T. C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (KELÂM) ANABİLİM DALI

ŞİÎ KELÂM SİSTEMİNDE BİLGİ KAYNAKLARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

TDV. İSLÂM'A
hediyemdir.

HAZIRLAYAN

ADİLE TAHİROVA

TEZ DANIŞMANI

DOÇ. DR. AHMET AKBULUT

ANKARA-1999

T. C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ (KELÂM) ANABİLİM DALI

ŞİÎ KELÂM SİSTEMİNDE BİLGİ KAYNAKLARI

YÜKSEK LİSANS TEZİ

Tez Danışmanı:

Tez Jürisi Üyeleri

Adı ve Soyadı	İmzası
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....
.....	.....

Tez Sınavı Tarihi .....

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....IV

KISALTMALAR.....VI

GİRİŞ

BİR PROBLEM OLARAK BİLGİ.....1

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞÎA KELÂMININ DOĞUŞU VE GELİŞMESİ

A. Şîa Kelâmının Doğuşu.....8

B. Şîa-Mu'tezile Münâsebetleri.....20

C. Mu'tezile ve Şîa'da İki Temel Ekol.....24

Ç. Şîa Kelâmının Gelişmesi.....28

1. Şeyh Sadûk.....30

2. Şeyh Müfîd.....32

3. Şerîf Murtazâ.....35

4. Ebû Câfer et-Tûsî.....37

5. Nasîruddin et-Tûsî.....40

6. İbnu'l- Mutahhar Hillî.....43

7. Feyz el-Kâşânî.....45

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİÎ KELÂM SİSTEMİNDE BİLGİ KAYNAKLARI

A. Beş Duyu.....52

B. Akıl.....56

C. Haber.....64

1. Kur'ân-ı Kerîm.....65

a. Tahrîf İddiası.....66

b. Tefsiri.....72

2. Hz. Peygamber'in Hadisleri.....73

a. Kütübü Erbaa.....76

b. Hadisler Arasındaki Teâruz.....79

3. İmâmların Sözleri.....80

D. İlham ve Hads.....85

SONUÇ.....89

ÖZET.....92

ABSTRACT.....93

BİBLİYOGRAFYA.....94

ÖNSÖZ

Şiî kelâm düşüncesinde bilgi kaynakları kavramının anlaşılması için bu düşüncenin teşekkülünde önem taşıyan şahısların görüşlerinin ele alınması ve Şiî kelâm sisteminin genel anlamda incelenmesi, tartışmanın sınırlarının belirlenmesine katkı sağlayacaktır. Bu çerçevede çalışmamızda Şiî kelâmında bilgi kaynakları bağlamında duyular, akıl ve haber kavramları, tezimizin odak noktasını oluşturmaktadır. Tezimiz giriş ve iki bölümden ibarettir.

Giriş kısmı konulara dair temel yaklaşımlar ve bilgi problemine genel bir bakış niteliği taşımaktadır. Burada, felsefî anlamda bilgi kuramının ortaya çıkışı ve gelişimi gibi konulara yer verilmeye çalışıldı.

Birinci bölümde; Şîa kelâmının doğuşu ve gelişmesi ele alındı. Kavramın daha iyi anlaşılmasını sağlamak amacıyla, Şîa-Mu'tezile münâsebetleri incelendi. Konu ile ilgili olarak Mu'tezile ve Şîa'nın temel iki ekolünün görüşleri ortaya konuldu. Her ne kadar bu kısma Mu'tezile ve Şîa'nın iki temel ekolü başlığı atılmış olsa da müstakil çalışmalara konu olduğu için Mu'tezile ekollerine kısaca değinildi. Daha sonra Şiî kelâmının gelişmesi ve sistemleşmesi hakkında farklı fikirler târihi süreç içerisinde ele alınarak tartışıldı. Birinci bölümün sonunda da Şiî kelâmının gelişmesinde önemli katkıları olan kelâmcıların görüşleri ve önemli eserleri hakkındaki bilgilere yer verildi.

İkinci bölümde Şîa kelâmında bilgi kaynakları başlığı altında beş duyu, akıl, haber kavramları incelendi. Daha sonra haber kavramı Kur'ân-ı

Kerîm, Hz. Peygamber'in hadîsleri ve Şiî kelâmına özgü bir kavram olarak İmâmların sözleri şeklinde farklı başlıklar altında ele alındı. Bu çerçevede Şiîlerin en çok eleştiriye mâruz kaldıkları Kur'ân-ı Kerîm'in tahrîfi iddiasına yer verildi. Bunun yanında Şiîlerin mûteber kabûl ettikleri Kütübü Erbaa ve onlarda yer alan hadîsler arasındaki teârûz konusuna da Şiî âlimlerin eserleri ışığında değinildi. Son olarak da bâzı Şiî âlimlerin bilgi kaynakları arasında saydığı ilhâm, hads ve keşf kavramlarına Şiî kelâmcıların bakışı üzerinde duruldu.

Sonuçta ise Şîa kelâmî düşüncesinde bilgi kaynaklarının kendine özgü nitelikleri değerlendirilerek bir sonuca varılmaya çalışıldı. Araştırmanın zaman sınırlamasına gidilmeksizin genel çerçevede yürütülmesi, şimdiye kadar Türkiye'de Şiî kelâmında bilgi kaynakları konusunun çalışılmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Ayrıca Şiî kelâmının sistemleştiği dönemin genel özelliklerini ve yapısını tesbit etmek sûretiyle birden çok şahıs üzerinde inceleme yapma gereğini duyduk.

Tezin genel çerçevesinin hazırlanması ve incelenmesinde gösterdiği özveri ve sabır sebebiyle başta tez danışmanım muhterem hocam Doç. Dr. Ahmet Akbulut'a şükranlarımı sunarım. Ayrıca değerli hocalarım Prof. Dr. Bekir Topaloğlu, Dr. İlyâs Üzüm'e ve Dr. Mustafa Sinanoğlu'na da katkıları dolayısıyla teşekkür ederim. Son olarak sağladıkları çalışma ortamı ve gösterdikleri yakın ilgiden dolayı Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Araştırmalar Merkezi (İSAM) idâreci ve çalışanlarına da teşekkür ettiğimi ifâde etmek isterim.

Adile Tahirova

Bağlarbaşı / İstanbul

Temmuz 1999

KISALTMALAR

A. Ü. İ. F. D.	: Ankara Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
c.	: Cilt
çev.	: Çeviren
DİA.	: Türkiye Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi
ed.	: Editör
h.	: Hicri
haz.	: Hazırlayan
Hz.	: Hazreti
İA.	: Milli Eğitim Bakanlığı İslâm Ansiklopedisi
m.	: Milâdî
md.	: Madde
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
thk.	: Tahkik eden
tkd.	: Takdim eden
tsz.	: Tarihsiz
vb.	: ve benzeri
vd.	: ve devamı
v. s.	: ve saire

GİRİŞ

BİR PROBLEM OLARAK BİLGİ

Eski Yunan filozoflarının öncülüğünü yaptığı bilgi teorisi, günümüzde felsefenin ana bölümlerinden biri olarak bilinmektedir. Milattan önce VI. ve V. yüzyıllarda Grek felsefesinde Sofistler, Eflâtûn ve Aristo'da[1] bilginin bir problem olarak ele alındığı görülür. Bilgi "Bilgi Teorisi" olarak XIX. asrın II. yarısında ortaya çıktı ve ayrı bir problem olarak incelenmeğe başlandı. "Epistemology" şeklinde ilk defa J. F. Ferrier tarafından kullanıldı.[2] "Episteme" bilgi, "logos" nazariye, araştırma, etüt demektir. Fakat Ferrier'den önce XVII. yüzyılda John Locke ve XVIII. yüzyılda David Hume'un insan zihni ve anlama melekesi üzerine giriştikleri tahliller, bilginin kaynağı meselesini modern felsefenin tartışma gündemine getirmişti.[3]

Felsefî açıdan bilgi problemi üç noktada incelenmektedir: bilginin mahiyeti, bilginin kuralları ve bilginin değeri. Bunlardan birincisini psikoloji, ikincisini mantık, üçüncüsünü metafizik incelemektedir.[4] Buna paralel

---

1 Aristotle, *The Metaphysics,* s. 105.

2 Dagobert, *Dictionary of Philosophy Ancient Medieval Modern,* s. 94.

3 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme,* s. 59.

4 Aster, *Bilgi Teorisi ve Mantık,* s. 11.

biçimde İslâm düşüncesinde de fizikle metafiziğin iç içe algılanışı, bilgi ile inancın birbiriyle yakın ilişkisi, insanın bilme eylemiyle ilâhi mesajın sâhip olduğu otoritenin birlikte değerlendirilişi, bilgi probleminin hem kelâmî hem felsefî hem de psikolojik muhtevalar kazanmasına yol açmıştır.[5]

İslâmî terminolojide genel olarak "ilm" ve "mârife" kelimeleriyle ifâde edilen bilgi daha ziyâde bilen (özne) ile bilinen (nesne) arasındaki ilişki, yahut bilme eyleminin belli bir ifâde şekline bürünmüş sonucu olarak anlaşılmıştır.[6]

Bilgi problemi kelâm kitaplarında da söz konusu edilmektedir.[7] Kelâm, bilginin gerçek olduğunu ve eşya hakkında kesin ilim ifâde edebileceğini kabul eder. Kelâm ilmine göre Allah'ın varlığını bilmemiz, bu âlem aracılığıyla gerçekleşmektedir. Eğer eşya hakkında bilgi edinecek durumda olmasaydık, Allah'ın varlığı ile ilgili bilgimiz imkansız olurdu.[8] Bu sebeple müslümanlar bilgi ile iman arasında çok sıkı bir ilişkinin bulunduğunu kabul etmişlerdir.

Gazzâli (ö. 505/1111), İbn Haldun (ö. 808/1406) gibi eğitimle ilgilenen müslüman filozoflar, her türlü bilginin kaynağının Kutsallık ve Tanrı olduğunu ifâde etmiştir.[9] Bilginin kutsallığından arındırılması, bilginin köklerini kesmek demektir. Kur'ân-ı Kerîm'de bildirildiği üzere[10] Hz. Âdem'in meleklere olan üstünlüğünün takvasından dolayı değil, bilgisinden

---

5 Russel, *Theory of Knowledge*, s. 46.

6 Taylan, *"Bilgi"*, DİA,VI/157.

7 Mâtüridî, *Kitâbü't-Tevhîd* , s. 4; Taftazânî, *Kelâm ilmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, s. 102 vd; İzmirli, İsmâil Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, s. 27 vd.

8 Yüksel, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, s. 32.

9 Gazzâlî, *el-Munkiz mine'd-Delâle*, s. 76; İbn Haldûn, *Mukaddime*, s. 395-396; Armağan, *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*, s. 24.

10 *Bakara* 2/34; *A'râf* 7/11.

kaynaklanması ilginç bir noktadır. Çünkü melekler takva açısından Âdem'den çok daha üstün idiler. Bu olayın kendisi dahi bilginin önemine bir delildir.

Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın Hz. Âdemi yarattıktan sonra ona "eşyanın isimleri"ni öğrettiği allegorik terimlerle ifâde edilmektedir.[11] Burada geçen eşyanın isimleri bilgi unsurlarına işâret etmektedir. Hz. Peygamber'in Allah Teâlâ'dan aldığı ilk vahiy "Allah'ın adıyla oku" emridir.[12] Bu emir de bilgiyi, bu bilgiyi öğreten Allah'ı unutmadan, iyi şeyler için edinilmesi gerektiği yükümlülüğünü getirmektedir.

Filozoflardan bazısına göre insan bilgisinin kaynağı tecrübedir.[13] Bazılarına göre ise tecrübeden önce (apriori) zihinde vardır. Birincisine mensûp olanların ekolüne "empirisme" (deneycilik), ikincisine "rationalisme" (akılcılık) veya "inneisme" (doğuştancılık) denir.[14] Bir de bilgi vâsıtası olarak mukâşefe veya şuhûd usulünü benimseyenlerin ekolü vardır. Bu ekole de "mysticisme" (sufîlik) denilmektedir. Yeni felsefede deneye ve akla başvurmadan birşeyi "sezgi" ile kavramaya önem veren felsefeye de "intuitionnism" denilir.[15]

Yukarıda kısaca değindiğimiz görüşlerden başka tarafların kusurlarını ortaya koyan tenkitçi görüş de vardır. Bunun önderliğini Kant yapmıştır. Kant akılcılık ve deneyciliği eleştirmekle onları redetmiyordu. O her ikisini de esas alıyor ve eksikliklerini göstermek sûretiyle onları bir

---

11 *Bakara* 2/31.

12 *Alak* 96/1-2.

13 Locke, John, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 86; Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme*, s. 28.

14 Descartes, *Discourse on Method and The Meditations*, s. 103.

15 Bergson, *Metafiziğe Giriş*, s. 10.

diğeri ile düzeltiyor ve ikisini birbirine bağlıyordu. Bunlara daha önce değinilse de felsefî bir sistem içinde açıklayan Kant olmuştur.[16]

Kur'ân-ı Kerîm'in ise bilginin kaynağını, vahiy başta olmak üzere duyular ve akıl olarak tespit ettiği görülmektedir.

İlmî çevrelerde bilgi probleminin târihî süreç içerisinde nasıl ele alındığının ortaya konulmasının ardından Şîa kelâmî düşüncesi hakkında kısaca bilgi vermenin uygun olacağı kanaatindeyiz.

---

16 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 189, 478-480; Kant felsefesi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hegel, *Faith and Knowledge*, s. 67-96.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞÎA KELÂMININ DOĞUŞU VE GELİŞMESİ

"Şîa" lugatta taraftar, fırka, topluluk, birine uyan, tâbî olan gibi anlamlara gelir. Bu kelime aynı zamanda tekil, çoğul, müzekker ve müennes için de kullanılmakla birlikte "Şîa" kelimesinin çoğulu olarak "şiye'un", "eşyâ'un" da kullanılmaktadır.[17] Şîa kelimesi Kur'ân-ı Kerîm'de oniki yerde ve farklı kalıplarda geçmektedir.[18] Kur'ân-ı Kerîm'de bu kelime Nûr 24/19 âyetinde yayılmak, Meryem 19/69, Kasas 28/4, Hicr 15/10, En'âm 6/65, 159, Kamer 54/51, Rûm 30/32 âyetlerinde topluluk, fırka, zümre, Sâffât 37/83, Kasas 28/15 âyetlerinde taraftar, Sebe 34/54 âyetinde benzerleri anlamlarında kullanılmıştır.[19]

---

17 Zebîdî, *Tâcu'l-Arûs,* XXI /301 vd; İbn Manzûr, *Lîsânu'l-Arab,* VIII/188; Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtu Elfâzi'l-Kur'ân,* s. 470; Baranov, *Arabsko-Russkiy Slovar,* s. 425.

18 Abdulbâkî, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm,* s. 506.

19 Râgıb el-İsfâhânî, *Müfredât,* s. 470. Âyetlerde geçen bu kelimenin farklı yorumları için mukâyese ederek gösterilmiş Şiî, Mu'tezilî ve Sünnî tefsîrlere bakınız: *En' âm 6 /65* (Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* IV/487; Zemahşerî, *Keşşâf,* II /32; *Tefsîru'n-Nesefî,* II/26; Abdu'l-Celîl, Îsâ, el-*Mushafu'l-Muyesser,* s. 172)*En'âm 6/159* (Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* IV /600; Zemahşerî, *Keşşâf,* II/80; *Tefsîru'n-Nesefî,* II /63; *el-Mushafu'l-Muyesser,* s. 191), *Hicr 15 /10* (Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* VI /506; Zemahşerî, *Keşşâf,* II /550; *Tefsîru'n-Nesefî;* II /387, *el-Mushafu'l-Muyesser,* s. 338), *Meryem 19 /69* (Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* VI/809; Zemahşerî, *Keşşâf,* III /32; *Tefsîru'n-Nesefî,* III /67; *el-Mushafu'l-Muyesser,* s. 403), *Kasas 28 /4* (Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* VII/374; Zemahşerî, *Keşşâf,* III /378; *Tefsîru'n-Nesefî,* III/327; *el-*

Şîa, terim olarak Hz. Peygamber'in (s.a.s.) vefâtından sonra Hz. Alî'nin meşrû halîfe olarak kabûl edilmesini hareket noktası addeden birbirinden çok farklı müslüman mezheplerinin büyük bir zümresi için kullanılan müşterek isimdir.[20] Şiî müelliflerden Câfer es-Sübhânî ıstılâhî anlamıyla ilgili Şîa'nın üç mânâda ele alınabileceğini söylemiştir:

a) Peygamber Ehl-i Beyt'i olarak Hz. Alî'yi ve evlatlarını Allâh Teâlâ'nın tavsiye ettiği gibi sevmek. Bu anlamda "Şîa" tüm müslümanları kapsamaktadır.[21]

b) Hz. Alî'yi IV halîfe olduğuna inanarak diğer halîfelerden üstün tutmak. Bağdat Mu'tezilesi de buna inanmaktadır.

c) Hz. Alî'nin nass ve ta'yinle Hz. Peygamber'in halîfesi ve insanların İmâmı olduğunu kabul etmek. "Şîa" kelimesi aslında bunu kapsamaktadır.[22]

Şiîliğin ortaya çıkmasının târihi konusunda farklı görüşler vardır. Bâzı Şiî kaynaklara göre Şiîlik Hz. Peygamber devrinden beri mevcût olagelmiştir. [23] Hemen hemen tüm Şiî eserlerde İmâmet hakkında bahis

---

Mushafu'l-Muyesser, s. 506); Rûm 30 /32 (Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* VIII /476; Zemahşerî, *Keşşâf,* III /464; *Tefsîru'n-Nesefî,* III /395; *el-Mushafu'l-Muyesser,* s. 534); Sebe 34 /54 (Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* VIII/623; Zemahşerî, *Keşşâf,* III/576; *Tefsîru'n-Nesefî,* III/482; *Tefsîru'l-Celâleyn,* II/118; Abdu'l-Celîl, Îsâ, *el-Mushafu'l-Muyesser,* s. 570); Kamer 54/51 (Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* IX/294; Zemahşerî, *Keşşâf,* IV /430; *Tefsîru'n-Nesefî,* IV/304; *el-Mushafu'l-Muyesser,* s. 708); Saffât 37 /83 (Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* VIII/701; Zemahşerî, *Keşşâf,* IV/46; *Tefsîru'n-Nesefî,* IV/37; *el-Mushafu'l-Muyesser,* s.592); Kasas 28 /15 (Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* VII/374; Zemahşerî, *Keşşâf,* III/385; *Tefsîru'n-Nesefî,* III/333; *el-Mushafu'l-Muyesser,* s. 508); Nûr 24/19 (Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* VII/208; Zemahşerî, *Keşşâf,* III/215; *Tefsîru'n-Nesefî,* III/203).

20 Strothmann, *"Şîa"*, İA, XI/502; Fığlalı, *Çağımızda İtîkâdî İslâm Mezhepleri,* s. 118.

21 *Şûrâ 42/23* (Tefsîri için bkz. Tabersî, *Mecmeu'l-Beyân,* IX/43).

22 Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal,* VI/7 vd.

23 Neysâbûrî, Fadl b. Şâzân, *el-Îzâh,* s. 476 (Hz. Peygamber'den Hz. Alî Şîa'sının kurtuluşa erdiği hakkında hadis rivâyet olunmuştur.); Şiîliğin târihi hakkında daha geniş bilgi için bkz. Feyyâd, Abdullâh, *Târihu'l-İmâmiyye,* s. 35 vd.

vardır. İmâmetin nass ve tâyinle olduğu[24] kabul edildiği için dolayısıyla da mezhebin târihi Hz. Peygamber devrine kadar uzatılmaktadır. Fakat konumuz olan İmâmiyye Şîa'sının bir mezhep olarak tam teşekkül etmesi için On iki İmâm'ın gelip geçmesi gerekir.[25] Gaybet-i Suğrâ dönemiyse 260/874. yılda başlamıştır.[26] Böylece burada kelimenin terim anlamından değil, sözlük anlamından hareket edilmesi gerekir. Şiî kaynaklarda geçen rivâyetlere göre taraftar anlamında ilk Şîa dört sahâbîden müteşekkildi: Selmân-ı Fârisî (34/655), Mikdad b.el-Esved, Ebû Zerr (32/653), Ammâr b.Yâsir.[27]

Kaynaklardan anlaşıldığına göre Şiîliğin ne zaman teşekkül ettiği konusunda ortak bir fikir yoktur. Şüphesiz bu sorun yalnız Şiîlikle de sınırlı değildir. Diğer mezheplerin de kaynağını araştırdığımız zaman, onlar da kendi tarihlerini Hz. Peygamber dönemine dayandırmaktadırlar. Bu konuda bâzı istisnâlar olmak kaydıyla Şiî kaynaklar hâriç, Ehlî-Sünnet kaynaklarına, aynı zamanda oryantalistlerin yazdıkları kitaplara bakıldığında Şiîliğin Hz.Peygamber'in vefâtından sonra ortaya çıktığı görülmektedir.[28]

---

24 Allâme Hillî, *el-Bâbu'l-Hâdiye Aşer*, s. 43; Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, VI/43 vd; Muzaffer, *Akâidu'l-İmâmiyye*, s. 74; Feyyâd, *Târîhu'l-İmâmiyye ve Eslefihim mineş-Şîa*, s. 27; Şerîf Murtazâ, *Resâilu'ş-Şerîf el-Murtazâ*, III/20.

25 Watt, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 46.

26 Fığlalı, Ethem Rûhî, *Çağımızda İtikâdî İslâm Mezhepleri*, s. 145; Gaybetten önce ve sonra yazılmış kitaplar konusunda dahageniş bilgi için bkz. Jassim, M. Hussain, *The Occultation of The Twelfth İmam*, s. 3 vd.

27 Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 4/151; 8/44; 123; 39/11; 106; Âmilî, *Âyânu'ş-Şîa*, I/18 vd;133; Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa Li Ulûmi'l-İslâm*, s. 351; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, s. 17; Alî b. Ebî Tâlib, *Nehcü'l-Belâğa*, s. 183; Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, II/743; Kâşifü'l-Gitâ, *Câferî Mezhebi ve Esasları*, s. 24; Strothmann, *"Şîa"*, İA, XI/502.

28 Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 51; Neşşâr, *Neş'etu'l-fikri'l-felsefî fi'l-İslâm*, II/34.

A. ŞÎA KELÂMININ DOĞUŞU

Şîa kelâmının doğuşu hakkında bilgi vermeden önce kelâm ilminin ne anlama geldiğine bakmamız gerekir. Kelâm Allâh Teâlâ'nın zâtından ve sıfatlarından, nübüvvet ve risâlete dâir meselelerden, mebde ve meâd îtibâriyle yaratılmışların hallerinden İslâm ilkeleri üzere bahseden bir ilimdir.[29] Kelâmın gâyesi kesin deliller kullanarak ortaya çıkacak şüpheleri uzaklaştırmak sûretiyle dînî akîdeleri isbât etmek için kudret kazandırmaktır.[30] Hz. Peygamber devrinde ve sahâbe zamânında kelâm ilmi diye bir şey yoktu. Kelâm ilminin ilk defa II. /VII. asırda Mu'tezile mensuplarınca geliştirildiği bilinmektedir.[31]

Şîa'da kelâmî meseleler hakkında ilk eser veren kimsenin Îsâ b. Ravda olduğuna dâir bilgiler vardır. İbn Ravda'nın İmâmet konusunda yazmış olduğu kitaptan kaynaklarda söz edilmektedir.[32] Şiîlik konusunda ilk münâzara yapan kişinin ise şâir Kümeyt b. Zeyd (126/744) olduğu bâzı kaynaklarda geçmektedir.[33] Akâide dâir ilk eser te'lîf eden kimse olarak Alî b. İsmâil b. Meysem et-Temmâr'ın (179/795) ismi zikredilmiştir.[34]

Şiî kelâmının ortaya çıkmasına emeği geçmiş kişilerin isimlerine erken devir Şiî kelâmı hakkında bilgi elde etmemiz için göz atalım. Önce Câfer es-Sübhânî, Hasan es-Sadr, Muhsin el-Emîn el-Âmilî'nin

---

29 Cürcânî, *Kitâbu't-Ta'rifât*, s. 185; Bilmen, Ömer Nasûhî, *Muvazzah Kelâm Dersleri*, s. 3.

30 İzmirli, *Yeni İlmi Kelâm*, s. 2.

31 Topaloğlu, *Kelâm İlmi Giriş*, s. 47.

32 Necâşî, *Ricâl*, II/145, No. 794; Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 350; Âmilî, *A'yânu'ş-Şîa*, I/134.

33 Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 351; Âmilî, *A'yânu'ş-Şîa*, I/133.

34 İbn Nedîm, *Fihrist*, Beyrût-1994, s. 217; Necâşî, *Ricâl*, II/72, No. 659; Âmilî, *A'yânu'ş-Şîa*, I/134; Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 353.

tasniflendirdiği gibi II. /VIII. asırda yaşamış Şiî kelâmcılardan bâzıları hakkında bilgi vermemiz yerinde olacaktır.

Bunlardan biri olan Zürâre b. E'yun'un (150/767) kelâmcı, fakîh, şâir, edebiyatçı ve zamânının ileri gelenlerinden olduğu rivâyet olunmaktadır. Necâşî onun İstitâat ve cebir konusundaki kitâbından bahsetmektedir.[35]

H. II. asrın kaydadeğer isimlerinden biri olan Muhammed b. Alî b. en-Nu'man el-Beclî, Mu'minu't-Tâk veya mühâliflerinin adlandırdığı gibi Şeytânu't-Tâk lakâbı ile tanınmıştır. Necâşî onun *Kitâbu'l-İhticâcât fî İmâmeti Emîri'l-Mu'minîn* kitâbından da sözetmiştir.[36]

Başka bir önemli isim de Hişam b. Hakem'dir.(199/815) Onun İmâmet konusuna ilk giren kişi olduğu söylenmektedir. Daha önceleri Cehm b. Safvan'ın görüşlerine katılmıştır. *Kitâbu'l-İmâme, Kitâbu'd-Delâle alâ Hadsi'l-Ecsâm, Kitâbu't-Tevhîd, Kitâbu'r-Redd ale'z-Zenâdıka, Kitâbu'r-Redd ale Hişâmi'l-Cevâlîkî'ye, Kitâbu'r-Redd ale Ashâbi't-Tabâi, Kitâbu'ş-Şeyh ve'l-Ğulâm fî't-Tevhîd, Kitâbu't-Tedbîr fi'l-İmâme, Kitâbu'l-Mîzân, Kitâb fî İmâmeti'l-Mefdûl, Kitâbu'l-Vasıyye ve'r-Redd ale Munkerîhâ, Kitâbu İhtilâfi'n-Nâs fî'l-İmâme, Kitâbu'l-Cebr ve'l-Kader, Kitâbu'r-Redd ale'l-Mu'tezile ve Talhâ ve'z-Zübeyr, Kitâbu'l-Mârife, Kitâbu'l-İstitâa, Kitâb ale Şeytâni't-Tâk, Kitâbu'r-Redd ale'l-Mu'tezile, Kitâbu'r-Redd ale Aristâtâlîs fî't-Tevhîd, Kitâbu'l-Mecâlis fî'l-İmâme, Kitâbu'l-Mecâlis fî't-Tevhîd* ve diğer bir çok kitâplarından Necâşî bahsetmektedir.[37]

---

35 Daha geniş bilgi için bkz. Tûsî, *Fihrist*, Beyrût-1983, s. 104, No. 314; İbn Nedîm, *Fihrist*, Beyrût-1994, s. 272; Necâşî, *Ricâl*, I/397, No. 461; Âmilî, *A'yânu'ş-Şîa*, I/133.

36 Tûsî, *Fihrist*, s. 162, No. 595; Necâşî, *Ricâl*, II/203, No. 887; İbn Nedîm, *Fihrist*, s.218 vd. ; Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 358; Âmilî, *A'yânu'ş-Şîa*, s. 134.

37 İbn Nedim, *Fihrist*, s. 217; Tûsî, *Fihrist*, s. 207; Necâşî, *Ricâl*, II/397, No. 1165; Hasan es-Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 360; el-Âmilî, *A'yânu'ş-Şîa*, I/134; Neşşâr, Alî Sâmî, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, II/169 vd. , 198 vd.

H. II. asırda yaşamış kelâmcılardan biri de Kays el-Mâsır'dır. Bu zat, Şîa'nın mu'teber hadîs küllîyâtından birincisi olan Kûleynî'nin *"Kâfî"* sinde devrinin en iyi kelâmcılarından biri olarak övülmüş Kays el-Mâsır, Câfer es-Sâdık'ın halkasına katılmıştır. Hattâ, kelâm ilmini Alî b. Hüseyin'den öğrendiği rivâyet olunmaktadır.[38]

Yukarıda söylediğimiz gibi Şiî kaynaklarda kelâm ilminde ilk eser te'lîf eden kimsenin Îsâ b. Ravda olduğu geçmektedir. Onun İmâmet konusunda yazdığı bir kitâptan bahsedilmektedir. Fakat İmâmetle ve Hilâfetle ilgili konuların sâdece Şiîlikte inanç konusu olarak algılandığından dolayı, İmâmete dâir yazılmış eserlerin diğer mezhepler tarafından kelâmî eser olarak kabûl edilmesi beklenemez. Bu yüzden Şiî kelâmının doğuşunu yalnız Şiî akîdesine özgü olan İmâmet anlayışı hakkında yazılmış eserlere dayandırmak diğer mezhepler açısından doğru bulunmamaktadır.

H. II. yüzyılın ortalarında hem kelâmcı, hem de muhaddis gibi bilinen diğer isim Ebû Mâlik el-Hadramî'dir. Onun da tevhîde dâir bir eseri olduğundan sözedilmektedir.[39]

Daha çok Tâtârî lakabıyla meşhûr Alî b. Hasan b. Muhammed et-Tâî fakîh ve muhaddis olarak tanınmakla birlikte onun *Tevhîd, İmâmet, Gaybet, Ma'rifet ve Velâyet* isimli eserleri dikkate alınarak kelâmcı olduğu da söylenebilir.[40]

---

38 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I/171; Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 358; Âmilî, *A'yânu'ş-Şîa*, I/134.

39 Necâşî, *Ricâl*, I/451, No. 544; Âmilî, *A'yânu'ş-Şîa*, s. I/134; Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 362.

