

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ŞEYH SADUK VE ŞEYH MÜFİD  
BAĞLAMINDA İMAMİYYE'DE AHBÂRÎ-  
USÛLÎ FARKLILAŞMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Habib KARTALOĞLU

Enstitü Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimleri  
Enstitü Bilim Dalı : İslam Mezhepleri Tarihi

Tez Danışmanı: Doç. Dr. Halil İbrahim BULUT

HAZİRAN-2011

T.C.  
SAKARYA ÜNİVERSİTESİ  
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

ŞEYH SADUK VE ŞEYH MÜFİD BAĞLAMINDA  
İMAMİYYE'DE AHBÂRÎ-USÛLÎ  
FARKLILAŞMASI

YÜKSEK LİSANS TEZİ  
Habib KARTALOĞLU

Enstitü Ana Bilim Dalı: Temel İslam Bilimler  
Enstitü Bilim Dalı : İslam Mezhepleri Tarihi

Bu tez 14.06.2011 tarihinde aşağıdaki jüri tarafından oybirliği ile kabul edilmiştir.







Doç. Dr. Halil İbrahim BULUT Doç. Dr. Süleyman AKKUŞ , Yrd. Doç. Dr. Saim Yılmaz

Jüri Başkanı

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

Jüri Üyesi

- Kabul  
 Red  
 Düzeltme

## **BEYAN**

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanılması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığını, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

**Habib KARTALOĞLU**

**14.06.2011**

## ÖNSÖZ

İslam Tarihi sürecinde Hz. Ali taraftarları arasında zaman içerisinde ortaya çıkan grupların oluşturduğu Şîî düşünce içerisinde başlangıçtan günümüze kadar pek çok fırka ortaya çıkmış olmakla birlikte, Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmîyye en çok bilinenleridir. Özellikle İmâmîyye fırkası hem zaman içerisinde teşekkül etmiş gulat anlayışlarla mücadele etmiş hem de kendi sistematik kelâm düşüncesini ortaya koymak suretiyle i'tikâdî bir mezhep olarak varlığını günümüze kadar devam ettirmesinden dolayı bunların en önemlisi ve en çok taraftarı olandır. İslam düşünce tarihi açısından da önemli olan İmâmîyye mezhebinin yapısını, düşünce sistemini anlamak için sistem içerisinde oluşmuş düşünce ekollerini ve bu ekollere yön vermiş önemli âlimleri de bilmek gerekir.

Şîa'da gaybet anlayışının başlamasıyla birlikte Şîî toplumda tezahür eden problemlere çözüm bulunması gerektiği hususunda Şîî-İmâmî düşüncede iki önemli ekolün oluşmaya başladığı görülür. Bunlardan birincisi imamlardan gelen haberler çerçevesinde sistemlerini oluşturan **Ahbârîlik**; diğeri ise rasyonel Şîî kelamını temsil eden **Usûlîlik**'tir. Günümüz Şîî-İmâmî düşüncenin daha iyi kavranabilmesi için hem ahbârî anlayışın hem de usûlî düşüncenin bilimsel yöntemler çerçevesinde incelenmesi gerekmektedir. Usûlî anlayış, günümüz İran Şîîliğinin takip ettiği ekol olmasına rağmen konu hakkında yeterince akademik çalışma yapılmamıştır. Ahbârî ve usûlî anlayışlar hakkında ve özellikle bu iki akımın benzerlikleri ve farklılıkları konusunda ilmî çalışmaların yapılmasına ihtiyaç vardır. İşte bu çalışma böyle bir ihtiyaca cevap vermek üzere hazırlanmıştır.

Bu çalışmanın yürütülmesinde büyük emekleri olan ve kendi kütüphanesindeki imkânları sonuna kadar kullanma fırsatı veren değerli danışman hocam Doç. Dr. Halil İbrahim BULUT'a, lisans öğrenciliğimden bu yana fikirlerinden çok istifade ettiğim Yrd. Doç. Dr. İbrahim Hakkı İNAL hocama ve üzerimde emeği geçen herkese teşekkürü bir borç bilirim.

**Habib KARTALOĞLU**

**14.06.2011**

## İÇİNDEKİLER

<b>KISALTMALAR</b> .....	<b>VI</b>
<b>ÖZET</b> .....	<b>VII</b>
<b>SUMMARY</b> .....	<b>VIII</b>
<b>GİRİŞ</b> .....	<b>1</b>
<b>BÖLÜM 1: ŞİÎ-İMÂMİYYE MEZHEBİNİN KISA TARİHÇESİ</b> .....	<b>5</b>
1.1. Kavramların Tesbiti .....	5
1.1.1. Rafıza .....	6
1.1.2. İmâmiyye .....	6
1.1.3. İsnâ‘aşere .....	7
1.1.4. Ca‘feriyye .....	7
1.2. İmamlar Dönemi .....	8
1.3. Gaybet Dönemi .....	14
1.3.1. Sefirler/Naibler Dönemi .....	15
1.4. Gaybeti Konu Edinen Eserler .....	17
1.4.1. Kitâbu’l-Gaybe .....	17
1.4.2. Kemâlu’d-Dîn ve Temâmu’n-Ni‘me .....	18
1.4.3. el-Mesâilu’l-Aşere fi’l-Gaybe .....	19
1.4.4. Kitâbu’l-Gaybe .....	19
<b>BÖLÜM 2: İLK DÖNEM ŞİÎ DÜŞÜNCESİ: AHBÂRİLİK VE ŞEYH SADUK</b> .....	<b>21</b>
2.1. Şîa’nın Hadis Anlayışı .....	21

2.2. Kütüb-i Erbaa .....	23
2.2.1. el-Kâfi fi ‘İlmi’ d-Dîn .....	24
2.2.2. Men Lâ Yahduruhu’l-Fakîh .....	25
2.2.3. et-Tehzîbu’l-Ahkâm .....	26
2.2.4. el-İstibsâr .....	26
2.3. Haberin Tanımı .....	27
2.4. Ahbârîliğin Tanımı .....	27
2.5. Ahbârîliğin Ortaya Çıkışı .....	28
2.6. İlk Dönem Ahbârîliği ve İlk Ahbârîler .....	29
2.6.1. İlk Dönem Ahbârîliği .....	29
2.6.2. Kuleynî .....	30
2.6.3. Şeyh Saduk .....	31
2.6.3.1. Hayatı .....	31
2.6.3.2. Hocaları .....	33
2.6.3.3. Öğrencileri .....	34
2.6.3.4. Eserleri .....	34
2.6.3.4.1. Kemâlu’ d-Dîn ve Temâmu’ n-Ni‘ me .....	35
2.6.3.4.2. Kitâbu’ t-Tevhîd .....	35
2.6.3.4.3. Meâni‘ u’ l-Ahbâr .....	35
2.6.3.4.4. Medinetü’ l-‘ İlm .....	35
2.6.3.4.5. Men Lâ Yahduruhu’ l-Fakîh .....	36
2.6.3.4.6. el-İ‘ tikâdât .....	36
2.6.4. İlk Dönem Ahbârî Anlayışın Zayıflaması .....	36

2.6.5. Son Dönem Ahbârîliği .....	37
2.6.6. İlk dönem ve Son Dönem Ahbârîliğinin Mukayesesi.....	39
<b>BÖLÜM 3: Şİİ- İMAMİYYE'DE USÛLÎLİK VE ŞEYH MÜFİD .....</b>	<b>40</b>
3.1. Usûlî Anlayışın Ortaya Çıkışı .....	40
3.1.1. Mu'tezile'nin Rolü .....	41
3.1.2. Nevbahtî Ailesi ve Mezhep İçindeki Etkinliği .....	43
3.2. Şeyh Müfid .....	45
3.2.1. Şeyh Müfid'in Yaşadığı Dönem .....	46
3.2.2. Hayatı .....	48
3.2.3. Hocaları .....	50
3.2.3.1. Ebû'l-Kâsım İbn el-Kuleveyh .....	51
3.2.3.2. İbn Cüneyd el-İskâfî .....	51
3.2.4. Öğrencileri .....	52
3.2.4.1. Şerîf Murtaza .....	53
3.2.4.2. Ebû Ca'fer et-Tûsî .....	56
3.2.5. Eserleri .....	57
3.2.5.1. Tashîhu'l-İ'tikâdât .....	58
3.2.5.2. Evâ'ilu'l-Makalât .....	59
3.2.5.3. Kitâbu'l-İrşâd .....	60
<b>BÖLÜM 4: Şİİ-İMÂMİYYE'DE el-İ'TİKÂDÂT VE TASHÎHU'L-İ'TİKÂDÂT BAĞLAMINDA AHBÂRÎ-USÛLÎ FARKLILAŞMASI .....</b>	<b>62</b>

4.1. Tevhidle ilgili Meseleler .....	62
4.1.1. Allah'ın sıfatları .....	63
4.1.2. Kullara Ait Fiillerin Yaratılması .....	65
4.1.3. İnsanın Fıtratı ve Hidayeti.....	66
4.1.4. İstîtâat .....	68
4.1.5. İrâde ve Meş'iyet .....	69
4.1.6. Va'd ve Va'îd .....	69
4.1.7. Cebr ve Tevfîz .....	71
4.2. Nübüvvet ve İmâmet ile İlgili Meseleler .....	72
4.2.1. Nübüvvet .....	72
4.2.2. İmâmet .....	73
4.2.3. Sehvü'n-Nebî .....	74
4.2.4. İmamın Bilgisinin Sınırları .....	74
4.2.5. İsmet .....	76
4.2.6. Gaybet .....	78
4.2.7. Vahyin Nuzûlü .....	79
4.2.8. Kur'an'ın Kadir Gecesi İndirilişi .....	80
4.2.9. Tahrîfu'l-Kur'an ve Halku'l-Kur'an .....	80
4.2.10. Kur'anda Geçen Bazı Kelimelerin Tefsiri Meselesi .....	82
4.2.10.1. Arş Kelimesi .....	82
4.2.10.2. Levh, Kalem ve Kürsî Kelimeleri .....	83
4.2.10.3. Yed Kelimesi .....	84
4.3. Meâd İle İlgili Meseleler .....	85



4.3.1. Ölüm .....	85
4.3.2. Kabir Soruları .....	86
4.3.3. Şefâat .....	86
4.3.4. Sırat .....	87
4.3.5. A'raf .....	88
4.3.6. Cennet ve Cehennem .....	88
4.3.7. Hz. Peygamber'in Atalarının Dini Konumu.....	89
4.4. Diğer Bazı Meseleler .....	90
4.4.1. Takıyye .....	90
4.4.2. Ric'at .....	91
4.4.3. Bedâ .....	93
4.4.4. Ahad Haber .....	94
4.4.4.1. Hadislerin/Ahbârın Tearuzu .....	94
4.4.5. Cedelin Yasaklanması .....	95
4.4.6. Ruhun Mahiyeti .....	96
4.4.7 Allah'a Nisyanın Nispet Edilmesi .....	96
4.4.8. Yasak ve Mubah .....	96
<b>SONUÇ .....</b>	<b>98</b>
<b>KAYNAKÇA .....</b>	<b>101</b>
<b>ÖZGEÇMİŞ .....</b>	<b>111</b>

## KISALTMALAR

<b>AÜİFD.</b>	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi
<b>AÜSBE</b>	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>bkz.</b>	: Bakınız.
<b>c.</b>	: Cilt
<b>çev.</b>	: Çeviren
<b>DİA.</b>	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
<b>h.</b>	: Hicri
<b>H.z.</b>	: Hazreti
<b>İFAV.</b>	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı
<b>md.</b>	: Maddesi
<b>nşr.</b>	: Neşreden
<b>OMÜSBE.</b>	: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
<b>ö.</b>	: Ölüm
<b>s.</b>	: Sayfa Numarası
<b>thk.</b>	: Tahkik Eden
<b>trs.</b>	: Tarihsiz

<b>Tezin Başlığı:</b> Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Bağlamında İmâmiyye’de Ahbârî- Usûlî Farklılaşması	
<b>Tezin Yazarı:</b> Habib KARTALOĞLU	<b>Danışman:</b> Doç. Dr. Halil İbrahim BULUT
<b>Kabul Tarihi:</b> 14.06.2011	<b>Sayfa Sayısı:</b> viii (ön kısım) +111(tez)
<b>Anabilimdalı:</b> Temel İslam Bilimleri	<b>Bilimdalı:</b> İslam Mezhepleri Tarihi
<p>Günümüz İslam âleminde Şîlik, Ehl-i Sünnet ekolünden sonra en fazla taraftarı bulunan bir İslam mezhebidir. Şîlik hakkında sağlıklı bilgilere ulaşabilmek için gelenek içinde ortaya çıkmış düşünce ekollerini yakından tanımak gerekmektedir. Şî- İmâmiyye’de iki önemli düşünce ekolünün varlığı dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi <b>Ahbârîlik</b>, diğeri ise Şeyh Müfid’le sistemleşen <b>Usûlîlik</b>’tir. Bu çalışmada, Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid’in eserlerinden hareketle Ahbârîlik ve Usûlîlik hakkında bilgiler verilmiştir. Konuya girmeden önce Şî-İmâmiyye mezhebiyle özdeşleşen temel kavramlar ve mezhebin tarihçesi hakkında temel bilgiler verilmiştir. Bu çerçevede Şîa’nın hadis anlayışı ortaya konularak, ahbâr merkezli ahbârîyye ekolü hakkında değerlendirmelerde bulunulmuştur. Ayrıca ahbârî anlayışın en önemli temsilcilerinden olan Şeyh Saduk’un ilmî şahsiyeti hakkında önemli bilgiler verilmiştir. Yine araştırmada rasyonel Şî kelamını temsil eden usûlîlik ekolünün teşekkülüne etki eden faktörler üzerinde durulmuştur. Diğer taraftan usûlîliğin sistemleşmesi ve en önemli temsilcisi olan Şeyh Müfid ve konumuzla alakalı eserleri hakkında detaylı bilgiler verilmiştir. Çalışmanın son kısmında Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid bağlamında iki düşünce ekolünün Şî-İmâmiyye mezhebinin temel doktrinel meselelerine bakış açısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Burada iki ekolün mukayesesi yapılırken konu, Şeyh Saduk’un <i>el-İ’tikâdât</i>’ı ile Şeyh Müfid’in <i>Tashîhu’l-i’tikâdât</i> adlı eserleri ile sınırlandırma yoluna gidilmiştir. Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid bağlamında Şî-İmâmiyye düşünce ekollerini konu alan bu çalışmada, Ahbârî anlayışın Şî toplumunda ortaya çıkan problemlere çözümler üretmedeki yetersizliği üzerinde durulmuştur. Diğer taraftan Ahbârî anlayışın mukabili olarak ortaya çıkan usûlî anlayışın, Şî düşünce ve Şî kelamına sağladığı katkılar tespiti çalışılmıştır.</p>	
<b>Anahtar kelimeler</b> Şeyh Saduk, Şeyh Müfid, Ahbârîlik, Usûlîlik,	

**Title of the Thesis:** Ahbârî-Usûlî Differentiation In The Context of Shaykh Al-Saduk and Shaykh Al-Mufid, In The Imamiyyah

**Author:** Habib KARTALOĞLU

**Supervisor:** Assoc. Prof. Dr. Halil İbrahim BULUT

**Date:** 14.06.2011

**Nu. of pages:** viii (pre text) + 111 (main body)

**Department:** Basic Islamic Sciences **Subfield:** The History of the Islamic Sects

Today, Shiism which has the most supporters in the Islamic world after Ahl Al-Sunnah school is the one of Islamic sects. In order to achieve a healthy informations about Shiism, it need to get to know the schools of thought appearing in the Shi'i Tradition. In Shi'i-Imamiyyah, two important schools of thought have been pointed. One of them is Ahbâriyya and the other is Usuliyya methodized by Shaykh Al-Mufid.

In this study, informations about Ahbâriyya and Usûliyya in the context of works of Shaykh Al-Saduk and Shaykh Al-Mufid have been given. Before starting of this topic, basic informations about basic terms that consubstantiated by Shi'i Imamiyya and the history of the sect have been given. In this context, with putting forth Shi'i's understanding of Hadith, the Ahbâriyya centered Ahbar was commented. In addition to this, informations have been given about Shaykh Al-Saduk which is one of the most important representative of Ahbârî thought. Moreover, the factors causing the construction of Usûlî scholls, which represents the racional Shi'i Kalam, were studied. On the other hand detailed informations about systematizing of Usuliyya thought, Shaykh Al-Mufid and his works have been given.

In the last part of our study, it was tried to have pointed how two school of thought (in the context of Shaykh Al-Saduk and Shaykh Al-Mufid) understand the basic doctrinal issues of Shi'i-Imamiyya. While comparing two school, the subject was encouraged to be limited by Shaykh Al-Saduk's Al-I'tiqâdât and Shaykh Al-Mufid's Tashih al-I'tiqâdât. In this study, it has been understood that Ahbârî thought is insufficient to solve the problems that arise in the Shi'i society. On the other hand, it was concluded that Usûlî thought which emerged as an alternative to Ahbârî thought contributed to Shi'i understanding and Shi'i Kalam active.

**Key Words:** Shaykh al-Saduk, Shaykh Al-Mufid, Ahbâriyya, Usûliyya,

## GİRİŞ

İslam Tarihi sürecinde Hz. Ali taraftarları etrafında gelişen ve hilafette onun tarafını tutanların oluşumlarıyla ortaya çıkan Şîa, zaman içerisinde çok sayıda kollara ayrılmıştır. Şîa, takip ettiği çizgi içerisinde meydana gelen değişimlere rağmen, imâmet ve hilâfet meselesi mezhebin her zaman merkezinde yer almaya devam etmiştir. Şîî anlayış başlangıç itibariyle siyasi yorumları ön planda tutmasına rağmen zaman içerisinde siyasi yorumlarına i'tikâdi bir boyut kazandırmıştır.

Hicri dördüncü asra kadar Şîîlik, İslam dünyasında siyasi açıdan pek varlık gösterememiştir. Ancak, Büveyhîlerin Bağdat'a hâkim oldukları (334–447/946–1055) dönemde siyasi açıdan İslam dünyasının önemli merkezlerinde de Şîî gruplar hâkim olmuştur. Şîîlerin aktif rol aldıkları bu asırda İsmâiliyye Şîa'sı iki kol halinde biri Mağrib'te (Fatimîler) (909/1171) diğeri de Bahreyn'de (Karmatîler) olmak üzere iki devlet kurmuşlardır. Zeydîler ise Taberistan'da Şîî/Zeydî devleti kurmuşlardır. Ayrıca Şîî Hamdâniler (1098/1174) ise Musul ve Halep'te bağımsız devlet kurmuşlardır. Şîa'nın siyasi arenada elde ettiği bu başarısı ilmî ve kültürel alanda da kendini göstermiştir. Şîa'nın hem siyasi hem sosyal hem de fikrî hayatta sağladığı bu başarılarından dolayı hicri dördüncü asır, bazı müellifler tarafından “*Şîî Asrı*” olarak nitelendirilmiştir.

Başlangıçtan günümüze kadar Şîî düşünce içerisinde pek çok fırka ortaya çıkmış olmakla birlikte, Zeydiyye, İsmâiliyye ve İmâmîyye en çok bilinenleri ve en fazla taraftarı olanlarıdır. Şîa adı altında teşekkül eden alt gruplardan en önemlisi İmâmîyye'dir. Çünkü İmâmîyye mezhebi hem zaman içerisinde teşekkül etmiş gulat anlayışlarla mücadele etmiş hem de kendi sistematik kelâm düşüncesini ortaya koymak suretiyle i'tikâdi bir mezhep olarak var olmuş ve varlığını günümüze kadar sürdürebilmiştir.

On ikinci imamın gaybete girmesi ile birlikte Şîî toplumun fikhî ve i'tikâdi problemlerine nasıl çözümler bulunması gerektiği hususunda Şîî-İmâmîyye düşüncesinde iki önemli düşünce ekolünün oluşmaya başladığı görülmektedir. Bunlardan birincisi *Ahbârîlik* diğeri ise *Usûlîlik*'tir. Ahbârî anlayışa göre İmam gaybete girse bile Şîî toplumla irtibatı devam ettiğinden dolayı fikhî ve i'tikâdi problemlerin çözümünde imamlardan gelen ahbâr yeterlidir. Yapılması gereken mevcut ahbârı toplayıp onunla amel

etmektedir. Şeyh Saduk (ö. 381/991) bu anlayışı savunan âlimler arasındadır. İmamın gaybetinin üzerinden uzun bir zaman geçmemesinden dolayı Şîî toplumda akılcı anlayış yerine bu tutumun sergilenmesindeki en önemli faktör muhtemelen Şîî toplum genelinde gaybetin fazla uzun olmayacağı yönündeki beklentinin hâkim olmasıdır.

Diğer taraftan gaybetin uzaması ile birlikte imamlardan gelen ahbâr Şîî toplumun ihtiyaçlarına cevap veremez hale gelmiş ve toplumun ihtiyaçlarına belirli prensipler ekseninde çözümler üretilmesi gerekliliği ortaya çıkmıştır. Şeyh Saduk'un öğrencisi olan Şeyh Müfid, (ö. 413/1022) usûlî anlayışın ilk ve en önemli temsilcisi olmuştur. Şeyh Müfid rasyonel yaklaşımları neticesinde Şîî-İmâmî düşüncenin teşekkülü ve devamında silinmez izler bırakmıştır.

### **Araştırmanın Konusu**

Şîî İmâmî düşünceye yön veren iki temel ekol vardır. Bunlardan birincisi *Ahbârilik*, diğeri ise *Usûlîlik*'tir. Şeyh Müfid, ahbârî düşüncenin en önemli temsilcisi olan Şeyh Saduk'un öğrencisi olmasına rağmen hocasını birçok konuda eleştirmiş ve Şîî-İmâmî gelenekte usûlî anlayışı başlatmıştır. Hoca ve öğrenci arasındaki bu ilmi ve düşünsel mücadele Şîî-İmâmî gelenekte önemli bir yer tutmaktadır. Aslında Şeyh Müfid'in ortaya koyduğu bu aklî yaklaşım Şîî-İmâmî zihniyetin şekillenmesinde büyük önemi haizdir. Bu sebeple çalışmamızın konusunu Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid bağlamında ahbârî-usûlî farklılaşma sürecinin incelenmesi olarak belirledik.

Çalışmamızla ilgili her ne kadar ülkemizde yeterli miktarda ilmî çalışmalar mevcut olmamakla birlikte konuyla ilgili ilk etapta başvurabileceğimiz önemli eserler de mevcuttur. İmâmîyye'de ahbârî-usûlî farklılaşmasını konu edinen çalışmalardan tespit edilebilenler şunlardır:

Mazlum Uyar'ın *İmamiyye Şîasında Düşünce Ekolleri-Ahbarilik*-isimli doktora çalışması konuyla ilgili önemli çalışmaların başında gelmektedir. Uyar bu çalışmasında ahbârî anlayışı farklı boyutlarına ele almaya çalışmıştır. Ayrıca Uyar'ın Şîî ulemanın konumunu ele aldığı bir diğer eseri olan *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri* adlı eseri de önemli çalışmalardan biridir.

Halil İbrahim Bulut'un *Şeyh Müfid ve Şi'ada Usûli Farklılaşma Süreci* başlıklı çalışması hem Şeyh Müfid hem de usûlî anlayışın sistemleşmesi hakkında bilgi veren önemli çalışmalardandır.

### **Araştırmanın Önemi ve Amacı**

İslam düşünce ekolleri araştırıldığında doğru sonuçlara ulaşabilmek ve toplumun düşünce anlayışını bütün yönleriyle kavrayabilmek için, o düşünce ekolünün en önemli temsilcisini ve eserlerini incelemek gerekmektedir. Şîî İmâmiyye düşünce ekollerinden olan ahbârîlik açısından Şeyh Saduk son derece önemli bir konuma sahiptir. Şeyh Saduk, hem ahbârî anlayışı yansıtan *el-İ'tikâdât* adlı eseri, hemde kütüb-i erba'a içerisinde yer alan *Men lâ yahduruhu'l-fakîh* adlı eseri telif etmiştir. Şeyh Saduk'un *İ'tikâdât*'ı, dönemindeki Şîî düşünceyi yansıtmaması açısından son derece önemlidir. Çünkü müellif bu eserinde i'tikâdi konulara ahbâr eksenli cevaplar vermekle yetinmiş aklî izahatlardan uzak durmuştur. Şeyh Müfid ise hocası Şeyh Saduk'un aksine i'tikâdi ve fikhî konulara aklî izahlar getirmiş ve Şîî düşünce içerisine rasyonel yaklaşımı dâhil etmiştir. Şeyh Müfid ve onun *Tashîhu'l-İ'tikâdât*'ı, Şîî düşüncenin nasıl bir değişim geçirdiğini göstermesi açısından önemlidir.

Çalışmamızın amacı ise Şîî-İmâmî düşüncenin tarihi süreç içerisinde nasıl bir değişime uğradığını ve ortaya çıkan ekollere mensup önemli âlimlerden olan Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid'in kendi sistemleri içerisinde i'tikâdi konulara nasıl yaklaştıklarını tespit etmektir.

### **Araştırmanın Yöntemi**

Çalışmamızda İslam Mezhepler Tarihi metodolojisi çerçevesinde tasvîri bir yöntem benimsenmiştir. Ortaya konulan görüşlerin doğruluğu ya da yanlışlığından ziyade sistem içerisinde nereye oturtuldukları, bunun sebep ve sonuçları üzerinde durulmuştur. Görüşler kendi içerisinde mukayese edilmiş ve farklılıklar dikkate sunulmaya çalışılmıştır. Konular, Şîî İmâmî âlimlerin eserleri doğrultusunda ele alınmaya çalışılmıştır.

Araştırmamızın ilk bölümünde Şîî-İmâmî düşüncenin arka planını ortaya konulmuştur. Bu bağlamda bu bölümde İmâmiyye mezhebiyle alakalı temel kavramlar hakkında bilgiler verilmiş ve mezhebin kısa tarihçesinden bahsedilmiştir.

İncelememizin ikinci bölümünde Şîf-İmâmiyye mezhebinde temel düşünce ekollerinden biri olan Ahbâriyye ekolünün oluşum süreci, Şîfâ'nın hadis anlayışı ve Ahbâriyye ekolünün en önemli temsilcilerinden biri olan Şeyh Saduk hakkında bilgi verilmeye çalışılmıştır.

Çalışmamızın üçüncü bölümünde rasyonel Şîf kelamının oluşum süreci ve ahbârî anlayışın mukabili olan Usûlî ekolü ele alınmıştır. Ayrıca bu bölümde kendinden önceki Şîf anlayışa eleştirel yaklaşımlar getirerek akla dayalı Şîf kelamını sistematik hale dönüştüren Şeyh Müfid'in hayatı, hocaları, önemli öğrencileri, eserleri ve yaşadığı dönem hakkında bilgi verilmiştir.

Araştırmamızın son bölümünde ise ahbârî anlayışın temel felsefesini yansıtan Şeyh Saduk'un *el-İ'tikâdât*'ı ile Şeyh Müfid'in *Tashîhu'l-i'tikâdât* adlı eserlerin mukayesesi yapılmıştır. Bu bağlamda Şîf İmâmiyye mezhebinin temel doktrinel meselelerine ahbârî ve usûlî düşünce sistemlerinin nasıl izahlar getirdikleri ortaya konulmaya çalışılmıştır. Çalışmamızı Şeyh Saduk'un *el-İ'tikâdât*'ı ile Şeyh Müfid'in *Tashîhu'l-i'tikâdât*'ı ile sınırlandırmakla beraber bazı konuların daha iyi anlaşılması veya ele aldığımız eserlerde bazı konular hakkında yeterli bilgilerin olmaması nedeniyle hem Şeyh Saduk'un hem de Şeyh Müfid'in diğer eserlerinden yararlanma yoluna gidilmiştir.



## BÖLÜM 1: ŞİÎ-İMÂMİYYE MEZHEBİNİN KISA TARİHÇESİ

### 1.1. Kavramların Tespiti

Geçmişe yönelik yapılan bilimsel çalışmalarda doğruya ulaşabilmenin önünde birçok engeller söz konusudur. Özellikle de araştırılan bilimsel konunun sosyolojik ve dini arka planı varsa doğruya ulaşmadaki sıkıntılar daha da ön plana çıkmaktadır. Kanaatimize göre doğru ve güvenilir bilginin önündeki en önemli engellerden birisi de kavramlarla ilgili problemlerdir.

Kavramlar zaman içerisinde değişebildiği gibi, oluştuğu sosyal ortamla bağlantılı olarak içeriklerinde de değişiklikler söz konusu olabilmektedir. Ayrıca bir kavramın hangi sosyal grup tarafından kullanıldığı veya kavramın hâkim grup ve kültürün diğerlerini dışlamak/ötekileştirmek için mi kullanıldığı tespit edilmesi gereken hususlardandır. Zîra kavramlarla ilgili bu ve benzeri hususlar tespit edilmediği takdirde yanlış sonuçlar çıkarılabilmektedir. Bunun için kavramların ne zaman ortaya çıktıklarını, ilk kullanım sürecinden itibaren anlam kaymasına uğrayıp uğramadığını ve içeriğinin kimler tarafından nasıl doldurulduğunun belirlenmesi zorunludur.

Kavramlarla ilgili vermiş olduğumuz bu kısa bilgiler Mezhepler Tarihi araştırmalarında da öncelikli bir öneme sahiptir. Çünkü Mezhepler Tarihi araştırmalarında bir mezhebe izâfe edilen ve o mezhep için kavramsallaştırılmış olan isimler, kimler tarafından niçin ve ne tür manalarda kullanıldığı sorunu/problemi, her mezhep için geçerli bir sorun olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>1</sup> Mezhepler Tarihi araştırmalarındaki bu problem İmâmiyye Şîa'sı içinde geçerlidir. Gerek mezhebin en önemli prensiplerinden olan imâmet nazariyesinin oluştuğu tarihi süreçte ve gerekse mezhebin farklılaşp kurumsallaşması sürecinde, hangi kavramların kullanıldığı ve bu kavramlardan neyin veyahut kimlerin kastedildiğinin belirlenmesi mezhebin oluşum ve kurumsallaşma sürecinin doğru şekilde ortaya konulmasında önem arz etmektedir.

---

<sup>1</sup>Mezhepler Tarihi araştırmalarında isimlendirme problemi ile ilgili detaylı bilgi için bkz., Büyükkara, M. Ali, "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri İle İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmi İlimlerde Metodoloji /Usûl Problemi*, İstanbul, 2003, s. 445-448; Ayrıca bkz., Kutlu, Sönmez, "İslam Mezhepleri tarihinde Usul Meselesi", *İslâmi İlimlerde Metodoloji /Usûl Problemi*, İstanbul, 2003, s. 391-440.

Yapılan araştırmalar sonucunda İmâmiyye mezhebinin farklılaşma ve kurumsallaşma sürecinde kullanılan başlıca kavramlar; Şîa, Rafıza, İmâmiyye, Kat'iyye ve İsna'aşeriyye'dir.<sup>1</sup> Ayrıca ibadet ve muâmelatta İmam Ca'fer es-Sadık'ın görüşlerine dayandıklarından dolayı Ca'feriyye kavramı ile de ifade edilmişlerdir.<sup>2</sup> Biz burada konuyu çok dağıtmamak için sadece Rafıza, İmâmiyye, İsna'aşeriyye ve Ca'feriyye kavramları hakkında kısa bilgi vermekle yetineceğiz.<sup>3</sup>

### 1.1.1. Rafıza

Rafıza<sup>4</sup> isminin ilk defa ne zaman ve kimlere karşı kullanıldığı hususunda farklı rivayetler olmakla birlikte genel olarak bu ismin Zeyd b. Ali Zeynelabidin'in (ö. 122/740) Emevilere karşı giriştiği mücadele esnasında kendisini terk edenler için kullandığı şeklinde bir kanaat vardır.<sup>5</sup> Watt, hicri ikinci yüz yılın sonunda ve üçüncü yüzyılın tamamında kendilerine rafizî denilen muhtelif şahıslar ve topluluklara rastlandığını belirtir ve bu lakabın bu şahıslara ve topluluklara muhaliflerce verilmiş olduğunu vurgulamaktadır.<sup>6</sup> Kohlberg ise Rafıza teriminin muhalifler tarafından İmamamiyye Şîası taraftarlarına verilmiş olduğunu belirtmekle birlikte saygı anlamını içeren şekliyle de İmâmiyye Şîası kaynaklarında kullanıldığını belirtir.<sup>7</sup>

### 1.1.2. İmâmiyye

İmâmiyye<sup>8</sup>, Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'nin zahir nass ve gerçek bir tayinle imam olduğunu iddia edenlerdir.<sup>9</sup> Bozan, İmâmiyye kavramının kimi kaynak-

<sup>1</sup> Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmamet Nazâriyesi'nin Teşekkül Süreci* İstanbul, 2009, s. 27.

<sup>2</sup> Fığlalı, Ethem Ruhi, *Çağımızda İtikadi İslam Mezhepleri*, İstanbul, 1999, s. 157.

<sup>3</sup> İmâmiyye diye isimlendirilen ana bünyeye kurumsallaşma ve farklılaşma sürecinde izâfe edilen farklı kavramlar ve bu kavramların geçirdikleri süreç içerisindeki değişimleri hakkında geniş bilgi için bkz. Bozan Metin, *İmâmet Nazâriyesi*, s. 27–38.

<sup>4</sup> Rafıza sözlükte bölünme ayrılma terk etmek anlamlarına gelmektedir. Bkz., İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "rfz", md.

<sup>5</sup> Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmail, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilâfü'l-musallîn*, Beyrut, 2005, s. 69; Bağdâdi, Abdulkâhir Tahir b. Muhammed, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev., Ethem Ruhi, Fığlalı, Ankara, 1991, s. 30.

<sup>6</sup> Watt, W. Montgomery, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev., Ethem Ruhi, Fığlalı, İstanbul, 1998, s. 196.

<sup>7</sup> Rafıza teriminin kullanımı ile ilgili detaylı bilgi için bkz., Kohlberg, Etan, "İmâmiyye Şîa'sı Geleneğinde "Rafıza" Terimi", çev., Halil İbrahim, Bulut, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2004, 2/2, s. 117–124.

<sup>8</sup> İmâmeti, dinin esaslarından biri olarak kabul eden İmâmiyye fırkası için bkz., Fığlalı, Ethem Ruhi, *İmâmiyye Şîası*, İzmir, 1984; Öz, Mustafa, "İmâmiyye", *DİA*, XXII, s. 207–209.

<sup>9</sup> Şehristânî, Muhammed Abdülkerim, *İslam Mezhepleri*, çev., Mustafa Öz, İstanbul, 2005, s.163.

larda imâmet için nass ile tayini şart koşan pek çok fırkayı ifade etmek için kullanılan bir üst kimlik veya şemsiye kavram olarak kullanıldığını belirtir. Bu şekilde kullanan kaynaklar arasında Eş‘ari (ö. 324/936), Malâti (ö. 377/987) ve Razi’nin (ö. 606(1209) olduğunu vurgulamaktadır. Ayrıca Bozan, İmâmiyye’nin sadece bir fırkanın özel adı olduğuna dair görüşlerin de olduğunu bildirir. Kavramı bu şekilde kullananlar kendilerini Hz. Peygamberden beri süre gelen ve esas hak üzere olan ana bünye kabul ettiklerini bildirmektedir.<sup>1</sup>

### 1.1.3. İsnâ‘aşere

İsna‘aşere, Musa el-Kâzım b. Ca‘fer es-Sadık’ın kesin olarak öldüğünü kabul edenler ve ondan sonra İmâmetin onun evlatlarında devam edeceğine ve imamların sayısının on iki olduğunu kabul edenlere verilen isimdir.<sup>2</sup> Kohlberg, “*İsna‘aşere Teriminin İlk Kullanışları*” ile ilgili yazmış olduğu makalesinde muhtemelen İsna‘aşere teriminin ilk kullanımının Mes‘ûdî’nin “*et-Tenbîh ve l-İşrâf*” adlı eserindeki bir pasajda geçtiğini belirtir ve bizlere terim hakkında şu bilgileri vermektedir:

“Burada Mes‘ûdî, daha önceki eserlerinde -Kat‘iyye de dâhil olmak üzere- çeşitli fırkaların görüşlerini zikrettiğini belirtir. Sonra o, Kat‘iyye’nin içindeki iki gruba atıfta bulunur. İlki, “zamanımızdaki” beklenen İmam’ın Muhammed b. Hasan b. Ali olduğuna inanan **İsna‘aşeriyye’dir**. Onlar yalnızca On İki İmam olduğu şeklindeki inançlarını; Suleym b. Kays’ın kitabındaki bir hadise dayandırır; buna göre Hz. Peygamber’in Ali’ye: “Sen ve senin neslinden on iki kişi gerçek imamlardır” (*ente ve isna ‘aşara min vuldike eimmetu’l-hakk*) demiştir”<sup>3</sup>

### 1.1.4. Ca‘feriyye

İsnâaşeriyye Şîası’nın fıkıh mezhebinin adıdır. İmâmiyye mezhebi mensupları ibadet ve muâmelatta İmam Ca‘fer es-Sadık’ın (ö. 148) görüşlerine dayandıklarından dolayı Ca‘feriyye diye de isimlendirilmişlerdir.<sup>4</sup> İmâmet anlayışında Zeydiyye dışındaki diğer Şîî fırkalar, Ca‘fer es-Sadık’ın İmâmeti noktasında ittifak etmişlerdir. Ca‘fer es-Sâdık Emevî iktidarının son dönemleri ile Abbasi iktidarının ilk dönemlerini kapsayan

<sup>1</sup> Bozan, *İmamet Nazâriyesi*, s. 17–18.

<sup>2</sup> Bağdâdi, *Mezhepler Arasındaki Farklar*, s. 48; Şehristani, *İslam Mezhepleri*, s. 171.

<sup>3</sup> Kohlberg Etan, “İsna-‘Aşere Teriminin İlk Kullanışları”, çev., H. İbrahim Bulut, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2004, 2/1, s. 95–108.

<sup>4</sup> Fığlalı, *İtikadî Mezhepler*, s. 156.

dönemde yaşamış olması hasebiyle, diğer imamlara nazaran daha geniş bir hürriyetten istifade etme imkânı bulmuştur. Dönemin sağladığı bu imkânlar neticesinde Ca'fer es-Sadık, bilgisini birçok talebe ve râvi aracılığıyla yayma imkânı bulmuştur. Bu sebeple de Ca'fer es-Sâdik İmâmiyye Şîa'sının fıkıhta imamı olmuş ve bu mezhebin fıkıh ekolü onun adına nispetle isimlendirilmiştir.<sup>1</sup>

## 1.2. İmamlar Dönemi

Şîa ortaya çıktığı ilk dönemden itibaren kendi içerisinde de farklılaşma ve dönüşümler yaşamış olmasına rağmen imâmet nazariyesini kendi anlayışında daima vazgeçilmez bir unsur olarak kabul etmiştir.<sup>2</sup> İmâmiyye Şîa'sında imâmet nazariyesi, inanç esaslarından biridir. Yani İmâmiyye Şîa'sına göre tevhid, nübüvvet, imâmet, adâlet ve me'ad'den oluşan inanç esaslarına inanmak imanın gereğidir.<sup>3</sup>

Onlara göre imam, Allah tarafından seçilmiştir. İmam Allah tarafından tayin edilebilir ve bu tayin de Hz. Peygamber'e indirilen vasiyetle gerçekleşir. Onlara göre belirtilen vasiyette on iki imamın ismi zikredilmiş ve Hz. Peygamber'de bu vasiyeti Hz. Ali'ye bildirmiştir. Hz. Peygamber'in vasiyetini bildirdiği haber şu şekildedir:

“Ben ( Ali b. Ebû Talib), Ey Allah'ın Resulü, benim için onların isimlerini söyle dedim. O da şöyle dedi: “Sen ey Ali, sonra bu benim oğlum –ve elini Hasan'ın başına koydu- sonra da bu benim oğlum- ve elini Hüseyin'in başına koydu- sonra senin adaşın, ey kardeşim ki o kulların efendisidir; sora benim ilmimin açıcısı ve Allah'ın vahyinin hazinesi olan onun oğlu, adaşım Muhammed; sonra senin sağlığında Ali doğacaktır; ey kardeşim ona benden selam söyle, senin sağlığında da ey Huseyin, Muhammed el-Bakır doğacaktır, ona benden selam söyle; sonra Ca'fer; sonra Musa b. Ca'fer; sonra Ali b. Musa; sonra Muhammed b. Ali; sonra Ali b. Muhammed; sonra el-Hasan b. Ali ez-Zeki; sonra adı adıma rengi rengime benzeyecek, Allah'ın emrini dünyanın sonuna kadar ayakta tutacak ve kendisinden önce zulüm ve adaletsizlikle dolmuş bulunan yeryüzünü adalet ve eşitlikle dolduracak olan gelecektir”.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Karaman, Hayrettin, “Ca'feriyye”, *DİA*, VII, s. 4.

<sup>2</sup> Bulut, Halil İbrahim, Özkan, Gül, “İmâmiyye Şîasında İlmü'l-İmam İnancı”, *Marife Dergisi*, 2005, sayı 1, s. 75.

<sup>3</sup> İlhan, Avni, “Şîa'da Usulu'd-Din” *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993, s. 409–433.

<sup>4</sup> Saduk, İbn Babeveyh el Kummi, *el-İ'tikâdât*, nşr., İsam Abdusseyyid, ( Silsiletü Müellifâti's-Şeyh el-Müfid içinde), 1993/1414, Beyrut, cilt, V, s. 122.

İmâmiyye'ye göre, itaat edilmesi gerekli olan imamların bir takım özellikleri vardır. İmamlara izafe edilen bu özellikleri şu şekilde sıralamamız mümkündür:

i) İmamlar İmâmetlerini ispat etmek üzere kendilerinden mucizeler zuhur edebilir.<sup>1</sup>

ii) İmamlar nas ile tayin edilmişlerdir.

iii) İmamların ilim sıfatları vardır.<sup>2</sup>

iv) İmamların ismet sıfatı vardır.

v) İmamlar Allah Teâlâ'ya en yakın ve mükâfata en layık olan kimselerdir.<sup>3</sup>

vi) İmamlar tebasının en faziletlisi, en cesaretlisi, en cömerdi ve olgunluk alâmeti sayılan her konuda tebasının en mükemmelidirler.<sup>4</sup>

İmâmiyye Şîa'sının tarihinin imamlar dönemi ilk imam Ali b. Ebû Talib ile başlar ve on ikinci imam, İmam Muhammed el-Mehdî'nin hicri 260 (873/74) yılındaki küçük gaybetine kadar devam eder. Tarihi süreç içerisinde Şîiliğin tarihine baktığımızda imamların sayısına ve isimlerine göre çok değişik fırkalar ortaya çıkmışsa<sup>5</sup> da İmâmiyye/İsna'aşere Şîa'sında kabul edilen imamlar şunlardır:

**Ali b. Ebû Talib:** Künyesi Ebû'l-Hasan olan Ali b. Ebû Talib, bi'setten yaklaşık dokuz veya on sene önce Mekke'de doğmuştur. "Ebû Turab, el-Murtaza, Haydar, Esedullah ve Emîru'l-Mü'minîn" gibi lakapları vardır. İmâmiyye ve İsmâiliyye'nin ilk imamı olan Hz. Ali, hicretin kırkıncı yılı 661 yılında vefat etmiştir. Kabri Necef şehrinde bulunmaktadır.<sup>6</sup> Otuz bir yıl imâmet görevini sürdürmüştür.

<sup>1</sup> İmamlara izafe edilen sıfatlar ve bu sıfatların detaylı açıklaması için bkz., McDermott, Martin J., *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, Beyrut, 1978, s. 105–116; Tusi, Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan, "İmâmet Risâlesi", çev., Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, 1996, c., XXXV, s. 179-191; Demir, Ahmet İshak, "İsna'aşeriyye'de İmamın Otoritesi" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c., III, sayı 3, 2003, s. 109-125.

<sup>2</sup> İmamlarda ilim sıfatı hakkında detaylı bilgi için bkz., Bulut, Özkan Gül, "İlmu'l-İmam", s. 75–92.

<sup>3</sup> Onat, "İmâmet Risalesi", s. 188.

<sup>4</sup> Onat, "İmâmet Risalesi", s. 187.

