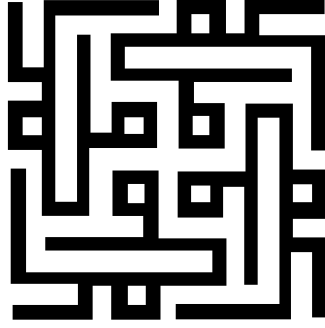


İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

ZEYDİYYE SAYISI



İSLÂMÎ İLİMLER DERGİSİ

Çorum Çağrı Eğitim Vakfı Adına Sahibi
Hamit GÖKGÖZ

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü
Murat ERDEM

Editör
Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ

Editör Yrd.
Yrd. Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK - Hüseyin KIR

Sayı Editörü
Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÜMİT

Yayın Kurulu

Prof. Dr. Salim ÖGÜT, Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ, Prof. Dr. Mesut OKUMUŞ,
Prof. Dr. Osman AYDINLI, Prof. Dr. Bayram Ali ÇETİNKAYA, Prof. Dr. Muhit MERT,
Doç. Dr. Cemalettin ERDEMCİ, Doç. Dr. İbrahim ÇAPAK, Doç. Dr. Abdurrahman ÖZDEMİR,
Doç. Dr. Mustafa Doğan KARACOŞKUN, Doç. Dr. Ömer Mahir ALPER, Yrd. Doç. Dr. Hakan OLGUN,
Yrd. Doç. Dr. Gürbüz DENİZ, Yrd. Doç. Dr. M. Naci KULA, Yrd. Doç. Dr. Zülfiyar GÜNGÖR,
Yrd. Doç. Dr. Ali ÖZTÜRK, Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÜMİT, Yrd. Doç. Dr. Mehmet Nuri GÜLER,
Yrd. Doç. Dr. Şevket KOTAN, Yrd. Doç. Dr. Tanık ABDULCELİL, Alper ZAHİR, Mahmut YABACIOĞLU

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Sabri HİZMETLİ (Kazakistan Yabancı Diller ve Mesleki Kariyer Enstitüsü Rektörü)
Prof. Dr. İrfan AYCAN (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. İbrahim SARIÇAM (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Şinasi GÜNDÜZ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ali YILMAZ (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yasin AKTAY (Selçuk Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Yaşar DÜZENLİ (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Ziya KAZICI (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Hayri KIRBAŞOĞLU (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Erhan YETİK (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Bedrettin ÇETİNER (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet ERDOĞAN (Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Ali KAPAR (Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hüseyin SADIKİ (Danışgah-ı Tebriz Danışgöde Ulum-ı İnsani)
Prof. Dr. Rıza SAVAS (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet AKKUŞ (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Muhammed HERİDİ (Aynu Şems Üniversitesi)
Prof. Dr. Reşit ÖZBALIKÇI (Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Şamil DAĞCI, (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hasan KURT (Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Burhanettin TATAR (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Abdurrahman ACAR (Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Bilal KEMİKLİ (Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hanefi PALABIYIK (Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Prof. Dr. Hicabi KIRLANGIÇ (Ankara Üniversitesi Dil Tarih Fakültesi Fars Dili Bölümü)
Prof. Dr. Musa YILDIZ (Gazi Üniversitesi Arapça Öğretmenliği)
Prof. Dr. Yavuz ÜNAL (Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi)
Doç. Dr. İrakî YUSUF (Aynu Şems Üniversitesi)
Doç. Dr. Abdulhamit TÜFEKÇİOĞLU (Yüzüncü Yıl Üniversitesi)
Yrd. Doç. Dr. Ahmed ABDULLAH (Aynu Şems Üniversitesi)

Yönetim Yeri

1- İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi,
Baba Hasan Aleml Mahallesi Horhor Cad. Kavalalı sokak No: 1 A Blok 34091 Fatih/ İSTANBUL.
Tlf: 212.5326015/27717 Fax: 0212.5326207

2- Yeni Yol Mahallesi, Gazi Sok. No:9/2 ÇORUM
Tlf: (0364) 2248118. Faks: (0364) 2245955
Email: islami_ilimlerdergisi@yahoo.com

ISSN: 1306-7044

Dizgi ve İç Düzen: Ankara Dizgi Evi

Baskı: Bizim Repro Ofset Matbaacılık Ltd. Şti.
2011 ANKARA

İÇİNDEKİLER

EDİTÖRDEN	5
SAYI EDITÖRÜNDEN.....	7

TE'LİF MAKALELER

Murtazâ b. Zeyd el-MAHATVARÎ

Zeydîyye Mezhebînin İnanç Esasları ve Zeydîyye Fıkhının Gelişim Süreci	9
--	---

Zeyd b. Ali el-VEZİR

Hâdevî Zeydîlikte Seçim ve Davet.....	41
---------------------------------------	----

Abdülmelik el-ACRÎ

YEMEN'DE KABİLE ESASINA DAYALI SOSYAL YAPI VE BU YAPININ

Zeydîyye'nin Siyaset ve Medeniyet Alanındaki Rolüne Etkileri	63
--	----

A. Muhammed ed-DAGAŞÎ

Zeydîyye Mezheplerinden Hüsûlik: Fikri Temelleri ve Pedagojik Göstergeleri ..	107
---	-----

Resul ÖZTÜRK

Kâsım B. İbrâhîm er-Ressî'nin Kelâm Yöntemi ve Tanrı Anlayışı.....	145
--	-----

Kadir DEMİRCİ

Klasik Dönem Zeydîlerinin Ashâb-ı Hadîs Hakkındaki Nitelemeleri: Haşvîyye.....	177
--	-----

Kadir Demirci

Zeydîyye ve Hadîs.....	193
------------------------	-----

Hasan YAŞAROĞLU

Taberîstan ve Deylem Zeydîliği.....	219
-------------------------------------	-----

Mehmet ÜMİT

Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler	231
---------------------------------------	-----

Fatih YÜCEL

Fıkıh Usûlünde Zeydîyye-Mu'tezile Etkileşimi	255
--	-----

ÇEVİRİ MAKALELER

Hâdî İlelhak Yahya b. el-HÜSEYİN

Sünnetin Anlamına Dair Bir Açıklama.....	275
--	-----

Binyamin ABRAHAMOV

Kâsım B. İbrâhîm'in Kelâmî Risâleleri.....	289
--	-----

GEZİ NOTLARI, KİTAP VE TEZ TANITIMLARI

M. Raşit BATUR

Yemen İzlenimleri	301
-------------------------	-----

Mevlüt UYANIK ZEYDİLİĞİN MERKEZİ: YEMEN	309
Yusuf GÖKALP ZEYDİLİK VE YEMEN'DE YAYILIŞI	317
Resul ÖZTÜRK KÂSİM ER-RESSÎ VE ZEYDİ KELÂMI.....	323
Kadir DEMİRCİ ZEYDİ HADİS ANLAYIŞI	327
Fatih YÜCEL ZEYDİ USULCÜLERİN KAYNAK ANLAYIŞI	335
Mehmet ÜMİT ZEYDİYYE-MU'TEZİLE ETKİLEŞİMİ ZEYD B. ALİ'DEN KÂSİM ER-RESSÎ'NİN ÖLÜMÜNE KADAR.....	339
R.C. MARTIN-M.R. WOODWARD-Dwi S. ATMAJA DEFENDERS OF REASON IN İSLAM	343
Kadir DEMİRCİ-Mehmet ÜMİT ZEYDİ KAYNAKLAR VE ZEYDİYYE ÜZERİNE YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR.....	347

EDİTÖRDEN

Değerli okurlar!

Altı yılını dolduran İslami İlimler Dergisi yeni bir sayıyla karşınıza çıkmının sevincini yaşamaktadır. Konulu çıkma ısrarını sürdüren dergimiz, bu sayısını İslam mezheplerinden biri olan Zeydiye'ye ayırdı. Emevilerin son döneminde doğmuş ve Abbasilerin kendönerminde kurumsallaşmasını tamamlamış olan Zeydiye, İslam mezheplerinin en önemlilerinden biri olmasına rağmen ülkemizde gerekli ilgiye mazhar olamamıştır. Bu mezheple ilgili bırakın müstakil bir sayının varlığını, yeterli araştırmalar dahi bulunmamaktadır. Oysaki günümüzü yaşayan mezheplerinden biri olan ve Yemen'de önemli müntesipleri bulunan Zeydiye, ülkemizin kahirekserisinin mensububulduğu Ehl-i Sünnet mezhebine Şîa içerisinde en yakın düşünce ekolü olarak tanınmaktadır. Birçok konuda Ehl-i Sünnet ile paralel görüşleri bulunan bu mezhep, günümüzde Yemen'in sadece dini değil aynı zamanda siyasi hayatının da önemli figürüdür. Dolayısıyla bu mezhebin tanınmasının sadece dünümüze değil; bugün ve yarınlarımıza da önemli katkılar sağlayacağını düşündük.

İşte elinizdeki çalışma bu düşüncemizin bir ürünü olarak ortaya çıktı. Bu vesileyle sayı editörlüğü teklifimizi kabul eden ve bu güzel sayıyı hazırlayan kıymetli dostum Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÜMİT beye teşekkür ediyor, bir başka sayıda buluşmak üzere esenlikler diliyorum.

Prof. Dr. Mehmet Mahfuz SÖYLEMEZ
İslami İlimler Dergisi Editörü

SAYI EDİTÖRÜNDEN

Zeydiyye, siyasî olarak Zeyd b. Ali'nin 122/740 yılında Emevîlere karşı ayaklanmasıyla ortaya çıkan, mezhebî öğretileri ilk defa Kâsım b. İbrâhim Ressî (246/860) tarafından sistematize edilen, Hz. Hüseyin'den sonra imâmetin Hz.Hasan ve Hüseyin soyunda olduğunu benimseyen Şîa'nın bir alt koludur. Diğer Şîi gruplara olduğu gibi Zeydî Mezhebi'ne de temel karakteristiğini veren imâmet anlayışlarıdır. Ancak onlar, imâmet anlayışlarıyla diğer Şîi gruplardan da ayrılırlar. Zeydîlere göre imâmet, Hz. Hüseyin'den sonra Hz. Hasan ve Hüseyin soyunda devam eder, imamların isimleri nasta açıkça belirtilmez, sayılarında bir sınırlama yoktur ve ismet sıfatına sahip değildirler. Onlar, Bedâ, rec'a, takiyye gibi anlayışları reddederler. Hatta daha sonraları, imam olacak kişinin imametini açıkça ilan edip, ortaya çıkararak imametine davet etmesi (hurûc) gerektiğini ileri sürmüşlerdir. İmamın gâib imam olmayıp, insanların arasında yaşayan ve onların problemlerini görüp, çözümler üreten birisi olması gerektiğini savunurlar. İmamın bilgisinin vehbî değil, kesbî olduğunu, yani imamet için gerekli ilmi birikimi, çalışıp, kendini yetiştirerek elde etmesi gerektiğini ifade ederler.

Zeydîler, siyasî olarak da Şîa içerisinde devletlerini ilk kuran gruptur. Onlar önce 250/864 yılında Hazar Denizi'nin güneyinde Taberistan, Deylem ve Gilân bölgelerinde, yaklaşık otuz dört yıl sonra da Sa'de merkezli olarak Kuzey Yemen'de ikinci devletlerini kurmuşlardır. Hazar Denizi'nin güneyindeki Zeydîler, sürekli bağımsızlıklarını koruyamasa ve etkinlikleri azalsa da Safevîler döneminin başlarına kadar bu bölgede varlıklarını devam ettirmişler, ancak bu dönemden itibaren Safevî devlet politikasına paralel olarak İsna Aşeriyye Şiasına geçmişlerdir. Yemen'deki Zeydîler ise, zaman zaman bağımsızlıklarını kaybetse de varlıklarını günümüze kadar devam ettirmişlerdir. Nitekim bu durum, Zeydî lider ve alimlerin eserlerinin büyük bir kısmının Yemen kütüphanelerinde muhafaza edilerek günümüze kadar ulaşmasında etkili olmuştur. Söz konusu yazma eserler son otuz-kırk yıldır tahkik edilip, neşredilmektedir.

Zeydîlerin, özellikle V-VI./XI-XII. asırlardan itibaren İslam coğrafyasının siyasal ve kültürel merkezlerinden uzaklaşmasının da etkisiyle onların İslam düşüncesine etkileri sınırlı olmuştur. Mezhebî fikirleri de, bilhassa ülkemizde – her ne kadar son yıllarda onlara ilişkin bazı yüksek lisans ve doktora çalışmaları yapılsa da- fazla bilinmemektedir. Bu çerçevede *İslâmî İtilimler Dergisi*, Zeydiyye mezhebini okurlarına daha yakından ve imkan nispetinde kendi kaynakları vasıtasıyla tanıtmak için elinizdeki sayıyı Zeydiyye'ye tahsis etti. Bu sayıda, on te'lif ve iki çeviri makale yer almaktadır.

Bu bağlamda San'a Üniversitesi öğretim üyelerinden ve çağdaş Zeydî alimlerinden Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî makalesinde, Zeydiyye Mezhebi'nin dayandığı temel deliller, inanç esasları ve fıkhnın gelişim sürecini incelemektedir.

Yemen Kültürü ve Araştırmaları Merkezi başkanı ve *Mesâr* Dergisi editörü Zeyd b. Ali el-Vezîr makalesinde, Yemen Zeydî Devleti'nin kurucusu Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin (298/910)'den adını alan Hâdevî Zeydiliğin imâmet anlayışı çerçevesinde seçim ve davet konusunu ele almaktadır.

Abdülmelik el-Acrî, Yemen Zeydî Devleti'nin kurucusu Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin dönemi siyasi tecrübesi temelinde Yemen'de kabile esasına dayalı sosyal yapı ve bu yapının Zeydiyye'nin siyaset ve medeniyet alanındaki rolüne etkilerini sosyolojik bir yaklaşımla değerlendirmektedir.

San'a Üniversitesi Eğitim Fakültesi hocalarından Ahmed Muhammed Dagaşî, günümüz Zeydî gruplarından Hüsülüği ve fikri temellerini incelemektedir.

Resul Öztürk, Kâsım Ressî'nin Kelâm yöntemi, bilgi kaynakları, istidlâl yöntemleri ve tanrı anlayışını incelemektedir.

Kadir Demirci'nin birinci makalesinde, III./IX. asrın önde gelen Zeydî alimlerinin Ashâb-ı Hadis'e bakış açıları, onlara ilişkin nitelendirmeleri ve bunun gerekçesi üzerinde durulmuştur. "Zeydiyye ve Hadis" başlıklı ikinci makalesinde ise Zeydî hadis literatürü ve hadis anlayışını konu edinir.

Hasan Yaşaroğlu makalesinde, genel hatlarıyla Taberistan ve Deylem Zeydiliğini ele alır.

Mehmet Ümit, Zeydilerin ilk defa devlet kurdukları Hazar Denizi güneyindeki Taberistan, Deylem ve Gilân bölgeleri Zeydî lider ve alimlerinin çağdaşları Mu'tezililerle ilişkilerini değerlendirir.

Fatih Yücel, Fıkıh Usûlü'nde Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimi ve ilişkisini inceler.

Ayrıca Kadir Demirci, Yemen Zeydî Devleti'nin kurucusu Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin (298/910)'in "Kitâbu tefsiri meâni's-Sünne" adlı risalesinin, Mehmet Ümit ise, Binyamin Abrahamov'un aslı İbranice olan *The Theological Epistles of al-Kâsim ibn İbrâhîm* başlıklı doktora tezinin İngilizce özetinin Türkçe çevirisi ile katkıda bulundular. Bunun dışında elinizdeki sayıda, M. Raşit Batur'un Yemen gezi notları, Mevlüt Uyanık'ın çağdaş Yemen Zeydî alimlerinden Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî ile yaptığı mülakat çerçevesinde birer yazısı, altı kitap ve tez tanıtımı ile konuya ilgi duyanlar için hazırlanmış Zeydiyye'ye ilişkin bir bibliyografya da bulunmaktadır.

Okuyucularımızı yukarıda bahsettiğimiz makalelerle baş başa bırakırken, Zeydilik özel sayısına karar veren dergi yetkililerine, elinizdeki sayıya katkıda bulunan araştırmacı ve akademisyenlere, Yemen'deki hocalarla irtibat kurmamızda katkıları bulunan Abdülkerim el-Ubeydî, Kadir Demirci ve M. Raşit Batur'a, dizgi ve yayın aşamasında özveriyle çalışan Zeynep Özger ve Hasan Erdoğan'a teşekkür ederim.

Yrd. Doç. Dr. Mehmet ÜMİT
Çorum

تاريخ تطور العقائد والفقاه عند الزيدية

د. المرتضى بن زيد المخطوري الحسيني¹

Zeydiyye Mezhebinin İnanç Esasları ve Zeydî Fıkhnının Geleşim Süreci

ÖZET

Bu makale Şii fırkalar arasında sayılan Zeydiyye mezhebinin inanç esaslarını, fikhî görüşlerini, itikadî ve fikhî kaynaklarını ele almaktadır. Makalede önce Hz. Hüseyin'nin torunu olan Zeyd b. Ali b. Hüseyin'in hayatı ve yaymaya çalıştığı dini görüşleri üzerinde durulmuştur. Ardından adını kurucusu Zeyd b. Ali'den alan Zeydiyye mezhebinin inanç esasları tahlil edilerek temel inanç esaslarının anlatıldığı itikadî kaynaklar tanıtılmıştır. Daha sonra Zeydiyye mezhebinin İslam Hukuku açısından dayandığı şer'î deliller üzerinde durularak bu deliller ana hatlarıyla tahlil edilmiştir. Son olarak Zeydiyye mezhebinin fikhî görüşleri irdelenerek, gerek usul-u fıkıh ve gerekse fūrū-u fıkhā dair temel kaynakları üzerinde durulmuştur.

Anahtar Kavramlar: Mezhep, Şia, Zeydiyye, inanç esasları, fıkıh, temel kaynaklar.

¹ الأستاذ الدكتور في جامعة صنعاء- كلية الشريعة والقانون بمن
e-mail: almahatwary@yahoo.com, info@almahatwary.org

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، وصلى الله على محمد وآله وبعد: فقد طلب مني بعض الأخوة الأفاضل كتابة لمحة عن المذهب الزيدي فأجبتة إلى ذلك.

فالزيدية مذهب عقائدي، سياسي، فقهي، أسسه الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب، وهو مدرسة أهل البيت النبوي؛ فمن المعلوم أن أول خلاف حدث في الإسلام بعد وفاة النبي ﷺ في مسألة الإمامة، فانقسمت الأمة فرقتين، وكانت طائفة تقدم الإمام علي بن أبي طالب على من تقدمه، ثم لما خرج الإمام زيد، والذي سلك نهج جده الحسين انقسمت هذه الطائفة؛ فقال الإمام الكامل عبدالله بن الحسن بن الحسن بن علي بن أبي طالب: العلم بيننا وبين الناس علي بن أبي طالب، والعلم بيننا وبين الشيعة زيد بن علي.

وقال ابنه محمد بن عبدالله (النفوس الزكية): أما والله لقد أحيا زيد بن علي ما دثر من سنن المرسلين، وأقام عمود الدين إذا اعوج، ولن نقبس إلا من نوره، وزيد إمام الأئمة⁽²⁾.

وسيكون سيري في البحث كالتالي:

1- الأدلة المعتمدة عند الزيدية

2- عقائد الزيدية.

3- تاريخ تطور الفقه الزيدي.

الأدلة المعتمدة عند الزيدية

الدليل الأول: العقل:

من المتفق عليه أن العقل مناط التكليف، وقد حاكم الله عباده إلى عقولهم؛ قال تعالى: ﴿أَتَأْمُرُونَ النَّاسَ بِالْبِرِّ وَتَنْسَوْنَ أَنفُسَكُمْ وَأَنْتُمْ تَتْلُونَ الْكِتَابَ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:44]، وقال: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة:242]، وقال: ﴿قُلْ لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا تَلَوْتُهُ عَلَيْكُمْ وَلَا أَدْرَأَكُمْ بِهِ فَقَدْ لَبِثْتُ فِيكُمْ عُمُرًا مِنْ قَبْلِهِ

أَفَلَا تَعْقِلُونَ ﴿يونس:16﴾، وقال: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [يوسف:2]، وقال: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ [البقرة: 269] وغيرها من الآيات - لينظروا بعين البصيرة إلى ما نصبه لهم من الأدلة الباهرة المبنوثة في الكون المدهش، وخاطب العقل وحده: هل يصح بناء من غير بان؟! وخلق دون خالق؟! وإذا كانت البعرة تدل على العبير، والأثر على المسير؛ أفلا يدل الحشند الهائل من مليارات الجرات الرأكضة في الفضاء السحيق بسرعة 300.000 كيلو متر في الثانية - وهو مقياس سرعة الضوء - على الخالق العظيم الجبار العليم الحكيم!!؟

إن روعة الخط والزخرفة والبناء المحكم تستهوي العقل وتستحضر إعجابه ببراعة الخطاط، والمنحرف، والبناء؛ أفلا يشتد إعجابه بالجمال الإلهي في كوكب الأرض وهو يشاهد قطرات المطر على أوراق الشجر، وتدفق الوديان، وانحدار الشلالات؟! وكيف تهتز تربة الأرض وتحضر، ثم تتسمم بالزهور والورود والرياحين، وتجود بأنواع الحبوب والفواكه؟! ﴿أفلا ينظرون إلى الإبل كيف خلقت﴾ سبحانك اللهم لا إله إلا أنت!!

لذلك قدم كثير من أئمة الزيدية الاستدلال بالعقل قبل النقل فيما يتعلق بالاعتقاد، فالآيات القرآنية تنير دفائن العقول، فإذا اهتدى الشخص عمل بالنقل، والعقل مناط التكليف بالإيمان بالله، ومن ثم الإقرار برسله وما جاءوا به من عنده، فلا يصح التخاطب والدعوة إلى التوحيد بالأدلة والنصوص الثقيلة السمعية، إلا بعد الإيمان بما. وهذا هو مراد الزيدية من تقديم الاستدلال بالعقل، فالعقل من هذه الناحية متفق عليه أنه المعرف بالله وبرسوله، وأن القرآن من عند الله. لكن الاختلاف جاء في تفسير النصوص القرآنية والآثار النبوية⁽³⁾.

فالزيدية تتفق مع غيرها في تحييد العقل إزاء مثل قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ النِّثَاءِ﴾؛ فلا بد من الخضوع للنص الذي آمن به العقل، ولا نستطيع رده إن لم يظهر لنا وجه الحكمة.

(3) ينظر: شفاء صدور الناس بشرح الأساس ص 221 وما بعدها.

ولا نعني بهذا أن تقديمنا العقل على النص بأنا لا نضع له أي قيمة؛ فترك النص والإعراض عنه ما هو إلا اتباع للهوى الذي يقود إلى الضلال؛ **فالعقل** عند الزيدية لا يسبق الدليل السمعي ولا يتجاوزهما، ولكن يرتبط به ارتباطاً مباشراً بوصفه وسيلة لتلقي النص، وفهمه، وتحديد موجهه، وعلاقته بما قد يوجد من نظائر ونقائض، ثم تحديد حالات كيفية تطبيق النص وإعماله أو إهماله.

الدليل الثاني: القرآن:

هو كتاب الله الذي أنزله على رسوله للإعجاز بسورة منه. تتفق الزيدية مع غيرها في الاحتجاج به، وأنه المصدر الأول في التشريع.

والمباحث التي تتناول كيفية الاستدلال به كثيرة، والحديث عنها يخرجنا عن غرضنا في هذا البحث، قال الإمام الهادي يحيى بن الحسين: اعلم أن القرآن محكم ومتشابه، وتزويل وتأويل، وناسخ ومنسوخ، وخاص وعام، وحلال وحرام، وأمثال وعبر وأخبار وقصص، وظاهر وباطن، وكل ما ذكرنا يُصدّق بعضه بعضاً، فأوله كآخره، وظاهره كباطنه، ليس فيه تناقض، وذلك أنه كتاب عزيز، جاء من رب عزيز على يدي رسول كريم، وتصديق ذلك في كتاب الله حيث يقول: ﴿وَأَن لِّكِتَابٍ عَزِيزٍ لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِن بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِن خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾ [فصلت: 42]، ويقول: ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ [البروج: 21]، ويقول: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: 82].

إذا فهم الرجل ذلك أخذ بمحكم القرآن، وأقر بمتشابهه أنه من الله، كما قال الله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ﴾ [آل عمران: 7]، ثم بين عز وجل لأي معنى تركوا المحكم وأخذوا بالمتشابه؛ قال: لا بتغاء الفتنة والهلكة، فلذلك جعل المحكم إماماً للمتشابه، كما جعله حيث يقول: ﴿هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ﴾⁽⁴⁾. اهـ.

الدليل الثالث: السنة:

هي قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم، وفعله، وتركه، وتقريره.

فما صح عن الرسول ÷ فحكمه حكم القرآن في وجوب العمل به، ولا يضر الدليل من السنة أنه ظني؛ لأننا متعبدون بما غلب على الظن من سنة النبي ÷ القولية والفعلية؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾ [الحشر:7]، والسنة الشريفة قسمان:

1- المتواتر: هو ما رواه جمع عن جمع، بمتنع عادة أن يتواطأ نقلته على الكذب، ولا يشترط في المتواتر عدالة الرواة؛ لأنهم أمم لا تحصى؛ فالمتواتر قطعي الورد والثبوت، لكنه من حيث الدلالة كالقرآن الكريم قد يكون قطعياً وقد يكون ظنياً.

2- الآحاد: وهو ما لم يبلغ حد التواتر، وتفصيل ذلك في الكتب الأصولية.

ودلالة الآحادي ظنية ويجب العمل به في الفروع، ولا يجوز العمل به في مسائل أصول الدين، وأصول الفقه القطعية، وأصول الشرائع، إلا إذا وافقت مدلولاتها الأدلة القطعية، أو كانت الأصول مشهورة.

وشأن الزيدية في التعامل الروايات شأن سائر علماء الأمة، وينهجون نهج بقية المحدثين في اشتراط عدالة الراوي وضبطه، إلا أن لهم ميزات مكنتهم من تمييز الغث من السمين أكثر مما لدى غيرهم، ومن هذه الميزات:

- العرض على القرآن: فما أشكل من الروايات، فيعرض على القرآن والعقل، وصحيح السنة، والثوابت، ويرد ما خالف الواقع ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾ [الشورى:10]. يقول الإمام زيد في الرسالة المدنية عند سؤاله عن رواة الصحابة للأثار عن الرسول ÷: إنك قد نظرت في روايتهم فرأيت فيها ما يخالف الحق، فاعلم يرحمك الله أنه ما ذهب نبي قط من بين أمته إلا وقد أثبت الله حججه عليهم؛ لئلا تبطل حجج الله وبيئاته، فما كان من بدعة وضلالة فإنما هو من الحدّث الذي كان من بعده، وإنه يكذب على الأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه. وقد قال رسول الله ÷: «أعرضوا الحديث

إذا سمعتموه على القرآن فما كان من القرآن فهو عني وأنا قلته، وما لم يكن على القرآن فليس عني ولم أقله، وأنا بريء منه»⁽⁵⁾. اهـ

وهذا الحديث رواه الإمام الهادي في كتاب القياس، وذكر بدايته: «سيكذب علي كما كذب علي الأنبياء من قبلي، فما أتاكم عني فاعرضوه... الخ»⁽⁶⁾.

وليس معنى العرض أن لا نقبل من السنة إلا ما له شبهه في القرآن؛ بل المعنى الصحيح هو أن الكتاب والسنة لا يتخالفان فإن تخالفا ردت السنة إليه لأنه الثقل الأكبر، ولأن السنة بيان له وإن خالفت السنة الأحادية الكتاب من كل وجه ردت وحكم بأن الحديث مكذوب. وللسيد مجد الدين بحث في كيفية العرض (فصل الخطاب في تفسير خبر العرض على الكتاب)⁽⁷⁾

فالعرض على القرآن مخصوص بما روي عن رسول الله ÷ مصادما ومناقضا للقرآن الكريم: كروايات الرؤية المصادمة لقوله تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾، و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، وروايات الشفاعة المصادمة لآيات كثيرة كقوله تعالى: ﴿وَمَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾، و﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾، وروايات الخروج من النار المصادمة لقوله تعالى: ﴿خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾، و﴿وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾، وهكذا روايات طاعة ولاة الأمر الظلمة المناقضة لقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَوْ آمَنَ أَهْلُ الْكِتَابِ لَكَانَ خَيْرًا لَهُمْ مِنْهُمْ الْمُؤْمِنُونَ وَأَكْثَرُهُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [آل عمران: 110].

- العرض على العقل: أكتفي بالإشارة إلى روايات: مدح الفقر، وتمجيد الجوع، وأن النبي ÷ لم يشبع قط، وكان يعصب على بطنه الحجارة من الجوع، وأن أمهات المؤمنين ما كن في غالب الأحيان يأكلن إلا مما يجود به الجيران، وما روي أن أبا أمامة دخل بيت إنسان فرأى سكة وشيئا من آلة الحرث

(5) الرسالة المدنية (ضمن مجموع كتب ورسائل الإمام زيد) ص 578.

(6) والمجموعة الفاخرة (كتاب القياس) ص 578.

(7) طبع ضمن كتاب مجمع الفوائد، للسيد العلامة مجد الدين المؤيدي رحمه الله، دار الحكمة اليمانية، 1418 هـ. ص 71-41.

فقال: سمعت رسول الله ÷ يقول: «لا يدخل هذا بيت قوم إلا أدخله الله الذل»⁽⁸⁾؛ فالعقل الرصين لا يصدق أن إنسانا بحجم النبي محمد ÷ ختم الله به الرسالات وغيره وجه الأرض لا يستطيع أن يطعم نفسه ولا أهله، ويقتى يتضور جوعا! إنه لأمر محزن منفر، ثم إن القرآن الكريم الذي أنزل معجزة للنبي الكريم يقول: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةٌ يَوْمَ الْقِيَامَةِ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: 32]، ﴿يَا أَيُّهَا الرُّسُلُ كُلُوا مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا إِنِّي بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [المؤمنون: 51]، ﴿فَامْشُوا فِي مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا مِنْ رِزْقِهِ وَإِلَيْهِ النُّشُورُ﴾ [الملك: 15]، فهل يعجز صاحب المههم التي عبر عنها الشاعر:

له همم لا منتهى لكبارها وهمته الصغرى أجل من الدهر

- أن يستصلح الأراضي، ويزرع ويغرس ويطعم ويُطعم؟! وهو الذي روي عنه: «إن من أمسى كالا من عمل يده أمسى مغفورا له»، وروي عنه: «إذا قامت الساعة وفي يد أحدكم فسيلة فاستطاع أن يغرسها فليغرسها؛ فإن له بذلك أجرا»، وهل يعقل أن يقول قائد حكيم محنك ناهيك عن سيد الرسل في آلة الحرث: إنها آلة ذل؟! حاشا لله أن يصدر ذلك عنه، اللهم إلا أن يقال في مزارع يشبه الثور الذي يحرث به لا يلتفت لتعلم المههم من ضروريات الدين، ولكن هذا الاحتمال بعيد؛ إذ لا علاقة لآلة بسلك الناس، فما ذلت أمة محمد ÷ إلا حين اعتمدت على استيراد ما تنتجه أمريكا وأستراليا الصين؛ فالعقل مع القرآن يلاحق الروايات الدخيلة ويدفعها خارج ساحة الشريعة المطهرة؛ قال الإمام علي: «اعقلوا الخبر إذا سمعتموه عقل رعاية لا عقل رواية؛ فإن رواة العلم كثير، ورعائه قليل».

- ما أجمع أهل البيت على خلافه فيرد؛ لأن إجماعهم حجة

- ما خالف الواقع: كرواية البخاري (3027): حَدَّثَنَا مُحَمَّدُ بْنُ يُوسُفَ، حَدَّثَنَا سُفْيَانُ، عَنِ

الْأَعْمَشِ، عَنْ إِبْرَاهِيمَ التَّمِيمِيِّ، عَنْ أَبِيهِ، عَنْ أَبِي ذَرٍّ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ قَالَ: قَالَ النَّبِيُّ ÷ لِأَبِي ذَرٍّ حِينَ غَرَبَتِ الشَّمْسُ: «أَتَدْرِي أَيْنَ تَذْهَبُ؟» قُلْتُ: اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَعْلَمُ، قَالَ: فَإِنَّهَا تَذْهَبُ حَتَّى تَسْجُدَ

تَحْتَ الْعَرْشِ فَتَسْتَأْذِنُ فَيُؤْذَنُ لَهَا، وَيُوشِكُ أَنْ تَسْجُدَ فَلَا يُقْبَلُ مِنْهَا، وَتَسْتَأْذِنُ فَلَا يُؤْذَنُ لَهَا، يُقَالُ لَهَا: ارْجِعِي مِنْ حَيْثُ جِئْتِ فَتَطْلُعُ مِنْ مَغْرِبِهَا، فَذَلِكَ قَوْلُهُ تَعَالَى ﴿ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ ﴾ [ر: 4524، 4525، 988، 6996].

وكذا رواية: «إن سبق ماء الرجل يجعل الشبه له، وإن سبق ماء المرأة يجعل الشبه لها» [البخاري 1161/3 رقم 3151]، والواقع أن السبق لا علاقة له لا من قريب ولا من بعيد.

وأما أمهات الحديث عند الزيدية فهي:

- 1- كتاب المجموع الفقهي والحديثي.
- 2- كتاب أمالي أحمد بن عيسى بن زيد (ت: 247هـ).
- 3- الأمالي الصغرى، للإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني (ت: 411هـ).
- 4- شرح التجريد، للإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني.
- 5- شرح التحرير، للإمام أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني (ت: 424هـ).
- 6- أمالي أبي طالب المسماة بتيسير المطالب، للإمام أبي طالب يحيى بن الحسين الهاروني (ت: 424هـ).
- 7- الاعتبار وسلوة العارفين، للإمام الموفق بالله الحسين بن إسماعيل الشجري (ت: هـ).
- 8- الأمالي الخمسية والاثنيينية، وكلاهما للإمام المرشد بالله يحيى بن الحسين بن إسماعيل الشجري (ت: 479هـ).

الدليل الرابع: القياس

وَهُوَ حَمْلُ مَعْلُومٍ عَلَى مَعْلُومٍ بِإِجْرَاءِ حُكْمِهِ عَلَيْهِ بِجَامِعٍ: مِثْلُ قِيَاسِ تَحْرِيمِ ضَرْبِ الْأَبْوَيْنِ عَلَى حُرْمَةِ التَّأْفِيفِ فِي قَوْلِهِ تَعَالَى: (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌّ وَلَا تَنْهَرُهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا) [الإسراء: 23]؛ فَالْمَعْلُومُ الْأَوَّلُ «الضَّرْبُ» وَهُوَ الْفَرْعُ، حُمِلَ عَلَى الْمَعْلُومِ الثَّانِي «التَّأْفِيفِ» وَهُوَ الْأَصْلُ، وَالْجَامِعُ بَيْنَهُمَا «الْأَذِيَّةُ» الْحَاصِلَةُ فِي كُلِّ مِنْهُمَا، وَالْحُكْمُ تَحْرِيمُ الضَّرْبِ: كَتَحْرِيمِ التَّأْفِيفِ.

والكلام في القياس يخرجنا عن الغرض المقصود من هذا البحث.

الدليل الخامس: الإجماع:

وهو نوعان: إجماع عام: وهو اتِّفَاقُ الْمُجْتَهِدِينَ الْعُدُولِ مِنْ أُمَّةٍ مُحَمَّدٍ ÷ فِي عَصْرِ مِنْ الْعُصُورِ عَلَى أَمْرٍ⁽⁹⁾.

وإجماع خاص: وهو إجماع أهل البيت؛ فإجماع أهل البيت حجة عند الزيدية.

والكلام في ذلك محله كتب أصول الفقه.

عقائد الزيدية:

وأما في ما يتعلق بمسائل أصول الدين، فقد اتفقت الزيدية على التوحيد، والعدل، والوعد، والوعيد، والنبوءات، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

1- التوحيد:

أن لهذا العالم صناعاً صنعه ومدبراً دبره؛ فالله قادر، عالم، حي، سميع، بصير، قديم، غني، وأنه سبحانه وتعالى لا يشبه شيئاً من المحدثات، وجميع صفات الله ذاته. بمعنى أن صفة الله هي عين ذاته وليست شيئاً زائداً، كما يقول آخرون بأن الله تعالى شيء وصفته شيء آخر زائد عن الذات المقدسة⁽¹⁰⁾. ومن المعروف أن مسألة الصفات صارت متشعبة معقدة، ودخل فيها التنبؤ بالتعطيل لمن قال: صفة الله عين ذاته، وهو تنبؤ في غير محله، فلا أحد ينكر صفات الله، وإنما هو تفسير يُجنب المخاذير

(9) صفوة الاختيار 244-281، ومختصر ابن الحاجب 426/1-507، والمعتمد 3/2-71، والمستصفي 325/1-375، والفصول اللؤلؤية 245-262، والإجماع 2/1309-1387، والكاشف 133-158، وهداية العقول 1/490-599، وشافي غليل المسائل 71-77، والأنوار الهادية 93-117، والأصول 3/2-100، وشرح المنهاج للبيضاوي 2/577-632، ونهاية السؤل 3/237-337، ومنهاج الوصول 591-642، والعضد 2/33-45، والبرهان 1/669-725.

(10) ذهب الأشعرية إلى أن صفات الله زائدة على ذاته، ويقولون: بأنها قديمة أزلية، فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى حي بحياة، وقادر بقدرته، وعالم بعلم، وسميع بسمع، وبصير ببصر، ومريد بإرادة، ومتكلم بكلام. ينظر: الإبانة ص 143-149، ورسالة إلى أهل الثغر لأبي الحسن الأشعري ص 4-21، وشرح المواقيف 3/68، وكتاب السنة لأحمد بن حنبل 2/280 وما بعدها، وشرح المقاصد 4/70، وبدائع الفوائد لابن القيم الجوزي في إيان أقسام صفة الرب 1/175-178.

المرتبة على من قول من قال بزيادة الصفة؛ إذ يلزم من زيادتها أن تكون حالة في الذات؛ فتكون الذات المقدسة ظرفاً ومحلاً، وهذا محال، ويلزم الإجابة عن السؤال العقلي هل الصفة الزائدة: قَبْلَ الذات، أو معها، أو بعدها؟ فيلزم أن تكون صفة القدرة مثلاً خالقة للذات إن تقدمت، وذلك محال، ويلزم تعدد القدماء إن كانت مقارنة للذات وذلك محال، ويلزم أن تكون الذات عاجزة قبل وجود القدرة إن تأخرت وذلك محال، وإزاء هذه الإشكالات قِيلَ بوحداية الذات والصفات؛ فاشتهرت الزيدية لأجل ذلك بأنها مذهب التوحيد. والمراد ما ذكرت من أن الصفات هي الذات⁽¹¹⁾.

ومن أبرز معالم التوحيد تنزيه الله سبحانه وتعالى عن الرؤية في الدنيا والآخرة لأنها تقتضي مرئياً وهو: إما جِسْمٌ، أو عَرَضٌ، والله ليس كمثل شيء، قال تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ﴾ [الأنعام: 103].

وَيُبْطَلُونَ مَا جَاءَ مِنَ الرِّوَايَاتِ فِي إِثْبَاتِ الرُّؤْيَةِ⁽¹²⁾؛ لمصادمتها هذا النص المحكم، ولنص مثله في التنزيه هو قوله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ عِلْمًا﴾ [طه: 110] ولو جازت رؤيته لكانت طريقاً إلى العلم، فهو تعالى فوق توهم المتوهمين، ووصف الواصفين. قال الهادي عليه السلام: إن الله لا مثل له ولا نظير، وإن الأبصار لا تدركه في الدنيا ولا في الآخرة، وذلك أن كل ما وقع عليه البصر فمحدود، ضعيف، ذليل، محتاج، محوي محاط به، له كُلٌّ وَبَعْضٌ، وَكُلٌّ، وَطَعْمٌ، وَرَائِحَةٌ، وَمَحَسَّةٌ، وفوق، وتحت، ويمين، وشمال، وخلف، وأمام.

(11) ينظر المجموعة الفاخرة للإمام الهادي في كتاب العدل والتوحيد ص 79، وفي كتاب أصول الدين ص 133، والمستترشد ص 189، وجموع رسائل الإمام القاسم (العدل والتوحيد) ص 584/2، والأساس ص 137، والينابيع النصيحة ص 45-54، وعدة الأكياس 119/1، ومصباح العلوم ص 21.

(12) ذهب الأشاعرة ومن إليهم إلى ثبوت الرؤية لله تعالى يوم القيامة، وما ذكر من الصفات يحملونها على الظاهر، بل ذهب البعض إلى تشبيه الله بصورة آدم. ينظر: الإبانة ص 35-62، ومفاتيح الغيب للرازي مج 11/178/21، وكتاب التوحيد وإثبات صفة الرب، لمحمد بن إسحاق ص 167 وما بعدها، وكتاب السنة لأحمد بن حنبل 1/229-280، وشرح المقاصد 39/4 وما بعدها، والاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، لأبي بكر أحمد بن الحسين البيهقي ص 215-228، وشرح العقيدة الطحاوية لعلي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي 1/206-222، وشرح العقيدة الطحاوية للسقاف ص 282-290.

وإن الله لا يوصف بشيء من صفات المخلوقين؛ لأنه غني قديم، وهكذا قال لا شريك له: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: 11]. لأن الله تبارك وتعالى ليس بشخص فتجاهره الأبصار، ولا هو صوت فتعيه الأسماع، ولا رائحة فتشمه المشام، ولا حار ولا بارد فتذوقه اللهوات، ولا لين ولا حشن فتلمسه الأيدي؛ لأن الله سبحانه خلق الأيدي وما لمست، وخلق الأبصار وما جاهرت، والأسماع وما وعت، والمشام وما شممت، واللهوات وما ذاقت. فهذه الخمس الحواس المُدرِّكات كلها مخلوقات، مجموعات محدثات، ليس فيها شيء يشبه الله، ولا الله عزَّ وجل يشبه شيئاً منها؛ ولذلك قال تبارك وتعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾ [الأنعام: 103]؛ لأن ما وقع عليه البصر فمحدود ضعيف تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

ويحملون ما ورد في القرآن من إثبات الوجه على الذات، واليد على القدرة أو النعمة، ومعنى ﴿تَجْرِي بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: 14]، ﴿وَلِتُصْنَعَ عَلَى عَيْنِي﴾ [طه: 39] العناية والرعاية.

قال الإمام زيد عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَقَالَتِ الْيَهُودُ يَدُ اللَّهِ مَغْلُولَةٌ غُلَّتْ أَيْدِيهِمْ وَلُعِنُوا بِمَا قَالُوا بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: 64]: مجازُ الآيةِ النعمة منه والفضل. وقوله تعالى: ﴿يَنْفِقُ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ [المائدة: 64] يدل على ذلك، وقد يقول الرجل من العرب: لفلان علي يد: أي نعمة. وقد قال علي عليه السلام في قوله تعالى: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ﴾ [الإسراء: 29]: لا تمسك يدك عن النفقة في حق بمتلة المغلولة يده إلى عنقه.

وقوله تعالى: ﴿لَمَّا خَلَقْتُ بِيَدِي﴾ [ص: 75]: أي تَوَلَّيْتُ أنا خلقه بغير أبوين، كقوله: يدك عمَلتَ هذا، وأنت فعلته ولم تعالجه بيديك، وأنت عملتَ هذا بيديك، ولعله إنما قاله بلسانه ولم يعمل شيئاً بيده.

وكذلك قوله تعالى: ﴿وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ بِيَمِينِهِ﴾ [الزمر: 67] أي بقدرته، وكذلك قَبَضَتْهُ يوم القيامة أي في قبضته وملكه، وكقولك: هذا في يدي أي في ملكي، ولستُ قابِضاً عليه، أما سمعتم قول الشاعر:

إذا ما رَأْيَةٌ رُفِعَتْ بِمَجْدٍ تَلَقَّاهَا عُرَابُهُ بِالْيَمِينِ

أي بالعزة والقدرة. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَلَتُصَنَعَنَّ عَلَيَّ عَيْنِي﴾ [طه:39]، أي بمنظر مني وترُثِبُ على محبتي.
قال أمية بن الصلت:

اسْمَعْ لِسَانَ اللَّهِ كَيْفَ شُكُّهُ

كأنه قال: اسْمَعْ كَلَامَ اللَّهِ وَحُجَّتَهُ⁽¹³⁾.

2- العدل: فهو سبحانه وتعالى عدل حكيم، لا يفعل القبيح: كالظلم، والعبث، والكذب، وأن أفعال العباد حسننها وقيحها منهم، وأنه سبحانه وتعالى لا يثيب أحداً إلا بعمله، ولا يعذبه إلا بذنبه؛ قال تعالى: ﴿وَأَنْ لَيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى وَأَنْ سَعِيهِ سَوْفَ يَرَى﴾، وأنه تعالى لا يقضي بالمعاصي؛ قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِالْفَحْشَاءِ أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف:28]، ﴿وَاللَّهُ يَقْضِي بِالْحَقِّ﴾ [غافر:20]، ولا شك أن الأمر بالمعاصي باطل؛ فلا يجوز أن يكون من قضائه تعالى، وأن الله تعالى لا يكلف أحداً ما لا يطيقه؛ قال تعالى: ﴿لَا يَكْلِفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وَسْعَهَا﴾ [البقرة:286]، وأن الله لا يريد شيئا من معاصي العباد، ولا يجبهها ولا يرضاهها؛ قال تعالى: ﴿وَمَا لَلَّهِ يَرِيدُ ظُلْمًا لِلْعِبَادِ﴾ [غافر:31]، ﴿وَلَا يَرْضَى لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ﴾ [الزمر:7]. والملمح البارز المهم في هذه المسألة أن العباد مخيرون في أفعالهم، قادرون على فعل الخير والشر بفضل أدوات القدرة التي منحهم الله تعالى، ولا يعني أنه راضٍ بالمعاصي التي يختارونها؛ لأنهم ابتلاهم بحرية الاختيار ﴿فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيُكْفُرْ﴾ [الكهف:29] ثم إنه لم يُعْصَ مغلوبا، إن أمره تخييرا، ونهيه تحذيرا. وهناك من يقول بأن العباد مجبرون على أفعالهم، مسيروون لا مخيرون ولا

(13) المجموعة الفاخرة (أصول الدين) ص 134، ومجموع كتب ورسائل الإمام زيد (تفسير آيات من كتاب الله) ص 338، ومجموع

كتب ورسائل الإمام القاسم (العدل والتوحيد) ص 586-590، وبتايع النصيحة ص 109-136، والرسالة الناصحة ص

145-152، والأساس ص 49، وعدة الأكياس 214/1.

يستطيعون فكاً كما ممَّا قدره الله عليهم، ومن هؤلاء يقول بالجبر الخالص، وأن الإنسان كالورقة في مهب الريح، والقلم في يد كاتب، ومنهم من استبشع هذا القول وأثبت الكسب فقال: **فَعَلَّ العبد خَلَقَ اللهُ كَسْبَ للعبد، ووقع القائلون بالكسب في حيرة معرفة الكسب، فما دام فَعَلَّ العبد خَلَقَ اللهُ فما معنى الكسب؟ وما فائدته⁽¹⁴⁾؟**

وقد كان الإمام زيد بن علي رضوان الله عليه على رأس أئمة آل البيت عليهم السلام الذين تصدوا بجزم لهذا العوج الفكري، وكان رأي الإمام زيد هو لسان أئمة أهل البيت وسنانهم وإمامهم أن القول بالجبر يحمل أخطاراً مهلكة، وأخطاءً مدمرة:

الخطأ الأول: نسبة الباري جل وعلا إلى الظلم؛ لأن مؤدى القول بأن الله خلق أفعال العباد كما خلق أبدانهم وألوانهم ثم تعذيبهم على المعاصي التي هي من خلقه ظلمٌ ما بعده ظلم؛ لأنه ظلم القوي القاهر للضعيف العاجز، والتعلل بأن الله يفعل ما يشاء في عبادته، فهم ملوكه، وهو يتصرف في ملكه، وهذا خطأ آخر؛ لأنه تجاهل لقوله تعالى: ﴿وَلَا يَظْلَمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف:49]، ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ﴾ [فصلت:46]، ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِن كَانُوا أَنفُسَهُمْ يَظْلِمُونَ﴾ [النحل:118].

الخطأ الثاني: فتح الأعدار للعصاة بأنهم يعصون رغماً عنهم.

الخطأ الثالث: نفس آيات الوعد والوعيد؛ إذ تصبح عديمة الفائدة طالما والعبد مُجبر.

الخطأ الرابع: فتح المجال للملوك والأمراء أن يتعسفوا الناس، ويظلموهم، ويسفكوا دماءهم، وينهبوا أموالهم، ويهتكوا أعراضهم، ويسجنوهم بغير حق، ويفعلوا ما يشاؤون، ويقولون: إنما نفعل ذلك؛ لأن الله سَلَطْنَا عليكم بقضائه وقدره، وعليكم الصبر والرضى بالقدر المحتوم؛ ولهذا قيل: الجبر أموي، والعدل هاشمي.

ويُحسب القول بالعدل ثورة فكرية توازي ثورة الإمام زيد المسلحة ضد هشام بن عبد الملك بن مروان التي دفع فيها حياته عام 122هـ.

(14) ينظر الإبانة ص 15، ص 225-239، والمواقف 712/3، والسنة لأحمد بن حنبل 385/2-422، وكتاب القضاء والقدر لفرخ

حيث يقول في كتاب أصول الدين [ص132]: كَلَّا وَبَاعِثِ الْمُرْسَلِينَ، ماهذه صِفَةُ أَحْكَمِ الْحَاكِمِينَ، بل خلقهم مُكَلَّفِينَ مُسْتَطِيعِينَ مُحْجُوجِينَ مَأْمُورِينَ مِنْهُمْ، أمرنا بِالْخَيْرِ ولم يَمْنَعْ مِنْهُ، ونهى عن الشَّرِّ ولم يُعْرِ عَلَيْهِ، وهداهم النجدين - سبيل الخير والشر-، ثم قال: «اعْمَلُوا، فكلُّ مُبْسِرٍ لما خُلِقَ له مِنْ عَمَلِ الطَّاعَةِ، وَتَرْكِ المَعْصِيَةِ»، وقال تعالى: ﴿خَلَقَهُ فَقَدَرَهُ ثُمَّ السَّبِيلَ يَسِّرَهُ﴾ [عبس: 20-21]، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ طَغَى وَآثَرَ الْحَيَاةَ الدُّنْيَا فَإِنَّ الْجَحِيمَ هِيَ الْمَأْوَى وَأَمَّا مَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ وَنَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَىٰ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى﴾ [النازعات: 37-41]، وقال تعالى: ﴿فَأَمَّا مَنْ أُعْطِيَ وَاتَّقَى وَصَدَّقَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنِيسِرُهُ لِلْيُسْرَىٰ وَأَمَّا مَنْ بَخِلَ وَاسْتَغْنَىٰ وَكَذَّبَ بِالْحُسْنَىٰ فَسَنِيسِرُهُ لِلْعُسْرَىٰ﴾ [الليل: 5-10]، وقال تعالى: ﴿لَا يَصْلَاهَا إِلَّا الْأَشْقَى الَّذِي كَذَّبَ وَتَوَلَّىٰ وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ﴾ [الليل: 15-18]، وقال تعالى: ﴿وَمَا ظَلَمْنَاهُمْ وَلَكِنْ كَانُوا هُمُ الظَّالِمِينَ﴾ [الزحرف: 76]، و﴿لَيْسَ مَا كَانُوا يَفْعَلُونَ﴾ [المائدة: 79]، و﴿حِزَابٌ بِمَا كَانُوا يَعمَلُونَ﴾ [الواقعة: 24]، ﴿مَا كَانَ اللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَاهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُمْ مَا يَتَّقُونَ﴾ [التوبة: 115]، فنفت المحبرة والمشبهة عن أنفسهم جميع المذمات، والظلم، والجور، والسَّقه، ونسبوا إلى الله عزوجل من جميع الجهات. فقالوا: خلقنا الله أشقياء، ثم عذَّبنا بالنار، ولم يظلمنا. فأى استهزاء أعظم من هذا!! وأي ظلم أوضح!! أو جور أبين مما وصفوا به الله عزوجل!؟

كلا ومالك يوم الدين ما هذه صفة أرحم الراحمين، من يأمر بالعدل والإحسان، وينهى عن الفحشاء والمنكر، كما قال سبحانه: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ [البقرة: 286] و﴿وُسْعُهَا: طاقتها. بل كلفهم أقل مما يطيقون، وأعطاهم أكثر مما يستأهلون، لم يلتمس بذلك منهم علة، ولم يغتنم منهم زلة، ولم يُخَالِفْ قَضَاءَهُ بِقَضَائِهِ، ولا قَدَرَهُ بِقَدَرِهِ، ولا حُكْمَهُ بِحُكْمِهِ، تعالى عما تقول المحبرة والمشبهة علواً كبيراً، إذ شَبَّهوا اللَّهَ سبحانه بِالْجِنِّ وَالْإِنْسِ؛ لأن الظلم، والجهل، والفسوق، والفجور، والكفر، والسَّقه لا تكون إلا من الجنِّ وَالْإِنْسِ⁽¹⁵⁾.

⁽¹⁵⁾ ينظر مجموع كتب ورسائل الإمام زيد (الجواب على المحبرة) ص 215-217، ومجموع كتب ورسائل الإمام القاسم (العدل والتوحيد) ص 599-

3- الوعد والوعيد:

أَنْ مَنْ وَعَدَهُ اللَّهُ بِالثَّوَابِ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ فَإِنَّهُ مَتَى مَاتَ مُسْتَقِيمًا عَلَى إِيمَانِهِ صَاحِبٌ إِلَى الْجَنَّةِ لَا مَحَالَةَ، وَمُخَلَّدٌ فِيهَا خُلُودًا دَائِمًا فِي ثَوَابٍ لَا يَنْقَطِعُ. وَأَنْ مَنْ تَوَعَّدَهُ اللَّهُ بِالْعِقَابِ مِنَ الْكُفَّارِ، فَإِنَّهُ مَتَى مَاتَ مُصِرًّا عَلَى كُفْرِهِ، صَاحِبٌ إِلَى النَّارِ لَا مَحَالَةَ، مُخَلَّدٌ فِيهَا خُلُودًا دَائِمًا. وَأَنْ مَنْ تَوَعَّدَهُ اللَّهُ بِالْعِقَابِ مِنَ الْفَسَاقِ، فَإِنَّهُ مَتَى مَاتَ مُصِرًّا عَلَى فِسْقِهِ فَإِنَّهُ يَدْخُلُهُ النَّارَ وَيُخَلَّدُهُ فِيهَا خُلُودًا دَائِمًا؛ لقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَتَعَدَّ حُدُودَهُ يُدْخِلْهُ نَارًا خَالِدًا فِيهَا وَلَهُ عَذَابٌ مُهِينٌ﴾ [النساء:14]، ﴿وَمَا هُمْ بِخَارِجِينَ مِنَ النَّارِ﴾ [البقرة:167]، ﴿وَمَا هُمْ مِنْهَا بِمُخْرَجِينَ﴾ [الحجر:48]، ﴿وَمَنْ يَعَصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ جَهَنَّمَ خَالِدًا فِيهَا أَبَدًا﴾ [الجن:23] سواء كانوا من عصاة الكافرين أم المسلمين، ولا شك أن الفاسق من جملة من عصى الله تعالى؛ فيجب أن يدخله الله النار ويخلده فيها؛ لأن الله تعالى لا يخبر إلا بالصدق؛ قال تعالى: ﴿مَا يبدلُ القولُ لدي وما أنا بظلامٍ للعبيد﴾ [ق:29]، وقال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ وَلَا يَقْتُلُونَ النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ وَلَا يَزْنُونَ وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا يُضَاعَفْ لَهُ الْعَذَابُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَيَخْلُدْ فِيهِ مُهَانًا﴾ [الفرقان:68-69]. قال الإمام زيد: أنزل الله تبارك في أكل أموال اليتامي ظلما قوله: ﴿إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلُونَ سَعِيرًا﴾ [النساء:10] والذي يأكل في بطنه نارًا يُبْعَثُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ مَلْتَهَبَةً فِي بَطْنِهِ حَتَّى تَخْرُجَ اللَّهَبُ مِنْ فِيهِ، يَعْرِفُهُ الْمُسْلِمُونَ بِأَكْلِهِ مَالِ الْيَتِيمِ. وأنزل الله تبارك وتعالى: ﴿وَيْلٌ لِّلْمُطَفِّفِينَ﴾ الَّذِينَ إِذَا اكْتَالُوا عَلَى النَّاسِ يَسْتَوْفُونَ* وَإِذَا كَالُوهُمْ أَوْ وُزُّوهُمْ يُخْسِرُونَ﴾ [المطففين:1-3]... إلى آخر القصة، ولم يجعل لأحد الويل حتى يوجب له النار⁽¹⁶⁾.

أَنَّ أَصْحَابَ الْكِبَاثِرِ مِنْ هَذِهِ الْأُمَّةِ : كَشَارِبِ الْخَمْرِ وَالرَّانِي وَمَنْ جَرَى مَجْرَاهُمَا يُسَمَّوْنَ فُسَّاقًا وَلَا يُسَمَّوْنَ كُفَّارًا كَمَا هُوَ قَوْلُ الْخَوَارِجِ: لِأَنَّهُمْ لَوْ كَانُوا كُفَّارًا لَمَا جَازَ دَفْنُهُمْ فِي مَقَابِرِ

(16) ينظر: مجموع كتب ورسائل الإمام زيد (كتاب الإيمان) ص 130، والرسالة الناصحة ص 206-209، وينابيع النصيحة ص

المُسْلِمِينَ وَلَا مُنَاكَحْتَهُمْ وَلَا مُوَارَثْتَهُمْ، فَلَمَّا عَلِمْنَا أَنَّ ذَلِكَ كُلَّهُ جَائِزٌ دَلَّ ذَلِكَ عَلَى أَنَّهُمْ لَا يَجُوزُ أَنْ يُسَمَّوْا كُفَّارًا. وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُسَمَّوْا مُؤْمِنِينَ كَمَا تَقُولُهُ الْمُرْجِئَةُ؛ لِأَنَّ الْمُؤْمِنَ فِي الشَّرِيْعَةِ يَجِبُ مَدْحُهُ وَتَعْظِيمُهُ، وَالْفَاسِقُ لَا يَجُوزُ مَدْحُهُ وَلَا تَعْظِيمُهُ؛ فَلَا يَجُوزُ أَنْ يُسَمَّى مُؤْمِنًا؛ فَلَمْ يَبْقَ إِلَّا أَنَّهُمْ يُسَمَّوْنَ فُسَاقًا، وَلَا يَجُوزُ أَنْ يُطْلَقَ عَلَيْهِمْ اسْمُ الْكُفْرِ وَالْإِيمَانِ.

وَأَنَّ شَفَاعَةَ النَّبِيِّ ÷ لَا تَجُوزُ لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ⁽¹⁷⁾، وَالرَّوَايَاتُ الَّتِي تَقُولُ بِذَلِكَ، مِثْلُ: «شَفَاعَتِي لِأَهْلِ الْكِبَائِرِ مِنْ أُمَّتِي»⁽¹⁸⁾ يَرُدُّهَا الْقُرْآنُ قِطْعًا، قَالَ تَعَالَى: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُ * وَمَنْ

(17) ذهب الأشاعرة ومن إليهم إلى ثبوت الشفاعة لأهل الكبائر. ينظر: الإبانة ص 27، ص 245، وكتاب المواقيت 508/3، وشرح المقاصد 157/5، وكتاب التوحيد وإثبات صفة الرب لابن خزيمة ص 241-270، والاعتقاد ص 320، وشرح العقيدة الطحاوية لابن أبي العز 290/2-297.

(18) والحديث الذي روي «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» مكنوب. وقد حرم بذلك الذهبي في ميزانه 466/1، حيث قال في ترجمة صديق بن سعيد الصوناعي التركي، عن محمد بن بصير المروزي، عن يحيى، عن مالك، عن نافع، عن ابن عمر مرفوعاً: «شفاعتي لأهل الكبائر من أمتي» هنا لم يروه هؤلاء قط، لكن رواه عن صديق من يُجهل حاله: أحمد بن عبد الله السرسى فما أدري من وضعه. رقم الترجمة 3828. ومع حكم السنهي بوضعه، ودلالة الحديث تمته وسنده على عدم صحته؛ فقد ورد في كتب الحديث المشهورة كالترمذي 539/4. وأحمد بن حنبل 13221/4. وسنن أبي داود 106/5 رقم 4739. والحاكم في المستدرک 382/2، وقال: هنا حديث صحيح وعلى شرط الشيخين ولم يخرجاه، وقد خرجه غيره بنفس اللفظ، وألفاظ أخرى متعددة. والحديث الصحيح هو: «شفاعتي ليست لأهل الكبائر من أمتي» وقد روي عن الحسن البصري (مرسلاً)، ومراسيله عن الإمام علي عليه السلام، كما ذكره المزي في تهذيب الكمال 6/124 حيث قال عن يونس بن عبيد، قال: سألت الحسن قلت: يا أبا سعيد إنك تقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، وإنك لم تُدرِ كه؟ قال: يابن أخي لقد سألتني عن شيء ما سألتني عنه أهدت قبلك ولولا منزلتكم مني لما أحرثتكم، إني في زمان كما ترى - وكان في عمل الحجاج - كل شيء سمعني أقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فهو عن علي عليه السلام، غير أني في زمان لا أستطيع أن أذكر علياً. والقول بالشفاعة للمجرمين من أهل الكبائر هدم للإسلام جملة وتفصيلاً، فافعل ما شئت، فأنت على موعد مع الشفاعة أي كذب هذا؟. وها أنا أسوق جملة من الأحاديث الشريفة تُحرم الشفاعة على كثير من مرتكبي الكبائر؛ فقد روي عن ابن عباس رضي الله عنهما أنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يدخل الجنة مدمن خمراً، ولا عاق، ولا منان». رواد الطبراني في الأوسط 18 / 1. برقم 2335. وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ثلاث حرم الله تبارك وتعالى عليهم الجنة مدمن خمرة والعاق والديوث الذي يُقرُّ في أهل الخبيث». رواد أحمد 351/2 رقم 5372. والنسائي 80/5 برقم 2562. وعن أبي موسى قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ثلاثة لا يدخلون الجنة مدمن خمرة، وقاطع رحم، ومُصَدِّقٍ بالسحر». رواد أحمد ج 7 رقم 19586. وعن عمار بن ياسر رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ثلاثة لا يدخلون الجنة أبداً: الديوث، والراجلة من النساء، ومدمن الخمر». رواد الطبراني في الأوسط 5/3 رقم 2443. وعن عبد الله بن عمرو بن العاص قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من قتل معاهداً لم يرح رائحة الجنة»، أخرجه البخاري 3/1154 برقم 2995. وقال رسول الله

يَعْمَلُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُ ﴿الزلزلة: 7-8﴾. وقال سبحانه: ﴿لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلِ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلُ سُوءًا يُحْزَنُ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: 123]، ﴿وَلَا يَنْتَفِعُونَ إِلَّا لِمَنْ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: 128]، و﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: 18]. فإن كانت شفاعة فلمن استوت حسناته وسيئاته، وللمؤمنين زيادة في تكريمهم، فهذا وإن كان فيه ما فيه فهو أليق من الشفاعة للمجرمين. إن العمل هو المحك، ﴿وَقُلِ اعْمَلُوا فَسَيَرَى اللَّهُ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: 105] (19).

4- الإمامة: أجمع أئمة الزيدية على أن الإمام بعد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم هو علي بن أبي طالب؛ لقوله صلى الله عليه وآله وسلم في غدیر خم: «ألست أولى بكم من أنفسكم»؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: «فمن كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعادي من عاداه، وانصر من نصره، واخذل من خذله» (20).

صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يدخل الجنة قاطع رحم». رواه الطبراني في الأوسط 32/4 برقم 3537. والطبراني في الكبير ص 302 رقم 13180. وعن عبدالله بن عمر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «ثلاثة لا يدخلون الجنة: العاق لوالديه، والسديوث، والمرأة المترجلة تشبه بالرجال»... إلخ. وعن أبي هريرة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «من تردى من جبل فقتل نفسه فهو في نار جهنم يتردى فيها خالدًا مخلدًا فيها أبداً»... إلخ. رواه البخاري 5/2179 برقم 5442. ومسلم 1/103. وقوله صلى الله عليه وآله وسلم: «صنفان من أممي لا تلاهم شفاعتي: إمام ظلوم غشوم، ومارق غال». رواه الطبراني في الأوسط 1/200 رقم 640. وقسال في جميع الزوائد 5/235: رجاله ثقات. وعن أبي بكر قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يدخل الجنة جسدٌ عُذِّي من الحرام»، رواه الطبراني في الأوسط 6/113 برقم 5961. وقال صلى الله عليه وآله وسلم: «لا يدخل الجنة قتات»، والقتات: النمام. ورواه الطبراني في الأوسط 4/278 رقم 4192.

(19) مجموع ورسائل الإمام زيد (كتاب الإيمان) ص 168، والرسالة الناصحة ص 206-209، وبتايع النصيحة ص 511-514، والأساس 196.
(20) حديث الغدير روي بألفاظ كثيرة وهو متواتر، وقد ذكره السيوطي في الأحاديث المتواترة 100/37، وقال الذهبي في سير أعلام النبلاء 5/415: الحديث ثابت بلا ريب، وقال في 334/8: منته متواتر، وقال الذهبي في تذكرة الحفاظ 2/713 في ترجمة محمد بن حريير الطبري: ولما بلغ ابن حريير أن ابن أبي داود تكلم في حديث غدير خم عمل كتاب الفضائل، وتكلم على تصحيح الحديث، قال الذهبي: رأيتُ مجلداً من طرق الحديث لابن حريير فاندعشت له ولكثرة تلك الطرق، قال السيد الهادي بن إبراهيم الوزير في نهاية التنويه ص 92: هذا الخبر قد بلغ حد التواتر، وليس لخبر من الأخبار ما له من كثرة الطرق، وطرقه مائة وخمسة طرق، وفي هذا زيادة على الحد المعتد في التواتر، قال محمد بن حريير الطبري: خبر الغدير طرقه من خمسين وسبعين طريقاً، وله كتاب سماه الولاية، وقال ابن عقدة: خبر الغدير له مائة وخمسة طرق وقد أفرد له كتاباً أيضاً، قال القبلي في الأبحاث المسددة ص 244 بعد ذكر روايته: وهو متواتر، فإن كان مثل هذا معلوماً، وإلا فما في الدنيا معلوم! قال ابن

حجر في فتح الباري 74/7: وهو كثير الطرق جدًا، وقد استوعبها ابن عقدة في كتاب مفرد، وكثير من أسانيدھا صحاح وحسان. وقد روي من عدة طرق منها:

الأولى: عن علي x، وبعضها من حديث المناشدة فقام- في بعض الروايات- اثنا عشر فشهدوا أنه قال ذلك: أحمد بن حنبل رقم 182، رقم 6410، ص 252 رقم 951، وص 321 رقم 1310، وص 250 رقم 950، 951، وص 253 رقم 961/964، وفضائل الصحابة 2/ 741 رقم 1022، 1021، وص 849 رقم 1167، وص 877 رقم 1206، والنسائي في الخصائص ص 89-91 رقم 82-85، والطبراني في الكبير 179/3 رقم 3049، والأوسط 275/2 رقم 324/1966، رقم 2109، 2110، وص 369 رقم 2254، و70/7 رقم 6882، و213/8 رقم 8434، والحاكم 371/3، وكتاب السنة لابن أبي عاصم ص 607 رقم 1360، 1363، 1364، 1368، 1367، ومختصر الزوائد 302/2 رقم 1901، 1602، وابن أبي شيبة 368/6.

الثانية: عن زيد بن أرقم: أحمد بن حنبل 250/1 رقم 952، 51/9 رقم 23204، وفضائل الصحابة 703/2 رقم 959، وص 759 رقم 1048، والترمذي 591/5 رقم 3713، وكتاب السنة لابن أبي عاصم 607 رقم 1363، 1364، والخصائص ص 84 رقم 71، 88 رقم 81، والطبراني في الكبير 166/5 رقم 4969-4971، 170 رقم 4981، 171 رقم 4985، 4986، 175 رقم 4996، 192/رقم 5059، 193 رقم 5066، 195 رقم 5068-5071، وص 203 رقم 5092، 5096، 5079، ص 212 رقم 5128، والأوسط 275/2 رقم 1966، والحاكم 533/3، 109، 110، وقال: صحيح على شرط الشيخين ولم يخرجاه، وسكت عنه الذهبي، ومسند البزار 10/ 211 رقم 4298 و 4299.

الثالثة: عن أبي أيوب الأنصاري: كتاب السنة لابن أبي عاصم ص 606 رقم 1354، والطبراني في الكبير 137/4 رقم 4052، وص 174 رقم 4053 عنه وجماعة من الأنصار، أحمد بن حنبل 143/9 رقم 23662.

الرابعة: عن سعد بن أبي وقاص، ابن ماجة 44/1 رقم 121، والخصائص ص 88 رقم 80، والسنة لابن أبي عاصم ص 606 رقم 1358. الخامسة: عن البراء بن عازب: كتاب الخصائص ص 91 رقم 85، والسنة لابن أبي عاصم ص 607 رقم 1362، وابن أبي شيبة 373/6. السادسة: عن أنس بن مالك: الطبراني في الأوسط 369/2 رقم 2254، والصغير 89/1. السابعة: عن حذيفة بن أسيد: الترمذي 591/5 رقم 3713، والطبراني في الكبير 180/3 رقم 3052. الثامنة: عن أبي سعيد الخدري، السنة لابن أبي عاصم ص 607 رقم 1365، والطبراني في الأوسط 213/8 رقم 8434، 369/2 رقم 2254، والطبراني في الصغير 89/1.

التاسعة: عن أبي هريرة: الطبراني في الأوسط 24/2 رقم 1111، ص 369 رقم 2254، ومختصر زوائد البزار 303/2 رقم 1903، 1904، وابن أبي شيبة 369/6، والطبراني في الصغير 89/1.

العاشر: عن ابن عباس، والحاكم 134/3 وقال: صحيح الإسناد ولم يخرجاه ووافقه الذهبي، وفضائل الصحابة 703/2.

الحادية عشر: عن سعد بن مالك: المستدرک 116/3.

الثانية عشر: عن طلحة: المستدرک 371/3، والسنة لابن أبي عاصم ص 606 رقم 1356، ومختصر زوائد البزار 304/2 رقم 1905.

الثالثة عشر: عن عبد الله بن عمر: كتاب السنة لابن أبي عاصم ص 606 رقم 1356.

الرابعة عشر: عن مالك بن الحويرث: الطبراني 291/19 رقم 646.

الخامسة عشر: عن عمر بن الخطاب: أحمد بن حنبل 401/6 رقم 18506 وقال له: هنيئًا يا ابن أبي طالب أصبحت وأمست مولی کل مؤمن ومؤمنة، والمنقب لابن المغازلي ص 31.

ثم إن الإمام بعد الإمام علي ابنه الحسن، ثم أخيه الحسين، وبعدهما الإمامة فيمن قام ودعا الخلق إلى طاعة الله تعالى، وكان من ولد الحسن والحسين وعليهما السلام، وهو جامع لخصال الإمامة التي هي: العلم بما تحتاج إليه الأمة في أمور دينها ودنياها، والورع مما حرم الله عليه، والفضل في الدين؛ بحيث يكون أفضل أهل زمانه أو من جملة أفاضلهم، والسخاء بوضع الحقوق في مواضعها التي أمر الله بها، والشجاعة بحيث يكون معه من قوة القلب ما يصلح لجهاد أعداء الله تعالى، والقوة على تدبير أمر الأمة بحيث يكون سليماً في بدنه من الآفات المانعة له من القيام بأمر الله: كالعمى وغيره. ويجب أن يكون معه من جودة الرأي وحسن التدبير ما يصلح أن يفزع إليه في المشورة والرأي السديد.

تنبية: أهم كتب الزيدية في أصول الدين هي: مجموع رسائل الإمام زيد بن علي، ومجموع رسائل الإمام القاسم بن إبراهيم العياني، ومجموع رسائل الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين، ومجموع رسائل الإمام الناصر ابن الهادي، والمرتضى بن الهادي، ومجموع رسائل الإمام القاسم العياني وابنه الحسين بن القاسم العياني، وحقائق المعرفة للإمام أحمد بن سليمان، وكتب ورسائل الإمام عبد الله بن حمزة، وينايع النصيحة للأمير الحسين بن بدر الدين، وشرح الثلاثين المسألة لابن حابس، والخلاصة النافعة بالأدلة القاطعة، لأحمد بن الحسن الرصاص، والأساس للإمام القاسم بن محمد وشرحه لأحمد بن صلاح الشرفي.

مراحل تطور الفقه الزيدي:

1- مرحلة التأليف والجمع: يمكن حصر هذه المرحلة زمنياً في القرنين الثاني والثالث الهجريين، وكان الفقه عند الزيدية عبارة عن روايات سماعية، ما خلا المجموع الفقهي للإمام زيد، وكتاب السير الذي ألفه الإمام محمد بن عبد الله النفس الزكية، ونقل عنه محمد بن الحسن الشيباني، ومن أشهر أعلام هذه المرحلة:

السَّادِسَةُ عَشْرَ: عن جابر بن عبد الله، كتاب السنة لابن أبي عاصم 606 رقم 1355، والذهبي في سير أعلام النبلاء 334/8، وقال: حديث حسن عالٍ جداً.

السَّابِعَةُ عَشْرَ: عن عمارة: مختصر زوائد البزار 305/2 رقم 1907.

- الإمام زيد بن علي (ت: 122هـ)، وذلك في مجموعته الحديثي والفقهية، وكتاب مناسك الحج والعمرة، ويعد المجموع الفقهي من أول الكتب المصنفة في الحديث والفقه الإسلامي إن لم يكن الأول على الإطلاق.

- الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي (ت: 246هـ)، وله جوابات ومسائل وفتاوى كثيرة، وله أقوال رواها عنه محمد بن منصور المرادي في كتابه (العلوم)، وقد ألف القاسم كتابا فقهية منها: المناسك، والفرائض والسنن، وصلاة اليوم والليلة، والطهارة، ومسائل علي بن جهشيار، ومسائل النيروسي [سأله عنها جعفر بن محمد النيروسي (مطلع البدور 632/1)]، وعبدالله بن الحسن الكلاري، وغيرها.

- الإمام أحمد بن عيسى بن زيد (ت: 247هـ): ألف كتابا سماه بدائع الأنوار، الذي رواه عنه محمد بن منصور في كتابه العلوم، وقد ضمنه أحاديث فقهية وأقوال بعض الأئمة.

- محمد بن منصور المرادي (ت: 290هـ تقريبا): جمع فتاوى وفقه الأئمة السابقين: كزيد، والقاسم، وأحمد بن عيسى، والحسن بن يحيى بن زيد، في ما يقارب ثلاثين مصنفا، اختصرها الحافظ العلوي في كتاب سماه: (الجامع الكافي). وأهم مصنفات محمد بن منصور في الفقه: كتابه العلوم الشهير بأمالي أحمد بن عيسى؛ لكثرة ما روى فيه عن أحمد بن عيسى.

- الإمام الهادي يحيى بن الحسين (ت: 298هـ): وفي عهده كانت الأوضاع قد استقرت نسبيًا؛ فتأسست للزيدية دولتان: الأولى: في اليمن، أقامها الإمام الهادي، والثانية: في بلاد الجليل والديلم، بزعامة الإمام الناصر الأطروش. وقد ألف الهادي كتاب الفنون، ثم المنتخب، وهذان الكتابان مما سأله عنه القاضي محمد بن سليمان الكوفي (ت: بعد 309هـ)، ثم ألف كتاب الأحكام في الحلال والحرام، وله مسائل فقهية متناثرة في رسائله.

- الإمام الناصر الأطروش الحسن بن علي (ت: 304هـ): له كتاب الإبانة، وقد شرحه الفقيه العلامة محمد بن يعقوب الهوسمي (ت: 455هـ)، وكتاب الألفاظ للناصر، علق عنه، وقد جمع الشريف الرضي بعض المسائل من فقه الناصر في كتاب سماه: المسائل الناصريات، وذكر ابن النديم في الفهرست: أن له من الكتب: كتاب الصلاة، وكتاب أصول الزكاة، وكتاب الصيام، وكتاب المناسك، وكتاب

السير، وغيرها. قال ابن النديم: هذا ما رأيناه من كتبه، وزعم بعض الزيدية أن له نحواً من مائة كتاب⁽²¹⁾.
قلت: والذي ذكره السيد الهادي بن إبراهيم الوزير في كتاب الهداية أن عدة كتبه أربعة عشر كتاباً،
وكل ذلك معروف مشهور⁽²²⁾.

وللإمام الداعي إلى الحق الحسن بن زيد بن محمد العلوي (ت: 270هـ) صاحب طبرستان كتاب
الجامع في الفقه، وكتاب البيان، وكتاب الحجّة في الإمامة⁽²³⁾.

وللإمام المرتضى محمد بن الهادي (ت: 310هـ) كتب في الفقه من ذلك: مسائل الطبريين،
وكتاب البيوع، وكتاب الرضاع، وغيرها⁽²⁴⁾.

وكذلك للإمام الناصر بن الهادي مسائل الطبريين، وكتاب في الفقه، وغيرها⁽²⁵⁾.

2- المرحلة الثانية: مرحلة التخرّيج: وفي هذه المرحلة اهتم الأئمة بجمع نصوص الأئمة السابقين،
وتبويبها، وشرحها، والتعليق عليها، والاستدلال لها، والتخرّيج عليها، والتفريع والقياس عليها، ومن أشهر
علماء هذه المرحلة:

- أبو العباس أحمد بن إبراهيم الحسيني (ت: 353هـ): وقد شرح أحكام الإمام الهادي، وذكر فيه
أسانيد الروايات التي استدلت بها إلى باب سجدي السهو مرتباً، وبقيته على غير اتصال، وقام بترتيبه القاضي
العلامة علي بن بلال الآملي، وأضاف عليه بعض التعليقات عن أبي العباس الحسيني. ولأبي العباس الحسيني
أيضاً كتاب النصوص، وكتاب ما انفرد به القاسم والهادي عن الفريقين (الشافعية، والحنفية)⁽²⁶⁾.

- الإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الهاروني (ت: 411هـ): قام بجمع فقه القاسم، والهادي في
كتاب سماه التجريد، ثم شرحه مستدلاً على مسائله وانتصر لها، وله أيضاً: كتاب الوافر على مذهب
الناصر، والإفادة، والبلغة، والزيادات.

(21) الفهرست لابن النديم ص 273.

(22) الهداية ص 278.

(23) الفهرست لابن النديم ص 274.

(24) الهداية ص 281.

(25) الهداية ص 287.

(26) منه نسخة مخطوطة بحجرة السر، بمكتبة السيد المرتضى الوزير.

- الإمام أبو طالب يحيى بن الحسين الماروني (ت: 424هـ): عمل على جمع فقه القاسم والمهادي وابنيه: المرتضى والناصر، وأبي العباس الحسيني، وغيرهم في كتاب التحرير، ثم شرحه وذكر أدلته بأسانيدها. وقد قام القاضي زيد الكلاري باختصار هذا الشرح وحذف أسانيد.

- العلامة علي بن بلال الآملي، وهو مولى الإمامين المؤيد بالله وأبي طالب، وله من المؤلفات: شرح الأحكام،

المرحلة الثالثة: مرحلة التحصيل: وفي هذه المرحلة تم تحصيل كتب الأئمة، وضبط نصوصها، ونقلها إلى التلاميذ عن طريق الرواية أو المناولة. ومن أعلام هذه المرحلة:

- القاضي زيد بن محمد الكلاري (من أعلام القرن الخامس الهجري): أحد علماء الزيدية في الجيل والدليم (ضمن إيران حالياً)، تتلمذ على يد الأخوين الإمامين: المؤيد بالله أحمد بن الحسين، وأبي طالب يحيى بن الحسين المارونيين، وعلى أبي العباس أحمد بن إبراهيم الحسيني، وأخذ عن القاضي العلامة علي بن خليل، وعن يوسف بن الحسن الجيلي، خطيب الإمام المؤيد بالله.

حقق القواعد، وقيد الأوابد، ووضح الأدلة والشواهد حتى استغنى بتحصيله المحصلون، وانتفع بتفصيله المفصلون، وقد أودع تحصيلاته وتفصيلاته في شرحه وتعليقه على التحرير والإفادة، والفرق بين الشرح والتعليق هو أن الشرح حسب ما نقله العلامة أحمد بن سعد الدين المسوري عن بعض العراقيين فيه ذكر المذهب وحده، والتعليق يذكر كلام المخالف والموافق تارة على طريقة الاعتراض، وتارة على سبيل الاستدلال، ويستفاد من التعليق معرفة علم الجدل، ومدارك الخطأ والزلل.

وأما على ما ذكره القاضي أحمد بن يحيى حابس فإن الكتاب إذا شرحه شارح سمي ذلك شرحاً، فإذا جاء غيره وانتزع من ذلك الشرح فإن ذلك المنتزع يسمى تعليقا⁽²⁷⁾.

- علي بن العباس بن إبراهيم العلوي (ت: 340 تقريباً): تولى القضاء بطبرستان زمن الداعي الصغير الحسن بن القاسم، ثم هاجر إلى الإمام المهادي وصحبه وتولى القضاء مدة، واشتهر على بن العباس

(27) مطلع البدور 309/2 رقم 587، وأعلام المؤلفين الزيدية ص 449 رقم 438.

بروايته لإجماعات أهل البيت التي جمعها في كتاب، وله كتاب آخر سماه: اختلاف أهل البيت، وكتاب ما يجب أن يعمله المحتسب⁽²⁸⁾.

- علي بن محمد بن الخليل الجيلي (ت: 5هـ): من علماء الزيدية في بلاد الجليل والديلم، وهو من أتباع الإمام المؤيد بالله الهاروني، وهو الذي جمع بين كتابي الإفادة والزيادات للإمام المؤيد بالله، واشتهر باسم مجموع علي خليل، وهو من محاسن كتب الفقه الزيدي⁽²⁹⁾.

- أبو مضر شريح بن المؤيد القاضي: قال ابن أبي الرجال: مفخر الزيدية، وحافظ مذهبهم، ومقرر قواعدهم، وعمدة المذهب في العراق واليمن، وكل الأصحاب من بعده عالة عليه، ومقتبسون من فوائده. اهـ. روى فقه الزيدية عن أبيه قاضي المؤيد بالله، عن القاضي زيد الكلاري. من مؤلفاته: أسرار الزيادات، وكتاب المقالات لقمع الجهالات، وشرح على الزيادات للإمام المؤيد بالله، ولما وصل هذا الشرح إلى اليمن اختصره محمد بن أحمد بن علي بن الوليد في كتاب اسمه الجواهر والدرر من شرح أبي مضر⁽³⁰⁾.

- القاضي جعفر بن أحمد بن عبدالسلام البهلوي (ت: 573هـ): عالم الزيدية في اليمن والعراق، وأحد أعلام الفكر الإسلامي، وأحد أعضاء الإمام أحمد بن سليمان، كان الإمام عبدالله بن حمزة يحتج بأقوالهما ويقول: قال الإمام والعالم، وقد قيل: على أهل اليمن نعمتان في الإسلام: الإمام الهادي، والقاضي جعفر.

رحل إلى العراق، وأخذ عن الكشي، ورجع حاملاً معه كتب الزيدية في العراق والجيل والديلم وأدخلها إلى اليمن، فاحتفظت بما مكتباتها حين أضعها الآخرون، وكان يقال: رحل القاضي جعفر وهو أعلم أهل اليمن، وعاد وهو أعلم أهل العراق. له مؤلفات كثيرة في شتى الفنون، ورسائل ومسائل هامة في الأصول والفروع.

(28) مطلع البدور 269/3 رقم 900، وأعلام المؤلفين الزيدية ص 688 رقم 731.

(29) لوامع الأنوار 296/1، وأعلام المؤلفين الزيدية ص 710 رقم 762.

(30) مطلع البدور 395/1 رقم 662، وأعلام المؤلفين الزيدية ص 478 رقم 474.

من أشهر مؤلفاته: نكت العبادات وشرحه، وهو من الكتب المعتمدة في مناهج المدارس الزيدية، وقد طبع عدة طبعات، آخر طبعاته صدرت عن مركز بدر العلمي بتحقيق الدكتور/ المرتضى بن زيد المخطوري⁽³¹⁾.

- الأمير علي بن الحسين بن يحيى (ت: 624هـ): اتفقت الزيدية على فضله، واعتمدت على كتبه، وخصوصاً كتاب اللمع يقع في أربعة مجلدات، وهو من أهم كتب الزيدية وأجلها، وعليه شروح كثيرة، ويكتسب أهميته لأنه مستمد من كتابي التحرير والتجريد للإمامين الهارونيين، وله أيضاً الكوكب الدرّي في الفقه، ودرر الفرائض في الجلي منها والغامض، والقمر المنير في حل عقد التحرير، وغيرها⁽³²⁾.

- الإمام أحمد بن سليمان (ت: 566هـ): من كبار أئمة الزيدية، له أصول الأحكام في الحلال والحرام، طبع بتحقيقنا⁽³³⁾.

- الإمام عبدالله بن حمزة (ت: 614هـ): إمام جهاد واجتهاد، له مصنفات كثيرة، وله في الفقه المذهب، وله الفتاوى، وهو مجلد علق من أجوبة السائلين، ورتب على المعتاد لترتيب الكتب، وكتاب الاختيارات المنصورية في المسائل الفقهية، علق عنه بعض أصحابه⁽³⁴⁾.

- سليمان بن ناصر السحامي (ت: بعد 600هـ): أحد أساطين الفقه، حفظ القواعد، وقيد الشوارد، له شمس الشريعة⁽³⁵⁾.

- عبدالله بن محمد بن معرف (ت: 656هـ): وله المذاكرة، والمنهج المعروف بمنهج ابن معرف⁽³⁶⁾.

(31) مطلع البدور 1/617 رقم 343، وطبقات الزيدية 1/274.

(32) مطلع البدور 3/227 رقم 876، وأعلام المؤلفين الزيدية ص 675 رقم 712.

(33) مطلع البدور 1/324، والهداية ص 324.

(34) الهداية ص 341، والحدائق الوردية 2/247.

(35) مطلع البدور 2/375، وطبقات الزيدية 1/478.

(36) لوامع الأنوار 1/64.

- إسحاق بن أحمد بن عبد الباعث (ت: 555هـ): له التعليق على الإفادة⁽³⁷⁾.

المرحلة الرابعة: مرحلة المذاكرين: وهم الذين راجعوا أقوال من تقدمهم في مؤلفاتهم، أو بلغتهم بالرواية وفحصوها سنداً ومنتناً، وعرضوها على أصوله وقواعده المستمدة من صرائح الكتاب والسنة، ثم أفردوا ما توافق معها واعتبروه هو المذهب، وما لم يوافقها لم يعتبروه مذهباً للفرقة الزيدية، ومن رجال هذه المرحلة:

- **الفقيه يحيى بن أحمد حنش** (ت: 697هـ): أحد المذاكرين الذين حققوا الفقه وخلصوه وهذبوه، له أسرار الفكر في الرد على الكني وأبي مضر، وكتاب الجامع في الفقه⁽³⁸⁾.

- **الفقيه محمد بن يحيى بن أحمد حنش** (ت: 719هـ): له التمهيد والتيسير لفوائد التحرير، شرح به كتاب التقرير للأمير الحسين بن بدر الدين، وتكملة الجامع في الفقه، واليوافيت الشفافة المضيئة في غرائب فقه أئمة الزيدية تعليق على كتاب اللمع⁽³⁹⁾.

- **الفقيه محمد بن سليمان بن أبي الرجال** (ت: 730هـ): إمام المذاكرين في المذهب، له الروضة في فروع الفقه⁽⁴⁰⁾.

- **الإمام المؤيد بالله يحيى بن حمزة** (ت: 749هـ): وهو أحد أعلام الفكر الإسلامي وأئمة الآل، وكتابه الانتصار يعد أول موسوعة إسلامية في الفقه المقارن، وفيه من الدقة في التبويب، والاستدلال، وعرض حجة الخصم، وتفنيدها ما لا نظير له في كتب الفقه المقارن الأخرى.

- **الفقيه حسن بن محمد النحوي** (ت: 791هـ): قرأ الانتصار كاملاً على مؤلفه، واختصره، وله أيضاً كتاب التذكرة الفاخرة في فقه العترة الطاهرة (طبع)، وقد اهتم العلماء بكتابه بالشرح والتعليق

(37) لوامع الأنوار 50/1، ومطلع البدور 517/2.

(38) طبقات الزيدية 1204/2، ومطلع البدوي 488/4، وأعلام المؤلفين الزيدية ص 1094.

(39) مطلع البدور 393/4، وطبقات الزيدية 1098/2.

(40) مطلع البدور 315/4، وطبقات الزيدية 972/2.

والنظم⁽⁴¹⁾؛ فممن نظمهم قاسم بن علي بن محمد البوسي بكتابه الزهرة المضية والزهرة الروضية⁽⁴²⁾. وللعلامة سليمان بن يحيى الصعيتري (ت: 815هـ) شرحان: أحدهما يسمى البراهين الزاهرة في شرح التذكرة الفاخرة، والآخر يسمى الكواكب النيرة على التذكرة⁽⁴³⁾.

- القاضي عبدالله بن حسن الدواري (ت: 800هـ): سلطان العلماء، له تعليق على الإفادة، والديباج النصير شرح لمع الأمير، والدر النصيد الكاشف لمشكلات الوسيط في الفرائض⁽⁴⁴⁾.

- أحمد بن عبدالله الدواري (ت: 807هـ): له التلفيق الجامع بين مسائل اللمع والتعليق⁽⁴⁵⁾.

- الإمام المهدي أحمد بن يحيى بن المرتضى (ت: 840هـ): له كتاب الأزهار، وهو من أجود وأفضل كتب الفقه الزيدي، وقد اعتنى به العلماء بالدراسة والشرح والتعليق، وقد شرحه المؤلف نفسه بكتابه المسمى الغيث المدرار المفتاح لكوائم الأزهار⁽⁴⁶⁾، وله موسوعة فقهية أصولية كبيرة ما زالت معدودة كواحدة من أفضل ذخائر التراث الإسلامي في اليمن، ألا وهي كتاب البحر الزخار الجامع لمذاهب علماء الأمصار؛ فلإمام المهدي ملكة قوية في الاجتهاد⁽⁴⁷⁾.

- الفقيه يحيى بن حسن البحيح : أحد مذاكري المذهب المعتمد على أقوالهم، له تعليق على اللمع⁽⁴⁸⁾.

- الفقيه يوسف بن أحمد بن محمد بن عثمان العيني الثلاثي (ت: 832هـ): له التعليق الوهاج على درر الأمير ، وتعليقة على الزيدات، وكتاب الرياض الزاهرة على التذكرة الفاخرة، والزهور المشرقة

(41) ينظر: مطلع البدور 109/2، وطبقات الزيدية 336/1، وأعلام المؤلفين الزيدية ص 341.

(42) منه نسخة مصورة بمكتبي. وقد شرح هذا النظم العلامة الحسين بن ناصر المهلا (ت: 1211هـ) في كتابه المواهب القدسية.

(43) مطلع لادور 381/2، وأعلام المؤلفين الزيدية ص 472.

(44) طبقات الزيدية 589/1، ومطلع لادور 76/3.

(45) مطلع البدور 354/1.

(46) منه نسخ كثيرة، منه من الجزء الأول والثالث بمكتبي، وبقية الأجزاء مصورة.

(47) التحف شرح الزلف ص 277، وأعلام المؤلفين الزيدية ص 296.

(48) أعلام المؤلفين الزيدية ص 1095.

والنفحات العبقرة على اللمع، وله شرح لآيات الأحكام (الثمرات اليانعة من آي القرآن المجتناة من كلام الرحمن في تفسير آيات الأحكام) طبع، وهو من الكتب المعتمدة في الدراسة لدى طلاب الزيدية في آيات الأحكام.

-الفقيه علي بن يحيى الوشلي الفارسي (ت: 777هـ): علامة حجة في المذهب، له الزهرة المضيئة على اللمع، واللمعة على اللمع⁽⁴⁹⁾.

- العلامة يحيى بن أحمد بن علي مظفر (ت: 875هـ): تتلمذ على يد الإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى، والفقيه يوسف، وروى عنهما كل كتبهما الفقهية، ومن أشهر مؤلفاته: كتاب البيان الشافي المنتزع من البرهان الكافي، وهو من الكتب المعتمدة عند الزيدية (طبع)، والكواكب النيرة شرح التذكرة الفاخرة.

- الإمام عز الدين بن الحسن (ت: 900هـ): وهو من أجل أئمة الزيدية وأكبرهم شأنًا، وله شرح على البحر الزخار ومجموعة من الفتاوى، جمعت في مجلد.

- الإمام يحيى شرف الدين بن شمس الدين (ت: 965هـ): له كتاب الأثمار في فقه الأئمة الأطهار، اختصره من الأزهار، وعليه شروح كثيرة منها: شرح للمؤلف نفسه، وفتح القلوب والأبصار للفقيه العلامة محمد بن يحيى بهران الصعدي (ت: 957هـ)، ويحيى بن محمد بن حسن بن حميد المقراني (ت: 990هـ) بعدة شروح منها: الوايل المغزار على الأثمار، والشموس والأقمار⁽⁵⁰⁾.

وسواهم ممن تصدى لمذاكرة الأئمة المعاصرين، ونصوا على المختار للمذهب في كتبهم، بحسب الطرق المعتادة عند العلماء، واستمر العمل على التخريج والتفريع إلى زمن الإمام شرف الدين، ثم الإمام القاسم بن محمد (ت: 1029هـ)، ولما كان في ذلك الغث والسمين وضعوا على الموافق للمذهب علامة (هـب).

المرحلة الخامسة: مرحلة التقرير: وفي القرن العاشر والحادي عشر، وهو زمن الإمام القاسم بن محمد

(49) طبقات الزيدية 817/2، وأعلام المؤلفين الزيدية ص 728.

(50) طبقات الزيدية 860/2، وأعلام المؤلفين الزيدية ص 770، والتحف شرح الزلف ص 320.

(ت:1029هـ) وابنيه المؤيد محمد (ت:1054هـ) ، والمتوكل على الله إسماعيل (ت: 1087هـ) اتسع نطاق العلم والعلماء، وكثرت المسائل والتفريعات، وتأليف المؤلفات، وخدموا شرح الأزهار بكثرة الحواشي والتعليقات، وهناك احتاج المتأخرون إلى تنقيح خلاصة المذهب، ووضعوا علامة زائدة على لفظة (هـب) فوضع علماء صعدة على لفظه ضربة اثنين (هـب²) ، ووضع القاضي الحسن بن أحمد الشَّيْبِي (ت: 1169هـ) ، على لفظة (هـب) نقطة، والقاضي زيد بن عبد الله الأكوغ (ت:1166هـ) هكذا (هـب)، والقاضي حسين بن عبد الله الأكوغ هكذا (هـب¹)، والقاضي محسن بن حسين الشويطر (ت:1221هـ) (هـب³)، والقاضي عبد القادر بن حسين الشويطر (ت: 1197هـ) هكذا (هـب⁴⁴)، والقاضي علي بن أحمد بن ناصر الشحني (ت:1201هـ) هكذا (هـب⁴)، والقاضي عبد الله بن حسين دلامة (ت: 1179هـ) هكذا (هـب⁵)، وجميع ذلك اصطلاحات موضوعة على ما طابق كلام الهادي، أو ناسبه أصلاً أو تخرجاً أو قياساً، وهذه الأخيرة أكثر شهرتها لعلماء دمار⁽⁵¹⁾.

والله ولي الهداية والتوفيق،،،

المصادر والمراجع

- 1-الإبانة عن أصول الديانة، لأبي الحسن الأشعري (ت:324هـ)، تحقيق: د. فوقية محمود- دار الأنصار- القاهرة- ط1(14717هـ-1977م).
- 2- الأحكام في الحلال والحرام، الإمام الهادي يحيى بن الحسين بن القاسم-ط1(1410هـ-1990م).
- 3- الإرشاد إلى سبيل الرشاد، بحث في حكم الاختلاف في الدين، تأليف: القاسم بن محمد بن علي- دار الحكمة اليمنية - صنعاء- ط1(1417هـ-1996م).
- 4- إرشاد الطلب إلى تحقيق المذهب، للسيد العلامة حمود بن محمد الدولة- مخطوط.

(51) إرشاد الطلب، مخطوط، بتصرف.

- 5- الاعتصام بمجلد الله المتين، تأليف: الإمام القاسم بن محمد بن علي (ت:1026هـ) - مكتبة اليمن الكبرى - صنعاء - (1408هـ - 1987م).
- 6- الاعتقاد والهداية إلى سبيل الرشاد، الحافظ أحمد بن الحسن البيهقي، تحقيق: عبدالله درويش، اليمامة - بيروت - طب1 (1420هـ - 1999م).
- 7- أعلام المؤلفين الزيدية، عبدالسلام عباس الوجيه - مؤسسة الإمام زيد - طب1 (1420هـ - 1999م).
- 8- الأعلام، خير الدين الزركلي - دار العلم للملايين - بيروت - طب6 (1984م).
- 9- البدر الطالع، لمحمد بن علي الشوكاني - دار المعرفة للطباعة.
- 10- تاريخ الطبري، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت:310هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم - مكتبة دار التراث.
- 11- تاريخ دمشق، للقاسم بن علي بن هبة المعروف بابن عساكر - دار الفكر - بيروت - طب1 (1418هـ - 1997م).
- 12- تثبيت الوصية للإمام زيد بن علي - مكتبة التراث والبحوث اليمني - صنعاء - (1412هـ - 1992م).
- 13- التحف شرح الزلف ، لمحمد الدين بن محمد بن منصور المؤيدي (ت:1429هـ) - مكتبة بدر - صنعاء - طب3 (1417هـ - 1997م).
- 14- الحدائق الوردية في مناقب ائمة الزيدية، تأليف: حميد الشهيد بن أحمد بن محمد المحلي (ت:652هـ)، تحقيق: د. المرتضى بن زيد المخطوري - مكتبة بدر - صنعاء - طب1 (1423هـ - 2002م).
- 15- الزيدية نظرية وتطبيق، علي بن عبدالكريم الفضيل شرف الدين - جمعية عمال المطابع التعاونية - طب1 (1405هـ - 1985م).
- 16- الشافي، للإمام عبدالله بن حمزة - مكتبة اليمن الكبرى - صنعاء - (1406هـ - 1986م).
- 17- شرح الأزهار، أبو الحسن عبدالله بن مفتاح - مكتبة التراث الإسلامي - اليمن - صعدة - طب1 (1422هـ - 2003م).
- شرح الأساس الكبير (شفاء صدور الناس بشرح الأساس)، أحمد بن صلاح الشرفي، تحقيق: أحمد عطاء الله عارف - دار الحكمة اليمانية - طب1 (1411هـ - 1991م).

- 18- شرح الرسالة الناصحة بالأدلة الواضحة، تأليف: أبي محمد عبدالله بن حمزة بن سليمان- مكتبة أهل البيت- اليمن- صعدة- ط1(1423هـ-2002م).
- 19- شرح العقيدة الطحاوي، علي بن علي بن محمد بن أبي العز الدمشقي (ت:792هـ)، تحقيق عبدالله التركي، وشعيب الأرنؤوط- مؤسسة الرسالة- بيروت- ط2(1411هـ-1990م).
- 20- شرح العقيدة الطحاوية، حسن بن علي السقاف- دار الإمام النووي.
- 21- شرح المقاصد، مسعود بن عمر المشهور بـ سعد الدين التفتازاني، تحقيق: عبدالرحمن عميرة- عالم الكتب- بيروت- ط2(1419هـ-1998م).
- 22- شرح نوح البلاغة، لابن أبي الحديد، تحقيق: حسن تميم- مكتبة الحياة- بيروت- (1963م).
- 23- طبقات الزيدية الكبرى (القسم الثالث)، تأليف: إبراهيم بن القاسم بن الإمام المؤيد بالله، تحقيق: عبدالسلام الوجيه- مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية- ط1(1421هـ-2001م).
- 24- عدة الأكياس في شرح معاني الأساس، تأليف شمس الإسلام أحمد بن محمد بن صلاح الشرفي القاسمي- دار الحكمة اليمانية- صنعاء- ط1(1415هـ-1995م).
- 25- الفصول اللؤلؤية في أصول فقه العترة الزكية وأعلام الأمة المحمدية، تأليف: صارم الدين إبراهيم بن محمد بن عبدالله بن الهادي الوزير(ت:914هـ)- مكتبة التراث والبحوث اليمني- صنعاء- ط1(1422هـ-2001م).
- 26- القضاء والقدر، لفخر الدين الرازي، تحقيق: محمد المعتصم البغدادي- دار الكتاب العربي- بيروت- ط1(1410هـ-1990م).
- 27- الكاشف لذوي العقول، تأليف: أحمد بن محمد بن لقمان- تحقيق: د. المرتضى بن زيد المخطوري- مكتبة بدر- صنعاء- ط2(1425هـ-2004م).
- 28- كتاب الأساس لعقائد الأكياس، تأليف: الإمام المنصور بالله القاسم بن محمد بن علي (ت:1029هـ)- مكتبة التراث الإسلامي- صعدة- ط2(1415هـ-1994م).
- 29- كتاب التوحيد وإثبات صفات الرب، محمد بن إسحاق بن خزيمة- دار الكتب العلمية- بيروت (1402-1983م).

- 30- كتاب السنة، عبدالله بن أحمد بن حنبل (ت:290هـ)، تحقيق: محمد القحطاني- رمادي للنشر- جدة- (1416هـ-1996م).
- 31- كتاب الواقف، للقاضي عبدالرحمن بن أحمد الإيجي، تحقيق: عبدالرحمن عميرة- دار الخليل- بيروت- ط1 (1417هـ-1997م).
- 32- مجموع كتب ورسائل الإمام الأعظم أمير المؤمنين زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب- مكتبة أهل البيت- اليمن- صعدة- ط1 (1422هـ-2001م).
- 33- مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي (ت:246هـ)- تحقيق: عبدالكريم جدبان- دار الحكمة اليمانية- ط1 (1422هـ-2001م).
- 34- مجموع كتب ورسائل الإمام القاسم بن محمد (القسم الأول)، تحقيق: محمد قاسم المتوكل- مؤسسة الإمام زيد- ط1 (1424هـ-2003م).
- 35- المجموعة الفاخرة مجموع كتب ورسائل الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم- دار الحكمة اليمانية- صنعاء- ط1 (1420هـ-2000م).
- 36- مروج الذهب ومعادن الجوهر، للمسعودي- بيروت- الأندلس- ط5 (1983م).
- 37- المصاييح، لأبي العباس أحمد بن إبراهيم الحسني، تحقيق: عبدالله الحوثي- مؤسسة الإمام زيد- ط1 (1422هـ-2002م).
- 38- مصباح العلوم في معرفة الحي القيوم، أحمد بن الحسن الرصاص، تحقيق: د. المرتضى بن زيد المخطوري- مكتبة بدر- اليمن- صنعاء- ط1 (1419هـ-1999م).
- 39- مطلع البدر وجمع البحور في تراجم رجال الزيدية، أحمد بن صالح بن أبي الرجال (ت:1092هـ)- تحقيق: عبدالرقيب حجر- مركز أهل البيت للدراسات الإسلامية- اليمن- صعدة- ط1 (1425هـ-2004م).
- 40- مقاتل الطالبين، لأبي الفرج الأصفهاني (ت:356هـ)- شرح وتحقيق: السيد أحمد صقر- مؤسسة الأعلمي- بيروت- لبنان- ط3 (1419هـ-1998م).
- 41- مناقب الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، للحافظ محمد بن سليمان الكوفي- مجموعة إحياء الثقافة الإسلامية- إيران- قم- ط1 (1412هـ).

42- نشر العرف، محمد بن محمد زبارة-مركز الدراسات والبحوث اليمني- ط2(1405هـ-1984م).

43- هداية الراغبين إلى مذهب العترة الطاهرين، تأليف الهادي بن إبراهيم الوزير- تحقيق: عبدالرقيب مطهر حجر- مركز أهل

البيت للدراسات الإسلامية- اليمن- ط1(1423هـ-2002م).

44- ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، تأليف: الحسين بن بدر الدين (ت:663هـ)- تحقيق: د. المرتضى بن زيد

المخطوري- مكتبة بدر- ط2(1422هـ-2001م).

The Historical Development of Zaydite Belief Principles and Law

ABSTRACT

This article deals with the belief principles, legal ideas and the sources about these subjects of Zaidiyya doctrine which is considered as a Shiite sect. Firstly, it is touched upon the life of Zayd b. Ali b. Hussein, the grandson of Hussein, and his endeavours on spreading the belief principles of his doctrine. Then, the principles of this doctrine which takes its name from its founder Zayd, are analyzed and the belief sources are introduced. Later, the religious foundations of this doctrine in terms of Islamic Law are referred and these foundations are made a general analysis. Finally, the religious beliefs of the doctrine are explored and tried to explain the basic sources by mentioning both the methodology of Islamic Law (usûl-u fikih) and furû-u fikih.

Key Words: Shiite, Zaidiyya, sect, faith principles, law, main sources.

الانتخاب والدعوة عند الهادوية الزيدية

بقلم: زيد بن علي الوزير¹

Hâdevî Zeydilikte Seçim ve Davet

ÖZET

Bu makale Hâdî İlelhak döneminde Yemen Zeydî Devleti'nde imametın seçim ve davetle gerçekleştiğini ve bunun bir esas olarak tesis edildiği tezini işlemektedir. Makalede 284-298/897-911 tarihleri arasında hilafet görevini yürüten Hâdî'nin seçimle işbaşına geldiği ve "Emr-u bi'l-Ma'rûf ve Nehy-u ani'l-Münker"i yerine getirmek ve Kitab'ın hükmüyle hükmetmek üzere imam tayin edildiği vurgulanmaktadır. Bu çerçevede seçim ilkesinin yanı sıra imamet için kendisine biata davetin mi yoksa mütegalibin imametinin mi geçerli olduğu üzerinde durulmaktadır. Bu çerçevede klasik dönemlerdeki görüşlere ilaveten son devir âlimlerinden eş-Şevkânî'nin mütegalibenin imametini caiz gören ve namaz kılıp küfürlerini izhar etmedikçe zalim yöneticilere karşı ayaklanmanın caiz olmadığı görüşü üzerinde durularak eleştiri konusu yapılmaktadır.

Anahtar Kavramlar: Mezhep, Şîa, Zeydiyye, el-Hâdî, seçim, imamet, davet.

¹ رئیس تحرير مجلة المسار، رئیس مركز التراث والبحوث اليمني.

شكل مؤسس الدولة "الهادوية الزيدية" الإمام الهادي إلى الحق "يحيى بن الحسين" معلماً بارزاً في مسيرة الزيدية، حتى ظن البعض من العلماء الكبار أن الهادي قد ابتعد عن "الزيدية" ابتعاداً كبيراً، بل يَمْضِي بعيداً فيقول: إن مذهب "زيد بن علي" قد انقرض (إلا القليل ممن استمر عليه) وخلفه (مذهب الهادي في اليمن والناصر في الجليل والديلم)، وقال إن مذهب الإمام "القاسم بن إبراهيم الرسي" -جد الهادي- قد (كان متوسطاً فيما بين ولده [حفيدة] الهادي وما بين زيد بن علي) و (كان الهادي في الأصول على مذهب أبي القاسم البلخي المعتزلي؛ لأنه أخذه عليه في علم الكلام وغيره)⁽¹⁾.

وليس الأمر بهذه الحدّية بأية حال، ولم يضع المؤرخ الكبير أمام نظره طبيعة التطور والمستجدات، وأن ما رآه متوسطاً عند "القاسم" كان مرحلة من مراحل التطور والمستجدات، وليس من شك أن "القاسم" قد أضاف إلى الزيدية سمات متميزة، وكذلك أضاف الهادي وتلك الإضافات قد أملتتها التطورات والمستجدات الكثيرة، وليس من شك أيضاً أن تلمذة "الهادي" على "البلخي" ليس إلا تأكيداً على زيديته، وليست دليلاً على ابتعاده عن مذهب "زيد"، ذلك أن أفكاراً مشتركة في "علم الكلام" قد جمعت بين "واصل" -مؤسس "المعتزلة" وبين "زيد" مؤسس "الزيدية". وإذا كانت "البلخية" و "الهادوية" تملكان سمات خاصة بهما، فهما لم يخرجوا من الأصول الجامعة⁽²⁾. ثم إن "مذهب زيد" لم ينقرض فلا يزال مؤلفه "الجموع الكبير" مرجعاً أساسياً عند الهادوية ومتبعاً ومأخوذاً به. وعلينا أن نتذكر أن الزيدية توجب الاجتهاد، وتحرم التقليد، وأن هذه الاجتهادات المتراكمة قد أثرت المذهب وأخصبته، فلا يمكن القول والحالة بهذا الشكل إلا أن "الهادوية" هي امتداد طبيعي "للزيدية" بالرغم من ظهور المستجدات التي تتطلب اجتهادات جديدة، أوحى مخالفة.

*

على أن الشيء الذي خالف فيها "القاسم" و"الهادي" "زيداً" مخالفة واضحة هو موقفهما من "النص" في الإمام علي، ومن حصر الإمامة في "الحسن" و"الحسين" فيما سيمسى "البطنين"، وكان

(1) يحيى بن الحسين بن القاسم، المستطاب، مخطوط ج1، ص، 31.

(2) هي التوحيد والعدل والوعد والوعيد، والمترلة بين المترتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر (محمد زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية - تاريخ المذاهب الفقهية، لندن- قبرص: دار الحديث 1987م بدون رقم الطبعة، ج1، ص126 وقد وضعت الهادوية الإمامة ركناً خامساً لها. (الهادي بن إبراهيم الوزير، تلقح الأبواب ورقة: 155 مخطوط).

تنبهما لهذا الموقف أو المعتقد السياسي هو ماتطلبته مرحلة التأسيس السياسي لقيام دولة زيدية، فكلاهما عالمان مجتهدان سعيا إلى قيام دولة زيدية في مجتمع تسوده العصبية القبلية، وقد فشل الأول ونجح الثاني، ولعلهما - وهذا رأي مبني على الاستنتاج القوي - أدركا أنهما يسبحان في بحر من العصبية القبلية التي لا بد من دعمها لكل تحرك سياسي آنذاك، ولأن لاعصية لهما، بعد أن استحوذ الأمويون والعباسيون على عصبية "مضر". بما فيها "قريش" فلا بد من اصطناع عصبية دينية هي حق أهل البيت في الخلافة، فكان **النص** و**البطنان** هما العصبية التي تبنها الأشيع والآنصار. وإذن فإن مواجهة الهادي في "اليمن" عصبية قبلية شديدة التضامن والتعاقد قد تكون وراء مقاومته لها بعصبية دينية، فتنبى نظرية "الحصر العلوي" - على خلاف ما ذهب إليه الإمام "زيد".

ومهما كان الأمر فهما **بالنص** و**البطنين** قد خالفا رأي الإمام "زيد بن علي" في خلافة الراشدين، فهو لم يقل **بالنص** في "علي"، ولا في "البطنين"، وإنما كان يرى **الأولوية** لـ "علي"، لا **النص**، ولأنه قد أجاز بيعة الراشدين فهو قد أجاز الخلافة في أي فرع من فروع "قريش"⁽¹⁾ أي أنه لم يقل من ثم بحصر الخلافة في البطنين.

شكلت مخالفة الإمامين "القاسم" و "الهادي" للإمام "زيد بن علي" منعطفاً حقيقياً في الفقه السياسي ولا شك، ولكن مادون هذا الاختلاف من اجتهادات فقهية بين الإمام "زيد بن علي" والإمامين "القاسم" و "الهادي" فهو نتيجة الإيمان بوجوب الاجتهاد الذي تقول به بقية الفروع الزيدية والهادوية كلها، والذي يسمح - مهما تباعدت بينها الاجتهادات - ببقائهما في إطار واحد ضمن أصول واحدة.

*

يمكن القول الآن إن "الهادي" قد اتفق مع المذاهب الأخرى في "الخلافة القرشية" وخالفها في فرع "قريش"، كما خالف زيدا أيضاً في حصرها في أولاد أمير المؤمنين "علي"، لكنه لم يقل بالوراثة داخل هذا الحصر، ووضع شروطاً رائعة لمواصفات من يستحق الخلافة من ذرية "الحسن" و"الحسين"⁽²⁾. ولم يقر التغلب ولا الاعتصاب السياسي، وجعل من الخروج على الظلمة قاعدة

(1) بل إنني أذهب إلى أن زيدا لم يحصرها في قريش بل في الكفاءة المسلمة مع ترجيحه اولوية أهل البيت. انظر ماكتبته عن الجارودية ليست زيدية في المسار في العدد 32 وفي ينابيع الزيدية في العدد 33.

(2) انظرها في أحمد بن يحيى المرتضى، البحر الزخار الجامع لمذهب علماء الأمصار، تحقيق القاضي عبد الله عبد الكريم الجرافي، صنعاء: دار الحكمة اليمانية 1409هـ/1988م، ج5، صص 379-387. وانظر عبدالله بن مفتاح، المنتزع المختار

أساسية في مذهبه تبعاً لموقف الإمام "زيد" وإذن فضمن هذا الحصر تميز برفض الوراثة في فرع واحد من البطينين، وجعلها في الأكفاء منهم حسب تلك الشروط والمواصفات الممتازة التي وضعها للناس. وضمن هذه الشروط والمواصفات سنحصر البحث في شرطين من شروط استحقاق الإمام الهادي هما: **الانتخاب والدعوة**، وقد اخترنا الموضوعين لوجود تماس بينهما، أضر الآخر - بسبب غموضه - بالأول على نحو ما سنفصله.

جاء الهادي إلى "اليمن" عام 284هـ/897 م وأسس فيها دولة فتيية، وفكراً نموذجياً أيضاً، ومن ثم قامت دولته على أساسين: فكري وسياسي، ويمكن القول إن الأساس الفكري - وهو ما يعبر عنه بالمذهب - كان أكثر صموداً من الأساس السياسي وأكثر فعالية منه، وكان هو الذي ينقذ الدولة - وليس العكس - من الانهيار ويحميها من الزوال.

وعندما توفي يوم الأحد 20 من ذي الحجة 298هـ/ (1) 18 أغسطس 911م في "صعدة"، كان قد ترك وراءه قاعدة صغيرة ترسخت في ثراها مبادؤه بفعل حوالي (77) كتاباً وكتيباً ورسالة (2) ألّفها وعالج فيها قضايا مجتمعه في كافة الحقول الدينية والسياسية والمالية والاجتماعية، وقدر لتعاليمه هذه أن تصيغ مجتمعاً جديداً وفق أفكار محددة أعاد تشكيل أعالي شمال اليمن أولاً، ثم شمال اليمن الزيدي من "صعدة" إلى "سمارة" ثانياً صياغة هادوية بحتة، بل تجاوزت ذلك كله حتى وصلت إلى "الجيل" و"الديلم" ليكون لها عبر "مدرسة القاسم بن إبراهيم (ت246هـ/860م) وجود ملحوظ. وقد شكلت تلك القاعدة الصغيرة في "صعدة" الينبوع الذي سقى المناطق البعيدة، ورغم الهجمات المعاكسة والقوية أحياناً فإن ذلك الينبوع لم يجف أبداً.

لن نتحدث هنا عن فكر "الهادي" السياسي، وإنما سنتناول نظرية الانتخاب والدعوة عنده من خلال التطبيق، لا من خلال النظرية وحدها، وكانت وفاة "الهادي" امتحاناً عملياً لقضية الانتخاب بالذات، ومقياساً دقيقاً ومدى استيعاب الأمة الصعدية بوجه خاص لها، وهو قد توفي في فترة حرجة للغاية غلظ فيها أمر "علي بن الفضل" -القائد الباطني الشهير- (ت15 ربيع الآخر 303هـ/28

من الغيث المدرار المعروف بـ(شرح الأزهار)، تنفيذ مكتبة التراث الإسلامي، صعدة، طبع على نفقة وزارة العدل بالجمهورية اليمنية، الطبعة الأولى: 1424هـ/2003م. ج: 10 ص: 414 وما بعدها.

(1) علي بن محمد بن عبيد الله العلوي، سيرة الهادي إلى الحق، تحقيق، سهيل زكار، بيروت: الطبعة الأولى، 1972م، ص 397. غاية الأمان 1: 201. أئمة اليمن 1: 48

(2) عبد الله محمد الحبشي: حكام اليمن المؤلفون المجتهدون، بيروت: دار القرآن الكريم، الطبعة الأولى 1399هـ/1979م.

أكتوبر 915م) واشتد ساعده، وتضاءل في الوقت نفسه نفوذ دولة "الهادي" حتى انحصرت في أعالي الشمال؛ فأصاب "أهل صعدة" ونواحيها لوفاته في تلك الظروف الوجع الشديد (لما دهمهم من الخطب العظيم)⁽¹⁾ وقصدوا "المرتضى" -ابن الخليفة الراحل- [ت محرم 310هـ/مايو 922م] لمبايعته إماماً، كي يرد عنهم هذه العاصفة المغيرة، ويقيم فيهم العدل، وكان قد عرف عنه خلال فترة أبيه ومشاركته إياه بالسيف والقلم كثيراً من المزايا الفذة كالعلم الوافر، والشجاعة النادرة، والثبات على المبدأ، أي أنه اشتمل على كل شروط الهادوية في الإمام، ولكن "المرتضى" رفض قبول البيعة، واستمرت محاولات إقناعه بقبولها عشرة أيام متتالية، وهو يرفض تحمل مسؤولية الخلافة. وفي آخر المطاف جاءه الناس فأجهشوا بالبكاء بين يديه، فلما سكنت أصواتهم قال لهم: (جزاكم الله من أهل محبة ولاية خيراً)⁽²⁾ ثم أثنى على "الهادي" عليه السلام جميل الثناء، وبعد ذلك (تكلم كل واحد بمبلغ رأيه وعلمه) و"المرتضى" صامت؛ (فلما هدأت الأصوات قال "المرتضى" عليه السلام: "لسنا رحمكم الله بأبناء دنيا نتكالب عليها، ولا بأهل باطل فنطلب الإمارة والسلطان والأمر والنهي من غير استحقاق، وعلى غير وجهة رشد وسداد، واستقامة وصلاح")⁽³⁾.

ثم ذكر كيف عامل الناس "الهادي" بعد استدعائهم إياه إلى بلادهم، وبيعتهم له، وقال: (ألم ينقض أكثركم تلك العهود المؤكدة، والمواثيق الغليظة.. وكان عليه السلام يقاسي منكم الأمرين وتصيبه منكم المحن المتوترة وتعاملونه بأقبح المعاملة)⁽⁴⁾.

ولكن العلماء والوجهاء والناس أصروا عليه بالرغم مما بكتهم به، وإزاء هذا الإصرار لم ير بدأً من القبول، خاصة وأن "علي بن الفضل" على وشك اقتحام "صنعاء" بقوات كثيفة، وأن ظله سوف يقترب من "صعدة" نفسها إذا احتل "صنعاء"؛ فتقبل المسؤولية لهذا السبب كما صرح في خطاب آخر كما سيأتي.

- (1) يحيى بن الحسين الماروني، الإفادة في تاريخ الأئمة السادة، تحقيق محمد يحيى سالم عزان، صنعاء: دار الحكمة اليمانية، الطبعة الأولى 1417هـ/1996م، ص 170. محمد بن علي الزحيف: مآثر الأبرار 2، ص 636.
- (2) محمد بن علي الزحيف: مآثر الأبرار في تفصيل مجملات جواهر الأخبار تحقيق عبد السلام الوجيه وخالق قاسم محمد المتوكل، عمان" مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى 1423هـ/2002م، ج 2، ص 636.
- (3) محمد زبارة، أئمة اليمن، الطبعة الأولى تعز: مطبعة النصر 1375هـ. ق 1: 54 55، مآثر الأبرار 196 وانظر أخبار المرتضى في مآثر الأبرار ص 636.
- (4) زبارة، أئمة اليمن 1: 56.

يقول زبارة: (ثم بايعه الناس غرة الحرم 299هـ/911م فأقام بمدينة "صعدة" وفي يده "بلاد همدان" و "حولان" و "نجران" مدة، وسير جنوده لقتال القرامطة فقتلوا في كل فج واستقامت له الأمور)⁽¹⁾.

وهنا نسأل هل طبقت النظرية الانتخابية؟

قال "يحيى بن الحسين بن المؤيد (ت1090هـ/1680م) نقلاً عن المورخ الكبير "يحيى بن الحسين بن القاسم" (ت1100هـ/1688م) إن "المرتضى" قام بعد والده (بأمر الإمامة والرياسة العامة.. بوصية من أبيه)⁽²⁾ ففهم مؤرخون معاصرون مثل "الكبسي" و"المطاع" أنه بويع بالخلافة بوصية من أبيه³.

علينا مناقشة هذه الإدعاء لأنه لو صح لنقض من الأساس شرط الانتخاب وأول ما نلاحظه من وهن على ما ذهب إليه "الكبسي" و"المطاع" أنه يناقض ما ذهب إليه "يحيى بن الحسين" مناقضة جوهرية؛ لأن "يحيى بن الحسين" لم يقل أنه أوصى ببيعته، وإنما أوصاه بالقيام بأمر الإمامة، في صيغة يفهم منها دائماً أن الوصية كانت لفترة مؤقتة وقصيرة يقوم بأعمال الإمامة حتى يتم انتخاب إمام يرتضونه، كما حدث عندما رشح الخليفة الراشد "عمر بن الخطاب" "صهيباً" ليقوم بالأمر حتى ينتخب الناس؛ فالقول بوصية القيام بالأعمال في هذه الحالة أمر لا يناقض الانتخاب، أما القول بالوصية كإمام فهذا يناقض عقيدة "الهادي" نفسه والمذهب الهادوي نفسه، إذ أن الوصية تنقض المبدأ من الأساس الذي سار عليه "أئمة الزيدية" حتى إلى عصر متأخر، ولو كانت هناك وصية لما خالفها "المرتضى" وهو لم يقبل بالبيعة عند مؤرخين معاصرين له. ولو كان "الهادي" يعرف أن ابنه سيرفضها لما أوصى بها له، وليس من شك أنه- لو صحت الوصية- لكان للمرتضى علم بها، ولأقنع أباه بغيره إن كان من الزاهدين فيها، أو يتخذها حجة له إن كان من الطامعين فيها، ثم إن تاريخ "المرتضى" كله يدل على عزوفه عن الأمر وانصرافه إلى التوجيه والإرشاد، ثم أن "المرتضى"

(1) زبارة، أئمة اليمن: 1: 56.

(2) يحيى بن الحسين بن المؤيد، غاية الأمان في أخبار القطر اليمني، تحقيق وتقديم د. سعيد عبد الفتاح عاشور، القاهرة: دار الكتاب العربي 1388هـ/1968م، بدون رقم الطبعة 1: 201 وتابعه من المعاصرين عبد الواسع الواسعي، تاريخ اليمن، الدار اليمنية، الطبعة الثالثة 1402هـ/1982م، ص 179.

(3) محمد بن إسماعيل الكبسي، اللطائف السنوية في أخبار الممالك اليمنية، طبعة دار السعادة، الطبعة الأولى ص 15، وغاية الأمان: 1: 204، أحمد بن أحمد المطاع، تاريخ اليمن الإسلامي ن 204-1006 تحقيق عبد الله بن محمد الحبشي بيروت: دار التنوير الطبعة الأولى 1407هـ/1986، ص 146.

في خطابه الأول لم يشر قط إلى وصية، والمقتطفات التي أتينا على ذكرها سابقاً تؤكد خلو كلامه من ذكر وصية، ولو كانت صحيحة لكانوا هم قد طالبوه بتحقيقها طاعة لأبيه، أو أنه ذكرها ثم تخلص منها، ولكن لم يحدث شيء من ذلك، وإنما كان خطابه السياسي موجهاً مباشرة إلى الذين جاءوا إليه، وأرادوا منه قبول بيعتهم برضى منهم، لا بحكم وصية ولا بغيرها، وإنما اقتناعاً به. وكذلك لم يشر قط إلى وصاية في خطاب تنحيه عن الأمر، وإنما ذكر فيه مانصه: (إنكم معاشر المسلمين أقبلتم إليّ عند وفاة الهادي" رضى الله عنه وأردتموني على قبول بيعتكم) ويقول (فأجريت أموركم على ما كان الهادي" يجريها، ولم أتلبس بشيء من غرض دنياكم، ولم أتناول قليلاً أو كثيراً من أموالكم) فإذا أضفنا إلى ذلك رواية قوية تؤكد أنه لم يبايع أصلاً بالخلافة العامة فإن رواية الوصية تسقط نهائياً.

ثم نتوقف فنسأل هل ببيع "المرتضى" أميراً للمؤمنين أو أميراً محتسباً حتى يتأتى للناس من يتولى المسؤولية؟.

بعض المؤرخين يذهبون إلى أنه ببيع إماماً، وإلى هذا ذهب مؤلف الملحق بسيرة الهادي، وهو الملحق الذي لم نعرف تاريخ كتابته، فقال: (بايع الناس لابنه أبي القاسم محمد بن يحيى صلوات الله عليه يوم الخميس مستهل الحرم سنة تسع وتسعين ومائتين [299هـ/911م] وأقام بصعدة وفي يده بلاد همدان وخولان ونجران)⁽¹⁾. وفي "سيرة الأميرين" أن الشريف "الفاضل" أجاب عن جواز أخذ الجبايات من غير الأعشار المشروعة مستشهداً بمواقف الأئمة الكبار وقال: (وقد كان من احتساب الناصر عليه السلام وما أمره به المرتضى في أيامه وهو الإمام ما علم به الخاص والعام)⁽²⁾ فعنده أن "المرتضى" كان هو الإمام، وأن "الناصر" كان المحتسب.

(1) علي بن محمد بن عبيدالله العباسي العلوي، سيرة الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين عليه السلام، تحقيق: الدكتور سهيل زكار، لبنان - بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع: الطبعة الثانية: 1401هـ / 1981م. ص 397.

(2) مفرح بن أحمد الربيعي، سيرة الأميرين الجليلين الشريفين الفاضلين - نص تاريخي يبنى من القرن الخامس الهجري، تحقيق ودراسة: رضوان السيد وعبد الغني محمود عبد العاطي، بيروت: دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى 1413هـ/1993م، ص 84.

ومنهم من لم يذكر البيعة كالإمام الناطق بالحق، وإنما قال (وانتصب للأمر ولم يتحقق به كل التحقيق)⁽¹⁾.

ومنهم من قال بعدم مبايعته خليفة أصلاً، وقد ذهب إلى هذا القول العلامة "مسلم اللحجى" (ت بعد عام 545 هـ/1150م) معتمداً على "عبد الله بن عمر الهمداني" (ت أوائل ق13/4-14م) و أبو العباس الحسيني" (ت353هـ/964م) والسيد "أبو طالب" (ت424هـ/1032م) -وهم أقرب عهداً من غيرهم- وبعض رسائل "المرتضى" نفسها. قال العلامة المؤرخ الثبت "مسلم اللحجى" - على ما يروي "ابن الوزير" في "الإبريز" إن "المرتضى" (لم يتقلد الخلافة بعد موت أبيه عليه السلام، وقد ذكر ذلك "أبو العباس الحسيني" والسيد "أبو طالب" في كتبهما والشيخ "عبد الله بن عمر" في "سيرة الناصر" وذكر ذلك عن "محمد بن يحيى" عليهما السلام في بعض رسائله وكتبه، وأن الناس طالبوه بالبيعة له بعد موت "الهادي" إلى الحق عليه السلام واشتد إلحاحهم عليه فدافعهم برفق وتأنى بهم قدوم أخيه الناصر عليه السلام من الحجاز حتى قدم)⁽²⁾.

فهذه إذن رواية عن معاصرين ومشاركين أو قريبين من الأحداث ومن مواقع القرار، ولا ينبثق مثل خبير، وقد أنبؤونا بمثل هذه الحقائق، مما يعني بوضوح أن المشاورة والانتخاب لإمام أو محتسب قد تمت بنجاح، وهو الأمر الذي أثبتت فيه "الهاديوية" أنها وجدت لتبقى، وظهرت لتستمر، بالرغم مما سيعتريها من مواقف متخاذلة، ومهما كان الأمر فخلف ما حدث تكمن آلية سياسية رائعة لا يمكن التغافل عنها، وهي أن انتقال السلطة السياسية قد تم بطريقة سلمية وعبر حوار وشورى مباشرة، وليس بواسطة ممثلين أقوياء فحسب، وإنما من خلال اللقاءات الشعبية كما تسمى هذه الأيام.

وعلى هذا الأساس نفهم أن البيعة التي ذكرها المؤرخون هي في رأيي بيعة احتساب، وأن "المرتضى" قَبِلَ أن يتولى قيادتهم في هذه الفترة لسبب واحد هو مكافحة "القرامطة"؛ فإذا فرغ منهم، أو فرغوا منه كان قد دبر أمراً في نفسه لم يكشف به أحداً.

*

(1) يحيى بن الحسين الهاروني، الإفادة في تاريخ الأئمة السادة، تحقيق محمد يحيى سالم عزان، صنعاء: دار الحكمة اليمانية، الطبعة الأولى 1417هـ/1996م، ص170
(2) أحمد بن عبد الله الوزير: الإبريز في النسب العزيز ص 7. مخطوط

بين وفاة الهادي في 20 من ذي الحجة 298هـ/18 أغسطس 911م وبين قدوم الناصر "أحمد بن الهادي: في 301هـ/913م⁽¹⁾ ثلاثة أعوام مثقلات بالأحداث الجسام؛ ففي 10 محرم 299هـ/7 سبتمبر 911م - بعد وفاة الهادي بعام - سقطت "صنعاء" بيد "علي بن الفضل"، فخرج منها "أسعد بن أبي يعفر" خائفاً تلقاء "شيام"، ثم سقطت "شيام" و"ذخار" وبدأ الطوق يلتف حول عتق "صعدة"، لكن دخول "علي بن الفضل" مع صاحبه بالأمس "منصور اليمن" في معارك حربية ضد بعضهما البعض أعطى "صعدة" فرصة عظيمة للنجاة من الخطر الداهم،⁽²⁾ ومكنت "المرتضى" من أن أن يدحر "القرامطة" من معظم أعالي الشمال، ويؤمن حدوده الجنوبية، محققاً بذلك ما قبل بسببه تحمل المسؤولية.

وفي شهر ذي القعدة عام 299هـ/يونيو- يوايو 912م⁽³⁾ أي بعد أحد عشر شهراً من توليه القيام بأمر الإمامة أو الاحتساب بدأ "المرتضى" مطمئناً على استقرار الوضع في منطقة "صعدة"، لكنه لم يكن راضياً عن قضاياها الداخلية، عندئذ أبدى ما كان يخفيه طيلة الفترة الماضية، بعد أن زادته تجربة الحكم، ومطامع الناس، وعصيانهم، واتباعهم الهوى تصميمًا على تنفيذ ما أخفاه، فجاجاً الناس باستقالته في خطاب طويل أوضح لهم فيه أسبابها: (إنكم معاشر المسلمين أقبلتم إلي عند وفاة الهادي رضى الله عنه وأردتموني على قبول بيعتكم، فامتنعت بما سألتموني، ودافعت ولم أؤيسكم من إجابتكم إلى ما طلبتم خوفاً من استيلاء القرمطي.. على بلادكم وتعرضه للضعفاء والأيتام والأرامل منكم، فأجريت أموركم على ما كان الهادي يجريها، ولم أتلبس بشيء من غرض دنياكم ولم أتناول قليلاً أو كثيراً من أموالكم. فلما أخزى الله القرمطي وكفى الله المؤمنين القتال.. تدبرت أمري وأمركم)⁽⁴⁾.

ثم شرح - بصدق - ما وجده عندهم وأخذ يعددها واحدة واحدة: (وجدت أموركم على غير سننها، وألفيتكم تميلون إلى الباطل، وتنفرون عن الحق وتستخفون بأهل الصلاح.. لا تتناهون

(1) ابن المؤيد، غاية الأمان 1: 206.

(2) اقرأ عن ذلك المطاع، التاريخ الإسلامي 147. وقد عاد علي بن الفضل فدخل صنعاء يوم الخميس 27 رمضان 399هـ، (غاية الأمان 1: 202) وانظر الصليحيون والحركة الفاطمية في اليمن، وفي الحقائق الوردية أن علي بن الفضل دخل صنعاء في أيام الهادي وأن الهادي بيت قواته في معركة انتصر فيها، ولم تعط الحقائق اسم المعركة ولا تأريخها. (الحقائق الوردية، ج2، ص48).

(3) حدد هذا الشهر والعام يحيى بن الحسين في غاية الأمان 1: 202، وتابعه الكسبي في اللطائف 15، والمطاع 146.

(4) زيارة أئمة اليمن، ق1، ص56

عن منكر تفعلونه.. ولا تتعظون بوعظ الواعظين.. بل تجرون في غيكم وعن أمر الله إلى نهيه عادلين، وعمّا نأمركم به من طاعة الله مزورين.. وإلى أعداء الله وأعداء دينه الجهال الفساق راكبين... فلما لم أجد أحداً فيكم من يعين الصادق الحق، ويأمر بالمعروف، ويرغب في الجهاد ويختار رضا الله.. أنزلت هذه الدنيا من نفسي أحسن المنازل وآثرت الآخرة.. من غير زهد مني في جهاد الظالمين ومنازمة الفاسقين.. مع علمي بما فرض الله عز وجل على عباده في وقته وأوانه، وأيقنت مع الأحوال التي وصفتها والموانع التي ذكرتها أن السلامة عند الله في الزهد في الدنيا والاشتغال بعبادة رب العالمين.. وذلك بعد رجوعي إلى كتاب الله تعالى.. فوجدته يوجب التبري عليّ من هذا الأمر إيجاباً محكماً.. فاتبعت عند ذلك أمر الله ونزلت عند حكمه⁽¹⁾.

ثم أضاف: (فان تقم لله عز وجل عليّ من بعد ذلك حجة ووجدت على الحق أعواناً، وفي الدين إخواناً قمت لأمر الله: طالباً لثوابه، حاكماً بكتابه، متقلداً لأمره، متبعاً لسنة نبيه.. لا أفارقه.. وإن لم أجد على ذلك أعواناً صادقين، وإخواناً لأمر الله متبعين، لم أدخل بعد اليقين في الشبهة، ولم أتلبس ما ليس لي فيه حجة، وكنت في ذلك كما قال الله تعالى: {فتول عنهم فما أنت بملوم}⁽²⁾).

طوى "المرتضى" سيفه، في 299هـ/912م وشرع قلمه فواصل به جهاده، وعندما توفي رحمه الله كان قد خلف وراءه 32 كتاباً ورسالة⁽³⁾ أثرت الفقه والفكر الهادي الزيدي بروافد خصبة قوت تياره.

*

وقد حدد الإمام الناطق بالحق "أبو طالب" مدة انتصابه للأمر بقوله: (كانت مدة انتصابه للأمر نحو ستة أشهر)⁽⁴⁾ وقال زبارة (اعتزل رضى الله عنه الأمر، وخلا بربه، وآثر عبادته، وصرف عماله من "بلاد همدان" و"نجران" ولزم منزله بـ "صعدة")⁽⁵⁾. وغشى الناس طائف

(1) زيارة، أئمة اليمن، ق1، صص 56-57

(2) زيارة، أئمة اليمن، ق1، صص 5-857.

(3) انظر قائمة كتبه في: عبد السلام الوجيه، أعلام المؤلفين الزيدية، عمان: مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، الطبعة الأولى 1420هـ/1999م، صص 1013-1015.

(4) الهاروني، الإفادة، ص 170.

(5) زيارة، أئمة اليمن، ق1، ص 58.

الحيرة فإذا بهم يدوكون، ويذهبون إليه يحاولون إرجاعه عما عزم عليه فلم يقبل، لقد حسم الموقف، وترك الحكم و(أقام بصعدة للصلح بين الناس وبعض بني عمه)⁽¹⁾.

وخلت "صعدة" من معظم قادتها وكثير من علمائها: (سار الطبريون إلى بلادهم وأقام بعض بني عمه للنظر بين الناس)⁽²⁾.

ومن شهر ذي القعدة 299هـ/ يونيو-يوليو 912م إلى شهر محرم 301هـ/ أغسطس 913م سنتان وشهران إداكت "صعدة" مرة ثانية دوكاً شديداً بدون رئيس يضبط أمورهما، ويعطينا العلامة الجليل "عبد الله بن عمر الهمداني" المتوفى في (ق4) صاحب سيرة الناصر لدين الله - وهو معاصر للأئمة الثلاثة- صورة نابضة لتلك الأجواء التي عاشت فيها "صعدة" بدون إمام، يقول "عبد الله بن عمر": (كان القرمطي.. ابن فضل قد نهض.. والأمور باليمن مهملة، قد زال الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ورفع أهل الفسق رؤوسهم، وأظهروا قبائحهم، وطمعوا في دمار الحق وأهله لموت الهادي إلى الحق عليه السلام وقعود ابنه "محمد بن يحيى" عليهما السلام في منزله حتى خضع أهل العدل والتوحيد وتضاءل أهل الإيمان وضاعت الأرض بالمسلمين)⁽³⁾.

وأضاف: (وكنت أتصل بالإمام [المرتضى] وأتكلم بما أحب بين يديه فاشرح له أخبار الناس وأحوالهم وما قد تداخلهم، وما قد ظهر من الشرور، فيقول لي: "أبشر أظلك الذي تطلب، ودنا منك ما فيه ترغب! فكنت أرى أنه يريد بذلك قيامه).

وتابع: (ثم كثر عرض الناس أنفسهم عليه، وهو في ذلك يعيد لهم القول الأول ويدافعهم عن نفسه. قال: فسألت "عبد الله بن محمد السعدي" رحمه الله- وكان من أفاضل أنصار الهادي.. وأخيارهم وأهل البصائر منهم، وذوى السابقة في الهجرة إليه، وكانت له المتزلة الرفيعة عند الإمام المرتضى- عن قول الإمام رضى الله عنه ما الذي يريد بذلك للإسلام من نفع؟ فقال لي نعم. أبو الحسن أحمد بن الهادي إلى الحق قادم، وقائم بالأمر بالمعروف والنهي عن

(1) مسلم اللحجي، سيرة الإمام أحمد بن يحيى الناصر لدين الله، إكستير: الطبعة الأولى 1990، ص 7.

(2) ابن المؤيد، غاية الأمان 1: 202.

(3) اللحجي، سيرة الإمام الناصر: ص 7.

المنكر، فسألته عن الإمام رضى الله عنه: هل يقول ذلك فقال لي: نعم، فحمدت الله وانصرفت⁽¹⁾.

ويصف لنا الحالة العامة متابعاً فيقول: (وإن الناس في ذلك لفي اضطراب شديد، وخطب هائل، وقد أشرفوا على خطر عظيم، وهول جسيم؛ لأن قبائل العرب انبعثت بينها الحروب، وثار بعضها على بعض بالشر، وكثر بينها القتل والقتال، وقطعت السبل، وظهر المنكر في جميع البلدان)⁽²⁾.

كما يبدو أيضاً من النص نفسه أن مكاتبة بين "المرتضى" وأخيه "أحمد" -الذي كان موجوداً بـ "الحجاز" عند وفاة "الهادي" - كانت قائمة، وأن "المرتضى" كان يضغط عليه بالوصول ليتحمل المسؤولية، ويظهر أيضاً أن "الناصر" لم يقبل بما عرض عليه أولاً، وأنه وصل إلى "صعدة" لدراسة الموقف مع أخيه على أساس العودة إلى "الحجاز" لا الإقامة بها، ودليلنا على ذلك أنه لم يستصحب عائلته معه، ولو كان ينوي الإقامة لاستصحبها، معه وأنزلها في بيت أخيه أو أبيه، فله بها دار وأهل، كما أن ممانعته قبول البيعة تأكيد على عدم رغبته في البقاء هناك.

على كل حال بعد عامين كاملين مثقلين بالأحداث الجسام وصل "الناصر" إلى "صعدة". يقول "عبد الله بن عمر الهمداني": (فلما كان شهر المحرم من سنة إحدى وثلاثمائة [أغسطس 913م] قدم الناصر لدين الله "أحمد بن يحيى" عليه السلام من "الحجاز" فأقبل الناس إليه وسألوا الإمام "محمد بن الهادي" رضى الله عنه إن كان غير قائم بأمرهم أن يعينهم على الناصر لدين الله في القيام بذلك والبيعة منهم له فلم يبعدهم عن ذلك)⁽³⁾.

لكن "الناصر" دافعهم ولم يقبل هو الآخر، واختلى الأخوان (أيامهما تلك في خلوة، ولا شك أنهما ينظران فيها فيما يستقيم به أمر الرعية ويعز الله به الإسلام)⁽⁴⁾.

(1) اللحجى، سيرة الإمام ص 7.

(2) اللحجى، سيرة الإمام صص 7-8، وابن الوزير، الإبريز ص 75.

(3) اللحجى، سيرة الإمام ص 8 وفي سيرة الهادي أنه قدم في آخر ذي الحجة ص 400 والفاوق قد يكون يوماً واحداً.

غاية الأمانى 1: 204 (في شهر محرم) بدون تحديد اليوم

(4) اللحجى، سيرة الإمام، ص 8.

وليس لدينا تفاصيل تلك المداولات على أهميتها التي حرت بين "الناصر" مع أخيه، ولا تلك التي أجراها مع كبار أهل بيته وكبار أنصار أبيه، إلا الترتير اليسير، وهانحن نواجه الآن من "الناصر" ما سبق أن واجهناه مع "المرتضى": رفض لتحمل المسؤولية مع بذل النصح والمعونة.

يقول "عبد الله بن عمر": (ثم إن الناصر لدين الله.. استدعى نفرًا من أهل بيته وأصحاب أبيه رحمهم الله جميعاً فعرّفهم بما طلب منه الناس من القيام فيهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الأحكام، وأن ذلك واجب إن وجد عليه أعواناً. وشاورهم في الأمر، فتكلم أهل بيته. ثم تكلم وجوه من حضر من أصحاب أبيه وشيعته وأهل الرأي منهم نحو "محمد بن سعيد" و "إبراهيم بن إسحاق" و أبي جعفر "محمد بن سليمان الكوفي" وهؤلاء مشايخ أصحاب "الهادي إلى الحق" عليه السلام فكلهم أوجب على نفسه الطاعة له، ورضي بقيامه⁽¹⁾).

بعد هذا الاجتماع الشوروي المصغر الذي حضره كبار قادة الهادوية خرج "الناصر" إلى بيت أخيه "المرتضى" للتداول. قال "ابن عمر": (فلم يلبث أن جاء رسول من الإمام المرتضى لدين الله يأمرنا بالمصير إليه فدخلنا إليهما فوجدناه قاعداً إلى يمينه فتكلم الإمام "محمد بن الهادي".. وذكر ما طلب الناس من القيام بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وذكر أن ذلك واجب وحض عليه [و] أمر به⁽²⁾).

ولم يتبين لنا ماذا حدث في هذا الاجتماع؛ لأن السياق انقطع بسبب تدخل العلامة الثبت "مسلم اللحجي" ليروى قصة أخرى. لكنه استأنف حديث "عبد الله بن عمر" عن أحداث شهر صفر، أما وقائع شهر محرم فأضرب عنها صفحاً وامتنع عنها بوحاً، وهذا يدل على أن ذلك الاجتماع لم يسفر عن أمر حاسم. ولكن في صفر بدأت الأحداث تأخذ مجرىً جدياً آخر. قال "عبد الله بن عمر" في السيرة: (لما كان (يوم الأحد في ثمان ليال خلت) من صفر سنة 301هـ [سبتمبر 913م] اجتمعت خولان وهم أنصار الهادي إلى الحق وأهل السابقة والفضل في ذلك وجيرانه أهل دار هجرته وأعوان الأئمة عليهم السلام أهل الوفاء والصبر في المواطن الشريفة التي يمتلها بذكر أولاد العرب، وبها تبنى المكارم ويستحق الثواب وتكرم الأحساب فصاروا إلى الناصر لدين الله.. فطالبوا بأن يأخذ بيعتهم فبايعهم على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر،

(1) اللحجي، سيرة الإمام، ص8.

(2) اللحجي، سيرة الإمام، ص8-9، وانظر ابن الوزير، الإبريز، صص75-76.

وإقامة حكم الكتاب والجهاد لمن خالف الحق، والنهوض معه إلى من استدعاهم إليه في طاعة الله تعالى!، فأجابوه إلى ذلك مسارعين.. فبايعوه عليه. وكانت البيعة بمسجد الهادي عليه السلام الذي فيه قبره، ثم بايعه سائر الناس يومئذ، ثم ركب إلى صعدة يوم الجمعة، فاجتمع إليه من خولان وغيرها من أبناء الناس بشر عظيم قيل إنهم كانوا فيما بين صعدة والغيل⁽¹⁾.

وهكذا بويع "أحمد بن يحيى" إماماً منتخِباً، ولقب بالناصر، وإذا أطلق لقب "الناصر" بدون اسم فالمراد به هذا الإمام، تقديراً لما بذله في تأسيس الدولة والمذهب معاً، وبانتخابه بهذه الطريقة تقوت طريقة الانتخاب حتى وإن اعترها انتكاسات، فقد حافظت على بقائها نظرياً وعملياً كلما انتخب إمام شرعي مجتهد.

*

وقد يكون من الخير أن نستكمل ألوان الصورة بالحديث عن بيعة الإمام "الناصر" نفسها. لقد أشار محقق "سيرة الإمام الناصر لدين الله" البروفيسور "ويلفريد ماديلونغ" إلى الفترة التي تمت فيها بيعة "الناصر" فقال في صيغة غامضة: (بعد وفاة الإمام المرتضى وتبوؤ الناصر الإمامة) [أوتفرد؟] رسمياً في محرم 310 هـ / مايو 922م سعى الإسماعيليون للسلم، وكتبوا لبعض مشايخ همدان، وتم الاتفاق على هدنة رسمية في شعبان 310 هـ / ديسمبر 922م). وتشكك في بيعته أيضاً أيام أخيه محققاً سيرة الأميرين فقالا: إن المرتضى (اعتزل الأمر عملياً دون أن يتنازل عنه صراحة وتولى أخوه الناصر النهوض بأعباء الدعوة والدولة مع بقاء الأمور على شيء من الغموض حتى وفاة المرتضى عام 310 هـ [922م] إذ لم ينقض إمامة أخيه المرتضى ولم يصرح بدعوة جديدة غير دعوته)⁽²⁾ ويضيف أن "مفرح بن أحمد" صاحب "سيرة الأميرين" نقل رسالة طويلة للمرتضى "كتبها للريان الهمداني في تسويق سلوكه في الاعتزال لكنه لا يصرح بترك الإمامة"⁽³⁾. ومن خلال مطالعتي لها ملت إلى القول بأن الرسالة كتبت عقب وفاة الهادي؛ لأنه يتحدث فيها عن المصيبة التي نزلت بعد وفاته في أسلوب لا يظهر معه فيه تقادم العهد (أجزل الله ثوابك في دعائك وشكر سعيك).. فما كانت المصيبة به صلوات الله عليه بخاصة، بل كانت

(1) للحجى، سيرة الإمام، ص 11. وما بين الهلالين من سيرة الهادي ص 400. وانظر الإبريز ورقة 76.

(2) الربيعي، سيرة الأميرين ص 33.

(3) الربيعي، سيرة الأميرين، ص 33 ح 1. وانظر الرسالة في نفس المصدر ص 294 وما بعدها.

عامّة لجميع الأمة، ونقول -على فادح النازلة وعظيم الرزية- إنا لله.. خطب ونازلة جلت (1). وهو يتحدث فيها عن القرمطي وكأنه يعني به علي بن الفضل؛ لأنه يذكر أنه ادعى النبوة (كان آخر أمره أن ادعى النبوة وجحد الله سبحانه) (2). ولا يذكر قط شيئاً عن وفاته بل إنه يتخوف منه وما يجنبه في المستقبل (أقسم بالله إن ظهوروا وبلغوا شيئاً مما أملوا- وأرجو ألا يبلغهم الله ذلك- ليدعين كبيرهم الربوية) (3). ومن ثمّ فما اعتمد عليه المحققان بحاجة إلى بحث أعمق، وعلي بن الفضل توفي 15 ربيع الآخر 303هـ/ 28 أكتوبر 915م فهي إذن قبل هذا العام وفي رأيي أن هذه الرسالة قد كتبت قبل وصول الناصر؛ لأنه لم يشر إليه ولا بكلمة، ولو كان موجوداً لتحدث عنه ودعا إلى مناصرته كخليفة أو نائب عنه وعدم الإشارة إليه تعني أنه كان لا يزال غائباً.

*

ومهما يكن من أمر فقد توفي "المرتضى" بـ "صعدة" يوم الأحد 7 شهر المحرم 310هـ/ مايو 922م ودفن بجوار والده "الهادي" ضحى يوم الاثنين (4) تاركاً وراءه مدرسة فكرية خصبة و 32 عاماً (5) قضاه في الجهاد ونشر الوعي. وله صفحات مشرقات في الجهاد مع أبيه ولم تخل معركة من معارك الهادي إلا وله فيها حضور قوي. وكان إلى ذلك شاعراً مجيداً وقد أضاف تأثيراً بارزاً على شعر الصمود العقائدي.

قطع وفاة "المرتضى" للحجاج حول بداية بيعة "الناصر" والتقى المؤرخون الآن حول إمامته وبعد أعوام من وفاة "المرتضى" توفي الناصر في عام مختلف عليه بين عام 315هـ/ 927م (6) و عام 320هـ/ 932م (7) و عام 322هـ/ 934م (8) و عام 325هـ/ 937م (1)، ولسنا في صدد تحقيق

(1) الربيعي، سيرة الأميرين، ص 290.

(2) الربيعي، سيرة الأميرين، ص 290.

(3) الربيعي، سيرة الأميرين، ص 290.

(4) العلوي، سيرة الهادي، ص 405.

(5) المطاع 159. الشامي تاريخ اليمن الفكري 1: 144. الكبسي: في سنة 322 توفي المرتضى.

(6) الهاروني، الإفادة ص 172، اللحجي، سيرة الإمام 118-119.

(7) ابن الوزير، الإبريز ورقة 86.

(8) العلوي، سيرة الهادي 406-407. وانظر ابن المؤيد، غاية الأمان 1: 215. زيارة أئمة اليمن 1: اللحجي سيرة الإمام

ص، 10-11، المطاع، تاريخ اليمن الإسلامي، ت 161.

عام وفاته فلذلك حديث آخر ونرجح أنها عام 934/322. والذي يهمنا ذكره هنا هو أن "الناصر" قد ترك وراءه 13 كتاباً ثميناً أثرت الفكر الهادوي بأفانين العلوم².

أثبتت تلك الأحداث بالرغم من تلك الرجعات العنيفة التي كادت تعصف بـ "صعدة" حصانة القاعدة الهادوية، والمثير في الأمر أن صعدة آنذاك وفي تلك الفترة الحرجة لم تتعرض لغزو من قبل "السلطين" أو "القوى المحلية" من "آل الضحاك" و "آل الدعام" و "آل يعفر" فيحاولون ولو مجرد محاولة أن يضموا "صعدة" إلى ممتلكاتهم، ولكن لم يحدث شيء من ذلك، وكان من المفروض أن يحدث، ولم يمدنا المؤرخون بأية حوادث نستخرج منها الأسباب المانعة، مما يدعوننا إلى القول إن "الهادوية" كانت قد تمكنت من تسييج "منطقة صعدة" بسياج قوي حماها من التحلل، وأصبحت بفضل "الهادوية" ثابتة وسط معترك سياسي يتدهور، وهكذا لم يبق من أسباب إلا القول بأن "الهادوية الزيدية" قد أصبحت رقماً لا يمكن تجاوزه.

*

ماحدث بعد "الناصر" من أهوال وخطوب تعرضت خلالها النظرية الانتخائية بل "الهادوية" نفسها إلى أخطار ماحقة، قد ينقض مذهبنا إليه من ثبات الشروط والمواصفات، ولكن لأن الموج الهائج لا يلبث أن يتراجع إلى شواطئه فدليل على أن الشروط قد تنحني أمام العواصف لكن بكل تأكيد فلم تقتلع، فما تلبث أن تعود إلى استوائها، فقد ثارت المشاكل بعد "الناصر" واشتعلت ليس بين رؤساء القبائل فحسب، وإنما داخل بيت "الناصر" نفسه. ففي حوادث 322هـ/934م إلى 330هـ/941م- وهي الفترة التي اشتعل الخلاف فيها بين الأخوين "الحسن" و "القاسم" ابني "الناصر" - أجمل "ابن المؤيد" أخبارها بشكل واسع نرى من خلالها كيف تَقَبَّلَ الأميران "الحسن" و "القاسم" ابني "الناصر" بطابع القبيلة والفروسية على حساب الشروط والمواصفات الهادوية. "الهادوية" بحق تمكنت من الصمود حتى تجاوزت الحنة بعد ظروف صعبة، وكان للعلامة الكبير أبو الحسين "أحمد بن موسى الطبري" (ت بعد 371هـ/981م على مانرجح) دور كبير في الحفاظ على "الهادوية" وتماسكها وسط الزوابع السياسية، ويمكن تصنيفه بالمؤسس الرابع للهادوية بعد

(1) الزحيف، مآثر الأبرار، 633/2، حسين بن أحمد العرشي، بلوغ المرام شرح مسك الختام في من تولى ملك اليمن من ملك وإمام، تحقيق انستاس الكرملي، بيروت: دار إحياء التراث العربي، بدون تاريخ ولا رقم الطبعة، ص 34، الواسعي، تاريخ اليمن، ص 181، زبارة، أئمة اليمن 1: 64، الحبشي، حكام اليمن 54.
(2) انظر مؤلفاته في الوجية: أعلام المؤلفين الزيدية، صص 202-203.

"الهادي" و"المرتضى" و"الناصر" وفي ظل حالة منفلتة بكل اطمئنان، وله من المؤلفات مؤلفان في العقائد، وأهم من تأليفه نشاطه الواسع وأسفاره المتعددة إلى المناطق اليمينية وزيارته للأحياء والأسواق حيث كان يعقد مجالس للحوار مع الآخرين حيثما كان وكيفما اتفق، وكان ذا منطق حكيم، فما دخل في نقاش إلا وفاز⁽¹⁾.

وعلى امتداد السنين حافظت النظرية الانتخابية على وجودها بفضل أئمة علماء وعلماء أئمة رغم الانتكاسات السياسية، وبعد مضي 448 عاما من وفاة "الناصر" نجد خمسمائة عالم يقصدون المهدي "علي بن محمد" إلى "ثلا" ليبايعوه إماماً شرعياً، وهو يرفض، وبقي الحوار معه قرابة شهرين⁽²⁾ وكان يرد عليهم: من رضيتموه بايعته، ويروي عن العلامة "عبد الله بن الحسن الدواري" - علامة اليمن في حينه - قوله: (لقد عاجلنا المهدي معالجة أعجزتنا، فما كان جوابه لنا إلاّ البكاء)⁽³⁾ ولكنهم في النهاية أوجبوا عليه القيام فقبل، ولما أصيب بمرض "الفالج" فُض كما يقول الإمام "الشوكاني" (العلامة عبد الله بن الحسن الدواري من صعدة في المحرم 773هـ [1371م] فوصل إلى ذمار ومعه جماعة من السادة والعلماء وأجمع رأي القاضي ومن معه أن لا يصلح لإمامة إلا ولده محمد المذكور فلما سمع ذلك تباعد عنه واعتذر فلم يعذروه وألزموه الحجة فقام بالإمامة بعد أن بايعوه)⁽⁴⁾.

وخلاصة الأمر أن الصراع بقي دائراً بين الشروط والتغلب ينتصر هذا حيناً وتتغلب الشروط حيناً آخر مما أثبت أنها ظهرت لتبقى.

*

على أن الانتخاب لم يمارس باستمرار، بل ولا في أغلب الأحيان، فقد كان يحدث اختراق لهذه النظرية بين الحين والآخر، ومنذ أن بدأ صراع ابني "الناصر" على الحكم استهل هذا الأسلوب طريقه، وانتج ما يسمى بحكم المتغلب. وإذا رحنا نفتش عن سبب فسئجده - ضمن أسباب

(1) انظر زيد الوزير، أبو الحسين أحمد بن موسى الطبري ودوره في بناء المذهب الهادوي، مجلة المسار السنة التاسعة العدد 25 صص 66-142.

(2) محمد محمد زبارة، خلاصة المتون: 221 مخطوط.

(3) المستطاب 2: ورقة 8 مخطوط.

(4) محمد بن علي الشوكاني، الدر الطالع، بحاسن من بعد القرن السابع، صورة مصورة من الأصل بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ ولا رقم الطبعة، 1، ص486.

أخرى- في المفهوم الخاطيء لشرط الدعوة إلى نفسه، ذلك أن هذا الشرط قد قصد به أصلاً الرد على "الإمامية" القائلة بالستر والغياب، ف جاء الإمام "زيد بن علي" بعكس ذلك فلم يجوز (أن يكون الإمام مستوراً، بل لا بد أن يخرج داعياً لنفسه)⁽¹⁾ ونتيجة للقاعدة الأساس وهي وجوب الخروج على الظلمة، فقد عبّر عنها بإشهار السيف، أي بقولهم: شاهراً سيفه- لكن شرط الدعوة هذا قد استخدم- بحيل فقهية، وسطوة قبلية- لغير غرضه، حيث تحول إلى وسيلة ليس فقط للمتغلب بل وللدعاة المجتهدين أيضاً، إذ اتخذ بعض الدعاة المجتهدين والمستوفين لهذه الشروط حقاً شرعياً في نيل الإمامة، وتحول من ترشيح إلى حق، ولأن لكل مجتهد مستوفي الشروط له الحق أن يدعو إلى نفسه، فقد كثر الداعون المجتهدون إلى أنفسهم، وكان لكل واحد منهم علماء تابعون لاجتهاداته، فيدعو إلى نفسه فيبايعونه فيشهر سيفه، ويخرج على إمام سابق مستوفي الشروط، ومع أن السابق له الحق الشرعي فإن علماء اللاحق لم يعجزوا عن استنباط التبريرات اللازمة. وليس من شك أن صراع المجتهدين هذا قد سهل للمتغلبين أيضاً أن يشقوا طريقهم إلى الحكم، وكثيراً ما تمت لهم الغلبة لهذا السبب ولسبب آخر هو الزخم المشيخي القبلي السائد أيضاً.

وليس من شك أن المناخ المشيخي القبلي المتجذر في "اليمن" قد كان له تأثير لا ينكر على الشروط وبالأخص على الانتخاب والدعوة معاً مما سهل للمتغلب أن يمارس دوره بدون شروط المؤهلات الهادوية، وبدون انتخاب، ولا مشورة، وإنما كان يتزو على الأمر بالقوة، ومع أن النظرية "الهادوية" لا تقر شرعية هذا النوع من الاغتصاب السياسي، وتطلق عليه اسم المتغلب في مقابل المنتخب، ولم يتم قط الاعتراف بشرعية المتغلب، لكنها على كل حال لم تتمكن من منع المتغلب من الحكم، حيث قدمت له الدعوة الغامضة فرصاً كثيرة- وخاصة في الفترة المتأخرة- أن يحكم في معظم الفترات كأمر واقع.

مهده وجود المتغلب الطريق للوراثة السياسية أيضاً أن تمارس دورها أيضاً، ولكن بدون أن يجزؤ أحد على تبنيها رسمياً حتى فترة قريبة. ولعل أفسى الضربات التي أنزلت بالشروط هي عندما أعلنت "ولاية العهد" في الحرم 1343هـ/ أغسطس 1924م في الأربعينيات من القرن الهجري/ العشرينيات من القرن الميلادي، وتم اعتماد "المملكة المتوكلية اليمنية" اسماً للدولة بدلاً عن "دولة اليمن الإسلامية"، وبهذا أبعده الانتخاب وحل محله التعيين، والغيت الإمامة رسمياً- وإن بقيت قائمة في تعامل الإمام بها في الشؤون الشرعية- وحلت الملكية محلها. ولم يرتض معظم العلماء بهذا

(1) محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، ج2، ص699.

الإجراء فقاوموه، وكان من الأسباب الرئيسة لقيام الثورة الدستورية والإطاحة بالنظام الملكي. على أن سقوط الثورة الدستورية وعودة الملكية قد عجزا في سقوط الملكية نهائياً على يد ضباط من الجيش أسقطوا الملكية وأعلنوا الجمهورية عام 1382هـ/1962م.

ولو رحنا نفتش عن السبب الرئيس الذي سمح باختراق الشروط والمواصفات الممتازة لوجدناه كامنًا في عدم تأطُر في مؤسسات حاكمة، أو بتعبير آخر لم تأسس -إن صح هذا التعبير- أي أهما لم تضبط ضمن مؤسسة فعالة، ومضى زمن طويل عليها بدون "مأسسة" مما ترك الباب مفتوحاً أمام أي مجتهد مكتمل الشروط أن يدعو إلى نفسه، ويتصارع إمامان أو أكثر في وقت واحد، ثم ماهو أدهى وأمر هو ظهور المتغلب، وقد بقي الحال على هذه الوضعية حتى كانت "الثورة الدستورية عام 1362هـ/1948م فأعاد الأمر ليس إلى نصابه النظري فقط، بل مأسست مبدأ الانتخاب لأول مرة ضمن مؤسسة "مجلس الشورى" المكون من العلماء بدرجة رئيسة، فهو وحده الذي يحق له انتخاب الإمام، وبهذه الطريقة ألغت ما عرف تاريخياً بتعدد الأئمة الكبار، ووضعت حداً نهائياً لقضية التغلب والوراثة، وأثبت علماء الهادوية الزيدية ومعهم قيادات سياسية كبيرة من الزعامات الشافعية أن النظرية الهادوية قابلة للتطوير والإبداع. والحق أن "الثورة الدستورية" بقيادة العلماء قد وضعت نظام الإمامة نفسه داخل المؤسسات، وكانت تلك بداية ظافرة للخروج من الانفلاتات المتكررة إلى التطور والإبداع، بيد أن الانتصار الملكي على "الثورة الدستورية" وعلى علمائها المجتهدين وعلمائها الكبار قد أرجع حكم الغلبة والوراثة إلى الوجود بعد أن كاد يقضى عليه.

