: VIII, EJ. Brill, Leiden 1995, s. 169.

Hristiyan olarak yaşayan Olcaytu, Müslüman eşinin tesiriyle İslam'ı seçmiş ve Hanefî mezhebini benimsemiştir.²¹⁵ Kaynaklarda belirtildiğine göre on iki yıl Hanefî mezhebinde kaldıktan sonra 709/1309'da Şîî mezhebine geçmiş ve son yedi yılını bu mezhebin mensubu olarak geçirerek vefat etmiştir.²¹⁶ Onun bu mezhep değişikliği Sünnîler tarafından hazmedilememiş ve kendisine Hârbende (eşeğin kulu) lakabı takılmıştır.²¹⁷

Olcaytu'nun Şîîliği benimsemesinin Şîîler lehine çok önemli sonuçları olmuştur. Öncelikle tarihte ilk defa Şîîlik, bir devletin resmi mezhebi olma statüsüne kavuşmuştur. Böylece Şîîler için Büveyhîler'den sonra devlet desteğine yeniden kavuşulmuş, hatta Olcaytu'nun, Şîîliği devletin resmi mezhebi haline getirmesiyle birlikte İlhanlılar dönemi, Şîîler için Büveyhîlerden daha olumlu bir havanın olduğu dönem olarak görülmüştür. Bu noktada, Şîîliği benimsemiş olan Olcaytu, daha önce dört halifenin isminin okunduğu hutbelerin okunuşunun değiştirilmesini ve onların yerine hutbelerde oniki imamın isimlerinin zikredilmesini emretmiştir. Bunun yanı sıra o, on iki imamın isimlerinin paralar üzerine ve mescit duvarlarına da yazılmasını emretmiştir.²¹⁸

Olcaytu'nun bastırmış olduğu paraların adeta Şîî propaganda aracı olarak kullanıldığı, arkeolojik bulgular sayesinde tespit edilmiştir. Şöyle ki İslam Sanatları üzerine önemli çalışmalar yapmasıyla bilinen Ramazan Uykur, Olcaytu tarafından bastırılmış olan iki sikkeyi Mardin Müzesi'nde gördüğünü ve bunlardan gümüş olan sikkenin 704/1304 yılında Olcaytu Han'ın Müslüman oluşundan sonra basılmış olduğunu ifade etmiştir. Onun ifadesiyle bu sikke üzerinde dört halifenin isimleri anılmakta ve onlara selam edilmektedir. Böylelikle bu sikkenin, Olcaytu'nun Sünnî-Hanefîliği benimsemiş olduğu dönemde basıldığı anlaşılmaktadır.²¹⁹

²¹⁵ Derya Örs, *Târih-i Olcaytu (inceleme ve Çeviri)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1992, s. 131.

²¹⁶ Bkz., Ebû'l-Fidâ İmâdüddîn İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. XIV, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut 1408/198856; Celâleddîn es-Suyûtî, *Târihu'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Ğassân Nasuh Özkul Hüseyinî, Merkezü Dâri'l-Minhâc li'd-Dirâsât ve't-Tahkîki'l-İlmî, Katar 2013/1434, s. 538.

²¹⁷ Bkz., Osman Gazi Özgüdenli, "Olcaytu Han", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, s. 345; Şahin, *İlhanlılar Devrinde Şîîlik*, s.165; bu noktada "Hârbende"nin, ona göz değmesinden korumak için çocukluk çağında verilmiş bir isim olduğunu belirtmeden geçmemeliyiz. Bkz., Örs, *Târih-i Olcaytu (inceleme ve Çeviri)*, s. 60.

²¹⁸ Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzu'l-Ulemâ*, s. 361.

²¹⁹ Bkz., Ramazan Uykur, "Moğol Kağanı Olcaytu Han'ın Mardin Müzesinde Bulunan Bir Sikkesinde Şia Propagandası", *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12/35, 2017, s. 438.

Diğer sikke ise bakırdan imal edilmiştir. Uykur'un ifadesiyle bu sikke, Olcaytu Han'ın Şîî olduktan sonraki uygulamalarının ipuçlarını taşımaktadır. Sikke'nin üzerinde "Aliyyen Veliyyullah" ibaresinin yanı sıra tam olarak okunamamasına rağmen okunabilen "Musa" ibaresine bakılarak on iki imamın isminin yer aldığının anlaşıldığını belirten Uykur, Olcaytu'nun Şîîliği benimsedikten sonra bu mezhebin yayılması adına gösterdiği çabaların böylelikle kesin delillerle ispatlandığını ortaya koymuştur.²²⁰

Görüldüğü üzere sikkelerin birinin Sünnîlik, diğerinin ise Şîîlik izleri taşıması, kaynakların verdiği bilgilerle birebir uyuşmaktadır. Böylece arkolojik bulguların tarihe ışık tutmadaki önemli katkısı, bir kez daha teyid edilmiştir.

Ezanın yapısında da değişikliğe gidilmesini emreden Olcaytu, bundan sonra ezanın Şîî usûllerine göre okunmasını sağlamıştır. Buna göre bütün İran'da ve Şîîlerin hâkim olduğu şehirlerde ezana "Hayye alâ Hayri'l-Amel" ibaresi eklenmiştir. Şîîler adına sevindirici gelişmeler olarak görülen bu durum, Sünnîler arasında huzursuzluk yaratmıştır. Hutbelerden Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman (r.a.)'ın isimlerinin kaldırılmasına çok üzülen Sünnî çevreler, özellikle hutbenin okunuşu esnasında dört halifenin isimlerinin okunacağı kısım gelip de okunmadığına şahit oldukları her namazda gözyaşlarını tutamamışlar ve hıçkıra hıçkıra ağlamışlardır. Sünnîler'in yaşadığı travma o kadar büyük olmuştur ki onlar, Olcaytu'nun çabalarıyla Şîîliğin İslam topraklarının tümünde yayılacağı endişesine kapılmışlardır. Hatta Olcaytu'nun vefat haberi en çok Sünnî çevreleri sevindirmiştir. Zira onun vefatının biraz daha gecikmesi halinin, Şîîliğin Irak ve İran'daki yayılmasının daha da ileri gidip, Mekke ve Medine'yi de kapsamasına yol açacağı olasılığı Sünnî çevreleri endişelendirmekteydi.²²¹

Anadolu'da Olcaytu'nun mezhep değişikliği sonrasında izlediği politikaların yansımaları farklı olmuştur. Bu dönemde uygulanan politikalar sonucu, halk camilere gitmez olmuş; imamlar ve din adamlarının toplumda artık bir karşılığı ve değeri kalmamıştır. Sünnî halk, Olcaytu'nun uygulamaya koyduğu Şîîleştirme politikalarına çok yerde karşı çıkmıştır. Bu nedenle Şîîler, yeni uygulamaların toplumda yerleşebilmesi için, Sünnîlere baskı yapılmasını teklif etmişlerdir. Bunun üzerine

²²⁰ Uykur, "Moğol Kağanı Olcaytu Han'ın Mardin Müzesinde Bulunan Bir Sikkesinde Şîa Propagandası", s. 439.

²²¹ İbn Kesir, *el-Bidaye ve 'n-Nihaye*, XIV, 78; Spuler, *İran Moğolları*, s. 212.

Şîîliğin tüm ülkede yayılması için fermanlar çıkarılmış, insanlar Şîîliği kabul etmeye zorlanmıştır. Özetle Olcaytu'nun iktidarı döneminde Sünnî halk, İlhanlı yöneticileri ile üstünlüğü ele geçiren Şîîler arasında sıkışıp kalmıştır.²²² Hatta Olcaytu'nun izlediği siyasetin -ki Şîîliği baskın kılıp diğer dini anlayışları sindirmek üzerine kurulmuştur-, ileride kurulacak olan Safevî Devleti ile yeniden canlanacak katı mezhep taassubu ve çatışmalarına temel teşkil ettiği bile düşünülmüştür.²²³

Uyguladığı politikalarla, tebaası arasında huzursuzluk ve kargaşanın eksik olmadığı Olcaytu döneminde bazı olumlu gelişmelerin olduğunu da göz ardı etmemek gerekir. Nitekim onun döneminde, kültürel hayata yönelik önemli faaliyetlere rastlanmaktadır. Örneğin, İran'ın coğrafya ve topografyasıyla ilgilenen Olcaytu Han, yolları ölçtürüp mesafe taşları diktirmiştir. Merâğa'daki rasathânedede onun desteğiyle başarılı çalışmalar yapılmış, Sultâniye'nin yanında ikinci başşehir olarak Bîsitûn dağının eteklerinde Sultanâbâd Çemçimâl adıyla bilinen yeni bir şehir kurulmuştur.²²⁴ Bunun yanı sıra Erzurum'daki Yâkutiye Medresesi onun adına inşa ettirilmiştir (710/ 1310). Yine, Isfahan Cuma Camii genişletilip onarılmış ve batı eyvanına büyük bir mihrap eklenmiştir. Bu noktada, Netanz'da 1304-1316 yılları arasında inşa edilen cami, türbe ve hankâhtan oluşan Şeyh Abdüssamed-i Isfahânî Külliyesi, İlhanlı mimarisinin güzel örneklerindendir. Olcaytu çeşitli İslâm sanatları ile de ilgilenmiş ve bu sanatların hâmisi olmuştur. Onun dönemine ait tezhipli Mushaf bunun en güzel örneklerinden biridir.²²⁵

Olcaytu Han'dan sonra İlhanlı tahtına oğlu *Ebû Saîd Bahadır Han* (736/1335) geçmiştir. İlhanlı Devleti'nin son büyük hükümdarı olarak kabul edilen Ebû Saîd Bahadır Han, devlet adamlığının yanı sıra şair, mûsikişinas ve aynı zamanda hattat olarak sanatçı kimliğiyle de ön plana çıkmıştır. İlim adamlarını ve edipleri himaye etmiş, bu sebeple şairler tarafından adına kasideler yazılmış ve eserler telif edilmiştir. Zamanında İran ve Azerbaycan'da birçok eser meydana getirilmiştir. Ebû Saîd bu yönüyle Azerbaycan ve Anadolu halkının gönlünü kazanmış, hatta ismi Azerbaycan'da dört âdil sultandan biri olarak anılmıştır. Ayrıca babası Olcaytu Han zamanında devletin âdeta resmî mezhebi haline gelen Şîîliği terkederek Sünnîliği seçmiş, İslâmiyet'in yayılması için samimiyetle çalışmıştır. Bu noktada o, amcası

²²² Resul Ca'feriân, *eş-Şîa fî İran: Dirâsatun Târihiyye Mine'l-Bidâye Hatte'l-Karni't-Tâsi'el-Hicrî*.

²²³ Uykur, "Moğol Kağanı Olcaytu Han'ın Mardin Müzesinde Bulunan Bir Sikkesinde Şîa Propagandası", s. 445.

²²⁴ Hamdullah Müstevfi, *Târih-i Güzide*, s. 492.

²²⁵ Özgüdenli, "Olcaytu Han", s. 346.

Gâzân Hân'ın toplumsal hayata yönelik uygulamış olduğu sert politikaların bir benzerini sergileyerek içki, kumar ve fuhuşu yasaklamıştır.²²⁶

Ebû Saîd'in iktidarı, Sünnîler açısından olumlu gelişmelerin yaşandığı ve Olcaytu sonrası yeni bir sayfa açma çabalarının görüldüğü dönem olarak öne çıkmıştır. Bunda sultanın Ehl-i Sünnet mezhebine mensubiyetinin önemli payı olmuştur. Böylece onun döneminde, Sünnîler, Olcaytu'nun politikalarına tepki olarak gitmedikleri camilere gitmeye başlamışlardır.²²⁷

İbn Battûta, Ebû Saîd Bahadır Han'la görüştüğünü belirttiği eserinde onu, çok cömert ve güzel ahlaklı biri olarak tanıtmıştır. İbn Battûta, onun yüce gönüllülüğüne örnek olarak şu olayı anlatır: “Bir gün sultanın huzuruna âmâlardan (körler) oluşan bir topluluk geldi ve durumlarının zorluğundan bahsettiler. Bunun üzerine sultan, onlara elbiseler verilmesini, kendilerine yardımcı olacak birer hizmetçi tahsis edilmesini ve ayrıca nafaka bağlanmasını emretti.”²²⁸

İbn Battûta, dönemin sosyal durumuna dair önemli bir bilgi vermektedir. Buna göre o, Ebû Saîd'in, hanımlarına verdiği önemden bahsederken dikkat çekici bir anektoda vurgu yapmıştır. Şöyle ki, onun ifadelerine göre, Türkler ve Tatarların nazarında (Moğol), hanımlarının her zaman önemli bir yeri ve konumu olmuştur. Örneğin sultanlar bir emir yayınladıklarında, o emirde “*Sultan ve hatunlarının emridir*” ifadesini kullanırlardı. Bununla birlikte sultan hanımlarının her birine, pek çok şehir ve bölgenin yanı sıra büyük çaplı vergilerin toplandığı çok sayıda bölge tahsis edilmişti. Eğer sultanla beraber bir sefere çıkarlarsa onlar, ayrı bir yerde dururlardı.²²⁹ Bununla birlikte İlhanlılar'da kadınların, siyasette de ağırlıklarını hissettirdiklerini görmekteyiz. Şöyle ki, bir sultanın ölümü üzerine baş gösteren taht mücadelelerinde saraydaki hanımlar önemli rolde olmuşlar, kendi tercih ettikleri şehzadenin sultan olması için siyasî mücadelelere girişmekten geri durmamışlardır.²³⁰

²²⁶ Yuvalı, “Ebû Saîd Bahadır Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, X, İstanbul 1994, s. 219.

²²⁷ Şahin, *İlhanlılar Devrinde Şiilik*, s. 187; İlhan Erdem, “Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 20/31, 2000, s. 35.

²²⁸ Bkz., İbn Battûta, *Tuhfetü'n-Nuzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*, thk. Muhammed Abdülmün'im el-Uryân, Mustafa el-Kassâs, C. I, Dâru'l-İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1987/1407, s. 237.

²²⁹ İbn Battûta, *Tuhfetü'n-Nuzzâr*, I, 239.

²³⁰ Spuler, *İran Moğolları*, ss. 277-278.

Görüldüğü gibi Hillî'nin yaşadığı dönemi içine alan İlhanlılar döneminde ilk dönemlerde Sünnîsiyle-Şîîsiyle tüm müslümanlar önemli ölçüde sıkıntılı sayılacak bir hayat yaşamışlardır. Bu dönemlerde toplumsal ve siyasî açıdan pek çok baskılara maruz kalan müslümanlar, Ahmed Teküder döneminde kısmî de olsa biraz rahatlamışlardır. Daha sonra Gâzân Han'la birlikte önemli ölçüde değişim ve dönüşüme uğrayan sosyal ve siyasal yapı, müslümanlar lehine olumlu gelişmelerin yaşandığı bir sürece evrilmiştir. Bununla birlikte Gâzân Han döneminde diğer din mensuplarına uygulanan baskı ve sindirme politikaları, bu dinlerin mensuplarının İslam ve müslümanlarla bir arada yaşama kültürüne büyük darbe vurmuştur. Gâzân Han'dan sonra Olcaytu dönemi, Şîîler adına pozitif ayrımcılığın ön plana çıktığı bir dönem olarak dikkatleri çekmiştir. Şîîliği benimsemiş olan Olcaytu, bu mezhebi devletin resmî mezhebi olarak kabul etmiş ve Şîîliğin yayılması adına diğer mezhep mensuplarına baskı uygulamıştır. Dolayısıyla onun dönemi ister istemez, Şîî-Sünnî çatışmasını körükleyen bir dönem olarak kabul edilmiştir. Olcaytu'dan sonra Sünnî bir hükümdar olarak dikkat çeken Ebû Saîd, babası tarafından Sünnîlere karşı uygulanmış olan politikaların etkilerini ortadan kaldırmak amacıyla birtakım tedbir ve uygulamalara başvurmuştur. Ne var ki köklü bir geçmişi olan Şîî-Sünnî çatışması, onun döneminde de varlığını sürdürmüştür.

Sonuç olarak diyebiliriz ki İlhanlılar, Sünnîlerin aksine, Şîîlerin rahatça kabullendiği bir otorite olmuştur. Bunda da dinî ve siyasî birtakım dayanak noktalarına sahip olan Şîîlere göre, yıllardır kendilerine zulmeden Sünnî iktidarların yerine Moğol-İlhanlı hakimiyetini kabullenmek hiç de zor olmamıştır. Böylece onlar, İlhanlılarla iyi ilişkiler kurmanın gayreti içerisinde olmuşlar ve bu noktada oldukça başarılı olmuşlardır. Nitekim Olcaytu'nun Şîîliği tercih etmesiyle birlikte onlar için, tarihte, önceki dönemlere kıyasla bulunmaz bir imkân doğmuştur. Özellikle İbn Mutahhar el-Hillî'nin de içinde bulunduğu Hille medresesinin Şîî düşüncenin ve özellikle de Usûlî düşüncenin gelişmesindeki katkılarını ve başarılarını dikkate aldığımızda İlhanlı döneminin, Şîî mezhebi için ne denli önemli olduğu anlaşılabacaktır.

1.3. İbn Mutahhar el-Hillî'nin Hayatı ve İlmî Kişiliği

Hillî'nin hayatını ve ilmî gelişimini daha iyi kavrayabilmek için her şeyden önce, yaşadığı dönem olan VII/XIII. ve VIII/XIV. asırların siyasî ve sosyal açılardan bazı temel özelliklerinin altını çizmek gerekir. Bahsi geçen zaman diliminde, İslam

dünyasının, özellikle de İran, Irak ve Suriye gibi bölgelerin siyasî ve ictimâî açıdan karışık bir durum arz ettiği görülmektedir. Bu dönemde, parçalanmış bir İslam dünyasından söz etmek mümkündür. Şöyle ki, uzun zaman Ortadoğu coğrafyasına hâkim olan Selçuklular'dan bu dönemde, sadece Anadolu Selçuklu Devleti ayakta kalmayı başarmış, fakat onlar da Haçlı Seferleri yüzünden zayıf düşmüştür. Diğer taraftan Moğol istilasının dünyayı ateşe vermesinden az zaman önce, yıkılan İran (Kirman) Selçuklu Devleti'nin yerine başkenti Semerkant olan, Hindistan'ın sınır bölgelerine kadar uzanan ve nüfusu çoğunlukla İranlılardan oluşan Harezmşahlar Devleti kurulmuş ve bu defa Harezmşahlar, Selçuklular'ın yerini alarak siyaseten Sünnî İslam topluluklarının hamiliğine soyunmuştur. Ne var ki, her ne kadar eski gücünde olmasa da Sünnî hilafet kurumunun yetkili tek otoritesi sayılan Abbâsîler, o dönemde de varlığını sürdürmekte olup, Harezmşahlar'ın bu yöndeki teşebbüslerine karşı koyma yönünde bir siyaset takip etmeye devam etmektedir. Bu esnada Mısır ve Suriye'de hakimiyet kurmuş olan Eyyûbîler, Anadolu Selçuklularıyla yaptıkları mücadeleler nedeniyle oldukça yıpranmış ve parçalanma dönemine girmişlerdir. Anadolu'da ise Bizans ve Anadolu Selçukluları Devleti, bölgede birbirlerine karşı siyasî mücadele içerisinde olmayı sürdüren iki önemli devlet olarak karşımızda durmaktadır.²³¹

İslam dünyasının içinde bulunduğu bu ortam ve yaşanan gelişmeler, dünya hakimiyeti parolasıyla yola çıkmış olan Moğollara, bu hedeflerini gerçekleştirebilmeleri için önemli fırsatlar sunmuş ve onlar da bunu kullanmaktan geri durmamışlardır. Bu çerçevede Karahitaylar'ın elindeki topraklara hâkim olmak suretiyle Harezmşahlar'a komşu olan Moğollar, tarihe *Otrar Faciası*²³² olarak geçen ve -Şahin'in ifadesiyle- iyi bir siyasî okuma eksikliğinden kaynaklanan olayın

²³¹ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, s. 53.

²³² Tarih kaynaklarında Moğollarla Harezmşahlar arasında 614/1218 tarihinde yaşanan ve sonuçları itibarıyla Moğolların İslam topraklarını işgalini hazırladığına inanılan Otrar Faciası, Harezmşahların o dönemdeki valisi tarafından Cengiz Han'ın ticari ilişkileri geliştirmek amacıyla gönderdiği tüccarların katledilmesi üzerine cereyan etmiştir. Olayın, başta Harezmşahlar olmak üzere tüm İslam dünyası açısından oldukça ağır sonuçları olmuştur. Olayın meydana geliş şekli veya sebepleri hakkında farklı anlatımlar bulunmaktadır. Geniş bilgi için bkz., İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, C. X, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424, ss. 401-406; Cüveynî, *Târih-i Cihangüşâ*, çev. Mürsel Öztürk, C. I, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2013, ss. 116-119; Hamdullah Müstevfî, *Târih-i Güzide*, ss. 395-6; Gregory Abû'l-Farac, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, C. II, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1950, s. 554; Vasilij Viladimiroviç Barthold, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1990, ss. 422-5; Muratbek Darıbay, *Otrar Bölgesi ve İslâm Tarihindeki Önemi (VI-XIII. Yüzyıllar Arası)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2011, ss. 42-49.

sonucunda bu devletin varlığına son vermiştir.²³³ Harezmşahlar'ın yıkılması, sadece kendileri açısından olumsuz sonuçlar doğurmamış, bölgedeki diğer Müslüman topluluklarına da ciddi zararlar vermiştir. Öyle ki bu durum Moğolların Mâverâünnehir, Semerkand ve Buhara gibi Türk İslam tarihi açısından önemli bölgeleri harap etmeleriyle sonuçlanmıştır.²³⁴ Dahası Moğollar buralarla da yetinmemiş; İslam dünyasının neredeyse tüm bölgelerini talan ve harap etme yolunda durmadan ilerlemişlerdir. Örneğin, Cengiz Han'ın ölümünden (1227) sonra batıda durmuş bulunan askeri faaliyetleri yeniden başlatmak üzere haleflerinden Möngke (Mengü), kardeşi Kubilay'ı Çin'e gönderirken, öteki kardeşi Hülâgû'yu da batıya göndermiştir.²³⁵

Bu noktada Hülâgû'nun başlıca görevleri İsmâîlîleri ortadan kaldırmak, Abbâsi halifesini itaat altına almak, boyun eğmeyi kabul etmediği takdirde ortadan kaldırmak ve orduların gidebildiği yere kadar giderek fetihlerde bulunmaktır. Bu itibarla Hülâgû, ilk olarak Alamut konusunun halledilmesiyle işe başlamıştır. Alamut, uzun bir kuşatmadan sonra fethedildiği gibi, Haşhaşîlerin reisi Rükneddin Hurşah da teslim olmak zorunda kalmıştır (1256).²³⁶

Moğolların Alamut'u ele geçirmesi, Şîîsiyle-Sünnîsiyle tüm Müslüman alemi tarafından sevinçle karşılanmıştır. Zira bu sayede müslümanlara büyük zararlar vermiş olan önemli bir tehdit ve terör odağı ortadan kaldırılmıştır.²³⁷ Moğollar, Alamut'u ele geçirince, içindeki zengin kütüphaneye de el koymuşlar ve buradaki kitapları meşhur tarihçi Cüveynî'ye teslim etmişlerdir. Cüveynî, kitaplardan kendi fikrinde uygun olanlarını ayırmış; özellikle de Astronomiye ait olan ve Hasan Sabbah'ın hayatı ile ilgili olan bir eseri ayırdıktan sonra İsmâîlî mezhebine ait olan bütün eserleri yok etmiştir.²³⁸

Hülâgû, Alamut meselesini hallettikten sonra Abbâsî halifesini, kendi hakimiyetini kabule davet etmiştir. Teklifi kabul edilmeyen Hülâgû, Bağdat'ı kuşatma altına almıştır. Bağdat, yaklaşık iki ay kadar kuşatıldıktan sonra ele geçirilmiş (1258) ve her yerde yapılan katliamlar burada da icra edilmiştir. Halife ise

²³³ Bkz. Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîilik*, s. 53.

²³⁴ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, IX, 682.

²³⁵ Bkz., Abû'l-Farac, s. 554.

²³⁶ Abû'l-Farac, ss. 560-562.

²³⁷ Abû'l-Farac, s. 561.

²³⁸ Cüveynî, *Târih-i Cihangüşâ*, III, 271; ayrıca bkz., İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîilik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)*, İstanbul 13-15 Şubat 1993, s. 78.

hazinelerini Moğollar'a teslim etmek zorunda bırakıldıktan sonra, hanedan mensuplarından ele geçirilebilenlerle birlikte öldürülmüş ve böylece Abbâsîler dönemi sona ermiştir.²³⁹

Aslında Bağdat'ın düşüşü sadece Iraklıları ilgilendiren basit bir mesele olarak görülmemiştir. Nitekim Bağdat dışındaki diğer İslam beldelerinde yaşayan Müslümanlar, Bağdat'ın maruz kaldığı felaketin kendi başlarına da gelmesinden emin olamayacakları hissine kapılarak endişe duymaya başlamışlardır. Bu noktada Bağdat'ı ele geçirdikten kısa süre sonra Dımaşk'a saldıran Moğollar (699/1300), Bağdat dışında yaşayan Müslüman halkın bu endişelerini haklı çıkarmışlardır. İşte burada bir ayrıntı dikkat çekicidir. Şöyle ki, Moğol saldırılarının gerçekleştiği bu dönemde Dımaşk'ta bulunan İbn Teymiyye, şehir halkının zarar görmesini engellemek maksadıyla bir grup alimle birlikte İlhanlı sultanı Gâzân Hân'ın karargahına giderek ondan eman talep etmiş ve böylece yaşanabilecek büyük bir katliamın önüne geçmiştir.²⁴⁰

Abbâsîler'in ortadan kaldırılışı, Sünnî toplumları psikolojik ve sosyolojik açıdan derin bir üzüntü ve ümitsizliğe sevk etmiştir. Sünnî hilafetin bu şekilde hezimete uğramış olmasının Sünnî toplumlarda yarattığı tıravmaya dikkat çeken Şahin, durumun vehametini şöyle özetlemiştir: "Maddi otoritesinin yanında manevi otorite olarak da kabul edilen hilafetin yenilmesi, Müslümanlar arasında, özellikle Araplar arasında sosyo-politik çöküntü meydana getirmiştir. Bu nedenle onlar Moğol istilasını kıyamet alameti olarak değerlendirmişlerdir."²⁴¹

Hal böyle iken, Bağdat'ın istilası sırasında Moğolların yanında yer almış olan Hristiyanlar, halkın çoğunun yaşadığı feleketi zararsız atlatmışlardır. Yine Sünnîler'in aksine Şîîler, bu istiladan en az etkilenen kesim olarak çıkmayı bilmişlerdir. Bu durumun önemli etkenlerinden biri olarak, başarılı bir siyasî girişimden söz edilebilir. Şöyle ki, Irak'taki önemli Şîî merkezlerinin bazı ileri gelenleri, Bağdat henüz istila edilmeden önce Hülâgû'ya giderek itaatlerini bildirmişler ve ondan eman talep etmişlerdir. Sultanın bu talebi kabul etmesi sayesinde memleketlerine karşı yönelebilecek tehditleri bertaraf edebilmişlerdir. Yine bu bağlamda Nasîruddîn Tûsî'nin Hülâgû üzerindeki etkisi de göz ardı

²³⁹ Abû'l-Farac, ss. 569-570.

²⁴⁰ Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takiyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 391.

²⁴¹ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, s. 79.

edilemez. İstilanın hemen akabinde önemli ve kritik görevlere Şîîler içerisinde atamalar yapılması da Moğolların Şîîlere yönelik olumlu bakışlarını yansıtır niteliktedir. Ayrıca bazı suçlu Şîîler'in, Alkamî²⁴² ve Nasîruddîn Tûsî'nin aracılık yapması neticesinde affedilmeleri de Şîî ileri gelenlerinin İlhanlı devlet adamları üzerindeki etkisini göstermektedir.²⁴³ Kısacası Bağdat'ın istilası, Sünnî kesimlere nazaran Şîîler açısından daha az zararlı atlatılmıştır denilebilir.

Görüldüğü üzere İbn Mutahhar el-Hillî, Moğol istilası gibi arkasında derin yıkıntılar bırakan bir felaketin yaşandığı döneme şahit olmasına rağmen, Şîîlerin Moğol otoritesine boyun eğmeleri neticesinde bu felaketten neredeyse hiç zarar almadan çıktıkları; hatta bu süreçte yaşanan gelişmeleri, sevmedikleri Sünnî otoritenin yıkılmasından dolayı sevindirici buldukları bir ortamda doğup gelişimini sürdürmüştür.

Kaynaklarda geçtiğine göre Hillî, 27 veya 29 Ramazan 648 (23 veya 25 Aralık 1250) tarihinde Hille'de doğmuştur.²⁴⁴ Asıl adı, yaygın görüşe göre²⁴⁵ Cemâluddîn Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'dir.²⁴⁶ Bununla birlikte bazı kaynaklarda

²⁴² Kaynaklardan öğrendiğimize göre asıl adı Ebû Tâlib Müeyyedüddîn Muhammed b. Muhammed Ali b. Ebi Tâlib el-Bağdâdî olan Alkamî, son Abbâsî veziri olarak tanınmakta olup aynı zamanda mutaassıp bir Şîî olarak bilinmektedir. Saray çevresinde son derece etkili bir şahsiyet olması ve Şîîler'in lehine pek çok faaliyette bulunması, Sünnî kesim tarafından sevilmemesine neden olmuştur. Bu yüzden Sünnî tarih kaynaklarında Alkamî, Moğolların Bağdat'ı işgalinde, onlara yardım etmekle ve Abbâsîler'e ihanet etmekle suçlanmıştır. Buna karşın Şîî kaynaklar onu savunmuş ve bu iddiaların asılsız olduğunu ileri sürmüşlerdir. Alkamî ve faaliyetleri hakkında bkz., İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, C. XIII, 200-205; Suyûtî, *Târîhu'l-Hulefâ*, ss. 710-711; Özeydin, "İbnü'l-Alkamî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, ss. 483-4; ayrıca Şîî kaynakların Alkamî'yi savunmak amacıyla ileri sürdükleri görüşler için bkz., İbnü't-Tıktakâ, *el-Fahri fî Adâbi's-Sultaniye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1966, s. 335; Muhsin el-Emîn, *Âyânü's-Şîa*, IX, 83; Tehrânî, *Tabakâtü A'lâmi's-Şîa: el-Envârü's-Sâtia fî'l-Mietî's-Sâbia*, çev. Ali en-Nakî Münzevi, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1972, ss. 151-2.

²⁴³ İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şîîlik", s. 79.

²⁴⁴ Bkz., Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl fî Ma'rifeti İlmi'r-Ricâl*, thk. Cevad el-Kayyûmî, Müessesetü Neşri'l-Fakâhe, Kum, 1431, tahkik edenin mukaddimesi, s. 5; Öz, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî", s. 37.

²⁴⁵ Bir kısım kaynaklarda ismi konusunda farklı eklemeler bulunan Hillî, örneğin Riyâzu'l-Ulemâ'da, Cemâluddîn Ebû Mansûr el-Hasan b. eş-Şeyh Sedîduddîn Yûsuf b. Ali b. Muhammed b. el-Mutahhar el-Hillî şeklinde geçer. Bkz., Mirza Abdullah Efendi el-İsfahânî, *Riyâzu'l-Ulemâ ve Hiyâzu'l-Fuzelâ*, thk. Seyyid Mahmud el-Mar'aşî, Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Matbaatü'l-Hayyâm, Kum 1401, s. 358; Âyânü's-Şîa'da ise biraz daha farklı biçimde, Cemâluddîn Ebû Mansûr el-Hasan b. eş-Şeyh Sedîduddîn Yûsuf b. Zeynüddîn Ali b. Muhammed b. Mutahhar el-Hillî olarak anılır. Bkz., Muhsin el-Emîn, *Âyânü's-Şîa*, V, 396; ayrıca muhaliflerinden bazıları onu, Cemâluddîn İbnü'l-Mutahhar el-Esedî el-Hillî el-Mu'tezilî şeklinde anarak, Mu'tezile'ye nispet etmiştir. Bkz., Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzzüddîn Aybeg b. Abdullâh Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud, Türkî Mustafa, Dâru'l-Ihyâ ve't-Turâsî'l-İlmî, Beyrut, 1420/2000, s. 54.

²⁴⁶ Hansârî, *Ravdatü'l-Cennât*, II, s. 269; Abdullah Ni'me, 272; Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 80; Öz, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî", s. 37.

onun adı, Hasan yerine Hüseyin olarak zikredilmiş²⁴⁷ olsa da genel kabule göre ismi, Hasan'dır.²⁴⁸

Hillî'nin ailesi, Hille'nin en kalabalık Araplarından olan Benî Esed kabilesinin bir koludur.²⁴⁹ Bu aile, ilim ve irfan yuvası olarak bilinmekle birlikte, Hille'nin en köklü ve soylu ailelerinden biri idi. Nitekim Hillî'nin babası Sedîdüddîn Yusûf'un, kendi döneminde Hille'nin sayılı alimlerinden biri olarak tanınması ve bunun yanı sıra, sözüne güvenilen ve halk nezdinde saygı duyulan birisi olarak kabul edilmesi, bunun en önemli göstergesidir.²⁵⁰ Bununla birlikte *el-Mutahhar* olarak bilinen dedesi de meşhur alim ve fakihlerden biri olarak kabul edilirdi.²⁵¹

Hillî, baba tarafından bu şekilde köklü bir aileye mensup olduğu gibi, aynı şekilde annesi tarafından da soylu ve kültürlü bir kökene sahiptir. Hillî, annesi tarafından Benî Saîd kabilesine bağlıdır. Bu kabile de Arap bir kabile olup, köken olarak Hüzeyl'e nispet edilmiştir. Aynı zamanda bu kabile de önemli ilim adamlarını yetiştirmesiyle tanınmıştır.²⁵² Örneğin Hillî'nin dayısı Muhakkık el-Hillî, dedesi Saîd'e nispet edilerek, asalet ve faziletin örneği olarak gösterilen, aynı zamanda ilim ve edeple yoğrulmuş bir ailenin mensubu olarak tanıtılmıştır. Öyleki bu aileden çıkan alimler, gökte parlayan yıldızlara benzetilmiştir.²⁵³ Böyle köklü bir ailenin mensubu olarak Muhakkık el-Hillî, Şîî düşüncedeki katkılarıyla dönemini aşp, asırlar boyu sürecek haklı bir üne kavuşmuş önemli bir alimdir ve aynı zamanda İbn Mutahhar el-Hillî'ye de hocalık yapmıştır.

Kaynaklarda Hillî'nin, biri erkek, diğeri de kız olmak üzere iki kardeşinin bulunduğu söz edilmiştir. Erkek kardeşinin ismi Radiyyüddîn Ali b. Sedîdüddîn'dir. Kendi döneminde, kıymetli bir alim ve fakih olarak tanınan Radiyyüddîn, aynı zamanda kardeşi Hillî'den on üç yaş büyüktür. Hillî gibi abisi de babası Sedîdüddîn ve dayısı Muhakkık Hillî başta olmak üzere pek çok alimden

²⁴⁷ Örnek olarak Bkz., Safedî, s. 54; İbn Hacer, *ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yani'l-Mieti's-Sâmine*, II, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1414/1993, s. 71; İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizân*, III, 216.

²⁴⁸ Bu konuda Hillî'nin Ricâl adlı eserinin mukaddimesinde, onun isminin kesin olarak Hasan olduğuna değinilmiştir. Bkz., Hillî, *Ricâlü'l-Allâmeti'l-Hillî*, thk. Muhammed Sâdık Bahru'l-Ulûm, Menşûrâtü Matbaati'l-Haydariyye, Necef, 1381/1961, Mukaddime, s. 12.

²⁴⁹ Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, Mukaddime, s. 5.

²⁵⁰ Babasının bu yönünü anlatan Hillî, onun, dönemindeki sayılı ve itibarlı alimlerden biri olduğunu ortaya koymaktadır. Bkz., İbn Mutahhar el-Hillî, *Keşfü'l-Yakîn fî Fazâili Emîri'l-Mü'minîn*, thk. Hüseyin ed-Derkâhî, y.y., Tahran 1411/1991, ss. 80-81.

²⁵¹ Mâcid Abd Zeyd el-Hazrecî, "Menâzilü'l-Ulemâ fi'l-Hille ve Devruhâ fî Neşri'l-Fikri'l-İslâmî", *Mecelletü Bâbil li'd-Dirâseti'l-İnsâniyye*, 5/1, 2015, s. 153.

²⁵² Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl fî Ma'rifeti İlmi'r-Ricâl*, Mukaddime, s. 5.

²⁵³ Bkz., el-Hazrecî, s. 151.

dersler almıştır. Onun belli sayıda eserlerinin olduğu fakat bunlar içerisinde en kıymetli olanının, şehirlere ve günlük hayata dair özel ve değerli bilgiler sunan *el-Adedü'l-Kaviyye li Def'i'l-Muhâvifi'l-Yevmiyye* adlı eser olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte bazı önemli öğrencilerinden bahseden kaynağa göre onun öğrencileri arasında, erkek kardeşi İbn Mutahhar el-Hillî'nin oğlu Fahrülmuhakkıkîn, kız kardeşinin oğlu Amîdüddîn gibi daha sonra önemli Şîî alimleri arasında gösterilecek kimseler vardır. Diğer taraftan onun, önemli ilim adamları arasında gösterilen Kivâmüddîn adında bir oğlu vardı ve o, amcasının oğlu Fahrülmuhakkıkîn'e öğrencilik yapmasının yanı sıra, ünlü alim Tâcüddîn Muhammed b. el-Kâsım b. Maiyye'nin hocalarından biri olarak tanınmıştır.²⁵⁴

Hillî'nin kız kardeşi, Nehcü'l-Hakk'ın mukaddimesinde, Mecdüddîn Ebû'l-Fevâris Muhammed b. Ali b. Muhammed b. el-Ubeydelî el-A'racî'nin eşi olarak tanıtılmıştır. O, kocasına beş çocuk vermiştir ki bunların üçü önemli alimler arasında gösterilmiştir. Bunlardan ikisi, Amîdüddîn Abdülmuttalib ve Ziyâüddîn Abdullah'tır. Bu ikisi, dayıları Hillî'ye öğrencilik yapmış olup, aynı zamanda onun bazı eserlerine şerhler yazmışlardır. Diğer iki kardeşine göre daha az tanınmış olan kardeş, Nizâmüddîndir. O da dayısı Hillî'ye öğrencilik yapmış ve onun bazı eserlerine şerhler yazmıştır.²⁵⁵

Görüldüğü üzere İbn Mutahhar el-Hillî, iki yönlü bir ilmî mirasın varisi olarak neşvü nemâ bulmuş; dolayısıyla ilmî gelişimini de böylesine feyiz ve hikmet yüklü iki büyük dalı olan ulu bir çınarı andıran ailesinin ilim havzasından almış olduğu temeller üzerinde devam ettirmiştir.

İbn Mutahhar el-Hillî hakkında bilgi veren kaynaklar, onu çok çeşitli vasıflarla övmektedir. Örneğin adı geçen kaynaklarda o genellikle, “fâzıl, âlim, allâmetü'l-ulemâ, allâmetü'd-dehr, muhakkık, müdakkik, sika, fakih, muhaddis, mütekellim, el-imâm, el-hemmâm, şair ve mâhir” gibi sıfatlarla anılmıştır. Ayrıca onun künyesi *Ebû Mansûr* olup, bir kısım kaynaklarda *Şeyhu't-Tâife* olarak da anılmaktadır.²⁵⁶ Diğer taraftan, ondan bahseden pek çok kaynakta Hillî, Cemâlüddîn ünvanı ile anılmış

²⁵⁴ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, thk. Aynullah el-Hasenî el-Urmevî, Dâru'l-Hicre, Kum 1986/1407, mukaddime, ss. 7-8.

²⁵⁵ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 9.

²⁵⁶ Muhsin el-Emin, *Âyânü's-Şîa*, V, 396-97.

olup, bazıları onu, Şeyhu'l-İslâm olarak anmıştır.²⁵⁷ Şîî alimler tarafından üstün vasıflarla tavsif edilip övülen Hillî'yi, muhalifleri de övgü dolu ifadelerle anmışlardır. Örneğin İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzan* adlı eserinde Hillî'yi “Şîa'nın alimi, imamı ve musannifi” olarak tanıtmakla birlikte onun çok zeki biri olduğundan da bahsetmiştir. Ayrıca onun güzel ahlaklı biri olduğuna da değinen İbn Hacer, yazmış olduğu eserlerinin, o henüz hayattayken meşhur olduğunu ifade etmiştir.²⁵⁸ Bununla birlikte onun en çok öne çıkan lakapları *Allâme* ve *Âyetullâh*'tır.

Hillî, Allâme lakabı ile anılmayı, İslamî ilimlerdeki derin bilgisi sayesinde elde etmiştir. Zira o, Şîî düşüncede gerçekleştirmiş olduğu değişikliklerle, felsefî ve özellikle kelâmî ve fikhî bahislerde yeni bir çığır açmış olması sebebiyle, Şîî-Usûlî düşüncüyü zirveye taşıyan kişi olarak görülmüştür.²⁵⁹ Ayrıca kaynaklarda, Şîî-İmâmî alimler içerisinde ondan başkası için bu lakabın kullanıldığı yönünde bir fikir birliği bulunmadığı; dolayısıyla “Allâme” denilince mutlak olarak anlaşılan tek kişinin İbn Mutahhar el-Hillî olması gerektiği yönünde bilgi verilmiştir.²⁶⁰

Hillî'nin meşhur olan diğer bir lakabı Âyetullâh olup Şîîler'de bu unvan ilk defa onun için kullanılmıştır.²⁶¹ Bununla birlikte bu unvan, Şîîler tarafından, çok özel kimselere verilmiştir. Şöyle ki, Şîa âlim ve fakihlerinden birinin veya bir kısmının ilmî bakımdan diğerlerinden daha üstün olduğu kanaatine varılırsa bunlara “âyetullâhi'l-uzmâ” denilmiştir. Dinî ve ilmî bakımdan fazilet ve kemal sahibi olduklarına inanılan bu kişiler hakkında özellikle âyetullah unvanının tercih edilmesi, “âyet” kelimesinin Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın alâmet ve işareti gibi mânalarda kullanılmasından ve bunların ilâhî hakikatlerin tercümanı olarak kabul edilmelerinden ileri gelmektedir. Ayrıca halkın şer'î ve dinî vazifelerini, amelî konularda yetki sahibi olan bu kimselerin sözlerine göre yerine getirmelerinden dolayı bunlara “merci-i taklîd” veya “müctehid-i mukallid” de denildiği ifade edilmiştir.²⁶²

Kaynakların çoğunda Hillî için bu unvan kullanılmıştır. Nitekim *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer* ve *İrşâdü't-Tâlibîn ilâ Nehci'l-Müsterşidîn* adlı eserlerin mukaddimesinde

²⁵⁷ Bkz., İbn Mutahhar el-Hillî, *Minhâcü's-Salâh fi'htisâri'l-Misbâh*, thk. es-Seyyid Abdülhamid el-Mîr Dâmâdî, Mektebetü'l-Allâme el-Meclisî, Kum 1430, tahkik edenin mukaddimesi, s. 18.

²⁵⁸ İbn Hacer el-Askalani, *Lisânü'l-Mîzân*, III, 215-16.

²⁵⁹ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 81; ayrıca bkz., Öz, “İbnü'l Mutahhar el-Hillî”, s. 37.

²⁶⁰ Bkz., Muhsin el-Emin, *Âyânü's-Şîa*, V, 396.

²⁶¹ Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 203; Muhsin el-Emin, *Âyânü's-Şîa*, V, 396.

²⁶² Mehdi Muhakkık, “Âyetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. IV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1991, s. 244.

Hillî'den bahseden Cemâleddin Mikdâd b. Abdullah es-Süyûrî, onu “âlemler içinde Allah'ın âyeti” olarak vasıflandırmıştır.²⁶³ Ayrıca, bu unvanın ilk olarak Hillî için kullanılmasından önce Şîa'nın önde gelen bütün âlimlerinin kendilerine has birer lakabı olduğunu da unutmamak gerekir. Zira el-Kütübü'l-Erbâa olarak bilinen eserlerin müelliflerinden Küleynî için “Sikatü'l-İslâm”, İbn Bâbeveyh el-Kummî için “es-Sadûk” ve Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî için de, “Şeyhu't-Tâife” unvanlarının kullanıldığını kaynaklardan öğrenmekteyiz.²⁶⁴

Bununla birlikte Hillî'ye verilmiş olan bu iki unvan arasında bir ayırım yapmak gerekirse, “Allâme” lakabının ona, beşerî ilimlerdeki donanımı sayesinde verilmiş olabileceğini, buna karşın Âyetullâh unvanının ise daha çok manevi bir ağırlığının olduğunu söylemek mümkündür.

Hille gibi güvenli ve bir o kadar da caizibeli bir şehirde dünyaya gelen ve bu şehrin önde gelen ailelerinden birine mensup olan Hillî, dönemin adetlerine uygun olarak ilk eğitimine babası Sedîdüddîn Yûsuf'un yanında başlamış olup, daha sonra dayısı Muhakkık el-Hillî'nin yanında eğitimine devam etmiştir. Çocukluk döneminden itibaren ilme daima ilgi duyan Hillî, pek çok alimden dersler almıştır. O, tefsir, hadis, fıkıh ve fıkıh usûlü, gramer, felsefe, mantık, cedel v.s. gibi farklı alanlarda, farklı ve ünlü hocalardan eğitim almıştır. Onun hocalarına dair geniş bilgileri ilerleyen safhalarda vereceğimizden dolayı burada ayrıntıya girmeyeceğiz; ancak hocaları arasında çok sayıda Sünnî alimin olduğunu belirtmeden geçemeyiz. Nitekim Sünnî düşünceye dair ilmî donanımını bu hocalar sayesinde gerçekleştiren Hillî, Şîî düşüncedeki orijinalliğini de bu durum sayesinde elde etmiştir. Onun özellikle Şîî fıkına dair yazmış olduğu eserlerinde Sünnî fıkıh metodolojisinin etkilerini görmek mümkündür.²⁶⁵

Hillî, rasyonel Şîî düşüncenin gelişiminde büyük pay sahibi olan Hille Ekolü'nün kültürel mirası üzerinde ilmî gelişimini tamamlamış ve böylece Usûlî düşünce geleneği içinde yetişmiş bir alim olarak kendi dönemine damga vurmuştur. Bu noktada onun hocaları arasında Nasîruddîn Tûsî gibi aklî ilimlerde otorite sayılan bir şahsiyetin olması ve hocaları içerisinde en çok onun etkisinde kalmış olması,

²⁶³ Bkz., İbn Mutahhar el-Hillî, *el-Babü'l-Hâdî Aşer*, thk. Mehdi Muhakkık, Müessesesi-i Mütalaat-ı İslâmî Danışgah-ı McGill Şube-i Tahrân, Tahrân 1986, mukaddime, s. 1; Cemalüddin Mikdâd b. Abdullah es-Süyûrî el-Hillî, *İrşâdû't-Tâlibîn ilâ Nehci'l-Müsterşidin*, thk. Seyyid Mehdi er-Recai, Seyyid Mahmud el-Mar'aşi, Âyetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi, Kum 1405, s. 4.

²⁶⁴ Mehdi Muhakkık, “Âyetullah”, s. 244.

²⁶⁵ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 84.

Hillî'nin, Şîî düşüncenin rasyonel anlamda gelişmesindeki rolünü ve etkisini pekiştirdiğini söylemek mümkündür.²⁶⁶

Neticede çocukluk çağından itibaren babasının öncülüğünde başladığı eğitim serüveninde, alanında uzman farklı hocalardan ders almayı sürdüren Hillî, İslâmî ilimlerin pek çok dalında eserler veren velüt bir alim olarak şöhret bulmuş ve özellikle İslâmî ilimlerdeki geniş bilgisi sayesinde “Allâme” lakabıyla anılmayı hak etmiştir.²⁶⁷

Doğduğu tarih hakkında farklı görüşler bulunan İbn Mutahhar el-Hillî'nin ölüm tarihi de tartışmalıdır. Nitekim onun ölüm tarihi hakkında bilgi veren kaynaklar, birbiriyle uyuşmayan bilgiler vermişlerdir. Örneğin, *Ravdatü'l-Cennât* adlı eserde onun ölüm tarihi, 21 Muharrem 726 olarak verilirken²⁶⁸, çağdaşı Safedî'nin verdiği bilgiye göre o, Muharrem ayında fakat 725 veya 726 yılında ölmüştür. Burada Safedî, 725 yılının daha sağlam ve kabul edilebilir olduğunu, buna karşın 726 tarihinin zayıf bir görüş olduğunu kabul etmiştir.²⁶⁹ Hillî'nin ölüm tarihi hakkında en çarpıcı bilgiyi *Riyâdu'l-Ulemâ*'da gördüğümüzü söyleyebiliriz. Zira eserin müellifi Mirzâ Abdullah Efendi'nin verdiği bilgilere göre Hillî, İlhanlı sultanı Olcaytu ile aynı senede ölmüş olup, ikisinin ölüm tarihi hicri 716'dır.²⁷⁰ Oysa onun verdiği bu tarih Olcaytu hakkında doğru olmasına rağmen, Hillî'nin ölüm tarihiyle uyuşmamaktadır. Nitekim Bahrânî, onun bu konuda yanlış olduğunu belirtmiş ve Hillî'nin ölüm tarihinin tam olarak 726/1325 yılına denk geldiğini ifade etmiştir.²⁷¹

Kaynakların belirttiğine göre Hillî, Sultan Olcaytu'nun ölümünden sonra (716/1316) Sultâniye'den ayrılarak Hille'ye göç etmiş ve ömrünün son zamanlarını burada geçirmiştir. Bu arada hac vazifesini de ifa eden Hillî, 726/1325'te Hille'de vefat etmiş olup cenazesi Necef'e götürülerek oraya defnedilmiştir. Onun kabri, Şîîlerin ziyaret ettikleri önemli mekanlardan biri olarak, günümüze kadar bu özelliğini korumuştur.²⁷²

²⁶⁶ Öz, “İbnü'l Mutahhar el-Hillî”, s. 37.

²⁶⁷ Öz, “İbnü'l Mutahhar el-Hillî”, s. 37.

²⁶⁸ Hansârî, *Ravdatü'l-Cennat*, II, 282.

²⁶⁹ Safedî, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, s. 55.

²⁷⁰ Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzu'l-Ulemâ*, s. 363.

²⁷¹ Bkz., Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 203.

²⁷² Muhsin el-Emîn, *Âyânü's-Şîa*, V, 396; Öz, “İbnü'l Mutahhar el-Hillî”, s. 37.

1.3.1. Hocaları

Kaynaklarda geçtiğine göre, döneminin Şîî ve Sünnî alimlerinin önemli bir kısmından ders almış olan ibn Mutahhar el-Hillî, küçük yaşlarından itibaren eğitim hayatına başlamış ve hocalarından almış olduğu, farklı alanlarda farklı ilimlerle birlikte döneminin en gözde alimleri arasına adını yazdırmıştır. Onun hocaları hakkında, kısa fakat öz bilgiler aşağıda sunulmuştur.

Hillî'nin eğitim serüveninde ilk hocası, babası *Sedîdüddîn Yûsuf b. el-Mutahhar el-Hillî* (665/1267)'dir. Nitekim Hillî, ilk eğitimine doğduğu yer olan Hille'de, babasının yanında başlamış ve özellikle hadis ilmine dair ilk eğitimini ondan almıştır. Kaynaklarda geçtiğine göre Şîa'nın en önemli hadis kaynakları olarak bilinen ve Küleynî, İbn Bâbeveyh ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'ye ait Kütübü Erbaa'yı babasından okuyan Hillî, Sünnî hadis literatüründe en önemli kaynaklarından olan İmam Mâlik'in *el-Muvatta'*ını, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'ini, Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini ve Ebû Dâvûd'un *es-Sünen*'ini de yine ondan okumuştur.²⁷³ Hillî'nin babasından almış olduğu eğitim hadisle sınırlı kalmamıştır. Nitekim o, Şîî kelâmına dair ilk ve önemli bilgileri de babasından almıştır. O, Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ ve Tûsî gibi erken dönem Usûlî düşünürlerin çalışmalarında ortaya konan Şîî kelâm anlayışını babasının verdiği dersler sayesinde öğrenmiştir. Bunların yanı sıra Hillî, Tefsir ve Gramer ilimlerine dair ilk eğitimini yine babasından almıştır.²⁷⁴ Böylelikle Hillî'nin eğitiminde, babası Sedîdüddîn Yusuf'un önemli bir payı olduğu görülmektedir.

Hillî'nin eğitiminde en önemli katkıları sağlayan alimlerden biri *Hâce Nasîruddîn et-Tûsî* (672/1274)'dir. Hatta Hillî en çok bu düşünürün etkisi altında kalmıştır. İlhanlı Devleti adına vezirlik görevini yürütmüş olan Tûsî, devlet adamlığının yanı sıra döneminin en önemli filozoflarından biri sayılmakla birlikte, çok yönlü bir ilim yelpazesine sahiptir. Ayrıca Nasîruddîn Tûsî, İslâm dünyasında müsbet ilimlerin gelişmesinde büyük katkıları bulunan âlimlerden biri olarak bilinmektedir. Nitekim o, Hülâgû'nün kendisine sağlamış olduğu destek sayesinde Merağa şehrinde, kendi dönemine kadar İslam coğrafyasında yapılan en büyük rasathaneyi (gözlem evi) kurmaya muvaffak olmuştur. Bu rasathane sadece teknik

²⁷³ Sabine Schmidtke, *The Theology of al-Allâma al-Hillî*, Klaus Schwars Verlag, Berlin 1991, s. 12; Öz, "İbnü'l Mutahhar el-Hillî", s. 37.

²⁷⁴ Schmidtke, *The Theology of al-Allâma al-Hillî*, ss. 12-13.

amaçlara hizmet etme amacını taşımamış, aynı zamanda birçok akademisyeni cezbeden bir akademi olarak şöhret bulmuştur. O bu rasathanede sadece ilmi araştırmayı gaye edinmiş, asla mezhebî taassupla hareket etmemiştir. Nitekim burada, ondan ders alan çok sayıda Sünnî talebe vardı. Ayrıca bu rasathanede, Nasîruddîn Tûsî'nin çeşitli İslam ülkelerinden topladığı 400 bin kitabı içeren devasa bir kütüphanenin varlığı, rasathanenin cazibesini daha fazla artıran bir etken olmuştur.²⁷⁵

İcazetnamesinde hocasından övgüyle bahseden Hillî onun, aklî ve naklî ilimlerde kendi döneminin en üstün alimi olduğunu belirtmiştir. Aynı şekilde onun, felsefenin yanı sıra İmâmiyye mezhebinin Şer'î hükümlerine dair pek çok eseri olduğunu kaydeden Hillî'ye göre hocası, gördüğü en yüce ahlaklı kimsedir. Hillî, felsefeyi özellikle İbn Sînâ'nın *Şifâ* adlı eserinin ilâhiyât bahislerini, ondan okuduğunu belirtmiş, bunun yanı sıra Hey'et ilmine dair bir kısım bölümleri de yine hocasından okuduğunu ifade etmiştir.²⁷⁶ Ayrıca Hillî, hocasının kelâma dair *Tecrîdü'l-Akâid* ve *Kavâidü'l-Akâid* adlı iki eserine şerh yazmıştır. Yine o, hocasının mantıkla ilgili *Mantıku't-Tecrîd* adlı eserine de şerh yazmıştır.²⁷⁷

Hocasından bu derece etkilenmiş olan Hillî'ye göre Nasîruddîn Tûsî, akla ve vahye dayalı deliller arasında dengeli bir yaklaşım sergilediği için, "el-İmâmü'l-A'zâm" ünvanı ile anılmıştır. Onun Hillî üzerindeki etkisi, görüşlerini aklî ve naklî temellere dayandırmasında açıkça görülmektedir. Nasîruddîn Tûsî'nin katkısıyla olsa gerek ki, Hillî de vahye dayanan akılla saf aklın aynı şeyler olduğunu düşünmüştür. Bu nedenle vahye, en azından aklî deliller kadar önem vermiştir. Neticede hocaları içerisinde en çok Nasîruddîn Tûsî'den etkilenmiş olan Hillî, bu etkileşimin sonucuna bağlı olarak, aklî ve naklî ilimlerde dönemi için Şîa'nın ulaştığı son nokta ve aynı zamanda Şîi-Usûlî düşüncüyü zirveye çıkaran alim olarak kabul edilmiştir.²⁷⁸

Hillî daha sonraki eğitimine dayısı *Muhakkık Hillî* (676/1277)'nin yanında devam etmiştir. Kaynaklarda geçtiğine göre bütün hocaları içerisinde en fazla süre Muhakkık'a öğrencilik yapan Hillî, özellikle fıkıh ve fıkıh usûlünü, döneminin en

²⁷⁵ Muhammed Müfid Âli Yâsîn, *el-Hayâtü'l-Fikriyye fî'l-İrâk fî'l-Karni's-Sâbi'l-Hicrî*, Dâru'l-Arabiyyeti't-Tibâati, Bağdat 1979/1399, ss. 137-141; ayrıca bkz., Agil Şirinov, "Nasîruddîn Tûsî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, s. 440.

²⁷⁶ Hillî, *Muhtelefü's-Şîa fî Ahkâmi's-Şerîa*, C. I, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1433, mukaddime, s. 44.

²⁷⁷ Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, Mukaddime, s. 10.

²⁷⁸ Uyar, *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, ss. 80-81.

önemli fıkıhçısı sayılan Muhakkık'tan öğrenmiştir. Muhakkık, ortaya koyduğu düşüncelerle Şîî fıkıhında yeni bir çığır açmış ve böylece Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi ilk dönem Şîî fakihlerinin çizgisine son vermiştir. Bu noktada o, özellikle Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin ortaya koyduğu fikhî mirası, dağınıklık ve insicamsızlıktan kurtararak İmâmiyye fikhını sistematik bir çehreye kavuşturmuştur. Yine o, Sünnî fıkıhından alınıp Şîî fıkıhına dahil edilmiş olan unsurları Şîî fıkıhıyla bütünleştirmeye vakıf olmuştur. Böylece o, Tûsî'nin eksik bıraktığı hususları tamamlamış ve bu sebeple de “Muhakkık” lakabıyla anılmıştır.²⁷⁹

Neticede Alâme Hillî, dayısı Muhakkık'tan aldığı fıkıh dersleri sayesinde önceki Usûlî düşünürlerin fıkıhtaki metot ve çalışmalarına vakıf olmuş ve bunun da etkisiyle görüşlerini Usûlî düşünce sistemi istikametinde şekillendirmiştir.²⁸⁰

Hillî'nin hocalarından bir diğeri, kendisinden cedel dersleri aldığı Burhâneddîn Muhammed b. Muhammed en-Nesefî (687/1288)'dir. Hillî'nin icazetnamelerinden anladığımız kadarıyla bu alimin, cedel ilmine (ilm-i hilâf) dair çok fazla eseri vardır ve Hillî bunlardan bir kısmını ondan okuyarak icazet almıştır.²⁸¹ Nesefî'nin 675/1276-7 yılında Bağdat'a gelip orada Mustansiriyye Medresesi'nde ders vermeye başladığı ve ölüm tarihi olan 687/1288 yılına kadar burada kaldığı, kaynaklarda geçmektedir.²⁸² Ayrıca Nesefî, fıkıhta Hanefî olduğu halde, ilginç bir şekilde, kelâmda Eşari mezhebini benimsemiş ve görüşlerini bu mezhebin anlayışına göre şekillendirmiştir.²⁸³ Felsefeye de son derece hakim olan Nesefî, hac dönüşü uğradığı Bağdat'ta pek çok öğrenci yetiştirmiştir. İbnü'l-Fuvatî ve Birzalî gibi şahısların olduğu bu öğrenciler arasında, İbn Mutahhar el-Hillî de, Nesefî'nin ders halkalarındaki yerini almıştır.²⁸⁴

Hillî, bu saydıklarımızın yanında başka alimlerden de dersler almıştır. Bunlar arasında Hille'nin önde gelen alimleri arasında gösterilen Radiyyüddîn b. Tâvûs (664/1266) ve Cemâlüddîn b. Tâvûs (673/1274) kardeşler de vardır.²⁸⁵ Diğer taraftan

²⁷⁹ Uyar, “Muhakkık Hillî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, s. 39.

²⁸⁰ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 80.

²⁸¹ Hillî, “İcâzetü'l-Kebîre”, ss. 66-67.

²⁸² Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, ss. 20-21.

²⁸³ Bkz., Mustafa Sinanoğlu, “Burhaneddin Nesefî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 565.

²⁸⁴ Sinanoğlu, “Burhaneddin Nesefî”, s. 565.

²⁸⁵ İbn Mutahhar el-Hillî, “İcâzetü'l-Kebîre”, (Bihâru'l-Envâr içinde); bkz., Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 104. Cilt, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1403/1983, ss. 63-64; ayrıca bkz., Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 13.

Hillî, Şâfiî alimi Necmüddîn el-Kazvînî (675/1277)'den özellikle felsefe ve mantık dersleri almıştır. Hillî'nin, daha çok fıkıh alanında dersler aldığı alim, Hille'nin önde gelen fıkıhçı ve kelâmcılarından biri olarak gösterilen Müfîdüddîn Muhammed b. Cehm (680/1281-2)'dir.²⁸⁶ Ayrıca Cemâlüddîn Hüseyin b. Ayâz en-Nahvî (681/1282-3), Necîbüddîn Yahya b. Saîd el-Hüzelî (689/1290 veya 690/1291), İzzüddîn Ebû'l-Abbâs b. İbrahim b. Ömer el-Fârûkî el-Vâsîtî (694/1292-3), Kemâlüddîn Mîsem b. Ali el-Bahrânî (699/1300), Şemsüddîn Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Keşşî (??) gibi alimlerden de dersler alarak eğitimini sürdüren Hillî, böylelikle *Allâme* lakabıyla anılmayı hak edecek derecede ilmî birikime sahip olmayı başarmıştır. Bununla birlikte Hillî'nin hocaları, bu saydıklarımızla sınırlı olmadığı gibi; bizim bunlar arasında en fazla öne çıkanlara değindiğimiz bilinmelidir.²⁸⁷

1.3.2. Öğrencileri

Kaynaklarda geçtiğine göre Hillî, İlhanlı sultanı Olcaytu ile aralarındaki sıcak dostluğun en önemli semeresini belki de onun ilim ve ilim adamlarına verdiği destekle birlikte elde etmiştir. Nitekim Olcaytu, İslâmî ilimlerin öğretilmesi amacıyla Sultâniye şehrinde bir medrese inşa ettirmiştir. Bunun yanı sıra o, Hillî namına bir de seyyar medrese yaptırmıştır. Şöyle ki Olcaytu, veziri Reşîdüddîn'in de tavsiyesi üzerine, Hillî'den bir an olsun ayrılmamak adına bu medreseyi yaptırmıştır.²⁸⁸ Bu medrese, beyaz pamuk çadırlardan yapılmış bir medrese idi ve Sultan nerede konaklayacaksa medrese oraya kurulur, dersler yapılırdı. Yola devam edecekleri zamanda bu çadırlar sökülür ve merkeplerle bir yerden başka bir yere taşınırdı. Hillî, kitaplarının birçoğunu bu medresede yazmış ve öğrencilerinin büyük bir kısmını da burada yetiştirmiştir.²⁸⁹ Diğer taraftan bu medresede, Hillî'den başka hocalar da bulunmaktaydı ve bunlar arasında iki isim ön plana çıkmıştı. Bu iki isim Adudüddîn el-Îcî (756/1355)²⁹⁰ ve Bedrüddîn eş-Şüşterî'dir. Ayrıca bu medresede 100 öğrenci kalır ve onların giyim-kuşam, yeme-içme, binek gibi ihtiyaçlarının yanı sıra, eğitim

²⁸⁶ Hakkında geniş bilgi için bkz., Hillî, "İcâzetü'l-Kebîre", s. 64; *Hulâsatü'l-Akvâl*, s. 6; Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, ss. 13-14.

²⁸⁷ Hillî'nin hocaları hakkında daha fazla bilgi için bkz., Hillî, "İcâzetü'l-Kebîre", ss. 62-149; *Ricâlü'l-Allâmeti'l-Hillî*, ss. 15-16.

²⁸⁸ Bkz., Hillî, *İstiksâü'n-Nazar fî'l-Kazâ ve'l-Kader*, s. 67.

²⁸⁹ Hansârî, *Ravzâtü'l-Cennât*, II, 281; ayrıca bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hak ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime s. 32.

²⁹⁰ Olcaytu döneminde Sultâniye'de kadılık görevini yürütmüş olan Adudüddîn el-Îcî, Eş'ârilik mezhebinin önde gelen alimlerinden biridir. Hakkında geniş bilgi için bkz., Tahsin Görgün, "Adudüddin el-Îcî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, s. 410-414.

sürecinde gereksinim duydukları tüm ihtiyaçları bizzat sultan tarafından karşılanırdı. Medresede barınan öğrencilere, İlmü'n-Nefs (psikoloji)²⁹¹, kelâm, akaid, ilmî araştırma ve tartışma kuralları, cedel ilminin yanı sıra fıkıh, usûl, hadis, tarih, rical ilmi (biyografi) gibi ilimlerle birlikte felsefe, tabiat ilimleri ve riyazât (matematik) gibi ilimler okutulmuştur.²⁹²

Bununla birlikte Hillî, başka bölge ve yerlerde de ders halkaları oluşturup, öğrenciler yetiştirmiştir. Mutahhar el-Hillî, ilim dünyasında kazanmış olduğu yüksek itibarı sayesinde çok sayıda öğrenciyi kendine çekmeyi başarmıştır. Hatta onun ilim meclislerinden beş yüz kadar müctehid alim yetiştiği iddia edilmiştir.²⁹³ Bu noktada biz, Hillî'nin öğrencileri ile ilgili kısa fakat öz bilgiler vereceğiz.

Hillî'nin öğrencileri arasında en meşhuru, Fahru'l-Muhakkıkîn ünvanıyla anılan, oğlu *Fahreddin Muhammed* (771/1369)'dir. Onun esas ismi Ebû Talib Muhammed b. el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar el-Hillî'dir. Onun ilimdeki derinliği ve mahareti, henüz on yaşındayken müctehid derecesine ulaşmasıyla tescil edilmiştir.²⁹⁴ Şöyle ki, babası onun ilmüne ve birikimine o kadar güvenmiştir ki, ona yazmış olduğu vasiyette, *Kavâidü'l-Ahkâm* adlı eserini inceleyerek, onda bulacağı hata ve noksanları düzeltmesini istemiştir.²⁹⁵ Ayrıca o, ilmî olarak ders verme seviyesine eriştikten sonra, babasıyla birlikte öğrencilere ders vermeye başlamıştır. Babasının ölümünden sonra, onun öğrencilerini de devralan Fahru'l-Muhakkıkîn, böylece genç yaşına rağmen ne kadar donanımlı ve üstün yetenekli bir alim olduğunu kanıtlamıştır.²⁹⁶

Kendisine ait müstakil eserleri olmakla birlikte²⁹⁷ Fahru'l-Muhakkıkîn, babasının ölümüne kadar ondan hiç ayrılmamış, her yerde onunla beraber olmuştur.²⁹⁸ Ondaki bahsedilen biyografik eserlerde geçen bilgilere göre seçkin bir alim olduğu anlaşılan Fahru'l-Muhakkıkîn, babasının bazı eserlerine şerhler

²⁹¹ İlmü'n-Nefs hakkında geniş bilgi için bkz., İlhan Kutluer, "İlmü'n-Nefs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 148-151.

²⁹² Hillî, *Tabsiratü'l-Müteallimîn fî Ahkâmî'd-Dîn*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Şeyh Hâdî el-Yusufî, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 1404/1984, tahkik edenin mukaddimesi, ss. 7-8.

²⁹³ Bkz., Âyetullah es-Seyyid Hasan es-Sadr, *Te'sîsü's-Şîa li-Ulûmil İslam*, İntişârâtün A'lemî, Kum 1371, s. 270.

²⁹⁴ Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl fî Ma'rifeti İlmî'r-Ricâl*, Mukaddime, s. 10; ayrıca bkz., Hamid et-Tâî, "Vasiyyetü'l-Allâmeti'l-Hillî ilâ Velelihî Fahrülmuhakkıkîn", *Turâsünâ*, Müessesetü Âli'l-Beyt li-lhyai't-Turas, 41-42, Kum 1416, s. 416.

²⁹⁵ Bkz., Hâmid et-Tâî, s. 427.

²⁹⁶ Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 35.

²⁹⁷ Yazmış olduğu eserlerin isimleri için bkz., Muhammed b. el-Hasan el-Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kum 1962, II, s. 261.

²⁹⁸ Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 35.

yazmıştır. Bu noktada o, babasının vasiyetine de uygun olarak etüt edip gerekli açıklamalarla desteklediği bu eserlerin okuyucular tarafından daha iyi anlaşılmasına imkân sağlamıştır. Bu şerhler içerisinde özellikle fıkıh eserlerine yönelik olanlar dikkat çekmektedir. Örneğin onun, *Îzâhü'l-Fevâid fî Hall-i Müşkilâtî'l-Kavâid* ile *Şerh-i Gudbeti'l-Kavâid* adlı eserleri, Hillî'nin, *Kavâidü'l-Ahkâm* adlı klasik fıkıh eserine yazılmış şerhler arasındadır.²⁹⁹ Ayrıca, yine onun yazmış olduğu *Ğâyetü's-Suâl* adlı eser, babasına ait olan ve bir fıkıh usulü eseri olan *Tehzîbü'l-Vusûl*'ün şerhi mahiyetindedir.

Hillî'nin öğrencileri arasında, iki yeğeni *Amîdüddîn Abdülmuttalib el-Hüseynî el-A'racî el-Hillî* (754/1353) ve *Ziyâüddîn Abdullah el-Hüseynî el-A'racî el-Hillî* (740/1339-40) kardeşler de vardır. Bu iki kardeş, Hillî'nin kız kardeşinin oğullarıdır.³⁰⁰ Onlar, Hillî'nin derslerine Fahrulmuhaqqıkîn ile birlikte katılmışlar ve beraber icazet almışlardır.³⁰¹ Her iki alim de Hillî'nin bazı eserlerine şerhler yazmışlardır. Örneğin Amîdüddîn'in, Hillî'nin *Tehzîbü'l-Vusûl* ile *Kavâidü'l-Ahkâm* adlı fıkıh eserlerinin yanı sıra kelâm ilmine dair iki eseri *Nehcü'l-Müsterşidîn* ile *Envâru'l-Melekût*'a yazmış olduğu şerhleri meşhurdur. Ziyâüddîn ise, Hillî'nin *Nehcü'l-Müsterşidîn* ve *Tehzîbü'l-Vusûl* adlı eserlerinin yanı sıra, *Teslîkü'n-Nefs* adlı eserini şerh etmiştir.³⁰² Bununla birlikte her iki alimin *Tehzîbü'l-Vusûl*'e yazmış oldukları şerhlerin özel bir önemi vardır. Her iki eser, birlikte, *Tehzîbü'l-Vusûl*'ün en meşhur iki şerhi olarak kabul edilmiştir.³⁰³ Ayrıca bu şerhler, Şîî fıkıh usûlünün gelişimi açısından önemli görülmüştür. Nitekim bu iki alimin öğrencisi olan ve Şehîdü'l-Evvel diye tanınan Şemsüddîn Muhammed b. Mekkî (786/1384), *Câmiu'l-Beyân min Fevâidi's-Şerhâyn* adlı eserini, kendisi de bazı eklemeler ve katkılar sunmakla beraber, her iki hocasının şerhini bir araya getirerek oluşturmuştur.³⁰⁴

Hillî'nin öğrencileri arasında gösterilen başka şahsiyetler de vardır. Bunlar, Cemâlüddîn Ebû'l-Fetûh b. Ali b. Âvî/Âvâ, Şerefüddîn Hüseyin b. Muhammed b. Ali el-Alevî el-Hüseynî et-Tûsî, Ali b. İsmail b. İbrahim b. Fetûh el-Ğaravî, Raşîdüddîn

²⁹⁹ Hürri el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*, II, 261.

³⁰⁰ Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl fî Ma'rifeti İlmi'r-Ricâl*, Mukaddime, s. 10; ayrıca bkz., Adem Arıkan, *İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-İtikâd Adlı Eserine Göre İtikâdî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004, s. 9.

³⁰¹ Bkz., Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 36.

³⁰² Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, ss. 36-37.

³⁰³ Ali Hakan Çavuşoğlu, “Şehîd-i Evvel”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 439.

³⁰⁴ Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 37.

Ali b. Muhammed Raşid el-Âvî, Rukneddin Muhammed b. Muhammed el-Cürcânî el-Ğaravî, Ziyâüddîn Ebû Muhammed Harun et-Taberî, Muhammed b. el-Hüseyn b. el-Hasen b. Ali el-Harkalî, İzzeddin el-Hüseyn b. İbrahim b. Yahya el-Esterâbâdî, Takiyyüddîn İbrahim b. el-Hüseyn b. Ali el-Âmulî, Sirâcüddîn Hasan b. Bahâüddîn Muhammed b. Ali el-Mecdü's-Sirabşanâvî, Tâcüddin Mahmud b. el-Kâdî Abdülvâhid er-Râzî, Kutbüddin Muhammed (veya Mahmud) b. Muhammed er-Râzî el-Büveyhî (766/1365), Muhammed b. Muhammed b. Yâr, Tâcüddîn Muhannâ b. Sinan, Tâcüddîn Muhammed b. Kâsım, Tâcüddîn b. el-Muayya (776/1374), Radiyyüddîn Ebû'l-Hasen Ali b. Turad el-Matarabâdî (762/1360-1), Cemalüddîn Ahmed b. Yahya el-Mezyedî (757/1356)'dir.³⁰⁵

1.3.3. Akademik İlgi Alanları ve Eserleri

Hillî Sünnî ve Şîî alimlerden oluşan hocalarından öğrendiği çeşitli ilimleri kendi süzgecinden geçirerek yoğurmuş ve döneminin en büyük Şîî-İmâmî alimi olarak şöhret bulmuştur. O, bu şöhretin hakkını vermiş ve bulunduğu her ortam ve şartta; eğitim ve öğretim için uygun bulduğu her türlü mekânda ders vereceği öğrenciler bulmuş ve ilmî birikimi ile entelektüel kazanımlarını onlara aktarmıştır. Bütün bu ilmî hareketliliğin semeresi olarak, pek çok eser kaleme alan Hillî, yazmış olduğu eserlerin çokluğu ve önemi sayesinde yazım alanında da ne kadar büyük bir üstad olduğunu kanıtlamıştır.

İslâmî ilimlerin hemen hepsinde çok sayıda eser kaleme almış olan Hillî'nin, Akâid ve Kelâm başta olmak üzere Felsefe, Mantık, Fıkıh ve Fıkıh usûlü, Rical (Biyografi), Tefsir, Hadis, İrfan (Tasavvuf), Edebiyat ve şiir gibi birçok ilim dalında eserleri bulunmaktadır.³⁰⁶ Yazmış olduğu bu eserler, araştırma ve konuları ele alma biçimi bakımından büyük önem taşır. Bu yüzden hem kendi döneminde hem de kendisinden sonraki dönemlerde eserleri üzerine birçok şerh ve haşiyeler yazılmış ve bu eserlerin pek çoğu, medrese ve okullarda okutulmuştur. Üstelik o, bu eserlerini, yaşadığı dönem Şîî ulemasının lideri olarak yerine getirmesi gereken sorumluluklar ve Sultan Olcaytu ile yakınlaşmasının ardından saraydaki görevi, Sultanla beraber yaptığı seferler, diğer mezheplere mensup âlimler ile yaptığı münazaralar ve öğrenci

³⁰⁵ Hillî'nin icâzet verdiği öğrencilerin listesi için bkz., Tehrânî, I, ss. 175-178.

³⁰⁶ Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, mukaddime, s. 46.

yetiştirmek gibi onca işinin arasında kaleme almıştır. Bu da onun, ne kadar velût bir alim olduğunu ortaya koymaktadır.³⁰⁷

Hillî'nin eserlerinin sayısı hakkında farklı görüşler bulunmakla birlikte onun eserlerinin, 70 ila 500 arasında olabileceği ifade edilmiştir. Kendi eseri *Hulâsatü'l-Akvâl*'de, 66 eserinin ismini zikreden Hillî, bunlardan bazıları hakkında kısmî fakat özel açıklamalarda bulunmuştur.³⁰⁸ Bununla birlikte onun pek çok eserinin kaybolmuş ya da en azından, günümüze ulaşamamış olduğu kaynaklarda geçmektedir.³⁰⁹ Bu noktada, Hillî'nin eserlerinin bir listesini veren *Mektebetü'l-Allâme Hillî* adlı eserde kaydedildiğine göre, onun günümüze kadar ulaşan eserleriyle kaynaklarda isimleri ve konularına ait bilgiler verilen çalışmalarının sayısı 125 olarak tespit edilmiştir.³¹⁰ Bununla birlikte Hillî'nin eserlerinin oldukça fazla sayıda olması nedeniyle, öncelikli olarak tezimizde istifade ettiğimiz eserleri hakkında özet halinde bilgiler verilecek, diğerlerinin ise isimleri zikredilecektir.³¹¹

Hillî'nin *kelâm* ve *akâid* alanlarında yazmış olduğu eserler şunlardır:

*Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*³¹²

*Meâricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*³¹³

*Envâru'l-Melekût fî Şerhi'l-Yâkût*³¹⁴

*Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*³¹⁵

*Minhâcü'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme*³¹⁶

³⁰⁷ Hillî, *Menâhicü'l-Yakin*, mukaddime, s. 14.

³⁰⁸ Eserlerinin listesi ve bazıları hakkındaki kısa açıklamaları için bkz., Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, ss. 109-113.

³⁰⁹ Hillî, *Menâhicü'l-Yakin*, mukaddime, s. 14.

³¹⁰ Hillî'nin eserlerinin listesi ve içeriği ile ilgili bilgiler için bkz., Abdülaziz Cevad Tabatabâi, *Mektebetü'l-Allâme Hillî*, Müessesetü Âl-i Beyt li'l-İhyâi't-Turâs, Beyrut 1416/1995, ss. 26-222; Schmidtke ise Hillî'nin eserlerini alfabetik bir sıra ile verdiği eserinde onun eserlerinin sayısını, 126 olarak belirtmiştir. Bkz., Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, ss. 74-98.

³¹¹ Hillî'nin eserleri hakkında geniş bilgi için bkz., Muhsin el-Emîn, *A'yanü's-Şîa*, V, 404-406; Hillî *Nihayetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*, nşr. Fâdil el-İrfân, C. I, ss. 67-77; Hillî, *Menâhicü'l-Yakin*, mukaddime, s. 15-21; Hür el-Amilî, *Emelü'l-Amil*, II, 82-85; Hillî, *Rical*, s. 20-36; Abdülaziz Cevad Tabatabâi, *Mektebetü'l-Allâme Hillî*, ss. 26-222; Tehrânî, I, 435-436; IV, 435; VII, 208-209, XXII, 89, 112, 351; XXIV, 200, 407; Bahrululûm Tabatabâi, *er-Ricâlü's-Seyyid Bahrü'l-Ulûm: el-Fevâ'idü'r-Ricâliyye*, II, 268-287.

³¹² Hillî, *Menâhicü'l-Yakin fî Usûli'd-Dîn*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 34.

³¹³ Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 48.

³¹⁴ Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 206.

³¹⁵ Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, s. 206; Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1998/1408, mukaddime, ss. 3-4.

³¹⁶ İbn Mutaħhar el-Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme*, (Minhâcü's-Sünne İçerisinde), Hillî'nin mukaddimesi, s. 77; ayrıca eser İbn Teymiyye'nin Minhâcü's-Sünne adlı eseriyle birlikte neşredilmiştir. Eseri neşreden M. Reşad Sâlim, İbn Teymiyye'nin eserini esas almış olup, Hillî'nin Minhâcü'l-Kerâmesini, birinci cildin 17 ile 202. sayfalar arasında takdim etmiştir. Bkz., Ebû'l-

*İstiksâü'n-Nazar fî'l-Kazâ ve'l-Kader veya İstiksâü'l-Bahs ve'n-Nazar fî Mesâili'l-Kazâ ve'l-Kader*³¹⁷

*Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*³¹⁸

*el-Elfeyni'l-Fârik beyne's-Sıdk ve'l-Meyn*³¹⁹

*el-Bâbü'l-Hâdî 'Aşer*³²⁰

*Müntehâ'l-Vüsûl fî İlme'yi'l-Kelâm ve'l-Uşûl*³²¹

*Nihâyetü'l-Merâm fî İlmi'l-Kelâm*³²²

*Nehcü'l-Müsterşidîn fî Usûli'd-Dîn*³²³

*Keşfü'l-Fevâid fî Şerhi Kavâidi'l-Akâid*³²⁴

*Teslîkü'n-Nefs ilâ Hazîrati'l-Kuds*³²⁵

*Risâletü's-Sa'diyye*³²⁶

*el-Ebhâsü'l-Müfide fî Tahsîli'l-Akide*³²⁷

*İsbâtü'r-Rec'a*³²⁸

*Keşfü'l-Yakîn fî Fezâili Emîri'l-Mü'minîn*³²⁹

*Vâcibü'l-İtikâd alâ Cemû'l-İbâd*³³⁰

*Îzâhü Muhâlefeti's-Sünne linassi'l-Kitâb ve's-Sünne*³³¹

Abbas İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne fî Nakzi Kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, C. I, Mektebetü Dâri'l-Urûbe, Kahire 1962/1382, ss. ss. 17-202.

³¹⁷ Bkz., Allâme Tabatabâî, *Mektebetü'l-Allâmeti'l-Hillî*, s. 50; diğer taraftan Hillî'nin kendi eseri *Hulâsatü'l-Akvâl*'de bu eserin ismi, başlıktaki gibi kısadır. Bkz., Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 17; Hillî, *İstiksâü'n-Nazar fî'l-Kazâ ve'l-Kader*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 22.

³¹⁸ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 34.

³¹⁹ Bkz., Tehrânî, II, ss. 298-299.

³²⁰ Tehrânî, III, 5.

³²¹ Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, s. 111; Tehrânî, XXIII, 15.

³²² Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, s. 111.

³²³ Bkz., Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdullah es-Suyûrî el-Hillî, *İrşâdü't-Tâlibîn ilâ Nehci'l-Müsterşidîn*, thk. es-Seyyid Mehdi er-Recâî, Âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, Kum 1405, mukaddime, s. 9; eser üzerine yazılan şerhler hakkında bkz., Tehrânî, I, 515; III, 318.

³²⁴ Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, s. 111.

³²⁵ Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, s. 112.

³²⁶ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 22.

³²⁷ *Nehcü'l-Hakk*'da geçtiğine göre, bu eser üzerine iki şerh yazılmıştır. Bunlardan biri, Şeyh Nâsir b. İbrahim el-Büveyhî (ö. 853h.)'ye, diğeri ise el-Hâdî es-Sebzavârî'ye ait olup her iki şerh de *Mektebetü'r-Radaviyye*'de yer almaktadır. Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 21.

³²⁸ Bu eserin bir nüshasının Meşhed er-Radâvî'de, Fâzıl Hân Medresesinin kütüphanesinde, diğer bir nüshasının ise Tahrân Üniversitesi'nin kütüphanesinde bulunduğu yönünde bilgi verilmiştir. Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 23.

³²⁹ Tehrânî, XVIII, 69.

³³⁰ Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, s. 113.

³³¹ Eserin Hillî'ye ait olduğu, Riyâzu'l-Ulemâ'da geçmektedir. Bkz., Efendi, *Riyâzu'l-Ulemâ*, I, 364; ayrıca bu eseri, Kur'an ayetlerinin tefsirini içerdiğinden dolayı tefsir eseri olarak da görmenin mümkün olduğu ifade edilmiştir. Bu konuda Bkz., Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 18; diğer taraftan Hürri el-Âmilî de, bu eserin eski bir nüshasını gördüğünü

*Minhâcû 'l-Yakîn fî Usûli 'd-Dîn*³³²

*Cevâbü 's-Suâl an Hikmeti 'n-Nesh fî 'l-Ahkâmî 'l-Îlâhiyye*³³³

Kaynaklarda, Hillî'ye ait *kelâm* ve *akaid* eserleri arasında gösterilen fakat aynı zamanda kayıp oldukları ifade edilen eserler şunlardır:

*et-Teallümü 't-Tâm fî 'l-Hikmeti ve 'l-Kelâm*³³⁴

*Halku 'l-A'mâl*³³⁵

*Menâhicü 'l-Hidâye ve Meâricü 'd-Dirâye*³³⁶

*Erbaûne Mes'eleten fî Usûli 'd-Dîn*³³⁷ veya *el-Erbaîn fî Usûli 'd-Dîn*³³⁸

Kitâbü 't-Tenâsüb beyne 'l-Eş'ariyye ve Fırakı 's-Sûfistâiyye.³³⁹

Hillî'nin *felsefe* ve *mantık* ile ilgili eserleri şunlardır:

*el-Esrârü 'l-Hafîyye fî Ulûmi 'l-Akliyye*³⁴⁰

*Mukâvemâtü 'l-Hikemiyye*³⁴¹

*Keşfu 'l-Hafâ min Kitâbi 'ş-Şifâ*³⁴²

Merâsîdü 't-Tedkîk ve Mekâsîdü 't-Tahkîk,³⁴³

*el-Muhâkemât beyne 'ş-Şurrâhi 'l-Îşârât*³⁴⁴

belirttikten sonra, eserin ancak ikinci cildinin eline ulaştığını ve bu cildde, sadece Âl-i İmrân suresinin yer aldığını ifade etmiştir. Bkz., Hürri el-Âmilî, *Emelü 'l-Âmil*, II, 85.

³³² Nehcü'l-Hakk'da geçen bir bilgiye göre bu eser matbûdur ve onun hakkında *el-Îzâh ve 't-Tebyîn* adında bir şerh yazılmış olup bu şerh, Kemâlüddîn Abdurrahman el-Atâyikî'ye aittir. Bkz., Hillî, *Nehcü 'l-Hakk ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 23.

³³³ Nehcü'l-Hakk'da ifade edildiğine göre, Riyâzu'l-Ulemâ'nın yazarı Mirzâ Abdullah Efendi, kitabında, bu eserin ismini zikretmiş ve onun bir nüshasının kendisinde bulunduğunu belirtmiştir. Bkz., Hillî, *Nehcü 'l-Hakk ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 23.

³³⁴ Nehcü'l-Hakk'da bu eserin adı, *et-Ta'lîmü 't-Tâm fî 'l-Hikmeti ve 'l-Kelâm* şeklinde geçer ve eserin mevcut olup Hillî'nin, onun adını, Muhannâ b. Sinân'a verdiği icazetnamesinde zikrettiği belirtilmiştir. Bkz., Hillî, *Nehcü 'l-Hakk ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 23.

³³⁵ Hillî, *Nehcü 'l-Hak ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 23.

³³⁶ Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, s. 113.

³³⁷ *Hulâsa*'da bu adla geçmektedir. Bkz., Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 17.

³³⁸ *Menâhic*'de bu adla geçmektedir. Bkz., Hillî, *Menâhicü 'l-Yakin*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 18; bununla birlikte Nehcü'l-Hakk'ın mukaddimesinde, bu eserin bir nüshasının olduğu ve bu nüshanın Hindistan'ın Feyzâbad kentindeki Seyyid Râci Muhammed Mehdî kütüphanesinde bulunduğu yönünde bir bilgi verilmektedir. Bkz., Hillî, *Nehcü 'l-Hak ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 23.

³³⁹ Kayıp olduğu bildirilen bu yedi eserin isimleri *Menâhic*'de geçmektedir. Bkz., Hillî, *Menâhicü 'l-Yakin*, tahkik edenin mukaddimesi, ss. 18-19; ayrıca belirtelim ki son dört eser, Schmidtke'nin eserinde, Hillî'nin kayıp eserleri olarak zikredilmiştir. Bkz., Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 55.

³⁴⁰ Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 18; Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 56.

³⁴¹ Bkz., Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 18; *Nehcü 'l-Hakk ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 25.

³⁴² Hillî, *Nehcü 'l-Hakk ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 26; Bkz., Hillî, "İcâzetü 'l-Allâme li's-Seyyid Muhannâ", (*Bihâru 'l-Envâr* içinde), c. 104, s. 149.

³⁴³ Bkz., Hillî, *Nehcü 'l-Hakk ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 26.

*el-İşârât ilâ Ma'nâ'l-İşârât*³⁴⁵

*Bestu'l-İşârât*³⁴⁶

Îzâhü't-Telbîs min Kelâmi'r-Reîs.³⁴⁷

*Keşfü'l-Müşkilât min Kitâbi't-Telvîhât*³⁴⁸

*Şerhu Hikmeti'l-İşrâk*³⁴⁹

*Kâşifü'l-Estâr fî Şerhi Keşfi'l-Esrâr*³⁵⁰

*Îzâhü'l-Makâsîd min Hikmeti Ayni'l-Kavâid*³⁵¹

*Hallü Müşkilâtü'l-İşârât adlı esereÎzâhü'l-Mu'dulât min Şerhi'l-İşârât*³⁵²

*Kitâbü'l-Kavâid ve'l-Makâsîd*³⁵³

*el-Kavâidü'l-Celiyye fî Şerhi'r-Risâleti's-Şemsiyye*³⁵⁴

*el-Cevherü'n-Nadîd fî Şerhi Mantıkı't-Tecrîd*³⁵⁵

*ed-Dürri'l-Meknûn fî İlmi'l-Kânûn*³⁵⁶

*Nehcü'l-İrfân fî İlmi'l-Mîzân*³⁵⁷

en-Nûru'l-Meşrîk fî İlmi'l-Mantık.³⁵⁸

VIII/XIV. yüzyılın en büyük İmâmî fakîhi olarak kabul gören Hillî'nin, sözkonusu dönemdeki Şîî fıkhnına katkısı, Tûsî'nin, Şîî fıkhnının kuruluşundaki

³⁴⁴ Üç cilt olduğu bildirilen bu eser (Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 26), *Hulâsa'da* ve *İcâzetü'l-Muhannâiyye'de* zikredilmiştir. Bkz., Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 18; Hillî, “İcâzetü'l-Allâme li's-Seyyid Muhannâ”, (Bihâru'l-Envâr içinde), c. 104, s. 149.

³⁴⁵ Bu eser, *el-İşârât*'ın üç şerhinden biri olarak kabul edilmiştir. Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 26.

³⁴⁶ *el-İşârât*'ın üç şerhinden biri de bu eserdir. Hillî, bu eserin adını, Muhannâ'ya verdiği icazette zikretmiştir. Örnek olarak bkz., Hillî, “İcâzetü'l-Allâme li's-Seyyid Muhannâ”, (Bihâru'l-Envâr içinde), c. 104, s. 149; ayrıca, *Nehcü'l-Hakk*'ın mukaddimesinde Rızâ es-Sadr, bu eserin bir yazma nüshasının hocası el-Bahâî'de bulunduğundan söz etmiştir. Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 26; diğer taraftan Allâme Tabatabâî, eserin herhangi bir nüshasına rastlayamadığını belirtmiştir. Bkz., Abdülaziz Cevad Tabatabâî, *Mektebetü'l-Allâme Hillî*, s. 72.

³⁴⁷ İbn Sînâ'nın görüşlerine yer veren eserdir. Bkz., Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, s. 112.

³⁴⁸ Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 59; *Nehcü'l-Hakk*'da bu eserlerden sadece ilkinin ismine yer verilmiştir. Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 25.

³⁴⁹ Bu çalışma, Suhreverdî'nin eseri *Hikmetü'l-İşrâk*'ın bir şerhi olup eserin bir nüshasının muhtemelen Tahran'da mevcut olduğu ve eser üzerine bazı haşiyeler yazıldığı da ifade edilmiştir. Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 25.

³⁵⁰ Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, s. 111.

³⁵¹ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, ss. 25-26.

³⁵² Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 25; Hillî, “İcâzetü'l-Allâme li's-Seyyid Muhannâ”, (Bihâru'l-Envâr içinde), c. 104, s. 149; Agil Şirinov, “Nasîruddîn Tûsî”, s. 440.

³⁵³ Hillî, “İcâzetü'l-Allâme li's-Seyyid Muhannâ”, (Bihâru'l-Envâr içinde), c. 104, s. 149.

³⁵⁴ Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, s. 112; Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 27.

³⁵⁵ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 27.

³⁵⁶ Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, s. 111.

³⁵⁷ Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, s. 112.

³⁵⁸ Hillî, “İcâzetü'l-Allâme li's-Seyyid Muhannâ”, (Bihâru'l-Envâr içinde), c. 104, s. 149; Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 27; Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 61.

katkısıyla eşdeğer görülmüştür. O, fıkıh ve fıkıh usûlüne dair yazmış olduğu eserleri ile haklı bir üne kavuşmuştur. Bu noktada o, eserlerini oluştururken, Sünnî fıkıhından da istifade etmeyi ihmal etmemiş, fakat bununla birlikte, Şîa'nın kendisine has fıkıh ve usûl anlayışını belirgin bir şekilde ortaya koymuştur. Diğer taraftan riyâziyâtı (Matematik) da iyi bilmesinin verdiği avantajla o, fıkıhın ilgili bölümlerinde, bundan istifade etmeyi bilmiştir. Bu yüzden onun için, riyâziyâtı Şîî fıkıhına sokan şahıs nitelemesi yapılmıştır.³⁵⁹

Hillî'nin fıkıh alanında yazmış olduğu eserler, Şîî fıkıhı için büyük önemi haizdir. Özellikle, *Muhtelefû's-Şîa* ve *Tezkiratü'l-Fukahâ* adlı iki eseri onun, fıkıh sahasındaki bilgisinin genişliğini ortaya koymaları bakımından önemlidir. Zaten ona Allâme ünvanını kazandıran da bu derin ve geniş bilgi birikimidir. Bu yüzden müteahhirûn (sonraki) dönemi fıkıhının, onunla başladığı iddia edilmiştir.³⁶⁰ Onun fıkıh sahasında kaleme aldığı eserler oldukça fazla olup bunların çoğu, kapsamlı ve derinlikli çalışmalardır.³⁶¹

Hillî'nin fıkıh ve fıkıh usûlüne dair eserleri şunlardır:

*Müntehâ'l-Matlab fî Tahkîki'l-Mezheb*³⁶²

*Muhtelefû's-Şîa fî Ahkâmi's-Şerîa*³⁶³

*Kavâidü'l-Ahkâm fî Ma'rifeti'l-Helâl ve'l-Harâm*³⁶⁴

*Tezkiratü'l-Fukahâ*³⁶⁵

*Telhîsü'l-Merâm fî Ma'rifeti'l-Ahkâm*³⁶⁶

*Tahrîru'l-Ahkâmi's-Şer'iyye alâ Mezhebi'l-İmâmiyye*³⁶⁷

*Tabşiratü'l-Müteallimîn fî Ahkâmi'd-Dîn*³⁶⁸

³⁵⁹ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, ss. 83-84.

³⁶⁰ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 83.

³⁶¹ Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 62.

³⁶² Hillî bu eser için "benzerinin yazılmadığını" ifade etmektedir. Bkz., Hillî, *Hulâsatü'l-Akvâl*, ss. 109-110; ayrıca bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 15; Tehranî, XXIII, 11.

³⁶³ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 15; Tehranî, XX, 219; Hillî, "İcâzetü'l-Allâme li's-Seyyid Muhannâ", (Bihâru'l-Envâr içinde), c. 104, s. 147; ayrıca, eserin farklı nüshaları ile üzerine yazılan şerh ve haşiyeler hakkında bkz., Tehranî, XX, 219-221; Cevad Tabatabâî, *Mektebetü'l-Allâme Hillî*, ss. 175-185.

³⁶⁴ Eser için yazılan şerh, ta'lik ve haşiyeler için bkz., Tehranî, XVII, 176; Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, ss. 17-18. Tehranî, XVII, 176; Hillî'nin oğluna yapmış olduğu bu tavsiyeler için ayrıca bkz., Hâmid et-Tâî, "Vasiyyetü'l-Allâmeti'l-Hillî ilâ Veleğihî Fahrilmuhakkıkîn", *Türâsünâ*, 41-42, s. 427.

³⁶⁵ Tehranî, IV, 43; Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 17.

³⁶⁶ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 15; Abdülaziz Cevad Tabatabâî, *Mektebetü'l-Allâme Hillî*, s. 108; Öz, "İbnü'l Mutahhar el-Hillî", s. 38.

³⁶⁷ Bkz., Tehranî, III, 378-79.

³⁶⁸ Hillî, *Tabşiratü'l-Müteallimîn*, Tahkik edenin mukaddimesi, s. 10; *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 16; Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, mukaddime, s. 16; Tehranî, III, 321.

*İrşâdü 'l-Ezhân fî Ahkâmi 'l-Îmân*³⁶⁹
*Nihâyetü 'l-İhkâm fî Ma 'rifeti 'l-Ahkâm*³⁷⁰
*Ğâyetü 'l-Ahkâm fî Tashîhi Telhîsi 'l-Merâm*³⁷¹
*el-Minhâc fî Menâsiki 'l-Hac*³⁷²
*Menâsikü 'l-Hac*³⁷³
*Medâriku 'l-Ahkâm*³⁷⁴
*Teslîkü 'l-Efhâm fî Ma 'rifeti 'l-Ahkâm*³⁷⁵
*Mebâdiü 'l-Vüsûl ilâ İlmi 'l-Usûl*³⁷⁶
*Nihâyetü 'l-Vüsûl ilâ İlmi 'l-Usûl*³⁷⁷
*Tehzîbü Tarîki 'l-Vüsûl ilâ İlmi 'l-Usûl*³⁷⁸
*en-Nüketü 'l-Bedîa fî Tahrîri 'z-Zerîa*³⁷⁹
*Nehcü 'l-Vüsûl ilâ İlmi 'l-Usûl*³⁸⁰

Hillî'nin diğer eserleri şunlardır:
*Hulâsatü 'l-Akvâl fî Ma 'rifeti Ahvâli 'r-Ricâl*³⁸¹
*Îzâhü 'l-İştibâh fî Esmâi 'r-Ruvvât*³⁸²
*Keşfü 'l-Makâl fî Ma 'rifeti Ahvâli 'r-Ricâl*³⁸³
*Bestu 'l-Kâfiye*³⁸⁴
*Keşfü 'l-Meknûn min Kitâbi 'l-Kânûn*³⁸⁵
*el-Mekâsîdü 'l-Vâfiye bi-Fevâidi 'l-Kânûn ve 'l-Kâfiye*³⁸⁶

³⁶⁹ Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, s. 112; Tehranî, I, 510.

³⁷⁰ Tehranî, XXIV, 394.

³⁷¹ Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, s. 110; Tehranî, XVI, 6.

³⁷² Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, s. 111.

³⁷³ Tehranî, XXII, 260.

³⁷⁴ Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, s. 112.

³⁷⁵ Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, s. 112.

³⁷⁶ Hillî, *Mebâdiü 'l-Vüsûl ilâ İlmi 'l-Usûl*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali el-Bakkâl, Dârü'l-Edvâ, Beyrut 1406/1986, tahkik edenin mukaddimesi, s. 35; ayrıca bkz., Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 66.

³⁷⁷ Tehranî, XXIV, 409; ayrıca bkz., Hillî, *Nehcü 'l-Hakk ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 25.

³⁷⁸ Eser üzerine yazılmış şerh, hâşiye ve ta'likler için bkz., Tehranî, IV, 512-14.

³⁷⁹ Bkz., Hillî, *Nehcü 'l-Hakk ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 24; Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 67.

³⁸⁰ Bkz., Tehranî, XXIV, 426; Hillî, *Nehcü 'l-Hakk ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 25.

³⁸¹ Tehranî, VII, 214.