<sup>5</sup> Örneğin Hasan el-Askerî'nin vefatından sonra taraftarları on dört veya on beş fırkaya ayrılmışlardır. Bu fırkalardan birisi de el-İmâmiyye'dir. Detaylı bilgi için bkz., el-Kummî-el-Nevbahtî, *Şîi Fırkalar*, çev., Hasan Onat ve diğerleri, Ankara, 2004, s. 241–268.

<sup>6</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, Beyrut, 1979, s. 9–186; Müfid'in bu eseri Şîi gelenekte on iki imamın hayatlarını, faziletlerini ve onlardan zuhur eden hârikulade hadiseleri anlatan ilk eserdir. O, bu eserinde on iki imamı sırasıyla alır ve haklarında bilgi vermektedir. 366 sayfalık eserin 190 sayfalık kısmı Hz. Ali'nin hayatına ayrılmıştır. Ayrıca Hz. Ali hakkında daha detaylı bilgi için bkz., Gölpinarlı,

**Hasan b. Ali:** Künyesi Ebû Muhammed'dir. Hicretin üçüncü yılında<sup>1</sup> doğmuştur. Babası o'na Harb ismini koymayı düşünmüşse de Hz. Peygamber, ona cahiliye döneminde bilinmeyen Hasan ismini vermiş ve Ebu Muhammed künyesini takmıştır.<sup>2</sup> "Müctebâ, takî, zekî ve sıbt"<sup>3</sup> lakaplarıyla tanınan Hz. Hasan, hayırsever, halim selim, cömert, barışsever ve fitne fesattan kaçınan bir yaratılışa sahipti. Babasının şehadetinden sonra Kufelilerin arzusu üzerine imâmet makamına geçmiş, ancak Müslüman kanının akıtılmaması için bu hakkından feragat edip Muaviye'nin hükümlerini tanımıştır. Hz. Hasanın vefatı ile ilgili hicri 48, 49, 50, 51 tarihleri verilmiştir.<sup>4</sup> Meşhur olan görüşe göre 28/29 Safer 49 yılında şaibeli bir şekilde vefat etmiştir.<sup>5</sup> İmâmiyye'ye göre Hz. Hasan, on yıla yakın imâmet görevinde bulunmuştur.<sup>6</sup>

**Hüseyin b. Ali:** Künyesi Ebû Abdullah, lakâbı "Sıbt" ve "Şehid"dir. Ayrıca kendisine "Reyhânetü'n-Nebi" de denilmektedir.<sup>7</sup> Hicretin dördüncü<sup>8</sup> yılı doğmuş ve 10 Muharrem 61'de Kerbela'da şehid edilmiştir.<sup>9</sup> Şîf dünya, Hz. Hüseyin'in şehadetini Şîliğe hayat veren bir kaynak telakki ederek ictimâî ve siyasi hayatın parolası haline getirmişlerdir. Ayrıca Hz. Hüseyin'in elim bir şekilde şehid edilmesi İslâm edebiyatında başlı başına bir tür oluşturmuş ve özellikle taziye törenlerinde okunmak üzere Şîf şair ve edipleri tarafından "maktel" veya maktel-i Hüseyin" denilen mersiyeler kaleme alınmıştır.<sup>10</sup>

**Ali b. Hüseyin:** Hz. Hüseyin'in Kerbela'da şehid edilen büyük oğlu Ali'den ayırmak için Ali Asgar diye de anılmaktadır. Künyesi Ebû Muhammed, lakabı "Zeyne'l-

---

Abdülbâkî, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s. 338–366; Fırlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 90; Fırlalı, "Ali" *DİA*, II, s. 371–374.

<sup>1</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, s. 187; Demircan, Adnan, *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, İstanbul, 1996, s. 25.

<sup>2</sup> Fırlalı, "Hasan", *DİA*, XVI, s. 282.

<sup>3</sup> Fırlalı, "Hasan", *DİA*, XVI, s. 283.

<sup>4</sup> Demircan, *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, s. 94.

<sup>5</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, s. 192; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, 367–379; Fırlalı, "Hasan", *DİA*, XVI, s. 283.

<sup>6</sup> Keskin, Yakup, *İsnâaş eriyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd, Ali b. Muhammed el-Hâdî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî Dönemlerinde İmâmiyye Şîası*, (Basılmamış Doktora Tezi), OMÜSBE., Samsun, 2007, s. 27.

<sup>7</sup> Fırlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 90.

<sup>8</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, s. 198; Fırlalı, "Hüseyin", *DİA*, XVIII, s. 518; Uludağ Süleyman, *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler*, s. 298; Demircan, *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, s. 128.

<sup>9</sup> Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s. 380–397; Demircan, *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, s. 279.

<sup>10</sup> Fırlalı, "Hüseyin", *DİA*, XVIII, s. 520–521.

Abidin” ve “Seyyidu’s-Sâcîdîn”dir. Annesi son İran hükümdarı Yezdcürd’ün kızı Şehribânu olan Ali b. Hüseyin, hicri 38 yılında Medine’de doğmuş<sup>1</sup>, 94/95 yılında vefat etmiştir. Hz. Hüseyin’in soyu kendisinden devam ettiği için “*Âdem-i Al-i Aba*” ve *Ebû’l-Eimme* denilmektedir.<sup>2</sup> Otuz üç veya otuz dört yıl imâmet görevini sürdürmüştür.<sup>3</sup>

**Muhammed el-Bakır b. Ali Zeyne’l-Abidin:** Künyesi Ebû Ca’fer olan Muhammed b. Ali, ilim derinliğine vakıf olan ilim ve hikmeti açan manasındaki “el-Bâkır” lakabı ile adlandırılmıştır. Hicri 57 yılında Medine’de doğmuş, hicri 114 yılında Medine’de vefat etmiştir. Ölüm tarihi hakkında kaynaklarda 113, 114<sup>4</sup>, 116, 117, 125 gibi tarihlerden oluşan çok farklı tarihler verilmektedir.<sup>5</sup> Ölümü ile ilgili hicri 114 tarihi kabul edilirse on sekiz veya on dokuz yıl imâmet görevini sürdürmüştür.

**Ca’fer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır:** İmâmiyye Şîa’sında otorite olarak kabul edilen Ca’fer es-Sâdık’ın en meşhur künyesi Ebû Abdullah,<sup>6</sup> lakabı ise es-Sâdık’tır. Hicri 80 veya 83 yılında Medine’de doğmuştur<sup>7</sup>. Annesi Ebu Bekrin torunlarından Ümmü Ferve’dir. İmam Ca’fer es-Sâdık Emevi iktidarının son zamanları ve Abbasilerin ilk zamanlarını kapsayan olabildiğince karışık bir dönemde yaşamış olmasına rağmen hem zahiren siyasetten uzak kalmayı başarabilmiş hem de takibe uğramamıştır. Kaynakların belirttiğine göre Ca’fer, hiçbir zaman imâmet iddiasında bulunmamış ve bu konuda konuşmaktan uzak durmuştur.<sup>8</sup> Hadis ilminde sîka<sup>9</sup> kabul edilen İmam Ca’fer, Ebû Hanife gibi pek çok öğrenciye ders vermiş, birçok âlimle fikir alışverişinde bulunmuştur. Yüzlerce eser telif ettiği ileri sürülen Ca’fer es-Sâdık’ın günümüze ulaşan eserleri arasında *Misbâhu’s-şeri’a ve miiftâhu’l-hakîka*, *Tefsîru’l-Kur’an*, ve *Esrâru’l-vahy* vardır.<sup>10</sup> İmâmiyye Şîa’sında Şîi fikhını ve i’tikâdını tedvin eden imam

<sup>1</sup> Uludağ Süleyman, *İslâm’da İnanç Konuları ve İ’tikâdî Mezhepler*, İstanbul, s. 298.

<sup>2</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, s. 235; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 160–163; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîilik*, s. 398–408.

<sup>3</sup> Keskin, *İsnâaşeriyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd*, s. 31.

<sup>4</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, s. 262.

<sup>5</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, s. 261–270; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 162; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîilik*, s. 409–418.

<sup>6</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, s. 270.

<sup>7</sup> Öz, Mustafa, “Ca’fer es-Sâdık”, *DİA*, VII, s. 1.

<sup>8</sup> Şehristani, *İslam Mezhepleri*, s. 168.

<sup>9</sup> Öz, “Ca’fer es-Sâdık”, *DİA*, VII, s. 1.

<sup>10</sup> Öz, “Ca’fer es-Sâdık”, *DİA*, VII, s. 2–3.

olarak kabul edilen<sup>1</sup> İmam Ca'fer, hicri 148 yılında da Medine'de vefat etmiş ve Bâki mezarlığına defnedilmiştir. Şeyh Müfid'in *el-İrşad* adlı eserinde Muhammed Bakır'ın ölüm tarih ile ilgili verdiği hicri 114 tarihi kabul edildiği takdirde Ca'fer es-Sadık, otuz dört yıl imâmet görevini sürdürmüş olduğunu söylememiz mümkündür.

**Musa el-Kâzım b. Ca'fer es-Sadık:** Künyesi Ebû'l-Hasan olan Mus el-Kâzım'ın lakabı el-Kâzım'dır.<sup>2</sup> Hicri 128 yılında doğmuş ve babasının vefatına kadar onun himayesinde yetişmiştir. Herhangi siyasi bir faaliyet içerisine girmemesine rağmen Abbasi halifesi Harun Reşid tarafından isyan edebileceği düşünülerek Bağdat'a getirilmiş ve gözaltına alınmıştır. Şiî-İmâmîyye tarafından yedinci imam olarak kabul edilen Musa Kâzım, Bağdat'ta hapiste iken hicri 183 yılında vefat etmiş ve Kâzımeyn'e defnedilmiştir.<sup>3</sup> Yaklaşık otuz altı yıl imâmet görevinde bulunmuştur.

**Ali er-Rızâ b. Musa el-Kâzım:** Künyesi Ebû'l-Hasan olan Ali er-Rızâ 148 yılında doğmuştur.<sup>4</sup> Babası Musa el-Kâzım da Ebu'l-Hasan künyesiyle tanındığından dolayı, Ali er-Rızâ, karışıklığı önlemek için Ebû'l-Hasan es-Sâni ve ayrıca Ebû Bekir künyeleriyle anılmıştır.<sup>5</sup> Hayatının büyük bir kısmı siyasetten uzak geçmesine rağmen Abbasi halifesi Me'mun kendisinin Merv şehrine gelmesini emretmiştir. Daha sonra el-Me'mun, Merv şehrinde Ali er-Rızâ'yı kendisine halef olarak tayin etmiştir. Ali er-Rızâ halife el-Me'mun ile birlikte Bağdat'a dönüş esnasında Tus şehrinde hicri 203 yılında<sup>6</sup> vefat etmiştir. Ali er-Rızâ'nın defnedildiği yer Şîa geleneğinde *el-Meşhed* olarak önem kazanmış yerlerden birisidir.<sup>7</sup> Yirmi yıl dört ay imâmet görevini sürdürmüştür.<sup>8</sup>

**Muhammed et-Tâki b. Ali er-Rızâ:** Ca'fer isminde bir oğlu olmamasına rağmen künyesi Ebû Ca'fer olan Muhammed et-Tâki hicri 195 yılında doğmuştur.<sup>9</sup> Annesi Hz. Hz. Peygamber'in zevcesi Mâriye'nin kavminden olduğu rivayet edilen Sudan asıllı bir

<sup>1</sup> Fığlalı, *İmâmîyye Şîası*, s. 163–164; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, s. 419–435.

<sup>2</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşad*, s. 270; Öz, Mustafa, "Mûsâ el-Kâzım", *DİA*, XXXI, s. 219–221.

<sup>3</sup> Fığlalı, *İmâmîyye Şîası*, s. 165; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, s. 436–452; Uludağ, *İ'tikâdi Mezhepler*, s. 298.

<sup>4</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşad*, s. 304.

<sup>5</sup> Kılavuz, A.Saim, "Ali er-Rızâ", *DİA*, II, s. 436.

<sup>6</sup> Fığlalı, *İmâmîyye Şîası*, s. 166–168.

<sup>7</sup> Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiîlik*, s. 452–473.

<sup>8</sup> Keskin, *İsnâaşeriyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd*, s. 52

<sup>9</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşad*, s. 316.



hanımıdır.<sup>1</sup> En meşhur lakabı el-Cevâd ve et-Tâki'dir. Muhammed et-Tâki 220 yılında 25 yaşında iken Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>2</sup> On yedi yıl dokuz ay imâmet görevini sürdürmüştür.<sup>3</sup>

**Ali en-Nâki b. Muhammed et-Tâki:** En meşhur lakabları arasında el-Hâdi ve en-Nâki olan Ali en-Nâki'nin künyesi Ebû'l-Hasani'l-Askerî'dir. Hicri 212 yılında doğmuştur.<sup>4</sup> Babası Muhammed el-Cevâd, annesi Semâne veya Süsen adında Mağribli bir cariyedir. Annesinin Halife Me'mun'un kızı Ümmü'l-Fazl olduğuda rivayet edilir.<sup>5</sup> Siyasetten uzak kalıp ilimle meşgul olmasına rağmen Halife el-Mütevekkil (232–247), tarafından Samarra şehrinde ikamete mecbur edilmiş ve 254/868 yılında bu şehirde vefat etmiştir.<sup>6</sup> Otuz üç yıl dokuz ay imâmet görevinde bulunmuştur.<sup>7</sup>

**Hasan el-Askerî b. Ali en-Nâki:** Künyesi Ebû Muhammed olan Hasan el-Askerî, 232<sup>8</sup> yılında Medine'de doğmuştur. Hasan el-Askerî'nin en meşhur lakabı Samarra'da oturduğu bir mahalleye izafeten "*el-Askerî*"dir. Diğer bir lakabı da "*ez-Zekî*"dir. El-Askerî yirmi dört yaşında iken babasından imâmet makamını devralmış ve genç yaşta Samarra'da 260/873 yılında vefat etmiştir.<sup>9</sup> Altı yıla yakın bir süre imâmet görevinde bulunmuştur. Kaynaklarda el-Askerî'nin nikâhlı bir eşinin olmadığı, cariyelerinin olduğu ancak öldüğü vakit bir çocuğa sahip olmadığı iddia edilse de İmâmiyye bu iddiaların gerçeği yansıtmadığını ileri sürer.

**Muhammed el-Mehdî b. Hasan el-Askerî:** Hicri 255 yılında Samarra'da doğmuş olan Muhammed b. el-Hasan künyesi Şîf kaynaklara göre Hz. Peygamberin künyesi olan Ebû'l-Kasım'dır. Hasan el-Mehdî'nin lakabı Kâim, Muntazar, Hüccet, Sâhibu'z-zaman ve Mehdi'dir. Annesi Ümmüveled'dir. Babası öldüğünde Kâim beş yaşındaydı.<sup>10</sup> İmâmiyye Şîa'sında Muhammed el-Mehdi'nin ismi söylenmez. Lakabı ile ifade edildikten sonra "*Accelallahû Ferecehû*" (Allah onun zuhurunu çabuklaştırsın) ifadesi

<sup>1</sup> Öz, Mustafa, "Muhammed el-Cevâd", *DİA*, XXX, s. 514.

<sup>2</sup> Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 169; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s. 474–486.

<sup>3</sup> Keskin, *İsnâaşeriyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd*, s. 62.

<sup>4</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, s. 327.

<sup>5</sup> Kılavuz, A.Saim "Ali el-Hâdi", *DİA*, II, s. 394.

<sup>6</sup> Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 170; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s. 487–502.

<sup>7</sup> Keskin, *İsnâaşeriyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd*, s. 79.

<sup>8</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, s. 335.

<sup>9</sup> Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s. 503–518; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 171.

<sup>10</sup> Şeyh Müfid, *el-İrşâd*, s. 346; Öz, Mustafa, "Mehdi el-Muntazar", *DİA*, XXVIII, s. 376–377; Subhanî, Cafer, *Ana Hatlarıyla Caferilik*, çev., Cafer Bendiderya, İstanbul, s. 162.

kullanılmaktadır. İmam el-Mehdî'nin hayatı hakkında fazla bir bilgi yoktur. İmâmiyye Şîa'sına göre babasının vefatından sonra gözden kaybolmuş ve halen sağdır. Kıyamet-ten önce el-Mehdî sıfatıyla zuhur edecektir.<sup>1</sup>

### 1.3. Gaybet Dönemi

İmâmiyye Şîa'sına göre on birinci imam Hasan el-Askerî oğlu imam Muhammed el-Mehdî'yi kendi vefatına kadar olan zaman sürecinde yakınlarından birçok kişiye göstermiş ve onun kendisinin vasisi olduğunu bildirmiştir. Fakat babasının vefatı üzerine on ikinci imam el-Mehdî gizlenmiş ve Şîi cemaatle irtibatı sağlamak için görevlerini sefirlere devretmiştir.<sup>2</sup> İmâmiyye Şîa'sına göre on ikinci imamın gizlenmesi ile başlayan, yani 260/873 yılından itibaren başlayan döneme “*gaybet dönemi*”<sup>3</sup> denmektedir. İmâmiyyeye göre 260/873 tarihi itibariye başlayan gaybet dönemi, “*Gaybet-i Suğra*” ve “*Gaybet-i Kübra*” şeklinde ikiye ayrılır.

Gaybet-i Suğra diye ifade edilen ilk ve kısa süren gaybet, Hasan el-Askerî'nin 260/873 tarihinde vefatından sonra oğlu Muhammed el-Mehdî'nin gizlenmesiyle başlamış olup, son sefir Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerrî'nin 329/941 yılında ölümüyle sona ermiştir. Onlara göre İmam el-Mehdî ilk gaybet esnasında Şîi toplumla sefir, nâib veya vekil denilen kişiler vasıtasıyla bağlantı kurmuştur. Bu dönemde sefirlerin en önemli görevleri Şîi toplumda tezahür etmiş dîni, ilmî ve mâli problemlerini imama arz etmek ve İmam el-Mehdî'nin yazılı emirlerini Şîi topluma iletmektir.<sup>4</sup>

260/873–329/940 yılları arasını kapsayan gaybet-i suğra döneminde İmam el-Mehdî tarafından belirlenmiş ve imam adına Şîi toplumu idare etmiş kişiler olan gerçek sefirlerin veya nâiblerin sayısı İmâmiyye Şîa'sına göre dördttür. Öz, İmâmiyye Şîa'sına göre gerçekten sefir olarak kabul edilenlerin faaliyetleri hakkında hemen hemen bütün bil-

---

<sup>1</sup> Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 171; Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, s. 519; Uludağ, *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler*, s. 298. Ayrıca İmâmiyye Şîasına göre imam olarak kabul edilen on iki imam hakkında detaylı bilgi için bkz., Şeyh el-Müfid, *el-İrşâd*, Beyrut, 1979; Donaldson, Dwight M., *The Shi'ite Religion.*, London, 1933; Gölpınarlı, Abdülbâkî, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik* İstanbul, 2003; Gümüsoğlu, Hasan, *Temel İnanç Sistemleri İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul, 2009; Subhanî, Cafer, *Ana Hatlarıyla Caferilik*, çev., Cafer Bendiderya, İstanbul, 2009.

<sup>2</sup> Uyar, Mazlum, *İmâmiyye Şîası'da Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*, İstanbul, 2000, s. 33.

<sup>3</sup> Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 174; Fığlalı, “İsnaaşeriyye”, *DİA*, XXIII, s. 143.

<sup>4</sup> Öz, Mustafa, *İmâmiyye Şîasında Onikinci İmam ve Mehdi İnanç*, İstanbul, 1995, s. 60–62.

diklerimizin Muhammed b. Hasan Tûsî (ö. 460/1067)'nin *Kitâbu'l-Gaybe* adlı eserine dayanmakta olduğunu bildirmektedir.<sup>1</sup>

### 1.3.1. Sefirler/ Naibler Dönemi

İmamın gaybeti ile birlikte Şîî toplum içerisinde imamın temsilcisi sayılan kişiler, toplumu idare etti. Başta humus olmak üzere ortaya çıkan bazı problemleri imama arz edip emir ve tavsiyelerini topluma iletiler. Bu işle görevlendirilen kişilere sefir, vekil, nâib ve bâb isimleri verilmektedir.<sup>2</sup> Sefirlerden ilk bahseden kişi Nu'mani'dir. Fakat o, sefir olarak bahsettiği kişilerin isimleri hakkında bilgi vermez.<sup>3</sup> İmâmiyye Şîasına göre imamla Şîî toplum arasında iletişimi sağlayan "*es-suferâü'l-erbaa*" diye anılan sefirler şunlardır:

**Ebû Amr Osman b. Sa'id:** Beni Esed kabilesine mensup<sup>4</sup> olan Ebû Amr Osman b. Sa'id, imam Ali en-Nâki ve Hasan el-Askerî'nin özel kâtipliğini yapmış ve her iki imamın da güvenini sağlamış bir kimsedir. İmâmiyye Şîa'sının gizli organizasyonu *el-vikâle*'ye<sup>5</sup> hâkim olan Osman b. Sa'id, imamın gaybeti esnasında Şîî cemaat içerisinde tezahür eden problemlerle ilgilenmekle birlikte Şîî toplumu organize etmiştir. Ayrıca Ebû Amr Osman b. Sa'id, el-Vikâle'nin merkez ve uzak vilayetlerdeki organizasyonunu da sistemli bir hale getirmiştir.<sup>6</sup> İmam el-Mehdî'nin gaybeti esnasında Şîî toplumda da önemli roller üstlenen ilk nâib/sefir Osman b. Sa'id'in ölüm tarihi hakkında kesin bir tarih verilmemektedir. 265/879 veya 280 /893 yılında<sup>7</sup> öldüğü tahmin edilen Ebû Amr Osman b. Sa'id Bağdat'ın batı bölgesindeki Mescidü'd-Derb'e defnedilmiştir. J. M. Hussain, Osman b. Sa'id'in Mescidü'd-Derb'e defnedildiği bilgisinin Tûsî tarafın-

<sup>1</sup> Öz, *İmâmiyye Şîasında Onikinci İmam*, s. 61.

<sup>2</sup> Öz, Mustafa, "Sefirler", *DİA*, XXXVI, s. 304.

<sup>3</sup> Hakyemez, Cemil, *Şîa'da Gaybet İnanç ve Gaib On İkinci İmam*, İstanbul, 2009, s. 107-108.

<sup>4</sup> Öz, *İmâmiyye Şîasında Onikinci İmam*, s. 62.

<sup>5</sup> Vekillik, imamlarla taraftarları arasında iletişimi kolaylaştırıp humus ve zekât toplamak amacıyla kurulmuş bir teşkilattir. Bkz., Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç*, s. 97.

<sup>6</sup> Şîî-İmâmiyye toplumunda gizli örgütlenme niteliğini taşıyan "*el-Vikâle*" teşkilatının yapısı, esas fonksiyonu, merkez ve uzak vilayetlerdeki teşkilatlanmaları ve Ebu Amr Osman b. Said'in *el-Vikâle*'nin daha sistematik hale dönüştürülmesindeki rolü için bkz. Hussain, Jassim M., *The Occultation of the Twelfth Imam*, Cambridge, s. 79-97.

<sup>7</sup> Öz, *İmâmiyye Şîasında Onikinci İmam*, s. 63.

dan da kabul ettiğini ve Tûsî'nin Bağdat'ta ikamet ettiği 404–433/1013–1040 yılları arasında her ay kabrini ziyaret ettiğini bildirir.<sup>1</sup>

**Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman b. Sa'id el-'Umeri:** İlk zamanlarda imamın vekili, daha sonra da sefiri olarak görevlendirilen Muhammed b. Osman'ın künyesi Ebû Ca'fer'dir.<sup>2</sup> İlk sefirin oğlu olan Muhammed b. Osman imama isnad edilen bir mektupla (tevki') İmâmi topluma sefir olarak tayin edilmiş ve imamın temsilcisi olduğu kabul edilmiştir. Muhammed b. Osman sefirlik görevine başladıktan sonra Şiî İmâmi organizasyonda vekillik yapan Ahmed b. Hilal el-Abartî, Bilâlî ve Muhammed b. Nusayr en-Nemîrî gibi bazı vekillerin muhalefeti ile karşılaşmıştır.

Ebû Ca'fer, İmâmi toplumun problemleri yanında, el-vikâle teşkilatının daha da organize olması için merkez ve taşra teşkilatlarına önem vermiştir. Ebû Ca'fer teşkilatta görevli vekillerle zaman zaman toplantılar yapmıştır. Ayrıca sadece vekillerin bildiği bir kodlama sistemini de kullandığı bildirilmektedir. Ebû Ca'fer 305/917 tarihinde Bağdat'ta vefat etmiştir.<sup>3</sup>

**Ebû'l-Kasım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî:** Her ne kadar doğum tarihi bilinmemesine rağmen Hüseyin b. Rûh, İmamın üçüncü sefiri olarak 305–326/ 917–937 yılları arasında sefirlik görevini yürütmüştür. Geleneksel Şiî beldesi olan Kum şehrinin yerlisi olması nedeniyle el-Kummî, Benu Nevbaht'e nispetle de Nevbahtî diye meşhur olan Hüseyin b. Rûh, ilk sefirin zamanında Kum'dan Bağdat'a göç etmiştir. İkinci sefir zamanında el-vikâle teşkilatına katılan Hüseyin b. Rûh, sefirin vekili olmuştur.<sup>4</sup> Genç yaşında olmasına rağmen zekâsı ve problemleri çözme yeteneğinden dolayı kısa sürede *el-vikâle* teşkilatında önemli bir konuma yükselmiştir.<sup>5</sup> İkinci sefir Ebû Ca'fer zamanında Bağdat'ta sefirin gizli teşkilatında görev yapan on vekilden biri de Hüseyin b. Ruh en-Nevbahtî'dir.<sup>6</sup> İmam el-Mehdî'nin emriyle Ebû Ca'fer tarafından sefâret gö-

---

<sup>1</sup> Hussain, *The Occultation*, s. 98.

<sup>2</sup> Hussain, *The Occultation*, s. 99.

<sup>3</sup> Hussain, *The Occultation*, s. 99–119.

<sup>4</sup> Hussain, *The Occultation*, s. 119.

<sup>5</sup> Öz, *İmâmiyye Şîasında Onikinci İmam*, s. 66.

<sup>6</sup> Hussain, *The Occultation*, s. 106.

revine tayin edildiği kabul edilmektedir.<sup>1</sup> Nevbahtî, 18 Şaban 326/987 tarihinde vefat etmiş ve Bağdat'ın batı bölgesindeki Nevbahtîyye mevkiine defnedilmiştir.<sup>2</sup>

**Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerrî:** Hüseyin b. Rûh tarafından tayin edilen Ebû'l-Hüseyin Ali b. Muhammed es-Semerrî, 326–329/937–941 yılları arasında sefâret görevini yerine getirmiştir. es-Semerrî Şîî İmâmi inançları iyi bilen bir aileden gelmesi ve aile üyelerinin bir çoğunun el-vikâle teşkilatında görev yapmasından dolayı sefârete geldiği esnada ciddi bir tepki ile karşılaşmamıştır.<sup>3</sup> Kısa süren sefirlik döneminde Şîî cemaati organize eden Ali b. Muhammed es-Semerrî, ölümünden bir hafta önce İmam el-Mehdî'den gelen bir tevki'de artık yerine sefirlik için vasiyette bulunmamasını; işlerini toparlamasını; ikinci tam gaybetin başlayacağını ve Allah izin vermeden zuhur olmayacağını belirtmiştir.<sup>4</sup> Bu tevki'den altı gün sonra 15 Şa'ban 329/941 yılında Ali b. Muhammed vefat etmiştir.<sup>5</sup> Böylece gaybet-i suğra dönemi sona ermiş ve Alla izin verinceye kadar imamın zuhurunun olmayacağı gaybet-i kübra dönemi başlamıştır.

#### 1.4. Gaybeti Konu Edinen Erken Dönem Eserler

Şîî müellifler tekrar zuhur edeceğine inandıkları el-Kâim el-Mehdî ve gaybetini konu alan birçok eser telif etmişlerdir.<sup>6</sup> Hemen hemen bu eserlerin tamamına yakın bir kısmında Şîa'nın gerek Hz. Peygamber'e gerekse imamlara isnat ettikleri hadis veya delilleri bulunduğunu söylememiz mümkündür. Kanaatimize göre bu eserler arasında en önemlileri şunlardır:

##### 1.4.1. Kitâbu'l-Gaybe

Eser, Muhammed b. İbrahim b. Ca'fer en-Nu'mânî (ö. 360/970), tarafından kaleme alınmıştır. İbn Ebi Zeynep olarak bilinen en-Nu'mânî, Bağdat'a geldikten sonra el-Küleynî (ö.329/940) ve İbn Ukde'den hadis öğrenmiştir. Nu'mânî ilim öğrenmek mak-

<sup>1</sup> Öz, *İmâmiyye Şîasında Onikinci İmam*, s. 66.

<sup>2</sup> Hussain, *The Occultation*, s. 132.

<sup>3</sup> Hussain, *The Occultation*, s. 133.

<sup>4</sup> Öz, Mustafa, *İmâmiyye Şîasında Onikinci İmam*, s. 66.

<sup>5</sup> Hussain, *The Occultation*, s. 133.

<sup>6</sup> Vâkıfî Şîilerden olup gaybetle ilgili en erken eser yazan, fakat çalışmaları günümüze ulaşmayan yazarlar ve eserlerinden tesbit edilenler için bkz., Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnançları*, s. 139–140.

sadıyla Şam, Şiraz ve Bağdat'ta bulunmuş ve birçok âlimden ders okumuştur.<sup>1</sup> Hadis ve rical konusunda uzman olan Nu'mânî, Kuleynî'nin kâtibi olmakla şöhret bulmuştur. On birinci imamın ölümünden sonra Şîi toplumda ortaya çıkan karışıklıkları gidermek için bu eserini telif etmiştir. Kitâbu'l-Gaybe, İmâmi gelenekte gaybet konusunda telif edilmiş elde mevcut ilk müstakil eser olma özelliğini taşımaktadır.<sup>2</sup> Nu'mânî'nin kâim imamın kaç yaşında olduğu sorusuna verdiği cevaba istinaden Bulut, Nu'mânî'nin bu eseri h. 337 yılında yazmış olduğunu söyler.<sup>3</sup>

Nu'mânî, eserde on ikinci imamın gaybetinin gerekliliğini ve gaybetin olacağını, Hz. Peygamber ve imamlar tarafından vukuundan önce bildirildiğini ortaya koymaya çalışır. Ayrıca bu eserinde en-Nu'mânî, ilk gaybetin dört sefir döneminde olduğunu ikinci veya gaybet-i kübra'nın dördüncü sefir in ölümü ile başlayacağını vurgular. Nu'mânî'nin bu şekilde yaptığı izahatlar kendisinden sonra yapılan İmâmi çalışmalara temel oluşturmuştur.<sup>4</sup> O, eserinde hocası Kuleynî'nin metodunu takip etmiş; konu başlıklarının altında ilgili ahbârı nakletmiş ve nadiren kısa açıklamalarda bulunmuştur. Bu özelliği itibariyle de Nu'mânî, tam anlamıyla ahbârî geleneğe bağlı kalmıştır.<sup>5</sup>

#### 1.4.2. Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me

Şeyh Saduk tarafından kaleme alınan bu eser aynı zaman da *İkmâlu'd-Dîn ve İtmâmu'n-Ni'me fî İsbâti'l-Gaybe ve keşfi'l-Hayre* olarak da bilinmektedir. O, eserin giriş kısmında eserini h. 354 yılında yazdığını bildirir. Ayrıca Saduk, eseri rüyasında on ikinci imamın, kendisinden imamın gaybetini tasdiklemek ve gaybeti izah etmek maksadıyla bir eser yazmasını istediğini ve bu maksatla eserini yazdığını bildirir.<sup>6</sup> Şeyh Saduk bu eserde gaybet hakkında diğer mezheplerden gelen itirazlara cevap vermenin yanı sıra, gaybetin uzamasından dolayı şaşkınlık içerisinde yanlış görüşlere meyleden Şîi toplumu hakikat yoluna ulaştırmak maksadıyla da yazdığını söyler.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Bulut, "İlk Dönem İmâmi Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c., VIII/2, 2004, s. 60.

<sup>2</sup> Bulut, Halil İbrahim, *Şeyh Müfîd ve Şîa'da Usuli Farklılaşma Süreci*, İzmir, 2005, s. 51; Bulut, "İlk Dönem İmâmi Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", s. 60.

<sup>3</sup> Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 51, 150 nolu dipnot.

<sup>4</sup> Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 51-53.

<sup>5</sup> Bulut, "İlk Dönem İmâmi Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", s. 60.

<sup>6</sup> Akhtar, S. Waheed, *Early Shiite Imâmiyyah Thinkers*, New Delhi, 1988, s. 47.

<sup>7</sup> Saduk, İbn Babeveyh el Kummi, *Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*, Nşr., Ali Ekber Gaffâri, Kum, 1984, s. 2.

Muhtemelen eserin en önemli özelliği gaybet konusuna getirdiği izahlardır. O, gaybetin bazı hikmetleri olduğunu ifade ettikten sonra bu konuda bazı Şîî gruplarca ileri sürülen itirazlara cevap vermiştir. Bu bağlamda Keysâniyye, Nâvusiyye, Vâkıfiyye ve Zeydiyye ve diğer grupların itirazlarını cevaplandırmıştır.<sup>1</sup> Zîra Saduk, bu eserinde gaybetin uzun olmasının garipsenecek bir durum olmadığını, gaybetin bazı hikmetlerinin olduğunu ve gaybetin akılla izah edilmesinin mümkün olduğunu dile getirmiştir.<sup>2</sup> Ayrıca o, Kâim'in gaybeti konusunda bazı peygamberlerin hayatından hat-ta islamdan önce yaşamış bazı kimselerin hayatından da örnekler vererek izahlar ge-tirmiştir.<sup>3</sup>

#### 1.4.3. el-Mesâilu'l-'Aşere fi'l-Gaybe<sup>4</sup>

Eser Şeyh Müfid (ö. 413/1022) tarafından kaleme alınmıştır. O, bu eserini yaşadığı dönemde gaybet meselesinin kelâmî tartışmalara konu edilmesinden dolayı muhalifle-rinin iddialarını çürütmek ve gaybet anlayışını her yönüyle izah etmek için yazmıştır. Bu eserde Müfid, muhalifleri tarafından yöneltilen temel itirazlara aklî ve mantîkî ce-vaplar vermiş; yeri geldiğinde de naklî deliller getirmiştir. Bulut, müellifin bu eseri 411 yılında tamamlamış olduğunu ve vefatına yakın bir dönemde ele almasından dolayı da müellifin ahir ömründeki görüşünü göstermesi açısından önemli olduğunu belirtir.<sup>5</sup>

#### 1.4.4. Kitâbu'l-Gaybe

Eser, Muhammed b. Hasan Tûsî<sup>6</sup> (ö. 460/1067) tarafından kaleme alınmıştır. Kitâbu'l-Erbaa'nın son ikisini oluşturan *et-Tehzîbu'l-Ahkâm ve el-İstibsâr* adlı eserlerin müellifi olan Tûsî her ne kadar bu eserlerinde yer yer gaybet konusuna temas etse de konuyla ilgili doğrudan ele aldığı çalışması el-Gaybe adlı eseridir. O, gaybet ve el-Kâim'in konumunu konu edinen bu eserinde konuyu hem naklî hem de aklî delillerle izah et-meye çalışmıştır. Ayrıca Tûsî, Ahmed b. Nuh el-Basrî'nin "*Ahbâru'l-Vükela el-*

<sup>1</sup> Saduk, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 32–134.

<sup>2</sup> Saduk, *Kemâlu'd-Dîn*, s. 48–49.

<sup>3</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 89.

<sup>4</sup> Bu eser "*Silsiletü müellifâti 'ş-Şeyh el- Müfid*" içinde III. ciltte basılmıştır.

<sup>5</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 154.

<sup>6</sup> Muhammed b. Hasan et-Tusi'nin hayatı eserleri ve ilim dünyasına katkıları hakkında detaylı bilgi için bkz., Akhtar, *Imâmîyyah Thinkers*, s. 205-246.

*Erba‘a*” adlı kaybolmuş eserinden nakillerde bulunarak sefirlerin faaliyetleri hakkında da bilgiler verir.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> Öz, Mustafa, *İmâmiyye Şîa’sında Onikinci İmam*, s. 20; Ayrıca Gaybeti konu edinen kaynaklar hakkında detaylı bilgi için bkz., Hussain, *The Occultation*, s. 6–11; Öz, Mustafa, *İmâmiyye Şîasında Onikinci İmam*, s. 9-20.



## BÖLÜM 2: İLK DÖNEM Şİİ DÜŞÜNCESİ: AHBÂRİLİK VE ŞEYH SADUK

### 2.1. Şîa'nın Hadis Anlayışı

Sünnî hadis literatüründe yaygın tarifıyla Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirlerinden ibaret<sup>1</sup> olan “*sünnet*” kavramının ıstılâhî anlam boyutu Şîi literatürde biraz daha genişletilmiştir. Şîi literatürde bu kavramın çerçevesi Hz. Peygamber ve masum imamların söz, fiil ve takrirleri şeklinde ifade edilmektedir.<sup>2</sup> İmâmiyye Şîa'sında Hz. Peygamber vefat etmeden önce bütün ilim ve şer'î ahkâm hakkındaki bilgilerin Hz. Ali'ye geçtiğine ve ondan da sırasıyla bu ilimlerin kendisinden sonra gelen imama devredildiğine inanılmaktadır. Ayrıca İmâmiyye Şîa'sında imamların bilgi ve kaynağı açısından peygamberle eşdeğer kabul edildiği<sup>3</sup> ve imâmetin nübüvvetin devamı niteliğinde olduğu için peygamberin sünneti ile imamların ahbârı arasında delil olma açısından hiçbir fark yoktur.<sup>4</sup> Bundan dolayı sünnet kavramının çerçevesi Sünnî literatürdeki anlam çerçevesinden daha geniş tutulmuştur.

Şîi-İmâmi âlimler, imamların ahbârının Hz. Peygamber'in sünneti gibi olduğunu ispatlamak için Kur'an ve sünnetten deliller getirmişlerdir. Bu konuda imamlardan aktarılan haberler yanı sıra “*sakaleyn hadisi*”<sup>5</sup> diye meşhur olan haber, Ehl-i Sünnet kaynaklarında da geçmiş olması sebebiyle en önemli delilleri arasındadır.<sup>6</sup> Şîi ve Sünnî hadis kaynaklarında farklı şekillerde rivayetleri olan hadis şöyledir:

“Size iki ağır emanet bırakıyorum. Onlara sıkıca sarıldığınız müddetçe asla dalalete düşmeyeceksiniz. Bunlar Allah'ın kitabı ve ehl-i beytimdir.”<sup>7</sup>

Şîa'ya göre Hz. Peygamber bu hadisi sadece Gadîr-i Hum'da değil, Veda haccında, Medine'de ve Tâif'ten ayrıldığı sırada da tekrar tekrar söylemiştir. Ayrıca Şîa'ya göre söz konusu olan hadisin, Sünnî kaynaklarda 39, Şîi kaynaklarda da 82 farklı senedle rivayeti vardır. Söz konusu hadisin böyle bir arka planı olmasından dolayı da hadisin

<sup>1</sup> Koçyiğit, Talat, *Hadis İstılahları*, Ankara, 1985, s. 401; Salih, Subhi, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, çev., M. Yaşar Kandemir, İstanbul, 2010, s. 3; Yardım, Ali, *Hadis I-II*, İstanbul, 2000, s. 30.

<sup>2</sup> Kandemir, Yaşar, “Hadis”, *DİA*, XV, s. 38.

<sup>3</sup> Evgin, A. Kadir, “Ca'ferî İnanç Sisteminde Hadis Anlayışı” *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, IV, sayı 1, 2004, s. 126.

<sup>4</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 52.

<sup>5</sup> Öz, Mustafa, “Sakaleyn Hadisi”, *DİA*, XXXVI, s. 325.

<sup>6</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 53; Sofuoğlu, Cemal, “Gadir-i Hum Meselesi”, *AÜİFD.*, 1983, XXVI, s. 468.

<sup>7</sup> Müslim b. el-Haccâc, *Sahih*, İstanbul, 1992, “Fezâilüs's-Sahâbe”, 36; Tirmîzi, Muhammed b. İsa, *Sünen*, İstanbul, 1992, “Menâkıb”, 31.

mütevahir olduğunu kabul ederler.<sup>1</sup> Söz konusu hadis hem Ehl-i Sünnet hem de Şîa görüşü açısından büyük önem taşımaktadır. Hadisin yorumlanmasında ilk dönemlerden bu yana hep problem olan mesele, hadiste zikredilen “Ehl-i Beyt”<sup>2</sup> ifadesidir. Hem Şîa hem de Ehl-i Sünnet hadiste geçen ibareyi kendi görüşleri doğrultusunda yorumlamaktadırlar.<sup>3</sup> Uyar, bu ve benzeri hadislerden İmâmiyye’nin kendilerini destekleyecek nitelikte çıkarımlarda bulunmuşlardır. O’na göre, Şîî-İmâmiyye’nin kendilerini desteklemek için çıkardıkları hükümlerin birincisi, ehl-i beytin kitapla birlikte zikredilmelerinden dolayı masum olmaları; ikincisi, sadece birisine sarılmanın yeterli olmayıp her ikisine de tâbi olma zorunluluğu; üçüncüsü ise ‘itrenin kıyamete kadar kur’an’ın yanında olacakları ve ondan asla ayrılmayacakları hususlarıdır.<sup>4</sup>

Burada Şîa’nın hadis anlayışı ile belirtmemiz gereken bir diğer husus da Şîa’nın Ehl-i Sünnet’ten farklı olarak ehl-i beyt kanalı ile gelen hadisleri kabul etmeleri ve bu kanal vasıtası ile gelen hadislerin sıhhatini ispatlayabilmek için de çeşitli deliller ileri sürmeleridir.

Netice itibariyle belirtmek gerekirse Şîa, sünnetin delaleti açısından Ehl-i Sünnet ile arasında ciddî farklar olmamakla birlikte, sünnetin mahiyeti konusunda önemli farklılıklar vardır. Şîa sünnetin kavram çerçevesini daha geniş tutmuştur.

Şîî-İmâmiyye’ye göre imamlar, Hz. Peygamber’in varisleridirler. İlmi ondan almışlardır. İsmet sıfatları vardır. İmamların bu tür vasıflarından dolayı, onlardan sâdır olan ahbârları da sünnet içerisine dâhil etmişlerdir. Zîra hem Hz. Peygamber’in hem de imamların ilimlerinin kaynağının Allah oluşu sebebiyle, peygamberin sünneti ile imamların ahbârı, delil olma bakımından aynı mertebededirler. Şîa’nın hadis anlayışı hakkında verdiğimiz bu kısa bilgiden sonra Şîa açısından önemli olan kütüb-i erbaa hakkında bilgi verebiliriz.

---

<sup>1</sup> Sofuoğlu, Cemal, “Şîa-i İmâmiyyenin Hadis Anlayışı” *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, İstanbul, 1993, s. 260.

<sup>2</sup> Kur’an’ın muhtelif yerlerinde özellikle de Ahzab 33/33. ayette zikredilen “Ehl-i Beyt” tabrinin Şîî ve Sünnî tefsirlerde nasıl ele alındığını ve mezkûr ayetin müfessirlerin kendi mezhebî anlayışları doğrultusunda nasıl yorumladıkları hakkında geniş bilgi için bkz., Okumuş, Mesut, “Şîî ve Sünnî Müfessirlerin Ehl-i Beyt’le İlgili Bazı Ayetlere Yaklaşımları Üzerine” *Marife Dergisi*, 2004, sayı 3, s. 211–233.

<sup>3</sup> Dölek, Adem, “Sakaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”, *Marife Dergisi*, 2004, sayı 3, s. 149.

<sup>4</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 53.

