

Cilt | Volume: 4
Sayı | Issue: 2
Aralık | December
2022

Turkish Journal of Shiite Studies

Şiilik Araştırmaları

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN 2687-1882

Cilt: 4 Sayı: 2

Aralık 2022

Turkish Journal of Shiite Studies, Haziran ve Aralık aylarında yayınlanan Uluslararası Hakemli bir dergidir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Hakem incelemesinden geçen makalelerin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır. Yazıların içeriğinden yazarın kendisi sorumludur.

Turkish Journal of Shiite Studies dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Volume: 4 Issue: 2

December 2022

Turkish Journal of Shiite Studies is an international peer-reviewed academic journal published in June and December. Articles submitted for publication are subject to a double-blind assessment by a minimum of two referees. Editorials Board decides whether the articles that are under review by the referees will be published or not. The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license. The author is responsible for the content of the articles.

Turkish Journal of Shiite Studies provides immediate open access to its content.

Dergimizin tarandığı/listelendiği platformlar

INDEX COPERNICUS
INTERNATIONAL

Crossref

idealonline

RESEARCHBIB
ACADEMIC RESOURCE INDEX

CiteFactor
Academic Scientific Journals

EuroPub

Google
Scholar

İSAM
TÜRKİYE DİYANET VAKFI

Directory of
Research
Journals Indexing
DRJI

asos
akademia sosyal bilimler indeksi

İletişim / Communication

Web: <https://dergipark.org.tr/pub/siader>

e-mail: turkishshiitestudies@gmail.com

<https://www.facebook.com/turkishshiitestudies>

<https://twitter.com/turkishshiite>

Derginin Sahibi / Owner of the Journal

Doç. Dr. Habip DEMİR (*Hitit Üniversitesi*)

Editör/Editor in Chief

Doç. Dr. Habip DEMİR (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-4360-3410>

Editör Yardımcıları/ Assistant Editors

Dr. Betül YURTALAN (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

Dr. Halil IŞILAK (*Pamukkale Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0001-9269-3753>

Arş. Gör. Ahmet Bedri YAVUZ (*Ankara Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-3866-4518>

Arş. Gör. Elif OĞUZ (*Bayburt Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-6823-4255>

Kitap Kritiği Editörü/Book Review Editor

Dr. Betül YURTALAN (*Hitit Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0003-3594-8427>

Dil Editörleri/Language Editors

İngilizce: Dr. Öğr. Üyesi Onur ERGÜNAY (*İzmir Demokrasi Üniversitesi*)

<https://orcid.org/0000-0002-1688-0458>

Editör Kurulu / Editorial Board

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ, *Hitit Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0002-0525-1293>

Prof. Dr. Metin BOZAN, *Dicle Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0002-9173-2228>

Prof. Dr. Ali AVCU, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0002-8416-4066>

Prof. Dr. Mehmet ÜMİT, *Marmara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0003-1964-1492>

Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU, *Kırıkkale Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0002-6154-2984>

Doç. Dr. Rıza YILDIRIM, *Emory University*, (USA)

<https://orcid.org/0000-0003-2100-7263>

Dr. Öğr. Üyesi, Mustafa TANRIVERDİ, *Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

<https://orcid.org/0000-0003-2100-7263>

Bilim ve Danışma Kurulu/ Advisory and Science Board

Prof. Dr. Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Andrew J. Newman, *Edinburgh University*, (UK)

Prof. Dr. Mohsen Kadivar, *Duke University*, (USA)

Prof. Dr. Cemil Hakyemez, *Hitit Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara, *Marmara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Abdülhüseyin Hüsrevpenah, *Danışgah-ı Hikmet*, (İRAN)

Prof. Dr. Metin Bozan, *Dicle Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Zeki İşcan, *Atatürk Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Muharrem Akoğlu, *Erciyes Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Atalan, *Kastamonu Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut, *İstanbul Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. M. Saffet Sarıkaya, *Süleyman Demirel Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Yusuf Benli, *Erciyes Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Ömer Faruk Teber, *Akdeniz Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Harun Yıldız, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mustafa Ekinci, *Harran Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Ahmet İshak Demir, *Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Mehmet Ümit, *Marmara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Prof. Dr. Abdulvehhab Furati, *Pejohişgah-ı Ferheng ve Endişe*, (İRAN)

Prof. Dr. Seyyid Mehdi Alizade Musevi, *Pejohişgah-ı Hac*, (İRAN)

