

İMAMİYYE'DE AHBÂRÎ-USÛLÎ FARKLILAŞMASI: ŞEYH SADUK VE ŞEYH MÜFİD ÖRNEĞİ*

Habib KARTALOĞLU**

Özet

Günümüz İslam âleminde Şii-İmamiyye, Ehl-i Sünnet ekolünden sonra en fazla taraftarı bulunan İslam mezhebidir. Şii-İmamiyye İslam düşünce tarihi açısından ele alındığında, mezhep içerisinde iki önemli düşünce ekolünün varlığı dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi "Ahbârîlik", diğeri ise Şeyh Müfid'le sistemleşen "Usûlîlik"tir. Bu makalede, Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid'in eserlerinden hareketle Ahbârîlik ve Usûlîlik konusuna yer verilmiştir. Ayrıca ahbârî ekolün en önemli temsilcisi olan Şeyh Saduk ve usûlî ekolü sistemli hale getiren Şeyh Müfid'in ilmî şahsiyetleri hakkında önemli bilgiler verilmiştir. Diğer taraftan Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid bağlamında iki düşünce ekolünün Şii-İmamiyye mezhebinin temel doktriner meselelerine bakış açısı ortaya konulmaya çalışılmıştır. Burada iki ekolün farklılaşması ele alınırken konular, Şeyh Saduk'un *el-İ'tikâdât*'i ile Şeyh Müfid'in *Tashîhu'l-i'tikâdât* adlı eserleri 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.

Anahtar Kelimeler: Şeyh Saduk, Şeyh Müfid, Ahbarilik, Usulîlik.

In Imamiyyah Akhbârî-Usûlî Differentiation: The exemplification of Shaykh Al-Sadûq and Shaykh Al-Mufid

Abstract

In today's Islamic world, as a Muslim sect Shiite-Imamiyya has the largest number of followers after the school of Ahl al-Sunnah. In terms of the history of Islamic thought, attention is drawn to the existence of two major schools of thought in Shi'ite-Imamiyye. One of them is Akhbârîyya and the other is Usulîyya which was methodized by Shaykh al-Mufid. This article discusses Akhbârîyya and Usulîyya in the context of Shaykh al-Sadûq and Shaykh al-Mufid's works. In addition, this article provides vital information about the scientific personalities of Shaykh al-Sadûq the most important representative of Akhbârîyya school and Shaykh al-Mufid who methodized the school of Usulîyya. On the other hand, the article looks into how two schools of thought (in the context of Shaykh Al-Sadûq and Shaykh Al-Mufid) understand basic doctrinal issues of Shiite-Imamiyya. This is taken in dealing with the differentiation of the two school subjects limited with Shaykh al-Sadûq's *al-I'tiqâdât* and Shaykh al-Mufid's *Tashîh al-I'tiqâdât*. At the same time, for a better understanding of some issues or due to lack of adequate information about certain topics in discussed works, the works of both Shaykh al-Sadûq and Shaykh al-Mufid's other works were benefitted from.

Keywords: Shaykh al-Sadûq, Shaykh al-Mufid, Akhbârîyya, Usulîyya.

* Bu makale, yazarın "İmamiyye'de Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Bağlamında Ahbârî - Usûlî Farklılaşması" başlıklı yüksek lisans tezinden yararlanılarak hazırlanmıştır.

** Arş. Gör., Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi (hkartaloglu@sakarya.edu.tr)

Giriş

İslam Tarihi sürecinde Hz. Ali taraftarları arasında gelişen ve hilafette onun tarafını tutanların girişimleriyle ortaya çıkan Şîa, zaman içerisinde çok sayıda kollara ayrılmıştır. Başlangıçtan günümüze kadar Şîî düşünce içerisinde pek çok fırka ortaya çıkmış olmakla birlikte, Şîa adı altında teşekkül eden alt gruplardan en önemlileri Zeydiyye, İsmâiliyye ve Şîî-İmamiyye'dir. Zîra bu alt gruplar kendi kelâm düşüncelerini sistemli bir şekilde ortaya koymak suretiyle itikâdi bir mezhep olarak var olmuşlar ve varlıklarını günümüze kadar sürdürebilmişlerdir.

On ikinci imamın gaybete girmesi ile birlikte Şîî toplumun fikhî ve itikâdi problemlerine nasıl çözümler bulunması gerektiği hususunda Şîî-İmâmîyye'de iki önemli düşünce ekolünün süreç içerisinde 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 itikâdi problemlerin çözümünde imamlardan gelen ahbâr yeterlidir. Yapılması gereken mevcut ahbârı toplayıp onunla amel etmektir. Şeyh Saduk (ö. 381/991) bu anlayışı savunan âlimler arasındadır. İmamın gaybetinin hemen sonrasında 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. O, rasyonel yaklaşımları neticesinde Şîî-İmâmî düşüncenin teşekkülü ve devamında silinmez izler bırakmıştır.

1. İlk Dönem Şîî Düşüncesi: Ahbârîlik ve Şeyh Saduk

1.1. Ahbârîliğin Tanımı

Ahbârîyye, haber¹ kelimesinin çoğul hali olan ahbâra bir nispet ifadesi olup, dinî konularda nâkil ve rivayetlere bağlanmak anlamına gelmektedir.² Genel olarak bu şekilde tanımlamasını yapabileceğimiz Ahbârîlik kavramı, Şîî-İmâmî gelenekte belirli bir düşünceye sahip olanlar için tahsis edilmiştir. Şîî-İmâmî düşünceye göre Ahbârîlik; Şîî-İmamiyye içinde dini konularda imam-

1 Haber kelimesi sözlükte başkasından nakil olunan şey, haber olarak bilinen şeylerle ilgili bilgi sahibi olmak, bir işin iç yüzünü bilmek, duyulan ve ulaşılan şey, bilgi tecrübe ve benzeri manalara gelmektedir. Bkz., İbn Manzur, *Lisânu'l-Arab*, "haber" md; Rağib el-İsfehâni, *el-Müfedât li elfâzi'l-Kur'an*, çev., Yusuf Türker, "h-b-r", md., İstanbul: Pınar Yay., 2007; Nureddin Sabuni, *Mâturidiyye Akâidi*, çev., Bekir Topaloğlu, Ankara: DİB. Yay., 2000, s. 187; Yusuf Şevki Yavuz, "Haber", *DİA*, XIV, 346.

2 Metin Yurdağür, "Ahbârîyye" *DİA*, I, 490.

ların ahbârını esas alıp akla ve içtihadı karşı olanlar veyahut diğer kaynaklara da imamların ahbârıyla teyid edildiği sürece istinad eden gruba verilen isimdir.³ Diğer bir ifadeyle Ahbârilik, on dört masumu takip eden ve aklın hata yapma ihtimali olduğu konularda onlardan gelen haberlere göre hareket edenlere verilen isimdir.

1.2. Ahbâriğin Ortaya Çıkışı

Şîî-İmâmî geleneği temsil eden düşünce ekolleri olan ahbârî ve usûlî anlayışın, 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 i’tikâdî problemler ve dönemin getirdiği şartlar neticesinde toplumda tezahür eden ihtiyaçlara iki farklı bakış açısının doğal neticeleri olarak ortaya çıktıklarını söylemek mümkündür.⁴ Şîî-İmâmî toplumda hayattaki imam, dinî ve dünyevî alanlarda mutlak otorite olup, toplumun bütün ihtiyaçlarına cevap vermekteydi. Fakat İmam Mehdî el-Muntazar’ın 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 olduğu ve bundan dolayı da akli istidlâllere dayalı fikhin geliştirilmesine gerek olmadığı anlayışıdır. Bu anlayışa göre imam gaybette olduğu sürece Şîî toplumun 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 *ehlî’l-hadis* veya *ashâbu’l-hadîs* olarak isimlendirilmiştir. Muhalifleri bu anlayışı benimseyenleri ise Haşeviyye’nin yanı sıra Zâhiriyye diye de isimlendirmişlerdir.⁵ Söz konusu anlayış, bu isimlendirmelerin yanı sıra Muhammed Emin el-Esterâbâdî (ö.1033/1624)’nin önemli katkıları neticesinde müesseseleşerek “*Ahbârî Ekolü*” adını almıştır.⁶

Şehristânî’ye göre Şîî-İmamiyye, usul konularında başlangıçta imamların mezhepleri etrafında ittifak etmişlerdir. Ancak sonraki dönemlerde Şîî-İmamiyye, imamlardan gelen ahbâr konusunda ihtilafa düşmüşler ve kendi aralarında Mu’tezile ve Ahbârîyye olmak üzere ikiye ayrılmışlardır.⁷ Buradan hareketle Uyar, Ahbâriği Şîî-İmamiyye içerisinde bir fırka olarak bah-

3 Kohlberg, “Ahbâriyye”, *Encyclopedia Iranica*, I, 716; Yurdagür, “Ahbâriyye”, *DİA*, I, 490.

4 Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası’da Düşünce Ekolleri -Ahbârilik-*, İstanbul: Ayışığı Kitapları Yayınları, 2000, s. 67.