## 2.2. Kütüb-i Erbaa

İmâmiyye Şîa'sı, üstün niteliklerle donatılmış masum olduklarına inandıkları imamlara ait haberlerin toplanmasına büyük önem vermişlerdir. İmâmiyye'ye göre imamın gaybetinden sonra telif edilen kütüb-i erbaa ve diğer hadis kitaplarının kaynağını “*el-Usûlü'l-erba'umie*” diye bilinen asıllar oluşturmaktadır. Kohlberg, asılların sadece on üçünün günümüze kadar ulaştığını bildirmekte ve usûl eserlerinin tedvinin on birinci imam Hasan el Askerî (ö.260)'nin ölümüne kadar devam etse de asıllarının çoğunun İmam Ca'fer es-Sadık'a nispet edildiğini bildirmektedir.<sup>1</sup> Ayrıca Kohlberg, günümüze ulaşan asılların i'tikâdi, hukûki ve târihi rivayetlerle kıssa veya polemik tarzındaki haberleri ihtiva ettiğini bildirmektedir.<sup>2</sup>

Asıllar, imamlarla aynı dönemde yaşamış olan imamın ashâbı tarafından telif edilmiş hem muhteviyat hem de ebat açısından fazla geniş olan eserler değillerdir. Bu risalelerin muhtevalarının da, ehli beyti ve imamları yüceltmek ve ehli-i beyt düşmanlarını karalamak şeklindeki Şîîliğe özgü karakterlerin yanında Hz. Peygamber mesajının yeğâne temsilcisinin Şîî inancı olduğu vurgulanmaktadır.<sup>3</sup> Çevrelerine karşı tutumlarını, inançlarını ve kimliklerini hadis kullanarak<sup>4</sup> gösteren Şîîlerin hadis tedvin faaliyetleri sonraki dönemlerde de merkezi önemini korumaya<sup>5</sup> devam etmiştir. Şîî müelliflerin sonraki dönemlerde konularına göre tasnif ettikleri hadis külliyatları Şîî toplumda rağbet görmesi kanaatimize göre, orijinal şekliyle ilk koleksiyonlar olan asılların tadrîci olarak mevkilerini kaybetmeleri sonucunu doğurmuştur.

Muhammed b. Yakub el-Küleynî'nin *el-Kâfi fi 'ilmi'd-din*; Şeyh Saduk Muhammed b. Ali b. Hüseyin'in *Men lâ yahduruhu'l-fakîh* ve Muhammed b. Hasan Tûsî'nin *et-Tehzîbu'l-ahkâm* ve *el-İstibsâr fi ma ihtilâfu mine'l-ahbâr* adlı eserleri imamın gaybeti ile başlayan ilk dönemden itibaren telif edilmiş olan ahbâr külliyatıdır. Bu hadis külliyatının ilk eseri hicri IV. yüzyılın ilk çeyreğinde, diğerleri ise Şîî-Büveyhî hanedanı zamanında telif edilmişlerdir. Büyük bir ihtimalle bu eserler VI. yüzyıldan itibaren

<sup>1</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 5; Kohlberg, Etan, “Şîî Hadis”, çev., M. Ali Büyükkara, *Ekev Akademi Dergisi* 2/2, 2000, s. 49.

<sup>2</sup> Kohlberg, *Şîî Hadis*, s. 49.

<sup>3</sup> Kohlberg, *Şîî Hadis*, s. 49.

<sup>4</sup> Kohlberg, *Şîî Hadis*, s. 49.

<sup>5</sup> Kohlberg, *Şîî Hadis*, s. 52.

Kütüb-i erbaa diye anılmaya başlanmıştır. Üzüm'e göre Şîî-İmâmiyye hadis geleneğindeki kütüb-i erbaa tamlaması, Ehl-i sünnet hadisçilerinin daha önce tamamladıkları kütüb-i sitte'ye alternatif olarak düşünülmüştür.<sup>1</sup> Kütüb-i erbaa diye şöhret bulmuş hadis külliyatı şu eserlerden oluşmaktadır:

### 2.2.1. el-Kâfi fi 'İlmi'd-Dîn

Eserin müellifi daha çok el-Küleynî olarak bilinen Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshak el-Küleynî er-Râzi (265/329–876/941)'dir. Eser gaybeti sugra döneminde yirmi veya otuz<sup>2</sup> yıllık bir süre zarfında yazılması hasebiyle Şîî-İmâmi anlayışına göre en muteber kaynaktır. Bazı Şîî âlimlere göre Kuleynî, eserini tamamladıktan sonra gâib imam el-Mehdî el-Muntazır'a gösterdiğini, onun da eseri beğenip “*Şîamıza kâfidir*” demesinden dolayı bu isimle anıldığı belirtirler.<sup>3</sup>

el-Kâfi, usûl ve furû'a dâir otuz beş kitaptan oluşmakta ve 16199 hadis içermektedir. Eserin el-Usûl adlı birinci bölümü; *Kitâbü'l-akl ve'l-cehl*, *Fazlü'l-ilm*, *Tevhîd el-hücce*, *el-İmân ve'l-küfr*, *ed-Duâ*, *Fazlü'l-Kur'an* ve *el-Aşere* şeklinde sekiz bölümden oluşmaktadır. Eserin mukaddimesinde müellif, ümmete Hz. Peygamber, Allah'ın kitabı ile Ali b. Ebi Talib'i vâsi' olarak bıraktığını; imama uymanın inananlar üzerine farz olduğunu belirttikten sonra, bu kitabı, dîni ilimlerin sadık imamlardan öğrenilebileceğini ve inanan insanların Kur'an ve sünnet çizgisinde hayat sürmelerini temin etmek için yazdığını açıklamıştır.

Akhtar, eseri Fars diline çeviren Hâce Seyyid Mustafâvi'nin tasnifi ile oluşturulmuş olan alt başlıkları göz önünde bulundurarak eserin geniş bir tanıtımını yapmıştır.<sup>4</sup> Eserin Fars diline en son çevirisi Hâce Seyyid Cevat Mustafâvi ve Seyyid Haşim Resûlî tarafından dört bölüm halinde tercüme edilmiş ve Tahran'da İntişarât-i İlmiyye İslamiyye yayın evinde basılmıştır. Eserin Urduca çevirisi Zafer Hasan Amruhâvî tara-

<sup>1</sup> Üzüm, İlyas, “Kütüb-i Erbaa” *DİA*, XXVII, s. 4.

<sup>2</sup> Öz, Mustafa, “Kuleynî”, *DİA*, XXVI, s. 538.

<sup>3</sup> Üzüm “Kütüb-i Erbaa”, *DİA*, XXVII, s. 4.

<sup>4</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 9–22.

findan yapılmış ve Pakistan’da basımı gerçekleştirilmiştir. Dünya İslam Hizmetleri organizasyonu (WOFIS)<sup>1</sup> katkılarıyla eserin bir kısmı İngilizceye tercüme edilmiştir.<sup>2</sup>

### 2.2.2. Men Lâ Yahduru’l-Fakîh

Eserin müellifi, Şeyh Saduk ve İbn Bâbeveyh ünvanı ile meşhur olmuş olan Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali b. El-Hüseyn b. Mûsa b. Bâbeveyh el Kummî’dir. Şeyh Saduk’un bu eseri Şî-İmâmî hadis külliyyatında el-Kuleynî’nin el-Kâfi’sinden sonra ikinci derecede önemli eserdir. Saduk eserini el-Kâfi’ye göre daha farklı bir düzen ve tertipte ele almıştır. O, eserin hacmini çok artırmamak maksadıyla hadislerin sened zincirlerini tam olarak vermemiş ve giriş bölümünde topladığı bütün hadislerin güvenilir olduğunu ve kendisi ile Allah arasında hüccet olduğunu bildirmiştir.<sup>3</sup>

Müellif eserin mukaddimesinde, ilmî fâliyetler için yaptığı yolculuklar esnasında Belh şehrinde tanıştığı İmam Musa b. Ca’fer ’nin soyundan gelen ve en-Ni’me nisbetiyle bilinen Şerâfeddin Ebû Abdullah’ın kendisinden Muhammed b. Zekeriyya er-Râzi’nin *Men Lâ Yahduru’l-Tabîb* adlı esrinde olduğu gibi okuyanı fakîhe başvurmada müstağni kılacak bir eser telif etmesini istediğini belirtir. En-Ni’me’nin bu isteği üzerine müellif bu eseri telif eder ve “*Men lâ yahduru’l-fakîh*” (okuyanı fakihe gitmekten müstağni kılar) ismini verir.<sup>4</sup> Bu eser, fıkha ait bütün konuları kapsayan kapsamlı bir hadis koleksiyonudur.

Eserde geçen hadislerin sayısı hakkında farklı rakamlar söylenmesine rağmen<sup>5</sup>, eserin edisyon kritiğini yapan Seyyid Hasan el-Musâvi el-Horasâni, eserde 5963 hadisin geçtiğini belirtir. Akhtar’da eserin dört cilt halinde toplam 5963 hadisten oluştuğunu bildirir.<sup>6</sup> Eserin ilk cildinde 87 bölüm ve 1618 hadis; ikinci cildinde 228 bölüm 1637 hadis; üçüncü cildinde 78 bölüm 1805 hadis; dördüncü cildinde ise 173 bölüm ve 903 hadis mevcuttur. 5963 hadisten oluşan bu hadis koleksiyonunun 3913 hadisi müsned

<sup>1</sup> Eserin İngilizceye tercüme edilen kısmının pdf formatına <http://www.wofis.com> adresinden ulaşılması mümkündür.

<sup>2</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 22.

<sup>3</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 49.

<sup>4</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 50; Üzüm, “Kütüb-i Erbaa”, *DİA*, XXVII, s. 4.

<sup>5</sup> Sofuoğlu, “Şîa-i İmâmiyyenin Hadis Anlayışı”, s. 270.

<sup>6</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s.49.

2050 tane hadisi ise mürsel'dir. Esere birçok müellif tarafından şerh yapılmış ve bu şerhlerin on iki tanesi eserin giriş kısmında bahsedilmiştir.

Eser ilk kez h. 1300 yılında Hindistan Luknov'da, İran'da ise ilk kez h. 1334 yılında Tebriz'de basımı gerçekleştirilmiştir. Eser hicri 1374, 1377 ve 1380 yıllarında Tahran'da üç kez daha basılmıştır. Eserin hicri 1377 yılında yapılan baskısına Seyyid Hasan el-Musâvi el-Horasâni redaksiyon kritik yaparak bir giriş eklemiştir. El-Horasâni'nin redaksiyon kritikli bu çalışması, h. 1390 yılında yeniden basılmıştır.<sup>1</sup>

### 2.2.3. et-Tehzîbu'l-Ahkâm

Eserin tam adı, *Tehzîbü'l-Ahkâm fî Şerhi'l-Mukni'a*'dır. Eserin müellifi Şeyhu't-Tâife olarak bilinen Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan Ali Tûsî (ö. 460/1067) dir. Eser Şeyh Müfid'in telif ettiği *er-Risâletü'l- Mukni'a* adlı fıkıh kitabını esas alarak ilgili konulara ait hadislerin derlemesinden oluşmaktadır. Eserin Tehâret ve namazla ilgili konuları içeren bölümü, Şeyh Müfid'in el-Mukni'a adlı eserinin şerhi niteliğindedir. Kitabın bu kısmını Tûsî, Şeyh Müfid hayatta iken tamamlamasına rağmen diğer kısımlarını sonraki zamanlarda kaleme almıştır.

Günümüzde yaygın olarak kullanılan basımında on cilt olan eserdeki bab sayısı 393 hadis sayısı ise 13.590'dır.<sup>2</sup> Tûsî, eseri tamamladıktan sonra eserin esas kısmında hadisleri kısa senedleri ile nakletmesinden dolayı *Meşyehâtü Tehzîbi'l-Ahkâm* adıyla bir ek kaleme almıştır. O, eserine ek olarak yazdığı bu çalışmasında hadis aldığı kişilerin isnad zincirlerini vermiştir. Eserin naşiri olan Hasan el-Harsan çeşitli Şiî rical kaynaklarından<sup>3</sup> faydalanarak bu esere şerh yapmıştır.<sup>4</sup> Tûsî'nin kendi el yazısıyla yazılı ilk cildi Seyyid Rızâ Mirza Muhammed Hüseyin b. Ali Asgar Şeyhu'l-İslam et-Tabatâbâi kütüphanesinde muhafaza edilmektedir.<sup>5</sup>

### 2.2.4. el-İstibsâr

<sup>1</sup>Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 50.

<sup>2</sup>Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", *DİA*, XXVII, s. 5.

<sup>3</sup>Şiî rical ilmi alanında, et-Tûsî'nin *el-Fihrist*'i; Ebu'l Abbas Ahmed b. Ali b. Ahmed en-Necâşî'nin *Kitâbü'r-Ricâl*'i ve Muhammed Tâkî el-Şusteri'nin, *Kâmusu'r-Ricâl*'i önemli bir yer işgal etmektedirler.

<sup>4</sup>Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", *DİA*, XXVII, s. 5

<sup>5</sup>Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 230.

Tam adı *el-İstibsâr fi Ma'htülife mine'l-Ahbâr* olan eserin müellifi Tehzîbu'l- Ahkâm'ında müellifi olan Şeyhu't-Tâife Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan Ali Tûsî'dir. Gerek tertip gerekse içerik bakımından et-Tehzîb'in muhtasarı nitelikte olan eserde 925 bab, 5511 hadis vardır.<sup>1</sup> Müellifin kendi el yazması olan bir yazma nüshası Necef'teki Şeyh Hâdi el-Kâşifu'l-Ğıta kütüphanesinde korunmaktadır. Eser ilk olarak h. 1307'de Leknev'deki Mektebetü'l-Ca'feriyye yayın evinde basılmıştır. Daha sonra eser Tahran'da h. 1317/1899 tarihinde; h. 1357 /1938 yılında ise Necef'te basılmıştır. Ancak bu basımların hiçbirinde müellifin kendi el yazısı ile yazdığı yazma nüsha ile karşılaştırmalı redaksiyon kritiği yapılmamıştır.<sup>2</sup>

### 2.3. Haberin Tanımı

Mastar hali hubr ve hibre şeklinde gelen ‘haber’ kelimesi sözlükte başkasından nakil olunan şey, haber olarak bilinen şeylerle ilgili bilgi sahibi olmak, bir işin iç yüzünü bilmek, duyulan ve ulaşan şey, bilgi tecrübe ve benzeri manalara gelmektedir.<sup>3</sup> Haber kelimesi terim olarak mahiyeti itibariyle doğru veya yanlış olma ihtimali bulunan ve bir hüküm ifade eden söz<sup>4</sup> şeklinde tarif edilmesi mümkündür. Haber konusu olan şeyin duyularla algılanabilir olma hususu, haber ile ilgili yapılan tanımlamaların ortak noktasını teşkil etmektedir.<sup>5</sup>

### 2.4. Ahbârîliğin Tanımı

Ahbârîyye, haber kelimesinin çoğul hali olan ahbâra bir nispet ifadesi olup, dîni konularda nâkil ve rivâyetlere bağlanmak anlamına gelmektedir.<sup>6</sup> Genel olarak bu şekilde tanımlamasını yapabileceğimiz Ahbârîlik kavramı, Şîî-İmâmi düşüncede belirli bir düşünceye sahip olanlar için tahsis edilmiştir. Şîî-İmâmi düşünceye göre Ahbârîlik; İmâmiyye Şîa'sı içinde dini konularda imamların ahbârını esas alıp akla ve içtihadla karşı olanlar veyahut diğer kaynaklara da imamların ahbârıyla teyid edildiği sürece

<sup>1</sup> Üzüm, ‘Kütüb-i Erbaa’, *DİA*, XXVII, s. 5.

<sup>1</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 218; İlyas Üzüm, ‘Kütüb-i Erbaa’, *DİA*, XXVII, s. 5.

<sup>2</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 218

<sup>3</sup> İbn Manzur, *Lisânu'l-'Arab*, ‘haber’ md; el-İsfehâni, Rağıb, *el-Müfedeât Li elfâzi'l-Kur'an*, çev., Yusuf Türker, ‘h-b-r’, md., İstanbul, 2007.

<sup>4</sup> Sabuni, Nureddin, *Mâturidiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara, 2000, s. 187.

<sup>5</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, ‘Haber’, *DİA*, XIV, s. 346.

<sup>6</sup> Yurdağür, Metin, ‘‘Ahbârîyye’’ *DİA*, I, s. 490.

istinad eden gruba verilen isimdir.<sup>1</sup> Diğer bir ifadeyle Ahbârilik, on dört masumu takip etmek ve aklın hata yapma ihtimali olduğu konularda onlardan gelen haberlere göre hareket edenlere verilen isimdir.

Ahbârî düşüncenin karşısında olan usûlî düşünce ise zaman ve şartların getirdiği ihtiyaçlar doğrultusunda hareket ederek fıkıh ve kelâmı aklı esas alıp istidlâl metodundan istifade etmek suretiyle oluşturulan aklî düşünce sisteminin adıdır. Usûlîler zaman içerisinde içtihadı başvurmuşlardır. Zîra usûlîler, bütün şer'î hükümlerde ahbârın yegâne kaynak olamayacağına ve gaybet-i kübra ile birlikte Şîî toplumda tezahür eden problemlere ve ihtiyaçlara tamamıyla cevap veremeyeceğine inanırlar.

## 2.5. Ahbârîliğin Ortaya Çıkışı

Şîî-İmâmî düşünceyi temsil eden düşünce ekolleri olan ahbârî ve usûlî anlayışı, belirli bir olayla bağlantılı olarak ortaya çıktıklarını söylemek zordur. Zîra bu tür anlayışların ortaya çıkışında sosyal, siyasi, kültürel ve dini birçok faktör etkili olmaktadır. Bu gerçekliğe rağmen bu iki ekolün imamın gaybeti ile birlikte Şîî toplumun karşılaştıkları fikhî ve diğer problemlere ve dönemin getirdiği şartlar neticesinde toplumda tezahür eden ihtiyaçlara iki farklı bakış açısının doğal neticeleri olarak ortaya çıktıklarını söylemek mümkündür.<sup>2</sup> Şîî-İmâmî toplumda hayattaki imam, dîni ve dünyevî bütün sahalarda mutlak otorite olup, toplumun bütün ihtiyaçlara cevap vermekteydi. Fakat imamın gaybetinin ardından imamın konumunu dolduracak yeni anlayışlar ortaya çıktı. Böyle bir ortamda Şîî-İmâmî toplumun ihtiyaçlarına cevap vermek için ortaya çıkan yaklaşımlardan birisi de İmam gaib olsa bile onun kuşatıcı fonksiyonunun devam etmekte olduğunu ve bundan dolayı da aklî istidlâllere dayalı fıkıhın geliştirilmesine gerek olmadığı anlayışıdır. Bu anlayışa göre imam gaybette olduğu sürece Şîî toplum ihtiyaçlarını karşılamada imamlardan gelen ahbâr yeterli olacaktır. Bu sebeple de yapılması gereken imamların ahbârının toplanması ve onlarla amel edilmesidir. İşte bu yaklaşımla ortaya çıkan ve zaman içerisinde şekillenen anlayış, ilk olarak *ehlü'l-Hadis* veya *ashâbu'l-hadis* olarak isimlendirilmiştir. Muhalifleri bu anlayışı benimseyenleri ise Haşeviyye'nin yanı sıra Zâhiriyye diye de isimlendirmişlerdir.<sup>3</sup> Söz konusu anlayış,

<sup>1</sup> Kohlberg, "Ahbâriyye", *Encyclopedia Iranica*, I, s. 716; Yurdagür, "Ahbâriyye" *DİA*, I, s. 490.

<sup>2</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 67.

<sup>3</sup> Kohlberg, "Ahbâriyye", *Encyclopedia Iranica*, I, s. 717.



bu isimlendirmelerin yanı sıra Muhammed Emin el-Esterâbâdî (ö.1033/1624) nin önemli katkıları neticesinde müesseseseleşerek “*Ahbâri Ekolü*” adını almıştır.<sup>1</sup>

## 2.6. İlk Dönem Ahbârîliği ve İlk Ahbârîler

### 2.6.1. İlk Dönem Ahbârîliği

Ahbârîliğin günümüze kadar gelen seyrine baktığımızda bu düşünce ekolünü ilk dönem ahbârîliği ve son dönem ahbârîliği olmak üzere iki dönem halinde incelememiz mümkündür. İmamın gaybeti ile birlikte Şîî toplumun problemlerine/ihtiyaçlarına imamların ahbârî doğrultusunda cevaplar vermeye çalışan harekete ilk dönem ahbârîliği, Safevilerin iktidar olmasından sonra Esterâbâdî (ö. 1033/1624) ile birlikte yeniden ortaya çıkan ve sistemleşen harekete de son dönem ahbârîliği denilmesi mümkündür.

Uyar, Ahbârîliği İmâmiyye içerisinde bir fırka olarak bahseden kişinin Şehristânî olduğunu bildirmektedir.<sup>2</sup> Şehristânî’ye göre, İmâmiyye’nin usul konularında başlangıçta imamların mezhepleri üzerine olduklarını, ama imamlardan gelen rivayetlerde ihtilafa düştüklerini ve kendi aralarında Mu‘tezile ve Ahbârîyye olmak üzere ikiye ayrıldıklarını bahseder.<sup>3</sup> Şehristânî’den sonra Şîî-İmâmiyye içerisinde birbirine zıt iki düşünce ekolünü yani Ahbârîyye ve Usûliyye kavramlarını ilk defa kullanan kişi usûlî düşünceyi temsil eden Abdülcélil el-Kazvîni’dir.<sup>4</sup>

İlk dönem ahbârîlerinin kendilerine özgü bir takım özellikleri vardır. Ahbârîlerin temel özelliklerinden birisi muhtemelen de en önemlisi, İmamlardan gelen rivayetleri çeşitli eserlerde toplamaları ve akla karşı menfi‘ bir tutum sergilemeleridir. İlk dönem Şîî-İmâmî düşüncenin önemli merkezi olan Kum medresesi, ahbârî âlimlerin kontrolündeydi. Kum ekolüne mensup âlimler çalışmalarını imamlardan gelen rivayetleri toplama, muhafaza etme ve kaydetmeye yönelttiler. Bu sebeple de Kum medresesini dikkate almaksızın ahbârî düşünceyi anlamak ve değerlendirebilmek mümkün gözükmemektedir.<sup>5</sup> İlk dönem ahbârî anlayışın diğer bir özelliği de Şîî toplum içerisinde ule-

<sup>1</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 67.

<sup>2</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 71.

<sup>3</sup> Şehristani, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut, 2001, s. 193.

<sup>4</sup> Yurdagür, “Ahbârîyye” *DİA*, I, s. 490.

<sup>5</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 75.

manın konumlarını inkâr eder görünmeleridir. Muhtemelen böyle bir tutum içerisine girmelerinin en önemli sebebi imamın gaybetinin ilk yılları olması hasebiyle gaybetin uzun sürmeyeceği fikri olsa gerektir. İlk dönem ahbârilik anlayışı ile ilgili bahsettiğimiz bu temel özelliklerden sonra ahbâri anlayışının ilk önemli temsilcileri hakkında bilgi verebiliriz.

### 2.6.2. Kuleynî

Şîi toplum açısından çok önemli bir konuma sahip olmasına rağmen Kuleynî hakkında detaylı bilgi mevcut değildir.<sup>1</sup> Doğduğu yere nispetle er-Râzî diye meşhur olan Kûleynî'nin asıl adı Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshak'tır.<sup>2</sup> Kesin olmamakla birlikte el-Kuleynî 265/879<sup>3</sup> yılında Tahran ve Rey şehirleri arasında olan Kuleyn köyünde dünyaya geldi ve 329/941 tarihinde de Bağdat'ta vefat etti. Kûleynî'nin ölüm tarihi ile ilgili genel kanaat böyle olmakla birlikte en-Necâşi *Kitâbu'r-Ricâl* adlı eserinde ve Şeyh Tûsî *el-Fihrist*'inde ölüm tarihi olarak 328 tarihini vermektedirler.<sup>4</sup> Müellifler arasında Kuleynî'nin ölüm tarihi hakkında farklılıklar olmakla birlikte onun Bağdat'ta vefat ettiği ve cenazesinin Bâbü'l-Kûfe makberesinin Batı tarafına defnedildiği noktasında hem fikirdirler.<sup>5</sup>

Kuleynî hadis ve fıkıh ile meşgul olan bir ailenin içerisinde ilk tahsilini tamamladı. İlk hocaları arasında babası Ya'kub b. İshak el-Kuleynî ve Allan diye bilinen dayısı vardır. Rey'in önemli âliminden istifade eden Kuleynî'nin sayıları otuz altıya ulaşan hocaları arasında Ebû Ali Ahmed b. İdris b. Ahmed el-Eş'ari el-Kûmmî, Ebû Ca'fer b. Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Eş'ari el-Kûmmî gibi dönemleri itibariyle temâyüz etmiş hadisçiler vardı.<sup>6</sup> Kısa bir süre içerisinde kendisine önemli muhaddisler arasında yer bulan Kuleynî, hadisleri toplamak ve hadis sahasında otorite kabul edilen şahıslarla görüşmek amacıyla farklı bölgelere seyahatlerde bulundu.<sup>7</sup> Akhtar'ın Kuleynî'nin yirmi yıl<sup>8</sup> Bağdat'ta kaldığı şeklinde verdiği bilgiyi göz önünde bulundurduğumuzda,

<sup>1</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 5.

<sup>2</sup> Bulut, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı" s. 53.

<sup>3</sup> Öz, "Kuleynî", *DİA*, XXVI, s. 538; Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 48.

<sup>4</sup> Tûsî, Muhammed b. Hasan b. Ali, *el-Fihrist*, Beyrut, 1983, s.166; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 9.

<sup>5</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 9.

<sup>6</sup> Öz, "Kuleynî", *DİA*, XXVI, s. 538.

<sup>7</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 9.

<sup>8</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 5.

o'nun IV/X.yüzyılın başlarında Bağdat'a gitmiş olabileceği kanaatine varabiliriz. Abbasi halifesi Muktedir Billâh döneminde İmâmiyye fırkasının başkanlığını yapan<sup>1</sup> Kuleynî kendisinden önce hiçbir Şîî âlime verilmemiş olan “*es-Sîkatü'l-İslam*” unvanına layık görülmüş ve bütün müslümanlar tarafından en önemli muhaddislerden biri olarak da kabul edilmiştir.<sup>2</sup> Bağdat'ta Küfe kapısı bölgesindeki Derbüssilsile'ye yerleşmesinden dolayı Silsilî<sup>3</sup> diye de anılan el-Kuleynî hicri üçüncü asrın müceddidi olduğu şeklinde de kanaatler vardır. Akhtar'ın ifade ettiğine göre Kuleynî, birçok müellif ve hadis otoritelerine göre müceddit olarak kabul edilmektedir.<sup>4</sup> Kaynaklarda Kuleynî'nin eserleri arasında *Kitâbu Tefsîri'r-Rü'ya*, *Kitâbu'r-Rical*, *Kitâbü'r-Redd 'ale'l-Karâmita* gib eserler geçmesine rağmen, onun en önemli eseri *el-Kâfi fi 'ilmi'd-dîn* adlı hadis mecmuasıdır.<sup>5</sup> Kuleynî'nin Şîî-İmâmî düşünce de imamlardan gelen rivayetleri toplaması açısından hem Şîî düşünceye hem de ahbârî anlayışa olan katkısı, Buhari'nin Ehl-i Sünnet'teki hadis ilmine olan katkısıyla eşdeğer niteliktedir.<sup>6</sup> Ayrıca o imamın gaybeti yeni olduğundan dolayı ahbâra önem vermiş ve Şîî toplumunun ihtiyaçlarını karşılamada ahbârın yeterli olacağını ileri sürmüştür. Bunlarla birlikte Kuleynî, imamlardan gelen haberleri toplayan ve kendisinden sonra gelen âlimlere örnek olması açısından Şîî düşünce tarihinde en önemli âlimler arasında kabul edilir.

### 2.6.3. Şeyh Saduk

Çalışmamızın iki önemli bölümünden birini Şeyh Saduk oluşturduğundan, onun hayatı, eserleri ve İmâmî düşüncedeki yeri ve önemi konusunda biraz daha detaylı bilgi vereceğiz.

#### 2.6.3.1. Hayatı

Şîî İmâmî düşüncede önemli âlimden olan Şeyh Saduk'un asıl adı Muhammed b. Ali b. el-Huseyin b. Mûsa b. Bâbeveyh el-Kûmmî (ö. 381/991)'dir. Hadis ilmi alanında olağan üstü gayret göstermesinden dolayı “*Reîsu'l-Muhaddisîn*”<sup>7</sup> olarak nitelendi-

<sup>1</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 48.

<sup>2</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 6; Sofuoğlu, *Şîî İmâmiyyenin Hadis Anlayışı*, s. 266.

<sup>3</sup> Öz, “Kuleynî”, *DİA*, XXVI, s. 538.

<sup>4</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 6.

<sup>5</sup> Tûsî, *el-Fihrist*, s. 165–166.

<sup>6</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 79.

<sup>7</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 44; Fığlalı, Ethem Ruhi, *Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*, (Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları), Ankara, 1978, s. 3; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 88.

rilmiştir. Şeyh Saduk, hem “*Men lâ yahdurhu’l-fakîh*” adlı eserin müellifi olması hem de kendisinden sonra gelen birçok müellife kaynaklık edecek nitelikte ilmi birikime sahip olmasına rağmen hayatı hakkında detaylı bilgi mevcut değildir.

Bu konuda bize bilgi veren en eski iki temel kaynak vardır. Bunlardan birincisi Şeyhu’t-Tâife Muhammed b. Hasan b. Ali Tûsî (ö. 460)’nin *el-Fihrist* adlı eseri, diğeri ise Ahmed b. Ali en-Necaşi (ö. 450)’nin *Kitâbu’r-Ricâl* adlı eseridir. O’un doğum yeri olarak bu iki temel kaynaktaki her hangi bir bilgi olmamasına rağmen, Donaldson, Saduk’un Horasan’da doğduğu kanaattedir.<sup>1</sup> Öz ise onun doğum tarihi kesin olarak bilinmemekle birlikte üçüncü sefir Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî’nin sefaretinin ilk yıllarını kapsayan zaman diliminde hicri 305 yılında Kum’da doğmuş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu bildirir.<sup>2</sup> McDermott ise Saduk’un muhtemelen 311/923 yılında Şîi-Îmâmîler nezdinde seçkin bir konuma sahip olan bir ailenin ferdi olarak doğduğunu bildirir.<sup>3</sup>

Kaynaklarda gaib imamın duası ve bereketi ile doğduğu yönünde rivayetler olan<sup>4</sup> bu âlim, daha çok “*Şeyh Saduk*” ve “*Îmâmu’d-Dîn*” lakaplarıyla tanınmaktadır. Şeyh Saduk’un babası olan Ebû’l-Hasan Ali b el-Huseyin b. Mûsa b. Bâbaveyh el-Kûmmî de dönemindeki meşhur muhaddisler arasında yer almaktadır. Şeyh Saduk ve babasına birlikte “*Sadûkayn*”<sup>5</sup> diye isimlendirilmektedirler. Saduk lakabıyla da bilinen babası ile Şeyh Saduk arasındaki karışıklılığı bertaraf etmek maksadıyla baba Saduk için “*es-Sadûku’l-Evvel*” lakabı kullanılmıştır.<sup>6</sup> Burada şunu da belirtmek gerekir ki kaynaklarda Saduk veya Şeyh Saduk denildiğinde baba değil, daha çok oğul Saduk anlaşılmaktadır.<sup>7</sup>

Şeyh Saduk’un birçok konuda donanımlı bir şekilde yetişmesinde en önemli etki, Şîi İmâmî düşüncenin öğretildiği Kum medresesinin lideri konumundaki babasına aittir. O, İlk tahsilini babasından almış ve ayrıca Kum’da Muhammed b. Hasan el-Velîd,

<sup>1</sup> Fyze, *Shi’ite Creed*, s. 8.

<sup>2</sup> Öz, “İbn Bâbeveyh Şeyh Saduk”, *DİA*, XIX, s. 345.

<sup>3</sup> McDermott, Martin J., *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, Beyrut, 1978, s. 13.

<sup>4</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 39; Fyze, *A. Shi’ite Creed*, s. 9.

<sup>5</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 39.

<sup>6</sup> Üzüm, “İbn Bâbeveyh Ebu’l-Hasan”, *DİA*, XIX, s. 344.

<sup>7</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 81.

Hamza b. Muhammed b. Ahmed gibi önemli âlimlerden de ders almıştır. Şeyh Saduk bu âlimlerden hadis ilmi yanında diğer islâmî ilimleri de tahsil etti.

Şeyh Saduk babasının vefatından sonra devrin geleneklerine uygun olarak ilmi seyahatler yaptı. O'nun bu bağlamda yaptığı ilk yolculuk Rey şehridir. Hicri 339 yılında Rey şehrine giden Şeyh Saduk, burada h. 347 yılına kadar kalmıştır. Hicri. 352, 367, 368 tarihlerinde olmak üzere üç kez Horasan'a ilmî seyahatlerde bulunmuştur. O, ilim için çıktığı yolculuklar esnasında Nişabur, Tus, Serahs, Merv, Fargana, Belh, Semerkant, Bağdat, Küfe, Mekke ve Medine<sup>1</sup> şehirlerini de ziyaret etmiştir. O, bu seyahatleri esnasında 211 âlimle karşılaşmıştır.<sup>2</sup> Çeşitli beldelere ilmî seyahatlerde bulunan Şeyh Saduk, daha sonra Büveyhi emiri Ruknudevle'nin (320–366/932–976) da'veti üzerine Rey şehrine yerleşmiştir. Saduk burada bir taraftan Şîa'nın görüşleri konusunda Büveyhî emirlerinin sorularını cevaplandırmış, diğer taraftan öğrenci yetiştirme ve eser yazma faaliyetlerini sürdürmüştür.<sup>3</sup>

Şîî-İmâmî âlim ve Şîî toplum nazarında merciyyet olarak kabul edilen Saduk, farklı bölgelerden gelen çözümleri zor fikhî meselelerde sorulan sorulara cevap vermiş ve bu cevapları mektuplar halinde soru soranlara göndermiştir.<sup>4</sup> O, h. 381/991–92 yılında Rey şehrinde vefat etmiş<sup>5</sup> ve Abdülazim el-Haseni'nin kabrinin yakınlarında bir yere defnedilmiştir. Kabrinin yeri mevcut olup Şîî-İmâmî toplum tarafından ziyaret mahalli olarak kabul edilmektedir.<sup>6</sup>

### 2.6.3.2. Hocaları

Akhtar, Şeyh Saduk'un dönemindeki önemli ilim merkezlerindeki birçok hocadan ders almasına rağmen hocalarının isimlerinin hepsini bilmediğimizi söyler ve Şeyh Saduk'un isimleri bilinen hocalarını şu şekilde sıralar:

“Ebû'l-Abbas et-Tâlikani, Ca'fer b. Ali el-Kûfi, Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. el-Velid, Ahmed b. Muhammed b. Yahya el-Attâr, Muhammed b. Musa b. el-Mutevekkil, Muhammed b. Ali Hüseyin b. Ahmed b. İdris, Ebû Muhammed Ammâr b. el-Hüseyin el-

<sup>1</sup> Güner, Ahmet, *Büveyhîler'in Şîî-Sünnî Siyâseti*, İzmir, 1999, s. 153.

<sup>2</sup> Akhtar, *İmâmîyyah Thinkers*, s. 39.

<sup>3</sup> Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 88; Öz, “İbn Bâbeveyh Şeyh Saduk” *DİA*, XIX, s. 346.

<sup>4</sup> Akhtar, *İmâmîyyah Thinkers*, s. 44–45.

<sup>5</sup> Tûsî, *el-Fihrist*, s. 188.

<sup>6</sup> Öz, “İbn Bâbeveyh Şeyh Saduk”, *DİA*, XIX, s. 346.

Eşhûri, Ebû Muhammed es-Semerkindî, Ahmed b. Ziyad b. Ca‘fer el-Hemedâni, Ahmed b. Harun el-Fâmî, Ebû Muhamed b. Ca‘fer el-Fergahânî, Hamza b. Muhammed b. Ahmed el-Alevî, Ali b. Muhammed b. El-Hasan el-Kazvîni, Ali b. Ahmed b. Abdullah el-Bagrî, Ebû Nasr Muhammed b. Abdurrahman ve el-Magrî el-Esterabâdî’’dir.<sup>1</sup>

### 2.6.3.3. Öğrencileri

Şeyh Saduk’un yetiştirdiği öğrenciler arasında Şeyh Müfid, Hüseyin Ubeydullah, kardeşi Hüseyin b. Ali, yeğeni Hasan b. Hüseyin, Muhammed b. Süleyman el-Hamrânî, Ali b. Ahmet b. el-Abbas en-Necâşi ve Ebû’l-Kasım Ali b. Muhammed gibi Şîî âlimleri saymamız mümkündür.<sup>2</sup>

### 2.6.3.4. Eserleri

Birçok araştırmacı Şeyh Saduk’un 300 civarında eseri olduğunu kabul etmekle<sup>3</sup> birlikte o’na atfedilen eserlerin sayısında farklı rakamların da telaffuz edildiğini görmekteyiz. Mirza Muhammed Tanukabûnî, Men lâ yahduruhu’l-fakîh’ adlı eserin giriş bölümünde Saduk’a ait olduğunu bildirdiği 189 kitabın listesini verir.<sup>4</sup> Necâşi, Saduk’a ait 193, Tûsî 43 ve el-Kevseri ise “*Ravdâtu’l-Cennât*” adlı eserinde 17 kitabın olduğunu bildirir.<sup>5</sup> *el-İ’tikâdât* adlı eserini İngilizceye çeviren Asaf A. A. Fyze İngilizce çevirinin giriş bölümünde Şeyh Saduk’a ait olduğu bilinen 171 eserin listesini verir ve eserlerin hangi kaynaklarda da geçtiğini bildirmektedir.<sup>6</sup> Akhtar ise, hem Şeyh Saduk’a Saduk’a ait olduğunu kabul edilen eserlerden 102 tanesinin listesini, hem de bu eserlerden bazıları hakkında da kısa bilgiler vermektedir.<sup>7</sup>

Şeyh Saduk’a ait olan eserin sayısı hakkında farklı rakamların telaffuz edilmesinin en önemli nedenleri arasında muhtemelen babası es-Saduk el-Evvel’e ait olan eserlerin zaman içerisinde oğul Saduk’un eseri gibi aktarılmış olmalarıdır. Kanaatimize göre bir diğer neden de Şeyh Saduk’un konumundan dolayı o dönem de yazılan bazı eserlerin

<sup>1</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 52–53.

<sup>2</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 53; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 87; Öz, “İbn Bâbeveyh Şeyh Saduk” *DİA*, XIX, s. 346.

<sup>3</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 45.

<sup>4</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 45.

<sup>5</sup> Fyze, *A Shi’ite Creed*, s. 10.

<sup>6</sup> Fyze, *A Shi’ite Creed*, s.12–23.

<sup>7</sup> Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 46–53.

Şeyh Saduk'a izafe edilmesidir. Günümüzde Şeyh Saduk'un en çok bilinen eserleri arasında şu eserleri vardır:

#### **2.6.3.4.1 Kemâlu'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me**

Saduk'un bu eseri hakkında gaybeti konu edinen erken dönem eserler bölümünde bilgi verdiğimizden dolayı tekrar üzerinde durmak istemiyoruz.<sup>1</sup>

#### **2.6.3.4.2. Kitâbu't-Tevhîd**

Mu'tezilî kelâmcıların, *el-İ'tikadât* adlı eserinde ortaya koyduğu görüşleri sebebiyle eleştirmelerinden dolayı Şeyh Saduk, hem önceki eserini tamamlayıcı mahiyette hem de Şîî-İmâmî düşüncenin teşbih ve tescim anlayışından uzak olduğunu ortaya koymak için bu eserini kaleme almıştır.<sup>2</sup> Şeyh Saduk'un bu eserinin bir diğer önemi de Şîî âlimlerin tevhide dair yorumlarını ortaya koyması ve tanrı tasavvurunu teşbih ve tescim anlayışlarından uzak bir şekilde ele almasıdır. Seyyid Nimetullah ibn Abdullah et-Tusterî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Mu'min es-Sabzavârî ve el-Kadı Muhammed Sa'id b. Muhammed Mufid el-Kûmmî gibi Şîî-İmâmî âlimler esere şerhler yazmışlardır.<sup>3</sup>

#### **2.6.3.4.3. Meâni'u'l-Ahbâr**

Şeyh Saduk'un bu eseri, Hz. Peygamberin, İmamların ve Ehl-i Beytin isimleri ve lakapları; sırat, kalem, levh, adl ve tevhid gibi kavramları, ahbâr eksenli açıklamalar getirdiği eserdir.<sup>4</sup> Bu eser Şeyh Abdurrahim Rabbaâni eş-Şirâzi tarafından esere bir giriş ilave edilerek tek cilt halinde yayımlanmıştır.<sup>5</sup>

#### **2.6.3.4.4. Medinetü'l-İlm**

Şeyh Saduk'un kaybolmuş olan bu eseri *Men lâ yahduruhu 'l-fakîh*'e göre daha hacimli olduğu ve kütüb-i erbaa arasında kabul edildiği söylenmektedir. Allâme Muhammed Bâkır el-Meclîsi ve diğer Şîî âlimlerin gayretli çalışmalarına rağmen eser bulunamamıştır. Bu eserin önemine dair bazı önemli bilgiler *Men lâ yahduruhu 'l-fakîh* adlı eserin giriş kısmında mevcuttur.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Bkz., s. 18.

<sup>2</sup> Öz, "İbn Bâbeveyh Şeyh Saduk", *DİA*, XIX, s. 346; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 90.

<sup>3</sup> Akhtar, *İmâmîyyah Thinkers*, s. 46.

<sup>4</sup> Öz, "İbn Bâbeveyh Şeyh Saduk", *DİA*, XIX, s. 346.

<sup>5</sup> Akhtar, *İmâmîyyah Thinkers*, s. 47.

<sup>6</sup> Akhtar, *İmâmîyyah Thinkers*, s. 47.

#### 2.6.3.4.5. Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh<sup>1</sup>

Kütüb-i Erbaa arasında olan bu eser hakkında ilgili bölümde bilgi verdiğimizden dolayı tekrar üzerinde durmak istemiyoruz.<sup>2</sup>

#### 2.6.3.4.6. el-İ'tikâdât

Şeyh Saduk'un en fazla tanınan bu eseri, İmâmiyye mezhebinin i'tikâdi konulardaki görüşlerini ilk defa derli toplu şekilde ele alan eser olması ve ahbarî anlayışı en iyi şekilde yansıtması yönüyle de önemlidir.<sup>3</sup> Eser, tevhid, teklif, kulların fiilleri, irade, kaza, kader, vahiy, kur'an, İmâmet, takiyye ve rec'at gibi Şîa'nın i'tikâdi esaslarını konu almaktadır. Saduk bu eserinde i'tikâdi konulara aklî izahlardan daha ziyade ahbâr ekseninde cevaplar vermektedir.

Şeyh Saduk'un öğrencisi olan Şeyh Müfid bu esere *Tashîhu'l-İ'tikadât (Şerhu Akâ'idu's-Saduk)* adlı bir şerh yazmıştır. Şeyh Müfid bu eserinde hocası Saduk'un görüşlerini bazen şerh etmiş bazen de eleştirmekle ahbârî olan hocasının görüşlerinden ayrıldığı yönleri işaret etmiştir.

Eser, Ethem Ruhi Fığlalı'nın ilaveli notlarıyla birlikte *Risâletü'l-İ'tikadâti'l-İmâmiyye (Şîi İmâmiyye'nin İnanç Esasları)* adıyla Türkçeye çevrilmiştir.<sup>4</sup> Ayrıca eser Asaf A.A. Fyzee tarafından "*A Shi'ite Creed*" (Oxford University Press-Calcutta 1942) başlığıyla ve önemli notlarla birlikte İngilizceye tercüme edilmiştir.<sup>5</sup> Şeyh Saduk'un bu eserlerinin yanında; *Kitâbu'l-Hisâl Kitâbu ileli's-Şeri'a ve'l-Ahkâm-ı Necef, 'Uyunu Ahbârî'r-Rızâ Kitâbu'l-Mukni' fi'l-Fıkh Kitâbu Sebi'l-A'mal, Keşfu'l-Emâli Kitâbu'l-Hidâye* ve *Me'ûnu'l menkulât* adlı eserleri de vardır.<sup>6</sup>

#### 2.6.4. İlk Dönem Ahbârî Anlayışın Zayıflaması

İlk dönem ahbârî anlayışı, Şeyh Müfid'le birlikte ortaya çıkan ve öğrencileri Şerîf Murtazave Şeyh Tûsî ile birlikte daha da sistemleşen Usûliyye ekolünün ortaya çıkışıyla birlikte gerileme göstermiştir. Bir başka ifade ile toplumun sorunlarına sadece

<sup>1</sup> Bu eserin geniş tanıtımı için bkz. Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, s. 47; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 90; Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", *DİA*, XIX, s. 5.