40 Necâşî, *Ricâl*, II/77, No. 665.

H. II. asrın sonu, III. asrın başlarında yaşamış olan Hasan b. Alî b. Mûsâ mütekellim ve fakîh olarak bilinmektedir. Onun *Mesâilu Ebî'l-Hasan Mûsâ* isimli kitâbının olduğu söylenmektedir.[41]

Bu asırdaki başka bir kelâmcı Hadîd b. Hakîm'dir. Hatta kendisi Câfer es-Sâdık ve Mûsâ el-Kâzım'ın talebelerinden olma şerefine mazhar olmuştur. [42]

Şimdi de h. III. asırda yaşamış Şiî kelâmcılardan bâzıları hakkında bilgi vermenin o devirdeki kelâm ilminin gelişim şemasını gözler önüne sermemize yardımcı olabilir. Câfer es-Sübhânî onları şöyle sıralamıştır.[43]

Bunların ilki Fadl b. Şa'zân b. Halîl el-Ezdî en-Neysâbûrî'dir (260/874). O, tabakât kitâplarında mütekellim ve fakîh olarak tanınmıştır. Kendisi aynı zamanda *el-Îzâh'ı* yazan kişidir. Yüz seksen kitâbı olduğu rivâyet olunmaktadır. Bunlardan kelâmî açıdan önem taşıyanlarını şöyle sıralaya biliriz. *Kitâbu'l-Vaîd, Kitâbu'l-İstitâa, Kitâbu'l-İlel, Kitâbu'l-Ârâz ve'l-Cevâhir, Kitâbu'l-Îmân, Kitâbu'l-İsbâti'r-Ric'a, Kitâbu't-Tevhîd fî Kutubillâh, Kitâbu'l-Erba'i Mesâil fî'l-İmâme* gibi kitapların yanında isimlerini sayamadığımız birçok kitâbı da Fazl b. Şâzân te'lîf etmiştir.[44]

Basralı olan Hakem b. Hişâm b. el-Hakem kelâm ilmi ile meşhûr idi. İnsanlarla kelâmî konularda tartıştığı bilinmektedir. İmâmet konusunda kitâbı olduğundan sözedilmektedir. H. II. asrın sonu, III. asrın başlarında yaşamıştır.[45]

---

41 Necâşî, *Ricâl*, I/148, No. 90.

42 Necâşî, *Ricâl*, I/148, No. 383; Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, VI/580.

43 Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, VI/581.

44 Necâşî, *Ricâl*, II/168, No. 838; Tûsî, *Fihrist*, s. 154, No. 564.

45 Necâşî, *Ricâl*, I/328, No. 349.

Mütekellim, muhaddis ve fakîh olarak bilinen Dâvud b. Esed b. E'far'ın da *Kitâb fî'l-İmâme ale Sâir men Hâlefeh mine'l-Umem* ve *Mucerredu'd-Delâil ve'l-Berâhin* isimli kitâbından Necâşî sözetmektedir. Hasan b. Mûsâ'nın kendisinden ilim aldığını belirten rivâyetler vardır.[46]

Muhammed b. Memluk el-İsbahânî'nin kader ve menzile konularını çok iyi bildiği söylenmektedir. Kendisi daha önceleri mu'tezilî olmuştur. Hocası Abdurrahmân b. Ahmet b. Cebraveyh'in sâyesinde şiîliğe dönmüştür. *Kitâbu'l-Câmi fî Sâiri Ebvâbi'l-Kelâm, Kitâbu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât fî'l-İmâme, Kitâbu Mecâlisih meâ Ebî Alî el-Cübbâî* isimli kitâpları vardır.[47]

Sübhânî'nin kitâbına aldığı diğer isim de Ebû Muhammed el-Askerî'dir. Kelâm, fıkıh ve hadîs ilimlerini bilen bu zatın *Kitâbu'l-Esfâr, Delâilu'l-Eimme* adlı kitâpları vardır. H. 247/m. 861 yılında vefât etmiştir.[48]

H. III. asırda yaşamış olan İsmâil b. Muhammed b. İsmâîl b. Hilâl el-Mahzûmî'nin de tabakât kitâplarında belirtildiğine göre *Kitâbu't-Tevhîd, Kitâbu'l-Ma'rife, Kitâbu'l-İmâme* isimli kitâpları vardır.[49]

Bu dönemin diğer bilgini de Ebû Îsâ el-Varâk Muhammed b. Hârûn'dur. Onun *Kitâbu'l-İmâme, Kitâbu's-Sakîfe, Kitâbu'l-Hukm ale Sûratin lem Tekun, Kitâbu'l-İhtilâfi'ş-Şîâ ve el-Makâlât* isimli eserleri vardır. H. 247/861yılında vefât etmiştir.[50]

Bir çok konuda Hişâm b. Hakem'e muhâlefet etmiş olan Şekkâl, İmâmet konusunda onunla aynı görüşü paylaşmaktadır. Bu âlimin de

---

46 Necâşî, *Ricâl*, I/364, No. 412.

47 Necâşî, *Ricâl*, II/297, No. 1034.

48 Necâşî, *Ricâl*, I/293, No. 298.

49 Necâşî, *Ricâl*, I/120, No. 66.

50 Necâşî, *Ricâl*, I/120, No. 1017.

Kitâbu'l-Mârife, Kitâb fî'l-İstitâa, Kitâbu'l-İmâme, Kitâb ale Men Ebâ Vucûbe'l-İmâme bi'n-Nass isimli eserleri vardır.[51]

Horasanlı Hüseyin b. Eşkîp'in kelâma dâir eserleri *Kitâbu'r-Redd ale Men Zeame Enne'n-Nebî Kâne ale Dîni Kavmih, er-Redd ale'z-Zeydiyye* 'dir.[52]

Muhammed b. Abdullâh el-İsbahânî, Abdurrahmân b. Ahmet b. Cebraveyh'in katkıları sâyesinde Mu'tezile'den İmâmiyye mezhebine geçti. Eserlerinden günümüze kadar ulaşmış olanı ise *Kitâbu'l-Kâmil fî'l-İmâme* isimli eseridir.[53]

Kendisi Kûfeli olup Bağdat'ta yaşamış Alî b. Mansûr da kelâmcıdır. Alî b. Mansûr'un birçok kitabı olduğu söylense de onlardan sâdece birinin isminden sözedilmektedir. Bu da *Kitâbu't-Tedbîr fî't-Tevhîd ve'l-İmâme* isimli kitaptır.[54]

Alî b. İsmâil b. Şuayb b. Meysem b. Yahyâ et-Temmâr (179/795) aslan Kûfeli olup Basra'da yaşayan kelâmcıdır. Ebû Hüzeyl (235/850) ve Nazzâm (231/846) ile kelâmî konularda tartışmalar yaptığı bilinmektedir. Kendi meclisi de olan bu kelâmcı, İmâmiyye'de ilk kelâmcı olan kişidir. *Kitâbu'l-İmâme* ve *Kitâbu Mecâlisi Hişâm b. Hakem* ve başka eserleri vardır.[55]

H. IV. asırda yaşamış Şiî kelâmcılardan olan Hasan b. Alî b. Ebû Âkil'in kelâm ve fıkha dâir eserleri vardır. *Kitâbu'l-Mutemessik bi Hablillâh*

---

51 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 219.

52 Necâşî, *Ricâl*, I/146, No. 87.

53 Necâşî, *Ricâl*, II/47, No. 623.

54 Necâşî, *Ricâl*, II/71, No. 656.

55 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 217; Necâşî, *Ricâl*, II/72, No. 659; Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 353; Âmilî, *Âyânu'ş-Şîa*, s. 134; Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, VI/586.

ve *Kitâb fî'l-İmâme* konusunda kitabının olduğundan sözedilmektedir. Kuleynî'nin muâsırıdır.[56]

İsmâîl b. Alî b. İshâk b. Ebû Sehl b. Nevbaht (311/923-924) kendi devrinin mütekellimlerinin şeyhi olarak nitelendirilmiştir. *Kitâbu'l-Cemel fî'l-İmâme, Kitâbu'r-Redd alâ Muhammed b. el-Ezher fî'l-İmâme, Kitâbu'r-Redd ale'l-Yehûd, Kitâb fî's-Sıfât li'r-Redd alâ Ebî'l-Atâhiye fî't-Tevhîd fî Şi'rih, Kitâbu'l-İnsân ve'r-Redd alâ İbn Râvendî, Kitâbu't-Tevhîd, Mecâlisuh meâ Ebû Alî el-Cübbâî, Kitâb fî'stihâleti Ru'yeti'l-Kadîm, Nakdu Mes'eleti Ebî Îsâ el-Varâk fî Kıdemi'l-Ecsâm, Kitâbu Hudûsi'l-Âlem* ve başka kitapların müellifi olan bu bilginin eserlerinde, aklî mühâkemelere, kendisinden önce yaşamış âlimlerden daha çok yer verdiği anlaşılmaktadır. İbn Nedîm, İsmâil b. Ebû Sehl en-Nevbahtî'nin Şîa'nın ileri gelen kelâmcılarından olduğunu kaydetmektedir.[57]

Diğer bir kelâmcı olan Hüseyin b. Alî b. Hüseyin b. Mûsâ b. Bâbeveyh, Şeyh Sadûk'un kardeşidir. Muhaddis olmakla berâber kelâmî konulara da eğilmiştir. *Kitâbu't-Tevhîd ve Nefyu't-Teşbîh* isimli bir kitabının olduğundan sözedilmektedir.[58]

Muhammed b. Bişr el-Hamdûnî Ebû Hüseyin es-Sensencerdî'nin *Kitâbu'l-Mukni fî'l-İmâme, Kitâbu'l-Munkız fî'l-İmâme* isimli eserlerinin olduğu bilinmektedir.[59]

---

56 Tûsî, *Fihrist*, s. 83, No. 204; Necâşî, *Ricâl*, I/153, No. 99.

57 Necâşî, *Ricâl*, I/121, No.67; İbn Nedîm, *Fihrist*, s.219.

58 Necâşî, *Ricâl*, I/189, No. 161.

59 Tûsî, *Fihrist*, s. 162, No. 598; Necâşî, *Ricâl*, II/298, No. 1037; İbn Nedîm, *Fihrist*, s.220.

Nîşâpur ehlinden olan Yahyâ b. Ebû Muhammed el-Alevî kelâm ve fıkıh alanlarında eserler vermiştir. Kelâm konusunda *Kitâb fî't-Tevhîd* isimli eseri vardır.[60]

H. IV. asrın başlarının mütekellimlerinden olan Muhammed b. el-Kâsım el-Bağdâdî'nin *Kitâb fî'l-Ğaybe* isimli kelâma dair bir eseri vardır. Kendisi 258/872. yılda doğmuş ve 338/950. yılda vefât etmiştir.[61]

Muhammed b. Abdulmelik b. Muhammed et-Tabân önce Mu'tezilî olmuş, daha sonra Şiîliğe geçmiştir. *Kitâb fî'l-Mâdum* ve başka eserleri vardır. H. 419/ m. 1028 senesinde vefât etmiştir. [62]

Kelâmcı olarak bilinen Muhammed b. Abdurrahmân b. Kubbeh de daha önce Mu'tezilî olmuş sonra Şiîliğe intisâp etmiştir. *Kitâbu'l-İnsâf fî'l-İmâme, Kitâbu'l-Mustesbit Nakdu Kitâbi Ebî'l-Kâsım el-Belhî* (319/931), *Kitâbu'r-Redd alâ'z-Zeydiyye, Kitâbu'r-Redd alâ Ebî Alî el-Cübbâî, el-Mes'eletu'l-Mufrade fî'l-İmâme* gibi çeşitli çalışmaları vardır.[63]

Alî b. Vâsıf en-Nâşî (365/976) mütekellim ve şâirdir. Ebû Sehl İsmâîl en-Nevbahtîden kelâm ilmi sâhasında dersler almıştır. İmâmete dâir eseri vardır. Kendi devrinin parlak kelâmcılarından olduğu tabakât kitâplarında belirtilmiştir.[64]

el-Cübbâî (303/916), Belhî (319/931) ve Ebû Câfer el-Kubbehle aynı asırda yaşamış olan Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, h. III. yüzyılın sonu h. IV. asrın başında kendi devrinin meşhûr kelâmcılarından biridir. Ebû Sehl en-Nevbahtî onun dayısıdır. Birçok eseri vardır. Bunlardan en çok önem

60 Tûsî, *Fihrist*, s. 213, No. 803; Necâşî, *Ricâl*, II/413, No. 1192.

61 Necâşî, *Ricâl*, II/298, No. 1036.

62 Daha geniş bilgi için bkz. Necâşî, *Ricâl*, II/333, No. 1070.

63 Necâşî, *Ricâl*, II/105, No. 1024; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 219.

64 Tûsî, *Fihrist*, s. 119, No. 385; Necâşî, *Ricâl*, II/105, No. 385.

taşıyanı *Fıraku'ş-Şîa* 'dır. *Kitâbu'r-Redd alâ Fıraki'ş-Şîa Mâ Halâ'l-İmâmiyye, Kitâbu'l-Câmi fî'l-İmâme, Kitâbu't-Tevhîdi'l-Kebîr, Kitâbu't-Tevhîdi's-Sağîr, Kitâbu'l-Erzâk ve'l-Âcâl ve'l-Es'âr, Kitâbu'r-Redd alâ Ehli'l-Mantık, Kitâb fî'l-İstitâa alâ Mezhebi Hişâm ve Kâne Yakûlu bih, er-Redd alâ Eshâbi'l-Menzile Beyne'l-Menzileteyn fî'l-Vaîd, er-Redd alâ Ashâbi't-Tenâsuh, er-Redd alâ'l-Mucesseme, er-Redd alâ'l-Ğulât* isimli kelâm ilmine âit eserleri ile birlikte başka konularda da eserler vermiştir. Yukarıda adlarını söylediğimiz kişilerle yaptığı münâzaralar kendi devrinde çok meşhûr olmuştur.[65]

Yukarıda isimlerini verdiğimiz şahıslardan Şiî kaynaklarda Şiî kelâmını kuran ilk mütekellimler olarak bahsedilse de Hişâm b. Hakem, Mu'minu't-Tak (Şeytânu't-Tâk), Hişâm b. Sâlim, Alî b. Mansûr gibi alimler, mühâlifleri tarafından teşbîh, tescîm, tanâsüh ve hattâ mülhidlikle suçlanmışlardır.[66]

Şeyh Müfîd şöyle demektedir: "Hişâm b.Hakem Allâh'ın isimleri ve sıfatlarının mânaları konusunda Şîa'ya tamâmen ters düşse de yine şiîdir."[67] Şerîf el-Murtazâ da *Resâilu'ş-Şerîf* isimli eserinde Hişâm b. el-Hakem, Alî b. Mansûr, Alî b. İsmâîl b. Meysem, Yûnus b. Abdurrahmân ve İbn Selîm el-Cevâlyakî'nin ve Haşeviyye ile Müşebbihe cemâatının Allâhu Teâlâ'ya mekân ve hareket izâfe ettiklerini söyleyerek onların getirdikleri delillere cevâp vermektedir. Şerîf el-Murtazâ onların bu fikirlerini eleştirmektedir.[68]

---

65 Daha geniş bilgi için bkz. Tûsî, *Fihrist*, s. 75; Neçâşî, *Ricâl*, I/179, No. 146; İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 220; Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 369; Âmilî, *Âyânu'ş-Şîa*, I/135.

66 Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, II/168 vd. , 198 vd.

67 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, IV/38.

68 Murtazâ, *Resâilu'ş-Şerîf el-Murtazâ*, III/281.

Bu şahısların Şiî kaynaklara katkılarını dikkate alarak ilk kelâmcılar olarak zikretmemizde yarar vardır. Çalışmamızı mühâliflerin değil Şiîlerin kendi kaynaklarına dayandırırsak (Tabiî burada kelâmı Hz. Peygamber devrine dayatan kaynaklardan sözetmiyoruz.) artık sistemleşmeğe başlamış Şiî kelâmı h. II. asrın sonu, h. III. asrın başlarında tedrîcî bir şekilde ortaya çıkmıştır.[69] Eğer Şiî kelâmını, bu gibi ihtilaflı şahıslara dayandırmaksızın diğer mezheplerin ve müsteşriklerin bu konudaki değerlendirmelerinden hareket edersek o zaman Şiî kelâmının doğuşunun daha geç târihe, h. IV. asra kayması gerekir.[70]

Mu'tezilîlere göre, Şiî kelâmı târihinde elimizde olan en eski kitap Şeyh Saduk'un (381/991) kitâbıdır. Bu yüzden Şiî kelâmının Mu'tezîle'den iki asır sonra ortaya çıktığını söyliyorlar.[71] Yukarıda sâdece isimlerini verdiğimiz kişileri ve onların yaptıkları münâzaraları ve onların İslâm kültürünün zenginleşmesi için yaptıkları katkıları göz önünde bulundurmaksızın sâdece târihin derinliklerinden bize ulaşmış olan, şimdiki anlamıyla sistemli bir şekilde yazılmış, kelâm kitabının te'lif târihi ile Şiî kelâmının ortaya çıkma târihini aynîleştirmek de doğru değildir. Doğal olarak sistemli bir kelâm anlayışının ortaya çıkması için belirli bir zaman diliminin geçmesi gerekir. Bir ilim alanının biçimlenmesi için basitten birleşiğe doğru gelişmesi şarttır. Böylece söz konusu şahısları ve onların eserlerini de bu gelişme süreci içerisinde ele alarak onların da Şiî kelâmının gelişmesi için yaptıkları hizmetleri dikkate almak gerekmektedir.

Şiî kelâmı târihini dört devreye ayırmamız gerekir. Birinci devre 12 İmâmın yaşadığı dönemdir. 12 İmâm'dan sonra dört nâib gelmiştir.

---

69 Tabatabâî, *eş-Şîa fi'l-İslâm,* s.125.

70 Mez, Adam, *İslâm'ın Kalkınma Çağı*, s. 60.

71 Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 450.

Sonuncu nâib Alî el-Samarri 329/940'ta vefât etmiştir. Bu târih, aynı zamanda, Şiîlerce mûteber sayılan "Kâfî" isimli hadis mecmûasını meydâna getiren Muhammed b. Yâkub Kuleynî'nin vefât târihidir. Bu yüzden birinci devreyi bu târihe kadar uzatabiliriz.[72] Bu devirde Şiî kelâmı açısından önem taşıyan kişilerden Hişâm b. Hakem (190/805), Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (300-310/912-922), Ebû Sehl İsmâil b. Alî en-Nevbahtî (311/923-24) ve Ebû İshâk en-Nevbahtî'nin (350/961) adlarından da söz edilebilir.

Şiî kelâmının ortaya çıkmasından sözederken Nevbahtîler âilesinin oynadığı büyük rolu özellikle belirtmek gerekir. Bu ünlü âileden meşhûr kelâmcı ve felsefeciler çıkmıştır.[73] Daha önce Nevbahtîler âilesinin iki şahsiyeti Hasan b. Mûsâ ve Ebû Sehl hakkında kısa bilgi vermiştik. Bu iki zat, İmâmî görüşlerle Mu'tezile kelâmını birleştirmişler ve ilk îtikâdî okulun temsilcileri olmuşlardır. Hasan b. Mûsâ'nın *Fıraku'ş-Şîa'sı* hâriç onların eserleri günümüze ulaşamamışlardır. Müfîd'in eserlerinde onların görüşlerinden bâzılarına rastlamak mümkündür.

Bu iki âlim, kendilerinden önceki antropomorfik görüşlere karşı çıkarak, Allâh'ın sıfatları, Ru'yetullâh ve insanın fiilleri konusunda Mu'tezilî görüşleri benimsemişlerdir. İmâmet konusunda aklî delillerden istifâde etmişler ve bu konuda Mu'tezileye karşı çıkmışlardır. Vaîd, el-Menzile beyne'l-Menzileteyn prensiplerinde Mu'tezile'ye muhâlefet etmişlerdir. Onlar, İmâmların kerâmetlerini inkâr etmelerine rağmen mâsumluklarını kabul etmişlerdir, İmâmların bütün dil ve sanatları bildiklerine dâir deliller getirmişlerdir. Bunlardan daha önemli husus ise onların Kur'ân-ı Kerîm'in tahrifine inanmalarıdır.[74] Nevbahtîler tarafından Mu'tezilî unsurların Şiî

72 Gölcük, *Kelâm Târihi*, s. 35.

73 Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, s. 593.

74 Madelung, *"İmamism and Mu'tazilite Theology"*, s. 15-16.

doktrinine eklenmesi ve akla verilen önemin artması[75], Şiî kelâmını zenginleştirmesi bakımından çok faydalı olmuştur.

İkinci devre, el-Gaybetu'l-Kübrâ'dan Nasîruddîn et-Tûsî'ye (672/1273) kadar olan dönemi içine alır.[76] Bu devrede Şeyh Sadûk (381/991), Seyyîd Şerîf Râzî (406/1085), Şeyh Müfîd (413/1022), Seyyîd Şerîf Murtazâ (436/1044), Ebû Câfer Tûsî (460/1067), Fazl Tabersî (552/1153) gibi Şîa târihine isimleri altın harflerle yazılmış şahsiyetler vardır. Bu şahıslardan Şeyh Sadûk dîn işleri husûsunda tartışmaya girmenin yasak olduğu görüşündedir. Eserinde tartışma yoluyla dîni arayan kimseleri, bâzı hadisleri zikrederek kınamış ve kendisinin de kelâmcılara karşı o kadar da ılımlı olmayan tutumunu ortaya koymuştur.[77] Şeyh Sadûk'un İ'tikâdât isimli eserinin, Şiî inancıyla ilgili günümüze kadar ulaşan ilk eser olduğundan dolayı, kelâmcı olarak Şiî kelâmına yaptığı hizmeti eşsizdir. Aslında Şiî sistematik Kelâmına âit eser verme devri Ebû İshâk Nevbahtî (350/961) ile başlamıştır. Sonra Nâsıruddîn Tûsî ile zirveye ulaşmıştır.

Üçüncü devre Nâsıruddîn Tûsî'den sonra Mir Damad'la (1041/1631) İsfahan mektebinin kuruluşuna kadar olan dönemi kapsamaktadır. Bu dönemin en önemli isimleri olan Mutahhar Hillî (726/1326) ve Afzal Kâşânî, Nasîruddîn et-Tûsî mektebinin devamcıları olmuşlar. Aynı zamanda, Allâme Hillî Şiî sistematik Kelâmına âit eser verme geleneğini de devam ettirmiştir.

Dördüncü devrede Mîr Dâmâd (1041/1631), Mollâ Sadra Şîrâzî (1050/1640) ve onun talebelerinden Ahmed Alevî, Muhsin Feyz (1091/1680), Kâdî Saîd Kummî'nin adları kaydedilmeğe değer isimlerdirler.

---

75 Madelung, *"İmamism and Mu'tazilite Theology"*, s. 17.

76 Gölcük, *Kelâm Târihi*, s. 35.

77 Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye*, s. 42-43.

Bu dönemin başka önemli isimlerinden biri de Ahmed Ahsûî' (1241/1826) dir. Dördüncü devre günümüze kadar uzanan bir devredir.[78]

Şiî kelâmının Câfer es-Sâdık devrinde Eş'ârîlere daha yakın olduğu söylenmektedir. Onun talebelerinden olan Hişâm b. Hakem, Hişâm b.Sâlim, Mu'minu't-Tâk zamanında tecsîm dönemi başlamıştır. H. III. asrın ikinci yarısının bu dönem olduğu bize nakledilmektedir. İlk dönem İmâmiyye'ye mensûp âlimler, sonradan geç dönem İmâmiyye âlimleri tarafından reddedilen determinist ve antropomorfist görüşler sergiledikleri zaman, Sünnî kelâmının görüşleri henüz berrak hâle gelmemişdi. Dokuzuncu asırda ise İmâmiyye, Mu'tezilî kelâm okulunun fikirleri ile aşılanmaya başlamışdı.[79] Daha sonra Şeyh Müfîd'in (413/1022-23) Şîa akîdesinde Mu'tezile dönemini temsîl eden *Evâilu'l-Makâlât* isimli kitâbı ortaya çıktı. Bu dönem aynı zamanda Şiî kelâmının oluştuğu, sistemleştiği dönemdir. Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ, Şerîf er-Râzî, Ebû Câfer et-Tûsî, daha geç dönemde Mutahhar Hillî gibi âlimlere öncülük yaptı.[80]

B. ŞÎA-MU'TEZİLE MÜNÂSEBETLERİ

Bundan önceki kısımda kısaca Şiâ'nın târihine temâs etmiştik. Şimdi de bu iki mezhep arasında ilişki kurabilmek için yine kısaca Mu'tezile mezhebinin târihine değinmemiz uygun olacaktır. Mu'tezile h. II. asrın başlarında oluşmuştur.[81] Bu rivâyetlerden en yaygın olanı Vâsıl b. Atâ'nın

---

78 Gölcük, *Kelâm Târihi*, s. 36; Daha geniş bilgi için bkz. Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, VI/575-596; Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa li Ulûmi'l-İslâm*, s.353-402.

79 Kohlberg, *Belief and Law in İmâmî Shi'ism*, s. 13.

80 Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, II/221.

81 Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 23.

(131/749) "büyük günah işleyenin durumu" meselesinde Hasan-ı Basrî'ye (110/728) muhâlefet ederek onun meclisinden ayrılarak kendisine başka bir meclis kurması hakkında olan rivâyettir.[82] Mu'tezile'ye göre, mezhepleri Vâsıl'dan daha önceye dayanır. İbn Murtazâ, Mu'tezilenin kurucuları olan Vâsıl b. Atâ (131/749) ve Amr b. Ubeyd'in (144/761) Muhammed b. Alî b. Ebî Tâlib'ten ders aldıklarını söylemektedir. Daha sonra da onun vâsıtasıyla Mu'tezile'nin senedini Hz. Peygamber'e (s.a.s.) dayandırmaktadır.[83].

Kelâm ilmi h. II. asırda doğmuştur. İlk defa Mu'tezile tarafından kurulmuş olan kelâm bilimi h. IV asırda sünnîler tarafından kabûl edilmiştir. Şiî Hasan es-Sadr da kelâm ilminde ilk eser te'lif eden kişinin Vâsıl b. Atâ olduğu konusundaki görüşlere katılmaktadır.[84]

Mu'tezile mezhebi, Şîa'nın Mu'tezile'den etkilendiğini, Şîa ise Mu'tezile'nin Şîa'dan etkilendiğini ileri sürmektedir. Burada amacımız onlardan hangisinin haklı, hangisinin haksız oldugunu tesbît etmek değil, objektif bir sonuca varmaktır.

Mu'tezile'nin Şîa'dan etkilendiğini söyleyenler "teşeyyu'nun" "i'tizal'den" önce ortaya çıktığını delil getirmektedirler.[85] Şîa'nın akîde konusunda Mu'tezileden etkilendiğini söyleyenler, İmâmet bahsi hâriç, aşağı yukarı tüm temel meselelerde bu iki mezhebin uzlaştıklarını ileri sürmektedirler.[86] Şîa ile Mu'tezile'nin akîde esasları mukâyese edilerek

---

82 İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mûtezile*, s. 3; Abdülhamit, İrfan, *İslâm'da İîikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 94; Gölpınarlı, *Târih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, s. 198; Kâsımî, Cemâleddîn, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s. 58.

83 İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 7.

84 Topaloğlu, *Kelâm İlmi*, s. 47; Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 350.

85 Muzaffer, *Akâidu''l-İmâmiyye*, s. 19; Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, VI/599.

86 Goldziher, *İntroduction to İslamic Law*, New Jersey-1981, s. 203; Mez, *İslâm'ın Kalkınma Çağı*, s. 60; Makrizî, *el-Hıtat*, II/352; Makdisî, *Ahsenu't-Tekâsım fî*

Tevhîd ve Adl gibi akîde esaslarında ortak oldukları ortaya konulmuştur.[87] Fakat Mu'tezile'nin Va'd ve'l-Vaîd, el-Menzile beyne'l-Menzileteyn, el-Emr bi'l-Me'rûf ve Nehy an'il-Münker konularındaki görüşlerine İmâmiyye katılmamaktadır. Ayrıca, Şîa Nübüvvet konusunda da Mu'tezile'den farklı düşünmektedir.[88] Şimdi de İmâmiyye'nin Mu'tezile'den farklı görüşlerine bir az daha detaylı bir şekilde bakalım.

a) Şefâat konusu. İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber büyük günah sâhipleri için cezâlarının düşürülmesi ve onların cehennemden çıkarılması için şefâat eder. Mu'tezile'ye göre yalnız sevâba lâyık olanlara şefâat edilir. Şefâatin amacı derecenin yükseltilmesidir.

b) Büyük günah işleyen kişi, İmâmiyye'ye göre fâsık olsa da müslümandır.[89] Bu da İmâmiyye'nin imân ve İslâm kavramlarını ayırmalarından dolayıdır. Mu'tezile'ye göre ne mü'min ne de kâfirdir.

c) Cennet ve Cehennem İmâmiyye'ye göre şimdi yaratılmışlardır. Mu'tezîle'nin çoğunluğuna göre onlar şimdi mevcût olmayıp, henüz yaratılmamışlardır.

ç) Emr bi'l-Me'rûf ve Nehyu an'il-Münker tüm müslümanlara göre vâciptir. İmâmiyye'ye göre sem'an vâciptir. Mu'tezile'ye göre aklen vâciptir.

d) İmâmiyye'ye göre tevbenin kabul edilmesi Allâh'ın lutfundandır. Mu'tezile'ye göre tevbenin cezâyı düşürmesi vâciptir.

Ma'rîfeti'l-Ekâlîm, s. 238; Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, I/165; Kâsimî, *Târîhu'l-Cehmiyye ve'l-Mu'tezile*, s. 56.

87 Geniş bilgi için bkz. Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s.125-214; Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî Fi'l-İslâm*, II/220.

88 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 39 vd. ; Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mûtezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s.327.

89 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 47-48; Tûsî, Nasîruddîn, *Tecrîdu'l-Îtikâd*, s. 309 (Bu müellife göre fâsık mü'mindir.); Tûsî, Ebû Câfer, *el-İktisâd fîmâ Yeteallaku bi'l-Îtikâd*, s. 233 (Bu âlime göre de fâsık mü'mindir.); Daha geniş bilgi için bkz: Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mûtezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 367-372.

e) İmâmiyye, Mu'tezile'nin hilâfına Peygamberlerin meleklerden daha üstün olduklarını söylemiştir.

f) Kader konusuyla ilgili olarak İmâmiyye insanın cebirle tefvîz arasında olduğu kanâatindedir. Mu'tezile tefvîz üzerine ittifâk etmiştir.[90]

İmâmiyye ile Mu'tezile'nin ortak oldukları noktalara gelince, onları şöyle sıralaya biliriz.

a) İmâmîyye ve Mu'tezîle'ye göre zatla sıfat aynıdır. (Diğerlerine göre zâtî sıfatlar zâttan ayrı kadîm sıfatlardır. Bu ise "teaddud-u kudemâ" yâni kadîmlerin çokluğu gibi bir açmaza götürür.)

b) Kulların fiilleri İmâmiyye'ye göre kulların kendilerinden sâdır olmaktadır. "Halk" kelimesini insanların fiilleri hakkında kullanmak doğru değildir. İnsan Allâh'ın kazandırdığı bir kudretle fiillerini yapandır.

c) İstitâat fiille birliktedir.