Prof. Dr. Ali Avcu, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, (TÜRKİYE)*
Prof. Dr. Doğan Kaplan, *Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi, (TÜRKİYE)*
Prof. Dr. Hanifi Şahin, *Atatürk Üniversitesi, (TÜRKİYE)*
Doç. Dr. Yusuf Gökalg, *Çukurova Üniversitesi, (TÜRKİYE)*
Doç. Dr. Adem Arıkan, *İstanbul Üniversitesi, (TÜRKİYE)*
Doç. Dr. Mehmet Kalaycı, *Ankara Üniversitesi, (TÜRKİYE)*
Doç. Dr. Muzaffer Tan, *Ankara Üniversitesi, (TÜRKİYE)*
Doç. Dr. Habib Kartaloğlu, *Sakarya Üniversitesi, (TÜRKİYE)*
Doç. Dr. Ümit Toru, *Amasya Üniversitesi, (TÜRKİYE)*
Doç. Dr. Naser Gozhaste, *Tehran University, (İRAN)*
Dr. Öğr. Üyesi İsmail Akkoyunlu, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, (TÜRKİYE)*
Dr. Öğr. Üyesi Fatih Topaloğlu, *Pamukkale Üniversitesi, (TÜRKİYE)*
Dr. Seyyed Massoud Shahmoradi, *Zencan University, (İRAN)*

Bu Sayının Hakemleri

Prof. Dr. Cemil HAKYEMEZ	Dr. Öğr. Üyesi Fatih TOPALOĞLU
Prof. Dr. Şahin AHMETOĞLU	Dr. Öğr. Üyesi Bayram ÇINAR
Prof. Dr. Ali ERTUĞRUL	Dr. Öğr. Üyesi Yunus İBRAHİMOĞLU
Prof. Dr. Doğan KAPLAN	Dr. Öğr. Üyesi İsa KOÇ
Prof. Dr. Muharrem AKOĞLU	Dr. Öğr. Üyesi Mahsum ASLAN
Prof. Dr. Metin BOZAN	Dr. Öğr. Üyesi Muhyettin İĞDE
Doç. Dr. Muzaffer TAN	Dr. Halil IŞILAK
Doç. Dr. Mustafa HAYTA	Dr. Nuran ÜÇOK
Doç. Dr. Habib KARTALOĞLU	Dr. Betül YURTALAN
Doç. Dr. Ümit TORU	

İÇİNDEKİLER | CONTENTS

Araştırma Makaleleri | Research Articles

- Halil IŞILAK **11/17. Asırda Bir Şii Alimin Tasavvuf, Felsefe ve Tıp Hakkında Fetvaları Muhammed Tâhir Kummî: Risâle-i Su'âl u Cevâb -Neşir ve Tahlil-** • 173-200
- Fatwas of a Shiite Scholar in the 17th Century on Sufism, Philosophy, and Medicine Muḥammad Ṭâhir Qummî: Risâle-i So'âl va Javâb -Edition and Analysis-*

- Javad FAKHKHAR TOOSI **The Necessity of the Formation of a Modern Marja'iyah in Twelver Shia Marja'iyah Institution** • 201-221
- İsnâaşeriyye Şii Mercilik Kurumunda Modern Bir Merciliğin Teşekkülünün Gerekliliği*

- Bekir ALTUN **Şeyh Sadûk ve Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimindeki Rolü** • 222-246
- al-Shaykh al-Şadûq and His Role in the Mu'tazila-Imâmiyya Interaction*

- Nizamettin ERGÜVEN **'Sâhibü'l-'Urve' Muhammed Kâzım Tabâtabâi Yazdı ve Taklîd Konusundaki Görüşleri** • 247-283
- 'Sâhibü'l-'Urve' Muhammad Qâzım Tabâtabâi Yazdı and Its Opinions on Taqlîd*

Ahmet YALÇIN • 284-315
**'Yevm-i 'Âşûrâda Şî'îlerin İcrâ-yı Âyîni' Adlı Risâlenin
Tahlil ve Transkripsiyonu**
*Evaluation and Transcription of the Treatise of the 'The
Ritual Performance of Shiites on the Day of Ashura'*

Kadyr SAPAROV • 316-338
-
Fatih TOPALOĞLU
Halife Me'mûn'un Alioğullarına Yönelik Siyaseti
Politics of Caliph al-Ma'mun Towards to Alids