<sup>2</sup> Bkz., s. 25.

<sup>3</sup> Uyar, Mazlum, "Gaybet Sonrası Şîi Kelamın Teşekkülü ve Mu'tezile", *İslâmiyyât* II, 1999, sayı 3. s. 166.

<sup>4</sup> Fığlalı'nın Türkçe'ye kazandırdığı bu eser, Ankara Üniversitesi Basımevi tarafından 1978 yılında basılmıştır.

<sup>5</sup> Fığlalı, *Şîi İnanç Esasları* s. 6; Uyar, "Gaybet sonrası Şîi Kelamı", 65 no'lu dipnot, s. 166.

<sup>6</sup> Şeyh Saduk'un eserlerinin listesi ve hangi rical kaynaklarında geçtikleri hakkında detaylı bilgi için bkz., Fyzee, *A Shi'ite Creed*, s. 12-23.



ahbârla cevap vermek yeterli olmayacağını ve Şîf kelâm düşüncesini muhaliflerine karşı savunmada istidlâli kullanmak gerekliliğine vurgu yapan usûlî anlayış, ortaya çıkıp sistemleşmesiyle birlikte ahbârî anlayış önemini yitirmeye başlamıştır. Hatta bu anlayış son dönem ahbârî anlayışının etkili olduğu Safeviler dönemi dışında günümüze kadar hiçbir zaman usûlî anlayışa üstün gelememiştir.

Ahbârî anlayışı sistemli bir şekilde eleştiren ilk kişi Şeyh Müfid'dir. O, Mu'tezîli Bağdat kelâm okuluna mensup âlimlerden ders almış ve geliştirdiği Şîf kelâm metoduyla kendinden önceki ahbârî anlayışı tenkit etmiştir. Hatta hocası Şeyh Saduk'un "*el-İ'tikadât*" adlı eserinde ortaya koyduğu görüşleri ya şerh etmek ya da reddetmek amacıyla "*Tashîhu'l-İ'tikadât*" adlı eserini kaleme almıştır. Şeyh Müfid ve ondan sonraki usûlî anlayışa mensup âlimlerin ahbârî anlayışa karşı başlattıkları mücadelenin altında yatan en önemli sebep, onların ahbârî anlama konusunda akıldan istifade etmemeleri ve ahbârî hadis ilmi kriterlerine göre tenkide tabi tutmamalarıdır.<sup>1</sup>

Usûlî anlayışın başlattığı bu mücadele kendileri, için zirveleşme yolunu açarken ahbârî anlayışın zayıflamasına neden olmuştur. Bu başat nedenlerle birlikte ahbârî anlayışının zayıflamasının diğer nedenleri arasında gaybetin uzamasıyla birlikte Şîf toplumun ihtiyaçlarına ahbârî cevap vermede yetersiz kalmasını ve ahbârî anlayışın ahâd haberleri kullanmada bir beis görmemeleri yüzünden tenakuzların ortaya çıkması ve bunları te'vil için belirli usul ve kaidelerin konulmasını gerekli kılmasını sayabiliriz. İşte bu tür nedenlerle zayıflayan ilk dönem ahbârî anlayışı yerini Şeyh Müfid'le sistemleşen usûlî anlayışa bırakmıştır.

Netice itibariyle ilk dönem ahbârî düşünce Şîf düşünce tarihinde tamamen yok almasa bile Şîf toplumu yönlendirme ve Şîf fıkıh anlayışının şekillenmesinde aktif olarak rol alabildiklerini söylememiz mümkün gözükmemektedir. Şeyh Müfid'le başlayan, Muhakkik ve Allâme Hillî'lerin Şîf düşüncesinde içtihadı meşru kılmalarıyla<sup>2</sup> birlikte zirveleşen usûlî anlayışa rağmen, ahbâra dayalı anlayışın tamamen Şîf düşüncesinden silinmediği gerçekliğini de göz ardı etmemiz mümkün değildir.<sup>3</sup>

### 2.6.5. Son Dönem Ahbârîliği

<sup>1</sup> Uyar, *Ahbârilik*, s. 88.

<sup>2</sup> Uyar, Mazlum, *Şîf Ulemânın Otoritesinin temelleri*, İstanbul, 2004, s. 71.

<sup>3</sup> Uyar, *Ahbârilik*, s. 157.

Şîî toplumda usûlî anlayışın hâkim olması neticesinde pek revaç bulmayan ahbârî anlayış Şîî düşüncesinde tamamen tarihe karışmamıştır. Şîî toplumun içerisinde silik şekilde varlığını devam ettirmesine rağmen Safeviler döneminde yeniden Şîî düşünceye hâkim olmuştur.<sup>1</sup> Ahbârî anlayışın yeniden revaç bulmasında en önemli katkıyı yapan Muhammed Emin el-Esterâbâdî (ö.1033/1624)'dir. Esterâbâdî, kendi dönemine kadar bulunan fakat sistemleştirilmemiş olan ahbârî anlayışını sistemleştirmiş ve bağımsız bir ekol haline getirmiştir.<sup>2</sup> O, bunu yaparken kendinden önce gelen önemli âlimlerin akâid ve fıkıh usûlu konularındaki görüşlerini tenkide tabi tutmuştur. Esterâbâdî, Şîî düşüncenin imamların koyduğu çizgiden sapmasının en önemli sebebi olarak İmâmî âlimlerin usul konuları başta olmak üzere birçok konuda Âmme'yi<sup>3</sup> taklît etmelerini göstermektedir. O'na göre gerçek mecrasından uzaklaşan Şîî düşünceyi yeniden imamların koyduğu çizgiye getirmek için Şîî düşünceye Âmme vasıtasıyla girmiş olan fıkıh usûlu ilmini terk etmek ve Şîî düşünce sistemini bu ilimden tecrit etmek gerekir.<sup>4</sup> Esterâbâdî, Kuleynî ve Saduk döneminde açık şekilde ortaya konulan Şîî düşünceye sonraki zamanlarda gelen Şîî âlimler birçok bid'at karıştırdığını iddia eder ve yapılması gerekeninde ilk dönemdeki saf bozulmamış Şîî düşüncesine dönülmesi gerekliliğini vurgular. Esterâbâdî ile yeniden sistemleşen son dönem ahbârî anlayışının oluşumuna ilk dönem Şîî düşüncesinden uzaklaşma etkili olduğu gibi dönemin getirdiği siyasi şartlarda etkili olmuştur.

Esterâbâdî ile sistemleşen yeni ahbârî anlayışı yaklaşık iki yüz yıla yakın bir hüküm sürmesine rağmen yeniden yerini usûlî düşünceye bırakmıştır. Bu anlayışın kısa sürede revaç bulup yeniden silikleşmesinin en önemli nedenlerinden birisi mutaassıp ahbârîlerin usûlî âlimlere karşı takip etmiş oldukları müsamahasız tutumlarıdır. Bir diğer neden de ahbârî anlayış içerisinde mu'tedil ekolü temsil eden Şeyh Yusuf b. Ahmed b. İbrahim el-Bahrânî (1107/1186–1696/1772) gibi âlimlerin kendi görüşlerinde olan mutaassıp âlimlere yönelttikleri eleştirilerdir.<sup>5</sup> Bir diğer neden ise ahbârî anlayışı ortadan kaldırmak için uğraşan Muhammed b. Bâkır b. Muhammed Ekmel el-Behbehânî (1118/1205–1706/1790)'nin büyük gayretleridir. O, ahbâriliğin Şîî düşün-

<sup>1</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 157.

<sup>2</sup> Yurdagür, "Ahbârîyye", *DİA*, I, s. 491.

<sup>3</sup> Şîî düşünceye göre Ehl-i Âmme: Kendilerine muhalefet eden Ehl-i Sünnet taraftarlarıdır.

<sup>4</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 162.

<sup>5</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 372.

cesindeki üstünlüğüne son noktayı koymuş ve müçtehidin görev ve vazifelerinin açık şekilde belirterek Şîî düşüncesindeki tikanıklığı gidermeye çalışmıştır.<sup>1</sup>

Günümüzde ahbârî anlayışın en güçlü olduğu bölge Bahreyn'dir. İran'da Nişabur, Hemedan ve Sebzivâr gibi bölgelerde dağınık bir şekilde varlığını sürdürebilmektedir. Irak'ta ise ancak Mü'minîn medresesi ve Cemalüddin ailesinin temsilcileri tarafından ve bazı muhafazakâr ulema tarafından takip edilmektedir. Uyar'ın belirttiğine göre, Bahreyn dışında ahbârî anlayış faaliyetlerini rahat bir şekilde sürdürememekte ve etki alanları sadece kendi köy ve kabileleriyle sınırlı kalmaktadır.<sup>2</sup>

### 2.6.6. İlk dönem ve Son Dönem Ahbâriliğin Mukayesesi

İlk ve son dönem ahbârî anlayışlarının arasındaki farklılıkları maddeler halinde şu şekilde izah etmemiz mümkündür:

- i) İlk dönem ahbârîleri daha çok muhaddis veya ehl-i hadis gibi farklı isimlerle anılırken son dönem ahbârîleri, bütün Şîî-İmâmî âlimler tarafından “ahbârî” olarak isimlendirilmiştir.
- ii) İlk dönem ahbârîleri imamın gaybetinin hemen ardından, diğer bir ifade ile nass döneminin hemen ardından tezahür etmiş bir anlayıştır. Bu nedenle de bu anlayış usûlî anlayışa tepki olarak tezahür etmemiştir. Son dönem ahbârîlik ise Hillîler ile birlikte zirveleşen usûlî anlayışa bir tepki olarak ilk dönem Şîî düşüncesinin ihyası iddiasıyla ortaya çıkmıştır.
- iii) İlk dönem ahbârî anlayışı Şîî toplumun ihtiyaçlarına sadece ahbârî aktarmakla cevap vermekteydi. Şeyh Müfid ile başlayan usûlî anlayışta aklî istinbat hükümlerinden istifade etmek suretiyle toplumun ihtiyaçlarına cevap veriyordu. Son dönem ahbârî anlayış ise usûlî anlayışın bütün yaklaşımlarına tepki olarak oluşmuş bir protesto hareketidir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, s. 211.

<sup>2</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 373.

<sup>3</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 73.

## BÖLÜM 3:Şİİ-İMAMİYYE'DE USULİLİK VE ŞEYH MÜFİD

### 3.1. Usûlî Anlayışın Ortaya Çıkışı

Şîî anlayışa göre imam hayata iken Şîî toplumun dîni, siyasi, sosyal ve kültürel her türlü problemini karizması ve ilminin vehbi oluşuyla cevaplandırılabilirdi. Gaybetin başlamasıyla birlikte Şîîler karşılaştıkları problemleri çözen bir imamın varlığından mahrum kalmışlardı. Bu dönemde Şîî, zuhur eden yeni meselelerini nasıl çözümleyeceğini tartışmaya başlamıştır. Tartışmaların neticesinde iki akım/ekol ortaya çıkmıştır. Şîî düşüncede ortaya çıkan düşünce sistemlerinin birisi *Ahbârîlik*, diğeri ise *Usûlîlik*'tir. Şîî toplumun ihtiyaçlarına cevap verme hususunda ahbârî anlayış imamların ahbârının yeterli olacağı kanaatinde iken; usûlî anlayış ise daha pratik ve akılcı bir yaklaşımı benimsemiştir.

Ahbârîliğin muhalifi olarak teşekkül etmiş olan usûlî düşünce, akılı ön planda tutarak toplumun ihtiyaçlarına cevap vermede imamların ahbârından ziyade belirli prensiplerin izlenmesi gerekliliğine vurgu yapmıştır. Usûlî düşünceye göre, ulemanın görevinin sadece imamların ahbârını incelemekten ibaret olmadığıdır. Bilakis bu görevleri kadar mühim olan diğeri bir görevleri ise söz konusu kaynaklardan fikhî hükümlerin nasıl çıkarılacağına dair belirli prensipleri ortaya koymaktır. Ulemaya yüklenen bu görev anlayışının tabi bir sonucu olarak oluşan düşünce, Şeyh Müfid'le birlikte daha sistemli bir hale gelmiş ve usûlî ekol olarak nitelendirilmiştir.<sup>1</sup>

Şîî düşünce ekolleri toplumun rehberliği konusunda karşılaşılan ihtiyaçlara binaen oluştuğu için usûlî anlayışın imamın gaybetinin hemen ardından oluştuğunu söyleyemeyiz. Zîra toplumda imamın gaybetinin uzun sürmeyeceği düşüncesi hâkimdi ve toplumsal ihtiyaçlara imamların ahbârları ile cevap verilmesi mümkündü. Fakat gaybetin uzamasıyla birlikte Şîî toplumunun ihtiyaçlarına ahbâr yeterli gelmediği gibi kendi içerisindeki karmaşık problemlere de çözüm üretmez konumdaydı. Ayrıca ahbâr, Şîî toplumun kendi içerisindeki meselelerde yetersiz kalmasının yanında muhalif grupların yönelttikleri itirazlara da -özellikle de gaybet konusunda- cevap vermede yetersiz kalmaktaydı. Bu tür nedenlerden dolayı gaybetten birkaç asır sonra usûlî anlayış teşekkül etmiştir. Şeyh Müfid'le birlikte şekillenen usûlî anlayış, hicri beşinci asır-

---

<sup>1</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 67.

dan itibaren Şîî-İmâmî düşüncesinde hâkim düşünce olarak varlığını sürdürmüştür. Ancak usûlî anlayış, Safeviler döneminde Muhammed Emin el-Esterâbâdî (ö.1033/1624), ile birlikte yeniden revaç bulan son dönem ahbârîlik anlayışı karşısında üstünlüğünü kısa süreliğine kaybetmiştir. Esterâbâdî'nin gayretleriyle Şîî-İmâmî düşüncesine yeniden hâkim olan ahbârî anlayışının üstünlüğüne son noktayı koyan Muhammed Bakır b. Muhammed Ekmel el-Behbehâni (ö.1205/1790) olmuştur. Behbehâni, Şîî düşüncesindeki tıkanıklığa son verdiği gibi, müçtehitlerin vazife ve görevlerini de açık bir şekilde ortaya koymuştur.<sup>1</sup> Ahbârîlerin hâkimiyetine son veren o, Şîî-İmâmî aklî düşüncenin yeniden canlanmasına vesile olmuş ve usûlî düşünce, Behbehâni'den sonra Şîî-İmâmî düşüncede hâkim unsur olarak varlığını günümüze kadar sürdürmüştür.

Usûlî düşünce Şeyh Müfid ile birlikte sistemleşmesine rağmen, İbnü'l-Cüneyd ve İbn Ebû Akîl, Şeyh Müfid öncesi usûlî anlayışını ilk temsilcileri olarak kabul edilmektedirler.<sup>2</sup> Diğer taraftan usûlî anlayışın oluşmasında rasyonel kelâm anlayışın temsilcileri olan Mu'tezile ekolünün ve Nevbahtî ailesinin katkıları inkâr edilemez. Bu sebeple de Şeyh Müfid öncesi usûlî anlayışı daha iyi anlamak ve akla dayalı Şîî kelâmının oluşum sürecinde Mu'tezile ekolünün ve Nevbahtî ailesinin rolünden kısaca bahsetmenin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### 3.1.1. Mu'tezile'nin Rolü

Gaybet sonrası Şîî kelâm anlayışı hadis kaynaklı olduğundan Mu'tezile ile mukayese edildiğinde sadece imâmet anlayışında değil, Allahın sıfatları, kader ve irâde gibi diğer konularda da temel farklılıkların olduğu görülmektedir. Gaybetin ilk dönemlerinde Şîî-İmâmî kelâmı ahbâr kaynaklı olmasından dolayı Allahın sıfatları konusunda teşbih ve tecsim fikirlerini içermesinin yanı sıra cebr ve kader görüşlerini de barındırmaktaydı.<sup>3</sup> Akâide dair meselelerde standart kuralları benimsemiş olan Mu'tezilî anlayış, bu tür inanışlara karşı taviz vermemesinden dolayı en fazla tenkide tabi tuttuğu grup Şîî'dir.<sup>4</sup> Mu'tezile'nin bu gruba yönelttiği eleştiriler hakkında Hayyât'ın (ö.300/913) *Kitâbu'l-İntisâr* adlı eseri önemli bilgiler içermektedir. Hayyât bu eserinde Hişam b. Hakem (ö.

<sup>1</sup> Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, s. 211.

<sup>2</sup> Uyar, "İbnü'l Cüneyd", *DİA*, XXI, s. 5.

<sup>3</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 221.

<sup>4</sup> Uyar, "Gaybet Sonrası Şîî kelâmı", s. 153.

179/795), Ali b. Mansur, Hişam b. Salim el-Cevâlikî, Şeytânü't-Tak, Ali b. Mîsem ve Sekkâk gibi Şîî kelâmcılarının dile getirdikleri görüşleri eleştirmektedir. İlk dönem Şîî kelâmcılarının görüşlerini aktarması sebebiyle Hayyât, etkileşim öncesi Şîî kelâmının genel portresini göstermesi açısından son derece önemlidir.<sup>1</sup> İlk dönem Şîî kelâmcılarına eleştiriler yönelten Hayyât, onlardan Mu'tezile ile dost olan ve tevhid esasını kabul eden küçük bir grubun böyle düşünmediğini de açıklamıştır.<sup>2</sup>

Akla dayalı Şîî kelâmının oluşması aşamasında Mu'tezile'nin imâmî ulemaya tesiri iki merhalede gerçekleşmiştir. Bunlardan ilki Nevbahtî ailesinin Mu'tezile mezhebine ait olan bazı görüşleri benimsemesi; diğeri ise gaybetten hemen sonra Bağdat'ta hâkim olan Büveyhîler dönemidir.<sup>3</sup> Şîî kelâm sisteminde Mu'tezile tesirinin belirginleşmeye başladığı dönem gaybetin uzaması ve imâmet ile ilgili tartışmaların yoğunlaştığı dönemdir. Söz konusu problemlerle ilgili gerek içerden gerekse muhalifleri tarafından yöneltilen itirazlara cevap vermek için Şîî ulema ilk zamanlar sadece ahbâr kaynaklı çözümler getirmekteydiler. Ancak zamanla sadece ahbâr kaynaklı çözümler yeterli olmayınca Şîî ulema kendi inanç esaslarına ters düşmeyecek şekilde Mu'tezilenin rasyonel aklî yaklaşımından istifade etmeye başlamışlardır.

Şîî ulemanın ihtiyaçlara binaen Mu'tezilenin aklî yaklaşımlarından istifade etmeleri yanı sıra etkileşimin bir diğeri önemli sebebi de dönemin siyasi şartlarıdır. Büyük gaybetin başlamasından kısa bir süre sonra Bağdat'ta hâkim olan Büveyhîler yönetimi döneminde İmâmî ulemanın entelektüel değişimi Şîî ile Mu'tezile arasında etkileşimi hızlandırmıştır. Bu dönem itibarıyla Şîî İmâmî ulema temel inanç esaslarına yönelik problemleri izahta hem akıldan istifade etmeye başlamışlar hem de büyük gaybetin başlamasından dolayı Şîî toplumun ihtiyaçlarına pratik çözümler bulma gayretine girmişlerdir.<sup>4</sup> Bu dönemde imâmî ulema, Mu'tezilî âlimlerden ders almışlar ve onların ilim meclislerini takip etmişlerdir.

Rasyonel Şîî kelâmının oluşmasında Mu'tezilî görüşlerin Şîî çevrelerde taraftar bulmasının bir diğeri sebebi de üçüncü asrın sonlarına doğru bazı Mu'tezilî âlimlerin Şîî'ya

<sup>1</sup> Hayyât, Abdurrahim b. Muhammed, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red 'Alâ Râvendi el-Mülhid*, Nşr. Muhammed Hicâzî, Kahire, 1988, s. 36–38.

<sup>2</sup> Hayyât, *Kitâbü'l-İntisâr*, s. 36.

<sup>3</sup> Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 223.

<sup>4</sup> Uyar, "Gaybet Sonrası Şîî kelâmı", s. 158.

geçmiş olmalarıdır. Mu‘tezilî çevrelerde yetişen Muhammed b. Abdullah b. Mumellek, Ebû Muhammed Hasan b. Mûsa en-Nevbahtî, Ebû Ca‘fer Muhammed b. Kubbe ve Ebû Hasan b. Bişr gibi âlimler Mu‘tezilî görüşlerin Şîî çevrelerde kabul edilmesini hızlandırmışlardır.<sup>1</sup>

Bunlarla birlikte Şîî kelâmının oluşmasında diğer bir neden de her iki mezhebi şahsında cem’ etmiş olan Büveyhî veziri Sahib b. Abbâd (ö. 385/995), iki mezhebin yaklaşmasında önemli rol oynamıştır. İşte bu tür nedenlerden dolayı Şeyh Müfid ile birlikte akla dayalı Şîî kelâmının şekillenmesinde Mu‘tezile’nin önemli rol oynadığını söylememiz mümkündür.

### 3.1.2. Nevbahtî Ailesi ve Mezhep İçindeki Etkinliği

Şîî-İmâmîyye anlayışının kurumsallaşması sürecinde Kum ekolü ahabîrî anlayışı temsil etmektedir.<sup>2</sup> Kum ekolüne karşı akılcılığı ön plana çıkaran usûlî düşüncenin ilk tohumları Irakta ikamet eden Nevbahtî ailesinin bazı önemli temsilcileri tarafından atılmıştır. Dönemin siyasi iktidarı olan Abbasilerle iyi ilişkiler içerisinde olmalarından dolayı Nevbahtî ailesi Abbasi saraylarında önemli bir nüfuz elde etmişlerdi. Nevbahtî ailesinin reisi olan Ebû Sehl b. İsmail b. Ali (ö. 311/923 ), kültürlü, bürokrat, Şeyhu’l-Mutekellimûn<sup>3</sup> ve Bağdat’taki Şîîlerin temsilcisi<sup>4</sup> konumundaydı. O, halife Muktedir döneminde önemli görevlerde bulunmuş ve halife ile ilişkileri son derece iyi seviyede sürdürmüştür. Hatta sarayla kurulan bu yakın ilişkiler neticesinde hem Nevbaht ailesinin fertleri hem de diğer İmâmî Şîîler bu dönem içerisinde bir takım memurluklarda görev almışlardı.<sup>5</sup> Nevbahtî ailesi, sarayla kurdukları iyi ilişkiler neticesinde elde ettikleri nüfuzlarının yanı sıra Bağdat’ın entelektüel birikintisinden özellikle de Mu‘tezilî düşünce yapısından önemli ölçüde etkilenmişlerdir. Nevbahtî ailesinin bu etkisi, Şîî-İmâmîler arasında aklî esaslara ağırlık veren bir grubun oluşmasına zemin hazırlamıştır.<sup>6</sup> Mu‘tezilî anlayışın sağladığı zihinsel yapıyla Nevbaht ailesi, Şîî-İmâmî anlayışın rasyonel bir çizgiye taşınmasına ve Şîî kelâmın teşekkül etmesinde önemli roller üst-

<sup>1</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 224.

<sup>2</sup> Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesi*, s. 13.

<sup>3</sup> Uyar, “*Gaybet sonrası Şîî Kelâmı*” s. 161.

<sup>4</sup> Hakyemez, *Şîa’da Gaybet İnanç*, s. 126.

<sup>5</sup> Hakyemez, *Şîa’da Gaybet İnanç*, s. 124.

<sup>6</sup> Hakyemez, *Şîa’da Gaybet İnanç*, s. 125

lenmişlerdir. Diğer taraftan *şeyhu'l-mütekellimun* olarak da bilinen Ebû Sehl b. İsmail, Ali el-Cubbâi ve Sabit b. Kurrâ ile tartışmalarda bulunmuştur.<sup>1</sup> Nevbahtî ailesinin Şîî kelama yapmış oldukları önemli katkılardan daha sonraki dönemlerde yetişmiş olan Şîî mütekellimleri, doğrudan ya da dolaylı yollardan büyük ölçüde istifade etmişlerdir. Mesela, Şeyh Müfîd'in hocalarından olan Ebû'l-Ceyş'in, Ebû Sehl Nevbahtî'nin öğrencisi olduğu imâmî kaynaklarda bildirilmektedir.<sup>2</sup> Şîî İmâmî kimliğine önemli katkılar sağlayan Ebû Sehl İsmail b. Ali en- Nevbahtî (ö. 311) ve Fıraku'ş-Şîa adlı eserin müellifi olan yeğeni Hasan b. Musa en-Nevbahtî (ö. 310)<sup>3</sup>, Nevbahtî ailesinin önemli temsilcilerindendirler. Bu âlimler kendilerinden önceki Şîî kelâmcılarının teşbih ve tescime varan aşırı görüşleriyle mücadele etmişlerdir.<sup>4</sup>

Nevbahtî ailesinin Şîî kelâmına yaptıkları önemli katkılar neticesinde, hem Şîa içerisinde aşırılıkları temsil eden gulat fırkaları etkilerinin azalmasına neden olmuşlar<sup>5</sup>, hem de Şîî-İmâmî kelâm düşüncesine yeni çehre kazandırmışlardır. Diğer taraftan imâmeti inanç esasları arasına dâhil eden Ebû Sehl b. İsmail kendinden önceki Şîî kelâmcıların imâmet bahsindeki nassa dayalı izahatlarının yerine aklî izahatlarla imâmetin gerekliliğini açıklamaya çalışmış ve nassı da bunları destekleyici unsur olarak görmüştür.

Gaybet-i sugra döneminde ikinci sefirin<sup>6</sup> ölümünden sonra vekâletin kendi ailesinden Hüseyin b. Ruh en-Nevbahtî'ye geçmesini sağlayan Ebû Sehl, imâmet esasından olduğu gibi hem gaybet doktrininin dogma olarak ortaya konulması için<sup>7</sup> hem de gaybet inancının aklî temellere oturması için büyük çaba sarf etti.<sup>8</sup> Ebû Sehl'e göre yaşayan fakat gaybette olan gâib imam ancak meşru vekiller vasıtasıyla Şîî toplumla temasta bulunabilirdi.<sup>9</sup> Ebû Sehl b. İsmail'in yeğeni olan Hasan b. Musa en Nevbahtî (ö. 310/922) de kendi dönemindeki âlimler arasında konumunu kabul ettirmiş hem önemli

<sup>1</sup> Uyar, "Gaybet sonrası Şîî Kelamı", s. 161,

<sup>2</sup> Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 95.

<sup>3</sup> Hasan b. Musa en-Nevbahtî'nin hayatı eserleri hakkında detaylı bilgi için bkz., En-Nevbahtî, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa, *Şîî İmâmî Fırkalar*, çev., Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, 2004, Ankara.

<sup>4</sup> Uyar, "Gaybet sonrası Şîî Kelam", s. 161.

<sup>5</sup> Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, s. 13.

<sup>6</sup> İkinci sefirin/naibin döneminde Nevbahtî ailesinin yaptıkları faaliyetler için bkz., Hussain, *The Occultation*, s. 119.

<sup>7</sup> Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, s. 15.

<sup>8</sup> Uyar, "Gaybet sonrası Şîî Kelamı", s. 162.

<sup>9</sup> Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, s. 15.



bir kelâm bilgini hem de felsefî tarafı ağır basan felsefecilerden birisidir.<sup>1</sup> Nevbahtî ailesinin önemli temsilcilerinden olan bu âlimler, hem Şîî-İmâmîyye'nin akâid esaslarına hem de Şîî toplumda ortaya çıkan sorunlara/ihtiyaçlara sadece nasrlara bağlı kalarak getirilecek izahların yetersiz olacağına farkına varmışlardır. İnanç esaslarına ve toplumsal problemlere en iyi şekilde akılcı malzemelerle donatılmış rasyonel kelâm metodu ile çözümler üretebileceğini düşünmeleri Şîî kelâm düşüncesinin akılî metotla şekillenmesine zemin hazırlamış ve Şeyh Müfid ile birlikte sistemleşmiş olan Usûlîlik anlayışına öncülük etmişlerdir.

Kısaca belirtmek gerekirse Nevbahtî ailesinin bu iki önemli siması, teşbih, tescim, rü'yetullah, Allahın sıfatları, istitâat ve insanın fiilleri gibi konularda akılcı öncelleyen Mu'tezilî anlayışı benimsemelerinden dolayı İmâmî doktrinle Mu'tezilî anlayışı birleştiren rasyonel okulun ilk kurucuları olmuşlardır. Ancak burada şunu da belirtmek gerekir ki rasyonel okulun ilk kurucuları olarak gösterilen bu iki önemli sima tam bir sistem oluşturamamışlardır. Zîra onlar, bir taraftan Mu'tezile'nin tesiriyle imamların mu'cize göstermelerini inkâr ederken diğer taraftan da akılî metotlarla onların masum olduklarını ve bütün lisan ve sanatları bildiklerini ispata koyulmuşlardır. Ayrıca Mu'tezile'nin temel prensiplerinden olan "va'id" ve "el-menzile beyne'l-menzileteyn" anlayışına karşı çıkarlarken diğer taraftan Kur'an'da bazı eksiklerin olduğunu da iddia etmişlerdir.<sup>2</sup> Kanaatimize göre Nevbahtîlerin bu iki önemli simasının sistematik bir tutum sergileyememelerinin nedeni muhtemelen Şîî rasyonel kelâmının teşekkül döneminde oluşudur.

### 3.2. Şeyh Müfid

Şeyh Müfid, Şîî-İmâmî anlayışın rasyonelleşmesinde önemli bir görev üstlenmiş köşe taşlarından biridir. O, kendi mezhebî inancını izah etmek üzere muhtelif ebatta iki yüz kadar eser kaleme almış velût bir yazardır. Müfid'in kaleme aldığı eserleri genel olarak masum imâmlar ve söylemleri, Kur'an'ın yorumu, temel Şîî akidelerin izahı, Şîî ulema da dahil olmak üzere muhaliflerin inanç ve görüşlerine karşı ortaya konulan polemik ve tartışmalar, Şîî fıkıh anlayışı vb. konuları içermektedir. Bundan dolayı biz çalışma-

<sup>1</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 57; Uyar, "Gaybet sonrası Şîî Kelâm" s. 163; Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç*, s. 126

<sup>2</sup> Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesi*, s. 18.

mızda Şeyh Müfid'in hayatı, hocaları, öğrencileri, eserleri ve yaşadığı dönemi daha detaylı bir şekilde ele almayı uygun görmekteyiz.

### 3.2.1. Şeyh Müfid'in Yaşadığı Dönem

Şeyh Müfid'in yaşadığı dönemin şartları ve özellikle de çocukluğundan itibaren Bağdat'ta yaşamış olması göz önüne alındığında, farklı kesimlere mensup pek çok hocadan ders almış olduğunu söylememiz mümkündür. Diğer taraftan yaşadığı dönemin portresini göstermesi açısından Müfid'in hocalarından bazılarına yönelik yazmış olduğu reddiye türü eserler önemlidir.<sup>1</sup> Zîra bu tür eserler, Müfid'in yaşadığı dönemde fikir ve düşünce özgürlüğünün olduğunun yazılı delilleridir.

Şeyh Müfid'in yaşadığı 4/10. asırda İslam dünyasının geneline baktığımızda Mısırda Fatimîler, Musul ve Halep'te Hamdâniler, Yemen'de Zeydîler; Bağdat, Fars İsfahan'da Büveyhîlerin yönetime hâkim olduğunu görmekteyiz. İslam dünyasının önemli merkezlerine farklı hanedanların hâkim olması siyasi birlik açısından negatif bir tablo oluştursa da ilmî ve fikri hareketlilik açısından pozitif bir etki sağlamıştır. Zîra bu yüzyılda farklı merkezlere hâkim olan hanedanlar islâmî fırkalara kendi fikir ve düşüncelerini ifade edebilme hürriyeti sağlamışlardır. İşte İslam dünyasının siyasi birlikten yoksun çok sesliliğin hâkim olduğu bu asır, fikir hürriyetine ve önemli âlimlerin yetişmesine imkân sağlamıştır.

Bu asırda mezheplerin i'tikâdi esaslarının belirlendiği önemli eserler tedvin edilmiştir. Bu sebeple de bu asra '*tahdîdu'n-nusus*' yani ana metinlerin kayda geçirildiği asır denilmiştir.<sup>2</sup> Bu asırda İslam dünyasının başkenti olarak niteleyebileceğimiz Bağdat, farklı mezheplere mensup âlimlerin ikamet ettiği ve mezhepler arasında ilmî münazaraların yaygın olduğu bir şehirdi. Bu dönemde yetişmiş olan Bakıllânî (ö. 403/1013)<sup>3</sup>,

---

<sup>1</sup> Şeyh Müfid'in reddiye türünde yazdığı eserlerden birisi, *en-Nakz 'Alâ Ali b. İsa er-Rummâni fi'l-İmâme*'dir. Bu eserinde Müfid, hocası Ali b. İsa er-Rummâni'yi imamet konusundaki görüşlerinden dolayı eleştirir.

<sup>2</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 78.

<sup>3</sup> İslam mezheplerinin kökleştiği ve İslâmî ilimlerin teşekkülünün tamamlandığı bir dönemde yetişen Bâkılânî, Eş'ari kelamının şekillenmesinde önemli hizmetleri olmuştur. *et-Temhid* ve *el-İnsaf* önemli eserlerindedir. Ayrıntılı bilgi için bkz., Gölcük, Şerafettin, "Bâkılânî", *DİA*, IV, s. 531-535.

Kadı Abdülcebbar (ö. 415/1025)<sup>1</sup> ve Şeyh Müfid (ö. 413/1032) gibi âlimler hem kendi mezheplerinin i'tikâdi esaslarına ve düşüce sistemlerine hem de genel olarak İslam düşüncesine önemli katkılarda bulunmuşlardır. Diğer bir ifade ile bu önemli atmosferin sağlandığı bu asır, İslam düşüncesinin mihenk taşları olan âlimleri ilim dünyasına hediye etmiştir.<sup>2</sup>

Bu asrın bir diğer özelliği de “*Şîi Asrı*” olmasıdır. Şîilerin aktif rol aldıkları bu asırda İsmâiliyye Şîa'sı iki kol halinde biri Mağrib'te (Fatimîler) diğeri de Bahreyn'de (Karmatîler) olmak üzere iki devlet kurmuşlardır. Zeydîler ise Taberistan'da Şîi/Zeydî devleti kurmuşlardır. Ayrıca Şîi Hamdânîler ise Musul ve Halep'te bağımsız devlet kurmuşlardır. Diğer taraftan ise Zeydîler vasıtasıyla müslüman olan Deylemîler kısa sürede Büveyhîler<sup>3</sup> devletini kurmuşlar ve hilafet merkezi Bağdat'ı ele geçirmişlerdir.<sup>4</sup> Siyasi alanda farklı bölgelerde çeşitli Şîi hanedanlıklar kurulsa da bu asra siyasi açıdan tam anlamıyla Şîi asrı dememiz mümkün gözükmemektedir. Zîra bu asırda sadece Fatimîler ve Zeydîler Şîilik adına iktidarda bulunmuşlardır. Ancak Şîi siyasi iktidarın tarihi süreçteki konumuna baktığımızda hicri 4. asır siyasi açıdan da “*Şîi Asrı*” olduğunu söylememiz gerekmektedir.

Müfid'in yaşadığı bu asır, Şîi düşüncenin temel kaynak eserlerinin telif edildiği, özellikle de Şîi İmâmiyye düşüncesinin temel prensiplerinin nihâi şeklini aldığı bir asır olmuştur. Bu asır hem İmâmî hem de İsmâîli doktrinindeki en önemli âlimlerin yetiştiği ve Şîi düşüncenin temel eserlerin telif edildiği asır olmuştur. Şîi İmâmiyye'nin dört temel eserinden (Kütüb-i Erbaa) Kuleynî'nin el-Kâfiye'si dışındaki diğer üç eser bu asırda telif edilmiştir. Gaybet anlayışı nihâi şeklini bu asırda almıştır. Şeyh Müfid dışında hocası Şeyh Saduk, öğrencilerinden Şerîf Radî, Şerîf Murtaza, Şeyh Tûsî gibi âlimler bu asırda yetişmiştir. Kütüb-i Erbaa dışında Hz. Ali'ye atfedilen şiirler ve hutbeleri içeren “*Nehçu'l Belağa*” Şerîf Radî tarafından bu asırda edisyon edilmiştir.

---

<sup>1</sup> Basra Mu'tezile'sinin önemli kelimcilerindandır. Önemli eserleri arasında *el-Muğni*, *Tesbitü delâli'n-nübüvve*, ve *Şerhu'l-Usuli'l-hamse* vardır. Ayrıntılı bilgi için bkz., Yurdagür, Metin, “Kâdi Abdülcebbar”, *DİA*, XXIV, s. 103-105.

<sup>2</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 78.

<sup>3</sup> Büveyhîler hakkında daha detaylı bilgi için bkz., Bozkuş, Metin, *Büveyhîler ve Şîilik*, Sivas, 2003, s. 13-90; Merçil, Erdoğan, “Büveyhîler”, *DİA*, II, s. 496.

<sup>4</sup> Bozkuş, *Büveyhîler*, s. 96-97.

Diğer taraftan İsmâîlî filozoflardan olan Hamidüddin el-Kirmânî<sup>1</sup> de bu asırda yetişmiş âlimler arasındadır.<sup>2</sup>

### 3.2.2. Hayatı

İmâmiyye Şîa'sının önde gelen kelâm, fıkıh ve hadis âlimlerinden ve Şîî rasyonel kelâm ekolünün asıl kurucusu konumunda olan Şeyh Müfid'in asıl adı Muhammed b. Muhammed b. Nu'man el-Hârîsi el-Ukberî el-Bağdadî<sup>3</sup> el-Kerhî<sup>4</sup>'dir. Müfid'in künyesi *Ebû Abdullah*; lakabı ise *el-Müfid*'dir. Babası Muhammed b. Nu'man'ın da lakabı el-Muallim'dir. Müfid aynı zamanda İbnu'l-Muallim olarak da bilinmektedir.<sup>5</sup> Şeyh Müfid'in hakkında bilgi veren kaynaklara baktığımızda o'nun doğum tarihi ile ilgili 333, 336 ve 338 yılları şeklinde üç farklı rivayet mevcuttur. Doğum tarihi ile ilgili kaynaklarda verilen tarihlerden et-Tabatabâî, 338,<sup>6</sup> McDermott ve Akhtar, 336 veya 338<sup>7</sup> Madelung ise 336<sup>8</sup> tarihinin doğru olduğunu kanaatindedir. Bulut ise Müfid hakkında yaptığı çalışmasında çağdaşı İbn Nedim ve öğrencisi Ebû Ca'fer Tûsî'nin verdiği 338<sup>9</sup> tarihinin daha doğru olabileceği kanaatini taşımaktadır.<sup>10</sup> O, Dicle nehri-nin doğu kısmında ve Musul ve Bağdat arsında yer alan Ukbera yakınlarında olan Süveyka İbnü'l-Basrî'de doğmuştur.<sup>11</sup>

İlk eğitimini babasından aldığından dolayı İbnu'l-Muallîm<sup>12</sup> diye de nitelenen Müfid, küçük yaşta babasıyla birlikte ilim tahsil etmek maksadıyla Bağdat'ta gitmiş ve Kerh

<sup>1</sup> Kirmânî'nin hayatına dair fazla bilgi yoktur. Ancak kendi yazdığı eserlerden ve Daha sonraki Musta'îf İsmâîlî dailerin çalışmalarında ona dair bilgiler verilmektedir. Kirmânîye "Hüccetü'l-İrakeyn "ünvanı verilmiştir. O, Fatimî davetinin merkezindeki liderlerince devletin en bilgin ilahiyatçısı olarak kabul edilmiştir. "*Râhatü'l-Akl*" ve "*Mecmu'atü Resâil'l-Kirmânî*" günümüze ulaşan eserlerindedir. Bkz., Daftary, Farhad, "Kirmânî Hamidüddin", *DİA*, XXVI, s. 63–64.

<sup>2</sup> Bozkuş, *Büveyhiler*, s. 98.

<sup>3</sup> Tabatabâî, Abdülaziz, "*eş-Şeyh el-Müfid ve 'atâuhu'l-fikriyye el-halîde*", (*Silsiletü Müellifati's-Şeyh el-Müfid içinde*), Beyrut, 1993/1414, cilt, I, s. 16; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 61.

<sup>4</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 79.

<sup>5</sup> Naqawî, Seyyid Ali, "*Contribution of Al-Shaykh Al-Mufid to the Development of Shî'i Jurisprudence*" Message of Thaqaalayn; A Quarterly Journal of Studies, 1993, Vol., I, s. 78.

<sup>6</sup> Tabatabâî, "*eş-Şeyh el-Müfid ve 'atâuhu'l-fikriyye*", cilt, I, s. 17.

<sup>7</sup> McDermott, *The Theology*, s. 13; Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 79.

<sup>8</sup> Madelung, Wilferd, "*Mufid*" EI2, VII, s. 312.

<sup>9</sup> Tûsî, *el-Fihrist*, s. 190.

<sup>10</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 63.

<sup>11</sup> McDermott, *The Theology*, s. 13; Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers* s. 79.

<sup>12</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s.79.

mahallesine yerleşmişlerdir. Küçük yaşlardan itibaren buraya yerleşmesinden dolayı o, el-Kerhî diye de tanınmıştır.<sup>1</sup>

Onun hakkında bilgi veren kaynaklarda Şeyh Müfid için “*Müfid, İbnu’l-Muallim, Şeyhu’r-Rafıza Âlimu’ş-Şîa*” gibi lakapların verildiğini görmekteyiz.<sup>2</sup> Ayrıca Akhtar, Müfid’e çeşitli alanlardaki bilgisinden dolayı zamanında ve daha sonraki zamanlar içerisinde *Arapların Aristosu* da denildiğini aktarmaktadır. İsminden daha fazla bilinen adeta onunla özdeşmiş olan “*Müfid*” lakabının ona verilmesi hakkında kaynaklarda üç farklı rivayet vardır. Bu rivayetlerden birincisine göre o’na bu lakabı Ali b. İsa er-Rummâni’nin (ö 384/994), ikinci rivayette ise Kadı Abdülcebbar’ın üçüncü rivayette ise bu lakabı bizzat Sâhibu’l-Emr tarafından verildiği belirtilir.<sup>3</sup> Küçük yaşta Bağdat’a gelen Müfid döneminin önemli âlimlerinden dersler okumuştur. Onun en önemli özelliği döneminin getirdiği şartlar itibariyle Şîi-İmâmî hocalar yanında diğer mezheplere mensup âlimlerden de dersler almış olmasıdır. Çok donanımlı bir şekilde yetişen Şeyh Müfid, Şîa’ya yöneltilen eleştirilere cevap vermek ve ilmî faaliyetlerde bulunmak için, Kerh mahallesindeki bir mescitte ve Şîi’lerin camii olarak bilinen Berasa’da dersler verdi ve ilmî tartışmalar düzenlemiştir.<sup>4</sup> Onun bu ilmi toplantılarına sadece toplumun değişik kesimlerinden insanlar değil aynı zamanda Şîi-Büveyhî yönetiminden olanlarda ilgi göstermişlerdir.

O, ilmi toplantılar yanı sıra kitap telifi başta olmak üzere çok sayıda da öğrenci yetiştirmiştir. Şeyh Müfid’in yetiştirdiği bu öğrenciler arasında Şerîf Murtaza, Şerîf Râdî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Hasan Tûsî, Ebû’l-Abbas en-Necâşi, Ebû’l-Feth Muhammed ibn Ali el-Karakî, Ebû Ya’la Muhammed b. Hasan Hamza el-Ca’fer gibi önemli simalar vardır.<sup>5</sup> Öğrencisi Ebû Ca’fer Tûsî’nin bildirdiğine göre Müfid, 3 Ramazan 413’te Kerh’te vefat etmiş<sup>6</sup> ve cenazesini öğrencilerinden Şerîf Murtaza kıldırmıştır.

<sup>1</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 79; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 64.