ç) İmâmiyye ve Mu'tezile'ye göre Allâhu Teâlâ'yı âhirette görmek mümkün değildir.

d) Allâh'ın kelâmı İmâmiyye'ye göre hâdistir, Mu'tezile'ye göre mahlûktur.

e) İmâmiyye ve Mu'tezile'ye göre husun ve kubuh aklîdir.

f) Allâhu Teâlâ'yı bilmek, tek olduğuna, benzeri, şerîki olmadığına inanmak aklın da hüküm verebileceği bir inançtır.[91]

Özellikle h. IV. asırda, Mu'tezile'den birçok âlimin Şîa mezhebini kabûl etmesi Şiî kelâm düşüncesinin mantıkî düzenine ve yapısına etkili olmuştur.[92] Bu kişilerden birkaçı şunlardır:

---

90 Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, s. 277 vd.

91 Kâşifü'l-Gita, *Câferî Mezhebi ve Esasları*, s.46.

92 Abdülhamit, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esasları*, s. 113.

1) Muhammed b. Abdullâh b. Memlûk el-İsbahânî [93] (h. III.)

2) Muhammed b. Abdurrahmân b. Kubbeh [94] (h. IV.)

3) Ebû Sehl İsmâîl en-Nevbahtî [95]

3) Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî [96] (h. IV.)

4) Muhammed b. Abdülmelîk b. Muhammed et-Tabân [97] (h. IV.)

Daha önce bu şahıslardan bahsettiğimizden dolayı şimdi onların isimlerini hatırlatmakla yetiniyoruz. Bu listeyi daha da uzatabiliriz. Fakat burada Mu'tezilî olmayıp da Mu'tezile'nin fikirlerinden etkilenenleri listemize almadık. Aynı zamanda Şiî kelâmının biçimlenmesinde büyük rolu olmuş kişilerin isimlerini kaydetmekle yetindik. Böylece Şîa'dan birçok kimse Mu'tezîle'ye bağlı ve Mu'tezîle'den birçok kişi de Şiî olduğundan dolayı bu gelişme h. III. yüzyılın II. yarısından bu yana ortaya çıkmış, iki mezhep arasında bir yakınlaşma, bir benzerlik oluşmuştur. Şîa, Mu'tezile'nin delillerini almış, görüşlerini onun mantığıyla savunmuştur.[98] Böylece bu iki mezhep mensupları arasında bir etkileşmenin olduğu açıktır.

C. MU'TEZİLE VE ŞÎA'DA İKİ TEMEL EKOL

Bu iki mezhep arasındaki ilişkileri dikkate alarak yukarıda kaydedilmiş ekolleri bir başlık altında vermeyi uygun bulduk. Mu'tezile

---

93 Necâşî, *Ricâl,* II/297, No. 1034.

94 Necâşî, *Ricâl,* II/288, No. 1024; Ebû Ca'fer Tûsî, *Fihrist*, s. 162; Amilî, *A'yânu'ş-Şîa*, I/135.

95 Madelung, *"İmamism and Mu'tazilite Theology"*, s. 15.

96 İbn Nedîm, *Fihrist*, s. 220; Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şîa*, Mukaddimesi.

97 Necâşî, *Ricâl,* II/333, No. 1070.

98 Rayyıs, *İslâm'da Siyâsî Düşünce Târihi,* s. 51.

esâsen iki ekolden ibârettir: Bağdat ve Basra ekolleri. Bişr b. el-Mu'temir (210/825) Hz. Alî taraftarı olan Bağdat okulunu Bağdat'ta kurmuştur.[99] Me'mun devri Mu'tezile için altın devir oldu. Mütevekkil (232-247/847-861) devrinde bu durum kaybedildi. Bağdat okulunun mümessillerinden el-Hayyât[100] (290/902) ve onun talebesi olan Ebu'l-Kâsım el-Belhî [101] (319/931) önem taşımaktadır.

Ebû Alî el-Cübbâî (303/916) ve onun oğlu Ebû Hâşim (321/933) daha geç dönemde Basra okuluna kendi damgalarını vurdular. Ebû Hâşim'in talebelerinden Ebû Abdullâh el-Basrî (367/977) Bağdattaki Basra okuluna başkanlık yapmıştır. Kâdı Abdulcebbâr (415/1025) onun talebesi olmuştur. Onun yazdığı *Şerhu usûli'l-hamse* isimli eser Mu'tezile mezhebinin en sağlam kaynağıdır.

Basra okulu ile Bağdat okulu arasındaki en önemli fark akla olan yaklaşım tarzlarında ortaya çıkmaktadır. Bağdat okulu, dinî meselelerin çözümünde ve konumuzla ilgili başka îtikâdî konularda akla Basra okulundan daha az yer tanımıştır. [102]

Şîa'nın da kendi içinde iki ekolü vardır. Bu ekoller Ahbârî ve Usûlî ekolleri olarak bilinmektedir. H. III. asırda, Ahbârîliğin merkezi Kûfe'den Kum şehrine geçdi.[103] Gaybet-i Suğrâ döneminden sonra (260/874)[104]

---

99 İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 52.

100 İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 85.

101 İbn Murtazâ, *Tabakâtu'l-Mu'tezile*, s. 88.

102 Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*, s. 396.

103 Madelung, *"İmamism and Mu'tazilite Theology"*, s. 17; Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*, s. 12.

104 Jassim, M. Hussain, *The Occultation of The Twelfth İmam*, s. 5.

Ahbârî okulu kontrolü ele geçirmiş durumda idi. [105] H. IV/m. X. asrın sonları, h. V/m. XI. asrın başlarında Usûlî ekol Şeyh Müfîd ve Şerîf Murtazâ'nın çalışmaları ile canlandı. [106]

H. IV/X. asrın II. yarısında Ahbârîlerin en önemli sözcüleri İbn Bâbeveyh (381/991) idi.[107] İmâmiyye Şîa'sı İmâmlardan gelen rivâyetlere sıkı sıkıya bağlı olduğu için başlangıçta dışa kapalı ve yeni yorumlara açık olmayan gelenekçi bir yol izledi. Bu mezhep Safevîler devrinde devletin resmî mezhebi olunca ortaya çıkan ilmî ve fikrî gelişmelerle karşı karşıya geldi. Bu zaman da sâdece rivâyetler problemlerin çözümü için yetmez oldu. Bu zaman yeniliklere açık, serbest görüşlü, akıl ve aklî incelemeler üzerine kurulmuş bir hareket ortaya çıktı.[108] Bu hareketi temsîl edenlere Usûlîler, onlara karşı olup geleneklere bağlı kalanlara Ahbârîler denildi. Ahbârîlerle Usûlîler arasındaki tartışmalar XI/XVII. yy. belirginleşmeye başladı.[109] İki asır süren fikir mücâdelesini sonuçta Usûlîler kazandı.

XI/XVII. yy. tartışmanın alevlenmesi ictihâdı esas alan müctehidlerin ve usûlîlerin ağır basmaya başlamaları ile oldu. Kuleynî ve İbn Bâbeveyh gibi ilk dönem Şiî yazarlarına dayandıklarını söyleyen ve Usûlîlere bid'atçi gözle bakan Ahbârîler, aklı ve mantığı esas alan Usûlîlerin mezhebin esaslarını zedelediklerini iddia ediyorlardı. Usûlîler de Ahbârîlere hurâfeci gözle bakıyorlardı. Son dönem Şiî âlimlerden Muhsin Feyz, Hürr el-Âmilî ahbarî

---

105 Müderrisî, *"Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence"*, Studia İslamica, LIX/151.

106 Müderrisî, *"Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence"*, LIX/153.

107 Madelung, *"İmamism and Mu'tazilite Theology"*, s. 17; Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, s. 13.

108 Madelung, *"İmamism and Mu'tazilite Theology"*, s. 21.

109 Müderrisî, *"Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence"*, Studia İslamica, LIX/155.

idi. Meclisî de ahbârîlere karşı değildi. Ahbârî yaklaşım tarzını benimseyen tanınmış son devir Şiî bilginlerden bâzıları şunlardır: Seyyid Ni'metullâh Cezâyiri (1112/1700), Muhammed Takî Meclisî (1070/1659), Mollâ Abdullâh Tûnî (1071/1660),[110] Şeyh Yûsuf Bahrânî (1186/1772). Âyetullâh Burucirdî Usûlî ekolünü ihtiyatla karşılamıştı. Fakat öğrencisi Humeynî Usûliliğin ateşli bir savunucusu olmuştu. Safevîlerin son dönemine doğru iyice güçlenen Ahbârîler Kacar hânedanlığının iktidâra gelmesiyle Usûlîler tarafından bastırıldı.

Usûlî ve Ahbarîler arasındaki farkları şöyle sıralaya biliriz:

1) Usûlî ekolü şu kaynakları esas alır: Kur'ân-ı Kerîm, Sünnet, Akıl.[111]

Ahbârî ekol ise Kur'ân-ı Kerîm ve Sünneti kaynak olarak alır.[112]

2) Usûlîlere göre Kur'ân-ı Kerîm ve Sünnet aklın aracılığıyla anlaşılır. Ahbârîlere göre Kur'an-ı Kerîm ve Sünneti anlamanın tek yolu, İmâmların yaptıkları açıklama ve yorumlardır.[113]

3) Usûlî görüşe göre delîl kabul edilen dört kaynak eserde[114] güvenilmeyen bir çok hadis ve haberler var. Ahbârî anlayışa göre bu dört eser tümüyle sahih ve güvenilirdir.[115]

---

110 Müderrisî, *"Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence: A Preliminary Survey"*, LIX/145.

111 Müderrisî, *"Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence: A Preliminary Survey"*, LIX/141; Garâvî, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, s. 39.

112 Garavî, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, s. 211.

113 Bahrânî, *el-Hadâiku'n-Nâdıra fî Ahkâmi İtrati't-Tâhira*, I/27-34; Garâvî, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, s. 87.

114 Bu eserler hakkında geniş bilgi daha sonra verilecektir.

115 Garâvî, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, s. 111 vd.

4) Usûlîlerde aklî kaynaktan gelen bilgilerle naklî kaynaklardan gelen bilgiler çelişirse, naklî delîl te'vîl edilir ve akılla hüküm verilir. Ahbârîlere göre nakil ve naklî bilgiler akıl ve aklî bilgilerden üstündür.[116]

5) Usûlîlere göre sâdece hayatta olan müçtehidler merci-i taklit olur. Ahbârîlere göre ölen fakihlerin fikir ve kanaatlerinden de yararlanılır.[117]

6) Usûlî yaklaşım tarzına göre müçtehid hata da etse sevap alır. Ahbârîler güvenilir bir kaynağa dayanmadan hüküm ve fetvâ vermenin günah olduğu kanaatindedirler.[118]

Usûlîler içtihada, sınırlı da olsa hürr düşünceye dayanırken, Ahbârîler taklide ve Haberlere dayanırlar. Ahbârîler dîn adamlarının siyâsete karışmalarına gönüllü ve istekli değiller. Usûlîler ise ortaya çıkacak gâib İmâmın işlerini kolaylaştırmak ve hazırlık çalışmaları yapmak için dîn adamlarının devlet ve siyâsetle sıkı şekilde ilişkili olmalarını savunurlar. Bugün de İran'da bu görüşte olan dîn adamları hâkimdir. Merci-i taklid konusunda[119] Velâyet-i Fakîh nazariyesi de bu düşüncenin ürünüdür.

Ç. ŞÎA KELÂMININ GELİŞMESİ

İmâmiyye Şîası İslâm toplumunda baştan beri dağınık bir şekilde var olmuştur. İlk defa Büveyhîler döneminde (334-447/945-1055) güçlü bir şekilde ortaya çıkmış, ve Şîa târihinde önemli eserler veren güçlü âlimler

---

116 Cezâirî, Ni'metullâh, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, III/128-133; Bahrânî, *el-Hadâiku'n-Nâdıra*, I/125.

117 Cezâirî, *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, III/368.

118 Garavî, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, s. 65-71, Ahbârîlikle ilgili geniş bilgi için müstakil bir çalışma olarak bkz. Uyar, Mazlûm *İmâmiyye Şîa'sında Ahbârîlik*, Basılmamış Doktora Tezi, D. E. Ü. , İzmir-1996.

119 İmâm Humeynî, *Tevzîhu'l-Mesâil*, s.17 vd.

yetiştirmiştir.[120] Bu nedenle, söz konusu dönem hakkında bilgi edinmemiz, Şiî kelâm sistemini anlamamıza katkıda bulunacaktır.

Şiîler, İslâm târihinde ilk defa, bu hânedan devrinde akidelerini serbest yaymak ve yazmak imkânını elde etmişlerdir. Bugün Şiî İmâmiyyenin en mu'teber saydığı hadîs külliyâtı, îtikâda dâir eserler, Şiî olan Büveyhoğulları devrinde yazılmıştır.[121] Şîa'nın mu'teber saydığı dört önemli hadis kaynağından ikincisi olan Şeyh Saduk'un (381/991) *Kitâbu Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* isimli kitâbı[122] ile*Risâle* adlı îtikâda dâir eseri bu dönemin ürünüdürler. Mu'teber hadîs kaynaklarından üçüncü ve dördüncüsü olan *İstibsâr* ve *Tehzîbu'l-Ahkâm* kitaplarının[123],*Fihrist* adlı tabakât eserinin ve *Tıbyân* isimli tefsîrin müellifi Ebû Câfer Tûsî, (460/1068) *İrşâd, Evâilu'l-Makâlât, Tashîhu'l-İtikâdât* gibi İtikâda dâir bir çok önemli eser yazmış Şeyh Müfîd (413/1023), *Nehcu'l-Belâğâ* müellifi Şerîf Râdî (406/1016), Şerîf Murtazâ (436/1045) da Büveyhoğulları devrinde yetişmiş Şiî âlimlerdir.[124]

Yukarıda isimlerini zikrettiğimiz ünlü Şiî âlimlerin özellikle bu devirde ortaya çıkması bir tesâdüf değildir. Buna, Büveyhoğullarının ilim adamlarına değer vermesinin, ilim ve kültürün gelişmesi için uygun ortam yaratmasının, her türlü ilmî faâliyetleri desteklemesinin de büyük katkısı olmuştur.[125] Bu devir yalnız Şiî âlimler için değil, diğer mezheplerden olan ilim adamları için

---

120 Momen, *An İntroduction to Shi'i İslam*, s. 75.

121 Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 180.

122 Strothmann, *"Şîa"*, İA, XI/508.

123 Strothmann, *"Şîa"*, İA, XI/508.

124 Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 181.

125 Zencânî, *Akâidu'l-İmâmiyyeti'l-İsnâAşeriyye*, III/228.

de uygun bir devir olmuştur.[126] Burada amacımız Büveyhîler dönemini övmek değil, Şiî olmayan hâkimlerin döneminde de aynı ortamın yaratılabileceğini ortaya koymaktır. Çünkü başka devirlerde Şîa azınlıkta kalmış ve hep kötü müâmelelere mâruz kalmıştır. Abbâsîler, özellikle Mütevekkil devrinden sonra Büveyhîler devri Şiîler için güven ve rahatlık dönemi idi.[127] O yüzden bu devir Şîa kelâmı için parlak bir dönem olmuştur. Bu devir, aynı zamanda, Şiî kelâmının sistemleşmeye başladığı devirdir.[128]

1. ŞEYH SADÛK

Şeyh Sadûk lakabıyla tanınmış olan Ebû Câfer Muhammed b. Alî b. Hüseyin b. Bâbeveyh el-Kummî 306/918-919 yılında Kum şehrinde doğmuştur. O, ünlü bir âileden gelmiştir. Şeyh Sadûk'un babası ve kardeşi de meşhûr hadisçilerden olmuştur. Şeyh Sadûk ve babası birlikte Sadûkayn olarak isimlendirilmektedirler. Şeyh Sadûk kendisi Şiî bilginler arasında Reîsu'l-Muhaddisîn olarak görülmüştür.[129] Onun 339/950-51 yılında hadîs almak için Horasan, Nişâpûr, Merv, Serahs, Semerkand, Belh, Fergana, Bağdad, Kûfe, Mekke ve Medîne gibi yerleri dolaştığı ve hac vazifesini yaptıktan sonra 355/966 yılında Bağdada gittiği söylenmektedir.[130] Burada Büveyhoğullarından olan Rüknüddevle'ye

---

126 Merçil, *"Büveyhîler"*, DİA, VI/499.

127 Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, VI/160.

128 Neşşâr, *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fi'l-İslâm*, II/221.

129 Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sedât*, VI/132; Tebrizî, *Reyhânetu'l-Edeb*, III/435.

130 Necâşî, *Ricâl*, II/311, No. 1050.

intisap ettiği söylenmektedir.[131] Daha sonra halkın isteği üzerine Rey'e gitmiştir. Çok güvenilir bir hadisçi olarak değerlendirilen bu âlim 381/991-992 yılında Rey'de vefât etmiştir.[132]

Şeyh Sadûk Ahbârî okuluna mensûp olup[133] zamanında Kum okulunun lideri durumunda idi.[134] İbn Bâbeveyh, Kur'ân-ı Kerîm, Hz. Peygamberin ve İmâmların sözlerini hareket noktası olarak görüyordu.[135] O, gelenekselciliği savunuyordu.[136] Kendisi kelâma karşı o kadar da dostca olmayan tutumunu çalışmalarında ortaya koymuştur.[137] Dîn meseleleri ile ilgili her hususta boş tartışmaların yasak olduğunu söyleyen yazar, sâdece kelâmda iyi yetişmiş kişiler için müsâade olduğunu söylemektedir.[138] Şeyh Sadûk'un üçyüze kadar eseri olduğu rivâyet olunmaktadır.[139] Necâşî onun eserlerinin büyük bir kısmının isimlerini saymıştır. Bu kitâplardan kelâmî yönü ağırlıklı olanları Tevhîd, Nübüvvet, Vasıyyet, Hilâfet, insanın yaratılışı konularını kapsamaktadır. Diğer kitâplar daha çok fıkıh ağırlıklıdır. Bu şahsın özellikle hadîse dâir eserleri ile şöhret bulduğu bir gerçektir. Muteber hadîs kaynaklarından dördüncüsü olan Men Lâ Yahduruhu'l-

---

131 Strothmann, *"Şîa"*, DİA, XI/508.

132 Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, VI/136; Necâşî, *Ricâl*, II/316; Hayâtı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn*, s.372 vd. , No. 121.

133 Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*, s. 314.

134 Jassim, M. Hussain, *The Occultation of The Twelfth İmam*, s. 124.

135 Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn*, s. 373.

136 Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, s.7.

137 Madelung, *"İmamism and Mu'tazilite Theology"*, s. 17.

138 Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İtikâdâti'l-İmâmiyye*, s. 42-43.

139 Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, VI/136; Necâşî, *Ricâl*, II/311; Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 262.

Fakîh[140] onun eseridir. Şeyh Sadûk'un kelâm açısından en önemli hizmeti şudur. Konumuzla ilgili îtikâda dâir günümüze kadar ulaşmış ilk Şiî eser olan[141] Risâletu'l-Îtikâdâtı[142] da o yazmıştır.[143] Bu kitâbı on iki Şa'bân, 368/979. yılda Cumâ günü bir mecliste ona İmâmiyye mezhebi hakkında yöneltilen sorulardan sonra yazmış olduğu söylenmektedir. Kitâp genel olarak temel kelâmî konuları ele almaktadır.

2. ŞEYH MÜFÎD

Daha çok Müfîd ismiyle bilinen Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân 338/949 yılında doğmuş ve 413/1022-1023 senesinde vefât etmiştir.[144] İbnu'l-Muallim olarak da tanınan Şeyh Müfîd, Şeyh Sadûk, Câfer b. Muhammed b. Kûluyah ve diğerlerinden ders almıştır.[145]

Şeyh Müfîd'in Adududdevle ile olan arkadaşlık ilişkilerinin[146], Büveyhîler döneminde âlimler için yaratılmış ortamın, bu âlimin başarısına büyük etkisi olmuştur.[147] O dönemin ünlü Şiî okulları Kum, Rey ve Bağdat

---

140 Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tasânîfi'ş-Şîa*, XXII/232, No. 6841; Strothmann, *"Şîa"*, İA, XI/508.

141 Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 450.

142 Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tasânîfi'ş-Şîa*, II/226, No. 887.

143 Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, VI/134-135; Eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Necâşî, *Ricâl*, II/312 vd.

144 Hayâtı hakkında daha geniş bilgi için bkz: Allâme Tebrîzî, *Reyhânetu'l-Edeb*, V/361; Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, VI/153; Tûsî, *Fihrist*, s.190, No. 710; Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn*, s. 356 vd, No. 120.

145 Tebrîzî, *Reyhânetu'l-Edeb*, V/363; Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, VI/156.

146 Sübhânî, *Buhûs fi'l-Milel ve'n-Nihal*, VI/594; Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn*, s. 363.

147 Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, VI/158-159.

okulları idi. Müfîd, Bağdat okulunun önemli şahsiyeti hatta lideri durumuna gelmişti.[148]

Şeyh Müfîd'in yetiştirdiği talebeler onun yolunu devâm ettirmişlerdir. Seyyîd Rızâ, Şerîf Murtazâ, Kerâcekî, Tûsî onun öğrencilerinden idiler.[149] İslâmî düşünce târihinde Şeyh Müfîd iki kat mîrasın sâhibi idi: H. III. asrın sonundan Mu'tezile düşüncesi ile ilişkili olan erken devir Şiî kelâmcıların, özellikle Nevbahtîlerin mîrası ve İbn Bâbeveyh'in temsîl ettiği gelenekçi Kum ekolünün mîrası. Mu'tezilî fikirlerle geleneksel İmâmî düşüncenin sentezi, onun kelâmî metodunun özünü oluşturmaktadır.[150] Daha önceleri sâdece ahbârla yetinen âlimler daha sonra kelâmcı konumunda kendi düşüncelerini savunmuşlardır. Bu değişikliği ilk olarak Şeyh Müfîd'in eserlerinde görmek mümkündür. Böylece Şeyh Müfîd ve onun talebesi Şerîf Murtazâ Şîa'nın düşünce târihinde rasyonel ekolü başlatmış oldular.[151] Şeyh Müfîd'in, mevcût kelâmî eserlerinden belli bir sistemin olmadığı ortaya çıkmaktadır. Onun eserlerinden çoğu soru-cevap şeklindedir ve bu çalışmalarda fıkıh, târih ve kelâm plansız (spontane) bir şekilde birbirine karışmıştır. Bu eserlerden sâdece biri, Evâilu'l-Makâlât belli bir düzen ve tertipleme içerisinde yazılmıştır. [152]

Şeyh Müfîd'in kendi hocası Şeyh Sadûk'tan farkı dînî tartışmalarda aklı kullanmayı savunmasıdır.[153] Müfîd'in Allâh'ın tekliği ve Adâlet konularında genellikle Bağdat Mu'tezile'si düşüncesine yakın fikirler

148 Madelung, *"İmamism and Mu'tazilite Theology"*, s. 21.

149 Tebrizî, *Reyhânetu'l-Edeb*, V/363; Necâşî, *Ricâl*, II/327, No. 1068.

150 Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid*, s. 395.

151 Müderrisî, *"Rationalism and Traditionalism in Shî'î Jurisprudence"*, s. 153.

152 Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*, s. 49-50.

153 Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*, s. 4.

sergilediği görülmektedir.[154] Ancak Şîa'nın temel konularında, özellikle İmâmet anlayışında Mu'tezile'den ayrılmaktadır.[155] Doğrusu Şeyh Müfîd, Mu'tezile ile Şîa arasını net bir çizgi ile ayırarak[156] Şiâ'nın kendine özgü kelâmının oluşmasına yardım etmiştir.

Şeyh Müfîd'in kelâmî açıdan en önemli eserleri Evâilu'l-Makâlât[157] ve Tashîhu'l-Îtikâdât'tır.[158] Evâilu'l-Makâlât[159] yüzellialtı konuyu cevaplandırmaktadır. Kitâp beş bahise ayrılmıştır:

1) Şîa ve Mu'tezile kavramları arasındaki fark, bu şekilde isimlendirilmelerinin sebebleri hakkında bahis

2) Şîa'nın kollarından İmâmiyye, Zeydiyye ve diğerleri arasındaki farklar hakkında bahis

3) İtikâdî konuların ayrıntılarında Şîa ve Mu'tezile arasındaki farklar hakkında bahis

4) îtikâdî meseleler hakkında görüşler ve onların delillerine işâret eden bahis

5) İtikâdî konulardan olmayan, aklî konular hakkında bahis

Kitapta yer alan konulardan bâzıları tamâmen kelâmî mâhiyet taşımaktadır. Bâzıları fıkhî, diğer kısmı da felsefî yönlere sâhiptir. Felsefî karakter taşıyan konular otuzaltıdır, usûle âit konular otuzikidir, fıkha dâir konular yirmibirdir. Fakat kitapta mevcût bulunan tüm konuların kelâmî

---

154 Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*, s. 4, 393.

155 Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*, s. 4.

156 Madelung, *"İmamism and Mu'tazilite Theology"*, s. 24.

157 Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tasânîfi'ş-Şîa*, II/472, No. 1844.

158 Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tasânîfi'ş-Şîa*, IV/193, No. 961.

159 Söz konusu baskı *Evâilu'l-Makâlât*'ın 1993. yıl Beyrût baskısıdır. *Evâilu'l-Makâlât*'ın II. baskısı olan bu kitap Dâru'l-Mufîd tarafından Şeyh Müfîd'in eserlerinin silsilesi adı altında neşredilmiştir.

konular olduğu veya kelâmî yönü ağır basan konular olduğunu da söylemek zorundayız. *Evâilu'l-Makâlât* 'ın yazarın eserleri içerisinde en sistematik eseri olduğu bilinmektedir.[160]

Tashîhu'l-Îtikâdâti'l-İmâmiyye de Şeyh Müfîd'in diğer önemli eseridir. Bu kitap, onun hocası Şeyh Sadûk'un *Risâletu'l-îtikâdât* adlı eserine bir reddiye gibidir. Daha genel bir bakış açısıyla bakarsak Şeyh Müfîd'in kendi çalışmaları ile Şiî kelâmında geleneksel Ahbârî yaklaşım tarzından akılcı Usûlî metoda doğru yol aldığı açıkça görülmektedir. Bu iki kitapta da Müfîd kendisinin Mu'tezileye ve Ahbârî ekole mensûp Şiîlere karşı olan tutumunu da ortaya koymaktadır.[161]

3. ŞERÎF MURTAZÂ

İlmu'l-Hudâ lakabıyla meşhûr Ebû'l-Kâsım Alî b. Ebî Ahmet Hüseyin, diğer ismiyle Şerîf Murtazâ h. 355/m. 965-66 senesinde dünyâya gelmiştir.[162] Şerîf Murtazâ ve kardeşi Şerîf Râzî Şeyh Müfîd'den ders almışlardır. Şerîf Murtazâ birçok kişiye ders vermiştir. Bunlardan Ebû Câfer Tûsî, Ebû Ya'lâ ed-Deylemî, Şeyh Takî b. Necmu'l-Halebî, Kâdî Saîd Abdulaziz, Ebû'l-Feth el-Kerâcekî, Ahmed en-Neysâbûrî'nin isimlerini sayabiliriz. Şerîf Murtazâ 436/1044-45'te vefât etmiştir.[163]

---

160 Şeyh Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 5-15; Mcdermott, *The Theology Al-Shaikh Al-Mufîd*, s. 49-50.

161 Mcdermott, *The Theology Al-Shaikh Al-Mufîd*, s. 22.

162 Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, IV/294 vd; Tebrizî, *Reyhânetu-Edeb*, IV/183 vd.

163 Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, IV/306; Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn*, s. 313 vd. , No. 104.

Murtazâ birçok konuda Mu'tezile'nin daha akılcı olan Basra ekolünün fikirlerine önem vermiştir.[164] Müfîd ise daha çok Bağdat ekolünün görüşleri doğrultusunda görüş belirtmiştir. Her iki âlim Tevhîd ve Adâlet konularında Mu'tezile ile ortak fikirleri paylaşmaktadırlar. Diğer konularda Mu'tezileye muhâlefet etmişlerdir.[165] Murtazâ ve Müfîd Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki boşluğu dolduran iki önemli şahsiyet olarak bilinmektedirler.[166] Hattâ, Şerîf Murtazâ görüşlerindeki benzerlikten dolayı Mu'tezilî sanılmıştır.[167]

Şerîf Murtazâ ahbârla delil getirme metoduna çok az başvuran, aklî delillere oldukça çok önem veren Usûlî bir âlimdir.[168] Kendisi Kitap ve Sünneti, âyet ve rivâyetlerdeki te'vîl yollarını çok iyi bilen, arapçaya hâkim, kelâmcı ve hadîsci, hitâbet ve şiir sanatlarını mükemmel kullanan birisidir.[169] Aklı Şîa kelâmında ilk defa ayrı bir delîl olarak ele almıştır.[170] Şerîf Murtazâ Şiî kelâmına birçok hizmet yapmıştır. Bunlardan en önemlisi aklı yüksek bir konuma getirrmesidir. Bununla Şîa kelâmının gelecekteki inkişâfı için zemin hazırlanmıştır. Eserlerinin sayısı hakkında Hansârî söylese de bunlardan Şerîf Murtazâ'nın çok eser yazdığı anlamını çıkarabiliriz. Necâşî, onun kelâma âit eserlerinden şunları zikretmiştir. *el-*

---

164 Madelung, *"İmamism and Mu'tazilite Theology"*, s. 26; Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*, s. 5, 377; Momen, *An İntroduction to Shi'i İslam*, s. 79.

165 Mcdermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*, s. 393.

166 Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 449; Madelung, *"İmamism and Mu'tazilite Theology"*, s. 26.

167 Şerîf Murtazâ, *Resâilu'ş-Şerîf el-Murtazâ*, I/9 (Mukaddime).

168 Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, IV/301; Madelung, *"İmamism and Mu'tazilite Theology"*, s. 25.

169 Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, IV/300,303.

170 Mcdemott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*, s. 8; Momen, *An İntroduction to Shi'i İslâm*, s. 79.

Mulahhas fî Usûli'd-Dîn, Cemelu'l-İlm ve'l-Amel, Takrîbu'l-Usûl, er-Redd alâ Yahyâ fî îtirâdihi Delîle'l-Muvahhidîn fî Hudûsi'l-Ecsâm, Mes'ele fî Kavnihi Teâlâ Âlimen, Mes'ele fî'l-İrâde, Tenzîhu'l-Enbiyâ ve'l-Eimme, Mes'ele fî Tevbe, Velâye min kıbeli's-Sultân, Kitâbu'ş-Şâfî fi'l-İmâme, Mugni fi'l-Ğaybe.[171] Bu eserlerden kelâm açısından en önemlisi *Resâilu'ş-Şerîf el-Murtazâ* isimli eserdir.[172] Bu eserde kelâmî, edebî, usûlî ve fıkhî konular bir arada işlenmiştir. Bu kitaptaki kelâmî konular yüzoniki meseleyi içine almaktadır. Bu temel kelâmî konular kitâbın farklı kısımlarına dağıtılmıştır.