Kitap Kritiği | Book Review

Muhammed Emin
KIZILAY • 339-345
**Fatih Yücel, Zeydiyye ve Fıkıh Usulü- Kaynak Kavramı
(Edille-i Şer'iyye) Bağlamında Bir İnceleme, Fecr
Yayımları, Ankara, 2022**

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 4 Sayı | Issue: 2 Aralık | December 2022

11/17. Asırda Bir Şîf Alimin Tasavvuf, Felsefe ve Tıp Hakkında Fetvaları

Muhammed Tâhir Kummî: *Risâle-i Su'âl u Cevâb* -Neşir ve Tahlil-

Fatwas of a Shiite Scholar in the 17th Century on Sufism, Philosophy, and Medicine

Muhammad Tâhir Qummî: Risâle-i So'al va Javâb -Edition and Analysis-

Halil İŞILAK | <https://orcid.org/0000-0001-9269-3753> | halilisilak@gmail.com

Arş. Gör. Dr. Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelam ve İslam Mezhepleri Tarihi
Anabilim Dalı, Denizli/Türkiye

Res. Asst. Dr. Pamukkale University, Faculty of Theology, Department of Kalam and History of
Islamic Sects, Denizli/Türkiye

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 16.11.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 19.12.2022

Yayın Tarihi | Date Published: 31.12.2022

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1205602>

Atıf | Citation: İşilak, Halil. "11/17. Asırda Bir Şîf Alimin Tasavvuf, Felsefe ve Tıp Hakkında Fetvaları Muhammed Tâhir Kummî: *Risâle-i Su'âl u Cevâb* -Neşir ve Tahlil-".

Turkish Journal of Shiite Studies 4/2 (Aralık 2022): 173-200. 10.48203/siader.1205602

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the **CC BY-NC 4.0** license.

İntihal: Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. Plagiarism:
This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: turkishshiiestudies@gmail.com

Abstract

In this study, edition of the treatise named *Risāle-i So'āl va Javāb*, which includes the religious edicts (*fatwas*) given by Muḥammad Ṭāhîr Qummî (d. 1098/1687) on subjects such as mysticism, philosophy, and medicine will be presented, and a brief evaluation will be made about this treatise. Qummî, the judge and Friday prayer leader of Qom, was one of the most famous opponents of mysticism and philosophy of the 17th century and wrote many refutations against these ideas. He did not limit his struggle with the Sufis only to literature, but also directly engaged in a struggle with the Sufis in Qom. In addition, he trained many students who were against mysticism and philosophy. Qummî's understanding of Shiism is *akhbār* (Shî'î hadiths) centered. He characterized the traditions of thought such as philosophy and mysticism as non-Shia elements. This point of view of his is also reflected in his fatwas in *Risāle-i So'āl va Javāb*. In this treatise, Qummî stated that the science of medicine was not strictly prohibited by the imams, but even encouraged, and also mentioned various medicinal plants (herbs) related to the treatment of diseases, methods such as cupping and bloodletting. He objected to the interpretation of the concept of wisdom in the verses of the Qur'an as philosophy and stated that the purpose of this concept was to recognize the imam of the time. On the subject of Sufism, he stated that ecstatic utterances (*shatahat*) of Sufis such as Ḥallāj (d. 922) and Bāyazîd (d. 875); Ibn 'Arabî's (d.1240) opinions about the unity of existence (*waḥdat al-wujūd*), sainthood (*valaya*) and the duration of hell-punishment, and Jalal al-Din Muhammad Rumi's (d. 1273) claims about Ibn Muġjam in the *Maṣnavî*, were contrary to the Shari'a. He gave answers to the question about science and ulama in the direction of Shî'î-Akhbārî perspective.

Keywords: Twelver Shi'ism, Medicine, Sufism, Philosophy, Muḥammad Ṭāhîr Qummî, *Risāle-i So'āl va Javāb*.