5 Kohlberg, “Ahbâriyye”, *Encyclopedia Iranica*, I, 717.

6 Uyar, *Ahbârilik*, s. 67.

7 Şehristani, *el-Milel ve’n-Nihal*, Beyrut: Dâru’l-Ma’rife, 8. Baskı, 2001, s. 193.

seden ilk kişinin Şehristânî olduğunu söyler.⁸ Şehristânî'den sonra Şîî-İmamiyye içerisinde birbirine zıt iki düşünce ekolünü yani Ahbâriyye ve Usûliyye kavramlarını ilk defa kullanan kişi usûlî düşünceyi temsil eden Abdülcelil el-Kazvîni'dir.(ö. m.1189)⁹

Ahbâriliğin 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

İlk dönem ahbârîlerinin kendilerine özgü bir takım özellikleri vardır. Bunlardan birisi ve muhtemelen en önemlisi, imamlardan gelen rivayetleri çeşitli eserlerde toplamaları ve akla karşı menfî 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 konusunda yoğunlaştırdılar. Bu sebeple de Kum medresesini dikkate almaksızın ahbârî düşünceyi anlamak ve değerlendirebilmek mümkün gözükmemektedir.¹⁰ İlk dönem ahbârî anlayışın diğer bir özelliği de Şîî toplum içerisinde ulemanın konumlarını inkâr eder görünmeleridir. Muhtemelen böyle bir tutum içerisine girmelerinin en önemli sebebi imamın gaybetinin ilk yılları olması hasebiyle gaybetin uzun sürmeyeceği yönündeki kanaatleri olsa gerektir. İlk dönem ahbârîlik anlayışı ile ilgili bahsettiğimiz bu temel özelliklerden sonra ahbârî anlayışının ilk önemli temsilcilerinden olan Şeyh Saduk hakkında bilgi verebiliriz.

1.3. Şeyh Saduk'un Hayatı ve Eserleri

Şîî İmâmî düşüncenin önemli temsilcilerinden olan Şeyh Saduk'un asıl adı Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Mûsa b. Bâbeveyh el-Kûmmî (ö. 381/991)'dir. Hadis ilmi alanında olağan üstü gayret göstermesinden dolayı "*Reîsu'l-Muhaddisîn*"¹¹ olarak nitelendirilmiştir. Şeyh Saduk, hem "*Men lâ yahduruhu'l-fakîh*" adlı eserin müellifi olması hem de kendisinden sonra ge-

8 Uyar, *Ahbârîlik*, s. 71.

9 Abdülcelil Kazvîni, *Kitabu'n-Nakz*, nşr, Celâlüddîn Muhaddis el-Urmevî, Tahran 1939, s.178, 179, 190; Yurdagür, "*Ahbârîyye*", *DİA*, I, 490.

10 Uyar, *Ahbârîlik*, s. 75.

11 S. Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, New Delhi: Ashish Yayınevi, 1988, s. 44; Ethem Ruhi Fırlalı, *Risâletü'l-İ'tikadâtü'l-İmâmiyye*, (Şîî İmâmiyye'nin İnanç Esasları), Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978, s. 3; Halil İbrahim Bulut, *Şeyh Müfid ve Ş'ada Usûli Farklılaşma Süreci*, İzmir: Yeni Akademi Yay., s. 88.

len 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*'i,¹² diğeri ise Ahmed b. Ali en-Necâşî (ö. 450)'nin *Kitâbu'r-Ricâl*¹³ adlı eseridir. Onun doğum yeri olarak bu iki temel kaynaktan her hangi bir bilgi olmamasına rağmen, Donaldson, Saduk'un Horasan'da doğduğu kanaatinde-dir.¹⁴ Öz ise Saduk'un doğum tarihinin kesin olarak bilinmemekle birlikte üçüncü sefir Hüseyin b. Rûh en-Nevebahtî'nin sefaretinin ilk yıllarını kapsayan zaman diliminde hicri 305 yılında Kum'da doğmuş olmasının kuvvetle muhtemel olduğunu söyler.¹⁵ McDermott ise Saduk'un muhtemelen 311/923 yılında Şî-Îmâmîler nezdinde seçkin bir konuma sahip olan bir ailenin ferdi olarak doğduğunu bildirir.¹⁶

Kaynaklarda kendisinin gaib imamın duası ve bereketi ile doğduğu yönünde rivayetler olan¹⁷ Saduk, daha çok "*Şeyh Saduk*" ve "*Îmâmu'd-Dîn*" lakaplarıyla tanınmaktadır. Şeyh Saduk'un babası Ebû'l-Hasan Ali b el-Hüseyin b. Mûsa b. Bâbaveyh el-Kûmmî¹⁸ de dönemindeki meşhur muhad-disler arasında yer almaktadır. Şeyh Saduk ve babası birlikte "*Sadûkayn*"¹⁹ diye isimlendirilmektedirler. Saduk lakabıyla da bilinen babası ile Şeyh Saduk arasındaki isimlendirme benzerliğini bertaraf etmek maksadıyla baba Saduk için "*es-Sadûku'l-Evvel*" lakabı kullanılmıştır.²⁰ Bu noktada şunu da belirtmek gerekir ki kaynaklarda Saduk veya Şeyh Saduk denildiğinde baba değil, daha çok oğul Saduk anlaşılmaktadır.²¹

Babasının vefatından sonra devrin geleneklerine uygun olarak ilmî seyahatlere çıkan Şeyh Saduk'un bu bağlamda yaptığı ilk yolculuk Rey şehridir. Hicrî 339 yılında Rey şehrine giden Şeyh Saduk, burada h. 347 yılına kadar kalmıştır. Hicrî. 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 Medine²² şehirlerini de ziyaret etmiştir. Çeşitli beldelere ilmî seyahatlerde bulunan Şeyh Saduk, daha sonra Büveyhî emiri Ruknuddavle'nin (320–

12 Şeyhu't-Tâife Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan Tûsî, *el-Fihrist*, Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983, s. 188-189.

13 Ebu'l-Abbas Necâşî, *Kitâbu'r-Ricâl*, nşr. M. Cevad en-Nâinî, Beyrut, 1988, s. 311.

14 A. Asaf Fyzee, *A Shi'ite Creed*, Tahran: Wofis, 3. Baskı 1999, s. 8.

15 Öz, "İbn Bâbaveyh Şeyh Saduk", *DİA*, XIX, 345.

16 Martin J. McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, Beyrut: Daru'l-Maşruk, 1978, s. 13.

17 Akhtar, *Imâmîyyah Thinkers*, s. 39; Fyzee, *Shi'ite Creed*, s. 9.

18 Tûsî, *Fihrist*, s. 123; Necâşî, *Kitâbu'r-Ricâl*, s. 89-90.

19 Akhtar, *Imâmîyyah Thinkers*, s. 39.

20 Üzüüm, "İbn Bâbaveyh Ebu'l-Hasan", *DİA*, XIX, 344.

21 Uyar, *Ahbârîlik*, s. 81.

22 Ahmet Güner, *Büveyhîler'in Şî-Sünnî Siyâseti*, İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999, s. 153.

366/932–976) daveti üzerine Rey şehrinde ikamet etmiştir. Saduk burada bir taraftan Şîa'nın görüşleri konusunda Büveyhî emirlerinin sorularını cevaplandırmış, diğer taraftan da öğrenci yetiştirme ve eser yazma faaliyetlerini sürdürmüştür.²³

Şîi toplum nazarında merciyyet olarak kabul edilen Saduk, farklı bölgelerden gelen çözülmesi zor fikhî meselelerde sorulan sorulara cevap vermiş ve bu cevapları mektuplar halinde soru soranlara göndermiştir.²⁴ O, h. 381/991–92 yılında Rey şehrinde vefat etmiştir.²⁵ Kabrinin yeri mevcut olup Şîi-İmâmî toplum tarafından ziyaret mahalli olarak kabul edilmektedir.²⁶

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-Tâlikânî, Ca'fer b. Ali el-Kûfî, Muhammed b. Hasan b. Ahmed b. el-Velid, Ahmed b. Muhammed b. Yahya el-'Attâr, Muhammed b. Mûsa b. el-Mütevekkil, Muhammed b. Ali Hüseyin b. Ahmed b. İdris, Ebû Muhammed Ammâr b. el-Hüseyin el-Eşhûri, Ebû Muhammed es-Semerkindî, Ahmed b. Ziyad b. Ca'fer el-Hemedâni, Ahmed b. Harun el-Fâmî, Ebû Muhammed 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-Berkî, Ebû Nasr Muhammed b. Ahmed b. Temîm el-Sarahlî, Ahmed b. Muhammed Abdurrahman ve el-Magrî el-Esterabâdî' dir.²⁷

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. Ahmed b. el-Abbas en-Necâşi ve Ebû'l-Kasım Ali b. Muhammed gibi Şîi âlimleri saymamız mümkündür.²⁸

Birçok araştırmacı Şeyh Saduk'un 300 civarında eseri olduğunu kabul etmesine rağmen²⁹ o'na atfedilen eserlerin sayısında farklı rakamları telaffuz etmektedirler. Mirza Muhammed Tanukabûnî, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh* adlı eserin giriş bölümünde Saduk'a ait olduğunu bildirdiği 189 kitabın listesini verir.³⁰ Necâşi, Saduk'a ait 193,³¹ Tûsî ise 43 kitabın olduğunu bildirir.³² Şeyh Saduk'un *el-İ'tikâdât* adlı eserini İngilizceye çeviren Asaf A. Fyze, İngilizce çevirinin giriş bölümünde ona ait olduğu bilinen 171 eserin listesini vermek-

23 Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 88; Öz, “İbn Bâbeveyh Şeyh Saduk” *DİA*, XIX, 346.

24 Akhtar, *Imâmıyyah Thinkers*, s. 44-45.

25 Tûsî, *Fihrist*, s. 188; Güner, *Şîi-Sünnî Siyâseti*, s. 156; Fyze, “İbn Bâbeveyh”, *Eİ2*, III, 726.

26 Öz, “İbn Bâbeveyh Şeyh Saduk”, *DİA*, XIX, 346.