³⁸² Bkz., Hillî, *Îzâhü 'l-İştibâh fî Ahvâli 'r-Ruvvât*, thk. Talib Samir Kazım Abdülhafâcî, Mektebetü Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşi en-Necefi'l-Kübra; el-Hizânetü'l-Âlemiyye li'l-Mahtûtâtî'l-İslâmiyye, Kum 2004/1425, s. 68; ayrıca bkz., Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 68.

³⁸³ Bkz., Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 68.

³⁸⁴ Tehranî, III, 109.

³⁸⁵ Hillî, *Nehcü 'l-Hakk ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 27; Tehranî, XVIII, 64; diğer taraftan Cezûlî hakkında geniş bilgi için bkz., Fuat Günel, "Cezûlî, İsâ b. Abdülaziz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, ss. 514-5.

*el-Metâlibü 'l-Âliyye fî İlmi 'l-Arabiyye*³⁸⁷
*İstiksâü 'l-Îtibâr fî Tahkiki Maâni 'l-Ahbâr*³⁸⁸
*Mesâbîhu 'l-Envâr fî Cem'i Cemî'i 'l-Ahbâr*³⁸⁹
*ed-Dürr ve 'l-Mercân fî 'l-Ehâdîs 'l-Sihâh ve 'l-Hisân*³⁹⁰
*en-Nehcü 'l-Vazzâh fî 'l-Ehâdîsi 's-Sihâh*³⁹¹
*Câmiu 'l-Ahbâr*³⁹²
*Îzâhü Muhâlefeti 's-Sünne*³⁹³
*Nehcü 'l-Îmân fî Tefsîri 'l-Kur'ân*³⁹⁴
*es-Sirru 'l-Vecîz fî Tefsîri Kitâbi 'l-Azîz*³⁹⁵

Hillî'nin tasavvufla olan ilişkisi, bazı sufîlerle kurduğu kısmî temasları ile sınırlı kalmıştır. Aslında o, İbn Arabî'nin mistik görüşlerini çok iyi bilen biriydi ve aynı zamanda, Sühreverdî'nin işrâk felsefesine de oldukça hakimdi.³⁹⁶ Ancak tüm bu bildikleri, Hillî'nin üzerinde (düşünce dünyasında) fazla etki yapmamış olsa gerektir ki, ondan bahseden kaynaklarda, Hillî'yi, bir sûfî olarak tanıtan hiçbir ifadeye rastlanmamıştır. Onun bu alanda yazdığı tek eserin, Suhreverdî'nin *Hikmetü 'l-İşrâk* adlı eserinin şerhi olan *Şerh-i Hikmetü 'l-İşrâk* olup, ez-Zerîa'da isminin geçtiğini³⁹⁷ belirten Schmidtke, buna karşı çıkmış ve Hillî'nin hiçbir eserinde adı geçmediğinden hareketle, onun böyle bir eserinin bulunmadığını ileri sürmüştür.³⁹⁸ Hillî'nin tasavvufa olan ilgisinin azlığı düşünüldüğünde Schmidtke'nin, bu yaklaşımında haklı olduğunu söylemek mümkündür.

Hillî'nin, şiir konusunda da hatırı sayılır bazı örnekler bıraktığı iddia edilmektedir. Örneğin, *Riyâzu 'l-Ulemâ*'nın müellifi Mirzâ Abdullah Efendi, Erdebil'de bulunduğu bir sırada, Hillî'nin bazı şiirlerini gördüğünü ve bu örneklerle

³⁸⁶ Hillî, *Nehcü 'l-Hakk ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 27.

³⁸⁷ Tehranî, XXI, 140; Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, s. 112.

³⁸⁸ Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 19; Hillî, *Nehcü 'l-Hakk ve Keşfü 's-Sıdk*, mukaddime, s. 19; Tehranî, II, 30.

³⁸⁹ Tehranî, XXI, 85.

³⁹⁰ Bkz., Hillî, *Menâhicü 'l-Yakîn*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 18.

³⁹¹ Bkz., Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 20.

³⁹² Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 20.

³⁹³ Hillî'nin ayetlerin tefsiri ve manalarına yer verdiği bir tefsir kaynağıdır. Diğer taraftan naslar ve sünnet üzerindeki muhalif düşüncelerin açıklanmasına yer veren eser, bu özelliğinden dolayı, dinî anlamda bir reddiye kitabı olarak da görülmüştür. Bkz., Tehranî, II, 498.

³⁹⁴ Hillî, *Hulâsatü 'l-Akvâl*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 21; Tehranî, XXIV, 412; Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 72.

³⁹⁵ Hillî, *Menâhicü 'l-Yakîn*, tahkik edenin mukaddimesi, s. 15.

³⁹⁶ Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 71.

³⁹⁷ Bkz., Tehranî, XIII, 211.

³⁹⁸ Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 71.

bakılarak onun, şiirde ne kadar usta olduğunun kolaylıkla anlaşılabileceğini ifade etmiştir.³⁹⁹

Buna karşın *Ravdâtü'l-Cennât*'ın müellifi Hansârî, dikkat çekici bir açıklama yaparak, Hillî'nin şiirlerinden herhangi birine rastlamadığını belirtmiş ve bunun sebebi olarak, Hillî'nin şair tabiatlı biri olmayışını zikretmiştir. Diğer taraftan Hansârî, Hillî'nin şiirle olan münasebetini, sadece ona nispet edilen bir şiir metninde görmüş olduğu dizelerden örnekler vermek suretiyle ortaya koymuştur.⁴⁰⁰ Hansârî'nin tespitlerinin doğru olduğunu, Hillî'ye ait olan herhangi bir şiir kitabının (yazma veya basılmış) günümüze ulaşmamış olmasından anlamaktayız.

Buraya kadar, Hillî'nin çeşitli ilim dallarına dair yazmış olduğu eserlerin çoğu hakkında bazı bilgileri vermiş olduk. Ancak belirtelim ki, onun eserleri bu saydıklarımızla sınırlı değildir. Nitekim Schmidtke, eserinde Hillî'ye ait 126 eseri alfabetik olarak listelemiş ve bu eserlerin adlarının hangi eserlerde geçtiğini de belirtmiştir.⁴⁰¹

1.3.4. Çağdaşlarıyla Diyalogu

Hillî, hicrî yedinci ve sekizinci, miladi on üçüncü ve on dördüncü asırlarda yaşamış bir alimdir. Bu dönemler, Moğolların İslam beldelerini birer birer ele geçirdiği, henüz zaptedemediklerine ise varlıklarıyla korku saldıkları zamanları kapsamaktadır. Bu zaman diliminde Sünnî dünyanın adeta merkezi konumunda olan Bağdat düşmüş ve Moğol hakimiyetine girmiştir. Dolayısıyla Bağdat gibi İslam medeniyetinin ilim beşiği ve merkezi sayılan bir yerin Moğolların elinde olması, bir bakıma İslam kültür ve medeniyetinin kaderinin de onların tasarruflarına bağlı olması anlamına gelmekteydi.

Diğer taraftan bahsedilen olumsuzlukların yaşandığı bu süreçte İslam kültür ve medeniyeti adına en büyük ve sevindirici gelişme, müslümanlığı tercih etmiş olan Gâzân Han ile yaşanmış, ondan sonra ise Olcaytu Han'la birlikte önemli ve bir o kadar da olumlu gelişmelere şahit olunmuştur. Her iki sultanın profili “ilme ve ilim adamlarına değer veren hükümdar” şeklinde tarihi kayıtlara geçmiştir. Onların döneminde özellikle, sultanın da bizzat katıldığı ilim meclisleri düzenlenmiş ve bu

³⁹⁹ Bkz., Mirzâ Abdullah Efendi, *Riyâzu'l-Ulemâ*, I, 359; ayrıca bkz., Muhsin el-Emîn, *Âyânü's-Şîa*, V, 407.

⁴⁰⁰ Hansârî, *Ravdatü'l-Cennât*, II, 285-6; ayrıca bkz., Muhsin el-Emîn, *Âyânü's-Şîa*, V, 407.

⁴⁰¹ Hillî'nin 126 eserinin alfabetik listesi için bkz., Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, ss. 74-98.

meclisler, farklı mezheplerden pek çok alimin katıldığı münazaralara sahne olmuştur. Bu noktada şu tespit önem arz etmektedir: “Moğol tahakkümü İslam mezheplerinde yeni bir arayışın da tetikleyicisi olmuştur. Şöyle ki, tüm mezhepler, başta sultanlar olmak üzere Moğolların önemli şahsiyetlerinin kendi mezheplerine katılması için çaba sarf etmiş ve böylece mezheplerini siyasî açıdan diğerlerine üstün kılmayı amaçlamışlardır.” Moğol saraylarında farklı mezheplerden alimlerin bulunması, muhtemelen bu durumun neticesidir.⁴⁰²

Gâzân Han ve Olcaytu’nun farklı mezhep ve görüşlere değer vermiş olmaları, bu dönemde Şîî alimlerin de zikredilen münazaralarda yer almalarına imkân sağlamıştır. Örneğin Bağdat ve çevresinde düzenlenen ilmi meclislerde Şîî âlimler, Sünnî alimlerle bir araya gelmeye başlamışlardır. Daha önceleri bu tartışmalı ilmi toplantılar, daha çok Sünnî mezhepler arasında yapılırken Gâzân Han ve özellikle Olcaytu Sultan dönemlerinde Şîî âlimler de bu meclislere aktif olarak katılmışlardır. Hatta Olcaytu’nun, Sünnîliği bırakıp Şîîliğe geçmesi bile Sünnî âlimler ile Şîî âlimler arasında yapılan bir tartışmaya bağlanmaktadır. Bu toplantılar, Sünnîlerden etkilenen yeni bir Şîî âlim tarzının oluşmasına da katkı sağlamıştır. Nitekim Muhammed b. İdris el-Hillî (598/1201), Muhakkık Hillî (676/ 1277) ve İbn Mutahhar el-Hillî gibi bazı Şîî âlimlerin görüşlerinde Sünnî düşüncenin izleri görülebilmektedir.⁴⁰³

Hillî, Olcaytu Han’la kurduğu sıcak dostluk sayesinde saray ve çevresinde büyük itibar kazanmıştır. Sultanın huzurunda düzenlenen ilmi münazaralarda pratik zekâsı ve cedel ilmindeki ustalığıyla ön plana çıkmış olan Hillî, çağdaşı olan Sünnî alimlerle bu vesilelerle bir araya gelmiş ve böylece hem mezhebinin görüş ve düşüncelerini paylaşma imkânı bulmuş hem de kendi entelektüel birikimini ortaya koymuştur.

Kaynaklarda Hillî’nin Sünnî alimlerle yaptığı münazaralara dair önemli bilgiler sunulmaktadır. Örneğin Olcaytu’nun sarayına ilk kez davet edilen Hillî ile sarayda önceden beri var olan Sünnî düşünürler arasında geçen ilginç diyalog dikkat çekicidir. Yalnız bu örnek anlatımda, Sünnî düşünürlerin Hillî ve onun gibi diğer Şîî düşünür ve alimleri hakkında önyargılı oldukları ve onları küçük gördükleri gerçeği göz önünde bulundurulmalıdır.

⁴⁰² Bkz., Fevzi Âli Seyf, *Safahâtün mine’t-Târîhi’s-Siyâsî li’ş-Şîa*, Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, Beyrut 2009/1430, s. 115.

⁴⁰³ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 84.

Sultan Olcaytu'nun huzurunda gerçekleşen bu hikâyeye göre saraya gelen Hillî, orada bulunan bütün mezhep alimlerinin sultanın huzurunda bulunduğunu görmüştür. Huzura girince ayakkabılarını eline almış, selam vermiş ve sultanın yanına oturmuştur. Bunun üzerine Sünnî alimler:

- “Biz dememiş miydik bunun akılsız biri olduğunu!” diyerek onu küçümsemişlerdir. Sultan, yaptığı bu hareketlerin sebebini sormalarını emir buyurmuş ve onlar ilk olarak, sultanın önünde neden saygıyla eğilmediğini sormuşlar; Hillî şu cevabı vermiştir:

- “Çünkü kimse saygı olsun diye Peygamber (sav)’in önünde eğilmemiş; ona selam vererek saygısını göstermiştir. Zira Allah’tan başkasına secde ve rükû yapılmaz.”

Sünnî alimler bu sefer, onun sultanın yanına oturmasının sebebini öğrenmek istemişler ve Hillî de oturacak boş bir yer olarak sadece orası olduğu için bunu yaptığını söylemiştir.

Bundan sonra onlar, ayakkabılarını eline almasının edebe aykırı olduğunu belirterek bunun nedenini sorunca Hillî, Hz. Peygamber’in ayakkabılarını çaldıkları gibi, bazı mezhep taraftarlarının kendi ayakkabılarını da çalmalarından korktuğu için böyle yaptığını söylemiştir.

Sünnî düşünürler Hillî’nin verdiği bu cevap üzerine kendilerini tuzağa düşürecek karşılığı vermişler ve Hz. Peygamber (sav) döneminde mezheplerin olmadığını; bilakis onun vefatından yüz veya daha fazla sene geçtikten sonra ortaya çıktıklarını ifade etmişlerdir. İşte burada Hillî devreye girerek, Olcaytu’ya, Sünnî mezheplerin temelsiz olduğunun kendi alimlerinin itirafları ile sabit olduğunu ifade ettikten sonra Şîa’nın kaynağının ise imamlar silsilesi ile Hz. Peygamber’e dayandığını söylemiştir.⁴⁰⁴

Böylece onunla diğer mezhep alimleri arasındaki tartışmalar sürüp gitmiş ve sonunda Hillî onların tümünü susturmuştur. Onun bu tartışmalardaki galibiyeti sultanı oldukça etkilemiş ve böylece Olcaytu, Şîiliği benimsemiştir. Aynı kaynaktan belirtildiğine göre o gün Hillî ile münazara edenler arasında Şâfiî alimlerin en

⁴⁰⁴ Muhsin el-Emîn, *Âyânü’ş-Şîa*, V, 399.

üstünlerinden biri olan Nizâmüddîn Abdülmelik el-Merağî de vardır ve o, Hillî'nin ilmî kapasitesinin genişliğini ve dinî ilimlerdeki üstünlüğünü itiraf etmiştir.⁴⁰⁵

Hillî ile Sünnî alimler arasındaki ilmî münazaralar farklı zamanlarda ve platformlarda devam etmiştir. Bu münazaraların akabinde, yine Olcaytu'nun huzurunda bir hutbe irad eden Hillî bu hutbeye, Allah'a şikredip, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt'e salat ve selam getirerek başlamıştır. Orada hazır bulunan ve Musul halkından olduğu bildirilen bir alim (muhtemelen Seyyid Mevsilî)⁴⁰⁶ Hillî'nin bu davranışını yadırgamıştır. Böylece Hillî ile aralarında büyük bir münazara başlamıştır. Bu münazarayı çok sayıda Şîî-İmâmî alim ile birlikte aralarında Kutbüddîn eş-Şirâzî, Ömer el-Kâtibî el-Kazvînî, Ahmed b. Muhammed el-Kîşî, Reşîdüddîn es-Seyyid Mevsilî ve Nizâmüddîn Abdülmelik el-Merağî'nin de bulunduğu diğer mezheplerden çok sayıda alim izlemiştir. O, Hz. Peygamber'den başkasına salat selam getirmesinin dayanağının ne olduğunu sormuş ve bunun üzerine Hillî, Bakara Suresi 156. ve 157. ayetlerini delil getirmiştir. Bunun üzerine Mevsilî, Ali ve evlatlarının bu şekilde salat ve selamı haketmeleri için hangi musibete uğramış olabileceklerini sorduğunda Hillî, onların başlarına gelen en meşhur musibetleri sıralamış ve sonunda şu ifadeleri kullanmıştır: “Onların başına senden daha büyük bir musibet gelmiş olabilir mi? Zira sen, onların evlatlarından biri olmana rağmen, haketmeyenleri onlara tercih ediyorsun.” Böylece Hillî, sivri zekâsı ve hazır cevap oluşu sayesinde bir münazaradan daha galip ayrılmıştır.⁴⁰⁷ Öte yandan Hansârî'nin aktardığına göre Hillî, bu münazaranın akabinde *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk* adlı eserini kaleme almıştır.⁴⁰⁸

Yukarıda verdiğimiz bilgilere göre Hillî, çağdaşı olan alimlerle yüz yüze iletişimde bulunmuş ve görüldüğü üzere ilmî münazaralarda onlara karşı üstünlüğünü kabul ettirmiş, böylece saray ve çevresindeki etkinliğini artırmıştır. Ayrıca Hillî bu münazaralarda geçen tartışmalı konularla ilgili bir kitap yazmayı da ihmal etmemiştir. Bununla birlikte Hillî'nin çağdaşları ile olan diyalogu, birebir

⁴⁰⁵ Muhsin el-Emîn, *Âyânü's-Şîa*, V, 399.

⁴⁰⁶ *Âyânü's-Şîa*'da bahsi geçen alim hakkında ayrıntılı ve açıklayıcı bilgiler verilmemiştir ancak, o dönemde Olcaytu'nun sarayında özellikle Şafîî alimlerin bu tip münazaralarda yer aldığına bakarak, bahsi geçen kişinin Şafîî fakihi olan Abdurrahman b. Muhammed el-Mevsilî (671/1272) olduğunu söyleyebiliriz. Bu alim hakkında bkz., Ahmed Özel, “Mevsilî, Abdurrahim b. Muhammed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, s. 488.

⁴⁰⁷ Hansârî, *Ravdatü'l-Cennât*, II, 284; Muhsin el-Emîn, *Âyânü's-Şîa*, V, 399.

⁴⁰⁸ Bkz., Hansârî, *Ravdatü'l-Cennât*, II, 284.

görüşmeksizin fakat farklı şekillerde de gerçekleşmiştir. Kaynaklarda geçtiğine göre İbn Teymiyye ve Kâdî Beyzavî, Hillî'nin birebir görüşmediği fakat bir şekilde iletişim kurduğu alimlerdir. Şimdi bu iki düşünür hakkında bazı bilgiler vererek, Hillî ile olan diyaloglarına değinebiliriz;

1.3.4.1. İbn Teymiyye (728/1328)

Kaynaklarda geçtiğine göre 10 Rebûlevvel 661/22 Ocak 1263'de Harran'da doğmuş olan İbn Teymiyye'nin asıl adı, doğduğu yere de nispetle Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdülhalîm b. Mecdüddîn Abdüsselâm el-Harrânî şeklindedir.⁴⁰⁹ Mensubu bulunduğu İbn Teymiyye⁴¹⁰ ailesinin ve özellikle dedesi Mecdüddin İbn Teymiyye ile onun amcası Fahreddin İbn Teymiyye'nin bölgede Hanbelî mezhebinin gelişimine önemli katkıları olmuştur. Özellikle babası Abdülhalîm, aile geleneğini Harran'da devam ettiren bir Hanbelî âlimi olarak tanınmıştır.⁴¹¹ Ne var ki o, 656/1258 yılında Moğollar'ın Bağdat'ı istilâ etmeleri ve ardından akınlarının bölgeye kadar uzanması üzerine 667/1269'da ailesiyle birlikte Dimaşk (Şam)'a göç etmiş ve orada Sükkeriyye Dârülhadisi'nde müderrislik yaparak hayatını sürdürmüştür. O esnada İbn Teymiyye henüz yedi yaşındadır.⁴¹² Bu noktada yeni yerleştikleri Dimaşk, Hanbelî mezhebinin hatırı sayılı alimlerini barındıran bu aile için Harran'dan daha cazibeli bir şehir olarak öne çıkmıştır. Nitekim o dönemde Suriye ve Filistin, özellikle de Dimaşk, klasik gelişimini tamamlayıp olgunluk devresine giren Hanbelî mezhebinin merkezi durumundaydı. Bu yüzden, İbn Teymiyye'nin düşünce yapısının Hanbelî çizgide oluşup şekillenmesinde buranın apayrı bir yeri ve önemi olduğu göz ardı edilmemelidir.

İlk eğitimine Dimaşk'ta babasının müderrislik yaptığı Sükkeriyye Dârülhadisi'nde başlayan İbn Teymiyye, başta bu medresenin hocaları olmak üzere bölgenin önde gelen âlimlerinden ders almıştır. Bu noktada, tabakat müellifleri, onun 200'den fazla hocadan ders gördüğünü kaydederse de bunların içinde düzenli biçimde öğrencilik yaptıklarının yanı sıra hadis dinlediği, icâzet aldığı, ilmî müzakerede bulunduğu veya küçük yaşta ilim meclisine katıldığı âlimler de vardır.

⁴⁰⁹ Muhammed Ebu Zehra, *İbn Teymiyye: Hayâtühû ve Asruhû, Â'râuhû ve Fıkhuhû*, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Kahire 1991, s. 18.

⁴¹⁰ Kevâkibü'd-Dürriyye adlı eserde, İbn Teymiyye künyesinin, bu aileye, İbn Teymiyye'nin büyük dedesi Muhammed'in annesi Teymiyye'nin ismine nispet edilerek verildiği belirtilmiştir. Bkz., Zeynüddin Mer'î b. Yusuf, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Menâkibi'l-Müctehid İbn Teymiyye*, thk. Necm Abdurrahman Halef, Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986, s. 52.

⁴¹¹ Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddin", s. 391.

⁴¹² Mer'î b. Yusuf, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Menâkibi'l-Müctehid İbn Teymiyye*, s. 52.

Hocaları arasında Mecdüddin İbn Asâkir, İbn Ebi'l-Yüsr et-Tenûhî, Kâsım el-İrbilî, Ebû'l-Ferec İbn Kudâme el-Makdisî, Şemseddin İbn Atâ, Zeynüddin İbnü'l-Müneccâ, İbn Abdüddâim, Zeyneb bint Mekî gibi âlimler sayılabilir. Aynı zamanda pek çok öğrenci yetiştirmiş olan İbn Teymiyye'nin en meşhur öğrencisi, onunla birlikte hapiste yatmayı göze alarak, bir nevi hocasıyla kader birliği yapan İbn Kayyım el-Cevziyye (751/1350)'dir.⁴¹³

İbn Teymiyye, babasının vefatından bir yıl sonra 2 Muharrem 683/21 Mart 1284 tarihinde ondan boşalan Sükkeriyye Dârülhadi'sinde hocalığa, aynı yılın 10 Saferinde de (28 Nisan 1284) Emeviyye Camii'nde tefsir dersleri vermeye başlamıştır. 691/1292 hacca gittiği belirtilen İbn Teymiyye'nin bu esnada Hillî ile karşılaştığı yönünde bir iddia olsa da⁴¹⁴ konuyla ilgili bilgiler veren başka kaynaklarda bu iddiayı teyid edecek bir bilgiye rastlanmadığı ifade edilmiştir.⁴¹⁵ Nitekim Hillî hakkında bilgi veren kaynaklar, Hillî'nin hacca gidiş tarihi olarak 1316 yılından sonraki zamanı vermektedirler.⁴¹⁶ Dolayısıyla bu bilgilere göre Hillî, İbn Teymiyye'den çok sonra hac farızasını yerine getirmiştir. Buna bağlı olarak, iki alimin karşılaşmadıkları yönündeki bir görüş, daha kabul edilebilir bir görüş olarak karşımızda durmaktadır.

İbn Teymiyye, Bahrî Memlûkler'in hüküm sürdüğü bölgelerde yaşamıştır. Moğol saldırılarının İslam aleminin pek çok bölgesine yayıldığı gibi, onun da yaşadığı Dimaşk'a kadar uzanmış olmasına rağmen o, halkın pek çoğu ile birlikte hareket eden pek çok alimin yaptığı gibi şehri terk etmek yerine, bir grup alimle birlikte Moğol İlhanlı sultanı Gâzân Han'a giderek, şehir halkı için eman istemiştir. Böylelikle o, büyük bir kıyımın da önüne geçmiştir.⁴¹⁷

Diğer taraftan İbn Teymiyye, Selefi çizgiye sıkı sıkıya bağlı bir alim olarak, yaşadığı bölgelerde şahit olduğu ve hurafe ve bid'at saydığı bütün hareketlerle ve bunların uygulayıcılarıyla mücadele etmeyi kendisine vazife edinmiştir. Bunu yaparken de oldukça sert ve tavizsiz bir tavır takınmış olması, kendisine karşı bazı

⁴¹³ İbn Teymiyye'nin yetiştirmiş olduğu öğrencilerin listesi için bkz., İbn Teymiyye, *el-Cevâbü's-Sahîh limen Beddele Dîne'l-Mesîh*, thk. Ali b. Hasan b. Nasır vd., C. I, Dârü'l-Âsime, Riyad, 1994, ss. 11-12; Koca, "İbn Teymiyye, Takiyyüddin", s. 391.

⁴¹⁴ İbn Hacer, ömrünün son yıllarında hacca gittiğini belirttiği Hillî ile İbn Teymiyye'nin burada bir araya geldiklerini ve aralarında geçen konuşmada İbn Teymiyye'nin Hillî'den etkilendiğini ve böylelikle iki alim arasında sıcak bir dostluk oluştuğunu ifade etmiştir. Bkz., İbn Hacer el-Askalânî, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yani'l-Mietî's-Sâmine*, II, 72.

⁴¹⁵ Öz, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî", s. 38.

⁴¹⁶ Koca, "İbn Teymiyye, Takiyyüddin", s. 391.

⁴¹⁷ Koca, "İbn Teymiyye, Takiyyüddin", s. 391.

kesimlerin cephe almasına neden olmuştur. Özellikle, pek çok bid'at ve hurafenin ocağı olarak gördüğü bir kısım tasavvuf akımı ve bunlara bağlı sufilere şiddetli eleştiriler yöneltmiş olması sebebiyle sık sık başına dert almıştır. Bu noktada o, zaman zaman hapis cezaları aldığı gibi, bazen de sopa ile susturulmak istenmiştir. Hayatının uzunca bir kısmını hapiste geçirmiş olan İbn Teymiyye, inanmış olduğu davasından asla dönmemiş ve bu uğurda pek çok sıkıntıya göğüs germiştir.⁴¹⁸

İbn Teymiyye, ortaya koyduğu görüş ve düşünceleriyle ve özellikle de gerek o zamana kadar sürdürdüğü faaliyetleri gerekse çeşitli felsefî cereyanlar, dinî anlayış ve uygulamalar karşısında ortaya koyduğu mücadelecî tavrı sayesinde İslâm dünyasında haklı bir şöhrete kavuşmuş; ayrıca kendi dönemindeki pek çok kişiyi etkilediği gibi, yaşadığı dönemden sonra da örnek alınmaya devam etmiştir. Örneğin, Vehâbîliğin kurucusu Muhammed b. Abdülvehhâb (1206/1792)'ın düşünce sistemini etkileyen en önemli kişilerden birinin İbn Teymiyye olduğu ifade edilmektedir.⁴¹⁹

Öte yandan İbn Teymiyye'nin görüşleri, özellikle XVIII. yüzyıldan itibaren Kuzey Afrika'dan Hint Okyanusu'na kadar çeşitli İslâm ülkelerinde ıslah, yenilik ve tecdid hareketlerine ilham kaynağı olmuştur. Ahmed b. Hanbel'den sonra Hanbelî mezhebine en büyük canlılık ve yenileşmeyi sağlayan kişilerden biri olarak kabul edilen İbn Teymiyye, bugün sadece Hanbelî mezhebinin hâkim olduğu bölgelerde değil bütün İslâm dünyasında etkisini sürdürmekte olup hayatı, görüşleri ve mücadelesi hakkında pek çok eser yazılmıştır.⁴²⁰

İbn Teymiyye, yukarıda da değinildiği üzere hayatı boyunca bid'at ve hurafe olarak gördüğü görüş ve akımlarla mücadele etmiştir. Buna göre o, Şîa mezhebinin bid'at ve hurafelerin kaynağı olan sapık bir fırka olarak tanımlamış olup, bu fırka ve tâbilerini şiddetli bir şekilde eleştirmiştir. Hatta o, İlhanlı Sultanı Muhammed Hudâbende ile (Olçaytu Han) iyi ilişkiler kuran ve Mekke'de Şîi taraftarı bir politika takip eden Mekke Emîri Humeyde ile 716 yılının son ayında (Şubat 1317) tartışmaya girişmiştir. Bu tartışmalar münasebetiyle bilhassa İmâmiyye Şîası'nın önde gelen âlimlerinden biri olan Hillî'ye, özellikle de onun imamet ve sahabe hakkındaki

⁴¹⁸ Muhammed Ebu Zehra, *İbn Teymiyye: Hayâtuhû ve Asruhû, Â'râuhû ve Fıkhuuhû*, s. 8.

⁴¹⁹ Bkz., Rifat Türkel, *Vehhabilik ve Arka Planı (Başlangıçtan II. Suûd Devleti'ne Kadar)*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İzmir 2013, s. 97.

⁴²⁰ Koca, "İbn Teymiyye, Takiyyüddin", s. 391.

görüşlerine karşı birtakım tenkitler yönelttiği Minhâcü's-Sünne adlı eserini kaleme almıştır.⁴²¹

Hayatı boyunca birçok fırkaya karşı reddiyeler yazan İbn Teymiyye, İslam dininin emniyetine karşı en büyük tehditlerden biri olarak gördüğü Şîa'ya karşı da reddiye yazmıştır. *Minhâcü's-Sünne*, onun fikri düzeyde Şîa'yı doğrudan hedef aldığı eseridir. Eserin temel hedefi, Hillî'nin iddialarını Kur'an, Sünnet ve Sahabe uygulamalarına dayanarak reddetmektir. Diğer taraftan İbn Teymiyye, Şîa'ya karşı reddiye yazmasını, ilgili ayetlere atıfla Allah yolunda cihad (el-Hac, 22/78) olarak görürken bu mücadelenin verilmemesini ise, hakkı gizlemek (el-Bakara, 2/140) ve hakkın duyurulacağına dair Allah'a verilen söze ihanet (Al-i İmran, 3/187) olarak değerlendirmektedir. Ayrıca "yeni nesil, önceki nesillere lanet etmeye başladığında bilgisi olan herkes onu ortaya koysun. Kim bu görevi yapmazsa Allah'ın Muhammed'e indirdiğini gizleyen kimse gibi olur" (İbn Mâce, İlim, 24) hadisine atıf yapan İbn Teymiyye, bu noktadaki duruşunu ortaya koymuştur. Ona göre önceki nesillerden maksat, Sahabe'dir. Hangi kesimden gelirse gelsin, Sahabe'ye yönelik eleştiriler, mutlaka karşılığını bulmak durumundadır. Çünkü sahabe, bu ümmet içerisinde dini tasdik eden, öğrenen, yaşayan ve tebliğ eden ilk nesildir. O halde onları eleştirmek, dini eleştirmektir.⁴²²

İbn Teymiyye'nin Hillî'ye karşı takınmış olduğu menfî tavırların arkasında, onun genel olarak Şîa'yı hedef alan bir bakış açısına sahip oluşu yatmaktadır. Şöyle ki İbn Teymiyye, Şîa'ya tüm gücüyle hücum etmekten kendini alamamıştır. Zira ona göre Müslümanlara ve İslam'a düşmalık hususunda Şîa ile Hristiyanlar arasında herhangi bir fark yoktur. Zira Şîiler, müslümanların sırlarını, onların düşmanlarına ifşa ederler. Aynı şekilde onlar, Moğolların İslam beldelerini zaptetmelerine ön ayak olmuşlardır. Ayrıca onlar, kalplerinde olanı gizlerler ve gerçek niyetlerini kimseye açık etmezler. Bu yönüyle onlar, münafıkça hareket ederler. Ehl-i Sünnet'in büyük alimlerinin ve önderlerinin gözden düşmesi için her türlü yola başvuran da bunlardır.

⁴²¹ İbn Teymiyye, Şîa hakkındaki hassasiyetini Minhâcü's-Sünne'yi yazma nedeni olarak ortaya koymuştur. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, ss. 4-14.

⁴²² İbn Teymiyye, *Minhâcü's-Sünne*, I, ss. 17-18.

Bu nedenle, kendisinin de içerisinde bulunduğu bütün alimler -burada Sünnî alimleri kastetmektedir- Şîa ve Şîîlerle her platformda mücadele etmelidirler.⁴²³

İbn Teymiyye'nin Şîî karşıtlığı bir bakıma onun din anlayışının bir tezahürü olarak görülmelidir. Şöyle ki, İbn Teymiyye'ye göre bid'atlerden arındırılmış ve tevhid üzere kâim olmuş dinin safiyetinin devam ettirilmesi için yapılacak tek şey vardır; o da Sünnet'e sarılmaktır. Çünkü Sünnet, bid'atin panzehiridir. Bunlar, imanla küfür gibi, asla bir arada duramayan unsurlardır.⁴²⁴ İbn Teymiyye'ye göre Selef'in din anlayışları sağlam temeller üzerinde oluşturulmuştur ve onlar bu yönleriyle eleştirilemezler. Onları eleştirmek, dini eleştirmektir. Bu durumda Şîa'nın ortaya attığı fikirlere cevap vermemek, Selef'in, dinleri ve imanları konularında eleştirilmelerini beraberinde getirecektir. Oysa bu, Allah'ın hak olarak gönderdiği dinden dönmelere neden olabilir. İşte bu nedenle Şîa'nın ne olduğu ortaya konulmalı ve onlara hak ettikleri cevaplar verilmelidir.⁴²⁵

Görüldüğü üzere İbn Teymiyye'nin Şîî karşıtlığının arka planında onun zihinsel kodlarında yer alan Selefî bakış açısının izdüşümleri yer almaktadır. Zira İbn Teymiyye, temel çıkış noktası "ilk üç neslin (Sahabe, Tâbiûn ve Etbeu't-Tabiîn) inanç ve uygulamalarında yer almayan her şeye mesafeli yaklaşmak; temel karakteristiği de "savunmacı muhalefet hareketi" olan ve özellikle Ehl-i Hadîs/Hadis Taraftarları tarafından temsil edilen Selefî düşünce geleneğini kendi döneminde başarılı bir şekilde devam ettiren bir düşündürdür. Bu yüzden o, benimsemiş olduğu geleneğin bir yansıması olarak İslam düşüncesinde ilk asırlarda karşılığı olmadığına inandığı inanç, uygulama ve düşünme biçimlerine karşı oldukça sert bir şekilde muhalefet etmeyi görev saymıştır. Bu doğrultuda Şîa da onun sert eleştirilerinden fazlasıyla nasibini almıştır.⁴²⁶

İbn Teymiyye, Şîîlerle olan mücadelesini çağdaşı olan İbn Mutahhar el-Hillî üzerinden yürütmüştür. Zira *Minhâcû's-Sünne*'nin mukaddimesinde verilen bilgilere göre, Hillî'nin yazmış olduğu ve her ne kadar İbn Teymiyye ismini zikretmese de *Minhâcû'l-Kerâme* olduğu anlaşılan bir eser, bazı kimseler tarafından kendisine

⁴²³ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, I, ss. 17-22; ayrıca bkz., Hamid Enayat, *Modern Islamic Political Thought: the Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the twentieth century*, London: Macmillan Press, 1982, XII, s. 35.

⁴²⁴ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, III, 403.

⁴²⁵ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, I, ss. 17-18.

⁴²⁶ İsmail Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2017, ss. 187-191.

sunulmuş ve bu eserin halk üzerinde etkili olduğu hususuna vurgu yapılmıştır. Bunun üzerine İbn Teymiyye, bu esere karşı bir reddiye yazmak gerektiği düşüncesiyle, *Minhâcû's-Sünne*'yi kaleme almıştır. Bu bilgiler bize gösteriyor ki, Hillî ve eseri, o dönemde oldukça rağbet görmüş ve hem müellif hem de eserinin şöhreti, İbn Teymiyye'ye kadar ulaşmıştır. İşte Hillî ve eserinin Sünnî toplulukların akıllarını karıştırmamasından endişe duyan İbn Teymiyye, onun şahsında Şîa'yı, acilen çözüme kavuşturulması gereken büyük bir problem olarak görmüştür. Çünkü ona göre Hillî'nin amacı, Allah'ın yolunu tıkamak ve Hz. Peygamber'in getirdiklerini iptal etmektir.⁴²⁷

Tüm bunlara ek olarak Minhâcû's-Sünne'nin yazılmasının arka planında dönemin siyasî tavırlarının da etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. Zira birbiriyle güç çekişmesine giren devletlerin, ilgi duyup destekledikleri mezheplerin ve bu mezheplerin fikir adamlarının manevi ağırlığından faydalandıkları tarihî bir tespit olarak karşımızda durmaktadır. Bu durumda İbn Teymiyye yazmış olduğu reddiye sayesinde, Memlûk Devleti'nin İlhanlılara karşı yürüttüğü güç mücadelesinin fikrî sahadaki mücahidi olarak Hillî özelinde Şîa ile fakat tüm bunların da ötesinde İlhanlılarla mücadelede, devletine önemli bir hizmette bulunmuştur.⁴²⁸

Hillî ile İbn Teymiyye arasındaki iletişime baktığımızda, aslında İbn Teymiyye'den Hillî'ye karşı tek yönlü bir diyalogdan söz etmenin mümkün olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü kaynaklardan öğrendiğimiz kadarıyla Hillî, İbn Teymiyye'nin yazmış olduğu reddiye'ye karşı bir reddiye yazmaya gerek duymamıştır. Buna karşın o, İbn Teymiyye'nin, söylediklerini anlayacak kapasitede olmaktan uzak bir cehalet içerisinde olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.⁴²⁹ Bu noktada Hillî, kısır ve boş tartışmalara girmenin lüzumsuz olacağını düşünerek, tartışmayı daha ileri taşımamış olsa gerektir. Şöyle ki, o da gayet tabi olarak, *Minhâcû's-Sünne*'ye karşı bir reddiye yazarak İbn Teymiyye'ye cevap verebilirdi; ancak bunun, aralarındaki çekişmeleri uzatmaktan başka hiçbir şeye yaramayacağı ortadadır. Ayrıca hakkında verilen bilgilerden tanıdığımız kadarıyla Hillî, tartışmalarda bile üslubunu çok sertleştirmeyen, hakarete asla başvurmayan ılımlı bir

⁴²⁷ İbn Teymiyye, *Minhâcû's-Sünne*, I, ss. 17-18.

⁴²⁸ Akkoyunlu, *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi*, s. 56.

⁴²⁹ Hillî, İbn Teymiyye'nin eseri Minhâcû's-Sünne'nin bir kısmı eline ulaşınca, İbn Teymiyye hakkında bu ifadeleri kullanmıştır. Bkz., İbn Hacer, *Lisânü'l-Mizan*, III, s. 216; diğer taraftan Âyanü's-Şîa'da, Hillî'nin İbn Teymiyye'ye cevap vermek maksadıyla bazı beyitler söylediği nakledilmekte ve bunlara dair örnekler de verilmektedir. Bkz., Muhsin el-Emîn, *Âyânü's-Şîa*, V, 398.

kişiliğe sahiptir. Oysa İbn Teymiyye, ona karşı pek çok hakaret içeren ifadeler kullanmaktan geri durmamıştır. Şöyle ki, Hillî için *İbn Mutahhar* künyesinin kullanıldığını bildiği halde, ona hakaret etmek maksadıyla *İbn Münecces* yakıştırmalarını yapmış, hatta onu eşek olmakla⁴³⁰ bile vasıflandırarak aşağılamıştır. Buna karşın Hillî, onun için sadece “cahil” yakıştırmalarını yapmış ve bundan daha ileri gitmemiştir.

Bu konuda sonuç olarak diyebiliriz ki, Hillî, kendi döneminde Şîliğin en önemli temsilcisi olarak öne çıkmış ve Moğol İlhanlı Devleti’nin de sağladığı desteklerle, mezhebinin görüşlerini ve davetini büyük kesimlere ulaştırmayı başarmıştır. Buna karşın, onunla aynı dönemde ve yakın bölgelerde yaşamış olan İbn Teymiyye gibi tavizsiz ve sert karaktere sahip Selefi bir alimin, Sünnî topluluklar arasında Şîî düşüncenin makes bulup yayılmasına imkân tanınması mümkün olamazdı. Bu yüzden o, Hillî’nin şahsında Şîa’ya karşı mücadele etmeyi kendisine vazife edinmiş ve Şîî yayılmasını durdurma adına olanca gücüyle savaşmıştır.

1.3.4.2. Kâdî Beyzavî (685/1286)

Hillî ile çağdaş olan Kâdî Beyzavî, dönemindeki Sünnî alimlerin büyüklerinden sayılmıştır. O, Şîraz kâdilkudâtlığı yaptığı için “Kâdî” ve “Kâdilkudât” diye de tanınmıştır. Şîraz yakınlarındaki Beyzâ kasabasında dünyaya geldiği bilinmekle birlikte doğum tarihi kesin olarak bilinmemektedir.⁴³¹

Çocukluk dönemi Beyzâ’da geçen Kâdî Beyzavî, babasının, Fars atabegi Ebû Bekir b. Sa’d tarafından başşehir kâdilkudâtlığına tayin edilmesinden sonra ailesiyle birlikte Şîraz’a gitmiş ve hayatının çoğunu burada geçirmiştir. Fars emîrinin Moğollar’la iyi geçinmesinin bir sonucu olarak Moğol istilâsından kurtulmuş bulunan ve bu sebeple de istilâdan kaçan komşu ülkelerin âlimlerine sığınak teşkil eden Şîraz’da geniş bir ilmî çevre bulmuş olan Kâdî Beyzavî, buranın imkânlarından faydalanarak ilmî gelişimini sürdürmüştür. O, babasından icâzet aldıktan sonra herhangi bir ilmî seyahate gerek kalmadan kendi memleketindeki Ehl-i Sünnet alimlerinden aklî ve naklî ilimleri tahsil etmiştir. Bununla beraber babasının dışında doğrudan kendilerinden faydalandığı hocalarının kimler olduğu hakkında fazla bilgi

⁴³⁰ O, Hillî’yi, Kur’an’da “ciltlerle kitap taşıyan eşeğe” benzetilen (Cum’a, 62/5) Yahudi bilginlerinden daha ahlâk olarak tanıtmaktadır. Bkz., İbn Teymiyye, *Minhâcû’s-Sünne*, VII, 290.

⁴³¹ Kâdî Beyzavî, *Ğâyetü’l-Kusvâ fî Dirâyeti’l-Fetvâ*, thk. Ali Muhyiddîn Ali el-Karadâğî, C. I, Dâru’l-Beşer el-İslâmiyye, Beyrut 1983, ss. 62-64.

yoktur. Hocaları arasında Nasîrüddîn Tûsî ve Şehâbeddin es-Sühreverdî'nin bulunduğu nakledilirse de bu konuda şüpheler bulunduğu ifade edilmiştir.⁴³²

İslâmî ilimlerin hemen hepsine dair birçok eser telif ederek “allâme” unvanını kazanan Kâdî Beyzâvî'nin güçlü bir ilmî şahsiyeti vardır. Hayatından bahseden müellifler onun ileri derecede ilmî kabiliyete ve geniş bir kültüre sahip olduğu hususunda ittifak etmişlerdir. Daha çok tefsir, kelâm, fıkıh ve usûl-i fıkıh sahasında meşhur olmuştur. Özellikle tefsir alanında yazmış olduğu *Envâru't-Tenzîl* adlı eseri kendisine haklı bir ün kazandırmıştır.⁴³³

Kâdî Beyzâvî çeşitli ilim meclislerinde katıldığı münazaralarla ün kazanmıştır. Diğer taraftan o ve İbn Mutahhar el-Hillî arasında geçen yazılı münazara örneği de meşhurdur. Bu münazara, fikhî bir mesele olan “istishâb” üzerinde gerçekleşmiş ve Kâdî Beyzâvî, Hillî'nin konu hakkında ortaya koymuş olduğu görüşlerin yanlışlığına dikkat çekmek istemiştir.⁴³⁴ Ancak burada Beyzâvî'nin itiraz noktasının, ‘istishab’ın Sünnî fıkıh usûlündeki tanımı ve şartları ile ilintili olduğu dikkate alınmalıdır.

Şöyle ki, genel olarak Sünnî fıkıh usulüne göre istishâb, “bir zamanda sabit olan bir durumun aksini gösteren bir delil bulunmadıkça sonrasında da mevcut olduğuna hükmetmek” olarak tanımlanmaktadır. Ayrıca istishab, şer’î deliller arasında en son başvurulacak delil olup, olanı olduğu gibi bırakma hususunda hüccettir; olmayanı var kabul etmek için hüccet değildir. Kısacası, istishabla yeni bir hüküm ortaya konulamaz.⁴³⁵

Buna göre, Hillî'nin vermiş olduğu hüküm, istishabın tanımı ve şartlarıyla uyuşmamaktadır. Bu yüzden Kâdî Beyzâvî, Hillî'nin ilimdeki üstün konumunu zikretmek suretiyle ona iltifatta bulunarak söze girmiş fakat “istishabın, ancak kaldırıldığına dair bir delil olmaması durumunda hükme medar olabileceğini” ifade ederek meseleye itirazda bulunmuştur.⁴³⁶

⁴³² Hayatı ve ilmî gelişimi hakkında geniş bilgi için bkz., Kâdî Beyzavî, *Ğâyetü'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ*, I, 60-78; Şemsüddîn Muhammed b. Ali ed-Dâvûdî, *Tabakâtü'l-Müfessirîn*, Dârü'l-kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 1983/1403, ss. 248-249; Yusuf Şevki Yavuz, “Kâdî Beyzavî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 100-103.

⁴³³ İlmî birikimi ve eserleri hakkında geniş bilgi için bkz., Kâdî Beyzavî, *Ğâyetü'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ*, I, 88-105; İsmail Cerrahoğlu, *Tefsir Tarihi*, Fecr Yayınları, Ankara 2010, ss. 645-48; Yavuz, “Kâdî Beyzavî”, ss. 100-103.

⁴³⁴ Muhsin el-Emîn, *Âyânü's-Şîa*, V, 401.

⁴³⁵ İstishabın Sünnî fıkıh usulündeki yeri ve önemi hakkında geniş bilgi için bkz., Zekiyyüddîn Şâbân, *İslam Hukuk İlminin Esasları*, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, TDV Yayınları, Ankara 2011, ss. 217-222.

⁴³⁶ Kâdî Beyzavî, *Ğâyetü'l-Kusvâ fî Dirâyeti'l-Fetvâ*, I, 109.

Bunun karşısında Hillî de aynı şekilde güzel ifadelerle ona iltifatta bulunmuş ve cevap olarak, bu konuda kendisinin istishabı terim anlamı değil sözlük anlamına dayanarak kullandığını belirtmiş ve onun itirazının yersiz olduğunu söylemiştir. Hatta şöyle bir iğnelemeyi de yapmadan geçmemiştir: “Bu noktada istishab ile amel etmeye karşı çıkan fakat kastedilen manadan tamamen aykırı olarak oluşturulmuş ‘kıyas’ ile amel eden birinin bana itirazda bulunmasına şaşırdım doğrusu!”⁴³⁷ Hillî, daha sonra konuyu ayrıntılı olarak açıklamış ve Kâdî Beyzâvî’ye iletmiştir. Bunun üzerine Beyzavî, aldığı cevaptan dolayı oldukça hoşnut olmuş ve Hillî’yi överek onun ilimdeki yetkinliğini takdir etmiştir.⁴³⁸

Görüldüğü üzere Hillî ile Kâdî Beyzâvî arasındaki iletişim ilmî edep ve ahlaka uygun olarak, karşılıklı anlayış içerisinde gerçekleşmiş ve onların çabaları, birbirine üstünlük kurma yarışından çok bir konunun açıklığa kavuşturulması üzerine yoğunlaşmıştır. Dolayısıyla her iki alimin bu tutumları, farklı mezheplere mensup alimlerin kavga etmeden, birbirine hakaret etmeden tartışabileceklerinin mümkün olduğunu gösterdiği gibi, birbirini eleştirip, doğruya ulaşma noktasında görüşlerini sunabilecekleri ortak platformların var olabileceğine yönelik güzel bir örnek teşkil etmiştir. Bu ve benzeri gelişmelerin, İslam düşüncesinde objektiflik değerine ulaşmanın önünü açacağı, ayrıca faydasından çok zararı dokunan kısır tartışmaların ise yoluna set koyacak bir anlayışın hâkim olmasına katkı sağlayabileceğini söylemek mümkündür.

Netice olarak Hillî’nin çağdaşı olan alimlerle diyalogunun iki şekilde gerçekleşmiş olduğunu görmekteyiz. Bu noktada Hillî’nin saray çevresindeki farklı mezhep alimleriyle yaşadığı diyaloglar daha çok mezhebî açıdan birbirlerine üstünlük kurma mücadelesi şeklinde geçmiştir. Burada her tartışmacının gayesi özellikle sultan Olcaytu’yu etkilemek ve onun gözünde kendi mezhebini öne çıkarmaktır. Ayrıca bu tartışmaların sonucunda Hillî’nin bir eser yazdığı ve böylelikle Şîî düşünceye katkıda bulunduğu da göz ardı edilmemelidir. Öte yandan İbn Teymiyye ve Kâdî Beyzâvî ile olan diyalogu ise reddiyeler şeklinde tezahür etmiş ve birebir görüşmelerle değil düşüncelerin yazıyla ifade edilmesine bağlı olarak şekillenmiştir. Neticede saray çevresinde yaşanan tartışmalar genellikle tarih kaynaklarında anlatılan rivayetlere konu olmuşsa da Şîî düşünceye Nehcü’l-Hakk

⁴³⁷ Muhsin el-Emîn, *Âyânü’ş-Şîa*, V, 401; ayrıca bkz., Kâdî Beyzavî, *Ğâyetü’l-Kusvâ fî Dirâyeti’l-Fetvâ*, I, 108-110.

⁴³⁸ Kâdî Beyzavî, *Ğâyetü’l-Kusvâ fî Dirâyeti’l-Fetvâ*, I, 110.

gibi yeni ve kıymetli bir eser kazandırmıştır. Aynı şekilde İbn Teymiyye ve Kâdî Bevvâvî ile gerçekleşen diyalog neticesinde de ya *Minhâcû's-Sünne* gibi kıymetli bir eser ortaya çıkmış ya da İslam düşüncesi açısından önemli bir mesele hakkında Şîv ve Sünnî bakışaışısının nasıl olduğuna yönelik önemli bir örnek sergilenmiştir.



II. BÖLÜM

HİLLÎ'NİN TEMEL GÖRÜŞLERİ

Hillî, Şîî kelâm düşüncesinin olgunluk döneminde yaşamış ve bu alandaki önemli katkılarıyla öne çıkmış bir düşündürdür. Kendisinden önce yaşamış olan meşhur Usûlî düşünürler Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin belli bir seviyeye getirdikleri Şîî kelâm düşüncesini daha da ileri noktalara taşıyan Hillî, bu başarısını akıl-nakil sentezi çerçevesinde geliştirmiş olduğu Usûlî metoduna borçludur.

Hillî, kelâm düşüncesinde benimsemiş olduğu akıl-nakil sentezine dayalı metodu tüm kelâm eserlerinde göstermiştir. Diğer taraftan kelâm eserlerine bakıldığında, onun oldukça pragmatik bir düşünür olduğunu görmek mümkündür. Zira o, kendisinden önceki düşünürler tarafından tartışılmış en meşhur konuları bile, kendi döneminde gündemden düştüğü için eserlerine almamıştır. Örnek vermek gerekirse, gaybetle ilgili bilgileri, Hillî'nin eserleri içerisinde bulmak zordur. O, bunun nedenini şöyle açıklamaktadır: “Ashabımız (selef) gaybet konusunu uzun uzadıya ve ayrıntılarıyla birlikte işlemiştir. Gâib imamın gaybetinin sebepleri ve hikmetleri hakkında ayrıntılı bilgiler bizde mevcut değildir. Şayet bu konuda uzun ve ayrıntılı bilgiler edinmek isteyenler varsa; yapmaları gereken, bizden öncekilerin yazmış oldukları eserlere müracaat etmektir.”⁴³⁹ Bu ifadesinden açıkça anlaşılmaktadır ki Hillî, önceki alimlerin uzun uzadıya değindiği bir konuyu yeniden ele almayı lüzumsuz ve faydasız görmektedir.

Bu bölümde Hillî'nin temel görüşlerine yer verilecektir. Bu noktada Hillî'nin dönemine gelinceye kadar Şîî kelâm düşüncesinin sistematığı içerisinde ele alınmış

⁴³⁹ Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, s. 482.

olan belli başlı konuların Hillî tarafından nasıl değerlendirildiği, ayrıca üzerinde durulması gereken bir husustur. Dolayısıyla bu bölümde öncelikli olarak İmâmiyye Şîası'nın temel esasları olan tevhîd, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd konuları tümüyle değil ancak belli başlı ve hassas meseleler bakımından ele alınacak ve Hillî'nin bunlar hakkındaki görüş ve değerlendirmelerine yer verilecektir. Ayrıca, Şîilik'le özdeşleşmiş rec'at, bedâ ve takıyye anlayışlarının Hillî'nin kelâmî görüşleri arasındaki yerleri ve önemlerinin tespit edilmesi, bu bölümde gözetilen hedeflerden biridir.

Diğer taraftan mezhebinin önde gelen bir düşünürü olarak Hillî'nin, İmâmiyye Şîası dışındaki mezheplere bakışı ve bunlar hakkındaki değerlendirmeleri de yine bu bölümde ele alınıp incelenecektir.

2.1. Hillî'nin İmâmiyye Şîası'nın Temel Esaslarına Bakışı

İmâmiyye Şîası için dinin temel esasları beş başlık altında toplanmış ve bunlar *Usûlü'd-Dîn* kavramıyla ifade edilmiştir. Buna göre İmâmiyye Şîası'nın inanç alanındaki temel beş esası tevhîd, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd şeklinde kategorize edilmiştir.⁴⁴⁰ Ayrıca bunlara ek olarak takıyye, bedâ ve rec'at gibi farklı inanç şekilleri de bu mezhebin inanç sistemindeki yerini almışlardır.⁴⁴¹ Fakat *Usûlü'd-Dîn* denilince akla yukarıda saydığımız beş temel esas gelmektedir. Bununla birlikte Şîî inanç sistemindeki bu beşli taksim, Mu'tezile'nin beş aslına alternatif olarak kabul edilebileceği gibi, en azından Şîa için *Usûlü'd-Dîn*'in bu şekilde beşli bir taksimle anlatılması, inanç konularında, Şîa'nın bir şekilde Mu'tezile'den etkilenmiş olduğu izlenimini vermektedir.⁴⁴²

Hillî, mezhebinin bu beş temel esasının kendileri açısından ilk öğrenmeleri gereken konular olduğuna değinmiş ve bu noktadaki hassasiyetini şu sözleriyle ifade etmiştir: “*Usûlü'd-Dîn*, bütün dinî ilimlerin kaynağı ve dayanağıdır. Zira hadis, tefsir ve fıkıh gibi diğer dinî ilimler onun üzerine bina edilmiştir.”⁴⁴³ Hillî'ye göre mükellef olan herkesin *Usûlü'd-Dîn* ile ilgili bilgileri öğrenmesi vaciptir. Hatta bu esaslarla ilgili konularda cahil kalmış kimseler, İslam dairesinin dışına çıkmış sayılacak ve neticede ebedi azabı hak etmiş olacaklardır. Bu yüzden, Müslüman'ın

⁴⁴⁰ Ethem Ruhi Fırlı, *İmâmiyye Şîası*, Ağaç Kitabevi Yay., İstanbul, 2008, s. 207.

⁴⁴¹ Onat, “Şîilik ve Günümüz Şîiliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, 1989, 3/3, s. 127.

⁴⁴² Avni İlhan, “Şîa'da *Usûlü'd-Dîn*”, *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, (13-15 Şubat 1993: İstanbul), 1993, s. 410.

⁴⁴³ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, ss. 2-3.

diyen bir kişinin bu esaslara inanması vaciptir. Bu bağlamda dinin temel esaslarından bahseden ilme, *Usûlü'd-Dîn* veya *Usûl ilmi* denir. Bu ilmin konuları başta Allah'ın birliği (tevhîd), sıfatları ve adaleti olmak üzere sırasıyla nübüvvet, imâmet ve meâdla ilgilidir.⁴⁴⁴ Burada Hillî'nin bahsettiği ilim, kaynaklarda “Allah Teâlâ'nın zâtından, sıfatlarından, nübüvvet meseleleri ve âhiret hallerinden bahseden ilim” olarak tanımlanan akâid ilmidir.⁴⁴⁵ Şimdi *Usûlü'd-Dîn* ile ilgili konularda Hillî'nin hangi görüşleri olduğunu ve bu konuları nasıl ele aldığını sırasıyla inceleyelim.

2.1.1. Tevhîd Anlayışı

Kelâm ilminin temel gayesinin Allah ile ilgili konular üzerinde yoğunlaşmak olduğu bilinen bir gerçektir. Bu noktada farklı düşünce ekollerine mensup düşünürlerin kelâm sahasında oluşturdukları eserlerin tamamına yakını “tevhîd” konusuna öncelikli olarak değinmişlerdir. Şu da var ki, Allah'ın varlığının ispatı konusu, tevhîdle ilgili söz söyleme muradında olan hemen her kelâmcının başlangıç noktasını oluşturmuştur.⁴⁴⁶ İşte bu sebepten olsa gerek, Allah'ın varlığı ve birliği gibi konularda İmâmiyye Şîası'na mensup kelâmcıların, diğer kelâmcılardan çok da farklı şeyler söylemedikleri görülmektedir.

İmâmiyye Şîası'na göre beş temel dinî esasın ilki tevhîd anlayışıdır. Bu konuda ilk dönem Şîî düşünürleri, yazmış oldukları eserlerinde derin ve önemli bilgileri paylaşmışlar; Hillî gibi sonraki dönem Şîî düşünürleri de tevhîd anlayışı ile ilgili açıklamalara ve bilgilere, yazmış oldukları eserlerinde yer vermişlerdir. Buna göre Allah birdir, tektir ve zâtı ve sıfatları ile benzersizdir. Diğer taraftan tevhîd anlayışı, Allah'ın sıfatları ile ilgili meseleleri de içine almaktadır.

Bu noktada İmâmiyye Şîası'nın tevhîd anlayışını kısa ve öz bir şekilde yansıtması bakımından İbn Bâbeveyh el-Kummî'nin şu sözleri güzel bir örnektir:

“Bil ki bizim tevhîd hakkındaki görüşümüz şudur: Yüce Allah Bir'dir (vâhid), Tek'dir (ahad). O, cevher, cisim, sûret, araz, haz, uzunluk, genişlik, ağırlık, hafiflik, sükûn, hareket, yer ve zamanla vasıflandırılmaz. Yüce Allah, bütün yaratıklarının sıfatlarından yüce olup hem ibtâl hem de teşbîh sınırlarının ötesindedir. Yüce Allah, bir Şey'dir; fakat diğer şeyler gibi değil. O, her şeyden müstağnî, her şey O'na

⁴⁴⁴ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 3.

⁴⁴⁵ Bkz., Ahmed Saim Kılavuz, “Akaid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 371-5.

⁴⁴⁶ Necip Taylan, *İslam Düşüncesinde Din Felsefeleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 2013, s. 48.

muhtaç olandır. Hiçbir şey O'na denk değildir. Doğmamış, doğurmamıştır. Gözler O'nu göremez. O'ndan başka ilah yoktur. Yaratma ve emir yalnızca O'na mahsustur. Alemlerin Rabbi olan Allah, kutlu ve münezzehtir. Teşbihe inanan müşriktir. Allah'ın tevhîdi hakkında bu görüşlerden başkasını İmâmiyye'ye isnat eden, bir yalancıdır. Tevhîd hakkında ortaya koyduğumuz bu hususlara zıt her haber, yalandır, uydurmadır. Allah'ın Kitabı ile uyuşmayan her hadis, hükümsüzdür. Ve şayet bunlara bilginlerimizin kitaplarında rastlanırsa, bunlar uydurma (müdelles)'dir."⁴⁴⁷

Hillî de, mezhebinin (İmâmiyye Şîası) diğer mezhepler arasında en doğru ve hak mezhep olduğunu iddia ettiği *Minhâcü'l-Kerâme* adlı eserinde tevhîd anlayışlarını özet bir şekilde vermiş ve şunları söylemiştir: “İmâmiyye Şîası en doğru ve hak mezheptir. Çünkü onlar, Allah'ın ezelî ve kadîm olduğuna, O'ndan başka her şeyin ise muhdes yani sonradan var olduğuna inanırlar. Onların inançlarına göre Allah, Bir (vâhid)'dir. O, cisim, cevher ya da araz değildir. Mürekkebe değildir; eğer öyle olsa idi herhangi bir parçasına muhtaç olurdu. O, herhangi bir mekânda bulunmaz; çünkü mekânda bulunma, muhdes olanlara özgüdür. Bilakis o, mahlukâta benzemekten münezzehtir. Gözler, O'nu göremez. Yine O, herhangi bir duyu (organı) tarafından idrak da edilemez.”⁴⁴⁸

Görüldüğü üzere Hillî, tevhîd konusunda, mezhebinin görüşlerine tamamen uymaktadır. Diğer taraftan onun, Allah'ın dışındaki her şeyin “muhdes” yani sonradan var edildiğine yönelik düşüncesi, Allah'ın kelâmı ve daha özelde Kur'an hakkındaki görüşlerinin temel dayanağı olacaktır. Buna ayrıca değinilecektir.

Şîî düşünürlerin tevhîd konusundaki hassasiyetlerinin bir sonucu olarak görebileceğimiz Halku'l-Kur'an meselesi ile Ru'yetullah meselesi, Hillî tarafından da önemli görülmüştür. Bu yüzden bir anlamda spesifik olan ve aynı zamanda çokça tartışılan bu konular hakkında Hillî'nin görüş ve değerlendirmelerine yer vermemiz gerekir.

2.1.1.1. Kelâm Sıfatının Mahiyeti ve Halku'l-Kur'an Meselesi

Allah'ın sıfatları içerisinde İslam mezhepleri tarafından üzerinde en fazla tartışma ve anlaşmazlıkların yaşandığı sıfatlardan biri, “kelâm” sıfatıdır. Bu sıfatın ne manaya geldiği, “Allah'ın kelâmı” ifadesinden nasıl bir anlam çıkarılabileceği

⁴⁴⁷ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye (Şîî-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1978, ss. 17-19.

⁴⁴⁸ Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, ss. 81-82.

veyahut daha açık bir ifadeyle Allah'ın kelâmının ezeli mi yoksa sonradan yaratılmış mı olduğu hususundaki tartışmalar, sürekli gündemde tutulmuştur. Bu yüzden Hillî'nin konuya yaklaşımı önemlidir.

Hillî'ye göre kelâm, harfler ve düzenli duyulan seslerden ibarettir. Allah'ın '*mütekellim*' oluşunun manası ise, *cisimlerin birinde kelâmı var etmesi* olarak anlaşılmalıdır. Bu noktada Allah'ın mütekellim oluşu hakkında Hillî, Mu'tezile ile aynı yerde durduklarını ifade etmektedir. Konu hakkında Eş'arîlerin düşüncesine de yer veren Hillî'ye göre Eş'arîler, kelâm sıfatını, Allah'ın zatı ile kâim, kadîm bir sıfat olarak kabul ederler. Dolayısıyla Eş'arîlere göre Allah'ın kelâmı, ezeli olup asla yaratılmamıştır.⁴⁴⁹

Oysa Hillî'ye göre Allah'ın kelâmı muhdes olup ezeli değildir. Nitekim tevhîd anlayışına göre, Allah'tan başka hiçbir şey ezeli ve kadîm olamaz. O'nun dışındaki her şey muhdes olmak durumundadır. Diğer taraftan bu konuda akıl ve nakil birbirine mutabıktır. Şöyle ki, aklın verdiği hükme göre kelâm, harfler ve seslerden oluşmaktadır. İki harfin aynı anda işitilmesi imkânsız olduğuna göre bunlardan birinin, diğerine göre önce gelmesi gerekir. Burada akıl, zorunlu olarak, sonra gelenin sonradan var edilmiş olduğuna hükmedecektir. Ayrıca bu konuda nakilden de bir delil olduğunu öne süren Hillî, "Rablerinden yaratılmış (muhdes) bir öğüt..."⁴⁵⁰ manasındaki ayeti, Allah'ın kelâmının ezeli olmayıp muhdes olduğuna yani sonradan var edildiğine işaret ettiğini savunmuştur.⁴⁵¹ Görüldüğü üzere Hillî, bir yandan Allah'ın kelâmının ezeli olmadığını ısrarla savunurken; diğer yandan da "yaratılmış" olduğunu ifade etmekten kaçınarak "muhdes" ifadesini kullanmayı uygun görmektedir.

Allah'ın kelâmının ezeli olmadığına yönelik anlayışın, Hillî'den önceki Usûlî düşünürlerce de benimsenip savunulduğunu bilmeliyiz. Nitekim Şeyh Müfid ve öğrencisi Şerîf el-Murtazâ, açık bir şekilde "Allah'ın kelâmının ezeli olmayıp muhdes olduğunu yani sonradan var edildiğini" ifade etmişlerdir.⁴⁵² Ne var ki Şeyh Müfid, Kur'an hakkında "mahluk" yani "yaratılmış" ifadesini kullanmaktan ısrarla

⁴⁴⁹ Bkz., Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, ss. 16-17; diğer taraftan, bu konuda Mâtürîdîler de Eş'arîler ile aynı görüştedirler. Örnek olarak bkz., Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 80.

⁴⁵⁰ Enbiya, 21/2.

⁴⁵¹ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 61.

⁴⁵² Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makalât*, s. 52; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mulahhas fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed Rıza Ensârî el-Kummî, Merkezü Neşr-i Danişgah-i ve Kitabhane-i Meclisi Şura İslami, Tahran 1381, s. 422.

geri durmuş ve bu ifade yerine “muhtes” yani “sonradan var edilen, ezeli olmayan” ifadesini kullanmayı yerinde bulduğunu ifade etmiştir.⁴⁵³

Görüldüğü üzere selefleri gibi Hillî de Alah’ın kelâmının ezeli olmadığını savunmaktadır. Ne var ki o da seleflerinin taşıdığı hassasiyeti taşıyarak Allah’ın kelâmı için “mahluk” yani “yaratılmış” ifadesini kullanmaktan uzak durmuş; bunun yerine “muhtes” ifadesini kullanmıştır.

İslam düşüncesinin tartışmalı konularından biri olan *Halku’l-Kur’an* meselesi, Allah’ın kelâmının ezeli olup olmadığı ile alakalıdır. Şimdi bu konuda genel olarak İmâmiyye Şîası’nın, özelde ise Hillî’nin yaklaşımlarını ortaya koymaya çalışalım.

Kur’an’ın mahluk olup olmadığına dair tartışmalar, bu konuda farklı görüşlerin ortaya çıkmasına yol açmıştır.⁴⁵⁴ Bununla birlikte İmâmiyye Şîası’nın, Kur’an’ın yaratılmış olup olmadığı meselesinde Mu’tezile ile benzer düşünceleri paylaştığını söylemek mümkündür. Ne var ki Mu’tezile, genel olarak Allah’ın kelâmının, özel olarak da Kur’an’ın yaratılmış olduğunu açık bir şekilde ifade eden “mahluk” terimini kullanmakta herhangi bir sakınca görmezken⁴⁵⁵ İmâmiyye Şîası ise “mahluk” ifadesi yerine “muhtes” ifadesini kullanmayı tercih etmektedir.

İmâmiyye Şîası’nın Kur’an hakkındaki düşüncesini özetlemesi bakımından İbn Bâbeveyh el-Kummî’nin şu görüşü önem arz etmektedir: “Bizim Kur’an hakkındaki inancımız şudur: “Kur’an, Allah’ın kelâmı, vahyi, indirmesi, sözü ve Kitâbı’dır. Böylece kutlu ve yüce Allah, Kur’an’ın Muhtesi (sonradan var edeni), indireni, Rabbi, koruyanı ve söyleyenidir.”⁴⁵⁶ Dikkat edilirse İbn Bâbeveyh el-Kummî, Kur’an için “muhtes” ifadesini kullanmakta fakat “mahluk” ifadesini kullanmaktan imtina etmektedir.

İbn Bâbeveyh, Kur’an için “mahluk” sıfatının kullanılmasına kesinlikle karşı olduğunu başka örneklerle de ortaya koymaktadır. Şöyle ki “*et-Tevhîd*” adlı eserinde “Kur’an’ın mahiyeti” hakkında Ehl-i Beyt’ten naklettiği rivayetlerde Kur’an’ın mahluk olmadığı kesin bir dille ispat edilmeye çalışılmıştır. Hatta örnek olması

⁴⁵³ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makalât*, s. 53.

⁴⁵⁴ Halku’l-Kur’an meselesinin geniş ve tartışmalı bir konu olması, çalışmamızın sınırlarını zorlayacaktır. Bu yüzden Halku’l-Kur’an hakkında geniş bilgi için bkz., Yusuf Şevki Yavuz, “Halku’l-Kur’an”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 371-5.

⁴⁵⁵ Bu noktada ünlü Mu’tezilî alim Kâdî Abdülcebbar’ın Kur’an hakkındaki ifadeleri şöyledir: “Bizim inancımıza göre Kur’an, Allah’ın kelâmı ve vahyi olup o, yaratılmıştır (mahluk).” Bkz., Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-Hamse*, s. 528.

⁴⁵⁶ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü’l-İ’tikadâtü’l-İmâmiyye*, s. 98.

bakımından, bu rivayetlerin birinde, Ali er-Rızâ'ya Kur'an'ın mahluk olup olmadığı sorulmuş, o da cevaben, Kur'an'ın mahluk olmadığını, fakat Allah'ın kelâmı olduğunu ifade etmiştir.⁴⁵⁷

Görüldüğü üzere İbn Bâbeveyh, Kur'an'ın 'muhtes' olduğuna inanmasına rağmen, "mahluk" sıfatının Kur'an için kullanılmasına karşı çıkmaktadır. Aslında o, tevhid konusundaki hassasiyetinden dolayı, Kur'an'ın ezeli/kadim olamayacağını, "muhtes" yani sonradan var edilmiş olacağını savunurken bir yandan da Kur'an'ın "mahluk" olamayacağını ifade ederek bu noktada Mu'tezile'den ayrı yerde durduklarını ispat etme gayretindedir. Zira İmâmiyye Şîası'nın Mu'tezile'den müstağni bir fırka olduğunu ısrarlı bir şekilde savunma geleneği ondan sonraki Şîî düşünürlerde de görülecektir.⁴⁵⁸

İbn Bâbeveyh'ten sonra öğrencisi Şeyh Müfid'in düşünceleri, Şîî-İmâmiyye akidesinde, Kur'an'ın mahiyeti hakkındaki yaklaşımı ortaya koyması bakımından önemlidir. Nitekim Şeyh Müfid'e göre Kur'an ezeli olmayıp "muhtes"tir ve bu konuda Ehl-i Beyt'ten nakledilen önemli rivayetler vardır.⁴⁵⁹

Bu noktada Şeyh Müfid'in öğrencisi ve aynı zamanda Şîî-Usûlî düşünce okulunun en önemli düşünürlerinden biri olan Şerîf el-Murtazâ'nın konu ile ilgili görüşlerine yer vermekte fayda vardır. Şöyle ki, Şerîf el-Murtazâ'ya göre Kur'an kadîm değildir; aksine muhtestir.⁴⁶⁰ Diğer taraftan o, Kur'an'a mahluk denilemeyeceğini savunmakta ve Kur'an için mahluk yakıştırmaları yapanları eleştirerek bunların görüşlerinin yanlışlığını çeşitli metotlar ve gerekçelerle ispatlamaya çalışmaktadır.⁴⁶¹

İbn Bâbeveyh, Şeyh Müfid ve öğrencisi Şerîf el-Murtazâ'nın konu hakkındaki görüş ve yaklaşımlarının ışığında denilebilir ki, İmâmiyye Şîası'nın büyük

⁴⁵⁷ İlgili rivayetler için bkz., İbn Bâbeveyh el-Kummî, *et-Tevhîd*, thk. Seyyid Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trz., ss. 218-219; İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü'l-İ'tikâdât*, Müessesetü'l-İmâmi'l-Hâdî, Kum 1435, s. 156.

⁴⁵⁸ Bu bağlamda daha çok Usûlî düşünceye mensup düşünürlerin çabalarını görmek mümkündür. Bir bakıma onlar, Mu'tezile'den fazlasıyla etkilendikleri için hem muhaliflerinin eleştirilerine maruz kalmışlar hem de mezhep içerisinden tepkiler almışlardır. Bu yüzden olsa gerek Mu'tezile ile aralarına mesafe koyma zorunluluğunu hissetmişlerdir. Bkz., Habib Kartaloğlu, *Şerîf el-Murtazâ ve Şîî-Usûlî Gelenekteki Yeri*, s. 149.

⁴⁵⁹ Şeyh Müfid'in konu ile ilgili görüşleri için bkz., Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, ss. 52-53.

⁴⁶⁰ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mulahhas fî Usûli'd-Dîn*, ss. 422-423.

⁴⁶¹ Şerîf el-Murtazâ, *el-Mulahhas fî Usûli'd-Dîn*, ss. 442-445.

çoğunluğu⁴⁶² Kur'an'ın ezeli/kadim olmayıp muhdes yani sonradan var edildiğine inanmaktadır. Bununla birlikte onlar Kur'an için "mahluk" yani "yaratılmış" ifadesini kullanmayı doğru bulmadıkları için bundan uzak durmuşlardır. Dolayısıyla İmâmiyye Şîası, "Halku'l-Kur'an" meselesinde ne Mu'tezile'nin yanında yer alıp açıkça "Kur'an mahluktur" demiş, ne de bu fikre tamamen karşı çıkarak "Kur'an ezeldir/kadimdir" görüşünü benimsemiştir. Bu fırkanın mensupları, kendilerine özgü bir biçimde, Kur'an'ın ezeli olmadığını savunmuşlar fakat "mahluk" yerine "muhdes" şeklinde nitelemeyi daha uygun görüp benimsemişlerdir.

Hillî de tıpkı selefleri gibi Kur'an'ın ezeli olmadığını savunmaktadır. Ancak o, selefi olan Şîî düşünürlerin aksine Kur'an hakkında "yaratılma" anlamına gelen "icad" terimini kullanmakta bir beis görmemiştir. Şöyle ki sadece *Risâletü's-Sa'diyye* adlı eserinde tespit ettiğimiz görüşüne göre o, Kur'an hakkında şu ifadeleri kullanmaktadır: "İşitilen Kur'an ezeli değildir. Çünkü bu yönüyle Kur'an, harfler ve seslerden oluşmuş kelâmdan farklı değildir. Nasıl ki harfler ve seslerden oluşan insan kelâmı yaratılmışsa Allah'ın kelâmı olan fakat harfler ve seslerden oluşan ve böylelikle işitilen Kur'an da aynı şekilde yaratılmıştır. Bunun en açık örneği Allah'ın Musa (as)'a mübarek bir ağaçta yaratmış olduğu kelâmı ile seslenmesi ve onun da Allah'ın hitabını işitmesidir. Bu örnekte olduğu gibi Allah, bazı cisimlerde kelâmını yaratır."⁴⁶³

Hillî'nin bu görüşü tam olarak Mu'tezile'nin de benimsediği "Halku'l-Kur'an" anlayışını yansıtmaktadır. Nitekim Kadî Abdülcebbâr'ın Kur'an hakkındaki şu düşüncesi ile Hillî'ninki karşılaştırıldığında yaptığımız tespitin haklılığı anlaşılacaktır: "Allah'ın kelâmı, işitilen sözlerden ibarettir. Bu yüzden yaratılmıştır. Dolayısıyla Kur'an da Allah'ın kelâmı olarak mahluktur yani yaratılmıştır."⁴⁶⁴

Diğer taraftan Hillî, konu ile ilgili bilgiler verdiği diğer kelâm eserlerinde Kur'an'ın mahiyeti üzerinde tartışmak yerine daha genel anlamda "Allah'ın kelâmı" hususunu ele alıp işlemiştir. Bu noktada o, selefleri gibi "Allah'ın kelâmının ezeli/kadim olmayıp, muhdes olduğunu" düşünmektedir.

Hillî'ye göre Allah'ın kelâmının ezeli olduğunu ifade etmek her şeyden önce Allah'ın kıdem sıfatına halel getirir. Ayrıca böyle bir kabul, hitap kurallarının

⁴⁶² Nitekim Şeyh Müfid, İmâmiyye Şîası içerisinde Kur'an'ın yaratılmış olduğu fikrine karşı çıkanların da bulunduğunu belirtmiştir. Bunun için bkz., Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 53.

⁴⁶³ Bkz., Hillî, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, s. 45.

⁴⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 527-8.

mantığına terstir ve bu, Allah'ın mantıksız ve tutarsız işler yaptığını iddia etmektir. Allah, tüm bu eksikliklerden münezzehtir.⁴⁶⁵ Görüldüğü üzere Hillî, “kelâm-ı kadîm” anlayışının tevhîde aykırı olduğunu savunmaktadır.

Tüm bunların ışığında diyebiliriz ki, Hillî, Allah'ın kelâmı olan Kur'an ve diğer ilahi kitapların yaratılmış olduğu inancına sahiptir. Yine o, seleflerinin açıkça ifade etmediği “yaratılma” özelliğini Kur'an hakkında kullanmaktan sakınmamış ve böylece Mu'tezile'nin “Halku'l-Kur'an” anlayışını benimsediğini ortaya koymuştur. Ayrıca o, bu düşüncesini, tevhîd konusundaki hassasiyetine dayandırmıştır.

2.1.1.2. Ru'yetullâh Meselesi

Şîa'nın Tevhîd anlayışına bağlı olarak, üzerinde en çok tartışma yaşanan diğer bir konu *ru'yetullâh* meselesidir. Bu nedenle konuyla ilgili Hillî'nin görüş ve yaklaşımları önemlidir.

Allah'ın görülüp-görülemeyeceği (*ru'yetullâh*) meselesi, İslam düşüncesinde üzerinde çokça tartışmaların yaşandığı konuların başında gelmektedir. Bu konuda İmâmiyye Şîası'nın genel görüşü, Mu'tezile'ninki ile aynıdır. Bu noktada Mu'tezile'nin *ru'yetullâh* hakkındaki düşüncesine ışık tutmak üzere Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşünü örnek olarak alabiliriz. Kâdî Abdülcebbâr'a göre Mu'tezile, Allah'ın görülmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. Bu konuda onların dayanağı hem nakil hem de akıldır.⁴⁶⁶

Aslında konunun dünyaya yönelik kısmında Ehl-i Sünnet'in duruşu da menfidir; yani, onlara göre de Allah'ın, bu dünyada görülmesi imkânsızdır. Buna karşın Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Şîa'dan farklı olarak, Allah'ın ahirette, cennetlikler ya da cennetteki varlıklar tarafından görüleceği düşüncesini savunmaktadır.⁴⁶⁷

İtikadî konularda çoğunlukla Mu'tezile'yi örnek alan İmâmiyye Şîası, *ru'yetullâh* konusunda da onlardan farklı bir tutum sergilememiştir. Şöyle ki, İmâmiyye Şîası'nın önde gelen alimleri *ru'yetullâh* meselesinde kendi mezhepleri ile

⁴⁶⁵ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, ss. 59-62; Hillî, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, s. 46-48; Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 92.

⁴⁶⁶ *Ru'yetullâh* hakkında Mu'tezile'nin görüşlerine ve sunmuş oldukları delillere ayrıntısıyla değinen Kâdî Abdülcebbâr, konu hakkında oldukça geniş bilgiler vermiştir. Örnek olarak bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 232-277.

⁴⁶⁷ Örnek olarak bkz., Eş'arî, *Kitâbü'l-Lüma'*, ss. 65-66; Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, ss. 189-194.

Mu'tezile'nin ittifak halinde olduğunu açıkça ifade etmişlerdir.⁴⁶⁸ Buna göre, Allah'ın bu dünyada veya ahirette görülmesi imkânsızdır.⁴⁶⁹ Bunun böyle olduğuna akıl, Kur'an'ın beyanı, Hz. Peygamber ve Ehl-i Beyt imamlarından nakledilen tevatür derecesindeki haberler⁴⁷⁰ delil olduğu gibi, aynı zamanda, kelâmcıları ile birlikte tüm İmâmiyye Şîası mensuplarının bu hususta fikir birliği vardır. Sadece İmâmiyye Şîası içerisinde bazı kelâmcılar, konu hakkında nakledilen haberlerin te'vili üzerinde düştükleri şüpheden dolayı, bu konudaki genel Şîî düşünceye karşı durmuşlardır.⁴⁷¹

Hillî, ru'yetullâh konusunda, mezhebinin temel görüşlerine bağlı kalmıştır. Hillî'ye göre Allah'ın görülmesi imkânsızdır; çünkü bu durum O'nun aşkınlığına aykırıdır. Zira görülebilmek özelliği, yaratılmış olanlara özgüdür. Dolayısıyla, her şeyden müstağnî olan Allah için böyle bir durumun olasılığı dahi yoktur.⁴⁷²

Hillî, Allah'ın görülmesinin imkânsız oluşu hakkında Mu'tezile'nin dört akli delil öne sürdüğünü belirtmiş ve bu delilleri örnekleriyle birlikte açıklamıştır. Ayrıca ru'yetullâh'ın imkânsız oluşu hakkında Kur'an ayetlerinden de delillerin bulunduğunu ifade eden Hillî, böylece hem aklın hem de naklin bu konuda belirleyici olduğunu ifade etmiştir. Yine Hillî, ru'yetullâh konusunda hem Mu'tezile ve Şîa hem de onların karşısında yer alan Eş'arîler aynı sem'î delilleri kullanmış; fakat her iki taraf da bu delilleri, kendi görüşlerine uygun bir şekilde yorumlamıştır. Örneğin, Kur'an'da geçtiği üzere Hz. Musa'nın "Allah'ı görmek istemesi"⁴⁷³ durumu Eş'arîlere göre ru'yetullâh'ın imkânına dair bir delildir. Oysa Mu'tezile ve Şîa'ya göre, bu ayetin devamında Allah'ın verdiği "Beni asla göremezsın" cevabı ru'yetullâh'ın imkânsız olduğunun açık delilidir. Hillî, her iki taraf arasında geçen bu

⁴⁶⁸ Şeyh Müfid'in ifadesi, ru'yetullâh meselesinde Mu'tezile ve İmâmiyye Şîası'nın aynı görüşte olduğunu ispatlar niteliktedir. Bunun için bkz., Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 57.

⁴⁶⁹ Bkz. İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*, ss. 18-19; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 57; Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yecibü Ale'l-İbâd*, thk. Seyyid Muhammed Kazım el-Musevi, Merkezu Nûri'l-Envâr fî İhyâi Bihâri'l-Envâr, Kum 1430, ss. 93-96.

⁴⁷⁰ Ru'yetullâh hakkında Küleynî, "İbtâlû'r-Ru'ye" başlığı altında 12 rivayet nakletmiştir. Bkz., Küleynî, *Usûlü'l-Kâfî*, Menşûrâtü'l-Fecr, Beyrut 1428/2007, ss. 56-59; ayrıca İbn Bâbeveyh el-Kummî de ru'yetullâh hakkında 24 rivayet paylaşmıştır. Örnek olarak bkz., İbn Bâbeveyh el-Kummî, *et-Tevhîd*, ss. 107-122.

⁴⁷¹ Bkz., Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 57.

⁴⁷² Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 82.

⁴⁷³ İlgili ayet için bkz., Âraf 7/143.

delil getirme çabalarını örnekleriyle ortaya koymuş ve neticede bu konuda Mu'tezile ile birlikte Şîa'nın haklı olduğunu ispatlamaya çalışmıştır.⁴⁷⁴

Özetle diyebiliriz ki, Hillî, Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğine inanmaktadır. Onun bu konudaki yaklaşımını özetlemek gerekirse şu ifadelerine yer vermek yeterlidir: "Her görülen, bir yönde durmaktadır. Bir yönde bulunmak ise, cisimler ve sonradan yaratılmış olanlara özgüdür. Allah için yön tayin etmek muhaldir. Çünkü O, yaratılmış da değildir, bir cisim de... Ayrıca Allah "beni ebediyen göremezsin" buyurmak suretiyle hiçbir şekilde -ne dünyada ne de Ahirette- görülemeyeceğini salık vermiştir."⁴⁷⁵

Netice olarak tevhîd ilkesinin İmâmiyye Şîası açısından ne denli önemli olduğu, kendi kaynaklarından edinilen bilgiler ışığında anlaşılmıştır. Diğer taraftan, kendisinden önceki Şîî alimler gibi Hillî'nin de tevhid konusundaki hassasiyeti, kendi eserlerine müracaat edilerek tespit edilmiştir. Bununla birlikte kelâm sahasının en çetrefilli problemlerinden olan "Halku'l-Kur'an" meselesinde Hillî'nin, seleflerine göre biraz daha cesur davranarak Kur'an hakkında "yaratılmış" nitelemesini kullanması, önemli bir ayrıntıdır. Ayrıca o, Kur'an ve onun gibi Allah'ın diğer kelâmının/kelâmlarının ezeli olamayacağını tevhîd anlayışından hareket ederek ispatlamakta ve böylece görüşler arasındaki tutarlılığı sağlayarak; öncelikli olan inancın (tevhîd) sonraki inançla (kelâmın mahiyeti) zedelenmesine fırsat vermemiştir. Yine Hillî, tevhîd hassasiyetine bağlı olarak Allah'ın hiçbir şekilde görülemeyeceğini savunarak, "ru'yetullah" konusunda mezhebinin genel görüşünü benimsediğini ortaya koymuştur.

Tüm bunlara ek olarak, Hillî'nin de mensubu olduğu İmâmiyye Şîası'nın, kelâm sahasının en önemli ve hassas konusu olan tevhîd meselesinde, önemli ölçüde Mu'tezile'den etkilenmiş olduğu, kendi ifadelerinden yola çıkılarak ortaya konulmuştur.

2.1.2. Adalet Anlayışı

Adalet hakkındaki inanç ve yaklaşımları, tıpkı tevhîd konusunda olduğu gibi, İmâmiyye Şîası'nın inanç sisteminde özel bir yere sahiptir. Ne var ki onlar, dinin

⁴⁷⁴ Hillî'nin ru'yetullâh hakkındaki görüş ve yorumları için bkz., Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, ss. 333-340; Hillî, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecridi'l-İ'tikâd*, ss. 274-276; Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, ss. 22-23.

⁴⁷⁵ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, ss. 22-23; Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 92.

temel esaslarına ait hususların çoğunda Mu'tezile'yi örnek aldıkları gibi bu konuda da Mu'tezile'ye yakın bir duruş sergilemişlerdir. Bununla birlikte onlar, adalet ilkesini hem peygamberlik hem de imâmet müessesesi için akli delil olarak kullanmaları ve bu iki husus üzerinde oldukça fazla durmaları ile özgün bir duruş ortaya koymuşlardır.⁴⁷⁶

Farklı kaynaklarda bu ilke, İmâmiyye Şîası'nın beş dinî esası arasında, dördüncü veya son sıradaki esas olarak zikredilmiş⁴⁷⁷ olsa da Hillî, tevhîd ilkesinin peşi sıra, ikinci sırada adalet ilkesini işlemiştir. Çünkü ona göre adalet, önemli ölçüde Allah'ın fiilleri ile ilgili olup bu yüzden tevhîd ilkesi ile yakından ilişkilidir. Bu nedenle o, Allah'ın varlığının ispatı ile ilgili bilgilerden sonra sıfatlarına değinmiş ve ardından adalet ilkesini açıklamaya koyulmuştur.⁴⁷⁸ Ayrıca Hillî, adalet ilkesinin tevhîdle ilişkili olduğunu düşündüğü gibi yine ona göre nübüvvet, imâmet ve meâd (Ahiret) gibi dinin diğer temel esaslarının, bir şekilde adalet ilkesi ile doğrudan ilişkisi vardır. Dahası Hillî'ye göre adalet, dinî kaidelerin ve hükümlerin üzerine bina edildiği önemli bir temeldir. Bu haliyle bu ilke, dinin olmazsa olmazıdır. Şöyle ki, bu esas olmasaydı, peygamberlerden hiçbirinin doğruluğu bilinemezdi ve böylelikle nübüvvet gibi, dinin olmazsa olmaz bir esası ortadan kalkmış olurdu.⁴⁷⁹

Bu noktada Hillî adaleti, "Allah'ın kubûh (kötü) fiil işlemekten ve vacibi terk etmekten uzak olması" şeklinde tarif ederken, bunun pratikteki sonucu tevhîd, nübüvvet, imâmet ve meâd hakkındaki düşüncelerine doğrudan yansımaktadır.⁴⁸⁰ Yeri geldikçe bu münasebetlere değinilecektir; ancak ilk olarak Hillî'nin adalet bahsini nasıl işlediğine değinmemiz, usûl açısından isabetli görünmektedir.

⁴⁷⁶ İlhan, "Şîa'da Usûlü'd-Dîn", s. 412.

⁴⁷⁷ Örneğin, Fığlalı, *İmâmiyye Şîası* adlı eserinde adalet ilkesinin, İmâmiyye Şîası'na göre dördüncü asıl olduğunu belirtmiştir. Bkz., Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 224; fakat yine Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri* adlı eserinde ise adalet ilkesinin, İmâmiyye Şîası'nca dinin beşinci aslı olarak kabul edildiğini ifade etmiştir. Bkz., Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 346.

⁴⁷⁸ Bkz., Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, ss. 279-280.

⁴⁷⁹ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 72.

⁴⁸⁰ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 25; diğer taraftan Şîî kelâmcıların büyük çoğunluğunun adalet tanımı bu şekildedir. Örnek olarak bkz., Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yecibü ale'l-İbâd*, thk. Muhammed Kâzım el-Müsevî, Kum 1430, s. 106; Şerîf el-Murtazâ, *el-Mulahhas fî Usuli'd-Din*, s. 305; Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, y.y., Necef 1370, s. 27; şu da var ki Şeyh Sadûk (İbn Bâbeveyh) ve öğrencisi Şeyh Müfid adalet kavramını, Şîa içerisindeki genel eğilimden biraz farklı şekilde tanımlamışlardır. Şeyh Sadûk, adaletle ilgili bir kısım rivayetler zikretmiş ve bunlardan birine göre adaletin, "Kulların ayıplanacağı fiillerin Allah'a nispet edilememesi" anlamına geldiğini ifade etmiştir. Bkz., İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Tevhid*, s. 93; Şeyh Müfid'e göre ise adalet, "Hak edene, hak ettiğinin karşılığını vermektir. Allah için söz konusu olduğunda ise adalet, yapılan amellerin karşılığını vermek, sıkıntılara maruz kalanlara da bunun mükafatını vermek şeklinde tecelli etmektedir." Bkz., Şeyh Müfid, *Tashihu'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergahi, *el-Mu'temerü'l-Âlemî li Elfîyeti's-Şeyh el-Müfid*, Kum 1413, s. 103.

2.1.2.1. Hüsün-Kubûh Meselesi

Hillî, adalet bahsine, kelâmcılar arasında âdet olduğu üzere, hüsün-kubûh meselesi ile başlamıştır. Çünkü ona göre adalet ilkesinin iyi bir şekilde anlaşılabilmesi, hüsün-kubûh meselesinin öğrenilmesine bağlıdır. Bu yüzden adaletle ilgili diğer konulardan önce mutlaka, bu mesele hakkında bilgi sahibi olunmalıdır.⁴⁸¹ O, hüsün kubuh meselesinde, Mu'tezile'nin kendilerine uyduğunu belirtmek suretiyle ilginç ve bir o kadar da tarihî realiteye ters düşen bir iddia ortaya atmıştır.⁴⁸²

Hillî, hüsün ve kubhu belirleme noktasında akla büyük yetki vermekle birlikte vahyi veya naklî delilleri devre dışı bırakmamıştır. Onun bu noktadaki temel tavrı, aklın belirleyiciliğini incelemek olsa da bazı durumlarda vahyin veya naklî delillerin desteğinin de gerekli olduğu yönündedir. Örnek vermek gerekirse Hillî'ye göre akıl, zaruri olarak fillerin bir kısmının iyi; bir kısmının ise kötü olduğuna hükmeder. Akıl bu konuda hakemdir; başka bir şeye ihtiyaç yoktur. Bunun en basit delili, dinleri tanımayan inkarcılar ve Hintli filozofların bazı fiillerin iyi bazılarının da kötü oluşuna akılları ile hükmedebilmeleridir.⁴⁸³ Örneğin, akıllı her insan, iyilik yapmanın güzel bir şey olduğunu kesinlikle bilir ve bunu över; zulmün de kötü bir şey olduğunu bilir ve onu yerer. Hakkında vahiy olsa da olmasa da bu, şüphe götürmeyen, zaruri bir hükümdür.⁴⁸⁴

Diğer taraftan Hillî'ye göre bazı hususlar vardır ki bunların iyi ya da kötü olduğunu akıl tek başına bilemez; şeriatın bildirmesine ihtiyaç duyar. Örneğin Ramazan'da oruç tutmanın iyi (hüsün), bayramda tutmanın ise kötü (kubuh) olduğunu aklın bilmesine imkân yoktur. Bu yüzden bu hususlarda akıl, şeriatın desteğine muhtaçtır.⁴⁸⁵

Hüsün-kubûh konusunda kelâmcılar arasındaki en önemli anlaşmazlığın, aklın bu alandaki yetki ve etkisi etrafında dönüp dolaşmakta olduğunu belirten Hillî, hüsün

⁴⁸¹ Hillî, *Envâru'l-Melekût*, s. 105.

⁴⁸² Bu iddiası için bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 72; oysa hüsün ve kubûhun mahiyeti hakkında yapılan tartışmaların İslam düşüncesindeki seyrine bakıldığında görülecektir ki, iyilik (hüsün) ve kötülüğün (kubûh), fiillerin mahiyetinde bulunan zatî nitelikler olduğunu ilk defa Cehm b. Safvân öne sürmüştü, daha sonra Mu'tezile bu görüşü benimseyip geliştirmiştir. Demek ki Şîa, bu konudaki görüşlerini Mu'tezile'den almıştır. Bu konu hakkında bkz., İlyas Çelebi, "Hüsün ve Kubuh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 61.

⁴⁸³ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 25.

⁴⁸⁴ Hillî, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, s. 54.

⁴⁸⁵ Hillî, *Nihâyetü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, C. I, Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Turâs, Kum 1431, s. 134.

ve kubhu belirlemede akla hiçbir yetki vermeyenleri eleştirmekte ve aklın bazı şeylerin iyi olup bazılarının da kötü olduğuna hükmedebileceğini farklı örneklerle ortaya koymaktadır.⁴⁸⁶

Görüldüğü üzere Hillî, hüsün ve kubhun belirlenmesinde akla önemli işlevler yüklese de bazı hallerde aklın vahyin desteğine ihtiyaç duyduğunu kabul etmektedir. Bu noktada o, Usûlî gelenek içerisinde yetişmiş ve akıl-vahiy dengesinde akla daha fazla ağırlık vermesiyle bilinen Şerîf el-Murtazâ gibi düşünmektedir. Nitekim Şerîf el-Murtazâ da kubuh olan şeyleri taksim ederken bunların aklî ve sem'î olarak iki kısma ayrıldığını ifade etmektedir. O bazı şeylerin kötülüğünün ayrıntılarda gizli olduğunu; aklın bunu tespit etmede yetersiz kalabileceğini ve dolayısıyla şeriatın bildirmesine muhtaç olduğunu kabul etmektedir.⁴⁸⁷

Neticede Hillî, hüsün ve kubuh konusunda akla önemli bir rol verse de bazı durumlarda aklın çaresiz kalabileceğini kabul ederek vahyin veya naklî delillerin rehberliğinin akıl için ne kadar önemli olduğunu ortaya koymuştur. Dolayısıyla o, bu hususta akla hiç rol vermeyenlere muhalefet ettiği gibi aynı zamanda sadece akli hakem kılıp, vahyin veya şeriatın yardımına ihtiyaç olmadığını savunan Mu'tezile'den de farklı düşündüklerini ortaya koymuştur.

2.1.2.2. İnsanın Kendi Fiilleri Üzerindeki Etkisi

Hillî, adalet bahsi içerisinde kulların fiillerine ayrı bir önem vererek konuyu işlemiştir. Ona göre, insanlar fiillerini işleme konusunda hürdürler. Akıl buna zorunlu olarak hükmeder. Bu noktada Usûlî bir düşünür olarak o, fiilleri üzerinde insanın etkisini ispat ederken ilk olarak aklî öncüllerden faydalanmayı tercih etmiş, ardından naklî delillere başvurmuştur. Hillî, fiillerini yapıp yapmama konusunda insanın hür olduğunu ifade ederek bunu farklı açılardan yürüttüğü aklî izahlarla açıklamaya ve ispatlamaya çalışmıştır. Şöyle ki, insanın birinin zorlamasıyla veya bilmeyerek bir yerden düşmesi ile oradan bir merdiven vasıtasıyla ve kendi arzusuyla inmesi arasında fark olduğu zaruri olarak bilinir. Biz, bu fiillerden ikincisini terk edip yapmamayı başarabiliriz ama ilki için bu imkânsızdır. Bu durumda eğer fiillerimiz bizim eserimiz olmasaydı, yukarıda verilen iki örnekteki fiiller, aynı düzeyde olur,

⁴⁸⁶ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 26.

⁴⁸⁷ Karşılaştırma için bkz., Şerîf el-Murtazâ, *el-Mulahhas fî Usulî'd-Din*, s. 311.

aralarında fark olmazdı. Oysa iki durum arasında ciddi bir fark olduğu açıktır. Dolayısıyla insandan sadır olan fiil, bizzat onun eseridir.⁴⁸⁸

Yine Hillî, fiili insanın kendisine nispet edilmesi için onun tarafından yaratılması gerektiğini öne sürmektedir. Bu iddiasını akıldan destek alarak açıklamaya çalışan Hillî'ye göre, fiilini kul değil de Allah'ın yarattığını kabul etmek, insanın sorumluluğunu ortadan kaldıracağı gibi aynı zamanda Allah'ı zulüm işlemekle itham etme gibi bir durumu ortaya çıkaracaktır. Örneğin Allah'ı inkâr eden birinin "küfür fiilini" Allah yarattı demek ya kâfirin sorumluluğunu kaldırmayı gerektirecek ya da kendi yarattığı bir fiil sebebiyle Allah'ın kuluna zulmetmesi anlamına gelecektir. Her iki durum da kabul edilemez. Dolayısıyla kul, fiilinin yaratıcısıdır.⁴⁸⁹

Hillî bu şekilde aklî delilleri sıraladıktan sonra, naklî delil olarak bir kısım ayetleri sunmuştur. Buna göre, Kur'an'da fiilleri kula izafe eden pek çok ayet mevcuttur. Örneğin, "Elleri ile kitap yazanlara yazıklar olsun!"⁴⁹⁰ ayetinde kitabı yazan insanlar, yaptıkları fiil yüzünden azarlanmaktadırlar.⁴⁹¹

Görüldüğü üzere Hillî, cebr anlayışının karşısında olduğunu göstermek adına Mu'tezile'nin "fiillerinin yaratıcısı kulun kendisidir" anlayışını savunmaktadır.⁴⁹² Diğer yandan o, insanın kendi fiillerinin faili olduğunun, aklın yardımıyla rahatlıkla kavranabileceğini savunmakta; bu hususta vahyin delaletini ise yardımcı unsur olarak kullanmaktadır. Böylelikle o, kendi kelâm anlayışında, akla verdiği önemi bir kez daha kanıtlamıştır.

2.1.2.3. Allah'ın Fiillerindeki Gaye ve Hikmet

Hillî'ye göre Allah'ın bütün fiilleri bir amaca yöneliktir. Çünkü Kur'an'da bunun böyle olduğuna dair açık deliller vardır. Burada görüldüğü üzere Hillî, konu hakkında ilk olarak naklî delillere başvurmuştur. Bu noktada o, Kur'an'dan bir kısım ayetleri delil getirmiştir.⁴⁹³ Bunun ardından o, aklî delillerini sıralamış ve şunları ifade etmiştir: "Allah bütün fiillerini bir amaç doğrultusunda yapar. Aksi

⁴⁸⁸ Hillî, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, s. 65.

⁴⁸⁹ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, ss. 27-28; Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, ss. 366-367.

⁴⁹⁰ Bkz., Bakara, 2/73.