Öz

Bu çalışmada 11/17. asrın meşhur tasavvuf ve felsefe muhaliflerinden Muhammed Tâhîr Kummî'nin (öl. 1098/1687) bildiğimiz kadarıyla İran kütüphanelerinde tek nüshası bulunan; tasavvuf, felsefe ve tıp gibi konularda verdiği fetvaları ihtiva eden *Risāle-i Su'āl u Cevāb* isimli risalesinin neşri sunulacak ve söz konusu risale ile ilgili kısa bir değerlendirme yapılacaktır. Kum şehrinin şeyhülislâmı olan Muhammed Tâhîr Kummî, tasavvuf ve felsefe düşünceleri aleyhine çok sayıda reddiye kaleme almıştır. Sûfilerle mücadelesini sadece edebiyatla sınırlamamış, Kum'daki sûfilerle de doğrudan mücadeleye girişmiştir. Bunun yanında tasavvuf ve felsefe aleyhtarı pek çok talebe yetiştirmiştir. Kummî'nin Şîîlik anlayışı ahhâr merkezlidir. O, felsefe ve tasavvuf gibi düşünce geleneklerini Şîa dışı haricî unsurlar olarak nitelemiştir. Onun bu bakış açısı, *Risāle-i Su'āl u Cevāb*'daki fetvalarına da yansımıştır. Kummî, bu risalede tıp ilminin imamlar tarafından mutlak olarak yasaklanmadığını, hatta teşvik edildiğini belirtmiş, ayrıca hastalıkların tedavisiyle ilgili çeşitli şifalı bitkilerden, hacamat ve kan aldırma gibi yöntemlerden bahsetmiştir. Kur'an ayetlerindeki hikmet kavramının felsefe olarak yorumlanmasına karşı çıkmış ve bu kavramdan maksadın zamanın imamını bilmek olduğunu belirtmiştir. Tasavvuf konusunda, Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) ve Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]) gibi sûfilerin şatihyelerinin, İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) vahdet-i vücûd, velâyet ve cehennemliklerin azabının sonlu olmasıyla ilgili görüşlerinin ve Mevlânâ'nın (öl. 672/1273) *Meşnevî*'de Hz. Ali'nin katili olan İbn Mülcem'e şefaati olacağına dair iddialarının şeriata aykırı olduğunu ifade etmiştir. İlim ve ulemayla ilgili soruya ise Ahbârî anlayış istikametinde cevaplar vermiştir.

düşünce ve Sünnî gelenekle ilişkilendirilen ve aklî ilimler temelinde teşekkül eden fıkıh usulü, kalam ve mantık gibi ilimler de hedef alınmıştır.¹ Bu anlamda tasavvuf reddiyeleri, bir yönüyle de Şîîliğin yeniden tanımlandığı ve sabitelerinin yeniden tayin edildiği metinlere dönüşmüşlerdir.

11./17. asır Şîî düşüncesini anlayabilmek için bu dönemde kaleme alınan tasavvuf ve felsefe reddiyelerini detaylı bir şekilde incelemek oldukça önemlidir. Bu reddiyelerin en meşhurlarını Ahbârî anlayışa sahip Kum şeyhülislâmı Muhammed Tâhir Kummî (öl. 1098/1687)² kaleme almıştır. O, *Hikmetü'l-ârifîn* ve *Fevâ'idü'd-dîniyye*'de hem felsefe hem de tasavvuf düşüncelerini eleştiriye tabi tutarken, *Tühfetü'l-ahyâr*, *Redd-i Şûfiyye*, *Muhtaşaru't-tavzîh*, *Mûnisü'l-ibrâr*, *Muhibbân-ı Hodâ*, *Keşfü'l-esrâr*, *Tühfetü'l-ukalâ* ve *Burhân-ı Kâfi* isimli eserlerinde doğrudan sûfleri hedef almış ve bu düşünceye yönelik sert eleştiriler getirmiştir. Söz konusu eserlerden *Hikmetü'l-ârifîn*,³ *Tühfetü'l-ahyâr*,⁴ *Redd-i Şûfiyye*,⁵ *Muhtaşaru't-tavzîh*⁶ ve *Mûnisü'l-ibrâr*⁷

¹ Detaylı bilgi için bk. Halil Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

² Kummî'nin hayatı ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk. Ata Anzali, "Editors' Introduction", *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-Ârifîn*, mlf. Muhammed Tâhir Kummî (Leiden | Boston: Brill, 2018), 15-43; Ata Anzali, *Mysticism in Iran* (Columbia: the University of South Carolina Press, 2017), 45-58.

³ Ata Anzali, geniş ve dakik bir değerlendirme ile bu eserin tahkikli neşrini yayımlamıştır. Bk. Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifîn*, thk. Ata Anzali - S. M. Hadi Gerami (Leiden | Boston: Brill, 2018).