27 Akhtar, *Imâmıyyah Thinkers*, s. 52-53.

28 Akhtar, *Imâmıyyah Thinkers*, s. 53; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 87; Öz, “İbn Bâbeveyh Şeyh Saduk” *DİA*, XIX, 346.

29 Akhtar, *Imâmıyyah Thinkers*, s. 45.

30 Akhtar, *Imâmıyyah Thinkers*, s. 45.

31 Necâşi, *Kitâbu'r-Ricâl*, s. 312-316.

32 Tûsî, *Fihrist*, s. 187-188; Fyze, *Shi'ite Creed*, s. 10.

te ve eserlerin hangi kaynaklarda geçtiğini de bildirmektedir.³³ Akhtar ise, hem Şeyh Saduk'a ait olduğu kabul edilen eserlerden 102 tanesinin listesini sunmakta, hem de bu eserlerden bazıları hakkında kısa bilgiler vermektedir.³⁴

Şeyh Saduk'a ait olan eserin sayısı hakkında farklı rakamların telaffuz edilmesinin en önemli nedenlerinden birisi muhtemelen babası es-Saduk el-Evvel'e ait olan eserlerin zaman içerisinde oğul Saduk'un eseri gibi aktarılmış olmasıdır. Kanaatimize göre bir diğer neden de Şeyh Saduk'un konumundan dolayı o dönemde başkaları tarafından yazılmış olan bazı eserlerin Şeyh Saduk'a izafe edilmesidir. Günümüzde Şeyh Saduk'un en çok bilinen eserleri arasında *Kemâlu'd-dîn ve temâmu'n-ni'me*, *Kitâbu't-tevhîd*, *Meâni'u'l-ahbâr*, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh ve el-İ'tikâdât* vardır.

2. Şîî-İmamiyye'de Usûlîlik ve Şeyh Müfid

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 akli düşünce sisteminin adıdır. Usûlîler zaman içerisinde içtihâda başvurmuşlardır. Zîra usûlîler, bütün şer'i hükümlerde ahbârın yegâne kaynak olamayacağına ve gaybet-i kübra ile birlikte Şîî toplumda tezahür eden problemlere ve ihtiyaçlara sadece ahbârla tamamıyla cevap verilemeyeceğine inanırlar.

2.1. Usûlî Anlayışın Ortaya Çıkışı

Şîî anlayışa göre imam hayatta iken Şîî toplumda tezahür eden dîni, siyasi, sosyal ve kültürel her türlü problemi, onun karizması ve ilminin vehbi oluşuyla cevaplandırılıbiliyordu. Gaybetin başlamasıyla birlikte Şîîler karşılaştıkları problemleri çözen bir imamın varlığından mahrum kalmışlardı. Bu dönemde Şîa, zuhur eden yeni meselelerini nasıl çözeceğini tartışmaya başlamıştır. Şîî toplumun ihtiyaçlarına cevap verme hususunda ahbârî anlayışın aksine usûlî anlayış daha pratik ve akılcı bir yaklaşımı benimsemiştir.

Ahbârîliğin muhalifi olarak teşekkül etmiş olan usûlî düşünce, akli ön planda tutarak toplumun ihtiyaçlarına cevap vermede imamların ahbârını merkeze almakla birlikte belirli prensiplerin izlenmesi gerekliliğine vurgu yapmıştır. Usûlî düşünceye göre, ulemanın görevi sadece imamların ahbârını incelemekten ibaret değildir. Bilakis bu görevleri kadar mühim olan diğer görevleri ise söz konusu kaynaklardan fikhî hükümlerin nasıl çıkarılacağına dair belirli prensipleri ortaya koymaktır. Ulemaya yüklenen bu

33 Fyze, *Shi'ite Creed*, s. 12-23.

34 Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 46-53.

görev anlayışının tabi bir sonucu olarak oluşan düşünce, Şeyh Müfid'le birlikte daha sistemli bir hale gelmiş ve usûlî ekol olarak nitelendirilmiştir.³⁵

Usûlî düşünce Şeyh Müfid ile birlikte sistemleşmesine rağmen, İbnü'l-Cüneyd ve İbn Ebû Akîl, Şeyh Müfid öncesi usûlî anlayışın ilk temsilcileri olarak kabul edilmektedirler.³⁶ Diğer taraftan usûlî anlayışın oluşmasında rasyonel kelâm anlayışının temsilcileri olan Mu'tezile ekolünün ve Nevbahtî ailesinin katkıları inkâr edilemez.³⁷

Şîî düşünce ekolleri toplumun rehberliği konusunda karşılaşılan ihtiyaçlara binaen oluştukları için gaybetin uzamasıyla birlikte Şîî toplumunun ihtiyaçlarına imamların ahbârı yeterli gelmediği gibi toplum içerisinde tezahür eden karmaşık problemlere de çözüm üretemez hale gelmiştir. Ayrıca ahbâr, muhalif grupların Şîî-Şîî-İmamiyye'ye yönelttikleri itirazlara da -özellikle de gaybet konusundaki itirazlara- 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 asırdan itibaren Şîî-İmâmî gelenekte hâkim düşünce olarak varlığını sürdürmüştür.

2.2. Şeyh Müfid'in Hayatı ve Eserleri

Şîî-İmamiyye 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-Bağdadî³⁸ el-Kerhî³⁹ dir. Müfid'in künyesi *Ebû Abdullah*; lakabı ise *el-Müfid* dir. Babası Muhammed b. Nu'man'ın lakabı olan "el-Muallim" e istinaden Müfid'e aynı zamanda *İbnu'l-Muallim* lakabı da verilmiştir.⁴⁰ Şeyh Müfid'in hakkında bilgi veren kaynaklarda 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, 338,⁴¹ McDermott ve Akhtar, 336 veya 338⁴² Madelung ise 336⁴³ tarihinin doğru olduğunu kanaatindedir. Bulut ise Müfid hakkında yaptığı çalışmasında çağdaşı İbn Nedim ve öğrencisi Ebû Ca'fer

35 Uyar, *Ahbârlık*, s. 67.

36 Uyar, "İbnü'l Cüneyd", *DİA*, XXI, 5.

37 Mu'tezile ekolünün usûlî anlayışın oluşumuna katkıları hakkında detaylı bilgi için bkz., Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 220-225; Nevbahtîlerin usûlî sisteme katkıları konusunda ise detaylı bilgi için bkz., Mazlum Uyar, *Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı, 2004, s. 13-18.

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

39 Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 79.

40 Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 79; Seyyid Ali Naqawî, "Contribution of Al-Shaykh Al-Mufid to the Development of Shî'i Jurisprudence" *Message of Thaqaalayn; A Quarterly Journal of Studies*, 1993, I, 78.

41 Tabatabâî, "eş-Şeyh el-Müfid ve 'atâuhu'l-fikriyye", I, 17.

42 McDermott, *The Theology*, s. 13; Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 79.

43 Wilferd Madelung, "Mufid", *EI2*, VII, 312.

et-Tûsî'nin verdiği 338⁴⁴ tarihinin daha doğru olabileceği kanaatini taşımaktadır.⁴⁵ Müfid, Dicle nehrinin doğu kısmında ve Musul ve Bağdat arasında yer alan Ukbera yakınlarında olan Süveyka İbnü'l-Basrî'de doğmuştur.⁴⁶

İlk eğitimini babasından alan Müfid, küçük yaşta babasıyla birlikte ilim tahsil etmek maksadıyla Bağdat'ta gitmiş ve Kerh mahallesine yerleşmişlerdir. Küçük yaşlardan itibaren buraya yerleşmesinden dolayı o, el-Kerhî diye de tanınmıştır.⁴⁷

Kaynaklarda Şeyh Müfid için bu lakabların yanı sıra “*Şeyhu'r-Raftıza Âlimu's-Şîa*” gibi lakapların da verildiğini görmekteyiz.⁴⁸ Ayrıca Akhtar, Müfid'e çeşitli alanlardaki bilgisinden dolayı zamanında ve daha sonraları *Arapların Aristosu*⁴⁹ 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 ona bu lakabı Ali b. İsa er-Rummânî'nin (ö 384/994), ikinci rivayette ise Kadı Abdülcebbar'ın (ö. 415/1025) üçüncü rivayette ise bu lakab bizzat Sâhibu'l-Emr tarafından verildiği belirtilir.⁵⁰ Küçük yaşta Bağdat'a gelen Müfid döneminin önemli âlimlerinden dersler okumuştur. Onun en önemli özelliği döneminin getirdiği şartlar itibarıyla Şîî-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 Şîî'lerin camii olarak bilinen Berasa'da dersler vermiş ve ilmî tartışmalar düzenlemiştir.⁵¹ Bu ilmi toplantılara sadece toplumun değişik kesimlerinden insanlar değil aynı zamanda Şîî-Büveyhî yönetiminden olanlar da ona ilgi göstermişlerdir.

Şeyh Müfid'in yetiştirdiği öğrenciler arasında Şerîf Murtaza, Şerîf Râdî, Ebû Ca'fer et-Tûsî, Ebü'l-Abbâs en-Necâşî, Ebü'l-Feth Muhammed ibn Ali el-Karekî, Ebû Ya'la Muhammed b. Hasan Hamza el-Ca'fer gibi önemli simalar vardır.⁵² Öğrencisi Ebû Ca'fer Tûsî'nin bildirdiğine göre Müfid, 3 Ramazan 413'te Kerh'te vefat etmiş⁵³ ve cenazesini öğrencilerinden Şerîf

44 Tûsî, *Fihrist*, s. 190.

45 Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 63.