⁴⁹¹ İlgili ayetler ve Hillî'nin konu hakkındaki yorumları için bkz., Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, ss. 27-28; Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, ss. 366-369.

⁴⁹² Karşılaştırma için bkz., Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, s. 323.

⁴⁹³ Konu hakkında Hillî'nin başvurduğu ayetler için bkz., Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 29.

halde o, boş ve gayesiz işler yapmış olurdu. Oysa abes şeyler, kabîhtir ve her işi hikmetli olan (Hakîm) Allah'ın kabîh şeyleri yapması imkânsızdır.

Bu noktada Eş'arîlerin farklı görüşte olduklarını ve bu görüşlerini de kendilerince mantıklı bir delile dayandırdıklarını belirten Hillî'ye göre Eş'arîler, Allah'ın fiillerinde bir gaye olmadığı görüşündedirler. Onların buradaki dayanak noktası ise şudur: "Allah fiillerini bir amaçla yapmaz; eğer böyle olsaydı O, ancak bu amaç sayesinde eksikliğini tamamlayabilen, kusurlu bir varlık olurdu. Allah bundan münezzehtir." Eş'arîlerin bu konudaki dayanağının zayıf olduğunu aklî bir çıkarımla ortaya koymaya çalışan Hillî şunları söyler: "Eksiklik konusu ancak bu gayenin Allah'a ait olması durumunda söz konusu olurdu. Oysa buradaki gaye ya kulların menfaatine ya da varlık düzeninin devam ettirilmesine yöneliktir. Dolayısıyla bu, Allah için bir eksiklik oluşturmaz".⁴⁹⁴

Aynı şekilde Hillî, Allah'ın kullarına lütufta bulunmasının vacip olduğundan bahseder. Bu noktada lütfun tanımına değinmekte fayda vardır. Terim olarak lütf, "İnsanın kendi iradesiyle Allah'a iman edip inkâr ve isyandan kaçınmasını kolaylaştıran ilâhî fiil" anlamına gelmektedir. Diğer taraftan, Mu'tezile tarafından II/VIII. yüzyılda ortaya konulduğu bilinen lütuf nazariyesi, onların "vücûb alellâh" şeklindeki anlayışlarından kaynaklanmaktadır.⁴⁹⁵ Buna göre, kendi iradesiyle iman ve itaati tercih eden kullarını iyiliğe yaklaştıracak, kötülükten de uzaklaştıracak şekilde lütufta bulunması, Allah üzerine vaciptir. Buradan anlaşılabacağı üzere, Allah'ın lütfu, iman eden kullarına yönelik olduğunda vacip olup, kâfirlere yönelik olduğunda vacip değildir. Diğer taraftan Allah, kâfir kullarına dilerse, onları imana yaklaştıracak şekilde lütufta bulunabilir; fakat bu O'na vacip değildir. Zira kâfire lütfetmesi Allah'a vacip olsaydı, yeryüzünde tek bir kâfir bile kalmazdı.⁴⁹⁶

Hillî, lütuf konusundaki görüşlerinde, Mu'tezile'yi örnek almıştır. Onun anlayışına göre Allah, kullarının daima iyiliğini ister ve ona göre hareket eder. Nitekim teklîfin güzel oluşu, buradan kaynaklanmaktadır. Şöyle ki, Allah üzerine kullarına lütufta bulunması vacip olmasaydı, bu durumda O, kullarının iyiliğine yönelik olan temel gayeden uzaklaşmış olurdu. Oysa böyle bir durumdan münezzeh olan Allah, kullarının iyiliği için onlara lütufta bulunmak durumundadır ve bu O'na

⁴⁹⁴ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 29.

⁴⁹⁵ Lütuf nazariyesi hakkında geniş bilgi için bkz., İlyas Çelebi, "Lütuf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXVII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, ss. 239-241.

⁴⁹⁶ Hillî, *Meâricü'l-Fehm fi Şerhi'n-Nazm*, ss. 361-362.

vaciptir.⁴⁹⁷ Yine bu anlayıştan hareketle o, peygamberlik ve imametın bir lütuf olduğunu zikrettikten sonra böyle bir hükme aklın kolaylıkla varabileceğini iddia eder. Şöyle ki, insanların başında kendisine uyabilecekleri, mazlumu zalimin eline bırakmayacak, zalimi de zulmünden vazgeçirecek mürşit bir liderleri olursa, iyilik ve güzelliğe daha yakın fakat kötülük ve bozulmaya daha uzak olacaklardır.⁴⁹⁸ Dolayısıyla imamet kurumu da aynı nübüvvet gibi, Allah'ın adaletinin bir gereğidir. Çünkü Allah daima kullarının faydasına olan şeyleri murad eder ve onlara asla zulmetmez.⁴⁹⁹

Diğer taraftan göz ardı etmememiz gereken bir husus daha vardır. Şîi düşüncede adalet ilkesinin temel fonksiyonu, bir bakıma, “imâmet anlayışını desteklemek” olarak da görülebilir. Şöyle ki, hüsün ve kubhun akılla bilinebileceği yönündeki Mu'tezile'den devşirilmiş bir anlayış, aslında Şîi imâmet anlayışının hem temellerini sağlamlaştırmaya hem de muhaliflerin itirazlarına karşılık verilmesine önemli katkılar sağlamaktadır denilebilir. Nitekim eğer muhaliflerinin kabul ettiği şekilde hüsün ve kubûh, ancak şeriatın belirlediği hususlar olsa idi; bu durumda onlar (Şîa'ya muhalif olanlar) imâmet için belirlediği kriterleri din adına güzel (hüsün) gösterebilirlerdi. Yine Şîa'nın da onların imâmet anlayışlarını kabîh sayacak bir mazereti kalmazdı. Bu yüzden hüsün ve kubhun akıl vasıtasıyla bilinebilmesine yönelik düşünce, Şîa'nın imâmet anlayışına büyük destek sunmaktadır.

Yine, Allah'ın fiillerinin bir hikmete veya bir gayeye yönelik olmasının zaruriliği meselesi, Şîa'nın imâmet anlayışına destek sunmaktadır. Nitekim eğer, Şîa'nın kabul ettiğinin aksine, Allah'ın fiillerinin bir hikmete veya gayeye bağlı olması zorunlu olmasaydı bu durumda mefdûlün efdal'in önüne geçirilmesi; daha açık bir ifadeyle Hz. Ali dururken diğerlerinin hilafete/imâmete geçirilmesi Allah tarafından belirlenmiş denilebilir ve bu da çirkin görülmezdi. Dolayısıyla Şîa'nın kabul ettiği şekilde Allah gayesiz veya hikmete aykırı iş yapmaktan münezzehtir. Bu durumda fâdıl varken mefdûlün imâmete geçirilmesi Allah'ın müsaade edeceği bir iş olamaz. Bunu yapanlar da yaptıkları bu çirkin işin sorumluluğundan kurtulamazlar.

Aynı şekilde filleri üzerinde kulun iradesini ve kudretini kabul eden Şîa, bu görüşüyle yine imâmet anlayışını güçlendirmek için yeni bir desteğe daha sahip

⁴⁹⁷ Hillî, *Meâricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*, s. 362.

⁴⁹⁸ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 40.

⁴⁹⁹ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 31.

olmuştur. Özellikle cebr anlayışına şiddetle karşı çıkan Şîa, kulun bütün yaptıklarından sorumlu tutulacağını ısrarla vurgulamaktadır. Buna göre Hz. Ali'nin ve diğer imamların haklarını gasp ederek imâmeti, onlar yerine hak etmeyenlere verenler, yaptıklarına herhangi bir mazeret uyduramayacaklardır.

Adalet bahsine Hillî'nin getirmiş olduğu yorumlara bakılırsa anlaşılacaktır ki, o, diğer konularda olduğu gibi bu konuda da en doğru ve sağlam düşüncelere sahip yegâne fırkanın Şîa olduğunu iddia etmekte ve bundan hareketle, diğer mezheplere karşı Şîa'nın üstünlüğünü ortaya koymayı amaçlamaktadır. Nitekim Hillî'ye göre İslam'ı en saf ve doğru haliyle öğrenmek isteyen herkesin sadece İmâmiyye Şîası'nın benimsediği din anlayışına bakması yeterlidir.⁵⁰⁰

Görüldüğü üzere Hillî, mezhebini, dinin (İslam) yerine koymakta ve böylelikle mezheplerin, dinin kendisi olmayıp bilakis anlaşılma biçimlerindeki farklılıklardan kaynaklandıkları⁵⁰¹ gerçeğini göz ardı etmektedir. Onun bu tavrı, başka eserlerinde ve görüşlerinde de görülmektedir.⁵⁰²

2.1.3. Nübüvvet Anlayışı

Nübüvvet anlayışı, İslam akâidi ve kelâmında en önemli konulardan biri olarak kabul edilmektedir. İman esaslarına dahil olması bakımından, İslam mezheplerinin ortak bir yaklaşım sergilediği nübüvvet anlayışı, Allah ile kulları arasındaki iletişimi sağlaması bakımından son derece önemli bir fonksiyonu icra etmektedir. Nitekim birçok zaaf ve eksiklerle yaratılmış olan insan⁵⁰³, Rabbi tarafından kendi haline terk edilmemiş⁵⁰⁴, doğruyu bulma yönünde kendisine rehberlik edecek peygamberlerle desteklenmiştir.⁵⁰⁵ Hal böyle olunca, nübüvvet kurumunun insan açısından ne denli önemli olduğu izahtan varestedir.

⁵⁰⁰ Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, ss. 80-82.

⁵⁰¹ Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 37.

⁵⁰² Nitekim o, Minhâcü'l-Kerâme adlı eserinde 73 fırka hadisinde geçen "Fırka-i Nâciye" yani "Kurtuluşa erecek yegâne Fırka"nın İmâmiyye Şîası olduğunu savunmakta ve sadece İmâmiyye'ye tabi olmanın zorunlu (vacip) olduğunu uzun uzadıya bahsetmek ve farklı deliller getirmek suretiyle paylaşmaktadır. Bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, ss. 80-144.

⁵⁰³ İnsanın bu zayıf noktaları hakkında Kur'an'ı Kerim'de çeşitli örnekleri bulmak mümkündür. Bu örnekler için bkz., Ahzâb, 33/72; İsrâ, 17/11; Rûm, 30/36; Âdiyât, 100/6; Nîsâ, 4/28 v.b.

⁵⁰⁴ Bkz., Kiyâme, 78/36.

⁵⁰⁵ Bkz., Fetih, 48/28; A'râf, 7/43; Nübüvvetin insan açısından önemi o kadar fazladır ki, "Eğer Allah, peygamberleri aracılığıyla insanlara doğru yolu göstermeseydi, onlar bu yolu bulmada kendi başlarına başarılı olamazlardı". Yusuf Şevki Yavuz, "Nübüvvet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 282.

Sözlükte “haber vermek” mânasındaki *neb*’ yahut “konum ve değeri yüksek olmak” anlamındaki *nebve (nübü’)* kökünden mastar ismi olan nübüvvet kelimesi, terim olarak “Allah ile akıl sahibi kulları arasında dünya ve âhiret hayatlarıyla ilgili ihtiyaçlarının giderilmesi için yapılan elçilik görevi” şeklinde tarif edilmiştir.⁵⁰⁶

İmâmiyye Şîası’nın genel anlayışına göre nübüvvet, dinin temel esaslarından biri olup, adaleti gereği Allah’ın insanlar için bahsettiği bir “lütuf” olarak görülmektedir. Dolayısıyla yukarıda “adalet” ilkesinden bahsederken değindiğimiz üzere Şîa’ya göre “nübüvvet” kurumu, adalet ilkesinin bir sonucu veya ürünü olarak kabul edilmektedir.⁵⁰⁷ Örneğin Şeyh Müfid, insanın teklifi hükümlere muhatap olabilmesi için vahiyle bilgilendirilmeye muhtaç olduğu ve bunun da ancak peygamberler vasıtasıyla gerçekleşebileceğinden hareket ederek, üstü kapalı da olsa nübüvvet kurumunun Allah’ın adaletinin gereği olduğuna işaret etmiştir.⁵⁰⁸ Yine Şeyh Tûsî de, nübüvvet konusunu Allah’ın adaleti ile ilişkilendirmiş ve mükellefi doğru yönlendirecek ve ona rehberlik edecek bir peygamber göndermenin, lütfu gereği Allah’a vacip olduğunu ifade etmiştir.⁵⁰⁹

Yukarıda, Hillî’nin kelâm anlayışına göre, adalet ilkesinin Şîî nübüvvet düşüncesini de şekillendirdiğinden söz etmiştik. Şimdi bunun en bariz örneği nübüvvetin zorunluluğunun, Hillî tarafından Allah’ın adaleti ile bağlantılı olarak açıklanmaya çalışılmasıdır. Hillî’nin açıklamalarında bu ilişki şöyle tebarüz etmektedir: “Allah’a kötülüğün nispet edilmesi imkânsızdır. Çünkü kötülükten uzak durulmasını isteyen bir şey vardır ki o, kötü olan şeylerin bilinmesidir. Ayrıca kötülüğün yapılmasını teşvik eden bir şey de yoktur. Eğer Allah’tan kötülüğün (kabîh) sadır olduğu farz edilirse o zaman nübüvvet diye bir kurumun varlığı anlamsız olurdu. Zira böyle bir durumda Allah, peygamberlik iddiasında bulunan bir yalancıyı tasdik edebilirdi ve bu, Allah için kötü sayılmazdı. Ne var ki bu, nübüvvetin doğruluğunu imkânsız kılmak demektir. Ayrıca kullarının iyiliğini murad eden Allah’ın, onları iyiliğe yönlendirecek ve kötülükten uzaklaşmalarını tembihleyecek bir peygamber göndermesi vaciptir. Eğer böyle olmasa idi, Allah

⁵⁰⁶ Bkz., İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I, ss. 162-163; ayrıca bkz., Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, s. 279.

⁵⁰⁷ İlhan, “Şîa’da Usûlü’-d-Dîn”, s. 413.

⁵⁰⁸ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, ss. 44-45.

⁵⁰⁹ Ebû Ca’fer et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yecibu ale’l-İbâd*, s. 289.

mükellefleri kötülüğe yönlendirmiş olurdu; fakat O'nun böyle bir şey yapması mümkün değildir".⁵¹⁰

Hillî'ye göre peygamber, "*Herhangi bir beşer vasıtası ile olmaksızın Allah'tan haber veren insan*" olarak tanımlanmaktadır.⁵¹¹ Bu tanıma göre peygamberin bazı özellikleri öne çıkmaktadır ki bu özelliklere bakılarak örneğin "melekler" insan olmadıkları için peygamber olarak nitelenemezler. Yine, Allah'tan başkasından haber getiren biri, peygamber sayılamaz. Ayrıca arada bir beşerin olmaması gerektiği şeklindeki şarta bakılarak, peygamber aracılığıyla Allah'tan haber veren "alim" ve - Şiîlerce kabul edilen- "imâm" tanımının dışında tutulmaktadır.⁵¹²

Diğer taraftan Hillî'ye göre peygamberin nübüvvetinin en büyük delili, mucize göstermesidir. Mucize ise, bir meydan okumaya bağlı olmalıdır. Zira bu özellik keramet, irhâs⁵¹³ ve peygamberlik iddiasında bulunan yalancılara elinde meydana gelen harikulade olayların mucize olarak kabul edilemeyeceğine işaret etmekte olup, mucizenin sadece -nübüvvetle görevlendirildikten sonra- peygamberlere özel bir olay olduğunu ortaya koymaktadır.⁵¹⁴

Yine Hillî'ye göre Hz. Muhammed (sav)'in peygamber olduğu bütün delilleriyle birlikte sabittir. Çünkü o, bir insanın peygamber olduğuna delalet eden en önemli şeyi ortaya koymuş, mucize göstermiştir.⁵¹⁵ Bunun en büyük örneği, mu'ciz olarak bilinen Kur'an'dır. Bu yüzden Hz. Muhammed'in en büyük mucizesi, Kur'an'dır. Bu noktada Mu'ciz olduğunu Kur'an'ın kendisinden öğrenmekteyiz. Zira muhataplarına karşı en büyük meydan okumayı bizzat Kur'an, şu ayetlerle yapmaktadır: "Yoksa "Kur'an'ı kendisi uydurdu" mu diyorlar? De ki: "Eğer doğru söylüyorsanız Allah'tan başka çağırabildiğiniz herkesi yardıma çağırın da, siz de onun gibi uydurulmuş on sûre getirin!"⁵¹⁶; "Yoksa, Onu Muhammed uydurdu mu

⁵¹⁰ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 36.

⁵¹¹ Bu tanım, Hillî'den önceki Usûlî alimlerin tanımıyla birebir aynıdır. Bkz., Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yecibu ale'l-İbâd*, s. 285; Muhakkık Hillî, *el-Meslek fî Usûliddîn*, s. 153.

⁵¹² Hillî, *Meâricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*, ss. 373-374; *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, ss. 34-35.

⁵¹³ *İrhâs*, nübüvvetle görevlendirilmeden önce peygamberlerden sâdır olan hârikulâde olaylara denilmekte olup, mucize ile arasındaki fark mucizenin, nübüvvetle görevlendirildikten sonraki süreçle ilgili olmasıdır. Örneğin Hz. İsa'nın doğduktan hemen sonra konuşması, Hz. Muhammed'in üzerinde gölge yapmak üzere bulutun dolaşması ve benzeri olayların her biri irhâs olarak değerlendirilmiştir. Bkz., M. Sait Özervarlı, "Hârikulâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 181-183.

⁵¹⁴ Hillî, *Meâricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*, s. 374.

⁵¹⁵ Bu konuda Râzî'nin delili de aynıdır. Bkz., Fahreddîn er-Râzî, *el-Muhassal*, s. 208.

⁵¹⁶ Hûd 11/13.

diyorlar? De ki: Eğer iddianızda doğru iseniz, o zaman onun benzeri bir sûre de siz getirin bakalım; Allah'tan başka çağırabildiklerinizi de yardımınıza çağırın!"⁵¹⁷

Bu bağlamda şunları da eklemekten geçmemeliyiz. Kur'an'ın mu'ciz oluşunun ne şekilde gerçekleştiği hususu (i'câz yönü) kelâm sahasının ihtilaflı konularından biri olmuş ve bu konuda birbirinden farklı birtakım görüşler ortaya atılmıştır. Bu noktada Şîa içerisinde farklı yaklaşımların benimsenmiş olduğunu görmekteyiz. Örneğin Şîa içerisinde Şeyh Müfid, Kur'an'ın mu'cizliği ile ilgili olarak Mu'tezilî alim Nazzâm tarafından ortaya atılan *Sarfe Nazariyesi*'ni⁵¹⁸ benimsemiştir.⁵¹⁹ Ondan sonra öğrencisi Şerif el-Murtazâ, Nazzâm'dan biraz farklı ve kendine özgü bir yaklaşımla yorumladığı bu nazariyeyi kabul etmiştir.⁵²⁰ Daha sonra ise, Muhakkık Hillî, Şerif el-Murtazâ'nın görüşünün doğruya en yakın görüş olduğunu itiraf etmiştir.⁵²¹ Buna karşın Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Sarfe Nazariyesi*'ni kabul etmemektedir.⁵²²

Hillî ise bu konuda Ebû Ca'fer et-Tûsî'yi takip ederek, *Sarfe Nazariyesi*'ne karşı olmuştur. Şöyle ki o, Kur'an'ın mu'cizliğini ortaya koymaya çalışanların farklı görüşlerini ortaya koyduktan sonra *Sarfe Nazariyesi* hakkında bazı bilgileri vermiş; fakat kendisinin bu nazariyeyi zayıf bulduğunu ifade etmiştir. Ona göre, böyle bir düşüncenin kabul edilmesi halinde Kur'an'ın mu'ciz oluşu izah edilemeyecektir. Bu noktada Hillî'ye göre Kur'an'ın mu'ciz olması yani bir benzerinin ortaya koyulamaz oluşu, onun *fesâhati* sayesinde gerçekleşmektedir. Hillî'ye göre bu görüşü savunanların delilleri sağlam ve tutarlıdır. Oysa *Sarfe Nazariyesi*'ni benimseyenlerin ortaya koymuş oldukları deliller pek çok bakımdan zayıftır.⁵²³

Hillî'nin sarfe nazariyesine karşı oluşunu, onun cebr hakkındaki menfî düşüncelerine bağlamak mümkündür. Şöyle ki bilindiği üzere cebr anlayışı, öz

⁵¹⁷ Yûnus 10/38.

⁵¹⁸ Sözlükte "geri çevirmek, engel olmak" anlamındaki sarf kökünden türeyen sarfe, belâgat yönünden Kur'an'ın benzerini meydana getirme gücünün bulunduğu, fakat inkârcıların bu gücü kullanmasının Allah tarafından engellendiği tezine dayanan İ'câzü'l-Kur'ân teorisini ifade etmekte olup ilk defa Mu'tezilî alim Nazzâm tarafından ortaya atılmıştır. Geniş bilgi için bkz., Yusuf Şevki Yavuz, "Sarfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, ss. 140-141.

⁵¹⁹ Bkz., Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makalât*, s. 63.

⁵²⁰ Bkz., Şerif el-Murtazâ, *ez-Zehîra fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseyni, Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, Kum 1431, s. 378.

⁵²¹ Bkz., Muhakkık Hillî, *el-Meslek fî Usûliddîn*, s. 182.

⁵²² Bu noktada Şeyh Tûsî'nin önceleri Şerif Murtazâ'nın görüşünü kabul ettiği fakat daha sonra bu düşüncesinden vazgeçtiği ifade edilmektedir. Bkz., Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yecibu ale'l-İbâd*, s. 294.

⁵²³ Geniş bilgi için bkz., Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, ss. 420-423.

anlamı itibariyle, olayların veya durumların zorunlu olarak yani gayrı ihtiyari gerçekleşmesini öngörür. Hillî ise buna şiddetle karşıdır. Aynı şekilde sarfe nazariyesi ile, Kur'an'ın benzerinin getirilmesinin imkân dahilinde olmasına rağmen engellendiği savunulur. Burada da menfi yönde bir zorlama veya cebr söz konusudur. Dolayısıyla Hillî, söz konusu nazariyeye bu noktai nazardan karşı çıkmış olabilir.

Hiz. Muhammed'in peygamberliğine işaret eden başka mucizelerin de bulunduğunu ifade eden Hillî, bu mucizelerin mânen tevâtür derecesinde nakledilmiş haberlere dayandığını, dolayısıyla kesin bilgilere dayandıkları için kabul edilmeleri gerektiğini söylemektedir. Şöyle ki, bu mucizelerin anlatıldığı haberlerin her biri tevâtüren gelmemiş olmakla birlikte, bunların gerçekleştiğine dair rivayet edilen çokça habere dayanılarak mânen tevâtür derecesinde kabul edilmişlerdir. Zira Hillî'ye göre bu mucizelerle ilgili haberler, çeşitli kanallarla nakledilmiş meşhur haberlerdir ve bilinmemeleri mümkün değildir. Buna rağmen bunlara aykırı herhangi bir rivayet de gelmemiştir. Hal böyle olunca Hiz. Peygamber (sav)'in, Kur'an'ın dışındaki mucizelerini anlatan haberler mütevâtir derecesinde kabul edilerek, onun peygamberliğine dair delilleri çeşitlendirmişlerdir. Şu da var ki, Hiz. Peygamber'in nübüvvetinin delili olarak Kur'an, tek başına yeterlidir; diğer mucizeleri olmasa bile bu konuda şüpheye mahal yoktur. Bu noktada parmaklarından su çıkarması, ayı ikiye yarması ve az yemekle çok sayıda insanı doyurması gibi olaylar onun mucizelerindendir. Diğer taraftan Hiz. Muhammed, Kur'an aracılığıyla gayba ait haberler de vermiştir. Örneğin Rûm sûresi 2. ve 3. ayette "Rumlar yakın bir yerde yenilgiye uğradılar. Fakat onlar bu yenilgilerinden sonra birkaç yıl içinde galip gelecekler" buyrulmak suretiyle geleceğe dair bir haber verilmiş ve böylelikle Hiz. Muhammed (sav), nübüvvetine dair önemli bir delili daha ortaya koymuştur.⁵²⁴

Bu bağlamda diyebiliriz ki Hillî'ye göre bir insanın peygamber olduğu;

- 1) Nübüvvet iddiasında bulunması,
- 2) Nübüvvet iddiasının mucize ile desteklenerek tasdik edilmesi,
- 3) Gaybî bilgilere vakıf olması veya gaybdan haber vermesi ile anlaşılabilir.

Şu da var ki, İmâmiyye Şîası'nın nübüvvet anlayışı bir bakıma imâmet anlayışıyla karşılıklı biçimde birbirini destekleme fonksiyonu görmektedir. Daha

⁵²⁴ Hillî, *Meâricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*, ss. 374-375.

⁵²⁴ Hûd 11/13.

doğrusu bu fırkanın nübüvvet anlayışı imâmet inancı ile doğrudan ilgilidir.⁵²⁵ Örneğin nasıl ki nübüvvet, insanların seçimine bırakılamayacak şekilde Allah tarafından seçilen özel kullarını kapsıyorsa, imâmet de aynı şekilde kulların seçimine bırakılamayacak kadar önemli olup, nass ve tayin usulü ile Allah'ın özel kullarına tahsis edilmiştir.⁵²⁶ Diğer taraftan Hillî'nin açık ifadesiyle nübüvvetin vacip oluşuna delalet eden her şey imâmet için de geçerlidir. Şöyle ki, vasıtasız bir şekilde vahiy alma hali noktasında peygamberlikten ayrılan imâmet, aslında nübüvvetin bir nevi devamı sayılmaktadır. Aynı şekilde nübüvvet gibi imâmet de hikmeti gereği, Allah'a vaciptir.⁵²⁷ Ayrıca, peygamberlerin masum oluşunu (ismet) ortaya koyan bütün şart ve durumlar birebir imamlar hakkında da geçerlidir. Yine peygamberlerin, kendi dönemindeki insanların en faziletlisi ve üstünü olmaları gerektiği yönündeki düşünce imamlar için de söz konusudur.⁵²⁸ Dolayısıyla, Hillî ve mensubu olduğu İmâmiyye Şîası'na göre imam ile peygamber arasında neredeyse hiç fark yoktur.

2.1.3.1. Peygamberlerin Temel Nitelikleri

Hillî'ye göre peygamberlerin sahip olduğu en temel iki özellik vardır ve bunlar olmazsa olmaz özelliklerdir.

a) *Masumiyet*: Hillî'ye göre bir peygamberde bulunması gereken özellikler içerisinde en önemlisi ve belki de diğer özelliklerin kaynağı olarak görülebilecek bir vasıf vardır ki bu “ismet” veya “mâsumiyet” vasfıdır. Hillî'ye göre peygamberlerin masum olması yani her türlü hata, isyan veyahut gûnahtan korunmuş olması zorunludur. Bu önermesini bazı aklî yorumlarla ispatlamaya çalışan Hillî, ismetin Allah tarafından mükellef kuluna bahşedilen *gizli bir lûtu*f olduğunu, böylece onun da bu lûtu f vasıtasıyla -yapmaya gücü olduğu halde- emredilenleri terk etmeye ve yasaklananları da yapmaya yönelmeyeceğini ifade etmiştir.⁵²⁹ Yani, lûtu f bir bakıma tercih olarak görülmüş ve böylece insan iradesine vurgu yapılmıştır.

Bu noktada lûtu fun gizli olmasından maksat, *imâmet* meselesine yönelik bir ön hazırlık olarak kabul edilmelidir. Çünkü imâmet için seçimi kabul etmeyen ve bunu kendi açılarından temellendirmeye çalışan Hillî, imâmetin de gizli veya gizemli durumlardan biri olduğunu ve sadece Allah tarafından bilinebileceğini ifade ederek,

⁵²⁵ Habip Demir, *Horasan'da Şiilik*, Otto Yayınları, Ankara 2017, s. 216.

⁵²⁶ Muhammed Rıza el-Muzaffer, s. 55.

⁵²⁷ Bkz., Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 41.

⁵²⁸ Nübüvvet ve imâmetin benzer yönleri hakkında karşılaştırma için bkz., Muhammed Rıza el-Muzaffer, ss. 54-5.

⁵²⁹ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 37.

mezhebinin ortaya koyduğu nass ile tayin düşüncesini aklî yönden temellendirmeye çalışacaktır.⁵³⁰ İşte bu yüzden, peygamberler açısından gizli bir lütuf olan ismet düşüncesi, imamlar hakkındaki *nass ile tayin* anlayışına bir ön hazırlık olarak görülmelidir.

Hillî, ismet sıfatının “kötülükleri yapma imkânını ortadan kaldırdığı” şeklinde anlaşılmaması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre, *kötülükleri -yapma imkânı olduğu halde- yapmayı tercih etmemek*, ismet sıfatının ifade ettiği manadır.⁵³¹

Hillî’ye göre peygamberler, peygamberlik öncesi ve sonrası; hâsılı, ömrünün tamamında ismet sıfatını haizdir.⁵³² Bu noktada Hillî’nin, selefi olan Şeyh Müfid’den bazı açılardan farklı düşündüğünü görmekteyiz. Zira Şeyh Müfid’e göre bütün peygamberler nübüvvetlerinden önce ve sonra kebâirden (büyük günahlar) ve insanı küçülten bütün küçük günahlardan korunmuşlardır. Ancak onların, failini küçük düşürmeyen küçük günahları, kasten işlenmemiş olmaları şartıyla, nübüvvetten önce işlemeleri caizdir. Nübüvvetten sonra ise her durumda, kendilerinden böyle bir şeyin sadır olması mümkün değildir.⁵³³

Hillî, bu noktada Şeyh Müfid’den daha katı bir tutum sergilemiş ve ismet sıfatını mutlak olarak her türlü günahı veya durumu kapsayacak şekilde değerlendirmiştir. Açıkçası Hillî’ye göre peygamberler, nübüvvetten önce ya da sonra, küçük veya büyük; kasten veya sehven fark etmeksizin her türlü günahı işlemekten korunmuşlardır.

b) *Tüm Faziletleri Kendinde Barındırması*: Hillî’ye göre peygamber; kişiliğini, saygınlığını ve dinî konumunu zedeleyebilecek her şeyden münezzehtir. Aksi halde, insanların gözündeki değeri düşer ve böylece nübüvvetten beklenen fayda ortadan kalkar.⁵³⁴

Bu noktada Şîî düşüncede Peygamberlerin iki temel özelliği ile uyuşmayan bir konu tartışılmıştır ki bu, “Sehvü’n-Nebî” yani “Peygamberin Yanılması” meselesidir. Bu mesele hakkında birbirine zıt iki yaklaşımın Şîî düşüncede mevcut olması, Hillî’nin konu hakkındaki görüşlerinin ne olduğu merakını uyandırmaktadır. Bu

⁵³⁰ Bkz., Hillî, *el-Bâbü’l-Hâdî Aşer*, s. 43.

⁵³¹ Hillî, *Meâricü’l-Fehm fî Şerhi’n-Nazm*, ss. 295-6.

⁵³² Hillî, *el-Bâbü’l-Hâdî Aşer*, ss. 37-38; diğer taraftan bu konu ile ilgili aynı görüşleri Muhakkık Hillî de paylaşmaktadır. Bkz., Muhakkık Hillî, *el-Meslek fî Usûliddîn*, s. 155.

⁵³³ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makalât*, s. 62.

⁵³⁴ Hillî, *er-Risâletü’s-Sa’diyye*, s. 76.

yüzden konu hakkında Şîî düşünürlerinin farklı yaklaşımlarına kısaca değindikten sonra Hillî'nin görüşlerine yer vermek faydalı olacaktır.

2.1.3.2. Sehvü'n-Nebî Meselesine Bakışı

Peygamberin yanılmasının veya hata yapmasının mümkün olup olmadığı ile alakalı olan bu mesele, Usûlî alimlerin Ahbârî alimleri eleştirdiği temel konulardan biridir. Örnek olması bakımından Ahbârî olan Şeyh Sadûk ile Usûlî olan talebesi Şeyh Müfid'in konuya bakışlarının ele alınması yeterli olacaktır.

Şeyh Sadûk, Hz. Peygamber'in fiillerinde sehvin olabileceğini kabul etmektedir. Ona göre, unutmak veya yanılmak (sehv) insana özgü fiillerden biridir ve bu noktada Hz. Peygamber'in diğer insanlardan bir farkı yoktur. Hatta o, peygamberlerin yanılabilmesini inkâr etmenin, aşırılığın ilk basamağı olduğunu ifade ederek, böyle fikirleri ortaya atanların Gulât ve Müfevvisa gibi aşırı fırkalar olduğunu iddia etmektedir.⁵³⁵

Şeyh Müfid ise Şeyh Sadûk'un aksine Hz. Peygamber'in yanılmasının asla mümkün olmadığını düşünmekte ve bunun ismet sıfatı ile asla uyuşmayacağını savunmaktadır. O, Peygamberimizin yanıldığına dair bilgiler veren rivayetlerin âhad haber olduklarını; kesin bilgi ifade etmedikleri için bunlarla amel edilemeyeceğini de ayrıca belirtmektedir. Hatta o, "Sehvü'n-Nebî"yi kabul edenleri, mukallit, kıt akıllı ve zayıf görüşlü kimseler olarak niteleyerek, sözlerine itibar edilmeyeceğini söylemektedir.⁵³⁶ Görüldüğü üzere Şeyh Sadûk'u "Sehvü'n-Nebî" anlayışını benimsediğinden dolayı en ağır şekilde eleştirenlerden biri, yetiştirdiği öğrencisi Şeyh Müfid olmuştur.⁵³⁷

Hillî, "Sehvü'n-Nebî" meselesinde Şeyh Müfid gibi düşünenlerden biridir. O da Peygamber'in hata ve yanılmasının caiz olmadığını savunarak, bahis konusu meseleye itiraz etmiştir. Bu noktada o, Sehvü'n-Nebî'ye inananların delil olarak kabul ettikleri bazı rivayetleri metin yönünden değerlendirmekte ve bu rivayetlerin küfür ve rezillikler barındırdığını ifade etmektedir.⁵³⁸

⁵³⁵ İbn Bâbeveyh, *Men lâ Yahduruhu'l-Fakih*, nşr. Hüseyin el-A'lemî, C. I, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1986/1406, ss. 249-250.

⁵³⁶ Şeyh Müfid, *Tashihu'l-İ'tikâd*, s. 135.

⁵³⁷ Habip Demir, *Horasan'da Şiilik*, s. 219.

⁵³⁸ Hillî, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, ss 72-74.

Yine o da Şeyh Müfid gibi, meseleyi ismet sıfatı açısından değerlendirmiş ve böyle bir görüşün kabul edilmesinin nübüvveti faydasız ve âtl haline getireceğini savunmuştur. Şöyle ki onun ifadesiyle “peygamberin hata ve yanılmasını kabul etmek, onun tüm fiillerinde bu zaafa düşebileceğini de kabul etmektir. Bunun sonucunda ise, onun Allah’tan alıp getirdiği haberlere itimat edilmeyecek ve böylece şeriatlar ve dinlere güven ortadan kalkacaktır. Zira yanılabilen bir peygamberin, tüm bu sayılan hususlarda (sehven) ekleme veya eksiltme yapması gayet mümkündür.”⁵³⁹

2.1.3.3. Peygamberlerin Meleklerden Üstün Oluşu

İmâmiyye düşünürlerinin çoğu, meleklerin mertebe açısından peygamberlerden daha düşük seviyede olduğu düşüncesindedir. Örneğin İbn Bâbeveyh, inançlarına göre nebiler ve hüccetlerin (imamlar) meleklerden daha üstün olduğunu ifade etmiştir. Onun ifadelerine göre Hz. Adem, nebî olması dolayısıyla meleklerden üstün tutulmalıdır. Onun meleklerle karşı üstünlüğünü ortaya koyan önemli bir özelliği, meleklerin sahip olmadığı bazı ilimlere sahip oluşudur. Burada ilim, üstünlük göstergesi olarak kabul edilmektedir. Ayrıca Allah meleklerle, Adem’e (a.s.) secde etmelerini emretmek suretiyle onun meleklerden üstün olduğunu ortaya koymuştur. Nitekim Allah, meleklerle ancak kendilerinden daha üstün birinin önünde secde etmeyi emretmiştir. Diğer taraftan meleklerin Allah’a secdeleri, O’na olan kullukları ve itaatları sebebiyledir; Adem’e (a.s.) secdeleri ise, Allah’ın onun soyundan gönderdiği Nebi (s.a.s.) ve imamlara (a.s.) bahşettiği ikramdan dolayıdır.⁵⁴⁰

İbn Bâbeveyh gibi Şeyh Müfid de, peygamberlerin meleklerden daha üstün olduğunu ve İmâmiyye Şîası’nın bu konuda ittifak halinde olduğunu ifade etmiştir. Aynı zamanda o, bu konuda Mu’tezile’nin tamamen farklı düşüncede olduğunu, meleklerin peygamberlerden daha üstün olduğuna inandığını ve kendisinin böyle bir düşünceye karşı çıktığını belirtmiştir.⁵⁴¹ Bununla birlikte Şeyh Müfid, peygamberlerin meleklerden üstün olmasının gerekçesini açıklamamıştır.

Aynı şekilde Muhakkık el-Hillî de peygamberlerin ve masum imamların, meleklerden daha üstün konumda olduğu düşüncesindedir. Bu konuda onun da çıkış noktası, seleflerinde olduğu gibi, teklîfe muhatap olma durumudur.⁵⁴²

⁵³⁹ Hillî, *er-Risâletü’s-Sa’diyye*, s. 75.

⁵⁴⁰ İbn Bâbeveyh, *Risâletü’l-İ’tikadâtü’l-İmâmiyye*, ss. 104-6.

⁵⁴¹ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makalât*, ss. 49-50.

⁵⁴² Bu konuda geniş bilgi için bkz., Muhakkık el-Hillî, *el-Meslek fî Usûli’ddîn*, ss. 288-290.

Hillî'nin bu konudaki yaklaşımı selefleri ile hemen aynı gibidir. Ona göre peygamberler meleklerden daha üstün konumdadır. Çünkü peygamberler teklif gibi meşakkatli bir yükümlülükle birlikte elçilik görevi için seçilmişlerdir; melekler ise elçilik görevi yapanları olmakla birlikte teklife muhatap olmadıklarından dolayı peygamberlerden derece olarak düşük konumdadırlar.⁵⁴³

Görüldüğü üzere Usûlî düşünürlerin çoğuna göre peygamberler, teklife muhatap olmalarına bakılarak meleklerden üstün kabul edilmişlerdir. Hillî de bunu açık bir şekilde ifade etmiştir. Bu noktada Şeyh Müfid'in, Hillî ve diğer Usûlî düşünürlerden ayrı düşündüğünü ifade etmekte fayda vardır. Şöyle ki Müfid'e göre melekler de mükelleftirler; yaptıklarının sonucuna göre cennetle müjdelenmeye veyahut da cehennemle korkutulmaya muhataptırlar. Ne var ki onlar, günah işlemekten korundukları için cehennem azabından da uzaktırlar. Hal böyle olunca "teklife muhatap olma" durumu Şeyh Müfid'in nazarında peygamberlerin meleklerden üstün olmalarının gerekçesi olarak kabul görmemektedir. Bununla birlikte Şeyh Müfid, İmâmiyye içerisinde bazı düşünürleri, meleklerin teklife muhatap olmayıp tüm işleri zorunlu (icbârî) olarak yaptıklarını savundukları için eleştirmektedir.⁵⁴⁴ İşte İbn Mutaḥhar el-Hillî ve Muhakkık Hillî, Müfid'in işaret ettiği bu gruba girmektedirler.

2.1.3.4. Tahrîfü'l-Kur'an Meselesine Bakışı

İmâmiyye Şîası, kitaplara iman konusunu nübüvvet ilkesinin bir parçası olarak kabul etmektedir. Bu konuda onlar, diğer İslâmî gruplarla bazı yönleriyle benzer, bazı yönleriyle de farklı düşünceler ortaya koyduğu gibi, aynı zamanda kendi aralarında da tam bir fikir birliği yakalayamamışlardır.

Kur'an'da tahrîf olup olmadığı konusunun Şîî düşünce geleneği içerisinde erken dönemlerden itibaren tartışıldığı görülmektedir. Şîî kaynaklar içerisinde Kur'an'ın tahrîf edildiği yönündeki ilk ifadenin, Süleym b. Kays'ın (76/695) *Kitâbu Süleym b. Kays* adlı eserde geçtiğine dair bilgiler mevcuttur. Bununla birlikte Tahrîfü'l-Kur'an'ın bir düşünce olarak İmâmiyye içerisinde dillendirildiğine dair ilk somut örneklerin, hicrî üçüncü asrın sonları ile dördüncü asrın ilk çeyreğinde

⁵⁴³ Hillî, *Envâru'l-Melekût*, ss. 187-8; Hillî, *Teslikü'n-Nefs*, Hillî, *Teslikü'n-Nefs ilâ Hazîrati'l-Kuds*, thk. Fâtıma Ramezânî, Müessesetü'l-İmâmi's-Sâdık, Kûm 1426, ss. 194-5.

⁵⁴⁴ Bkz., Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 71.

yaşamış olan Ebu'l-Hasan Ali b. İbrahim el-Kummî'nin (307/919 [?]) *Tefsîru'l-Kummî* adlı eserinde rastlandığı ifade edilmektedir.⁵⁴⁵

Öte yandan süreç içerisinde İmâmiyye içerisinde Kur'an'ın tahrîfi söylemi, Kur'an'ın mahiyeti ile ilgili tartışmaların içerisinde dillendirilmeye başlanmıştır. Kur'an-ı Kerîm hakkında mezhebin temel iki ekolü Ahbârîlik ve Usûlîlik mensubu düşünürler arasında önemli fikir ayrılıkları oluşmuştur. Bu bağlamda biz, her iki ekolün kitaplara ve özellikle Kur'an-ı Kerîm'e yaklaşımına örnek olması bakımından iki ekolün önde gelen bazı düşünürlerinin görüşlerine yer verecek ve ardından Hillî'nin bu konuya nasıl yaklaştığını ortaya koyarak bir değerlendirmede bulunacağız.

Bilindiği üzere Ahbârîler, din ve dünya işleri ile ilgili tüm meselelerde nakle dayanmayı, buna karşın akıl veya aklî çıkarımlardan uzak durmayı benimsemiş bir düşünce ekolüdür. Bu yüzden onların kitaplar ve özellikle Kur'an hakkındaki görüşleri eldeki mevcut ahbâra dayanmaktadır. Diğer taraftan Kur'an hakkındaki görüşlerinde Ahbârî düşünürler arasında da farklı yaklaşımların olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Şöyle ki, ilk Şîî müelliflerinden biri olan Küleynî her ne kadar bugün elimizde bulunan *mushafı* kabul eder görünüyorsa da bir kısım görüşleri nedeniyle Kur'an'ın bazı değişikliklere maruz kalmış olduğu ve böylece Kur'an'da tahrîfin olduğu yönünde bir yaklaşıma sahip olduğu izlenimini vermektedir. Buna karşın Küleynî'nin öğrencisi İbn Bâbeveyh el-Kummî ise Kur'an'ı bugün elimizde bulunan nüsha olarak kabul ettiğini şüpheye yer bırakmayacak şekilde ifade etmektedir.⁵⁴⁶

Küleynî, Ali evlâdında *el-Câmi'* denen ve Hz. Peygamber'in arşınıyla yetmiş arşın uzunluğunda ve bizzat Hz. Peygamber tarafından Hz. Ali'ye yazdırılmış bir "*sahife*" bulunduğunu; ayrıca Hz. Fâtîma'nın yanında da bugünkünün üç misli büyüklüğünde ve içinde bugünkü mushaftan tek kelime dahi bulunmayan bir mushafın mevcut olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bu mushaf, Hz. Ali'nin cem' ettiği şekilde Ehl-i Beyt'in yanında saklıdır. Küleynî'nin "Fatîma Mushafı" hakkında aktardığı rivayette en dikkat çekici nokta Hz. Peygamber'in vefatından sonra çok üzülen Hz. Fatîma'ya vahiy meleğinin gelerek vahyetmesi ve Hz. Ali'nin de bunları

⁵⁴⁵ Şîî düşüncesi açısından Kur'an'ın tahrîfi söyleminin tarihsel temelleri hakkında bkz., Ümüt Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı*, Astana Yayınları, Ankara 2020, ss. 230-238, 353-359

⁵⁴⁶ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İ'tikadî'l-İmâmiyye*, s. 99.

kaydederek Mushaf haline getirmesidir.⁵⁴⁷ Görüldüğü üzere bu anlatımda Hz. Fatıma kendisine kitap indirilen bir peygamber gibi gösterilmektedir.

Küleynî'nin nakletmiş olduğu bu tür rivayetlere, öğrencisi İbn Bâbeveyh'in itibar etmediği söylenebilir. Hatta o, eldeki mushaftan daha fazla ayet barındıran bir Mushaf olduğu yönündeki rivayetleri aklî izahlarla açıklayarak tahrif iddialarını boşa çıkarmaya çalışmıştır: “Rasûlullah (sav)’a o kadar çok vahiy inmiştir ki, bunların hepsi Kur’an değildir. Eğer Kur’an olsalardı mutlaka Mushafın dışında değil içinde olurlardı.”⁵⁴⁸

Neticede Küleynî'nin naklettiği bu tür rivayetler, ondan sonra gelen Şîî alimlerce kabul görmemiş; aksine onlar Kur’an’ı, bugün elimizde olan haliyle kabul ettiklerini açıkça ifade etmişlerdir.⁵⁴⁹

Usûlî alimlere gelince, onlar da Kur’an’ın bugün elimizde mevcut olan *Mushaf* olduğunu kabul etmektedirler. Örneğin Şeyh Müfid, Kur’an hakkında noksanlık veya fazlalık iddiasında bulunanların görüşlerinin batıl olduğunu; Kur’an’dan tek harfin bile değişmeden günümüze kadar geldiğini ifade etmektedir. Ayrıca o, İmâmiyye içerisinde bazı kimselerin Kur’an’ın kendisinde herhangi bir eksiklik veya fazlalık olmadığını düşünmekle beraber, Hz. Ali’nin cem’ ettiği *mushaf*ın te’vili ve tefsirinde gerçek manayı gizleyecek şekilde eksiltmelerin yapılmış olduğuna inandıklarını belirtmiş; fakat böyle bir düşüncenin Kur’an’ın kendisinde bir noksanlık bulunduğunu düşünenlerinkinden farklı olmadığını ifade ederek buna karşı çıkmıştır.⁵⁵⁰

Müfid’den sonra öğrencisi Şerîf el-Murtazâ, Kur’an’ın metninde zerre kadar bir değişimin olmadığını ifade etmek suretiyle onun tam ve eksiksiz olduğunu savunmuştur. Bu konuda onun temel dayanağı, Sahabenin Kur’an’ı muhafaza edebilmek adına gösterdiği üstün çaba ve duyarlılıktır. Aynı şekilde Şerîf el-Murtazâ’nın öğrencisi Ebû Ca’fer et-Tûsî de Kur’an hakkındaki görüşlerinde

⁵⁴⁷ Bkz., Küleynî, *el-Usûl mine’l-Kâfî*, I, 141-142.

⁵⁴⁸ Bkz., İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü’l-İ’tikâdât*, s. 252.

⁵⁴⁹ İmâmiyye Şîası’nın Kur’an hakkındaki düşünceleri ile ilgili olarak bkz., İlhan, “Şîa’da Usûlî’-d-Dîn”, ss. 414-5.

⁵⁵⁰ Bu konuda bkz., Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, ss. 80-81; diğer taraftan Şeyh Müfid’in, önceden, bu görüşüne tamamen aykırı olan başka bir görüşe sahip olduğunu da belirtmekte fayda vardır. Nitekim o, *el-Mesâilü’s-Sereviyye* ve *el-Mesâilü’l-Ukberiyye* adlı risalelerinde, elimizdeki Kur’an’ın aslî düzeninde bulunmadığını; Allah’ın vahyettiği şeylerin tamamını içermediğini ve onun gerçek ve eksiksiz nüshasının imamların yanında bulunduğunu ifade etmiştir. Bkz., Uyar, *İmâmiyye Şîası’nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, ss. 257-8.

hocasının izinden gitmiş ve Kur'an'da herhangi bir değişiklik veya tahrifin olmadığı yönünde bir duruş ortaya koymuştur. Hatta onun bu görüşü kendisinden sonra gelen meşhur Usûlî alimlerin yanı sıra bazı Ahbârîlerce de kabul edilip, paylaşılmıştır.⁵⁵¹

Eserlerini incelediğimizde Hillî'nin Kur'an-ı Kerîm veya diğer ilahi kitaplar hakkında, selefi olan Şîî alimlerin metodunu tam olarak takip etmediğini görmekteyiz. Zira yukarıda örneklerini verdiğimiz üzere, Hillî'den önceki Şîî alimler, kitaplara iman bahsini nübüvvet konusu içerisinde işlemişlerken, Hillî böyle bir uygulamaya gitmemiştir. Hatta Hillî, kitaplara iman konusuna hiç değinmediği gibi Kur'an'ı Kerîm hakkında da seleflerinin değindiği konulara hiç girmemiştir. Örneğin Hillî, *Mushaf* hakkında seleflerinin yaptığı gibi herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Bunun farklı nedenleri elbette vardır ancak muhtemelen o, mushaf hakkında herhangi bir değerlendirme yapmaya gerek duymamıştır. Çünkü Hillî oldukça seçici bir düşündürdür ve döneminde tartışılmayan konulara eserlerinde yer vermemiştir. Zira İmâmiyye kaynaklarında Kur'an veya mushaf hakkında yer alan bilgilere bakıldığında, genellikle bazı tartışmalara ve idialara cevap verme amacıyla konuların belirlendiği izlenimi oluşmaktadır.⁵⁵² Dolayısıyla bu tür konular riskli konulardır. Bu durumda Hillî'nin böyle riskli konulara girmemeyi tercih etmiş olabileceğini de söylemek mümkündür.

Kur'an hakkında Şîî düşünürlerin en çok tartıştıkları konulardan biri, Kur'an'da tahrifin olup olmadığı meselesidir. Kaynakların birinde geçtiğine göre Hillî'ye de bu soru sorulmuştur. Ancak o, "Kur'an'ın tahrif, tebdil, fazlalık ve eksiklikten uzak olduğunu, böyle şeylere inananlardan da Allah'a sığındığını"⁵⁵³ ifade ederek bu iddiayı toptan reddettiğini ortaya koymuştur. Ne var ki böyle bir bilgi, onun eserlerinde bulunmamaktadır.

Bu bağlamda Uyar'ın tespiti önemlidir. Onun ifadesiyle Kur'an üzerinde cereyan eden tartışmalar daha çok, imâmet nazariyesinin şekillenmeye başladığı veya buna yakın bir zamanda gerçekleşmiştir. Bahsi geçen dönemde Şîî düşünürlerinin çoğunda, Kur'an'ın, Sünnîler tarafından tahrif edilmiş olacağına yönelik kuşku vardır. Buna karşın imâmete dair delillerin de Kur'an'a dayandırılması

⁵⁵¹ Newman, ss. 411-412.

⁵⁵² Örnek olarak bkz., İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü'l-İ'tikâdât*, ss. 243-250; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, ss. 80-81.

⁵⁵³ Bkz., Ca'feriyân, *Ükzûbetü Tahrîfi'l-Kurân beyne's-Şîati ve's-Sünne*, Mümessiletü'l-İmam el-Kaid es-Seyyid el-Hamen'i fi'l-Hac, Kum 1993, s. 98.

gerekmektedir. Bu yüzden dönemin Şîî düşünürleri Kur'an'da tahrif olmadığını ispatlamanın yanı sıra Kur'an hakkında ortaya atılan diğer bazı haksız iddiaları da çürütmekle uğraşmışlardır.⁵⁵⁴ Hillî'nin dönemine gelinceye kadar bu problemler gündemden kalkmış olmalıdır. Dolayısıyla gündemde olmayan konuları tekrar günyüzüne çıkarıp tartışmanın, pek çok konuda olduğu gibi bu konuda da Hillî tarafından faydasız görülmüş olabileceğini söyleyebiliriz.

Bununla birlikte selefleri gibi Hillî'nin de Kur'an'ı, bugün elimizde mevcut şekliyle kabul ettiğini ayrıca söyleyebiliriz. Nitekim onun ifadesiyle "Kur'an, Allah katından geldiğinde şüphe olmayan, tümüyle tevatüren nakledilmiş mu'ciz bir kitaptır."⁵⁵⁵

Kur'an hakkındaki bu ifadesinde dikkat çeken en önemli ayrıntı "Kur'an'ın, tevâtüren nakledildiği" yönündeki inançtır. Bu inanç, Kur'an'ın olduğu gibi korunarak günümüze ulaştığının açık bir bildirisi niteliğindedir. Dolayısıyla Hillî'nin düşüncesindeki Kur'an'ın, Peygamber efendimize nazil olduğu şekliyle günümüze kadar gelen Kur'an'dan farklı olmadığını söylemek mümkündür.

Buraya kadar Hillî'nin nübüvvete dair görüşlerini aktarmaya çalıştık. Onun nübüvvet hakkındaki görüşleri, mezhebinin diğer düşünürlerinin görüşlerinden farklı olmamakla beraber metot yönünden bazen onlardan farklı tavır takındığı da olmuştur. Örneğin kitaplara iman konusunu nübüvvet konuları içerisine dahil etmemesi ve Kur'an/Mushaf hakkında çok az şeyler söylemesi, Hillî'nin bu noktada seleflerinden farkıdır. Bununla birlikte nübüvveti, Allah'ın adaleti ile ilişkilendirerek ispatlamaya çalışması da konuyu işleyiş metodudunun inceliği olarak görülebilir.

2.1.4. İmâmet Anlayışı

Hiz. Muhammed (sav)'in vefatı ile başlayan sürecin belki de en önemli meselesi olarak ortaya çıkmış olan imâmet problemi, İslam düşüncesi içerisinde teşekkül eden hemen her fırka veya grubun kendine pay biçerek yorumladığı ve üzerinde hak iddia ettiği bir olgu olarak, İslam Mezhepleri Tarihi'nde üzerinde en çok tartışılan veya fikir yürütülen konulardan biridir.⁵⁵⁶ Hemen her fırka veya grup, imâmet konusunu kendi açısından değerlendirmeye tabi tutmuş ve bu problematiği kendi bakış

⁵⁵⁴ Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, s. 256.

⁵⁵⁵ Bkz., Hillî, *Meâricü'l-Fehm*, ss. 377-382; *Teslikü'n-Nefs*, s. 190; *Menâhicü'l-Yakîn*, ss. 410-414.

⁵⁵⁶ İmâmet meselesi hakkında önemli bilgiler için bkz., Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2000, ss. 201-203.

açılırlarına göre çözüme kavuşturmayaya çalışmıştır. Bu noktada Şîa ve özellikle de İmâmîyye Şîası kendine özgü bir *imâmet* anlayışıyla diğler grup veya fırkalardan bambaşka bir yerde durmaktadır. Nitekim İmâmîyye Şîası'nın anlayışına göre imâmet meselesi, kutsî veya ilahî bir yönü olan ve aynı zamanda bir iman meselesi gibi değlerlendirilerek dinin olmazsa olmaz bir unsuru olarak görölmektedir. Hatta - Onat'ın ifadesiyle- imâmet meselesi, Şîa'ya karakteristik rengini kazandırmasıyla önem kazanmış olup neredeyse Şîî düşünce geleneğinde, tüm kelâmî eserlerin ana konusunu teşkil etmiştir.⁵⁵⁷ Bu yüzden biz, Hillî'nin *imâmet* anlayışını ortaya koymadan önce, kısa ve öz olarak İmâmîyye Şîası'nın düşünce sisteminde bu meselenin önemine ve yerine değinmeyi uygun bulmaktayız.

İmâmîyye Şîası'nı diğler İslam mezheplerinden ayıran en bariz özellik, elbette *imâmet* hakkındaki görüş ve yaklaşımlarıdır. Çünkü bu fırkaya göre *imâmet*, dinin olmazsa olmaz esaslarından biri olup iman, ancak -Şîa'nın inandığı şekliyle- imâmete inanmakla tamamlanabilir. Ayrıca imâmete iman konusunda, ataları veya herhangi birini taklit etmek caiz olmayıp; tıpkı tevhîd ve nübüvvet için olduğu gibi imamet hakkındaki iman da tahkike dayalı olması zorunludur.⁵⁵⁸ Oysa Ehl-i Sünnet'in anlayışına göre imâmet, imanla ilgili bir konu olmayıp, dini ilgilendiren tarafı olmakla birlikte daha çok siyasî bir özelliğe sahiptir. Örneğin ünlü Eş'arî alimi İmâmü'l-Harameyn el-Cüveynî, imâmetin itikâdî esaslardan biri olarak görölemeyeceğini açıkça ifade etmiş ve İmâmîyye'nin bu meseleyi iman esaslarına dahil etmesini eleştirmiştir.⁵⁵⁹ Ayrıca, Ehl-i Sünnet'in imâmete yüklediği anlamı ifade etmesi bakımından Mâverdî (450/1058) ve İbn Haldûn (808/1406)'un tanımları önemlidir. Onlara göre imâmet, dini koruyan fakat [sadece] dünyevî yönetimde nübüvvetin yerini alan bir müessesedir.⁵⁶⁰ Diğler taraftan Mu'tezile'nin imâmete yüklediği anlam Ehl-i Sünnet'le hemen aynı gibidir. Zira onlara göre de imamet sadece dünyevi otorite ile ilişkilendirilmiştir.⁵⁶¹ Bu bağlamda Mâverdî ve İbn

⁵⁵⁷ Hasan Onat, "Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 32, 1992, s. 91.

⁵⁵⁸ Muhammed Rıza el-Muzaffer, s. 54.

⁵⁵⁹ Cüveynî, *Kitâbü'l-İrşâd*, s. 315.

⁵⁶⁰ Bkz., Ebu'l-Hasen el-Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sultâniyye*, thk. Ahmed Câd, Dâru'l-Hadis, Kahire 1427/2006, s. 15; İbn Haldûn, *Muqaddimetü İbn Haldûn*, thk. Abdullah Muhammed ed-Derviş, Dâru Yu'rab, Dimeşk 1425/2004, s. 365.

⁵⁶¹ Bu konuda bkz., Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 749-754; ayrıca Sünnîler ve Mu'tezile'nin imâmet hakkındaki benzer ve ortak görüşleri ile ilgili olarak bkz., Niyazi Kahveci, *Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma (Kadî Abdulcebbâr-Şerif Murtaza)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2006, ss. 38-45.

Haldûn'un tanımlarına bakıldığında imam, peygamberin dünya işlerindeki yöneticiliğini devralmaktadır.

Oysa Şîa'nın anlayışına göre imâmet, din ve dünya işleri ile ilgili genel bir riyaset olduğu gibi imam da peygamberden sonra, onun yerine İslam toplumunun genel merci'idir ve onun umumî velayetini hâizdir.⁵⁶² Bu yüzden, imamın olmadığı bir zaman diliminden söz edilemez. Hal böyle olunca imâmet, aslında nübüvvetin bir devamı olarak kabul edilmiştir.⁵⁶³

İmâmiyye Şîası'na göre imâmet, tıpkı nübüvvet gibi Allah'ın lütfunun bir gereğidir ve bu yönüyle imâmet, aslında nübüvvetin bir dalı veya devamı olarak kabul edilmektedir. Ayrıca imâmet, bu şekliyle Allah üzerine vaciptir ve bu vücûbiyet aklî delillerle sabittir.⁵⁶⁴ Yani imâmetin neden gerekli olduğu akılla ortaya konulur; bu konuda nass olmasa bile akıl buna kolaylıkla hükmedebilir. Bu noktada İmâmiyye, imâmetin gerekliliğini, aklın hakemliğinde birtakım deliller getirerek ispatlamaktadır. Şöyle ki, peygamberden sonra, onun getirdiği dini veya şeriati koruyacak birine ihtiyaç vardır ki bu kişi imamdır. Ayrıca Müslüman toplumun düzenini muhafaza edecek, kargaşa ortamına müsaade etmeyecek olan, hükümleri, cezaları (hadleri, diyetleri v.s.) uygulayacak olan yine imamdır. Bu yüzden imâmet, insanların seçimine bırakılacak bir iş değildir; imamı belirleme işi Allah'a aittir. Bu yüzden İmâmiyye Şîası, böyle hassas bir konuda insanların seçim hakkı olamayacağını düşünerek, imam tayin ve tespit etmenin Allah üzerine vacip olduğunu deklere etmiştir. Fakat imamı tayin etme işi doğrudan Allah'ın yetkisinde olsa da pratikte bunun yansıması, ya peygamberin bildirilmesi (nass) veya tayini ile ya da imamın kendisinden sonraki imamı vasiyet etmesi ile gerçekleşmiştir.⁵⁶⁵

Yine İmâmiyye Şîası'na göre Hz. Peygamber (sav) ölmeden önce, kendisinden sonra İslam ümmetinin din ve dünya işlerinden genel sorumlu olarak Hz. Ali'yi

⁵⁶² Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 342; Muhammed Rıza el-Muzaffer, s. 55.

⁵⁶³ Muhammed Rızâ el-Muzaffer, İmâmiyye Şîası'nca, imâmetin, aslında nübüvvetin bir devamı olarak görüldüğünü ifade etmiş ve buna delil olarak, peygamber göndermeyi vacip kılan her durumun, aynı zamanda peygamberden sonra bir imam tayin edilmesinin vücûbuna da delalet etmesini göstermiştir. Bkz., Muhammed Rıza el-Muzaffer, s. 55.

⁵⁶⁴ Oysa bu konuda Şîa'nın önde gelen kelâmcılarından biri olan Ebû İshak İbrahim b. Nevbaht, mezhebinin genel görüşünden farklı olarak imâmetin vücûbiyetinin hem aklen hem de naklen sabit olduğunu ifade etmiştir. Bkz., Ebû İshak İbrâhim b. Nevbaht, *el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm*, thk. Ali Ekber Ziyâî, Mektebetü âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefi el-Âmme, Kum 1413, s. 75.

⁵⁶⁵ Bu konuda bkz., İhsan İlahi Zahir, ss. 50-52; Kahveci, ss. 244-246; İlhan, "Şîa'da Usûlü'd-Dîn", ss. 416-418.

bizzat isim olarak belirtmiş ve vasiyet etmiş; hatta imamların ismini bizzat Cebrâil, Hz. Peygamber'e bildirmiştir.⁵⁶⁶

Bu noktada ifade edelim ki, Şîî kelâm düşüncesinde imâmet meselesini sistematik bir şekilde ortaya koyan ilk kişi *Hişâm b. Hakem* (179/795) olup, daha sonra imâmet konusunda söz söyleyen Şîî düşünürlerin hemen hepsi, bir şekilde onun görüşlerinden faydalanmışlardır.⁵⁶⁷ Bu noktada *Hişâm b. Hakem*, imamların da tıpkı peygamberler gibi Allah tarafından görevlendirildiğine değinerek, İmâmiyye Şîâsı'nın "Nass ve tayin" yoluyla imâmetin belirlenmesi şeklindeki anlayışına öncülük etmiştir. Ayrıca o, imâmetin gerekli olduğunu birtakım aklî deliller kullanarak ispat etmeye çalışmıştır ve onun bu yöntemi kendisinden sonraki Şîî düşünürlere de örnek olmuştur. Yine *Hişâm b. Hakem*, imam olması gereken kişide aranacak özelliklere de değinmiş ve onun koymuş olduğu kriterler, diğer Şîî düşünürler arasında da genel kabul görmüştür. Buna göre imam nesep açısından saygın bir ırk, saygın bir kabile, saygın bir ev/aile ve saygın bir soya mensup olmalıdır ki tüm bu özellikler sadece Hz. Muhammed ve onun Ehl-i Beyt'ine aittir. Ayrıca imam ismet, ilim, cesaret ve cömertlik gibi vasıflara da sahip olmak durumundadır. İşte tüm bu özellikler, sadece Hz. Ali ve onun soyundan olan imamlarda bulunduğu için, yeryüzünde imâmete layık olan yegâne kimseler onlardır.⁵⁶⁸

İmâmî düşünürler imâmet anlayışları doğrultusunda neredeyse tüm çabalarını, daha çok Hz. Ali'nin imâmetini ispat etmeye yönlendirmişlerdir. Çünkü onun imâmeti tüm delilleriyle birlikte ortaya konulduktan sonra zaten diğer on bir imamın imâmeti kendiliğinden sabit olacaktır. Buna göre Hz. Ali'nin imametini ispat etme sadedinde İmâmî düşünürler, kendilerince aklî ve naklî pek çok delil ortaya koymuşlardır.⁵⁶⁹ Bir kere onlara göre imam, zamanının en faziletlisi olmalı; peygamberler gibi, hayatının bütün safhalarında her türlü günahattan ve çirkinliklerden uzak ve korunmuş (masum) olmalıdır.⁵⁷⁰ İşte bu özellikler Hz. Peygamber'den sonra

⁵⁶⁶ İbrahim Coşkun, "Şîâ'da İmamların Otoritesi", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1, Diyarbakır, 2005, s. 33.

⁵⁶⁷ Metin Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İsam Yayınları, İstanbul 2009, s. 129.

⁵⁶⁸ Bu hususlarda ayrıntılı bilgi için bkz., Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, ss. 129-134.

⁵⁶⁹ Örnek olması bakımından Hillî, Hz. Ali'nin imâmetini ispat için kaleme aldığı "el-Elfeyn" adlı eserinde, bu konuda iki bin delilin bulunduğunu ortaya koymaya çalışmıştır.

⁵⁷⁰ Bu bağlamda Ahmed el-Kâtib'in çok ilginç ve ilginç olduğu kadar da düşündürücü bir tespiti vardır. Ona göre imamın masum olması fikri, aslında kendilerini Allah tarafından seçilmiş

bir tek Hz. Ali’de bulunmaktadır. Sünnîlerin kabul ettiği Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman ise bu niteliklere sahip olmadığından imâmete zaten layık değildirler.⁵⁷¹

İmâmiyye Şîası’nın imâmet için ortaya koyduğu esaslardan biri de imâmetin Hz. Hasan ve Hüseyin istisna tutulmak suretiyle, sadece babadan oğula geçip; kardeşten kardeşe geçmeyeceğidir. Yine onlara göre imâmet, imamın vefat ettiği esnada imamlık vasıflarını taşıyan en büyük oğlun hakkıdır.⁵⁷² Ayrıca imâmet sadece Ehl-i Beyt’e dahil olanlara ve onların soyundan olanlara aittir. Daha açık bir ifadeyle imâmet, Hz. Ali’den sonra Hz. Hasan’a, ondan sonra da Hüseyin’e geçmiş; Hüseyin’den sonra ise sadece onun soyundan gelenlerde devam etmiştir. Böylelikle, İmâmiyye Şîası’na göre kendilerinin kabul ettiği on ki imamın dışında herhangi birinin imam olması düşünülemez. Bu bağlamda onlara göre on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Askerî gaybettedir; ancak kıyametten önce gelecek ve bozulan dünyayı yeniden imar ve ıslah edecektir. Bu yönüyle o, *Mehdî-i Muntazâr* (Beklenen Mehdî)’dir.⁵⁷³

Genel anlamda İmâmiyye Şîası’nın imâmet düşüncesi hakkında verdiğimiz bu özet bilgilerden sonra şimdi, Hillî’nin imâmet anlayışına yer verebiliriz.

halifeler olarak görüp, masum kabul eden Emevî yöneticilerine karşı bir tepki olarak doğmuştur. Nitekim Emevî yöneticiler, kendilerini halife olarak Allah’ın seçtiğini, böylece bütün işlerini ve hükümlerini O’nun iradesi ile yürüttüklerini iddia ediyorlardı. Örneğin Yezid b. Muâviye, babasının ölümü üzerine onu övmek adına, “Allah onu onurlandırdı ve onu kendisine halife yaptı...” gibi ifadelerle bu hususa işaret etmiştir. Ayrıca Ahmed el-Kâtib’in ifadesine göre tarihte ilk defa “masum” olarak nitelenen yönetici Emevî halifesi Mervan b. Hakem’dir. Dolayısıyla onun iddiası, İmâmiyye Şîası’nın, masumiyet fikrini, Emevîler’e karşı bir tepki olarak oluşturduğu yönündedir. Bkz., Ahmed el-Kâtib, ss. 56-58.

⁵⁷¹ İmâmî düşünürler Hz. Ali’nin imâmetini ispat ederken, aynı zamanda Sünnîlerin kabul ettiği ilk üç halifenin ve diğer yönetim erklerinin imâmete layık olmadıklarını kendi açılarından farklı delillerle ortaya koymaya çalışmışlardır.

⁵⁷² Bu noktada Şîî İmâmet anlayışında imamlık vasıflarını taşıyan en büyük oğul şeklinde bir sınırlama, zorunlu olarak getirilmiştir. Çünkü altıncı imam Ca’fer es-Sâdık’ın vefatıyla birlikte kimin imam olacağı konusu, Şîa içerisinde derin tartışmalara hatta keskin ayrılımlara sebep olmuştur. Bir grup (İsmâîlîler), en büyük oğul anlayışına dayanarak, babası hayatta iken vefat eden İsmail b. Ca’fer’i imam kabul etmiştir. Buna karşın başka bir grup, imamın vefat ettiği esnada en büyük oğlu olan Abdullah el-Eftah’ı imam olarak kabul etmişken, İsnâaşeriyye ise onların koyduğu “imam vefat ettiği esnada yaşayan en büyük oğul” şartına ilavede bulunarak, “Şayet bir özür/sakatlığı yoksa, imâmet en büyük oğlun hakkıdır” şartını getirmiş ve buna göre dinî yetersizliği vb. hususlar sebebiyle Abdullah el-Eftah’ın imam olamayacağını iddia ederek, yedinci imam olarak Musa el-Kâzım’ı tanımışlardır. Bkz. Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, s. 138.

⁵⁷³ İmâmiyye Şîası’nın imâmet düşüncesini açık ve anlaşılır bir şekilde bulabileceğimiz kaynak, Şîa’nın önde gelen fakih ve muhaddislerinden biri olan ve aynı zamanda Şeyh Sadûk’un babası olan Ebu’l-Hasen Ali b. el-Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî’ye aittir. Eserde Şîî imâmet anlayışı veciz bir şekilde ve sistematik olarak ortaya konmuştur. Özellikle imamda aranan şartlar hakkında bkz., Ebu’l-Hasen Ali b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve’t-Tabsıra mine’l-Hayra*, Medresetü’l-İmâmi’l-Mehdî bi’l-Havzati’l-İlmiyye, Kum 1404, ss. 37-60; ayrıca bkz., İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü’l-İ’tikadâtü’l-İmâmiyye*, ss. 109-110; İrfan Abdülhamid, ss. 41-44.

Bu noktada ilk olarak Hillî'nin imâmet tanımına değinmekte fayda vardır. Onun tanımına göre imâmet, “Din ve dünya işleri ile ilgili olarak [bir] kişinin, Hz. Peygamber’e vekâleten umûmî başkanlığı”dır.⁵⁷⁴ Bu tanımda bahsedilen [kişi], herhangi bir şahsiyet değildir. Oysa Avni İlhan, Hillî'nin imâmet tanımını sunarken “herhangi bir şahıs” şeklinde bir çeviri yapmış olup, Hillî'nin muradını tam olarak yansıtamamıştır.⁵⁷⁵ Nitekim *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*'de geçen açıklamalara göre imâmetin sahibi, alelâde bir şahsiyet değildir ve onun bu durumu, imamla ilgili iki özelliği ön plana çıkarmaktadır:

1) İmâm, Allah ve rasûlü tarafından görevlendirilmiş belirli bir kişi olup; üzerinde ittifak edilen herhangi bir şahıs değildir. Bu tespite göre Ehl-i Sünnet'in kabul ettiği (Hz. Ebû Bekir, Ömer, Osman v.s.) kişilerin imâmeti sahih değildir. Aynı şekilde Hâricîler'in “İmâmet âdil, âlim ve zâhid olması şartıyla hür veya köle her müslüman tarafından yürütülebilir. Bu konuda Kureyşli, Hâşimî, Emevî yahut Arap olmak gibi bir şart aranmaz. İmam, Müslümanlar arasında yapılacak hür bir seçimle iş başına gelir”⁵⁷⁶ şeklindeki imâmet anlayışı geçersiz olmaktadır. Yine bu tespite göre Mu'tezile'nin, “herkesin imâmete hak sahibi olabileceği”⁵⁷⁷ yönündeki görüşü de kabul görmeyecektir.

2) Aynı zaman dilimi içerisinde birden fazla imamın olması mümkün değildir. Bu tespite göre Zeydiyye'nin savunduğu şekilde, “ayrı ayrı ülkelerde bulunmak şartıyla birden fazla imamın varlığı”⁵⁷⁸ anlayışı çürütülmüş olmaktadır.⁵⁷⁹ Bu noktada Sünnîler'in de Şîîler gibi düşündüğünü görmekteyiz. Çünkü onlara göre de aynı anda iki imamın bulunması caiz değildir. Bu yüzden iki imamın varlığı durumunda sadece birine itaat edilir. Diğer taraftan Mu'tezile'nin bu konudaki duruşu, İmâmiyye Şîası'yla ve Sünnîler'le aynıdır, diyebiliriz.⁵⁸⁰

⁵⁷⁴ Bkz., Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 40; *Meâricü'l-Fehm*, s. 403.

⁵⁷⁵ Bkz., İlhan, “Şîa'da Usûlü'd-Dîn”, s. 415.

⁵⁷⁶ Hâricîler'in imâmet meselesine yaklaşımları hakkında bkz., Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Etüt Yayınları, Samsun 2008, ss. 78-81; ayrıca bkz., Öz, İlhan, “İmâmet”, s. 202.

⁵⁷⁷ İmamın belirlenmesinde Mu'tezile'nin yaklaşımı için bkz., Kahveci, s. 42.

⁵⁷⁸ Zeydiyye'nin imâmet anlayışı hakkında bkz., Öz, İlhan, “İmâmet”, s. 202.

⁵⁷⁹ Hillî'nin bu tespitleri için bkz., Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 40.

⁵⁸⁰ Bu noktada ifade edelim ki Mu'tezile'nin imâmet hakkındaki görüşlerinde dönemden döneme farklılıklar yaşanmıştır. Bu bağlamda Aydınli, Mu'tezile'nin imâmet düşüncesinin geçirdiği değişimler hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Bu bilgiler arasında Mu'tezile'nin imâmet konusunda yer yer Sünnî düşünceden bazen de Zeydî anlayıştan eklendiği yönündeki tespit önemlidir. Geniş bilgi için bkz., Osman Aydınli, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017, ss. 115-183.

Selefleri gibi Hillî'ye göre de imâmet, nübüvvetin bir kolu veya devamı sayılmaktadır. Çünkü Allah (cc)'ın nübüvvetle gerçekleştirmeyi irade ettiği her türlü fayda ancak imâmet vasıtasıyla tamam olur. Aslında her iki kurumun ortak özelliği, lütuf olmalarıdır. Hillî, bu noktada bir bakıma kıyas yaparak şöyle bir aklî yorum getirir: “Lütuf, her yönüyle Allah’a vacip olduğundan; fonksiyonları bakımından birer lütuf olan nübüvvet ve imâmetin, doğal olarak Allah için vacip olduğu ortaya çıkacaktır.”⁵⁸¹ Bu yüzden, nasıl ki Allah için insanları peygambersiz bırakmak caiz değilse aynı şekilde peygamberden sonra dini ve şeriatı koruyacak bir imam tayin etmesi, Allah üzerine vaciptir ve bu vücûbiyet aklen sabittir.⁵⁸²

Hillî, imâmetin meşruluğunu nübüvvet üzerinden ortaya koyarken ilginç bir fikir ortaya atarak “imâmetin genel bir lütuf, nübüvvetin ise sınırlı bir lütuf” olduğunu ifade etmektedir. Bu önermeden yola çıkan Hillî, imâmeti inkâr etmenin nübüvveti inkar etmekten daha kötü olduğunu savunmuştur.⁵⁸³ Bu, gerçekten tuhaf ve bir o kadar da düşündürücü bir düşüncedir; zira imâmeti nübüvvetten daha önemli görme/gösterme eğilimini yansıtmaktadır.

Kendisinden önceki Şîî düşünürler gibi Hillî için de imâmet konusu dinin en önemli meselelerinden, Müslümanların da en şerefli konularından biridir. O, *Minhâcû'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-Îmâme* adlı eserinde imâmete verdikleri önemi şu ifadeleriyle açıkça ortaya koymaktadır: “İmâmet dinde o kadar önemli bir yere sahiptir ki, onun anlaşılmasıyla yüce makamlara erişilir. O, imanın bir şartıdır ki, iman onunla tamam olur ve bu iman sebebiyle ebedî kalınacak cennetlere hak kazanılır. Bunun için Rasûlüllâh (sav), “Kim ki, zamanın imamını tanımadan ölürse o, cahiliye anlayışı üzere ölmüştür” buyurmuştur.”⁵⁸⁴

2.1.4.1. Hillî'ye Göre Hz. Ali'nin İmâmetinin Delilleri

Hillî mezhebinin imâmet anlayışını ortaya koyarken temel stratejisini muhaliflerinin imâmet konusundaki görüşlerinin yanlışlığını ortaya koymak ve başta

⁵⁸¹ Hillî, *Teslikü'n-Nefs*, ss. 185, 199.

⁵⁸² Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, s. 439; *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 40.

⁵⁸³ Hillî, *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minin Ali b. Ebî Tâlib*, Mektebetü'l-Elfeyn, Kuveyt 1985/1405, s. 22; ayrıca bkz., Ahmet İshak Demir, “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet”, s. 88.

⁵⁸⁴ Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-Îmâme*, s. 77; İbn Teymiyye ise Hillî'nin imâmete yüklediği bu rolü reddetmiş, hatta onun Peygamberimiz'in sözü diye naklettiği anlatımın kabul edilemeyeceğini söylemiştir. Zaten ona göre, Şîîler, takiyye anlayışları nedeniyle yalancı ve münafık durumundadırlar. O yüzden onların naklettiği hiçbir rivayete güvenilemez. Bkz., İbn Teymiyye, *Şîa'ya Reddiye*, Tevhid Yayınları, İstanbul 1996, s. 23.

Hiz. Ali olmak üzere kendi kabul ettikleri imamların imâmetini farklı deliller yardımıyla ispat etmek şeklinde belirlemiştir. Özellikle Hiz. Ali'nin imâmetini farklı açılardan ve farklı deliller yardımıyla ispatlama gayretini güden Hillî, bunu başardıktan sonra, diğer imamların imâmetinin zaten sabit olacağını düşünerek hareket etmiş olmalıdır.

Hillî'nin ifade ettiğine göre Hiz. Ali'nin imâmeti hakkındaki deliller sayılamayacak kadar çoktur. Fakat o, bu konudaki en önemli delilleri sıralamış ve bunları aklî deliller, Kur'an ayetlerinden deliller, Hiz. Peygamber'den gelen hadisler ve Hiz. Ali'nin bazı özellikleri şeklinde dört kategoriye ayırmıştır. Burada bizim referansımız özellikle Hillî'nin *Minhâcü'l-Kerâme*'si olacak ancak diğer eserlerinden de yeri geldiğinde istifade edilecektir. Şimdi bu delilleri; aklî deliller başta olmak üzere, Kur'an ayetlerinden belli başlı olanları, hadislerden yine bazılarını ve Hiz. Ali'nin özelliklerini de özet bir şekilde sunmaya çalışacağız.

a) Aklî Deliller

Hillî'ye göre imamda bulunması gereken olmazsa olmaz bazı özellikler vardır ve bunlar akıl ile bilinebilecek hususlardır. Bunlar; ismet sıfatına haiz olması, insanların en faziletlisi olması ve imâmetinin nass ile tespit edilmiş olması gibi özelliklerdir. Şimdi sırasıyla, Hillî'nin, imamda olması gereken özellikleri, birer aklî delil olarak nasıl ortaya koyduğuna değinelim.

1) *İmam, masum olmalıdır.* Hillî'nin imâmet anlayışında, imamın mâsumiyeti yani her türlü günah, hata, kusur ve yanılmadan korunmuş olması, olmazsa olmaz bir unsurdur. Usûlî duruşunu bu konuda da ortaya koyan Hillî, imamların masum olması gerektiğini bazı aklî delillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Ona göre imamlar da tıpkı peygamberler gibi masum olmalıdır. Çünkü mâsum olmayan yani hata yapan, günah işleyen veyahut fikirlerinde veya hükümlerinde yanılabilen birinin imam olması demek, imâmetten beklenen faydanın ortadan kalkması demektir. Zira bir imama ancak, zalimi zulmünden alıkoyması ve mazlumu zalimin zulmünden kurtarması için ihtiyaç duyulur. Buna karşın, onun masum olmamasının kabul edilmesi, başka bir imama muhtaç olmasını gerektirecektir. Bu durum ardı ardına devam eder ve böylece teselsül meydana gelir ki bu kabul edilemez bir durumdur. Hele ki böyle bir durumun kabul edilmesi, imamların sayısını on iki ile sınırlandıran mezhebinin temel doktrinini ortadan kaldırmak manasına gelirdi ki, Hillî, böyle bir şeyin imkânsız oluşunu açık bir şekilde ortaya koymuştur. Ayrıca imam, halkın saygı duyup,

kendisine her durumda itaat etmesi gereken kişi olmalıdır. Oysa masum olmayan biri, işlediği günah veya kusurlar sebebiyle gözden düşecek ve böylece imâmete tayin edilmesi anlamsız olacaktır. Ayrıca eğer imamın masum olması zorunlu olmasaydı, bu durumda *el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker* prensibi manasız hale gelirdi ki böyle bir şey imkânsızdır ve kabul edilemez. Yine imam, şeriatın koruyucusudur ve bu yüzden şeriatta herhangi bir ekleme ya da çıkarma yapmasından emin olunması için masum olmalıdır.

Hillî, aklî delil olarak öne sürdüğü masumiyet fikrini, nakille desteklemek adına şu ayeti ileri sürmektedir: “Benim ahdim zalimlere erişmez”.⁵⁸⁵ Bu ayette geçen *ahit* terimi ile imâmetin kastedildiğini iddia eden Hillî, böylelikle imamların masum olması gerektiğini Kur'an'dan delil getirerek kanıtlamak istemiştir.⁵⁸⁶ İmamın masum olması gerektiğini aklî ve naklî deliller yardımıyla ispatlamaya çalışan Hillî'ye göre, mademki imam masum olmalıdır; o halde kendi döneminde Hz. Ali'den başkasının imam olması kabul edilemez. Çünkü Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın masum olmadıkları ittifakla bilinmektedir.⁵⁸⁷

2) *İmam, insanların en faziletlisi olmalıdır.* Hillî'nin ifadesine göre İmâmiyye Şîası, ilim, cesaret ve zühd bakımından halkın en üstünü olan kişinin imâmete layık olduğunu düşünmektedir.⁵⁸⁸ Çünkü hükümler, adaleti sağlamak ve itikatla ilgili konuların hepsi ilimle ilgilidir. Aynı şekilde siyaset ve adaletle hükmetmek cesaretli olmayı gerektirir. Yine kurtuluşa ermenin yolu zühd dolu bir yaşantıya sahip olmaktan geçer. O halde imamın, içerisinde yaşadığı halka göre sayılan tüm bu özellikler bakımından en üstün kişi olması gerekir. Çünkü imam her şeyde halkın önderi ve rehberi konumundadır. Şayet halk arasında imamdanda daha üstün biri varsa, bu durumda daha az faziletli olanın daha faziletli olana tercih edilmesi durumu ortaya çıkar ki bu, aklın ve naklin verilerine göre çirkin bir iştir.⁵⁸⁹ İşte sayılan tüm bu üstün vasıflar ve meziyetler sadece Ali'de vardır ve bu yüzden imâmet onun hakkıdır.⁵⁹⁰

⁵⁸⁵ Bakara 2/124.

⁵⁸⁶ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, ss. 41-43; ayrıca imamın masum olmasının gerekliliği hakkında başvurulacak aklî deliller için bkz., Hillî, *Envârü'l-Melekût*, ss. 204-6.

⁵⁸⁷ Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 146.

⁵⁸⁸ Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, s. 171.

⁵⁸⁹ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 44; ayrıca, İmam olacak kişinin halkın en faziletlisi olması gerektiğine dair aklî ve naklî deliller için bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 147; *Envârü'l-Melekût*, ss. 206-7.

⁵⁹⁰ Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, ss. 171-172.

3) *İmâmet, ancak nass ile sabit olur.* Hillî, imâmete geliş şeklinin ancak nass ile olacağını düşünerek nass ile tayin işinin bazı açılardan zorunlu olduğunu ifade etmektedir. O, bu zorunlulukları aklî deliller getirerek açıklamaya çalışmaktadır. Onun ifadesiyle imamın masum olmasının gerektiği bilinen bir durumdur. Fakat ismet, kulların bilemeyip sadece Allah'ın bildiği batınî işlerden ve gizli şeylerden biridir. Buna göre imamda olması gereken ismet sıfatının herhangi bir kişi tarafından bilinmesi, ancak gaybı bilen Allah'ın haber vermesi ile mümkün olacaktır. Bu yüzden imam hakkında nass bulunmalıdır. Hal böyle olunca imâmetin nass ile belirlenmesi, Peygamber (sav)'ın Hz. Ali'yi tayin etmesi örneğinde olduğu gibi bir masum tarafından bildirilmesi, aynı şekilde masum imamın kendisinden sonraki imamı vasiyet etmesi veya Allah'ın, imâmet iddiasında bulunan kişiyi mucize ile desteklemesi şeklinde gerçekleşir. Eğer imam hakkında nass olmazsa, bu durumda imamın masum olup olmadığını bilemeyecek durumda olmalarına rağmen ona tabi olmakla emrolunmuş mükelleflerin, gücünün yetmeyeceği bir şeyle yükümlü tutulması (Teklif mâ lâ Yu'tak) söz konusu olacaktır.⁵⁹¹

Hillî'ye göre, halk içinde en faziletli olanın tespit edilmesi, aynı ismet sıfatına haiz olanın tespit edilmesi gibi bilinmesi mümkün olmayan gizli durumlardandır. Aynı akıl yürütmeyi bu konuda da yapan Hillî, mükelleflerin, uymak zorunda oldukları imamlarını tanımaları için, onun imâmetinin nass ile ilan edilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Aksi halde yine güç yetiremeyecekleri bir emre muhatap olmaları söz konusu olacaktır ki bu uygun değildir.⁵⁹²

Yine Hillî, imâmetin, dinin asılları ve rükûnlerinden yüce bir rükûn olmasından hareketle, nass ile tayin ilkesini delillendirmeye devam etmiştir. Buna göre dinin olmazsa olmaz ibadetleri olan namaz ve zekât gibi ibadetler nass ile bildirilmiş ve emredilmiştir. Bu yüzden dinin rükûnlerinden biri hatta en önemlisi olan imâmetin de nass ile belirlenmesi gerekir; hatta onun nass ile sabit olması namaz ve zekâta göre daha elzemdir. Çünkü imâmet dinin muhafazası için vardır. Dolayısıyla imâmet olmazsa din korunamayacak ve böylece namaz ve zekât gibi ibadetler de fonksiyonunu kaybedecektir.⁵⁹³

⁵⁹¹ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 44; *Envâru'l-Melekût*, ss. 207-8; *Meâricü'l-Fehm*, ss. 411-412.

⁵⁹² Hillî, *Envâru'l-Melekût*, s. 208.

⁵⁹³ Hillî, *Envâru'l-Melekût*, s. 208.

Görüldüğü üzere Hillî'nin ifadesiyle, imamda bulunması gereken ismet ve halkın en faziletlisi olma gibi özellikler aslında insanların kavrayamayacağı gizemli ve meçhul haller olarak kabul edilmektedir. Bu durumda imamın imâmetine, nass ile vurgu yapılmalıdır. O halde her ne kadar diğer özellikler imâmet için önemli görülse de aslında İmâmiyye Şîası'na göre imamın en önemli özelliği, "imâmetinin nassla ilan edilmesi"dir diyebiliriz. Diğer taraftan Hillî'nin ortaya koyduğu tüm bu özellikler, onun ifadesiyle sadece Hz. Ali'de vardır ve bu yüzden imâmet Ali ve onun soyundan gelenlerin hakkıdır.⁵⁹⁴

b) Naklî Deliller

Hillî'ye göre pek çok ayet ve hadis, Hz. Ali'nin imâmetine delalet etmektedir. Onun ifadesiyle Kur'an ayetleri çerisinde Hz. Ali'nin imâmetine işaret eden kırk delil vardır. Biz *Minhâcü'l-Kerâme*'de sıralanan bu delillerden birkaçına yer vermekle yetineceğiz.

1) Söz gelimi Hillî'ye göre Maide Süresi 55. ayeti Hz. Ali hakkında nazil olmuştur. Ayetin manası şu şekildedir: "*Sizin veliniz ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir.*" Hillî'ye göre bu ayette namazı dosdoğru kılan ve zekâtı veren mümin kişi, Hz. Ali'den başkası değildir. Ona göre bunun delili, ayetin nüzül sebebi olarak gösterilen anlatımda yatmaktadır. Şöyle ki, ayetin nüzül sebebi olarak gösterilen anlatımda, Hz. Ali'nin mescitte namaz kılmakta olduğu esnada mescide gelen düşünün birinin bir şeyler istemesi ve Hz. Ali'nin de parmağındaki yüzüğü çıkarıp ona vermesi üzerine bu ayetin indiği ifade edilmektedir. Bu anlatımda, söz konusu olay, Hz. Peygamber'in gözü önünde yaşanmıştır ve Hz. Peygamber, ellerini gökyüzüne kaldırıp şu duayı etmiştir: "Ya Rabbi! Musa (as) senden, kalbinin ferahlatılmasını, işinin kolaylaştırılmasını, sözünün anlaşılması için dilindeki düğümün çözülmesini ve kendisine yardımcı olarak ailesinden Harun'un tayin edilmesini istedi ve sen de onun bu isteklerini yerine getirdin. Allah'ım ben de senin peygamberin ve seçkin kulunum. Allah'ım, kalbimi ferahlat, işimi kolaylaştır ve ailem arasından Ali'yi bana yardımcı kıl ve beni onunla destekle!". İşte bunun üzerine Cebrâil gökten iner ve Allah katından Mâide sûresinin 55. ayeti ile isteklerinin kabul edildiğini müjdelir. Buna göre ayette geçen "velî" teriminin manası, Hillî'ye göre "yönetici"dir. Böylece

⁵⁹⁴ Bu tespit için *Minhâcü'l-Kerâme*'de 145-147. sayfalardaki ilgili yerlere bakınız.

Hiz. Ali'nin yöneticiliğine vurgu yapılmış ve dolayısıyla bu ayet, Hiz. Ali'nin imâmetinin açık bir delili olarak görülmüştür.⁵⁹⁵

2) Hillî'ye göre Hiz. Ali'nin imâmetini ortaya koyan bir başka ayet, Mâide sûresinin 67. ayetidir. Ayette yüce Allah (cc), Hiz. Muhammed (sav)'e hitaben şöyle buyurmaktadır: “*Ey Peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun...*” Hillî'ye göre bu ayetin Hiz. Ali hakkında indiğı ittifakla sabittir. Hillî, Sa'lebî (427/1035)'nin tefsirinde⁵⁹⁶ ayete şu şekilde mana verildiğini kaydetmiştir: “*Sana, Rabbin katından Ali'nin faziletleri hakkında indirilenleri tebliğı et!*” Bu ayet indikten sonra Hiz. Peygamber Hiz. Ali'nin elini tutmuş ve “*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır*” demiştir. Hiz. Peygamber; Ebû Bekir, Ömer ve diğeri sahabelerin mevlâsı olduğına göre Hiz. Ali de onların mevlâsıdır. Dolayısıyla imam odur. Burada *Mevlâ* kelimesinin, yine *efendi/yönetici* manasında kullanıldığını görüyoruz.⁵⁹⁷ Ayrıca burada Hillî'nin usta işi bir akıl oyununa şahit olmaktayız. Şöyle ki o, hadisin anlamına göre bir yandan Hiz. Peygamber ve Hiz. Ali'nin dışındaki Müslümanları, onlara itaat etmesi gereken tebaa olarak gösterirken; diğeri yandan da özellikle Hiz. Ebû Bekir ve Ömer'in ismini zikretmek suretiyle, zaten itaat etmeye mecbur olan bu ikisinin imâmet hakkının bulunmayacağını ima etmiş olmaktadır.

Hillî, ayetin nzl sebebi olarak Sa'lebî'nin tefsirinde geçen başka bir anlatıma daha yer vermiş ve bu anlatımda, yukarıdaki anlatımda da bahsi geçen “Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır” şeklindeki peygamberî bildirinin, Gadîr-i Hum'da gerekleştini haber vermiştir. Bilindiğı üzere Gadîr-i Hum hadisesi⁵⁹⁸,

⁵⁹⁵ İlgili ayet zerine Hillî'nin yorum ve tespitleri için bkz., Hillî, *Minhâc'l-Kerâme*, ss. 147-8; oysa Minhâc'l-Kerâme'ye karşı, *Minhâc's-Sünne*'sini kaleme alarak bir reddiye yazmış olan İbn Teymiyye'ye göre bu ayetin, Hillî'nin ifade ettiğı manaları içermesi mümkün değildir. İbn Teymiyye'nin Hillî'nin iddialarına karşı sunduğı itirazlar ve deliller için bkz., İbn Teymiyye, *Minhâc's-Sünne*, VII, 7-31.

⁵⁹⁶ Eserin asıl adı, “el-Keş ve'l-Beyân an Tefsiri'l-Kur'ân” olsa da et-Tefsîru'l-Kebîr ya da Tefsîru's-Sa'lebî olarak da bilinmektedir. Bununla birlikte eser, rivayet tefsirlerinden biri olarak kabul edilmesinin yanı sıra birçok müellif tarafından mükemmel ve sahih bir tefsir olarak değeri görmesine rağmen özellikle srelerin faziletine dair mevz hadislerle, şia kaynaklı bazı asılsız rivayetlere ve İsrâiliyat türü kıssa ve haberlere yer vermesine bakılarak eleştirilere maruz kaldığı da olmuştur. Eser ve yazarı hakkında geniş bilgi için bkz., M. Suat Mertoğlu, “Sa'lebî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, ss. 28-9.

⁵⁹⁷ Bkz., Hillî, *Minhâc'l-Kerâme*, s. 149.

⁵⁹⁸ Gadîr-i Hum hadisesi hakkında geniş bilgi için bkz., Adnan Demircan, *Hiz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996, ss. 9-22; ayrıca bkz., Fiğlalı, “Gadîr-i Hum”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, ss. 279-280; Rümeysa Albayrak, *İmâmiyye şîası'nda İmamet Delili Olarak Gadîr-i*

Şîa'nın Hz. Ali'nin imâmetinin ispatına yönelik kullandığı en büyük delillerden biridir.

3) Hillî'nin Hz. Ali'nin imâmetinin delili olarak öne sürdüğü ayetlerden biri de Maide Sûresi'nin 3. ayetidir. Ona göre bu ayette geçen “...*Bugün sizin için dininizi kemale erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet'i beğendim*” şeklindeki ilahi müjde, Gadîr-i Hum'da gerçekleşmiştir. Şöyle ki, bu ayetin nüzül sebebini de Şîî hadis kaynaklarında geçen bir anlatıma dayandıran Hillî şunları nakletmiştir: “Peygamber (sav) Gadîr-i Hum denilen yerde, sahabeyi Hz. Ali'nin etrafında toplanmaları için çağırmişti. Herkes dikenli bir ağacın dibine oturmuş Hz. Peygamber ne diyecek diye bekliyordu. O sırada Hz. Peygamber, Ali'nin iki elini tutup havaya kaldırdı. İşte o sırada Maide Sûresi'nin 3. ayeti nazil oldu. Bunun üzerine Hz. Peygamber, “Dinini kemale erdirip, nimetini tamamlayan ve benim peygamberliğimden razı olup benden sonra da Ali'nin velayetine rıza gösteren Allah en büyüktür!” dedi ve sonra sözlerine şöyle devam etti: “Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır! Allah'ım ona dost olana sen de dost ol; ona düşman olana sen de düşman ol; ona yardım edene sen de yardım et ve onu terk edeni sen de terk et!”⁵⁹⁹

Görüldüğü üzere Hillî'ye göre bu ayet de Gadîr-i Hum hadisesi ile irtibatlıdır. Yine görüleceği üzere Hillî, Hz. Ali'nin imametinde delil olarak getirdiği ayetlerin tefsirinde veya nüzül sebeplerini ortaya koymada hep hadislerden faydalanmaktadır. Bu da bize gösteriyor ki, seleflerinde olduğu gibi Hillî için de Şîî hadis rivayetleri, delilin de delili olarak tescil edilip sunulmaktadır.

4) Hillî'nin delil olarak sunduğu ayetlerden biri de *Tathîr Ayeti* olarak bilinen Ahzâb Sûresi'nin 33. ayetidir. Bu ayetle bağlantılı olarak Hillî'nin naklettiği anlatım Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inden alıntı yapılmıştır. Eğitimi hakkında bilgi verirken değindiğimiz üzere Hillî, Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inin de bulunduğu önemli Sünnî hadis kaynaklarını babasından okumuş ve böylece henüz çocukken bu kaynaklara vakıf olmuştu. İşte burada Hillî, aşına olduğu bu Sünnî hadis eserinden alıntı yapmakta bir beis görmemiş ve Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak göstermeyi tercih etmiştir. Muhtemelen o bu tavrıyla, muhaliflerine, onların kaynaklarından delil

Hum, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2019, ss. 68-134.

⁵⁹⁹ Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme*, s. 150.

getirmek suretiyle kendi görüşünün haklılığını ispatlamak istemiştir. İbn Hanbel'in naklettiği anlatımda Hz. Peygamber (sav), Hz. Ali ve Fâtıma ile birlikte Hz. Hasan ve Hüseyin'i cübbesinin altına almış ve Ahzâb Sûresi'nin 33. ayetini okuyarak, “Allah’ım bunlar benim Ehl-i Beytim (ev halkı)’dır; Allah’ım onları günahlarından temizle!” diye dua etmiştir.⁶⁰⁰

Hillî’ye göre bu ayet, aynı zamanda Ehl-i Beyt’in masumiyetine delalet etmektedir. Dolayısıyla ayetin hükmüne göre Ehl-i Beyt’e dahil olmayanlar masum değildirler. Hal böyle olunca imâmet, masum olan Ali’ye ve onun Fâtıma’dan olan soyuna aittir.⁶⁰¹

Buraya kadar Hz. Ali’nin imâmetine dair Hillî’nin delil olarak sunduğu bazı ayetlere yer verildi. Ne var ki o bu ayetleri tamamen Şîî bakış açısıyla ve parçacı bir yaklaşımla değerlendirmiştir. Esasen ayetlerin nüzül sebebi olarak nakledilen anlatımların kahir ekserisi Sa’lebî’nin tefsirinden alıntılanmıştır. Bu eserin pek çok uydurma rivayetle dolu olduğu malumdur. Ayrıca nakledilen ayetlerin konuyla yakından ilgisi olmadığını söylemek de mümkündür.⁶⁰²

Hillî, Hz. Ali’nin imâmetine dair Hz. Peygamber’in hadislerinden de deliller sunmaktadır. Ona göre Hz. Ali’nin imâmetine delalet eden ve Hz. Peygamber’den nakledilen mütevâtir haberler sayılamayacak kadar çoktur. O, *Nehcü’l-Hakk*’ta bu konuda toplamda 27 hadis nakletmiş fakat bunların aslında çokluk içindeki azınlığın bile özeti sayılacağını ifade etmiştir.⁶⁰³ Yine Hillî, *Minhâcü’l-Kerâme*’de on iki hadis zikretmiş ve bunların her birinin Hz. Ali’nin imâmetinin açık delilleri olduğunu öne sürmüştür.⁶⁰⁴ Biz, ayetler hakkında takip ettiğimiz yöntemi burada da devam ettirecek ve Hillî’nin sunduğu hadislerden birkaçına yer vereceğiz.

