

ŞÎ'Î KELÂM EDEBİYÂTI*

I.K.A. HOWARD**

Çev.: M. ALİ BÜYÜKKARA***

Şî'î Kelâm'ın ilk temsilcilerinin, ikinci / sekizinci yüzyılın ortalarından itibaren görüşlerini yaymaya başladıkları söylenebilir. Şî'a içindeki farklı kollar, bu târihe kadar ortaya çıkmış bulunuyordu. Bu Şî'î grupların tümü, Ali b. Ebî Tâlib'in (35-40/656-661) Hz. Peygamber'den sonra en üstün insan (*efdal*) olduğuna ve onun Halîfe veya imam olması gerektiğine inanmaktaydılar. Ali b. Ebî Tâlib'in ve âilesinin (Ehl-i Beyt) ümmetin liderliğine dâîr taleblerini destekleyen grup, Şî'a (aslî şekliyle *Şî'atu 'Alî* = Ali'nin Grubu) ismiyle tanındı. Ali sonunda Halîfe oldu. Arkasından, büyük oğlu Hasan kısa bir süre halîfelik yaptı. Hasan'ın annesi Fâtıma Hz. Peygamber'in kızıydı. Muâviye b. Ebî Süfyân (41-60/661-680) tarafından tahttan el çektirilen Hasan vefât edince, Şî'a, Muâviye'ye karşı yapılacak bir ayaklanmaya lîderlik etmesi için Hasan'ın kardeşi Hüseyin'e çağrıda bulundu. Hüseyin, Muâviye ölünceye kadar harekete geçmedi. Muâviye'nin oğlu Yezîd (60-64/680-683) iş başına geçince, Hüseyin Kûfeli taraftarlarının çağrısı doğrultusunda ayaklanmayı başlattı. Ayaklanma tam bir felâkete dönüştü. Hüseyin ve birçok yakın akrabâsı, Kûfe'ye giderlerken Kerbelâ'da kendilerinden çok daha üstün olan askerî kuvvetlerce trajik bir şekilde katledildiler (61/680). Sadece Hüseyin'in tek oğlu, Ali b. Hüseyin (ö. 95/713-4), felâketten sağ kurtulabildi. Ali b. Hüseyin'in, hayâtının geri kalan safhasında Emevî otoritelerine karşı pasif bir siyâset izlediği görülmektedir.

Maamâfih, Hüseyin'in ölümü Şî'a arasındaki intikam çağrılarını daha da tahrîk etti. 66/685 yılında, Hüseyin'in kanının öcünü almak için harekete geçen Muhtâr b. Ebî Ubeyd es-Sekafî Kûfe'nin kontrolünü eline geçirdi. Muhtâr, Ali'nin Fâtıma'dan başka bir hanımından olma oğlu olan Muhammed b. el-Hanefiyye adına harekete geçtiğini iddiâ ediyordu. Muhtâr, Muhammed'in bir imâm ve haksızlığı bertarâf ederek mazlumlar için bir adâlet

*"Shî'î Theological Literature" başlıklı bu makale, *Religion, Learning, and Science in the Abbasid Period*, ed.: M.J.L. Young, J.D. Latham, R.B. Serjeant, (Cambridge 1990), içinde 2. bölüm olarak 16-32 sayfaları arasında yayınlanmıştır.

Not: Makâlenin çevirisinde yer alan özel isimler, yazarın telaffuz ettiği biçimde bırakılmıştır.

**Dr. Ian K.A. Howard, İngiltere'deki University of Edinburgh, Department of Islamic-Middle Eastern Studies'in emekli öğretim üyesidir.

***Yrd. Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Öğretim Üyesi

dönemi açacak olan “Mehdî” (“doğru yola iletilmiş kişi”) olduğunu îlân etti. “Keysâniyye” ismiyle tanınacak olan bu hareket kısa süre içinde yenilgiye uğradı (Muhammed b. el-Hanefiyye’nin bu hareketi destekleyip desteklemediği tam olarak açıklığa kavuşmamıştır). Fakat bu hareketin, geleceğin Şî’î düşüncesinde önemli roller oynayacak olan bazı kelâmî fikirleri ilk defa olarak ortaya çıkardığı söylenebilir. Bu fikirlerden ilki, “Bedâ doktrini”nin ibtidâî şeklidir. Allah’ın kendisini muzaffer kılacağını îlân etmesinin ardından savaş meydanında yenilgiye uğrayan Muhtâr bu durumu şu şekilde açıklar: İlk va’dinden sonra Allah, başka bir planı daha uygun görmüştür (*bedâ*). Bu aşamada bedâ, Allah’ın irâdesinin değişebileceği mânâsına gelmektedir. Muhammed b. el-Hanefiyye’nin ölümünden sonra (81/700), onun imam olduğuna inanmaya devam eden Keysânîlerin birçoğu, imamlarının ölmediğini, Allah’ın koruması altında gizlendiğini ve zulme bir son vermek ve Şî’a için bir adâlet dönemi açmak üzere nihâyetinde Mehdî olarak döneceğini îlân ettiler. Bu iki doktrin, yani “imamın kayboluşu” (“gaybet”) doktrini ile “İmâmın ölümünden veya kayboluş döneminden dönüşü” (“ric’at”) doktrini, Şî’a arasında sürekli gündemde kalan fikirler şekline büründüler.

İmâmet doktrinini gerçek mânâda geliştiren kişi, Ali b. Hüseyin’in oğlu Muhammed el-Bâkır’dır (ö. 114/732 veya 117/735). Bâkır, “tayin” (“nass”) ilkesini ortaya çıkaran kişi olarak belirlemektedir. Söz konusu ilkeye göre Hz. Peygamber, Ali, Hasan ve Hüseyin’i İmâmete tayin etmiş, Hüseyin de oğlu Ali b. Hüseyin’i, Ali b. Hüseyin de Muhammed el-Bâkır’ı bu göreve seçmişti. İmamlara tevdi edilmiş olan bir ilim mîrâsı bulunmaktaydı ve imamlar bununla İslâm dînini muhâfaza etmekteydiler. İmamlar aynı zamanda siyâsî liderler olarak görülmekteydi ve Ali’yi imam kabûl etmeyen müslümanlar imansızlık suçlamasıyla karşı karşıyaydı. Buna rağmen imamlar, kendilerine bağlı Şî’îleri uygun bir zaman gelene kadar siyâsî otoriteye karşı harekete geçirmeyeceklerdi. Mevcut durumda ise Şî’îler, dînî konularda yoğunlaşmalıydılar ve dînî emirleri imamlarından almalıydılar. Bu doktrin, Muhammed el-Bâkır’ın oğlu ve halefi Ca’fer es-Sâdık (ö.148/765) tarafından daha ayrıntılı şekilde işlendi.¹ Bu süreçte Sâdık şu prensibi ileri sürdü: “Hüseyin’in Hasan’a vâris oluşundan sonra İmâmetin bir kardeşten diğerine

1. Çev. notu: Makâlede belirtildiği şekliyle İsnâaşeriyye’nin imâmet doktrininin İmâm Bâkır ve İmâm Sâdık tarafından geliştirildiği şeklindeki iddiâ tartışmalı bir iddiâ olup, ilim adamlarının konu hakkındaki yargıları hipotezden öteye geçmemektedir.

intikâli mümkün değildir.” Bu prensip, amcası olan Zeyd b. Ali’nin iddiâlarına bir cevap niteliğinde gözükmektedir. Zeyd b. Ali, İmâmetin Hüseyin’in Ehl-i Beytinden olan, imamlığını açıkça îlân eden ve bunu yaparken gerekirse silahlı kuvvet kullanan bir kimsede olması gerektiğini bildirmişti. Ona göre, Ali’nin Hz. Peygamber tarafından tayini, açık tayin (*nassu celfî*) değil gizli tayin (*nassu hafî*) şeklinde olmuştu. Bu yüzden, Ebûbekr, Ömer ve Osman’ı seçtiler diye müslümanlar küfre düşmemişlerdi. Çünkü müslümanların söz konusu tayinden haberleri yoktu. Böyle olunca, Ali’nin âilesinden en üstün (*efdal*) kişinin imam olması gerekse de, üstünlük bakımından daha az seviyede olan (*mefdûl*) birisinin İmâmeti de mümkün olmaktaydı. Bu bakımdan Ebûbekr ve Ömer’in yönetimleri ile Osman’ın yönetiminin bir bölümü meşrû sayılmaktaydı.