وإلى جانب هذا السبب ولا يقل أهمية عنه أن حكم الغلبة بدون شروط ومواصفات وحضور الوراثة غير المعلنة، خاصة في القرن الثالث عشر الهجري/ القرن التاسع عشر الميلادي، قد ظفر بتأييد بعض علماء الهادوية المجتهدين المتأثرين بالفكر الذي يدعو إلى طاعة أئمة الجور، وهم وإن كانوا قلة إلا أن بعضهم كان له نفوذ كبير، وكان اعترافهم بأئمة الجور حكماً وأمرًا للمؤمنين ذا تأثير كبير أيضاً، وقد يكون الإمام المجتهد الكبير "محمد بن علي الشوكاني" (ت 1250هـ/ 1834م) واحداً ممن أسهم في هذا الاتجاه بالرغم من علمه الواسع، إلا أنه قد مال إلى تبني إسقاط شرط الاجتهاد وتحريم الخروج على أئمة الجور، مما سهل للمتغلب أمره فهذا الإمام الطائر الصيت يسمح بإمامة غير العالم بشرط ألا يتولى القضاء (وليس للإمام إذا لم يكن مجتهداً أن يستبد بما يتعلق بأمور الدين ولا يدخل نفسه في فصل الخصومات، والحكم بين الناس فيما يُنوبهم؛ لأن

ذلك لا يكون إلا من مجتهد كما قدمنا من القضاء. والحاصل أنه لا دليل في المقام يوجب علينا اشتراط اجتهاد الأئمة، حتى يجب المصير إليه، ولا إجماع حتى يكون التعويل عليه، وليس في المقام إلا مجرد المجادلة بمباحث راجعة إلى الرأي البحت، كما يعرف ذلك من يعرفه، وما أهون مثلها على المحققين من علماء الدين المتقيدين بالدليل المحكمين للشرع⁽¹⁾.

وأضاف الإمام "الشوكاني" تحريم الخروج على الإمام الظالم وجاء في كتابه السيل الجرار- وهو من أواخر كتبه: (لا يجوز لهم أيضاً الخروج عليه ومحاكمته إلى السيف)⁽²⁾ ويقول: (لا يجوز الخروج على الأئمة وإن بغوا في الظلم أي مبلغ ما أقاموا الصلاة ولم يظهر منهم الكفر البواح)⁽³⁾. فهو هنا يرجع بقوة رأي الإمام "أحمد بن حنبل"، وأهم من ذلك أن هذين الرأيين يشجعان دعاوى المتغلب ويسهلان له البقاء في الحكم يمارس جوره، إذ لا يجوز الخروج عليه، وزاد الطين بلة أن الإمام "الشوكاني" وزر لثلاثة أئمة ظلمة، هم المنصور "علي" (ت 15 رمضان 1224هـ/ 24 أكتوبر 1909م)، والمتوكل "أحمد" (ت 17 شوال 1231هـ/ 10 سبتمبر 1816م) والمهدي "عبد الله" (ت 1252هـ/ 1836م) وكان أول مباح للمتوكل والمهدي والمتولي لقبض البيعة لهم من بقية الناس⁽⁴⁾ وكان المنصور "علي" قد عينه عام 1209هـ/ 1794م قاضياً للقضاء، ومنحه رتبة شيخ الإسلام. وكان الإمام "الشوكاني" يستحق هذين المنصبين بجدارة، إذ كان عالماً مجتهداً واسع الاطلاع، وعندما تولى القضاء أجرى أمور الشريعة التعااملية على نصابها، وكان عادلاً في أحكامه الشرعية، مقبول الكلمة، ولكنه لم يتدخل في مظالم الأئمة الجائرة، وخاصة على عهد

(1) محمد بن علي الشوكاني، السيل الجرار المتدفق على حدائق الأزهار، بيروت - لبنان، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1425هـ/ 2004م: ص 477.

(2) الشوكاني، السيل الجرار المتدفق، ص 938-939.

(3) الشوكاني، السيل الجرار ص 965.

(4) انظر ترجمته للأئمة المتغلبين الثلاثة وعمله الكبير في حماية الحكم وتأييد كل منهم في كتابه البدر الطالع بمحاسن من بعد القرن السابع، صورة مصورة من الأصل بيروت: دار المعرفة، بدون تاريخ ولا رقم الطبعة. وقد سمي المنصور "علي" بأمر المؤمنين (البدر الطالع 1، 459)، وقال عن المتوكل أحمد (كنت أول من بايعه ثم كنت المتولي لأخذ البيعة له.. ج 1 ص 467 وانظر ج 1، ص 78 وفي ترجمة المهدي عبد الله (وقعت المبايعه مني له بعد طلوع الفجر، ثم أخذت له البيعة من جميع أمراء صنعاء.. (ج 1، 377)). ونفهم من هذه المواقف أن الإمام الكبير "الشوكاني" كان عملياً ونظرياً يميز خلافة من ليس بمجتهد، ويميز بيعة ظالم ويميز التوظف معه وهو نفسه قد قضى لثلاثة أئمة لم يتوفر فيهم الشروط ولا العدالة.

المهدي "عبد الله" ولعل ذلك ماضن له الاستمرار والحماية القوية من قبل هؤلاء الأئمة الثلاثة، وفي مقابل ذلك أعدق عليه الأئمة موفور العطاء⁽¹⁾.

ومهما كان هذا المآخذ في موالة الظلمة، إلى جانب بعض مآخذ أخرى أخذه عليها تلميذه الحافظ المجتهد "محمد بن علي العمراني" في كتابه "إتحاف النبيه بتاريخ القاسم بن محمد وبنيه" (ت في جمادى الأولى 1264هـ/أبريل 1848م)⁽²⁾ إلا أن ما أجراه من عدل ونزاهة في فصل الخصومات في القضايا التعاملية قد غطت على المظالم السياسية، وبسبب سمعته الكبيرة، وعلمه الواسع ومكانته في قلوب الرعية فقد وظفت كل تلك المميزات لصالح دعم الغلبة والوراثة، وكان دعمه للأئمة الثلاثة الذين لم يستوفوا شروط المذهب الهاديوي أثراً بليغاً في تسهيل منال المتغلب وإضعاف قوة الممانع.

(1) ذكر زيارة: (أقطع الإمام صدقات وصاية وجبل اللوز وصدقات الرونة وسعوان وشوكان وشوبان وشيئاً واسعاً غير هذا، ومن صدقات بيت راجح، وأضاف إليه صدقة بيت قبان وصدقة بيت الحيمي ووصية التوهمي وتنعم) (محمد زيارة: (نيل الوطر: 2: 298) وقال صاحب الحوليات إن شيخ الإسلام يأتي بعد الإمام في الإنفاق وقبل وزرائه وسيوف إسلامه وكان وقتها الإمام محمد بن علي الشوكاني (كان شيخ الإسلام مهياً لتنفيذه لكتاب الله وسنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، ولم يشهد عليه أحد بأخذ نكير ولا قضمير من المشاجرين والسبب أن معه قطعاً مثل "رصابة" و "الرونة" وغيرها تدّي [تعطي] أقل ما يكون ألف قرح طعام ومثلها عدد أنصب غنم، وعاد معه من الحيمة مصروف في كل شهر نحو مائة قرش حجر فيأكل معه كل من عرفه وجاوره ولم يدخر شيئاً مما حصل) (الحوليات ص 279). ولا أعتقد أن الشوكاني قد خضع لهذه الإغراءات لكنها كانت ولا شك أحد أسباب موالاته، إلى جانب أنها وافقت مبدأه الحنبلي في هذه القضية، وما عداها فهو إمام من أئمة الزيدية.

(2) محمد بن علي العمراني، "إتحاف النبيه بتاريخ القاسم بن محمد وبنيه" مخطوط، وقد جمع تلك المآخذ حفيده الحافظ العلامة محمد بن إسماعيل العمراني في أوائل نسخته وهي 17 تهمة أهمها اتهامه له بأنه أفنى بقتل العلامة الفيلسوف ابن حريوة، ويقتل العلامة الثائر أحمد بن علي السراجي.

The Election and Invitation in al-Hâdavi Zaydism

ABSTRACT

This article mentions the thesis that Imâmat occurs by election and invitation in Zaidiyya State in the period of al-Hâdî ilâ al-Haqq and this is a basis in that period. It is stressed in the article that al-Hadi ilâ al-Haqq, the caliph between 284-298/897-911, comes to power by election and he is appointed as Imam in order to accomplish the duty of ordering the right and refraining people from the wrong as well as ruling with 'the Book.' In this respect, it is questioned the validity of either to call for allegiance to him as well as election, or the Imamat of the despot. Also, in addition to the opinions in the classical period, the idea of al-Shawkani who approves the Imamat of the despot and tells that it is not permissible to uprising against cruel rulers as long as they pray and unless they express the blasphemy.

Key words: Sect, Shî'a, Zaidiyya, al-Hâdî, election, Imâmat, invitation, al-da'wa.

النظام الاجتماعي القبلي واثره على الدور السياسي والحضاري للزيدية في اليمن

مقاربة سوسولوجية لتجربة الهادي الرسي السياسية (284-298/897-911)

¹عبدالمملك العجري

Özet

Yemen'de Kabile Esasına Dayalı Sosyal Yapı ve Bu Yapının Zeydiyye'nin Siyaset ve Medeniyet Alanındaki Rolüne Etkileri: Hâdî Ressî'nin Siyasî Tecrübesine Sosyolojik Bir Yaklaşım

Bu makale Yemen bölgesindeki kabile esasına dayalı sosyal yapı ve bu yapının Zeydiyye mezhebinin bu bölgedeki siyaset ve medeniyet alanındaki rolüne etkileri üzerinde durmaktadır. Makalede gerek klasik ve gerekse çağdaş tarih ve sosyoloji kaynaklarından yararlanılarak çözümlenmeler yapılmıştır. Yemen bölgesinin gerek coğrafi yapısı ve gerekse kabile esasına dayalı toplumsal yapısı, Zeydiyye mezhebinin oluşumunu etkilemiştir. Bu iki etkene dayanarak Zeydiyye'nin Yemen'deki gelişimi ve bu bölgede kökleşmesi sosyolojik bir bakış açısıyla analiz edilmiştir. Bilhassa 284-298/897-911 dönemleri arasında Hâdî el-Ressî'nin Yemen bölgesinde yaşadığı siyasi tecrübe, sosyolojik bakış açısıyla tahlil edilerek değerlendirilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Mezhep, Şia, Zeydiyye, sosyoloji, Hâdî el-Ressi, kabile.

مدخل

لم يكن الصعود السياسي للعائلة الاموية محل رضا وترحيب من قبل قوى سياسية ودينية واجتماعية مؤثرة و اساسية في المجتمع الاسلامي ووفوق هذا زادت سياسية الدولة الاموية والتحويلات السياسية والاجتماعية والفكرية التي احدثتها في المجتمع الاسلامي من اثاره النعمة عليها وواجهت معارضة سياسية وحركات احتجاجية مسلحة وثورية كالثورة التي قادها الحسين بن علي وثورة عبدالله بن الزبير وثورات الخوارج... وقد افرز اشتداد الدولة الاموية في السبطش بمعارضيتها والوحشية في قمع خصومها والنهائية الدرامية لمذبحة كربلاء افرزت عن عدد من المواقف السياسية واخذت بعض قوى المعارضة في مراجعت حساباتها فمال البعض لسياسة المهادنة والتكيف مع الوضع القائم واللجوء الى التبرير وقد شجعت الدولة الاموية على تنامي هذا التوجه وزهد اخرون في السياسة مفضلين المعارضة السلبية بالانسحاب من الحياة العامة، وفريق اثار الوقوف على الحياد وفريق اخر راى الاكتفاء بالمقاومة الفكرية وبقي فريق يرفض التكيف مع الوضع القائم او المهادنة معه وغير قابل بسياسة الامر الواقع ويرى ان ترددي الواقع السياسي والبؤس الاجتماعي يستدعى التحرك بكل السبل والوسائل المتاحة بوجه التمادي الاموي وكان على راس هذا الفريق الامام زيد بن علي (80-122) مؤسس المذهب الزيدي والى وقت قيام ثورة زيد كانت المعارضة السياسية حركة بدون عقيدة محددة والجدل العقدي كان لازال في بدايته لم يتبلور بعد في منظومات عقديّة توزع المسلمون على اساسها الى فرق وطوائف ولذلك كان معسكر الامام زيد لفيما غير متجانس مذهبيا. وادى اخفاقه في الاطاحة بالحاكم الاموي هشام بن عبدالملك (71-125) الى زيادة تعميق الفرز للمواقف السياسية في معسكر الامام زيد نفسه و لمكونات المجتمع الاسلامي بشكل عام، وكان كل مكون من هذه المكونات يتأثر في قرائته للدين بموقفه السياسي. بمعنى اخر كان كل فريق يصوغ منظومته العقديّة والتشريعية بما ينسجم وموقفه السياسي او بوحى منه ومن ثم اصبحت الزيدية ايديولوجية الثورة ومن ناحية اخرى ضاعف اخفاق الثوار من محنة المعارضين للدولة الاموية لا سيما العلويين وعمدت السلطات الاموية ومن بعدها العباسية الى تكثيف اجراءاتها القمعية ضد العلويين واتباعهم ما دفع بهم الى التفكير في اماكن اخرى بعيدا عن اعين الدولتين سيما تلك الواقعة في الاطراف حيث تضعف قبضة الدولة فلجأ ادريس بن عبدالله (ت-177) الى المغرب الاقصى في افريقيا ليؤسس هناك الدولة الادريسية الزيدية الا انها لم تعمر طويلا فقد انتهى امرها بسقوط مدينة فاس بيد الدولة الفاطمية

عام (212) وبسقوط فاس انتهى امر الزيدي بالمغرب سياسيا وفكريا، وفي طبرستان جنوب بحر الخزر اسس الحسن بن زيد بن محمد (ت270) الملقب بالداعي الدولة الزيدية وقد انحسر هي الاخرى الوجود الزيدي فيها لصالح الشيعة الاثنا عشرية .

وفي النصف الثاني من القرن الثالث الهجري انتهت القيادة الروحية للزيدية الى يحيى بن الحسين الرسي (245-298) الملقب بالهادي الى الحق الذي اسس الدولة الزيدية في اليمن والتي تعد اطول الدول الاسلامية عمرا

وتهدف هذه المقاربة السوسولوجية الى التعرف على اثر التركيبة القبلية للمجتمع اليمني على الدور السياسي والحضاري للزيدية في مرحلة من اهم مراحلها وهي مرحلة التأسيس وإعادة قراءة تجربة الهادي الرسي وحركته الاصلاحية في ضوء تمثلها لمنظومة البنى التحتية للمجتمع اليمني كما كانت على عهده، على اساس ان أي تجربة سياسية تأتي على راس شبكة من العلاقات المتجادلة بين المتغيرات البنوية للمجتمع الاقتصادية والاجتماعية والمعرفية والتي تعكس نفسها في تشكل وصياغة التجربة السياسية .

وهي ليست اكثر من محاولة قد لا يحالفها الحظ في تحقيق نتائج هامة نظرا لان الوقت كان مضغوفاً أكثر من اللازم وثانيا المصادر التاريخية التي تناولت العهد السياسي لم تهتم لتاريخ الحياة الاجتماعية والمعرفية والاقتصادية وكان تركيزها على تسجيل سير احداث الصراع العسكري واسباب اخرى ولذلك هي ليست اكثر من خطوة على الطريق

و نهد لذلك بالحديث عن شخصية الهادي باعتبارها مدخلا أساسيا لفهم تجربته السياسية وم—شروعه الإص—الاحي .
تشير بعض النظريات الاجتماعية أن هناك أشخاص يولدون ليكونوا قادة وإذا صحت هذه النظرية فإنها لانطبق على احد قرر انطباقها على شخصيه الهادي يحيى بن الحسين (245-297) كما تصوره المصادر التاريخية -فهو من نوع تلك الشخصيات التي خلقت للتولي مهام قيادية غير عادية إذ ولد مزودا ببيولوجيا بأهم السمات المكونة للشخصية القيادية .

يتحدث المؤرخون عن نشأته انه كان في صباه يدخل السوق ويقول ما طعمكم هذا فيقال حنطه فيدخل يده في الوعاء فيأخذ ما في كفه ويطحنه بيده ثم يخرج ويقال هذا دقيق وروى أبو

طالب انه كان غلاما حزرروا بالمدينة وكان طبيب سرياني يختلف إلى أبيه الحسين بن القاسم على حمار يعالجه من مرض أصابه فتزل عن الحمار يوما وتركه على الباب فاخذ يحي الحمار واصعده السطح فلما خرج الطبيب لم يجد الحمار فقبل صعده به يحي فسؤل ان يتزله ومن ثم المثل السائر يتزل الحمار من صعده به فانزله وقد دميت نابه فبلغ ذلك أباه فزجره وخاف أن ترمقه العيون" وكان يعمد إلى القظيب من الحديد فيلويه على عنق خصمه ثم يعاود الى تسويته ما يدل على متانة بنائه الجسدي الخارجي وكان يزيد من هيئته الهيكل الاسدي كما تصوره المصادر التاريخية على انه كان اسديا انجل العين واسع الساعدين غليظهما بعيد ما بين المنكبين والصدر خفيف الساقين والعجز كالأسد"¹

و بالإضافة الى متانة بنائه الجسدي بدت عليه مبكرا ملامح النجابة والنباهة واطهر عن مقدرات عقلية متقدمة تذكر بعض الروايات انه بدا التصنيف وله من العمر سبع عشرة سنة²

وقد تضافرت هذه العوامل في تشكيل وبناء ديناميت الجذب لشخصيته وإخراجها على نحو كارزيمي مؤثر، يستشف هذا من مظاهر الإجلال والتعظيم التي كان يحاط بها في محيطه العائلي والاجتماعي بحسب شهادة الناطق بالحق بانه لم يسمع "بأنه بلغ من تعظيم بشر لإنسان ما كان من تعظيم أبيه وعمومه له ولم يكونوا يخاطبونه إلا بالإمام"³.

و من دلائل تميزه اعتراف العلويين بزعامته ولعل هذا هو ما حمل الزيدية وخاصة في الحجاز يعتقدون له البيعة 893/280 قبل ان يفكر بالذهاب إلى اليمن وهو ابن خمس وثلاثين سنه مع وجود أبيه وأعمامه على قيد الحياة. وكانت شخصيته الكاريزمية تفرض حضورها الطاعني والمؤثر في أي مجلس يشهده ويثير حفيظة منافسيه كما حدث للداعي محمد بن زيد حاكم طبرستان بعد ان قصدها في جماعة من اهل بيته بينهم أبوه وبعض أعمامه و نزولهم بخان العلا بأمل وما كاد يستقر بهم المقام حتى تقاطر عليهم أهالي طبرستان حتى ضاق الخان بالناس وكاد السطح يسقط، وقد انزعج الداعي لذلك ولم يستطع أن يخفي تخوفه. وكانت ألكانه الدينية والعلمية للقاسم بن إبراهيم (169-246) الذي كان يلقب بالأوساط العلمية (ترجمان الدين) تزيد من مهابة

¹ الحسن حسام الدين حميد بن احمد الخلي، الحدايق الوردية في مناقب ائمة الزيدية (مخطوط) ج 2 ص 15.

² نفس المصدر.

³ يحيى بن الحسين الماروني، الافادة في تاريخ ائمة الزيدية، تحقيق محمد عزان، ط1، دار الحكمة اليمانية - صنعاء (1996)، ص 134.

الهادي مع همه ترقى إلى سماك السماء ونبل واستقامة أخلاقية فيحي كما يقول الشماحي " كان مثلاً لصفات القائد والقدوة الحسنة لأتباعه مترفعاً عن الأهواء وسفا سف الأمور وعن المتع شجاعاً في المعارك والأهوال وفي تطبيق ما يؤمن به ويدعوا إليه معتدلاً حتى مع أعاديته¹"

وكان كتله متفجرة من الطاقة والحيوية والنشاط والثقة واعتداد بالنفس . صلب أمام عوادي الدهر لا يخور ولا يبور ولا تثنيه الصعاب وكلفة المواجهة عما يهدف إلى تحقيقه . وكان يخلب أذان سامعيه بحسن عباراته وجزالة ألفاظه وسلامه منطقته وقوة حجته فقد كان شاعراً وخطيباً ومحاجاً وبذلك يكون قد جمع بين أهم وسائل الاتصال البليغة التأثير على الجماهير ومخاطبتهم .

في الجملة الهادي كان شخصية قيادية من الدرجة الأولى ومن الرجال العظماء الذين يتركون أثرهم على التاريخ ، وهو بما توافر له من السمات الهامة المكونة للشخصية القيادية والعوامل والمؤثرات الاسرية والثقافية التي تعاونت على بناء شخصيته كان لا بد أن يكون قائداً لأنه خلق ليكون كذلك لان القيادة طاقة يمتلك الهادي مخزوناً ضخماً منها ، وقدره أن يفرغها وقد تساعده الظروف وقد لا تساعده وفي هذا تتفاوت خطوط عظماء التاريخ .

والهادي هو الزعيم الزيدي الذي انتهى إليه حمل المشروع الإصلاحي الذي كان قد بدأه الإمام زيد (هـ-122) ويعد الوريث الشرعي للموروث المعرفي لزيد بن علي باعتبار الزيدية حركة اصلاحية دينية مشروعها السياسي يقوم على مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمسؤولية الاجتماعية والسياسية وتبني المعارضة السياسية المسلحة إن لزم الأمر .

وتتناغم شخصية الهادي مع خصائص الفكر الزيدي المعرفية والسياسية ، دون ان يعنى ذلك انه مجرد حامل سلبى للموروث المعرفي لزيد بن علي فهذا يتنافى مع طبيعة شخصيته الخلاقة فما بينهما نشأت علاقة جدلية خصبة فالموروث المعرفي للزيدية أسهم بدرجة أساسيه في التكوين المعرفي للهادي والهادي بدوره أثرى هذا الموروث بالتراكم المعرفي لعصره وأضفى عليه طابعاً من شخصيته ومن هنا منشأ الخطأ الذي وقع فيه فريق من الباحثين في نظرهم للهادي كمؤسس لفريقه متميزة داخل الزيدية وهو خطأ جر إليه سوء فهم لطبيعة الفكر الزيدي وطبيعة ادوار الزعامات

¹ -عبدالله عبدالمهاب الشماحي، اليمن: الانسان والحضارة، ط3، منشورات المدينة (1985).

الروحية والسياسية المتعاقبة على قياده المذهب الزيدية وهامش الحركة المسوح لها مزاولته في إطار المذهب الزيدي

وكانت الظروف السياسية والاجتماعية التي يمر بها العالم الإسلامي على نهايات القرن الثالث الهجري والمتمثلة في تبدي ملامح الضعف على الخلافة العباسية وضعف سلطتها المركزية وتزايد نفوذ الأتراك واستئثارهم بالسلطة دون الخلفاء وتمشي الفساد في أجهزة السلطة وكثرة الانتفاضات المناهضة للدولة العباسية والخارجين عليها والتدمر في صفوف الجماهير تدفع بالهادي إلى التفكير الجدي في استثمار هذه الظروف لبدء التحرك السياسي ووضع الخطه العملية لحركته الإصلاحية والتي تطمح إن ساعدتها الظروف الى منازلة الخلافة العباسية في بغداد وقد أشار الهادي إلى أهمية اغتنام هذه الظروف في رسالته الى بعض أهله في الحجاز يؤنبهم فيها على خمولهم وسلبيتهم في التفاعل مع حركته.

وبالفعل بدا الهادي في وضع خطته موضع التنفيذ واختار التوجه جنوبا نحو اليمن وتذكر المصادر التاريخية ان الهادي تردد في البداية في التوجه إلى اليمن وتردده كان على اساس ان اليمن ليس المكان المفضل لديه، لأنه من الطبيعي أن يفكر إي زعيم مؤسس أو صاحب دعوه جديدة أن يكون اختياره لمقر دعوته مبنيا على استقراره وسليم للمناطق والاختيار من بينها أكثرها مناسبة التي تساعد على تحقيق أهداف دعوته وتشكل الحامل الاجتماعي الجيد لها والعصبية التي تقدم الحماية اللازمة . وكان الإمام قد قام بجولات استطلاعية لبعض البلدان كما مر وقد عبر عن خيبه أمله في اليمن بعد الرحلة الاستطلاعية الاولى الى اليمن عام 280هـ)، فعلى الرغم من انهم قدموا له فروض الولاء والطاعة لم يجبوأ تمسكه بالشريعة والقران، تذكر بعض المصادر ان الهادي أراد تنفيذ الحكم الشرعي بحق رجل من ال طريف من أقارب أبي العتاهية بلغه انه شرب الخمر فمانع القوم فاستاء الهادي لذلك وقرر العودة إلى الحجاز وهو(يقول لا اكون كالمصباح يضيء لغيره ويجرق نفسه) .

ومع معاودة الوفود اليمنية المطالبة للمرة الثانية بقدموه فكر الهادي بصرفهم لما بدا له كما يقول من قلة رغبتهم في الحق الا انه في النهاية عدل عن رايه ووافق على الذهاب الى اليمن بعد تردد فما هي الاسباب التي حملته على العدول عن التوجه الى اليمن ؟

القاسم المشترك بين الروايات التي يوردها المؤرخون ان ضغط الوفود اليمينية الى الحجاز ومراسلات عدد من الزعماء المحليين والعشائريين التي تطالب بقدمه وتعهدهم بالالتزام وحسن السير والسلوك وتوسلهم بعمومته وبأبيه لإقناعه بالعدول عن رأيه والتوجه معهم الى اليمن هي السبب المباشر في إقناع الهادي¹.

فالحروب الأهلية قد أهدمت العشائر المتصارعة واستنزفت مواردهم الاقتصادية وكانوا بحاجة ماسة الى الاستقرار والتقاط الأنفاس ولو لفترات متقطعة وقصيرة

ومن ناحية سياسية هنالك فراغ سياسي نتيجة لغياب السلطة المركزية إضافة الى أن بعد اليمن عن بغداد عاصمة الدولة العباسية ووعورة تضاريس اليمن فضلا عن تدهور أوضاع الخلافة العباسية التي كانت تغري الطامحين والمناوئين التقليديين للسلطان العباسي من أصحاب العقائد الثورية على التمرد على الدولة المركزية وباعتقادي ان الهادي لم يكن أمامه خيارات كثيرة فالمواطن التقليدية للتشيع في العراق وخراسان تجعله في متناول العباسيين وطبرستان جنوب بحر الخزر كان يشغلها الداعي حسن مع انه اقل كفاءة وأهليه من الهادي والحجاز كانت قد اعتزلت السياسة منذ وقت مبكر. وكانت آخر مشاركة لها مع النفس الزكية وكانت هذه أسباب كافيته لإقناع الهادي لان الفقه السياسي الزيدي وان كان يشترط للثورة وجود التسهيلات اللازمة التي تجعل فكره نجاح الثورة احتمالا راجحا حتى لا تكون مغامرة غير محسوبة ولا يشترط تأكيد النجاح بقينا، وعند توفر الحد المقبول من التسهيلات يصبح التحرك السياسي أمرا متحتما ولا يؤثر وجود بعض العوائق والصعوبات إمام فرص النجاح مادامت في الحدود المقبولة. بمعنى اخر الا تكون فرص الفشل أكثر من فرص النجاح وهذا سبب اضافي يدفع بالهادي الى غمار السياسة

و يذهب جملة من الباحثين المعاصرين إلى اختزال بواعث الدور السياسي للهادي واهل البيت عموما في السعي الدؤوب لاستعادة الحق العائلي المقدس لهم في السياسة وان الباعث الأساس من وراء الثورات المتتابعة للثوار العلويين هو الشعور بجرماتهم من حقهم السياسي واكثر من هذا يفترض احد الباحثين من أهمة السلطة وبهرجها باعنا حصريا لتوجه الهادي الى اليمن².

¹ حسين حضري احمد، قيام الدولة الزيدية في اليمن 280-297، مكتبة مدبولي (1996)، ص 62-122

² -احمد عطا الله عارف، مقدمة في دراسة الاتجاهات الفكرية والسياسية في اليمن، ط1، المؤسسة الجامعية للنشر، بيروت (1991).

وهي مجازفة غير موفقة فمع الإقرار بان نظرية الإمامة السياسية تتضمن الاعتقاد بالأولوية السياسية لأهل البيت (من المعروف أن اشتراط وضعاً عائلياً في السياسة كان هو السائد على المناخ السياسي والاجتماعي والديني لذلك العصر) وان هذا العامل النفسي من بين أسباب النشاط السياسي للثوار العلويين إلا انه لم يكن جوهرياً في حركتهم فضلاً عن ان يكون المحرك الرئيس أو الوحيد للثورات الزيدية ضد النظام القائم في الشام ثم في بغداد لاحقاً يدل على ذلك جملة أمور.

منها ان الاعتقاد بالحق العائلي موجود لدي أكبر فصيل شيعي وهم الاثنا عشرية مثلما هو عند الزيدية وعلى نحو أكثر تطرفاً ومع وجوده لم يؤثر عنهم ممارسة أي نشاط سياسي الى قيام الثورة الإيرانية 1979م وفضلت قياداته الروحية العزلة السياسية وإيثار السلامة وقصرت نشاطها على الأدوار الهامشية الاجتماعية والتربوية فلو كان هذا الاعتقاد ومشاعر الحرمان هي المحركة فلماذا لم تمارس مفعولها مع هؤلاء؟ وكيف كانت تدفع هؤلاء إلى غمار الحياة السياسية ومواجهة الموت في شجاعة منقطعة النظير وتقديم قوافل الشهداء، وتبطل كل مفاعيلها السحرية عندائك

ألا يعني ذلك أن أمراً وراءه يمتاز به احد الفصيلين هو الباعث على هذا الإصرار السياسي؟ وإذا فتشنا عن أهم ما يميز بين الفصيلين لوجدناه في تصور كل فصيل لتطبيقات مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والأبعاد الاجتماعية والسياسية لهذا المبدأ وفقاً للنظرية الزيدية ونظرتها إلى الحياة العامة بكل مظاهرها على أنها شأناً عاماً يهم كل أفراد المجتمع المسلم و يدخل ضمن دائرة مسؤوليات المؤمن واهتماماته الشخصية الدينية، و تتعاضد المسؤولية أكثر بالنسبة لرجال الدين والقيادات الروحية فتفرض على المؤهل علمياً وأخلاقياً خاصة ال النبي (ص) أن يكون إيجابياً في التعاطي مع الشأن العام السياسي والاقتصادي والاجتماعي والفكري، والهادي كان محصلة لهذا الفكر في سلوكه وتفكيره، والشخص المؤهل نفسياً وعلمياً وأخلاقياً وفسولوجياً للقيام بهذا الدور ولذلك من الطبيعي أن يتطلع الهادي للعب دور سياسي كجزء من المسؤولية كما يراها قال الهادي "والله الذي لا اله إلا هو وحق محمد ما طلبت هذا الأمر اختياراً ولا خرجت إلا اضطراراً لقيام الحجة"، ومثل هذه العبارة نجدتها تكرر على لسان أكثر قائد زيدي وليس هناك مرر منطقي لاستبعاد الدافع الديني وراء الحركة السياسية للمعارضة الشيعية- سواء كانوا مصيبيين في نظرهم تلك أم مخطفين- وتصوير أفراد هذا البيت العلوي على أنهم جماعة من المهوسين بالسلطة وان الهوس بالسلطة هو الذي جعلهم لا يستطيعون العيش إلا في السياسة و

بها ومعها , فالعامل الديني يعتبر من بين أهم القوى المحركة للتاريخ, يذكر المؤرخ المصري جرجي زيدان أن ما يميز ممارسة العلويين للسياسة عن خصومهم الأمويين والعباسيين هو "صدق تدينهم" ¹

ثانيا: لا تلتفت هذه التفسيرات الى اثر التحولات الاجتماعية والسياسية وهي تفسيرات لا تصح الا في حالة ما اذا كان الوضع الاسلامي العام المرافق للمعارضة المسلحة لا يحتمل اى ميرر او عوامل سياسية او دينية او اجتماعية او اقتصادية غير هذا العامل النفسي. والقراءة العملية والحايدة لتطور الاحداث والمتغيرات في المحيط الاجتماعي الاسلامي توضح ان التحولات المتتابعة والمتسارعة على جميع الصعد منذ نهاية النصف الاول من القرن الاول الهجري تفرض وضعا ثوريا, فعلى المنظورين القريب والبعيد يرصد الرئيس الإيراني السابق خاتمي بعض أهم مظاهر التحول السياسي والاجتماعي, في تعمق أزمة الشرعية السياسية وزيادة الاعتماد على القوه العسكرية والقمع الوحشي للمعارضين وممارسه الإرهاب بحقهم ونفسي الفساد في الأجهزة الحكومية والمساوي الاجتماعية والتدهور القيمي واحتدام الخلافات السياسية والكلامية التي صار الدين محورا لها, و الشك في شرعية النظام السياسي احد يمتد الى الدين الذي يدعى النظام تمثيله فظهرت الزندقة والشعبوية, و إفراغ البيعة من مفهومها السياسي والقانوني كعقد اجتماعي بين الحاكم والمحكوم. بموجبه يلتزم كل طرف للآخر مجموعه من الحقوق والواجبات الى التزام من طرف واحد (ألامة) بالطاعة المطلقة¹

وأقصى المجتمع عن حقه في المشاركة والمسائلة وتعززت السلبية السياسية والإنسان ليس أكثر من قن عند الحاكم له أن يتصرف فيه كيف يشاء, وفي العصر الأموي فقدت مكة والمدينة أهميتهما السياسية وتحولتا إلى مدينتين غنائيتين واكتظتا بالمغنين والمغنيات وما صاحب ذلك من الجحون والفساد ولوازم التدين² واجتمع في زمن واحد من مشهوري الغناء جميلة وهيت وطويس والدلال وبرد الفؤاد ونومة الضحى ورحمة وهبة الله ومعبد ومالك وابن عائشة ونافع بن طنبورة وعزة الميلاد وحباب وسلامة وبلبله ولذة العيش وسعيدة والزرقاء وسعيد بن مسجح وابن سريج والغريض وابن محجر² وعاشت المدينة ومكة لفن الغناء تسهران كل ليله على أوتار العيوان والطنابير والآلات الموسيقية من كل لون وفيها الغزل الصريح والفاحش.

1 - محمد خاتمي، الدين والفكر في شرك الاستبداد، ت ماجد الغرابوي ط2، دار الفكر المعاصر -دمشق(2004).

2 - محمد سعيد العشماوي، الخلافة الاسلامية، ط2، سينا للنشر -مصر (1992)، ص 144 .

ويضيف العشماوى "وهكذا في عز الخلافة الاموية وفي ضحى التاريخ الاسلام كان الفسق كثيرا والفجور سافرا يقع في قصور الخلفاء ويحدث بين صفوف المسلمين فكانت الخمر والغناء واللواط والتخنت والتشبيب بالنساء وحدث ما لا يمكن ان يحدث في وقتنا الحالى ان تصلى جاريه مخموره بالمسلمين بدلا من الخليفة وان يجاهر الخلفاء بالفسق والزندقه والفجور وان يسرع امير المؤمنين في وضع مقصف له فوق الكعبة يلهو ويسكر ويتلوط فيه"¹

الاهداف السياسية لدعوة الهادي الاصلاحية

حفظت لنا المصادر التاريخية جملة من الوثائق السياسية للهادي (خطب ، عهود سياسية لولاته ، مكاتبات) نستشف من خلالها بعض ملامح مشروعه السياسي والخطوط العامة لفكره السياسي كالتالى

1- اقامه دوله دينيه تتأسس على العقيدة وتشق من التجربة المدنية التي اسسها للنبي (ص) والفكر السياسي للزيدية وتستند في تشريعاتها على مصادر التشريع الاسلامى فهى دوله أخلاقيه تقوم على العدل الاجتماعى ومراعاة مبادئ وأهداف القران فى اقامه مجتمع عادل موحد .

2- تمارس سلطاتها السياسية والدينية على اساس مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على جميع الأفراد الخاضعين لسلطاتها وتسرى احكامها على الجميع من دون مراعاة للمكانة الاجتماعية والاقتصادية .

3- لا يتحدد مشروعه بأفق سياسي ولا يقف عند حدود جغرافية ولا يتأطر بأطر قومية او قبلية وانما بالمفهوم التقليدى للدولة الإسلامية حيث يتداخل فيه الامتداد الديني مع الامتداد السياسي والرابطة الدينيه هى التى تحكم العلاقات الاجتماعية بين افرادها ومفهوم الامة لا القبليه الإطار السياسي والثقافي لها .

4- المفهوم القانونى للبيعه عبارته عن عقد اجتماعى بين طرفين (الحاكم - والامه) يتم بموجبه تبادل الالتزامات والحقوق بين الطرفين وفي خطابه لأهل اليمن اشترط الهادي لهم على نفسه اربع خصال ان يحكم فى بالكتاب والسنة وان يؤثرهم على نفسه فلا يتفضل عليهم بشئ من المال وان

1- نفس المصدر .

يتقدمهم عند مقابلة الاعداء وان يقدمهم عند العطاء وفي المقابل يشترط عليهم لنفسة السمع والطاعة¹.

5- حق الامة في مراقبه الحاكم ومحاسبته. ولم يحدث في التاريخ الاسلامي ان بالغ حاكم او امير او سلطان في التاكيد على حق الامة في محاسبته ومسائلته كما بالغ الهادي ومن كلام له في الوثيقة السياسيہ لدعوته "فأن خالفت طاعه الله فلا طاعه لي عليكم وان ملت او عدلت عن كتاب الله وسنة رسوله فلا حجة لي عليكم"². والإخلال بمقتضيات البيعة من قبل الطرف الأول وهو الحاكم يحل الطرف الثاني من اى التزام سياسي نحوه وإخلال الطرف الثاني يعطى الاول حق محاسبته .

6- المال العام حق للجميع ولا يجوز لأحد الاستئثار به روي عنه قوله "ما يجمع الفقراء معنا إذا لم نستأثر بشي من الأموال دولهم"

ومهما تكن البواعث ففي النهاية الهادي اختار التوجه لليمن وفي صفر(هـ-284) وصل إلى صعدة وقد امضي فيها أربعة أشهر عمل إنثائها على تهدئه الأوضاع والإصلاح بين القبائل المتنازعة واستطاع الهادي أن يتوسع أفقيا وان يمد نفوذه شمالا باتجاه نجران وجنوبا باتجاه حيوان وصنعاء وذمار وصولا إلى عدن واستطاع الهادي أن ينتزع صنعاء من اسعد بن يعفر وفي غضون اربع سنوات اتسعت رقعة دولته "وأصبحت من نجران شمالا إلى عدن جنوبا"³

غير أن هذا التوسع كان أفقيا وعلى السطح ولأسباب موقوتة سنناقشها لاحقا لذلك سرعان ما قامت حركات تمرد وأعمال تخريب في معظم المناطق التي دخلت في طاعته وخلال الفترة التي أمضاها الهادي في اليمن منذ (284) إلى وفاته(298) قضى معظمها على ظهر جوداه في مواجهه التمردات القبليہ التي تحركها الزعامات المحلية والعشائرية وفي تقييم التجربة السياسية للهادي يمكن القول انه نجح في تحقيق الأمور التالية: 1- التأسيس لدوله زيدية تعتبر الدولة الإسلامية العربية الوحيدة التي واصلت حكمها وحافظت على كيانها أكثر من الف سنة 2- مكافحة

1 - علي بن محمد العلوي، سيرة الهادي، تحقيق سهيل زكار، ط2 دار الفكر -لبنان(1981)، ص 48.

2 - نفس المصدر، ص 49 .

3 - حسين خضيري، مصدر سابق، ص 91.

العصبية الجاهلية بين القبائل المتصارعة حتى دانت له الرقاب ويعتبر المستشرق البريطاني ر.ب. سيرجنتت¹ ان حضور الائمة الزيدود كان يعنى من المحتمل بداية الاسلامة للشمال¹.
3-من القرن التاسع الميلادي أصبحت مدينة صعده اليمنية من عواصم الثقافة وذلك منذ أقام الهادي فيها وأسس فيها للمذهب الزيدى ومهما عجز الهادى عن توسيع رقعه دولته على اليمن فان عاصمته صعده لم تعجز عن التأسيس الثقافى ولعدد من المدارس الفكرية والفقهيّة².

4-وضع حدا للفوضى السياسية التي كان يعيشها اليمن وان لم ينجح في القضاء عليها .
وكما ترى فهي على أهميتها تبدوا متواضع مقارنة بأهداف المشروع السياسي للهادي ومقارنه بمؤهلات شخصيته المادية والمعنوية وجهوده التي كانت تكفى لأقامه إمبراطوريه مترامية الأطراف وهذه هي القضية المحورية لهذه المقاربة بالوقوف على العوامل والأسباب التي أعاقت جهود الهادي وعرقلت مساعي حركته الإصلاحية .

-الضروف الموضوعية للمجتمع اليمني ومدى قدرتها على تحقيق المشروع الاصلاحى للهادي-

اولا: السمات الاساسية للمجتمع القبلي

تفاوت المجتمعات فيما بينها في ظروفها السياسية والاقتصادية ومستواها الحضاري وتركيبها الاجتماعية وتوزيع القوه والسلطه بين قواها الاجتماعية والمحددات الاساسية لمكانه افرادها الاجتماعيه والترتيب لفئاته المهنيه وتصنف المجتمعات الانسانية لعده اصناف او مراحل لكل صنف او مرحله طابعه الخاص وتختلف النظريات الاجتماعية في نظرتها لمحددات البنية التحتية لانماط البناءات الفوقية و في تقديرها لادوار كل محدد (سياسي،اقتصادي،ديني،معرفي) في تشكيل وبلورة الاوضاع الاجتماعية .

والمجتمع القبلى يعد احد اشكال المجتمع البدائي يقوم تنظيمه الاجتماعى على القبيلة كوحدة سياسية واجتماعية واقتصادية وتعرف القبيلة "بالها نسق من التنظيم الاجتماعى

¹ - ورقة بعنوان الزيدود ل ر.ب.سيرجنت منشورة على موقع مركز التراث والبحوث اليمني

<http://yemenhrc.com/articles.aspx>

² -عبدالله البردوني، اليمن الجمهورى (2006) ، ط6 .

يتضمن عدده جماعات محلية مثل القرى والبلدات والعشائر وتغطي القبيلة عادة اقليما معين ويتناها شعور قوى بالتضامن والوحده تستند الى مجموعه من العوامل الاولية¹

ويلخص مسعود ضاهر ابرز سمات المجتمع القبلي كالتالي :

- العصبية وروح الجماعة المتماسكة
- التكاتف والتضامن في السراء والضراء
- الانتساب الى جذر عرقي واحد
- التفاهم بلغة او لهجة واحدة
- احترام عادات وتقاليد واحدة ومتوارثة
- التزاوج الداخلي القائم على افضلية الزواج من بنت العم والادعاء بوحدة الدم
- توزيع العمل وحصص الانتج بالتراضي
- تحديد دقيق للهرم التراتبي السلطوي داخل التجمع القبلي واعتراف الجميع به تحت طائلة العقاب
- الولاء للقبيلة دون سواها
- اقتصاد الكفاف اليومي او السنوي او انعدام التخطيط البعيد المدى
- فقدان المدن ومراكز الانتاج الكبرى الثابتة
- الشعور بالفردية وحب الذات في العلاقة بين افراد القبيلة
- السلطة السياسية للمشايع محترمة شرط محافظتها على الشورى ضمن الاعراف القبيلة المتوارثة

¹ - محمد نجيب بوطالب، سوسولوجيا القبيلة في المغرب العربي، ط1، مركز دراسات الوحدة العربية-بيروت(2002)، ص 55 .

الاعتراف بسيطرة الذكر كعضو فاعل والنظرة الدونية للمرأة

-حدود سيطرة القبيلة مبهمة لأنها غير مستقرة

-اقتصار الثقافة البدوية على مجموعة العادات والتقاليد المتوارثة وانعدام الثقافة

المكتوبة "1

ووعلى عكس ما هو شائع عن اخلاق المجتمعات البدوية يؤكد مسعود ظاهر ان الفردية هي اهم سمات السلوك البدوي ومثله المستشرق الغربي بروكلمان في اعتقاده ان "البدوى كان فردي الترعه مفرط الانانية قبل كل شئ ولا تزال بعض الاحاديث تسمح للعربي الداخل في الاسلام ان يقول في دعاءه اللهم ارحمني ومحمد ولا ترحم معنا احدا"2

وكلام بروكلمان لا يخلو من المبالغة وقد يصدق على القبائل التي لم تتطلف اخلاقها بالاسلام او المعرقة في البدوية لان المجتمعات القبلية فيها مستويات كالبدو الرحل التي لا تعرف حياة الاستقرار وتعتمد على الرعي وتربية الحيوانات والغزو وهي تختلف الى حد ما عن القبائل المستقرة التي تعتمد على الزراعة, وبعض المجتمعات القبلية تطورت فيها التجارة وشهدت بعض مظاهر الحياة المدنية كمكة في الجاهلية واليمن على عهد الممالك القديمة المعينية والسبئية والحميرية .

والولاء السياسي في المجتمع القبلي يكون للقبيلة وليس للسلطة المركزية و العصبية هي مصدر القوة والتضامن السياسي للقبيلة ويعرف الجابري العصبية "بانها رابطته اجتماعيه شعوريه ولا شعوريه معا تربط افراد وجامعة ما علاقه قائمه على القرابه والنسب عما يكون هناك خطر يتهدد اولئك الافراد"3

1 - مسعود ظاهر، المشرق العربي المعاصر من البداوة الى الدولة الحديثة ط1، معهد الانماء العربي، بيروت (1986)، ص 36.

2 - كارل بروكلمان، تاريخ الشعوب العربية تنبيه امين فارس ومنير البعلبكي ط5، دار العلم للملايين - بيروت (1973)، ص 18.

3- محمد عابد الجابري، معالم نظرية خلدونية في التاريخ الاسلامي، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت (1994)، ص 168.

ورابطة النسب في المجتمع القبلي هي رابطة وهمية وليست حقيقية رغم أن ابن خلدون اعتبر أن النسب هو أساس أية عصبية، فإن النسب عنده مجرد أمر وهمي لا حقيقي فاحتلاط الانساب هو الظاهرة السائدة إلا أن حاجة البدو إلى آلية قوية ومستمرة للدفاع المشترك هي ما يفسر لجوء البدو إلى النسب واحتماؤهم بالجينولوجيا كإيديولوجيا لصياغة وإعادة صياغة النظام الاجتماعي وتدعيم لحمة الجماعة وتعاضدها¹.

و تتحدد مكانه الفرد والعلاقات الاجتماعية بين افراد القبيله و حقوقهم السياسيه والاجتماعيه وفقه و

لعوامل عسكرية باعتبار الطابع الحربى للقبيله فالبدوى انسان محارب كما تقول الدراسات الاجتماعية اضافة الى العامل الاقتصادي

وتفرض العصبية وايدلوجيه التضامن القبلى التداخل في المسؤليه القانونيه الجماعية والفردية على قاعدة انصر اخاك ظلما او مظلوما حيث العائلة والعشيرة وليس الفرد هي وحدة التعامل .

ويرتبط هذا بالضروف الاقتصادية القاسية للمجتمع القبلى فهو اقتصاد يقوم على الكفاف والاستغلال البدائى للطبيعة او للارض ومعرض لكثير من الازمات وخاضع للتقلبات المناخيه فى كثير من الاحيان للارض ولايسمح بقيام وضع طبقي بمفهوم الماديه التاريخيه.

ثانيا :تطور الاوضاع الاجتماعية والسياسية فى اليمن الى قدوم الهادي :

المجتمع اليمنى تاريخيا مجتمع قبلى تعتبر القبيلة فيه هى المكون الرئيسى واكثر العناصر الاجتماعية والسياسيه فاعلية فيه ومع ان اليمن من بين كل القوميات فى الجزيرة العربيه قامت فيه ممالك قوية وازدهرت فيه حياة مدنية وحضارية راقية لازالت معالمها قائمه حتى الان تشهد على المستوى الحضاري والرفاه الاقتصادي وامتداد نفوذها السياسي. وقد شهدت اوج ازدهارها فى عهد الدولة السبئية التى تعد اهم الممالك اليمنيه القديمة التى امتد نفوذها من الجنوب العربى الى شمال الجزيرة العربيه .

ساعدها في ذلك تراكم الفائض الاقتصادي الناتج عن تطور القطاع الزراعي والتجاري الذي لعب دورا كبيرا في الازدهار الحضاري والتطور في الحياه المدنيه وفي قيام دولة مركزيه قويه وحدت اليمن سياسيا تحت سلطتها فاليمن في هذا التاريخ همزة وصل بين الشرق والغرب فمضيق باب المندب كان بمثابة الشريان الرئيسي للتجارة في العالم القديم, ما هيا لقوافل سبأ ومن قبلها معين ادارة دفة التجارة بين الشرق والغرب , وقد استطاعت هذه الحكومات الحفاظ على مركزها بابقاء البحر الاحمر مغلقا والتحكم بالمواني البحرية فيه حيث القوافل اليمنية هي وحدها التي تنقل بضائع الشرق الى بلدان الغرب والعكس¹.

وقد أسهم النمو الاقتصادي بشكل كبير في بلورة الاوضاع الساسيه والاجتماعيه والاقتصادييه لكنهن لم تستطع تجاوز القبيلة وظل تأثيرها على الطابع القبلي للمجتمع محدودا واستمرت الروابط القبليه على اشدها وتعايشت جنبا الى جنب الاستقراطية القطاعية والنظام الملكي والنظام القبلي القديم²...

و الدولة في هذا العصر كانت عبارة عن قبيلة استطاعت بما توافر لها من اسباب القوه المعنوية والمادية ان تفرض نفوذها على بقية القبائل والوحدات الاجتماعية وظمها الى سلطتها، وحتى تضمن ولاء القبيلة ولتمرير الاجراءات والتشريعات التي تتخذها عمدت الدولة الى دمج زعماء القبائل في تشكيلتها السياسييه" وتقليدهم مناصب سامية وتفويضهم في ادارة الاقاليم التابعة لهم وجمع الضرائب³..."

وفي القرن الأول الميلادي فقدت اليمن مصدرا هاما من مصادر تراكم الفائض الاقتصادي عندما اهتدى البحار اليوناني "هيبالوس" الى معرفه اتجاه الريح الموسمية وما كان لذلك الاكتشاف من اثر في تحويل طريق التجارة البحرية حيث اخذت السفن الهنديه وغيرها تعبر المحيط الهندي الى الهند رأسا "الشرق الادنى"⁴

1 - احمد شرف الدين اليمن عبر التاريخ دراسة جغرافية تاريخية سياسية شاملة (1964)، ط2، ص 136.

2 - توفيق المديني المجتمع المدني والدولة السياسية في الوطن العربي/منشورات اتحاد الكتاب العرب، (1997)، ص 295 .

3 - المصدر السابق، ص 306 .

4 -شرف الدين مصدر سابق، ص 137 .

وحدث ثان لعب دورا في فقدان اليمن لحيوتها السياسية والاقتصادية هو انكسار السد المعروف بسيل العرم ما دفع باعداد كبيرة الى المهجره الى الشمال والحدث الثالث الاحتلال الخارجى من قبل الاحباش لليمن ثم من بعدهم الفرس وقبيل ظهور الاسلام كانت اليمن قد فقد امنها واستقرارها واستقلالها.

وشكل بزوغ فجر الاسلام ايدانا بعصر جديد ومنعطفًا عقديا وسياسيا في تاريخ العرب والعالم وثورة شاملة على الاوضاع القائمة السياسية والدينية والاجتماعية القائمة في المجتمع العربي ،فالدعوة الاسلامية في مظهرها العقدي والسياسي والاجتماعي تعد نфия للنظام القبلي القائم على الاعتصاب للقبيلة وتجاوزا للقبيلة وكانت مساعي النبي (ص) تاتي لتفكيك النظام الاجتماعي القديم واعادة بناء المجتمع على اساس مفهوم الامة البديل السياسي والثقافي للقبيلة وفي سبيل ذلك عمد محمد (ص) الى مجموعه من الاجراءات احدثت نقلة نوعية في تركيبه المجتمع المدني و هذا التطور الذى حدث لمجتمع المدينة لم يحدث وبنفس المستوى للمجتمعات التي كانت اسلمت اسلاما سياسيا او اعلنت انضمامها الى دولة الرسول (ص) "وكان البدو والاعراب ابعدها ما يكونوا عن الاسلام سواء في العقيدة او في الثقافة" ولذلك استمر القانون القبلي في اوساطهم رغم انتمائهم للاسلام¹ ... "، وبالرغم من ذلك فالقبيلة لم تزل كل رواستها من النفوس وعقيب وفات الرسول كانت بعض الصراعات والخصومات السياسية تعكس اصطفاقا قبليا وان في حدود ومنذ تولى معاوية الحكم (40هـ) عمل على اعاده بناء القبيلة وكان انتصار الاخير علي "انتصارا للقبيلة وثقافتها على العقيدة وثقافتها"² .

وبخصوص اليمن فان القبائل اليمنية بدا من العام (628 م) اخذت في الانضمام الى الإسلام وإرسال مبعوثيها الى المدينة لمقابلة النبي (ص) وظل انتشار الإسلام في اليمن محدودا الى مجيء علي بن ابي طالب مبعوثا للرسول (ص) عام(8) هجرى فأسلمت قبائل همدان وتبعتها القبائل الاخرى. ومع ان اليمن اصبحت من ناحية سياسية امانة تتبع نظام الخلافة في المدينة الا انها لم تكن تنظر لليمن باهتمام كبير ومع تحول عاصمة الدولة الاسلامية الي الشام ومن بعدها بغداد اصبحت اليمن مجرد خزان يمد الدولة بالمال والمقاتلين ولذلك لم تشهد اليمن تحولا اجتماعيا وكما

1 - توفيق المديني، مصدر سابق، ص 366.

2 - نفس المصدر، ص 376.

يقول فقد "عجز الاسلام عن تعديل الاحوال الاجتماعيه والسياسيه تعديلا جوهريا ذلك ان لحكام الارستقراطيين ظلوا يفرضون سلطتهم على مناطق نفوذهم من غير ان يجدوا معارضة من ممثل الخليفه في صنعاء"¹

فلم يتاثر النظام القبلى كثيرا بالاسلام وظلت القبيلة اليمنية تحتفظ بوضعها كوحده سياسيه واجتماعيه واقتصاديّه متكامله ومستقله وبدورها كلاعب فاعل في كل احداث اليمن السياسيه والاقتصاديّه والاجتماعيه في هذا العصر والعصور اللاحقه . وقد استقر التقسيم القبلى -بحسب دراسة المرصد اليمني لحقوق الانسان- مع ظهور الاسلام على اربعة اتحادات قبليه هي حمير ومذحج وكنده وهمدان يتكون جمع همدان من قبيلتين كبيرتين حاشد وبكيل وتستوطنان المناطق الشماليه ويكون مجمع مذحج من ثلاث قبائل هي عنس، مراد، الحدا وتعيش في المناطق الشرقيه من اليمن اما قبائل حمير فقد سكنت المناطق الجبلية الجنوبيه والهضاب الوسطى² ..."

. وتشير الدراسة الى ان عوامل سيايه واقتصاديّه في العصور الوسطى والعصر الحديث افرزت توزيعا جديدا للقبائل اليمنيه فنضمت مذحج الى بكيل وبعض قبائل حمير الى حاشد فالبنيه القبليه لليمن لا تتحدد بالقرابة فقط وانما بمحددات سياسيه واقتصاديّه³ ... " وكل اتحاد من هذه الاتحادات يتشكل من وحدات اجتماعيه اصغر تتحالف حيناً وحيناً تتحارب تبعاً لضرورات ومصالح مؤقتة ومتبدلة باستمرار .

ولحظة قدوم الهادى كانت اليمن تعاني اوضاعا سياسيه واجتماعيه شاذة ومضطربة تتنازعها فيما بينها عدت دويلات واقطاعات متصارعة مع فراغ سياسي في المناطق الشماليه والصراعات والحروب القبليه لم تكن لتنتهى تخرج من حرب لتدخل في اخرى، وتنهك قوى المجتمع وتستنزف موارده في حروب عبثية .
والتمزق الاجتماعي التي كانت تعيشها اليمن هي افرزا لعوامل سياسيه واجتماعيه ودينيه وجغرافيه، فمن ناحيه سياسيه كان ضعف السلطة المركزيه للعباسيين والانتفاضات المتكررة في

1 - بوكلمان، مصدر سابق، ص 226 .

2 - مجموعة من الباحثين، القصر والديوان الدور السياسي للقبيلة في اليمن، المرصد اليمني لحقوق الانسان - صنعاء (2009)، ص

.17

3 - نفس المصدر، ص 15 .

العراق والكوفة والبحرين وفساد الولاة وإرهاب الفلاحين والمزارعين تغرى بالانتفاضة على السلطة المركزيه، وكان بعد اليمن عن مقر الخلافة يزيد من رصيده ويجعل افنده من الطامعين والمعارضين السياسيين واصحاب الدعوات الاصلاحية تموى اليه، اضافة الى انصراف السلطات المركزية في دمشق ومن بعدها بغداد الى الاقطار التي تم فتحها في الشام وبلاد فارس ومصر والتي تمتاز بثرائها مقارنة بالعائدات الشحيحة التي توفرها اليمن للخرينة العامة، ورغم ان التزعة الاستقلالية قد بدأت ارهاصاتها في عهد الدولة الاموية الا ان قصر عمرها حال دون تكامل اسباب الانفصال و اجلها الى عهد الدولة العباسية¹.

والدول المتنافسة على الحكم في اليمن في هذه الفترة هي الدولة الزيدية (205-402) في تمامه، والدولة اليعفرية (225-393) في شبام كوكبان، والدولة الاسماعيلية في عدن لاعه اضافة لبعض الزعامات العشائرية والاقطاعية كالدعام بيكيل والاكيليين بعلاف وال طريف وال الضحاك واخرون.

كانت هذه هي معطيات الواقع السياسي اليمني وعلى المستوى الاسلامي الدولة المركزي "المستقرة" بلغة ابن خلدون في بغداد وان كانت قد دخلت مرحلت الهرم وهذا يعطى فرصة للنجاح ويشكل عاملا ربما يساعد الهادي على تحقيق اهدافه لكن ليس الى حدود بعيدة فمظاهر الضعف للدولة العباسية كانت لا زالت في بدايتها ولم تكن الدولة قد اخذت "مأخذها من الهرم" والعجز التام عن المسير وتجهيز قوة عسكرية الى اليمن فهي وان تاخرت في ارسالها الى (290هـ) نظرا لحاجتها اليها لقمع الانتفاضات التي قامت في بلاد الشام والعراق فان المستكفي العباسي جهز احد رجاله المعروف (بجفتم) على راس قوه الى اليمن لمواجهة الهادي الا انه بدلا من المواجهة مع الهادي اصطدم بالامير اليعفري اسعد بن يعفر².

والايجابية في بعد اليمن عن مركز الخلافة ينتقص منها ان وقوع اليمن في اطراف البلاد الاسلاميه يقلل من فرص قيام دولة كبرى يمتد نفوذها الى اغلب بلدان العالم الاسلامي او الجزء الاكبر منها فموقع اليمن في جغرافية العالم الاسلامي لا يوفر امكانية لاكثر من قيام امارة قطرية

1 - سيف الدين القصير، ابن حوشب والحركة الفاطمية في اليمن، دار البنايع - دمشق (1993)، ص 18 .

2 - حسين حضري، مصدر سابق، ص 99 .

مع ما يتطلبه ذلك من توفر شروط اقتصاديه وعسكريه وتسهيلات اجتماعيه لا توفرهما اليمن واذا كان بإمكان الهادى الاستفادة من حالة التذمر السياسى والحاجة الى الاستقرار والتقاط الانفاس للمجتمع المنهك من الحروب الاهليه ومن الفراغ السياسى الموجود خاصة فى صعدة والمناطق المجاورة فى استقطاب الانصار لكن كما هو واضح لم يكن الهادى الشخصية السياسية الوحيدة المتواجدة على الساحة اليمنية فهناك من كان قد سبقه اليها من اصحاب الدعوات الدينية والتطلعات السياسية كال زياد وال يعفر وال طريف وعلى بن الفضل وابن حوشب وزعامات عشائرية محلية .

والهادى وان كان بماله من جاذبية دينية وسياسية ومكانة علمية ومؤهلات قيادية تفوق مالدى منافسيه وتجعله الاوفر حضا بينهم الا ان وجودها سيعيقه من تحقيق اهدافه الطموحه واحتمال تجاوزها مرهون بالشروط الاجتماعية والاقتصادية الجيدة التي توفرها له اليمن والتي تمكن من خلق وحده سياسية سهلة من رحم هذه الفوضى والاضطراب تشكل قاعده ينطلق منها الى الوحدات السياسيه الاخرى وصولا الى عاصمه الدوله التي يعتبر ابن خلدون ان سقوطها سقوط لجميع الاطراف

ثالثا انعكاسات الاوضاع السياسية والاجتماعية على تجربة الهادى السياسية

1- القبيلة ودولة الهادى وجها لوجه (مقاومة السلطة المركزية)

سبق ان الهادى صاحب مشروع اصلاحى وان مشروعه السياسى مشتق من الفكر السياسى الزيدى ومن تجربته السياسيه للنبي محمد (ص) ويسعى لاقامه دوله تتحدد ثقافيا وسياسيا بمفهوم "الامة" ولذلك اول عمل دشنه الهادى هو الاصلاح بين قبيلتي سعد والريبعة فى صعدة وانهاء حرب طاحنة استمرت لزمان بينهما والمواخاة بين الفئات المتقاتلة تيمنا بعملية المواخاه بين الانصار والمهاجرين التي افتتح بها الرسول اعمال دعوته¹.

1 - العلوي، مصدر سابق. ص 41 .

ولحظة دخول الهادي اليمن كان لفيما من القبائل تعيش حربا اهليه لا تتوقف فيما بينها وكانت الدعوه الاصلاحيه والمشروع السياسي للهادي تشكل تجاوزا للنظام القبلي القائم والسلطة الاجتماعية للزعامات العشائريه و القبيله التي تقوم على اساس الوعي العصبي

ومن الطبيعي ان تصطدم دعوه الهادي مع طبيعة النظام القبلي في اليمن و تعارض اهدافها في اقامة دولة مركزيه يطمح الهادي ان يمتد نفوذها الى خارج اليمن، "لان السلطه المركزيه هي النقيض التاريخي للسلطه القبليه وكلاهما يلغى الاخر سياسيا واقتصاديا واجتماعيا¹" ولان القبيلة هي نظام سياسي ماقبل دولتي .

ومع ان المجتمع العربي مجتمع قبلي الا ان اليمن يتميز بوفرة قبائله وكما كثرة القبائل تضائلت فرص نجاح مشروع الدولة يقول ابن خلدون " ان الاوطان الكثيرة القبائل والعصائب قل ان تستحكم فيها دوله² " .

ويستشهد ابن خلدون لذلك بحظ الدولة الاسلاميه بمصر والشام وبلاد فارس والعراق لقلته القبائل والعصبيات فشأها كما يقول ابن خلدون "انما هو سلطان ورعية" بخلاف حظها مع قبائل الـبربر بافريقيـا والمغـرب . ويعزز طه حسين في دراسته عن ابن خلدون فكرة الاخير بمزيد من الشواهد التي تدل على صدق ملاحظته " فالرومان على حدقهم في الحرب كانوا في حرب دائمة مع شعوب شمال افريقيا ،والعثمانيون لم يصفروا الا بسلطه اسميه في ساحل البحر المتوسط ،والفرنسيون عانوا المشقات في سبيل بسط حظارتهم في مراکش وعجز الرومان والاسلام عن تلطيف اخلاق هذه القبائل³"

والظروف القبليه في اليمن تقترب الى حد كبير من مناطق القبائل في افريقيا، من حيث كثرة القبائل ومقاومة الدولة المركزيه و ليس من طبيعة القبيلة الاستجابة للمشاريع الكبيرة بسهولة

1 -مسعود ظاهر، مصدر سابق، ص 42 .

2 -عبدالرحمن بن خلدون، المقدمة، دار الفكر -بيروت، ص 205.

3 --طه حسين، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ت محمد عبدالله عناق ط 1 مطبعة الاعتماد -مصر (1925)، ص

وتحتاج لعمليات تكيف وتطوير طويلة المدى تنجز على مراحل, وتفكيك للروابط والوشائج القبليه واحلال روابط مابعد قبليه محلها .

لقد عمل الهادى منذ لحظه وصوله على اثناء النزاع الدائم بين القبائل اليمنيه وركز جهوده على اثناء حاله التوتر القائم في البلاد والتمزق الاجتماعى فاقوقف النزاع القائم بين الاكيلين والفاطميين واصلح بين القبائل المتقاتلة في نجران وهمدان وغيرها من القبائل وكان نجاح الهادى في الاصلاح بين القبائل يزيد من شعبيته ورصيده السياسى وحقق تقدما لافتا في صعده ونجران وما حولهما وقد شجعه هذا على المضى قدما في مشروعه السياسى وضم المناطق الاخرى التى لم تكن تبدى مقاومة تذكر او يفتحها فتحا سياسيا فدخل شبام عاصمة اليعفرين بدون قتال ومنها تحرك الى صنعاء التى سلمت له راضية ولم يكن يقيم الهادى في أى منطقة يدخلها الا ريشما يرتب اوضاعها ويعالج ما يحتاج منها لمعالجة شرعية وقانونية ولذلك لم يتاخر في صنعاء ليتحرك جنوبا الى ذمار التى بايعت الهادى وفي غضون اربعة اعوام حقق الهادى انجازا سياسيا يعد قياسيا

بملاحظة ظروف اليمن الاجتماعيه والاقتصادية واصبحت دولته تضم الجزء الاكبر من اليمن وتمتد من من نجران شمالا الى عدن جنوبا كما جاء في بعض الروايات .

لكن هذا التقدم لم يكتب له الاستمرار بنفس الوتيره ودارالبندول لغير صالح الامام فكما هي العاد في المجتمع القبلى الولاء والطاعة الذى تقدمه القبيلة يخضع لاعتبارات وقتية وتفرضه مصالح نفعية ولم يكن تحويل الولاء السياسى من حاكم الى اخر يعتبر انتهازية سياسية ولا عملا معيبا في الثقافة القبليه

فلم تجد القبائل التى اعلنت ولائها للهادى اى حرج من الانقلاب عليه وكان تنامى السلطه المركزيه لدول الهادى ياتي على حساب القبيلة كمؤسسه سياسيه ممثلة في شيوخها وتحد من سلطتهم بقدر ما تظفر به الدوله المركزيه، ذلك ان العلاقه بين الدوله والقبيلة كمؤسستين تخضع لقانون "المحصلة الصفرية" وفقا لمفهوم س رايت ميزر للسلطه باعتبارها كما ثابتا تتوزعه القوى السياسية والاجتماعيه في أي مجتمع واي زيادة في سلطه اى منهما تعني الانتقاص من سلطه الاطراف الاخرى¹...

¹ - مجموعة من الباحثين، مصدر سابق، ص 44.

وللحفاظ على سلطتها امام زحف القوة السياسية للهادى عمدت الزعامات المحلية الى اعاقه جهود الهادى باثارة الفوضى واعمال الشغب . وتحريض القبائل متوسلين بقيم الثقافة القبلية وكانت بحران وصنعاء التي دخلها اربع مرات اكثر المناطق اضطرابا , كما حصلت تمردات وفوضى في وشحة واثافت وحيوان وفي صعده وهمدان وكان اول تمرد التمرد الذي قاده ابو دغيش الشهابي في وشحة برفض دفع الزكاة الى عامل الامام وكانت جباية الواجبات هي احدى الاشكاليات التي واجهت دولة الهادى مع زعماء وشيوخ العشائر الذين ينظرون اليها كجزء اختصاصهم وكان هذا عرفا سائدا ترجع اصوله الى عهد الممالك اليمينية القديمة ، فهم من يديرون الاقاليم التابعه لهم ويتولون جمع الضرائب . وتاريخيا شكلت القبيلة اليمينية منطقه عازلة بين الدولة وافراد المجتمع فليس للدولة سلطة مباشرة على الافراد فهي بواسطه شيوخ القبائل خاصه في القرى والارياف , وكان هذا العرف التقليدي يتعارض مع اهداف دولة الهادى التي تصر على ان هذه الاشياء تقع ضمن مسؤولياتها ولذلك من الطبيعي ان ينظر هؤلاء الى دوله الهادى بكثير من الحذر والريهه⁰ وكما تؤكد الدراسات السويولوجيه والانثروبولوجيه عقليه القبيله شقاقيه ثقافيه يغلب على سلوكها السياسيه العدائيه ويقوم على الثقافة الثأرية ولم تكن اعمال الشغب والتمرد تكلف متزعميها اعدادت مسبقه نظرا للطابع الحربى للمجتمع القبلي فيحسب دراسة المرصد اليميني¹ القبائل اليمينية كانت على استعداد دائم للقتال مع اى كان ضد اى كان¹ .

خاصه وان مناطق التمرد كانت تعيش حاله فوضى سياسيه قبل دخول الهادى نتيجته للفراغ السياسى وكانت هذه العوامل اضافة الى عوامل اخرى سنأتى عليها توسع الهوة بين الهادى وشيوخ القبائل وتضاعف من تعقيدات الواقع السياسى والاجتماعى وقد ترم الهادى لهذا الوضع المعقد وصرح اكثر من مرة عن ظيقه بهذا الواقع وما وصلت اليه الامور وانه لولا خوفه على ضياع ما قد انجزه ما اقام فى اليمن او كما قال "لولا اني اخاف ضيعه الاسلام لما اقامت باليمن"² .

2- طبيعة السياسة المبدئية للهادى

1 - نفس المصدر ص 119 .

2 - حسين خضيري مصدر سابق ص 75 .

يعلل المؤرخ الاجتماعي المصري جورجى زيدان نجاح العباسيين فى سياق السياق على الخلافة مع خصومهم العلويين ان هؤلاء ارادوها دولة تقوم على التقوي والدين فقط معتمدين على صدق تدينهم وشرف نسبهم¹ .

ويرى الاديب العربي عباس العقاد ان اخفاق علي فى مقابلة معاوية يرجح الى الضروف الاجتماعية والتحولات السياسية والدينية التى كانت تعمل لصالح السياسة النفعية للملك معاوية ولا تساعد السياسة المتدنية لخلافه علي وقد ناقش العقاد ما اسماها بالأحكام المرتجلة فى تقييم سياسة الإمام علي الميدانية² .

ولسنا هنا بصدد تقييم السلوك السياسي لعلي أو المعارضة السياسية الشيعية عموما بقدر ما نهدف الى بيان طبيعة المشروع السياسي للعلويين والشيعية والهادي الرسي كامتداد لهذا التيار الديني والسياسي .

فالمعارضة السياسية الشيعية عرفت فى التاريخ الاسلامى باعتبارها تمثل ايديولوجيا المستضعفين والعدالة الاجتماعية وتمفصل فكرها السياسي على العقيدة، وتتسم سياسة قيادات البيت العلوي بالمبدئية (صدق التدين) فى مقابل السياسة المكيافيلية البرجماتيه لخصومهم التاريخيين الامويين والعباسيين.

فعلى بدايه عهده السياسي فى ضروف سياسية واجتماعية بالغة التعقيد نصح بعض مستشاري الامام علي باتخاذ بعض التدابير السياسية التكتيكية التى قد تضمن له احراز النصر السياسي الا انه رفض بكل حسم الوسائل المكيافيلية حتى وان كانت النتائج مكلفة ورد عليهم بقوله (اتأمروني ان اطلب النصر بالجور فيما وليت عليه) ولعل الامام علي فضل ان يعمل بمقتضى الحكمة المنسوبة ليسوع المسيح (ع) "ما الفائدة ان تريح العالم وتخسر نفسك" .

والفكر السياسي للهادي هو امتداد لهذه المدرسة روى عنه انه كان يقول "ان هي الا سيره علي او النار" وكان يترجم بسلوكه السياسي عقيدته السياسية و مبادئ العقيدة ومقرارات الشريعة واجتهادات الفقهاء وفى خطاب له الى اهل اليمن اكد على اهمية التوافق على الاحتكام

1 --جورجى زيدان ، تاريخ التمدن الاسلامي ، المجلد الثاني، دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان ص 400 .

2 --عباس العقاد، عبقرية الامام علي ، دار الكتاب العربي ، بيروت (1968).

الى تعاليم الدين في الحياة العملية ومكافحة الجريمة الانحراف و المساوي الاجتماعية وعلى ان تدور سلوكياتهم السياسي والاجتماعية والاقتصادية على هذا الاساس او كما جاء في خطبته "ما جئنا من الكتاب اتبعناه وما نمنا عنه احتبنا... والى ان نأمر بالمعروف وننهى عن المنكر نحن وانتم ونفعله وننهى نحن وانتم عن المنكر جاهدين وتركه"¹(40) . وكان يحرص في اختياره لولائه وتعيين القضاة وفي القرارات التي تتخذها دولته على مراعاة هذه المقاييس يروى صاحب سيرته ان حسن بن علي بن فطيم وعبد الله بن حذيف من اصحابه جاء ليراجعاه بشأن المقادير التي فرضها على الاموال على اساس انها لا توفر مردودا مناسباً فأقسم انه لو تنطبق السماء على الارض حتى تختلف ضلوعه ما اخذ غير الحق ابدا وفي روايه يقول "والله لا اصلحك بفساد نفسى" وكان واثقا من احتكام سياسته الى الكتاب والسنة لدرجة ان احدا لا يستطيع كما جاء في كلامه (اثبات اننا خالفنا حكم الكتاب والسنة) وكان اصراره على التمسك بالشريعة وراء مغادرته اليمن في المرة الاولى , تروى المصادر التاريخية ان احد وجهاء ال طريف كان متهما بالانحراف صودف مخمورا اثناء وصول الهادي قبيله الشرفه من ثم فاصر الهادي على تأديبه فمانع القوم ممن بايعوه في تسليمه ماتسبب في غضب الهادي ومغادرته اليمن ، وفي عام(285هـ) فكر جدبا في مغادرة اليمن ثانية احتجاجا على ما ارتكبه جنوده من اعمال نهب لا اثافت بعد انسحاب الدعام الارحبي منها قال صاحب انباء الزمن " فلم يزل بعض الاعيان يسترضته ويستعطفه فلم يقبل حتى ارجعوا جميع ما اخذوه"².

وقد اصطدمت السياسة المبدئية للهادي بالترعة البرجمانية لرموز النظام القبلي كما سيأتي ولا تجيز طبيعة سياسة الهادي التوسل بالعلاقات القبليه واستخدام الاساليب الميكيفيلية، ولا تقبل دمج هذه الزعامات في التركيبة السياسية لدوله الهادي على ما هم عليه من الترف والانانية وتغليب المصالح الذاتية والانتهازية السياسية , واستبعاد الهادي لبعض الزعامات العشائرية كان على هذا الاساس فهو لا يقصد الى استبعاد هذه الشريحة من المجتمع من حيث المبدأ ، وقد تضمن رفض الهادي طلب الدعام(زعيم قبلي اختلف مع الهادي في البداية ثم اخلص له) الولاية على الجهات التي كان عليها الحثيات التي بنى عليها موقفه الرفض يقول "والله ولا ساعه واحدة الا على ما

1 -علي بن محمد العلوي، مصدر سابق، ص 48 .

2 -- انباء الزمن في اخبار اليمن من سنة 280-322، مكتبة الثقافة الدينية، ص 17 .

أمره به من الحكم بكتاب الله وسنة رسوله فان أحاب إلى ذلك وأطاع الله وأطاعنا في ما نأمر به واخذ الحق ممن وجب عليه من قريب أو بعيد أو شريف أو دين وليناه وإلا فلا...¹. وموقف الهادي من الدعام يعود بالذاكرة إلى موقف الامام علي الرافض لبقاء معاوية في السلطة ولو لأيام أو كما قال "لا والله لا استعمل معاوية ليومين" وكان بعض مستشاريه قد اشاروا انه قد يكون من المفيد كتكتيك سياسي الإبقاء على معاوية لبعض الوقت

وقد يختلف الباحثون في الحكم على موقف الهادي من القوى القبلية وتفاوت وجهات النظر في مدى واقعية السياسة المبدئية والى اى مدى يجب أن تخضع السياسة للايدولوجيا ،والحد الذي يجب أن تكون برجماتية وقد يقال ان من الحنكة السياسية ابقاء هذه الفئة على مواقعها السياسية... الخ.. وهذا يتطلب بحثا مستقلا، لكن سنعرض له بشكل اجمالي .

فكما سبق الطابع العام لسياسة هادي هو "صدق التدين" وخضوعها لاعتبارات ايدولوجيه ومفصلتها السياسة على العقيدة" هذا مجد ذاته يشكل اختراقا للقبيلة" لكن هذا لايعنى انه لا يدخلها قدر من البرجماتية بالمطلق وانتفاء المرونة السياسية عنها فالواقع له شروطه وظروفه التي لا يسمح في كثير من الاحيان بتجاوزها والهادي كان مضطرا في كثير من الأحيان للتعامل مع شروط وظروف الواقع فيدخل في تحالفات ويتخذ بعض الاجراءات التكتيكية

فالسياسة النفعية التي يرفضها الهادي هي تلك التي لا تتورع عن استخدام أي وسيلة تحقق غايتها على قاعدة الغاية تبرر الوسيلة" والسياسة المبدئية للهادي كما يوحى كلامه في مناسبات مختلفة انه لا يسعى لتحقيق مكاسب سياسييه على حساب التضحية بمبادئه السياسية وقناعاته الدينية وحسابات الربح والخسارة لا تقوم على اعتبارات مادية صرفة، من ذلك ما روي ان الهادي كان بحاجة إلى مزيد من الأموال للاحتفاظ بصنعاء وكان باستطاعته الاحتفاظ بها عن طريق فرض المزيد من الضرائب اوبارغام التجار في صنعاء على دفع الأموال اللازمة . وقد حاول الهادي الحصول على قرض إلا إن أهل صنعاء خذلوه ففضل الانسحاب و خسر بذلك منطقته من اهم مناطق اليمن حيوية لكنه على المدى البعيد ربح ايضا هل لو تبني الهادي سياسة اقرب الى

البرجماتية مع القوى القبلية كان سيحقق نتائج افضل ؟ قوى سياسية سبقه الهادي وعاصرته جرت ذلك ولم تحقق افضل مما حققه الهادي .

لقد كان من نتائج سعى الحكام المسلمين بدا من (40هـ) لانجاز مكاسب سياسية عاجلة وتحقيق انتصارات انية بالاستعانة بكل الوسائل المشروع منها وغير المشروع أن أسسوا على المدى الطويل لهزائم أخلاقية وحضارية وسياسية تحولت مع الزمن إلى عاهة حضارية مستعصية ولعل هذا هو الجرم الذي عناه احد المؤرخين العرب المعاصرين بقوله ان من ينظر الى واقع العرب اليوم يخيل اليه ان هذا الشعب ارتكب في الماضي جريمة بحق العالم استحق بها ما هو عليه من الهوان والذل والهزيمة والانحطاط .

الهادي ان يسابق الزمن للوصول إلى أهدافه أطموحوه وحاول أن يقهر الواقع القبلي الذي أعاقه كثيرا وأرهق نفسه وأتباعه لارغامه على الاستجابة لمشروعه وانجاز طفرة اجتماعية وسياسية لم يكن اليمن مهيبا وقد يكون أدرك مؤخرا تعقيدات الوضع الاجتماعي اليمني وقد يكون اخطأ التقديرات لكن لا يعنى ذلك ان لاستسلام الكامل لهذا الواقع هو الحل بقدر ما يعنى ان اليمن ربما ليست البيئة المناسبة لانجاز مشروع كبير كالذي رسمه الهادي لنفسه والعمر السياسي لدولته كان اقصر من العمر الزمني المفترض لإحداث تحول ثقافي وسياسي يفضى إلى تجاوز او تكييف النظام القبلي

3- الاصول والخصائص الاجتماعية للقوى المناوئة للهادي وطبيعة دورها السياسي:

معرفة الأصول الاجتماعية للقوى والنخب السياسية المناوئة للهادي يعد مدخلا يسهم في تفسير الحراك الاجتماعي والسياسي وفي تطورات الأحداث العامة لما تمسكه بيدها من خيوط اللعبة السياسية ومن قدرة على التأثير والمساهمة الفاعلة في بلورة الأوضاع السياسية والاجتماعية والاقتصادية.

وبالنسبة لموضوعنا فان معرفة الأصول الاجتماعية للقوى التي ناوات الهادي وطبيعة أدوارها السياسية تعد من المفاتيح الاساسية لدراسة وتحليل أحداث العهد السياسي للهادي وفي مجتمع قبلي كالمجتمع اليمني يتميز بكثرة القبائل المتنافسة والمتخاصمة في ما بينها متوقع أن تكون القوى السياسية المناوئة للهادي من أصول اجتماعية قبلية والمصادر التاريخية تؤيد هذا التوقع الافتراضي، وعلى الرغم من أن اليمن لحظه وصول الهادي كانت تتقاسمه عدة دويلات كما مر الا ان الوضع

في الإقليم الشمالي بنيت القبيلة أكثر تماسكا والدولة اليعفرية في شبام اشبه بامارة قبلية تحكمها برحوازية قبلية ترجع أصولها إلى القبائل الحميرية او هي عبارة عن تحالف قبلي موسع وكانت سلطتها ضعيفة على المناطق التي تحكمها والتي تخضع في الأساس لشيوخها وتعيش حاله من الاضطراب والتراعات الدائمة .

ولهذا الامر اهمية كبيرة على مجريات الاحداث التي رافقت تاسيس الدولة الزيدية وعلى الدولة الزيدية عموما نظرا إلى الفرق في طبيعة الصراعين ، وذلك لان الصراع بين الدول المركزية تنظمه قوانين معينة وتحكمة موازين القوى و ينتهي عادة بتغلب احد الطرفين ويختلف الأمر مع القوى السياسية القبلية نظرا لان الصراع معها صراع مع البنية الاجتماعية والثقافة القبلية للمجتمع وتستمد قوتها السياسية كما مر من العصبية وايدولوجيا التضامن القبلي ولا ينتهي بغلبتها عسكريا وبقاء تحديها مرهون بمدى تماسك الروابط القبلية والتحويلات الأقتصادية والاجتماعية والثقافية التي تحدث للمجتمع .

وابرز الشخصيات القبلية المناوئة للهادي هي الدعام بن ابراهيم وابنه ارحب والدعام هو كبير ارحب وسيد همدان في عصره, يسكن الجوف ويتزعم قبيلة بكيل, وابو جعفر احمد بن محمد الضحاك شيخ حاشد في عصره وال يعفر براءة اسعد بن يعفر وال طريف ومنهم ابوزيد الطريفي وجعفر بن صعصعة صاحب ريدة واحمد بن عباد زعيم الاكيلين وهم رؤوس ال ربيعة وقيادات اخرى صغيرة كابن بسطام واي دغيش الشهابي واحمد بن محفوظ وغيرهم.

وبحسب المؤرخ شرف الدين "عدد المعارك التي دارت بين الهادي وال يعفر وال الضحاك وال طريف والاكيلين فاق على الثمانين معركة... غير تلك التي حازها مع القرامطة وهي زهاء سبعين معركة¹.

وقد امتص هذا العدد الضخم من المعارك الطاقة الجبارة وفل من الارادة الحديدية للهادي والتي كان يمكن تصريفها لاحداث تحول نوعي لليمن وهي تدل على مقدار الغبن الذي لقيه الهادي في اليمن ومدى تعقيد الظروف الاجتماعية، ولا زالت القوى التي اعاققت المشروع الاصلاحى

للهادي هي نفسها مشكلة الدولة اليمنية الحديثة وتمارس نفس الدور تقريبا في اعاقا أي مشروع تحديثي او اصلاحي.

وملاحظه طبيعة الدور السياسي لهذه القوى الاجتماعية تؤكد الدراسات السوسولوجية إن أترعة البرجماتية والانتهازية هي التي تحكم السلوك السياسي للنخب القبلية يقول الباحث اليمني النعمان "إذا كانت القبيلة تسعى إلى الاندماج في كيان سياسي أكبر منها فذلك يعنى ضرورة إشراك واحتلال رموز القبيلة مراكز سياسيه هامه داخل جهاز ألدوله ويعنى استمرار حصولها على امتيازات معنوية ومادية...¹ وشبهت دراسة المرصد القبلي بدودة العلق التي تمتص الدم من الجسم .

وفي جواب لسultan مسيمر (محسن بن علي) أيام الاحتلال الإنجليزي لليمن على سؤال نزيه بك العظم له عما اذا كانوا يفضلون الاتفاق مع الإمام يحيى على الإنجليز قوله "من مبالاً كفننا قروشا فهو سلطاننا الحقيقي"².

والزعماء السابقين ليس فيهم واحدا إلا وقد بايع الهادي وأعلن الولاء لدولته لكن كما هي العادة ولاءات تخضع لاعتبارات نفعية وظروف انية فالدعام كان من المطالبين بقدم الهادي إلى اليمن ثم تنكر له بعد وصوله وبعد اشتداد الخصومة بينه وبين ال يعفر وال طريف لم يجد أمامه إلا الهادي, وضعصعة بن جعفر يسلم للهادي نكاية بالدعام ثم يستغل خروج القاسم بن الهادي على رأس جيش إلى همدان وبقاء الهادي في صنعاء في عدد قليل من الجند، في تأليب القبائل وإعلان التمرد في البون مع جماعه من آل طريف بقياده أبو زياد الطريقي, ومع اشتداد ضغط علي بن الفضل على آل يعفر اوسطوا الدعاء بينهم وبين الهادي لاغاثتهم وكانوا ابدوا استعدادهم للدخول في طاعة الهادي وتسليم ما بأيديهم, واستطاع الهادي استعادة صنعاء وإلحاق الهزيمة ببن الفضل ليعاود هؤلاء إلى أثاره المشاكل وأعمال الشعب, وكذلك الأمر بالنسبة للضحاك من حاشد بايع الهادي ثم غدر به, ويذكر صاحب انباء الزمن ان ابراهيم بن علي والغطريف بن الحكمي من تامة طالبا الهادي بالقدم وقدمو له العهود الموثقة على الوفاء معه وكلف الحكمي الاهالي باعداد حفل

1 - ورقة بعنوان "ثلاثية الدولة والقبيلة والمجتمع المدني -مقارنة سوسولوجية الدور السياسي للقبيلة في اليمن وتحديد علاقتها وموقعها بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي" لخمد النعماني.

2 - حسين العرشي، بلوغ المرام، دار الندوة الجديدة -بيروت، ص 184 .

استقبال وضيافة للهادي وتجهيز الاعلاف للدواب فلما علم الهادي بذلك امر بردها فاستغرب الحكمي لذلك وادرك الاصلحة له في الهادي وعلى الفور وقبل ان يبرد رماد الضيافة رتب للانقلاب على الهادي¹.

ويعمد هؤلاء إلى جملة من الأساليب والوسائل للتأثير على القبائل وهي وسائل غير مكلفه ولا تحتاج إلى تخطيط مسبق فمن ناحية المجتمع القبلي يحمل في أحشائه الكثير من عوامل التفجر الداخلية والوحدة السياسية للقبائل لا تركز على اسس ثابتة، فالقبيلة هي وحدة اجتماعية تضم بداخلها وحدات اجتماعيه اصغر تقل أو تكثر لا على أساس رابطة الدم فقط وإنما لأسباب سياسييه واقتصادييه وجغرافيه ويلعب شيوخ القبائل دورا أساسيا في توسيع واستمرار وانهاء التحالفات السياسية بين القبائل وفي إعلان حالة السلم والحرب كما تخولهم سلطاتهم الاجتماعية، والوعي العصبي عامل محوري في الوحدة السياسية بين القبائل وهو بمقدار "ما هو شعور ايجابي يشد أفراد القبيلة هو شعور سلبى إزاء الآخرين"².

وتفرض ايدولوجيا العصبية مجموعه من القيم والأعراف الناظمة لسلك أفراد القبيلة كالتناصر العصبي والنصرة والتضامن كما تنظم العلاقة بين الفئات الاجتماعية داخل القبيلة وبينها وبين القبائل الاخرى، فبسبب الفوضى التي احدثها ابن بسطام في نجران قامت قوات الهادى بلملاحظته فلجأ إلى قبيلة شاكر لما بينه وبينهم من تحالف سابق و تقتضى ايدولوجيا التضامن القبلي والتناصر العصبي أن يقاتلوا معه رغم بيعتهم للهادي. كما تأثرت دوله الهادي والدولة الزيديه بنظرة القوى القبليه "لوظيفة الدولة كجهاز تحكيمي" تحتكم اليها القبائل المتنازعة وتقتصر وظيفتها على حفظ السلام بين القبائل...³

ويذكر المستشرق البريطاني ر.ب. سيرجنت "أن حاجه القبائل الاساسيه إلى وجود سيد عليهم من البيت المقدس(اهل البيت) يحكم بينهم بجياديه وعدل أدت بهم دائما للعودة لإمام ولم يكن الامام باي حال من الاحوال ملكا وانما رئيس ديني"⁴.

1 - انباء الزمن، ص 17 .

2 - الجابري، مصدر سابق، ص 169.

3 - مجموعة باحثين، مصدر سابق، ص 119 .

4 - سيرجنت، مصدر سابق.

أضف لذلك إن القبائل اليمنية تاريخياً لم تعرف سلطه غير سلطه شيوخ القبائل سواء في عصر ما قبل الإسلام الذي شهد قيام دولة مركزية وممالك قوية أو ما بعد دخول الإسلام فسلطة الدولة كانت دائماً في الحضر والمدن الرئيسية اما القبائل فلم يكن لها سلطه مباشرة عليها وإنما بواسطة شيوخها وكانت دوله الهادي أول دولة في اليمن تسعى لفرض سلطتها المباشرة على القبائل واختراق هذا التقليد التاريخي .

ومن طبيعة الدور السياسي للنخب القبلية أنها لا تملك رؤية سياسيه وليس لديها القدرة على رسم السياسات ألعامه للدولة أو اقتراح برنامج للتغيير السياسي إلا إنها تملك ألقدره على اتخاذ القرارات فهي تشكل جماعه اعتراضية حسب (ديفيد راسيمان) الذي يرى أنها جماعه الاعتراض نادرا ما يكون لدى أعضائها مبادرة واقتراح ولكن لديها ألقدره على رفض اقتراحات الآخرين .

وهذه الصفة تنطبق تماماً على الدور السياسي للقوى الاجتماعية القبلية المناوئة للهادي فهي كانت تستطيع أن تعيق المشروع السياسي للهادي ليس على اساس ان لديها مشروع سياسي تعارض به مشروع الهادي, واعمال التمرد التي يقودونها لم يكن لها أي أهداف سياسيه ولم تكن تبني اى مطالب اصلاحية مشروعة ترى ان الهادي لم يتعامل معها بشكل ايجابي ومن ثم يكون لها الحق في المعارضة السياسية او المسلحة لدولته ان لزم الامر ، وانما هي منافع ودوافع واهداف الشخصية.

4- الاصول الاجتماعية للقوى السياسية المناصرة للهادي

تحتل السياسة مرتبه متقدمه في الفكر الشيعي والزيدى على وجه الخصوص ويعتمد هذا الفكر السياسي على العقيدة سواء من حيث تنظيم وتوجيه السلوك السياسي أو من حيث كونها تقع ضمن الاهتمامات الدينية للفرد المسلم أو الإنسان المتدين والعقيدة لا القبيلة هي المحدد الاساسى للمشروع السياسي كما ينظر الى الفكر السياسي الشيعي باعتباره ايدولوجية المستضعفين لذلك كان من الطبيعي أن تستقطب إليها القوى الاجتماعية المحرومه والمستضعفة والفئات المهمشة و (الامنتمين) كما يسميها بعض الباحثين كالموالي في العصر الاموي والعباسي, والطبرين في حالة الهادي ممن ليس لهم هوية قبلية او تتغلب هويتهم الدينية على هويتهم القبلية من المفكرين ورجال الدين، وان يكون اكثر القوى نفورا منه المنتفعين من الارستقراطية القبلية والاقطاعية فعمار بن ياسر والمقداد وابو ذر الغفاري وقيس بن المكشوح وزيد بن ارقم وابو ايوب الانصاري .. وغيرهم

من المستضعفين وكبار أصحابه وقراء القرآن كانوا على رأس معسكر الإمام علي وعلى النقيض منه يقف معاوية بن أبي سفيان الذي نجح في استقطاب أصحاب المنافع وطلاب الدنيا كعمر بن العاص وزياد بن أبيه والمغيرة بن شعبه وقد عمل على تالف رجال القبائل المظريه واليمينية وشراء الظمائر بالمال والمناصب حتى يضمن ولائها. وكان أبناء علي يحضون بتعاطف واسع في صفوف الجماهير وان كان تعاطفا سلبيا في اغلب الأحوال كما في العبارة المشهورة عن الفرزدق للحسين بن علي (قلوب الناس معك وسيوفهم عليك) وبحسب الشيخ أبو زهرة فان " ثوره الإمام زيد كانت ثوره الفقهاء والقراء والمتدينين واهل التقى ¹ ".

وعلى عهد الدولة الاموية كان الموالي أكثر القوى الاجتماعية نغمه على الارستقراطية العربية وانتشر بينهم التشيع لاهل البيت وقد تمكن العباسيون بداهتهم استثمار تشيع الموالي للاطاحة بالدولة الاموية على أساس البيعة المتفق عليها للنفس الزكية(احد ائمة الزيدية) والتي حضرها من طرف العباسيين ابو العباس السفاح وابو جعفر المنصور.

ونفس الامر يتكرر مع الهادي فاغلب القوى السياسية المتنفذة حوله من الفئات السابقة وهي التي ابلت معه بلاء حسنا وان كانت بعض النخب القبلية والاقطاعية تتيحه لضروف سياسية قد تحالفت معه كالدهام راس همدان وبكيل وابو جعفر احمد بن محمد الضحاك رأس حاشد وقد نجح نسبيا في تطويع القوى القبلية بعد جولات عنيفة وقاسية من الصراع العسكري لكن القوى التي اختارت الهادي عن قناعة وكانت محل ثقة هم من المستضعفين والمحرومين والمتنورين واهل الفكر وهذه بعض أسماء رجاله وولاته وقواده كما وردت في بعض المصادر التاريخية التي تيسر الاطلاع عليها

-ابراهيم بن جعفر الفطيمي (ذمار)

-عبدالله بن الحسين الفطيمي(منكث)

-علي بن ذكوان من الطبريين (عدن)

-علي بن سليمان من القادمين مع الهادي من بني عمومته(صنعاء)

¹ -محمد ابو زهرة، الامام زيد حياته وعصره -ارائه وفقهه، المكتبة الاسلامية بيروت (1959)، ص72.

-احمد بن محمد من ولد العباس بن علي بن ابي طالب (نجران)

-محمد بن عبيد الله العلوي راوي سيرته (وشحة)

-عبدالعزيب بن مروان يقال النجراني (برط)

-محمد بن سليمان الكوفي تلميذ الامام الهادي (حيوان)

-محمد بن الهادي (شيام)

-ابن حذيف (الواجبات)

-حسن بن علي بن فطيم (الواجبات)

-ابوعبدالله الرازي من الطبريين (جيشان)

-احمد بن محمد الروية راس مذحج (قائد عسكري)

محمد بن عباد(شيام)

هذه نماذج لرجال الهادي وهي توضح التركيبة السياسية للدولته وتوضح معايير الاختيار للولاة ومن خلالها نلاحظ

-ان دولة الهادي تمثل الفئات و القوى الاجتماعية السابقة من رجال الفكر والامنتمين والمستضعفين وتكاد تخلو من الارستقراطية القبلية ورغم انتهاء اسماء بعض عناصرها بالقاب تدل على هويتها القبلية كابراهيم وعبدالله الفطيميين الا اهم من افراد قبيلة بني فطيميم العادين ولم يعرف عنهم قبل قدوم الهادي اهم كانوا يتقلدون مراكزا قبلية هامة

- ولاة الهادي خليط من العناصر اليمينية وغير اليمينية فاختيار شخص لشغل وظيفة ما لا يتم على اساس مناطقي وهي تنفي مزاعم بعض الدراسات العلمية (المتعرقنة)التي تتهم الهادي باستبعاد العناصر اليمينية صحيح ان الهادي استبعد بعض الزعامات القبلية والاقطاعيه لانها لم تكن تتسجم واهداف دولته السياسييه كما سبق.

— الفرز الحاصل للقوى السياسية من حول الهادي لم يقصد اليها لا هو ولا القوى السياسية المناوئة او المناصرة له وانما قاد اليه طبيعة البرنامج السياسي والدعوة الاصلاحية التي تبناها وهي لا تمنع من حيث المبدأ استيعاب النخب القبلية ولا تقتصد تجاوزها أو استبعادها وانما ذلك مرهون بما تبديه من استعدادها للقبول بسلطة سياسييه مركزية تقوم على مفهوم(الامة)وليس القبيلة كماكون ثقافي ومحدد سياسي ومداد قدرتها على ضبط سلوكها السياسي والاجتماعي لحكم القانون المنظم لدولة الهادي والمستمد من مقررات الشريعة وليس الاعراف القبلية وهو ما يمثل جوهر المشكلة مع النخب القبلية قدما وحديثا فهي تسعى لسلطة تقتصر وظيفتها على تنظيم العلاقة بين القبائل وتقاسم المنافع ولذلك دولة الهادي لم تجد صعوبة في استيعاب ابو العتاهية الطريفى (زعيم اقطاعي وقبلي) وهو وان لم يشغل مهما رسميه الا انه كان يحضى بمركز شرفي واستشارى رفيع ومن بين عناصر القائمة ابو راية رأس قبيلة مذحج واحد القيادات العسكريه وقد قتل في المواجهات بين دولة الهادي والقرامطة.

5-عصبة الهادي(الشرف الاجتماعي)

يعتبر طه حسين ابن خلدون واحدا من اثنين يحتفظ تاريخ الاداب العربية منذ عصر الجاهلية الى عصرنا بذكرهما لما يمتازان به من ابتكار خارق .

وتنظر اغلب الدراسات الخلدونية اليه على انه رائد او مؤسس علم الاجتماع، والمؤكد ان الفكر الخلدوني يعد محاولة تاسيسية استثنائية في تاريخ الفكر العربي والاسلامى لكن هذا لا يجب ان يغرى الى الركون الكامل الى المقولات الخلدونية ومنها نظريته في العصبة التي يجعل منها المحرك للتاريخ وشرطا للرتاسة على اهل العصبة اذ لاتكون في غير نسبهم و الملك لا يحصل الا بالقبيل والع

ومن دون ان ينكر الدور الذي تلعبه العصبة الخلدونية في تفسير احداث التاريخ العربي يشير المفكر المغربي/ عابد الجابري الى التحايل الذي يمارسه ابن خلدون على الوقائع التاريخية التي تتعارض مع طبائع العمران كما فهمها وقررها وتكيفها ومطمطتها بشكل غير مشروع، ومن اجل تلافي الحرج الذي تسبب فيه تراس" ابن تومرت" الذي ينتهى نسبه الى اهل البيت على قبائل مضمودة المغربيه يزعم ان نسبه الفاطمى كان خفيا قد درس عند الناس، وفي مايتعلق بالدولة الادريسية لا يستطيع ابن خلدون انكار انتماء الادارسة لاهل البيت لذلك يلجأ الى مطمطة

مفهوم العصبية، فيكفي ان تكون في اهل (النصاب الملكي) بمعنى ان العصبية التي كانت لاسلاف هذا الشخص في عهود سالفة يمتد تأثيرها اليه¹ ...

الدولة الزيدية التي اسسها الهادي في اليمن هي الاخرى توجه صفة لنظرية العصبية الخلدونية فالهادي وان تعثر مشروعه الكبير الا انه نجح في التأسيس لدولة تعد الاقوى بين الدويلات اليمنية في العصر الوسيط والاطول عمرا في تاريخ الدولة الاسلامية ولا يتنافى ذلك مع ما مر عن دور العصبية القبلية في تاريخ الامة العربية قبل الاسلام وبعد الاسلام على حد تعبير طه حسين فانه اذا استثنينا الابعين عام الاولى من تاريخ الاسلام ليس الا سلسلة طويلة من الخصومات بين القبائل² ..

لكن ليس العامل الحاسم فيها خصوص انتماء الهادي لعصبية غير العصبية القحطانية للقبائل اليمنية كما تقرر النظرية الخلدونية وانما بالنظر الى طبيعة سمات المجتمع القبلي كما تحدها الدراسات السوسيو انثربولوجية، وانتماء الحاكم الى عصبية المحكومين هو عامل ضمن حزمة من العوامل المتداخلة يتاثر الدور الذي يلعبه على الصعيد السياسي من حيث القوة والضعف بمجدلة مع منظومة المتغيرات الاخرى. وبالنسبة لتاثير هذا المتغير على دولة الهادي فعلى فرض انه كان حفيدا للملك السبئي ابي كرب اسعد الكامل وليس علي بن ابي طالب، او ان جدته هي بلقيس بنت المهدي وليس فاطمة الزهراء، او انه سليل احدى الاسر الحميرية الشهيرة او كان من اب وام قحطانيين لما كانت وضعيته احسن حالا بدليل ان القبائل اليمنية مارست نفس الدور مع حكومات ذات عصبية قحطانية و بوتير اشد كال يعفر والدولة القرمطية لعلي بن الفضل ذي الاصول اليمنية ولازلت تمارس مع الدوله اليمنية الحديثة في الالفية الثالثة .

فابن خلدون يبالغ في الدور الذي منحه للعصبية كمحرك للتاريخ والخطا الذي وقع فيه يشبه ما وقعت فيه الماركسية بتركيزها على الواقع الاقتصادي واهمالها العوامل الاخرى مع ان علماء الاجتماع على اختلاف في رؤيتهم للواقع الاجتماعي يتفوقون على الدور المتعاطم للبنية الاقتصادية على كافيته منساحي الحياة. ومن نقاط الضعف في العصبية الخلدونية ان القوة الاجتماعية ويعني بها قدرة الفرد على

1 - الجابري، مصدر سابق، ص 126-128.

2 - طه حسين، مصدر سابق، ص 186 .

فرض ارادته وسلطته على الآخرين في المجتمع لا تتحدد بمحددات جينالوجي فقط وإنما بمحددات اقتصادية واجتماعية ودينية¹.

يمكن تحديد مصادر القوة السياسية للهادي في التالي
 - الكاريزم الشخصية وقد سبق الحديث عنها
 - الدعوة الاخلاقية، و المشروع الاصلاحى وقد سبق الحديث عنه
 - الشرف الاجتماعى كما يسميه عالم الاجتماع الالماني ماكس فيبر ويعنى ماتخلعه الجماعة على الشخص من هبة والشرف الاجتماعى للهادى وان كان منشؤه انتسابه الى ذرية النبي محمد(ص) لكن ليس وفقا للعصبية الخلدونية نظرا للطابع الدينى الذى يطبع هذه القرابة ويتجاوز بها كل العصبيات والعاطفة الدينية لذرية النبي المتولدة عن المكانة الدينية له، فالشرف الدينى للنبي كان مفعوله يمتد الى ذريته ولذلك عادة ما كان الثوار والدعاة من البيت العلوي يوظفونها لخدمة مشرعهم السياسى فى استدرار عواطف الجماهير

وكم هو معلوم فى تاريخ الادب العربى ان سياسه بنى امية فى المنافسة بين القبائل كان من نتائجه نشوء خصومة شديده بين القبائل العربية والقبائل اليمينية والمضرية على نحو خاص، ومن الحكايات الطريفة والمعبرة ماورده احمد امين عن المبرد ان رجلا من الازد كان يطوف بالبيت وهو يدعو لابيه فقبل له الا تدعو لامك فقال "انها تميمية"².

واسفرت هذه الخصومة عن ظهور لون ادبى جديد عرف بشعر النقائص يقوم على المفاحرات العصبية والقبليه الا ان هذه المفاحرات كانت تستثنى قرابة النبي فدعبل الخزاعى كان يتعصب لقحطان ويناقض الكميت الذى يتعصب للعدنانية وفي نفس الوقت كلا الشعارين قالا اجود القصائد فى مديح اهل البيت فى ذلك يقول احمد الشامى ان قصائد دعبل "قحطاني" فى اهل البيت تسابق هاشميات الكميت بل كان الشعراء الشيعة من ال قحطان من قضية اهل البيت وماسيهم ذريعه لשתم العدنانيين "وذكر ان قصيدة الدامغة للشاعر اليميني الهمدانى رد على

1 - محمد عودة، اسس علم الاجتماع، دار النهضة العربية للطباعة و النشر، بيروت، ص 207 .

2 - احمد امين، ضحى الاسلام، ط10، دار الكتاب العربى بيوت، جـ1، ص 20.

الكميت بن زيد وليس على العلويين كما زعم البعض وانه كان يسلك مسلك دعبل والحميري والاسلمي وبين العليف والهبل من الشعراء القحطانيين الشيعة¹.

وبالنسبة لهاشمية الهادي فقد لعبت دورا مزدوجا فمن ناحية انتماء الهادي للأسرة الهاشمية كان احد اسباب لجوء القبائل اليمنية اليه أي ان القبائل كانت تقصد ان يكون الشخص الذي تستقدمه من ابناء علي ربما بسبب العلاقة التاريخية التي تربط القبائل اليمنية بالامام علي كما مر، اضافة الى ان العلويين كانوا هم ملاذ الجماهير كلما سأت احوالها وارات ان تحتج على وضعها او تعبر عن ضيقها وقد تنجح الجماهير في مسعاها وينجحون معها وقد تخفق ويخفقون معها .

وكان الهادي يحاول الاستفادة من نسبة في استثارة عواطف القبائل اليمنية وعادة في خطباته للقبائل يذكرهم باهداف دعوته النابعة من القران والسنة ورغبته الصادقة في الاصلاح ويعزز ذلك بكونه من اسرة النبي (ص) مايعني ان عامل القرابة عامل مساعد يعزز من موقفه السياسي والديني ولم يكن لنسب الهادي دور واضح في توتر العلاقة بينه وبين النخب القبلية، نعم وردت في تصريحات بعض منائيه الاشارة الي نسبته العلوية كما جاء في محاجة اصحاب الدعام له على قبوله بالسلام مع الهادي "لانسلم ملكا قاتلنا ال يعفر عليه لهذا العلوي" او في رفض ال طريف دخول الهادي صنعاء بقولهم "لا نريد هذا العلوي" لكن كما هو واضح ليس فيها اشارة صريحة الى ان علويته هي سبب رفضهم اياه بقدر ما هي لقب لتمييز شخصية والعلوي او العلويين لقب شاع استخدامه خاصة بعد قيام الدولة العباسية لتمييز ابناء علي عن بقية قرابة النبي يستوي في ذلك اليمن وغيره من بلدان العالم الاسلامي، وفي كلام اصحاب الدعام تصريح بسبب رفضهم فالعنت الذي لا قوه في قتال ال يعفر يجعلهم اولى بالملك فكيف يقدموه على طبق من ذهب للهادي، وقد مر انفا اسباب توتر العلاقة بين الهادي والقوى القبلية في دراسته عن الدولة الزيدية اشار الخضري الى دور اموال الزكاة التي كان يلزمهم الهادي بدفها في تمرد القبائل اليمنية

6- المؤثرات الثقافية

¹ احمد الشامي، جنابة الاكوع على ذخائر الهمداني، ط1، دار النفائس (1980)، ص 71-77 .

تلعب الثقافة دورا أساسيا في إحداث التحولات الاجتماعية والسياسية للمجتمع وتشكيل وعيه السياسي والديني وتؤكد على أن القدرة على المعالجة العقلانية والمنطقية للمواقف وعلى تغيير سلوك الناس عن طريق مواجهه هؤلاء بأفكار جديدة وأنماط سلوكيه جديدة¹.

ويعتبر العامل الثقافي من اهم نقاط الضعف في دولة الهادي فعند توجهه الى اليمن لم يجد الكثير من اقاربه في الحجاز في انفسهم الرغبة في مرافقته الى اليمن ولذلك توجه على راس وفد متواضع من ابناؤه وبعض ابناء عمومته وخدمه وكان موكبه يفتقر الى العدد الكافي من المبشرين الدينيين الذى يتطلبه نجاح دعوته الاصلاحية ومشروعه السياسي فاليمن كانت بامس الحاجة الى عمل تبشيري نشط ومكثف يفضى الى احداث تحول ثقافي واجتماعي يساعد الهادى على تحقيق مشروعه الطموح وتجاوز الثقافة القبلية التي تشكل وعي المجتمع وتقف سدا منيعا يعيق نشاطه السياسي والديني. وقبل وصول الهادى كانت اليمن "قد فقدت كل قيمة مفيدة في التاريخ العام"².

والحياة الفكرية كانت في غاية البؤس ان لم تكن منعدمة حتى ترفد حملة الهادى بمجموعه من المفكرين ورغم ان الامداد الطبرستاني كان يضم عدد من العلماء و المفكرين امثال احمد بن موسى الطبرى ومحمد بن سليمان الكوفى وعمر بن ابراهيم الكوفى وغيرهم ممن اسهموا في انعاش الحياه الثقافية فى اليمن وفى صعدة بالذات الا ان اعداد المبشرين لم يكن يفى بالحد الادنى من الاحتياج الثقافي للمناطق التي تنظم لدولة الهادى, وكان التوسع العسكري لا يترافق معه توسع ثقافي بنفس الدرجة يكون بمقدوره ان يهز البناء الايديولوجي القبلي للمجتمع .

وتتأكد ضرورة النشاط الثقافي والتبشيري إذا عرفنا حجم التحول الذي أحدثه الإسلام في الواقع الاجتماعي لليمن فاليمينيون وان كانوا قد تخلوا عن عبادة الأوثان وتحولوا إلى عبادة اله واحد وفقا للتصور الاسلامى إلا أن كثيرا من العادات المنتمية إلى العصور السابقة للإسلام بقيت تمارس دورها وحافظت الثقافة القبلية على مكانتها كثقافة مرجعية للمجتمع، وبقي اثرالثقافة الدينية في تشكيل الوعي السياسي والاجتماعي للقبائل اليمنية متضائلا .

1 - محمد عودة، مصدر سابق، ص 110 .

2 - اغناطيوس غويدي، محاضرات في تاريخ اليمن ت ابراهيم السامرائي ط1 دار الحدائة (1986)، ص 96 .

وسبق ان الهادى استطاع ان يحرز نصرا سياسيا وعسكريا خاطفا في الايام الاولى لدولته وكان ماله من جاذبية دينية وهيبة سياسية تسبقانه الى المناطق التي استطاع ان يفتحها فتحا سياسيا لكن هذا التحول السياسي كان على السطح ولا يمكن الاطمئنان اليه ما لم يتم على اساس تطور بنوي للمجتمع وحدوثه رهن لجملة شروط ثقافية واقتصادية غير متحققة في اليمن كما سبق فمّن ناحية كانت الضرف الاجتماعي يتطلب تركر الجهد في النشاط الدعوى والعمل التبشيري والثقافى الذى يمهّد لتأسيس الدولة ويرافق مراحل تطورها لاحداث التحول البنوي اللازم لقيام المجتمع الذى يهدف مشروع الهادى الاصلاحى تحقيقه دينيا وسياسيا واجتماعيا.

نعم كانت بذره التشيع قد بدات قبل مجيئ الهادى الا انها لم تكن اكثر من عاطفة اجتماعيه تربط القبائل اليمنيه بالامام علي الذى قدم اليمن في العام (8) لنشر الاسلام. ولم يتحول الى تشيع عقـــــــدي او سياســــــــــــى والهادى كان يدرك هذا وقد سعى للتغلب على العجز في هذا الجانب وفي الجانب العسكري ايضا بمكاتبه العلويين والشيعه لطلب الامداد والاعانة الا ان العلويين في الحجاز لم يتفاعلوا معه بايجابية والامداد الطبري على اهميته لم يكن يفى بالغرض فضلا عن امتصاص الجانب العسكري لاعمالهم لانه كلما توسعت السلطه الهادى احتاج الى وفرة في المال والرجال من المقاتلين والسياسيين والمفكرين وكثيرا ما كان رجال دوله الهادى يضررون الى تحمل اعباء مضاعفة لتغطية العجز في النواحي الثقافية والسياسية والعسكرية والتوفيق في ان واحد بين العمل السياسي والعمل التبشيري والعمل العسكري الذى لم يكن يعنى احد منه بمن فيهم الهادى نفسه اذ كان يباشر العمليات القتاليه بنفسه.

ومهما تكن الضروف ربما كان على الهادى قبل المسير الى اليمن ان يبعث بدعائه مع وفود القبائل اليمنيه التي تطالب بقدومه كخطوة اولى تمهد لقدومه ومن ناحية اخرى اى حركة اصلاحية او سياسية في ظروف كهذه لا يجب ان توقعاتها كبيرة ولزاما عليها ان تبدا مباشرة عملها السياسي والاصلاحي من نقطة متدنية تستهدف المجتمع لاعادة بناءة فكريا وسياسيا واجتماعيا وان يكون تحركها على مراحل .

● أصبح من المتوافق عليه بين علماء الاجتماع والانثربولوجيا ان من غير الممكن فهم وتحليل مكونات البناء الاجتماعى من دون فهم النسق الاقتصادى للمجتمع فالنظم الاقتصادية تعد مدخلا اساسيا في تفسير الظاهرة الاجتماعية لدى اغلب النظريات السوسولوجية على اختلاف درجات تركيزها وقد نبه ابن خلدون الى اهمية العامل الاقتصادى في التطور الحضاري والسياسي في نظريته الى ان اختلاف الامم فيما بينها يرجع الى اختلافها في نحل معيشتها, ونقصد بالعامل الاقتصادى طريقه المتبعة في عمليه الانتاج والتوزيع وقدرتها على تحقيق فائض اقتصادي.

وفيما يتعلق بالوضع الاقتصادى لليمن في القرن الثالث الهجرى لا تسعفنا المصادر التاريخية بمعلومات وافية, فتركيز المصادر التاريخية التي تناولت عصر الامام الهادى كان على تسجيل سير الاعمال العسكرية بين القوى السياسية والاجتماعية المتصارعة لكن المعلومات المتجمعة تفيد ان اليمن في هذا العصر كانت تعاني اضافة لازمتها السياسية ازمة اقتصادية خانقة وبحسب هذه المصادر ان شح الموارد المالىة وتدهور الزراعة التي تعد القطاع الانتاجى الرئيسى بسبب الجذب والحرب من بين الاسباب التي حملت القبائل اليمنية على معاودة مراسلة الهادى (انظر انباء الزمن ص18) وقد مر بنا ان اليمن كانت قد فقدت اهميتها التجارية والقطاع الزراعي كان تضرر على نحو بالغ بعد حادثه سيل العرم وانكسار السد .

والفوضى السياسية وانعدام الاستقرار كانت تعرض القوافل التجارية للخطر وتهدد حياة المسافرين ولذلك بقي القطاع الزراعي هو ركيزه الاقتصاد اليمنى وتعتمد على الامطار والغيول والوسائل البدائية للرى، اما الري الصناعى بأنشاء السدود والحواجز المائية فتذكر بعض المصادر التاريخية وجود بعض السدود كسد الخائق في صعدة وسد اخر في ساقين دمرها ابراهيم الجزار قبل وصول الهادي فضلا ان اليمنيين ربما كانوا قد فقدوا حماسهم للسدود بعد حادثه العرم ولم تعد من الوسائل المعتمدة للرى والجماعات الصغيرة لا تقوى عليها، وتتفاوت مناطق اليمن من حيث خصوبة اراضيها ووفرة محصولها الزراعي ونسبة هطول الامطار الموسمية.

وبشكل عام الفلاحه ليست مصدرا للغنى ولا تحقق فائضا اقتصاديا ويخضع للتقلبات الطبيعية والسياسية والمناخية واقتصاد المجتمع الزراعي اقتصاد يقوم على الكفاف ولا يعرف الرفاه والثراء ولا يسمح بقيام تفاوت طبقي والمستوى المعيشى للأفراد يكون متقاربا وهذا الوضع المعيشى هو المسؤول بدرجة كبيره عن بلوره الاوضاع الاجتماعية والسياسية للمجتمع القبلي.

وفي اطار ربط الظروف الطبيعية والبيئية بطراز الشخصية فان استثمار الطبيعة القاسية لليمن ارتبطت دوما بالجهد الانساني المبذول وانه عندما يكف الانسان اليمني عن التدخل او حتى الاغفال لبعض الوقت في ترويض الطبيعة سرعان ما تغدر به وتعود الى تمردها وتفرض معها ان تمنحه ادنى حدود اسباب البقاء.

كما انعكس هذا الجهد الانساني لاستثمار الطبيعة في بناء الشخصية ونمو الثقافة والعلاقات الاجتماعية والانتاجية في المجتمع اليمني حيث تاصلت في شخصية الانسان اليمني منذ القدم روح الحذر وعدم الركون الى ماهو معطى او الاطمأنان اليه والاستعداد الدائم للتعامل مع اشد متغيرات الزمن سلبا وايجابا بدرجات متوازية من الحذر والتفائل وحساب الاحتمالات وهو لذلك انسان مرن في تصرفه وعواطفه عملى السلوك والتفكير متواضع العقيدة قليل الاهتمام بالماورائيات شديد الاعتداد بنفسه وارضه. يسعى لتحصين ذاته من خلال اندماجها بالبيئه والمكان والجماعه التى ينتمى اليها. لا يحتكم للنظام الرسمى بسهوله ولا يعترف له قط بحق السلطه المطلقه مشبع بتزعه التمرد على كل ما لا يستجيب لقناعاته سواء صحيحه او خاطئه في مصلحته او ضدها¹.

وعن اثر هذا الوضع الاقتصادي على دوله الهادى فمن حيث المبدأ امكانية قيام الدولة كظاهرة اجتماعية ترتبط بحاجة المجتمع وبمستوى التطور الاجتماعى وتوافر الشروط المادية والمعنوية التى تمهى لعملية الانتقال من القبيلة الى الدولة والانتاج الزراعي والحيوانى والقطاع الحرفى السائدان انذ لا يوفران فائضا اقتصاديا يزيد عن الحاجة الضرورية للمجتمع والعائدات الاقتصادية التى تحصلها لخزينة الدولة لا تفى بالحد الأدنى من الاحتياجات الاساسية

محمد عبده الزغير، عنف الاطفال الابعاد الاجتماعية لظاهرة العنف لدى الاطفال في المجتمع اليمني، مطابع الشرطة للطباعة والنشر

للدولة لان قدرتها على بسط نفوذها يتطلب وفرة في العدد والعدة في المال والرجال وتزداد حاجتها كلما توسعت سلطتها , ومصادر تمويل الدولة كانت تعتمد على ما تفرضه على الاصناف المختلفة للزراعة والثروة الحيوانية اضافة للغنائم التي يحصلون عليها اثناء المعارك وكانت السياسة الماليه لدولة الهادي رغم تشدها في قبض اموال الزكاة لا تسمح بأرهاق المزارعين بفرض مزيد من الضرائب كما سبق الامر الذي تسبب في العديد من المتاعب فمن ناحية ادى العجز في الانفاق على الجند الى تسربهم من صفوف معسكر الهادي وتعرضهم للاغراء بزيادة رواتبهم للانصراف عنه واللحاق بمعسكرات خصومه وقد اضطر الهادي الى الانسحاب من صنعاء بسبب العجز والنفقات اللازمة للبقاء فيها بعد ان رفض اهل صنعاء اقراضه ومن ناحية اخرى كان تشدد الهادي في قبض اموال الزكاة كاملة تجعله يصطدم بالقبائل خاصة القبائل القوية فالقبائل ذات المنعة تعودت ان تمنح ولاء سياسيا شكليا للسلطات المركزية مقابل اعفائها كليا او جزئيا من دفع الزكاة او اى اتاوات اخرى وخاصة رجالها الاقوياء والنافذون وكان الهادي يصر على اخذ الزكاة من القوي والضعيف على حد سواء كما ان شيوخ العشائر اعتادوا كما جرت الاعراف القبليه ان جبايه المستحقات من اختصاصهم وكانت السلطات السابقه تفاوضهم على مبالغ ماليه يدفعونها مقابل اطلاق ايديهم من المستحقات وضمن ولاء قبائلهم للدولة.

ومن ناحيه ثالثة الانتاج الزراعي او الاقتصاد الزراعي يسهم في الحفاظ الوضع الاجتماعي على ما هو عليه ويحافظ على تماسك البناء القبلي ومفرزاته على الوضع السياسي والثقافي خاصة في المناطق الجبلية والشحيحة الامطار وقد عزت دراسه المرصد اليميني قوة التأثير السياسي لقبيله حاشد وبكيل مقابل محدوديه الاثر السياسي لقبائل حمير ومذحج وكندة الى طبيعة الدولة الزيديه التي لم تؤسس اى مؤسسات حكومية كما قالت في حين القبائل الاخيرة شهدت قيام بعض الدول التي اتسمت بطابع مؤسسى مثل الدولة الايوبية والرسولية والعثمانية والاحتلال الانجليزي.

الا ان ماذكرته دراسه المرصد لا يستند الى اي دليل منطقي فضعف البناء القبلي هنا وقوته هناك فرضته عوامل اقتصادية وجغرافية كما تؤكد الدراسات بالمناطق الزراعيه في حاشد وبكيل هي الاقل خصوبة ونسبة امطار مقارنة بالاراضي الاكثر خصوبة في السهول التهامية فضلا عنما توفره الموانئ البحرية من حركة تجارية فكان المستوى المعيشى لهذه المناطق

افضل اضافته الى انها منطوق سهليه تتوفر فيها فرص افضل للاشراف الحكومي والحركة الجيش بعكس النظاريس الوعرة لاغلب حاشد وبكيل التي تعيق تحرك الجيش وتسهل حركات التمرد وتضعب من امر الاشراف المركزي للدولة :وقد شكلت التضاريس في المناطق الشمالية عائقا كبيرا امام القوات العثمانية المزودة ببعض الاسلحة الحديثة التي تجرها العربات.

وما سبق لا يعنى ان الدول المشار اليها كانت تنعم بالاستقرار فالدول العثمانية وان تلقت الضربات الموجعة في الاقليم الشمالى الا انها لم تنعم بالهدوء في كل المناطق اليمينية ،والدويلات الاخرى لم تستطع الصمود لاكثر من ثلاثة اجيال ،كما لم تنعم كثيرا بالاستقرار وقامت فيها اكثر من حركة للتمرد رغم التسهيلات الاقتصادية والجغرافية ولم يستطع اى منها مد نفوذها الى المناطق الجبلية الا لفتترات يسيره في حين الدوله الزيدية استطاعت ان تمد من عمرها لقرون مديده وان تصمد لعاديات الدهر لانها كانت تملك من عناصر القوه واسباب البقاء اكثر مما لدى الدويلات الاخرى

وربما الاكثر وجاهة ان تماسك البنية القبليه استطاع ان يخترق الدور السياسي والفكر السياسي للزيدية فالتنافس بين زعماء القبائل تحول في حالات ضعف الدولة الزيدية الى تنافس سياسي زيدي-زيدى بين القايدات الروحية والسياسية واصبح لكل قبيلة رموزها الروحية والقبليه , وكل قبيلة تتعصب لشيخها وامامها واستطاعت الثقافة القبليه ان تعكس نفسها في بعض جوانب الفكر السياسي والفقهى للزيدية

خاتمة:

أى دعوة اصلاحية شاملة كدعوة الهادي الرسي يكون نجاحها بقدر ما يتوفر لها من تسهيلات اجتماعية واقتصادية ومعرفية واليمن لم يكن البيئة التي توفر مثل هذه التسهيلات , اجتماعيا تتمتع اليمن قديما وحديثا ببنية اجتماعية عصبوية قبلية وتعد القبيلة من اكثر العناصر الاجتماعية والسياسية فعالية فية ويمتاز بوفرة قبائله , وقد زاد من تعقيد الوضع الفوضى السياسية وانعدام الوحدة السياسية والحروب القبليه التي لا تنتهي حتى تبدأ وكثرة الطامحين المناوئين للهادي . ومع ان القبائل اليمينية اخذت منذ (628) في الانضمام الى الدين الجديد الا انه لم يطرا على الوضع الاجتماعي تغييرات جوهرية , وقبل وصول الهادي كانت الحياة الثقافية شبه منعدمة وقبل ان يؤسس الهادي مدينة صعده التي

اصبحت فيما بعد مركز اشعاع حضاري وعلمي لم يكن هناك حراك ثقافي نظير ما هو كائن في الكوفة والبصرة والقاهرة... من بلدان العالم الاسلامي.

وكانت مجموعة من العوامل قد ادت الى فقدان اليمن ما لها من حيوية اقتصادية وبقي القطاع الزراعي والحيواني هو ركيزة الاقتصاد اليمني وهو لا يوفر فئضا يزيد عن الحاجة الضرورية للمجتمع, وكان هذا لوضع الاقتصادي يسهم في الحفاظ على الوضع الاجتماعي ويزيد من تماسك البناء القبلي بما له من افرازات على الوضع السياسي.

وقد شكل هذا الوضع اكبر تحد لدولة الهادي ووقف عائقا امام مشروع الهادي الاصلاحى الذي كان يتعارض مع الوعي القبلي السائد وايدولوجيا النظام القبلي والتناصر العصبي, وكان تمفصل تجربته السياسية على العقيد يشكل احتراقا للقبيلة ومنذ اليوم الاول اهم القوى السياسية التي وقفت بوجه دولة الهادي النخب القبلية.

ورغم النجاحات النسبية التي حققها الهادي الا انها لم تكن بحجم طموحات الهادي ولا الجهود الضخمة التي بذلها من اجل تطويع المارد القبلي وقهر الواقع الاجتماعى ومع انه كان قد ابدا ترده في الذهاب الى اليمن فانه ربما اخطا في تقدير امكانيات الواقع اليمنى الاجتماعية والاقتصادية.

The social system based on tribe in Yemen and its effects on the political and cultural role of Zaidiyya

ABSTRACT

This article mentions the social system based on tribe in Yemen and its effects on political and civil role of Zaidism in this region. It has been analyzed by using both classical and modern history and sociology sources in the article. Both the geographical conditions and social system based on tribe has affected the formation of Zaidiyya. By virtue of these two factors, Zaidiyya's development and taking root in this region is analysed sociologically. Especially, al-Hâdî al-Rassî's political experience between A.H. 284-298/897-911 in Yemen are analysed and evaluated sociologically.

Key words: Sect, Shi'a, Zaidiyya, sociology, al-Hâdî al-Rassî, tribe.

من فرق الزيدية

الحوثية: الجذور الفكرية والدلالات التربوية

أ.د أحمد محمد الدغشي - أستاذ أصول التربية وفلسفتها - كلية التربية - جامعة صنعاء

Zeydiyye Mezheplerinden Hüsîlik: Fikri Temelleri ve Pedagojik Göstergeleri

Bu makale Yemen'de etkin olan Zeydiyye fırkalarından Hüsîlik olgusunun fikri temellerini ve eğitsel/pedagojik özelliklerini aydınlatmayı amaçlamaktadır. Makalede Bedruddîn el-Hûsî tarafından 1990'lı yılların sonunda kurulan Hüsîlik hareketinin kuruluş ve teşkilatlanma sürecine dair bilgiler verilmiştir. 2004 yılından itibaren bu hareketin yeni bir aşamaya geçerek silahlı mücadeleye başlaması ele alınmıştır. Makalenin sonunda Hüsîlik olgusuna dair elde edilen bulgular özetlenmiş ve şiddet sorununun çözümü noktasında bazı tavsiyelere yer verilmiştir.

Anahtar Kavramlar: Yemen, Zeydiyye, mezhep, Şia, Hüsîlik, eğitim.

مقدّمة:

غدت الفتنة التي اندلعت شرارتها في 2004/6/18م في صعدة، تحت مسمّى (الحوثية)، واحدة من أعقد التحدّيات التي تواجه النظام السياسي بل المجتمعي في اليمن، ذلك أنه ينطبق عليها وصف الظاهرة المعقّدة، حيث تداخلت فيها جملة عوامل، في بعضها من الارتباط بقدر ما في بعضها الآخر من التناقض، فيقدر التشابك بين عوامل التاريخ والجغرافيا، والاقتصاد والتنمية، والفكر والتربية؛ فإن ثمة تناقضاً بين الأيديولوجيا والمنافع المتنافرة، وبين البُعد السياسي ومذهبية التسييس، وبين إعلان الاستقلال والتحرّر من ربة المهيمنة الفكرية والفقهية الوافدة في الوقت الذي يتم التناغم مع بعض القوى والمؤثرات الإقليمية والخارجية وهكذا.

ومن هذا المنطلق يصبح تناول أيّ من تلك الأبعاد بمنأى عن بقيتها، لمعرفة مدى الاتصال والانفصال بين كل واحدة منها والأخرى؛ تسطيحاً محلاً، واختزالاً لا ينسجم ومنهجية البحث العلمي المفترضة.

والواقع أن المشكلة (الحوثية) في جوهرها ومنشئها فكرية تربوية- بصرف النظر عن المآلات التي أفضت إليها تداعيات الفتنة بعد احتدام الصراع العسكري وتفاقمه وانعكاساته المختلفة-، كما أن الأبعاد التربوية للمشكلة انعكاسات تلقائية لطبيعتها. وفي اعتقاد الباحث أن المعالجات الفكرية والتربوية المفترضة تمثل في أهميتها وألويتها موقع القلب من الجسد، وهو ما يعني أن السعي في تلك المعالجات بمثابة لحمة الحلّ وسداه. وليس في المظاهر العسكرية والإعلامية والسياسية التي تطغى على المشهد اليوم سوى مظاهر أو أعراض ثانوية لتلك الحقيقة. وهذا ما تحاول هذه الدراسة أن تأتي على الجانب الأكبر منه.

مشكلة الدراسة وأسئلتها وأهدافها:

في ضوء التمهيد السابق بوسع الباحث أن يصوغ مشكلة الدراسة في السؤال الرئيس المركّب التالي:

ما الجذور الفكرية للظاهرة الحوثية وما دلالاتها التربوية المباشرة؟

وينبثق عن السؤال الرئيس السؤالان الفرعيان التاليان:

1- ما الجذور الفكرية للظاهرة الحوثية؟

2- ما الدلالات التربوية المباشرة للظاهرة الحوثية؟

وتمثل الإجابات على السؤال الرئيس والسؤالين الفرعيين أهدافاً للدراسة.

أهمية الدراسة :

لعل أهمية هذه الدراسة تتضح من خلال إبراز أهميتها على المستويين النظري والتطبيقي، وذلك على النحو التالي:

أولاً: الأهمية النظرية:

تتجلى الأهمية النظرية من الاعتبارات التالية:

1- من المعلوم- من حيث المبدأ- لدى الدارسين في أصول التربية وفلسفتها - بوجه خاص- أن كل سلوك عملي يسبقه تصوّر فكري وفلسفة نظرية، سرعان ما تنعكس غالباً على صياغة أيديولوجيته العملية، وجهازه المفاهيمي، وقناعاته السلوكية بعد ذلك. ومن هنا فإن الظاهرة الحوثية تبدو واحدة من أبرز الأدلة المؤكدة على حقيقة العلاقة العضوية بين الأيديولوجيا والتربية.

2- الأهمية التي تحتلها القوى والعوامل والمكونات الفكرية والأيديولوجية في تشكيل أيّ ظاهرة على المستوى الفردي أو الجماعي، ومنها شخصية المؤسس الأول للحوثية، وأتباعه الأيديولوجيين بعد ذلك.

3- جملة المفردات التربوية المبتوثة في الوثائق والأدبيات الحوثية، التي شكّلت الإطار النظري والفكري العام لاندلاع الفتنة، وما جرّ ذلك من تداعيات محزنة، لا يعلم إلا الله - تعالى- نهايتها، ومتى؟ يؤكّد ذلك بدوره مدى التأثير المدرسي الذي تخلّفه الأيديولوجيا على جملة السلوكات العملية (الحوثية).

4- التأكّد من أنه لم يسبق هذه الدراسة أيّ دراسة سابقة في المجال التربوي.

ثانياً: الأهمية التطبيقية:

يتوقّع صاحب هذه الدراسة أن تسهم نتائجها في :

- 1- مساعدة المشتغلين بفلسفة التربية والعملية التربوية بصورة عامة على إدراك مدى التأثير الفعلي الذي تتركه الفلسفة النظرية والأيدولوجيا العقديّة على السلوك العملي.
- 2- مساعدة صانع القرار السياسي لتجاوز الفتنة الحالية في شقّها الفكري والتربوي، بوصف المشكلة الفكرية والتربوية فيها هي الأساس.
- 3- تقديم تصوّر فكري وتربوي يأمل صاحب هذه الدراسة أن يساعد جميع الأطراف ذات العلاقة بتجاوز تداعيات الفتنة، والعمل على استلهام الدروس، كي لا تتكرر مشاهدتها في أشكال أخرى.

منهج الدراسة:

تعتمد الدراسة على المنهج الوصفي (الوثائقي)، مع الاستعانة المحدودة بالمنهج التاريخي، وذلك فيما يتصل بالبعد التاريخي للمشكلة.

تعريف إجرائي:

في ضوء التوصيف السابق يمكن القول: إن أجمع تعريف إجرائي للحوثية هو تعريفها بتلك الحركة أو ذلك المنتدى أو التنظيم الفكري التربوي (المدرسي)، الذي أعلن عن نفسه في العام 1990م، باسم (الشباب المؤمن)، كإطار تربوي وثقافي في البداية، إذ اقتصر نشاطه في ذلك الحين على تربية الشباب وتأهيلهم بدراسة بعض علوم الشريعة، مع الأنشطة المصاحبة، وفق رؤية مذهبية زيدية غالبية، ثم ما لبث أن انتقل -بسبب بعض العوامل- إلى تنظيم مسلّح عسكري، بدءاً من منتصف العام 2004م، بحيث صار (الحوثيون) عنواناً له .

الجذور الفكرية:

للإجابة على السؤال الأول من أسئلة الدراسة المتعلق بالجذور الفكرية للظاهرة الحوثية فإنه يمكن للباحث إيجاز أبرز جذور الاتجاه الفكري والتربوي للظاهرة الحوثية فيما يلي:

أولاً: المكوّن المذهبي الزيدي (الجارودي)

ترجع جذور الظاهرة الحوثية في جانبها الفكري والأيدولوجي في مكوّناتها الأساسية إلى اتجاه فكري وتربوي منبثق عن المذهب الزيدي (نسبة إلى الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن

أبي طالب ت: 122هـ)، الذي تمكّن بعض أتباعه من السيطرة الفعلية على بعض المناطق في اليمن، وجعل المذهب الرسمي للحكم فيها هو المذهب الزيدي الهادي (نسبة إلى الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم الرسيّ ت: 298هـ) لفترة تزيد عن الألف عام (محمد بن إسماعيل العمراني، 1411هـ-1990م، ص8)، بما لا يخلو من هيمنة في بعض حقبة لذلك الاتجاه المشار إليه آنفاً، وهو اتجاه المذهب الجارودي، (نسبة إلى أبي الجارود زياد بن أبي زياد، وقال بعضهم: إنه زياد بن المنذر العبدي، ت: 150هـ، وقيل 160هـ).

والجارودية فرقة تاريخية تمثل واحدة من فرق المذهب الزيدي، وتقترب في جوهرها من الفكر السياسي الإثني عشري، من حيث النتيجة والمآل، إذ ترى "أن النبي - صلى الله عليه وآله وسلم - نصّ على علي بن أبي طالب بالوصف لا بالتسمية، فكان هو الإمام من بعده، وأن الناس ضلّوا وكفروا بتركهم الاقتداء به بعد الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم -، ثم الحسن من بعد علي هو الإمام، ثم الحسين هو الإمام من بعد الحسن" (علي بن إسماعيل الأشعري، 1405هـ-1985م، ج1، ص 133). ويذهب بعض الباحثين المعاصرين إلى أن أبا الجارود كان إمامي المذهب، مع انضمامه إلى مذهب الإمام زيد، وإن لم يكن قد أعلن رأيه في الإمامة والصحابة، إلا بعد استشهاد الإمام زيد، مما جعله أشبه بالجرس الذي تنقل عبره الأفكار الإمامية إلى الزيدية (محمد يحيى سالم عزّان، 1430هـ-2009م، ص 3، ورقة عمل مقدّمة إلى منتدى الشيخ الأحمر بصنعاء). ومع أنّ ليس بين يدي الباحث حالياً ما يدعم هذا التصنيف الذي يربط بين الجارودية والإمامية على هذا النحو من القصد؛ إلا أن الأمر المؤكّد أنّ فكر الجارودية يلتقي مع الإمامية في أشهر مسائل النزاع بين الإمامية والسنة وهي مسألة الإمامة، من حيث عدّها أصلاً من أصول الدين، وعدّ القول بأحقية أحد دون الإمام علي خليفة بعد الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - مباشرة انحرفاً عن الحق والدين والهداية، وذلك هو أبرز مرتكزات الأصول الفكرية بين الطائفتين (الجارودية والإمامية).

وهنا يجدر التأكيد على أن تراث الإمام زيد -وهو من تنتسب إليه كل فرق الزيدية في اليمن وسواها- خلو من الزعم باشتراط نسبي أو عائلي أو حتى أفضلية لحصر الخلافة في البيت العلوي، بل يراعي في ذلك مصلحة المسلمين وعدالة الوالي، وإن سمى واقعاً كهذا إمامة المفضل، مراعاة لشرطي الكفاية والعدالة بعيداً عن الافتراضات المثالية (محمد أبو زهره، د.ت، ص 651)، وذلك على خلاف الرأي الذي ساد بعد قدوم الإمام الهادي عام 284هـ إلى اليمن للمرة الثانية، وغدا

من حينها مؤسس الدولة الزيدية الأولى في اليمن، فبحكمه لبعض مناطق اليمن تبلورت فكرة اشتراط البطينين (الحسن والحسين) أو الفاطمية للخلافة، وغدت مسلّمة لمن رام في نفسه أهلية للحكم(علي عبد الكريم الفضيل شرف الدين، 1405 هـ- 1985م، ص 91 - 117).

وينص أحد أئمة الهادوية وهو المهدي أحمد بن يحيى المرتضى(ت: 840هـ) في أبرز مصدر هادوي معتمد حتى اليوم لدى الزيدية المعاصرة وهو (متن الأزهار) على شرط العلوية والفاطمية بقوله: "ويجب على المسلمين شرعاً نصب إمام مكلف ذكر حرّ علوي فاطمي ولو عتيقاً لا مدعي، سليم الحواس والأطراف، مجتهد عدل سخيّ، يوضع الحقوق في مواضعها، مدبر، أكثر رأيه الإصابة، مقدام، حيث يجوّز السلامة، لم يتقدّمه بحباب، وطريقها الدعوة، ولا يصحّ إمامان" (أحمد بن يحيى المرتضى كما في: محمّد بن علي الشوكاني، 1405هـ- 1985م، ج 4، ص 503)، كما عدّ الإمام يحيى بن حمزة (ت: 749هـ) (وهو من أعدل الزيدية وأكثرهم شهرة بالذب عن الصحابة) واحداً من صفات الزيدي حصره الإمامة في الفاطمية حين عرفّ الزيدية ونسبها إلى الإمام زيد ثمّ أعقب ذلك بقوله: "فمن كان على عقيدته في الديانة والقول بالمسائل الإلهية، والقول بالحكمة، والاعتراف بالوعد والوعيد، وحصر الإمامة في الفرقة الفاطمية، والنص في الإمامة على الثلاثة الذين هم علي وولدها، وأن طريق الإمامة الدعوة فيمن عداهم، فمن كان مقرراً في هذه الأصول فهو زيدي" (يحيى بن حمزة، 1411هـ- 1990م، ص 51).

وهنا لا بدّ من التأكيد مرّة أخرى على أن تراث الإمام زيد ومدرسته الفكرية خلّو تماماً من أي قدح أو تجريح يطال كبار الصحابة كأبي بكر وعمر -رضي الله عنهما-، بل إن التحقيق العلمي ليقرّر أنّه مما ثبت عنه واشتهر صحّة ولاية الشيخين (أبي بكر وعمر)، والتبرؤ ممن نال منهما أو قدح في خلافتهما، وأن ذلك الموقف منه هو سبب انفصال معظم جيشه عنه، حيث لم يقاتل معه ساعة المواجهة مع جيش هشام بن عبد الملك الأموي (ت: 125هـ)، سوى مائتين وثمانية عشر رجلاً، مما جعل زيداً يقول: "سيحان الله، أين الناس؟" فقليل: "هم في المسجد محصورون" (ابن كثير، د.ت، ج 9، ص 328-329). بل إن بعض المصادر الزيدية المعاصرة لتقرّر - تبعاً لما هو ثابت في أمهات المصادر التاريخية- أن الوصف بالرفض الذي يتزعج منه الشيعة الإمامية المعاصرون قد سنّه الإمام زيد حين اشترط بعض غلاة الشيعة الذين كانوا معه- كي يخرجوا معه ويقاتلوا- أن يتبرأ أولاً من أبي بكر وعمر - رضي الله عنهما- وحين أبي ذلك، رفضوا القتال معه" فقال

لهم اذهبوا فأنتم الروافض، فصارت هذه الكلمة علماً لهم" (علي عبد الكريم الفضيل شرف الدين، مرجع سابق، ص 135).

ولعل رأي الإمام زيد في هذا الباب مستخلص بوضوح من رأيه الذي يقول فيه: "كان علي ابن أبي طالب أفضل الصحابة، إلا أن الخلافة فوّضت لأبي بكر لمصلحة رأوها، وقاعدة دينية راعوها، من تسكين ثائرة الفتنة، وتطيب قلوب العامة. فإن عهد الحروب التي جرت في أيام النبوة كان قريباً، وسيف أمير المؤمنين عليّ من دمء المشركين من قريش وغيرهم لم يجفّ بعد، والضغائن في صدور القوم من طلب الثأر، كما هي. فما كانت القلوب تميل إليه، كل الميل، ولا تنقاد إليه كل الانقياد. فكانت المصلحة أن يكون القائم بهذا الشأن من عرفوه باللين، والتؤدة، والتقدم بالسن، والسبق في الإسلام، والقرب من رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ؟ ألا ترى أنه لما أراد في مرضه الذي مات فيه تقليد الأمر عمر بن الخطاب زعق الناس، وقالوا: "لقد ولّيت علينا فظاً غليظاً". فما كانوا يرضون بأمر المؤمنين عمر بن الخطاب، لشدّته وصلابته وغلظه في الدين، وفظاظته على الأعداء، حتى سكّنهم أبو بكر بقوله: "لو سألتني ربي لقلت ولّيت عليهم خيرهم لهم". وكذلك يجوز أن يكون المفضول إماماً، والأفضل قائم، فيرجع إليه في الأحكام، ويحكم بحكمه في القضايا" (محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، د.ت، ج1، ص155).

وإذا كان الإمام زيد هو صاحب المذهب، ومن تنتسب إليه الزيدية في اليمن بمختلف فرقها، وتراثه الفكري على ذلك النحو من الاعتدال؛ فإن من المستغرب أن تنتسب الجارودية إلى الزيدية وذاك موقفها السليبي من الخلفاء الثلاثة، لكن لعل ذلك - من جانب آخر - يفسّر ما قد يبدو تناقضاً سافراً، من حيث ادّعاء حسين بدر الدين الحوثي الانتساب إلى الزيدية، في الوقت الذي يلاحظ انطباق جوهر الفكر الجارودي على أطاريحه الفكرية السياسية، كما سيتضح ذلك بجلاء من خلال المكوّن الفكري الثاني (جذور التشيع السياسي).

ثانياً: جذور التشيع السياسي

إذا غضضنا الطرف عن التراثين الجعفري الإثني عشري الإمامي والزيدي بما فيه الهادوي، من حيث الخلاف الكليّ الشهير بين المذهبين، لتتجه أنظارنا صوب الواقع السياسي - على مدى العقود الثلاثة الماضية تحديداً - فسنلجأ قدرأ من التقارب الملحوظ، بين فرقة الزيدية الهادوية المعاصرة حيناً، والزيدية الجارودية حيناً آخر، وبين الفرقة الأشهر والأكثر اتساعاً وهي الشيعة

الإمامة الجعفرية الإثني عشرية، من خلال أرضية التشيع، بصرف النظر عن اختلاف طبيعة المذهبين، وفلسفة كل منهما، ومدى قيام توجّه مقصود لدى الطرفين لحدوث ذلك القدر من التقارب .

أجل إن مسألة حصر الخلافة أو الإمامة- على سبيل المثال- من المسائل المشتركة بين الفرقتين الكبيرين في العالم الإسلامي وهما أهل السنة والجماعة من جهة والجعفرية الإمامية الإثني عشرية من الجهة الأخرى، من حيث عدم الالتفات إلى معايير العدالة والكفاءة والمساواة والحرية من الأساس لدى الإمامية، إذ تعدّها محصورة في اثني عشر إماماً معصوماً، أولهم علي بن أبي طالب- رضي الله عنه- (ت: 40هـ)، وآخرهم محمد بن الحسن العسكري المختفي- حسب اعتقادهم- في سرداب بسامراء العراق، لحين خروجه (يقال إنه ولد: 255هـ، ولا يُعرف تاريخ دقيق لاحتفائه)، فيملاً الأرض عدلاً، بعد أن ملئت جوراً، وبذلك فهو المهدي المنتظر عندها، في حين لا يلتفت جمهور فقهاء أهل السنة إلى تلك المعايير إلا بعد توافر شرط القرشية أولاً في الخليفة أو الإمام. لكن سيغدو- في نظر الباحث- من قبيل تسطيح الأحداث استنتاج أن الأمر كذلك بالنسبة للزيدية المهادوية المعاصرة - دعك من الجارودية- في سياق الحديث عن تداخل العوامل الداخلية بالخارجية، حين تحصر حق الخلافة أو الحكم في البطين (الحسيني والحسيني)، في ضوء جملة من المعطيات التي تؤكّد قيام علاقة تأثر معاصرة بالفكر الإثني عشري في بعض الجوانب، وأبرزها الجانب السياسي على نحو ما.

والواقع- عند التحقيق- أن علاقة التأثير من قبل بين الإمامية على الجارودية من الزيدية ليس معاصراً فحسب، بل إن جذوره ترجع إلى تاريخ مبكّر من الالتقاء الفكري في واحدة من أبرز الكليّات بينهما وهي النيل من كبار الصحابة وعدّ الخلفاء الراشدين الثلاثة غير شرعيين . ومما يؤكّد سلامة هذا القول وقوة مأخذه أن ثمة ثناء ثابتاً من قبل قدماء الإثني عشرية على الجارودية، حيث أوجبوا لهم من الحقوق ما أوجبوا للإثني عشرية . قال المحقّق الكركي (من علماء الإثني عشرية) في جامع المقاصد في ذلك: " والشيعية كل من قدّم عليّاً عليه السلام كالإمامية والجارودية من الزيدية والكيسانية وغيرهم" (الكركي، ج 9، ص 42، كما في يحيى طالب مشاري).

ويحتفظ التراث الشيعي الإمامي بمقولات مشتهرة تدل على التقارب الخاص بين الإمامية الجعفرية والزيدية الجارودية، ومن ذلك مسألة " لو وقف على الشيعة، فهو للإمامية والجارودية

دون غيرهم من فرق الزيدية". (الشهيد الثاني، مسالك الأفهام، ج 5، ص 342، كما في المرجع السابق).

ويقول السيد علي الطباطبائي (من المرجعيات الإثني عشرية) في كتابه رياض المسائل: "لو وقف على الشيعة انصرف إلى من بايع علياً (عليه السلام) في الإمامة، وقدمه على غيره في الإمامة، وإن لم يوافق على إمامة باقي الأئمة (عليهم السلام) بعده، فيدخل فيهم (الإمامية والجارودية) (علي الطباطبائي، ج 9، ص 322، كما في المرجع السابق). وما يروم الباحث الخلوص إليه في هذا السياق أن أرضية التشيع بين المذهبين الجعفري الإمامي الإثني عشري وبين الزيدي الجارودي - بوجه خاص - قد ساعدت على تقارب في الواجهة بين المذهبين في الجانب السياسي، وإن لم يكن لعامل القصد والتدبير علاقة بالضرورة في ذلك. ولا مناص من الإشارة هنا إلى استدراك هام، وذلك أنه وإن كانت كل الشواهد تشير إلى أن الحوثي وجماعته يتبعون الجارودية على نحو عام، إلا أنهم "لا يجيِّذون تلك النسبة ولا يرتضونها" (محمد يحيى سالم عزان، 1430هـ - 2009م، مرجع سابق، ص 3).

ومع أنه من المقررات السائدة في الفكر السياسي الزيدي المهادوي - ناهيك عن الجارودي - مسألة الحصر في البطينين تلك؛ إلا أن ما يتردد أحياناً من أحاديث على ألسنة بعض رموز التيار الحوثي أو أولئك الذين يعلنون تعاطفهم مع أطاريح الحوثي ومطالبه، ممن يؤكد انتسابه إلى المذهب الزيدي، وإصرارهم على أن تلك نظرية تاريخية، ذات ملايسات خاصة، وأن الأمة اليوم أضحت صاحبة الحق في اختيار حكامها، وأن الدستور والقانون هما المرجعان الحاكمان لمسار العلاقة بين الحاكم والمحكوم، من غير تقييد بنسب ولا عرق (راجع: نص بيان الإمامة الذي وقّع عليه بعض علماء المذهب الزيدي؛ صحيفة الوحدة (اليمنية)، كما في: عبد الفتاح البتول، 1428هـ - 2007م، ص 353-356)؛ هو أمر يثلج الصدر حقاً، بيد أنه لا يستقيم مع تصريحات أكبر تلك الرؤوس وهو المرجع الشيعي الزيدي الأعلى بدر الدين أمير الدين الحوثي (والد حسين) - على سبيل المثال -، حين صرّح بمسألة الحصر تلك، رغم محاولاته - في حوار صحفي شهير - تجنّب ذلك، كلما حوِّص بسؤال، لكنه اضطر للإعلان بما يعتقد صحته، ولم يقو على المداراة، والتعلّق بأهداب نصوص الدستور والقانون.

وحين أبدى مرونة نسبية في إجازة حكم غير الهاشمي وجّه إليه الصحفي سؤاله قائلاً: "أعترها فتوى منك، أنه يجوز أن يحكم أيّاً كان [هكذا والصواب أيّ كان] ولو من غير آل البيت؟"

فأجابه بدر الدين الحوثي بتفصيل ذلك قائلاً: "هناك نوعان، نوع يسمّى الإمامة وهذا خاص بآل البيت، ونوع يسمّى الاحتساب، وهذا يمكن في أي مؤمن عدل، أن يحتسب لدين الله، ويحمي الإسلام ويأمر بالمعروف وينهى عن المنكر، ولو لم يكن من البطينين"، وحين سئل: كيف توفّق بين هذين النوعين؟ أجاب: "لا يوجد تعارض لأنه إذا انعدم الإمام يكون الاحتساب" (بدر الدين الحوثي، 9 مارس 2005م، حوار مع صحيفة الوسط (اليمنية)).

إن هذا الحوار يمثّل مصدراً هاماً في معرفة منهجية الفكر السياسي والتربوي الحوثي، إذ يقدم المرجع الشيعي بدر الدين الحوثي فكرة أقرب ما تكون إلى ولاية الفقيه - وإن لم يقصد حقيقة هذا المدلول وأبعاده ومآلاته بالضرورة-، تلك النظرية الإمامية التي تمكّن عبرها الإمام الخميني من الانتقال بالشيعية الإمامية الإثني عشرية من حال السلفية التي ظلت ترزح تحتها طيلة تاريخها المديد، حيث عطّلت الحياة، فلا إقامة صلاة جمعة، ولا جهاد، في ظل غيبة الإمام (الشرعي) الثاني عشر، إلى واقع التطبيق، ليتمكن مذهبه من التفاعل الإيجابي مع الواقع السياسي والاجتماعي، عوض الانكفاء الداخلي، وذلك إلى حين يخرج الإمام الغائب من سردابه - حسب اعتقادهم - وليس ثمّة تاريخ محدّد لذلك!

ومهما يكن في ذلك من معالجة مؤقتة لمشكلة تاريخية ودينية مؤرقة، سواء لأتباع الإثني عشرية، الذين اعتمدوا نظرية (ولاية الفقيه)، أم الهادوية والجارودية القائلة بحصر الإمامة في البطينين، من حيث اعتمادهم نظرية (الحسبة) أو (الاحتساب)؛ فإن ذلك لا يعدو إجراء استثنائياً اضطرارياً مؤقتاً، يقدر بقدره، دون أن يغيّر من حقيقة أن الأصل هو الحصر في اثني عشر إماماً عند الإثني عشرية، أو البطينين (الحسيني والحسيني) عند الزيدية الهادوية والجارودية، (لمزيد تفصيل حول نظرية الحسبة أو الاحتساب راجع: يحيى بن حسين النونو، 1424هـ - 2004م).

وفي ذلك إشكال حقيقي عبّر عنه العلامة الحوثي بقوله "الانتخاب والديمقراطية طريقة لكن الإمامة طريقة ثانية". بل أحاب في موطن لاحق من الحوار ذاته إجابة ذات دلالة جليّة حين سئل: "أنت كمرجع شيعي موجود: هل تقرّ بشرعية النظام القائم؟" فأجاب: "ما علينا من هذا الكلام لا تخرجني" (بدر الدين الحوثي، مرجع السابق).

والباحث وإن كان لا ينازع في أن بعض الاجتهادات التاريخية لدى السنة والشيعية - على حدّ سواء- مما فرضته أحداث أو وقائع تاريخية معيّنة، تدفع الفقهاء الواعين من الفئتين، لأخذ العبرة

منها، لا الدعوة إلى إحيائها وإعادتها جَذعة اليوم، وكأننا لا نعتبر بأحداث التاريخ ودروسه، بل لكأنما نسعى إلى أن يُعتبر بنا الجيل القادم- لاقدّر الله-؛ بيد أن حديث المرجع الزيدي الأعلى عن أمر الولاية بهذا الوضوح والصراحة؛ مما لا يجوز التقليل من شأنه، بوصفه مرجعاً دينياً لا يصدر أتباعه في أيّ من حركتهم العبادية أو السياسية التي تثير الجدل أو النزاع إلا وقد اطمأنوا إلى موافقته على ذلك. من هنا يتفهم المرء ذلك الحرج البليغ الذي أوقع بدر الدين الحوثي أولاده وأتباعه فيه بعد هذا الحوار، مما دفع ولده عبد الملك ليعث رسالة إلى رئيس الجمهورية -بعد نشر حوار والده وما أحدثه من تداعيات سلبية على الفكر الحوثي ودعائه أمام الدولة والنخبة وعموم المتابعين حتى من المتعاطفين مع حركته- يؤكد فيها التزامه وحركته بالنظام الجمهوري والدستور والقانون، وأن ماصدر عن والده في حوار صحيفة الوسط إنما هو حديث عن نظرية زيدية، دون أن يقصد السعي من وراء ذلك إلى تحقيقها على أرض الواقع، نظراً لخطورة المرحلة. وأبدى استعداده وأتباعه لمد يد السلام والوثام إلى الرئيس (راجع نص رسالته بتاريخ 25\5\2005م في: عادل الأحمدى، 2006م، وثائق)، ص 373-375).

كما نوّه في آخر رسالته إلى أنه- أي عبد الملك- كان قد أرسل تعقيباً على مقالة والده نشرها في صحيفة الوسط ذاتها، بعنوان (المرحلة ليست مرحلة الإمامة) (يمكن مراجعة مقالته في الوسط نت).

لكن محاولة عبد الملك هذه ستصطدم - من جانب آخر - مع حديث أحد قادة التيار الحوثي ومؤسسيه البارزين المعروفين في الوسط الحوثي وهو محمد عبد العظيم الحوثي، الذي يصرّح في إحدى خطبه بيوم الغدير بأن الحكم في علي ونسله إلى يوم القيامة، وفق نص زعمه ثابتاً عن الرسول - صلى الله عليه وآله وسلّم- في خطبة الغدير بيثر حمّ . وفي هذا تقول الرواية المنسوبة -عنده- إلى النبي - صلى الله عليه وآله وسلّم (وليس ثابتة عند أهل السنّة بخلاف جوهر الخطبة، التي ليس فيها من ذلك المدلول قدر يعتمد عليه في منح تلك الأفضلية لسلالة البطينين أو سواهما) :
"...اسمعوا وأطيعوا فإن الله مولاكم وعليّ [هكذا والأقرب وعليّاً] إمامكم، ثم الإمامة في ولده من صُلبه إلى يوم القيامة، لا حلال إلا ما أحلّه الله ورسوله، ولا حرام إلا ما حرّم الله ورسوله..." (محمد عبد العظيم الحوثي، د.ت).

وفي ذلك تأكيد على صواب التهمة التي توجّه إلى الحركة الحوثية، بزعم امتلاك مشروعية خاصة، لفئة اختصتها السماء دون سائر الخلق، وهي فكرة في الأساس غير إسلامية، إذ تتصادم مع

قواعد الشريعة ومقاصدها الكليّة المتمثلة في حق الخلق جميعاً بقدر واحد من حق الحرّية والعدالة والمساواة، ولذلك لاغرابة أن نجد مثل هذه الأفكار قد انتقلت في أساسها من بيئات غير إسلامية، كانت تعتمد التورث للحكم لشريحة خاصة، بسند إلهي، انتجبتها السماء للحكم والسلطان، دون سائر العباد، ولذلك جاء التعبير عنها في الأدبيات غير الإسلامية بـ (الشيوقراطية)، أو بنظرية (الحق الإلهي).

كما أن في تلك الخطبة (المزعومة) إساءة صريحة شنيعة إلى أول خليفة بعد وفاة الرسول - صلى الله عليه وآله وسلم - وهو الخليفة الراشد أبو بكر الصديق - رضي الله عنه - بوصفه - عندهم - مغتصباً لحق إلهي، ليس لأحد خارج البطينين الشريفين الطاهرين (الحسن والحسين). وفي هذا ورد نص الرواية التي تبناها محمد عبد العظيم في خطبته، وفيها: " معاشر الناس آمنوا بالله ورسوله والكتاب والنور الذي أنزل معه، من قبل أن نظمس وجوهاً، فنردّها على أدبارها، أو نلعنهم كما لعنّا أصحاب السبت، وكان أمر الله مفعولاً. النور من الله فيّ، ثمّ في عليّ، ثمّ في النسل منه إلى القائم المهدي - عليه السلام - . معاشر الناس سيكون من بعدي أئمة يدعون إلى النار، وأئمة يدعون إلى الجنة، فمن كان من أئمة أهل البيت - عليهم السلام - الأمرين بالمعروف، الناهين عن المنكر، والتابعين لهم؛ فهم من الداعين إلى الجنة، ومن خالف أهل البيت - عليهم السلام - فهم من الدعاة إلى النار، أولهم خمسة عشر فرعوناً، أولهم أبو بكر وخامسهم يزيد بن معاوية، سيكون من بعدي أئمة يدعون إلى النار، ويوم القيامة لا ينصرون، وإن الله وأنا بريتان منهم وأنا بريء منهم، إثمهم وأنصارهم وأتباعهم في الدرك الأسفل من النار، وسيجعلونها ملكاً اغتصاباً، فعندها يفرغ لكم أيها الثقلان، ويرسل عليكم شواظ من نار ونحاس فلا تنتصران" (المرجع السابق).

وكل ذلك يقود إلى استنتاج مفاده أنّ مثل هذه الأفكار والتعاليم والأدبيات ليست مجرد رأي فردي، أو نظرية تاريخية غابرة، تجاوزتها الأيام، بل إن ذلك يؤكد أنّه لا يزال ذلك الفكر هو المنهج الحقيقي المتصلّ لهذه الحركة، وسواء أتى على لسان بدر الدين أم حسين أم عبد الملك أم محمد عبد العظيم أم سواهم فإنه جزء لا يتجزأ من الأدبيات والمكوّنات الفكرية التربوية التي تعتمد عليها الحركة الحوثية في التنشئة والتكوين لأفرادها، بمختلف مستوياتهم .

ثالثاً: التكوين العلمي والفكري الأيديولوجي للمؤسس

من منطلق اعتقاد الفكر الحوثي. مشروعية سياسية خاصة، جاءت نتاج بيئة علمية وتربوية خاصة؛ فإن المؤسس حسين بدر الدين الحوثي قد عمد إلى محاولة تنشئة أتباعه تنشئة تعتمد على بعض الموروث في الجانب الذي يمنحها تلك المشروعية، وإن لم يُعلن عن ملامح تلك التنشئة وبعض تفصيلاتها إلا في وقت لاحق. بل إن المفارقة لتبدو في كون حسين الحوثي ووالده بدر الدين ورفيق دربه عبد الله الرزامي وآخرين، من أمثال المؤسس الأول لتنظيم الشباب المؤمن: محمد يحيى سالم عزان كانوا يداً واحدة -حسب رواية الأخير- بداية الأمر، تجاه بعض الأفكار المتشددة المنصوص عليها في بعض الموروث، غير أنها كانت محلّ نقد وتحفظ من قبل المرجع الشيعي الأعلى مجد الدين المؤيدي(ت:18\9\2007م)، مما جعلهم جميعاً يسعون إلى إقناعه لرفع ذلك العتب والتحفظ عن مناهجهم الجديدة بعد أن راجعها وصادق عليها بدر الدين الحوثي (محمد يحيى سالم عزان، 15 مارس - آذار 2007، حوار مع صحيفة 26 سبتمبر).

لكن سرعان ما نشب خلاف بعد ذلك بين طرفين أحدهما يتزعمه حسين الحوثي والآخر يتزعمه محمد سالم عزان. وفي هذا يقول الأخير: "والخلاف كان بين خطّين: خط يؤيد الانفتاح على الآخر والحوار والتجديد في الفكر وهذا كان بمثابة 4 من الإدارة وأنا منهم، والخط الآخر يميل إلى إعادة استهلاك الموضوع الثقافي والفكري والتركيز على القضايا التقليدية القديمة، وفي ظل هذا الخلاف والتوتر قالوا لا بد من توسيع الإدارة، ويومها انضموا إلينا مجموعة ومن ضمنهم حسين بدر الدين الحوثي" (عزان، 9 إبريل- نيسان 2007م، حوار مع صحيفة الناس).