46 McDermott, *The Theology*, s. 13; Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers* s. 79; Madelung, Wilferd, “Müfid”, *EI2*, VII, 312.

47 Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 79; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 64.

48 Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers* s. 79; Tabatabâî, “eş-Şeyh el-Müfid ve 'atâuhu'l-fikriyye”, I, 16-21; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 68.

49 Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 79.

50 Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 80-81; McDermott, *The Theology*, s. 10; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 68-72.

51 Güner, *Büveyhîler*, s. 157.

52 Akhtar, *İmâmiyyah Thinkers*, s. 83.

53 Tûsî, *el-Fihrist*, s. 190.

Murtaza kıldırıştır.⁵⁴ Cenazesi önce evine defnedilmesine rağmen daha sonra Mekâbîr-i Kureyş'te yeni bir türbeye nakledilmiştir.⁵⁵

Şeyh Müfid'in ölümü üzerine öğrencileri Şerîf Murtaza ve Mahyar ed-Deylemî birer mersiye kaleme almışlardır.⁵⁶ 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 ta'n etmek maksadıyla birçok eser telif ettiğini söyler. Ayrıca Hâtib, “insanların birçoğu onun yüzünden helake uğradı. Şükürler olsun ki (öldü de) Allah müslümanları ondan kurtardı”⁵⁷ ifadelerini kullanarak ölümünden dolayı sevincini dile getirmiştir.

Şeyh Müfid'in hocalarının sayısı hakkında kaynaklarımızda farklı rivayetler söz konusudur. *Bihâru'l-Envar*'ın mukaddimesinde belirtildiğine göre bu sayı elli dokuz iken⁵⁸ Tûsî'nin *et-Tehzib* adlı eserinde bu sayının altmış bir olduğu bildirilmektedir.⁵⁹ 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-Cîlâbî (ö. 355/966), Ebû'l-Hasan er-Rummânî (ö. 384/994), Ebû Amr İbnü's-Semmâk (ö. 344/955), Muhammed b. İmran el-Merzûbânî (ö. 384/994) gibi önemli âlimler vardır.⁶⁰

Yaşadığı dönemin sağladığı imkânlar göz önünde bulundurulduğunda Şeyh Müfid'in yetiştirdiği öğrencilerin sayısının ders aldığı veyahut rivayette bulunduğu hocaların sayısına göre daha düşük oranda olduğu görülmektedir. Diğer taraftan onun yetiştirdiği öğrencilerin Şîî-İmâmî geleneğe yön verdiklerini ve Şîî usûlî düşüncüyü 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. İbnî'l-Abbâs en-Necâşi el-Esedî el-Kûfî (ö. 450/1058), Ebû'l-Feth Muhammed b. Ali el Karâcekî (ö. 449/1057),

54 Necâşi, *Kitâbu'r-Ricâl*, s. 331.

55 Akhtar, *İmâmîyyah Thinkers*, s. 83; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 66; Bulut, “Şeyh Müfid ve İmâmîyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005, IX, sayı 1, s. 182.

56 Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 67.

57 Hatîb Bağdadî, *Târîhu Bağdât ev Medînetü's-Selâm*, nşr., Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut, 1998/1417, III, 449-450.

58 Muhammed Bakır Meclîsî, *Bihâru'l-Envar*, Tahran, 1301, I, 74-77.

59 Ebu Ca'fer et-Tûsî, *et-Tehzibu'l-Ahkâm*, nşr., Şeyh Ali el-Ahundî, Beyrut, 1401/1381, I, 11-14; Ayrıca bkz, Akhtar, *İmâmîyyah Thinkers*, s. 82; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 85; Ca'ferî, Muhammed Rıza, *el-Kelam İnde'l-İmâmîyye; Neş'etuhu ve tatavvuruhu ve mevkiu's-Şeyh el-Müfid Minhu*, (*Silsiletü Müellifâtî's-Şeyh el-Müfid* içinde) 1993/1414, s. 250.

60 Akhtar, *İmâmîyyah Thinkers*, s. 83; Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 85-104.

Ebû Ya’la Muhammed b. Hasan b. Hamza el-Ca’feri, Şeyh Ebû Ferec, Muzaffer b. Ali b. el-Hüseyn el-Hamdânî⁶¹ gibi önemli âlimler vardır.

Şeyh Müfid muhtelif hacimlerde yaklaşık iki yüz kadar eser telif etmiş olması hasebiyle kaynaklarda Şeyh Müfid’in “*sahibu’t-tesânif, kesiru’t-tesânif*” olduğuna vurgu yapılmıştır.⁶² McDermott, Müfid’in eserlerini en-Necâşî’nin listesini esas alarak sistemli bir şekilde vermiştir.⁶³ Bulut ise Şeyh Müfid hakkında yaptığı çalışmasının sonunda *Silsiletü müellifâti’s-Şeyh el-Müfid* içinde neşredilen eserlerinin ciltlere göre dağılımını ek-1 halinde vermiştir.⁶⁴ Ayrıca Bulut, Müfid’in eserlerinin kendinden önceki âlimlerin fikirlerini bize ulaştırmaları açısından önemli olduğunu ve onun eserlerinin temel hedefinin başta Hz Ali olmak üzere, imamların üstünlüklerinin ortaya konulması ve diğer İslami fırkalar tarafından ileri sürülen iddialara karşı Şîî-İmâmî anlayışı savunmaktan ibaret olduğunu bildirir.⁶⁵

Sâhibu’t-tesânif olan Şeyh Müfid’in eserleri arasında *Âdemu sehvi’n-nebi, el-Mesâilu’l-aşere fi’l-gaybe, Tashîhu’l-i’tikâdât, Kitâbu’l-irşâd fi ma’rifeti huçecillah ‘ale’l-‘ibad, Kitâbu’l-cemel, el-mukni’a, et-Tezkire bî usûli’l-fıkh, en-Nüketü’l-i’tikâdiyye ve Evâ’ilü’l-makalât fi’l-mezâhibi’l-muhtârât* gibi eserlerini saymamız mümkündür.

3. Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid’in Eserleri Bağlamında Ahbârî-Usûlî Farklılaşması

Şeyh Saduk Şîî-İmamiyye anlayışının temel meselelerine aklî izahlardan ziyade ahbâr kaynaklı cevaplar vermekle yetinmiştir. Onun kaleme aldığı *el-İ’tikâdât* adlı eser, ahbârî anlayışın temel felsefesini yansıtmaya açısından son derece önemlidir. Şeyh Müfid ise hocası Şeyh Saduk’un aksine eserinde temel inanç esaslarına ait meselelere usûlî anlayışa uygun aklî izahlar getirmiştir. O, hocası Şeyh Saduk’un *el-İ’tikâdât* adlı eserinde dile getirdiği görüşleri *Tashîhu’l-i’tikâdât* adlı eserinde tenkit ettiği gibi çelişkili gördüğü yerleri de istidlâl dayalı aklî yaklaşımla şerh etmiştir. Kanaatimize göre Şeyh Müfid’in *Tashîh* adlı eserinin önemi onun hem ahbâra bakış açısını ortaya koyması hem de temel inanç esaslarını aklî bir bakışla izah etmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Şîî-İmâmîyye mezhebinin temel doktriner meselelerine ahbârî ve usûlî bakış açılarının nasıl izahlar getirdiklerini ve her iki anlayışın farklılaşmasını göstermesi açısından bu iki müellifin ilgili eserlerinin mukayese edilmesinin faydalı olacağı kanaatindeyiz.

61 Akhtar, *Imamiyyah Thinkers*, s. 83.

62 Tebatabâi, “eş-Şeyh el-Müfid ve ‘atauhu’l-fikriyye”, s. 17.

63 McDermott, *The Theology*, s. 27-41.

64 Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 335-36.

65 Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 137.

3.1. İmamın Bilgisinin Sınırları

Şeyh Müfîd öncesi ahbârî anlayış ile Müfîd’le başlayan usûlî anlayışın farklılaşmasını yansıtmaya açısından ‘*ilmu’l-imam* meselesi önemli konulardan biridir. Şîî-İmamiyye’nin imâmete liyakat şartlarından birisi olarak kabul ettiği ‘*ilmu’l-imam* sıfatı, Şîî kelâmının en girift meselelerinden birisidir. Şîî kelâm içerisinde ilk dönemden günümüze kadar öneminden hiçbir şey kaybetmeden gelmiş bir mesele olan ‘*ilmu’l-imam* konusunda tarihi seyir içerisinde iki ana görüş taraftar bulmuştur.⁶⁶ Bunlardan birincisi, imamların bilgisinin her şeyi kuşattığı şeklinde olan görüşü olup, Ahbârî ekolün genel görüşü bu şekildedir. Diğeri ise imamların bilgisinin sınırlı olduğunu belirten ve sistemlerini bu inanç üzerine bina edenlerin benimsediği görüştür. Şeyh Müfîd’le birlikte sistemleşen usûlî anlayış, imamların bilgisinin sınırlı olduğunu vurgulamıştır.