Zeyd b. Ali, doktrinini denemeye tâbî tuttu: İmamlığını îlân eden ve bir isyan hareketi başlatan Zeyd, kesin bir biçimde mağlûb oldu ve öldürüldü (122/740). Ca’fer es-Sâdık, babasının taraftarlarından bir bölümünü Zeyd’e kaptırmıştı. Zeyd’in grubu, Şî’a’nın Zeydiyye kolunu oluşturmuştu. Bütün bunlara rağmen Sâdık hâlâ, öngördüğü “hareketsiz liderlik” anlayışını izlemeye hazır bir grup samîmî taraftarıyla yoluna devâm etmekteydi. Bedâ doktrininin bütünüyle Şî’î Kelâmî düşünceye girmesi Ca’fer es-Sâdık’ın liderlik dönemine rastlamaktadır. Ca’fer’i destekleyenlerin hemen hepsi, imamlarının, kendisine halef olarak oğlu İsmâil’i seçtiğini düşünmekteydiler. Fakat İsmâil öldü. Bu beklenmedik olayın Ca’fer tarafından şu şekilde açıklandığı bildirilmektedir: Allah, İsmâil’in tayinini emretmiş; fakat daha sonra başka bir husus O’na daha uygun gelmiştir. Şî’a muhâlifleri bu doktrini sert bir şekilde eleştirdiler. Doktrin savunusu ise, Şî’î Kelâm içinde hemen hemen bütün kelâmcıların kabûl ettiği önemli bir esas hâline geldi. Bu ortak kabûle rağmen savunmaların îzâhı farklı biçimlerde yapıldı. Bir grup kelâmcı, maksadını değiştirebilen ve kendisinde yeni fikirlerin hâsıl olabildiği bir Allah inancında birleştiler. Söz konusu kelâmcılara göre bu doktrin, Allah’dan gelen bir vahiy ile diğer bir vahyin iptâlî mânâsındaki nesh doktrinine benzetilmekteydi. Diğer grubun îzâhı ise şu şekildedir: Allah’ın, olacağını bildiği bir olaydaki niyetinin, o olay gerçekleşmediği sürece değişmesi imkân dâhilindedir.

Şî’a içinden bir grup bedâ inancını kabûl etmedi. Bunlara göre İsmâil ölmemişti, yahut İmâmet hakkı oğlu Muhammed’e geçmişti. Bu grup, İsmâil-

İlîler olarak tanındılar. İsmâîlîler Fâtımî Mısır'da daha sonra kuvvet kazandı-larsa da, kelâmî düşünceye sağladıkları katkılar, Şî'î Kelâm'ın genel eğiliminin uzağındaydı. Genel olarak Şî'a ismiyle bilinen grup, Ca'fer'in 148/765'deki ölümünden sonra oğlu Mûsâ el-Kâzım'ı (ö.183/799) imam tanıyan gruptu. Fakat, Mûsâ'nın İmâmete geçişinin tamâmen pürüzsüz bir şekilde gerçekleştiği söylenemez. Birçok Şî'î, Ca'fer'in gerçek halefinin onun büyük oğlu Abdullah olduğunu düşünmekteydi. Ancak ileri gelen Şî'î ulema Mûsâ'nın iddiâsını onaylayınca, Mûsâ'nın İmâmeti Şî'a içinde genel kabul gördü.

Şî'a'nın her zaman, en pasif durumunda dahi bir ölçüde devletle kavgalı olduğu gerçeği, Şî'îlerin zaman zaman inançlarını yetkililerden saklamak zorunda kalmalarının arkasındaki nedeni oluşturmaktadır. İşte bu durum, "takiyye" ("ihtiyâtî sahte tavır") doktrininin çok erken bir târihten itibâren oluşmaya başlamasına yol açmıştı. İnandıkları esasları gizlemek, Şî'a'nın câiz saydığı bir uygulamaydı. Takiyye, Şî'î inancın belirgin bir özelliği haline geldi ve uygulanışı, az veya çok, bir îman esâsı olarak teşvîk edildi.

İlk Şî'î kelâmcıların, altıncı imam Ca'fer es-Sâdık ve oğlu yedinci imam Mûsâ el-Kâzım'ın bağlıları oldukları anlaşılmaktadır. Söz konusu ilk kelâmcıların görüşlerini kaydeden kaynaklar, onlara karşı bütünüyle düşmanca bir çizgi izlemektedirler ve bu yüzden onların görüşlerinin sadece çok renkli bir tasvîri ortada görünmektedir. Bu ilk kelâmcıların görüşlerindeki karakteristik, tabîî ki İmâmet konusundaki inançlarıdır. Zaten bu inançları ile onlar, İslâm'ın sistematik teolojisini geliştirme çabasındaki diğer Müslüman düşünürlerden farklılaşmışlardır. Diğer taraftan, bütünüyle Şî'î kimlikli birkaç doktrin bir tarafa bırakılırsa, bu kelâmcılar dönemlerindeki genel geçer kelâmî faaliyetlerin asıl parçalarıdır. Takipçilerinin kelâma dâir yaptıkları spekülasyonlara imamların nasıl tepki verdiklerini tahmin etmek gerçekten güçtür. Bu kelâmcıların birçok görüşünün imamlarca kınandığını gösteren geç döneme âit hadisler bulunmaktadır. Eğer bu hadisler gerçeği yansıtıyorlarsa, -ki durum büyük olasılıkla böyledir-, bunun mânâsı, bu kelâmcıların İmâmet konusunda geliştirmiş oldukları anlayışın, daha sonra Şî'a Kelâmı'nın genel görüşü olacak İmâmet anlayışından farklı karakterde olduğudur.

Mezhebler uzmanı Ali b. İsmail el-Eş'arî'nin, *Kitâbu Makâlâtî'l-İslâ-miyyîn* isimli kitabında Şî'a'nın İmâmet inancı hususunda verdiği bilgiler, bu konuda iki belirgin eğilimin var olduğunu göstermektedir. Bu eğilimlerden birinin temelinde, sonraki dönemlere âit hadis literatürünün önem verdiği

inançlar yer almaktadır: İmamlar peygamberlerden daha üstün (*efdal*) olmakla beraber meleklerden daha üstün olabilirler. İmamlar ve peygamberler hatâlardan korunmuşlardır. Çünkü onlar Allah'ın dünyâ üzerindeki delilleridir (*hucec*). Daha sonra bu doktrin, "Bir imam olmadan bu dünyânın varlığı devâm edemez" mânâsında detaylandırılmıştır. İmamları tanımak zarûrîdir ve kim imamı tanımadan ölürse İslâm'ı tanımadan ölen bir insanın durumuna düşmüş olur. Çünkü imamlar İslâm kânunlarını (*şerî'a*) muhâfaza eden kişilerdir. İmamlar olmuş ve olacak her şeyi bilirler. Din ve dünyâ ile ilgili hiç bir bilgi imamların ilmi dışında kalmaz. Bu nedenle imamlar bütün dilleri ve bilinebilecek her şeyi bilirler. İmamlar ve peygamberler mucize gerçekleştirirler; çünkü onlar Allah'ın delilleridirler. Fakat imamlar vahiy alamazlar.

Açıkçası, İmâmet konusunda ortaya atılan bu fikirleri benimseyen ve bağlı olduğu imamla görüşme imkânı olan her Şî'î, kelâmî spekülasyonlara kulak asmayabiliyordu. Fakat İmâmet konusundaki diğer eğilim, kelâmî spekülasyonlara tamamıyla açıktı: İmamlar, kanunların bekçileri ve koruyucuları olduklarından, İslâm kanunları ve yargı ile ilgili tüm hususları ve insanların bilmesi gereken her şeyi bilmektedirler. Fakat imamlar, dini tatbik etmede insanlara gerekli olmayan konuları her zaman bilmezler. İmamların bilgisi her şeyi kapsamamaktadır. Bu görüş, ilk kelâm okullarından birine mensup olan Fadl b. Şâzân (ö.260/873-4) tarafından benimsenmiştir. Fadl'ın şu görüşleri ileri sürdüğü bildirilmektedir: Hz. Peygamber dînin tamamını getirmiş ve kendisinin yerine geçecek kişiye bu din ilmini öğretmiştir. Söz konusu ilim, hukûkî meselelerle ve Kur'ân'ın anlaşılmasıyla ilgilidir. Bu hususları bilen birileri her zaman bulunmalıdır. Bu ilim, tevârüs yoluyla bir sonraki imâma intikâl eder.²

İlk kelâmcılardan Hişâm b. el-Hakem'e (ö.179/795-796) göre, imamlar hatâlardan korunmuşlar fakat peygamberler korunmamışlardır. Çünkü peygamberlerin hatâları vahiy sâyesinde düzeltilmektedir. Açıkçası Hişâm, hatâlardan korunmuşluğuyla imamın İslâm kânunlarını muhâfaza etme görevini irtibatlandırmak niyetindedir. Kelâmî spekülasyonların önünü açan kelâmcılar, dînin doğru tatbiki için imama tâbîiyyetin gerekliliğini de vurgulamaktadırlar. Fakat onlara göre, imamların mucize gerçekleştirmeleri imkânsızdır.

2.el-Keşşî, *Ricâl*, ss.540-541

Bu çeşit bir İmâmet doktrini sayesinde, ilk Şî'î kelâmcıların kelâmî spekülasyonlara müdâhil olmaları her zaman için muhtemeldi. Bu kelâmcıların en eskilerinden birisi Zürâre b. A'yân'dır (ö.150/767). Ona âit kelâmî görüşlerin çok azını bugün bilebilmekteyiz. Fakat Zürâre'nin, insan gücünün sınırları (istitaat) ve determinizm (cebr) üzerine iki kitap kaleme almış olduğu bildirilmektedir. Kaynaklar, Zürâre'nin, istitâatın fiilden önce bulunması gerektiğini ileri sürdüğünü belirtmektedirler. Bu tür bir istitaat fiziksel sağlamlıktan ibârettir. Öyle anlaşıyor ki Zürâre, bir fiilin ortaya çıkmasında insanın belirli bir katkısının olduğunu düşünmekte, özgür irâdecileri desteklemekte ve determinizme karşı bir konumda bulunmaktadır. Zürâre'nin görüşlerinin imamlarca kınandığını bildiren bir grup rivâyet, sonraki döneme âit Şî'î hadisçilerin eserlerinde yer almaktadır. Ayrıca Zürâre'nin, Allah'ın ilim, sem' ve basar gibi sıfatlarının Allah onları kendisi için yaratana kadar mevcut olmadıklarını düşündüğü kaynaklarca bildirilmektedir.