⁴ Safevî coğrafyasında 11/17. asrın en meşhur tasavvuf reddiyelerinden olan *Tühfetü'l-ahyâr*'ın üç farklı neşri söz konusudur. 1336/1918 ve 1393/1973 yıllarında yapılan neşirler ciddiyetten uzaktır ve söz konusu neşirlerde *Tühfetü'l-ahyâr*'ın hangi nüshası veya nüshalarının esas alındığına dair bilgi de bulunmamaktadır. Bk. Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr: Tecziye ve tahlil der akâid ve ârâ'i mutaşavvifa* (y.y.: Silsile-i İntişârât-i Nûr, 1336); Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr: Tecziye ve tahlil der akâid ve ârâ'i mutaşavvifa* (Kum: İntişârât-ı Kitâbfurûşî-yi Tabatabâî, 1393). 1369 h.ş./1990 yılında Dâvud İlhâmî, önceki neşirde pek çok hata bulunduğunu iddia etmiş ve eserin eski tarihli bir nüshası ile önceki neşirinden faydalanarak tahkikli neşrini yayımlamıştır. Bk. Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, thk. Dâvud İlhâmî (Kum: Hedef, 1369). Fakat bu neşir de pek çok açıdan sorunludur. Nüsha farklılıklarına ve önceki neşirdeki hatalara dair herhangi bir bilgilendirme söz konusu değildir. Üstelik her üç neşirde de *Tühfetü'l-ahyâr*'ın son kısmındaki felsefî düşünceye yönelik eleştiriler bulunmamaktadır. Bu açıdan eserin iyi nüshalarından istifade edilerek ve felsefî düşünceye yönelik eleştiriler de dahil edilerek yeniden neşredilmesi oldukça önemlidir.

⁵ Bk. Molla Muhammed Tâhir Kummî - Muhammed Takî Meclisî, "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh (Muhtaşaru't-tavzîh)", *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî* (Tahran: Neşr-i İlm, 1388), 1/833-882.

⁶ Bk. Molla Muhammed Tâhir Kummî, "Redd-i Şûfiyye", *Mîraş-ı İslâmî-yi İrân* (Kum: Kitâbhâne-i Bozorg-i Hazreti Ayetullah el-Uzmâ Mar'aşî Necefi, 1416), 4/134-150.

⁷ Bk. Molla Muhammed Tâhir Kummî, "Mûnisü'l-ibrâr", *Mîraş-ı İslâmî-yi İrân* (Kum: Kitâbhâne-i Bozorg-i Hazreti Ayetullah el-Uzmâ Mar'aşî Necefi, 1416), 7/427-437.

neşredilmiştir. *Fevâ'idü'd-dîniyye*⁸ ve *Muhibbân-ı Hodâ*⁹ risalelerinin bazı nüshaları günümüze ulaşmış ve neşredilmeyi beklemektedirler. *Keşfü'l-esrâr*, *Tühfetü'l-'ukalâ*¹⁰ ve *Burhân-ı kâfî*'in¹¹ akıbeti konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Büyük ihtimalle bu eserler günümüze ulaşmamıştır.

Biz yazma eser katalogları üzerinden Kummî'nin eserleri hakkında araştırma yaparken *Meclis-i Şûrâ-yi İslamî Kütüphanesi Fihristi*'nde *Risâle-i Su'âl u Cevâb* şeklinde etiketlenen ve şu ana kadar bilinmeyen bir risalesinin varlığından haberdar olduk. Baş kısmında bazı varakları eksik olan bu nüshada Kummî; tıp, felsefe ve tasavvuf gibi alanlarda kendisine sorulan sorular hakkında fetvalar vermektedir. Risalede soru soranın kimliğine dair herhangi bir ipucu söz konusu değildir. Bu soruları Kummî'nin kendisinin üretmiş olması da ihtimal dahilindedir. Çünkü o, risaledeki konuların önemli bir kısmını diğer eserlerinde detaylı bir şekilde ele almış ve bazı eserlerinde de benzer konulara “Eğer şöyle bir soru sorarlarsa...” gibi farazî sorular üzerinden açıklamalar getirmiştir.¹²

1. Nüsha hakkında

Risâle-i Su'âl u Cevâb, Meclis-i Şûrâ-yi İslamî Kütüphanesi'ndeki 1204 numaralı mecmuanın 4. risalesi olarak, 19^İ-32^ب (s. 38-63)¹³ varakları arasında yer almaktadır. Bu risale dışında mecmuada;

(1204/1): 1^ب-16^İ varakları (s. 1-32) arasında Muhammed Saîd b. İsmâil Kamsarî'nin *Qavâ'id-i -Şarf u Nahv*'i (telif tarihi: 1078/1667),

(1204/2): 17^İ-17^ب varağında (s. 34-35) *Sihâm-ı Mirâş* isimli yazarı bilinmeyen ve sonu eksik bir risale,

(1204/3): 18^İ-18^ب varağında (s. 36-37) *Mübâhase-i Hasan Fazâzâl bâ Ebî Hanîfe* isimli bir risale,

⁸ Bu eserin günümüze ulaşan nüshaları hakkında bk. Mustafa Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî-î Irân (FENHÂ)* (Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Irân, 2012), 24/395.