Müfîd öncesi ahbârî geleneğin önemli temsilcilerinden olan Kuleynî, Nu’mânî 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.⁶⁷ İlk dönem İmâmî kaynaklarda gaybet anlayışını değerlendirdiği makalesinde Bulut, Kuleynî’nin *Kitâbü’l-Hüccce*’sinde imamların bilgisi ile ilgili bilgilerin çokluğuna dikkat çekmektedir.⁶⁸ Kuleynî’nin bu eserinde geçen haberlere göre; İmamların bilgisi vehbidir.⁶⁹ Onların bilgisi geçmiş ve gelece dair bilgilerin hepsini içermektedir.⁷⁰ İmamlar bütün lisanları bilmektedirler.⁷¹ Dilleri farklı olsa bile imamlarda Allah’ın indirdiği bütün kitapların bilgisi mevcuttur.⁷²

Rasyonel Şîî kelâmının kurucusu olan Şeyh Müfîd, imamların ilim sıfatı olduğunu kabul etmesine rağmen imamların gaybı bilemeyeceğini belirtmiş ve imamların bilgisinin belirli bir zamanda ahkâm-ı şer’iyye’ye vukufiyetle sınırlandırmıştır.⁷³ O, imamların bilgisinin her şeyi kapsar mahiyette olduğunu savunan Ahbârî ulemanın görüşlerini eleştirir ve konuyu akfî yaklaşımlar çerçevesinde ele alır. Müfîd’e göre gaybın bilgisi sadece Allah’a ait olduğundan imamların gaybı bildikleri yönünde gelen bilgi tamamen yan-

66 Halil İbrahim Bulut, Özkan Gül, “İmâmiyye Şîasında İlmü’l-İmam İnancı”, *Marife Dergisi*, 2005, sayı 1, s. 82.

67 Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 286.

68 Bulut, “İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı”, s. 57.

69 Kuleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü’l-Hüccce*, I, 307-311.

70 Kuleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü’l-Hüccce*, I, 393.

71 Kuleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü’l-Hüccce*, I, 330-331.

72 Kuleynî, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü’l-Hüccce*, I, 326.

73 Bulut, *Şeyh Müfîd*, s. 289.

lıştır.⁷⁴ Aynı şekilde imamların bütün sanat ve lisanlara vakıf oldukları şeklindeki ahbârî anlayışı da tenkit etmiştir. Müfid, bu konu ile ilgili bir takım haberlerin geldiğini belirtmesine rağmen tereddütlü bir durum sergiler. O’na göre eğer bu haberler sahihse imamlar bu bilgiye sahiptir. Ancak kendisi bu haberlerin sahih olduğundan emin olmadığını da belirtir.⁷⁵ Burada şunu da belirtmek gerekir ki o, imamların ismeti konusunda Mu’tezîli anlayıştan tamamen farklı düşünmesine rağmen imamların gaybı bilme noktasında ise kendinden önceki İmâmî ulemaya muhalefet ederek Mu’tezîli anlayışa yakın görüşler benimsemiştir.⁷⁶ Özetle söylemek gerekirse, ahbârî 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 olduklarını ifade eden rivayetler ihtiyatla karşılanmalıdır. Bu tür rivayetleri kabul etmek mümkün gözükmemektedir.⁷⁷ ‘İlmu’l-imam konusuna bu şekilde yorumlar getiren Müfid, Şîî-İmâmî geleneğe yeni bir anlayışı başlatmıştır.⁷⁸ Esasen imamların bilgisinin sınırları meselesi Saduk ve Müfid farklılığını gösteren en önemli örneklerden birini oluşturmaktadır.

3.2. Sehvü’n-Nebî

Nübüvvet konusuyla alakalı olan sehvü’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 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.⁷⁹ Hatta onlar, Hz. Peygamber’in asla unutmadığını ve hiçbir şekilde hata yapmadığını ileri süren kimseleri aşırılıkla itham etmişlerdir.⁸⁰ Ayrıca Saduk konuyla alakalı haberleri hadis kritiği açısından değerlendirmiş ve bu haberlerin reddedilmesinin mümkün olmadığını söylemiştir. Saduk’a göre Hz. Peygamber’in unutarak dört rekatlık namazı iki rekât olarak kıldığı şeklinde gelen rivayetin reddedilmesi durumunda hadisi rivayet eden “Zû’l-Yedeyn” lakaplı sahabenin varlığını reddetmek gerekir. Fakat bu sahabeden dost ve düşman herkes rivayette bu-

74 Muhammed b. Muhammed b. Nu’man Müfid, *Evâilu’l-Makâlât fi’l-Mezahibi’l-Muhtarât* s. 67.

75 Müfid, *Evâil*, s. 67.

76 Mazlum Uyar, “Akla Dayalı Şîî Kelâmının Oluşmasında Mu’tezile’nin Rolü ve Şeyh Müfid”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sayı 1, s. 105.

77 Bulut, Özkan Gül, “İlmu’l-İmam İnancı” s. 88.

78 Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 294.

79 Şeyh Saduk, *Men lâ yahduruhu’l-fakih*, nşr., Seyyid Hasan Horsan, Beyrut, I, 233.

80 Muhammed b. Muhammed b. Nu’man Müfid, İbnü’l-Muallim, Ebu Abdullah el-Ukberi el-Bağdâdi, *Tashîhu İ’tikâdâtî’l- İmâmiyye*, nşr., Hüseyin Dergâhi, (*Silsiletü Müellifâtî’ş-Şeyh el-Müfid* içinde), Beyrut: Daru’l-Müfid, 1993/1414, V, 135.

lunmuştur.⁸¹ Dolayısıyla Saduk buradan hareketle ilgili rivayete yöneltilen senet tenkitlerinin isabetli olmadığını açıklamıştır.

Buna karşılık Şeyh Müfid konuyu hem *Tashîh* adlı eserinde ele almış hem de bu konu ile alakalı '*Âdemu Sehvi'n-Nebî* isimli müstakil bir risale telif etmiştir. Müfid bu eserlerinde Ahbârîyye'ye mensup âlimlerin "Hz. Peygamber'in yanabileceği" şeklindeki yaklaşımını ciddi manada eleştirmiştir. Ona göre eğer hocası ve Kum muhaddislerinin bu görüşünün kabulü halinde sehvin imamlara kadar uzanması mümkündür ve bu da masumiyet anlayışına zarar verebilir.⁸² Ayrıca Müfid konu hakkında delil olarak ileri sürülen söz konusu hadisi, hadis kriterleri açısından değerlendirmiştir. O, bu hadisin ahad olduğunu, ilim ifade etmediğini ve bununla amel edilmeyeceğini belirtmiştir.⁸³ Müfid sehiv konusunu itikadî bir mesele olarak inanç konularına dâhil etmiş ve burada ancak kesin delillerle karar verebileceğini belirtmiştir.⁸⁴ Diğer taraftan Müfid '*Âdemu Sehvi'n-Nebî* adlı eserinde bu konuda delil olarak ileri sürülen rivayeti hem senet hem de metin yönünden tahlil etmiş ve rivayetin her iki yönden de ihtilafları barındırdığına vurgu yapmıştır.⁸⁵ Müfid'in *Sehvi'n-Nebî* konusunda böyle bir tutum sergilemesinin arka planında muhtemelen sistematik hale gelmeye başlayan imamet nazariyesindeki çelişkilerin izalesi gayretidir. Zira *Sehvi'n-Nebî*, imamet nazariyesi ile çelişmektedir. Müfid'in bu konudaki tutumu imamet teorisindeki varolan inancı yeniden şekillendirmesinin tipik bir örneğine rastlanmaktadır.

3.3. Ahad Haber

Şîî-İmamiyye mezhebinde ilk dönem âlimleri haber-i vahid ile amelin mümkün olup olmadığı tartışmasına girmeksizin eserlerinde zikretmeyi tercih etmişlerdir. Hatta ilk dönem âlimleri gelen bu rivayetleri belirli kıstaslar içerisinde sıhhat durumunu bile tartışmaya gerek duymamışlardır.⁸⁶ Diğer konularda olduğu şekliyle bu meselede de Müfid, hocasını eleştirmiştir. Hatta Şeyh Müfid'in, hocası Şeyh Saduk bağlamında ahbârî anlayışa yönelttiği eleştirilerin merkezi noktasını bu konu oluşturduğunu söylememiz mümkündür.⁸⁷ Müfid'e göre hocasının bazı konulardaki görüşlerinde bir sürü ihtilaf ve çelişkiler vardır. O'na göre bunun altında yatan en önemli sebep, hocasının hadislerin zahiriyle hareket etmiş olması, haber-i vahidlerin sıhhatle-

81 Şeyh Saduk, *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*, I, 234-235.

82 Müfid, *Tashîh*, s. 135-136.

83 Şeyh Müfid, *Ademu Sehvi'n-Nebi*, nşr., Mehdi Necef, (*Silsiletü Müellifâtî's-Şeyh el-Müfid* içinde), Beyrut: Daru'l-Müfid, 1993/1414, X, 21-22.

84 Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 249.

85 Şeyh Müfid, *Ademu Sehvi'n-Nebi*, s. 22-32.