Zürâre'nin çağdaşlarından iki âlim olan Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî ve Muhammed b. Nu'mân el-Ahvel'in de Zürâre'ninkilere benzer fikirlere sâhip oldukları anlaşılmaktadır. Ahvel, muhâlifleri tarafından Şeytânü't-Tâk, Şî'îler tarafından da Mü'minü't-Tâk ismiyle tanınmaktaydı. Bu bilginler, Allah'ın insan sûretinde olduğunu ileri sürerek antropomorfist bir tanrı görüşü geliştirdiler. Belki de bu görüş, Hz. Muhammed'in Allah'ın huzûruna çıkarıldığında O'nu genç bir insan suretinde gördüğünü bildiren rivâyetten mülhem olabilir. Fakat onlar Allah'ı bir cisim olarak düşünmüyorlar, O'nu madde üstü bir varlık olarak anlıyorlardı. İnsan fiillerini kapsayan "hareket" de dahil diğer her şey cisimdir. Zürâre gibi onlar da, istitâatın fiilden önce olduğuna inanmaktaydılar. Fakat bu doktrin Ahvel tarafından belli ölçüde değiştirildi. Ahvel'e göre, Allah dilemedikçe hiç bir fiil gerçekleşemez. Bu görüş determinizme doğru bir eğilimi yansıtmaktadır. Hişâm b. el-Hakem ile beraber bu üç kelâmcı, ilk dönem kelâmcıları arasında seçkin bir mevkîde bulunmaktaydılar ve Ca'fer es-Sâdık'ın vefâtını müteâkip Mûsâ el-Kâzım'ın Şî'a tarafından imam olarak tanınmasını sağlamada muhtemelen önemli roller oynadılar.

İbn Nedîm (4/10. yüzyıl) *Fihrist*'inde, sözü geçen bilginlerden daha genç bir kelâmcı olan Ali b. İsmail el-Mîsemî'yi Şî'a Kelâmî'nı tekml eden ilk kişi olarak tanıtmaktadır. İbn Nedîm'in bu iddiâsının yanlışlığı açıktır; çünkü bütün Şî'î kaynaklar, Mîsemî'nin sekizinci imam Ali er-Rızâ'nın (ö.203/818) takipçisi olduğunu söylemektedirler. Yine bu kaynaklar onun,

Mûsâ el-Kâzım'ın gaybete gittiğini ve tekrar döneceğini ileri süren Şî'ilerin iddiâlarına muhâlefet ettiğini bildirmektedirler. Fakat Mîsemî'nin, Zeydîlerin görüşlerine yakın fikirlere sahip olduğu belirtilmektedir. Mîsemî'ye göre, Ali b. Ebî Tâlib en üstün ve imam olmaya yetkili tek kişi olmasına rağmen, Ebûbekr ve Ömer'i işbaşına getiren Müslümanlar günah derecesine varacak bir yanlış yapmamışlardır. Fakat Mîsemî, Osman'ı ve Ali'ye karşı savaşanları tekfir eder. Eğer bu Zeydî görüşün ona nisbeti doğruysa, Mîsemî belki de, Halîfe Me'mûn (198-218/813-833) Ali er-Rızâ'yı kendisine veliahd olarak atayınca Rızâ'nın bağlıları arasına katılan Zeydîlerdendi. Mîsemî'nin diğer kelâmî görüşleri hakkında çok az şey bilinmektedir. O, Allah'ın insan sûretinde olduğu şeklindeki görüşüyle Ahvel ve Hişâm el-Cevâlîkî'yi izlemiştir. Yine Mîsemî, Allah'ın irâdesini "hareket" olarak değerlendirmektedir. Mîsemî'nin bu görüşü, diğer iki kelâmcının görüşlerine mutâbık düşmektedir.

Söz konusu ilk kelâmcılar arasında en önemli kişi şüphesiz Hişâm b. el-Hakem'dir. *Kitâbu Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*'inde Eş'arî, Hişâm'ın görüşlerini nakletmektedir: Hişâm'a göre, Allah bir cisimdir ama diğer cisimlere benzememektedir. Buna rağmen, mekân tutması itibâriyle O'nun boyutları mevcuttur; O parlayan ışıktır; rengi, tadı ve kokusu vardır. Allah önceleri bir mekânda bulunmamaktaydı; fakat sonra hareketiyle mekânı yarattı. Mekân ise Allah'ın arşıdır. Hişâm, Allah ile algılanabilir cisimler arasında bazı yönlerden benzerlikler olduğunu ileri sürmektedir; çünkü cisimler O'na delâlet etmektedirler. Öyle görünüyor ki Hişâm, tanrı da dahil, herşeyin bir biçimde realiteyi kapsamasını savunmaktaydı; aksi takdirde varoluş diye bir şey olmazdı. Hişâm, Allah'ın sıfatlarının ezeliği fikrini kabûl etmemekteydi. Nitekim Allah, sadece mevcut şeyleri bilmektedir ve bu nedenle ezelde bilmemektedir.³ Allah'ın ilim benzeri sıfatları Allah'ın kendisi demek değildir, ezeli de değildir; diğer taraftan bu sıfatlar hâdis de değildir. Fakat bu sıfatlar yaratmaya bağımlıdır. Yaratma, "hareket" ile ifâde edilen Allah'ın irâdesi vasıtasıyla olur. Fiil ve hareket aynı mânâda anlaşılabilir. Bu bakımdan, "hareket" fikrinin geçici bir kavramı ihtivâ ettiği söylenebilir.

Fiziki âlem ile ilgili Hişâm, farklı cisimlerin tek bir yerde olabileceklerini kabûl etmektedir. Nitekim, sıcaklık ve renkler tek bir yerde bulunan cisimlerdir

3. **Çev. notu:** Çevirisini yaptığımız bu ifadenin Eş'arî'nin kendi cümlesiyle açıklanması konuyu daha anlaşılır kılacaktır. Eş'arî, Hişâm'ın görüşünü şu şekilde aktarmaktadır: "Eğer Allah ezelde âlim olursa, bilinebilir şeyler (*ma'lûmât*) de ezeli olmuş olur." Bkz. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, Beyrut, 1416/1995, i, s. 112.

ve duyular üzerinde iki çeşit tesir meydana getirirler. Allah'ın fizikî âlemi bilmesi, cismânî bir anlatımla açıklanmaktadır: Allah yerin altındakileri kendisinden çıkan ışınlar vâsıtasıyla bilmektedir. İnsan, cisim ve ruhtan oluşmuştur ve ruh ışıktır. İnsanın fiilleri Allah tarafından yaratılmaktadır. İnsanın fiil işleme kâbiliyeti (*istitâ'at*), dördü fiilden önce olmak üzere beş şart ile oluşur: Cismin sağlamlığı, şartların uygunluğu (*tahliyetü's-su'ûn*), yeterli zaman ve kendisiyle fiilin gerçekleşeceği araç. Fiilin oluşum anında ortaya çıkan beşincisi ise fiili işlemeye "sevkedici neden (sebeb)"dir. Allah bu beş şartın oluşmasına meydan verirse, fiil gerçekleşir. Beşinci şart olmadan fiil gerçekleşmez ve buna da Allah sebep olur. Bu istitâ'at anlayışından hareketle, Hişâm'ın daha determinist bir düşünceye sâhip olduğu görülebilmektedir.

Kur'ân ile ilgili ihtilâf söz konusu olduğunda, Hişâm orta bir yolu izlemektedir. Bu yol, genel olarak Şî'a tarafından benimsenen bir yoldur. Hişâm'ın görüşüne göre Kur'ân, hâlık da değildir, mahlûk da değildir.

Hişâm'ın görüşleri, materyalist kimlikli bir teolojiyi temsil etmekte ve erken dönemin diğer kelâmcılarının daha antropomorfistçe olan yaklaşımlarıyla uyuşmamaktadır. Bu materyalizm, insanın fiilleri konusuna yöneltilen determinist bir yaklaşımla birleşmektedir.

Hişâm'ın ölümünden az süre sonra, Mûsâ el-Kâzım hapishânede vefât etti.⁴ Yedinci imâmın Mehdî olduğu hususunda Şî'î gruplar arasında tedâvülde olan bir kanaat bulunmaktaydı. Birçok Şî'î, Mûsâ'nın öldüğünü kabûl etmeyerek onun gaybete girdiğine ve Şî'a'nın altın çağını getirmek üzere tekrar döneceğine inanıyordu. Bu arada ric'at doktrini, imâmın dönüşü fikriyle birlikte detaylı bir biçim aldı. Ölünün, diriliş gününden önce dünyâya dönebileceği iddiâ ediliyordu. Bu inancın gücü Şî'a'ya belli bir teselli sağlamaktaydı; çünkü imam gaybette olsa da olmasa da, Mehdî Şî'a'nın adâlet çağını getirdiğinde imamlar orada hâzır olacaklardı.