1) Hillî’ye göre, “*En yakın akrabanı uyar!*” anlamına gelen Şuarâ Sûresi’nin 213. ayeti nazil olunca Hz. Peygamber, sayıları kırkı bulan akrabalarını evine davet etmiştir. Beraberce yenilen yemekten sonra Hz. Peygamber onlara, kendisinin Allah tarafından tüm varlıklara gönderilen bir peygamber olduğunu bildirmiştir. Yine

⁶⁰⁰ Hillî, *Minhâcü’l-Kerâme*, s. 151.

⁶⁰¹ Bkz. Hillî, *Minhâcü’l-Kerâme*, s. 151; ayrıca Hillî’nin sunduğu diğer ayet delilleri için bkz., aynı eser, ss. 147-166; diğer taraftan Hillî, *Nehcü’l-Hakk*’ta Hz. Ali’nin imâmetine delil olarak tam seksen dört ayete yer vermiştir. İlgili ayetler için bkz., Hillî, *Nehcü’l-Hakk ve Keşfü’s-Sıdk*, ss. 172-212.

⁶⁰² Taghiyev, *İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’nin İmamet Düşüncesi*, s. 169.

⁶⁰³ Bu ifadeleri ve sunmuş olduğu 27 hadis için bkz., Hillî, *Nehcü’l-Hakk ve Keşfü’s-Sıdk*, ss. 212-230.

⁶⁰⁴ Hillî’nin sunduğu on iki hadisin tamamı için bkz., Hillî, *Minhâcü’l-Kerâme*, ss. 166-173.

onlardan, kendilerine dünya ve ahiret saadeti kazandıracak bir imani anlayışı yani Allah'tan başka ilah olmadığını ve kendisinin de onun peygamberi olduğunu kabul etmelerini istemiştir. Devamında, söylediklerini kabul edecek ve kendisine bu işinde yardımcı olacak kişinin kardeşi, yardımcısı, varisi ve kendisinden sonra halifesi olacağını vaat etmiştir. Fakat akrabaları içerisinde hiç kimse ona bu konuda cevap bile vermemiştir. Yalnız Hz. Ali, kendisinin her zaman Peygamber (sav)e yardımcı olacağını ifade etmiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav) Hz. Ali için, kardeşim, vasım, yardımcım ve benden sonra halifem nitelemesini yapmıştır. İşte bu hadis onun imâmetinin açık bir delilidir.⁶⁰⁵

2) İkinci hadise göre Hz. Peygamber, Hz. Ali'ye hitaben “Bana göre senin konumun Hz. Musa'ya göre Harun'un konumu gibidir. Ancak bir farkla ki benden sonra peygamber yoktur.” buyurmak suretiyle, Hz. Harun'un peygamberliği dışındaki tüm özelliklerinin Hz. Ali için de geçerli olduğunu ortaya koymuştur. Bu durumda Hz. Harun, Musa (as)'ın halifesi olduğuna göre Hz. Peygamber (sav)'in halifesinin de Hz. Ali olduğu ortadadır.⁶⁰⁶

3) Muâhât (kardeşlik anlaşması) hakkındaki hadis, Hz. Ali'nin imâmetine delalet etmektedir. Bu anlatıma göre, Hz. Peygamber (sav), Muhâcirler ile Ensâr arasında kardeşlik anlaşması oluşturmuş ve Ensar'dan birer kişi ile Muhâcirlerden birer kişiyi kardeş ilan etmiştir. Fakat ne Hz. Ali'ye ne de kendisine hiçbir kimseyi kardeş seçmeyen Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi kendisine kardeş olarak seçtiğini ilan etmiş ve minbere çıkarak şu duyuruyu yapmıştır: “Allah'ım! Bu (Ali) bendendir, ben de ondanım. Biliniz ki, onun benim yanımdaki konumu, Harun'un Musa yanındaki konumu gibidir. Yine biliniz ki, ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır.” Bunun üzerine Hz. Ali, oradan sevinçle ayrılmış, yolda Ömer'le karşılaşmıştır. Ömer ona, “Bravo, tebrikler ey Hasan'ın Babası! Benim ve bütün Müslümanların mevlası (yöneticisi) oldun” demiştir.

Hillî'ye göre bu hadis, önemli noktalara işaret etmektedir. Şöyle ki, hadiste geçen Muâhât (kardeşlik anlaşması) hadisesi, efdaliyyete (üstünlüğe) delalet etmektedir. Dolayısıyla Hz. Peygamber'in kardeşi olma şerefine nail olan Hz. Ali, diğer Müslümanlardan üstün olduğu için imâmet onun hakkıdır.⁶⁰⁷ Ayrıca bu

⁶⁰⁵ Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, ss. 167-8..

⁶⁰⁶ Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 168.

⁶⁰⁷ Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, ss. 169-170.

anlatımda dikkat çeken başka bir nokta daha vardır ki o, Hz. Ömer'in hem kendisinin hem de tüm Müslümanlar'ın yöneticisi olarak Hz. Ali'yi kabul ettiğini itiraf etmesidir. Böylece Hz. Ömer, bu itirafıyla, aslında kendisinin imâmete layık olmadığını ortaya koymuş olmaktadır. Hal böyle olunca o, Hz. Ali'den önce hilafete gelmek suretiyle kendisinin olmayan bir hakkı elde etmiş ve Hz. Ali'nin hakkını gasp etmiş olmaktadır.

4) Hillî'nin aktardığı bir başka anlatıma göre Hz. Peygamber'e pişirilmiş bir kuş eti getirilmiştir. Bu esnada Hz. Peygamber "Allah'ım, bana yaratıkların içerisinde sana en sevgili olan birini gönder de bu eti onunla beraber yiyelim" diyerek dua etmiştir. Hz. Peygamber'in duası biter bitmez Hz. Ali çıkagelmiştir. Fakat Ensâr'dan Enes b. Mâlik, Hz. Ali'yi içeri kabul etmemiştir. Birkaç kez bu olay tekrarlanmış ve sonunda Hz. Ali kapıyı şiddetli bir şekilde çalınca Hz. Peygamber işitmiş ve onu içeri buyur etmiştir. Hz. Ali durumu anlatınca Hz. Peygamber neden böyle davrandığını Enes'e sormuş ve o da bu duanın Ensar'dan birine geçmesini arzuladığı için böyle yaptığını söylemiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber (sav), "Ey Enes! Yoksa Ensâr içerisinde Ali'den daha hayırlı biri var da ben mi bilmiyorum? Yoksa Ensâr içerisinde Ali'den daha faziletli biri var da ben mi bilmiyorum?" diyerek ona çıkmıştır. İşte bu hadiste geçtiği üzere, kulları içerisinde Allah'a en sevimli gelen bu kişinin (Ali) imam olması zorunludur.⁶⁰⁸

Görüldüğü üzere Hillî'nin nakletmiş olduğu hadislerin ortak özelliği, Hz. Ali'nin üstün vasıflarını ortaya koymak ve böylelikle imâmet için ondan daha ehil bir kimsenin olamayacağını kanıtlamaktır.

Tüm bunlara ek olarak diyebiliriz ki Hillî, Hz. Ali'nin imâmetini ispat etmek için onun diğer tüm insanlardan üstün olduğunu ortaya koymak adına pek çok abartılı ve efsanevi fikirler ortaya atmış; bunları da yine abartılı anlatımlarla desteklemiştir. Nitekim onun iddiasına göre Hz. Ali'nin üstün vasıfları sayılmakla bitmez. Örneğin bu anlatımların birine göre Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: "*Çayırılar kalem, denizler mürekkep, cinler sayman, insanlar da yazıcı olsalardı, yine de Ali b. Ebî Tâlib'in faziletlerini saymaya güçleri yetmezdi.*"⁶⁰⁹ Hatta bir başka anlatım daha iddialı ve uç noktada olup şu ifadeleri içermektedir: "*Ali'ye bakmak*

⁶⁰⁸ Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 171; ayrıca Hillî tarafından Hz. Ali'nin imâmetine dair sunulan ayetler ve hadisler hakkında bkz., Ahmet İshak Demir, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet", ss. 94-97.

⁶⁰⁹ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 231.

*ibadettir; onu anmak ibadettir. Hatta Allah, onu dost bilip düşmanlarından uzak durmayan hiçbir kimsenin imanını kabul etmez.”*⁶¹⁰

Hillî Hz. Ali'nin imâmetine dair delil olarak sunduğu hadisleri de tıpkı delil olarak gördüğü ayetler gibi parçacı bir yaklaşımla değerlendirmiş olup açıkçası bağlamından kopararak sunmuştur. Ayrıca Hz. Ali'yi övmek adına naklettiği bazı rivayetlerin gulat fırkaların da dayanak noktasını oluşturduğu düşünülürse böyle bir tavır Hillî'nin ahhbâra karşı titiz ve seçici tutumuyla bağdaşmamaktadır. Görünen o ki Hillî, imâmetle ilgili konularda aklı biraz geri plana itip nakle daha fazla ağırlık vermekte herhangi bir sakınca görmemektedir.

c) Diğer Deliller

Hillî, Hz. Ali'nin imâmetinin gerekçelerini açıklarken, ayet ve hadislerden deliller getirmenin yanı sıra onun bazı özel ve üstün vasıflarına da işaret etmeyi elzem görmüştür. Ona göre, nasıl ki Hz. Ali'nin imâmetinin gerekliliğini ortaya koyan ayet ve hadisler çok sayıda ve belki de sayılamayacak kadarsa aynı şekilde onun üstün vasıf ve özellikleri de sayılamayacak kadar çoktur. Hatta bu konuda bazı rivayetlere yer veren Hillî, Hz. Ali'nin üstün vasıflarını Hz. Peygamber'in dilinden aktararak bu konudaki kaynaklarının ne kadar sağlam olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır. Ne var ki, bu anlatımların oldukça iddialı ve uç ifadeler içerdiğini görmekteyiz.

Hillî'nin düşüncesinde Hz. Ali, insanların en zahidi, en cesuru, en âbidi, en bilgelisidir. Onun ilimdeki yeri o kadar üstündür ki tüm ilimler onun zihninden tebellür etmiş ve insanlar bu ilimleri onun vasıtasıyla öğrenmişlerdir. Hillî, Hz. Ali'yi neredeyse İslâmî ilimlerin tümünün kaynağı ve kurucusu ilan etmiştir. Ona göre Hz. Ali, *Nahiv* ilminin kurucusu, Tefsir, kelâm ve Fıkıh ilminin ilk kaynağıdır. Hatta onun ifadesiyle tüm Sünnî fıkıh mezheplerinin imamlarının ilim silsilesinin en üst tabakasında Hz. Ali yer alır ki böylece o, bu fıkıh ekollerinin temel kaynağıdır. Yine Tasavvufa dair ilimlerin kaynağı da Hz. Ali'dir.⁶¹¹

⁶¹⁰ Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 232.

⁶¹¹ Hz. Ali'nin ilminin genişliği ile ilgili ayrıntılı bilgiler ve aktarımlar için bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 178-181; Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, ss. 235-239; Hillî, *Keşfü'l-Yakîn fî Fezâili Emîri'l-Mü'minîn*, ss. 42-75.

Hillî'ye göre Hz. Ali'nin ilmi gayb alemini de kapsamaktaydı.⁶¹² Ayrıca o, gösterdiği çeşitli mucizelerle, ne kadar olağanüstü bir şahsiyet olduğunu ispat etmiştir.⁶¹³

Hillî'nin ifadelerine göre Hz. Ali, doğumu ile bile harikulade bir insandır. Şöyle ki o, fil yılından otuz sene sonra, Recep ayının on üçüncü günü, bir Cuma gününde Kabe'de dünyaya gelmiştir. Ondan başka hiç kimse Kabe'de doğmamıştır. Hz. Peygamber onu doğumundan itibaren çok sevmiş, yanından ayırmamış ve bizzat terbiye edip yetiştirmiştir.⁶¹⁴

Görüldüğü üzere, Hz. Ali'ye atfedilen pek çok üstün özellik vardır. Hillî bu özelliklere sırasıyla değinmiş ve böylece onun diğer insanlara karşı üstünlüğünü ortaya koymak istemiştir. Bununla birlikte o, üstün (efdal) olanın imâmet için en uygun kişi olacağından hareketle, Hz. Peygamber (sav)'den sonra Müslümanların velayetini hak eden ve imâmete hak sahibi olan ilk ve hatta yegâne kişinin Hz. Ali olduğunu; ondan önce hilafete gelen Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın ise gâsıp kimseler olduklarını ısrarla savunmuştur.

Diğer taraftan Hillî'nin, imâmet ve özellikle Hz. Ali söz konusu olduğunda Şif ahabârına son derece önem verdiği ve bu bağlamda görüşlerini delillendirmek için eldeki mevcut ahabârdan fazlaca faydalandığı gözden kaçmamaktadır. Nitekim Hz. Ali'nin imâmetini ispat etmek üzere kaleme aldığı *Keşfü'l-Yakîn fî Fezâili Emîri'l-Mü'minin* adlı eserinde Hz. Ali'nin faziletlerini ortaya koymak için ele alıp naklettiği hadislerin çokluğu, bu tespitin haklılığını ortaya koymaktadır.

Görüldüğü üzere Hillî, başta Hz. Ali olmak üzere on iki imamın, herkesten daha çok imâmeti hak ettiğini farklı delillerle ortaya koymaya çalışmıştır. Bununla birlikte o, on iki imamdan başkalarının neden imam olamayacağını farklı açılardan ispatlamaya çalışmış; özellikle başta Ebû Bekir olmak üzere, Ömer ve Osman'ın imâmete ehil olmadıklarını farklı yönlerden ortaya koymak istemiştir.⁶¹⁵

⁶¹² Hz. Ali'nin gaybdan haber vermesiyle ilgili örnekler için bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, ss. 186-188; *Keşfü'l-Yakîn fî Fezâili Emîri'l-Mü'minin*, ss. 75-83; *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, ss. 241-244.

⁶¹³ Bu noktada onun, cinleri öldürdüğüne, dev kayaları, kale kapılarını söktüğüne dair anlatımlar yer alır. Bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, ss. 188-9.

⁶¹⁴ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 233.

⁶¹⁵ Hillî'nin, başta Hz. Ebû Bekir olmak üzere Ömer ve Osman'ın kötü ve eksik yönlerini ortaya koyarak, imâmete layık olmadıklarını ispatlamak üzere sunduğu örnekler için bkz., Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, ss. 349-358; diğer taraftan Hillî, *Nehcü'l-Hakk* adlı eserinde bu üç halifenin kusurlarını

Diğer taraftan Hillî, yine imâmetle alakalı olarak, bu hususta kendilerine muhalif olanlar hakkında nasıl bir hüküm verilmesi gerektiği ile ilgili birtakım görüşler ortaya koymuştur. Şimdi bu konuya yer verelim;

2.1.4.2. Hz. Ali'ye Muhalif Olanlara Bakışı

Hillî, Hz. Ali'ye muhalif olanları iki kategoride değerlendirmiş ve bunlar hakkında farklı hükümlerin uygulanacağını ifade etmiştir.

1) *Hz. Ali ile savaşımlar*; bunlar, Hz. Ali ile savaştıkları için küfre düşmüşlerdir. Bu konudaki delil Hz. Peygamber'in, "Ya Ali! Seninle savaşan, benimle savaşmış olur." sözüdür. Bilindiği üzere Hz. Peygamber'le savaşımlar, kâfir hükmündedir. Dolayısıyla, Hz. Ali ile savaşımlar da kâfir olmuşlardır.⁶¹⁶ Bu yüzden olsa gerek Hillî, Hâricîler'i tekfir etmiş ve onların katlini vacip saymıştır.⁶¹⁷ Hillî'nin bu görüşüne göre Cemel ve Sıffîn savaşlarına katılan herkes küfre düşmüştür. Nitekim bu savaşların Hz. Ali'ye karşı yapıldığı bilinmektedir.

Bu konu, Mürtekib-i Kebîre (Büyük Günah İşleyen) problemi ile alakalı gibi görünse de Hillî, konuya bu açıdan bakmamıştır. Hatırlanacak olursa tarihte yaşanan ve Müslümanların birbirlerinin kanlarını dökmesiyle sonuçlanan başta *Cemel Vakası* olmak üzere *Sıffîn Savaşı* ve bunlar gibi olaylar İslam düşüncesinde "Mürtekib-i Kebîre"nin durumu gibi büyük bir problemin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁶¹⁸ Oysa Hillî, burada konuya büyük günah meselesi açısından yaklaşmamış; hadiste geçtiği üzere "Peygamber'le savaşan kâfirdir" hükmüne kıyas yaparak Hz. Ali ile savaşımların da kâfir olacağına hükmetmiştir. Dolayısıyla ona göre problem, savaşımların girdiği günah değil; Hz. Peygamber'le eş değer durumda olan Hz. Ali'ye karşı savaşma suçudur.

2) *İmâmet hususunda Hz. Ali'ye muhalif olanlar*; bu konuda Şîî alimlerin farklı hükümler verdiğini ifade eden Hillî şunları söylemiştir: "Alimlerimizden bir kısmı, bunların, dinde açık nasların delaletiyle sabit olan bir durumu inkâr ettiklerinden

ayrıntılarıyla birlikte saymış ve ayrıca Muâviye b. Ebî Süfyan'ın kötü yönlerini de ortaya koymuştur. Ayrıntılı bilgi için bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, ss. 262-311.

⁶¹⁶ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 375.

⁶¹⁷ Bkz., Hillî, *Tezkiratu'l-Fukahâ*, C. I, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum 1419, 409.

⁶¹⁸ "Büyük günah" problemi ve bununla ilgili mezheplerin farklı yaklaşımları hakkında bkz., Adil Bebek, "Kebîre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2002, ss. 163-164.

dolayı kâfir olacaklarına hükmetmişlerdir. Bir diğer grup ise, bunların fasık (günahkâr) olduklarına hükmetmişlerdir.”⁶¹⁹

Hillî, imâmet hususunda Hz. Ali’ye muhalif olanları mü’min olarak kabul etmemektedir. Zira o, *Menâhicü’l-Yakîn*’de on iki imamdan herhangi birinin imâmetini kabul etmeyen birinin her ne kadar İslam dairesinin dışına çıkmasa da mü’min olamayacağını ifade etmektedir.⁶²⁰ Bu noktada o, Hz. Ali’nin muhaliflerini Hucurât sûresinde bahsi geçen bedevî Araplara benzetmektedir.⁶²¹ Zira bu kimseler de Allah’ın tabiriyle Müslüman olarak adlandırılırsalar da imân ehli sayılmamışlardır. Aslında buradan hareketle Hillî’nin, İslam ve İman’ı birbirinden farklı değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla onun zihin dünyasında hakiki manada iman edenler ve “Mü’min” nitelemesini hak edenler yalnızca İmâmiyye Şîîleri iken, bunlar haricindekiler ise her ne kadar İslam dairesi içerisinde kabul edilseler de mü’min değildirler.

2.1.4.3. İmâmete Dair Bazı Meseleler

Hillî’nin imâmet meselesine ne kadar çok önem verdiğini, vermiş olduğu bilgilerden öğrenmiş olduk. Yukarıda da bahsettiğimiz üzere o, imâmet konusunda en çok kalem oynatan Şîî alimlerden biridir. Bu noktada, Şîî kültür havzasında onun imâmetle ilgili olarak ortaya çıkmış bazı önemli meselelere dair vermiş olduğu önemli bilgilere yer vererek bu konuyu bitirmek istiyoruz.

a) *Gaybet*: Hillî, on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Askerî’nin gaybetine dair kısa fakat özlü açıklamalarda bulunmuştur. Ona göre önceki alimler bu konuya uzun uzadıya değindiklerinden, yeniden ayrıntıya girmeye gerek yoktur. Gaybet konusuna “her asırda mâsum bir imamın bulunması” zorunluluğundan hareket ederek yaklaşan Hillî, on ikinci imamın varlığı, imâmete tayini ve gaybeti hakkında Hz. Peygamber (sav)’den nakledilen mütevâtir haberlerde deliller bulunduğunu, dolayısıyla bunlara inanmanın vacip olduğunu ifade etmiştir. Hillî ayrıca, on ikinci imamın neden gizlendiğine dair bazı gerekçeler ortaya koymuştur. Buna göre on ikinci imam; canının tehlikede olmasından korktuğu için gizlenmiş olabilir. Veyahut o, insanların bilemeyeceği bir durumdan (sır) dolayı gizlenmiş olabilir. Bu konuda, ayrıntılı bilgi edinmek isteyenleri, Şîî alimlerin gaybetle ilgili kaleme aldıkları

⁶¹⁹ Hillî, *Keşfü’l-Murâd*, s. 375.

⁶²⁰ Bkz., Hillî, *Menâhicü’l-Yakîn*, s. 483.

⁶²¹ İlgili ayet için bkz., Hucurât, 49/14.

eserlere yönlendirmeyi ihmal etmeyen Hillî, muhtemelen gaybetle ilgili önce yazılmış kaynakların yeterli olacağı düşüncesiyle konuya dair ayrıntılı bilgi vermeye gerek görmemiştir.⁶²²

Şîî-İmâmîyye düşüncesinde gaybetle ilgili olarak değerlendirilen en önemli hususlardan biri, *imamın zuhuru* yani yeniden ortaya çıkışıdır. Hillî bu hususa dair önemli bilgiler sunmaktadır. Hillî'nin belirttiğine göre babası öldüğünde henüz beş yaşında bir çocuk olan Muhammed b. Hasan el-Askerî, biri küçük diğeri de büyük olmak üzere iki defa gaybete girmiştir. Küçük gaybet, son sefirin ölümüyle sona ermiş ve bundan sonra büyük gaybet dönemi başlamıştır. Gaybette olan on ikinci imamın gaibliği, zamanı geldiğinde kılıcıyla ortaya çıktığında son bulacaktır. Ancak Kâim henüz zuhur etmeden önce bazı harikulade olayların yanı sıra dünya üzerinde bazı önemli hadiseler meydana gelecektir. Bunlar, onun zuhur edeceğine dair önemli işaretler olacaklardır. Örneğin zuhur henüz gerçekleşmeden, olağan dışı olarak, Ramazan'ın ortasında güneş tutulması, sonunda da ay tutulması meydana gelecektir. Yine Kûfe'de, Şam'da, Mısır'da ve diğer bazı bölgelerde hatta Kâbe'nin yanbaşında bazı kötü olayların yaşanacağına dair bilgiler veren Hillî, bu noktada kıyamet alametlerini andıracak şekilde tasvirlerde bulunmuştur. Bu tasvirlerden birinde, Kâim'in zuhurundan önce doğuda büyükçe bir ateşin çıkacağı ve üç ya da yedi gün boyunca havada kalacağı anlatılmaktadır. Yine güneşin tam zeval vaktinden sonra ikinci vaktine kadar hareketsiz kalacağı hatta batıdan doğacağı zikredilmektedir. Ayrıca Kâim'in zuhurundan önce, tıpkı Hz. Musa döneminde gerçekleşen mucizeler gibi mucizeler gerçekleşecektir. Örneğin çekirge sürülerinin istilasına uğrayan yeryüzünde kıtlık meydana gelecektir. Köleler efendilerine galip gelecekler ve bu süreçte şehirlerde pek çok insanın kanı dökülecektir. Bazı bid'at ehli insanlar, domuz ve maymuna dönüştürülecektir. Gökten bir ses işitilecek ve yeryüzündeki herkes kendi dillerinde bu sözü işitip anlayacaklardır. Güneşin yüzünde insan sureti belirecek ve yeryüzündeki herkes bunu görecektir. Hatta ölümler dirilecek ve yeniden dünyaya geleceklerdir. Görüldüğü üzere bu tasvirler, kıyamet alametleri gibi sunulmaktadır. Tüm bu alametlerin sonunda birbiri ardına 24 kez yağmur yağacağını ve bununla birlikte ölmüş yeryüzünün yeniden hayat bulacağını ve bereketle

⁶²² Bkz., Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, s. 482; ayrıca bkz., Ahmet İshak Demir, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet", s. 92.

dolacağını kaydeden Hillî'nin anlattığına göre bundan sonra Mehdî (as)'nin Şîası, onun Mekke'de zuhur edişine tanık olacak ve ona yardıma koşacaklardır.⁶²³

Yine Hillî'nin değindiği bir başka husus, Kâim Mehdî'nin ne zaman ve nereye zuhur edeceğinin yanı sıra dünyada ne kadar kalıp hüküm süreceğidir. Bu noktada o, masum imamlardan nakledilen birtakım anlatımlara yer verir. Bunlarda anlatıldığına göre ancak tek sayılı senelerde (bir, üç, beş, yedi ve dokuz gibi) ve Hz. Hüseyin'in şehit edildiği Aşura gününde Mekke'de zuhur edeceği anlaşılan Mehdî, zulümle dolan yeryüzünü adalete kavuşturacaktır. Yine bu anlatımlarda geçtiğine göre Kâim, yeryüzünde yedi sene kalıp hüküm sürecektir; ancak onun geçirdiği senelerin vakti sıradan vakitler gibi olmayacaktır. Buna göre bir sene insanların yaşadığı on sene gibi olacaktır. Böylelikle onun dünyada geçirdiği süre 70 sene olacaktır.⁶²⁴

Diğer taraftan kaynaklarda bazı kerametlerinden bahsedilen Hillî'nin gâib olan onikinci imamla bizzat görüştüğü yönünde bir anlatıma yer verilmektedir. Anlatıldığına göre Hillî, bir gece Hz. Hüseyin'in kabrini ziyaret etmek üzere Kerbelâ'ya doğru yola çıkar. Elinde asası vardır ve yolculuğunu bir eşeğin üzerinde sürdürmektedir. Yolda bir adamla karşılaşır ve onunla yol arkadaşı olurlar. Yol boyunca sohbet etmektedirler. Bu sohbet esnasında Hillî, yol arkadaşının önemli ve erdemli biri olduğunu tespit eder. Böylece sohbetleri ilmî meseleler üzerine kayar. Hillî anlar ki bu kişi, çok çeşitli ilimlere vakıf olan ilm sahibi arif bir kimsedir. Hillî, kendisinin çözemediği bazı müşkil problemleri ona sorar ve birer birer hepsine tatmin edici cevaplar alır. Sohbet bu şekilde ilerlerken bir mesele hakkında arkadaşının verdiği fetvayı kabul etmeyen Hillî, bu fetva hakkında bir hadisin bulunmadığını iddia eder. Bunun üzerine arkadaşı, bu fetva hakkında hadisin bulunduğunu hatta Şeyh Tûsî'nin *Tehzîb* adlı eserinde geçtiğini belirtir. Hatta hangi sayfada ve hangi satırda yer aldığını da ekler. Bunun üzerine derin bir şaşkınlık yaşayan Hillî, bu adamın kimliğini ve durumunu iyice merak eder. Bu şaşkınlık halinde Hillî, gaybet döneminde Sâhibü'z-Zamân (onikinci imam)'ın görülmesinin imkânını sorar; fakat bu soruyu yönelttiği esnada elindeki asası yere düşer. Arkadaşı asayı alır ve Hillî'ye verir; tabi sorusunun cevabını da... “Eli senin elinde iken Sâhibü'z-Zamân'ın görülmemesi mümkün mü?” Karşısındakinin Kâim olduğunu anlayan Hillî, ayaklarına kapanmak üzere telaşla hareket ederken eşeğinden yere

⁶²³ Mehdî'nin zuhurundan önce gerçekleşeceği bildirilen birtakım alametler için bkz., Hillî, *el-Müstecâd min Kitâbi'l-İrşâd*, ss. 272-3.

⁶²⁴ Hillî, *el-Müstecâd min Kitâbi'l-İrşâd*, ss. 281-2.

düşer ve bayılır. Kendine geldiğinde onun ortadan kaybolduğunu anlar. Bu olay üzerine evine dönen Hillî, hemen *Tehzîbü'l-Ahkâm*'ı açar ve o hadisi arar. Gerçekten bahsi geçen hadis, denilen yerdedir.⁶²⁵

Bu anlatımdan anladığımıza göre Hillî, keramet sahibi biridir ve bu yönüyle sıradan insanların vakıf olamayacağı bir olaya tanık olmuş, gaybette olan on ikinci imamla bizzat görüşmüştür. Zira gâib imamı herkesin tanınması veya onunla görüşmesi mümkün değildir. Bu anlatım aynı zamanda bize, gâib imamın istediği zaman dilediği kimselere göründüğünü ve onlara kendisini tanıttığını göstermektedir.

Kaynakların verdiği bu bilgiler ışığında ortaya çıkmaktadır ki halen gaybette olan on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Askerî, İslam düşüncesinin sipesifik konularından biri olan ve üzerinde çokça tartışmaların yapıldığı *Mehdî* telakkisinin Şîî düşüncedeki yansımasıdır ve o, kıyametten önce gelmesi beklenen Mehdî-i Muntazâr'dır.⁶²⁶ Zira bu anlatımda gâib on ikinci imam için zikredilen özelliklerin pek çoğu benzer şekilde İslam düşüncesindeki farklı grupların Mehdî telakkilerinde de yer almaktadır.⁶²⁷

b) *İmamların meleklerden üstün olması*: Tıpkı peygamberler gibi, imamların da meleklerden üstün konumda olduğu fikri, Hillî'den önceki Şîî alimlerce ele alınmış ve kabul görmüştür.⁶²⁸ Hillî de bu noktada seleflerinin görüşlerine aynen uymuştur. Şöyle ki, Hillî'ye göre imamlar meleklerden daha üstün konumdadırlar ve bunun böyle olduğuna dair aklî ve naklî deliller vardır. Aklî delile gelince; imamlar, meleklerle nazaran daha zor bir kulluk imtihanına tabi tutulmaktadırlar. Çünkü onlar, meleklerde olmayan şehvet, gazap ve aklın zorlayıcı gücü gibi özelliklere sahiptirler ve bu da onların kulluk sınavını daha zor hale getirmektedir. Dolayısıyla böyle zorlu bir kulluk sınavına tabi tutulan imamların, bu zorluklarla ilgisi olmayan meleklerden üstün konumda olması gerekir ve akıl da bunun hüsn (iyi) olduğuna hükmetmektedir.

⁶²⁵ Bkz., Mirza Muhammed Tenkâbûnî, *Kıyasu'l-Ulemâ*, İntişârât-ı İlmiyye-yi İslâmiyye, Tehran 1985, s. 359; ayrıca bkz., Hillî, *Muhtefû'sh-Şîa*, I, 147.

⁶²⁶ Hillî, on ikinci imamın Mehdî olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bkz., Hillî, *el-Müstecâd min Kitâbi'l-İrşâd*, s. 284.

⁶²⁷ Farklı dinlerdeki ve İslam düşüncesindeki Mesih ve Mehdî anlayışları hakkında geniş bilgi için bkz., Avni İlhan, *Mehdilik*, Oğul Matbaacılık, İstanbul 1993, ss. 45-55; Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdî Tasavvurları*, Sidre Yayınları, Samsun 1997, ss. 9-26; Fırlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, ss. 219-262.

⁶²⁸ Önde gelen Şîî düşünürlerin bu konudaki görüşleri için bkz., Ebû İshak İbrahim b. Nevbaht, *el-Yâkût fi İlmi'l-Kelâm*, s. 68; İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü'l-İ'tikadât*, ss. 271-281; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 71; Muhakkık Hillî, *el-Meslek fi Usûli'd-Dîn*, s. 288.

Bu konudaki naklî deliller ise hem Kur'an'dan hem de hadislerden seçilmiştir. Kur'an'dan delil, Âl-i İmrân Sûresi'nin 33. ayetidir. Ayette, Allah (cc)'ın Adem'i, Nuh'u ve İmrân Ailesini (Âl-i İmrân) seçip alemlere üstün kıldığı bildirilmiştir. Hillî, buradaki “Âl” terimi ile kastedilenin “mâsum nesiller” olduğunu ifade ederek, mâsum imamların Allah tarafından seçilmiş kimseler olarak meleklerin de içerisinde bulunduğu bütün alemlere üstün kılındıklarını belirtmiştir.

Hadislerden delil getirilen anlatıma göre Hz. Peygamber “Ey Ali! Ben sendenim, sen de bendensin...” buyurmak suretiyle Hz. Ali'nin kendisine denk olduğunu ifade etmiştir. Buna göre nasıl ki Hz. Peygamber (sav) meleklerden üstündür; aynı şekilde Hz. Ali de meleklerden üstün olmayı hak etmektedir.⁶²⁹

Görüldüğü üzere selefleri gibi Hillî de imâmet meselesine büyük önem vermiş ve bu konuda mezhebinin haklılığını ispatlamak üzere büyük çabalar sarf etmiştir. Bununla birlikte Hillî, imâmet anlayışını savunurken aklî delillerden daha çok naklî delillere ağırlık vermiştir. Özellikle Hz. Ali'nin imâmetini ispat etmek için pek çok ayet ve hadisi delil getirmesi, buna karşın çok az sayıda aklî delile başvurusu dikkat çekicidir. Diğer taraftan o, görüşlerine delil olarak sunduğu ayetleri parçacı bir yaklaşımla ele almanın yanı sıra konuyla yakından ilgisi olmayan ayetlerin ya başından ya da sonundan bazı ifadeleri seçip alarak tezlerini ispat etmeye çalışmıştır. Özellikle de Hz. Ali'nin imâmetinin delili olarak gördüğü bazı ayetlerin nüzul sebebi olarak gösterdiği birtakım rivayetleri seçmecî bir yaklaşımla ele almış ve böylece bu husustaki yanlı/traflı yaklaşımını ortaya koymuştur. Yine onun imâmetle ilgili hususlarda çok sayıda abartılı anlatıma itibar etmesi ve bunları herhangi bir tenkide tabi tutmadan aktarmış olması ayrıca dikkatleri çekmektedir.

2.1.5. Meâd Anlayışı

Hillî'nin meâd yani ahiret hayatı ile ilgili görüşlerine yer vermeden önce İmâmiyye Şîası'nın bu konudaki genel kabulüne yönelik kısa ve öz bilgiler vermek yerinde olacaktır. İslam düşünce tarihinde ortaya çıkan ve aşırı görüşlere sapmayan her mezhep gibi İmâmiyye Şîası'na göre de öldükten sonraki ahiret hayatı hak ve gerçektir. Bu mezhebe göre dinin beş temel unsurundan biri olan meâd terimi ile kastedilen, Allah'ın ölümlerinden sonra kullarını yeniden diriltmesi, kulların dünyada yaptıklarının hesabını vermeleri ve herkesin yaptıklarının sonucuna göre

⁶²⁹ İlgili deliller için bkz., Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, s. 483.

değerlendirilip hak ettikleri şekilde mükâfatlandırılmaları ya da cezalandırılmalarıdır.⁶³⁰

Bu anlayıştan olarak, Allah her hak sahibine haklarını vermek üzere ölümlerinden sonra dünyada oldukları hal üzere tüm fani cisimleri yeniden diriltecektir. Bu, Allah için mümkün olup imkânsız değildir. Ayrıca Peygamberler ve Kur'an bunu haber vermiştir. Bu yüzden cismânî haşrın (bedenle dirilme) gerçekleşeceğine inanmak vaciptir. Yani yeniden dirilme hem bedenle hem de ruhla birlikte olacaktır.⁶³¹

Diğer taraftan ahiretle ilgili diğer hallerden olan kıyamete kadar geçecek olan berzah ve kıyamet hak olup bunlara da inanmak gerekir. Yine kabir ahvali, azap ve dehşeti, kabirdeki sual, kıyamet ahvali ve dehşeti, haşr, hesap, mizan, sırat, uzuvların şahitliği, amel defterlerinin açılması, cennet ve cehennemin mevcudiyeti, af ve şefaet gibi konular da hak olup bunlara inanmak vaciptir. Çünkü bunlara ait haberler masumlar tarafından verilmiş sadık haberler olup, inkâr edilmeleri dinen mümkün değildir.⁶³²

Burada ifade etmeliyiz ki, İmâmiyye Şîası'nın ahiretle ilgili düşünceleri genel olarak Ehl-i Sünnet'in görüşleriyle uyushmaktadır. Yalnız İmâmiyye'nin ahiret anlayışının, içerik bakımından bazı farklılıkları barındırdığını göz ardı etmemeliyiz. Şöyle ki, bilindiği gibi bu mezhebin temel karakteristiği imâmet anlayışıdır. Buna göre imâmet meselesi onların ahiret anlayışını da doğrudan etkilemiş; hatta imâmet meselesi ahiret hayatının mümkün olan her safhasına yerleştirilmeye çalışılmıştır. Örneğin, kabirde gerçekleşecek olan sorgu esnasında sorulacak sorulara "imamın kim?" sorusunun eklenmesi, Hz. Ali'nin izni olmadan sıratan geçilemeyeceği ve cennete girilemeyeceği gibi hususlar bu tesbitin haklılığını ortaya çıkarmaktadır. Bunun gibi, imamları sevmek (tevellâ) ve düşmanlarından uzaklaşmak (teberrî) gibi İmâmiyye Şîası'nın önem verdiği hususlar, karşılıklarının ahirette verileceğine inanılan özel davranışlar olarak dikkatleri çekmektedir. Ayrıca Sünnî anlayışta kabul edildiği şekilde peygamberlerin şefaet hakkını kabul etmekle birlikte İmâmiyye

⁶³⁰ Emrullah Yüksel, "İmâmiyye Şîasında İnanç Esasları", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11. Sayı, Erzurum 1993, s. 33.

⁶³¹ Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları*, s. 236.

⁶³² İmâmiyye Şîası'nın, ahiret hayatına dair görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz., İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*, ss. 55-88; Muhammed Rıza el-Muzaffer, ss. 122-3;

Şîası, imamların da şefaât hakkının olduğuna inanmakta ve böylelikle Sünnî çevrelerden ayrılmaktadır.⁶³³

Hillî, meâd ile ilgili görüşlerinde mezhebinin genel yaklaşımına uymaktadır. Hillî'nin ifadesiyle Meâd, *dönüş yeri ve zamanı* demektir. Terim anlamıyla ise, cisimler için; öldükten ve çürüyüp dağıldıktan sonra yeniden diriltilmeyi ve ikinci defa var olmayı ifade etmektedir.⁶³⁴

Hillî'ye göre meâd, dinin en önemli rükûnlerinden biri olup onu inkâr eden kâfir olur. Çünkü yeniden dirilme mutlaka gerçekleşecek olup ruhla bedenın yeniden birleşmesiyle yani cismânî olarak vuku bulacaktır. Bu noktada cismânî dirilişi kabul etmeyen ve sadece ruhların diriltileceğini öne süren filozofların görüşleri kabul edilmez. Çünkü dirilmenin cisimleri de kapsayacağına dair aklî ve naklî deliller vardır. Buna göre kim yeniden dirilmeyi, sevabı, cezayı ve ahiret hallerini inkâr ederse, onun kâfir olduğu icmâ ile sabittir.⁶³⁵

Hillî, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul eden herkesin, onun bildirdiği haberleri tasdik etmesi gerektiğine değinerek; ahireti ilgilendiren konulara inanmanın aynı zamanda nübüvvetin tasdiki ile de alakalı olduğuna vurgu yapmaktadır. Şöyle ki, Hz. Peygamber'in geçmişle, kendi dönemiyle veyahut ister dünya hayatı isterse de öldükten sonrası ile ilgili olsun geleceğe dair verdiği haberlerin doğruluğunda şüphe yoktur ve Müslüman'ım diyen herkesin bunları kabul etmesi gerekir. Bu cümleden olmak üzere, onun ahiret hallerine dair bildirdiği kabir sualı, kabir azabı, hesap, sırat, mizan, azaların konuşacak olmaları, amel defterlerinin açılması, kıyamet halleri v.s. gibi bilgilerin hepsine inanmak vaciptir.⁶³⁶

Bu noktada belirtmeliyiz ki Hillî, ahiretle ilgili konuları, bazı eserlerinde, daha çok Mu'tezilî kelâmcıların tercihi olan ve aynı zamanda Mu'tezile'nin beş esası içerisinde gösterilen "el-Va'd ve'l-Va'id" başlığı altında işlemiştir.⁶³⁷ Hillî'nin böyle bir metot uygulamış olması, daha çok Mu'tezilî kelâmcıların etkisinden kaynaklanmış olmalıdır. Bunu bariz olarak meâdle ilgili konu başlıklarını bile

⁶³³ Abdülcabbar Adıgüzel, "Şîilikte İnanç Esasları", *Rihle*, 5/18, 2014, s. 31.

⁶³⁴ Tanım için bkz., Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 52; ayrıca bkz., İlhan, "Şîa'da Usûlü'd-Dîn", s. 424.

⁶³⁵ Hillî, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, s. 376.

⁶³⁶ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 54.

⁶³⁷ Örnek olarak bkz., Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, ss. 502-529; Hillî, *Envâru'l-Melekût*, ss. 170-182.

neredeyse Mu'tezilî kelâmcı Kâdî Abdülcebbâr'ın sıraladığı şekilde düzenlemesinde görmekteyiz.⁶³⁸

Fakat belirtelim ki Hillî, Mu'tezile'nin ahiretle ilgili savunduğu bazı görüşlere katılmamakta ve bu görüşleri yer yer eleştirmektedir. Örneğin o, *ihbât* ve *tekfîr* konusunda Mu'tezile'ye katılmamaktadır. Şöyle ki Hillî'nin ifadesiyle Mu'tezile, bu iki kavramı bağlamından kopararak gerçek anlamlarının dışında kullanmıştır. Bu bağlamda onların tanımıyla *ihbât*, “*işlenen kötü amelden dolayı önce yapılmış olan iyiliğin sevabının yok olması*”; *tekfîr* ise, “*hak edilen sevap ve övgüden dolayı, küçük günah işleyen için yergi ve cezanın düşmesi*”dir. Hillî'nin verdiği bilgilere göre Mu'tezile, tanımları verildiği şekliyle *ihbât* ve *tekfîr* kabul etmekte olup onlara göre mükellefin önceki sevabı, sonradan işlediği günah nedeniyle kaybolur; yine önceki günahı, sonradan işlenen sevap ile örtülür. Kısacası Mu'tezile'ye göre sevap ve günahın hangisi daha baskınsa o, diğerini yok eder, geçersiz kılar.⁶³⁹

Hillî, amelleri boşa çıkarma manasına gelen her iki durumu (*ihbât* ve *tekfîr*) kabul etmemekte ve reddetmektedir. Ona göre, böyle bir durumun kabul edilmesi haksızlık ve zulüm olur. Şöyle ki bir kimse hem kötülük hem de iyilik yapsa; fakat kötülüğü daha fazla olsa bu anlayışa göre o, hiç iyilik yapmayan biri olarak görülecektir; aynı şekilde iyilikleri fazla ise bu durumda hiç kötülük yapmamış sayılacaktır. Her ikisinin eşit olması durumunda ise hiç amel işlememiş biri gibi değerlendirilecektir. Oysa akıllı kimselerin bunu kabul etmesi imkânsızdır. Görüldüğü gibi Hillî, burada akıl delilinden istifade etmiş olup Mu'tezile'nin görüşünün mantıkî açıdan tutarsız olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca o, Mu'tezile'nin savunduğu şekilde *ihbât* ve *tekfîr* kabul edilemez oluşuna ayetlerden de delil getirmektedir. Bu bağlamda o, “*Her kim zerre kadar hayır işlemişse onu görecektir. Her kim, zerre kadar şer işlemişse onu görecektir.*”⁶⁴⁰ ayeti ile “*Kim bir kötülük yaparsa onun cezasını görür.*”⁶⁴¹ anlamındaki ayeti, amelleri boşa çıkarma manasına gelen *ihbât* ve *tekfîr* kabul edilemez oluşunun bir başka gerekçesi olarak

⁶³⁸ Bu tespit için krş., Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, ss. 609-624; Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, ss. 502-529.

⁶³⁹ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 390.

⁶⁴⁰ Zilzâl, 99/7-8.

⁶⁴¹ Nisâ, 4/123.

sunmuştur. Dolayısıyla Hillî, Mu'tezile'nin kabul ettiği manada ihbât ve tekfiri reddetmektedir.⁶⁴²

Yine Hillî, büyük günah işleyen kimsenin affının mümkün olup olmadığı hususunda Mu'tezile'ye katılmadığını ifade etmektedir. Şöyle ki ona göre Mu'tezile, büyük günah sahibinin affedilmesinin sem'an caiz olmadığına ittifak halinde iken, aklen caiz olup olmadığına ise ihtilafa düşmüştür. Bu noktada Bağdat Mu'tezilesi'ne göre bu aklen de câiz değilken Basra Mu'tezilesi ise bunun aklen caiz ve mümkün olduğunu kabul etmektedir. Hillî'nin ifadesiyle İmâmiyye Şîası, büyük günah sahibinin hem aklen hem de sem'an affedilmesinin caiz ve mümkün olduğunu kabul etmesiyle Mu'tezile'den ayrılmaktadır.⁶⁴³

Hillî, şefaât konusunda da Mu'tezile'ye katılmadığını ifade etmektedir. Şöyle ki onun ifadesiyle Mu'tezile şefaati kabul etmekle birlikte bunun yalnızca mü'minlerin iyiliklerinin artırılması noktasında geçerli olacağını düşünmekte fakat buna karşın günahkâr olanların günahlarının affolması veya cezalarının hafifletilmesi/kaldırılmasına yönelik bir şefaât anlayışını ise reddetmektedir. Bu noktada Hillî, Mu'tezile'nin kabul ettiği şekilde bir şefaât anlayışının farklı açılardan yanlış olduğunu ispatlamaya çalışmış ve bununla birlikte kendisince şefaatin ifade ettiği anlamı ortaya koymuştur. Ona göre şefaatten anlaşılan, ancak azabın düşürülmesidir. Yoksa Mu'tezile'nin savunduğu şekilde şefaati menfaatle ilişkilendirmek ve şefaati birinin menfaatini dilemek olarak kabul etmek demek, bizi (ümmetini), Hz. Peygamber'e şefaâtçi olma konumuna koyar. Çünkü bu anlayış çerçevesinde Hz. Peygamber'in iyiliğini isteyen tüm ümmeti onun şefaâtçisi olmuş olur.⁶⁴⁴ Görüldüğü üzere Hillî burada, aklın öncüllerden faydalanmış ve meseleyi mantıkî açıdan ele alarak değerlendirmiştir.

Görüldüğü üzere Hillî, Meâd ile ilgili görüşlerinde bazen Mu'tezile'yi takip etmiş; fakat bazen de onlara muhalefet etmiştir. Hatta bazen o, ahiretle ilgili konularda Eş'arîlerin görüşlerinden faydalanmaktan çekinmemiştir. Bu noktada o, meâd ile ilgili görüşlerinde ünlü Eş'arî alimi Fahreddîn er-Râzî'den fazlasıyla etkilenmiştir diyebilmekteyiz. Nitekim bu bağlamda Schmidtke, Hillî'nin ahiretle

⁶⁴² Bkz., Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, s. 512.

⁶⁴³ Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, s. 519.

⁶⁴⁴ Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, s. 528.

ilgili düşüncelerinin Râzî'nin görüşleriyle büyük oranda kesiştiğini örnekleriyle birlikte ortaya koymuştur.⁶⁴⁵

2.1.5.1. Mürtekib-i Kebîre Hakkındaki Görüşleri

Ahirette durumu en çok merak edilenler arasında *Mürtekib-i Kebîre* yani büyük günah işleyen kimseler gelmektedir. İtikâdî İslâm mezheplerinin üzerinde en çok fikir ayrılığına düştükleri konular bir sıraya konulacak olsa, muhtemelen bu mesele, ilk sıralardaki yerini alırdı. Bu yüzden Mürtekib-i Kebîre meselesine Hillî'nin nasıl yaklaştığına değinmekte fayda vardır.

Hillî'nin ifadesiyle büyük günah sahibi (mürtekib-i kebîre), Allah'ı ve peygamberini tasdik ettiği ve peygamberin bildirdiklerini de ikrar ettiği için mü'mindir. Çünkü onun bu hali tam anlamıyla iman sahibi olduğuna delalet etmektedir. Bu noktada iman, kalp ile tasdik ve dil ile ikrardan ibarettir. Dolayısıyla ameller imandan bir parça (cüz) değildir.⁶⁴⁶ Bu yüzden büyük günah sahibinin devamlı azaba uğrayacağı söylenemez. Aksine onun azabı bir şekilde son bulur ve o, imanının kendisine sağlayacağı ebedi sevaba kavuşur. Oysa başta Hâricîler olmak üzere Mu'tezile'nin çoğunluğuna göre büyük günah sahibi, ebedi olarak cehennemde azap görecektir.⁶⁴⁷ Bu noktada Hillî, Eş'arîler ve Maturîdîler'in görüşlerini kabul etmektedir. Çünkü onlara göre de büyük günah sahibi işlediği günah nedeniyle dinden çıkmaz. Dolayısıyla affedilmesi caizdir ve şayet ceza görecekti ise onun cezası sınırlı olup sonsuz değildir.⁶⁴⁸

Diğer taraftan Hillî'ye göre büyük günah sahibi, ancak üç şey gerçekleşmediği takdirde uhrevi cezaya çarptırılır: Allah'ın affı, şefaet ve tövbe.⁶⁴⁹

Hillî, af konusunda Şeyh Sadûk ile aynı görüşlere sahiptir. Nitekim Şeyh Sadûk, kötülük işleyen kulların cezalarını, dilerse, Allah'ın affedeceğini

⁶⁴⁵ Bu önemli tespitler için bkz., Schmidtke, ss. 223-236.

⁶⁴⁶ Bu noktada Hillî, Şeyh Müfid'in "kalp ile tasdik, dil ile ikrar ve organlarla amel etmek" şeklindeki iman tanımını kabul etmediğini, bunun yerine "kalp ile tasdik ve dil ile ikrar" şeklindeki tanımı kabul ettiğini ifade etmiştir. bkz., Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, s. 533; ayrıca bkz., Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 404.

⁶⁴⁷ Bkz., Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, ss. 515-518; Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, ss. 390-392; ayrıca ifade edelim ki büyük günah işleyen kimsenin azabının sürekli olmayacağı yönündeki görüş, Hillî'den daha önce Fahreddîn er-Râzî gibi Sünnî düşünürler tarafından da paylaşılmıştır. Bkz., Râzî, *el-Muhassal*, s. 235.

⁶⁴⁸ Eş'ariyye ve Mâtürîdiyye kelâmcılarının büyük günah işleyen kimsenin durumu ile ilgili görüşleri bu yöndedir. Bkz., Bebek, "Kebîre", s. 164; ayrıca Hillî, Eş'arîler'in bu görüşünün kendisine göre isabetli olduğunu açıkça ifade etmiştir. Bkz., Hillî, *Meâricü'l-Fehm*, s. 490.

⁶⁴⁹ Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, s. 519.

düşünmektedir.⁶⁵⁰ Hillî'ye göre de Allah'ın affı, işlenen günahların sonucunda hak edilen cezanın verilmeyip düşürülmesi şeklinde cereyan etmektedir. Böyle bir durumda Allah'ın kullarını affetmesi mümkündür; fakat O, bunda mecburi değildir. Çünkü Allah'ın hiçbir şeye ihtiyacı yoktur. Ayrıca, Allah'ın affı umulan bir durumdur ki O, bunu vaat etmiştir. Şöyle ki buna işaret eden farklı ayetlerde Allah (cc) kendisini, “günahları bağışlayan”⁶⁵¹, “İnsanların günahlarının birçoğunu bağışlayan”⁶⁵² olarak tanıtmış; ayrıca kendisine şirk koşulmasını asla bağışlamayacağını, bunun dışındaki günahları ise dilerse bağışlayacağını⁶⁵³ haber vermiştir. Ayrıca affın gerçekleşebileceğine veya mümkün olduğuna dair Müslümanların icmâsı vardır.⁶⁵⁴

Şefaât, “suçunun bağışlanması veya dileğinin yerine getirilmesi için birine aracılık etme” mânasına gelmektedir.⁶⁵⁵ Terim olarak ise “kıyamet gününde peygamberlerin ve kendilerine izin verilen sâlih kulların müminlerin bağışlanması için Allah katında niyazda bulunması” anlamında kullanılmaktadır.⁶⁵⁶

İmâmiyye Şîası'na göre şefaât haktır ve ahirette gerçekleşecektir. Bu noktada Şeyh Sadûk, büyük ya da küçük günah işleyen herkesi kapsayacak derecede, şefaatin etki alanını geniş tutmaktadır. Şöyle ki onun ifadesiyle “ister büyük günah işlesin ister küçük, Allah'ın, dinini kabul ettiği kimse şefaata kavuşacaktır. Ayrıca şefaât, peygamberlere ve vasîlere aittir. Bununla birlikte mü'minler arasında da Rabîa ve Mudâr kabilelerinin sayısınca⁶⁵⁷ insana şefaât edebilecek olan kimseler vardır. Hatta mü'minlerin en azı bile, otuz bin kişi adına şefaatte bulunabilecektir.”⁶⁵⁸ Şeyh Müfid de, bu noktada hocası Şeyh Sadûk gibi düşünmekle birlikte şefaatin “günahkâr Şiîler” için gerçekleşeceğini söyleyerek, kavramın kapsamını daraltmıştır.⁶⁵⁹

Hillî de şefaatin gerçekleşmesinin mümkün olduğuna inananlar arasındadır. Ona göre Hz. Peygamber (sav)'in şefaati umulur, hatta gerçekleşecektir. Çünkü

⁶⁵⁰ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü'l-İ'tikâdât*, s. 174.

⁶⁵¹ Şûra 42/25.

⁶⁵² Şûra 42/30.

⁶⁵³ Nisâ 4/48.

⁶⁵⁴ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, ss. 392-3.

⁶⁵⁵ İbn Manzûr, “Ş-f-a” maddesi, VIII, 183.

⁶⁵⁶ Mustafa Alıcı, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 411.

⁶⁵⁷ Bunlar, Arapların sayıca en kalabalık ve en büyük kabileleridir. Şeyh Sadûk burada şefaât edilecek kimselerin sayısının fazlalığını ifade etmek üzere, örnek olarak vermektedir.

⁶⁵⁸ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, s. 74.

⁶⁵⁹ Krş., Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 79.

bunun delili şu ayettir: “*Kendi günahın için, erkek kadın mü'minler için Allah'tan af dile.*”⁶⁶⁰ Bu ayette Hz. Peygamber'e, mü'minler için af dileme emri verildiğini; onun da bu emri yerine mutlaka getireceğini ifade eden Hillî'ye göre Hz. Peygamber'in bu talebi hiç şüphesiz kabul edilecektir. Çünkü Allah ona, “*Andolsun, Rabbin sana verecek, sen de razı olacaksın*”⁶⁶¹ buyurmuştur. Buna göre Hz. Peygamber'in razılığı, talebinin gerçekleşmesiyle olacaktır. Ayrıca Hz. Peygamber, “*Ben şefaati, ümmetinden büyük günah sahipleri için ayırdım*” buyurmak suretiyle şefaatinin gerçekleşeceğini müjdelemiştir.⁶⁶²

Görüldüğü üzere şefaatin hak olduğuna inanan Hillî, Peygamberimiz (sav)'in, Ahirette ümmetinden büyük günah işleyenlere şfaat edeceğini delilleriyle birlikte ortaya koymuştur. Ancak burada dikkat etmemiz gereken bir husus vardır ki o da Hillî'nin şfaat konusuna imamları dahil etmemesidir. Daha doğrusu o, eserlerinde, şfaat hakkında verdiği bilgiler içerisinde sadece Hz. Peygamber'in şfaat edeceğine değinmiş, imamlara ise hiç temas etmemiştir.⁶⁶³ Bu noktada onun, Ebû Ca'fer et-Tûsî ile aynı usûlü takip ettiğini görmekteyiz. O da Hz. Peygamber'in, ümmetinin günahkârlarına şfaat edeceğini söylemesine rağmen imamların bu husustaki rolüne temas etmemiştir.⁶⁶⁴

Burada şöyle bir soru akla gelmektedir: “Acaba Hillî, imamların şfaat hakkının olmadığına mı inanmaktadır?” Bu konuya eserinde özel bir yer veren Schmidtke, Hillî'nin bu tutumunun, onun geleneksel Şîî düşüncenin şfaat konusundaki yaklaşımlarını kabul etmemesinden kaynaklanmış olabileceğini iddia etmektedir. Daha açık bir ifadeyle Schmidtke'ye göre Hillî, imamların şfaat yetkilerinin olmadığını kabul etmektedir.⁶⁶⁵

Şunu da belirtelim ki *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*'de, imamların şfaat etme hakkına yer verildiğini görüyoruz. Eserin ilgili kısmında, imamların da kendi Şîası içerisindeki günahkârlara şfaat edecekleri iddia edilmektedir. Buna göre şfaat yetkisi bakımından imamlarla Hz. Peygamber arasında bir fark yoktur. Çünkü imamlar da Hz. Peygamber gibi masumdurlar ve şfaate dair haberleri bizzat onlar

⁶⁶⁰ Muhammed 47/19.

⁶⁶¹ Duhâ 93/5.

⁶⁶² Bu bilgiler için bkz., Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 56.

⁶⁶³ Örneğin bkz., Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, s. 521; *Keşfü'l-Murâd*, s. 393.

⁶⁶⁴ Bkz., Ebû Ca'fer et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ Yecibü Ale'l-İbâd*, ss. 233-241.

⁶⁶⁵ Konuya yönelik eleştiri ve görüşler için bkz., Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 238.

vermişlerdir.⁶⁶⁶ Ancak Schmidtke bu ifadelerin Hillî'ye değil, eserin şarihi es-Suyûrî'ye ait olduğunu iddia etmekte ve böylece Hillî'nin şefaât hakkındaki duruşuna yönelik kanaatini sürdürmektedir.

Oysa biz Schmidtke'nin bu iddiasının doğru olmadığını düşünmekteyiz. Şöyle ki Hillî, doğrudan imamların şefaatine yer vermemiştir belki ancak, özellikle Hz. Ali'nin bazı üstün vasıflarını ortaya koymak için verdiği örnekler ışığında denilebilir ki Hillî, imamların, şefaatte kıyas kabul etmeyecek kadar bile üstün yetkilerinin olduğuna inanmaktadır. Örneğin onun Hz. Ali'nin faziletlerine dair naklettiği bazı anlatımlarda geçen şu ifadeler, oldukça dikkat çekicidir:

“Kıyamet günü Ali, Havzın⁶⁶⁷ başında duracaktır ve cennete ancak Ali'nin onay verdiği kimseler girecektir.”

“Kıyamet günü geldiğinde Allah (cc) Cebraîl'e, cennetin kapısında oturmasını ve yanında Hz. Ali'den aldığı bir beratı (giriş izni) olmayan kimseyi oraya almamasını emredecektir.”

“Kıyamet günü gelip sırat köprüsü de cehennemden üzerine kurulduğunda, yanında Ali (as)'nin velayetinin yazılı olduğu bir kitap (belge) olmayan kimse sıratı geçemeyecektir.”⁶⁶⁸

Görüldüğü üzere Hillî, cehennemden kurtuluşun ve cennete girmenin ancak Hz. Ali'nin izni ile mümkün olacağını düşünmektedir. Dolayısıyla böyle bir anlayışa sahip olan Hillî'nin, imamların şefaatinin kabul etmediğini düşünmek pek muhtemel gözükmemektedir.

Bu noktada ifade edelim ki, Hillî'ye göre af ve şefaât, küçük günahlar için gerekli olmayıp büyük günahlar için söz konusu olan bir durumdur. Diğer taraftan af ve şefaât, büyük günah işleyen kişinin tövbesinden sonrası için değildir. Çünkü tövbe gerçekleşikten sonra büyük günahlar tamamen düşmektedir. Dolayısıyla böyle bir durumda af ve şefaate lüzum olmayacaktır. Bu yüzden af ve şefaât büyük günah için, fakat tövbeden önce söz konusudur. Demek oluyor ki, aslında büyük günah sahibini uhrevi cezadan kurtaracak durumlar tövbeyle birlikte üçtür. Zaten Hillî *Menâhicü'l-*

⁶⁶⁶ Bkz., Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 56.

⁶⁶⁷ Havz, daha çok *Havz-ı Kevser* olarak bilinmekte ve “Âhirette Hz. Muhammed'in ümmetiyle yanında buluşacağı bildirilen havuz ve nehir” olarak kabul edilmektedir. Geniş bilgi için bkz., Mustafa Ertürk, “Havz-ı Kevser”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, ss. 546-549.

⁶⁶⁸ İlgili anlatımlar için bkz., Hillî, *Keşfü'l-Yakîn fî Fezâili Emîri'l-Mü'minîn*, ss. 303-4.

Yakîn adlı eserinde uhrevî azabı düşüren haller olarak af, şefaât ve tövbeyi birlikte saymıştır.⁶⁶⁹ Tövbe konusuna biraz daha ayrıntılı olarak değineceğiz.

Hillî, tövbeyi şu şekilde tanımlamaktadır: “Tövbe, geçmişteki günaha pişmanlık duymak, şimdiki zamanda onu terk etmek ve gelecekte bir daha işlememeye azmetmektir.”⁶⁷⁰ Aslında bu tanım, bir bakıma tövbenin geçerlilik şartları ortaya konulmuştur. Bu noktada ifade etmek gerekirse Sünnî düşüncede de tövbenin kabul edilme şartları Hillî’nin bu tanımında ortaya koyduklarıyla birebir örtüşmektedir.⁶⁷¹

Hillî’nin ifadesiyle günahlara tövbe etmek vaciptir. Bunun delillerini sıralarken Hillî şöyle bir yorum getirmiştir: “Her türlü kötülüğe ve vacibin ihlaline karşı pişmanlık duymak icmâen vaciptir. Bu yüzden tövbe de vaciptir. Ayrıca tövbenin vacipliğine delalet eden sem’î deliller vardır. Yine tövbede zararın def edilmesi vardır. Zararın def edilmesi vacip olduğuna göre tövbe de vaciptir. Diğer taraftan tövbe için söz konusu olan pişmanlık, kötülüğe sırf kötü olduğu için pişman olmayı gerektirir; yoksa cehennem korkusu veya kendisine dokunacak bir zararın giderilmesi amacıyla duyulan pişmanlık, tövbe değildir.”⁶⁷²

Yukarıda Hillî’nin af, şefaât ve tövbe konularındaki görüşlerini ele aldık. Bu noktada bir hususa dikkat çekmekte fayda vardır. Hillî’nin kelâm düşüncesinde Allah’ın affını hak edebilecek; peygamberlerin ve imamların şefatine erişebilecek, tövbesi kabul edilecek tek bir zümre vardır aslında: İmâmiyye Şîîleri. Her ne kadar böyle bir hükmü yukarıdaki görüşlerinden çıkarmak mümkün görünmese de “İmâmiyye Şîâsı’na tabi olmanın zorunluluğu” başlığı altında *Minhâcû’l-Kerâme* adlı eserinde serdettiği ifadelerden, bahsi geçen tüm kurtuluş vesilelerinin sadece İmâmî Şîîler için geçerli olduğunu rahatlıkla fark edebiliriz. Onun ifadesiyle “imâmet, imanın temel direklerinden biridir. İmâmete iman sayesinde ancak ebedî cennet kazanılır; yine ancak bu sayede Rahmân’ın gazabından emin olunur.”⁶⁷³ Hillî’nin iman esaslarına dahil ettiği ve uhrevî kurtuluşun en büyük reçetesi olarak takdim ettiği sahîh imâmet anlayışı, ancak on iki imamın imâmetini kabul eden

⁶⁶⁹ Bkz., Hillî, *Menâhicü’l-Yakîn*, s. 519.

⁶⁷⁰ Hillî, *el-Bâbü’l-Hâdî Aşer*, s. 57.

⁶⁷¹ Karşılaştırma için bkz., Ebû Zekerîyya en-Nevevî, *Riyâzü’s-Sâlihîn*, çev. Mehmet Emin Özaşar, Bünyamin Erul, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2012, ss. 37-8; ayrıca bkz., İsmail Karagöz, *Günahlar Tövbe ve İstiğfar*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2008, ss. 307-326.

⁶⁷² Hillî, *el-Bâbü’l-Hâdî Aşer*, s. 57.

⁶⁷³ Bkz., Hillî, *Minhâcû’l-Kerâme*, s. 77.

İmâmiyye Şîası'nın benimsediği akideler arasında tebellür etmiştir. Dolayısıyla imâmet anlayışı noktasında yalnızca İmâmiyye Şîası'na uyanlar af ve şefaatten nasiplenebilir ve ancak onların tövbeleri kabul edilir.

Aslında Hillî'nin “Mürtekib-i Kebîre” konusundaki görüşlerini de bu bağlamda değerlendirebiliriz. Şöyle ki Hillî'nin düşüncesinde Mürtekib-i Kebîre, eğer Allah'ın affı gerçekleşirse azaba uğratılmaz. Yine şefaathakkı elde ederse, bu durumda da azabı affedilir. Yine tövbe ettiği takdirde de bu kişinin azaptan kurtulacağına inanılır. Bununla birlikte eğer böyle biri azaba uğrayacaksa, onun azabı geçicidir; sürekli değildir. Oysa ki hatırlanacak olursa Hz. Ali ile savaşanlar kafir hükmünü giyerek ebedi azabı hak ederler. Doğrusu Mürtekib-i Kebîre meselesi tam da bu konu ile alakalı olarak ortaya çıkmıştı. Bilindiği üzere Cemel ve Sıffın savaşlarında birbiriyle savaşan iki Müslüman topluluktan ölenlerin şehit sayılıp sayılamayacağı; öldürenlerin de ahiretteki durumlarının ne olacağı çerçevesinde bu mesele tartışma konusu olmuş ve İslam Mezheplerini oldukça meşgul etmişti. Hillî, mürtekib-i kebîre'nin ebedi olarak azap göremeyeceğini düşündüğüne göre bu kimseler Hz. Ali ile savaşan ve böylece küfre düşenler olamazlar. O halde Hillî'ye göre mürtekib-i kebîre ifadesi ile İmâmiyye Şîası'na mensup olup, büyük günah işleyen kimseler kastedilmektedir.

Görüldüğü üzere imâmet anlayışı, Hillî'nin temel itikâdî görüşlerinin neredeyse tümüne sirayet etmiştir. Zira yukarıdaki tespitlerine göre Hillî, imâmet anlayışı sayesinde İmâmiyye Şîası'na mensup kimselerin hem dünyada hem de ahirette, özel bir konumda olacaklarını düşünmektedir. Bu bağlamda o, mezhebine o kadar çok güvenmektedir ki, İmâmiyye Şîasını benimseyenlerin hem kendileri hem de imamları için (uhrevî) kurtuluşun mutlaka gerçekleşeceğine inandıklarını; buna karşın Ehl-i Sünnet'in ise ne kendileri ne de başkaları için kurtuluşun gerçekleşeceğine dair kesin bir inançlarının olmadığını ifade etmektedir. Yine o, 73 fırka hadisi olarak bilinen ve “fırka-yı nâciye” yani ahirette kurtuluşa erecek yegâne mezhebi haber veren hadisin sıhhatine güvenerek⁶⁷⁴ bu hadiste kastedilen fırka-yı

⁶⁷⁴ Bu hadis temele alınarak kendi mensubu olduğu mezhebi kurtuluşu hak eden yegâne fırka olarak gösterip diğerlerini cehennemlik sayma geleneği makâlât türü eserlerin hatırı sayılır kısmında hâkim olmuştur. Bu konu ile ilgili yapılan çalışmalara örnek olarak bkz., Kadir Günbeyaz, “73 Fırka Hadisinin Mezhepler Tarihi Kaynaklarında Fırkaların Tasnifine Etkisi”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2, 2005, ss. 147-160; Ahmet Keleş, “73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 5/3, 2005, ss. 25-45; Mehmet Kubat, “73 Fırka Hadisini Yeniden Düşünmek”, *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*

nâciye'nin, İmâmiyye Şîası'ndan başkası olmadığını belirtmiştir.⁶⁷⁵ Buna göre, samimi bir Şîî olmak, ahiretteki azaptan kurtuluşun ve cenneti hak etmenin en büyük garantisidir.

2.2. Hillî'nin Rec'at, Bedâ ve Takıyye'ye Bakışı

Şîî düşüncesinde dinin temel esaslarına dâhil edilmemelerine rağmen itikadî meseleler arasında zikredilen *rec'at*, *bedâ* ve *takıyye* anlayışları, İmâmiyye Şîası'nı diğer mezheplerden; özellikle de Ehl-i Sünnet'ten ayıran hususlar olarak görülmektedir.⁶⁷⁶ Bu yüzden Hillî'nin bu üç anlayış hakkındaki yaklaşımı ve düşünceleri önem arz etmektedir.

2.2.1. Rec'at'e Bakışı

Kelime olarak 'dönmek, geriye gelmek' anlamlarına gelen *rec'at*, ıstılahta "ölen veya gaybette olan bir liderin dönüşü" şeklinde anlam kazanmıştır.⁶⁷⁷ Bununla birlikte bu terim, İmâmiyye düşüncesinde yeni ve özgün bir anlam kazanarak, Kâim'in zuhûrundan önce imâmın taraftarlarından ve onlara zulmedenlerden bir kısmının yeniden dünyaya gönderilmesi ve böylece gerçeklerin ortaya çıkarılması ve zâlimlerin haksız olduklarının bizzat kendileri tarafından da tasdik edilmesini ifade etmek üzere kullanılmıştır.⁶⁷⁸

Bir bakıma kurtarıcı mesih/mehdî inancı ile de bağlantısı olduğu düşünülen *rec'at* anlayışı diğer taraftan gaybet fikri ile de bağlantılı görülmüştür.⁶⁷⁹ Buna göre taraftarları tarafından kurtarıcı olarak görülen mesih ya da mehdî ölmemiş olup gaybettedir ve bir müddet sonra gizlendiği yerden çıkarak döner ve kendisine inananları etrafında toplar. Bu süreçte daha önceden ölmüş olan bazı kimseler yeniden diriltilir ve böylece haklıların haklılığı, haksızların da zulmü ortaya çıkarılarak adalet sağlanmış olur.⁶⁸⁰

[*Mesned İlahiyat Araştırmaları Dergisi = Journal of Mesned Divinity Researches*], 3/2, 2012, ss. 9-45.

⁶⁷⁵ Bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 95.

⁶⁷⁶ Fırlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, s. 346.

⁶⁷⁷ Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*, s. 79.

⁶⁷⁸ Fırlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, s. 347; İlyas Üzüm, "Rec'at", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. 504.

⁶⁷⁹ Bkz., Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*, s. 79.

⁶⁸⁰ Bulut, "Şîî Fırkalarda Gaybet ve Rec'at İnancı", *İslâmiyât*, 8/1, 2005, ss. 140-41.

İslam düşüncesinde rec'at fikrinin ilk defa ortaya çıkışı hakkında farklı bilgiler ve iddialar mevcutsa da⁶⁸¹ bu fikrin bazı Müslüman gruplar tarafından gündeme alınarak tartışılmaya başlanması Muhammed b. el-Hanefiyye (81/700)'nin ölümünden sonraki süreçte gerçekleşmiştir. Aslında bu fikrin ilk tezahürleri sadece gaybette olan mehdînin dönüşü şeklinde değil, daha genel anlamda, ölen bazı insanların kıyametten önce dünyaya döneceğini ifade edecek şekilde benimsenmiştir. Hatta rec'at anlayışının ilk yansımaları farklı bir bedende yeniden dünyaya gelme anlamını taşıyan "tenasüh"ün birebir yansıması olarak Keysaniyye gibi aşırı Şîî gruplar içerisinde bazı kimseler tarafından henüz hicri birinci asrın sonlarında dillendirilmekteydi. Öyle ki bu kimselere göre, önceden bulundukları bedenlere geri dönmek sadece bazı liderleriyle sınırlı olmayıp tüm insanlar için de sözkonusudur.⁶⁸² Görüldüğü üzere İslam düşünce tarihinde, rec'at fikrinin teşekkülü sürecinde ilk söz sahipleri, daha çok gulat diye tabir edilen aşırı Şîî gruplar olmuştur.⁶⁸³

Şîî-İmâmî gelenekte rec'at fikrini bir doktrin halinde kelâm konuları arasına dahil eden ilk kişi Şeyh Sadûk olarak da tanınan İbn Bâbeveyh el-Kummî olmuştur⁶⁸⁴, ondan sonra da talebesi Şeyh Müfid, hocasının rec'at hakkında ileri sürdüğü görüşleri teyid ederek geliştirmiştir.⁶⁸⁵ Dahası toplumsal ve siyasal düzlemde anlaşılabilir olmasına rağmen aklın izahı mümkün görünmeyen bu doktrinin savunucularından biri de ilginç bir şekilde Şîa'nın akılcı yönünün en önemli temsilcilerinden biri olan Şerîf el-Murtazâ olmuştur.⁶⁸⁶

Bu şekilde İmâmîyye Şîası'nın düşünce geleneğinde yer almış olan rec'at anlayışı,⁶⁸⁷ ilerleyen süreçte hadis ve tefsir kitaplarıyla birlikte daha çok kelâm eserlerine konu edilmiştir. Bu eserlerde özellikle imamlarla birlikte onlara zulmedenlerin ve imanda zirvede olanlarla küfürde en aşırı gidenlerin diriltileceği yönünde rivayetler bulunmaktadır. Bu rivayetlerde yer alan en değerli ve imanda

⁶⁸¹ Rec'at fikrinin İslam düşüncesindeki menşei hakkında farklı görüşler ve iddialar için bkz., Abdülkerim Yatgın, *İslam Fırkalarında Rec'at*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009, ss. 161-166.

⁶⁸² Bkz., Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*, ss. 79-80.

⁶⁸³ Hakyemez, *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*, s. 81.

⁶⁸⁴ Şeyh Sadûk'a göre rec'atla ilgili örneklerle insanlık tarihinde pek çok kez rastlanmış ve bunları bizzat Kur'an haber vermiştir. Bkz., İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmîyye*, ss. 66-70.

⁶⁸⁵ Bkz., Şeyh Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmîyye*, s. 90; Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 46.

⁶⁸⁶ İmâmîyye Şiası düşüncesinde rec'at anlayışının teşekkülü ve gelişimi hakkında geniş bilgi için bkz., Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî*, ss. 30-38.

⁶⁸⁷ Rec'at anlayışından dolayı İmâmîyye'ye yöneltilen bazı eleştiriler için bkz., Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı*, s. 248, 249, 254, 331, 332.

zirvede olan kimseler peygamberler ve imamlar, en düşük olanlar ise ilk üç halife ve özellikle de Muâviye, Yezîd ve Mervân b. Hakem'dir. Yine kabul edildiğine göre rec'at olayı mehdînin zuhuru esnasında olacaktır. Çünkü Allah, rec'at sebebiyle on ikinci imama lutfettiği başarıyı imamın dostlarına gösterecek ve dünyada Şiîlere zulmeden düşmanlarından intikam almayı onun için mümkün kılacaktır.⁶⁸⁸

Diğer taraftan rec'at fikrinin, İmâmiyye Şîası için bir bakıma haklarını gasp edip kendilerine zulmettiklerini iddia etkileri kimselerden bir intikam alma motivasyonu sağladığını söylemek mümkündür. Böylelikle önceleri aşırı fırkalar tarafından dile getirildiği için Şiî-İmâmî yazarlar tarafından uzak durulan bu anlayış, daha sonra gelişen olumlu şartlara bağlı olarak İmâmiyye Şîası'nın en önemli inanç esaslarından biri haline getirilmiştir.⁶⁸⁹

İmâmiyye Şîası'nın benimsediği bir inanç olarak kabul görüp pek çok Şiî düşünür tarafından da eserlerine konu edilip tartışılmasına rağmen, Hillî'nin kelâm eserlerinde rec'at hakkında özel bir değerlendirmesine rastlanmamaktadır. Bunun elbette mantıklı bir açıklaması olmalıdır.

Bu noktada ifade edelim ki Hillî ve hocası Nasîruddîn et-Tûsî'nin dönemleri, Şiî-İmâmiyye kelâmının özel konularını teşkil eden bedâ, rec'at ve Kur'an'ın bütünlüğü hakkındaki tartışmalardan uzak kalınan bir dönem olarak öne çıkmıştır. Zira bu iki alimin yaşadığı dönemde aşırı gulât fırkaların mevcut olmaması ve onlar tarafından özellikle bahsi geçen hususlarda ortaya atılan bozuk fikirlerin çürütülmüş olması, bir daha bu tartışmalara girmenin gereksizliğini ortaya koymuş olmalıdır. Zira önceki Usûlî düşünürler Mu'tezile'nin akılcılığından da istifade etmek suretiyle bu ve benzeri meselelerin açıklanmasında oldukça başarılı olmuşlarken bahsi geçen meselelere yine ve yeniden değinmek fazladan zaman kaybından başka bir şey değildi. Muhtemelen bu yüzden hocası ile birlikte Hillî, bahsi geçen konularda görüş belirtmemiştir.⁶⁹⁰

Şu da var ki Hillî, on ikinci imamın zuhurundan önce birtakım harikulade olayların meydana geleceğinden bahsetmiştir. Hillî'nin naklettiği bir anlatımda, Kâim'in zuhuru esnasında, insanlar, daha önce benzeri görülmemiş şekilde bir

⁶⁸⁸ Üzüm, "Rec'at", ss. 504-506.

⁶⁸⁹ Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, s. 86.

⁶⁹⁰ Uyar, *İmamiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârilik*, s. 105; ayrıca bkz., Yusuf Benli, "Bedâ Fikrinin İmâmî-Şiî Literatüre Girişinin Tarihî Sürecine İlişkin Değerlendirmeler -1- Reddiyeci Yaklaşımına Göre", *İslâmî Araştırmalar*, 18/3, 2005, s. 215.

yağmura tutulacaklar ve bu yağmurla birlikte kabirlerinde yatan mü'minler (Şîf-İmâmîler) yeniden diriltilerek Mehdî'nin etrafında toplanacaklardır.⁶⁹¹

Görünen o ki Hillî bu anlatımla rec'at olayına atıfta bulunmuştur. Fakat o, burada sadece anlatımı nakletmekle yetinmiş olup herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Yine de onun, rec'at düşüncesini sahiplendiğini ve buna inandığını söyleyebiliriz.

2.2.2. Bedâ'ya Bakışı

Sözlükte zuhur etmek, belirmek, görünmek ve gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması gibi anlamları ifade eden bedâ kelimesi aynı zamanda “bir işi yapmaya niyet etmişken yapmaktan vazgeçip bir başka işi yapmaya yönelmek” için de kullanılmaktadır. Diğer bir ifadeyle bedâ, terim olarak, Allah'ın belli bir şekilde vukû bulacağını haber verdiği bir olayın sonra başka bir şekilde gerçekleşmesine denir.⁶⁹²

Fonksiyon olarak bedâ, iki anlamı barındıran bir yapı arz etmektedir. Bunlardan biri, mutedil Şîfler'in kabul etmediği ve “Allah'ın bir şeyi bilmezken, sonradan elde edilmiş bir bilgi sebebiyle daha sonra bilmesi yahut bir şeyin iyi veya kötü şeklinde ortaya çıkacağını bildirmişken aksinin zuhur etmesi, Allah'ın bilgisinin kesin olmadığını ifade eden “önceden verilmiş kararın değiştirilmesi”, ilahi bir hükmün değişmesini gerektiren yeni bir durumun ortaya çıkmasında “Allah'a yeni yeni çeşitli görüşler gelmesi” anlamına gelen bedâdır ve *gâli bedâ* olarak da bilinir.

Diğer anlamda ise bedâ; insanlar tarafından vukuu beklenmeyen bir olayı Allah'ın yaratması, şer'î hükümlerde geçerli olan neshin alternatifi olarak tekvînde (yaratma) değişikliğin cari olması, yani iradenin henüz kesin olarak taalluk etmediği birbirine zıt iki hükümden birinin elverişli şartlar ve en uygun menfaatler dikkate alınarak tercih edilmesidir. Bu, mutedil olan anlayıştır ve İmâmiyye Şîası, kendilerince makbul gördükleri ve hükümlerde cari olan nesh anlayışına benzeyen bu çeşit bedâyı kabul etmektedir.⁶⁹³

⁶⁹¹ Bkz., Hillî, *el-Müstecâd min Kitâbi'l-İrşâd*, s. 281.

⁶⁹² İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, C. I, s. 42; Avni İlhan, “Bedâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, V, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, s. 290; Benli, “Bedâ Fikrinin İmâmî-Şîî Literatüre Girişinin Tarihi Sürecine İlişkin Değerlendirmeler”, ss. 212-3.

⁶⁹³ Bkz., Muhammed Rıza el-Muzaffer, s. 33; Avni İlhan, “Şîa'da Usûlü'd-Dîn”, ss. 411-412.

Görüldüğü üzere bedâ anlayışı Allah'ın ilim, irade ve tekvîn sıfatları ile ilgilidir⁶⁹⁴ ve bu anlayış, Şîa'nın düşünsel ve inançsal gelişiminde önemli kırılmalara neden olan problemlerin çözümü adına önemli bir rol oynamıştır. Nitekim *Şîa'nın gelişim sürecinde 'imâmetin nassla tayini' prensibini derinden sarsan önemli olaylar* yaşanmıştır. Örneğin bu kırılmalardan ilki İmâmiyye Şîası'nca altıncı imam olarak kabul edilen Ca'fer es-Sâdık (148/765)'in vefatı sonrasında yaşanmış ve bunun sonucunda imâmet konusunda derin krizler ortaya çıkmıştır. Zira imam Ca'fer'in, ölmeden önce kendisinden sonra büyük oğlu İsmâîl'i imam olarak tayin ettiği yönündeki haberler taraftarları arasında dolaşmaktaydı. Fakat İsmâîl, babası henüz hayattayken vefat edince Şîî toplumunun imâmet anlayışlarında bocalamalar ve sapmalar meydana geldi. Bu kriz neticesinde bazıları Şîîliği terk ederken Şîa içerisinde de birbirinden farklı birçok fırka ortaya çıktı. Örneğin Şîîliğin batınî karakterli kolu olarak görülen İsmâîliyye, bu kriz neticesinde ortaya çıkmış bir fırkadır. Hatta İmâmiyye'nin çoğunluğu, yaşanan bu süreçte, imâmetin Allah tarafından belirlendiği şeklindeki anlayıştan yüz çevirmiştir. İşte bu sıkıntılı süreçte İmâmiyye Şîası, bedâ görüşüne sarılmak suretiyle taraftarlarını bir arada tutmayı başaramıştır.⁶⁹⁵

Öte yandan İmâmiyye içerisinde imâmet krizine yol açan benzer bir diğer durum yaklaşık olarak yüz yıl sonra, onuncu imam Ali el-Hadî (254/868) zamanında yaşanmıştır. Ca'fer es-Sâdık'ın yaptığı gibi Ali el-Hâdî de kendisinden sonra oğlu Muhammed'i halef olarak açıklamış; ancak Muhammed'in babasından önce vefat etmesi işleri alt üst etmiştir. Bunun üzerine Ali el-Hâdî diğer oğlu Hasan el-Askerî'ye vasiyette bulunmuştur. İşte bu durum, bedâ problemini yeniden gün yüzüne çıkarmıştır.⁶⁹⁶

Bu noktada İmâmiyye Şîası, daha çok aşırı Şîî gruplar tarafından benimsenen ve "Allah'ın görüş değiştirmesi" anlamında kullanılan bir bedâ anlayışını kabul etmediklerini ısrarla savunmuştur. Zira bu anlamıyla kabul edildiğinde "bedâ", Allah'ın mutlak bilgisine noksanlık getireceği intibahı verebileceği gibi aynı zamanda O'nun herhangi bir görüşte bedâ etmesinden dolayı ortaya çıkacak

⁶⁹⁴ Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, s. 101; Avni İlhan, "Bedâ", s. 290; Ahmet Bardak, "Şîa'da Bedâ Anlayışı", *Türk ve İslam Dünyası Sosyal Araştırmalar Dergisi = The Journal of Turk & Islam World Social Studies*, 5/19, 2018, s. 305.

⁶⁹⁵ Bkz., Ahmed el-Kâtib, ss. 102-106; Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, ss. 106-107; Bardak, "Şîa'da Bedâ Anlayışı", s. 306.

⁶⁹⁶ Ahmed el-Kâtib, s. 127.

değişiklik de, gelecekte olacak bazı şeyleri tam olarak bilememesi gibi bir zafiyetin Allah'a isnat edilmesi anlamına gelecekti.⁶⁹⁷ Ayrıca bu manada bir “bedâ” anlayışının İmâmiyye Şîası’na mal edilmesi, onları, muhaliflerinin şiddetli eleştirilerinin hedefi haline getirmekteydi.⁶⁹⁸ Bu yüzden olsa gerek özellikle Mu’tezile’den etkilenen Şîî kelâmcılar, bedânın “nesh” ile aynı olduğuna dair görüşlere yönelmişler ve böylece mezheplerine yönelen tenkitleri bertaraf etmeye çalışmışlardır.⁶⁹⁹

Doğrusu on iki imam inancının benimsenmesinden sonraki dönemin Şîî alimleri, Şîî gelenekte ilk dönemlerden beri dillendirilen bedâ fikrine mecburen değinmek durumunda kalmışlar fakat onlar bedâyı daha çok sözlük anlamı olan “zuhûr etmek” manasında değerlendirmişler veya “nesh” anlamına gelen bir tanımlamaya gitmişlerdir.⁷⁰⁰ Bununla birlikte imamların imametlerinin geçerliliğiyle ilgili pek çok yeni rivayetin gündeme gelmesiyle birlikte İmâmiyye Şîası’nın on iki imamı artık isimleriyle birlikte sabit olmuştur. Dolayısıyla bundan sonra Şîî-İmâmî alimlerin “Allah’ın görüş değiştirmesi” anlamındaki bir bedâ anlayışına ihtiyaçları kalmamıştır. Bu anlayıştan olsa gerek İbn Bâbeveyh gibi Ahbârî, Şeyh Müfid gibi Usûlî bir alim bedâyı hükümlerde nesh, haberlerde ise sözlük anlamında (zuhur etmek) değerlendirme noktasında ortak bir zeminde buluşmuşlardır.⁷⁰¹

İmâmiyye Şîası’nın bedâ anlayışını özetlemesi bakımından Ebû Ca’fer et-Tûsî’nin konu hakkındaki görüşleri önemlidir. Şöyle ki ona göre bedânın anlamı, Ehlü’l-Adl (Mu’tezile)’in anladığı gibi, neshin caiz olduğu konularda, ‘nesh’ olarak açıklanır. Şayet var olanlardan haber vermekse, o zaman bedâ, ‘şartların değişmesi’ anlamına gelir. Çünkü bedâ, sözlükte “zuhur” demektir. Allah’ın fiillerinden bizim zannımızın aksine bir şeyin veya şartlarını bildiğimiz ve şartlarını bilmediğimiz bir durumun zuhur etmesi doğaldır. Buna göre, “İsmail b. Ca’fer ile ilgili Allah’tan bedâ vaki oldu” sözü ile kastedilen, “bu konuda Allah tarafından bedâ vaki (zahir) oldu” şeklindeki anlamdır. Çünkü insanlar Cafer Sadık’tan sonra imamın İsmail b. Cafer

⁶⁹⁷ Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, s. 102.

⁶⁹⁸ Bedâ konusunda Şîa’ya yöneltilen eleştiri ve ithamlar için bkz., Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş’arî Geleneğin Şîilik Algısı*, ss. 270-275.

⁶⁹⁹ Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, s. 111.

⁷⁰⁰ Avni İlhan, “Şîa’da Usûlü’l-Dîn”, s. 412.

⁷⁰¹ Bu tespit için bkz., Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, s. 112; ayrıca Şîî kelâmcıların “bedâ anlayışı” üzerinden kendilerine yöneltilen eleştirilere verdikleri cevaplara dair bilgi için bkz., Benli, “Bedâ Kavramının Dinî Geçerliliğini İspata Yönelik Köken ve Anlam Alanlarına İlişkin İmâmî Yaklaşımlar (II)”, *İslâmî Araştırmalar*, 19/4, 2006, ss. 625-627.

olduğunu zannediyorlardı. Ancak vefat edince durumun asılsız olduğunu öğrenerek Musa b. Cafer'in imametine kanaat getirdiler. Yine benzer şekilde, babasından sonra Muhammed b. Ali el-Hadî'nin imam olduğunu sanıyorlardı. Ancak onun vefat etmesi üzerine konunun asılsızlığını anladılar. Muhammed b. Ali el-Hadî vefat ettiğinde Allah'ın onu imam tayin etmediği ortaya çıktı. İsmail b. Cafer hakkındaki durum da aynıydı. Yoksa bu, Allah onun hakkında bir karar bildirmiş sonra da bunu başkası için değiştirmiş manasında anlaşılmamalıdır. Zira böyle bir durum Allah için söz konusu olamaz.⁷⁰²

Hillî'nin bedâ'ya yönelik yaklaşımına gelince o, rec'at hakkında olduğu gibi bedâ konusunda da doğrudan bir değerlendirmede bulunmamıştır. Nitekim onun kelâm eserlerinde “bedâ” başlığı altında özel bilgiler yer almamaktadır. Diğer taraftan Allah'ın ilim, irade ve tekvîn gibi sıfatları ile ilgisi olduğu bilinen “bedâ” anlayışı dolayısıyla sıfatlar hakkındaki görüşlerine bakma gereği duyulmuş; ancak Hillî'nin, ilim ve irade sıfatlarından bahsederken bedâ konusuna hiç değinmemiş olduğu tespit edilmiştir.⁷⁰³ Yalnız o, Allah'ın ilminde değişme olup olmayacağı yönündeki tartışmalara, “Allah'ın ilminde değişme meydana gelebilir ancak bu izafi bir değişim olup, zâtta ve hakiki sıfatlarda herhangi bir değişiklik olmamaktadır” şeklinde cevap vererek bir anlamda bu değişimin “bir şey hakkında bilgisizken sonradan bilgi edinme” şeklinde anlaşılamayacağını kastetmiştir.⁷⁰⁴ İşte bu düşüncesinden yola çıkarak Hillî'nin, bedâ konusunda, mezhebinin genel görüşüne katıldığını söyleyebiliriz.

Yukarıda değinildiği üzere İmâmiyye Şîası açısından Ca'fer es-Sâdık'ın ölümü ile birlikte ciddi manada imâmet krizi yaşanmış ve neticede bu krizin çözümü adına bedâ anlayışı gündeme gelmişti. Bu noktada Hillî'nin bedâya bakışını ortaya koymak için onun, Ca'fer Sâdık'tan sonraki tarihi sürece ilişkin görüşleri ve bu bağlamda; İmâmiyye Şîası'nca Ca'fer Sâdık'tan sonra imâmete geldiği kabul edilen Mûsâ Kâzım'ın imâmetine yönelik düşünceleri önem arz etmektedir.

Konunun açıklığa kavuşması açısından sevindirici olan şudur ki, onun *el-Müstecâd min Kitâbi'l-İrşâd* adlı eserinde, bu hususta önemli bilgiler yer almaktadır. Şöyle ki Hillî, bu eserde, Ca'fer es-Sâdık'ın on çocuğu olduğundan bahsetmekte ve

⁷⁰² Bkz., Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Kitâbü'l-Ğaybe*, s. 126.

⁷⁰³ Burada tekvîn sıfatından söz etmedik çünkü Hillî tekvîni ayrı bir sıfat olarak değerlendirmemiştir. Bunun için bkz., Hillî, *Envâru'l-Melekût*, ss. 61-72; Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, ss. 259-269.

⁷⁰⁴ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 265.

onun, bu çocukların en büyüğü olan İsmâîl'e karşı ayrı bir sevgi ve ilgi beslediğini, adeta üzerine titrediğini aktarmaktadır. Yine Hillî'nin aktardığına göre, Şîa içerisinde bir grup, yaşı büyük olması ve babasının da kendisine karşı ilgisi nedeniyle İsmâîl'in, babası Ca'fer es-Sâdık'tan sonra onun yerine geçerek imam olacağına inanmaktaydı. Ne var ki İsmâîl, babası henüz hayatta iken vefat eder. Rivayet odur ki, Ca'fer es-Sâdık, oğlunun ölümü üzerine o kadar çok üzüлp kederlenmiştir ki, oğlunun tabutunu yalın ayak ve üstsüz bir şekilde takip etmiş, kabre konulmadan önce de tabutun defalarca toprağa konulup kaldırılmasını emretmiştir. O, defnedilmeden önce oğlunun yüzünü açıp bakmış ve etrafındakilere de göstermiştir. Bunu yapmasındaki maksat ise, kendisinden sonra onun imam olacağını zannedenlerin şüphelerini ortadan kaldırmak için, öldüğünü kesin bir şekilde onlara göstermektir.⁷⁰⁵

Görüldüğü üzere Hillî, İsmâîl'in imâmetini iddia edenlerin Şîa içerisinde azınlık bir grup olduğunu, bunların bu iddiasının ise kuruntudan ibaret olduğunu düşünmektedir. Buna göre Hillî'nin, Ca'fer es-Sâdık'ın, İsmâîl'i yerine halef tayin etmediğine inandığını söylemek mümkündür.

Dolayısıyla Hillî, Ca'fer es-Sâdık'tan sonra bir imâmet kırızının oluştuğu yönündeki iddiaları kabul etmemektedir. Zaten o, Mâsâ Kâzım'ın imâmetinin, babası Ca'fer es-Sâdık'ın açıkça belirtmesi ile sabit olduğunu düşünmektedir.

Bu noktada Hillî, başka anlatımlara da yer vermektedir. Bunlardan birine göre, taraftarları içerisinde Abdurrahman adında biri Ca'fer es-Sâdık'ı ziyaret eder. O esnada imam dua etmektedir ve henüz çocuk yaşta olan oğlu Mûsâ Kâzım da sağ tarafında olup âmin demektedir. Dua bittikten sonra Abdurrahman, Ca'fer es-Sâdık'a, "Senden sonra *Velıyyü'l-Emr* (imam) kimdir?" diye sorar. O, cevaben, "ey Abdurrahman! Mûsâ (Kâzım) zırhı (imâmet) kuşandı, o da üstüne oturdu" der.⁷⁰⁶

Yine Hillî'nin paylaştığı başka bir anlatıma göre Ca'fer es-Sâdık'ın hem taraftarı hem de aynı zamanda bir dönem ders halkalarına katılmış olan Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî⁷⁰⁷, Ca'fer es-Sâdık'ın vefatından sonra onun taraftarları olarak ne

⁷⁰⁵ Bkz., Hillî, *el-Müstecâd min Kitâbi'l-İrşâd*, ss. 191-2.

⁷⁰⁶ Hillî, *el-Müstecâd min Kitâbi'l-İrşâd*, s. 197.

⁷⁰⁷ İmâmiyye Şîası'na mensup olmasına rağmen ortaya koyduğu düşünceleri nedeniyle Mücessime'ye nispet edilen Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî, İmâmiyye Şîası'nın ilk kelâmcılarından biri olarak görülmüştür. Her ne kadar aşırı görüşleri ile bilinse de Şîî hadis kaynaklarında geçen pek çok hadisin isnadında adı geçen önemli bir râvî olarak ün yapmıştır. Bunun yanı sıra o, İmâmiyye Şîası'nın imâmetle ilgili akîdesini kelâmî bir yoruma kavuşturmasıyla da bilinmektedir. Bkz.,

yapacaklarını şaşırılmış bir halde kaldıklarını anlatır. Bu esnada bazı kimseler Ca'fer es-Sâdık'ın, İsmâil ile birlikte aynı hanımından olan diğer oğlu Abdullah el-Eftah'ın etrafında toplanarak, onun imâmetini kabul ettiklerini ortaya koymuşlardır. Hişâm, yanına topladığı bazı Şîîlerle birlikte Abdullah el-Eftah'a giderek ona bazı fikhî sorular sorar, fakat o bu sorulara doğru cevaplar veremez. Bunun üzerine derin bir üzüntü ve şaşkınlıkla onun yanından ayrıldıklarını ifade eden Hişâm, o durumda yaşadıkları çöküntüyü şu ifadelerle anlatır: “Kûfe sokaklarında oturup ağlıyorduk; hayretler içindeydik ve nereye yöneleceğimizi bilemiyorduk. Kendi kendimize; Mürcie'ye mi, Kaderiyye'ye mi, Zeydiyye'ye mi, Mu'tezile'ye mi yoksa Hâricîler'e mi katılsak, diyorduk.” Bu durumdayken tanımadığı yaşlı bir adamla karşılaştığını ve bu adamın kendisine, “Ne Mürcie'ye ne Kaderiyye'ye ne Zeydiyye'ye ne Mu'tezile'ye ne de Hâricîler'e katılacaksınız; bana, bana (katılmalısınız)” dediğini aktaran Hişâm, bu yaşlı adama birtakım sorular sorar ve anlar ki adam, ilimde adeta bir deniz gibidir. Sonunda onun Mûsâ kâzım olduğunu anlayan Hişâm, bu durumu gizlice tüm Şîîlere anlattığını ve onların da Mûsâ Kâzım'a giderek onda gördükleri üstün meziyetler sayesinde imâmetine kesin olarak kanaat getirdiklerini ve neticede Abdullah el-Eftâh'ın yanında ise küçük bir azınlığın kaldığını ifade etmektedir.⁷⁰⁸

Hillî'nin aktardığı bu anlatımda çok önemli bazı ayrıntılar dikkat çekmektedir. Şöyle ki, bu anlatıma göre Cafer es-Sâdık, kendisinden sonra imâmete kimin geçeceğini açıkça belirtmemiştir. Bu Şîî imâmet anlayışı açısından önemli bir problem olarak durmaktadır. Diğer taraftan bu anlatıma göre imamda aranan en önemli vasıflardan biri, ilim sahibi olmaktır. Hişâm ve etrafındakiler, Abdullah el-Eftah'ın imam olamayacağına, onun ilmî bakımdan yetersiz olduğunu anladıktan sonra karar vermişler; buna karşın Musâ Kâzım'ın imam oluşuna ise onun engin ilmine şahit olduktan sonra kesin kanaat getirmişlerdir. Ayrıca bu anlatımda, Musa Kâzım'ın imametinde delalet etmesi bakımından, bir mucizesine de yer verildiğini görüyoruz.

Dikkat edilirse Hişâm, yaşadıkları kafa karışıklığı nedeniyle mezhep değiştirme düşüncelerini kimseyle paylaşmadan kendi iç dünyalarında yaşadıklarını aktarmaktadır. Buna rağmen Mûsâ Kâzım'ın, onların akıllarından geçenleri bilerek

Yusuf Şevki Yavuz, “Cevâlikî, Hişâm b. Sâlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, ss. 437-8; ayrıca hakkında geniş bilgi için bkz., Şehristânî, I, 184-187; Bağdâdî, ss. 23, Muhsin el-Emin, *Âyânü's-Şîa*, X, 266.

⁷⁰⁸ Bkz., Hillî, *el-Müstecâd min Kitâbi'l-İrşâd*, ss. 198-200.

kendilerine cevap vermesi olağanüstü bir durum olarak nakledilmiş ve böylece imâmetin kesin bir delili olan ‘mucize göstermeye’ de işaret edilmiştir.

Yine bu anlatımda dikkatlerden kaçırılmaması gereken bir başka husus, imamın (Mûsâ Kâzım) imam olduğunu açıkça ifade etmek yerine bunu tespit etme işini, halkın anlayışına ve Allah’ın yol göstermesine bağlamasıdır. Tüm bu yönleri ile birlikte düşünüldüğünde Hillî’nin böyle bir anlatımı aktarması da ayrı bir problemdir. Şu da var ki Şîî imâmet anlayışı açısından ne kadar problemlili olursa olsun bu anlatım, bedâya karşı Hillî’nin bakışını yansıtmaması açısından önem arz etmektedir. Görüldüğü üzere Hillî, aktarmış olduğu bu anlatımlardan hareketle Ca’fer es-Sâdık’ın önce İsmâîl’i kendisine halef tayin etmesi, fakat sonra bu fikrinden (bedâ gereği) cayması yönündeki bir yaklaşımı doğrudan devre dışı bırakmaktadır. Dolayısıyla Hillî’nin aktarmış olduğu her iki rivayet birlikte düşünüldüğünde, Ca’fer es-Sâdık’tan sonra imâmete gelen kişinin Mûsâ Kâzım olduğunda şüphe ya da tereddüt bulunmamaktadır.