ويصف عزان حسين الحوثي بأنه كان فرداً عادياً في إطار منتدى الشباب المؤمن الذي تأسس عام 1990م، " كأى فرد، ولم يكن عضواً في التنظيم حتى عام 2000م، ففي 99م جاء حسين بدر الدين من السودان في ظل ظروف وملابسات معيّنة، وكان هناك توسع في المراكز. وقد ظهرت بعض الخلافات حينها. وكان هناك رأي بتوسيع دائرة الإدارة وكانت مكونة من 6 أشخاص هم: محمد بدر الدين الحوثي، عبد الكريم جدران، علي أحمد الرازحي، صالح أحمد هبرة، أحمد محمد الهادي، محمد يحيى سالم عزان" (المرجع السابق). "كما يصفه بأنه كان من التقليديين" (المرجع نفسه).

ومنذ العام 1999 بدأت "المراكز تصنف إلى فريق معتدل وفريق تقليدي، حتى داخل المركز الواحد كان هناك تصنيف على هذا الأساس. وفي عام 2000م انفصلت المراكز وبدأ الاستقلال واستمرينا [هكذا والصواب واستمررنا] على أهداف وأدبيات الشباب المؤمن، بينما حسين بدر الدين والآخرون الذين انضموا إليه واصلوا في الجهة الأخرى، غيروا الأهداف" (نفسه).

ويبدو أن أحد الأسباب الجوهرية لتلك الروح الثورية المتمردة النازعة إلى فرض رأيها بعنف على نحو ما؛ يعود إلى أن جزءاً لا يتجزأ من تكوين حسين الحوثي الفكري والتربوي والسياسي نابع في الأساس من الفكر السياسي التربوي الزيدي الذي يعدّ الأصل الخامس عنده هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومن مستلزمات الإيمان به الرفض والتمرد والعصيان بل المحاربة والثأر على كل حاكم يُعتقد فسقه وفساده (علي عبد الكريم الفضيل شرف الدين، مرجع سابق، ص 89-91). ولعل من مظاهر ذلك -على سبيل المثال- ما ورد في سياق حديث حسين الحوثي -عمّا وصفه بمحاولات تعميم وزارة الأوقاف والإرشاد (اليمنية) لثقافة طاعة ولي الأمر أيّما ما كان مسلكه) راجع: ملزمة دروس من هدي القرآن: الثقافة القرآنية، ص 19-22، مرجع سابق، والصرخة في وجه المستكرين، ص 6، مرجع سابق). لكن يُلاحظ أن ذلك الموقف المتمرد الراض لم يقتصر على الموقف من الحاكم، بل انسحب حتى على الآخر الفكري والفقهية - كما سيتضح لاحقاً - .

لقد أضحى الرجل صاحب حضور لافت في بيئته وخارجها، لأسباب مختلفة لعل في مقدّماتها تلك التزعة الثورية المتمردة، في واقع اجتماعي وسياسي بائس . هذا عدا امتلاكه خطاباً جذاباً في أسلوبه، غير معهود -عادة- في الأوساط التقليدية، وفي مثل بيئته بوجه خاص؛ فقد غدت شخصيته (كارزمية)، ومن يتابع أطيّره الشفهية - على سبيل المثال- لا يمكنه إلا أن يقرّ أن الرجل يأسر الفرد العادي بخطابه، إذ يسعى حثيثاً بكل الأساليب الممكنة للإقناع بفكرته، وفق منهج علمي- أيّاً اختلف معه المرء أو اتفق- مستخدماً أسلوب المثال والاستشهاد والمقارنة والتساؤل، ومعهداً لذلك كلّه بشعاره المصيري (الله أكبر، الموت لأمريكا ، الموت لإسرائيل، اللعنة على اليهود، النصر للإسلام) .

ومما يستوقف الباحث في فلسفة التربية الحوثية -بوجه خاص- مدى التمكن التربوي الأيديولوجي الذي استطاع حسين الحوثي أن يزرعه في نفوس أتباعه حتى إن الأخبار التي كانت ترد من أرض المعارك لتفيد بأنهم كانوا في البداية- على وجه التحديد- لا يفرّون من المعركة،

ويستقبلون الموت بصدر رحب، اعتقاداً منهم بالوعد (المقدس) والنصر الأكيد. كما أنهم كانوا يرفضون الموافقة على أية رؤية أو فكرة تطرح من بعض المرجعيات الزيدية العليا التي سعت عبر ما عُرف بلجنة الحوار التي قادها القاضي حمود الهتار مع المعتقلين في السجون الأمنية، لثني أولئك الشباب عن أفكارهم (الحوثية)، وعبثاً حاولت، إذ كانت الأيديولوجيا الحوثية قد تغلغلت في أعماقهم، بحيث كان لسان المقال - بحسب بعض رواية أعضاء لجنة الحوار - يردّ على كل تلك المرجعيات بالقول: (لاتراجع حتى يأذن لنا سيدي حسين) أو نحو ذلك!. هذا مع الإشارة إلى أن جانباً من تلك الحوارات وإجابات الحوثيين قد تمت بعد مقتل زعيمهم حسين الحوثي، غير أن بعضهم كان يشكك بحقيقة ذلك، والأغرب أن أباه بدر الدين يشارك أولئك المتشككين بتشككهم (راجع ختام حوار صحيفة الوسط مع بدر الدين الحوثي، مرجع سابق)، كما رفض أيّ من المعتقلين الموافقة على الخروج من السجن بناء على تعهد يضمن للجهات الأمنية، عدم قيامهم بتريديد الشعار الحوثي الشهير (الله أكبر... الموت لأمريكا...).

رابعاً: الموقف من الآخر

يلاحظ من يتتبع خطاب حسين الحوثي بعد تلك المرحلة (مابعد 2000م) أن هذا التغيير الذي أشار إليه عزان في المكوّن الفكري السابق قد شمل التكوين الكلي بأبعاده النفسية والتربوية والفكرية والسياسية، لشخصية حسين الحوثي، إذ لم يعد مقلداً للمذهب الزيدي، ولا متابعاً تقليدياً لآراء فقهاءه، كما لا يمكن - في الوقت ذاته - استنتاج أنه غدا نسخة مستعارة من الفكر الإثني عشري الجعفري - كما يتردّد في الوسط السنّي كثيراً - بل غدا خطابه الفكري الموجه نحو أتباعه ذا روح انتقائية ثورية متمردة، بل إقصائية للآخر القريب أحياناً، إذ تبدأ من نقد الآخر المذهبي كأهل السنة عامة (انظر: حسين الحوثي، 2002/8/4م، ملزمة دروس من هدي القرآن: الثقافة القرآنية، ص 20)، ووصفهم بأنهم جميعاً لا يخيفون اليهود، بل الشيعة من يفعل ذلك، (حسين الحوثي، 2002\1\17م، ملزمة الصرخة في وجه المستكبرين، ص 5-6)، أو الوهابية - كما يصفها - (المرجع السابق، ص 17) أو ابن تيمية من القدماء، (انظر: حسين الحوثي، د.ت، شريط (1) من معرفة الله، الدرسان الثاني والثالث) أو الألباني والفوزان (انظر: حسين الحوثي ملزمة دروس من هدي القرآن: الثقافة القرآنية، ص 17، مرجع سابق) والزنادي من المعاصرين (انظر: حسين الحوثي، ملزمة دروس من هدي القرآن الكريم: الصرخة في وجه المستكبرين، ص 8، مرجع سابق) إلى نقد المذهب الزيدي بل اتهام الزيدية - ولا سيما المعاصرة منها - بأنها لاتقل

سوءاً عن (المجبرة) في باب تأويل بعض آيات الصفات (راجع حسين الحوثي، 26، و28\5\2003م ، شريط : لقاء مع المعلمين، وشريط الزيدية والإمامية، د.ت (2)). وفي حين أشاد بتعلم اللغة العربية لمعرفة القرآن الكريم؛ فإنه قد شن حملة شعواء على علمي أصول الفقه، وعلم الكلام، حيث نفى أن تكون معرفة القرآن متوقفة على أصول الفقه، بل وصفه بأنه "فنٌ يضرب القرآن ضربة قاضية، يضرب القرآن ضربة شديدة، يضرب فطرتك، يضرب توجهك نحو القرآن، يضع مقاييس غير صحيحة، تدخل إلى القرآن والقرآن بشكلٍ آخر؛ ولهذا نجد أنفسنا كيف أن القرآن لم يعمل عمله فينا، لم يستطع القرآن، لأننا وضعنا عوائق أمام فهمنا له ، أمام اهتدائنا به، أشياء كثيرة حالت بيننا وبين أن نفهمه، وبالتالي قتلناه، وأصبحنا أمة ميتة، أصبحنا أمة ميتة ، أسأنا إلى أنفسنا ، وأسأنا إلى القرآن الذي هو أعظم نعمة من الله علينا" (حسين الحوثي، ملزمة دروس من هدي القرآن: الثقافة القرآنية، ص 17، مرجع سابق).

أما علم الكلام (القواعد العقلية في معرفة العقيدة) فنجده يشتم عليه أبلغ تشنيع، لأن علماء- من وجهة نظره- لم يعتمدوا القرآن والفطرة في دراستهم للعقيدة، بل اعتمدوا الفلسفات اليونانية، فتجدهم يعانون من ضعف الحشية لله. ونقل عن القاسم بن إبراهيم (أحد أئمة الزيدية) قوله: " ما خشع متكلم لله". كما ضرب المثال في ذلك بابن تيمية الذي اعترف بغزارة علمه ومعرفته الواسعة، لكن إغفاله الأسس القرآنية في دراسة التوحيد، وتأثره بثقافة معيّنة، وبسبب عدم اعتماده على مطلوب القرآن الكريم، وبسبب الضعف في تحقيق لإله إلا الله، جعله يخرج بآراء وصفها بالغربية الشاذة (حسين الحوثي، شريط من معرفة الله، الدرس، د.ت، الدرس (3) رقم (1)، و شريط : من هدي القرآن، د.ت، معرفة الله، الدرس الثاني، شريط رقم (1)).

إن هذه الروح المتمردة في خطاب الحوثي يمكن أن تُعزى - في تصوّر الباحث - إلى سبب جوهري يتمثل في كونها مخرجاً تلقائياً للتربية الزيدية المهادوية الأولى، تلك التي تعلي من قيمة النظر العقلي، وتمنح المرء الحق في الاجتهاد إذا ما بلغ الرتبة التي تؤهله لذلك. ولعل حسين الحوثي قد رأى في نفسه أهلاً للاجتهاد ، والخروج- من ثم- عن بعض الآراء السائدة في المذهب الزيدي، ولكن بما لا يخلو من عنف وحشونة، جلبت عليه سخط أبرز علماء مذهبه الأصلي، حيث حذر أشهر رموزه في ختام بيان أصدره بهذا الشأن، ويحمل أسماءهم وتوقيعاتهم مما وصفوه بـ "ضلالات المذكور (أي حسين الحوثي) وأتباعه، وعدم الاعتزاز بأقواله وأفعاله، التي لا تمت إلى أهل البيت وإلى المذهب الزيدي بصله، وأنه لا يجوز الإصغاء إلى تلك البدع والضلالات ولا التأييد

لها، ولا الرضا بها، (ومن يتولهم منكم فإنه منهم)، وهذا براءة للذمة، وتخلص أمام الله من واجب التبليغ" (بيان من علماء الزيدية (هذا بلاغ للناس ولينذروا به)، كما في عادل الأحدي(وثائق)، مرجع سابق، ص 349، كما هو بنصّه في: عبد الله الصنعاني، 1427هـ-2006م، ج2، ص 85-87).

ومع أن الأمين العام الأسبق لتنظيم الشباب المؤمن محمد يحيى سالم عزّان الذي اختلف مع وجهة الحوثي وافترقا إلى طرفين - كما تقدّم - يقرّ أن هذه الجماعة تنتمي في الجملة إلى الزيدية، إلا أنه يشاع بيان علماء الزيدية السابق حين قال في حوار صحفي " ...ولكن الأفكار التي قامت الفتنة على أساسها غريبة على مذهب الزيدية، ولذلك لم يُقرأها علماء الزيدية، ولم يشاركوا فيها، بل حذروا منها ونصحوا بتجنبها" (عزّان، حوار مع صحيفة 26 سبتمبر، مرجع سابق)، كما يؤكّد في سياق آخر أن حسين " يهاجم في بعض محاضراته أئمة الزيدية الذين لم يؤمنوا بإلهية الإمامة، ويصفهم بأنهم غير مؤهلين ولا جديرين بالقيادة " (عزّان، ورقة عمل، مرجع سابق).

وإذا كان ذلك فيما يتصلّ بالموقف من الآخر القريب، أي فيما يتصل بالاجتهادات الفكرية والفقهية المخالفة لاتجاهه وضيقة بها حتّى في إطار المذهب الزيدي ذاته؛ فيظهر بوضوح أكبر أن موقفه من الآخر البعيد (غير المسلم ولاسيما من أهل الكتاب: اليهود والنصارى)؛ لا يختلف من حيث مبدأ الرفض والإقصاء.

وباندلاع المواجهة بين الحوثيين والسلطة برزت مسألة اليهود اليمنيين في صعدة إلى الواجهة، في بعض تلك المناطق، التي بدأ فيها أنصار التيار الحوثي يسيطرون على الأوضاع هناك، حيث أقدم مجموعة من الحوثيين على طرد سبع أسر يهودية تضم خمسة وأربعين فرداً من مساكنهم بمنطقة الحيد وغرير بآل سالم مديرية كتاف بمحافظة صعدة، بعد اتهامها بنشر الرذيلة في المنطقة.

وبحسب مصادر صحافية فإن مصدراً من اليهود اليمنيين النازحين إلى مدينة صعدة قد أفاد أنهم تلقوا بلاغاً خطياً من أنصار الحوثي يطلب منهم الرحيل فوراً، ويجذرهم من تجاهل هذا البلاغ الذي حدوده بـ 10 أيام فقط، وأنهم إن وجدوا واحداً منهم بالمنطقة بعد انقضاء المدة فإنهم سيندمون جميعاً (محمد الخامري، 2007م).

وكانت الرسالة التي تلقاها اليهود من أنصار الحوثي " أكدت أنه بعد المتابعة والمراقبة الدقيقة لتلك "العائلات" ظهر جلياً في الأيام الأخيرة قيامهم بأعمال تخدم الصهيونية التي تسعى جاهدة

لإفساد الناس وتجريدهم عن مبادئهم وقيمهم وأخلاقهم وبث الرذيلة .. وديننا الإسلامي يأمرنا بمحاربة المفسدين ونفيهم من الأرض ، وأكدت الرسالة على أن الإفساد هو دين اليهود وليس غريباً في حقهم فتاريخهم وحاضرهم يشهد بذلك (المرجع السابق).

وحاول مصدر مقرب من القائد الميداني لتنظيم الشباب المؤمن (أتباع الحوثي) أن يبرّر جانباً من ذلك الإجراء بأن احد أفراد الأسر اليهودية التي تم طردها مؤخراً من منطقة آل سالم بمحافظة صعده كان قد خرج من اليمن مؤخراً وشارك في الحرب التي شنتها القوات الإسرائيلية على لبنان أواخر العام 2006م، ولقي مصرعه أثناء الحرب ، مشيراً إلى أن يهود "آل سالم" قاموا بإقامة مراسيم العزاء الذي استمر لعدة أيام في المنطقة. وأضاف المصدر: إن قضية طرد اليهود من آل سالم قضية قبلية تم البت فيها من قبل مشائخ وعقال ووجهاء آل سالم الذين اجتمعوا وقرروا بندهم ومطالبتهم بالخروج من منطقتهم لأنهم في حكم العرف القبلي اليمني "جار" وهو وصف يُطلق على من ليس من أصل القبيلة وله كافة الحقوق في ممارسة حياته الطبيعية بشكل كامل باستثناء ما يخل بعادات وأعراف وتقاليد القبيلة ، وهو الأمر الذي حدث مع مجموعة من يهود آل سالم "وليس كلهم" حيث قام عدد منهم بينهم "يحي بن يوسف" وآخر يدعى "هارون" بتوزيع أفلام جنسية وإباحية وإحضار الخمور وتعاطيها في المنطقة إلى غير ذلك من الأمور المخلة بالآداب والأخلاقيات العامة والتي تتنافى مع عادات وتقاليد القبيلة اليمنية وبالتالي تم طردهم من المنطقة. وأشار المصدر إلى أن المطرودين من يهود آل سالم عددٌ قليل من الأفراد وهم الذين قاموا بتلك الممارسات المخلة فقط، وإن الذين خرجوا معهم من الأفراد والأسر إنما خرجوا تعاطفاً معهم، وليس لأنهم ممن شملهم قرار الإبعاد والطردهم، مؤكداً أن الموضوع لم يخرج من إطار القبيلة، وأن تنظيم الشباب المؤمن الذي بارك قرار مشائخ القبيلة ورأى فيه قراراً شجاعاً وحكيماً وحاسماً حفاظاً على الأعراف والآداب والأخلاق الإنسانية السامية وأن ما فعله مشائخ المنطقة هو عين الصواب ، ليس له دخل لا من قريب ولا من بعيد في اتخاذ هذا القرار (المرجع السابق) .

وإذا كانت تلك التدايعيات لذلك المسلك فإن تفسير الجانب الحوثي، لما أقدم عليه يختلف مع تفسير الأمين العام الأسبق لتنظيم الشباب المؤمن السيّد محمد عزان، الذي أعلن اختلافه مع الحوثي في الفكر والمنهج بعد اندلاع العمليات المسلّحة، واعتقاله من قبل السلطات الأمنية لفترة تقرب من العام، مجيئاً على سؤال بهذا الخصوص بأنهم " يريدون أن يبرهنوا للعامة أنهم يجارون اليهود فيكسبون بذلك سمعة، ولم يعلموا أنهم مواطنون كغيرهم لهم حقوق وعليهم واجبات، فرضها

الدين وكفلها الدستور. ومن البلاء أن هؤلاء لا يدركون خطورة ما يفعلون سواء في التضيق على المواطنين أو التسبب في إقلاق المجتمع وتشريد الناس وقطع أرزاقهم وتخويفهم (حوار عزان مع صحيفة 26 سبتمبر، مرجع سابق).

وكان الرئيس علي عبد الله صالح قد اشترط في 4\2\2007م ثماني نقاط لعودة الأمور إلى ما كانت عليه قبل اندلاع شرارة الفتنة هناك ومن بينها البند الرابع الذي ينص على " عودة اليهود من المواطنين اليمنيين إلى قراهم آمنين مطمئنين"
(شاكر الجوهري، 2 يونيو-2007م).

وقد بدا للباحث أن ثمة إشكالاً منهجياً وفكرياً في حقيقة الفكر الحوثي وعملية التنشئة التربوية تجاه طبيعة الخلاف مع غير المسلمين، وبالأخص اليهود، إذ يبدو أن ثمة ازدراءً أصلياً لجنس اليهود ودينهم، في الفكر التربوي الحوثي، بحيث لا يميّز بين اختلاف المسلم مع معتقداتهم وبين ضرورة العدل معهم، وعدم ظلمهم، في ظل سيادة الإسلام، وأهم ليسوا سواء في خصوصتهم، ثم ضرورة إدراك أن ثمة اختلافاً بين أهل الكتاب والمشركون أو الملحدين أو الوثنيين، كما علّمنا القرآن الكريم ذلك في مخاطبتنا لهم - وليس هذا مقام التفصيل- (أحمد محمد الدغشي، 1425هـ- 2004م)، لكن ذلك أمر غير قائم - مع الأسف- لدى الفكر التربوي الحوثي، بل ثمة استخفاف بمن يقول مثل ذلك. وهاهو ذا حسين الحوثي يعدّ أن من أبرز ما يؤخذ على الفكر السنّي أنهم يعاملون اليهود معاملة تختلف عن معاملة المشركين إذ يقول: " معلوم أن اليهود والنصارى درجة ثانية عند أهل السنة هم لا يصنّفونهم كمشرّكين كما صنّفهم، يعتبرون أنهم فوق الكافرين، لا زالوا أحسن من الكفار، ويعتبر اليهود والنصارى عند كثير من المسلمين لا يزالوا [هكذا والصواب لا يزالون] أحسن من الكفار ، أهل الكتاب وضعية أحسن، فإذا كان قد جَوَزَتْ وسوَعَتْ لي تلك الملمزة أن أعيش في ظل الكفر الصريح فبالأولى في ظل اليهودي فسيحكمنا اليهودي ونحن لا نشعر بحرج، أقول: لماذا يحكمنا؟. قالوا: نحن لا نستطيع أن نعمل ضده شيئاً..." (حسين الحوثي، 4\8\2002م، ملزمة الثقافة القرآنية، ص 20-21).

ونراه يرجع كل مصيبة داخلية أو خارجية إلى اليهود، بل يعتقد أن منحه النبي محمد - صلى الله عليه وآله وسلم- هو معادتهم بالمطلق دون النظر في الأسباب والملابسات التي اضطرت له لاتنهاج ذلك المسلك مع بعضهم. يقول حسين الحوثي: " الرسول (صلى الله عليه وعلى آله وسلم) ضرب

اليهود في كل الأماكن التي كانوا متواجدين فيها في الجزيرة العربية بنو قريظة، بنو النضير، وقينقاع، وخيبر، وغيرها من المناطق، منهم من طردهم ومنهم من قتلهم، قضى على اليهود، وتحدث القرآن عن خطورة اليهود وأنهم يسعون في الأرض فساداً، وأنهم يصدون عن دين الله، وأنهم يريدون أن يضلوا الناس، وأنهم يريدون أن يحولوا الناس إلى كفار، وأنهم وأنهم وأنهم.. الخ. إذاً فمن الذي يتحمل مسؤولية يوقف اليهود عند حدودهم حتى لا يملثوا الأرض بالفساد؟ هم المسلمون هم العرب، العرب بالذات هم الذين كان يُراد منهم أن لا يفسحوا المجال أمام اليهود ليفسدوا البشرية كلها، أن يسبقوا هم بنور الإسلام إلى بقاع الدنيا قبل أن يسبق اليهود بفسادهم في الدنيا كلها، إذاً فكل فساد جاء من قِبَل اليهود في الدنيا كلها العرب شركاء معهم فيه؛ لأنهم قصروا، وهم من أفسحوا المجال بتفريطهم في مسؤوليتهم بالنهوض بدين الله حتى تمكن اليهود من أن يسيطروا في العالم ويفسدوا العالم، ثم يهيمنوا على المسلمين، ثم يستذلون المسلمين يستذلون العرب. وهكذا وجدنا أنفسنا نحن المسلمين نحن العرب — وللأسف الشديد — تحت أقدام اليهود والنصارى". (حسين الحوثي، ملزمة لاعداد للجميع أمام الله، مرجع سابق، ص 6).

إن شعار الحوثية (المقدّس) (الله أكبر، الموت لأمریکا، الموت لإسرائيل اللعنة على اليهود، النصر للإسلام)؛ ليؤكد المنطلق الفكري التربوي الذي تنطلق منه الذهنية الحوثية تجاه الآخر البعيد، حيث التعبئة على نفي الآخر وإقصائه، رغم أننا لا نعلم نصّاً في القرآن الكريم أو السنة المطهرة، يدعو إلى تبني ذلك الشعار، أو الاستماتة في سبيله، على ذلك النحو، بل إن الباحث — شخصياً — ليتحفّظ على جملة (اللعنة على اليهود) فذلك تعدّ لا يجوز مشايعته، إذ اليهود ليسوا جميعهم — خارج فلسطين — أعداء محاربين، ففيهم الذمّي، وفيهم المستأمن، والنهي إنما ورد في حق المعتدين الظالمين المحاربين، أمّا من عداهم فلا بدّ من البرّ بهم والإقسط إليهم: { لا ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين ولم يخرجوكم من دياركم أن تبروهم وتقسطوا إليهم إن الله يحب المقسطين. إنما ينهاكم الله عن الذين قاتلوكم في الدين وأخرجوكم من دياركم وظاهروا على إخراجكم أن تولوهم، ومن يتولّهم فأولئك هم الظالمون } [المتحنة: 8-9]. فثمة مسالمون (ذمّيون)، كمن يعيش بين ظهرانينا في اليمن، وقد أصبحوا مواطنين يمينيين، لهم ما لنا وعليهم ما علينا، أو (مستأمنون) دخلوا البلاد بعقد أمان هو (التأشيرة)، وهذا كفيل بصون كامل حقوقهم. كما أن اليهود أو النصارى ليسوا سواءً في اختلافهم معنا، وهذا ما وجّهنا إليه القرآن:

{ ليسوا سواء من أهل الكتاب أمة قائمة يتلون آيات الله آناء الليل وهم يسجدون }

(آل عمران : 113-115) .

ثم إن هذا ما أفاده حديث عائشة -رضي الله عنها- أن رهطاً من اليهود استأذن على رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم- فقالوا: السّامّ عليكم، فقالت عائشة: " بل عليكم السّامّ واللعنة"، فقال رسول الله -صلى الله عليه وآله وسلم-: " يا عائشة إن الله يحب الرفق في الأمر كلّه"، قالت: " ألم تسمع ما قالوا؟" قال: قد قلت: " وعليكم" (البخاري، د.ت، كتاب الاستئذان (79)، باب كيف الردّ على أهل الذّمة بالسلام (22)، جـ 11، ص 41، حديث 6356، ومسلم، د.ت، جـ 14، ص 146). وفي بعض الروايات: " لا تكوني فاحشة" مسلم، المصدر السابق، (كتاب السلام، باب النهي عن ابتداء أهل الكتاب، بالسلام)، جـ 14، ص 147، والنووي، مصدر سابق، جـ 14 ص 145) .

ويعتقد الباحث أن الإمام الخميني حين أطلق الشعار في حينه إنما أراد به الصهاينة المعتدين المحتلين (لاعموم اليهود أو جنسهم)، ولو كان كل يهودي ملعوناً عنده، بمعنى أنه عدوّ محارب، يستحق الموت؛- على نحو ما يستنتجه القارئ لملازم حسين الحوثي أو المستمع لحديثه المسجّل، وما بدا تنفيذاً لهذا المفهوم في التعامل الحوثي العملي مع يهود صعدة مما يؤكّد سلامة هذا الاستنتاج- لما عاشت الأقلية اليهودية في إيران حياة كريمة كنتلك التي تعيشها اليوم في ظل الجمهورية الإسلامية، ولما شهدنا حضوراً لافتاً في المؤتمر الدولي المخصّص للبحث في حقيقة المحرقة (الهولوكست) الذي عقد في طهران في كانون الأول (ديسمبر) في طهران عام 2006م، ولما شهدنا حضوراً ماثلاً في المؤتمر القضائي الدولي لمحاكمة مجرمي الحرب الصهاينة الذي عقد في طهران كذلك في الفترة من 4-5\3\2009م، بحضور بعض الشخصيات اليهودية المعادية للصهونية. ومعلوم أن هناك جماعة يهودية دينية مشهورة باسم جماعة (ناتوري كارتا) تعدّ احتلال الصهاينة للأراضي الفلسطينية جريمة شنيعة في حق اليهود أولاً، بل نذير شؤم، يتهدّد اليهود بانتقام إلهي. ولن ينسى كل من شاهد ذلك المشهد المتلفز لرجل الدين اليهودي الذي أخذ جواز سفره في تظاهرة عامة بلندن ضدّ الجرائم الصهيونية في غزة التي استمرّت 22 يوماً (من 27\12\2008-1\17\2009م)، فأحرقه أمام العالم، تعبيراً رمزياً عن إدانته لجرائم الصهيونية في غزّة .

الدلالات التربوية:

وللإجابة على السؤال الثاني من أسئلة الدراسة ذي الصلة بالدلالات التربوية المباشرة للظاهرة الحوثية؛ فإن الباحث يعتقد أنّ تلك الدلالات تتجلى معالمها منذ إعلان الحركة الحوثية عن نفسها حين كانت فكرة تحت عنوان الشباب المؤمن، وذلك عام 1990م، بقيادة محمد يحيى سالم عزّان الأمين العام الأسبق لها، في مرحلتها السلمية الأولى، وقبل أن تنتقل إلى شكلها المسلح بقيادة حسين بدر الدين الحوثي منذ العام 2002م، في بعض مناطق محافظة صعدة، أي أن بداياتها تعود إلى بعيد إعلان الوحدة اليمنية والسماح الدستوري للتعددية السياسية، إذ ظهر ما عرف في ذلك الحين بمنتديات الشباب المؤمن كإطار ثقافي وسياسي (ضمنياً)، نظراً إلى طبيعة المنهج الذي تم تقريره على الطلبة في الفترة الصيفية، وكذا المحاضرات التوعوية وجملة الأنشطة الفكرية والسياسية المصاحبة، والمقدمة لمتنسي هذا المؤسسة، أو المنتدى، أو الجماعة، أو التنظيم - بحسب المراحل والأطوار التي مرّ بها - . وكانت المقرّرات التربوية في ذلك الحين تتضمن دروساً دينية، كالفقه، والحديث، والتفسير، والعقائد، إضافة إلى أنشطة مختلفة كالرياضة، وتعليم الخطابة، والأناشيد، والمسرحيات، واللقاءات، والحوارات وغيرها، كل ذلك في إطار برنامج يومي مكون من ثلاث فترات: فترة صباحية، وفترة الظهرية، وفترة المساء (حوار عزّان مع صحيفة 26، مرجع سابق).

وغدت هذه المراكز قبلة لكثير من الطلاب القادمين إليها من مختلف المحافظات المعروفة تاريخياً بانتمائها إلى المذهب الزيدي الهادوي، ثم تجاوز الأمر محافظة صعدة إلى العديد من المحافظات والمدن، ذات الطابع الشيعي الزيدي الهادوي، التي فتحت مراكز خاصة بها، وفق المنهج القائم في صعدة. وبلغ - حسب مصدر في صعدة يزعم اطلاعه - عدد الطلاب في تلك المراكز نحو خمسة عشر ألف طالب في صعدة (مكتب الأمم المتحدة لتنسيق الشؤون الإنسانية، 2008/7/27)، وثمانية عشر ألف طالب بحسب بيان صادر باسم الإثني عشرينيين (راجع نص البيان في: موقع إيلاف كما صحيفة الناس، 2012\12\21 هـ - 2005\1\31 م). وتفيد بعض المصادر الصحافية أنه "خلال سنوات قليلة صار للمنتدى أكثر من سبع وستين حلقة تدريس، ومدرسة، تجاوزت صعدة إلى قرابة تسع محافظات يمنية، بل وصلت إلى دول خليجية منها قطر. وللمرة الأولى نجح فريق من شباب المنتدى المتحمسين في إعداد (منهج دراسي) وطباعته، كان الشرارة التي أشعلت الخلاف، بعد أن كان متوارياً بسبب تداخلات النفوذ الاجتماعي والديني." (نبيل الصوفي، 2007/6/3).

وتفصّل مصادر صحفية أخرى ذلك على النحو التالي: صعدة أربع وعشرون مركزاً، وعمران ستة مراكز، وحجة اثنا عشر مركزاً، وأمانة العاصمة والحويت وذمار خمسة مراكز في كل واحدة منها، إب وتعز مركز في كل واحدة منهما (أحمد عايض، د.ت). وقد اتخذ الإعلان في ذلك الحين وما بعده عنوان منتدى الشباب المؤمن.

أهداف التنظيم في تلك المرحلة:

بحسب إفادة الأمين العام الأسبق لتنظيم الشباب المؤمن محمد يحيى سالم عزان فإن الأهداف العامة لمنتدى الشباب المؤمن تتلخص (في تلك المرحلة) في:

- (1) تعليم الشباب العلم الشريف بمختلف فنونه
- (2) تنمية ورعاية المواهب الإبداعية لدى الشباب في شتى المجالات
- (3) إعداد الداعية إلى الله ثقافياً وأخلاقياً وروحياً وسلوكياً بما يمكنه من نشر الوعي والفضيلة

(4) تعريف الطالب على إخوانه من الشباب وتمتين أواصر الأخوة الإيمانية

(5) ترسيخ الوحدة بين المسلمين والبعد عما يثير الخلاف ويمزق الأمة (راجع: حوار عزّان مع صحيفة 26 سبتمبر، مرجع سابق).

وبالاطلاع على مجمل هذه الأهداف لا تبدو أية أهداف سياسية أو عسكرية أو نحوهما، بل إنها لا تخرج في جوهرها عن الأهداف العلمية والتربوية والثقافية العامة، وفي هذا تأكيد على سمة هذه المرحلة وطبيعتها، ويظهر أنّها الممثل الأصلي للفكرة، بصرف النظر عن طبيعة تلك المعارف والمقرّرات وماهيتها وفلسفتها من جهة، وعمّا آل إليه مسار المنتدى أو التنظيم بعد ذلك في إطار مرحلته المسلّحة الثانية من جهة أخرى، لكن ذلك لا يعفي - بالمقابل - الجهات المعنية بوزارة التربية والتعليم، أو وزارة التعليم العالي، أو سواهما من مسؤوليتها في الاطلاع والتأكد من سلامة المسار، ومدى خضوع هذه المنتديات لفلسفة التربية التي أشار إليها الدستور، وفصل الحديث عنها القانون العام للتربية والتعليم رقم (45) لسنة 1992م، وقانون التعليم الأهلي والخاص، أو ما كان يقوم مقام هذا الأخير، إذ لا يعقل أن عدم صدور القانون قبل سنوات، يجعل من حق كل

فرد أو جماعة أن يسنّ الفكر أو النظام التربوي الذي يرغب فيه، من غير سؤال أو مساءلة، حتى وإن خرج حقاً عن نصوص الدستور وروح القانون النافذ، واللوائح المنظمة ذات الصلة.

و يلفت النظر قيام السلطات الرسمية بتوفير دعم مالي شهري رسمي لهذه الجماعة، تحت شعار تشجيع الاعتدال والوسطية، ومقاومة التطرف والغلو، حتى إذا بلغ الأمر مرحلة المواجهة المسلّحة، أعلنت براءتها من التنظيم، رغم أن نشاطه وشعاره وجملة الفعاليات التي كان يتبناها في ذلك الحين لا تخلو من مقدمات لا يمكن أن تفضي في بعض جوانبها إلا إلى مخرجات تربوية متطرفة، خاصة إذا ما تذكّرنا أن شعار الحوثية الأثير (الله أكبر الموت لأمريكا ، الموت لإسرائيل، اللعنة على اليهود، النصر للإسلام) لم يُلجّ دون تواصل الدعم واستمراره، ولم ينقطع - فيما يبدو - إلا بعد وصول الوضع إلى تلك المرحلة من المواجهة المسلّحة المباشرة، مع ما يعرف من كون ذلك الشعار سبب الفتنة العلنية الأولى، وجذوتها الأساس.

يقول الرئيس علي عبد الله صالح في خطابه أثناء اللقاء مع العلماء المصنّفين على المذهب الزيدي: " سارت الأيام وجاءت المظاهرات على السفارة الأمريكية بداية غزو العراق، وإذا ما سمّي بالشباب المؤمن في مقدّمة الصفوف، فعاتبنا الكثير من القوى السياسية بأن هذا لا يخدم مصلحة اليمن وقلنا لهم : إنكم بذلك تجرّون علينا المشاكل، فقالوا: هؤلاء الشباب حقّك الشباب المؤمن شباب الرئيس، أنت الذي نظمتهم. صحيح أن هناك مجموعة من إخواننا من هنا ومن هنا، قالوا هؤلاء الشباب مؤمنين ومعتدلين [هكذا والصواب مؤمنون ومعتدلون]، ولا يريدون أن يكون لهم ارتباط خارجي مع أية فئة خارجية، فيريدون دعم الدولة، ويتعدون عن الارتباط أو التبعية الخارجية. وقدّمنا لهم الدّعم. ويعرف الأخ عضو مجلس النواب عبد الكريم جذبان، وأخذوا هذا الدعم على أنّهم شباب مؤمن فقط، إنه إيمان بالله ، معتدلين [هكذا والصواب معتدلون] ووسط، غير متعصّبين، تعصّب متطرف، أو أيّ تعصّب آخر مذهبي". (خطاب علي عبد الله صالح في 2004\7\3م ، كما في عادل الأحمدى (ملاحق)، ص 259-260، مرجع سابق).

و يقرّ الأمين العام الأسبق لتنظيم الشباب المؤمن محمد عزّان في بعض حواراته بتسلّم ذلك الدعم ، فقد في بعضها: " وفي الأخير جاءتنا مساعدة من فخامة رئيس جمهورية -رعاه الله- فسدت كثيراً من حاجاتنا، وذلك معروف منه لن ننساه، ولن ننكره وإن التيس أمرنا فالأيام كفيلة بكشف ما غُيب" (حوار عزان مع صحيفة 26 سبتمبر، مرجع سابق).

وسئل عزّان: "هل خرجتم من عند الرئيس باتفاق على دعمه لكم؟" فأجاب بما حصله أنهم الجماعة الوحيدة في البلاد التي ليس لها أيّ مساعدة. وأهم كانوا يوضحون لمن يدعمهم من فاعلي الخير أنه إذا لم يتم دعمهم فرمما مدّوا ايديهم إلى الخارج؟ فسئل: "وبدأ الدعم المالي؟" فقال: "نعم . دعم مالي فقط ومحدود ."

- كم كان هذا الدعم بالتحديد؟

- أربعمائة ألف ريال شهرياً ، مقابل العمل الواسع جدّاً جدّاً، وكنا نتقشّف، إلى درجة أن الذين كانوا يريدون إنشاء مراكز، كنا نقول لهم أن يتكفّلوا بـ 80% من التكلفة؟ (المرجع السابق).

ومع أن بعض الباحثين يذهب إلى أن أجهزة الدولة المختلفة تفاجأت" بتحوّل حسين بدر الدّين الحوثي وتنظيمه الشباب المؤمن من حركة سعت إلى دعمها، كحركة علمية دينية مسالمة، إلى حركة مسلّحة ومنظّمة ومجهزة بالأسلحة المختلفة، بدأت بالإعلان عن تمرّدها متجهة اتّجهاً آخر(عبد الفتاح محمّد البتول، مرجع سابق، ص 378)؛ إلا أن بعض المراقبين يذهبون إلى أن الهدف الأبرز غير المعلن لدعم التنظيم كان تفويت الفرصة على الجماعات الحركية وبعض فصائل السلفية.

قانون التعليم :

يبدو أن ليس أبلغ حقاً من التعلّم بالموقف أو الحدّث، إذ لم تلفت تلك المقدمات التربوية التي لا تخلو من تطرّف- حتى وإن بأنشطتها العلنية وشعاراتها الصريحة - أنظار السلطات في البلاد إلى ضرورة أن تقوم الدولة بمسئوليتها تجاه رعاية الجيل وحمائته وتحصينه من أي انحراف أو خروج فعلي عن روح الدستور والقانون و نصوصهما؛ إلا بعد اندلاع المواجهات المسلّحة في منتصف عام 2004م بين قوات الجيش اليمني والمسلّحين الحوثيين، حينها سارع الرئيس علي عبد الله صالح إلى عقد لقاء ضمّ بعض علماء الزيدية، وذلك في 3\7\2004م، أي أثناء اندلاع الجولة الأولى من المواجهات بين الطرفين، وقد تحدّث فيه عن أن قانون التعليم سيطبّق من الآن" على كل أنحاء الجمهورية" (لقاء رئيس الجمهورية مع بعض علماء المذهب الزيدي، مرجع سابق)، كما أكّد في لقاءه التشاوري بجمعية علماء اليمن بتاريخ 14\5\2005م، أي أثناء المواجهات العسكرية في الجولة الثانية؛ أن الدولة سوف تشرف على المراكز التعليمية، إشرافاً كاملاً، سواء

ما يتعلّق منها بالتعليم الأهلي أم الخاص، بهدف تنشئة جيل وطني معتدل، بعداً عن التعصّب والتطرّف المذهبي (راجع: كلمة رئيس الجمهورية في لقائه التشاوري بجمعية علماء اليمن، في 14\مايو\2005م، كما في عادل الأحمدى (ملحق)، مرجع سابق، ص 312).

مطالب تعليمية:

ولما كانت الفتنة في جوهرها وأساسها تربوية تعليمية، أي من حيث عملية التنشئة والتكوين المتمثلة في المدخلات: فكر المؤسس والإدارة، والمقرّرات، والأنشطة... إلخ ثم في العمليات التنفيذية عبر المراكز والحلقات والمساجد: الشعار، والحركة من أجل الاستقطاب، ونشر المراكز في كل اتجاه، والصراع مع المختلف معهم من كل الفئات والشرائح، والتعبير عن نشاطها عبر كافة الأنشطة المصاحبة، ثم ما برز منها من مخرجات تربوية رأينا بعض آثارها على الأرض عبر جولات الحروب الستة وما بينها من مظاهر التطرّف والعنف وفرض الفكر بالقوة بشتى صورها، وإذا استثنينا الطرف المؤسس لتنظيم الشباب المؤمن ممثلاً بمحمّد عزان (ومن شايع اتجاهه)، إذ أعلن براءته من كل الذي يجري، مذ تحوّل إلى صراع مسلّح، مؤكّداً أنّه لم يعد طرفاً فيه، نظراً لانحراف المسار عن الفكرة الأساس بحسب تصريحاته المتكرّرة بهذا الصدد؛ فإن بعض التصريحات العلنية الرسمية للحوثيين تؤكّد أنّهم لا يمانعون من التوقّف عن المواجهة العسكرية إذا لبّيت لهم بعض المطالب التربوية والفكرية قبل أي مطلب آخر، وإن كانت جملة المعطيات التي سلفت الإشارة إلى بعضها يمكن أن تدفع إلى استخلاص أن ثمة مطلباً أكبر، يمثّل الهدف الغائي لكل تلك المطالب المعلنة، وهو الوصول إلى سدة الحكم، ليس من منطلق الكفاءة والخبرة وثقة الناخب، بل بموجب الحق (الشرعي) الممنوح لهم من (الله) بحكم الاصطفاء الخاص بتلك السلالة، ووفق نظرية البطين أو الفاطمية الشهيرة في الأدبيات الزيدية الهاشمية أو الجارودية! ومما يؤكّد ذلك أكثر: الإغفال التام لأيّ من تلك المطالب التعليمية (التي سيأتي الباحث على إيرادها توتاً) ضمن نقاط الاتفاق الست التي أعلن عبد الملك الحوثي موافقتها عليها عقب إعلان الرئيس علي عبد الله صالح يوم 2010/2/11م إيقاف العمليات العسكرية ضدّ الحوثيين بموجبها.

ومع أن إجابة عبد الملك الحوثي في سؤال مباشر وجه إليه ونصّه: " ما هو مشروعكم المستقبلي؟ قد ذهب في اتجاه عام إذ قال: " لدينا مشروع ذو صبغة ثقافية قرآنية تنويرية لإصلاح واقع أمتنا، ونحن نتحرك في إطاره ونقوم بنشره، وليس مشروعاً سرياً ولا تآمرياً، وليس المستقبل بمنفصل عن الحاضر ولكنه امتداد مرحلي" (راجع: حوار عبد الملك الحوثي مع صحيفة الديار،

26 نوفمبر-تشرين الثاني 2008 كما في موقع مأرب بريس)؛ إلا أن شقيقه يحيى قد لخص مطالب الحوثيين في رسالته إلى العلماء على النحو التالي:

- صدور قرار بإنشاء جامعة معتمدة لأهالي المنطقة في شتى المجالات المعرفية مع ضمان حق أبناء المذهب الزيدي في تعلم المذهب بحرية في الكليات الشرعية.
- إنشاء لجنة نزيهة لحصر واستعادة وإدارة الأوقاف الزيدية وبإشراف لجنة الضمناة.
- إعادة اعتماد المذهبين الشافعي والزيدي كمذهبين رئيسين للدولة واحترام فكريهما وفقهيهما والمناسبات المتعارف عليها تاريخياً في تراث كل منهما (المولد النبوي، الإسراء والمعراج، النبي هود، الغدير... الخ). ومراجعة المناهج الدراسية الدينية لجميع المراحل بحيث لا تتصادم مع أصول أي من المذهبين الرئيسيين واعتماد ما اتفق عليه الطرفين وتجنب ما اختلفا عليه في هذه المناهج الرسمية.
- ضمان الحرية الفكرية بما يكفله الدستور والقانون اليمني وعدم التضييق على طباعة ونشر وتوزيع سائر أنواع الإنتاج الفكري والفني الشافعي والزيدي تحت أي مبررات عنصرية أو طائفية تتصادم مع الدستور اليمني والأعراف الدولية لحقوق الإنسان.
- وتفراج أجهزة الدولة عن كل المصادرات التي قامت بها خلال الأحداث منذ عام 2003م" (رسالة يحيى الحوثي إلى العلماء، في موقع ناس بريس في 16\5\2007م).

مناقشة ورؤية:

والحق أن جوهر هذه المطالب يتركز على المشكلة التربوية والتعليمية ذات الصلة بفلسفة المناهج، وهو أمر - في تقدير الباحث - جدير بالتأمل والمناقشة، شريطة التحقق من أن ذلك لن يكون مطية إلى مطالب أخرى قد لا تنتهي إلا بالوصول إلى هرم السلطة، بناء على نظرية (الاصطفاء) أو ما يعبر عنها اليوم بـ (الحق الإلهي)، وليس بالطرق الشوروية التي طرقتها الانتخابات الحرة، ووفق المنهج الدستوري والقانوني المعروف. وإذا تم التحقق من ذلك؛ فإن من شأن النظر في بعض تلك المطالب التربوية والتعليمية أن يقود إلى خروج جزئي من المأزق الوطني الذي تعاني منه البلاد برمتها.

وقبل أن يدلي الباحث بوجهته الكلية حول هذا الاتجاه ومساره؛ يرى أن يورد جانباً من حديث الأمين العام الأسبق لتنظيم الشباب المؤمن محمد عزان، في تعقيبه على بعض ما أدلى به صديقه القديم يحيى الحوثي، في بعض حوارات الأخير المتلفزة، وما ورد في تعقيب عزان حيث قال فيما يتصل بهذا الشأن:

"3- إن الدولة كانت ولا تزال الداعم الوحيد للمدارس الدينية الزيدية، كغيرها، وقد كان لجماعة الشباب المؤمن دعماً خاصاً من الأخ رئيس الجمهورية؛ لما تميزت به من وسطية واعتدال، قبل أن ينشق عنها الحوثيون ويذهبوا في اتجاه آخر، ولكن الأوراق احتلقت ووضع الفرقاء في سلة واحدة. ونحن نؤكد للأخ الرئيس ولكل من عرفنا في السابق أننا لا نزال على موقفنا القديم من الوسطية والاعتدال والتسامح والحفاظ على الأمن والاستقرار، وأن ما قلناه للأخ الرئيس في عام 1997م من أننا ننتمي إلى الوطن، ونحب الخير للناس، هو نفس موقفنا اليوم، وأن دعمه يومها لنا لم يذهب أدراج الرياح، ولن يعكره انشقاق الحوثي وذهابه في اتجاه آخر، وستثبت الأيام ذلك. ولعل الأخ يحيى الحوثي لم ينس أن الدولة هي التي وجهت بطباعة مناهج مراكزنا سواء التراثية كما في (دار العلوم العليا)، أو المعاصرة كما في (متمدى الشباب المؤمن)، وصادف أن الأخ يحيى نفسه هو الذي جلب الأمر بطباعة المنهج في مطابع الكتاب المدرسي.

فليس لأحد من أتباع المذهب الزيدي مشكلة مع الدولة بسبب المذهب طيلة العقود الماضية، وكنا ولا نزال نقيم الندوات، وندرس في الحلقات، ونفتح المراكز، ونخطب في المساجد ونقيم الشعائر بلا اعتراض من أحد ما دمنا نتحرك وفق الدستور والقانون .

وإنما نشأت بعض الإشكالات والمضايقات بسبب الفتنة التي فرضت نفسها على الفكر الزيدي وأوقعت أبناءه في شبهة، فلولا الفتنة لما حدث شيء من ذلك، ولولا الفتنة ما سفك الدم ولا هدمت الدور ولا شردت الأسر ولا اعتقل الناس.

4- إن المطلع على أهم الكتب التي تولت طباعتها وزارة العدل في فترات مختلفة يجد أنها من أمهات كتب المذهب الزيدي، مثل كتاب (شرح الأزهار) في عشرة مجلدات، وكتاب (الثمرات اليانعة) في خمسة مجلدات، وكتاب (البيان الشافي) في أربعة مجلدات ضخمة، وكذلك كتاب (ضوء النهار) في أربعة مجلدات، ولم يجد الأخ الرئيس حرجاً من أن تهدى تلك الكتب إليه وتوضع صورته في مقدمتها، ويوضع عليها توجيهه بطباعتها .

كما أن الدولة منحت تراخيص وتصاريح لكثير من مراكز البحوث والدراسات، والمؤسسات

الثقافية، والمكتبات، ودور الطباعة والنشر، والصحف ومجلات، بل لم ينتشر المذهب الزيدي وسمع في عصور الأئمة كما هو اليوم. وقد قمت إلى مجموعة من المهتمين بنشر التراث، بتحقيق ونشر كثير من أمهات كتب الزيدية، وكان آخرها قبل أسابيع كتاب (شرح التجريد) للإمام المؤيد بالله أحمد بن الحسين الماروني المتوفى (411هـ) في ستة مجلدات، طبعه (مركز التراث والبحوث اليمني (في مصر ودخل اليمن بطريقة مشروعة، ووزعناه في مختلف محافظات اليمن، ولم يعترض عليه أحد) " (تعقيب عزان على مقابلة يحيى الحوثة مع قناة الحوار، 7\3\2007م).

ما كان للباحث أن يورد حديث عزان كما ورد لولا أن فيه ما يساعد على تقديم الحلول، إذ ثمة أرضية للبناء، وليس الأمر صفرياً، كما يصور أحياناً في لجة الصراع.

وليس من قبل ادعاء الفتننة، أو الزعم بامتلاك رؤية مستقبلية واعية منذ بداية اندلاع الفتنة في صعدة في 18\6\2004م؛ أن يؤكد المتحدث اليوم أنه كان من أوائل الأصوات التي تنبّهت إلى أن الفتنة في جوهرها تربوية تعليمية، فعمل على محاولة تقديم تصور لدرء الفتنة المذهبية في جانب التعليم، منطلقة من فلسفة التربية الإسلامية، بحيث لم تنحصر في إطار المذهبين الكبيرين السائدين فحسب بل شمل التصور في ذلك الحين الأقليات المذهبية الأخرى، من بعيداً عن المعالجات المؤقتة الآنية، المنبثقة عن قاعدة (سياسة كل لحظة بلحظتها). وحاصل رأيه في ذلك:

أولاً: يجب التأكيد على أن اتجاه المصادرة أو الإلغاء للتعليم الخاص والأهلي بما فيه التعليم المذهبي غير وارد، وسواء أكان ذلك المذهب معتبراً كالزيدية والشافعية، أم غير معتبر كالإسماعيلية مثلاً، بل وحتى حقوق غير المسلمين إن كان لهم وجود يدفعهم لإنشاء مدرسة خاصة بدينهم، كالأقلية اليهودية - إن جاز ذكرها هنا لمحدوديتها-. ولكن ذلك لا يعني أن تبقى مدارس التعليم الخاص والأهلي جزراً لا يصل إليها نظام رسمي، أو يطبق عليها قانون سائد. فإذا جاز لها أن تتعلم كل ما لم يدرس في التعليم العام الرسمي والوطني فيما يتصل بخصوصياتها المذهبية أو حتى الدينية - بالنسبة لغير المسلمين- فإن الأصل أن تشترك مع التعليم العام فيما يتصل بالواجبات العامة تجاه الوطن ووحدته ونظامه الجمهوري، ودين الغالبية فيه، لاسيما في القضايا العامة التي لا يسع المسلم أو المواطن النزاع فيها، كما وأن احترام كل مذهب لغيره، لاسيما بين المذهبين الكبيرين، ثم الأقليات الأخرى يمثل ضماناً أكيدة، وصمام أمان للمجتمع بكل أطرافه .

وكل نص أو توجيه أو إيجاز ينتج أو يشجع التنشئة على الروح المذهبية الضيقة، المفضية إلى الكراهية والتعصب، أو إثارة الفتن، والتزعات الجاهلية تحت أي عنوان، أو السعي لفرض معتقداتها الخاصة بالقوة المادية، أو تصوير ذاتها بأنها وحدها الفرقة الناجية، أو الطائفة المنصورة، أو أن

الآخرين (عامة)، ما لمذهبها، أو طائفتها، أو دينها؛ على الآخرين من سبيل، أو نحو ذلك مما يهدف إلى إلغاء الآخر، وإقصائه، ونزع المشروعية عنه، كل ذلك يعد دعوة إلى الفتنة، وخروجاً عن إطار التوافق الاجتماعي، كما هو خروج عن القانون في الوقت ذاته.

ويسند هذا التوجه قول الحق- جل وعلا- : (يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا..) "الحجرات: 13"

(لا إكراه في الدين قد تبين الرشد من الغي) "البقرة: 256"

(ولو شاء ربك لآمن من في الأرض كلهم جميعاً أفأنت تكره الناس حتى يكونوا مؤمنين) يونس: 99"

(إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة إن الله على كل شيء شهيد) "الحج: 17"

إن هذا التوجه لا يدعو إلى فتح الباب على مصاريعه لأي مذهب جديد أو طارئ، بل يركز على المذاهب القائمة في المجتمع، ففي اعتقاد الباحث أن أية دعوة لإضافة مذهب أو مذاهب جديدة على نحو رسمي وشرعي؛ لا تخرج عن مسار إذكاء الفتنة، والسعي لتهديد السلم الاجتماعي.

وللعلم فإن حسين الحوثي ممن يجذر من خطورة إحلال أو استيراد المذهب الجعفري إلى البلاد، ويرى في ذلك تهديداً للمذهب الزيدي (راجع: حسين الحوثي، شريط (كاسيت)؛ الإمامة والزيدية 2، مرجع سابق)؛ وهو ما يساعد أكثر على لجم أيّ دعوة مفتونة بمذهب قادم من هذه البيئة أو تلك. وليتذكر أولئك المفتونون باستيراد الدعوات المذهبية من خارج بيئتهم، ولا سيما المذهب الإثني عشري الجعفري الإمامي أن الجمهورية الإسلامية الإيرانية تنص في أول الأهداف العقدية العامة للتعليم هناك على "ترسيخ مبادئ وتعاليم الإسلام في إطار المذهب الشيعي الإثني عشري" (راجع: مجموعة من الكتاب، التعليم من حولنا (كتاب مجلة المعرفة "السعودية" رقم 11)، 1422هـ، ص 96)، دون مراعاة للأقليات الإسلامية الأخرى، وفي مقدمتها: الطائفة السنية.

ثانياً: تكوين لجنة موسعة تضم خبراء في التربية وعلماء في الشريعة وكل من له صلة بهذا الشأن، تعتمد مرجعية دستور البلاد، والقانون العام للتربية والتعليم، رقم (45) لسنة 1992م، ووثيقة المطلق العامّة لمنهج التعليم العام، وكل الأدبيات والوثائق المعتمدة ذات الصلة. ولعله من لازم القول التشديد على أن عناصر هذه اللجنة تضم ممثلين لكلا المذهبين السائدين، بالإضافة

إلى الشخصيات التربوية والعلمية المتحررة حقاً، والمتسمة جميعها بشروط الكفاءة والتزاهة والتجرد للحق ما أمكن، نظراً لأهمية المهمة، وحساسية المرحلة للنظر في:

1- مناهج التعليم العام الرسمي في المرحلتين الأساسية والثانوية:

من حيث المعايير المنضبطة للمحتوى الحالي، وما يمكن أن يضاف أو يحذف أو يعدل، بما يحقق الهدف الرئيسي العام وهو إخراج النشء الصالح المعتدل الموحد فكراً وسلوكاً.

ولا شك أن المعايير الأساسية سالفه الذكر من عدالة اجتماعية وحرية ومساواة - بوصفها مقاصد يقينية للمشرع - ستكون الهادية والنموذج الحاكم لمسار عمل اللجنة في كل مراحلها أما مسألة الدليل العلمي والعملية لآلية عملها فتتمثل في القواعد الأصولية العامة في الفهم والاستنباط ومنهج الاستدلال العام.

2- مناهج التعليم الجامعي العام الحكومي:

من حيث الإشراف على المقررات والمناهج من زاوية التأكد من عدم انغلاق الكتاب المقرر على مذهب بعينه، بل حتى التأكد كذلك من التزام أستاذ المقرر - إن أمكن ذلك - من عدم فرض مذهب بعينه، فيما يتصل بالمذاهب الفقهية الفرعية في إطار الفقه المقارن بأوسع معاني الفقه، لتشمل كل أبوابه ومجالاته، وليس المعنى السائد المحصور في مباحث العبادات والمعاملات والأحوال الشخصية فحسب، مستهدين بالقاعدة الذهبية: "اجتماعهم حجة، واختلافهم رحمة".

أو: "نجتمع فيما اتفقنا عليه، ويعذر بعضنا بعضاً فيما اختلفنا فيه". أو أنه "لا إنكار في مختلف فيه إنما الإنكار في الجمع عليه" ونحو ذلك. وكذا حظر تضليل أو تفسيق - ناهيك عن تكفير - أتباع المذاهب أو الفرق الإسلامية المعترة الأخرى أياً ما بلغ الاختلاف معها، أو شذت في أفكارها ما دام للتأويل - بأبعد معانيه - متسع فيها، وذلك وإن خرج عن عرف بعض السابقين في التعامل مع المخالف، ولكنه يحقق اليوم - في ظل التكالب الدولي على الأمة الإسلامية - مقصداً أساسياً من مقاصد الدين وهو حفظه من التآكل الداخلي (فساد ذات البين التي تحلق الدّين). ولتعلم أن المحققين من أهل العلم في القديم والحديث لا يفرّقون بين الاجتهاد في المسائل الفقهية الفرعية والمسائل العقدية الفرعية ما دام الدليل فيها يحتمل ذلك التأويل أو الخلاف، حيث الأمر منهجي مبني على سلامة الدليل وقطعيته وروداً ودلالة بصرف النظر عن موضوع البحث كان فرعاً للأحكام أم فرعاً للاعتقاد وهذا مبسوط في مقامه (راجع على سبيل المثال ما جمعه الباحث، بهذا الخصوص من أقوال لبعض المحققين في كتابيه، أهل السنة والجماعة: إشكال في الفهم أم في المفهوم، والتقريب بين السنة والشيعه، 1424هـ - 2003م، والخلاف السلفي السلفي في اليمن، 1425هـ - 2004م وكلاهما صادران في طبعتهما الأولى عن مركز عبادي للنشر - صنعاء).

وإذا كان من حق الباحث المحقق ولوج باب الخلاف الفقهي أو العقدي فإن إثارة هذه المسائل أمام طلبة مبتدئين في سلم التعليم العالي سيحيل الدرس إلى قاعة محاكمة لأفكار ورجال لا محامي كفؤ لهم، وسيتحول التلاميذ إلى خصوم ما بين ادعاء ومدعى عليه، ولا قاضي عدل متجرد مقبول من الطرفين بينهم، علاوة على أن منهجاً كهذا سيفضي إلى تعزيز المشكلة من حيث تغذية الانقسام والفرقة. وحسب التعليم الجامعي أن يمنح الطالب مفاتيح البحث والمعرفة، ليلج بنفسه غمار هذه المجالات بعد التخرج إن شاء.

3- مناهج التعليم الشرعي الأساسي والثانوي والجامعي (الخاصة):

وهنا يتم التأكيد على ضرورة إتاحة المجال لهذا النوع من التعليم سواء كان مذهبياً أم سلفياً أم طرائقياً (صوفياً) أم غير ذلك - كما تقدم - شريطة قيام الجهات ذات العلاقة في وزارة التربية والتعليم، ووزارة التعليم العالي للنظر في شأن الترخيص لعمل هذه المؤسسات، ومدى توافر الشروط اللازمة لذلك، بحسب القانون واجب التنفيذ للتعليم الأهلي والخاص، ثم المتابعة الدورية المستمرة للتأكد من سلامة المسار وعدم خروجه عن الضوابط ومن أولى المهام والشرائط المفترض أن يتضمنها القانون التأكد من براءة هذه المؤسسات من كل ما من شأنه زرع روح المذهبية الضيقة، أو التنشئة على الكراهية، أو تهديد السلم الاجتماعي، أو فرض الأفكار والمعتقدات الخاصة بالقوة المادية، أو تصوير أفكار أصحاب هذه المؤسسة بأنها وحدها الممثل الشرعي للإسلام، أو الدعوة إلى الفتنة بأي معنى (راجع: أحمد محمد الدغشي، مجلّة نوافذ اليمينية)، حمادي الآخرة 1425هـ - أغسطس 2004م، ص 22-23)، هذا والله من وراء القصد.

خلاصة الدراسة (النتائج والتوصيات)

بعد أن سلّط الباحث أضواء كاشفة لجملة الجذور الفكرية ودلالاتها التربوية للظاهرة الحوثية، يمكنه أن يقدم خلاصة لدراسته، تتكون من شقين أحدهما يمثّل النتائج، فيما يمثّل الشق الآخر التوصيات، وذلك على النحو التالي:

أولاً النتائج:

يمكن للباحث أن يوجز أبرز نتائج دراسته في التالي:

- 1- تمثل الظاهرة الحوثية مشكلة معقدة اختلطت فيها عناصر الفكر والتربية والسياسة والتاريخ والجغرافيا والعصر والأيدولوجيا والتنمية والمنافع المتناقضة، مما يقتضي استصحاب ذلك كله عند البحث فيها، والسعي نحو معالجتها.
- 2- تنتمي الظاهرة الحوثية فكرياً في جملتها إلى المدرسة الزيدية (الجارودية)، وهي المتسمة بالالتقاء مع المدرسة الإمامية الإثني عشرية في جانب النيل من كبار الصحابة، وفي مقدمتهم الخلفاء الراشدون المتقدمون على علي بن أبي طالب - رضي الله عنه-.
- 3- ارتكزت الظاهرة الحوثية على جملة مكونات فكرية كئيّة أبرزها: المكوّن المذهبي الزيدي الجارودي، وجذور التشيع السياسي، والتكوين العلمي والفكري والأيدولوجي للمؤسس حسين الحوثي، والموقف من الآخر .
- 4- مرت الحوثية بمرحلتين : إحداهما مرحلة التأسيس والتكوين 1990م، وسمتها تربوية تعليمية، وفيها بلغت أعداد الطلاب - حسب بعض التقديرات - نحواً من ثمانية عشر ألف طالب، وسبعة وستين حلقة ومركزاً، وانتشرت عبر تسع محافظات يمنية، بما فيها بعض المحافظات ذات الطابع الشافعي السنّي أو المختلط، ثم مرحلة المواجهة المسلحة التي اندلعت منتصف عام 2004م، وهنا انتقلت الحركة الحوثية إلى طور آخر، نجمت عنه أزمة وطنية كبرى، لاتزال تداعياتها مستمرة إلى أمد لا يعلم مداها إلا الله - تعالى-.
- 5- تأكد أن لبّ المشكلة وجوهرها المعلن تربوي تعليمي، بصرف النظر عن الملابس التفصيلية حول هذه النتيجة.

ثانياً التوصيات:

تتوزع توصيات هذه الدراسة بين طرفيها الرئيسين: الحوثيين والسلطة السياسية، وذلك على النحو التالي :

- 1- على السلطة السياسية التعامل مع الظاهرة الحوثية في مجملها بوصفها ظاهرة فكرية (مدرسية) مذهبية معقدة (قَدْرِيّة) قديمة، وإن تجلّت اليوم بصورة مختلفة نسبياً، بسبب بعض المعطيات والظروف المعاصرة، لكن ذلك لايجلبها إلى كيان غازٍ فاقد للمشروعية من الأساس، إذ هي - في حقيقة الأمر - امتداد للمدرسة الزيدية (الجارودية)، وهي قائمة باليمن منذ قرون

متطاوله. هذا بصرف النظر عن قناعة الباحث أو هذا الطرف أو ذاك بفكرها وأطاريحها. ولكن لاشك أن ذلك يفرض عليها بالمقابل التعامل مع السواد الأعظم الغالب في المجتمع اليمني سواء من الزيدية الهادوية، أم من الزيدية الملتزمة بمذهب الإمام زيد المشتهر عنه في ترضيته عن كبار الصحابة، واختلافه مع من اشترط النيل من أبي بكر وعمر للقتال معه، أم من الشافعية السنيّة وهي الأغلب في البلاد، تتعامل بقدر من مراعاة ثوابت الأغلبية، واحترام رموزها ومقدساتها، وفي مقدّمة تلك الثوابت عدم المجاهرة بمعتقداتها (الخاص) تجاه الصحابة، ولا سيما الخلفاء الراشدون - رضوان الله عليهم - .

2- تشيد الدراسة بالمبادرات الجريئة التي تبناها بعض علماء الزيدية في محاولتهم السعي نحو التفاعل الإيجابي مع نصوص القانون والدستور الساري في البلاد حول معيار الأهلية للحكم، وعدّ الكفاءة - وليس النسب - هو المعيار الأساس في ذلك. ومع إدراك الباحث أن ثمة أصواتاً تقليدية ستظل متشبثة بالموروث الثقيل في هذا الباب، كما أن هنالك من سيظل يشكك في النوايا، بسبب شبهة أو ما يعدّه غموضاً في الموقف النظري أو العملي، غير أنه يمكن تجاوز ذلك كلّه، حين يتم النص الواضح الجلي على معيارية الكفاءة - وليس النسب -، بما يقطع اللغظ كلية في الأمر، ويمكن تعزيز الاجتهاد الحرّ الجديد بالسلوكات العملية، عبر المؤسسات التربوية والأطر السياسية والتنظيمية، قبل مؤسسة الحكم.

3- إن صاحب الدراسة إذ يسجّل استغرابه من الموقف الحوْثي تجاه كل مختلف معه بدءاً من أبناء مذهبه وانتهاء بالأقلية اليهودية في صعدة، بصرف النظر عن أية ملايسات تسببت في الإقدام على تلك الخطوة؛ فإنه لا يعدم الأمل في مراجعة جريئة فكرية شجاعة يقوم بها قادة التيار الحوْثي، لتؤكد حقيقة الالتزام بالدستور والقانون، والقبول بالتعايش السلمي، والحق المشترك في الحياة لكل مواطن يمني، بما في ذلك الأقلية اليهودية، بوصفها جزءاً من النسيج الاجتماعي والوطني. ولعل بروز النتائج العكسية التي أفضى إليها ذلك المسلك الخاطئ في التعامل مع تلك الأقلية يدفع إلى تلك المراجعة المأمولة؛ إذ بات من المرجح أن أزمتهم إذا ظلت تراوح في مكانها من غير الإسراع في معالجتها جذرياً، فإن ذلك قد يتيح المجال للتدخل الأجنبي، ومطالبة السلطة السياسية بترحيلهم إلى حيث يجدون المأوى الآمن، خارج البلاد - وفلسطين المحتلة هي البلد المقدّس لدى اليهود - بدعوى حمايتهم من الاضطهاد والأذى، بل إن هذا هو الذي تم عملياً - وإن في منطقة أخرى غير صعدة - . ومن تداعيات ذلك غير المستبعدة تصعيد الأمر إلى درجة تبلغ حدّ الاهتمام لليمن

بتعريض الأقلية اليهودية للإبادة من منطلق معاداة السامية!! وهو ما قد يترتب عليه عقوبات يفرضها المستكبرون الكبار لدى ما يسمّى بالمنظمة الدولية، هذا مع أننا مأمورون ديناً وخُلُقاً بالبر بهم، والإقساط معهم، وفي حال خطئهم أو تجاوزهم فإن ثمة مؤسسات للدولة يمتكّم إليها الجميع، أيّاً كان سؤّها أو ضعفها.

4- تدعو الدراسة الاتجاه الحوثي والسلطة معاً إلى الاحتكام الفعلي إلى مؤسسات الدولة ودستور البلاد وقوانينها النافذة، وإغلاق كل منافذ الخلل التي تتردد من قبل الحوثيين أو سواهم من قوى المعارضة من مثل عدم جدّية السلطة في الاحتكام إلى المؤسسات، والوقوع في ممارسات خاطئة، تقوم على المحسوبية وتقريب الموالين لها، على المستوى الحزبي أو القرابي، أو المناطقي أو نحو ذلك، كما تدعو الدراسة السلطة والحوثيين معاً إلى الاحتكام الجدّي إلى منهج الحوار، للنظر - بوجه خاص- في بعض المطالب التربوية الحوثية المشروعة، بعيداً عن اللجوء إلى العنف أو استعمال السلاح لحلّ أيّ نزاع.

5- ضرورة النظر إلى الظاهرة الحوثية من زواياها وأبعادها المختلفة، وفي مقدّمة ذلك الزاوية التربوية والتعليمية والفكرية، وأبعادها المنعكسة على الجوانب الأخرى للمشكلة. وهنا تعالج المشكلة المذهبية من زاويتها التربوية في ضوء الاتفاق على استبعاد خيار المصادرة والإلغاء لأيّ مكوّن اجتماعي من زاوية حقّه في التعليم وفق مذهبه الخاص، على أن يظل ذلك في إطار ثوابت المجتمع وقيمه الكلّية، وجملة من الضوابط التفصيلية، توصي الدراسة بأن تناط إلى لجنة علمية تربوية، تشترك فيها أطراف ذات صلة عضوية بالموضوع، وذلك للنظر في أوضاع التعليم المذهبي سواء في مناهج التعليم العام الرسمي في المرحلتين الأساسية والثانوية ومدى مراعاتهما لذلك، أم في مناهج التعليم الجامعي العام الحكومي من الزاوية نفسها، أم في مناهج التعليم الشرعي الأساسي والثانوي والجامعي (الخاصة)، وذلك وفقاً لدستور البلاد، والقانون العام رقم (45) بشأن التربية والتعليم، ووثيقة المنطلقات العامة لمناهج التعليم العام، وكل الوثائق والأدبيات المعتمدة ذات الصلة.

المراجع:

- أحمد عايش، الحوثيون والحوزات العلمية ونشر المذهب
[www.asrarpress.net/articles.php?do= cat andcid=3-42k](http://www.asrarpress.net/articles.php?do=cat&andcid=3-42k)
- أحمد محمد الدغشي، صورة الآخر في فلسفة التربية الإسلامية، 1425هـ - 2004م، الطبعة الأولى، الرياض: وزارة التربية والتعليم. - أحمد محمد الدغشي، أهل السنة والجماعة: إشكال في الفهم أم في المفهوم؟ الطبعة الأولى، 1424هـ - 2003م، صنعاء: مركز عبادي للنشر .
- أحمد محمد الدغشي، الخلاف السلفي السلفي في اليمن: فقه العبرة وحتمية المراجعة، والتقريب بين السنة والشيعية: رؤية أخرى (رسالتان في كتاب): 1425هـ - 2004م ، الطبعة الأولى، صنعاء: مركز عبادي للنشر.
- 6- أحمد محمد الدغشي، إشكالية التعليم المذهبي: الداء والدواء، مجلّة نوافذ(اليمنية)، العدد(52)، جهادي الآخرة، 1425هـ - أغسطس 2004م.
- البخاري، صحيح البخاري(مع فتح الباري)، د.ت، د.ط، بيروت: دار الفكر.
- بدر الدين الحوثي، حوار مع صحيفة الوسط (اليمنية) (أجرى الحوار جمال عامر) ، موقع الوسط نت، 9 مارس 2005م.
- علي ابن إسماعيل الأشعري، مقالات الإسلاميين، (تحقيق: محي الدين عبد الحميد)، 1405هـ - 1985م، الطبعة الثانية، د.م: د.ن .
- حسين الحوثي ملزمة دروس من هدي القرآن: الثقافة القرآنية، بتاريخ 2002/8/4م، أعدّها ضيف الله صالح أبو غيدنة.
- حسين الحوثي، ملزمة الصرخة في وجه المستكبرين، بتاريخ 2002\1\17م، أعدّها ضيف الله صالح أبو غيدنة) .
- حسين الحوثي، ملزمة الثقافة القرآنية، في 2002\8\4م، صعدة، أعدّها ضيف الله صالح أبو غيدنة.
- حسين بدر الدين الحوثي، ملزمة : لاعذر للجميع أمام الله، ألقاها في 21\12\1422هـ، صعدة، إعداد ضيف الله أبو غيدنة.
- حسين الحوثي، شريط من معرفة الله، الدرس (3) رقم (1).
- حسين الحوثي: شريط(1) من معرفة الله ، الدرسان الثاني والثالث.
- حسين الحوثي، شريط : لقاء مع المعلّمين في 26 و28\5\2003م،
- حسين الحوثي، شريط الزيدية والإمامية (2).

- ءسفن الءوءف؁ شرفط : م فءف القرآن؁ مءرفة الله؁ الءرس الءاف؁ شرفط رقم(1).
- صءفة الءاس (الءمنفة) الءءء(231\21\12\1425هـ-31\1\2005م.
- شاكرا الءوءرف؁ موقعا المؤءمر نء؁ وءائفء ءكشف ءءفة أهءاف الفءنة فف صءءة؁ 2- فونفو-2007م.
- عاءل الأهءف؁ الزهر والءرا؁ 2006م؁ الطءعة الءاففة؁ صنعاء: مرءر نشوان الءمفر للءراساء والنشر.
- عبء الفءاء مءمء البءول؁ عصر الإمامة الزفءفة فف الءمن؁ 284-1382هـ؁ 1428هـ؁ 2007م؁ الطءعة الأولى؁ صنعاء: مرءر نشوان الءمفر للءراساء والنشر.
- عبء الله الصنعاف؁ ءلففة الفءر الءوءف ومؤشرا الاءءاه؁ 2006م؁ الطءعة الأولى؁ القاهرة: ءار الأمل.
- علف عبء الكرفم الفضفل شرف الءفن؁ الزفءفة نظرفة وءطءفق؁ 1405هـ- 1985م؁ الطءعة الأولى؁ عمان: ءمعة عمال المطابع الءعاونفة.
- ابن ءءفر؁ أبو الفءاء إسماعل؁ البءافة والنهافة؁ ءء؁ ءط؁ ءم؁ ءن.
- مءموة مں الءئاب؁ الءعلفم مں ءولنا (ءئاب مءلة المءرفة "السوءوفة" رقم (11)؁ 1422هـ؁ الطءعة الأولى؁ الرفاض: وزارة المءارف.
- مءمء بن إسماعل العمرفاف؁ الزفءفة بالءمن؁ 1411هـ- 1990م؁ الطءعة الأولى؁ صنعاء: مءءبة ءار الءراء.
- مءمء الءامرف؁ موقعا إبلاف
- www.elaph.com/ElaphWeb/AkhbarKhasa/2007/1/207376.htm -
- مءمء عبء العظفم الءوءف؁ ءء. شرفط ءطءة العءفر.
- مءمء بن عبء الكرفم الشهرسءاف؁ الملل والنءل؁ ءء؁ ءط؁ القاهرة؁ مؤسسة الءلفف وشركاه.
- مءمء بن علف الشوكاف؁ السفل الءررا المءءق علف ءءائف الأزهار(ءءفقف: مءموء إبراهم زافء)؁ 1405هـ- 1985م؁ الطءعة الأولى؁ الءاملة؁ بفروء: ءار الءب العلمفة.
- مءمء فءف سالم عزان؁ ءعقفب علف مءابفة فءف الءوءف مء قناة الءوار؁ موقعا نفوز فمن؁ 7\3\2007م.
- مءمء فءف سالم عزان؁ ءوار مء صءفة 26 سبءمفر؁ فف 15 مارس - آءار 2007
- www.26sep.net/ncat.php?do=newindex&catid=4&page=7-67k
- مءمء فءف سالم عزان؁ ءوار مء صءفة الءاس(أءرف الءوار عبء الباسط القاعءف) فف 9\ إفرل-نفسان 2007م؁ وانظره ءاملا فف: مأرب فرس
- <http://marebpress.net/articles.php?id=150148k>

- محمد يحيى سالم عزّان، ورقة عمل مقدّمة إلى منتدى الشيخ الحمر بصنعاء بعنوان (التمرد الحوثي: الخلفية الفكرية وآفاق المستقبل)، في 1430/10/30 هـ - 2009/10/19 م.

- مسلم، صحيح مسلم، (بشرح النووي)، د.ت، د.ط، القاهرة: المطبعة المصرية، ومكبتها.

- النووي: أبو زكريا يحيى بن شرف، شرح النووي لصحيح مسلم، د.ت، د.ط، القاهرة: المطبعة المصرية، ومكبتها.

- مكتب الأمم المتحدة لتنسيق الشؤون الإنسانية، النزاع في محافظة صعدة: الخلفية والتطور، موقع (إيرين) arabic.irinnews.org/printVer.aspx?SID=890 صنعاء في 2008/7/27.

- موقع مأرب بريس <http://marebpress.net/articles.php?id=4496>

في 26 نوفمبر-تشرين الثاني 2008 م.

- نبيل الصوفي، تفاصيل الثورة الحوثية الشيعية الزيدية مع الحكومة اليمنية، صحيفة الحياة (اللندنية)، 2007/6/3 م.

- يحيى بن حسين النونو، نظام الحسبة عند الزيدية (دراسة مقارنة بالمذاهب الأربعة)، 1424 هـ - 2004 م، الطبعة الثانية، صنعاء: مكتبة التعاون.

- يحيى بن حمزة، الرسالة الوازنة للمعتدين عن سبّ صحابة سيّد المرسلين، 1411 هـ - 1990 م، الطبعة الأولى، صنعاء: مكتبة دار التراث.

- يحيى طالب مشاري، موقع نجف

[://www.najaf.org/arabic/mustabsiroon/20/html/zaidiat-ymn-01.html](http://www.najaf.org/arabic/mustabsiroon/20/html/zaidiat-ymn-01.html)

- يحيى الحوثي، رسالة إلى العلماء، موقع ناس بريس في 2007\5\16 م.

Hûthiyya as a sect of Zaidiyya: Ideological Foundations and Pedagogical Peculiarities

This article aims at enlightening the ideological foundations and pedagogical peculiarities of al-Hûthiyya which is one of the groups of Shia, Zaidiyya, an effective sect in Yemen. In this article, there has been given informations about the establishment and process of being an organization of al-Hûthiyya, founded at the end of 1990's by Badr al-Dîn al-Hûthî. It is dealt with the movement's armed fight as a new stage for them after 2004. In the end of the article, the findings about al-Huthiyya has been summarized and given some advices for the solution.

Key words: Yemen, Zaidiyya, sect, Shiite, al-Huthiyya, education, pedagogy

KÂSİM B. İBRAHİM ER-RESSÎ'NİN KELÂM YÖNTEMİ VE TANRI ANLAYIŞI*

Resul ÖZTÜRK**

Al-Qâsim ibn İbrâhîm al-Rassi's Methods of Theology and His Theological Views

ABSTRACT

Zaydiyya put forth their views about Islamic creeds and have contributed Islamic Kalam. Thinking in all fields of Islamic science has developed and presented contributions to the Muslim world have thought of. With the basic principles of the Zaydiyya similarities between the Mutazila are. Understand their beliefs about the mind as Mu'tazili. Al-Qâsim ibn İbrâhîm al-Rassi (246/860) to basics and put God's existence, capacity to know, beauty and ugliness in the mind based on such values is known. Yet the belief in Allah as the one being created away (Glory) defended and the verses and hadiths which expression incarnate and forced expression of this approach has been interpreted. Mind, the Qur'an and Sunnah as sources of information with each other that Al-Qâsim ibn İbrâhîm al-Rassi any conflict between these information sources, contradictions and inconsistencies in the advocate was not.

Key Words: Al-Qâsim ibn İbrâhîm al-Rassi, Zaydiyya, Kalam, Tawhid, justice, the five principles (usul-u hamse).

GİRİŞ

İslam düşünce tarihi içerisinde çok çeşitli fırkalar oluşmuştur. İslam düşüncesinin ana damarını oluşturan Sünnî anlayışın yanında çok önemli bir kol olan Şiâ'nın da varlığı bilinmektedir. Şii gelenek de İslam düşüncesine katkılarda bulunmuş ve çözümler üretmeye çalışmıştır. Şii anlayış içerisinde yer alan gruplardan birisi de Zeydiyye'dir. Zeydî yorum şekli, hem Mu'tezilî anlayışın bir tonu olması hem de Sünnî anlayışa yakın olması bakımından çok daha önem taşımaktadır.

Bu çalışmada Zeydiyye içerisinde aklı öne çıkaran ve kendisinden sonraki Zeydî anlayışa ve Mutezile'ye itikadî ve fikhî fikirleriyle etki eden III/IX. asır Zeydiyye'sinin en önemli âlimlerinden birisi olan Kâsım b. İbrahim er-Ressî'nin (246/860) kelâmî görüşleri ele alınacaktır. Onun Kelâm metodu, bilgi kaynakları, beş ilkesi ve Zeydiyye-Mutezile etkileşimindeki rolü özgünlük arz etmektedir. Ressî'nin beş ilkesi Mu'tezile'nin bilinen beş ilkesinden farklıdır. İmâmet konusunda ise Mutezile'den farklı düşünmektedir. Bilgi kaynaklarının başına aklı koyması ve diğer bilgi kaynaklarını aklı esas alarak yorumlaması onun özgünlüğünün bir başka yönünü göstermektedir.

Ressî'nin varlık ve tanrı anlayışı, Allah'ın varlığını ve birliğini ispatta kullandığı deliller, Allah'ın isimleri ve sıfatları incelenecektir. Ressî, Allah'ın varlığı ve birliğini

* Bu makale, Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı* (Van 2008) isimli kitabın ilgili bölümleri esas alınarak yeniden oluşturulmuştur.

** Doç. Dr., Iğdır Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ispata büyük önem vermiştir. Eserlerinin büyük bir bölümünü bu konuya ayırmış olmasından, dönemindeki ilhadî görüşlerin yaygınlaşmaya başladığı anlaşılmaktadır. Allah'ı inkâr edenler ile teşbih ve teccime düşenler onun birinci derecede muhataplarını oluşturmaktadır. O, hür irade ve kader, büyük günah, hüsün-kubuh gibi konularda akli metodu kullanmış ve sistematüğini bu yönde kurmuştur.

HAYATI VE ESERLERİ

1. HAYATI

Kâsım b. İbrahim er-Ressî, Abbasi halifeleri Harun er-Reşid (170/786) ve el-Mütevekkil (247/861) arasındaki dönemlerde¹ yaşamış ve Zeydiyye'nin fikrî teşekkülünde çok önemli etkisi olmuş Zeydî bir âlimdir. İsmi Ebû Muhammed el-Kâsım b. İbrahim b. İsmail b. İbrahim b. el-Hasan b. el-Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib'dir. Hz. Ali'nin ikinci kuşaktan torunudur. Ressî, 169/785 yılında Medine'de doğmuş, orada büyümüş ve gençlik yıllarını Mekke, Medine ve Yemen taraflarında geçirmiştir.² Eserlerinde iyi bir ilmi eğitim aldığı anlaşılan Ressî'nin hocaları, Ebu Bekir b. Ebi Üveys el-Medenî, İsmail b. Ebi Üveys, Ebu Sehl Said b. Saîd el-Makberî'dir.³ Ressî, ilk eğitimini, Arap dili ve Kuran kıraatini Medine'deki ailesinden ve Medineli diğer önemli hadisçilerden aldı.⁴ Onun tüm dinler ve İslâmî gruplarla yakın ilişki içerisinde olması öğrenci yelpazesine de etki etmiştir. Mısır, Irak, Hicaz ve yaşadığı diğer yerlerde meclisinin sürekli olarak çeşitli İslâmî ve İslam dışı fırkalara mensup araştırmacılarla dolduğu rivayet edilmektedir. Irak, Taberistan, Mısır ve Hicaz'dan gelen çeşitli araştırmacılar (müstersid) onun görüşlerinden faydalanmışlar ya da ona sorular sormuşlardır. Ömrünün en verimli yıllarını geçirdiği dönemde Medine'deki Ress bölgesine yerleşmiş ve orada siyasî ortamdan da uzak bir şekilde kendisini iyice öğretime ve telife vermiştir.⁵ Birçok çocuğunun ve kendisinin defnedildiği Ress bölgesine nispet edilerek '*er-Ressî*' denilmektedir.⁶ Başta Kûfe ve Batı Taberis-

- 1 Ressî'nin yaşadığı Abbasi döneminin genel bir panoraması ve özellikle Ali oğullarının bu dönemdeki siyasî mücadeleleri için bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İSAM yay., İstanbul 2010, ss. 178-188; Hakkı Dursun Yıldız, 'Abbasiler', *DİA İslam Ansiklopedisi*, İst. 1988, I/31-48; Abdulkerim Ahmed Cedbân, *Mecmu'ü kütüb ve resâil el-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî*, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a, 1422/2001, Giriş, I/11, I/162-163.
- 2 Kâdî el-Hüseyn b. Ahmed b. Ya'kub, *Siretu'l-İmâm el-Mansûr billah el-Kâsım b. Ali el-İyânî*, Tahk.: Abdullah b. Muhammed el-Habeşî, Daru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1996, s. 143-144; Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, ss. 163-64.
- 3 Abdulkerim Ahmed Cedbân, *age*, Giriş, I/12.
- 4 W. Madelung, *al-Rassî*, al-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâ'il b. İbrâhîm b. al-Hasan b. al-Hasan b. Ali b. Abî Tâlib, *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), vol. VIII, Leiden 1994, s. 453.
- 5 Abdulkerim Ahmed Cedbân, *age*, Giriş, I/13-14; Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, s. 168.
- 6 Muhammed Ammara, *Resailu'l-*adl ve't-tevhîd**, Daru's-Şürûk, 2. b., 1408/1988, I/101, 1 nolu dipnot; Harunî Ahmed b. Hüseyn b. Harun b. Hüseyn, *el-İfâde fî târihi emmeti'z-Zeydiyye*, Tahk.: Muhammed Yahya Salim İzzân, 1. b., Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1417/1996, s. 127; Madelung W., *al-Rassî*, al-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâ'il b. İbrâhîm b. al-Hasan b. al-Hasan b. Ali b. Abî Tâlib, *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), vol. VIII, Leiden 1994, s. 453; Binyamin Abrahamov, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'an in the Theology of al-Qâsım ibn İbrâhîm*" *Kitâb al-Mustarshid*, Leiden- New York-Köln, 1996, s. 14; Câfer es-Sebhânî ve diğerleri, *Mu'cemu tabakâti'l-mütেকellimîn*, Mektebetu't-Tevhîd, Kum 1424, I/410-411; Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, s. 168.

tan olmak üzere çeşitli beldelerden kendisini ziyarete gelen taraftarlarına öğretisini aktarır ve talebe yetiştirir. Nihayet Ress'de yaklaşık 77 yaşında iken H. 246; M. 860 yılında vefat eder.⁷ (169–246/785–860). Ressî'ye '*Resulullah ailesinin yıldızı*' ve '*Tercümânü'd-Dîn*'⁸ gibi unvanlar verilmiştir. Ressî, olgun ahlâk sahibi, beyaz tenli, gür sakallı,⁹ fasih konuşan, Arap dilini çok iyi bilen, zühd ve takva sahibi bir kişi olarak bilinmektedir.¹⁰

Ressî'den ilim alanlar arasında başta oğulları Muhammed, Hasan, Hüseyin ve Süleyman olmak üzere pek çok şahıs sayılmaktadır.¹¹ Oldukça geniş bir bilgi birikimine sahip olduğunu anladığımız Ressî, gerek Hıristiyanlığı, gerekse diğer dinleri çok iyi bilmektedir. Onun Kuran, Tevrat, İncil ve Zebur'u tevilleriyle birlikte bildiği rivayet edilmektedir.¹²

Zeydî kelâm düşüncesinin oluşumunda ve gelişiminde büyük etkiye sahip olan Ressî'nin, birçok araştırmacı tarafından Zeydî kelâm anlayışının ilk kurucusu olarak kabul edilmektedir.¹³ O, sistemini kurarken akli öne çıkarmış ve kendisinden sonraki Zeydîlere itikadî ve fıkhi fikirleriyle etki etmiş Zeydiyye'nin büyük ve etkili bir âlimidir.¹⁴ Zeydiyye'de de akıl öne çıkarılmış ve mezhep esas-

- 7 Madelung W., *al-Rassî*, al-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâ'il b. İbrâhîm b. al-Hasan b. al-Hasan b. Ali b. Abi Tâlib, *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), vol. VIII, Leiden 1994, s. 453; Binyamin Abrahamov, "*Kâsım b. İbrâhîm'in İmâmet Teorisî*", Çev. Mehmet Ümit, Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2005/1–2, cilt: IV, sayı: 7–8, s. 155.
- 8 Carl Brockelmann, *Geschichte Der Arabischen Litteratur*, E. J. Brill, Leiden 1943, I/197; A. S. Tritton, 'Ressiler', *MEB. İslam Ansiklopedisi*, IX/690–692.
- 9 Abdülkerim Ahmed Cedbân, *age*, Giriş, I/11.
- 10 Ressî'nin fesahati, belağati ve şairliği konusunda bkz. Abdülkerim Ahmed Cedbân, *age*, Giriş, I/31–41. Burada onun şiiirlerinden çeşitli örnekler verilmektedir. Ressî'nin züht ve takva yönü için ayrıca bkz. Abdülkerim Ahmed Cedbân, *age*, Giriş, I/42–45.
- 11 Ebu Talib Natık bi'l-Hakk, *El-İfade fi târihi'l-eimmeti'z-Zeydiyye*, 116; Abdülkerim Ahmed Cedbân, *age*, Giriş, I/13–16; Wilferd Madelung, *Der İmam al-Qâsım b. İbrâhîm und Glaubenslehre der Zaiditen*, Walter de Gruyter&Co. Berlin 1965, s. 87; Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkilesimi*, s. 169.
- 12 Abdülkerim Ahmed Cedbân, *age*, Giriş, I/30. Ressî'nin ilmi otoritesini gösterecek bir bilgi şu şekilde: Ressî'nin döneminde Mısır'da bir mühlit vardır. Bu kişi fıkah ve kelâm meclislerinde hazır bulunur ve kendi mühlit meselelerinden çeşitli sorular sorardı. Bazıları ona ince cevaplar verir, bazıları da onu kale almaz ve kovarlardı. Bu haber Mısır'da saklanan Ressî'ye ulaştığında mühlidi evine çağırır ve onunla tartışır. Sonunda mühlit ikna olarak Müslüman olur. Bkz. Ressî, *Münazarâtı meal-mülhid*, I/293. (Bu çalışmada Kâsım b. İbrahim er-Ressî'nin bilinen bütün risalelerini bir arada yayımlayan Abdülkerim Ahmed Cedbân'ın Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a, 1422/2001'de yayınladığı *Mecmu'u Küttüb ve Resâil el-İmam el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî* adlı eseri kullanılmıştır. Ressî'nin risaleleri bu kitapta veriliş şekliyle kullanılmıştır. I ve II rakamları adı geçen kitabın ciltlerini göstermektedir. Risaleler ve sayfaları bu ciltlerin içerisindeki sayfalar esas alınarak verilmiştir).
- 13 R. Strothmann, 'Zeydiyye', *MEB. İslam Ansiklopedisi*, XIII/549; Ella Landau-Tasseron, *Zaydî İmams as Restorers of Religion: Ihyâ and Tajdid in Zaydî Literature*, JNES, 49, No. 3 (1990), Chicago 1990, s. 251; Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkilesimi*, s. 52.
- 14 Ressî'nin Zeydî kelâmındaki yerini göstermesi bakımından bazı düşünürlerin onun hakkındaki değerlendirmelerini hatırlatmak gerekirse şunları söyleyebiliriz: Muhammed Ebu Zehra onun hakkında şöyle der: "O Kâsımîye denilen taifenin büyüğüdür... Hicaz fıkıyla birlikte Hanefî fıkında da derin ilme sahiptir." Bkz.; Muhammed Ebu Zehra, *İmam Zeyd, hayatuhu ve asruhu*, Kahire 1959, s. 495–496; Cedban I/152; Carl Brockelmann şöyle der: "Tercümanu'd-Dîn İmam Kâsım b. İbrahim el-Haseni Tabataba, Kâsımîye'nin fıkah anlayışını (mezhebini) tesis ettiği gibi Cebriye ve Mücessime'ye reddiyelerle karşı çıkan bir âlimdi. Carl Brockelmann, *Tarihu'l-edebi'l-Arabi*, çev.: Abdülhalim en-Neccâr ve diğerleri, Mısır 1993, II/350. Muhammed Ammara ise şöyle der: "Zeydî imamlardan mütekezzim, fakih ve şairdir..." Muhammed Ammara, *Resâilü'l-cadl ve't-tevhid*, I/21. Daha pek çok araştırmacı onu sityaışle anmıştır. Bu kanaatlerdeki ortak yön, onun Zeydiyye'nin en önde gelen kelâmcılarından olduğudur. Aslında onun hakkındaki bu değerlendirmeler daha önce yayınlanmış birkaç risalesinden hareketle yapılan değerlendirmelerdir. Yukarıda adı geçen araştırmacılar Ressî'nin bütün eserlerini görmemişlerdir. Bunu onların kaynaklarından anlamaktayız. Ressî hakkındaki daha başka değerlendirmeler için ayrıca bkz. Cedbân, *age*, I/142–154.

ları Mutezile'nin esaslarına benzer bir şekilde tasnif edilmiştir.¹⁵ Günümüzdeki Yemen Zeydîlerinin Kâsım er-Ressî'ye nispetle *Kâsımîyye* olarak adlandırılmaları da¹⁶ onun etkinliğini göstermektedir.

Ressî, erken Abbasi döneminin büyük Mutezili âlimleri ile çağdaştır.¹⁷ Onun çağdaşları arasında Sümâme b. Eşres (213/828), Hişâm b. Amr el-Fuâtî (218/833), Ebû Mûsâ el-Murdâr (226/841), Nazzâm (231/845), Ebu'l-Huzeyl el-Allâf (235/849-50), Ca'fer b. Harb (236/850-851), Ali el-Esvârî (240/854), Ebû Ca'fer el-İskâfî (240/854), Ahmed b. Ebû Duâd (240/854), Abbâd b. Süleyman (250/864), Cahız (255/869) gibi Mu'tezile'nin önde gelen isimleri bulunmaktadır. Ressî'nin Kelâm konularını tasnifi Mu'tezile'nin tasnifiyle her ne kadar tam olarak örtüşmese de daha sonraki Zeydî öğreti bu yönde gelişmiştir.

2. ESERLERİ

Ressî'nin kitap ve risaleleri hem Irak Zeydîleri, hem Cîl ve Deylem Zeydîleri, hem de Yemen Zeydîleri için temel kaynak olmuştur.¹⁸ O, başta Kelâm olmak üzere, fıkıh, hadis, zühd gibi çeşitli konularda eserler yazmıştır. Eserleri nitelik bakımından oldukça doyurucu olan en erken Müslüman kelâmcılardan birisi olarak kabul edilmektedir.¹⁹ Ressî, eserlerinde bir muallim, gerçek dinin tebliğcisi, dış düşmanlara (Hıristiyanlar, Maniheistler) karşı olduğu kadar iç düşmanlara (müşebbihe, mülhitler, zalim yöneticiler) karşı da gerçek dinin savunucusu durumundadır. O, her şeyden önce Allah'ın birliğini savunmuş ve Allah'ın birliği anlayışıyla çelişen Teslis inancını reddetmek için eserler yazmıştır.²⁰ Teslis inancının yanında Senevîye mensuplarıyla da fikrî tartışmalara girmiş ve bu konuda da müstakil bir risale yazmıştır.²¹ En önemli mesele olarak Allah'ı bilmeyi (Marifetullah) gören Ressî'nin ele aldığı diğer temel kelâmî konular ise Allah'ın varlığına ilişkin deliller, dünyanın yaratılması, Allah'ın birliği ve sıfatları, kötülük, iman-küfür ve imamet konularıdır.²²

- 15 Muhammed Bâkur'ın Zeyd'in Vâsıl b. Ata'dan ilim almasından dolayı rahatsız olduğu ifade edilmektedir. Bkz. Ahmed Mahmud Subhi, *Fî ilmî'l-Kelâm (ez-Zeydiyye)*, 3. b., Beyrut, 1411/1991, III/179; Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi*, s. 52. Bu tanımlamadan rahatsız olan diğer bazı Zeydî âlimlerden de bahsedilmektedir. Bkz. Ümit, *age*, s. 52, dipnot: 148. Ayrıca Zeydiyye ve Mu'tezile'nin benzer ve farklı yönleri için bkz. Ahmed Mahmud Subhi, *Fî ilmî'l-Kelâm (ez-Zeydiyye)*, c. III, ss. 179-183.
- 16 W. Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Rûhi Fığlalı, 2. b., İst. 1998, s. 337; Ethem Rûhi Fığlalı, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, 3. b. Ankara 1986, s. 123.
- 17 David Thomas, "Binyamin Abrahamov, 'Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'ân in the Theology of al-Qâsım ibn İbrâhîm' Kitâb al-Mustarshid", *BJMES*, vol. 24/2, s. 300, 1997, Leiden- New York- Köln, 1996.
- 18 Abdülkerim Ahmed Cedbân, *age*, Giriş, I/155.
- 19 Madelung W., *al-Rassî*, al-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâ'il b. İbrâhîm b. al-Hasan b. al-Hasan b. Ali b. Abi Tâlib, *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), vol. VIII, Leiden 1994, s. 453; David Thomas, *BJMES (British Journal of Middle Eastern Studies)*, Vol. 24, No: 2. Nov., 1997, s. 300-301 (Binyamin Abrahamov'un *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'ân in the Theology of al-Qâsım ibn İbrâhîm Kitâb al-Mustarshid*, Leiden- New York- Köln, 1996 adlı çalışması hakkındaki tanıtım yazısı.)
- 20 David Thomas, *BJMES*, vol. 24/2, s. 300 (Binyamin Abrahamov'un *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'ân in the Theology of al-Qâsım ibn İbrâhîm Kitâb al-Mustarshid*, Leiden-New York- Köln, 1996 adlı çalışmasının tanıtım yazısı.)
- 21 Ressî'nin dördüncü eseridir. Bu eser "*er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffâ'*" adlı eserdir. Bu risale *'Mecmu'u Kütüb ve Resâil el-İmam el-Kâsım b. İbrâhîm er-Ressî* içerisinde, s. 319-385'te ve toplam 66 sayfadır.
- 22 Madelung W., *al-Rassî*, al-Kâsım b. İbrâhîm b. İsmâ'il b. İbrâhîm b. al-Hasan b. al-Hasan b. Ali b. Abi Tâlib, *The Encyclopedia of Islam* (New Edition), vol. VIII, Leiden 1994, s. 453-454; Binyamin Abrahamov, *Kâsım b. İbrâhîm'in İmâmet Teorisi*, s. 155.

Döneminin hemen hemen bütün dinî ve kelâmî konularında eserler verdiği anlaşılan Ressî'nin eserlerinin neredeyse tamamı günümüze kadar gelmiştir. Ressî'nin eserleri başta Yemen'de San'a Ulu Camii ve diğer kütüphanelerde olmak üzere Almanya'da Berlin, İtalya'da Ambrossiana ve İngiltere'de British Museum'da yazmalar halinde bulunmaktadır. Onun eserlerinin tamamı yayınlanmıştır. Çalışmamızda kullandığımız eser, gerek girişindeki Ressî hakkındaki bilgiler ve gerekse de onun bütün eserlerinin bir arada sunulduğu Abdülkerim Ahmed Cedbân'ın *Mecmu'u Kütüb ve Resâil el-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî* adıyla Yemen'de Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye'de 1. baskısı 1422/2001'de yayınlanan çalışmasıdır. Bu eserde Ressî'ye ait tüm risaleler bulunmaktadır. Birinci ciltte 14, ikinci ciltte de 17 olmak üzere toplam 31 risalesi ile 323 konu hakkında kendisine sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşan *Mesâilu'l-Kâsım* bulunmaktadır.²³ Ressî'nin 31 risalesi şunlardır: *ed-Delîlu'l-kebîr*, *ed-Delîlu's-Sağîr*, *Münâzarâtun mea'l-mülhid*, *er-Reddu ale'z-zındık İbn Mukaşffa'*, *er-Reddu ale'n-Nasara*, *Kitâbu'l-Müsterşid*, *er-Reddu ala'l-Mücebbire*, *er-Reddu ale'r-Râfida*, *er-Reddu ale'r-Revâfid min ehl'i-Ğuluwv*, *el-Adl ve't-tevhid*, *Usûlu'l-adl ve't-tevhid*, *Cevâbu meseletin li raculeyni min ehl-i Taberistân (Taberistanlı İki Adamın Sorusuna Cevap)*, *Fusûlu'n fi't-tevhid*, *Tefsîru'l-arş ve'l-kürsi*, *Medîhu'l-Kur'âni'l-kebîr*, *Medîhu'l-Kur'âni's-sağîr*, *en-Nâsih ve'l-mensûh*, *Tefsîru'l-Kur'ân*, *Tesbîtu'l-imâme*, *el-İmâme*, *el-İmâme (2)*, *İmâmetu Ali b. Ebî Tâlib*, *Siyâsetu'n-nefs*, *Izâtu'n-bâliğatun*, *Katı ve kâtâl*, *Hicretun li'z-zâlimîn*, *Meknûn*, *Âlim ve'l-vâfid*, *Mefâhimu'l-İslâmiyye (İslâmî Kavramlar)*, *Tahâret*, *Salâtu'l-yevm ve leyle*, *Mesâilu'l-Kâsım*.

RESSÎ'NİN KELÂM METODU, BİLGİ KAYNAKLARI VE İSTİDLÂL YÖNTEMLERİ

KELÂM METODU

Ressî'nin yaşadığı dönem büyük ölçüde Mu'tezile'nin görüşlerinin etkin olduğu Abbasiler dönemidir. Abbasiler dönemi İslam ilim ve düşünce tarihi bakımından müstesna bir dönem olarak kabul edilebilir. Bu dönemde İslâmî ilimler büyük gelişmeler göstermiştir. Kelâm ilminin sistemleştiği, bazı itikadî fırkaların kurulup geliştiği bir dönemdir.²⁴ Abbasiler döneminin düşünce ve fikir atmosferinden Ressî de yeterince faydalanmıştır. Bu durum onun eserlerine de yansımıştır. Ressî'nin eserlerinin büyük bir kısmı zındık, mülhit ve Müşebbihe'yi ret, dinî savunma, muhaliflere karşı kendi hüccetlerini sergileme ve ilmî cihat olarak şekillenmiştir. Nitekim Ressî, ilmî cihadı Allah yolunda yapılan cihadın başlangıcı olarak değerlendirmiş ve usulu'd-din ilminin en önemli unsurlarından biri olarak görmüştür. Ressî'nin risalelerinin bir kısmının muhaliflerine karşı dinî savunma amacıyla yazılmasında bu yaklaşımının etkili olduğunu söyleyebiliriz. Eserlerinde kitap ve akli yönleme dayalı sünneti esas alan Ressî'nin sarîh aklın Yunan

23 Risalelerinin tanıtımı için bkz.: Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı*, Van 2008, s. 51-72.

24 Abbasiler döneminin ilim ve kültür hayatı konusunda geniş bilgi için bkz. Hakkı Dursun Yıldız, 'Abbasiler', *DİA İslam Ansiklopedisi*, İst. 1988, 1/40-46; Abdülkerim Ahmed Cedbân, *age*, Giriş, 1/48-49.

felsefî yönteminden uzak olduğunu bildiği ve böyle değerlendirdiği de anlaşıl-
maktadır. Çünkü o, sahih naklin şüphe ve yanlışlardan selim olan sarîh akılla
çelişmediğinden emin olunması gerektiğini söylemektedir.²⁵

Eserlerinde geleneksel tartışma metodu olan diyalojik soru-cevap metoduna
oldukça sık başvuran Ressî, şüphelerin delillerle giderilmesi yöntemlerini de kul-
lanmıştır. Delillerle tartışma onun metodunun genel yapısını oluşturmaktadır.
Ressî, özellikle felsefî içerikli risalelerinde karşıt görüş mensuplarıyla tartışmakta
ve onlarla fikrî mücadelelerde bulunmaktadır. Onun ilmî tartışma ve mücadelele-
rinde muhatabını ikna etmek ve kendi gerçeğini benimsetmek için hüccete karşı
hüccet, delile karşı delil; başka bir ifadeyle başkasını ikna etmek için iknai cedel
metodunu kullandığı görülmektedir. Tartışmalardaki üslubu oldukça kolay, an-
laşılır ve çeşitli izah ve delillerle donanmış biçimdedir. Seçtiği kelimeler delillerini
açıklayıcı kolaylıktadır. Üslup ve kelimelerinde garip, anlaşılması güç tabir ve
ifadeler yok denilecek kadar azdır. O, derin felsefî meselelerde bile kolay anlaşılır
bir üslup benimsemiştir. Tartışmalarda büyük ölçüde tümevarıma (istikraya)²⁶
dayanır. Ressî'nin eserlerinde onun, kadim Yunan felsefesine tam bir hâkimiyeti
olduğu anlaşılmaktadır. Tercüme faaliyetlerinin yoğun olduğu dönemde yaşamış
olması ona bu kazanımı sağlamıştır denilebilir. Onun aynı zamanda şark felsefe-
sini, yorumlayacak ve eleştirecek derecede bildiği görülmektedir.²⁷

Ressî, akli esas alarak meselelerini tartışmıştır. O akıldan sonra temel kaynak
olarak Kuran'ı görmüş ve görüşlerini Kuran'a dayandırmaya çalışmıştır. Özellikle
müteşâbihlerin anlaşılması konusunda akla büyük önem vermiş ve akli çözümler
getirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte kendi ifadesiyle 'sırrını sadece Allah'ın
bildiği konularda Kuran'a referansta bulunmakla yetindiğini',²⁸ bunu da aklın bir
gereği olarak gördüğünü söylemek mümkündür.

Konuları tartışırken akla ve Kuran'a büyük önem veren Ressî, mevzu hadis-
lere ve akla aykırı gördüğü bazı konulara eleştirel bir yaklaşım sergilemiştir. Şu
ifadeleri bu yaklaşımını ortaya koymaktadır: Peygambere isnat edilen (mevzu)
haberler konusunda verilen cevapları duymak, Allah'ın eşyadaki adil hükmünün
üstünlüğünü bilmek istiyorsan başkasını değil, Kitabı (Kuran'ı) dinle ve Allah'ın
kulları hakkındaki hükmüyle yetin. Eğer Kuran ve onun hidayetini dinlersen o
zaman eşya hakkındaki bilgin ölümlerden kaçır ve dirilere karışır. (Böylece) Ha-
yatın güzel tadını bulmuş olursun.²⁹ Burada metot olarak Kuran'ın dinlenmesi
gerektiğini açıkça ortaya koymakta, Kuran'a ve akla aykırı olan şeylerin üzerinde
durulmaması gerektiğini ve bunların huzur kaçıracı şeyler olduğunu ifade etmekte-
dir. Nitekim ona göre güzel hayat; 'akıl, marifet, yakîn, ilim ve gnanın birlikte-
liğinden meydana gelmektedir.'³⁰

25 Abdulkerim Ahmed Cedbân, *age*, Giriş, I/49.

26 Necati Öner, *Klasik Mantık*, 6. b., Ankara, 1991, s. 174-180.

27 Abdulkerim Ahmed Cedbân, *age*, Giriş, I/46.

28 Binyamin Abrahamov, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'an in the Theology of al-Qâsim ibn Ibrâhîm, Kitâb al-Mustarshid*, s. 43.

29 Ressî, *ed-Delûl' kebîr*, I/240.

30 Ressî, *el-Âlim ve'l-vâfid*, II/446.

Ressî kendisinin ilmî gücüne son derecede güvenmekte ve bu güvenini tartışmalarında da sergilemektedir. Bir mülhitle yaptığı tartışmadaki yaklaşımı bize bunu göstermektedir. Mülhitle tartışmadan önce aslında ona gereken cevabın âlimler tarafından verildiğini; bununla birlikte onların Allah'ın hüccetlerini yerine getirmede zaaf içerisinde bulduklarını ve mülhidin şeytanca ifadelerinden dolayı onu kendisine muhatap kabul ettiğini belirtmektedir. O, mülhidin kendisine soru sormasından önce ona şu tavsiyelerde bulunur: "Önce sen sor, iyice dinle, insafli ol, aklen delili olan apaçık gerçekleri tecavüz ederek zulmetme, göz göre göre kibirlenme, zaruriyyâtı ve ma'kulâtı (aklen bedihî olanları) savun (ki) sana cevap vereyim. Allah'a sığınırım, O'na tevekkül ederim. O bana yeter, O ne güzel vekildir."³¹ Burada kendisine güvenini ve rakibine söz hakkı verdiğini görmekteyiz. Ressî, kişinin büyüklümesiyle tartışma ve münazara sınırından çıktığını, onunla artık tartışılmamasını, münazaa edilmemesini ve onun ancak kendisi gibi cahillerle tartışabileceğini söylerken³² tartışma adabına ve ahlâkına dikkat çekmektedir. Burada önyargılı olanlarla ve kendini beğenenlerle tartışılmamasının gerektiğini savunmaktadır.

Ressî, içerisinde yaşadığı toplumdaki her kesimle diyaloga girmiş ve onlarla ilmî tartışmalarda bulunmuştur. Bu bağlamda Hıristiyanlarla da tartışmıştır. Farklı din mensuplarıyla tartışırken takip edilmesi gereken bir yöntem olarak şunu önermektedir: Rakiple tartışmada insafli olmak kaçınılmazdır. Onun da meşrebinde ve yorumlarında delilleri vardır. Hıristiyanlar Allah için bizim hasımlarımızdır. Onların Allah'a iftira ettikleri açıktır. Allah onlar için "*Allah'ın çağrısına uyulduktan sonra O'nun hakkında tartışmaya girenlerin delilleri Rableri katında bätildir. Onlara bir gazap vardır. Onlar için çetin bir azap vardır*"³³ buyurmuştur. Bu konuda onlar diğer milletlerin inanmayanları gibidirler. Kitabımızı okuyan insafli olduğumuzu görecekler. Sonra onlarla Hak üzerinde en güzel ve en belîğ bir şekilde mücadele ediyoruz. Rabbimiz ve Rablerinin yoluna açık hikmetle çağırıyoruz, güzel belîğ nasihatte bulunuyoruz.³⁴

Ressî, Allah'tan sonra adil hâkim olarak değerlendirdiği insafa çok önem vermekte ve tartışmalarda bunun esas alınması gerektiğini savunmaktadır. Bu bağlamda ayrıca şöyle demektedir: Aramızdaki ihtilaflarda bize ve size insaf şarttır. Şayet biz insafli davranırsak bize ülfet peyda edersiniz. İnsaftan ayrılırsak bize muhalif olursunuz; bizimle asla uyuşmazsınız ve insaftan uzaklaşırsınız. İnsafli davranmak muhalifler arasında Allah'tan sonra adil hakemdir. İnsafli davrananlar için ondan başka şifa yoktur. Hakkı insaf ediniz. İçinde bulunduğunuz belirsizlikten Allah'ın izniyle kurtulun. Hevânız için (Hıristiyanlara hitaben) Hak'tan ayrıldınız. Dininizde ve dünyanızda (görünürde) yüceldiniz. Allah'ın Tevrat'ta ve İncil'de indirdiğini yerine getiriniz (gerçek Tevrat ve İncil'e uyunuz). Kör teville Allah'a iftirayı bırakınız. Yolunuzda inşaallah hidayete erersiniz. Allah'ın dediği

31 Ressî, *Munazarâtu'n-meal-mülhid*, 1/293.

32 Necm, 53/29-30; Ressî, *ed-Delilu's-sağır*, 1/277.

33 Şûrâ, 42/16. Krş Hacc, 22/16.

34 Nahl, 16/ 125; Ressî, *er-Reddu ala'n-Nasâra*, 1/403.

gibi üzerinizden ve ayaklarınızın altındakinden yiyiniz.³⁵ Allah'ın sözünü anlayınız. Akledenler için ehl-i kitap konusunda bu beyan yeter.³⁶

Hıristiyanlarla sürdürülmesi gereken ilişkiler konusunda şöyle demektedir: Sizin ve bizim (üzerinde ittifak ettiğimiz) sizi ve bizi bağlayan en doğru ve en adil beş tanık vardır. Bu tanıklar şunlardır: 1. Siz ve biz Allah'a şahadette bulunuyoruz (Allah'ın varlığını kabul ediyoruz). 2. Allah'ın meleklerine şahadette bulunuyoruz (melekleri kabul ediyoruz).³⁷ 3. Mesih'in sözünü ve şahadetini kabul ediyoruz. 4. Annesinin onun hakkındaki şahadetini kabul ediyoruz. 5. Havarileri ve dediklerinin şahadetini kabul ediyoruz. Bu beş (maddeyi) bizden inkâr eden yoktur, bunların tamamına siz ve biz razıyız.³⁸ Burada; "De ki: 'Ey kitap ehlî! Bizimle sizin aranızda ortak bir söze gelin: Yalnız Allah'a ibadet edelim. Ona hiçbir şeyi ortak koşmayalım. Allah'ı bırakıp da kimimiz kimimizi ilah edinmesin'. Eğer onlar yine yüz çevirirlerse, deyin ki: 'Şahit olun, biz Müslümanlarız'³⁹ şeklindeki emri bu şekilde yorumlamaya ve Hıristiyanlarla ortak noktalar tespit etmeye çalıştığı görülmektedir.

Hür irade ve kader konusundaki tartışmalar Ressî'nin de gündeminde. Bu konuda müstakil risale de yazan Ressî, hür irade ve kader konusundaki ayetleri açıklarken müteşâbih ayetleri muhkeme irca ederek yorumlamıştır. Kuran'daki hür irade ve kader konusundaki ilk bakışta birbiriyle çelişiyor gibi görünen ayetlerin yorumunda şöyle bir yaklaşım sergilemektedir: Muhkem olan ayetlerde Allah kendisini adil, ihsan (sahibi), insanlara rahmetli olarak tanımlamaktadır. Allah insanlara itaati emrediyor, kötülüğü de yasaklıyor. Bu (muhkem) ayetlerle amel et, müteşâbih olanlara ise inan. Zannetme ki müteşâbihin te'vilinden cahil olununca, tefsirinden sapılınca müteşâbih muhkemle çelişir. Allah'ın kitabında çelişki ve ihtilaf olmaz.⁴⁰ Çünkü 'Kuran faslı muhkemdir, sıratı müstakimdir, onda çelişki yoktur.⁴¹ Müteşâbihi anlama noktasında âlimin bilgisine de çok büyük önem vermekte⁴² ve 'Allah'ın kitabından anlamını bilmediğin bir durumu ule-

35 Maide, 5/66: "Eğer onlar Tevrat'ı, İncil'i ve Rableri tarafından kendilerine indirileni (Kuran'ı) gereğince uygulasalardı elbette üstlerinden ve ayaklarının altından (bol bol rızık) yiyeceklerdi. Onlardan orta yolu tutan bir zümre vardır. Ama onların birçoğunun yaptığı ne kötüdür!"

36 Ressî, *er-Reddu ala'n-Nasâra*, I/420.

37 Ressî, insanların meleklerden güçlü olduğunu zannedenlerin yanlış görüşte olduğunu ifade eder. Bkz.: Ressî, *er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa'*, I/352.

38 Ressî, *er-Reddu ala'n-Nasara*, I/421-422. (Devamında İncillerdeki tutarsızlıkları işlemektedir. Bkz.: *er-Reddu ala'n-Nasara*, I/422-423.)

39 Al-i İmran, 3/64.

40 Ressî, *el-Adl ve't-tevhid*, I/604. "Ehl-i Kiblede Haşeviyye müteşâbihin muhkeme reddini kabul etmez. Kitabın bir kısmının diğer bir kısmına muhkem olamayacağını iddia ederler. Her bir ayetin lafzını ve tevilini vacip kılan sabit hükmü olduğunu iddia ederler, teşbih böylece olur, bunda mücadele ederler. Kitabın müteşâbihini duyduklarında, teşbihi nefyeden ayetleri muhakkık (belirleyici) kabul etmezler." Ressî, *Usulu'l-Adl ve't-tevhid*, I/632.

41 Ressî, *Fusûlu'n fi't-Tevhid*, I/647. Kuran'ın tahrif edildiği şeklindeki bazı iddialara şöyle cevap vermektedir: "Kuran tahrif edilmemiştir. Hz. Ali, Selman ve Mikdad'a ait Mushafı gördüm. Adı geçen Mushaf Hz. Hasan'ın bazı oğullarındadır. İmam zuhur ederse okuyacaklar. Mevcut Kuran'la onlar arasında hiçbir fark yoktur, surelerin takdim ve tehirinde de herhangi bir fark bulunmamaktadır." Bkz.: Ressî, *Mesâilü'l-Kâsum*, II/631'de 229. mesele.

42 Ressî âlime çok büyük önem vermekte, hatta onu kişinin üstün tutmaktadır. Baba mı hayırlıdır yoksa ilim öğreten mi şeklindeki bir soruya şöyle cevap vermektedir: "İlim öğreten hayırlı babadır ki bu ruhun babasıdır, nutfenin babası değil. Mesih de havarilerine bunu demiştir. Yani Mesih'in havarilere babalığı âlimlerin talebelerine babalığı gibidir. Bkz.: Ressî, *er-Reddu ala'n-Nasâra*, I/425.

maya sorman gerekir⁴³ demektir. Ona göre akıllı insan için bilmediği bir şeyi biliyormuş gibi iddia etmesi gereksiz, böyle bir tavır ise anlamsızdır. Akıllı insanın Allah'ın kitabından apaçık olan şeye, muhkeme tutunması gerekir. İnsanların Kitab'ın muhkemine tutunmaları (temessük) teşvik ve terğib edilir.⁴⁴

BİLGİ KAYNAKLARI

Ressî, genel anlamda herhangi bir konuda özel anlamda ise Allah'ı bilme (Marifetullah) konusunda çeşitli bilgi vasıtaları olabileceğini ve bu vasıtaların çeşitli kişiler tarafından savunulabileceğini ifade etmektedir. O, özgün bir tasnifle bilgi vasıtalarını 8 (sekiz) olarak ifade etmektedir. Ressî'nin tasnifine göre sekiz olan bilgi vasıtalarının ancak bir kısmı ile Allah'ı bilmek ve Marifetullah'a ulaşmak mümkün olabilir. Çünkü bu bilgi yollarından bir kısmı yanlış (fasit). Burada onun tasnifini oluşturan bilgi vasıtalarını tek tek incelerken sahih ve fasit olanlarını nedenleri ile birlikte değerlendirmeye çalışacağız.

Ressî'nin sahih ve fasit şekliyle mümkün gördüğü bilgi vasıtaları şunlardır:

1. Allah'ın his yoluyla bilinmesinin iddia edilmesidir. Bu metot yanlıştır. Bilgi elde etmede, özellikle marifetullah'a ulaşmada bu yöntem etkisiz ve geçersizdir.⁴⁵ Aşağıda da açıklanacağı gibi Allah'ı bilmede his (duyular) tek başına yeterli değildir. Duyular ancak aklın yanında ve onu destekleyici olarak değer görebilirler.
2. Bilginin nefis yoluyla elde edilmesidir. Duyuların ve vehimlerin idraki olmaksızın nefislerde bilinen şeylerin kavranması diye bir şey yoktur. Allah'ı bilmede his (duyular) gibi nefis de tek başına yeterli değildir.⁴⁶
3. Bilginin hayal ya da vehim yoluyla elde edildiği de iddia edilmiştir. Bilginin bu şekilde elde edilmesi de muhaldir.⁴⁷
4. Bilginin zan yoluyla elde edildiği şeklindeki iddiaya gelince bu da güven vermez. Zanneden zannı ile belki bir kere isabet edebilir; genellikle de hata eder. Bu nedenle zan ile elde edilen bilginin güvenilirliği söz konusu olamaz. Dolayısıyla zan yoluyla bilgi elde etmek güvenilir yöntem değildir.
5. Bilgi açık bir delille idrak edilir. Bu en doğru ve yanılmaz bir yöntemdir.
6. Haller olmaksızın tek bir halle idrak olunur.
7. Anlattıklarımızın tamamıyla idrak olunur.
8. Hissedilen ve akıl edilenlerin tersi ile idrak olunur. Burada Allah'ın bütün idraklerin ve algılamaların ötesinde olduğu, O'nun hiçbir benzerinin bulunmadığı ifade edilmektedir. Ressî'nin bilgi elde etme yöntemlerindeki bu ilkesi özellikle Allah'ı bilme ve idrakte geçerlidir. Eşyaların fer'i ve asıllarının tamamından farklı olan bu sekizinci durum Allah'la eşya arasında bulunmaz. Yani Allah eşyaların asıl ve fer'lerinden uzaktır, sadece Allah bununla tavsif edilebilir. Allah'tan başkası bununla tavsif edilemez. Allah bu sıfatına hiç-

43 Nahl, 16/43; Enbiya, 21/7; Fâtır, 35/19.

44 Al-i İmran, 3/7; Ressî, *er-Reddu ale'l-Mücebbire*, I/507.

45 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, I/199.

46 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, I/199.

47 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, I/200.

bir şeyin sıfatını ortak etmez, hiçbir malik koymaz. Allah'ı doğru bir şekilde idrak ancak eşyayı doğru bir şekilde idrakten geçer. Eşyanın ne olduğu doğru bir şekilde idrak edilirse Allah'ın bunların dışında olduğu sonucuna ulaşılır. Allah'ın eşyaya hiçbir şekilde benzemediğinin anlamı budur. İnsan bu idrakle *kendisi için gerekli olan şeylerin en evveli olan Marifetullah'a*, Allah'ın bilinmesine ulaşmış olur.⁴⁸

Allah akıl sahibi bütün kullarını ibadetle mükellef kılmıştır.⁴⁹ Buradaki ve genel anlamıyla ibadet üç kısımdır ve şunlardır: **1.** Marifetullah: Allah'ı yaratılmış hiçbir şeye benzetmeksizin, yaratılmış her şeyin zıddı olarak bilmektir.⁵⁰ **2.** Allah'ın hoşlandığı ve haşlanmadığı şeyleri (*marziyât-ı ilâhiyyeyi*) bilmektir. **3.** Allah'ın rızasına uygun olanlara tabi olmak, rızasına uygun olmayan şeyleri de terk etmek ve onlardan sakınmaktır.⁵¹

Allah'ı bilmek bir insanın ulaşabileceği en yüksek bilgi düzeyidir. Allah'ın bilinmesinin gerekliliğine çok büyük önem veren Ressî, insanların en cahilinin Allah'ı ve dinini bilmeyen olduğunu savunmaktadır. Allah'ı bilmeyenin bu cehaleti, zaman geçtikçe daha da artan türden bir cehalettir. Allah'ı bilmeyenlerin bilgisizlikleri mürekkep cehalettir. Yani onlar Allah'ı bilmediği gibi bilmediğini de bilmeyerek iki kere cahil olmaktadır. Bunun sonucu olarak helâkleri de iki kat artmaktadır.⁵² Allah'ın varlığı ve birliğini çeşitli ayetlerle ispat eden Ressî, Allah'ın varlığının 'cahil olmayan gönüllerce bilindiğini ve akıllarca da inkâr edilemez bir sabitlikte olduğunu' savunur.⁵³ Ona göre Allah'ı ancak kalbi ve fikri kör olan inkâr edebilir.⁵⁴ Burada da görüldüğü gibi akıl ve kalp birlikteliğine dikkat

48 Ressî, *ed-Delîlül-Kebîr*, I/236. (Allah'ın en önde gelen farzı, farzların anası Allah'ın vahdaniyetine yakinen inanma ve rububiyetini kesin olarak kabul etmektir. Çünkü Allah'ın rububiyetini ikrar eden kişi, kendisinin Allah'ın bir kulu olduğunu bilir, vahdaniyetini yakinen kabul eden kişi Allah'ın annesi ve çocuğu olmayacağını bilir. Ressî, *Fusûlun fi't-tevhîd*, I/649.) (Allah'ın farzlarından birincisi, Tevhîddir. Ressî, *Salâtul-yeum ve leyle*, II/521.) Kâdi Abdulcebbar da benzer bir şekilde Marifetullahı kul için vacip görmekte ve yerine getirilmesi gereken en önemli şeylerden biri olarak değerlendirmektedir. Bkz. Kâdi Abdulcebbar, *Şerhu usûl'il-hamse*, s. 64, 66, 70, 88.

49 Zâriyât, 51/56-57: "İnsanları ve cinleri ancak Bana ibadet etmeleri için yaratmışumdur. Onlardan bir rızık istemem; Beni doyumalarını da istemem."

50 "Marifetullah üç kısma ayrılır: 1. Hâlıkla mahlûkunun zatları arasındaki ayrımdır. Öyle ki mahlûka ait, büyük küçük, gizli açık bütün anlamları nefyeder. Öyle ki senin kalbine benzetme, şüphe ve vehim gelmez. Öyle ki Allah'ın Tevhîdi senin itikadında, sözünde ve fiilindedir. 2. (Hâlıkla mahlûkunun arasındaki) Sıfatlar ayrıdır. Çünkü ezeli olan (kadim) muhdislerin sıfatlarıyla nitelendirilemez. 3. Fiiller arasındaki ayrımdır. Çünkü Ezeli olanın (Kadim) fiili ile mahlûkların fiili birbirine benzemez. Kim ki Yaratana ile yaratılanın zatlarını, sıfatlarını ve fiillerini birbirine benzetirse bunları birleştirmiş olur ve şekten şirke düşer." Ressî, *Usûlül-adl ve't-tevhîd*, I/632-633. "Gerekli 6 şeyin birincisi Marifetullah'tır. Marifetullah, Allah'ı bilmek, O'na iman etmek, İslam, taat, ilim ve amelî kapsar. Ressî, *el-Âlim ve'l-Vâfid*, II/372.

51 Ressî, *Usûlül-adl ve't-tevhîd*, I/631. (Bu vecihlerin tamamı ibadetin kemalidir. Bütün ibadetler bunların dışında değildir. Marifetullah vakti daralanlar için tam bir ibadettir. İbadete vasil olacak günleri olan için geçerli olan ikinci ibadetten ayrılır ki o emir ve nehiydir... (amel). Üçüncü kısım ibadet ki o da ibadetin keyfiyetini Resulullah'ın getirdiği şeriatın dinleyecek kadar vakti olan içindir. Bu üç ibadette kulun yaratıcıya ibadet edeceği konusunda üç hüccet vardır ve şunlardır: Akıl, Kitap ve Resul. Akılla mabudun bilgisi elde edilir, Kitapla taabbudun bilgisi elde edilir ve Resulle de ibadet bilgisi elde edilir. Akıl diğer iki hüccetin aşlıdır, çünkü onlar ancak onunla (akılla) bilinir, onlar (kitap ve resul) akıl olmaksızın bilin(e)mez. Sonra üç hücceti de kapsayan dördüncü hüccet olarak icma gelir." Ressî, *Usûlül-adl ve't-tevhîd*, I/631.

52 Ressî, *ed-Delîlül-Kebîr*, I/252.

53 Ressî, *ed-Delîlül-Kebîr*, I/224.

54 Ressî, *ed-Delîlül-s-sâjir*, I/286.

çekmektedir. O, Allah'ın varlığını ve birliğini ispatta delilin büyüğü ya da küçüğü diye bir ayırımın olamayacağını ifade eder. Ona göre delil sonuçta kişiyi Allah'ı bilmeye (Marifetullah) götürüyorsa bu üzerinde önemle durulması ve dikkate alınması gereken delildir demektir.⁵⁵

Bilgi vasıtalarını ve eşyayı bilmenin yollarını daha genel bir tasnifle de ele alan Ressî şöyle sıralamada bulunmaktadır: *Hisle bilinenler*, *Nefisle bilinenler*, *Akılla bilinenler* ve *Zanla bilinenler*. Bu dörtlü tasnifi kısaca özetlemek gerekirse şunları ifade edebiliriz:

1. Hisle bilinenler: Bunlar beş duyu ile bilinenlerdir.

2. Nefisle bilinenler: Nefisle elde edilebilecek bilgiler ise utanma, korku, neşe, üzüntü, sabırsızlık, tevehhüm gibi algılamalardır. Nefsin çeşitli kuvveleri vardır ve şunlardır: **1. Kuvve**, Beslenme kuvvesidir. **2. Kuvve**, Hissetme kuvvesidir. **3. Kuvve**, İtme ve çekme kuvvesidir. **4. Kuvve**, Şehvet, gadap ve düşünme kuvvesidir. Bu kuvvelerden herhangi birisinin nefisten tamamen ayrılması ile nefis yok olur, fonksiyonsuz kalır.⁵⁶ Yani nefsi nefis yapan bu kuvvelerdir, nefis bu kuvveler olmaksızın düşünülemez. Burada dikkat edilirse dördüncü kuvve şehvet, gadap ve düşünme kuvvesinden oluşmaktadır. Ressî burada düşünce kuvvesi olmayan ya da bu kuvvesini kaybetmiş veya fonksiyonsuz kılınmış nefsin nefis olmayacağını ifade etmek istemektedir. Başka bir ifadeyle düşünme yetisini kaybeden nefis (insan), Ressî'ye göre yok hükmündedir ve o artık bir ölüdür. Bu durum düşünürümüzün akla verdiği önemi göstermesi bakımından oldukça önemlidir ve daha önceki ifadeleriyle tam bir uyum içerisindeydir.⁵⁷

3. Akılla bilinenler: Akılla bilinenler de kendi içerisinde iki kısma ayrılır: **a.) Zorunlu Bilgi** (Bedihî Olarak Bilinenler): Bunları anlamak için fazla bir akli gayrete gerek yoktur. Güzelin güzelliğini, çirkinin çirkinliğini, üstünlüğün güzelliğini, nimet verene şükretmenin güzelliğini, küfran-ı nimetin ve zulmün çirkinliğini anlamak gibi durumlar bedihî olarak idrak olunan hususlardandır. **b.) İstidlâli Bilgi:** Akletmenin neticesi olarak istinbat ve istidlalle elde edilen bilgidir. Yararıyı bilmek, zulmetmenin ve adaletli olmanın ne olduğunu bilmek, eşyanın hakikatlerini bilmek gibi bilgiler bu kapsama girmektedir.

4. Zan ve zannetmekle bilinenler: Zannın da bir bilgi vasıtası olduğunu kabul eden Ressî onun sınırlarına dikkat çekmekte ve uyarıda bulunmaktadır. Bir şeye delilsiz olarak hükmeden kişi bazen isabet edebilir, bazen de yanılabilir.

55 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, 1/222.

56 Ressî, *ed-Delîlu's-sağır*, 1/275.

57 Ressî, muhatabın durumuna göre esnekliklerin olduğunu sezdiğimiz bilgi vasıtaları tanımlamasında başka bir tanımlamayla bilginin şu üç şekilde elde edildiğine de şöyle dikkat çekmektedir: "Araştırmayan (düşünmeyen), hissetmeyen ve hissettirmeyenin dışında insan yoktur, yani her insanda bu hasletler bulunmaktadır. Duygularıyla hisseden, araştıran kişi (nefis) için araştırmasında (belli bir miktarda) tevehhüm vardır. Her canlı ya duygularıyla hisseder, ya da göklerin ve yerin araştırma ve hissetme unsurlarıyla dolu olduğunu görür... Kâinattaki terkip onu düzenleyene apaçık bir delildir, hisseden ve bulan için bu görmezlikten gelinemez ve körü körüne de inkâr edilemezdir." Bkz. Ressî, *ed-Delîlu's-sağır*, 1/277.

Aslında bu ifadeyle zannî bilgiye güvenilemeyeceğini ifade etmek istemektedir. Sonuçta zannî bilgi, güvenilir bilgi değildir. Burada yukarıdaki 8 maddeden çok daha farklı bir tasnif yapıldığı görülmektedir.⁵⁸ Yukarıdaki 8'li tasnife kabul edilemez bilgi kaynaklarını da dâhil ederken burada kendisinin de kabul ettiği ve kabul edilebilir ancak kuvvet dereceleri birbirinden farklı bilgi vasıtalarını sıralamaktadır.

1. AKIL

Kasım er-Ressî eserlerinin hemen hemen her yerinde akla büyük önem vermektedir. O, Allah'ın aklını kullananlara, görmedikleri ve tanık olmadıkları gayba yakinen inananlara hitap ettiğini söylemektedir. Gördüklerinden ve tanık olduklarından başkasını kabul etmeyenleri, başka bir ifadeyle aklını kullanarak gaybî konularda bilgi elde etme çabasında olmayanları hayvana benzetmekte ve Allah'ın hitabını onlardan çektiğini, yani Allah'ın onları muhatap kabul etmediğini belirtmektedir.⁵⁹ Bu görüşünü desteklemek için konuyla ilişkili çeşitli ayetleri delil olarak kullanmaktadır.

Aklın kullanılmasının gerekliliğine vurgu yaparken ilginç bir yaklaşımla şöyle demektedir: 'Gözlerin, basiretlerin (basarın) ve duyguların bilgisi insanlarla hayvanlar arasında müşterektir. Hayvan diğer bütün insanların duyularıyla idrak ettiklerini Allah'ın kendisine verdiği işitme ve duyma duyularıyla idrak eder.'⁶⁰ Bu ifadeyle insanın hayvandan bir farkının olmasının gerektiğine işaret etmekte ve bu farkın da insanın aklını ve duyularını kullanarak bilgi sahibi olma özelliği olarak ifade etmek istemektedir. Bu görüşünü aklını kullanmayarak sadece beş duyunun verileriyle yetinenlerin durumunu şu şekilde açıklayarak daha belirgin hale getirmiştir: 'Var olanların bir kısmı göz ya da göz dışı duyularla idrak olunur. Gözle ve diğer duyularla idrak sadece konuşamayan (dilsiz) hayvanların idrak biçimidir. Onların beş duyardan başka idrakleri olmadığı için sadece beş duyuyu idrak ederler. Beş duyunun dışında bir algılamaları olmayan hayvanlar görünmeyen şeyi asla idrak edemezler. Kalp ve gönül ehline (beş duyunun dışında algılama yetileri olanlara) gelince onlar görünen ve görünmeyenler konusunda yapılandan yapana (eserden müessire) istidlalde bulunurlar, onlar bu özelliğe sahip yaratıklardır.'⁶¹ Burada gaybî konuların ancak tefekkür ile idrak edildiğini açıkça ifade etmektedir. Bu aynı zamanda onun akli tefekküre verdiği önemi açıkça göstermektedir.

Akli tefekkürü bu derecede önemseyen Ressî, Allah'ın yaratıklarındaki nizam ve intizamın her duygu ve akıl sahibine hitap ettiğini savunurken⁶² yine insanın

58 Ressî, *Munazarâtu'n-meal-mülhid*, 1/302.

59 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, 1/226.

60 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, 1/228. Ressî, yaşam gayesi yemek ve cinsellikten başka bir şey olmayan, düşünmeyen ve akletmeyenleri hayvan gibi varlıklar olarak değerlendirmektedir. Bkz. Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, 1/271. Yine o başka bir yerde de akletmeyen ve öğüt almayanları inek ve eşek gibi varlıklar olarak görmektedir. Bkz. Ressî, *er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffâ'*, 1/351.

61 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, 1/225.

62 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, 1/195.

duygu ve akıl⁶³ yetisine vurgu yapmaktadır. Ona göre 'akletmek; Allah'ın peş peşe gelen hikmetlerinin sebeplerini düşünmek ve Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini bilmektir, idraktır.'⁶⁴ Ressî'nin akla verdiği önemi onun İbn Mukaffa'yı eleştirisinde de görmekteyiz. İbn Mukaffa'yı aklı önceleyerek eleştirdiği risalesindeki şu ifadeler dikkat çekicidir: 'İbn Mukaffa'nın yalan ve butlanına bakın ki seni cehaletiyle örtüyor, sana araştırmamayı ve öğrenmemeyi emrediyor, tanımlanamayan şeye iman etmeni ve akledilemeyi kabul etmeni istiyor.'⁶⁵ Burada da görüldüğü gibi araştırmamayı ve öğrenmemeyi, akledilemeyi kabul etmeyi; başka bir ifadeyle tefekkür etmeyi yasaklayan kişi onun gözünde butlân içerisinde.

Ressî'nin akla verdiği önem aklın Allah'ı bilmeye götürücü özelliğinden kaynaklanmaktadır. O, akıl yürütmenin sonucu olarak Allah'ı bilmeyi, marifetullahı ulaşmayı çok önemli görmekte ve bu konuda bazı tavsiyelerde bulunmaktadır. Tavsiyelerinden birisi şöyledir: Ey oğul, Hâkim, Habir, Âlim, Rahman, Rahim olan Allah'ın tarifini, O'nun muvaffak kılmasını (tevkîf) ve tasarrufunu (tasrif) bilen O'nun marifetini hüccet ve akıl yürütmekle bilmiş olur.⁶⁶ Kula verilen en faydalı şey akıldır. En faydalı akıl da insana Allah'ın nimetini öğreten akıldır. Kuldaki aklın belirtisi hakkı batıldan, faydalıyı zararlıdan, güzeli çirkinden ayırma özelliğidir. İnsana verilen akıl nimetinden sonra ona verilen en faydalı marifet Allah'a imandır (iman-ı billâh). Bunun hakikati ise Allah'ın senin üzerine yüklemiş olduğu farzlarını işlemendir.⁶⁷

İman konularının birer hakikatının olduğu şeklindeki yaklaşım Ressî'den sonraki Zeydiyye'ye mensup diğer Kelâm âlimlerinde de görülen bir durumdur. Bunu ifade etmesi bakımından Nasirun li'l-Hakk Hüseyin b. Ali el-Utruş'un (304/916)⁶⁸ şu sözünü görmekteyiz: Kişinin Allah'ın kendisi için hoşnut olduğu ve olmadığı şeyleri bilmesi, Allah'ın kendisi için va'd ettiği şeylerin cennette ebedi olarak gerçekleşmesinin gerekli olduğunu bilmesi, Allah'ın hoşnut olduğu şeyleri diliyle söylemesi, kalbiyle ikrar etmesi ve bütün organlarıyla işlemesidir.⁶⁹

Ressî, akıl, kitap ve sünnet arasında şu şekilde bir ilişki kurarak aklın üstünlüğünü ve alanını belirlemektedir: 'Akıl, Kitap ve Resul. Akılla mabudun bilgisi (Allah'ın varlığına ilişkin bilgi) elde edilir, Kitapla teabbud bilgisi (Allah'a ibadet edilmesi gerektiğine ilişkin bilgi) elde edilir ve Resulle de ibadet bilgisi (Allah'a

63 Ressî, aklı taksim edilmiş pay olarak tanımlamakta ve şöyle demektedir: 'Akıllar taksim edilmiş paylar, ahlâklar sağlamlştırılmış tabiatlardır. Kesin kararlı olan kişi kendisine ilham edilene sevinen, ifratta olan ise haram kılınan şeyden hüzünlendir.' Bkz. Ressî, *el-Meknûn*, II/294.

64 Ressî, er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa', I/363. Ressî, *el-Meknûn*, II/297'de aklın önemini genişçe işlemektedir.

65 Ressî, er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa', I/352.

66 Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, I/289.

67 Ressî, *el-Âlim ve'l-vâfid*, II/473.

68 Zeydiyye'nin büyük âlim ve imamlarından olan Nasir el-Utruş (304/916), ilimde, yaşantıda, züht ve takvada örnek; cesaret ve cihatta meşhur olup aynı zamanda şair, muhaddis, müfessir, fakih, edip, mütekelimdir, Taberistan zeydi devletinin kurucu imamıdır. Bkz.: el-Hârûnî, *el-İfâde fî târîhi eimmeti'z-Zeydiyye*, Tahk.: Muhammed Yahya Salim Azzân, 1. b., Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1417/1996, s. 147, 148.

69 Nasirun li'l-Hakk Hüseyin b. Ali el-Utruş, *Kitâbu'l-bisat*, San'a, 2002/1423, s. 15.

nasıl ibadet edileceğine ilişkin bilgi) elde edilir.⁷⁰ Akıl diğer iki hüccetin (kitap ve resul) aslıdır, çünkü onlar (ancak) akılla bilinir. Kitap ve resul akıl olmaksızın bilinemez.⁷¹ Akıl hem Kitab'ın hem de Peygamber'in önünde birinci sırada yer almaktadır. Akıl olmadan Kuran'ın ve Peygamber'in anlaşılması mümkün değildir. Önce Allah'ın bize verdiği akıl delili ile Kitap ve Peygamber hakkında doğru bir anlayışın elde edilmesi gerekmektedir.

Ressî Allah'ı bilmenin en güzel yolunun tefekkür⁷² olduğunu her vesileyle savunur. İmanın bir duyu idraki değil de tefekkür işleminin sonucu olduğunu belirtmesi üzerinde önemle durulması gereken bir yaklaşımdır. Gaibe iman beş duyunun (uyun) idraki ile değil, tefekkür ile gerçekleşir. Öyle ki gaibe iman konularında tefekkür etmeyenin kesinlikle hiçbir şekilde gaibe iman etmiş olamayacağını ifade eder.⁷³ Onun bu yaklaşımından taklidi imanın değil, tefekkürle kazanılmış tahkiki imanın önemine vurgu yaptığı görülmektedir. Allah'ın büyüklük (Kibriya) ve yüceliği (celâli) ancak tefekkürle kazanılan imanla idrak olunabilir. Allah'ın büyüklük ve yüceliği duygular ve gözlerle idrak edilemez. Bu idrak ancak tanıklarla, ayetlerle ve istidlalle bilinebilir ki bu bilgi şekli, Allah'ı bilmenin en doğru şeklidir. Çünkü tanıklar, ayetler ve istidlalle elde edilen bilgiyle bütün şüpheler ve riyalar ortadan kalkar. İstidlal ve yakîn ile anlamaya şek müdahale edemez. Göz bazen yanılabilir; ancak yakîn, istidlal ve tefekkür ile elde edilen kavrama bütün şüphelerden, şeklerden ve seçeneklerden (değişkenlerden, alternatiflerden) uzaktır.

2. KURAN

Kelâm sistematığı içerisinde akıldan sonra temel kaynak olarak Kuran'ı kabul eden müellif görüşlerini önce akla sonra da Kuran'a dayandırmaya çalışmıştır. Müteşâbih ayetlerin anlaşılması konusunda akla büyük önem vermiş ve akli çözümler getirmeye çalışmıştır. Bununla birlikte kendi ifadesiyle 'sırrını sadece Allah'ın bildiği konularda Kuran'a referansta bulunmakla yetinmiş',⁷⁴ bunu da aklın bir gereği olarak görmüştür.

Ressî sorunları tartışırken Kuran'dan delil getirmeye çalışmış, hatta 'Allah'ın sözünden (Kitabından) hüccette bulunmayan için hüccet yoktur'⁷⁵ diyerek Kuran'ın delil oluşunu ve delildeki etkinliğini vurgulamıştır. Görüşlerini ispatla her zaman Kuran'dan alıntılar yapan Ressî, doktrinlerini Kuran metinlerine dayandırmış ve herhangi bir konuda yargıda bulunabilmek için bunu şart koşmuştur.⁷⁶

70 Ressî'nin hüccetlerdeki bu yaklaşımına dikkat çeken Cabirî de akıl, kitap ve resulün Ressî'nin üç hüccetini oluşturduğunu belirttikten sonra bunlardan akıl hüccetinin Allah'ın bilinmesinin, kitap hüccetinin kulluğun bilinmesinin ve resul hüccetinin de ibadetin keyfiyetinin bilinmesinin hücceti olduğunu ifade eder. Bkz. Cabirî, *Arap Aklu*, s. 165.

71 Ressî, *Usûlu'l-adl ve't-tevhîd*, I/631.

72 Ressî, *el-Âlim ve'l-vâfid*, II/371.

73 Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, I/260.

74 Binyamin Abrahamov, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'ân in the Theology of al-Qâsum ibn Ibrâhîm, Kitâb al-Mustarshid*, s. 43.

75 Ressî, *er-Reddu ale'l-Mücebbire*, I/500.

76 Binyamin Abrahamov, *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'ân in the Theology of al-Qâsum ibn Ibrâhîm, Kitâb al-Mustarshid*, s. 41-42.

Ressî, ayetleri muhkem ve müteşâbih olmak üzere ikiye ayırmış ve muhkem ayetleri Kitabın aslı, müteşâbih ayetleri de fer'i olarak değerlendirmiştir. Ayetleri yorumlarken bu durumu sürekli olarak göz önünde bulundurmuş⁷⁷ ve müteşâbih ayetleri yorumlarken muhkem ayetlerin esas alınmasını şart koşmuştur.

3. İCMA

Bireysel aklın yanında toplumsal akıl olarak ta adlandırabileceğimiz 'icma'ya da önem veren Ressî, onun alanının iyice belirlenmesini istemekte ve bu alanın belirlenmesi konusunda şunları ifade etmektedir: 'Akıllıların üzerinde icma ettikleri şey (icma) asıl olur ve içerisinde ihtilaf bulunan fer'e sağlam bir hüccet olur.'⁷⁸ Burada icmanın gücüne vurgu yapmaktadır. İcmanın kuşatıcılığını, diğer hüccetler içerisindeki yerini ve birbiriyle olan ilişkisini göstermesi bakımından başka bir değerlendirmeye de şöyle demektedir: 'Akıl diğer iki hüccetin (kitap ve resul) aslıdır, çünkü onlar (ancak) akılla bilinir. Kitap ve resul akıl olmaksızın bilinemez. Sonra üç hücceti de kapsayan ve aynı zamanda onlara raci' olan dördüncü hüccet olarak icma gelmektedir... Sonra bil ki bu üç hüccetin de asılları ve fer'leri vardır. Fer'ler asıllara döndürülürler. Çünkü bütün fer'lerin dayandıkları sağlam asıllar vardır.'⁷⁹ Burada aslında toplumsal aklın bireysel akıldan üstün olduğunu savunduğu, ona bireysel akıldan daha üstün bir yetki verdiği görülmektedir. Kitap ve resulün de aslı olan bireysel ya da toplumsal aklın her iki şekli de diğer asıllardan üstündür. Ümmetin icmaı ancak Allah'ın haberi yönünde, onun çerçevesi içerisinde olur, başka türlü olamaz.⁸⁰ Bu ifade Kuran'daki müteşâbih ayetlerin yorumlanmasının gerekliliğinin yanında aynı zamanda yorumlanan müteşâbih ayetlerin Allah'ın haberi yönünde, başka bir ifadeyle nasların genel karakterleri yönünde olmasının gerekliliğini de ifade etmektedir.

4. SÜNNET

Hz. Peygamber'e isnat edilen sözlerin ona ait olup olmadığı önemli bir sorun olarak her zaman tartışılmıştır. Ressî de rivayetler konusunda tereddütlerin bulunduğunu kabul etmekte ve bundan dolayı rivayetleri kabul ya da reddetme konusunda belli ölçütler getirmeyi gerekli görmektedir. Ressî'ye göre hadise yaklaşımda esas Kuran'dır. O, rivayetlerin sıhhatini şüpheli gördüğü ya da her rivayetin sahih olmadığını bildiği için⁸¹ rivayetlerin Kuran'a arz edilmesinin gerekliliğini özenle savunur. Ressî, Kuran'a uymayan rivayetleri Hz. Peygamberin ifadeleri olarak kabul etmez ve Hz. Peygambere isnat edilen bu rivayetlerin Kuran'a arz edilmesinin gerekliliğini savunur. 'Hz. Peygamber, kendi sözlerinin Allah'ın kitabına arz edilmesini istemiştir'⁸² der.

77 Ressî, *Usulu'l-Adl ve't-Tevhîd*, I/632.

78 Ressî, *Usulu'l-Adl ve't-Tevhîd*, I/632.

79 Ressî, *Usulu'l-Adl ve't-Tevhîd*, I/631.

80 Ressî, *el-Adl ve't-Tevhîd*, I/610; Ressî, *el-Adl ve't-Tevhîd*, I/617.

81 Ressî, *Mesâilu'l-Kâsım*, II/630'da 226. mesele.

82 Ressî, *er-Reddu ale'r-Revâfız min ehl-i Ğuluw*, I/547. Ressî üzerinde ihtilaf edilen haberlerin Kitab'ın aslına yani farklı şekillerde anlaşılmaya müsait olan müteşâbih ayetlere değil muhkem ayetlere arz edilmesi görüşündedir. Müteşâbihe arz edilmesinde düşülebilecek yanlışlık konusunda Haşeviyye'yi örnek olarak gösterir ve onların tek tek ayetlerin hükümlerinin tevline bağlı kalınması

Sünnetteki temel yaklaşımı şu şekildedir: 'Resulullah'ın sünneti hem manası hem de zikri Kuran'da geçen şeydir.'⁸³ Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere hadisin sıhhatini belirleyen en önemli ölçüt Kuran'dır. Kuran'ın lafzına ve ruhuna aykırı olan herhangi bir rivayet kabul edilemezdir. Ressî'nin çizdiği sünnet çerçevesi dar ve sınırlıdır. Ona göre sünnet müstakil bir otorite değildir. Sünnet, aklın, Kitabın ve icmanın kontrolündedir.⁸⁴ Ressî'nin sünnet tanımı Mutezili âlim Câhız'ın sünnet tanımı ile örtüşmektedir.⁸⁵ Onun Sünnet'in sıhhati ve güvenilirliği soruna getirdiği çözümde isnat etkeni ile ilgilenmemesi farklı bir yaklaşımı olarak değerlendirilebilir.

Ressî'nin sistematığı içerisinde sünnet; akıl, kitap ve icma delillerinden sonra gelen bir bilgi kaynağıdır. Resulullah'tan olduğu konusunda ihtilaf olunan her haber için Kitap, akıl ve icmadan oluşan üç asla müracaat edilir.⁸⁶ Eğer haber bu üç asla uygun olursa kabul edilir, aksi halde kabul edilmez.

5. DUYULAR

Kelâm ilminde akıl ve haberden (Kuran ve Hadis) sonra en önemli bilgi kaynağı sağlam duyulardır.⁸⁷ Ressî, akli tefekkürden sonra duyularla idrake ikinci derecede önem vermektedir. Nitekim o, Allah'ı bilmede iki asla dikkat çekerken bunların *akıl* ve *duyu* olduğunu ifade etmektedir. Akıl ve duyu Allah'ı bilmenin iki aslıdır. Burada da görüldüğü gibi onun bilgi anlayışında sadece akıl değil aklın yanında duyuya da önemli bir yer vermektedir. Allah'ı bilmede akıldan sonra yer alan duyu akla destek olucu, onu tamamlayıcı bir özellik göstermektedir. Duyularla elde edilen bilgi de nazara ve fikre olan güveni artırıcı bir özellik taşımaktadır.⁸⁸ Burada akıl ile duyu arasında çok yakın bir ilişki kurulmakta ve bunların birbirini tamamlayıcı özellikte olduğu işlenmektedir.

Duyular idrak için gereklidir, ancak yeterli değildir. Duyuların verilerinin değerlendirilmesi ancak akılla mümkün olur. Ressî, duyuların belli bir fonksiyonu olduğunu, ancak bunların akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiğine dikkat çekerken şöyle demektedir: 'Var olanların bir kısmı göz ya da göz dışı duyularla idrak olunur. Gözle ve diğer duyularla idrak sadece konuşamayan (dilsiz) hayvanların idrak biçimidir. Beş duyunun dışında bir algılamaları olmayan hayvanlar gaipte olan şeyi asla idrak edemezler. Kalp ve gönül ehline (beş duyunun dışında algı-

yolunu seçtiklerini ve ayetlerin bir kısmının bir kısmına hükmedemeyeceğini, her bir ayetin anlamının sabit olduğunu söylemelerinin onları teşbihe düşüren en büyük etken olduğunu vurgular. Çünkü Haşeviye teşbihi reddeden ayetleri müteşabih ayetler üzerine hâkim kılmamışlar ve bundan dolayı da teşbihe düşmüşlerdir. Ressî ayrıca burada Kuran'a bütüncül yaklaşımın önemine vurgu yapmaktadır. Ressî, *Usûlu'l-Adl ve't-tevhid*, I/631, 632.

83 Ressî, *Fusûlu'n fi't-tevhid*, I/647. Kuran'ın tahrif edildiği şeklindeki bazı iddialara şöyle cevap vermektedir: "Kuran tahrif edilmemiştir. Hz. Ali, Selmân ve Mikdâd'a ait Mushafları gördüm. Adı geçen Mushaf Hz. Hasan'ın bazı öğullarındadır, İmam zuhur ederse okuyacaklar. Mevcut Kuran'la onlar arasında hiçbir fark yoktur, surelerin takdim ve tehirinde de herhangi bir fark bulunmamaktadır." Bkz.: Ressî, *Mesâilu'l-Kâsım*, II/631'de 229. mesele.

84 Kadir Demirci, *a.g.tez.*, s. 121-124.

85 Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Ankara 2004, s. 109-112.

86 Ressî, *Usûlu'l-adl ve't-tevhid*, I/632.

87 Ebû'l-Muîn en-Nesefî, *Tabsiratu'l-edille*, I/24.

88 Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, I/279; Ressî, *el-adl ve't-tevhid*, I/601.

lama yetileri olanlara) gelince onlar görünen ve görünmeyenler konusunda yapılandıran yapana (eserden müessire) istidlalde bulunurlar, onlar bu özelliğe sahip varlıklardır.⁸⁹ Burada gaybî konuların ancak tefekkür ve yakîn ile idrak edildiğini açıkça ifade etmektedir. Çünkü ona göre iman bir duyu idraki değil, tefekkür işleminin sonucudur. Tefekkür olmaksızın iman elde edilemez.⁹⁰ Allah'ın büyüklük ve yüceliği duygular ve gözlerle idrak edilemez. Bu idrak ancak tanıklarla, ayetlerle ve istidlalle bilinebilir ki bu bilgi şekli Allah'ı bilmenin en doğru şeklidir. Duyular bazen yanıltıcı olabilir, ancak yakîn, istidlal ve tefekkür ile elde edilen kavrama bütün şüphelerden uzaktır.

RESSÎ'NİN TANRI ANLAYIŞI

. İLÂHIYYÂT

Ressî, İslam'ın tanrı anlayışını bütün gayretiyle ortaya koymaya ve savunmaya çalışmıştır. Allah'ın varlığını ve birliğini gerek Müslümanların içerisinde var olan ve İslam'ın Tanrı anlayışıyla bağdaşmayan çeşitli görüşlere karşı ve gerekse de İslam dışındaki anlayışlara karşı savunmuştur. İslam'ın Tanrı anlayışını Kuran çerçevesinde açıklayan ve bu konuda Kuran'dan deliller sunan Ressî, eserlerinde özellikle Allah'ın birliğini savunmaya yoğunlaşmış ve bunu çeşitli çalışmalarında sergilemiştir. Eserlerinin neredeyse tamamını bu amaçla telif etmiştir denilebilir. O karşıt görüşlere karşı geniş bir bilgi ve duyarlılık içerisinde görüşlerini savunabilmiştir. Bu konudaki bilgi derinliğini göstermesi bakımından onun *er-Reddu ala'n-Nasâra* adlı risalesini incelemek yeterlidir.⁹¹

Ressî, Allah'ın varlığını ve birliğini özetlerken şöyle demektedir: Allah kısımlara ayrılmayan tektir,⁹² Allah hiçbir şeyden olmayan Vâhid-i Ehaddir.⁹³ O daimdir, O'ndan önce hiçbir şey yoktur. Ondandır sonra da hiçbir şey yoktur.⁹⁴ Eşya-yı yoktan yaratandır ve şekil verendir. Herhangi bir misal olmaksızın (ibtidaen) inşa ve ibda' eden O'dur, O en güzel şekilde takdir edendir. O, yaratılmışlara benzemez, yaratılmışlar da O'na benzemez, O Hallâk'tır.⁹⁵ Bir şey olmaksızın bir şeye has değildir, o her şeye âmdir, hiçbir şey O'ndan olmaz ve olamaz. Hiçbir şey O'na benzemez ve O'na denk değildir. Nûr ve zulmet yaratılmıştır, var ve yok olurlar.⁹⁶

89 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, 1/225.

90 Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, 1/260.

91 David Thomas, *BJMES* (British Journal of Middle Eastern Studies), Vol. 24, No:2. (Nov., 1997, s. 300-301), s. 300. (Binyamin Abrahamov'un *Anthropomorphism and Interpretation of the Qur'an in the Theology of al-Qâsım ibn İbrâhîm, Kitâb al-Mustarşid* adlı çalışmasının tanıtım yazısı.)

92 Ressî, *Kitabu'l-Müsterşid*, 1/465. Vâhid ve Ehad kavramları konusunda geniş bir açıklama için ayrıca bkz.: Ressî, *Kitabu'l-Müsterşid*, 1/465-468.

93 Ressî, *el-adl ve't-tevhid*, 1/583-584.

94 Hadid, 57/3: "O, İlk ve Sondur. Zâhir ve Bâtın'dır. O, her şeyi hakkıyla bilendir."

95 Şûrâ, 42/11: "O, gökleri ve yeri yaratandır. Size kendinizden eşler, hayvanlardan da (kendilerine) eşler yaratmıştır. Bu suretle sizi ürettiyor. Onun benzeri hiçbir şey yoktur. O, hakkıyla işitendir, hakkıyla göründür."

96 Ressî, *el-adl ve't-tevhid*, 1/584.

Ressî, Allah'ın varlığını ve birliğini ispatta delile çok büyük önem vermiştir. O, delilleri Allah'ın varlığına delalet eden açık alâmetler olarak değerlendirmiştir. Allah'ı ispat konusundaki deliller açıktır ve belirgindir. Bu konudaki deliller öylesine belirgindir ki bütün beş duyu ile idrak olunabilirler.⁹⁷ O, bu ifadesiyle delillerin özelliklerine ve Allah'ı bilmedeki önemine işaret etmektedir. Nitekim Allah her şeyi kendisi için bir ayet kılmıştır.⁹⁸ Allah'ın yaratışı hakır ve gerçektir. Bakara, 2/164 ve Yunus, 10/5. ayetlerde de ifade edildiği gibi Allah yaratıklarını hak ile yaratmıştır.⁹⁹

Allah'ın varlığına ve birliğine götüren deliller kâinatta o kadar açık ve güçlüdür ki Allah'ın tevhidi konusunda mükelleflerin hiçbir mazeretleri olamaz. Şirk konusundaki bilgisizlikleri hiçbir şekilde mazeret oluşturmaz.¹⁰⁰ İnkârcı, delile karşı büyüklense de, inadına inkâr etmeye çalışsa da bu ayetleri inkâr edemez. Sadece akli olmayan, bilmeyen ve sakınmayan kişi inkâr eder. Ayetler hakkında düşünen kişi onlardaki gerçeklikleri görür. Ancak muttakiler onlardan faydalanırlar.¹⁰¹ Ressî, apaçık ayetleri gördükleri halde inanmayan münkirlerle şöyle seslenmektedir: Her yaratılmışın ve yaratılmışlık konusunda benzer olan her şeyin bir yaratıcısının olmasının gerekliliğini görüyor ve bundan şüphe ve inat etmiyorsunuz da Allah'ı nasıl inkâr ediyorsunuz?¹⁰²

Ressî, Allah'ın birliğini ve ortak kabul etmezliğini akli delillerle ispat etmiş ve önemli çıkarımlarda bulunmuştur. Onun bu konudaki çıkarımlardan birisi şöyledir: 'Allah iki şey olmayan tekdir (vâhiddir), O'nun tek oluşu ikisi olanın birisi ya da iki parçadan oluşan şeyin diğer parçası olan tek demek değildir. O'nun bir oluşu zihne farklı iki anlamı getirmez. O, her tek durumuna muktedir olandır. Cüz şayet aciz ise onun rab olması ve kavî olması düşünülemez. Kudrette eşit olanın rubûbiyette de eşit olması gerekir. Allah rubûbiyyetini tek olmakla tanımlamıştır.'¹⁰³

O, özellikle münkirlerle yaptığı tartışmalarda Allah'ın varlığını ve birliğini güçlü delillerle ispat etmiştir. Bunu kendisi için en önemli görev olarak değerlendirmiş ve kendisini takip edenlere Allah'ın varlığına ilişkin olarak inanmayanların sorularına nasıl cevaplar verilmesi gerektiği konusunda önerilerde de bulunmuştur.¹⁰⁴

"Allah'ın Birliği" ifadesindeki kastını şu şekilde açıklamaktadır: 'Bu sözdeki kastımız, bu söze verdiğimiz anlam şudur: Allah birdir yani, O'ndan başka O'na benzeyen yoktur ve Allah benzeri olmayan birdir. Allah başka bir şeyle var olmayan, eşyayı yaratan ve onların var olmasını sağlayandır. Allah, bir kısmı bir kıs-

97 Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, 1/284; Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, 1/288.

98 Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, 1/285; Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, 1/284.

99 Yunus, 10/5: "Güneşi ışıktı, ayı da parlak kılan, yılların sayısını ve hesabı bilmeniz için ona (aya bir takım) menziller takdir eden O'dur. Allah bunları, ancak bir gerçeğe (ve hükmete) binaen yaratmıştır. O, bilen bir kavme ayetlerini açıklamaktadır."

100 Ressî, *Cevâbu mes'eleti reculeyni min ehl-i Taberistân (Taberistanlı İki Adamın Sorusuna Cevap)*, 1/637.

101 Yunus, 10/6.

102 Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, 1/282; Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, 1/204; Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, 1/221.