4. **Çev. notu:** Muhtemelen burada yazar, Keşşî'nin Hişâm'ın ölüm târihi olarak verdiği 179/796 kaydını esas almaktadır (bkz. el-Keşşî, *İhtiyârü Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk.: H. el-Mustafavî, *Meşhed*, 1348/1969, s. 256). Fakat, Hişâm b. el-Hakem'in ölüm târihi hakkında daha başka kayıtlar da bulunmaktadır. Bu farklı kayıtlar için bkz. M. Ali Büyükkara, *"The İmâmî-Shî'î Movement in the Time of Mûsâ al-Kâzım and Alî al-Ridâ"*, basılmamış doktora tezi, Edinburgh University 1967, ss.418-9. Burada Büyükkara, İbnü'n-Nedîm'in kaydı olan 186/803 tarihini daha doğru bulmaktadır. Bu tarih ise, İmâm Kâzım'ın vefâtından üç yıl sonraya tekâbül etmektedir.

Hişâm b. el-Hakem'in öğretilerini izleyen belli bir Şî'î Kelâm okulunun varlığı muhtemel görünmektedir. Öyle anlaşıyor ki, Hişâm'ın öğrencisi Yûnus b. Abdurrahman bu okulun liderliğini üstlenmişti. Yûnus, Hişâm b. Abdûlmelik'in (105-125/ 724-743) saltanatının son devresinde dünyâya geldi. Şî'î kökenli Yaktîn âilesinin mevlâsı olan Yûnus'un buluntu bir çocuk olduğu ileri sürülmektedir. Yûnus, Mûsâ el-Kâzım'ın vefâtı sonrası Ali er-Rızâ'nın İmâmetinin savunulmasında etkin rol oynadı. Yûnus'un hukuk alanında üretken bir müellif olduğu bilinmektedir. Kelâm alanındaki çalışmaları hakkında ise az sayıda kayıt bulunmaktadır. Onun, Hişâm'ın öğretisinin ana çizgilerini izlediği kesin gibidir. Yûnus'un, Allah'ın cisim olduğunu belirten doktrini benimsediği bildirilmektedir. Fakat bu cisim diğer cisimlere benzemez. O, diğer şeylere benzemeyen bir şeydir, bâkîdir, mevcuttur, yokluğu kabûl etmez, ma'lûliyetin ve antropomorfizmin sınırları ötesindedir. Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî'nin doktrinini reddeden sekizinci imam Ali er-Rızâ, bu şekliyle doktrini kabûl etmiştir.⁵ Hişâm b. el-Hakem'in Kur'an'ın ne hâlık ne de mahlûk olduğu yönündeki görüşüne Yûnus mutâbık kalmıştır. Ali er-Rızâ da bu görüşü onaylamaktadır. Eş'arî, Yûnus'un istitâat konusunda Zûrâre'yi takip ettiğini ileri sürse de, bir Şî'î rivâyette Yûnus, kendisinin determinist doktrini benimsediğini beyân etmiştir.⁶ Bu son görüş, Hişâm b. el-Hakem'in öğretilerinin takipçisi olan kelâm okulunun fikriyatına daha fazla uygunluk arzetmektedir. Diğer bir iddiâyâ göre Yûnus, Allah'ın arşının taşıyıcıları bulunduğunu ileri sürmüştür. Nasıl bir turnanın ince bacakları vücûdunu taşıyorsa, ona göre Allah'ın arşının taşınması da olanaklıdır. Muhtemelen bu görüş, Kur'an'da geçen (69: 17) "*Allah'ın arşını taşıyan sekiz melek*" hakkında yapılmış bir tefsir teşebbüsüdür. Ayrıca Yûnus'un, Cennet ve Cehennem'in henüz yaratılmadığı ve Allah'a âit bazı cevherlerin (*cevheriyye*) insanda bulunduğu şeklinde görüşlere sahip olduğu kaynaklarca bildirilmektedir.⁷ Muhtemelen bu son görüş, Hişâm b. el-Hakem'in Allah ile cisimler arasında benzerlik kuran materyalist görüşünün bir uzantısıdır.

Yûnus'un ölümü üzerine Hişâm b. el-Hakem ekolünün riyâseti, yine Hişâm'ın bir öğrencisi olan Muhammed b. Halil es-Sekkâk'a geçti. Sekkâk'ın bazı konularda Hişâm'a muhâlefet ettiği söylene de, onun birçok konuda Hişâm'ı çok yakından takip ettiği açıktır. Sekkâk, Hişâm'ın görüşlerinden

5.el-Keşşî, *Ricâl*, ss. 284-5

6.el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfî*, i, ss. 157-8

7.el-Keşşî, *Ricâl*, s. 495

mülhem olarak Allah'ın birliği (tevhd) üzerine bir kitap telif etti. Sekkâk'ın bu kitapta *teşbîh* hususunda yanıldığı belirtilmektedir.

Fadl b. Şâzân bu ekolün bir sonraki lideridir. Fadl, kendisinden önceki üç liderin yolunu izlediğini iddiâ etmektedir⁸ ve hem kendisi hem de babası Yûnus b. Abdurrahman'ın öğrencileridir.⁹ Fadl usul ve kelâm sahasında üretken bir yazardı. Onun günümüze ulaşan polemiğe dâir eseri *el-Îzâh* ("Aydınlatma"), ric'at doktrininin bir savunmasını da ihtivâ etmektedir. Öyle görünüyor ki Fadl, Hişâm ekolünün Allah'ı cisim olarak tanımlayan görüşünü sürdürmekteydi. Onbirinci imam Hasan el-Askerî, ölümünden (260/874) hemen önce söz konusu doktrini kınayıcı bir açıklama yaptı.¹⁰

Hişâm ekolünün faal olduğu süre içinde, Ali er-Rızâ'nın arkasından üç imam işbaşına geldi: Dokuzuncu İmam Muhammed el-Cevâd (ö.220/835), onuncu İmam Ali el-Hâdî (ö.254/868) ve On Birinci İmam Hasan el-Askerî. On İkinci imamın Mehdî olacağına dâir tedavülde bulunan bazı düşünceler mevcuttu ve Hasan el-Askerî bu yüzden sıkı gözetim altında tutulmaktaydı. Şî'a, el-Askerî'nin bir oğlu olduğunu ve bu çocuğun evden gizlice çıkartılarak Hicaz'a götürüldüğünü iddiâ etti. Adının telaffuz edilmesi hoş görülme-yen Muhammed ismindeki bu çocuk gizlenmişti ve Şî'a ile irtibatı ancak, *sefir* (elçi) adı verilen ve ard arda işbaşına gelen dört lider vâsıtasıyla olmaktadır. Bu durum "Küçük Kayboluş" (*el-gaybetü's-suğrâ*) dönemi-ydi. Dördüncü ve son sefirin, imamın artık Şî'a ile doğrudan temas kurmayacağını ölüm döşegindeyken îlân etmesiyle birlikte 329/941 yılında "Büyük Kayboluş" (*el-gaybetü'l-kübrâ*) dönemi başladı. İmam bu dünyâdaydı; fakat gizlenmekteydi. O, altın çağı getirmek üzere Mehdî kimliğinde tekrar gelecekti.

Hadisçilerin Şî'a üzerinde daha etkili bir konuma gelmeleri bu dönem zarfında gerçekleşmiştir. Hadisçilerin rivâyetlerinde vurgulanan hâkim unsur, hayâtın her kesiti için imamların koydukları çeşitli kuralların, kendilerinin ve rivâyet ettikleri hadislerin, Şî'îlerin hayatlarında otorite kaynağı olmasıdır. Hadisçilerce oluşturulan hadis külliyâtı içindeki birçok rivâyette imamlar kelâmî nazariyelerini ortaya koymaktadırlar. Böylece hadisçiler, Şî'î Kelâm'ın temel kaynağının, rivâyet ettikleri hadisler olduğunu iddiâ etmiş olmaktadır.