Böylece Müfîd, Murtazâ ve Ebû Câfer Tûsî üçlüsü Şiî İlminin, özellikle kelâmın ve fıkhın inkişâfı için çok hizmetler yaptılar. Kelâm ilmini sisteme oturtarak akîde prensiplerinin müdâfaası için teorik esasları kurdular. Şüphesiz bunlar, ilk adım olarak değerlendirilmelidir. Daha sonraki âlimler bu esasları daha da orijinal ve mükemmel hâle getirmişlerdir.[173] Özellikle Müfîd ve Murtazâ devrinde Şiî kelâmı ana hatlarıyla oluşmuştur. Bu üçlünün önemli bir halkası olan Şerîf Murtazâ hakkında daha çok şey söylenebilir. Fakat konumuzun kapsama alanının dışına çıkmamak için bu kadarla yetinmek zorundayız.

4. EBÛ CÂFER ET-TÛSÎ

Şeyhu't-Tâife ünvânı ile tanınan Ebû Câfer Muhammed b. Hasan b. Alî et-Tûsî 385/995 yılında Tus'ta dünyâya gelmiştir. Şeyh Müfîd, Şerîf

---

171 Necâşî, *Ricâl*, II/102 vd; Eserleri hakkında bilgi için bkz. Sezgin, Fuat *Geschichte des Arabischen Schrifttums (Gas)*, II/597.

172 Kitabın elimizde olan baskısı 1405/1984 senesinde Kum şehrinde basılmış olup III ciltten ibârettir.

173 Momen, *An İntroduction to Shi'i İslam*, s.81.

Murtazâ gibi âlimlerin talebesi olmuştur.[174] Ebû Câfer bu zaman diliminde tefsîr, hadîs, kelâm, fıkıh v.s. ilimleri öğrenmiştir. Kendisi Şerîf Murtazâ vefât ettikten sonra onun yerine geçmiş ve Şeyhu't-Tâife lakabını alarak Şiîlerin dînî reisi konumuna yükselmiştir. Büveyhîler döneminden sonra Şiî-Sünnî kavgası yüzünden Ebû Câfer et-Tûsî'nin kitâpları câmi önünde yakılmış ve kendisi de Bağdattan Meşhede göçmek zorunda kalmıştır. Kendisinden üçyüzden fazla talebe ders almıştır. Bunların çoğu devrinin ünlü şahsiyetlerinden olmuştur. Şeyhu't-Tâife 460/1067 senesinde vefât etmiştir.[175]

Ebû Câfer et-Tûsî Usûlî idi.[176] Bu âlim, İslâmî ilim sahâlarından hemen hemen hepsinde eserler vermiştir. Tefsîr, hadîs, kelâm, fıkıh bu alanlardan sâdece birkaçıdır. Tefsîr sahâsında yazdığı eser et-Tıbyân'dır. Bu tefsîr Şiî tefsîr kaynaklarınınn en eskilerinden ve önemlilerinden biridir. Şîa hadîs târihinde meşhûr dört eserden üçüncü ve dördüncüsünü bu zat yazmıştır. Bu eserler Tehzîbu'l-Ahkâm ve İstibsâr'dır.[177] Kelâm sahâsında genel olarak hocası Şerîf Murtazânın yolunu devâm ettirmiştir.[178] Daha önce söylediğimiz gibi Müfîd, Murtazâ ve Ebû Câfer et-Tûsî üçlüsü Şiî kelâmının oluşması ve inkişâfı için çok çaba sarfetmişlerdir. Şunu da kaydetmemiz gerekir ki, Şeyhu't-Tâife zamanında Büveyhîler dönemi bitmiş ve Selcuk türkleri Bağdad'a hâkim olmuşlardır. Böylece Bağdat Şiî ilminin

---

174 Hattâ büyük bir nüfûz ve servete sâhip aynı zamanda comert biri gibi bilinen Şerîf Murtazâ ona oniki dinâr aylık bağlamıştır.

175 Hayâtı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, VI/216 vd; Tebrîzî, *Reyhânetu'l-Edeb*, III/325 vd; Karahan, *"Tûsî, Abû Ca'far"*, İA, XII(2)/130vd.

176 Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, VI/217.

177 Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tasânîfi'ş-Şîa*, II/14, No. 43.

178 Momen, *An İntroduction to Shi'i İslam*, s. 80.

merkezi olmak durumundan çıkmıştı. Bu devirde (h. IV) Ahbârî ekolün temsilcisi olan Kum Şiî faâliyetlerin merkezi durumuna geldi.[179]

Şeyhu't-Tâifenin muâsırı olan Necâşî yukarıda söylediklerimizden başka ve kelâma âit onun eserlerinden şunları zikretmiştir: *Kitâbu'l-Mufsih fî'l-İmâme, Mukaddime fî'l-Medhal ilâ İlmi'l-Kelâm, Kitâbu Telhîsi'ş-Şâfî fî'l-İmâme, Şerhu'l-Mukaddime ve huva Rıyâdatu'l-Ukûl.*[180] Ebû Câfer et-Tûsî'nin kelâma dâir yazdığı kitâplardan en önemlisi *el-İktisâd fîmâ Yeteallaku bi'l-İtikâd* adlı eseridir.[181] Kitap yedi kısım ve takdîmden oluşmaktadır. Kitâbın kısımlarını şöyle sıralaya biliriz:

1) Tevhîd. Bu kısımda Allâh Teâla'yı bilmeye götüren nazarın beyânı, Allâh Teâlâ'nın isbâtı ve sıfatları, Onun mâhiyyet, cisim, ârâz, hulul, yön gibi hususlardan münezzeh olması, Ru'yetullâh'ın inkârı, Tevhîd konuları ele alınmıştır.

2) Adâlet. Bu kısım hüsün ve kubuh, İstitâat, Teklîf, Lutuf, Aslah, İlim, Mârifet, Nazar, Ecel, Rızık, Fiyatlar gibi konuları içine almaktadır.

3) Va'd ve Vaîd. Bu kısımda İhbât, Şefâat, Îmân ve Ahkâm, Emr bi'l-Ma'rûf ve Nehy ani'l-Münker konuları işlenmiştir.

4) Nübüvvet. Bu kısım Nübüvvet, Mu'cize, İsmet, Nesih, Bedâ, Kur'ân-ı Kerîm'in îcâzı gibi konulara açıklık kazandırmaktadır.

5) İmâmet. Bu kısım İmâmetin vâcipliğine dâir aklî deliller, İmâmın sıfatları, Hz. Alî'nin imâmetine âit deliller, Onikinci İmâmın İmâmetinin tesbîti, Gaybet konularına ilişkin soruları cevaplandırmaktadır.[182]

---

179 Momen, *An İntroduction to Shi'i İslam*, s. 81.

180 Necâşî, *Ricâl*, II/332-333.

181 Kitabın elimizde olan baskısı 1399/1979 yılında Necef'te neşredilmiştir.

182 Bkz: Tûsî, *el-İktisâd fîmâ Yeteallaku bi'l-İtikâd*, s. 1-367

Son kısımda yazar fıkhî meselere değinmektedir. Kitapta dikkatimizi çeken hususlardan biri de konuların geniş olarak açıklanmasıdır. Daha önceki âlimler konulardan özet olarak bahsetmişlerdir. Ebû Câfer et-Tûsî'nin diğerlerinden başka bir farkı da konuları açıklarken birçok aklî ve sem'î deliller getirerek isbât yoluna gitmiş olmasıdır. Böylece Nevbahtîlerden bu yana durmadan inkişâf ve tekâmül eden Şiî kelâmı bu devirde daha da sistematik hâle gelmiştir.

5. NASÎRUDDÎN TÛSÎ

İslâmî ilimlerin yanında dünyâ bilim târihi için de çok büyük hizmetler yapmış olan Ebû Câfer Muhammed b. Muhammed b. Hasan Nasîruddîn et-Tûsî 597/1201 senesinde Tus şehrinde dünyaya gelmiştir. Tahsîlini önce babası Muhammed b. Hasan'dan almıştır. Babası, İbn Râvendî'nin talebesi olmuştur. İbn Râvendî ise Şerîf Murtazâ ve Şeyhu't-Tâife et-Tûsî'den ders almıştır. Nasîruddîn et-Tûsî'nin hocaları arasında Selîm b. Bedrân el-Mısrî, Burhânu'd-Dîn el-Hemdânî ve Abdulkerîm b. Tâvus'un isimlerini sıralayabiliriz. Nasîruddîn et-Tûsî'nin talebelerinden ise Mahmûd b. Mesût eş-Şîrâzî, Allâme İbn Mutahhar Hillî'nin isimlerini sayabiliriz. Büyük âlim, İsmâilîlerin yanında Sertaht ve Alemut'ta astronom olarak çalışmaya başladı.

Nasîruddîn et-Tûsî'nin Karmatî Hurşîtşah'ın emriyle Deylem kalesinde hapsedilmiş, Türkler bu kaleyi alıp Hurşîtşâhı katlettikten sonra Nasîruddîn et-Tûsî hapisten kurtulmuş ve vezîr yapılmıştır. Bu âlim siyâsette de kendisini ispatlamıştır. Bu büyük âlim her tarafa dehşet saçan Moğol istilâsı devrinde zülmü ile özellikle seçilen Moğol hükümdârı, İlhanlı âilesinin kurucusu Hülâgu hanın yanında müşâvir olarak çalışmıştır.

Nasîruddîn et-Tûsî kısa bir zamanda astronomi çihazları olan, zengin kütüphâneye mâlik bir ilmî merkez-Marağa resethânesini kurdu. Bu resethâne Âzerbaycan'ın kuzey batısındaki Şamahı şehri yakınındadır. Geometri, astronomi, matematik, coğrafya, felsefe, kelâm ilimlerinde söz sâhibi olan Nasîruddîn et-Tûsî ölümüne kadar saraydaki nüfûzunu korumuştur. 672/1274'te Bağdad'a yapılan sefer sırasında vefât etmiştir.[183]

Nasîruddîn et-Tûsî *Ahlâk-i Nâsırî, Hallu'l-Muşkilâti'l-İşârât, Kitâbu'r-Reml, Fahreddîn er-Râzî'nin Muhassalu'l-Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn* adlı eserine *Telhîsu'l-Muhassal* isimli tenkîdî şerh, *Evsâfu'l-Eşrâf, Fusûl, Zic-i İlhânî, Tahrîr Kitâbi'l-Menâzır ilâ Risâle fi'nikâsi-ş-Şuâât ve'initâfihâ, Muhtasar bi Câmi'l-Hisâb, Kitâbu't-Tezkira en-Nâsıriyye, Mi'yâru'l-Eş'âr* isimli eserlerini astronomi, geometri, fizik, mantık, felsefe, metafizik, tıp, matematik, ahlak, sosyoloji, poetika (şiir sanatı) ve başka sâhâlarda yazmıştır. Büyük ilim dâhisı olan Nasîruddîn et-Tûsî îtikâda dâir en önemli eserleri *Tecrîdu'l-Akâid* ve *Kavâidu'l-Akâid* isimlerini taşımaktadır.[184] Tahrânî'nin söylediğine göre yazarın *Tahrîru'l-Akâid* ismini verdiği eser *Tecrîdu'l-îtikâd* adıyla şuhret bulmuştur. Bu esere birçok şerh yazılmıştır. Onlardan birincisi Allâme Hillînin *Keşfu'l-Murâd* ismiyle tanınan şerhidir. Bu şerhlerden diğeri de Muhammed el-İsferâyinî'nin *Te'rîdu'l-İtimâd'* ıdır.[185]

---

183 Hayâtı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, VI/300 vd; Tebrîzî, *Reyhânetu'l-Edeb*, II/171 vd; Strothmann, *"al-Tûsî, Nasir al-Dîn"*, İA, XII(2)/132 vd; Wickens, *"Tûsî, Nâsır al-Dîn"*, The Encyclopedia of Religion, New York-1987, XV/98 vd; Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 395 vd; Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn*, s. 245, No. 86.

184 Strothmann, *"Nasîr al-Dîn al-Tûsî"*, İA, XII(2)/132-133.

185 Bu eserin şerhleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tasânîfi'ş-Şîa*, III/352 vd.

Eser altı bölümden oluşmaktadır.[186] Birinci bölümde yazar genel konulara eğilmiştir. Bu bölümde, vücûd ve ademden ve onların kısımlarından, mâhiyyet ve onun cüzlerinden, illet ve ma'lûlden bahsedilmektedir.

İkinci bölümde cevher ve ârâz konularından bahsetmektedir.

Kitâbın üçüncü bölümünde Allâhu Teâlâ'nın isbâtı, sıfatları ve fiilleri hakkında olan konular işlenmiştir.

Kitabın en kısa bölümü olan dördüncü bölümde de nübüvvet konularını ele alınmıştır.

Kitâbın en geniş bölümü olan beşinci bölümde imâmet konularından bahsedilmektedir.

Altıncı bölümde meâd, va'd ve vaîd konuları çalışılmıştır.

Bu eserde dikkatimizi çeken şeylerden biri de konuların felsefe ağırlıklı olarak işlenmesi ve konuların kısa ve öz olarak ele alınmasıdır. Bu özellik de Nasîruddîn et-Tûsî'nin her şeyden önce felsefeci olmasından kaynaklanabilir. Bu eserden İslâm terminolojisindeki, özellikle Şîa'ya mahsûs kelâmî ve felsefî kavram ve terimlerin oluştuğunu ve tam olarak sistemleştiğini görüyoruz. Nasîruddîn et-Tûsî devri artık oturmuş olan Şiî kelâmının orijinal, kendine özgü bir yol tuttuğunu ispât etmektedir. Bu âlim kendi çalışmalarında felsefî ve kelâmî konuları akıl ve mantık ışığında mükemmel bir şekilde örerek, İslâm kültürünü güzide eserlerle zenginleştirmiştir.

---

186 *Tecrîdu'l-İtikâd* 'ın elimizde olan baskısı h. k. 1407. yıl neşridir. Kitap Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî tarafından tahkik edilmiştir.

6. İBNU'L-MUTAHHAR EL-HİLLÎ

Allâme Hillî lakabıyla tanınan Cemâluddîn Ebû Mansûr el-Hasen b. Yûsuf b. Alî b. Mutahhar Hillî 648/1250 senesinde Irak'ta bulunan Hille şehrinde dünyâya gelmiştir. Allâme Hillî babasından ve Muhakkık Hillî'den dersler alarak yetişmiştir. Daha sonra Burhâneddîn en-Nesefî, Nasîruddîn et-Tûsî, Şâfiî olan Alî b. Ömer el-Kazvînî, İzzuddîn el-Vâsitî ve başka hocalardan ilim öğrenmiştir. En çok etkisinde kaldığı hocası Nasîruddîn et-Tûsî olmuştur. Allâme Hillî onun eserlerinden birçoğuna şerh yazmıştır.

İbn Mutahhar Hillî de birçok talebelere ders vermiştir. Bunlardan oğlu Fahreddîn Muhammed, yeğenleri Amîduddîn ve Ziyâu'd-Dîn el-A'racî, Kutbuddîn er-Râzî isimlerinin özellikle kaydedilmesi gerekir. İlhanlılar devletinin başçısı olan ve 709/1309'da Şiî olduğunu söyleyen Olcaytu Allâme Hillî'yi başkent Sultâniye'ye dâvet etti. Bu dönem Şiîler için refah devri olsa da uzun sürmedi. Olcaytu öldükten sonra onun yerine geçen oğlu Ebû Saîd Bahadır hanın devrinde devlet yine sünnîliğe döndü.[187] Allâme Hillî de yeniden Sultâniye'den Hille'ye göçtü ve 726/1325 senesinde vefât etti.[188]

Allâme Hillî kelâm, fıkıh, mantık, felsefe gibi değişik ilim sâhalarında eserler yazmıştır. Bu eserlerin sayısını beşyüze çıkaranlar olsa da yüz yirmi beş gibi daha ma'kûl rakamlar söyleyenler de vardır.[189] Allâme Hillî'nin

---

187 Şâkir, Mahmûd, *Hz. Âdem'den Bugüne İslâm Târihi,* VI/110.

188 Hayâtı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât,* II/269 vd; Brockelmann, *Geschichte der Arabichen Litteratur,* Leiden-1949(Brill); Brockelmann, *Geschichte der Arabischen Litteratur Zweiter Supplement band,* Leiden-1938 (Brill), II/206-209; Âmilî, *Âyânu'ş-Şîa,* I/136; Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa,* s. 397; Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn,* s. 82, No. 30.

189 Bu eserler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Schmidtke, *The Theology of al-Allâma al-Hillî,* Berlin-1991, s. 74-98.

kelâma dâir yazdığı eserlerden bâzılarını şöyle sırayabiliriz. *Menâhicu'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn, Nehcu'l-Musterşidîn fî Usûli'd-Dîn, el-Ebhâsu'l-Mufîde fî Tahsîli'l-Akîde, Keşfu'l-Fevâid fî Şerhi Kavâidi'l-Akâid, İstiksâu'l-Bahs ve'n-Nazar, el-Elfeyn fî İmâmeti Emîri'l-Mu'minîn Alî b. Ebî Tâlib, İsbâtu'l-Vasıyye li'l-İmâm Alî b. Ebî Tâlib, Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-Îtikâd.* Kelâma dâir olan bu eserlerden de daha çok önem taşıyanı *el-Bâbu'l-Hâdiye Aşer'* dir.[190] Tahrânî'nin söylediğine göre bu eser Şeyhu't-Tâife Ebû Câfer et-Tûsî'nin *Misbâhu'l-Muctehid* isimli eserine eklediği onbirinci babdır. Bu nedenle eser böyle isimlendirilmiştir.[191]

Allâme Hillî hakkında son olarak şunları söyleyebiliriz. İbn Mutahhar Hillî'nin bâzı görüşleri Mu'tezile'nin Basra ekolüne yakındır. İslâm âleminin ünlü sîmalarından olan Kâdı Abdulcebbâr'ın (415/1025) talebesi Ebu'l-Hüseyin el-Basrî (436/1044) ve Fahreddîn er-Râzî (606/1209) onun daha

---

190 Kitâbın elimizde olan baskısı Mikdâd es-Seyyûrî'nin *en-Nâfi Yavme'l-Haşr* isimli şerhi ve Mahdûm el-Hüseynî'nin *Miftâhu'l-Bâb* adlı şerhini de içeren 1365. yıl Tahran neşridir. Kitâbın 64 sayfası Mikdâd es-Seyyûrî'nin *en-Nâfi Yavme'l-Haşr fî Şerhi Bâbi'l-Hâdiye Aşer* isimli şerhidir. Kitâbın diğer kısmında, yâni 65-219. sayfalarında Mahdûm el-Hüseynî'nin *Miftâhu'l-Bâb* adlı şerhi yer almaktadır. Kitâbın sonunda (s. 221-292) *el-Bâbu'l-hâdiye Aşer* 'de istifâde olunmuş âyet ve hadîs fihristleri ve bâzı terimlerin, kitap ve fırka isimlerinin, ve yer adlarının açıklamaları verilmiştir.

Şerhlerin her ikisi yedi fasıldan oluşmaktadır. Birinci fasıl İsbât-ı Vâcib hakkındadır. Seyyûrî şerhinin 5-9. sayfalarında yer alan bu fasıl sâdece bir konuyu cevaplandırmaktadır. Kitâbın ikinci kısmını oluşturan Mahdûm el-Hüseynî'nin *Miftâhu'l-Bâb* isimli şerhinde ise bu fasıl 79-97. sayfalardadır. Bu şerhte de birinci fasıl yalnız bir başlıktan oluşmuştur. Mikdâd es-Seyyûrî şerhinde 9-18. sayfaları ihâta eden ikinci fasıl Sıfât-ı Sübûtiye'den bahsetmektedir. Mahdûm el-Hüseynî şerhinde ise bu fasıl 98-129. sayfaları kapsamaktadır. Seyyûrî'nin *en-Nâfi Yavme'l-Haşr'* ında 18-24. sayfalarında olan üçüncü fasıl Sıfât-ı Selbiyye konularına açıklık kazandırmaktadır. Bu fasıl *Miftâhu'l-Bâb* 'ın 129-151. sayfalarındadır. Seyyûrî, 25-33. sayfalarda bulunan dördüncü fasılda Hillî'nin Adâlet görüşünü açıklamaktadır. Hüseynî ise 151-168. sayfalarda yer alan dördüncü fasılda müellifin Adâlet hakkındaki görüşlerini tartışmaktadır. Seyyûrî şerhinin 34-39. sayfalarında Nübüvvet bahisleri hakkında görüşler ortaya konmuştur. Hüseynî 169-178. sayfalarda Hillî'nin bu konuda ortaya koyduğu görüşleri şerh etmektedir. 39-50. sayfalarda yer alan altıncı fasılda Seyyûrî İmâmet konularına değinmektedir. Hüseynî ise 179-205. sayfalarda İmâmet konularını tartışmaktadır. 52-57. sayfalarda yer alan yedinci fasılda Seyyûrî, Hillî'nin Meâd görüşünü açıklığa kavuşturmaktadır. Hüseynî'nin bu konuya getirdiği açıklama kitâbın 206-219. sayfalarındadır.

191 Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tasânîfi'ş-Şîa*, III/5, No. 4.

çok etkilendiği şahıslardır[192]. İbn Mutahhar el-Hillî Usûlî bakış açısını benimsemiş bir âlimdir. Hattâ İmâmiyye içinde Usûlî ekolü zirveye çıkaran şahıs olarak algılanmaktadır. Böylece İbn Mutahhar Hillî devrinde Şiî kelâmı artık tam oluşmuş ve sistemleşmiş olarak karşımıza çıkmaktadır.

7. FEYZ EL-KÂŞÂNÎ

Daha çok Feyz el-Kâşânî gibi tanınan Muhsin b. Murtazâ b. Mahmûd 907/1502. yılda Kum şehrinde dünyâya gelmiştir. İlim öğrenimi için seyâhât etmek istediği zaman, önce babası ona izin vermemiş daha sonra müsâade etmiştir. Böylece Feyz el-Kâşânî ilim elde etmek için Kâşân'dan Şîrâz'a göçmüştür. Feyz el-Kâşânî hadîsi Mâcid el-Bahrânî'den, aklî ilimleri kayınpederi Mollâ Sadrâ'dan, diğer ilimleri Şeyh el-Bahâî Muhammed b. Hüseyin b. Abdussamed el-Âmilî, Muhammed Tâhir b. Muhammed Hüseyin, Halîl el-Gâzî el-Kazvînî, Şehîd es-Sânî, Muhammed Sâlih'den ve babası Murtazâ b. Mahmût'tan öğrenmiştir. Feyz el-Kâşânî'nin talebeleri arasında Muhammed Bâkır el-Meclisî, Ni'metullâh el-Cezâyirî, Kâdî Saîd el-Kummî'nin isimlerini özellikle kaydetmemiz gerekir. Feyz el-Kâşânî 1091/1680. yılda 84 yaşında Kâşân bölgesinde vefât etmiştir. [193]

Ahbârî ekolüne mensûp muhaddis, kelâmcı, fakih, şâir, yazar olarak bilinen Muhsin Feyz farklı alanlarda ikiyüz kadar eserler vermiştir.[194] Bu

---

192 Schmidtke, *The Theology of al-Allâma al-Hillî*, s. 254.

193 Hansârî, *Ravdâtu'l-Cennât*, VI/79 vd; Tebrîzî, *Reyhânetu'l-Edeb*, IV/369; Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, Mukaddime.

194 Feyz el-Kâşânî'nin eserleri hakkında daha geniş bilgi için bkz. Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn*, s.121 vd, No. 46.

eserlerden en meşhûrları şunlardır. 1) *el-Vâfî.* [195] 2) *Mehaccetu'l-Beydâ fî İhyâi'l-Ehyâ.*[196] 3) *Tefsîru's-Sâfî.*[197] 4) *Aynu'l-Yakîn.*[198] 5) *Kitâbu İlmi'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn* [199].Bu eser dört bölümden oluşmuştur. Birinci bölümde Allâhu Teâlâ'nın var olması, tekliği, sıfatları, isimleri ve fiillerinden bahsedilmektedir. İkinci bölüm Meleklerin sınıfları, insan ruhları ve şeytanlar hakkındadır. Üçüncü bölümde Peygamberlere olan ihtiyaç, onların vasıfları, mûcize, ilhâm ve onların farkı, Resûl, Nebî, İmâm, Velî kavramları ve onların arasındaki farklar, Kitaplar ve Kur'ân-ı Kerîm'in faziletleri ve Ehl-Beyt'in fazileti, Onikinci İmâm'ın gaybeti ve onun ortaya çıkışının alâmetleri, Kıyâmet günü hakkında bilgi verilmiştir. Dördüncü bölümde Âhiret günü, ölüm ve ondan sonra olan hâllerden ve şehitlerden bahsedilmektedir.

Feyz el-Kâşânî'nin bu eserindeki bölüm başlıklarından de görüldüğü gibi Şîa'nın îmân esasları Ehl-i Sünnet'in inanç esaslarına çok yakındır. Geç dönem Şiî kelâmının bir mümessili durumunda olan Feyz el-Kâşânî Ahbârî ekolüne mensûpluğunu nassa çok bağlı kalmasıyla vurgulamaktadır. Feyz el-Kâşânî'nin dikkat çeken diğer yönü de kavramlar üzerinde durmasıdır.

---

195 Yûsuf el-Bahrânî'nin söylediğine göre bu kitap onbeş cüzden ibârettir. Yüz elli bin beytten oluşan bu eser 1068/1657. yılda yazılmıştır.

196 Yetmiş üç bin beytten oluşan bu eser 1046/1636 senesinde yazılmıştır.

197 Müellif yetmişbin beyte ulaşan bu eseri 1075/1664 senesinde bitirmiştir.

198 Onikibin beytten oluşan bu eser 1036/1626 senesinde yazılmıştır.

199 Bu eser hakkında daha geniş bilgi için bkz. Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ Tasânîfi'ş-Şîa*, XV/326, No. 2095.

İlmu'l-Yakîn beşyüz ondörtbin beytten ibârettir. Bu eser 1042/1632 senesinde yazılmıştır. Elimizde olan *İlmu'l-Yakîn* eseri h. k. târihle 1400. yılda basılmıştır. Kitap II ciltten ibârettir. Kitâbın I. cildinin ilk sayfalarında müellifin hayâtı ve eserleri hakkında bilgi verilmiştir. II. cildin sonunda fihristler kısmı vardır. Kitapta geçen Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinin, hadîslerin, ünlü şahısların ve mevzûların fihristleri 1090-1232. sayfalarda yer almaktadır.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞÎÎ KELÂM SİSTEMİNDE BİLGİ KAYNAKLARI

İnsan varolduğu günden bu yana, gerek kendini ve gerekse içinde bulunduğu dış âlemi tanımak ve bilmek için çaba sarfetmiştir. Bunun için de düşünürler uzak geçmişten bu yana bilgi elde etme yollarını, ulaşılan bilginin doğruluk payını, hakikatle ne kadar bağdaşdığını, bilginin sınırlarını araştırmışlardır. Fakat bilgi nazariyesi ayrı bir ilim sâhası olarak sâdece üç asırlık bir geçmişi vardır. Bilgi kuramı, her ne kadar Batılı filozoflar tarafından tasnif edilerek ortaya konsa da İslâm filozof ve düşünürleri de eserlerinin ilk sayfalarında bilgi nazariyesinin konularına yer vererek ona gösterdikleri önemi sergilemişlerdir.

Bilgi teorisinin bilginin imkânı, kapsamı ve sınırları, standartları, doğruluğu gibi problemlerine girmeden bilginin kaynakları konusunda temel felsefî yaklaşımlara bakalım. İnsanın bilgiyi kazanmada iki yetisi vardır. Bunlardan birincisi akıl, düşünme yeteneği, ikincisi duyular, algılama ve gözlemleme yeteneğidir.[200] Bunların ilim elde etme vâsıtası olduğu Kur'ân-ı Kerîm'de de ifâde edilmiştir. Nitekim Nahl sûresinin 78. âyetinden insânın dünyâya geldiği zaman hiçbir şey bilmediği anlaşılmaktadır. Daha sonra kulak, göz ve duyular vâsıtasıyla dış dünyâyı algılayarak bilgi

200 Kant, *Critique of Pure Reason*, s. 189.

edinmektedir.[201] Bilginin kaynakları problemi bunlardan hangisinin bilgiyi elde etmede rolü daha fazladır, akıl kendi başına bilgi elde ede bilir mi, yoksa yalnız duyu ve algılar vâsıtasıyla bilgi elde edilir gibi sorulara cevap aramaktadır. Bu soruları cevaplamak için öne sürülen görüşler, bu iki yetiden birine aşırı derecede önem vererek diğerini önemsememe gibi durumlara da yol açmıştır. Felsefe târihinde duyu ve aklın doğru bilgiyi vermede yetersiz olduğunu söyleyerek başka bilme yetisini, insanı "doğrudan bir seziş ve araçsız bir kavrayış"la eşyânın bilgisine vakıf kılan sezgi'yi ortaya koyan farklı gruplar da vardır. Bilgi elde edilmesinde ana kaynak olarak akıl yürütme ve düşünceyi görenlere "akılcılar" (rasyonalistler)[202], duyular, gözlem ve deneyi esas kaynak olarak kabûl edenlere ise "deneyciler" (ampiristler) denir.[203] Akılcı filozoflara Platon, Descartes, Spinoza, Leibniz, İbni Sinâ, deneyci filozoflara Epikuros, J. Locke, D. Hume, Condillac, A. Comte vb. örnek verilebilir.[204]

İslâm terminolojisinde Medâriku'l-Ulûm veya Esbâbu'l-Ulûm gibi bilinen bilgi (ilim) vâsıtaları konusuna girmeden önce ilim kavramı üzerinde durmamız gerekir. İlim, elde edilmesi bakımından zarûrî ve istidlâlî (nazarî) olmak üzere iki kısma ayrılır.[205] Fazla düşünmeden, kendiliğinden ve kaçınılmaz bir şekilde meydana gelen bilgi zarûrî bilgidir. Nazarî ilim

---

201 Sübhânî, *Nazariyyetu'l-Ma'rife*, s. 87-88. (Âyette geçen "hiçbir şeyi bilmeme" değişik şekillerde yorumlanmıştır.)

202 Descartes, *Discourse on Method and The Meditations*, s. 27-28.

203 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 361; Condillac, *İnsan Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme*, s. 24.