Yine görüşlerinden anlaşılacağı üzere Hillî, onuncu imam Ali el-Hâdî’den sonra da herhangi bir imâmet krizi yaşanmadığı yönünde bir izlenime sahip olduğunu açıkça göstermektedir. Nitekim ona göre Ali el-Hâdî’den sonra imâmet Hasan el-Askerî’ye geçmiştir. Çünkü o, imâmetin tüm şartlarına haiz olup; ilmi, zühdü, mükemmel aklı, cesareti, cömertliği ve abidliğinin yanında insanların en faziletlisi olması ve mâsum olması sayesinde bu işin (imâmet) ehli olduğunu kanıtlamıştır. Ayrıca babasının, kendisinden sonra halifesi olarak ona işaret etmesi de onun imâmetinin diğer delilidir. Hillî, bu noktada bir anlatıma yer vermektedir. Buna göre Ali el-Hâdî, ölümünden dört ay önce oğlu Hasan el-Askerî’nin imâmetini vasiyetle bildirmiş ve böylece kendisinden sonra, onun imâmete geleceğini işaret etmiştir.⁷⁰⁹

Bu noktada Hillî’nin aktardığı bir başka anlatım, “*Ali el-Hâdî’nin önce büyük oğlu Muhammed’i kendisinin halefi olarak aday gösterdiği; ancak onun daha kendisi hayatta iken vefat etmesi üzerine diğer oğlu Hasan el-Askerî’ye vasiyette bulunduğu ve bu durumu, Allah’ın bir bedâsı olarak gösterdiği*” yönündeki anlayışı tümüyle çürütmektedir. Şöyle ki bu anlatıma göre Ali el-Hâdî’nin taraftarlarından biri, imam Ali el-Hâdî ile bir hatırasını paylaşmaktadır. O şunları anlatır: “Biz, Ebu’l-Hasan (Ali el-Hâdî) ile birlikte onun evinde oturuyorduk. Bu esnada yanımıza oğlu Muhammed

⁷⁰⁹ Bkz., Hillî, *el-Müstecâd min Kitâbi'l-İrşâd*, ss. 243-4.

geldi. Bunun üzerine ben imama, canım yoluna feda! Senden sonra sahibimiz bu mu? diye sordum. O, hayır, benden sonra sahibiniz Hasan (as)'dır dedi.”⁷¹⁰

Bu anlatımdan anlaşılacağı üzere Hillî, onuncu imamdan sonra hiçbir şekilde imâmet krizi yaşanmadığına inanmakta ve böylelikle burada bedâ düşüncesine yer olmadığını ortaya koymaktadır. Çünkü ona göre Ali el-Hâdî, Muhammed'i hiçbir zaman kendisinin halefi olarak göstermemiş; fakat Hasan el-Askerî'nin imâmetini ise, açıkça ilan etmiştir.

Görüldüğü üzere Hillî'ye göre, Şîî imâmet anlayışı açısından derin krizlerin yaşandığı varsayılan Ca'fer es-Sâdık ve Ali el-Hâdî sonrasında herhangi bir kriz yaşanmamış olup imâmet olağan seyrinde devam etmiştir. Çünkü her iki imamdan sonra kimin imam olacağı, açık bir şekilde bellidir. Bu yüzden Şîî düşünceye bir şekilde girmiş olan bedâ anlayışına başvurmaya lüzum kalmamıştır. Dolayısıyla o, bedâ anlayışına değinmeye gerek duymamıştır. Çünkü bu anlayış, imâmet konusunda daha önceden yaşanan krizlerde başvurulmuş bir çözüm aracı niteliğindedir. Hillî'nin imâmet konusunda ortaya koyduğu deliller ise, bedâ anlayışına gerek duymayacak şekilde İmâmiyye-İsnâaşeriyye'nin imâmet teorisinin haklılığını ispatlamada -onun tarafından- yeterli görülmüş olmalıdır. Zaten Hillî'den çok önce, İmâmiyye Şîası'nın imâmet teorisini ipatlamak için “Allah'ın görüş değiştirmesi” anlamına gelen bir bedâ anlayışına ihtiyaç kalmamıştı. Çünkü imamların imâmetlerinin geçerliliğiyle ilgili pek çok yeni rivayete kavuşan İmâmiyye Şîası, bu rivayetlerin sonucu olarak on iki imamları artık isimleriyle birlikte deklare etmeyi başarmıştı. Bu noktada Şeyh Müfid'in, bedâ ile imam belirlemeyi yanlış bulması ve bunu açıkça ifade etmesi önemli bir örnektir.⁷¹¹

Diğer taraftan yukarıda değindiğimiz üzere, rec'at ve bedâ gibi anlayışlar, daha çok aşırı Şîî gruplar tarafından kullanılmış ve istismar edilmiştir. Ayrıca Şîa, rec'at ve bedâ gibi anlayışları yüzünden muhalifleri tarafından şiddetli eleştirilere maruz kalmıştır. Öyle ki bu anlayışlara karşı çıkan ve şiddetle eleştirenler arasında Mu'tezilî düşünürler de vardır.⁷¹² Dolayısıyla Hillî, döneminde artık bir geçerliliği

⁷¹⁰ Hillî, *el-Müstecâd min Kitâbi'l-İrşâd*, s. 244.

⁷¹¹ Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, s. 112.

⁷¹² Bedâ anlayışı Mu'tezilî düşünürlerin yanında Sünnî, hatta Zeydî düşünürler tarafından da şiddetle eleştirilmiştir. Bkz., Benli, “Bedâ Fikrinin İmâmî-Şîî Literatüre Girişinin Tarihî Sürecine İlişkin Değerlendirmeler”, s. 215.

kalmadığından tartışılmayan bu anlayışlar yüzünden Mu'tezile ile gereksiz çekişmelere girmenin fayda getirmeyeceğine inanarak hareket etmiş olmalıdır.

Ayrıca Hillî'nin bahsi geçen dönemler ve olaylar hakkında nakledilmiş Şîî ahhârına sıkı sıkıya bağlı olduğu ve konunun açıklığa kavuşturulmasında bu haberleri yeterli gördüğü anlaşılmaktadır. Onun buradaki tutumu, usûl ve metot açısından önemli bir ayrıntıdır. Nitekim haberleri aktardıktan sonra herhangi bir açıklama yapmayan ve kaynaklarının sıhhati hakkında herhangi bir tenkidde de bulunmayan Hillî'nin bu durumuna bakıldığında şöyle bir yorum yapma imkânı doğmaktadır: “Kaynaklarda belirtildiğine göre Hillî, Usûlî bir düşünür olarak Şîî ahhârına oldukça tenkitçi ve eleştirel yaklaşan bir kişiliktir. Onun, en sağlam kabul edilen hadis kitaplarındaki hadislerin bile çoğunun sahihliği/sağlamlığı hakkında birtakım kuşku olduğu ve bunların ciddi bir şekilde tenkide tabi tutulmaları gerektiğini savunduğu ifade edilmektedir. Oysa yukarıda örneklerini verdiğimiz Şîî rivayetleri örneğinde olduğu gibi, özellikle imâmetle ve imamlarla ilgili hususlarda varit olan Şîî ahhârı hususunda Hillî'nin *teslimiyetçi* bir yaklaşımı benimsediğini söylemek mümkündür.”

2.2.3. Takıyye'ye Bakışı

Meşruiyetine dair Kur'an'dan⁷¹³ ve İslam tarihinden⁷¹⁴ deliller getirilen takıyye terimi etimolojik olarak farklı anlamları barındırmasının yanı sıra sözlükte “bir kimseyi tehlikeden korumak” anlamındaki vaky (vikāye) kökünden türemiş olup “kendini korumak, sakınmak” mânasına gelmektedir.⁷¹⁵ İstilahta ise takıyye, “kişinin can, mal, ırz, namus gibi kutsal değerlerini açık veya muhtemel tehlikelerden koruması amacıyla gerçek inancını gizlemesi”dir.⁷¹⁶

Elinde güç ve iktidar bulunan kâfir ve zalimlerin can, mal ve diğer varlıkları tehdit etmesi halinde takıyye'ye başvurmak, mezheplerin çoğu tarafından meşru bir

⁷¹³ Takıyye'nin, zorunlu hallerde ve ilgili şartlar oluştuğunda başvurulabilecek bir ruhsat olduğuna yönelik anlayış hemen hemen tüm mezhepler tarafından kabul edilmiş ve genel olarak böyle bir davranışa Ku'an'ı Kerîm'in Âl-i İmrân 3/28, Nahl 16/106 ve Mü'min 40/28. ayetlerinin izin verdiği kabul edilmiştir. bkz., Mustafa Ekinci, “İmâmîyye Şîası'nda Takıyye Anlayışına Yeni Bir Yaklaşım”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/5, 2006, ss. 30-31.

⁷¹⁴ İslam Tarihinde yaşanan Ammâr b. Yâsir örneğindeki “can tehlikesi olduğunda imanını gizleyerek inandığından farklı davranma” şeklinde tezahür eden davranış, takıyyenin meşruiyetinin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir. Öz, “Takıyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, IXL, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, s. 453.

⁷¹⁵ İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “vky” maddesi, XV, 401-2.

⁷¹⁶ Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, s. 43.

davranış olarak görülmüştür.⁷¹⁷ Ancak Şîa, takıyye'yi kendine özgü bir anlayışla kullanması ve hemen her fırsatta ve yerli-yersiz alabildiğine takıyye'ye başvurması ile diğer mezheplerden daha farklı bir yerde durmaktadır. Doğrusu Şîa, bu yönüyle muhaliflerinin ağır eleştirilerine maruz kalmıştır.⁷¹⁸

İmâmiyye tarafından inancı gizleme; Şîîliği saklama, Sünnî çevrelerde onlar gibi görünme şeklinde pratiğe dökülen takıyye, aslında sadece Şîîler üzerinde baskıların yoğunlaşp can ve mal korkusu söz konusu olduğu zaman başvurulabilecek bir savunma yöntemi olarak tatbik edilmesi beklenirken onlar tarafından bir politika ve manevra aracı olarak da kullanılmıştır.⁷¹⁹ Bu noktada özellikle siyasî iktidarlara iyi ilişkiler kurdukları dönemde halife ve sultanları fiilî idareciler olarak kabul eden İmâmî Şîîler, bu hareketlerinin meşruiyetini takıyye anlayışına dayandırmışlardır. Ayrıca bu tavırları sayesinde kendilerine yönelebilecek baskıları engelleyeceklerini düşünmüşler; pratikte de bunun meyvelerini almışlardır.⁷²⁰

Takıyye, hicrî üçüncü asrın ortalarından itibaren Şîî inançlarından biri olarak görülmeye başlarken, on ikinci imamın gaybetiyle birlikte İmâmiyye Şîası tarafından farklı bir yapıya büründürülerek bu mezhebin inanç esasları arasına dahil edilmiştir. Bu noktada ifade etmek gerekirse İmâmiyye, on ikinci imamlarının gaybete gidiş sebepleri arasında onun takıyye gereği bu yola başvurduğunu öne sürerek takıyye anlayışını gaybet fikri ile ilişkilendirmiştir.⁷²¹

Doğrusu erken dönem Şîî kaynaklarda takıyye, bir inanç unsuru olarak ele alınmış ve terk edilmesine şiddetle karşı çıkmıştır.⁷²² Bu noktada İbn Bâbeveyh el-Kummî, “Takıyye vaciptir; onu terk etmekle namazı terk etmek arasında fark yoktur”⁷²³ derken, gaybet döneminde takıyye'ye başvurarak yaşamının bir Şîî için ne kadar gerekli olduğunu, takıyye'nin bir inanç unsuru olduğuna vurgu yaparak ortaya

⁷¹⁷ Hakyemez, “Şîî Takıyye İnancının Teşekkülü”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6, 2004, s. 130.

⁷¹⁸ İhsan İlahi Zahir, s. 140; Fırlalı, *Günümüz İslâm Mezhepleri*, s. 348; Hasan Onat, “Şîîlik ve Günümüz Şîîliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine”, *İslâmî Araştırmalar*, 3/3, 1989, s. 130; Mustafa Ekinci, “İmamiyye Şîası'nda Takıyye Anlayışına Yeni Bir Yaklaşım”, *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11/5, 2006, ss. 32-33.

⁷¹⁹ Dalkılıç, “Eleştirel Açından Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takıyye”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 7, 2003, s. 118.

⁷²⁰ Hakyemez, “Şîî Takıyye İnancının Teşekkülü”, s. 130.

⁷²¹ Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, s. 55.

⁷²² Onat, “Şîîlik ve Günümüz Şîîliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine”, s. 129.

⁷²³ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü'l-İ'tikâdât*, s. 343.

koymuştur. Yine o, Kâim ortaya çıkıncaya kadar takıyyeyi terk etmenin caiz olmayacağını ifade ettikten sonra Kâim ortaya çıkmadan (zuhûr) önce takıyyeyi terk edenin Allah’a, resulüne ve imamlara muhalefet etmesine bağlı olarak, Allah’ın dini olan İmâmiyye’yi terk etmiş sayılacağını söylemiştir.⁷²⁴

Şu da var ki İmâmî düşünürler arasında takıyye’ye karşı genel eğilimden farklı yaklaşanlar da olmuştur. Örneğin *Şerîf er-Radî* (406/1015)’ye göre takıyye mü’minle müşrikler arasında olur, müslümanla müslüman arasında olmaz. Müslümanın müslümandan takıyye’sine hiçbir şekilde yol aranmaz. Yine ona göre takıyye, bir ruhsat olup bu ruhsatın kullanılmaması, en faziletli davranıştır. Kişinin ölünceye kadar İslamda sebat etmesi, ruhsatı kullanarak İslam’dan çıkmak suretiyle canını kurtarmasından daha faziletli ve erdemli bir davranıştır.⁷²⁵ Görüldüğü üzere Şerîf er-Radî, takıyye konusunda oldukça mutedil ve muhaliflerince de hoş karşılanacak bir yaklaşıma sahiptir.

Yine Şeyh Müfid’in takıyye hakkındaki görüşleri önemlidir. Ona göre can veya mala karşı zarar gelme korkusu varsa, takıyye’ye başvurmak dinen caizdir. Takıyye bazen vacip bazen de farz olabilir. Fakat bazı durumlarda da vacip olmaması mümkündür. Ayrıca bir vakitte takıyye’ye başvurmak onu terk etmekten daha faziletli olabilirken başka bir vakitte ise terki, uygulamaktan daha faziletli olabilir. Ne var ki zaruret halinde söylenecek bütün sözlerde takıyye’ye başvurmak caizdir. Bunun yanında barış ve huzurun sağlanması için de takıyye’ye başvurulabilir. Buna karşın mü’minlerin katledilmesi gibi sonuçlar doğuracak veya dinde bozulmaları ortaya çıkaracak durumlarda takıyye’ye başvurmak asla caiz değildir.⁷²⁶

Burada ifade edelim ki tarih boyunca Şîîler, bazı istisnalar haricinde devlet gücü ve desteğinden mahrum bir şekilde ve daha çok Sünnî yönetimlerin hakimiyeti altında yaşamak durumunda kalmışlardır. Bu durum, siyasal olduğu kadar aynı zamanda sosyolojik bir gerçektir ve belki de Şîîler’in takıyye gibi bir anlayışa sığınmalarının arkasında yatan en belirleyici etken olarak görülmelidir. Bununla birlikte devlet desteğine kavuştukları dönemlerde Şîîler’in takıyye gibi bir perdenin

⁷²⁴ İbn Bâbeveyh el-Kummî, *Kitâbü’l-İ’tikâdât*, s. 346.

⁷²⁵ İlhan, “Şîa’da Usûlü’l-Dîn”, s. 427; ayrıca çağdaş Şîî yazar Abdülbâki Gölpınarlı da takıyyeyi bir ruhsat olarak gördüklerini ifade ederek, yalnızca kişinin canına, malına, namusuna veyahut sevdiklerine zarar gelme korkusuyla takıyyeye başvurulabileceğini savunmaktadır. Geniş bilgi için bkz., Abdülbâki Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîîlik*, Kapı Yayınları, İstanbul 2016, ss. 513-523.

⁷²⁶ Şeyh Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, ss. 118-9.

arkasına gizlenmelerine çoğunlukla gerek duymadıklarını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bunun en bariz örneklerini Büveyhîler döneminde, Şîî düşüncede yaşanan önemli gelişmelerde görmek mümkündür. Nitekim bu süreçte Şîî düşünürler, düşüncelerini her platformda savunmaktan çekinmemişler ve ayrıca -Şîî düşüncesi adına- yazmış oldukları birbirinden kıymetli eserlerde Şîî düşünceye has bilgi, görüş ve düşünceleri rahatlıkla ortaya koymuşlardır.⁷²⁷

Aynı şekilde Hillî'nin yaşadığı dönemin hâkim gücü olan İlhanlı Devleti'nin - özellikle belli dönemlerde- Şîîlere, inandıkları gibi yaşama ve fikirlerini serbestçe paylaşma fırsatını sunduğu izahtan varestedir.⁷²⁸ İşte Şîîler adına böyle olumlu bir havanın yaşandığı bu dönemde Hillî de takıyye anlayışına bağlanmanın yersiz olacağını düşünmüş olacaktır ki, bu yüzden onun eserlerinde takıyye'ye dair fazlaca bilgi yer almamaktadır.

Hillî, kelâm eserlerinde takıyye ile ilgili özel bilgilere yer vermemiştir. Yalnız, on ikinci imamın gaybetinin gerekçelerinden biri olarak can korkusunu zikretmiş olması, Hillî'nin burada takıyye'ye atıf yaptığını göstermektedir.⁷²⁹ Dolayısıyla ilk dönem Şîî düşünürlerince inkârı mümkün olmayan bir inanç esası şeklinde sunulan takıyye anlayışı, Hillî tarafından bu şekilde değerlendirilmemiş, bir inanç unsuru olarak kabul edilmemiştir. Bununla birlikte onun fıkıh eserlerinde, takıyye hakkındaki düşüncelerini yansıtan örnekler bulunmaktadır.⁷³⁰ Biz bu örneklerden yola çıkarak Hillî'nin takıyye'ye bakışını ortaya koymaya çalışacağız.

Hillî'nin takıyye'ye bakışını yansıtmaması bakımından onun “cihad” ile ilgili görüşlerine bakmakta fayda vardır. Hillî, imam veya nâibinin bulunması şartına bağlı olarak akıl-bâliğ olup hür olan erkekler için cihadın farz-ı kifaye olduğunu dile getirmiştir. Diğer taraftan Hillî, câir hükümetin⁷³¹ yönetiminde olduğu topraklarda, eğer düşman tarafından müslümanlara bir saldırı gerçekleşirse, câir sultanla birlikte cihad etmenin gerekliliğine işaret etmiştir. Ona göre böyle bir durumda can ve malın emniyette veya tehlikede olmasının bir anlamı yoktur. Aynı şekilde bu durumda

⁷²⁷ Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, s. 93.

⁷²⁸ Bkz., Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, ss. 99-103.

⁷²⁹ Bkz., Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, s. 482.

⁷³⁰ Muhammed Rıza el-Muzaffer'e göre İmâmîyye Şîası'nın takıyye anlayışına yüklediği anlam ve misyon daha çok fıkıh kitaplarının ilgili konularına serpiştirilmiştir. Bkz., Muhammed Rıza el-Muzaffer, s. 76.

⁷³¹ Burada “câir hükümet veya idare” ifadesi, Şîîler açısından “yönetimde imamın olmadığı” tüm idare veya hükümetleri temsil etmektedir. Bu yüzden Şîîler, bu manadaki idare ve yönetimi, gerçek imama ait bir hakkı gasp eden zalim ve günahkâr bir idare olarak tasavvur etmektedirler. Bkz., Dalkılıç, “Eleştirel Açıdan Bir Kimlik ve İnanç Örtüsü Olarak Takıyye”, s. 118.

imamın veya nâibinin varlığı şartı da aranmaz. Çünkü burada düşmana karşı Müslümanların savunulması söz konusu olup bu, kutsal bir cihaddır.⁷³²

Görüldüğü üzere Hillî, düşmandan müslümanlara karşı bir saldırı söz konusu olduğunda can veya mal korkusuyla hareket edilemeyeceğini, böyle bir durumda câir sultanla beraber hareket etmek suretiyle cihada katılma mecburiyetinin bulunduğunu düşünmektedir. Bu görüşüne bakarak Hillî'nin takıyye'yi her şart ve durumda caiz görmediğini söyleyebiliriz. O, bu görüşüyle, takıyye'nin belli başlı sınırlarının olduğunu, alabildiğine ve pervasızca kullanılamayacağını kabul etmiş olmaktadır.

Hillî, muhaliflerin bile aleyhine olsa, yalancı şahitlik yapmanın çirkin ve kabul edilemez olduğunu ifade etmiştir.⁷³³ Bu hassasiyet, “şahitlik hususunda takıyye yapılamayacağı” şeklinde de anlaşılabilir. Zira Hillî, takıyye'yi, hiçbir sınır tanımadan alabildiğine kullanmayı meşru görmüş olsaydı, pek âlâ muhaliflerinin aleyhine yalancı şahitlik yapmayı takıyye gereği meşru sayabilirdi. Ancak o, böyle bir davranışın adaletle bağdaşmayacağını düşünmüş ve muhaliflerinin aleyhine dahi olsa yalancı şahitliğin çirkinliğini ortaya koymuştur. Böylelikle anlıyoruz ki, Hillî'ye göre, masum kimselerin zararına olacak herhangi bir durumda, takıyye'ye sarılma bahanesiyle gerçekleri saptırmak veya yalan söylemek doğru değildir ve kabul edilemez. Hillî'nin burada ahlakî kaygıları öne çıkardığı anlaşılmaktadır.

Hillî'nin takıyye'ye bakışını yansıtmaları açısından, câir hükümetle ilişki hususundaki görüşleri önem arz etmektedir. Bu noktada ona göre hakkıyla yerine getirebileceğinden emin olunması halinde, zalim sultan adına otoriteyi üstlenmede herhangi bir beis yoktur. Çünkü her ne kadar zalim sultan tarafından atanmış olsa da bu kimse bilir ki, aslında bu yükümlülüğü, hak sultanın (on ikinci imam) izni ile ve onun adına üstlenmektedir. Dolayısıyla bu kimse, câir sultandan gelen bu teklifi kabul etmekle takıyye anlayışını devreye sokmuş olur ve görünüşte câir sultan adına olsa da gerçekte otoritesini adil sultan adına yürütmüş olur.⁷³⁴

Diğer taraftan, hakkı gözeteceğine tam olarak emin olamayan veya bu konuda şüphe duyan bir kimsenin câir sultandan gelen teklifi kabul etmemesi gerekir. Ancak bu konuda zorlama veya tehdit olursa, o zaman zararı def etme adına bu teklif kabul

⁷³² Hillî, *Telhîsü'l-Merâm fî Ma'rifeti'l-Ahkâm*, thk. Hadî el-Kubeysî, Merkezü'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâtü'l-İslâmiyye, Kûm 1379, s. 79.

⁷³³ Hillî, *Telhîsü'l-Merâm*, s. 314.

⁷³⁴ Hillî, *Müntehâ'l-Matlab fî Tahkiki'l-Mezheb*, C. XV, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed 1429, s. 456.

edilebilir ve görev alınabilir. Çünkü böyle bir durumda takıyye yapmak caizdir. Ne var ki, böyle bir izin durumunda bile mü'minlere sıkıntı verme veya zulmetme hakkı olmayan bu kimse, bunlardan daha büyük zararlar doğurabilecek katl (öldürme) hususunda da yetkili değildir. Çünkü bu gibi konularda, takıyye caiz değildir.⁷³⁵ Yani mü'minlere telafisi zor hatta imkânsız zararları dokunabilecek her türlü fiilin mazereti, takıyye olamaz. Bu yüzden Hillî'nin bütün eserlerinde, imamın veya onun vasîsinin bu konuda mutlak yetkili oldukları belirtilmiş; kısas, recm ve hırsızın elinin kesilmesinin ancak imam veya onun izin verdiği kimse tarafından yerine getirilebileceği ifade edilmiştir.⁷³⁶

Diğer taraftan Hillî'ye göre zalim sultandan gelen teklifi reddetmeye gücü yeten bir kimse, bunu yapmak zorundadır. Bunun yanı sıra teklifi reddetmesi halinde az bir zararla karşılaşacaksa bu duruma katlanması müstehaptır. Ancak, kişinin kendisine ve ailesine; malına ve kendi mezhebinden olanlara bir zarar gelecekse, - takıyye gereği hareket ederek- söz konusu teklifi kabul etmek, en uygun hareket tarzıdır.⁷³⁷

Anlaşılabileceği üzere Hillî, takıyye'yi ancak üstesinden gelinemeyecek zor durumlarda ve çaresizlik halinde başvurulabilecek bir ruhsat gibi görmektedir. Yoksa onun nazarında takıyye, inanç esaslarına dahil edilecek bir konumda değildir. Dolayısıyla masum insanlara zarar verme olasılığında takıyye ile hareket etmeyi ahlakî bulmayan Hillî, aynı zamanda yukarıdaki örneklerde de gördüğümüz üzere, zor durumlarda bile eğer başka çareler varsa takıyye'ye başvurmayı uygun görmediğini açıkça ifade etmiştir. Böylelikle diyebiliriz ki Hillî, gaybetin ilk dönemlerinde bazı İmâmî düşünürler tarafından bir inanç unsuru olarak kabul edilip yerli yersiz kullanılması teşvik edilen takıyye'yi, bu bağlamından çıkararak bir ruhsat olarak değerlendirmekle birlikte bazı durumlarda ise takıyye'ye başvurmayı kesinlikle uygun bulmadığını ortaya koymuştur.

2.3. Hillî'nin İmâmiyye Şîası Dışındaki Mezheplere Bakışı

İslam Mezhepleri tarihinde birer beşer ürünü olarak neşvü nema bulmuş hemen her fırka ve mensupları için bir "öteki" kavramı daima gündemde tutulmuştur. Mezhebi adına söz söyleyen pek çok düşünür, öteki olarak gördüğü fırka veya

⁷³⁵ Hillî, *Müntehâ'l-Matlab*, XV, 245, 460; Hillî, *Muhtefü's-Şîa*, IV, 463.

⁷³⁶ Hillî, *Müntehâ'l-Matlab*, XV, 245; Hillî, *Muhtefü's-Şîa*, IX, 124.

⁷³⁷ Hillî, *Müntehâ'l-Matlab fî Tahkiki'l-Mezheb*, XV, 460.

gruplara karşı kendi mezhebini ve görüşlerini savunmayı, onları da karalamayı veya eleştirmeyi vazife edinmiştir.

İsnâaşeriyye'nin diğer fırkalardan her bakımdan üstün olduğunu benimsemiş olan Hillî, mezhebinin bu üstünlüğünün, Şîa içerisinde çıkmış fakat İmâmiyye-İsnâaşeriyye'den farklı bir yol takip etmiş bütün gruplar da dahil olmak üzere kendilerine muhalif olan tüm fırkaları kapsadığını düşünmektedir. Hillî'ye göre Hz. Muhammed'den nakledildiği kabul edilen yetmiş üç fırka hadisinde geçen *Fırka-i Nâciye* yani bütünüyle hakkı yaşatan ve kurtuluşa erme imtiyazına sahip olan yegâne fırka, İmâmiyye-İsnâaşeriyye'dir. Çünkü onun ifadesiyle, "Ehl-i Beyt'im Nuh'un gemisi gibidir. Kim bu gemiye binerse bilsin ki kesinlikle kurtulmuştur. Ondan uzaklaşanlar ise yok olmuştur" hadisinde kastedilen kimseler, ancak kendileridir. Böylelikle, bu mezhebe uyanlar kurtulacak, uymayanlar ise helak olacaklardır.⁷³⁸

Öte yandan Şîî düşünürlerin çoğuna göre İslam ümmeti, İmâmiyye Şîası ve Ehl-i Hilaf olmak üzere temelde iki sınıfa ayrılmaktadır. Ehl-i Hilâf kavramı en genel anlamda Şîî olmayan tüm ehl-i kibleyi kapsayacak şekilde kullanılsa da aslında bu kavramla özel olarak kastedilenler Sünnî mezheplerdir. Ne var ki Şîa içerisinde bu kavram daha çok İmâmî Şîîler tarafından kullanıldığı için İmâmiyye dışındaki tüm mezhepleri ifade edecek şekilde bir anlam çerçevesine bürünmüştür.⁷³⁹ Bu anlayışa göre Ehl-i Hilaf'ın en temel özelliği, imâmeti inkâr etmeleridir ve bu yüzden kafir olarak hüküm giyerler. Dolayısıyla bu anlayış gereği, İmâmiyye mezhebinin dışındaki hiçbir mezhep veya oluşumun, hak yolunun temsilcisi olamayacağı ortadadır. Neticede cehennemden kurtuluşun ve cennete girmenin tek yolu, İmâmiyye Şîası'na tabi olmaktır. Aksi durum ise, cenneti kaybedip cehenneme gitme ile sonuçlanacaktır.⁷⁴⁰

Yukarıda da ifade edildiği üzere, İmâmiyye Şîası'nın dışındakiler ister Şîa içerisinde neşet etsin isterse de Şîa'nın dışındaki fırkalar olsun, Şîî düşünürlerin çoğu tarafından muhalif olarak görülmüş ve *Ehl-i Hilâf* olarak tanımlanmışlardır.⁷⁴¹

⁷³⁸ İsnâaşeriyye'nin diğer fırkalara karşı üstünlüğünü ispat etmek için Hillî'nin ileri sürdüğü farklı deliller için bkz., Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme*, ss. 80-145.

⁷³⁹ Ehl-i Hilaf kavramının Şîî düşüncesindeki karşılığı hakkında geniş bilgi için bkz., Hanifi Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı*, Mana Yayınları, İstanbul 2016, ss. 192-197.

⁷⁴⁰ Hilmi Kemal Altun, "Nâsibî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme", *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/2, 2020, s. 1206.

⁷⁴¹ İmâmiyye Şîası alimlerine göre, İmâmî olmayan müslümanlar her ne kadar İslam dairesinin dışında tutulmasalar da Şîî-İmâmî akidesine veya öğretilerine uymayan bir düşünce yapısına ve hayat

Kavramın anlam muhtevası oldukça geniş olduğundan, bu bölümde “Hillî’nin İmâmiyye Şîası Dışındaki Mezheplere Bakışı” altında işleyeceğimiz tüm mezhepleri kapsadığı ortadadır. Bu yüzden Hillî’nin Ehl-i Hilaf’a karşı yaklaşımını ortaya koymak önceliğimiz olacak; ardından ise muhalif görülen mezheplere ayrı ayrı değinilecektir.

Ne var ki Hillî, Ehl-i Hilaf kavramına doğrudan atıfta bulunmamıştır. Buna karşın o, Ehl-i Hilaf içerisinde değerlendirilen özel bir gruba yani *Nâsibîler*’e değinmiştir. Bu yüzden öncelikle “Nâsibe” kavramının ifade ettiği anlamı ortaya koymak durumundayız.

Nâsibe terimi, sözlükte, “birine karşı açık açık kötülük ve düşmanlık beslemek” anlamında kullanılmaktadır.⁷⁴² Aynı kökten gelen *Nâsibî* ise, Hz Ali’ye, evlatlarına ve taraftarlarına karşı olan grupların tümüne verilen bir isimdir.⁷⁴³

Ne var ki başlangıçta Hz. Ali ve Ehl-i Beyt çerçeveli bir anlama sahip olan kavramın daha sonra tüm Şîileri kapsayacak şekilde anlam genişlemesine uğratıldığını söylemek mümkündür. Yani Şîilere karşı düşmanlık besleyen herkes *Nâsibî* sayılmıştır. Hatta buna bir ilave daha yapılarak “dinî gerekçelerle imamların (on iki imam) tamamına ya da birisine karşı düşmanlık yapan herkes “Nâsibî” olarak tanımlanmıştır.⁷⁴⁴ Neticede “Nâsibe” kavramı, İmâmiyye Şîası’nca, bu mezhebin dışındaki müslümanların tamamını kapsayacak kadar geniş bir anlam muhtevasına büründürülmüştür.⁷⁴⁵

Nâsibî bir kimse, Şîî hukukunun normlarına göre kafir hükmündedir. Bu yüzden Müslümanların, kafirlere karşı tutumları nasıl olması gerekirse *Nâsibîler*’e karşı da aynı olmalıdır. Aşağıda bu hükmün her iki grup hakkında aynı şekilde uygulanması, örnekler ışığında görülecektir.

Şîî fıkhdaki genel geçer hükme göre tüm kâfirler necis yani pistir. Bu yüzden onlarla olan sosyal ilişkilerde gayet dikkatli davranmak gerekir. Özellikle temizliğe dikkat edilmesi gereken hususlarda (taharet) kâfirlerden uzak durulmalıdır. Örneğin,

tarzına sahip olduklarından muhalif olarak görülürler ve bunların tümü Ehl-i Hilâf olarak tabir edilirler. Bkz., Kohlberg, “İmâmî Fıkhdında İmâmî Olmayan Müslümanlar”, çev. Hanifi Şahin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, 2014, s. 200.

⁷⁴² İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, I, 761.

⁷⁴³ Bkz., Altun, “Nâsibî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme”, s. 1203.

⁷⁴⁴ Şahin, *Şîilerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı*, ss. 211-212.

⁷⁴⁵ Kohlberg, “İmâmî Fıkhdında İmâmî Olmayan Müslümanlar”, s. 200; ayrıca bkz., Altun, “Nâsibî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme”, s. 1201.

kâfirlere ait kaplar pis sayılmakta olup müslümanların bu kaplarda yemek pişirmesi veya yemesi caiz değildir. Ancak başka kap bulunamadığı takdirde, bu kaplar güzelce yıkanırsa bunlardan yemek yenilebilir. Yine bir müslüman, bir kâfirle aynı kaptan yemek yiyemez. Onlara ait örtüler üzerinde namaz kılınmamalıdır. Ancak yıkanması halinde bunların üzerlerinde namaz kılmak caizdir. Ayrıca kâfirlerle musafaha yapmak (el sıkışmak) caiz değildir. Eğer mecbur kalınmışsa bu durumda ellerin yıkanması gerekir. Çünkü kâfirlerle sıcak ilişki kurmak veya onlarla samimi olmak haramdır. Onlar, aşağılanmaya hor görülmeye layıktır.⁷⁴⁶

Şîî fıkında Nâsıbî'nin hükmü inanmayan insanın hükmüyle aynıdır. Çünkü o da aynı kâfir gibi dinin en önemli sabitelerinden birini, imâmeti inkâr etmektedir. Aynı şekilde gâlîlere (aşırı Şîîler) de, kâfirlere uygulanan hükümler uygulanır. Onlar da kâfirler gibi necis sayılırlar. Bunun yanı sıra necislik bakımından nâsıb ile kâfir, domuz ve köpekle eş değerdir. Bunların hepsinin salyası/tükürüğü, teri, kanı ve diğer vücut sıvıları necistir.⁷⁴⁷

Görüldüğü üzere İmâmiyye'nin fıkıh anlayışında “nasıbî” kavramı, tekfir ve öteleme aracı olarak kullanılmıştır.⁷⁴⁸ Burada oldukça katı ve dışlayıcı bir tavırdan bahsetmek mümkündür. Bu hükümler gerçekten çok sert hükümlerdir ve bu yönleriyle bir Müslüman'a karşı yapılamayacak ağır dışlamaları ve tecritleri barındırmaktadır. Bunların örneklerini Hillî'nin fıkıh eserlerinde de görmekteyiz.

Örneğin Hillî'ye göre Nâsıbî bir kimsenin arkasında namaz kılmak caiz değildir. Hatta Hz. Ali'yi sevmesine rağmen, onun düşmanlarından yüz çevirmeyen (teberrî) birinin arkasında da namaz kılınmaz. Dahası, İmâmiyye'nin dışında bir Şîî mezhebine mensup birinin arkasında namaz kılmak da caiz değildir. Çünkü namazda kendisine uyulacak kimsenin sağlam bir inanca sahip olması gerekir ki böyle bir inanç, ancak bir İmâmî'de bulunur.⁷⁴⁹

Şîî-İmâmiyye fıkına göre Nasıbî bir kimse, hayatta iken olduğu gibi öldükten sonra da kâfir gibi muamele görür. Hillî de bu anlayıştadır. Böylelerinin cenazesini İmâmî Müslümanlar yıkayamaz. Yine bunlar kefenlenmez ve Müslüman (İmâmî) mezarlığına defnedilmezler. Bunların arkasından dua da edilmez. Bu Nâsıbî, bir

⁷⁴⁶ Hillî, *Müntehâl-Matlab*, III, ss. 222-224.

⁷⁴⁷ Hillî, *Müntehâl-Matlab*, III, s. 224.

⁷⁴⁸ Altun, “Nâsıbî Kavramı Üzerine Tahlil ve Değerlendirme”, s. 1201.

⁷⁴⁹ Hillî, *Müntehâl-Matlab*, VI, 204; karşılaştırma için bkz., Kohlberg, “İmâmî Fıkında İmâmî Olmayan Müslümanlar”, s. 201.

İmâmî'nin yakını olsa bile hüküm böyledir, değişmez. Eğer ölen kişi hayatı boyunca Şia'ya açıktan düşmanlık etmiş birisi ise ve bir İmâmî de takıyye gereği onun cenazesine katılmak durumunda kalmışsa, bu durumda İmâmî (Hz. Peygamberin Abdullah b. Ubey'in cenazesinde yaptığını örnek alarak) ölünün başucunda ve mezarında dua edilirken onun için "Allah'ım! Onun karnını ve kabrini ateşle doldur, ona yılan ve akrepleri musallat et" diyerek beddua etmelidir.⁷⁵⁰

Ehl-i Hilaf hakkında Şîî fıkında verilen hükümlerden bir diğeri zekâtla ilgilidir. Şöyle ki, Şîî-İmâmî fakihlerin kahir ekserisine göre İmâmî olmayan birine zekât verilemez. Hillî de bu hükme katılmaktadır. Onun ifadeleriyle bir kimseye zekât verilebilmesi için onun "müslüman" olması yeterli değildir. Burada kesin bir inancın olması gerekir. Oysa müslüman ismiyle anılan pek çok kimse dinin rükûnlerinden ve asıllarından biri olan imâmete karşı çıkmakta ve gereği gibi inanmamaktadır. Böylece bunlar kâfirdirler ve zekâtı hak etmemektedirler. Eğer böylelerine zekât verilmişse bu geçerli olmaz ve iade edilmesi gerekir. Onun belirttiğine göre imamlardan nakledilen pek çok anlatım, bu hükmü desteklemektedir. Bunlardan birine göre Nâsıbî birine zekât veya geniş anlamıyla sadaka verilemez. Aynı şekilde Zeydîler de bundan men edilmelidir. Çünkü onlar da Nâsıbî sayılırlar.⁷⁵¹

Görüldüğü üzere Hillî, Nâsıbî kavramını imâmete kendileri gibi inanmayan kimseleri kastetmek üzere kullanmıştır. Nitekim onun Zeydiyye'ye mensup kimseleri nâsıbî olarak görmesi bu tezi desteklemektedir. Dolayısıyla Hillî, İmâmiyye Şîası'nın dışındaki tüm mezhep mensuplarını Nâsıbî saymaktadır. Bu yüzden onun diğer mezheplere karşı yaklaşımını ele alırken, onlar hakkındaki bu temel yargısı göz önünde bulundurulmalıdır.

2.3.1. İmâmiyye Şîası Dışındaki Diğer Şîî Gruplara Bakışı

Hillî, imâmet meselesinde, İmâmiyye Şîası'nın benimsediği görüşlerin karşısında olan herkesi Nâsıbî olarak görmektedir. Bu durumda ona göre, her ne kadar Şîa'nın ana kollarından olsalar da Zeydiyye ve İsmâiliyye gibi mezheplerin mensupları da hakiki manada mü'min değildirler. Bu fırka mensupları, hakiki

⁷⁵⁰ Hillî, *Müntehâl-Matlab*, VII, 197; karşılaştırma için bkz., Kohlberg, "İmâmî Fıkında İmâmî Olmayan Müslümanlar", s. 201.

⁷⁵¹ Hillî, *Müntehâl-Matlab*, VIII, ss. 360-361.

manada mü'min sayılmadıklarından, doğal olarak [Şîî] İslam hukukunun pek çok hükmünün menfî anlamda muhatabı kabul edilmişlerdir.

Ancak burada ifade edelim ki Hillî, adı geçen mezheplere karşı bu menfî yaklaşımını kelâm eserlerinde ortaya koymuş da değildir. Hatta o, aşırı Şîî (gulât) fırkalar dışındaki Bâtıniyye, İsmâiliyye ve Nusayriyye gibi gruplara karşı sert tavır takınmaktan uzak durmuş, hiç olmazsa üzerlerine çokça gitmemiştir. Muhtemelen o, bu tavrı ile tarih boyunca her zaman en büyük hasımları olarak gördükleri Sünnîlere karşı, büyük Şîî cemaatinin tamamını bir araya getirerek Şîî birliğini sağlamayı gaye edinmiş olmalıdır. Bu bağlamda Hillî'nin düşünce yapısının karşısında en büyük hasım her zaman Sünnî ekoller veya onların temsilcileri olan düşünürler olmuştur.⁷⁵²

Bu noktada ifade edelim ki, imâmet konusunda İmâmiyye Şîası'nın kabul ettiği on iki imamın tümünü kabul etmedikleri için hakiki imandan yoksun oldukları düşünülse de Zeydiyye ve İsmâiliyye gibi Şîî fırkaların, hiç olmazsa Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetin imamı olarak Hz. Ali'yi tanımaları, Hillî ve onun gibi diğer Şîî düşünürler tarafından onun ilk imam olduğunu kabul etmeyen Sünnîler kadar sert eleştirilmemelerinin nedeni olarak görülebilir.

Hillî, Şîî fırkalar içerisinde, İsmailiyye'ye zaman zaman değinmiştir. Özellikle bazı görüşlerde kendileriyle uyuşmuş olmalarını örnekleriyle gösteren Hillî, saygınlarından bazılarının İsnâaşeriyye'ye bağlandığını gerekçe göstererek bu fırkanın, İsnâaşeriyye'den ayrılan bir fırka olarak görülmesi gerektiğini ifade etmiştir.⁷⁵³ Hillî, ismet sıfatının imam için zorunlu bir sıfat olduğu noktasında kendileriyle İsmâiliyye'nin aynı fikirde olduğunu ifade etmiştir.⁷⁵⁴ Bu düşüncelerinden anlaşılmaktadır ki Hillî, İsmâiliyye'yi ana bünyeden ayrılmazdan önce doğru yolda olan bir grup olarak tanırken; (Ca'fer Sâdık'tan sonra İsmail'i imam kabul ettikleri için) sonradan yoldan saptıklarını ima etmiştir. Yine de onların üzerine fazlaca gitmemiştir.

Hillî, Zeydiyye'ye, Hz. Muhammed (sav)'den sonra Hz. Ali'nin imam olması gerektiğinde kendileri ile hemfikir olmaları yönüyle değinmiştir.⁷⁵⁵ Fakat o, İmâmiyye Şîası'nın kabul ettiği on iki imamın tümüne inanma noktasında kendileri gibi düşünmeyen Zeydiyye'yi "Nâsibe" olarak kabul ettiğini de ayrıca belirtmiştir.

⁷⁵² Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 415.

⁷⁵³ Laoust, "el-Hillî'nin Doktrininde Sünniliğin Eleştirisi", s. 327.

⁷⁵⁴ Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 41; *er-Risâletü's-Sa'diyye*, s. 201.

⁷⁵⁵ Hillî, *Meâricü'l-Fehm*, s. 412.

Nitekim nakletmiş olduğu bir anlatımda Ali er-Rızâ'nın Zeydiyye'yi *Nüssâb*⁷⁵⁶ olarak gördüğünü ve gücü yeten kimsenin bunlara su bile vermemesi gerektiğini ifade ettiğini belirterek, Zeydiyye'nin de diğer muhaliflerden farklı olmadığını ortaya koymuştur.⁷⁵⁷

Yukarıda da ifade edildiği üzere Hillî, imâmetle ilgili hususlarda İmâmiyye Şîası'nın benimsemiş olduğu inanç ve yaklaşımları benimsemeyen tüm fırkaları, hak yolundan sapmış gruplar olarak görmüştür. Böylece o, her ne kadar Sünnîler kadar üzerlerine gitmemiş olsa da, Şîa içerisinden çıkmış fakat İmâmiyye Şîası'nca kabul edilen on iki imamın imâmetlerini desteklemeyip bu hususta farklı şahıslara itibar etmiş olan Zeydiyye ve İsmâiliyye gibi fırkaları⁷⁵⁸ hak mezhep olarak görmediğini açıkça ortaya koymuştur.

2.3.2. Ehl-i Sünnet'e Bakışı

Hillî'ye göre *Fırka-i Nâciye* olarak yegâne hak mezhep olmayı hak eden İmâmiyye Şîası'nın karşısında Sünnî fırkalar, ister aslî isterse de fer'î olsun dinle ilgili bütün hususlarda akla ziyan görüş ve yaklaşımlara sahiptirler. Onların yolu yol değildir. Onlar, ne Kur'an'ı gerçek manada anlayıp hükümlerini tatbik etmişler ne de Peygamber (sav)'in hayatını örnek alıp benimsemişlerdir. Hz. Peygamber vefat ettikten sonra gerçek yüzlerini göstermişler ve ilk iş olarak haksız yere hilafeti ele geçirmişlerdir. Daha sonra da durmamışlar, haksızlık ve zulüm namına ne varsa onu işlemişler, din ve dünya işlerinde doğru yolu bir türlü bulamamışlardır.⁷⁵⁹

Sünnî çevreleri tenkit etmeye ilk olarak Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'la başlayan Hillî'ye göre bu üçü, yalnızca Hz. Ali'nin hakkı olan hilafeti gasp etme suçu işlememişlerdir. Bilakis onlar, Hz. Peygamber tarafından tebliğ olunan şeriatı ihlal eden bidatçı sapıklardır. Onlardan sonra yönetimi –haksızlıkla- eline geçiren Emevîler en şerli varlıklardır. Hatta Muâviye, İblis'ten de tehlikeli bir kâfir; oğlu Yezîd ise Allah ve İslam düşmanıdır. Bu noktada Abbâsîler de Hillî'nin tenkitlerinden nasibini alır. Ona göre bu hanedanın mensupları, yönetime geleli beri, yalnızca Şîa ile mücadele etmeyi kendilerine vazife edinmişler; ayrıca medrese, ribat ve vakıf gibi ulvi hizmet gayesi gütmeleri beklenen kurumları, aslında hilafetlerinin

⁷⁵⁶ Nüssâb, Nâsib'in çoğuludur. Ne manada kullanıldığına yukarıda değinmiştik.

⁷⁵⁷ Bkz., Hillî, *Müntehâl-Matlab*, VIII, 360.

⁷⁵⁸ Bu noktada Zeydiyye ve İsmâiliyye'nin öne çıkan görüşleri hakkında bkz., Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şiîlik ve Kolları*, ss. 95-97, 133.

⁷⁵⁹ Hillî'nin Sünnî çevrelerle ilgili bu aşırı ithamlarını polemik tarzında yazdığı Minhâcü'l-Kerâme'de bulmak mümkündür. Bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, ss. 83-94.

meşru olduğu inancını halka yaymak gayesiyle inşa etmişlerdir. Aynı şekilde, mevcut halifeye dua etme gibi çirkin bir âdeti de Cuma hutbelerine sokmuşlardır.⁷⁶⁰

Hillî'ye göre Sünnî çevreler Ehl-i Sünnet diye adlandırılmışlar; fakat onlar Kur'an ve sünnete muhalefet etmişlerdir. Daha doğrusu onların ortaya koyduğu pek çok düşünce Kur'an ve sünnette ortaya konulan bir kısım temel ilkelerle bile çelişmektedir. Hillî, bu iddiasına destek olacak şekilde *Îzâhu Muhâlefeti's-Sünne li Nassı'l-Kitâbi ve's-Sünne* adıyla bir eser kaleme almıştır. Bu eseri ilginç kılan husus, polemik tarzında yazılmış bir tefsir kaynağı olmasıdır. O, bu eserde Bakara ve Âl-i İmrân sûrelerinden bir kısım ayetleri ele almış ve bunları tefsir ilmi açısından tahlil etmiş; fakat aslında bu ayetler üzerinden Ehl-i Sünnet'i ve özellikle de onların kelâmî görüşlerini eleştirmeyi amaç edinmiştir. Hillî, ele aldığı ayetlere kendi anlayışına göre mana vermiş ve tüm bu ayetlerde ortaya konulan ilkeler üzerinde Sünnîler'in muhalefetine olduğunu ifade etmiştir. Bu noktada birkaç örnek vermek yerinde olacaktır.

Hillî, bu eserde, ele almış olduğu bir ayeti, kelime kelime tahlil ederek tefsir eder. Bunu yaparken o, bir yandan kendi kelâmî düşünceleri çerçevesinde yorumlar yaparken diğer yandan da Sünnîler'in kelâm anlayışlarındaki yanlışlıkları ortaya koyar. Örneğin o, eserinde ilk olarak Bakara sûresinin 212. ayetini ele almıştır. Ayetin meali şöyledir: *“İnkâr edenlere dünya hayatı süslü gösterildi. Onlar iman edenlerle alay etmektedirler. Allah'a karşı gelmekten sakınanlar ise, kıyamet günü bunların üstündedir. Allah, dilediğine hesapsız rızık verir.”*

Hillî, ilk olarak “süslü gösterildi” anlamına gelen “زُيِّنَ” kelimesini ele almış ve burada kâfirlere dünya hayatını süslü gösterenin Şeytan'dan başkasının olmadığını ifade etmiştir. Çünkü şeytan, insanı ayartmaya çalışır. Bunu yaparken kötü işleri güzelmiş gibi gösterir. Bu yüzden burada fail Allah olamaz. Çünkü O, dünyanın aldanma yurdu olduğunu bildirerek orada zühd hayatının yaşanmasını istemiştir. Ayrıca O, orada kötülükler yapanları cezalandıracağını da haber vermiştir. Yorumunu bu şekilde yaptıktan sonra Hillî, asıl parmak basmak istediği noktaya gelir ve “bu mana ancak, fiiller kula isnat edildiğinde doğru olur” der. O, bu ifadesiyle kulların fiilleri hakkında mezhebinin kelâmî görüşünü ortaya koymuştur. Sonunda da şu ifadeyi kullanır: “Sünnîler buna muhalefet ettiler.”

⁷⁶⁰ Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, ss. 416-417.

Ayetin “Allah’a karşı gelmekten sakınanlar ise, kıyamet günü bunların üstündedir” kısmını tahlil eden Hillî şunları ifade eder: “Burada Allah, bir durumu haber veriyor. Bu haber ise ancak Allah’ın yalandan uzak olduğunu kabul edenler nezdinde doğru olabilir. Oysa Sünnîler bu konuda da aykırı görüştedirler. Hillî burada -kendince- Sünnîler’in bir yanlış düşüncesine daha ilgi çekici bir şekilde dikkat çekmek istiyor. Onun ifadesiyle Sünnîlerden hiçbir kimse, Allah’ın yalandan uzak olduğunu açık bir şekilde ifade etmemiştir. Buna karşın Eş’arîlerin “hüsün ve kubûh şeriatın bildirmesiyle bilinebilir” şeklindeki düşüncelerinden yola çıkılarak Ehl-i Sünnet’in bu konudaki yaklaşımı ortaya konulabilir. Şöyle ki, onların kabul ettiği gibi hüsün ve kubhu şeriatın belirlediği var sayılırsa, Allah’ın yaptığı hiçbir şey çirkin (kabîh) sayılmayacaktır.” Hal böyle olunca O’nun yalan söylemesi de çirkin sayılmayacaktır; çünkü bunun belirleyicisi bizzat kendisidir.⁷⁶¹

Hillî, bu eserinde, tefsir etmek üzere ele aldığı ayetleri birer polemik aracı olarak kullanmıştır. O, Bakara suresinden 62 ayeti, Âl-i İmrân sûresinden de 200 ayeti bu amaç doğrultusunda tefsir etmiştir. Biz, tüm bu ayetleri inceledik ve Hillî’nin bu ayetlerde iki hususa vurgu yaptığını gözlemledik.

1) Sünnîlere göre, fiilleri üzerinde kulun herhangi bir etkisi veya dahli yoktur. Kul fiilinin faili değildir. Bu görüşleri nedeniyle onlar, Cebriyye’nin yoluna uymuşlardır.

2) Allah’a kötülükleri isnat eden Sünnîler, aslında Allah’ın yalan da söyleyebileceğini mümkün görürler. Bu anlayışa göre Kur’an’ın da herhangi bir hükmünün ve inandırıcılığının kalmayacağı açıktır.

Hillî, Haşeviyye, Müşebbihe ve Kerrâmiyye gibi aşırı mezhepleri Sünnîliğe nispet etmiş ve bunlar üzerinden Sünnîler’e karşı acımasızca eleştirilerde bulunmuştur. Fakat burada ifade edelim ki Hillî, bu tavrını özellikle, Sultan Olcaytu’ya ithafen yazdığı Minhâcû’l-Kerâme’de sergilemektedir. Daha önce de değindiğimiz üzere bu eserin yazılış gayesi hem sultanı etkilemek hem de İmâmiyye Şîası’nın diğer mezheplere üstünlüğünü kabul ettirmektir. Bu açıdan bakıldığında Hillî, en büyük rakipleri olarak gördüğü Sünnîleri, taraflı ve acımasız bir şekilde eleştirerek onları küçük düşürmek istemiş olmalıdır. Ancak o, bunu yaparken bazı

⁷⁶¹ Hillî, *Îzâhu Muhâlefeti’s-Sünne li Nassı’l-Kitâbi ve’s-Sünne*, ss. 52-54.

aşırı mezhepleri Sünnîliğe nispet etmekle, aslında, muhaliflerine karşı mezhebî taassupla yaklaştığını ortaya koymuştur.

Doğrusu Mezhepler Tarihi alanında en sık karşılaşılan problemlerden biri budur: “Mezhebî taassuba kapılarak, muhaliflerini küçük düşürmek adına, benimsemedikleri birtakım görüşleri onlara nispet etmek veyahut bazı ipuçlarından yola çıkarak, bir kısım aşırı grupları muhalif olarak gördüğü mezhep içerisine dahil etmek...”⁷⁶²

Bu tavrı, mezheplerini savunma gayesiyle pek çok düşünürün sergilediğini söyleyebiliriz. Örneğin bazı Sünnî Makâlat yazarları, Şîa içerisinden çıkan fakat mutedil Şîîlerin kabul etmeyip reddettiği aşırı Şîî grupları Şîa’ya nispet etmiş ve bunların bozuk fikirlerini de Şîa’nın geneline mal etmişlerdir.⁷⁶³ Örnekleri çoğaltmak mümkündür fakat bizim konumuz açısından bakarsak, Hillî de aynı hataya düşmekten kurtulamamıştır. Nitekim o da bazı ipuçlarından hareketle⁷⁶⁴ Haşeviyye, Müşebbihe ve Kerrâmiyye’yi Sünnîliğe nispet etmiş ve bunların bozuk fikirlerini örnek vermek suretiyle Sünnîliğin bozuk bir mezhep olduğunu ispatlamak istemiştir. Oysa adı geçen aşırı grupları, Sünnîler de tasvip etmemiş; hatta en az Şîîler kadar onlar da bu grupları ve onların aşırı görüşlerini eleştirmişlerdir.⁷⁶⁵

Bu noktada bir hususun altını çizmekte fayda vardır. Şöyle ki Sünnî düşünce geleneği içerisinde “itikâdî konularda Kur’an ve Sünnet’in lafzına bağlı olup te’vili kabul etmeyen ekol” olarak tanımlanan ve *Selefiyye* adıyla bilinen ekol, muhalifleri tarafından *Haşviyye/Haşeviyye*, *Eseriyye* bazen de *Müşebbihe* olarak adlandırılıp eleştirilmiştir. Diğer taraftan bu ekolün mensupları için *Selefi* yerine daha çok

⁷⁶² Bir bilim dalı olarak Mezhepler Tarihi’nin bu ve benzeri problemlerle baş başa olduğu bir gerçektir. Alanda söz sahibi kimselerce bu durum, daha çok bir metodoloji/usûl problemi olarak tanımlanmaktadır. Bkz., Sönmez Kutlu, “İslâm Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’elesi 1*, 2005, ss. 409-410.

⁷⁶³ Bu noktada bizim tezimizi doğrulayacak en güzel örnek Şehristânî’dir. Makâlat yazarları içerisinde en objektif davrananlardan biri olarak gösterilmesine rağmen o bile, Şîa’yı, daha çok aşırı müfrit (gulât) grupların benimsediği ve Allah’ı kullarına veya kulları Allah’a benzeten bir teşbih anlayışına sahip olmakla itham etmiştir. Bkz., Şehristânî, el-Milel ve’n-Nihâl, I, 93.

⁷⁶⁴ Örneğin Haşeviyye denilen grubun “Ashâbü’l-Hadîs” denilen ve Sünnî gelenekten gelen insanlardan oluşması, Hillî için bir ipucu olarak görülmüş olabilir. Ne var ki Ehl-i Sünnet kelâmcıları da bu grubu kendilerinden saymamış ve tenkide tabi tutmuşlardır. Bkz., Metin Yurdagür, “Haşviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1997, s. 427; yine başlangıçta Mürcie’nin bir alt kolu olan Kerrâmiyye’nin, taraftarlarının çoğunun Hanefî mezhebi mensubu olması, bu noktada Hillî için bir başka ipucu olarak görülmüş olmalıdır. Oysa ünlü Eş’arî kelâmcısı Abdülkâhir el Bağdâdî, Kerrâmiyye’nin teşbih ve tescim anlayışında olan bozuk bir fırka olduğunu ifade ederek Hillî’nin burada yanlış olduğunu ortaya koymuştur. Bkz., Bağdâdî, s. 189.

⁷⁶⁵ Bu noktada Şehristânî, Müşebbihe’nin Şîa ve Haşeviyye içerisinde ortaya çıkıp geliştiğini iddia etmektedir. Bkz., Şehristânî, el-Milel ve’n-Nihâl, I, 105.

“*Ashabü’l-Hadîs*” yani “*Hadis Taraftarları*” yakıştırması hem kendileri hem de muhalifleri tarafından kullanılmıştır. Bununla birlikte önceleri kelâm ya da felsefenin metotlarını kullanmak suretiyle dinin temel esasları hakkında tartışma yapmayı yasaklamasıyla bilinen *Ehl-i Hadîs* ekolü, Hillî’nin çağdaşı İbn Teymiyye ve öğrencisi İbn Kayyım el-Cevziyye’nin katkılarıyla birlikte sistematik Selefilîğe dönüşmüştür.⁷⁶⁶

Bu ayrıntılar dikkat çekicidir; çünkü Hillî, Sünnî çevreleri eleştirirken *Selefiyye* adından bahsetmemekle birlikte Haşeviyye ve Müşebbihe’ye değinmiş ve bunların bozuk fikirleri üzerinden Sünnî çevrelere saldırmıştır. Aynı şekilde Hillî, bazı kelâm eserlerinde “*Ashâbü’l-Hadîs*” ve “*Ehl-i Hadîs*” adı altında Hadis taraftarlarının görüşlerine atıflarda bulunmuştur. Yine yukarıda da değinildiği üzere o, Haşviyye/Haşeviyye’ye, birtakım görüşlerine yer vermek suretiyle değinmiştir. Bu noktada onun *Menâhicü’l-Yakîn* adlı eserindeki “Haşeviyye” tanımı önemlidir. Şöyle ki bu eserde Haşeviyye, “Teşbihe inanan ve nassların zahirine bağlı kalan Ashâbü’l-Hadîs’in tümü için kullanılan bir lakaptır.”⁷⁶⁷ Bu tanıma göre Haşeviyye; Müşebbihe ve Ehl-i Hadîs’i içine alan daha geniş kapsamlı bir kavram olarak öne çıkmaktadır.

Hillî, Sünnîlikle ilişkilendirdiği Haşeviyye ve Müşebbihe’nin bazı bozuk fikirlerine yer vererek adeta Sünnîlerle alay etmiştir. O, özellikle Müşebbihe’yi Hanbelîliğe nispet etmiştir.⁷⁶⁸ Onun ifadesiyle Haşeviyye ve Müşebbihe, Allah’ı alelade bir cisim olarak tasvir etmişlerdir. Onlara göre Allah, arş üzerinde oturmaktadır. Hatta onlar, Allah’la musafaha (el sıkışma) ve muânaka (kucaklaşma) yapmanın mümkün olduğunu düşünmüşlerdir. Yine onlardan bir kısmı, Allah’ın dünyada iken görülebileceğine; Allah’ın onları, onların da Allah’ı ziyaret edebileceğine inanmaktadırlar.⁷⁶⁹

Burada bir hususun altını çizmekte fayda vardır. Şöyle ki, Hillî’nin Müşebbihe ve Haşeviyye’nin bozuk görüşlerini eleştirmesi gayet doğaldır. Ancak bu grupları Sünnîliğe monte etmesi ve bunlar üzerinden onları eleştirmesi taraflı ve indirgemeci bir yaklaşımın yansımasıdır. Nitekim yukarıda ifade edildiği üzere Müşebbihe ve

⁷⁶⁶ Bkz., Mehmet Sait Özervarlı, “Selefiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, ss. 400-401.

⁷⁶⁷ Bkz., Hillî, *Menâhicü’l-Yakîn*, s. 559.

⁷⁶⁸ Bkz., Hillî, *er-Risâletü’s-Sa’diyye*, s. 33.

⁷⁶⁹ Hillî, *Minhâcü’l-Kerâme*, s. 84; Hillî, *er-Risâletü’s-Sa’diyye*, ss. 33-34.

benzeri gruplar Sünnî düşünürler tarafından da eleştirilerek sapık fırkalar olarak görülmüşlerdir.

Altını çizmemiz gereken bir başka husus daha vardır. Şöyle ki, daha önce de ifade edildiği üzere Hillî'nin, Şîî-İmâmî akidesine yönelik fikirleri etkili bir şekilde yaydığı dönemde, en büyük eleştirileri çağdaşı İbn Teymiyye'den almış olduğu yadsınamaz bir gerçeklik olarak karşımızda durmaktadır. Bu noktada İbn Teymiyye'nin, *Selefiyye* ekolünün en önemli şahsiyetlerden biri oluşu, Hillî tarafından İbn Teymiyye merkeze alınmak suretiyle *Selefiyye*'nin eleştirilmiş olabileceğini düşündürmektedir. Fakat İbn Teymiyye ile olan münasebeti hakkında daha önce değinildiği üzere Hillî, İbn Teymiyye'nin kendisine yönelttiği eleştirilere yanıt vermekten uzak durmuştur. Yine o, adına atıfta bulunmak suretiyle *Selefiyye*'ye de herhangi bir eleştiride bulunmamıştır. Ancak kaynaklardan öğrendiğimize göre *Selefiyye*, muhalifleri tarafından daha çok Haşeviyye, Müşebbihe ve Ehl-i Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs olarak anılmış ve eleştirilmiştir.⁷⁷⁰ Dolayısıyla yukarıda Haşeviyye, Müşebbihe ve Ehl-i Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs hakkındaki görüşlerine bakılarak Hillî'nin eleştirilerinden *Selefiyye*'nin de nasibini fazlasıyla almış olduğunu söylemek mümkündür. Bununla birlikte Hillî, her ne kadar *Selefiyye* adından bahsetmemiş olsa da muhalifleri tarafından onlara isnat edilen Haşeviyye, Müşebbihe ve Ehl-i Hadîs/Ashâbü'l-Hadîs yakıştırmalarının tümüne farklı eserlerinde değinmiştir.

Hillî'ye göre Sünnîler, haram olduğunu ve karşılığının cehennem olduğunu bilmelerine rağmen, dinde olmayan pek çok bidat ihdas etmişlerdir. Yine onlar, şeriatin pek çok hükmünü, sırf Şîîlere inat olsun diye değiştirmişlerdir. Burada bazı örnekler veren Hillî, iki önemli Şâfiî alimin, Gazâlî ve Mâverî'nin ortak bir görüşünü nakleder: “Biz, önceden kabirlerin üzerini düzlerdik. Ne zaman ki Râfıza (Şîa) bunu adet edindi, biz o zaman böyle yapmaktan vazgeçtik ve kabirlerin üzerini deve hörgücü gibi yükseltmeye başladık.” Verdiği başka bir örnekte Hanefî bir alimin görüşünü nakleden Hillî'ye göre bu alim şunları söylemiştir: “Biz sarıyı sağ tarafa doğru sarardık, fakat Râfıza bunu adet edindikten sonra onlara muhalefet etmek için sol tarafa doğru sarmaya başladık.”⁷⁷¹

⁷⁷⁰ Özervarlı, “*Selefiyye*”, s. 399.

⁷⁷¹ Bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 108.

Görüldüğü üzere Hillî, Sünnîlerin, kafalarına göre hüküm ihdas ettiklerini ifade ederek, muhtemelen, bir taraftan onların dinde tahrife gittiğini ortaya koymak istemiş; diğer taraftan da onların bunu, sırf kendilerine inat olsun diye yaptıklarını iddia ederek mezheplerine karşı aşağılık kompleksine sahip olan Sünnîlerin kendilerini kışkırttığını söylemek istemiştir.

Hillî, Sünnî çevrelerin kıyasla amel edip re'yle hüküm vermek suretiyle dinin içerisine dinden olmayan şeyleri soktuklarını ve böylece şeriatın hükümlerini tahrif ettiklerini iddia etmiştir. Ona göre Sünnîler, ne Hz. Peygamber ne de Sahabe döneminde var olan dört mezhebi icat etmişlerdir. Bunlar da sahabenin “ilk defa kıyas yaparak böylelikle kıyası icat eden İblis'tir” şeklindeki uyarılarına kulak asmamışlar ve inatla kıyası delil olarak kullanmışlardır. Dört Sünnî mezhebin bu şekilde oluştuğunu ve bunların en büyük özelliklerinin kıyas ve re'y ile amel etmek olduğunu iddia eden Hillî'ye göre bu mezhepler, kıyasa ve re'ye başvurarak birtakım rezil fetvalar vermişlerdir. Örneğin onlar; zina işleyen bir kimsenin, zina yaptığı kadından doğan kız çocuğuyla evlenmesini mübah görmüşlerdir. Yine onlar, evlenmesi haram olduğu halde annesini ve kız kardeşini nikahlayan kimseye verilmesi gereken had cezasını düşürmüşlerdir. Aynı şekilde onlar, zina yapan eşcinsle had cezası verilmesine gerek görmemişlerdir. Bu örnekleri çoğaltmak mümkündür fakat biz bu kadarını vermekle yetineceğiz.⁷⁷²

Tüm bu örnekler ışığında özetle diyebiliriz ki, Hillî'ye göre Sünnîler, akideleri bozuk insanlardır. Ortaya attıkları görüşlerle İslam dinini temsil etmekten uzaktırlar. Ayrıca onlar; kıyas ve re'y gibi dinde delil olamayacak, üzerine hüküm bina edilemeyecek istidlallere başvurmak suretiyle şeriatın hükümlerini tahrif etmişlerdir. Bu da yetmezmiş gibi, şeriatın ve aklın asla tasvip etmeyeceği bozuk ve çirkin fetvalar vererek, Allah'ın dini ile bağdaşmayacak rezil işlere imza atmışlardır.

Görüldüğü üzere Hillî, Sünnîlere muhalefet etme hususunda tipik bir makâlat yazarı gibi davranmıştır. Bu noktada o, paylaşmadıkları pek çok görüşü Sünnîlere mal etmiş ve bu görüşler üzerinden onları eleştirmiştir. Aynı şekilde Sünnîlerin bile eleştirdiği ve kabul etmediği bir kısım aşırı grupları, onlara nispet etmiş ve bunların bozuk fikir ve inançlarını Sünnîlere mal etmiştir.

⁷⁷² Hillî'nin, Sünnî çevreleri karalamak adına verdiği örnekler için bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, ss. 93-94.

Yukarıda da değindiğimiz üzere Hillî, bütün Sünnîleri akidesi bozuk insanlar olarak görmektedir. Eş'arîler de bunların başında gelmektedir. Açıkçası Sünnî gruplar içerisinde Hillî'nin eleştirilerinden nasibini fazlasıyla alan grup, Eş'arîler'dir. O, belki de kendilerine en büyük hasım olarak gördüğü Eş'arîleri bulduğu her fırsatta eleştirmiştir.

Hillî, Eş'arîleri eleştirirken çok ağır ithamlara başvurmuştur. Örneğin ona göre Eş'arîler, Allah'a, zatından ayrı sıfatlar vermek suretiyle Allah'la birlikte çok sayıda kadîm varlık bulunduğu anlayışına varmışlardır. Hillî, bu noktada Eş'arîleri Hristiyanlarla kıyaslamıştır. Hatta onun ifadesiyle Hristiyanlar, kadîm varlıkların sayısını üçle sınırlarken Eş'arîler ise, bunların sayısını dokuza çıkarmak suretiyle bu konuda Hristiyanları bile geride bırakmışlardır.⁷⁷³ Yine o, Eş'arîleri, Cebriyye ile aynı kefeye koymaktan çekinmemiştir.⁷⁷⁴

Hillî, Eş'arîlik hakkında bir başka ilginç iddiada daha bulunmaktadır. Ona göre Eş'arîlerin imamı Ebû'l-Hasen el-Eş'arî, yeni bir mezhep getirmemiş olup Ehl-i Hadîs'in yolunu takip etmiştir. Bu noktada Eş'arî'nin *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne* adlı eserini örnek gösteren Hillî'nin iddiasına göre Eş'arî, dinin temel ilkelerine dair görüşlerini ve diğer düşüncelerini oluştururken Ahmed b. Hanbel'i taklit etmekten başka bir şey yapmamıştır. Hatta o, İbn Hanbel'i yüceltmede sınırları aşarak onun hakkında aşırı görüşler bile ortaya koymuştur.⁷⁷⁵ Hillî'nin, sadece bu eseri temel olarak Eş'arî'nin diğer eserlerini görmezden gelmesi ayrı bir problem olduğu gibi⁷⁷⁶ aynı zamanda *el-İbâne*'nin Hanbelîlik'ten devşirme olduğu yönündeki iddiası da sadece ona özgü bir iddia değildir. *el-İbâne*'ye yönelik böyle bir iddianın, Eş'arî'ye ve fikirlerine karşı olan Hasan b. Ali el-Ahvâzî (446/1055) gibi şahıslar tarafından ortaya atıldığı eserin mukaddimesinde belirtilmektedir.⁷⁷⁷ Dolayısıyla Hillî'nin, Eş'arîliği orijinal bir mezhep olarak değil de Ahmed b. Hanbel'in görüşlerini taklit eden bir grup olarak göstermesi tarihi gerçeklere ters düştüğü gibi aynı zamanda mezhebî taassuptan beslenen bir yaklaşımın yansıması olarak da görülebilir.

⁷⁷³ Bkz., Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme*, s. 83.

⁷⁷⁴ Hillî, *Nehcû'l-Hakk*, s. 105.

⁷⁷⁵ Bkz., Hillî, *Nehcû'l-Hakk*, s. 47.

⁷⁷⁶ Nitekim *el-İbâne*'nin, Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılıp Ehl-i Sünnet'e intisap etmesinin ilk yıllarında yazılmış olduğu önemli bir ayrıntıdır. Bkz., Emrullah Yüksel, "el-İbâne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 254. Dolayısıyla sadece bu eserine bakılarak onun görüşlerinin çerçevesini çizmek mümkün değildir.

⁷⁷⁷ Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Salih b. Makbel b. Abdullah el-Usaymî, Riyad 2011/1432, s. 41.

Görüldüğü üzere Hillî, Eş'arîleri eleştirirken oldukça sert ve uç iddialar yöneltmekten çekinmemiştir. Bunun elbette farklı nedenleri olabilir. Her şeyden önce unutulmamalı ki Eş'arîliğin kurucusu Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, Sünnî kelâm düşüncesinin en önemli şahsiyetlerinden biridir. O, eserlerinde Şîa'ya da yer vermiş ve sert bir şekilde eleştirmiştir. Hillî de Eş'arî'yi *el-İbâne* adlı eseri üzerinden eleştirmektedir. Dolayısıyla *el-İbâne*'de Eş'arî'nin Şîa hakkında öne sürdüğü görüşleri, Hillî'nin Eş'arîliği bu kadar sert eleştirmesinin nedenlerine dair ipuçları verebilir. Bu eserde Şîa'yı Râfıza olarak tanıtan Eş'arî'ye göre bunlara "Râfıza" ismi Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in imâmetini reddettiklerinden dolayı verilmiştir. Yine Eş'arî'ye göre Râfıza, bu ümmetin en şerlileridir. Hz. Ali'ye ulûhiyet atfeden Abdullah b. Sebe bile bunların içerisinde çıkmıştır. Hz. Ali'nin hilafetinden sonra Râfıza, farklı fırkalara ayrılmıştır. Ana kolları, Zeydiyye, İmâmiyye, Keysâniyye gibi fırkalarla birlikte bunların alt kolları da vardır. Bâtıniyye de Râfıza içerisinde çıkmıştır.⁷⁷⁸

Görüldüğü üzere *el-İbâne*'de Eş'arî, Şîa'yı Râfıza olarak nitelemekte ve onları insanların en şerlileri olarak tanıtmaktadır. Eseri okuyan ve bu ifadeleri gören Hillî, bu ithamları karşılıksız bırakmamış ve o da kendi üslûbuna göre cevap vermiştir. Bu ve benzeri örneklere baktığımızda Hillî'den daha önce yaşamış olan Eş'arî ve onun gibi Sünnî alimlerin (özellikle makâlat yazarları) Şîa'ya karşı tutumları, Hillî'nin başta Eş'arîlik olmak üzere tüm Sünnîler'e karşı takınmış olduğu menfî duruşun nedenlerinden biri olarak gösterilebilir.

Diğer taraftan Hillî, bir kısım görüşlerinde Eş'arîliğe katılmakta bir sakınca görmemiştir. Hatta o, bazı konularda, genellikle uyduğu Mu'tezile'den ayrı düşündüğünü ve bunlar karşısında Eş'arîlerin görüşünün daha makul ve kabule şayan olduğunu söylemekten çekinmemiş olup biz bu yöndeki örneklere tezimizin ilgili kısımlarında yer vermiştik.

Bu noktada bir hususun altını çizmekte fayda vardır. Şöyle ki Hillî, Eş'arîliği daima gündeminde tutmuş ve onlar üzerinden Sünnî çevreleri kötülemiş; fakat Eş'arîlikle birlikte Sünnî kelâm düşüncesinin diğer önemli ekolü olan Mâturîdîliği tabiri caizse görmezden gelmiştir. Bu noktada bazı sorular akla gelmektedir: "Acaba Hillî, Ehl-i Sünnet içerisinde Mâturîdîlik diye bir ekolün varlığından habersiz miydi? Yine o, Mâturîdî alimler veya onların yazmış olduğu eserleri görmemiş veya

⁷⁷⁸ Bkz., Eş'arî, *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, ss. 200-201.

görmezden mi gelmiştir? Yahut o, başka bir isim altında Mâtûrîdîliğe değinmiş midir?

Bu gibi soruların cevabını bulmak için öncelikle Mâtûrîdîliğin İslam düşünce tarihindeki yeri ve gelişimine kısaca değinmekte fayda vardır. Bu noktada Watt'ın tespitleri önemlidir. Onun ifadesiyle Mâtûrîdiyye ismi muhtemelen VIII./XIV. asırdan önce kullanılmamaktaydı. Bunda iki temel faktörün etkisinin olabileceğini ifade eden Watt'a göre Mâtûrîdî, büyük saygı görmesine ve önde gelen bir alim olarak kabul edilmesine rağmen kendilerini daha çok Hanefîliğe bağlı düşünürler olarak tanıtan kelâmcılar tarafından müstakil bir mezhep kurucusu olarak görülmemiştir. Diğer taraftan Eş'arî kelâmcıların Mâtûrîdî'den ilk defa VIII./XIV. yüzyılda bahsettiklerini ifade eden Watt, bu tespitleriyle VIII./XIV. yüzyıla gelinceye kadar Mâtûrîdîliğin müstakil bir mezhep olarak tanınmadığını iddia etmektedir.⁷⁷⁹

Bir başka görüşe göre Mâtûrîdîliğin ilk nüvelerinin Abbâsî iktidarının siyâsî merkezlerinden (özellikle Bağdat'tan) uzak yerlerde ortaya çıkmış olması ve bu iktidarın Mâtûrîdî'nin anavatanı Semerkand ve daha geniş bir alanı kapsayan Mâverâünnehir'de kabul görmemiş olması, bu mezhebin, özellikle Bağdat ve çevresinde hâkim konumda olan Eş'arîlik kadar meşhur olamamasının veya en azından bu çevrelerde etkisini gösterememesinin nedeni olarak görülebilir.⁷⁸⁰

Ulrich Rudolph, Mâtûrîdîliğin bir diğer şanssızlığının, uzunca bir süre Eş'arîlikle birlikte anılması olduğunu ifade etmiştir. Ona göre bu durum, Mâtûrîdîliğin özgün bir mezhep olarak kabul edilmesini belli bir döneme kadar engellemiştir. Onun ifadesiyle her iki ekol, Sünnî inancını savunmalarıyla öne çıkmış olsalar da Eş'arîlik, her zaman öncü konumda görülmüş ve fakat Mâtûrîdîlik ise Eş'arîliğin daha küçük bir müttefiki veya küçük hisseli ortağı olarak tanımlanmıştır.⁷⁸¹

Ayrıca bu noktada İslam Ansiklopedisi'nde başka bir önemli tespite yer verilmiştir. Şöyle ki Mâtûrîdîliğe mensup alimler, kendilerini Mâtûrîdiyye yerine

⁷⁷⁹ Watt, "Mâtûrîdî Problemi", çev. İbrahim Hakkı İnal, *İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik*, ss. 161-3.

⁷⁸⁰ Bkz., Philipp Bruckmayr, "Mâtûrîdî Kelâmının Yayılması, Kalıcılığı ve Temel Dinamikleri (Timurlular Döneminden 19. Arsa Kadar)", *İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik*, s. 405.

⁷⁸¹ Bkz., Ulrich Rudolph, "Mâtûrîdîliğin Ortaya Çıkışı", çev. Ali Dere, *İmam Mâtûrîdî ve Maturidilik*, s. 313.

daha çok Ehl-i Sünnet'e nispet etmekteydiler.⁷⁸² Bu bağlamda Mâtürîdî'nin en önemli öğrencisi ve aynı zamanda mezhebin en meşhur simalarından biri olan Neseî'nin, Mâtürîdiyye adını kullanmayarak kendilerini “*Ehlü's-Sünne ve'l-Cemâa, Ehlü'l-Hakk, Ashâbü'nâ, Meşâihu Semerkant ve Ulemâu Mâverâinnehr*” gibi adlarla nitelendirmesi önemlidir.⁷⁸³ Bu da Mâtürîdîliğin Ehl-i Sünnet potasında erimesine; dolayısıyla kendi özgün fikirlerinin ve görüşlerinin tabiri caizse anonim haline gelmesine neden olmuştur denilebilir.

Tüm bu tespitleri değerlendirmede ilk olarak “*Mâtürîdîliğe mensup alimlerin kendilerini daha çok Ehl-i Sünnet'e nispet etmelerini*” ele almayı uygun bulmaktayız. Buna göre Hillî, ismen bahsetmese de Mâtürîdîlik'ten Ehl-i Sünnet tabirini kullanmak suretiyle söz etmiş olabilir mi? sorusu akıllara gelmektedir. Bu noktada onun *Menâhicü'l-Yakîn* adlı eserinde, bir yerde Ehl-i Sünnet ile Eş'arîliği ayrı ayrı zikretmesi, yukarıdaki tespitle birlikte düşünüldüğünde Ehl-i Sünnet derken Mâtürîdîliği kastetmiş olabileceği izlenimini vermektedir.⁷⁸⁴ Fakat aynı eserde ve farklı bir yerde ünlü Eş'arî kelâmcısı Abdülkâhir el-Bağdâdî'yi, Ehlî Sünnet'e nispet ederek vermesi, bu şüpheyi boşa çıkarmıştır.⁷⁸⁵ Dolayısıyla Hillî'nin, Ehl-i Sünnet'le yalnızca Mâtürîdîliği kastettiğini söylemek mümkün görülmemektedir. Aksine onun, bu kavramı genel anlamda ve tüm Sünnî çevreleri kapsayacak şekilde kullandığını söyleyebiliriz.

Diğer tespitler, Hillî'nin Mâtürîdîliği neden görmezden geldiğini açıklamada daha yeterli görülebilir. Bilindiği üzere Hillî, Sultan Olcaytu ile tanışmasının ardından daha çok başkent Sultâniye'de bulunmuş olmakla birlikte Bağdat ve çevresinden de uzak kalmamıştır. O dönemde Bağdat'ta Sünnî düşüncenin hâkim ekolü, Eş'arîliktir. Nitekim kaynaklarda geçtiğine göre Selçuklular eliyle kurulan *Nizâmiye Medreseleri* o döneme kadar varlığını sürdürmüş olup halen ilmi sahadaki etkinliği de devam etmekteydi. Bunlar arasında Bağdat Nizâmiye Medresesi en meşhur olanıydı.⁷⁸⁶ Bu medreselerde daha çok Şâfiî-Eş'arî düşüncenin hâkim olduğu

⁷⁸² Bkz., Yusuf Şevki Yavuz, “Mâtürîdiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2003, s. 167.

⁷⁸³ Bkz., Ebû'l-Muîn en-Neseî, *Tabsiratü'l-Edille*, I, 233.

⁷⁸⁴ Bkz., Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, s. 357.

⁷⁸⁵ Bkz., Hillî, *Menâhicü'l-Yakîn*, s. 375.

⁷⁸⁶ Bkz., Abdülkerim Özaydın, “Nizâmiye Medresesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, s. s. 190.

bilinmektedir.⁷⁸⁷ Yukarıdaki tespitlere göre Mâturîdîlik ise bu bölgelerde o döneme kadar etkin veya en azından meşhur bir mezhep olarak öne çıkamamıştır.

Dolayısıyla Hillî'nin Mâturîdîlikten bahsetmemesi ve fakat buna karşın Eş'arîlik'le ilgilenip sürekli bu mezhebin düşünürleri ve fikirleri ile mücadele içerisinde olması gayet tabiidir. Diğer taraftan Hillî ile birlikte saray çevresinde ve özellikle de sultanın yanibaşında yer alan alimlerin genellikle Şâfiî-Eş'arîlerden oluştuğu, bilinmektedir. Nitekim Mevlâna Nizamüddîn Abdülmelik ki bu alim, döneminin önde gelen Şâfiî alimlerinden biridir ve bir süre sultan Olcaytu'nun danışmanı olarak görev yapmıştır. O, aynı zamanda saray çevresinde cereyan eden Şâfiî-Hanefî çekişmesinde Hanefîler aleyhine sultanı etkilemeye ve yönlendirmeye çalışmasıyla da bilinmektedir.⁷⁸⁸ Kâşânî'nin verdiği bilgilere göre Nizâmüddîn Abdülmelik'in yanı sıra Adûdüddîn el-Îcî gibi döneminin önde gelen Eş'arî alimi Hillî ile aynı ortamları çoğunlukla paylaşmışlardır. Nitekim bu iki alimin, Hillî'nin yönetimindeki *Seyyar Medrese*'de müderris olarak görev yaptıkları bilinmektedir.⁷⁸⁹

Bu noktada Hillî'nin, Şîliği benimseyen Olcaytu'nun tam manasıyla mükemmel bir Şîî olmasını arzulaması, daha önce onun danışmanlığını yapmış olan Şâfiî alim Nizâmüddîn Abdülmelik'in sultanın zihnine empoze ettiği Sünnî düşünce ve inançlarını⁷⁹⁰ çürütmeyi gerekli kılmış olmalı ki o, sultanla yapmış olduğu hemen her sohbetinde dört Sünnî mezhebin yanlışlıklarını farklı açılardan ortaya koymaya ve buna karşın Şîliğin hak mezhep olduğunu da delilleriyle birlikte ispatlamaya çalışmıştır.⁷⁹¹ Tüm bunlardan hareketle denilebilir ki, "Hillî ve mezhebi için en büyük rakip her zaman Eş'arîlik olmuştur." Bu noktada Hillî'nin eleştirilerinin merkezinde daha çok Eş'arîliğin yer almasında bazı siyasî ve aynı zamanda mezhebî kaygıların etkili olduğu, önemli bir ayrıntı olarak değerlendirilebilir.

2.3.3. Diğer Fırkalara Bakışı

Hillî'nin genellikle olumlu atıflar yaptığı gruplar içerisinde Mu'tezile her zaman önde olmuştur. Nitekim Selefî olan Usûlî alimlerin yaptığı gibi Hillî de, kendi

⁷⁸⁷ Bkz., Ahmet Ocak, "Nizâmiye Medreseleri'nin Mezhep İhtilaflarına Yaklaşımı", *Türk-İslam Tarihinde Yükseköğretim: Selçuklu-Osmanlı Sınırlarında Gelenek ve Değişim*, Abant İzzet Baysal Üniversitesi Yayınları, 2015, ss. 30-31.

⁷⁸⁸ Örs, *Tarih-i Olcaytu (inceleme ve Çeviri)*, ss. 132-135.

⁷⁸⁹ Bkz., Örs, *Tarih-i Olcaytu (inceleme ve Çeviri)*, s. 143.

⁷⁹⁰ Nizâmüddîn Abdülmelik Olcaytu'nun danışmanı olup onun görüşleri, ilme ve araştırmaya meraklı olan sultan üzerinde derin ve önemli tesirler bırakmıştır. Bkz., Örs, *Tarih-i Olcaytu (inceleme ve Çeviri)*, ss. 139-142.

⁷⁹¹ Bkz., Örs, *Tarih-i Olcaytu (inceleme ve Çeviri)*, ss. 136-139.

mezhebi ile birlikte *Adliyye* olarak isimlendirdiği⁷⁹² Mu'tezile'nin kelâmî görüşlerinden yeri geldikçe faydalanmayı bilmiştir. O, özellikle bilgi teorisi ve tabiat felsefesinde Mu'tezile'nin Basra ekolüne yakın görüşler ortaya koymuş olup, kelâmî konularda da özellikle Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin kelâmî görüşlerine sık sık atıfta bulunmuştur.⁷⁹³

Ayrıca Hillî, itikâdî açıdan İmâmiyye Şîası'nı diğer İslam mezheplerinden ayıran en önemli mesele olan *imâmet* hususunda bile, Mu'tezile tarafından kullanılan aklî delillerden faydalanmakta bir sakınca görmemiştir. Nitekim o, imâmetin vücûbiyetinin aklen sabit olduğunu ifade ederken, Mu'tezile'nin lütuf nazariyesine dayanmıştır. Şöyle ki Hillî, imâmetin Allah için vacip oluşunun akıl yoluyla sabit olduğunu savunmakta ve bu tezini imâmetin bir lütuf oluşu üzerine bina etmektedir. Onun tezinde imâmet, bir lütuftur. Her lütuf, Allah'a vacip olduğundan imâmetin Allah'a vacip olduğu sonucu, aklın kolaylıkla ulaşacağı bir hükümdür.⁷⁹⁴

Diğer taraftan Hillî'nin Mu'tezile ile ilgili kullanmış olduğu ifadeler arasında en ilginç belki de onlardan miras olarak aldıkları pek çok görüş ve düşünce için “bu konuda İmâmiyye ve Mu'tezile'den onlara uyanların düşüncesi şöyledir” şeklindeki ifadesidir.⁷⁹⁵ Bu ifadeleriyle o, aslında tüm bu görüşlerin kendi mezheplerine ait olduğunu, Mu'tezile'nin ise bu noktada kendilerini takip ettiğini iddia ederek tarihsel gerçeklere ters düşmektedir.

Hillî, yer yer *Hâricîlere* de değinmiştir. Ne var ki o, özellikle kelâmî eserlerinde, Hâricîlere, herhangi bir konu hakkında kendilerinden farklı düşünceleri bulunmasından ötürü yer vermiş ve bunu yeri geldikçe tekrarlamıştır. Yine o, Hâricîler içerisinden bazı gruplara da sırf görüşleri dolayısıyla değinmiştir. Örneğin Hâricîlerin en önemli kollarından biri olan Ezârika'nın, büyük günah işleyen kimseyi (mürtekeb-i kebîre) müşrik saydığını⁷⁹⁶ ifade eden Hillî, yine Hâricîlerin bir kolu olarak gösterilen Fudayliyye adlı bir gruptan bahsetmiş ve bunların, her türlü günahı

⁷⁹² Hillî, İmâmiyye ile birlikte Mu'tezile'yi “adâlet” anlayışlarındaki ortak düşünceleri nedeniyle “Adliyye” olarak adlandırmıştır. Bkz., Hillî, *İstiksâü'n-Nazar*, s. 34; Hillî, *Meâricü'l-Fehm*, ss. 351-367; diğer taraftan Adliyye'nin aslında Mu'tezile için kullanılan lakaplardan biri olduğu da ifade edilmektedir. Bkz., Meşkûr, “Adliyye”, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, s. 34.

⁷⁹³ Öz, “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî”, s. 37.

⁷⁹⁴ Bkz., Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, s. 40.

⁷⁹⁵ Bu yöndeki ifadeler için bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, ss. 82-85.

⁷⁹⁶ Hillî, *Teslikü'n-Nefs*, s. 228.

küfür olarak kabul etmelerine rağmen, peygamberlerin günah işlemelerini caiz görerek aslında peygamberleri tekfir ettiklerini ifade etmiştir.⁷⁹⁷

Diğer taraftan Hillî, bir fıkıh eseri olan *Tezkiratü'l-Fukahâ*'da Hâricîlerin genel özellikleri hakkında kısa fakat öz bilgiler sunmaktadır. Onun ifadesiyle Hâricîler, bid'atleriyle meşhur bir taifedir. Bunlar, içki içmek, zina etmek gibi büyük günah işleyen (Mürtekib-i Kebîre) herkesi tekfir ederler ve böyle kimselerin ebedi cehennemde azap göreceklrine inanırlar. Ayrıca bunlar, kendileriyle birlikte isyana katılanlar hariç tüm müslümanların kanını ve malını helal sayarlar. Yine bunlar, Hz. Ali ve Hz. Osman'a karşı tavır almışlar ve onlarla birlikte Cuma namazı veya cemaatle namaz kılmamışlardır. Bu yüzden Hillî'ye göre Hâricîler hem kâfir olmaları hem de imama hakaret etmeleri nedeniyle öldürülmelidirler. Ayrıca imam onlara bir yetkili gönderir de onlar onu öldürürlerse, haklarında kısas cezası uygulanmalıdır.⁷⁹⁸

Hillî'nin en çok eleştirdiği gruplardan birisi, *Cebriyye*'dir. O, özellikle insanın fiilleri konusundaki tutumları ve görüşleri nedeniyle eleştirdiği Cebriyye'yi ve bu fırkaya mensup düşünürleri akla, aklın verdiği hükümlere karşı olmakla itham etmektedir. Ona göre Cebriyye, aklın zarûrî olarak kabul ettiği şeyleri inatla reddetmektedir. Ayrıca onlar, insanın fiillerinde hür olmadığını düşünmeleri (cebr) sebebiyle teklîfi de kabul etmemektedirler. Hatta onlar özellikle fiillerin insana isnadı konusuna delalet eden Kur'an ayetlerine bile karşı gelmektedirler. Yine onlar, ortaya koydukları düşünceleriyle, Allah (cc)'ı zalim olarak tanıtmaktadırlar. Oysa Allah (cc) onların nitelemelerinden münezzehtir. Yine Hillî'ye göre Cebriyye; olanı yok, olmayanı da var kabul etmek gibi akla ziyan bir düşünce yapısına sahiptir.⁷⁹⁹

Cebriyye'ye yönelik eleştirilerinde Hillî o kadar ileri gitmektedir ki, onun bazı eleştirileri, inşafı kimselerin “bu kadar da mı olur?” diyerek karşı çıkacağı türden suçlamalara dayanmaktadır. Örneğin onun iddiasına göre “kulu için küfrü yaratan Allah'tır” düşüncesinde olan Cebriyye, bu düşüncesiyle, Allah'ın, kullarına, en büyük düşmanları Şeytan'dan bile daha fazla zarar verdiğini ortaya koymaktadır. Zira Allah, kulda küfrü yaratıp sonra da bunun için ona azap ettiğinde, kuluna,

⁷⁹⁷ Hillî, *Meâricü'l-Fehm*, s. 396; ayrıca Fudayliyye hakkında bkz., Cevad Meşkûr, “Fudayliyye”, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. M. Mahfuz Söylemez vd., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011, s. 162.

⁷⁹⁸ Hillî, *Tezkiratü'l-Fukahâ*, IX, ss. 408-9.

⁷⁹⁹ Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, ss. 102-105.

şeytandan daha fazla kötülük etmiş olur. Çünkü şeytanın kötülükleri zorla yaptırmaya gücü yoktur; onun işi yalnızca kötülüğe davet etmektir.⁸⁰⁰

Bu görüşlerine bakarak denilebilir ki aslında Hillî, kulun fiillerinin yaratıcısının yine kendisi olduğuna inanmayan herkesi veya grubu, Cebriyye olarak nitelendirmektedir. Bu durumda, Sünnî kelâm ekollerinin belki de tamamı, Hillî'ye göre Cebriyye ile aynı düzlemde-dir. Nitekim o, bunu açıkça ifade etmekten de çekinmemiştir.⁸⁰¹

Görüldüğü üzere Hillî, eserlerinde değindiği mezhepler içerisinde en çok Sünnîler hakkında sert ifadeler kullanmış ve ağırlıklı olarak onları eleştirmiştir. Sünnîlere yönelik tavırları ile o, sanki tipik bir makâlat yazarı gibi hareket etmiştir.

Hillî, Sünnîlere karşı yaptığı eleştirilerde mezhebini savunmaya çalışan bir Şîî imajı ortaya koymaktadır. Bu da tarihsel süreçte Şîîlerin zulüm ve haksızlığa uğratılmasına dayalı Şîî algısından kaynaklanmış olabilir. Oysa -bir Şîî'nin gözüyle bakıldığında- Şîîlere karşı haksızlık yapmak veya zulmetmek söz konusu olduğunda en az Sünnîler kadar diğerlerinin de pay sahibi olduğu bilinmektedir. Burada ilk anda akla gelebilecek örnek, Hâricîlerdir. Zira bilindiği üzere Hâricîler, Hz. Ali'yi savaş meydanında terk etmişler ve ona cephe almışlardır. Hatta bununla da yetinmeyerek onu tekfir etmişlerdir. Dahası, Hz. Ali'yi şehit edenin İbn Mülcem adında bir Hâricî olduğu bilinmektedir. O halde Hillî'nin en az Sünnîler kadar Hâricîlerle de uğraşması gerekmez miydi?

Hillî böyle davranmamıştır; çünkü o oldukça pragmatist biri olup zaman ve şartlar, nasıl davranılmasını gerektiriyorsa öyle hareket etmeyi prensip haline getirmiştir. Şöyle ki onun yaşadığı dönemde ve çevrede Hâricîliğin etkin bir mezhep olmadığını görmekteyiz. Zaten *İbâdiyye* dışındaki Hâricî fırkalarının, itikâdî alanda tam bir sistem ortaya koyamadıkları bilinen bir durumdur.⁸⁰² Dolayısıyla muhtemelen Hillî, kendisi veya mezhebinin geleceği adına herhangi bir tehlike oluşturmayan bu mezheple uğraşmaya gerek duymamıştır.

Buna karşın Sünnîler, yaşadığı dönemde ve çevrede sürekli Hillî'nin etrafında ve etkin durumdadırlar. Daha önce de belirttiğimiz gibi, sultanın sarayında ve

⁸⁰⁰ Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, s. 116.

⁸⁰¹ Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, s. 105.

⁸⁰² Hâricîler'in doğuş ve gelişimi hakkında geniş bilgi için bkz., Harun Yıldız, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, ss. 95-167.

çevresinde Sünnî alimlerin etkinliği söz konusuydu. Olcaytu'nun huzurunda gerçekleşen ilmî munazaralarda Hillî'nin en büyük rakipleri her zaman Sünnî alimler olmuştu. Hillî, böyle bir ortamda sultan Olcaytu'yu etkilemenin ancak Sünnîleri onun gözünde küçük düşürmekle gerçekleşebileğinin farkında idi. Bu yüzden bazı eserlerini sultan Olcaytu'nun isteği üzerine ve ona ithafen kaleme almıştır.

Ayrıca Şîa ile Sünnîler arasında geçmişten gelen çekişmeler ve kavgalar o günlere de yansımıştı. Hillî, Sünnîler'in Şîilere/Şîa'ya karşı büyük haset ve kin beslediklerini iddia etmektedir. Buna göre hem Gâzân Han hem de Olcaytu döneminin ünlü veziri ve aynı zamanda önemli bir ilim adamı olan Raşîdüddîn Fazlullâh el-Hemedânî, sırf onu çekemeyen ve Şîilere nefret duyan Sünnîler'in iftiraları nedeniyle şehit edilmiştir. Olayın geri planında ise acı bir hikâye gizlidir. Şöyle ki, bir gün sultan Olcaytu hastalanır ve bu hastalık sonucunda vefat eder. Aynı zamanda sultanın doktorluğunu da yapmakta olan vezir Raşîdüddîn Fazlullâh, onun tedavisine gerekli önemi vermemekle hatta onu zehirlemekle itham edilir. Tabîî ki, Hillî'ye göre bu ithamları yapanlar Sünnîler'dir. Bunun üzerine Olcaytu'nun oğlu Ebû Saîd Bahadır Han, vezir Raşîdüddîn'i ve henüz o sırada on altı yaşlarında olan oğlu İbrahim'i katlettirir. Dahası Raşîdüddîn'in tüm mallarına el konulur ve yaklaşık 60 bin cilt kitaptan oluşan kütüphanesi de yakılır. Bu noktada Sünnîler'in nefreti o kadar aşırıdır ki, Raşîdüddîn'in cesedi parçalara ayrılmış ve her bir uzvu bir şehre gönderilmiştir. Başı ise Tebriz'e götürülmüştür. Tüm bunlar aslında Sünnîler tarafından Şîilere duyulan öfke ve nefretin yansımalarıdır. Çünkü Raşîdüddîn, Şîilere ve Şîiliğe yönelik hizmetleri nedeniyle Şîî veya en azından Şîiliğe meyilli bir devlet adamı olarak öne çıkmıştır. Örneğin Hillî ve öğrencileri için seyyar bir medrese yapması için Olcaytu'yu teşvik eden kişi Raşîdüddîn'dir. Yine o, Olcaytu döneminde paraların üzerine on iki imamın isimlerini yazdırmış ve hutbelerde de on iki imamın anılmasını sağlamıştır. Ayrıca mescitlerin ve hanların kapılarının üzerine on iki imamın adlarını naksettirmiştir. İşte tüm bu faaliyetleri yüzünden Sünnîler ona karşı besledikleri kin ve nefret duygularını Şîî karşıtlığıyla birleştirerek bu değerli devlet adamı ve alimin şehit edilmesine alet olmuşlardır.⁸⁰³

İşte Hillî'nin Sünnî karşıtlığının arkasında bu ve bunlar gibi nedenlerin bulunması muhtemeldir. Bununla birlikte ifade edelim ki, Hillî de dahil olmak üzere İmâmiyye Şîası'na mensup düşünürlerin çoğuna göre İmâmiyye dışındaki tüm

⁸⁰³ Bkz., Hillî, *İstiksâü'n-Nazar*, ss. 65-67.

mezhepler veya gruplar, daima “öteki” olarak görülmüş ve bu çerçevede değerlendirilmiştir.