<sup>2</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers* s. 79; Tabatabâi, “*eş-Şeyh el-Müfid ve ‘atâuhu’l-fikriyye*”, cilt, I, s. 16–21; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 68.

<sup>3</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 80–81; McDermott, *The Theology*, s. 10; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 68–72.

<sup>4</sup> Güner, *Büveyhîler*, s. 157.

<sup>5</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 83.

<sup>6</sup> Tûsî, *el-Fihrist*, s. 190.

Cenazesi ilk önce evine defnedilmesine rağmen daha sonra Mekâbîr-i Kureyş'te yeni bir türbeye nakledilmiştir.<sup>1</sup>

Şîi-İmâmiyye mezhebinde önemli âlimlerden olan Şeyh Müfid'in ölümü üzerine öğrencileri Şerîf Murtaza ve Mahyar ed-Deylemî birer mersiye kaleme almışlardır. Diğer taraftan Şeyh Müfid'in muhalifleri onun ölümünü sevinçle karşılamışlardır. Örneğin Sünnî çağdaşı Hâtib el-Bağdadî (ö. 462/463–1069/1070), onun hakkında “Şeyhu'r-Rafıza” olarak bahsettikten sonra, onun Rafizîlerin inanç ve akidelerini savunmak ve selefi tan etmek maksadıyla birçok eser telif ettiğini söyler. Ayrıca Hâtib, “insanların birçoğu onun yüzünden helake uğradı. Şükürler olsun ki (öldü de) Allah müslümanları ondan kurtardı”<sup>2</sup> ifadelerini kullanarak ölümünden dolayı sevincini dile getirmiştir.

### 3.2.3. Hocaları

Şeyh Müfid'in hocalarının sayısı hakkında kaynaklarımızda farklı rivayetler söz konusudur. *Bihâru'l-Envar*'ın mukaddimesinde belirtildiğine göre bu sayı elli dokuz iken Tûsî'nin *et-Tehzib* adlı eserinde bu sayının atmış bir olduğu bildirilmektedir.<sup>3</sup> O'nun ders aldığı hocalar arasında, Şeyh Saduk Ebû Ca'fer b. Muhammed b. Mûsa b. Babâveyh el-Kûmmî (ö. 381/991–92), Ebû'l-Kasım Ca'fer b. Kuleveyh (ö. 368/978), İbn Cunejd el-İskâfî (ö. 381/991), Ebû'l-Ceyş el-Belhî (ö. 368/977), Ebû Abdullah el-Basrî (ö. 369/979), en-Nâşi el-Asgar (ö. 366/976), Ebû Bekr İbnü'l-Cîlâbi (ö. 355/966), Ebû'l-Hasan er-Rummâni (ö. 384/994), Ebû Amr İbnü's-Semmâk (ö. 344/955),<sup>4</sup> Muhammed b. İmran el-Merzübâni (ö. 384/994) gibi önemli âlimler vardır.<sup>5</sup> Ancak biz burada konumuzla bağlantılı olarak Kum ekolüne mensup Ebû'l-Kasım Kasım Ca'fer İbn Kuleveyh ile birlikte usûlî düşüncenin öncülerinden olduğu kabul edilen İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî hakkında kısa bilgi vermekle iktifa edeceğiz.

<sup>1</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 83; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 66; Bulut, “Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İncasının Aklileşmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, c., IX, sayı 1, s. 182.

<sup>2</sup> Bağdadî, Hâtib, *Târîhu Bağdât ev Medînetü's-Selâm*, Nşr., Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, 1998/1417, c., III, s. 449–450.

<sup>3</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 82; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 85; Ca'feri, Muhammed Rıza, *el-Kelam İnde'l-İmâmiyye; Neş'etuhu ve tâtavvuruhu ve mevkiu's-Şeyh el-Müfid Minhu*, (*Silsiletü Müellifati's-Şeyh el-Müfid içinde*) 1993/1414, s. 250.

<sup>4</sup> İbnü's-Semmâk hakkında detaylı bilgi için bkz., Topaloğlu, Nuri, “İbnü's-Semâk, Ebû Amr”, *DİA*, XXI, s. 204.

<sup>5</sup> Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 83; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 85–104.

### 3.2.3.1. Ebû'l Kâsım İbn el-Kuleveyh

Asıl adı Ca'fer b. Muhammed b. Kuleveyh el-Kûmmî el-Bağdâdi (ö. 368/978), künyesi ise Ebû'l-Kâsım'dır. Babası Muhammed b. Kuleveyh küçük gaybet döneminin önemli fakihlerindendir. Kendisi ve büyük abisi Ebû Hüseyin Ali b. Muhammed, Şî'îmâmiyye'nin önemli âlimleri arasındadırlar. İbn Kuleveyh kardeşi ile birlikte Kuleynî'den hadis rivayet etmişlerdir. İbn Kuleveyh, Kuleynî dışında Ebû'l-Abbas Muhammed b. Ca'fer el-Kureyşî el-Bezzâz, Muhammed b. Abdullah el-Kûmmî gibi hadis âlimlerinden de hadis rivayet etmiştir. Akhtar, onun otuz dört hocadan ders aldığını ve Müfîd dışında Harun b. Musa et-Tarabkârî, Hüseyin b. Abdullah el-Gadâîri, Ahmed b. Abdun, İbn Azur gibi birçok önemli âlime de hocalık yaptığını bildirir.<sup>1</sup> Kaynaklarda İbn Kuleveyh'in birçok eserinin olduğu belirtilmektedir. Akhtar, İbn Nedim'in *el-Fihrist* adlı eserine istinaden bildirdiğine göre eserlerinden bazıları şunlardır: *'Mudavâtu'l-Cesed li Hayatü'l-Abad, Kitâbu'l-Cum'a ve'l-Ceme'a, Kitâbu'l-Fitre, Kitâbu's-Sarf, Kitâbu'l-Vâfi bi Mülki'l-Yemin Kitâbu'r-Rıza, Kitâbu'l-Adâhi ve Kitâbu'l-Cami'u'l-Ziyarât'tır.'*<sup>2</sup> Bulut, İbn Kuleveyh'in Müfîd'in bizzat hadis rivayetinde bulunduğu hadis şeyhlerinden biri olduğunu ve hocasından pek çok hadis rivayetinde bulunarak *Kitâbu'l-Mezar* adlı eserini telif ettiğini söyler.<sup>3</sup>

### 3.2.3.2. İbn Cüneyd el-İskâfî

Doğum tarihi tam olarak bilinmemekte olan İbn Cüneyd'in asıl adı Ebû Ali Muhammed b. Ahmed b. el-Cüneyd el-İskâfî'dir. İbn Cüneyd Bağdat ile Vasıt arasında olan İskaf'ta dünyaya gelmiştir. Mensubu olduğu İskaf ailesi tıpkı Nevbahtî ailesi gibi Bağdat'taki önde gelen ailelerdendir. Kuleynî ve Şeyh Saduk'un çağdaşı olup dördüncü sefir Ali b. Muhammed'le tanışmıştır. Kâtip lakabıyla da tanınan<sup>4</sup> İbn Cüneyd, hocası İbn Ebû Akîl<sup>5</sup> ile birlikte sonraki dönemlerdeki Şî'î âlimler tarafından usûlî düşüncenin öncüleri kabul edildiklerinden dolayı *'kadımeyn'* olarak tanınır.<sup>6</sup> Meşhur öğrencileri arasında Şeyh Müfîd dışında Hüseyin b. Ubeydullah el-Gadâîri ve Abdullah b.

<sup>1</sup> Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 82–83.

<sup>2</sup> Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 82.

<sup>3</sup> Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 92.

<sup>4</sup> Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 92; Uyar, "İbn Cüneyd" *DİA*, XXI, s. 5.

<sup>5</sup> İbn Ebû Akîl hakkında detaylı bilgi için bkz. Köse, Saffet, "İbn Ebû Akîl" *DİA*, XIX, s. 420–421.

<sup>6</sup> Uyar, *Şî'î Ulemânın Otoritesi*, s. 18; Uyar, "İbn Cüneyd" *DİA*, XXI, s. 6; Köse, "İbn Ebû Akîl", *DİA*, XIX, s. 421.

Abdun bulunmaktadır. İbn Cüneyd h. 381/991 tarihinde Rey şehrinde vefat etmiştir. Kaynaklarda İbn Cüneyd'in değişik konulara dair birçok eser telif ettiği bildirilmesine rağmen eserlerinden hiç biri bu gün elimizde mevcut değildir. Şîî fıkıh usûlü konusunda eser yazan ilk Şîî âlim olduğu kabul edilen İbn Cüneyd'in en önemli eseri *Tehzîbu 'ş-Şîa li Ahkâmi 'ş-Şeri 'a'* dır. Daha çok fakih olarak tanınan İbn Cüneyd birçok konu da hocası İbn Ebû Akîl'i örnek almasına rağmen bazı konularda hocasından ayrılmaktadır. Şîî-usûlî düşüncesinin ilk habercileri nitelikte olan İbn Ebû Akîl ve öğrencisi İbn Cüneyd kıyaslandığında, İbn Cüneyd'in fakihliği ön planda iken, onun fakih-ten ziyade bir mütekellim olduğu ve kelâm yönünün ağır bastığını söylememiz mümkündür.<sup>1</sup>

İbn Cüneyd, Şîî fıkıh usulüne yönelik ilk prensipleri ortaya koyan kişi olarak kabul edilmesine rağmen usul ve furû'a ait konularda Ehl-i Sünnetin kitaplarını inceleyerek kıyas ve rey ile amel ettiği için sadece dönemindeki ahbârî âlimlerden değil ilk dönemki usûlî ulema tarafından da ağır şekilde eleştirilere maruz kalmıştır.<sup>2</sup> Diğer bir ifade ile ahbârî ulema onun usûlîlerden olduğunu ileri sürerek eleştirirken usûlîler ise onun kıyas ve rey ile amel edip Ehl-i Sünneti taklît ettiğini ileri sürerek eleştirmişlerdir. Hatta Şeyh Müfid, hocasının fikhî istitaâtini kabul etmekle beraber onu ağır şekilde eleştirmekten de çekinmemiştir. Şeyh Müfid daha da ileri gitmek suretiyle hocasına reddiye niteliğinde “*en-Nakz 'ala İbn'il Cüneyd fi ictihâdihî bi'r-Rey ve Nakzu Risâleti İbni'l-Cüneyd ilâ Ehl-i Mısır*” adlı müstakil eserler kaleme almıştır. İlk dönem usûlî ulema tarafından eleştirilen İbn Cüneyd hakkında ilk defa usûlî ulemadan İbn İdris Hillî olumlu atıflarda bulunmuştur. Daha sonraki usûlî ulema, İbn Ebi Akîl'le birlikte onu düşünce sistemlerinin öncüleri olarak kabul etmişlerdir.<sup>3</sup>

#### 3.2.4. Öğrencileri

Yaşadığı dönemin sağladığı imkânlar göz önünde bulundurulduğunda Şeyh Müfid'in ders aldığı veyahut rivayette bulunduğu hocaların sayısının oranına göre yetiştirdiği öğrencilerin sayısının daha düşük oranda olduğu görülmektedir. Diğer taraftan onun yetiştirdiği öğrencilerin Şîî-İmâmî geleneğe yön verdiklerini ve Şîî usûlî düşünceyi

<sup>1</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 57.

<sup>2</sup> Uyar, “İbn Cüneyd”, *DİA*, XXI, s. 6.

<sup>3</sup> Uyar, “İbn Cüneyd”, *DİA*, XXI, s. 6.

<sup>3</sup> Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, s. 22.



daha sistematik hale getirdiklerini söylememiz gerekmektedir. Yetiştirdiği öğrenciler arasında Seyyid Şerîf Radî (ö. 406/1015), Seyyid Şerîf Murtaza(ö. 436/1044), Şeyh Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali Tûsî (ö. 460/1067), Ahmed b. İbni'l-Abbâs en-Necâşi el-Esedî el-Kûfî ( ö. 450/1058),Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali el Karâcekî (ö. 449/1057), Ebû Ya'la Muhammed b. Hasan b. Hamza el-Ca'feri, Şeyh Ebû Ferec, Muzaffer b. Ali b. el-Hüseyin el-Hamdâni<sup>1</sup> gibi önemli âlimler vardır.

Biz burada sadece Şerîf Murtazave Ebû Ca'fer et-Tûsî hakkında kısa bilgi vereceğiz. Müfid'in öğrencilerinden bu ikisini seçmemizin sebebi ise Murtaza'nın Mu'tezile'nin Basra ekolüne mensup âlimlerden ders almasından dolayı usûlî sistemi daha aklî rasyonalist bir çizgiye çekmesi ve İmâmî doktrininin yorumlanmasında ulemanın rolüne vurgu yapmasıdır. Şeyh Tûsî'nin ise ahbârî düşünce ile usûlî düşünce arasında bir uzlaşmacı tavır sergilemesi, onunla birlikte Şîî fıkıhı yeni bir merhaleye girmesi ve Kütüb-i Erbaa'nın son iki kitabının müellifi olmasıdır.

#### **3.2.4.1. Şerîf el- Murtaza**

Tam adı Ali b. Hüseyin el-Musâvî b. Musa b. Hüseyin b. Ali b. Ebi Talib'dir. 355/966 yılında Bağdat'ta doğmuştur. Şerîf Ebû Talib, Ebû Kasım, Şerîf el-Murtaza, Zu'l-Mecdeyn, Seyyidu'l-Murtaza b. Receb ve 'Alamu'l-Hûda olarak tanınmaktadır.<sup>2</sup> Hem baba hem anne tarafından Hz. Ali neslinden gelmektedir. Şerîf Murtaza yanı sıra kardeşi Şerîf Radî ve babası Ebû Ahmed el-Musevi de hem ilim ve eğitimle meşgul olmuşlar hem de Şîî toplumun önderliğini yapmışlardır. Hatta o, hocası Müfid'den sonra Şîa'nın önde gelen dini ve ilmi merci'i olmuş ve Şîî topluma önderlik yapmıştır. Murtaza sosyal konumu dışında kelâm, fıkıh, ilm-i usul, tefsir, felsefe, astronomi, şiir, luğat, meani gibi ilim dallarında da önemli âlimler arasında yer almıştır. Hatta Arap edebiyatının altın çağı olarak nitelenen hicri dördüncü asırda o, döneminin en önemli şairlerindendir.<sup>3</sup> Şeyh Müfid'den sonra Şîî toplumun liderliğini yapan Murtaza, Büveyhîler döneminde Bahauddevle tarafından mezalim mahkemesinde hâkimliğe ve mahkeme başkanlığına atanmıştır.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 83.

<sup>2</sup> Kahveci, Niyazi, *Mu'tezile İle Şi'a Arasında Siyasal Tartışma*, Ankara, 2006, s. 66.

<sup>3</sup> Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 181.

<sup>4</sup> Kahveci, *Siyasal Tartışma*, s. 66.

Murtaza Bağdat'ta ilim tahsil ettiğinden dolayı farklı mezheplere mensup birçok âlimden ders almıştır. Küçük yaşlarda eğitimine başlayan Murtaza, dönemindeki en iyi hocalardan eğitim almıştır. İlk eğitimini meşhur Arap şairi ve edebiyatçısı İbn Nübate'den (ö. 405/1014) almıştır.<sup>1</sup> Şîi fikhını Şeyh Müfid'den öğrenen Murtaza'nın önemli hocaları arasında Muhammed b. İmran el-Merzübanî, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin el-Mağribî, Ebû'l-Kasım Ali b. Habeşi, Hüseyin b. Ali b. Hüseyin b. Babaveyh el-Kümmî gibi âlimler vardır. Maddî durumu çok iyi olan Murtaza hakkında, gelirlerinin büyük bir kısmını ilimle meşgul olanlara harcadığı burslu birçok talebe okuttuğu ve yaklaşık seksen bin kitaptan oluşan çok önemli bir kütüphane kurduğu söylenmektedir.<sup>2</sup> Onun yetiştirdiği önemli talebeleri arasında Muhammed b. Hasan b. Ali Tûsî, Hamza b. Abdulaziz ed-Deylemî es-Salar, Nizamettin Ebû'l-Hasan, Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali el-Karacâki, Ebû Abdullah Ca'fer b. Muhammed ed-Dûristî,<sup>3</sup> Yakub b. İbrahim el-Fakih el Beyhaki<sup>4</sup> gibi âlimler vardır.

Kaynaklarda belirtildiğine göre Murtaza seksen eser telif edilmiştir. Onun eserlerinden bazıları şunlardır: “*el-İntisar; eş-Şafi fi'l-imâme, İnkâzu'l beşer mine'l-cebr ve'l-Kader, el-Muhkem ve'l-Müteşabih, Tenzihu'l-enbiya; el-usulu'l- İ'tikâdiyye; el-Mukni fi'l- Gaybe; Divânu'l-Murtaza.*”<sup>5</sup> O, İmâmiyye fikhına dair ortaya koyduğu *ez- Zeri'a ilâ Usûli's-Şeri'a* adlı eseri alanındaki en önemli eseridir.<sup>6</sup> Bu eserin önemi önceki dönemlerde de usûle dair eserler telif edilmesine rağmen, derli toplu sistematik olarak telif edilen ilk eser olmasıdır. Şerîf Murtaza 436/1044 yılında Bağdat'ta vefat etmiştir. Cenaze namazını oğlu Ebû Ca'fer Muhammed kıldırması ve Kazımeyn mezarlığına defnedilmiştir.<sup>7</sup>

Şîi usûlî düşüncesine önemli katkılar sağlayan Şerîf el-Murtaza, hocası Şeyh Müfid'in kelâm sistemini daha geliştirmiş ve daha ileri noktalara taşımıştır. Murtaza rasyonalist kelâm akımını zirve noktalara taşıırken hadis karşıtlığını da aynı şekilde doruk noktala-

<sup>1</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 113.

<sup>2</sup> Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 179.

<sup>3</sup> Murtaza'nın bu öğrencisinin *Kitâbu'l-İ'tikadât ve el-Kifâye fi'l-İbadât* adlı eserleri vardır. Bu eserleri dışında dikkat çeken bir diğer eseri de Zeydiyye mezhebine reddiye olarak yazdığı *Kitâbu'r-Redd 'ale'z-Zeydiyye* adlı eseridir.

<sup>4</sup> Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 185.

<sup>5</sup> Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 185; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 113.

<sup>6</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 115.

<sup>7</sup> Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 180.

ra çıkarmıştır. Yapmış olduğu tenkitler ve eleştiriler neticesinde ahbârîlik ekolünün zayıflamasına sebebiyet vermiştir. Hatta o, muhaddisleri tenkit eden ve onların akiderinin bozuk olduğunu belirten ve benzeri sebeplerden dolayı muhaddislerin mezhepten çıkmış olduklarını belirten eserler kaleme almıştır. Onun bu sebeple kaleme aldığı eserlerin başında *Risâle fî ibtâli'l- 'ameli bi ahbârî'l-âhad* ve *Risâle fî'r-red 'ala Ashabi'l- 'Aded* adlı eserleri gelmektedir.

Murtaza hadis kitaplarında birçok yanlışların olduğunu bildir ve bu sebeple de her bir hadis akıl süzgecinden geçmesi gerekliliğine vurgu yapar. Ayrıca ona göre, âhad haberle dinin esaslarına ait meselelerde amel edilemeyeceği gibi fikha ait meselelerde de amel edilemez. Zîra Murtaza'ya göre şer'î hükümlerde, şüphe ile değil ancak yakîn ve kesin bilgiyle amel edilebilir.<sup>1</sup>

Murtaza ahbârî düşünceye karşı aşırı sert tutum sergilemesine rağmen, siyasi otoritelere karşı uyumlu ve siyasi dengeleri gözetten bir tavır sergilemiştir. Hatta Murtaza, emr-i bi'l-ma'ruf yapıldığı müddetçe câir hükümetle iyi ilişkiler kurulmasının vacib olduğunu bildirir.<sup>2</sup> Murtaza'nın siyasi otoriteye karşı uzlaşmacı tutum sergilemesinin sebebi dini kaygılar ve bundan da önemlisi pragmatizm olabilir.<sup>3</sup>

Burada Şerîf Murtaza ile ilgili değinilmesinde gerek gördüğümüz bir diğer husus da, her ne kadar o kelâm eğitimini aldığı hocası Müfid'i takip etmesine ve hatta sistemini daha da geliştirmesine rağmen bazı konularda hocasına muhalefet etmiştir. Şeyh Müfid ile Murtaza arasında bazı meselelerde görüş farklılıklarının olmasının sebebi, Murtaza'nın Kadı Abdülcebbar'ın tesirinde kalması ve Mu'tezile'nin Basra ekolünü tercih etmesi; Şeyh Müfid'in ise Bağdat kolunun görüşlerini benimsemiş olmasıdır.<sup>4</sup> Şerîf Murtaza Şîî kelâm düşüncesini Basra Mu'tezilî akılcı anlayışına yaklaştıran ve bu şekilde Şîî kelâm sistemini formüle eden kişi olarak kabul edilir.<sup>5</sup> O'nun rasyonalist tavrı, nasslarda hükmü açık olmayan hususlarda aklın belirleyicilik tavrını öne çıkarmasına neden oldu. Bu tutumu da imâmî doktrinin yorum ve izahında ulemanın rolüne

<sup>1</sup> Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, s. 35.

<sup>2</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 112.

<sup>3</sup> Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, s. 36.

<sup>4</sup> Uyar, Mazlum, "Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13. sayı 1, s. 103.

<sup>5</sup> Kahveci, *Siyasal Tartışma*, s. 69.

daha fazla vurgu yapmasına ve sonuçta da gaybet döneminde ulemanın otoritesinin artmasını sağlamıştır.<sup>1</sup>

### 3.2.4.2. Ebû Ca'fer et-Tûsî

Tam adı Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî (385/460–995/1067), künyesi Ebû Ca'fer, lakabı ise Şeyhü't-Tâife'dir<sup>2</sup>. İsminden daha ziyade Şeyhü't-Tâife veya kısaca eş-Şeyh lakabıyla şöhret bulmuş olan Tûsî h. 385/995 yılında Tus şehrinde doğmuştur. İlk eğitimi Tus şehrinde tamamlayan Tûsî, 408 yılında Bağdat'ta gelmiş ve Şîî toplumun lideri konumdaki Şeyh Müfid'e talebe olmuştur. Şeyh Müfid'in 413 yılında vefatına kadar beş yıl ondan ders almıştır. Hocasının vefatından sonra Şerîf Murtaza'nın derslerine devam eden Tûsî, Murtaza'nın h. 436/1044 yılında vefatına kadar hocasının yanından ayrılmamıştır. Tûsî'nin eserlerindeki muhakeme gücüne ve geniş donanımı göz önünde bulundurulduğunda onun sadece Şîî-İmâmî âlimlerden değil diğer mezheplere mensup âlimlerden de ders aldığını ve onların ilim meclislerini takip ettiğini söylememiz mümkündür. Nitekim Tûsî, Şeyh Müfid ve Şerîf Murtaza dışında Ebû'l-Hasan Ali b. Ahmed, Ebû Abdullah Ahmed b. Adulvahîd el Bezzâz İbn Abdun gibi âlimlerden de ders almıştır.<sup>3</sup>

Tûsî, Murtaza'nın vefatından sonra hocasının yerini almış ve Bağdat'ta Şîî-İmâmî toplumun dîni liderliğini yürütmüştür. Tûsî, hayatının geri kalan kısmını talebe yetiştirmekle ve ilmî faaliyetlerde bulunmakla geçirmiştir. Bağdat'tan ayrılmak zorunda kaldığı 448/1056 yılına kadar geçen süre zarfında o, siyasi otorite ile iyi ilişkilerde bulunmuştur.<sup>4</sup> Tûsî, Selçukluların 447/1055 yılında Bağdat'ın hâkimiyetini Büveyhîler'den almasının akabinde Şîa ve Sünnîler arasında çıkan karışıklıklar nedeniyle, 448/1056–57 yılında Bağdat'tan ayrılarak Necef'e gitmek zorunda kalmıştır.<sup>5</sup> Necef'i, Şîî-İmâmîyye'nin önemli ilim merkezi<sup>6</sup> haline dönüştüren Tûsî, 460/1067 yılında orada vefat etmiş ve oraya defin edilmiştir.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, s. 43.

<sup>2</sup> Akhtar, *İmamiyyah Thinkers*, s. 205.

<sup>3</sup> Akhtar, *İmamiyyah Thinkers*, s. 207.

<sup>4</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 117.

<sup>5</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 117; Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesi*, s. 43; Uyar, *Ahbârîlik*, s.115.

<sup>6</sup> Akhtar, *İmamiyyah Thinkers*, s. 205.

<sup>7</sup> Akhtar, *İmamiyyah Thinkers*, s. 206; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 117.

Tûsî, fıkıh, usul, kelâm, rical, akâid gibi değişik alanlarda ortaya koyduğu eserleri ve geliştirdiği metoduyla Şîî-İmâmîyye düşüncesinde temel mihenk taşlarından biridir. Diğer taraftan Şîa'nın temel hadis kaynaklarından olan *Tehzîbu'l-ahkâm* ve *el-İstibsar'ın* müellifi olduğu dikkate alındığında onun Şîî-İmâmîyye açısından ne kadar önemli bir âlim olduğu ortadadır. Tûsî'nin bu iki eseri dışında *İhtiyâru'r-Ricâl*, *en-Nihâye*, *et-Tibyân fi tefsîri'l-Kur'an*, *Telhisü's-şâfi*, *Kitâbu'l-gaybe*, *el-Fihrist*,<sup>1</sup> *Uddetü'l-Usûl*, *Mebcut*, *Hilaf* gibi eserlerini saymamız mümkündür.

Tûsî, Şeyh Müfid ve Murtaza'nın ortaya koyduğu rasyonel düşünce ile ahbârîlik arasında orta yolu takip etmek suretiyle oluşturduğu mu'tedil yaklaşımı, Şîî-İmâmî düşünce içerisinde bir yere oturtmuştur. Diğer bir ifade ile o, ahbârî ve usûlî ekollerin metodlarını birleştirmek suretiyle daha mu'tedil bir fıkıh okulu kurmuştur. Mu'tedil metodu benimsemesinden dolayı Tûsî, Şîî fıkıhında dönüm noktası olarak kabul edilmektedir.<sup>2</sup> Tûsî, hocası Şerîf Murtaza'nın âhad haberle ilgili katı tutumunu eleştirmiş ve âhad haberin fıkıhta delil olabileceğini iddia etmiştir. Diğer taraftan o, âhad haberin kabulü ile ilgili bazı şartlar ortaya koymuş ve haber-i vahidlerin hepsinin kabulünün mümkün olmadığını bildirmiştir.<sup>3</sup> Tûsî, Murtaza'nın aşırı derecede akla önem veren sisteminden den ziyade akıl-vahiy dengesini gözetken Müfid'in sistemini takip etmiş ve kelâm ilmindeki metodunu Müfid'in ortaya koyduğu esaslar üzerine kurmuştur. Tûsî'nin sistemi hakkında bilgi veren Uyar, özetle Tûsî'nin Şîî fıkıhını, içtihadın kullanıldığı daha geniş bir platforma taşıdığını, geliştirdiği sentezci yaklaşımla ilk dönem ahbârîliğini mahkûm ettiğini bildirir.<sup>4</sup>

### 3.2.5. Eserleri

Şeyh Müfid, Şîî-İmâmî düşüncenin rasyonel bir çizgiye taşınmasında önemli görevler üstlenmiş mihenk taşlarından biridir. Şeyh Müfid'in eserleri hakkında bize bilgi veren en önemli iki kaynak, en-Necâşi'nin *Kitâbu'r-Rical'i* ve Tûsî'nin *el-Fihrist* adlı eserleridir.<sup>5</sup> Bir diğer önemli kaynak ise Muhammed b. Ali b. Şahrâşûb'un *Meâlimu'l-Ulemâ*

<sup>1</sup> Tûsî'nin en önemli eserlerinden biri olan bu eseri, Tûsî'nin zamanı kadar gelmiş âlimden ve bu âlimlere ait eserlerinden bahdeder. Eser bu yönüyle kıymet biçilmez değerdedir.

<sup>2</sup> Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesi*, s. 44.

<sup>3</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 116.

<sup>4</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 118.

<sup>5</sup> Tûsî, *el-Fihrist*, s. 190–191; Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 88.

*Ulemâ* adlı eseridir.<sup>1</sup> O, muhtelif ebatlarda yaklaşık iki yüz'e yakın eser telif etmiş olması hasebiyle kaynaklarda Şeyh Müfid'in "*sahibu't-tesânif, kesiru't-tesanif*" olduğuna vurgu yapılmıştır.<sup>2</sup> McDermott, Müfid'in eserlerini en-Neçâşi'nin listesini esas alarak sistemli bir şekilde vermiştir.<sup>3</sup> Bulut ise Şeyh Müfid hakkında yaptığı çalışmasının sonunda *silsiletü müellifâti's-Şeyh el-Müfid* içinde neşredilen eserlerinin ciltlere göre dağılımını ek-1 halinde vermiştir.<sup>4</sup> Ayrıca Bulut, Müfid'in eserlerinin kendinden önceki âlimlerin fikirlerini bize ulaştırmaları açısından önemli olduğunu ve o'nun eserlerinin temel hedefinin başta Hz Ali olmak üzere, İmamların üstünlüklerinin ortaya konulması ve diğer İslami fırkalar tarafından ileri sürülen iddialara karşı Şîh-İmâmî anlayışı savunmaktan ibaret olduğunu bildirir.<sup>5</sup>

Sâhibu't-tesânif olan Şeyh Müfid'in eserleri arasında *Ademu Sehvi'n-Nebi, el-Mesâilu'l-'aşere fi'l-Gaybe, Tashîhu'l-İ'tikâdât, Kitâbu'l-İrşâd fi ma'rifeti hucecillah 'ale'l-İbad, Kitâbu'l-Cemel el-Mukni'a et-Tezkire bi Usûli'l-fikh, en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye, Evâ'ilü'l-Makalât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât* gibi eserlerini saymamız mümkündür. Biz burada konumuzun sınırlarını aşmamak gayesiyle sadece *Evâ'ilü'l-Makalât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât, Tashîhu'l-İ'tikâdât ve Kitâbu'l-İrşâd* adlı eserler hakkında kısa bilgi vermekle yetineceğiz.

### 3.2.5.1. Tashîhu'l-İ'tikâdât

Necâşi ve Tûsî'nin<sup>6</sup> eserlerinde bu eserin ismi bu şekliye zikredilmemiştir. Ancak Necâşi, Müfid'in eserleri arasında *Kitâbu Cevâbâti Ebî Ca'fer el-Kûmmî* diye bir eserden bahsetmiştir. İbn Şahrâşûb ise bu eserin ismini *er-Redd 'Ala İbn Babaveyh* olarak zikretmiştir.<sup>7</sup> Müfid'in bu eseri *Tashîhu'l-İ'tikâdât Şerhu Akâidi's-Saduk* diye meşhur olmuştur.<sup>8</sup>

Şeyh Saduk akâid ile ilgili konulara bir hadisçi olarak izahlar getirirken, Müfid ise bu eserinde konulara daha akılcı izahlar getirmiştir. Diğer bir ifade ile o, eserinde

<sup>1</sup> McDermott, *The Theology*, s. 25.

<sup>2</sup> Tebatabâî, "*eş-Şeyh el-Müfid ve 'atauhu'l-fikriyye*", s. 17.

<sup>3</sup> McDermott, *The Theology*, s. 27-41.

<sup>4</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 335-36.

<sup>5</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 137.

<sup>6</sup> Eserin ismini Tûsî, *Kitabu'l-izah fi'l-İmâmet*, şeklinde bahsetmiştir. Bkz., Tûsî, *el-Fihrist*, s. 191.

<sup>7</sup> Tebatabâî, "*eş-Şeyh el-Müfid ve 'atauhu'l-fikriyye*", s. 72.

<sup>8</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 151.

Saduk'un savunduğu bazı hususları tenkit etmiş bazılarına ise aklî izahlar getirerek şerh yapmıştır.

Eser, Seyyid Muhammed Ali b. Seyyid Muhammed el-Hasanî tarafından Farsçaya<sup>1</sup> ve Dr. İrfan Abdulhamid el-Bağdâdi tarafından da İngilizceye tercüme edilmiştir.<sup>2</sup> Ayrıca ca eser, *silsiletü müellifâti 'ş-Şeyh el-Müfid'in* yedinci cildi içinde neşredilmiştir.

### 3.2.5.2. Evâ'ilu'l-Makalât

Eserin tam adı *Evâ'ilu'l-Makalât fi'l-Mezâhibi'l-Muhtârât*'tır. Müfid, bu eserini “eş-Şerîf en-Nakîb” diye nitelendirmesine rağmen ismini açıklamadığı bir kimsenin isteği doğrultusunda telif ettiğini açıklamaktadır.<sup>3</sup> en-Nakîb eş-Şerîf diye nitelenen şahsın kim olduğu kesin olarak bilinmemektedir. Ancak genel kanaat olarak onun Müfid'in yaşadığı dönemde Bağdat'ta Şîi-İmâmî topluluğun nakîbi olan Şerîf er-Radî Ebû'l-Hüseyn Muhammed b. Hüseyin olduğu şeklindedir.<sup>4</sup> Diğer taraftan eserin telif edildiği diği zamanda kesin olarak bilinmemektedir. Ancak Müfid'in nakîb diye tanımladığı kişinin Şerîf Radî olduğu genel kanaati göz önünde bulundurulduğunda eserin Şerîf Radî'nin nakipliği süresinde yani 396–406 yılları arasında telif edilmiş olması gerekir. Diğer taraftan söz konusu kişinin Şerîf Radî'nin kardeşi Şerîf Murtaza veyahut babaları Ebû Ahmed el-Müsevi'de olması mümkündür. Belirtilen kişi her kim olursa olsun eseri Müfid'in hayatının son zamanlarında telif ettiğini söylememiz mümkündür.<sup>5</sup>

Müfid eserin başlangıcında Şîa ve i'tizal kavramları üzerinde durmuştur. Ayrıca o, bu eserinde bir taraftan Şîi-İmâmî akâid esaslarını açıklarken diğer taraftan da Şîa ile Mu'tezile ve diğer İslam mezheplerinin akâid konularına ilişkin görüşlerini mukayeseli bir şekilde izah etmiştir.<sup>6</sup> Eser bu şekilde telif edilmesinden dolayı hem Şîi-İmâmî kelâm anlayışını yansıtması açısından hem de mukayeseli olarak İslam mezheplerini konu edinmesi açısından son derece önemlidir. Ayrıca Müfid, eseri son dönemlerinde

<sup>1</sup> Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 100.

<sup>2</sup> Tebatabâi, “eş-Şeyh el- Müfid ve 'atauhu'l-fikriyye”, s. 73.

<sup>3</sup> Tebatabâi, “eş-Şeyh el- Müfid ve 'atauhu'l-fikriyye”, s. 64.

<sup>4</sup> Öz, Mustafa, “Evâ'ilü'l-Makâlat” *DİA*, XI, s. 514.

<sup>5</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 141.

<sup>6</sup> Tebatabâi, “eş-Şeyh el- Müfid ve 'atauhu'l-fikriyye”, s. 63.

telif etmesinden dolayı onun nihâi kelâm anlayışını büyük oranda ortaya koyması yönüyle de önemlidir.<sup>1</sup>

Şeyh Müfîd eserin ilk kısmında şîa ve i'tizal kelimelerin anlamları üzerinde durmuştur. İkinci kısmında Şîa ile Mu'tezile arasındaki farklılıklar üzerinde durmuştur. Eserin diğer kısımlarında ise Müfîd, İmâmiyye mezhebinin temel görüşlerini zikretmiş ve kendi kelâm anlayışını ortaya koymuştur.<sup>2</sup> *Evâ'ilü'l-Makalât*'ın bir diğer önemi de hemen hemen her bir sayfasında vurguladığı hususun imâmet inancı ve masum bir imamın gerekliliği doktrini olmasıdır.<sup>3</sup>

Eser, ilk defa h. 1363–64 yıllarında Tebriz'de Fazlullah ez-Zencâni'nin bir mukaddimesi ve Abbaskûlî Çerendâbî'nin tahkikiyle *Tashîhu'l-İ'tikâdât* ile birlikte yayımlanmıştır.<sup>4</sup> Ayrıca eser, *silsiletü müellifâti's-Şeyh el-Müfîd'in* dördüncü cildi içinde neşredilmiştir.

### 3.2.5.3. Kitâbu'l-İrşâd

Eserin tam adı *el-İrşâd fî ma'rifeti huccecillah 'ale'l- 'İbâd*'dir. Eser daha çok *el-İrşâd* olarak meşhur olmuştur. Eser imamların hayatını, imam tayin edilmelerini, mu'cizelerini, doğum ve ölümleriyle alakalı haberleri konu edinmektedir. Müfîd'den önce bazı Şîî âlimler de imamların hayatını konu alan kısa eserler kaleme almış olmalarına rağmen Müfîd, İmamların hayatını kapsamlı bir şekilde ele alan ilk âlim olarak kabul edilmektedir.<sup>5</sup> Eser iki bölümden oluşmaktadır. Eserin birinci bölümü İlk imam Hz Ali'nin hayatı imamete layık olduğunun gereklilikleri ve diğer önemli yönleri anlatılmaktadır. Eserin ikinci bölümü ise diğer on bir imama tahsis edilmiş ve onların hayatları ve onlarla ilgili diğer konulardan bahsedilmiştir.

Eser önemine binaen birçok dile tercüme edilmiştir. Eser Seyyid Ahmed b. Muhammed el-Hüseynî tarafından Farsçaya, Muhammed İ'caz Hüseynî el-Hindi tarafından Urduçaya<sup>6</sup> ve I.K.A. Howard tarafından da İngilizceye tercüme edilmiştir.<sup>1</sup> Farklı

<sup>1</sup> Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 100.

<sup>2</sup> Eseri neşreden İbrahim el-Ensârî'nin önsözü, s. 6–15.

<sup>3</sup> Uyar, "Akla Dayalı Şîî Kelâmın Oluşmasında Mu'tezile", *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sayı 1, s. 102.

<sup>4</sup> Bulut, *Şeyh Müfîd*, s.142.

<sup>5</sup> Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 96.

<sup>6</sup> Tebatabâî, "eş-Şeyh el-Müfîd ve 'atauhu'l-fikriyye", s 41–42.



kütüphanelerde birçok yazma nüshası bulunan eser, *silsiletü müellifâti 'ş-Şeyh el-Müfid* içinde on birinci cilt içerisinde neşredilmiştir.

---

<sup>1</sup> Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 99. Eserin ikinci baskısı 2004 yılında Ansariyan Pubilacation tarafından yapılmıştır.

## BÖLÜM 4: ŞİÎ-İMÂMİYYE'DE el-İ'TİKÂDÂT VE TASHÎHU'L-İ'TİKÂDÂT BAĞLAMINDA AHBÂRÎ - USÛLÎ FARKLILAŞMASI

Şeyh Saduk'un *el-İ'tikâdât* adlı eseri, ahbârî anlayışın temel felsefesini yansıtmaya açınsından önemli bir eserdir. Saduk bu eserinde Şîî- İmâmîyye anlayışının temel meselelerine aklî izahlardan ziyade ahbâr kaynaklı cevaplar vermekle yetinmiştir. Şeyh Müfîd ise hocası Şeyh Saduk'un aksine eserinde akla dayalı Şîî kelâmcısı olması ve usûlî anlayışı sistemleştirmesinden dolayı temel inanç esaslarına ait meselelere aklî izahlar getirmiştir. O, eserinde hocası Şeyh Saduk'un *el-İ'tikâdât* adlı eserinde dile getirdiği görüşleri tenkit ettiği gibi çelişkili gördüğü yerleri de istidlâl dayalı aklî yaklaşımla şerh etmiştir. Kanaatimize göre Şeyh Müfîd'in *Tashîh* adlı eserinin bir diğer önemi ise, onun ahbâra bakış açısını ortaya koymasıdır. Zîra o, bu eserinde hocası Saduk'u hadislerin zahiriyle amel ettiği ve ahbârî sahih ve illetli olanını ayırmadan hepsini kabul ettiği için eleştirir. Şîî-İmâmîyye mezhebinin temel doktrinel meselelerine ahbârî ve usûlî düşünce sistemlerinin nasıl izahlar getirdiklerini göstermesi açısından bu iki eserin mukayese edilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

### 4.1. Tevhid ile ilgili Meseleler

Allah'ın varlığı ve birliği meselesi, tarihi süreç içerisinde teşekkül etmiş mezheplere mensup âlimler tarafından en çok üzerinde durulan konudur. Aynı minval üzere Şîî- İmâmîyye mezhebine mensup âlimler de tevhid ve bununla bağlantılı olan Allah'ın varlığının ispatı ve sıfatları konusuna büyük önem vermişlerdir. Aslında Allah'ın varlığının ispatında kullanılan deliller ve takip edilen metotlar açısından Şîî âlimlerle diğer mezheplere mensup âlimler arasında önemli bir fark yoktur.<sup>1</sup>

Şîî, genel olarak tevhid konusunu, "Tevhîdi Zât, Tevhîdi Sıfat, Tevhîdi Fiil ve Tevhîdi İbadet" şeklinde dört ana başlık altında incelemektedir.<sup>2</sup> Kalam ilminin en temel konularından olan tevhid ve Allah'ın sıfatları meselesine Şîî âlimler büyük ehemmiyet vermişlerdir.

<sup>1</sup> İlhan Avni, "Şîî'da Usulü'd-Din" *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*, İstanbul, 1993, s. 409.

<sup>2</sup> Gölpınarlı, *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şîîlik*, s. 235-239; Fırlıklı, *Çağımızda İtikadi Mezhepler*, s. 170-174; Keskin, Halife, *Kendi Kaynakları Işığında Şîî İnanç Esasları*, İstanbul, 2000, s. 70-80.

#### 4.1.1. Allah'ın sıfatları

Sözlükte nitelemek bir şeyin halini ve özelliklerini anlatmak anlamında kullanılan sıfat terimi, kelim ilminde “Allah'ın zâtına nispet edilen mâna” diye tanımlanabilir. Kelam âlimleri Allah'a nispet edilen sıfatları belirli tasnifler şeklinde ele almışlardır.

**i) Sıfat-ı Tenzîhiyye:** Acz, eksiklik ve yaratılmışlık özelliği taşıyan manalar olup, bunların zat-ı ilahiyeye'de bulunmadığını, zatın bu tür mefhumlardan münezze ve yüce olduğunu ifade eden sıfatlardır. Tevhid ilkesini destekleyici mahiyette olan bu sıfatlardan altı tanesi (Vücut, kıdem, beka, muhâlefetün li'l-havâdis, kıyâm bi-nefsihî, vahdaniyet) kelim ve akaid eserlerinde yer verilmektedir.

**ii) Sıfat-ı Haberiyye:** Nas yoluyla sabit olan sıfatlardır. Bu tür sıfatlar ayet ve hadislerde ifade edilmeselerdi zat-ı ilahiyeye izafe edilmeleri mümkün değildir. Naslarda varit olan vech (yüz), ayn (göz), yed (el) gibi sıfatları Müşebbihe mensupları dışındaki âlimler kendi yöntemleri çerçevesinde te'vil yoluna gitmişlerdir.

**iii) Sıfat-ı Subûtiyye:** Allah'ın zatına nispet edilen ve O'nun ne olduğunu ifade eden sıfatlardır. Bu sıfatların kuruluş bakımından kök kelimelerden olan hayat, ilim, basar gibi halleri **sıfat-ı maâni** diye isimlendirilmiştir. Bunların sıfat sığasında olanlar (âlim, semi', basir, hay, kâdir, mürîd) ise **sıfat-ı ma'neviyye** olarak isimlendirilmiştir. Tevhid prensibinde titiz davranan Mu'tezîli âlimler söz konusu sıfatları masdar hallerinden (hayat, ilim.) ziyade, sıfat sığası şeklindeki (hay, âlim...) biçimlerinin benimsenip açıklamasını gerekli görmekteyler.<sup>1</sup>

Şîa sıfatlar konusunda Mü'tezile ile hemen hemen aynı çizgiyi takip eder<sup>2</sup> ve Allah'ın sıfatlarını tevhîdî sıfat başlığı altında ele almaktadır. Onlara göre, Allah Teâlâ'ya isnat edilen sıfatlar ya hayat, ilim, kudret gibi bir kemali bildirdiği için Allah'ın zatından kaynaklanan mefhumlardır, ya da yaratma ve rızıklandırma gibi Allah Teâlâ ile yarat-

<sup>1</sup> Topaloğlu, Bekir, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü* İstanbul, 2010, s. 278–279. Ayrıca sıfatlar konusunda daha detaylı bilgi için bkz., Mâtürîdî, Ebû Mansûr, Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev., Bekir Topaloğlu, Ankara, s. 58-77; Sâbûnî, Nüreddin, *Maturidiyye Akaidi*, çev., Bekir Topaloğlu, Ankara, s. 61–103; Kılavuz, A. Saim, *İslâm Akaidi ve Kelâm'a Giriş*, İstanbul, s. 75–99; Misbah, Muhammed Taki, *Ehl-i Beyt Mektebine Göre Akait Dersleri*, Çev., İsmail Bendiderya, Cafer Bendiderya, İstanbul, s. 45-69; Subhanî, Cafer, *Ana Hatlarıyla Caferilik*, s. 51–67.