204 Ayer, *The Problem of Knowledge*, s. 41 vd; Arslan, Ahmed, *Felsefe'ye Giriş*, s. 19.

205 Bâkillânî, *Temhîdu'l-Evâil veTelhîsu'd-Delâil*, s. 26.

bilinmeyeni elde etmek için bilinenleri nazar ve istidlâle baş vurarak uygun bir şekilde işlemek sûretiyle meydâna gelir.[206]

İslâm düşünce târihinde önemli yerleri olan şahıslardan bâzılarının ilim nazariyesiyle ilgili görüşlerine gelince Mu'tezile mezhebine mensup olan Kâdî Abdülcebbâr, Allâh Teâlâ'nın vâcip kıldığı ilk şeyin ne olduğu konusunda kendisine yöneltilen soruya şöyle yanıt vermiştir: Allâhu Teâlâ'yı bilme zarûrî olarak elde edilen bilgilerden olmadığından dolayı O'nu bilmeğe götüren nazar ve düşünce insana vâcip kılınan ilk şeydir.[207] Kâdî Abdülcebbâr akıl, Kitap ve Sünneti delîl olarak almaktadır. Ona göre, Allâh Teâlâ'yı bilmek yalnız akıl vâsıtasıyla mümkündür.[208] Mu'tezilî düşünceye göre, aklen iyi olan şey husun, aklın kötü olarak kabul ettiği şey ise kubuhtur.[209] Bu konu târih boyu fikir ayrılıklarına sebep olmuştur.[210]

İlk dönem Eş'ârî kelâmının temsilcisi konumunda olan Bâkillânî (403/1013) ilmin sınırları, kısımları ve vâsıtalarına kitabının ilk sayfalarında yer vermiştir. Medâriku'l-Ulûm başlığı altında duyu organları hakkında konuşan müellif bilgi kaynaklarını esâsen duyulara indirgemiştir.[211] İstidlâl konusunu ayrı bir başlık altında işleyen Bakillânî burada akıl ve nazar konularına da değinmiştir.[212]

İlk dönem Eş'ârî kelâmının başka bir mümessili İmâmu'l-Harameyn el-Cüveynî (478/1085) de nazar ve düşüncenin önemini kaydetmektedir.

206 Bâkillânî, *Temhîd*, s. 27.

207 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 39.

208 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 88.

209 Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, s. 564-565.

210 Bu konuya daha sonra değineceğiz.

211 Bakillânî, *Temhîd*, s. 28 vd.

212 Bakillânî, *Temhîd*, s. 33 vd.

Bilgi kaynağı olarak sâdece duyuları kabûl edenleri tenkit ederek onların yanıldıklarını ortaya koymaktadır.[213] O, insanı bilgiye götüren nazar vâciptir, der. Fakat Cüveynî'ye göre bu vücûbiyyet şer'îdir. Mu'tezile'ye göre ise akıl, vâcipleri bilebilir. Bu nedenle nazarın da vâcipliği akıl vâsıtasıyla bilinir. Cüveynî daha sonra Mu'tezile'nin bu görüşünü eleştirmektedir.[214] İmâmu'l-Harameyn'e göre akıl bir şeyin husun veya kubuhluğu için karar veremez. Husun ve kubuh yalnız şerîati koyanın karârıyla tâyin edilir.[215]

Fahreddîn er-Râzî'ye (606/1209) göre, akıl tüm hakikatleri bilmek için yeterli değildir.[216] Ona göre nazar ve düşüncenin vâcip oluşu, Mu'tezile'nin söylediğinin aksinedir, yânî akla dayalı değil, sem'îdir.[217] Son dönem Eş'ârî kelâmını temsîl eden Fahreddîn er-Râzî'ye göre, husun ve kubuh da şer'îdir. Dolayısıyla bir eylemin sevap veya cezâya lâyık olması aklın bulabileceği bir şey değildir.[218]

Mâtüridî kelâmının önde gelen şahıslarından Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed Mâtüridî'nin (333/944) ise dînin kendisiyle bilindiği kaynakları, yâni dînin kaynağını ikiye ayırmıştır: Nakil ve akıl.[219] Daha sonraki kısımda dînin kaynakları duyular, haber ve nazar olmak üzere üçe çıkarılmıştır.[220]

---

213 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtıı'l-Edille fî Usûli'l-İ'tikâd*, s. 3-4.

214 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 8 vd.

215 Cüveynî, *Kitâbu'l-İrşâd*, s. 258.

216 Râzî, *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn*, s. 43.

217 Râzî, *Muhassal*, s. 46-47.

218 Râzî, *Muhassal*, s. 202.

219 Mâtüridî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 4.

220 Mâtüridî, *Kitâbu't-Tevhîd*, s. 7.

Mâtürîdî kelâmının diğer önemli ismi Ebû'l-Muîn en-Nesefî (508/1114) de ilim vâsıtalarını üçe ayırmıştır. Sağlam duyular, Haber-i Sâdık ve Akıl.[221] Ebû'l-Muîn en-Nesefî bilgi kaynaklarından olan aklı ayrıca bir başlık altında işleyerek ona verdiği önemi ortaya koymuştur.[222]

Mâtüridî kelâmının diğer bir temsilcisi olan Nûreddîn es-Sâbûnî (580/1184) de bilgi edinme vâsıtalalarını üç kısımda ele almıştır: Duyular, doğru haber, aklî tefekkür. Sâbûnî, doğru haberi iki kısma ayırmıştır. Bunlardan birincisi mütevâtir haberdir. Mütevâtir haber, yalan söylemek konusunda ittifâk edebilecekleri tasavvur olunamıyan topluluktan işitilen haberdir. Meselâ, uzak şehirlerin, târihe mâlolmuş hükümdarların varlığını bilmek bu çeşit haberlerdendir. Bu kısım, zarûrî ilim ifâde eder. İkinci kısım, peygamberlerin gösterdiği mucize ile doğruluğu bilinen haberdir. Bu haberin de istidlâl yoluna başvurularsa kesinliği ortaya çıkabilir. Sâbûnî akıl yoluyla elde edilen bilgiyi de iki kısımda ele almıştır. Bunlardan birincisi zarûrî, diğeri istidlâlî bilgidir.[223]

Şiî müelliflerden Şeyhuttâife Ebû Câfer et-Tûsî'ye göre mârifet bir şeyi olduğu gibi bilmektir. O da birçok Şiî ve Sünnî düşünürler gibi ilmi zarûrî ve iktisâbî olarak ele almaktadır.[224] Diğer Şiî yazarlar da ilmi aynen bu şekilde kısımlara ayırmışlardır.

Düşünce târihinde bilgi kuramı ile ilgili söylenen bâzı fikirlere baktıktan sonra Şiî kelâm sisteminde bilginin kaynakları konusunda ortaya konulan görüşleri inceleyebiliriz. Şimdilik sâdece bilginin kaynaklarının Şiî kelâm sisteminde de akıl, nakil ve duyular olarak kabûl edildiğini, fakat

---

221 Nesefî, *Tabsıretu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, I/24.

222 Nesefî, *Tabsıretu'l-Edille*, s. 27.

223 Sâbûnî, *Mâtürîdiyye Akâidi*, s. 55 vd.

224 Tûsî, *el-İktisâd fîmâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, s. 155-156.

içeriğinin ve taşıdığı anlamın farklı olduğunu söylemekle yetineceğiz. Çünkü Şiî kelâmında bilgi kuramının ele alınış şekli Mu'tezilî görüşlere daha yakındır.

A. BEŞ DUYU

İnsan kendi dışında olan eşyâ hakkında bilgi elde etmek için duyu organlarını kullanmaktadır. Duyular dış dünyâdaki nesneyi, yer, zaman, durum, keyfiyet ve kemiyet vb. ilişkileriyle idrâk eder. Duyular ilim elde etme vâsıtalarından biridir.[225] Modern felsefe çevrelerinde de duyunun tam bir tanımı yapılamamıştır. Duyum hâdisesinin fizikî veya rûhî olduğu konusunda değişik görüşler ortaya konmuştur. Bir grup bilgin duyum olayının tamâmen zihnî (ruhî) olduğunu söylerken diğerleri, duyulan şeylerin zihinden bağımsız var olabilen fizikî nitelikler taşıdığını savunmaktadır. Duyum sürecini açıklarken rûhî hâdiseleri fizikî çerçevede ele alma eğiliminde olan materyalizme rağmen birçok bilgin, duyumlar ve idrâk psikolojisinin temeline zihnî açıklamaları yerleştirmiştir.[226] Bilgi kaynaklarından biri olan sağlam duyu organları kelâmcılara göre beştir:

1. Bâsıra. Gören göz.
2. Sâmi'e. İşiten kulak.
3. Şâmme. Koklayan burun.
4. Zâika. Tad alan ağız.
5. Lâmise. Temâs eden deri.[227]

---

225 Hillî, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, s. 39; Sübhânî, *Nazariyyetu'l-Ma'rife*, s. 137.

226 Thomas, *"Sensation"*, Encyclopedia Britanica, I-XXIII, XX/222 vd.

227 Tûsî, *Tecrîdu'l-İtikâd*, 159-161.

Duyu organlarından birinin kaybı veya eksikliği, bilginin o oranda eksikliğine sebep olur. Bilgiye doğru insan nefsini iten şey, insanın duyularıdır. Onların nefse aktaracağı biçimler, bilginin ilk başlangıcını teşkil ederler. Duyu organları büyük önem taşımaktadır. Çünkü tecrübe dünyâsından tamâmen idrâk vâsıtasıyla haberdar olmak mümkündür. Duyular olmasaydı, insan herhangi bir şeyi idrâk edemezdi. Bütün tabiî olay ve nesneler ancak duyularla algılanmaktadır. Duyulardan elde edilen bilgiler, akıl ile ulaşılan bilgiler gibi kalıcı olmayıp çok kısa zamanda yok olmaya meyillidirler. Maddeye bağlı olduklarından, maddenin zevâliyle yok olurlar. Görülen, işitilen, dokunulan, tadılan ve koklanan şeylerden irtibat kesildiği zaman bütün bu duyu faaliyetleri durur, algılanan şeyler de duyulardan silinir. Duyu verileri geçicidir. Duyu ile algılanan her şeyde etkilenme sözkonusudur. Duyu var olan şeylerin ve o şeylerin bir bakıma niteliklerinin bilgisini verdiğinden, yakîn olmaktan çok uzak basit ve geçicidir. Başka bir özellik de onların yanıltıcı olmalarıdır. Böylece duyu organlarının bilgi kaynaklarından biri olduğu açıktır. Fakat zaman zaman bizi yanılttıkları da bilinmektedir. Fizyolojik psikolojik araştırmalara göre duyu organı ve sinirlerin duyu verilerini şartlandırması ve hatta oluşturması, hallüsinasyon ve illüzyonun birer zihnî hayalden ibâret oluşu duyu verilerinin objektif algılanışı fikrini sarsmaktadır. Böylece duyu verilerinin kesin olmadığı, bütünü kuşatmadığı da dikkate alınırsa duyulara dayanılarak verilen hükümlere sonuna kadar güvenilemeyeceği anlaşılmaktadır.[228]

Bilim ve felsefenin aradığı doğruyu yansıtan ve genel-geçer olan bilgiyi vermekte duyuların yeterli olmayacağı açıktır. Sokrates, Platon ve

---

228 Daha geniş bilgi için bkz: Atkinson, *Psikolojiye Giriş*, I/141-180; Dwelshauvers, *Psikoloji*, s. 191-223; Woodworth, *Bugünün Psikoloji Cereyanları*, s. 17 vd.

Aristoteles gibi akılcı filozofları bilgiyi başka bir zeminde aramaya iten sebep de budur. Aristoteles'e göre bilgi duyumla başlar, ancak duyum değildir. Platon daha da ileri giderek şöyle söylemiştir: Bilgi ne duyumla başlar, ne de duyuma ihtiyaç gösterir. Yalnızbaşına akıl bilgi kaynağıdır. İnsan zihnini deney öncesinde üzerinde hiçbir şey bulunmayan beyaz bir kağıda veya boş bir levhaya benzeten (tabula rasa) Locke (1632-1704) bilginin bütün kaynağını deneyde, gözlemde bulmaktadır. Locke zihnin, deneyin verdiği verileri işlemesini reddetmez. Fakat zihni yalnızca duyumların toplamına indirgemeye çalışanlar da vardır ki, bu görüşe duyumculuk (sensationalisme) denir.[229]

İslâm Ansiklopedistleri olan İhvân-ı Sefâ bilgiyi "zaman" açısından bir tasnîfe tâbi tutmaktadır. Şimdiki zaman duyumlarla bilinmekte, geçmiş zaman haberlerin işitilmesiyle (nakil, okuma, araştırma vs.) gelecek zaman ise, ispat ve ilhamla bilinebilecektir.[230]

Şiî düşünürlerinden olan Şeyh Müfîd'e göre, duyularla bilmek üç türlü gerçekleşmektedir. Bunlardan biri Allâh Teâlâ'nın fiilidir, ikincisi hissedenin, üçüncüsü ise diğer şahsın fiilidir. Genellikle hissedenin seçeneği olmadan Allâh Teâlâ'nın yapmasıyla ortaya çıkan yıldırım sesi, soğuk ve sıcağın olması, rüzgarın sesi ve bunlara benzer olaylar üç türden birincisine âittir. Hissedenin hissedilecek şeyi hissedebilmesi için gözlerini açmak, kulaklarıyla duyabilmek gibi eylemlerin ardından elde ettiği bilgi ikinci tür fiil sonucu ortaya çıkmaktadır. Başka bir şahsın bağırmak, dövmek gibi fiilleri sebebiyle bağrılan ve dövülen kişinin hissettiği duyular üçüncü tür eylem sonucunda gerçekleşmektedir.[231] Şeyh Müfîd'e göre tüm duyuların

229 Locke, *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, s. 85.

230 Yakıt, *İhvân-ı Safa Felsefesinde Bilgi Problemi*, s. 31.

231 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 90.

hissedilecek eşya ile bilavasıta veya dolaylı yolla temasta olması gerekir. Örneğin gözden çıkan ışınların görülecek eşya ile veya ondan çıkanla temasta olması gerekir.[232]

Şiî düşünce târihinin güzide temsilcilerinden Nasîruddîn et-Tûsî "cüz'îleri anlama yetisi" olarak nitelendirdiği duyuları şöyle anlatmaktadır:

1. Dokunma (lems) duygusu tüm bedeni kapsamaktadır. Soğukluk, sıcaklık, kuruluk ve yaşlık türünden olan olayları algılamaktadır.

2. Tad alma (zevk) duygusunun benzerlik ve zıtlıktan uzak bir şekilde tatları algılamak için ağızdaki rütûbetin aracılığına ihtiyâcı vardır.

3. Koku (şemm) alma duygusu ise kokuyu buruna iletmesi için havaya muhtaçtır.

4. İşitme (sem') duygusu basınca uğramış havanın kulağa ulaşmasına dayanmaktadır. Böylece sesler kulağa ulaşarak anlam kazanır.

5. Görme duygusu (basar) ışık ve renge bağlı olan bir yetidir.

Müellif duyularla ilgili bahiste ayrıca fantazi, rüyâ, hayal, vehm ve hâfıza gibi konulara da değinmiştir. Bu büyük âlim duyuları refleks ve etkileşim olarak adlandırmıştır.[233]

Sünnî kelâm sisteminde olduğu gibi Şiî kelâm sisteminde de beş duyu ile elde edilen bilgiler zarûrîdir.[234] Bu bilgiler delîl ve istidlâle muhtaç değildir. Bundan dolayı kendilerinde şüphe ve tereddüt bulunmaz. Fakat tabiî ki bunun için duyuların sağlıklı olması gerekir. Böylece Şiî kelâmcıların da duyuların nitelikleri, fonksiyonları ve bilgi elde etmede taşıdıkları önem konusunda diğer İslâm mezheplerinden pek farklı görüşlerinin olmadığı kendi sözlerinden anlaşılmaktadır.

---

232 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 137 vd.

233 Tûsî, *Tecrîdu'l-İ'tikâd*, s. 162, 165-169.

234 Tûsî, *Tecrîdu'l-İ'tikâd*, s. 171.

B. AKIL

Felsefe ve mantık terimi olarak akıl, varlığın hakikatini idrâk eden, maddî olmayan, fakat maddeye tesir eden basit bir cevher; maddeden şekilleri soyutlayarak kavram haline getiren ve kavramlar arasında ilişki kurarak önermelerde bulunan, kıyas yapabilen güç demektir. İnsanın her çeşit faaliyetinde doğruyu yanlıştan, iyiyi kötüden ve güzeli çirkinden ayıran bir güç olarak akıl, ahlâkî, siyâsî ve estetik değerleri belirlemede en önemli fonksiyonu taşımaktadır.[235]

Akıl insanı diğer canlılardan ayıran ve onu sorumlu kılan temyîz gücü, düşünme ve anlama melekesi gibi tanımlanabilir. Akıl insanın her türlü eylemlerine anlam kazandıran ve ilâhî emirler karşısında insanın yükümlülük ve sorumluluk altına girmesini sağlayan bir güçtür. Akılla Allâh Teâlâ'nın mevcûdiyetinin, tekliğinin ve adâletinin bilgisine varılır. Akıl mûminin dostu ve delîlidir.[236] Akıl vâsıtasıyla nübüvvet ve Peygamberlerin gönderilmesinin vâcipliği tespit edilir. İnsanı diğer canlılardan, yâni hayvanlardan ayıran en önemli vasıf en büyük zenginlik akıldır. İnsandan yalnız aklın olmaması veya eksikliği ile ayrılan hayvanlar, deliler ve çocukların mükellef olmamaları da aklın özellikle din konusunda taşıdığı önemi göstermektedir.[237] Kur'ân-ı Kerîm'de de buna delâlet eden bir çok âyete rastlamak mümkündür. "AKL" kökünün türevleri Kur'ân-ı Kerîm'in

---

235 Bolay, *"Akıl"*, DİA, II/238.

236 Reyşehrî, *Mîzânu'l-Hikme,* Akıl, VI/404.

237 Müfîd, *el-Akl fî Usûli'd-Dîn*, s. 72.

kırkdokuz âyetinde değişik şekillerde geçmektedir.[238] Bu âyetler esâsen insanın doğruyu bulmak için aklını kullanması, düşünmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Muhammedî er-Reyşehrî'nin ifâdesiyle, Allâh Teâlâ'nın yarattığı ilk şey olan akıl[239] konusuna verilen önem sünnetten de ortaya çıkmaktadır. Buna Ehl-i Beyt yoluyla rivâyet olunan ahbâr da delâlet etmektedir.Örneğin insanın dostunun kendi aklı, düşmanının da cehli olduğu hakkında olan haber de aklın önemini ifâde etmektedir. Başka bir misâl Cebrâil'in Hz. Âdem'e akıl, hayâ ve dînden birini seçmesi, Hz. Âdem'in seçiminin de akıldan yana olduğu hakkında gelen haberdir.[240] Bu tür haberlerden örneklerin sayısını artırmak mümkündür.

Akıl insana Allâhu Teâlâ tarafından bahşedilmiş olan en büyük nimettir. Muhammedî er-Reyşehrî'ye göre en sağlam esâs olan akıl[241] hakkında İslâm mezheplerinden Mu'tezilîler "iyinin iyi, kötünün kötü olduğu kendisiyle bilinen bir yetenektir" şeklinde tanım getirmektedirler. Mu'tezilî yaklaşım tarzına göre Allâh'ı bilmeyi gerekli kılan akıldır. Bu bilme imkânını farz olarak insana yükleme de aklın ortaya koyduğu bir hükümdür. Aslına bakılırsa Allâh nazar yoluyla bilinir ve bu nazarın da akılla bilinmesi görüşü Ehl-i Sünnet kelâmcıları tarafından da kabûl edilmiştir. Fakat Ehl-i Sünnet'e göre Allâh'ı bilmenin gerekli ve farz olduğunu din bildirir.[242] Eş'ârîlere göre

---

238 Bu âyetlerden bâzıları şunlardır: *Bakara* 2/73, 76, 242; *Âli İmrân* 3/65, 118; *el-En'âm* 6/32, 151; *el-Mu'minûn* 23/80; *es-Saffât* 37/138; *el-Mülk* 67/10; *el-Furkân* 25/44; *el-Ankebût* 29/35; *Hucurât* 49/4; *el-Haşr* 59/14.

239 Reyşehrî, *Mîzânu'l-Hikme*, Akıl, VI/395; Tehânevî, *Keşşâfu İstilâhâti'l-Funûn*, II/1195.

240 Akıl konusunda rivâyet olunan haberler için bkz: Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, Kitâbu'l-Akl ve'l-Cehl, I/10-29.

241 Reyşehrî, *Mîzânu'l-Hikme*, Akıl, VI/396.

242 Atay, *"Bilgi Teorisi"*, AÜİFD, XXIX/6-7.

akıl ilimdir ve dînin bildirdiği emir ve yasakları anlamak için bir âlettir. Hanefîler aklın bâzı şeyleri kavrayabileceğini kabûl ederler.[243]

Şiî bilginlerden Usûlîler ise aklı nazarî ve pratik olmak üzere iki kısımda ele almışlardır. Nazarî akıl, bilinmesi gerekenlerin veya hakikatı olan olayların idrâkıdır. Pratik akıl işlenmesi gerekenlerin idrâkı, yâni aklın bir eylemin, fiilin işlenmesi veya işlenmemesi hakkında verdiği hükümdür.[244] Usûlîlere göre akıl Usûlu'd-Dîn'de ve bâzı furu' konularında tek kaynaktır.[245] Ahbârîler fıtrî nazarî aklın hüccet oluşunu inkâr etmiyorlar. Fakat pratik aklın delîl olup-olmadığında şüpheye düşmüşlerdir.[246]

İnsanı mutluluğa götürecek bilgi, duyuların bilgisi değil aklın bilgisidir. Aklın bilgisi ise, bütünüyle akledilir olan soyut kavramlardır, yânî küllîlerdir.[247] Tehânevî de aklın küllîlerin idrâk edilmesi için kullanıldığını söylemektedir.[248] Akıl ile meydana gelen bilgi ya zorunlu (bir şey hem yok, hem var olamaz, bir şeyin bütünü parçasından daha büyüktür gibi) veya akıl yürütme ile irâdeye dayalı (kesbî) olur. Bu akıl yürütme çeşitli bilimlerde kullanılır. Akıl yürütme üç türlüdür: Dedüksiyon (kıyas, tâlil), indüksiyon (istikra, tümevarım), analoji (temsîl).

Şeyh Müfîd'e göre İmâmiyye ve Mu'tezile'nin Bağdat ekolü aklın bilgi elde etmek ve sonuca varmak için nakle ihtiyâcı olduğunda ittifâk etmişlerdir. Akıl nakilden ayrı bir şey değildir. Teklîfin ilk önce Peygamber

---

243 "Ehl-i Sünnet" mezheplerinin husun ve kubuh konusunda getirdikleri deliller hakkında daha geniş bilgi için bkz. Garavî, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, s. 193-203.

244 Garavî, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, s. 187.

245 Garavî, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, s. 205.

246 Garavî, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn*, s. 208.

247 Tûsî, *Tecrîdu'l-İtikâd*, s. 108.

248 Tehânevî, *Keşşâfu İstilâhâti'l-Funûn*, II/1194.

tarafından gelmesi ve başlatılması gerekir. Şeyh Müfîd'in söylediğine göre Mu'tezile'nin Basra ekolü, aklın nakilden ayrı yalnızbaşına her şeyi bilebileceğini düşünmektedirler.[249] Çünkü dînimiz ilk önce akıllara hitap etmektedir. Bu sebepten dolayı akla aykırı olan bir şeyin de nakilde yer alması imkânsız gözükmektedir.

Şeyh Müfîd şöyle demektedir: Allâh Teâlâ'yı, onun Peygamberlerini bilmek iktisâbîdir. Bu, İmâmiyye ve Bağdat ekolünün görüşüdür.[250] İktisâbî ilim Allâh'ın sebeplerine tevessül eden kulun kendi gayret ve irâdesi yoluyla onda meydana getirdiği bilgidir. Zarûrî ilim, Allâh Teâlâ'nın, "bilen"in nefsinde-kendisinin irâde ve gayreti olmaksızın-meydana getirdiği bilgidir.[251] Şeyh Müfîd'e göre duyular vâsıtasıyla hakikatı idrâk edilemeyen her şeyin, o cümleden Allâh Teâlâ'nın, Peygamberlerinin ve dîninin zarûrî olarak bilinmesi doğru değildir. Bunların bilgisine bir tür kıyas yolu ile ulaşılır. Böylece bu bilgi iktisâbî karakter taşımaktadır.[252] Şeyh Müfîd'in anlayışına göre tüm haberlerin doğruluğunu bilmek istidlâl yoluyla mümkündür.[253]

Şerîf Murtazâ iyi ve kötünün akılla bilinebileceği konusunda şöyle düşünmektedir: İnsanların aklına göre husun veya kubuh olan şey Allâh Teâlâ'ya göre de öyledir.[254] Şerîf el-Murtazâ Allâh Teâlâ'nın bilgisine nakille değil, akılla ulaşıldığı görüşündedir. Çünkü nakil yalnız Allâh Teâlâ

---

249 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 44.

250 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 61.

251 Sâbûnî, *Mâtüridiyye Akâidi*, s. 55.

252 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 88. Kıyâs (ta'lîl, tümdengelim, dedüksiyon)-küllî önermeler vâsıtasıyla yeni ve cüz'î neticeye ulaşmaya denir.

253 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 89.

254 Şerîf Murtazâ, *Resâilu'ş-Şerîf el-Murtazâ*, III/177.

bilindikten sonra delîl olabilir. Bu ünlü Şiî âlim Allâh Teâlâ'nın bilinmesinde İmâmların sözlerinden istifâde olunmasını kabul edenlere karşı çıkarak, İmâm'ın İmâm olduğu yolundaki bilgilerin de Allâh Teâlâ'nın bilgisine dayandığını söylemektedir. Bu konuda İmâmların sözlerini delîl olarak alanlar İmâmların nazar vâsıtasıyla bilindiğini düşünmektedirler.[255]

Şeyhu't-Tâife Ebû Câfer et-Tûsî'ye göre îtikât konuları yalnız nazar vâsıtasıyla bilinebilir. Onlara nazardan başka bir yolla ulaşmak mümkün değildir. Eşyânın bilgisine ulaşmanın dört yolu vardır. Bunlardan birincisi eşyâyı zarûrî olarak bilmektir. Örneğin ikinin birden daha çok olduğu, bir cismin aynı anda iki yerde olamayacağı gibi bilgiler buna âittir. Diğer yol idrâk yoludur. Duyular vâsıtasıyla müşâhede edilen ve anlaşılan bilgiler bu kısımda yer almaktadır. Üçüncü yol haberler ve rivâyetler vâsıtasıyla elde edilen bilgileri içine almaktadır. Dördüncü yol istidlâl ve nazar yoluyla kazanılan bilgileri kapsamaktadır. Daha önce ifâde ettiğimiz üzere îtikât konularında bu yollardan en doğrusu nazardır. Bu yüzden taklit yolu doğru yol olarak kabul edilmemiştir. Allâh Teâlâ'yı bilmek için de nazar yoluna başvurulmalıdır.[256]

Nazar-fikir, bir şey üzerinde düşünmek anlamlarına gelmektedir. Nazar aynı zamanda ilim ifâde etmektedir.[257] Ebû Câfer et-Tûsî'ye göre de husun ve kubuh konularında akıl ön plandadır. Müellife göre bir şeyin iyi veya kötü oluşu akılla bilinir.[258] Nasîruddîn et-Tûsî'nin öğretilerinde duyular ve akıl aynı derecede önem taşımaktadır. Ona göre hissî kavrayışla eşyâların zâhirî cihetleri hakkında bilgi elde edinildiği halde akıl vâsıtasıyla

---

255 Şerîf Murtazâ, *Resâilu'ş-Şerîf el-Murtazâ*, I/127.

256 Tûsî, *el-İktisâd fîmâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, s. 25-27.

257 Tûsî, *el-İktisâd fîmâ Yeteallaku bi'l-İ'tikâd*, s. 158-160.

258 Tûsî, *el-İktisâd fîmâ Yeteallaku fî'l-İ'tikâd*, s. 86.

onların mâhiyeti idrâk edilir. Duyulardan her biri, eşyâların ve olayların yalnız bir ciheti hakkında bilgiye sâhiptir. Örneğin görme görünebilenlerden başka, duyma seslenenlerden başka hiçbir şeyi algılayamaz. Duyular mâhiyetin idrâkında âcizdir. Akıl ise duyuların hangi kuvvet ve vâsıtalara mâlik olduğunu, duyuların yanlışlarının sebeplerini bulabilir ve doğrularla yalanları ayırabilir niteliktedir.

Bu büyük âlim duyuların sınırlı olduğunu söylese de onları idrâk kaynağı olarak kabûl etmektedir. Ona göre duyu ayrılıkta genel fikir oluşturmuyor, fakat genel fikir ve ilimlerin anahtarı hiss ve duyudur. İdrâk eşyâ ve olayların insân bilincinde pasif inikâsı değildir.[259] Nasîruddîn et-Tûsî'ye göre akla karşı çıkabilecek bir delîl tespit edilmemiştir.[260] İbn Mutahhar Hillî, Nasîruddîn et-Tûsî'nin *Tecrîdu'l-İ'tikâd* eserine yazdığı *Keşfu'l-Murâd* isimli şerhinde şöyle söylemiştir: Akıl küllîleri idrâk etmektir. İdrâk ise cüz'îleri hiss etmektir.[261] İbn Mutahhar Hillî *Bâbu'l-Hâdiye Aşer* adını taşıyan eserinde Allâh Teâlâ'yı ve O'nun sübûtî ve selbî sıfatlarını ve diğer îtikât esâslarını bilmenin vâcip olduğunu söylemiştir. Eseri şerh edenlerden biri olan Mikdâd es-Seyyûrî *en-Nâfî Yavme'l-Haşr* isimli şerhinde bunun aklî ve sem'î delillerini ortaya koymuştur.[262] Allâme Hillî husun ve kubhun bilinmesi konusunda aklın hâkim rol oynadığını vurgulamıştır. İbn Mutahhar'a göre eğer akıl onları iyi veya kötü olarak nitelendirirse nakil de onları aynen değerlendirecektir. Fakat müellif yalanın birtakım durumlarda kötü olmadığının Şâri' tarafından bildirildiğini örnek

---

259 Memmedov, *Âzerbaycan Felsefesi Târihi*, s. 246.

260 Tûsî, *Tecrîdu'l-İ'tikâd*, s. 155.

261 Hillî, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İ'tikâd*, s. 144.

262 Hillî, *el-Bâbu'l-Hâdiye Aşer*, Mikdâd b. Abdullâh es-Seyyûrî ve Mahdûm el-Huseynî'nin şerhleri ile birlikte, thk. Mehdî Muhakkık, Tahran-1365, s. 3.

verirken büyük ihtimalle bâzen naklin belirleyici olduğunu ortaya koymak istemiştir.[263]

Feyz el-Kâşânî de bilgi kaynakları olarak duyular, akıl ve nakli delîl kabul etmektedir.[264] Fakat bunların arasında daha çok nakle önem verdiği bariz bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Müellif Allâh Teâlâ'nın gözlerden saklı olduğu gibi akıllar için de gizli kaldığını söylemektedir.[265] Yazara göre Allâh Teâlâ'nın bilinmesi yalnız O'nun isim ve sıfatlarının bilinmesi ile meydâna gelmektedir. Peygamberler ve melekler Allâh Teâla'yı bilmelerine göre derecelere ayrılmaktadırlar.[266] Feyz el-Kâşânî Allâh Teâlâ'yı bilmenin nakil yoluyla gerçekleştiğini naklî delillerle ortaya koymaktadır.[267] Feyz el-Kâşânî Allâh Teâlâ hakkındaki bilgilerin fıtrattan olduğunu naklî delillerle ileri sürmektedir.[268] Fakat genelde diğer Şiî kelâmcıların eserlerinde akla ve aklî delillere daha çok yer verdikleri gözlemlenmektedir.