⁹ Bu eserin günümüze ulaşan tek nüshası Ayetullah el-Uzmâ Mar'aşî Necefî Kütüphanesi'nde bulunmaktadır. Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüşahâ-yı Haqqî-î Irân (FENHÂ)*, 28/425-426.

¹⁰ *Keşfü'l-esrâr* ve *Tühfetü'l-'ukalâ*'nın akıbeti konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Büyük ihtimalle bu iki eser günümüze ulaşmamıştır. Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr* ve *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'ta *Keşfü'l-esrâr*'a atıflar yapmış ve bazı konularda detaylı bilgi için bu esere müracaat edilmesini tavsiye etmiştir. Bk. Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 45; Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Su'âl ve Cevâb* (Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, Nr. 1204/4), 24b.

¹¹ Bu eser hakkında bk. Işılak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şiası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 296-298.

¹² Bk. Molla Muhammed Tâhir Kummî, *Tühfe-i 'Abbâsî* (Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, 3063/1).

¹³ Nüshada her sayfa için numara tayin edilmiştir. İlgili sayfaları daha kolay tespit edebilme adına tahlil ve neşir kısımlarında varak numaralarından ziyade sayfa numaraları esas alınmıştır.

(1204/5): 38ⁱ-53ⁱ varakları (s. 74-104) arasında 8. imam Ali b. Mûsâ'ya nispet edilen *Şahîfetü'r-Rızâ* kitabının başı eksik bir nüshası,

32ⁱ-37ⁱ varakları (s. 64-72) arasında kütüphane fihristinde ayrıca kataloglanmadığı için Kummî'nin *Risâle-i Su'âl u Cevâb* risalesinin devamı olarak düşünüldüğü anlaşılan ve *el-Uşûl mine'l-Kâfi*'de geçen "Altı şeyde kulun bir dahli yoktur: Marifet, cehalet, rızâ, gazap, uyku ve uyanıklık (yakaza)"¹⁴ hadisindeki marifet ve cehalette kulun bir dahlinin olmaması ifadelerinden dolayı kafirlerin ve batıl mezhep mensuplarının küfürlerinden dolayı mazur görülmesinin mümkün olup olmadığına dair sorunun cevaplandırıldığı bir risale yer almaktadır. Metin içinde yazarın kimliğine dair herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Risale *besmele*, *hamdele* ve *salvele* ile başlamakta ve *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'dan farklı olarak soruların başında (باز بیان فرماید كه) ibaresi bulunmamaktadır. Bundan dolayı söz konusu risalenin, *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'dan farklı bir eser olduğu anlaşılmaktadır.

Risâle-i Su'âl u Cevâb'da müellif ismi zikredilmemiştir. Fakat yazar sık sık kendisinin kaleme aldığı *Hikmetü'l-ârifîn*, *Tühfetü'l-ahyâr*, *Keşfü'l-esrâr* ve *Tühfetü'l-ukalâ*, *Erba'în fi imâmeti'l-e'immeti't-âhîrîn*, *Sefînetü'n-necât* ve *Atiyye-i Rabbânî* gibi eserlerine müracaat edilmesini tavsiye etmektedir. Bu eserlerin tamamı Kummî'ye aittir. Dolayısıyla bu risalenin ona aidiyeti konusunda herhangi bir şüphe bulunmamaktadır. Bu risalenin Kummî'nin günümüze ulaşmayan eserlerinin bir parçası olması da ihtimal dahilindedir.