III. BÖLÜM

HİLLÎ İLE BİRLİKTE ŞİÎ

DÜŞÜNCEDE YAŞANAN GELİŞMELER

Bilindiği üzere Hillî'ye, kendisinden önceki düşünürlerin katkılarıyla belirli bir seviyeye ulaşan Usûlî düşünceyi zirveye çıkaran şahıs gözüyle bakılmaktadır. Hillî, kendisinden önce oluşturulmuş ilmî geleneğin üzerine bina ettiği düşünce sistemini, akıl-nakil sentezine dayalı metodu sayesinde en üst noktalara taşımasını bilmiştir. Diğer yandan o, yaşadığı dönemin önemli bir düşünürü olarak, özgürce ve baskı hissetmeksizin görüşlerini rahatlıkla dile getirebileceği bir siyasî ve sosyal ortamın içerisinde bulunmanın avantajını son derece etkili bir biçimde kullanmış ve böylelikle Şîî düşüncenin gelişimine çok büyük katkılar sağlamıştır.

Bu bölümde, Hillî ile birlikte Şîî düşüncede yaşanan gelişmelere değinilecektir. İki başlık altında ele alacağımız bu bölümde öncelikle Hillî'nin, Şîî Usûlî düşüncesine yönelik temel katkılarına yer verilecektir. Bu bağlamda ilk olarak onun, aklın Şîî düşüncedeki rolüne yönelik yaklaşımları ortaya konulacaktır. Ardından, öteden beri Şîî düşünürler tarafından adeta tabu gibi değerlendirilmiş olan ve reddedilen ictihadın Şîî fıkıh düşüncesine kazandırılmasında Hillî'nin rolü ve etkisi ele alınacaktır. Ayrıca Şîî ahbârı noktasında Usûlîler'in Ahbârilere'den ayrışmasını sağlayan en önemli girişim olarak görülen hadis tenkidinin ciddi manada ilk defa Hillî tarafından yapılması, onun Usûlî düşünceye katkısı olarak görülmeye değerdir. Yine haber-i vâhidin, delil değeri olarak işlevselliği hakkında Hillî'nin yaklaşımları da Usûlî metoda etkileri bakımından değerlendirilecektir. Yine gaybet döneminde imamın dinî ve toplumsal bazı yetkilerinin Şîî fakihlere devredilmesi hususunda Hillî'nin görüş ve düşünceleri, Usûlî düşünceye yönelik katkıları açısından kıymetlidir ve bu nedenle bunlara da yer verilecektir. İkinci başlık altında ise,

Hillî'nin siyasî ve itikâdî konulardaki görüşleri ele alınacak ve bu görüşlerin Şîî siyasî ve itikadî yapısına yönelik katkıları değerlendirilecektir.

3.1. Usûlî Düşünceye Katkıları

3.1.1. Akıl

Aklın dinî sahadaki fonksiyonu Usûlî düşünürler arasında bile tartışma konusu olabilmıştır. Bu noktada örneğin Usûlî düşünce ekolünün sistematik yapıya kavuşturulmasında öncü şahsiyet olarak kabul edilen Şeyh Müfid⁸⁰⁴ ile öğrencisi Şerîf el-Murtazâ'nın iki farklı eğilime sahip oldukları görülmektedir. Bu yüzden örnek olarak bu iki alimin görüşleri ele alınacak ve ardından, Hillî'nin konu hakkındaki yaklaşımına ve görüşlerine yer verilecektir.

Şeyh Müfid, vahiy olmaksızın tek başına aklın dinî hakikatlere ulaşamayacağını düşünerek, aklın vahiyden müstağni olamayacağını savunmuştur. O, bu hususta Bağdat Mu'tezilesi'ni takip ettiğini ifade etmiştir. Aklın, dinî hakikatlere ulaşmada vahye muhtaç olduğunu ısrarla savunan Müfid, buna dair, “teklîf” örneğini vermektedir. Burada o, vahiy olmadan teklîfin, temelinden anlaşılamayacağını savunarak, peygamberin veya imamın bildiriminin gerekliliğine vurgu yapmış ve bu noktada akli ikinci plana atmıştır. Kısacası ona göre akıl, dinî hakikatlere ulaşma çabalarında vahiyyle desteklenmek durumunda olup bu hususta bağımsız değildir. Müfid burada risaletin etkin rolüne vurgu yapmaktadır. Yani ona göre peygamber olmadan teklîf sübut bulamaz. Akıl ise, peygamberin bildirmesinden sonra devreye girebilir.⁸⁰⁵

Şerîf el-Murtazâ ise bu hususta hocasının tam karşısında yer alarak, aklın bağımsızlığına vurgu yapmaktadır. Şöyle ki ona göre dinî hakikatlerin anlaşılmasında ve açıklanmasında başlangıç noktasında akıl tek başına yer alabilir; vahyin desteğine veya öncülüğüne ihtiyaç yoktur.⁸⁰⁶ Ne var ki Şerîf el-Murtazâ bu görüşünü, hocası Müfid gibi teklîf üzerinde değil, “ma'rifetullah” üzerinde örneklemiştir. Şöyle ki Şerîf el-Murtazâ'ya göre ma'rifetullah'a ulaşmada akıl baş roldedir ve tek başına vasıtaadır. Bu noktada ma'rifetullah'a vahiy yoluyla

⁸⁰⁴ Bu noktada Usûlî düşüncenin temellerinin, ilk olarak Nevbahtî ailesinin rasyonalist düşünürleri tarafından atılması ve onlardan sonra İbn Ebî Akîl ve öğrencisi İbn Cüneyd tarafından geliştirilmesi dolayısıyla Şeyh Müfid'e böyle bir fonksiyon yüklenmektedir.

⁸⁰⁵ Bkz., Şeyh Müfid, *Evâilü'l-Makalât*, s. 44.

⁸⁰⁶ Bkz., Şerîf el-Murtazâ, *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*, c. IV, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, Kum 1410, ss. 338-339; Şerîf el-Murtazâ, *Mesâilü'l-Murtazâ*, thk. Vefgan Hudayr Muhsin el-Ka'bî, Müessesetü'l-Belağ, Beyrut 2001/1422, ss. 130-131.

ulaşılmaz; çünkü vahiyle bir şeyin delillendirilmesi, ancak Allah ve nübüvvet hakkındaki marifet (imanla bütünleşmiş bilgi) gerçekleştikten sonra olur. Zira vahyin geçerliliği, haddi zatında ma'rifetullah'a bağlı olarak bilinebilir. Dolayısıyla Allah'ı bilmek-tanımak (ma'rifetullah), vahiyle değil ancak nazar⁸⁰⁷ yani akıl yoluyla mümkündür.⁸⁰⁸ Bu görüşüyle Şerîf el-Murtazâ, bir bakıma dinin en temel hususlarının, başlangıçta akıl vasıtasıyla bilinebileceğine inandığını; buna bağlı olarak da vahyin, nübüvvetin, imâmetin vs. tüm temel inanç unsurlarının ilk olarak akıl vasıtasıyla temellendirileceğini ortaya koymuş olmaktadır.

Şeyh Müfid ve öğrencisi Şerîf el-Murtazâ'nın, aklın fonksiyonu ile ilgili olarak tamamen farklı eğilimlerde oldukları görülmektedir. Şeyh Müfid, aklın tek başına dinî hakikatlere ulaşmasının imkânsız olduğunu ve vahyin desteğine muhtaç olduğunu savunurken; Şerîf el-Murtazâ ise tam tersine aklın bu noktadaki bağımsızlığına ve işlevselliğine vurgu yapmaktadır. Hatta o, akıldan faydalanarak ortaya koyduğu “marifetullah'a ulaşmak vahiyle değil, ancak akılla mümkündür” tezini, aklın vahye karşı önceliğini temellendirmek üzere oluşturmuştur.

Hillî, bu iki eğilimden hangisine yönelmektedir veya tamamen farklı bir duruşa mı sahiptir? Şimdi bu sorunun cevabını bulmaya çalışalım.

Hillî, Şeyh Müfid'in örnek olarak ele aldığı “teklîf üzerinde aklın rolü” hususunda ondan farklı bir yaklaşım benimsemiş ve teklîfin alt yapısını ilim, zan ve amel'den oluşan üç şeyin oluşturduğunu ileri sürmüştür. İşte bu noktada onun, akıl-nakil sentezine dayalı metodu öne çıkmaktadır. Hillî'ye göre ilimle ilgili teklîf üç kısımdır;

1) Sadece akıl yoluyla bilinebilen teklîf. Vahyin (sem') bildirmediği her şeye dair teklîfin bilgisi bu kapsamdadır. Bunun en meşhur örneği, “Allah'ın varlığının ispatı”dır. Bu sadece akılla bilinebilecek bir teklîftir.

2) Sadece vahiy yoluyla bilinebilen teklîf. Örneğin, vahyin haber verdiği; vâcib amellerin vâcipliğini, kötülüklerin kötülüğünü, mekruhların mekruhlüğünü, mübahların mübahlığını bilmek böyle bir teklîftir ve sadece vahyin bildirmesiyle gerçekleşebilir.

⁸⁰⁷ Şerif Murtazâ, nazar'ı, fikir yani düşünme-akıl yürütme olarak tanımlamaktadır. Bkz., Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümelü'l-İlm ve'l-Amel*, thk. Ya'kûb el Ca'ferî el-Merâğî, Dâru'l-Üsve, Kum 1419, s. 127.

⁸⁰⁸ Bkz., Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümelü'l-İlm ve'l-Amel*, ss. 123-125.

3) Hem akıl hem de vahyin bildirmesi ile bilinebilecek teklîf. Bunun örneği, “Allah’ın birliğini (vahdâniyet) bilmek böyle bir teklîftir. Bunda hem aklın hem de vahyin desteğine ihtiyaç vardır.

Yine Hillî’ye göre teklîf zan yani varsayım ile de ilgili olabilir. Bunda ise sadece vahyin belirleyiciliği söz konusudur. Örneğin kıblenin yönü hakkındaki varsayım ancak vahye dayalı olursa geçerli olur.

Teklîf, amelle ilgili olduğunda; “emanetin sahibine iade edilmesi” gibi aklî de olabilir, “namaz” gibi vahye dayalı olarak da gerçekleşebilir.⁸⁰⁹

Görüldüğü üzere Hillî, teklîfin belirlenmesinde bazen sadece akla, bazen ise sadece vahye rol verirken, bazen de her ikisi arasında rol paylaşımına gitmektedir. Dolayısıyla Hillî, bu noktada Şeyh Müfid’den farklı bir duruş ortaya koymaktadır. Bu noktada dikkat edilmesi gereken husus, Hillî’nin akla verdiği rolü “vahyin bilgi vermediği” teklîfe özel kılmasıdır. Dolayısıyla ona göre akıl, vahyin devrede olmadığı teklîfte tek başına hakemdir; aksi halde vahye karşı aklın öncelenmesi söz konusu değildir. Yani Hillî, teklîfle ilgili bir hususta vahiy ve akıl delilinin her ikisi varsa mutlaka vahyi öncü delil olarak kabul etmektedir. Bununla birlikte o, dinî hakikatlere ulaşmada sadece vahye dayanılması gerektiği şeklindeki bir yaklaşımı da reddetmiş; aklın da yek başına bazı dinî hakikatlere ulaşmada vasıta olabileceğini kabul etmiştir.

Hillî, akla verdiği önem açısından Şerîf el-Murtazâ ile paralel bir düşünceye sahiptir. Nitekim o, ma’rifetullâh ile ilgili olarak Şerîf el-Murtazâ’nın düşüncelerine benzer ifadeler kullanmıştır. Şerîf el-Murtazâ gibi ona göre de ma’rifetullâh aklen vâciptir. Ona göre her ne kadar vahiy de buna delalet etse de ma’rifetullâhın vacip oluşu akla bağlıdır. Bu noktada aklın vahye karşı önceliğini savunan Hillî, şöyle bir örnek getirir: “Nimeti verene şükretmek zarurî olarak vaciptir. Çünkü nimetlerin etkileri üzerimizde açık bir şekilde görülmektedir. O halde bunların failine şükretmemiz gerekir. Bu ise ancak onu tanımakla (ma’rifet) olur.” Dolayısıyla akıl, ma’rifetullahın vacip oluşunu belirlemede vahiyden önce gelir.⁸¹⁰

Aslında Hillî’nin akla verdiği rolü en iyi ortaya koyan yaklaşım, “delil” hakkında serdettiği görüşlerde tebarüz etmektedir. Şöyle ki onun ifadesiyle delil ya

⁸⁰⁹ Hillî, *Menâhicü’l-Yakîn*, s. 384.

⁸¹⁰ Hillî, *Nehcü’l-Hakk*, ss. 50-51.

sadece aklî olur ya da aklî ve sem'î'nin bir araya gelmesiyle olur. Yoksa yalnızca sem'î delil yoktur. Çünkü peygamberin doğruluğu, naklin değil, aklın yardımıyla oluşturulan delillere bağlıdır. Aksi halde devir veya teselsül meydana gelir.⁸¹¹

Bu tezini yine akıldan destek alarak açıklığa kavuşturmaya çalışan Hillî şunları söyler: “Peygamber, birisine gidip, kendisini tasdik etmesini ve uymasını emretse; o kişinin bu emri yerine getirmesi, sadece peygamberin daveti ile değil ancak doğruluğunun bilinmesi ile birlikte vacip olur. Hatta peygamberin mucize göstermesi bile tek başına doğruluğunu ispat etmeye yetmez. Bu noktada bazı önermeler devreye girmektedir ki bunlar:

- a) Bu mucize, Allah katından olmalıdır.
- b) Allah, bu mucizeyi, peygamberini tasdik etmek gayesiyle yaratır;
- c) Allah'ın doğruladığı bir kimse, doğrudur.

İşte peygamberin doğruluğu, bu aklî önermelerin tamamı varsa ispat edilir. Bu durumda kendisine emredilen kişi, peygambere “Senin doğruluğunu ancak aklî çıkarımlarıma (nazar) dayanarak bilebilirim. Oysa ben üzerime vacip olmadıkça ve vücûbiyetini de bilmedikçe, nazara başvurmayacağım. Bunun vücûbiyetini ise ancak senin sözünle bilebilirim. Ne var ki, doğruluğun bilinmedikçe senin sözünün hiçbir delil değeri yoktur.” der. İşte bu durum, peygamberin tüm delillerini ortadan kaldırır ve böylece nübüvvet kurumunun hiçbir faydası kalmaz. Dolayısıyla yalnızca sem'î delilin varlığı, bu açıdan kabul edilemez.⁸¹²

Görüşlerinden anlaşılmaktadır ki Hillî, dinî hakikatlere ulaşmada sem'/vahye göre akla daha fazla rol vermekte ve o da Şerîf el-Murtazâ gibi, aklı, sem'/vahyin önüne geçirmektedir. Ayrıca yukarıdaki örnekte dikkat çeken bir nokta, Hillî'nin kelâmî bir konuda mantık ilminin verilerinden ustaca faydalanmış olmasıdır. Bu da, onun orijinal yönlerinden biridir ve Nasîruddîn et-Tûsî gibi mahir bir felsefeci ve mantıkçının öğrencisi olmanın getirisiidir.

Yine Hillî'nin, “hüsün ve kubhun aklîliği” meselesinde ortaya koyduğu yaklaşımı, aklın hükümler üzerindeki etkisini ne derecede kabul ettiğini göstermektedir. Şöyle ki onun ifadesiyle, işlenildiğinde sahibine övgü ya da yergi getirmesine bakılarak fiiller ya hasen ya da kabîh hükmünü alırlar. Bunun hükmünü ise, akıl verir. Akıl, bazı fiillerin iyi ya da kötü olduğunu zarurî olarak bilir. Örneğin,

⁸¹¹ Hillî, *Nihâyetü'l-Vüsûl*, s. 89.

⁸¹² Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, ss. 50-51.

Fayda veren doğrunun iyi, zarar veren yalanın kötü olduğu zarurî olarak bilinir. Bazen ise akıl, istidlal yoluyla bunlar arasındaki ayrımı yapar. Zarar veren doğrunun kötü, fayda veren yalanın ise iyi olduğuna hükmetmek böyledir. Fakat bazen akıl, tek başına hükme varmakta yetersiz de kalabilir; bu durumda vahyin desteğine ihtiyaç duyulur. Örneğin Ramazan'da oruç tutmanın hasen, bayramda tutmanın ise kabîh olduğunu akıl bilemez.⁸¹³

Ramazan orucunun hasen, bayramda oruç tutmanın ise kabîh olması örnekliğinde Hillî'nin akıl ve vahiy arasındaki rol dağıtımını açıkça görmekteyiz. Şöyle ki bu örnekte Hillî, aklın yetersiz kaldığı noktanın, tam olarak fiilin ayrıntılarda gizli olan halleriyle ilgili olduğunu; bu yüzden vahyin desteğine gereksinim duyduğunu belirttikten sonra şayet fiilin böyle ayrıntılı durumları olmasaydı, vahyin desteğine ihtiyaç kalmayacağını ifade etmekte ve böylece vahyin, ancak aklın bilemeyeceği durumlara müdahale etmek gibi bir fonksiyonu olduğunu savunmaktadır.⁸¹⁴ Onun, bu noktada Basra Mu'tezilesi'nin ve özellikle de ekolün öncü şahsiyetlerinden biri olan Ebû'l-Hüseyin el-Basrî'nin etkisinde kaldığını söyleyebiliriz. Nitekim Ebû'l-Hüseyin el-Basrî de, ancak aklın hüküm vermediği konularda şer'î delillere ihtiyaç duyulduğunu kabul etmektedir.⁸¹⁵

Neticede denilebilir ki, Hillî, vahyi veya naklî delilleri hiçbir zaman geri plana atmamış olmakla birlikte, dinî hakikatlere ulaşmada akla daha öncelikli bir rol vermekte ve böylece bir anlamda Şerîf el-Murtazâ'nın yaklaşımını benimsemektedir.

3.1.2. İctihâdın Şîî Fıkına Kazandırılması

Hillî'nin, Şîî Usûlî düşüncenin gelişimindeki en büyük katkılarından biri *ictihâdın çerçevesinin tam anlamıyla çizilerek, Şîî fıkına kazandırılmasıdır*. Onun bu başarısı, Usûlî düşüncenin gelişiminde önemli bir aşamadır. Nitekim ilerleyen süreçte Şîî toplumu üzerinde otoritelerini tam anlamıyla tesis edecek olan Molla ve Ayetullahların etkisi Hillî'nin ictihada kazandırdığı anlam çerçevesine dayanmaktadır.⁸¹⁶ Başka bir ifadeyle, Hillî'nin rasyonalist yönünün belki de en büyük kanıtı, ictihâd hakkındaki tutumudur. Nitekim ondan önce Büveyhîler döneminde yaşamış olan Usûlî alimler -ki bunlar, Şeyh Müfid, Murtazâ ve Şeyh

⁸¹³ Hillî, *Nihâyetü'l-Vüsûl*, ss. 133-134.

⁸¹⁴ Hillî, *Nihâyetü'l-Vüsûl*, s. 134.

⁸¹⁵ Bkz., Ebû'l-Hüseyin el-Basrî, *el-Mu'temed fî Usûli'l-Fık*, thk. Muhammed Hamidullah, Damas (Dimeşk): Institut Français de Damas, Dimeşk 1965, s. 994.

⁸¹⁶ Heinz Halm, 58.

Tûsî'den başkası değildir- eserlerinde uygulamış olmalarına rağmen, re'y ve kıyasla karışacağı endişesiyle ictihâdı kabul ettiklerini söyleyememişler hatta bunun ilk defa Sünnî çevreler tarafından icat edilmiş olduğundan hareketle, haram olduğunu ifade etmişlerdir. Buna karşın Şîî fıkında ictihâdın meşruluğunu kabul eden ilk kişi Hillî'nin hocası Muhakkık olmuştur. Hillî de, hocasının yolundan yürüyerek ictihâdın sınırlarını çizmek suretiyle, Şâ'nın ictihâd anlayışını sistemli bir yapıya kavuşturmayı başarmıştır.⁸¹⁷ Bu yüzden, kendisinden sonra yazılan Şîî fık eserlerinin pek çoğunun baş kısmında, onun ictihâd tanımına yer verilmiştir.⁸¹⁸

Hillî'ye göre ictihâd, sözlükte “zor bir iş için olanca çabayı sarf etmek” anlamına gelmektedir. Bir fık terimi olarak ise ictihâd, “Fakihin herhangi bir şer'î hükümle ilgili zan oluşturabilmek için çaba harcaması” anlamında kullanılmaktadır.⁸¹⁹

Görüldüğü üzere Hillî'nin anlayışına göre ictihad, zan ifade ettiğinden dolayı kesin ve değiştirilemez hükümler ortaya koymamaktadır. Bu yüzden ictihad, dinde kesin hüccet olan peygamber ve imamlar hakkında caiz değildir. Hillî, bu görüşünü farklı açılardan temellendirmeye çalışmıştır. Şöyle ki peygamberler, vahiyyle desteklendikleri için kesin bilgilere dayanarak hüküm verirler. Oysa ictihad ile ancak zanna ulaşılır. Bu yüzden peygamberlerin ictihadda bulunması caiz değildir. Aynı şekilde ilmini peygamberden alan imamın da ictihadda bulunması söz konusu değildir. Bu durumda ictihâdla amel etmek müctehid alimlerin işidir ve bu onlar için caizdir.⁸²⁰ Neticede ictihadın, müctehidlere ait bir görev olarak sunulması, Şîî fakihlerin imama ait olan birçok yetkiyi devralmalarını beraberinde getirmiştir.⁸²¹

Hillî, sınırlarını kesin çizgilerle belirlemiş olduğu ictihadın Şîî düşünce açısından ifade ettiği anlamı tam olarak ortaya koymuştur. Bu noktada ictihadın konusunu nelerin teşkil ettiğini tespit ederek kapsamını belirleyen Hillî'ye göre, *hakkında kesin delil bulunmayan her şer'î hüküm, ictihadın konusuna dahil edilmektedir.* Hal böyle olunca aklî hükümler, ictihadın konusuna dahil değildir.

⁸¹⁷ Newman, s. 517; ayrıca bkz., Muhammed Müfid Âli Yâsîn, s. 156.

⁸¹⁸ Öz, “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî”, s. 37.

⁸¹⁹ Hillî, *Tehzîbü'l-Vüsûl*, s. 283.

⁸²⁰ Hillî, *Mebâdiu'l-Vüsûl*, ss. 240-241.

⁸²¹ Daftary, *Şii İslam Tarihi*, s. 103.

Yine, hakkında kesin delil bulunduğu bilinen namazın ve zekâtın vacip olma hükmü ve benzeri hususlar da ictihadın kapsamı dışındadır.⁸²²

İctihadın uygulama şekline de değinen Hillî'ye göre müctehide düşen, Kur'an ve sünnette bulunan umûmî delillerden hüküm çıkarmak (istinbât) ve birbiriyle çelişen deliller arasında tercihte bulunmaktır. Bu konuda hocası Muhakkık'ı takip ettiğini anladığımız Hillî'ye göre ictihâd, kıyas veya istihsâna dayanılarak hüküm çıkarmak değildir.⁸²³ Buna göre Hillî hem kıyas hem de istihsânı, istinbât yollarından biri olarak kabul etmediğini ortaya koymuştur.⁸²⁴ Burada Hillî, mezhebinin belirlediği sınırlar içerisinde kaldığını ortaya koymuştur. Zira ondan önceki Usûlî düşünürleri ictihadı meşru görmekten alıkoyan çekince, re'y ve kıyasla karıştırma olasılığıydı. Hillî, kıyas ve ihtisânı ictihadın kapsamı dışında göstererek bu konudaki duruşunun mezhebi açısından sorun teşkil etmediğini ortaya koymuştur. Bu yüzden Hillî'nin Usûlî yönü, mezhep içindeki bir akılcılıktan ibarettir.

İctihad'ın bazı ayrıntılı vasıflarına da değinen Hillî'ye göre ictihad, bölünme kabul eder. Buna göre bir kimsenin, bir ilimde ictihad yapıp diğerinde yapmaması veya bir meselede ictihadda bulunup başka bir meselede bulunmaması caizdir. Örneğin birinin ibâdetler hususunda ictihad yapıp akîtlerde yapmaması veya ferâiz konularında yapıp diğer konularda yapmaması böyle bir şeydir.⁸²⁵

Hillî, müctehidde bulunması gereken şartları sıralamıştır; ancak tüm bu şartların aslında tek bir çatı altında toplandığını ifade etmeden geçmemiştir. Ona göre fıkhîta müctehid derecesine ulaşmak için tek bir özellik gerekir ki o da şer'î delillerden hüküm çıkarabilme melekesine sahip olmaktır. Tabii ki bu melekeye sahip olmak belli bir çabanın ürünü olacaktır. O bu melekenin elde edilebilmesi için gerekli olan bazı hususların altını çizmiştir. Buna göre müctehid derecesine ulaşabilmek için Arapçaya hâkim olmak, lafızların manasını iyi kavramak, hükümlere delalet eden hadisleri ve ayetleri iyi bilmek, aklî delillere hâkim olmak, icmâya vâkıf olmak, Nâsih-Mensûh, âmm ve hâss, mutlak-mukayyed ve bunlar gibi

⁸²² Hillî, *Mebâdiü'l-Vüsûl*, ss. 241-243; Hillî, *Tehzîbü'l-Vüsûl*, ss. 284-286; ayrıca bkz., Esterâbâdî, *el-Fevâid*, s. 44.

⁸²³ Hillî, *Mebâdiü'l-Vüsûl*, s. 241.

⁸²⁴ Bu görüşü, Muhakkık'ın görüşü ile karşılaştırmak için bkz., Esterâbâdî, *el-Fevâid*, s. 43.

⁸²⁵ Hillî, *Mebâdiü'l-Vüsûl*, s. 243; Hillî, *Tehzîbü'l-Vüsûl*, s. 283.

hüküm çıkarma usûllerini iyi bilmek, usûlî meselelerden fer'î hükümler çıkarma yetisine sahip olmak gerekmektedir.⁸²⁶

Hillî'ye göre insanlar, müctehid ve onun mukallidleri (taklitçi) olmak üzere ikiye ayrılır. Müctehid, kendisinden fetva istendiğinde bunun cevabını vermekle yükümlüdür. Müctehid olmayan diğer insanların dinin furû'una ait meselelerde müctehidleri taklit etmeleri caizdir. Dinin aslî konularında (usûl) ise taklit caiz değildir. Yine bir mukallidin, icthad ehli olduğuna kanaat getirmediği birinden fetva istemesi kesinlikle caiz değildir. Ayrıca Hillî, ölü bir müctehidin taklidine de cevaz vermemektedir. Bu görüşler, müctehid vasfını taşıyan Şîî alimlerin toplum üzerindeki otoritelerinin belirgin bir şekilde artmasına destek sağlamıştır.

Görüldüğü üzere Hillî, sınırlarını belirgin bir şekilde çizmek suretiyle icthadı Şîî fıkında sağlam bir zemine oturtmayı başarmıştır. Hillî, kıyas ve istihsanı kapsam dışı göstermenin yanı sıra icthadda yapılan faaliyetin, şer'î meselelerden zan oluşturmanın dışında bir şey olmadığını savunarak icthadın re'y ve kıyasla karıştırılması endişelerini boşa çıkarmıştır. Öte yandan bu başarısı sayesinde o, gaybet döneminde imamın temsilcisi olacak şekilde fakihlerin geniş yetkilerle donatılmasına ön ayak olmuştur. Bu yüzden niyâbet-i âmmenin (Şîî ulemânın imamın genel temsilcisi olmaları) ana hatlarıyla bu dönemde ortaya çıkmış olduğu kabul edilmektedir. Hatta öyle ki, bu dönemden çok sonra Şîî düşünceye hâkim olacak olan *velâyet-i fakih* teorisinin temellerinin, Hillî'nin Şîî fıkına getirmiş olduğu yeniliklerde atılmış olduğu bile söylenebilir.

3.1.3. İmamın Bazı Yetkilerinin Fakihlere Devredilmesi

İmâmiyye Şîası'na göre imamın siyasî otoritesi hiç kimse tarafından temsil edilemez. Bu kesin ve esnetilemez bir hükümdür. Ne var ki on ikinci imamın gaybete gitmesi ve uzun zaman geçmesine rağmen geri dönmemesi, Şîî toplumunun dinî ve sosyal hayatında önemli problemlerin yaşanmasına neden olmuştur. Örneğin imamın yokluğunda cihad, Cuma namazı, zekât ve humusun durumları tartışmalı hale getirilmiştir. Gaybetin ilk dönemlerinde Şîî düşünceye hâkim olan Ahbârîler, imama ait hiçbir yetkinin başkası/başkaları tarafından kullanılmamayacağını öne

⁸²⁶ Hillî, *Mebâdîü'l-Vüsûl*, s. 243; Hillî, *Tehzîbü'l-Vüsûl*, s. 286; ayrıca bkz., Esterâbâdî, *el-Fevâid*, s. 44.

sürmüşlerdir.⁸²⁷ Ancak bu tutum Şîî toplumunun problemlerini çözmediği gibi pek çok problemi de beraberinde getirmiştir.

Hicrî dördüncü asırdan sonra Şîî düşünceye hâkim olan Usûlîler, imamın siyasî yetkilerinin kimse tarafından temsil edilemeyeceğini kabul etmekle birlikte dinî ve toplumsal alana yönelik bazı yetkilerin imam adına fakihler tarafından temsil edilmesini kabul etmişlerdir. Bununla birlikte onlar arasında bile gaybette olan imamın yeniden zuhûr edişine kadar bazı yükümlülüklerin düştüğünü savunanlar olmuştur.⁸²⁸

Hillî'den önceki Usûlî düşünürlerin, imamın bir kısım yetkilerinin ulemaya devredilmesine yönelik önemli katkıları olmuştur. Nitekim Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ, Ebû Cafer et-Tûsî ve Muhakkık Hillî gibi Usûlî düşünürler, gaybet döneminde imamın bazı yetkilerinin fakihler tarafından kullanılabileceğini ortaya atarak Şîî dinî ve toplumsal hayatında ulemanın rolünün belirgin bir şekilde hissedilmesine ön ayak olmuşlardır. Hillî de bu noktada seleflerinin izinden gitmiş, hatta ortaya koyduğu bazı özgün fikirleriyle, ulemanın otoritesini daha da ileriye taşımıştır.

Şimdi, imamın yokluğunda Şîî ulemanın yetki kullanmalarına izin verilen belli başlı hususlar, Hillî'nin görüş ve katkıları çerçevesinde ele alınıp değerlendirilecektir.

a) Hudûdun Uygulanması

Bilindiği üzere hukuk, toplum düzenini sağlamak ve devam ettirmek için birtakım kurallar ortaya koymuştur. Bu kurallara uyulmadığında gerekli müeyyideler ve cezaları öngörerek toplumun huzurunu sağlamak da yine hukukun görevleri arasındadır. İşte İslam hukukunda önemli bir yere sahip olan ve “ceza müeyyidelerinin uygulanmasını gerektiren çirkin fiilleri işlemekten insanları alıkoymak için Allah'ın hakkı olarak -O'nu tazimen ve emrine uyarak- farz kılınan belli cezalar” şeklinde tanımlanan hadd (çoğulu: hudûd) uygulamaları da İslam toplumunun ıslahına yönelik önemli bir işlevi yerine getirmektedir. Burada dikkatlerden kaçmaması gereken husus, hudûdun Allah'ın hakkı olarak görülmesidir.

⁸²⁷ Ahmet İshak Demir, “İmâmiyye Şîası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2/1, 2009, s. 52.

⁸²⁸ Örneğin Hillî, Şerîf el-Murtazâ, İbn İdrîs el-Hillî ve Sellâr gibi alimlerin gaybet döneminde Cuma namazının kılınamayacağını savunduklarını nakletmiştir. Bkz., Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm*, I, 284.

Buna göre bu cezalar Allah'ın bir emri olarak yerine getirilmeli ve bunların uygulanmasında fert ve toplumun herhangi bir müdahalesinin söz konusu olmaması gerekir. Zaten hadd uygulamaları, çeşitli suçlara karşı nass ile (Kur'an ve Sünnet) konulmuş olmanın yanı sıra mahiyetleri ve miktarları belirtilmiş olması nedeniyle de üzerinde herhangi bir değişikliği veya müdahaleyi kabul etmeyen bir yapıya sahiptir.⁸²⁹

Şîî toplum hayatını ilgilendirmesi yönüyle değinmemiz gereken hudûdun uygulanması konusunda Hillî'nin önemli görüş ve yaklaşımları bulunmaktadır. Bu yüzden biz, Hillî'nin hudûdla ilgili düşüncelerine yer verecek ve bu bağlamda hudûdu uygulama yetkisinin kimlere ait olduğunu irdedeleyeceğiz. Ayrıca yine bu bağlamda, gaybet döneminde hudûdun uygulanmasında Şîî fakihlerin rolünün belirlenmesinde Hillî'nin ne gibi katkılar sunduğunu ortaya koymaya çalışacağız.

Ancak fikirlerin karşılaştırılması ve gelişimi bakımından bize faydası olur diye, Hillî'den önceki Usûlî alimlerin, hudûdun uygulanmasında özellikle de gaybet döneminde nasıl bir yol takip edileceği yönündeki görüşlerine değinmemiz yerinde olacaktır. Bu noktada Şerîf el-Murtazâ, gaybet döneminde hudûdun uygulanmasını imam ortaya çıkıncaya dek askıya almış ve ancak zuhur gerçekleştiğinde uygulanması gerektiğini iddia etmiştir.⁸³⁰

Ebû Cafer et-Tûsî ise hudûdun uygulanması görevinin ancak Allah tarafından tayin edilmiş zamanın sultanına veya bu görevi yerine getirmesi için onun yetkilendirdiği kişiye caiz olduğunu; fakat herhangi bir sebeple imamın veya nâibinin hudûdu uygulamalarının mümkün olmadığı durumda, Şîî fakihlerine hudûdu uygulama ruhsatının verildiğini savunmuştur.⁸³¹

İbn İdrîs el-Hillî, hudûdu uygulama yetkisinin sadece imama veya onun nâibine ait olduğunu düşünerek, bu ikisinden başka kimsenin bu hususta yetkili olmadığını ifade etmiştir.⁸³² Dolayısıyla o, gaybet döneminde hudûdun uygulanamayacağını savunmaktadır.

⁸²⁹ Hadd cezalarının İslam hukukundaki yeri hakkında bkz., İbrahim Çalışkan, "İslam Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: XXXI, 1990, ss. 367-397.

⁸³⁰ Şerîf el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, ss. 111-112.

⁸³¹ Ebû Ca'fer et-Tûsî, Muhakkık Hillî, *en-Nihâye ve Nüketühâ*, C. II, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1437, ss. 16-17.

⁸³² İbn İdrîs el-Hillî, *Serâir*, VI, 302.

Muhakkık Hillî ise, hudûdu uygulama yetkisinin sadece imam veya onun nâibinin uhdesinde olduğunu, imam veya nâibinin yokluğunda ise yalnızca efendinin, kölesi üzerinde hudûdu uygulayabileceğini savunmaktadır. Diğer taraftan o, imamın yokluğunda zalim sultan tarafından hudûdu uygulamakla görevlendirilen bir kimsenin buna zorlanmadıkça görevi yerine getirmemesinin daha uygun olacağını ifade etmektedir. Zorlama durumunda da cana kıyma söz konusu olacaksa yine hadd'i uygulamaktan vaz geçilmelidir. Çünkü böyle bir durumda takıyye caiz değildir.⁸³³

Hillî, bu konuda birbirinden farklı görüşleriyle öne çıkmaktadır. Nitekim *Müntehâ'l-Matlab* adlı eserinden öğrendiğimize göre Hillî, hudûdu uygulama yetkisinin sadece imam ve onun izin verdiği kişi/kişilere ait olduğunu düşünmektedir. Hillî'nin ifadesiyle bu, kesin bir hüküm olup bu yetkinin başka hiç kimse için söz konusu olamayacağını ortaya koymaktadır. Bununla birlikte on ikinci imamın gaybeti döneminde, efendinin kölesi üzerinde hudûdu uygulamasına (ruhsat olarak) müsaade edildiğini ifade eden Hillî, Ebû Cafer et-Tûsî'nin görüşü olarak paylaştığı bir başka görüşe göre gaybet döneminde, kişinin çocuğu ve eşi üzerinde de hudûdu uygulamasına ruhsat tanındığını belirtmiştir.⁸³⁴ Ancak Hillî, Tûsî'nin bu görüşü hakkında herhangi bir değerlendirme yapmamış ve bu hususta ona katılıp katılmadığını belirtmemiştir. Muhtemelen o, sadece, konu hakkında böyle bir görüşün bulunduğunu ortaya koymak istemiştir. Dolayısıyla Hillî, özellikle bu eserinde, hudûdun uygulanması hususunda oldukça katı bir tutum sergilemekte ve bunun sadece imam ve onun yetkilendirdiği kişilerce uygulanabileceğini savunmaktadır. Gaybet döneminde ise sadece efendinin kölesi hakkında hudûdu uygulayabileceğine inanmaktadır.

Yine *Müntehâ'l-Matlab*'dan öğrendiğimize göre Hillî, gaybet döneminde hudûdun fakihler eliyle uygulanabilirliği konusuna da yer vermiş ve hem Şeyh Müfid hem de Ebû Cafer et-Tûsî'nin buna olur verdiklerine değinmiştir. Kendisinin ise, bu konuda tereddütleri bulunduğunu ifade ederek açık bir duruş ortaya koymaktan kaçınmıştır.⁸³⁵

⁸³³ Muhakkık Hillî, *Şerâiu'l-İslâm*, I, 268.

⁸³⁴ Bkz., Hillî, *Müntehâl-Matlab*, XV, 244.

⁸³⁵ Bkz., Hillî, *Müntehâl-Matlab*, XV, 244-5.

Diğer taraftan Hillî, zalim sultan tarafından hudûdu uygulamak üzere görevlendirilen bir kişinin mutlak olarak bunu yerine getirebileceğine dair bir görüşün Ebû Cafer et-Tûsî tarafından paylaşıldığını belirttikten sonra İbn İdris el-Hillî'nin buna karşı olduğunu ve kendisinin de İbn İdrîs'i bu konuda haklı bulduğunu ifade etmiştir. Hillî'nin bu noktadaki itirazı câir sultanın emrinin mutlak olarak yerine getirilmesine yöneliktir. Yani ona göre bir anlamda adil sultanın (imam) hakkı gasp edilmektedir. Onun nazarında böyle biri ancak takıyye gereği cair sultanın emrini yerine getirebilir. Ancak böyle bir durumda bile hudûdun uygulanması cana kıyma şeklinde sonuçlanacaksa bu kişi, hudûdu uygulamaktan vazgeçmelidir. Çünkü böyle bir durumda takıyyenin caiz olmadığı açıktır.⁸³⁶

Görüleceği üzere, Hillî'nin Müntehâ'l-Matlab'daki görüşleri, hocası Muhakkık Hillî'nin görüşleri ile aynıdır. O da hocası gibi, imamın yokluğunda, cair/zalim sultan tarafından hudûdu uygulamak zorunda bırakılan bir kimsenin bunu, ancak takıyye gereği ve imam adına yaptığı inancıyla yerine getirebileceğini savunmaktadır.

Hillî, Müntehâ'l-Matlab'dan daha sonra kaleme aldığı eseri *Kavâidü'l-Ahkâm*'da hudûdun uygulanması konusunda önceki görüşlerinden farklı görüşler ortaya koymuş ve gaybet döneminde, Şîî fakihlerin, imam adına hudûdu uygulama yetkisine sahip olduklarını açıkça ifade etmiştir. Yine o, gaybet döneminde efendinin kölesi üzerinde hudûdu uygulama hakkı bulunduğunu ifade ettikten sonra yine gaybet döneminde olmak üzere, kişinin hanımı ve çocuğu üzerinde hudûdu uygulayabileceği yönünde bir görüşün bulunduğu söz etmiştir. Aynı şekilde câir sultan tarafından hudûdu uygulamak üzere görevlendirilen kişinin, hakkıyla yerine getireceğinden emin olarak ve bu yetkiyi imam adına kullandığına inanarak yerine getirmesinde bir sakınca bulunmadığı yönünde bir görüşün bulunduğu bu eserinde de değinen Hillî, böyle bir yetkinin ancak zalim sultan tarafından mecburi bırakılmak suretiyle ve takıyye icabı kullanılabileceğini, fakat işin ucunda katil olduğunda bunun asla caiz olmayacağını belirtmeden geçmemiştir.⁸³⁷

Bununla birlikte o, aynı eserin ilerleyen bölümlerinde gaybet ve zuhûr (onikinci imamın ortaya çıkışı) arasında herhangi bir ayrım yapmaksızın efendinin kölesi üzerinde hudûdu uygulama yetkisinin bulunduğunu ve bunun için imamın

⁸³⁶ Bkz., Hillî, *Müntehâl-Matlab*, XV, 245.

⁸³⁷ Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm*, I, 525.

iznine gerek olmadığını da ifade etmiş; ayrıca kişinin hem eşi hem de çocuğu üzerinde hudûdu uygulayabileceğine yer vermiştir.⁸³⁸

Görüldüğü üzere Hillî, hudûdun uygulanmasında önceleri imam ve onun izin verdiği kimseler haricinde kimsenin yetkisi olmadığı yönündeki katı ve tavizsiz tutumundan daha sonra vazgeçerek, gaybet döneminde Şîî fakihlerin hudûdu uygulamaya mutlak bir şekilde yetkili oldukları görüşüne meyletmiştir. Dahası Hillî'ye göre Şîî fakihler zalimlerden gelebilecek zararlardan emin olunduğu takdirde insanlar arasında hüküm verme hakkına sahip olmanın yanı sıra zekât ve humûsun dağıtılmasında da mutlak olarak yetki sahibidirler. Aynı şekilde fetva ve kazâ şartlarını haiz olan Şîî fakihler hem fetva hem de yargılama hususunda mutlak yetki sahibidirler.

Hillî, söz konusu düşüncesini şu şekilde temellendirir: “Hudûdun uygulanmaması, günahların pervasızca işlenmesinin yanısıra toplumda kargaşa ve kaosun hâkim olmasına neden olacaktır. Halbuki şariat böyle bir durumun ortaya çıkmasına razı gelmeyecektir. Dolayısıyla gaybet döneminde hudûdun Şîî fakihler eliyle yerine getirilmesi aklen de zorunludur.”⁸³⁹ Bu yüzden Şîî toplumunun, fetva şartlarını taşıyan Şîî fakihlere güvenme ve onlara danışma zorunluluğu vardır. Aksi halde, Şîî fakihler dururken câir hakimlere baş vuranlar günahkâr durumuna düşerler. Ayrıca Hillî, fetva şartlarını sonradan kaybeden bir fakihin hüküm veya fetva vermesinin helal olmayacağını, verse bile geçersiz olacağını haber verdikten sonra, ölü bir müctehidin taklidine izin verilmediğini de ortaya koymuştur.⁸⁴⁰

Kanaatimizce Hillî'nin başlangıçta hadlerin uygulanmasında fakihlere yetki vermezken sonradan bu tavizsiz tutumundan vazgeçerek gaybet döneminde hadlerin fakihler eliyle uygulanabileceğine hükmetmesinin gerekçesi yukarıdaki paragrafta açıklanmaktadır. Şöyle ki Hillî, bir taraftan Şîî toplumda hadlerin uygulanmaması konusunda bazı sorunların olduğunu gözlemlemiş, diğer taraftan Şîî cemaatin, kendi fakihlerine başvurma hakları olmadığından başka mezheplerin fakihlerinin hükümlerine müracaat ettiğini görmüştür. Yani onu sosyo-politik ihtiyaçlar fikir değiştirmeye sevk etmiştir.

⁸³⁸ Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm*, III, 532.

⁸³⁹ Hillî, *Muhtelefü's-Şîa*, IV, 556.

⁸⁴⁰ Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm*, I, 525-6; bu konularda Müntehâl-Matlab'da da benzer düşüncelere yer verilmiştir. Bkz., Hillî, *Müntehâ'l-Matlab*, XV, ss. 245-248.

Yine belirtelim ki Hillî'nin ortaya koyduğu görüşlerde, efendinin kölesi üzerinde; kişinin kendi eşi ve çocuğu üzerinde hudûdu uygulayacak olması sınırlı bir yetkiyi ifade etmekte olup sadece bahsi geçenler üzerinde olması kaydıyla geçerlidir. Dolayısıyla burada genel bir yetki söz konusu değildir. Oysa Hillî'nin görüşlerine göre gaybet döneminde fakihlerin hudûdu uygulama yetkileri imam adınadır ve onların bu yetkileri sadece belirli şahıslarla sınırlı değil Şîî toplumunun tüm fertleri ile ilgili bir yetkidir. Dolayısıyla burada imamın yetkileri ile donanma anlamında *Niyâbet-i Âmme* ilkesinden söz edilebilir. Ayrıca Hillî, bu meseleyi *Velâyet-i Fakîh* başlığı altında işlemek suretiyle ilerleyen süreçte Humeynî tarafından iyice geliştirilecek olan *Velâyet-i Fakîh* teorisinin de temellerini atmış görünmektedir.⁸⁴¹

b) Zekât

Bilindiği üzere zekât İslam'ın en temel ibadetlerinden biri olup, belirli şartları taşıyan her Müslüman'a farz kılınmıştır. Bu yüzden zekât ibadeti İslam dairesi içerisindeki tüm mezheplerce önemli görülmüş ve her mezhep dinî öneminin yanında toplumsal yönü de bulunan bu ibadetin uygulanmasını sağlamak üzere belli başlı prensipler ortaya koymuştur.

Toplumsal hayat açısından son derece önemli olan zekât ibadeti, İmâmiyye Şîası açısından kendine özgü bir biçimde ele alınmıştır. Bu noktada ifade edelim ki Şîî imâmet anlayışı, zekâtla ilgili hususlarda da baskın bir rol oynamıştır. Zira zekâtı teslim alıp dağıtma yetkisinin imama veya onun nâibine ait olduğu yönündeki kabul, imâmet anlayışının bir tezahürüdür.

Ne var ki imamın gaybetinde zekâtla ilgili görevlerin kimler tarafından ve nasıl yürütüleceği, ayrı bir tartışma konusu olmuş ve bu mecrada farklı eğilimler ve görüşler ortaya konulmuştur. Usûlî düşünürler arasında bile bu konuda tam bir konsensüs sağlanamamıştır.

Hillî, zekâtı hak sahiplerine dağıtma hususunda kendisinden önceki Usûlî alimlerden farklı görüşleriyle dikkatleri çekmektedir. Şöyle ki, Hillî'nin naklettiğine göre Şeyh Müfîd, zekât mükellefinin zekâtını ilk olarak Hz. Peygamber'e teslim etmesinin farz olduğunu; o yoksa onun halifesi olan imama, o yoksa imamın sefirine/nâibine vermesi gerektiğini ifade etmektedir. Yine o, eğer gaib imamla Şîası

⁸⁴¹ Bu başlık için bkz., Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm*, I, 544; Hillî, *Muhtelefü's-Şîa*, IV, 556.

arasındaki irtibatı sağlayan sefirler de yok ise, bu durumda zekât mükellefinin, zekâtını, güvenilir fakihlere teslim etmesi gerektiğini düşünmektedir.⁸⁴²

Bu noktada yine Hillî'nin naklettiğine göre Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Cafer et-Tûsî gibi alimler hem Şeyh Müfid'den farklı görüştedirler hem de ikisinin görüşleri de birbirinden az da olsa farklılık arz etmektedir. Örneğin Ebû Cafer et-Tûsî, *Emvâl-i Bâtine* ve *Emvâl-i Zâhire* diye iki kısımda değerlendirdiği mallardan birinci kısma giren malların altın, gümüş ve ticaret mallarından oluştuğunu ve bu mallarda zekâtla mükellef olan kimsenin dilerse zekâtını imam veya onun nâibine teslim edeceğini, dilerse de bizzat kendisinin dağıtabileceğini; ikinci kısma giren malların ise hayvanlar ve gelirlerden oluştuğunu ve bunların zekâtının imama teslim edilmesinin uygun olacağını fakat mükellefin kendisinin dağıtması halinde de zekâtın geçerli olacağını ifade etmiştir. Şerîf el-Murtazâ ise, Tûsî'den biraz farklı olarak zekâtı, imama veya onun yokluğunda nâibine teslim etmenin uygun olacağını bunların yokluğunda da güvenilir fakihlere teslim edilebileceğini savunmuş; fakat imam ve nâibinin yokluğunda kişinin, zekâtını fakihlere teslim etmek yerine kendisinin de dağıtabileceğini ifade etmiştir. Ancak hem Tûsî hem de Şerîf Murtazâ, imamın talep etmesi durumunda zekâtı ona teslim etmenin vacip olduğunu belirtmeden geçmemişlerdir.⁸⁴³

Hillî ise bu noktada dağıtma sıralamasında bir zorunluluğu kabul etmemesi bakımından Şeyh Müfid'den farklı Şerîf el-Murtazâ ve Tûsî ile benzer görüşlere sahiptir. Şerîf el-Murtazâ ve Tûsî gibi Hillî de kişinin zekâtını imama ya da nâibine veyahut fakihlere teslim etmeyip kendisinin dağıtabileceğini ifade etmektedir. Ancak Hillî, Tûsî ve Şerîf Murtazâ'dan farklı olarak, imam talep etse bile zekâtın ona teslim edilmesini vacip görmemektedir. O, bu noktadaki duruşunu şöyle savunmaktadır: “Burada aslolan, zekât malını hak sahiplerine dağıtmaktır. Hal böyle olunca, kişi kendisi dağıtması halinde zekât borcundan kurtulur. Zira Allah (cc), “Zekâtı verin!”⁸⁴⁴ demek suretiyle mutlak manada zekât mükellefinden bunu istemiştir. Haliyle mükellef, zekâtını kendisi dağıtınca yükümlülüğünden kurtulmuş olur.”⁸⁴⁵

Hillî, her ne kadar kişinin zekâtını kendisinin dağıtmasında bir sakınca olmadığını belirtse de imama teslim etmesinin daha uygun olacağını ayrıca ifade

⁸⁴² Bkz., Hillî, *Muhtelefü 'ş-Şîa*, III, 231.

⁸⁴³ Hillî, *Muhtelefü 'ş-Şîa*, III, 232.

⁸⁴⁴ İlgili ayet, Bakara Suresinin 43. ayetidir.

⁸⁴⁵ Bkz., Hillî, *Muhtelefü 'ş-Şîa*, III, 232.

etmiştir. İmamın gaybetinde ise bunun, güvenilir fakihlere teslim edilmesinin akıllıca bir hareket olacağına değinen Hillî, burada zekât verilecek kimselerin tespit edilmesinde imamdansonra en güvenilir kaynak olarak Şîî fakihleri göstermiş ve böylece gaybet döneminde Şîî toplumsal hayatının idaresi noktasında Şîî-İmâmî fakihlerin rolüne dikkatleri çekmiştir.⁸⁴⁶

Her ne kadar yukarıdaki görüş ile bu görüş arasında bir çelişki varmış gibi dursa da her iki durumda da bir zorunluluğun olmadığına bakılarak, böyle bir çelişkinin olmadığını söyleyebiliriz. Nitekim Hillî, zekâtı, imam veya nâibine onların yokluğunda da fakihlere teslim edilmesini zorunlu tutmayıp sadece tavsiye etmektedir. Bu yüzden, ilk görüşünün geçerliliğini zedeleyecek bir durumdan söz edemeyiz.

Diğer taraftan Hillî, cair hükümete gönüllü olarak teslim edilen zekâtın geçerli olmayacağını ifade etmeden geçmemiştir. Bu noktada o, şu tespitleri yapar: “Cair sultana zekât teslim edilemez; çünkü o buna layık değildir. Çünkü o, emanet ehli değil, hıyanet ehli birisidir. Dolayısıyla ona böyle bir emanet teslim edilemez.”⁸⁴⁷ Böylelikle, Hillî’nin imam ve Şîî fakihlerin Şîî toplumsal hayatındaki rollerine yönelik bu tespitleri ile cair hükümetlerin bu noktadaki yetkisizliklerini ortaya koyduğu düşüncelerini birlikte ele aldığımızda, Şîî toplumsal hayatında kimlerin söz sahibi olduğunu/olması gerektiğini rahatlıkla görebiliyoruz.

Sonuç olarak denilebilir ki Hillî, zekât gibi dini yönünün yanında toplumsal bir yönü de bulunan ve Şîî toplumunun refahı için önemli işleve haiz olan bir ibadetin gaybet döneminde yerine getirilmesinde yaşanan belli başlı sorunları görmüş olmalıdır. Bu yüzden o, gaybet döneminde Şîî fakihlere verilmesini tavsiye ettiği zekâtın sahibi tarafından da dağıtılmasında bir sakınca görmemiştir. Bu noktada o, zekât ayetini delil getirerek, imamın istemesi halinde bile ona teslim etmenin zorunlu olmadığını temellendirmiş ve böylece gaybet döneminde zekâtın rahat bir şekilde dağıtılmasına dayanak sağlamıştır. Doğrusu Hillî, humusla ilgili konularda değinileceği üzere zekâtı humus kadar değerli görmemekte ve bunu da bizzat ifade etmektedir.

⁸⁴⁶ Hillî, *Müntehâ’l-Matlab*, VIII, s. 305.

⁸⁴⁷ Hillî, *Müntehâ’l-Matlab*, VIII, s. 306.

c) Humus

İslam hukuk literatüründe ganimetlerden ve bu hükümde olan mallardan kamu adına, belirli alanlarda sarf edilmek üzere alınan beşte birlik (yüzde yirmilik) payı ifade eden bu kavram, Sünnî fıkında daha dar kapsamlı olarak ele alınmasına karşın Şîî fıkında ise uygulamasında ayrı bir önem kazanıp kurumsallaşmıştır.⁸⁴⁸ Şîî alimler humusla ilgili ayette⁸⁴⁹ geçen “ganimet” ifadesini geniş anlamda “kazanmak” olarak tevil etmişler ve gelir getiren her şeyi bu çerçevede değerlendirmişlerdir. Yani bir kişi hangi işi yapıyorsa yapsın, kazancının beşte birini humus olarak vermek durumundadır.⁸⁵⁰

Şîî fıkında humusun kapsamı oldukça geniş tutulmuştur. Hillî'nin ifade ettiğine göre bir malda ancak zekât ve humus hakkı vardır.⁸⁵¹ Ayrıca humus, zekâta tabi olmayan mallardadır ve ganimet veya onun hükmünde olan (define, maden vs.) mallardan olabileceği gibi, gelir getiren her türlü malı da kapsamaktadır. Hatta Hillî'ye göre ticari, endüstriyel ve zirai gelirlerden humus alınmasının vacip oluşunda Şîî alimlerin ittifakı vardır.⁸⁵²

Humus altı hisse olarak taksim edilir. Bunlar başta Allah (cc.) olmak üzere Peygamber (sav) ve imamın yanı sıra yetimler, fakirler ve yolculuk nedeniyle malından ayrı kalan kimseler (ibnü's-sebîl) dir. Hillî, ilk üç hissenin Hz. Peygamber'e ait olduğunu ancak onun vefatından sonra imama geçtiğini ifade etmiştir.⁸⁵³

Bu noktada bir hususun altını çizmemizde fayda vardır. Şöyle ki Hillî, humusu zekâttan daha değerli görmektedir. Burada o, şöyle bir açıklamada bulunur: “Bize göre humus, zekâttan ayrı olarak ve onun yerine bedel olarak vacip kılınmıştır. Bu yüzden, zekât alan sınıfların humûsu da almaları doğru değildir. Dolayısıyla kendilerine zekât verilecek sınıflar arasında gösterilen yetimler, fakirler ve yolcuların humustan payları yoktur. Diğer taraftan Benî Hâşim'in zekât almaları caiz görülmemiştir. Nitekim Hz. Peygamber, Benî Hâşim'i zekât almaktan men etmiştir. Çünkü zekât, insanların mallarında ve kendi nefislerindeki kiri temizlemek üzere farz

⁸⁴⁸ Humusun İslam hukukundaki yeri ve önemi hakkında bkz., H. Yunus Apaydın, “Humus”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVIII, İstanbul, 1998, ss. 365-369.

⁸⁴⁹ Enfâl, 8/41.

⁸⁵⁰ Heinz Halm, *Şîîler*, çev. Muhammet Mertek, Runik Kitap, İstanbul 2020, ss. 51-52.

⁸⁵¹ Hillî, *Müntehâ'l-Matlab*, VIII, 17.

⁸⁵² Hillî, *Muhtefû's-Şîa*, III, 313.

⁸⁵³ Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm*, I, ss. 363-4.

kılınmış bir ibadettir. (Hillî'nin ifadesiyle) Benî Hâşim, tabiri caizse insanların kirlerini alacak kadar düşmemiştir. Bu nedenle humus, Benî Hâşim'e verilen değeri göstermek bakımından, onlara has kılınmıştır ve onların hakkıdır. Hal böyle olunca *humus, zekâtтан daha değerlidir*. Ayrıca, eğer diğerleri zekâtla birlikte humusa da ortak olsalardı, bu durumda ya Benî Hâşim'e denk ya da onlardan daha üstün konumda olmaları durumu ortaya çıkardı. Oysa böyle bir şeyin kabul edilmesi mümkün değildir. Çünkü Benî Hâşim, her bakımdan sıradan insanlardan daha üstün ve değerlidir.⁸⁵⁴

Görüldüğü üzere Hillî, zekâta çok farklı bir pencereden bakmış ve zekâtтан beklenen faydayı, zekâtın öz vasfı gibi kabul etmiştir. O, Benî Hâşim'i yüceltmek adına adeta zekâtın değerine ve kutsiyetine halel getirmiştir.

Hillî'ye göre, humusu dağıtma görevi imama aittir. Bununla birlikte imam, ilk üç hisse üzerinde dilediği gibi tasarrufta bulunma hakkına sahiptir. Diğer üç hisseyi ise Benî Hâşim'den, humus ayetinde zikredilen sıfatları haiz olanlar arasında paylaştırır. Bu paylaştırmada da imam, kendi inisiyatifini kullanarak, kendince öncelik hakkı gördüğü kimseleri belirler ve buna göre dağıtımını yapar. Ancak bu dağıtımda sadece imamın bulunduğu bölgede yaşayanlar hak sahibi olup, uzak bölgelerde yaşayanlar ise paylaştırmadan nasibini alamazlar.⁸⁵⁵

Gaybet döneminde humusun durumu Şîî alimler arasında ihtilaf konusu olmuştur. Hillî, bu konuda farklı yaklaşımların bulunduğuna değinmiş ve bir kısım alimin, gaybet döneminde humusun tamamıyla sakıt olduğunu düşünerek bunun farz olmaktan çıktığına inandıklarını belirtmiştir. Bir kısım alimin ise, bunların toprak altına gömülmesi gerektiğini düşündüklerini belirten Hillî, bu alimlerin dayanak noktasının ise, imamın zuhur ettiği esnada yeryüzünün, içerisinde gizlenmiş tüm hazineleri ortaya çıkaracağı ve Allah'ın göstermesi sayesinde imamın bunları alacağını haber veren bir kısım anlatımlar olduğunu ileri sürmüştür. Yine bazı alimler, bunların fakir Şîîlere dağıtılmasının müstehab olduğunu düşünmektedirler. Bir kısım alim ise, bunların imamın zuhuruna kadar bir yerde muhafaza edilmesini, imam zuhur edince de ona teslim edilmesini gerekli görmüşlerdir.⁸⁵⁶

⁸⁵⁴ Hillî, *Muhtelefû 'ş-Şîa*, III, ss. 330-332; *Müntehâ 'l-Matlab*, VIII, 560.

⁸⁵⁵ Hillî, *Müntehâ 'l-Matlab*, VIII, 570; *Tezkiratü 'l-Fukahâ*, V, 437.

⁸⁵⁶ Hillî, *Müntehâ 'l-Matlab*, VIII, 586; Hillî, *Tezkiratü 'l-Fukahâ*, V, ss. 444-5.

Hillî'ye göre, gaybet döneminde humus hakkında yapılacak en makul uygulama humusu iki parçaya ayırmak ve şunları yapmaktır: “Bu parçalardan ilkini Benî Haşim'in yetimleri, fakirleri ve yolda kalmışları arasında ihtiyaçları nispetinde paylaşdırmak; imama ait olan ikinci parçayı ise imam zuhur edinceye kadar muhafaza etmek veya muhafaza edecek birine teslim etmek veyahut da vasiyet yoluyla imamın zuhuruna kadar intikal etmesini temin etmek.”⁸⁵⁷

Diğer taraftan Hillî, imamın hissesinin, onun neslinden ihtiyaç sahiplerine dağıtmanın çok daha uygun bir davranış olacağını söyleyerek imamın hissesinin bekletilmesini faydasız bulduğunu ortaya koymuştur. Burada o, şöyle bir yorum getirmiştir: “Gaybetten önce imamın hakkından bir kısmının (evlilik, ev satın alma ve ticaret yapmada) Şîasına helal olduğu düşünülürse, gaybetten sonra onun evlatlarından ihtiyaç sahiplerine dağıtılması elbette daha uygun ve elzemdir.”⁸⁵⁸

Ayrıca Hillî, gaybet döneminde imam adına humusu dağıtma görevinin fakihlere verildiğini de savunmaktadır. Onun ifadesiyle gaybetten önce bizzat imamın dağıttığı ikinci hissenin gaybet döneminde Benî Hâşim'den ihtiyaç sahipleri arasında paylaştırılması işi, ancak gaip imam adına hükmetme yetkisini haiz olan kişinin uhdesindedir. Bu kişi de adaleti icra edip fikhî hükümler verebilecek derecede yeterli donanımına sahip ve aynı zamanda güvenilir bir kimse olan İmâmî fakihinden başkası değildir.⁸⁵⁹ Görüldüğü üzere Hillî, gaybet döneminde İmam adına Şîî toplumuna liderlik yapma ve onların sosyal problemlerini çözme görevini, adaletli ve donanımlı fakihlere teslim etmekte ve böylelikle ulemânın otoritesine bir kez daha vurgu yapmaktadır.

d) Cuma Namazı

Bilindiği üzere Cuma namazı, İslam'ın en önemli farzlarından biridir ve haftada bir gün Mü'minler'in bir araya gelmesine vesile olmasıyla da toplumsal kaynaşmanın en üst düzeyde yaşandığı birlikteliklerden biri olarak öne çıkmıştır. Bununla birlikte Cuma namazı, barındırdığı birtakım şartlar çerçevesinde, İslam mezheplerinin birbirinden farklı yorum ve uygulamalarına maruz kalmıştır. Örneğin Cuma'nın kılınabilmesi için en az kaç kişinin bulunması gerektiği konusu Sünnî fıkıh mezhepleri arasında tartışma konusu olabilmiş; hatta bu konuda, aynı mezhebin

⁸⁵⁷ Hillî, *Muhtelefü 'ş-Şîa*, III, 354.

⁸⁵⁸ Hillî, *Muhtelefü 'ş-Şîa*, III, 354.

⁸⁵⁹ Hillî, *Muhtelefü 'ş-Şîa*, III, 355.

müctehidleri arasında bile birbirinden farklı fetvaların verildiği görülmüştür. Örneğin Cuma için cemaatin sayısı Ebû Hanife'ye göre imamdan başka en az üç kişidir; Ebû Yusuf'a göre ise imam hariç iki kişi yeterlidir. Şafii ise, kırk kişinin bulunmasını Cuma'nın farz olması için gerekli görmüştür.⁸⁶⁰

İmamın karizması etrafında odaklanmış bir fırka olarak İmâmiyye Şîası, Cuma namazının farziyeti üzerinde hemfikirdir. Ancak cumanın farz olması için birtakım şartların bulunması gerektiğini savunan İmâmî fakihler, bu noktadaki en önemli şart olarak, âdil sultan veya onun, namaz kıldırmak üzere atadığı kimsenin bulunmasını öne sürmüşlerdir. Buna göre, imam veya onun izin verdiği kimse yoksa Cuma namazı farz olmaktan çıkmaktadır.⁸⁶¹

İşte bu görüş nedeniyle on ikinci imamın gaybeti döneminde Cuma namazının durumu tartışılır hale gelmiş ve neticede birbirinden farklı fetvalar ve yorumlar ortaya çıkmıştır. Hatta aynı konu üzerinde aynı alim hem Cuma'nın cevazı hem de men edilmesi yönünde fetvalar verebilmiştir. Açıkçası gaybet döneminin getirdiği zorluklar, Şîî alimlerin kafalarını bayağı karıştırmıştır. Örneğin Ebû Cafer et-Tûsî'nin verdiği bir fetva, gaybet döneminde Cuma kılmanın caiz olmayacağına yani Cuma'nın farziyetinin düşmesine yönelikken, başka bir fetvası ise, bunun cevazı yönünde olmuştur. Benzer yaklaşımın Hillî'de de bulunduğu müşahede edilmiştir. Şerîf el-Murtazâ, İbn İdrîs ve Sellâr gibi alimler ise kendi içinde tutarlı bir fetva vererek gaybet döneminde Cuma namazının yasaklandığını ve kılınmasının caiz olmadığını savunmuşlardır.⁸⁶²

Hillî, Cuma namazının farz olması için gerekli şartlar hususunda birbirinden farklı görüşleriyle dikkatleri çekmektedir. Örneğin o, *Kavâidü'l-Ahkâm* adlı eserinde, Cuma namazının vakit namazlardan fazla olarak altı şartı barındırdığına değinmiştir. Bu şartlardan biri ve belki de en önemlisi âdil imam veya onun nâibinin varlığıdır. Hillî, cumanın ancak imam veya onun nâibi tarafından kıldırılırsa geçerli olacağını belirtmiştir. Tabii bu şart, imamın toplum arasında olduğu dönemler için geçerlidir.⁸⁶³

⁸⁶⁰ Bkz., Ebû Sehl es-Serahsî, *Mebûsât*, çev. Hamdi Arslan, Halil İbrahim Kutlay, C. II, Gümüşev Yayınları, İstanbul 2008, ss. 36-7.

⁸⁶¹ Bkz., Ebû Cafer et-Tûsî, *el-İktisâd fî mâ yecibü ale'l-İbâd*, s. 523; aslında Hanefiler de Cuma'nın farz olması için devlet başkanını şart koştukta fakat bunun yanı sıra genel izni de şartlara eklemesiyle İmâmiyye Şîası'ndan ayrılmaktadır. Bkz., Serahsî, *Mebûsât*, II, 38.

⁸⁶² Bkz., Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm*, I, 284.

⁸⁶³ Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm*, I, ss. 283-4.

Bununla birlikte gaybet döneminde Cuma'nın hükmü konusunda farklı görüşlerin bulunduğunu ifade eden Hillî, Şerîf el-Murtazâ'nın başını çektiği bir grup alimin, ancak imam veya nâibinin bulunması durumunda Cuma namazının kılınabileceği, aksi halde Cuma yerine öğle namazının kılınması gerektiği görüşünde olduklarını paylaşmıştır. Hatta adı geçen alimlerden bir kısmı, gaybet döneminde fakihlerin bayram namazları ile yağmur duası namazlarını kıldırabileceğini fakat Cuma namazını kıldıramayacağını savunmuşlardır.⁸⁶⁴

Hillî ise gaybet döneminde cumanın durumu hakkında farklı görüşleri ile öne çıkmıştır. O, *Müntehâ'l-Matlab* adlı eserindeki bir görüşüne göre, gaybet döneminde Cuma'nın kılınamayacağına hükmetmiştir. Bu fetvasında kararlı bir duruş sergileyen Hillî, fetvaya medar olan delillerin Hz. Peygamber'den ve imamlardan nakledilen hadisler olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Hz. Peygamber, “dört şey yöneticilere aittir” buyurmuş ve bunlar arasında Cuma namazını da saymıştır. Diğer taraftan Hillî, bu konuda akıl delilinden de faydalanmış ve şöyle bir yorum yapmıştır: “Cuma için imam şart koşulmasaydı, bazı insanlar birtakım amaçlarla camiye erken gidip namazı erken kılabilirlerdi. Bu durumda diğer şehir halkı namazı kaçırabilirlerdi. Bu yüzden bazı kimseler namazı kaçırmaları diye bu iş (Cuma namazı) insanlar arasında adaleti gözetecek imama teslim edilmiştir.”⁸⁶⁵

Bu noktada bir hususun altını çizmekte fayda vardır. Şöyle ki Hillî'nin delil olarak sunduğu hadis ve aklî yorumun aynısını ondan çok önce yaşamış olan ünlü Hanefî fakihi Şemsü'l-Eimme Serahsî (483/1090)'de de görmekteyiz. Nitekim Serahsî, devlet başkanını Cuma'nın farz olması için şart koşturmakta ve bunun delili olarak Hz. Peygamber'den nakledilen (Hillî'nin kullandığı) hadisi zikretmektedir. Ayrıca o burada şöyle bir yorum getirmektedir: “*Bu konuda devlet başkanı şart koşulmasaydı kargaşaya yol açılırdı. Çünkü bazı kimseler camiye erken giderler ve birtakım amaçları nedeniyle Cuma'yı erken kılabilirler. Başkaları da namazı kaçırabilirler. Bu durumda gizli olmayan bir karışıklık bulunmaktadır. Bu iş de insanların diğer durumları ve aralarında adaleti sağlamak gibi, devlet başkanına verilmiştir. Çünkü o, kargaşayı yatıştırmaya daha yakındır.*”⁸⁶⁶

⁸⁶⁴ Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm*, I, ss. 283-4.

⁸⁶⁵ Hillî, *Müntehâ'l-Matlab*, V, ss. 334-336.

⁸⁶⁶ Bkz., Serahsî, *Mebûsât*, II, 38.

Görüldüğü üzere Hillî'nin kullandığı deliller birebir Serahsî'nin delilleri ile örtüşmektedir. Bu durum, Hillî'nin Serahsî'den etkilendiği ve onun yöntemlerinden faydalandığına bir işarettir. Zira bilindiği üzere Hillî, Serahsî'den yaklaşık olarak üç asır sonra yaşamıştır. Ayrıca Hillî'nin, fıkıh metodolojisini oluşturmada Sünnî fıkıhından da istifade etmeyi ihmal etmediği bilinmektedir.⁸⁶⁷

Hillî, *Müntehâ'l-Matlab*'dan yaklaşık olarak yirmi yıl sonra kaleme almış olduğu⁸⁶⁸ *Muhtelefû's-Şîa* adlı eserinde, önceden vermiş olduğu fetvadan vazgeçmiş ve yeni bir görüşe yönelmiştir. Şöyle ki o hem Kur'an'a hem de imamlardan gelen rivayetlere dayanarak gaybet döneminde de Cuma namazının kılınması gerektiğini öne sürmüştür. O, bu noktada ilginç bir tespitte bulunmuş ve Cuma namazının aslında öğle namazına bedel olarak eda edildiğini ve bu yüzden öğle namazını kıldırmaya yetkili olan herkes tarafından kıldırılabilceğini ifade etmiştir.⁸⁶⁹ Buna göre, vakit namazlarını kıldırmaya yetkili bir imamda aranan şartlara sahip olan bir kimse Cuma namazını kıldırmaya da yetkilidir. Çünkü Cuma için diğer namazlarda aranan şartlara ilave bir şart getirilmemiştir.⁸⁷⁰

Hudûdun uygulanması bahsinde de değinildiği üzere gaybet döneminde imamın bazı yetkilerinin devri konusunda Hillî'nin birbirinden farklı yaklaşımlarının arkasında dönemindeki sosyo-politik ihtiyaçların yattığını söylemek mümkündür. Şöyle ki Hillî, gaybet döneminde bile imamın hiçbir yetkisinin devredilemeyeceğine yönelik tavizsiz tutumunu daha çok *Müntehâ'l-Matlab* adlı eserinde sergilemiştir. Bu eser, Hillî'nin sultan Olcaytu'yla tanıştığı 1307 yılından önce 1289'da kaleme alınmıştır. Oysa bahsi geçen konuda daha esnek görüşlerinin pek çoğunun yer aldığı *Muhtelefû's-Şîa* ise 1309'da tamamlanmıştır. Yani Hillî bu eseri sultan Olcaytu'nun yanında olduğu bir dönemde yazmıştır. İhtimal odur ki Hillî, Olcaytu ve saray içerisindeki Sünnî alimlerle bir arada bulunmanın etkisinde kalarak daha önceki tavizsiz tutumundan vazgeçmiş ve böylelikle gaybet döneminde hudûdun uygulanması, Cuma namazının kılınması gibi İslam'ın hassas konularının Şîî düşüncede âtil duruma getirildiği şeklindeki bir algının oluşmasına engel olmaya çalışmıştır. Özellikle 'Cuma namazının gaybet döneminde kılınmayacağı' fikrinin

⁸⁶⁷ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, s. 83.

⁸⁶⁸ Schmidtke'nin verdiği bilgilere göre, *Müntehâ'l-Matlab* adlı eser 1289 yılında, *Muhtelefû's-Şîa* ise 1309 yılında tamamlanmıştır. Bkz., Schmidtke, *The Theology of al-Allama al-Hillî*, s. 62.

⁸⁶⁹ Cemaate imamlık etmek için aranan şartların beş olduğunu ifade eden Hillî, kıraat, fıkıh, şeref, hicret ve yaş gibi hususlarda öne geçen birinin diğerlerine imam olması gerektiğini belirtmiştir. Bkz., Hillî, *Muhtelefû's-Şîa*, III, 65.

⁸⁷⁰ Hillî, *Muhtelefû's-Şîa*, II, ss. 237-239.

Sünnî alimlerden ne kadar büyük tepki alacağı düşünüldüğünde Hillî'nin bu tavrının ne kadar pragmatik ve akılcı olduğu kabul edilecektir.

Diğer taraftan gaybet döneminde hudûdun uygulanmamaması halinde yaşanan problemler, gaybet döneminde hudûdun uygulanmasının elzem olduğunu göstermiş ve Hillî de başlangıçtaki tavizsiz tutumundan vazgeçip yeni ve olumlu kararlara yönelmiştir. Neticede o da önceki Usûlî alimler gibi gaybet döneminin Şîî toplumuna getirdiği zorlukları görmüş ve kendi döneminin şartlarına göre toplumsal hayatı rahatlatacak birtakım pragmatik çözümler sunmuştur. Bunu yaparken de önceden benimsemiş olduğu görüşlerde ısrar etmenin çözüme katkı vermeyeceğini görmüş olması ayrıca önemlidir.

3.1.4. Hadis Tenkidi

Kaynaklarda geçtiğine göre Şîî düşüncede hadis tenkidi konusunda ciddi manada çalışma yapan ilk kişi Hillî'dir. Ondan önceki dönemde hadisler sadece senetlerindeki zayıflık veya sağlamlıklarına göre değerlendirilmekteydi. Özellikle Ahbârîler, bir rivayeti ancak, senedindeki zayıflık sebebiyle reddetmişler; böyle bir kusuru olmayan bütün rivayetleri ise kabule elverişli görmüşlerdir.⁸⁷¹ Ne var ki onlar, bu ilkeye de yeterince bağlı kalmamışlardır. Şöyleki Ahbârîler, bir hadisin isnadındaki bir kopukluğa veya zayıflığa hiç önem vermedikleri gibi hadisin metnine dair herhangi bir tenkit de geliştirmekten uzak durmuşlardır.⁸⁷² Ancak bu durum, özellikle fıkıhçılar için büyük güçlükler oluşturmuş ve problemlerin çözümünde onların ellerini bağlamıştır. Aynı şekilde tüm İmâmî ahbârının sahih olduğuna yönelik bir anlayış, Şîî kelamı için de büyük problemleri beraberinde getirmiştir. Zira Şîî hadis kitaplarında yer alan ahbâr içerisinde hatırı sayılır ölçüde gâîlî fikirlere yer veren rivayetlerin bulunması kelam alimlerini içinden çıkılması zor pek çok sorunla başbaşa bırakmıştır.⁸⁷³ Tüm bu durumlar, Şîî ahbârına yönelik ciddi manada bir hadis tenkidinin yapılmasını elzem kılmıştır. Bu yüzden Hillî'nin hadis tenkidine yönelik attığı adımlar, Şîî ahbârının yanında fıkıh ve kelam disiplinleri için de çok değerlidir.

⁸⁷¹ Muhsin el-Emin, *Ayanü 'ş-Şia*, V, 401.

⁸⁷² Brown, "Şîa'da Hadis", s. 13.

⁸⁷³ Bu noktada Uyar, Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi Usûlî bir alimin Gâîlîler (aşırı gruplar) tarafından nakledilmiş haberlerin bile güvenilir olabileceğine inandığını ifade etmektedir. Bkz., Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, s. 60.

3.1.4.1. Hadislerin Dört Sınıfa Ayrılması

Şîî ahbârının tenkidine dair önemli eksikliklerin olduğunu hisseden Hillî, öncelikle hadislerin zayıf ve sahih şeklindeki ikili tasnifini yetersiz bulduğu gibi aynı zamanda bütün İmâmî ahbârının sahih ve güvenilir kabul edilmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür. Bu bağlamda Hillî, tüm İmâmî ahbârının sahih olmadığını savunmuş ve önceden geçerli olan ikili tasnifin yerine hadisleri, *sahih*, *hasen*, *müvessak* ve *zayıf* gibi dört kısma ayırmıştır.⁸⁷⁴

Bu noktada ifade etmek gerekirse bu dörtlü taksim, âhâd haberlerle ilgili olup mütevâtir haberleri kapsamamaktadır. Çünkü mütevâtir haberler, ileride de değinileceği üzere özü itibarıyla zarûrî ilim ifade ederler ve bunların güvenilirliğinde hiçbir şüphe yoktur. Dolayısıyla Hillî, mütevâtir haberleri değil âhâd haberleri sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklinde kategorize etmiştir.⁸⁷⁵ Ayrıca onun bu şekildeki taksimi, kendisinden sonraki Şîî alimler tarafından da devam ettirilmiştir.⁸⁷⁶

Diğer taraftan dört sınıfa ayrılmış olan hadis çeşitlerinin ne mana ifade ettikleri önemlidir. Ancak Hillî'nin hadislerle ilgili eserleri kayıp olduğundan bu husustaki bilgiler, ona göre daha geç dönemde yaşamış alimlerin eserlerinde geçmektedir. Örneğin 16. yüzyılda yaşamış olan Şehîd-i Sâni'nin (966/1559 [?]) ifadesiyle;

a) *Sahih Hadis*, masum olan Hz. Peygamber'e veya imama varıncaya kadar İmâmiyye'den âdil bir râvinin her tabakada yine kendisi gibi âdil ve İmâmiyye'den olan râviden muttasıl bir senedle rivayet ettiği hadistir.

b) *Hasen Hadis*, âdil olduğu kesin olarak bilinmemekle birlikte, bazı özellikleri dolayısıyla övülmüş bir râvinin rivayet ettiği hadise denir.

c) *Müvessak Hadis*, Şîî olmayan ve bu yüzden bozuk inanç yapısına sahip olduğu bilinen fakat Şîîler tarafından nakil konusunda güvenilir kabul edilen diğer Müslümanların rivayet ettiği hadistir.

⁸⁷⁴ Muhsin el-Emin, *Ayanü 'ş-Şia*, V, 401.

⁸⁷⁵ Muhsin el-Emin, *Ayanü 'ş-Şia*, V, 401.

⁸⁷⁶ Bkz., Mirza Heern Zackery, *Usuli Shi'izm: Tehe Emergence of an Islamic Reform Movement in Early Modern Iraq and İran*, Department of History Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Utah, 2011, s. 135.

d) *Zayıf Hadis* ise, sahih, hasen ve müvessak hadislerin şartlarını taşımayan rivayetlere denilmektedir.⁸⁷⁷

Bu dörtlü taksimin olumlu etkisi, öncelikli olarak Şîî fıkında hissedilmiştir. Nitekim bu sayede müctehid alimlere, rivayetler içerisinde kendilerine göre makbul olan rivayetleri seçme özgürlüğü tanınmış ve böylece hem hadis alanında önemli bir gelişme sağlanmış hem de fikhî problemlerin çözümünde fakihe daha geniş bir hareket alanı sağlanmıştır.

Ne var ki onun, ahhârın taksimi ile ilgili bu dörtlü tasnifi Sünîler'den almış olduğu yönünde çeşitli iddialar ortaya atılmış ve bu durum bizzat Şîî alimler tarafından da itiraf edilmiştir.⁸⁷⁸ Bu yüzden olsa gerek, *Kütüb-ü Erbaa*'daki bütün hadisleri sahih kabul eden ve düşünce sistemlerini tamamen ahhâr üzerine dayandıran Ahhârîler, Hillî'yi sert bir şekilde tenkit etmişlerdir. Şöyle ki onlara göre Hillî, hadisler hakkındaki bu tutumuyla dini yıkma girişiminde bulunmuştur. Hatta onlar bu konuda aşırıya kaçarak dinî alanda iki defa yıkım yaşandığını; bunun ilkinin Şîî ahhârında yeni ıstılah olarak bu dörtlü tasnifin ortaya atıldığında; diğerinin ise, Hillî'nin doğduğu günde olduğunu ifade etmişlerdir. Ne var ki, Hillî'ye yönelik bu eleştirilere eserinde yer veren Muhsin el-Emîn, onun ayıplanmayı değil aksine övgüyü hak ettiğini; çünkü bu taksim sayesinde Şîî hadis geleneğine önemli katkılar yaptığını zikrederek, asıl ayıplanmayı ve kötü sözleri, Hillî'ye bunları yöneltenlerin hak ettiğini ifade etmiştir.⁸⁷⁹

3.1.4.2. Cerh-Ta'dîl İlkesinin Geliştirilmesi

Yukarıda Hillî'nin Şîî ahhârının tenkidi üzerine önemli çalışmalar yaptığina değinildi. Bu çalışmalar içerisinde hadisleri rivayet eden râvilerin durumu ile ilgili bazı ilkelerin de bulunması gerektiğini fark eden Hillî, Şîî hadis literatüründeki hadislerin sıhhatini belirleme noktasında cerh ve ta'dîl⁸⁸⁰ ilminin önemli bir safha

⁸⁷⁷ Bkz., Şehîd-i Sâni, *er-Riâye fî İlmi'd-Dirâye*, nşr. Abdülhüseyn Muhammed Bakkal, âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'âşî, Kum 1987/1408, ss. 77-84.

⁸⁷⁸ Muhsin el-Emin, *Ayanü's-Şia*, V, 401; Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 87.

⁸⁷⁹ Muhsin el-Emin, *Ayanü's-Şia*, V, 401.

⁸⁸⁰ Hadis râvilerinin dinî ve ilmî yönden tenkidini konu edinen bu ilimde, bir hadis terimi olarak cerh, "hâfızası kuvvetli ve dikkatli bir âlimin, fisk ve yalancılık gibi kendisinde bulunan veya güvenilir râvilerin rivayetine muhalefet etmek gibi rivayetinde yer alan bir kusurundan dolayı hem kendisinin hem de rivayetinin reddedilmesidir." Râviye böyle bir kusuru nisbet eden kimseye cârih, kusurlu kişiye de mecrûh denilir. Ta'dîl ise, "râviyi, rivayetinin kabulünü gerektiren sıfatlarla nitelemek" mânasını taşır. Râviyi böyle sıfatlarla niteleyene muaddil veya Müzekkî, adâlet sahibi olduğu söylenen kimseye adl veya âdil denir. Geniş bilgi için bkz., Emin

olduğunu kabul etmiştir. Bu bağlamda o, hadislerin değerlendirilmesinde, râvilerin durumunun da incelenmesi gerektiği bilinciyle hareket etmiştir. Diğer taraftan cerh-ta'dîl ilminin ilk olarak Sünnî hadisçiler tarafından kullanılmaya başlandığını vurgulamak gerekir. Bu noktada İbn Sîrîn (110/728)'den aktarılan şu sözler önemlidir: “Önceleri isnad aranmazdı. Ancak fitne ortaya çıktıktan sonra râvilerin adları sorulmaya başlandı. Böylece sünnet ehli olanların hadisleri alınır, bid'at ehlinin hadisleri ise terk edilirdi.”⁸⁸¹

Hillî'den önce Ebû Ca'fer et-Tûsî, hadisleri rivayet eden kimselerin (râvi) durumları hakkında bazı açıklamalar yapmış olsa da “cerh-ta'dîl” ilkesinden söz etmemiştir. Ona göre bir râvinin rivayet ettiği hadislere güvenilmesi için ilk olarak bu kimsenin inanç durumuna bakılır. Eğer bu kişi inancı sağlam biri ise yani İmâmiyye mezhebinden ise rivâyeti kabul edilmeye elverişlidir; ancak başka özellikleri de beraberinde taşıması gerekir. Bunun yanında o, zekâsı açık, inancında sağlam ve yalan söylemekten uzak biri olmalıdır. Bununla birlikte İmâmiyye'den olmayan biri imamlardan hadis rivayet etmişse bu durumda hadisin durumu incelenir. Eğer muhalif râvinin mezhebince sağlam görülen rivayetler içerisinde bu hadise mana yönünden muhalif bir rivayet varsa hadis reddedilir. Yok eğer böyle bir hadis bulunmayıp aksine hadisin ifade ettiği manaya uygun hadisler de varsa bu durumda bu râvinin rivayeti kabul edilir ve bununla amel edilmesi vacip olur. Neticede Tûsî, râvinin adaleti için İmâmiyye mezhebinden olmasını şart koşmakla birlikte İmâmiyye dışından olan râvilerin rivayetlerini de imamdan haber verdiği ve belli şartları taşıdığı takdirde kabule elverişli görmüştür. Böylece o, cerh-ta'dîl terimlerinden bahsetmese de râvi tenkidine dair benimsediği temel ilkeleri ortaya koymuştur.⁸⁸²

Hillî, Sünnî hadis geleneğinden istifade etmek suretiyle cerh-ta'dîl ilkesini ayrı bir başlık altında işlemiş ve bu ilmin bazı teknik ayrıntılarına dair bilgiler vermiştir. Hillî'ye göre cerh veya ta'dîl konusunda şahitlerin sayısı önemlidir. Açıkça ifade etmek gerekirse, iki âdil kişinin şehadeti bu konuda etkilidir. Diğer taraftan bir râvinin adaletli olduğunun tespit edilmesi halinde ta'dîl sebebinin belirtmek gerekli görülmezken, cerh edilmesi durumunda ise cerh sebebinin ortaya konulup

Aşıkkutlu, “Cerh ve Ta'dîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1993, s. 394-401.

⁸⁸¹ Bkz., Aşıkkutlu, “Cerh ve Ta'dîl”, s. 394.

⁸⁸² Bkz., Ebû Cafer et-Tûsî, *el-Udde fi Usûli'l-Fıkıh*, I, ss. 147-150.

zikredilmesi gerekli görülmüştür. Buradaki temel gaye, râvî eleştirmenlerinin (cârih) keyfî davranmalarının önüne geçmektir. Zira Hillî'nin ifadesiyle bazı eleştirmenler kusurları olmamasına rağmen bazı ravileri sırf kendi zanlarına göre kusurlu sayacak şekilde keyfî tasarruflarda bulunmuşlardır.⁸⁸³ Yine Hillî'ye göre eğer bir râvînin adâletli veya kusurlu olduğunda ihtilaf varsa bu durumda cerh eden kimsenin iddiasına itibar edilir. Ancak muaddil yani râvînin adaletli olduğunu iddia eden kişi cerh edenin iddialarını kesin olarak boşa çıkarırsa, bu durumda söz hakkı muaddile geçer. Şayet o, bu râvînin adaletli biri olduğuna örnekleriyle birlikte delil getirirse, o zaman râvî temize çıkar.⁸⁸⁴

Görüldüğü üzere Hillî, hadisleri rivayet eden râvîlerin adaletli kimseler olup olmadığını belirlemede bazı önemli ilkeler ortaya koymuştur. Onun bu noktada Sünnî hadis geleneğinden etkilenmiş olduğu söylenebilir. Zaten bu yüzden Şîa içerisinde bazı kimseler tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir.

3.1.4.3. Haber-i Vâhid Hakkındaki Tutumu

Haber-i vâhid türünden rivayetlerin delil değeri, islâm hadis geleneğinde en fazla tartışılan konular arasındadır. Gerek Sünnî gerekse de Şîa gelenekte bu hususta birbirinden farklı yaklaşımların benimsendiği; bazı alimlerin haber-i vâhidin dinde delil olarak kullanılmasına olumlu baktığı, bazılarının ise buna şiddetle karşı çıktığı bilinmektedir. Doğrusu bu konu, hadis tenkidi ile ilişkilendirilebilecek bir konudur. Nitekim ahhâr içerisinde hatırı sayılır sayıda âhad haberin olduğu ve bazı alimler tarafından bu tür haberlerin delil olamayacağına inanıldığı göz önüne alınırsa, haber-i vâhidin tanımı ve delil değeri gibi konular doğal olarak hadis tenkidinin kapsamına girmektedir.

Bu noktada haber-i vâhidin ifade ettiği anlama değindikten sonra konu ile ilgili bilgilere yer vermek isabetli olacaktır. Yaygın kanaate göre haber-i vâhid veya başka bir deyişle âhad haber, “mütevâtir haberin şartlarını taşımayan ve böylece mütevâtir haber derecesine ulaşmayan haber” olarak tarif edilmektedir.⁸⁸⁵ Bu durumda mütevâtir haberin ne anlama geldiğine de değinmek elzemdir. Buna göre mütevâtir haber, “konusunun doğruluğu bilgisini bizzat kendisi veren haber” anlamına gelmektedir. Şöyle ki, Sâdık haber kapsamında değerlendirilen haberler içerisinde

⁸⁸³ Hillî, *Mebâdiu'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, ss. 210-211.

⁸⁸⁴ Hillî, *Mebâdiu'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 211.

⁸⁸⁵ Geniş bilgi için bkz., Mustafa Ertürk, “Heber-i Vâhid”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, ss. 349-352.

doğruluğu bizzat haberin kendisiyle sabit olanı, mütevâtir haberdir. Diğer haberlerin doğruluğunun bilinmesi haber dışında bir delile bağlıdır ve bu yönüyle söz konusu haberlerin doğruluğu bilgisi nazarîdir. Açıkçası mütevâtir haber, zarûri bilgi ifade eder ve bu yüzden doğruluğunda şüphe yoktur.⁸⁸⁶

Tüm bu bilgiler ışığında diyebiliriz ki, ilim ifade eden haberler, kesindir ve üzerinde şüphe barındırmazlar. Dolayısıyla bu tür haberler için, doğruluğunun yanında ikinci bir şıktan yani yanlış çıkma ihtimalinden bahsedilemez. Oysa haber-i vâhid gibi zan ifade eden haberler, doğruluk potansiyeline sahip olabileceği gibi aynı zamanda yanlış olma ihtimalini de barındırmaktadırlar.⁸⁸⁷ Konuya bu bilgiler ışığında bakılırsa, mütevâtir haber ile âhad haber arasındaki fark kolaylıkla anlaşılacaktır. Kısacası mütevâtir haberlerle amel edilmesinde herhangi bir sakınca görülmezken, âhad haberlerle amel etme konusunda neden bazı ihtilafların yaşandığının cevabı ortadadır: Mütevâtir haber kesin doğrudur; âhad haber ise doğru olabileceği gibi yanlış çıkma ihtimalini de barındırmaktadır. Bununla birlikte Hillî'nin her iki haber türüne dair vereceği bilgiler sayesinde konunun daha iyi anlaşılacağını söylemek mümkündür.

Haber-i vâhidin delil değeri, Usûlî düşünürler arasında tartışmalı bir konudur. Nitekim onlar arasında, haber-i vâhidle amel edilmesine şiddetle karşı çıkanlar olduğu gibi, belli şartlar çerçevesinde amel edilmesini caiz görenler de bulunmaktadır. Örnek olması bakımından Usûlî düşünceye mensup bazı önemli şahısların, haber-i vâhid hakkındaki yaklaşımlarına değinmekte fayda vardır.

Örneğin Şeyh Müfîd, ahâd haberin ilim ifade etmeyeceğini ve bu tür haberlerle amel edilemeyeceğini belirttikten sonra tek bir şartla bu tür haberlerin bilgi ve eylemde (amel) bir anlam ifade edebileceğine yer vermiştir. Bu şart, haber-i vâhidi rivayet eden râvinin sika (güvenilir) olduğuna delalet eden bir karinenin olmasıdır.⁸⁸⁸ Bu bağlamda sözü geçen karineler ancak aklın delaleti, örfün şهادeti ve alimlerin icmâsıyla ortaya konulmalıdır.⁸⁸⁹

⁸⁸⁶ Geniş bilgi için bkz., H. Yunus Apaydın, "Mütevâtir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 208-211.

⁸⁸⁷ Hillî, bu açıklamaları, ilim ve zan hakkında vermiş olduğu bilgiler içerisinde yapmaktadır. Bkz., Hillî, *Nihâyetü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, C. I, Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, Kûm 1431, ss. 85-88.

⁸⁸⁸ Şeyh Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât*, s. 122.

⁸⁸⁹ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 28.

Müfîd'in öğrencisi Şerîf el-Murtazâ ise haber-i vâhide karşı son derece tavizsiz bir tutum sergilemiştir. Onun haber-i vâhide karşı yaklaşımını ifade etmesi bakımından Habib Kartaloğlu'nun aktardığı şu bilgilere yer vermek uygun olacaktır:

“Şerîf el-Murtazâ haber-i vâhidi epistemolojik açıdan bilgi ifade etmeyen haber kısmında değerlendirmekte ve bu tür haberlerin güvenilir bir râvi kanalıyla gelmiş dahi olsa, ilim ifade etmediği için itikadî konularda olduğu gibi amelî konularda da bir hüccet olarak kullanılmayacağını savunmaktadır.”⁸⁹⁰

Şeyh Tûsî'nin haber-i vâhide karşı tutumuna da kısaca değindikten sonra Hillî'nin bu konudaki görüşlerine yer vereceğiz. Her şeyden önce bilinmelidir ki Şeyh Tûsî, Ahbârîlik ve Usûlîlik arasında orta yol takip etmesi sayesinde mutedil bir çizginin Şîî düşünce içerisinde geleneğe dönüşmesine katkıda bulunmuştur. O, *a'mâlû't-tâife'nin meşruiyeti* düşüncesini Şîî fikhına kazandıran şahıs olarak bilinmektedir. Ona göre haber-i vâhid, bu düşünce sayesinde meşruluk kazanmaktadır. Şöyle ki önceki nesilden pek çok kimsenin haber-i vâhidle amel etmiş olması -ki a'mâlû't-tâife ile kastedilen, tam olarak budur- bu tür haberlerle amel edilebileceğinin delili olarak görülmelidir.⁸⁹¹ Görüldüğü üzere Şeyh Tûsî, Usûlî düşünce geleneği içerisinde, haber-i vâhid konusunda oldukça mutedil ve esnek yaklaşımıyla öne çıkmaktadır.

Şimdi Hillî'nin, konuya yaklaşımını ortaya koyacak düşüncelerine yer verelim. Bu noktada Hillî, mütevâtir haberin bilgi değerine işaret etmiş ve bazı değerlendirmelerde bulunmuştur. Hillî'ye göre mütevâtir haber, her türlü zan ve şüpheden uzak olduğu için yakînî ve zaruri ilim ifade eden haber çeşididir.⁸⁹² Çünkü bu tür haberlerde haberin doğruluğunu bizzat haberin kendisi ifade etmektedir. Bu nedenle mütevâtir türünden haberlerin inkârı mümkün değildir. Bu bağlamda Hillî, bir haberin mütevâtir sayılması için gerekli görülen şartlar içerisinde sayıca kaç kişi tarafından nakledilmesi gerektiği hususunda farklı görüşler olduğundan bahsetmiş; ancak kendisi, böyle bir şartın gerekli olmadığını ifade etmiştir. Ona göre bir haberin

⁸⁹⁰ Habib Kartaloğlu, *Şerîf el-Murtazâ ve Şîî-Usûlî Gelenekteki Yeri*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya 2016, s. 165.

⁸⁹¹ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 46.

⁸⁹² Şerîf Murtazâ'ya göre ise mütevâtir haber, zarûrî değil iktisâbî ilim kategorisine dahildir. Bkz., Kartaloğlu, s. 163.

mütevâtir olup olmayışı, onun kaç kişi tarafından haber verilmesine değil; yakîn (kesin bilgi) ifade edip etmediğine bağlıdır.⁸⁹³

Hillî'ye göre haber-i vâhid, mütevâtir haberin aksine kesin bilgi ifade etmeyip zan ifade etmektedir. Buna rağmen Hillî'ye göre haber-i vâhid, şer'i konularda delil olarak kabul edilir ve bu tür haberlerle amel edilir. Çünkü kitap, sünnet, akıl ve icmâ buna delalet etmektedir.⁸⁹⁴

Görüldüğü gibi Hillî, yukarıda haber-i vâhid konusundaki düşüncelerini verdiğimiz Şerîf el-Murtazâ'dan tamamen farklı bir yerde durmaktadır. Çünkü Şerîf el-Murtazâ, haber-i vâhidin -hiçbir durumda- delil olamayacağı görüşüne sahiptir. Şöyle ki o, fikhî hükümlerde bile âhad haberle amel edilemeyeceğini ileri sürmüş ve buna dayanarak verilen hükümlerin geçersiz olacağını belirtmiştir. Hatta o daha da ileri giderek, haber-i vâhid ile amel eden Ahbârîler'i sert bir şekilde eleştirerek, onları Müşebbihe ve Mücebbire'ye benzetmiştir.⁸⁹⁵

Görüşlerinden öğrendiğimize göre Hillî, haber-i vâhid konusunda selefi olan Tûsî'nin yaklaşımına benzer bir tutum sergilemiştir. Bununla birlikte o, Tûsî gibi a'mâlû't-tâife'nin meşruiyetinden hareketle haber-i vâhidle amel edilebileceğini delillendirmemiş, bunun delilinin kitap, sünnet, akıl ve icmâ ile sabit olduğunu açıkça vurgulamıştır.⁸⁹⁶

Hillî, haber-i vâhidin kesin bilgiden ziyade zan ifade etmesine dayalı olarak; delil olarak kabul edilmesi ve kendisiyle amel edilebilmesi için birtakım şartlara sahip olması gerektiğini ileri sürmüştür. Buna göre, böyle bir haberi veren kişinin (râvi) Müslüman, bülûğ çağına ermiş, akıllı, adaletli ve zabt sahibi (hafızası kuvvetli) olması şarttır. Bu şartlara göre çocuğun rivayeti kabul edilmez. Ancak, eğer o, haberi aldığı esnada çocuk olduğu halde, naklederken bülûğ çağına ulaşmış olsa, bu durumda rivayeti kabul edilebilir. Bu noktada şöyle bir soru akla gelecektir: Çocuğun rivayeti kabul edilmediğine ve on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin çocuk yaşta gaybete girdiği de bilindiğine göre, ondan rivayet edilen haberler konusuna nasıl bakılmalıdır? Ya da daha doğru bir ifadeyle, imam olması hasebiyle din ve devlet işlerinin tümünü uhdesinde toplayan birinin, rivayetinin bile kabul edilmediği bir

⁸⁹³ Hillî, *Mebâdiu'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, ss. 199-203; ayrıca bkz., Newman, ss. 515-516.

⁸⁹⁴ Hillî, *Mebâdiu'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 203; *Tehzîbü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, thk. Muhammed Hüseyin er-Radvî el-Keşmîrî, Menşûrâtü Müesseseti'l-İmâm Ali, London 2001/1421, s. 229.

⁸⁹⁵ Uyar, *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 35.

⁸⁹⁶ Hillî, *Mebâdiu'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 203.