Şiî kelâmında aklın rolü konusunda esâsen birbirine zıt iki akım ortaya çıkmıştır. Bunlardan biri tüm bilgilerin zarûrî olduğu, o cümleden Allâh Teâlâ'yı bilmenin de zarûrî olduğu görüşüdür. Bu görüşte olanlar nazar ve istidlâlin ilim elde etmede hiçbir kıymeti olmadığını iddia etmişlerdir. Bu görüşü paylaşanlar kaldırılmayacak teklîflerin de verilebileceğini belirterek, bilgi kaynağının sâdece Peygamberler ve onlardan sonra İmâmlar olduğunu söylemişlerdir. Diğer görüşte olanlar bunlara karşı çıkarak istidlâl ve nazarın ilme götürdüğünü ve Allâh

263 Hillî, *Bâbu'l-Hâdiye Aşer*, s. 25.

264 Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, I/33.

265 Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, I/39.

266 Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, I/40.

267 Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, I/24 vd.

268 Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, I/30.

Teâlâ'nın da nazar ve istidlâl yoluyla bilindiğini ve aklın bir delîl olarak Peygamberlerden önce ve sonra alındığını ileri sürmüşlerdir.[269] Fakat akılcı görüşte olanlara göre ilk farz, Allâh Teâlâ'yı bilmek için nazar etmek ve düşünmektir.

Şeyh Müfîd kendi görüşünü bilgi elde etmek için nazar ve düşünmenin akıl yoluyla farz olduğu, bu konuda naklî deliller var olsa da bunların sâdece irşâd için olduğu şeklinde beyân etmiştir.[270] Bu âlim, nazarın vâcip olduğu, hattâ aklî vâciplerin ilki olduğu yönünde olan fikirlerini kendi kitabında yansıtmaktadır.[271] İmâmiyye'ye göre, akıllı kişiye Yaradanını bilmek, tanımak, ulûhiyyetinde bir olduğuna, rab oluşunda, ortağı, benzeri bulunmadığına, yaratmak, rızık vermek, öldürmek, diriltmek, yoktan var etmek, varı yok etmek gibi işleri, şeriki olmaksızın yaptığına inanmak gerekir ki, bu inanç, akıllı kişinin aklının da hükmedeceği bir inançtır.[272] Bu, Şiî kelâmında akla ve düşünceye ne kadar önem verildiğini göstermektedir.

Aklî hükümler iki şekilde olabilir: Şer'î ve aklî hükümler. Bu ayırım dînî hüküm vermede aklın ne kadar müstakil hüküm vermesine bağlıdır. Bağımsız aklî hükümlere örnek olarak "âlem değişkendir, her değişken şey hâdistir" ifâdesini verebiliriz. Çünkü buradaki iki öncül de başka hiçbir vâsıta olmadan verilmiş aklî hükümlerdendir. İkinci türe misâl olarak "hac farzdır, her şer'an farz olan şey aklen de yükümlülük getirmektedir" ifâdesini söyleyebiliriz. Buradaki öncüllerden biri şer'î hükümdür, diğeri ise akla

---

269 Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 103.

270 Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 101.

271 Müfîd, *el-Akl fî Usûli'd-Dîn*, s. 117.

272 Kâşifu'l-Gita, *Ca'ferî Mezhebi ve Esâsları*, s. 46.

dayanmaktadır.[273] İmâmiyye Şîa'sı aklı delîl olarak alma konusunda Mu'tezile ile görüş birliği içerisindedir.[274]

Kelâmcıların hemen hepsi aklın vazgeçilmesi imkânsız bir epistemolojik fonksiyonunun bulunduğunu onaylamakla beraber onun bütün varlık ve olayların bilgisini kuşatmadaki gücü konusunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Mu'tezile ve Şîa'nın büyük çoğunluğu, insanların peygamberler tarafından getirilen vahiy bilgilerine muhtaç olduğunu kabûl etmekle birlikte aklı mutlak bir bilgi kaynağı olarak görmüşler, ona daima nakil karşısında hata yapmaz bir hakem rolü vermişlerdir. Çünkü onlara göre akıl, Allâh Teâlâ'nın varlığını bilmesi, iyi ile kötüyü, güzel ile çirkini belirleyebilmesi yanında Allâh'ın sıfatları ve âhiret hayatının mahiyetini bilebilecek bir yeterliktedir. Şîa'nın Ahbâriyye ekolünün, Usûlîler'den farklı olarak nakle son derece bağlı olduğunu da söylemek gerekir.

Şîa'da yol "akıl" yolu olmakta, insan için "Usûl-i Dîn"i aklen bulmak vâcip sayılmakta; naslar ise, bu akıl ve tefekkürle varılan gerçeği teyid, tafsil ve tahkim yolunda fonksiyon icrâ etmektedir. Şîa'nın akılcı tutumunun Mûtezile'den daha kesin bir tavır içinde olduğunu belirtenler de vardır.[275] Şîa'nın bu akılcı tutumunu da olumlu karşılamak gerekir.

C. HABER

İnsan kendi çevresinde yer alan varlıklara ilişkin ortaya çıkan olaylar hakkında elde ettiği bilgilerden başka, akıl yoluyla, bilinemeyen duyular

---

273 Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 113; Garavî, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, s. 188.

274 Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 115.

275 Yetik, *İslâm Düşünce Târihinde Mezhepler*, s. 209.

ötesinde gerçekleşen olaylar hakkındaki bilgilere haber vâsıtasıyla ulaşabilir.

Diğer İslâm mezheplerinde olduğu gibi İmâmiyye Şîa'sına göre de nass dendiği zaman Kitap ve Sünnet anlaşılmaktadır. Kur'ân-ı Kerîm, diğer adıyla Kitap konusunda esâsen hiçbir ihtilâf yoktur. Fakat Sünnet konusunda bâzı farklılıklar söz konusudur. Sünnet Şîa'ya göre iki kısma ayrılmaktadır. Bunlardan birincisi Hz. Peygamber'den rivâyet olunmuş hadîslerdir. Diğeri ise Ehl-i Beyt'e mensup İmâmlardan rivâyet olunmuş hadîslerdir. Bunlar birlikte "dînî zâhirler" olarak da isimlendirilmektedir. Hz. Peygamber'den ve Ehl-i Beyt'ten gelen hadîslerle çelişmediği sürece sahâbîlerden gelen sözler de kaynak olarak kabûl edilmektedir.[276]

Vahiyle ilgili şunu da söylememiz gerekir ki, Şiîlerle sünnîler arasındaki ihtilâflardan birisi de sünnîlerin nass döneminin Hz. Peygamber'in vefâtı ile bitmiş sanmalarıdır. Bu yüzden onlar h. II. asrın sonlarında kendilerinin nass döneminden uzak olduklarını düşünmektelerdir. Halbuki Şiîler nass dönemini Onikinci İmâm'ın gaybetine kadar, gaybeti kübrâ'ya, yâni 329/941. yıla kadar uzatmışlardır.[277]

1. KUR'ÂN-I KERÎM

Müslümanlar Kur'ân-ı Kerîm'in Allâh Teâlâ tarafından insanlara gönderilmiş bir delîl olduğunu kabûl etmektedirler. Mu'tezile bilgi kaynaklarından akıl ile Kur'ân'ın hangisinin diğerine dayanak olduğu konusunda ihtilâf etmiştir. Kur'ân-ı Kerîm mi akıl için asıldır, yoksa akıl mı Kur'ân-ı Kerîm için asıldır. Şîa ise Kur'ân-ı Kerîm'in diğer kaynaklara asıl

276 Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 116.

277 Garavî, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, s. 70.

olduğunu, başka bir ifâdeyle diğer kaynakların ona dayandığı ve onun üzerine binâ edildiği kanâatindedir. Sünnet ve aklın ise ondan sonra ikinci derecede olduğu Şîa tarafından ortaya konulmuştur.[278]

a. TAHRÎF İDDİASI

Şîa târihinde Kur'ân-ı Kerîm'in tahrîf edildiği, bâzı kelimelerin, âyet ve sûrelerin çıkarıldığı gibi iddialar da ileri sürülmüştür. H. IV. asrın ortalarına kadar eser telîf eden İmâmiyye âlimleri tahrîf konusunda şu iddiaları ileri sürmüşlerdir:

1) Kur'ân-ı Kerîm indirildiği gibi cem edilerek korunmamıştır.[279]

2) Kur'ân-ı Kerîm 17000 âyetten ibârettir.[280]

3) Fatma mushafı elimizdeki Kur'ân'ın üç misli büyüklüğündedir.[281]

4) el-Beyyine sûresi Kureyş'ten yetmiş kişinin ismini içeriyordu. Bu kadar uzun sûre tahrîf sonucu değiştirilmiştir.[282] el-Ahzab sûresi el-En'âm sûresinden daha uzun bir sûre olmuştur. Fakat Ehl-i Beyt'in faziletiyle ilgili kısımlar sonradan çıkarılmıştır.[283]

5) İddialara göre Kur'ân-ı Kerîm'in bir çok yerinden Hz. Alî, Ehl-i Beyt ve İmâmlar hakkında olan ifâdeler, bâzı yerlerden de düşmanların ve münâfıkların isimleri çıkarılmıştır.[284]

---

278 Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 117.

279 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I/228.

280 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, II/634.

281 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I/239.

282 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, II/631.

283 Zehebî, *et-Tefsîr ve'l-Mufessirûn*, III/81.

284 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I/412 vd.

6) Rivâyete göre İmâm Muhammed Bâkır Cebrâil'in getirdiği Bakara 2/59. âyetinin farklı olduğunu söylemiştir.[285]

7) Ebû Câferden gelen haberlere göre, Nisâ sûresinin 168. âyeti aslı itibâriyle farklıdır.[286]

8) Tahrîflerle ilgili böyle rivâyetler çoktur.[287]

Tahrîfe inanan Şiî âlimlerin en büyük dayanakları, bu tür rivâyetlerdir. Bunların büyük bir kısmı, Şîa'nın mûteber hadîs mecmûalarında yer almaktadır. Görüldüğü gibi ilk Şiî âlimler genellikle Kur'ân'ın tağyîr ve tebdîle mâruz kaldığını, bir çok âyetin, nâzil olduğu asıl şekliyle Kur'ân-ı Kerîm'de yer almadığını iddia edegelmişlerdir. Daha sonraki asırlarda, özellikle h. V. asırdan itibâren, bâzı Şiî âlimlerin Kur'ân-ı Kerîm'in tahrîfiyle ilgili rivâyetlere sâhip çıkmadıkları ya da onları tevîl ettikleri görülmektedir.[288]

Tahrîf iddialarına ilk karşı çıkanlardan biri de Şeyh Sadûk olmuştur. Şeyh Sadûk Kur'ân-ı Kerîm'in insanların elinde olandan daha fazla olmadığını söylemiştir. Daha sonra halka göre sûrelerin sayısının yüzondört olduğu, fakat aslında 93. ed-Dühâ ile 94. İnşirâh sûrelerinin ve 105. Fîl sûresi ile 106. Kureyş sûresinin bir tek sûre olduğu konusunda fikir belirtmiştir. Aynı zamanda İtikâdât isimli eserinde Kur'ân-ı Kerîm'de yeralmayan birçok vahyin indirildiği, ancak bunların Kur'ân olmadığı husûsunda rivâyetler de yeralmaktadır.[289]

---

285 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I/423, No. 58.

286 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I/424, No. 59; Âyette geçen "Keferû" kelimesi rivâyette yer almamıştır.

287 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I/424, 433-434; II/619, 633.

288 Yılmaz, "Şîa'nın Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri", *Târihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, s. 177.

289 Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye*, s. 99-103.

Şeyh Müfîd Kur'ân-ı Kerîm'in artırılması ve azaltılması husûsunda şunları söylemiştir: Kur'ân-ı Kerîm'in te'lîfinde olan ihtilâf ve bâzı zâlimlerin ona yaptıkları ilâveler ve çıkarmalar konusunda Hz. Peygamber'den İmâmlar kanalıyla bir çok ahbâr rivâyet olunmuştur. Kur'ân-ı Kerîm'in te'lîfinde ihtilâftan anlaşılan sonra gelenin öne geçirilmesi ve daha önce gelenin sonraya geçirilmesi, nâsih ve mensûhun bilinmesi, Mekkî ve Medenîlerin tertip sırasıdır. Noksana gelince bu akıl almaz bir şeydir. Bu konuda Mu'tezile ve başkaları uzun uzun konuşarak bu iddiayı reddetmişler. İmâmiyye'den bir çoğuna göre Kur'ân-ı Kerîm'den ne bir kelime, ne bir âyet, ne de bir sûre çıkarılmamıştır. Fakat Hz. Alî'nin mushafında kaydettiği te'vîl ve indirilme hakikatına uygun olarak manâlarının tefsîri kaldırılmıştır. Onlar Tâ-Hâ 20/114. âyetini delîl getirerek tümüyle Allâhu Teâlâ'nın sözü olmasa da te'vîlin de bir anlamda Kur'ân-ı Kerîm olarak isimlendirildiğini söylemektedirler. Dolayısıyla, Şeyh Müfîd'e göre, bu da Kur'ân-ı Kerîm'den bâzı şeylerin çıkarıldığını iddia edenlerin sözlerinin benzeridir. İlâvelere gelince bu, bir taraftan yanlış, bir taraftan da doğru olabilir. Bunun mümkün olmayacak yönü, Kur'ân-ı Kerîm'e yaratılmışlardan her hangi birinin hiç kimsenin anlamayacağı şekilde bir sûreyi artırmasıdır. Bu olayın olabilecek tarafı bir harf veya kelimenin artırılmasıdır. Fakat müellif bunun da gerçekleştiğinde emin değil. Bu konuda Şeyh Müfîd'in söylediğine göre Câfer es-Sâdık'tan gelen rivâyet de destekleyici mâhiyettedir. Bu haberler, Benî Nevbaht'tan Kur'ân-ı Kerîm'de ilâve ve azaltılmaların olduğuna dâir gelen rivâyetlerin aksinedir.[290]

Feyz el-Kâşânî Kur'ân-ı Kerîm'in tahrîf edilerek değiştirilmesi, birçok şeylerin çıkarılması ve tertip edildiği gibi olmaması türünden, bize göre

---

290 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât,* s. 80 -82.

imkânsız olayların gerçekleştiğine dâir olan rivâyetleri kitâbına almıştır.[291] Daha sonra kendisi bu rivâyetlere karşı çıkmış ve Kur'ân-ı Kerîm'den bu rivâyetlerin aleyhinde deliller getirmiştir. Fakat karşı çıkmasına rağmen rivâyetleri tamâmen atmamış, onları te'vîl etme yoluna başvurarak bu rivâyetlerin manânın tahrîf edilerek istenilen yönde yorumlandığını anlatmıştır.[292] Tabiî Feyz el-Kâşânî'nin bu konuda gelen rivâyetleri atmaması müellifin Ahbârî ekolüne mensup olmasından ileri gelmektedir.

Şiî âlimlerden el-Hûî tahrîfin bir kaç anlamı olduğunu, onlardan bâzılarının ittifâkla Kur'ân-ı Kerîm'de mevcût olduğunu bâzısının ise olmadığını belirtmiştir. Tahrîfe verilen anlamlardan birincisi Nisâ 4/46. âyetinde bildirildiği gibi bir kelimenin ve s. yerinin değiştirilerek başka yere götürülmesidir. Hûî'ye göre bu tür tahrîf Kur'ân'da vardır. Tahrîfin kullanıldığı ikinci anlam harf veya harekenin artırılması veya çıkartılmasıdır. Bu anlamda olan tahrîf de Kur'ân-ı Kerîm'de yer almaktadır. Üçüncü tahrîf türü ise bir veya iki kelimenin artırılması veya azaltılması şeklindedir. Hûî, bu tür tahrîfin İslâm'ın başlarında, sahâbe devrinde ortaya çıktığını ve o zaman da kesildiğini söylemiştir. Hz. Osman'ın tüm mushafları yaktırmasına karşı müslümanların icmâ etmesi buna delildir. Çünkü mushaflar cem edilmiş asıl nüshaya uygun olmadıklarından dolayı yaktırılmışlardır.

Dördüncü anlamda kullanılan tahrîf âyet veya sûre artırılması veya çıkartılması ile ilgilidir. Besmele ile alâkalı tartışmalar buna örnek olarak verilebilir. Çünkü besmelenin bir âyet olup olmadığına dâir târihte tartışmalar olmuştur. Beşinci anlamda istifâde edilen tahrîf elimizde olan mushafın bir kısmının fazla olduğudur. Bu tahrîf türü müslümanların icmâsı ile tamâmen bâtıl ve yanlıştır. Altıncı anlamda tahrîf elimizde bulunan

---

291 Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, I/562 vd.

292 Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, I/565.

Kur'ân'ın azaltıldığı yönünde olan iddiadır. Bu anlamdaki tahrîfin olup olmadığında ihtilâf vardır. Daha sonra Hûî, Kur'ân-ı Kerîm'in tahrîf edilmediğine dâir olan görüşlerin çoğunlukta olduğunu, ünlü Şiî âlimlerden Şeyh Sadûk, Şeyh Müfîd, Şeyhu't-Tâife Ebû Câfer et-Tûsî, İlmu'l-Hudâ Seyyid Şerîf el-Murtazâ, Tabresî Kur'ân-ı Kerîm'in hiç bir tahrîfe mâruz kalmadığı yolunda görüş belirttiklerini ifâde etmiştir.[293] Çağdaş Şiî düşünürlerden Muhammed Rızâ el-Muzaffer ve Kâşifu'l-Gıtâ da bu görüşe katılmaktadırlar.[294]

Ebû'l-Kâsım el-Hûî, Yûnus 10/15. âyetini delîl göstererek, Hz. Peygamber'in bile kendiliğinden âyetleri değiştiremeyeceğini, bu durumda başkalarının nasıl bunu yapacağını sormaktadır.[295] Ona göre, Kur'ân-ı Kerîm'in tahrîf edilmediğine dâir en önemli naklî delîl Hicr sûresinin 15/9. âyetidir. Burada Kur'ân-ı Kerîm'in Allâhu Teâlâ tarafından indirildiğini ve Onun tarafından da korunacağı açık bir şekilde bildirilmiştir. Fakat tahrîfi iddia edenler âyette geçen "Zikr" kelimesinin Resûlullâh demek olduğunu ileri sürmüşler. Ancak aynı sûrede geçen Hicr 15/6. âyetindeki "Zikr" kelimesinin Kur'ân anlamına geldiği açıktır. Böylece Kur'ân-ı Kerîm'in kendi bütünlüğü içerisinde tevîl edilmesinin gerekliliği bir daha ortaya çıkmıştır. Tahrîfe karşı Fussılet 41/42. âyeti de delîl getirilmektedir. Bu âyette geçen bâtılın tahrîfi de kapsadığı öne sürülerek tahrîfin mümkün olmadığı ortaya konmaktadır. Bunlardan başka Hud 11/13.âyeti de Kur'ân-ı Kerîm'in sûrelerine benzer sûrenin uydurulabilme ihtimâlinin olmadığını göstererek dünyâya meydân okumuştur. Eğer böyle bir tahrîf söz konusu olsaydı bu ilim adamları tarafından tespit edilirdi. Kaldı ki, Kur'ân-ı Kerîm'in her yönüyle

---

293 Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Necef-1966, I/215-219.

294 Kâşifu'l-Gıtâ, *Câferî Mezhebi*, s. 48-49.

295 Hûî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, I/198.

mûciz olduğu ortadadır. Nisâ 4/82. âyetinde belirtildiği gibi eğer Kur'ân-ı Kerîm Allâh Teâlâ'dan başkası tarafından indirilseydi içinde birçok tutarsızlık ve ihtilâf olurdu. Elimizdeki Kur'ân-ı Kerîm, içinde hiçbir ihtilâf bulundurmadığı için bu âyeti tasdik etmektedir.[296]

Tahrîf iddiasında bulunanların delillerinin hadîslerden ibâret olduğunu, tahrîfi reddedenlerin delillerinin ise esâsen Kur'ân-ı Kerîm âyetlerinden ibâret olduğu ortadadır. Bu hadîslere ise, sıhhat derecesini araştırmadan, sâdece akıl süzgecinden geçirerek ve târihî realiteyi göz önünde bulundurarak bakmak bizce yeterlidir. Fakat tahrîf iddialarını reddeden Şiî âlimler, bâzen rivâyetleri tamâmen atmayıp, tevîl yoluna da başvurdukları görülmektedir.

Çağdaş müelliflerden Muhammed Mâlullâh Kuleynî, Tefsîru'l-Kummî'nin sâhibi Alî b. İbrâhim, Şeyh Müfîd, İhticâc eserinin yazarı Tabresî, el-Kâşî, Ni'metullâh el-Cezâirî, Erdebîlî, Meclisî ve diğer Şiî bilginlerin Kur'ân-ı Kerîm'in tahrîf edildiği kanâatinde olduklarını söylemiştir. Bu iddialar Kur'ân-ı Kerîm'den kelimeler ve âyetlerin çıkarılmasından ibârettir. Fakat Ebû Câfer et-Tûsî, Şerîf el-Murtazâ, *Mecmeu'l-Beyân* tefsîrini yazan et-Tabresî gibi Şiî âlimler ise tahrîf olayının vuku bulmadığı görüşünü paylaşmaktadırlar. Muhammed Mâlullâh, Şîa'nın genel görüşünün tahrîf olayının gerçekleştiğinden yana olduğunu, tahrîfi inkâr edenlerin de takiyyeden dolayı bunu yaptıklarını ileri sürmüştür.[297] Müellifin bu görüşünün doğru olmadığını düşünüyoruz. Yukarıda isimleri geçen Şîa'nın ünlü âlimlerinin söylediklerini takiyye değil, doğru olarak kabul etmemizin daha isâbetli olacağı kanaâtindeyiz.

---

296 Yılmaz, "Şîa'nın Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri", *Milletlerarası Târihte ve Günümüzde Şîîlik Sempozyumu*, s. 184 vd.

297 Mâlullâh, *eş-Şîa ve Tahrîfu'l-Kur'ân*, 1985, s. 57-58.

b. TEFSİRİ

Hasan es-Sadr'ın söylediğine göre Tefsîr sâhasında ilk imzâyı atan şahıs tâbiun dönemine mensûp Saîd b. Cübeyr'dir. Birinci tabakadan, yâni sahâbelerden oluşan tefsîrcilere gelince onlar müellif tarafından şu şekilde sıralanmışlardır. Abdullâh b. Abbâs, Câbir b. Abdullâh el-Ensârî, Ubeyy b. Ka'b. İkinci tabaka, yâni tâbiun tabakasından yukarıda ismini söylediğimiz Saîd b. Cübeyr'in ismini anabiliriz. Yahyâ b. Ya'mer, Ebû Sâlih, Tâvus b. Keysân, Muhammed b. es-Saîb (146/763), Câbir b. Yezîd, İsmâil b. Abdurrahmân el-Kûfî, Ebû Muhammed İsmâîl b. Abdurrahmân el-Kuraşî (145/762), İmâm Muhammed el-Bâkır b. Alî b. Hüseyin gibi tefsîrcilerin ilmî fâaliyetleri de bu döneme rastlamaktadır. Üçüncü tabakaya mensûp Ebû Hamza es-Semâlî, Ebû Basîr Yahyâ b. Kâsım el-Esdî, Alî b. Ebû Hamza, Yûnus b. Abdurrahmân, Hüseyin b. Saîd de tefsîr sâhasına emek sarfetmişlerdir. Dördüncü tabakaya âit tefsîrcilerden Alî b. Hasan, Alî b. İbrâhîm el-Kummî, Şeyh Sadûk'un babası Alî b. Bâbeveyh, Mahmût B. Mesût el-Ayyâşî, Şeyh Sadûk'un başka bir akrabası olan Muhammed b. Hasan ve bir çok başka isimleri söyleyebiliriz.[298]

Şîa geleneğinde mûteber tefsîrlerden en eskisi ve kendisinden sonraki tefsîrlere de kaynak teşkîl edeni *Tefsîru'l-Ayyâşî* 'dir. Bu tefsir, hadîslere dayalı tefsîr yöntemi ile yazılmış olup, h. III. yüzyılın büyük müfessir ve muhaddislerinden biri olan Ebû'n-Nasr Muhammed b. Mesût b. el-Ayyâşî tarafından kaleme alınmıştır.[299] *Tefsîru'l-Kummî* adıyla tanınan ve hadîslere dayanan diğer tefsîri ise Alî b. İbrâhim telîf etmiştir. Bu da çok eski

298 Şiî tefsîrciler hakkında daha geniş bilgi için bkz. Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 316-347.

299 Necâşî, *Ricâl*, II/247 vd.

tefsîrlerden biridir.[300] Tefsîr ilminde birçok yenilere imza atan *Tıbyân* tefsîrinin müellifi Şeyhu't-Tâife Ebû Câfer et-Tûsî'dir. Bu yazar, hadîs nakli ve kelime anlamlarını açıklamaktan öteye hadîsleri ciddi bir inceleme ve eleştiriye tâbi tutmuştur. Tûsî, bu tefsîrde âyetlerin anlamlarını açıklarken geniş bir şekilde aklî delillerden istifâde etmiştir.[301] H. VI. asrın müelliflerinden olan Ebû Alî Fadl b. Hasan b. Fadl et-Tabresî'nin yazmış olduğu *Mecmeu'l-Beyân* isimli tefsir de kendi sâhasında ün kazanmıştır.[302] Çağdaş müelliflerden olan Tabâtabâî'nin *el-Mîzân fî Tefsîri'l-Kur'ân* isimli tefsîri de Şiî geleneğinde yazılmış en güvenilir tefsîrlerden biri olarak değerlendirilmektedir.

Şîa da Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini tevîl etme yoluna başvurmuştur. Örneğin Şeyh Sadûk *el-Îtikâdât* isimli eserinde Kur'ân-ı Kerîm'de geçen Allâhu Teâlâ'ya izâfe edilen vech (yüz), yed (el) gibi ifâdeleri tevîl etmektedir.[303] Şîa, Kur'ân-ı Kerîm'in tefsîrinde daha ziyâde Ehl-i Beyt'ten naklettikleri rivâyetlere dayanırlar. Çünkü Şiî anlayışa göre İmâmlar ve Ehl-i Beyt mensûpları mâsumdurlar.

2. HZ. PEYGAMBER'İN HADİSLERİ

Daha önce söylediğimiz gibi Ehl-i Sünnet'in ve Şîa'nın hadîs anlayışı arasında farklılıklar vardır. Ehl-i Sünnet bu terimi sâdece Hz. Peygamber'e izâfe etmektedir. Bu kavramın içerisine Hz. Peygamber'in söz, fiil veya takriri girmektedir. Şiî müelliflerden olan et-Tehânevî'nin söylediğine göre

---

300 Necâşî, *Ricâl*, II/86.

301 Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn*, s. 296; Sübhânî, *Buhûs fî'l-Milel ve'n-Nihal*, VI/551.

302 Bahrânî, *Lu'luetu'l-Bahreyn*, s. 346, No. 116.

303 Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye*, s. 19-23.

de hadîs Hz. Peygamber'in sözleri ve başkalarından nakledilen fiil ve takrîrleridir.[304] İmâmiyye hadîs kavramını Hz. Peygamber'le sınırlandırmamaktadır. Bu konuda Şîa Kuleynî'nin *el-Kâfî*' sinde Câfer es-Sâdık'tan gelen şu hadîsi delîl getirmektedir: Benim sözüm babamın sözüdür, babamın sözü dedemin sözüdür, dedemin sözü Hüseyin'in sözüdür, Hüseyin'in sözü Hasan'ın sözüdür, Hasan'ın sözü Emîru'l-Mu'minîn Hz. Alî'in sözüdür, Hz. Alî'nin sözü Hz. Peygamber'in, Resûlullâh'ın sözü de Allâhu Teâlâ'nın kelâmıdır.[305]

Şîa Ehl-i Beyt'ten gelen İmâmlara hatalardan korunmak bakımından Hz. Peygamber'e baktığı gibi bakmaktadır. Bu yüzden Şîa'ya göre hadîs Mâsûm'un söz, fiil veya takriridir. Mâsûm dendiği zaman Hz. Peygamber ve ondan sonra Ehl-i Beyt'ten gelen İmâmlar kastedilmektedir. Dolayısıyla İmâmların sözleri sâdece rivâyet veya nakil değil, aynı zamanda hüccet olarak kabul edilmektedir. Çünkü bu sözler de Mâsumlardan çıkmıştır. İmâmiyye'ye göre İmâmlar Hz. Peygamber'in hadîslerinin râvîleri değildir. Şîa İmâmları Hz. Peygamber'in veya İmâm'ın tâyini ile tebliğ görevini üstlenmiş ve Kur'ân-ı Kerîm'in hâfızları olarak görmektedir.[306]

İmâmiyye, Hz. Peygamber'den rivâyet edilen hadîslere, ancak Ehl-i Beyt'in, cedlerinden rivâyet ettikleri takdirde uyar. Hasan es-Sadr'a göre Şîa'da ilk hadîs tedvîn eden Hz. Alî, ondan sonra Hz. Peygamber'in mevlâsı olan Ebû Râfî'dir. Şîa'da ilk "eser" toplayan şahıs Selmân el-Fârisî'dir. Müellif ondan sonra hadîs ve eser toplayan kişinin Ebû Zer el-Ğifarî olduğunu söylemektedir. Hadîs ilmi ile uğraşan şahıslardan birinci tabakaya mensûp olanlardan Ebû'l-Kâsım Esbağ b. Nebâte, Abdullâh b.

---

304 Tehânevî, *Keşşâfu İstilâhâti'l-Funûn*, I/627.

305 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I/53.

306 Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 120.

Ebû Râfi, Rebîa b. Semî, Selîm b. Kays, Meysem et-Temmâr, Muhammed b. Kays el-Beclî örnek verilebilir. İkinci tabakada Câbir b. Yezîd, Zeydu'ş-Şehîd, Hüseyin b. Sûr, Ziyâd b. Munzir gibi isimler vardır. Üçüncü tabakada Yahyâ b. el-Kâsım, Ebû Abdullâh el-Kûfî, Zürâre b. E'yûn, Muhammed b. Muslim et-Tâî, Zekeriyyâ b. Abdullâh el-Feyyâd, Abdullâh b. Meymûn yer almaktadır. Dördüncü tabakanın zamânındaki hadîsçiler Câfer es-Sâdık'tan ders almışlar. Bu dönemde Şiî hadîs geleneğinin önemli eserleri kaleme alınmıştır.[307]

a. KÜTÜB'Ü ERBAA

Kütübü Erbaa dendiği zaman İmâmiyye Şîa'sının hadîs geleneği içerisinde mûteber olarak kabûl edilen dört temel hadîs kitabı kastedilmektedir. Bu kitaplar Kuleynî'nin (329/940) *el-Kâfî*, Şeyh Saduk'un *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* ve Şeyhu't-Tâife Ebû Câfer et-Tûsî'nin *Tehzîbu'l-Ahkâm* ile *İstibsâr* isimli eserleridir.