86 Uyar, *Ahbârîlik*, s. 272.

87 Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 327.

rini araştırmadan her duyduğunu rivayet etmesidir.⁸⁸ Müfid, hocasını daha çok şâz haberlerle amel ettiği için eleştirmiştir. O’nun bu yönü ahbâra karşı tutumunu göstermesi açısından önemlidir. Ayrıca o, haber-i vahid’in ilim ifade etmeyeceğini ve bir kimsenin ravisinin doğruluğuna delâlet eden herhangi bir beyan olmadığı takdirde din konusunda haber-i vahid’le amel etmesinin caiz olmayacağını bildirir.⁸⁹

3.4. Kullara Ait Fiillerinin Yaratılması

İslam kelam sisteminde kader problemiyle bağlantılı olarak ele alınan insanın fiilleri (ef’âlû’l- ibâd) konusunun i’tikâdi bir mesele olarak ortaya çıkışı hicri I. yüzyıla kadar uzanır.⁹⁰ İnsanın fiilleri konusundaki tartışmaların esas çerçevesi Mu’tezile mezhebi tarafından çizilmiştir.⁹¹ Kelam kaynaklarında doğrudan ve dolaylı olmak üzere iki kısımda incelenen insanın fiilleri konusu, insanın doğrudan yaptığı fiiller kısmında ele alınmıştır.⁹²

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.⁹³

Mu’tezile’ye göre kulların fiilleri insanın kendi tasavvurlarının ürünüdür. Allah insanlara bir şeyi yapıp yapmama gücü vermiştir.⁹⁴ Onlar, insanın hür bir iradeye sahip olduğunu ve istediği fiili gerçekleştirdiğine dair bazı Kur’an ayetlerini delil olarak ileri sürmüşlerdir.⁹⁵

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 “kâsibi” olur.⁹⁶

Şeyh Saduk, insan fiillerinin Allah tarafından yaratılmış olduğunu söylerken söz konusu durumun meydana getirici ve oluşturucu bir yaratma de-

88 Müfid, *Tashîh*, s. 49.

89 Müfid, *Evâil*, s. 122.

90 Mustafa Sait Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DİA*, XIII, 60.

91 Galip Türcan, “Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2005/2, sayı 15, s. 139-158.

92 Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DİA*, XIII, 60.

93 Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü’t-Tevhîd Tercümesi*, çev. Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yay., 2002, s. 286.

94 Muhammed Ammara, *Mu’tezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, çev., Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yay., 1998, s. 110; Türcan, “Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması”, s. 144; Hamdi Gündoğar, “Mu’tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: VIII, sayı 2, s. 206.

95 Bkz. Yunus 10/108; el-En’am 6/104; el-Kehf 18/29; en-Nisa 4/40.

96 Yazıcıoğlu, “Fiil”, *DİA*, XIII, 61.

ğil takdîri bir yaratmadan bahsetmenin mümkün olduğunu söyler. Bunun da Allahın önceden bilmesi manasına geldiğini açıklar.⁹⁷

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 görüşüne 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.⁹⁸ Kısaca Müfîdin bu konuda, Mu'tezili anlayışı tam anlamıyla takip etmiş olduğunu söylememiz mümkündür.

3.5. Gaybet

Sözlükte "kaybolma, gizlenme"⁹⁹ anlamına gelen gaybet kelimesi özellikle Şîî-İmamiyye de görülen, on ikinci imamın ölmeden insanlar arasından ayrılıp gizlenmesi manasında kullanılan bir terimdir.¹⁰⁰ 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 Şîî-İmamiyye Şîasının gaybet anlayışını sağlıklı bir şekilde ortaya konulabilmesi için Kuleynî'nin (ö. 329/941) *el-Kâfi*'nin *Kitâbu'l-Hüccce* bölümü; Nu'mani'nin (ö. 342) *Kitâbu'l-Gaybe* adlı eseriyle birlikte Şeyh Saduk'un *Kemâlü'd-Dîn ve'n-Ni'me* eserleri son derece önemlidir. Kuleynî, gaybet-i suğra döneminde yaşamış olmasından dolayı *Kitâbu'l-Hüccce*'si ayrı bir önemi haizdir. Diğer taraftan bu müelliflerin bu eserlerinin bir diğer önemi ise konuya ahbâr eksenli yaklaşmış olmaları sebebiyle ahbârî anlayışı yansıtmış olmalarıdır.

Kuleynî'nin *Kitâbu'l-Hüccce*'deki rivayetleri gaybet inancının ortaya konulması ve iki türlü gaybetin varlığına işaret edilmesi açısından oldukça önemlidir.¹⁰¹ 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. Diğesinde ise özel

97 Saduk, *el-İ'tikâdât*, s. 29.

98 Müfîd, *Tashîh*, s. 42-43.

99 İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, "ğ-y-b", md.

100 Avni İlhan, "Gaybet", *DİA*, XIII, 410.

101 Bulut, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", s. 59.

dostları bilir”¹⁰² Şeyh Saduk ahbârî olmasına rağmen *Kemâlî’ d-Dîn* adlı eserinde gaybetin akılla anlaşılması için bazı izahlar getirmiştir. Buna göre gaybet yokluk değildir. İmam gizlenmiş olsa bile imamdır. Bu durum tıpkı Hz. Peygamber’in mağara da gizlendiği zamana benzemektedir.¹⁰³ Genel olarak ilk dönem İmâmî âlimler eserlerini ahbâr merkezli telif etmişler ve sadece imamlardan konu ile ilgili gelen haberleri nakletmekle yetinmişlerdir.

Şeyh Müfid ise konuyu daha detaylı olarak ele almak suretiyle hem muhaliflerin itirazlarını ortadan kaldırmak hem de meseleyi daha anlaşılır kılmak için aklî izahlar getirmiştir. Müfid usûlî anlayışın gereği olarak konuyu, imamlardan gelen haberlerden ziyade aklî rasyonel çizgide anlama gayreti içerisinde olmuştur. O, Mehdî’nin doğumu ile ilgili kendisinden önceki imâmî âlimlerin yaptığı gibi naklî haberler aktarmak yerine konuyu sosyal realiteden yola çıkarak ele almış ve 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*¹⁰⁴ adlı eserlerini telif etmiştir.¹⁰⁵ Ona göre Mehdî’nin doğumunun kendi ailesinden ve dostlarından gizlenmesi örfün dışında anlaşılmadık bir durum değildir. Nitekim benzer durumlar bazı krallar ve yöneticiler tarafından uygulana gelen bir husustur.¹⁰⁶ Müfid, Mehdî’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.¹⁰⁷ Diğer taraftan, gaybetin devamını aslah prensibi ile açıklayan Müfid, bu durumun insanların maslahatına uygun olduğunu belirtmiştir.¹⁰⁸

3.6. Takiyye

Sözlükte “korumak, sakınmak” anlamlarına gelen takiyye, din ve dünya hususunda bir tehlikenin gelebileceği gerekçesiyle hakkı gizlemek, bu konuda gerçek inancı gizlemek ve muhaliflerine karşı örtülü davranmak suretiyle

102 Kuleyni, *Usûl-i Kâfi, Kitâbü’l-Hüce*, II, 145.

103 Saduk, *Kemâlî’ d-Dîn ve Temânu’ n-Ni’me*, nşr, Ali Ekber Gaffârî, Kum: 1984, s. 48-49.

104 Gaybetle alakalı dört risaleden oluşan bu eser, (*Silsiletü Müellifâtî’ş-Şeyh el-Müfid* içinde) neşredilmiştir. Kum: Dâru’l-Müfid, VII, 1414/1993

105 Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 315.

106 Muhammed b. Muhammed b. Nu’man Müfid, *el-Mesâilü’l-’Aşere fi’l-Gaybe*, nşr, Fâris el-Hasûn, (*Silsiletü Müellifâtî’ş-Şeyh el-Müfid* içinde), Kum: Dâru’l-Müfid, 1414/1993, III, 53-54; Bulut, “Şeyh Müfid ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklileşmesi”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX/1, 2005, s. 185.

107 Müfid, *Mesâilü’l-’aşere*, s. 95-103.

108 Bulut, *Şeyh Müfid*, s. 317.

gerçek inancını gizlemektir.¹⁰⁹ Temel çatısı hicri üçüncü asrın ortalarına doğru oluşan “takıyye” ilkesi, ilk dönem İmâmî kaynakların bildirdiğine göre ilk gündeme getiren Muhammed Bakır’dır.¹¹⁰ Şiî literatüründe takıyye önemli bir yer işgal ettiğinden dolayı, takıyyesi olmayanın dininin de olmayacağı, onu terk edenin imamların yolundan ayrılmış sayılacağı şeklinde kanaatler nakledilmiştir. Ayrıca Şiîler takıyye yönteminin kullanılacağı çevre veya ülkeleri “dâru’t-takıyye” diye isimlendirmişlerdir.¹¹¹ Şeyh Saduk, takıyyenin vacip olduğunu ve bunu terk edenin namazı terk edenle aynı durumda olacağını bildirir. Hatta o, kâim Mehdî ortaya çıkıncaya kadar bundan vazgeçmenin caiz olmadığını vurgular ve kâimin ortaya çıkışından önce terk edenin Allah’ın dininden ve Şiî-İmamiyye mezhebinden çıkmış olacağını bildirmektedir.¹¹²

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, âlimlerin takıyye yapmaları durumunda hakikatin kaybolacağını ve söz konusu inancın avam için geçerli olabileceğini söyler.¹¹³ Diğer taraftan zaruret durumlarında tüm sözlerde takıyyenin caiz olduğunu söyleyen söyler ve o, takıyye gereği bir müminin öldürülemeyeceğini ve dinde fesat çıkacağı bilinen bir meselede de takıyye yapılmayacağını vurgular.¹¹⁴ Netice itibarıyla şartlara bağlı olarak takıyye yapılabileceğini belirten Müfid, Şiî-İmâmî ulema arasında ılımlı bir tutum sergilemiştir.

3.7. Ric’at

Sözlükte dönmek, geri gelmek anlamına gelen ric’at ıstılahta ise Allah’ın ölenlerden bir bölümünü öldükten sonra öldükleri surette dünyaya geri getireceğine, böylece de bir grubu yükseltirken diğer bir grubu alçaltacağına, haklıların haklı olduklarının ve zulmedenlerin haksız bulduklarının ortaya çıkacağına inanmak anlamına gelmektedir.¹¹⁵ İlk dönemlerden itibaren

109 Müfid, *Tashîh*, s. 137; Bekir Topaloğlu, *Kelâm İlmine Giriş*, İstanbul: Damla Yay., 2000, s. 211.

110 Cemil Hakyemez, “Şiî Takıyye İnancının Teşekkülü”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2, III, sayı 6, s. 133.