<sup>2</sup> İlhan Avni, “Şîa'da Usulü'd-Din” s. 409.

tığı şeyler arasındaki bir takım ilişkilerden çıkarılan mefhumlardır. Birinci kısımda yer alanlara “zâti sıfatlar” ikinci kısımda yer alanlara da “fiilî sıfatlar” denir.<sup>1</sup>

Şîî âlimler Allah’ın sıfatları konusunu, Mu‘tezîli anlayışa paralel olarak ele almakla birlikte kendi aralarında sıfatların tasnifi ve ele alınışları noktasında bazı farklılıklar mevcuttur. Nitekim Şeyh Saduk, Allah’a izafe edilen sıfatları zâtî ve fiilî sıfatlar şeklinde tasnif ederken, öğrencisi Şeyh Müfîd sıfatları daha sistematik bir şekilde ele almaktadır. Saduk’a göre Allah’a, atfedilen zâtî sıfatların hiç birinin zıddı O’nda bulunmaz, ya da bunlar Allah’a atfedilemez. Allah’a “Basir, Semi‘ Kadir, Aziz, Kayyum Hayy, Vahid, Kadîm” gibi zâtî sıfatlar nispet edilebilir. Ancak bunların zıddı anlamlar asla Allah Teâlâ için kullanılmaz. Diğer taraftan fiilî sıfatlardan olan Hallâk, Fâil, Mürîd, Râzık, Vehhâb, Mütekkelim gibi sıfatların Allah’a daima nisbet edilmesi doğru değildir. Çünkü bunlar yaratılmış (muhdes) sıfatlardır.<sup>2</sup>

Şeyh Müfîd, Allah’ın sıfatlarına ilişkin görüşlerinde tamamen Mu‘tezile’nin tutumunu benimsemiş ve sıfatları, sıfat-ı zâtî ve sıfat-ı fiilî diye ikiye ayırmıştır. Doğrusu o, sıfatları bu şekilde tasnif etmesinden dolayı hocası Saduk’a göre daha sistematik bir tutum sergilemiştir. O’na göre zâtî sıfatlar; “kâdir, âlim ve hayy” gibi Allah’ın zâtıyla gerçekte manada kâim olan sıfatlardır. Fiilî sıfatlar ise, “râzık, mübdi‘ mu‘id” gibi fiilin ortaya çıkması ile birlikte var olan ve fiilden önce var olmayan sıfatlardır. Müfîd, zâtî sıfatlar ile fiilî sıfatlar arasındaki farkı çok net bir şekilde açıklamış; zâtî sıfatların Allah’a zıtları ile birlikte vasfedilemeyeklerini belirtmiş ve fiilden önce de mevcut bulduklarını açıklamıştır. Diğer taraftan o, fiilî sıfatların zıtlarıyla birlikte Allah’ın tavsif edilebileceğini bildirmiştir.<sup>3</sup> Burada o, fiilî sıfatların muhdes olduğuna, zaman, mekân ve ilâhi iradenin muradı doğrultusunda Allah tarafından yaratıldığına dikkat çekmektedir. O’na göre söz konusu fiilî sıfatlar ezeli olmadıkları gibi daimî de değildir.

Müfîd, Allah’ın sıfatları konusunda tamamen Mu‘tezîli bir tutum sergilemiş ve sıfatları sıfat-ı ma‘nî ve sıfat-ı ma‘neviyye şeklinde ele almıştır. Diğer bir ifadeyle o, Allah Teâlâ’ya nisbet edilen sıfatların sıfat sığasında olanlarını ( âlim, hayy ve kadir gibi. )

<sup>1</sup> Misbah, *Akâit Dersleri*, s. 52; Subhanî, *Caferilik*, s. 53.

<sup>2</sup> Saduk, İbn Babeveyh el Kummi, *el-İ’tikâdât*, s. 27.

<sup>3</sup> Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Nu‘man, İbnü’l-Muallim, Ebu Abdullah el-Ukberi el-Bağdâdi, *Tashihu İ’tikâdâtî’l- İmâmiyye*, Nşr., Hüseyin Dergâhi, (Silsiletü Müellifâtî’ş-Şeyh el-Müfîd İçinde), 1993/1414), c., V, Beyrut, s. 41.

kabul etmektedir. Ancak kuruluş bakımından kök kelimelerden oluşan (ilim, kudret ve hayat gibi) mastarlarını tevhid anlayışına hâlel getireceği düşüncesiyle reddetmiştir.<sup>1</sup>

#### 4.1.2. Kullara Ait Fiillerinin Yaratılması

İslam kelimelerinde kader problemiyle bağlantılı olarak ele alınan insanın fiilleri (ef'âlü'l- ibâd) konusu i'tikâdi bir mesele olarak ortaya çıkışı hicri I. yüzyıla kadar uzanır.<sup>2</sup> İnsanın fiilleri konusundaki tartışmaların esas çerçevesi Mu'tezile mezhebi tarafından çizilmiştir.<sup>3</sup> Kelam kaynaklarında doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki kısımda incelenen insanın fiilleri, insanın doğrudan yaptığı fiiller kısmında ele alınmıştır.<sup>4</sup>

İslam âlimlerinin konuyla ilgili üç temel yaklaşımları bulunmaktadır. Cebriyye'ye göre insana gerçek anlamda fiil nispet edilemez. İnsanın bütün fiilleri Allah tarafından yaratılmıştır. İnsan sadece fiil üzerinde gerçekleştiğinden ve fiile vasıta olduğundan dolayı mecazen fiil sahibi kabul edilebilir.<sup>5</sup>

Mu'tezile'ye göre kulların fiilleri insanın kendi tasavvurlarının ürünüdür. Allah insanlara bir şeyi yapıp yapmama gücü vermiştir.<sup>6</sup> Onlar, insanın hür bir iradeye sahip olduğunu ve istediği fiili gerçekleştirdiğine dair bazı Kur'an ayetlerini delil olarak getirmişlerdir.<sup>7</sup>

Eşarîlere göre ise, insanın fiilleri doğrudan Allah tarafından yaratılır. İnsan fiil anında kendisinde yaratılan istitaâti kullanarak fiilin meydana gelmesine aracılık yapar; böylece fiilin gerçek faili değil kasibi olur.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Uyar, "Akla Dayalı Şii Kelamın Oluşmasında Mu'tezile", s. 106.

<sup>2</sup> Yazıcıoğlu, Mustafa Sait, "Fiil", *DİA*, XIII, s. 60.

<sup>3</sup> Türcan, Galip "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/2, sayı 15, s. 139-158.

<sup>4</sup> Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA*, XIII, s. 60.

<sup>5</sup> Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, s. 286.

<sup>6</sup> Ammara, Muhammed, *Mu'tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, çev., Vahdettin İnce, İstanbul, 1998, s. 110; Türcan, "Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması", s. 144; Gündoğar, Hamdi, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: VIII, sayı 2, s. 206.

<sup>7</sup> Bkz., Yunus, 10/108; En'am, 6/104; Kehf, 18/29; Nisa, 4/40.

<sup>8</sup> Yazıcıoğlu, "Fiil", *DİA*, XIII, s. 61.

İmâmîyye Şîa'sının önemli temsilcilerinden olan Şeyh Saduk, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu söylerken söz konusu durumun meydana getirici ve oluşturucu bir yaratma değil takdîri bir yaratma olduğunu söyler. Bunun da Allahın önceden bilmesi manasına geldiğini açıklar.<sup>1</sup>

İnsanın sorumluluğunu temellendirmek gayesiyle insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığını söyleyen Müfîd, kendi sisteminde insanın özgürlüğünü savunan bir tutum sergiler. Bu konuda o, hocasını eleştirir ve hocasının zikrettiği hadislerin hem amel edilmeyen hadisler olduğunu hem de senetlerinin problemliliğini söylemekten geri durmaz. O'na göre hocasının aktardığı hadislerin zıttı olan yani insanın fiillerinin Allah tarafından yaratılmadığına vurgu yapan hadisler sahihtir. Müfîd, hocasının insan fiillerinin Allah tarafından takdîri bir yaratma ile yaratıldığı görüşünün kaderci bir anlayışı neticelendireceği düşüncesiyle karşı çıkar ve takdîrin sözlükte yaratma ve meydana getirme manasında olduğunu söyler. Zîra Müfîd'e göre takdir ancak fiille birlikte olur. İlim ise takdir olmadığı gibi sırf düşünceden de ibaret değildir. Diğer taraftan Müfîd, kubh'un Allah'a izafe edilmesinden de kaçınır bir tutum sergiler.<sup>2</sup> Kısaca Müfîd bu konuda, Mu'tezîli anlayışı tam anlamıyla takip etmiş olduğunu söylememiz mümkündür.

#### 4.1.3. İnsanın Fıtratı ve Hidayeti

“F-t-r” kökünden türemiş bir isim olan fitrat kavramı “yarmak, ikiye ayırmak, icat etmek ve yaratmak” anlamlarına gelmektedir. Kur'an ve hadislerde lafza-i celâle muzaf kılınarak fitratullah şeklinde kullanılan fitrat kelimesi, Allahın yarattığı fiziki ve ruhi kabiliyetleri ifade eder.<sup>3</sup> İslam âlimleri fitratın terim olarak ne anlama geldiği hususunda farklı görüşler üzerinde durmuşlardır.

**i) İslam Üzerine Yaratılış:** Başta Selef uleması olmak üzere İslam âlimlerinin çoğunluğuna göre nasslardaki fitrat kelimesinden kastedilen İslamdır.<sup>4</sup> İster kâfir ister mümin min ebeveynden doğsun her çocuk Allah'ın elest bezminde aldığı misak üzere doğar.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 29.

<sup>2</sup> Müfîd, *Tashîh*, s. 42-43.

<sup>3</sup> Topaloğlu, Bekir, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 94-95.

<sup>4</sup> Hökekleli, Hayati, “Fıtrat”, *DİA*, XIII, s. 47.

ii) **Elest'teki Marifet ve İman Üzere Yaratılış:** Ebû Hanife, Hammad b. Seleme, Fahrettin er-Râzî gibi âlimler fitratı elest bezminde oluşan fitrî Allah şuuru ve iman hali olarak yorumlamışlardır.<sup>2</sup>

iii) **Doğuştan Dine Yetenekli Olarak Yaratılış:** Bazı İslam âlimlerine göre fitrat hilkat yani ilk yaratılış hali demektir. Bundan kastedilen her insanın yaratılış itibariyle selim bir halde bulunduğu ve İslamı kabullenmeye doğuştan kabiliyetli olduğudur.<sup>3</sup>

Hidayet kavramı ise mastar olarak “doğru yola girmek, doğru yolu göstermek” manasında; isim olarak ta “doğru yol, kılavuzluk” anlamında kullanılmaktadır. Hidayet, Kelam ilminde erken dönemlerden itibaren kader ve sorumluluk problemi münasebetiyle tartışılmaya başlanmıştır. Mu‘tezile’ye göre hidayet, Allah’a nispet edildiğinde sonuca ulaştıracak şekilde yol gösterme ve fiili gerçekleştirecek organların sağlam olarak yaratılması anlamına gelmektedir. Kullara nispet edildiğinde ise fiil olarak onu yapması demektir. Ehl-i Sünnet kelmacıları ise hidayete, kişiyi imana ulaştırma, imanı müminin kalbinde yaratma manasını vermişlerdir. Ancak bunun için kulun istemesini şart koşmuşlardır.<sup>4</sup>

Şeyh Saduk, “Hakka yönelerek kendini Allah’ın insanlara yaratılışta verdiği dine ver...”(Rum, 30/30), “Allah bir milleti doğru yola erıştirdikten sonra sakınacakları şeyleri onlara açıklamadıkça sapıklığa düşürmez” (Tevbe, 9/115) ayetlerine dayanarak, fitrat kavramına tevhid üzere yaratılma anlamı yükler ve Allah’ın bütün mahlûkatı tevhid üzere yarattığını söyler.<sup>5</sup> Şeyh Saduk’un bu anlayışı yukarıda ifade edilen İslam üzerine yaratılış görüşüne benzetmektedir. Buna göre Saduk’un, fitrat kavramından İslam üzerine yaratılışını kastettiğini söylememiz mümkündür.

Şeyh Müfid ise bütün mahlûkatın tevhid üzerine yaratıldığı inancına karşı çıkar. O’na göre şayet Allah, mahlûkatı tevhid üzere yaratmış olsaydı herkes inanırdı. Yaratılanlar

---

<sup>1</sup> Akçay, Mustafa, *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu*, İstanbul, 2001, s. 71; Akçay, Mustafa, “İmanın Oluşumunda Fitratın Rolü” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı 1, s. 277.

<sup>2</sup> Akçay, *Çağdaş Dünyada İnsan*, s. 75; Akçay, “İmanın Oluşumunda Fitratın Rolü”, s. 280.

<sup>3</sup> Akçay, *Çağdaş Dünyada İnsan*, s. 80; Akçay, “İmanın Oluşumunda Fitratın Rolü”, s. 282–283.

<sup>4</sup> Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 127–128.

<sup>5</sup> Saduk, *el-İtikâdât*, s. 36.

arasında inanmayanlar da vardır. O'na göre burada asıl kastedilenin tevhid üzere yaratılmak değil tevhide meyilli olmaktır.<sup>1</sup>

Müfid'in ortaya koyduğu bu anlayış "Doğuştan dine yetenekli olarak yaratılma" şeklinde anlamamız mümkündür. Müfid, hocasından farklı olarak tevhid inancına ulaşmayı kişinin kendi fiili olarak tanımladığı anlaşılmaktadır. Zaten onun düşüncesinde insan sorumluluğu gereği olarak insan kendi fiillerinin yaratıcısıdır.

#### 4.1.4. İstîtâat

İstîtâ'at, bir şeyi kendi isteği ile yapma veya yapmama gücü, niteliği, kuvvet, kudret ve takat anlamlarına gelmektedir.<sup>2</sup> Kelam ilminde insanın sorumluluğunu temellendirme açısından istîtâat önemli bir yer tutmaktadır. Kelam ilmine göre istîtâat hem fiilin işlenmesini sağlayan vasıtalar hem de fiili gerçekleştiren güç anlamında kullanılır. Bir fiilin meydana gelişi esnasında istîtâtin konumunu üç noktada toplamak mümkündür.

i) Fiilin gerçekleşmesini sağlayan ve Allah tarafından yaratılmış bir sıfat olan istîtâat, fiilden önce mevcuttur. Mu'tezile'nin çoğunluğu ve bazı Şî'î âlimler bu görüştedir.

ii) Fiilin gerçekleşmesini sağlayan istîtâat fiilden önce değil fiil anında Allah tarafından yaratılmıştır. Selefiyye, Eş'ariyye ve Mâturîdiyye bu görüştedir.

iii) Fiilden önce ve fiil anında onu meydana gelmesinde etkin olan bir istîtâat insanda mevcut değildir. Cebriyye bu görüştedir.<sup>3</sup> Hanefî-Mâturîdî ve Mu'tezîlî âlimlere göre aynı istîtâat birbirine zıt iki fiili gerçekleştirmeye elverişlidir. Eş'ari ve Selefi âlimlere göre ise her bir fiilin ayrı bir istîtâate ihtiyacı vardır.<sup>4</sup>

Şeyh Saduk istîtâat meselesinde İmam Musa Kâzım'ın görüşünü kabul ettiğini bildirir. Musa Kâzım'a göre kulun istîtâatının olabilmesi için belirli şartlar vardır. Bunlar: bir kimsenin fiili itibariyle hür olması; beden bakımından sağlam olması; organlarının sağlam olması ve Allah tarafından verilmiş gücün olmasıdır. O'na göre bu şartların hepsi bir arada bulunmak kaydıyla kulun istîtâatı vardır.<sup>5</sup> Bu itibarla Saduk'un fiilin gerçek-

<sup>1</sup> Müfid, *Tashih*, s. 60–62.

<sup>2</sup> Sâbûnî, Nûreddin, *Maturîdiyye Akaidi*, s. 193.

<sup>3</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "İstîtâat", *DİA*, XXIII, s. 400.

<sup>4</sup> Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 167–168.

<sup>5</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 36.



leşmesinden önce istitâatın kişide bil kuvve var olduğu görüşünü benimsediği söylenebilir. Bu şekliyle Şîî ve Mu‘tezîli geleneği takip ettiği anlaşılmaktadır.

Şeyh Müfîd, bu konuyla ilgili hocasının naklettiği hadislerin şâz olduğunu söyler. O’na göre istitâ‘at, sıhhatten başka bir şey değildir. Sağlıklı her insan istitâat sahibidir ve bir kişi ancak sağlığını kaybetmek suretiyle müsteti‘ olmaktan düşer. Mu‘tezile ile uyum içinde bir tutum sergileyen Müfîd, istitâati sıhhatten ibaret sayması, onun fiilden önce varlığını kabule dayanmaktadır.<sup>1</sup>

#### 4.1.5. İrade ve Meşîet Meselesi

Sözlükte “istemek, dilemek” anlamına gelen irade kavramı terim olarak bir şeyi yapıp yapmama hususunda karar verebilme gücü diye tanımlanabilir. Kelam ilminde irade “bir zorunluluk söz konusu olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren niteliktir”. İrade terimi ile benzer anlamda olan meşîet kavramı ise emirleri, hükümleri ve fiillerinde Allah’ın hür olması anlamında O’na nispet edilen subûti sıfatlardan biridir.<sup>2</sup> Ehl-i Sünnete göre subûti sıfatlar içerisinde ele alınan Allah’ın iradesi kadîm, Mu‘tezile’ye göre ise hâdistir.<sup>3</sup>

Şeyh Saduk, Allah’ın dilediğini ve irade ettiğini; o’nun dilemesi ile onun bilgisi dışında hiçbir şeyin gerçekleşmeyeceği kastedildiğini ve irade de bununla aynı anlamda olduğunu vurgular. O, bu görüşüne dayanak olarak Kur’an’dan birçok ayeti delil olarak getirir.<sup>4</sup> Şeyh Saduk’un bu konuda ortaya koyduğu anlayış bir bakıma Sünnî anlayışla paralellik arz etmektedir.

Müfîd ise hocasının hilafına olarak Mu‘tezîli bir tutum sergilemiştir. O’na göre Allah, sadece güzel olan şeyleri murat eder, kabih ve çirkin olan şeyleri dilemez ve Allah, böylesi şeylerden münezzehtir.<sup>5</sup>

#### 4.1.6. Vaad ve Vaîd

---

<sup>1</sup> Müfîd, *Tashîh*, s. 63.

<sup>2</sup> Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul, s. 215.

<sup>3</sup> Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 127–128.

<sup>4</sup> Saduk, *el-İ‘tikâdât*, s. 30–32.

<sup>5</sup> Müfîd, *Tashîh*, s. 48–51.

Mu‘tezile mezhebinin benimsediği beş temel ilkedden biri de vaad ve va‘id’dir. Onlara göre vaad Allah’ın iyilik yapanları Kur’an’da söz verdiği şekilde mutlaka mükâfatlandırması ve bu hususta sözünden asla dönmemesidir. Va‘id ise Allah’ın kötülük yapanlar ve günah işleyenler için belirlemiş olduğu cezaları mutlak uygulaması ve bu husustaki tehdidinden asla vazgeçmemesidir. Kısaca Mu‘tezile’ye göre Allah vaadinden dönmeyeceği gibi va‘idinden de dönmeyecektir.<sup>1</sup> Mu‘tezile’nin bu esası, tarihî açıdan “büyük günah/kebire” problemiyle ilgili tartışmaların bir sonucu olarak ortaya çıkmıştır. Çünkü sahabe döneminde müslümanların birbirlerine yaptıkları savaşlara katılanların işledikleri günahlardan dolayı ahirette cezalandırılıp cezalandırılmayacağı hususu tartışılmaya açılmıştır.<sup>2</sup>

Va‘id anlayışı, İmâmiyye Şîa’sının Mu‘tezileden ayrıldığı temel hususların başında gelmektedir. Zîra Mu‘tezile’nin bu anlayışı, İmâmiyye’nin temel doktrini olan imâmet anlayışı ile tamamen çakışmaktadır. Nitekim ahbârî geleneğin önde gelen temsilcilerinden Şeyh Saduk, Allah’ın iyi işler işleyen bir kimse için mükâfat va‘dettiğinde, bunu mutlaka gerçekleştireceğini; fakat bir ceza ile tehdit ettiği kimse için ise değişik durumlar söz konusu olabileceğini söyler. Saduk, şayet ceza gerektiren fiilleri işleyen kimseyi Allah cezalandırırsa; bu O’nun adaleti olduğunu, fakat bağışlarsa da bu da O’nun cömertliği olduğunu bildirir.<sup>3</sup> Böylece o, Allah dilerse kebre sahiplerinin bağışlanabileceğini, dahası şefaatin mümkün olduğunu kabul eder.

Şeyh Müfid de Mu‘tezile’nin beş temel esasından olan “va‘id” ile “el-menzile” prensiplerine karşı çıkmaktadır. Müfid’in karşı çıktığı bu iki prensip onun Mu‘tezili anlayıştan ayrıldığı en önemli esasların başında gelmektedir. Ona göre İmâmiyye, Allahın va‘idinin cehennemde ebedî olarak ümmetten büyük günah işleyenler üzerine değil, kâfirler üzerine olacağı hususunda ittifak etmiştir.<sup>4</sup> Zîra Şeyh Müfid ve diğer İmâmi âlimlerin va‘id konusunda böyle bir tutum sergilemelerinin altında yatan en önemli sebep bu anlayışın imâmet doktrinine ters düşmesidir. Şeyh Müfid ve diğer İmâmî ule-

<sup>1</sup> Kâdi Abdülcebâr, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, Kahire, 1996, s. 611; Abdülhamid, *İslâm’da İ’tikâdi Mezhepler*, s. 108; Ammara, *Mu‘tezile ve İnsan*, s. 92–93.

<sup>2</sup> Aydınlı, Osman, “Mu‘tezile Ekolü: Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Marife Dergisi*, (Mu‘tezile Özel Sayısı), 2003, cilt, III, sayı 3, s. 42.

<sup>3</sup> Saduk, *el-İ’tikâdât*, s. 68.

<sup>4</sup> Müfid, *Evâil*, s. 36.

ma, şefaatin hakk olduğunu<sup>1</sup> imamların kendi taraftarlarına şefaateceklerini ve büyük günah işleyenlerin ebediyen cehennemde kalmayacaklarını savunmaktadırlar. Şu halde Saduk ve Müfid vaad ve vaîd konularında genel Şîî anlayışı kabullenmiş ve Mu‘tezile ile aralarında mesafe koymaya çalışmışlardır. Onlar böyle bir tutuma sevk eden şey, vaîd anlayışının imâmet doktrinine aykırı düşmesidir.

#### 4.1.7. Cebr ve Tefvîz

Sözlükte, “bozuk olan bir şeyi ıslah edip düzeltmek, birine zor kullanarak iş yaptırmak” gibi anlamlara gelen “cebr”, kulların bütün fiillerini ilahi irade ve kudretin zorlayıcı tesiriyle yaptıklarını ifade eden terimdir.<sup>2</sup> Tefvîz terimi sözlükte “kişinin kendisine has tasarruf ve irade hakkını başkasına vermesi” anlamında kullanılır. Kelam literatüründe insanların iradî fiillerinin gerçekleştirilmesinin Allah tarafından tamamen kendisine havale edildiği şeklindeki anlayışa tefvîz denilmiştir. Ayrıca bazı aşırı Şîî fırkaların Allah kâinatın yaratılması, yönetilmesi, ahiret hayatında insanlara ceza ve mükâfat verilmesi işini Hz. Peygamber’e Ali’ye ve onun neslinden gelen imamlara havale ettiği şeklindeki iddiaları da tefvîz diye nitelendirilmiştir.<sup>3</sup>

Şeyh Saduk cebr ve tefvîz konusunda görüşünün İmam Ca‘fer es-Sadık’ın görüşü üzerine olduğunu bildirir. İmam Ca‘fer ise insanlar üzerinde ne tam bir cebir ne de tam bir serbestlik (tefvîz) olduğunu bildirir. İnsanlar üzerindeki durumun bu iki aşırı uç arasında orta bir durum olduğunu bildirmektedir.<sup>4</sup>

Şeyh Müfid, aşırılık ifade eden ahabâra karşı çıktığı gibi cebr ve tefvîz anlayışına da karşı çıkmaktadır. Müfid, kulun hiçbir fiil, irade ve kudrete sahip olmadan yalnızca ilâhî fiilleri yapmayı mecbur kılan anlayış olan cebr anlayışının Cebriyye mezhebinin görüşü olduğunu söyler ve bu görüşün kabul edilemeyeceğini belirtir. Öte yandan Müfid, kulun üzerinden yasakların kaldırılması ve istediği amelleri yapmasını serbest kılan anlayış olan tefvîz anlayışına da karşı çıkar ve bu görüşü, Zenâdika ve İbâhiyye’nin benimsediğini belirtir. O’na göre bu iki görüş arasındaki orta yolu ifade eden görüş şudur:

<sup>1</sup> Müfid, *Evâil*, s. 79–80.

<sup>2</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, “Cebriyye”, *DİA*, VII, s. 205; Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 55.

<sup>3</sup> Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 308–309.

<sup>4</sup> Saduk, *el-İ’tikâdât*, s. 29.

“Allah kula kendi filini yapabilme kudreti ve kendi amelini seçebilme imkânı vermiş, bu konuda sınırları ortaya koymuş ve belirli kuralları belirtmiştir. Zecr, korkutma, vaad ve va‘d ile kötülüklerden nehy etmiştir. Kulları kendi fiillerini yapmada mecbur kılmamış ve kulun istediği şeyi yapabilme şeklinde tam bir hürriyet içerisinde bırakmamıştır. Kullar için amelleri konusunda belirli sınırlar ortaya koymuş, güzellikleri emretmiş ve kötülüklerden nehy etmiştir”.<sup>1</sup>

## 4.2. Nübüvvet ve İmâmet İle İlgili Meseleler

Nübüvvet meselesi, İslam inanç sisteminin ve düşünce tarihinin temel konularından biridir. Nübüvvet, Allah ile insanlar arasında irtibat kuran insanları hem kendileri hem de kâinat ile ilgili bilgilendiren onlara ebedi hayat için hazırlanma yollarını öğreten bir müessesedir.<sup>2</sup> Nübüvvet konusunu kelim kitaplarının “nübüvvât” bölümünde incelemiş olan kelamcılar, konuyu genel olarak nübüvvetin imkânı, gerekliliği, vukuu, mahiyeti ve sona ermesi açısından ele almışlardır.

### 4.2. 1. Nübüvvet

Şeyh Saduk’a göre nebîler, resuller ve imamların hepsi meleklerden daha üstündürler. O’na göre Hz. Âdem’in meleklerden üstün olmasının bir delili, Hz. Âdem’e verilen ilimdir. Zîra Kur’an-ı Kerim’de Allah Teâlâ “Âdem’e isimlerin tamamını öğretti, Ey Âdem bunlara onların isimlerini bildir...”<sup>3</sup> ayetinde Âdem’in bir nebi olmasından dolayı meleklerle üstün tutulmasının gerekliliğini gösterir. O’na göre, Hz. Âdem’in üstün olmasının bir diğer delili ise Allahın meleklerle Âdem’e secde etmelerini emretmesi üzerine meleklerin hepsinin bu emre itaat etmeleridir.<sup>4</sup>

Nebilerin ve vasilerin sayısı hususunda ise Saduk, yüz yirmi dört bin nebi ve yüz yirmi dört bin vasî olduğunu söyler. O’na göre her nebi’nin bir vasisi vardır. Hz. Peygamber, “ulu’l-‘azm” peygamberlerin en üstünüdür. Allah Teâlâ, Hz. Peygamber ve imamlardan daha üstün hiçbir mahlûkatı yaratmamıştır.

Şeyh Müfid, nübüvvet ve imâmet ile ilgili meseleleri daha detaylı bir şekilde *Evâil* adlı eserinde ele almıştır. Müfid bu eserinde yukarıda hocası Şeyh Saduk’un dile getirdiği

<sup>1</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 46–47.

<sup>2</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, “Nübüvvet”, *DİA*, XXXIII, s. 284.

<sup>3</sup> Bakara 2/30

<sup>4</sup> Saduk, *el-İ‘tikâdât*, s. 89–91.

hususları kabul etmekte ve meselenin farklı bir boyutuna dikkat çekmektedir. O, peygamber göndermeyi Allah'ın hikmeti gereği zorunlu görmüş ve lutuf prensibi ile açıklamıştır. Müfîd'e göre insan ahlaki ilkeleri bilme ve Allah'ı tanıma noktasında vahye muhtaçtır. Bu da nübüvvetin gerekliliğini ortaya koymaktadır.<sup>1</sup> Diğer taraftan o, kendinden önceki Şîî âlimlerde olduğu gibi<sup>2</sup> nebî ve resul kelimeleri arasında bir ayırımı gitmiştir. O'na göre İmâmiyye ekolü, her resulün nebi olduğu, ancak her nebînin resul olmayacağı hususunda ittifak etmiştir.<sup>3</sup>

#### 4.2.2. İmâmet

Sözlükte “kendisine uyulan kimse, öncü” anlamına gelen imam kelimesi terim olarak “Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslam toplumunun dînî ve siyasî liderliği görevi” demektir.<sup>4</sup> Kelam ve fıkıh âlimleri siyasi konularla ilgili görüşlerini genellikle imâmet” başlığı altında incelemektedirler.<sup>5</sup> Şîa'nın teşekkülünde ve mezhebî kimlik kazanmasında imâmet meselesi etkin rol oynamıştır.<sup>6</sup> Şîî- İmâmiyye'ye göre imâmet, dinî esaslar arasında kabul edilmiş ve imâm, Allah tarafından seçilmiş ve tayin edilmiştir. Bu tayinle seçilmiş imamların ilki Hz. Ali, sonuncusu da Muhammed el-Mehdî'dir.

Şeyh Saduk'a göre, Allah'ın nebîsî Muhammed'den sonra yarattıkları üzerindeki delili on iki imamdır. Bunlar, Allah'ın kendilerine itaat etmeyi emrettiği ulu'l-emr kişilerdir. İmamlar, insanlar üzerine şahid oldukları gibi O'na giden yol ve tevhîdinin rükünleridirler. Onlar hata ve yanlışlıklardan korunmuşlardır. Onların mu'cizeri ve delilleri olduğu gibi, emirleri Allah'ın emri; yasakları da Allah'ın nehyidir. İmamları sevmek iman, onlardan nefret etmek de küfürdür.<sup>7</sup>

Şeyh Müfîd, nübüvvet meselesinde olduğu gibi imâmet konusunu da lutuf kavramı çerçevesinde açıklar ve imâmetin de Allah'ın bir lutfu olduğunu belirtir.<sup>8</sup> O'na göre nasıl insanların maslahatı için peygamberlik müessesesi gerekli ise aynı şekilde imâmet de gereklidir. İmâmet nübüvvetin devamı olduğu için imamlar peygamberlerin yerini

<sup>1</sup> Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 44.

<sup>2</sup> Kuleyni, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü'l-Hücce*, c., I, s. 176-177.

<sup>3</sup> Müfîd, *Evâil*, s. 45.

<sup>4</sup> Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 153.

<sup>5</sup> Öz, Mustafa, Avni, İlhan, “İmâmet”, *DİA*, XXII, s. 201.

<sup>6</sup> Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 260.

<sup>7</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 94.

<sup>8</sup> Müfîd, *Evâil*, s. 42.

almıştır ve onlar, Allah'ın yeryüzündeki hüccetleridirler. İmamlar, insanların maslahatına uygun olarak bu görevlerini yerine getirirler.<sup>1</sup>

#### 4.2.3. Sehvü'n-Nebî

Nübüvvet konusuyla alakalı olan sehvi'n-nebi meselesi, Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid arasında en önemli tartışma konularından birisidir. Şeyh Saduk her ne kadar *el-İ'tikâdât* adlı eserinde bu konudan bahsetmezse de Şeyh Saduk ve bağlı bulunduğu Kum ekolüne mensup muhaddisler bunu kabul etmektedirler. Nitekim Şeyh Saduk, Hz. Peygamber'in unutarak hata ettiğini inkâr etmenin aşırılığın ilk derecesi olduğunu belirtmiştir.<sup>2</sup> Buna karşılık Şeyh Müfid konuyu hem *Tashîh* adlı eserinde ele almış hem de bu konu ile alakalı '*Ademu Sehvi'n-Nebî*' adında müstakil bir risale telif etmiştir. Şeyh Saduk ve bağlı olduğu Kum ekolüne mensup muhaddisler, bu konu ile alakalı gelen haberleri delil göstererek Hz. Peygamber'in unutarak yanılmasını mümkün görmüşlerdir. Hatta onlar, namazda sehvi kabul etmenin, vahiyde de aynı hataya yol açacağı endişesiyle sehvi kabul etmeyen âlimlerin guluvve (aşırılığa) düştüklerini iddia etmişlerdir. Müfid ise Ahbârîyye'ye mensup âlimlerin bu yaklaşımını ciddi manada eleştirmiştir. Ona göre eğer hocası ve Kum muhaddislerinin bu görüşünün kabulü halinde sehvin imamlara kadar uzanması mümkündür. Bu da masumiyet anlayışına zarar verebilir.<sup>3</sup> Ayrıca Müfid, konu hakkında delil olarak ileri sürülen söz konusu hadisi hadis kriterleri açısından değerlendirmiştir. O, hadisin ahad olduğunu, ilim ifade etmediğini ve bununla amel edilmeyeceğini belirtmiştir.<sup>4</sup>

#### 4.2.4. İmamın Bilgisinin Sınırları

Şeyh Müfid öncesi ahbârî anlayış ile Müfid'le başlayan usûlî anlayışın farklılaşmasını yansıtması açısından '*ilmu'l-imam*' meselesi önemli konulardan biridir. İmâmiyye'nin imâmete liyakat şartlarından kabul ettiği '*ilmu'l-imam*' sıfatı, Şîî kelâmının en girift meselelerinden biridir. Şîî kelâm içerisinde ilk dönemden günümüze kadar öneminden hiçbir şey kaybetmeden gelmiş bir mesele olan '*ilmu'l-imam*' konusunda tarihi seyir

<sup>1</sup> Müfid, *Evâil*, s. 45.

<sup>2</sup> Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü'l-fakîh*, Nşr., Seyyid Hasan Horsan, Beyrut, c., I, s. 233.

<sup>3</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 135-136.

<sup>4</sup> Şeyh Müfid, *Ademu Sehvi'n-Nebî*, Nşr., Mehdi Nefef, (Silsiletü Müellifâti's-Şeyh el-Müfid İçinde), 1993/1414, Beyrut, cilt, X, s. 21-22.

içerisinde iki ana görüş taraftar bulmuştur.<sup>1</sup> Bunlardan birincisi, imamların bilgisinin her şeyi kuşattığı şeklinde olan görüştür. Ahbârî ekolün genel görüşü bu şekildedir. Diğeri ise imamların bilgisinin sınırlı olduğunu belirten ve sistemlerini bu inanç üzerine bina edenlerin benimsediği görüştür. Şeyh Müfid’le birlikte sistemleşen usûlî anlayış, imamların bilgisinin sınırlı olduğunu vurgulamıştır.

Müfid öncesi ahbârî geleneğin önemli temsilcilerinden olan Kuleynî, Nu‘manî ve Şeyh Saduk gibi âlimlere göre, imamlar her şeyi bilmektedirler, gizli bilgilere sahiptirler ve kutsi bir kuvvetle desteklenmişlerdir. Hz. Peygamber, ahkâm-ı ilâhiyenin tümünü, bütün ilim ve sanatlara ait bilgileri doğrudan Allah’tan, Hz. Ali’de Hz. Peygamber’den almıştır. Böylece her imam vehbî olan bu ilmi bir öncekinden almıştır.<sup>2</sup> İlk dönem İmâmî kaynaklarda gaybet anlayışını değerlendirdiği makalesinde Bulut, Kuleynî’nin *Kitabü’l-Hücce*’sinde imamların bilgisi ile ilgili bilgilerin çokluğuna dikkat çekmektedir.<sup>3</sup> Kuleynî’nin bu eserinde geçen haberlere göre; İmamların bilgisi vehbidir.<sup>4</sup> Onların bilgisi geçmiş ve gelece dair bilgilerin hepsini içermektedir.<sup>5</sup> İmamlar bütün lisanları bilmektedirler.<sup>6</sup> Dilleri farklı olsa bile imamlarda Allah’ın indirdiği bütün kitapların bilgisi mevcuttur.<sup>7</sup>

Rasyonel Şîf kelamının kurucusu olan Şeyh Müfid, imamların ilim sıfatı olduğunu kabul etmesine rağmen imamların gaybı bilemeyeceğini belirtmiş ve imamların bilgisinin belirli bir zamanda ahkâm-ı şer‘iyye’ye vukufiyetle sınırlandırmıştır.<sup>8</sup> O, imamların bilgisinin her şeyi kapsar mahiyette olduğunu savunan Ahbârî ulemanın görüşlerini eleştirir ve konuyu aklî yaklaşımlar çerçevesinde ele alır. Müfid’e göre gaybın bilgisi sadece Allah’a ait olduğundan imamların gaybı bildikleri yönünde gelen bilgi tamamen yanlıştır.<sup>9</sup> Aynı şekilde imamların bütün sanat ve lisanlara vakıf oldukları şeklindeki ahbârî anlayışı tenkit etmiştir. Müfid, bu konu ile ilgili bir takım haberlerin geldiğini belirtmesine rağmen tereddütlü bir durum sergiler. O’na göre eğer bu haber-

<sup>1</sup> Bulut, Özkan Gül, “İlmü’l-İmam İnancı” s. 82.

<sup>2</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 286.

<sup>3</sup> Bulut, “İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı”, s. 57.

<sup>4</sup> Kuleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü’l-Hücce*, c., I, s. 307-311.

<sup>5</sup> Kuleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü’l-Hücce*, c., I, s. 393.

<sup>6</sup> Kuleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü’l-Hücce*, c., I, s. 330-331.

<sup>7</sup> Kuleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü’l-Hücce*, c., I, s. 326.

<sup>8</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 289.

<sup>9</sup> Müfid, *Evâil*, s. 67.

ler sahihse imamlar bu bilgiye sahiptir. Ancak kendisi bu haberlerin sahih olduğundan emin olmadığını da belirtir.<sup>1</sup> Burada şunu da belirtmek gerekir ki o, imamların ismeti konusunda Mu‘tezîli anlayıştan tamamen farklı düşünmesine rağmen imamların gaybeti bilme noktasında ise kendinden önceki İmâmî ulemaya muhalefet ederek Mu‘tezîli anlayışa yakın görüşler benimsemiştir.<sup>2</sup> Kısaca ahabârî anlayışın aksine imamlar, Allah’ın bildirmesiyle insanların sırlarına muttali olabilirler. Şeyh Müfid’e göre, İmamların bilgisi her şeyi kuşatıcı mahiyette değildir. Çünkü bu vasıf Allah’â ait sıfatlar arasındadır. Onların ilim sıfatları dinin ahkâmını bilmekle sınırlıdır. Diğer taraftan imamların bütün lisan ve sanatlara vakıf oldukları şeklinde gelen rivayetler ihtiyatla karşılanmalıdır. Bu tür rivayetleri kabul etmek mümkün gözükmemektedir.<sup>3</sup> ‘İlmu’l-imam konusuna bu şekilde yorumlar getiren Müfid, Şii-İmâmî gelenekte yeni bir anlayışı başlatmıştır.<sup>4</sup> Esasen imamların bilgisinin sınırları meselesi Saduk ve Müfid farklılığını gösteren en önemli örneklerden birini oluşturmaktadır.

#### 4.2.5. İsmet

Sözlükte “bir nesneyi yakalamak veya bırakmamak üzere tutmak, alıkoymak, korumak veya ona yapışmak”<sup>5</sup> anlamlarına gelen “a-s-m” kökünden türetilmiş isimdir. Kelam literatüründe ismet “peygamberlerin Allah tarafından günah işlemekten korunması” şeklinde terimleşmiştir.<sup>6</sup> İslam mezhepleri ismetin niteliği ve sınırları konusunda farklılıklar görüşler benimsemiştir. Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezile’ye göre ismet sıfatı peygamberlere ait bir özelliktir. Şîa ise ismetin sınırlarını genişletmiş ve imamları da bunun içine dâhil etmiştir.<sup>7</sup> İsmetin niteliği konusunda Mâtürîdiler, peygamberin iradesi devre dışı bırakılmadan onu kötü fiillerden caydırıcı hayırlı fiillere sevk edici bir sıfat olduğu kanaatindedirler.<sup>8</sup> Mu‘tezile’ye göre peygamberlerin ismeti buluğ çağından, Ehl-i sünnet ise ismeti nübüvvetle başlatmaktadır.<sup>9</sup> Öte yandan Şîa, peygamberlerin yanında

<sup>1</sup> Müfid, *Evâil*, s. 67.

<sup>2</sup> Uyar, “*Akla Dayalı Şii Kelamı*”, s. 105

<sup>3</sup> Bulut, Özkan Gül, “*İlmu’l-İmam İnancı*” s. 88.

<sup>4</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 294.

<sup>5</sup> İsfahâni, *Müfredât*, “asm” maddesi, s. 1015.

<sup>6</sup> Bulut, Mehmet, “İsmet”, *DİA*, XXIII, s. 134.

<sup>7</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 245; Bulut, “İsmet”, *DİA*, XXIII, s. 135.

<sup>8</sup> Topaloğlu, *Mâtüridiyye Akaidi*, s. 114.

<sup>9</sup> Topaloğlu, *Mâtüridiyye Akaidi*, s. 115.



da Hz. Fatıma ve on iki imamın masum olduklarını ve bu masumiyetin doğumla başladığını kabul etmiştir.<sup>1</sup>

Şîa, peygamberlerden sonra o'nun yerine geçecek imamın masum olması gerektiği hususunda icma etmiş ve bu işe Hz. Peygamberden sonra en layık kişinin Ali olduğu noktasında ittifak etmiştir.<sup>2</sup> Nitekim Şeyh Saduk nebîler, resuller, imamlar ve meleklerin ister küçük ister büyük hiçbir şekilde günah işlemediklerini; Allah'a karşı gelmediklerini; onların masumiyetini inkâr eden kimsenin kâfir olduğunu belirtmiştir.<sup>3</sup>

Şeyh Müfid diğer meselelerde olduğu gibi bu meselede de konuyu lutuf kavramı ekseninde ele almıştır. O'na göre ismet, Allah'ın kendi hüccetlerine yönelik tevfiğ ve lutfudur. Allah, hüccetlerini dini konulardaki günah ve hatalardan bu özellikleri vasıtasıyla korur. O'na göre ismet vasfı masum olanın vasfıdır. Yoksa ismet vasfı günah işleyebilme kudretine engel ve aynı zamanda insanı iyilik yapmaya zorlayan bir durum değildir.<sup>4</sup> Başka bir eserinde Müfid, enbiyanın vazifesini yerine getiren imâmlar, onların masumiyeti gibi masum olduklarını ifade eder.<sup>5</sup> Böylece Müfid, nübüvvette var olan masumiyet vasfının imâmette de şart olduğunu ortaya koymuş olmaktadır.<sup>6</sup>

İmamların masumiyeti konusu bağlamında Müfid, “Ama kendileri hakkında bizden ebedi mutluluk takdir etmiş olanlar, cehennemden uzak tutulacaklardır”<sup>7</sup> “üstelik onlar bizim yanımızda seçkin ve hayırlı zatlardır”<sup>8</sup> ayetlerini delil getirmiştir.