103 Ressî, *Tefsîru'l-arş ve'l-kürsî*, 1/658.

104 Sarah Stroumsa, al-Qâsim b. İbrâhîm on the proof of God's existence: *Kitâb al-dalîl al-kabîr*. (Islamic Philosophy and Theology: Texts and Studies, Vol. V.) XIII, 201 pp. Leiden: E. J. Brill, 1990, s. 320. Binyamin Abrahamov'un adı geçen eserinin tanıtımında, BSOAS, vol: LV London 1992.

masını destekleyen ve tutan organlara sahip olan değildir. Allah birlik manasında kendisinden başka bir olmayan (yegâne) birdir.¹⁰⁵ Allah'ın bir oluşu insanların teşbihi anlamlandırmaları ve tanımlamalarındaki gibi bir demek değildir. Allah'la birlikte iki (rakamı) olamaz ve O'ndan başkası O'nun birliği gibi bir olamaz. O birdir, ebedidir ve O'ndan başka her şey fânidir.¹⁰⁶ Allah'ın zaman ve mekândan münezzehe oluşunu Kuran ayetlerini delil getirerek şöyle anlatmaktadır: 'Yaratılmış olan her şey zaman ve mekânsız olamaz, yaratılmışlarda mutlaka zaman ve mekânın etkisi söz konusudur. Allah, zamanın kendisine etkisinin olmadığı ve mekânın kuşatmadığı nefsi ile kaim olandır.'¹⁰⁷

'Allah duyular ve gözlerle idrak edilemeyip ancak akılla ve istidlalle idrak edilebilir. Allah akıl ve istidlalle idrak edildiğinden dolayı elde edilen bu bilgi (marifetullah) insanı şüphe ve riyadan uzak tutar. Akıl ve istidlalle bilgi elde etme yöntemi insanı riya ve şüpheden kurtardığı için en doğru yöntemdir.' Ressî, bu görüşünü şu şekilde temellendirmektedir: Duyular ve gözler Allah'ı idrak edemez, O'nun yüceliğini ve büyüklüğünü bilemezler. Allah ancak kanıtlarla, delillerle, ayetlerle ve istidlalle bilinir. Bu Allah'ı bilmenin en doğru şeklidir. Bu bilgiyle bütün şüpheler ve riyalar yok olur. Çünkü istidlal ile anlamaya şüphe karışamaz. Yakîn, istidlal ve fikir yürütme ile elde edilen kavrama, her türlü şek ve şüpheden uzaktır. Anlamayı anlamaya yakîn denilmektedir.¹⁰⁸

Şek ve şüphelerin müdahale edemediği istidlâlî bilgi ile elde edilen anlama tam anlamıyla bir anlamadır. Allah'ın gaipte olduğu ancak bu şekilde bilinir. Nitelikim gaibe iman beş duyunun (uyunların) idraki ile değil tefekkür ile gerçekleşir. Gaybî konularda kalbi ile tefekkür etmeksizin inanan kişi hiçbir şekilde Allah'a iman etmiş olamaz.¹⁰⁹ Burada aslında taklidi imanın geçersizliğini ifade etmektedir. Ressî, gaybî inanç konularında beş duyunun geçersizliğini ifade ederken de gayb konusunda ru'yet ve ayan yoktur ve gayb konusunda bu mümkün değildir¹¹⁰ demektedir. Böylece imanın akli bir kazanım olduğunu ifade etmiş olmaktadır. 'Tevhit, ancak Allah'ı duyularla idrak etmekten aciz olduğunu anlayan için gerçekleşmiş ve tevhit onun için ispat edilmiş olur'¹¹¹ diyerek gaybî konularda tefekkürün önemini vurgulamaktadır.

Allah'ın tam olarak idrak edilemezliğinde O'nun ezeli oluşunun etkisi vardır. Bu noktaya dikkat çeken Ressî, ezelinin bilinemezliği kabulünden hareketle bu konuyu şöyle açıklamaktadır: Bir şeyin şayet sonu yoksa o asla bilinemez. Şayet sayı ve miktar bakımından sonsuzsa niceliği (kemiyeti); suret bakımından sonsuzsa da niteliği (keyfiyeti) meçhul olur, bilinemez. Form bakımından sonsuz olan şey de nitelikte (keyfiyet) meçhul olur. Ancak idrak olunan bilinir.¹¹²

105 Ressî, *Kitabu'l-Müstersid*, I/469.

106 Ressî, *Kitabu'l-Müstersid*, I/470.

107 Ressî, *Kitabu'l-Müstersid*, I/469. Ayrıca bkz. Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, I/263.

108 Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, I/279.

109 Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, I/260; Ressî, *Kitabu'l-Müstersid*, I/457.

110 Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, I/261.

111 Ressî, *Fusûlu'n-fi't-tevhîd*, I/651.

112 Ressî, *er-Reddu ala'z-zandîk İbn Mukaffa'*, I/374.

Allah tam olarak idrak edilemediğinden dolayı bilinemez. Allah'ın herhangi bir mekânda olamazlığı, O'nun tam olarak bilinemezliğinin diğer önemli bir nedenidir. Ressî bu konuda şunları söylemektedir: Allah bütün mekânlardan yücedir. Allah mekânların müdebbiridir, koruyanıdır, onlara kâim olandır. Hiçbir mekân O'nu kuşatamaz. O'nun mekânsız bir mekânda olduğunu da söyleyemeyiz.¹¹³

Ressî, Allah'ın varlığını ve birliğini ispatta çeşitli delilleri kullanmıştır. Bunlar *fitrat*, *hudus*, *teselsülün imkânsızlığı* gibi delillerdir. O, Allah'ı bilmenin fitrî olduğunu savunur ve hiçbir telkinde bulunulmayan çocuk aklının kendisini yaratmanın Allah olduğunu kesin olarak bildiğini belirtir.¹¹⁴ Ressî, Kelâm ilminde Allah'ın varlığını ispatta kullanılan hudûs delilini¹¹⁵ kendine has bir üslupla kullanmıştır. O, hudûs delilini kendi sistematığı içerisinde önemli bir yere oturmaktadır. Tevhidin kanıtı olarak sadece hudûs delilini yeterli görmesi bile onun bu delile verdiği önemi açıkça göstermektedir. Hudûs delilinin ilk kullanım örneklerinden kabul edebileceğimiz yaklaşımında akla ve onun verilerine olan güveni açıkça görülmektedir. Ressî hudûs delilini şu şekilde özetlemektedir: 'Her sonradan olanın mutlaka bir muhdisi, onu ortaya çıkaran birisi vardır. Bunu ancak kibirli abesçiler inkâr eder. Yaratılan ve yapılan hiçbir zaman yaratan ve yapan gibi olamaz. Hiçbir şey O'na benzemez, sanatlı yaratılan sanatlı yaratana (Sânie) asla benzemez.'¹¹⁶ Sonradan var edileninin bir var edicisinin olmasından hareketle bir yaratıcının varlığına ulaşıldıktan sonra bu yaratıcının yaratıklarına hiçbir surette benzemeyeceği savunulmaktadır.¹¹⁷

Hudûs delilinin çeşitli uzantılarını kullanarak Allah'ın varlığını ve birliğini ispata çalışan Ressî, âlemin yaratılmışlığı ve bu yaratılmışlıkta var olan hayır ve şerden hareketle âlemin de yaratılmış olduğunu ispat etmektedir. Âlemin yaratılmış olması onu var eden birisinin varlığını ve bu var edenin de tek olduğunu göstermektedir. Ressî âlemde hayır ve şerrin var olmasını, âlemin sonradan var edilmesini ve var edenin tek olduğunu şu şekilde temellendirmektedir: Âlemde hayır ve şer vardır ve bunlar peş peşe gelmektedir. Hayırdan sonra şer, şerden sonra da hayır gelir. Hayır ve şerrin peş peşe gelmesi bu ikisinin muhdis olduğunu göstermektedir.¹¹⁸ Çünkü hayır ve şerrin her ikisinin de kadim olduklarını gösteren herhangi bir delil ve herhangi bir durum söz konusu değildir. Onlarda çelişkinin olmaması suret ve heyetlerin hilaflarından daha büyüktür.¹¹⁹

113 Ressî, *Kitabu'l-Müsterşid*, I/445. (Ressî, *Mesâilu'l-Kâsum*, II/658'de 312. meselede kirâmen kâtibin meleklerini anlatmaktadır.) Melekler hakkında ayrıca şöyle demektedir: "Allah melekleri yarattı, dilediğini ibadetle yükümlü tuttu, bazıları da semadan yeryüzüne ve yeryüzünden semaya haberleri intikalle mükellef kıldı. Gökleri yarattı, ibadeti için meleklerle meskûn kıldı. Bazıları insanların amellerini yazarlar, vb. çeşitli vazifeleri vardır." Bkz. Ressî, *Kitabu'l-Müsterşid*, I/445.

114 Ressî, *el-Âlim ve'l-vâfid*, II/389. Rüm, 30/30: "Hakka yönelen bir kimse olarak yüzünü dine çevir. Allah'ın insanları üzerinde yarattığı fitrata sınıksız tutun. Allah'ın yaratmasında hiçbir değiştirme yoktur. İşte bu dosdoğru dindir. Fakat insanların çoğu bilmezler." Bkz.: Ressî, *Usûlu'l-adl ve't-tevhid*, I/633; Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, I/224.

115 Hudûs delili için bkz. Bekir Topaloğlu, *İslâm Kelâmılarına ve Filozoflarına Göre Allah'ın Varlığı (İsbât-i Vâcib)*, 7. b., Ankara 1995, s. 80-93.

116 Ressî, *ed-Delîlu's-sağır*, I/276.

117 Ressî, *Münazarât-u meal-mülhid*, I/294-295. Ressî, *Münazarât-u meal-mülhid*, I/296-297.

118 Ressî, *Münazarât-u meal-mülhid*, I/306.

119 Ressî, *Münazarât-u meal-mülhid*, I/306-307.

Ressî, hudûs delilinin apaçık bir delil olduğunu savunur ve insafla bakan ve yanlışlara meyilemeyen adil nazar için önemine dikkat çeker.¹²⁰ O, sonradan var edilen (muhtes) ile sonradan var eden (muhtis) arasındaki ilişkinin aklen sabit olduğunu ifade eder ve kitabın kâtibi, nazmın nazmedenle (nâzım) ilişkili olması gibi bir ilişkiyi vurgular. Çünkü kâtibi olmayan bir kitabın var olması ve müessiri olmayan bir eserin var olması aklen mümkün değildir.¹²¹ Yaratılardan hareketle yaratana ulaşılmalıdır. Bu akıl yürütmede yaratılanla yaratan arasında herhangi bir teşbih ve temsilin olmaması gerekmektedir. Çünkü eserden müessire ulaşma çabasında benzeri olmayana ulaşılma söz konusudur. Görünsün ya da görünmesin her binanın bir bânisi, bir yapanı vardır.¹²² Bu âlemin de bânisi vardır ve o da Allah'tır.¹²³ Allah hiçbir yaratılmışa benzemez.

Allah'ın varlığını ispatta kullanılan teselsülün imkânsızlığı metodu Ressî'nin de üzerinde durduğu metotlardan birisidir. O, her sonradan olanın bir muhtisinin olmasının gerekliliğini ispat eder. Daha sonra her yaratıcının (sâniin) bir yaratıcısı olduğunu ve bunun da sonsuza kadar devam edemeyeceğini ve kabul edilemez olduğunu savunur.¹²⁴ O, teselsülün batıl olduğunu savunurken ayrıca yaratılmışlığın gayesine vurgu yaparak konunun farklı bir boyutuna dikkat çeker ve şöyle der: Sonu olmayan bir sona ve nihayete kadar her gayenin ötesinde bir gaye olduğu bilinmektedir. Akıl bunu sonsuza kadar götüremez.¹²⁵ Yani her yaratılmış varlığın bir yaratılış amacı vardır. Bu amaç durumu sonsuza kadar devam edemez ve silsile bir noktada son bulmalıdır. İşte bu son nokta "*Gâyetu'l-Gâye*" olan Allah'tır.

Onun akli ve Kurânî delillerden sonra nasıl bir Tanrı anlayışını benimsediğini özetlerken şunları söyleyebiliriz: Allah Ehad'dir, Samed'dir, O'nun babası ve çocuğu yoktur. Eş ve çocuk edinmek Allah için muhaldir. Allah'tan önce kadim yoktur.¹²⁶ Allah'ın bir olması O'ndan herhangi bir şeyin doğmayacağı ya da sudûr etmeyeceği anlamına gelmektedir. Ressî bu görüşünü şu şekilde temellendirir: 'En evvel bir (vâhid) olan, ebedî olan nasıl doğar? Kendisine herhangi bir unsu-

120 Hudus delilini geniş açıklaması konusunda bkz. Ressî, *er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa'*, I/369.

121 Ressî, *Münazarât-u meal-mülhid*, I/294. Ayrıca bkz.: Hacc, 22/73: "*Ey insanlar! Size bir örnek verildi. Şimdi ona iyi kulak verin. Sizin Allah'tan başka taptıklarınız hepsi bunun için toplansalar bile bir sinek dahi yaratamazlar. Eğer sinek onlardan bir şey kapsa bunu ondan kurtaramazlar. İsteyen de aciz, istenen de.*"; Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, I/286, 288. (Başka bir yerde de yaratılıştaki ayrıştırma ve birleştirmede muhakkak ki bir mutasarrıfın gerekli olduğunu delil olarak sunar. O, "telif ancak bir müellifi, elbise ancak elbiseyi yapanı, uyku ve sebat, sebat ettireni ve uyutmanı gerektirir. Çünkü bunlardan sonra anlaşılacak şey ve öncesi yaratmaktadır ve kılmaştır. Sanısız, cailsiz, failsiz ve fatırsız olamaz. Fail ancak fâtırdan olur... Bkz. Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, I/281.) Ressî, *er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa'*, I/369-370.

122 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, I/218-219.

123 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, I/218; I/203; I/204. Ressî, *er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa'*, I/350. Allah'ın varlığını ve birliğini akla dayalı çeşitli delillerle ispat etmeye çalışan Ressî, Kurân'daki bu konuyla ilgili ayetleri de eserlerinde yoğun bir şekilde kullanmıştır. Kurân'da ismi geçen bazı peygamberler çeşitli delilleri kullanarak Allah'ın varlığı ve birliğini ispatlamaya çalışmışlardır. Ressî, Hz. İbrahim, Hz. Nuh, Hz. Musa, Hz. Harun ve Hz. Muhammed'in Allah'ın varlığını ve birliğini ispattaki delillerini kullanarak Allah'ın varlığı ve birliğinin daha iyi anlaşılmasına çalışmıştır. Bkz.: Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, I/219-230.

124 Ressî, *Münazarât-u meal-Mülhid*, I/306.

125 Ressî, *er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa'*, I/340, 341. Teselsülün batıl olduğu konusunda geniş bilgi için bkz. *er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa'*, I/340, 341.

126 Ressî, *er-Reddu ala'n-Nasâra*, I/396.

run müdahale edemediği (mutehallil olmaktan münezzehe olan) nasıl doğar?¹²⁷ Allah'ın doğması ya da doğurmasının imkânsızlığı, doğanla doğuran arasındaki mahiyet birlikteliğini zorunlu kılmaktadır. Ressî'nin ifadesiyle söylersek 'doğuran (vâlid) doğan (mevlûd) gibidir. Bu durum niteliklerde, sınırlarda, tabiatta ve zatta aynıdır.'¹²⁸ Doğma ve doğurma durumu Allah için söz konusu olamaz. Allah'ın bir ve tek olması O'nun hiçbir şeye benzemediği anlamını da beraberinde getirmektedir. 'Allah vâhidir, ehad'dir, O'nun benzeri ve zıddı yoktur. Allah herhangi bir şey gibi değildir. O, evveldir, doğmamış ve doğurmamıştır. O, benzeri ve dengi olmayandır. Allah Haydır, Kayyümdür, Sermedi ve Ebedidir, herhangi bir şey gibi değildir, bâkidir, fâni değildir, bekâ ve devam sadece O'nun içindir.'¹²⁹ Tevhit, bütün teşbih sıfatlarını Allah'tan nefyetmek demektir. Çünkü teşbih sıfatlarını Allah'tan nefyetmek Tevhidin hakikatidir.¹³⁰

1. ALLAH'IN SIFATLARI

Kuran'da Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini, bütün benzetmelerin (teşbihlerin) ötesinde olduğunu anlatan onlarca ayet bulunmaktadır. Bununla birlikte Allah Kuran'da kendisini anlatırken kendi zâtından, sıfatlarından, fil ve isimlerinden de bahsetmektedir. Bu anlatımda teşbihi dilin yanında tenzihî bir dil de kullanmıştır.¹³¹ Şüphesiz ki Allah'ı tanımanın en doğru ve gerçekçi yöntemi O'nun insanlara kendisini tanıttığı kitabına bütüncül bakmaktır.

Teşbih ve temsillerin Arap kültüründe var olan eski bir anlatım biçimi olduğu bilinmektedir. Ressî, temsilin Arap kültürünün en önemli şairlerinden olan Zühre b. Ebi Sülma ve Hansâ gibi şairlerin şiirlerinde oldukça fazla kullanıldığından hareketle, bu üslubun düşüncelerin ifadesinde kullanılan yaygın bir anlatım biçimi olduğunu ifade etmektedir.¹³² O, Allah'ın kendisini anlatmak için 'nurunu sınırsız bir şekilde verdiğini, tahayyülsüz bildirdiğini, tevhidini de teşbihsiz anlatığımı' vurgular ve Allah'ın ancak ayetlerinin ve delillerinin eserleriyle bilinebileceğini savunur.¹³³ Allah hakkında yaşadığı dönemde var olan İslam'ın Allah anlayışına ters ve farklı tanımlamaları reddetme yönünde büyük gayretler göstermiştir. Özellikle teşbihi yaklaşımları reddetmek için gösterdiği çabalar onun eserlerine de yansımıştır. Ressî, öncelikle Allah'ın hiçbir şeye benzemediğini¹³⁴ ifade ettikten

127 Ressî, *er-Reddu ala'n-Nasâra*, I/397.

128 Ressî, *er-Reddu ala'n-Nasâra*, I/397.

129 Ressî, *Cevâbu mes'eleti reculeyni min ehl-i Taberistân*, I/637.

130 Ressî, *Fusûlu'n-fi't-tevhid*, I/653; Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/685.

131 Nadim Macit, *Kur'an'ın İnsan Biçimci Dili*, Beyan yay., İst. 1996, Giriş, s. 14; Mesut Okumus *Kur'an'ın Felsefi Okunuşu*, İbn Sina Örneği, Araştırma yay. Ankara 2003, s. 82.

132 Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/677-678.

133 Şûrâ, 42/11; Ressî, *Kitabu'l-Müsterşid*, I/457.

134 Hadid, 57/3: "O, İlk ve Sondur. Zâhir ve Bâ'tındır. O, her şeyi hakkıyla bilendir." Bu ayette Allah, kendisinin *evvel*, *âhîr*, *zâhir* ve *bâ'tın* olduğunu ifade emektedir. Bu ifade Allah'ın, evveli, âhiri, zâhiri ve bâtını olan herhangi bir mahlûka hiçbir şekilde benzemediği anlamına gelmektedir. Sahih akıl ve vicdan Allah'ın yaratılmışlara benzediğine inanamaz. Bu ayet Allah'ın hiçbir şeye benzemediğinin yeterli ve kapsayıcı delilidir. Ressî, Allah'ın evvel ve âhir oluşunu, zamanın Allah için söz konusu olamayacağı yargısı ile de açıklamaktadır. Zamanın cari olduğu her varlık değişkendir. Değişken olmayan Allah için zaman söz konusu değildir. Allah'ın evvel oluşu âhir oluşu; bâtın oluşu da zâhir oluşudur. Allah'ın bizzat kendisinde çelişki olmadığı gibi bu şekildeki bir tanımlamada da herhangi bir çelişki yoktur. Bkz.: Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, I/229-230.

sonra Allah'ın mahlûkatın sıfatlarından yüce, ulvî olduğunu belirtir; O'nun benzeri ve denginin olmadığını her fırsatta vurgular.¹³⁵

Ressî'nin sistematiği içerisinde Allah'ın hiçbir şeye benzemediğinin anlamı O'nun zatının ve sıfatlarının yaratılmışlara benzemediğidir. Kendi acizliğini ve Allah'ın kudretinin tamamını (kudretinin künhünü, mahiyetini) düşünüp akıl edenler için Allah ayetler göndermiştir. 'O'na benzer hiçbir şey yoktur. O iştir ve görendir.'¹³⁶ Allah her şeyden başkadır, farklıdır. Nitekim Tevhid ve İfrad (İhlâs) Suresinde Allah'ın doğması ve doğurmasının (vâlid ve evlat olma durumunun) bâtil olduğu ifade edildikten sonra surenin müteakip 4. ayetinde de O'nun her şeyin hilafı olduğu, hiçbir şeyin O'na benzemediği vurgulanmaktadır.¹³⁷

Ressî, mülhitle yaptığı bir tartışmada yaratıcının bir ve ortağı olmayan *Tek* olduğunu ispat ettikten sonra O'nun *Kadîr*, *Hayy* ve *Hâkim* olduğunu da ispat etmiştir. Çünkü 'sağlam, mutkin ve zor fiiller ancak *Kadîr*, *Hayy*, *Hâkim* ve *Âlim*'den meydana gelir. Fiilin muhkem olduğu ispat edilince o fiili yaratanın da *Âlim*, *Kadîr*, *Hayy* ve *Hâkim* olduğu gerçekliği ortaya çıkmış olur.'¹³⁸ Çünkü eserden müessire ulaşıldığı gibi bu müessirin zâtı ve sıfatları hakkında da bilgi elde edilir. Allah'ın *Habîr* ve *Basîr* oluşu O'nun işitme ve görme yönünden hiçbir yaratığa benzemediği anlamına gelmektedir. Allah'ın merhameti insanların merhametine benzemez. Allah'ın tüm sıfatları ve isimleri güzeldir, bütün manalardan hiçbir şeye, hiçbir şekilde benzemezler.¹³⁹ Allah'a gerçekten inananlar O'nu herhangi bir şeye benzetmekten sakınanlardır.¹⁴⁰

1. 1. FİİLİ SIFATLAR

Ressî, fiili sıfatlar konusunda da teşbih ve temsilden uzak bir yaklaşım sergilemiştir. Allah'ın eşinin ve benzerinin olmadığından hareketle, O'nun yaratmasıyla bir başkasının yaratması arasındaki farka dikkat çekerek Allah'ın fiillerinin yaratıklarının fiillerine benzemediği sonucuna ulaşır.¹⁴¹ Hiç kimse Allah'ın fiilini yapamaz. Bu, Allah'ın fiillerindeki benzersizliği ifade etmektedir. Bir benzerlik varsa o da fiillerin sadece görünüşüne aittir.¹⁴²

Ressî, Allah'ın herhangi bir varlığa benzemezliğinden hareketle O'nun dünyadaki fiilleri yönüyle de hiçbir varlığa benzemezliğini savunmuş ve bunu akli ilkelerle de temellendirmiştir.¹⁴³ Allah'ın herhangi bir varlığa benzemezliğini çeşitli vesilelerle de ayrıca vurgulamıştır.¹⁴⁴ Allah tekdir, ortak kabul etmez, O'nun

135 Ressî, *el-Adl ve't-tevhid*, I/592; Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/659.

136 Şûrâ, 42/11.

137 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, I/230.

138 Ressî, *Münazarât-u meal-Mülhid*, I/307-308.

139 Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/665, 685; Ressî, *el-Âlim ve'l-vâfid*, II/386.

140 Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/664-665.

141 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, I/210-218; Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, I/276; Hacc, 22/73.

142 Ressî, *ed-Delîlu's-sağîr*, I/288.

143 Ressî, *er-Reddu ala'z-zandık İbn Mukaffa'*, I/353.

144 Ressî, daha önceki dinlerde de teşbihin olmadığını, Hz. Davud'un Zebur'daki ifadesiyle teşbihin olamayacağını, İncil'de de teşbihi nefyeden ayetlerin var olduğunu ifade etmektedir. Bkz., Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/661-662. Allah, kendisini azıcık uykunun bile tutmadığını ifade ederek (Bakara, 2/255) mahlûkata hiçbir şekilde benzemediğini anlatmaktadır. Çünkü teşbihin büyüğü

yardımcısı ve ortağı yoktur.¹⁴⁵ Ressî, Tevhidi benimseyen kişide bulunması gereken özelliği hatırlatırken şöyle der: 'Kişi kendisinin yaratılmış (mahlûk) ve rızık verilmiş (merzuk), zelil ve makhur olduğunu; Yaratıcısının (Hâlıkın) ise *Kadîm*, *Azîz*, *Hâkim* ve hiçbir veçhe ve hiçbir manaya benzemediğini bilmelidir.'¹⁴⁶

1. 2. HABERÎ SIFATLAR

Allah'ın sıfatlarını yorumlarken teşbihe düşme endişesinin sürekli olarak göz önünde bulunduran Ressî, haberî sıfatları yorumlarken de aynı hassasiyeti göstermektedir. O, her vesileyle teşbihin Tevhidle çeliştiğini, her ikisinin bir arada bulunmasının imkânsızlığını savunmuştur.¹⁴⁷

Allah'ı herhangi bir varlığa benzeterek algılama çabalarını geçersiz olarak değerlendiren Ressî, İslam'ı teşbihle karıştıran bir kavim sapıtmıştır derken Müşebbihe'yi kastetmiş ve onların bu sapıklıklarının sebebini de Allah'ı Âdem (insan) sûretinde tasavvur etmeleri olarak göstermiştir. Ona göre teşbihçiler Kuran'daki müteşâbih ayetleri delil olarak kullanırken bu ayetleri hevâ ve heveslerine göre te'vil ederek tahrif etmişlerdir. Bu yorum şekliyle de Yahudi ve Hıristiyanlar gibi olmuşlardır.¹⁴⁸ Şimdi Ressî'nin birçok Kelâmî tartışmanın yapıldığı haberî sıfatlardan belli başlıları hakkındaki görüşlerini inceleyebiliriz.

1.2.1. ALLAH'IN YÜZÜ

Kuran'da Allah'ın 'yüzü'nün olduğundan ('*Rabbînin Yüzü bâkîdir*'¹⁴⁹; '*Allah'ın veçhi dışında her şey yok olucudur*'¹⁵⁰) bahsedilmektedir. Ressî bu anlatımları Tevhide uygun bir şekilde yorumlamıştır. O, buradaki 'yüz' ifadesini 'ne bedendeki yüz ne de yüzü olan beden olmadığı' şeklinde yorumlamıştır. Allah bu tür anlamlardan yücedir. Bu anlamlar yaratılmışlar (mahlûkat) içindir.¹⁵¹ '*Rabbînin Yüzü bâkîdir*' ayetinin anlamı Allah'tan başka her şeyin fani olduğu, her şeyin bir sonunun var olduğu şeklindedir. Çünkü Allah uzuv sahibi değildir, O'nun *Veçhi* uzuvlar olmaksızın bâkîdir. Allah, uzuvları olmaktan münezzeh ve yücedir.¹⁵²

Kuran'daki '*Rabbînin Yüzü*' anlatımının bir başka örneği ise '*Allah'ın veçhini istemek*'tir.¹⁵³ Bu ayetin anlamı Allah'ın sevabını (rızasını) istemek demektir. '*Sizi Allah'ın veçhi için doyuruyoruz*' demek sizi Allah için doyuruyoruz demektir.

küçüğü, azı çoğu aynıdır ve birdir. Allah büyük küçük bütün teşbihlerden beridir, uzaktır. Bkz. Ressî, *Cevâbu mes'eleti reculeyni min ehl-i Taberistân*, I/639; Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/658.

145 Ressî, *el-Meknûn*, II/293.

146 Ressî, *el-Adl ve't-tevhîd*, I/583.

147 O, teşbihte bulunandan Tevhit isminin kalktığını, onun tevhitten en uzak bir yerde olduğunu, kestiğinin helâl olmadığını, velî edinilemeyeceğini ve nikâhının geçersiz olduğunu söylemektedir. Bkz. Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/666; Ressî, *Mesâilu'l-Kâsum*, II/614; Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, I/232.

148 Ressî, *el-Adl ve't-tevhîd*, I/585. Ressî, Müşebbihe'nin bazı hadisleri kendi yanlış anlamalarına (dalâletlerine) malzeme olarak kullanmalarını eleştirirken hadislerin te'vil edilmesi gerektiğini, hadislerin sahih veya mevzu olma durumlarının göz ardı edilmemesi gerektiğini özellikle belirtir. Bkz., Ressî, *el-Adl ve't-tevhîd*, I/586.

149 Rahmân, 55/27.

150 Kasas, 28/88.

151 Ressî, *el-Adl ve't-tevhîd*, I/592.

152 Ressî, *Kitâbu'l-Müstersid*, I/472-478.

153 İnsan, 76/9; Rûm, 30/30.

Ressî, “*Rahmân Âdemi kendi sûretinde yarattı*” hadisini¹⁵⁴ yorumlarken bu hadisin anlamının Müşebbihe'nin anladığı gibi olmadığını ifade eder. O, hadisi şu şekilde yorumlar: Allah'ın et ve kandan oluşmuş insan (Âdem) sûretinde tasavvuru mümkün değildir. Sûret ancak bir Sani' ve Musavvirin müdahalesiyle oluşur. Sûret, bir takdir ve tedbirin eseridir. Bu durum onun bir mukaddir ve müdebbirin var olduğunu göstermektedir. Allah için böyle bir şey söz konusu olamaz. Bu nedenle Allah hiçbir şekilde ne insan sûretine ne de mahlûkattan herhangi bir şeye benzetilmez. Allah her türlü benzetilmelerden uzaktır.¹⁵⁵ Âdemin Rahmân suretinde yaratılması, Allah'ın gülmesi, Allah'ın gelmesi gibi anlatımlardaki maksat farklıdır, insanlara benzemez. Yine Allah'ın sıfatları da mahlûkatın (insanların) sıfatlarına benzemez. Allah'a herhangi bir teşbihte bulunan kişi O'nu bilmekten uzaktır.¹⁵⁶

1.2.2. ALLAH'IN ELİ

'*Allah'ın eli (yedullah)* sözü Kuran'daki benzetme anlatımlarından birisidir. Ressî, bu anlatımı tartışmış ve şu şekilde yorumlamıştır: *Elimle yarattım*¹⁵⁷ sözünün anlamı şudur: Allah Âdemi ibtidaen, hiçbir şey olmaksızın yarattı. Âdem'in yaratılması bir şeyden başka bir şeyin yaratılması gibi değildir. Yeryüzünde onun yaratılmasının başka bir benzeri yoktur. Kuran'daki “*elimle yarattım*” ve benzeri anlatımlar nefislerin vehmettiği gibi değil, tevhidi anlayışa uygun bir şekilde yorumlanmalıdır. Bu tür anlatımları keyfî yorumlanamazlar. Çünkü Allah'a ait olması gereken anlamların yaratılmışlara verilmesi Tevhitte çelişmektedir. Teşbihî çağrıştıran bütün bu anlatımların yorumu Allah'ın hiçbir şeye benzememesi şeklinde olmalıdır.¹⁵⁸ Kuran'daki '*elimle yarattım*' ifadesi Allah'ın Âdem'i ilmi ve kudretiyle yarattığını ifade etmektedir. Allah bu ifadeyle, 'tedbir ve sanatımda benim bir benzerim olmadığından dolayı bu şekilde ifade ettim, ilmim, kudretim ve nefsim (benden) başkası değildir. Ben benim gibiyim, benzerim olmayan tekim'¹⁵⁹ demektedir. Burada Mutezile'nin Allah'ın sıfatlarının O'nun zâtının aynı olduğu şeklindeki görüşe benzer bir görüşün ifade edildiğini görmekteyiz.¹⁶⁰

1.2.3. ALLAH'IN NURU

Kuran'daki teşbihî anlatımlardan bir başkası da '*Allah'ın Nuru*' ifadesidir. Bu kavramdan şu şekilde bahsedilmektedir: “*Allah göklerin ve yerin nurudur. Onun nurunun temsili şudur: Duwarda bir hücre; içinde bir kandil, kandil ise bir cam fanus içinde. Fanus sanki inci gibi parlayan bir yıldızdır. Mübarek bir ağaçtan, ne doğuya, ne de batıya ait olan zeytin ağacından tutuşturulur. Bu ağacın yağı, ateş dokunmasa bile, neredeyse aydınlatacak (kadar berrak)tır. Nur üstüne nurdur. Allah dilediği kimseyi nuruna iletir. Allah insanlar için misaller verir. Allah*

154 Buhari, Feth 3/11; Müslim, *Sahih*, 4/2017; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 2/434.

155 Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/660-662.

156 Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/684-685.

157 '*Allah'ın eli* ifadesi için bkz.: Sâd, 38/75, Zümer, 39/67.

158 Ressî, *el-Adl ve't-Tevhid*, I/588. Ressî, Sâd, 38/75, Zümer, 39/67, Nisa, 4/164, Kasas, 28/88 gibi ayetleri tek tek yorumlamaktadır. Bkz. Ressî, *el-Adl ve't-tevhid*, I/588-590.

159 Ressî, *el-Adl ve't-tevhid*, I/589.

160 Mu'tezilenin sıfatlar konusundaki görüşleri için bkz. Kadı Abdulcebbar, *Şerh-u usûli hamse*, s. 151-291.

her şeyi hakkıyla bilendir."¹⁶¹ Bu ayetten hareketle Müşebbihe'den bazıları Allah'ı mahlûkatın nurları gibi bir nur olarak tasavvur edebilmişlerdir. Ressî, bu tür iddialar üzerine Allah'ın mahlûkatın nurları gibi bir nur olduğunu iddia edenlerin görüşlerini reddeder ve Allah'ın nurunun ne yayılan (inbisat eden) nurlar gibi olduğunun ne de kesif, örtücü bir nur olduğunun iddia edilemeyeceğini savunur. Çünkü Allah bunlardan yücedir. Allah'ın mahlûk olan bir şeyle nitelendirilmesi caiz değildir, mahlûka benzeyen her şey mahlûktur. O, hiçbir şekilde yaratılmışlara benzemez, hiçbir varlık O'nun benzeri ve dengi değildir.

Ressî, nur kelimesinin kitapta ve lügatte çeşitli anlamları olduğuna dikkat çeker ve bu anlamlardan bir kısmının Allah için geçerli olabileceğini, bir kısmının ise geçerli olamayacağını savunur. İşte Allah için cari olan anlamlardan birisi yukarıda mealini verdiğimiz Nur, 24/35. ayetteki anlamdır. O, Nur, 24/35. ayetin anlamını şu şekilde açıklamaktadır: Allah kulunu onu hidayete götüren delillerle aydınlatır. Çünkü onu aydınlatacak şeyi bilir. Aydınlatıcı ayetlerinin hak olduğunu da ve bu ayetlerle yaratıcı ile mahlûkun ayrılacağını da bilir. Allah nurların nurudur. O, delilleriyle aydınlatandır, Münir'dir. O, Allah'ın nurudur. O nur bizim için eşyayı aydınlatır ve bizi ortaya çıkarır, ondan şüphe karanlığını giderir. O aydınlatan Haktır ve her şeyin nurudur. Hiçbir şey onun gibi değildir.¹⁶² Nitekim Allah başka ayetlerde de bu duruma dikkat çekmiştir. Allah sizi zulmetten nura çıkarmıştır.¹⁶³ Allah'ın sizi zulmetten nura çıkarması güneş ve ayın aydınlatması gibi değildir. Buradaki aydınlık kalp ve fikir aydınlığıdır.¹⁶⁴ Ressî, yine Nur, 24/35. ayetini yorumlarken şöyle demektedir: 'Allah ayetini nur olarak tanımladı ve kullarına bildirdi. Allah kandil ve lamba misalini kendisi için vermemektedir. Allah bundan yücedir. Daha parlak olan yıldız varken kandil de ne oluyor? Kendisi için kandili nasıl misal verir? Kandilde ne üstünlük var ki? Onda cennet incisi yoktur. Allah onun parlaklığından ve cennetin incisinden yücedir.¹⁶⁵ Buradan Allah'ın kandil misali vermesinin bir anlamının olduğu ve ona dikkatlerin çekilmesinin istenildiği anlaşılmaktadır. Çünkü nurun bahsettiğimiz bu anlamları akıllar için belirgindir, bilinmektedir. Nurun anlamlarından Allah için caiz olanını alınız, kullar için geçerli olanını ise Allah'a nispet etmekten sakınınız.'¹⁶⁶

1.2.4. ALLAH'IN ARŞI

Arşın ne olduğu, uzaklığı, yüceliği, Allah'ın gökte olması, meleklerin arşı taşıması gibi benzer konuları birlikte değerlendiren Ressî, arşın ve kürsünün ne olduğunun kendisine sorulması üzerine görüşlerini açıklar. O, bu konudaki yorumlarına geçmeden önce Allah'ın hiçbir şeye benzemediğine, bütün tasavvurların ötesinde olduğuna ilişkin giriş yaparak tevhit konusundaki hassasiyetini sergiler ve benzer konuları bu çerçevede yorumlar.¹⁶⁷ Ressî'nin arş konusundaki görüşü

161 Nür, 24/35.

162 Ressî, *Kitâbu'l-Müstersid*, I/456.

163 Bakara, 2/257; Mâide, 5/16; İbrahim, 14/1; Ahzâb, 33/43.

164 Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/676.

165 Ressî, *Kitâbu'l-Müstersid*, I/457-458.

166 Ressî, *Kitâbu'l-Müstersid*, I/458.

167 Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/657-663.

Zeydiyye'nin genel görüşü olarak kabul edilmiştir. Zeydiyye arşı Allah'ın kudreti, hâkimiyeti ve mülkü olarak yorumlamıştır. Bu genel çerçevede Ressî, arşın Arap ve Acemlerce çokça kullanılan ve tavan¹⁶⁸ anlamındaki bir ifade biçimi olduğunu ifade eder. Allah için yakınlık ve uzaklığın söz konusu olamayacağını, hiçbir şeyin O'ndan uzak olmadığını, Allah'ın her şeyi yarattığını, O'nun *kün fe yekün* iradesine ve kudretine sahip olduğunu ileri sürerek savunur.¹⁶⁹ Ressî, arş ve kürsinin ayakları, oturulacak yeri ve kenarları olan bir şey olmadığını özellikle belirtir. O, Allah'ın kürsisini¹⁷⁰ kendisi için bir mekân kılmadığını, Allah'ın hiçbir şeyde olmadığını ve hiçbir şeyin de Allah'ta olmadığını ifade etmektedir. Allah'ın Hıfz ve Mülkü *Kürsî'si* ile aynı anlama gelmektedir. Bunu anlamak için Allah'ın indirdiğinin iyi anlaşılması ve basiretle bakılmasının gerektiğini savunur.¹⁷¹

Ressî, arşın ne anlama geldiğini açıklarken özetle şöyle der: Arş, Allah'tan başkasının hissesi ve ortaklığı olmayan Allah'ın mülkü ve saltanatı demektir.¹⁷² Arş, Allah'ın mülkü ve saltanatı, Arş-ı Azim Allah'ın mülkü ve azametinin keremidir. Arşın uzunluğu, genişliği ve kalınlığı olamaz.¹⁷³ Allah'ın arşı su üzerindedir.¹⁷⁴ Allah'ın arşa istivâ etmesi bildik şekilde bir istivâ, oturma değildir.¹⁷⁵ 'Allah, gök-ler ve yer kendisiyle kaim olan ve arşa istivâ edendir, istivâda hiçbir şey O'na benzemez, çünkü O benzeyen her şeyden üstündür.'¹⁷⁶

Kuran'daki arşa ilgili başka bir anlatım ise Zümer 39/75.¹⁷⁷ ayettir. Ressî, 'meleklerin arşı taşımaları'nı Allah'ın emrinin yerine getirilmesi şeklinde yorumlar. Ayetteki 'melekleri arşın etrafını kuşatmışken görürsün' ifadesindeki *hâffîn* kelimesini 'tekbir ederek ve yücelterek' şeklinde anlamaktadır. Dolayısıyla arşın taşınması Allah'ın emrinin yüceltilerek yerine getirilmesi demektir. Ressî, buradaki kuşatılmışlığın (*ihfaf*) Arap dilinde iyi bilinen anlatımlardan olduğunu hatırlatır. Ayetteki 'kuşatılmışlık' alt tarafından ya da üst taraftan dolaşmak demek değildir.¹⁷⁸ Buradaki *dolaşma* meleklerin baki olan arşın etrafında dönmeleridir. O zaman arş en yüksek tavan demektir. Meleklerin semavatta olduğu tavan en

168 Ressî, er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa', I/364-365.

169 Ressî, *ed-Delîlu'l-kebir*, I/229.

170 Hüd, 11/7: "O, hanginizin amelinin daha güzel olacağı konusunda sizi imtihan için, henüz Arş'ı su üstünde iken gökleri ve yeri altı gün içinde (altı evrede) yaratandır. Böyle iken 'öldümden sonra şüphesiz diriltileceksiniz' dersin, inkârcılar 'mutlaka bu apaçık bir büyüdür' derler."

171 Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/664, 665.

172 Ressî, *ed-Delîlu's-sağır*, I/273; Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/666.

173 Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/666. Ressî, hüdühüdün bahsettiği arşa, mülkünün ve kudretinin büyüklüğü anlamını vermektedir. Bkz.: Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/666.

174 Ressî, *Mesâilu'l-Kâsım*, II/617'de 192. mesele.

175 Ressî, *Mesâilu'l-Kâsım*, II/617'de 191. mesele.

176 Ressî, *Kitâbu'l-Müstersîd*, I/471. Zeydiyye Hâşeviyye'nin arşı bir sedir, kürsiyi de ondan daha alçak bir şey olarak nitelendirmesine karşı çıkmış ve bunların yaratılmışlara ait şeyler olduğunu ileri sürerek Allah'ın böyle şeylere ihtiyacı olmadığını ve Hâşeviyye'nin bu konuda ileri sürdüğü rivayetlerin güvenilir olmadığını dolayısıyla delil olarak kullanılamayacağını savunur. Bkz. Kâsım b. Muhammed, *Kitâbu'l-esâs li-akâidi'l-ekyâs*, s. 47, 48.

177 Zümer, 39/75: "Melekleri de, Rablerini hamt ile tespih edip yücelterek Arş'ın etrafını kuşatmış halde görürsün. Artık kulların arasında adaletle hüküm verilmiş ve hamt âlemlerin Rabbi olan Allah'a mahsustur denilmiştir."

178 Hâkka, 69/16-18: "Gök de yanılır ve artık o gün o, çökmeye yüz tutar. Melekler onun etrafındadır. O gün Rabb'in arşını, bunların da üstünde sekiz (melek) yüklenir. O gün (hesap için) huzura alınırsunuz; size ait hiç bir sır gizli kalmaz."

yüksek tavadır.¹⁷⁹ Özetle 'arşın taşınması' demek meleklerle Allah'ın arasında herhangi bir şeyin olmaması demektir. Meleklerin arşı yüklenmeleri onu üstlenmeleri demektir. Nitekim Araplar bir işi yüklediklerinde elle ya da omuzla yükledikleri anlamını kastetmezler.¹⁸⁰

1.2.5. ALLAH'IN İSTİVASI

Ressî'nin Allah'ın arşa istivası konusuna yaklaşımını onun İbn-i Mukaffa'ya verdiği cevapta net olarak görme imkânına sahibiz. İbn-i Mukaffa Müslümanların, 'Allah'ı kürsüsünde oturmuş' şeklindeki bir görüşü, dolayısıyla da teşbihî yorumu benimsediklerini iddia eder. Ressî onun bu iddiasına şu şekilde cevap verir: Allah'ın arşa istivası onun zannettiği gibi Allah'ın oturması, yükselmesi, alçalması demek değildir. Müslümanlar bunun böyle olmadığını bilirler. İbn-i Mukaffa' istivayı¹⁸¹ yanlış anlamaktadır. Bunun anlamı onun zannettiği gibi değildir. İstivanın anlamı büyük medih ve yüce tazimdir. İstivadan maksat, yüce semaların ötesinde Allah'ın mülkünün yüceliği ve Allah'ın iclâlidir. Buradaki istiva yeryüzündeki süfli istiva gibi değildir. Çünkü istiva, havas ve avam arasında anlamı belli olan bir kelimedir. Arap birisi zafer kazandığında ve beldeye galip geldiğinde şöyle der: Oraya gittim ve oraya istiva ettim, hâkim oldum. İstiva ettim demekle 'yönetimim oraya galip geldi' demek istenilmektedir. Allah'ın istivasındaki anlam budur.¹⁸²

1.2.6. DİĞER HABERİ SIFATLAR

Belli başlı bu haberî anlatımların dışında onlar kadar yaygın olarak kullanılsa da Kuran'da bazı teşbihî ifadeler de rastlanılmaktadır. Kuran'daki teşbihî ifadelerden olan *huda'*, *mekr*, *keyd* vb. ifadelerin kullanılmasında bir maksat aranmalıdır. Bu maksatları yorumlayan Ressî, Kuran'daki bu ifadelerin 'hüsranı uğrayanların anladıkları gibi olmadıklarını' söyleyerek¹⁸³ bunlarda başka anlamların aranmasını istemektedir. Nitekim Allah'ın harbinin anlamı *keyd* ve *mekr* harbi şeklinde değildir. Allah'ın harbinin anlamı O'nun evliyasının harbi anlamındadır.¹⁸⁴

"Onlardan öncekiler de tuzak kurmuşlardı. Allah'ın azabı binalarını, temelinden gelip yıktı da tavanları başlarına çöktürdü ve azap kendilerine fark edemedikleri yerden geldi"¹⁸⁵ şeklindeki Nahl, 16/26. ayetinin yorumlanması gerektiğine dik-

179 Ressî, er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa', I/364-365.

180 Ressî, er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa', I/365; Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/668, 670, 674.

181 Bakara, 2/29: "O, yeryüzünde olanların hepsini sizin için yaratan, sonra göğe yönelip onları yedi gök halinde düzenleyendir. O, her şeyi hakkıyla bilendir."

182 Ressî, er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa', I/363; Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/682. Allah'ın arşa istivası ile ilişkili bir konu olan Allah'ın semada olmasını da inceleyen Ressî, bu konuyu ele almadan önce Arapçadaki *fi* harfinin anlamlarını inceleyerek bu harfin 11 anlamının olduğunu örneklerle açıklamaktadır. Bu harfin (*fi*) anlamlarından birisi 'Allah'ın semada' olması yani 'Allah'ın katında' şeklinde olanıdır. Bkz.: Ressî, *Kitâbu'l-Müsterşid*, I/447-449.

183 Ressî, er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa', I/366.

184 O, Allah'ın evliyasına çok büyük değer vermektedir. Öyle ki Allah ile savaşmak ile Allah'ın evliyasıyla savaşmayı bir tutmaktadır. Yine Allah'ın evliyasını korumasının anlamını da onlara hüccetlerini güçlendirmekle olduğunu ifade etmektedir. Bkz.: Ressî, er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffa', I/341-342.

185 Nahl, 16/26.

kat çeken müellif yukarıdaki anlamın bu ayet için de geçerli olduğunu ileri sürer. Ona göre üzerlerine tavanın düşmesi bir temsilden ibarettir.¹⁸⁶ Yine '*Allah'ın alay etmesi (istihzası)*'¹⁸⁷ bildiğimiz alay etme ya da eğlence demek değildir. Buradaki *istihza, hud'*, *mekr* ilmi ve kavrayışı dar olanların anladığı gibi değildir. Nitekim Allah'ın razı olması, sevmesi, eseflenmesi, öfkelenmesi, gazaplanması vb. bunlar itaat ve isyanla ilgili birer haberdir. Allah'ın ihsanına karşı kötülöklere verdiği birer cezayı ifade etmektedir.¹⁸⁸

Kuran'daki yoruma muhtaç anlatımlardan bir diğeri de Allah'ın nefsinin olduğu şeklindeki ifadedir. Ressî, Kuran'daki '*Rabbimiz Rahmeti nefesine yazdı*'¹⁸⁹ ifadesini ve Allah'ın nefsinin olmasını şu şekilde açıklamaktadır: 'Nefis kelimesinin Arap dilinde farklı anlamları vardır. Bu anlamlardan bir kısmı Allah için caizdir, bir kısmı da caiz değildir.' '*Rabbimiz Rahmeti nefesine yazdı*' ayetindeki *nefis* kelimesinin Allah'ın zatından ayrı bir mana ve şahıs olduğu iddia edilemez. Nefis ifadesini Allah'ın zatından ayrı bir mana ve şahıs şeklinde düşünmek yanlıştır. Çünkü şayet Allah'ın zatından başka bir mana olduğu iddia edilirse o zaman Allah'tan başka bir Rabbin olduğu iddia edilmiş olur ki bu tevhide aykırıdır ve yanlıştır anlamadır.¹⁹⁰

Ressî, Kuran'da ve hadislerde gördüğümüz bazı sıfatların Allah'a izafesi konusunda çeşitli yorumlarda bulunmuştur. O, Allah'a izafe edilmekte olan *ğayz, buğz* vb. sıfatların durumunu tartışmıştır. Örneğin bu anlatımlardan birisi olan '*bizi eseflendirdi*'¹⁹¹ ayetini şu şekilde yorumlamıştır: Buradaki anlatımda isyanın çokluğu intikamın aciliyetini göstermektedir. Burada bütün çaresizlerde görülen öfkenin yakıcılığından bahsedilmemektedir. Nitekim başka bir ayette¹⁹² açıkça ve net olarak Allah'ın temsil tevhehhümü tamamen ortadan kaldırılmaktadır. Elemlerin, uyku ve unutkanlık arız olmadığı, yarattığı insana veya herhangi bir mahlûka hiçbir şekilde benzemeyen Allah yücedir. O, tek bir Rab'dir, sevap ve ikaba adaletle ceza veren Velidir.¹⁹³

Allah'ın *gelmesi, gitmesi* gibi teşbihî ifadeleri de yorumlayan Ressî örnek olarak Allah'a *gidişini* şu şekilde yorumlamaktadır: '*İbrahim'in Rabbine gidiş*'¹⁹⁴ anlam olarak O'na yönelişi ve O'nun dışındaki şeylerden zihnen ve kalben uzak

186 Ressî, er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffâ', I/365.

187 Bakara, 2/67: "Hanî Mûsâ kavmine, 'Allah size bir sığır kesmenizi emrediyor' demişti. Onlar da, 'Sen bizimle eğleniyor musun?' demişlerdi. Mûsâ, 'Kendini bilmez cahillerden olmaktan Allah'a sığınırım' demişti."

188 Ressî, er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffâ', I/366. (Devamında *huruf-u mukatta*' konusunu işlemekte ve bu harflerin anlamlarının tam olarak bilinmeyeceğinden dolayı bunları bilme ve anlama çabası içerisinde bulunmanın gereksizliğini ifade etmektedir. Bkz.: Ressî, er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffâ', I/367-368.)

189 En'am, 6/54.

190 Ressî, *Kitâbu'l-Müstersid*, I/451-454.

191 "Onlar bizi bu şekilde öfkelenince biz de onlardan öc aldık, hepsini suda boğduk." Zuhuruf, 43/55.

192 "O'nun benzeri hiçbir şey yoktur. O, iştiridir, görendir." Şûrâ, 42/11.

193 Ressî, er-Reddu ala'z-zındık İbn Mukaffâ', I/361.

194 Sâffât, 37/99: "İbrahim şöyle dedi: 'Ben Rabbime (onun emrettiği yere) gideceğim. O bana yol gösterecektir.'"

durması demektir. Yine kulların salih amellerinin Allah'a yükselmesi¹⁹⁵ kulların amellerinin gökte meleklerin ibadet ettikleri yere yükselmesiyle meleklerin bu şekilde teveccühte bulunmaları demektir. İbadetin bu şekilde Allah'a yücelmesi, İbrahim'in Rabbine gidişi yani ibadetiyle O'na yönelmesi anlamındadır. Yükselişin (*suud*) diğer bir veçhi bu şekildeki bir kabuldür. Küfrün Allah'a suud edemeyeceği açıktır.¹⁹⁶ Kelime-i Tayyib'in Allah'a yükseltilmesinin anlamı Allah'ın hali olmadığı bir mekândan (Allah'ın hep var olduğu bir mekândan) yine Allah'ın var olduğu semâya yükseltiliyor demektir.¹⁹⁷

Allah'ın ilmi ifadesini de teşbihe düşmeyecek bir şekilde yorumlayan Ressî burada da tevhit inancının herhangi bir şekilde zarar görmemesine özel bir önem göstermektedir. O, Allah'ın ilmini şu şekilde özetler: Allah görünenler arasında olanı bilir, tanır ve idrak olunamayanları birbirinden ayırır. Allah melekûtunda bizim için gaip olan şeyleri de bilir.¹⁹⁸

Ressî, Müşebbihe'nin Allah dil ve dudakla konuştu şeklindeki iddiasının iman ve ilim ehline kabul edilmediğini belirtir ve şöyle der: Allah kelâmı istediği gibi yarattı, Hz. Musa onu dinledi ve anladı. Allah'tan dinlenen her şey mahlûktur, yaratılmıştır. Çünkü Allah kendi dışındakine nida etmiştir.¹⁹⁹ Nida münadiden farklıdır. Münadi Allah'tır, nida O'ndan başkasıdır. Yaratmaktan aciz olan her şey mahlûktur, kendi başına olamaz, ancak Allah'la var olur. Nitekim Hz. İsa da Allah'ın kelimesi ve ruhudur, o da mahlûktur ve yaratılmıştır.²⁰⁰ Allah'ın Kuran'ı da bu şekildedir ve Allah tamamını yazdı (yazdırdı).²⁰¹ Allah'ın yarattığı her muhdes, yaratılmıştır. Çünkü o Allah olmaksızın olamaz, Allah hiç yok olmayan hep var olandır.²⁰² Burada Allah'ın Hz. Musa ile konuşmasındaki kelâmı ile insanın kelâmı arasındaki ayrıma dikkat çekmekte ve Allah'ın dağa tecellisinin de bildiğimiz tecelli olmadığını savunmaktadır.²⁰³

Teşbihî anlatımlardan olan '*biz Allah'ın kabzasındayız*', '*perçemimiz Allah'ın elindedir*' şeklindeki ifadeleri '*ben O'nun kudreti ve mülkündeyim*' şeklinde yorumlayan Ressî, buradaki *elin* insanın veya bir başkasının eli gibi olmadığını, Allah'ın tutmasının (kabza) parmaklarla yakalamak şeklinde düşünülmemeyece-

195 Fâtır, 35/10: "Her kim şan ve şeref istiyorsa bilsin ki, şan ve şeref bütünüyle Allah'a aittir. Güzel sözler ancak ona yükselir. Salih ameli de güzel sözler yükseltir. Kötülükleri tuzak yapanlar var ya, onlar için çetin bir azap vardır. İşte onların tuzağı boşa çıkar."

196 Ressî, *Kitâbu'l-Müstersid*, I/446.

197 Ressî, *Kitâbu'l-Müstersid*, I/446.

198 Ressî, *Kitâbu'l-Müstersid*, I/457. Ressî, *Allah'ın kelâmı* ifadesinin de yorumlar. O'nun Allah'ın kelâmı konusundaki görüşü Mutezile'nin görüşü gibidir. O da Mutezile gibi Kelâmullahın mahlûk olduğunu açıkça savunur. Bkz.: Ressî, *el-Adl ve't-Tevhîd*, I/591.

199 Kasas, 28/30.

200 Al-i İmran, 3/59.

201 Zuhruf, 43/3. "Biz düşünüp anlamanız için onu Arapça bir Kuran yaptı." Ressî, bu ayetteki *ceala* (جعل) kelimesini *halaka* (حلق) (yarattı) olarak yorumlamaktadır. Bu anlamda Zümer, 39/6. ayetindeki "جعل منها زوجها" ifadesini "ondan eşini yarattı" şeklinde çevirmekte ve bunu örnek olarak vermektedir. Ayrıca Enbiya, 21/2. ayetini de Allah'ın zikrinin (Kuran'ın) yaratılmış olduğuna delil olarak sunmaktadır. Bkz.: Ressî, *el-Adl ve't-tevhîd*, I/591.

202 Ressî, *el-Adl ve't-tevhîd*, I/591.

203 Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/675.

ğini savunur. *Rabbın gelmesi*²⁰⁴ demek bir mekândan başka bir mekâna intikal demek değildir. Allah'ın kıyamet gününde ayetleriyle gelmesi,²⁰⁵ Allah hakkındaki her şeyin ortaya çıkması demektir. Bütün bu ayetlerdeki Allah'ın gelmesinin anlamı, azabının, emrinin, rahmet ve nimetinin gelmesi demektir. Nefsi ile gelmesi, bir mekândan başka bir mekâna intikali demek değildir.²⁰⁶ Yine O'nun gelmesi gaipte olanın gelmesi gibi değildir, yürüyerek, binekle vb. gelmek de değildir.²⁰⁷ *Allah'ın ipi*,²⁰⁸ *Allah'ın satın alması*²⁰⁹ gibi ifadeler yine teşbihî ifadelerdendir. Bunların kesinlikle teşbihten uzak bir şekilde yorumlanması gerekmektedir.

SONUÇ

İslam itikadî mezheplerinden Zeydiyye, İslam düşünce tarihi içerisinde İslam itikadına ilişkin görüşlerini ortaya koymuş ve savunmuştur. Entelektüel birikime sahip olduğunu gördüğümüz Zeydiyye, yeterince gün yüzüne çıkarılamamıştır. Bir tür tecrit edilmişlik durumu Zeydiyye'nin görüşlerinin de saklı kalmasına neden olmuştur. Bununla birlikte Zeydiyye, çağdaş Müslüman'ın inanç sorunlarına getirdiği yorumlarla bu çağın ilgi odağı olan Mutezile içerisinde günümüze taşınabilmiştir. Temel ilkelerde Mutezile ile örtüşen Zeydiyye'de de akıl esas alınmış ve Kuran bu yaklaşımla yorumlanmıştır. Allah'ın varlığı ve sıfatlarının bilinmesi, teşbih, tescim ve cebir ifade eden ayetlerin yorumu ve güzellik ve çirkinlik gibi değerlerin bilinmesi gibi temel konularda bu yaklaşım esas alınmıştır. Müslüman toplumunu kimin yöneteceği (İmâmet) sorununun çözümünde Zeydiyye'nin yaklaşımı Sünnî anlayışla Şîî anlayışı birbirine yaklaştıran en önemli etkenlerden birisi olarak değerlendirilebilir.

Bu çalışmada Zeydiyye içerisinde aklı öne çıkaran ve kendisinden sonraki Zeydî ve Mutezilî anlayışa itikadî ve fikhî görüşleriyle etki eden III/IX. asır Zeydiyye'sinin en önemli âlimlerinden Kâsım b. İbrahim er-Ressî'nin (246/860) Kelâmî görüşleri özet olarak sunulmuştur. Ressî, başta Kelâm olmak üzere Tefsir, Ahlâk ve Siyaset gibi çeşitli konularda eserler yazmış ve Batıda 20. yüzyılın başından beri hakkında araştırma yapılan bir kişidir. O, Batılılarca "*Yunanlılar için Eflâtun ne ise Müslümanlar için de Ressî odur*"; İslam âlimlerince de '*Resulullah ailesinin yıldızı*' ve '*Tercümânu'd-Dîn*' gibi övgülere mazhar olmuştur. Onun Kelâm metodu, bilgi kaynakları ve kendisine özgü beş ilkesi ve diğer Kelâmî görüşleri incelendiğinde bu övgüye ne kadar layık olduğu anlaşılacaktır.

Ressî'nin Tanrı anlayışı, Allah'ın varlığını ve birliğini ispatta kullandığı deliller, Allah'ın isimleri ve sıfatları gibi konular incelendiğinde onun Allah'ın varlığı ve birliğini ispata büyük önem vermesinin yanında teşbih ve tescim anlayışına karşı büyük

204 Fecr, 89/22.

205 Bakara, 2/210. "Onlar, ilahi takdir kesinleştiği halde, yine de Allah'ın ve meleklerin, bulut gölgeleri içinde kendilerine gelmesini mi bekliyorlar? [Sonunda] bütün işler, Allah'a döndürülecektir."

206 Ressî, *el-Adl ve't-tevhîd*, I/590; Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/681.

207 Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/675.

208 Âl-i İmrân, 3/103; Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/668.

209 Tevbe, 9/111; Ressî, *Tefsîru'l-Arş ve'l-Kürsî*, I/674.

bir mücadele verdiği anlaşılmaktadır. O, hür irade ve kader, büyük günah, hüsün-kubuh gibi konularda akli esas almış ve sistematüğını bu yönde kurmuştur. Bilgi kaynağı olarak akli esas alan Ressî, aklın yanında Kuran'ı, İcma'yı, akla ve Kuran'a uygun olmak şartıyla Sünnet'i ve duyuların gerçekliğini kabul ederek kendine özgü bilgi anlayışı geliştirmiştir. Akli ve Kuran'ı temel bilgi kaynağı olarak kabul eden Ressî, akla ve Kuran'a aykırı hadisleri eleştirmiş ve kabul etmemiştir. Allah'ın sıfatlarını özellikle de haberi sıfatlarını anlamak ve yorumlamak için büyük çaba gösteren müellif, bu konuda Allah'ın hiçbir şeye benzememesi ilkesinden hareket etmiştir. Tevhit ve tenzih onun üzerinde hassasiyetle durduğu konulardandır. O, teşbihî yaklaşımları reddederken Kuran'dan ve Arap dilinin anlatım biçimlerinden örnekler vererek bu konuların nasıl anlaşılması gerektiğini göstermiştir. Bu konudaki temel yaklaşımı Allah'ın zâtı ve sıfatları bakımından hiçbir varlığa benzemezliğidir.

Erken Abbasi döneminin büyük Mutezili âlimlerle çağdaş olan Ressî'nin kelâmî konulara yaklaşımı da Mutezili âlimlerin yaklaşımı gibidir. Onun Hicri III. asır gibi düşünce tarihi açısından erken sayılan bir dönemde yaşamış olması daha sonraki dönemlerdeki düşünce oluşumlarına önemli katkılar sağlamıştır.

ÖZET

Zeydiyye mezhebi İslam itikadına ilişkin görüşlerini ortaya koymuş ve İslam Kelâmına katkıda bulunmuştur. İslâmî ilimlerin her alanında düşünce üretmiş ve Müslümanların düşünce dünyalarına katkılar sunmuştur. Bu mezhebin önde gelen düşünürü Kâsım b. İbrahim er-Ressî'dir (246/860). Kâsım er-Ressî, Mutezile gibi akli, inanç konularını anlamının temeline yerleştirmiş ve Allah'ın varlığı, sıfatlarının bilinmesi, güzellik ve çirkinlik gibi değerlerin bilinmesinde akli esas almıştır. Yine o, Allah'ın yaratılmışlardan uzak bir varlık olduğu inancını (tenzih) savunmuş ve teşbih, teccim ve cebir ifade eden ayetleri ve hadisleri bu yaklaşımla yorumlamıştır. Akıl, Kur'an ve Sünneti birbiri ile uyumlu bilgi kaynakları olarak değerlendirmiş ve bu bilgi kaynakları arasında herhangi bir uyumsuzluk, çelişki ve tutarsızlığın olmayacağını savunmuştur.

Anahtar Kelimeler: Kâsım b. İbrahim er-Ressî, Zeydiyye, Kelâm, Tevhit, adet, beş ilke (usul-u hamse).

KLASİK DÖNEM ZEYDİLERİNİN

ASHÂB-I HADİS HAKKINDAKİ NİTELEMELERİ: HAŞVİYYE

Dr. Kadir DEMİRCİ*

ABSTRACT

This article contains characterizations about ashab al-hadith from three zaidian scholars who lived in III./IX. century. The purpose of this study is to show that the discuss between Mutazila and ashab al-hadith doesn't merely relate with theological matters and that Mutazila is not only a school who criticised muhaddithin. There are another schools and scholars criticising ashab al-hadith. According to Zaidian scholars ashab al-hadith is hashwiyya, the common people, uneducated, and men who narrate strange things. These characterizations result from some hadiths which are asked to zaidian scholars. Nevertheles these are hadiths of al kutub al sitta corpus. The main reason of these characterizations is the problem of ashab al-hadith's undersanding the religion texts. As a result of this article, characterizing of ashab al hadis as Hashwiyya has appeared in third century in the zaidian literatures.

Key words: Zaidiyya, Ashab al-Hadith, Hashwiyya, Hadith

GİRİŞ

Tarihte ashâb-ı hadisin tartıştığı kitle sadece kelimciler miydi? Hatta kelimciler sözcüğünü biraz daha daraltarak sorarsak tartışılan kitle sadece Mutezile kelimcileri miydi? Diğer taraftan kelimci hadisçi tartışması sadece birkaç itikâdi konudan mı ibaretti? Mutezile, hadisçileri tahkir etmek için mi Haşviyye nitelemesini kullanmıştı? Kelamcı hadisçi tartışmalarında Haşviyye adlandırmasına maruz kalanlar, hadisçiler içinde özel bir grubu mu oluşturuyordu? Yoksa Haşviyye nitelendirmesi tüm hadisçilerin zaman zaman içine düşebildikleri belli bir tavır ve tutumu sergileyen bir zaafa mı işaret etmekteydi?

Bütün bunlar cevaplandırılması gereken sorulardır. Bu sorulardan bazılarını tarihte yer almış düşünce ekollerine ait literatür içerisinde yapılacak derleme ve yorumlar yoluyla cevaplandırmak mümkündür. Zira hemen hemen her düşünce ekolü, hadis rivayeti ile meşgul olan ashâb-ı hadis ile tartışmış ve onlar hakkında çeşitli nitelendirmelerde bulunmuştur.

Zeydi literatüründe ashâb-ı hadise yönelik yapılan nitelermeler oldukça ağır ve itham edicidir. Ayrıca kullanılan dil de genellemeci bir dildir. Acaba ashâb-ı hadise yönelik bu denli ağır nitelermelerin kullanılmasının bir nedeni var mıdır? Biz bir nedeni olduğunu düşünüyor ve bu nedeni hadis ve ashâb-ı hadis algısı olarak adlandırıyoruz.

* Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Ar. Gör. Kadirdemir2003@yahoo.com

Daha önce Talat Koçyiğit tarafından hadisçilerle kelamcılar arasındaki tartışma konuları,¹ Hüseyin Hansu tarafından da Mutezile ile hadisçilerin tartışmaları, bu tartışmaların neden ve sonuçları² incelenmişti. Bizim makalemiz ise, klasik Zeydî âlimlerin hadisçiler hakkındaki nitelendirmeleri ile sınırlı tutulacaktır. Ayrıca bu çalışmada, ashâb-ı hadis rivayet ettikleri hadisler üzerinden yapılan bu ağır nitelendirmelerin arka planında zeydî âlimlerin hadis ve ashâb-ı hadis algısının yer aldığı düşünüldüğünden ayrı bir başlık altında da bu konuya temas edilecektir. Zihni bir hazırlık olması düşüncesi ile giriş kısmında ashâb-ı hadis ve haşviyye terimleri ile ilgili genel bir bilgi vermeyi amaçladık. Yine ayrıca burada klasik zeydî âlimlerin kimler olduğuna dair de çok kısa tanıtıcı bir bilgi vermeyi düşündük.

ASHÂB-I HADİS

Ashâb-ı hadis, hadisçiler ve hadis taraftarları anlamında kullanılan, ehl-i hadis ile aynı anlamı taşıyan bir terimdir. Bu terimin ilk defa sahabe devrinde kullanıldığına dair kayıtlar bulunmaktadır. Başlangıçta bu terim ile hadis öğrenim ve öğretim işiyle meşgul olan, ravilerin durumlarını bilen ve hadisi ilgilendiren tüm konularda söz sahibi olan kimseler kastedilmekteydi. Daha sonraları ise terim daha özel bir anlam kazanmış ve hadise göre amel etmeye çalışan kimseler şeklinde tanımlanmıştır. Şüphesiz ehl-i rey de hadise göre amel eden kimselerdendir. Ancak ashâb-ı hadis teriminde bu anlam biraz daha özelleşmiş ve amel etmede başka kriterleri (kıyas gibi) değil sadece hadisi esas alanlar anlamına bürünmüştür. Buna göre ashâb-ı hadis, hadisleri mümkün olduğu kadar yoruma tâbi tutmayan, kıyasa başvurmeyen, akla değil nakle uymayı benimseyen kişilerdir.³

Ancak bu kişilerin homojen bir yapıda olduğunu söylemek de mümkün değildir. Zira ashâb-ı hadis terimi kullanıldığı döneme ve karşıt gruplara göre farklı şekillerde anlamlandırılmıştır. Ashâb-ı hadis, hadis-rey arasındaki yaklaşımların farklarına, hadis ve re'ye karşı tutumlarındaki renk tonuna göre farklılık gösteren bir yapıdır. Böyle bir yapıdan dolayı kişilere veya gruplara göre kimlerin ashâb-ı hadis olduğu hakkında birbirinden farklı görüşler de ortaya çıkmıştır.⁴

Kimilerine göre Hanefilerin dışındaki üç mezhep ve Zâhirîler ashâb-ı hadis iken, kimilerine göre Şâfiî ve Mâlik ashâb-ı hadistir. Kimilerine göre Ahmed b. Hanbel oldukça katı bir ashâb-ı hadis iken, kimilerine göre onun takipçi fakihleri mutedil ashâb-ı hadistirler. Kimilerine göre de tüm ehl-i sünnet bidat karşıtlığı anlamında ashâb-ı hadistir.⁵

Klasik zeydî âlimler ashâb-ı hadis terimi ile kendilerini tamamen rivayetlere adanmış, rivayetleri dinin diğer delilleriyle (Kur'an, akıl, sünnet, icma gibi) birlikte

1 Bk. Talat Koçyiğit, *Kelamcılarla Hadisçiler Arasındaki Münakaşalar*, T.D.V, bs. III, Ankara 1984.

2 Bk. Hüseyin Hansu, *Mutezile ve Hadis*, Kitabiyat, bs. I, Ankara 2004.

3 Abdullah Aydınli, "Ehl-i hadis" md, *DİA*, İstanbul 1994, c. 10, s. 507; Ashâb-ı Hadis hakkında daha geniş bilgi için bk. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*, Emin Yay., bs. I, Bursa 2007.

4 Aydınli, "Ehl-i Hadis" *DİA*, c. 10, s. 507.

5 *Age*, c. 10, s. 508.

anlama usul ve yöntemini benimsememiş, rivayetlerin zâhirî manalarına takılıp kalan ve onları öyle anlayan, rivayet ettikleri şeyin fihmını bilmeyen, tuhaf ve garip manaları içeren rivayetleri nakletmede bir beis görmeyen, entelektüel seviyeleri oldukça düşük, genel halk tabakasına mensup kimseleri kastetmişlerdir.⁶

HAŞVİYYE

Haşviyye, “dini konularda akıl yürütmeyi reddeden, nassların zâhirine bağlı kalmak suretiyle teşbih ve teccime kadar varan telakkileri benimseyenlere verilen addır” Haşviyye tabiri “genellikle manasız dini telakkilere sahip, bilgisiz kimseler için kullanılır” Haşviyye, rivayetlere ve özellikle rivayetlerin zâhirine yönelik tavizsiz, katı bir bağlılığı temsil eder.⁷

Farklı dönemlerde ve farklı karşıt gruplar tarafından değişik şekillerde tanımlamalar yapıldığı için Haşviyye'nin kimler olduğu konusunda farklı görüşler ileri sürülmüş, ashâb-ı hadis, Selefîyye, Müşebbihe ve Mücessime'den oluşan bir topluluk oldukları söylenmiştir.⁸ Ancak Mihne olayından sonra daha ziyade Ahmed b. Hanbel'in duruşunu benimseyen ashâb-ı hadis için Haşviyye nitelemesi kullanılmıştır.⁹

Haşviyye nitelemesinin hicri II. asrın başlarından itibaren kullanılmaya başlandığı ve Mutezile âlimleri dışında Sünnî ulema tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Ebû Hanîfe'nin (ö. 150/767), Dırâr b. Amr'ın (ö. 184/800), bu tabiri kullandığı kaydedilmiştir. Haşviyye nitelemesinin Mutezile âlimlerinin dışında Sünnî ulema tarafından da kullanıldığı görülmektedir. Eşarî (ö. 324/935), Matürîdî (ö. 333/944), Cassâs (ö. 370/980), Cüveynî (ö. 478/1085), Gazzâlî (ö. 505/1111), İbn-i Asâkir (ö. 571/1175), Takiyüddin es-Sübki (ö. 756/1355) bu tabiri kullananlar arasındadır.¹⁰ Bu çalışmada da ortaya konulacağı üzere ashâb-ı hadis hakkında Haşviyye nitelemesini kullananlar arasında Zeydiyye mezhebi de yer almaktadır. Üçüncü asrın zeydi imamlarından Kasım er-Ressî (ö. 246/860), Yahya b. el-Hüseyin (ö. 298/910) ve Muhammed b. Yahya (ö. 310/922) Haşviyye nitelemesini kullanmıştır.

KLASİK DÖNEM ZEYDİLER

Çalışmamızda klasik dönem zeydileri temsil edecek üç imam seçilmiştir. Hicri III. asra ait bu üç imamı Zeydiyye mezhebinin “kurucu imamları” olarak adlandırabiliriz. Bu imamlar gerek eserlerinde ileri sürdükleri görüş ve düşünceleri ile gerekse buldukları konuları itibarıyla zeydiyye mezhebi içerisinde önemli

6 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu' Resâil-i İmam Murtaza*, tahk. Abdülkerim Ahmed Cedban, Mektebetü't- Turâsî'l-İslâmî, bs. I, c. I, s. 123, 139, c. II, s. 603, 617, 619.

7 Turhan Boytop, “Haşviyye” md. *DİA*, İstanbul 1997, c. 16, s. 403.

8 Boytop, “Haşviyye” md. *DİA*, s. 403.

9 Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, Ankara Okulu Yay., bs. I, Ankara 1999, s. 78, 87, 153, 154.

10 Özafşar, *İdeolojik Hadisçilik*, s. 81-85.

rolleri olan kişilerdir. Bu şahıslar hemen hemen her konuda olduğu gibi özellikle ele aldığımız bu konuda belli görüş ve düşünceleri olan etkin şahsiyetlerdir.

Kâsım er-Ressî (169/785-246/860)

Kasım er-Ressî Zeydiyye mezhebinin önde gelen imamlarından. Medine'de doğmuştur. On seneye yakın Mısır'da kalmış ve burada ilmi faaliyetlerde bulunmuştur. İlim ve ahlakta ehl-i beytin yıldızı diye anılmıştır. Kalam ilmine dair olan "*Kitabu'd-Delil*" adlı risalesi üzerine çeşitli çalışmalar yapılmıştır.¹¹ Ressî ayrıca fıkıh, tefsir, tasavvuf alanlarında eser vermiştir. Çoğu risâle formatında olan eserleri *Mecmû'u Rasâil-i Kâsım* adıyla 2001 tarihinde San'a şehrinde yayınlanmıştır. Kasım er-Ressî ömrünün sonlarında Zül'huleyfe'ye yakın Ress köyüne yerleşmiş ve burada 246 tarihinde vefat etmiştir.¹²

Yahya b. el-Hüseyin (245/859-298/910)

Yahya b. el-Hüseyin Zeydiyye mezhebinin önde gelen büyük imamlarından. Medine'de doğmuştur. Davet edildiği Yemen'de Zeydiyye mezhebini tesis etmiş ve burada bâtinî fırkalarla mücadele etmiştir. Kurduğu zeydî devletin imamı olmuştur. Fikhî görüşleri "Hâdeviyye" diye adlandırılan bir mezhebin doğmasına sebep olmuştur. Daha çok kelâmî konuları içeren risâleleri *Mecmû'u Rasâil-i imam Hâdî* adıyla 2001 tarihinde Sa'de şehrinde yayınlanmıştır. Fikhî görüşlerinin yer aldığı *Kitâbu'l-Ahkâm fi'l Helâli ve'l-Haram* ve *Kitâbu'l-Muntehâb* adlı eserleri de Yemen'de basılmıştır. İmam Yahya Yemen'in Sa'de şehrinde vefat etmiştir.¹³

Muhammed b. Yahya (278/891-310/922)

Yahya b. Hüseyin'in oğlu olan Muhammed, babasının ilmini tevârüs etmiş, onun görüş ve düşüncelerini çok sayıda eserler vererek gelecek nesillere aktarmıştır. Muhammed, özellikle hadisler konusunda babasının yolunu takip etmiş, haberler konusunda aynı eleştirel tutumu sürdürmüştür. O'na göre Kur'an'a aykırı ve onunla çelişen pek çok hadis bulunmaktadır.¹⁴

Çalışmamızda ona yer verilmesi hem dönem olarak klasik zeydiyye içerisinde yer alması hem de görüş ve düşünceleri ile Zeydiyye'nin ashâb-ı hadise bakışını gösteren çok sayıda örnekleri eserinde yansıtmıştıktan kaynaklanmaktadır. Onun *el-Mecmû'u Resâil-i* kendisine sorulan çok sayıda hadise verdiği cevaplar ile doludur. Bu cevaplar esnasında o, hadis anlayışını ve ashâb-ı hadise bakışını çok net bir biçimde ortaya koymuştur. Zeydî geleneğin devamı olması bakımından onun görüş ve düşünceleri oldukça önem arz etmektedir.

11 Ülkemizde Kasım er-Ressî ile ilgili iki çalışma yapılmıştır. Bunlardan Mehmet Ümit'in çalışmasında Kâsım Ressî'nin hayatı, eserleri, yaşadığı sosyo-kültürel ortam ve Mu'tezile ile ilişkisi incelenmiştir. Bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi ve Kâsım er-Ressî Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümlüne Kadar*, İSAM yay., İstanbul 2010, s. 163-216. Resûl Öztürk'ün çalışmasında da Kâsım Ressî'nin hayatı, eserleri, kalam metodu ve kelâmî konulardaki görüşleri ele alınmıştır. Bk. Resul Öztürk, *Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı*, Ahenk Yay., Van 2008, s. 39-71, 77 vd.

12 İmam Nâtik bil'Hak, *el-İfâde fi Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, bs. I, San'a 1996, s. 114-120.

13 İmam Nâtik, *el-İfâde*, s. 128-146.

14 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmû'*, c. I, s. 33.

Muhammed b. Yahya'ya sorulan sorulara verdiği cevapları içeren otuzu aşkın risâlelerini talebeleri kayda geçirmiş ve günümüze ulaşmasına vesile olmuşlardır.¹⁵ Yazdığı şiirler arap belağat ve fesâhatında örnek olarak gösterilmiştir.¹⁶ Bazı risâle ve kitapları *Mecmu'u Kutub ve Rasâil-i İmam Murtaza* adıyla 2002 tarihinde Yemen'in Sa'de şehrinde basılmıştır.

I. ZEYDİYYE'NİN ASHÂB-I HADİS HAKKINDAKİ NİTELEMELERİ: HAŞVİYYE

Klasik dönem zeydî literatüründe ashâb-ı hadis hakkında yapılan çeşitli nitelemeler oldukça dikkat çekicidir. Hemen hemen tamamı olumsuz nitelemelerden oluşan bu tanımlamaların bir kısmı rivayeti nakleden ashâb-ı hadis ile ilgili, bir kısmı da yapılan rivayetin muhtevası ile (merviy) ilgilidir. Çoğunlukla bir rivayetin değerlendirilmesi bağlamında yapılan bu nitelemelerin başında "Haşviyye" nitelemesi gelmektedir. Zeydî literatüründe ashâb-ı hadis hakkında yapılan bu nitelemelerin neler olduğunu toplu halde sıralamak istiyoruz:

"Haşviyye"¹⁷

"Bazı avam ve cahiller"¹⁸

"Amme'den bazıları"¹⁹

"Haşviyyetu'n-nas"²⁰

"Ve men la ilme leh"²¹ (ilmi olmayan kişiler)

"Min ziyâdâti ashâbi'l-hadis"²² (bu hadis ehlinin ilavelerindedir)

"Min acâibi ashâbi'l-hadis"²³ (bu hadis ehlinin tuhaf rivayetlerindedir)

"Min rivâyâtî'l-müşebbihin ve mezhep min mezâhibi'l-mülhidin"²⁴ (Allah'ı yaratılmışlara benzeten ve inkar edenlerin rivayetlerindedir)

"Lem yerviha âlim"²⁵ (bunu alim olmayan kişi rivayet etmiştir)

"Heza min rivâyâtî'l-haşviyye ve ehlul-batıl"²⁶ (bu haşviyyenin ve batıl ehlinin rivayetlerindedir)

"Heza min acâibi ashâbi'l-hadis ve ziyâdâtihim"²⁷ (bu ashâb-ı hadis'in ilavelerinden ve tuhaf rivayetlerindedir)

"Heza mimma câe bihi ashâbu'l-hadis ve hüve min bideihim"²⁸ (hadis ehlinin rivayet ettiği bidatlerindedir)

15 İmam Nâtık, *el-İfâde*, s. 169.

16 Kâsım er-Ressî, *Mecmu'u Rasâil-i Kâsım er-Ressî*, tahk. Abdülkerim Ahmed Cedban, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, bs. I, San'a 2001, Abdülkerim Ahmed Cedban'ın mukaddimesi, c. I, s. 13.

17 Yahya b. el-Hüseyn el-Hâdî, *Kitâbu'l-Muntehab*, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, bs. I, San'a 1993, s. 45.

18 el-Hâdî, *Muntehab*, s. 30, 63; Muhammed b. Yahya, *Mecmu'* c. I, s. 139.

19 Muhammed b. Yahya, *Mecmu'* c. I, s. 125.

20 *age*, c. I, s. 123.

21 *age*, c. I, s. 123.

22 Muhammed b. Yahya, *Mecmu'*, c. II, s. 603.

23 *age*, c. II, s. 617.

24 *age*, c. II, s. 621.

25 *age*, c. II, s. 601.

26 *age*, c. II, s. 607.

27 *age*, c. II, s. 617.

28 *age*, c. II, s. 619.

Görüldüğü gibi klasik zeydî âlimler, ashâb-ı hadis hakkında çeşitli nitelemeler yapmışlardır. Birbirinden farklı olan bu nitelemeleri, Haşviyye genel nitelemesi adı altında toplayabiliriz. Zira yapılan her bir niteleme adeta Haşviyye'nin özelliklerini, onlarda bulunan sıfatları göstermektedir. Bu nitelendirmelerden hareketle zeydî âlimlerin Haşviyye kavramı ile neyi kastettiklerini ortaya çıkartmak da mümkündür. Nitekim zaman zaman Haşviyye kelimesi ile bu tür nitelemeler birlikte kullanılmıştır. Biz de bu nitelemeleri Haşviyye başlığı altında topluyor ve klasik zeydî âlimlerin Haşviyye nitelemesi ile ashâb-ı hadis in hangi özelliklerini kastettiklerini göstermek istiyoruz.

Zeydî âlimlere göre Haşviyye, nassların zâhirine bağlı kalan, müteşâbih âyetleri veya hadisleri muhkemlere hamletmeyi reddeden, tek tek her bir âyeti delil kabul eden ve ihtiva ettiği zâhiri mana ile amel etmeyi vacip gören kimselerin oluşturduğu bir topluluktur. Nasslara karşı bu yaklaşımlarından dolayı sonuçta Haşviyye Râfıziler ile aynı görüşlerde birleşmişler, Allah inancında teşbih ve tecsîme düşmüşlerdir.²⁹

Görüldüğü gibi Haşviyye dini metinleri anlama ve yorumlamada belli bir tavır içinde olanlardır. Zira Ressî, Haşviyye ile ilgili bu kanaatini dinî delilleri ele aldığı bölümde dile getirmiştir. Buna göre Haşviyye dini anlama ve yorumlamada yani metodolojide entellektüel bir yetersizlik içinde olanlardır. Ressî'ye göre Haşviyye'nin dinî metinleri anlamlandırmadaki bu metodu son derece yanlışır. Nitekim bu yanlış tutum onları teşbihî bir anlayışa sürüklemiştir.

Haşviyye'nin en belirgin özelliklerinin başında cahillikleri gelmektedir. Nitekim bu özelliklerinden dolayı zeydî âlimler tarafından cahillikle itham edilmişlerdir. Örneğin, Yahya b. el-Hüseyn (ö. 298/910) ezanın rüyada görülmesi ile meşru olduğunu ifade eden rivayetleri kabul etmez ve bu rivayetleri cahillerin sözü olarak niteler.³⁰ Çünkü rivayeti nakleden kişiler rivayetin içerdiği zâhiri mana ile yetinmiş ve bunun anlamının ne olduğu üzerinde düşünmemişlerdir. Bu gibi rivayetlerde bulunan kişilerin cahillikle itham edilmeleri onların rivayet ettikleri şeyi anlamamaları, mervînin anlamı üzerine düşünmemeleri ve rivayetle ilgili herhangi bir değerlendirmede bulunmamalarından kaynaklanmaktadır.

Oysa imam Yahya b. el-Hüseyn (ö. 298/910) bu rivayeti dinin temel ilke ve esasları çerçevesinde değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Ona göre ezan dinin şeâirindedir. Dinin temel sembollerinden ve esaslarından olan, hem de ibadetin önemli bir parçası olan ezan peygamberin ümmetine tebliğ etmesi gereken görevler cümlesindedir. Peygamberin görev alanına giren bir konu sıradan insanların rüyalarında görmeleri yoluyla meşru kılınmaz. Ezanın rüya yolu ile meşru olduğunu ifade eden rivayetler, aklın temel esasları (şevâhidi'l ukûl) ile çelişmesinden ötürü kabul edilemez. Ezan vahiy ile meşru kılınmıştır. Cuma süresindeki âyet ezanın meşrûyetini ortaya koymaktadır.³¹

29 Kâsım er-Ressî, *Mecmu'*, c. I., s. 631, 632.

30 el-Hâdî, Yahya b. el-Huseyn, *el-Muntehab*, s. 30.

31 el-Hâdî, *el-Muntehab*, s. 30.

Bu örnekte de görüldüğü gibi rivayet karşısında iki farklı tavır sergilenmektedir. Biri ashâb-ı hadisin bir diğeri de bir fakihin tavrıdır. Ashâb-ı hadisin tavrı belli bir senet yoluyla gelen rivayeti nakletmekten ve içerdiği anlamı zâhiri manası ile anlayıp kabul etmekten ibarettir. Fakihin tavrı ise rivayeti öncelikle içerdiği mana itibarıyla bir değerlendirmeye tâbi tutmak ve o manayı dinin temel esasları ışığında anlamlandırmaktır. İşte zeydi fakihler veya kelamcılar herhangi bir rivayete karşı ashâb-ı hadis tarafından gösterilen bu tavra karşı çıkmakta ve rivayet karşısında dinin diğer temel esaslarından habersizce, bilgisizce hareket etmelerini cahillikle itham ederek eleştirmektedirler.

Yahya b. el-Hüseyin yine benzer şekilde duha namazı hakkındaki rivayetleri 'cahillerin' yaygınlaştırdığı sünnet yaptıklarını belirtir. Oysa ona göre Hz. Peygamber Mekke fethinde şükür mahiyetinde kuşluk vakti namaz kılmalıdır.³² Bu örnekte de görüldüğü gibi rivayeti olduğu gibi nakledenler rivayetteki manayı anlamaya yönelik herhangi bir çaba içerisine girmemişlerdir. Hz. Peygamber'in kuşluk vakti namaz kılması ile ilgili bir rivayetten ötürü kuşluk vakti namazını sünnet diye adlandırıp yaygınlaştırmışlardır. Burada yine iki tavır söz konusudur. Biri hiçbir sorgulamaya veya anlama çabasına girmeden rivayetin içerdiği düz manayı hayata bilgi olarak taşıyan bir tavır, diğeri ise rivayetin içerdiği manayı nedeni, niçini, gayesi, tarihi arka planı gibi anlama faaliyetleri neticesinde değerlendiren bir tavrıdır. Her türlü anlama faaliyetlerinden uzak ve sadece rivayetin düz manasına dayalı olan, rivayetin siyak ve sibakının dikkate alınmadığı birinci tavır cehalet ile nitelendirilmiştir.

Ashâb-ı hadisin, rivayetleri dinin diğer temel esasları çerçevesinde değerlendirmeye tâbi tutmayıp zâhiri manaları ile yetinme tavırlarının ne büyük tehlikeler doğurabileceğine dair bir başka örnek de şu hadistir: "Zamana sövmeyin. Zira Allah zamandır"³³

Muhammed b. Yahya bu hadis hakkında şöyle der:

"Bu sözü haşvî olanlardan başkası asla söylemez. İlim olmayan ancak böyle bir şey söyleyebilir."³⁴

Görüldüğü gibi Muhammed b. Yahya'ya göre Haşviyye ilmi olmayan kişilerdir. Bu ifadeleri biraz daha irdelersek şunları söyleyebiliriz. Muhammed b. Yahya burada hadisi rivayet edenleri ilmi olmayan kişiler olarak nitelendiriyor. Oysa hadis ile meşgul olanlar da kendi uğraşlarını "ilim" olarak görüyorlar. Onlara göre hadis bizatihi ilimdir. Muhammed b. Yahya ise hadisi ilim olarak görmüyor. Ona göre hadis yalan ve doğru ihtimali olabilen bir haberden ibarettir. Ancak bazı kriter-

32 *age*, s. 63.

33 Muhammed b. İsmâil, el-Buhârî, *el-Câmiu's-Sahîh*, tahk: Mustafa Dîb, Dâru İbn-i Kesir, bs. III, Beyrut 1987, Edeb 101, c. 5, s. 2286, h. no: 5827; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahîh-u Müslim*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabi, tahk: Muhammed Fuâd Abdülbâkî, el-Elfâz mine'l-Edeb I, c. 15, s. 84; h. no: 2246; Ahmed b. Hüseyin el-Beyhakî, *Sünenü'l-Kübrâ*, tahk: Muhammed Abdülkadir, Müessesetü Dâru Bâz, Mekke 1994, Salâtu'l-İstiskâ 36, c. III, s. 365; Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-Ahmed b. Hanbel*, tahk: Şuayb el-Arneût, Müessesetü'r-Risâle, bs. II, Beyrut 1999, c. II, s. 395, 491

34 Muhammed b. Yahya, *Mecmu'*, c. I, s. 123.

ler bu haberlere uygulandıktan sonra bu haberler bir değer ifade edebilir. Hem haberin tespitinde hem de anlaşılmasında bir takım kriterler kullanılır ve bu kriterlerin neticesinde hadis anlamlandırılır. Muhammed b. Yahya'nın ilim anlayışı bu şekildedir. Burada aktif bir şekilde kullanılan bir akıl vardır. Bu, bağımsız bir akıl değil, doğruyu bulabilmek için çeşitli sorular soran, çelişkileri ortaya çıkartan, sebep sonuç ilişkisi kuran aktif bir akıldır. Dolayısı ile Muhammed b. Yahya hadisi aktif akli kullanmadan, ilmin gerektirdiği ilişkileri, değerlendirmeleri yapmadan rivayet etmeyi ilimsizlik olarak nitelendiriyor diyebiliriz.

Zeydî alimlerin ashâb-ı hadise yönelik nitelendirmelerini yansıtan rivayetlerden biri de şudur:

"Cennet ehli cennete, ateş ehli de ateşe girdiğinde ölüm koç gibi getirilir ve sıratın üzerinde boğazlanır sonra da 'artık ölüm yok ebediyet var' denir."³⁵

Bu hadisin sıhhati Muhammed b. Yahya'ya (ö. 310/922) sorulur ve o bu soruyu şöyle cevaplar:

"Rasulullah'dan nakledilen bu hadis sahih değildir. Çünkü bu hadis, gerçek olmayan şeylerin kendisine dahil edildiği bir hadistir. Ve bunun kaynağı **bazı avam ve cahillerdir**. Biz bu rivayeti onlardan işittik."³⁶

Muhammed b. Yahya hadisin sahih olmayışının nedenini ise şöyle açıklar:

"Ölüm ruhun çıkmasına ve hareketliliğin gitmesine verilen bir isimden ibarettir. Her kim ölümün boğazlanmasından söz ederse o cahillik etmiş olur. Eğer ahirette faniliğin ve ölümün olduğu şeyler vuku bulursa o zaman ahiret de fani olmuş olur. Halbuki orada hiçbir şey için fanilik yoktur. Ve yine boğazlanacak olan bir ölüm için de ruhu kabzedilecek olan bir ölümün olması gerekir. Tıpkı ademoğlunun ölümü gibi. Aksi halde insanın yok olması beklenemez. Ölümü gerçekleştirilen ölümün (olgusu) de ölümüne ihtiyaç vardır. Bu ise ancak kötü bir temyizi olan cahilin sözünden başkası olamaz.³⁷ Halbuki Allah Teala ahirette beka olacağımı bize haber vermiş ve şöyle buyurmuştur: "ilk ölümden başka bir ölümü orada tatmazlar"³⁸

Zeydî âlimler ashâb-ı hadisi rivayet ettikleri şeyin muhtevalarından hareketle de tuhaf, acâip şeyler rivayet eden kişiler olarak nitelendirmektedir. Bu şekildeki nitelendirmeleri için şu hadis örnek olarak verilebilir:

"İsrail oğulları olmasaydı et bozulmazdı. Havva olmasaydı kadınlar kocalarına ihanet etmezdi"³⁹

Muhammed b. Yahya kendisine sorulan bu hadisin ashâb-ı hadisin tuhaf rivayetlerinden ve onların yaptıkları ziyadelerden olduğunu söylemiştir.⁴⁰ Yine o, şu rivayet için de ashâb-ı hadisin getirdiği bidatlerdendir nitelemesinde bulunur.⁴¹

35 Buhârî, *es-Sahih*, Tefsir 221, c. IV, s. 1759, h. no: 4612; Müslim, *es-Sahih*, Cenne ve Sıfati Naimiha 40, c. 17, s. 156, h. no: 7130.

36 Muhammed b. Yahya, *Mecmu'*, c. I, s. 139.

37 Muhammed b. Yahya, *Mecmu'*, c. I, s. 139.

38 ed-Duhan, 44/56.

39 Buhârî, *es-Sahih*, Halku Adem I, c. XI, s. 488.

40 Muhammed b. Yahya, *Mecmu'*, c. II, s. 617.

41 Muhammed b. Yahya, *Mecmu'*, c. II, s. 619.

"Sizden herhangi biriniz uykuda iken şeytan ense kökünüze üç düğüm atar. Her bir düğümü bağladıkça: 'sen yat yat, daha gece uzundur' diyerek attığı düğümün üzerine eliyle vurur. Eğer bir kimse uykudan uyanır da Allah'ı zikreder, hatırlarsa bu düğümlerden biri çözülür, abdest alırsa biri daha çözülür, namaz kılsa birisi daha çözülür ve zinde ve neşeli olarak ve tertemiz bulunarak, sıklet ve tembellik gibi şeylerden uzak olarak sabaha çıkmış olur. Böyle yapmayıp da güneş doğuncaya kadar gafflet üzere yatarsa vücudu habis ve tembel olarak sabaha çıkmış olur"⁴²

Zeydî âlimlerin ashâb-ı hadis hakkında yaptıkları nitelendirmelerle ilgili çok sayıda örnek vardır. Ancak biz bu kadarının bir fikir vermesi açısından yeterli olacağı kanaatindeyiz. Bu örneklerle ilgili dikkat çekmek istediğimiz noktalardan biri söz konusu örneklerin kelâmî konuların dışındaki konuları içeren rivayetlerden oluşmasıdır. Dolayısıyla ashâb-ı hadis ile olan tartışmaları sadece kelâmî konulardaki bazı hadislerle indirgemek veya onlarla sınırlıymış gibi düşünmek yanlıştır. Şimdi de bu nitelendirmelerin arka planında ne gibi düşünceler, ne gibi algılar yer almaktadır sorusunun cevabını bulmaya çalışalım.

II. ZEYDÎ ÂLİMLERİN HADİS ve ASHÂB-I HADİS ALGISI

Bize göre klasik zeydî âlimlerin ashâb-ı hadisi bu denli ağır bir şekilde nitelendirmeleri iki temel nedenden kaynaklanmaktadır: Bunlardan birisi; zeydî hadis kriterleridir, diğeri ise zeydî âlimlerin hadis ve ashâb-ı hadis algılarıdır.

Zeydî âlimler hadislerin kabul veya reddedilmesi ile ilgili belli kriterler tespit etmişler ve bu kriterlere göre rivayetleri değerlendirmeye tabi tutmuşlardır. Bu kriterlerin neler olduğuna dair ileride kısaca bilgi verilecektir. Ancak şu kadarını ifade edelim ki bu kriterler ashâb-ı hadisin kriterleriyle büyük oranda uyuşmamaktadır. Böyle olunca bir hadisin kabul veya reddedilmesi noktasında iki grup arasında birbirinden farklı değerlendirmeler ortaya çıkmaktadır. Ashâb-ı hadisin kabul edip rivayet ettiği bir hadisi zeydî âlimler kabul etmeyip eleştirebilmektedir. Tabi ki iş sadece rivayeti eleştirip kabul etmemekle kalmamakta rivayeti nakleden kişiler de eleştiriye tabi tutulmakta ve olumsuz şekilde nitelendirilmektedir.

Görünen o ki zeydî âlimler ashâb-ı hadise yönelik bu olumsuz nitelendirmeleri bilinçli olarak yapmakta ve bununla muhataplarına bir mesaj vermektedirler. Bu mesaja göre ashâb-ı hadis sağlam olmayan hadis kriterlerine sahiptir. Onların problemleri rivayet etmelerinin temelinde savundukları hadis kriterleri gelmektedir. Ashâb-ı hadis bu metod ve anlayışlarıyla sağlıklı din anlayışına büyük zarar vermektedir. Bu yüzden zeydî âlimler yaptıkları bu olumsuz nitelendir-

42 Mâlik, *Muwatta*, Câmîu't-Terğîbi fi's-Salati, c. 2, s. 247, h. no. 605; Buhârî, *es-Sahih*, Teheccüd 12, c. II, s. 46; Müslim, *es-Sahih*, Müsafirin 28, c. 1, s. 538, h. no. 207; Ahmed b. Şuayb en-Nesâi, *Sünenü'n-Nesâi*, tahk: Abdulfettâh Ebû Guddê, Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, bs. II, Halep 1986, Kiyâmu'l-leyl 5, c. 3, s. 203 h. no. 1607; Süleyman b. Eş'as, Ebû Dâvûd, *es-Sünen*, tahk: Muhammed Muhyiddin, Dâru'l-Fikr, yy. ts. Kiyâmu'l-leyl 18, c. 1, s. 504, no. 1306; Muhammed b. Yezîd, ibn-i Mâce, *es-Sünen*, tahk: Muhammed Fuad Abdalbâkî, Dâru'l-Fikr, Beyrut ts, Kiyâmu'l-leyl 174, c. 1, s. 421, h. no. 1329; Ahmed, *Müsned*, c. II, s. 243.

melerle ashâb-ı hadis aleyhine kamuoyu oluşturmakta ve böylece onların toplum üzerindeki olumsuz etkilerini kırmaya çalışmaktadırlar.

Zeydî âlimlerin kendi kriterlerine aykırı olan rivayetleri kabul etmemeleri ve hatta o rivayetleri nakleden ashâb-ı hadisi eleştirmeleri anlaşılabilir bir şeydir. Zira eğer ortada sizin kriterlerinize uymayan bir rivayet varsa, o rivayeti kabul etmez ve o rivayeti nakleden kişileri eleştirir ve yanlışlarını söylersiniz. Ancak ashâb-ı hadise karşı dozu oldukça yüksek, olumsuz nitelendirmeleri sadece zeydî hadis kriterlerine aykırılık nedenine de bağlamak yeterli olmayacaktır. Öyleyse zeydî âlimler neden ashâb-ı hadise karşı bu derece sert bir tepki göstermişlerdir? Acaba hassas oldukları bir konu mu vardır? Hemen hemen her hadisin ardından genel bir kitle olarak ashâb-ı hadisin hedef alınması ve haklarında sert nitelemelerin yapılmasının zeydî hadis kriterlerine aykırılığın ötesinde bir nedeni olmalıdır. Bizce bu neden zeydî âlimlerin hadis ve ashâb-ı hadis hakkındaki algılamalarıdır. Öyleyse şimdi bu iki nedenin ne olduğunu anlamaya çalışalım.

Zeydî Âlimlerin Hadis Kriterleri

Zeydî âlimlerin hadis kriterlerine geçmeden önce akla gelebilecek şu soruyu da cevaplandırmak isteriz. Zeydî âlimlerin kendi hadis literatürleri bulunmakta mıdır? Eğer hadis kriterlerinden söz ediyorsak tabii ki bir hadis literatürünün varlığından da söz etmeliyiz. Evet Zeydiyye mezhebinin kendine ait bir hadis edebiyatı bulunmaktadır.⁴³ Kendilerine öncelik verdikleri ehl-i beyt raviler hadis rivayetinde büyük rol oynamaktadır. Ne var ki zaman zaman da olsa ehl-i beyt ravilerinden gelen rivayetler de ileride ifade edeceğimiz zeydî hadis kriterlerine aykırılıktan dolayı reddedilebilmiştir.

Zeydî âlimlerin hadis kriterlerini şu şekilde maddeleştirmek mümkündür:

1. Kur'an'a arz
2. Akıl
3. İcma
4. Dinin temel ilke ve esasları
5. Ravilerin sika olması⁴⁴

Zeydî âlimlerin hadis kriterlerinin başında Kur'an'a arz gelmektedir. Kur'an'a uygun olan hadis kabul edilir, Kur'an'a aykırı olan hadis ise reddedilir. Hadisin Kur'an ile çelişki içinde olması düşünülemez. Zira ikisi de aynı kaynaktan gelmiştir.

Aynı şekilde hadis aklın temel ilkelerine de aykırı olamaz. Zira akıl da Allah'ın insanlar için verdiği delillerden bir delildir. Deliller arasında çelişki olmaz. Eğer hadis delili akıl delili ile çelişiyorsa hadis reddedilir.

43 Zeydî hadis literatürü için bkz. Kadir Demirci, *Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı* (basılmamış doktora tezi) Ankara 2005.

44 Kâsım b. Muhammed, *el-İ'tisam bi Hablillahi'l-Metin*, Mektebetü Yemeni'l-Kubrâ, bs. I, San'a 1987, c. I, s. 10.

Zeydî âlimlere göre hadisin kabul edilmesinde gözetilen kriterlerden biri de icmadır. Hadis bütün islam fırkaları tarafından kabul edilen hadislere aykırı olmamalıdır.

Zeydî âlimlere göre dinin temel ilke ve esasları beştir. Bu temel ilkelere usul-u hamse denir ki bunlar; tevhid, adl, el-men zil beyne'l-men zilet ey n, el-va'd ve'l-void, emr-i bi'l maruf nehyi ani'l-münkerdir. Hadis bu beş esasa aykırı olmamalıdır.⁴⁵

Ashâb-ı hadis zeydî âlimlerin belirleyip kabul ettikleri bu hadis kriterlerine aykırı rivayetlerde buldukları için eleştirilmiş ve rivayetleri kabul edilmemiştir.

Zeydî Alimlerin Hadis ve Ashâb-ı Hadis Algısı

Zeydî âlimler hadisi doğru ve yalan olma ihtimali olan söz olarak tanımlamaktadırlar. Bu tanımlamadan hareketle hadis bir takım kriterlere başvuru olarak hem doğrulanabilir hem de yalanlanabilir.

Başta imam Zeyd olmak üzere zeydî âlimler zihnen Hz. Peygamber hakkında yalan haberler uydurulacağı düşüncesine inanmış durumdadırlar. Hemen hemen bütün zeydî imamların Hz. Peygamber'den rivayet edilen "daha önceki peygamberler hakkında yaptıkları gibi benim hakkımda da yalan haberler uyduracaklar" hadisine her fırsatta atıfta bulunmaları haberler konusundaki zihni telaşlarını göstermesi bakımından önemlidir.⁴⁶

Hadisin doğrulanabilir veya yalanlanabilir bir söz olması onun haber olma keyfiyetinden kaynaklanır. Burada söz konusu edilen Hz. Peygamber'in sözü değil, aksine Hz. Peygamber adına söylenen, ona nispet edilen, ona dayandırılan, "peygamber şöyle buyurmuştur" denilen sözdür. Gerçekte sorgulanan peygamberin buyruğu değil, peygamberin öyle buyurup buyurmadığının tespitidir. Zira Peygamber şöyle buyurmuştur deyip de yalan söyleyen olduğu gibi, peygamberin sözünü yanlış aktaran, peygamberin sözünü doğru aktaran ama yanlış anlayan, peygamberin sözünün maksadını kavrayamayan, peygamberin sözünü eksik aktaran, peygamberin sözü ile ilgili değişikliklerden (nasih mensuh gibi) haberi olmayanların varlığı söz konusudur.⁴⁷

Ravilerin durumları ile ilgili Hz. Ali'ye atfedilen bu değerlendirmeler zeydî hadis anlayışında oldukça etkili olmuştur.⁴⁸

Görünen o ki, zeydî âlimler hadis rivayetini dinin varlığına yönelik bir tehdit olarak algılıyorlar. Bu algı da onları hadise ve hadisçilere karşı daha temkinli bakmaya sevk ediyor. Zeydî âlimlerin hadis ve hadisçilere ağır bir şekilde eleştirel yaklaşımlarının altında da onların bu algısının olduğunu düşünüyoruz.

45 Kâsım er-Ressî, *Mecmu'*, c. I, s. 97; Yahya b. el-Hüseyin, *Mecmu' Rasâil-i imam Hâdî*, San'a 2001, s. 480; Muhammed b. Yahya, *Mecmu'*, s. 33.

46 İmam Zeyd, *Mecmu' Kutub ve Rasâil-i Zeyd b. Ali*, tahk. İbrahim Yahya ed-Dersî, Merkezi Ehli'l-Beyt, bs. I, San'a 2001, s. 316; Kâsım er-Ressî, *Mecmu'*, s. 545; Yahya b. el-Hüseyin, *Mecmu'*, s. 436.

47 Ali b. Ebî Tâlib, *en-Nehcu'l-Belâğa*, Beyrut 1963, s. 325-328.

48 Abdullah b. Hâmûd, *Ulûmu'l-Hadis inde'z-Zeydiyye*, Müessesetü İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, bs. I, Sa'de 2001, s. 6-8.

Hadis rivayeti dinin varlığına yönelik bir tehdit olabilir mi? Hadis aracılığı ile Hz. Peygamber'in söylemediği, yapmadığı bir şey sanki o söylemiş ve yapmış gibi aktarılırsa ve bu durumun önü alınmazsa herhalde böyle bir tehditten söz edilebilir.

Kur'an gibi resmî kayıt altına alınmayan hadis İslam düşmanları için kendilerini hedeflerine ulaştırabilecek uygun bir yol oluşturmaktaydı. Hadis aracı ile gayr-i islâmî düşünceleri Müslümanların arasına sokmak imkan dahilindeydi. Bu tehlikenin farkında olan Müslümanlar bir takım tedbirler almaya yöneldiler. Zeydî âlimlerin de hadis uydurma faaliyetlerine karşı duyarsız kalıp tedbir almadıkları söylenemez. Ancak zeydî âlimlerin aldıkları tedbirlerin farklı oluşu ve bu tedbirleri uygulamada gösterdikleri hassasiyet ve ashâb-ı hadise karşı aşırı derecedeki olumsuz nitelendirmelerin nedenleri üzerinde ayrıca durmak gerekir. Sanırım tarihte ve özellikle zeydî tarihinde yaşananlardan zeydiyyenin hadis ve ashâb-ı hadis algısının nedenlerini bulabiliriz. Zira bize göre Hz. Peygamber'in vefatından kısa süre sonra yaşanan olaylar zeydî âlimlerin hadis ve ashâb-ı hadis algısı üzerinde son derece etkili olmuştur.

Hz. Peygamber'in vefatından sonra ilk üç halifenin öldürülmesi, sahabeler arasında gerçekleşen savaşlar İslam toplumunda büyük bir **güven bunalımı** meydana getirmiştir. Özellikle zeydî âlimler üzerinde bu bunalımın etkisi daha da büyüktür. Zira Hz. Peygamber'den sonra onun halifesi gözüyle baktıkları Hz. Ali menfur bir suikasta kurban gitmiş, iktidarı eline geçiren Muaviye ehl-i beyte yönelik baskılarını artırmış, ardından oğlu Yezid Hz. Peygamber'in torunu Hz. Hüseyin'i acısı asırlarca sürecek bir şekilde hunharca öldürmüştü, Hz. Hüseyin'in torunu olan imam Zeyd de aynı akıbetle karşılaşmış, kendisine beyat eden Küfeliler tarafından yalnız bırakılarak elim bir şekilde öldürülmüş, ardından Zeyd'in oğlu Yahya ve onun dışında pek çok zeydî imam katledilmiş ve ehl-i beyt'e yönelik genel bir kuşatma ve baskı ikinci asrın sonlarına kadar devam etmiştir.⁴⁹

Yaşanan bu olayların zeydî hadis algısı ve hadis rivayeti üzerinde etkisinin olmadığı söylenebilir mi? Asla söylenemez. Zira bu olayların etkileri Zeydî âlimler üzerinde kendini hemen göstermiştir. Müslümanlar arasında yaşanan bu olaylar zeydîler arasında hadisin en önemli unsuru olan raviye hem de sahâbî raviye olan güveni sarsmıştır. Nitekim Zeydî âlimler Hz. Ali'ye karşı savaşan sahabele-
rin adaletlerini yitirdikleri nedeniyle rivayetlerinin kabul edilemeyeceği görüşünü benimsemiş ve bunu şöyle ifadelendirmişlerdir:

"Rasulullah'ın ashâbı içerisinde sika olanların rivayetlerini kabul ettik ve onları tat-
bik ettik"⁵⁰

Ehl-i beyte yönelik siyâsî baskılar ve bir takım hadisçilerin mevcut siyâsî ikti-
darla olumlu ilişkiler içinde olması, zeydî hadis anlayışına etki etmiş ve hadisin

49 İmam Nâlık bil-Hak, *el-İfâde*, s. 65, 66, 71, 79.

50 Muhammed b. Yahya, *Mecmu'*, c. II, s. 563.

kabul şartları içerisinde ehl-i beyt ravilerinin rivayetlerini esas alma bir hadis usûlü kriteri olarak baş göstermiş ve kriter şöylece dillendirilmiştir:

“eslafımızın, **-baba- oğul-Ali-Nebi-** isnadıyla gelen rivayetleriyle ihticac ettik.”⁵¹

İmam Zeyd kendisinden sonra gelenlere Hz. Ali'den geldiği sabit olan şeylere sımsıkı sarılmayı vasiyet etmiş, ehl-i beyt alimlerini içlerinde hata edenler de olmakla birlikte hidayet yolunun rehberleri olarak takdim etmiştir.⁵²

Can, mal, inanç, düşünce emniyetinin olmadığı, güvenin tamamen ortadan kalktığı bir atmosferde ravinin sika olmasının da pek önemi kalmamış ve hadisler Kur'an'a ve akla arz edilerek değerlendirilme yoluna gidilmiştir. Her ne kadar hadis tenkidinde Kur'an'a arz prensibinin Hz. Peygamber'den gelen bir hadise dayandığı gerekçe olarak ileri sürülse de kanaatimizce bu olaylar yaşanmamış olsaydı Kur'an'a arzdan söz eden bu hadis zeydi hadis anlayışı üzerinde bu denli etkili ve belirleyici olmazdı.

Ehl-i beytin yaşadığı baskı ve zulme tanık olan İmam Zeyd yaşadıklarının etkisi ile rivayetlerin sıhhatinin nasıl değerlendirileceğini soranlara hadisleri Kur'an'a arz etmeyi bir yöntem olarak tavsiye etmiştir. Hatta o, bu görüşünü Hz. Peygamber'den nakledilen bir hadise dayandırmış ve o hadisi muhataplarına hatırlatmıştır: Bu rivayete göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

“Hadisi işittiğinizde onu Kur'an'a arz edin. Kur'an'da olan bendendir ve ben onu söylemişimdir. Kur'an'da olmayan ise benden değildir ve ben onu söylememişimdir ve ben ondan uzayımdır”⁵³

Rivayetlere karşı bu yaklaşımın imam Zeyd'den itibaren nesilden nesile diğer zeydi âlimler üzerinde etkili olmuştur. Az bir farkla benzer rivayeti Ressa'nın (ö. 246), Yahya b. el-Hüseyin'in (ö. 298/910) ve Muhammed b. Yahya'nın (ö. 310/922) delil olarak kullandıkları görülmektedir.⁵⁴

Hatta imam Muhammed b. Yahya biraz daha ileri giderek rivayetlerin sıhhatini belirlemede Kur'an'ı kriter olarak kullanmalarının gerekçesini açıkça ifade etmektedir.

“Allah'ın Kitabı'na aykırı ve ona ters olan çok sayıda hadis gördük.”⁵⁵

Zeydi âlimlerin toplum içerisinde batıl düşünce ve görüşlerin hadis formu içerisinde yer aldığına dair müşahedeleri hadis algılarına etki etmiştir. Nitekim Yahya b. el-Hüseyin (ö. 298/910) Haşviyye'nin bir takım batıl düşünceleri ve iftiraları Hz. Peygamber'e nispet ettiklerinden söz etmektedir.⁵⁶ Muhammed b. Yahya bu durumu şöyle ifadelendirir:

51 Age, ay.

52 İmam Zeyd, *Mecmu'*, s. 317.

53 imam Zeyd, *Mecmu'*, s. 316.

54 Ressa, *Mecmu'*, c. I, s. 545; Yahya b. el-Hüseyin, *Mecmu'*, s. 436; Muhammed b. Yahya, *Mecmu'*, c. I, s.

55 Muhammed b. Yahya, *Mecmu'* c. II, s. 563.

56 Yahya b. el-Hüseyin, *Mecmu'*, s. 62.

"Bize göre batıl olan şeyler, bunları hadislere dahil etmemizi engelliyor. Bunlara iltifat etmedik. Bu şekilde olan hadisleri delil olarak kullanmadık."⁵⁷

Toplumda yaşanan karmaşa da zeydî âlimlerin hadise bakışı üzerinde etkili olmuştur. Helali haram yapacak derecede birbirinden farklı rivayetlerin varlığı söz konusu karmaşanın nedenlerinin başında gelmektedir. Ravilerden kaynaklanan rivayet karmaşası karşında müteşâbihlerden muhkemlere, furulardan usullere dönme öğütlenmiştir.⁵⁸

Bütün bunlar neticesinde zeydî âlimler Kur'an merkezli bir sahih hadis anlayışı belirlemiş ve şu kanaate varmışlardır:

"Allah'ın Kitabı'na muvafık olan ve Kitab'ın doğru bir şekilde kendisine şahitlik ettiği hadis bize göre sahihtir ve hüccettir."⁵⁹

Zeydî âlimlerin hadis ve hadisçilere yönelik bu tutumlarından onların toptan hadise, hadis rivayetine karşı oldukları anlamını çıkartmak doğru olmaz. Zira çalışmamızda referans olarak atıfta bulunduğumuz üç zeydî imam bizzat hadis rivayeti ile meşgul olmuş, hadis rivayet etmiştir.⁶⁰ Zeydî imamlar sağlam kriterlere dayanmadan yapılan rivayetleri eleştirdiklerini şu şekilde açıkça dile getirmişlerdir.

"Amme'nin, bir hüccet ortaya koymadan, bir delil ile izah etmeden, Kitap ve Sünnet'ten şahidini getirmeden rivayet ettikleri hadis hakkında ise bütün bu eksiklikleri söyledik ve bunlara cevap verdik. Allah'ın Kitabı'nda ve üzerinde icma vaki olan sünnette yer alan şahitlerini gösterdik. Ya da Kitab'ın onayladığı akıl hüccetini delil olarak kullandık. Bu yol arzulanan en sahih yoldur."⁶¹

Çalışmamızı Muhammed b. Yahya'nın zeydî âlimlerin bütünü ile hadis ve sünnete olumsuz bir tavır takınmadıklarını, hadise karşı eleştirel ve seçmeci bir yaklaşım içerisinde olduklarını gösteren oldukça dikkat çekici şu sözleriyle bitirmek istiyoruz:

"Sana ait olmayan ve faydası dokunmayan bu gibi rivayetlerle kendini meşgul etme. İşlerini Allah'ın Kitabı'na ve Rasulü'nün Sünnet'ine dayandır. Zira kalbine şifa verecek, sadrını parlatacak şeyler bu iki kaynaktır."⁶²

"Böyle uydurma mevzu hadislere iltifat etme, ihtilaflı sözlere iltifat etme, bunlar kalbi kör eden, Kitaba muhalif olan rivayetlerdir. Kitap bunları yalanlar, batıl olduğuna şahitlik eder. Eğer sen sahih olmayan hadis üzerinde düşünmekle meşgul olursan idrakin yok olduğu, kalbin, aklın hayret ettiği derin denizlere düşersin. Allah seni muvaffak kılsın. Kıymetsiz şeylerden uzak tutsun."⁶³

57 *age*, c. II, s. 564.

58 *age*, c. II, s. 564.

59 *Mecmu'*, c. II, s. 563, 564.

60 Kâsım er-Ressî'nin eserlerindeki rivayetler, Yahya b. el-Hüseyin'in rivayetleri "*ed-Dürrerü'l-Yahyaviyye*" adıyla neşredilmiştir. Muhammed b. Yahya'nın rivayetleri de kendi eserlerinde bulunmaktadır.

61 *age*, c. II, s. 564.

62 *age*, c. II, s. 617.

63 Muhammed b. Yahya, *Mecmu'*, c. II, s. 607.

SONUÇ

1. Bu çalışmada ashâb-ı hadis hakkında yapılan "Haşviyye" adlandırmasının h. III. asır zeydî literatüründe de yer aldığı görülmüştür. Dolayısıyla hadisçiler için yapılan bu niteleme Sünnî düşünce dışında sadece Mutezile'ye has bir nitelendirme değildir.
2. Başta Kâsım er-Ressî olmak üzere zeydî âlimlere göre Haşviyye, dinî anlama ve yorumlamada hatalı bir yöntemi benimseyenlerdir.
3. Zeydî âlimler yaptıkları rivayetlerden hareketle ashâb-ı hadis'in entellektüel düzeylerini eleştirmişlerdir.
4. Üçüncü asrın son yarısında zeydî literatürü hadis hareketinin yaygın ve etkin bir konumda olduğunu göstermektedir. Yemen'de bulunan Muhammed b. Yahya'ya 134 civarında hadis'in sıhhat ve manası sorulmuş o da bu hadislerden 56 tanesinin sahih olmadığına hükmetmiştir. Bu hadisler kütüb-ü tisa müelliflerinin rivayet ettiği hadislerdir.
5. Zeydîlerin Haşviyye nitelemesi içerisine dolaylı da olsa yaptıkları rivayetlerden dolayı kütüb-ü tis'a müellifleri de girmektedir. Dolayısıyla bu nitelemenin sadece hadisçilerin Hanbelî kanadı için kullanıldığını söylemek doğru olmayacaktır. Bütün hadisçileri Haşviyye nitelemesine dahil etmek doğru olmasa da "kütüb-ü sitte" veya "sıhah-ı sitte" denilen hadis literatürünün Haşviyye olgusundan etkilendiği söylenebilir.
6. Zeydî literatüründe ashâb-ı hadis için kullanılan bu nitelemeler, onların sadece itikâdî konulardaki düşüncelerinden kaynaklanmamaktadır. Hemen hemen her konuda rivayet edilen hadis tenkit edilmiş ve bunları rivayet edenler eleştirilmiştir. Eleştirinin kaynağı ashâb-ı hadis'in hadisleri anlama ve yorumlama problemidir.
7. Hadisçilerin geneli olmasa da rivayet ile meşgul olan çok sayıda kişi ağır itham altında kalmış, avam, cahil kimseler olarak nitelendirilmiştir.
8. Zeydî âlimler hadis ve hadis ashâbına karşı olan eleştirilerinde her ne kadar genellemeci bir dil kullanmışsalar da gerçekte onlar sağlam kriterlere dayanmadan yapılan rivayetlere karşı olduklarını dile getirerek bu genellemeci dili yumuşatmayı hedeflemişlerdir.
9. Hicri III. asır hadis'in altın çağıdır. Aynı şekilde hicri III. asır hadisçiler hakkında bu nitelemelerin yapıldığı bir çağdır. Bu durum, hadis tarihi adına çözümlenmesi gerekli olan bir çelişkidir.
10. Zeydî âlimlerin genelde delil anlayışı (dînî metodoloji) özeldir. Hadis kabul kriterleri ve hadis ve ashâb-ı hadis algısı ashâb-ı hadis hakkında yaptıkları nitelemelerde etkili olmuştur.
11. Zeydiyye'nin İslam tarihinin erken dönemlerinde siyasal ve sosyal alanda yaşadıkları olaylar, gördükleri baskılar onların hadis anlayışında önemli sonuçlar doğurmuştur.
12. Günümüz hadis tartışmalarının sağlıklı bir şekilde değerlendirilmesi hadisçilerin tarihi konularının dikkate alınması ile mümkün olabilecektir.

ÖZET

Bu makalede hicrî III. asırda yaşamış üç zeydî alimin ashâb-ı hadis hakkındaki nitelermeleri ele alınmıştır. Amaç hadisçilerle olan tartışmaların Mutezile ile sınırlı olmadığını ve bu tartışmaların sadece Allah'ın sıfatları gibi birkaç itikâdî konuları içermediğini göstermektir. Klasik dönem zeydî alimler ashâb-ı hadisi haşviyye, avam, ilim ve temyiz kabiliyeti olmayan ve aynı zamanda bidat, garip, tuhaf, faydasız şeyler rivayet eden kişiler olarak nitelendirmişlerdir. Zeydî alimler çoğunlukla bu nitelermeleri kendilerine sorulan hadislere verdikleri cevaplar esnasında yapmışlardır. Sıhhati sorulan söz konusu hadisler sünni hadis eserlerinde rivayet edilen hadislerdir. Dolayısıyla bu hadisleri rivayet eden kütüb-ü tis'a müellifleri söz konusu nitelermelerin dolaylı da olsa muhatabı olmuşlardır. Bu nitelermelerin ana nedeni olarak ashâb-ı hadisin dinî metinleri anlama ve anlamlandırma problemi olduğunu söyleyebiliriz. Kendi kültürümüzle yüzleşmemiz anlamı taşıyan bu çalışma daha sağlıklı bir hadis anlayışının yaygınlaşmasına katkı sağlayacaktır.

Anahtar kelimeler: Zeydiyye, Ashab-ı Hadis, Haşviyye, Hadis

ZEYDİYYE VE HADİS*

Dr. Kadir DEMİRCİ**

ZAIDIYYA AND HADITH

ABSTRACT

The Zaidiyya literature of hadith is studied in this article. The earliest authentic hadith work of the Zaidiyya belong to the early third century. But, Kitab al-Majmû of Zaid b. Ali could be the earliest Zaidiyya work on hadith only if it could be proved to be genuine. Zaidi literature of hadith as compared with the Sunnite literature of hadith was slow in its development and its literature late in appearance. We tried to the subjects connected with al-habar and, the subject of hadith which reported by Zaidi reporters and scholars. The Zaidiyya's isnad and text criticism are considered. The early Zaidi imams mention the Qur'an, collectively reported hadith of the Prophet and reason as the sources of text criticism. The early Zaidi imams do not consider hadith reported from Prophet. Âhâd ith from the Prophet rejected by early Zaidi imams into three categories: 1. Âhâd ith opposed to some text of the Qur'an. 2. Âhâd ith opposed to reason. 3. Âhâd ith opposed to other Âhâd ith reported from the Prophet.

Key words: Zaidiyya, Hadith, Imam Zayd, Zaidite hadith literature.

GİRİŞ

Ülkemizde, ehl-i sünnet dışındaki mezheplerin tefsir, hadis, fıkıh, tasavvuf alanlarındaki düşüncelerini inceleyen özgün ve kapsamlı akademik çalışmalar pek yapılmamıştır. Yapılanlar ise çoğunlukla kelam ve mezhepler tarihi alanlarıyla ve sünni kaynaklarla sınırlı tutulmuştur. Son yıllarda yapılanları hariç tutarsak, bu zamana kadar yazılan makaleler ve tezlerin sadece fihristlerine bakmak bile bu kaniya sahip olmak için yeterli olacaktır. Sanırım bu göz ardı edilmiş temelinde tarihten gelen ehl-i sünnet ve "ötekiler" şeklindeki kategorizasyonun ve sözkonusu ekollerin eserlerinin yazma halinde olmasının payı vardır. Oysa, sünni ekolün dışında mütalaa edilse de İslam dairesi içinde yer alan mezheplerin ilmi ve kültürel mirası ile ilişkimiz sadece itikadî boyutta kalmamalı, diğer alanları da kuşatmalıdır.

Bu düşünceden hareketle bu çalışmada, yaşayan bir mezhep olan Zeydiyye, hadis boyutuyla ele alınmıştır. Bu makalede Zeydiyye mezhebinin hadisle ilgisi nedir? Zeydî muhaddisler var mıdır? Sünnet hakkındaki düşünceleri nelerdir? Hadisi ele alışları, hadis tenkitçiliği hangi esaslara dayanmaktadır? gibi sorulara verilecek cevaplarla mezhebin hadis alanında genel bir resminin ortaya çıkarılması amaçlanmıştır. Bu çalışmanın hadis tarihi, hadis edebiyatı ve daha çok metin tenkitçiliği çalışmalarına mütevazı bir katkı sağlayacağı düşünülmektedir.

* Bu makale "Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı" adlı doktora tezinin (Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005) özetidir.

** Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis Anabilim Dalı Ar. Gör. kadirdemir2003@yahoo.com

A-ZEYDÎ MUHADDİSLER VE ZEYDÎ HADİS LİTERATÜRÜ

1-İmam Zeyd ve Müsned

Hicrî 75 yılında Medine'de doğan İmam Zeyd, Hz. Hüseyin'in torunudur. Ömrünün yarısını Medine'de geçirmiştir. Ebu't-Tufeyl Amir b. Vasile, Cabir b. Abdillah gibi sahabeler onun hocaları arasında yer aldığı gibi, Muhammed b. Usâme b. Zeyd gibi sahabe çocukları da ona hocalık etmişlerdir.¹ İmam Zeyd'in yetişmesine ailesinin, yaşadığı çevrenin, görüştüğü şahsiyetlerin inkar edilemeyecek derecede etkisi olmuştur.² Ayrıca yaptığı ilmi seyahatler de ilim ve ufkunu büyük ölçüde genişletmiş ve onu farklı görüş ve düşüncelere saygılı, mutedil bir insan yapmıştır. İmam Zeyd'in bu şahsiyetinin Zeydiyye üzerinde büyük etkisi olmuştur.

Hicaz, Şam ve Irak'ta âlimlerle görüşmüş, fikir alış verişinde bulunmuş, ilim ve irfanıyla bu diyarlarda anılmıştır. İlmî mirasını eser ve talebeleriyle kendinden sonra gelen nesillere aktarmıştır. Hâfız el-Alevî "Tesmîyetu men ravâ ani'l İmam-ı Zeyd mine't-tâbiîn" isimli eserinde imam Zeyd'den rivayette bulunan tâbiilerden bahseder. Ayrıca Hâfız Abdulaziz el-Bakkal "Tabakâtu's-Şia" isimli eserinde imam Zeyd'in talebelerini ve ondan rivayette bulunan kişileri zikretmektedir. Çağdaş zeydî âlim Mecduddin b. Muhammed Mansur el-Muradî, İmam Zeyd'den rivayette bulunan 128 tâbiün fakih ve âlimlerinin isim listesini verir.³

İmam Zeyd aynı zamanda aksiyoner kişiliğe de sahiptir. O, dedesi Hz. Hüseyin'in yolunu takip etmiş, zulüm ve haksızlıklarla mücadele etmeyi kendine şiar edinmişti. İlmî kimliğinin yanında, mücadelecî kimliğiyle de bir çığır açmış, gelecek nesillere örnek olmuştur. Ne varki çağları aşan bu örnekliğin bedelini hayatı ile ödemiş, kırk yedi yaşında Emeviler tarafından hunharca öldürülmüştür.⁴

İmam Zeyd'in öldürülüşünün ardından ehl-i beyt mensupları üzerinde yoğun ve şiddetli baskılar yapılmıştır. Bu baskılar Zeydî cemaatini sindirmiştir. Üçüncü asrın başlarından itibaren Zeydiler ancak bir cemaat olarak varlıklarını göstermeye başlayabilmişlerdir. Yani ikinci asır Zeydî tarihi açısından tam bir fetret dönemidir. Bu döneme ait Zeydî âlimler bulunmaktadır; ancak çok azı dışında eserlerinin hemen hemen hiçbiri günümüze ulaşmamıştır.

MÜSNED

İmam Zeyd'in küçük hacimlerde yazılmış risaleleri günümüze kadar gelebilmiştir. Ne varki bu risalelerin bir kısmının ona aidiyeti şüphelidir. İbrahim Yahya ed-Dersî el-Hamzî, risaleleri tahkik ederek bir araya getirmiş *Mecmu'u Kutubu ve Resâil-i İmam Zeyd b. Ali* ismi ile yayınlamıştır. Risalelerin dışında bu kitapta imam Zeyd'in hutbeleri, mektupları, kendisine sorulan sorulara verdiği cevapları, fetvaları, âyetlere yaptığı tefsir ve şiirleri de yer almaktadır. Onun *Müsned'i İmam*

1 el-Hârûnî, Yahya b. el-Huseyin, *el-İfâde fi Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye*, tahk.: Muhammed Yahya Salim İzzân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, bs. I, San'a 1417/1996 s. 62

2 el-Hârûnî, *el-İfâde*, s. 61

3 Zeyd b. Ali, *Mecmu'u Kutub ve Resâil-i Zeyd b. Ali*, tahk. İbrahim Yahya ed-Dersî, Merkezi Ehlîl-Beyt, bs. I, San'a 2000, ed-Dersî'nin mukaddime yazısı, s. 70

4 Hârûnî, *el-İfâde*, s. 65, 66

Zeyd diye anılan *Mecmu'ul-hadisi ve'l-fikhi* ise ondan gelen rivayetlerin ve fikhî görüşlerin yer aldığı en meşhur eseridir.

Bu eser imam Zeyd'in talebesi Ebu Halid el-Vâsıtî tarafından rivayet edilmiştir. Ebû Hâlid el-Vâsıtî hocası imam Zeyd'den duyduğu hadisleri bir araya getirerek rivayet etmiştir ki bu *el-Mecmu'u'l-hadisî'dir*. Ayrıca Ebû Hâlid el-Vâsıtî imam Zeyd'e sorduğu fikhî sorulara imamın verdiği cevapları toplamış ve onları da rivayet etmiştir ki bu da *el-Mecmû'u'l-Fikhî'dir*. Bu iki çalışma *el-Mecmû'u'l-hadisî ve'l fikhî* olarak Zeydî âlim Abdullah b. Hamûd el-Izzî'nin tahkiki ile 2002 yılında San'a'da basılmıştır.

el-Mecmu'ul-Hadisî'de Ebû Hâlid el-Vâsıtî'nin imam Zeyd'den rivayet ettiği 687 rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetlerin 224'ü Hz. Peygamber'e ait merfû hadislerdir. Geriye kalan 457'si Hz. Ali'ye ait mevkuf haber, 6 rivayetin ikisi Hz. Hüseyin'in sözü, dördü de Ali b. el-Hüseyin 'in sözleridir.

İmam Zeyd ve onun Müsned'inin dışında ikinci hicrî asırda yer alan Zeydî muhaddisler ve eserlerinden bazıları şunlardır:

İmam Zeyd'den rivayette bulunan Câbir el-Cu'fî (ö. 128/745)'nin *Kitâbu'l-Fadâil* adlı bir eserinin olduğu kaydedilmiştir. Âsım el-Umrî (ö. 132/749), imam Zeyd'in ravilerinden Sa'd b. Tarif (ö. 140/757), Sâlim b. Ebî Hafsa (ö. 140/757), *Kitâbu'l-Fadâil* adlı bir eseri olduğu kaydedilen Ebân b. Tağleb (ö. 141/758), *Cüz'un fi'l-Hadis* adlı bir eseri zikredilen Abdullah b. Şebrane (ö. 144/761) ve diğerleridir.⁵

2-Ali b. Musa er-Rıza ve Sahifesi

Ehl-i beyt imamlarının büyüklerinden muhaddis ve musannıf bir şahsiyet olan Ali b. Musa er-Rıza (ö. 203/818) hicrî 148 tarihinde Medine'de doğmuş ve burada ilim tahsil etmiştir. Onun *Sahifetu Ali b. Musa er-Rıza* diye bilinen bir Müsned'i bulunmaktadır. Alimlerin, namazların, ehl-i beytin fazileti, anne ve babaya iyilik, sıla-i rahim ve cihadın fazileti ile ilgili hadisleri içeren *Musned'u Ali b. Musa*, 2003 tarihinde Mektebetu't-Turâsî'l-İslâmî tarafından Yemen'in Sa'de şehrinde basılmıştır.⁶

3-Kasım er-Ressî ve Eserleri

Üçüncü asrın en önemli çalışmaları arasında imam-ı azam lakabı ile anılan Kasım b. İbrahim er-Ressî'nin eserleri ve bu eserlerde bulunan hadisler yer almaktadır.⁷ Hicrî 196 tarihinde Medine'de doğan Kasım er-Ressî, Zeydî imamlarından, zeydî kalamcısı, muhaddis, ictihadları etrafında Kâsımiyye ekolünün oluşturulduğu büyük bir fakih, islam içi-dışı firkalara yönelttiği eleştirilerle tanınan büyük bir düşünürdür. Nitekim iki eserini tahkik eden Alman müsteşrik Binyamin Abrahamov onun hakkında "Yunanlıların Eflatun'u gibi Kâsım er-

5 Geniş bilgi için bk. Abdüsselam el-Vecih, *A'lâmu'l-Müellifîne'z-Zeydiyye*, Muessesetu'l-imam Zeyd b. Ali es- Sekâfiyye, bs. I, Amman 1999

6 el-Vecih, *A'lâmu'l-Muellifîn*, s. 723; bk. İmam Ali b. Musa er-Rıza, *Sahifetu'l-İmam Rıza*, tahk: Abdülkerim Ahmed Cedban, Mektebetu't-Turâsî'l-İslâmî, bs. I, Sa'de 2003

7 el-Vezir, Sârimuddin İbrâhîm b. Muhammed, *el-Feleku'd-Devvâr fi Ulûmi'l-Hadis ve'l-Fıkh ve'l-Âsâr*, tahk. Muhammed Salim İzzân, Mektebetu't-Turâsî'l-İslâmî-Dâru't-Turâsî'l-Yemenî, bs. I, Sa'de 1415/1994, s. 26, 27

Ressî de müslümanların Eflatun'udur"⁸ benzetmesini yapmıştır. Kâsım er-Ressî 246/860 tarihinde Medine'ye yakın Ress beldesinde vefat etmiştir.⁹

Kâsım er-Ressî'nin risaleler şeklinde 39 eseri bulunmaktadır.¹⁰ Bunların çoğu günümüze kadar ulaşmıştır. Bir kısmı ise kayıptır. Çağdaş Zeydî âlim Abdulkerim Ahmed Cedban bu eserlerin büyük bir kısmını tahkik ederek *Mecmû'u Kutubu ve Rasâilî imam Kasım er-Ressî* adı ile 2001 tarihinde San'a'da iki cilt halinde yayınlamıştır.

4-Ahmed b. İsa ve Emâli

Üçüncü asrın bir diğer büyük muhaddislerinden olan Ahmed b. İsa'nın (ö. 247/861) *el-Emâli'si* Zeydiyye mezhebinin hadis-fıkıh eseridir.¹¹ *Emâli Ahmed b. İsa b. Zeyd* adı ile bilinen bu eser imam el-Mansûr billah Kâsım b. Ali (ö. 393/1002) tarafından *Bedâiu'l-Envâr fî Mehâsini'l-Asâr* adı ile isimlendirilmiştir.¹²

Câmiu Ulûmi Âli Muhammed diye maruf olan el-Emâli, taharetten ferâize kadar fıkıh konularını içeren en meşhur Zeydî hadis-fıkıh kitabıdır. el-Emâli Ahmed b. İsa'nın rivayet ettiği hadislerin Muhammed b. Mansur el-Muradî (ö. 290) tarafından bir araya getirilmesi ile oluşmuştur. Matbu olan bu eserin ikinci baskısı üç cilt halinde zeydî âlim Ali b. İsmail el-Mueyyed tarafından tahkik edilerek ve Sünnî hadis literatüründeki tahriçleriyle *Ra'bu's-Sad'* ismi ile Dâru'n-Nefâis tarafından 1990/1410 tarihinde Beyrut'ta basılmıştır.

5-Hüseyin b. Hakem el-Kûfi ve Müsned'i

Üçüncü asrın muhaddislerinden bir diğeri de el-Hüseyin b. el-Hakem el-Kûfi el-Hubrî (ö. 286/899)'dir. el-Hubrî'nin dışında bu asırda Hüseyin b. el-Hakem'in *el-Musned fî'l-Hadis* adında bir eseri bulunmaktadır. es-Seyyid Muhammed Rıza el-Hüseyinî, Hüseyin b. Hakem el-Hubrî'nin rivayetlerini toplamış ve onları *Turâsunâ* adlı derginin 32. ve 33. sayılarında neşretmiştir. Ayrıca el-Hubrî'nin *Ma nezele mine'l-Kur'an fî ehl-i'l-Beyti aleyhimusselam* adlı bir tefsiri de bulunmaktadır. Muhammed Rıza el-Hüseyinî'nin tahkiki ile bu tefsir Beyrut'ta Müessesetu Âli'l-Beyt li-ihyâi't-Turâs tarafından yayınlanmıştır.¹³

6-Muhammed Mansur el-Murâdî ve Kitâbu'z-Zikri

Hafız, muhaddis, müsniid, imam olan el-Muradî tercih edilen görüşe göre hicri 150 tarihinde Kûfe'de doğmuştur. Burada yetişmiş ve Kûfe'nin büyük medreselerinin kıymetli şeyhlerinden hadis dinlemiştir. Ehl-i beyt imamlarına talebelik

8 er-Ressî, Kâsım b. İbrâhîm, *Mecmû'u Kutub ve Rasâil el-imam Kâsım er-Ressî*, tahk. Abdulkerim Ahmed Cedbân, I-II, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, bs. I, San'a 1422/2001, Ahmed Cedbân'ın mukaddime yazısı, s. 30

9 el-Vecih, *A'lâmü'l-Müellifin*, s. 760; Kâsım er-Rassî'nin hayatı, yaşadığı ortam, eserleri ve görüşleri hakkında daha geniş bilgi için bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mutezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İSAM yayınları, İstanbul 2010, s. 163-216.

10 el-Vecih, *A'lâmü'l-Müellifin*, s. 760-764.

11 A.K.Kazi, *Notes On The Development of Zaidi Law*, ABR, Nahrain ts., s. 37

12 el-Vezîr, *el-Feleku'd-Devvâr*, s. 56

13 el-Vecih, *A'lâmü'l-Müellifin*, s. 369, 370

yapmış, Kâsım er-Ressî ile on beş sene birlikte olmuş, Ahmed b. İsâ ile birlikte yirmiye yakın hacc yapmıştır. Abdullah b. Musa ve Hasan b. Yahya ile görüşmüştür. Bu zeydi imamlardan pek çok hadis rivayet etmiştir. Ebû Abdillâh el-Alevî el-Câmiu'l Kâfi isimli kitabında onun rivayetlerini bir araya getirmiştir. Ayrıca Ahmed b. İsâ'nın *Emâli* isimli eserinde onun rivayetleri bulunmaktadır.¹⁴ Uzun bir ömür geçiren el-Murâdî kendini ilme ve hadis dinlemeye adanmıştır. Ehl-i Beyt'e olan desteği sebebi ile büyük baskılara maruz kalmış, tıpkı Kâsım er-Ressî gibi uzaklarda gizli bir hayat yaşamak zorunda kalmıştır. Bu durum onun çok fazla tanınmamasının ve şahsiyeti ile ilgili bilgilerin az olmasının nedenlerinden biridir.¹⁵ Geriye pek çok eser bırakarak hicri 290/902 senesinde vefat etmiştir.¹⁶

Kitabu'z Zikir adından da anlaşılacağı üzere zikrin faziletinden, dua ve adabı, ihlas, takva, yakîn, zühd gibi ahlâkî ve irfânî konulardan bahsetmektedir. Bazen konu ile ilgili âyetleri, peygamberlerden, sahâbe ve tâbiünden rivayet edilen âsârı ve müfessirlerin görüşlerini içermektedir.

Kitap 536 hadis, âsâr ve hikaye içermektedir. Bunlardan 288 tanesi Hz.Peygamber'e ait merfu hadistir. Hz. Ali'nin sözleri ise 25 tanedir. Geri kalanları âsârdır. Müellif el-Murâdî yetmiş beş şeyh tarikiyle bu hadisleri rivayet etmiştir. Kitapta yer alan beş rivayet dört müphem meşâyıhtan rivayet edilmiş, üç rivayet ise muallaktır.

Müellif el-Murâdî genel eğilime uyarak hadislerin sahih ve zayıf oluşlarına aldırmaksızın zikir ve dua ile ilgili hadisleri toplamıştır. el-Murâdî, tıpkı Veki'nin *Kitabu'z-Zuhd'u*, İbnu Fudayl'ın *Kitabu'd-Duâsı*, el-Buhârî'nin *Kitabu'l Edeb'i*, Hennâd b. es-Seriyy'nin *Kitabu'z-Zühd'u*, en-Nesâî'nin *Amelu'l-Yevm ve'l-Leyle'si*, ibn-i Ebî Şeybe'nin *Kitabu'l İmân'ı* gibi zühd ve ahlâk ile ilgili hadisleri toplamıştır.¹⁷

7-Yahya b. el-Hüseyin ve Eserleri

Yahya b. el-Hüseyin, ictihadları ile oluşturduğu Hâdeviyye ekolünün müctehidi, zeydi kalamcısı, şair, zahid, mücahid bir zeydi imam ve âlimidir.¹⁸ Yahya b. el-Hüseyin hicri 245 tarihinde Medine'de doğmuştur.¹⁹

Kâsım er-Ressî'nin torunu olan Yahya'nın babası Hüseyin b. Kâsım muhaddis hafızlardan biridir. Yahya b. el-Hüseyin'in amcaları Hasan, Süleyman ve Muhammed, babaları Kâsım er-Rassî'nin ilmî mirasını tevârüs etmişlerdi. Yahya b. el-Hüseyin muhaddis babasından ve fakih amcalarından bu zengin mirâsı tevârüs etmiştir. Yahya b el-Hüseyin Irak'da Mu'tezile'nin önde gelen âlimlerinden Ebu'l Kâsım el-Belhî ile görüşmüş ve ondan kelim dersi almıştır. Aynı zamanda Yahya

14 el-Murâdî, Muhammed b. Mansûr, *Kitâbu'z-Zikr*, tahk.: Muhammed Yahya Salim İzzân, Mektebetu Bedr, bs. I, San'a 1417/1997, Yahya Salim İzzân'ın mukaddimesi, s. 11

15 el-Murâdî, *Kitâbu'z-Zikr*, mukaddime, s. 8.

16 el-Vecih, *A'lâmü'l-Müellifîn*, s. 1000.

17 *Kitâbu'z-Zikr*, mukaddime, s. 32.

18 el-Vecih, *A'lâmü'l-Müellifîn* s. 1103.

19 Abdulfettah Şayif Nu'man, *el-İmamu'l-Hâdî Yahya b. el-Huseyin Valiyen ve fakihen ve mücahiden*, yy. ts., s. 68-69.

b el-Hüseyin burada Ebu Hanife'nin ashâbı ile görüşmüş ve onlardan da fıkıh dersleri almıştır.²⁰

Yemen'de Zeydiyye mezhebini yerleştiren ve Zeydî bir devlet kuran odur.²¹

Eserleri

Câmiu'l Ahkâm fi'l-Halâli ve'l-Harâm

Adından da anlaşılacağı üzere fıkha dair bir eserdir. İmam Yahya b el-Hüseyin bu eserini Medine'de yazmaya başlamıştır. Ali b. Hasan b. Ahmed bu eseri toplamış ve onu bablara ayırmıştır. Ahmed b. İbrahim eş-Şerafi de bu kitaba büyük bir şerh yazmıştır.²² Asıl eser *Kitabu'l Ahkam fi Beyani'l-Halali ve'l-Haram* ismi ile 1990 tarihinde San'a'da Mektebetu Yemeni'l-Kubra tarafından iki cilt olarak yayımlanmıştır.

Kitabu'l Muntehab

Zeydiyye fıkıhı ile ilgili olan bu kitap Dâru'l Hikmeti'l-Yemâniyye tarafından 1993 tarihinde San'a'da basılmıştır. Bu eser Yahya b. el-Hüseyin'in rivayet ettiği hadisleri içermektedir. Ayrıca eser Yahya b. el-Hüseyin'in hadislerin metnine yönelik yaptığı eleştirileri ihtiva etmektedir.

Kitâbu'l Funûn

Bu kitap imam Yahya b. el-Hüseyin 'in talebesi Muhammed b. Süleyman el-Kûfi'nin sorduğu sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Kitâbu'l Funûn Kitâbu'l Muntehab'la birlikte basılmıştır.

İmam Yahya b. el-Hüseyin 'in Kitâbu'l Ahkâm ve Kitâbu'l Muntehab'da rivayet ettiği hadisler *Duraru'l-Ehadisi'n-Nebeviyye bi'l-Esanidi'l-Yahyeviyye* ismi ile Muhammed b. Hamza (ö. 560/1164) tarafından bir araya getirilmiştir. Bu eser çağdaş zeydî âlim Abdullah b. Hamûd el-Izzi tarafından tahkik edilerek 2002 tarihinde San'a'da Müessesetu imam Zeyd b. Ali tarafından basılmıştır. Eserde 395 hadis yer almaktadır.

8-Furat b. İbrahim el-Kûfi ve Eserleri

Üçüncü asrın muhaddislerinden biri de Furat b İbrahim el-Kûfi'dir. Kûfe ehlinin olan Furat b. İbrahim âlim, hafız, müfessir, muhaddis, musnid unvanları ile anılmaktadır. Kendi zamanında muhaddislerin üstazı olduğu söylenmiştir. Ahmed b. Salih el-Hemedâni, İsmail b. İbrahim el-Fârisî, el-Hasan b. Ali, el-Hasan b. el-Hakem, Muhammed Mansur el-Muradî ve başkalarından rivayet etmiştir.²³

Furat b. İbrahim'in *Tefsîru Furat el-Kuifi* ve *Kerras fi Zikri Sebbi ehl-i İsfahan li Ali aleyhisselam* isimli iki eseri kayıtlarda yer almaktadır. Bu eserlerden çok meşhur bir tefsir olan *Tefsîru Furat 777* hadis içermektedir. Zeydiyye'nin en eski ve ana kültür kaynaklarından sayılmaktadır. Ehl-i beyt hakkında nazil olduğu iddia

20 Abdulfettah, *age*, s. 77, 78

21 *age*, ay

22 *age*, s. 99

23 el-Vecih, *A'lâmü'l-Müellifin* s. 751

edilen âyetler tefsir edilmiştir. Tahran'da Muhammed el-Kâzım'ın tahkiki ile hicri 1410 tarihinde 719 sayfa olarak basılmıştır.²⁴

Hicri üçüncü asırda yer alan diğer zeydî muhaddislerden bazıları şunlardır: Ahmed b. Subayh el-Esedî (ö. 200/815), Abdulmelik b. Abdirrahman ez-Zimârî (ö. 200/815), bu zatın *el-Musned fi'l-hadis* adlı bir eseri bulunmaktadır. Ahmed b. Hasan et-Temâr (ö. 203/818) bu zatın da *Kitabu'n-Nevadir* adlı bir eseri bulunmaktadır. Ali b. Musa er-Rıza (ö. 203/818), Yahya b. Âdem el-Kuraşî (ö. 203/818), Hüseyin b. Ulvan el-Kelbî (ö. 210/825), Nâsır b. Muzâhim el-Kûfî (ö. 212/827), Ubâde b. Zıyâd el-Esedî (ö. 231/845) ve diğerleri.

9-Muhammed b. Süleyman el-Kûfî

Muhammed b. Süleyman el-Kûfî (ö. 322/933) hicri 255 tarihinde Kufe'de doğmuş ve burada çok sayıda âlimlerden dersler almıştır. Yaşadığı asırda bulunan hadis hafızlarından çok sayıda hadis dinlemiştir. Bunlardan biri Muhammed b. Mansur el-Muradî'dir. Muhammed b. Süleyman, imam Yahya b. el-Hüseyin 'e destek verenlerdendir. Irak'dan Yemen'e ona yardım etmek için hicret etmiş ve ona Yemen'de kadılık yapmıştır. Pek çok eseri vardır. Bu eserlerinden bazıları şunlardır: *Kitabu'l Muntehab*, *Kitabu'l Berahîn*, Hz. Peygamber'in mucizeleri ile ilgilidir. El yazması olarak mevcuttur. *Kitabu'l-Menakıb*, bu eser Muhammed Bakır el-Mahmûdî'nin tahkiki ile ihya-u sekafeti'l-islâmiyye tarafından 1412 tarihinde üçüncü cildi fihrist olmak üzere iki cilt halinde basılmıştır. Çoğu kütüb-ü sitte ravilerinden oluşan üç bin müsned hadis içermektedir. El yazması halinde bulunan diğer iki kitabı da *Kitabu'l Kavl* ve *Kitabu'l-Meviza ve'l Adab*'tır. Hicri 322 tarihinde vefat etmiştir.²⁵

Dördüncü asırda yer alan diğer zeydî muhaddislerden bazıları şunlardır: İbrahim b. Ömer es-San'anî (ö. 300/912), en-Nâsır lil-Hakk el-Hasan b. Ali el-Utrûş (ö. 304/916), Ca'fer b. Muhammed el-Hasenî (ö. 308/920), Ahmed b. Ubeydullah es-Sekâfî (ö. 319/931), Ebu'l-Abbas Ahmed b. Muhammed (ö. 332/943) ve diğerleri.

10-Ahmed b. Hüseyin el-Hârûnî ve Emâlî'si

Beşinci asrın Zeydî muhaddislerinden imam Müeyyed Billah Ahmed b. Hüseyin el-Hârûnî (ö. 411/1020) eserleri ile bu asra damgasını vurmuştur. Hicri 333 tarihinde Taberistan'da doğan Ahmed b. Hüseyin dil âlimi, rivâyet ve dirâyette hadis münekkidi olarak tanınmış kelim ve usûl-u fıkıh ilimlerinde meşhur olmuştur.²⁶

Kitabu'l-Emali, Kitabu'n-Nubuwwat

İsbatu Nubuwweti'n-Nebi ismi ile Halil Ahmed İbrahim'in tahkiki ile Dâru'l-Bâz es-Suudiyye tarafından basılmıştır.

Kitabu't-Tecrid; Yahya b. el-Hüseyin 'in ve dedesi Kâsım er-Rassî'nin fıkını içermektedir.

24 el-Vecih, *age*, ay

25 el-Vecih, *age*, s. 903, 904

26 *age*, s. 100

Kitabu Şerhu't-Tecrid; Zeydiyye'nin en meşhur ve en önemli kitaplarından. Bugün Yemen'de talebelere bu kitap okutulmaktadır. Dâru Usâme tarafından fotokopi olarak basılmıştır. Pek çok nüshaları olan bu eser üzerinde tahkik çalışması devam etmektedir.

el-İfâde fi'l-Fıkh; aynı zamanda *et-Tefriât* ismi ile de anılan bu kitap talebesi tarafından bir araya getirilmiştir. Kitap ile ilgili şerh, ta'lik ve ziyade çalışmaları yapılmıştır. El yazması olarak bulunmaktadır.

Kitabu'z-Ziyadat; fetvaları ve fikhî meseleleri içeren bu esere şerh, ta'lik ve ziyade çalışmaları yapılmıştır. El yazması olarak bulunmaktadır. *Kitabu Nakdi'l-imameti ala ibn-i Kubbeti'l-imam*, *Kitabu i'cazi'l-Kur'an fi ilmi'l-Kelam*, *Kitabu't-Tabsıra fi'l Usul*, el-Haruni'nin diğer eserleridir.

11-Hüseyin b. İsmal el-Curcânî ve Eserleri

Beşinci asrın diğer muhaddislerinden biri de Hüseyin b. İsmail el-Curcânî (ö. 420/1029)'dir. İmam, müctehid, muhaddis, hafız, edib, hatib, şair sıfatları ile anılmıştır. Kelam, lugat ve fıkah ilminde zirveye ulaşmıştır. Kendi zamanındaki muhaddislerin meşhurlarından hadis rivayet etmiştir.²⁷

Bu eser zühd, kanaat, tevazu, rıza, şehvetlerden kaçınmak, ölüm ve kıyamet gibi islam ahlakı ile ilgili konuları Hz. Ali ve ehli beytten rivayet edilen haberlerle ele almaktadır. Müellif konuları ele alırken önce âyetlerle başlamakta, sonra Hz. Peygamber'in hadislerinden konu ile ilgili hadisleri seçmekte, daha sonra da Hz. Ali ve diğer ehl-i beyt imamlarının sözlerini, abid, zahid ve salihlerin hikmetli sözlerine yer vermekte geçmiş peygamberlerin sözlerinden yaşanmış ibret dolu olayları nakletmekte, bunların arkasından da her mevzu ile ilgili şürlere yer vermektedir.

Eseri tahkik eden Abdusselam el-Vecih eserde yer alan 1040 ricâlin terceme-i haline dair *Mu'cemu Ricâli'l-İtibar ve Selvetu'l-Arifin* ismi ile bir bölüm yazmış ve bu bölümü kitabın sonuna koymuştur.

12-Yahya b. el-Hüseyin el-Hârûnî

Beşinci asır Zeydî muhaddislerinden bir diğeri de Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyin el-Hârûnî (ö. 424/1032)'dir. Âlim, müctehid, muhaddis, hafız, mücahid unvanları ile nitelenen el-Hârûnî Taberistan'da hicrî 340 tarihinde doğmuştur. Babası muhaddis el-Hüseyin el-Hârûnî (ö. 340/951) kardeşi imam el-Müeyyed billah Ahmed b el-Hüseyin el-Hârûnî (ö. 411/1020) olan Yahya el-Hârûnî ilim ve irfanla dolu bir ailenin içinde yetişmiştir.²⁸

13-Muhammed b. Ali el-Alevî

Beşinci asrın bir diğeri Zeydî muhaddisi Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali el-Alevî (ö. 445/1053)'dir. Kûfe'nin fakihlerindendir. Çok rivayetleri olan el-Alevî en meşhur hafızlardan ve fıkah ile hadisi cem edenlerin en güçlülerindendir. Erken

27 el-Vecih, *A'lâmü'l-Müellifin*, s. 366

28 el-Hârûnî, Yahya b. el-Hüseyin, *Teyisiru'l-Matâlib fi Emâli Ebî Tâlib*, tahk.: Abdullah b. Hamûd el-İzzî, *Muessedetu'l-imam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye*, bs. I, San'a 1422/2002, İzzî'nin Mukaddimesi, s. 26; el-Vecih, *A'lâmü'l-Müellifin*, s. 1121

yaşlarda hadis dinlemiş ve Hafız ibn-i Ukde'nin bütün talebelerine yetişmiştir. Daha sonra Bağdat'a ilim için rihlet etmiştir. Bağdat âlimlerinden ilim tahsil ettikten sonra Kufe'ye dönüp kendini tedris ve telife adanmış, kısa zamanda ilim ve hadis rivayetine talib olanların yöneldiği bir kişi olmuştur. Ebû Abdillâh el-Alevî hicrî 445/1053 tarihinde Kufe'de vefat etmiştir.²⁹

Onun *Kitabu'l-Ezan* isimli eseri ezanda yer alması gerektiği iddia edilen "Hayya ale hayri'l amel" sözü hakkında 197 müsned hadis içermektedir. Kitap dört bölüm ve eklerden oluşmaktadır. Birinci bölümde, Hz. Peygamber asrında "Hayya ale hayri'l-amel" sözü ile ilgili rivâyetler yer almaktadır. İkinci bölümde, sahâbe asrında bu sözün yer alışı, üçüncü bölümde tâbiîn asrında bu sözün yer alışı, son dördüncü bölümde ise ehl-i beyt nazarında bu sözün yeri rivâyetlerle ele alınmaktadır. Ekler bölümünde Kâsım b. İbrahim er-Rassî'den, onun torunu imam Hâdî Yahya b el-Hüseyn ve Nâsır el-Utrûş'dan bu konu ile ilgili rivâyetler zikredilmektedir.

Müellif Muhammed b. Ali el-Alevî'nin bu eseri, Muhammed Yahya Sâlim İzzan tahkiki ile Merkezi Bedri'l-ilmî ve's-Sekafî tarafından 1997 tarihinde San'a'da basılmıştır.

B-ZEYDİYYE'YE GÖRE SÜNNET

Burada Zeydiyye mezhebinin önde gelen imamlarının sünnet hakkındaki görüşleri verilecektir.

Kâsım er-Ressî Sünnet'in bir aslı bir de fer'i olduğundan söz eder. Buna göre Rasûl'un lisanından gelen ve kible ehli arasında üzerinde icma edilen haberler Sünnet'in aslını Rasûl'ün lisanından gelen ve üzerinde ittifak edilmeyip ihtilaf edilen haberler ise sünnetin fer'ini oluşturur. Bu sebeple er-Ressî, üzerinde ihtilaf edilen haberlerin Kitab'ın aslına, akla ve icmaya arz edilmesi görüşündedir.³⁰ er-Ressî sünneti Kur'an'dan ayrı olarak görmez. Kur'an ve sünnet birlikteliğine, Kur'an ve sünnet bütünlüğüne önem verir. er-Ressî'ye göre Rasulullah'ın sünneti Kur'an'da zikredilen lafız ve manadır.³¹ Yani sünneti bize aktaran haberler değerlendirmeye tâbi tutulacağı zaman Kur'an'da o haberi lafzî olarak destekleyen bir âyetin bulunması ya da Kur'an'ın içerdiği mana ile haberin uyum içerisinde olması gerekmektedir. Ayrıca Kâsım er-Ressî'ye göre sünnet, ibadetin nasıl yapılacağını (keyfiyet) gösteren bir alanla sınırlıdır. Ona göre Hz. Peygamber'in gelişi sebebi ibadetin nasıl olacağını tanıtmak (marife) içindir.³² Sünnet, lafız olarak "yapılması gereken şeyleri anlaşılır hale getirmek" anlamındadır. Zira arap lisanında "senne fülânun sünneten" sözü ile "bir şeyi açıklamak, iyi bir şey yapmak ve yaptığı o şeyde örnek alınmak" murad edilir. Aynı şekilde "senne Rasûlullah keza, keza.." sözünü söyleyen bir kimse de Rasûlullah'ın Allah'dan getirdiği şeyleri açıkladığını, daha net, daha belirgin hale getirdiğini kasetmektedir. Dolayısıyla Yahya b.

29 el-Vecih, *A'lâmü'l-Müellifîn*, ss. 945-946

30 er-Ressî, Kâsım b. İbrâhîm, *Mecmû'u Kutub ve Rasâil el-imam Kâsım er-Rassî*, tahk.: Abdülkerim Ahmed Cedbân, c. I-II, bs. I, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1422/2001, c. I, s. 631, 632

31 er-Ressî, *age*, c. I, s. 647

32 er-Ressî, *age*, c. I, s. 631

el-Hüseyin 'e göre kelime anlamından hareketle Sünnet "açıklanan hükümler, tafsilatlı bir şekilde izah edilmiş farzlar" dır. O'na göre açıklanan bu hükümler ve farzlar Allah'a aittir ve ondan gelmiştir. Çünkü Rasûlullah'ın Allah'ın dışında bir hüküm koyma ve emirde bulunma yetkisi bulunmamaktadır.³³ Bu sebeble Yahya b. el-Hüseyin 'e göre sünnet kelimesinin Rasulullah'a nispet edilmesi mecâzî anlamdadır. Rasûlullah'ın sünneti demek gerçekte Allah'ın sünneti demektir. Çünkü Allah farzları, helal ve haramı Cebrâil vasıtasıyla Rasûlullah'a bildirdiği gibi onlara dair açıklamaları da aynı şekilde Cebrâil vasıtasıyla bildirmiştir. Yahya b. el-Hüseyin 'e göre Hz. Peygamber ümmete kendiliğinden bir emir ve yasakta bulunamaz; ancak Allah'ın emrettiğini emredebilir, onun yasakladığını yasaklayabilir.³⁴ Hz. Peygamber kendinden olmak üzere sadece ibadete, namaza ziyade olarak bir takım nafîle fiiller koyabilir. Bu fiilleri yapmayıp terk etmekte herhangi bir ceza bulunmamaktadır. Vitir namazı, turnakları kesmek, saçı traş etmek, misvak kullanmak, sakal bırakmak, bıyıkları kesmek ve bunun dışındaki fiiller bu grup sünnete örneklerdir. Yine farz namazların dışında kılınan namazlar bu gruba giren sünnetlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber ahlakın ve edebin yerleşmesi için bazı tazirlerde bulunabilir. Tazir ile ilgili tercihleri olabilir.

Yahya b. el-Hüseyin 'e (ö. 298/910) göre Kitap, Allah'ın vahyinden onun hükümlerinden bir parçayı (cüzü) oluşturur, sünnet de bu hükümlerin açıklayıcısı olarak vahyin ikinci parçasıdır. Kitap gece gündüz okunduğu ve onunla ibadet yapıldığı için "kur'an" diye isimlendirilmiştir. Vahyin Kitap'da yer alan asıllarını açıklayan (furu'), mücmelini tefsir eden, hükümler de vahyidir ancak vahyin bu kısmı sünnet adı ile anılmıştır. Bu isimlendirme lügat açısından en uygun isimlendirmedir. Çünkü sünnet açıklamak anlamına gelmektedir.³⁵

Zeydiyye'nin önemli isimlerinden bir diğeri de Hâkim el-Cüşemî'dir. Şimdi onun sünnet hakkındaki görüşlerine yer vereceğiz:

Klasik dönem Zeydî âlimleri arasında yer alan Hâkim el-Cüşemî (ö. 493/1099) de kendinden önceki Zeydî âlimler gibi Sünnet'i dinin temel delilleri arasında zikretmektedir.³⁶ Tabii ki Zeydiyye'nin alâmet-i fârikası olan akıl, temel deliller içerisinde önceki âlimlerde olduğu gibi el-Cüşemî'de de birinci sırada yer almaktadır. Zira el-Cüşemî'ye göre de şer'î deliller akıl, Kitap, Sünnet ve İcma'dır.³⁷ Görüldüğü gibi er-Ressî'den (ö. 246/860) Hâkim'e (ö. 493/1099) kadar dinî deliller aynı sıralama ile zikredilmiş, aklın etkin rolü devam ettirilmiştir.