111 İ. Çelebi-Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 302.

112 Saduk, *el-İ’tikâdât*, s. 107-110.

113 Müfid, *Tashîh*, s. 137-138.

114 Müfid, *Evâil*, s. 118.

115 Fırlah, *İmâmiyye Şiâsi*, İstanbul: Selçuk Yay., 1984, s. 222; Topaloğlu, İ. Çelebi, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 258-259; Cemil Hakyemez, *Şiâ’da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam*, İstanbul: İsam Yay., 2009, s. 29.

Şîî-İmâmîyye taraftarlarınca dile getirilen bu inancın hak olduğu ve Şîî inancının temel unsurlarından biri olduğu kabul edilir.¹¹⁶

Şeyh Saduk, Şîî- Şîî-İmamiyye’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,¹¹⁷ Ashab-ı Kehf’in durumunu,¹¹⁸ Hz. Musa ile birlikte Tur-ı Sina’ya çıkanların Allah’ı apaçık görmek istemeleri sebebiyle yıldırım çarpması sonucu ölmelerini ve daha sonra dirilmelerini¹¹⁹ ve Hz. İsa’nın ölümleri diriltmesini¹²⁰ örnek verir. Ayrıca Saduk, Muhammed ümmetinin önceki ümetleri birebir takip edeceği şeklinde gelen hadis rivayetini ric’at inancına delil gösterir ve buna göre de ric’at’e inanmanın zorunlu olduğunu söyler.¹²¹

Müfid, hocasının *el-İ’tikâdât* adlı eserine eleştiri sadedinde yazdığı *Tashîh* adlı eserinde bu konu ile ilgili bir açıklamada bulunmamıştır. Ancak biz Müfid’in ric’at konusundaki görüşlerini *Evâil* adlı eserinde görmekteyiz.

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 Şîî-İmamiyye’nin kabul ettiği akidevi bir esastır. Şîî-İmamiyye mezhebi kıyametten önce ölümlerin bir kısmının döndürüleceği hususunda ittifak etmişlerdir.¹²² Müfid’e göre Allah Teâlâ, ölümlerden bir topluluğu aynı surette dünyaya geri döndürecektir. Allah onlardan bir grubu aziz kılarken diğerlerini ise zelil kılar. Bu olay Muhammed soyundan gelecek olan Mehdî’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.¹²³

3.8. 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.¹²⁴ İlk defa Muhtar es-Sakâfi ta-

116 Saduk, *el-İ’tikâdât*, s. 60-63; Fıçlı, *İmâmîyye Şîası*, s. 222.

117 el-Bakara 2/259.

118 el-Kehf 18/18.

119 el-Bakara 2/56.

120 el-Maide 5/110.

121 Saduk, *el-İ’tikâdât*, s. 60-63.

122 Müfid, *Evâil*, s. 46.

123 Müfid, *Evâil*, s. 77-78.

124 Avni İlhan, “Bedâ”, *DİA*, V, 290.

rafından ileri sürüldüğü kabul edilen bedâ fikrine Şîî-İmâmîyye’de ilk dönem Şîî kelâmcılarından olan Hişam b. Hakem, Hişam b. Salim, Muhammed b. Ali b. Nu’man el-Ahvel gibi şahısların da kabul ettikleri görülmektedir.¹²⁵ Şîî kelâmcılarının aksine Ehl-i Sünnet ve Mu’tezili kelâmcıları bedâ anlayışına karşı çıkmaktadırlar. Onlara göre söz konusu anlayış Allah’ın ilim, irade ve tekvin sıfatlarında değişmenin meydana geldiği sonucunu doğurmaktadır.¹²⁶

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.¹²⁷

Şeyh Müfid, bedâ anlayışını reddetmek bir yana 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”¹²⁸ mealindeki ayeti bedâ’nın zuhur anlamına geldiğine delil getirir. Diğer taraftan Müfid, 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.¹²⁹

Sonuç

İslam düşünce tarihi içinde ortaya çıkmış ve günümüz İslam âleminde önemli bir yeri olan i’tikâdi mezheplerden biri olan Şîî-İmamiyye mezhebi, İslam düşünce tarihi çerçevesinde değerlendirildiğinde, mezhebin içerisinde iki önemli düşünce ekolünün varlığı dikkat çekmektedir. Bunlardan birincisi, önemli temsilcileri arasında Şeyh Saduk’un da olduğu Ahbârîlik, diğeri ise bunun alternatifi olan Usûlîlik’tir.

Şeyh Saduk, Kum ekolüne mensup gelenekçi Şîî âlimlerden biridir. Kendisinden sonra gelen birçok müellife kaynaklık edecek nitelikte ilmi birikime sahip olan Saduk, hadis ilmi alanında olağan üstü gayret göstermesi sebebiyle döneminde “Reîsu’l-Muhaddisîn” olarak nitelendirilmiş ve ahbârî an-

125 Metin Bozan, *İmâmîyye’nin İmamet Nazâriyesi’nin Teşekkül Süreci*, İstanbul: İsam Yay., 2009, s. 141.

126 İ. Çelebi-Topaloğlu, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, s. 44.

127 Saduk, *el-İ’tikâdât*, s. 41.

128 ez-Zümer 39/47.

129 Müfid, *Tashîh*, s. 65-67.

layışı yansıtan birçok eser telif etmiş önemli müelliflerden biridir. Bununla birlikte Saduk Kur’an’ın tahrifi gibi bazı konularda ahbârî ekolün savunduğu bazı fikirlerden uzak durmuştur.

Usûlî düşünceyi sistemli hale getiren Şeyh Müfid, Büveyhilerin Sünnî İslam dünyasına hâkim olduğu bir dönemde yaşamıştır. Şîî asır¹³⁰ olarak nitelenen hicri dördüncü asırda yaşayan Müfid, kendinden önceki İmâmî âlimlere göre daha özgür bir şekilde fikirlerini açıklayabilmiştir. Bağdat’ta yaşamış olmasından dolayı farklı mezheplere mensup âlimlerden ders alma imkânına sahip olması nedeniyle Müfid, meseleleri geniş bir ufukla değerlendirme ve önemli sentezler yapma imkânı bulmuştur. O, hem ahbâr merkezli Şîî düşüncenin aklîleşmesinin yolunu açmış hem de Şîî-İmamiyye’nin diğer ekollere karşı savunulmasına ve mezhebin ilkelerinin aklî çerçevede sağlam zemine oturtulmasına büyük önem vermiştir.

Fikir dünyasının oluşumunda Mu’tezile’nin Bağdat ekolünün önemli temsilcileri olan Müfid, yaşadığı dönemin sosyo-kültürel imkânlarını kullanmak suretiyle Mu’tezile’nin akılcılığından yararlanmış ve Şîî kelimelerini tecsim ve teşbih ifade eden görüşlerden ayıklama yoluna gitmiştir. O, “adalet, aslah, lutuf, hüsün-kubuh” gibi Mu’tezîli anlayışa ait argümanları kullanmak suretiyle kendi sistemini şekillendirmekle beraber “imâmet, vâid, el-menzile” ve bunlara bağlı meselelerde Mu’tezile’yi kıyasıya eleştirmiş İmâmî âlimlerin görüşlerini savunmuştur.

Şeyh Müfid, hocası Saduk’un *el-İ’tikâdât* adlı eserinin şerh ve eleştirisi niteliğinde olan *Tashîhu’l-i’tikâdât*’ı yazmıştır. Müfid bu eserinde kendi rasyonal sistemine ters düşen haberleri eleştirmekten geri durmamış ve İmâmî akîdeye aklî izahlar getirmiştir. İmamların bilgisi meselesinde ahbârîlerden farklı bir tutum sergileyen Müfid, imamların ilim sıfatının olduğunu kabul etmekle beraber, imamın gaybı bilemeyeceğini, gaybı bilmenin yalnız Allah’ın zatına ait bir sıfat olduğunu savunmuş ve imamların ilim sıfatını şer’î ahkâma vukufiyetle sınırlandırmıştır.

Müfid, nübüvvet konusunda hocası Saduk’un dile getirdiği hususları kabul etmekle beraber, meseleyi Mu’tezîli anlayışta olduğu gibi hikmet ve lutuf prensibiyle izah etmiştir. Bu konuyla alakalı olan “sehvü’n-nebi” meselesi, Şeyh Saduk ile Şeyh Müfid arasındaki en önemli tartışma konularından biridir. Saduk ve bağlı olduğu Kum ekolü, peygamberlerin sehvinin kabul etmektedirler. Buna karşılık hocasını ve gelenekçi Kum ekolünü eleştiren Müfid, bu konu üzerinde önemle durmuş ve müstakil bir eser kaleme almıştır. Diğer taraftan kulların fiillerinin gayr-ı mahlûk olduğunu kabul etmiş ve

130 Marshall Hodgson, G. S., *İslamın Serüveni*, İstanbul: İz Yayıncılık 1995, s.38; Ahmet Güner, *Şîî-Sünnî Siyâseti*, s. 3; Metin Bozkuş, *Büveyhîler ve Şîîlik*, Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003, s. 97.

hocası Saduk'un bu konuyla ilgili olarak ortaya koyduğu mahlûktur şeklindeki görüşünü eleştirmiştir.

Müfid kendi rasyonel sistemine ters düşen haberleri tenkit etmiş ve haber-i vahidle amel edilemeyeceğini savunmuştur. Ayrıca Müfid, Mu'tezîli anlayış açısından kabul edilmesi mümkün olmayan "rec'at, beda, gaybet" gibi inançları kabul etmiş ve bu konulara akli izahlar getirme yoluna gitmiştir.