Ebû Câfer Muhammed b. Yâkub el-Kuleynî 329/941'de Bağdat'ta vefât etmiştir.[308] Böylece kendisi Sefîrler devrinde yaşamıştır. Kuleynî'nin *el-Kâfî* isimli eseri Ehl-i Beyt yoluyla gelen onaltıbin doksandokuz hadîsi içerisine almıştır. Hasan es-Sadr'ın söylediğine göre bu sayı Ehl-i Sünnet tarafından sahîh kabûl edilen altı kitâbın içerdiği hadîslerden daha çoktur.[309] *el-Kâfî* adlı bu eser bazen Kuleynî ismiyle de anılmaktadır. Bu kitâbın Kâfî olarak adlandırılmasının sebebi, onun Onikinci İmâm'a gösterildiği zaman Şîa'ya yeterli, kâfî olduğunu söylemesidir. Bu kitâp hem

307 Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 278-287; Sübhânî, *Buhûs fî'l-Milel ve'n-Nihal*, VI/552-559.

308 Necâşî, *Ricâl*, II/292.

309 Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 288.

usûl, hem de furu' konularını kapsamaktadır. Elimizde olan baskının iki cildi usûl konularından, iki cildi de furu' konularından bahs etmektedir. *el-Kâfî*'ye yazılmış şerhler ve hâşiyeler vardır.[310] *Usûlu'l-Kâfî*' de ilmin fazileti, tevhîd, hüccet, îmân, küfür, duâ, Kur'ân-ı Kerîm'in fazileti gibi bahisler yer almaktadır.

Hasan es-Sadr'ın söylediğine göre Şeyh Sadûk'un *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* eserindeki hadîslerin sayısı dokuzbin kırkdörttür. Fakat eserin mukaddimesinde nâşir Hasan el-Mûsevî el-Horasânî tarafından bu rakam beşbin dokuzyüz altmışüç olarak gösterilmiştir. Eserin bu şekilde ismlendirilmesinin sebebi *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* 'in ilk sayfalarında yeralmaktadır. Rey sâkini olan İbn Bâbeveyh Belh yakınlarındaki bir kasabaya gittiği zaman Ni'met isimli bir şahısla tanışır ve onunla ilim mübâdelesinde bulunur. Bu ilmî müzâkerelerin birinde Muhammed b. Zekeriyâ isimli birisinin *Men lâ Yahduruhu't-Tabîb* isimli eseri hakkında konuşmuşlardır. Ni'met Şeyh Sadûk'tan fıkhî konularda herkesin başvurabileceği bir eser yazmasını istemiştir. Böylece bu eser telif edilmiş ve ismi *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh* adını almıştır.[311] İlmî çevreler tarafından *el-Kâfî*' den sonra ikinci güvenilir kaynak olarak nitelendirilmektedir.

Hasan es-Sadr'ın ifâdesine göre, mûteber ve güvenilir olduğuna inanılan üçüncü kaynak Ebû Câfer et-Tûsî'nin *Tehzîbu'l-Ahkâm fî Şerhi'l-Mugnia li'ş-Şeyhi'l-Mufîd* eseridir. Bu eser, onüçbin beşyüzdoksan hadîsi kapsamaktadır.Tehzîbu'l-Ahkâm, adından da anlaşıldığı gibi Şeyh Müfîd'in *el-Mugnia* eserine yazılmış şerh mâhiyetindedir. Fakat müellif eserdeki tüm konuları tek tek teferruatıyla ve delilleriyle ortaya koyarak, bu konuda hem Şiî, hem de mühâliflerin kanallarıyla gelen tüm ahbârı zikr ederek konuyu

310 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I, Mukaddime.

311 Şeyh Sadûk, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I/2-3.

dağıtmak istemediğini söylemiştir. Konuyu çok geniş tutarsa asıl amacından sapacağını düşünen yazar, yalnız Şiî rivâyetleri vermek karârını almıştır.

Tehzîbu'l-Ahkâm üzerine de yazılmış bir çok hâşiye ve şerhler vardır. Bunlardan er-Râzî'nin, Nûrullâh et-Tüsterî'nin, Vahîd el-Behbehânî'nin, Muhammed Beşîr el-Kîlânî'nin, Cemâluddîn el-Hansârî'nin, Süleymân el-Mâhûzî'nin, el-Mir'âşî'nin ve diğerlerinin yazdıkları hâşiyeleri Hasan el-Horasânî zikr etmiştir.[312] Eserin ilk sayfalarında müellif dostlarının hadîsler arasındaki teâruzlardan ve bunların sebep olduğu olumsuzluklardan şikâyetçi olmalarından söz etmektedir. Onların söylediğine göre mezhebe yöneltilen tenkitlerin en büyük kaynağı budur. İtikâtta ve furu'da görülen bu zıddiyetler bâzı kimselerin mezhepten bile uzaklaşmasına sebep olmaktadırlar. Bunun için birbiriyle çatışan hadîslerin tevilini içeren bir eser yazmanın önemini gören müellif teklîflere kulak vererek bu amaç için en uygun olan Şeyh el-Mufîd'in *el-Mugnia* eserine yönelmiştir.[313]

Dördüncü temel hadîs kitâbı aynı müellifin yâni Ebû Câfer et-Tûsî'nin *el-İstibsâr fîmâ İhtelefe mine'l-Ahbâr* isimli eseridir. Bu eser, beşbin beşyüzonbir hadîsi içermektedir.[314] Eser fıkhî konulardan bahsetmektedir. Diğer kitâplarda olduğu gibi bu kitâba da bir çok şerh yazılmıştır. Bu şerhlerden Muhammed Emîn el-Astarâbâdî'nin (1041/1632), Mîr Dâmâd'ın (1041/1632), Hamîde bnt. Muhammed Şerîf Ruveyd'in (1078/1667), Mîr Muhammed Sâlih b. Abdu'l-Vâsi el-Hâtûnâbâdî (1116/1704), Abdurreşîd b. el-Mevlâ Nûru'd-Dîn et-Tüsterî (1087/1676), Muhammed b. el-Hasan b. Zeyni'd-dîn eş-Şehîdi's-Sânî'nin (1030/1621) yazmış olduğu şerhleri

---

312 Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, I, Mukaddime.

313 Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, I/2-3.

314 Sadr, *Te'sîsu'ş-Şîa*, s. 288-289.

söyleyebiliriz.[315] Müellifin kitâbın ilk sayfalarında söylediğine göre, bu eseri yazmasının nedenlerinden biri, daha önce yazmış olduğu *Tehzîbu'l-Ahkâm* kitâbının hacminin çok geniş olmasıdır. Bir çok okurun ise böylesine uzun bir kitâbı okuması için zamânı olmayabilir. Bunun için orta hacimli, fakat daha çok konuyu içine alan aynı zamanda hadîslerdeki teâruzlara çözüm bulan yeni bir kitap yazılması gerekirdi. Böylece *el-İstibsâr* eseri ortaya çıktı.[316]

Bu kitapların içindekilerin kesinliği ve kat'îliği konusunda Usûlîlerle Ahbârîler arasında ihtilâf vardır. Ahbârîler bu dört kitâbın içerisindekilerin kat'îlik ifâde ettiğine inanmaktalardır. Bunu ispat etmek için Astarâbâdî, Şihâbuddîn Hüseyin el-Âmilî, Feyz el-Kâşânî, Hürr el-Âmilî gibi ahbârî âlimler eserlerinde bu konuya büyük ölçüde yer vererek, ayrı fasıllar açarak veyâ ayrı bir kitâp yazarak birçok delîller ileri sürmüşlerdir. Bu delîllerden birçoğu sâdece zann üzerine kurulmuştur. Ahbârîlerin getirdikleri delîllerden biri de yazarların eserlerinin mukaddime kısmında kitâplarına aldıklarının hepsinin doğru olduğuna dâir söyledikleri ifâdelerdir. Getirilen diğer bir delîl de Kuleynî'nin Kâfî'sinde geçen yazılanların korunması ve sonradan onlara ihtiyaç duyulacağı hakkındaki hadîstir.[317] Fakat içerisinde yer alan hadîslerin tümünün doğruluğunun ispat edilmeğe çalışıldığı bir kitâptan delîl getirmenin uygun olmadığı kanâatindeyiz.[318]

Usûlîlere göre ahbârın kat'îliği iddiasını birçok nedenlerden ve sebeplerden dolayı kabûl etmek mümkün değildir. Bu sebepler arasında

---

315 Tûsî, *el-İstibsâr*, I, Mukaddime.

316 Tûsî, *el-İstibsâr*, I/2-3.

317 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I/52.

318 Ahbârîlerin bu konudaki dellilleri için bkz. Garavî, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, s. 112-119.

hatâ etme, unutma, gaflet ihtimalleri sıralanmaktadır. Bunlarla birlikte ahbârın yazılmasından maksat yalan kastı da olabilir. Bundan başka Kütübü Erbaa'da geçen hadîslerin bâzılarının değişik şekillerde, metinlerinde çoğu zaman diğerine muhâlefet edecek kadar fazlalık ve noksanla birlikte olması bu hadîslerin hepsinin kesinlik ifâde etmesinde şüphe uyandırmaktadır.[319] Fakat şunu da söylemek gerekir ki, üzerinden on asra yakın bir sürenin geçmesine rağmen bu kitaplar çok büyük kabûl ve saygı görmektelerdir. Bu kitâplar hâla eski etkilerini kaybetmemişler.

b. HADÎSLER ARASINDAKİ TEÂRUZ

Şeyh Sadûk, İmâmlardan gelen sahîh haberlerin Allâh Teâlâ'nın Kitâbına uygun olduğu kanâatindedir. Çünkü onlar Yüce Allâh'ın vahyi yoluyla elde edilmiştir. Böylece onlar, başka bir varlıktan gelseydi, mutlaka birbirine zıt olurdu. Haberlerin zâhiren birbirinden farklı oluşları, muhtelif sebepler yüzündendir. Örneğin bâzı haberler diğerinin yerine geçebilecek mâhiyettedir. Başka bir neden de bu haberlerin takiyye için gelmesidir. Şeyh Sadûk'a göre haberler aslında dört kaynaktan gelmektedir. Bunlardan birincisi, yalan hadîs uydurmayı günah olarak görmeden Allâh'ın Resûlüne karşı bilerek yalan söylemekten çekinmeyen adamlardan gelen hadîslerdir. İnsanlar onların hakikî durumunu bilmeksizin onlardan gelen haberleri kabûl etmişlerdir. Bu kaynaklardan biri de, Hz. Peygamber'den duyup da gereğince hatırlamayanlardan gelen hadislerdir. Böyle olan şahıslar kasıtlı olarak yalan söylemeseler de hatâya düşerler. Eğer kendileri yanlış yaptıklarını bilseydiler, onu mutlaka bir kenâra atarlardı. Fakat halk onların

---

319 Usûlîlerin bu konudaki görüşleri için bkz. Garavî, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, s. 119-124.

yanlışlık yaptığını bilmeden onun söylediklerini kabûl etmiştir. Üçüncü kaynak Hz. Peygamber'in bir şey emrettiğini işiten, ama sonra onun bunu yasakladığını bilmeyen veya aksine onun birşeyi yasakladığını duyan, fakat sonra o şeyi buyurduğunu bilmeyen kimsedir. Haberlerin geldiği dördüncü kaynak ise Allâh'a ve Resûlüne karşı yalana kızdığı, Allâhu Teâlâ'dan korktuğu ve yücelttiği için, aynı zamanda Hz. Peygamber'e karşı olan saygısından dolayı kesinlikle yalan söylemeyen kimselerdir. Bu kimseler işittikleri şeyi, ne bir şey ekleyip ne de eksilterek, işittikleri haberi olduğu gibi (Haşr 59/7. âyetine göre amel ederek) naklederler.[320]

Günümüz müelliflerinden olan Kâşifu'l-Gıtâ (1373/1954) aslında hadîsler arasında hiçbir ihtilâfın olmadığını söylemektedir. Daha sonra teâruzu şöyle anlatmaktadır. Hz. Peygamber'in zamânında bildirilen hadîslerin anlamlarını da sahâbe, kendi anlayışları ve kâbiliyetleri derecesinde anlamışlardır. Eğer farklı rivâyetler varsa, bunlardan birinde bir özellik vardır, ravîlerden biri bu özellikten gaflet etmiş, yahut da naklederken gaflette bulunmuştur. Böylece teâruz meydana gelmiş olur.[321]

3. İMÂMLARIN SÖZLERİ

İmâmiyye, Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Hz. Alî ve sırasıyla onun iki oğlu ile torunlarını Allâhu Teâlâ'nın emri, Peygamber'in tâyini ve vasiyeti ile meşrû İmâm kabûl etmeği ve böylece On iki İmâm'a inanmayı dînin aslına dâhil bir rükün olarak görmektedir.[322] Burada İmamların sözleri

---

320 Şeyh Sadûk, *Risâletu'l-İ'tikâdâti'l-İmâmiyye*, s. 140-144.

321 Kâşifu'l-Gıtâ, *Ca'ferî Mezhebi ve Esâsları*, s. 60.

322 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 38.

hakkındaki değerlendirmelere geçmeden önce İmâmiyye tarafından İmâm olarak kabûl edilen Oniki İmâm'dan kısaca bahsedilecektir.

Bunlardan ilk üçü sırasıyla Hz. Alî ve evlatları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'dir. Dördüncü İmâm Alî Zeynelâbidîn b. el-Hüseyin (38-94/659-713) Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehît edilen büyük oğlu Alî'den ayırt edilmek için Alî Asgar diye de anılmaktadır. Onun künyesi Ebû Muhammed ve Ebû'l-Hasan'dır. Kendisi siyâsetten uzak kalmış ve ömrünü ibâdet ve insanlara her hususta yardım etmekle geçirmiştir. Bundan dolayı Zeyne'l-Âbidîn ve Seyyidu's-Sâcidîn lakabını almıştır.

Hz. Hüseyin'in soyu Alî Zeynelâbidîn'den devâm ettiği için, kendisine Âdem-i Âl-i Abâ ve Ebû'l-Eimme de denir. Alî Zeynelâbidîn Medîne'de Bakî mezarlığına amcası Hz. Hasan'ın yanına gömülmüştür.[323] Beşinci İmâm Muhammed el-Bâkır b. Alî Zeynelâbidîn'in (57-114/676-733) annesi Hz. Hasan'ın kızı Ummu Abdullâh'tır. Künyesi Ebû Câfer'dir. Lakabı ilmin derinliğine inmiş anlamında Bâkır'dır. Muhammed el-Bâkır da babası gibi siyâsetten uzak kalarak ilimle meşgûl olmuştur. Kendisi Medîne'de vefât etmiş ve babasının yanına gömülmüştür.[324] Altıncı İmâm Câfer es-Sâdık b. Muhammed el-Bâkır, (80-148/699-765) oniki İmâm arasında, isminden en çok sözedilenidir. Künyesi Ebû Abdulâh; lakabı es-Sâdık'tır. Câfer es-Sâdık'ın annesi Hz. Ebû Bekr'in torunlarından Ummu Ferve'dir. Kendisi fevkalâde bilgili bir şahıs olarak bilinmektedir. Kendisini dinlemek ve bilgi almak için gelenler arasında Ebû Hanîfe, Mâlik b. Enes, Vâsıl b. Atâ, meşhûr kimyacı Câbir b. Hayyan gibi ilgi çekici isimler sayılabilir.

---

323 Alî Zeynelâbidîn'in hayâtı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I/466.

324 Muhammed el-Bâkır'ın hayâtı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I/469.

İmâm Câfer es-Sâdık Şiîlerce Şiî fıkıh ve îtikâdını derleyen kişi olarak görülür.[325] Câfer es-Sâdık tüm Şiîlerin üzerinde ittifak ettikleri İmâm'dır. Ondan sonra Şiîler görüş ayrılığına düşmüşler. Bunlardan bir kısmı VII. İmâm olarak Câfer es-Sâdık'ın büyük oğlu İsmâil'i, diğer kısmı Mûsâ el-Kâzım'ı kabûl etmişlerdir. Birinci gurup Şiîlerin İsmâiliyye kolunu, diğer gurup İmâmiyye veya İsnâaşeriyye kolunu teşkîl etmiştir. Konumuz Şiîliğin sâdece İmâmiyye kolunu kapsadığı için onlara göre yedinci İmâm Mûsâ el-Kâzım'dır (128-183/745-799). Künyesi Ebû'l-Hasan, bazan da Ebû İbrâhim, lakabı da "hiddetini yenen" anlamında Kâzım'dır. Mûsâ el-Kâzım'ın babası Câfer es-Sâdık, annesi ise Berberî olan Hâmide'dir. Mûsâ el-Kâzım el-Mansûr (136-158/754-775), el-Mehdî (158-169/775-785), el-Hâdî'nin (169-170/785-786) ve Hârûn er-Reşîd'in (170-193/786-809) hilâfetleri devrinde yaşamıştır. Her ne kadar siyâsete karışmamış olsa da el-Mehdî ve daha sonra Hârûn er-Reşîd onu hapseder. Mûsâ el-Kâzım hapiste iken vefât eder ve Bağdat yakınlarındaki Kureyş mezarlığına gömülür.[326]

Sekizinci İmâm Alî er-Rızâ b. Mûsâ el-Kâzım'ın (148-203/768-818) künyesi Ebû'l-Hasan, lakabı er-Rızâ'dır. Hayâtının büyük bir kısmı siyâsetten uzak geçse de 201/816 yılında Abbâsî halîfesi el-Me'mûn (198-218/813-833), onun Merv'e gelmesini emreder. Sonra onu hilâfete velîahd olarak tâyin eder. el-Me'mûn'un Abbasoğullarından olmayan Alî er-Rızâ'yı veliahd tâyin etmesi, Bağdad'da tepkiyle karşılanır. Halîfeyi halifelikten azlederek amcası İbrâhîm b. Mehdî'ye bey'at ederler. el-Me'mûn bunu işitince, Alî er-Rızâ ve berâberlerinde bir ordu ile 202/817 yılında Bağdad'a gitmek üzere yola çıkarlar. Yolculuk sırasında bir zehirlenme sonucu vefât

---

325 Câfer es-Sâdık'ın hayâtı hakkında daha geniş bilgi için bkz. Donaldson, *The Shi'ite Religion*, London-1933, s. 129 vd.

326 Donaldson, *The Shi'ite Religion*, s.152 vd; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 165-166.

eden Alî er-Rızâ, Me'mûn tarafından babası Hârûn er-Reşîd'in gömüldüğü Tus şehrinin Senebâd köyündeki türbesine defnedilir. Daha sonra bu yer Meşhed adıyla önem kazanır.[327]

Dokuzuncu İmâm Muhammed et-Takî b. Alî er-Rızâ (195-220/811-835) bu isimli oğlu olmadığı halde Ebû Câfer künyesi ve et-Takî bâzen de el-Cevâd lakabı ile tanınmıştır. Me'mûn, babasına gösterdiği ilgiyi, oğluna da göstermiştir. Me'mûn ölünce, yerine geçen kardeşi Mu'tasım, Muhammed et-Takî'yi Medîne'den Bağdad'a çağırır. Burada vefât eden İmâm, Bağdad'da dedesi Mûsâ el-Kâzım'ın yanına defnolunur.[328] Onuncu İmâm Alî en-Nakî b. Muhammed et-Takî (212-254/828-868) Ebû'l-Hasani'l-Askerî künyesi, el-Hâdî ve en-Nakî lakabı ile bilinmektedir. Halîfe el-Mütevekkil (232-247/847-861) Alî en-Nakî'yi Samarra'da ikâmete mecbûr eder. İmâm burada vefât eder ve buradaki evine defnedilir.[329] Onbirinci İmâm el-Hasan el-Askerî'nin (232-260/846-873) künyesi Ebû Muhammed'dir. Hâdî, er-Refîk, ez-Zekî, en-Nakî gibi lakapları olsa da onlardan en meşhûr olanı Samarra'da oturduğu mahalleye izâfeten verilen el-Askerî lakabıdır. Abbâsî halîfesi el-Mu'temid'in devrinde vefât eden Hasan el-Askerî babasının yanına gömülür.[330]

Şiî İmâmiyye'nin onikinci ve son İmâmı Muhammed el-Mehdî'dir. Muhammed el-Mehdî 253/869 târihinde Samarra'da dünyaya gelmiştir. Onun hâlen sağ olduğu ve Kıyâmetten önce Mehdî sıfatıyla zuhur ederek

---

327 Donaldson, *The Shi'ite Religion*, s. 161 vd; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 166 vd.

328 Donaldson, *The Shi'ite Religion*, s. 188 vd; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 168.

329 Donaldson, *The Shi'ite Religion*, s. 209 vd; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 169.

330 Donaldson, *The Shi'ite Religion*, s. 217; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 170.

zulümle dolmuş dünyâyı adâletle dolduracağı Şiîlerde bir inanç esâsı hâline getirilmiştir.[331]

Mâsum İmâmların hükümleri, açıklamaları ne sünnetin nakli, ne re'y yoluyla ictihâd ve ne de teşri kaynaklarından hüküm istinbât etmektir. Onlar kendileri teşriin kaynaklarıdır. Böylece bizzat onların sözleri sünnetin kendisidir.[332] İmâm, Allâh Teâlâ'nın ona bildirmiş olduğuyla hükmeder. Bu konuda esâsen iki görüş vardır: Bunlardan birincisi İmâmların zâhirle hüküm verdikleri kanâatinde olanların görüşüdür. İkinci bakış açısı İmâmların ihtilâfın olabileceği zâhirlere göre değil, bâtin üzerine hüküm verdikleri yönündedir. Şeyh Müfîd, daha çok birinci görüşe katılmaktadır.[333] Müellife göre Peygamber olmasalar bile İmâmlara vahyedilme olayını akıl reddetmemektedir.

Şeyh Müfîd, Kasas 28/7. âyetinde Hz. Mûsâ'nın annesine vahyedildiğini örnek vererek ne Peygamber, ne de İmâm olmadığı halde vahyedildiğini ortaya koymak istemiştir. Fakat Hz. Peygamber'den sonra her hangi birine vahyedildiğini iddia eden şahsın hata ettiği ve küfre girdiğine dâir ittifâk olduğunu söyleyen müellif İmâmların kerâmet (Kitaptaki terim "mûcize"dir.) göstermelerinin aklen vâcip veya kıyas yoluyla muhâl olmadığından dolayı mümkün olduğunu anlatmaktadır. O, bunu akıl, sünnet ve Kitâbın reddetmediğini vurgulamıştır. Nevbahtîler hâriç İmâmiyye'den büyük çoğunluk bu görüşü paylaşmaktadır. Fakat bâzıları mûcize'yi Peygamberlere aklen vâcip kıldıkları gibi İmâmlara da aklen vâcip

---

331 Donaldson, *The Shi'ite Religion*, s. 226; Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, s. 171.

332 Sofuoğlu, Şîa-i İmâmiyye'nin Hadîs Anlayışı, *Milletlerarası Târihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, s. 273.

333 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 66.

kılmışlardır. Şeyh Müfîd daha sonra bu konuda Mûtezile'nin tamâmen İmâmiyye'ye muhâlefet ettiğini söylemektedir.[334]

Feyz el-Kâşânî eserinde İmâmlardan gelen rivâyetlere ve Kur'ân-ı Kerîm âyetlerine, kısacası nakle geniş ölçüde yer vererek kendi geleneksel tutumunu açıkça ortaya koymuştur. Müellif Ehl-i Beyt'e mensûp şahısların Kur'ân-ı Kerîm âyetlerini tevîl etmelerinin mânaya ve tefsîre aykırı olmadığı sürece daha uygun olduğu kanâatindedir. Her âyetin birkaç anlamı olduğunu ileri süren Feyz el-Kâşânî Hasan el-Askerî'nin bir âyetin bir çok mânâsını vererek yaptığı tefsîri örnek vermiştir.[335] Çünkü bu birkaç anlamdan biri seçildiği zaman diğerleri arka planda kalıyor. Halbuki istenilen anlamı yakalamak bazen çok zor olmaktadır.

Böylece İmâmların sözleri sünnetin bir uzantısı olarak kabûl edilmektedir.[336]

D. İLHAM VE HADS

Hads veyâ sezgi bir şeyi dolaysız, aracısız kavrama anlamını taşımaktadır. Hads akıl yürütme ve mühâkemenin aksine bir bütünün birden kavranması demektir. Metafizik sezgi veya zihnî sezgi, zihnin kendisiyle sâdece olaylara değil, aralarında bulunan ilişkilere, hatta bizzat varlıklara, onların varoluşuna, mâhiyetine ve Tanrı'ya ulaştığı fiildir.[337] Tehânevî'nin târif ettiğine göre hads, zihnin, ortaya çıkmalarının birlikteliği nedeniyle ilkelerden sonuçlara vâsıtasız olarak hızlı bir şekilde geçişidir. Yazarın

334 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 68-69.

335 Kâşânî, *İlmu'l-Yakîn*, I/569.

336 Menâî, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve'ş-Şîati'l-İmâmiyye*, s. 121.

337 Bolay, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, s. 406.

söylediğine göre, hads, aynı zamanda insanın kendi seçeneği ve kastı olmadan kendisinde anîden meydana çıkan ilkelerin asimilâsyonudur.[338]

Şimdi de Şiî literatürde ilhâm, keşif ve bunlarla doğrudan ilgili kavramlar olan gayb veya olacakları önceden haber verme gibi olayların İmâmlar tarafından gerçekleştiği gibi haberlerin nasıl değerlendirildiğine bakalım. Muhammed Rızâ el-Muzaffer'e göre İmâm yepyeni bir şey hakkında da Allâhu Teâlâ'nın, ona ihsân ettiği kudsî kuvvetle, ilhâm yoluyla gereği gibi hükm eder, o şeyi künhüyle anlar. İnsan, bâzı şeyleri, bâzı anlarda hads yoluyla kavrar; bu da ilhâmın bir nevidir. İşte bu kâbiliyet, Allâhu Teâlâ tarafından İmâm'a, en üstün bir tarzda ihsân edilmiştir.[339]

Şiî müelliflerden el-Kuleynî'nin söylediğine göre İmâmlara ve Peygamberlere Allâh Teâlâ tarafından gizli bilgiler verilmiştir.[340] Bu yazar, Kıyâmet gününe kadar İmâmların olmuş ve olacak olayları bildikleri hakkında rivâyetleri de kitâbına almıştır.[341] Daha sonra İmâm'ın bir şeyi öğrenmek istediğinde onu Allâhu Teâlâ'nın öğrettiği yolunda gelen rivâyetler de Kuleynî'nin kitâbında yeralmaktadır. İmâmların vefât edecekleri zamanı bildikleri ve yalnız kendi istekleri ile vefat ettikleri hakkında bir fasıl açan Kuleynî'nin eserinde bu gibi rivâyetler çoktur.[342] Fakat Şîa'nın mûteber kabûl ettiği Kütübü Erbaa'da geçen rivâyetlerin hepsinin sağlam, güvenilir, akla ve nakle uygun bir şekilde olmadığının Şiîler tarafından da itirâf edildiğini daha önce belirtmiştik. Genelde bu tür haberlerin kaynağı olan el-

---

338 Tehânevî, *Keşşâfu İstilâhâti'l-Funûn*, I/626. Asimilâsyon, benzer hale getirme, kendine benzetme, kendine uydurma, özümleme anlamlarına gelmektedir.

339 Muzaffer, *Şîa İnançları*, s. 52.

340 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I/202.

341 Kuleynî, *Usûlu'l--Kâfî*, I/240.

342 Kuleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, I/258.

Kâfî'de, tahrîfle ilgili haberlerde de görüldüğü gibi, bâzen gerçeğe uygun olmayan rivâyetlere de rastlamak mümkündür.

Şiî kelâmcılardan Şerîf el-Murtazâ, İmâm'ın, olmadan önce bir şeyi haber vermesinin, mûcize kabilinden bir olay olduğundan dolayı, imâmetin şartlarından olmadığını söylemiştir. Yazara göre İmâmların mûcize göstermesi de göstermemesi de câizdir. Kaldı ki müellif, Allâhu Teâlâ'nın İmâmları gayba dâir bâzı olaylardan haberdâr ettiği kanâatinde olduğunu ortaya koymuştur.[343] Daha sonra Şerîf el-Murtazâ, İmâm'ın Allâhu Teâlâ ile bilgilerinde ortak olmasının imkânsızlığından dolayı, sâdece Allâhu Teâlâ'nın bildirmesiyle gaybı bilmesi câizdir, demiş ve İmâm'ın vefât edeceği zamânı bilmesinin vâcip olmadığını söylemiştir.[344]

Şiî kelâmcılardan Şeyh Müfîd'e göre İmâmlar olayları olmadan önce bilebilirler. Fakat buna gaybı bilmek gibi bir isim takmak müellife göre çok yanlıştır. Çünkü gaybı bilmek yalnız Allâhu Teâlâ'ya mahsûstur. İmâmların olacakları önceden bilmesi, Allâhu Teâlâ'nın lutfu sâyesinde mümkündür. Yazar bu bildirme olayı için vahiy kelimesini kullanmaktadır. Şeyh Müfîd'e göre akıl Peygamber olmasalar dahi İmâmlara vahyin indirilmesini istisnâ etmemektedir. Buna delîl olarak da Kasas 28/7. âyetine göre Allâhu Teâlâ'nın Mûsâ'nın annesine vahyettiğini göstermektedir.[345] Kur'ân-ı Kerîm'de gayb hakkında geçen âyetler genellikle bu tür bilgilerin sâdece Allâhu Teâlâ'ya âit olduğuna delâlet ederken [346] bâzı âyetlerde istisnâ

---

343 Murtazâ, *Resâilu'ş-Şerîf el-Murtazâ*, I/282.

344 Murtazâ, *Resâilu'ş-Şerîf el-Murtazâ*, III/131.

345 Müfîd, *Evâilu'l-Makâlât*, s. 67-68.

346 *Neml* 27/65; *En'âm* 6/59; *Kehf* 18/26; *Nahl* 16/77; *Ahzâb* 33/63; *Tûr* 52/41; *Fâtır* 35/38; *Lokman* 31/34; *Kalem* 68/47.

olarak kendisinden râzı olduğu Peygamberlere[347], birkaç âyette ise Hz. Muhammed'e vahiy yoluyla gayb haberlerinin bildirildiği hakkında[348] haberler bulunmaktadır. Bunların yanında Hz. Muhammed'in bile gaybı bilmediğine dâir gelen âyet vardır.[349] İmâmeti nübüvvetin devâmı olarak gören Şiîlerin bir çoğunun, İmâmlara vahiy yoluyla bâzı gizli bilgiler verilebileceğini kabûl etmektedirler. Kaynaklardan gördüğümüz kadarıyla akılcı görüşlere sâhip olan Şiî kelâmcıların, İmâmlar tarafından keşif veya ilhâm olayının gerçekleştirilmesine olumlu yanaştıkları görülmektedir.