Hâkim'e göre Hz. Peygamber'in din adına söylediği sözler, yaptığı fiiller, hüccettir. Sahabeden itibaren âlimler hükümlerin bilinmesinde Hz. Peygamber'in sünnetine müracaat etmişler ve onu delil olarak kullanmışlardır.³⁸ Hâkim el-Cüşemî'ye göre sünnet mütevâtir olarak nakledilen ve Hz. Peygamber'den sahih

33 Yahya, *age*, s. 469

34 Yahya, *age*, s. 469, 470

35 Yahya, *age*, s. 478

36 el-Cüşemî, Hâkim Ebû Sa'd Muhsin b. Kerâme, *Tahkîmu'l-Ukûl fi Tashîhi'l-Usûl*, tahk.: Abdusselam b. Abbas el-Vecih, Muessesetu'l-imam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, bs. I, San'a 1421/2001, s. 33

37 el-Cüşemî, *age*, ay

38 el-Cüşemî, *age*, s. 35

olarak nakledilen fiil ve sözdür. Sünnet kelimesi âhâd haberler için de kullanılmıştır. Ancak âhâd haberler fıkıh alanında (furu') hüccet olarak kullanılırsa da usûl-i'd-din alanında hüccet olamaz. Çünkü usûl-i'd-din alanının kesin bilgiye dayanması gerekmektedir.³⁹

Bu sebepledir ki, el-Çüşemî, açık bir biçimde teşbih ifade eden, akıl ve Kur'an'a muhalif olan haberleri kesinlikle mevzû' kabul etmiş ve bu haberlerin Hz. Peygamber'e nispet edilmesinin sahih olmadığını belirtmiştir.⁴⁰

C-ZEYDİYYE'YE GÖRE HABERİN TANIMI ÇEŞİTLERİ VE BİLGİ DEĞERİ

1-Haberin Tanımı

Zeydî usul-i fıkıh âlimlerinden İbnu'l Murteza haberi şöyle tanımlar: Haber: "Bir konuda bir şeye nispet edilerek bildirilen hüküm lafzıdır."⁴¹ "Herhangi bir konuda gerçeğe mutabık olsun veya olmasın her üç zamandan biri ile ilgili olarak bir başkasına nispet edilerek verilen hüküm lafzıdır"⁴²

2-Haberin Çeşitleri

Zeydî usul-i fıkıh âlimleri haberi üç kısma ayırmışlardır:

a. Doğruluğu kesin olarak bilinen haber

b. Yalan olduğu kesin olarak bilinen haber

c. Doğru ya da yalan olma ihtimali olan haber

Doğru veya yalan olduğu bilinmeyen haber-i vâhid bu grupta değerlendirilir. Bu haberin doğru olduğu zannedilir. Âdil ravinin haberi gibi. Veya haberin yalan olduğu zannedilir. Yalancının haberi gibi. Veya haberde tereddüd edilir. Mechul birinin haberi gibi.⁴³

3-Haberin Bilgi Değeri

Zeydî âlimler haberi bilgi değeri açısından kesin bilgi ifade eden haberler ve zann ifade eden haberler olmak üzere iki kısma ayırmışlardır.

A. Kesin Bilgi İfade Eden Haberler:

1. Mütevâtir Haber:

a. Tanımı:

Mütevâtir kesin bilgi elde edilen bir topluluk tarafından aktarılan haberdir.⁴⁴ İki Zeydî âlimin eserinde mütevâtir bu şekilde tanımlanır. Bu eserlerden biri dokuzuncu asra ait olan *Minhâcu'l-Vusûl* diğeri on birinci asra ait olan *el-Fusûlu'l-*

39 el-Cüşemî, *age*, s. 35

40 el-Cüşemî, *age*, s. 92

41 İbnu'l-Murtaza, Ahmed b. Yahya, *el-Bahru'z Zahhâr el-Câmi' li-Mezâhibi Ulemâi'l-Emsâr*, Dâru'l-Kutubu'l-İlmîyye, Beyrut 1422/2001, c. I, s. 255

42 İbnu'l-Murtaza, *el-Bahru'z Zahhâr* c. I, s. 255; Sârimu'd-din el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-Lu'luyye*, s. 251

43 el-Vezîr, *el-Feleku'd Devvâr*, s. 196; el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-Lu'luyye*, s. 252

44 İbnu'l Murtaza, *Minhâcu'l-Vusûl ilâ Mi'yâri'l-Ukûl fi İlmî'l-Usûl*, tahk.: Ahmed Ali Mutahhar el-Mâhizî, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, bs. I, San'a 1412/1992, s. 469, 470; el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-Lu'luyye*, s. 253

Lu'luyye. Çağdaş zeydî âlim Ahmed b. Muhammed el-Vezir'in usûl-i fıkıh kitabı *el-Musaffa* da ise mütevâtir biraz daha ayrıntılı tanımlanmıştır. Usûl-i fıkıh ve hadis âlimlerine göre mütevâtir, yalan üzere birleşmeleri imkansız olan bir topluluğun benzer bir topluluktan naklettiği haberdır. Bu şekilde her dönemde haberin halkaları muttasıl ve eşit seviyededir. Böylece haberin kendisinden nakledildiği asıl kişilere haberin senedi muttasıl bir şekilde bağlanmış olur.⁴⁵ Ayrıca *el-Musaffa* müellifi, yaptığı tanımda çok önemli bir noktaya işaret eder. Âdeta tanımda yer alan bir topluluğun nasıl bir topluluk olduğuna açıklık getirir. Ahmed b. Muhammed Ali el-Vezir mütevâtiri şöyle tanımlar:

"Nakledenleri kafir ya da fasık dahi olsalar adet olarak yalan üzere bir araya gelmeleri imkansız olan bir cemaatin diğer bir cemaatten haberdır."⁴⁶

Ravilerinin çokluğu ile sıhhati bilinen mütevâtir hadise örnek olarak Ğadir-i Hum, Menzile hadisi (Hz. Ali'nin Hz. Peygamber yanında Harun aleyhisselam menzilesinde olduğunu belirten hadis), Ammar'ın öldürülmesi ile ilgili hadis, Hasan ve Hüseyin'in imametleri ile ilgili hadisler zikredilir.⁴⁷

İleride de temas edileceği üzere bu hadislerin mütevâtir olarak nitelendirilmesi problemlidir. Zira mütevâtirin tanımı ile uygunluk arzetmemektedir. Oysa mütevâtirin tanımında yer alan husus onun zarûrî bilgi ifade etmesidir. Ayrıca mütevâtiri nakleden topluluğun isnadın her tabakasından eşit sayıda olması gerekir. Mütevâtir diye adlandırılan hadisler genellikle sonraki tabakalarda meşhur olmuş hadislerdir.

b. Kabul Şartları:

Mütevâtir haberde tanımdakiler de dâhil bir takım şartlar ileri sürülmüş ve bu şartlardan biri eksik olduğunda haberin mütevâtir olmayacağı belirtilmiştir.⁴⁸ Ancak ileride görüleceği gibi bu şartlar konusunda da tartışmalar ve farklı görüşler belirtilmiştir. Mütevâtir haberde bulunması gereken şartlar şunlardır:

1. Kalabalık bir topluluk tarafından nakledilmesi
2. Müşâhedeye dayanan bir bilgi taşınması
3. Söz konusu topluluğun yalan üzere bir araya gelmesi mümkün olmayacak nitelikte bir topluluk olması
4. Haberin her iki tarafında (başında, sonunda) ve ortasında ravi sayısının eşit olması
5. Herhangi bir karineye, haber verenlerin adaleti gibi bir vasıtaya ihtiyaç hissetmeksizin bizzat haberin kendisinin bilgi ifade etmesi gerekir.

d. Bilgi Değeri

Zeydiyye mezhebine göre mütevâtir haber kesin bilgi ifade eder.⁴⁹ Mütevâtirin ifade ettiği bu kesin bilgi istidlâli değil zarûrî bir bilgidir. Bu görüş zeydiyyenin

45 İbnu'l Murtaza, *el-Bahru'z Zahhâr*, c. I, s. 255

46 Ahmed b. Muhammed Ali el-Vezir, *el-Musaffa fî Usûl-i'l-Fıkıh*, San'a 1376, s. 174

47 el-Vezir, *el-Feleku'd-Devvâr*, s. 195

48 İbnu'l Murtaza, *Minhâcu'l Vusûl*, s. 470

49 İbnu'l Murtazâ, *el-Bahru'z Zahhâr*, c. I, s. 255

dışında ayrıca Mutezilenin çoğu, Eşarî mezhebi, fakihler, muhaddisler tarafından da dillendirilmekte ve mütevâtirin zarûrî bilgi ifade ettiği, yani haberin bizâtihi kendisinden zarûrî bilginin hâsıl olduğu söylenmektedir.⁵⁰

Ayrıca Zeydî âlim İbrahim b. Muhammed'in (ö. 914/1508) *el-Fusulu'l-Lu'luyye* isimli usûl-i fıkıh kitabında zikrettiği önemli bir husus da göz ardı edilmemelidir. Mütevâtir haberin kesin bilgi ifade etmesinde sadece haberin geliş şekli, yani, ravilerinin çokluğu yeterli değildir. Haberin delâletinin de kesin olması delâleti kesin olan söz konusu haberin fiilen geliş şeklinin de mütevâtir olması gerekmektedir.⁵¹

2. Genel Kabul Görmüş Haber: Telakki'l-Hadis bi'l-Kabul

a. Tanımı: Ümmet içinde masumun sıhhatine hükmettiği haberdir. Bu haberin doğruluğu akıl ile bilinir.⁵² Tanımda yer alan 'masum' genel olarak ümmettir ya da ehl-i beyttir.⁵³ Çünkü ümmet hata üzere ictima etmez. Ehl-i beyt hakkında ise âyet-i kerimeler bulunmakta ve onları tezkiye etmektedir. Ayrıca Hz. Peygamber'in sünnetinde ehl-i beyt bilgi kaynağı olarak gösterilmektedir. Sakaleyn hadisi, nücüm hadisi gibi.⁵⁴

Daha önce de ifade edildiği gibi Kâsım er-Rassi (ö. 246/860) sünnetin aslımı kible ehlinin icma ettiği haberler olarak kabul ederken sonradan ehl- beytin icması şeklinde bir anlayışın ortaya çıktığı görülmektedir.

b. Bilgi Değeri: Zeydî imamların çoğu, bazı usûl-i fıkıhçılar, Ebû Hâşim, Kadı Abdulcebbar, Gazzâlî, ve bazı muhaddisler genel kabul görmüş haberin mütevâtir gibi kesin bilgi ifade ettiğini söylemişlerdir. Cumhur ise zannî bilgi ifade ettiğini belirtmiştir. Ebû Tâlib ise hükmün başlangıcında kesin bilgi ifade ettiğini, bilinen bir nesh vâki olmuşsa o takdirde de kesin bilgi ifade etmeyeceğini söylemiştir.⁵⁵

B. Zan İfade Eden Haberler

1. Âhâd Haber:

a. Tanımı: Mütevâtir ve genel kabul görmüş olmayan habere âhâd haber denir. Böyle bir haberi âdil iki ravinin üstünde raviler de rivayet etse mütevâtir ve genel kabul görmüş olmayınca bu haber sadece meşhur ve müstefiz haber olmuş olur.⁵⁶ Âhâd haber sıhhati bilinmeyen haber şeklinde tarif edildiği gibi⁵⁷ zan ifade eden haber şeklinde de tanımlanmıştır. Çağdaş zeydî âlimler de âhâd haberi aynı

50 el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-Lu'luyye*, s. 253

51 el-Vezîr, *age*, s. 252

52 el-Vezîr, *age*, s. 255

53 el-Vezîr, *el-Feleku'd Devvâr*, s. 195

54 Abdullah b. Hamud, *Ulûmu'l Hadis inde'z Zeydiyye ve Muhaddisin*, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sakafiyye, bs. I. San'a 1421/2001, s. 5, 6

55 el-Vezîr, *el-Feleku'd Devvâr*, s. 195,196; el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-Lu'luyye*, s. 255

56 el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-lu'luyye*, s. 209

57 el-Vezîr, *el-Feleku'd-Devvâr*, s.196; el-Mueyyed, Meccuddin b. Muhammed, *Levâmiu'l-Envâr fî Cevâmi'l-ulûm ve'l-âsâr ve terâcum uli'l-ilmi ve'l-enzâr*, tahk. Muhammed Ali İsâ, c. I-III, Merkezi Ehli'l-Beyt, bs. II, Sa'de 1422/2001, c. I, s. 354

şekilde tanımlamaktadırlar. Tevâtür derecesine ulaşmayan bir veya daha fazla kişinin naklettiği haber âhâd haberdır.⁵⁸

b. Kabul Şartları:

Âhad haberde bulunması gereken şartlar zeydî usûl-i fıkıh kitaplarında genelde iki başlık altında toplanmaktadır. Bunlar, haberi nakleden ravide bulunması gereken şartlar ve haberin bizzat kendisinde, metninde bulunması gereken şartlardır. Bu şartlara ileride açıklık getirilecektir.

c. Bilgi Değeri: Âhad haberin bilgi değeri konusunda Zeydiyye içerisinde iki farklı görüş bulunmaktadır. Görüşlerden biri âhâd haberin bilgi ifade edeceği yönündeyken, diğeri âhâd haberin bilgi değil zann ifade ettiği şeklindedir. Zeydiyye'den el-Mueyyed Billah Ahmed b. el-Hüseyin el-Hârûnî (ö. 411/1020), Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217), ibnu'l-Murtazâ (ö. 840/1436), Hüseyin b. el-Kâsım (ö. 1050/1640) âhâd haberin bilgi ifade ettiği görüşündedirler. Ancak bu zeydî âlimler her âhâd haberin bilgi ifade ettiğini de ileri sürmezler. Onlara göre bir âhâd haber bilgi ifade ederken bir başka âhâd haber bilgi ifade etmeyebilir.⁵⁹

Abdullah b. Hamza Allah Teala'nın filininin âhâd haberin bilgi ifade etmesi konusunda örnek olduğunu, âhâd haberin bilgi ifade ettiğini söylemede maslahatın söz konusu olduğunu dile getirmektedir. Ahmed b. el-Hüseyin el-Hârûnî (ö. 411/1020) bilgi ifade eden âhâd haberin yaygınlık ve meşhurluğundan söz etmektedir. O, haberleri iki kısma ayırmaktadır. Buna göre haberlerden bazıları araştıran ve inceleme yapan kişi için bilgi ifade eder. Bazı haberler de genel olarak bilgi ifade eder. Mânevî mütevatir haber genel olarak bilgi ifade eden bir haberdır.⁶⁰

Âhad haberin bilgi değil zan ifade ettiğini söyleyenler ise Hüseyin b. Muhammed, Hasan b. Muhammed er-Rassâs (ö. 584/1188), imam Ahmed b. Yahya el-Murtezâ (ö. 840/1436), Ahmed Muhammed Lokman (ö. 1039/1629), Ali b. Salah et-Taberî'dir (ö. 1071/1660)⁶¹

Karîneli âhâd haber konusunda da Zeydiyye içinde farklı görüşler bulunmaktadır. Müeyyed billah Ahmed b. el-Hüseyin el-Hârûnî (ö. 411/1020), Mansur billah Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217) karîneli olmasa da haber-i vahidin bilgi ifade edeceğini söylemişlerdir.⁶² Ali b. Salah et-Taberî (ö. 1071/1660) ise karîneli haber-i vâhidin bilgi ifade edeceğini karîneli olmayan haberin ise bilgi değil zan ifade edeceği görüşündedir.⁶³ Bu görüşü ile Ali b. Salah, Nazzâm'ın görüşüne iştirak etmiş olmaktadır.

58 el-İzzî, *Ulûmu'l-Hadis*, s. 35; İbn Lukman, Ahmed b. Muhammed, *el-Kâşifu li-zevî'l-ukûl an vucûhi maâni'l-Kâfil bi-neyli's-sual*, tahk. Murtaza el-Mahatvarî, Mektebetu Bedr, bs. I, San'a 1421/2000, s. 86, Murtaza el-Mahatvarî'nin 5 nolu dipnotu

59 İbnü'l Murtaza, *Minhâcu'l-Vusûl*, s. 575

60 *İsbâtu'n-Nubuvveti'n-Nebiyîy*, s. 149 naklen İsmail el-Vezir, *Mede'l-Ahz bi Haberi'l-Vâhid inde'z-Zeydiyye*, (Basılmamış master tezi) San'a ts., s. 334

61 et-Taberî, Ali b. Salah, *Şifâ-i Galilî's-Sâil ammâ Tahammuluhu'l-Kâfil*, Mektebetu'l-Yemenî'l-Kubra, c. I-II, bs. I, San'a 1408/1988, c. I, s. 45

62 Abdullah b. Hazma, *Safvetu'l-İhtiyâr fi usulî'l-fıkıh*, tahk. İbrahim Yahya ed-Dersi-Hâdi b. Hasan el-Hamezî, Merkezi Ehli'l-Beyt, bs. I, Sa'de 1423/2002, s. 177

63 et-Taberî, Ali b. Salah, *Şifâu Galil*, c. I, s. 46

Ahmed b. Yahya el-Murtezâ (ö. 840/1436), Hüseyin b. el-Kâsım'ın (ö. 1050/1640) temsil ettiği bu görüşe göre karîneli haber-i vâhid zan ifade eder.⁶⁴

Zeydî imamlara göre karînesi olmayan haberi vâhid kesin bilgi değil zann ifade eder.⁶⁵ Âhâd haber zann ifade eder.⁶⁶ Bazen bilgi ifade ettiği söylenmiştir. Ahmed b. Hanbel ve Zâhiriyye karîne olmasa dahî haber-i vâhidin bilgi ifade edeceğini söylemiştir.⁶⁷ Nazzâm ve bazı Eşarîler de haber-i vâhidin karîne ile birlikte bilgi ifade edeceğini dile getirmiştir.⁶⁸ Haber-i vâhid doğruluğuna delalet eden karînelere sahip olduğunda usûl-i fıkıh âlimlerinin çoğuna göre râvî âdil olmasa da bilgi ifade eder ve tevâtüre eklenir. Karînelere sahip haber-i vâhidde râvinin adaletine değil bilakis karînelere bakılır.⁶⁹

e. Âhâd Haberle Amel: Zeydî imamlar ve zeydiyyenin çoğu özellikle Mu'tezile, Eş'ariyye ve ehl-i beyt imamları haber-i vâhidle amel etmenin caiz olduğunu söylemiştir. Kâsâniler, ve İmâmiyye'den bazıları ve Bağdâdiyye aklen haber-i vâhidle ibadet edilemeyeceğini ileri sürmüşlerdir. Haber-i vâhidle amel konusunda sahabe'nin icmai vardır. Abdurrahman b. Avf'ın Mecûsiler hakkındaki haberi gibi, Amr b. Hazm'ın diyet ve zekat ile ilgili yazısı gibi. Hamel b. Malik'in cenin hakkındaki haberi, Dahhak b. Sufyan'ın kocasının diyetinin kadına miras kalması haberi ve buna benzer birçok haber. Tâbiûn ve fakihler âhâd haberi kabul edip uygulamışlardır.⁷⁰

Zeydiyye âhâd haberi hadlerde kabul eder. Aynı şekilde Mutezile'den Kadı Abdulcebbar, Ebu'l-Hüseyin el-Basrî, imam Şâfiî, Ebû Yusuf, Ebû Bekir el-Cassâs (ö. 370/980) âhâd haberin hadlerde delil olarak kullanılacağını ileri sürmüşlerdir. Ancak Ebu'l-Hasan el-Kerhî, hanefilerin çoğu ve Ebû Abdillâh el-Basrî ise hadlerde âhâd haberi kabul etmemişlerdir.⁷¹

Hadlerin dışında zekat ve keffaretlerin miktarları konusunda da Zeydiyye âhâd haberleri kabul etmiştir. Yine Hanefilerden el-Kerhî, Ebû Ali el-Cubâi, Ebû Abdillâh el-Basrî miktarların belirlenmesinde de âhâd haberleri kabul etmemiştir.⁷²

Zeydiyye âhâd haberi zann ifade ettiğinden dolayı itikâdî konularda kabul etmemiştir. Zeydî âlimlerden Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217) itikadda âhâd haberle amel etmenin değil onu reddetmenin vacip olduğunu ifade eder.

Ancak âhâd haber aklın delâletine, Kitab'ın muhkemine ve mütevâtir sünnete uygun olursa kabul edilir. Ancak böyle bir durumda âhâd haber delil olarak de-

64 İbnu'l Murtaza, *Minhâcu'l Vusûl*, 477; Geniş bilgi için bkz. İsmail el-Vezîr, *Mede'l-Ahz bi Haberi'l-Vahid*, s. 333-338,

65 İbnu'l Murtaza, *el-Bahru'z Zahhâr*, c. I, s. 255; el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-Lu'luyye*, s. 290

66 el-Vezîr, *el-Feleku'd-Devvâr*, s. 196; Behrân, *Metnu'l Kâfil*, s. 10; Ahmed b. Muhammed, *el-Musaffa*, s. 187

67 İbnu'l Murtaza, *el-Bahru'z Zahhâr*, c. I, s. 256

68 İbnu'l Murtaza, *el-Bahru'z Zahhâr*, c. I, s. 256; *el-Fusûlu'l-Lu'luyye*, s. 256

69 Ahmed b. Muhammed, *el-Musaffa*, s. 187

70 İbnu'l Murtaza, *el-Bahru'z Zahhâr*, c. I, s. 260; Ahmed b. Muhammed, *el-Musaffa*, s. 186

71 Abdullah b. Hazma, *Safvetu'l-ihiyar*, s. 211; İbnu'l Murtaza, *Mi'yâru'l-Ukûl*, s. 536; el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-Lu'luyye*, s. 257; el-Basrî, Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, nşr. Halil Meys, Dâru'l-Kutubi'l-ilmîyye, Beyrut 1983, c. II, s. 96

72 Abdullah b. Hazma, *Safvetu'l-ihiyar*, s. 212; İbnu'l Murtaza, *Mi'yâru'l-Ukûl*, s. 536; el-Basrî, Ebu'l-Huseyn, *el-Mu'temed*, c. II, s. 96; el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-Lu'luyye*, s. 300

ğil konuyu tekid etme, güçlendirme açısından kullanılır, âhâd haberin müstakil olarak delâletine itimad edilmez. Bunun dışında âhâd haber itikadda yer alan bir asla aykırı olduğu halde; şâyet tevil etmek ve onu itikâdi asla uygun hale dönüştürmek mümkün ise tevil etmek gerekir. Bu şekilde haber kabul edilir. Ancak yapılan tevil de zorlama bir tevil olmamalıdır. Zorlama tevil söz konusu ise haber reddedilir. Rû'yet ve müşriklerin çocuklarının azap görecekleri ile ilgili haberler Zeydiyye'nin kabul etmediği itikâdi konularla ilgili haberlerdir.⁷³

D. HABERİN MUHTEVASI İLE İLGİLİ ŞARTLAR

Bu konu usûl-i fıkıh âlimlerinin üzerinde durdukları en önemli konulardan- dır. Onlar âhâd yolla gelen haberin içeriğini de dikkate almışlardır. Haberin içeriği dikkate alınarak âhâd haberlerden hangilerinin alınıp hangilerinin alınmayacağı konusunda ihtilaf edilmiştir. Zeydî imamlara ve cumhura göre haberin içeriği ilmî bir muhtevayı taşıyorsa ve bu muhteva haberin başlangıcından itibaren inanç konuları gibi herkes tarafından bilinmesi gereken (umum belva) bir mahiyet arz ediyorsa, bu mahiyetteki bir haber kabul edilmez. Yine aynı şekilde, ilmî ya da amelî bir muhtevada olan haber şeriatın asılları ile ilgili bir konu taşıyorsa o takdirde de bu haber kabul edilmez. İmamiyye ve Zeydî fırkalardan Bekriyye ve bazı muhaddisler bu esasa muhalefet etmişler ve bu içerikte olan âhâd haberlerin de kabul edileceğini söylemişlerdir.⁷⁴

Bu mahiyette olan bir haber eğer başlangıçtan itibaren değil de sonradan şöret bulmuş ve herkes tarafından bilinir olmuştusa şeriatın delilleri bu haberi onaylarsa kabul edilir. Tek başlarına bu haberin bir hücciyeti yoktur. Eğer haber bu delillere muhalif olursa red edilir. Ancak tevili mümkünse tevil edilir. Herkes tarafından bilinmeyen ve amelî konularla ilgili olan örneğin, rükûda ellerin kaldırılması ve besmelenin açıktan okunması gibi herkes tarafından bilinmesi gereken bir karakterde olan haber de Zeydî imamlar ve cumhura göre böyledir. Bazı Hanefiler ise bu haberleri kabul etmemişlerdir.⁷⁵

Amelî bir muhteva taşıyan âhâd haber usûl-i mukarrara denilen Kitap, Sünnet ve malum icmaya aykırı gelirse şâyet bu haberi bunları tahsis ettiğine hamletme imkanı varsa kabul edilir. Eğer haber ilmî bir muhteva taşıyorsa muhtar olan görüşe göre kabul edilmez.⁷⁶

Rivayet edilen her haberin bir anlam içermesi gerekir. Veya tevili mümkün olmayacak şekilde o haberi aklın kabul etmesi ya da bazı sıfat ve benzeri hadislerde olduğu gibi rivayetin vehim taşımaması gerekir. Ya da Ahaberin ilmî ve şerî bir hüküm taşıması gerekir. Ya da amelî bir hüküm ihtiva etmelidir. Eğer bu özellikler haberde yer alırsa o zaman haber kabul edilir.⁷⁷

73 Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-ihytıyar*, s. 203; İbnü'l-Murtaza, *Mi'yâru'l-Ukûl*, s. 514, 515; İbn Lukman, *el-Kâşif*, s. 45; et-Taberî, *Şifâu Ğalil*, c. I, s. 51, 52

74 el-Vezîr, *el-Fusulu'l-Lu'luyye*, s. 304

75 el-Vezîr, *age*, s. 265, 266

76 el-Vezîr, *age*, s. 266

77 el-Vezîr, *el-Feleku'd-Devvar*, s. 200

E. ZEYDİYYE'DE METİN TENKİDİ

A. Klasik Zeydiyye

Zeydiyye'de metin tenkidi faaliyeti İmam Zeyd ile (ö. 122/739) başlamaktadır. İmam Zeyd, kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapları içeren *er-Risaletu'l-Medeniyye* isimli risâlesinde, rivayetlerde hakka muhalif bir şey görüldüğünde bunu kabul etmemelerini söylemektedir. Hak Kur'an-ı Kerim'dir. Rivayetler Kur'an ölçü alınarak değerlendirilmelidir. Aksi halde ümmetin dalâlete düşmesi sözkonusudur. İmam Zeyd bu anlayışını şu hadisle de delillendirmektedir: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Hadisi işittiğinizde onu Kur'an'a arz edin. Kur'an'da olan bendendir ve ben onu söylemişimdir. Kur'an'da olmayan ise benden değildir ve ben onu söylememişimdir ve ben ondan uzağımdır".⁷⁸

İmam Zeyd'in bu ifadelerine bakıldığında onun endişeli olduğu ve bir tehlikeyi sezdiği hissedilmektedir. Onun sezdiği tehlike "ümmetin dalâlete düşmesi" dir. İmam Zeyd bu tehlikenin de rivayetler yoluyla gerçekleşeceğini farkındadır. O, hakka aykırı olan şeylerin rivayet yoluyla ümmetin arasına sızabileceğini düşünmektedir. Tedbir olarak da Kur'an'a arz'ı rivayetlerin tenkidinde bir ölçü olarak kabul etmiştir.

İmam Zeyd'in haberlerin muhtevasına yönelik bu yaklaşımı kendinden sonra gelen Zeydî imamlar tarafından da devam ettirilmiştir. Örneğin, Kâsım er-Ressî (ö. 246/860) Hz. Peygamber'den gelen ve üzerinde ihtilaf edilen haberlerin Kitab'ın aslına, akla ve icmaya hamledilmesi gerektiği görüşündedir.⁷⁹

Kâsım er-Ressî'den sonra oğlu Muhammed (ö. 284/897) bu yaklaşımı devam ettirmiş, haberlerin değerlendirilmesinde akıl, Kitap ve icmayı kriter olarak kabul etmiştir.⁸⁰

Haberlerin metnine yönelik bu eleştirel yaklaşım Kâsım er-Ressî'nin torunu imam Yahya b. el-Hüseyin (ö. 298/910) tarafından daha da güçlendirilmiştir. İmam Hâdî diye bilinen Yahya görüşleri etrafında bir ekol oluşturmuş, Hâdeviyye denilen bu ekolün Zeydiyye üzerinde büyük etkisi olmuştur. Bu etki Zeydiyye'ye damgasını vurmuş, günümüze kadar etkisini sürdürmüştür. İmam Yahya b. el-Hüseyin metin eksenli hadis tenkitçiliğinde sadece Kur'an'a arz kriterini değil, hadislerin akla, sünnete, dinin temel ilkelerine arzı gibi daha başka kriterleri de kullanmıştır.⁸¹ Yahya b. el-Hüseyin'in Yemen'de Zeydî devletini kurması ile bu yaklaşımı kök salmış, Yemen'de metin eksenli hadis tenkitçiliğinin temsilcisi olmuştur.

Yahya b. el-Hüseyin'in oğlu Muhammed babasının yolunu takip etmiş, haberler konusunda aynı eleştirel tutumu sürdürmüştür. O'na göre Kur'an'a aykırı ve onunla çelişen pek çok hadis bulunmaktadır.⁸²

78 Zeyd b. Ali, *Mecmu'u Kutubu ve Rasâilü imâm Zeyd*, s. 316

79 Kâsım er-Ressî, *Mecmu'u*, c. I, s. 631, 632

80 Muhammed b. Kâsım b. İbrahim er-Ressî, *el-Usûlu's-Semâniyye*, tahk.: Abdullah b. Hamud el-İzzî, Muessesetu İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Sa'de 1421/2001, s. 29, 75

81 Yahya b. el-Hüseyin, *el-Muntehab*, s. 154; *Kitâbu'l Helâli ve'l-Harâm*, c. II, s. 32

82 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu'*, c. I, s. 33

Ancak hicri 7. asırda bu eleştirel tutumda biraz değişiklik yapıldığını görüyoruz. Abdullah b. Hamza (ö. 614/1217) Kur'an ve Sünnet'e muarız olan haberin kabul edilebilecek şartları eğer taşıyorsa kabul edilebileceğini, şayet bu şartları taşıyorsa kabul edilemeyeceği düşüncesini dillendirir. O, Kur'an ve Sünnet'e muhalif olan haberin kabul edilmeyeceği konusunda delil olarak kullanılan sahab-i icmanı sahih görmemektedir. Ona göre aslında aksi istikamette, yani Kur'an ve Sünnet'e muhalif olduğu halde sahabenin delil olarak kabul edip uyguladığı haberlerin olduğu konusunda icma bulunmaktadır. Abdullah b. Hamza Hz. Ömer'in Kur'an ve Sünnet'e muhalif olduğu halde Abdurrahman b. Avf'ın haberini kabul etmesini ve bu kabul karşısında sahabeden hiç kimsenin bu duruma karşı çıkmayışını örnek olarak göstermektedir. O, Hz. Ömer'in Fatıma binti Kays'ın haberini reddedişini, onun bir töhmeti ortadan kaldırma maslahatına yönelik olduğu şeklinde izah etmekte, haberin mücerred Kur'an ve Sünnet'e muarız olduğundan dolayı reddedilmediğini ileri sürmektedir.⁸³

Abdullah b. Hamza'nın bu görüşü ile metin tenkitçiliğinin zeydiyye içinde daha sınırlı ve kontrollü bir konuma dönüştüğü gözlemlenmektedir. Bu değişiklikte Sünnî etkiden söz edilebilir. Haberlere karşı eleştirel yaklaşım İbnu'l-Murtazâ (ö. 840/1436) gibi Zeydî âlimlerin eserleri ile bir müddet daha devam ettirilse de Zeydiyye içerisinde haberlere karşı eleştirel tutumunu büyük ölçüde değiştiren bir damar ortaya çıkmıştır. Bu damarın temsilcisi İbnu'l-Murtazâ'nın çağdaşı olan İbnu'l-Vezir (ö. 840/1436)'dir. Büyük bir kalamcı olan İbnu'l-Vezir ilmi tutumunda radikal bir değişiklik gerçekleştirmiş, hadiste Ahmed b. Hanbelî otorite kabul etmiş ve Yemen'de selefi düşüncenin tohumlarını atmıştır. Vezir ailesinden gelen Sârimuddin el-Vezir'in *el-Fusûlu'l-Lu'luyye'si* ile bu etki daha da artmıştır. Ancak bu etkiyi Zeydîlerin geneline yaymak doğru değildir. Zeydiyye içerisinde kadim imamların çizgisini devam ettiren damar her zaman bulunmuştur. Nitekim 10. asrın önde gelen Zeydî usulcülerinden Muhammed b. Yahya Behran (ö. 957/1550) da haberin kabul edilmesi için kesin bir delille çatışmaması gerektiğini, Kitap, Sünnet ve icmaya muhalif olan haberin reddedileceğini ileri sürmüştür.⁸⁴ XI. asrın önde gelen zeydî imam ve müctehidlerinden Kâsım b. Muhammed (ö. 1029/1619) haberin kabul edilmesi ile ilgili şartları sıralarken haberin Kitap'da bir şâhidi olması gerektiğini ifade etmiş ve Allah Teala'nın "Allah'a döndürün."⁸⁵ ve "bu kitap dosdoğru yolumdur. Bu Kitap'a uyun Kitap'ın dışındaki yollara uymayın ki sizi o yollar doğru yoldan ayırmasın"⁸⁶ âyetleri ile Hz. Peygamber'in "Benim hakkımda yalan söylenecek. Benden rivayet edilenleri Allah'ın Kitab'ına arz edin" hadisinin, haberlerin Kur'an'a arz edilmesi gerektiğine, Kitapta bir şâhidi olması gerektiğine delâlet ettiğini söylemiştir.⁸⁷ Ayrıca Kâsım b. Muhammed haberlerin Kur'an'a arz edilmesi ile ilgili müstakil bir bahis açtığı

83 Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-İhtiyar*, s. 208

84 Behrân, Muhammed b. Yahya, *Metnu'l-Kâfil*, tahk. Murtaza el-Mahatvarî, Mektebetu Bedr, bs. I, San'a 1422/2000, s. 11

85 en-Nisa, 4/59

86 el-En'am, 6/153

87 Kâsım b. Muhammed, *Mirkâtu'l Vusûl*, s. 21

el-İtisam adlı eserinde zeydî imamların Kur'ân'a arz ilkesi ile ilgili görüşlerine yer vermiş ve ancak Kur'ân'a uygun olan haberin kabul edileceğini belirtmiştir.⁸⁸

XI. asrın bir başka zeydî usul âlimi Ahmed b. Muhammed Lukman (ö. 1039/1629) da, Muhammed Behran'ın *el-Kâfil* isimli usûl-u fıkıh kitabına yazdığı şerhde bu temel esasa katılmış ve Kur'ân, Sünnet ve icmaya muhalif olan haberin kabul edilmeyeceğini belirtmiştir.⁸⁹ Muhammed Behran'ın *el-Kâfil* isimli usul eserine şerh yazan zeydî âlim Ali b. Salah et-Taberî (ö. 1071/1660) de haberin Kur'ân, Sünnet ve icma ile çatıştığında 'tevil edilme imkanı yoksa' şeklinde bir kayıtla kabul edilmeyeceğini ifade etmiştir.⁹⁰ Zeydî imam Muhammed b. İbrahim hadisi sika ravilerin rivayet etmesinin onun sıhhati için yeterli olmayacağını hadisin bir nassa dayanması gerektiğini, Kitab'a uyması gerektiğini belirtmiştir.⁹¹

Böylece Yemen'de tarihi süreçte Zeydiyye içerisinde farklı temayüllerin ortaya çıktığı söylenebilir. İbnu'l-Vezir (ö. 840/1436) ile tohumları atılan Zeydî-selefî çizgi onun ardından Mukbilî, Hasan Celalî, Emir San'anî, Şevkânî ile devam etmiştir. Bugün Yemen'de büyük ölçüde bu damar devam etmekte, cami derslerinde ve üniversitelerin çeşitli bölümlerinde Şevkânî, Emir San'anî'nin eserlerinin etkinliği görülmektedir. Bununla birlikte imam Zeyd'den, Kâsım er-Ressî'den, Yahya b. el-Hüseyin'den itibaren gelen kadim Zeydî imamların çizgisi de devam etmektedir. Çağdaş zeydiler kadim imamlarının eserlerini neşretmekte ve Zeydî tedrisatta bu eserleri okutmaktadırlar. Böylece çağdaş Yemen'de kadim Zeydî kültürünü devam ettiren zeydiler ile daha sonradan selefî çizgiyle sünüleşen zeydiler şeklinde iki çizgiden söz etmek mümkündür. Nitekim kadim Zeydî imamların çizgisini sürdüren çağdaş zeydiler selefî çizgide olan zeydileri "mütesennin" yani "sünüleşmiş" kişiler olarak tanımlamaktadırlar. Mahkeme-i Ulya (Yüksek Mahkeme) reisliğinden emekli olan kadı Muhammed İsmail el-Amrânî Yemen'de çok bilinen, saygı gösterilen bir âlimdir. Sabah ve akşam namazlarından sonra belirli günlerde cami dersleri yapmaktadır. Bu derslerde Şevkânî'nin Emir San'anî'nin eserlerini okutmaktadır. Kadim Zeydî çizgiyi sürdüren çağdaş Zeydî âlimler onun hakkında "mütesennin" demektedirler.

B. Çağdaş Zeydiyye

Yemen'deki çağdaş âlimler tıpkı geçmiş imamları gibi metin tenkidi konusunda aynı şeyleri düşünmektedirler. Birebir görüştüğümüz bütün zeydî âlimler hadis anlayışlarını metin tenkitçiliği üzerine bina ettiklerini söylemişlerdir. Çağdaş zeydî âlimlerin metin tenkitçiliğinde esas aldıkları temel ilke eskiden olduğu gibi yine hadislerin Kur'ân'a arz edilmesidir. Kendileri ile görüştüğümüz Bedrüddin el-Hüsi (yakın zamanda vefat etmiştir), Muhammed Hasan el-Ucrî, Abbas Müeyyed, Abdullah b. Hamüd el-İzzî, Muhammed Yahya Salim İzzân, Abdüsselam el-Vecih, İsmail el-Vezir ve Murtaza el-Mahatvarî çağdaş Zeydî âlimlerden birkaçıdır.

88 Kâsım b. Muhammed, *el-İtisâm bi-habillâh'l-metin*, I-V, Mektebetu Yemeni'l-Kubrâ, bs. I, San'a 1408/1987, c. I, s. 17-27

89 ibn-i Lukman, *el-Kâşif*, s. 100, 101

90 et-Taberî, *Kitâbu Şifâu Galil*, s. 56

91 *Age*, c. I, s. 15

F. KLASİK ZEYDİYYE'DE METİN TENKİDİ ÖRNEKLERİ

1. Kur'ân'a Uygunluk veya Aykırılık

Metni Kur'ân'a uygun olduğu için kabul edilen bir hadis: "Bir mümin güzelce abdest alır sonra da namaz kılsa, Allah onun iki namaz arasında işlediği günahları bağışlar."⁹² İmam Yahya b. el-Hüseyin (ö. 298/910) "bu hadis Allah'ın kitabına muvafıktır" dedikten sonra şu âyeti zikretmektedir. "Ve gündüzün başında ve sonunda, bir de gecenin erken saatlerinde namazda devamlı ol, çünkü muhakkak ki iyi ameller kötü amelleri giderir, Allah'ı zikredenler için bir öğüt, bir hatırlatmadır bu"⁹³

Metni Kur'ân'a aykırı olduğu için kabul edilmeyen bir hadis: İmam Yahya b. el-Hüseyin süt emme yolu ile haramlık konusunda süt emme miktarı az veya çok olsun haramlığın gerçekleşeceği görüşündedir. O, ibnu'z Zübeyr tarafından rivayet edilen "bir iki emiş haram kılmaz"⁹⁴ hadisini sahih kabul etmez ve bu durumun caiz olmayacağını belirtir. Hz. Peygamber'in Kur'ân'a muhalif birşey söylemeyeceğini, Hz. Peygamber'den rivayet edilen bu sözün batıl ve muhal olduğunu belirtir.⁹⁵

Hicri 3. ve 4. asır zeydî eserlerinde yer alan şu ifadeler metin tenkidinde Kur'ân'a uygunluk veya aykırılığın, hadisin/haberin Hz. Peygamber'e aidiyetini belirlemede kullanılan bir kriter olduğunu açık bir şekilde göstermektedir:

"Kur'an, bu rivayeti tekit ve tashih etmektedir",⁹⁶

"Allah'ın şu sözünden bu hadisin sahih olduğu hükmüne vardım",⁹⁷

"Allah'ın kitabına muvafık olduğu için bu rivayetler sahihtir."⁹⁸

"Bu hadis batıldır, zira Kur'ân'ın şu âyetleri ile çelişmektedir",⁹⁹

"Bu hadis sahih değildir zira Kur'ân'a muhaliftir",¹⁰⁰

"Bu hadisin kitapta delili yoktur",¹⁰¹

92 Malik, *Muwatta*, tahk: Muhammed Fuâd Abdülbâki, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Mısır ty, Taharet 13 h. no: 87, c. II, s. 44; Ahmed b. Hanbel, *Müsned-i Ahmed*, tahk: Şuayb el-Arneût, Müessesetü'r-Risâle, bs. II, yy. 1999, h. no: 8947, c. 14, s. 509, h. no: 17054, c. 28, s. 289, h. no: 22704, c. 37, s. 377; Müslim b. Haccâc el-Kuşeyrî, *Sahih-i Müslim*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1992; h. no: 244, c. I, s. 215, ibn-i Mâce, *Sünen-i İbn-i Mâce*, Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, Mısır ty, c. I, s. 441; Muhammed b. İsâ, et-Tirmizî, *Sünen-i Tirmizî*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1994, c. V, s. 569; Ahmed b. Şuayb en-Nesâi, *Sünen-i Nesâi*, tahk: Abdulfettah Ebû Gudde, Mektebetü'l-Matbûâtü'l-İslâmiyye, bs. II, Halep 1986, c. I, s. 103; Muhammed b. İshâk, ibn-i Huzeym, *Sahih-i İbn Huzeyme*, tahk: Muhammed Mustafa el-Azâmi, Mektebetü'l-İslâmi, Beyrut 1970, c. II, s. 374

93 el-Hüd, 11/114

94 *Müslim*, Rada' 5, h. no: 3545, c. 10, s. 25, et-Tirmizî, *Sünen*, Rada' 3, h. no: 1146, c. 4, s. 238; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, h. no: 24251, c. 7, s. 138; Ebû Dâvûd Süleyman b. el-Eş'âs, es-Sicistânî, *Sünen-i Ebi Dâvûd*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut ty, h. no: 2067, c. 6, s. 69; Muhammed b. Hibban el-Bustî, *Sahih-i İbn-i Hubban*, tahk: Şuayb el-Arneût, bs. II, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993, h. no: 4146, c. 4, s. 356; Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin el-Beyhâki; *Sünenü'l-Kübra*, Meclisu Dâriretü'l-Maârif, bs. I, Haydarâbâd 1344, h. no: 15923, c. 11, s. 452; ibn-i Mâce, *Sünen*, h. no: 1997, c. 1, s. 624, Ali b. Ömer, ed-Dârekutnî, *Sünenü'd-Dârekutnî*, tahk: Abdullah Hâşim Yemâni, Dâru'l-Ma'rif, Beyrut 1966, h. no: 4273, c. 4, s. 103

95 Yahya b. el-Huseyin, *Muntehab*, s. 474

96 Yahya b. el-Huseyin, *Muntehab*, s. 22

97 *Age*, s. 133, 134, 381

98 Yahya b. el-Huseyin, *Ahkâm*, c. I, s. 23, c. II, s. 146

99 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu'*, c. II, s. 621

100 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu'*, c. II, s. 607

101 *Age*, ay

“Allah’ın âyetini işiten Hz. Peygamber nasıl olur da böyle bir şey söyler”,¹⁰²

“Şayet hadiste ifade edildiği gibi bu haram olsa idi, Allah bunu Kitabı’nda zikrederdi”¹⁰³,

“Bu rivayetler Kur’ân’a muvafık olmadığı için sahih değildir”,¹⁰⁴

“Kitapla çatıştığına rivayetler niçin sahih olsun”,¹⁰⁵

“Hz. Peygamber Allah’ın kitabına muhalif bir şey söylemez”¹⁰⁶

Muhaddislerin hadis tenkitçiliğinden büyük oranda ve bariz bir şekilde ayrı olan bu ifadeler, klasik dönem Zeydi âlimlerinde metin eksenli hadis tenkitçiliğini göstermesi bakımından önemlidir.

2. Sünnete Uygunluk veya Aykırılık

Yahya b. el-Hüseyin’in oğlu Muhammed b. Yahya da babasının yaptığı gibi benzer manadaki hadisleri bir araya getirerek hadislere uygunluk gerekçesi ile kendisine sorulan hadis hakkında sahih hükmünü verir. Örneğin, “kıskançlık imandan, ifşa etmek nifaktandır”¹⁰⁷ hadisi hakkında Muhammed b. Yahya Hz. Peygamber’in bu söz ile doğru söylediğini zira bu konuda Hz. Peygamber’den rivayet edilen aynı manada hadislerin bulunduğunu ifade eder. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Allah kıskananları sever” Yine Muhammed b. Yahya kıskanmanın faziletli bir iş olduğunu, koruyucu bir yönünün bulunduğunu dile getirir.

Muhammed b. Yahya’ya Ebu Hureyre’nin Hz. Peygamber’den rivayet ettiği şu hadis sorulur: “Ateşin değdiği yemekten ötürü abdest alın”¹⁰⁸ Muhammed b. Yahya ehl-i sünnetin böyle bir hadis rivayet ettiğini, ancak kendisine göre bu hadisin sahih olmadığını söyler. Muhammed b. Yahya gerekçe olarak yemekten sonra abdest alınmasını ifade eden hadisin Hz. Peygamber’in sünneti ile çeliştiğini belirtir.¹⁰⁹ O’nun sünnet dediği Hz. Peygamber’in fiilidir. Hz. Peygamber’e kızartılmış bir koyunun omuzundan bir parça ikram edilmiş, Nebî aleyhisselam da abdestli olduğu halde bundan yemiş ve daha sonra kalkıp namaz kılmıştır.¹¹⁰

Sonuç olarak;

“Bu hadis Hz. Peygamber’in sünneti ile çelişmektedir”,¹¹¹

102 Yahya b. el-Huseyin, *Ahkâm*, c. I, s. 188

103 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu’*, c. I, s. 296

104 Yahya b. el-Huseyin, *Muntehab*, s. 25, 26

105 Yahya b. el-Huseyin, *Muntehab*, s. 46

106 Yahya b. el-Huseyin, *Muntehab*, s. 474

107 Abdurrezzak b. Hemmâm, *Musannefu Abdurrezzak*, tahk: Habîbu’r-Rahman el-A’zâmî, Mektebül-İslâmî, bs. II, Beyrut 1403, h. no: 20586, c. 10, s. 409, el-Beyhakî, *Sünenü’l-Kubra*, Cima’u men Teceveze 26, h. no: 21489, c. 15, s. 332,

108 Abdullah b. Muhammed, ibn-i Ebî Şeybe, *Musannef*, tahk: Muhammed Avâme, Dâru’l-Kible, yy. ty, Tahare 62, h. no: 549, c. 1, s. 681, *Müslim*, Hayz 23, h. no: 739, c. 4, s. 37; Ahmed, *Müsned*, h. no: 2465, c. 1, s. 449; *et-Tirmizî*, Tahâret 58, h. no: 79, c. 1, s. 228; en-Nesâî, Tahare 116, h. no: 187, c. 1, s. 105; Abdullah b. Abdirrahman, ed-Dârimî, *Sünenü’l-Dârimî*, tahk: Fevvez Zemreli-Hâlid es-Seb’ul’l-Alemî, Dâru’l-Kütübü’l-Arabî, Beyrut 1407, Salat ve’t-Tahâre 50, h. no: 731, c. 1, s. 185

109 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu’*, c. I, s. 119

110 *Muvatta*, Tahâret 13, h. no: 47, c. 1, s. 57; el-Buhârî, *Sahih*, Vudu 50, tahk: Mustafa Dib, Dâru İbn-i Kesir, bs. III, Beyrut 1987h. no: 207, c. 1, s. 85; *Müslim*, Hayz 24, h. no: 744, c. 4, s. 38; *Ebü Dâvûd*, Tahâret 75, h. no: 190, c. 1, s. 326; Ahmed, *Müsned*, h. no: 1997, c. 1, s. 374

111 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu’*, c. I, s. 119

"Bu hadis sahihtir, zira Hz. Peygamber hayatında böyle yapmıştır",¹¹²

"Bu hadis diğer hadisin batıl olduğunu gösteren bir delildir"¹¹³

şeklindeki açık ifadelerde de görüldüğü üzere metin tenkidi yapılırken Hz. Peygamber'in tatbikatı ve Hz. Peygamber'e aidiyeti kabul edilen başka hadisler birer kriter olarak kullanılmıştır.

3. Akla Aykırılık

Yahya b. el-Hüseyin farz namazlarda secde âyetinin okunmasından hoşlanmamaktadır. Zira secde âyetinin okunup secde edilmesi ile namaza bir fazlalık getirilmiş olmaktadır. İmam Yahya'nın bu konudaki temel görüşü şudur: Farz olan namazdan bir şeyi eksiltmek uygun olmadığı gibi, bir şeyi ona ilave etmek de uygun değildir. İmam Yahya bu konuda ehl-i sünnetin farklı görüşte olduğunu ve kendisinin farz namazlarda secde âyetinin okunması ile ilgili rivayetlere iltifat etmediğini ve bu rivayetler aklın delillerine göre sabit olmadığı için Hz. Peygamber'den naklinin de sahih olmadığını söylemektedir.¹¹⁴

Muhammed b. Yahya'nın akli gerekçelerle reddettiği hadislerden bir diğeri de, ölümün mahşer günü bir koç gibi getirilip boğazlanarak yok olmasını anlatan hadistir. Muhammed b. Yahya bu hadisin sahih olmadığını ileri sürmüştür. O'na göre bu hadis gerçek olmayan şeylerin kendisine sokuşturulduğu, bazı avam ve cahil insanların rivayet ettiği bir hadistir. Zira o, bu gibi kişilerden bu hadis işitmiştir.¹¹⁵

İmam Muhammed b. Yahya'ya göre bu hadisin sahih olmamasının nedeni hadiste ölümün somut bir şeymiş gibi anlatılmasıdır. O'na göre ölüm ruhun cesetten çıkmasına, onun ayrılmasına verilen bir isimdir. Bu gerçekten uzaklaşarak bir kimse ölümü somut varlığı olan bir şey olarak takdim ederse cahillik etmiş olur. Ayrıca ahirette ölüm gerçekleşirse orası fena diyarı olmuş olur. Halbuki ahiret fena diyarı değil, bekâ yeridir. Hiç bir eşya orada fânî olmaz.¹¹⁶

Zeydiyye mezhebinde akıl da metin tenkidi kriterlerinden biridir. İlk dönem zeydi eserlerinde görülen;

"Bize göre bu rivayetlerin Rasulullah'dan nakli sahih değildir. Zira akli delillere göre bizzat bu rivayetler sabit olmamaktadır",¹¹⁷

"Bize göre bu rivayet sahih değildir. Zira biz bu rivayeti aklın ilkelerine uygun bulmuyoruz",¹¹⁸

"Aklın şahitliğine göre bu rivayeti doğru bulmadım"¹¹⁹ şeklindeki açık ifadeler aklın metin tenkidine bir kriter olarak kullanıldığını göstermektedir.

112 *Age*, c. I, s. 194

113 *Age*, c. I, s. 95

114 Yahya b. el-Huseyin, *Ahkâm*, c. I, s. 77

115 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu'*, c. I, s. 139

116 *Age*, ay

117 Yahya b. el-Hüseyin, *Ahkâm*, s. 96

118 Yahya b. el-Hüseyin, *Muntehab*, s. 154

119 Yahya b. el-Hüseyin, *age*, ay

4. Dinin Temel İlkelerine Uygunluk veya Aykırılık

Tıpkı diğer kriterlerde olduğu gibi bu kriterle de pozitif ve negatif tenkit yapılmış, dinin temel prensiplerine uygun olan hadisler kabul edilmiş aykırı olanlar reddedilmiştir. Örneğin, Yahya b. el-Hüseyin şöyle demektedir. “Rasulullah’dan gelen bu haber umarım sahihtir. Çünkü bu haber adalete, rahmete ve Allah’ın ih-san ve genişliğine daha yakındır”¹²⁰ onun bir başka ifadesi de şöyledir: “Bu hadis sahih değildir. Zira Hz. Peygamber merhametlidir, insanların yararını gözetir. Bu hadiste müslümanlara zarar bulunmaktadır”¹²¹

Dinin temel esaslarından biri de akaid konusunda belirlenen ilkelerdir. Zeydî akâidi tevhid konusunda tenzihe yani; Allah’ı her türlü beşerî sıfatlardan uzak tutmaya dayanmaktadır. Allah zât ve sıfatlarında hiç bir şekilde yaratılmışlara benze-mez. Bu esastan hareketle teşbih ve tecsim ifade eden haberler ya tevil edilir veya reddedilir. Örneğin, Ebû Razin el-Ukayli Hz. Peygamber’e “Ya Rasûlallah! Yeri göğü yaratmadan önce Allah neredeydi? diye sorar. Hz. Peygamber de altı ve üstü hava olan bir bulutta idi. Sonra arşını su üstünde yarattı”¹²² der. Muhammed b. Yahya bu hadisin batıl olduğunu söyler. Allah’ın bütün bunlardan münezzehe olduğunu belirtir. Oysa bu tür ifadeler Allah’a bir sınırlandırma ve eksiklik getirmektedir.¹²³

5. Arap Diline Olan Aykırılık

Zeydî imamlar hadis metninde yer alan dil problemlerinden hareketle de ha-disi tenkit etmişlerdir. Zira Hz. Peygamber’in çok düzgün, doğru ve güzel konuş-tuğu bilinmektedir. Arap dilini en iyi şekilde bilen ve konuşan Hz. Peygamber’in bozuk bir dil kullanması mümkün değildir. Bu gerçekten hareketle hadis metnin-de yanlış, çirkin ve anakronik kelime ve kavramların kullanılması hadisin sahih olmadığı yönünde bir delil olarak kullanılmıştır. Örneğin, Hz. Aişe’den rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber onun elini tutmuş ve aya işaret ederek “Bundan Allah’a sığın. Çünkü o gâsıktır”¹²⁴ demiştir. Zeydî imam Muhammed b. Yahya hadiste geçen “gasık” kelimesinin yanlış olduğunu, bu kelimenin gece anlamına geldiğini belirterek hadisin sahih olmadığını ifade etmiştir.¹²⁵

Bir başka örnekte zeydî imam Muhammed b. Yahya’ya “müminin ve imanın misali iki yakındır, dolaşır sonra yine kardeşine döner” hadisi hakkındaki gö-rüşü sorulur. Muhammed b. Yahya hadiste kullanılan kelimenin doğru olmadığını belirtir. Zira arapçada ‘el-ahiyye’ şeklinde bir kullanımın olmadığını belirterek “Bu bizim bilmediğimiz bir hadistir. Zira hadiste geçen kelime sahih olmayan bir kelimedir”. Arapça’da ‘el-ahiyye’ yoktur.” değerlendirmesini yapmaktadır.¹²⁶

120 Yahya b. el-Hüseyin, *age*, c. I, s. 259

121 Yahya b. el-Hüseyin, *Ahkâm*, c. II, s. 32

122 ibn-i Mâce, *Sünen*, Fezâil-i Ashâb 22, h. no: 186, c. I, s. 64; et-Tirmizî, *Sünen*, Tefsiru'l-Kur’ân 12, h. no: 3215, c. 8, s. 448; Ahmed, *Müsned*, h. no: 15879, c. 4, s. 581; ibn-i Hibbân, *Sahih*, Bed’ül-Halk 3, h. no: 6032, c. 6, s. 3

123 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu’*, c. II, s. 590, 591

124 Ahmed, *Müsned*, h. no: 25600, c. 7, s. 338; et-Tirmizî, *Sünen*, Tefsiru Kur’ân 93, h. no: 3496, c. 9, s. 244

125 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu’*, c. I, s. 136

126 Muhammed b. Yahya, *age*, c. II, s. 614

6. Gerekeçesi Zikredilmeyen Metin Tenkitleri

Ebû Hurayra'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur. "Zamana sövmeyin zira zaman Allah'tır"¹²⁷ Muhammad b. Yahya'ya göre bu hadis sahih değildir. Ona göre bu hadis ashâb-ı hadisın bidatlerindedir.¹²⁸

Muhammed b. Yahya'nın hiç gerekçe göstermeden sahih olmadığını söylediği¹²⁹ bir diğer hadis de meşhur zübab hadisidir. Rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur. "Sizden birinizin içeceği içerisine bir sinek düştüğü vakit onu iyice daldırsın, ondan sonra çıkartıp atсын. Çünkü sineğin bir kanadında zehir diğerinde ise şifa vardır"¹³⁰

"Âdemoğlu oğlunu öldürdüğü zaman âdemlikten çıkar" hadisi hakkında da Muhammed b. Yahya bunun sahih olmadığını, bu ve buna benzer konulardan mustağni olduklarını, bunlara ihtiyaç duymadıklarını ifade eder.¹³¹ Buradan onun hadislere faydacı yaklaştığını söyleyebiliriz.

Muhammed b. Yahya tenkit ettiği bazı hadisler için her hangi bir gerekçe zikretmemekle birlikte, bazen onlar hakkında genel düşüncesini ifade eden cümleler kullanır. Hadisin hangi çevre tarafından uydurulduğunu ima eder. Buna örnek Ebû Hurayra'dan rivayet edilen şu hadistir: Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur. "sizden biri uyuduğu zaman şeytan onun boynuna üç düğüm atar. Her bir düğümü bağladıkça sen yat, daha gece uzundur diyerek attığı düğümün üzerine eliyle vurur. Eğer bir kimse uykudan uyanır da Allah'ı zikreder, hatırlarsa bu düğümlerden biri çözülür, abdest alırsa biri daha çözülür, namaz kılsa birisi daha çözülür, zinde, neşeli ve tertemiz bir şekilde ağırlık ve tembellik gibi şeylerden uzak olarak sabaha çıkmış olur. Böyle yapmayıp da güneş doğuncaya kadar gaflet üzere yatarsa vücudu habis ve tembel olarak sabaha çıkmış olur."¹³²

Muhammed b. Yahya'ya göre bu hadis ashâb-ı hadisın bidatlerindedir. Bu hadisın Rasulullah'dan nakledildiği sahih değildir.¹³³

Gerekeçesi zikredilmeden tenkit edilen hadislerden bir diğeri de Said b. Zeyd tarafından rivayet edilen şu hadistir. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Mantar ya da yer elması Allah'ın Musa'ya indirdiği kudret helvasındandır. O'nun suyu göz için şifadır."¹³⁴ Muhammed b. Yahya bu hadis hakkında şu değerlendirmeyi yapar. "bize göre bu hadis sahih değildir."¹³⁵

127 Müslim, *Sahih*, Elfaz mine'l-Edeb 1, h. no: 5818, c. 15, s. 4; Ahmed, *Müsned*, h. no: 9044, c. 3, s. 106

128 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu'*, c. I, s. 23

129 Muhammed b. Yahya, *age*, c. I, s. 139

130 el-Buhârî, *Sahih*, h. no: 3320, c. 4, s. 130; Ebû Dâvûd, *Sünen*, h. no: 3846, c. 3, s. 430; İbn Hüzeyme, *Sahih*, h. no: 105, c. 1, s. 56; İbn Hibban, *Sahih*, h. no: 1246, c. 4, s. 53; Dârimi, *Sünen*, h. no: 2082, c. 1, s. 148

131 Muhammed b. Yahya, *age*, c. I, s. 151

132 Buhârî, *es-Sahih*, Teheccüd 12, h. no: 1125, c. 1, s. 383; Müslim, *Sahih*, Salâtü'l-Müsâfirin 29, h. no: 1769, c. 6, s. 54; Ahmed, *Müsned*, h. no: 7286, c. 2, s. 481; 207; Ebû Dâvud, *Sünen*, Kıyâmü'l-Leyl 38, h. no: 1306, c. 4, s. 191; Mâlik, *Muwatta*, Taharet 110, h. no: 425, c. 1, s. 359

133 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu'*, c. II, s. 619

134 Buhârî, *es-Sahih*, Tefsir 6, h. no: 4364, c. 4, s. 1626; Müslim, *Sahih*, Eşribe 28, h. no: 5298, c. 14, s. 4; et-Tirmizî, *Sünen*, Tıb 22, h. no: 2086, c. 6, s. 191; Nesâi, *Sünen*, Et'ime 28, h. no: 6614, c. 4, s. 156; ibn-i Mâce, *Sünen*, Tıb 8, h. no: 3534, c. 2, s. 1143; Ahmed, *Müsned*, h. no: 1638, c. 1, s. 306

135 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu'*, c. I, s. 130

Gereğesi zikredilmeden tenkit edilen ancak zeydî imamların hadise nasıl baktıkları konusunda ipucu veren bir başka örnek de şudur: Ebû Hurayra'dan rivayet edildiğine göre Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "İsrailoğulları olmasaydı et kokmazdı, Havva da olmasaydı bir kadın kocasına ihanet etmezdi."¹³⁶

Muhammed b. Yahya'ya göre bu hadisin Hz. Peygamber'den geldiği bilinmemektedir. O'na göre bu hadis ashâb-ı hadisin acâib rivayetlerinden ve onların yaptığı ilavelerdendir. Bu değerlendirmeleri yaptıktan sonra hadisi kendisine soran talebesine Muhammed b. Yahya şu öğütleri verir ki onun hadise bakışına dair ipuçları vermesi bakımından önemlidir. "Sana yararı olmayan, sana ait olmayan bu gibi şeylerle kendini meşgul etme. İşinde Allah'ın Kitabı'na ve peygamberinin sünnetine dayan. Bunlarda kalbinin şifasını bulacaksın. Yemeği saklamak kötü bir davranış değildir. Aksine caizdir. Bütün bunlar mubah caiz olan şeylerdir."¹³⁷

SONUÇ

Bu çalışma, Zeydiyye'nin hadis ve sünnete bakışını, hadis ilmine olan katkılarını ele almıştır. Tıpkı diğer mezheplerde olduğu gibi sünnet, Zeydiyye içinde de teşri kaynaklarından biri olarak değerlendirilmiştir. Zeydiyye'nin hadise verdiği önemin en belirgin göstergesi birinci bölümde ele alınan zeydî muhaddisler ve eserleridir. Zeydiyye'nin hadis ve sünnete değer verdiği ve önemli derecede hizmet ettiği görülmektedir. Zeydiyye'nin hadis ilmine kazandırdığı en büyük zenginlik onların özellikle hadis rivayeti ile meşgul olurken mensubu oldukları ehl-i beyt rivayetlerini toplama ve muhafaza etmeye yönelmeleri ve bu alanda yoğunlaşmalarıdır. Bu durum hadis sahasının en önemli alanı olan isnadı güçlendiren, hadislerin gücünü artıran olumlu bir çabadır.

Zeydiyye'nin daha çok zeydî imamların hadis kabul şartları ile ilgili ortaya koydukları görüşlere ve zeydî usûl-i fıkıh kitaplarının haberler bölümünde yer alan esaslara tâbî oldukları görülmüştür. Buradan hareketle zeydî hadis usulünün fıkıh usulüne dayandığını söylemek mümkün gözükmemektedir. Dikkat çeken bir nokta da şudur ki; zeydî fıkıh usulünde yer alan hususlar diğer mezheplerin usul anlayışları ile büyük oranda benzerlik göstermektedir. İlk dönem zeydî imamları babaları ve dedelerinden aldıkları hadisleri rivayet etmişlerdir. Ancak kendilerine özgü rivayetleri bulunmakla birlikte onların ağır basan yönleri iyi bir kelimci ve fakih olmalarıdır. Bu vasıfları ise hadisleri kabul ve değerlendirmede etkili olmuştur. Tevhid ve adaletle ifade edilen bu husus, hadis anlayışına yansımış ve teşbih, teccim ve cebr ifade eden hadisler kabul edilmemiş veya tevîl edilmiştir. Ayrıca zeydî usulünde tıpkı diğer usûl-i fıkıh literatüründe olduğu gibi isnaddan ziyade hadisin metnine ağırlık verilmiş ve hadis metninin en başta akıl ve Kur'ân ile çelişmemesi gerektiği ilkesi benimsenmiştir. Zeydiyye'nin hadis konusunda bu iki yaklaşımdan metin eksenli hadis tenkitçiliğine daha ziyade önem

136 Buhârî, *Sahih*, Enbiya 1, h. no: 3260, c. 3, s. 1211; Müslim, *Sahih*, Rada' 19, h. no: 3605, c. 10, s. 50; Ahmed, *Müsned*, h. no: 8544, c. 3, s. 26; İbn-i Hibban, *Sahih*, h. no: 4093, c. 4, s. 335

137 Muhammed b. Yahya, *el-Mecmu'*, c. II, s. 617

verdiği görülmüştür Zeydiyye'de metin tenkidi imam Zeyd ile birlikte başlamış ve her dönemde hemen hemen bütün zeydî imamlar tarafından benimsenen ve karşı çıkılmayan bir yaklaşım olmuştur. Tarihin köklerinden gelen bu damar çağdaş Zeydiyye için tarihi bir referans olmuştur.

Zeydiyye'nin rivayetlere bu eleştirel, sorgulayıcı bakış açısı ve hadisi bir rivayet malzemesi düzeyinde algılayarak akli, Kur'an'ı, dinin temel esasları ve gayelerini öncelemesi, rivayetleri bu ilkeler çerçevesinde değerlendirmesi, çağdaş hadis çalışmalarına tarihî bir zemin sunması yönüyle katkı sağlayacak ve problemlerin çözümünde dinamik bir yapı arz edecek muhtevadadır. Zeydiyye'nin bu dinamik yapısı ilk dönem Hanefilerinde görülen bir husustur. Ancak şu da bir vakıa ki A.K.Kazi'nın da ifade ettiği gibi, tıpkı Hanefiler gibi Zeydiyye de giderek akli daha sınırlı ve kontrollü kullanmaya yönelmiştir. Bilindiği gibi başta imam-ı azam Ebû Hanîfe olmak üzere ilk dönem Hanefiler eleştirel bir hadis anlayışına sahip idi. Yoğun bir metin tenkidi faaliyeti ilk dönem Hanefiler'de görülen bir husûsiyet idi. Ebû Hanîfe ve talebeleri hadisleri değerlendirirken şekli unsurlar üzerinde durmayıp, hadislerin muhtevaları ile ilgilenmişlerdir. Ne var ki bu özellik daha sonraları yerini şekli unsurların daha fazla dikkate alındığı bir anlayışa dönüştü. Aynı durum Zeydiyye için de geçerlidir. Ancak çağdaş Zeydiyye'nin ilk dönem Zeydî çizgisini devam ettirme azminde olduğu da görülmektedir.¹³⁸

ÖZET

Bu makalede Zeydî hadis literatürü ve hadis anlayışı ele alınmıştır. Zeydiyye mezhebinde özgün hadis çalışmaları üçüncü yüzyılın başlarında ortaya çıkmıştır. Fakat, imam Zeyd'in Mecmu'u (Müsned) eğer ona ait olduğu kesin olarak ispatlanırsa en erken hadis çalışması olarak görülmektedir. Zeydî hadis literatürü Sünnî hadis literatürü ile kıyaslandığında Zeydî hadis literatürünün hem gelişim hem de literatür açısından geride olduğu görülür. Biz konuyu zeydî raviler ve zeydî âlimler tarafından rivayet edilen hadis/haber çerçevesinde ele almaya çalıştık. Zeydiyye haberi mütevatir ve âhâd olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Hadisler ilk dönem Zeydî imamlar tarafından üç kategoride tenkit edilmiştir. 1. Kur'an'a muhalif olan hadisler. 2. Akla aykırı olan hadisler. 3. Peygamber'den rivayet edilen diğer sahih hadislere aykırı olan hadisler.

Anahtar Kelimeler: Zeydiyye, Hadis, İmam Zeyd, Zeydiyye'nin Hadis Literatürü, Metin Tenkidi

138 Bk. A.K.Kazi, *Notes On The Development of Zaidi Law*, ABR, Nahrain ts; bk. İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Haneî Mezhebinin Hadis Metodu*, Diyanet İşleri Başkanlığı yay, bs. I, Ankara 1994; Ayrıca bk. Kadir Demirci, "Şâfiî'nin Zeydî Hadis Anlayışına Etkisi", *EKEV Akademi Dergisi*, Erzurum 2010, sayı: 44, s. 213-226

TABERİSTAN VE DEYLEM ZEYDİLİĞİ*

Hasan YAŞAROĞLU**

ABSTRACT

Zayd b. Ali, the grandson of al-Husayn, rebelled to Umayyads of the Caliphate in 122/740. He is supported by the moderate Shi'a but the most supporters of the Zayd turned to support his nephew Ja'far during the rebellion. Zaydism distinguished from the Ithna Ash'ariyya by the recognition of Zaid b. Ali.

Tabaristân Zaydi State is founded in Tabaristân by Hasan b. Zayd in 250/864. Tabaristân is a territory on the southern cost of the Caspian Sea and North of the Elburz Mountains.

The Zaydi community was shifted further west after the collapse of the Tabaristân Zaydi State. There were the territories of the Daylamites and Gilites.

The Zaydi communities of Daylam had been converted to Islam by efforts of the Zaydi Imâm al-Nâsır lil-Hakk.

Although the Zaydi Community in Daylam was impotent the Zaidite survived until the early sixteenth century, when it was absorbed by the Twelver Shi'a.

Keywords: Zayd ibn Ali, Tabaristân Zaydi State, Deylem, Zaydi, Gilân

ZEYDİLİĞİN DOĞUŞU

Hız. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin ardından Kûfe merkezli iki isyan meydana geldi. Bunlar Tevvâbûn ve Muhtar es-Sakafi isyanlarıydı. Her ikisinin de amacı Hız. Hüseyin'in öcünü almaktı. Tevvâbûn hareketi başarısız oldu. Muhtar ise Kûfe ihtilalini başarı ile tamamladı ve ardından Emevi ordusunu mağlup ederek Hız. Hüseyin'in intikamını aldı.¹

Muhtar'ın kısa süreli başarısının ardından yaklaşık yarım asırlık dönemde Ehlibeyt'in haklarını savunmaya yönelik herhangi bir hareket kaydedilmemektedir. Bu yarım asırlık dönemin ardından yaklaşık hicri 120'li yıllarda görülen, Muğire b. Said, Beyan b. Seman ve Ebu Mansur isyanları bu manada ortaya çıkmış isyanlardı. Bunlar imametın, Ehlibeyt'in hakkı olduğunu savunuyor ve bu hakkın Şeyheyn tarafından gasp edildiğini halka yaymaya çalışıyorlardı. Aşırı düşüncelere sahiptiler. Bu aşırı düşünceleri ve aynı zamanda İslam öncesi bazı sapık inançları savunmaları sebebiyle hareketler pak fazla hüsnü kabul görmediler. Emeviler tarafından bastırılan ve liderleri katledilen bu hareketler M. Watt'ın da işaret ettiği gibi, Ehlibeyt'e karşı gittikçe büyüyen bir ilginin varlığını göstermesi bakımından önemliydiler.²

* Bu makale, Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri (250-316/864-929)* (Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998) başlıklı doktora tezinden hareketle kaleme alınmıştır.

** Yrd.Doç.Dr. Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

1 Ebu Ca'fer Muhammed b. Cerir Taberi (310/922), nşr.: M. Eb'l-Fazl İbrahim, *Tarihu't-Taberi*, Beyrut 1967, c. VI, s. 38.

2 W.M. Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, trc.: E. R. Fıçlalı, Ankara 1981, s. 61-63.

Gittikçe büyüyen bu ilgi nihayet bizzat bir Ehlibeyt mensubunun başını çektiği büyük bir isyanın patlak vermesine sebep oldu. Hicri 122/739 tarihi itibariyle Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali, Emeviler'e karşı isyan bayrağını çekti. Emevi devletinin çöküşünü hızlandırmasının yanında müstakil iki mezhebin doğmasına da kaynaklık eden bu isyan sonuçları açısından çok fazla ilgi uyandırmakla beraber başarılı olamadı. İsyân lideri Zeyd b. Ali çarpışma sırasında alınından aldığı bir ok isabeti sebebiyle hayatını kaybetti. O hayatını kaybedince taraftarları gizlice oğlu Yahya'nın etrafında toplandılar.

Zeyd b. Ali başlangıçta tüm Ehlibeyt taraftarlarını birleştiren bir misyon üstlenmişti.³ Zeyd çevresinde gelişen olaylar nihayet isyan aşamasına ulaşınca taraftarlarından bir kısmı itiraz ettiler. Şeyheyn'in hilafetinin meşruiyetini sorgulama amacıyla bir tartışma başlattılar ve Şeyheynin tıpkı Emeviler gibi gasıp ilan edilmesini istediler. Zeyd ise bunlar gibi düşünmüyordu. Onların isteklerine olumlu cevap vermedi. İsyânın zaafa uğraması pahasına Şeyheyn'in meşru halifeler olduğunu ilan etti. Bunun üzerine söz konusu taraftarlar Zeyd'den ayrıldılar. Zeyd'i imamlıktan ihraç ederek yerine ağabeyi Muhammed'i ikame ettiler. Fakat o anda Muhammed vefat etmiş olduğundan onun oğlu Cafer'e tabi olmaya karar verdiler.

Tam isyanın başlangıç aşamasında böyle bir bölünmenin meydana gelmesi pek tabi ki Zeyd için büyük bir güç kaybına yol açtı. Buna ilaveten Zeyd'in, eli silah tutan taraftarlarının zor ve baskı ile Kûfe Merkez Camii'ne kapatılmaları, Zeyd isyanının başarı şansını iyice azalttı. Buna rağmen Zeyd isyandan vazgeçmedi. Önce emrindeki az sayıdaki birlikle Camideki çoğunluğu kurtarmaya teşebbüs etti. Fakat onlar kurtulmak için en ufak bir harekette bulunmadılar.

Her şeye rağmen Zeyd isyanı sürdürmekte kararlıydı. Üzerine gelen güçleri cesaretle püskürttü. Ancak akşama doğru alınına aldığı bir ok isabeti sebebiyle ağır yaralandı. Hem bu yaralanma ve hem de akşam karanlığının çökmesi yüzünden taraftarları savaşı durdurup geri çekildiler. Merkezi güçler savaşmak için sabahı beklerken Zeyd taraftarları tedavisi için gizlice bir doktor getirdiler. Beynine kadar ulaşan ok çıkartıldı. Fakat Zeyd'de o anda ruhunu teslim etti.⁴

Zeyd'in başının vücudundan ayrılarak halifeye gönderileceğini bilen taraftarları, buna meydan vermemek için geceleyin gizlice bir nehrin suyunu keserek nehir yatağına kabir açmak suretiyle nâşı oraya defnettiler ve suyu tekrar bağladılar. Ertesi gün valinin emri ile Şamlı askerler Zeyd'in cesedini aramaya başladılar. Her taraf didik didik edildiği halde cesede ulaşılamadı. Böyle önemli kişilerin başının getirilmesine devlet tarafından büyük mükâfatlar verildiğinden Zeyd'in bizzat kendi kölesi veya Zeyd'in cesedinin gömülmesine tanık olan başka birisi cesedin gömüldüğü yeri haber verdi. Mezar kazıldı ve ceset çıkarıldı.

3 Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehit edilmesinin ardından Ehlibeyt taraftarları alttan alta iki ayrı damar olarak teşekkül etmeye başlamıştı. Bunlardan biri temkini ve sükûneti esas alan taraf diğeri ise gerektiğinde zalim idarecilerle karşı isyanı öngören taraftı. Bir dönem temkin taraftarlarının temsilciliğini Ali b. Hüseyin (Zeynelabidin) ve onun oğlu Muhammed Bakır diğerlerinin temsilciliğini ise Muhammed b. Hanefiyye ve onun oğlu Ebu Haşim yürütmüştü.

4 Taberi, c. VII, s. 186.

Başı kesilip Şam'a gönderildikten sonra vücudu en meşhur birkaç destekçisi ile Küfe'nin Künâse mevkiinde bir hurma kütüğüne asıldı.⁵

"Sizin Zeydinizi bir hurma kütüğüne astık şimdi,
Hurma kütüğüne asılan hiç olur mu mehdî?"

Zeyd'in ölümünün ardından davasını oğlu Yahya devam ettirdi. Ehlibeyt taraftarlarından gizlice biat almaya başladı. Fakat Yahya, isyanının akabinde gelen ağır devlet baskısı sebebiyle Küfe'de fazla kalamadı. Bir grup Zeydi ile gizlice Horasan'a kaçtı. Emeviler orada da takibatı sürdürdüklerinden sık sık yer değiştirmek zorunda kaldı. Birkaç şehir dolaştıktan sonra Serahs'a geldiğinde Serahs Muhakkimesi, Beni Ümeyye ile savaşmak üzere kendisine biat etmek istediye de o Hz. Ali ve Ehlibeyt'i tanımayan, onlardan teberri eden bu Muhakkime Haricilerin isteklerine olumlu cevap vermedi.⁶

Üzerindeki sıkı takibat devam ettiğinden Yahya hiçbir yerde uzun müddet kalamıyordu. Serahs'dan Belh'e geldi ve Halife Hişâm'ın ölümüne kadar burada kaldı. Bu şekilde, yakalanmamak için 70 kadar taraftarı ile şehir şehir dolaşırken bir taraftan da Horasan Hâşimiler'i ile yazışarak onları babası Zeyd'in öcünü almaya davet ediyordu.

Sonunda Yahya Herat'ın Cüzcân kasabasına gitti. Burada Horasan valisi Nasr b. Seyyâr'ın üzerine gönderdiği birliğe karşı savaşırken öldürüldü.

Babası ile hemen hemen aynı akıbeti paylaşan Yahya'nın da kesik başı Irak valisi Yûsuf b. Ömer'e gönderilirken vücudu Cüzcân'da asıldı ve Müsevvide'nin (Abbasiler) zuhuruna kadar burada asılı kaldı. Abbasiler Horasan'da güç kazanmaya başlayınca bizzat Ebû Müslim'in emri ile Yahya'nın cesedi indirilerek yıkandı ve defnedildi.⁷

Yahya b. Zeyd'den yaklaşık iki yıl sonra Küfe'de Hz. Ali'nin kardeşi Ca'fer'in torunu Abdullah b. Muâviye'nin Emeviler'e karşı başlattığı isyanda Zeydiler Abdullah'ın yanında yer aldılar.⁸ Bu kayıt isnat edildiği kişinin ölümünden kısa bir zaman sonra Zeydiler'in müstakil bir yapı olarak devam ettiğini göstermektedir.

ZEYDİLİĞİN İRAN'A İNTİKALİ VE TABERİSTAN ZEYDİLERİ

Hz. Ömer döneminden itibaren doğuya yönelen İslâm orduları Horasan'ı kısa zamanda fethettiler. Horasan fazla zorluk çıkarmadan İslâmiyet'i kabul etti. Sonraki yıllarda Emeviler'e karşı gizli propaganda faaliyetini başlatan Abdullah b. Abbas'ın torunu Muhammed'in dâilerine şöyle dediği rivayet edilmektedir: *Küfe Ali, Basra Osman taraftarıdır. el-Cezîre sadık Harûrî'dir. Şam Muâviye'den başka-*

5 Taberî, c. VII, s. 187.

6 Ahmed b. Yahya b. Cabir Belazûrî (279/892), *Ensabü'l-Eşraf*, nşr.: Süheyl Zekkar, Beyrut 1987, c. III, s. 456.

7 Taberî, c. VIII, s. 154.

8 Taberî, VII, 303.

sını tanımaz. Mekke-Medine Şeyheyn'i destekler. Siz Horasan'a gidin. Zira orada sağlam kalpli ve sağlam vücutlu insanlar vardır.⁹

Emeviler'in halka ve özellikle Ehlibeyt mensuplarına karşı baskıcı bir siyaset takip etmeleri zaten başlangıçtan beri kendilerine muhalif olan kitlenin daha da genişlemesine sebep oldu. Muhalif unsurlar daha çok Irak'ın Küfe şehrinde ve Horasan bölgesinde yoğunlaşmışlardı. Gerek Emeviler'e gerekse Abbâsiler'e karşı ayaklananlar bu iki merkezde kendilerine kolaylıkla taraftar bulabiliyorlardı. Horasan Küfe'ye nazaran devlet merkezinden daha uzak ve dolayısıyla daha güvenli olduğundan Irak bölgesinde tutunamayanlar buraya intikal ederek canlarını emniyete almaya çalışıyorlardı. Horasan'da her zaman muhalefeti destekleyen güçlü bir kitle vardı. Bu cümleden olarak Emeviler'e karşı ayaklanan Ehlibeyt'den Yahya b. Zeyd ve Abdullah b. Muâviye canlarını emniyete almak ve davet çalışmalarını devam ettirebilmek için Horasan'a iltica etmişlerdi.

Horasan ve Küfe Emevî Devleti yıkılıncaya kadar bu fonksiyonlarını devam ettirdiler. Yaklaşık hicri 100 yıllarında Abbâs evlâdı ve Ali evlâdının işbirliği ile gizli dâilîk hareketi başlatıldı. Bu hareket Suriye hac yolu üzerinde bulunan Humeyme¹⁰ kasabasından idare ediliyordu. Bununla beraber bütün aktif çalışmalar, fiili kalkışmalar Küfe ve Horasan'da ortaya konuluyordu. Küfe aynı zamanda Horasan ve Humeyme arasında irtibat vazifesini sağlayan merkez konumundaydı. Gizli dâilîk hareketinin başlamasından yaklaşık otuz yıl sonra Horasan'da odaklaşan Emevî karşıtı unsurların bu bölgeden başlatmış oldukları isyan giderek büyüdü ve neticede Emevî Devleti ortadan kaldırıldı.

Emevi devleti yıkılıp yerine Abbasi devleti kurulduktan sonra iç savaş nedeniyle durmuş olan fetih hareketleri yeniden başlatıldı. Horasan'ın kuzeyinde yer alan Taberistan, coğrafi özelliğinden dolayı tam olarak fethedilememişti. Nihayet Abbasi halifesi Me'mun zamanında bölge ele geçirildi. Fakat Abbasiler Taberistan dağlarına tam olarak hâkim olamadılar. Bu yüksek kısımları ellerinde bulunduran Taberistan ispehbedleri gerek fethe karşı direnirken gerekse ülkelerinin Müslümanların eline geçmesinden sonra muhalif unsurlarla işbirliği yaptılar. Emeviler'in Taberistan'ı ele geçirme teşebbüsleri devam ederken 78/697 yılında bir grup Haricî, Taberistan'a sığındı. Sonradan aralarında anlaşmazlık çıksa da Taberistan ispehbedleri, Emeviler'e karşı bu Hâriciler'i desteklediler. Bu durum Abbasiler döneminde de devam etti. Ebû Müslim'in Halife Mansûr tarafından öldürülmesinden sonra İspehbed Hurşid 137/754 yılında Ebû Müslim'in öcünü almak üzere isyana girişen Zerdüş Sunbâd'ı destekledi ve onun halifenin birlikleri tarafından yenilmesi üzerine kendisine sığınmasını kabul etti.¹¹

Taberistan yerlilerinin, Abbâsiler'e muhalif olanlara bu şekilde kucak açmaları Zeydiler'in işini kolaylaştırdı. Yıllarca Abbâsiler'e karşı mücadele ettikten sonra mağlubiyetle neticelenen isyanların ardından pey der pey doğruya doğru

9 Ebu Abdullah Muhammed b. Ahmed el-Makdisi (380/990), *Kitabu ahsenü't-tekâsim fi ma'rîfeti'l-ekâtım*, Leiden 1992, s. 293.

10 H. D. Yıldız, "Abbasiler", *DİA*, C. I, s. 31.

11 H. D. Yıldız (ed.), *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*, İstanbul 1992, c. V, s. 452.

göç ederek kendilerine kucak açan Taberistan'a veya komşu bölgelere yerleşmeye başladılar. Abbâsiler'e karşı mücadele etmek açısından ortak kaderi paylaşan Taberistan yerlileri ile Zeydiler ortak düşmana karşı ittifak yaptılar. Başka bir ifade ile uzun zaman İslâmi fetihlere karşı direnen Taberistanlılar Abbâsiler'e boyun eğmek zorunda kalınca Abbâsî muhalifi Zeydiler'e kucak açtılar.

Zeydiler müstakil devletlerini kurabilmek için uygun bir mekân arıyorlardı. C. Cahen onların bu arayışlarını şu şekilde dile getirmektedir: *Zeydiler'in halifeliliği ele geçirmek gibi bir amaçları yoktu. Küçük de olsa bir bölgede kendi devletleri için uygun bir melce bulmak üzere fırsat kolluyorlardı.*¹²

Ehlibeyt ileri gelenlerinden olan ve Medine'de hayatını idame ettiren Hasan b. Zeyd, Mütevekkil zamanında Ehlibeyt'e karşı yapılan baskılara karşı mücadele etmek amacıyla Irak'a gelmişti. O sırada Ehlibeyt mensupları Yahya b. Ömer adlı bir Alevi önderliğinde isyan ettiler.¹³ Abbâsî devleti zor da olsa bu isyanı bastırdı. Ardından isyan elebaşlarına yönelik arama-tarama faaliyeti başlatıldı. İsyanın önderleri kaçıp uzak mekânlara sığındılar. Bu cümleden olarak Hasan b. Zeyd de İran'ın Rey şehrine iltica etti.

Hasan b. Zeyd bölgeye geldiği sırada Rey'in daha kuzeyinde bulunan Taberistan ve Deyleman'da önemli hadiseler yaşanıyordu. Taberistan, Abbâsiler tarafından fethedilmiş olmasına karşın Deylemen henüz fethedilememişti. İki bölge arasında daru'l-islam sınır bölgesi olarak Ruyan bulunuyordu. Daha önceden bazı Ehlibeyt mensupları gelip buraya yerleşmişlerdi. Kurulu düzene muhalif yerli unsurlar ve kurulu düzenle başı hoş olmayan Ehlibeyt mensupları ittifak yapmışlar, yerliler de, üzerlerine gelmekte olan Abbâsî akınlarına karşı muhalif unsurlara kucak açmışlardı. Bu dönemde bölgeyi Abbâsiler adına Tâhirîler yönetiyordu.

Ruyan yerlileri ile Tâhirîler arasında bir toprak ihtilafı yüzünden anlaşmazlık çıktı. Anlaşmazlık kısa zamanda büyük bir isyana dönüştü. Ruyan yerlileri arasında bu çapta bir isyanı idare edebilecek liderlik özelliklerine sahip bir kişi mevcut değildi. Daha önceden gelip buraya yerleşmiş olan Peygamber evladına müracaat ettiler. Kendilerini ancak bir peygamber evladınının kurtarabileceğine inanıyorlardı. Davet, o sırada, Rey'de, kendi halinde bir hayat sürdürmekte olan Hasan b. Zeyd'e iletildi. Hasan b. Zeyd tereddütsüz gelen çağrıya olumlu yanıt verdi ve gelip isyanın başına geçti.

Hasan b. Zeyd'in teşkilatlandığı Ruyan ve ardından Taberistan yerlileri ile Tâhirîler arasında uzun müddet devam eden bir mücadele yaşandı. Sonunda bu mücadeleden galip çıkan Hasan b. Zeyd oldu. Uzun soluklu mücadeleyi kazanıp bölgeyi ele geçiren ve bölgedeki Abbâsî hâkimiyetine son vermeyi başaran Hasan b. Zeyd, bu topraklar üzerinde, *Taberistan Zeydi Devleti*ni kurdu ve kendisi de ilk devlet başkanı olarak *ed-Dâî el-Kebîr* unvanıyla tahta oturdu.¹⁴

12 C. Cahen, *İslamiyet: Doğuştan Osmanlı Devletinin Kuruluşuna Kadar*, trc. E. N. Erendor, İstanbul 1990, s. 173.

13 Taberi, c.:IX, s.: 226. Muhammed b. Hasan b. İsfendiyâr (613/1216), *Tarih-i Taberistan*, nşr. Abbas İkbâl, İng. Trc.: E. G. Browne, Leiden 1905, s. 227.

14 Taberi, c. IX, s. 666. İbni İsfendiyar, s. 249.

Taberistan'da ilk defa Zeydi mezhebine mensup bir kimse tarafından bir devlet kurulmuş olmasına rağmen Zeydilik bu bölgeye ilk defa Hasan b. Zeyd'le girmiş değildir. Zeydilik buraya Hasan b. Zeyd'in Taberistan'a gelişinden birkaç yıl önce vefat eden Yemen Zeydileri'nin imamı Kasım b. İbrahim er-Ressî (ö. 246/860) tarafından getirilmiştir.¹⁵ Daha Kasım hayatta iken taraftarları onun görüşlerini bu bölgelerde yaydılar.¹⁶ Kasım b. İbrahim en çok kendisine Taberistan'ın doğusundaki Rûyân'da taraftar buldu. Rûyanlılar Kasım b. İbrahim'in fikhına tâbi oldular ve ondan sonra bunlar *Kasımîyye* olarak tanındılar.¹⁷

Yukarıdaki kayıtlardan anlaşıldığı gibi, Zeydiliğin Taberistan'daki ilk faaliyeti alanı Batı'daki Rûyân bölgesi ve bu bölgenin de özellikle Kelâr ve Şâlûs şehirleri olmuştur. Kasım b. İbrahim'in ölümünden 4 yıl sonra Hasan b. Zeyd'in gelişi ile Zeydilik, Rûyân'da daha da yaygınlık kazanmıştır.

Ehlibeyt mensupları müstakil bir yönetim tesis edebilmek için uzun zaman mücadele etmişlerdi. Nihayet hedeflerini gerçekleştirdiler. Merkezden uzakta da olsa kendi müstakil devletlerini kurmayı başardılar. Pek tabi ki bu başarının elde edilmesindeki aslan payı Hasan b. Zeyd'e aittir. Hasan b. Zeyd dirayetli bir insandı ve Alevilerde nadir görülen manevi liderlik ile toplumsal liderliği birleştirmeyi başarmıştı.

Hasan b. Zeyd, Zeydi mezhebine mensup olmakla beraber aynı zamanda Mu'tezili fikirlere de sahipti. Tıpkı Mu'ezile gibi o da Kuran'ın mahlûk olduğuna inanıyordu. Abbasi Halifeleri Me'mun, Mutasım ve Vasık dönemlerinde Kuran'ın mahlûk olduğu fikri şiddetle savunulmuşken Hasan b. Zeyd'in tarih sahnesine çıktığı Halife Mütevekkil döneminde tam tersi bir durum söz konusuydu. Hasan b. Zeyd bir Mütevekkil muhalifi ve Zeydiyye ile Mu'tezile arasındaki tarihi bağlantının ruhuna uygun olarak Kuran'ın mahlûk olduğu fikrini savunuyor ve bu fikrinde ısrar ediyordu. Bazı kaynaklarda onun bu konudaki kararlı ve de katı tutumu hakkında net bilgilere ulaşmak mümkündür. İbn İsfendiyar, *Tarihi Taberistan* adlı eserinde konuyla alakalı şöyle bir anekdota yer vermiştir.¹⁸

Hasan b. Zeyd, Teberistan'ı ele geçirip, Taberistan Zeydi devletini kurduğu ve artık hâkimiyeti ele geçirdiği günlerden bir gün başkent Âmül'de atıyla bir sokaktan geçerken duvarda Müsevvide'den kalma bir yazı gördü. '*Kur'an mahlûk değildir. Kim mahlûk derse kâfir olur.*' Atının dizginlerini çekip kısa bir müddet yazıyı sert bakışlarla inceledikten sonra yoluna devam etti. Genel itiyadı bir sokaktan gidip başka bir sokaktan geri dönmek olduğu halde bu sefer öyle yapmadı. Aynı sokaktan geri döndü. O dönmeden önce insanlar süratle yazıyı kazıdılar. Hasan b. Zeyd yazının yerinde olmadığını görünce, insanların telaş ve korkusunu haklı çıkaracak şu sözü söyledi. '*Allah'a yemin olsun ki kendilerini kılıçtan kurtardılar.*'

15 W. Madelung, *Der Imâm al-Qâsim ibn İbrâhim al-Rassi und Glaubenslehre der Zaiditen*, Berlin, 1965, s. 91.

16 Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile tkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İSAM yay., İstanbul 2010, ss. 167, 173.

17 W. Madelung (der.), *Ahbaru Eimmeti'z-Zeydiyye* (Beyrut 1987)'ye yazdığı Giriş, s. 11.

18 İbn İsfendiyar, s. 241.

Bununla beraber Hasan b. Zeyd'in bir devlet başkanı ve bölgenin hâkimi olarak hâkimiyet süresi içerisinde farklı düşünceleri savunanlara baskı yaptığına dair başkaca kayıtlar söz konusu değildir.

Hasan b. Zeyd'in kurmuş olduğu Taberistan Zeydi devletinin ömrü fazla uzun olmadı. Hasan b. Zeyd'in ardından yerine geçen kardeşi Muhammed b. Zeyd (287/900)'in komşu Sâmânilere mağlup olup, öldürülmesi üzerine Taberistan Zeydi devleti geçici bir süreliğine ortadan kalktı.¹⁹

Bundan sonra Zeydiler, daha kuzeye, Deyleman ve Gilan bölgelerine çekildiler. Bu sırada, Deyleman henüz fethedilmemiş ve buna bağlı olarak İslamiyet bu topraklara fazla nüfuz edememişti. İslamiyet'in iç bölgelere doğru nüfuz edip yayılması bu tarihlerde yaşanan büyük Zeydi göçü neticesinde meydana geldi. Bu dönemde Zeydilerin başında Hasan b. Ali el-Utruş bulunuyordu. Hasan b. Ali, Deyleman'da kaldığı 14–15 yıllık süre zarfında çok yoğun bir davet faaliyetine girişti.²⁰ Hasan b. Ali, Mecusi bir toplumda yapılabilecek olan her şeyi yaptı. Köy köy bütün bölgeyi dolaştı. Mescitler inşa ettirdi. İnsanların isimlerine varıncaya kadar İslam'a uymayan her şeyi değiştirdi.²¹ Bölge adeta fethedilmeden İslam'a kazandırıldı. Bölge insanının peygamber evladına sempati ile bakması Hasan b. Ali'nin işini kolaylaştırmıştı.

Hasan b. Ali Deylem'deki çalışmalarını tamamladıktan sonra kuzeydeki Gilan bölgesine geçti. Aynı çalışmaları orada da sürdürdü. Yalnız, Gilan'ı tam ortadan ikiye ayıran Sefid nehrinin karşı tarafına geçemedi. Zira burası, daha önceden buraya gelmiş olan sarımsak tüccarı Ebu Cafer es-Sûmî tarafından İslam'a kazandırılmıştı. Ebu Cafer es-Sûmî Hanbelî mezhebine mensuptu. Onun bağlıları bölgede Hanbeliliği yaymışlardı.²²

Hasan b. Ali bir taraftan davet çalışmalarını sürdürürken bir taraftan da Taberistan'ı tekrar geri almanın yollarını arıyordu. Uzun bir hazırlık devresinin ardından yerli liderler ile de anlaşma yaptıktan sonra harekete geçti. 300/912 yılında Zeydiler ile Sâmâniler arasında devrin en büyük savaşlarından biri meydana geldi. Zeydiler bu savaştan galip çıktılar ve Taberistan'ı geri alarak Taberistan Zeydi devletini yeniden kurdular. Devlet başkanı olarak Hasan b. Ali'ye biat edildi. Kendisine *en-Nâsir li'l-Hakk* unvanı verildi.²³

Hasan b. Ali, siyasi işlerle çok fazla uğraşmak niyetinde değildi. Asıl uğraş alanı olan ilmi faaliyetlere yönelmek istiyordu. İşleri düzene koyduktan sonra devlet başkanlığını damadı Hasan b. Kasım' a devrederek siyaset sahnesinden çekildi.²⁴

19 İbn İsfendiyar, s. 257.

20 Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin Mes'ûdî (346/957), *Müruc'z-zeheb ve meadini'l-cevher*, nşr. M. M. Abdülhamid, Mısır 1964, c. IV, s. 373.

21 Ebü'l-Abbas Hasenî, *Kitabü'l-Mesabih (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye* içinde), Beyrut 1987, s. 73.

22 İzzüddin Ali b. Ebi'l-Kerem b. el-Esir el-Cezerî (630/1232), *el-Kamil fi't-Tarih*, Beyrut 1979, c. VIII, s. 82.

23 İbnü'l-Esir, c. VIII, s. 82. Mesudi, *Müruc*, c. IV, s. 373. İbn İsfendiyar, s. 200.

24 İbni İsfendiyar, s. 275.

Hasan b. Ali muhtemelen bir savaşta aldığı darbe neticesinde kendisine kısmi sağırılık arız olduğundan genellikle *utruş* (yahut *atruş*) lakabı ile anılmıştır.²⁵ el-Utruş, Zeydi mezhebinin Nâsırî kolunun kurucusudur. Devlet başkanlığının yanında yeni ve müstakil bir ekol oluşturacak çapta ilmi yeterliliğe ve dini otoriteye sahip bir kimsedir. el-Utruş'un *en-Nâsır li'l-Hakk* unvanının yanında bir diğer unvanı da *Şeyhu't-Tâlibiyyin*'dir. Hazar bölgelerinin en büyük imamlarından biridir. Farklı mezhep mensupları dahi onun imamlığını kabul etmişlerdir.²⁶ Aynı zamanda şair olan el-Utruş bir taraftan siyasal mücadelelerini sürdürürken bir taraftan da ilmi çalışmalarına devam etmiş, çok sayıda eser telif etmiştir. Yüzden fazla eseri olduğu kaydedilen el-Utruş'un, on beş eserini İbnü'n-Nedim bizzat görmüştür.²⁵ el-Utruş bir siyaset adamından ziyade bir ilim adamıydı. Bu yüzden zamanı gelince siyasi alandan çekildi.

en-Nâsır li'l-Hakk el-Utruş'un ardından yerine geçen Hasan b. Kasım döneminde Taberistan Zeydi toplumu büyük oranda bir iç kargaşaya sürüklendi. Hasan b. Kasım neredeyse bütün mesaisini iç muhalefetle mücadeleye tahsis etmek zorunda kaldı. Muhalefetin başını hiçbir zaman onun devlet başkanlığına razı olmayan en-Nâsır li'l-Hakk'ın oğulları çekiyordu. Yoğun iç mücadeleler yüzünden bir türlü tam bir barış ortamı tesis edilemedi. Sâmani desteği ile giderek güçlenen Ziyârilere en sonunda Hasan b. Kasım'ı 316/928 yılında mağlup ederek bölgenin hâkimiyetini ele geçirdiler.²⁶

DEYLEM ZEYDİLERİ

Taberistan Zeydi devletinin tamamen ortadan kalkmasının ardından Zeydiler'in büyük çoğunluk itibarıyla Deyleman'a, ardından Gilan'a göç ettiklerini az önce ifade etmiştik. Zeydiler zorunlu olarak göçmüş oldukları bu Deyleman ve Gilan bölgelerinde asırlarca yaşamayı başardılar. Çok sayıda müstakil hanedanlıklar tesis ettiler. Deylem Zeydileri daima bir imamın (toplum lideri/kanaat önderi) etrafında teşkilatlanıyordu. İmam seçimine büyük ehemmiyet veriyorlar, imamın, âlim olmasını olmazsa olmaz kural olarak telakki ediyorlardı. İmam olacak evsafa bir kimse bulamadıkları zaman içlerinden kabiliyetli bir genç seçerek, onu ilmi yönden sıkı bir eğitimden geçirdikten sonra imamlık makamına oturtuyorlardı.

Deylem Zeydileri içerisinde çok sayıda imam/âlim çıkmıştır. Aslında Deylem Zeydileri tarihi bir bakıma Deylem Zeydi imamları tarihidir. Bu imamların en meşhurları Kasım b. İbrahim er-Ressi ve Hasan b. Ali el-Utruş'tur. Her iki imam da bölgede isimlerine nispet edilen birer ekol oluşturmuşlardır. Ekol oluşturma geleneği bu iki büyük imamın ardından da devam edip gitmiştir. Daha doğrusu ekolleşme bölgede bir gelenek halini almıştır.

Deylem Zeydî ekolleri arasında yaşanan teorik tartışmalar genellikle zıtlasmalara bu da giderek çatışmaya dönüşmüştür. Bazı dönemlerde bu zıtlasmalar

25 Ebü'l-Ferec Muhammed b. İshak en-Nedim (384/995), *el-Fihrist*, nşr.: Rıza Teceddüd, Tahran 1971, s. 287.

26 Ebu İshak İbrahim b. Hilal es-Sâbi (384/994), *Kitabü't-tâci fi ahbari'd-devleti'd-Deylemiyye* ((*Ahbârü emmeti'z-Zeydiyye* içinde), Beyrut 1987, s. 37.

o derece keskinleşti ki birbirlerini sapıklıkla hatta küfürle itham etme noktasına geldiler. İmamlar ise genellikle bu keskinlikleri törpülemek için uğraş verdiler. Deylem Zeydi imamlarından Ebu Abdullah el-Mehdi Lidinillah, Bağdat'ı terk edip Deylem'e geldiği zaman Deylem Kasimileri ile Gil Nâsîriler'i arasında tam bir kutuplaşma yaşanıyordu. Birbirlerini sapıklık, hatta küfürle itham ediyorlardı. Mezhep taassubu son derece keskinleşmişti. Deylem Kasimileri Kasım b. İbrahim er-Ressî ve onun torunu Yahya b. Hüseyin'in görüş ve fetvalarına uymayanları sapık olarak nitelendirirken aynı şeyi Gil Nâsîrileri Hasan b. Ali el-Utrûş'un fetvaları için ileri sürüyorlardı. Ebu Abdullah el-Mehdi'ye kadar hiç kimse her iki imamın görüşlerinin de doğru olabileceğini söylemeye cesaret edememişti. İlk defa Mehdi buna cesaret ederek aynı anda iki görüşün de doğru olabileceğini söyledi ve bir uzlaşma ortamı sağlamaya çalıştı. Nâsîrlere nazaran ilmi ve entellektüel seviyesi daha yüksek olan Kasimiler ile bu hususta uzun münazaralara girişti. Gerek Kasimilerden gerekse Nâsîrilerden bir kısmını ikna etmeyi başardysa da tam bir uzlaşma ve barış ortamı sağlamaya muvaffak olamadı.²⁷

Bütün bu çatışmalar ve zaman zaman da meydana gelen harici işgaller Deylem Zeydiliğinin giderek zayıflamasına sebep oldu. Bu zayıflatıcı faktörlere son dönemlerde bir de Bâtını terörü eklendi. Son dönem Zeydi imamları Bâtınilerle ciddi mücadele ettiler. Onlarla ilişki kurulmasına şiddetle karşı çıktılar ve bu yüzden suikast ustası Bâtını-Haşişilerin hedefi oldular.

Son dönem Zeydi imamlarından Hâdi el-Hukaynî, Bâtıniler'le e ilişki kurulmasına şiddetle karşı çıkanlardandı. Onlarla sulh yapma taraftarı olmadığı gibi sulh yapma niyetinde olanları da ağır bir şekilde eleştiriyordu. Neticede Hâdi el-Hukaynî'nin ömür boyu mücadele ettiği Bâtıniler onu da ortadan kaldırdılar. Alamut kalesinden gönderilen bir Haşişi, Rûyân'ın Kecür şehrinde Hâdi el-Hukaynî'ye suikast düzenledi ve onu şehit etti.²⁸

Bir başka Zeydi İmamı Ebu Talib Yahya b. Ebu'l-Hüseyin Ahmed el-Hârûnî, hile ve tuzak kurmada çok mahir Bâtını-Haşişiler'den kendini emniyete alabilmek için uzun zaman bulunduğu kalenin dışına çıkmaya cesaret edemedi²⁹ ve vefatından önce kabrinin gizli tutulmasını vasiyet etti. Zira Bâtınilerin bölgeyi ele geçirmeleri halinde kabrini açıp cesedini yakacaklarından endişe ediyordu. Bu yüzden kabrinin yeri bilinmemektedir.³⁰

DEYLEM ZEYDİLİĞİNİN SONU

Gerek Taberistan gerekse Gilân ve Deyleman bölgeleri, Taberistan Zeydi Devleti'nin yıkılmasının ardından çeşitli işgallere uğradılar. Zeydilerden sonra bu bölgelere Ziyârilere ve peşinden Büveyhîlere, daha sonra Gaznelilere ve Selçuklulara

27 Ebû Tâlib en-Nâtık bi'l-Hak Yahya b. Hüseyin el-Buthânî (424/1032) *el-İfade fi tarihi eimmeti's-sâde* (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye içinde), Beyrut 1987, s. 114.

28 Humeyd el-Muhallî (ö. 652/1254), *el-Hadâiku'l-verdiyye fi menâkıbu'l-eimme-ti'z-Zeydiyye* (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye içinde), Beyrut 1987, s. 329.

29 Muhallî, *el-Hadâik*, s. 34.

30 Yûsuf b. Ebi'l-Hasan el-Gilânî (607/1210'dan sonra), *Yûsuf el-Gilânî'nin Mektubu* (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye içinde), Beyrut 1987, s. 157; Muhallî, *el-Hadâik*, s. 335.

ve ondan sonra da Moğollar hâkim oldular. Bu istilalara rağmen Deylem-Gilân Zeydileri kendi kimliklerini muhafaza ederek hayatîyetlerini sürdürmeyi başardılar.

Nihayet Safevî Devleti'nin kuruluş yılları olan XVI. asrın başlarına gelindi. Safevî hükümdarı I. Şah Abbâs Deylem ve Gilân bölgelerini işgal etti.³¹ Böylece Zeydiler, Safevî hâkimiyeti altına girmiş oldular. Safevî Devleti İmâmiyye Şiîliğini resmî mezhep olarak kabul ettikten sonra İran'ı Şiîleştirmek için gerek Sünnîler gerekse diğer mezhepler üzerinde baskıcı bir yönetim tesis etti.³²

İsmail Aka, Safevîler'e kadar İran'ın çoğunluğunun Sünnî olduğunu Hamdullah Müstevfî'den nakletmektedir.³³ İsmail Aka'ya göre Safevî Devleti'nin kurucusu Şah İsmail, Şiîliği zorla İranlılar'a kabul ettirmiştir.³⁴ Zeydilik konusunda otorite olan W. Madelung ve R. B. Serjeant X/XVI. asrın başlarında Zeydiler'in İmâmiyye Şiîliği'ne geçtiğini tespit etmektedirler.³⁵ Serjeant bu geçişin tam tarihini de vermektedir. Ona göre 933/1526-27 tarihinde Zeydilik İmamiyye-i İsnâaşeriyye mezhebine dönüşerek ortadan kalkmıştır.³⁶ Madelung ise Zeydî ekollerden Nâsiriyye'ye ait bazı yazmalara dayanarak söz konusu mezhep mensuplarının İsnâaşeriyye'ye geçtiklerini ifade etmektedir.

Zeydilik tarih içerisinde itidalden aşırılığa doğru giden bir seyir izlemiş ve giderek İmamiyye'ye yaklaşmıştır. Gilân ve Deyleman bölgeleri açısından konu ele alınırsa, bu bölgelerde yaşayan insanları İslâm'a, dolayısıyla Zeydiliğe kazandıran Hasan b. Ali el-Utrûş insanları Zeyd b. Ali mezhebi üzere İslâm'a davet etmişti. Ancak daha sonra Zeydiler, ılımlı bir Şiî grup olan Müsevîlere muhalefete İmâmiyye Şiîleri gibi sahabeye ta'n etmeye başladılar ve gruplara ayrıldılar.³⁷ Bu gruplardan Cârudiyye Hz. Ali'nin imametinin ismen olmasa bile vasfen mansus olduğunu iddia ederek İmâmiyye Şiîliği'ne yaklaştı ve Zeydiler'in çoğu mefdûlün imametinin caiz olduğu görüşünü terk ettiler.

Sonuçta Hazar Zeydileri arasında Zeydiyye'nin ılımlı kolları olan Butriyye ve Süleymaniyye giderek etkilerini kaybetmeye ve aşırı kol Cârudiyye ile Şia'nın önemli bir grubu olan İsnâaşeriyye hâkim olmaya başladı. Hazar Zeydî ekollerinden olan Kasımiyye ise imamet konusunda zaten Cârudiyye'ye yakın düşünüyordu.

Deyleman Zeydileri'nin en önde gelen imamlarından Mehdî-Lidînilâh Hz. Ali'nin imametinin mansûs olduğuna inananlardandı. Bu konuda çok ısrarlıydı. Hocası Ebû Abdullah el-Basrî ona bu hususta geri adım attıramamıştı.³⁷

Bütün bunlardan sonra Gilân-Deyleman Zeydiliği kimlik değiştirdi.

31 T. Yazıcı, "Gilân", *DİA*, c. XIV, s. 68.

32 Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şiâsî'nde Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, İstanbul 2000, s. 137-138.

33 İsmail Aka, "X. Yüzyıldan XX. Yüzyıla Kadar Şiîlik", *Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul 1993, ss. 70-103.

34 İsmail Aka, a.g.m., s. 92.

35 W. Madelung, *Ahbârü eimmet'z-Zeydiyye* (Introduction), 13; R. B. Serjeant, "Reviews of Books", *JRAS* (London 1989), ss. 134-135.

36 R. B. Serjeant, "Reviews of Books", *JRAS*, ss. 134-135.

37 Buthani, s. 105.

Strothman'a göre Zeydiler Hurûfiyye'nin bir kolu olan Noktaviyye'nin küçük bir grubu haline geldiler. J. H. Kramers de bu görüşü desteklemektedir. Ona göre Noktaviyye'nin yanı sıra İsnâaşeriyye mezhebinden sonra Gilân'da en yaygın mezheb olan Şeyhiyye'nin de aslı Zeydi'dir.³⁸ Noktaviler Safevî hükümdarlarından Şah Abbâs zamanında takibata uğramış ve ileri gelenleri öldürülmüştür.

Sonuç olarak bölgede giderek zayıflayan Zeydiliğin Safevî hükümdarlarının da baskısı ile İmâmiyye Şiîliği'ne dönüştüğü anlaşılmaktadır. Şusterî, Zeydiler'in İsnâaşeriyye'ye geçtiklerini açıkça kaydetmektedir. Ona göre asırlar önce el-Utrûş vasıtası ile Zeydiliği benimsemiş olan Gilân ve Deyleman Zeydileri XVI. asırdan sonra Safevî sultanlarının baskısı ve söz konusu bölgelerin idarecilerinin İsnâaşeriyye mezhebine geçmeleri üzerine bunların yönetimi altındaki insanlar da onları takip ederek bu mezhebi benimsemişlerdir.³⁹

Böylece II-III./VIII-IX. asırdan itibaren Hazar bölgesine gelmeye başlayan Zeydilik asırlarca burada varlığını devam ettirdikten ve daha sonra buralara hâkim olacak olan İsnâaşeriyye mezhebi için uygun zemini oluşturduktan sonra X/XVI. asır itibarıyla ortadan kalktı.

SONUÇ

Abbasi-Ehlibeyt mücadelesi sonucu İran'ın kuzey bölgelerine intikal eden Ehlibeyt mensupları burada müstakil bir devlet kurmayı başardılar. Bu durum Ehlibeyt açısından bir ilktir. Ehlibeyt mensupları yıllarca mücadele ettiler ve nihayet hedeflerini gerçekleştirdiler. Daha önce böyle bir imkân doğmuş fakat onu daha organize bir güç olan Abbasilere kaptırmışlardı.

Ehlibeyt mensupları tarafından kurulan ve tarihe *Taberistan Zeydi Devleti* diye geçen bu devlet çok uzun ömürlü olmadı. Gerek iç çekişmeler ve gerekse hariçten gelen tazyikler nedeniyle yaklaşık yarım asırlık bir dönemin ardından yıkıldı. Devlet yıkıldıktan sonra Ehlibeyt mensupları, Taberistan'ın kuzey batısında yer alan Deylemen'a ve onun kuzeyinde ki Gilân'a göç ettiler. O güne kadar zorda kaldıklarında destek almak maksadıyla gitmiş oldukları bu bölgeler artık onların yurdu oldu.

Taberistan'da yaşanan iç çekişmeler ve mezhep ihtilafları Deyleman'da artarak devam etti. Zeydiler hiçbir zaman tek bayrak altında birleşmeyi başaramadılar. Buna rağmen asırlar boyu kendi öz kimliklerini muhafaza etmeyi başardılar. Fakat gerek iç çekişmeler ve gerekse dıştan gelen tehditler Zeydiliğin giderek zayıflamasına sebep oldu. Bütün bu olumsuzlukların yanında son dönem Zeydileri son derece ağır bir Batınî tehdidi ile karşı karşıya geldiler. Batınîlerle ilişki kurup kurmama konusu Zeydi imamlar arasında tartışmalara neden oldu. İmamlar ağırlıklı olarak Bâtınîlerle ilişki kurulmasına karşı çıktılar ve Batınî terörü ile

38 J. H. Kramers, "İran", *İA. C. V* (II), s. 1029.

39 Seyyid Nurullah Şusterî, *Mecalisü'l-Müminin*, Tahran 1986, c. II, s. 320.

mücadeleyi en büyük hedef olarak belirlediler. Dolayısıyla Batınî terörünün hedefi oldular. Çok sayıda Zeydi imamı Alamut'tan gelen suikast ustası Batınîler tarafından şehit edildiler. Bazı imamlar ise Batınî tehdidi yüzünden uzun yıllar buldukları kalenin dışına çıkamadılar. Vefat etmezden önce kabirlerinin gizli tutulmasını vasiyet ettiler. Zira Bâtınîler ele geçirdikleri bir imam kabrini kazıp naşı dışarıya çıkararak yakıyor ve naşa işkence ediyorlardı.

Bu şekilde XVI. Yüzyılın başlarına kadar gelindi. Her zorluğu göğüsleyen Zeydiler, bu dönemde ortaya çıkan Safevi baskısına mukavemet edemediler. Artık iyice zayıflamışlardı. İmamiyye-i İsnâaşeriyye mezhebini resmi mezhep olarak kabul eden Safeviler, İsnâaşeriyye mezhebinden başka hiçbir mezhebe hayat hakkı tanımadılar ve bölgedeki bütün farklı mezhepler üzerinde baskı kurdular. Osmanlı-Safevi savaşları Safeviler'in aleyhine neticelense de sonuç değişmedi. Safevi sultanları baskıcı politikalarını devam ettirdiler ve nihayet asırlardan beri bu bölgede hayatiyetini sürdürmekte olan Zeydiliği asimile ederek ortadan kaldırdılar. Bugün itibarıyla söz konusu bölgede Zeydi düşünceden söz etme imkânı yoktur.

ÖZET

Emeviler'e karşı gizli bir isyan faaliyeti içerisinde olan Hz. Hüseyin'in torunu Zeyd b. Ali'nin bazı taraftarları Şeyheyn'in (Hz. Ebu Bekir-Hz. Ömer) meşru halifeler olup olmadıklarını sorgulama ihtiyacı hissettiler. Zeyd b. Ali onların meşru halifeler olduklarını ilan edince bu taraftarlar Zeyd'den ayrıldılar. Bu yüzden onlara ayrılanlar anlamında râfîzi denildi. Bunların ayrılması son aşamasına gelmiş olan Zeyd b. Ali isyanına büyük darbe vurdu. Bu yüzden isyan başarısızlıkla sonuçlandı. Zeyd b. Ali isyanı, mevcut hâkim devlet Emevilerin çöküşünü hızlandırmasının yanında Rafîziyye ve Zeydiyye diye iki ayrı mezhebin teşekkülüne kaynaklık etmesi bakımından çok önemli bir işlev gördü.

Zeyd b. Ali'nin ideallerini devam ettiren Ehlibeyt mensupları yıllar sonra da olsa İran'ın kuzeyinde yer alan Taberistan bölgesinde 250/864 yılı itibarıyla bir Ehlibeyt devleti kurmayı başardılar. Başlarında Ehlibeyt'in Hasani kolundan Hasan b. Zeyd vardı. Büyük mücadeleler neticesinde kurulmuş olan bu Taberistan Zeydi Devleti'nin ömrü çok uzun olmadı. İç çekişmeler, merkezi hükümetin baskıları ve çevre emirliklerin tazyiki dolayısıyla devlet yıkıldı. Devlet yıkıldıktan sonra Zeydiler daha kuzey-batıda yer alan Deyleman ve Gilan bölgelerine çekildiler. Zeydi İmam Hasan b. Ali el-Utruş (en-Nasır li'l-Hak) bu bölgelerde büyük bir İslamlaşma faaliyeti başlattı ve bu faaliyeti başarı ile yürüttü. Şimdiye kadar nüfuz edilemeyen bu bölgelere İslamiyet ilk defa Zeydiler eliyle girip yaygınlaştı. Bu bakımdan Hasan b. Ali önemli başarıların altına imza atan bir kişi olarak tarihteki yerini aldı.

Son dönem Zeydileri, mecburi olarak göç etmiş oldukları bu Deyleman ve Gilan bölgelerinde uzun asırlar hayatiyetlerini sürdürdüler. Aralarında hiçbir zaman tam bir birlik oluşturmamasalar da XVI. Yüzyılın başlarında İsnâaşeriyye Şiiliği tarafından zorla asimile edilinceye kadar öz kimliklerini korumayı başardılar.

Anahtar Kelimeler: Zeyd b. Ali, Taberistan Zeydi Devleti, Daylam, Zeydi, Gilân

HAZAR ZEYDÎLERİ VE MU'TEZİLÎLER

Mehmet ÜMİT*

ABSTRACT

The Caspian Zaydis and Mu'tazilis

In Muslim History, the Zaydis, for the first time established a government by the leadership of Hasan b. Zayd (270/883) in the South of Caspian Sea. The theoretical background of this state was prepared by al-Qâsim al-Rassî (246/860) who firstly systematized the principles of Zaydiyya. The relations between the leaders of the Zaydî Government which established in the South of Caspian Sea and the Zaydî scholars who live there and the Mu'tazilis began with the establishing of that government. These relations reached their highest level in the time of Buwayhids when they dominated the Abbasid Government. The political circumstances, that is the Shite (especially Zaydite) and Mu'tazilite tendencies of Buwayhids, were effective in this situation. In this period, the most important Mu'tazili scholars whom Zaydis contacted are Abû Abd Allâh al-Basrî (369/980) and Qâdi Abd al-Jabbâr (415/1024). From them, Zaydis accepted the teachings of the Basran School of the Mu'tazila. After Buwayhids, with the changing of political circumstances the situation of Mu'tazilis and Shia weakened but the relations between them went on.

Keywords: The Caspian Zaydis, Abû Abd Allâh al-Basrî, Qâdi Abd al-Jabbâr, Mahdî li Din Allâh, al-Muayyad bi llâh, Nâtiq bi'l-Haqq Abû Tâlib, the Basran School of the Mu'tazila.

GİRİŞ

İnsanlar içinde buldukları sosyo-kültürel, siyasi, ekonomik ortam ve kendi donanımları çerçevesinde dini anlarlar. Bu anlayışlardan bazıları öne çıkar ve söz konusu anlayışlar etrafında gruplaşmalar olur. Zaman içerisinde bu itikâdi-siyasî anlayışların, taraftarlarının ve yazılı edebiyatının oluşması sonucu mezhep adını verdiğimiz kurumsallaşmış yapılar meydana gelir. Bu yapılar arasında da çeşitli faktörlerin etkisiyle ilişki ve etkileşimler meydana gelir. Bunun sonucunda bazı mezhepler arasında siyasi ve fikrî paralellikler oluşur.

Bu bağlamda İslam Düşünce tarihinde ortaya çıkan ekollerin bazılarının fikirleri arasında benzerlikler görürüz. Meselâ genel olarak Mu'tezile ve Şîa, özelde de Mu'tezile ve Zeydiyye arasında böyle bir benzerlik açıkça görülür. Bu benzerliklerin oluşumunda birbiriyle çağdaş Mu'tezilî ve Zeydîlerin ilişki içinde olmaları, aynı tartışma toplantılarına katılmaları, birbirinin hocası veya öğrencisi olmaları, siyasi olarak benzer bir konumda yer almaları, birbirlerinin eserlerine muttali olmaları gibi farklı faktörler etkili olmuştur.

Bu çerçevede Zeydiyye ve Mu'tezile arasındaki etkileşim, Kâsım Ressî (246/860)'ye kadar incelenmiş olmakla birlikte ondan sonra söz konusu ilişkinin seyri incelenmemiştir. Biz burada Kâsım Ressî'den sonra Zeydiyye-Mu'tezile arasındaki ilişkinin seyrini Hazar Zeydîleri çerçevesinde ortaya koymaya çalışacağız. Ancak ona geçmeden önce Zeydiyye, Mu'tezile mezheplerine kısaca değinmek istiyoruz.

* Yrd.Doç.Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Zeydiyye ve Mu'tezile Ekolleri

Zeydiyye, siyasi olarak Zeyd b. Ali'nin 122/740 yılındaki ayaklanmasıyla ortaya çıkan, öğretileri ilk defa Kâsım Ressî (246/860) tarafından sistematize edilen grup olup,¹ imâmetin Hasan ve Hüseyin evladından ilim, cesaret, takva, adl, hür, erkek ve reşid olma gibi gerekli nitelikleri² taşıyan ve imâmetini ilan edip, kendi adına davette bulunarak mücadeleye girişen kişinin hakkı olduğu anlayışını benimserler. Temel mezhep esasları, Tevhid, Adl, el-Va'd ve el-Vaid, el-Emru bi'l-Ma'ruf ve'n-Nehyu ani'l-Münker ve İmâmet'tir.³ Zeydiyye'nin ayırt edici niteliği imamet öğretileridir. İsna Aşeriyye Şiası imâmetin Hz. Hüseyin'den sonra onun evladında olduğunu, imamın isminin nasta açıkça belirtildiğini, imamların masum ve sayılarının da on iki olduğunu ileri sürerken Zeydiler Hz. Hüseyin'den sonra imâmetin Hz. Hasan ve Hüseyin evladında olduğu ve imamların sayısında bir sınırlama olmadığı ve onların masum olmadıkları anlayışındadırlar. Onlar ayrıca İsna Aşerilerden farklı olarak gâib imam anlayışını kabul etmezler.

Zeydiler ilk olarak 250/864 yılında Güney Hazar bölgesinde Taberistan'da⁴ devlet kurdular. Hz. Hasan evladından Hasan b. Zeyd (270/884), 250/862 yılında Taberistan'a gelip, burada Tahiroğullarının hakimiyetine son vermiş ve Taberistan Zeydi Devleti'ni kurmuştur. Bu devletin bölgedeki alt yapısı; siyasi olarak mevcut iktidarla başı dertte olan Fatıma evladının iktidar merkezinden uzakta olan söz konusu bölgelere gelip faaliyetlerde bulunmalarıyla,⁵ fikri olarak da Medine yakınlarında Ress'te bir ders halkası oluşturan Kâsım Ressî'ye çok çeşitli beldelerden gelip, onun fikirlerini öğrenip, memleketlerine geri dönen öğrencileri⁶ ve yine

- 1 Zeydiyye'nin doğuşu ve görüşleriyle ilgili olarak bk. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, İSAM yay. , İstanbul 2010, ss. 37-79, 161-62, 202-215; amlf, "Usûlü'd-Dine İlişkin İlk Zeydi Metinler", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sayı: 11, Çorum 2007, ss. 81-102.
- 2 Zeydiyye ekolünde imâmet için gerekli şartlar hakkında bkz. Ebû Tâlib Nâtk bi'l-Hak (ö. 424/1033), *Kitâbu's-siyer* (Eymen Fuad Seyyid, *Târîhu'l-mezhâbi'd-dünyeye fi bilâdi'l-Yemen hattâ nihâyeti'l-karnı's-sâdisi'l-hicri*, Dâru'l-Misriyyeti'l-Lübnâniyye, Kâhire 1408/1988, içinde ss. 281-283), s. 281.
- 3 Hâdi İlelhak Yahya b. Hüseyin (298/910), *Usûlü'd-Din*, (tahk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzeli, *Mecmûu Resâil-i'l-Hâdi ile'l-Hak* içinde) Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001, ss. 191-196; Emir Hüseyin b. Bedrüddin Muhammed (663/1265), *Yenâbiu'n-nasiha fi'l-akâidi's-sahîha*, tahk.: Murtazâ b. Zeyd Mahatvari Haseni, Mektebetü Bedr, San'a 1420/1999, s. 25 vd. Ayrıca bk. İsa Doğan, "Zeydiyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İSAM yay. , İstanbul 1993, ss. 557-600, ss. 578-587; Yusuf Gökâl, "Zeydiyye mezhebinin görüşleri, kültürel mirası ve İslam düşüncesine katkıları". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/2 (2007), ss. 95-112.
- 4 Taberistan Zeydileri hakkında bkz. Hasan Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, Basılmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sos. Bil. Ens. , İstanbul 1998, ss. 66 vd. ; Yusuf Gökâl, *Zeydilik ve Taberistan'da Yayılması*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, AÜSBE, Ankara 1999, ss. 50-113. Zeydiler, 284/897 yılında da Yemen'de devlet kurdular. Bu bölgedeki Zeydiler, toplum olarak günümüze kadar varlıklarını devam ettirdiler. Günümüzde Zeydiler, Yemen'de özellikle Kuzey kısmındaki Sa'de bölgesi ve çevresinde varlıklarını sürdürmektedirler. Yemen Zeydiliği hakkında bkz. Yusuf Gökâl, *Zeydilik ve Yemen'de Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, AÜSBE, Ankara 2006, ss. 91-177.
- 5 Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, ss. 141 vd. ; Gökâl, *Zeydilik ve Taberistan'da Yayılması*, ss. 50-62.
- 6 Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, s. 168. Bu yerler arasında Taberistan bölgesi de yer alır. Nitekim Kâsım Ressî Taberistan halkından Ubeydullah b. Sehl ve Hişam b. el-Müsennâ adında iki kişinin tevhid ve Allah'ın sıfatları konusundaki insanların ihtilaflarına dair sorduğu soruların konu alan bir risale yazmış ve bu risale günümüze ulaşmıştır. Bu risalenin Arapça metni ve notlandırılmış İngilizce çevirisi için bk. Binyamin Abrahamov, "The Tabaristanis' Question Edition and annotated translation of one of al-Kâsım ibn İbrâhîm's Epistles", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11 (Jerusalem 1988), ss. 16-54.

Kâsım Ressî'nin öğretilerini yaymak amacıyla çeşitli beldelere gönderdiği dâileri⁷ vasıtasıyla hazırlanmıştır. Hasan b. Zeyd, 270/884 yılında vefat ettiğinde kısa süreli bir mücadeleden sonra yerine kardeşi Muhammed b. Zeyd (287/900) iktidara geçti. Muhammed b. Zeyd, 287/900 yılında Samanilerle Cürcan'da yaptığı savaşı kaybetti. Bu savaştan sonra Zeydiler Taberistan'ı Samanilere bıraktılar. Bunun üzerine yeni Zeydî lideri Nâsır li'l-Hak Hasan b. Ali el-Utrûş (304/917), Deylem meliki Custan b. Vahsudân'ın davetiyle Deylem'e geçti. Henüz Müslüman olmamış Deylem ve Gilân halkının büyük bir kısmı onun gayretleriyle Müslüman oldu. Daha sonra Hasan el-Utrûş, yaklaşık on dört yıl sonra (301/913) Taberistan'ı geri aldı. Nâsır el-Utrûş'un bilimsel çalışmaları sonucunda da Hazar Zeydileri arasında Kâsım Ressî'nin öğretisini benimseyenler dışında Nâsır el-Utrûş'un öğretisini benimseyen ikinci bir grup ortaya çıktı⁸ ve zamanla bu iki grup arasında fikrî ve siyasî mücadeleler oldu. Utrûş (304/917)'tan sonra yerine Hasan b. Kâsım geçti. Döneminin büyük kısmı Utrûş'un oğullarıyla iktidar mücadelesiyle geçen Hasan b. Kâsım, 316/928 yılında Âmul'de Samanî komutanı Esfar'la yaptığı savaşta yenildi ve öldürüldü. Böylece Zeydiler Taberistan'daki hakimiyetlerini tamamen kaybedip, Deylem ve Gilân'a çekildiler.⁹ Bununla birlikte Büveyhîler döneminde Taberistan'ın merkezi olan Âmul'e, genellikle söz konusu Zeydî imamların ailelerine mensup kişiler vali olarak atanmışlardır.¹⁰ Hazar bölgesinde yaşayan Zeydiler, sürekli bağımsızlıklarını muhafaza edemese, etkinlik alanları daralsa ve nüfusları azalsa da, Ruyan, Deylemân ve Gilân'da X./XVI. yüzyılın ilk çeyreğine yani Şah Tahmasb-ı Safevî dönemine kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir. Bu dönemde bölgede kalan Zeydilerin çoğunluğu On iki İmam Şiîliği'ne geçmiştir.¹¹

Zeydiler tarafından diğer bir devlet de 284/897 yılında Hâdî ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin (298/911) liderliğinde Sa'de merkezli olarak Kuzey Yemen'de kurulmuştur.¹² Bu devlet zaman zaman bağımsızlığını kaybetse de bölgede yaşayan Zeydiler varlıklarını günümüze kadar sürdürmüşlerdir. Nitekim Zeydî ve Mu'tezilî kaynakların pek çoğu da buradaki özel ve genel kütüphaneler vasıtasıyla günümüze ulaşmıştır.

Mu'tezile, II./VIII. asrın başlarından itibaren, büyük günah işleyenin durumu, tevhid, insanın kendi fiillerinin yaratıcısı olması gibi konularda, akli ön planda

7 Ebû'l-Hasan Hüsameddin Humeyd b. Ahmed Muhallî (652/1254), *Hadâiku'l-verdiyye fi menâkibi emmeti'z-Zeydiyye*, I-II, Mektebetü Bedr li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî', San'a 1423/2002, c. II, s. 7.

8 Wilferd Madelung, "The Alid Rulers of Tabaristan, Daylamân and Gilân" (*Atti del Terzo Congresso è Islamici, Ravello 01-06 Settembre 1966*, Napoli 1967 içinde ss. 483-492), s. 485. Bu iki gruptan Nâsirîlerin merkezinin genellikle Gilân Hevsem, Kâsımîlerin merkezinin ise Deylemân Lanca olduğu belirtilir. Bk. Madelung, *agm*, ss. 488-491; Wilferd Madelung, "Alids of Tabarestân, Daylamân and Gilân", *Eir*, c. I (London 1985, ss. 881-886), ss. 883-884; M.S. Khan, "The Early History of Zaydî Shi'ism in Daylamân and Gilân", *ZDMG*, Band 125 (1975), Wiesbaden, ss. 301-314, ss. 306, 313.

9 Bk. Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, ss. 68-157; Gökalp, *Zeydîlik ve Taberistan'da Yayılması*, ss. 63-103. Krş. M.S. Khan, "The Early History of Zaydî Shi'ism in Daylamân and Gilân", *ZDMG*, Band 125 (1975), Wiesbaden, ss. 301-314, s. 306.

10 Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şîh-Sünnî Siyaseti*, İzmir 1999, s. 182.

11 Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, The Persian Heritage Foundation, New York 1988, s. 92; Madelung, "Alids of Tabarestân, Daylamân and Gilân", *Eir*, c. I, s. 885; Abdur-Refi', *Cunbiş-i Zeydiyye der İrân*, İntişârât-ı Âzâd-ı Endişân, Tahran 1359, ss. 140-141.

12 Yemen Zeydîliği hakkında bk. Gökalp, *Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı*, ss. 119 vd.

tutarak toplumun diğer kesimlerinden biraz daha farklı ve özgün görüşler ileri süren bir grup insana verilen isimdir. Daha sonra İslâm dünyasını etkisi altına alan felsefe hareketini tanıma, yeni fethedilen yerlerin sosyal, kültürel, siyasî ve fikrî problemleriyle ilgilenme ve bunlara çözümler üretme çabaları neticesinde yeni bir kimlik kazanmıştır. Mu'tezile'nin mezhep esasları olarak bilinen Beş Esası; Tevhid, Adl, el-Va'd ve'l-Va'id, el-Menziletü beyne'l-Menzileteyn ve el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyu Ani'l-Munker'dir.¹³

Mezhep esaslarına baktığımızda iki ekol arasında ilk önemli benzerlik Kâsım Ressî ve çağdaşı Mu'tezililer arasında görülür. Zira onun beş esasının ilk üçü yani *Tevhid, Adl, el-Va'd ve'l-Va'id* ilkeleri Mu'tezile'nin beş esasının ilk üçüyle aynı adı taşır.¹⁴ Bununla birlikte onun çağdaşı Mu'tezilî şahıslarla görüştüğüne dair elimizde fazla veri yoktur. Bu hususta sadece Cafer b. Harb'in Kâsım Ressî ile görüştüğü ve bu görüşmede Cafer b. Harb (236/851)'in Kâsım Ressî'nin yanına gelip, Kelâmın ince meselelerini birlikte müzakere ettiklerini, yanından çıktığında arkadaşlarına Kâsım'ın ilmî vukufiyetine vurgu yaparak onun gibi birisini görmediğini ifade ettiği kaydedilir.¹⁵ Kâsım Ressî'den sonra Hâdi İlelhak (298/910) ile birlikte¹⁶ Zeydî alimlerin usûlüddine ilişkin metinlerinde Mu'tezile'nin beş esasından *el-Menzile beyne'l-menzileteyn* dışındaki esasların hepsi görülür.¹⁷ Hatta bazı Zeydî alimler bu ilkeyi de mezhep esasları içerisine alarak veya mezhep esasları içine almadan Mu'tezililere yakın bir tarzda açıklarlar.¹⁸ Bununla birlikte daha sonraki Zeydî alimler içerisinde bu Mu'tezilî etkiden rahatsız olup, ona karşı ko-

- 13 Ebû'l-Hüseyn Abdurrahim b. Muhammed b. Osman el-Hayyât (300/912), *Kitâbu'l-İntisâr ve'r-reddu alâ ibni'r-Râvendî el-mulhid*, Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye-Dâru'n-Nedvetü'l-İslamiyye, Beyrut-Kahire, 1987-1988, s. 127; Kâdi Abdülcebbar b. Ahmed el-Esedâbâdî (415/1020), *el-Usûlü'l-hamse*, tahk.: Faysal Bedir Avn, Matbûâtü Câmîati'l-Kuveyt 1998, ss. 67-72. Ayrıca Mu'tezile'nin teşekkül süreci, Beş Esası ve İslam Düşüncesine katkıları ile ilgili olarak bk. Osman Aydınlı, "Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Ma'rîfe*, yıl: 3, sayı: 3, ss. 27-54.
- 14 Bk. Kâsım b. İbrâhim b. İsmail er-Ressî (246/860), *el-Usûlü'l-Hamse*, (thk-nşr. Muhammed İmâre, *Resâilu'l-Adl ve't-Tevhid* içinde), Dâru'l-Hilâl, Kâhire 1971, c. I, ss. 141-2.
- 15 Nâtık Bîlhak Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyn b. Harun b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Harun b. Muhammed b. el-Kâsım b. el-Hasan b. Zeyd b. el-Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib (424/1033), *el-İfade fî târihi eimmeti'z-Zeydiyye*, tahk.: Muhammed Yahya Sâlim İzzân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, Sa'de 1417/1996, s. 115; Ebû'l-Hasan Humeyd Muhallî, *Hadâiku'l-verdiyye*, c. II, s. 3. Bu bilgiyi Zeydî kaynaklar dışında bir kaynaktan tespit edemedik.
- 16 el-Hâdi ile'l-Hak Yahya b. el-Hüseyn (298/910), *Usûlü'd-Dîn*, (tahk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, *Mecmûu Resâil-i'l-Hâdi ile'l-Hak* içinde) Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001, ss. 191-196. Ayrıca Hâdi'nin bir başka risalesinde Mu'tezile'nin Beş Esası'nın tamamı yer alır. Bk. Hâdi İlelhak Yahya b. Hüseyn (298/910), *Kitâbu'l-menzile beyne'l-menzileteyn*, (tahk. Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, *Mecmûu Resâil-i'l-Hâdi ile'l-Hak* içinde) Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001, ss. 152-179, ss. 152-157.
- 17 Söz konusu ortak mezhep esasları hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, ss. 53-79.
- 18 Bk. Hâdi İlelhak, *Kitâbu'l-menzile beyne'l-menzileteyn*, ss. 152-156, 176-177; Ahmed b. el-Hasan er-Rassâs (621/1224), *Misbâhu'l-ulûm fî ma'rîfeti Hayyü'l-Kayyûm el-ma'rûf bi selâsine mes'ele*, thk. Muhammed Abdüsselâm Kafâfi, Beirut Arab University, Beyrut 1971, s. 20; Emir Hüseyn b. Bedrüddin Muhammed (663/1265), *el-İkdu's-semîn fî ma'rîfeti rabbi'l-âlemîn*, tahk.: Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân, Mektebetü't-Türâsi'l-İslâmî-Dâru't-Türâsi'l-Yemenî Sa'de-San'a 1415/1995, ss. 62-63; Yahya b. Hamza (749/1344), *el-Meâlimu'd-diniyye fî'l-akâidi'l-İlâhiyye*, thk. Seyyid Muhtâr Muhammed Ahmed Haşâd, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrut 1988, ss. 119-120; Kâsım b. Muhammed b. Ali ez-Zeydî (1029/1620), *el-Esâs li akâidi'l-ekyâs fî ma'rîfeti Rabbi'l-âlemîn*, thk. İsa Doğan, Sam-sun 1998, ss. 137-151.

yanlar da olmuştur.¹⁹ Biz burada iki ekol arasında ortak olan söz konusu esasları birbiriyle mukayeseli bir şekilde vermektен²⁰ ziyade Kâsım Ressî'den sonra Hazar bölgesinde kurulan Zeydi Devleti'nin lider ve alimleriyle Mu'tezilî alimlerin ilişkilerine değinmek istiyoruz.

HASAN B. ZEYD VE MUHAMMED B. ZEYD'İN MU'TEZİLİLERLE İLİŞKİLERİ

Taberistan halkı Tahirîlere karşı ayaklandığında, Hasan b. Zeyd'i liderleri olması için davet etmişler o da, 250/864 yılında Rey'den gelip, bölgede Taberistan Zeydi Devleti'ni kurmuş ve yaklaşık yirmi yıl iktidarda kaldıktan sonra 270/884 yılında vefat etmiştir.²¹ Onun, dönemin Mu'tezilî alimlerinden herhangi biriyle görüştüğüne dair bir veri tespit edemedik. Ancak yukarıda da belirttiğimiz üzere Mu'tezile ile özellikle ilk üç esasta paralel görüşler ortaya koyan Kâsım Ressî onun akrabasıdır. Hasan, Medine'de doğmuş ve yetişmiştir.²² Bu çerçevede onun Kâsım'ın eserlerine aşina olması ve onlardan etkilenmesi muhtemeldir. Ayrıca Kâsım'ın Taberistan bölgesinden talebeleri var ve söz konusu bölgeden ona dinî konularda sorular sorulmaktadır. Bu çerçevede Taberistan'dan iki kişinin sorduğu sorulara cevap olarak müstakil bir risale kaleme almıştır.²³ Bu durum, Kâsım'ın fikirlerine burada aşina olunduğunu ve hatta onun bölgede saygın bir konumu olduğunu gösterir. Dolayısıyla Hasan b. Zeyd, Kâsım Ressî'nin görüşlerine muhalif bir konumda olsaydı, bölgede yeterli desteği bulamaz ve kendisine tepkiler olurdu. Nitekim Zeydiyye üzerine araştırmalarıyla bilinen Madelung, Hasan b. Zeyd'in dinî politikasında resmi olarak Mu'tezile kelamını, Şii ritüel ve hukukunu uygulamaya koyduğunu ifade eder.²⁴ Onun bu görüşünü, tespit edebildiğimiz şu bilgiler teyit eder: 1.Hasan b. Zeyd, kendi yanında fetva makamı olarak görev yapan Cafer b. Ahmed b. Behrâm el-Bâhilî Ebû Hanife eş-Şehîd el-İsterâbâzî'yi Ehl- Beyt'i sevmemesinden dolayı ölene dek hapsetmiş ve öldüğünde de Cürcan'da asılmasını emretmiştir.²⁵ 2.Hasan b. Zeyd (270/884), valilerine, idaresi altında bulunanlara, Allah'ın Kitabı ve Rasulullah'ın Sünnetiyle, usûlüddin ve fûrûu konusunda Hz.Ali'den bilinenlerle davranmaları, Hz.Ali'nin ümmetin en

19 Ebû Abdullah Nureddin Hamidân b. Yahya el-Hasenî (656/1258), *Mecmû'u's-Seyyid el-İmâm Ebû Abdullah Nûrûddin Hamidân b. Yahya Hamidân el-Hasenî*, Abdusselâm Abbâs el-Vecih'te bulunan yazmanın fotokopisi, v. 1-300, v. 1-31, 43, 67, 197, 223-243, 260, 279; Ahmed Mahmûd Subhî, *Fî İlmî'l-Kelâm*, I-III, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1411/1991, c. III, 315-343.

20 Bu hususla ilgili olarak bk. Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, ss. 53-79, 202-215.

21 Ebû İshâk İbrâhim b. İbrahim b. Hilâl el-Kâtib es-Sâbi, *Kitâbu'l-Münteza' min cüz'i'l-evvel min kitâbi'l-ma'rûf bi't-Tâci fi ahbârî'd-devleti'd-Deylemiyye (Ahbâru'immeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Cilân* içinde ss. 7-51), ed. ve tahk.: Wilferd Madelung, *Beiruter Texte und Studien* Herausgegeben vom Orient-Institut, Beyrut 1987, s. 21; İbn İsfendiyâr, *Târîhu Taberistân* (Browne), s. 187.

22 İbn İsfendiyâr, *Târîhu Taberistân* (Browne), s. 47.

23 Bu risalenin Arapça metni ve notlandırılmış İngilizce çevirisi için bk. Binyamin Abrahamov, "The Tabaristânîs' Question Edition and annotated translation of one of al-Kâsım ibn İbrâhim's Epistles", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, 11 (Jerusalem 1988), ss. 16-54.

24 Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, Albany New York 1988, s. 88.

25 Ebu'l-Kâsım Hamza b. Yusuf b. İbrâhim es-Sehmî (427/1036), *Târîhu Cürcan*, Matbaatu Meclisi Dâireti'l-Maârifî'l-Osmâniyye, Haydarâbâd 1369/1950, s. 477.

üstünü olduğunu izhar etmeleri, insanları cebr ve teşbih anlayışından en şiddetli bir şekilde sakındırmaları, adl ve tevhid anlayışını benimseyen muvahhidleri tuzağa düşmekten korumaları, ...cenaze namazında beş tekbir almaları, ... talimatlarını vermiştir.²⁶ 3.Hasan b. Zeyd, Âmul şehrinde bir gün, duvarında Abbâsiler döneminden kalma "Kur'ân gayr-ı mahluktur. Onun mahluk olduğunu söyleyen kafirdir" yazısının yazdığı bir yerden geçerken orada kısa bir süre durmuş ve kızgın bir şekilde göz ucuyla o yazıya bakmış ve gitmişti. Mahalle sakinleri durumu anlamış ve oraya gidip, yazıyı hemen kazımışlardı. Hasan b. Zeyd aynı yoldan geri döndü. Normalde geldiği yol dışında bir yoldan dönerdi. Yazının yazılı olduğu mekana ulaşınca yazının kazınmış olduğunu gördü ve "Allah'a yemin olsun ki canlarını ölümden kurtardılar" dedi ve gitti.²⁷

Bu bilgiler, Hasan b. Zeyd'in Şii eğilimi yanında Mu'tezile ile de paralel görüşler benimsediğine işaret etmektedir.

Hasan b. Zeyd'ten sonra, Taberistan Zeydî Devleti'nin başına kardeşi Muhammed b. Zeyd (270-287/884-900) geçti. Onun da, ağabeyi Hasan'ın dinî politikasını takip ettiği kaydedilir.²⁸ Muhammed'in fikirleri hakkında kaynaklarda pek bilgi verilmmez. Ancak o, dönemin önde gelen Mu'tezilileriyle irtibat içindedir. Bu çerçevede çağdaşı Mu'tezililerden katipliğini yapan, Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi el-Belhî (319/931)²⁹ ve Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (322/934)'nin isimleri kaydedilir.

Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi el-Belhî, Bağdat Mu'tezile ekolüne mensup ve Ebu'l-Hüseyn el-Hayyât (300/913)'in³⁰ ve gramerci Müberred (285/898)'in³¹ öğrencisi olup Mu'tezile'nin VIII. tabakasında sayılır.³² el-Omari, onun Abbasi saray çevresinde *küttâb*lık geleneğinden gelen bir aileye mensubiyetinin kuvvetle muhtemel olduğunu belirtir.³³ İbn Hacer, Ebu'l-Abbâs Ca'fer b. Muhammed el-Müstağfirî (432/1040)'nin günümüzde kayıp olan *Târîhu Nesef*'inden nakille onun, 273/887 yılında doğduğunu kaydeder.³⁴ Bu bilgiye göre o, Muhammed b. Zeyd (287/900)'e on dört yaş veya daha altı bir yaşta katiplik yapmıştır. Muhtemelen İbn Hacer'in naklettiği bilgiden hareketle van Ess de Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi'nin gençliğinde Mu-

26 el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-epsâr*, 128; İbn İsfendiyâr, *Târîhu Taberistân* (Browne), s. 175.

27 el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-epsâr*, 132; İbn İsfendiyâr, *Târîhu Taberistân* (Browne), s. 176.

28 Madelung, *Religious Trends*, s. 88.

29 Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit Hatîb Bağdâdî (463/1071), *Târîhu Medineti's-Selâm*, I-XXII, tahk.: Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1422/2001, c. XIV, s. 299; el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-epsâr*, 122; İbn İsfendiyâr, *Târîhu Taberistân* (Browne), s. 47.

30 Hâfız Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (852/1448), *Lisânu'l-mizân*, I-X, tahk.: Abdulfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut 1423/2002, c. IV, s. 429.

31 Josef van Ess, "Abu'l-Qâsem al-Balkî al-Ka'bi, Aballâh b. Ahmad b. Mahmûd", *Eur*, c. I, ss. 359-362, s. 359.

32 Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 296-297.

33 Racha Moujir el-Omari, *The Theology of Abû'l-Qâsim al-Balhi/al-Ka'bi (d.319/931): A Study of Its Sources and Reception*, A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Yale University In Candidacy for the Degree of Doctor of Philosophy, Dissertation Director: Dimitri Gutas, December 2006, s. 108.

34 İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, c. IV, s. 429-430.

ammed b. Zeyd'e katiplik yaptığını ifade eder.³⁵ el-Omari'nin de işaret ettiği³⁶ gibi doğum tarihi olarak 273/887 yılı, Ka'bî'nin hem Muhammed b. Zeyd (287/900)'e hem de ondan önce başkalarına katiplik yaptığını³⁷ göz önüne alındığında geç bir tarih ve muhtemelen bir istinsah veya okuma hatasıdır. Ayrıca Kâdi Abdülcebbâr, Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'yi Mu'tezile'nin VIII. tabakasında³⁸ kaydederken, doğum tarihi 254/868 olarak verilen Ebû Müslim el-İsfahânî'yi IX. tabakada³⁹ zikreder. Madelung da, Ebû Müslim el-İsfahânî'nin Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin kelâmî öğretisinden etkilenmiş olmasının muhtemel olduğunu belirtir.⁴⁰ Dolayısıyla Ka'bî'nin Ebû Müslim el-İsfahânî'den daha genç olması pek muhtemel gözüküyor.

Ebu'l-Kâsım el-Belhî el-Ka'bî'nin Muhammed b. Zeyd ile ilişkisine baktığımızda onun Muhammed b. Zeyd'e katiplik görevini severek yaptığını şu ifadesinden anlıyoruz: "Muhammed b. Zeyd'e gelene kadar yaptığım katiplik görevlerinde kendimi değersiz hissettim (küçük gördüm). Onun yanında yazarken ise, kendimi, Hz. Peygambere kâtiplik yapıyormuş gibi hissettim."⁴¹ Ayrıca Ka'bî, Muhammed b. Zeyd'in, iktidarı ele geçirmek için gayretleri olduğu hususunda Hasan b. Ali en-Nâsir li'l-Hak (304/917)'tan şüphelendiğine ilişkin özel bilginin de ravisidir.⁴²

Muhammed b. Zeyd ile ilişkisi olan diğer Mu'tezilî, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî (322/934), tefsircilik yönüyle meşhur olup,⁴³ 254/868 yılında muhtemelen İsfahan'da doğdu.⁴⁴ Hocaları hakkında bilgi yoktur. O, 287/900 yılından önce Taberistan Zeydî Devleti'nin ikinci lideri Muhammed b. Zeyd'in yanında katiplik yaptı.⁴⁵ Yine bu çerçevede, Muhammed b. Zeyd'in huzurunda Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî, Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî ve Muhammed

35 van Ess, "Abu'l-Qâsem al-Balkî al-Ka'bî", s. 359. Ayrıca bk. Adil Bebek, "el-Ka'bî", *DîA*, c. XXIV, İstanbul 2001, s. 27.

36 el-Omari, *The Theology of Abû'l-Qâsim al-Balhî*, s. 108.

37 el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâ'l-ıbsâr*, 122; İbn İsfendiyâr, *Târîhu Taberistân* (Browne), s. 47.

38 Kâdi Abdülcebbâr, *Fadlu'l-ı'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, ss. 296-297.

39 Kâdi Abdülcebbâr, *Fadlu'l-ı'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 323.

40 Wilferd Madelung, "Abû Moslem Mohammad b. Bahr al-Esfahânî al-Kâteb", *Eir* (ss. 340-341), s. 340.

41 el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâ'l-ıbsâr*, 122; İbn İsfendiyâr, *Târîhu Taberistân* (Browne), s. 47.

42 Ebû Tâlib Nâtık bi'l-Hak; *el-İfâde*, ss. 150-151; el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâ'l-ıbsâr*, 121-122; Humeyd Muhallî, *min kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye*, ss. 221-222.

43 Ebû Müslim el-İsfahânî'nin eserleri günümüze ulaşmamıştır. Onun çeşitli ayetlerin tefsirinde orijinal yorumlarda bulunduğu *Câmi'u't-te'vil li-muhkemi't-tenzil* adlı eseri de günümüze ulaşmamıştır. Ancak kendisinden övgüyle bahseden Fahreddin er-Râzi *Mefâtihu'l-Gayb* ve Hâkim Cüşemî *et-Tehzîb* adlı tefsirlerinde onun bu eserine sıkça atıfta bulunur ve alıntı yaparlar. Ayrıca Şerif Murtazâ, Tabresi de onun tefsirinden alıntı yaparlar. Çağdaş yazarlardan Saïd el-Ensârî, Râzî'nin tefsirinde Ebû Müslim'in tefsirinden aktarılan kısımları *Mültekâtu câmi'i't-te'vil li-muhkemi't-tenzil* adlı bir eserde derlemiştir (Kalkûta 1921). Ülkemizde de onun tefsirine ilişkin *Kur'an'ın Mu'tezilî yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği* başlıklı bir çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada, tefsirinden geriye kalanlar çerçevesinde Ebû Müslim'in tefsir anlayışı, nesh, mecazül-Kurân, müşkilül-Kurân, ahkâmül-Kurân, temsili anlatım, itikadi meseleler gibi konulardaki görüşleri incelenir. bk. Mustafa Öztürk, *Kur'an'ın Mu'tezilî yorumu Ebû Müslim el-İsfahânî Örneği*, Ankara Okulu yayınları, Ankara 2004, s. 85 vd.

44 Yâkût el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, I-VII, tahk.: İhsân Abbâs, Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1993, c. VI, s. 2437. Hayatı ve eserleri hakkında bk. Wilferd Madelung, "Abû Moslem Mohammad b. Bahr al-Esfahânî al-Kâteb", *Eir*, ss. 340-341.

45 Kâdi Ebû Ali el-Muhassin b. Ebi'l-Kâsım et-Tenûhî (327-384/939-994), *el-Ferecu ba'de's-şidde*, I-II (Bir ciltte), Mektebetu'l-Hancı, Kâhire 1415/1994, c. II, s. 199.

b. Zeyd'ten sonra Hazar Zeydilerinin lideri olan Nâsır li'l-Hak Hasan b. Ali'nin bir araya geldikleri ve bunların zamanlarının en seçkin kimseleri olduğu kaydedilir.⁴⁶

Kâdi Tenûhî (384/994), Ali b. Hüseyin İsfehânî'den nakille Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî'den şu bilgiyi aktarır: Muhammed b. Zeyd el-Alevî ed-Dâi, Taberistan'da vergi toplamaya başladığı zaman Beytûlmalda önceki yıldan ne kadar vergi kaldığına bakar. Sonra onu Kureyş kabileleri arasında parça parça dailerine, taraftarlarına, fukahaya, Kur'ân ehline ve diğer insanlara bitene kadar dağıtırdı. Yıllardan bir yıl oturdu. Daha önceden yaptığı gibi yaptı. Benî Hâşim'e dağıttıktan sonra Abdu Menaf'tan diğerlerini çağırdı. Bunun üzerine bir adam geldi. Muhammed b. Zeyd ona dedi: Abdu Menaf'ın hangi kolundansın? Adam dedi: Benî Ümeyye'den. Muhammed b. Zeyd dedi: Onların hangisindensin dedi. Adam sustu. Muhammed b. Zeyd: Herhalde Muaviye neslindensin dedi. Adam evet dedi. Muhammed b. Zeyd sordu: Hangi çocuğunun neslindensin? Adam sustu. Muhammed b. Zeyd dedi: Herhalde Yezid'in soyundansın dedi. Adam evet dedi. Bunun üzerine Muhammed b. Zeyd dedi: Talipoğullarının idaresindeki bir şehre gelmekle ne kötü bir seçim yaptın. Sende onların (Ali oğullarının) seyyidleri (Hüseyin), kardeşleri ve amca çocuklarının intikamı var. Senin, atalarının, onları dost edinenlerin ve sana iyilik yapanların bulunduğu Şam veya Irak'a gitmen uygundu. Şayet buraya bunu bilmeden geldin ise, bundan daha öte bir cehalet yoktur. Şayet bunu bilerek (farkında olarak) geldin ise canını tehlikeye attın. Bu olayı nakleden Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfahânî dedi: Sonra Ali oğulları bu şahsa öfkeli bir şekilde baktılar. Bunun üzerine Muhammed b. Zeyd'in onlara bağırıp, 'Kendinize gelin/sakin olun. Sanki bu adamı öldürmekle kalbiniz rahat edecek, Hüseyin b. Ali'nin veya akrabalarından birinin intikamını almış mı olacaksınız! Bu adamın ne günahı var? Allah, yapmadığı bir şeyden insanın sorumlu tutulmasını yasakladı.' dediği aktarılır.⁴⁷

Burada Ebû Müslim Muhammed b. Bahr'in Muhammed b. Zeyd'in söz konusu önceki yıldan kalan vergileri devamlı olarak dağıttığını belirtmesi, onun Muhammed b. Zeyd'in yanında uzun süre kaldığını imâ eder. Ayrıca Muhammed b. Zeyd ed-Dâi'nin Yezid b. Muaviye soyundan şahsa karşı tutumunda da Mu'tezile'nin Adl anlayışına paralel bir durum söz konusudur.

Ebû Abdullâh Muhammed b. Ali el-Abdeki'nin Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'den işittiğini ifade ettiği şu bilgide de, Ka'bî ve Ebû Müslim Muhammed b. Bahr el-İsfehânî'nin iktidarı ele geçirmeye çalışmakla itham edilen Nâsır li'l-Hak Hasan b. Ali'yi Muhammed b. Zeyd'in huzurunda temize çıkarmaya çalıştıkları aktarılır: Ben ve Ebû Müslim Muhammed b. Bahr Cürcan'da Dâi Muhammed b. Zeyd'in meclisindeydik. Biz birlikte en-Nâsır Lîlhak el-Hasan b. Ali'yi iktidarı ele

46 Kâdi Abdülcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 299; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, s. 91.

47 Kâdi Ebû Ali el-Muhassin b. Ebi'l-Kâsım et-Tenûhî (327-384/939-994), *el-Ferecu ba'de's-ş-şidde*, I-II (Bir ciltte), Mektebetu'l-Hancı, Kâhire 1415/1994, II, 199. Krş. el-Hâkim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî (494/1101), *Nuhab min kitâbi Celâ'l-ı'absâr (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, tahk. : Wilferd Madelung, Beyrut 1987, içinde 119-133) 122; Ahmed b. Ali b. Hüseyin b. B. Ali b. Mühennâ b. Inebe (828/1425), *Kitâbu Umdu't-tâlib fi ensâbi âli Ebî Tâlib*, Luknov ts. . ss. 289-291.

geçirmekle itham edenlere karşı savunanlardandık. Sonra Nâsır girdi ve Ebû Müslim'e yönelerek Ey Ebû Müslim! Şunu inşad eden kimdir diyerek bir beyt okudu. Böylece biz Nâsır'ın, söz konusu huruc töhmetini haklı çıkaran beyti okumakla hata ettiğini anladık. Çünkü bu beyit, Nâsır'ın huruc ve davetini izhar etme anlayışında olduğuna delalet ediyordu. Bunun üzerine Ebû Müslim başını eğip, sustu, ben de öyle yaptım. en-Nâsır da hatasını anlayıp, utandı. Başını önüne eğip, bir süre oturdu ve gitti. Daha sonra Dâi Muhammed b. Zeyd (287/900) geldi ve Ey Ebû Müslim! Ebû Muhammed Nâsır ne inşad etti diye sordu. Bunun üzerine Ebu Müslim, onun, "Allah, Seyyid Dâi'nin ömrünü uzatsın" dediğini ifade etti. Buna karşın Dâi Muhammed b. Zeyd, onun bunu söylemeyip, hilafet istediğini belirtti.⁴⁸ Bu rivayet, Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi ve Ebû Müslim Muhammed b. Bahr'ın Nâsır Lîlhak'ı temize çıkarma çabalarının dışında onların her iki Zeydî lideriyle aralarının iyi olduğuna ve her ikisinin de onlara itimat ettiğine işaret eder.

Ayrıca söz konusu bilgiler, Zeydî liderler Muhammed b. Zeyd ve Nâsır Lîlhak Hasan b. Ali'nin dönemlerinin ileri gelen Mu'tezilileri olan söz konusu şahıslarla bir arada ve yakın bir ilişki içinde olduğunu göstermekte ve dolayısıyla fikri olarak birbirlerini etkilemelerini mümkün kılmaktadır.

Muhammed b. Zeyd'ten sonra bölgedeki Zeydîlerin lideri olan Nâsır Lîlhak Hasan b. Ali (304/916)'nin Ebu'l-Kâsım el-Ka'bi, Ebû Müslim el-İsfehânî ile ilişkisine dair yukarıda aktarılandan başka bir bilgi tespit edemedik. Fakat onların Nâsır Lîlhak'ı savunmaları aralarında sıcak bir ilişki olduğunu imâ eder. Ayrıca Nâsır Lîlhak'ın Âmul'e girdiğinde etrafında toplanan kalabalığa, Deylem'e gittiğinde henüz Müslüman olmamış pek çok kimseyi İslam'a davet ettiği, sonuçta onların Müslüman olduğu ve böylece onların Tevhid ve Adli öğrendikleri, onların bu iki esas üzere oldukları, bu iki esasa davette buldukları, iyiliği emredip kötülükten sakındırdıklarını ifade etmesi,⁴⁹ kendisinin de Mu'tezilî anlayışa paralel bir konumda olduğuna işaret etmesi bakımından önemlidir. Nitekim Nâsır Lîlhak el-Utrûş, kelamcılar, fıkıhçılar, şairler, muhaddisler ve diğer bilim dallarından önde gelenlerin katıldığı ve çeşitli konuları tartıştıkları ilmi toplantı meclisleri düzenleyen⁵⁰ bBu bağlamda Zeydiyye ile Mu'tezile arasında Kâsım Ressî

48 Nâtk Bilhak Ebû Tâlib, (424/1033), *min kitâbi'l-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, içinde ss. 77-118) tahk. : Wilferd Madelung, Beyrut 1987, s. 87; el-Hâkim Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed el-Cüşemî (494/1101), *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebşâr (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye*, tahk. : Wilferd Madelung, Beyrut 1987, içinde 119-133) 121-2; Humeyd Muhallî, *min Kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye*, ss. 221-222. Ayrıca bkz. İbn İsfendiyâr, *Târîhu Taberistân*, I-II (Âşiyânî), c. I, ss. 272-273.

49 Humeyd Muhallî, *min Kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye*, ss. 214, 225. Büveyhî hanedanı da Nâsır Lîlhak el-Utrûş vasıtasıyla Müslüman olan Deylemliler arasındadır. Nâsır Lîlhak'ın Âmul'e girdiğinde etrafında toplanan kalabalığa hitabındaki ifadeleri şöyledir: Ey insanlar, ben Deylem belgelerine girdiğimde onları, müşrik olup, ağaçlara ve taşlara taparken gördüm onlar yaratıcılarını bilmiyor, bir din benimsemiyorlardı. Sonra ben onları İslam'a davet ettim, onlara şefkat gösterdim. Böylece onlar, İslam'a girdiler, onu büyük bir sevinçle karşıladılar. Gerçek onlar için ortaya çıktı. Böylece onlar, tevhid ve adli öğrendiler. Allah, benim vasıtamla onlardan iki yüz bin kişiye emirleriyle birlikte hidayet etti. Onlar, şimdi tevhid ve adl konusunda konuşuyorlar, bu iki esas üzerinde tartışıyorlar, o iki esasa davette bulunuyorlar, iyiliği emredip, kötülükten men ediyorlar. Namazı ve diğer farzları eda ediyorlar. Yolda bin dinar bulsalar onu kendileri için almıyorlar. ..."

50 Nâtk Bilhak Ebû Tâlib, *el-İfâde fî târihi eimmeti'z-Zeydiyye*, ss. 157, 159.

(246/860) ile fikrî yakınlığın başlaması, Taberistan Zeydî imamları ile de iki ekol arasından ferdi ilişkilerin artması, muhtemelen Ebû Ali el-Cübbâî (303/916)'nin halkı Mu'tezilî olan el-Asker'de⁵¹ siyasi olarak aynı konumda olan Mu'tezile ile Şia arasındaki uzlaştırma çabalarında⁵² etkili olan önemli faktörlerden biri olmalıdır. Muhammed b. Zeyd ve Nâsır Lihak'tan sonra Mu'tezilîlerle ilişkisi kaydedilen Hazar Zeydî lideri Mehdî Lidinillâh (360/971)'tir.