Kum şehri, üçüncü/dokuzuncu yüzyıl içinde Şî'î hadisçiliğın başlıca

8.a.g.e., s. 359

9.et-Tûsî, *Fihrist*, s. 254

10.el-Keşşî, *Ricâl*, s. 542

merkezi hâline geldi. Geleneksel (orthodox) Şî'î Kelâm'ın modelini oluşturma teşebbüsü Kumlu muhaddislere âittir. Bu model, el-Küleynî'nin (ö.329/941) *el-Usûl mine'l-Kâfî* isimli hadis koleksiyonunda yer alan "tevhîd" ile ilgili bölümde açıkça gösterilmiştir. Bu eser, öyle görünüyor ki, Kum muhaddislerinin icmânı yansıtmaktadır. Genelde Kum muhaddislerinin ilk kelâmcıların teolojik spekülasyonlarına son derece muhâlif oldukları bilinmektedir. Söz konusu ilk kelâmcıların isimleri kelâm alanındaki cesâretlerinden dolayı çoğu defa iftiharla anılsa da, ortaya koydukları öğretiler çoğunlukla reddedilmektedir. Kelâmcılarla muhaddisler arasındaki savaşın Fadl b. Şâzân döneminde yaşandığı anlaşılmaktadır. Bu savaşın odağında Yûnus b. Abdurrahman bulunmaktaydı. Kum muhaddisleri Yûnus'a karşı düşmanca bir tavır takınmışlardı ve Yûnus'un fikirlerinin imamların öğretilerine aykırı olduğunu açıklamışlardı. Fadl b. Şâzân, Kumlu bir muhaddis olan ve "o zamâna kadar görmüş olduğu en iyi Kumlu" olarak kendisini tavsîf ettiği Abdülaziz b. Muhtedâ'nın bir sözünü nakletmektedir. Bu habere göre Ali er-Rızâ, Abdülaziz'e, Kumlular ona karşı olsa da dînini Yûnus b. Abdurrahman'dan öğrenmesi gerektiğini söylemişti. Yûnus'un diğer bir talebesi olan İbrâhim b. Hâşim Kûfe'den Kum'a geldi ve oraya yerleşti. Kum'da Kûfe menşe'li hadisleri rivâyet eden ilk muhaddisin İbrâhim b. Hâşim olduğu bildirilmektedir.¹¹ Muhtemelen söz konusu hadislerden birçoğu, Yûnus b. Abdurrahman'ın felsefe ekolünün görüşlerini yansıtmaktaydı. İbrâhim b. Hâşim'in oğlu olan ve aynı zamanda Kum muhaddisleri içinde önemli sîmâlardan biri sayılan Ali b. İbrâhim el-Kummî (ö.307/919), Hişâm b. el-Hakem'i ve Yûnus b. Abdurrahman'ı savunma amacıyla *er-Risâle fî ma'nâ Hişâm ve Yûnus* ismiyle bir kitap telif etti.¹² Ayrıca Ali b. İbrâhim, yaptığı Kur'ân tefsirinde cismânî bir tanrı tasavvurunu savunarak Allah'ın görünebilirliğini öne sürdü.

Ali b. İbrâhim el-Kummî, Küleynî'nin önemli bir kaynağıdır. Buna rağmen, Küleynî'nin "tevhid" bölümünde kullandığı hadislerden açıkça anlaşılmaktadır ki, Ali b. İbrâhim'in benimsediği Hişâm b. el-Hakem ve Yûnus'a âit doktrinlerden Kum muhaddislerinin icmâna aykırı olan görüşleri, el-Küleynî hadis koleksiyonuna dâhil etmemiştir. Ali b. İbrâhim'in rivâyetleri arasından Küleynî'nin kullandığı hadisler, sözü edilen ilk kelâmcıların öğretileri arasından Kumluların fikriyâtına uyumlu olanlarını temsîl etmektedir.

11.en-Necâşî, *er-Ricâl*, s. 13

12.a.g.e., s. 197

El-Usûl mine'l-Kâfi'deki Kum menşe'li hadisler, Allah'ın bir "Şey" olduğunu belirtmekte, fakat O'nun bir cisim veya sûret olduğunu reddetmektedirler. Bu reddediş, Ca'fer es-Sâdık ve Mûsâ el-Kâzım'a izâfe edilmektedir. Ca'fer ve Mûsâ, söz konusu doktrinleri reddederken özellikle kendi çağdaşları olan ve bu öğretilere sâhip çıkan Şî'î kelâmcıların isimlerini zikretmektedirler.¹³ *El-Usûl mine'l-Kâfi*'deki hadisler, Allah'ı görme gibi bir lütfun ihtimal dışı olduğunu da belirtmektedirler.¹⁴ Teşkil edilen bu kelâm sistemine göre, Allah'ın sıfatları zâtî sıfatlar (*sıfâtü' z-zât*) ve fiilî sıfatlar (*sıfâtü' l-fi'l*) olarak ayrılmaktadırlar. Konuyla ilgili hadisler için yaptığı özel bir açıklamada Küleynî, zâtî sıfatları, "karşıt mânâlarının Allah'a izâfesi mümkün olmayan" sıfatlar olarak tarif etmektedir. Bu sıfatlar ilim, sem', basar, kudret, hikmet, kuvvet, hakimiyet, ezeliyet gibi sıfatları içine almaktadır.¹⁵ İrade sıfatı ise bir fiilî sıfat olarak değerlendirilmektedir:

İrâdetullah, ilim sıfatı gibi Allah'ın zâtına âit olan sıfatlardan sonra gelmektedir.¹⁶ Bu yaklaşım "Bedâ Doktrini"nin muhâfazasına bir imkân hazırlamaktadır. Bedâ konusunda açtığı bölümde Küleynî, serdettiği rivâyetlerle "Bedâ"nın önemine ve fevkalâde yapısına dikkat çekmiştir. Fakat Küleynî, Ca'fer es-Sâdık ve İsmâil hakkındaki rivâyetlere bu bölümde yer vermemektedir. Bedâ, sadece Allah'ın bildiği bir bilgi çeşididir ki bu fikir, İsmâil hakkındaki rivâyetin kabûl edilmediğini çağrıştırmaktadır. Allah'ın meleklerle, peygamberlere ve imamlara vermiş olduğu bilgi gerçekleşir. Çünkü Allah kendisine karşı yalan söylemez. Fakat şu da kabûl edilmelidir ki, Allah her ne dilerse yapar; dilediği şeyi de erteler.¹⁷

Kur'ân'ın mahlûk olup olmadığı meselesi hakkında Küleynî hiç bir sarîh haber rivâyet etmemektedir. Ca'fer es-Sâdık'ın Hişâm b. el-Hakem'in görüşüne de uygun biçimde Kur'ân'ın ne hâlîk ne de mahlûk olduğunu söylediğini bildiren haber yine kitaba dahil edilmemiştir. Fakat Küleynî'nin naklettiği bir rivâyetle Ca'fer, kelâmullah'ın ezeli olmayan, hâdis (*muhdes*) bir sıfat olduğunu bildirmektedir. Yani, konuşmadığı zaman da O vardı.¹⁸ *Mahlûk* (yaratılmış) terimi yerine *muhdes* (hâdis) terimi kullanılsa bile sözû

13.el-Küleynî, *el-Usûl mine'l-Kâfi*, i, ss. 82-3

14. a.g.e., i, ss. 95-100

15. a.g.e., i, ss. 111-112

16.a.g.e., i, s. 109

17.a.g.e., i, ss. 146-9

18.a.g.e., i, s. 107

geçen rivâyetin Kur'ân'ın "yaratılmış" olduğuna îmâda bulunduğu düşünülebilir.

El-Usûl mine'l-Kâfi'deki irâde hürriyeti ve determinizm ile ilgili hadisler bir uzlaşî oluşturma eğilimini yansıtmaktadırlar. Ali er-Rızâ'ya izâfe edilen bir hadis, Hişâm b. el-Hakem'in istitâat hakkındaki görüşüne yakın fikirleri ihtivâ etmektedir. İstitâat bu hadise göre ancak fiilin işlendiği anda insana verilmektedir ve insan bu âna kadar fiili işleme veya işlememe gücüne sâhip değildir. Bu düşüncedeki determinist eğilim Ca'fer es-Sâdık'dan rivâyet edilen bir hadiste ayrıca vurgulanmaktadır. Bu hadiste Ca'fer, Allah'ın insana güç yetiremeyeceği teklifleri yüklemeyeceğini, fakat insanın Allah'ın irâdesi sâyesinde her şeyi yapabileceğini ileri sürmektedir.¹⁹ Bu görüş determinizmi çağrıştırsa da, hadislerde belli derecede kendini gösteren konsensüs bütünüyle ne determinizmi ne de irâde hürriyetini onaylamaktadır. Bu fikrî duruş Ali er-Rızâ'dan gelen bir hadiste şöyle özetlenmiştir:

Allah, yarattıklarına irâde hürriyeti tanımayacak kadar kudretli (*e'azz*) ve onları günâha mecbûr etmeyecek kadar âdildir.²⁰

El-Usûl mine'l-Kâfi'de takdîm edilen "îman" görüşü, o dönemdeki genel İslâmî fikriyâta yakın bir pozisyonadadır. Hadisler îman ile İslâmı birbirinden ayırmaktadırlar. İslâm, îmana önceliklidir ve İslâmiyete inanma ve kelime-i şehâdet getirme ile kazanılmış olur. Diğer taraftan îman, dînin icaplarını yerine getirmek ile alâkalıdır. İman artabilir veya eksilebilir. Günahkâr bir kimse "Mü'min" olmaktan çıkabilir ama "müslim"liği devam eder. Tevbe, bu kimsenin îmanının îadesine yardımcı olabilir.²¹

Küleynî imamları ele alırken, onların doğaüstü yapıları üzerinde önemle durmaktadır. Ayrıca Küleynî On İkinci imâmın gaybeti problemini ele almaktadır. Daha önce bahsedildiği gibi, bir imamın gaybeti düşüncesi Şî'a içinde yaygın olarak bilinen bir düşünceydi. Küleynî *el-Usûl mine'l-Kâfi*'de konu hakkındaki hadisleri de sunduğu kısa bir bölüm açmıştır. Kendisine nisbet edilen bir hadiste Ca'fer es-Sâdık, On Birinci İmam Hasan el-Askerî'nin vefâtından sonra Şî'a'nın karşı karşıya kalacağı kötü durumu açıklamaktadır. Bu açıklama uyarınca imamın gaybetinin, başlatacağı ayaklanmadan önce olması gerekir. Gaybet gereklidir. Çünkü aksi takdirde baştaki yöneticiler