---

347 *Cin* 72/26-28.

348 *Hûd* 11/49; *Âl-i İmrân* 3/44.

349 *A'râf* 7/187-188.

SONUÇ

Şîa, Hz. Peygamber'in vefâtından sonra Hz. Alî'nin meşrû halîfe olarak kabûl edilmesini hareket noktası sayan ve birbirinden çok farklı anlayışların olduğu büyük bir müslüman mezhebi için kullanılan müşterek isimdir. Biz tezimizde Şîa'nın çoğunluğunu oluşturan İmâmiyye veya İsnâaşeriyye kolunun bilgi kaynaklarını ve bu konudaki görüşlerini incelemiş bulunmaktayız.

Şiî kaynaklara dayanarak sistemleşmiş Şiî kelâmının h. II. asrın sonu, h. III. asrın başlarında ortaya çıktığı söylenebilir. Oryantalistlerin ve diğer mezheplere mensup bilginlerin görüşüne göre bu olay h. IV. asra tesâdüf etmektedir. Şiî müellifler kelâm târihlerini çok ileri devirlere götürseler de günümüze kadar ulaşan ilk kelâmî eserin Şeyh Sadûk'un el-îtikâdât isimli eseri olduğunu da söylememizde yarar vardır. Bu da h. IV. asırda kaleme alınmıştır. Ancak, bir ilmin ortaya çıkışı birden bire olmayıp tedricî olmaktadır. Bu yüzden İmâmların yaşadıkları devirden h. IV. asra kadarki dönemi Şiî kelâmının sistemleşme dönemi olarak tanımlayabiliriz.

İnsanoğlunu diğer canlılardan farklı kılan en önemli özelliklerinden biri öğrenme yeteneğidir. Kendisi ve çevresi hakkında bilgi elde etme isteği insan oğlunun zihnini meşgul etmiş, neticede bilgi problemi ortaya çıkmış ve felsefenin ana konularından biri haline gelmiştir. İslâm dîninde de bilgiye büyük bir önem verilmiştir. Kelâm ilmi de bilginin kaynakları ve değeri üzerinde durmuştur. Bu ilim, bilginin kaynağı konusunda üç temel unsur kabûl etmektedir. Bunlar: Sağlam duyular, doğru haber ve akıldır.

Duyularımız, dışarıdaki eşyânın görünen kısmını algılayabilir. Fakat bunlar tümel değil, tikellere âit bilgiler türüne girer. Akıl ise kelâmcılar tarafından nakli te'yîd eden, naklin getirdiği esâs ve hükümlerin hikmetlerini anlayan bir vâsıta olarak tanımlanmıştır. Selefî ekole mensup olanlar önceleri akla ve felsefî mânâda serbest bir tefekküre aslâ yer vermeseler de daha sonra gelenleri akıl karşısındaki tutumlarını daha ılımlı bir şekilde değiştirmişler.

Şîa'nın İmâmiyye kolunun en meşhûr kelâmcılarının eserlerinden aynı bilgi kaynaklarını kabûl ettikleri anlaşılmaktadır. Fakat hadîslerin sâdece Hz. Peygamber'in âilesinden olan kişiler tarafından ulaştığı zaman bilgi kaynağı olarak kabûl etmektedirler. Bunu şu şekilde açıklamaktadırlar: Eğer birisinden bir haber gelirse o haberi başkasından değil, kendi âilesinden olan birinden duyması, güvenilir olması ve verilmek istenen mesajı daha iyi bir şekilde iletmesi bakımından daha doğru olur. Bu düşünce biçimine göre, Hz. Peygamber'in hadîslerinin onun âilesinden olan şahıslar tarafından rivâyet edilmesi gerekmektedir. Şiîler, bilgi kaynaklarından Haber'e, Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in hadîslerinden başka İmâmların sözlerini de eklemektedirler. Bunun da sebebi her halde açık söylemeseler bile İmâmeti Nübüvvetin devâmı olarak görmelerinden kaynaklanmış olsa gerektir.

Bundan başka Şîa'nın bilgi kaynakları konusundaki diğer orijinal görüşü de bilgi kaynaklarından biri olan aklı, bağımsız bir delîl olarak kabûl etmesidir. Bunda Şîa'nın iki temel ekolünden Usûlîlerin görüşlerinin önemli etkisi olmuştur. Usûlîler akla daha çok önem verdikleri için en meşhûr kelâmcılar bu ekolden çıkmışlardır. Yeniliklere açık, serbest görüşlü, akıl ve aklî incelemeler üzerine kurulmuş bir ekolü temsîl eden Usûlîler aklı nakille aynı sıraya koyarak müstakil bir kaynak hâline getirmişlerdir. Onların böyle düşünmelerine etki eden en önemli etken ise Kur'ân-ı Kerîm'dir. O'nda, doğruyu bulmak için düşünmeye, aklı kullanmaya sevk eden bir çok âyet vardır. Usûlî kelâmcılara göre, akıl nakilden bağımsız olarak gerçekleri

bulabilir. Bu da önemli bir yaklaşımdır. Dînimizin akıl sâhipleri için indirildiğini de unutmamak gerekir. Kanâatimize göre Mu'tezilî âlimlerden sonra akla en çok değer vererek önemini ortaya koyan Şiî kelâmcılar olmuşlardır. Aslında akıl, nakilden önemlidir. Çünkü nakli anlayacak olan da akıldır. Şiî kelâmcıların kendilerine özgü, orijinal görüşleri ile Müslüman düşünce târihini ve Müslüman kültürünü zenginleştirdiklerini belirtmek doğru bir tesbit olsa gerekir.

ÖZET

Şîa'nın doğuşu, gelişmesi ve meşhûr âlimlerinin görüşleri incelendiğinde Hz. Alî'nin merkezde yer aldığı, diğer konu ve olayların onun etrâfında odaklaştığı görülür. Buna Şîa'nın Kur'ân-ı Kerîm anlayışında, hadîs kavramında rastlamak mümkündür. Kur'ân-ı Kerîm'den imâmetle ilgili âyetlerin çıkarıldığı yolundaki iddialar, haber kavramına Kur'ân-ı Kerîm ve Hz. Peygamber'in sözlerinden başka İmamların sözlerini de eklemeleri buna örnekdir. H. V. asırdan itibâren Şiî âlimler genelde Kur'ân-ı Kerîm'in tahrîf edilmediğini söyleyerek daha önce söylenen bu iddialara karşı çıkmışlardır. Bu âlimlerin başında, Şeyh Sadûk, Şeyh Müfîd, Ebû Câfer et-Tûsî ve Şerîf Murtazâ gelmektedir. Şiî kelâmcılar h. IV-V. asırlardan itibâren akıl kavramına çok önem vermişlerdir. Şeyh Müfîd (413/1022-23) aklın bir delîl ve bilgi kaynağı hâline getirilmesinde çok önemli rol oynamaktadır. Akılcı hareket Şeyh Müfîd'le başlayarak onun talebesi Şerîf Murtazâ (436/1045) ile zirve noktasına ulaşmıştır. Müfîd'e göre aklın güvenli ve emin sonuçlara varması için vahyin yardımına ihtiyâcı vardır. Böylece akıl Şeyh Müfîd sisteminde Allâhu Teâlâ'nın vahyi ile konulan esâsları savunmak için kullanılmaktadır. Bununla Şeyh Müfîd İmâmiyye doktrini ile akıl arasında her hangi bir zıddiyet olmadığını söylemek istemiştir. Şerîf Murtazâ aklın yalnız başına dînin esâslarını ve ahlâkî zorunlulukları koyabileceğini söyleyerek akla verdikleri rol konusunda daha ileriye gitmiştir.

Ayrıntılarda farklılık gösterseler de Şiîler diğer Müslüman mezhepleriyle aynı bilgi kaynaklarını, yani haberi, duyuları ve aklı kabûl etmektedirler. Diğer farklılıklar ise İslâm kültürünün daha da zenginleşmesine hizmet etmektedir.

ABSTRACT

When one has examined the views of the famous scholars with regard to the origin and development of Shi'a, one would see that Ali occupies the central position; the other affairs were all developed around the figure of Ali. We will see this attitude in the Shia's opinion on the Koran and the Hadith. The Shia's claim that some of the verses omited from the text of the Koran and their concept of Habar including the words of İmams can be seen as the examples of this attitude. Some scholar of Shi'a from V century said that the Holy Koran has not changed. Shaikh Saduk and Mufid and Abu Jafar Tusi and Murtaza have defended this view. According to Mufid, reason needs the aid of revelation (sam') for attaining secure conclusions. In al-Mufid's system, reason is used to defend this basic doctrines which have been established through God's revelation. The theologians of Shi'a consider the concept of reason as important. For Al-Shaikh al-Mufid, (413/1022-23) reason has played a role in the proof (dalîl) and in the origin of knowledge. The rationalist movement started with al-Shaikh al-Mufid and arrived at peak point with his student al-Sharif al-Murtaza (436/1044-45). Al-Shaikh al-Mufid defended the role of reason in the Kalam. His use of reason is jenerally defensive. He wants to show that there is no conflict between İmamite doctrine and reason. Al-Murtaza went even further in the role of reason, maintaining that reason alone can establish the basic truth of religion and the principle of moral obligation.

The Shi'a accepts the same sources of knowledge which was accepted in other Islamic religious sects: Habar, senses and the reason. But the Shi'a shows differences in details. This differences in fact enriches the İslamic culture.

BİBLİYOGRAFYA

ABDÜLBÂKÎ, Muhammed Fuâd, *el-Mu'cemu'l-Mufehres li Elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, Tahrân-1372.

ABDÜLCELÎl, İsâ, *el-Mushafu'l-Muyesser*, III. bsk. , Ezher-1337.

ABDÜLHAMİT, İrfan, *İslâm'da İtikâdî Mezhepler ve Akâid Esâsları*, çev. M. Sâim Yeprem, Mârifet Yayınları, III. bsk. , İstanbul-1994.

ÂMİLÎ, Muhsin el-Emin, *Âyânu'ş-Şîa*, thk. Emin Hasan, Dâru't-Teâruf, I-XI, Beyrût-1983.

ARİSTOTLE, *The Metaphysics*, çev. John McMahon, Prometheus Books, New-York-1991.

ARMAĞAN, Mustafa, *İslâm'da Bilgi ve Felsefe*, İz Yayıncılık, İstanbul-1997.

ARSLAN, Ahmet, *Felsefeye Giriş*, Vâdî Yayınları, Ankara-1984.

ASTER, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. Mâcit Gökberk, III. bsk., İstanbul-1994.

ATAY, Hüseyin, *Bilgi Teorisi (İlmin İmkânı)*, AÜİFD, XXIX/1-39, Ankara-1987.

ATKİNSON, Rıta, Atkinson, Richard ve Hilgard, Ernest, *Psikolojiye Giriş*, çev. Kemâl Atakay, Mustafa Atakay, Aysun Yavuz, İstanbul-1995.

AYER, Alfred, *The Problem of Knowledge*, Penguin Books, London-1990.

BAHRÂNÎ, Yûsuf (1186/1772), *Lu'luetu'l-Bahreyn fî'l-İcâzât ve Terâcimu Ricâli'l-Hadîs*, thk. Muhammed Sadîk Bahru'l-Ulûm, Dâru'l-Edvâ, II. bsk. , Beyrût-1986.

----------, *el-Hadâiku'n-Nâdıra fî Ahkâmi'l-İtrati't-Tâhira*, şerh eden: Muhammed Takî el-İrevânî, Dâru'l-Edvâ, I-XX, Beyrût-1985.

BAKİLLÂNÎ, Ebû Bekir Muhammed b. et-Tayyib (403/1012), *Kitâbu't-Temhîdi'l-Evâil ve Telhîsu'd-Delâil*, thk. İmâdu'd-Dîn Ahmed Haydar, Beyrût-1987.

BARANOV, Harlampiy Karpoviç, *Arabsko-Russkiy Slovar*, VI. bsk. , Moskva-1985.

BERGSON, Henri, *Metafiziğe Giriş*, çev. Barış Karacasu, Cantekin Matbaacılık, Ankara-1998.

BİLMEN, Ömer Nasûhî, *Muvazzah Kelâm Dersleri*, İstanbul-1339-1342.

BOLAY, Süleymân Hayri, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, VII. bsk., Ankara-1997.

BOLAY, Süleymân Hayri, *"Akıl"*, Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul-1989, II/238-242.

BROCKELMANN (1375/1956), *Geschichte der Arabichen Literatur*, Leiden-1949 (Brill).

----------, *Geschichte der Arabischen Literatur Zweiter Supplement Band*, I-IIII, Leiden-1938 (Brill).

CEZÂİRÎ, Seyyid Ni'metullâh (1112/1700), *el-Envâru'n-Nu'mâniyye*, I-IV, Beyrût-1380.

CONDİLLAC, *İnsân Bilgilerinin Kaynağı Üzerinde Deneme*, çev. Miraç Katırcıoğlu, Milli Eğitim Basımevi, İstanbul-1992.

CÜRCÂNÎ, Alî b. Muhammed, *Kitâbu't-Târifât*, Beyrût-1983.

CÜVEYNÎ, İmâmu'l-Harameyn Abdülmelik b. Abdullâh, *Kitâbu'l-İrşâd ilâ Kavâtıi'l-Edille fî Usûli'l-îtikâd*, thk. Muhammed Yûsuf Mûsâ Alî Abdülhamit, Mısır-1950.

DAGOBERT, D. Runes, *Dictionary of Philosophy Ancient Medieval Modern*, Adams and Co, Totowa, New Jersey-1977.

DESCARTES, RENE, *Discourse on Method and The Meditations*, çev. F. E. Sutcliffe, London-1968.

DONALDSON, M. Dwight, *The Shi'ite Religion*, London-1933.

DWELSHAUVERS, *Psikoloji*, çev. Mustafa Şekip Tunç, İstanbul-1938.

FEYYÂD, Abdullâh, *Târihu'l-İmâmiyye ve Eslefihim mine'ş-Şîa*, Müessesetu'l-A'lemi li'l-Matbu, Beyrût-1975.

FIĞLALI, Ethem Rûhî, *Çağımızda İlitikâdî İslâm Mezhepleri*, VII. bsk. , Ankara-1995.

----------, *İmâmiyye Şîa'sı*, İstanbul-1984.

GARAVÎ, Muhammed Abdulhasan Muhsîn, *Masâdıru'l-İstinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*, Dâru'l-Hâdî, Beyrût-1992.

GAZZÂLÎ, Ebû Hamîd b. Muhammed b. Muhammed (505/1111), *el-Munkiz mine'd-Delâle*, tkd. Cemîl Suleybâ, Kâmil Ayyâr, III. bsk. , Şâm-1939.

GOLDZİHER, İgnaz, *İntroduction to İslamic Law*, New Jersey-1981.

GÖLCÜK, Şerâfeddîn, *Kelâm Târihi*, Esrâ Yayınları, Konya-1992.

GÖLPINARLI, Abdülbâkî, *Târih Boyunca İslâm Mezhepleri ve Şiîlik*, II. bsk., İstanbul-1987.

HANSÂRÎ, Muhammed Bâkır el-Mûsevî, *Ravdâtu'l-Cennât Fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sedât*, thk. Esedullâh İsmâiliyân, I-VIII, Kum-1351.

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich, *Faith and Rnowledge*, çev. Walter Cerf, H. S. Harris, New-York-1977.

HİLLÎ, Cemâluddîn Ebû Mansûr el-Hasan b. Yûsuf b. Alî b. Mutahhar (726/1325), *el-Bâbu'l-Hâdiye Aşer*, şerheden: Mikdâd b. es-Seyyûrî ve Mahdûm el-Hüseynî, Tahrân-1365.

------, *Keşfu'l-Murâd fî Şerhi Tecrîdi'l-İtikâd*, Kum, tsz.

------, *Nehcu'l-Hak ve Keşfu's-Sıdk*, tkd. Seyyid Rızâ es,Sadr, şerh. el-Hüsnî el-Urmevî, Dâru'l-Hicra, es-Sadr matbaası, Kum-1407.

HÛÎ, Ebû'l-Kâsım el-Mûsevî, *el-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, Dâru'z-Zehrâ, II. bsk. , Necef-1966.

İBN EBÛ TÂLİB, Alî, *Nehcu'l-Belâğa*, çev. Abdülbâkî Gölpınarlı, Kum-1981.

İBN HALDÛN, Muhammed b. İbrâhîm b. Abdurrahmân, *Mukaddime*, Dâru'ş-Şa'b, thk. Alî Abdulvâhid Vâfî, Kâhire, tsz.

İBN MANZÛR, Ebu'l-Fazl Muhammed b. Mükerrem b. Alî (711/1311), *Lisânu'l-Arab*, III. bsk. , I-XV, Beyrût-1994

İBN MURTAZÂ, Ahmet b. Yahyâ (840/1432), *Tabakâtu'l-Mûtezile*, thk. Wilzer -Susanna Diwald, Dâru'l-Mektebeti'l-Hayât, Beyrût-1961.

İBN NEDÎM, Ebû'l-Fereç Muhammed b. İshak b. Ebî Yâ'kub (385/995), *el-Fihrist*, Dâru'l-Mârife, Beyrût-1994.

İMÂM HUMEYNÎ, *Tevzîhu'l-Mesâil*, İslâmî Tebliğ Teşkilatı, II. bsk. , Tahran-1988.

İZMİRLİ, İsmâil Hakkı, *Yeni İlm-i Kelâm*, haz. Sabri Hizmetli, Umran Yayınları, Ankara-1981.

JASSİM, M. Hussain, *The Occultation of The Twelfth İmâm*, Cambridge-1982.

KÂDÎ ABDÜLCEBBÂR, *Şerhu Usûli'l-Hamse*, thk. Abdülkerîm Osman, şerheden: Ahmed b. Hüseyin b. Ebî Hâşim, Kâhire-1988.

KANT, İmmanuel, *Critique of Pure Reason*, çev. J. M. D. Meiklejohn, Prometheus Books, New-York-1990.

KARAHAN, Abdülkâdir, *"Tûsî, Ebû Ca'far"*, İslâm Ansiklopedisi (İA), İstanbul-1988, XII (2)/130-132.

KÂSIMÎ, Cemâleddîn, *Târihu'l-Cehmiyye ve'l-Mûtezile*, II. bsk. , Beyrût-1981.

KÂŞÂNÎ, Muhsin, *İlmu'l-Yakîn fî Usûli'd-Dîn*, I-II, Kum-1400.

KÂŞİFU'L-GİTÂ, *Câferî Mezhebi ve Esâsları*, çev. Abdülbâkî Gölpınarlı, III. bsk. , İstanbul-1979.

KOHLBERG, Etan, *Belief and Law in İmâmî Shî'ism*, İngiltere-1991.

KULEYNÎ, Muhammed b. Yâ'kûb b. İshâk, *Usûlu'l-Kâfî*, Dâru'l-Kutubi'l-İslâmiyye, III. bsk. , I-II, Tahrân-1388.

LOCKE, John (1632-1704), *İnsan Anlığı Üzerine Bir Deneme*, çev. Vehbi Hacıkadiroğlu, Kabalcı Yayınevi, II. bsk. , İstanbul-1996.

MADELUNG, Wilferd, *İmamism and Mutazilite Theology*, Le Shî'isme İmâmite (Presses Universitaires de France), Paris-1970, s. 13-31.

MAKDİSÎ, Ebû Abdullâh Muhammed b. Ahmed b. Ebû Bekr (380/990), *Ahsenu't-Tekâsım fî Ma'rifeti'l-Ekâlim*, II. bsk. , Leiden-1967.

MAKRİZÎ, Ebû'l-Abbas Ahmed b. Alî (845/1441), *Kitâbu'l-Mevâiz ve'l-Îtibâr bi Zikri'l-Hıtati ve'l-Âsâr (Hıtatu'l-Makrizî)* , I-II, Beyrût, tsz.

MÂLULLÂH, Muhammed, *eş-Şîa ve Tahrîfu'l-Kurân*, basıldığı yer belirsiz, 1985.

MÂTÜRÎDÎ, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd es-Semerkandî (333/944), *Kitâbu't-Tevhîd*, thk. Fethullâh Huleyf, el-Mektebetu'l-İslâmiyye, İstanbul-1979.

MCDERMOTT, Martin, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid,* Dar el-Machreq Editeurs, Beyrût-1986.

MECLİSÎ, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî (1110/1698), *Bihâru'l-Envâr*, II. bsk. , I-CXI, Müessesetu'l-Vefâ, Beyrût-1983.

MEMMEDOV, Zâkir, *Azerbaycan Felsefesi Târihi*, Bilik, İrşâd Merkezi, Bakü-1994.

MENÂÎ, Âişe Yûsuf, *Usûlu'l-Akîde beyne'l-Mûtezile ve'ş-Şîati'l-mâmiyye*, Katar-1992.

MERÇİL, "Erdoğan, *Büveyhîler*", Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul-1992, VI/496-500.

MEZ, Adam, *İslâm'ın Kalkınma Çağı*, çev. Cemâl Köprülü, Ankara, tsz.

MOMEN, Moojan, *An İntroduction To Shî'î İslâm*, New Haven, London-1985.

MUHAMMEDÎ, er-Reyşehrî, *Mîzânu'l-Hikme*, I-X, Kum-1363-1405.

MURTAZÂ, Ebû'l-Kâsım Alî b. Ebî Ahmet Hüseyin (433/1041-42), *Resâilu'ş-Şerîf el-Murtazâ*, haz. Mehdî er-Recâî, tkd. Seyyid Ahmed el-Hüseynî, I-III, Kum-1405.

MUZAFFER, Muhammed Rızâ, *Akâidu'l-İmâmiyye*, Tahrân, tsz.

----------, *Şîa İnançları*, çev. Abdülbakıy Gölpınarlı, Yaylacık Matbaası, İstanbul-1978.

MÜDERRİSÎ, Hüseyin, *Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence: A Preliminary Survey*, Studia İslamica, LIX/141-158, Paris-1984.

MÜFÎD, Muhammed b. Nu'mân el-Ukberî (413/1022-23), *Evâilu'l-Makâlât*, thk. İbrâhîm el-Ensârî, Dâru'l-Müfîd, II. bsk. , Beyrût-1993.

-------, *el-Akl fî Usûli'd-Dîn*, Beyrût-1992.

NECÂŞÎ, Ebû'l-Abbâs Ahad b. Alî (450/), *Ricâlu'n-Necâşî*, thk. Muhammed Cevâd en-Nâînî, Dâru'l-Edvâ, I-II, Beyrût-1988.

NESEFÎ, Ebû'l-Berekât Hafîzu'd-Dîn Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd (710/1310), *Medâriku' t -Tenzîl ve Hakâiku' t-Te'vîl*, I-II, Beyrût-1996.

NESEFÎ, Ebû'l-Muîn Meymûn b. Muhammed (508/1114), *Tabsıratu'l-Edille fî Usûli'd-Dîn*, thk. Hüseyin Atay, Ankara-1993.

NEŞŞÂR, Alî Sâmî (1400/1980), *Neş'etu'l-Fikri'l-Felsefî fî'l-İslâm*, VII. bsk., Dâru'l-Meârif, I-III, Kâhire-1977.

NEVBAHTÎ, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ (310/922), *Fıraku'ş-Şîa*, Necef-1936.

NEYSÂBÛRÎ, İbn Fazl b. Şâzân b. Halîl (260/874), *el-Îzâh*, thk. Celâleddîn Urmevî, Dâneşgâh-ı Tahran, Tahrân-1390.

RÂGIB el-İsfahânî, Ebû'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed (502/1108), *Mufredâtu'l-Elfâzi'l-Kur'ân*, ed-Dâru's-Sâmiyye, II. bsk. , Beyrût-1997.

RAYYIS, Ziyâuddîn, *İslâm'da Siyâsî Düşünce Târihi*, çev. İbrâhim Sarmış, II. bsk. , İstanbul-1995.

RÂZÎ, Fahruddîn Muhammed b. Ömer el-Hatîb (606/1209), *Muhassalu Efkâri'l-Mütekaddimîn ve'l-Müteahhirîn mine'l-Ulemâ ve'l-Hukemâ ve'l-Mütekellimîn,* şerheden: Nasîruddîn et-Tûsî, Ezher, tsz.

RUSSEL, Bertrand, *Theory of Knowledge*, edit. Elizabeth Ramsden Eames, Kenneth Blackwell, London-1992.

SÂBÛNÎ, Nureddîn (580/1184), *Mâtürîdiyye Akâidi (el-Bidâye fî Usûli'd-Dîn)*, çev. Bekir Topaloğlu, V. bsk. , Ankara-1995.

SADR, Hasan, *Te'sîsu'ş-Şîa li Ulûmi'l-İslâm*, Beyrût-1981.

SCHMİDTKE, Sabine, *The Theology of al-Allâma al-Hillî*, Berlin-1991.

SEZGİN, Fuat, *Geschichte Des Arabischen Schrifttums (GAS)*, Leiden-1975 (Brill).

SOFUOĞLU, Cemâl, "Şîa-i İmâmiye'nin Hadîs Anlayışı", *Milletlerarası Târihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu*, İstanbul-1993, s. 258-287.

STROTHMANN, *"al-Tûsî, Nasır al-Din"*, İslâm Ansiklopedisi (İA), İstanbul-1979, XII (2)/132-133.

----------, *"Şi'a"*, İslâm Ansiklopedisi (İA), İstanbul-1979, XI/502-513.

SUYÛTÎ, Ebû'l-Fazl Celâleddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr (911/1505), *Tefsîru'l-Celâleyn*, I ciltte II cilt, İstanbul, tsz.

SÜBHÂNÎ, Câfer, *Buhûs fî'l-Milel ve'n-Nihal*, I-VII, Kum-1413.

----------, *Nazariyyetu'l-Mârife*, Kaleme alan: Hasan Muhammed Mekkî el-Âmilî, Kum-1411.

ŞÂKİR, Mahmûd, *Hz. Âdem'den Bugüne İslâm Târihi*, çev. Ferit Aydın, I-VIII, İstanbul-1995.

ŞEHRİSTÂNÎ, Muhammed b. Abdulkerîm b. Ebû Bekir Ahmet (548/1153), *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Keylânî, I ciltte II cilt, Kâhire-1961.

ŞEYH SADÛK, Ebû Câfer Muhammed b. Alî b. Bâbeveyh, *Risâletu'l-Îikâdâti'l-İmâmiyye (Şiî-İmâmiyye'nin İnanç Esâsları)*, çev. Ethem Rûhî Fığlalı, Ankara-1978.

----------, *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, I-IV, Beyrût-1981.

TABATABÂÎ, Muhammed Hüseyin, *eş-Şîa fî'l-İslâm*, Dâru't-Teârûf, Beyrût, tsz.

TABERSÎ, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasan (548/1153), *Mecmeu'l-Beyân*, thk. Fazlullâh Tabatabâî, çev. Hâşim Mahalletî, Dâru'l-Mârife, V ciltte X cilt, Beyrût-1986.

TAFTAZÂNÎ, Sa'duddîn Mes'ûd b. Ömer, *Kelâm İlmi ve İslâm Akâidi (Şerhu'l-Akâid)*, haz. Süleymân Uludağ, Degah Yayınları, II. bsk. , İstanbul-1982.

TAHRÂNÎ, Ağa Bozorg (1390/1970), *ez-Zerîa ilâ Tasânîfi'ş-Şîa*, XXIX ciltte XXVI cilt, Dâru'l-Edvâ, II. bsk. , Beyrût-1983.

TAYLAN, Necip, *"Bilgi"*, Diyânet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), İstanbul-1992, VI/157-161.

TEBRİZÎ, Mirza Muhammed Alî Mudarris (1186/1772), *Reyhânetu'l-Edeb*, I-VII, Çaphâne-i Şafak, III. bsk. , Tebrîz, tsz.

TEHÂNEVÎ, Muhammed Alî el-Fârûkî, *Keşşâfu İstilâhâti'l-Funûn*, çev. Abdullâh el-Hâlîdî, I-II, Beyrût-1996.

THOMAS, Garth Johnson, "Sensation", *Encyclopedia Britanica*, I-XXIII, Chicago-1972, XX/222-224.

TOPALOĞLU, Bekir, *Kelâm İlmi Giriş*, V. bsk. , İstanbul-1996.

TÛSÎ, Ebû Câfer Muhammed b. Hasan (460/1067), *el-İktisâd fîmâ Yeteallaku bi'l-Îtikâd*, Necef-1979.

------, *el-Fihrist*, Beyrût-1983.

------, *el-İstibsâr fîmâ İhtelefe mine'l-Ahbâr*, I-IV, Tahrân-1390.

------, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, I-X, Tahrân-1390.

TÛSÎ, Nasîruddîn Muhammed b. Hasan (672/1274), *Tecrîdu'l-Îtikâd*, thk. Muhammed Cevâd el-Hüseynî el-Celâlî, Mektebetu'l-İ'lâmi'l-İslâm, basıldığı yer belirsiz, 1407/1986.

UYAR, Mazlum, *İmâmiyye Şîa'sında Ahbârîlik*, Basılmamış Doktora Tezi, Dokuz Eylül Üniversitesi, İzmir-1996.

WATT, Montgomery, *İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Rûhî Fığlalı, Ankara-1981.

WİCKENS, "Tusi, Nasır al-Din ", *The Encyclopedia of Religion* (ed. Vergilius Ferm), New York-1987, XV/98-99.

WOODWORTH, Robert, *Bugünün Psikoloji Cereyanları*, çev. Muzaffer Şerif Başoğlu, Ankara-1943.

YAKIT, İsmâîl, *İhvân-ı Safâ Felsefesinde Bilgi Problemi*, II. bsk. , İstanbul-1992.

YETİK, Zübeyir, *İslâm Düşünce Târihinde Mezhepler*, İstanbul-1990.

YILMAZ, Mûsâ Kâzım, "Şîa'nın Kur'ân İlimleriyle İlgili Görüşleri", *Milletlerarası Târihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*, İstanbul-1993, s. 163-193.

YÜKSEL, Emrullâh, *Âmidî'de Bilgi Teorisi*, İstanbul-1997.

ZEBÎDÎ, Muhammed Murtazâ el-Hüseynî, *Tâcu'l-Arûs*, I-XXV, Beyrût-1984.

ZEHEBÎ, Muhammed Hüseyin, *et-Tefsîr ve'l-Müfessirûn*, Beyrût, tsz.

ZEMAHŞERÎ, Mahmûd b. Ömer (538/1144), *Tefsîru'l-Keşşâf*, I-IV, Beyrût-1995.

ZENCÂNÎ, İbrâhîm el-Mûsevî, *Akâidu'l-İmâmiyyeti'l-İsnâ Aşeriyye*, I-III, Beyrût-1982.