MEHDÎ LİDİNİLLÂH VE MU'TEZİLÎLER

Mehdî Lidinillâh Ebû Abdullah Muhammed b. ed-Dâî İlellâh el-Hasan b. el-Kâsım b. el-Hasan b. Abdurrahman b. el-Kâsım b. el-Hasan b. Zeyd b. el-Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (304-360/917-971), Hazar Zeydîlerinden Taberistan'a hakim olan son Zeydî lider Dâî İlellâh Hasan b. Kâsım'ın⁵³ oğlu olup, çocukluğundan itibaren ilimle meşgul oldu. Taberistan Zeydî alimlerinden Ebu'l-Abbâs el-Hasenî'den Zeydî fikhını ders aldı.⁵⁴ Yirmili yaşlarında ilim öğrenmek için Taberistan'dan ayrılp, yaklaşık beş-altı yıl süren Ehvaz, Fâris, Basra seyahatleri ve hac vazifesini eda etmesinden sonra Muizzuddevle Ebu'l-Hüseyn Ahmed b. Büveyh zamanında Bağdat'a gitti. Muizzuddevle ve kardeşi Rüküddevle ile Mehdî Lidinillâh'ın yakın ilişkileri vardı.⁵⁵ Bağdat'ta Ebu'l-Hasan el-Kerhî (340/951)'den Ebû Hanife fikhını, Ebû Abdullah el-Basrî (369/980)'den de Kalam ilmini öğrendi. Bu iki ilimde zirveye ulaştı.⁵⁶ Sâhib b. Abbâd (385/995), Mehdî Lidinillâh'ı yanında kitap olmadığı halde Hanefî fikhı üzerine tecrübe

- 51 Ebu'l-Kâsım el-Belhî, *Bâbu zikrî'l-Mu'tezile*, s. 112. el-Asker halkının Mu'tezilî kimliği IV./X. Asrın sonlarında da devam etmektedir. Bk. Şemsüddîn Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî (390/1000), *Ahsenü't-tekâsım fi ma'rifeti'l-ekâlim*, notlar: Muhammed Mahzûm, Dâru İhyâ'it-Türâsî'l-Arabî, Beyrut 1408/1987, s. 318.
- 52 İmâdu'd-Din Ebu'l-Hasan Abdulcebbâr b. Ahmed (415/1024), *Kitâbu fadlî'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile ve mübâyetuhum lisâiri'l-muhâlîfin (Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, içinde ss. 137-350), tahk. : Fuad Seyyid, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1406/1986, s. 291. Ebû Ali el-Cübbâî'nin Şia ve Mu'tezile'yi bir araya getirmeye verdiği önem buradaki şu ifadelerinde görülmektedir: "Onlar bize tevhid ve adl ilkelerinde muvafakat ettiler. Aramızdaki ihtilaf imâmet konusundadır. O halde bir araya gelin ve tek vücut olun." Yine burada ona öğrencisi Muhammed b. Ömer es-Saymerî karşı çıktığı belirtilir. Bununla birlikte Ebû Ali el-Cübbâî'nin bu tutumu, oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî'nin görüşlerinin Zeydiyye içinde yaygınlık kazanması ve ekol içinde Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'den önce etkili olmasında önemli bir faktör olabilir. Bk. Wilferd Madelung, "Zeydîlik ve Tasavvuf", çev. : Salih Çift, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. IX, sayı: 9 (Bursa 2000, ss. 775-790), s. 780. Ayrıca Ebû Ali Cübbâî'nin imâmet anlayışı hakkında bk. Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, ss. 201-240.
- 53 Krş. M.S. Khan, "The Early History of Zaydî Shî'ism in Daylamân and Gilân", *ZDMG*, Band 125 (1975), Wiesbaden, ss. 301-314, s. 306.
- 54 Hâkim el-Cüşemî, Şerhu'l-uyûn, s. 375; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 114.
- 55 Nâtk Bilhak Ebû Tâlib (424/1033), *min kitâbi'l-İfâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde (Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye* içinde ss. 77-118) tahk. : Wilferd Madelung, Beyrut 1987, ss. 103-4, 110; Hâkim el-Cüşemî, *Min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, s. 373. Büveyhiler, önce Ali oğullarının Hazar Zeydî liderlerinden en-Nâsır li'l-Hakk'ın ve halefi Hasan b. Kâsım ed-Dâî'nin ordularında hizmet ederken komutanlığa yükseldiler. Onlar daha sonra siyasi ikbal gerekçeleriyle idareciler/emirler olarak Abbasi Halifeliğini destekleseler de, Zeydî Alioğullarını koruyup, himaye ettiler. Kendi memleketleri olan Hazar'da (Taberistan-Deylem-Gilân'da) Ali oğullarının idaresine destek oldular. Bk. Wilferd Madelung, *Religi-ous Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, Albany New York 1988, s. 89.
- 56 Nâtk Bilhak Ebû Tâlib, *min Kitâbi'l-ifâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, ss. 104, 106; Hâkim el-Cüşemî, *Min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, 371-2; İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 113-114.

ettiklerini, onun en kapalı meselelerde bile hiç hata yapmadan cevap verdiğini ifade eder.⁵⁷ Ayrıca Mehdî Lidinillâh, Edeb konusunda Ebû Ömer Gulâm Sa'leb'ten ders almış, kitaplarında da ondan işittiklerini yazmıştır.⁵⁸ Mehdî Lidinillâh, 348/959 yılında Bağdat'ta Alevilerin nakibliğine getirildi. O, yaklaşık yirmi yıllık Bağdat ikametinden sonra 353/964 yılında Deylem ileri gelenleri biat etmek için kendisini davet ettiklerinde Bağdat'tan Deylem'e gitti. Burada Deylemliiler, Gilân'dan bir topluluk ve Taberistan'dan bir grup insan kendisine biat etti.⁵⁹ Mehdî Lidinillâh, hayatının kalan kısmını bölgedeki iktidar mücadeleleri ile geçirmiş ve 360/971 yılında vefat etmiştir.⁶⁰ Deylem'de onun dikkat çeken önemli faaliyetlerinden biri, bölgede mücadele içinde olan Kâsım Ressî (246/860)'nin taraftarları Kâsımiler ile Nâsır el-Utrûş (304/917)'un taraftarları olan Nâsıriler arasındaki uzlaştırma çabalarıdır. Kendi imamlarına tabi olan bu iki Zeydî grubundan her biri diğerini dalalet ve sapkınlıkla itham ediyordu. İlk defa Mehdî Lidinillâh her iki imamın görüşlerinin de doğru olduğunu ifade ederek iki grubun arasını uzlaştırmaya çalışmıştı.⁶¹

Mu'tezile'nin önceki dönemine göre Büveyhiler zamanında Şia'nın İmâmiyye ve özellikle Zeydiyye koluyla daha da yakınlaştığı, bilhassa Kâdî Abdülcebbâr ile birlikte siyasî konjonktürün de etkisiyle varlığını büyük oranda İmâmiyye ve özellikle Zeydiyye içinde devam ettirdiği görülür.⁶² Bu çerçevede kaynaklarda Mehdî Lidinillah'ın Mu'tezilî şahıslardan, Ebû Hâşim el-Cübbâi'nin öğrencisi ve döneminin Basra Mu'tezilesi'nin lideri olan Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ali el-Basrî (369/979) ile yakın ilişkisi kaydedilir. Bu çerçevede çağdaşı Nâlık Bilhak şöyle der: "Mehdî Lidinillâh şeyhimiz Ebû Abdullâh el-Basrî'nin ders halkasına düzenli olarak devam etmeye gayret etti. Ondaki ashabımızın Kelam konusundaki kitaplarının çoğunu okudu." Burada onun, Ebû Abdullâh el-Basrî'nin ders halkasına on beş yıl devam ettiği, şiddetli sıcağa rağmen bunda gevşeklik göstermediği kaydedilir.⁶³ Bu bağlamda bizzat Ebû Abdullâh el-Basrî'nin şöyle dediği aktarılır: İbn Ebî Beşer el-Eş'arî'nin *el-Mûcezz*'ine eleştiriyi (*Nakdu'l-mûcezz*) imla ettiriyordum. Mehdî Lidinillâh da ashabımızdan diğerleriyle birlikte yazıyordu. Onun her gün yaklaşık otuz sayfa yazması gerekiyordu. ... Ben onu düşündüm. O bunu yazıyor, sıcaklığın şiddetinden terliyor ve çok yoruluyordu. O, yaşlı ve şişmandı. Bu yüzden ona 'Ey seyyid! Bu yazdığın şey seni yoruyor. Bunu senin yazmanla başkasının yazması arasında bir fark yoktur.' dedim. Bunun üzerine

57 Hâkim el-Cüşemî, *min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, 371.

58 Nâlık Bilhak Ebû Tâlib, *el-İfâde fî târihi eimmeti'z-Zeydiyye*, 178-179.

59 Nâlık Bilhak Ebû Tâlib, *min Kitâbi'l-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, s. 113; Ebû İshâk es-Sâbî, *Kitâbu'l-Müntezâ' min cüz'i'l-evvel min kitâbi'l-ma'rûf bi't-Tâci fi ahbâri'd-devleti'd-Deylemiyye*, s. 41; Hâkim el-Cüşemî, *Min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, s. 374.

60 Mehdî Lidinillâh ile ilgili olarak bk. Nâlık Bilhak Ebû Tâlib, *min Kitâbi'l-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, ss. 103-118; Humeyd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, ss. 243-259; Yaşaroğlu, *Taberistan Zeydileri*, ss. 138-146.

61 Nâlık Bilhak Ebû Tâlib, *min Kitâbi'l-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, s. 115; Humeyd Muhallî, *min Kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye*, 257.

62 Aydınlı, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, ss. 258-260.

63 Nâlık Bilhak Ebû Tâlib, *min Kitâbi'l-İfâde fî târihi'l-eimmeti's-sâde*, ss. 105-106; Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 371.

o bana dedi: 'Arkadaşlarımızdan derste geri kalmadığım gibi yazmada da geri kalmak istemiyorum.'⁶⁴ Ayrıca Nâlık Bilhak Ebû Talib, Mehdi Lidinillâh ile Ebû Abdullah el-Basrî'nin sık sık bir araya geldiklerini, Ebû Abdullah el-Basrî'nin ona çeşitli meseleleri öğrettiğini, bu meselelere ilişkin notlar yazdığını, bazen gördükleri dersi tekrar ettirdiğini ifade eder.⁶⁵ Nitekim Mehdi Lidinillâh'ın, Bağdat'a geldiğinde Kelam alanında çok az şey bildiği halde gayreti, hırs, sabır ve azmiyle Kelam alanında çok derinleştiği kaydedilir.⁶⁶ Bunda da en büyük payın hocası Ebû Abdullah el-Basrî'ye ait olduğu açıktır. Bu hususu, Ebû Abdullah Dâi Mehdi Lidinillâh'ın Mu'tezili olarak nitelenmesi de teyit eder.⁶⁷ Nitekim o, Mu'tezile'nin on birinci tabakasında sayılmıştır.⁶⁸

Ebû Abdullah el-Basrî'nin Mehdi Lidinillâh'ın hocası olmasından dolayı onun üzerinde nüfuzu da vardı. Bu nüfuzun derecesini şu bilgi açıkça gösterir: Muizzuddevle, Ebû Abdullâh Dâi'ye büyük saygı duymaktadır. Muizzuddevle, Bağdat'ta ikamet eden esnasında Ebû Ali Kevkebi el-Kummî'yi Alevî nakibliğine getirir. Aleviler, bu şahsın kötü muamelesinden rahatsızlıklarını Muizzuddevle'ye bildirirler. Muizzuddevle onlara bu şahsı nakiblik görevinden azlettiğini kendileri için birini seçmelerini söyler. Aleviler hep birlikte, Bağdat'ta Ebû Abdullâh Dâi'nin nakibleri olmasını isterler. Muizzuddevle onun bunu kabul etmeyeceğini, ancak bu hususu ona götürür ve ondan olumlu bir cevap alırlarsa bunu gönülden kabul edeceğini ifade eder. Aleviler bu teklifi Ebû Abdullâh Mehdi Lidinillâh'a götürürler. O bunu kabul etmez. Bunun üzerine onlar Ebû Abdullah el-Basrî'den yardım isterler. O da bunu Mehdi Lidinillâh'a götürür. Mehdi Lidinillâh, buna, resmi ortamlarda, devlet törenlerinde, Halife huzurunda resmi kıyafet olan siyah elbise giymemesi ve itaat eden konumunda olmaması gibi bazı şartlar kabul edildiği takdirde olumlu cevap verebileceği cevabını verir. Muizzuddevle bu sıradışı ayrıcalığı vererek ona beyaz bir hil'at giydirir. Ebû Abdullâh el-Basrî, Mehdi Lidinillâh'ın nakiblik makamına getirilip (348/959), hil'at giydirildiği, etrafında Bağdat eşrafının olduğu günden daha güzel bir gün görmediğini ifade eder.⁶⁹

Ebû Abdullah el-Basrî, Mehdi Lidinillâh ile ayrıldıkları noktayı da diğer talebelerini uyardığı şu sözlerinde ifade eder: "Mehdi Lidinillâh Ebû Abdullah Dâi'nin yanında iki konuyu konuşmayın: İmâmet konusu ve zi'l-kurbâya pay konusu."⁷⁰ Ebû Abdullah el-Basrî, onun bu konularda müsamaha göstermeyeceğini ifade eder. Onun bu ifadesi, Mehdi Lidinillâh'ın diğer hususlarda kendisiyle paralel düşündüğünü imâ eder. Bununla birlikte Ebû Abdullâh el-Basrî'nin, *Kitâbu't-*

64 Nâlık Bilhak Ebû Talib, *min Kitâbi'l-ifâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, s. 106; Humeyd Muhalli, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, ss. 245-6.

65 Nâlık Bilhak Ebû Talib, *min Kitâbi'l-ifâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, s. 106; Humeyd Muhalli, *min Kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye*, s. 244.

66 Nâlık Bilhak Ebû Talib, *min Kitâbi'l-ifâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, ss. 107-108.

67 Nâlık Bilhak Ebû Talib, *min Kitâbi'l-ifâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, s. 115.

68 Hakim el-Cüşemi, *Şerhu'l-uyun*, s. 371.

69 Nâlık Bilhak Ebû Talib, *min Kitâbi'l-ifâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, ss. 108-109; Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, Albany New York 1988, s. 89-90.

70 Nâlık Bilhak Ebû Talib, *min Kitâbi'l-ifâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, s. 108. İbnu'l-Murtazâ'nın eserinde imâmet konusu, nass konusu olarak geçer. Bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 107.

*tafdil*⁷¹ isimli eserinde Zeydî-Şîî temayülleri savunan tartışmalara yer verip, Şîî rivayetlere ve "Müvâzenetü'l-a'mâl" denilen ve başarılı buldukları işleri ölçü alan bir usule dayanarak Hz. Ali'nin Sahâbe'nin en üstünü olduğunu ortaya koymaya çalıştığı kaydedilir.⁷² O bu yaklaşımında, Mu'tezilî seleflerinden Ebû Ca'fer el-İskâfî (240/854)'yi takip etmiş gibi gözüktür.⁷³

Burada Zeydî anlayışa paralel görüşler serdettiği kaydedilen, Mu'tezile'nin onuncu tabakasında sayılan, Ebû Hâşim el-Cübbâî'den ders alan Ebû İshâk İbrâhim b. Ayyâş (IV./X. Asrın sonları)'ı da zikretmemiz gerekir.⁷⁴ Kâdî Abdülcebbar'ın hocası olan Ebû İshâk, önce Ebû Hâşim el-Cübbâî'den, sonra ve daha çok olarak Ebû Ali Muhammed b. Hallâd el-Basrî ve Ebû Abdullah el-Basrî (369/979)'den ders aldı.⁷⁵ Ebû İshâk İbrâhim b. Ayyâş'ın çağdaşı Zeydî lider ve alimlerle görüştüğüne dair bir veri tespit edemedik. Ancak onun, Hz. Hasan ve Hüseyin'in imâmeti ve faziletlerine ilişkin bir kitabı olduğu belirtilir.⁷⁶

Mehdî Lidinillâh'tan sonra Hazar Zeydileri arasında Mu'tezililerle ilişkisi olan Zeydiler Hârûnî kardeşlerdir.

HÂRÛNÎ KARDEŞLER VE MU'TEZİLİLER

Taberistan'daki Zeydî Devleti yıkıldıktan sonra bu devletin idarecilerinin soyundan gelenler, Hevsem'i (V./XI. Yüzyılın sonuna kadar) merkez edinecek Gilân'da ve Lanca'yı merkez edinerek Deyleman'da mahalli iktidarlarını sürdürmüşlerdir.⁷⁷ Deyleman'da kurulan mahalli iktidarın ilk liderlerinden Ebu'l-Hüseyin Ahmed b. el-Hüseyin b. Hârûn b. Hüseyin b. Muhammed b. Hârûn b. Muhammed b. Kâsım b. Hasan b. Zeyd b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'e 380/990 yılında imam olarak biat edilmiş ve kendisine el-Müeyyed Billâh lakabı verilmiştir. O, 380-411/990-1020 tarihleri arasında Hevsem merkezli Gilân Zeydilerince de imam olarak kabul edilmiştir.

71 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 107.

72 Kâdî Ebu'l-Hasan Abdülcebbar el-Esedâbâdî (415/1024), *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XX/I, tahk.: Mahmûd Muhammed Kâsım, Kâhire 1963, ss. 216, 223, 241-242, c. XX/II, tahk.: Mahmûd Muhammed Kâsım, Kâhire 1963, ss. 120, 122-124, 131, 140; Josef van Ess, *El(2)*, c. XII Supplement, Leiden 2004, ss. 12-14, s. 13; Şerafettin Gölçük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA*, c. X, İstanbul 1994, s. 84-85, s. 85; Muharrem Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*, Ankara 2008, s. 174.

73 Bk. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl*, XX/II, s. 122. Ebû Ca'fer el-İskâfî'nin, Hz. Ali'nin sahabenin en üstünü olduğuna dair öne sürdüğü deliller için bk. Mehmet Ümit, *Hicri Üçüncü Asırda Şîî-Mu'tezilî İmâmet Tartışmaları ve İskâfî'nin Yeri*, AÜSBE, Ankara 1996, ss. 78-94.

74 Bu şahsın ismi, Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 328'de Ebû İshâk b. el-Abbâs" diye geçer. Fakat Cüşemî, *Min Kütâbi Şerhi'l-uyûn*, s. 366 ve İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 107'de Ebû İshâk b. Ayyâş diye geçer.

75 Kâdî Abdülcebbar, *Fadlu'l-i'tizâl*, s. 328; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 107; Koloğlu, *Cübbâilerin Kelâm Sistemi*, s. 64.

76 İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 107.

77 Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, İzmir 1999, s. 182; Wilferd Madelung, "Alids of Tabarestân, Daylamân and Gilân", *Eur*, c. I (London 1985, ss. 881-886), ss. 883-884; Wilferd Madelung, "The Alid Rulers of Tabaristan, Daylamân and Gilân" (*Atti del Terzo Congresso é Islamici, Ravello 01-06 Settembre 1966*, Napoli 1967 içinde ss. 483-492), ss. 488-491. Genel olarak Nâsriler Hevsem'de, Kâsimiler de Lanca'da hâkimdiler.

Zeydî kaynaklara göre Müeyyed Billâh'ın 333/944 yılında Âmul'de doğduğu, öncelikle Ali soyundan bilginlerin yanında yetiştiği kaydedilir.⁷⁸ Bu çerçevede onun, Kâdî Ebû Bekir el-Muvahhidî'den,⁷⁹ Ebu'l-Abbas el-Hasenî (353/964)'den⁸⁰ ve Ebu'l-Hüseyn Ali b. İsmâil b. İdris'ten⁸¹ Zeydî Fıkhını ders aldığı kaydedilir. Fıkhî konumu ile ilgili olarak Müeyyed Billâh'ın taraftarlarından Muvaffak Billâh Ebû Abdullâh Hüseyn b. İsmâil el-Hasenî el-Cürcânî,⁸² onun Kâsım Ressî'den daha fakih olduğunu ifade eder.⁸³ Ebu'l-Fadl Abbâs b. Şervîn de, bilimsel yeterlilikte Müeyyed Billâh'ın çok iyi bir seviyede olduğunu belirtir.⁸⁴ Müeyyed Billâh, Kâsimî Zeydî anlayışı üzere olup, bu çerçevede Hâdî İlelhak'ın fıkıh anlayışı üzere eser yazdı. Hâdî İlelhak ve dedesi Kâsım Ressî arasındaki fûrû meselelerdeki ihtilafları zikretti.⁸⁵ Zeydî lider Abdullah b. Hamza, Kâdî'l-Kudât Abdülcebbar b. Ahmed'in, Müeyyed Billâh'a biat eden ve onun davetine olumlu cevap veren taraftarlarından olup, Abbas oğullarından hiç kimseyi ona üstün tutmadığını belirtir.⁸⁶ Yine onun taraftarları⁸⁷ arasında Ebû Mansûr b. Şeybe el-Ferzâzî ve Müeyyed Billâh'tan sonra Lanca'da huruc eden, *Kitâbu şerhi'l-usûl*'ün yazarı İbnü'l-Arabî el-Kazvîni olarak bilinen Mânîkdîm de vardır.⁸⁸ Müeyyed Billâh'ın Lanca merkezli bölgesel liderlik dönemi, mücadelelerle geçmiş ve yetmişli yaşlarında 411/1020 yılı kurban bayramının arafesinde Lanca'da vefat etmiş, cenaze namazını da Mânîkdîm kırdırıştır.⁸⁹

Müeyyed Billâh'tan sonra taraftarları kardeşi Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyn b. Hârûn b. Hüseyn b. Muhammed b. Hârûn b. Muhammed b. Kâsım b. Hasan b. Zeyd b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib (yaklaşık 424/1033)'e biat ettiler. O, Nâtık Bilhak olarak isimlendirildi.⁹⁰ Onun, ilim, fazilet, takva, cömertlik vb. özelliklerde hemen kardeşinin peşinden geldiği ve usûl ve fûrûa ilişkin pek çok eseri olduğu,⁹¹

78 Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-Hadâik'l-verdiyye*, s. 262.

79 Abdullah b. Hamza b. Süleymân b. Hamza b. Ali, *Kitâbu's-şâfi*, I-IV, Menşûrât Mektebeti'l-Yemeni'l-Kübrâ-Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, San'a-Beyrut 1406/1986, c. I, s. 330.

80 Hakim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyun*, s. 375. Ayrıca Müeyyed Billâh'ın önce İmamî iken onun etkisiyle Zeydî olduğu ve ondan Bağdat ekolü üzere Kelam dersi aldığı kaydedilir. Bk. Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-Hadâik'l-verdiyye*, s. 262.

81 Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâik'l-verdiyye*, s. 262. Aynı husus muhtemelen kardeşi Nâtık bi'l-Hak Ebû Tâlib Yahya b. Hüseyn için de geçerlidir. Zira o da kardeşi Müeyyed Billâh gibi ondan Zeydî fıkhını almıştır.

82 Bu şahıs, Kâdî Abdülcebbar'ın bir talebesiydi. Bk. Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyun*, s. 385; Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 90.

83 Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-şâfi*, c. I, s. 330. Müeyyed Billâh, bazıları tarafından Müeyyediyeye isimli ayrı bir Zeydî hukuk ekolünün kurucusu sayıldı. Bazıları da Müeyyediyeye'yi Kâsimiyeye'ye ait saydı. Açıkçası onlar arasındaki farklılıklar nisbeten küçüktür (ikinci derecededir). Bk. Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 90.

84 Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâik'l-verdiyye*, s. 269.

85 Ebû Muhammed Yusuf b. Muhammed el-Hacûrî, *Münteza' mine'l-Cüz'ir-râbi' li kitâbi Ravdati'l-ahbâr (Ahbârü eimmeti'z-Zeydiyye* içinde, ss. 351-354), tahk.: Wilferd Madelung, Beirut Texte und Studien Orient Institut Der Deutschen Morgenlandischen Gesellschaft, Beyrut 1987, s. 353.

86 Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-şâfi*, c. I, s. 330. Abdullah b. Hamza aynı yerde, Kâdî Abdülcebbar'ın *Muğni* adlı eserinin yirmi dört cilt olduğunu ifade eder.

87 Müeyyed Billâh'ın önde gelen diğer taraftarlarıyla ilgili olarak bk. Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâik'l-verdiyye*, ss. 270-271.

88 Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-şâfi*, c. I, s. 330; Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâik'l-verdiyye*, s. 270.

89 el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhâb min kitâbi Celâ'il-ehsâr*, s. 124; M Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâik'l-verdiyye*, s. 292.

90 Hakim el-Cüşemî, *Min Kitâbi Şerhi'l-uyun*, s. 377

91 Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-şâfi*, c. I, s. 334.

ilim öğrenmek için Bağdat'a gittiği sonra geri dönüp, Cürcan'da ders verdiği⁹² kaydedilir. O, Zeydî fikhını Ebu'l-Abbas el-Hasenî'den aldı.⁹³ Ayrıca hocaları arasında muhaddis Ahmed b. Adî el-Hâfız es-Sünnî ve Şeyh Müfid olarak bilinen Muhammed b. Muhammed b. Nu'man'ın da bulunduğu kaydedilir.⁹⁴ Öğrencileri arasında da Cürcan'da bir süre onun derslerine devam eden Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullah ve aynı şekilde onun meclisinde tahsil gördüğü kaydedilen Seyyid Ebu'l-Kâsım el-Hasenî'nin ismi zikredilir. Onların Nâtk Bilhak'tan Zeydiyye mezhebini ders aldıkları ifade edilir.⁹⁵ Nâtk Bilhak lakabı verilen Ebû Tâlib Yahya b. Hüseyin'in, 424/1033 yılı civarında seksenli yaşlarda vefat ettiği belirtilir.⁹⁶ Bu iki kardeşin babalarının İmamî olduğu, onların Taberistan'da Hâdî ekolünün büyük bir temsilcisi olan hocaları Ebu'l-Abbâs el-Hasenî'nin etkisiyle Zeydî oldukları kaydedilir.⁹⁷ Her iki kardeş de Zeydî fikhı ve kelamına ilişkin eserler kaleme almışlar⁹⁸ ve bunlardan bazıları günümüze ulaşmıştır.

Bu iki kardeşin Mu'tezile ve Mu'tezilî şahıslarla ilişkisine gince; Müeyyed Billah'ın *Ziyâdâtü's-şerh* isimli eseri notlandırdığından bahsedilir. Bu eser, Mu'tezile'nin onuncu tabakasında sayılan Ebû Ali Muhammed b. Hallâd'ın *Şerh*'ine veya İbn Hallâd'ın *Kitâbu'l-usûl*'üne Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerh*'ine notlar (*ziyâdât*) olabilir.⁹⁹ Müeyyed Billâh Mu'tezilî şahıslarla ilişkisi bağlamında öncelikle, Bağdat'ta Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup Ebû Abdullah el-Basrî'den Kelam ve Usûl-ü Fıkıh dersleri aldı.¹⁰⁰ Sonra Kâdî Abdülcebbâr'dan da ders aldı.¹⁰¹ Ayrıca hem Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın Rey'deki meclisine hem de onun Mu'tezilî baş kadısı Abdülcebbâr'ın meclisine devam etti.¹⁰² Ebû

92 el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebâr*, ss. 125-126.

93 Hakim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 375; Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, s. 317.

94 Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân, Nâtk bi'l-Hak Ebû Tâlib Yahya b. Hüseyin'in *el-İfâde fi târihi eimmeti'z-Zeydiyye* (Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye San'a 1417/1996) isimli eserine yazdığı Mukaddime, s. 9.

95 Hâkim Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebâr*, ss. 126-127; Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, s. 319.

96 Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, s. 320.

97 Wilferd Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, Bibliotheca Persica, Albany New York 1988, s. 90; amlf. , *Der İmân*, s. 177-181.

98 Müeyyed Billâh'ın eserleriyle ilgili olarak bk. el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebâr*, s. 123; Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-şâfi*, c. I, s. 330; Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, s. 268. Nâtk Bilhak Ebû Tâlib'in eserleriyle ilgili olarak bk. el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebâr*, s. 126; Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-şâfi*, c. I, ss. 334-335; Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, s. 318; Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân, Nâtk Bilhak Ebû Tâlib Yahya b. Hüseyin'in *el-İfâde fi târihi eimmeti'z-Zeydiyye* (Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye San'a 1417/1996) isimli eserine yazdığı Mukaddime, ss. 14-17.

99 Margaretha T. Heemskerck, *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, Leiden-Boston Köln 2000, s. 31, dipnot: 61.

100 Hakim el-Cüşemî, *Min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, s. 376-377; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 114

101 el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebâr*, s. 125; amlf. , *min kitâbi şerhi'l-uyûn*, s. 376; Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, ss. 265-266; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 114. Kâdî Abdülcebbâr'ın Mu'tezilî hocaları ise, Zeydî eğilimli olduğu belirtilen Ebû İshâk İbrâhim b. Ayyâş el-Basrî ile Ebû Abdullâh Hüseyin b. Ali el-Basrî'dir. Kâdî Abdülcebbâr'ın hayatı ve eserleriyle ilgili olarak bk. Heemskerck, *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, ss. 35-53.

102 Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 90. Kâdî Abdülcebbâr'ın hocalarından Ebû İshâk İbrâhim b. Ayyâş'ın Zeydî eğilimli olduğu belirtilir. Bk. İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 107; Abdulkrim Osman, *Kâdî'l-Kudât Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî*, Dâru'l-Arabîyye 1967, s. 49.

Reşid Nisabûri,¹⁰³ Sâhib b. Abbâd'ın meclisindeki uzun süreli müşahedeleri çerçevesinde Ebu'l-Hüseyn Müeyyed Billah'ın, üstün gelme de kendisine üstün gelinemez biri olduğuna tanıklık ettiğini ifade eder.¹⁰⁴ Nitekim Sâhib b. Abbâd'ın, Müeyyed Billah'a büyük bir saygı gösterdiği, onu sağ tarafına, Kâdi Abdulcebbar'ı sol tarafına oturttuğu, hiç kimsenin konumunu Müeyyed Billah'ın üstüne çıkaramadığı kaydedilir.¹⁰⁵

Müeyyed Billah'ın Kâdi Abdülcebbar ile ilişkisini göstermesi bakımından şu bilgi kayda değerdir: Müeyyed Billah, bazı geceler dehrî mülhidlerle ilgili bir meseleyi mütalaa eder, bir meselenin cevabından şüphe ettiğinde, gecenin bir yarısı, insanların dinlendiği bir vakitte Kâdi Abdulcebbar'ın kapısına varır. Kâdi Abdülcebbar'a haber verilir, Kâdi Abdülcebbar gelir, o mesele aydınlığa kavuşuncaya kadar müzakere ederlerdi. Sonra Kâdi bu mesele için sabahı bekleyemez miydin dediğinde Müeyyed ona kızarak, çözümleyebilmem mümkün olan bir meseleyi çözülmeden sabahlamam caiz midir? der. Kâdi Abdulcebbar ondan özür dileyip, gönlünü alır ve o da evine geri dönerdi.¹⁰⁶

Bu rivayet Müeyyed Billah'ın istediği zaman ziyaret edebileceği kadar Kâdi Abdülcebbar'la aralarında teklifsiz sıkı bir ilişki olduğunu göstermektedir. Diğer taraftan onların imâmet konusunda anlaşamadıkları da açıktır.¹⁰⁷ Bununla birlikte Hâkim el-Cüşemî, Kâdi Abdülcebbar'ın sahabenin tafdili hususunda önceleri Ebû Ali ve Ebû Hâşim Cübbâi'nin görüşlerini¹⁰⁸ kabul ederken hayatının sonlarına doğru Hz. Ali'nin tafdili anlayışını benimsediğini kaydeder.¹⁰⁹

Ayrıca Müeyyed Billah'ın taraftarlarından ileri gelen bazıları da Kâdi Abdülcebbar'ın öğrencisi olmuştur. Bu çerçevede Müeyyed Billah'ın ashabından ve çağdaşı, İsterâbâzlı Ebu'l-Fadl b. Şervîn b. Kebîr b. Ebu'l-Abbâs ez-Zeydî, alim, kelimci, edip, zâhid ve fesahat sahibi bir kimse olup, Kâdi Abdulcebbar'dan ders aldı. Sonra memleketine geri döndü ve orada ders verdi. Onun, tevhid ve adle söz ve eylemiyle davette bulunduğu kaydedilir.¹¹⁰

103 Ebû Resid en-Nisâbûri, başlangıçta Bağdat ekolüne mensup olup, Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî'nin öğretisini benimsiyordu ve Nisâbûr'da bir ders halkası vardı. Sonra Rey'e gelip, Kâdi Abdülcebbar'ın öğrencisi oldu ve Mu'tezile'nin Basra ekolünün anlayışını benimsedi. Onun önceleri Bağdat Mu'tezile ekolü öğretisini benimsemesinde muhtemelen Bağdat'tan ayrılmış memleketi Belh'e yerleşen Ebu'l-Kâsım el-Ka'bî etkili olmuştur. Bkz. Wilferd Madelung, "Abû Rasîd Nisâbûri", *Er*, c. I, ss. 367-368, s. 367; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, Basılmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Bursa 2005, s. 87.

104 Humeyd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, s. 266. Bu bilgi, onun Sâhib b. Abbâd'ın meclisinde uzun süre bulunduğu delalet eder.

105 Humeyd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, s. 272.

106 Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, s. 271. Müeyyed Billah, el-Hâkim el-Cüşemî'nin eserinde Kâdi Abdülcebbar'ın sorusuna "Bu şüphe ölmek ve şüpheli olmaktan korktum" cevabını verir. Bkz. el-Hâkim el-Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebşâr*, s. 125.

107 Humeyd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, ss. 271-2.

108 Ebû Ali Cübbâi ve oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâi, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali'den hangisinin faziletli olduğuna karar verilemeyeceğini ifade eder ve bu konuda tevakkuf etmeyi uygun bulurlar. Bu konuda ayrıntılı bilgi için bk. Aydın, *Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, ss. 210-217, 242-250.

109 Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 366. Kâdi Abdülcebbar'ın imâmet anlayışı hususunda bk. Osman Aydın, "Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdi Abdülcebbar'ın İmâmet Anlayışı", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, V (2005), sayı: 1, ss. 113-146, ss. 119-143.

110 Hâkim el-Cüşemî, *min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, s. 386.

Müeyyed Billâh'ın bir başka arkadaşı Hasanî el-Muvaffak Billâh Ebû Abdullâh el-Hüseyin b. İsmâil eş-Şecerî el-Cürcânî, Kâdi Abdülcebbar'ın bir talebesi olup, muhtemelen Rey'de ders verdi. O, *Kitâbu'l-ihâtâ*'nın yazarı olup, bu eserde, Kâdi Abdülcebbar ekolünün Mu'tezilî teolojisini ve Zeydî imâmet öğretisini açıkladı. Onun oğlu Mürşed Billâh Yahyâ (477/1084-1085), Mu'tezilî teoloji, Zeydî hukuk, hadis ve Talibilerin şecere ilmini kendinde birleştiren önde gelen bir alimdi.¹¹¹

Yine Müeyyed Billâh'ın taraftarlarından Mânekdîm (425/1034) de, Kâdi Abdülcebbar'ın öğrencisidir. Bu çerçevede Abdülkerim Osman tarafından Kâdi Abdülcebbar'a nisbet edilerek neşredilen *Şerhu'l-usûlî'l-hamse*'nin aslında Mânîkdîm'in ona yaptığı *Ta'lik*'i (*Ta'lik alâ şerhi'l-usûlî'l-hamse*) olduğu kaydedilir.¹¹²

Müeyyed Billâh'ın öğrencisi olan Ebu'l-Kâsım İsmâil b. Ahmed el-Bustî (420/1029 civarı),¹¹³ Kâdi Abdülcebbar'dan ders almış ve ona Hac yolculuğunda refakat etmiştir. Ayrıca Kâdi Abdülcebbar'ın kendisine sorulan bir soruyu cevaplaması için Ebu'l-Kâsım el-Bustî'ye havale ettiği, yine kendi konumunun altında gördüğü için tartışmadığı Bâkullânî ile Ebu'l-Kâsım el-Bustî'nin tartıştığı ve onu susturduğu nakledilir. O, Zeydî eğilimli bir kimse idi.¹¹⁴ Ebu'l-Kâsım el-Bustî, Rey'den Âmul'e geldiğinde fazilet hususunda Hz. Ali ile Hz. Ebû Bekir'i karşılaştırırken, Hz.Ali'nin hiç şirke bulaşmadığını, Hz.Ebû Bekir'in ise kırk yıl müşrik olarak yaşadığını ifade ederek Hz.Ali'nin daha üstün olduğunu ifade eder. Bu tutumu, şehirde Şii olmayanlar arasında tepkilere ve kargaşaya yol açmıştır.¹¹⁵ Onun bu yaklaşımında Zeydî eğilimi etkili olduğu gibi muhtemelen yukarıda bahsedilen selefi Mu'tezililerden Ebû Ca'fer el-İskâfî¹¹⁶ ve Ebû Abdullâh el-Basrî'nin¹¹⁶ tutumlarının da etkisi olmuştur.

Müeyyed Billâh'ın ashabından ve çağdaşı, İsterâbâzlı Ebu'l-Fadl Abbâs b. Şervîn, Zeydî-Mu'tezilî eğilimli, alim, kelamcı, edip, zâhid ve fesahat sahibi bir kimse olup, Kâdi Abdülcebbar'dan ders almış, sonra memleketine geri dönmüş ve orada ders vermiştir. Onun, tevhid ve adle söz ve eylemiyle davette bulunduğu kaydedilir.¹¹⁷

Müeyyed Billâh (411/1020)'tan sonra Zeydî lider/İmam olarak kardeşi Nâtık Bilhak Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyin (424/1033)'a biat edilmiştir. O dönemindeki Mu'tezilî alimlerle ilişkisi çerçevesinde Kelam ve Usûlü Fıkıh konusun-

111 Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 90.

112 Abdullah b. Hamza, *Kitâbu's-şâfi*, c. I, s. 330; Wilferd Madelung, "Abd al-Jabbar", *Encyclopaedia Iranica*, I (1985), ss. 116-118, ss. 117-118; Richard C. Martin- Mark R. Woodward -Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam: Mu'tazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oneworld, Oxford 1997, ss. 54-56.

113 S.M. Stern, "Abu'l-Qasim al-Bustî and His Refutation of Ismâ'ilism", [Fuat Sezgin (der.), *Mezhebû'l-Mu'tezile Nusûs ve Dirâsât*, I-II, Frankfurt 1421/2000, c. II içinde ss. 294-315], ss. 297-298; Gabriel Sayid Reynolds, *A Muslim Theologian in the Sectarian Milieu 'Abd al-Jabbar and the Critique of Christian Origins*, Brill, Leiden-Boston 2004, s. 48, dipnot: 143.

114 Hâkim el-Cüşemî, *min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, ss. 385-386; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, 117. Ebu'l-Kâsım el-Bustî'nin biyografisi için bk. Stern, "Abu'l-Qasim al-Bustî and His Refutation of Ismâ'ilism", ss. 295-299.

115 Humeyd Muhallî, *min el-Hadâiki'l-verdiyye*, ss. 289-291.

116 Bk. Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhid ve'l-adl*, XX/I, ss. 216, 223, 241-242, c. XX/II, ss. 120, 122-124, 131, 140.

117 Hâkim el-Cüşemî, *min Kitâbi şerhi'l-uyûn*, s. 386; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 117.

da Ebû Abdullâh el-Basrî'den ders almıştır.¹¹⁸ Nitekim Nâtik Bilhak, Ebû Abdullah el-Basrî'den "Şeyhimiz Ebû Abdullâh el-Basrî" diye söz eder.¹¹⁹ Ayrıca Kâdi Abdülcebbar'dan da ders almış¹²⁰ ve İbn Hallâd'ın *Kitâbu'l-usûl*'üne Kâdi Abdülcebbar'ın yazdığı *Şerh*'ine ilaveler (*ziyâdât*) yapmıştır.¹²¹

Nâtik Bilhak Ebû Tâlib'ten 421/1030 yılında *Emâlî* adlı eserini ders alan Müstâin Billâh Ali b. Ebî Tâlib el-Âmulî (421/1030'dan sonra), daha önce Kâdi Abdülcebbar'dan da *Emâlî* adlı eserini rivayet etmiştir.¹²² Dolayısıyla onun fikirlerine âşina olmalıdır. Bu şahıs, Taberistân ve Âmul'de de nakıblık görevinde bulunmuştur.¹²³

Mu'tezile'nin on ikinci tabakasında tasnif edilen Seyyid Ebû Abdullah el-Cürcânî de Zeydî eğilimli olup, Kâdi Abdülcebbar'dan ders almıştır.¹²⁴

Yine Mu'tezile'nin on ikinci tabakasında tasnif edilen, Ebû Hâşim el-Cübbâî ekolünün anlayışını benimseyen¹²⁵ ve Ebû Abdullah Muhammed b. Yahya b. Mehdî el-Cürcânî'den rivayette bulunan¹²⁶ İsmail b. Ali b. Hüseyin b. Muhammed b. Hasan b. Zenceveyh er-Râzî Ebû Sa'd es-Semmân (yaklaşık 447/1053), Kelam, Fıkıh, Hadis ve çeşitli ilimlerde asrının önde gelenlerindendi. Zühd ve vera ehli bu Mu'tezilî-Zeydî hadisçi, bazen Hazar Zeydîlerinin bilim merkezlerinden Rey'de bazen de Zeydîlerin yoğun olduğu Deylem'de ders verirdi. Kelam konusunda pek çok kitap yazmıştır.¹²⁷ Semmân, Hanefî ve Şafîî hukuku kadar Zeydî hukukunda da uzmandı.¹²⁸ Dolayısıyla onun Zeydî öğrencilerinin olması ve Mu'tezilî öğreti hususunda ondan etkilenmeleri oldukça muhtemeldir. Onun Zeydî fıkıhındaki uzmanlığı, Deylem ve Rey'de ders vermesi de bu hususu destekler.

Kâdi Abdülcebbar'ın öğrencilerinden ve Zeydî eğilimli olduğu ifade edilen Ebû Yûsuf Kazvîni (488/1095)'nin¹²⁹ Müeyyed Billâh'tan onun *Kitâbu şerhi't-tecrîd*

118 el-Hâkim el-Cüsemî, *Nuhab min kitâbi celâi'l-epsâr*, s. 125; Humeyd Muhallî, *min Kitâbi'l-Hadâiki'l-verdiyye*, 318.

119 Nâtik Bilhak Ebû Tâlib, *min Kitâbi'l-İfâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, ss. 106, 109; Humeyd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, ss. 248-249.

120 el-Hâkim el-Cüsemî, *Nuhab min kitâbi celâi'l-epsâr*, s. 125; a.mlf., *min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, ss. 376-377, 384; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 114.

121 Wilferd Madelung, *Der Imam al-Qâsim ibn İbrâhîm und die Glaubenslehre der Zaiditen*, Walter de Gruyter & Co., Berlin 1965, ss. 180-181; Margaretha T. Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, Leiden-Boston Köln 2000, s. 31, dipnot: 61.

122 İbrâhîm b. Kâsım b. İbrâhîm el-Müeyyed Billâh (1152/1739), *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ (Kısmu's-sâlis)*, I-III, tahk.: Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecih, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001, c. II, ss. 695-696.

123 İbrâhîm b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, c. II, s. 697.

124 Hâkim el-Cüsemî, *min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, s. 385.

125 Seyyid Sârimuddîn İbrâhîm b. Muhammed el-Vezîr (914/1508), *el-Feleku'd-devvâr fi ulûmi'l-hadis ve'l-fikh ve'l-âsâ*, tahk.: Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân, Mektebetü't-türâsi'l-İslâmî-Dârü't-Türâsi'l-Yemenî, Sa'de-San'a 1415/1994, s. 113.

126 Muhyiddîn Ebû Muhammed Abdulkâdir b. Muhammed b. Muhammed b. Nasrullâh b. Sâlim b. Ebî'l-Vefâ el-Kuraşî el-Hanefî (775/1373), *Cevâhiru'l-mudîyye fi tabakâti'l-Hanefiyye*, I-V, tahk.: Abdulfettâh Muhammed el-Hilv, Hecer li't-Tibâ'a ve'n-Neşr ve't-Tevzî ev'l-İlân, Cize 1413/1993, c. III, s. 398.

127 Hâkim el-Cüsemî, *Şerhu'l-uyûn*, s. 389; İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 119.

128 İbn Ebî'l-Vefâ, *Cevâhiru'l-mudîyye*, c. I, ss. 424-427; Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 91.

129 Ebû'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed b. el-Cevzî (597/1201), *el-Muntazam fi târihi'l-mülük ve'l-ümem*, I-IX, tahk.: Muhammed Abdulkadir Atâ-Mustafa Abdulkadir Atâ, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye,

adlı eserini rivayet ettiği kaydedilir.¹³⁰ O, Mu'tezilî anlayışını açıkça ortaya koyup, bu anlayışa davet etmiştir.¹³¹

Bu bilgiler, Zeydî ve Mu'tezilî şahıslar arasındaki ilişkilerin Büveyhîler devrinde, Ebû Abdullâh el-Basrî ve özellikle Kâdî Abdülcebbar¹³² ile arttığını göstermektedir. Bunda da söz konusu dönemde Abbasi Devleti'ne hakim olan Büveyhîlerin Şîî (özelde Zeydî) ve Mu'tezilî eğiliminin etkisi olmuştur.¹³³ Onların Şîî özelde Zeydî eğilimi ile ilgili olarak şu bilgileri verebiliriz: Büveyhîler, Hazar bölgesi Zeydî imamlarından Nâsır Lilhak el-Utrûş'un vasıtasıyla büyük bir kısmı Müslüman olan Deylemlilerdendir.¹³⁴ Büveyhîler, Hazar bölgesi Zeydî imamlarından Hasan b. Kâsım ed-Dâî'nin ordu komutanlıklarında bulunmuşlardır.¹³⁵ Büveyhî liderlerden Muizzüddeve, İmâmiyye Şiâsi'ndan bir topluluğun gâib imam anlayışlarını eleştirmiş, Hazar Zeydî liderlerinden Mehdi Lidinillâh'ı göstererek kendisinin imamı olduğunu ifade etmiştir.¹³⁶ Ayrıca Hâkim el-Cüşemî, Büveyhîlerin önde gelen veziri Sâhib b. Abbâd'ın Şiîlikte Zeydî anlayış üzere olduğunu ifade eder.¹³⁷

Diğer taraftan Büveyhîlerin döneminde Mu'tezile de faaliyetlerini aktif bir şekilde sürdürebilmiştir. Onların döneminde Mu'tezile, Irak, Horasan ve Mâverâünnehir'de yayıldı.¹³⁸ Mu'tezililer özellikle Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'tan büyük destek ve himaye görmüşlerdir. Sâhib b. Abbâd'ın Mu'tezilî öğretinin propagandasını yapmaları için dâîlerini görevlendirdiği çağdaşı Ebû Hayyân et-Tevhidî tarafından ifade edilir.¹³⁹ Hatta Zerzûr, Sâhib b. Abbâd'ın kadınlara ve önemli görevlere Mu'tezile

Beyrut 1412/1992, c. XVII, s. 21; Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî (852/1448), *Lisânu'l-mizân*, I-X, tahk.: Abdülfettâh Ebû Gudde, Dâru'l-Besâirî'l-İslâmiyye, Beyrut 1423/2002, c. V, ss. 169-170; Wilferd Madelung, "Abû Yûsuf Qazvîni", *Eir*, c. I, s. 398-399, s. 398. O, çok uzun yaşamıştır.

130 İbrâhîm b. Kâsım, *Tabakâtü'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, c. I, s. 451, c. II, s. 616. Madelung, imamet hususunda Ali oğulları taraftarı eğilimleri olsa da Ebû Yûsuf Kazvîni'nin Zeydîliği hususunda mümkün görmez. Onun imamet anlayışının Abdülcebbar'ın imamet anlayışına paralel olduğunu ifade eder. Bk. Wilferd Madelung, "Abû Yûsuf Qazvîni", *Eir*, c. I, s. 398-399, s. 399.

131 İbnü'l-Cevzî, *Muntazam*, c. XVII, s. 21-22; İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, c. V, ss. 169-170. Ayrıca burada Ebû Yûsuf Kazvîni'nin muammeründen olup, doksan altı yaşında vefat ettiği belirtilir.

132 Nitekim Kâdî Abdülcebbar, Mu'tezile içerisinde Zeydî anlayışa yönelik sürecinin önemli isimlerinden biri olarak sayılır. Bk. Aydınlı, "Mu'tezilî İmâmet Düşüncesinde Değişim Süreci", s. 119.

133 Adnan Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, Müessesetü'r-Risâle, Dimeşk 1391/1971, s. 36. Ayrıca bk. Hâkim el-Cüşemî, *min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, s. 375; Humeyd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, ss. 266, 271-272; Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 90.

134 Humeyd Muhallî, *min kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, s. 225.

135 Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 89.

136 Nâtk Bilhak Ebû Tâlib, *min Kitâbi'l-İfâde fi târihi'l-eimmeti's-sâde*, s. 110; Hâkim el-Cüşemî, *min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, s. 373. Diğer taraftan Büveyhîler, kendi konumlarını koruma çabasıyla Bağdat'a hakim olduklarında Sünnî Abbasi halifesini değiştirip, Ali evladından Şîî birini halife de yapmamışlardır. Zira böyle yaparsalardı, hem kendi konumları zayıflar hem de Halife ile uyuşmadıklarında onu hal edebilmeleri çok daha zor ve tehlikeli de daha fazla olurdu. Dolayısıyla onlar kendileri açısından dengeli bir tutum takınmışlardır. Ayrıca bunun konjonktürel açıdan başka sebepleri de vardı. Bu sebeplerle ilgili olarak bk. Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, ss. 26-44.

137 el-Hâkim el-Cüşemî, *Şerhu uyûni'l-mesâil*, San'a yazması, İlm-i Kelâm, no: 212, c. I, vr. 155'den nakleden Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, s. 36. Büveyhîlerin mezhebî kimliği le ilgili olarak bk. Muharrem Akoğlu, "Büveyhîlerin Mezhebî Eğilimleri/Politikaları Üzerine", *Bilimnâme*, c. XVII, 2009/2, ss. 123-138, ss. 128-138.

138 Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, s. 36.

139 Bk. Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhidî (414/1023), *Ahlâku'l-Vezîreyn "Mesâlibu'l-vezîreyn es-Sâhib b. Abbâd ve İbnü'l-İmâd"*, tahk.: Muhammed b. Tavî et-Tancı, Dâru Sâdir, Beyrut 1412/1992, ss. 465-467; Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti*, s. 180.

dışındakileri getirmediğini kaydeder.¹⁴⁰ Nitekim Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbar da, Sâhib b. Abbâd tarafından 367/978 yılında Rey bölgesinin kâdilkudatlığına getirilmiş¹⁴¹ ve onun ölümünden sonra Fahru'd-Devle tarafından görevden alınmıştır. Muhtemelen söz konusu siyasi konjonktürün de etkisiyle Büveyhîlerin hakimiyet döneminde Basra Mu'tezilesi'nden Ebû Abdullâh el-Basrî ve Kâdî Abdülcebbar'ın Hazar Zeydî liderleriyle oldukça yakın ve sıkı ilişkileri olmuştur. Bu çerçevede Hazar Zeydî liderlerinden Mehdi Lidinillah, Müeyyed Billâh ve Nâlık Bilhak ve diğer bazı Zeydîler, önce Ebû Abdullâh el-Basrî'nin sonra Kâdî Abdülcebbar'ın öğrencileri olmuş ve Basra Mu'tezile öğretisini benimsemişlerdir. Onların vasıtasıyla da Basra Mu'tezile öğretisi, Hazar Zeydîlerinin karakteristiği haline gelmiştir.¹⁴² Hâkim Cüşemî, bu üç Zeydî lideri Mu'tezile'nin on birinci tabakasında zikreder.¹⁴³ Bu dönemde onların yoğun olarak bir araya geldikleri yerler, hilafet merkezi Bağdat ve Cibal Büveyhîlerinin başkenti olan Rey idi. Ayrıca Beyhak'ta da, Ebu'l-Kâsım Ali b. Muhammed b. Hüseyin'in 414/1023 yılında Hanefiler, Şâfiiler, Kerrâmîler ve Seyyidler için dört medrese kurduğu, Seyyidlerin medresesine Mu'tezilîler (Adliyyûn) ve Zeydîlerin devam ettiği¹⁴⁴ ve bu şehirde yaşayan Alioğullarının Zeydîlik ve Mu'teBüveyhîler Döneminden Sonra Zeydîler ve Mu'tezilîler

Hazar Zeydîleri ile Mu'tezilîlerden Ebû Abdullâh el-Basrî ve özellikle Kâdî Abdülcebbar arasında artan ilişkiler daha sonra da devam etmiştir. Ancak Büveyhîlerin Gazneliler ve Selçuklular tarafından yıkılmasından sonra siyasi ortamın değişmesinin de etkisiyle Mu'tezilîlerin bu bölgelerdeki faaliyetleri zayıflamış onlar daha çok doğuya yönelmişlerdir.¹⁴⁵ Gazneli Mahmûd (Mahmûd b. Sebüktekin) 421/1030 Rey şehrini Büveyhîlerden aldığı anda burada bulunan Mu'tezilîler ve Şîilerin ileri gelenleri toplanmış ve Horasan'a sürülmüştür.¹⁴⁶ 456/1064 yılında Mansûr Camiinde Mu'tezile'ye lanet edildi. Eş'arilerden bir topluluk Mu'tezilî bir hocayı, camide namaz kılmaktan kaçındığı, insanlara Mu'tezile mezhebini öğrettiği için onu kötüleyip, aşağıladılar ve yaraladılar.¹⁴⁷ Hatta ulemeden bazılarının Mu'tezile'ye lanet etmeyi adet haline getirdikleri kaydedilir.¹⁴⁸

140 Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, s. 36.

141 Kâdî Abdülcebbar'ın Sâhib b. Abbâd tarafından baş kadı olarak atanma yazısı ve görevinde dikkat etmesi gereken hususlara ilişkin Sâhib b. Abbâd'ın yaptığı uyarılarla ilgili olarak bk. Abdülkerim b. Muhammed er-Râfî el-Kazvîni (VI./XII. Asır), *et-Tedvîn fi ahbârî Kazvîn*, I-IV, tahk.: Aziz Allah el-Utaridî, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1408/1987, ss. 119-125.

142 Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 90. Yemen Zeydî Devleti'nin kurucusu Hâdî İlelhak Yahya b. Hüseyin ise, Bağdat Mu'tezile ekolü öğretisine daha yakındır.

143 Hakim el-Cüşemî, *min Kitâbi şerhi'l-uyûn*, ss. 371-377. Burada özellikle Zeydî fıkhi konusunda onların hocaları olan Ebu'l-Abbâs el-Haseni de zikredilir.

144 İbn Funduk el-Beyhakî, *Târihu Beyhak*, tahk.: A. Behmenyâr, Tahran 1317/1938, ss. 194-195'den nakille Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 91.

145 Heemskerk, *Suffering in the Mu'tazilite Theology*, ss. 53-54; Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*, s. 88

146 İbnü'l-Cevzi, *Muntazam*, c. XV, ss. 194-196; Ebu'l-Hüseyin Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Ma'rûf bi İbni'l-Esir (630/1233), *el-Kâmil fi't-târih*, I-XI, tash.: Muhammed Yusuf Dokâk, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut 1407/1987, c. VIII, s. 171. Burada eserlerinin listesi on cildi bulan Büveyhî veziri Sâhib b. Abbâd'ın kütüphanesindeki Felsefe, Mu'tezile ve Astroloji'ye ait kitapların yakıldığı bunlar dışındaki kitapların ise alındığı kaydedilir.

147 İbnü'l-Cevzi, *Muntazam*, c. XVI, s. 88; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesir (774/1372), *el-Bidâye ve'n-nihâye*, I-XIV+ Fihrist, Mektebetü'l-Maârif Beyrut 1408/1988, c. XII, s. 91.

148 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. XII, s. 91; Zerzûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, s. 37.

Mu'tezile'den Ebu'l-Hüseyin el-Basrî'nin öğrencisi olan Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Ahmed b. Velid el-Mu'tezilî (478/1085), görüşüne davet edenlerden olup, i'tizâl, felsefe ve mantık dersleri verdiği için elli yıl ev hapsinde tutulduğu kaydedilir.¹⁴⁹ Dolayısıyla Mu'tezile ve Zeydilerin Rey ve Bağdat'ta faaliyetleri zayıflarken doğuda, Horasan bölgesinde artmış ve aralarındaki ilişki devam etmiştir.

Bu çerçevede Hâkim el-Cüşemî, Gazneli Mahmûd'un Nisâbûr valisine, Mu'tezile'nin Gazne'ye kendi huzuruna gönderilmesini emreden bir emir gönderdiğini, bunun üzerine valinin Mu'tezile'nin ileri gelenlerinden üç kişiyi Gazne'ye gönderdiğini ve onların orada vefat ettiklerini belirtir.¹⁵⁰ Bununla birlikte Şîa ve Mu'tezililerin çoğunluğu Nisâbûr'da kaldı. Hâkim Cüşemî, Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden biri olup, onun vefatından sonra Nisâbûr'a dönen Ebû Reşid en-Nisâbûrî'nin Nisâbûr'da bir ders halkası olduğunu ve onun bu halkasında kelamcılarının toplandığını zikreder.¹⁵¹ Ayrıca Harezmi'de bazı vezirlerin Adl anlayışını benimzediklerini, Harezmi ümerası, fakihlerinin çoğunluğunun Mu'tezilî olduğunu müşahede ettiğini ifade eder.¹⁵²

Büveyhiler döneminden sonra Mu'tezilî-Zeydî kimliğiyle öne çıkan en önemli isim, Ebu's-Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Kerâme el-Cüşemî el-Beyhâkî (494/1101)'dir. O, dönemdeki alimlerin ileri gelenlerinden ders aldı. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebbâr'ın bir talebesi olan Şeyh Ebû Hâmid Ahmed b. Muhammed b. İshâk en-Neccârî en-Nisâbûrî (433/1041)'den ders aldı.¹⁵³ Kendi ifadesiyle Mu'tezilîlerden görüşüp, ders aldığı ilk kişinin Ebû Hâmid olduğunu, ondan Kelam, Usûl-ü Fıkıh ve Hadis dersleri aldığını ifade eder.¹⁵⁴ Ebû Hâmid'in vefatından sonra¹⁵⁵ Ebû Tâlib Nâtık Bilhak (424/1032) ile Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencisi olan ve Beyhak'ta ikamet eden Şeyh Ebu'l-Hasan Ali b. Abdullâh (457/1067)'tan¹⁵⁶ Kelâm, Usûl-ü Fıkıh ve Tefsir dersleri aldı.¹⁵⁷ Ayrıca Nâtık Bilhak Ebû Tâlib'in öğrencisi Zeydî Ebu'l-Kâsım Muhammed b. Ahmed b. Mehdî

149 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, c. XII, ss. 128-129; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XVI, s. 247.

150 Bk. *Şerhu uyûni'l-mesâil*, San'a yazması, İlm-i Kelâm, no: 212, c. I, vr. 136'den nakleden Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, s. 38. Ayrıca Sultan Mahmûd'un huzurunda İbnü'l-Hedîm el-Kerrâmî ile İbn Fûrek arasında Arş meselesi hususunda tartışma oldu. Sultan Mahmûd, İbnü'l-Hedîm'in görüşüne meyletti, İbn Fûrek'in aleyhinde oldu ve Cehmiyye'nin görüşüne muvafakatı nedeniyle İbn Fûrek'in uzaklaştırılmasını emretti. İbn Kesir, *el-Bidâye*, c. XIII, s. 30.

151 Bk. *Şerhu uyûni'l-mesâil*, c. I, vr. 135'den nakleden Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, s. 38.

152 Bk. *Şerhu uyûni'l-mesâil*, c. I, vr. 154, 156'den nakleden Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, s. 38.

153 Hâkim el-Cüşemî, *min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, ss. 367, 375, 384, 387; İbrâhîm b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, c. II, s. 891.

154 Hâkim el-Cüşemî, *Min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, c. I, vr. 162'den nakleden Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, s. 77. Ayrıca bk. Wilferd Madelung, "al-Hâkim al-Djushamî", *El(2) Supplement*, Brill, Leiden 2004, c. XII, s. 343.

155 Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, s. 77.

156 Hâkim Cüşemî, *Nuhab min kitâbi Celâi'l-ebâr*, ss. 126-127; Humejd Muhallî, *min Kitâbi'l-hadâiki'l-verdiyye*, s. 319.

157 Hâkim Cüşemî, *Min Kitâbi Şerhi'l-uyûn*, c. I, vr. 162'den nakleden Zerkûr, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, ss. 77-78; Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecih, Hâkim el-Cüşemî'nin *Tahkîmu'l-ukûl fi tashih'i'l-usûl*'üne yazdığı Mukaddime, Müessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001, s. 7.

el-Hasenî'den¹⁵⁸ ve Zeydî eğilimli Ebu'l-Berekât Hibetullah b. Muhammed el-Hasenî'den ders aldığı kaydedilir.¹⁵⁹ Hâkim Cüşemî'nin öğrencilerinden bazıları ise, Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Harezmi, oğlu Muhammed b. el-Muhassin el-Cüşemî ve Zemahşerî'dir. Özellikle oğlu Muhammed ve Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Harezmi'nin öğrencisi olan Zemahşerî'nin Hâkim Cüşemî'nin kitaplarının yayılmasında büyük bir rolü vardır.¹⁶⁰ Hâkim Cüşemî, 446/1054 yılında imâmetini ilan eden Hazar Zeydî liderlerinden Seyyid Mürşed Billâh Ebu'l-Hüseyn Yahya b. Hüseyn el-Hasenî (477/1084)'nin çağdaşı olup,¹⁶¹ bazı eserlerini ona takdim etmiştir. Bu şahsın Mu'tezile Kelâmı, Zeydî hukuk, hadis ve Talibilerin şecere ilmi konularında uzman olduğu kaydedilir.¹⁶² Hâkim el-Cüşemî önceleri Mu'tezilî iken hocası Ebû Hâmid'in vefatından sonra ve muhtemelen kendi hayatının son dönemlerinde Zeydî öğretiyi benimsemiş ve bu çerçevede eserler yazmıştır.¹⁶³ Onun eserlerinin çoğunluğu Yemen'e getirilmiş, burada Zeydiler arasında büyük itibar görmüş ve Yemen kütüphanelerinde korunarak bize ulaşmıştır.¹⁶⁴

Hâkim Cüşemî dışında dönemin Zeydî alimlerinden Zeyd b. Ali b. Ebi'l-Kâsım el-Hevsemî ez-Zeydî (V./XI. asır), Kâdî Abdülcebbâr'ın öğrencilerinden¹⁶⁵ Ebû Yûsuf Kazvîni (488/1095)'nin öğrencisidir. O, Ebû Yûsuf Kazvîni'den Hazar Zeydî liderlerinden Müeyyed Billâh'ın *Kitâbu şerhi't-tecrîd* adlı eserini okuduğunu ifade eder.¹⁶⁶

Şeyâtî Sericân olarak bilinen Ali b. Hüseyn b. Muhammed ez-Zeydî (V./XI. asır), Nâtık Bilhak'ın imamet konusundaki *ed-Diâme* isimli eserine *el-Muhîti bi usûli'l-imâme* ismiyle şerh yazmış olup,¹⁶⁷ Kâdî Abdülcebbâr'dan rivayette bulunur.¹⁶⁸

Zeydî alim Ebû Ca'fer ed-Deylemî, Hâkim Cüşemî'nin *Tehzîb* adlı tefsirini ve *Celâu'l-ebşâr* adlı eserini onun oğlu Muhammed'ten aktarır.¹⁶⁹ Ebû Ca'fer ed-

158 İbrâhîm b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, c. II, ss. 891-892.

159 Zerkür, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, s. 79. Diğer hocalarıyla ilgili olarak bkz. Zerkür, *age*, ss. 76-79.

160 Zerkür, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, ss. 80-81; Wilferd Madelung, "al-Zamakhshari", *El(2) Supplement*, Brill, Leiden 2004, c. XII, ss. 840-841, s. 841.

161 Madelung, *Religious Trends in Early Islamic Iran*, s. 90. Biyografisi için bk. İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, c. VIII, ss. 427-430.

162 Zerkür, *el-Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr*, ss. 30-31.

163 Madelung, "al-Hâkim al-Djushami", *El(2) Supplement*, c. XII, s. 343. Eserleri konusunda Bk. İbrâhîm b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ (Kısmu's-sâlis)*, c. II, ss. 892-894. A. Mahmûd Subhî, *fi İlm-i Kelâm dirâse felsefiye fi'l-ârâi'l-firaka'l-İslâmiyye fi usûli'd-Dîn*, I-III, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut 1991/1411, c. III (Zeydiyye), ss. 198-201.

164 Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecih'in el-Hâkim b. Ebû Saîd Muhassin b. Kerâme el-Cüşemî el-Beyhakî (493/1100)'nin, *Tahkimu'l-ukûl fi tashihî'l-usûl* (tahk.: Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecih, Mütessesetü'l-İmâm Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 1421/2001)'üne yazdığı Mukaddime, ss. 3-22, s. 11; Subhî, *fi İlm-i Kelâm*, c. III, s. 184; Madelung, "al-Hâkim al-Djushami", *El(2) Supplement*, c. XII, s. 343.

165 İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, c. XVII, s. 21; İbn Hacer, *Lisânu'l-mizân*, c. V, ss. 169-170; Madelung, "Abû Yûsof Qazvîni", *Er*, c. I, s. 398.

166 İbrâhîm b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, c. I, s. 451, c. II, s. 616.

167 Ahmed b. Sâlih b. Ebi'r-Ricâl (1092/1681), *Matlau'l-büdü'r ve mecmau'l-buhûr*, I-IV, tahk.: Abdüsselâm Abbâs el-Vecih-Muhammed Yahya Sâlim İzzân, Merkezü't-Türâs ve'l-Buhûsu'l-Yemenî, 1425/2004, c. III, s. 99.

168 İbrâhîm b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, c. II, ss. 732-733.

169 İbrâhîm b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, c. III, s. 1290.

Deylemî'nin, ayrıca Hâkim Cüşemî'nin diğer eserlerini de münâvele ve icâze yoluyla Muhammed b. Muhsin b. Kerâme el-Cüşemî'den aktardığı belirtilir.¹⁷⁰

Hâkim Cüşemî'nin¹⁷¹ veya onun öğrencisi Ahmed b. Muhammed b. İshâk el-Harezmi'nin öğrencisi olan Ebu'l-Kâsım Mahmûd b. Ömer Zemahşerî (538/1144),¹⁷² Hacca gittiği 512/1188 yılında Mekke'de Zeydilerin lideri olan Şerif Ali b. İsa b. Hamza b. Vehhâs (556/1161)¹⁷³ tarafından davet edilmiş ve onun yanında iki yıl saygın bir şekilde misafir olmuştur. Bu süre zarfında aralarındaki arakadaşlık ilişkisi gelişmiş, İbnü'l-Vehhâs ondan ders almıştır.¹⁷⁴ Zemahşerî, İbnü'l-Vehhâs'a, kendi eserlerini, Hâkim Cüşemî'nin *Celâu'l-ebâr* ve diğer eserlerini aktarması hususunda icâzet vermiştir.¹⁷⁵ Daha sonra 526/1132 yılında tekrar Hac için gittiğinde yine Şerif Ali b. İsa b. Hamza b. Vehhâs'ın yanında üç yıl kalmıştır. Nitekim İbnü'l-Vehhâs Zemahşerî'yi Kur'an tefsiri yazması hususunda teşvik etmiştir.¹⁷⁶ Zemahşerî'nin de daha sonra ona *Keşşâf* isimli bu tefsirini yazdığı ve ayrıca birbirlerini övücü şiirler yazdıkları ifade edilir.¹⁷⁷ Ayrıca Zemahşerî'nin, Büveyhiler döneminde Mu'tezililer ve Zeydilerin başlıca ilim merkezlerinden biri olan Rey şehrine gidip, bir süre orada ders verdiği, Tâhir b. Ahmed b. Muhammed el-Kazvîni'nin ondan ders aldığını zikrettiği aktarılır.¹⁷⁸

Yahya b. İsmâil el-Hüseynî en-Nisâbûrî (600/1204'de hayatta)'nin amcası Hüseyin b. Ali b. Ahmed Cüveynî'den Hâkim Cüşemî, Nâtuk Bilhak Ebû Tâlib ve diğerlerinin eserlerini rivayet ettiği kaydedilir.¹⁷⁹

Bu bilgiler, Büveyhiler sonrasında da Zeydilerle Mu'tezililer arasında ilişkilerin devam ettiğini ortaya koymaktadır.

SONUÇ

250/864 yılında Hasan b. Zeyd (270/883)'in liderliğinde Hazar Denizi'nin güneyinde Taberistan, Deylem ve Gilân bölgelerinde bir devlet kuran Zeydiler, Zeydiyye'nin mezhep esaslarını ilk defa sistematize eden Kâsım Ressî (246/860)

170 İbrâhim b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, c. II, s. 1064.

171 İbn Ebî'r-Ricâl, *Matlau'l-büdûr ve mecmau'l-buhûr*, c. IV, s. 208; İbrâhim b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, c. II, s. 892.

172 Hayatı, eserleri, hocaları ve öğrencileri hakkında bk. Fethi Ahmet Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, İz yay. , İstanbul 2007, ss. 59-103.

173 Takıyyuddîn Muhammed b. Ahmed el-Hasenî el-Fâsî el-Mekki (832/1429), *Ikdu's-semîn fi târihi beledi'l-emîn*, I-VIII, tahk.: Fuâd Seyyid, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1405/1985, c. VI, s. 220.

174 Fâsî, *Ikdu's-semîn fi târihi beledi'l-emîn*, c. VI, s. 218. Zemahşerî'nin Şüliği iddiasının bir değerlendirilmesi için bk. Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, ss. 88-97.

175 İbrâhim b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, c. II, s. 774.

176 Madelung, "al-Zamakhshari", *El(2) Supplement*, c. XII, s. 840.

177 Ebû Abdullâh Yâkût b. Abdullâh el-Hamevî (626/1299), *Mu'cemu'l-buldân*, I-V, Dâru Sâdir, Beyrut 1397/1977, c. III, s. 147; Fâsî, *Ikdu's-semîn fi târihi beledi'l-emîn*, c. VI, s. 220; İbrâhim b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, c. II, s. 775.

178 Kazvîni (VI./XII. Asır), *et-Tedvîn fi ahbâri Kazvîn*, c. III, s. 98; Polat, *İslâm Tefsir Geleneğinde Akılcı Söyleme Yöneltilen Eleştiriler*, s. 69.

179 İbrâhim b. Kâsım, *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kübrâ*, c. III, s. 1209.

tarafından hazırlanan dinî ve ilmî mirası temel almışlardı. Bilindiği üzere söz konusu Zeydî Devletin siyasî ve ilmî kadrosu ile Mu'tezililer arasındaki ilişkiler devletin kuruluş sürecinden itibaren başlamıştır. Başlangıçta -sosyal oluşumların doğası gereği- tam anlamıyla olgunlaşamayan bu ilişkilerin Abbasi Devleti'ne hakim olan Büveyhîler döneminde zirve noktaya ulaştığı görülmektedir. Böyle bir etkileşimin arkaplanında Büveyhîlerin Şîî (özelde Zeydî)- Mu'tezilî eğilimlerinin yani siyasî konjonktürün önemi gözden irak tutulmamalıdır. Nitekim bu dönem dikkatli bir şekilde incelendiğinde Mehdi Lidinillâh, Müeyyed Billâh ve Nâtk Bilhak Ebû Tâlib gibi Zeydî liderlerin ilişki kurdukları ve öğrenci oldukları başlıca Mu'tezilî alimlerin Basra Mu'tezilesi Cübbâî ekolüne mensup Ebû Abdullah el-Basrî (369/980) ve Kâdi Abdülcebbar (415/1024) olduğu görülecektir. Bu önemli iki Mu'tezilî figürün etkisiyle Zeydîler, Mu'tezile'nin Basra ekolünün öğretisini benimsemişlerdir. Böylece Basra Mu'tezile öğretisi, daha özelde Behşemî öğretisi, Hazar Zeydîlerinin genel karakteristiği haline gelmiştir.

Büveyhîlerden sonra, siyasî konjonktürün değişmesiyle birlikte Mu'tezile ve Şia'nın durumu zayıflamış ve etki alanı daralmıştır. Tüm bu olumsuz koşullara rağmen bu düşünce ekolleri arasındaki ilişkiler sürmüştür. İki ekol mensupları arasındaki bu sıcak ilişki, Mu'tezilî yazarların yazdığı eserlerin pek çoğunun Zeydîler tarafından korunmasında ve sonrasında Zeydîlerin devlet kurduğu bir diğer coğrafya olan Yemen'e taşınarak günümüze kadar muhafaza edilmesinde etkili olmuştur. Nitekim yirminci asrın başlarından itibaren neşredilen Mu'tezilî yazarların eserlerinin çoğunluğu, Yemen'deki resmî ve özel kütüphanelerdeki yazma nüshalara dayanarak neşredilmiştir. Dahası söz konusu kütüphanelerde bulunan diğer bazı yazma nüshalar da, araştırmacılarca kendilerine ilgi gösterilip, neşredilmeyi beklemektedir.

ÖZET

Zeydîler, İslam Tarihi'nde ilk defa Hasan b. Zeyd (270/883) liderliğinde Hazar Denizi'nin güneyinde bir devlet kurdular. Bu devletin fikrî alt yapısı, Zeydiyye mezhep esaslarını ilk defa sistematize eden Kâsım Ressî (246/860) tarafından hazırlandı. Hazar Denizi'nin güneyinde kurulan Zeydî Devletin liderleri ve burada yaşayan Zeydî alimlerle Mu'tezililer arasındaki ilişkiler bu devletin kuruluşundan itibaren başlamıştır. Bununla birlikte iki ekol mensupları arasındaki ilişkiler Abbasi Devleti'ne hakim olan Büveyhîler döneminde zirve noktasına ulaşmıştır. Bunda Büveyhîlerin Şîî (özelde Zeydî)- Mu'tezilî eğilimlerinin yani siyasî konjonktürün önemli etkisi olmuştur. Söz konusu dönemde Zeydîlerin ilişki kurdukları başlıca Mu'tezilî alimler Basra Mu'tezilesine mensup Ebû Abdullah el-Basrî (369/980) ve Kâdi Abdülcebbar (415/1024)'dır. Nitekim onlar vasıtasıyla Zeydîler, Mu'tezile'nin Basra ekolünün öğretisini benimsemişlerdir. Büveyhîlerden sonra, siyasî konjonktürün değişmesiyle Mu'tezililer ve Şia'nın durumu zayıflamasına rağmen iki ekol mensupları arasındaki ilişkiler devam etmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hazar Zeydîleri, Ebû Abdullah el-Basrî, Kâdi Abdülcebbar, Mehdi Lidinillâh, Müeyyed Billâh, Nâtk Bilhak Ebû Tâlib, Basra Mu'tezile ekolü.

FIKİH USÛLÜNDE ZEYDİYYE-MU'TEZİLE ETKİLEŞİMİ

Dr. Fatih YÜCEL*

ABSTRACT

Although Zaydiyya and Mutazila are different kind of schools they performed very important activities for the Islamic thought. It is emphasized in some researches that these both sects are in mutual influences combining each other on the basis of the Islamic believes. However the aim of this essay is to question whether there is an interaction between Zaydiyya, which has an important supplement to the methodology of Islamic jurisprudence, and Mutazila.

Key words: Zaydiyya, Mutazila, Methodology of fiqh, Reason/intellect, Istihsan

GİRİŞ

Bu makalede, bir taraftan Zeydî usûl anlayışındaki “kaynakların” farklılaşma sürecinde Mu'tezilî düşüncenin etkisinin olup olmadığı, diğer taraftan Zeydiyye'nin benzer bir etkiyi Mu'tezile usûl düşüncesi üzerinde gösterip göstermediği sorgulanmaktadır. Burada amaç, Zeydî usûlünde Şer'i hükmün kaynaklarını bir diğer ifade ile Zeydî fıkıh metodolojisinde şer'i delilleri ayrıntılı bir şekilde incelemek değildir. Zira bu konuda birkaç akademik çalışma yapılmıştır.¹ Yine bu çalışmada her iki ekole ait mevcut fıkıh usûlü kitaplarının içeriklerinden hareketle mukayeseli bir analiz de yapılmayacaktır. Bu çalışma, daha ziyade kaynakların ortaya çıkış sürecindeki etkileşim üzerinde yoğunlaşmayı hedeflemektedir.

Bu etkileşimi ortaya koyan birçok tarihi bilgiye sahibiz. Bunlardan birisi Zeydiyye'nin imamı Zeyd b. Ali (ö.122/740) ile Mu'tezile'nin öncüsü Vâsıl b. Atâ (ö.131/748) arasındaki ilişkidir. Bazı mezhepler tarihi kaynaklarında Zeyd b. Ali'nin Basra'ya giderek Vâsıl b. Atâ ile tanıştığı ve ondan usûl-i dîn öğrendiği ifadeleri yer alır. Hatta Şehristânî (ö.548/1153), bu görüşmeden dolayı bütün Zeydîler'in Mu'tezilî olduğunu ifade etmiştir.² İmam Zeyd'in, Vâsıl b. Atâ ile görüşmediğini ve böyle bir görüşmenin olduğuna dair verilerin bulunmadığını söyleyen araştırmacılar da vardır.³ Ancak *Resâil*'inde yer alan mektuplardan birinde, Zeyd b. Ali ile Vâsıl b. Atâ arasında imametın seçimle mi, tayinle mi olduğu hususunda bir diyalog geçer. Dönemin iki önemli ismi arasında geçtiği ifade edilen bu diya-

* DİB. Din İşleri Yüksek Kurulu Uzmanı. fycel@yahoo.com.

1 Bkz. Fatih Yücel, *Zeydî Usulcülerin Kaynak Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008; Abdullah Kavalcıoğlu, *Zeydiyye Mezhebinin Usûl-ü Fıkıh Kaynakları*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2009.

2 Muhammed b. Abdilkerim b. Ebî Bekr Ahmed Şehristânî (ö.548/1153), *el-Milel ve'n-nihal*, tahk.: Emîr Ali Mehnâ, Ali Hasan Fâ'ûr, Dâru'l-Ma'rife, Beyrût 1993, c. I, s. 180.

3 Salih Ahmed Hatib, *Zeyd b. Ali -el-mufterâ 'aleyh-*, el-Mektebetu'l-Feysaliyye, yy. 1984, s. 309. Sayın Ümit, Vâsıl b. Atâ ve Zeyd b. Ali arasındaki ilişkiyi; ortak hocadan ders almaları, Vâsıl'ın Zeyd'e hocalık yapması, ilmi meseleleri birlikte müzakere etmeleri, siyasi tavır birlikteliği ve fikirleri yönünden karşılaştırılmaları çerçevesinde ayrıntılı olarak değerlendirir. Bkz. Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümine Kadar*, İSAM yayınları, İstanbul 2010, ss. 81-103.

log⁴, Zeyd b. Ali'nin Vâsıl b. Atâ ile görüştüğünü ve aralarında fikir teatisinin bulunduğunu göstermektedir. Bu kişisel yakınlaşma Mu'tezile ile Zeydiyye arasında usûl-i fikh açısından fikrî bir yakınlaşmayı da sağlamış olabilir.

Bu makaleyi yazmaya sevk eden bir diğer husus da, Zeydiyye'nin *itikatta Mu'tezilî, amelde Hanefî* olduğu tezidir. Tespit ettiğimiz kadarıyla ilk defa Şehristânî, Zeydiler'in usûlde bütünüyle Mu'tezile gibi düşündüğünü; furûda ise Hanefî olduklarını, çok az meselede Şafiî mezhebi ve Şi'a ile uyuştuklarını ifade etmiştir.⁵ Bu iddialar pek çok kelam ve mezhepler tarihi çalışmasında da tekrarlanmıştır.⁶ Çağdaş Zeydî müellifler ise, tüm bu iddiaları reddetmişlerdir. Onlar kendilerinin, itikatta Mu'tezilî, amelde de Hanefî olmadıklarını; aksine müstakil bir kelâmî ve fikhî mezhep olduklarını ileri sürmektedirler.⁷ Zeydiyye ile alakalı ülkemizde yapılan kimi akademik çalışmalarda da, Sünnî âlimlerin Zeydilerle ilgili bu tespitlerinin yanlışlığı ifade edilmiştir.⁸

Bu çalışmanın kaleme alınmasına yol açan en temel gerekçe Zeydî usûlünde şer'î hükümün kaynaklarının hicrî II. asırdan itibaren farklılaşmasıdır. Bu süreçte Zeydilere elbette ki pek çok farklı usulcû tesir etmiştir. Ancak hoca-talebe ilişkisi içerisinde oldukları Mu'tezilî usulcülerin onların yöntemlerine ciddi biçimde etki ettikleri; Zeydî usulcülerin de üstatları olan Mu'tezilî usulcülerini imâmet, Ehl-i beyt ve Hz. Ali gibi konularda etkiledikleri anlaşılmaktadır.

Biz de hem bu gerekçeleri, hem de doktora çalışmamız esnasında gördüğümüz Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimine dair ipuçlarını dikkate alarak, konuyu bir makale sınırlarını aşmayacak şekilde incelemeye gayret ettik.

I. KAVRAMSAL ÇERÇEVE

Dar anlamıyla Zeydiyye ismi, Zeyd b. Ali'ye tabi olanları ifade eder. Bu konuda Sünnî kaynaklarda da aynı bilgiler yer alır.⁹ Zeydî kaynaklar da Zeydiyye isminin,

4 Zeyd b. Ali, "Cevâbât ve fetâvâ imam Zeyd b. Ali", *Mecmû'u kütüb-i ve resâil-i imam Zeyd b. Ali*, tahk.: İbrahim Yahya ed-Dersî, Merkezi Ehlî'l-Beyt, San'a 2001, s. 352.

5 Şehristânî, *Mitel*, c. I, s. 189.

6 Örneğin Mezhepler tarihi türünden çalışmalarda Zeydiyye mezhebi şöyle tanıtılmıştır. "Birçok ulema, tedvin edilmiş kitapları ve fihihları vardır. Bunlar başlangıçta usûlde Mutezili, furûda Hanefi idiler. Yalnız imamlarından rivayet ettikleri meselelerde bu iki mezhebe muhaliftirler. Sonraları fikh meselelerinde ictehad ederek bir takım hususlarda Hanefiyyeye muhalefet ettiler. Yemen'de Zeydiyye'nin resmî mezhebi Butriyye, çölde Carudiyye'dir". (Bkz. Neşet Çağatay, İ. Ağah Çubukçu, *İslam Mezhepleri Tarihi*, Ankara 1976, s. 59.) Ayrıca Hüseyin Atay da, Zeydiler'in itikatta Şi'i olduğu halde, Ebû Hanife'nin fikhî ile amel etmekte olduğunu ifade etmiştir. (Bkz. Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve Şia*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara 1983, s. 137.) Yine mezhepler tarihi ile alakalı bir eserde Zeydiyye mezhebi ile ilgili olarak "İtikatta Mu'tezile mezhebinin görüşlerini benimsemekte, amelde ise birkaç mesele hariç Ebû Hânîfe mezhebine dayanmaktadır" şeklinde ifadeler yer almaktadır. Bkz. İrfan Abdülhamit, *İslamda İtikadî Mezhepler ve Akâid Esasları*, çev.: M. Sâim Yeprem, Ma'rifet yayınları, İstanbul 1981, s. 43.

7 Abdullah b. Muhammed b. İsmâil Hamiduddin, *ez-Zeydiyye*, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2000, ss. 19-22; Ali b. Abdulkerim Şerafüddin, *ez-Zeydiyye nazariyye ve't-tatbik*, Cem'iyyetü 'Ummâlî'l-Metâbi' et-Te'âvüniyye, Ammân 1985, s. 19.

8 Kadir Demirci, *Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005, s. 5.

9 Ebu'l-Hasen Ali b. İsmâil Eş'ârî (ö.330/942), *Makâlâtü'l-İslâmîyyîn ve'htilâfi'l-musallîn*, tahk.: M. Muhyiddin Abdulhamid, el-Mektebetu'l-Asriyye, Beyrût 1990, c. I, s. 136; Ebi'l-Hasen Ali b. Hü-

öncelikle Zeyd b. Ali'ye mensup olanlar için kullanıldığını belirtirler. Ancak bu mensubiyet fikhî görüşlerinde onu taklit etmeyi değil; Hz. Ali'nin fazileti ve imamette önceliği hususunda Zeyd b. Ali'ye tabi olmayı ifade eder. Zeydiyye, zulme karşı başkaldırmanın gerekliliği, imamet, verasetle değil faziletle ve istemekle olacağı; imamet faziletiyle birlikte, öncelikle Hz. Ali'ye ve sonra da Hasan ve Hüseyin oğullarına ait olduğu hususunda birleşir. Onları ifade eden önemli noktalardan biri de itikatlarındaki adalet, tevhid ve va'd ilkesidir.¹⁰ Bu bilgilerden hareket ettiğimizde, Zeydiliğin fikhî bir isimlendirmeden çok siyasi bir isimlendirme olduğunu görüyoruz. Bu görüşü destekleyen delillerden biri de Zeydi müelliflerin "Zeydiyye" isminin, "Hanefiler" ve "Şâfîler" tabirlerinin zihinlerde çağrıştırdığı manada kullanılmadığını ileri sürmeleridir.¹¹ Onlara göre "Hanefiler" kavramı, İmam Ebû Hanife'ye furû-i fıkhıta tabi olanlar için kullanılırken, Zeydiyye'de böyle bir anlam söz konusu değildir. Mezhep içerisinde daha sonraları Kâsımîyye, Hâdevîyye ve Nâsırîyye şeklinde fikhî ayrışmaların olması¹² bu durumu açıklar niteliktedir. Buna göre Zeydiyye isimlendirmesinin bir anlayış ve tavır birlikteliğini yansıttığı söylenebilir. Bütün bunlara rağmen Zeydi usulcüler kendilerini ve usullerini tanımlarken "Zeydi" kavramını tercih etmişler; yukarıdaki fikhî ayrıştırmayı ifade eden isimleri ise kullanmamışlardır.¹³ Çağdaş zeydi müellifler de kendilerini ve usullerini tanımlarken eserlerinde "Zeydi" kavramına yer vermişlerdir.¹⁴ Öyleyse "Zeydiyye" isimlendirmesinin hem siyasi tavır birlikteliğini, hem de ortak bir fıkıh metodolojisini ifade ettiğini söylememiz yanlış olmayacaktır.¹⁵ Zeydi usul anlayışının oluşumuna başta Kâsım er-Rassî (ö.246/860) ve Yahyâ b. Hüseyin (ö.298/911) olmak üzere, Nâtık bi'l-Hak Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî (ö.424/1032), Mansûr billâh Abdullah b. Hamza (ö.614/1217), Yahyâ b. Hamza (ö.749/1348) ve İbnu'l-Murtazâ (ö.840/1436) gibi burada daha ismini sayamayacağımız pek çok Ehl-i beyt âlimi katkıda bulunmuştur.¹⁶

Makalemizin başlığında yer alan Mu'tezile, itikâdî meselelerin yorumunda akla ve iradeye öncelik veren kelâm mezhebi olarak tarif edilir.¹⁷ Mu'tezile içerisinde

seyin Mes'ûdi (ö.345/956), *Murûcu'z-zehab fi ma'âdini'l-cevher*, tahk.: ve tlk. Said Muhammed el-Lihâm, Dâru'l-Fıkr, Beyrût 1997, c. III, s. 216 vd.; Şehristânî, *Milel*, c. I, s. 180 vd.

- 10 Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ (ö.840/1436), "el-Milel ve'n-nihal", *el-Bahrü'z-zehâr el-câmi'ü li mezâhib-i 'ulemâi'l-emsâr*, I-VI, tlk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001, c. I, s. 34; Ali b. Abdilkerim, *ez-Zeydiyye*, s. 11.
- 11 Ahmed b. Yahya b. el-Murtazâ (ö.840/1436), *el-Munye ve'l-emel fi şerhi'l-mileli ve'n-nihal*, tahk.: Muhammed Cevâr Meşkür, Dâru'n-Nedâ, Beyrût 1990, s. 96; Abdullah b. Hammûd el-İzzî, Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû'u'l-hadîsi ve'l-fikhî*'sine Yazdığı Mukaddime, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2002, s. 54.
- 12 Yahya Sâlim 'İzzân, Sârimuddîn el-Vezîr'in *el-Fusûlu'l-lu'lu'yye*'sine yazdığı Mukaddime, Merkezu't-Türâs ve'l-Buhûsu'l-Yemenî ve Dâru'l-Menâhil, Beyrût 2001, s. 24.
- 13 Bkz. Ahmed b. Yahya İbnu'l-Murtazâ (ö.840/1436), *Minhâcu'l-vusul üla mi'yâri'l-ukûl fi 'ilmi'l-usûl*, tahk.: Ahmed Ali Mutahhar el-Mâ'hizî, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'â 1992, s. 795; Sârimuddîn İbrahim b. Muhammed el-Vezîr (ö.914/1508), *el-Fusûlu'l-lu'lu'yye fi usûli fikhî'l-itrati'z-zekîyye ve a'lâmî'l-ummeti'l-Muhammediyye*, tahk.: Muhammed Yahyâ Sâlim 'İzzân, Merkezu't-Türâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî ve Dâru'l-Menâhil, Beyrût 2001, ss. 76, 91.
- 14 Ali b. Abdilkerim, *ez-Zeydiyye*, s. 25; 'İzzân, *el-Fusûlu'l-Lu'lu'yye'nin* Mukaddimesi, s. 10.
- 15 İbnu'l-Murtazâ, *Munye*, s. 96; Ali b. Abdilkerim, *ez-Zeydiyye*, s. 12.
- 16 Ali b. Abdilkerim, *ez-Zeydiyye*, s. 11-13; Muhammed Ebû Zehra, *el-İmâmu Zeyd hayâtuhü ve asrühü ve ârâuhü ve fikhühü*, Dâru'l-Fıkrî'l-Arabî, yy. ts., s. 331.
- 17 İlyas Çelebi, "Mu'tezile", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXI, s. 391.

“kelâm” ilmi yanında “usûl-i fikh” ile ilgilenen âlimler de vardır. Mu'tezilî bilginlerin özellikle hicrî III. ve V. asırlarda usul-i fikhla yoğun olarak ilgilenmeleri Mutezilenin fikh usûlünü ortaya koymaya yönelik çalışmalara da ilham kaynağı olmuştur.¹⁸ İtikatta Mu'tezilî olan bu bilginlerin fikh usûlü ile ilgili eserler kaleme almaları önemli olmakla birlikte, onların furû'da farklı fikhî mezheplere mensup oldukları da bilinmektedir. Öyleyse Mu'tezile usûlü yerine Mu'tezilî usulcüler tabirini kullanmak daha tutarlı görünmektedir. Bu makalede Mu'tezilî usulcüler ifadesi ile Ebû Ali el-Cubbâî (ö.303/916), Ebû Hâşim el-Cübbâî (ö.321/933), Ebû Abdullah el-Basrî (ö.369/979), Kâdî Abdulcebbar (ö.415/1025) ve Ebu'l-Hüseyn el-Basrî (ö.436/1044) kastedilmektedir. Burada, ağırlıklı olarak aralarında hoca talebe ilişkisi olan Zeydî usulcülerle bu usulcülerin etkileşimine yer verilecektir.

II. MU'TEZİLÎ USULCÜLERİN ZEYDÎ USULCÜLERE TESİRİ

Genel hatlarıyla değerlendirdiğimizde, Zeydî usûlünün hicrî II. asırdan günümüze kadar farklı ve değişken bir kaynak algısı içerisinde bulunduğunu ifade edebiliriz. Bu farklılaşmanın temel nedenlerinden birinin, Zeydî usûlünün farklı ekollerin tesirinde kalması olduğu söylenebilir. Bu düşünceyi destekleyen en somut örnek, hicrî II. asırda Zeydî fakihlerce şer'î hükmün kaynağı olarak zikredilmeyen “akıl”ın¹⁹, hicrî III. ve IV. asırda kaynaklar arasında zikredilmesidir.²⁰ Bu konunun bir başka somut örneği de, hicrî II. ve IV. asırlar arasında şer'î hükmün kaynakları arasında yer verilmeyen “istihsân”²¹ kavramının, hicrî V. asırdan itibaren Zeydî usûlünde şer'î hükmün kaynakları arasında yer almasıdır.²² Zeydî usûlünde sıklıkla vurgu yapılan kavramların başında “Ehl-i beyt” gelir. Bu kavram hicrî II. asırdan itibaren Zeydî fakih ve usulcülerce sürekli öncelenmiş ve Zeydî usûlüne ciddi manada tesir etmiştir. Bu tesirin Mu'tezilî usulcülerdeki yansımalarına da yeri geldiğinde temas edeceğiz.

Zeydî usulcüler arasında farklılaşan kaynak kabullerini dikkate aldığımızda, II. asırdan VII. asra kadar Zeydî usûlünü “üç evre”de inceleyebiliriz. Bu evrelerin yapıları dikkatle incelendiğinde, her bir evrede farklı bir kaynak kabulü ve sıralamasının söz konusu olduğu görülecektir.

A. İlk Dönem (Hicrî II. Asır/Kurucu Devir)

Bu dönemin, hicrî II. asırla birlikte başladığı ve III. asrın ortalarına kadar devam ettiği söylenebilir. Zeydî fikhına dair ilk eserlerin telif edildiği bu döneme Zeydî usûlü için hem “ilk dönem”, hem de “kurucu asır” denilebilir.

18 Bkz. Ali b. Sa'd b. Sâlih ed-Duveyhî, *Ârâu'l-Mu'tezile el-usûliyye*, Mektebetü'r-Ruşd, Riyâd 2000; Yüksel Mâcî, *Mu'tezilenin Fikh Usûlü Anlayışı*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri 2000.

19 Zeydî usulünde “akıl” kavramı ve usuldeki kullanımı ile alakalı kapsamlı bilgi için, bkz. Yücel, *agt.*, s. 196 vd.

20 Kâsım b. İbrâhîm Rassi (ö.246/860), “Usûlu'l-'adl ve't-tevhîd”, *Mecmû'u kutub-i ve rasâil-i imam Kâsım er-Rassî*, I-II, tahk.: Abdulkarim Ahmed Cedbân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'â 2001, c. I, s. 631.

21 Zeydî usulünde istihsân ve çeşitleri ile alakalı kapsamlı bilgi için bkz. Yücel, *agt.*, s. 176 vd.

22 Bkz. Nâtuk bi'l-Hak Ebû Tâlib Yahya b. el-Hüseyn el-Hârûnî (ö.424/1032), *el-Muczi fi usûli'l-fikh*, San'â Yazması, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye Arşivi, vr. 122, 129.

Hicrî II. asırda Zeyd b. Ali ile Vâsıl b. Atâ'nın fikir alışverişinde bulunması, pek çok konuda etkileşime kapı açmış olabilir. Ancak İmam Zeyd'in ulaşabildiğimiz eserlerinde kaynak kabulü noktasında Mu'tezile tesirini hissettirebilecek herhangi bir ize rastlayamadık. Mesela, onun kaynakları tasnif edişi, Vâsıl b. Atâ'nın kaynak hiyerarşisinden farklılık arz eder. Tespit edebildiğimiz kadarıyla İmam Zeyd'de kaynaklar Kitap, Sünnet, icmâ' ve kıyas şeklinde sıralanırken, Vâsıl b. Atâ'da ise nâtik Kitap, üzerinde ittifak edilen haber, aklın hucceti ve icmâ' şeklinde sıralanmıştır.²³

Zeyd b. Ali'nin eserlerinde şer'î hükmün kaynaklarına dolaylı olarak temas edilmiştir. Ancak bütün bunlar onun yöntemini çok açık bir şekilde ifade edecek düzeyde değildir. Bu devirde yapılan vurgulardan anlaşıldığı kadarıyla Kur'an temel kaynaktır. Hz. Peygamber (sav)'in sünnetine uymak da son derece önemlidir.²⁴ Çünkü ona göre sünnet olmadan din anlaşılamaz.²⁵ Sünnet, Kur'an'ı açıklamakta ve din ancak sünnetle ayakta durabilmektedir.²⁶ Bu asırda, sünnete ve sünnetin dindeki yerine yapılan bu vurgular son derece önemlidir. Çünkü bu vurgu, sonraki Zeydî usûlcülerin sünnet algısına tesir etmiş ve çoğunlukla değişmeden devam ettirilmiş görünmektedir.

Kurucu asırda, "Kitap-sünnet" ilişkisinin en temel boyutlarından biri olan "beyân" kavramı çerçevesinde, sünnetin Kur'an'ın mücmellerini açıklama, 'âmm hükmünü tahsis etme ve mutlağın kayıtlama fonksiyonuna işaret edilmiştir. Mesela Zeyd b. Ali'nin, hadisleri, âyetlerin mücmel ifadelerini açıklama maksatlı kullandığına şahit oluyoruz.²⁷ Buna ilaveten, İmam Zeyd, dinin temel konularında, âyetlerin mücmel taraflarını açıklayan hadisleri zikretmiş ve fikhî konularda görüşlerini de ortaya koymuştur.²⁸

Burada vurgulanması gereken en temel husus, Zeyd b. Ali'nin haberlerin Kur'an'a arzını bir yöntem olarak benimsemesidir. Onun bu tutumu bir sonraki dönemde (hicrî III. asır) daha aktif bir şekilde sürdürülmüştür. Kanaatimizce, Zeyd b. Ali'nin haberler konusunda benimsediği yukarıdaki tutumunun III. ve IV. asır Zeydî usûlcülerce ısrarla sürdürülmesi onların "eleştirel aklı" önceleyen bir yöntem benimsemelerinin de yolunu açmıştır. Mesela, onların hadislerin Kur'an'a arzını bir yöntem olarak kabul etmeleri, "mütevâtir de olsa, hadislerin Kur'an'ı

23 Kâdi Abdulcebbar İmâduddin Ebu'l-Hasan (ö.415/1025), *Fadlu'l-'itizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile*, tahk.: Fuâd Seyyid, Dâru't-Tunûsiyye, Tunus 1974, s. 234.

24 Zeyd b. Ali, "Kitâbu'l-îmân", *Mecmû'u kütüb-i ve resâil-i imam Zeyd b. Ali*, tahk.: İbrahim Yahya ed-Dersî, Merkezi Ehli'l-Beyt, San'â 2001, s. 126; a. mlf., "Kitâbu tesbiti'l-îmâme", *Mecmû'u kütüb-i ve resâil-i imam Zeyd b. Ali*, tahk.: İbrahim Yahya ed-Dersî, Merkezi Ehli'l-Beyt, San'â 2001, s. 179.

25 Zeyd b. Ali, "Kitâbu'l-îmân", s. 132.

26 Zeyd b. Ali, "Risâle ilâ 'ulemâi'l-umme", *Mecmû'u kütüb-i ve resâil-i imam Zeyd b. Ali*, tahk.: İbrahim Yahya ed-Dersî, Merkezi Ehli'l-Beyt, San'â 2001, s. 304.

27 Mesela zîna edene celde cezasının gerekli olduğuna dair ayet zikredilmiş ve ayette geçen *وَلَا تُأْخِذْكُمْ بِهِمَا رَأْفَةٌ فِي دِينِ اللَّهِ* "Allah'ın dini(nin koymuş olduğu hükmü uygulama) konusunda onlara acıyaçağınız tutunmayın" ifadesi ile büyük günah işleyen bir kimsenin, günahı işlediği anda mü'min olmadığı ima edilmiş ve bu anlam konuyu açıklama amaçlı kullanılan farklı hadislerle desteklenerek teyit edilmiştir. Zeyd b. Ali, "Kitâbu'l-îmân", ss. 131-132; 137.

28 Üç boşama ile alakalı görüşlerini ifade eden Zeyd b. Ali, bir mecliste verilen üç talakın duhul olsun ya da olmasın geçerli olduğunu ifade etmiştir. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'u'l-hadisî ve'l-fikhî*, tahk.: Abdullah b. Hammûd el-'Izzî, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'â 2002, s. 223.

nesh edemeyeceği” şeklinde bir görüşün ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Ancak onların bu tutumu kanaatimizce, hicrî beşinci asırdan itibaren Mu'tezilî usulcülerle etkileşimleri nedeniyle değişmiş ve o devrin Zeydî usulcülerini üstatları olan Mu'tezilî usulcülerin görüşünü kabullenmişlerdir.

B. KELAM TESİRİNDEKİ DÖNEM (Hicrî III. ve IV. Asır)

Zeydiyye usûlü için, “kurucu asır” olarak isimlendirdiğimiz hicrî II. asırdan sonra, hicrî III. asrın başlarından itibaren, kelamcı yönü ağır basan, ama aynı zamanda fakîh ve usûlcü diyebileceğimiz âlimlerin Zeydî usûlüne yön vermesi söz konusu olmuştur. Hicrî III. asırda kelam ilmi ve kelâmî tartışmalar da, Zeydî usûlüne ciddi biçimde etki etmiştir. Bu devre “kelam tesirindeki dönem” denmesinin en temel gerekçesi, fıkıh usûlü konularına değinilirken, kelam konuları ekseninde meselelerin tartışılmasıdır. Bu dönem hicrî III. asırla başlar ve yaklaşık hicrî V. asra kadar devam eder.

Kelam tesirindeki dönemde yaşayan âlimler, fıkıh ve usûl-i fikhın yanı sıra kelamla da ilgilenmişlerdir. Ancak onlara bütünüyle usûlcü demek de mümkün değildir. Mesela, Yahyâ b. Hüseyin, gerçek bir fakîh ve usûlcü iken; Rassî'nin fikhî yönü kendi torunu kadar öne çıkmış değildir. Hâkim el-Cüşemî (ö.494/1101) ise daha çok kelamcı yönü ile tanınmıştır.

Bu devrin en önemli özelliği, İmam Zeyd döneminde Kur'ân, Sünnet, icmâ' ve kıyas şeklinde belirlenen kaynak hiyerarşisinin artık değişmesidir. “Akıl”, müstakil bir kaynak olarak İmam Zeyd döneminde şer'î hükmün kaynakları arasında yer almazken, bu dönemde müstakil bir kaynak olarak zikredilmiştir.²⁹

Zeydiyye'nin hicrî III. asırdaki önemli isimlerinden Kasım er-Rassî, eserlerinde kelâmî ve usûlî konulara değindiği gibi, ibadetlerin (şer'î hükmün) kaynaklarına da değinmiştir.³⁰ Mesela, Rassî, kulluğun/ibadetin üç boyutu olduğunu ifade eder. Ona göre ibadetin birinci boyutu, marifetullahtır, ikincisi Allah'ın razı olduğu ve olmadığı şeylerin bilinmesidir, üçüncü boyutu ise razı olduklarına uymak, olmadıklarından uzak durmaktır. Bütün bu sayılan boyutlar/yönler, ibâdetin kemal noktasını ifade eder. Birbirlerinden ayrı düşünülemezler. İşte bu üç ibadet, üç delilden elde edilir diyen Rassî, Akıl, Kitap ve Rasûl³¹ sıralamasını yapar. İcmâ'ı ise sayılan bu üç delili kuşatıcı delil olarak gören Rassî, netice itibarı ile icmâ'ın bunlara döndüğünü ifade etmiştir.³²

Hicrî III. asrın önemli simalarından Yahyâ b. Hüseyin'de de şer'î hükmün kaynaklarında yine “akıl” yer alır; ancak sıralamada bir yer değiştirme söz konusudur. O, kaynakları, “Kitâb”, “Sünnet”, “icmâ'”, “kıyas” ve “akıl” olarak sıralamıştır.³³

29 Kâsım er-Rassî, “Usûlu'l-'adl ve't-tevhid”, c. I, s. 631; Yahyâ b. Hüseyin, “Kitâbu'l-kıyâs”, *Mecmû'u resâil-i imam Hâdî ile'l-hak Yahyâ b. Hüseyin*, tahk.: Abdullah b. Muhammed, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2001, s. 498.

30 Kâsım er-Rassî, “Usûlu'l-'adl ve't-tevhid”, c. I, ss. 631-634.

31 Kâsım er-Rassî, “Usûlu'l-'adl ve't-tevhid”, c. I, s. 631.

32 Kâsım er-Rassî, “Usûlu'l-'adl ve't-tevhid”, c. I, s. 631.

33 Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbu'l-kıyâs*, s. 498. Ayrıca Bkz. Hâdî ile'l-Hak Yahyâ b. Hüseyin, *Kitâbu'l-muntehab ve kitâbu'l-funûn*, Daru'l-Hikmeti'l-Yemânî, San'â 1993, s. 21. Hicrî V. asrın önemli

Zeydî usûlünün geçirdiği bu evrede aklın kelim ilmi ve kelimcilerin tesiriyle İslam hukukunun temel kaynakları olan Kur'ân ve sünnete öncelendiği anlaşılmaktadır. Ayrıca burada açıklığa kavuşması gereken iki konu bulunmaktadır. Birincisi "akıl" kavramının, şer'î hükmün kaynağı olarak kurucu asırda zikredilmemesine rağmen, bu dönemde nasıl ortaya çıktığı; diğeri ise, aklın Kitap ve sünnetin önüne geçirilmesinden maksadın ne olduğudur.

Birinci hususa bir kaç açıdan açıklık getirilebilir. Bu konuda birinci ihtimal, bu dönemin önde gelen fakihleri Rassi ve Hâdî İle'l-Hak'ın, aynı zamanda kelimci olmaları dolayısıyla, kelimî konularda teklif için ön şart olan akıl, şer'î hükmün kaynağı olarak zikretmiş olmalarıdır. Buna göre akıl, Zeydî usûl-i fikhına, kelimci Zeydî âlimler vasıtasıyla girmiş kabul edilebilir. İkinci ihtimal ise, Mu'tezilenin Zeydî coğrafyada hayatiyetini sürdürmüş olması ve bu iki ekol arasındaki etkileşimden dolayı, aklın Zeydî usûlüne girmiş olabileceğidir. Nitekim entelektüel yönü daha güçlü olan Mu'tezile ile eylem yönü güçlü olan Zeydiyye arasında böyle bir etkileşimin meydana geldiği kimi akademik çalışmalarda da vurgulanmıştır.³⁴ Öte yandan pek çok ekolün oluşum ve gelişim aşamasında birbirlerinden etkilendikleri de bilinen bir gerçektir.³⁵

Akl kavramının Mu'tezile-Zeydiyye etkileşimi neticesinde Zeydî usûlüne bir kaynak olarak girdiği varsayımı da pek çok soru işareti içermektedir. Çünkü hem Zeydiyye'den önce Mu'tezile'nin bu kavramı kullandığı kesin değildir; hem de bir dönemden sonra Zeydiyye Mu'tezile'yi eylem ve fikirler yönünden etkilemiştir. Konuyu biraz daha açmak gerekirse şunlar söylenebilir: Öncelikle akıl delilini ilk kullananın kim olduğu konusunda elimizdeki deliller son derece sınırlıdır. Mu'tezile'yi konu alan çalışmalarda da "akıl" delilini ilk kullanan kişinin Vâsıl b. Atâ olduğu ileri sürülmüş ve onun delilleri, nâtik kitap, üzerinde ittifak edilen haber, aklın hucyeti ve icmâ' şeklinde sıraladığı ifade edilmiştir.³⁶ Ancak bu bilgiyi Vâsıl b. Atâ'nın eserlerinden değil de³⁷ ondan yaklaşık üç asır sonra yaşayan Kâdî Abdulcebbar'dan öğreniyoruz.³⁸ Öyleyse, akıl delilini ilk defa Mu'tezilî âlimlerin kullandığı kesin değildir. Çünkü hem Rassi hem de Hâdî İle'l-Hak'ın eserlerinde akıl delili, açıkça zikredilmiştir. Aynı zamanda bu iki Zeydî ilim adamı Kâdî Abdulcebbar'dan da önce yaşamıştır. Yeri gelmişken Kâdî Abdulcebbar'ın Vâsıl b. Atâ'dan naklen kullandığı "akıl" kavramının çerçevesini de belirlemekte yarar olacağını mülahaza ediyoruz. Kâdî, burada hakkın bilinebilmesinden bahsetmiş ve hakkın ancak te'vile ihtimali olmayan Allah'ın kitabı, hucet makamında gelen

isimlerinden Hâkim el-Cuşemî'ye göre de, deliller akıl, Kitap, Sünnet ve icmâ'dır. (Bkz. Hâkim el-Cuşemî (ö.494/1101), *Tahkîmu'l-'ukûl fi tashihî'l-usûl*, tahk.: Abdüsselâm b. Abbâs el-Vecîh, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2001, s. 33.)

34 Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, s. 9.

35 Ebû Zehra, bu etkileşime örnek olarak İmamiye Şi'a'sını verir. İmamiye Şi'ası, Ehl-i sünnet ile etkileşim içerisinde olmuş, bu etkileşim hicri III. asırda kendisini yoğun bir şekilde hissettirmiştir. Mesela bir İmamiye ekolü mensubu olan Tûsî ve diğeri, Ehl-i Sünnet fikhî ve metodolojisine eğilmişlerdir. Bkz. Muhammed Ebû Zehra, *İmam Cafer Sâdik*, çev.: İbrahim Tüfekçi, Şafak Yayınları, İstanbul 1992, s. 238.

36 Mâcî, *agt.*, s. 13.

37 Vâsıl b. Atâ'nın konu ile alakalı bu eseri günümüze ulaşmamıştır. Mâcî, *agt.*, s. 13.

38 Kâdî Abdulcebbar, *Fadlu'l-'itizâl*, s. 234.

haber ve selim akıl ile bilinebileceğine işaret etmiştir.³⁹ Mu'tezile'nin burada selim aklı hakkın bilinebilmesinde "mihenk" olarak gördüğünü söyleyebiliriz. Yoksa akıl şer'i hükmün kaynağı olarak zikredilmiş değildir.

İkinci olarak Zeydiyye-Mu'tezile etkileşiminde belli bir dönemden sonra, Zeydiyye etkilenen değil, etkileyen rolünü üstlenmiştir. Hicri II. asırdan itibaren eylem ve fikirler yönünden Mu'tezile'nin Zeydiyye'den etkilendiği ifade edilmiştir.⁴⁰ Aynı şekilde Mu'tezile'nin, imamet anlayışı noktasında özellikle Abbâsiler döneminde Zeydiyye ile birlikte hareket ettiği tespit edilmiştir.⁴¹ Öyleyse Zeydiyye'nin fikrî açıdan tamamen Mu'tezile'den etkilendiğini söylemek tarihsel verilere uygun olmayacaktır. Buna göre, akıl delilinin Mu'tezile ile etkileşim neticesinde Zeydiyye'ye girdiğini söylemek de şimdilik biraz güç görünmektedir. Ancak hicri III. asırda özellikle Rassi ile birlikte Mu'tezile kelamıyla, Zeydiyye kelamının ortak konulara aynı açıdan yaklaştıkları; Rassi'nin, kullandığı deliller ve metod yönünden Mu'tezile ile uyduğu müşahede edilmiştir. Buna rağmen, Rassi'nin bu görüşleri kimden aldığı tespit edilemediği de vurgulanmıştır.⁴² Akıl kavramının bu dönemde Zeydi usûlüne nereden geldiği tam olarak bilinemese de, Mu'tezile ve Zeydiyye "akıl" kavramını kullanmışlardır.

Akıl kavramının Zeydi âlimler arasında hangi bağlamda kullanıldığı konusu son derece önem arz etmektedir. Zeydi âlimlerin eserlerinde zikredildiği şekliyle, aklın bir anda Kitap ve Sünnet'in önüne geçirilmesi, kanaatimizce, usûl-i dîn ve fıkıh usûlünü birlikte götürmek isteyen Zeydi âlimlerin, usûl-i dîn konularını öne alışlarından kaynaklanmaktadır. Fıkıh usûlünün üzerine kurulduğu teorinin kelâmî olması da bunu destekler mahiyettedir. Zeydi kelâmı, usûl ve fıkıh ile ilgilenen âlimlerin kitaplarının bir kısmında "akıl"ın ya da akli önermelerin, Kitap, sünnet ve icmâ'nın önünde zikredilmesi⁴³, bir takım soru işaretlerini de beraberinde getirmektedir. Burada akıl kavramıyla ne kastedilmiştir? Ayrıca akla yüklenen görev nedir? Uygulamalarından anlaşıldığı kadarıyla Zeydi bilginler akla Kur'an'ın hükümlerine rağmen tek başına hüküm getirme fonksiyonu yüklememişlerdir. Çünkü hem Rassi, hem de Cuşemî âyetlerle istidlâlde bulunmuş ve dinin bunlardan alınacağına değinmişlerdir. Rassi'nin Kur'an ve sünnete öncelendiği akli, "kesinleşmiş akli önermeler" ya da "eleştirel akıl" olarak anlamak daha doğru olacaktır.⁴⁴

39 Kâdi Abdulcebbar, *Fadlu'l-'itizâl*, s. 234.

40 Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*, ss. 218-19.

41 Osman Aydınlı, *Mu'tezilî İmamet Düşüncesinde Farklılaşma Süreci*, Araştırma Yayınları, Ankara 2003, s. 79.

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

43 Kâsım er-Rassî, "Usûlu'l-'adl ve't-tevhîd", c. I, s. 631; Hâkim el-Cuşemî, s. 33.

44 Bu konuyu şöyle örneklemek mümkündür. Rassi su ve teyemmüm edecek temiz toprak bulunmadığında kişinin ne yapması gerektiğini ifade ederken, mükellefin teyemmüm etmeden namaz kılacağını, toprağın olmamasının el ve yüzleri toprakla mesh etme emrini düşürdüğünü savunmuştur. Rassi'nin bu konudaki temel gerekçesi Mâide 6. âyetidir. Bkz. Kâsım er-Rassî, "Kitâbu't-tahâre", *Mecmû'u kutub-i ve rasâil-i imam Kâsım er-Rassî*, I-II, tahk.: Abdülkerim Ahmed Cedbân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'â 2001, c. II, s. 511.

Yine Rassi, Kur'an okumasını bilmeyen bir yabancınamazdaki kiraati nasıl yapması gerektiği sorusuna, Müzzemmil suresi فَافْرَعُوا مَا تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ "Artık, Kur'an'dan kolayınıza geleni okuyun (el-Müzzemmil, 73/20)." âyetini gerekçe göstererek Kur'an'dan kolayına geleni okuması gerektiği şeklinde bir cevap vermiştir. Rassi burada da görüldüğü gibi, hüküm verirken öncelikle Kitaba

Yahya b. Hüseyin'de "akıl" kavramının kıyastan sonraya alınması, aklın bu delillerden sonra geldiğini gösterdiği gibi, ancak bu deliller olmadığında akılla hüküm verilebileceğine de işaret etmektedir. Öyleyse, Kitap ve sünnete öncelenen aklın, bir konuda subûtu ve delâleti kat'î bir nass bulunmasına rağmen, salt akılla hüküm verme anlamında kullanılmayıp, aklın kesinlik bildiren hükümleri (önergeleri) anlamına geldiğini söylemek yanlış olmayacaktır.⁴⁵

Bu dönemde de Kitap'tan sonra ikinci şer'î kaynak sünnettir. Yahya ve Rassi'nin⁴⁶ eserlerinde sünnete verilen değer rahatlıkla görülmektedir.⁴⁷ Hâdî İle'l-Hak, sünnetin Kur'an'ı açıklayıcı olma özelliğine de dikkat çekmiş⁴⁸, pek çok yerde Kur'an, sünnet ve aklın birbirine uyumundan bahsederek⁴⁹, sünnetin Kur'an'da aslı bulunması gerekli olduğunu da vurgulamıştır.⁵⁰ Bu anlayış, Zeyd b. Ali döneminde başlayan *sünnetin Kur'an'a arzı* anlayışının bazı zorlamalarla uygulanmasını da beraberinde getirmiştir. Mesela, "recm" in aslının Kur'an'da olduğunu iddia eden Yahyâ,⁵¹ bu görüşüne dayanak olarak Lut kavminin fiilinin sonucunu göstermiştir.⁵² Bu anlayışın devamı olarak el-Cuşemî, "akıl" ve Kur'an'a muhalif olan haberleri kesinlikle "mevzû" kabul etmiş ve bu haberlerin Hz. Peygamber (sav)'e nispet edilmesinin sahih olmadığını belirtmiştir.⁵³

Bu dönemde, Hâdî İle'l-Hak'ın Kur'an-Sünnet ilişkisi çerçevesinde Sünnet'in Kitab'a arzı ilkesinin devamı sayılabilecek bir çıkışı yer alır. Yahya b. Hüseyin, sünnetin Kur'an'a ters düşmesinin asla mümkün olmadığını, Kur'an'daki bir hükmü iptal etmesinin, bir âyeti neshetmesinin ya da muhkemini değiştirmesinin imkânsızlığını ifade eder.⁵⁴ Hâdî'nin bu yaklaşımı, devrinin önemli Mu'tezile bilgini Ebû İshâk İbrahim en-Nazzâm (ö.231/845)'in farklı konulardaki muhalif çıkışlarını andırmaktadır.⁵⁵

Yahyâ'nın sünnetle ilgili bu açılımı, sonraki Zeydiler içerisinde de tartışılmış, sünnetin Kur'an'a arz edilmesi bir ilke olarak benimsenirken, sünnetin Kur'an'ın

başvurmuş, re'yi ile farklı bir açıklamada bulunmamıştır. Bu da Kitap ve sünnete öncelenen aklın, mücerret akıl değil, sadece *aklın kesinlik kazanan önermeleri* olduğunu göstermektedir.

45 Bkz. Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-lu'luiyye*, ss. 373, 374

46 Rassi, ibadetlerin keyfiyetlerinin Resulün sözleri ile bilinebileceğine işaret etmiştir. Bkz. Kâsım er-Rassî, "Usûlu'l-'adl ve't-tevhîd", c. I, s. 631.

47 Yahya b. Hüseyin (ö.298/910), *Kitâbu'l-ahkâm fi'l-helâl ve'l-harâm*, I-II, Mektebetu'l-Yemeni'l-Kubrâ, San'â 1990, c. I, ss. 96,101, 102, 108, 109.

48 Yahyâ b. Hüseyin, *Ahkâm*, c. II, s. 149.

49 Yahyâ b. Hüseyin, "er-Red 'alâ ehli'z-zeyğ mine'l-muşebbihîn", *Mecmû'u resâil-i imam Hâdî ile'l-hak Yahyâ b. Hüseyin*, tahk.: Abdullah b. Muhammed, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2001, s. 149.

50 Yahyâ b. Hüseyin, "Kitâbu tefsiri ma'âni's-sunne", *Mecmû'u resâil-i imam Hâdî ile'l-hak Yahyâ b. Hüseyin*, tahk.: Abdullah b. Muhammed, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2001, s. 480.

51 Yahyâ b. Hüseyin, *Ahkâm*, c. II, s. 147.

52 Yahyâ, "recm" in aslının Kur'an'da olduğunu savunur. O, bu görüşünü desteklemek için, Allah (cc)'in, homoseksüel bir toplum olan Lût kavmine, yaptıklarının karşılığı olarak gökten taş azabı göndermesini dayanak olarak kullanır. Bkz. Yahyâ b. Hüseyin, *Ahkâm*, c. II, s. 149.

53 Bu haberlerin başında açık bir biçimde teşbih ifade eden haberler gelmektedir. Hâkim el-Cuşemî, s. 92.

54 Yahyâ b. Hüseyin, "Kitâbu tefsiri ma'âni's-sunne", s. 479.

55 Nazzâm'ın fıkıh usulünde edille-i şer'iyye konusundaki farklı yaklaşımları için bkz. Ebû Zeyd Debûsî, *Takvimü'l-edille fi usûli'l-fıkıh*, tahk.: Halil Muhyiddîn, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrût 2001, s. 260; Duveyhî, ss. 350, 373; İlyas Çelebi, "Nazzâm", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 466 vd.

bir hükmünü iptali anlamındaki neshe ise izin verilmiştir.⁵⁶ Bu da daha önce ifade ettiğimiz gibi, Mu'tezilî bilginlerin tesiri ile Zeydî usûlünde benimsenmiş gibi görünmektedir. Yahyâ b. Hüseyin'in hicrî III. asırda ileri sürdüğü Kur'ân-sünnet ilişkisi noktasındaki bu görüşlerinin, günümüzdeki farklı Zeydî âlimlerce de sürdürüldüğü görülmektedir.⁵⁷ Rivâyetlerde daha çok Ehl-i beyt tariklerini tercih eden bu âlimler, sünnetin en canlı şahidi Hz. Ali'nin görüşlerini diğer sahabilere öncelemişlerdir.⁵⁸ Hatta Hâdî İle'l-Hak, pek çok konuda hüküm verirken, sadece Hz. Ali'den gelen çözümlere dayanmıştır.⁵⁹

C. KLASİK TASNİF DÖNEMİ (Hicrî V. Asırdan Çağdaş Döneme Kadar)

Zeydî usûlünün bu dönemi, hicrî V. asırla birlikte başlar ve çağdaş döneme kadar devam eder. *Klasik Tasnif Dönemi*, Zeydî usulcülerin ilk müstakil usûl eserleri verdikleri dönemdir. Ayrıca bu dönemle birlikte, mütekellimin usûl kitaplarının ve özellikle Mu'tezilenin tesiri Zeydî usûlünde çok belirgin bir şekilde hissedilir.

Bu dönemde, Zeydî usulcüler, yoğun bir telif çabası içine girmişler, hicrî III. ve IV. asırda telif ettikleri fıkıh usûlüne dair ilk risalelerden sonra, Zeydî usûlünün ilk müstakil usûl eseri örneklerini kaleme almaya başlamışlardır.

Hicri V. asrın Zeydiyye usûlü için çok verimli bir asır olduğunu söylemek mümkündür. Çünkü bu dönemden itibaren Zeydiyye'de pek çok önemli usulcü yetişmiştir. Nâlık bi'l-Hak'ın *el-Muczî fi usûli'l-fikh*⁶⁰ Cafer b. Ahmed b. Abdisselam (ö.576/1180)'ın *et-Takrîb fi usûli'l-fikh*⁶¹, Abdullah b. Hamza'nın, *Safvetu'l-ihityâr fi usûli'l-fikh*, Ahmed b. Muhammed Rassâs (ö.656/1258)'ın, *Cevheretu'l-usûl ve tezkiretu'l-fuhûl fi 'ilmi'l-usûlü*⁶² Yahya b. Hamza b. Ali b. İbrahim'in⁶³ *el-Hâvî li*

56 Klasik tasnif dönemi usulcülerinden itibaren sonraki dönem Zeydiler, Kur'ân-sünnet ilişkisi konusunda daha esnek davranmışlar ve mütevâtir sünnetin Kur'ân'ı neshini kabul etmişlerdir. Bkz. Abdullah b. Hamza Mansûrî billâh (ö.614/1217), *Safvetu'l-ihityâr fi usûli'l-fikh*, Merkezu Ehl-i beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yemen 2002, ss. 156, 157; Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-lu'iyye*, ss. 230, 235; Hâdî lidimillâh Hasan b. Yahyâ b. Ali el-Kâsımî (ö.1343/1924), *el-Fevâidu't-tâmme fi 'ilmi usûli'l-fikh*, Merkezu'n-Nûr li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, Sa'de 1996, s. 71.

57 Bu konunun çağdaş dönemdeki en önemli savunucusu Yahyâ Sâlim 'İzzân olmuştur. Bkz. Yücel, *agt.*, s. 70 vd.

58 Yahyâ b. Hüseyin, *Ahkâm*, c. I, ss. 103, 109, 112, 120, 144, 176.

59 Yahyâ b. Hüseyin, *Ahkâm*, c. I, ss. 204, 216, 324, 326, 328.

60 Ebû Talib'in *el-Muczî fi usûli'l-fikh* isimli usûl-i fıkıha dair bu eserini tahkik eden Dr. Murtaza Mahatveri ve Alman asıllı Zeydî Prof. Dr. Muhammed Kalisch'e göre de bu eser, Zeydî usûl-i fikhina dair derli toplu ilk müstakil eserdir. Yazarların bu kanaati kendileriyle yaptığımız yazılı ve sözlü görüşme sonucunda öğrenilmiştir.

61 Carl Brockelmann, *Târîhu'l-edebi'l-'arabî*, çev.: Muhammed Fehmi Hicâzî, el-Hey'etü'l-Misriyyetü'l-'Âmme li'l-Küttâb, Mısır 1995, c. IV, s. 120; Eserin üç adet yazma nüshası zikredilmiştir. Bkz. Abdusselam.b. Abbas el-Vecih, *A'lâmu'l-muellifne'z-Zeydiyye*, Muessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman 1999, s. 279.

62 el-Vecih, s. 164; Abdullah Muhammed el-Habeşi, *Masdaru'l-fikri'l-İslâmî*, Beyrût 1988, s. 173; 'İzzân, *el-Fusûlu'l-lu'iyye'nin* Mukaddimesi, s. 19. Eserin tahkikini Dr. Ahmed b. Ali el-Ma'hizî yapmaktadır.

63 İbrahim b. Kâsım el-Mueyyed Billâh (ö.1152/1739), *Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-kubrâ*, I-III, tahk.: Abdusselam b. Abbas el-Vecih, Muessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Amman 2001, c. III, s. 1224; el-Vecih, s. 1124; Şevkânî müellifin vefat tarihinin hicrî 705 olduğunu ifade etmiştir. Muhammed b. Ali Şevkânî (ö.1250/1834), *el-Bedru't-tâli' bi mehâsini min bed' il-karni's-sâbi'*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 1998, c. II, s. 185; Brockelmann yazarın vefat tarihini hicrî 747 olarak zikretmiştir. Bkz. Brockelmann, c. VII, s. 124.

*hakâiki'l-edilleti'l fikhîyye'si*⁶⁴, Ahmed b. Yahyâ el-Murtazâ'nın ⁶⁵ *Mi'yâru'l-ukûl fi 'ilmi'l-usûl* ve şerhi *Minhâcu'l-vusûl ilâ tahkiki kitâbi mi'yâru'l-ukûl'ü*⁶⁶, Sârimuddîn el-Vezîr (ö.914/1508)'in *el-Fusûlu'l-lu'lu'iyeye fi usûl-i fikhî'l-'itrati'z-zekîyye ve a'lâmi'l-ümmeti'l-Muhammediyye'si*⁶⁷, İbn Behrân es-Sa'dî (ö.957/1550)'nin *Metnu'l-kâfilî*⁶⁸, Kâsım b. Muhammed b. Ali (ö.1050/1640)'nin⁶⁹ *Gâyetu's-sûl* ve şerhi *Hidâyetu'l-'ukûl'ü*⁷⁰ bu dönemin önemli usûlcüleri ve eserlerinden bazılarıdır.

Bu dönemin en belirgin özelliklerinden birinin, Zeydî usûlüne Mu'tezilî usulcülerin tesir etmesi olduğunu söyleyebiliriz. Bu etkiyi, dönemin Zeydî fıkah usûlü eserlerinde görmek mümkündür. Bu tesirlere Zeydî usûl eserlerinden birkaç nakil ile örnek vermek istiyoruz. Mesela, Ebû Tâlib, *el-Muczî*'sinde Mu'tezile'nin önde gelen usulcülerini Ebû Ali el-Cubbâi, Ebû Hâşim el-Cübbâi ve Ebû Abdullah el-Basrî'den nakillerde bulunur ve onlardan *şeyhimiz* diye söz eder.⁷¹ Bu imamların Ebû Ali, Ebû Haşim, Ebû Abdullah olması onların Ehl-i beyt'e yakın olmasından kaynaklanıyor olabilir. Aynı nakil işleminin daha sonraki âlimler Hasan b. Muhammed Rassâs (ö.584/1188) ve Abdullah b. Hamza'da da olması, Zeydî usûlcülerin Mu'tezilî âlimlerden çokça istifade ettikleri izlenimini vermektedir.⁷²

Mu'tezilî eserlerin ilk defa Zeydî kelimci, hadisçi ve usûlcü Kâdi Cafer b. Ahmed b. Abdisselam⁷³ tarafından Yemen'e getirildiğini⁷⁴ dikkate aldığımızda bu dönemde Zeydiyye'nin Mu'tezilî bilginlerden azami derecede istifade etmeye çalıştığını pekâlâ söyleyebiliriz. Aynı çabayı doğrudan olmasa da, Abdullah b. Hamza'da da görüyoruz. Onun da, Zeydiyye mezhebinin fikirlerine uygun eserler getirtmek için Bağdat ve Horasan'a heyetler gönderdiği kaynaklarda yer almıştır.⁷⁵

Bu fikir birlikteliğinin, Mu'tezile ve Zeydiyye'nin birbirlerine yakınlaşmasında önemli rol oynadığı söylenebilir. Zaten biz Mu'tezile'nin Yemen'de, yani

64 Eserin yazma nüshaları için bkz. el-Vecih, s. 1127; 'İzzân, s. 20; Kâdi Hüseyin b. Nâsir en-Nisâi, *Matmahu'l-âmâl*, Izbacf. Org., 52. müellif.

65 Muhammed b. Ali b. Yunus İbn Fend (ö.916/1510), *Meâsiru'l-ebâr fi tafsilü mücmelâti cevâhiri'l-ahbâr*, I-III, tahk.: Abdusselam Abbas el-Vecih, Halid Kâsım Muhammed, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 2002, c. II, s. 1003; İbrahim b. Kâsım, c. I, s. 226; Brockelmann, c. VII, s. 131; el-Vecih, s. 206.

66 İbn Fend, c. III, ss. 1083, 1084; İbrahim b. Kâsım, c. I, s. 231; Brockelmann, c. VII, s. 137; 'İzzân, s. 21.

67 İbrahim b. Kâsım, c. I, s. 80; Şevkânî, c. I, s. 25; Brockelmann, c. VII, s. 141; el-Vecih, s. 69; Habeşi, s. 177.

68 İbrahim b. Kâsım, c. II, s. 1103; Brockelmann, c. IX, s. 135; el-Vecih, s. 1019; Habeşi, s. 177.

69 İbrahim b. Kâsım, c. I, s. 370; Brockelmann, c. IX, s. 141.

70 İbrahim b. Kâsım, c. I, s. 374; Brockelmann, c. IX, s. 141.

71 Nâtik bi'l-Hak, *Muczî*, vr. 59.

72 Hasan b. Muhammed Rassâs (ö.584/1188), *el-Fâik fi usûli'l-fikh*, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye Arşivi, San'a Yazması, vr. 1262, 1297; Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-ihitiyâr*, ss. 43, 49, 60, 257.

73 el-Vecih, s. 278.

74 Fuâd Seyyid, Ebû'l-Kâsım Belhî, Kâdi Abdulcebbâr ve Hâkim el-Cuşemî'nin *Fadlu'l-tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile'sine Yazdığı Giriş*, Dârut-Tunüsiyye, Tunus 1974, s. 8, 9; Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Kitâbiyât, Ankara 2004, s. 20; a. mlf., "Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi", *Marife(Mu'tezile)*, Kış 2003, Sayı: 3, s. 65.

75 Fuad Seyyid, ss. 9-11, Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, s. 20; a. mlf., "Mu'tezile Araştırmalarında Kaynak Problemi" *Marife*, s. 65.

Zeydiyye'nin hâkim olduğu yerlerde bir nebze de olsun varlığını sürdürdürebildiğini biliyoruz.⁷⁶

Pek çok konuda birbirlerini etkileyen bu insanların, hoca talebe ilişkisi içinde olmaları gâyet tabidir. Buna göre, Zeydilerle Mu'tezililer, tarih içerisinde iç içe olmuşlar ve adeta birbirlerinden ayrışmaları imkânsız hale gelmiştir. Zira daha sonraki dönemde yaşayan İbnu'l-Murtazâ'nın hem Zeydî imamı olup, hem de Mu'tezile tabakâtı yazması bu iç içeliği daha da derinleştirmektedir.⁷⁷

Çağdaş Zeydî araştırmacılar da Zeydiyye usûlünü "birinci" ve "ikinci" devre diye ikiye ayırırken, ikinci devrenin başlangıcını İmam Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî ile başlatır. Bu dönem, onlara göre, Mu'tezile fıkıh usûlü kitaplarının Zeydî usûl eserlerine tesir ettiği bir süreci ifade eder.⁷⁸

Mu'tezilî usulcülerin Zeydiyye'ye tesirini gösteren en temel konuların başında edille-i şer'iyye gelir. Zira bu dönemin en belirgin özelliklerinden bir tanesi de Zeydî usulünde şer'î hükmün kaynaklarının sınırlarını tespitinde yaşanan farklılaşmadır. Zeydî usûlüne bu dönemde ağırlıklı olarak Mu'tezilî bilgilerin de tesiriyle "istihsân" ve "ıstihâb" gibi metodlar/kaynaklar girmiş; kelam tesirindeki dönemin kaynak kabulünü ifade eden "akıl", "Kitap", "Sünnet", "icmâ" ve "kıyas" şeklindeki sıralama değişmiştir.

Klasik dönem Zeydiyye'sinin kaynak kabulündeki farklılığın, en belirgin şekilde "akıl" kavramında ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Hierî III. asırda *Kelam Tesirindeki Dönem*'de "akıl" deliline Kasım er-Rassî sıklıkla vurgu yaparken, bu vurguyu Yahya b. Hüseyin pekiştirmiştir. Ancak "akla" bir "kaynak" olarak vurgu yapan bu iki isimden sonra V. asra gelindiğinde, *Klasik Tasnif Dönemi*'nde akla yapılan vurgunun giderek zayıfladığını görüyoruz. Bu zayıflamanın teorideki en müşahhas göstergesi, X. asır usûlcüsü İbn Behrân'ın usûl eserinde görülmektedir. Zeydî usûlünün bir önceki evresinde yer alan "akıl" delili, İbn Behrân ile birlikte şer'î delil olmayınca akıl delili ile hükmedilir cümleleriyle ifade edilerek geri plana atılmıştır.⁷⁹

Bu dönemde aklın nass karşısındaki konumu da netlik kazanmış ve aklın nass karşısında sınırı belirlenmiştir. Mesela, Abdullah b. Hamza akıl ve nakil konularında aşağıdaki hususları öne çıkarmıştır. Ona göre bazı konular sadece akılla bilinebilir, bu durum daha çok kişinin teklife muhatap olması ve Allah'ı bilmesi gibi konularda söz konusudur. Hem akıl, hem de nakille bilinebilen konular da vardır ki, bunlar icmâ'in delil oluşu gibi önce "nakl"e sonra da bunu değerlendirecek "akl"a dayanır. Bir de sadece nakille, yani vahiyle bilinecek ko-

76 İlyas Çelebi, "Mu'tezile", c. XXXI, ss. 393, 398.

77 Bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Kitâbu tabakâti'l-Mu'tezile*, Neşr: Susanna Diwald-Wilzer, Dâru'l-Fikr, Beyrût 1988.

78 Çağdaş Zeydî araştırmacılarından İsmail el-Vezir 2006 yılında Yemen/San'a'da kendisiyle gerçekleştirdiğimiz mülakatta bu hususu dile getirmiş; Prof. Dr. Muhammed Kalisch de e-posta yoluyla kanaatini bildirmiştir.

79 Muhammed b. Yahya İbn Behrân es-Sa'dî (ö.957/1550), *Metnu'l-kâfil*, tahk.: Murtaza b. Zeyd el-Mahatvari, Mektebetu Bedr, San'a 2001, s. 30.

nular vardır ki, bu durumda aklın nakle uymaktan başka çaresi yoktur. Bunlar da şer'î maslahatlar ve şer'î mefsedetler gibi konulardır. Ona göre bu konuların bilinebilmesi, ancak Allah'ın bildirmesi ile söz konusu olabilir.⁸⁰

Hicrî V. asırla birlikte, Zeydî usûl-i fıkah eserlerinde, "Kitap" konusunda Mütেকellim'in usûlcüleri ve Mu'tezile gibi farklı ekollerin de etkisi ile geniş bir bilgi birikimi ve usûlün konularıyla alakalı ayrıntılar bulmak mümkündür.

Bu dönemde Kur'ân kıraatleri ve hükme tesiri üzerinde durulmuş; mütevâtir ve şaz kıraatlerin Zeydî usûlcülerce şartları belirtilmiştir.⁸¹ Ayrıca, daha önce bölük pörçük vaziyette zikredilen Kur'ân lafızları ve delaletleri, müstakil olarak "lafızlar ve delaletleri" bölümü altında sistemli bir şekilde ele alınmış, emir-nehiy, âmm-hâs, mutlak-mukayyed, hakikat-mecaz, mantûk-mefhûm ve nesh-hüküm ilişkisi gibi pek çok usûlî kavram, bu dönemde teknik bir biçimde tartışılmaya başlanmıştır.⁸² Zeydî usûlünde bu kavramların içerikleri ve tasnif biçimi Mutezilî usûlcüler kadar Mütেকellim'in usûlcülerin de tesirini hissettirir. Zira bu kavramlar, tespit edebildiğimiz kadarıyla en kapsamlı şekilde ilk defa Abdullah b. Hamza tarafından ele alınmıştır.⁸³ Daha sonraki usûlcülerin eserlerinde bu kavramlarla ilgili daha kapsamlı bilgiler bulmak mümkündür. Abdullah b. Hamza, derli toplu ilk matbu' Zeydî usul eseri olan *Safvetu'l-İhtiyâr*'da, genellikle, ünlü Mu'tezilî usûlcü Ebu'l-Hüseyn el-Basrî'nin ve diğer Mu'tezilî usûlcülerin tercihlerine katılmış⁸⁴, bazı yerlerde ise kendi tercihleri ile öne çıkmıştır.⁸⁵

Sünnet ile ilgili daha önceki dönemlerde verilen bilgilere ilaveten bu dönemde, hadislerin rivâyeti ile alakalı teknik bilgiler, haberlerin kendi aralarındaki taksimatı ve hüküm çıkarmada kullanım ölçütleri gibi konular eklenmiştir.⁸⁶

Bu dönemde sünnetin Kur'ân karşısındaki konumu ile ilgili, önceki dönemde daha çok Yahyâ b. Hüseyin'in savunduğu, *hadislerin Kur'ân'a arzı* ilkesine çok fazla vurgu yapılmamış ve mütevâtir haberin Kur'ân'ı neshedebileceği görüşü

80 Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-İhtiyâr*, ss. 402, 403.

81 Ahmed b. Yahya İbnu'l-Murtazâ (ö.840/1436), "Kitabu mi'yâri'l-ukûl fi 'ilmi'l-usûl", *el-Bahru'z-zehhâr el-câmi'u lîmezzâhibi 'ulemâi'l-emsâr*, tlk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût 2001, c. I, s. 195; a. mlf., *Minhâcu'l-vusûl*, s. 237; Sârimüddin el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-lu'lu'iyye*, s. 120, 121; İbn Behrân, s. 8; Kâsım b. Ali b. Muhammed (ö.1029/1619) *Mirkâtü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, tahk.: Muhammed Yahyâ Sâlim 'İzzân, Dâru't-Turâsî'l-Yemenî, San'â 1992, s. 20; Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed Lokmân (ö.1039/1630) *el-Kâşif li zev'i'l-ukûl 'an vucûhi'l-kâfil bi neyli's-sûl*, tahk.: Dr. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî el-Hasenî, Mektebetu Bedr, San'â 2000, s. 54; Ali b. Muhammed Taberî (ö.1072/1662) *Kitabu şifâi galilî's-sâil 'ammâ tahammelehu'l-kâfil*, I-II, Mektebetu'l-Yemenî'l-Kubrâ, San'â ts., c. I, s. 32; Abdulvâsî b. Yahyâ el-Vâsî'î (ö.1379/1959), *Tehzîbu'l-ukûl fi 'ilmi'l-usûl*, yy. 1973, s. 47. (İbnu'l-Murtazâ'nın, *Kitâbu'l-Ezhâr*'ıyla birlikte)

82 Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-İhtiyâr*, ss. 155, 156; İbnu'l-Murtazâ, *Minhâcu'l-vusûl*, s. 835; Sârimüddin el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-lu'lu'iyye*, s. 216; İbn Behrân, s. 35, 48; İbn Lokmân, ss. 293, 434, 435; Taberî, c. II, ss. 155, 244; Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, *Şerhu muhtasar 'alâ metni'l-kâfil*, Merkezü Bedri'l-İlmi ve's-Sekâfi, San'â 2001, s. 114; Hâdi lidinillâh el-Kâsımî, s. 70.

83 Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-İhtiyâr*, s. 42 vd.

84 Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-İhtiyâr*, ss. 43, 49, 60, 64; 257.

85 Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-İhtiyâr*, s. 340.

86 Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-İhtiyâr*, ss. 20, 164, 170; İbnu'l-Murtazâ, "Mi'yâr", c. I, s. 255; a. mlf., *Minhâcu'l-vusûl*, s. 463; Sârimüddin el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-lu'lu'iyye*, s. 281; İbn Behrân, s. 10; İbn Lokmân, s. 79; Taberî, c. I, s. 46.

benimsenmiştir.⁸⁷ Oysaki hicrî III. asırda Rassî ve Yahyâ, sünnetin Kur'ân'ı nes-hine imkân vermemişlerdir.

Mütevâtir haberin Kur'ân'ı neshetmesi noktasında hicrî III. asır Zeydî bilgileri Kâsım er-Rassî ve Yahyâ b. Hüseyin⁸⁸ ile klasik dönem usulcüler arasında taban tabana zıt görüşlerin olması bu ani zemin kaymasının nedeninin tartışılması zaruretini doğurmaktadır. Bu ani değişimin elbette ki çeşitli sebepleri olabilir. Her bir kanaatin kendi dönemlerindeki hâkim fikrî yapıyı yansıttığı da söylenebilir. Bu durumda Rassî ve Yahyâ'nın dönemlerindeki hâkim söylemden hareketle bu fikirleri ileri sürmüş olabilecekleri de bir ihtimaldir. Zira o dönemde Mu'tezile'den Nazzâm'ın pek çok konuda ve özellikle şer'î deliller hususunda farklı görüşleri olduğu bilinmektedir.⁸⁹ Hem Nazzâm'ın yaşadığı dönemde hem de Kadı Abdülcebbar ve Ebû Hüseyin el-Basrî'nin yaşadığı çağlarda Mu'tezile'nin fıkıh usûlü alanında etkin olduğu dikkate alındığında bu etkileşimin doğal olduğu da anlaşılabilir. Dönemin Zeydî usul eserleri incelendiğinde bu konudaki ani fikri değişimin temel nedeninin yine Mutezilî usulcüler olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü hicrî V. asırdan sonraki Zeydî usulcüler daha çok Mu'tezilî usulcüler ile yakınlaşmışlardır. Kanaatimizce Mu'tezilî usulcüler pek çok konuda olduğu gibi bu konuda Zeydî usulcülerini etkilemiştir. Bu iddiamızı destekleyen en önemli delil, Mu'tezilî bilginlerden Ebû Hüseyin el-Basrî'nin mütevâtir sünnetin Kurân'ı neshini Kitab'ın Kitab'la neshi gibi görmesidir.⁹⁰ Mu'tezile ile hoca talebe ilişkisi içerisinde olan Zeydî usulcüler, şeyhleri olan Mu'tezilî usulcüler gibi mütevâtir sünnetin Kitab'ın bir hükmünü neshini caiz görmüşlerdir.⁹¹ Bu tutum sonraki usulcülerce de aynen sürdürülmüş, çağdaş dönemde ise hicrî III. asırdaki görüşlere yakın görüşler ortaya atılabilmektedir.

Bu dönemin başlangıcından itibaren Zeydî eserlerde icmâ' konusu daha teknik bir şekilde ele alınmış;⁹² kıyas konusunda da mütekellimîn usûl-i fikh eserlerinin formatı benimsenmiştir. Bu eserlerde kıyas, kıyas türleri, illet, illetin vasıfları, illeti tespit yöntemleri ve hüküm-münâsebe konularına ağırlık verilmiştir.⁹³ Zeydîlerin bu konudaki tercihlerini de genellikle Mutezilî ve Mütekellimîn usulcülerin belirlediğini söyleyebiliriz.⁹⁴

İstihsân kavramının, hicrî V. asırla birlikte Zeydî usûl-i fikh kitaplarına girdiğini ve bir delil olarak Zeydî usûlünde bu dönemden sonra benimsendiğini

87 Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-ihityâr*, ss. 156, 157; Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-lu'lu'iyye*, s. 230.

88 Yahyâ b. Hüseyin, "Kitâbu tefsiri ma'âni's-sunne", s. 479; Ahmed b. Muhammed Rassâs (ö.656/1258) *Ceheretü'l-usûl ve tezkiretü'l-fuhûl fi 'ilmi'l-usûl*, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye Arşivi, San'â Yazması, vr. 42; Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-lu'lu'iyye*, s. 235; Ahmed b. Muhammed b. Ali el-Vezîr (ö.1372/1953), *el-Musaffâ fi usûli'l-fikh*, Dâru'l-Fikri'l-Muâsir, Beyrût 2002, s. 732.

89 Nazzâm'ın edile-i şer'iyye konusundaki farklı görüşleri için bkz. Duveyhî, ss. 350, 373.

90 Ebû'l-Hüseyin Muhammed b. Ali el-Basrî (ö.436/1044), *el-Mu'temed fi usûli'l-fikh*, I-II, Dâru'l-Kutubî'l-İlmiyye, Beyrût ts., c. I, ss. 393, 397, 398; c. II, s. 425.

91 Rassâs, *Fâik*, vr., 1299; Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-ihityâr*, s. 156.

92 Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-ihityâr*, ss. 245, 246; Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-lu'lu'iyye*, s. 251; İbn Behrân, s. 13; İbn Lokmân, s. 144; Taberî, c. I, s. 78.

93 İbnu'l-Murtazâ, *Minhâcu'l-vusûl*, s. 710; İbn Behrân, s. 18; İbn Lokmân, s. 200, 201; Taberî, c. I, s. 108.

94 Bu konudaki etkileşimi görmek için bkz. Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-ihityâr*, ss. 285, 288, 289.

söyleyebiliriz.⁹⁵ Zeydiler'in bu dönemde istihsânı delil olarak benimsemeleri, ilk bakışta istihsânı çokça kullanan Hanefiler'den etkilendikleri izlenimini vermektedir. Ancak bu etkileşimin doğrudan Hanefî fakih ve usulcülerini vasıtasıyla değil, fıkhîta Hanefî olmakla birlikte itikatta Mu'tezilî usulcüler vasıtasıyla olduğunu söylemek daha doğru olacaktır. Bu da Zeydî usulcülerle Mu'tezilî usulcülerin etkileşiminin boyutlarının görülebilmesi için önemli bir ipucudur. Tespit edebildiğimiz kadarıyla "İstihsân" ilk defa şer'î hükmün kaynakları arasında derli toplu ilk Zeydî usûl eseri olan Nâtik bilhak el-Hârûnî'nin *el-Muczî*'sinde zikredilmiştir.⁹⁶ Nâtik bilhak'ın itikatta Mu'tezilî amelde ise Hanefî olan Ebû Abdullah'ın talebesi olduğu⁹⁷ dikkate alındığında hoca-talebe ilişkisinin usûle yansımaları da daha açık bir şekilde ortaya çıkmış olur. Son dönem Zeydî usulcülerden Hüseyin b. Emir Kâsım b. Muhammed, istihsânın tarifini zikrettikten sonra, bu tarifi Ebû Talib'in *el-Muczî* isimli eserinde, hocası Ebû Abdullah el-Basrî'den naklettiğinden bahsetmiştir.⁹⁸

Bu bilgilerden hareketle Zeydiler'in başta Mu'tezilî üstatları olmak üzere farklı ekollerin tesiri ile başkalarına ait metodolojik bir kaynağı rahatlıkla benimseyip kullanabildiklerini söylemek yanlış olmayacaktır. VII. asrın önemli Zeydî usulcülerinden Rassâs, *Cevhere*'sinde bu konuyu tartışırken, istihsânın Hanefilere ait olduğunu kabul eder ve bu kaynak ile hükmün sabit olmasında mahzur görmez.⁹⁹

Burada açıklığa kavuşması gereken önemli bir husus da, Ebû Hanîfe (ö.150/767) ile Zeyd b. Ali'nin, hicrî II. asırdaki siyasi tavır birlikteliğinin, sonraki Zeydilerle Hanefîlerin yakınlaşmalarına neden olup olmadığıdır. Zeydî usûl eserlerinin genel sistematığı ve istihsânın Mu'tezile yolu ile Zeydilere geçtiği dikkate alındığında, usûl-i fıkıh anlamında böyle bir etkileşimden bahsetmek şimdilik güç görünmektedir. Çünkü Zeydî usûl-i fıkıh eserlerinde kullanılan kavramlar ve konuları ele alış sistematığı Hanefî usulcülerden ziyade, mütekellimîn usulcülerle benzeşmektedir.¹⁰⁰ Furû-i fıkıhtaki yakınlaşma için net bir şey söylemek için yeterli çalışma yapılabilmiş değildir. Ancak, Zeydî furû-i fıkıh kitaplarından konu ile alakalı yapacağımız nakiller, bizlere bu noktada önemli ipuçları verecektir. Zeydî âlimler ise, kendilerinin furû-i fıkıhta Hanefî oldukları şeklindeki iddiaları zaten reddetmektedirler.¹⁰¹ Konuyla alakalı yapılacak müstakil kapsamlı bir çalışma bu meseleyi çok daha netleştirecek olsa da, Zeyd b.

95 İbnu'l-Murtazâ, "Mi'yâr", c. I, s. 349; İbn Lokmân, s. 286.

96 Nâtik bi'l-Hak, *Muczî*, vr. 122, 129.

97 Abdüllatif b. Abdülkâdir el-Hâfîzî, *Te'sîru'l-mu'tezile fi'l-havâric ve ş-şî'a*, Cidde 2000, s. 406; İlyas Üzüm, "Nâtik-Bilhak", *DİA*, İstanbul 2006, c. XXXII, s. 439.

98 Hüseyin b. Emir Kâsım b. Muhammed (ö.1050/1640), *Hidâyetu'l-'ukûl ilâ ğâyeti's-sül*, I-II, 2. baskı, yy. 1401, c. II, s. 637.

99 Rassâs, *Cevhere*, vr. 104.

100 Zeydî usul eserlerinin ilk dönem örneklerinde, Hanefî usûl-i fıkıh eserlerine -atıflar şeklinde de olsa-rastlamak oldukça zordur. Zeydîlerin fıkıh usûlü konularının işleyiş sistematığı mütekellimîn usulcülerini gündeme getirmektedir.

101 Çağdaş Zeydî âlimler, kendilerinin Hanefîler ve Mu'tezile'den farklı müstakil bir ekol olduklarını ifade ederler. Furû-i fıkıhta Hanefî olduklarına dair iddiaları ise, kesin bir dille reddederler. Mesela, bkz. İsmâil Hamiduddin, s. 21; Ali b. Abdülkerim, s. 19.

Ali'nin *el-Mecmû'*undaki rivayetler¹⁰² ve sonraki fıkıh kitaplarının içeriği¹⁰³, bu konuda bize bir fikir sunmaktadır. Zeydî âlimlerin kendi içtihatları ve her biri farklı fakihlerce şekillendirilen Zeydî fıkıh kitapları, kanaatimizce Hanefilerin yol göstericiliğinde değil de, genellikle serbest içtihat düşüncesi ile şekillenmiştir. Ebû Zehra bu konuda biraz farklı düşünmekte ve Ebû Hanife ile Zeyd b. Ali'nin hicri II. asırdaki birbirlerine karşı olumlu yaklaşımlarının, daha sonraki Zeydilere tesir ettiğini ifade etmekte, ancak iddialarını destekleyecek herhangi bir kaynak da vermemektedir.¹⁰⁴

Klasik tasnif döneminde Zeydî usûlüne "istidlâl" kavramı girmiş ve istidlâl kavramı ile birlikte, ıstışâb, şer'u men kablenâ ve sahabî kavli gibi konular da ayrıntılı bir şekilde tartışılmıştır. Bütün bu kavramların Zeydî usûlüne girmesinin ağırlıklı olarak Mu'tezilî usulcülerle etkileşim sonucunda olduğunu söylemek mümkündür. Ancak belli bir dönemden sonra Mu'tezile etkisi, yerini İbnü'l-Hâcib (ö.646/1249)'e bırakmıştır. Çağdaş dönem Zeydî ilim adamlarından İsmail el-Vezîr, Zeydiyye'nin bu dönemden itibaren pek çok konuda Sünnî dünya ile aynı görüşü paylaştığını ileri sürmektedir.¹⁰⁵ İsmail el-Vezîr'in görüşlerini destekleyen başka araştırmacılar da bulunmaktadır.¹⁰⁶ Hicri V. asır ile birlikte Zeydî usulcülerin usûl-i fıkıhta bir dönem Mu'tezilî usulcülerin tesirinde kalması Mu'tezile'nin o dönemdeki gücüyle de doğrudan alakalıdır. Mu'tezile'nin zayıflamasından sonra Zeydiyye özellikle hicri IX ve X. asırdan sonra Sünnî dünyadan ve usulcülerden daha çok etkilenmiştir. Bu etkileşimin en somut örneği Zeydiyye içerisinde yetişen İbn Vezîr (ö. 840/1436), San'âni (ö. 1182/1768) ve Şevkânî (ö.1250/1834) gibi bilginlerin Sünnî dünyaya açılım yapmalarıdır.

102 Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû'*undaki, 64. hadise göre, Hz. Ali, sabah namazında rükûdan önce; vitirde ise rükûdan sonra kunut okurdu. Kûfe'de ise, rükûdan sonra vitirde kunut okumuştur. Yine İmam Zeyd'e göre Cibril (as)'ın Rasûlullah (sav)'a öğrettiği kunut duası: "*Allâhümmehdini fimen hedeyt ve âfini fimen âfeyt ve tevelleni fîmâ tevelleyt...*" şeklindeki duadır. (Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, s. 89, hadis no: 64, 66.)

Yine *el-Mecmû'*'da rivayet edilen bir hadise göre, vitir namazı Hanefilerin kabul ettiği gibi vacip değil, sünnettir. Bkz. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, ss. 101, 102.

Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû'*undaki bir başka rivayete göre de kunut şöyledir: "*Allâhümme ileyke rufti'ati'l-ebşâr ve busitatt'l-eydi... Allâhümmeftah beynenâ ve beyne kavminâ...*" Bkz. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, s. 103, hadis no: 111.

Zeyd b. Ali'ye göre namazda besmele cehri okunur. Bkz. Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, s. 86, hadis no: 58.

103 Hicri II. asırdan sonra kaleme alınan Zeydî furû-i fıkıh kitapları, Zeydî imamların kavillerini içermekle birlikte, daha sonraları mukaran bir tarzda kaleme alınan kitaplar ise, başta Hanefiler olmak üzere, diğer ekollere mensup fakihlerin de görüşlerine yer vermişlerdir. Mesela, *Ahkâm, Tecrid, el-Kâfi* ve *Tahrîr*'de sadece Zeydî imamların kavillerine yer verilmiş, *el-İntisâr* ve *Şerhu'l-Ezhâr* gibi eserlerde farklı ekollere mensup fakihlerin görüşleri de dikkate alınmıştır.

104 Muhammed Ebû Zehra, *İslamda Fıkhi Mezhepler Tarihi*, çev.: Abdulkadir Şener, Hisar Yayınevi, İstanbul 1976, s. 189 (Ebû Zehra, Nâtuk bi'l-Hak'ın da, bir konuda hüküm bulamadığında Ebû Hanife'nin fikrini uyguladığını ifade etmiştir. Bkz. Ebû Zehra, *age.*, s. 187.)

105 İsmail b. İbrahim el-Vezîr, Zeydiyye'nin pek çok konuda olduğu gibi haberi vahidleri kabul kriterleri noktasında da Sünnî dünyadan etkilendiğini ifade etmiştir. Bkz. İsmail b. İbrahim el-Vezîr, *Mede'l-ahz bi haber-i âhâd 'inde'z-Zeydiyye*, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, San'â ts., s. 399.

106 Zeydî usulcüler arasında aklın usuldeki kullanımının zayıflamasının benzerini, Zeydiyye'nin hadis kabulünde aklın kontrollü kullanması ve hadisleri daha az eleştirmesi şeklindeki yaklaşımında buluyoruz. (A.K. Kazı, "Notes On The Development of Zaidi Law", *ABR-NAHRAİN*, Leiden 1961, II, s. 39.)

III. MU'TEZİLİ USULCÜLERE ZEYDİ TESİR

Buraya kadar Zeydî usulüne ve usulcülere Mu'tezilî usulcülerin etkilerini aktarmaya çalıştık. Ancak unutulmamalıdır ki bir yerde etkileşim var ise bu genellikle tek taraflı olmamıştır. Fıkıh usulünde de Zeydî usulcülerin, üstatları Mu'tezilî usulcülerini etkilediği noktalar bulunmaktadır. Zeydiyye'nin Mu'tezilî usulcülerini etkilediği en temel konunun "icmâ'-ı 'itrat'" olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü hicrî V. asırda Zeydî usulünde açıkça şer'î hükmün kaynakları arasında zikredilen¹⁰⁷ icmâ'ı 'itrat ile alakalı Zeydî usulcülerin eserlerinde önemli bir ayrımı yer alır. Yahya b. Hüseyin'den yaklaşık iki asır sonra yaşayan Hâkim el-Cuşemî, Zeydiler'in Ehl-i beyt'in icmâ'ını kabul ettiklerine ve bunun Mu'tezilî usulcüsü Ebû Ali tarafından da benimsendiğine dikkat çekmiştir. Ancak Cuşemî, diğer Mu'tezilî şeyhlerinin ümmetin bir bölümü olmalarından dolayı, Ehl-i beyt icmâ'ını delil görmediğini de ifade etmiştir.¹⁰⁸

Hicri VII. asrın önemli Zeydî usulcülerinden Abdullah b. Hamza da, Mu'tezile'nin önde gelen iki usulcüsü, Ebû Ali ve Ebû Abdullah'ın icmâ'-ı 'itrat'ı şer'î delil olarak kabul ettiğini ileri sürmüştür. Mansûr billâh, bu görüşünü yine Mu'tezilî usulcülerin talebesi olan şeyhinden nakletmiştir.¹⁰⁹ Abdullah b. Hamza'nın naklettiği bu iddiayı Mu'tezile'ye yakınlığı ile bilinen önemli Zeydî usulcülerden İbnu'l-Murtazâ da yineler.¹¹⁰ Sârimuddîn el-Vezîr'in 'itrat'ın icmâ'ının, Ehl-i beyt, onların tâbileri, Ebû Ali, Ebû Hâşim ve Ebû Abdullah'a göre "kesin delil" olduğunu belirtmesi¹¹¹ hicrî V. asırdan hicrî X. asra kadar Zeydî usulcüler arasında bu konuda farklı bir kanaatin olmadığını göstermektedir.

Aynı ifadeler Taberî (ö.1072/1662)'nin *Şifâ*'sında da rastlıyoruz. Taberî *Şifâ*'sında Mu'tezile'nin çoğunluğunun Ehl-i beyt'in icmâ'ını delil görmediğini ifade ettikten sonra, Zeydiyye'nin hepsinin, Ebû Ali, Ebû Hâşim, Ebû Abdullah el-Basrî ve bir rivâyete göre de Kâdî Abdulcebbâr'ın Ehl-i beyt'in icmâ'ını delil gördüğünü ileri sürmüştür.¹¹² Son dönem usulcülerden Ali el-Vezîr (ö.1372/1953)'in *el-Musaffâ*'sında da da aynı ifadelerin olması, konuyla ilgili Zeydî muhitte her hangi bir farklılığın olmadığını göstermektedir.¹¹³

Zeydilerin bu iddialarını destekleyen en önemli kanıt Kâdî Abdulcebbâr'ın *el-Muğnî*'sinde yer alır. O, Mu'tezile'nin önemli simalarından Ebû Ali el-Cübbâî'den, Hz. Peygamber (sav)'in soyunun ('itrat) icmâ'ının delil olduğuna

107 Rassâs, *Fâtk*, vr., 1334; Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-ithiyâr*, s. 252; Rassâs, *Cevhere*, vr. 68; İbnu'l-Murtazâ, *Minhâcu'l-vusûl*, s. 619; Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-lu'luiyye*, s. 246; İbn Behrân, s. 12; İbn Lokmân, ss. 156, 157; Kâsım b. Muhammed, *el-İrşâd ilâ sebîl'r-raşâd*, tahk.: M. Yahyâ Sâlim İzzân, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'â 1996, s. 81; Kâsım b. Muhammed, *Mirkâtu'l-Vusûl*, ss. 12, 14; Taberî, c. I, s. 85; Yahyâ b. Ali el-Kâsımî, s. 24.

108 Hâkim el-Cuşemî, s. 36.

109 Abdullah b. Hamza, *Safvetu'l-ithiyâr*, s. 252.

110 İbnu'l-Murtazâ, *Minhâcu'l-vusûl*, s. 619. Ayrıca bkz. Ali el-Ma'hizî, Ahmed b. Yahya İbnu'l-Murtazâ'nın, *Minhâcu'l-vusûl ilâ mi'yâri'l-ukûl fî 'ilmi'l-usûl'üne Yazdığı Mukaddime*, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'â 1992, s. 161.

111 Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-lu'luiyye*, s. 246.

112 Taberî, c. I, s. 85.

113 Ali el-Vezîr, s. 391.

dair bir görüşün nakledildiğini ifade eder.¹¹⁴ Bu görüşü destekler mahiyette daha fazla bilgi bulmak mümkündür. Meselâ önemli Mu'tezilî usulcülerden Ebû Abdullah el-Basrî'nin *Kitâbü't-Ta'zîl*'inde Zeydî Şii temayülleri müdafaa eden tartışmalara yer verdiği, Şii rivayetlere dayanarak onların doğruluğunu ispata yöneldiği ve Hz. Ali'nin Hz. Ebubekir ve Ömer'den daha üstün olduğunu ileri süren Ebû Ca'fer el-İskâfî (ö.240/854)'nin düşüncelerine katıldığı ifade edilmiştir.¹¹⁵ Ayrıca onun için mut'a nikâhı konusunda Zeydiyye fıkhma uyduğuna dair değerlendirmelerin yapılması da son derece önemlidir.¹¹⁶ Yine Kadı Abdülcebbar'dan sonraki Mu'tezile âlimlerinde Zeydî veya İmâmî kimliğin ağır bastığı da vurgulanmıştır.¹¹⁷ Bu bilgilere ilave olarak Mu'tezilenin önemli imamlarından olan Cübbâiler, Ebû Abdullah ve diğerlerinin imamet düşüncesinde Zeydilerle aynı fikirde oldukları mezhepler tarihi çalışmalarında ifade edilirken,¹¹⁸ Kâdî Abdulcebbar'ın Mu'tezile içinde Zeydiyye'ye yönelik sürecinin önemli isimlerinden biri olduğu da belirtilmiştir.¹¹⁹

Yukarıdaki nakiller, her iki ekolün muhit ve şahsiyetler açısından iç içe olduğunu; bazı konularda da Zeydilerin Mutezile'yi etkileyebildiğini göstermesi açısından önemlidir.