çocuk olması nasıl açıklanabilir? Ahmed el-Kâtib, böyle bir problemin İmâmiyye Şîâsının tarihinde yaşandığına değinerek eserinde bu konu hakkında “çocukluk problemini çözme çabaları” adında bir başlık açmıştır. Onun ifadeleriyle, Şîf-İmâmiyye düşüncesinde, bu sorunun cevabı gayet basit ve açıktır. Şöyle ki, bahsedilen buluş şartı, imamlar için geçerli değildir. Zira İmâmî alimler, böyle bir şartın önünü, masumiyet karinesinden hareketle tamamen kapatmışlardır.⁸⁹⁷ Ayrıca Hillî’nin de değindiği üzere, imamın verdiği haber, doğruluğu kesin olan haberdur ve mütevâtir haberle aynı derecededir.⁸⁹⁸ Dolayısıyla söz konusu buluş şartı imam ile ilgili değildir. Çünkü imam, her bakımdan kusursuz ve özel biridir ve o, rivayet eden değil haberin bizzat kaynağıdır.

Yine yukarıdaki şartlara göre, kâfirlerin verdiği haber kabul edilmez. Çünkü bütün kâfirler -dinleri yalana cevaz versin veya vermesin- fasık kabul edilmişlerdir. Fasığın rivayeti ise Kur’an’ın delaleti ile reddedilmiştir.⁸⁹⁹ Aynı şekilde hali meçhul olan râvilerin rivayetleri de kabul edilmez. Çünkü bir rivayetin kabul edilebilmesi için rivayet eden kişinin fısktan uzak olması şart koşulmuştur. Oysaki burada râvinin durumu meçhuldür yani fasık olup olmadığı bilinmemektedir. Bu yüzden durumu bilinmeyen râvinin veya râvilerin verdiği haberler kabul edilemez.⁹⁰⁰

Hillî, kâfir olmadığı halde kendilerine muhalif olup aynı zamanda bid’at ehli olanların verdiği haberlerin de kabul edilemeyeceğini düşünmektedir. Çünkü ona göre bu kimselerin verdiği haberlerin kabul edilmesi demek, Müslümanların hükümlerinde uygulanması anlamına gelecektir. Doğru olan ise, bunların verdiği haberlerin, kâfirlerin verdiği haberler gibi görülüp reddedilmesidir. Bu bağlamda Hillî, kâfir olmayan, bid’at ehli de olmayan fakat kendilerine muhalif olan kimselerin verdiği haberlerin de kâfirlerin verdiği haberler gibi görülerek reddedilmesi gerektiğini ifade etmiştir. Çünkü ona göre bu kimseler fasık olarak değerlendirilirler. Fasıkların verdiği haberlerin kabul edilmeyeceği ise Kur’an’ın verdiği haberle sabittir.⁹⁰¹ Bu durumda Hillî’nin nazarında sahabenin tümünün adaletli olması söz konusu değildir. Zaten o, özellikle Hz. Ali’nin hakkı olan imâmeti kendi üzerine alan

⁸⁹⁷ Ahmed el-Kâtib, bu problemin çözümüne yönelik Şîî düşünürlerin ortaya koyduğu çabalara, bazı örnekler vererek değinmiştir. Bkz., Ahmed el-Katib, *Şîa’da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, ss. 131-134.

⁸⁹⁸ Hillî, *Mebâdiu’l-Vüsûl ilâ İlmi’l-Usûl*, s. 198.

⁸⁹⁹ Hillî’nin burada Kur’andan delil olarak sunduğu ayet, Hucûrât Sûresi’nin 6. ayetidir. Bkz. Hucûrât, 49/6.

⁹⁰⁰ Hillî, *Tehzîbü’l-Vüsûl ilâ İlmi’l-Usûl*, ss. 230-233; *Mebâdiu’l-Vüsûl ilâ İlmi’l-Usûl*, s. 206.

⁹⁰¹ Hillî, *Tehzîbü’l-Vüsûl ilâ İlmi’l-Usûl*, ss. 231-232.

Ebû Bekir, Ömer ve Osman ile birlikte onlarla birlikte hareket edenlerin fasık olduklarını ilan etmiştir.⁹⁰² Bu yüzden ona göre, bu kimselerden aktarılan rivayetlere itibar edilmez. Ayrıca yukarıda Hillî'nin hadisleri dört kısma ayırdığı ve bunlar içerisinde müvessak hadis türünün de bulunduğu değinilmişti. Müvessak hadis, İmâmî olmamakla birlikte Şîîler tarafından nakil hususunda güvenilir kabul edilen diğer Müslümanlar tarafından nakledilen hadislere denilmektedir. Yukarıdaki görüşlerine bakılırsa Hillî, müvessak türünden hadisleri reddetmektedir. Çünkü bunlar, İmâmî olmayanlar tarafından nakledilmişlerdir.

Hillî'ye göre, âhad haberi rivayet eden kişi (râvi) tek bir kişi olsa bile, âdil olması durumunda böyle bir kişinin verdiği haber kabul edilir. O, bu görüşü, muhtemelen Mu'tezile'ye muhalefet etmek üzere zikretmiştir. Çünkü Mu'tezile'nin, âhad haberle daha çok tek bir kişinin verdiği haberi kastettiği ve böyle bir haberin de delil olarak kabul edilemeyeceği görüşünde olduğu bilinmektedir.⁹⁰³ Bu noktada Hillî, sahabenin uygulamalarında böyle örneklerin olduğunu, hatta bu şekildeki rivayetlerin delil olarak kullanıldığını belirterek görüşünün haklığını ortaya koymaya çalışmıştır.⁹⁰⁴ Ayrıca onun burada kastettiği adalet vasfının, sadece bir İmâmî'de bulunduğunu göz ardı etmemeliyiz.

Görüldüğü üzere Hillî, haber-i vâhidle amel etmeyi kayıtsız şartsız reddeden Şerîf el-Murtazâ'nın karşısında olmuş ve kesin bilgi ifade etmemesine rağmen bu tür haberlerle belli şartlara bağlı olarak amel edilebileceğini savunmuştur. Özetle Hillî, Şîî düşüncenin ahbâra olan ihtiyacının sınırlı sayıdaki mütevâtir haberle karşılanamayacağını farkına varmış ve bu yüzden haber-i vâhidin de gerekli hallerde delil değeri kazanabileceğini kabul etmiştir.

Neticede Hillî, Şîî ahbârının sıhhatinin belirlenmesinde Sünnî gelenekten de istifade ederek, hadis tenkit sistemini geliştirmiş ve böylece dirayet ilminin metot ve terminolojisini kuran şahıs olarak kabul edilmiştir.⁹⁰⁵ Dolayısıyla o, Usûlî anlayışın akıl-nakil sentezi üzerinde ilerlemesine önemli bir katkıda bulunmuştur. Nitekim eldeki mevcut ahbârın olduğu gibi kabul edilmesinin mümkün olmadığı gerçeği ortadayken, hem içeriden bazı Usûlî düşünürlerin ahbâra karşı sert ve tavizsiz tutumları hem de dışarıdan mezhebe yöneltilen aşırı suçlamalar, ahbâra yönelik

⁹⁰² Bkz., Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme*, ss. 111-4.

⁹⁰³ Bkz., Ertürk, "Haber-i Vâhid", s. 349.

⁹⁰⁴ Hillî, *Tehzîbü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 235; *Mebâdiu'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl*, s. 207.

⁹⁰⁵ Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, s. 87.

güveni zedelemiştir. Hillî, ahabânın tenkidi ve râvilerin de tetkikine dayanarak geliştirdiği dirayet sistemi sayesinde, bir bakıma, Şîî ahabânının geleceğinin güvence altına alınmasını sağlayanlardan biri olmuştur.

3.2. Siyasî ve İtikadî Konulardaki Katkıları

İmâmiyye Şîası, tarihî süreç içerisinde -kendine özgü bir şekilde- hem siyasal hem de itikadî açıdan gelişim ve dönüşüm yaşamayı başarmış ve bu sayede günümüze kadar varlığını sürdürmüştür. Bu bağlamda özellikle ilk defa Büveyhîler döneminde, inandıklarını açıkça ve rahat bir biçimde yaşamayan yanı sıra görüş ve düşüncelerini yayma imkânına kavuşan İmâmiyye Şîası,⁹⁰⁶ Hillî'nin yaşadığı dönemde de İlhanlı Devleti'nin himayesinde fikrî gelişimini sürdürebilecek ortamı yakalamıştır. Hillî, dönemin kendisine sağladığı imkânların farkında idi ve onun önünde geçmiş alimlerin bırakmış olduğu geniş bir ilim havzası duruyordu. Tüm bu imkânlar sayesinde Hillî, mezhebinin siyasî ve itikadî yapısına yönelik eşine az rastlanır katkılar sunmayı başarmıştır.

Her şeyden önce Hillî, İlhanlı sultanı Olcaytu'nun dikkatini çekmeyi başarmış ve onu derinden etkileyerek, Şîiliği tercih etmesine hatta Şîiliği yaymak için çabalar harcamasına ön ayak olmuştur. Bu noktada kaynakların belirttiğine göre Olcaytu, hakimiyeti altında yaşayan herkesin Şîiliğe geçmesini emretmiş ve bu emri yazılı bir ferman halinde Irak, İran, Azerbaycan, Isfahan, Kirman ve Horasan gibi bölgelere göndermiştir. Ayrıca bu bölgelere elçiler gönderen Olcaytu, emirlerine uyulup uyulmadığını kontrol ettirmiştir. Böylelikle tarihte ilk defa Şîilik, bir devletin resmi mezhebi olarak kabul edilmiştir.⁹⁰⁷

Burada ifade edelim ki, Olcaytu'nun Şîiliği tercih etmesi ve Şîiliği devletin resmi mezhebi olarak ilan etmesi, dini ve siyasî alanda yeni durumların ortaya çıkmasına vesile olmuştur. Her şeyden önce dini alanda başta camiler olmak üzere, topluma ve kurumlara yansıyan bazı değişikliklere gidilmiştir. Örneğin 700/1310'da hutbelerde önemli bir değişikliğe gidilmiş olup, önceden uygulanmakta olan usûl terk edilmiştir. Şöyle ki Olcaytu'dan önce ilk dört halifenin (Hulefâ-yi Râşidîn) isimleri hutbelerde zikredilirken bu yeni uygulama ile birlikte Hz. Ali dışındaki halifelerin

⁹⁰⁶ İmâmiyye Şîası'nın Büveyhîler döneminde kazandığı avantajlar ve bunun İmâmiyye söylemine etkileri konusundaki bir değerlendirme için bkz., Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Gelenegin Şîilik Algısı*, ss. 134-147.

⁹⁰⁷ Bkz., Sâmîr Kazım el-Hafacî, *Devru'l-Allâmeti'l-Hillî fî Neşri't-Teşeyyû*, Merkezu Bâbil li'd-Dirâsâtî'l-Hadâriyye ve't-Târîhiyye, 1432/2011, ss. 177-9.

isimleri hutbelerden kaldırılmıştır. Bunun yerine hutbelerde sadece on iki imamın isimleri okunmaya başlanmıştır. Yine benzer bir şekilde on iki imamın isimleri paraların üstüne yazılmıştır. Ayrıca bütün İran’da ve Şîîlerin hâkim olduğu şehirlerde ezana “Hayye alâ Hayri’l-Amel” ibaresi eklenmiştir.⁹⁰⁸

Görüldüğü üzere dinî bir hüviyete sahip olan hutbe ve ezan, siyasî arenada da oldukça ilgi görmüş ve İslam dini içerisinde ortaya çıkan fırka veya grupların mezhebî siyasetine yönelik birer hizmet aracı olarak kullanılmışlardır. Nitekim Rasûl-i Ekrem’den sonra hutbe, dinî fonksiyonu yanında siyasî hakimiyetin sembolü olarak da önem kazanmıştır. Örneğin Hz. Ebû Bekir halife seçildiği zaman hilafeti esnasında nasıl bir siyaset izleyeceğini açıklayıcı tarzda kısa ve öz bir hutbe irad etmiştir. Ondan sonra da diğer üç halife bu geleneği sürdürmüştür. Böylelikle ilerleyen dönemlerde halife adına hutbe okuma/okutma geleneği başlamıştır. İbn Haldun, halife adına ilk hutbe okuyan kişinin Hz. Ali’nin Basra valisi Abdullah b. Abbâs olduğunu ifade etmiştir. Özellikle Abbâsiler döneminde bu uygulamaya devam edilmiştir. Abbâsi hilafetine son veren Moğollar, İslam’ı kabul ettikten sonra hutbe konusunda yeni bir uygulamaya geçmişlerdir. Onlar, kendi yönetimlerinin meşruiyetine bir temel olarak kendi adlarını hutbelerde okutmak yerine Sünnî çevrelerde *Hulefâ-yi Râşidîn* (Dört Halife)’in, Şîî çevrelerde ise on iki imamın adını hutbelerde okutmayı uygun bulmuşlardır.⁹⁰⁹ Şunu da belirtelim ki Moğollar’ın bu uygulaması muhtemelen Gazân Han döneminde hayata geçirilmiştir. Zira Gazân Han Sünnîliği tercih etmiş olmasına rağmen, halkı arasında herhangi bir grup lehine ya da aleyhine siyaset uygulamaktan uzak kalmaya çalışmış ve ona göre icraatlarda bulunmuştur. Buna karşın Şîîliği seçen Olcaytu’nun hutbe konusundaki tasarrufunun daha farklı olduğu bilinmektedir. O, hutbelerden Hz. Ali dışındaki halifelerin isimlerini kaldırmış ve bunun yerine on iki imamın adlarının okunmasını emretmiştir.

Bu noktada biz, hutbelerde bu şekilde bir uygulamayı emreden Olcaytu’nun, Hillî’nin teşvik ve yönlendirmesiyle bunu yaptığına dair kaynaklarda geçen bilgi ile Hillî’nin Cuma hutbesi hakkındaki görüşlerinin ne derece uyduğu ortaya koymak durumundayız. Eserlerini incelediğimizde Hillî’nin, Cuma hutbesinde Allah’a hamd etmenin yanı sıra Peygamber (sav.) ve âline salât-selam getirmeyi hutbenin

⁹⁰⁸ Şahin, “Sebep ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan’ın Şîîliği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 64, 2012, s. 123.

⁹⁰⁹ Mustafa Baktır, “Hutbe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVIII, İstanbul, 1998, ss. 426-7.

şartlarından saydığına şahit olduk. O, bu konuda imam Cafer Sâdık'ın Hz. Muhammed'le birlikte onun Ehl-i Beyt'ine ve Müslümanların imamlarına salât-selam getirmeyi” emretmesini delil olarak sunmuştur.⁹¹⁰ Burada Hillî'nin “Müslümanların imamları” ile kastettiği, şüphesiz ki on iki imamdır. Zira hem Hillî hem de Şîî alimlerin genelini, on iki imam dışında hiçbir kimsenin imâmetini kabul etmedikleri bilinen bir gerçektir. Bununla birlikte daha önce de değindiğimiz üzere Hillî, Olcaytu'nun davetine uyarak sarayına gitmiş ve onun huzurunda bir hutbe okumuştur. Bu esnada Sünnî alimler de sultanın huzurunda yer almaktadırlar. Hillî, hutbeye başlarken Allah'a hamd ve peygamberine salât-selam getirdikten sonra Hz. Ali ve evlatlarının isimlerini de zikrederek onlara duada bulunmuş ve bu hareketi Sünnî alimlerin tepkisini çekmiştir.⁹¹¹ Bu anlatımdan anlaşıldığı üzere, Hillî, hutbede böyle bir uygulamayı uygun bulmakta ve bizzat uygulamakta bir sakınca görmemektedir.

Tıpkı hutbe gibi ezana da siyasî bir fonksiyon yüklendiği bilinmektedir. Bu bağlamda ifade edelim ki, her ne kadar ezan Mü'minleri namaza davet etmek amacıyla belli lafızlardan oluşan şekliyle dinî bir fonksiyon üstlenmiş olsa da İslam Mezhepleri tarihinde siyasî bir sembol olarak da kullanıldığı olmuştur. Bunun bariz örneğini Şîilikte görmekteyiz. Yukarıda da değinildiği üzere Şîiler, yönetimde söz sahibi olduklarında, hemen ilk fırsatta ezana müdahale etmişler ve yapısında değişikliğe giderek onu adeta “*Şîî ezanı*” diye sembolleşen bir forma kavuşturmuşlardır. Nitekim daha önce örneğini Büveyhîler döneminde gördüğümüz bu uygulama,⁹¹² İlhanlılar döneminde de aynen sahiplenilmiştir. Yine ifade etmemiz gerekir ki Şîî ezan formu iki şekilde temayüz etmektedir. Birincisine göre ezanda “Hayye alâ Hayri'l-Amel” ifadesi verken diğeri göre ise “Eşhedü enne Aliyyen Veliyyullâh” ifadesi yer almaktadır. Fakat “Hayye alâ Hayri'l-Amel” ifadesinin ezanda yer alması Şîî alimler tarafından ittifakla kabul edilmişken diğeri hakkında ise ihtilaflar söz konusudur. Örneğin ilk dönem Ahbârî alimlerinden olan Küleynî, eserinde ezanın yapısına dair verdiği bilgilerde “Ali veliyyullâh” ifadesine hiç değinmemiştir. Bu ifadeden ilk defa bahseden Şeyh Sadûk'dur ancak o, ezanın aslında “Aliyyün veliyyullâh” ifadesinin yer almadığını; böyle şeyleri Mufavvıda denilen sapık bir grubun uydurduğunu ifade etmiştir. Aynı şekilde Usûlî alimlerin

⁹¹⁰ Bkz., Hillî, *Tezkiratü'l-Fukahâ*, IV, 65; *Müntehâ'l-Matlab*, V, 397.

⁹¹¹ Bkz., Muhsin el-Emîn, *Âyânü's-Şîa*, V, 399.

⁹¹² Bkz., Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şîilik Algısı*, ss. 141-142.

öncüsü Şeyh Müfid de, sadece “Hayye alâ Hayri’l-Amel” ifadesi geçen ezanın meşruluğunu kabul etmiş olup diğer ifadeye eserlerinde hiç değinmemiştir. Bu konuda, Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Cafer et-Tûsî de Şeyh Müfid’le aynı yaklaşıma sahiptirler.⁹¹³ Aynı şekilde Hille alimleri olarak bilinen İbn İdrîs el-Hillî, Muhakkık Hillî ve İbn Mjutahhar el-Hillî de, ezanda “Aliyyün veliyyullâh” ifadesinin yer aldığı şeklindeki bir görüşe karşı çıkmışlardır.⁹¹⁴

Gördüğümüz kadarıyla İmâmî alimler, ezanda “Hayye alâ Hayri’l-Amel” ifadesinin geçmesini Hz. Ali’nin velayetini ilan etmek için yeterli görmüşler ve ezanın, bu şekliyle, kendilerine özgü bir forma kavuştuğuna inanmışlardır. Öyle ki, Şeyh Sadûk’un bu ifadeyle ilgili görüşleri bu tezimizi desteklemektedir. O, ezandan “Hayye alâ Hayri’l-Amel” ifadesini Hz. Ömer’in kaldırdığını ve bundaki asıl amacının ezanda velayetin teşvik edilmesi ve davet edilmesini engellemek olduğunu iddia etmiştir.⁹¹⁵ Buna göre “Hayye alâ Hayri’l-Amel” ifadesi aslında velâyeti teşvik ve davet etmek gibi bir fonksiyon icra etmektedir. Yani bu ifadenin yer aldığı ezan sayesinde insanlar sürekli olarak Hz. Ali başta olmak üzere on iki imamı tanımaya, onların imametini kabul etmeye davet edilmektedirler. Böylelikle ezan, bu şekliyle, tamamen İmâmiyye Şîası’nın propaganda aracı haline getirilmiştir.

Hillî de ezanda “Hayye alâ Hayri’l-Amel” ifadesinin yer alması gerektiğini ifade etmiş ve ezanın bu şekli dışında okunmasını uygun görmemiştir.⁹¹⁶ Onun ifadesiyle ezanda “Hayye alâ Hayri’l-Amel” lafzının okunmasının müstehab olduğunda İmâmiyye Şîası hemfikirdir. Çünkü ezanın okunuş şekli, tüm bölümleriyle birlikte, imamlardan tevatür yoluyla nakledilmiştir. Bu da delil olarak yeterlidir.⁹¹⁷ Ona göre ezanda ekleme yapmanın dini bir temeli yoktur. *Eşhedü enne Aliyyen veliyyullâh* ifadesi şaz rivayetle geldiğinden dolayı bununla amel edilmemelidir. Çünkü şaz rivayet güvenilir değildir. Dolayısıyla bu ifadelere ezanda yer verilemez.⁹¹⁸

Siyasetin toplumsal alana yansıma biçimi, bir bakıma siyasî otoritenin belirlenmesi ile yakın alakalı olmuştur. Öyle ki, İslam tarihinde Hz. Peygamber

⁹¹³ Şahin, “Şîa Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, V/I, 2012, ss. 39-43.

⁹¹⁴ Şahin, “Şîa Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli”, ss. 44-45.

⁹¹⁵ Şahin, “Şîa Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli”, ss. 36-41.

⁹¹⁶ Bkz., Hillî, *Müntehâ’l-Matlab*, IV, 374.

⁹¹⁷ Hillî, *Tezkiratü’l-Fukahâ*, II, ss. 41-2.

⁹¹⁸ Hillî, *Müntehâ’l-Matlab*, IV, 381.

(sav)’den sonra ümmetin idaresi meselesi, İslam mezheplerinin siyasî tavırlarını belirleyen bir ayraç olarak tezahür etmiştir. İşte İmâmiyye Şîası’nın diğer mezheplerden ayrıldığı en bariz nokta tam da bahsettiğimiz gibi, otoritenin belirlenmesinde görülmektedir. Hiç kuşkusuz İmâmiyye Şîası için imâmet meselesi, toplumun yönetimini ilgilendirmesi bakımından siyasî bir yönü bulunmakla birlikte daha çok itikadî bir yapı arz etmektedir. Nitekim bu mezhep için imâmet, dinin en temel esaslarından biridir. Hal böyle olunca Müslüman toplumun tabi olacağı otoritenin belirlenmesi meselesinde İmâmiyye Şîası kendine özgü birtakım ilkeler benimsemiştir. Bu yüzden öncelikle siyasî otoritenin belirlenmesinde İmâmiyye Şîası dışındaki fırka veya grupların temel yaklaşımlarına kısaca değinmek; ardından Hillî’nin görüşlerini merkeze alarak İmâmiyye Şîası’nın bu husustaki temel ilke ve yaklaşımını ele almak durumundayız. Bu noktada ulemanın siyasî otoriteyle ilişkisine ayrıca değinmek durumundayız. Bu sebeple belli başlıklar altında bu meselelere, fazla ayrıntıya girmeden temas edilecek ve bu bağlamda Hillî’nin, Şîî siyasî ve itikadî hayatına yönelik katkıları ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3.2.1. İktidara Geliş Usulü

İslam mezhepleri, siyasî otoritenin belirlenmesi noktasında farklı usûller takip ederek farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Bu noktada Şîa, diğer fırkalardan apayrı bir yerde durmakta ve imâmetin ancak nass’la tayin edildiğine inanmaktadır. Dolayısıyla Avni İlhan’ın da ifade ettiği gibi “Başlangıcından günümüze kadar Şîa ile onun karşısında yer alan fırkaların imâmet ile ilgili münakaşalarının mihverini *İmam tayini nass ’la mı olur yoksa seçimle mi?* sorusu teşkil etmektedir.”⁹¹⁹

İlk olarak ifade etmek gerekirse Ehl-i Sünnet’e mensup alimler, genel olarak, imâmet meselesini ısrarla inanç alanının dışında tutmaya gayret göstermişlerdir.⁹²⁰ Bununla birlikte müslümanların yöneticisini belirlemede, Ehl-i Sünnet’in takip ettiği farklı yollar bulunmaktadır. Şöyle ki onlara göre devlet yöneticisi dört farklı yolla belirlenebilir: Biat yöntemi, istihlaf yöntemi, şûrâ yöntemi ve istilâ yöntemi. Onlar bu usullerin ilk üçünü, ilk halifelerin iş başına gelişlerini örnek alarak belirlemişlerdir. Örneğin onlara göre Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali biat, Hz. Ömer

⁹¹⁹ Bkz., Avni İlhan, “İmâmet Nazariyesinde Seçim ve Nass Münakaşası”, *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 1, 1983, s. 139.

⁹²⁰ Osman Aydın, “Mu’tezile’nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik”, *Dinî Araştırmalar*, 3/7, 2000, s. 19.

istihlâf⁹²¹ ve Hz. Osman da şurâ yöntemiyle halife olmuşlardır. Diğer bir yöntem olan istilâ yöntemi ise sonraki süreçte oluşturulmuştur. Bu yöntemle göre halifelik şartlarını taşıyan bir kimse maddi ve askeri güç kullanarak münhal bulunan hilafet makamını ele geçirir.⁹²²

Mu'tezile ise devleti yönetecek kişinin seçim yolu ile belirlenmesini kabul etmiştir.⁹²³ Bu noktada Mu'tezilî gelenekte ağırlıklı olan görüşe göre imâmette Ebû Bekir, Ömer, Osman ve Ali sıralaması meşrudur; onlardan sonra ise, imâmet görevine getirilecek kimse, ümmetin seçimi ve akdi ile iş başına gelmelidir.⁹²⁴

Aynı şekilde Hâricîler, imam olacak kişinin hür bir seçimle iş başına gelmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Hatta onlar demokrasiye yönelik bu heveslerinden dolayı Cumhûriyyûn (Cumhuriyetçiler) olarak da adlandırılmışlardır.⁹²⁵ Bu noktada Hâricîler'in, "ümmetin seçimini merkeze alan yönetim anlayışı", aslında onların Kureyş karşıtlığının açıkça dışavurumu olarak görülebilir. Bu bağlamda *Harun Yıldız*'ın tespitleri önemlidir. Onun ifadesiyle Hâricîler'in adil seçim isteklerinin arkasında, siyasal iktidarı Kureyş'in tekeline kurtarma amacı yatmaktadır. Ancak onlar, Kureyş hakimiyetine karşı duydukları nefreti demokrasi kılıfıyla örtterek siyasî bir tepkiye dönüştürmüşlerdir.⁹²⁶

Şîlik içerisinde neşet etmiş bir fırka olarak Zeydiyye, her ne kadar "imâmetin insanların seçimine bırakılamayacağını" deklere etse de⁹²⁷, imam olacak kişinin zulüm ve haksızlığa baş kaldırarak kılıçla ortaya çıkmasını ve imâmetini açıkça ortaya koymasını bu konuda belirleyici görmektedir.⁹²⁸ Onlar İmâmiyye Şîası'nın

⁹²¹ İstihlâf, "mevcut halifenin, kendisinden sonra hilafet makamına layık gördüğü birisini, milletin biatına ve tasvibine yazılı veya sözlü olarak arz etmesi" demektir. Bu terimin ifade ettiği farklı anlamlar ve uygulama şekilleri hakkında bkz., Mehmet Akif Aydın, "İstihlâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXIII, İstanbul, 2001, ss. 337-339.

⁹²² Ehl-i Sünnet'in siyasî tarihinde halifenin seçim yolları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz., Abdülaziz Beki, *İslam Hukukunda Siyasî Yönetim*, Bekke Yayınları, Kayseri 1998, ss. 206-214.

⁹²³ Niyazi Kahveci, *Mutezile ve Şîa Arasında Siyasal Tartışma*, s. 251.

⁹²⁴ Aydın, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", s. 19.

⁹²⁵ Bkz., İrfan Abdülhamid, *İslam'da İ'tikadî Mezhepler ve Akaid Esasları*, s. 80.

⁹²⁶ Yıldız, *Din Siyaset ve İdeoloji: Haricilik Düşüncesinin Doğuşu*, Sidre Yayınları, Samsun 1999, s. 96.

⁹²⁷ Bu anlamda Zeydî imamlarından biri olan Kâsım b. İbrâhim er-Ressî (246/860)'nin şu görüşü önemlidir: "Seçme hakkının Allah'a ait olduğu bir konuda (imâmet) insanların seçim hakkı olamaz." Bkz., Kâsım b. İbrâhim er-Ressî, *Tesbîtü'l-İmâme*, thk. Sâlih el-Verdânî, el-Ğadîr, Beyrut 1998/1419, s. 67.

⁹²⁸ Zeydiyye'nin imâmet anlayışı hakkında geniş bilgi için bkz., Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, ss. 274-277.

kabul ettiği nass ve tayin nazariyesini kabul etmemişler ve bu yüzden İmâmiyye Şiasına mensup bazı alimlerce Şîa'dan sayılmamışlardır.⁹²⁹

İsmâiliyye mezhebi, imâmetin tespiti noktasında İmâmiyye Şiası ile aynı yaklaşımı benimsemekte ve imâmetin ilâhi bir mesele olduğunu, dolayısıyla insanların seçimine bırakılamayacağını düşünmektedir. Bu anlayışlarıyla onlar, imâmetin ancak nass ve tayin yolu ile olması gerektiği inancındadırlar.⁹³⁰

İmâmiyye Şiası'na gelince onlar, imâmetin ancak nass ve tayin ile Allah tarafından belirlenmesinin gerekliliğine inanmakta ve bunu bir emir ve zorunluluk olarak görmektedirler. Onlara göre pek çok ayet ve hadis bu hususa işaret etmektedir.⁹³¹ Öte yandan bunu aklî yönden de temellendirmeye çalışan İmâmiyye Şiası'nın bu noktada başvurduğu en önemli aklî delil, *Lütuf Nazariyesi*'dir.⁹³² Bu nazariye sayesinde onlar imâmeti tıpkı nübüvvet gibi Allah'ın bir lütfu olarak görmektedirler. Buna göre imam, insanların din ve dünya işlerini düzene koymak, aralarında zulmü, düşmanlığı gidermek ve adaleti yaymak gibi görevleri peygamberin umumi velayeti ile yüklenmiş olan kişidir. Bu yönüyle imâmet, nübüvvetin devamı sayılır. İmâmetin bir lütuf, her lütfun da Allah (cc)'a vacip olduğu düşünöldüğünde onun ataması ancak Allah'a aittir ve bu konuda insanların seçim hakkı yoktur. Böylelikle imâmet, seçim veya başka yollarla değil nass ve tayin yolu ile gerçekleşir. Burada belirleyici olan, Peygamber (sav) veya önceki imamın diliyle fakat aslında Allah tarafından bildirilmiş olan nass'tır.⁹³³

Diğer Şîi ulema gibi Hillî de Müslümanların yönetim işinin ilahî bir konu olduğunu ve insanların seçimine bırakılamayacağını savunmaktadır. Ona göre dinin en önemli rükünlerinden biri olan imâmet ancak nass ile belirlenir ve böylece imam olarak kişi ilâhî bir müdahale ile atanır. Bu noktada onun rol model olarak belirlediği imam Hz. Ali'dir ve Hillî onun imâmetini ortaya koymak için eserler yazmıştır. Nitekim *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib* ile *Keşfü'l-Yakîn fî Fezâili Emîri'l-Mü'minîn* gibi eserler özellikle bu gayeye matuf olarak kaleme

⁹²⁹ İrfan Abdülhamid, s. 49; bu iddiaların tespiti için bkz., Muhammed Cevad Muğniyye, *eş-Şiatü fî'l-Mizân*, Dâru's-Şürûk, Beyrut, trz., s. 37.

⁹³⁰ Bkz., Mustafa Öz, Avni İlhan, "İmâmet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXII, İstanbul, 2000, s. 202.

⁹³¹ İmâmî düşüncede imâmetin nass ile belirlendiği düşüncesine Eş'arî ulemanın yönelittiği eleştiriler hakkında bkz., Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğinin Şiilik Algısı*, ss. 203-216.

⁹³² Bozan, *İmamiyye Şiasının İmamet Tasavvuru: 4. Ve 5. Asırlar*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2007, s. 40.

⁹³³ Muhammed Rıza el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, ss. 54-5; Fığlalı, *Günümüz İslam Mezhepleri*, s. 342.

alınmışlardır. Ayrıca *Minhâcü'l-Kerâme* adlı eseri de Şîî imâmet anlayışını delilleriyle birlikte ortaya koyduğu önemli bir eser olarak karşımızda durmaktadır.

Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*'de imâmeti nübüvetin devamı olarak görmekte ve şunları söylemektedir: “Allah (cc), Peygamber (sav)’in vefatı üzerine imâmeti vaz etmiştir. Böylelikle O, masum imamları tayin etmiştir ki, insanlar onların (imamlar) hatalarından, yanlışlarından ve yanlış düşmelerinden emin olsunlar.”⁹³⁴

Hillî, *el-Elfeyn* adlı eserinde imâmetin dinin en önemli rükunlarından biri olduğunu, bu yüzden insanların seçimine bırakılamayacağını ifade etmektedir. Yine bu eserde, imâmetin seçimle olmayacağına dair nass bulunduğunu ifade etmekte ve bu iddiasına delil olarak “Allah ve Rasûlü bir iş hakkında hüküm verdikleri zaman, hiçbir mü’min erkek ve hiçbir mü’min kadın için kendi işleri konusunda tercih kullanma hakları yoktur. Kim Allah’a ve Rasûlüne karşı gelirse, şüphesiz ki o apaçık bir şekilde sapmıştır.”⁹³⁵ mealindeki ayeti sunmuştur.⁹³⁶

Hillî, imâmetin nass ile belirlenmesinin gerekli oluşuna dair şöyle bir açıklama da getirmiştir: “İmam olacak kişinin masum olması gereklidir. Fakat ismet, batî (gizli) bir özelliktir ve insanların bunu idrak edip kavrayacak bir potansiyeli yoktur. Bu durumda ismetin bilinmesi ancak nass ile mümkündür ki imam da bu yüzden nass ile atanır.”⁹³⁷

Görüldüğü gibi Hillî’nin nazarında imâmet, ilâhi müdahale ile belirlenmiş bir kurum olup bu konuda insanlara herhangi bir rol biçilmemiştir. Bu yüzden nass ile tayin dışındaki bir usûl, imâmet açısından yok hükmündedir.

3.2.2. İmama İtaat ve İmamın Azli

İmama itaat konusu İslam siyasi düşüncesinde tartışılan konulardan biri olarak hemen her dönemde gündemde kalabilmiştir. Her durumda imama itaat gerekli midir? İmamın azli mümkün müdür? Mümkünse hangi şartlar gereklidir? gibi sorular, konuyla ilgilenen düşünürleri hayli meşgul etmiştir. Bu noktada Şîî düşüncenin kendine özgü ve esneklik kabul etmeyen genel bir yaklaşımının olduğu bilinmektedir. Ancak diğer İslâmî grupların da konuya bakışları özet bir şekilde de olsa verilmelidir.

⁹³⁴ Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 78.

⁹³⁵ Ahzab, 33/36.

⁹³⁶ Bu eserde imâmetin seçimle olmayacağına dair pek çok delil öne sürülmüştür. Bkz., Hillî, *el-Elfeyn*, ss. 46-61.

⁹³⁷ Hillî, *Meâricü'l-Fehm*, ss. 411-2.

Sünnî telakkide, Allah'ın emrine uyduğu müddetçe halifeye itaat farzdır. Eğer halife Allah'ın emrine muhalif işler yapar ve her türlü uyarıya rağmen bunda ısrar ederse, bu durumda azledilir. Bununla birlikte halifenin azledilme sebepleri dörttür. Bunlar; *küfür, vücut organlarında önemli eksiklik olması veya akli meleke kaybı, temyiz ehliyetini kaybetmesi ve halifenin kendi kendini azletmesi*'dir.⁹³⁸

Mu'tezilî düşünürler ise konuyu Sünnî düşünürlerden biraz farklı değerlendirmişlerdir. Şöyle ki imam halkın nazarında itibarına leke düşürecek kötülükleri yapar ve fiskehlinden olursa bu durumda imâmette kalmasına imkân kalmaz ve azledilmesi gerekir. Bu noktada örneğin Kadî Abdülcebbar, fiske namaz imamlığına engel görmezken devlet imamlığına ise engel görmektedir. Ona göre fâsik bir imam (yönetici), adalet sıfatını kaybetmiştir. Bunun kaybedilmesi ise, imâmetteki liyakatin ortadan kalkması manasına gelir.⁹³⁹ Görüldüğü üzere Mu'tezile, Sünnîler'in aksine, fâsıklığı imamın azledilme nedenlerinden biri olarak görmektedir. Bu noktada onlar, Şîî siyasî düşüncesindeki mâsum imam telakkisine -birebir uymasa da- yakın bir duruş sergilemişlerdir.

Şîî siyasî düşüncesinde ise imama itaat farzdır ve ona itaat Allah'a itaat; ona isyan etmek ise Allah'a isyan etmek demektir. Çünkü imam, peygamberden sonra onun umûmi velâyeti ile mü'minlerin din ve dünya işlerini düzene koymak üzere - Allah tarafından- tayin edilmiştir. O, masumdur yani günah ve hata işlemekten uzaktır. O, Allah tarafından nass ile tayin edilerek imâmete layık görülmüş; dolayısıyla kendisinin veya başkasının seçimi ya da iradesiyle bu işi üstlenmemiştir. Bu durumda, atamayı yapan ve tabiri caizse imamın kendisi de dahil hiç kimseye seçim hakkı tanımayan Allah, onun azledilmesine izin verir mi? Şîî siyasî düşüncesi açısından bu sorunun cevabı elbette menfi olacaktır.

Esasında Şîî siyasî düşüncesinde imamın azledilmesi gibi bir durumdan söz etmek bile abesle iştigaldir. Bu yüzden Şîî kelâmî eserlerinin hiçbirinde imamın azledilmesine temas dahi edilmemiştir. Zira Şîî imâmet nazariyesindeki "imamın masumluluğu telakkisi" imama; hata, kusur ve günahlara karşı sağlam-sarsılmaz bir

⁹³⁸ Geniş bilgi için bkz., Mâverdî, *el-Ahkâmü's-Sültâniyye*, thk. Ahmed Câd, Dâru'l-Hadîs, Kahire 2006/1427, ss. 42-48.

⁹³⁹ Bkz., Kahveci, ss. 264-5.

kalkanın sağlayacağı korumayı bahşetmiştir.⁹⁴⁰ Böylelikle imam, halkın uymak zorunda olduğu sağlam, güvenilir, karizmatik bir lider olarak öne çıkmıştır.⁹⁴¹

Yukarıdaki bilgilerin ışığında denilebilir ki, her ne kadar Sünnî siyaset doktrini ile Şîî siyaset doktrini birbirine zıt kutuplar gibi görünse de aslında bazı noktalarda birbiriyle uyushmaktadır. Şöyle ki, her ne kadar çıkış noktaları farklı olsa da hem Sünnîler hem de Şîa, imama/yöneticiye itaati zorunlu görmektedir. Diğer taraftan Şîa'nın Sünnî siyaset düşüncesine yönelik en büyük eleştirisi, onların zalim de olsa yöneticiye itaati farz görmelerine yöneliktir. Öyle ki Şîa'nın iddiasına göre Sünnî alimlerin çoğu zalim yöneticiye itaati, zalim yöneticinin zulüm ve eziyetine sabrı farz olarak görmekte; ona isyanı ise caiz görmemektedir. Oysa Şîa, zulüm ve fesada isyanı şart görmektedir.⁹⁴²

Burada Şîa'nın zulüm veya zalimle neyi kastettiği önemlidir. Bu noktada onların imâmet anlayışları devreye girmektedir. Şöyle ki onlara göre on iki imam dışında hiç kimse imâmete layık değildir. Bunların dışında herhangi birinin imâmete gelmesi veya getirilmesi zulümdür. Dolayısıyla bunların dışındakilerin imâmetini kabul edenler, zulme ve zalime destek veren kimseler olarak görülürler. Oysa yukarıda Sünnî siyaset düşüncesine yönelik verilen bilgilerde imama itaat, ancak Allah'ın emirlerine uygun davranmanın sürekliliği halinde farz görülmüştür. Bunun aksi bir durumda imamın azledilmesi gerekir. Bu durumda mutlak manada zalim birine itaat, Sünnî siyaset düşüncesinin de kabul etmeyeceği bir durumdur. Diğer taraftan Sünnî çevreler, fâsık birinin imâmete seçilmemesini öngörürlerken, imâmeti esnasında fâsık durumuna düşmeyi ise azledilme nedeni olarak görmemektedirler. Onlar bu görüşleri ile Şîa'nın tam da karşısında durmaktadırlar. Çünkü Şîa'ya göre imamların en büyük özelliklerinden biri, mâsumiyet yani günahsızlık ve yanılmazlıktır.

Hillî'nin ortaya koyduğu imam profili, İmâmiyye Şîası'nın imâmet anlayışını en bariz şekilde yansıtmaktadır. O da imamı masum, her bakımdan insanların en üstünü olarak tanıtmakta ve böylece kendisine uyulmasına engel teşkil edebilecek her türlü eksikliği ve kusuru, ondan men etmektedir. Zira ona göre imamlar, dinin

⁹⁴⁰ İmamın masumluluğu ve imama mutlak itaat edilmesi telakkisine yönelik bazı Sünnî eleştiriler için bkz., Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiilik Algısı*, ss. 238-244.

⁹⁴¹ Kahveci, 265.

⁹⁴² Bu iddialar için bkz., Muhammed Mescid-i Camî, *Ehl-i Sünnet ve Şîa'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İnsan Yayınları, İstanbul 1995, s. 19.

koruyucuları ve ayakta tutanlarıdır. Onlar, bu hususta peygamberlerinkine benzer misyona sahiptirler. Bu yüzden peygamberler gibi onların da masum olmaları vaciptir.⁹⁴³

Hillî, Ehl-i Sünnet'i, fasıkların ve asilerin imâmetini caiz ve mümkün görmekte itham etmektedir. Oysa imam, din ve dünya işlerinde insanların en büyük rehberidir. Hayatı boyunca günahlara dadanmış (fâsık) birinin insanlara rehberlik edeceğini kabul etmek akla ziyan bir iştir. Böyleleri, kendilerine rehberlik edecek başka bir imama muhtaçtırlar. Bu ise teselsülü gerektirir. İşte tam da bu yüzden imamın, tüm hayatı boyunca, her türlü günahattan uzak, masum biri olması elzemdir.⁹⁴⁴

Görüldüğü üzere Hillî, imamı, masumiyet zırhı içerisinde değerlendirmekte ve onun, bu özelliği sayesinde insanlığa rehber olduğunu düşünmektedir. Böylece Hillî'nin düşüncesinde imam, kendisine itaat farz olan biridir. Dolayısıyla imamların azledilmesi gibi bir mesele, düşünce aşamasında dahi kabul edilemez. Zaten Hillî, imâmetle ilgili görüş ve düşüncelerinde bu meseleye hiç temas etmemiştir.

3.2.3. Ulemâ-İktidar İlişkisi

İmâmiyye Şîası, imâmet anlayışlarına bağlı olarak, yalnızca adil imamın başında olduğu hükümet şeklini meşru görmüş; bunun dışındaki tüm yönetim ya da yöneticileri câir ve gâsıp sayarak meşru görmemiştir. Bu noktanın altını iyi çizmemiz gerekir. Zira İmâmiyye Şîası, siyasî tarihi boyunca yalnızca Hz. Ali'nin fiili otoritesini görebilmiş, fakat diğer on bir imamın -dinî karizması bir yana- siyasî arenada aktif bir yönetimlerine şahit olamamışlardır. Bu nedenle İmâmiyye Şîası'nın siyasî tarihi, uzun bir süre boyunca meşru görmedikleri hükümetlerle fikrî ve siyasî boyutta mücadelelerle şekillenmiştir.

Bu noktada biz, tezimizin kapsamını da dikkate alarak, Hillî'nin dönemine kadar geçen süreçte İmâmiyye Şîası alimlerinin siyasî otoriteler karşısındaki tutumlarının yanı sıra ulemânın siyasetteki yeri ve rolüne yönelik yaklaşımlarına kısaca değinecek ve ardından Hillî'nin konuyla ilgili görüş ve düşüncelerini ortaya koymaya çalışacağız.

Burada ilk olarak belirtelim ki, on ikinci imamın küçük ve büyük olmak üzere iki kez gaybete girip son kayboluşunun (büyük gaybet) üzerinden uzunca bir zaman

⁹⁴³ Bkz., Hillî, *Nehcû'l-Hakk*, s. 164.

⁹⁴⁴ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, ss. 340-341.

geçmesine rağmen ortaya çıkmaması siyasî, hukuki ve toplumsal alanlarda İmâmiyye Şîası'nı oldukça zor durumlara sokmuştur. Bu zor durum, elbette Şîî alimlerin üzerine sıradan halktan çok daha ağır yükleri yüklemiştir. İlk başlarda oldukça bocalayan Şîî alimler, gaybet döneminde artık imamla irtibat kurulamayacağını, dolayısıyla imamın yerine getirmesi gereken cihad faaliyetlerini düzenlemek, ganimetleri taksim etmek, Cuma namazını kıldırmak, dinî hükümleri yerine getirmek, hukuki cezaları (hadleri ve kısasları uygulamak gibi) infaz etmek, zekât ve humusu almak ve gerekli yerlere dağıtmak ve benzeri hususların yürürlükten kalktığını dile getirmeye başlamışlardır. Bu noktada Küleynî ve İbn Bâbeveyh gibi hadisçiler, imamın gaybetinde ne dini ne de siyasî yetkileri konusunda hiç kimsenin onu temsil edemeyeceğini savunmuşlardır. Ancak çok geçmeden imamın yokluğunda onun görevlerinin de sâkıt olacağı görüşünün Şîî toplumunun ihtiyaçlarını karşılamayacağı ve bu nedenle uygulanmasının imkânsız olduğu görülmüş; böyle giderse Şîî toplumunun lidersiz, teşkilatsız ve malî yapıdan mahrum kalacağı düşünülmüştür. Neticede İmâmî düşünürler bu boşluğu kendi bilgi birikimleri ve karizmalarıyla doldurmaya aday olmuşlardır. Böylelikle yetkileri imamın yetkilerine eşit olmamakla birlikte İmâmî alim ve fakihleri, onun dinî ve fikhî sahadaki temsilcileri sayılmışlardır. Neticede onlar, ortaya çıkan zarureten dolayı imamın nâibleri (yardımcıları) konumunu elde etmişlerdir.⁹⁴⁵

Yukarıda da değindiğimiz üzere İmâmiyye Şîası ilk dönemlerden itibaren meşru saymadıkları hükümetlerle yüz yüze kalmak durumunda olmuşlardır. Bu durumda onlar, ya zalim olduğu farz edilen hükümetle ilişki kurmaktan kaçınacak ya da düzeni anarşiye tercih etme zaruretine binaen onunla belirli çerçeve ve ölçüde de olsa iyi ilişkiler kurma yolunu seçeceklerdi. Bu noktada onlar özellikle Nevbâhtî ailesi örneğinde görüldüğü üzere -ki onlar Abbâsî Devleti'nin en üst kademelerinde görev almışlardır- hiç sevmedikleri Sünnî hükümetlerde bile başta vezirlik olmak üzere üst düzey görevlerde yer almakta sakınca görmemişlerdir.⁹⁴⁶

Takip eden süreçte Şîî Büveyhîler devleti ile de yakın ve sıcak ilişkiler kuran İmâmiyye Şîası'nın Şeyh Müfid, Şerîf el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî gibi Usûlî alimler, mevcut siyasî otorite ile uzlaşma hususunda önemli adımlar atmışlar ve bunda da yeterince başarılı olmuşlardır. Bu noktada bir hususun altını çizmekte fayda vardır.

⁹⁴⁵ İmâmiyye Şîasının siyasî düşüncesinin şekillenmesinde ulemânın rolü hakkında geniş bilgi için bkz., Uyar, "Şîî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi", *Dini Araştırmalar*, 2/5, 1999, ss. 299-315.

⁹⁴⁶ Heinz Halm, ss. 53-54.

Büveyhîler İmâmiyye'ye mensup oldukları ve Şîî alimlerle yakın ilişki kurup onları yeterince destekledikleri halde,⁹⁴⁷ câir hükümet olarak tanımlanmaktan kurtulamamışlardır. Diğer taraftan bu dönemdeki Usûlî düşünürler, kendilerinden önceki alimlerle kıyaslandığında dinî ve fikhî sahada ulemâyâ daha fazla rol vermiş olmalarına rağmen devleti yönetme yetkisini adil imam adına fakihlerin kullanması anlamına gelecek şekilde bir *velâyet-i fakîh*⁹⁴⁸ anlayışını hiçbir şekilde benimsememişlerdir.⁹⁴⁹

Şîî İmâmî alimler, Büveyhîler dönemindeki pragmatist yaklaşımlarını onlardan sonra yönetimi eline alan Sünnî Selçuklular devrinde de sürdürmüşlerdir. Nitekim onlar bu dönemde vezirlik dahil üst düzey devlet makamlarında görev almakta bir sakınca görmemişlerdir. Örneğin Sultan Melikşah'ın, atamış olduğu baş vezirlerin en az bir tanesini İmâmî Şîîler'den seçtiği; aynı şekilde Sultan Sencer'in de altı baş vezirinden ikisinin İmâmiyye Şîîsî'ne mensup olduğu ifade edilmiştir. Hatta bu durum bazı Sünnî tarihçiler tarafından Selçukluların dağılıp parçalanmasının sebeplerinden biri olarak bile görülmüştür.⁹⁵⁰

İlerleyen süreçte İmâmiyye Şîîsî alimleri, Abbâsîleri ortadan kaldırmak suretiyle Şîîlerin nefret ettiği bir yönetime son veren Moğol İlhanlı hükümetleriyle yakın ve sıcak ilişkiler kurmuşlardır. Gazân Han ve Olcaytu Han gibi müslüman sultanlar bir yana farklı dinlere mensup İlhanlı sultanları ile bile yakın ilişki kurmaktan çekinmeyen Şîîler için gaybet döneminde, nefret ettikleri Sünnî bir yönetimin yerine gayri müslim bir yönetime itaat etmek kabul edilebilir bir durumdur. Bu konuda oldukça ilgi çekici bir örnek vardır. Şöyle ki kaynakların belirttiğine göre Bağdat'ı işgal eden İlhanlı hükümdarı Hülâgû, Mustansırıyye alimlerine “Kâfir fakat adil olan bir sultan mı, yoksa müslüman fakat zalim olan sultan mı daha üstündür?” şeklinde bir soru yöneltmiş ve bu soruya dönemin en ünlü Şîî alimlerinden biri olan Radyyyüddîn İbn Tâvus (664/1266), adil olan kafir sultanın

⁹⁴⁷ Büveyhîlerin yönetici atadığı İmâmî alimler için bkz., Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şîîlik Algısı*, ss. 143-144.

⁹⁴⁸ On ikinci imamın gaybeti döneminde adil bir fakihin devleti yönetmesi gerektiği tezine dayanılarak ortaya atılan bu kavramın barındırdığı anlama göre Hz. Peygamber'den sonra onun yerine velâyeti devralan masum imamlar dini ve dünyevî tam bir yönetim yetkisine sahiptir. Gaybet döneminde ise velâyet âdil fakihe intikal etmiştir. Geniş bilgi için bkz., İsmail Safa Üstün, “Velâyet-i Fakîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XLIII, İstanbul, 2013, ss. 19-22.

⁹⁴⁹ Uyar, “Şîî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi”, ss. 301-303.

⁹⁵⁰ Uyar, “Şîî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi”, s. 304.

daha üstün olduğu yönünde fetva vermiştir. Bu fetvanın, pek çok müslümanın kanının dökülmesini engellediği düşünülmektedir.⁹⁵¹

Moğol İlhanlı yönetimleriyle Şîî alimlerinin kurduğu yakın ilişkinin en bariz örneği Hillî'nin de hocası olan ünlü alim Nasîruddîn et-Tûsî'nin hayatında görülmektedir. O, Hülâgû'nun daima yanında bulunmuş ve onun yönetiminde üst düzey görevlerde bulunmuştur. Kaynakların belirttiğine göre Hülâgû onu vezir olarak atamış ve birçok kurumun yönetimini kendisine teslim etmiştir. Hatta o, siyasette ve devlet işlerinde birçok konuda Hülâgû'yu yönlendirmiş ve adeta onun bir danışmanı olarak görev yapmıştır.⁹⁵²

Nasîruddîn et-Tûsî'den sonra Muhakkık el-Hillî, önceki Usûlî alimlerin yaptığı gibi, mevcut siyasî otorite ile iyi ilişki kurmanın yollarını aramıştır. Bu noktada o, gâib imamın yokluğunda onu temsil edecek birinin olması gerektiğinden hareketle Şîî ulemâyı, imamın genel temsilcileri olarak nitelemiş ve böylece ulemânın otoritesini doğrudan imamların otoritesine bağlamıştır. *Dahası Muhakkık, gâib imamla zamanın ulemâsı arasında ilk canlı ve dinamik ilişkiyi kuran alim olarak kabul edilmektedir.* Muhakkık'a göre, gaybet döneminde imamı temsil etme yetkisi fetva verme şartlarını taşıyan fakihe aittir. Dolayısıyla fakih, gaybet döneminde, imam adına zekât ve humus gibi vergileri toplamalı; aynı şekilde yine imam adına hadlerin uygulanmasını sağlamalıdır. Bu anlayışla hareket eden Muhakkık Hillî, görev aldığı takdirde hududu uygulayabileceğine kanaat getiren bir İmâmî fakihin, zalim sultandan gelen görev teklifini kabul etmesini uygun bulmaktadır. Muhakkık'ın düşüncesinde fakih, bu görevi yerine getirirken bilir ki, aslında imam adına hareket etmektedir. Ancak hududun uygulanmasında haksız yere adam öldürme gibi bir sonuç ortaya çıkacaksa bu sefer fakih, yöneticiye karşı tavır almalıdır; çünkü böyle bir durumda takıyyeye başvurmak caiz değildir.⁹⁵³

Muhakkık'ın bu görüşlerinden anlaşılacağı üzere Şîî alimler, zalim yöneticilerden gelen görev teklifini Şîî toplumunun maslahatı icabı veya takıyye gereği kabul etme durumundadırlar. Burada pragmatist bir yaklaşımdan bahsetmek mümkündür.

⁹⁵¹ Bkz., Sâib Abdülhamîd, *Mu'cemu Müerrihiyyi's-Şîa: el-İmâmiyye, ez-Zeydiyye, el-İsmâiliyye*, C. I, Müessesetü Dâirati Maâri'î'l-Fıkhî'l-İslâmî, Kum 2004, s. 639.

⁹⁵² Bkz., Agil Şirinov, "Nasîruddîn Tûsî", 437.

⁹⁵³ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, ss. 266-270.

İbn Mutahhar el-Hillî'ye gelince, onun mevcut siyasî otoriteyle ilişkisi, üç döneme ayrılarak değerlendirilebilir. Bu bağlamda birinci dönem, sultan Olcaytu ile tanışmadan önceki süreçte Hillî'nin ilmî gelişimini sürdürerek daha çok ilmî faaliyetlerle geçirdiği dönemdir. Daha önce de bahsettiğimiz üzere Hillî, henüz çocuk yaşta başladığı eğitim serüvenini, Moğol saldırılarından etkilenmemiş olan Hille'de sürdürmüştür. Bu dönemde devlet erkanı içerisinde yalnızca Hülâgû'nun veziri olduğu bildirilen Nasîruddîn et-Tûsî ile görüştüğüne yönelik kaynaklarda bilgiler verilmiştir.⁹⁵⁴ Dolayısıyla Hillî'nin, bu dönemde siyasî otoriteyle doğrudan bir ilişki içerisine girmediğini söylemek mümkündür.

Bu bağlamda ikinci dönem ise, Hillî'nin, İlhanlı sultanı Olcaytu ile tanıştığı ve yakın ilişki kurduğu süreci kapsamaktadır. Bu dönemde Hillî, sultan Olcaytu'yu derinden etkilemiş ve onun Şîliği seçmesine ön ayak olmuştur. Aralarında cereyan eden karşılıklı güven neticesinde Hillî, Olcaytu'nun danışmanı olmuş ve buna bağlı faaliyetler içerisinde yer almıştır.⁹⁵⁵ Dahası Hillî'den bir an bile ayrılmak istemeyen Olcaytu, onun adına seyyar bir medrese yaptırıp, böylece gittiği her yerde yanında olmasını sağlamıştır.⁹⁵⁶

Siyasî otorite ile Hillî'nin ilişkisi bakımından üçüncü dönem, Olcaytu'nun ölümünden (716/1316) sonra, yeniden Hille'ye döndüğü zaman dilimidir. O, Hille'ye döndükten sonra kalan ömrünü (yaklaşık olarak on yıl) ilmî faaliyetlerle; özellikle de eser telif etmekle geçirmiştir. Ayrıca onun bu süreçte hac farızasını yerine getirdiğine dair bilgiler de verilmektedir.⁹⁵⁷

Hillî, Usûlî gelenekten gelen bir alim olarak, kendisinden önceki Usûlî alimlerin yaptığı gibi siyasetle iyi ilişkiler kurmuş, gaybet döneminde Şîî alimlerin mevcut siyasî otorite ile ilişkilerinin nasıl olması gerektiği hususunda selefleri olan Usûlî alimlerle hemen aynı görüşleri savunmuştur. Diğer Usûlî alimler gibi o da hakkıyla yerine getirebileceğinden emin olunması durumunda câir hükümetten gelen görev teklifinin kabul edilebileceğini düşünmektedir. Ona göre bu görevi üstlenen İmâmî fakih, aslında âdil sultan (gâib imam) adına hareket etmektedir ve bir bakıma onun nâibi konumundadır. Bu noktada önemli bir ayrıntı gözden kaçırılmamalıdır. Hillî'ye göre Şîî fikhının imama yüklediği birtakım görevleri hakkıyla yerine

⁹⁵⁴ Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, ss. 7-8.

⁹⁵⁵ Bkz., Örs, *Târih-i Olcaytu (inceleme ve Çeviri)*, s. 136.

⁹⁵⁶ Hansârî, *Ravdatü'l-Cennât*, II, 281; Muhsin el-Emîn, s. 400.

⁹⁵⁷ Öz, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî", s. 37.

getirebileceğinden emin olan kimse, görev aldığı takdirde bu görevi kendisine tevdi eden otoritenin değil, gerçek (on ikinci) imam adına yerine getirdiğinin daima bilincinde olmalı ve ona göre hareket etmelidir. Diğer taraftan Hillî'ye göre, bir İmâmî fakih, zorunlu olmadıkça -ki buradaki zorunluluk, özellikle can korkusudur- câir sultandan gelen teklifi kabul etmemelidir. Fakat kabul etmediği takdirde canına bir zarar gelme söz konusu olursa bu durumda görevi kabul etmesi daha uygun görülmektedir. Hatta câir hükümet tarafından kadılık görevini yapmaya zorlanan bir İmâmî fakih, bu görevi üstlenmesinden dolayı kınanamaz. Ancak o, gücü yettiğince hakkı uygulamaya gayret etmelidir. Bu bağlamda o, kendi mezhebine muhalif olan (Ehl-i Hilâf) mezheplerin fetvalarına göre hüküm vermeye mecbur bırakılsa; buna uyması da caizdir. Ancak bu hükümler, haksız yere adam öldürme neticesine varırsa, bu durumda uygulanmaları caiz değildir.⁹⁵⁸

Burada bir hususun altını çizmekte fayda vardır. Şöyle ki İbn Mutahhar el-Hillî ve Muhakkık Hillî gibi Usûlî alimler, imam adına söz söyleme yetkisinin Şîî alimlere devri noktasında onlara devlet kurma izni verecek manadaki bir “velâyet-i fakîh” anlayışını benimsememişlerdir. Bilindiği üzere bu anlayış, ilk olarak Molla Ahmed Nerakî tarafından dile getirilmiş, sonraki süreçte ise Humeynî tarafından daha da geliştirilmiştir.⁹⁵⁹ Bunun aksine onlar, Şîî ulemaya, gaybet döneminin getirmiş olduğu birtakım zorunluluklardan dolayı gâib imamın temsilciliği manasında niyâbet görevini vermişler fakat bu temsil görevini sadece dinî saha ile sınırlı görüp siyasî sahada böyle bir yetkiyi caiz görmemişlerdir.⁹⁶⁰ Hal böyle olunca onlar, imamın olmadığı bir zamanda veya mekanda devlet kurmayı mümkün görmemişlerdir. Bu noktada onların, kendilerinden önceki alimlerin (Usûlî ya da Ahbârî fark etmez) yolundan gittikleri görülmektedir.

3.2.4. Şîî İmâmet Anlayışı Çerçevesinde Zalim Otoriteye İtaat Problemi

Bilindiği üzere Şîî imâmet anlayışında, on iki imam dışındaki kimselerin siyasî otoriteleri meşru görülmemektedir. Bu nedenle daha çok Ahbârîler'den oluşan ilk dönem Şîî-İmâmiyye alimleri, Şîî olmayan mevcut siyasî yönetimlerle ilişki kurmaya sıcak bakmamışlardır. Ancak sonraki süreçte Usûlî alimler, gelişen siyasî konjonktüre ayak uydurmak durumunda olduklarını hissederek, mevcut siyasî otorite

⁹⁵⁸ Bkz., Hillî, *Kavâidü'l-Ahkâm*, I, ss. 525-6.

⁹⁵⁹ Mustafa Öz, “Nerakî, Molla Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, s. 558.

⁹⁶⁰ Bkz., Uyar, “Şîî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi”, s. 306.

ile ilişki kurmanın yollarını aramışlar ve bu yönde hareket etmişlerdir. Bununla birlikte bu alimler, imâmet anlayışlarına hâlel getirme endişesini sürekli taşımışlar ve bunun üstesinden gelmek için niyâbet kurumunu ihdas etmişlerdir. Buna göre imamın gaybeti döneminde, câir hükümetten gelen görevi uygulayan Şîî alimler, aslında imam adına hareket etmekte ve onun temsilcileri konumundadırlar.

Usûlî düşünürler, böylelikle hem Şîî toplumunu başsız kalmaktan kurtarmış hem de imamın karizmasına hâlel getirmemiş oldular. Aynı zamanda bu uygulamayla Şîî toplumu, muhalif mezheplerin fakihlerinin, kadılarının ve emîrlерinin insafına terk edilmemiş oldu. Bu açıdan bakıldığında Usûlî alimler tarafından uygulamaya konulan niyâbet müessesesi, Şîî toplumsal hayatını adeta düzensizlikten ve kaostan kurtarmıştır. Bunun yanı sıra Şîî ulemânın toplumu yönlendirmedeki rolleri hatırı sayılır derecede artmış ve böylece Şîî düşüncenin durağan, içine kapanık hale düşmesi de engellenmiştir. İlerleyen süreçte Muhakkık Hillî ve İbn Mutahhar el-Hillî tarafından meşru görülüp Şîî fıkına kazandırılan ictehad sayesinde, Şîî fıkı için en büyük tehlike olarak görülebilecek durağanlaşma ve taklide yönelmenin bir bakıma önüne geçilmiştir.

Özellikle Büveyhîler dönemi Şîî alimleri ile başlayan mevcut siyasî otoriteyle yakınlaşma çabaları Moğol İlhanlılar dönemi alimleri tarafından daha ileri seviyelere taşınarak devam ettirilmiştir. Bu çerçevede Hillî'nin mevcut siyasî otoriteyle olan ilişkisine bakıldığında oldukça sıcak ve yakın bir ilişkiden bahsetmek mümkündür. Nitekim onun, sultan Olcaytu ile yakın dostluk içerisine girmesi ve adeta sultanın baş danışmanı olarak sürekli yanında yer alması, bu tezi doğrulamak için yeterlidir.

Bu noktada akla bazı sorular gelmektedir: Şîî imâmet anlayışına göre, başında adil imamın olmadığı hiçbir hükümet veya yönetim meşru değildir; aksine zalim ve gâsıptır. Bu durumda, Hillî'nin Olcaytu ile olan yakın ilişkisini nasıl açıklayabiliriz? Yoksa Hillî, Olcaytu yönetimini meşru mu görmektedir? Bu soruların yanıtlarını bulmak için biraz gerilere gidip, Hillî'den önce özellikle Hillî'nin hocası Radiyyüddîn b. Tâvûs ile Hülâgû arasında geçen konuşmaya ve bu konuşmada İbn Tâvus'un adil-zalim yönetim hakkındaki görüşlerine; ayrıca Hillî'nin babası Sedîdüddîn'in, Hille halkını temsilen huzuruna çıktığı Hülâgû ile aralarında geçen diyaloga değinmekte fayda vardır.

Daha önce de değinildiği üzere İbn Tâvus, Hülâgû'nun "kafir fakat adil sultan mı yoksa Müslüman fakat zalim sultan mı daha üstündür?" sorusuna yanıt olarak kafir fakat adil sultanın daha üstün olduğunu bildirmiş ve o yönde fetva vermiştir. Böylece o, sultanın kalbini yumuşatmış; bu sayede de pek çok Müslümanın canını Hülâgû'dan kurtarmıştır.

Aslında İbn Tâvus'un bu soruya vereceği cevap, imâmet anlayışı gereği daha farklı olmalıydı. Yani o, içinde bulunduğu reel politiği aşarak her iki şıkkı da kabul etmeyip, sadece on iki imamın üstünlüğünü ortaya koymalıydı. Ancak görüldüğü gibi bu mümkün olmadı. Bu durumda İbn Tâvus'un bu yönde cevap vermesini iki şekilde izah etmek mümkündür. Birincisi, İbn Tâvus, anlatımda da geçtiği üzere bu cevabı, halkını Hülâgû'nun gazabından kurtarmak amacıyla pragmatist bir yaklaşım gereği vermiştir. Yani o, bir bakıma takıyye yapmıştır. İkincisi ise, o, gerçekten kafir fakat adil bir sultanın, Müslüman fakat zalim bir sultandan daha üstün olacağına inanarak bu cevabı vermiştir. Bu durumda o, özellikle Sünnî yönetimleri kastederek, Müslüman olsa bile zalimlerin otoritesini tanımadığını ortaya koymuş olmalıdır. Hal böyle olunca kafir sultanın otoritesini meşru görme problemi ortaya çıkacaktır. Muhtemelen İbn Tâvus, otoriteyi iki kısımda değerlendirerek birinci ve mutlak meşru otoritenin dinî ve dünyevi bir otorite olarak yalnızca imam tarafından temsil edilebileceğini; buna karşın sadece dünyada halkın yöneticisi olarak sınırlı bir otoritenin de meşru görülebileceğini düşünmektedir. Bu ikinci otorite adil fakat kafir bir kişiye ait olsa bile Müslüman fakat zalim kişinin hükümetine tercih edilebilir. Burada, Şîî çevreler arasındaki Sünnî yönetimlere karşı duyulan nefretin açık biçimde dışa vurduğu görülmektedir. Zira Şîîler, daha önce Bağdat'ın Moğollar tarafından işgaline ve Abbâsîler'in ortadan kaldırılışına karşı koymadıkları gibi tam tersine sevinmişler ve bu olayları nefret ettikleri Sünnîlerden kurtulmaları için birer fırsat olarak değerlendirmişlerdir.

Özetle diyebiliriz ki, İbn Tâvus örneğinde de görüleceği üzere Şîî düşünürlerin çoğu siyasi otoritelerle ilişki konusunda genellikle pragmatik davranmışlardır. Bununla birlikte öteden beri Sünnî çevrelere ve onların siyasi otoritelerine karşı duyulan öfke bu düşünürlerin câir/zalim otorite algısında Sünnî hükümetleri daima başrole oturtmuştur. Buna karşın onlar ironik biçimde, kâfir olsa bile, Şîîlere hayat hakkı tanıyan ve onlara iyi davranan yönetimlere biat etmede herhangi bir sakınca görmemişlerdir. Hele bir de bu yönetimler, Şîîler'in nefret ettikleri Sünnî

hükümetleri ortadan kaldırmışlarsa, bahsi geçen düşünürlerin nazarında çok adaletli ve faziletli yönetimler olarak değer görmüşlerdir. Nitekim bunun örneğini, Hillî'nin sultan Olcaytu'ya ve onun yönetimine yönelik kullandığı övgü dolu ifadelerde göreceğiz.

Hillî'nin babası Sedîdüddîn ile Hülâgû arasında geçen diyalog da Şîî düşünürlerin nazarında meşru-câir yönetim ayrımının nasıl yapıldığına yönelik önemli ipuçları vermektedir. Bu bağlamda Hille halkını olası bir saldırıdan kurtarmak gayesiyle, temsilci olarak Hülâgû'nun huzuruna giden Sedîdüddîn, sultanı ikna etmek için yaptığı konuşmada, Hz. Ali'den nakledilen bir anlatıma yer vermiştir. Bu anlatımda Hz. Ali'nin, Sünnî Abbâsî yönetimi ile Moğol İlhanlı otoritesini kıyaslarken kullandığı ifadeler câir hükümet algısının Şîîlikteki yansımaları çarpıcı bir biçimde ortaya koymaktadır. Şöyle ki Hz. Ali'nin ifadesiyle gün gelecek Abbâsîler, her bakımdan güzel ve zengin bir şehir olan Bağdat'a gelip burayı kendilerine yurt edinecekler; fakat o güzelim şehri her bakımdan kirleteceklerdir. Onlar Bağdat'ı, zulmün ve çirkinliklerin adeta kol gezdiği bir yer haline getireceklerdir. Bunu da zalim imamlar, günahkâr bürokratlar ve hain vezirler eliyle yapacaklardır. Daha sonra Bağdat'ın yönetimi yüce gönüllü, adaletli, korkusuz ve girdiği her yeri mutlaka fetheden Türklerin eline geçecektir. İşte o gün, bunlara direnmeyip itaat edilmelidir.

Sedîdüddîn, bu anlatımda geçen Türkler'in İlhanlılar olduğunu ve bahsi geçen üstün meziyetlerin de yine onlarda bulunduğunu Hülâgû'ya bildirmiş ve böylelikle onun gönlünü fethetmiştir.⁹⁶¹

Burada ilginç olan, Sünnî Abbâsî yönetimi/yöneticilerinin zalim ve câir olarak vasıflandırılması; buna karşın henüz İslam'a girmemiş yani kafir olan Moğol İlhanlı yönetimi/yöneticilerinin ise adaletli ve insafli olduklarına vurgu yapılmasıdır. Yukarıda İbn Tâvûs örneğindeki yaklaşımın aynısını daha açık bir tarzda ifade edilmiş olarak bu örnekte bulmaktayız. Bu durumda Şîî düşüncedeki zalim hükümet algısı daha çok Sünnî yönetimler için oluşturulmuştur.

Hillî'nin sultan Olcaytu ve onun hükümetine yönelik yaklaşımına bakıldığında, aynı hassasiyet ve bakış açısının onda da bulunduğu rahatlıkla fark edilecektir. Bu noktada onun, Olcaytu'ya ithafen yazmış olduğu *Minhâcû'l-Kerâme* ve *Nehcû'l-*

⁹⁶¹ Bkz., Hillî, *Nehcû'l-Hakk*, (tahkik edenin mukaddimesi), ss. 6-7.

Hakk gibi eserlerin mukaddimesinde birbirine benzer ifadelerle, Olcaytu'ya ve onun saltanatına yönelik kullandığı hürmetkâr ve saygı dolu ifadelerle değinmekte fayda vardır.

Örneğin o, *Nehcü'l-Hakk*'ın önsözünde “*Ben bu kitabı yazmakla; devleti kıyamete kadar devam edecek olan yeryüzü sultanı, sultanların sultanı, hakanların hakanı, kulların sahibi, hâkimi, ülkelerin muhafızı, kudsî nefisle semanın ilahından desteklenen, en yüce makamlara ulaşan hakkın ve dinin yardımcısı Olcaytu Hüdâbende Muhammed'e hizmet ettim. Allah onun mülkünü kıyamete kadar daim kılsın; devletine bekâ nasip eylesin!*” demiştir.⁹⁶² O, buna benzer ifadeleri *Minhâcü'l-Kerâme*'nin önsözünde de kullanmış ve “*Bu şerefli risale ile büyük sultana hizmet ettim*” demiştir.⁹⁶³

Görüldüğü üzere Hillî, Olcaytu'ya yönelik olarak kullandığı bu ifadelerle, onun devletin meşrûiyetini açıkça tanıdığını teyit etmektedir. Bu durumda Hillî de, İbn Tâvûs ve babası Sedîdüddîn gibi, câir ve gayr-ı meşru yönetimle daha çok Sünnî yönetimleri kastetmektedir. Bununla birlikte İbn Tâvûs ve Sedîdüddîn, Hülâgû gibi müslüman olmayan birinin yönetimini meşru görmüşlerken Hillî için Şîî bir sultanın hakimiyetini kabul etmek elbette daha kolay olmuştur. Bu tarz bir yaklaşımın, daha sonra İmâmiyye Şîası'nı resmi mezhep olarak ilan eden ve Şîî İmâmî esaslara göre kurulan Safevî Devleti (1501-1736)'nin otoritesine karşı Şîî ulemânın takınacağı tavırlara⁹⁶⁴ hatta çok daha sonra Humeynî'nin kuracağı devlet yapısının temel yapıtaşı olarak gösterilen *Velâyet-i Fakîh* anlayışına ilham kaynağı olarak kabul edilmesi mümkündür.

3.2.5. Zalim Otorite Bağlamında Hillî'nin İlk Üç Halife'ye Bakışı

İmâmiyye Şîası'nın ilk üç halifeye yönelik yaklaşımı, imâmet anlayışı ekseninde şekillenmiş olmakla birlikte daha çok hakaretlerin ve sert eleştirilerin etrafında gelişmiştir. Hatta Şîî siyasî geleneğinde ilk üç halife ile ilgili tarihi olgular veya durumlar, Sünnî tarih geleneğindeki tespitler ve kabullerle taban tabana zıt bir yaklaşımla ele alınarak yeniden kurgulanmış bir tarih anlayışının etrafında gelişip şekillenmiştir.

⁹⁶² Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, s. 38.

⁹⁶³ Bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, ss. 77-78.

⁹⁶⁴ Şîî ulemânın Safevîler iktidarına yönelik yaklaşımları hakkında bkz., Uyar, “Şîî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi”, ss. 306-8.

Diğer taraftan Şîî düşüncedeki “*Sahabe*” algısının da Sünnî düşüncesindekinden tamamen farklı olduğu gözden kaçırılmamalıdır. Şöyle ki, Sünnî gelenekte “*Sahabe*” eşsiz bir konuma sahip olup müstesna şahsiyetler olarak kabul edilmekte iken Şîî-İmâmî düşünürler nezdinde genel olarak sahabe, diğer insanlar gibi olup onların içinde Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin gibi mâsum ve faziletli kimseler bulunmakla birlikte münafıklar, fasıklar ve dalalette olanlar da yer almaktadır. Hatta Şîa’ya göre tek başına sahabilik, sahibi için övünülecek bir özellik sağlamamaktadır.⁹⁶⁵ Bununla birlikte İmâmiyye Şîası’na mensup düşünürler, sahabeyi değerlendirirken; onların Hz. Ali’ye ve onun imâmetine yönelik tutum ve yaklaşımlarını ölçü almışlardır. Bu anlayışa göre Hz. Ali’nin yanında fiilen veya hiç olmazsa fikren yer alan sahabiler gerçek manada adaletli ve faziletli kimseler olarak kabul görmüşler; diğerleri ise zalim veya en azından gafil ve dalalette olan kimseler olarak hüküm giymişlerdir.⁹⁶⁶

Şîî çevreler ve daha çok düşünürleri, ilk üç halifenin, fiilî olarak yönetimi elinde bulundurmalarını hazmedememişlerdir. Bu yüzden, onlara en ağır ithamları ve hakaretleri yöneltmekten çekinmemişlerdir. Bu noktada Şîî siyaset düşüncesinde *imâmet* ile *hilafet* kavramlarının birbirinden farklı görüldüğünün altını çizmekte fayda vardır.⁹⁶⁷ Zira Şîî siyaset düşüncesinde yer aldığı şekliyle imam, siyasî bir figür olmanın ötesinde uhdesinde siyasî otoriteyi de barındıran fakat aynı zamanda dinî-uhrevî bir fonksiyonu olan kutsal bir şahıs olarak telakki edilmektedir. Bununla birlikte, ortada bulunan reel gerçeklerden hareketle, fiili otoriteyi elinde bulunduran kimselerin siyasî konumu ise “*hilafet*” olarak tanımlanmaktadır. Ancak Şîî düşünce açısından imam, yegâne meşru otorite olarak kabul görürken halifeler ise câir veya zalim sayılarak bunların otoriteleri de gayrı meşru ilan edilmiştir.

Şîî siyaset geleneğinde öteden beri ilk üç halife, Hz. Ali’nin hakkı olan imâmeti kendisine teslim etmemiş olduklarından gâsıp ve zalim olarak hüküm giymişlerdir. Bu noktada ilk üç halifenin imâmet için elverişli olmadıkları, Şîî

⁹⁶⁵ İmâmî düşüncede sahabe algısının teşekkülü ve Eş’arî ulemanın bu algıya eleştirileri konusunda kapsamlı bir değerlendirme için bkz., Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş’arî Geleneğin Şiilik Algısı*, ss. 216-230, 323-329.

⁹⁶⁶ İmâmiyye Şîası’nın ilk üç sahabeye bakışı ile ilgili olarak ciddi ve değerli bir çalışma yapmış olan Mehmet Salih Arı, bu çalışmada Şîî düşüncede “*sahabe*” algısının Ehl-i Sünnet’teki yansımından çok farklı olduğuna temas etmiş ve Şîa’nın sahabeye bakışı ile ilgili ilginç ve aynı zamanda önemli sayıda örnekler nakletmiştir. Bkz., Mehmet Salih Arı, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002, ss. 38-48.

⁹⁶⁷ Hasan Onat, “Şîî İmâmet Nazariyesi (Küleynî, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)”, s. 89.

imâmet düşüncesi açısından ortaya konulmaya çalışılırken sadece bununla yetinilmemiş, küfür ve hakaretlere de başvurulmuştur. Hatta tarihi süreç içerisinde “*Sebbü’s-Sahâbe*” terimiyle ifade edilen ve Şîa’nın tepkisel karakterinin toplumsal bir dışa vurumu olarak görülen sahabeye hakaret geleneği oluşturulmuştur. Tabii ki bu gelenek, genellikle Şîî nüfusun yoğun olduğu bölgelerde ve özellikle de Şîîler’in siyasette etkin veya siyasî otoriteler nezdinde itibar sahibi oldukları dönemlerde uygulanan bir rutin haline getirilmiştir.⁹⁶⁸

Şîî düşünürler ilk üç halifeyi küçük düşürmek için çok çeşitli yollara başvurmuşlardır. Bu noktada onların isimleri üzerinde bile oynama yapmışlar, birbirinden farklı ve aşağılayıcı yakıştırmalarda bulunmuşlardır. Hatta bazı Şîî düşünürler, ilk üç halifeyi Allah’ın düşmanı birer put olarak takdim etmekten çekinmemişlerdir. Örneğin bir anlatımda geçtiğine göre Muhammed Bâkır’a Allah’ın düşmanlarının kimler olduğu sorulmuş; o da cevaben “*Dört puttur*” diyerek bunların *Ebu’l-Fasîl*, *Rama (r-m-a)*, *Na’sel* ve *Muaviye* olduğunu haber vermiştir. Burada Ebu’l-Fasîl ile Ebû Bekir’in kastedildiği, Rama kelimesinin Ömer kelimesinin tersinden okunuşu olduğu, Na’sel ile de Osman’a atıf yapıldığı kabul edilmektedir. Yine bazı Şîî müelliflerin aktardığına göre Hz. Ebû Bekir, bu ümmetin buzağısı; Ömer, Sâmirîsi; Osman ise Kârun’u olarak kabul edilmektedir.⁹⁶⁹

Şîî düşünürler, ilk üç halifeyi eleştirirken onların aile ve soylarına dahi dil uzatmaktan çekinmemişlerdir. Bu noktadaki en açık örnek, Hz. Ömer’in, zina mahsulü biri (veled-i zina) olduğu yönündeki ithamlardır.⁹⁷⁰ Bu ağır ithamın, doğruluğu ya da yanlışlığı bir yana Şîî imâmet anlayışının açık bir yansıması olduğunun altı çizilmelidir. Şöyle ki Şîî imâmet anlayışına göre imam, soy olarak da en temiz ve asil bir kökten gelmelidir. Daha doğrusu imamın kökeninde yüz kızartıcı bir suça bulaşmış hiçbir kimse olmamalıdır. Bilindiği üzere Şîa, ilk imamları Hz. Ali’nin nesebi ile ayrıca övünmektedir.⁹⁷¹ Hal böyle iken Hz. Ömer’in, zina mahsulü biri olduğu iddiası, onun imâmet için elverişli olmadığını ispatlamak adına ortaya atılmış olabilir.

⁹⁶⁸ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîîlik*, s. 251.

⁹⁶⁹ Bkz. Arı, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, ss. 40-42.

⁹⁷⁰ Hz. Ömer için ortaya atılan bu iddiaya yönelik Şîî kaynaklarda geçen bilgi ve anlatımlar ve bunların değerlendirilmesi için bkz., Mehmet Nur Akdoğan, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına göre Hilafetine Kadar Hz. Ömer*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2014, ss. 51-69.

⁹⁷¹ Bkz., Hillî, *Keşfü’l-Yakîn fî Fezâili Emîri’l-Mü’minîn*, ss. 190-195.

Ne var ki bu noktada kuvvetli bir itirazın gelebileceğini göz ardı etmemek gerekir. Şöyle ki, Hz. Ömer’e, annesi üzerinden yüklenen bu ağır suçlamanın bir benzerinin Hz. Ali’ye de babası Ebû Tâlib üzerinden yöneltilmesi pek ala mümkündür. Zira Sünnî kaynaklarda geçtiğine göre Ebû Tâlib, inançsız olarak yaşamış ve öylece ölmüştür.⁹⁷² Hal böyle olunca ortada Hz. Ömer’in (varsayılan) durumundan daha kötü bir durumun olduğu aşîkârdır. Zira inançsızlık, zinaya göre daha kabul edilemez bir suçtur. Bu noktada Hillî’nin Ebû Tâlib hakkındaki görüş ve düşünceleri önemlidir. O, Ebû Tâlib’den, Hz. Ali’nin nesebini överken bahsetmekte fakat hakkında ayrıntılı bilgiler vermemektedir. Bununla birlikte Ebû Tâlib’in üstün bir soya mensup olduğunu ifade eden Hillî, onun ve Hz. Peygamber’in nesebinin Hz. İsmâil’de birleştiğini söyleyerek, peygamber soyundan geldiğini vurgulamıştır.⁹⁷³ Görünen o ki Hillî, Ebû Tâlib’in kafir oluşunu kabul etmemekte veyahut peygamber soyundan gelişini öne sürerek muhtemel itirazları geçiştirmektedir. Aynı zamanda Şîî düşünürler arasında, Ebû Tâlib’in mü’min olarak öldüğüne dair genel bir kabulün olduğu yönündeki bilgi⁹⁷⁴, bu konuda Hillî’nin duruşunun ne olabileceğine dair önemli bir ipucu vermektedir.

İlk üç halife ile ilgili kötü yakıştırmalar daha çok Şîî tefsir geleneğinde yer almaktadır. Öyle ki bazı Şîî müfessirler, bir kısım ayetleri, ilk üç halifeye yönelik hakaret ve küfür aracı haline getirmişlerdir. Buna dair bir örnekte, “*Size fasıklık, küfür ve isyanı sevimsiz gösterdi.*”⁹⁷⁵ ayetinde sevimsiz gösterilen üç kötü durumla Ebû Bekir, Ömer ve Osman’ın kastedildiği belirtilmektedir.⁹⁷⁶

Hillî ilk üç halife ile ilgili olarak, bunların imâmete layık olmadıklarını ortaya koymaya odaklanmakta ve bu yönde birtakım deliller sunmaktadır. Bununla birlikte onun, ilk üç halifeye ağır ithamlarda bulunduğunu söyleyebiliriz. Ancak o, belki de içerisinde bulunduğu konjektür gereği sahabeye küfredilmesi gibi Şîî tarihinde yer alan bir geleneği (Sebbü’s-Sahabe) kabul etmemiştir. Nitekim o, Şîa içerisinde sahabeye dil uzatıp hakaretlerde bulunanları aşırılıkla suçlamış; ayrıca iyi ilişkiler içerisinde olduğu Olcaytu’yu sahabelere saygı duymaya teşvik etmiş ve ondan, hakimiyeti altındaki topraklarda, sahabeye saygısızlık yapılmasına müsaade

⁹⁷² Bkz. Fığlalı, “Ebû Tâlib”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, X, İstanbul 1994, s. 238.

⁹⁷³ Hillî, *Keşfü’l-Yakîn fi Fezâilî Emîri’l-Mü’minîn*, ss. 194-195.

⁹⁷⁴ Bkz. Fığlalı, “Ebû Tâlib”, s. 238.

⁹⁷⁵ Hücürât 49/7.

⁹⁷⁶ Arı, *İmâmîyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, s. 43.

etmemesini istemiştir.⁹⁷⁷ Doğrusu Hillî, Hz. Ali'nin hakkı olarak gördüğü imâmete, önceki üç halifenin layık olmadığını, onların birtakım eksiklik ve kusurlarına yer vermek suretiyle ortaya koymaya çalışmaktadır. Bu bağlamda Şîî imâmet anlayışının hararetle savunulduğu *Minhâcü'l-Kerâme*'nin yanı sıra *Nehcü'l-Hakk* ve *Keşfü'l-Murâd* adlı eserlerde önemli örnekler bulunmaktadır.

Öte yandan Hillî, imâmetle ilgili meselelerdeki görüşlerini ortaya koyarken kendisinden önceki Şîî düşünürlerden faydalandığı gibi aynı zamanda önceki bazı Sünnî düşünürlerin Şîî imâmet anlayışına reddiye olarak yazdıkları eserlerden de etkilenmiş ve yazdığı eserlerde bunlara cevaplar vermiştir. Bu noktada Hillî'nin ilk üç halife ile ilgili görüşlerinde ve ortaya koyduğu delillerde erken dönem Şîî düşünürü Fazl b. Şâzân'dan (260/874) bariz bir şekilde etkilenmiş olduğu söylenebilir. Zira İbn Şâzân *el-Îzâh* adlı eserini, Sünnî kaynaklarda yer alan rivayetlere dayanarak Şîî görüşleri Sünnîlere karşı savunmak üzere kaleme almıştır.⁹⁷⁸ Hillî de özellikle ilk üç sahabe ile ilgili öne sürdüğü görüşlerini aynı metotla işlemiştir. O da bu hususta Sünnî kaynaklarda yer alan rivayetleri temel almıştır.

Doğrusu Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanları yönetme işinin (imâmet) kime ait olduğu meselesi sürekli gündemde tutulmuş ve tartışılmıştır. Bu noktada Şîa'nın duruşu bellidir. Onlara göre Hz. Peygamber'den sonra bu işin (imâmet) sahibi, arada hiçbir fasıla olmaksızın Hz. Ali'dir. Şîî düşünürler bu görüşlerini farklı açılardan ıspatlamaya çalışmışlardır. Ancak onların bu çabaları özellikle Sünnî düşünürlerin kendilerine reddiyeler yazmalarına yol açmıştır. Bizim çalışmamız açısından örnek verecek olursak Hillî'nin Şîî imâmet anlayışını ortaya koyduğu *Minhâcü'l-Kerâme* adlı eseri, İbn Teymiyye'nin *Minhâcü's-Sünne*'sinin itirazlarına maruz kalmıştır. Daha eskilere gidilecek olursak, Şeyh Müfid (413/1022)'in *el-İfsâh fi'l-Îmâme*'yi yazarak Şîî imâmet anlayışını savunması karşısında çağdaşı Ebû Nuaym el-İsfahânî (430/1038) neredeyse Müfid'in eserinde takip edilen aynı metot ve üslupla *Kitâbü'l-Îmâme ve'r-redd ale'r-Râfıza*'yı kaleme alarak ona ve görüşlerine itiraz etmiştir. Nitekim Şeyh Müfid *el-İfsâh*'da, imâmet anlayışlarına itiraz eden birini varsayarak onu konuşturmuş ve "O şöyle derse, şöyle cevap verilir" tarzında soru-cevaplı bir yöntem uygulamıştır. Ebû Nuaym'ın da aynı

⁹⁷⁷ Şahin, *İlhanlılar Döneminde Şîilik*, s. 253.

⁹⁷⁸ Şahin, *Şîîlerin Gözüyle Sünnîler İlk Dönem Şîî Kaynaklarda Sünnî Algısı*, s. 64.

metodu eserinde uyguladığı görülmektedir.⁹⁷⁹ Muhtemelen Hillî de Ebû Nuaym'ın bu eserinden etkilenmiş ve imâmetle ilgili konuları işlediği eserlerinde ona ve delillerine itiraz etmiştir. Nitekim Hillî, özellikle ilk üç halife ile ilgili görüşlerini Ebû Nuaym'ın eserinde ele aldığı sırayla ve ona karşı bir reddiye tarzında sergilemiştir. Bu noktalara yeri geldikçe işaret edilecektir.

Hillî, imâmetle ilgili görüşlerini ortaya koyarken belirli ve sistemli bir metot takip etmiştir. Bu noktada o, ilk olarak imâmet için gerekli olan şartlara değindikten sonra bu şartlara haiz olan kişinin Hz. Ali'den başkası olmadığını, dolayısıyla da imâmetin ancak onun hakkı olduğunu ortaya koymuştur. O, bundan sonra ise Hz. Ali ile aynı dönemde yaşamış olan diğer üç halifenin neden imâmete layık olamayacaklarını açıklamaya koyulmuştur.

Hillî'nin ilk üç halife ile ilgili eleştirilerinde, bunların imâmete uygun olmadıkları ifade edilmiş olmakla birlikte aslında üç halifenin de Şîî imâmet anlayışı ile kastedilmekte olan imâmet için elverişli olmadıkları, tek bir maddedeki eksiklikleri ile tescil edilmektedir. Şöyle ki, Hillî'nin ifadesiyle üç halife de Hz. Peygamber'in tebliği ile karşılaşmış da müslüman olmadan önceki yaşamlarında puta tapan birer kâfirdiler.⁹⁸⁰ Bu halleri dolayısıyla, imamda bulunması gereken ismet sıfatına haiz olmadıkları anlaşıldığından, bunların imâmete layık olmadıkları açıktır. Zira imam, hayatının hiçbir safhasında bırakın küfür halini, küçük günah bile işlemekten uzak olmalıdır.⁹⁸¹ Görüldüğü üzere Hillî, ilk üç halifenin, Şîî imâmet anlayışı gereği imam olmalarının mümkün olmadığını, bunların masumiyet özelliklerinin yani ismet sıfatlarının bulunmamasından yola çıkarak ispatlamaktadır. Hal böyle olunca Hillî, ilk üç halife ile ilgili diğer eleştirilerini onların hilafetlerine yönelik olarak yapacaktır. Böylelikle o, Hz. Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ın hilafetlerine inanan Sünnî çevreler gözünde onları küçük düşürmüş olacak ve neticede onların hilafet için de uygun kimseler olmadıklarını ortaya çıkaracaktır.

Diğer taraftan Hillî'nin üç halifeye yönelik eleştiriler, bir taraftan kendi imâmet anlayışlarının haklılığını ortaya koyma, diğer taraftan da muhalifleri olan Sünnî çevrelerin imâmet anlayışlarındaki yanlışlara dikkat çekme gayesine matuftur. Bu

⁹⁷⁹ Örnek olarak bkz., Şeyh Müfid, *el-İfsâh fî'l-İmâme*, el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, Kum 1413, ss. 28-29; Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Kitâbü'l-İmâme ve'r-Red ale'r-Râfıza*, hakkakahû ve alleka aleyh ve harrace ehâdisihû Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakihî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1987/1407, ss. 221-222.

⁹⁸⁰ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 249; Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 194.

⁹⁸¹ Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, s. 164; Hillî, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, ss. 42-3.

noktada o, ilk üç halife hakkındaki birtakım iddiaları ortaya koyarken sunduğu rivayetleri, özellikle Sünnî kaynaklardan seçerek verme çabasıdır. Delil olarak sunduğu rivayetler için -Sünnî alimleri kastederek- “cumhurun naklettiği rivayetler” ifadesini kullanan Hillî, özellikle *Nehcü'l-Hakk* adlı eserinde polemik tarzında bir üslubu benimsemiştir. Bu eserde ilk üç halife ile ilgili tartışmalarda Mu'tezilî alim Kâdî Abdülcebbar ile Şîîlerin önde gelen Usûlî alimi Şerîf el-Murtazâ'nın fikirlerini karşılaştıran Hillî, en sonunda kendi değerlendirmesini yapar ve ikna etmek üzere okuyucuya telkinlerde bulunur.

3.2.5.1. Hz. Ebû Bekir'e Yönelik Eleştiriler

Eserlerinden edinilen bilgiler ışığında görülmektedir ki, Hillî'nin metodunda ilk halife Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin gayrı meşru olduğunu ispat etme önceliği hakimdir. Görünen o ki Hillî, ilk halifenin yönetime ehil olmadığını ispat ettikten sonra diğer ikisi hakkındaki tezlerini daha kolay temellendireceğinin farkındadır. Hillî, Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin geçersizliğini ortaya koymak üzere, onun, kendisini Hz. Peygamber'in halifesi (Halîfetü Rasûlillâh) olarak tanıttığını örnek vermektedir.⁹⁸² Hillî'ye göre bu ve benzeri rivayetler, Hz. Ebû Bekir'i üstün göstermek adına birtakım kimseler tarafından uydurulmuştur. Üstelik Sünnî çevreler, bu rivayetleri nakledenlerin şeriata aykırı davranan kimseler olduklarını bildikleri halde -işlerine öyle geldiği için- bunları kayıtsız şartsız taklit etmişlerdir. Burada o, Ebû Nuaym el-İsfahânî gibi kimseleri kastetmektedir. Nitekim o, Ebû Bekir'in halifeliğine işaret eden bazı hadisler nekletmiştir.⁹⁸³ Hz. Peygamber'in, kendisinden sonra yerine herhangi birini halife olarak bırakmadığının Sünnîler tarafından da itiraf edildiğini ifade eden Hillî, Hz. Ebû Bekir'e ilk biat eden kişinin Hz. Ömer olmasından hareketle onun olsa olsa Hz. Ömer'in halifesi (Halîfetü Ömer) olacağını söylemektedir.⁹⁸⁴ Burada anlaşılmaktadır ki Hillî, Sünnî çevreleri, Hz. Ebû Bekir'i üstün göstermek adına yalan ve iftiralara sarılmakla suçlamaktadır. Yine o, bu örnek üzerinden Sünnî çevreleri, Hz. Peygamber'in adını siyasî bir istismar aracı olarak kullanmakla da itham etmektedir.

Hillî'nin Hz. Ebû Bekir hakkındaki eleştirilerinde dikkat çeken diğer bir husus, onun, Hz. Peygamber'in emrini çiğneyen ve böylece ona asi olan biri olarak

⁹⁸² Sünnîlerin halîfetü Rasûlillâh ifadesini tercih etme nedeni için bkz., Toru, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı*, s. 240.

⁹⁸³ Bkz., Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Kitâbü'l-İmâme ve'r-Red ale'r-Râfıza*, ss. 249-254.

⁹⁸⁴ Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, ss. 262-3.

gösterilmesidir. Nitekim Hz. Peygamber tarafından *Üsâme Ordusu*'nda görevlendirilmesine rağmen Hz. Ebû Bekir, bu orduya katılmamıştır. Bu noktada Hillî, sözkonusu asilik olayına Hz. Ömer ve Osman'ın da katılmış olduklarını belirtmeden geçmemiştir.⁹⁸⁵ Böylece üç halife, Hz. Peygamber'in emirlerine karşı asi davranan kişiler olarak gösterilmektedir. Hillî, bu eleştirisiyle muhtemelen hem üç halifeye biat edip hilafetlerini meşru gösteren Sahabe'ye hem de bunların hilafetine inanan tüm Sünnî çevrelere yaptıklarının yanlışlığını göstermeye çalışmaktadır. Zira bu örnekte, Hz. Peygamber'in emrine bile isteye uymama yani asilik yapma söz konusudur. Kısacası o, Hz. Peygamber'e bu şekilde asilik yapan kimselerin ümmetin yönetimine getirilmesindeki uygunsuzluğu dile getirmektedir. Diğer taraftan *Üsâme Ordusu* delilinin İbn Şâzân tarafından kullanılmış olduğu bilinmelidir.⁹⁸⁶

Üsâme ordusunda görevlendirilme meselesini, ilk üç halifenin Üsâme'den daha düşük mevkide olduklarının bir kanıtı olarak gören Hillî, ilk üç halifenin otoritelerini meşru gören kesimlere, tercih veya kabullerinin yanlışlığını, bir başka açıdan ispatlamaya çalışmaktadır. Bu noktada Hz. Ali'nin bu orduda görevlendirilmemiş olması, onun Üsâme'den daha üstün konumda olduğunun açık bir delili olarak kabul edilir. Hillî burada yine akılcı yönünü konuşturarak mantıkî bir çözüm sunmaktadır. Şöyle ki, birtakım faziletleri öne çıkarılarak bir kimsenin imam olması mümkün olsaydı; Ebû Bekir, Ömer ve Osman'a komutanlık etme yetkisi verilen Üsâme'nin, bu üç kişinin yerine hilafete getirilmesi gerekirdi. Çünkü bu durum, Üsâme'nin onlardan üstün olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan Hz. Ali, bu orduda görevlendirilmemiştir; çünkü o, Üsâme'den üstün konumdadır. Dahası o, hiç kimsenin emri altında herhangi bir göreve gönderilmemiştir. Bu yüzden imâmet, ancak Hz. Ali'nin hakkıdır.⁹⁸⁷

Ne var ki aynı itiraz, Ebû Nuaym tarafından Hz. Ali'nin diğer sahabeye karşı üstünlüğünü savunan Şiîlere karşı yöneltilmiştir. Şöyle ki o, Şiîler'in Hz. Ali'nin diğer sahabeye karşı üstünlüğünü ifade etmek üzere delil olarak sunduğu birtakım özelliklerin bazı sahabilerde de bulunduğu hareketle bu gibi özelliklerin kişiyi diğerlerinden üstün kılmayacağını vurgulamıştır. Örneğin Ebû Nuaym, Hz. Ali'nin cesaretini delil getirerek diğer sahabeye üstün olduğunu idda eden Şiîlere, bu

⁹⁸⁵ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 352.

⁹⁸⁶ Bkz., Fazl b. Şâzân en-Nisâbü'rî, *el-Îzâh fi'r-Reddi alâ Sâiri'l-Fırak*, thk. Seyyid Celaledin el-Hüseynî el-Urmevî, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabiyyi, Beyrut 2009/1430, s. 361.

⁹⁸⁷ Bkz. Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 352.

özelliğın sahabe içerisinden bazı şahıslarda da bulunduğunu belirterek itiraz etmektedir. Bunlar, Hz. Ömer, Hz. Hamza, Talha, Zübeyr, Hâlid b. Velid, Ebû Dücâne, Âsım b. Sâbit ve Berâ b. Mâlik gibi cesaretiyle ve kahramanlığıyla ün yapmış şahsiyetler olup bu özellikleri bazı rivayetlere konu olmuştur.⁹⁸⁸ Ebû Nuaym sonunda şu ifadeleri kullanır: “Bunlar ve adını zikretmediğim nice sahabe cesaretleri ve kahramanlıkları ile ünlüdürler. Fakat bu özellikleri onların birbirine karşı üstün oldukları anlamına gelmez.”⁹⁸⁹

Hillî, Hz. Ebû Bekir’in hilafetinin meşru olmadığını ortaya koymak için onun kişisel zaaflarına vurgu yapma yolunu da seçmiştir. Şöyle ki onun iddiasına göre Hz. Ebû Bekir, kendisinin yanında sürekli bulunan bir şeytanı olduğunu ve onunla mücadele etmekte zorlandığını; bu mücadelede yolunu şaşırma ihtimalinin bulunduğu itiraf ederek bu konudaki zaafını ortaya koymuştur. İşte tam da burada can alıcı soruyu sorar Hillî: “Kendisi için bir mürşide muhtaç olan birinin, insanları irşad etmek üzere atanması nasıl mümkün olabilir?”⁹⁹⁰ Öte yandan aynı iddialar daha önce İbn Şâzân tarafından da dile getirilmiştir.⁹⁹¹

Aslında bu örnekte muhtemelen Hillî, Sünnî çevrelerin siyaset anlayışının yanlışlığını ortaya koymayı amaçlamış olmalıdır. Şöyle ki Şîî imâmet anlayışı gereği, toplumu yönetecek kişi her bakımdan örnek bir şahsiyet olmalıdır. Asla yanılmamalı ve hata işlemekten uzak olmalıdır. Böyle bir özellik ancak ismet sıfatını haiz olan masum imamdadır. Oysa Sünnî çevreler, masum olmayan birinin hilafete getirilmesini mümkün görmektedirler. Bunun en bariz örneği, kendisine hâkim olma konusunda şüpheleri ve kaygıları bulunan ve bunu bizzat itiraf eden Ebû Bekir’in Sünnî çevrelerce halife olarak tanınmasıdır.