Netice itibariyle Şîî-İmamiyye düşünce tarihinde imamlardan gelen haberlere göre hareket eden ahbârî düşünce, Şîî-İmamiyye'de hâkim düşünce olarak 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 dağıtımı, ulemanın konumu ve muhaliflerin Şîî anlayışa yönelik eleştirileri vb. problemleri izahta yetersiz kalmıştır. Diğer taraftan ahbârî düşüncenin alternatifi olan usûlî düşünce ise hem varlığını günümüze kadar devam ettirmiş hem de Şîî kelamının akli çerçevede tesis edilmesinde önemli rol oynamıştır. Dahası Şeyh Müfid, Şîî-İmamiyye Şîa'sının temel esaslarının belirlenmesinde önemli bir vazife icra etmiştir. O, dönemin getirdiği sosyo-kültürel imkânları iyi değerlendirmiş ve Şîî düşüncede silinmez bir yer edinmiştir.

Kaynakça

- Akhtar, S. Waheed, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, , New Delhi: Ashish Yayınevi, 1988.
- Ammara, Muhammed, *Mutezile ve İnsan Özgürlüğü Sorunu*, çev. Vahdettin İnce, İstanbul: Ekin Yayınları, 1998.
- Bağdâdî, Hatîb, *Târîhu Bağdât ev Medînetü's-Selâm*, nşr., Mustafa Abdülkadir Ata, Beyrut: 1998/1417.
- Bozan, Metin, *Şîî-İmamiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- Bozkuş, Metin, *Büveyhîler ve Şîilik*, Sivas: Vizyon Yayıncılık, 2003.
- Bulut, Halil İbrahim, *Şeyh Müfid ve Şi'ada Usûli Farklılaşma Süreci*, İzmir: Yeni Akademi Yayınları, 2005.
- , "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, VIII, sayı 2, 2004, s. 49-68.
- , "Şeyh Müfid ve Şîî-İmamiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklîleşmesi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, IX, sayı 1, 2005, s. 175-201.
- Bulut, Halil İbrahim ve Özkan Gül, "Şîî-İmamiyye Şîasında İlmü'l-İmam İnancı", *Marife Dergisi*, sayı 1, 2005, s. 75-92.
- Ca'feri, Muhammed Rıza, "el-Kelam İnde'l-İmâmîyye; Neş'etuhu ve tatavvuruhu ve mevkiu's-Şeyh el-Müfid Minhu", (*Silsiletü Müellifâtî's-Şeyh el-Müfid* içinde), s. 150-304, 1993/1414.

- Fiğlalı, Ethem Ruhi, *Şî-İmamiyye Şîası*, İstanbul: Selçuk Yayınları, 1984.
- , *Risâletü'l-İ'tikadâtî'Şî-İmamiyye, (Şî-İmamiyye'nin İnanç Esasları)*, Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Fyze, A. Asaf, *A Shi'ite Creed*, Tahran: Wofis, 3. Baskı, 1999.
- , "İbn Bâbawayh", *Eİ2*, III, 726-727.
- Gündoğar, Hamdi, "Mu'tezile Mezhebinde İnsanın Fiilleri Problemi", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt, VIII, sayı 2, 2004, s. 205-218.
- Güner, Ahmet, *Büveyhîler'in Şî-Sünnî Siyâseti*, İzmir: Tıbyan Yayıncılık 1999.
- Hakyemez, Cemil, *Şîa'da Gaybet İnanıcı ve Gâib On İkinci İmam*, İstanbul: İsam Yayınları, 2009.
- , "Şîi Takiyye İnanıcının Teşekkülü", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 2, III, sayı 6, 2004, s. 129-146.
- Hayyât, Abdurrahim b. Muhammed, *Kitâbü'l-İntisâr ve'r-Red 'Alâ Râvendî el-Mülhid*, nşr., Muhammed Hicâzî, Kahire: 1988.
- Hodgson, Marshall, G.S., *İslamın Serüveni*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- İbn Manzur, Muhammed b. Mükerrrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Daru's-Sadr, 1968.
- İlhan, Avni, "Bedâ", *DİA*, V, 290-291.
- , "Gaybet", *DİA*, XIII, 410-411.
- İsfehâni, Rağîb, *el-Müfredât li elfâzi'l-Kur'an*, çev., Yusuf Türker, İstanbul: Pınar Yayınları, 2007.
- Kazvîni, 'Abdülcelil, *Kitabu'n-Nakz*, nşr. Celâlüddîn Muhaddis el-Urmevî, Tahran: 1939.
- Kohlberg, Etan, "Ahbâriyye", *Encyclopedia Iranica*, London, I, 716-718.
- Küleyni, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb, *Usûl-i Kâfi*, nşr., Cevad Mustafâvî, İntişâr-ı İlmiyye-i İslâmî, ts.
- Madelung, Wilferd, "Mufid", *Eİ2* VII, 312-313.
- Mâtürîdî, Ebû Mansûr, *Kitâbü't-Tevhîd Tercümesi*, çev., Bekir Topaloğlu, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2002.
- Mcdermott, Martin J., *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, Beyrut 1978
- Meclisî, Muhammed Bakır, *Bihâru'l-Envar*, Tahran 1301.
- Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Nu'man, İbnü'l-Muallim, Ebi Abdillâh el-Ukberi el-Bağdâdi, *Âdemü Sehoi'n-Nebi*, nşr., Mehdi Nefes, (*Silsiletü Müellifâtî'ş-Şeyh el-Müfid* içinde), X, Beyrut 1993/1414.
- , *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezahibi'l-Muhtarât*, nşr., İbrahim el-Ensari, (*Silsiletü Müellifâtî'ş-Şeyh el-Müfid* içinde), VI, Beyrut 1993/1414.
- , *el-Mesâilü'l-aşere fi'l-gaybe*, nşr. Fâris el-Hasûn, (*Silsiletü Müellifâtî'ş-Şeyh el-Müfid* içinde), III, Beyrut: 1993/1414.
- , (*Tashihu İ'tikadâtî'ş-Şî-İmamiyye*, nşr. Hüseyin Dergâhi (*Silsiletü Müellifâtî'ş-Şeyh el-Müfid* içinde), V, Beyrut: 1993/1414.
- Naqawî, Seyyid Ali, "Contribution of Al-Shaykh Al-Mufid to the Development of Shî'i Jurisprudence", *Message of Thaqlayn; A Quarterly Journal of Studies*, Vol. I, 1993, s. 77-86.
- Öz, Mustafa, "İbn Babeveyh Şeyh Saduk", *DİA*, XIX, 345-348.
- , "Evâ'ilü'l-Makâlât", *DİA*, XI, 514.
- Sâbûni, Nûreddin, *Mâtürîdiyye Akaidi*, çev., Bekir Topaloğlu, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 7. Baskı, 2000.

- Saduk, İbn Bâbaveyh el-Kummî, *Men la yahduruhü'l-fakîh*, nşr., Seyyid Hasan Horsan, Beyrut: 1981.
- , “*Kemâlü'd-Din ve Temâmu'n-Ni'me*, nşr, Ali Ekber Gaffâri, Kum: 1984.
- , “*el-İ'tikâdât*, nşr., İsam Abdusseyyid (*Silsiletü Müellifâti'ş-Şeyh el-Müfid* içinde), V, Beyrut: 1993/1414.
- Şehristani, Muhammed Abdülkerim, *el-Milel ve'n-Nihal*, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 8. Baskı, 2001.
- Tabatabâî, Abdülaziz, *eş-Şeyh el-Müfid ve 'Atâuhu'l-Fikriyye el-Halide*, (*Silsiletü Müellifâti'ş-Şeyh el-Müfid* içinde), I, Beyrut: 1993/1414, s. 17–149.
- Topaloğlu, Bekir, *Kelam İlimi Giriş*, İstanbul: Damla Yayınevi, 6. Baskı, 2000.
- Topaloğlu, Bekir, İ. Çelebi,, *Kelâm Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: İsam Yayınları, 2010.
- Tûsî, Muhammed b. Hasan b. Ali,*et-Tehzîbu'l-Ahkâm*, nşr. Şeyh Ali el-Ahundî, Beyrut 1401/1381.
- , *el-Fihrist*, Beyrut: Müessetü'l-Vefa, 3. Baskı, 1983.
- Türcan, Galip, “Kelamda İnsan Fiillerinin Yaratılması Problemi: Yaratma Kavramı Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 15, 2005, s. 139–158.
- Uyar, Mazlum, *Şî-İmamiyye Şiasında Düşünce Ekolleri-Ahbarilik*, İstanbul: Ayışığı Kitapları Yayınları, 2000.
- , *Şî Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, İstanbul: Kaknüs Yayınları, 1. Baskı, 2004.
- , “Gaybet Sonrası Şii Kelâmın Teşekkülü ve Mu'tezile”, *İslamiyyât II*, sayı 3, 1999, s. 153-170.
- , “Akla Dayalı Şî Kelâmın Oluşmasında Mu'tezilenin Rolü ve Şeyh Müfid”, *İslami Araştırmalar Dergisi*, c. 13, sayı: 1, 2000, s. 101-112.
- Üzüm, İlyas, “İbn Babeveyh Ebu'l-Hasan”, *DİA*, XIX, 344-345.
- Yavuz, Yusuf Şevki, “Haber”, *DİA*, XIV, 346-349.
- Yurdagür, Metin, “Ahbariyye”, *DİA*, I, 490-491.