Zeydiyye mezhebinde Kitap, sünnet ve icmâ'dan sonra şer'î hükme kaynaklık eden delillerden bir tanesi de, Hz. Ali'nin içtihatlarıdır. Şi'a geleneğine mensup olmakla birlikte, pek çok konuda Sünnî âlimler gibi düşünen Zeydiyye mezhebinde, hâkim olan görüşe göre Hz. Ali ma'sûmdur.¹²⁰ Zeydî usulcüler, Hz. Ali'nin ma'sûm olduğuna, ilgili hadislerden¹²¹ hareketle hükmetmişlerdir.

Zeydilerin çoğunluğu, Hz. Ali'nin sözlerini "âhâd hadis" mertebesinde "zannî" bir delil olarak görürler.¹²² Zeydî usûl kitaplarında Hz. Ali'ye verilen bu değer sadece teoride kalmamış, hicrî III. asrın önemli simalarından biri olan İmam Yahyâ b. Hüseyin'den itibaren fıkıh kitaplarında, Hz. Ali'nin sözleri etkin bir delil olarak kullanılmıştır.¹²³ Hz. Ali'nin içtihatlarının şer'î bir kaynak oluşu noktasında farklı düşünen Zeydî usulcüler de bulunmaktadır.¹²⁴

114 Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *el-Muğnî fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-âdl (eş-Şer'iyât)*, neşr: Tâhâ Hüseyin, Emin el-Hülî, Dâru'l-Kutub, yy. 1963, c. XVII, s. 213.

115 Şerafettin Gölcük, "Ebû Abdullah el-Basrî", *DİA.*, İstanbul 1994, c. X, s. 85.

116 Gölcük, ay.

117 İlyas Çelebi, "Kadı Abdülcebbar", *DİA.*, İstanbul 2001, c. XXIV, s. 105.

118 Aydınli, ss. 79, 204, 209.

119 Aydınli, s. 259.

120 Sârimuddîn el-Vezîr, *el-Fusûlu'l-lu'luiyye*, s. 256.

121 Zeyd b. Ali, *el-Mecmû'*, s. 267; Nâtik bi'l-Hak Ebû Tâlib Yahyâ b. Hüseyin el-Hârûnî (ö.424/1033), *Teysîru'l-metâlib fi emâli Ebî Tâlib*, tahk.: Abdullah b. Hamûd el-İzzî, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Ammân 2002, s. 83vd.; Murşid Billâh Yahyâ b. Hüseyin eş-Şecerî (ö.479/1086), *Kitâbu'l-emâli*, I-II, Âlimü'l-Kütüb, Beyrût 1983, c. I, s. 133 vd.; Mahatvarî, s. 25.

122 İbn Lokmân, s. 153; Mahatvarî, s. 25.

123 Mesela bkz. Yahyâ b. Hüseyin, *Ahkâm*, c. I, ss. 86,97, 103, 109, 112, 120, 125, 144, 176, 324, 326.

124 Mesela İbnu'l-Murtazâ, bunlardan birisidir. O, Zeydiyye içerisinde Hz. Ali'nin "ma'sûm", görüşlerinin de "âhâd haber" gibi kabul edilmesine rağmen, ashabin ona muhalefetine olduğu gibi, Hz. Ali'nin görüşlerine muhalefet etmenin caiz olduğunu belirtmiştir. Çünkü pek çok sahâbî Hz. Ali'ye muhalefette bulunmuştur. Ona göre, bu konunun örneklerinden biri İbn Abbâs'ın "mut'a" konusundaki, diğeri ise İbn Mes'ûd'un "ümmü veled" konusundaki, Hz. Ali'ye muhalefettir. Bkz. İbnu'l-Murtazâ, *Minhâcu'l-vusûl*, s. 626.

Burada vurgulanması gereken nokta, Hz. Ali'nin görüşlerinin öncelenmesi konusunda Zeydîlerin Mu'tezile'yi etkilediğidir. Bu konuda da farklı kaynaklarda yer alan dayanaklar bulmak mümkündür:

Mesela Mu'tezile'nin önemli isimlerinden Nazzâm'ın, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'yi vasfen ve işaretle imam tayin ettiği görüşünde olduğu vurgulanmıştır.¹²⁵ Ayrıca Mu'tezile'nin iki önemli ismi Ebû Abdullah el-Basrî ve Kâdî Abdulcebbar'a göre fazilet sıralamasının Hz. Ali, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve Hz. Osman şeklinde olması da son derece önemlidir.¹²⁶ Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün sürekli Hz. Ali ve Ali oğullarını öncelediği¹²⁷; Hz. Ali'nin Mu'tezile içinde her zaman diğer sahabilerden önde olduğu¹²⁸ da dikkate alındığında Zeydîler'in her iki konuda da Mutezili imamları etkilediğini rahatlıkla söyleyebiliriz.

SONUÇ

Zeydiyye ve Mu'tezile farklı alanlarda birbirini etkilemiş ve bu etkileşim fıkıh usûlünde de kendini göstermiştir. Zeydi usulcüler özellikle hicrî V. asırdan itibaren Mu'tezili üstatlardan istifade etmişler, pek çok şer'î kaynak ve metodu onlar vasıtasıyla usullerine almışlardır. Ancak bu etkileşim tek taraflı olmamıştır. Zeydiyye de Ehl-i Beyt'in icmâ'ının şer'î bir delil oluşu ve Hz. Ali'nin diğer sahabeye öncelenmesi konularında Mu'tezile'yi etkilemiştir.

ÖZET

Zeydiyye ve Mu'tezile İslam düşüncesinde önemli yeri olan iki farklı ekolü ifade eder. Bu iki düşünce sisteminin, inanç esasları noktasında etkileşim içerisinde oldukları kimi bilimsel çalışmalarda vurgulanmıştır. Bu çalışma, fıkıh usûlünde önemli bir birikime sahip olan Zeydiyye ile Mu'tezile arasında, bir etkileşim olup olmadığını sorgulamayı hedeflemektedir.

Anahtar kelimeler: Zeydiyye, Mu'tezile, Fıkıh Usulü, Akıl, İstihsân

Yahyâ b. Hamza, Zeydiyye içerisinde Hz. Ali'nin icthadları ile ilgili üç farklı görüşten söz eder: **a.** Hz. Ali'nin icthadları mutlak olarak huccettir. **b.** Kendisi huccet değil, diğer sahâbinin görüşlerine tercih edilir. **c.** Onun icthadlarının "kesin delil" oluşu "ihtilafı", ama diğerlerine tercih edilmesi "kesin"dir. Ayrıntılı bilgi için bkz. İsmail el-Vezîr, *Raf'u te'aruzi'l-edille 'inde'l-usüliyyin*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, I-II, Câmîatü Ümmi Dermân el-İslâmiyye Külliyyetü's-Şerîah ve'l-Kânün Kısmu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Südan ts., c. I, ss. 102-103.

125 Çelebi, "Nazzâm", c. XXXII, s. 468.

126 Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, tsh. Semîr Mustafa Rebâb, Beyrut 2001, s. 520; Murat Memiş, *İmamet Teorisi Bağlamında Mu'tezilîlerin Hz. Ali Anlayışı*, Kelam Araştırmaları 8: 2 (2010), ss.115-146, ss.130, 134, 142.

127 Aydınli, s. 261.

128 Memiş, s.142.

SÜNNET'İN ANLAMINA DAİR BİR AÇIKLAMA*

Sünnet'in Kaynağının Rasûlullah Olduğunu İleri Sürenlere Reddiye**

Hâdi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin (ö. 298/910)

Çev: Dr. Kadir DEMİRCİ***

Çevirenin Önsözü

Yahya b. Hüseyin (ö. 298/910), Zeydiyye mezhebini sistematik hale getiren ve Yemen'de Zeydi devletini kuran Zeydi bir imamdır. Onun ichtihadlarını takip edenler, *Hâdeviyye* diye bilinen bir fikhî ekolün oluşmasını sağlamış ve etkisince günümüze kadar sürdürmüşlerdir. Siyâsî mücadelelerle dolu hayatı sebebiyle, çok fazla eser ortaya koyamamasına rağmen, Yahya b. Hüseyin'in günümüze ulaşan eserleri, ilk dönem Zeydi fikir ve görüşleri yansıtması bakımından önemlidir. Yahya'nın fıkıh alanında iki eseri vardır: Biri, *el-Muntahab*, diğeri de *Kitabu'l-Ahkâm fi'l-Helâl ve'l-Haram'dır*.¹ Bu iki eser, çağdaşı bir Sünnî fakihin eseriyle karşılaştırmalı bir tahlil ve incelemeyi fazlasıyla hak eden değerdedir. Ayrıca o, yaşadığı dönemde yer alan bazı fırkalarla ve onların görüşleriyle de ilmî olarak mücadele eden bir âlimdir. Reddiye şeklinde yazdığı risaleler, bu mücadelesinin en tipik örnekleridir. Onun yaşadığı dönemdeki fikrî akımları, zamanın düşünce ekollerini tanımak açısından da bu risaleler oldukça önemlidir. Söz konusu risaleler Zeydi araştırmacı Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî'nin tahkiki ile '*Mecmûu Rasâil-i İmam Hâdi ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin*' adı ile neşredilmiştir.²

Yahya b. Hüseyin'in çevirisini yaptığımız '*Kitâbu Tefsîri Meâni's-Sünne*' adlı risalesi *Mecmû'Rasâil-i İmam Hâdi* adlı kitabın içinde yer almaktadır.³ Bu risale, Yahya'nın Sünnet'i -ki burada kastedilen büyük oranda ahkam hadisleridir- Hz. Peygamber'in şahsî görüş ve uygulamaları olarak değerlendirenlere karşı yazdığı bir reddiyedir. Bu iddiayı ileri sürenlerin kimler olduğuna dair herhangi bir açıklık bulunmamaktadır. Risalede dile getirilen Sünnet, Kur'an'da mücmel olarak asılları bulunan farz hükümlerin açıklamasıyla ilgili fer'î hükümlerdir. Yahya'ya

* Bu metin, Hâdi ile'l-hakk Yahya b. El-Hüseyin'in eserlerinin neşredildiği *Mecmûu Rasâil-i İmam Hâdi Yahya b. Hüseyin* (tahk.: Abdullah b. Muhammed eş-Şâzelî, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Merkezü Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Ammân-Sa'de 1421/2001) başlıklı kitap içindeki *Kitâbu tefsîri meâni's-sünne* adlı risalenin (ss. 465-482) çevirisidir.

** Yani, Rasûlullah aleyhisselâmın, sünneti Allah'tan bir vahiy ve emir olarak değil de kendi nefisinden söylediğini iddia edenlere yönelik bir reddiyedir. (Müellifin diğer bir el yazması nüshada bulunan bir not).

*** Ar. Gör. Dr. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Hadis Anabilim Dalı.

1 Her iki eser de basılmıştır. *el-Muntahab* Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniye tarafından San'a'da 1993 tarihinde, *Kitâbu'l-Ahkâm* ise Mektebetü'l-Yemeni'l-Kubra tarafından San'a'da 1990 tarihinde basılmıştır.

2 Müessesetu İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 2001

3 Bkz: *Mecmûu Rasâil-i İmam Hâdi Yahya b. Hüseyin*, s.465-482

göre nasıl ki Kur'an'daki mücmel farzların, asılları birer vahiy ise bunların Hz. Peygamber tarafından yapılan açıklamaları olan fer'i hükümler (furûât) de aynı şekilde vahiydir. Bir başka ifadeyle Kur'an vahiy olduğu gibi fer'i hükümleri içeren sünnet de vahiydir. Bu vahyin birincisi gece gündüz okunduğu için Kur'an diye isimlendirilmiştir, ikincisi ise Kur'an'daki sabit hükümleri açıklama, beyan anlamına geldiği için Sünnet diye adlandırılmıştır. Aslında *Sünnet-i Rasulillah* ifadesi mecazdır. Gerçekte bu ifadenin anlamı *Sünnetullah'tır*.

Hz. Peygamber'in kendisine vahiy olarak bildirilen fer'i hükümler dışında yer alan sünnetleri de vardır. Ancak bizzat Rasulullah kendi görüş ve uygulamalarını Allah'tan aldığı görüş ve uygulamalardan ayırmıştır. Haberler yoluyla bize gelen fer'i hükümlerin sıhhati ancak o hükümlerin birer aslının Kur'an'da şahit olarak bulunması ile bilinebilir. Eğer Kur'an'da aslı olmayan bir fer'i hüküm ile karşı karşıya isek o bilgi sahih değildir.

Çeviriye gelince; yazarın kimi kanaatleri eleştirilebilir, ya da daha da geliştirilebilirdi, ancak biz her ikisinden de kaçındık. Yazarın görüş ve düşüncelerini olduğu gibi okuyucuya takdim etmeyi amaçladık. Bazı yerlere alt başlıklar ilave ettik ve bunları parantezle belirttik. Parantezle belirtilmeyen alt başlıklar metnin kendisinde yer alan başlıklardır. Çeviride konunun sıkıcı olmaması ve daha iyi anlaşılabilmesi için akıcı bir dil kullanmayı tercih ettik. Metnin dili üçüncü hicrî asra ait bir dildir. Yazar özellikle giriş kısımlarında edebî ve ağıdalı bir dil kullanmıştır. Konuyla direk ilgisi olmayan ve uzun bir hamdele ve salve kısmını içeren bu bölümleri kısa bir özet halinde vermeyi uygun gördük. Lafzi tercüme yapmadık. Konunun rahatlıkla anlaşılmasını sağlayacak ve tercüme havası vermeyecek şekilde oldukça serbest bir tercüme yaptık. Yazarın sık sık yaptığı tekrarlar da çeviride serbest bir dil kullanmamızı gerekli kıldı. Çevirimizi kısmen, parça parça birlikte mütalaa ettiğimiz dostlarıma ayrıca teşekkür ederim.

Hicrî üçüncü asırda bir Zeydî âlimin sünnet kavramına yaklaşımını içeren ve peygamberin konumuna dair farklı bir bakış açısını yansıtan bu çevirinin hadis araştırmalarına küçük de olsa bir katkıda bulunmasını temenni ederim.

Kitâbu tefsîri meânî's-sünne

Yazar risaleye oldukça uzun ve ağıdalı bir hamdele ve salve ile başlamaktadır. Ardından da cihad ile ilgili ayetleri peş peşe sıralamaktadır. Bu aradaki birkaç kısa cümlesinden anlaşıldığına göre yazar, bu risaleyi cihad emri kapsamında değerlendirmektedir. Allah Teâlâ dinin emirlerini ihya kapsamında cihadi emretmektedir. Yazarın yaptığı da bir tür dinin asıllarını ihya faaliyetidir. Yani bir tür 'ilmî bir cihattır'. Yahya b. Hüseyin zikrettiği ayetlerle âdetâ böyle bir risaleyi kaleme almasının altındaki manevi sorumluluğu ve yükümlülüğü dile getirmektedir.⁴

4 İmam Yahya'nın zikrettiği ayetler şunlardır: Tevbe, 24, 39, 41, 111; Saf, 61/10, 13; Nisa, 4/95, 96

Allah'a hamd, Rasûlüne salât ve selâmdan sonra;

Bu topluluğun⁵ içinde bulunduğu duruma; görüş ve düşüncelerdeki ayrılıklara, yorumlardaki yanlışlıklara, uyum ve birlikteliğin azlığına ve bütün bunların nedenlerine baktığımızda, yapılması emredilen işlerin yapılmamakta, ihmal ve zâyi edilmekte olduğunu görürüz. Durum o kadar karışıktır ki, bu durumu belirlemek de oldukça zordur. Zira ümmetin işlerinde farklı temayüller çoğalmış, doğrudan sapmalar artmış, anlayış ve idrak azalmış, her ekolün birbirinden farklı görüşleri ortaya çıkmıştır. Ümmetin içinde bulunduğu bu durum son tahlilde birbirinden farklı görüşlerin ve faydasız uygulamaların bulunduğu bir kaostur. Bırakın ilim ve marifet ehlini, cahil kimseler bile bu boş ve faydasız durumdan nefret eder.

Bu boş ve faydasız sözler içinde en çirkini ve en câhilânesi Allah ve Rasûlü hakkında söylenendir. Bu gafil kişilere göre kulluk etmeleri için gönderilen din, hüküm koyan eski-geçmiş bir Kitâb'tan ve kendi şahsından kanun koyan bir peygamberin sünnetinden ibarettir. Onlara göre Rasûlün emrettiklerini Allah emretmemiş, Peygamberin söyledikleri ile ilgili güya Kur'an'da bir şey yokmuş. Bu iddialarını o kadar ileri götürdüler ki mezheplerinde bile bunu esas edindiler. Bu zikrettiğim şeylerden onların şunu iddia ettiklerini söyleyebiliriz. İddialarına göre Allah dini Peygamber'in eline bırakmış, peygamberin ihtiyaç duyduğu zamanlarda farz konusunda bir hüküm vermemiştir. Bu iddialarda bulunurken sanki onlar Allah'ın şöyle buyurduğunu işitmemişlerdir: *"Biz Kitap'ta hiçbir şeyi eksik bırakmadık"* ⁶ *"Sana bu kitabı; her şey için bir açıklama, doğru yolu gösteren bir rehber, bir rahmet ve müslümanlar için bir müjde olarak indirdik."* ⁷ O kişiler aynı şekilde şu ayeti de duymamış gibiler: *"Kendilerine okunan kitabı sana indirmiş olmamız onlara yetmedi mi? Şüphesiz bunda inanan bir kavim için bir rahmet ve bir öğüt vardır."* ⁸ Bu ayette Allah Teâlâ *"onlara yetmedi mi?"* buyuruyor. Yani indirdiği âyetlerin açıklaması, nuru, delilleri farz kılınan her konuda bir yeterliliğin olduğunu söylüyor. Şayet Allah, insanların ihtiyaç duydukları şeyi yerine getirmeyip eksik bıraksaydı, Allah, Cebrail vasıtasıyla Peygamberine gönderdiği Kitab'ında böyle hitap eder miydi? Dolayısıyla bu âyetin ifade ettiği gibi Allah Teâlâ ümmetine ve peygamberine farz olan bir takım işleri Peygamberine bırakmamış ona böyle bir görev vermemiştir. Aksine Allah Teâlâ gönderdiği din ile ilgili bir hükmü asla terk etmemiş, mutlaka onu peygamberine bir vahiy olarak bildirmiştir. Bu zikrettiğimiz deliller ümmet için kafi gelmemiş mi ki şöyle demişlerdir: Peygamberin ortaya koyduğu bütün fer'i hükümler kendi şahsından belirlediği hükümler olup Rabbinden değildir. Bu iddianın sonucu olarak Allah'ın *"Namazı kılın, zekatı verin"* ayetindeki farz kılınan namaz ve zekat da bu şekildedir. Bu topluluk zikrettiğim konuda bu iddiayı ileri sürerek Allah'a karşı küstahlık etmiştir. Onların

5 Arapça metinde ümmet lafzı geçmekteyse de müellif burada bu terim ile sünnet konusunda farklı yorum yapan kimseleri/grup kastetmiştir.

6 En'am,6/38

7 Nahl, 16/89

8 Ankebüt, 29/51

iddiasına göre namazın fer'i hükümleri Allah tarafından belirlenmemiştir, Allah Peygamber'ine namazın şeklini, hudutlarını tarif etmemiş, namazın rüku ve secdeleriyle rekatlarıyla kamil bir şekilde kılınmasını bildirmemiştir. Aksine Hz. Peygamber namaz ile ilgili bu ayrıntılı hükümleri kendi nefisinden uydurmuş, bunları kendiliğinden ümmetine sünnet kılmış, bunları kendi şahsından din kılmıştır.

Benzer şekilde zekâtın ne zaman verileceği, hayvanların zekâtının nasıl verileceği, yiyecek maddelerinin, ticaret mallarının vs... zekatlarının nasıl verileceği gibi zekâtın furuâtı ile ilgili hükümleri de güya Allah değil de peygamberin kendi ortaya koymuştur. Hz. Peygamber bu hükümleri kendi görüşü ile belirlemiş, bizzat kendi tercih ve ictihatta bulunmuştur. Bunlar bizzat Peygamber tarafından ümmete yüklenen farzlar imiş, Allah'tan gelen hükümler değilmiş. Bu topluluk bütün farz hükümlerde ve bu farzlarla ilgili fer'i hükümlerde hep aynı şeyi söylemiştir. Kitapta emredilen farz hükümler Allah'tandır, ancak bu farz hükümlerin, teferruatıyla ilgili hükümler, onların açıklanması Hz. Peygamber'in açıklaması olup, Allah katından değildir. Bütün bu fer'i hükümler Peygamber'in fiilidir, Allah'ın fiili değildir. Bu kişiler daha sonra bu fer'i hükümleri 'sünnet' diye de isimlendirdiler. Böylece Sünnet'i farz olan hükümlerden ayırdılar. Bu sözleriyle bu kişiler büyük bir vehme kapılmışlardır. Bu konuda kendi aleyhlerine olacak olan şeyin de farkına varmadıklarından dolayı bu şekilde hüküm vermişlerdir. Neticede iş büyüdü. Tehlike arttı. Biz de bu helak ve dalaletin onları kuşattığını gördük. Dolayısıyla 'sünnet' diyen kişinin bu sözünün manasını, sünnetin ne demek olduğunu açıklamayı gerekli gördük. Böylece Allah'ın Kitab'ında mücmel olarak indirilen asılların teferruatıyla ilgili hükümleri Rasulullah'ın nasıl açıkladığına dair bir izah yapma ihtiyacı hasıl oldu.

(Peygamberin Konumu)

Hz. Peygamber Allah'tan ayrı olarak kendiliğinden her hangi bir iş yapmamıştır. Nitekim Kur'an'da şöyle ifade edilmiştir: *"Ben ancak Rabbinden bana vahyedilene uymaktayım"*⁹ *"Ben kendiliğinden yükümlülük altına girenlerden değilim"*¹⁰ Bu âyet-i kerimelerden de anlaşıldığı üzere, Allah Teâlâ Peygamber'ine hüküm koyma, şeriat yapma, bir şeyi farz kılma konusunda her hangi bir yetki vermemiştir. Kitap, dinin usul ve farzlarının kaynağıdır. Bu usul ve farzların ayrıntıları ise Hz. Peygamber'e Cebrâil vâsıtasıyla bildirilmiştir. Tıpkı Kur'an'ın asıllarının ve farzlarının Hz. Peygamber'e nâzil olması gibi bu usul ve farzların ayrıntıları da Nebi aleyhisselama nâzil olmuştur.

Dinin asılları ve farzları Allah tarafından birbirinden ayrıştırılmıştır. Bu, Allah'ın kulları üzerindeki bir tasarrufudur. Allah, Kitab'ının ezberlenmesi, iyice bilinmesi gibi sebeplerle bunu böyle murat etmiştir. Bu aynı zamanda Allah'ın kulları üzerindeki yüklerini hafifletmedir. Bu yüzden usul ve furu' birbirinden ayrıştırılmıştır. Kitap'ta mücmel olarak yer alan usul ve farzlar Cebrâil tarafından Peygamber'e getirildiği gibi aynı şekilde usullerle ilgili olarak Kitabın dışında yer

9 A'râf, 7/ 203

10 Sâd, 38/86

alan fûru'lar (ayrıntılı hükümler) da Cebrâil tarafından Hz. Peygamber'e getirilmiştir. Böylece usul ve fûru' tüm hükümlerin hepsi Allah'tan gelen bir vahiydir. Hz. Peygamber kendisine bildirilen her iki vahyi de olduğu gibi ümmetine tebliğ etmiştir. Dinin Allah tarafından vazediliş şekli böyledir. Dinin bu şekilde vazedilişinde Hz. Peygamber'in herhangi bir ihtiyârı söz konusu değildir. Hz. Peygamber ümmetine ancak Allah'ın emrettiği ve yasakladığı şeyleri bildirmiştir.

Namaza ve Zekâta İlişkin Ayrıntılar

Yukarıda ifade ettiğimiz hususa Allah Teâla'nın şu âyetini örnek göstererek biraz daha açıklama getirebiliriz. Âyet-i kerîmede şöyle buyrulmuştur: *"Namaz kılın, zekat verin"*¹¹ Bu iki lafız, yani namaz ve zekat, Kur'an'da birlikte zikredilmiş ve her ikisi de kesin-mutlak bir ifade (Mücmel) ile anılmıştır. Namaz kelimesi genel bir ifade ile zikredildiği için bu ifadeden namazın az ya da çok da kılınabileceği şeklinde iki ihtimalli bir anlayışın doğması imkan dâhilindedir. Ancak daha sonra Allah Teâlâ Cebrâil'in lisanıyla -ki Kur'an'ı da onun lisanıyla indirmişti- öğle namazını dört, ikinci namazını dört, akşamı üç, yatsıyı dört, sabah namazını da iki rekat olarak belirlemiştir. Böylece Allah Teâlâ Peygamberine Kur'an'da genel olarak emredilen namazın ayrıntılarını açıklamış, namazı ayrıntıları bilinmez bir durumda bırakmamış ve Hz. Peygamberi ayrıntıları bilinmeyen namaz emri karşısında ne yapacağını bilemez bir duruma düşürmemiştir.

Yine aynı şekilde Allah Teâlâ'nın *"zekat verin"* şeklindeki genel (mücmel) ve kapalı olan emrine, zenginlerin de fakirlerin de dâhil olma ihtimali söz konusudur. Aynı şekilde zekat verilecek malların insanların bütün paraları, koyun ve develeri şeklinde anlama ihtimali de vardır. İster bin koyunu olan olsun, ister bin ölçek, ister bin dinar buğdayı olan olsun hepsinden aynı şekilde zekâtın tahsil edilebileceği ihtimali söz konusudur. Zira Allah Teâlâ *"onların mallarından kendilerini temizleyip arındıracak olan zekatlarını al"*¹² âyetinde de kimlerden ve ne miktarda zekat alınacağına dair herhangi bir açıklama yapmamıştır. Bu ilâhî emrin ardından Allah Cebrâil'in lisanıyla zekat verilmesi gerekli olan malın ne olduğunu, ne miktar zekat verileceği ve ne zaman verileceği ve kimlerin vereceği konularında ise ayrıca bir açıklama getirmiştir. Hayvanların yaşlarına varıncaya değin kimin ne vereceği veya vermeyeceği ve nasıl vereceği, hangi miktarda vereceği gibi konular ayrıntılı bir şekilde Hz. Peygamber'e Allah tarafından bildirilmiştir.

Diyete İlişkin Ayrıntılar

Diyet konusunda nâzil olan âyetin de namaz ve zekata benzer şekilde mücmel olduğunu görürüz. Allah Teâlâ diyet konusunda şöyle buyurmuştur: *"Hüre karşı hür, köleye karşı köle, kadına karşı kadın kısas edilir. Ancak öldüren kimse, kardeşi (öldürülenin vârisi, velisi) tarafından affedilirse, aklın ve dinin gereklerine uygun yol izlemek ve güzellikle diyet ödemek gerekir. Bu, Rabbinizden bir hafifletme ve rahmettir. Bundan sonra tecavüzde bulunana elem dolu bir azap vardır"*¹³

11 Mücadele, 58/13

12 Tevbe, 9/103

13 Bakara, 2/178

Görüldüğü gibi âyette '*eğer affedilirse*' ifadesine yer verilmiştir. Yani bununla maktûlün ailesinin kısıstan vazgeçip diyete razı olması murat edilmiştir. Nitekim kâtili affedip diyeti kabul eden aileye diyetin ödenmesini Allah Teala emretmiş, "*ailesine verilecek bir diyet*" ¹⁴ âyetinde belirtildiği üzere hata ile öldürmelerde diyeti vacip kılmıştır.

Başka bir yerde ise; "*yaralar da kısasa tâbidir*" ¹⁵ buyrulmaktadır. Kasten yaralamalarda ise kasten öldürmelerdeki gibi kısas cezası gerekli görülmüştür. Hata ile yaralamada ise hata ile öldürmedeki gibi diyet gereklidir. Bütün bunlar, Allah'ın Kitab'ında mücmel olarak zikredilmiş, konunun ayrıntılarına ve açıklamalarına temas edilmemiştir. Açıklamalar Peygamberin vâsıtası ile yapılmıştır. Buna göre, eğer diyet altın cinsinden verilecekse diyet miktarı bin miskal altın, dirhem cinsinden ödenecekse on bin dirhem, koyun cinsinden ödenecek ise diyet miktarı iki bin koyun, sığır üzerinden ödenecek ise iki yüz sığır, deve üzerinden ise yüz deve belirlenmiştir. Sonra bunu Peygamber'in diliyle bir hüküm olarak belirlemiştir. Hz. Peygamber'in bu miktarlarda Allah'dan aldıklarını en güzel açıklama ve bunu uygulama dışında asla başka şey yapmamıştır.

Ferâiz ve mirâs konularında da benzer şekilde Allah Teâlâ bazı şeyleri açıklamış, bazı ayrıntıları da peygamberinin lisanıyla bildirmiştir. Bütün helal ve haram ile ilgili hükümlerde aynı şey yapılmıştır. Bu yüzden Rasulullah'ın helal olduğunu söylediği bir şeyi haram kılmak, ya da haram olduğunu bildirdiği bir şeyi de helal yapmak asla caiz değildir. Ümmetine farz kıldığı bir takım hükümleri değiştirmek ve onu noksan görmek ve onlara ilavede bulunmak caiz değildir. Bütün bunları noksan veya ziyade kabul etmek mümkün değildir. Çünkü bunların hepsi Rasulullah'dan değil bilakis Allah'tandır. Rasulullah aleyhisselam Allah'ın emrine ne bir ilavede bulunmuş, ne de onun emrinden herhangi bir şeyi eksik bırakmıştır. Bilakis kendisine tevdi edilen emâneti bihakkin yerine getirmiştir.

Her kim Rasulullah'ın haram ve helal olarak ortaya koyduğu şeylere Allah'dan değil de bizzat onun ortaya koyduğu sünnettir derse hem Allah'a hem de Hz. Peygamber'e karşı cahillik atfetmiş olur. Zira Allah c.c bu gibi şeylerden çok yüce ve münezzehdir. Ya da bir kimse Allah Peygamber'ine kendi nefsinden bir takım hükümler söylemesi konusunda yetki verdiğini ya da din konusunda herhangi bir şeyi farz kılabiliriz izni verdiğini söylerse de aynı şekilde Allah'a karşı cahillik atfetmiş olur.

"*Onu sünnet kıldı*" diyen kişinin bu sözünün manasına gelince; bu sözün anlamı 'onu açıkladı, ortaya çıkardı, gizliliğini giderdi, onun Allah'dan geldiğini zikretti, onu kendisi ortaya çıkarmadı, kendi nefsinden uydurmadı demektir.

Bunun delili şudur: Hz. Peygamber İslam dini ve onun ahkâmı konusunda daha önceden bir bilgiye sahip değildi. Allah Teala kendisini Peygamber olarak seçti ve ona vahiyde bulundu. Dünya yaratılmadan önce büyük küçük ne var-

14 Nisa.

15 Mâide, 5/45

sa her şey Allah'ın ilminde mevcut idi. İslam ve onun hükümleri farzları, hepsi Peygamber'in gönderilmesinden önce Allah'ın ilminde var olan hakikatler idi. Peygamberin gelişiyle bunlarda bir artış olmadı. Bilakis Allah Teâlâ kendisine Peygamberlik görevini verdikten sonra o, bütün bu ahkamı, farzları, hudutları Allah katından ümmetine bildirdi ve Allah, nebisi ve onun ümmeti için seçtiği dini diğer dinlere üstün kıldı.

Durum böyle olunca Hz. Peygamber'in Allah katında olan bu ilmi kendiliğinden ortaya çıkarması düşünülemez. Dinin ahkâmını, farzlarını ve onların açıklamasını, nasıl yapılacağına dair bilgileri Hz. Peygamber'in kendiliğinden ortaya çıkarması mümkün değildir. Eğer Rasulullah bütün bu ahkamı kendi aklından çıkardı, akli ile istidlal etti dersen, bundan daha çirkin ve daha cahilce bir söz olmaz. Hz. Peygamber Allah'ın gaybında gizli olan bir ilme nasıl muttali olabilir? Bu asla mümkün değildir. Hiçbir mahlukat gaybı bilemez ve kendisinden gizlenmiş olan bir takım hakikatleri anlayamaz.

Allah'ın tevfiğiyle bildi dersen; bu, tevfinin geçerli olacağı bir alan değildir. Araştırmayla, başarıyla elde edilebilecek bir şey değildir. Bu tevfik ve tahkik alanı değildir. Bilakis bu alan Allah Teâlâ'nın farzları, emirleri, yasakları, cezaları, fiilleri, itaat eden kullarına vaad ettiği sevapları, isyan edenlere cezasını içeren bir alandır. Tefvik bu farz alanların dışındaki alanlarda olur. Ama Allah'ın şeriatı, onun ahkamı, müslümanların kullukla ilgili fiilleri ancak Peygamberlerin tebliği ile olabilecek bir şeydir. Bütün milletlere ve bütün dinlere peygamberler bu getirdikleri ahkam ile ihtiac ederler.

Bütün bunlardan dolayı bizim dediğimizin doğruluğu ortaya çıkar. Bütün fer'i hükümler, açıklamalar Allah'tan melek vasıtasıyla Peygamber'ine olan bir vahiyden ibarettir. Tıpkı Kur'an'ı melek vasıtasıyla vahyettiği gibi bu ahkamı da vahyetmiştir. Ahkamın asıllarına ve ümmeti Muhammedin ortaya koyacağı kulluğa ancak fer'i hükümlerle ulaşılabilir Dinin furuları usulleri gibidir. Kitapta mücmel olarak belirtilen asıllar-temeller furular gibidir. Hz. Peygamber dinin mücmel olan asıllarını bilmeye ihtiyaç duyduğu gibi onların furuları olan açıklamalarına da aynı şekilde ihtiyaç duymuştur. Çünkü furu ameldir. Amel imandır. Zira iman hakkında Emirul Mü'minin Hz. Ali şöyle demektedir: İman dil ile ikrar, yerine getirilen amel ve akıl ile idrak ve irfandan ibarettir. Furu'lar amellerin ve imanın asıllarıdır. Furûun durumu Kitap'taki mücmel hükümlerin durumu gibidir. Furû' ile usuller arasında her hangi bir ihtilaf söz konusu değildir.

Bu söylediklerimize başka bir delil de şudur: Allah Teâlâ Kitab'ın mücmel hükümlerini Peygamberi'ne indirdiği gibi onun açıklamaları olan fer'i hükümleri de Nebisine indirmiştir. Nitekim ayet-i kerimede şöyle buyrulmuştur: "Daha evvel Kitap nedir, iman nedir bilmezdin. Fakat biz onu, kullarımızdan dilediğimizi, doğru yola eristireceğimiz bir nur kıldık. Sen böylece kullarımızı doğru yola iletirsin"¹⁶

Bu ayet-i kerimede Allah Teâlâ haber veriyor ki Nebi aleyhisselam mücmel olan Kitabı bilmiyor, aynı zamanda iman olan furu da bilmiyor. Nitekim bununla ilgili ayette de şöyle denilmektedir: “Seni yolunu kaybetmiş olarak bulup ta yola iletmedi mi”¹⁷

Allah Teâlâ bu ayette ‘dâllen’ kelimesi ile Peygamber’inin dinin şeriatını, Kitab’ın mücmelini ve furûunu bilmediğini ifade ediyor. Hz. Peygamber öğle namazının kaç rekat olacağını bilmiyordu. İkinci namazının kaç rekat olacağını bilmiyordu. Müslümanların mallarından ne kadar zekat alınacağını bilmiyordu. Farz kılınan zekat miktarını bilmiyordu. Ne zaman farz olacağını vs..bilmiyordu. O, bütün bunlardan habersizdi. İşte âyet-i kerimede geçen ‘dâllen’ kelimesi bu konularda bilgisi yoktu anlamındadır. İşte bu yüzden Hz. Peygamber bu zikredilenleri Allah’ın kendisine öğretmesiyle bilebildi ve ümmetine Allah’ın emrettiği şeyi farz kıldı. Mükelleflere Allah’ın emretmediği her hangi bir şeyi emretmedi.

Eğer cahillerin dediği gibi Hz. Peygamber bütün bu fer’î hükümleri Allah’dan değil de kendi nefsinden ileri sürmüş olsaydı, bütün farzları kendinden farz kılan olurdu. Allah’dan başka ahkam koyan olurdu. Eğer kendiliğinden böyle yapsaydı, o zaman kendisine kulluk edilen olurdu. Haşa Rasulullah bundan münezzehtir. Zira ümmet bu şeriat ve bu furûat ile, bu ahkam ve bu helal ve haramlar ile yalnız Allah’a kulluk etmektedir.

Eğer Hz. Peygamber cahillerin dediği gibi fer’î hükümleri ortaya koyan bir müteferri, helaller belirten helal koyucu, haramları söyleyen bir haram kılıcı, farzları belirten bir emredici olsaydı Allah’tan başka kendisine de kulluk edilirdi. Bu ise Allah’a karşı bir küfürden ibarettir. Allah ve Rasulü bu iftiraldan beridir, çok âli ve yücedir. Aksine Allah kullarına dinin ahkamını emredici bir âmir, helal koyucu bir muhallil, haram kılıcı bir muharrim, farz kılıcı bir müfteriz, fer’î hükümleri açıklayıcı bir müteferri’dir. Peygamber’ine ise düşen Allah’dan aldığı tüm bu ahkamı asıl ve furularıyla olduğu gibi ümmetine tebliğ etmekten başka bir şey değildir.

Yapmayanın Günaha Girmeyeceği Sünnet

Rasulullah’ın haram dediği bir şeye helal demek caiz olmadığı gibi, onun helal dediği bir şeye haram demek de caiz değildir. Veyahut onun mahzurlu dediği bir şeyin öyle olmadığını söylemek de caiz değildir. Çünkü bütün bunlar Rasulullah’ın kendi şahsından değil Allah Teala tarafından bildirilmiş hükümlerdir. Rasulullah bu hükümleri Allah’ın emri ile bildirmiştir. Zira Rasulullah Allah’ın farz kıldığı bir şeyin üstüne çıkamaz. Onun tarafından emredilen şeyler ümmetinin yerine getirmesi gerekli olan şeylerdir. Şayet bu hükümler yerine getirilmez veya eksik bırakılırsa cezayı ve azabı gerektirir. Dinin emri olarak yapılmasını istediği şeyi yapmak da büyük bir mükafat ve sevaba vesile olur. Bütün bunlar emir ve yasaklar hepsi Allah’tandır, Rasulullah’ın kendisinden değildir.

Bütün bu zikrettiğimiz helal ve haramlar Allah tarafından belirlenmiştir. Bu hükümler Rasulullah'ın kendiliğinden ortaya koyduğu hükümler gibi değildir. Onun Allah katından bildirdiği hükümlerin terk edilmesi cezayı gerektirirken, kendi nefsinden ileri sürdüğü hükümler ise böyle bir cezayı gerektirmez. Örneğin, Hz. Peygamber'in sünnet kıldığı vitir namazı, tırnakların kesilmesi, başın tıraş edilmesi, ağız ve dişlerin temizlenmesi, sakal bırakılması, bıyıkların kısılması gibi davranışlar Rasulullah'ın kendi nefsi tarafından ortaya konan ve terk edilmesi herhangi bir cezayı gerekli kılmayan sünnetlerdir. Bunların dışında Rasulullah'ın ibadetlere, namazlara fazladan kendiliğinden ilave ettikleri de bu kategoridedir. Farz namazların dışında kıldığı sünnetler, ümmetinden sâdır olan hatalar sebebiyle onları terbiye maksadıyla verdiği bazı tazir cezaları da aynıdır.

Ümmet tarafından işlenen suçların dört boyutu vardır:

1. Allah tarafından had cezası gereken suçlar: Bunlar Allah'ın Kitab'ında bizzat isimlendirilmiş olan cezalardır. Zina edenlerin darb edilmesi, hırsızın elinin kesilmesi, iftira edene uygulanan had vb. gibi...
2. Cebrail'in Rasulullah'a bildirdiği bazı suçlara ait cezalardır. İçki içene uygulanan had cezası gibi.
3. Kulların davranışlarından kaynaklanan bazı suçlara verilen cezalar: Örneğin, bir adamın bir kadını öpmesi gibi suçları Rasulullah kendi takdiri ile cezalandırmıştır.
4. Ne Allah tarafından, ne de Rasulullah ve ne de ondan sonra gelen devlet başkanları tarafından herhangi bir ceza gerektirmeyen, insan vicdanında karşılığını bulan, 'lemem' denilen, kasıtsız olarak işlenen suçlardır. Kasıtsız bir şekilde kadınlara bakmak, kasıtsız bir şekilde kadınlarla ihtilat halinde olmak vb davranışlar gibi..Bunlar Halika karşı bir cüretkarlığı içermeyen, faili için de herhangi bir uyarı ve kınamayı gerektirmeyen işlerdir. Bunlar kasıtlı olarak yapılan bir isyan kategorisinde değildir, aynı zamanda haram olan bir şeyi helal görme gibi de değildir. Allah'ın Kitabı'nda da zikrettiği 'lemem'in anlamı da işte budur.

Rasulullah'ın muhkem olan farzlarla ilgili kendi nefsinden açıklamalar getirdiğini, şeriathın ahkamı ile ilgili kendi şahsından hüküm koyduğunu iddia edenlere karşı ileri sürülecek olan delillerden biri de şudur: Şöyle bir soru sorsak; Allah'ın fiili nedir? Allah'ın fiili Nebisinin fiili midir, Nebinin fiili de Allah'ın fiili midir? Allah'ın birliğine inanan kimse bu soruya 'Hayır' diye cevap verecek ve diyecektir ki; Allah'ın fiili Muhammed'in fiilinden ayrıdır ve Muhammed'in fiili Allah'ın fiilinden ayrıdır.

O zaman şöyle denir; Muhammed aleyhisselamın ortaya koyduğu fer'i hükümler, farzlar, kanunlar, kullara emrettiği şeyler hepsi Muhammed aleyhisselamın kendi fiilidir. Buna 'evet' denirse o zaman denilir ki; şayet Rasulullah Allah'tan ayrı olarak ümmetine bir takım farzları bildiren farz kılıcı, bir hüküm koyucu ise Rasulullah'ın fiili Allah'ın fiilinden ayrıdır. O zaman Muhammed aleyhisselam

Allah'tan ayrı olarak, emirleri yerine getirilen bir Mabut olmuş olur. Çünkü farz Allah'tan değil, Muhammed'dendir.

Ümmet içinde tevhid ve irfan ehli hiç kimse böyle bir şey söyleyemez. Hiç kimse Allah'a kulluğu reddedemez. Ümmet bütün hükümlerin Allah'tan geldiğine ve Müslümanların başkasının değil sadece Allah'ın kulları olduğuna inanır. Allah'ın farz kıldığı davranışlar başkasından değil Allah'tandır. Zira kulların kulluğu farz kılan kişinin emrettiği farzları yerine getirmekle ancak sahih olur. Bir kimse için şeriat, fer'i hükümler, ve onların açıklamaları sabit olunca farzlar da sabit olmuş demektir. Bir kimse için farzlar sabit olunca kulluk da sabit olmuş olur. Kullar farz olan ve sabit olan hükümleri yerine getirirler ki kulluk ancak bunları yerine getirmekle sahih olur. Diyanet bu farzların ve sabit hükümlerin yerine getirilmesi ile gerçekleşir. İşte bu delil, Allah'ı layıkıyla ve kemaliyle bilen ve bütün bu söylenenlerin manalarını derin derin düşünenler içindir. Hamd olsun alemlerin Rabbına, selam olsun gönderilen elçilerine...

Batıl ehline söylenecek bir diğer delil de şudur: Şayet Rasulullah onların iddia ettiği gibi Allah'tan ayrı olarak bir takım fer'i hükümleri kendi şahsından ümmetine emretmiş olsaydı o takdirde o kendi nefesine kulluk eder olurdu. Halbuki Rasulullah Allah'a kulluk eden kulların ilkidir. Dini Allah'a has kılan muhlislerin ilkidir. Hem farzları hem de bunların açıklaması olan fer'i hükümleri hakkıyla yerine getirenlerdendir. Farz kılan Mabut'tur başkaları değil. O da yüce olan Allah'tır. O Allah ki meleklerine, enbiyalarına, kullarına, ins ve cinne farzları emreden Allah'tır. Rasulullah Allah'ın emrettiği bu farzlardan ve fer'i hükümlerden asla teberri etmemiş, onları yerine getirmiş ve bu emirlerden sorumlu olmuştur. Nitekim bir delil olarak Allah Teâlâ bu konuda şöyle buyurmuştur: "Ey Muhammed onlara bir âyet getirmedığın zaman alay ederek derler ki: 'onu da bir yerlerden derleyip toplasaydın ya' De ki: 'Ben ancak Rabbinimden bana vahyedilene uymaktayım. Bu (Kur'an ayetleri) Rabbinizden gelen basiretlerdir. İman edecek bir topluluk için bir hidayet kaynağı ve bir rahmettir' ¹⁸

Şayet biri şöyle dese: Sünnet'in manası nedir? Kitap ve Sünnet'e çağıran kişinin davetteki çağrı neyi ifade eder?

Denir ki; Kitap ve Sünnet'e davet Kitabın asıllarına, mücmellerine, ayetlerine, o asılların ayrıntılarına, furûya, apaçık hükümlere, şeriata, farz kılınan taat ve ibadetlere davet demektir.

Kitap

Kitap Allah'ın vahyinin bir parçası, sünnet de yine onun vahyinin bir diğer parçasıdır. Hükümlerin asıllarının bulunduğu vahiy Kur'an diye isimlendirilir. Çünkü, asıllar için Kur'an imamdır, rehberdir. Allah'ın vahyinin farzlarını oluşturan diğer ikinci kısım ise sünnet ve burhan diye isimlendirilir. Birinci kısım vahiy gece gündüz okunduğu için onun Kur'an diye isimlendirilmesi daha uygundur. Zira Kur'an vaciplerin, kendisi ile ibadet edilen derslerin okunmasını içerir. Furu

kısmına dahil olan müteşabih ve mücmel âyetlerin açıklamasını ihtiva eden vahyin ikinci kısmının 'Sünnet' diye isimlendirilmesi de dil bakımından daha uygundur. Çünkü, sünnetin anlamı hüccet için gerekli olan şeyleri açıklamaktır. Arabın dilinde kelimenin anlamı böyledir: Arap dilinde '*senne fulanın sünneten*' denildiği zaman '*bir işi açıkladı, hayra hükmetti*' anlaşılır. Bunun anlamı ise o şeyin yapılması, ona uyulması ya da ondan kaçınılması demektir. '*senne Rasulullah keza ve keza*' diyen kişinin sözünün manası da böyledir. Bu söz ile o kişi Rasulullah'ın Allah'tan getirdiği şeyleri açıkladığını, ortaya çıkardığını murat eder.

Sünnet

Sünnet, açıklanan hükümler (ahkam mübeyyene), ayrıntıları belirtilen farzlardır (el-Ferâiz el-Mufasssale). Bu açıklamalar ve ayrıntılar Rasulullah'ın kendisinden değil Allah Teala'dandır. Tebliğin ve o tebliğin yerine getirilmesi ile alakalı olan nasihat ve öğüt verme dışında Hz. Peygamber'in bir görevi yoktur. Sünnet aslında Sünnetullah'tır. Sünnet kelimesinin Rasulullah'a nispet edilmesi hakiki anlamda değil mecâzî anlamdadır. Çünkü sünneti o tebliğ etmiş ve Allah'tan o getirmiştir, bu yüzden ona nispet edilmiştir ama bu nispet mecâzî bir nispettir. Bu durum, Kur'an için '*Muhammed'in Kitabı*', İncil için '*İsa'nun Kitabı*', Tevrat için '*Musa'nun Kitabı*' denilmesi gibidir. Nitekim Allah Teâlâ Kitab'ında böyle ifade etmiştir: "*Bundan önce bir rehber ve rahmet olarak Musa'nun Kitabı da vardı. Bu ise onu doğrulayan Arap diliyle indirilmiş bir Kitap'tır*"¹⁹ Allah Teâlâ Tevrat'ı '*Musa'nun Kitabı*' diye isimlendirmiş ve ona nispet etmiştir. Halbuki gerçekte Tevrat Hz. Musa'ya indirilmiş olan Allah'ın Kitabı'dır. '*Rasulullah'ın sünneti*' sözünü söyleyen kişinin bu sözü de aynı bu şekildedir ve bu tabir ile '*Allah'ın sünneti*' murat edilmiştir. '*Allah'ın Sünneti*' ifadesinin anlamı '*Allah'ın farzı, onun hükmü ve dini ile ilgili açıklaması*' demektir. Nitekim Allah Teala şöyle buyurmuştur: "*Bu, Allah'ın kulları hakkında eskiden beri yürürlükte olan kanunudur. İşte orada inkarcular hüsrana uğradılar*"²⁰ Allah Teâlâ bu âyette '*sünnetullah*' sözü ile '*Allah'ın yaratılmışlar ve onların işleri hakkındaki sözlerini ve fiillerini*' murat etmiştir.

Her kim '*Rasulullah'ın sünneti*' ifadesi hakkında bizim bu söylediklerimiz dışında bir şey söyler ve bu ifadede kullanılan sünnetin Allah'tan değil de Rasulullah'tan kaynaklandığını, ondan geldiğini vehmederse yanlış yapmış, cahillik etmiş, Allah'ın sözünün anlamını değiştirmiş, Rasulullah'a büyük bir iftira da bulunmuş olur. Bu ise Allah hakkında söylenen sözlerin en çirkinidir.

Sünnet, Allah'ın Kitabı ile asla çelişmemiştir. Allah'ın Kitab'ında yer alan bir hükmü, bir emri, bir yasağı, bir haberi, ortadan kaldırma, mensuh bir ayeti reddetme, sabit olan bir âyeti nesh etme, müteşabihi muhkem kılma, muhkem olan bir şeyi değiştirme gibi noktalarda asla sünnet Allah'ın Kitabı ile çelişmemiştir. Bilakis, bize ulaştırılan ahkam konularında bizâtihi kendisi muhkemdir. Ayrıntılı hükümleri açıklayandır. Kitabın muhkemi buna şahittir. Ve başka pek çok sebepler sünnetin Allah katından olduğunu ortaya koyar.

19 Ahkaf, 46/12

20 Mü'min, 40/85

Ahkam konusunda Rasulullah'tan rivayet edilen ve kendisine sünnet denilen şey; şayet Allah'ın Kitabı şahitlik etmiyorsa ve Allah'ın Kitabında o rivayetin aslı ile ilgili mufassal veya mücmel veya sabit bir âyet bulunmuyorsa o rivayet edilen hüküm Allah'tan değildir. Allah'tan olmayan bir şeyi Rasulullah ise söylememiştir. Rasulullah'ın söylemediği ve Allah'tan geldiği konusunda hükmetmediği bir şey ise Rasulullah'tan değildir ve o sünnet değil bilakis sünnetin zıddı olan bir şeydir. Ondan olmayan bir şeyi dine ona nispet etmek ise asla caiz değildir.

Kitâbın âyetleri, hükümlerin anasıdır, sünnetler ise o hükümlerin detaylarıdır. Kitabın anası olan ümmühât, muhkem âyetlerdir. Mufassal olan yani detaylandırılmış olan hükümler bu muhkem âyetlere atfedilir. Muhkemler Rasulullah'tan ayrıntı hükümler içeren sünnetlerle ilgili rivayetlerin şahitleridirler. Bu konuda Rasulullah şöyle buyurmuştur: *"Benden önce gelen Peygamberlere yaptıkları gibi benim hakkımda da yalan sözler söyleyeceklerdir. Benden rivayet edilen sözleri Allah'ın Kitabı'na arz edin. Allah'ın Kitabı'na muvafık olan sözüm bendendir, onu ben söylemişimdir. Allah'ın Kitabı'na aykırı olan ise benden değildir ve onu ben söylememişimdir"*²¹ Rasulullah kendisinden rivayet edilen hükümler konusunda Allah'ın Kitabı'na muvafık olanların kendisinden olduğunu ve onun Allah katından olduğunu belirtmiş; ancak, Allah'ın Kitabı'na muhalif olanın ise kendisinin Allah'tan getirdiği sünnet olmadığını ifade etmiştir. Çünkü gerek sünnet gerekse Kur'an birbiriyle çelişmez bilakis birbiriyle müttefiktir. Rasulullah'ın kendisinden gelenler ise Allah'a nispet edilemez. Nitekim Rasulullah aleyhisselam Allah'ın Kitabı'na aykırı olan veya kendi nefsinden söylediği şeyleri bizatîhi açıklardı. Örneğin, veda haccından dönüşte Cuhfe mevkiinde bir dede kendisine şöyle sordu: Torunum öldü onun malından bana bir hisse var mıdır? Rasulullah evet senin için 'altı da birini alma' hakkın var' buyurdu. Yaşlı adam dönüp gittikten sonra Rasulullah onun ilerlemiş yaşına ve çaresizliğine acıdı ve tekrar çağırıp kendisine 'sana bir altı da bir daha var' dedi. *Ancak bu ikinci altı da bir benden sana bir ikramdır* buyurdu.

Rasulullah kendisinden olan ile Allah'tan olanı birbirinden ayırır ve bu durumu beyan ederdi. Nitekim *'ikinci altı da bir benden sana ikramdır'* ifadesinde ilk altı da birin Allah'tan bir hüküm olduğunu anlıyoruz. Rasulullah kendi işi ile Allah'ın işini birbirinden ayırmış ve bunu beyan etmiştir. Amacı ümmetinin Allah'ın dini konusunda herhangi bir karışıklığa düşmesini önlemektir. Rasulullah her işinde ister ümmetini te'dib maksadıyla yaptığı işler olsun, ister onların yönetilmesi ile ilgili işler olsun hepsinde aynı hassasiyeti gösteriyor ve kendi görüşü ile Allah'tan olanı birbirinden ayırıyor ve bunu beyan ediyordu.

Rasulullah'ın merkebi atla çiftleştirmeyi çirkin görmesi de bu gibi işlerdendir. Nitekim o, Hz. Ali'ye bunu sormuş, Ali de 'merkepleri atlarla çiftleştiriyoruz ve katırları elde ediyoruz' diye cevap vermişti. Hz. Peygamber de 'bunu ancak bilmeyen kişiler yapar' buyurmuştu. O bunu Allah'tan bir emir olarak değil tamamen

21 Bu hadis hakkında daha detaylı bilgi için bkz: Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur'an'a Arzı*, İnsan Yayınları, İstanbul 1998.

kendi ihtiyârı ile söylemişti. O hayvanların kendi cinsleriyle çiftleştirilmesini arzu ediyor, bunun dışındaki çiftleştirmeyi hoş görmüyordu. Bu onun tercihi idi.

Yine benzer şekilde Rasulullah'ın Allah'tan değil de kendi re'yi ve isteği ile yapılmasını istediği sünnet kıldığı şeylerden bir diğeri de farz namazların ardından kıldığı nafil namazlardır. O bu gibi ibadetlerle Allah'tan bir fazilet ve fazladan bir lütuf ve ihsan talep ediyordu. Bütün bunlar kendisinin hoş gördüğü şeylerdi. Allah'tan bir farz değildi. Terk eden kişi için de Rabbisine karşı bir nankörlük söz konusu değildi. Çünkü farz ile nafileler arasında açık bir fark vardır. Alimlerin çoğu bunu bilirler ki bu gibi ibadetler kullar üzerine gerekli vacip ibadetler değildir. Bu gibi ibadetleri yapanlar ise bereket ve hayır almış, fazilet elde etmiş olurlar, terk edenler ise günahkar olmazlar ve bu durum onların Rasulullah'a bağlılıklarına da herhangi bir hanel getirmiş olmaz.

KASIM B. İBRAHİM'İN KELÂMÎ RİSÂLELERİ*

Binyamin ABRAHAMOV

Çev.: Mehmet ÜMİT**

Bölüm I

Nizam delili (argument from design), Kasım b. İbrahim'in eserlerinde Allah'ın varlığına ilişkin temel delillerden biri olarak kullanılır. O iki kısımdan oluşur:

1. Dünyanın yaratılmışlığı, dünyanın her tarafında görülen yaradılışın işaretleriyle ispatlanır.
2. Bu işaretler mükemmel olduğundan onları sadece Allah'ın yaratabileceği apaçıktır.

Kasım'ın varsayımı, yapılmış ve yaratılmış olan her şeyin bir yapıcısı ve yaratıcısı olduğudur. Yaratılmışlar kendi kendilerini yaratamazlar. Yine tecrübeyle kanıtlanmıştır ki, insan yaratıcı olamaz. Bu işaretler, sadece dünyanın yaratılmışlığını değil, aynı zamanda onun varlığının Allah tarafından insanın faydası için istihdam ve idare edildiğini ispatlar. Bu hususta nizam delili teleolojik delille örtüşür.

Kasım tarafından kullanılan diğer iki delil ise, terkeb delili (argument from composedness) ve değişim delili (argument from change), Nizam delilinin yeniden ifadesinden başka bir şey değildir. İyi tasarlanmış dünyadaki terkeb delili, Allah-tan başkasının olamayacağı bir yaratıcının varlığına işaret eder. Bu yüzden de, tabiatta meydana gelen mükemmel değişimler, insanın bizzat kendisinden dolayı varolmasıyla açıklanamaz. Bilakis onlar, akıllı bir yaratıcı nedeniyle vardılar.

Dördüncü delil olan tahsis delili, dünyadaki çeşitli fenomenlerden hareketle Allah'ın varlığına ulaşır. Eğer Allah gibi bir tahsis edici olmasaydı, bütün fenomenler birbirine eşit olurdu.

Nizam delili, bazı Hıristiyan ve Yahudi yazarlar (Yuhanna ed-Dımeşkî, Ebû kurrâ, Saadia, Bahya b. Pakuda, Maimonides) tarafından olduğu kadar bazı Mu'tezilîler (Cahız, Nazzam, Hişam el-Fuvatî, Sahib b. Abbâd) ve diğer bazı müslüman yazarlar (Makdisi, İbn Hazm, Gazalî, İbn Rüşd, Fahreddin er-Râzî) tarafından da kullanılır. Hatta dünyanın yaratılmasını ve Allah'ın varlığını ispatlamak için spekülâtif argümantasyonu kullanan yazarlar tarafından da ihmal edilmemiştir. Öyle ki, örneğin Kasım'ın *K. ed-delîl es-Sağîr*'inde ve Saadia'nın *K. el-Emânât ve'l-İ'tikadât*'ında da durum budur.

* Bu metin, Prof.Dr. M. Schwarz danışmanlığında Binyamin Abrahamov tarafından yapılan ve aslı İbranice yazılan *The Theological Epistles of al-Kâsim ibn İbrâhîm* (Tel Aviv University 1981) başlıklı doktora tezinin İngilizce özetinin Türkçe çevirisidir. Türkçe'ye çevirip yayınlamama izin verdiği için Prof.Dr. Binyamin Abrahamov'a teşekkür ederim.

** Yrd. Doç.Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

Dünyadaki düzenin/nizamın sadece Allah'ın varlığına ilişkin bir delil değil, aynı zamanda O'nun birliği, hikmeti ve kudretinin de bir delili olarak hizmet ettiği iyi bilinir. Madelung'a göre Mu'tezililer tarafından kullanılan geleneksel metot, ilk aşamada dünyanın yaratılmışlığını ve insanın yaratmaya kadir olmamasını ispatlamak, ikinci aşamada yaratıcının varlığını ispatlamak içindir. Dünyadaki düzen yaratıcının ilmini ispat eder. Kasım bu iki Mu'tezili metodu takip eder; biri geleneksel olanı, diğeri sadece bazı Mu'tezililer tarafından kullanılan dünyada görülen mükemmel işaretlerden hareketle ortaya konan Allah'ın varlığının istidlali. Kasım şüphesiz bazı risalelerinde bu ekolün terminolojisini kullanmaktan kaçınmasına rağmen geleneksel Mu'tezili metottan etkilenmiştir. Hatta Mu'tezili etki onun kullandığı fikirlerde apaçaktır.

K. ed-Delil es-Sağir risalesi, Mu'tezili ekolün dogmatiklerinden doğrudan etkilendiğinden Madelung tarafından sahte kabul edilir. Madelung aslında, *K. ed-Delil es-Sağir*'deki gibi otantik olarak kabul ettiği risalelerde (*K. ed-Delil el-Kebir* ve *K. et-Tevhid*) ileri sürülen Nizam delilini oluşturan (ilk üçü yukarıda zikredildi) bu üç aynı delille ilgilenmiyormuş gibi gözükmektedir. Aslında, *K. ed-Delil es-Sağir* ile önceki iki risale arasında iki fark vardır. Sonrakinde (*K. ed-Delil es-Sağir*'de) argümanların çoğunluğu, spekülatif ve tarzı farklıdır. Ancak a) spekülatif argümantasyon, Madelung tarafından otantik kabul edilen risalelerde de bulunduğundan b) (Madelung tarafından otantik kabul edilen) aynı risalelerde de tarz farklılıkları olmasından c) eserin Kasım tarafından (çalışmalarının listesi) yazılıp yazılmadığına dair harici delilin ikna edici olması gerçeğinden ötürü onun Kasım'a atfedilmesi uygun olmayacaktır.

Madelung aynı zamanda *K. er-Redd ale'l-Mulhid*'in otantikliğinden de şüphe eder. Ancak Kasım'ın oğullarından birinin onu yazdığını varsayarak/kabul ederek Kasım'ın doktrinleri hakkındaki açıklamanın genel bir kaynağı olarak onu kullanmaya rıza gösterir. *K. ed-Delil es-Sağir*'e uygulanan kriter, *K. er-Redd ale'l-Mulhid* için de aynı derecede savunulabilir. Bu nedenle o, Kasım'ın eseri olarak düşünülür.

Bölüm II

Kasım'a göre Allah'ın birliğinin, biri harici diğeri de dahili olmak üzere iki anlamı vardır; Allah, kendinden başka hiçbir ilah olmadığı anlamında birdir ve O, parçalardan oluşmadığı anlamında birdir. Kasım, Allah'ın harici birliğini ispat için delil olarak Kur'an ayetlerini iktibas eder/aktarır. Ancak onun bazı muhalifleri (yani skeptikler, dualistler, Hristiyanlar) Kur'an'a inanmadığından dolayı, o spekülatif argümantasyona başvurmak zorunda kalmıştır. Bu nedenle Kasım *K. ed-Delil el-Kebir*'de, eğer ilahilik iki veya daha fazlaya bölünseydi, onun sahiplerinin her biri onun bir kısmından noksan olacağını ve ilahiliğin bir kısmına sahip olamayacağını da Tanrı olamayacağını ileri sürmektedir. Bu nedenle ilahilik, sadece bir kişiye, Tanrı olana aittir. Aynı şekilde mutlak kudret de, iki parçaya bölünemez. Çünkü, bu iki parçanın her biri bir diğerine hakim olmadığı için, göreceli olarak zayıf kalırlar. Bu nedenle mutlak kudret, sadece birine aittir, ki

oda Tanrı'dır. Bu iki argümanla, Kasım'ın *K. ed-Delîl es-Sağîr* ile *K. er-Redd ale'l-Mulhid*'inde bulunan temânü delili olarak bilinen delil arasında büyük bir benzerlik vardır. İki sonsuz failin varlığı potansiyel olarak temânüye ortaya çıkaracağından, bu son delilin özü, sadece bir harici failin Kadir-i mutlak olabileceğidir.

Dualizmin (*K. er-Redd ale'z-Zındik*, *K. er-Redd ale'l-Mulhid*) ve teslisin (*K. er-Redd ale'n-Nasârâ*) reddi, Allah'ın birliğini ispat etmede bir hareket noktası olarak iş görür. Dualistlere (Maniheist versiyon) göre dünya, iki ezeli prensibin mutlak iyi-ışık ve mutlak kötü-karanlığın karışımının bir sonucu olarak var olmuştur/meydana gelmiştir. Kasım, onları araz (o, bu terimi kullanmasa da) olarak düşündüğünden bu iki prensibin ezeli olmayıp, meydana getirildiklerini/muhdes olduklarını kanıtlar. Dualistlere karşı ikinci temel argümanı, ışığın mutlak iyilik ve karanlığın mutlak kötülük olduğu anlayışını, ışığın bazen zarara bazen faydaya yol açtığını, aynı şeyin karanlık için de geçerli olduğunu söyleyerek reddeder.

Kasım, teslis öğretisinin ortodoks versiyonunu reddeder. Bu öğretiye göre Tanrı, hepsi bir özü oluşturan üç ayrı esastır. Hıristiyanlara reddiyesinde Kasım, Allah'ın/Tanrının dahili birliğine değil harici birliğine atıfta bulunur. O, üç tür argüman kullanır.

1. Hıristiyanların kendisi tarafından kullanılan çelişkili ifadeler,
2. İsa'nın bir insan olduğunu gösteren Yeni Ahit'ten ayetler,
3. İsa'nın insan tavrıyla/davranışıyla ilgili Kur'an'ın delili

Kasım'ın sıfatlarla ilgili anlayışı, Allah'ın dahili birliği üzerine inşa edilir. Gerçekten onun eserlerinde, ahenkli ve sistematik olarak düzenlenmiş sıfatlar öğretisi yoktur. Onun sıfatlarla ilgili görüşünü anlamak için düşünülmesi gereken birkaç risalesinde dağınık bazı fragmanlar vardır. Kasım'a göre Tanrı'da değişim yoktur. Çünkü hareketler/eylemler onda meydana gelmez ve O, parçalardan oluşmuş değildir. Bu nedenle Allah, mutlak bir ve tektir. Bu ifade, saf Mu'tezili anlayışı olan, Allah'ta gerçek ayrı varlıklar olarak sıfatların inkârını ima eder. Bununla birlikte Kasım (s. V), bir yandan Allah'ı mutlak bir ve basit olarak, diğer yandan Allah'ı, bir grubu kendinden ayrı olmayan, kendisiyle birlikte sonsuz olan ezeli sayısız sıfatlara sahip olduğunu düşünerek kendi kendisiyle çelişki içinde gibidir. Bu çelişkiye öne sürülen çözüm, muhtemelen Kasım'ın Allah'ın sıfatlarını O'nun zatıyla aynileştirmesinde bulunabilir. Ancak bu aynileştirme problemi çözmez. Çünkü bu ne Ebu'l-Huzeyl tarafından kullanılan formül -o, Allah'ın sıfatlarını zâtıyla aynileştirse de onları, sadece Allah'ın yüklemeleri olarak düşünür- ne de Nazzam tarafından kullanılan formül -o, Allah'ın zâtıyla bildiğini, diğer sıfatlar da aynı şekilde, ileri sürerek sıfatların gerçek varlığını inkâr eder-dür. Spinoza, Josef Albo'yu takip ederek Tanrı'nın birliği ve onda var olan sıfatların çokluğu arasındaki çelişkiye; sıfatların çokluğu, sıfatlar sayıca sınırlı ve onlardan her biri zaman bakımından sınırlı olduğu sürece Tanrı'da bir çokluğu gerektireceğini, fakat şayet sıfatlar sayıca sınırsız olur ve onlardan her biri ezeli olursa bu Tanrı'da çokluğun olmadığı/olmayacağı anlamına geleceğini öne sürerek bir çözüm bulmaya çalışır. Allah ezeli olduğu için, zâtıyla özdeşleşmiş olan ve bu yüzden O'ndan ayrılmayan

O'nun sıfatları da ezelidir. Bu çözüm Kasım'a atfedilebilir. Onun en son çalışmaları arasında düşünülen *K. ed-elîl es-Sağîr*'de, Kasım, problemle ilgili Nazzam'ın çözümünü tercih eder.

K. ed-Delîl el-Kebûr'de Kasım, Allah'ın yaratılmışlardan/alemden mutlak farklılığının O'nun tek sıfatı olduğunu ifade eder. Bu ifadenin bildiğim kadarıyla İslâm kelimelerinde bir muadili yoktur. Burada bir defa daha kendisiyle çeliştiği ortaya çıkar. Yani yukarıda ifade edilen sıfatların çokluğuna zıt olarak bir sıfatla sınırlama. Bu probleme çözüm muhtemelen sıfatların semantik yönüyle ilgili incelemede bulunabilir. Kasım muhtemelen Kur'an'da Allah'ı tasvir eden sıfatların çoğunluğunun insanı da en azından kısmen tasvir edebilir olduğu fikrini savunur. Sadece bir sıfat yalnız Allah'a hasredilir. O da, yaratılışın hiçbir parçasının O'nunla örtüşmediği, O'nun varlığının mutlak olarak yaratılıştan farklı olduğudur.

Kasım'ın eserlerinin büyük bir kısmı, teşbihin (Allah'ı yaratılmışlara benzetme) reddine tahsis edilir. Kasım'a göre teşbih, Allah'ın mutlak birliğinin ana düşmanıdır. Zira Allah gerçekte bir olduğu için herhangi bir şeyin O'na benzemesi mümkün değildir. Literal/lafzi olarak alındığında insan organlarını ve fiillerini Allah'a atfeden Kur'an'daki ayetler, Kasım tarafından metaforik olarak yorumlanır. Bunlar müteşâbih ayetlerdir. Onların gerçek anlamını bilmek için literal anlamı yorumlarıyla (te'vil) çelişmeyen muhkem ayetlere müracaat etmek gerekir ve öncekileri bu sonrakiler ışığında açıklamak gerekir. Böyle bir metot, Mu'tezili Sâhib b. Abbâd tarafından da kullanılır. Zemahşerî tefsirinde, bunu takip edilmesi gereken doğru metot olarak deklare eder.

Kasım, daha çok Haşeviyye ve Rafizîler arasında yaygın olan bazı antropomorfik anlayışları da reddeder. Allah'ın arşa istivâsını veya diğer bazı yerlerde bulunmasını düşünmek kabul edilemez. Allah yönetim ve hükümranlığının her yerde var olması anlamında her yerededir.

Kasım, Allah'ın görünürlüğünü inkâr eder. Zira O, hiçbir anlamda hiçbir şeyi benzemediğinden görülemez. O'nun görülebilirliği, hiç kimsenin O'nu göremeyeceğini ifade eden Kur'an ayetleriyle de ispat edilir. Diğer ayetlere göre ise insanlar ahirette Allah'ı göreceklerdir. Kasım, 'görme'yi, Allah'ın hükmünün görülmesi veya Allah'tan mükâfatı/karşılığı bekleme anlamına tahsis ederek açıklar. Allah'ın ahirette insana verilecek altıncı bir duyu ile görülebileceği anlayışı da Kasım tarafından reddedilir. Kasım Mu'tezile'yi takip ederek Allah'ı görmenin O'nu bilmek anlamına geldiğini söyler.

Kasım aynı zamanda Müşebbihe'nin, Kur'an öğretisi üzerine inşa olunan Allah'ın insan gibi konuştuğu fikrini de reddeder. Allah konuşmaz, sadece konuşmasını yaratır. Allah'ın konuşması olan Kur'an, sonuç itibarıyla yaratılmıştır. Madelung ("The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the

Koran¹ makalesinde), Kur'an hakkındaki tartışmanın, –Mihnedden (yani 827-848) önceki dönemde- temel olarak Kur'an'ın gerçekten Allah'ın sözü olduğunu ileri süren ve ezeli olduğunu iddia etmeksizin yaratılmış olduğunu inkâr eden gelenekçilerle/Ehl-i Hadisle, Allah'ın konuşmadığını fakat sözünü yarattığını ileri süren Cehm'in öğretisini takip edenler arasında olduğunu ifade eden bir tez ileri sürer. Bu tezi kabul ederek biz, yukarıda ifade edilen Ehl-i Hadis'i reddiye içeren *K. Adl ve't-Tevhid*'in 848 (Mihne'nin son yılı)'den sonra değil, 827'den önce yazıldığı sonucuna ulaşırız. Ve bu yüzden Madelung'un (*Der Imam...* adlı eserinde), bu çalışmanın doğrudan Mu'tezilî ekolden etkilendiğinden dolayı Kasım'ın çalışması olmadığı iddiasına muhalif olarak bu eserin muhtemelen Kasım tarafından yazıldığı sonucuna ulaşırız. Ayrıca bu reddiye Kasım'ın antropomorfizm karşıtı öğretisiyle de oldukça iyi bir uyum içindedir.

Diğer üç antropomorfik anlayış da Kasım tarafından reddedilir: 1.Allah'ın bir ruha sahip olduğu, 2.Allah'ın ışık olduğu, 3.Allah'ın yüzünün olduğu.

Kasım, Müşebbihe'yi reddinde çok ileri gitmez. Allah'ı yaratılmışlara atfedilen her hangi bir isimle nitelemenin yasaklanmış olduğunu iddia eden Cehm'in aksine Kasım, Allah'ın bir şey olduğunu savunur. Çünkü Kasım'a göre şey, var olan her hangi bir şeyi gösterir.

Bölüm III

Hür irade ve kader hakkındaki tartışma, İslâm Teolojisindeki ilk aşamayı teşkil eder gibidir. Yaygın kader inancının muhalifi Mu'tezile'nin öncülleri Kaderiyye idi. Onlar, eğer insanın kötü fiilleri Allah tarafından önceden belirlenirse, Allahın, kendini inkâr, insanın iyiyi yapma ihtimali ve sonuçta da Allah'ın mükâfatına layık olması hususunda insana zulmetmiş olabileceğini ileri sürerler. İnsanın hür iradesini savunmadaki Mu'tezilî amaç, iki katlıdır: a. Mükâfatlandırma ve cezalandırma anlamına gelen Allah'ın adaletini savunmak, b. Allah'ın insanın kötü fiillerini önceden tayini, insanın kötüyü yapmaya mecbur olduğunu doğrulamaya hizmet edeceğinden insanı ahlaki davranışa cesaretlendirmek.

Bu meselede Kasım, sadece anlayışlarını alarak değil aynı zamanda terminolojilerini de kullanarak Mu'tezile'yi takip eder. Allah'ın adaleti, onun eserlerinde beşin dışında İslâm'ın ikinci prensibi olarak görünür ve o doğrudan ilkinden yani Allah'ın birliğinden çıkarılır. Gerçekten bir olan zulmetmez. Çünkü zulüm fiili/yanlış yapma fiili, gerçek bir olmayanda yani insanda var olur. Allah'ı insana benzetmeyen kimse Allah'ın adaletini kabul etmelidir.

Allah'ın adaleti, ilk olarak Allah'ın insana gücünün üstünde bir şey yüklemeyeceği anlayışıyla ifade edilir.

Allah, insanın fiillerini yaratmaz. İnsanın fiilleri Allah tarafından yaratılmış olsaydı O, insanı uyarmaz, tehdit etmez, övmez, suçlamaz, va'd etmez, void et-

1 *Orientalia Hispanica Sive Studia F.M. Pareja octogenario dicata*, ed. J.M. Barral, vol. I/1, Leiden: E.J. Brill, 1974, ss. 504-525.

mezdi/korkutmazdı. Allah, insana bu değişik tarzlarda hitap eder. Çünkü insan, pek çok alternatif içinde yolunu seçme hakkına sahiptir.

Kasım, insanın fiillerinin Allah'ın kararı/hükmü/emri ve belirlemesi ile belirlendiği anlayışını da reddeder. Şayet insanın fiilleri Allah tarafından belirlenmiş olsaydı, Allah, insanın kötü fiillerini beğenmediğinden, kendisinin önceden kaderini tayin ettiği şeyi beğenmemiş olurdu. Allah'ın kararı/hükmü, kötüyü yapmayı yasaklama ve günahkârlara verdiği ceza anlamına gelir. Bu son ifade, Allah'ın kararını/hükmünü O'nun emri ile eşitleyen Mu'tezile ve Hasan-ı Basri'nin öğretisini takip eder.

Hasan-ı Basri ve Mu'tezile'nin etkisi, Kasım'ın eserlerinde insanın fiillerinin kaynağını incelerken de görülür. Kasım'a göre insanın kötü fiillerinin kaynağı, insanın kendisi ve şeytandır (Hasan'ın tezi). Bununla birlikte O, insanın iyi fiillerine atıfta bulunduğu iki farklı anlayışa sahiptir: a. *K. Adl ve't-Tevhid*'te O, insanın iyi ve kötü bütün fiillerinin kaynağı olduğunu düşünür (Mu'tezilî tez). b. *K. el-Mesâil*'de iyi ve iyiyi yapmanın Allah'tan olduğunu, ancak Allah'ın emirleriyle çelişen her bir şeyin de insanın bizzat kendisinden kaynaklandığını, Allah'ın o şeyden uzak olduğunu ifade eder (Hasan'ın tezi).

Allah, insanı kötü veya iyi fiili yapmaya zorlayan biri değildir. Mecbur bırakılmış/zorlanmış insanın fiilleri, o insana değil, zorlayana aittir. İnsan fiilini sadece kendi seçimiyle/iradesiyle yaptığında fiili ona ait olur. Bundan dolayı ahlaken ondan sorumludur ve ceza ve mükâfata müstahak olur. Dahası Allah, kötü olduğunu düşündüğü hiçbir şeyi insana emretmez.

Allah, yasakladığı hiçbir fiili onun yapmasını istemez ve yapmasını istediği hiçbir fiili de yasaklamaz ve böyle bir fiili yaptığı için onu kınamaz. Bu, Allah'ın emri O'nun iradesini/isteğini ve onun yasaklamasının da onaylamamasını ifade ettiğini belirten Mu'tezile'nin tezidir.

Sünni kelimciler, Allah'ın insanı kötü yola saptırdığı veya onu doğru yola yönlendirdiği ifade edilen Kur'an ayetlerini, Allah'ın insanda inanç ve inançsızlığı yarattığı veya onlardan birine yönlendirdiği şeklinde anlarlar. Mu'tezile'den etkilenen Kasım, kötü/sapkın yolu gösterme ve doğru yola kılavuzluğun inanç veya inançsızlığa sebep olmayacağını, fakat insanın o yolları takip etmesiyle cezalandırılması veya mükâfatlandırılmasının söz konusu olacağını savunur. İnsanın kötülüğe meyletmesi de, "kötülüğe yönelenin" isminin o kişiye verilmesi anlamına gelir.

İnsanın hür iradesini savunanların maruz kaldığı diğer bir problem, İlahi öngörünün, insanın hür iradesiyle uyumlu olup olmamasıdır.

Kasım şunu söyler: a. Pratikte Allah'ın önceden bilmesi, insanın hür seçimiyle çelişmez. b. Allah'ın önceden bilmesi, Allah'ın bir parçası üzerine emir değil sadece bir hatırlama fiilidir. Kasım'ın çözümü, Hasan-ı Basri'nin Abdülmelik'e yazdığı mektubundaki çözümü ve II. Ömer tarafından Kaderiyye'ye karşı yazılan bir mektupta ortaya konulan bir Kaderiyye grubunun görüşünü takip eder.

Özetle, Kasım hür iradeyi savunur ve bu problemde o genel olarak Mu'tezile'yle hemfikir. Ancak o, katı kaderciliği savunan ilk Zeydilerle uyuşmaz. Madelung, Kasım'ın Mu'tezile'yi izlemediği bazı noktaların olduğunu iddia eder. Bu noktalardan biri, insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılıp yaratılmaması meselesiyle ilgili olarak Kasım'ın fikrini beyan etmediği iddiasıdır. Madelug kendisi tarafında otantik kabul edilen *K. el-Mesâil*'deki bir pasajı sanki gözden kaçırmış gibidir. Bu pasajda Kasım, açıkça argümantasyonunu Saffat 37/96 üzerine inşa ederek insanın fiillerini kendisinin yarattığını ispat eder.

Sonuç olarak Kasım'ın -yine Mu'tezile'yi takip ederek- "el-Va'd ve'l-Va'id" prensibini doğrudan Allah'ın adaleti ilkesinden çıkardığı ifade edilmelidir. Zira Allah'ın adaleti, ispat edilir, itaatkâra va'di ve mütecevize/asiye de va'di zorunlu olarak Allah'ın adaletinden çıkar. Allah'ın, insanı, mecbur bırakıldığı fiillerinden dolayı veya Allah'ın yapmasını istediği fiillerinden dolayı cezalandırması kabul edilemez. Kasım'a göre bu prensip, İslâm'ın üçüncü prensibidir.

Bölüm IV

İmanın ve küfrün ne olduğu meselesi, ilk dönem müslümanlar arasında pek çok tartışmaları ortaya çıkardı. Bu tartışmalar, müslümanların fırkalara/gruplara bölünmesiyle sonuçlandı. Onların ilki Havâric'ti. Onlar, Ali, Muaviye ve onların taraftarlarını, büyük günahları işlediklerinden dolayı kâfir olduklarını ileri sürdüler/düşündüler. (Büyük günah genel olarak, Kur'an'ın onu işleyeni ahirette cezaıyla tehdit ettiği fiiller olarak düşünülür). Haricîler'in şiddetli hasımları olan Mürcie, bu fiillerin imanla ilgisi olmadığını, imanın günahattan dolayı bozulmayacağını savunur. Hasan'a göre büyük günah işleyen, münafıktır. Mu'tezile'nin kurucusu telakki edilen Vasıl'ın öğretisi, yukarıda ifade edilen üç öğretilerden ayrılmaktadır: Büyük günah işleyen ne mümin ne kâfir ne de münafıktır, o, iki yer arasında bir yerdedir (el-menzile beyne'l-Menziletayn). Büyük günah işleyen ilk Zeydiler tarafından da kâfiru'n-ni'me/nankör olarak isimlendirilir.

Kasım'a göre iman, büyük günahlardan emniyette/güvende olma anlamına gelir. Fakat bir kimsenin Allah'ı kesin olarak bilmeden O'na itaat etmesini farz etmek imkânsızdır. Bundan dolayı, en büyük günah, O'nun varlığını inkâr etmek veya O'nu bilmemektir. Kur'an'ın bir ayetini inkâr etmek veya Allah'ın elçisini inkâr etmek de bu günahın içindedir. Kasım, *Mes'ele'ti't-Taberiyyeyn* adlı eserinde iki tür inkârcı arasında ayırım yapar: a. Yanlış yorumlamadan dolayı ya da sapkın yola düşmeksizin Kur'an'da yazılan bir emri veya ayeti inkâr eden kişi. Böyle bir kişi, mümin veya kâfir olmayıp, iki yer arasında bir yerdedir. b. Allah tarafından vahyedilmiş olan bir emri tanımayan veya inkâr eden kişi. Böyle bir kişi ise, kâfirdir/inançsızdır ve müşriktir/politeisttir. Dolayısıyla *K. Adl ve't-Tevhid*'te, o, el-Menzile beyne'l-Menziletayni savunan Mu'tezilileri takip eder.

Allah'ı insana benzetme (teşbih) ve kötü şeyleri (zulmü) O'na atfetme, Kasım tarafından politeistlik yani en büyük küfür olarak telakki edilir. Kasım, Allah'ın birliği hususunda imanın temeli olarak teşbihin reddini kabul eder. Teşbihin red-

di, çok önemlidir. Zira mümin, O'nun hakkında istemeyerek teşbihe düşmenin herhangi bir imkânını engellemek için kâfirin/inançsızın fikirlerini bilmelidir. Böyle kâfirlere putperestler/paganlar olarak davranmak müslümanlara yükümlülüktür; müslümanlar onlara karşı savaşmalı ve onları öldürmelidir. Onların eşlerini ve çocuklarını esir almaya, mülklerine el koymaya izin verilir ancak onlarla evlenmek, kestiklerini yemek veya onlarla arkadaşlık yasaklanmıştır.

Diğer kâfirler, zalimler yani yanlış yapanlar veya zulüm edenler olarak isimlendirilirler. Müminler onlara karşı savaşmalı ve onları öldürmelidirler. Bununla birlikte onların eşleriyle evlenmeye izin verilmiştir. Bu kategori üç türü ihtiva eder: 1. Münafıklar. 2. Kalpleri hastalıklı olanlar. 3. Yalan söyleyenler (Murcifûn). Münafık terimi, iki şekilde tanımlanır: a. Münafık, sözleri filleriyle çelişen olarak tanımlanır; o, büyük günahları işleyendir. Münafığın bu şekildeki tanımı, Hasan-ı Basri'nin ve ilk Zeydilerin tanımlarıyla uyudur. b. Münafık, küfrü/inançsızlığı kalbinde gizleyip, bir mümin gibi görünendir. Bu Mu'tezilî bir tanımlamadır. Zalimlerin ikinci türü, ki bunlar kalpleri hastalıklı olanlardır, kâfirlerin dostları olan kişiler olarak kabul edilirler.

Bana öyle geliyor ki Kasım'ın kâfirlere karşı tutumunda üç aşama vardır. İlk aşamada o, müminlerden kâfirlerle savaşmalarını ve onları öldürmelerini ister (*K. Katl ve'l-Kutâl*). Bununla birlikte o, müminlerin zayıflığından dolayı kâfirlere karşı başarılı olunamayacağını farkına vardığında kâfirlerin yurtlarını terk etmeyi tavsiye eder. Üçüncü aşama, Kasım'ın bu dünyayı reddetme, zahitlik, dünya nimetlerinden uzak durma tavsiyesinde ifade edilir. Biz Kasım'ın bu tavrının, bu dünyanın adaletsizliklerle dolu olduğu ve bu yüzden onu değiştirmenin mümkün olmadığı sonucuna ulaşmasının bir sonucu olduğunu kabul ediyoruz. Muhtemelen müslümanların zayıflığı durumunda ne yapmaları gerektiğine cevap olan ikinci ve üçüncü aşama, biri dahili diğeri harici olmak üzere iki yönle açıklanan bir aşamayı oluşturur. Harici yön, yanlış yapanların/zalimlerin terkine, dahili yön ise, kişinin arzularını kontrol etmesine ve dünya nimetlerinden uzak durmasına delalet eder. Böylece Kasım, zalimleri terk etmekle yükümlü olan adil kişinin, zulmetmeyi terk etmekle de yükümlü olduğunu söyler.

Kasım'ın bu dünyayı reddetmesi, ona göre İslâm'ın beşinci prensibi olan tahrim-i mekâsib prensibiyle de ifade edilir. Adil olmayan ve zalim idareciler döneminde müslümanlara ticaretle/alış-verişle meşgul olmak yasaklanmıştır. Bu prensip, yolunu Sufiyye içinden Mutezile'ye ulaştırır. Bu prensibi savunan Mu'tezilîler, Sufiyyetü'l-Mu'tezile olarak isimlendirilir.

Bölüm V

İmamet problemi Kasım'ın düşüncesinde üç yöne sahiptir: a. imam atanmasının zorunluluğu, b. meşru imama delalet eden işaretler, c. Bazı Rafizî anlayışlara karşı münakaşalar. Bu problem Kasım'ın eserlerinde büyük yer işgal eder. İki risale (*K. Tesbîti'l-İmâme* ve *K. el-İmâme*) ilk iki yöne ve diğeri ikisi de (*K. er-Redd ale'r-Râfida* ve *K. er-Redd ale'r-Rawâfid*) üçüncü yöne tahsis edilmiştir.

Kasım'a göre bir imam tayin etmenin müslüman topluma yüklenmiş bir yükümlülük olduğu üç tür delille ortaya konulur: a. Rasyonel kanıt, b. Kur'an'dan deliller, c. Sünnetten deliller.

İnsanın davranışları, onun hayatını ve mülkiyetini diğer haksızlıklardan/zararlardan korumayı hedefleyen kurallarla kontrol edilir. Bu yüzden eğer kurallar olmasaydı, anarşi olurdu. İnsanlar arzularını tatmin etmek için birbirleriyle savaşırlar ve bu da insanlığın yok olmasına yol açardı. İmamın fonksiyonu, insanların hayatlarını düzenleyen kuralları onlara öğretmek ve bu kurallara riayet etmelerini sağlamaktır.

Bir imam atama yükümlülüğü, Cuma namazı ve zekâtları dağıtmaya ilişkin iki emirden de dolaylı olarak istidlal edilir. Zira Cuma namazı imamsız edâ edilemez, bir imama ihtiyaç vardır. Aynı husus, zekâtları verme/dağıtma içinde geçerlidir; O da, paraları halkından toplayıp, sonrada onları fakir olanlarına dağıtan bir imamsız icra edilemez.

Kur'an, Allah'ın bazı insanları diğerlerine tercih ettiğine/üstün tuttuğuna açıkça işaret eder. Kasım'ın Âl-i İmrân 3/68'i yorumuna/tefsirine göre Allah, İbrahim'i imam olarak atadı ve Muhammed de İbrahim'in soyundandı. Ancak Kur'an'da bulunan bir imam atama yükümlülüğüne açık delil, sure Nisâ 4/59'dur. Bu (âyet), insanlara Allah'a, O'nun elçisine ve iktidar/otorite sahiplerine (ulu'l-emre) itaat etmelerini emreder. Kasım, otorite sahiplerinin/ulu'l-emrin imamlar olduğunu ileri sürer.

İmamet yükümlülüğünü ispat etmek için Kasım tarafından sadece tek bir hadis kullanılır: "bir imama sahip olmaksızın ölen putperest gibi ölü." "

Kasım, bir imama olan ihtiyacı ispat ettikten sonra imamın kim olacağı problemini incelemeye geçer. İmamın kişiliği açık olmalı ve ona delalet eden işaretler sarıh olmalı ki, hiç kimsenin haksız olarak imameti iddia etme ihtimali olmasın. Üç tür imam vardır (burada imam, toplumu haklı olarak yöneten ve rehberlik eden herkese verilen genel bir isimdir): a. elçiler ve peygamberler (rusul, enbiya), b. vasiler (Avsiyâ) c. peygamberlerin halefleri (hulefâi'l-Enbiyâ), bu sonuncular imamlar olarak da isimlendirilir. İmamları (zikredilen üçüncü tür -c-) ispat/delalet eden işaretler üçtür: a. Muhammed'e akrabalık b. mükemmel bilgelik c. Dindarlık

Kasım, imamın şûrâ tarafından atanması veya toplum tarafından başka bir biçimde seçilmesi gerektiğine ilişkin Zeydî doktrinine, imam seçmeye ilişkin toplumda açık olan bütün yolların ya mümkün olmadığını ya da toplumda zarara yol açacağını iddia ederek karşı çıkar.

Aslında toplumun imamı tanıdığına ilişkin metodu Kasım'ın eserlerinden çıkarmak mümkün değildir. Kasım, sonradan herhangi bir şekilde seçim yapılmaksızın kendini imam olarak ilan etmesi yasaklanmış bir kimse üzerinde halkın büyük bir çoğunluğunun nasıl mutabık olacağı problemine cevap vermez. Biz

Kasım'ın, imamın şahsiyetinin onun saygı duyulan kişiliğinde hiçbir ihtilaf olmayacak derecede üstün olması gerektiğini düşündüğünü ifade edebiliriz.

Bana öyle geliyor ki Kasım, Zeydiyye'nin ne Cârudiye koluna ne de Butriyye koluna mensuptur. O, hiçbir yerde açıkça Ali'nin Muhammed tarafından atanmış bir vasi olduğunu ifade etmez. Bu bir Cârudi öğretilidir. Kasım Butriyye'yi takip ederek fâdil/üstün olduğundan Ali'nin imamete en layık olan olduğunu, ancak Ebû Bekir ve Ömer'in de meşru imamlar olduğunu ifade eder. Bununla birlikte o, imamın toplum tarafından seçilmiş olmasına ilişkin Butriyye'nin fikriyle de uyuşmaz. O, imametini ortaya koyma hususunda kılıcını kuşanmanın imamın işaretlerinden biri olduğuna dair Cârudi anlayışla da uyuşmaz.

Kasım'ın Râfıza'ya karşı polemikleri şu şekilde özetlenebilir:

a. O, Rafizilerin vasiyet anlayışını reddeder. Rafiziler, insanlık tarihinde hiçbir dönemin vasisiz olmadığını ileri sürerler. Bu anlayışa karşı Kasım'ın temel argümanı, hiçbir peygamberin olmadığı fetret dönemleriyle ilgili anlayışa dayanır. Şayet peygamberler ve vasiler zinciri fasilasız olsaydı, Allah'ın Adem'den sonra insanlığa elçiler ve peygamberler göndermesine ihtiyaç olmazdı.

b. Kasım Rafizileri antropomorfizmle (teşbihle) suçlar. Hişam b. Sâlim'in taraftarları Allah'ı insana benzettiler. Hişam b. el-Hakem Allah'ın ışık olduğuna ya da altı yönlü bir bedene sahip olduğuna inanır. Kasım onların teşbihini, II. bölümde ifade edilen fikirlere göre reddeder.

c. Kasım, Rafizilerin imamları peygamberlerle kıyaslama anlayışını reddeder. Rafiziler, imamın nitelikleri ve fiilleri açısından Muhammed'e benzediğini, ancak peygamberlik misyonunun olmaması nedeniyle Muhammed'ten ayrıldığını savunurlar. (Buna karşı) Kasım, Rafizi imamlarının takiyyeyi uyguladıklarını, oysa Hz. Muhammed'in, inancını/inançlarını gizlemek için takiyye ile hareket etmediğini, aksine öğretilerini va'z ettiğini ve açıkça düşmanlarına karşı savaştığını söyler. Bu, imamlarının Hz. Peygambere benzediğine dair Rafizi iddiaları çürütür.

d. Sonuç olarak Rafizi imamlar ahlâksızlıkla suçlanır; Onlar menfaatperest, lüks içinde yaşamaktan hoşlanırlar ve bağlılarına/insanlarına kötü davranırlar.

Bölüm VI

Kasım üzerindeki Mu'tezili etki, daha önce Strothmann ve Madelung tarafından temas edilmiş bir meseledir. Strothmann, Kasım'ı kadercilere, antropomorfistlere/Müşebbihe'ye ve Mürchie'ye karşı tartışmasında bir Mu'tezili olarak kabul eder. Madelung, Strothmann'la uyuşmaz. Zira o, direk olarak Mu'tezile'den etkilenmiş olup, Kasım'a atfedilen çalışmaların, otantik kabul edilmemesi gerektiği sonucuna ulaşır. Bu nedenle Madelung'a göre, öğretisi bazı Mu'tezili fikirleri içerse de, Kasım bir Mu'tezili değildir.

Bir kimse, bazı mevcut kaynaklara göre Mu'tezile'nin beş prensibinin, Kasım'ın eserlerindeki Mu'tezililik derecesinin tayini için bir kriter olarak işlev göreceğini

kabul etmelidir. Bu beş prensip, onun eserlerinde bulunur ve onların içinden Tevhid ve Adl, tamamen açıklanır ve tartışılır.

Kasım'ın Mu'tezililiği, onun dünyanın yaratılmışlığına ve Allah'ın varlığına ilişkin delillerinde, hatta Madelung tarafından bile otantik kabul edilen risalelerinde görülen bazı Mu'tezili fikirlerde kendini gösterir. Örneğin; eylemde bulunmak için kendisine kudret bahşedilen bir kimsenin, bir fiili ve onun zıddını yapmaya kadir olan kimse şeklinde tanımlanması fikri gibi.

Dahası Kasım, risalelerinin çoğunda Mu'tezili metotları kullanır; spekülâtif argümantasyon, dilden (Arap dilinden) ve şiirden (Arap Şiirinden) delil kabilinden örnekler, müteşâbih ayetlerin muhkem ayetler ışığında yorumlanması gibi.

Özetle, bizim bildiğimiz Mu'tezile'yle tamamen uyuşmamasına rağmen Kasım'ı bir Mu'tezili düşünür olarak isimlendirmek mümkündür. Onun son çalışmaları (örneğin *K. ed-Delîl es-Sağîr*) Mu'tezile'den doğrudan etkilenmiştir.

İlk Zeydiler, Mu'tezile'nin muhalifleri olarak bilinir. Onlar katı kaderciliği savunur ve Allah'ın birliğine ilişkin Mu'tezili fikirleri reddederler. Kasım'ın öğretisinin taslağı, Zeydiyye'den etkilenmemiş olarak durur. Muhtemelen o, nifakı inançsızlık olarak tanımlamasında veya büyük günah işleyenleri yani kâfirleri öldürmeyi telkin etmesinde onlardan etkilenmiştir.

YEMEN İZLENİMLERİ

M. Raşit BATUR*

Doktora tez çalışmam olan Muhammed b. İbrahim el-Vezir ve yaşadığı yer hakkında inceleme ve araştırmalarda bulunmak, konuyla ilgili el yazması eserlerin nüshalarını Türkiye'ye getirmek ve bu konuda uzman kişilerle görüşmek üzere 11.07.2010–05.08.2010 tarihleri arasında Yemen'e bir seyahat gerçekleştirdik.

Bu gezi esnasında farklı bir kültürü tanımamın heyecanını yaşadık. Oldukça köklü bir geçmişe sahip olan Yemen, geçmişten günümüze kadar başını savaşlardan, iç çekişme ve karışıklıklardan kurtaramamış bir ülke. Burası, yaşadığımız asra kadar çeşitli kabilelerin ve küçük devletçiklerin yönetimi ele geçirmek için mücadele ettikleri, aynı anda farklı yerlerde birkaç devletçığın hüküm sürdüğü bir coğrafya olmuş.

Yemen'de yaşadığımız asrın başından 1990 yılında birleşme kararını verinceye dek Kuzey ve Güney Yemen diye iki ayrı devlet vardı. Kuzey Yemen'de Zeydi devleti; Güneyde ise Sosyalist Yemen Demokratik Halk Cumhuriyeti hüküm sürmekteydi. İki Yemen'in birleşmesi de ülkeyi iç karışıklıklardan kurtaramamış olup, bugün merkezi yönetim kuzeyde Hüsi Zeydilerle, güneyde ise el-Kaide ve çeşitli kabilelerle mücadele içindedir. Devlet, büyük şehirler dışında ülkede otoriteyi tam anlamıyla sağlayabilmiş değil. Bazı kırsal bölgelerde kabile tahakkümü açıkça görülebilmektedir. Doğudaki Hadramut'a olan seyahatimizde bir noktadaki yol kontrolünü 15–25 yaş arası kabile gençlerinin yaptığını; bir kontrol noktasında ise onlarca gaz tankerinin yol kenarında bekletildiğini gördük. Gaz tankerlerinin bekletilmesi, bölgede hakim kabilenin, isteklerini yönetime kabul ettirme yöntemiymiş. Yetkililer, kabilenin isteklerini kabul ettiklerinde tankerler serbest bırakılıyormuş. Bu sebepten olsa gerek devlet, kabilelerle ters düşmeme gayreti içerisinde. Söylendiğine göre adam kaçırma özellikle de turist kaçırma olayı sıkça yaşanıyormuş. Bu da, kabilelerin yönetime karşı koz olarak kullandığı başka bir yöntem. Kaçırdıkları turistlere iyi muamele ettikleri gibi öldürdükleri de oluyormuş. Ebyen il müftüsünün anlattığına göre kaçırılanlar arasında gördükleri muameleden memnun olanlar da varmış.

Ülkede otorite ve emniyet tam sağlanamadığından şehirlerarası yolculuk, ancak Emniyet Müdürlüğünden alınan izin belgesiyle mümkündür. Gideceğiniz yeri, gidiş ve dönüş tarihlerinizi ve güzergâhınızı belirtmek zorundasınız. İzin belgesini aldıktan sonra yolculuğa çıkabilirsiniz. Bu izin belgesi olmadan bulunduğunuz şehirden çıkmanız mümkün değil. Çünkü ilk kontrol noktasında polis tarafından geri çevriliyorsunuz.

* Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimler (İslam Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

1. Dînî Hayat

Yemen'in kuzeyi, Zeydilerin ağırlıklı olarak yaşadığı bölgedir. Ülkenin geri kalan kısmında ise Şafîiler ve Selefîler yaşar. Buralarda Zeydî varlığına pek rastlanmaz. Başkent San'a'da Sünnîler ve Zeydîler, iç içe yaşar.

Zeydîler, Yemen nüfusunun yaklaşık üçte birini teşkil ederler. Yemen dışında ağırlıklı olarak Suudi Arabistan, Ürdün, Mısır, Avrupa ve Amerika'da yaşarlar. Yaptığımız sohbetlerden anladığımız kadarıyla günümüz San'a Zeydîlerini, her ne kadar bir kısmı kabul etmese de genel olarak iki gruba ayırmak mümkündür:¹

- Merkezu't-Turâs ve'l-Buhûsu'l-Yemeni (Yemen Kültürü ve Araştırmaları Merkezi) adıyla faaliyetlerini devam ettiren gruptur. Kendini mu'tedil ve diğer fırkalara açık olarak tanıtan bu grubun, *Mesar* dergisini çıkarmanın yanı sıra Zeydî kaynakları tahkik-tahric etmek ve bu kaynakları bastırmak gibi faaliyetleri de vardır. Tanınan yazar ve muhakkik Muhammed Yahya Salim İzzan bu gruptandır.
- Merkezu'l-Bedr (Dr. Murtazâ Mahatvarî'nin başında bulunduğu merkez), Müessesetu Zeyd b. Ali (muhakkik ve yazar Abdusselam el-Vecih'in başında bulunduğu merkez) adları altında faaliyetlerini devam ettiren bu grup, *Sekâfetunâ* adlı (Dr. İsmail el-Vezîr'in başında bulunduğu dergi) bir dergi de çıkarmaktadır. Bunlar, öncekine nispetle daha katı olarak tanınırlar. Bu grup da kitap tahkiki ve yayınının yanı sıra öğrenci eğitim merkezleri gibi yoğun kültür faaliyetlerinde de bulunmaktadır.

Üniversite çevresinde görüştüğümüz bazı hocaların şu tespitini de aktarmak istiyoruz: 1990 yılında Kuzey ve Güney Yemen birleşince Zeydîlerin Sünnîlere karşı azınlıkta kalması, duygusal olarak onları İran'a yaklaşmaya zorlamış. Bu duygusal yakınlaşma, fikir ve metot açısından yakınlaşmayı da beraberinde getirmiş. Muhammed İzzan ile yaptığımız mülakatta ve başka Zeydî şahıslarla yaptığımız sohbetlerde iki grup arasındaki farkın Hz. Ali'nin imametini, Ehl-i Beytin konumu ve sahabeye bakış açısı gibi siyasi görüşlerden ibaret olduğunu, usul ve fîrû'da pek de bir farkın olmadığını tespit ettik.

Zeydîlerin dışındaki Yemen Müslümanları, Zeydîleri, İсна Aşeri ismi ile anar, vafeder ve öylece tanıtır. Zeydî asıllı ve Şevkanî'nin düşünce ve metodunu benimseyen ilim adamı Kadî Muhammed b. İsmail el-Amrani ile Şafîi ilim adamlarından, zamanında İlahiyat dekan yardımcılığı da yapmış olan Dr. Hasan el-Ehdel ile görüşmelerimizde ilim camiasında da bu nitelemenin kabul gördüğünü tespit ettik. Dr. Hasan el-Ehdel'e, Zeydîlerin fıkıhta (mesela namaz ve abdestte) Ehl-i Sünnet gibi davrandıklarını, onları İсна Aşeri olarak nitelemenin sebebini sorduğumuzda, usul ve siyaset açısından günümüz Zeydîlerinin, İсна Aşeri gibi düşündüklerini söyledi.

Zeydîler ise, kendi kültürlerini yaşatma çabasından hoşlanmayan Sünnî çevrelerin devlet desteğini de alarak Zeydiyye mezhebini bitirmek için bir baskı aracı olarak bu ismi kullandıklarını ifade ediyorlar.

1 San'a'daki Zeydîler için bu ayrımı yapıyoruz. San'a dışındaki Zeydîlerle sohbet imkanı bulamadığımızdan bu ayrımı genellemek istemiyoruz.

İddialar arasında Zeydilerin, son zamanlarda eğitim için gençleri İran'a göndermesi ve İran'dan gençleri eğitecek eğitimciler getirmesi de var. Hatta Yemen'in kuzeyindeki Sa'de kentinde meydana gelen Hûsî olaylarının temelinde bu tür faaliyetlerin olduğu söyleniyor.

Zeydiler, İran'a yakınlık hissetmeleri hususundaki iddiaları kısmen doğru kabul ederler. Bu yakınlığın da sadece benzer siyasi bakış açısından kaynaklandığını söylerler. Fakat gençleri İran'a eğitim için gönderme veya İran'dan eğitici şahısların getirilmesi hususundaki iddiaları şiddetle reddederler. Gençleri eğitim amacıyla İran'a göndermek konusunda bilinçli ve ortak bir tutumun söz konusu olmadığını; gidenlerin de kendi iradeleri ile gittiklerini ve bunların sayılarının son derece az olduğunu belirtirler.

Camilerde namazları cem' etme olayına şahit olduk. Özellikle yağmur yağdığında Zeydileri, namazları cem' etme hususunda çok istekli gördük. San'a'da Şafîilerle Zeydiler iç içe namaz kıldıklarından dolayı cem' olurdu olmazdı şeklinde tartışmalara rastladık. Zeydilerin yoğunlukta olduğu bir mahalle camisinde öğle namazı kılındıktan ve tespihat bittikten sonra sadece Zeydiler kalkıp -yağmur yağmamasına rağmen- ikinci namazını kıldılar. Sebebini sorunca Şia ehlinde olduklarından dolayı böyle yaptıklarını söylediler. Belki de Sünnilerin Zeydileri İsnâ Aşerî olarak nitelendirmelerinin bir gerekçesi cem' meselesi olabilir.

Zeydî ilim adamlarıyla yaptığımız mülakatlarda Türk ilim adamlarının Zeydiliğe olan ilgisinden memnuniyetlerini ve ümitlerini ifade ettiler. Zeydiliğin, Türklerin müsamahası ile varlığını devam ettirme şansını yakalayabileceğini söyleyenler bile oldu.

Muhammed b. İbrahim el-Vezir tarafından başlatılan Selef-i Salihin'in yoluna uymaya çağıran, akâid konularının Kur'an ve sünnete dayandırılması gerektiğini savunan, Allah'ı ispatta Kelam ilminin kullanılmasına şiddetle karşı çıkan hareket, toplumda bir karşılık bulmuş. Bu hareket İbn Vezir'den sonra Hasan Celal, Makbili, Emir es-San'anî ve Şevkânî ile devam etmiştir. Ancak bu hareket Şevkânî ile birlikte ve özellikle ondan sonra Selefiyye hareketine meyletmiştir. Tamamen Selefi bir hareket hüviyetine büründüğü şeklinde iddialar da var.

Günümüzde Şevkânî'nin çizgisini devam ettirenler arasında onun gibi aslen Zeydî olup da Sünnî düşüncüyü benimseyenlere rastlamak mümkün. Kadı Muhammed b. İsmail el-Amrani ve Dr. Abdulvehhap ed-Deylemî'yi bunlar arasında sayabiliriz. Bu zatlar mescitlerde haftanın belli günlerinde dersler verirler. Bu derslerde, temel hadis kaynaklarının yanı sıra Şevkânî'nin, Emir es-San'anî'nin, İbn Rüşd'ün kitaplarını okuturlar.

Selefiyye'yi, Yemen'de hayatın birçok alanında özellikle camilerde ve üniversite çevresinde etkili bir akım olarak gördük. Ülke yönetiminde bile çok etkili oldukları söyleniyor. Selefilerin bu kadar etkili olmasında, Suudi Arabistan'ın siyasi, mali ve lojistik desteğinin önemli bir rolü olduğuna dair iddialar mevcut. Yemen'de el-Kaide'nin çok güçlü bir hale gelmesinin en belirgin sebebinin Suudi Arabistan'ın bu desteği olduğu zikrediliyor. San'a'da Camiatu'l-İman (İman

Üniversitesi) ve Merkezi'd-Da've, önemli Selefî hizmet merkezleridir. Mülakatlarımız esnasında tespit edebildiğimize göre Sa'de (Merkez-ü Mukbil el-Vadii), Zemar (Merkez-ü İmam Muhammed), İbb, Taiz ve Aden başta olmak üzere birçok şehirde Selefî merkezleri bulunmaktadır. Ülkenin doğusundaki Hadramut'ta Sünnî Alevî tarikatının çok etkili olması sebebiyle fazla varlık gösteremeseler de orada bile merkezleri var. On sekiz yaş üstü talebelerin devam ettiği bu merkezlerde Kur'an'ın ezberletildiği, İslâmî ilimlerin öğretildiği, öğrencilere barınma ve burs desteği sağlandığı ifade edilmekte.

Günümüz Yemen'inde Selefîye, Abdulmecid ez-Zindânî (İman Üniversitesi-San'a) ve Mukbil el-Vadii (Merkez-ü Mukbil el-Vadii- Sa'de) eliyle yayılmıştır. Her iki zat da Suudi Arabistan Müftüsü Abdulaziz Bin Baz'ın talebesidir. Abdulmecid ez-Zindânî'nin nispeten daha ılımlı ve 'Müslüman Kardeşler'e üye olduğu iddia ediliyor. Mukbil el-Vadii, aslen Sa'deli bir Zeydî iken Suudi Arabistan'a eğitim için gitmiş ve Selefî düşüncüyü benimsemiş. Yemen'e döndükten sonra Zeydiyye'nin merkezi sayılan Kuzeydeki Sa'de'de Selefî merkezini açmış ve Selefî düşüncenin yayılmasını sağlamıştır. Yemen'in birçok bölgesinden talebelerin, bu merkeze geldikleri ifade edilir.

Yemen'de etkili bir hareket de 'Alevî' tarikatıdır. Bu tarikat tamamen Sünnî (Şâfiî) bir tarikattır. Yemen'in birçok bölgesine yayılmış hareketin merkezi ülkenin doğusunda, Hz. Hud (as)'un kabrinin bulunduğu Hadramut kenti ile güney sahilinde Aden kentidir. Tarikat, Zeyd b. Ali'nin torunlarından Ali adındaki bir zat tarafından kurulmuş olduğundan Alevî ismini almıştır. Bu tarikat yoğun bir eğitim faaliyeti yürütüyor. İlkokuldan başlayıp lise sona kadar çocukların okuyabilecekleri Ribat adında ve oldukça yaygın okulları var. Halk üzerindeki etkisinden dolayı iktidar tarafından da itibar gören, dikkate alınan bir tarikattır. Ayrıca bu tarikatın Yemen'de Selefîlerle mücadelenin odağında yer aldığını belirtmek gerekir. Yurt içindeki ve yurt dışındaki tarikatın erkek üyelerinin, her sene Şaban ayının 8-10. günleri arasında Terim Şehrinde Hud (as) kabrinin bulunduğu yerde toplandıkları belirtilir.

Bu tarikat üyelerinin çoğu - ileri gelen bir çok tarikat şeyhi de dahil - sakalı sadece çene kemiği üzerinde bırakırlar. Yanaklardaki sakalları keserler. Onlara göre Arapça'da sakal anlamındaki 'lıhye' kelimesi sadece çene kemiği üzerindeki tüğler için kullanılır. Dolayısıyla sünnet olan çene kemiğinde bırakılan sakaldır.

Bu tarikatın Endonezya ve Malezya'da, Körfez ülkelerinde ve bazı Afrika ülkelerinde de etkili olduğunu öğrendik. Talebeler arasında uzak doğulu (özellikle Malezya ve Endonezyalı) gençlerin çokluğu dikkat çekmektedir. İfade ettiklerine göre bu öğrenciler, hareketi Yemen ile Endonezya ve Malezya arasında devletlerarası ikili ilişkilerin gelişmesinde etkili olmuş. Tarikat üyelerinin söylediğine göre Yemen'in Endonezya ve Malezya ile ilişkisi yeni değil köklü bir geçmişe sahip. Onlar bu ilişkiyi, yüzyıllar öncesinde Endonezya ve Malezya'nın Yemen tüccarları vasıtasıyla İslamlaşmasına dayandırırılar. Uzak doğu ülkeleri ile var olan ilişki beraberinde karşılıklı etkileşimi getirmiş. Normalde Yemen erkeği fistan/entari

giyer. Etkileşim sonucu Yemen'in güney ve doğusunda yaşayan insanlar, Endonezya ve Malezya'da erkeklerin giydiği 'futa' adında bir etek türü giyerler.

Zeydiler ve Sünnî-Alevî tarikâtı mensupları, Selefilere çok muzdaripler. Selefilere göre her iki fırka da bid'at ehlidir. Bunlarla mücadele etmek, onların bid'atlerini ortadan kaldırmak Selefilere en önemli görevleri arasındadır. Bu sebeple Selefilere Zeydilere ve Süfilere büyük baskıları söz konusudur. İfade edildiğine göre bugün, Selefilere bu yoğun baskısı ve çabası, Zeydilerden birçok gencin Selefi düşünceyi benimsemesine yol açmış. Buna karşılık Zeydiler de yeni nesilleri Zeydi inanç ve kültüründe tutmak ve farklı düşünce yapılarına kaymalarını sağlamak için büyük bir gayret içerisinde. Bu gayretlerin başında çok amaçlı ve oldukça hareketli Zeydi kültür merkezleri gelir.

İsmâiliyye'nin, sayıları birkaç yüzü geçmeyecek derecede azınlıkta bir fırka olmasına rağmen disiplin ve yardımlaşma hususunda çok etkili oldukları söyleniyor. Belli bir kıyafet tarzları var. Entari üstüne giyilen beyaz cübbe ve beyaz sarık bir cemaat yapısını ele verir.

2. Sosyal Hayat

Türkiye ile kıyaslandığında Yemen'in 50-60 yıl belki daha fazla Türkiye'yi geriden takip ettiğini söylemek mümkün. Genel olarak Yemen'de, özel olarak San'a'da belediye hizmetleri alışık olmadığımız türden yavaş ve yetersiz. 2500 metre rakımlı başkent San'a'nın alt yapı sorunu var. Bu sorunun ülke genelinde mevcut olduğunu öğrendik. Gittiğimiz ilk hafta her gün yağmur yağdı. Alt yapının yetersiz oluşu, her hangi bir yağmurda San'a caddelerini bir su arkına dönüştürüyor. Doğuda Hadramut bölgesinde kültür başkenti olarak ilan edilen Terim kentine biz gitmeden bir kaç gün önce yağmur yağmış. Alt yapı olmadığından şehir sel suları altında kalmış. Orada bulunduğumuz üç gün boyunca çamurların kurumaması sonucu oluşan tozu soluduk. Belediyenin çamurları neden temizlemediğini sordüğümüzde belediyenin buna güç yetirmesinin mümkün olmadığını söylediler.

Geleneksel olarak kadınlar, sokakta sadece gözlerin görünebildiği bir çarşaf giymekte ya da siyah pardösü üzerine peçe takmaktalar. Resmi dairelerde kısmen azınlıkta olsalar da hayatın her alanında kadınları görmek mümkün. Dikkatimizi çeken bir nokta, Türkiye'den uçakla giderken uçaktaki çarşafsız bayanların, San'a'ya iniş esnasında uçakta siyah çarşafa bürünmeleri; Yemen'den Türkiye'ye dönerken de İstanbul'a iniş esnasında siyah çarşaflarını çıkarmalarıdır.

Yemen insanı küçük bir azınlığın dışında oldukça fakir bir millet. Yemen, yeterli miktarda petrolün yanı sıra dünyanın en zengin gaz yataklarına sahip ülkelerden biri olmasına rağmen en fakir milletler listesinde ilk sıralarda. Kıt kanaat geçinen bu insanlar, son derece cana yakın, ilgili ve misafirperverdir. Teknolojiden mahrum olduklarından mıdır bilinmez ama fitratları çok bozulmamış. Mesela kırlarda çarşafsız kadın çobanları görünce şaşırдық. Önce ferdi bir iki durum zannettik. Sordüğümüzde Yemen'de genelde kadınların çobanlık yaptığı erkeklerin çobanlık yapmadığı cevabını verdiler. Kadınların tek başına kırlarda çobanlık yapmasının

güvenli olup olmadığı sorusuna, erkeklerin kadınlara konuşmak için dahi olsa asla yaklaşmadıklarını dolayısıyla kadınlar için herhangi bir tehlikenin söz konusu olmadığı cevabını aldık. İnsanları çok yardımseverdir. Bir yeri sorduğunuzda ve yabancı olduğunuzu anladıklarında sizi adresinize kadar götürmeden bırakmazlar.

Yemen'e gidenlerin dikkatini çeken şeylerin başında özellikle başkent San'a'da insan vücudunu dinçleştirdiğini iddia ettikleri *gat* denen otu çiğnemeleridir. Öğlen saat ikide, yediden yetmişe herkes *gat* çiğnemeye başlıyor. Resmi daireler ve dükkanlar saat 2-4 veya 5 arası kapalıdır. Bu dinlenme arasına *gat* molası da demek mümkün. Bu saatlerde resmi bir işlem yapamazsınız ve *gat* satan dükkanlar ile büyük marketlerin dışında bütün yerler kapalıdır. Yemen'de bu saatler arasında hayat, adeta durur. Yemenliler, buldukları boş bir yere yarı uzanmış bir vaziyette oturarak koyu bir sohbetle birlikte avurtlarını şişiren *gatı* saatlerce yutmadan çiğnerler. Arada bir çubukla ağızdaki ot karıştırılır ve ara ara su yudumlanır. Evlerde özel *gat* meclisleri yapılır. *Gat* çiğneyenlerin yanında mutlaka bir pet şişe su ve kapalı bir mekanda ise yanında tükürme kabı bulunur. Zaman zaman su içilir ve sık sık tükürülür. Ağızda saatlerce çiğnenen ot, sonunda atılır. Önemli bazı ilim adamlarıyla sohbetimiz, bu *gat* meclislerine denk geldi. Sohbet, bizim için adeta bir işkenceye dönüştü. Ağız, ot ile dolu olduğundan konuşmaları anlamak zor. Ağızda ki otla namazın kılınıp kılınmayacağı tartışmaları bile yapılmakta.

Diğer Arap ülkelerinde uyuşturucu adı altında yasaklanan bu ot, bırakın yasaklanmasını ülke ekonomisinde önemli bir yeri olduğundan dolayı onunla mücadele etmek gibi bir durum söz konusu değildir. Çünkü ifade edildiğine göre Yemen insanının çoğu gelirinin önemli bir kısmını bu *gat* otuna ayırır. Bu sebeple kahve tarlalarının yerini bu gün *gat* tarlaları almış. Erkeklerle nispeten kadınlar, bu ota daha az rağbet ederler. Fakat söylediklerine göre kadınlar arasında da her geçen gün *gat* çiğneyenlerin sayısı artıyormuş.

San'a'da iki elin parmaklarını geçmeyecek sayıdaki büyük marketin dışında her tarafta küçük dükkanlar mevcuttur. İhtiyaç maddelerinin pek çoğu yurt dışından geliyor. Giyim, ağırlıklı olarak Çin ve Hindistan malı.

Yemen'in zengin bir yemek kültürünün yanı sıra Osmanlılardan kalma yemeklerinin olduğunu da öğrendik. Fakat ağır baharatlar sebebiyle birçok yemeği tatmaktan mahrum kaldık. Üstte kızarmış tavuğun yer aldığı pirinç ulusal yemekleri sayılır. Sadece tavuklu pirinç satan lokantalar bile var. Yemenliler, yemeklerin çoğunu elle yerler. Hemen her köşe başında haşlanmış patates ile haşlanmış yumurta satan seyyar satıcılar mevcut. Yemeklerin ağır baharatlı oluşundan dolayı çoğu zaman açlığımızı bu seyyar satıcılar sayesinde giderdik.

Yemen camileri, çok canlı mekanlar olup, tüm vakitler camiler tıklım tıklımdır. Camilerde ilginç bir adet, imam farzın selamını verir vermez dilenciler ayağa kalkar, ayetler ve hadislerle insanlardan yardım ister. Bu bazen rahatsız edici bir hal alır. Bir taraftan insanlar son sünnetleri kılar öbür taraftan da dilenciler bağıra bağıra durumlarını dramatize ederek, acıklı bir üslupla yardım isterler. Bu olay, büyük camilerde nerdeyse her safa bir dilenci düşecek derecede çok olur.

Son derece ilginç bir uygulama da San'a'da önünde derinliği 15–20 cm. olan içi su dolu bir ya da iki havuz bulunduğu cami abdesthane ve tuvaletleriydi. Tuvaletle ayakkabısız giren insanları görmek mümkün. Bize son derece sağlıklı gelen bu uygulama onlara göre taharetin bir gereği idi.

Cumhurbaşkanı Ali Abdullah Salih'in yaptırdığı Salih Camii, 20 bin kişiyi alabilecek kapasitede, içerisi oldukça şatafatlı modern yapıda dev bir camii. Camiye girerken ayakkabılar, dışarıda oldukça uzak bir mekanda çıkarılıp ayakkabılıklara konuluyor. Camiye polis kontrolünde x-ray cihazından geçerek giriyorsunuz. Burada da son derece lüks diyebileceğimiz tuvaletlere bütün direnmelerimize rağmen ayakkabısız girmek zorunda kaldık.

Osmanlıların yaklaşık 400 yıl kadar uzun bir süre orada kalması, Türkçe'den Yemen Arapçasına birçok kelimenin geçmesine sebep olmuş. Biraz şive değişikliğine uğrasa da anlaşılır bir şekilde hala varlığını devam ettiren kelimeler mevcut. Örnek olarak 'masa', 'dolma' gibi kelimeleri verebiliriz. Önemli ilim adamlarından kadı Amrani, bir sohbetimiz esnasında bir çırpıda Türkçe'den Arapça'ya geçen birçok kelime saydı. Ayrıca Türkçe'den Arapça'ya geçen kelimelere ilişkin ilmi çalışmalar yapıldığı ifade edildi.

Yemende zaman algısı farklıdır. Yemen insanının randevusuna yetişme gibi bir derdi yok. Hele acelesi hiç yoktur. Verilen randevular bir anlam ifade etmez. Yemen'de randevu saatine kayıtsızlık şöyle ifade edilir: Saat birde sözleştiyse, o saatte beni bekle. İki de gelmediyse üçte beni ara. Dörtte gelmediyse beşe kadar beklemene gerek yok. Dolmuş ücretleri inildikten sonra aheste bir şekilde ön camın yanına gidilir ve orada ödenir. Dolmuş şoförünün, caddede bir dostunu gördüğünde, akan trafiğe ve yolculara aldırış etmeden dostuyla sohbet etmesi, sık rastlanan vakalardandır. Küçük minibüslerden oluşan dolmuşları genellikle kapısız, çok eski ve temiz değil. Bu dolmuşlara binmek ve inmek maharet ister.

Ülkenin doğusundaki Hadramut'a yaptığımız yolculuk sanki yüzlerce yıl önce si bir tarihi mekana yolculuk ediyormuşuz hissini uyandırdı. Yemen'de bir çamur medeniyetinden bahsetmek mümkün. Çünkü binalar tamamen çamurdan yapılmış. Büyük şehirler nispeten daha modern olduklarından çamurdan yapılara daha az rastlanır. Fakat büyük şehirlerin varoşları ve taşra, çamurun hayata hükmettiği alanlardır. İki-üç-dört katlı evlerin iç malzeme(kerpiç) ve kusursuz sıvaları çamurdandır. Hem eski San'a'da hem de ülkenin değişik şehirlerinde yüzyıllar öncesinden kalma çamurdan yapılmış 3, 5, 7, hatta 10 katlı binalara rastlamak mümkün. Tarihe gömülmüş, yıkılıp gitmiş birçok devlete rağmen bu çamurdan evler, hala dimdik ayakta duruyor. Bu mekanları gezdiğinizde adeta bir anda zamanın aralandığını ve kendinizi yüzlerce yıl öncesinin büyüleyici bir atmosferinde sanırsınız.

Yemen insanının yer ile dostluğu alışık olmadığımız bir boyuttadır. Sandalye ve koltuğu pek sevmezler. Kaldırımlar, adeta bir dinlenme, sohbet etme ve gat çiğneme bazen de yemek yeme mekanlarıdır. Hijyen şartı asla aranmaz. Sokakta

her hangi bir yerde sofralarını kurmuş yemek yiyenleri görmeniz ilk başlarda zor gelse de sonraları alışıyorsunuz. Hadramut'a yolculuğumuzda mola yeri görülmeye değerdi. Yerde yemeklerimizi yedik ve çaylarımızı içtik. Lüks bir cipten inen adamın ilk işi yere oturmak olduğuna şahit olduk. Yemen'de tüccar bir Türk vatandaşımızdan dinlediğimize göre, işletmesindeki işçilerin yemeklerini rahat yemesi için mutfağa sandalye ve masa yerleştirir. Fakat işçilerin yerde yemeyi tercih ettiğini görünce, sandalye ve masaları kaldırmak zorunda kalır.

Cenbiye ve silah, Yemen insanının olmazsa olmazlarından. Cenbiye, yediden yetmişe hemen herkesin beline taktığı bir kuşakla, kuşağın ön tarafında duran ucu kıvrık kalın bir kamadan oluşuyor. Cenbiye takmak, Yemenlilerin aşırı bağlı oldukları bir gelenektir. Bazı cenbiyelerin fiyatı, 10 bin dolarlarla ifade ediliyor. Bir taksi şoförü, sohbet esnasında cenbiyesine on bin dolar versek bile satmayacağını söyledi. Fakat günümüzde turistik bir malzeme haline geldiğinden dükkanlarda çeşitli renk ve desenlerde ucuz cenbiyeler bulmak mümkün. Silaha gelince, San'a'da az olmakla birlikte, taşra da özellikle bazı kabilelerin silah taşıma imtiyazlarının olduğunu öğrendik. San'a'da daha çok kuşaklarında tabanca taşıyan insanlar dikkat çeker. Taşra da ise kalasinkofu sırtlayarak şehirde dolaşan insanlar.

Yemen insanının Türkiye ilgisi ve sevgisi inanılmaz boyutta. Kafelerde ya da dolmuşlarda Türkiye'den geldiğinizi öğrendiklerinde ücreti size ödettirmezler. Türk olduğunuzu öğrendiklerinde yüzleri hemen bir sıcaklık ve içten bir gülümseme kaplar. Türk dizileri oldukça revaçta. Mutlaka Polat Alemdar, sorulan sorular arasındadır.

Yüzyıllar öncesinden kurulmuş olan San'a bu gün hala ayakta. Üç, dört, beş katlı çamurdan evleri ve daracık sokakları ile sizi tarihe geri götüren eski San'a bu gün UNESCO tarafından koruma altına alınmış. Buradaki evlerin yapım tarihi üç yüz, dört yüz ve bazılarında yedi yüz yıl öncesine varacak kadar eskidir. Evlerin bir kısmı Osmanlılar döneminden kalma. Buralarda daha çok Zeydiler oturur. Eski San'a, günümüzde Babu'l-Yemen adıyla yeni San'a'nın bir mahallesi olmuş. Osmanlı döneminde yapılan valilik binası ve askeri binalar, hala kullanılır vaziyettedir. Babu'l-Yemen dediğimiz eski San'a'da ayrıca Ebrehe'nin Kabe'ye nazire olarak yaptığı mabedin yeri duvarla çevrilmiş bir mezbelelik olarak durmakta.

Yemen'de bir türlü alışamadığımız bir durum insanı canından bezdiren yoğun trafikti. Başkent San'a'nın caddelerinin oldukça uzun ve dar olması; bir cadde üzerinde sayısız kavşağın bulunması trafik probleminin belli başlı sebeplerinden. Sürekli trafik yoğunluğu yaşadıklarından mıdır yoksa gelişmekte olan ülkelerin ortak özelliğinden midir insanların korna çalma alışkanlığı tarif edilemeyecek boyuttadır. Bazen boş sokakta bile hiç sebepsiz uzun korna çalmalarına rastlayabiliyorsunuz.

Yemen, tarihi çamur evleriyle, gat'ıyla, çarşafılı-peçeli kadınıyla, bol kornalı yoğun trafiğiyle, camileriyle ilginç bir ülke.

ZEYDİLİĞİN MERKEZİ: YEMEN

- Murtaza b. Zeyd el-Mahatvari el-Hasanî ile Mülakat-

Mevlüt UYANIK*

TİKA görevlisi olarak San'a Üniversitesi Türkoloji bölümüne gideceğim netleşince, Hayri Kırbaçoğlu hocamdan Zeydi arkadaşların adreslerini almıştım. San'a'da birkaç tane daha Zeydi merkez varmış, ama en yakın olanı Mahaidu'l-Bedr. Buraya Türkoloji bölüm başkanı İhsan Sabri Cebi beyle gittik. Orada Bedr İlmî ve Kültürel Araştırma Merkezinin kurucusu olan Allame Murtaza b. Zeyd el-Mahatvari el-Hasani ile tanıştık, kendisi aynı zamanda San'a Şeriat ve Kanun Fakültesi'nde öğretim üyesiymiş. Bir cenazeye gitmek üzereymiş, özür diledi, ama biraz sohbet ettik ve yarın veya ertesi gün muhakkak beklerim. Siz yakında Ali b. Ebî Tâlib Merkezi var, Mescid-i Rahman yanında, lütfen oraya gidiniz ve İmam Ziyad ile tanışınız deyince oraya geçtik. İyi ki de geçmişiz, orada hoş sohbet ve iyi donanımlı bir kardeşimiz, misafir etti, yanlış yazmadıysam fintu diye bir meyva suyu ikram etti. Akşam namazına kadar sohbet ettik.

Kısa Tarihsel Bir Ön Bilgilenme

Zeydiler, önemli oranda Yemen'de yaşıyorlar. Şiiler ve Hanefilere en yakın bir mezhep. Resulullah (a.s.)'ın, h. 9 yılında da Hz. Ali (r.a.)'yi halkı İslâm'a davet etmesi için Yemen'e göndermesinin bunda etkisi var mı bilemiyorum, ama 284/897'den itibaren burada fiilen etkililer. Miladî on altıncı yüzyılın başlarında Yemen'e Osmanlılar girdiler. Bununla birlikte Zeydi imamların dini otoriteleri devam etti. 30 Ekim 1918'e kadar Osmanlı yönetiminde kalan Yemen'in yönetimi bu tarihten itibaren Zeydi imamlara geçti. Zeydilerin dini lideri olan İmam Yahya 1924'te kendisini Yemen kralı ilan etti. İmam Yahya, Yemen'in İtilaf devletleri tarafından işgaline razı olmadığı gibi, Osmanlı birliklerinin kesinlikle teslim olmasını istemiyordu. Birinci Dünya Savaşı sırasında gerek hükümet ve gerekse ordu nezdinde, siyaseten ve maddeten çok büyük yardımlarda bulunmuştu. Bu süre içinde hiç bir yabancı devletle veya Osmanlı Devleti'ne düşman bir devletle münasebete geçmedi. İmam Yahya, yabancılar tarafından yapılan her türlü teklifi reddetti.

Bunlar önemli, zira bütün sohbet boyunca, bize olan muhabbetleri her halinden belli oluyordu. Bir de manevi olarak İmam Hanife'nin hocasının kendi mezhep kurucuları olması da bu muhabbette etkiliydi, çünkü Rahman mescidi imamı Ziyad, "eğer son iki yılım olmasaydı Numan helak olmuştu", sözünün İmam Zeyd'in talebesi olduğu yıllara ait olduğunu söyledi. Devamla aslında fark yok, fûrûda var bu da normal. Mesela, büyük günah sahiplerine şefaahat yok deriz,

* Prof. Dr. , San'a Üniversitesi, Yemen

biz, çünkü diyerek delilini getirdi. İhsan bey müdahale etti, tevbe ederse, ne olacak deyince, orada sorun yok zaten diye cevapladı.

Fıkhu'l-Hadevi Caferi Fıkından Farklı

Ehli beyt sevgisi her iki mezhepte de her şeyin üstünde diyerek devam etti, Mescid-i Rahman imamı Ziyad er-Refiki.

Kendilerinin kesinlikle İsna Aşeriye, yani Caferi fıkından ayrı olduklarını vurguluyor. 14 temel şartı taşıyan ve Hz. Ali soyundan olan herkes imam olabilir, masumiyet sadece Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin içindir. Bunlar haricinde herkes, günah ve sevabına göre değerlendirilir. **Müslüman dosdoğru olmalı, takiyye diye bir şey olamaz**, demesi de ayrıca önemliydi. Savaş ve benzeri durumlardaki ruhsatın takiyye ile karıştırılmaması gerektiğini, yalan ile farkının net bir şekilde belirli olmasını, yalanın büyük günah olduğunu vurguladı. Tam bu noktada Hüsileri sorduk.

Yemen: es-Sa'da Bölgesi ve Hüsiler

Hüsiler, yönetimle çatışan ve İran tarafından desteklendiği iddia edilen grup. Suudi Arabistan'ın da operasyonlara yardım ettiğini ve Vehhabiliğin en büyük tehlike olduğunu söyledi. Hüsilerin kesinlikle Caferi yani İran Şiiliğiyle alakası olmadığını, kendi arkadaşları ve Hadevi fıkıyla amel ettiklerini, ama yönetimle siyaseten ters düştüklerini söyledi. Amerika ve İsrail karşılığında dolayı bu izlenimin edinildiğini söyleyerek, Hüsilerin merhum imamı Seyyid Meccüddin el-Müeyyidi'nin resmini gösterdi. Bu kardeşler, şimdi Üniversite meydanında yönetim karşıtı gösterilerde, yolsuzluk ve yoksulluk had safhada, zalim yönetime karşı direniş (huruç) önemli, ama kesinlikle Caferi Şiiliğiyle karıştırılmamalıdır, diye vurguladı.

Peki, sizin tavrınız, nedir deyince, kesinlikle bu yönetim gitmeli, başarılı değil. Peygamberimizin övdüğü bu beldenin halkı, daha rahat yaşamayı hak ediyor. Ama bizde herkes silahlı ve şiddet şiddeti doğurur, böyle durumlar fitneyi uyandırır, katil de maktul de cehennemdedir. Bir de hiç sevmedikleri Suud yönetiminin mevcut nizamı destekleyen bildiriler dağıttığını, onların hiçbir hayır işte olmayacaklarını vurguladı. Hadis zikretti, Şam ve Yemen'in mukaddes belde olduğunu, Şeytan'ın Necdi kılığında geldiğini, şimdi Suudlular kıyafetinde işlevsel olduğunu söyledi, onlar bizi de sizi de hiç sevmeyenler diye vurgulaması da ilginçti.

İran Şiiliğinden Farkları

Kendilerinin İran Şiiliğinden farkını özellikle belirten Mescid-i Rahman imamı Ziyad "Bakınız, bizde Kербela bölgesinden getirilmiş bir taşta secde etmek, ezanda 'Aliyyen Veliyyulah', sözü yoktur, bu mübalağadır." İyi ama burada bir ilave var, 'Hayya ale'l hayri'l amel' deyince, yok bu ilave değil. Bilal Habeşi böyle okurdu, sonradan çıkartıldı. Başka yerde var mı deyince, Irak Şiilerinde olduğunu belirtti. Devamla, İran Şiiliğindeki **humus bizde yoktur**. Yani gelirin beşte birinin imamlarca alınması yok. Biz onlardan çok uzağız, o kadar ki, İmam Zeyd'e eğer önceki

halifelere hakaret, sebb edersen, seni imam olarak tanırız, denildi ama tabii ki reddetti. İhsan Beyin, peki ilk üç imam hakkındaki görüşünüz nedir sorusuna;

Bu konuda üç görüş var: 1. Ümmetin salâhı için yapılmış ama hatalı bir uygulama, 2. Bu konuda görüş belirtmeyenler/konuşmayanlar. 3. Bir muvazene içinde olanlar. "Küfretme, hakaret etme yoktur, Allah dostunu dost, düşmanını düşman biliriz. Ölçütümüz budur" derler.

Sahabeden söz açıldı. İhsan Bey, Hz. Muaviye radiyallahu anı hakkındaki kanatiniz ne diye sorunca, şimdi püf noktasına geldik, yahu zaten üslubunla hocayı provoke ettin dedim Türkçe, yook ben öyle söylerim hep, zaten Hayrettin Karaman hoca, ben Muaviye'yi sevmem, deyince, nasıl olur bir sahâbi hakkında böyle söyler demiştim, hemşehrin için hatırlarsan dedi.

Mülayim insanlar, hiç farklı tepki vermedi, yaptığı amellere bakınca, onun Müslüman olmadığını söyleyince, İhsan hoca tepki verdi. Ama Ziyad bey, Hasan Basri'den hareketle temellendirmeye çalıştı tezini. Bu hususta Ziyad b. Ebîhi'yi kardeş ilan etmesi, Hz. Ali'ye karşı hurucu, ona lanet etmesi ve oğlu Hz. Hasan'ı zehirletmesinin yeterli olduğunu söyledi. O dönemde yüzlerce kadının ırzına geçilmesinin en büyük günahlardan olduğunu, Seyyid Kutup'tan hareketle, Hz. Osman döneminden itibaren Ümeyye oğullarının öne çıktığı ve bir çok seyyiatın sebebi olduğunu vurguladı.

Tekrar şerbet ikram etti ve namaza indik, hakikaten bir kısmı elini salıyor, bir kısmı bağlıyor, farzdan sonra güzel bir dua etti. İzin istedik daha sonra el-Muessesetü İmam Zeyd'e gitmek üzere sözleştik. Üniversiteye yakın camide indik, yatsı namazında Şâfiî imam, 4. rekatta rükudan sonra avuçlarını açıp dua edince şaşırıdım. Sevindim, Zeydi imamın duası da benzerdi, sulh ve sükunet ile değişimin tamamlanması ve Libya örneğinde olduğu gibi fitneden kaçınılmasına dairdi. Sabah namazında yapıyorlar tamam ama bu niye diye sordum mescit çıkışında. İhsan bey, böyle kritik zamanlarda Şâfiiler bütün farzlarda yapıyorlar, ben geldiğimde Gazze olayları vardı, o zaman da böyle okuyorlardı, dedi. Kampüse yan kapıdan girdim, çünkü ana kapıda gösteriler olanca hızıyla devam ediyor. (27.2.2011, saat: 00.33)

Olaylar 8 Mart tarihi itibarıyla iyice hızlanmaya başladı, 12 Mart'ta San'a da 1, güneyde 3 kişi öldü. 13 Mart 2011 tarihinde Dr. Allame el-Murtaza b. Zeyd el-Mahatavri el-Huseyni ile buluşuyoruz, sabah saat 9 da. Çünkü öğle üzeri dersleri varmış. Hemen sütlü kahvelerimizi, küçük bir teyp eşliğinde getiriyorlar. Önce kendisini tanıtıyor, sonra bizlerin isimlerini ve görev yerlerini soruyor. Mülakat gibi sohbet başlıyor.

Taklid Haram; İctihad Şart

Bu hususu çok önemseyerek şartları taşıyan her alimin ve hatta herkesin içtihat yapması zaruri diyerek söze başlıyor. Çünkü bütün mezhepler kurtuluşun sadece kendileriyle mümkün olabileceğini, Cennetin de tekellerinde olduğunu

söylüyorlar ve taklidi gerekli kılıyorlar. Halbuki taklid haram, bunu nasıl iddia edebilirler anlamak mümkün değil, diyor.

Zeydiliğin fazla tanınmadığını, alelusul basmakalıp sözlerle bilindiğini, bu nedenle bu Araştırma Merkezini kurduklarını belirtiyor. Mesela biz Zeydiler, İran'dan daha çok size yakınız, doğrusu laik (ilmani) bir ülke, ama isteyen istediği gibi yaşıyor, Hıristiyan, Yahudi, Müslüman kendi adetlerinin gereğini yerine getiriyorlar. Türk halkı hür, istediğini yapabiliyor, buralar gibi yönetim altında olsa, ya da askeri yönetim altında olsa, bugünkü yaptıklarını yapabilir miydi, sözünden Türkiye'yi yakından takip ettiğini anlıyoruz.

Bu önemli, bizim açımızdan. İtikad ve fıkıh açısından da en yakın olduğumuz siz, Hanefilersiniz. İmamınız imamınızın talebesi oldu, imamınızın talebelerinden sonra bizim imamımız olanlar var. Doğrusunu söylemek gerekirse, sizin Şia ile ihtilafınızdan daha çok bizim ihtilafımız var, bizi en çok üzen, bizi On İki İmam Şiiliği ile karıştırmalarıdır, diyerek söze devam ediyor. Fasih ve anlaşılır konuşuyor.

On İki İmam Şiiliğinden Farkları

En temel fark, biz on iki imam kavramını kabul etmeyiz, imamların öyle masumiyetleri de söz konusu değil. Sadece nebiler öyledir, biz de Allah Rasûlü ve ehli beyti (Hz. Ali, Fâtıma, Hasan ve Hüseyin) masumdur, ondan sonraki imamlar, amellerine göre değerlendirilir. Bu açıdan imamlar için masumiyet değil, tathir (madden ve manen temiz) kavramını kullanırız.

İçtihat şarttır demem bundan dolayı, yani her mümin, gerekli şartları oluşturmaya bakmalıdır, öyle taklid edeyim ve kurtuluşa ereyim diye bir şey yok. Bu anlamda biz akıl ve Kur'an'ı temel alırız, hadisleri buna göre değerlendiririz. Kütübü Sitte'yi kullanırız, bu açıdan ben Ehl-i Sünnetim ama maalesef Sünni olduğunu söyleyen bazı alimler, Ehl- Beyt ve Şii kaynaklara aynı duyarlılığı göstermiyorlar diyerek üzüntüsünü dile getirdi. Devamla:

On ikinci imamın gelmesini beklemek diye bir şey de yok. Ne demek bu insanları pasifliğe iter, o gelene kadar beklemek yok. Oysa zulme, baskıya karşı her daim direniş şarttır. Hele Mehdi geldikten sonra Ebû Bekir, Ömer ve Osman'ı kabirden çıkartıp azap edeceği sözünü nasıl anlamak lazım bilemiyorum, hiç bir gerçekliği yok, demesi ilginçti. Çünkü ilk defa duydum bunu. Herkes Mehdi, sen, ben, İhsan bey, en büyük Mehdi de efendimiz Hz. Muhammed (sav)'dir. Öyle özel bir elçi, mehdi yok yani, demesiyle İsna Aşeriyye'den niye bu kadar farklı olduklarını açıkladı.

Mut'a diye bir şey olamaz, bu nasıl kabul edilebilir, takiyye de olamaz. Mümin kişi, nefsi, ırzı tehlikeye düştüğü an, bu ruhsatı kullanabilir, ama onun dışında bir kardeşine karşı takiyye yapması, gerçeği söylememesi düşünülemez. Takiyyenin bir kılıç mezhebi olduğunu, mümin kişinin gerçeklerden korkmaması, baskıya zulme karşı direnmesi gerektiğini söylüyor.

Tam bu noktada Hüsilerin İsna Aşerilerle ilişkisini soruyorum. O da, yok onlar Zeydi Şiileridir ve sloganları dışında, yani ABD ve İsrail karşıtlığı dışında ortak paydaları yoktur, diyor. Zulme karşı direniyorlar. Sohbet sonrasında kitapçıya geçtiğimizde Lübnan'daki Şii lider Seyyid Hasan Nasrullah'ın resmini görüp, bu ne peki diye sorunca, rehberimiz genç Haşim, bir çelişki yok. Nasrullah on iki imam Şiası'na mensuptur, ama zalime, zulme karşı huruc, yani isyan etmede Zeydiler gibi düşünür. 'Mehdi-i Muntazar gelene kadar beklenmeli' sözüne katılmaz. Bunun için onu kendimize yakın buluruz, diyor.

Büyük Günahlara Şefaahat Yok

Murtaza Mahatvarî, zalime karşı direnmek şarttır derken birden kalktı masadan ve bizi de camın yanına götürdü. Bakın şu minarenden büyük inşaata, burası aslında bizim, vakıf arazisi yani. Adam, asker, yönetici geldi ve gasp etti, uyuşturucu işiyle de uğraşiyor, bu zalime karşı ne yapılabilir? İşte bu ve benzeri kişiler için cehennemden başka bir yer olamaz, dedi. Şimdi bu adam, ölecek, yaptığı zulümlerden dolayı cehenneme gidecek ve oradan çıkacak öylemi, eğer öyleyse ben o dinden değilim, diye yeminler etti, sinirli bir şekilde.

Şefaahat olamaz böyle adamlara, cehennemde ebedi kalacaklar. Çünkü bunu kendi iradesiyle seçiyor, cennetin anahtarı belli cehenneminki de belli, istediğini seçiyor ve oraya gidiyor. Nasıl olur da oradan geri çıkma ihtimali olabilir, bu Allah'ın adalet sıfatına terstir, diyor.

Allah, Adildir, Zulmetmez

Sohbet tam bir ders havasında gidiyor, bu tespiti ikimize de onaylatıyor. Renk, dil, cinsiyet, ırk seçme sansımız yok, bu Allah'ın takdiridir, kaderidir. Peygamberinde yapacağı bir şey yok, bu hususlarda. İnsanın bunlara dahil olamaz, kalp atışına bile hükmedemez, deyince tebessüm ettim. Buna edebilir galiba, birden heyecanlanabilir ve kalp atışı hızlanır, intihar eder, bitirir mi, yok bu ecel ile ilgili, neyse hocanın dediklerini yazayım, derken kendisi söyledi zaten. İçki içen, adam öldüren ne olacak diye sordu ve bunlar da Allah'ın kaderidir, kazasıdır, insanın elindeki kalem gibidir, yazıyorsunuz sizin eyleminiz, ama Allahın takdiriyle yazıyorsunuz, dedi.

Bu anlamda Kaderiyye'ye yakın gibi duruyoruz, ama Hasan Basri de böyle düşünür. Allah insana, kuvvet, güç ve hürriyet verir, isterse onu kötülükten alıkoyabilir, ama kimin iyilik, kimin kötülük yapacağını belli olması için bunu yapmaz diyor ve ayeti okuyor. Kim iyi bir iş işlerse on iyilik karşılığı alırken, bir kötülük, bir ceza ile karşılaşılır, bu Allah'ın adaleti, rahmetidir.

Kesb hususunda imamınız Maturidi, başlangıçta bize, sonunda Eşarilere yakın durur, diyor. Peki Cebriyye nerede bu durumda deyince, tam bam teline bastık diye düşündüm. Şimdi senin oğlun 50 puanlık bir öğrenci, birinin tavassutuyla Oxford'a gidiyor, bu adil mi diye soruyor, tabii adi değil diyorum.

Cebrilik Muaviye'nin Öğretisidir

Emeviler ve Muaviye, yaptıkları haksızlıkları, zulümleri bu öğretiyle meşrulaştırdılar. Hilafeti gasp edip, bu Allah'ın takdiridir dediler. Şimdi de aynı oluyor, buradaki devlet başkanı da Osman ve Muaviye'nin yaptığını yapıyor, eşine, dostuna, çevresine, aşiretine makam, mansıp mal dağıtıyor. Mesela bu vakıf arazi-sini gasp eden eşkiya, bu cesareti yönetimden, asker oluşundan alıyor. Yoksa bunu yapabilir mi, yapamaz, şimdi buna şefaahat olur mu, olmaz. Ya da belirli süre cehennemde kalıp, geri çıkabilir mi, çıkamaz. Mücrim kebir bunlar, eğer öyleyse ben bu dini kabul etmiyorum diyor. İhsan bey, gene de, Allah'ın rahmeti ve bereketinin geniş olduğunu, yaratması nedeniyle şirk dışında her kötülüğün bir bedeli olduğunu, onu ödeyince çıkabileceğini söylemeye çalışıyor ama hiç kabul edecek gibi değil, Mahatvarı.

İntihar konumu ne diye sorunca, büyük günahdır, ama Ebû Aziz'in cehennemde gitmesini istemem, deyince afallıyorum, kim o ki, diye sorunca, tebessüm ederek, Tunus'ta kendini yakan genç, diyor. O zulme başkaldırının öncülüğünü yaptı, umarım Allah affeder, diye dua ediyor. Çünkü **İntihar bütün umutların tükenmesidir. O'nu intihar etme durumuna sürükleyenler üzerine konuşmak daha tutarlı**, diyor.

Mehdi-i Muntazar yok, yani nasılsa gelecek ve bizi kurtaracak diye bir durum söz konusu değil. Herkes mesul ve herkes kötülük karşısında direnmeli sözünün Zeydilik için önemini bir kez daha vurguluyor. Ecelin mahdum ve mahrum diye ikiye ayrıldığını, bunların Allahın ilminde olduğunu, ama insanın kendine dikkat etmesiyle ecelinin doğrudan ilintili olduğunu, bu anlamda Mutezile'ye yakın durduklarını belirtiyor. Japonya felaketinin kader olduğunu söylüyor, gerçekten adamlar on metrelik çelik ve betondan duvarlar yaptılar ama tsunami onu geçerek her tarafı kapladı.

Neyse konuya dönelim, diyerek, Cezasını çektikten sonra cehennemden çıkma fikrinin Yahudilikten geçtiğini, bu ifadenin Kur'an'da Yahudilerin sözü olarak söylendiğini belirtiyor.

Muaviye hakkındaki kesin hükümlerini bildiğimiz için tekrar sormuyoruz, ama üç halife ile ilgili kanaatini almak da gerek. İlk üç halifenin siyaseten seçildiğini, Beni Sakife olayını ayrıntılarıyla anlatıyor. Hz. Ali'nin her bakımdan hilafete layık olduğunu, en yüce kişi olduğunu, bunun ayet ve hadislerle sabit olduğunu, ama hakkının verilmediğini belirtiyor. Bu, üç halifeye on iki imam Şiiliğinde olduğu gibi hakaret ve tahkir ifadelerinde bulunmak caizdir, demek değil. Hayır olmaz, biz yapmayız. İhtiram var. Peki ne diyorsunuz, sorusuna;

Hiz. Ebu Bekir ve Hiz. Ömer zelle sahibidir, yani ayakları sürçmüş, bu konuda yanlış adım atmışlardır, deriz. Ama Osman öyle değil, beytulmalı Ümeyye oğullarına dağıttı, akrabalarını korudu kolladı, onu biraz daha farklı görürüz. Şu andaki Arap dünyasında olan bu değil mi, evet aynen bu, bu geleneğin yeniden başlamasına o müsaade etti, Muaviye bunu tesis etti. Şu andaki sıkıntıların,

yönetim tarzlarının kabileciliğin temelinde Muaviye siyaseti vardır, dedi. Şimdiki Seleflerin, yani Vehhabilerin bu görüşün en büyük temsilcisi olduğunu belirtiyor. Daha önce de Haşim, Ziyad'ın önceden imamlık yaptığı mescidi Seleflerin ele geçirdiğini ve o bölgeden kendilerini çıkarttıklarını söylemişti.

İhsan bey, Hz. Osman'ın ehl-i Kur'an olduğundan bahsedince, az biraz kızıp, amel etmedikten sonra okumak neye yarar deyince, biz de ısrar etmek neye yarar dedik ve konuyu değiştirdik.

Rü'yetullah Meselesi

Eğer hiç bir şey ona benzemez; cisim, araz, renk söz konusu değildir, gözler onu idrak edemez diyorsak ki diyoruz, diye bize de tasdik ettirdikten sonra Allah Teala'nın görülmesi imkansızdır. Çünkü teccime götürür. Vehhabilerin ileri gelenlerinden İbn Teymiye bundan mesuldür. Buna dair hadisler, Kuran ve akla terstir. Tıpkı ruh gibidir, bedendedir, ama görülmez, beden ölür, ama ruh ebedidir, ölmez. Ruh, mahluk olduğu halde görülmüyor, Allah Teala nasıl görülecek.

Sıfatlar dünyada ve ahirette aynıdır, dolayısıyla burada da orada da görülmez. Öyle kesin konuşuyor ki, Hz. Musa'nın diyalogu ve dağ şartını hatırlatmaya çalışıyoruz ama bu konuda Mutezile gibi düşündüklerini vurguluyor. Peki bu çerçevede Miraç meselesi ne olacak, diye soruyor İhsan Bey.

- Kur'an'da İsrâ'dan bahseder, Miraç ve Allah'ı görmek mümkün değil. Bu noktada Mahatvari'nin, Şiilerin genelde çok kızdığı Hz. Aişe'nin bir sözünü delil olarak nakletmesi önemli: Hz. Aişe'nin, 'Miraç'ta Hz. Muhammed Allah Teala'yı gördü, sözünü işitince tüylerim diken diken oldu' demesi, bunun olmadığını göstergesi diyor.

Rızık, helal olandır. Haram olan rızık değildir, şeytanın iğvasıyla olur. Şu vakıf arazisini gasp edenin yediği içtiği helal ve rızık olabilir mi, olamaz.

Abdest meselesini sorunca, hocam, ayrıntılı bir şekilde anlatıyor, şartları aynı, siz başın dörte birini, biz şöyle yaparız diyerek, tamamını sıvazlıyor başının. Bu çok rahatlatıyor diyor, tebessüm ederek. Mesh, ne olacak, deyince, biz ayakları bileklerden itibaren yıkar, sonra şöyle üzerine bir mesh yaparız, bir fark yok sizinle diyor.

Amin sözünün de Kur'an'da olmadığını ve söylemediklerini belirtiyor. Biz gizli, Safiiler ve on iki imam Şiileri açıktan söylüyorlar deyince olmaz namazı bozar şeklinde cevaplıyor. İyi de, Üniversite önündeki meydanda kılınan namazlarda sesli bir şekilde amin deniliyor, dünya işlerine dair, zulmün bitmesi için kunut duaları yapılıyor deyince, İmama tabii olan Zeydi kardeşlerimizin namazları ka- bul olur. Çünkü asıl olan imamdır, Kabe'de olduğu gibi diyor.

TEZ TANITIMI

Yusuf Gökbalp, *Zeydilik ve Yemende Yayılışı*, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2006, 206 ss.

Gerek dünyada gerek ülkemizde Hz. Peygamberin vefatından sonra ortaya çıkan düşünsel ayrılıklar neticesinde oluşan mezheplerle ilgili pek çok araştırma yapılmıştır. Ancak siyasi olarak II./VIII. yüzyılın ilk çeyreğinde ortaya çıkan Zeydiyye hakkında yapılan araştırma sayısı özellikle Türkçe’de oldukça sınırlıdır. İşte tanıtmaya çalıştığım eser, bu alanda yapılmış birkaç çalışmadan biridir.

Öncelikle Gökbalp bu tezi yazmaktaki amacını, Zeydi hareketin ne zaman ortaya çıktığını, ilk Zeydi fikirlerin nasıl ve ne şekilde teşekkül ettiğini, Zeydiliğin Yemen bölgesine sıçrama ve burada yayılma nedenlerini ortaya koymak ve bu bölgedeki faaliyetlerine açıklık kazandırmak şeklinde açıklamıştır (s. 3).

Eser Giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Yazar Giriş bölümünde Yemen’in coğrafi, siyasi ve dini durumuna değindikten sonra Zeydiyye’nin doğuşunda etkili olan siyasi sosyo-kültürel sebepleri açıklamıştır. Burada Zeydiliğin siyasi bir hareket olarak ortaya çıktığını, Emevîlere karşı duyulan hoşnutsuzluk ortamında Ali oğullarının iktidar beklentilerine bir cevap niteliği taşıdığını söyler (s. 10-27).

“Zeydiyye’nin Teşekkül Süreci” başlıklı birinci bölümde ilk olarak Zeydiyye’nin kurucusu kabul edilen Zeyd b. Ali’nin 122/740 yılında Emevîlere karşı gerçekleştirmiş olduğu isyanın sebeplerine dair rivayetleri tahlil ederek aktaran yazar bu isyanın sebebinin dini kaygılardan ziyade hilafetin kendi hakları olduğu konusundaki görüşleri ve bunun neticesinde takip ettiği siyasi politika olduğunu söylemiştir (s. 32-33). Bundan sonra yazar, Zeyd b. Ali adı etrafında gerçekleşen çeşitli isyanlardan bahsetmiştir (ss. 43-50).

Daha sonra “İlk Zeydi Fikirlerin Oluşumu” başlığı altında Zeydi imamet nazariyesini inceleyen yazar Zeydi imamet nazariyesinin şekillenmesinde Zeyd b. Ali isyanının etkili olduğunu ve neticesinde imamet nazariyesinin “Efdal varken mefdulün imameti caiz midir? İmam Ali-Fâtıma soyundan olmak zorunda mıdır?, İmamlar masum mudur?, İmamet için huruc şart mıdır?, İki farklı bölgede iki imamın varlığı mümkün müdür?” sorularına aranan cevapların etrafında şekillendiğini ifade etmiştir (s. 55).

Yazar, “Teşekkülünden Sonra Zeydilik” başlığı altında Zeydiyye kavramını tanımlar. Onu, Zeyd b. Ali’ye uyanlar ve imametın Ali-Fatıma soyunda gelen, alim zahit, cesur olması gibi vasıflara sahip, bizzat kılıca sarılarak kendisine biat isteyen ve bunun için mücadele eden kişinin hakkı olduğuna inanan kimselerin oluşturduğu topluluk olarak tarif eder (s. 65).

Sonra “Kasım b. İbrahim ve Zeydi Mezhep Esaslarının İlk Tezahürleri” başlığında Kasım b. İbrahim’in, mezhebin oluşumundaki rolüne değinerek Zeydiyye mezhebinin Kasım b. İbrahim’le birlikte itikadi bir bünyeye kavuştuğunu belirtmiştir. Kasım b. İbrahim’in usul-ü hamsesine de değinen yazar imamet nazariyesinin henüz mezhebin esasları arasında sayılmadığını dolayısıyla bu dönemde mezhebin tam olarak teşekkül ettiğini söylemek için erken olacağını vurgulamıştır (ss. 67-70).

Kasım b. İbrahim’den sonra Zeydiyye’nin temel görüşlerine geçen yazar, burada Kasım b. İbrahim ile oluşum sürecine giren ve Yahya b. Hüseyin ile daha sistematik bir hal alan Zeydi mezhep esaslarını Tevhit, Adalet, el-Va’d ve’l-Vaid, Nübüvvet-İmamet ve Emri bi’l-Ma’ruf ve Nehy-i ani’l-Münker olarak sıralanmaktadır. Bu esasları da şu şekilde açıklar:

Tevhid: Allah birdir, sıfatları Allah ile aynıdır. Yahya b. Hüseyin e göre, Allah bir ve tek, ebedi ve benzersizdir. O’nun benzeri, dengi ve eşi yoktur, dünyada ve ahirette gözler onu idrak edemez.

Adalet: Allah bütün fiillerinde adildir, yarattıklarını gözetendir, kulları için merhametlidir, güçlerinin yetmediği şeyi yüklemez, insanlar fiillerini kendi iradeleriyle yaparlar ve özgür olarak seçerler.

Va’d, Mutezile’de olduğu gibi, Allah’ın iyilik yapanları ödüllendireceği sözünden dönmemesi; vaid ise kötülük yapanları, günah işleyenleri ve adaletsizlik yapanları cezalandıracağı tehdidinden dönmemesidir.

İmamet esası, Zeydi düşüncenin temelini oluşturmaktadır. Zeydiyye, imamet Ali-Fâtıma soyundan gelen alim, faziletli, kahraman, cömert, takva sahibi ve bizzat imametini ilan ederek kendi adına davette bulunan kimsenin hakkı olduğuna inanır. Efdal varken mefdülün imametini de kabul eder.

el-Emru bi’l-Ma’ruf ve’n-Nehy-i ani’l-Münker” prensibinin, hem iyiliğin yerleştirilmesi ve kötülüğün ortadan kaldırılması şeklinde ahlakî boyutu hem de zulme karşı kuvvet kullanma ve kötü yöneticilere başkaldırma şeklindeki siyasi boyutu bulunmaktadır. Zeydiyye bunu siyasi boyutuyla ele almıştır (ss. 70-78).

Yazar, “Zeydiliğin Mutezile’ye Nispeti” bahsinde ise Zeydiyyenin Mutezile’den etkilendiğini şeklindeki görüşler hususunda, bir etkileşim olmakla birlikte bu görüşün tam olarak gerçeği yansıtmadığını çeşitli argümanlarla ortaya koymuştur (ss. 78-87). Birinci bölümün son başlığında ise “Zeydiliğin Taberistan ve Yemen’e” geçişini ele almıştır. Burada yazar, merkezi otoriteye karşı gerçekleştirilen isyanlarda başarılı olamayan Zeydilerin, merkezden uzak olan Taberistan ve Yemen gibi merkezlere giderek faaliyetlerine buralarda devam ettiklerini belirtir. Taberistan’da Hasan b. Zeyd (270/884)’in, 250/864 yılından 252/856 yılına kadar olan mücadelesi neticesinde bölgenin tamamını kontrolü altına alarak burada ilk Zeydi hâkimiyetini tesis ettiğini kaydeder.

Tezin ikinci bölümü ise “Yahya b. Hüseyin ve Zeydiliğin Yemen’de Yayılışını” üst başlığını taşımaktadır. İlk olarak Yahya b. Hüseyin’in hayatı, ilmi ve siyasi kişiliği ve eserlerinden bahsedilir. Yahya b. Hüseyin, Zeydiler tarafından imam olarak kabul edilen ilmi kişiliğine saygı duyulan, Zeydi fikirleri sistematik hale getiren bunun yanında 270 /894 yılından sonra siyasi faaliyetlere girişen birisi olarak tanıtılmaktadır (ss. 91-100).

Yazar, “Yahya b. Hüseyin’in görüşleri ve Zeydiyye içerisindeki Yeri” başlığında ilk olarak Yahya b. Hüseyin’in imamet anlayışına değinmiştir. Onun imamet anlayışının Ali’nin ancak faziletinden dolayı imam olduğu, sahabenin küfre düşmediğini bildiren diğer Zeydi fikirlerden uzaklaşarak imameti nas ve tayin esasına dayandıran ve sahabenin küfre düştüğünü bildiren İmamiyye çizgisine yaklaştığına dikkat çekmiştir (ss. 101-105). Daha sonra “Yahya b. Hüseyin e göre Zeydiyye’nin temel esasları” nı; Tevhid, Adalet, el-Va’d ve’l-Va’id, el-Emru bi’l-Ma’rûf ve’n-Nehyi ani’l-Münker ve imamet olarak sıralamaktadır. Burada -Emru bi’l-Ma’rûf ve’n-Nehyi ani’l-Münker ve imamet prensiplerinin ilk defa Zeydi esaslar arasında zikredildiğini vurgulamaktadır.(s. 108) Yazar bu fikirlere dayanarak Zeydi düşüncenin şekillenmesinde Yahya b. Hüseyin’in önemli bir katkısı olduğunu belirtmiştir (s. 112). Yahya b. Hüseyin’in Zeydi itikadının oluşumuna etkisinin yanında Zeydi fikhının oluşumundaki etkisinden de bahseden yazar onun taklide değil içtihadı önem veren gerektiğinde Şii geleneği eleştiren bir hukukçu olduğundan bahseder (ss. 115-118).