Müfid'e göre imamlar imâmeti görevlendirildiklerinden itibaren küçük büyük her nev'i günahattan masum olmuşlardır. Zîra o'na göre resul ve soyundan gelen imamlar akıllarının kemale ulaşmasından ölüncüye kadar Allah'ın hüccetleri oldukları yönünde haberler varid olmuştur. Bununla birlikte onlar için tekliften önce de bir noksanlık ve cahillik söz konusu değildir. Bununla birlikte nübüvvet ve imâmete görevlendirilmelerinden itibaren onların ilim ve ismetleri konusunda kesin bir itikadımız vardır demiştir.<sup>9</sup> Bu

<sup>1</sup> Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 163.

<sup>2</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 279.

<sup>3</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 96.

<sup>4</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 128.

<sup>5</sup> Müfid, *Evâil*, s. 65.

<sup>6</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 280.

<sup>7</sup> Enbiya, 21/101.

<sup>8</sup> Sâd, 38/47.

<sup>9</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 128–130.

açıklamalarına göre Müfid'in imamların masumiyetinin kesin bir şekilde imâmete görevlendirilmeleri itibariyle başladığı kanaatinde olduğunu söylememiz mümkündür.<sup>1</sup>

#### 4.2.6. Gaybet

Sözlükte “kaybolma, gizlenme”<sup>2</sup> anlamına gelen gaybet kelimesi özellikle İsnâ‘aşeriyye Şîası’nda görülen, on ikinci imamın ölmeden insanlar arasından ayrılıp gizlenmesi manasında kullanılan bir terimdir.<sup>3</sup> Bu fırkaya göre, Muhammed b. Hasan, babasının vefatı üzerine evlerindeki mahzene girerek gözden kaybolmuştur. Hicrî 260’dan başlayarak 329’a kadar olan döneme *gaybet-i suğra*, 329’dan günümüze kadar devam eden döneme de *gaybet-i kübra* denilmiştir.

İlk dönem İmâmiyye Şîasının gaybet anlayışını sağlıklı bir şekilde ortaya konulabilmesi için Kuleynî'nin *el-Kâfi'nin Kitâbu'l-Hücce* bölümüne; Nu‘mani'nin *Kitâbu'l-Gaybe* adlı eseriyle birlikte Şeyh Saduk'un *Kemâlü'd-Dîn ve'n-Ni'me* adlı eserine bakılması gerekmektedir. Kuleynî, gaybet-i suğra döneminde yaşamış olmasından dolayı *Kitâbu'l-Hücce'si* ayrı bir öneme sahiptir. Diğer taraftan bu müelliflerin bu eserlerinin bir diğer önemi ise konuya ahbâr eksenli yaklaşmış olmaları sebebiyle ahbârî anlayışı yansıtmış olmalarıdır.

Kuleynî'nin *Kitâbu'l-Hücce*'deki rivayetleri gaybet inancının ortaya konulması açısından ve iki türlü gaybetin varlığına işaret edilmesi açısından oldukça önemlidir.<sup>4</sup> Kuleynî'nin iki türlü gaybetin olacağı yönünde belirttiği rivayet şu şekildedir: “Kâim'in iki gaybeti vardır. Bunlardan biri kısa diğeri ise uzundur. İlk gaybetinde onun yerini ancak hass Şîası bilir. Diğerinde ise özel dostları bilir”.<sup>5</sup> Şeyh Saduk ahbârî olmasına rağmen *Kemâlü'd-Dîn* adlı eserinde gaybetin anlaşılması için akılla anlaşılması için bazı izahlar getirmiştir. Buna göre gaybet yokluk değildir. İmam gizlenmiş olsa bile imamdır. Bu durum tıpkı Hz. Peygamberin mağara da gizlendiği zamana benzemektedir.<sup>6</sup> Genel olarak ilk dönem İmâmî âlimler eserlerini ahbâr merkezli

<sup>1</sup> Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 283.

<sup>2</sup> İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab*, “ğ-y-b”, md.

<sup>3</sup> İlhan, Avni, “Gaybet”, *DİA*, XIII, s. 410.

<sup>4</sup> Bulut, “İlk Dönem İmâmi Kaynaklarda Gaybet Anlayışı”, s. 59.

<sup>5</sup> Kuleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü'l-Hücce*, Nşr. Cevad Mustafâvi, c., II, s.145.

<sup>6</sup> Saduk, *Kemâlü'd-Din ve Temâmu'n-Ni'me*, Nşr. Ali Ekber Gaffâri, Kum, s. 48–49.

li telif etmişler ve sadece imamlardan konu ile ilgili gelen haberleri nakletmekle yetinmişlerdir.

Usûlî anlayışın en önemli temsilcisi ve akla dayalı Şîî kelâmının kurucu olan Şeyh Müfîd ise konuyu daha detaylı olarak ele almak suretiyle hem muhaliflerin itirazlarını ortadan kaldırmak hem de meseleyi daha anlaşılır kılmak için aklî izahlar getirmiştir. Müfîd usûlî anlayışın gereği olarak konuyu, imamlardan gelen haberlerden ziyade aklî rasyonel çizgide anlama gayreti içerisinde olmuştur. O, Mehdi'nin doğumu ile ilgili kendisinden önceki İmâmî âlimlerin yaptığı gibi naklî haberler aktarmak yerine konuyu sosyal realiteden yola çıkarak itirazlara cevap vermiştir. O, kelâmı ile ilgili eserlerinde gaybet konusuna önemli miktarda yer ayırmakla birlikte asıl bu konuda *el-Mesâilü'l- 'aşere fi'l-gaybe* ve *Resâil fi'l-gaybe*<sup>1</sup> adlı eserlerini telif etmiştir.<sup>2</sup> Ona göre Mehdi'nin doğumunun kendi ailesinden ve dostlarından gizlenmesi örfün dışında anlaşılacak bir durum değildir. Nitekim benzer durumlar bazı krallar ve yöneticiler tarafından uygulanı gelen bir husustur.<sup>3</sup> Müfîd, Mehdi'nin uzun ömürlü oluşu yönünde gelen itirazlara; gaybetin uzun oluşunun âdete aykırı olmadığını ve bu duruma benzer olarak tarihte pek çok örnek olduğunu söyleyerek izahlar getirir. Hatta o, bu konu ile ilgili olarak Hz. Âdem ve Hz. Nuh'un uzun ömürlü oluşlarını Kur'anî delil olarak zikreder.<sup>4</sup> Diğer taraftan, gaybetin devamını aslah prensibi ile açıklayan Müfîd, bu durumun insanların maslahatına uygun olduğunu belirtmiştir.<sup>5</sup>

#### 4.2.7. Vahyin Nuzûlü

Şeyh Saduk vahyin indirilişi hakkında inançlarının Ca'fer es-Sadık'tan gelen bir haber doğrultusunda olduğunu bildirir. Bu habere göre, İsrail'in iki gözü arasında bir levha vardır. Allah vahiy aracılığı ile konuşmak istediği zaman levha İsrail'in alınına çıkar.

<sup>1</sup> Gaybetle alakalı dört eserden oluşan bu eser, (Silsiletü Müellifâti's-Şeyh el-Müfîd) içinde neşredilmiştir. c., VII, 1414/1993, Kum.

<sup>2</sup> Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 315.

<sup>3</sup> Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, *el-Mesâilü'l- 'aşere fi'l-Gaybe*, Nşr, Fâris el-Hasûn, (Silsiletü Müellifâti's-Şeyh el-Müfîd içinde), 1414/1993, c. III, s. 53–54; Bulut, “Şeyh Müfîd ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnançının Aklileşmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c, IX/1, 2005, s. 185.

<sup>4</sup> Müfîd, *Mesâilü'l- 'aşere*, s. 95–103.

<sup>5</sup> Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 317.

Bunun üzerine O, levhanın içine bakar ve içindekileri okur. Sonra İsrâfil onu Mikail'e ulaştırır. Mikail'de onu Cebrail'e ulaştırır. Cebrail'de vahiy peygamberlere ulaştırır.<sup>1</sup>

Şeyh Müfîd, hocasının görüşlerine karşı çıkar ve hocasının kabul ettiği hadislerin şâz hadisler olduğunu söyler. O'na göre vahiy, kelâm-ı hafî'dir. Allah Teâlâ'dan resullere bazen hiçbir vasıta olmadan kelâmının işitilmesi ile gelir. Bazen de kelâmının bir meleşin lisanı vasıtasıyla gelir. Ayrıca Müfîd, Allah imamlara ve bazı has kullarına bir takım bilgileri kelâmı hafî ile bildirirse de, Hz. Peygamber'den sonra vahiy kelimesinin terim anlamıyla imamlar için kullanılmasının doğru olmayacağını belirtir.<sup>2</sup> Müfîd'in vahiy konusundaki bu yaklaşımı İmâmi düşüncenin merkeze doğru yaklaşmasında önemli bir adımdır. Zîra ahbârî gelenek imamların vahiy aldıklarını kabul ederken Müfîd ve usûlî gelenek ısrarla imamlar için bu terimi kullanmaktan kaçınmışlardır.

#### **4.2.8. Kur'an'ın Kadir Gecesi İndirilişi**

Şeyh Saduk'a göre Kur'an, Ramazan ayında Kadir gecesinde Beytu'l-Ma'mur'a bir defada indirilmiştir. Beytu'l-Ma'mur'dan ise yirmi yıllık bir süre içinde peyderpeyi indirilmiştir. Yüce Allah, Hz. Peygambere onun ilmini topluca vermiştir.<sup>3</sup>

Şeyh Müfîd ise hocası Şeyh Saduk'un belirttiği bu görüşü âhad haberlere dayandığı için kabul etmez. O, Kur'an'ın tamamının bir defada Beytu'l-Ma'mur'a indirilmiş olamayacağını söyler. O'na göre Kur'an ihtiyaçların doğuşuna paralel olarak parça parça indirilmiştir. Zîra Müfîd, Kur'an'ın ihtiyaçlara binaen parça parça indirdiği hususunun zaman bakımından yeni birtakım olaylara işaret eden ayetlerde açıkça görüldüğünü söyler. O'na göre Kur'an'ın kadir gecesinde bir bütün olarak indirilmiş olması şeklindeki görüş, hem Kur'an'ın zahirine hem de âlimlerin icmana aykırıdır.<sup>4</sup>

#### **4.2.9. Tahrîfu'l-Kur'an ve Halku'l Kuran**

Müfîd öncesi Şîf geleneğe mensup bazı âlimler, ilgili ahbârı dikkate alarak tahrîfu'l-kur'an iddialarını öne sürmüşlerdir. Örneğin akla dayalı Şîf kelâmının oluşmasında

---

<sup>1</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 81.

<sup>2</sup> Müfîd, *Tashîh*, s. 120–122.

<sup>3</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 82.

<sup>4</sup> Müfîd, *Tashîh*, s. 123–124.

önemli katkılar sağlayan Nevbahtîler, Kur'an'da bir takım ilave ve eksiklerin olduğunu ileri sürerek onun tahrif edildiğini iddia etmişlerdir.<sup>1</sup>

Şeyh Saduk ise Kur'anın tahrif edilmediğini ve iki kapak arasındaki nüshanın indirildiği gibi muhafaza edildiğini söylemekle birlikte Amme'ye göre surelerin sayısının yüz on dört olduğunu, kendilerine göre ise 93 ve 94. surelerin ( Dûha ve İnşirah) bir ve yine 105 ve 106. surelerinin (Fîl ve Kureyş) bir sure olduğunu söyler. Aslında Saduk'un bu görüşü Kur'an'ın şekline yönelik bir bakış açısıdır. Ayetlerin fazlalığı veya azlığı diye bir şeyden söz edilemez. Ayrıca Saduk, Allah'ın Kur'an dışında başka bir vahiy de indirdiğini ancak bunların Kur'an'a dâhil edilmesinin söz konusu olmadığını söylemiştir. O'na göre söz konusu vahiyler eğer Kur'an'dan olsalardı mutlaka onun içinde olurlardı.<sup>2</sup> Aslında ahbâriler arasında çok farklı görüşler ileri sürenler olmasına rağmen, Saduk'un bu görüşü oldukça anlamlıdır.

Müfîd ise hocasının bu konulardaki görüşlerine yönelik *Tashih*'de herhangi bir açıklama yapmamıştır. Ancak diğer eserlerinde Kur'an'ın elde mevcut ve fazlası–eksiği olmayan ilahi bir kitap olduğunu vurgulamış ve bu konuya büyük önem atfetmiştir.<sup>3</sup> Ona göre, Kur'an'da bir takım eksiklik veya fazlalığın olması aklın imkânsız gördüğü bir husustur. Konuyla alakalı olarak Mu'tezile ve diğer İslam mezhepleri uzun açıklamalarda bulduklarından dolayı sözü fazla uzatmaya ihtiyaç bulunmadığını ifade etmiştir.

Kur'an'a bir takım ilavelerin yapılabilmesinin imkânı ile ilgili iddialara Müfîd, konuyu icaz noktasından ele almış ve meselenin iki yönü olduğunu vurgulamıştır. O'na göre bunlardan biri imkânsız diğeri ise mümkündür. Kur'an'a en kısa süre miktarında bir ilavenin imkânsız olduğunu, ancak bir veya iki harf şeklinde icaz miktarına varmayacak bir şekilde bir ziyadenin mümkün olmakla birlikte böyle bir şeyin vuku bulmadığını ve bu tür ilavelerden Kur'an'ın korunmuş olduğunu açıklamıştır.<sup>4</sup> Bu ifadeler neticesinde Kur'an'ın korunmuş olduğu hususunda hem Saduk hem de Müfîd'in ortak

---

<sup>1</sup> Müfîd, *Evâil*, s. 82.

<sup>2</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 84.

<sup>3</sup> Tahrif iddiasına karşı çıkan Şîî müellifler konu ile alakalı çok sayıda müstakil eser telif etmişlerdir. Bu eserlerden bazıları için bkz., Habibov, Aslan, *İlk Dönem Şîî Tefsir Anlayışı*, AÜSBE, ( Basılmamış Doktora Tezi ), Ankara, 2007, s. 137–138.

<sup>4</sup> Müfîd, *Evâil*, s. 81–82.

kanaatler ifade ettikleri görülmektedir. Aslında Müfid ile birlikte bu konuya çok daha fazla ehemmiyet verilmiş, Şîf gelenek içindeki bazı ahbar reddedilmiş ve bu nevi görüşleri savunanlar şiddetle eleştirilmiştir.

Şeyh Saduk'un "halku'l Kur'an" meselesindeki görüşü Mu'tezile mezhebi ile paralellik arz etmektedir. Ancak o, Kur'anın Allah tarafından yaratıldığını belirtirken Mu'tezile'den biraz farklı bir şekilde "muhdes" tabirini kullanmıştır.<sup>1</sup>

Müfid ise hocasının bu konulardaki görüşlerine *Tashih*'de herhangi bir ilave yapmamıştır. Muhtemelen Müfid bu konularda hocasıyla aynı görüşleri paylaşmış olmalıdır. Bunun neticesi olarak Kur'an'ın mahlûk oluşu konusunda Müfid'in Mu'tezile ile aynı görüşü paylaştığını söylememiz mümkündür. Zaten Müfid, *Evâil* adlı eserinde sıfatlar konusunu ele aldığı bölümde Kur'an için "muhdes" tabirini kullanmıştır.<sup>2</sup> O, diğer eserlerinde Kur'an'ın elde mevcut nüshasında fazlalık ve eksikliği olmayan ilahi bir kitap olduğunu vurgulamış ve bu konuya büyük önem atfetmiştir.<sup>3</sup> Muhtemelen hem Saduk hem de Müfid'in Kur'anın yaratılmışlığı konusunda, "mahlûk" ifadesinden ziyade "muhdes" tabirini kullanmalarının arka planında Mu'tezile mezhebi ile aralarında mesafe koyma ve Şîa'nın farklılığını ortaya koyma olabilir.

#### **4.2.10.Kur'an'da Geçen Bazı Kelimelerin Tefsiri Meselesi**

##### **4.2.10.1. Arş Kelimesi**

Sözlükte "Arş" tavanı veya damı olan şey, yükseklik yüksek yer manalarında kullanılmıştır.<sup>4</sup> Terim olarak Kur'an ve hadislerde ilâhi hükümler ve taht anlamında kullanılmaktadır. Arş'in mahiyeti konusunda yapılan tartışmalar kelimelerin teşekkül etmeye başladığı ikinci asrın başlarına kadar uzanmaktadır.<sup>5</sup>

İslam âlimleri Allah'a mekân nispet etme hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bir kısım âlimlere göre arş melekler tarafından taşınıp yine onlarca etrafı kuşatılan tahttır.<sup>6</sup> Cehmiyye'ye göre "arş" yerleriyle gökleriyle birlikte bütün âlem olan mülktür.

<sup>1</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 83.

<sup>2</sup> Müfid, *Evâil*, s. 53.

<sup>3</sup> Müfid, *Evâil*, s. 81-82

<sup>4</sup> İsfahâni, *Müfredât*, "Arş" md., s. 993.

<sup>5</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Arş", *DİA*, III, s. 407.

<sup>6</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 86.

tür. Cehmiyye'nin bu izahı Mu'tezîli kelimcileri tarafından da savunulmuştur.<sup>1</sup> İmam Mâtürîdî'ye göre bütün nesnelere Allah'a ve O'nun nesnelere nispeti kendisini yücelik ve yükseklikle niteleme manasında yine O'na tâzim ve aşkınlık izâfe etme konumundadır. Bu bağlamda da Allah'ın arşı istiva etmesi saltanat ve hükümlanlığının üstünlüğünü bildirme manasına gelebilir.<sup>2</sup> Bazı Şîî âlimleri Mu'tezile ve Cehmiyye'nin tesiriyle "arş" kelimesine mülk anlamı vermişlerdir.<sup>3</sup>

Şeyh Saduk arşın bütün yaratılmışlar tarafından taşınan veya desteklenen bir şey olduğunu; bir diğer izaha göre ise onun ilim olduğunu bildirmektedir. O, arş hakkında verdiği bu bilgilerden sonra yaratılmışlar tarafından desteklenen arşın her biri sekizer gözlü ve gözleri de dünya kadar geniş olan sekiz melek tarafından taşındığını söyler. Yine Saduk eğer arş ilim manasında ise öncekilerden dördü, sonrakilerden dördü tarafından taşındığını ve öncekilerden kast ettiği şeriat sahibi Nuh, İbrahim Musa, İsa; sonrakilerden kastedilenin de Muhammed, Ali Hasan ve Hüseyin olduğunu bildirmiştir.<sup>4</sup>

Akla dayalı Şîî kelamının kurucusu olan Şeyh Müfid ise arş'ın sözlük anlamının saltanat ve hükümlanlık demek olduğunu; melekler tarafından taşınan ve hükümlanlık demek olan arşın bir kısmı olduğunu bildirir. Ayrıca Müfid, Şeyh Saduk'un arşı taşıyan meleklerin vasıflarını anlattığı hadisin âhad haber olduğunu ve bu sebeple de bu şekilde inanmanın zaruri olmadığını açıklar.<sup>5</sup>

#### 4.2.10.2. Levh, Kalem ve Kürsî Kelimeleri

Şeyh Saduk, "levh" ve "kalem"i mücessem iki melek şeklinde tasavvur etmektedir. Kürsî'yi ise arş, gökler, yeryüzü ve Allah'ın yarattığı diğer şeyler dâhil olmak üzere bütün yaratılmışların kabı şeklinde tanımlamaktadır. Başka bir izaha göre Kürsî'den kastedilenin ilim olduğunu bildirir.<sup>6</sup>

Şeyh Müfid ise "levh" ve "kalem" terimlerini zahiri anlamda kabul edilmesinin eleştirmiş ve bu iki terimi kendi rasyonel sistemine uygun bir tarzda izaha çalışmıştır. O'na göre "levh" ve "kalem" in iki melek olarak tasavvur edilmesi pek isabetli değildir. Zîra

<sup>1</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Arş", *DİA*, III, s. 408.

<sup>2</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 87-88.

<sup>3</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, "Arş", *DİA*, III, s. 408.

<sup>4</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 45-46.

<sup>5</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 75-78.

<sup>6</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 44.

“levh” Allah’ın kudretiyle kıyamet gününe kadar olacak olan her olayı yazdığı ve O’nun katında mahfuz bir kitaptır. “Kalem” ise aracılığı ile zamanın olayları ve dünyanın hadiselerinin yazıldığı şeyin adıdır.<sup>1</sup>

#### 4.2.10.3. Yed kelimesi

Sözlükte “yed” kelimesi, el, nimet, malik olma, sahip olma, zenginlik güç, kuvvet, ihsan, saltanat, yardım<sup>2</sup> gibi anlamlara gelmektedir. Mezhepler arası farklılıkları anlamada belirleyici bir rol oynayan “yed” terimi, kelam ilminde haberi sıfatlar içinde ele alınmaktadır. Allah Teâlâ’ya izafe edilen bu sıfat, Kur’an’da bazen “bir el”<sup>3</sup> bazen “iki el”<sup>4</sup> bazen de “eller”<sup>5</sup> şeklinde geçmektedir. Mücessime ayetlerde geçen “yed” kavramını bir organ olarak anlamaktadır. Onların iddialarına göre, insanda olduğu gibi Allah’ın da iki eli vardır ve bu iki eli de insanın avuçları ve parmakları gibidir.<sup>6</sup>

Mu‘tezileye göre teşbih ve tecsim ifade eden haberî sıfatlar, zahiri manalarıyla anlamaz. İmkân ölçülerinde te’vil edilmeleri gerekmektedir. Te’vilden aciz kaldığı durumlarda nefy yolu tercih edilir.<sup>7</sup> Bu bağlamda “yed” kelimesini nimet olarak te’vil ederler.<sup>8</sup>

Selef âlimleri akâid alanında aklî istidlâli doğru bulmadıklarından “yed” ve benzeri teşbih ve tecsim ifade eden haberî sıfatları her hangi bir yoruma tabi tutmamışlardır. Onlar, bu tür sıfatlar nasıl varit oldularsa öylece kabul etmek konusunda icma’ etmişlerdir.<sup>9</sup> Ehl-i Sünnet’ten halefe mensup âlimler âyetlerde geçen “yed” kelimesini yerine ne göre kuvvet, mülk, kudret ve nimet manalarında te’vil etmişlerdir.<sup>10</sup>

İmâmiyye Şîa’sı “yed” terimini, Mu‘tezîli anlayışa uygun bir şekilde te’vil ettiğini söylememiz mümkündür. Nitekim Şeyh Saduk “... Hayır, Onun iki eli de açıktır, nasıl

<sup>1</sup> Müffid, *Tashîh*, s. 74.

<sup>2</sup> İsfehâni, *Müfredât*, “yed” md., s. 1598–1600; İbn Manzûr, *Lisânu’l-Arap*, “yed” md.

<sup>3</sup> Fetih, 48/10.

<sup>4</sup> Sad, 38/75.

<sup>5</sup> Mâide, 5/64.

<sup>6</sup> Aydın, Ömer, “Kur’an’da Geçen Belli Başlı Haberî Sıfatların Te’vili”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2000, sayı 2, s. 155.

<sup>7</sup> Kılavuz, *İslâm Akâidi*, s. 97.

<sup>8</sup> Aydın, “*Haberî Sıfatlar*”, s. 156.

<sup>9</sup> Abdülhamid, *İslâm’da İtikâdî Mezhepler*, s. 213; Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 163.

<sup>10</sup> Aydın, “*Haberî Sıfatlar*”, s. 157; Ayrıca haberî sıfatları anlamada izlenecek usul için bkz., Yurdağür, Metin, “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1983, sayı 1, s. 249–264; Aydın, Ömer, “Haberî Sıfatları Anlama Yolları”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1999, sayı 1, s. 133–158.



isterse sarf eder...”<sup>1</sup> âyetinde geçen “yed” kelimesinden kastedilenin dünya ve âhiret nimeti olduğunu söyler.<sup>2</sup> O, bu ayette geçen “yed” kelimesini dünya ve âhiret nimeti şeklinde te’vil ederken, Zariyat (51/47) ve Sâd surelerinde (38/17) geçen “yed” kelimelerini güç kuvvet manasında te’vil etmiştir.<sup>3</sup> Hocasıyla mutabık olan Şeyh Müfid de de “yed” kelimesini nimet şeklinde yorumlamıştır. Nitekim o, Maide (5/64) suresinde geçen “yed” kelimesini yorumlarken hocası Saduk’un yorumuna katılır ve kastedilenin dünya ve âhiret nimeti olduğunu söyler.<sup>4</sup>

### 4.3. Meâd İle İlgili Meseleler

Mead, öldükten sonra dirilmenin ve ahiret hayatının gerçekleşeceğine olan inançtır. Mu‘tezile’nin “vaad ve vaîd”, Ehl-i Sünnet’in “sem‘iyyat” başlığı altında incelediği ahiret konuları İmâmîyye Şîa’sında “meâd” kavramı içerisinde ele alınmıştır. Onların meâd anlayışı ile yaygın İslam anlayışı arasında ciddi farklılıklar yoktur.<sup>5</sup> Onlar, Allah’ın kıyamet günü insanları ceset ve ruhuyla birlikte yeniden dirilteceğine inanırlar. Ahiret ile ilgili haberleri yorumsuz olarak kabul eden İmâmîyye, ahiretin keyfiyetinin akılla bilinemeyeceğini kabul eder.

Meâd ile ilgili konularda İmâmîyye Şîasının diğer i‘tikâdi mezheplerden ayrıldıkları en belirgin nokta İmâmet ile ilgili konulardır. Örneğin kabir sorgulaması ile ilgili sorular içinde “imamın kimdir?” şeklinde soru olması, imamların şefaat yetkisine sahip olması ve Hz. Ali’nin kevser havuzunun suyunu dostlarına dağıtması gibi.<sup>6</sup>

#### 4.3.1. Ölüm

Şeyh Saduk, ölümün mahiyeti hakkında imamlardan gelen haberleri aktarmaktadır. Bu haberlere göre genel olarak ölüm, ya ebedi saadeti müjdeler ya da sonsuz felaketin habercisidir.<sup>7</sup> Bu ifadeleriyle Saduk ölümü neticesi itibariyle dikkate sunmaktadır.

---

<sup>1</sup> Mâide, 5/64.

<sup>2</sup> Saduk, *el-İ‘tikâdât*, s. 23.

<sup>3</sup> Saduk, *el-İ‘tikâdât*, s. 23.

<sup>4</sup> Müfid, *Tashih*, s. 30.

<sup>5</sup> Keskin, *Şia İnanç Esasları*, s. 153.

<sup>6</sup> Yüksel, Emrullah “İmamiyye Şî’asında İnanç Esasları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1993, sayı 11, s. 34–35.

<sup>7</sup> Saduk, *el-İ‘tikâdât*, s. 51–57.

Şeyh Müfid ise Mu‘tezilenin temel kavramlarından biri olan “aslah” prensibi çevresinde konuyu izaha çalışır. O’na göre her şeyde olduğu gibi ölümden de insanın faydasına olma prensibi esastır. Allah’ın bir kimsenin canını alması, onun için ölümün hayattan daha iyi olması sebebiyledir. Diğer taraftan Allah’ın, bir kimseyi hayatta bırakması da o kimse için hayatta kalmasının ölümünden daha hayırlı olduğundan dolayıdır.<sup>1</sup>

#### 4.3.2. Kabir Soruları

Şeyh Saduk kabir sorusunun hak olduğunu ve ondan kurtuluşun olmadığını ve sorgu işleminin iki melek tarafından yapıldığını bildirir. Ayrıca o, Fatıma binti Esed’in kabire konuluşu sırasında Hz. Peygamber’in yaptıklarını anlatarak kabirde iki melek tarafından sorulan sorulardan birisinin de imam ve velisinin kim olduğu şeklinde olduğunu bildirir.<sup>2</sup>

Şeyh Müfid’e göre de Hz. Peygamber’den kabir soruları ile ilgili gelen haberler sahihtir. Bu sahih haberlerde kabirde sorulacak sorular arasında imamın kim? olduğu sorusunun da olduğunu söyler. Eğer ölen kimse bu sorulara doğru cevap verirse kişi nimet meleklerine teslim edilir. Şayet sorulan sorulara cevap veremezse azab meleklerine teslim edilir. Ayrıca Müfid kabir de sorgu işlemi yapan meleklerden kâfirleri sorgulayanların isminin *Nâkir ve Nekir*, müminleri sorgulayanların ise *Mübeşşir ve Beşir* isimleri taşıdıklarını ilgili haberlerden hareketle açıklamıştır.<sup>3</sup>

#### 4.3.3. Şefâat

Şefaet kelimesinin günlük konuşma dilindeki anlamı saygıdeğer birinin bir suçlunun suçunun affedilmesi veya bir bulunanın ödülünün artırılması için aracılıkta bulunup yetkili bir büyüğe bu yoldaki isteğini bildirmesidir.<sup>4</sup> Terim olarak günahkâr müminin affedilmesi, günahı olmayanların ise derecelerinin yükseltilmesi için izin verilen kimselerin Allah nezdinde aracılık yapmasıdır.<sup>5</sup>

Şeyh Saduk, Allah’ın dinini kabul eden bir kimse ister büyük günah işlesin ister küçük günah işlesin şefaate nail olacaklarını ve günahlarından tövbe edenlerin ise şefaate

<sup>1</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 94–95.

<sup>2</sup> Saduk, *el-İ‘tikâdât*, s. 58–59.

<sup>3</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 99.

<sup>4</sup> Misbah, Muhammed Taki, *Akâit Dersleri*, s. 358.

<sup>5</sup> Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 287.

ihtiyaçlarının olmadığını bildirir. Ayrıca o, esas itibariyle şefaatin peygamberlere ve vasilelere ait olmakla birlikte müminler arasında da şefaate edebilecekler olduğunu söyler.<sup>1</sup>

Şeyh Müfid *Tashîh* adlı eserinde şefaate konusuna değinmemiştir. Müfid şefaate meselesi ile ilgili hocasının görüşlerine muvafık kanaatte olmalıdır ki herhangi bir açıklama ihtiyacında bulunmamıştır. Diğer taraftan Müfid, *Evâil* adlı eserinde şefaate meselesine hocası Şeyh Saduk'un açıklamaları doğrultusunda izahatlar getirir. Bu eserinde Müfid, Mu'tezile'yi şefaati kabul etmediklerinden dolayı eleştirmekte ve Mu'tezile dışında bütün müslümanların şefaatinin varlığı konusunda icma' ettiklerini söylemektedir.<sup>2</sup> Şefaate konusu, mezhebin omurgasını oluşturan İmâmet meselesiyle yakından alakalıdır. Bu konuda taviz verilmesi düşünülemez. Müfid'in, Mu'tezile'den etkilenmiş olmakla birlikte iyi bir Şii olduğunun en bariz delillerden birisi şefaate konusundaki görüşleridir.

#### 4.3.4. Sırat

Şeyh Saduk'a göre sırat, haktır; bir cehennem köprüsüdür ve bütün varlıkların üzerinden geçeceği bir yerdir. Saduk bu izahı dışında sıratın bir başka yönden ise Allah'ın hüccetlerinin adı olduğunu bildirir. Buna göre Allah, dünyada onları tanıyan ve onlara itaat eden kimsenin kıyamet gününde sırat köprüsü üzerinden geçişine izin vereceğini söyler.<sup>3</sup> Böylece o, sırat ile imâmet inancı arasında ilişki kurmuştur. İmamları hak bilen ve tanıyan kimselerin "sırat"tan geçtiklerini söylemek istemiştir.

Müfid ise "sırat" kelimesinin sözlük anlamının yol olduğunu söyler. Ayrıca Müfid, sırat kelimesinin anlamı yol olduğundan dolayı din ve imamlar "sırat" diye isimlendirildiklerini söyler. Zira o'na göre, hem din hem de imamlar doğruya ulaştıran yoldur. Müfid bu konu ile ilgili gelen haberlerde ve Kur'an-ı Kerim'de<sup>4</sup> geçen ayetlerdeki sırat kelimesinin yol anlamına geldiğini söyledikten sonra kıyamet günündeki sırat'tan da kastedilenin cennet veyahut cehenneme doğru giden bir yol olduğunu bildirir.<sup>5</sup>

---

<sup>1</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 66.

<sup>2</sup> Müfid, *Evâil*, s. 79-80.

<sup>3</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 70.

<sup>4</sup> Bkz. Fatiha, 1/6; En'am, 6/135.

<sup>5</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 108-111.

#### 4.3.5. A‘raf

“Urf” kelimesinin çoğulu olan a‘raf, sözlükte “sur, kale burcu, dağ ve tepenin en yüksek kısmı” manalarına gelmektedir.<sup>1</sup> Kur’an’da “ashâbü’l-a‘raf” şeklinde geçmektedir<sup>2</sup> Ashâbü’l-A‘raf’tan kimlerin kastedildiği noktasında farklı görüşler olmasına rağmen kelamcılar ve müfessirlerin çoğunluğuna göre burada kastedilen iyi ve kötü ameli eşit olan müminlerdir. Bunlar başlangıçta cennet veya cehennem konulmayıp ikisi arasında bir müddet bekleyecekler daha sonra Allah’ın lutfu ile cennete girecek müminlerdir.<sup>3</sup>

Şeyh Saduk A‘rafın cennet ile cehennem arasında bir sur olduğunu ve üzerlerinde iki tarafı da simalarından tanıyan adamlar olduğunu bildirir. Bu kimselerin kimler olduğu hususunda ise Saduk, o adamlardan kast edilenin Hz. Peygamber ve vasilerinin olduğunu ve onları tanıyan ve onların da kendilerini tanıdığı kimseler dışında hiç kimsenin cennete giremeyeceğini söyler.<sup>4</sup>

Şeyh Müfid, A‘raf’ın cennet ve cehennem arasında bir dağ veya bir sur olduğu şeklinde haberlerin geldiğini söylemektedir. Müfid’e göre A‘raf, cennet ve cehennemde olan bir mekân değildir. Diğer taraftan o, A‘raf ehli hakkında hocası Saduk’la aynı görüşte olup, bu konuda söylediklerinin de aklî yönden de mümkün olduğunu söyler.<sup>5</sup>

#### 4.3.6. Cennet ve Cehennem

Şeyh Saduk’a göre cennet, ebediyet ve selamet ülkesidir. Cennetin sakinleri arasında Yüce Allah’ın komşuları, yakın arkadaşları, sevdikleri ve O’nun keremliğine erenler vardır. Cennetin sakinleri, mertebelerine göre birçok çeşittirler. Aralarında melekler gibi Allah’ı takdis ve tesbih ve tekbir yoluyla nimetlenenler vardır.

Saduk’a göre cehennem ise bir alçalma yeri, kâfirler ve isyancılardan öç alma ülkesidir. Orada ancak kâfirler müşrikler temelli kalacaktır. Tevhid ehlinde günah işleyenler ise Allah’ın rahmeti ve şefaate oradan çıkacaklardır. Saduk, cennet ve cehennemin her ikisinin de yaratılmış olduklarını kabul eder. Bu durumu izah ederken o, Allah Re-

<sup>1</sup> Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 28.

<sup>2</sup> Bkz., A‘raf, 7/46.

<sup>3</sup> Yavuz, Yusuf Şevki, “A ‘raf”, *DİA*, III, s. 259.

<sup>4</sup> Saduk, *el-İ‘tikâdât*, s. 70.

<sup>5</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 106–107.

sulünün cennete girdiğini ve çıkarken cehennemini de gördüğünü delil olarak gösterir. Ayrıca Saduk hiçbir kimsenin cennet ve cehennemdeki yerini görmeden bu dünyadan ayrılmayacağını belirtir.

Hz Âdem'in girdiği cennet meselesinde ise Saduk, o cennetin bu dünyadaki bahçelerden bir bahçe olduğunu ve orada güneşin doğup battığını söyler. Nitekim Saduk o cennet eğer ebediyet cenneti olsaydı Hz. Âdem'in oradan temelli olarak çıkmazdı der. Çünkü Saduk, bu konudaki inançlarının cennet ehlinin sevaplarıyla birlikte cennette temelli kalacakları yönünde olduğunu vurgular.<sup>1</sup>

Şeyh Müfid'e göre cennet nimet diyarıdır, nimeti devamlıdır. Bir kimse günahkâr dahi olsa cezasını çektikten sonra cennete girecektir. Cehennemde sadece ebedi olarak kalacak olanlar kâfirlere dir. Müfid, tevhid ehlinde büyük günah işleyenin ebedi olarak cehennemde kalmayacağını söylemesinden dolayı Mu'tezîli düşünceden ayrılmıştır. Saduk'un cennette yiyip içen insanlardan farklı olarak en üst seviyede bulunup meleklerle birlikte Allah'ı tesbih ve takdiste bulunan sınıfın, yiyip içme gibi fiziki zevklerinin bulunmadığını söylemesine karşılık, Müfid cennette böyle bir sınıfın olmadığını ve hocasının bu görüşlerini Hıristiyanlardan almış olabileceğini söyler.<sup>2</sup> Hiç şüphesiz Müfid'in hocasını eleştirirken böylesi ağır ifadeler kullanmış olması inandığı meseleleri izahta ve karşıt görüşleri eleştirmede ne denli cesaret sahibi olduğunu göstermektedir.

#### 4.3.7. Hz. Peygamber'in Atalarının Dinî Konumu

Şeyh Saduk'a göre Hz. Peygamber'in soyu yani Hz. Âdem'den babası Abdullah'a kadar hepsi müslümandılar. Annesi Âmine binti Vehb müslüman olduğu gibi amcası Ebû Talib de müslümandı. Ayrıca Saduk, Abdulmuttalib'in hüccet, Ebû Talib'in de onun vasisi olduğu şeklinde haberin olduğunu bildirir.<sup>3</sup>

Şeyh Müfid'de bu konuda hocası Saduk'la aynı görüşü benimser. Ancak Saduk, Hz Peygamberin soyu yani Hz Âdem'den babası Abdullah'a kadar hepsini Müslüman olarak nitelerken Müfid ise onları Allah'a iman eden muvahhidler olarak nitelemekte

<sup>1</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 76–80.

<sup>2</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 116–119.

<sup>3</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 110; Bulut, Halil İbrahim, *Şîî Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, Ankara, 2011, s. 151–152.

ve Ca'fer es-Sadık'ın bu konuda zikrettiği haberlerin üzerinde ittifak edilen haberler olduğunu söyler. Ayrıca Müfid'e göre, Allah Resülü'nün "*Ben, Allah'ın temiz sulpleri temiz rahimlere aktarmasıyla ortaya çıktım*" hadisinin O'nun soyunun hepsinin mü'min olduğuna delildir. Zîra o, "...*Müşrikler ancak necistir*"<sup>1</sup> ayetine istinaden eğer onların içinde kâfirler olsaydı Allah Resülü onları temiz olarak vasıflandırmazdı der. Bu konuda dikkat çeken bir diğer husus ise Saduk, Ebû Talib'in ismini açık bir şekilde zikretmesine rağmen<sup>2</sup> Müfid Ebû Talib'den *Tashîh'te* açıkça bahsetmemiştir.<sup>3</sup> Ancak Müfid, *Evâil*'de konuyla alakalı bölümde Ebû Talib'in adından bahsetmektedir.<sup>4</sup> Ayrıca o, *Îmânû Ebî Tâlib* adında bir eser kaleme almış ve burada Hz. Peygamber'in amcasının mümin olduğunu naklî, aklî ve sosyolojik delillerle izaha çalışmıştır.<sup>5</sup>

#### 4.4. Diğer Bazı Meseleler

##### 4.4.1. Takıyye

Sözlükte "korumak, sakınmak" anlamlarına gelen takıyye, din ve dünya hususunda bir tehlikenin gelebileceği gerekçesiyle hakkı gizlemek, bu konuda gerçek inancı gizlemek ve muhaliflerine karşı örtülü davranmak suretiyle gerçek inancını gizlemektir.<sup>6</sup> Temel çatısı hicri üçüncü asrın ortalarına doğru oluşan "takıyye" ilkesi, ilk dönem İmâmî kaynakların bildirdiğine göre ilk gündeme getiren Muhammed Bakır'dır.<sup>7</sup> Şîî literatüründe takıyye önemli bir yer işgal ettiğinden dolayı, takıyyesi olmayanın dininde olmayacağı, onu terk edenin imamların yolundan ayrılmış sayılacağı şeklinde kanaatler nakledilmiştir. Ayrıca Şîîler takıyye yönteminin kullanılacağı çevre veya ülkeleri **dâru't-takıyye** diye isimlendirmişlerdir.<sup>8</sup> Şeyh Saduk, takıyyenin vacip olduğunu ve bunu terk edenin namazı terk edenle aynı durumda olacağını bildirir. Hatta o, kâim

<sup>1</sup> Tevbe, 9/28.

<sup>2</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 110.

<sup>3</sup> Müfid, *Tashîh*, s.139.

<sup>4</sup> Müfid, *Evâil*, s. 46.

<sup>5</sup> Müfid, *Îmânû Ebî Tâlib*, (Silsiletü Müellifâti'ş-Şeyh el-Müfid İçinde), 1993/1414), cilt, X, Beyrut.; Ayrıca Ebû Talib'in dinî konumunu mezhepler açısından değerlendirmek için bkz., Bulut, *Şîî Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, Ankara. Müellif eserinde Ebû Talib'in tarihi kişiliğine, şahsiyetine, kâfir veya mümin olarak öldüğünü savunanların akli ve nakli delillerine ve Ebû Talib'in imanı konusunun İslam mezhepleri açısından tartışma konusu yapılmasının etraflı bir şekilde değerlendirmesini yapmıştır.

<sup>6</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 137; Topaloğlu, Bekir, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul, 2000, s. 211.

<sup>7</sup> Hakyemez, Cemil, "Şîî Takıyye İnancının Teşekkülü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, cilt, III, sayı 6, s. 133.

<sup>8</sup> Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 302.

Mehdî ortaya çıkıncaya kadar bundan vazgeçmenin caiz olmadığını vurgular hatta kâimin ortaya çıkışından önce terk edenin Allah'ın dininden ve İmâmiyye mezhebin-den çıkmış olacağını bildirmektedir.<sup>1</sup>

Şeyh Müfid bu konuda Şeyh Saduk'a göre daha esnek bir tutum sergilemiş; takıyyenin şartlara bağlı olarak farz veya vacip ve bazı durumlarda ise gereksiz olduğunu açıklamıştır. O, takıyye'yi "din ve dünyevi konularda bir zarara neden olacağından dolayı hakikatin örtülmesi ve konuyla ilgili inancın gizlenmesi" şeklinde tanımlamıştır. Bu konu ile ilgili olarak Şeyh Müfid'in hocasından ayrıldığı noktalardan birisi; âlimler için takıyyenin geçerli olmadığını bildirmesidir. O'na göre, eğer âlimler takıyye yaparlarsa hakikatin kaybolacağına vurgu yaparak söz konusu inancın avam için geçerli olabileceğini açıklar.<sup>2</sup> Diğer taraftan zaruret durumlarında tüm sözlerde takıyyenin caiz olduğunu söyleyen o, takıyye gereği bir müminin öldürülemeyeceğini ve dinde fesat çıkacağı bilinen bir meselede de takıyye yapılamayacağını vurgular.<sup>3</sup> Netice itibariyle şartlara bağlı olarak takıyye yapılabileceğini belirten Müfid, Şîî-İmâmî ulema arasında ılımlı bir tutum sergilemiştir.

#### 4.4.2. Ric'at

Sözlükte dönmek, geri gelmek anlamına gelen ric'at ıstılahta ise Allah'ın ölenlerden bir bölümünü öldükten sonra öldükleri surette dünyaya geri getirileceğine, böylece de bir grubun yükseltilirken diğer bir grubun alçaltılacağına, haklıların haklı olduklarının ve zulmedenlerin haksız bulduklarının çıkacağına inanmak anlamına gelmektedir.<sup>4</sup> İlk dönemlerden itibaren Şîî-İmâmîyye taraftarlarınca dile getirilen bu inançın hak olduğu ve Şîî inancının temel unsurlarından biri olduğu kabul edilir.<sup>5</sup>

Şeyh Saduk, Şîî- İmâmîyye'nin ric'at inancına dair Kur'an'da ölümden sonra tekrar hayata döndürülen kimselerin hikâyelerinin zikredildiğini belirtir. Bu bağlamda o, Hz. Üzeyir'in yüz yıl kadar sonra tekrar hayata geri dönmesini,<sup>6</sup> Ashab-ı Kehf'in durumu-

<sup>1</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 107–110.