19.a.g.e., i, ss. 160-2

20.a.g.e., i, s. 157

21.a.g.e., ii, ss. 25-33

imamı yok edeceklerdir. Bu ise, meydana gelmesine müsâade edilemeyecek bir durumdur. Gaybetin diğer bir amacı da, başta On İkinci İmamın doğduğunu inkâr edenler olmak üzere Şî'îlerin îmanlarının denenmesidir. Uygun bir zamanda ve uygun belirtiler ve şartlar oluştuğunda imam altın çağı getirmek üzere ortaya çıkacaktır.²² Küleynî ayrıca, iki ayrı gaybetin olacağına dâir hadîsi de kitabında nakletmektedir.²³

Gizlenmekte olan imamın hayâtından duyulan endişe gaybetin sebeplerinden birisi olduğu için, takiyye (“ihtiyâfî sahte tavır”) unsuru gaybet anlayışında belli bir yer tutmaktadır ve bu şekilde gaybet, imamın yok olma tehlikesine karşı alınan bir tedbir olarak anlaşılabilir. Küleynî, imamlardan gelen takiyye hakkındaki rivâyetleri aynı şekilde nakletmektedir. Bu rivâyetlerin birinde Muhammed el-Bâkır, takiyyenin babasının ve kendisinin dîni olduğunu ifâde etmektedir. Bâkır'ın başka bir hadîsinde ise, takiyyesi olmayanın îmanının olmayacağı belirtilmektedir.²⁴ Bu çeşit hadislerde takiyyeye yapılan vurgu, kendilerini ve takipçilerini yöneticilerin ta'kîbâtından korumak hususunda imamların duyduğu endişeyi göstermektedir. Diğer bazı hadislerde ise, *nebîz* (bir çeşit hurma şarabı) içmek veya mest üzerine meshetmek (*mesh ale'l-huffeyn*) gibi fikhî konularda takiyyeye başvurulmaması gerektiği ifâde edilmektedir.²⁵ (Sünnîler, Hz. Peygamber'in namazdan önce alınan abdestte ayakları yıkamak yerine mest üzerine meshetmeye müsade ettiği görüşündedirler. Şî'îler ise böyle bir cevâzin olmadığını bilakis ayağın meshedilmesi gerektiğini savunmaktadırlar. Açıklamalarındaki bu farklılık, iki uygulama arasında bir ayırma yol açmaktadır). Bu hadisler de aynı şekilde Muhammed el-Bâkır'dan gelmektedir. Hadisler muhtemelen, özellikle *meshu'l-huffeyn* gibi konuların hukuk ekollerince tartışıldığı bir döneme âittirler ve bu nedenle bütünüyle Şî'î kökenli karakterleri bulunmamaktadır.

Küleynî, kıyâmetten önce Mü'minlerin dünyâya dönüşü mânâsındaki “Recâ Doktrini”ne kitabının hiç bir yerinde değinmemektedir. Küleynî'nin bu doktrini görmezlikten gelişi, onun sanki bu doktrine başlı başına önem atfetmediğini göstermektedir. Belki de Küleynî, gizlenen imamın yakında beklenen dönüşü fikrinin tesirindeydi ve bu yüzden ölmüş Şî'îlerin daha genel mânâdaki dönüşü gibi fazlaca şâibeli bir tez ile meşgul olmaya hazır

22.a.g.e., i, s. 337

23.a.g.e., i, s. 339

24.a.g.e., ii, s. 219

25.a.g.e., s. 217

değildi.

İmâmet hakkındaki daha aşırı karakterde olan hadisler bir tarafa, Küleynî'nin *el-Usûl mine'l-Kâfî*'de nakletmiş olduğu kelâm mevzûlu hadisler bütünüyle İslâm kelâmının ana tartışma konularıyla ilgilidirler. Söz konusu doktrinler çoğunlukla imamlara nisbet edilmektedirler. Küleynî'nin amaçlarından birisi, Şî'î Kelâm'ın kaynağı olarak imamların kelâma dâir görüşleri üzerinde Kum ulemâsının icmâmını tesis etmektir. Şî'î Kelâm'ı antropomorfizm ve materyalizm ithamlarından kurtarma girişimi süreci içinde Küleynî, üçüncü/dokuzuncu yüzyılın son yarısında Şî'îliği benimsemiş olan Mu'tezile'ye mensup küçük bir grubun etkisi altında kalmış olabilir.

"Mu'tezile Kelâmı"nı Şî'îlik ile uzlaştıran bir grup kelâmcı umûmî mânâda İmâmet doktrinini kabûl etmekteydiler. Muhtemelen bu kabûl, ilk kelâmcılar tarafından ortaya koyulan ve makâlede söz konusu ettiğimiz şekildedeki bir doktrin kabûlüydü. İlk Şî'î kelâmcıların titizlikle işlenmiş teolojik doktrinleri bir zamanlar alanlarında öncü konumdaydılar. Fakat fikirler değişmekteydi ve İslâm Kelâmı'nın riyâseti şimdi Mu'tezile'nin elindeydi. Her ne kadar bu eski Mu'tezilî âlimler Allah hakkındaki materyalist ve antropomorfist fikirleri Şî'î düşünceden temizlemeyi başardıysalar da, birçok konuda hâlâ hadisçilerle ihtilâf hâlindeydiler. Bu ihtilâflı mevzûların başlıcaları, hadisçilerin determinist eğilimli görüşleri ile imamlar hakkında ileri sürdükleri oldukça aşırıya kaçan fikirleriydi. Söz konusu âlimler, Şî'îlik ile Mu'tezile'nin genel öğretileri arasında bir sentez oluşturma gayreti içindeydiler.

Bu sentez girişimi için kolları sıvayanlar Nevbaht âilesinin üyelerinden Ebû Sehl İsmâil (ö.311/923) ve yeğeni Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ (ö.300-10/ 912-22 arasında) ismindeki şahsiyetlerdi. Bu şahısların yazdıkları eserler günümüze ulaşmasa da, elimizdeki bilgiler bu âlimlerin sıfâtullah ve irâde hürriyeti konularında Mu'tezile'nin görüşlerini benimsediklerini göstermektedir. Doğal olarak bu âlimler ilk kelâmcıların materyalist ve antropomorfist yaklaşımlarını ve Ru'yetullâh fikrini kabûl etmemekteydiler.

Küleynî'nin ölümünden kısa süre sonra, Büveyhîler Abbâsî İmparatorluğunun merkezini ele geçirdiler. 334/945'den 447/1055'e kadar süren Büveyhîler döneminde Şî'îler, iktidardakilerin kendi görüşlerine yakınlık duyması sonucu sınırları hayli geniş olan bir özgürlük ortamının tadını çıkar-

dılar. Buna bağlı olarak, Şî'î eğitim ve öğretimin merkezi ilkönce Kum'dan Rey'e daha sonra da Bağdat'a intikâl etti. Şî'a üzerindeki baskının kalkması sonucunda Şî'î ilim geleneği gelişerek büyüdü. İmamların öğretilerini muhâfaza etme iddiâsındaki muhaddisler bir dönem Şî'î Kelâm sahasında etkin oldular. Mu'tezile'nin Şî'î Kelâm'a olan nüfuzuna direnen söz konusu hadis temelli kelâm anlayışının başta gelen savunucusu Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyhî (veya Bâbüye) es-Sadûk (ö.381/991) idi.

İbn Bâbeveyhî, kelâma dâir yazdığı kitaplarda ve özellikle *Risâletü'l-İ'tikâd* ve *Kitâbü't-Tevhîd*'de imamlardan gelen Şî'î karakterli hadisleri nakletmekte ve bunları yorumlayıp açıklamaktadır. İbn Bâbeveyhî'nin, imamlardan nakledilen kelâm yapmayı kınayıcı hadisleri kullanmak suretiyle kelâma muhâlif bir tavır içinde girdiği görülmektedir. Fakat yine de İbn Bâbeveyhî, elindeki hadisleri, Şî'a içinde etkisi gittikçe yükselen Mu'tezile Kelâmı ile mümkün olduğunca uzlaştırmak istemekte ve bu hususta elinden gelen gayreti göstermekteydi. Kum muhaddislerinin icmânının veya en azından Küleynî'nin temsil ettiği böyle bir grubun kendi üzerindeki zorlama ve tahdîdi olmasaydı İbn Bâbeveyhî'nin işi çok daha zor olacaktı.

İbn Bâbeveyhî, Ru'yetullâh'ı reddederken çoğu kez Küleynî'nin kullandığı hadisleri kullanmakta ve bu konuda Küleynî tarafından yorumlanmış olan Kumluların icmânını esas almaktadır. İbn Bâbeveyhî söz konusu reddedişin kendine göre olan gerekçelerine de bir parça yer vermekte ve bu arada bu fikre delîl olabilecek hadisleri kabûl etmediğini açıkça belirtmektedir.