“Zeydiliğin Yemen’de Yayılışı” başlığı altında Zeydi hareketin Yemen’e taşınmasından başlayarak Yahya b. Hüseyin’in ölümüne kadar geçen sürede Yemen’deki Zeydi faaliyetler incelenmiştir. Zeydi hareketin Yemen’e taşınmasının, 280/893 yılından itibaren Yahya b. Hüseyin vasıtasıyla gerçekleştiğini belirten yazar, onun siyasi faaliyet alanı olarak Yemen’i seçmesinde Yemen’den aldığı davetlerin yanı sıra Yemen’de yaşanan iç çatışmalar neticesinde oluşan siyasi boşluğun da kayda değer bir etkisi bulunduğunu vurgulamaktadır (ss. 119-123).

“Yemen’de Zeydi Hâkimiyetinin Tesisi” başlığı altında Zeydilerin Sa’da ve Sa’na şehirlerindeki faaliyetlerini kaydetmektedir. İlk olarak Yahya b. Hüseyin’in Sa’da şehrindeki faaliyetlerine değinen yazar onun, Sad ve Rebia kabileleri arasında uzun süredir devam eden husumeti giderdiğini, zekat gelirlerinin bir kısmını fakirlere dağıtarak sosyal barışın teminine önem verdiğini kaydeder. Ayrıca kabilelerin ona biat etmesiyle ve sosyal barışın sağlanmasıyla kısa sürede Sa’da da istikrarı sağladığını da belirtir (ss. 124-125). Daha sonra Yahya b. Hüseyin’in San’a şehrindeki faaliyetlerine geçen yazar, burada Zeydiler, Ya’furiler, Tarif oğulları ve Karmatiler arasındaki iktidar çekişmesinden Ya’furilerin galip çıktığını kaydetmiştir (ss.130-132). “Zeydi-Karmatî Mücadelesi ve Yahya b. Hüseyin’in Vefatı” başlığı altında San’a halkının Karmatîlere karşı Yahya b. Hüseyin’den yardım istemesi üzerine onun Karmatîlerle girdiği mücadeleye ve 298/910 yılındaki ölümüne değinmiştir (ss.134-136).

Üçüncü bölüm “Yemen Zeydiliğinin Kurumsallaşma Çabası” adını taşımaktadır. Bu bölümde Yemen Zeydiliğinin tarihi seyrini ikiye ayıran yazar ilk olarak “Yahya b. Hüseyin’den sonra Yemen’de Zeydi Hakimiyeti”ne değinmiştir. Burada Yahya b. Hüseyin’in ölümünden sonra yerine oğlu Ebu’l Kasım’ın geçtiği ancak kısa süre sonra idareyi kardeşi en-Nasır Ahmed’e devrettiği kaydedilir. En-Nasır Ahmed idareyi devraldıktan sonra Zeydiyye için önemli faaliyetlerde bulunmuştur. Bu dönemde yapılan savaşlar neticesinde Karmatiler ortadan kaldırılmıştır. Ancak en-Nasır Ahmed’in ölümünden sonra oğulları arasında çıkan iktidar mücadelesi Zeydi hakimiyeti sekteye uğratmıştır. Daha sonra idareyi eline alan Yusuf b. Yahya da mevcut durumu korumaktan öte bir şey yapamamıştır (ss. 138-144).

“Kâsım b. Ali el-Ayyânî ve Zeydi Hakimiyetinin Kesintiye Uğraması” başlığı altında, Kâsım b. Ali’nin 388/998 yılında kendi adına davette bulunarak Zeydi hakimiyetini yeniden canlandırdığı belirtilir. Yazar, onun Yusuf b. Yahya henüz hayattayken ortaya çıkmasını Zeydi geleneğinin aksi bir durum olarak değerlendirir. Ayrıca Yusuf b. Yahya’nın bazı ekonomik şartlar ileri sürerek biat ettiğini belirterek ekonomik kaygıların dengeleri sağlamada belirleyici faktör olduğunu vurgular. Dikkat çekilen diğer bir husus da Yemen’e sonradan gelen Zeydilerin yönetim işini ele alabilmesidir (ss. 144-146).

“Zeydi Düşüncenin Teşekkülü ve Yayılmasında İmamların Rolü” başlığı altında dini, insan veya insanlara itaat etmek ya da imama itaat etmek olarak algılayan Zeydi gelenek çerçevesinde imamların, kendilerine tabi olanlar için daima bağlayıcı olduğunu ve hatta din ve dünya görüşlerinin, otoritesinden şüphe edilmeyen imamlar etrafında şekillendiğini belirtir. Bu bağlamda V/XI. yüzyılın başına kadar otuz imam geldiğine, bunlardan pek azının Zeydi fikirlerin oluşumunda belirleyici olduğuna dikkat çeker. Bu süreçteki imamlar arasında Zeyd b. Ali, Kâsım b. İbrahim er-Ressî ve Yahya b. Hüseyin’in ön plana çıktığını kaydeder (ss.152-154). Ayrıca aynı anda iki imamın varlığının kabul edildiği dönemlerin, Zeydi düşüncenin büyük oranda imamların tutum ve davranışlarına göre şekillendiği yönündeki kanaatini desteklediğini belirtir (s. 155).

“Zeydiliğinin Kurumsallaşmasında Yemen Sürecinin Önemi” başlığı altında yazar, Yemen bölgesinde Zeydilerin tesis ettikleri siyasî hâkimiyetin, fikrî zeminde ileri sürülen görüşlerin devletleşme sürecinde pratik hayata yansımaları sağladığından önemli olduğunu kaydetmektedir. Pratik hayata yansımalarına Zeydi fikirlerin öğretimi için yapılan eğitim faaliyetlerini, el-Emr bi’l-Ma’rûf ve Nehy ani’l Münker prensibinin daha sağlıklı işletilebilmesi amacıyla kurulan muhtesiplik kurumunu, darû’z-zulmü terk edip darû’l-İslama gelen Zeydileri korumak ve maddi ihtiyaçlarını karşılamak için amacıyla ortaya çıkan darû’l-hicre anlayışını örnek göstermektedir (ss. 160-163).

Son olarak “Yemen’de Ortaya Çıkan Zeydi Oluşumlar” başlığı altında Yemen Zeydiliğinin tarihi seyrine kısaca değinildikten sonra Yemen’de ortaya çıkan Zeydi grupları - Hüseyniyye, Mutarrifiyye ve Muhteria- incelenmiştir.

Hüseyniyye; Kâsım b. Ali el-Ayyânî'den sonra imametini ilan eden oğlu Hüseyin b. Kâsım'ın 404/1013 yılındaki ölümünün ardından ortaya çıkarak onun ölmediğini, bilinmeyen bir yerde gizlendiğini ve ölümünden önce ortaya çıkarak zulümle dolu olan dünyayı adaletle dolduracağını savunan ve ismine nispetle Hüseyniyye olarak anılan gruptur (s. 168).

Mutarriyye; Bunlar, Yemen'de siyasi hâkimiyetin kaybedildiği ve Süleyhilerin baskısının arttığı bir dönemde Zeydî düşüncenin varlığının korunması hususunda ciddi çaba gösteren ve 459/1067 yılında ölen Mutarrif b. Şihab b. Amr b. Abbad es-Şihabî'nin taraftarlarıdır. Usûlü'd-dîn konusundaki farklı görüşleriyle ön plana çıkan bu grup, Mutarrif b. Şihâb'a nispetle Mutarriyye olarak isimlendirilmektedir (s. 171).

Muhteria; Bunlar, arazların cisimlerle birlikte yaratıldığı yönündeki Mutarrifi iddialara karşılık Allah'ın, arazları cisimlerden sonra yarattığı (ihtaraa) dolayısıyla arazların, cismin tabiatında yer almadığını savundukları için Muhteria olarak isimlendirilmişlerdir. Ayrıca Muhteria grubunun, Ali b. Ebî Tâlib'in nassu'l-hafi ile imam olduğunu iddia ettikleri, nassa muhalefet edenlerin ise hata ettiğini savundukları ancak onların fıska düşüp düşmedikleri konusunda da tereddüt ettikleri kaydedilir (s. 174).

Bilimsel metotlarla, birinci el kaynaklar ve çağdaş çalışmalardan yararlanılarak hazırlanan Zeydiyye ve Yemen'de Yayılışı başlıklı bu tezin en kısa zaman da kitap olarak basılmasını temenni ediyorum.

Emine KILINÇ*

* Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi.

KİTAP TANITIMI

Resul ÖZTÜRK, *Kâsım Er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı, Ahenk Yayınları, Van 2008, 227 ss.*

İslam Düşünce Tarihi içerisinde çok çeşitli fırkalar teşekkül etmiştir. Bu bağlamda İslam düşüncesinin ana damarını oluşturan Sünnî anlayışın yanında önemli bir yorum şekli de Şiâ'dır. Şiâ'nın alt gruplarından olan Zeydiyye Sünnî, Mu'tezilî ve Şiî üçgeni içerisinde bir yerde durmaktadır. Diğer ekollerin mensupları gibi Zeydiler de İslâmî ilimlerin pek çok alanında fikir üretmiş ve Müslümanların düşünce dünyalarına katkılar sunmuşlardır. Ancak önemli bir entelektüel birikime sahip olan Zeydiyye, özellikle V./XI. ve VI./XII. asırdan itibaren İslam dünyasının merkezinde değil de bu coğrafyanın kıyısında kaldığından ve merkezle etkin bir ilişki kuramadığından dolayı İslam Düşüncesine katkıları sınırlı olmuştur. Bu durum, Zeydiyye'nin görüşlerinin de pek bilinmemesine neden olmuştur. Bununla birlikte görüşleri arasında büyük benzerliklerin olduğu Mu'tezile mensuplarının fikirleri ve eserlerinin de günümüze taşıyıcısı olmuştur. Ayrıca Zeydiyye, Sünnî ve Mu'tezilî yorum şekillerinden farklılığı olan ve incelenip, ortaya konulmayı bekleyen bir yorum şeklidir. Bu çabalardan birisi de, Dr. Resul ÖZTÜRK'ün *Kâsım Er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı* adlı çalışmasıdır. Bu çalışmada araştırmaya temel oluşturmak üzere Zeydiyye'nin Kelâmî görüşleri ana hatlarıyla ele alındıktan sonra Zeydî ekolün en önemli temsilcilerinden ve Zeydî öğretiyi ilk defa sistematize eden olarak kabul edilen Kâsım b. İbrahim er-Ressî (246/860) ve onun Kelâmî görüşleri incelenmiştir. Yazarın tanımlamasıyla Kâsım Ressî; "*bir muallim, din tebliğcisi, İslam dışı düşüncelere karşı İslam'ı savunan, insanlara haksızlık yapan yöneticilere karşı görüşlerini serbestçe savunan, akli ve Kuran'ı temel referans alarak düşünce sistemini oluşturan bir düşünür*"dür.

Bu çalışma, Giriş ve Sonuç dışında üç bölümden oluşmaktadır.

Girişte Kâsım Ressî'nin görüşlerini anlamaya zemin oluşturması için Zeydiyye Mezhebi, Ana Hatlarıyla Zeydiyye'nin Kelâmî Görüşleri ve Zeydiyye-Mu'tezile ilişkisi incelenmiştir. Yazarın da belirttiği üzere çalışmanın ana gövdesini Kâsım Ressî'nin Kelâmî görüşleri oluşturduğundan dolayı Zeydiyye'nin Kelâmî görüşleri genel hatlarıyla ele alınmıştır (ss. 9-38).

Çalışmanın Birinci bölümü, "Kâsım er-Ressî Hayatı ve Eserleri" adını taşımaktadır. Burada Kâsım Ressî'nin hayatı, eserleri ve hakkında yapılmış çalışmalar ele alınmıştır. O, 169-246/785-860 tarihleri arası gibi erken bir dönemde yaşamış olması ve günümüzde eserlerine ulaşabilmemiz açısından çok önemlidir. Yazar, Abdulkerim Ahmed Cedbân'ın uzun bir girişle birlikte neşrettiği *Mecmû'u Kütüb ve Resâil el-İmam el-Kâsım b. İbrahim er-Ressî* (San'a 1422/2001) adlı eseri

esas olarak ve Kâsım Ressî'nin eserlerini çeşitli ilimlere göre tasnif ederek tanıtmıştır. Bu tasnifte onun Kelâma ilişkin eserlerinin yoğunluğu dikkat çekmektedir (ss. 39-72).

Bu bölümde araştırmacılar için önem arz eden bir başlık ise "Hakkında Yapılan Çalışmalar"dır. Yazar burada Kâsım Ressî hakkında Batıda ve İslam dünyasında yapılan çalışmalarını tanıtmaktadır. Burada Ressî'nin, Batılı araştırmacılar tarafından çok daha önceden keşfedildiği ve tanıtıldığı görülmektedir (ss. 72-76).

Çalışmanın İkinci bölümü "Ressî'nin Kelâm Metodu Bilgi Kaynakları ve İstidlâl Yöntemleri" adını taşımaktadır. Bu bölümde Kâsım Ressî'nin Kelâm metodu, bilgi kaynakları, kendine özgün yorumuyla beş ilkesi ve Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimindeki rolü incelenmiştir. Bu çerçevede yazar, onun beş ilkesinden ilk üçünün, Mu'tezile'nin bilinen beş ilkesinin ilk üçü ile (Tevhid, Adl, el-Va'd ve'l-Vaid) benzer olmakla birlikte diğerlerinin farklı olduğunu, bununla birlikte Kâsım'ın, İmâmet konusu dışında hemen hemen bütün konularda Mu'tezile gibi düşündüğünü ifade eder. Bilgi kaynaklarının başına aklı koyması, diğer bilgi kaynaklarını aklı esas olarak yorumlaması ve sistematik Kelâm konularını işlerken de aklı esas alan yaklaşımı benimsemesinin onun akla verdiği önemi gösterdiğini belirtir. Yazara göre bilgi kaynağı olarak aklı esas almasının yanında, Kuran'ı, İcma'yı, akla ve Kuran'a uygun olması şartıyla Sünnet'i ve Duyuları kabul ederek kendine özgü bir bilgi anlayışı geliştirmiştir. O, akla ve Kuran'a aykırı hadisleri eleştirmiş ve kabul etmemiştir. Hz. Peygamber'e isnad edilen mevzu haberler konusunda Kuran'ın esas alınmasını isterken ancak bu şekilde hidayete ulaşılacağını savunmuştur (ss. 77-112).

Çalışmanın Üçüncü ve son bölümü "Ressî'nin Sistematik Kelâma İlişkin Görüşleri" adını taşımaktadır. Bu bölümde, Varlık ve Tanrı anlayışı, Allah'ın varlığını ve birliğini ispatta kullandığı deliller, Allah'ın isimleri, sıfatları, Allah'a şey denilmesi ve Rü'yetullah gibi konular detaylı olarak incelenmiştir. Burada Kâsım Ressî'nin Allah'ın varlığı ve birliğini ispata büyük önem verdiği görülmektedir. O, eserlerinin büyük bir bölümünü bu konuya ayırmıştır. Buradan Allah'ı inkâr edenler ile teşbih ve tescime düşenlerin onun birinci derecede muhatapları olduğu anlaşılmaktadır. Yine Kâsım'ın, hür irade ve kader, büyük günah, hüsün-kubuh gibi konularda akli metodu kullandığı ve sistematikliğini bu yönde kurduğu görülmektedir.

Yazara göre Kâsım Ressî için insanın ulaşabileceği en yüksek bilgi düzeyi Allah'ı bilmektir (Mârifetullah). Bunun için Ressî, Allah'ın varlığı ve birliğini ispat etmeyi ve açıklamayı temel gaye edinmiştir. Bu, Kelâma ilişkin risalelerinin büyük çoğunluğunu söz konusu hususa ayırmasından da anlaşılmaktadır. O, Allah'ın varlığını ispatta akli ve Kur'ânî delilleri ve daha sonraki Kelâmcıların geliştirdiği Fıtrat, Hudûs ve Teselsülün olamayacağı gibi delilleri kendine özgü yorumlarıyla kullanmıştır. Kâsım Ressî, Kelâm ilminin temel problemleri olan iman, iman-amel ilişkisi, kader ve insan özgürlüğü sorunu, büyük günah, hüsün-kubuh gibi konularda akli yaklaşım sergilemiştir. Allah'ın sıfatlarını özellikle de haberî sıfat-

ları anlama ve yorumlamada Allah'ın hiçbir şeye benzememesi ve teşbihi çağrıştıracak her türlü husustan uzak tutulması gerektiği ilkesinden hareket etmiştir (ss. 113-208).

Elinizdeki eser, Zeydi mezhep esaslarını ilk defa sistematik bir şekilde ele alan, kendisinden sonraki Zeydileri görüşleriyle etkileyen ve onların Mu'tezili anlayışı benimsemelerine zemin hazırlayan Kâsım Ressî'nin temel Kelâmî konulardaki görüşlerini doğrudan kendi eserlerinden yola çıkarak ortaya koymaya çalışması bakımından oldukça önemlidir.

Mehmet ÜMİT*

* Yrd.Doç.Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

TEZ TANITIMI

Kadir Demirci, Zeydi Hadis Anlayışı, Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (Hadis) Anabilim Dalı, Ankara 2005, IV+268 ss.

Hız. Peygamber'in hadisleri, farklı yorum ve değerlendirmelere tabi tutulduğundan; hadis tarihinde birbirinden farklı hadis anlayışları ortaya çıkmıştır. Bazı alimler hadislerin rivayetine ve muhafazasına önem verirken, bazıları da onların anlaşılması ve yorumlanması demek olan dirayet kısmına ağırlık vermişlerdir. Bu farklılıklar ferdi düzeyde kalmamış, zamanla çeşitli eğilimlere dönüşerek bazı mezheplerin karakteristik özelliği haline gelmiştir. Bundan dolayı hadis tarihinde, farklı hadis anlayışlarından söz edilir. Ehl-i Sünnet, Zeydiyye, Şia, Mu'tezile gibi mezheplerin hepsi aynı hadis pınarından beslenmiş olmakla birlikte, onu yorumlama ve kullanma konusunda farklı tutumlar sergilemişlerdir. Bu tutumlarında sahip oldukları düşünce biçimi, mezhep görüşleri gibi faktörler etkili olmuştur. Hadis anlayışımızı, bu gruplardan sadece birinin bakış açısıyla sınırlandırmak, bu yüzden eksik ve taraflı olacaktır. Bu yazımızda İslam geleneğindeki hadis anlayışlarından birini ele alan bir doktora tezini tanıtmak istiyoruz. "Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı" isimli bu araştırma, Kadir Demirci tarafından M. Hayri Kırbasoğlu danışmanlığında hazırlanmıştır.

İslam tarihindeki hadis yaklaşımlarının tamamını 'Büyük Gelenek' olarak tanımlayan Demirci, Zeydiyye mezhebinin yaklaşımını da bu geleneğin bir parçası olarak değerlendirmiştir. Aslında sözü edilen geleneğin en önemli parçası demek de mümkündür. Zira bu mezhebin kendisine nispet edildiği İmam Zeyd b. Ali, Hz. Hüseyin'in torunu olup, Sünnet yurdu olarak bilinen Medine'de doğup büyümüştür. Kendi pâk ailesi dışında, Medine'de pek çok sahabeyle karşılaşmış ve onlardan ilim almıştır. İlim ve takva abidesi bir mücahid olan Zeyd b. Ali, 122/740 yılında Emevi halifesi Hişam b. Abdulmelik'e karşı verdiği mücadelede şehit olmuştur. Ehl-i Beyt'e mensup olması, dedesi Hz. Peygamber'in söz ve öğretilerine olan ilgisi, ilk dönemdeki pek çok muhaddisin onun etrafında toplanmasına neden olmuştur. Hadis tarihinin mevcut en eski yazılı belgesi olan *el-Mecmu'* adlı eserin ona nisbet edilmesi, onun Hadis ilmine olan ilgisinin en somut belgesidir. İslam tarihçiliğinin babası kabul edilen ve aynı zamanda önde gelen bir muhaddis olan Muhammed b. İshak (ö. 151/768) konuyla ilgili şöyle demiştir:

"Hadis alimlerinin ekseriyeti Zeydi olduğu gibi Süfyan b. Uyeyne, Süfyan es-Sevri gibi fakih muhaddislerin çoğu da Zeydiyye mezhebine mensuptur."¹

1 İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, s. 227.

Zeydiye'nin Hadis ilmindeki yerini göstermesi, onların hadis anlayışının bilinmesi ve incelenmesinin gerekliliği açısından önemli olan bu tespit, bize şaşırtıcı gelmemelidir. Zira Hz. Peygamberin sözlerini, yaşantısını, ailesini, öğretilerini konu edinen bir ilmin ilk müntesiplerinin, Ehl-i beyt'ten ve onların görüşlerini benimseyen kimselerden olmasından daha tabii bir şey olamaz. Ancak üzücü olan İslam düşüncesindeki zihinsel parçalanmanın, ilk dönemlerden uzaklaştıkça giderek derinleşmiş olmasıdır. Nitekim bir çok fırkanın, kendi geçmişlerini ilk dönemlerdeki bazı ortak isimler etrafına oluşturmaya çalışmaları, bu farklılaşma ve derinleşmenin sonradan oluştuğu göstermektedir. el-Hasan el-Basri, Sufyan es-Sevri, Sufyan b. Uyeyne gibi Tabiin alimleri hem Ehl-i Sünnet, hem Mu'tezile, hem Zeydiyye hem de tasavvufi çevrelerin sahiplendiği isimlerdir. Ebu Hanife'nin İmam Zeyd'e Emevilere karşı olan mücadelesinde destek vermiş olması da (s. 46), müteahhir dönemlerde, farklı uçlardaki mezheplerin imamlarıymış gibi gösterilen alimler arasındaki yakınlığın önemli delillerindendir.² Demek ki ayrışma, farklılaşma ve firkalaşma sonraki dönemlerin ürünü olan bir bidattir. Ama maalesef ilk dönemdeki bu yakınlık göz ardı edildiği için Zeydiyye, Mu'tezile gibi İslam düşüncesine ciddi katkılarda bulunmuş mezhepler bid'at olarak nitelendirilmiş ve onların katkıları hak ettikleri ilgiyi görmemiştir. Dahası bu mezheplere ilgi duymak hoş karşılanmamış, bid'at sayılan mezhepleri çalışmak da adeta bid'at telakki edilmiştir. Aslında Zeydiyye mezhebine karşı gösterilen mesafeli duruşu, savundukları görüşlerden ziyade, Emevilerin, Ehl-i beyt mensuplarına uyguladığı baskıyla açıklamak daha gerçekçi görünüyor. Çünkü Zeydiyye ile Ehl-i Sünnet arasında ciddi sayılabilecek bir görüş ayrılığı bulunmamaktadır. Zeydilere uygulanan siyasi baskının tezahürleri sonraki dönemlerde ise 'bid'at' klişesi altında devam etmiş ve bu yüzden mezhebe karşı olan mesafeli duruş günümüze kadar varlığını korumuştur.

Bu bakış açısının yanlışlığını ve çarpıklığını izah etmek için yazar, giriş bölümünde, Sünni hadis geleneğinde fazla söz edilmeyen Zeydiyye mezhebini tanıtmaya, bu konuda çalışma yapmanın gerekliliği ve başvurulacak kaynaklar, muhtemel eleştirilere cevaplar, İslam'a tek bir mezhepten, pencereden bakmanın sakıncalarına uzun uzun değinmiştir (s. 1-44). Yazar, bu bölümde ayrıca mezhebin temel prensiplerini, akaid esaslarını ve deliller hiyerarşisini inceleyerek Zeydiyye'nin hadis anlayışını şekillendiren zihniyet yapısını ortaya koymaya çalışmıştır. Buna göre Zeydiyye, Mu'tezile'nin beş akaid esasını aynen benimsemiştir (s. 31). Akıl, Kur'an, taklid karşıtlığı, Allah'ı bilmenin gerekliliği gibi Sünni gelenekte fazla dile getirilmeyen ilkeler, Zeydiyye'de sıkça vurgulanmıştır. Tezde aslında bu ilkelerin oluşum sürecine değinilmesi de yararlı olabilirdi. Akıl, Kur'an ve taklit karşıtlığının hangi ihtiyaca binaen bu kadar vurgulandığını araştırmak da, o dönemdeki fikir atmosferini anlamak açısından açıklayıcı olurdu.

Zeydilere göre sünnet temel dini delillerden biridir. Sünnet, Kuran'da zikredilen lafız ve mana olarak tanımlanır. Sünnetin görevi ise ibadetin nasıl yapıla-

cağını göstermesidir. Yani sünnet, ibadet alanıyla sınırlıdır (s.113). Üçüncü asır imamlarından Yahya b. el Huseyin'e (ö. 298) göre sünnet kelimesinin Rasulullah'a nisbeti mecazidir. "Rasulullah'ın sünneti" demek, gerçekte Allah'ın sünneti demektir. Çünkü Allah helal ve haramları, farzları ve yasakları Cebrail vasıtasıyla indirdiği gibi, onun manalarını da aynı şekilde bildirmiştir (s. 115). Bu anlayış bize en-Nazzâm (ö. 221/836) ve Muveys b. İmrân (ö.246/860) gibi Mu'tezile alimlerinin sünnet anlayışını hatırlatmaktadır. Zira onlara göre de Rasulullah'a (s.) indirilen şeriat tamamlandığında, Allah tarafından ayrıca ona, hâdiseler karşısında fetva verme ve sünnet koyma yetkisi verildi. Bunun için "Allah'ın kitabı ve Rasulü'nün Sünneti" tabiri kullanılır.³

Zeydiyye'nin deliller tasnifinde dikkat çeken başka bir husus da sünnet yerine *Rasul* kavramının kullanılmış olmasıdır. Bunun nedeni *Rasul* kavramının anlamının net ve kesin oluşu, buna karşın sünnet kavramındaki belirsizlik ve ihtilaflardır (s. 112).

er-Rassi'ye göre sünnetin kaynağı, Hz. Peygamber'den rivayet edilen haberlerdir. Kible ehli tarafından ittifakla kabul edilen haberler sünnetin aslımı oluşturur, üzerinde ihtilaf edilen haberler ise ferî sünnetleri oluşturur. Ferî sünnet, Kitab, asli sünnet ve icma gibi asıllar tarafından kontrol edilir (s. 113, 169).

Bu bölümde Zeydiyye mezhebini diğer mezheplerden farklılaştığı iki önemli prensibin bulunduğu vurgulanmıştır. Bunlardan birincisi taklidin haram oluşu, ikincisi ise zalim idarecilere karşı çıkmanın vücutiyeti. Birinci ilkeye göre her müctehid Kur'an ve Sünnet'ten kendi anladığını ortaya koymak zorundadır. Tez boyunca tanıtılan alimlerin fikirlerinden de anlaşılacağı üzere bu ilkeyle mezhep dinamik bir yapıya sahip olmuş, zengin bir fikri ve ilmi çeşitlilik ortaya konulmuştur.

Yönetime karşı çıkmanın bir fitne olarak görüldüğü Sünni düşüncedekinin aksine, Zeydiyye alimleri zalim ve meşru olmayan yönetimlere karşı çıkılmasını vacip görmüşlerdir. Meşru saymadıkları yönetimlerle sürekli çatışma halinde olan mezhep mensupları tarih boyunca, bu yüzden çeşitli baskılara maruz kalmışlardır. İkinci asırla ilgili eserlerinin bulunmayışı, bu baskının sonucuna bağlanmaktadır. Yemen'deki Zeydiler bugün de aynı baskıdan şikayet etmektedirler. 2006'da Yemen'e yaptığımız bir gezi sırasında, bazı Zeydiyye alimleri, çoğu yazma halinde olan eserlerinin, selefler tarafından satın alınarak imha edildiğini anlatmışlardı.

Zeydiyye'de, meşru olmayan yönetimlere karşı çıkmanın gerekliliği ilkesinin bilinmesi, bizim kendi tarihimiz açısından da önemlidir. Bilindiği gibi Zeydiyye mezhebinin hakim olduğu Yemen, tam 400 sene Osmanlı yönetiminde kalmıştır. Bu süre zarfında Yemen, Osmanlıya karşı olan isyanları ile gündeme gelmiştir. Hiçbir zaman ne Yemen Osmanlıyı benimsemiş, ne de Osmanlı Yemen'e tama-

3 el-Belhi, *el-Maââlât*, vr.116b. Geniş bilgi için bkz. Hüseyin Hansu, *Mu'tezile ve Hadis*, Ankara: Kitabiyat yayınları 2004, s. 83.

men hakim olabilmıştır. Zeydiyye mezhebindeki kıyam kültürü fazla bilinmediği için, bu isyanlar genellikle Yemenlilerin eşkiyalığı ve cahilliğiyle açıklanır. Oysa bu isyanların, yönetimin Zeydiyye mezhebine göre meşruiyetiyle yakından ilgisi vardır.

Tezin birinci bölümünde ikinci hicri asırdan başlayarak yedinci hicri asra kadar olan dönemde yetişen önde gelen Zeydi alimler ve Zeydi hadis literatürü ana hatlarıyla tanıtılmıştır (s. 45-100). Böylece araştırmacıların ve meraklılarının önüne, hadis tarihinin ihmal edilen bir boyutu aydınlatılmaya çalışılmış, bilinen hadis literatüründe isimlerine kolayca rastlanılamayan, takva ve ilim abidesi pek çok alim tanıtılmıştır. Bunlar arasında Kasım er-Rassi (ö.246), Ahmed b. İsa (ö.247) el-Muradi (ö.290), Yahya b. el-Huseyin (ö. 298) gibi isimler vardır.

İkinci asırda Zeydiyye'nin uğradığı büyük baskı, onların hadis literatürünün oluşumunu engelleyen en büyük faktör olmuştur (s. 100). Bu yüzden mezhep tarihinde, İmam Zeyd ile Kasım er-Rassi arasındaki dönemde bir asrı aşkın bir boşluk bulunmaktadır (s. 112). Bununla birlikte özellikle üçüncü asırdan itibaren, günümüzde hala yaşayan bir mezhep olmasının da etkisiyle Zeydiyye'nin eserleri büyük ölçüde korunmuştur. İmam Zeyd'e nisbet edilen *el-Mecmu'* dışında Zeydiyye'nin önemli hadis kaynaklarının 3. asır imamlarından Kasım er-Rassi (ö.246) ve Yahya b. Hüseyin'e (ö.298) ait olduğu tesbiti yapılmıştır.

Zeydiyye'nin Buharisi olarak kabul edilen Ahmed b. İsa'nın *el-Emali'si*, Muvatta'ya benzeyen bir fıkıh kitabıdır (s.100). Fıkıh bablarına göre tertip edilmiş ve 2790 hadis ihtiva eden bu eser, Zeydiye'nin en temel hadis eseri olup Buhari'nin *es-Sahih'i* ayarında kabul edilmektedir.⁴

Bu bölümde ayrıca Zeydiyye'nin hadis rivayetindeki yeri ve katkısı, hadis yayma çabalarına da değinilebilirdi. Zeydilerin ehl-i hadisle ilişkileri daha geniş ele alınabilirdi. Özellikle cerh ve tadil eserlerinde Zeydilikle itham edilmiş ravilerin varlığını, Zeydiliğin cerh sebebi olup olmadığını tezden öğrenmek mümkün olmaktadır.

İkinci bölümde Zeydiyye'ye göre haberin bilgi değeri incelenmiştir. Sünnet ve haberin tanımı, kısımları, bilgi değeri ve bununla ilgili bazı meseleler üzerinde durulmuştur. Zeydiyye hadis metodolojisinin daha çok usul-i fıkha dayandığı, isnaddan ziyade hadisin metnini esas aldığı tespiti yapılmıştır. Hadisin, akıl ve Kur'an'a uygun olmasına önem verildiği, bu metodun daha sonraki dönemleri etkilediği belirtilmiştir.

Hadisin senedine önem vermediği anlaşılan Zeydiyye alimleri, doğal olarak nakil yoluyla gelen bilginin anlaşılması ve yorumlanması üzerinde yoğunlaşmışlardır. Bunun için de hadislerle ilgili değerlendirmeleri, daha çok usul-i fıkıh kitaplarında yer almıştır. Çünkü Sünnilerde olduğu gibi Zeydi Usul-i fıkıh'ında da akıl egemendir (s. 107, 160).

4 Ahmed b. İsa'nın Emali'sinde yer alan hadisler, tahric edilerek üç cilt halinde *Emâli (Kitâbu Ra'bu's-Sad')* adıyla (Beyrut: Dâru'n- Nefâis 1410/1990) yayımlanmıştır.

Üçüncü bölüm, Zeydiyye'de metin tenkidi konusuna ayrılmıştır. Ayrıntılı olarak incelenen Zeydiyye'nin metin eksenli hadis tenkitçiliğinin, çağdaş hadis çalışmalarına katkı sağlayacak nitelikte olduğu vurgulanmıştır (s. 162-254).

Zeydiyye, hadis değerlendirmelerinde isnaddan ziyade metin üzerinde yoğunlaşmış (s. 251) ve metin tenkidinde akıl, kitab, sünnet gibi kriterleri esas almıştır. İsnad bir esas olarak kabul edilmediği için, Zeydiyye'nin büyük imamlarından olan Kasım er-Rassi ve Yahya b. el-Huseyin, eserlerinde isnad kullanmamış bunun yerine "belağani" siğasiyle hadisleri rivayet etmişlerdir. Hadis rivayetinde isnad kullanılmadığı için cerh ve tadil ilmi gelişmediği gibi (s. 155), *Mustalahu'l-hadis*'e dair eserler de yazılmamıştır (s. 212). Bu yüzden eserlerinde Sünni hadis literatürünü kullanmak durumunda kalmışlardır (s. 102). İsnadı dikkate almadıkları için Yahya b. el-Huseyin ve Kasım er-Rassi gibi imamlar Sünni hadisçiler tarafından makbul raviler olarak görülmemiştir (s. 102).

Zeydiyye mezhebinde, Hadis kabulü için en önemli kriter, hadisin Kur'an'la uyum içinde olmasıdır. Bundan dolayı hadis değerlendirmelerinde Kur'an'a arz temel bir prensiptir (s. 184). Akıl, Kitab ve Sünnet Allah'tan gelen üç hüccettir ve bunlar birbirini teyid eder (s. 171). Bir rivayet, Kur'an ve sünnete aykırı olamaz (s. 101). Çünkü Kur'an ve sünnet birbirine benzer, birbirleriyle ittifak halindedir, Kur'an'a muhalif bir sünnet düşünülemez. İmam Yahya, bunlara akli da ekleyerek, Kur'an ve akla aykırı olan bir hadisin, asla kabul edilmemesi gerektiğini belirtir (s. 172). Zeydiler, metin tenkidiyle ilgili bu geleneklerini Hz. Ali'ye dayandırdılar (s. 181-2).

Tevhid, va'd ve vaid gibi akaid ilkelerine aykırılık nedeniyle de eleştirilen hadisler vardır (s. 37-38). Salih kul ile asi kul arasındaki eşitsizliği ortadan kaldırdığı gerekçesiyle şefaathadiserini reddetmişlerdir (s. 111). Tevhid ve adalet olarak ifade edilen akaid ilkeleri, hadis anlayışlarını etkilemiş, bu yüzden teşbih, tecsim ve cebr ifade eden hadisleri te'vil etmişler veya reddetmişlerdir (s. 256). Hadis rivayetinde en önemli halka olan sahabeye bakışları da farklıdır ve Ehl-i Sünnet'tin kabul ettiği, bütün sahabenin adil olduğu nazariyesini kabul etmezler (s. 145).

Mezhebi faktörlerin hadis değerlendirmelerindeki rolü bazen açıkça görülür. Mesela Gadir-i Hum ve Hz. Ali'nin imameti ile ilgili haberler, Zeydi alimlere göre mütevatirdir (s. 135). Muhtemelen burada kullanılan mütevatir tabiri meşhur anlamındadır, zira bu hadisler konusundaki ihtilaflar tevâtür iddiasını kendiliğinden ortadan kaldırmaktadır. Muhaddislerin, bir hadisin sahihliği için ileri sürdükleri şartları yetersiz görmelerinde (s. 252) mezhebi faktörlerin etkisinin olup olmadığına değinilmesi yararlı olabilirdi. Ayrıca Zeydilerin de, Mu'tezile, Hanefiler ve Malikiler gibi mürsel haberi mutlak olarak kabul etmelerinde (s. 155) onların isnadı kabul etmemelerinin zorunlu bir sonucu olup olmadığı da merak konusudur.

Zeydiyye hadisleri olarak takdim edilen rivayetler, onlara ait kelam, fıkıh ve tefsir kitaplarından toplanmıştır. Hadisçiler gibi müstakil bir hadis eserleri bu-

lunmamaktadır. Zaten Zeydi imamlar daha çok kelim ve fıkhla meşgul olmuşlardır (s.101). Zeydi hadisçiler olarak tezde gösterilen alimlere, aslında klasik anlamda hadisçi denilemez. Bunlar olsa olsa hadis münekkithleri olabilir. Bu yüzden hadislerin sıhhatinin tesbitinde, Zeydi alimlerin eleştiri ve değerlendirmeleri mutlaka dikkate alınmalıdır.

Zeydiyye mezhebinde, Fıkıh usulünde olduğu gibi, isnaddan ziyade hadisin metni üzerinde durulduğu tesbiti yapılmıştır. Hadisin akla ve Kur'an'a uygunluğu üzerinde titizlikle durulmuştur. Hadiste metin tenkidi önemli olmakla birlikte, bu yöntemi sanki sıhhat problemini kökten halledecekmiş gibi bir tarzda sunmak bizce doğru değildir. Bu yüzden metin tenkidine önem vermediklerinden dolayı hadisçiler haklı olarak eleştirilirken, isnadı tamamen göz ardı ettiklerinden dolayı metin tenkidini savunanlar da eleştirilmeliydi. Çünkü Hadisin isnadının kabul edilmemesi, sistemin çökmesi demektir. Ortada sahih bir senedle gelen hadis olmalı ki metin tenkidi yapılabilsin. Sadece metin tenkidiyle yetinmek, tabir caizse hadisçilerin kucağında oturup, rivayet ettikleri metinleri tenkid etmek gibidir.

Demirci, rivayetlerin Kur'an, akıl ve diğer temel delillerin ışığında incelenmesi gereğini şu önemli tespitle dile getirmiştir:

"Hadis külliyatında yer alan ve Hz. Peygamber'e aidiyeti tartışmalı olan rivayetlerin peşinen sahihmiş gibi kabul edilmesi, bunları eleştirmenin sünneti inkar anlamına geleceğinin düşünülmesi, rivayetler konusunda bir kaosa yol açar. Bu durumda biz rivayetleri değil, rivayetler bizi kontrol eder ve dini hayatımızı yönetir. Halbuki Zeydiyye'nin savunduğu gibi sağlıklı bir hadis anlayışı rivayetlerin akıl, Kur'an, dinin temel esasları ve hedefleri gibi kolektif kriterler bütünlüğü içerisinde değerlendirilmesi ve kontrol edilmesiyle mümkün olur. Böyle bir tutum rivayetlerden kaynaklanan problemlerin çözümünü de kolaylaştırır." (s. 252).

Konuyla ilgili ileri çalışmalar yapmak isteyen araştırmacılar için iyi bir başvuru kaynağı niteliğinde olan bu tez, mutlaka basılarak daha geniş kitlelerin istifadesine sunulmalıdır. Bu arada her tezde bulunabilecek türden; çoğu yazım tekniğiyle ilgili olan eksiklik ve kusurların giderilmesi, bazı gereksiz bilgilerin, maksadını aşan genellemelerin yeniden gözden geçirilmesi faydalı olacaktır. Mesela haber konusunda gereğinden fazla ayrıntılara girilmiş, tekrarlar ve gereksiz bilgiler, okuyucuyu yormakta ve konuyu kavramayı güçleştirmektedir (s. 124 vd.). Görüşlerinin uzun uzun yer verildiği el-İzzi ve Muhammed Yahya İzzan (s.182-214) gibi çağdaş Zeydi alimlerden daha kısa söz edilebilir ve görüşleri eleştirel bir dille verilebilirdi. Hadis literatürünü zayıflatmak adına bu yazarların görüşlerine, herhangi bir eleştiriye tabi tutmaksızın yer verilmiş olması, kanaatimizce fazla uygun olmamıştır. Zaten adı geçen yazarlar, Sünni hadis kitaplarını eleştirirken genellikle yine Sünni müelliflere dayanmışlardır (s. 197 vd.).

'Muhaddisler, formasyonları gereği hadisin metnini tenkit edecek bir donanıma sahip değillerdi' (s. 250) ifadesi, isabetsiz bir genellemedir. Kuşkusuz hadisçiler arasında *zül-cenaheyn* tabir edilen, hem sened hem de metin tenkidi yapabilecek pek çok isim saymak mümkündür.

Zeydiyye'nin hadis anlayışını ortaya koymasının yanı sıra bu tez, masa başında hazırlanmamış olması, Zeydiyye üzerinde yapılmış sınırlı sayıdaki çalışmaların yeniden üretilmesi şeklinde olmaması açısından da oldukça değerli ve orijinaldir. Yazar, bizim için bir meçhuller diyarı olan ve 'yaman iller' olarak bilinen Yemen'e, Zeydiyye mezhebinin merkezine bizatihi giderek, yaşayan Zeydi imamlarla yüz yüze görüşmüş, kendi kaynaklarına dayalı bir tez ortaya koymuştur. Bütün bunları yaparken kendi mütevazî imkanlarını kullanmış, hem gidiş-geliş masraflarını, hem de tez kaynaklarını kendi bütçesinden karşılama fedakarlığını göstermiştir. Bu tür çalışmaların, aslında üniversiteler, araştırma kurumları ve çeşitli vakıfların desteği olmadan gerçekleştirilmesi çok zordur. Bu fedakarlığın-
dan dolayı da sayın Demirci'yi kutlamak gerekir.

Kısaca bu tez hadis çalışmalarında yeni ufuklar açacak niteliktedir. Zeydi alimlerin hadislerle ilgili tenkid ve değerlendirmeleri, Ehl-i beyt rivayetlerini muhafaza etmiş olmaları Hadis ilimlerinde görmezlikten gelinmeyecektir.

Hüseyin HANSU*

* Doç.Dr., İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

TEZ TANITIMI

Fatih Yücel, Zeydi Usulcülerin Kaynak Anlayışı, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008, VIII+227 ss.

Ülkemizde Şîa ve kolları ile alakalı fıkha ve fıkıh usûlüne dair yapılan çalışmalar oldukça sınırlı düzeydedir. Oysaki batılı araştırmacılar İslam dünyasından çok önceleri İslam geleneği içerisinde yer alan fikhî ekollerin metodolojilerini incelemişler, bu ekollere ait ana kaynakların neşrini yapmaktan da geri durmamışlardır. Her fikhî ekolün yöntemini ortaya koyacak çalışmalar önemli olmakla birlikte, itikadî ilkeleriyle farklı bir çizginin sahibi Şîa'nın fikhî kollarıyla ilgili çalışmalar da fıkıh araştırmalarında önemli bir boşluğu dolduracaktır. Şîa'nın Ehl-i Sünnet'e en yakın ekolü olarak tanımlanan Zeydiyye'nin de ülkemizde çok fazla bilinmediği bir realitedir. Zeydi usulüne dair literatür, Zeydi fakihler ve eserleri de diğer fikhî mezheplerin rical ve literatürü kadar hafızalarda yer almış değildir. "Zeydiyye ve Fıkıh Usulü" alanında ilk olabilecek çalışmalardan biri de Dr. Fatih Yücel'in Prof. Dr. Şamil Dağcı danışmanlığında kaleme aldığı bu doktora tezidir.

Çalışma giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşmaktadır.

Girişte konu ile alakalı teknik bilgiler verilmiş, birinci bölümde Zeydiyye'de şer'î hükmün kaynaklarının gelişim ve değişim süreci analiz edilmiştir. Çalışmanın ikinci bölümünde Zeydi usulünde aslı kaynaklar olan Kitap ve Sünnetin nassları ayrıntılı bir şekilde incelenmiş; üçüncü bölümde ise Zeydi usulünde tali kaynaklar ele alınmıştır.

Yazar çalışmanın giriş bölümünde konunun önemini açıklarken Zeydi fakihlerin II./VIII. asırdan günümüze kadar ortaya koydukları fıkıh ve usûle dair eserlerden hareketle, yöntemlerinin incelenmeye değer oluşundan bahsetmiş; Zeyd b. Ali ile dönemin iki önemli ismi Vâsıl b. Atâ ve Ebû Hanife arasındaki ilişkinin sonraki dönemde Zeydiyye ile Hanefiler ve Mu'tezile arasında bazı yakınlaşma ve benzerliklerin oluşmasına zemin hazırlamış olabileceğini belirttiikten sonra, bütün bu verilerin Zeydi usulünü incelemeyi daha da ilgi çekici kıldığı kanaatine varmıştır.¹ Yazar çalışmanın bu bölümünde ayrıca Zeydi usulü ve literatürüne dair bazı yanlış bilgileri /bilgilendirmeleri tashih etmeye² ve çalışmasının benzer çalışmalardan farkını ortaya koymaya gayret etmiştir.³ Yazarın Zeydi usulüne dair temel eserlerle ilgili değerlendirmeleri ve bu eserleri tanıtımı ülkemizde çok fazla tanınmayan Zeydi usul ve fûrûuna dair literatürün bilinmesine katkıda bulunduğu söylenebilir.⁴

1 Tez, s. 8 vd.

2 Tez, s. 13 vd.

3 Tez, 20 vd.

4 Tez, 21. vd.

Tezin ana çatısının kurulmasına zemin hazırlayan birinci bölümde yazar, Zeydi usulünde kaynak algısını ortaya koyabilmek için II./VIII. asırdan çağdaş döneme kadar süren bir süreç analizi yapmıştır. Bu çalışma ile Zeydi usulünün kırılma dönemleri ortaya konmuş; farklı fikhî ekollerle Zeydi usulünün etkileşimi irdelenmiştir.⁵ Çalışmanın ikinci ve üçüncü bölümünün temelini kanaatimizce bu bölüm oluşturmaktadır. Çalışmanın bu bölümündeki analizlerin başta Zeyd b. Ali olmak üzere Kasım er-Rassi ve Hâdi İlelhak Yahya b. Hüseyin'in eserlerine dayandırılması II./VIII. ve III./IX. asır Zeydiyyesinin kaynak algısını ana kaynaklarına dayalı olarak görme imkanı sunmuştur.⁶

Yine yazarın V./XI. asra ait Zeydi usul eserlerinin yazmalarına ulaşarak o dönemle ilgili verileri incelemesi Zeydi usul anlayışında kaynakların farklı ekollerin de katkısıyla nasıl zenginleştiğini gösteren önemli ipuçları vermektedir.⁷

Yazar'a göre Zeydi usulünde II./VIII. asırda, "kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas" şeklinde sade bir yapı arz eden kaynaklar⁸; III./VIII. asra tekabül eden "kelam tesirindeki dönem"de "akıl, kitap, sünnet, icmâ' ve kıyas" şeklinde, sıralanmıştır.⁹ Bu dönemden itibaren Zeydi usulünde "Mu'tezili" usulcülerin tesirini görmek mümkündür. Yazar'ın tespitlerine göre Zeydi usulünün V./XI. asra tekabül eden "klasik tasnif dönemi"nde kaynaklarda bir genişleme olmuş, aklın yerini daha net bir şekilde, istidlâl yöntemleri ve çeşitlerinden kabul edilen "ıstışâb" ve "istihsân" gibi kaynak/metodlar almıştır.¹⁰ V./XI. asırla birlikte başlayan bu dönem yazara göre, Zeydi usulünde hem kaynakların şekillenmesi, hem de kaynaklara yaklaşım açısından oldukça verimli geçen bir dönemi ifade eder. Zeydi usulünün son evresi, bu asrı ifade eden "çağdaş" dönemdir. Bu dönemde, III./IX. asırda olduğu gibi, "akıl" yeniden kaynaklar arasına yerleştirilmiş, hadislerin "Kur'an'a arzı" ve "akla vurulması" gibi yöntem önerileri de öne çıkmıştır.¹¹

Tezin ikinci bölümünde Zeydiyye'de aslı kaynak kabul edilen Kur'an ve Sünnet ele alınmıştır. Yazar Kitap konusu altında Zeydilerde Kitap algısına ve kabulüne işaret edecek bilgiler vermiş; Zeydi usul eserlerinin bakış açısıyla kıraatler, Kur'an sünnet ilişkisi ve Kur'an lafızlarının hükme delaleti konularıyla ilgili bilgiler vermiştir. Yazara göre Zeydi usulcülerin kitaba yaklaşımları genel çerçevede Sünnî usulcülerden çok farklı olmamış, bunun yanında kitap tanımları, kıraatler ve lafızlarının hükme delaleti gibi konulardaki tercihleri yer yer özgün bir yapı arz etmiştir.¹²

Yazar sünnet bahsinde, sünnetin tanımı, çeşitleri, Zeydi usulcülerin âhâd haberi kabul kriterleri yanında Zeydilerin hadisleri kabulde aradıkları "haberin Kur'an'a" ve "akla uygunluğu" şartlarını incelemiş; Sünnetin Kur'an'a göre konumu konusunu ayrıntılı bir şekilde ele aldıktan sonra bir değerlendirmede bulun-

5 Tez, 39 vd.

6 Tez., 40, 47.

7 Tez, 66

8 Tez, 41

9 Tez, 50

10 Tez, 66

11 Tez, 69 vd.

12 Tez, 83

muştur. Yazara göre Zeydi usulünde, şer'i hükmün ikinci kaynağı, "sünnet"tir. Zeydiler'in sünnet tanımı mensup oldukları Şia geleneğinden farklı olarak Sünnilerle örtüşmüştür.¹³ Zeydiler özellikle âhâd haberleri kabulde ileri sürdükleri ilkeler açısından kendilerine has bir yöntem önerisi içerisinde olmuşlardır. Onların, Kur'ân-sünnet ilişkisine yönelik tespitleri, Sünnî usûlcülerle neredeyse aynı tartışmaları içermektedir.¹⁴

Çalışmanın üçüncü bölümünde Zeydi usulünde tâli kaynaklara yer verilmiştir. Yazar tali kaynakları da nakle ve akla dayananlar olarak ikiye ayırmıştır. Nakle dayanan tali kaynakları, icmâ', Ehl-i Beyt'in icmâ'ı, Hz. Ali'nin içtihatları, kıyas, sahabi kavli ve şer'u men kablena; akla dayananları ise istihsan, ıstıshab, maslahat-ı mürsele ve akıl sıralamasıyla ele almıştır.

Yazara göre Zeydiler, ümmetin icmâ'ını şer'i ve bağlayıcı bir kaynak olarak görürler. Onlar bu konunun genelinde Sünnilere paralel düşünmüşlerdir.¹⁵

Araştırmaya farklı bir yön kazandıran ve Zeydi usulünü diğer usullerden kaynak kabulü açısından farklı gösteren kısım Ehl-i beyt müçtehitlerinin icmâ'ı konusudur. Yazar bu konuyu Zeydi kaynaklarda yer verildiği şekilde temellendirmiş ve konunun Sünnî usulcüler açısından değerini tartıştıktan sonra delillerin bu tür bir icmâ'a şer'i bir delil olarak bakmaya yetmeyeceğini belirtmiştir.¹⁶

Yazara göre Zeydi usulünü diğer usullerden farklılaştıran bir diğer nokta Hz. Ali'nin içtihatlarının şer'i bir kaynak olarak kabul edilmesidir. Zeydilerin çoğunluğu Hz. Ali'yi hatadan korunmuş kabul etmiş ve sözlerinin ahad haber seviyesinde olduğunu belirtmişlerdir.¹⁷ Bu yaklaşım Caferî usulündeki imamların sözlerinin sünnet olarak algılanması yaklaşımına paralel görünmektedir. Yazar Zeydilerin konuyla ilgili delillerini değerlendirmiş ve bu rivayetlerin Hz. Ali'nin hatadan masum olduğu kanaatine kesin olarak delalet etmediğini ifade etmiştir.¹⁸

Yazara göre kıyas, nakli delillerden sonra Zeydi usulcülerin başvurdukları metotların başında gelir. Yazar, Zeydilerin kıyas tanımları ve bu başlık altında işledikleri konuların, ilk dönem usulcüler dikkate alındığında "Mu'tezili" usulcülerin, son dönem usulcüler dikkate alındığında ise, daha çok İbnu'l-Hâcib'in tercihleri ile şekillendiğini ifade etmiş ve kıyas konusunda Zeydilerin Sünnî dünyadan çok fazla farkları olmadığı kanaatine varmıştır.¹⁹

Kıyastan sonra sahabi kavli ele alınmıştır. Zeydi usulcüler arasında bu konudaki ihtilafтан bahseden yazar, çoğunluğun sahabi kavlini delil görmediğini ancak son dönem Zeydi usulcülerin bir kısmının, sahâbî sözünün akılla kavranamayıp içtihadta kapalı olan bir alanla ilgili olması durumunda "mevkûf rivâyet" hükmünde kabul ettiklerini belirtmiştir.²⁰

13 Tez, 86

14 Tez, 91-101 vd

15 Tez, 126

16 Tez, 140

17 Tez, 141

18 Tez, 144

19 Tez, s. 162

20 Tez, 169

Yazara göre Zeydî usûlcülerin çoğunluğunun, "istidlâli" kaynak grubunda zikrettikleri "şer'u men kablenâ", Zeydilerde tercih edilen görüşe göre hüccettir. Onlara göre, geçmiş Ümmetlere ait Allah ve Rasûlü'nün ortaya koyduğu bir hüküm, nesh edilmediği ve belli bir duruma has olmadığı sürece şer'î bir kaynaktır. Ancak bazı Zeydilere göre, Şer'u men kablenâ hüccet kabul edilmemiştir.²¹

Tezin üçüncü bölümünün ikinci kısmı akla dayanan tali kaynaklara ayrılmış ve bu tasnif biçimi son dönem usul eserlerinin sistematüğinden hareketle benimsenmiştir. Buna göre akla dayanan tali kaynakların başında istihsan gelir. İstihsân, Zeydî usûlünde, maslahat hariç, tüm türevleri ile birlikte kabul edilen bir kaynak/metoddur. Yazar, Zeydilerin, istihsân konusunda Hanefilerden etkilendiğinin söylenebileceğini ancak bu etkileşim doğrudan Hanefî usulcüler vasıtasıyla değil, itikatta Mu'tezilî fıkhıta Hanefî kabul edilen usulcüler aracılığı ile olduğunu belirtmiştir.²²

Yazar tartışmalı olduğu ileri sürülen ıstışâbın da Zeydî usûlcülerin eserlerinde kaynak olarak yer aldığı Zeydî usul ve furû'undan örnekler vererek ortaya koymaya çalışmıştır.²³

Zeydî usulünde Maslahat kıyas içerisinde yer almasına rağmen şer'î bir delil olarak görülmüştür. Zeydilerin maslahat ve makasida önem verdikleri ifade edilmiştir. Yazar Zeydî usulünde akıl kavramının ele alarak konu ile ilgili değerlendirmeleriyle çalışmasını sonlandırmıştır. Sonuç bölümünde Zeydî usulünde kaynakların gelişimine öncelikle amelde Hanefî itikatta Mu'tezilî usulcülerin katkı sunduğunu, bu gelişimde İbn Hacib'in de tesirinin olduğunu vurgulamıştır.

Çalışmanın geneli çerçevesinde şu değerlendirmeler yapılabilir. Yazar alanda ilk çalışma olması dolayısıyla her bir başlığı daha derinlikli incelenebilecek usul konularını "kaynak kavramı" çerçevesinde bir bütün olarak ele almıştır. Bundan sonraki hedef tezde işlenen her bir konunun müstakil ve derinlikli olarak incelenmesi olmalıdır.

Zeydî usulünde akıl kavramı ile alakalı bir belirsizlik yaşandığı anlaşılmaktadır. Akıl hem müstakil olarak kaynaklar arasında yer almış; hem de akla dayanan istidlal yöntemlerine ayrıca yer verilmiştir. Doğrusu akıl ile ne kastedildiği çok açık değildir. Yazardan bu konuda daha fazla bilgi vermesi ve tahlilde bulunması beklenirdi. Yazarın, bu tür bir çalışmada "ictihad" konusuna değinmemesi de bir eksiklik olarak değerlendirilebilir. Bütün bunlara rağmen yazar bakir bir konuyu bizlere ana kaynaklarına dayalı ve bütüncül bir şekilde sunmakla takdiri hak etmiştir.

Dr. Uğur Bekir DİLEK*

21 Tez, 171

22 Tez, s. 184

23 Tez, 191

* Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmeni (ugurbekir@hotmail.com).

KİTAP TANITIMI

Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*, **İSAM yay., İstanbul 2010, 255 ss.**

Dinin genellikle itikadî ve siyasi alandaki anlaşılma biçimleri olan İslam Dü-şünce Ekollerinden bazıları zaman içerisinde siyasi, sosyo-kültürel, coğrafi ve benzeri faktörlerin de etkisiyle tutum ve mezhebî öğretiler açısından birbiriyle paralel bir konumda bulunmuşlardır. Bu durumda mezhep ilkelerine yansımış ve mezhepler arasında fikrî olarak yakınlaşmalar olmuştur. Söz konusu durum da günümüzde bazı araştırmacılarca karşılaştırmalı mezhepler tarihi çalışmalarına konu edilmiştir. Elinizdeki eser de bu çerçevede bir çalışmadır.

Yazarın hazırlamış olduğu *Zeydiyye -Mutezile Etkileşimi*, isimli bu eserde Zeyd b. Ali (122/740)'den Kasım Ressî (246/860)'nin ölümüne kadar olan süreç ince-lenmektedir. Yazar bu kitabı yazma amacını, her iki mezhebe ilişkin çalışmalar yapılmakla birlikte, iki grup arasında etkileşimi konu alan müstakil bir inceleme yapılmaması olarak ifade etmektedir (s. 9). Zeydiyye-Mu'tezile etkileşimine değ-i-nen çağdaş çalışmaların büyük bir kısmı, bu etkileşimi bazı kaynaklardan -özel-likle İslam Mezhepleri Tarihi kaynaklarından- hareketle her iki mezhebin ilk tem-silcileri kabul edilen Vasil b. Ata (131/749) ve Zeyd b. Ali'den başlatmaktadırlar. Bundan dolayı yazar elinizdeki çalışmasında, öne sürülen bu iddianın sıhhatini ve etkileşimin seyrini ortaya koyabilmek için söz konusu şahıslar da dahil Zeydî ve Mutezîlî şahısları fikir ve eylem yönünden karşılaştırmaya tabi tutar.

Bu çerçevede eser giriş ve sonuç dışında üç bölümden oluşmaktadır. Giriş böl-ümünde metot ve kaynaklar hakkında geniş bilgi verilmiştir. Eser metot olarak şahıslar üzerinde derinleşilerek ve fikir-hadise irtibatı prensibine dikkat edilerek yazılmıştır. Yazar bilimsel çalışmalarda bir sonuç alabilmek için konunun sınırlarının belirlenmesi gerekliliğini göz önünde tutarak eseri II./VIII. asrın başından III./IX. asrın ilk yarısına kadar olan dönemde Zeydiyye-Mutezile ilişkisinde etkili olan şahıslar, bu şahısların yaşadığı ve ilmi tartışmaların yapıldığı yerler ile sınırlı tutmuştur (ss. 13-22).

Birinci bölüm "İlk Zeydiyye ve Mutezile'nin Kısa Tarihçesi ve Görüşleri"ne tahsis edilmiştir. Burada Mutezîlî farklılaşmanın ilk tezahürü olan "el-Menzile beyne'l Menziletayn" ilkesi ve Mu'tezile'nin beş esasından diğerlerine ilişkin Vasil b. Ata ve Amr b. Ubeyd'in görüşleri incelenmektedir. Sonra Zeydiyye'nin Zeyd b. Ali'nin Emevîlere karşı ayaklanmasıyla siyasi olarak ortaya çıktığına değinilmiş, III./IX. asrın başına kadar olan dönemde kaynaklarda Zeydî oldukları belirtilen Ebû Cârüd Ziyâd b. Münzîr, Hasan b. Sâlih b. Hayy, Süleyman b. Cerîr, Abdullah b. Musa ve Ahmed b. İsa b. Zeyd gibi belli başlı şahısların fikirleri ortaya konu-larak Mu'tezile'nin görüşleriyle mukayese edilmiştir. Daha sonra başta Tevhid ve

Adl olmak üzere her iki mezhepte ortak olan esaslar ve görüşlerdeki paralelliklere işaret edilmiştir (ss. 23-79).

“İlk Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi” başlıklı ikinci bölümde yazar, kaynaklarda ilk Zeydiyye-Mu'tezile etkileşiminin kendileriyle başlatıldığı Zeyd b. Ali ve Vâsil b. Atâ ilişkisi üzerinde durmaktadır. Bu çerçevede Zeyd b. Ali ve Vâsil b. Atâ ilişkisini ilmi gelenek açısından, fikri açıdan ve siyasi tavır birlikteliği açısından ele alarak Mutezile'nin Beş Esası'nın Zeydiyye'ye geçişinin, kaynak kitaplarda ileri sürüldüğü gibi Zeyd b. Ali ve Vâsil b. Atâ'nın aynı ders halkasına devam etmeleri, Zeyd'in Vâsil'a talebe olması ve siyasi tavır birlikteliği sonucu olmasının tarihi gerçeklikten uzak olduğunu ortaya koymaktadır. Sonra Alioğullarının III./IX. asrın başlarına kadar olan dönemde iktidara karşı ayaklanmalarında ilk Mu'tezililerin ve Zeydilerin tutumları, kaynaklarda bu ayaklanmalara katıldığı, onları desteklediği ve Zeydî, Mu'tezilî oldukları belirtilen şahıslar ve görüşleri incelenerek söz konusu dönemde etkileşimin durumuna işaret edilmiştir. Bu çerçevede Muhammed ve İbrahim b. Abdullah (145/762) hareketlerinde İlk Mutezile ile ilk Zeydiyye arasındaki ilişkiler, bireysel düzeyde, ayaklanmanın planlanma aşamasında ve eylem düzeyinde ele alınmaktadır. Kaynaklarda özellikle İbrâhim b. Abdillâh'ın ayaklanmasına ilk Mu'tezililer ve ilk Zeydiler katılsalar da onların fikrî ve mücadele taktiği açısından birlikteliklerinin olmadığı ortaya konulmaktadır. Ali oğullarının Abbâsî iktidarına karşı hareketleri olan Hüseyin el-Fahi, İdris b. Abdullah ve Yahya b. Abdullah hareketlerinde Zeydilerin ile Mutezililerin tutumları ve aralarında bir etkileşim olup olmadığı incelenmektedir. Yazar, Mu'tezililer III./IX. asrın başlarına kadar ki Ali oğullarının bu ayaklanmalarının bazılarında onlarla ortak hareket etseler de, fikrî açıdan bir birlikteliğin söz konusu olmadığını belirtmektedir. Daha sonra Mu'tezile'nin siyasi ve fikrî nüfuzuyla birlikte etkileşimdeki siyasi ve fikrî boyut çerçevesinde Mu'tezile'de Mefdûlün İmâmeti anlayışı ve Zeydiyye'de Mu'tezile'nin beş esasının ilk tezahürlerine değinilmiştir. Bu bağlamda, mefdûlün imameti öğretisiyle ilgili ilk fikirlerin Zeydiyye'den Zeyd b. Ali, Hasan b. Salih b. Hay ve Süleyman b. Cerîr tarafından ileri sürüldüğü ancak öğretinin Mutezililer tarafından sistematize edildiği ve bu konuda ilk reddiyelerin Mutezile'ye karşı yazılmasının da bu hususu desteklediği ifade edilmektedir (ss. 81-162).

“Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşiminde Kasım er-Ressî'nin Yeri” ana başlıklı üçüncü bölümde önce, aklı öne çıkaran, kendisinden sonraki Zeydilere itikadi, fikhî fikirleriyle etki eden, Zeydî mezhep esaslarını ilk defa sistematize eden ve Mu'tezilî fikirlerin tezahürlerinin kendisinde görüldüğü Kasım Ressî (246/860)'nin hayatı, kişiliği, iktidarla ilişkileri, eserleri, yaşadığı ortam ele alınmaktadır. Kasım Ressî'nin aktif olduğu dönemde Mutezile'nin durumu, iktidarla ilişkileri, genelde Ali oğulları özelde Zeydiyye ile ilişkileri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Sonra Kâsım Ressî'nin iki mezhebin etkileşimindeki yeri, kullanılan metot ve deliller açısından, Kâsım'ın Mu'tezile'ye paralel görüşler serdettiği beş esastan özellikle Tevhid, Adl ve el-Va'd ve'l-Va'id prensipleri bakımından ele alınmıştır. Kâsım'ın bu üç esasa ilişkin görüşleri kendi eserlerinden yararlanılarak ortaya konulmuş ve

Mu'tezile'yle mukayese edilmiştir. Yazar, Kasım Ressi'nin, söz konusu üç esasın bazı hususlarında farklı görüşler serdetse de, genel olarak Mu'tezile ile örtüştüğünü ifade eder. Ayrıca kullandığı metot ve argümanlar yönünden Mutezile ile paralelliklerine işaret etmektedir. Ancak tarihî ve biyografik kaynaklarda Kâsım Ressi'nin Mu'tezilî şahıslarla irtibatına ilişkin fazla bir bilgi tespit edemediğini belirtir (ss. 163-216).

Sonuç itibariyle tanıtımını yapmış olduğumuz ve yazarın titiz bir çalışmasıyla ortaya çıkan bu eser, başta Zeydî ve Mu'tezilî yazarların eserleri olmak üzere klasik kaynaklara ve çağdaş incelemelere dayanarak ilk Zeydî-Mutezilî etkileşimin Vasil b. Ata ve Zeyd b. Ali ile başladığı tezinin tutarsızlığını ortaya koymaktadır. Zeydiyye içerisinde Mu'tezile'nin *Beş Esas*'ından üçünün (Tevhid, Adl, el-Va'd ve'l-Va'id) ilk olarak Kasım b. İbrahim er-Ressi (246/860)'nin eserlerinde görüldüğünü, bu itibarla onun kendisinden sonraki Zeydiler'in Mutezilî esasları benimsemesine zemin hazırladığını ifade eder. Bu çerçevede Kasım'ın torunu Hâdî İlelhak Yahya b. el-Hüseyn (298/911)'in bazı risalelerinde Mu'tezile'nin *Beş Esas*'ının tamamının mevcut olduğunu kaydeder.

Fulya YİĞİT*

* Yüksek Lisans Öğrencisi, Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri (İslam Mezhepleri Tarihi) Anabilim Dalı.

KİTAP TANITIMI

Modern Mu'tezile Üzerine

Richard C. Martin, Mark R. Woodward, Dwi S. Atmaja, *Defenders of Reason in Islam. Mutazilism from Medieval School to Modern Symbol*, Oxford. Oneworld 1997, 250 ss.

Modern Batı'daki İslam araştırmaları, muhteva ve amaç açısından çeşitli aşamalardan geçmiştir. Oryantalist proje olarak bilinen bu çalışmalar 1970'lere kadar sömürgecilik ve misyonerlik hareketleriyle iç içe devam etti. Edward Said'in 1978'de yayımlanan ve Batı akademik camiasını sarsan *Oryantalizm* adlı eleştirisi, bu çalışmaların tarihinde yeni bir dönüm noktası oldu. 1980'lerden 11 Eylül hadisesine kadar oryantalistik çalışmaların fundamentalizm olarak tanımlanan İslamî uyanış hareketleri üzerinde yoğunlaştığı görülür. 11 Eylül 2001'den sonra ise Batı'daki İslam çalışmaları artık sınırlı sayıdaki akademisyen grubunun ilgi alanı olmaktan çıkmış veya çıkarılmış; medya, internet, siyasiler ve sosyal bilimcilerin de dahil olduğu yeni ve daha tehlikeli bir aşamaya geçmiştir. *The demonisation of Islam and the vilification of Muslims* denilen bu proje ile dinle ilgili tartışmalar, provokatif akademisyenlerin de desteğiyle İslam'ı karalama, şeytanlaştırma ve Müslümanları aşağılama, onlar hakkında kötü bir imaj oluşturma kampanyasına dönüşmüştür.

Tanıtmakta olduğumuz bu kitap da fundamentalizm, radikalizm, kökten dincilik gibi isimlerle yaftalandırılan İslamî uyanış hareketleri üzerindeki çalışmaların yoğun olduğu 90'lı yıllarda yazılmıştır. Bu yıllarda yapılan oryantalistik çalışmalarda, radikal hareketlerin modernizme bir tepki olduğu temasının sıklıkla işlendiği görülür. Dönemin karakteristik araştırmalarından biri olan Bruce Lawrence'in *Defenders of God: The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age* (1989) adlı çalışmada, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam gibi geleneksel dinlerdeki köktenci hareketlerin nedeninin, modernizme olan kin olduğu savunulmuştur. Ona göre modernizm yoksa fundamentalizm de yoktur. Bunlar birbirinin karşıtıdır. Nitekim modernizm öncesinde fundamantalist yoktur. Bu nedenle fundamentalizm bir teoloji ya da felsefe değil, ideolojik bir tutumdur.

Amerikan Dinler Akademi'si tarafından desteklenen dünyadaki köktenci dini hareketler arasındaki benzerliklerin incelendiği geniş katılımcı bir projede¹ ise, militan hareketlerin modernizmin evrensel dinlere ve yaşam tarzlarına yönelik şiddetli saldırısına bir cevap olarak doğduğu şeklinde bir öncekiyle benzer bir tez savunulmuştur (s. 6).

Batı'da yayınlanmış benzer birçok çalışmada vurgulanan bu tez ile modern çağdaki "din ilerlemeye engeldir" tezi arasındaki benzerlik gözden kaçmamaktadır.

1 Fundamentalist Observed 1991

Elimizdeki bu kitap ise fundamentalist hareketlerin varlık sebebinin modernite olduğu tezine, Batı'da yapılan bir itirazdır (s.13). Kitabın yazarlarına göre teolojik görüşleri ideolojiye indirgemek politik ve sosyal açıdan kullanışlı ise de, böyle bir tutum fundamentalizmi açıklamakta yetersiz kalır (s.7). Dahası radikal hareketleri sadece modernite ile açıklamak, aynı zamanda mevcut probleme İslam'ın kendi içinden bir cevap olan Mu'tezile, akılcılık ve İslam modernizmi gibi yaklaşımların görmezlikten gelinmesine sebep olmuştur.

Fundamentalizmin bir dinin kendi tarihinden ayrı olarak ele alınamayacağını belirten yazarlar, bu araştırmayla, soruna İslam'ın kendi içinden bir cevap arama çabasına girişmişlerdir. Zira onlara göre İslamcılık ve fundamentalizmin diğer çeşitleri, -teolojik modernizm, neo-Mu'tezilizm de dahil- daha geniş bir çerçevenin parçalarıdır. Mutezile ve Hanbelilik tarafından temsil edilen akılcılık-gelenekçilik çekişmesi, İslam düşünce tarihi boyunca hep var olmuştur. Mesela Muhammed Abduh ile Hasan el-Benna arasındaki tartışma eski bir tartışmanın devamıdır. Aynı şekilde Allah'ın sıfatları hakkındaki tartışmalar, İslam'ın ilk neslindeki politik kırılmalar gibi İslam'ın ilk beş asrındaki teolojik ve politik tartışmalar hakkında bilgi sahibi olunmadan, günümüz İslam dünyasındaki ihtilafların mahiyeti anlaşılabilir. Dolayısıyla fundamentalizmin de bir parçası olduğu bu teolojik tezleri yeniden ve bir bütün olarak değerlendirmek gerekir (s.13).

Bu düşünceden hareketle yazarlar dini tartışmaları ve bu tartışmalarda ele alınan teolojik ihtilafların, dinin kendi metinlerine, kendi literatürüne ve sosyal tarihine dayalı olması gereğine inandıklarını (s.8) belirterek, İslam düşüncesindeki akılcı çizginin süreklilik örneği olarak konuyu biri klasik diğeri modern döneme ait iki Mu'tezili metin bağlamında incelemişlerdir. Amerika'da Mutezile üzerinde yapılan çok az akademik araştırmadan biri olan bu çalışmada yazarlar Mu'tezile'yi seçmelerinin nedenini, modern öncesi İslam toplumlarında çeşitli şekillerde var olan dinamik, rasyonel ve kültürel çoğunluğun bir temsilcisi olarak bu düşünce biçiminin, modern İslam düşüncesi ve toplumunda da önemli bir rol oynayabileceğini göstermek olarak açıklamışlardır (s.14). Akılcı kelamın yeniden diriltilmesinin, fundemantalist hareketlere karşı modern bir cevap olarak da yorumlanabileceğini düşünmüşler.

Kitabın aslı Endonezyalı akademisyen Dwi S. Atmaja tarafından Arizona Üniversitesi'nde, *Kâdî Abdülcebbar ve Usul-i Hamse* adlı risalesi üzerinde hazırlanan bir yüksek lisans tezine dayanmaktadır. Araştırma, adı geçen teze Endonezyalı Mu'tezili düşünür Harun Nasution (Nasutyan)'ın konuyla ilgili bir risalesinin tercümesi ve kısa bir değerlendirmesi ile Mu'tezile düşüncesinin modern dönemdeki yansımaları üzerine yapılan kısa bir inceleme eklenerek *Defenders of Reason in Islam* (İslam'da Akıl Taraftarları/Savunucuları) ismiyle yayımlanmıştır

İslam geleneğindeki akılcı çizgi ile gelenekçi çizginin mukayesesini amaçlayan yazarlar, akılcılık damarının temsilcisi olan Mu'tezile'yi ve onun modern yansımalarını, gelenekselcilik temsilcisi olarak da İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdulvehhab çizgisini incelemişlerdir. Mu'tezile'nin akılcı bir İslam yorumunu benim-

sediği tezi, modern zamanlarda da öteden beri dile getirildiği için yazarlar konuya aşındır. Zira geçen yüzyılda bazı Mu'tezili metinlerin keşfi, hem Batı'da hem de Doğu'da Mu'tezile'ye olan ilgiyi arttırdı. Batılıların kendilerini Mu'tezile ile paralel göstermeleri, Mu'tezile'nin Hıristiyan ve helenistik kaynaklı oluşuna inanmalarından dolayıydı (s. 2). 19. yüzyılın ikinci yarısında Sünnî düşünürler arasında Mu'tezili fikirlerin canlanmaya başlamasının nedeni ise, Mu'tezile düşüncesinde, İslam'ı modern dünyaya adapte edecek yerli bir akılcılığın bulunduğu inanılmasıydı (s.2). Son zamanlarda, ılımlı ve modern Sünnî Müslümanlar arasında, 'Mu'tezili tartışmaların ruhu' denilebilecek, özellikle Mu'tezile'nin akıl, ötekilerle diyalog, akıl temelli bir ahlaka vurgu yapma gibi ilgilerin büyüdüğü görülmektedir (s.10).

Ağırlıklı olarak Mu'tezile düşüncesinin işlendiği çalışmada gelenekselci kesimlerde de aklın ihmal edilmediği, fakat Mu'tezile'den farklı olarak bunların akli sadece vahyi anlamının bir aracı olarak kullandıkları bu nedenle bunların scriptualist rasyonalistler yani akli vahyin hizmetine veren akılcılar olarak adlandırılabilceğini belirtmişlerdir.(s. 119). Bununla birlikte gelenekselciliğin irrasyonallite anlamına gelmediği özellikle vurgulanmıştır (s. 120).

Kitabın birinci bölümünde hicri beşinci asra kadar olan Mu'tezile tarihi kısaca verildikten sonra, bu mezhebin son dönem imamlarından olan Kâdî Abdulcebbar ve öğrencileri hakkında kısa bir değerlendirme yapılmıştır. Bu bölümde Mu'tezile doktrini, beş esas, günümüze ulaşmış Mu'tezile eserleri hakkında bilgi verilmiştir. Kâdî Abdulcebbar'ın ve eserleri'nin incelendiği kısa bir bölümden sonra onun *Kitâbu usûli'l-hamse* adlı eserinin tercümesi ve değerlendirmesi yapılmıştır (s. 25-115). Tercüme esas alınan nüsha, Daniel Gimaret tarafından Vatikan kütüphanesindeki bir yazmadan 1979 yılında neşredilmiştir.

İkinci bölümde Mu'tezile mezhebinin modern dönemdeki yansımaları üzerine kısa bir girişten sonra Endonezya'daki İslam düşüncesi üzerinde durulmuştur. Konuya giriş mahiyetinde İbn Teymiyye, Muhammed b. Abdulvehhab çizgisindeki gelenekselcilikle, Muhammed Abduh ve Seyyid Ahmed Han tarafından savunulan akılcı çizginin bir karşılaştırması yapılmıştır. Yazarlar, gelenekselci akımın sınırlı da olsa akli kullandığına bakarak, modern İslamî hareketlerin modernizme bir tepki olarak ortaya çıktığını iddia etmenin zorluğuna işaret etmişlerdir.

Güney Asya'da ve özellikle Endonezya'da, gelenekselcilik ve akılcılık hareketlerinin kısaca değerlendirildiği bu bölümde ağırlıklı olarak kendisini Mu'tezili olarak niteleyen Endonezyalı alim Harun Nasution'ın (1919-1998) hayatı, fikirleri ve çalışmaları üzerinde durulmuştur. Harun Nasution, Mısır'daki eğitimi sırasında Mu'tezili düşüncelerle tanışmış, daha sonra doktora eğitimi için McGill Üniversitesi'nde bulunmuştur. Nasution, İslam'ın modernleşmesi için Mu'tezile düşüncesinden yararlanılabileceği tezini savunmuştur. 1970'lerde yazdığı *Kaum Mu'tazilah dan Pandangan Rasionalanya* (Mu'tezile ve Akılcı Felsefe) (Jakarta 1972?) adlı eserinde bu düşüncelerini açıklamıştır. Bu bölüm adı geçen eserin tercümesi ve kısa bir değerlendirmesi ile sona ermiştir (s. 119-196).

III. bölümde ise konuyla ilgili Müslüman düşünürler arasındaki tartışmalara dikkat çekmek için modernist ve post modernist olarak adlandırılan Fazlur Rahman, Hasan Hanefi, Muhammed Arkoun ve Fatıma Mernisi gibi isimler kısaca incelenmiştir. Bu bölümde ele alınan isimler Harun Nasution'ın yaptığı gibi kendilerini Mu'tezili olarak tanımlamıyorlar. Ancak Mu'tezile akılcılığının ve serbest düşüncesinin, İslam'a yönelik iç ve dış tehditler karşısında cevap verme kabiliyetine sahip olduğuna inandıkları belirtilmiştir. Bu yazarların Mu'tezile'yi aynı zamanda fundamentalist ve İslamcılarını dengeleyici bir unsur olarak gördükleri iddia edilmiştir.

Yazarların bu bölümde ele alınan isimlerin ortak özellikleri olarak onların şu veya bu şekilde Mu'tezile'ye ait düşünceleri savunmaları gösterilmişse de bu pek ikna edici bir argüman olarak görünmüyor. Hele hele Fazlur Rahman ile Fatıma Mernisi'nin aynı kefeye konulmasının izahını yapmak mümkün gözükmemektedir. Bu isimlerin tek ortak özelliği olsa olsa Batı dilinde yazmış olmaları ve yazarların da rahatlıkla müracaat ettikleri bir kaynak durumunda bulunmaları diye düşünülebilir.

Bu kitabın çıkış noktasının, fundamentalizmin iddia edildiği üzere sadece modern döneme ait bir fenomen değil, gelenekselciliğin bir çeşidi olarak tarih boyunca dinsel rasyonalizm ve çoğulculuğa bir tepki olarak var olduğunu göstermeye çalışmak olduğu söylenebilir. Ancak yazarlar aydınlanmanın ve sekülerizasyonun sosyal ve düşünsel işlevlerinin dünya dinleri üzerinde bir etkisinin olduğunu veya fundamentalist hareketlerin modernizmin etkisi göz önüne alınmadan tamamen anlaşılabilirliğini de iddia etmiyorlar. Onlara göre İslam düşüncesinde teolojik rasyonalizm, özellikle Mu'tezilizm ve modernizmin etkileri birlikte ele alınmalıdır (s.221). Zaten İslam modernizmini de dinamik, akılcı ve kültürel çoğulculuğun temsilcisi diye nitelendirdikleri Mu'tezili ruhun bir yansıması olarak görürler. Onlara göre bu hususları göz ardı ederek Modern İslam düşüncesini fundamentalizm olarak görmek, gerçeği tahrif etmektir (s.119).

Sonuç olarak yazarlar bu kitapta, İslamî uyanışı modern dönemde ortaya çıkan tepkisel hareketler olarak değerlendiren Batı'daki sığ yaklaşımları ciddi bir şekilde sorgulamışlardır. Ancak Mu'tezile'yi de kelami ve entelektüel bir hareket olarak değil de, radikal hareketleri dengeleyici bir unsur olarak görmek gibi faydacı bir bakış açısıyla ele almışlardır. Okuyucuyu rahatsız eden bu yaklaşım bir yana bırakılırsa ılımlı üslubu, dini hareketler üzerindeki farklı tahlilleri, özellikle Türkiye'de hakkında fazla bilgi bulunmayan Endonezya İslam düşüncesi hakkındaki bilgi ve değerlendirmeleriyle bu kitap, modernizm ve İslamî hareketler üzerinde çalışan araştırmacıların dikkate alması gereken bir eserdir.

Hüseyin HANSU*

* Doç.Dr. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

ZEYDÎ KAYNAKLAR VE ZEYDİYYE ÜZERİNE YAPILMIŞ ÇALIŞMALAR

Kadir DEMİRCİ* / Mehmet ÜMİT**

Bilindiği üzere, herhangi bir mezhep veya konu üzerinde bilimsel bir çalışma yapmanın en temel kurallarından biri, doğrudan o mezhebe veya konuya ait literatürü ve imkan nisbetinde birinci el kaynakları esas almaktır. Maalesef, bu temel kurala riâyet edilmeden, Zeydî olmayan müelliflerce yazılmış ikinci, üçüncü elden eserler üzerinden bir takım çalışmalar yapılmaktadır. Bunun sonucu olarak da söz konusu mezhep hakkında yanlış kanaatlere varılabilmektedir.¹

Zeydiyye mezhebine tahsis edilen *İslâmî İlimler Dergisi*'nin elinizdeki sayısında, araştırmacıların pratik ihtiyacını karşılamak amacıyla; mezhepler tarihi, kelam, tefsir, hadis, usûl-ü fıkıh, fıkıh, siyer, tarih, ahlak ve edebiyat alanlarında matbu olan Zeydî kaynakların ve Zeydiyye üzerine yapılan çalışmaların –tespit edebildiklerimiz çerçevesinde- bir bibliyografyasını vermek istedik. Listedeki bazı eserler, içerik itibarıyla verildiği başlık dışında başka başlıklar altında da verilebilir. Ancak biz bir yerde verdiğimiz diğer başlıklar altında vermemeye çalıştık. Kuşkusuz Zeydî literatürü bu listede zikredilenlerden ibaret değildir. Bu literatürle ilgili daha kapsamlı bir çalışma gerekli olmakla birlikte bu listenin, Zeydiyye üzerine çalışma yapmaya yönelen veya yönelmiş olanlar için de kaynakça oluşturmalarında bir katkısı olacağını düşünüyoruz.

Pratik ihtiyacı karşılamayı amaçladığımız için listeye okurlarımızın ulaşabilecekleri matbu çalışmaları ve yapılan tezleri dâhil ettik. Çok sayıda el yazması eserlere ise maalesef yer veremedik. Bu hususta Zeydî ilim adamı Abdu's-Selam el-Vecîh tarafından Yemen'de yer alan kırk özel kütüphanede bulunan üç binin üzerinde el yazması eseri içine alan bir fihrist çalışması yapılmıştır. Bu çalışma, *Masâdiru't-Turâs fi'l-Mektebâti'l-Hâssati fi'l-Yemen*, adıyla Müessesetu İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye tarafından 2002 yılında San'a'da basılmıştır.²

* Arş.Gör. Dr., YYÜ İlahiyât Fakültesi Hadis Anabilim Dalı.

** Yrd.Doç.Dr., Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı.

1 Örnek olması için iki eser zikretmek istiyoruz. Bunlardan birisi Muhammed Amâra'nın *Tayyârâtü'l-Fikri'l-İslâmî* isimli eseridir. Bu eserde Zeydiyye maddesi hemen hemen hiçbir Zeydî esere yer verilmeden yazılmıştır. İkinci çalışma ise Muhammed İsmâil el-Feyyûmî'ye ait olan *Târihu'l-Firaki'l-İslâmiyye'dir*. Bu çalışmanın da Zeydiyye bölümünde hiçbir Zeydî kaynak kullanılmamıştır.

2 Bunun dışında ayrıca bk. A mad Mu ammad 'İsevî, *Fihrist el-mah ũ âti'l-Yemeniyye li-Dâri'l-Mah ũ ât ve-l-Mektebeti'l-Garbiyye bi-l-Câmî el-Kebîr an'â'*, I-II, Qum 2005/1426; Ahmed 'Abdu'r-Rezzâk er-Rukayhî, 'Abdullâh Muhammed el- ibşî ve 'Alî Vehhâb el-Ânisî, *Fihrist makh ũ ât Maktabat al-Jâmî al-Kabîr an'â'*, Damascus 1984/1404; 'Abdullâh Muhammed el-Hibşî, *Fihrist-i mahũ ât ba' i'l-mektebâti'l-hâssa fî l-Yemen*, London 1994.

1. Akâid-Kelâm, Mezhepler Tarihi

A. Klasik Eserler

- **Ahmed b. Mûsâ et-Taberî** (340/953), **el-Munîr alâ mezhebi'l-imam el-hâdî ile'l-hak Yahya b. Hüseyin**, tahk. Ali Sirâcû'd-din Adlân, Merkezu ehli'l-beyt li'd-dirâsâti'l-islâmiyye, Sa'de 1421/2000.
- **Ahmed b. Mûsâ et-Taberî** (340/953), **Mecâlisu't-Taberî**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002.
- **Ahmed b. Süleymân**, İmam el-Mütevekkil Alallâh (566/1171), **Hakâiku'l-Ma'rifeti fi İlmi'l-Kelâm**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003
- **Hâdî İlelhak**, Yahyâ b. el-Hüseyin (298/910), **Mecmûu' Resâili'l-İmâmi'l-Hâdî ile'l-Hak Yahyâ b. el-Huseyn b. el-Kâsım er-Resâilu'l-Usûliyye**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1421/2001.
- **Hâdî İlelhak**, Yahyâ b. Hüseyin (298/910), **el-Menziletu beyne'l-Menzileteyn**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003
- **Hâdî İlelhak**, Yahyâ b. Hüseyin (298/910), **Muhtârât min Resâili'l-İmâm Hâdî**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003.
- **Hâkim el-Cuşemî**, Ebû Sa'd Muhsin b. Kerâme (494/1101), **Tahkîmu'l-'Ukûl fi Tashîhi'l-'Usûl**, thk. Abdusselâm b. Abbâs el-Vecîh, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 'Ammân, 2001.
- **Hâkim el-Cuşemî**, Ebû Sa'd Muhsin b. Kerâme (494/1101), **Tenbîhu'l-Gafilîn**, thk. İbrahim Yahya ed-Dersî, Merkezu Ehli'l-Beyt, Sa'de, 2000.
- **Hâkim el-Cuşemî** (494/1101), **Tahkîmu'l-'Ukûl fi Tashîhi'l-'Usûl**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1421/2001
- **Hâkim el-Cuşemî**, Ebî Sa'd el-Muhsin b. Muhammed b. Kerâme el-Beyhâkî (494/1101), **Risâletü iblis ilâ ihvânihî'l-menâhîs**, thk. Hüseyin el-Müderrişî et-Tabâtabâî, yy. 1994.
- **Hüseyin b. Bedrû'd-dîn** (663/1265), **el-Ikdi's-Semîn fi Ma'rifeti Rabbi'l-Alemîn**, thk: Muhammed Yahya Sâlim İzzân, Mektebetu't-Turâsî'l-İslâmî--Dâru't-Turâsî'l-Yemenî, Sa'de-San'a 1995.
- **Hüseyin b. Bedrû'd-dîn** (663/1265), **Yenâbiu'n-Nasîha fi akâidi's-sahîha**, tahk.: Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, Merkezü Bedr li't-Tıba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', San'a 2001.
- **İmâra, Muhammed** (nşr.), **Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd**, Dâru'l-Hilâl 1971.
- **İbnu'l-Murtaza**, Ahmed b. Yahya (840/1436), **el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-milel ve'n-nihal**, tahk.: M. Cevâd Meşkûr, Beyrut 1990.
- **İmam Hadi İzzü'd-dîn** b. Hasen (900/1495), **Rasâilu ve Fetâva'l-İmâm İzzü'd-din el-Hasan**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003
- **İmam Mansûr Billâh**, Abdullâh b. Hamza (614/1217), **el-İkdu's-Semîn fi Ahkâmi'l-Eimmeti'l-Hâdîn**, tahk: Abdusselâm Abbâs el-Vecîh, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1421/2001.
- **İmâm Mehdî li-Dinillâh**, Hüseyin b. Kâsım el-Iyânî (404/1013), **Rasâilu'l-İmâm el-Huseyn b. el-Kâsım el-Iyânî**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003

- **İmam Murtazâ Lidînillâh**, Muhammed b. Hâdi Yahyâ b. el-Hüseyn (310/922), **Kitâbu'l-Usûl**, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1421/2001
- **İmam Murtazâ li-dînillâh**, Muhammed b. Yahya b. el-Huseyin (310/922), **Mecmû'u Kütüb ve Resâil-i İmam Murtaza**, tahk.: Abdulkerim Ahmed Cedban, I.bsk, Mektebetu't-Turâsi'l-İslâmî, Sa'de 1423/2002.
- **İyânî**, İmam Mansûr Billâh, Kâsım b. Ali, (393/1003), **Mecmu' Kütüb ve Resâil İmam Mansûr billah**, thk: Abdulkerim Ahmed Cedbân, Mektebetu't-Turâsi'l-İslâmî, Sa'de 1423/2002.
- **Kadi Ca'fer b. Abdisselâm**, Şemsüddîn b. Ebî Yahya (573/1178), *Kitâbu Hülâsati'l-fevâid*, thk. İsmail b. İbrahim el-Vezîr, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1993.
- **Kâsım b. Muhammed** (1029/1619), *Kitâbu'l-Esas li akâidi'l-ekyâs*, thk. , İsa Doğan, Samsun 1998.
- **Kâsım b. Muhammed** (1029/1619), **Kitâbu'l-Esâs li-akâidi'l-Ekyâs**, Mektebet't-Turas el-İslâmî, Sa'de 1421/2000.
- **Mansûr Billâh**, Abdullâh b. Hamza (614/1217), **el-Mecmû'u'l-Mansûrî Mecmûu Resâili'l-İmâmî'l-Mansûr billah Abdullah b. Hamza**, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002.
- **Mueyyedî**, İmam Nâsır İbrâhîm b. Muhammed (1083/1672), **el-İsbâh ale'l-Misbâh fi Ma'rifeti'l-Meliki'l-Fettâh**, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002.
- **Muhammed b. Kâsım b. İbrâhîm** er-Ressî (284/897), **el-Usûlu's-Semâniye**, Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.
- **Nâsır el-Utrûş** (304/916), **el-Bisât**, tahk.: Abdülkerim Ahmed Cedbân, Mektebetu't-Turâsi'l-Yemenî, Sa'de 1997.
- **Nâsır lidînillâh**, Ahmed b. el-Hâdi (325/937), **en-Necâtu**, I-II, yy. ts.
- **Natık Bilhak Ebû Tâlib**, Yahyâ Hüseyn el-Hârûni el-Hasanî (422/1031), **Şerhu'l-Bâliği'l-Mudrik**, thk: Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân, Merkezi Bedr, San'â 1417/1997
- **Neşvânu'l-Hımyerî**, Ebû Saîd (573/1178), **el-Hûru'l-ayn**, thk. Kemal Mustafa, Dâru'l-Âzâl-Mektebetü'l-Yemeniyye, Beyrut-San'a 1985.
- **Rassâs**, Ahmed b. el-Hasan (621/1224), **Misbâhu'l-ulûm fi ma'rifeti Hayyi'l-Kayyûm el-ma'rûf bi selâsine mes'ele**, thk. Muhammed Abdusselâm Kafâfi, Beirut Arab University, Beyrut 1971.
- **Ressî**, Kâsım b. İbrâhîm (246/860), **Mecmû'u Kutub ve Rasâil el-imam Kâsım er-Rassî**, tahk.: Abdulkerim Ahmed Cedbân, I-II, I.bsk. , Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1422/2001.
- **Ressî**, Kâsım b. İbrâhîm (nisbet edilir), **el-Kâmilu'l-Munîr fi İsbâti Velâyeti Emiri'l-Mu'minin Ali b. Ebî Tâlib ve'r-Red ale'l-Havâric**, tahk.: Abdul-Velî Yahya el-Hâdi, 1423/2002.
- **Ressî**, Kâsım b. İbrâhîm, Ebû Muhammed b. İsmail (246/860), **el-Usûlü'l-hamse**, thk-nşr. Muhammed Amâra, Dâru'l-Hilâl 1971 (*Resâilu'l-adl ve't-tevhîd*, içerisinde I, 141-142).

- **Ressî**, Kâsım b. İbrâhîm, Ebû Muhammed b. İsmail (246/860), **fi't-Tevhîd**, thk. Muhammed İmâra, Dâru'l-Hilâl 1971 (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, içerisinde) I, 157-159.
- **Ressî**, Kâsım b. İbrâhîm, Ebû Muhammed b. İsmail (246/860), **Kitâb er-redd ale'l-Mucbire**, thk-nşr. Muhammed Ammara, Dâru'l-Hilâl 1971 (*Resâilu'l-Adl ve't-Tevhîd*, içerisinde) I, 143-156).
- **Ressî**, Kâsım b. İbrâhîm, Ebû Muhammed b. İsmail (246/860), **Kitâbu'l-adl ve't-tevhîd ve nefyü'l-cebri ve't-teşbih**, thk-nşr. Muhammed Ammara, Dâru'l-Hilâl 1971, (*Resâilu'l-adl ve't-tevhîd*, içerisinde) I, 102-140).
- **Ressî**, Kâsım b. İbrâhîm, Ebû Muhammed b. İsmail (246/860), **al-Kâsım b. İbrâhîm on The Proof of God's Existence Kitâb ed-Delîl el-Kebîr** (İngilizce çevirisiyle birlikte), Giriş ve notlarla İngilizce'ye Çev. Binyamin Abrahamov, E. J. Brill, 1990.
- **Ressî**, Kâsım b. İbrâhîm, Ebû Muhammed b. İsmail (246/860), **Anthropomorphism & Interpretation of the Qur'ân in The Theology of al-Qâsım ibn İbrâhîm Kitâb al-Mustarshîd**, (İngilizce çevirisi Giriş ve notlarla birlikte) thk. Binyamin Abrahamov, E.J. Brill, Leiden-New York-Köln 1996.
- **Ressî**, Kâsım b. İbrâhîm, Ebû Muhammed b. İsmail (246/860), **er-Redd ale'r-Râfida**, thk. İmâm Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâkî'l-Arabiyye, Kâhire 2000.
- **Ressî**, Kâsım b. İbrâhîm, Ebû Muhammed b. İsmail (246/860), **er-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ**, tahk.: İmâm Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâkî'l-Arabiyye, Kâhire 2000, *Nakdu'l-Müslimîn li's-Seneviyye ve'l-Mecûs mea'r-Redd alâ İbni'l-Mukaffâ*, içerisinde 87-155.
- **Ressî**, Kâsım b. İbrâhîm, Ebû Muhammed b. İsmail (246/860), **er-Redd ala'n-Nasâra**, thk. İmâm Hanefî Abdullah, Dâru'l-Âfâkî'l-Arabiyye, Kahire 2000.
- **Ressî**, Kâsım b. İbrâhîm, Ebû Muhammed b. İsmail (246/860), *Kitâbu'r-Redd ale'l-Mülhid*, thk. Muhammed Yahya Sâlim Azzân, Daru't-Türâsî'l-Yemenî, San'a 1992.
- **Ressî**, Kâsım b. İbrâhîm, Ebû Muhammed b. İsmail (246/860), **Mes'eletü't-Taberiyeyn**, "The Tabaristânis' Question", İngilizce çevirisi ve notlarla birlikte thk. Binyamin Abrahamov, *Jerusalem Studies in Arabic and Islam*, XI (1988), 16-54. Arapça metin 48-54.
- **Sâhib b. Abbad** (385/995), **Nusratu Mezâhibi Zeydiyye**, tahk.: Naci Hasan, Beyrut 1991.
- **Şerâfî**, Ahmed b. Muhammed b. Salâh, **İddetu'l-Ekyâs fi Şerhi Meâni'l-Esâs**, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1995.
- **Yahya b. Hamza** (749/1344), **er-Risâletü'l-vâzia li'l-mu'tedîn an sebhi Sahabeti seyyidi'l-mürselîn** (Ebî Abdirrahman Mukbil b. Hâdi el-Vâdi'nin *İrşâdu zev'i'l-fiten li ibâdi Gulâtî'r-Ravâfid mine'l-Yemen* eseriyle birlikte), Mektebetü'l-Tev'iyetü'l-İslamiyye, Kahire 1409.
- **Yahya b. Hamza** (749/1344), **el-Meâlimu'd-dîniyye fi'l-akâidi'l-İlâhiyye**, thk. Seyyid Muhtâr Muhammed Ahmed Haşâd, Dâru'l-Fikri'l-Muâsır, Beyrut 1988.

- **Yahya b. Hamza** (749/1344), **er-Râik fi tenzihi'l-Hâlik**, thk. İmam Hanefî Abdullah, Dâru'l-Afâkî'l-Arabiyye, Kahire 2000.
- **Zeyd b. Ali** (122/739), **el-Vasiyye ve'l-imâme**, thk. Hasan Muhammed Takî el-Hakim, Dâru'z-Zehrâ, Beyrut 1991.
- **Zeyd b. Ali** (122/739), **Kitâbu's-Safve**, thk. Hasan Muhammed Takî el-Hakim, Dâru'l-Beyânî'l-Arabî, Beyrut 1412/1992.
- **Zeyd b. Ali** (122/739), **Mecmû'u ve Kütüb-i ve Resâil-i İmâm Zeyd b. Ali**, tahk.: İbrâhîm Yahyâ ed-Dersî, Merkezu Ehli'l-Beyt, San'â 2001.

B. Modern Çalışmalar

- **Abdul Wahhab**, Muhammad, **Aspects of Life, political and religious role and literary Works of the Imam al-Mansur Billah Abd Allah b. Hamza 614/1217**, London University, London 1992.
- **Abdülganî** Mahmûd Abdülatî, **es-Sirâu'l-fikri fi'l-Yemen beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mutarriyye: dirase ve nusûs**, Ayn li'd-Dirasat ve'l-Buhusü'l-İnsaniyye ve'l-İctimaiyye, Kahire 2002.
- **Abrahamov**, Binyamin, "Kâsim b. İbrahim'in İmâmet Teorisi", çev.: Mehmet Ümit, *Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/1-2, c. 4, Sayı: 7-8, ss. 155-179.
- **Abrahamov**, Binyamin, "al-Kâsim ibn İbrâhîm's Argument from Design" *Oriens*, c. 29-30, Leiden 1986, 259-284.
- **Abrahamov**, Binyamin, "al-Kâsim ibn İbrâhîm's Theory of the Imamate", *Arabica*, XXXIV, (1987), 80-105.
- **Abrahamov**, Binyamin, **The Theological Epistles of al-Kasim ibn Ibrahim** (Basılmamış Doktora Tezi, İbranice) Tel Aviv University, 1981.
- **Ahmed Şevki**, İbrahim, **el-Hayâtu's-Siyasiyye ve'l-Fikriyye li'z-Zeydiyye fi'l-Meşriki'l-İslâmî**, Mektebetu Medbûlî, Mısır, 2000.
- **Ali**, Abdul, "The *Zaydis* of Yemen - an account of their rule and achievements", **Hamdard Islamicus**, 1999, Vol. 22 Issue i, pp. 17-26.
- **Amerreci**, Ahmed Şevki İbrahim, **el-Hayâtu's-Siyâsiyye ve'l-Fikriyye li'z-Zeydiyye fi'l-Meşriki'l-İslâmî**, Mektebetu'l-Medbuli, Kahire 2000.
- **Amrî**, Husayn `Abd Allâh, "The correspondence of Imam Yahyâ Hamîd al-Dîn with the tribes of eastern and southern **Yemen** - a rare and unpublished document", **New Arabian Studies**, 1996, Vol. 3, pp. 1-7.
- **Arendonk**, Van C., **De Opkomst Van Het zaidietische Imamaat au Yemen**, Leiden 1919.
- **Arıkan**, Adem, "Gılân'da Son Zeydî Yönetim (Âl-i Kârkiyâ)", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 2009, sayı: 20, ss. 1-26.
- **Arif**, Ahmed Abdullah, **es-Sila Beyne'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile**, Beyrut 1987.
- **Aydoğan**, Murat, **Zeydiyye'de İman Amel İlişkisi**, Basılmamış Yüksek Lisans tezi, M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2004.
- **Blackburn**, Richard, "The era of İmâm Sharaf al-Dîn Yahyâ and his son al-Mutahhar (10th/16th century)", **Yemen Update**, 2000, Vol. 42, pp. 4-8.

- **Blukacz**, F., "Le **Yémen** sous l'autorité des imams zaidites au XVIIe siècle: une éphémère unité", **Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée**, 1994, Vol. 67 Issue 1993, pp. 39-51.
- **Bruck**, G. Wom-Vom Bruck, G. , "The **Zaydi** Sâdah of the Yemen: the temporalities of a religious tradition", **Oriente Moderno**, 1999, Vol. 18 (79) issue ii, pp. 393-411.
- **Bruck**, G. Wom-Vom Bruck, G. , "Being a **Zaydi** in the absence of an Imam: doctrinal revisions, religious instruction, and the (re-)invention of ritual", **Le Yémen contemporain**, R.Leveau, F.Mermier & U.Steinbach (eds): Kart-hala, Paris 1999, pp. 169-192.
- **Büyükkara**, M. Ali, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, Rağbet yay. İstanbul 1999.
- **Ca'fer b. Ahmed**, Ebû'l-Fazl Şemseddin, **Mekavedü'l-insaf fî mesaili'l-hılaf; Mesailü'l-hed'ye fî mezhebi'z-Zeydiyye**, thk: Hanefî Abdullah, Dârü'l-Âfâki'l-Arabiyye, Kahire 1999.
- **Coussonnet**, Nahida, "Les assises du pouvoir zaydite au XIIIe siècle", **Revue du Monde Musulman et de la Méditerranée**, 1994, Vol. 67 Issue 1993, pp. 25-37.
- **Doğan**, İsa, "Zeyd b. Ali ve Kelâmî Görüşleri", *OMÜİFD*, Sayı: 7, Samsun 1993, ss. 137-153.
- **Doğan**, İsa, "Zeydiyye Mezhebi", *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şilik Sempozyumu*, İSAV yay. , İstanbul 1993, ss. 557-600.
- **Doğan**, İsa, "Zeydiyye Mezhebi", *OMÜİFD*, Sayı: 3, Samsun 1989, ss. 83-107.
- **Doğan**, İsa, *Zeydiyye'nin Doğuşu ve İtikadi Görüşleri*, Samsun 1996.
- **Dresch**, Paul, "The Position of Shaykhs Among the Northern Tribes of Yemen", **Man, New Series**, Vol. 19, No. 1 (Mar., 1984), pp. 31-49.
- **Dresch**, Paul, "Stereotypes and Political Styles: Islamists and Tribesfolk in Yemen", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 27, No. 4 (Nov., 1995), pp. 405-431.
- **Dresch**, P. , "A letter from Imam Yahÿyâ concerning the Idrisi", **New Arabian Studies**, 1996, Vol. 3, pp.58-68.
- **Eagle**, A. B. D. R. "Al-Hâdi Yahÿyâ b.al-Hÿusayn b.al-Qâsim (245-298/859-911): a biographical introduction and the background and significance of his Imamate", **New Arabian Studies**, 1994, Vol. 2, pp. 103-122
- **Ekvâ'**, Kâdi İsmail b. Ali, **ez-Zeydiyye Neş'etuhâ ve Mu'tekidâtuhâ**, y.y., 2000.
- **Ekva'**, İsmail b. Ali , **ez-Zeydiyye neş'etuha ve mu'takidatuha**, yy. 2000.
- **Erdoğan**, Aydın, **Zeydiyye'nin Doğuşu ve İnanç Sistemi**, (yüksek lisans) M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 2002.
- **Feyyûmî**, Muhammed İbrahim, **eş-Şi'atu'l-'Arabiyye ve'z-Zeydiyye**, Dârü'l-Fikri'l-Arabî, Kâhire, 2002.
- **Freeman**, Jack, "The al Houthi Insurgency in the North of Yemen", *Studies in Conflict & Terrorism*, Nov. 2009, Vol. 32 Issue 11, ss. 1008-1019.
- **Fudayl**, Ali Abdülkerîm, **ez-Zeydiyye Nazariye ve Tatbîk**, 1985

- **Fudayl**, es-Seyyid Yahyâ, **Men Humu'z-Zeydiyye**, Cem'iyetu 'Ummâli'l-Metâbi'i't-Teâvuniyye, 'Ammân, 1981.
- **Garravi**, Sami Gariri, **ez-Zeydiyye beyne'l-Îmamiyye ve Ehli's-Sünne: dirase tarihiyye tahliliyye fi nes'etiha ve zuhuriha ve akaidiha ve firakiha**, Tahran 2006.
- **Ghanem**, Isam Muhammad Abduh, "The Development of the Hâdawî Doctrine, the Neo-Rationalists of the Zaydi School Since 1948, and the Current Role of 'Ilm al-Kalâm (Or Scholasticism) in Yemeni Courts: Part I", **Arab Law Quarterly**, Vol. 3, No. 4 (Nov., 1988), ss. 329-344.
- **Ghanem**, Isam Muhammad Abduh, "The Development of the Hâdawî Doctrine, the Neo-Rationalists of the Zaydi School Since 1948, and the Current Role of 'Ilm al-Kalâm (Or Scholasticism) in Yemeni Courts: Part II", **Arab Law Quarterly**, Vol. 4, No.- **Gökalp**, Yusuf, "Zeydiyye Mezhebinin Doğuşu, Teşekkül Süreci ve Tarihçesi", **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7/2 (2007), ss. 55-93.
- **Gökalp**, Yusuf, "Zeydiyye mezhebinin görüşleri, kültürel mirası ve İslam düşüncesine katkıları". **Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, 7/2 (2007), ss. 95-112.
- **Gökalp**, Yusuf, **Zeydiyye ve Taberistanda Yayılması**, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Mezhepleri Tarihi Bilim Dalı, Ankara 1999.
- **Gökalp**, Yusuf, **Zeydiyye'nin Yemen'de Yayılışı**, Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü Sosyal Bilimler Enst., Ankara 2006.
- **Guleys**, Eşvak Ahmed Mehdî, **et-Tecdid fi fikri'l-imâme inde'z-Zeydiyye fi'l-Yemen**, Kâhire 1997.
- **Hakikat**, Abdürrefî', **Cünbüş-i Zeydiyye Der İnan**, Tahran 1359.
- **Hamîdu'd-Dîn**, Abdullâh b. Muhammed, **ez-Zeydiyye Kırâatun fi'l-Meşrû' ve Bahsu'l-Mukevvenât**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1423/2002
- **Hamîduddîn**, Abdullah b. Muhammed b. İsmail, **ez-Zeydiyye**, Muessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 'Ammân, 2000.
- **Harusi**, Salim b. Hilal, **el-Fikrî's-siyasi inde'l-İbadiyye ve'z-Zeydiyye**, Mektebetu Medbuli, Kahire 2006.
- **Hasan**, Hudayri -Ahmed, **Kıyâmu Devleti'z-Zeydiyye fi'l-Yemen**, Mektebetu'l-Medbuli, Kahire 1996.
- **Hatîb**, Sâlih Ahmed, **Zeyd b. Ali -el-Mufferâ 'aleyh-**, el-Mektebetu'l-Feysaliyye, yy. 1984.
- **Haykel**, Bernard, "Rebellion, migration or consultative democracy? The **Zaydis** and their detractors in Yemen", *Al-Masâr*, 2000, Vol. I, Issue 1, pp. 38-44
- **Haykel**, Bernard, "Dissembling Descent or How the Barber Lost his Urban Identity and Evidence in Eighteenth Century Zaydi Yemen", *Islamic Law & Society*, Aug2002, Vol. 9 Issue 2, pp. 194-230.
- **Haykel**, Bernard, "İslâm'ı Mezhepleri Yok Ederek Islah Etmek: Şevkânî ve Yemen'de Onu Tenkit Eden Zeydiler", çev.: Nail Okuyucu, *İslam Hukuk Araştırmaları Dergisi*, sayı: 15 (2010), ss. 127-150.

- **Hüseynî**, Ahmed, **Müellafâtü'z-Zeydiyye**, Kum 1413/1993.
- **İmam Kâsım b. Muhammed b. Ali** er-Reşîd, **Mecmûu Resâil-i'İmâm el-Kâsım b. Muhammed b. Ali**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003
- **İzzî**, Muhammed b. Abdillâh, **el-Kavlu'l-Mubîn fî Fezâil-i Ehli'l-Beyti'l-Mutahhirîn**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001
- **İzzî**, Muhammed b. Yahyâ Medâis, **el-Kâşifu'l-Emîn an Cevâhiri'l-Ikdi's-Semîn**,
- **İzzân**, Muhammed Yahya Salim, **Sahâbe inde'z-Zeydiyye**, San'a 1424/2004.
- **Kalisch**, Muhammed, "Usûlu'z-Zeydiyye ve Neş'etu'l-Firaki'l-İslâmiyye", **el-Mesâr**, V(2004 Sayf), S. 2.
- **Kâsımî**, Ahmed b. İmam Hâdi Hasan b. Yahyâ, **el-İlmü'l-Vâsım fi'r-Reddi ale'l-Ravdi'l-Bâsım**, thk: Abdullah b. Hamûd el-İzzî, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003.
- **Khan**, M. S. , "The Early History of **Zaydî** Shi'ism in Daylamân and Gilân", **ZDGM**, 1975, vol. 125, pp. 301-314.
- **Kohlberg**, Etan, "Some Zaydî Views on the Companions of the Prophet", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 39, No. 1 (1976), ss. 91-98.
- **Kruse**, H. , "Tafkîr und ğihâd bei den Zaiditen des Jemen", **Welt des Islams**, 1984, Vol. 23-24, pp. 424-457.
- Kurio, H., "Die Imame des Jemen in den arabischen Handschriften der Staatsbibliothek [Berlin]", **Staatsbibliothek Preussische Kulturbesitz: Mitteilungen**, 1983, Vol. 15, pp. 166-173.
- **Lux**, Abdullah, "Yemen's last **Zaydî** Imam: the shabab al-mu'min, the Malazim, and ' izb allah' in the thought of usayn Badr al-Dîn al- uthî", *Contemporary Arab Affairs*, Jul. 2009, Vol. 2 Issue 3, pp. 369-434.
- **Madelung**, Wilferd, "Kâsım b. İbrahim ve Hıristiyan Teolojisi", çev.: Mehmet Ümit, *Gazi Üniv. Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2002/2, c. 1, Sayı:2, ss. 325-334.
- **Madelung**, Wilferd, "A Mu arrifî manuscript", **Proceedings of the Vith Congress of Arabic and Islamic Studies**, Stockholm/Leiden 1975, ss. 75-83.
- **Madelung**, Wilferd, "Zu einigen Werken des Imams Abû âlib an-Nâ iq bi-l- aqq," **Der Islam**, vol 63 (1986), pp. 5-10.
- **Madelung**, Wilferd, "The Origins of The Yemenite *Hijra*," **Arabicus Felix Luminosus Britannicus**. Essays in honour of A.F.L. Beeston on his eightieth birthday, Reading 1991, pp. 25-44.
- **Madelung**, Wilferd, "The Alid Rulers of Tabaristan, Daylamân and Gilân", *Atti del Terzo Congresso é Islamici, Ravello 01-06 Settembre 1966*, Napoli 1967, ss. 483-492.
- **Madelung**, Wilferd, "Ebû İshâk es-Sâbî on the Alids of Tabaristân and Gilân", **J.N.E.S. , 1967**.
- **Madelung**, Wilferd, "Religiöse Literatur des Islam. Die Zaidiya," **Grundriss der arabischen Philologie**, I-III, eds. Wolfdietrich Fischer & Helmut Gätje, Wiesbaden 1987, vol. 2, pp. 358-63.

- **Madelung**, Wilferd (der. ve nşr.), **Ahbâru eimmeti'z-Zeydiyye fi Taberistân ve Deylemân ve Gilân**, Franz Steiner Verlag, Beirut 1987.
- **Madelung**, Wilferd, **Der Imam al-Qasım ibn İbrahim und die Glaubenslehre der Zaiditen**, Berlin 1965.
- **Mansur**, Muhammed b. Muhammed b. Mutahhar, **Berku'l-yeman ala kudsiyyeti'l-iman**, Matbuatu Merkezi Bedr el-İlmi ve's-Sekafi, San'a 1424/2003.
- **Mansur**, Muhammed b. Muhammed b. Mutahhar, **el-Kada ve'l-kader**, Merkezü Bedr el-İlmi ve's-Sekafi, San'a 1424/2003.
- **Mehdî**, Fâtıma binti Ahsen, **el-Cevâbâtü'l-Müfide ale'l-Mesâilü'l-Adide**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003
- **Mehdî**, Fâtıma binti Ahsen, **Hilyetu'l-Yakîn fi'r-Rucûi ile'l-Hakki'l-Yakîn**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003
- **Mekalih**, Abdulaziz, **Kirâe fi fikri'z-Zeydiyye ve'l-Mu'tezile**, Daru'l-Avde, Beirut 1982.
- **Mortel**, Richard T. , "Zaydi Shiism and the Hasanid Sharifs of Mecca", *International Journal of Middle East Studies*, Vol. 19, No. 4 (Nov., 1987), ss. 455-472.
- **Muhammed b. Kâsım ed-Dâ'î**, **el-Ğaybu'l-Mutlak**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003.
- **Muhammed b. Kâsım ed-Dâ'î**, **el-Istifâu Sırru'l-İbtılâ**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003.
- **Muhammed b. Kâsım ed-Dâ'î**, **Ma'rifetu'llah**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003
- **Müeyyedî**, Abdurrahmân b. Hüseyin Şâyem, **Ref'u'l-Hasâsati an Kurrâi Lubâbi'l-Masâsati ve Şerhu Nazmi'l-Hulâsati lil-İmâmi'l-Hâdî b. İbrâhîm el-Vezîr**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1423/2002
- **Nâcî Hasen**, **Sevratu Zeyd b. Ali**, Necef 1996.
- **Öz**, Mustafa, "Zeyd b. Zeynelâbidin ve Zeydiyye", *MÜİFD*, 19 (2000), ss. 43-58.
- **Öztürk**, Resul Öztürk, **Kâsım er-Ressî ve Zeydiyye Kelâmı**, Ahenk Yayınları, Van 2008
- **Sa'dî**, Ahmed b. Yahyâ, **Mukaddimetu Kitâbi'l-Maksadi'l-Hasen ve'l-Mesleki'l-Vâzihü's-Sünen**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.
- **Sa'dî**, Yahyâ b. Abdillâh (v.1414), **Risâletu'l-Gufrân ed-Dâlletu alâ Rahmeti'l-Meliki'd-Deyyân**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002
- **Salmoni**, Barak A. Ve diğerleri, **Regime and periphery in Northern Yemen : the Huthi Phenomenon**, The RAND Corporation, Pittsburgh 2010.
- **Sawwaf**, M.M, **Mukâtil b. Süleyman an Early Zaydi Theologian with Special Reference to his Tafsir al-Khamsmiat Aya**, Oxford 1960-1970 (Doktora Tezi).
- **Serjeant**, R.B. , "The Zaydî Tribes of the Yemen: A New Field Study", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London*, Vol. 55, No. 1 (1992), ss. 16-21.
- **Serjeant**, R.B. , "The interplay between tribal affinities and religious (Zaydî) authority in the Yemen", **Al-Abhath**, 1982, Vol. 30, pp. 11-50.

- **Serjeant**, R.B. , "The Yemeni poet Al-Zubayrî and his polemic against the **Zaydî** Imâms", **Arabian Studies**, 1979, Vol. 5, pp. 87-130.
- **Simonowitz**, David, "Political" implications of the **Zaydî** concept of Imamate in early medieval Yemen", **Al-Masar**, 2002, Vol. III, Issue 2, pp. 23-40.
- **Strothmann**, Rudolph, "Das Problem der literarischen Persönlichkeit Zaid b. `Ali", **Der Islam**, 1923, vol. XIII, pp. 1-52.
- **Strothmann**, Rudolph, "Die Literatur der Zaiditen", *Der Islam* Band 1, Heft 1, (1910), pp. 354-368.
- **Strothmann**, Rudolph, "Die Literatur der Zaiditen", *Der Islam*, Band 2 (1911), 49-78.
- **Subhî**, Ahmed Mahmud, **el-İmâmu'l-Muctehid Yahyâ b. Hamza ve Ârâuhu'l-Kelâmiyye**, Menşûrâtu'l-Asri'l-Hadîs, I.bsk, 1990
- **Subhi**, Ahmed Mahmud, **ez-Zeydiyye fi İlmi'l-Kelâm**, Beyrut 1991.
- **Subhi**, Ahmed Mahmud, **ez-Zeydiyye**, Kahire 1984.
- **Subhi**, Ahmed Mahmûd, **ez-Zeydiyye-fi ilmi kelâm**, Dâru'n-Nahdati'l-Arabiyye, Beyrut, 1991.
- **Şami**, Abdüldemir, **Târîhu Fırkati'z-Zeydiyye Beyne'l-Karni's-Sânî ve's-Sâlis**, Bağdad 1974.
- **Şerefüddin**, Ahmed Hüseyin, **Târîhu'l-Fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen: Zeydiyye, Şâfiyye, İsmâiliyye**, Matbaatu'r-Riyad 1980.
- **Şerefüddin**, Ali b. Abdilkerim el-Fudayl, **ez-Zeydiyye: Nazariye ve Tatbikiye**, Oman 1985.
- **Şihârî**, Ali b. Abdillâh el-Hasanî, **Bulûğu'l-Ereb ve Kunûzu'z-Zeheb fi Ma'rifeti'l-Mezhep**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1423/2002
- **Tasserou**, Ella Landau, "Zaydî Imams as Restorers of Religion: I yâ' and Tajdid in Zaydî Literature", **Journal of Near Eastern Studies**, Vol. 49, No. 3 (Jul., 1990), ss. 247-263.
- **Taş**, Yasin, **Zeydiyye'de İmamet Düşüncesi Doğuşu ve Gelişmesi**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı İslam Mezhepleri Tarihi, İstanbul 2005.
- **Thiele**, Jan, "Propagating Mu'tazilism in the 6th/12th century Zaydiyya: the role of al- asan al-Ra â ", **Arabica**, 57/5-6 (2010), pp. 536-58
- **Ucrî**, Ali b. Muhammed, **el-Munteziu'l-Muhtâr fimâ yeteallaku bi'l-İ'tikâdâti mine'l-Ehâdisi ve'l-Âsâr**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001
- **Ümit**, Mehmet, "Zeydî Düşüncede Hz. Hüseyin ve Kerbelâ", (*Çeşitli Yönleriyle Kerbelâ*, I-III, Sivas 2010 içinde) c. I, ss. 493-500.
- **Ümit**, Mehmet, "Zeydî Gelenekte Nübüvvetin İspatı: Hâdî ile'l-Hak Örneği", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2006/1, Cilt: 1, Sayı: 1, ss. 177-187.
- **Ümit**, Mehmet, "Ehl-i Beyt Merkezli Yaklaşımlarda Sahabe İmajı: Zeydiyye Örneği", (*Hz.Muhammed (s.a.v.) ve Evrensel Mesajı (20-22 Nisan 2007)*, Çorum 2007 içinde), ss. 217-228.
- **Ümit**, Mehmet, "el-Hâdî ile'l-Hak ve Usûlü'd-Dîn Adlı Risalesi", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2007/2, Cilt: VI, Sayı: 12, ss. 119-141.

- **Ümit**, Mehmet, "Kâsım Ressî ve *Mecmûu Kütüb ve Resâil*", *İslâmî İlimler Dergisi*, 2009, c. IV, Sayı: 1-2, ss. 241-256.
- **Ümit**, Mehmet, "Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydi Tepki", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2006/1, Yıl: 5, Cilt: V, Sayı: 9, ss. 65-80.
- **Ümit**, Mehmet, "Usûlü'd-Dîne İlişkin İlk Zeydi Metinler", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. 6, sayı: 11, Çorum 2007, ss. 81-102.
- **Ümit**, Mehmet, **Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar**, İSAM yay., İstanbul 2010.
- **Yaşaroğlu**, Hasan, **Taberistan Zeydileri (250-316/864-929)**, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Marmara Üniv. Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul 1998.
- Zeyd, Abbâs Muhammed, **Terâcîmu eimmeti ehl-i beyti'z-Zeydiyye, Ammân 1997.**
- **Zeyd**, Ali Muhammed, **Mu'teziletü'l-Yemen, Devletü'l-Hâdî ve Fikruhu**, Beyrut/San'a 1981.
- **Zeyd**, Ali Muhammed, **Les tendances de la pensée mu'tazilite au Yémen au VIème/XIIème siècle**, Thèse pour le Doctorat d'Etat. Université de Paris III, 1986.
- **Zeyd**, Ali Muhammed, **Tayyârâtu'l-Mu'tezileti'l-Yemen fi'l-karni's-sâdisi'l-hicri**, San'a 1997.

2. Kur'an İlimleri

A. Klasik Eserler

- **A'kam**, Ahmed b. Ali, (IX/XV. asır) **Tefsîru'l-A'kam**, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a, 1990.
- **Abdullah b. Hüseyin b. Kâsım er-Ressî, en-Nâsihu ve'l-Mensûhu mine'l-Kur'âni'l-Kerîm**, Müessetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.
- **Hâdî İlelhak**, Yahya b. Hüseyin (298/911), **Tefsîru'l-Kur'ân**, (el-Mesâbihu's-Sâtia'tu'l-Envâr Tefsîru Ehli'l-Beyt içerisinde) tahk.: Muhammed Kâsım el-Hâşimî-Abdu's-Selam Abbas el-Vecih, Mektebetu't-Turâsi'l-İslâmî, Sa'de 1418/1998.
- **Hâkim el-Cüşemî**, Ebû Sa'd Muhsin b. Kerâme (493/1099), **Tenbihu'l-Gafilin**, tahk.: İbrahim Yahya ed-Dersî, Merkezi Ehli'l-Beyt, Sa'de 1421/2000
- **Muhammed b. Hüseyin b. Kâsım** (1067/1657), **Munteha'l-Merâm fi Şerhi Âyâtî'l-Ahkâm**, ed-Dâru'l-Yemeniyyeti li'n-Neşri ve't-Tevzî', II. bsk, 1938.
- **Necrî**, Abdullah b. Muhammed (877/1472), **Şâfi'l-Alîl fi Şerhi'l-Hamsemiati âyeten mine't-Tenzîl**, thk: Ahmed b. Ahmed eş-Şâmî, Mektebetu'l-Cili'l-Cedîd, San'a, 1986.
- **Ressî**, Kâsım b. İbrahim (v.246/860), **Tefsîru'l-İmam Necmu Âli'r-Rasul**, (el-Mesâbihu's-Sâtia'tu'l-Envâr Tefsîru Ehli'l-Beyt içerisinde) tahk.: Muhammed Kâsım el-Hâşimî-Abdu's-Selam Abbas el-Vecih, Mektebetu't-Turâsi'l-İslâmî, Sa'de 1418/1998.
- **Şerefi**, Abdullah b. Ahmed, **el-Mesâbihu's-Sâtihati'l-Envâr fi Tefsîri'l-Eimmeti'l-Athâr (Tefsîru Âli'l-Beyt)**, tahk: Abdusselâm Abbâs el-Vecih, Muhammed Kâsım el-Hâşimî, Mektebetu't-Turâsi'l-Yemenî, San'a, 1998.

A. Çağdaş Çalışmalar

- **Altuntaş**, Halil, **Necrî ve Tefsirdekir Metodu**, Basılmamış Doktora tezi, AÜS-
BE, Ankara 1994.
- **Çimen**, Abdullah, "Kâsım er-Ressî (246/860) ve Tefsir Metodu", *EKEV*, c. 12,
sayı: 34, ss. 167-190.
- **Ucrî**, Ali b. Muhammed, **Miftâhu's-Seâde**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye,
San'a, 1424/2003.
- **Ünal**, Mehmet, "Zeydiyye'nin Kuran Tasavvuru ve Tefsir Dinamiklerine Dair",
İslâmî İlimler Dergisi, yıl: 5, sayı: 1 (Bahar 2010), ss. 175-197.
- **Ünal**, Mehmet, "Zeydiyye'nin Tefsir Anlayışı", *Tarihten Günümüze Kur'an'a Yak-
laşım*lar içinde ss. ss. 279-305), İlim Yayma Vakfı, İstanbul 2010.
- **Ünal**, Mehmet, **Zeydiyye'nin Tefsir Anlayışı**, İlahiyat yay. , Ankara 2008.
- **Zerzûr**, Adnan, **Hâkim el-Cüşemî ve menhecuhu fi't-tefsîr**, Müessesetü'r-
Risâle, Dimeşk 1391/1971.

3. Hadis

A. Klasik Eserler

- **Ahmed b. İsa b. Zeyd** (242/856), **Emâli (Kitâbu Ra'bu's-Sad')**, Dâru'n-Nefâis,
Beyrut 1410/1990
- **Belhî**, Ebû Muhammed Hasan b. Ali (532/1137), **Silsiletu'l-İbrîz**, Sa'de 1415
- **Ebû Abdillâh Alevî**, Muhammed b. Ali (445/1053), **Tesmiyetu men Ravâ ani'l-
İmâm Zeyd mine't-Tâbi'in**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a,
1424/2003
- **Ebû Abdillâh el-Alevî** (445/1053), **el-Ezânu bihayyâ alâ Hayri'l-Amel**, thk:
Muhammed Yahyâ Sâlim İzzân,
- **el-Ekva'**, Ali b. Ahmed el-Ekva', **el-Ahbârü'l-Erbaûn el-Vesiletu ilâ Rabbi'l-
Âlemîn min Fezâil-i Emîri'l-Mu'minîn**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye,
San'a, 1422/2002
- **İbnu'l-Vezir**, Muhammed b. İbrahim (840/1436), **er-Ravdu'l-Bâsim fi'z-Zebbi
an Sunneti Ebi'l-Kâsım**, tahk.: Ali b Muhammed el-Imran, Dâru Alemi'l-
Fevâid, Suud 1419
- **Kadi Ca'fer b. Abdillâh b. Abdisselam** (573/1177), **el-Erbaûne'l-Aleviyye ve
Şeruhâ**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.
- **Kâdi Ebû Ali Hasan b. Ali**, **el-Erbâin fi Fezâil-i Emîri'l-Mu'minîn**, Müessesetu
Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003
- **Kâsımî**, Ahmed b. İmam Hâdi Hasan, **el-İlmu'l-Vâsım fi'r-Reddi ale'r-Ravzi'l-
Bâsim**, thk: Abdullah b. Hamûd el-İzzî, Müessesetu İmam Zeyd b. Ali es-
Sekâfiyye, San'â, 1424/2003
- **Kuraşî**, Ali b. Humeyd (635/1237), **Musned-u Şemsi'l-Ahbâr el-Muntekâ min
Kelâmi Nebiyyi'l-Muhtâr**, I-II, Mektebetu Yemeni'l-Kubra, San'â, 1407/1987.
- **Mansur Billah**, Abdullah b. Hamza (614/1217), **Hadîkatu'l-Hikmeti'n-
Nebeviyye fi Tefsîri'l-Erbâine's-Seylakiyye**, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye,
San'a 1413/1991.

- **Murşid Billah**, Yahyâ b. Huseyin eş-Şecerî (479/1086), **Kitâbu'l-Emâlî**, Âlimü'l-Kütüb, Beyrût, 1983.
- **Natık Bilhak Ebû Tâlib** Yahyâ b. el-Huseyin el-Hârûmî (424/1032), **Teysîru'l-Metâlib fi Emâlî es-Seyyid Ebî Tâlib**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.
- **Sa'dî**, Abdullah b. Muhammed (647/1249), **Dureru'l-Ehâdisi'n-Nebeviyye bi'l-Esânidi'l-Yahyeviyye**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.
- **Vezîr**, Sârimuddîn İbrâhîm b. Muhammed (914/1508), **el-Feleku'd-Devvâr fi Ulûmi'l-Hadis ve'l-Fıkhî ve'l-Âsâr**, tahk.: Muhammed Salim İzzân, I.bsk, Mektebetu't-Turâsî'l-İslâmî-Dâru't-Turâsî'l-Yemenî, Sa'de 1415/1994
- **Zafer b. Dâ'î**, **Emâlî Zafer b. Dâ'î**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003
- **Zeyd b. Abdillâh el-Hâşimî** (400/1009), **el-Erbaûne'l-Hadisi's-Seylekiyye-Zeyd b. Ali** (122/739), **el-Mecmûu'l-Hadisi ve'l-Fıkhî**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.

B. Çağdaş Çalışmalar

- **Bedruddîn el-Hûsî**, **el-Mutarrifiyye**, San'a 2001.
- **Bedruddîn el-Hûsî**, **ez-Zührî Ehâdisuhu ve Sîratuhu**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.
- **Bedrû'd-dîn el-Hûsî**, **el-Gâratu's-Serîatu fi'r-Reddi ale't-Taliati**, thk: Abdülkerîm Ahmed Cedbân, Mektebetu't-Turâsî'l-İslâmî, Sa'de, 1424/2003.
- **Bedrû'd-dîn el-Hûsî**, **Tahrîru'l-Efkâr**, thk: Ca'fer el-Hüseynî, el-Mecme'ul-Âlemî, Kum, 1418/1997
- **Demirci**, Kadir, "Çağdaş Zeydî Alimlerle Zeydiyye ve Hadis Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi*, IV/I (2006), ss. 151-165.
- **Demirci**, Kadir, Hicri III. Asırda Zeydî Bir Muhaddisin Metin Tenkidine Yaklaşım", *İslâmî İlimler Dergisi*, yıl: 2, Sayı: 2, Güz 2007, ss. 11-28.
- **Demirci**, Kadir, **Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı**, Basılmamış Doktora Tezi, A.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2005.
- **İzzî**, Abdullah b. Hamud, **Ulûmu'l-Hadis inde'z-Zeydiyye ve'l-Muhaddisîn**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001
- **İbn Huseyin**, Ali Hammûd Muhammed, **İthâfu't-Tâlib min Rivâyeti Emîri'l-Mu'minin 'Ali b. Ebî Tâlib**, Mektebetu'l-Yemeni'l-Kubrâ, San'â, 1993.
- **İzzân**, Muhammed Yahya, "Arzu'l-Hadis 'ale'l-Kur'ân", **el-Mesâr**, sayı. I, San'â 2000.
- **İzzân**, Muhammed Yahya, **Hadîsu İftirâkî'l-Ummeti Tahte'l-Micher**, Merkezu't-Turâs ve'l-Buhus el-Yemenî, San'a 1422/2001.
 - **İzzî**, Abdullah b. Hammûd, **'Ulûmu'l-Hadis 'inde'z-Zeydiyye ve'l-Muhaddisîn**, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, Sa'de, 2001.
- **Kelâbî**, Ebu'l-Huseyn Abdulvehhâb b. Hasan, **Fezâilu Emîri'l-Mu'minin Ali b. Ebî Tâlib birivâyeti Ebî'l-Hasan el-Kelâbî**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003

- **Mahatvarî**, Murtaza, **Adâletu'r-Ruvât ve's-Şuhûd**, Mektebetu Bedr, San'a 1417/1997.
- **Mueyyed**, Hamud b. Abbas, **en-Nûru'l-Esnâ el-Câmi' li-Ehâdîsi's-Şifâ**, I.bsk, Muessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1423/2002
- **Mueyyedî**, Mecduddin b. Muhammed, **Îdâhu'd-Delâle fi Tahkiki Ahkâmi'l-'Adâle**, Merkezi Ehli'l-Beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Sa'de, 2000.
- **Mueyyedî**, Mecduddin b. Muhammed, **Levâmiu'l-Envâr fi Cevâmi'l-ulûm ve'l-âsâr ve terâcum uli'l-ilmî ve'l-enzâr**, tahk.: Muhammed Ali İsâ, I III, II.bsk, Merkezi Ehli'l-Beyt, Sa'de 1422/2001.
- **Ucrî**, Ali b. Muhammed, **el-Munteziu'l-Muhtâr fimâ yeteallaku bi'l-İ'tikâdâti mine'l-Ehâdîsi ve'l-Âsâr**, thk: Abdullah b. Hamûd el-İzzî, Müessesetu imam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'â, 1421/2001.

4. Fıkıh

A. Klasik Eserler

- **Ansî**, Abdullah b. Zeyd (667/1269), **el-İrşâd ilâ Necâti'l-'İbâd**, thk. Abdus-selam Abbas el-Vecîh, Muhammed Kâsım el-Hâşimî, Mektebetu't-Turâsi'l-İslâmî, Sa'de, 2000.
- **Ebû Tâlib Nâtık Bilhak** Yahya b. el-Hüseyn (424/1032), **Kitâbu't-tahrîr**, tahk.: Yahya Sâlim İzzân, Sa'de 1997.
- **Hâdî ile'l-Hak** Yahyâ b. el-Hüseyn (298/910), **Kitâbu'l-Ahkâm fi'l-Helâli ve'l-Harâm**, Mektebetü'l-Yemenî'l-Kubra, San'â, 1990.
- **Hâdî ile'l-Hak** Yahya b. el-Hüseyn (298/910), **Kitâbu'l-Muntehâb ve Kitâbu'l-Funûn**, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemenî, San'â, 1993.
- **İbn-i Miftâh**, Ebû'l-Hasan Abdullah (877/1472), **el-Munteze'u'l-Muhtâr mine'l-Ğaysi'l-Midrâr (Şerhu'l-Ezhâr)**, Mektebetu't-Turâsi'l-İslâmî, Sa'de 2003.
- **İbnu'l-Murtaza**, Ahmed b. Yahya (840/1436), **el-Bahru'z-Zahhâr el-Câmi' li-Mezâhibi Ulemâi'l-Emsâr**, Dâru'l-Kutubu'l-ilmîyye, Beyrut 1422/2001.
- **İbnü'l-Murtazâ**, Ahmed b. Yahya (840/1436), **Kitâbu'l-Ezhâr fi Fıkhil-Eimmeti'l-Athâr**, yy., 1972.
- **Kâdî Ca'fer Ahmed b. Abdisselam** (573/1177), **er-Ravdatu'l-Behiyye fi Mesâili'l-Mardıyye Şerhi Nuketi'l-'İbâdât**, Mektebetu'l-Yemeni'l-Kubrâ, San'â, 1987.
- **Kâsım b. Muhammed** (1029/1619), **el-İ'tisâm bi-hablillâhi'l-metîn**, I-V, I.bsk, Mektebetu Yemeni'l-Kubrâ, San'a 1408/1987.
- **Mansur Billah**, Abdullâh b. Hamza (614/1217), **Kitâbu's-Şâfi**, Lecnetun mine'l-Ulemâ, Dâru'l-Yemeni'l-Kubrâ, 1986.
- **Mansûr Billâh**, Abdullah b. Hamza (614/1217), **Mecmû'u Rasâili İmam Mansur Billah Abdullah b. Hamza (Mecmû'u'l-Mansûri 2 içinde)**, thk. Abdus-selam b. Abbas el-Vecîh, Muessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'â, 2002.
- **Mueyyed Billâh**, Yahya b. Hamza Ali b. İbrahim El-Hüseynî (749/1348), **el-İntisâr 'alâ 'Ulemâi'l-Emsâr**, thk. Abdulvehhâb b. Ali Ali el-Mueyyed, Ali b. Ahmed Müfaddal, Muessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'â, 2004.

- **Murâdî**, Muhammed b. Es'ad (603/1207), **el-Mühezzeb fi Fetâva'l-İmam el-Mansûr billâh Abdullâh b. Hamza**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1421/2001.
- **Müeyyed Billah**, Ahmed b. Huseyn el-Hasanî (411/1020), **et-Tecrîd fi Fıkhî'l-İmâmeyni'l-A'zameyni el-Kâsım b. İbrâhîm ve'l-Hâdî Yahyâ b. el-Huseyn**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002.
- Mütvekkil Alallah Ahmed b. Süleymân (566/1170), **Usûlu'l-Ahkâm-i'l-Câmî' li Edilleti'l-Helâli ve'l-Harâm**, tahk.: Dr. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003.
- **San'ânî**, Ahmed b. Kâsım el-Yemânî, **et-Tâcu'l-Muzehheb li Ahkâmi'l-Mezheb Şerhu Metni'l-Ezhâr fi Fıkhî Eimmeti'l-Athâr**, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemânî, San'â, 1993.
- **San'ânî**, Muhammed b. İsmâil el-Emîr (1182/1768), **Tavzihu'l-Efkâr li-Meânî Tenkîhu'l-Enzâr**, thk: M. Muhyi'd-dîn Abdulhamîd, Dâru İhyâi't-Turasi'l-Arabî, 1366
- **Semâvî**, Muhammed b. Salih (1241/1826), **el-Gatamtamu'z-Zahâr el-Mutahhar li-Riyâzi'l-Ezhâr min Âsâri's-Seyli'l-Cerâr**, thk. Muhammed Yahya Salim İzzan, San'â, 1994.
- **Seyyâgî**, Ahmed b. Ahmed b. Muhammed (1402/1982), **el-Menhecû'l-Munîr Tetimmetü'r-Ravdi'n-Nadîr**, thk. Abdullah b. Hammûd el-İzzî, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'â, 2005.
- **Seyyâgî**, Şerâfuddîn Huseyin b. Ahmed el-Hamîmî es-San'ânî (1221/1806) **Kitâbu'r-Ravdi'n Nadîr Şerhi Mecmû'l-Fıkhî'l-Kebîr**, Dâru'l-Cil, Beyrut, t.y.
- **Zeyd b. Ali** (122/739), **el-Mecmûu'l-Hadîsî ve'l-Fıkhî**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002
- **Zeyd b. Ali** (122/739), **Menseku'l-Hacc ve Ahkâmuh**, thk: Abdullah Hamûd el-İzzî, Müessesetu İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'â, 1424/2003.

B. Çağdaş Çalışmalar

- **Abdulfettah el-Kıbsî, Ekîmî's-Salâti**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003.
- **İzzî**, Muhammed b. Abdillâh, **Tahkîku'l-Emel fi't-Tahzîri mine'l-Hiyel**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.
- **Kazı, A.K.**, "Notes On The Development of Zaidi Law", **Abr, Nahrain**, Leiden, 1961.
- **Mecdü'd-dîn el-Mueyyidî, et-Tuhaf Şerhu'z-Zülef**, Mektebetu Merkez-i Bedr, San'â 1996.
- **Mervenî**, Abdurrahman b. Muhammed, **Ref'u'l-İşkâl an mâ yesilu ile'l-meyyiti min sevâbi'l-A'mâli**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002.
- **Mueyyed**, Hammud b. Abbas, **en-Nûru'l-Esnâ el-Câmiu li-Ehâdisu's-Şifâ**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1423/2002.
- **Muhammed b. el-Alevî**, el-Mâlikî el-Hasanî, **Tahkîku'l-Âmâl fimâ yenfe'u'l-Meyyite mine'l-A'mâl**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1424/2003.

- **Salah b. Ahmed, el-Haccu ve'l-Umratu**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1421/2001.
- **Semâvî**, Muhammed b. Salih (1241/1826), **el-Gatamtamu'z-Zahhâr el-Mutahhar li- Riyâzi'l-Ezhâr min Âsâri's-Seyli'l-Cerâr**, tahk.: Muhammed Yahya Salim İzzan, San'a 1415/1994.
- **Şerefüddîn**, Ali b. Abdilkerim, **Risâletâni fi'l-İrsâli ve'l-Ezâni bi Hayye ala hayri'l-amel**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003.
- **Ucrî**, Ali b. Muhammed, **el-Enzâru's-Sedîdetu fi'l-Fevâidi'l-Müfideti**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1422/2002.
- **Ucrî**, Seyyid Muhammed b. Hasan, **İ'lâmu'l-A'lâm bi Edilleti'l-Ahkâm**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1423/2002.

5. Usûl-ü Fıkıh

A. Klasik Kaynaklar

- **Abdullah b. Hamza** (614/1217), **Safvetu'l-İhtiyâr fi Usûli'l-Fıkh**, Merkezu Ehl-i beyt li'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, Yemen, 2002.
- **Hâdi Lidînillah**, Hasan b. Yahyâ el-Kâsımî (1343/1924), **el-Fevâidu't-Tâmme fi ilmi Usûli'l-Fıkh**, Merkezu'n-Nûr, Sa'de 1996.
- **Huseyin b. Emir Kâsım b. Muhammed** (1050/1640), **Hidâyetu'l-'Ukûl ilâ Ğâyeti's-Sûl**, 2. baskı, yy., 1401.
- **İbn Behrân**, Muhammed b. Yahya (957/1550), **Metnu'l-Kâfil**, tahk.: Murtaza el-Mahatvarî, I.bsk, Mektebetu Bedr, San'a 1422/2001.
- **İbn Behrân**, Muhammed b. Yahya es-Sa'dî, (957/1550), **Metnu'l-Kâfil**, thk. Murtaza b. Zeyd el-Mahatvarî, Mektebetu Bedr, San'â, 2001.
- **İbn Bilal**, Ali, **İ'lâmu'l-A'lâm bi Edilleti'l-Ahkâm**, Müessesetu imam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'â, 2002.
- **İbn Lokmân**, Şemsüddîn Ahmed b. Muhammed, (1039/1630), **el-Kâşif li zevi'l-Ukûl an Vucûhi'l-Kâfil bi Neyli's-Seûl**, Murtaza b. Zeyd el-Mahatvari, Merkezü Bedr li't-Tıba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', San'a 1425/2004.
- **İbnü'l-Murtazâ**, Ahmed b. Yahyâ (840/1436), **Kitabu Mi'yâri'l-'Ukûl fi 'İlmi'l-Usûl**, (el-Bahru'z-Zehhâr el-Câmi'u li Mezâhibi 'Ulemâ'l-Emsâr içinde), tlk. Muhammed Muhammed Tâmir, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- **İbnü'l-Murtazâ**, Ahmed b. Yahyâ (840/1436), **Minhâcu'l-Vusûl ilâ Mi'yâri'l-Ukûl fi ilmi'l-Usûl**, tahk.: Ahmed Ali el-Mâhizî, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'â 1992.
- **Kâsım b. Muhammed** (1029/1619), **el-İrşâd ilâ Sebîli'r-Reşâd**, tahk.: Muhammed Yahya Salim İzzân, I.bsk, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1417/1996.
- Kâsım b. Muhammed (1029/1619), **Mirkâtu'l-Vusûl ilâ ilmi'l-Usûl**, tahk.: Muhammed Yahya Salim İzzân, I.bsk, Dâru't-Turâsi'l-Yemenî, San'a 1412/1992.
- **Sârimu'd-dîn el-Vezîr** (914/1508), **el-Fusûlu'l-Lu'luiyye**, Merkezu't-Turas ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, Beyrut, 2001.

- **Taberî**, Ali b. Muhammed (1072/1662) **Kitabu Şifâi Ğalîli's-Sâil 'ammâ Tahammelehu'l-Kâfil**, Mektebetu'l-Yemeni'l-Kubrâ, San'â, t.y.
- **Taberî**, Ali b. Salah (1071/1660), **Kitâbu Şifâ-i Ğalîli's-Sâil ammâ Tahammuluhu'l-Kâfil**, Mektebetu'l-Yemeni'l-Kubra, I-II, I.bsk, San'a 1408/1988.
- **Vezîr**, Sârimuddin İbrahim b. Muhammed (914/1508), **el-Fusûlu'l-Lu'luiyye fi Usûl-i Fıkhi'l-İtrati'z-Zekiyye ve A'lâmi'l-Ummeti'l-Muhammediyye**, thk. Muhammed Yahyâ Sâlim 'İzzân, Merkezu't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî ve Dâru'l-Menâhil, Beyrût, 2001.

B. Çağdaş Çalışmalar

- **Kalisch**, Muhammed, "Usûlu'z-Zeydiyye ve Neş'etu'l-Firaki'l-İslâmiyye", **el-Mesâr**, V(2004 Sayf), S. 2.
- **Kavalcioğlu**, Abdullah, **Zeydiyye Mezhebinin Usûl-ü Fıkıh Kaynakları**, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Elazığ 2009.
- **Mahatvarî**, Murtaza b. Zeyd, **Mebâhis fi Usûli'l-Fıkh**, Merkezu Bedri'l-İlmî ve's-Sekâfi, San'â, 2002.
- **Mahatvarî**, Murtaza b. Zeyd, *Şerhu muhtasari ala metni'l-kafl*, Merkezü Bedr li't-Tıba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', San'a 1422/2001.
- **Mahatvarî**, Murtaza b. Zeyd, *Usulü'l-fıkh el-hükmü's-şer'i ve müteallikatıha*, Merkezü Bedr li't-Tıba'a ve'n-Neşr ve't-Tevzi', San'a 1429/2008.
- **Vâsî'î**, Abdulvâsî' b. Yahyâ (ö.1379/1959), **Tehzîbu'l-'Ukûl fi 'İlmi'l-Usûl**, yy., 1973.
- **Vezîr**, Ahmed b. Muhammed, **el-Musaffâ fi Usûli'l-Fıkh**, San'a 1372.
- **Vezîr**, İsmail b. İbrahim, **Mebâhis fi Usûli'l-Fıkh**, Merkezu't-Turâs ve'l-Buhûsi'l-Yemenî, San'â 2003.
- **Vezîr**, **İsmail b. İbrahim**, **Mede'l-Ahz bi Haber-i Âhâd 'inde'z-Zeydiyye, (Basılmamış yüksek lisans tezi), San'â, ty.**
- **Vezîr**, **İsmail b. İbrahim**, **Raf'u Te'âruzi'l-Edille 'inde'l-Usûliyyîn (Basılmamış doktora tezi), Câmîiatü Ümmi Dermân el-İslâmiyye Külliyyetu's-Şerîah ve'l-Kânûn Kısmu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Sûdan, ty.**
- **Vezîr**, İsmâil b. İbrahim, **Mede'l-Ahz bi Haber-i ahad inde'z-Zeydiyye**, Basılmamış Master Tezi, San'a ts.
- **Vezîr**, İsmâil b. İbrahim, **Ref'u Te'âruzi'l-Edille inde'l-Usûliyyîn**, (Basılmamış Doktora Tezi) Câmîiatu Ümmi Dermân el-İslâmiyye Külliyyetu's-Şerîah ve'l-Kanûn Kısmu'd-Dirâsâti'l-'Ulyâ, Sûdan, ts.
- **Yücel**, Fatih, **Zeydî Usulcülerin Delil Anlayışı**, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara 2008.

6. Siyer, Terâcim ve Tarih

A. Klasik Eserler

- **Alevî**, Ali b. Muhammed b. Ubeydullâh Abbâsî, **Sîretü'l-Hâdî İlelhak Yahya b. el-Hüseyn**, tahk.: Süheyl Zekkâr, Beyrut 1972.

- **Cürcanî**, İmâm Mürşid Billâh Yahyâ b. el-Hüseyin, **Sîratu'l-İmâm el-Mueyyed Billâh Ahmed b. el-Hüseyin el-Hârûnî**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003.
- **Ebu'l-Abbâs el-Hasanî**, Ahmed b. İbrâhîm (353/964), **el-Mesâbîhu fi's-Sirati ve't-Târîh**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002.
- **el-Âmulî**, Ali b. Bilâl ez-Zeydî (IV. yy/X. yy), **Tetimmetü mesâbîhi Ebi'l-Abbâs el-Hasenî**, (Ebû'l-Abbâs el-Hasenî'nin *el-Mesâbîh'i* ile birlikte), thk. Abdullah b. Abdullah b. Ahmed el-Havsi, Müessesetü'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye-Mektebetü'l-İmam Zeyd b. Ali, Amman-San'a 2002.
- **Fakîh el-Kâdî**, el-Hüseyin b. Ahmed b. Ya'kûb (IV./X.yy), **Sîretü'l-İmâm el-Mansûr Billah el-Kâsım b. Ali el-Iyânî**, thk. Abdullah b. Muhammed el-Habeşi, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1996.
- **İbn Ebi'r-Ricâl**, Ahmed b. Sâlih (1092/1681), **Matlau'l-bûdür ve mecmau'l-buhûr**, I-IV, tahk.: Abdüsselâm Abbâs el-Vecîh-Muhammed Yahya Sâlim İzzân, Merkezü't-Türâs ve'l-Buhûsu'l-Yemenî, 1425/2004.
- **İbn Fend**, Muhammed b. Ali b. Yunus (916/1510), **Meâsiru'l-Ebrâr fi Tafsîli Mucmelâti Cevâhiri'l-Ahbâr**, I-III, thk. Abdusselam Abbas el-Vecîh, Halid Kâsım Muhammed, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1423/2002.
- **İbnü'l-Murtazâ**, Ahmed b. Yahyâ (840/1436), **el-Munyetu ve'l-Emel fi Şerhi'l-Mileli ve'n-Nihal**, thk: Muhammed Cevvâd Meşkûr, II.bsk, Dâru'n-Nidâ, 1990.
- **İbrâhîm b. Kâsım** (1152/1739), **Sîrati'd-Dalâl**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002.
- **İbrâhîm b. Kasım** Mueyyed Billâh (1152/1739) **Tabakâtu'z-Zeydiyyeti'l-Kubrâ (Kısmu's-sâlis)**, thk. Abdusselam b. Abbas el-Vecîh, Müessesetu'l-İmam Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, 'Ammân 2001.
- **Mueyyedî**, Yahya b. Muhammed, **el-İmâmu'l-Hâdî ile'l-Hakkı Şumû'un Lâ Tantafti ve Eşcârün Dâimetu's-Semer**, thk: Abdurrahman b. Muhammed, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002
- **Muhallî**, Ahmed b. Muhammed (ö.652/1254), **el-Hadâiku'l-Verdiyye fi Menâkıbi Eimmeti'z-Zeydiyye**, thk. Murtazâ b. Zeyd el-Mahatvarî, Mektebetu Merkezi Bedr, San'a, 2002.
- **Nâtık Bilhak Ebû Tâlib**, Yahya b. el-Hüseyin el-Hârûnî, (424/1032), **el-İfâde fi Târîhi Eimmeti'z-Zeydiyye**, tahk.: Muhammed Yahya Salim İzzân, I.bsk, Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye, San'a 1417/1996
- **Razî**, Ahmed b. Sehl (IV. asrın ilk çeyreği/X. Asrın ilk çeyreği), **Ahbâru Fah ve haberu Yahya b. Abdillâh ve Ehihi İdris b. Abdillâh**, thk. Mahir Cerrâr, Daru'l-Garbi'l-İslâmî, Beyrut 1995.
- **Şerefi**, Hüseyin b. Nâsır (1111/1699), **Matmahu'l-Âmâl fi İkâzi Ceheletu'l-Ummâl min**
- **Şerefüddîn** Hasan b. Hüseyin, **Matla'ul-Ekmâr ve Mecmeu'l-Enhâr fi Zikri'l-Meşâhiri min Ulemâi Zimâr**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002.

- **Yahya b. Hüseyin** b. Kâsım b. Muhammed b. Ali (1100/1689), **Enbâu'z-zamân fi ahbâri'l-Yemen**, tahk.: Muhammed Abdullâh Mâdî, Mektebetü's-Sekâfeti'l-Yemeniyye, yy. ts.
- **Yahya b. Hüseyin** b. Kâsım b. Muhammed b. Ali (1100/1689), **Gâyetü'l-emânî fi ahbâri kutri'l-Yemânî**, tahk.: Saîd Abdülfettâh Âşûr, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Kâhire 1388/1968.

B. Çağdaş Çalışmalar

- **Abbâs, Muhammed Zeyd, Terâcimu eimmeti Ehl-i Beyti'z-Zeydiyye**, Amman 1997.
- **Dresch, Paul, Tribes, Government and History in Yemen**, Clarendon Press, Oxford 1989.
- **Dresch, Paul, A History of Modern Yemen**, Cambridge University Press, 2000.
- **Ebû'l-Ferec el-İsfehânî**, Ali b. Hüseyin (356/967), **Mekâtîlu't-Tâlibiyyîn**, thk. es-Seyyid Ahmed Sakr, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, Beyrut 1987.
- **Ebû Zehra, Muhammed, el-İmâm Zeyd hayâtuhu ve asruhu-ârâuhu ve fikhu-hu**, Dâru'l-Fikri'l-Arabî, Beyrut ts.
- **Fîşî, Yusuf b. Abdillâh, el-İmâmu'l-Kâsım el-Iyânî**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003
- **Gochenour, David Thomas, The Penetration of Zaydi İslam into early Medieval Yemen**, Ann Arbor: University Microfilms International, 1990.
- **Habeşî, Abdullah Muhammed, er-Ruhâletu'l-Yemeniyyûn Ruhâlâtuhum Şarkan ve Garben**, Mektebetü'l-İrşâd, 1409
- **Habeşî, Abdullah Muhammed, Masdaru'l-Fikri'l-İslâmî fi'l-Yemen**, Beyrut, 1988.
- **Hiyed, A.A.H., Relation between the Yemen and South Arabia during the Zaydi Imâmte of al-Qasım 1626-1732**, Edinburg 1973. (Edinburgh Üniversitesinde Doktora Tezi).
- **Hüseynî, Seyyid Ahmed, Müellefatü'z-Zeydiyye**, Mektebetu Ayetullah el-Uzma el-Mar'âşi en-Necefi, Kum 1413.
- **İzzî, Abdullâh b. Hamûd b. Dirhem, Câmiu'l-İmâm el-Hâdî**, Metâbiu'l-Mufaddal, I.bsk. 1999
- **İzzî, Abdullâh b. Hamûd, Arzun li-Hayâti'l-İmam el-Mansûr billâhi Abdullâh b. Hamza**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1421/2001.
- **Jarrar, Maher, "Some lights on an early Zaydite manuscript: Akhbâr Fakhkh wa-khabar Yahyâ b. Abdallâh", Asiatische Studien**, 1993, Vol. 47 Issue ii, pp. 279-297.
- **Kropp, M., "The realm of evil: the struggle of Ottomans and Zaidis in the 16th-17th centuries as reflected in historiography", Yemen-present and past**. Ed. B.Knutsson, V.Mattsson, M.Persson: Lund University Press, Lund pp. 87-95.
- **Muhsin b. Hasan b. Kâsım, Târîhu'l-Yemen Asru'l-İstiklâl ani'l-Hukmi'l-Osmânî el-Evvel (1056-1160/1743-1747)**, thk: Abdullah el-Habeşî, Metâbiu'l-Mufaddal, San'a 1411.
- **Müsned, Abdullah b. Ali, el-Aleviyyûn ve'l-Abbasîyyûn ve Da'vetü Âli'l-Beyt**, Dâru'l-Menâr, Kahire 1991.

- **Nu'mân**, Abdulfettâh Şâyif, **el-İmamü'l-Hâdî Yahyâ b. Huseyin b. Kâsım er-Rassî Veliyyen ve Fakîhan ve Mücâhidin**, y.y., t.y.
- **Rabaî**, Müferrîh b. Ahmed, **Sîretü'l-emireyni'l-celîleyni's-şerîfeyni'l-fâzıleyn el-Kâsım ve Muhammed ibnâ Ca'fer b. İmâm el-Kâsım b. Ali el-Ayyânî**, tahk.: R. Seyyid-A.M. Abdullatif, Beyrut 1993.
- **Sâbî**, Ebû İshak İbrahim b. Hilal el-Kâtib, **Kitâb et-Tâcî**, thk: Wilfred Madelung, Beyrut 1987.
- **Sâhib b. Abbâd**, **Resâilu's-Sâhib**, thk: Abdulvehhab Azam ve Şevki Dayf,
- **Saib Abdülhamid**, **Mu'cemu müerrihiyyi's-Şia: el-İmamiyye, ez-Zeydiyye, el-İsmailiyye**, Müessesetu Dâireti Maârifil-Fıkhil-İslâmî, Kum 2004.
- **Seyyid**, Eymen Fuad, **Târîhu'l-Mezâhibi'd-Dîniyye fî Bilâdi Yemen hatta Nihâyeti karnî's-sâdîsi'l-hicrî**, Kahire 1988.
- **Şâmî**, Ahmed b. Muhammed, **Cinâyetu'l-Ekva' alâ Zehâiri'l-Hemedânî**, Dâru'n-Nefâis, Beyrut 1400.
- **Şâmî**, Fadile Abdulemir, **Târîhu'l-Fırkatı'z-Zeydiyye**, Necef 1394/1974
- **Şevkânî**, Muhammed b. Ali, **el-Bedru't-Tâli'**, Mektebetu'l-Hayr, I.bsk. 1998
- **Umerî**, Hüseyin Abdullah, **Mietu Âm min Târîhi'l-Yemeni'l-Hadîs**, Dâru'l-Fıkr, 1408.
- **Vecîh**, Abdu's-Selâm b. Abbâs, **A'lâmu'n-Nisâ fi'l-Yemen**, Mektebetu Dâru't-Turâs, I.bsk. 1991
- **Vecîh**, Abdusselâm b. Abbâs, **A'lâmu'l-Müellifine'z-Zeydiyye**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1420/2000.
- **Vecîh**, Abdusselâm b. Abbâs, **Mu'cemu Ricâli'l-İ'tibâr ve Selvetu'l-Ârifin**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1421/2001.
- **Zahîf**, Muhammed b. Ali, **Maâsu'ru'l-Ebrâr fî Tefsîli Mücmelâti Cevâhiri'l-Ahbâr ve Tüsemma'l-Levâhiki'n- Nediyye lil-Hadâiki'l-Verdiyye**, thk: Abdusselâm Abbâs el-Vecîh, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1421/2001
- **Zebâra**, Muhammed b. Muhammed, **Eimmetu'l-Yemen fi'l-Karnî'r-Râbii'l-Aşer**, el-Matbaatu's-Selefiyye, 1376.

7. Ahlâk

A. Klasik Eserler

- **Hârûnî**, Ahmed b. Hüseyin (411/1020), **Siyâsetu'l-Mürîdîn**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002.
- **Hüseyin b. Kâsım** b. Muhammed, **Âdâbu'l-Ulemâi ve'l-Müteallimîn**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1423/2002.
- **İbnü'l-Murtazâ**, Ahmed b. Yahya, **Hayâtu'l-Kulûb fî İhyâ-i İbâdeti Allâmi'l-Guyûb**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003.
- **İbnü'l-Murtazâ**, Ahmed b. Yahya, **Tekmiletu'l-Ahkâm ve't-Tasfiyetu min Bevâtini'l-Âsâm**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002.
- **İmâm Mansûr Billâh** Abdullâh b. Hamza (614/1217), **Risâletu's-Sebât fîmâ ale'l-Benîn ve'l-Benât**,

- **İmam Muvaffak Billâh** Hüseyin b. İsmâil el-Curcânî (430/1038), **el-İ'tibâr ve Selvetu'l-Ârifin**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1421/2001.
- **Murâdî**, Muhammed b. Mansûr (290/902), **Kitâbu'z-Zikr**, thk: Yahyâ Sâlim İzzân, Mektebetu Bedr, San'â 1417/1997.
- **Zeynu'l-Âbidîn** Ali b. Hüseyin (95/714), **es-Sahifetu's-Seccâdiye**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-S- **Yahyâ b. Hamza** (749/1348), **ed-Dibâcu'l-Vadiyyi fi'l-Keşfi an Esrâri Kelâmî'l-Vasiyyi**, thk: Hâlid Kâsım el-Mütevekkil, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003.

B. Çağdaş Çalışmalar

- **İbrâhîm b. Mehdî**, **el-Vesiletu ile'r-Rahmân bi'l-İbtihâli ileyhi bi-Âyi'l-Kur'ân ve bi'l-Esmâi'l-Husnâ ve Sıfâtî'l-Vahibi'l-Mennân**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002.
- **Ma'merî** Ahmed b. Kâsım b. Ahmed (1372/1953), **es-Semâru'l-Muctenâtu fi Fazli'l-İlmi ve'l-Ulemâi ve'l-Hudâti**, thk: Abdullâh b. Abdullâh el-Hûsî,
- **Mehdî**, Fatma binti Ahsen, **İleyke Uhti el-Mu'mine**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1424/2003.
- **Ucrî**, Ali b. Muhammed (1407/1987), **Rızâu'r-Rahmân fi'z-Zikri ve'd-Duâi ve Tilâveti'l-Kur'ân**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1422/2002.
- **Ucrî**, Ali b. Muhammed (1407/1987), **Menhelu's-Seâdeti fi zikri şeyin mimmâ kâne aleyhi Safvetu's-Sâdeti mine'z-Zühdi, ve'l-Vera'ı ve'l-İbâdeti**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a 1421/2001
- **Veşelî**, Ahmed b. Muhammed, **Nasihatu li-Tullâbi'l-İlm**, Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, I.bsk. 2002.
- **Yahya b. Hamza**, **Terbiyetu'l-Ebnâ** (Muntezi'un min Kitâbi Tasfiyetu'l-Kulûb lil-İmam Yahya b. Hamza), Müessesetu Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye, San'a, 1421/2001.