Bildiğimiz kadarıyla *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'ın başka bir nüshası bulunmamaktadır. *DENÂ* kataloğunda Meclis-i Şûrâ-yi İslâmî Kütüphanesi'nde 18166 kayıt numarasıyla ikinci bir nüshasının bulunduğu dair bilgi verilmekle birlikte¹⁵ yaptığımız incelemelerde söz konusu nüshanın yine Kummî'ye ait *Tühfe-i Abbâsî* isimli kelimeleri olduğu tespit ettik. Bu eserde Kummî, kendisinin ürettiği farazî sorular üzerinden tevhid, nübüvvet, ahiret ve imamet gibi kelimeler hakkında açıklamalarda bulunmakta ve imamet inancı özelinde Sünnî kelimeler anlayışına yoğun eleştiriler getirmektedir.¹⁶ Muhtemelen söz konusu eser de *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'da olduğu gibi soru-cevap şeklinde kurgulandığı için katalogda ikisinin aynı eser olduğu düşünülmüştür.

Risalenin ne zaman telif edildiği konusunda herhangi bir bilgiye sahip değiliz. Metin içerisinde birkaç kez atıf yapılan *Tühfetü'l-ahyâr*'ın 1075/1665 yılında

¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk Küleynî er-Râzî, *el-Uşûl mine'l-Kâfi*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1381), 1/164.

¹⁵ Mustafa Dirâyetî, *Fihristvâre-i Destneveştâ-yi Îrân (DENÂ)* (Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi Îrân, 2010), 6/226.

¹⁶ Bk. Kummî, *Tühfe-i Abbâsî* (3063/1).

yazıldığını¹⁷ göz önünde bulundurursak, bu risalenin 1075/1665 yılı ile Kummî'nin vefat tarihi olan 1098/1687 yılları arasında yazıldığını söyleyebiliriz. Nüshanın sonunda istinsah kaydı bulunmadığı halde *Meclis-i Şûrâ-yi İslamî Kütüphanesi Fihristi*'nde risalenin 1248 yılında istinsah edildiği bilgisi verilmiştir.¹⁸ Fakat söz konusu istinsah kaydı, *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'ın değil, bir önceki risale olan *Mübâhase-i Hasan Fazâzâl bâ Ebî Hanîfe*'ye aittir. Ayrıca mecmuanın son risalesinin istinsah kaydı da 1149 yılına işaret etmektedir. Öte yandan mecmuadaki risalelerin hatları birbirlerinden farklıdır. Muhtemelen farklı zamanlarda ve farklı kişiler tarafından istinsah edilen risaleler, bu mecmuada bir araya getirilmiştir.

2. Risalenin Muhtevası

Kummî, çok sayıda tasavvuf ve felsefe reddiyesinin yanında Ahbârî anlayış istikametinde kelam ve hadis eseri de kaleme almıştır. *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'da ise diğer eserlerinde detaylı bir şekilde ele aldığı konuları kısa açıklamalarla hükme bağlamıştır. Fakat bu risalede diğer eserlerindeki gerçek muhataplara hiç atıf yapmamış ve meseleleri Şîî akide açısından mutlak fetvalara dönüştürmüştür.

Risaledeki ilk soru "...kime hikmet verilirse o kimse birçok hayra nâil olmuş demektir..."¹⁹ ve "Andolsun ki biz Lokman'a da hikmet verdik..."²⁰ ayetlerindeki hikmet kavramının filozoflar tarafından felsefe olarak yorumlanmasının doğru olup olmadığına dairdir. Kummî cevabında filozofların söz konusu kavramın anlamını çarpıttıklarını iddia etmiş; ayet ve hadislerdeki hikmet kavramından zamanın imamını bilmenin, hakîmden de zamanın imamını bilen kişi kastedildiğini iddia etmiştir.

Esasen Kummî'nin bu cevabı, *Hikmetü'l-ârifîn*'deki Molla Sadrâ (öl. 1050/1640 [?]) gibi alimler özelinde Şîî filozoflara yönelik eleştirilerinin bir özetidir. O, bu eserin mukaddimesinde kendi döneminde imamların hak yolunu terk eden ve filozoflar gibi dalalet imamlarının eteğine yapışan dört zümreden bahsetmiştir: İlk zümre Fârâbî (öl. 339/950) ve İbn Sînâ (öl. 428/1037) gibi müteahhir dönem filozofların, ikinci zümre Aristo ve Platon gibi Yunan filozoflarının, üçüncü zümre mutasavvıfların, dördüncü zümre ise kelamcılardan bidat ehli olanların yollarına tabi olanlardır.²¹ Bunlardan filozoflara tabi olanlar, batılı hak göstermek için ayetlerdeki hikmet kavramından felsefe kastedildiğini iddia ederek Müslümanları aldatmaya çalışmışlardır. Halbuki

¹⁷ Bk. Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 99.