Hillî’ye göre, zayıf karakteri Hz. Ebû Bekir’in üzerinde o kadar etkilidir ki o, halifeliğinin bazı dönemlerinde ve son nefesini vereceği esnada halifeliği hakkında şüpheyne düşmüş; hatta bu husustaki pişmanlığını dile getirmiştir. Bu örnek üzerinden Sünnî çevrelere seslenen Hillî, kendi halifeliğinden şüphelenen birinin imâmette

⁹⁸⁸ Bkz., Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Kitâbü’l-İmâme ve’r-Red ale’r-Râfıza*, ss. 245-248

⁹⁸⁹ Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Kitâbü’l-İmâme ve’r-Red ale’r-Râfıza*, s. 248.

⁹⁹⁰ Hillî, *Nehcü’l-Hakk*, s. 264.

⁹⁹¹ Karşılaştırmak için bkz., İbn Şâzân, ss. 129-132.

hakkı olduğuna inanmanın anlamsızlığından dem vurmaktadır.⁹⁹² İşte bu örnekte de Hillî'nin akılcı yönünün bariz bir şekilde yansıması görülmektedir.

Hillî, Hz. Ebû Bekir'in hilafetinin meşruluğunu sorgulamak adına onun, Hz. Peygamber'in mirasını varislerine vermeyerek, Allah'ın kitabına muhalefet etmesini örnek olarak vermektedir. Şöyle ki Hz. Ebû Bekir, bir âhad haberin delaletine uyarak Kur'an'da bulunan açık nasslara aykırı davranmış ve Hz. Fatıma'ya, Hz. Peygamber'den kalan mirası teslim etmemiştir.⁹⁹³

Bu örnekte asıl dikkat edilmesi gereken husus, Allah'ın kitabına muhalif davranmanın, hilafet makamına vereceği zarardır. Hillî, bu örneği vermekle Allah'ın kitabına muhalif davranan Ebû Bekir'in fâsık durumuna düştüğünü ve dolayısıyla hem hilafete uygun olmadığını hem de (haksız yere) getirilmiş olsa bile hilafetten azledilmesi gerektiğini vurgulamak istemiştir.

Hillî, Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Ali ile Fatıma'ya karşı özel bir nefretinin olduğunu iddia etmekte ve buna yönelik olarak onun, Hz. Fatıma'nın Fedek arazisinde hakkı olduğu yönündeki iddiasını ısrarla kabul etmeyişi örnek vermektedir. Hillî, Ebû Bekir'in, Hz. Fatıma'nın masum yani günahsız biri olarak, cennetliklerden biri olduğunu bilmesine rağmen onun sözüne itibar etmediğini ifade etmektedir. Yine Hillî'nin iddiasına göre Hz. Ebû Bekir, bu olayda Hz. Ali'nin şahitliğini de değersiz görerek kabul etmemiştir.⁹⁹⁴

Hillî bu örneği, Hz. Ebû Bekir'in adaletli biri olmadığını ortaya koymak amacıyla vermiş olmalıdır. Zira adaletli bir yönetici tebaası arasından hiç kimseye karşı taassupla hareket etmemelidir. Böyle davranan biri ise adalet vasfını yitirmiş olur ki bu durum, onun yönetimi/otoritesinin gayrı meşru olduğu anlamına gelir. Dolayısıyla Hillî, burada hem Hz. Ebû Bekir'in ümmeti yönetmeye layık olmadığını hem de onun yönetimini kabul edenlerin hatalı tercihlerini ortaya koymuş olmalıdır.

Hillî, Hz. Ebû Bekir'in halife olarak, Hz. Ömer'in de destekçi olarak onun yanında bulunduğu dehşet verici bir hadise üzerinden her iki halifeyi Ehl-i Beyt'in hatta Hz. Peygamber'in düşmanı olarak göstermektedir. Şöyle ki onun ifadesiyle Hz. Ebû Bekir, sırf kendisine biat etmediler diye, başında Hz. Ömer'in olduğu bir grubu,

⁹⁹² Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, s. 265; Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, ss. 194-5; aynı ifadelere İbn Şâzân'da da rastlanmaktadır. bkz., İbn Şâzân, 161.

⁹⁹³ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, ss. 349-350; Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, ss. 265-8.

⁹⁹⁴ Hillî, *Keşfü'l-Murâd*, s. 350.

Hiz. Ali'nin evini yaktirmek için görevlendirmiştir. Burada Hiz. Ömer, “*Ya biat etmek için çıkarınız ya da sizinle beraber evi yakarız.*” demiştir. Bu esnada evde, Hiz. Ali, Fatıma ve iki evladı (Hasan ve Hüseyin) ile beraber Benî Hâşim'den bir grup insan yer almaktadır. Hatta Hiz. Ömer, Hiz. Fatıma'ya dışarı çıkmalarını aksi halde evi yakacaklarını söyleyince Hiz. Fatıma, “*ocukları da mı yakacaksınız?*” diye sorarak bu kadar zalim olamayacağını ifade etmek istemiş ancak Hiz. Ömer cevaben “*Tabii ki de... Allah'a yemin olsun ki, mutlaka çıkacaksınız ve biat edeceksiniz, aksi halde dediğimi yaparım*” demiştir.⁹⁹⁵ Bu noktada bahsi geçen olayın Taberî, İbn Abdi Rabbih gibi meşhur Sünnî tarihçilerin eserlerinde geçtiğini ifade eden Hill⁹⁹⁶, böylelikle, kendi kaynaklarından delil getirmek suretiyle, Hiz. Ebû Bekir ve mer'in, Sünnî çevrelerin zihinlerindeki üstün ve değerli konumlarını sarsmaya çalışmaktadır.

Hillî, bu örnek üzerinde düşünen akıllı bir kimsenin Eb Bekir ve mer'in hilafetlerini kabul etmesinin mümkün olmayacağını ifade etmekte ve şöyle bir yorum getirmektedir: “Hiz. Peygamber (sav) bütün peygamberlerin en değerlisi iken, onun getirmiş olduğu şeriat da diğer şeriatların tamamlayıcısı iken o, Yahudi, Hristiyan ve Mecsler'den cizye alınmasını kabul etmiş ve böylelikle onları İslam'ı kabul etmeye zorlamamıştır. Hasılı onları bile ateşle yakmakla cezalandırmamıştır. Hal böyle iken onun sahabesinin Ehl-i Beyt'e karşı böyle bir taarruzda bulunması nasıl kabul edilebilir? Aynı şekilde bunların (Sünnîler) nazarında imâmet dinin asıllarından biri olmayıp kulların dünya işlerindeki maslahatlarına yönelik iken; bunu kabul etmeyenlere yönelik sert tedbirler uygulamaya nasıl başvurulabilir?”⁹⁹⁷

Diğer taraftan Hillî, bu olayda Ehl-i Beyt'e yönelik özel bir kin ve taassubun hâkim olduğunu şu ifadelerle açıklama yoluna gitmiştir: “*Biat etmemelerini bahane göstererek Ehl-i Beyt'e bu şekilde taarruz edenler neden Ensar ve diğer biat etmeyen kimselerin evlerini yakmaya teşebbüs etmediler? Oysaki Selman, Eb Zer, Mkdd ve Sahabenin önde gelen şahsiyetleri de biat etmekten geri durmuşlardı. Hatta Üsâme b Zeyd, ölünceye dek biat etmemişti.*”⁹⁹⁸

Hillî'nin verdiği bu örnekte, Hiz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer, masum çocuklara bile acımayıp katledecek kadar gaddar kimseler olarak gösterilmektedir. Bunun yanı sıra bu örnekte Hiz. Peygamber'in kızı, damadı ve torunları ile birlikte yine Hiz.

⁹⁹⁵ Hillî, *Nehcü 'l-Hakk*, s. 271.

⁹⁹⁶ Bkz., Hillî, *Nehcü 'l-Hakk*, s. 271.

⁹⁹⁷ Hillî, *Nehcü 'l-Hakk*, s. 276.

⁹⁹⁸ Hillî, *Nehcü 'l-Hakk*, s. 276.

Peygamber'in akrabaları (Benî Hâşim) topluca katledilmek istenmektedir. Muhtemeldir ki Hillî'nin bu örnekle vermek istediği mesaj, iki halifenin de aslında Hz. Peygamber'e yönelik bir garezleri olduğudur. Çünkü rasyonel bir bakışla düşünüldüğünde, bir kimsenin en yakın akrabalarını hedef alan her türlü kötü eylem veya tasarının aslında onun şahsını da dolaylı olarak hedef aldığı kabul edilecektir. Zaten Hillî, Hz. Ömer'e karşı yöneltmiş olduğu eleştirilerinde bu tespiti açıkça yapmıştır. Şöyle ki onun ifadesiyle Hz. Ömer, Hz. Ali'nin evine yönelik olarak gerçekleştirdiği taarruzu aslında Hz. Peygamber'in evine ve onun zürriyetine karşı yapmıştır.⁹⁹⁹ Hal böyle olunca Hillî, Hz. Peygamber'in en yakın akrabalarına karşı gerçekleştirilmek istenen bu meşum olayın perde arkasında bizzat ona karşı beslenen kin veya intikam duygusunun olabileceğini göstermek istemiş olabilir. Tabii ki onun buradaki temel gayesi, Sünnî çevrelerdeki Hz. Ebû Bekir ve Ömer algısını ters yüz etmek olmalıdır.

Diğer taraftan Hillî, Ehl-i Sünnet'e mensup düşünürler tarafından Ebû Bekir'in hilafetinin haklılığına dair sunulan delillere yer vererek bunları çürütmeye çalışmıştır. O, ilk olarak Ebû Bekir'in hilafetine dair *icmâ* gerçekleştiği yönündeki anlayışı şiddetle reddetmiştir. Bu noktada o, Sünnî çevrelerin kabul ettiği şekilde bile olsa, *icmânın* gerçekleşmediğini savunmaktadır. Şöyle ki onun ifadesiyle, muhaliflerinin benimsediği *icmâ* anlayışına göre, ümmetin tamamının bu hususta olumlu görüş bildirmesi gerekirdi. Oysa Haşimoğulları'ndan bir topluluk Ebû Bekir'in halifeliğini kabul etmemiştir. Yine Sahabe içerisinde önde gelen pek çok kişi de bu noktada karşı görüşte olmuştur. Hatta Hillî'ye göre, babası bile, Ebû Bekir'in hilafetini kabullenmemiştir.¹⁰⁰⁰

Hillî, *icmânın* bir konuda delil olabilmesi için başka bir delile dayanması gerektiğinden hareket ederek Hz. Ebû Bekir'in hilafetine dair muhaliflerince savunulan *icmâ* delilinin dayanaktan yoksun olduğunu iddia etmektedir. Onun ifadesiyle, şayet bu hususta bir *icmâdan* bahsedilecekse, bunun, aklî bir delile dayanması zorunludur. Oysa Ebû Bekir'in imâmetine dair herhangi bir aklî delil mevcut değildir. Yine bu hususta naklî bir delilin olmadığı da hem Kur'an hem de

⁹⁹⁹ Bkz., Hillî, *Nehcû'l-Hakk*, s. 275.

¹⁰⁰⁰ Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme*, s. 197.

sünnetle sabittir. Dolayısıyla burada bir icmânın bulunduğu farz edilse bile, delil olmaya layık değildir.¹⁰⁰¹

Muhaliflerinin icmâ anlayışlarından yola çıkarak, görüşlerini çürütmeye çalışan Hillî, bu hususta, son olarak kendi mezhebinin icmâyâ yüklediği anlamı merkeze almak suretiyle tezini ispatlamaya çalışmaktadır.¹⁰⁰² Onun ifadesiyle ümmetin her birinin hata yapması caizdir. Bu durumda onların tümünün, hatalı bir karar üzerinde fikir birliği yapmaları mümkündür.¹⁰⁰³ Hal böyle olunca onların tümü Hz. Ebû Bekir'in hilafeti için fikir birliği etseler bile bu, icmâ olarak kabul edilemez ve delil değeri de kazanmaz.¹⁰⁰⁴

Hillî, Sünnî düşünürlerin, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in hilafetlerinin meşru olduğuna dair dayanak olarak kabul ettikleri bir rivayeti¹⁰⁰⁵ ele almaktadır. Buna göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “*Benden sonra iki kişiye, Ebû Bekir ve Ömer'e tabi olunuz.*”¹⁰⁰⁶ Hillî'ye göre böyle bir rivayetin aslı yoktur; olsa bile, imâmet için delil olamaz. Çünkü (hükümler konusunda görüşlerine uyma söz konusu olduğu halde) fakihlere uymak, onların imam olmalarını gerektirmez. Ayrıca Ebû Bekir ve Ömer'in, hükümlerin pek çoğunda fikir ayrılığına düştükleri bilinmektedir.¹⁰⁰⁷ Bu yüzden onlara uymak ve hükümlerine boyun eğmek doğru değildir. Yine Hillî'ye göre bu rivayet, Sünnîlerce aktarılan başka bir rivayetle çelişmektedir ki bu “*Ashabım, gökteki yıldızlar gibidir. Onlara uyarsanız doğruyu bulursunuz.*” hadisidir. Rivayette kendilerine uyulması gereken ashabin çoğunun, bu ikisinin imâmette hakları olmadığına hemfikir olduğu sabittir.¹⁰⁰⁸

Görüldüğü üzere Hillî, muhaliflerince delil olarak sunulan rivayetin varlığını kabul etmemektedir. Burada ayrıca, Hillî'nin hadis usûlüne dair hakimiyetinden de

¹⁰⁰¹ Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, ss. 197-198.

¹⁰⁰² Bu noktada Şîî düşünce açısından, icmânın gerçekleşebilmesi için, masum imamın varlığının şart koşulduğu göz ardı edilmemelidir.

¹⁰⁰³ Aynı argümanın Hillî'den çok önce Fazl b. Şâzân tarafından dile getirildiğini bilmekte fayda vardır. Bunun için bkz., İbn Şâzân, ss. 126-127.

¹⁰⁰⁴ Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 198.

¹⁰⁰⁵ Bu noktada “hadis” yerine “rivayet” ifadesine yer verildi. Zira Hillî, muhtemelen hadis olarak kabul etmediği için söz konusu anlatımı, “rivayet” olarak kayda geçirmiştir. Bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 198.

¹⁰⁰⁶ Bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 198; aynı rivayete Ebû Nuaym el-İsfahânî de yer vererek bunu iki halifenin hilafetlerinin meşruluğunun delili saymaktadır. Bkz., Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Kitâbü'l-İmâme ve'r-Red ale'r-Râfıza*, ss. 253-254.

¹⁰⁰⁷ Bu noktada İbn Şâzân'ın “Şeyhayn” olarak zikrettiği Ebû Bekir ve Ömer'in çelişkili ve hatalı hükümlerine eserinde yer verdiği bunlar üzerinden muhaliflerini eleştirdiği bilinmelidir. Bkz., İbn Şâzân, ss. 249-250.

¹⁰⁰⁸ Bkz., Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 198.

söz etmek mümkündür. Şöyle ki o, mana bakımından birbiriyle çelişkili gibi görünen iki rivayeti karşılaştırmak suretiyle hadis usûlü içerisinde önemli bir ilim dalı olarak görülen “*Muhtelifü'l-Hadîs*”¹⁰⁰⁹ konularına ne denli hâkim olduğunu göstermiştir. Görünen o ki Hillî, muhaliflerine kendi hadisleri ile cevap verme hususunda Fazl b. Şâzân'ın temel stratejisini iyi tetkik etmiş ve ondan önemli ölçüde etkilenmiştir.

Hillî, muhalifleri olan Sünnî düşünürler tarafından Hz. Ebû Bekir'e atfedilen birtakım üstün meziyetleri kabul etmemekte, hatta üstünlük göstergesi olarak sunulan bu davranışları tam tersine çevirerek birer zayıflık ve düşüklük alameti olarak sunmaktadır. Örneğin Hillî'ye göre Hz. Ebû Bekir'in hicret esnasında Hz. Peygamber'e mağara arkadaşlığı yapmasının, Sünnî kesimler tarafından onun faziletine ve hilafette öncelik hakkına işaret ettiği şeklinde yorumlanması tam anlamıyla bir saptırmadır. Zira Hillî, mağara arkadaşlığı ileri sürülerek Ebû Bekir'i üstün gösterme çabasına dönüşen bu olayda Ebû Bekir'in, gizlemiş olduğu gerçek yüzü ve niyeti ortaya çıkmasın diye Hz. Peygamber'e arkadaşlık yapmış olabileceğini ileri sürmektedir. Ayrıca yine ona göre, Sünnî düşünürlerin, mağara arkadaşlığı ile ilişkilendirdikleri ayette geçen “*Üzülme!*” ifadesi, Ebû Bekir'in faziletine işaret etmediği gibi aksine onun eksikliğine, korkaklığına, sabırsızlığına, Allah'a kesin bir imanla bağlı olmadığına, O'nun kaza ve kaderine rıza göstermediğine işaret etmektedir. Hillî, tam da burada aklî deliller getirmedeki üstün kabiliyetini göstererek Usûlî düşünce sisteminde kat ettiği seviyeyi sergilemektedir. Bu bağlamda o, dikkat çekici bir aklî yorum getirmekte ve birbirine zıt iki durumu, görüşüne destek olarak sunmaktadır: “*Üzüntü eğer iyi bir amel olsaydı, Hz. Peygamber'in onu men etmesi imkânsız olurdu. Bu durumda üzüntü, kötü bir amel olarak kabul edilir ki o zaman Sünnî çevrelerin üstünlük olarak öne sürdükleri, düşüklükten başkası olamaz.*”¹⁰¹⁰

Hillî, bazı ayetlerin, Sünnî alimlerce maksatlı olarak yanlış te'vil edildiğini iddia etmektedir. Ona göre Sünnî alimler, bu ayetlerdeki bazı güzel hasletleri Hz. Ebû Bekir'e yakıştırarak Kur'an'ın gerçek muradını saptırmışlardır. Şöyle ki, Leyl sûresinin 17. ve 18. ayetlerindeki “*Mahını Allah yolunda verip arınan takva ehli ise ondan (cehennem) uzak tutulur.*” ifadelerinde bahsi geçen kişinin Ebû Bekir olduğu

¹⁰⁰⁹ Kaynaklarda geçtiğine göre Muhtelifü'l-Hadîs terimi ile, “manaları birbiri ile çelişik halde bulunan hadisler” kastedilmekte olup, bu tür hadislerle ilgilenen ilme de “İlmü Muhtelifü'l-Hadîs” adı verilmektedir. Geniş bilgi için bkz., Mahmud Tahrân, *Yeni Hadis Usûlü (Teyşîru Mustalahi'l-Hadîs)*, çev. Cemal Ağırman, Rağbet Yayınları, İstanbul 2010, ss. 71-73.

¹⁰¹⁰ Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 198.

Sünnî düşünürlerce iddia edilmektedir. Oysa Hillî, bu ayetlerde bahsi geçen kişinin Ensâr'dan Ebû'd-Dahdâh adında bir zat olduğunu savunarak, Ebû Bekir'in böyle bir övgüyü hak etmediğini ifade etmiştir.¹⁰¹¹

Hillî'ye göre Sünnî düşünürler, Fetih sûresinin 16. ayetini de Ebû Bekir hakkındaki siyasî görüşlerine dayanak olarak öne sürmektedirler; ancak onlar aslında ayeti bağlamından koparmaktadırlar. Şöyle ki bu ayette Allah (cc.), gelecekte kuvvetli ve çetin bir düşmana karşı savaş yaşanacağını haber vermekte ve bu savaş için (bir davetçi tarafından) bir davet yapılacağını vurgulamaktadır. Bu noktada problem, bu davetçinin kimliğidir. Hillî'nin ifadesiyle Sünnî düşünürler, bu davetçinin Ebû Bekir olduğunu iddia etmektedirler. Onlar, bu tezlerine dayanak olarak, Ebû Bekir'in Bedir gününde Hz. Peygamber'in çadırında kalarak ona yoldaşlık etmesi, Hz. Peygamber'e infakta bulunması ve namaz imamlığı için tayin edilmesi gibi bazı durumları öne sürmüşlerdir.¹⁰¹²

Hillî, ayette sözü geçen davetçinin Hz. Peygamber olduğunu savunmaktadır. Bununla birlikte o, bu davetçinin Hz. Ali olabileceğini de iddia etmektedir.¹⁰¹³ Yine Hillî, Hz. Ebû Bekir'in davetçi olarak kabul edilmesinde etkili olduğu varsayılan durumları tek tek ele almakta ve bunların yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Örneğin bu noktada, “Bedir Savaşı'nda Hz. Peygamber'in çadırında onunla birlikte olup ona destek vermesi” durumunun, Ebû Bekir'in davetçi olarak kabul edilmesine dayanak oluşturduğu varsayılmaktadır. Oysa Hillî buna şiddetle karşı çıkar. Ona göre bu açık bir iftira olduğu gibi aynı zamanda bir fazilet değil, aksine sahibini küçük düşüren bir durumdur. Nitekim Hz. Peygamber'in Allah'tan başka bir destekçiye ihtiyacı olmadığı açıktır. Ayrıca Hz. Peygamber, önceki savaşlardan kaçmış olduğunu bildiği için, fitne çıkmasın diye Ebû Bekir'i kendi çadırında ve yanı başında (adeta hapis)¹⁰¹⁴ tutmuştur.¹⁰¹⁵

Sünnî alimler tarafından Hz. Ebû Bekir'in faziletlerinden biri olarak kabul edilen ve ayette bahsi geçen davetçi olmasını sağladığı düşünülen bir diğer örnek, onun Hz. Peygamber'e yaptığı maddi yardımlardır. Hillî'nin ifadelerinden

¹⁰¹¹ Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme*, s. 199.

¹⁰¹² Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme*, s. 199.

¹⁰¹³ Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme*, s. 200.

¹⁰¹⁴ Nitekim Şeyh Müfid ve öğrencisi Şerif el-Murtazâ, Hz. Ebû Bekir ve Ömer'in, çadırda hapis tutulduklarını ve bu yüzden hiç savaşmadıklarını iddia etmişlerdir. Bkz., Şeyh Müfid, *el-İfsâh fî'l-İmâme*, ss. 193-194; Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fî'l-İmâme*, IV, 28.

¹⁰¹⁵ Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme*, s. 200.

anlaşıldığına göre bu yardımlar, savaş için gerekli olan malzemelerin temini için yapılmıştır.¹⁰¹⁶

Hillî böyle bir iddianın açık bir yalan olduğunu savunmaktadır. Zira ona göre, Ebû Bekir zengin biri değildi. Çünkü onun babası çok fakir ve düşkün biri olup başkalarının vereceği bir lokma ekmeğe muhtaçtı. Eğer Ebû Bekir zengin biri olsaydı, babasını başkalarına muhtaç etmezdi. Diğer taraftan o, cahiliye döneminde çocuklara ders veren bir öğretmenken, müslüman olduktan sonra terzilik yapmaya başlamıştır. Yönetime geldikten sonra insanlar onun terzilik yapmasına müsaade etmemişlerdir. Bunun üzerine geçimini sağlamak üzerine kendisine devletin hazinesinden az miktarda maaş bağlanmıştır. Ayrıca Hillî, böyle bir iddianın aynı zamanda Hz. Peygamber'e yapılan bir haksızlık olduğunu belirtmeden geçmemiştir. Şöyle ki onun ifadesiyle Hz. Peygamber, savaş gereçlerini temin edemeyecek derecede maddi imkândan yoksun değildi. Ayrıca şayet böyle bir infak söz konusu olsaydı hakkında ayet indirilirdi; zira Hz. Ali hakkında indirilmiştir. Hal böyle olunca Ebû Bekir'in Hz. Peygamber'e infak ettiği yönündeki iddia yalandan ibarettir.¹⁰¹⁷

Namaz imamlığı meselesi, Hillî'nin şiddetle karşı çıkıp yalanladığı konulardan biridir. Onun ifadesiyle böyle bir durum asla yaşanmamıştır. Bu noktada o, Sünnî çevrelerin kabul ettiği şekilde “Hz. Ebû Bekir'in, Hz. Peygamber tarafından namaz için halef tayin edilmesi” durumunun¹⁰¹⁸ gerçek olmadığını savunmakta ve kendi anlayışına göre şöyle bir aktarımda bulunmaktadır: “Hz. Peygamber şiddetli bir hastalık halinde iken namaz vakti gelmiş ve Bilal ezan okumuştur. Bunun üzerine Aişe, babası Ebû Bekir'in namaz için imamlığa geçirilmesini emretmiştir. Bu esnada Sahabe mescitte beklemektedirler. Onlar, Hz. Peygamber'in durumunu işittiklerinde çok üzölmüşler ve gözyaşlarına boğulmuşlardır. Böylece namaz vakti geçmiştir. Peygamber (sav), biraz düzelip de kendine geldiğinde sahabenin tekbir getirişlerini ve aynı zamanda hem Aişe'nin sözünü hem de Hafsa'nın, babası hakkındaki (imamlık iddiası) sözünü; bunların yanı sıra yaşanan karmaşayı ve bir topluluğun namazdan ayrılışını işitmiştir. Bunun üzerine, namazı kimin kıldırıldığını sormuştur. Ebû Bekir'in kıldırıldığı cevabını alınca hemen Hz. Ali ve Abbas'ın koluna girerek

¹⁰¹⁶ Bkz., Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme*, s. 201.

¹⁰¹⁷ Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme*, s. 201.

¹⁰¹⁸ Nitekim Ebû Nuaym, namaz imamlığı meselesini, Ebû Bekir'in faziletine dair bir delil olarak sunmaktadır. Bkz., Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Kitâbü'l-İmâme ve'r-Red ale'r-Râfıza*, ss. 252-253.

mescide gitmiştir. Ebû Bekir'i namaz imamlığından azlederek kendisi namazı kıldırmasıdır. Namazdan sonra minbere çıkıp kısa bir hutbe okuyan Hz. Peygamber, ashabından helallik isteyerek onlara veda etmiştir. Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'e vasiyette bulunduktan sonra minberden inmiştir. Bundan sonra son anlarını geçireceği yatağına yatan Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi çağırarak ona her şeye dair vasiyetini yapmış ve onu ilimlerle donatmıştır.”¹⁰¹⁹ Görüldüğü üzere Hillî, muhaliflerinin Ebû Bekir'in üstünlüğüne dair sunduğu bu olayı ters yüz ederek, Hz. Ali'nin imâmeti için öne sürülen “vasiyet” deliline temel olacak şekilde yansıtmaktadır.

3.2.5.2. Hz. Ömer'e Yönelik Eleştiriler

Hillî, Hz. Ebû Bekir'e yönelik eleştirilerindeki genel tutumunu Hz. Ömer hakkında da sürdürmektedir. Onun buradaki temel amacı, Hz. Ömer'in hilafetinin gayri meşruluğunu ortaya koymak ve bunun yanı sıra başta sahabeler olmak üzere, onu seven ve hilafetini benimseyen herkesin bu noktadaki tutumlarının veya anlayışlarının yanlışlığını göstermektir. Bununla birlikte onun Hz. Ömer hakkındaki olumsuz görüşlerinin İbn Şâzân tarafından önceden dile getirilmiş olduğunu, dolayısıyla İbn Şâzân'ın Hillî'ye bu hususta örneklik teşkil ettiğini söylemek mümkündür.¹⁰²⁰

Hillî'ye göre Hz. Ömer, her şeyden önce kıt görüşlü biridir. Bu yönüyle olsa gerek o, Hz. Peygamber'in de bir beşer olarak ölümlü olabileceğini kavrayamamıştır. Bu konuda kendisine delil olarak sunulan ayeti¹⁰²¹ sanki ilk defa duyduğunu itiraf ederek, aslında Kur'an'a da hakkıyla vakıf olmadığını ortaya koymuştur. Hillî vermiş olduğu bu örneğin Sünnî kaynaklarda geçtiğini belirtmeden geçmemiştir.¹⁰²² O, bu ayrıntıya da özellikle vurgu yapmak suretiyle Kur'an ayetleri hakkında bu kadar bilgisiz olan ve bununla birlikte peygamberler hakkında doğru bir anlayışa sahip olmayan birinin insanların yöneticisi olmasının tuhaflığını ve anlaşılmazlığını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Hillî'ye göre Hz. Ömer'in cahilliği, vermiş olduğu hatalı hükümlerle de sabittir. Nitekim o, hamile bir kadının recmedilmesini emretmiştir. Hz. Ali,

¹⁰¹⁹ Hillî, *Minhâcü'l-Kerâme*, s. 201.

¹⁰²⁰ İbn Şâzân'ın Hz. Ömer'e yönelik eleştirileri için bkz., İbn Şâzân, s. 189, 250, 271.

¹⁰²¹ Söz konusu ayet, Zümer suresinin 3. ayeti olup bu ayette, Hz. Peygamber'in de diğer insanlar gibi ölümlü olduğuna vurgu yapılmaktadır.

¹⁰²² Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, ss. 276-7.

hükümünün yanlış olduğunu söyleyerek onu uyarmış; bunun üzerine o da hatasını anlayarak hükmünü uygulamaktan vazgeçmiştir. “*Ali olmasaydı Ömer helak olacaktı*” sözü ile de ilim bakımından Hz. Ali’nin üstünlüğünü kabul ve itiraf etmiştir.¹⁰²³ İbn Şâzân da Hz. Ömer’in hüküm verme yeteneğinin ve becerisinin olmadığına, zor konularda hep Ali’nin hükmüne müracaat ettiğine vurgu yapmıştır.¹⁰²⁴

Görüldüğü üzere Hillî, Hz. Ömer’i dini konularda cahil olmakla suçlamaktadır. Bu noktada onun, tıpkı Ebû Bekir’le ilgili eleştirilerinde olduğu gibi Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin Hz. Ömer’in ilimdeki üstünlüğüne dair serdettiği ifadeler ve delillere itiraz ettiği söylenebilir. Nitekim Ebû Nuaym, eserinde, Hz. Ömer’in ilimdeki üstün konumunu, Abdullah b. Mes’ûd gibi alim bir sahabinin dilinden aktardığı rivayetlere dayandırarak tescil etmeye çalışmıştır. Örneğin İbn Mes’ûd bir sözünde Hz. Ömer’i şöyle övmektedir: “Terazinin bir kefesine insanların ilmi, diğer kefesine de Ömer’in ilmi konsaydı, mutlaka Ömer’in ilmi ağır basardı!”¹⁰²⁵

Hillî’nin, Hz. Ebû Bekir’e nazaran Hz. Ömer’i daha ağır ithamlarla eleştirdiği görülmektedir. Şöyle ki onun ifadesiyle Hz. Ömer, Allah’ın hükümlerini değiştiren biridir. Örneğin mut’a nikahını haram sayarak, Allah’ın helal kılmış olduğu bir şeyi haram kılmıştır. Hatta o, mut’a hakkındaki bu keyfî uygulamasıyla kendisini, asla keyfî uygulamalarda bulunmayan Hz. Peygamber’in bile önüne geçirmiştir.¹⁰²⁶

Hillî, Hz. Ömer’i, aynı konuda birbirinden farklı çok sayıda hüküm vermekle itham ederek, onun hükümler hususundaki cehaletini ve ayrıca keyfî davranışlarını ortaya koymayı amaçlamıştır. Hillî, buna örnek olsun diye, Hz. Ömer’in, miras hukuku açısından dedenin durumu ile ilgili olarak yetmiş hatta yüz farklı görüş ortaya koymasını vermektedir. Hillî’ye göre Hz. Ömer, bu örnekte olduğu üzere, hükümleri kendi görüşüne, hislerine ve zannına dayanarak vermiş, adeta kendi şeriatını oluşturmaya çalışmıştır.¹⁰²⁷ Bu itham gerçekten çok ağır durmaktadır. Çünkü burada Hz. Ömer, tamamen kendi keyfî yorumları çerçevesinde, yeni bir din ortaya koymaya çalışan ve böylelikle adeta peygamberliğe soyunan biri olarak gösterilmektedir.

¹⁰²³ Hillî, *Nehcü’l-Hakk*, s. 277.

¹⁰²⁴ İbn Şâzân, ss. 190-191.

¹⁰²⁵ Bkz., Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Kitâbü’l-İmâme ve’r-Red ale’r-Râfıza*, s. 285.

¹⁰²⁶ Bkz., Hillî, *Nehcü’l-Hakk*, s. 281; krş., İbn Şâzân, 232.

¹⁰²⁷ Bkz., Hillî, *Nehcü’l-Hakk*, ss. 280-1.

Hillî'ye göre Hz. Ömer, dinde yeri olmayan birtakım bid'at ve hurafeleri ortaya atmıştır. Bu uygulamasıyla o, hem Kur'an'a hem de sünnete aykırı davranmıştır. Örneğin o, nafîle namazların cemaatle kılınmasının uygun olmamasına rağmen Ramazan gecelerinde cemaatle teravîh namazının kılınmasını teşvik etmiştir. Bu, açık bir bid'attır ve Ömer'in kendisi de bunun bid'at olduğunu itiraf etmiştir. Oysa ki her türlü bid'at, sapıklıktır ve her türlü sapıklığın götüreceği yer de ancak cehennemdir.¹⁰²⁸ Görüldüğü üzere Hillî, bu örneği vermek suretiyle Hz. Ömer'in, cehennemliklerin işleri ile meşgul olan bir günahkâr olduğunu ve böyle birinin yönetimini kabul etmenin akıl kârı bir iş olmayacağını ortaya koymaya çalışmaktadır.

Görüldüğü üzere Hillî, Hz. Ömer'i cahil ve zayıf inançlı biri olarak göstermekte ve daha da kötüsü, dini kendi emellerine alet eden hatta dini kendisine uyduran muhteris bir kişiliğe sahip olmakla itham etmektedir. Yukarıda bazı örneklerini verdiğimiz gibi o, bu tepkileri muhtemelen Ebû Nuaym'ın Hz. Ömer'le ilgili müsbet görüşlerine itiraz olsun diye vermiştir. Zira Ebû Nuaym, Hz. Ömer hakkında nakletmiş olduğu rivayetlerin ışığında onu kötüleyen Şiîlere gerekli cevapları vermiştir. Buna göre Hz. Ömer son derece ilim sahibi seçkin bir kişidir. Yine o, feraset sahibidir; verdiği hükümler ve kararlar daima isabetlidir. Aynı zamanda o, Allah'ın samimi bir kulu olup adaletin de timsalidir. Onun adaletini Cebrâil (as.) bile övmüştür.¹⁰²⁹

İşte Hillî, Ebû Nuaym'ın Hz. Ömer hakkında serdettiği tüm bu güzel vasıfları tamamen ters yüz ederek kötü yakıştırmalara çevirmiştir. Onun bu hassasiyetinde, kökleri geçmişe dayanan Şîî-Sünnî rekabetinin yansımasını bulmak mümkündür.

3.2.5.3. Hz. Osman'a Yönelik Eleştiriler

Hillî'nin, üç halife içerisinde Hz. Osman'a karşı yönelttiği eleştiriler çerçevesinde "İslam'la müşerref olmadan önceki hayatında puta tapan bir kafir olduğu" iddiası dışarıda bırakılırsa¹⁰³⁰, genellikle yönetimi esnasındaki yanlışlar ve kusurlar öne çıkarılmaktadır. Nitekim *Minhâcû'l-Kerâme*'de, Hz. Osman hakkındaki eleştiri şu minvaldedir: "*Osman, (halifeliği döneminde) caiz olmayan işler yapmıştır. Bu yüzden etrafındaki tüm müslümanlar ona karşı cephe almışlardır. Öyle ki, onu*

¹⁰²⁸ Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme*, s. 196; Hillî, *Nehcû'l-Hakk*, ss. 288-290.

¹⁰²⁹ Bkz., Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Kitâbü'l-İmâme ve'r-Red ale'r-Râfıza*, ss. 291-294.

¹⁰³⁰ Öyle ki bu durum, diğer iki halife ile birlikte, onun da imâmete layık olmadığının en bariz göstergesi olarak lanse edilmektedir.

*öldürmek için bir araya gelenler, onun ve iki arkadaşının (Ebû Bekir ve Ömer) imâmetine destek verenlerin sayısından daha fazladır.”*¹⁰³¹

Hillî'ye göre Hz. Osman, yönetimde kaldığı zaman zarfında adaletli bir yöneticinin asla yapmayacağı yanlış tasarruflarda bulunmuştur. Örneğin o, halkın güvenmediği, günah işlemekten çekinmeyen ve ilimden zerre kadar nasibi olmayan ve bu yüzden liyakat sahibi olmayan kimseleri sırf akrabalık ilişkilerine dayanarak, başta valilik olmak üzere önemli görevlerde istihdam etmiştir.¹⁰³²

Yine Hillî'nin ifadesiyle Hz. Osman, Hz. Peygamber'in Medine'den sürgün ettiği Hakem b. Ebî'l-As'ı yeniden Medine'ye getirmiş ve böylelikle Hz. Peygamber'in sünnetine muhalefet etmiştir.¹⁰³³

Hillî, Hz. Osman'ın, akrabalarına devletin hazinesinden yüklü miktarlarda mal veya para aktardığı yönünde kaynaklarda bilgiler bulunduğunu ifade ederek eleştirilerini sürdürmektedir.¹⁰³⁴ Hillî, bu verileri, Hz. Osman'ın, devlet malı gibi, herkesin hakkını ilgilendiren büyük bir emanete hıyanet ettiğini ortaya koymak için kullanmış olmalıdır. Dolayısıyla böyle biri, adalet vasfını yitirmiş olacağından yönetim için ehil biri olmadığı anlaşılabacaktır. Zira böylesine ağır bir emanete hıyanet eden biri için “adaletli yönetici” nitelemesini yapmak elbette imkânsızdır.

Hillî, Müslümanların gözünde Hz. Osman'ın değerini düşürmek adına onun bazı sahabilere karşı sert ve haksız davranışlarda bulunmasını örnek olarak vermektedir. Bu noktada o, özellikle sahabe içerisinde önde gelen bazı şahsiyetlere karşı yapılmış olan zulümleri ön plana çıkarmaktadır. Bu tavır muhtemelen, Hz. Osman'a karşı genel bir tepkinin oluşmasını sağlamaya yöneliktir. Hillî'nin ifadesiyle Hz. Osman, önde gelen sahabe Abdullah b. Mes'ûd'u öyle dövmüştür ki bu dayak sebebiyle İbn Mes'ûd'un kaburga kemiklerinden bir kısmı kırılmıştır. Aynı şekilde Ammâr b. Yâsir de Hz. Osman'ın şiddetli dayacağından nasibini almıştır. Yine o, sahabe içerisinde zühd ve takvasıyla öne çıkan Ebû Zer'i dövdürmüş ve bununla da yetinmeyerek Rebeze'ye sürgüne göndermiştir. Hillî'nin iddiasına göre bu sürgünün sebebi, Ebû Zer'in, Osman'ın yaptığı haksızlıklara göz yummayıp, onu eleştirmesidir.¹⁰³⁵

¹⁰³¹ Hillî, *Minhâcû'l-Kerâme*, s. 197.

¹⁰³² Hillî, *Nehcû'l-Hakk*, s. 291.

¹⁰³³ Hillî, *Nehcû'l-Hakk*, ss. 291-292.

¹⁰³⁴ Hillî, *Nehcû'l-Hakk*, ss. 293-294.

¹⁰³⁵ Bkz., Hillî, *Nehcû'l-Hakk*, ss. 295-300.

Hillî'ye göre Hz. Osman, o kadar çok haksızlıklar ve dine aykırı işler yapmıştır ki sahabe içerisinde onu tekfir edenlerin sayısı azımsanmayacak kadar çok olmuştur. Bu noktada Hillî, ashabdan bazı önemli kimselerin sözlerini örnek gösterir. Onun aktardığına göre Ammâr b. Yâsir şöyle demiştir: “Üç kişi Osman’ın kafir olduğuna şahitlik ederse dördüncüsü de ben olurum.”¹⁰³⁶ Yine Hillî’nin aktardığına göre Zeyd b. Erkam’a, hangi sebeple Osman’ı tekfir ettiği sorulduğunda o, bunun üç sebebi olduğunu belirtmiş ve bunları, “malı zenginler arasında döndürüp dolaştırması, Allah Rasûl’ünün ashabından olan muhâcirleri Allah’a ve Peygamber (sav)’e savaş açanların yerine koyması ve Allah’ın kitabına aykırı işler yapması” şeklinde sıralamıştır.¹⁰³⁷ Aynı şekilde Hillî, önde gelen sahabe Huzeyfe (ra.)’nin, Hz. Osman’ın katledilmesini sevindirici bir olay olarak görmesini aktarmaktadır. Buna göre Huzeyfe (ra.) şunları söylemektedir: “Osman’ın katili hakkında şüpheliyim. Bilemiyorum ki, o (katil) kafir birini mi öldürdü? Yahut o (katil) halis niyetli bir mü’min midir? Yoksa onu (Osman’ı) iman bakımından mü’minlerin en üstünü mü öldürdü?”¹⁰³⁸

Diğer iki halife örneğinde olduğu gibi Hz. Osman’a karşı bazı Şîî düşünürler tarafından yapılan tüm bu karalamalar Ebû Nuaym el-İsfahânî’nin tepkisini çekmiştir. O, Hz. Osman’a yöneltilen tüm suçlamaların yersiz olduğunu bazı rivayetlerin de katkısıyla ispatlamaya çalışmıştır. Ona göre, Ammar b. Yâsir başta olmak üzere diğer bazı kimselerin Hz. Osman’ı tekfir ettikleri, yine onun muhasara edilmesine hatta katledilmesine önde gelen bazı sahabenin katıldıkları yönünde ortaya atılan iddialar, Şîîler’in iftira dolu uydurma rivayetlerinden başka bir şeye dayanmamaktadır.¹⁰³⁹ Hillî ise, Ebû Nuaym’ın reddiyesine karşı ısrarla bu çeşit rivayetler üzerinden Hz. Osman’ı karalamaya devam etmiştir. Bu noktada Hillî’nin, özellikle ilk üç halifeye karşı oluşuyla bilinen İbn Ebî’l-Hadîd (656/1258)’in *Şerhu Nehci’l-Belâğa*’sını referans vermesi¹⁰⁴⁰ onun bu konudaki taraflı yaklaşımının açık göstergesidir.

Hillî, Hz. Osman hakkında çok ağır ithamlarda bulunmaktadır. O kadar ki onun ifadesiyle Hz. Osman, şeriatla dalga geçmeye bile cüret etmiştir. Bu noktada Sünnî hadis literatürünün en güvenilir eserlerinden biri olan *Sahîh-i Müslim*’i referans

¹⁰³⁶ Hillî, *Nehcü’l-Hakk*, s. 296.

¹⁰³⁷ Hillî, *Nehcü’l-Hakk*, s. 297.

¹⁰³⁸ Hillî, *Nehcü’l-Hakk*, s. 297.

¹⁰³⁹ Bkz., Ebû Nuaym el-İsfahânî, *Kitâbü’l-İmâme ve’r-Red ale’r-Râfıza*, s. 326.

¹⁰⁴⁰ Bkz., Hillî, *Nehcü’l-Hakk*, ss. 295-298.

gösteren Hillî, bu eserde geçtiğine göre Hz. Osman'ın, suçsuz bir müslüman kadını haksız yere recmettirdiğini nakleder. Hillî, Hz. Osman'ın bu haksız uygulamasının Kur'an'ı Kerim'e ters düştüğünü ifade ettikten sonra bazı ayetleri delil getirerek Hz. Osman'ı küfürle veya en azından zalimlik ve fasıklıkla itham etmektedir.¹⁰⁴¹

Hillî, Hz. Osman'ı şeriatı değiştirmekle de suçlamaktadır. Buna göre Hz. Osman, Hz. Peygamber'in iki rekat olarak kıldığı, ondan sonra da Ebû Bekir ile Ömer'in de aynı uygulamayla devam ettirdiği yolcu namazını, halifeliğinin ilk yıllarında iki rekat olarak kıldığı halde sonradan dört rekat olarak eda etmiştir. Hillî, bu bilgi için, Buhârî ve Müslim'in eserlerini referans göstermektedir. Rivayetleri aktardıktan sonra şöyle bir soru sorar Hillî: "Osman'ın şeriatı değiştirmesi nasıl caiz olabilir?"¹⁰⁴²

Yine Hillî, Hz. Osman'ı, Allah'ın hakkı olarak görülen hadleri uygulamamakla suçlamaktadır. Bu noktada muhaliflerince ileri sürülen "imamın affetme yetkisi olduğu" şeklindeki gerekçenin doğru olmadığını ifade etmekte ve hadleri uygulamada imamın affetme hakkı bulunmadığını ileri sürmektedir.¹⁰⁴³

Hillî, Hz. Osman'ı, Kur'an'a karşı saygısız davranan ve hatta Kur'an'da yanlışlıkların bulunduğu inanan biri olarak da sunmaktadır. Onun ifadesiyle Hz. Osman, bir ayet hakkında fikir yürütürken, "*Kur'an'da gramer hatası vardır; Araplar o hatayı dilleriyle düzelteceklerdir*" demiştir.¹⁰⁴⁴

Hillî, Hz. Osman'ı o kadar kötü biri olarak tanıtmaktadır ki, onu bir sahabeden çok adeta din düşmanı azılı bir kafir olarak lanse etmektedir. Şöyle ki onun ifadesiyle Hz. Osman, Hz. Peygamber'e karşı hadsizlik yapmaya bile cüret etmiştir. O, bu noktada şöyle bir anlatıma yer vermektedir: "Ebû Seleme ve Huneys b. Huzâfe vefat edince Hz. Peygamber, bunların eşleri Ümmü Seleme ve Hafsa ile evlendi. Bunun üzerine Talha ve Osman dediler ki, "Şimdi biz öldüğümüzde Muhammed bizim hanımlarımızla evlenecek de biz, o öldükten sonra onun hanımları ile evlenemeyecek miyiz? Vallahi eğer ölürse, o vakit biz de onun hanımlarını aramızda pay ederiz" Gerçekten Talha, Aişe'yi; Osman da Ümmü Seleme'yi istiyordu. Bunun üzerine Allah (cc), "*Allah'ın resulünü üzmeye hakkınız yoktur. Kendisinden sonra ebedi olarak eşleriyle de evlenemezsiniz. Sizin bunu yapmanız Allah katında büyük*

¹⁰⁴¹ Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, ss. 302-3.

¹⁰⁴² Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, ss. 303-4.

¹⁰⁴³ Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, s. 301.

¹⁰⁴⁴ Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, s. 304.

günahtır. Siz bir şeyi açığa vursanız da gizleseniz de şurası muhakkak ki Allah her şeyi bilmektedir. Allah'ı ve resulünü incitenleri Allah, dünyada ve ahirette lanetlemiş ve onlar için alçaltıcı bir ceza hazırlamıştır”¹⁰⁴⁵ ayetlerini indirmiştir.”¹⁰⁴⁶ Görüldüğü üzere Hillî, Hz. Osman'ı, Hz. Peygamber'in eşleri ile evlenmeyi tasarlamakla ve böylelikle Hz. Peygamber'in şahsında tüm müslümanların namusuna saldırmakla suçlamaktadır.¹⁰⁴⁷

Görüşleri açıkça ortaya koymaktadır ki Hillî, Hz. Osman'ı adeta İslam'ın tüm kutsal değerlerine saldırmakla yani İslam düşmanı olmakla itham etmektedir. Bu yüzden olsa gerek onun, sahabe arasında hiçbir saygınlığı kalmadığını hatta kendisine herkesin düşman olduğunu iddia eden Hillî, bu iddiasını şu gerekçelerle açıklamaktadır: “Sahabe, Osman'dan tamamen yüz çevirmiştir. Bu yüzden onlar, katledildikten sonra Osman'ın cenazesini üç gün boyunca defnetmediler. Onlar, Osman'a karşı ayaklananlara karşı koymadıkları gibi, onu onlara teslim ettiler. Onu savunmadılar; aksine ona karşı hareket edenlere yardımcı oldular. Yine onlar, imkânları olduğu halde Osman'ın kuşatılmasını engellemediler; kendisine su bile verilmemesine itiraz etmediler, hatta öldürülmesine karşı koymadılar. Öyle ki Osman'ın cenaze namazı bile günlerce kılınmadı. Cenazesini defnetmeye Mervan ile birlikte birkaç kölesinden başka hiç kimse katılmadı.”¹⁰⁴⁸

Tüm bu eleştirilerin ışığında denilebilir ki, Hillî'ye göre Hz. Osman, o kadar fazla cürüm işlemiştir ki, bunların neticesinde katledilmeyi tamamen hak etmiştir. Ayrıca ifade etmek gerekirse, Hillî'nin, diğer iki halifeye nazaran Hz. Osman'ı daha ağır şekilde eleştirdiği gözden kaçmamaktadır. Bu noktada Hz. Osman'ın, Hz. Ali'nin en büyük düşmanı olan Muâviye'nin akrabası olması, bir Şîî olarak Hillî'nin ona karşı tutumunu etkilemiş olma ihtimalini de beraberinde getirmektedir.

Görüldüğü üzere Hillî, ilk üç halifeyi, onların, imâmet bir yana hilafete bile elverişli olmadıklarını ispatlamak amacıyla değerlendirmekte ve eleştirmektedir. Aslında o, ilk üç halifeden daha çok, -biraz da örtülü olarak- onların hilafetini kabul eden herkesi ve siyasî düşüncelerini eleştirmektedir. Bu noktada Sünnî çevrelerin ilk üç halife ile ilgili olumlu yaklaşımlarının farkında olan Hillî, eleştirilerinde kullanmış

¹⁰⁴⁵ Bahsi geçen ayetler, Ahzâb suresinin 53, 54 ve 57. ayetleridir.

¹⁰⁴⁶ Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, ss. 304-5.

¹⁰⁴⁷ Bilindiği üzere Peygamberimizin eşleri, tüm Müslümanların anneleri olarak kabul edilmiş ve kendileriyle evlenilmesi ebedi olarak haram kılınmıştır.

¹⁰⁴⁸ Bkz., Hillî, *Nehcü'l-Hakk*, s. 302.

olduğu deliller içerisinde Sünnî kanallardan gelen bilgi ve belgelere de yer vermiş ve böylelikle muhaliflerini kendi silahlarıyla vurma yoluna gitmiştir. Bu noktada onun, özellikle Fazl b. Şâzân'dan etkilenmiş olduğu söylenebilir. Zira Hillî'nin uyguladığı aynı yöntem ve neredeyse aynı deliller daha önce İbn Şâzân tarafından da kullanılmıştır.

Ayrıca görülmektedir ki Hillî, her ne kadar Usûlî bir alim olarak öne çıkmış olsa da ilk üç halifeye yönelik olarak mezhebinin yüklediği olumsuz betimlemelerin ve düşüncelerin etkisinde kalmaktan kurtulamamıştır. Nitekim onlar hakkında nakledilmiş bazı abartılı ve taraflı anlatımları olduğu gibi kabul edip aktararak, bu noktada tam anlamıyla objektif bir duruş sergilemeyi başaramamıştır. Bununla birlikte o, aklî deliller getirmedeki üstün kabiliyetini sergilemekle, bir bakıma siyâsî görüşlerin temellendirilmesinde ve muhaliflere karşı savunulmasında aklın yardımının ne kadar önemli bir katkı sağladığını göstermeyi bilmiştir.

Diğer taraftan Hillî, ilk üç halife ile ilgili görüşlerinde Şeyh Müfid gibi erken dönem Usûlî düşünürünün usûlünden biraz farklı yol izlemiştir. Şeyh Müfid daha çok meseleler üzerinden konuyu işlemiş ve özellikle de bazı ayetlerin Sünnî çevreler tarafından Ebû Bekir ve Ömer'in faziletini göstermek üzere kullanılıp yorumlanmasına itiraz etmiştir. O, bu ayetlerin uzunca bir tefsirini yapmayı da ihmal etmemiştir. Hillî ise özellikle *Nehcû'l-Hakk* adlı eserinde farklı bir yol takip ederek ilk üç halifenin bazı ayıplanılacak durumlarının bizzat onları destekleyen Sünnî alimlerin eserlerinde yer aldığını kaynaklarıyla birlikte ortaya koymuştur. Yukarıda da ifade edildiği gibi o, muhtemelen Sünnî alim Ebû Nuaym el-İsfahânî'nin ilk üç halifeyi haklı gösterme çabalarından etkilenerek böyle bir yolu seçmiştir. Bununla birlikte onun ilk üç halife ile ilgili eleştirileri kendisinden çok önce yaşamış olan Fazl b. Şâzân tarafından dile getirilmiştir. Bu yüzden her ne kadar Hillî İbn Şâzân'ı kaynak göstermemiş olsa da ondan fazlasıyla etkilendiği söylenebilir. Ayrıca Hillî, Sünnî düşünürler tarafından ilk üç halife ile ilgili aktarılmış olan rivayetlerin çoğunun uydurma olduğunu, bazılarının ise bizzat Hz. Ali'ye işaret ettiğini iddia etmeden de geçmemiştir.

SONUÇ

On ikinci imamın gaybeti, İmâmiyye Şîası'nın düşünsel gelişiminde bir dönüm noktasıdır. Nitekim gaybetle birlikte, imamların Şîî toplumu arasındaki irtibatın nasıl ve ne şekilde olacağı konusu ayrı bir muamma olduğu gibi, Şîî düşüncenin hemen her alanında nasıl bir tavır takınılacağı da ayrı bir sorun teşkil etmiştir. Gaybetin henüz başlarında, imamın kısa sürede döneceğine yönelik anlayış, fikhî ve itikâdî problemlerin çözümüne yönelik tek kaynak olarak imamlardan gelen ahhârî kabul eden Ahhârîler'in Şîî düşünceye kısa süreliğine hâkim olmasını sağlamıştır. Ancak aradan uzunca bir zaman geçmesine rağmen gâib imamın geri dönmeyişi, tek başına ahhârî problemlerin çözümünde yeterli olamayacağı düşüncesini beraberinde getirmiş ve böylece akla da en az nakil kadar önem veren Usûlî düşünce, Şîî düşünceye hâkim olmuştur.

Diğer taraftan Usûlî düşünürlerin başarılarının arkasında genellikle siyasî yönetimlerin desteğinin bulunduğu göz ardı edilmemelidir. Nitekim ilk dönem Usûlî düşünürleri Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî, görüşlerini rahatça dile getirebilecekleri, baskı hissetmeden eğitimlerini ve düşünsel faaliyetlerini sürdürebilecekleri uygun ortamı Büveyhîler sayesinde bulmuşlardır. Öyle ki, Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin döneminde Selçuklular'ın Büveyhîler'i ortadan kaldırması hem onun ilmî hayatını olumsuz etkilemiş hem de ondan sonra uzunca bir süre Şîî düşüncede adeta bir fetret dönemi yaşanmıştır.

İbn Mutahhar el-Hillî'ye gelinceye kadar Şîî düşüncenin hemen her alanında belli bir seviyede olgunlaşma yaşanmıştır. Bu bağlamda Şîî kelâmı özellikle Mu'tezile'nin etkisiyle oldukça gelişmiştir. Mu'tezile'nin bu alandaki en büyük etkisi, doktrinilen meselelerin aklî delillerle izah edilmesine yönelik olmuştur. Hatta öyle ki Usûlî düşünürler imâmetle ilgili pek çok hususun açıklanmasında bile aklın yardımına başvurmuşlardır.

İbn Mutahhar el-Hillî, Moğol İlhanlı Devleti'nin Bağdat'ı istila ettiği ve Abbâsîler'i ortadan kaldırdığı ve neticede İslam dünyasına korku saldığı bir dönemde yaşamıştır. Ne var ki Moğolların bu yıkıcı faaliyetleri, onu ve mezhebinin diğer taraftarlarını üzmemiş aksine öteden beri nefret ettikleri Sünnîlerden kurtulmalarına vesile olduğu için sevindirmiştir. Bu yüzden olsa gerek, Hillî ve onun gibi dönemin diğer Şîî alimleri, Moğol yöneticileri ile iyi ilişkiler kurmanın yollarını aramışlardır.

Hillî, İlhanlı sultanı Olcaytu'nun gönlünü fethederek yakın dostluğunu kazanmıştır. Onun verdiği desteklerle çok sayıda öğrenci yetiştirmiş ve birbirinden değerli eserler üretmiştir.

Hillî'nin fikirleri yaşadığı bölgenin sınırlarını aşmış, Sünnî çevrelerde bile yankı uyandırmıştır. Bu yüzden İbn Teymiyye, onun ileri sürdüğü fikirlere karşılık olsun diye *Minhâcû's-Sünne* adında bir reddiye yazmıştır. Hatta bu eserde İbn Teymiyye, Hillî'ye ve mezhebi Şîa'ya yönelik bariz hakaretlerde bulunmuştur. Hillî ise, İbn Teymiyye'ye karşılık vermemiş, hakaret etmeye de yönelmemiştir. Aynı şekilde Hillî, meşhur Sünnî alimi Kâdî Beyzâvî ile de ilmî bir konuda tartışmış; fakat her iki alim de birbirlerine karşı oldukça nazik bir üslup kullanmıştır. Böylelikle Hillî'nin, muhalif bile olsalar muhataplarına karşı nezaketle davranan naif biri olduğu söylenebilir.

Hillî çok yönlü ve üretken bir alimdir. İslamî ilimlerin neredeyse tümüne dair çok sayıda eser telif etmiştir. Bazı eserlerini Sultan Olcaytu'nun isteği üzerine ya da ona ithafen kaleme almıştır. Bununla birlikte Hillî, oldukça pragmatist bir düşünür olarak öne çıkmıştır. Döneminde Şîî düşünceye fayda vereceğini düşünmediği konulara -geçmişte çokça tartışılmış olsalar bile- değinmemiştir. Örneğin onun kelâm eserlerinde gaybet konusuna çok az hatta bazılarında hiç temas edilmediği görülmektedir.

Hillî, dinin temel esasları hususunda selefi olan Usûlî düşünürlerle hemen hemen aynı görüşleri paylaşmış olsa da bazı konularda onlardan kısmen farklı tavırlar sergilediği de olmuştur. Örneğin Kur'an'ın mahiyeti ile ilgili tartışmalarda diğer Usûlî alimler gibi o da Kur'an'ın ezeli olmadığını savunmuştur. Ancak diğerleri Kur'an için ısrarla "muhtes" ifadesini kullanırken Hillî ise "yaratılmış" nitelenmesini yapmaktan çekinmemiş ve bu konuda Mu'tezile ile aynı görüşe sahip olduğunu göstermiştir.

Hillî'nin düşünce sistemi akıl-nakil sentezi üzerine kuruludur. O, her ne kadar akla önem veren Usûlî bir düşünür olsa da nakli de asla geri plana atmamış ve her iki kaynağı birden düşünce sisteminde önemli yere oturtmuştur. Hatta onun imâmet konusunda Şîî ahlâfına verdiği önem o kadar fazladır ki, bu tutumuyla Ahlâfî olarak bile nitelenmiştir.

Hillî'nin en çok ilgi çeken yönlerinden biri, muhalifleri olan mezheplere karşı takındığı tavırlarda tipik bir makalât yazarı gibi davranmasıdır. Öyle ki o, özellikle Sünnî çevreleri eleştirip görüşlerini değerlendirirken taraflı ve genellemeci bir tarz benimsemiştir. Bu bağlamda, bazı rivayetleri bağlamından kopararak vermenin yanı sıra aşırı görüşler besleyen bazı aşırı fırka ve grupları da Sünnîlere nispet etmiştir. Ayrıca Hillî, 73 fırka hadisini meşru görmüş ve bu rivayette bahsi geçen “Fırka-yı Nâciye”nin İmâmîyye Şîası’ndan başkası olmadığını savunmuştur.

Hillî bazı İmâmî alimler tarafından dinin temel inançları arasında gösterilen rec’at ve bedâ gibi konuları eserlerine almayarak bunları inanç esası olarak görmediğini orataya koymuştur. Bu noktada onun bedâ hakkındaki tutumu dikkat çekicidir. Şöyle ki bu konu hakkında hem Ahbârî hem de Usûlî düşünürler oldukça fazla durmuşlar ve farklı görüşler ileri sürerek bedâ anlayışını doğuran problemleri bertaraf etmeye çalışmışlardır. Hillî ise kelâm eserlerinde “bedâ” konusuna hiç girmemiştir. Aksine o, bedâ’yı doğuran sebeplerin Şîa açısından hiç yaşanmadığına inanan biridir. Çünkü Hillî, mezhebinin imâmet anlayışının mükemmel ve eksiksiz olduğunu kabul etmektedir. Oysa bedâ gibi düşünceler imâmet krizini çözmek adına ortaya atılmıştır. Bu noktada o, Şîi ahbârına dayanmış ve çeşitli alıntılarla on iki imam silsilesinde hiçbir değişiklik veya eksiklik olmadığını ortaya koymuştur.

Hillî, Usûlî düşünceye çokça katkılar yapmıştır. Bu noktada aklın dinî sahadaki fonksiyonunu kabul eden Hillî, aklın pek çok hususta tek başına bilgi kaynağı olabileceğini kabul ederken bazı durumlarda ise naklin yardımına muhtaç olabileceğini de kabul etmiştir. Bu yönüyle Hillî, aklın tek başına dinî hakikatlere ulaşamayacağını savunan Şeyh Müfid’in karşısında dururken; dinî hakikatlere ulaşmada aklın tek başına yeterli olup nakle ihtiyaç bulunmadığını düşünen Şerîf el-Murtazâ’ya da uymamıştır. Doğrusu Hillî’nin düşünce yapısında akıl ve nakli yarıştırma veya birini diğerine tercih etme gibi bir kaygı yoktur. O, her iki kaynağa da hakkını teslim ederek düşünce sistemini bunların sentezine dayalı olarak oluşturmuştur.

Hillî, ilk defa hocası Muhakkık tarafından meşru görülen ictihadı, sınırlarını tam olarak belirlemek suretiyle Şîi fıkına kazandıran şahıstır. Onun bu başarısı Usûlî düşüncenin gelişiminde önemli bir aşamadır. Zira önceki Usûlî alimler, eserlerinde sık sık uygulamalarına rağmen sırf Sünnî fıkıh geleneğinin icadı diye ictihada karşı durmuşlardır. Hillî ise, ilk dönemlerden itibaren Şîi fıkında

kullanıldığını söylemek suretiyle ictihadın meşrûiyetini çok eskilere dayandırmıştır. Bu noktada onun temel dayanağı ise, ictihadın kıyas ve re'yle asla bir tutulamayacağına yönelik inancıdır.

Hillî, gâib imamın ortada olmadığı süreçte Şîî toplumunun yaşadığı ve hatta ileride yaşayabileceği problemleri çok iyi tespit etmiş bir fikir adamıdır. O, imamın bazı yetkilerinin gaybet döneminde Şîî fakihlerince kullanılmasını kabul etmiştir. Ancak bu çok kolay olmamıştır. Zira önceleri imama ait olan hiçbir hakkın onun adına kullanılmasına müsaade etmemiştir. Örneğin o, önceleri gaybet döneminde hudûdun uygulanamayacağını savunmuştur. Fakat daha sonra yaşadığı ortamın getirdiği sosyo-politik gereksinimler onu görüş değiştirmeye sevk etmiştir. Bu bağlamda o, imamın yokluğunda Cuma namazının kılınamayacağını iddia edenlerin aksine cumanın gaybet döneminde de kılınması gerektiğini açıkça ifade etmiştir. Gaybet döneminde zekât ve humusun toplanıp hak sahiplerine dağıtılması konusunda en yetkili kişilerin Şîî fakihler olduğunu kabul eden Hillî, bu noktada dikkat çekici bir fikri de savunmuştur. Şöyle ki ona göre zekât, imamın sağlığında imama verilir; o yoksa güvenilir fakihlere teslim edilir. Ancak burada bir zorunluluk yoktur. Yani kişi zekâtını imama veya onun yokluğunda fakihlere teslim etmeyip kendisi dağıtmışsa bu da geçerli olur. Çünkü zekât emrinde, bunun hak sahiplerine dağıtılması istenmektedir. Kişi bunu yaptığı için emrin gereğini yerine getirmiş sayılır. Böylece Hillî, dinî yönünün yanında toplumsal bir fonksiyonu da olan zekâtın dağıtımında ciddi bir kolaylık sağlamıştır.

Hillî, daha önce ciddi manada bir hadis tenkidi yapılmadığından Usûlî düşünürlerin çekinceyle yaklaştıkları Şîî hadis külliyatına yönelik ilk kez Sünnî hadis geleneğinden de faydalanmak suretiyle sistematik bir tenkit metodu geliştirmiştir. Bu sayede o, bir bakıma Usûlî düşüncenin hadis külliyatından uzaklaşmasının önüne geçecek adımları atmıştır.

Haber-i vâhid konusuna olumlu bakan Hillî, bunun hiçbir şekilde delil değeri olmadığını savunan Şerîf el-Murtazâ'nın karşısında yer almıştır. Hillî'ye göre her ne kadar zan ifade edip yakînî bilgi vermese de belli şartları taşıması halinde haber-i vâhidle amel etmede herhangi bir sakınca yoktur.

Şîî siyaset anlayışında imamın başında olmadığı hiçbir otorite meşru görülmeyp câir/zalim olarak nitelenmiştir. Bu bağlamda özellikle ilk üç halifeye ve onların yönetimlerine karşı ciddi bir tepki oluşturulmuştur. Hatta Şîî düşünürlerin

çoğu, ilk üç halifeyi türlü ithamlarla ve hakaretlerle yermekten geri durmamışlardır. Bu noktada Hillî de ilk üç halifeyi, Hz. Ali'nin imâmet hakkını gasbeden zalimler olarak tanımlamış ve onların yönetime ehil olmadıklarını farklı açılardan ispatlamaya çalışmıştır. Bu noktada o, özellikle Fazl b. Şâzân gibi erken dönem Şîî aliminden faydalanmanın yanı sıra Sünnî fikir adamı Ebû Nuaym el-İsfahânî'den de etkilenmiştir.

Bu çalışmada Hillî'nin fıkıhla ilgili katkılarının çok azına yer verilmiştir. Onun Şîî fıkıhında önemli bir şahsiyet olduğu ve fıkıh eserlerinin Şîî medreselerde temel ders kitabı olarak okutulduğu göz ardı edilmemelidir. Bu yüzden Hillî'nin Şîî fıkıhındaki yeri, ayrı bir araştırma konusu olarak ilgililere tavsiye edilebilir. Yine onun Hz. Ali hakkındaki rivayetleri ele aldığı *Keşfü'l-Yakîn fî Fezâilî Emîri'l-Mü'minîn* adlı eserde, Hz. Ali hakkındaki ilginç ve bir o kadar da aşırılık izleri gösteren anlatımlar da ayrı bir çalışma konusu olarak değerlendirilebilir.

Neticede Hillî, yaşadığı dönemde Usûlî düşünceyi zirveye çıkarmayı başarmış önemli bir düşünürdür. Onun başarısının altında mevcut yönetimle kurduğu iyi ilişkilerin önemli bir payı olmuştur. Hillî, İmâmiyye Şîası'nın koyu bir propagandacısı ve dâisi gibi hareket etmiş ve hemen her platformda mezhebinin üstünlüğünü, yegâne hak mezhep olduğunu savunmayı kendine görev saymıştır. Diğer taraftan o, ortaya koyduğu akıl-nakil sentezine dayalı sistem sayesinde Şîî düşünce ve kültürünün güncellenip gelecek kuşaklara aktarılmasında büyük pay sahibi olmuştur.

KAYNAKLAR

- Abû'l-Farac, Gregory, *Abû'l-Farac Tarihi*, çev. Ömer Rıza Doğrul, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1950.
- Aka, İsmail, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiilik", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu (Tebliğler ve Müzakereler)*, İstanbul 13-15 Şubat 1993, ss. 69-103.
- Akdoğan, Mehmet Nur, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına göre Hilafetine Kadar Hz. Ömer*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2014.
- Akkoyunlu, İsmail, *İbn Teymiyye'nin Şîa'ya Reddiyesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara 2017.
- Akkuş, Mustafa, *İlhanlıların Anadolu'daki Dini Siyaseti*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Konya 2011.
- Âli Seyf, Fevzi, *Safahâtün mine't-Târîhi's-Siyâsî li'-ş-Şîa*, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, Beyrut 2009/1430.
- Âli Yâsîn, Muhammed Müfid, *el-Hayâtü'l-Fikriyye fî'l-İrâk fî'l-Karni's-Sâbi'l-Hicrî, Dâru'l-Arabiyyeti't-Tibâati*, Bağdat 1979/1399.
- Aminrazavi, Mehdi, "Allâmah Hillî", *an Anthology of Philosophy in Persia: Philosophical Theology in the Middle Ages and beyond from Mu'tazili and Ash'ari to Shi'i texts*, Seyyed Hossein Nasr, Mehdi Aminrazavi; with the assistance of M.R. Jozi, C. III, London: I.B. Tauris; The Institute of Ismaili Studies, 2010, s. 396.
- Arı, Mehmet Salih, *İmâmiyye Şîası Kaynaklarına Göre İlk Üç Halife*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2002.
- Arıkan, Adem, *İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd Adlı Eserine Göre İtikâdî ve Siyasî Görüşleri*, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2004.
- Aydınlı, Osman, *Mu'tezile'de İmamet ve Siyaset*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2017.
- _____, "Mu'tezile'nin İmamet Nazariyesi: Teori ve Pratik", *Dinî Araştırmalar*, 3/7, 2000, ss. 17-52.
- Ayoub, Mahmoud M., "Al-Hillî", *The Encyclopedia of Religion*, Mircea Eliade (ed.), C. VI, New York: The Macmillan Co., 1987, s. 324.
- Bahrânî, Yahyâ b. Huseyn, *Risâle fî Meşâyihî'-ş-Şîa*, thk. Nizâr el-Hasen, Müessesetu'l-Belâğ, Beyrut 1430/2009.
- Barthold, Vasilij Viladimiroviç, *Moğol İstilasına Kadar Türkistan*, haz. Hakkı Dursun Yıldız, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1990.
- Benli, Yusuf, "Bedâ Fikrinin İmâmî-Şîî Literatüre Girişinin Tarihî Sürecine İlişkin Değerlendirmeler -1- Reddiyeci Yaklaşımına Göre", *İslâmî Araştırmalar*, 18/3, 2005, ss. 211-226.
- Bozan, Metin, *İmamiyye Şîasının İmamet Tasavvuru: 4. Ve 5. Asırlar*, İlâhiyât Yayınları, Ankara 2007.
- _____, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İsam Yayınları, İstanbul 2009.
- Bozkuş, Metin, *Büveyhîler ve Şiilik*, Vizyon Yay., Sivas 2003.
- Brockelman, Carl, *İslam Milletleri ve Devletleri Tarihi*, çev. Neşet Çağatay, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara 1964.

- Bulut, Halil İbrahim, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, Araştırma Yayınları, Ankara 2013.
- Büyükkara, Mehmet Ali, “Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepler Tarihi ile İlgili Metodolojik Problemler”, *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi I*, 2005, ss. 441-491.
- Ca'feriyân, Rasûl, *Ükzûbetü Tahrîfî'l-Kurân beyne's-Şiati ve's-Sünne*, Mümessiletü'l-İmam el-Kaid es-Seyyid el-Hamen'i fi'l-Hac, Kum 1993.
- Câbirî, Ali Hüseyin, *el-Fikrî's-Selefi inde's-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*, Dâru Mecdelâvî, Amman 2008/1428.
- Cüveynî, Alaeddin Ata Melik b. Muhammed, *Târih-i Cihangüşâ*, çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2013.
- Daftary, Farhad, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi, Alfa Yayınları, 2. bsk., İstanbul 2020.
- Daribay, Muratbek, *Otrar Bölgesi ve İslâm Tarihindeki Önemi (VI-XIII. Yüzyıllar Arası)*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Konya 2011.
- Demir, Ahmet İshak, “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/1, 2005, ss. 85-102.
- , “İmâmiyye Şiası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2/1, 2009, ss. 43-75.
- Demir, Habip, *Horasan'da Şiilik*, Otto Yayınları, Ankara 2017.
- , “Şiî Düşüncede Zâhirî-Ahbârî Zihniyetin Yansımaları”, *Zâhirî ve selefi Din Yorumu*, 2019, ss. 397-404.
- Demircan, Adnan, *Hiz. Ali'nin Hilafet Hakkı Meselesinde Gadîr-i Hum Olayı*, Beyan Yayınları, İstanbul 1996.
- Ebu Zehra, Muhammed, *İbn Teymiyye: Hayâtühû ve Asruhû, Â'râuhû ve Fıkruhû*, Dâru'l-Fikrî'l-Arabî, Kahire 1991.
- Edalatnejad, Saeid, *Shiite Tradition, Rationalism and Modernity: The Codification of the Rights of Religious Minorities in Iranian Law (1906-2004)*, The Department of History and Cultural Studies Institute for Islamic Studies Yayınlanmamış Doktora Tezi, University Berlin, 2009.
- Ekici, Kansu, *İlhanlı Hükümdarı Geyhâtû ve Zamanı*, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Isparta 2012.
- el-Emîn, Muhsin, *Âyânü's-Şia*, thk. Hasan el-Emîn, Dâru't-Teâruf li'l-Matbûât, Beyrut, 1403/1983.
- Enayat, Hamid, *Modern Islamic Political Thought: the Response of the Shi'i and Sunni Muslims to the twentieth century*, London: Macmillan Press, 1982.
- Erdem, İlhan, “Olcaytu Han'ın Ölümüne Kadar İlhanlılar'da Yaşanan Siyasal-Kültürel Gelişmeler ve Yakın-Doğu'ya Etkileri”, *Tarih Araştırmaları Dergisi*, 20/31, 2000, ss. 1-35.
- Esterâbâdî, Muhammed Emin, *el-Fevâidü'l-Medeniyye*, Müessesetü'n-Neşr el-İslami, Kum 1426.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail b. İshak, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfî'l-Musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd, Mektebetü'l-Asriyye, Beyrut 1990/1411.
- , *el-İbâne an Usûli'd-Diyâne*, thk. Salih b. Makbel b. Abdullah el-USaymî, Riyad 2011/1432.

- Fıġlalı, Ethem Ruhi, *Günümüz İslam Mezhepleri*, İzmir İlahiyat Vakfı Yayınları, İzmir 2008.
- _____, *İmâmiyye Şîası*, Ağaç Kitabevi Yayınları, İstanbul 2008.
- Firuzabâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb, *el-Kamûsü'l-Muhît*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1986.
- Garâvî, Muhammed Abdulhasen Muhsin, *Mesâdiru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 1412/1992.
- Gölpınarlı, Abdülbâki, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, Kapı Yayınları, İstanbul 2016.
- Güner, Ahmet, *Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyaseti*, Tibyan Yayınları, İzmir 1999.
- Hafacî, Sâmîr Kazım, *Devru'l-Allâmeti'l-Hillî fî Neşri't-Teşeyyû*, Merkezu Bâbil li'd-Dirâsâti'l-Hadâriyye ve't-Târîhiyye, 1432/2011.
- Hakyemez, Cemil, *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâîp On ikinci İmam el-Mehdî*, İsam Yayınları, İstanbul 2009.
- _____, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2019.
- _____, "Şiî Takıyye İnancının Teşekkülü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 3/6, 2004, ss. 129-146.
- Halm, Heinz, *Şiîler*, çev. Muhammet Mertek, Runik Kitap, İstanbul 2020.
- Hansârî, Muhammed Bâkır b. Zeynelâbidîn b. Ca'fer el-Musevî, *Ravdatü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*, thk. Esedullah İsmâiliyyân, Mektebetü İsmâiliyyân, Kum 1392.
- Hatîb el-Baġdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Medîneti's-Selâm*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Dâru'l-Ġarbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001.
- Hazrecî, Mâcid Abd Zeyd, "Menâzilü'l-Ulemâ fî'l-Hille ve Devruhâ fî Neşri'l-Fikri'l-İslâmî", *Mecelletü Bâbil li'd-Dirâseti'l-İnsâniyye*, 5/1, 2015, ss. 150-157.
- Hemedânî, Reşîdüddîn Fazlullâh, *Câmiu't-Tevârih Târih-i Gâzân Han*, Doktor Fuad Abdü'l-Mu'ti es-Sayyad (trc.), Daru's-Sekafiyye li'n-Neşr, Kahire 1420/2000.
- Hillî, Ahmed Ali Mecid, *Târîhu Makâmî-Sâhibü'l-Asri ve'z-Zamânî fî'l-Hille*, Merkezü'd-Dirasati't-Tahsisîyye fî'l-İmam el-Mehdi, Necef 1426.
- _____, "min Turâsi Medreseti'l-Hille (Mutesaru Merâsim el-Aleviyye) li'l-Muhakkık el-Hillî", *Turâsunâ*, 3-4. Sayı (127-128), Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, Kum 1437, ss. 45-140.
- el-Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar, *Nehcü'l-Hakk ve Keşfü's-Sıdk*, thk. Aynullah el-Hasenî el-Urmevî, Dâru'l-Hicre, Kum 1986/1407.
- _____, *Minhâcü'l-Kerâme fî Ma'rifeti'l-İmâme*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü Dâri'l-Urûbe, Kahire 1962/1382.
- _____, *Menâhicü'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, thk. Ya'kûb el-Ca'ferî el-Meraġî, Merkezü'd-Dirâsât ve't-Tahkîkâtî'l-İslâmiyye, Kum 1415.
- _____, *el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mü'minîn Ali b. Ebî Talib*, Mektebetü'l-Elfeyn, Kuveyt 1985/1405.
- _____, *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1988/1408.
- _____, *İzâhü Muhâlefeti's-Sünne li-Nassi'l-Kitâb ve's-Sünne*, thk. Bîbî Sâdât Rızâ Behâbâdî, Kitaphane-i Mevzi ve Merkezi İsnad-ı Meclisi Şura-yı İslâmî, Tahran 1397.

- _____, *Keşfü'l-Yakîn fî Fezâili Emîri'l-Mü'minîn*, thk. Hüseyin ed-Dergâhî, y.y., Tahran 1991/1411.
- _____, *İstiksâü'n-Nazar fî'l-Kazâ ve'l-Kader*, thk. es-Seyyid Muhammed el-Hüseynî en-Nîsâbü'rî, Dâru Enbâi'l-Ğayb, Meşhed 1418.
- _____, *Envâru'l-Melekût fî Şerhi'l-Yâkût*, thk. Muhammed Necmi Zincani, Danişgah-ı İran, Tahran 1959/1338.
- _____, *er-Risâletü's-Sa'diyye*, thk. Abdü'l-Hüseyin Muhammed Ali Bakkâl, Kitâbhane-i Umûmî, Kum 1410.
- _____, *Ricâlü'l- Allâmeti'l-Hillî*, thk. Muhammed Sâdık Bahru'l-Ulûm, Menşûrâtü Matbaati'l-Haydariyye, Necef, 1381/1961.
- _____, *Meâricü'l-Fehm fî Şerhi'n-Nazm*, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed 1388.
- _____, *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer*, thk. Mehdi Muhakkık, Müessesesi-i Mütâlaât-ı İslâmî Danişgah-ı McGill Şube-i Tahran, Tahran 1986.
- _____, *Minhâcü's-Salâh fî'htisâri'l-Misbâh*, thk. es-Seyyid Abdülhamid el-Mîr Dâmâdî, Mektebetü'l-Allâme el-Meclisî, Kum 1430.
- _____, *Müntehâ'l-Matlâb fî Tahkiki'l-Mezheb*, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed 1429.
- _____, *Kavâidü'l-Ahkâm fî Ma'rifeti'l-Halâl ve'l-Harâm*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1418.
- _____, *Tabsiratü'l-Müteallimîn fî Ahkâmi'd-Dîn*, thk. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Şeyh Hâdî el-Yusufî, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut, 1404/1984.
- _____, *Tertîbü Hulâsati'l-Akvâl fî Ma'rifeti İlmi'r-Ricâl*, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed 1423/1381.
- _____, *Tezkiratü'l-Fukahâ*, Müessesetü Âli'l-Beyt, Kum 1419.
- _____, *Muhtefü's-Şîa fî Ahkâmi's-Şerîa*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1433.
- el-Hillî, Muhammed b. İdrîs, *Kitâbü's-Serâiru'l-Hâvî li-Tahrîri'l-Fetâvî*, thk. Seyyid Muhammed Mehdi el-Müsevî el-Horasan, Mektebetü'r-Ravdati'l-Haydariyye, Necef 2008/1429.
- el-Hillî, Necmüddîn Ebû'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasen b. Saîd, *el-Meslek fî Usûliddîn*, thk. Rızâ el-Üstâdî, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, Meşhed 1421/1379.
- _____, *Şerâiu'l-İslâm fî Mesâili'l-Halâl ve'l-Harâm*, thk. Seyyid Sadık el-Hüseynî eş-Şirazi, C. III, 11. bsk., Dâru'l-Kârî, Beyrut 1425/2004.
- _____, *Meâricü'l-Usûl*, thk. Muhammed Hüseyin er-Razavî, Müessesetü Âl-i'l-Beyt, Kum 1403.
- el-Hillî, Cemalüddin Mikdad b. Abdullah es-Suyûrî, *İrşâdü't-Tâlibîn ilâ Nehci'l-Müsterşidîn*, thk. Seyyid Mehdi er-Recai, Seyyid Mahmud el-Mar'aşî, Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'aşî, Kum 1405.
- el-Hillî, Yusuf Kerkûş, *Târihu'l-Hille fî'l-Hayâti'l-Fikriyye*, Menşurâtü's-Şerîf er-Radî, Kum 1965/1385.
- Hodgson, Marshall, *İslam'ın Serüveni*, çev. Alp Aker, Birol Çetinkaya, İz Yayınları, İstanbul 1995.
- Hürr el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasan, *Emelü'l-Âmil*, thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî, Dâru'l-Kitâbi'l-İslâmî, Kûm 1962.

- İbn Battuta, Ebu Abdullah Şemseddin Muhammed b. Abdullah, *Tuhfetü'n-Nuzzâr fi Ğarâibi'l-Emsâr ve Acâibi'l-Esfâr*, thk. Muhammed Abdülmün'im el-Uryan, Dâru'l-İhyâi'l-Ulûm, Beyrut, 1407/1987.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed, *Lisânü'l-Mizân*, thk. Abdülfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbuati'l-İslamiyye, Beyrut 1423/2002, s. 154.
- _____, *ed-Dürerü'l-Kâmine fi A'yani'l-Mieti's-Sâmine*, Dâru'l-Cîl, Beyrut 1414/1993.
- İbn Kesîr, Ebû'l-Fida İmâdüddîn İsmail b. Ömer, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Mektebetü'l-Meârif, Beyrut 1408/1988.
- İbn Manzûr, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem b. Ali el-Ensârî, *Lisânü'l-Arab*, Dâru'l-Maârif, Kahire, 1119.
- İbn Nedîm, Ebû'l-Ferec Muhammed b. İshak, *el-Fihrist*, Dâru'l-Maârif, Beyrut 1398/1978.
- İbn Nevbaht, Ebû İshak İbrâhim, *el-Yâkût fi İlmi'l-Kelâm*, thk. Ali Ekber Ziyâî, Mektebetü âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşı en-Necefi el-Âmme, Kum 1413.
- İbn Şâzân, Abû'l-Abbâs Fazl b. Şâzân b. Halil en-Nisâbü'rî, *el-Îzâh fi'r-Reddi alâ Sâiri'l-Firak*, thk. Seyyid Celaledin el-Hüseynî el-Urmevî, Müessesetü't-Târîhi'l-Arabiyyi, Beyrut 2009/1430.
- İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn, *Minhâcü's-Sünneti'n-Nebeviyye fi Nakzi Kelâmi's-Şiati'l-Kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim, Mektebetü Dâri'l-Urûbe, Kahire 1962/1382.
- _____, *el-Cevâbü's-Sahih limen Beddele Dîne'l-Mesih*, Ali b. Hasan b. Nasır, Abdülazîz b. İbrâhim b. el-Asker, thk. Hamdân b. Muhammed Hamdân, Dâru'l-Âsime, Riyad, 1994.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan İzzeddin Ali b. Muhammed b. Abdülkerim, *el-Kâmil fi't-Târîh*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut 2003/1424.
- İbnü't-Tıktakâ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Tabatabâ, *el-Fahri fi Adâbi's-Sultaniye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye*, Dâru's-Sadr, Beyrut 1966.
- İlhan, Avni, "Gaybet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1996, ss. 410-412.
- _____, "Şeyh Müfid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 502-503.
- _____, "Şîa'da Usûlü'd-Din", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, (13-15 Şubat 1993: İstanbul), 1993, ss. 409-433.
- el-İsbahânî, Mirza Muhammed Takıyyüddîn el-Musevî, *Vazîfetü'l-Enâm fi Zemeni Ğaybeti'l-İmâm*, Cem'iyetü'l-Meârif el-İslâmiyye, Beyrut, 1421/2000.
- el-İsfahânî, Ebû Nuaym (430/1038), *Kitâbü'l-İmâme ve'r-Red ale'r-Râfıza*, hakkakahû ve alleka aleyh ve harrace ehâdisihû Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakihî, Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, Medine 1987/1407.
- el-İsfahânî, Mirza Abdullah Efendi (1131/1718-9), *Riyâzü'l-Ulemâ ve Hiyâzü'l-Fuzelâ*, thk. es-Seyyid Ahmed el-Hüseynî, es-Seyyid Mahmud el-Mar'aşı, Mektebetü Ayetullah el-Mar'aşı el-Âmme, Kum 1401.
- Kahveci, Niyazi, *Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebbar-Şerif Murtaza)*, Araştırma Yayınları, Ankara 2006.
- Kartaloğlu, Habib Şerîf el-Murtazâ ve Şîi-Usûlî Gelenekteki Yeri, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Sakarya 2016.

- el-Katib, Ahmed, *Şia'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi*, çev. Mehmet Yolcu, Kitabiyat Yay., Ankara, 2005.
- Kazvinî, Hamdullah Müstevfî, *Nüzhetü'l-Kulûb*, Muhammed Debir Siyâkî, Kütüphane-i Tûhûrî, Tahran 1917/1336.
- _____, *Târîh-i Güzîde*, çev. Mürsel Öztürk, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 2018.
- Koca, Ferhat, "İbn Teymiyye, Takiyyüddin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, s. 391.
- Kohlberg, Ethan, "İmâmî Fıkhdında İmâmî Olmayan Müslümanlar", çev. Hanifi Şahin, *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/2, 2014, ss. 297-328.
- el-Kummî, Ebu'l-Hasen Ali b. Bâbeveyh, *el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayra*, Medresetü'l-İmâmî'l-Mehdî bi'l-Havzati'l-İlmiyye, Kum 1404.
- _____, *Kemâlû'd-Dîn ve Temâmü'n-Ni'me*, thk. Allame eş-Şeyh el-Hüseyin el-A'lemî, Müessesetü'l-Alemî li'l-Matbuat, Beyrut, 1412/1991.
- _____, *et-Tevhîd*, thk. Seyyid Hâşim el-Hüseyinî et-Tahrânî, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, trz.
- _____, *Kitâbü'l-İ'tikâdât*, Müessesetü'l-İmâmî'l-Hâdî, Kum 1435.
- _____, *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, nşr. Hüseyin el-A'lemî, Müessesetü'l-A'lemî, Beyrut 1986/1406.
- Kummî-Nevbahtî, *Şiî Fırkalar*, çev. Hasan Onat vd., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2004.
- Kutlu, Sönmez, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", *İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes'elesi I*, 2005, ss. 391-440.
- Küleynî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakub b. İshak, *Usûlü'l-Kâfî*, Menşûrâtü'l-Fecr, Beyrut 1428/2007.
- Laoust, Henry, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Sabri Hizmetli, Pınar Yayınları, İstanbul 1999.
- _____, "el-Hillî'nin Doktrininde Sünnîliğin Eleştirisi", çev. M. Saffet Sarıkaya, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 13, Erzurum 1997, ss. 297-328.
- Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-Envâr*, Müessesetü'l-Vefâ, Beyrut 1403/1983.
- Mer'î b. Yusuf, Zeynüddîn, *el-Kevâkibü'd-Dürriyye fî Menâkıbi'l-Müctehid İbn Teymiyye*, thk. Necm Abdurrahman Halef, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1986.
- Merçil, Erdoğan "Büveyhîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, VI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1992, ss. 496-500.
- Mescid-i Camiî, Muhammed, *Ehl-i Sünnet ve Şia'da Siyasî Düşüncenin Temelleri*, çev. Malik Eşter, İnsan Yayınları, İstanbul 1995.
- Meşkûr, Cevad, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. M. Mahfuz Söylemez vd., Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2011.
- Morgan, David O., "Öldjeytü", *The Encyclopedia of Islam*, New Edition, Volume: VIII, EJ. Brill, Leiden 1995, ss. 166-171.
- Muzaffâr, Muhammed Rızâ, *Akâidü'l-İmâmiyye*, y.y., Necef 1370.
- Necâşî, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali, *Ricâlü'n-Necâşî*, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, Kum 1418.
- en-Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ, *Fırâku's-Şia*, Menşûrâtü'r-Rızâ, Beyrut 2012/1433.
- Newman, Andrew Joseph, *The Development and Political Significance of the Rationalist (Usuli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imam Shi'i History*

- from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century A. D., (Doktora Tezi), University of California, 1986.
- Ni'me, Abdullah, *Felâsîfetü's-Şîa Hayâtuhum ve Ârâuhum*, Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, Beyrut 1987.
- Onat, Hasan, "Şîî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 32, 1992, ss. 89-110.
- _____, "Şîîlik ve Günümüz Şîîliğinde Bazı Yeni Yaklaşımlar Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, 3/3, 1989, ss. 122-138.
- Örs, Derya, *Târih-i Olcaytu (inceleme ve Çeviri)*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 1992.
- Öz, Mustafa, *İmâmiyye Şîası'nda Onikinci İmam ve Mehdî İnancı*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, İstanbul, 1995.
- _____, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 37-39.
- _____, "Nerakî, Molla Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2006, ss. 558-559.
- _____, "Niyâbet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, ss. 164-165.
- _____, "Şerîf el-Murtazâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2010, ss. 586-588.
- _____, "Tûsî, Ebû Cafer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XLI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2012, ss. 435-437.
- Özaydın, Abdülkerim, "İbnü'l-Alkamî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, ss. 483-484.
- _____, "Mezyedîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXIX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 2004, ss. 550-551.
- _____, "Sadaka b. Mansur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXV, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2008, ss. 385-387.
- Özervarlı, Mehmet Sait, "Selefiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXVI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2009, ss. 399-402.
- Roux, Jean Paul, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, çev. Aykut Kazancıgil, İşaret Yayınları, İstanbul 1994.
- Sachedina, Abdülaziz Abdülhüseyin, *The Just Ruler in Shi'ite İslam*, New York: Oxford University Press, 1988.
- es-Sadr, Muhammed Bâkır, *Meâlimü'l-Cedîde li'l-Usûl*, Beyrut 1978.
- _____, *Târîhu'l-Gaybeti's-Suğrâ*, Dâru't-Teâruf li'l-Matbuât, Beyrut, 1412/1992.
- es-Sadr, Seyyid Hasan, *Te'sîsü's-Şîa li-Ulûmi'l-İslâm*, İntişârâtün Â'lemî, Kum, 1375.
- Safedî, Ebû's-Safâ Salâhuddîn Halîl b. İzzüddîn Aybeg b. Abdullâh, *el-Vâfi bi'l-Vefeyât*, thk. Ahmed el-Arnâvud, Türkî Mustafa, Dâru'l-İhyâ ve't-Turâsi'l-İlmî, Beyrut, 1420/2000.
- Sarıçioğlu, Ekrem, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, Sidre Yayınları, Samsun 1997.
- Schmidtke, Sabine, *The Theology of al-Allâma al-Hillî*, Klaus Schwars Verlag, Berlin 1991.
- _____, "Al-Allâma al-Hillî and Shi'ite Mu'tazilite Theology", *Shiizm II* içinde, ed. Paul Lutf ve Colin Turner, London: Routledge, 2008, ss. 10-35.

- Spuler, Bertold, *İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri (1220-1350)*, çev. Cemal Köprülü, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara 2011.
- Suyûtî, Ebû'l-Fazl Celeleddin Abdurrahman b. Ebî Bekr, *Târîhu'l-Hulefâ*, thk. Muhammed Gâssân Nasuh Özkul Hüseyinî, Merkezü Dâri'l-Minhâc li'd-Dirâsât ve't-Tahkîki'l-İlmî, Katar 2013/1434.
- Şahin, Hanifi, *İlhanlılar Döneminde Şiilik*, Ötüken Yayınları, İstanbul 2010.
- _____, “Şîa Düşüncesinde Ezanın Yapısı ve Geçirdiği Değişimlerin Dini Temeli”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, V/I, 2012, ss. 36-65.
- _____, “İlhanlılar’ın Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 1/45, 2016, ss. 109-138.
- _____, “Sebepler ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan’ın Şiiliği”, *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, Sayı: 64, 2012, ss. 115-128.
- Şâneçî, Hasan Hüseyinzade, “Gaybet-i Suğrâ Asrında Şîa; Süreklilik ve Değişim”, *Misbah: İslamî Düşünce ve Araştırma Dergisi*, 4/11, 2015, ss. 251-270.
- Şehîd-i Sâni, Şeyh Hasan b. Zeynüddîn, *er-Riâye fî İlmi'd-Dirâye*, nşr. Abdülhüseyin Muhammed Bakkal, âyetullâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî, Kum 1987/1408.
- Şerîf el-Murtazâ, Ali b. el-Hüseyin el-Mûsevî, *eş-Şâfi fî'l-İmâme*, thk. Seyyid Abdü'z-Zehra el-Hüseyini el-Hatîb, Müessesetü's-Sâdık, Tahran 2004.
- _____, *el-Mulahhas fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed Rıza Ensarî el-Kummî, Merkezü Neşri-i Danişgah-i ve Kitabhane-i Meclisi Şura İslami, Tahran 1381, s. 422.
- _____, *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*, Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerîm, Kum 1410, ss. 338-339; Şerîf el-Murtazâ, *Mesâilü'l-Murtazâ*, thk. Vefgan Hudayr Muhsin el-Ka'bî, Müessesetü'l-Belağ, Beyrut 2001/1422.
- _____, *Şerhu Cümelü'l-İlm ve'l-Amel*, thk. Ya'kûb el Ca'ferî el-Merâğî, Dâru'l-Üsve, Kum 1419.
- Şeyh Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân, *el-İfsâh fî'l-İmâme*, el-Mu'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, Kum 1413.
- _____, *Evâilü'l-Makâlât*, thk. İbrahim el-Ensari, el-Mu'temiru'l-Âlemi li-Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, y.y., 1413/2000.
- _____, *Tashihu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergahi, el-Mu'temeru'l-Âlemî li Elfiyeti's-Şeyh el-Müfid, Kum 1413.
- et-Tâi, Hamid, “Vasiyyetü'l-Allâmeti'l-Hillî ilâ Velelihî Fahrûlmuhakkîkîn”, *Turâsünâ*, Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Turâs, 41-42, Kûm 1416, ss. 405-430.
- Tabatabâi, Abdülaziz Cevad, *Mektebetü'l Allâme Hillî*, Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyâi't-Turâs, Beyrut 1416/1995.
- Tabersî, Ebû Ali Emînüddîn Fazl b. Hasan b. Fazl, *İlâmü'l-Verâ bi-Alâmi'l-Hüdâ*, Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, Kum 1417.
- Taghiyev, Vahid, *İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'nin İmamet Düşüncesi*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 2007.
- Tehrânî, Muhammed Muhsin Aga Bozorg, *Tabakâtu A'lâmi's-Şîa: el-Envârü's-Sâtia fî'l-Mietü's-Sâbia*, çev. Ali en-Nakî Münzevi, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1972.
- _____, *ez-Zerîa ilâ Tasâni'î's-Şîa*, Dâru'l-Edvâ, Beyrut 1403/1983.
- Tenkâbûnî, Mirza Muhammed, *Kıyasu'l-Ulemâ*, İntişârât-ı İlmiyye-yi İslâmiyye, Tehran 1985.

- Togan, Zeki Velidi, *Umumî Türk Tarihi'ne Giriş: En Eski Devirlerden 16. Asra Kadar*, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları, İstanbul 1981.
- Toru, Ümüt, *Olgu ile Kurgu Arasında Eş'arî Geleneğin Şiîlik Algısı*, Astana Yayınları, Ankara 2020.
- et-Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali, *Kitâbü'l-Ğaybe*, thk. Ali Ekber el-Ğaffârî, Mektebetü'l-Edeb eş-Şarkıyye, Beyrut, 1423.
- _____, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrü'l-Ulûm, Neşriyâtü'l-Mektebeti'l-Murtadaviye ve Matbaatihâ, Necef, trz., s. 144.
- _____, *el-İktisâd fî mâ Yecibü Ale'l-İbâd*, thk. Seyyid Muhammed Kazım el-Musevi, Merkezu Nûri'l-Envâr fî İhyâi Bihâri'l-Envâr, Kum 1430.
- _____, *el-Udde fî Usûli'l-Fıkıh*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî, Çitare, Kum 1417.
- et-Tûsî, Nasîruddîn Muhammed b. Muhammed b. Hasen, *Ahlâk-ı Nâsirî*, trc. ve thk. Muhammed Sâdık Fazlullâh, Dâru'l-Hâdî, Beyrut 2008/1429.
- Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîasında Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 2000.
- _____, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2004.
- _____, *Başlangıçtan Günümüze Şiî Politik Düşüncesi*, İyidüşün Yayınları, İstanbul 2020.
- _____, "İbn İdrîs el-Hillî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XX, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1999, ss. 89-90.
- Uykur, Ramazan "Moğol Kağanı Olcaytu Han'ın Mardin Müzesinde Bulunan Bir Sikkesinde Şîa Propagandası", *Turkish Studies Türkoloji Araştırmaları: International Periodical for the Languages, Literature and History of Turkish or Turkic*, 12/35, 2017, ss. 433-446.
- Üzüm, İlyas, "Nevbahtî (Hasan b. Musa)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XXXIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 2007, ss. 35-36.
- Watt, William Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fırlı, Sarkaç Yay., Ankara, 2010.
- Yâkut el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh, *Mu'cemü'l-Buldân*, Dâru Sadr, Beyrut, tsz.
- Yatgın, Abdülkerim, *İslam Fırkalarında Rec'at*, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul 2009.
- Yıldız, Harun, *Din Siyaset ve İdeoloji: Haricilik Düşüncesinin Doğuşu*, Sidre Yayınları, Samsun 1999.
- _____, *Kendi Kaynakları Işığında Hariciliğin Doğuşu ve Gelişimi*, Etüt Yayınları, Samsun 2008.
- _____, Ferhat Maden, "Büveyhîler Dönemi Şiî Düşünürleri", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, 2017, 10/2, ss. 269-314.
- Yılmaz, Bülent, *Celayirliler: Kabile Devlet*, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erzurum 2002.
- Yuvalı, Abdülkadir, "Hülâgû", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, XVIII, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul 1998, ss. 473-475.
- Zackery, Mirza Heern, *Usuli Shi'izm: Tehe Emergence of an İslamic Reform Movement in Early Modern Iraq and İran*, Department of History Yayınlanmamış Doktora Tezi, University of Utah, 2011.