<sup>2</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 137–138.

<sup>3</sup> Müfid, *Evâil*, s. 118.

<sup>4</sup> Fığlalı, *İmâmîyye Şîası*, s. 222; Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 258–259; Hakyemez, Hakyemez, *Şîa'da Gaybet İnanç*, s. 29.

<sup>5</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 60–63; Fığlalı, *İmâmîyye Şîası*, s. 222.

<sup>6</sup> Bakara 2/259.

nu,<sup>1</sup> Hz. Musa ile birlikte Tur-u Sina'ya çıkan ve Allah'ı apaçık görmek istemeleri sebebiyle yıldırım çarpması sonrası ölmeleri ve sonra dirilmelerini<sup>2</sup> ve Hz. İsa'nın ölüleri diriltmesini<sup>3</sup> örnek verir. Ayrıca Saduk, Muhammed ümmetinin önceki ümmetleri birebir takip edeceği şeklinde gelen hadis rivayetini ric'at inancına delil olarak getirir ve buna göre de ric'at'e inanmanın zorunlu olduğunu söyler.<sup>4</sup>

Müfid, hocasının *el-İ'tikâdât* adlı eserine eleştiri nitelikte yazdığı *Tashîh* adlı eserinde bu konu ile ilgili bir açıklamada bulunmamıştır. Ancak biz Müfid'in ric'at konusundaki görüşlerini *Evâil*- adlı eserinden öğrenmemiz mümkündür.

Birçok konuda aklî yaklaşımı benimsemesine rağmen Müfid, Mu'tezile'nin akılcı yaklaşımıyla hiçbir şekilde telif edilmeyecek olan ric'at akidesini kabul eder. O'na göre ric'at inancı İmâmiyye'nin kabul ettiği bir akidedir. İmâmiyye mezhebi kıyametten önce ölülerin bir kısmının döndürüleceği hususunda ittifak etmişlerdir.<sup>5</sup> Müfid'e göre Allah Teâlâ, ölülerden bir topluluğu aynı surette dünyaya geri döndürecektir. Allah onlardan bir grubu aziz kılarken diğerlerini ise zelil kılar. Bu olay Muhammed soyundan gelecek olan Mehdi'nin kıyamı sırasında vuku' bulacaktır. Dünyaya döndürülenler iki gruptur. İlki iman noktasında yüksek olanlar, amelleri salih olanlar ve büyük günahlardan korunmuş olanlardır. Diğer grup ise fesat ve inat noktasında zirveleşmiş olanlardır. Bunlar ise aşırı derecede günah işleyenler ve Allah dostlarına çokça zulüm etmiş kimselerdirler.<sup>6</sup>

#### 4.4.3. Bedâ

Sözlükte “gizli bir şeyin sonradan ortaya çıkması, kişinin bir konuda beliren birkaç görüşten birini tercih etmesi” manalarına gelen bedâ, ıstılâhi olarak “Allah'ın vuku' bulacağını haber verdiği bir olayın daha sonra başka bir şekilde gerçekleşmesi” şeklinde tarif edilmiştir.<sup>7</sup> İlk defa Muhtar es-Sakâfi tarafından ileri sürüldüğü kabul edilen bedâ fikrine Şîi-İmâmiyye'de ilk dönem Şîi kelâmcılarından olan Hişam b. Hakem

<sup>1</sup> Kehf 18/18.

<sup>2</sup> Bakara 2/56.

<sup>3</sup> Maide 5/110.

<sup>4</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 60–63.

<sup>5</sup> Müfid, *Evâil*, s. 46.

<sup>6</sup> Müfid, *Evâil*, s.77–78.

<sup>7</sup> İlhan, Avni, “Bedâ” *DİA*, V, s. 290.



Hişam b. Salim, Muhammed b. Ali b. Nu‘man el-Ahvel gibi şahısların da kabul ettikleri görülmektedir.<sup>1</sup> Şî‘ kelamcılarının aksine Ehl-i Sünnet ve Mu‘tezîli kelamcıları bedâ anlayışına karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre söz konusu anlayış Allah’ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişmenin meydana geldiği sonucunu doğurmaktadır.<sup>2</sup>

Şeyh Saduk, bedâ akidesini nesih anlayışıyla açıklama gayreti içerisine girmiştir. O, Kur’an’ın gönderilmesiyle birlikte önceki kitapların hükmünün kalktığını belirtmiştir. Şeyh Saduk, Ca‘fer es-Sadık’ın “Kim Azîz ve Celîl Allah’ın daha önce bilmediği yeni bir şey yaptığı iddiasında bulunursa, ben o kimseden uzağım” dediğini nakletmek suretiyle bedâ akidesini Allah’ın önceden bilmediği bir şeyi sonradan yapması şeklinde anlaşılmasının doğru olmadığını belirtir.<sup>3</sup>

Şeyh Müfîd, bedâ anlayışını reddetmek bir tarafa bu anlayışı daha anlaşılır hale getirme gayreti içerisine girmiştir. Bedâ konusundaki görüşün temelinde akıl değil nakil vardır. O’na göre bedâ’da esas olan zuhurdur. Bu bağlamda “O gün onların hiç hesaba katmadıkları öyle şeyler Allah tarafından ortaya dökülür ki tarife sığmaz”<sup>4</sup> mealindeki ayeti bedâ’nın zuhur anlamına geldiğine delil getirir. Diğer taraftan Müfîd, bedâ lafzının, zuhuru umulmayan ve vukuu tahmin edilmeyen şeyler konusunda Allah için kullanılabileceğini; aksi takdirde varlığı bilinen ve meydana gelmesi tahmin edilen şeyler için bedâ lafzının kullanılmayacağını söyler.<sup>5</sup>

#### 4.4.4. Ahad Haber

Şî‘-İmâmiyye mezhebinde ilk dönem âlimleri haber-i vahid ile amelin mümkün olup olmadığına bakmaksızın eserlerinde zikretmeyi tercih etmişlerdir. Hatta ilk dönem âlimleri gelen bu rivayetleri belirli bir kıstaslar içerisinde sıhhat durumunu bile tartışmaya gerek duymamışlardır.<sup>6</sup> Şeyh Müfîd, hocası Şeyh Saduk bağlamında ahbârî anlayışa yönelttiği eleştirilerin merkezi noktasını bu konu oluşturduğunu söylememiz mümkündür.<sup>7</sup> Müfîd’e göre hocasının bazı konulardaki görüşlerinde bir sürü ihtilaf ve

<sup>1</sup> Bozan, *İmâmet Nazâriyesi*, s.141.

<sup>2</sup> Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 44.

<sup>3</sup> Saduk, *el-İ’tikâdât*, s. 41.

<sup>4</sup> Zümer, 39/47.

<sup>5</sup> Müfîd, *Tashîh*, s. 65–67.

<sup>6</sup> Uyar, *Ahbârîlik*, s. 272.

<sup>7</sup> Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 327.

çelişkiler vardır. O'na göre bunun altında yatan en önemli sebep, hocasının hadislerin zahiriyle hareket etmiş olması, haber-i vahidlerin sıhhatlerini araştırmadan duyduğunu rivayet etmesidir.<sup>1</sup> Şeyh Müfid, *Tashîh* adlı eserinde hocasını daha çok şâz haberlerle amel ettiği için eleştirmiştir. O'nun bu tutumu ahbâra karşı tutumunu göstermesi açısından önemlidir. Diğer taraftan Müfid, *Evâil* adlı eserinde haber-i vahid'in ilim ifade etmeyeceğini ve bir kimsenin ravisinin doğruluğuna delâlet eden her hangi bir beyan olmadığı takdirde din konusunda haber-i vahid'le amel etmesi caiz olmayacağını bildirir.<sup>2</sup>

#### 4.4.4.1. Hadislerin/Ahbârın Tearuzu

Şeyh Saduk'a göre imamlardan gelen haberlerin arasında hiçbir tearuz söz konusu değildir. Anlamlarında tam uygunluk olması hasebiyle de Allah'ın kitabına muvafaktır ve ondan ayrı değildir. Çünkü imamlardan gelen haberler Allah'ın vahyi yoluyla elde edilmiştir. Eğer Allah dışında bir varlıktan gelmiş olsaydılar mutlaka birbiri arasında ihtilaflar söz konusu olabilirdi.<sup>3</sup>

Şeyh Müfid diğer birçok konuda olduğu gibi bu konuda da hocasına itirazda bulunmuştur. Müfid, imamlardan gelen haberlerin hepsini sahih haberler olarak kabul etmemiştir. Müfid, ihtilaflı hadisler konusunda Ebû Ca'fer'in izahatlarda bulunmadığını söyler. Kendisinin ise bu konu hakkında açıklamalarda bulunduğunu, sahih olanlar ile uydurma olanlar arasındaki farkları; amel edilebilenler ile amel edilemeyenleri ve lafızları farklı olsa bile manaları üzerinde ittifak edilenleri açıkladığını söyler. Ayrıca Müfid bu konuda daha detaylı bilgi edinmek isteyenlerin "*et-Temhîd*", "*Mesâbihu'n-Nûr*" ve diğer beldelerdeki taraftarlarının sordukları meselelere verdiği cevaplar adlı eserlerine müracaat edebileceklerini söyler.<sup>4</sup>

#### 4.4.5. Cedelin Yasaklanması

Sözlükte "ipi sağlamca bükme, düşmanlık veya tartışmada çetin olmak, birini sert bir yere düşürmek" gibi anlamlara gelen cedel kavramı mantık ilminde bir görüşü savun-

---

<sup>1</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 49.

<sup>2</sup> Müfid, *Evâil*, s. 122.

<sup>3</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 117.

<sup>4</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 146-147.

ma ve çürütme ile ilgili delil getirme tekniklerini konu edinen bir ilimdir.<sup>1</sup> Felsefe ve kelamda ise “bir düşüncedeki çelişkileri tartışarak gösterme sanatıdır.”<sup>2</sup> Kur’an’da batılı savunma ya da doğru olduğunu bile bile gerçeğe karşı çıkma şeklindeki cedel yasaklanmış, hakkı yüceltmek için yapılan cedel teşvik edilmiştir.<sup>3</sup>

Şeyh Saduk göre Allah hakkında cedel de bulunmak yasaklanmıştır. Zira cedel, insanları caiz olmayan bir noktaya götürür. Aynı şekilde Saduk dini konularda da boş tartışmalar yapılmasının yasaklandığını söyler ve Ali b. Ebi Talib’in “*Tartışma yoluyla dinini arayan, dinden çıkmış olur*” sözünü aktarır.

Muhaliplere karşı yapılan tartışmalarda Allahın kelâmından ve masumlardan gelen haberlerden delil getirme meselesinde Saduk, kişinin kelam ilmine vukufiyetinin olup olmadığını kriter olarak alır. Eğer kişi kelam ilminde ehil ise kitap ve sünnetten delil getirmesine şartsız olarak izin verilir. Zira kişi kelâm ilminde iyi yetişmemiş bir kimse ise delil getirmesine izin verilmediğini söyler.<sup>4</sup>

Bu konuda da hocasına itirazda bulunan Şeyh Müfid, cedeli, hak ve batıl olmak üzere iki kısma ayırmaktadır. O’na göre hak olan cedelin kullanılması emredilmiş ve teşvik edilmiştir. Batıl olan cedelin kullanılması ise yasaklanmıştır. Müfid, cedelin yasak olmadığına dair Kur’an’dan deliller getirmektedir. Ayrıca Müfid, imamlar döneminde onların ashabından ileri gelenlerin nazarı kullandıklarını hakkı savunmada ve batılı defetme hususunda delilleri ve burhanları kullandıklarını söyler. Üstelik imamların bu tür faaliyetler içersinde olanları medh ettiklerini de bildirir.<sup>5</sup>

#### 4.4.6. Ruhumdan Üfleme

Şeyh Saduk “Ona şekil verip ruhumdan üflediğimde, siz hemen onun için secdeye kapanın”<sup>6</sup> ayetinde geçen ruhun Allah tarafından yaratıldığını ve Allah’ın onu Hz. Âdem ve Hz. İsa’ya üflediğini bildirir. Ayrıca Saduk, Allah’ın “benim evim, benim mahlûkum ve benim ateşim dediği gibi “benim ruhum” da dediğini söyler.<sup>7</sup>

<sup>1</sup> Emiroğlu, İbrahim, *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Bursa, 1999, s. 242.

<sup>2</sup> Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 55–56.

<sup>3</sup> Bkz., Nahl, 16/125.

<sup>4</sup> Saduk, *el-İ’tikâdât*, s. 42–43.

<sup>5</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 68–75.

<sup>6</sup> Hicr, 15/29.

<sup>7</sup> Saduk, *el-İ’tikâdât*, s. 23.

Şeyh Müfid'e göre ise Allah Teâlâ'nın kendi zâtına yönelik ruh ve beyti nispet etmesi onların yaratılmış varlıklar olması yönünden değildir. Bilakis beytin ve ruhun önemini, azametini ve ihtimamını vurgulamak yönüyledir. Bu açıdan da azametini ve önem vermenin sadece bu ikisine yönelik olduğuna delil olur. Buradaki amaç kulları bu ikisine inanmaya ve saygı göstermeye çağırma vardır.<sup>1</sup> Müfid'in bu şekilde izah getirmesi teşbih ve tecsim, vahdet-i vücud ve benzeri tehlikelerden uzak durma gayreti olarak değerlendirilebilir. Zîra "Benim evim" denildiğinde ev, sahibinin ayrılmaz bir parçası anlamına gelmez.

#### 4.4.7. Allah'a Nisyanın Nispet Edilmesi

Şeyh Saduk Allah'a nispet edilen unutmamanın geçtiği ayetlerdeki<sup>2</sup> unutmadan; Allah'ın onları hile, aldatma alay ve unutmama cezalarıyla cezalandıracak ve onlara kendi kendilerini unutturacağı kastedildiğini söyler.<sup>3</sup>

Şeyh Müfid ise nisyan meselesini hocasının anladığı gibi yorumlamaz. Müfid, nisyan kelimesinin lügat anlamının terk etmek ve tehir etmek olduğunu söyler. Yine Müfid Allah'ı unutanlardan kastedilenin Allah Teâlâ'ya karşı itaati terk edenler olduğunu söyler.<sup>4</sup>

#### 4.4.8. Yasak ve Mubah

Hakkında kesin bir hüküm olmayan bir mesele hakkında Şeyh Saduk, bu tür meselelerin hepsinin mubah olduğuna hükmeder.<sup>5</sup>

Şeyh Müfid ise bu meselede akıllı kıstas ölçüsü olarak kabul eder ve akılla hüküm verilen eşyaları iki kısma ayırmaktadır:

Birincisi yasak olduğu akıl yoluyla bilinen şeylerdir. Akıl onların çirkin olduğuna ve onlardan uzaklaşılması gerekliliği hususunda hüküm verebilir. Zülüm ve sefahet gibi şeyler.

---

<sup>1</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 31–32.

<sup>2</sup> Bkz. Tevbe, 9/67; Haşr, 59/19.

<sup>3</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 26.

<sup>4</sup> Müfid, *Tashîh*, s. 39.

<sup>5</sup> Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 114.

İkincisi ise yasak veya mubah olduğu konusunda aklın hüküm vermede muhayyer kalıp hükmün ancak bir haberle verildiği şeylerdir. Bu tür şeyler insanlar için bazen mefsedet olması bazen de maslahat olması caizdir.<sup>1</sup> Burada Müfîd'in akla daha önem verdiğini söylememiz mümkündür. Saduk, meseleyi haber merkezli olarak değerlendirirken Müfîd, aklı ön planda tutmaktadır.

---

<sup>1</sup> *Müfîd, Tashîh*, s. 143.

## SONUÇ

İslam düşünce tarihi içinde ortaya çıkmış ve günümüz İslam âleminde önemli bir yeri olan i'tikâdi mezheplerden biri Şîî-İmâmîyye'dir. Onlara göre masum ve efdal olan on iki imam Allah tarafından nass ile belirlenmiş ve peygamber tarafından da ilan edilmişlerdir. Şîa'nın en önemli ve taraftar sayısı bakımından da en kalabalık grubu olan İmâmîyye'nin ayrı bir mezhep olarak teşekkülü, on ikinci imamın gaybeti iddialarıyla birlikte olmuştur. Şîî gruplar arasında varlığını i'tikâdi bir mezhep olarak günümüze kadar sürdüren Şîî-İmâmîyye ekolü, İslam Mezhepler Tarihi açısından son derece önemlidir.

Şîî-İmâmîyye, düşünce tarihi açısından ele alınacak olunursa, mezhebin içerisinde iki önemli düşünce ekolünün varlığı dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, önemli temsilcileri arasında Şeyh Saduk'un da olduğu Ahbârîlik, diğeri ise bunun alternatifini olan Usûlîlik'tir.

Şeyh Saduk, Kum ekolüne mensup gelenekçi Şîî âlimlerden biridir. Şîa'nın temel hadis külliyyatı içerisinde olan "*Men lâ yahdurhu'l-fakîh*" adlı eserin müellifi olan Saduk, kendisinden sonra gelen birçok müellife kaynaklık edecek nitelikte ilmi birikime sahiptir. Ayrıca o, hadis ilmi alanında olağan üstü gayret göstermesi sebebiyle döneminde "*Reîsu'l-Muhaddisîn*" olarak nitelendirilmiş ve ahbârî anlayışı yansıtan birçok eser telif etmiş önemli müelliflerden biridir. O'nun *el-İ'tikâdât* adlı eseri, ahbârî anlayışın temel felsefesini yansıtmaya açısından en önemli eserlerindedir.

Usûlî düşünceyi sistemli hale getiren Şeyh Müfid, Büveyhilerin Sünnî İslam dünyasına hâkim olduğu bir dönemde yaşamıştır. Şîî asır olarak nitelenen hicri dördüncü asırda yaşayan Müfid, kendinden önceki İmâmî âlimlere göre daha özgür bir şekilde fikirlerini açıklayabilmiştir. Bağdat'ta yaşamış olmasından dolayı hocaları arasında Şeyh Saduk gibi Kum ekolüne mensup ahbârî âlimler olduğu gibi, Ali b. İsa er-Rummânî gibi Mu'tezîlî âlimler de vardır. Diğer taraftan o, usûlî düşüncenin ilk temsilcilerinden olan İbn Cüneyd'in de öğrencisi olmuştur. Farklı mezheplere mensup âlimlerden ders alması sebebiyle Müfid, meseleleri geniş bir ufukla değerlendirme ve önemli sentezler yapma imkânı bulmuştur. Şîî-İmâmî düşüncenin rasyonelleşmesinde önemli rol oynayan Müfid, hem Şîî-Usûlî düşünceye önemli katkılar sağlayan Şerîf Murtaza ve Ebu

Ca'fer et-Tûsî gibi önemli talebeler yetiştirmiş hem de Şîî düşüncüyü rasyonel arka planıyla izah etmek üzere birçok eser telif etmiştir. Müfîd'in telif ettiği eserler, Şîî İmâmîyye mezhebinde temel yapı taşları olarak kabul edilmektedir.

Müfîd, rasyonel tutumuyla Şîî-İmâmî anlayışa yeni bir boyut kazandırmıştır. O, hem akılcı Şîî kelamının temsilcisi olmuş hem de ahbâr merkezli Şîî düşüncenin aklîleşmesinin yolunu açmıştır. Müfîd yaşadığı dönemde Şîî'nin söz sahibi önemli âlimlerinden birisi olması itibarıyla Şîî topluma yönelik çalışmaları yanı sıra Şîî-İmâmîyye'nin diğer ekollere karşı savunulmasına ve mezhebin ilkelerinin aklî çerçevede sağlam zemine oturtulmasına büyük önem vermiştir.

Müfîd'in fikir dünyasında Mu'tezile'nin Bağdat ekolünün önemli tesirleri vardır. O, yaşadığı dönemin sosyo-kültürel imkânlarını kullanmak suretiyle Mu'tezile'nin akılcılığından yararlanmış ve akla dayalı Şîî kelamını tesis etmeye çalışmıştır. O, kendinden önceki ahbârî anlayışa şiddetli eleştiriler getirmiş ve Şîî kelamını tecsim ve teşbih ifade eden görüşlerden ayıklama yoluna gitmiştir. Müfîd, "adalet, aslah, lutuf, hüsün-kubuh" gibi Mu'tezîlî anlayışa ait unsurları kullanmak suretiyle kendi sistemini şekillendirmiştir. Diğer taraftan o, "imâmet, vâid, el-menzile" ve bunlara bağlı meselelerde Mu'tezile'yi eleştirmiş İmâmî âlimlerin görüşlerini savunmuştur.

Şeyh Müfîd, hocası Saduk'un *el-İ'tikâdât* adlı eserini şerh ve eleştiri nitelikte *Tashîhu'l İ'tikâdât*'ı yazmıştır. Müfîd bu eserde kendi rasyonel sistemine ters düşen haberleri eleştirmekten geri durmamış ve İmâmî akîdeye aklî izahlar getirmiştir. O, kulların fiillerinin gayr-ı mahlûk olduğunu kabul etmiş ve hocası Saduk'un mahlûktur görüşünü eleştirmiştir. Ayrıca o, bu eserde irade ve meşîet konularında Sünnî anlayışa paralel görüşler öne süren hocası Saduk'un hilafına, Mu'tezîlî bir tutum sergilemiştir.

Müfîd, nübüvvet konusunu hocası Saduk'un dile getirdiği hususları kabul etmekle beraber, meseleyi Mu'tezîlî anlayışta olduğu gibi hikmet ve lutuf prensibiyle izah etmiştir. Bu konuyla alakalı olan "sehvü'n-nebi" meselesi, Şeyh Saduk ile Şeyh Müfîd arasındaki en önemli tartışma konularından biridir. Saduk ve bağlı olduğu Kum ekolü, peygamberlerin sehvinin kabul etmektedirler. Buna karşılık hocası ve gelenekçi Kum ekolünü eleştiren Müfîd, bu konu üzerinde önemle durmuş ve müstakil eser kaleme

almıştır. Tahrîfu'l-Kur'an konusuna hem Saduk hem de Müfîd karşı çıkmıştır. Aslında ahbârîler arasında çok farklı görüşler olmasına rağmen Saduk'un bu tutumu oldukça önemlidir. Diğer taraftan imamların bilgisi meselesinde Müfîd, ahbârîlerden farklı bir tutum sergilemiştir. O, imamların ilim sıfatının olduğunu kabul etmekle beraber, bilgilerinin sınırlı olduğunu savunmuştur. Bu konu Saduk-Müfîd farklılığını gösteren en önemli örneklerden birini oluşturmaktadır.

Diğer taraftan Müfîd, hocası Saduk'un "kalem, levh, sırat" gibi terimleri zahiri anlamlarıyla kabul etmesini eleştirmiştir. O, kendi rasyonel sistemine ters düşen haberleri tenkit etmiş ve haber-i vahidle amel edilmeyeceğini savunmuştur. Ayrıca Müfîd, Mu'tezîli anlayış açısından kabul edilmesi mümkün olmayan "rec'at, beda, gaybet" gibi inançları kabul etmiş ve bu konulara aklî izahlar getirme yoluna gitmiştir.

Netice itibariyle Şîî-İmâmîyye düşünce tarihinde imamlardan gelen haberlere göre hareket eden ahbârî düşünce varlığını uzun süre devam ettirememiştir. Kuleyni ve Şeyh Saduk gibi Kum ekolüne mensup âlimler, ahbâr merkezli anlayışın savunucuları olmuşlardır. Ancak ahbârî anlayış, gaybetin uzamasıyla birlikte Şîî toplumda ortaya çıkan humusun dağıtımını, ulemanın konumu ve muhaliflerin Şîî anlayışa yönelik eleştirileri vb. problemleri izahta yetersiz kalmıştır. Diğer taraftan ahbârî düşüncenin alternatif olan usûlî düşünce ise hem varlığını günümüze kadar devam ettirmiş hem de Şîî kelamının aklî çerçevede tesis edilmesinde önemli rol oynamıştır. Dahası Şeyh Müfîd, İmâmîyye Şîa'sının temel esaslarının belirlenmesinde önemli bir vazife icra etmiştir. O, dönemin getirdiği soysa-kültürel imkânları iyi değerlendirmiş ve Şîî düşüncede silinmez bir yer edinmiştir.



## KAYNAKÇA

- ABDULHAMİD, İrfan, (1994), *İslamda İ'tikadi Mezhepler ve Akaid Esasları*, 3. Baskı, Çev., M. Saim Yeprem, Marifet Yayınları, İstanbul.
- ....., "Cebriyye", *DİA*, VII, s. 205-208.
- AKÇAY, Mustafa, (2001), *Çağdaş Dünyada İnsan ve Dinî Sorumluluğu*, 1. Baskı, Işık Yayınları, İstanbul.
- ....., (1996), "İmanın Oluşumunda Fitratın Rolü", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, s. 273-294.
- AKHTAR, S. Waheed, (1988), *Early Shi'ite İmamiyyah Thinkers*, Ashish Yayınevi, New Delhi.
- AMMARA, Muhammed, (1998), *Mutezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, Çev., Vahdetin İnce, Ekin Yayınları, İstanbul.
- AYDIN, Ömer, (1999), "Haberî Sıfatları Anlama Yolları", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, s. 133-158.
- ....., (2000), "Kur'ân'da Geçen Belli başlı Haberî Sıfatların Te'vili", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 2, s. 143-177.
- AYDINLI, Osman, (2003), "Mu'tezile Ekolü: Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Marife Dergisi*, (Mu'tezile Özel Sayısı), cilt, III, sayı 3, s. 27-54.
- BAĞDÂDÎ, Abdülkâhir b. Tâhir, (2003), *el-Fark Beyne'l-Fırak*, 4. Baskı, Daru'l-Ma'rife, Beyrut.
- ....., (1991), *Mezhepler Arasındaki Farklar*, Çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- BAĞDÂDÎ, Hatîb, (1998/1417), *Târîhu Bağdât ev Medînetü's-Selâm*, Nşr., Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut.

- BOZAN, Metin, (2009), *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İsam Yayınları, İstanbul.
- BOZKUŞ, Metin, (2003), *Büveyhîler ve Şîlik*, Vizyon Yayıncılık, Sivas.
- BULUT, Halil İbrahim, (2005), *Şeyh Müfid ve Şi'ada Usûli Farklılaşma Süreci*, Yeni Akademi Yayınları, İzmir.
- ....., (2011), *Şî Sünnî Polemiğinde Ebû Tâlib ve Dinî Konumu*, Araştırma Yayınları, Ankara.
- ....., (2004), "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c., VIII, sayı 2, s. 49-68.
- ....., (2005), "Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c., IX, sayı 1, s. 175-201.
- BULUT, Halil İbrahim ve Özkan Gül, (2005), "İmamiyye Şîasında İlmü'l-İmam İnanacı", *Marife Dergisi*, sayı 1, s. 75-92.
- BULUT, Mehmet, "İsmet", *DİA*, XXIII, s. 134-136.
- BÜYÜKKARA, M. Ali, (2003), "Bir Bilim Dalı Olarak İslam Mezhepleri İle İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi*, İstanbul, s. 441-491.
- CA'FERİ, Muhammed Rıza, (1993/1414), "el-Kelam İnde'l-İmâmîyye; Neş'etuhu ve tatavvuruhu ve mevkiu's-Şeyh el-Müfid Minhu", ( *Silsiletü Müellifâti's-Şeyh el-Müfid içinde*), s. 150-304.
- DAFTARY, Farhad, "Kirmâni Hamidüddin", *DİA*, XXVI, s. 63-64.
- DEMİR, Ahmet İshak, (2003), "İsna'aşeriyye'de İmamın Otoritesi" *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c., III, sayı 3, s. 109-125.
- DEMİRCAN, Adnan, (1996), *İslam Tarihinin İlk Asrında İktidar Mücadelesi*, Beyan yayınları, İstanbul.
- DONALDSON, Dwight M., (1933), *The Shi'ite Religion*, London.

- DÖLEK, Âdem, (2004), “Sakaleyn Hadisi ve Değerlendirmesi”, *Marife Dergisi*, sayı 3, s. 149–173.
- EMİROĞLU, İbrahim, (1999), *Ana Hatlarıyla Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, Bursa.
- EŞ‘ARÎ, Ebü’l-Hasan Ali b. İsmail, (2005), *Makâlâtü’l-İslâmiyyin ve ihtilâfû’l-musallîn*, Nşr., Nuaym Zerzûr, Mektebetü’l-Asrıyya, Beyrut,
- EVGİN, A. Kadir, (2004), “Ca’feri İnanç Sisteminde Hadis Anlayışı”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, c., IV, sayı 1, s. 117–147.
- FIĞLALI, Ethem Ruhi, (1984), *İmamiyye Şîası*, Selçuk Yayınları, İstanbul.
- ....., (1999), *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*, 11. Baskı, Şa-to Yayınları, İstanbul.
- ....., “Ali”, *DİA*, II, s. 371–375.
- ....., “Hasan”, *DİA*, XVI, s. 282-285.
- ....., “Hüseyin”, *DİA*, XVIII, s. 518-521.
- ....., “İsnâşeriyye”, *DİA*, XXIII, s. 142-147.
- FYZEE, A. Asaf, (1999), *A Shi’ite Creed*, 3. Baskı, Tahran.
- GÖLCÜK, Şerafettin, “Bâkılânî”, *DİA*, IV, s. 531–535.
- GÖLPINARLI, Abdülbâkî, (2003), *Tarih Boyunca İslam Mezhepleri ve Şiilik*, Der Yayınları, İstanbul.
- GÜMÜŞOĞLU, Hasan, (2009), *Temel İnanç Sistemleri İslâm Mezhepleri Tarihi*, Kayihan Yayınları, İstanbul.
- GÜNDOĞAR, Hamdi, (2004), “Mu‘tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt, VIII, sayı 2, s. 205–218.
- GÜNER, Ahmet, (1999), *Büveyhîler’in Şîi-Sünnî Siyâseti*, Tibyan Yayıncılık, İzmir.
- HABİBOV, Aslan, (2007), *İlk Dönem Şîi Tefsir Anlayışı*, AÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi), Ankara.

- HAKYEMEZ, Cemil, (2009), *Şîa'da Gaybet İnancı ve Gâib On İkinci İmam*, İsam Yayınları, İstanbul.
- ....., (2004), “Şîi Takıyye İnancının Teşekkülü”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 2, cilt, III, sayı 6, s. 129-146.
- Hayyât, Abdurrahim b. Muhammed, (1988), *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red 'Alâ Râvendi el-Mülhid*, Nşr., Muhammed Hicâzî, Kahire.
- HÖKELEKLİ, Hayati, “Fitrat”, *DİA*, XIII, s. 47-48.
- HUSSAIN, Jassim M., (1982), *The Occultation of the Twelfth Imam*, Cambridge. [Http://www.wofis.com](http://www.wofis.com), 27.12.2010
- İBN MANZUR, Muhammed b. Mükerrrem, (1968), *Lisânü'l-Arab*, Nşr., Daru's-Sadr. Beyrut.
- İLHAN, Avni, (1993), “Şîa'da Usulu'd-Din” *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, s. 409-433.
- ....., “Bedâ”, *DİA*, V, s. 290-291.
- ....., “Gaybet”, *DİA*, XIII, s. 410-411.
- İSFEHÂNİ, Rağıb, (2007), *el-Müfredât li elfâzi'l-Kur'an*, Çev., Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul.
- KÂDİ ABDÜLCEBBÂR, b. Ahmed, (1996), *Şerhu'l-usûli'l-hamse* Thk., Abdülkerim Osman, 3. Baskı, Kahire,
- KAHVECİ, Niyazi, (2006), *Mutezile İle Şî'a Arasında Siyasal Tartışma (Kadı Abdulcebbar- Şerîf Murtaza)*, Araştırma Yayınları, Ankara.
- KANDEMİR, Yaşar, “Hadis”, *DİA*, XV, s. 27-64.
- KARAMAN, Hayrettin, “Ca'feriyye”, *DİA*, VII, s. 4-10.
- KESKİN, Halife, (2000), *Kendi Kaynakları Işığında Şîa İnancı Esasları*, Beyan Yayınları, İstanbul.

- KESKİN, Yakup, (2007), *İsnâaşeriyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd, Ali B. Muhammed el-Hâdî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdi Dönemlerinde İmâmiyye Şîası*, (Basılmamış Doktora Tezi) OMÜSBE, Samsun.
- KILAVUZ, A. Saim, (ts.), *İslâm Akâidi ve Kelâm'a Giriş*, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- ....., "Ali er-Rızâ", *DİA*, II, 436-438.
- ....., "Ali el-Hâdî", *DİA*, II, 394-395.
- KOÇYİĞİT, Talat, (1985), *Hadis Istılahları*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, Ankara.
- KOHLBERG, Etan, "Ahbâriyye", *Encyclopedia Iranica*, London, I, 716-718.
- ....., (2004), "İsna 'Aşere Teriminin İlk Kullanışları", Çev., H. İbrahim Bulut, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/1, s. 95-108.
- ....., (2004), "İmamiyye Şîası Geleneğinde Rafizi Terimi", Çev., H. İbrahim Bulut, *Kelam Araştırmaları Dergisi*, 2/2, s. 117-124.
- ....., (2000), "Şii Hadis", Çev., M. Ali Büyükkara, *Ekev Akademi Dergisi*, c., 2, sayı 2, s. 47-56.
- KÖSE, Saffet, "İbn Ebu Akîl", *DİA*, XIX, s. 420-421.
- KUTLU, Sönmez, (2003), "İslam Mezhepleri tarihinde Usul Meselesi", *İslâmi İlimlerde Metodoloji /Usûl Problemi*, İstanbul, s. 391-440.
- KÜLEYNÎ, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, (trs.), *Usûl-i Kâfi*, Nşr., Cevad Mustafâvî, İntişârâ-ı İlmiyye-i İslâmî.
- MADLUNG, Wilferd, "Mufid", *Encyclopedia of Islam* (New Edition), VII, s. 312-313.
- MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr, (2002), *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, Çev., Bekir Topaloğlu, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.
- MCDERMOTT, Martin J., (1978), *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, Beyrut.

MERÇİL, Erdoğan, “Büveyhiler” *DİA*, VI, s. 496–500.

MİSBAH, Muhammed Taki, (2007), *Ehl-i Beyt Mektebine Göre Akait Dersleri*, Çev., İsmail Bendiderya, Cafer Bendiderya, Kevser Yayınları, İstanbul.

MÜFİD, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, İbnü'l-Muallim, Ebi Abdillâh el-Ukberî el-Bağdâdî, (1993/1414), *Ademu Sehvi'n-Nebi*, Nşr., Mehdi Necef, (Silsiletü Müellifâti'ş-Şeyh el-Müfid İçinde), cilt, X, Beyrut.

....., (1993/1414), *el-Mesâilü'l-'aşere fi'l-gaybe*, (Silsiletü Müellifâti'ş-Şeyh el-Müfid içinde), Nşr., Fâris el-Hasûn, cilt, III, Beyrut.

....., (1993/1414), *Evâilu'l-Makalât fi'l-Mezahibi'l-Muhtarât*, (Silsiletü Müellifâti'ş-Şeyh el-Müfid içinde), Nşr., İbrahim el-Ensari, cilt, VI, Beyrut.

....., (1994/1414), *Îmânu Ebî Tâlib*, (Silsiletü Müellifâti'ş-Şeyh el-Müfid İçinde), cilt, X, Beyrut.

....., (1979), *el-İrşâd*, Beyrut.

....., (1993/1414), *Tashîhu İ'tikadâti'l- İmâmiyye*, (Silsiletü Müellifâti'ş-Şeyh el-Müfid içinde), Nşr., Hüseyin Dergâhi, cilt, V, Beyrut.

MÜSLİM, b. el-Haccâc, (1992), *Sahih-i Müslim*, Akçağ Yayınları, İstanbul.

NAQAWI, Seyyid Ali, (1993), “Contribution of Al-Shaykh Al-Mufid to the Development of Shî'i Jurisprudence” *Message of Thaqaalayn; A Quarterly Journal of Studies*, Vol. I, s. 77–86.

NEVBAHTİ, Ebu Muhammed el-Hasan b. Musa, ve Sa'd b. Abdullah el-Kummî, (2004), *Şii Fırkalar*, 1. Baskı, Çev., Hasan Onat, Sabri Hizmetli, Sönmez Kutlu, Ramazan Şimşek, Ankara Okulu Yayınları, Ankara.

OKUMUŞ, Mesut, (2004), “Şîi ve Sünnî Müfessirlerin Ehl-i Beyt'le İlgili Bazı Ayetlere Yaklaşımları Üzerine” *Marife Dergisi*, sayı 3, s. 211–233.

ÖZ, Mustafa, (1995), *İmamiyye Şiasında Onikiinci İmam ve Mehdi İnancı*, İfav Yayınları, İstanbul.

- ....., “Ca‘fer es-Sâdik”, *DİA*, VII, s. 1-3.
- ....., “Evâ’ilü’l-Makâlat”, *DİA*, XI, s. 514.
- ....., “İbn Babeveyh Şeyh Saduk”, *DİA*, XIX, s. 345-348.
- ....., “İmâmiyye”, *DİA*, XXII, s. 207-209.
- ....., “Mehdî el-Muntazar”, *DİA*, XXVIII, s. 376-377.
- ....., “Mûsâ el-Kâzım”, *DİA*, XXXI, s. 219-221.
- ....., “Muhammed el-Cevâd”, *DİA*, XXX, s. 514-515.
- ....., “Kuleyni”, *DİA*, XXVI, s. 538-539.
- ....., “Sefirler”, *DİA*, XXXVI, s. 304.
- ....., “Sakaleyn Hadisi”, *DİA*, XXXVI, s. 325-326.
- ÖZ, Mustafa, Avni İlhan, “İmâmet”, *DİA*, XXII, s. 201–203.
- SÂBÛNÎ, Nûreddin, (2000), *Mâturîdiyye Akaidi*, Çev., Bekir Topaloğlu 7. Baskı, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara.
- SADUK, İbn Bâbaveyh el-Kummî, (1981), *Men la yahdurühü’l-fakîh*, Nşr., Seyyid Hasan Horsan, Beyrut.
- ....., (1984), *Kemâlü’l-Din ve Temâmu’n-Ni’me*, Nşr., Ali Ekber Gaffâri, Kum.
- ....., (1993/1414), *el-İ’tikâdât*, (Silsiletü Müellifâti’ş-Şeyh el-Müfid içinde) Nşr., İsam Abdusseyyid cilt, V, Beyrut.
- ....., (1978), *Risâletü’l-İ’tikadâti’l-İmâmiyye ( Şii-İmâmiyyenin İnanç Esasları)*, Çev., Ethem Ruhi Fığlalı, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara.
- SALİH, Subhi, (2010), *Hadis İlimleri ve Hadis Istılahları*, Çev., M. Yaşar Kandemir, 9. Baskı, İfav Yayınları, İstanbul.
- SOFUOĞLU, Cemal, (1993), “Şîa-i İmamiyyenin Hadis Anlayışı” *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul, s. 259–287.

- ....., (1983), “ Gadir-i Hum Meselesi”, *AÜİFD.*, XXVI, s. 461-470.
- SUBHANÎ, Cafer, (2009), *Ana Hatlarıyla Caferilik*, Çev., Cafer Bendiderya, Kevser Yayınları, İstanbul.
- ŞEHRİSTANÎ, Muhammed Abdülkerim, (2001), *el-Milel ve'n-Nihal*, 8. Baskı. Dâru'l-Ma'rife, Beyrut.
- ....., (2005), *İslam Mezhepleri*, Çev., Mustafa Öz, 1. Baskı, Ensar Neşriyat, İstanbul.
- TABATABÂÎ, Abdülaziz, (1993/1414), *eş- Şeyh el-Müfîd ve 'Atâuhu'l-Fikriyye el-Halîde*, ( Silsiletü Müellifâti'sh-Şeyh el-Müfîd içinde), cilt, I, Beyrut, s. 17-149.
- TİRMÎZÎ, Muhammed b. İsa, (1992), *Sünen*, Akçağ Yayınları, İstanbul.
- TOPALOĞLU, Bekir, (2000), *Kelam İlimi Giriş*, 6. Baskı, Damla Yayınevi, İstanbul.
- TOPALOĞLU, Bekir, İ. Çelebi, (2010), *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İsam Yayınları, İstanbul.
- TOPALOĞLU, Nuri, “İbnü's-Semmâk, Ebû Amr”, *DİA*, XXI, s. 204.
- TÛSÎ, Muhammed b. Hasan b. Ali, (1983), *el-Fihrist*, Beyrut, 3. Baskı, Müessetü'l-Vefa, Beyrut.
- TÛSÎ, Nasîrüddin Muhammed b. Muhammed b. el-Hasan, (1996), “İmâmet Risâlesi”, Çev., Hasan Onat, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Ankara, sayı XXXV, s. 179-191.
- TÛRCAN, Galip, (2005), “Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 15, s. 139-158.
- ULUDAĞ, Süleyman, (1992), *İslâm'da İnanç Konuları ve İ'tikâdî Mezhepler*, Marifet Yayınları, İstanbul.
- UYAR, Mazlum, (2000), *İmamiyye Şîasında Düşünce Ekolleri-Ahbarilik-*, Ayışığı Kitapları Yayınları, İstanbul.



- ....., (2004), *Şii Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, 1. Baskı, Kaknüs Yayınları, İstanbul.
- ....., (1999), “Gaybet Sonrası Şii Kelamın Teşekkülü ve Mu’tezile”, *İslamiyyât II*, sayı 3, s. 153-170.
- ....., (2000), “Akla Dayalı Şii Kelâmın Oluşmasında Mu’tezilenin Rolü ve Şeyh Müfid”, *İslami Araştımlar Dergisi* c., 13, sayı 1, s. 101-112.
- ....., “İbnü’l-Cüneyd”, *DİA*, XXI, s. 5-6.
- ÜZÜM, İlyas, “Kütüb-i Erbaa”, *DİA*, XXVII, s. 4–6.
- ....., “İbn Babeveyh Ebu’l-Hasan”, *DİA*, XIX, s. 344-345.
- WATT, W Montgomery, (1998), *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, Çev., Ethem Ruhi Fığlalı, 2. Baskı, Birleşik Yayınları, İstanbul.
- YARDIM, Ali, (2000), *Hadis I-II*, Damla Yayınları, İstanbul.
- YAVUZ, Yusuf Şevki, “A‘raf”, *DİA*, III, s. 259.
- ....., “Arş”, *DİA*, III, s.407-409.
- ....., “Cebriyye”, *DİA*, VII, s. 205-210.
- ....., “Haber”, *DİA*, XIV, s. 346–349.
- ....., “İstitâat”, *DİA*, XXIII, s. 399-400.
- ....., “Nübüvvet”, *DİA*, XXXIII, s. 279-285.
- YAZICIOĞLU, Mustafa Sait, “Fiil”, *DİA*, XIII, s. 59–65.
- YÜKSEL, Emrullah, (1993), “İmâmiyye Şîa’sında İnanç Esasları”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 11, s. 18–36.
- YURDAGÜR, Metin, (1983), “Haberî Sıfatları Anlamada Metod”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 1, s. 249–264.
- ....., “Ahbariyye”, *DİA*, I, s. 490–491.

....., “Kâdı Abdülcebbar”, *DİA*, XXIV, s. 103-105.

## ÖZGEÇMİŞ

05.08.1984 tarihinde Sinop/Boyabat ilçesinde doğdu. 1995 yılında Karaçaygöleti Köyü İlköğretim Okulu'ndan (Şehit Mustafa Harmantepe İlköğretim Okulu) mezun oldu. 2001 yılında Boyabat İmam Hatip Lisesi'ni bitirdi. Aynı yıl kazandığı Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden 2005 yılında mezun oldu. Kısa dönem olarak askerliğini 2007 yılında tamamladı. 2007–2010 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığı'nda İmam-Hatip olarak görev yaptı. 2010 yılında Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı'na araştırma görevlisi olarak atandı. Halen bu görevini sürdürmektedir.