İbn Bâbeveyhî "Sıfâtullâh" doktrini bağlamında Küleynî'yi izlemektedir. Hattâ İbn Bâbeveyhî, zâtî sıfatlar ile fiilî sıfatların arasındaki ayırımı tıpkı Küleynî'nin îzâhı gibi yorumlamaktadır. Fakat ona göre Ca'fer es-Sâdık ve oğlu İsmâil hakkındaki bedâ hadîsi, makbul hadis külliyâtı içinde kendisini yeniden şekillendirmiştir. Her iki kitabında da İbn Bâbeveyhî ilgili hadîsi nakletmekte ve te'vîllî bir îzâhı denemektedir. Daha sonra yazdığı kitabında ise, Ca'fer'in oğlu İsmâil'e değil Hz. İbrâhim'in oğlu Hz. İsmâil'e atf yapan başka bir hadîsi gündeme getirmektedir. Bu yeni hadîse göre, Allah'a hâsıl olmuş olan farklı fikir, Allah'ın İbrâhim Peygamber'e İsmâil'i kurban etmesi için verdiği emrin neshi şeklindedir (İslâmî gelenekte yaygın olarak, Hz. İbrâhim'den kurban etmesi istenilen çocuğun İshâk değil İsmâil olduğu kabûl edilir). Böyle bir îzah, bedânın nesh mânâsında anlaşılmasına imkân vermektedir. Fakat bu açıklama tatmîn edici değildir. Çünkü hadiste geçen orijinal

ifâde, “farklı bir şey Allah’dan hâsıl oldu” mânâsındaki *bedâ minallâh* lâfzı değil, “farklı bir şey Allah’a hâsıl oldu” mânâsındaki *bedâ lillâh* lâfzıdır.

Kur’ân meselesinde İbn Bâbeveyhî, “kelâmullah hâdistir” görüşü lehine Küleynî’nin görmezlikten geldiği hadîsi yeniden ortaya çıkartmak sûretiyle Mûsâ el-Kâzım’ın, “Kur’ân ne hâlık ne de mahluktur; o Allah’ın kelimesidir” mânâsındaki sözünü nakletmektedir. Ali er-Rızâ’dan rivâyet edilen diğer bir hadiste ise, yalnız Allah’ın hâlık, O’ndan başka her şeyin mahlûk olduğu, fakat Kur’ân’ın Allah’ın kelimesi olduğu ve ona hâlık veya mahlûk gibi sıfatların izâfe edilemeyeceği belirtilmektedir. Söz konusu mevzûda bu şekildeki bir tartışmaya girmeme fikri, Mûsâ el-Kâzım’dan rivâyet edilen diğer bir hadis ile de onaylanmaktadır. Fakat İbn Bâbeveyhî Mu’tezile’nin baskısı altında kendisini tartışmaya girmeye mecbur hissetmektedir. Ona göre “*gayru mahlûk*” (uygun mânâsıyla “mahluk değil”), mübhem bir lâfızdır ve “uydurma”, “sahtesini yapma” mânâsına gelen *ihteleka* fiiliyle karşılanabilir. Lafız bu mânâsıyla alındığında, Ca’fer es-Sâdık, “Kur’ân uydurulmuş bir şey değildir” demiş olmaktadır. İbn Bâbeveyhî Kur’ân’ın “hâdis” olduğunu ileri sürmektedir. Bu iddiâ Küleynî’nin iddiâsının bir benzeridir. Fakat iddiâların arkasında şöyle bir yaklaşım farkı bulunmaktadır: İbn Bâbeveyhî, Mu’tezile’nin iddiâsıyla uyuşmak için hadisi yapay bir biçimde tefsir etmek zorunda kalmaktadır. Küleynî ise, sadece hadîsi görmezlikten gelmektedir.

İrâde hürriyeti ve determinizm meselesinde de, İbn Bâbeveyhî’nin fikirleri ile Küleynî’nin yaklaşımında büyük benzerlikler görülmektedir. İbn Bâbeveyhî, irâde hürriyetini açıklamak için Küleynî’nin kullandığı hadîsi kullanmakta fakat hadîsi Mûsâ el-Kâzım’a nisbet etmektedir. İrâde hürriyeti ve determinizm konusunda İbn Bâbeveyhî orta bir yolu benimsemektedir. İman ve İslâm konusundaki görüşü de Küleynî’nin görüşü ile uyuşmaktadır.

İbn Bâbeveyhî ve Küleynî imamlar konusunda aynı görüşleri savunmaktadır. Gaybetteki imam İbn Bâbeveyhî’ye göre yüz seneyi aşkın bir süredir gizlenmekteydi. Bu nedenle o, gaybetin arka planını ve sebeplerini özellikle bu konudan dolayı Şî’îler hakkında istihzâda bulunan mezheb muhâliflerine îzâh etme hususunda yoğun bir gayretin içindeydi. İbn Bâbeveyhî, *Kemâlû’ d-Dîn ve Temâmü’ n-Ni’me* (“Dinin Kemâli ve Nimetin Tamamı”) isimli, gizlenen imamın gaybeti üzerine bir kitap telif etti ve imamlardan ulaşan konu hakkındaki hadisleri nakletmek sûretiyle gaybet doktrinini sağlam temellere dayandırmaya çalıştı. Öte yandan İbn Bâbeveyhî, Küleynî’nin kullanmadığı

hadisleri temel alarak ric'at doktrinini kelâm konularının içine yeniden dâhil etti. İbn Bâbeveyhî ric'ati savunurken, Kur'ân âyetlerinin tefsîrini ve Hz. Peygamber'den gelen hadisleri esas aldı ve ric'atin Mûsevî kökenli bir inanç olduğunu ileri sürdü. Yine onun, hadisçilerin takiiye konusundaki yaklaşımlarını benimsediği görülmektedir. İbn Bâbeveyhî'ye göre takiiye, gizlenen imamın dönüşüne kadar Şî'îlere vâcib olan bir uygulamadır.

İbn Bâbeveyhî daha çok bir muhaddis kimliğinde bir âlimdir. Onun Şî'a Kelâmı'nın gelişmesine yaptığı katkılar, hadisçilerin görüşlerine doğru daha büyük bir geri dönüşü ifâde etmektedir. Fakat Küleynî'nin kazanımlarının çoğu muhâfaza edilmiştir. Şî'î Kelâm'ı Mu'tezilî istikâmette geliştiren şahıs ise İbn Bâbeveyhî'nin öğrencisi Şeyh el-Müfîd Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân (ö.413/1022) olmuştur. Bir hadisçi gibi eğitim almasına rağmen Müfîd, yaşadığı Bağdat'taki Mu'tezilîlerin yoğun etkisi altında kaldı. İlk eserlerinde ve özellikle imamların hayatları üzerine yazdığı *Kitâbü'l-İrşâd fî Ma'rifeti Hucecillâh 'ale'l-İbâd* isimli kitabında, Müfîd'in hadislerle doğru bir temâyülü olduğu görülmektedir. Fakat onun sonraki dönemlerde, çok daha akılcı bir yaklaşımı kelâma uyguladığını görüyoruz. İbn Bâbeveyhî'nin *Risâletü'l-İ'tikâd*'ını tashih amacıyla *Kitâbu Şerhi Akâid's-Sadûk* veya *Tas-hîhu'l-İ'tikâd* adını verdiği bir eser kaleme almış, ayrıca *Evâilü'l-Makâlât fî Mezâhibi'l-Muhtârât* isimli kitabında da kendine âit kelâmî görüşleri tafsîlâtıyla ortaya koymuştur.

Müfîd, İbn Bâbeveyhî'nin kelâma karşı yapmış olduğu eleştirileri kabûl etmemektedir. Ona göre, akli kullanmak dînî konularda kesinlikle gereklidir; aksi takdirde sadece kör taklit geçerli olur. Diğer taraftan, "umûma açık tartışmalardan belli zamanlarda kaçınmak gerekli olabilir." Bu görüş İbn Bâbeveyhî'nin takiiye hakkındaki izâhına tezat düşmektedir. Müfîd'e göre takiiye bütün zamanlar için gerekli olan bir zorunluluk değil, sadece tehlikeli durumlarda başvurulabilecek bir uygulama sayılmalıdır. Ayrıca Müfîd, takiiyenin âlimlerden çok sıradan Şî'îlere münâsip düşen bir uygulama olduğunu düşünmektedir. Fakat o, aklın delil olarak rolünü kabûl etmekle birlikte kuvvet sıralamasında onu vahyin arkasında değerlendirir. Vahyin yardımı olmaksızın bir kişinin Tanrı'nın veya ahlaki davranışların niteliği konusunda doğru bilgiye ulaşabileceğine Müfîd ihtimâl vermemektedir.

Hadisçilerin Allah'ın zâtına nisbet ettikleri sıfatların sayısını Müfîd üçe indirgemektedir. Bu, Mu'tezile'nin, sıfatların sayısında yapmış olduğu

azaltma girişimiyle aynı paralelde bir girişimdir. Bu sıfatlar ilim, kudret ve hayat sıfatlarıdır. Sem' ve Basar sıfatları ilim sıfatı içinde değerlendirilir. İrâdetullah, zâtî bir sıfat değil fiilî bir sıfattır. Müfîd, kabûl edilmelerini gerekli gördüğü hadisler sebebiyle bedâ doktrini benimsenmektedir. Daha sonra ise Bedâ'yı aklîleştirmeyi denemekte ve nesh ile bedâyı uzlaştırmaktadır. "Bedâ"nın *li* (ona) kelimesiyle değil de *min* (ondan) kelimesiyle kullanılışına vurgu yaparak, "Bedâ"nın "*İnsana Allah'dan farklı bir husus hâsıl oldu*" mânâsına gelmesi gerektiğini düşünmektedir. Bu mânâsıyla "Bedâ" terimi nesh teriminin bir mürâdifi şeklinde yorumlanacaktır. Yine Müfîd "Ru'yetul-lâh" fikrini kabûl etmemekte ve Kur'ân'ın mahluk olduğu iddiâsını tabîî olarak reddetmektedir. Fakat, Kur'ân'ın "hâdis" ("*muhdes*") olduğu şeklindeki Şî'î tercih, Müfîd tarafından kabûl görmeye devam etmektedir.

Müfîd, irâde hürriyeti ve determinizm konusundaki Şî'a'nın görüşünü Mu'tezile'nin görüşüyle uyumlu hâle getirmiştir. O, Bağdat Mu'tezilesinin görüşünü takip ederek istitâatı sadece fizikî sağlamlık olarak anlar ve insanın kendi fiilinin fâili olduğunu kabûl eder. Fakat bunu söylerken, "insan kendi fiilinin yaratıcısıdır" diyecek kadar ileriye gitmez. Ayrıca Müfîd'in, İmân ile İslâm'ı birbirinden tefrik eden Şî'î görüşü belli ölçüde sâhiplenmeye devâm ettiği görülmektedir.

Doğal olarak Müfîd, gaybet üzerine yapılan tartışmaların taraflarından biri olmuştur. Müfîd, *el-Fusûlü'l-Aşare fî'l-Ğaybe* ("Gaybet Hakkında On Bahis") isimli eserinde, aklî deliller temelinde Mehdi'nin gaybetini müdâfaa etme çabası içindedir. Çok uzun süre yaşayan insanların bulunduğunu ileri süren Müfîd, Eski ve Yeni Ahid'de isimleri geçen ve uzun ömür sürdükleri iddiâ edilen şahsiyetler hakkında bilgiler verir. İmamların tabiatüstü yönleriyle ilgili hadisleri Müfîd de kabûl etmektedir. Çünkü, On İkinci İmam'ın gaybeti fikrini kabûl edince bu tür hadisleri de kabûl etmekten başka çâre kalmamaktadır. Müfîd, Şî'a muhîti dışında epey bir zamandır sürdürülen diğer bir tartışmanın da müdâhili olmuştur. Bu tartışma konusu, vahyin ve aklın ışığında bir imamın (burada "İmâm" kelâmî mânâda "Halîfe"nin eşmânâlısı olarak kullanılmaktadır) mevcudiyetinin zorunlu olup olmadığı meselesidir. Müfîd, İmâmetin hem vahyin hem de aklın delâletiyle zorunlu olduğu fikrini savunur: İmâmetin gerekliliği hususunda âyetler bulunmaktadır; fakat insan, akıl yolunu kullanarak da aynı sonuca ulaşabilir. İmâmet görevinin Allah tarafından imamlara ihsânının İlâhî bir lütuf olduğu fikrini kabûl eden Müfîd bu görüşüyle

Nevbahtîlerin reyini izlemiş olmaktadır.

Müfîd'den sonra Şî'î Kelâm'ın liderliği, Müfîd'in seçkin öğrencisi Ali b. Hüseyin eş-Şerîf el-Murtazâ'ya (ö.436/1044) geçti. Şî'î Kelâm'ın gelişim süreci içinde Murtazâ, kendisinden öncekilere göre akla daha büyük önem atfetmiştir. Bu bakımdan, Murtazâ'nın Basra Mu'tezilesi'nden etkilendiği görülmektedir. Onun en önemli eserlerinden birisi *el-Kitâbu's-Şâfi fî'l-Îmâme* ("Îmâmet Hakkında Açık Kitap") isimli kitaptır. Bu kitap aslında, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğnî* isimli eserinde Îmâmet hakkında açtığı bölüme karşı bir reddiye olarak yazılmıştır. Fakat kitap bundan daha geniş kapsamlıdır ve kitabın muhtevâsında çok sayıdaki kelâmî meseleye parmak basılmaktadır. Murtazâ'nın değişik kelâm konuları hakkında kaleme aldığı daha küçük çaplardaki başka kitapları da bulunmaktadır. Birkaç önemsiz mesele hâriç tutulursa, genel olarak Murtazâ kelâmî konularda Müfîd'in görüşlerini benimser. Özellikle aklı, Ma'rîfetullâh'a ulaşmada başlangıç noktası kabûl eder. Murtazâ İlâhî lütuf ve Îmâmet doktrinlerini de geliştirmiştir. Ona göre Îmâmet müessesesi sadece, imamlara bahşedilen bir İlâhî lütuf olayı değildir. Îmâmet aynı zamanda insanlığa verilen bir İlâhî lütuftur ve Îmâmetin bu bakımdan zarûreti akılla bilinebilmektedir. Aslında bu husus, Îmâmet doktrininde yer alan "Îmam, yeryüzünde Allah'ın huccetidir" şeklindeki itikâdda zımnen ifâde edilmiştir. Murtazâ, Îmâmetin aklen zorunlu bir müessese olduğunu isbât için büyük çaba harcamakta ve bu müessese olmadan insanoğlunun hayâtiyetini sürdüremeyeceğini isbât etmeye çalışmaktadır: Îmâmet insanoğlu için gerekliyse/zorunluysa bu müesseseyi insanlığa temin etmek, Allah'a gerekli/zorunlu hâle gelmektedir.

Murtazâ vefât edince yerini Müfîd'in diğer bir seçkin öğrencisi olan Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî (ö.460/1067) doldurdu. Tûsî bir kelâmcı olduğu kadar, bir hadisçi sayılmalıdır. Dînî konularda kaleme aldığı eserler açısından üretken bir müellif olan Tûsî, Murtazâ'nın *eş-Şâfi* başlıklı eserine *Telhîsü's-Şâfi* ismiyle bir ihtisar yazmıştır. Fakat bu eser bir ihtisardan daha geniş kapsamlıdır. Kitapta Tûsî'nin, Murtazâ'nın akılcı yaklaşımından fazlaca etkilendiği gözlenmektedir. Diğer taraftan Tûsî, gaybet üzerine yazdığı *Kitâbü'l-Gaybe* isimli çalışmasında söz konusu doktrini savunmak adına hadisleri ve aklî delilleri beraberce kullanmaktadır. Kelâma dâir yazdığı *el-İktisâdü'l-Hâdî ilâ Tarîki'r-Reşâd* isimli kitabında ise, selefleri olan Müfîd ve Murtazâ'nın kelâmî görüşlerini takip etmektedir.

Tûsî'nin ölümünden önce, 447/1055'de Selçuklular, Büveyhîler'in Bağdat üzerindeki hâkimiyetlerine son verdiler. Şî'a, bu olayı takip eden 200 yıl içinde, bir kez daha "baskı gören bir mezheb" durumuna düştü. Bu dönemde Şî'î Kelâm'a dâir çok az sayıda eser telif edilmiştir. Öyle görünüyor ki Şî'î hadisçiler, Şî'î kelâmcılarca reddedilen görüşlerin bir kısmını hâlâ gündemde tutmayı başarmışlardı. Fakat hadisçilerin o sıradaki başlıca meşguliyeti hadislerin hukuk sahasındaki kaynaklığını müdâfaa etmektir. Bu sahada hadislerin kaynaklığı, aklî delillerin kullanımına olan yoğun talep ile berâber tedricen mevzî kaybetmeye başlamıştı.

Bağdat'daki Abbâsî hilâfetinin sonuna doğru Şî'î Kelâm, iki seçkin kelâmcının varlığıyla yeni bir güç kazandı. Bu kelâmcılar Nâsirüddîn et-Tûsî (ö.672/1274) ile öğrencisi İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'dir (ö.726/1325). Nâsirüddîn et-Tûsî, Fahreddîn er-Râzî'nin *Muhassalü'l-Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Muteahhirîn mine'l-Felâsife ve'l-Mütekekellimîn* isimli eseri üzerine bir şerh çalışması yaptı. Bu çalışmasında Tûsî "Bedâ Doktrini"ni kararlı bir biçimde reddetti. Takiyyeyi ise sadece korku durumuna mahsus olmak üzere kabûl etti. Kelâm sahasında yazdığı *Tecrîdü'l-İ'tikâd* isimli kitabında akla üstün bir mevkî veren Tûsî, ric'at benzeri konulara ise hiç değinmemiştir. Bu, Murtazâ'nın yaklaşımına benzer bir yaklaşımdır. Hillî, *Tecrîdü'l-İ'tikâd* üzerine yazdığı *Keşfü'l-Murâd fî Şerhi Tegrîdi'l-İ'tikâd* isimli şerhinde ve *el-Bâbü'l-Hâdî Aşer* isimli diğer bir eserinde aynı yaklaşımı sergilemiştir. Bu iki âlim Şî'î kaynaklı doktrinlerin gelişmesine önemli katkılar sağlamışlardır. Yazmış oldukları eserler bugün bile kelâm tahsili yapan Şî'î öğrencilerin öğretimi için gerekli olan kitaplar arasında yer almaktadırlar. Fakat yine de, Recâ, Takiyye ve Bedâ doktrinleri Şî'î düşünce içinde varlıklarını korumayı sürdürmektedirler.