¹⁸ Bk. Dirâyetî, *Fihristgân-ı Nüshahâ-yı Haqqî İrân (FENHÂ)*, 18/446.

¹⁹ el-Bakara 2/269.

²⁰ Lokmân 31/12.

²¹ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifîn*, 11.

onların iddiasının aksine hikmet, zamanın imanını bilmek ve onların hak yoluna tabi olmaktan ibarettir. Felsefe ise Abbasî halifesi Me'mûn'un, Hıristiyan Bizans kralından felsefe kitaplarını talep etmesi ve bu kitapların tercüme ve istinsah edilmelerini emretmesiyle Müslümanlar arasında revaç bulmaya başlamıştır. Onun bu girişimdeki asıl amacı, insanların felsefe kitaplarını mütalaa ederek Kur'ân ve sünnetten uzaklaşmalarını sağlamak ve bu sayede onları, veliaht tayin ettiği 8. İmam Ali er-Rızâ'nın hak yolundan uzaklaştırarak kendisi gibi zalim sultanlara itaat etmeye daha meyyal hale getirmektir.²²

Kummî, *Hikmetü'l-ârifîn*'de İbnü'l-Arabî (öl. 638/1240) ve İbn Sînâ takipçileri ve felsefe ile tasavvuf düşüncesini mezcedenler olarak nitelediği Molla Sadrâ ve Feyz-i Kâşânî (öl. 1090/1679) gibi kendi döneminden alimleri hedef almıştır.²³ Onların yaslandığı fikri zeminin şeriata aykırı olduğunu ispatlama adına hem filozofları hem de İbnü'l-Arabî özelinde sûfleri tekfir etmiştir. Gazzâlî'nin (öl. 505/1111) filozofların tekfirini üç mesele ile sınırlı tutmasını yetersiz bulmuş ve bunlara yenilerini ekleyerek; Allah'ın ve kulların fiillerinde fâil-i mâceb olmaları (fiillerinde zorunluluk olması), sudûr nazariyesi, Allah'ın yaratma sıfatını reddetmeleri ve Allah'ın fiillerinin bir maksatla nitelenemeyeceği görüşleriyle de küfre düşüklerini iddia etmiştir.²⁴ Benzer şekilde İbnü'l-Arabî'nin fikirlerinin Şîîlik özelinde şeriata aykırı olduğunu ispatlama adına detaylı açıklamalar yapmış ve onun küfre delalet eden görüşlerini maddeler halinde sıralamıştır.²⁵ Burada da esas muhatap olarak, İbnü'l-Arabî takipçisi olarak nitelediği Molla Sadrâ'yı hedef almıştır.

İkinci soru tıp ilmi tahsilinin dini meşruiyetine dair olup; "Tıp ilmini öğrenmenin ve bu ilimle amel etmenin dine bir zararı var mıdır?" şeklindedir. Kummî'ye göre imamların yoluna sadık kalındığı sürece, mutlak olarak tıp ilmi ve tahsilinin yasaklanması veya kınanması söz konusu değildir. Hastalıklar bir imtihan vasıtasıdır; kullar hastalıklar sayesinde sürekli olarak Allah'ı hatırlarında tutarlar ve şifa için ona dua ve niyazda bulunurlar. Ayrıca müminler için hastalıklardan kaynaklanan acı ve sıkıntılar kabir ve cehennem azabının şiddetini düşünme konusunda birer vesiledirler. Öte yandan Allah, her hastalık için şifasını da yaratmıştır ve kulun üzerine düşen, şifanın tespiti için gayret sarfetmesidir. Hastalıkların tedavisi noktasında aynı anda iki farklı yöntemi takip etmek gerekir. İlk olarak dinî inancı sağlam, imamların yoluna sadık, hastalıkların tedavisine dair imamlardan vârit olan hadislere muttali olan, hastaların mahremiyetine riayet eden, mesleğinde kabiliyetli,

²² Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifîn*, 13-14.

²³ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifîn*, 222, 296-297, 305. Ayrıca bk. Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 140.

²⁴ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifîn*, 45-46.

²⁵ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifîn*, 322-358.

şifalı bitkileri, hacamat ve kan aldırma (فصد خون) yöntemlerinin hangi hastalıklar için ve hangi muayene aşamasında kullanılacağını bilen bir hekime muayene olmak, ikincisi kişinin hastalığının şifası için dua ve niyazda bulunması ve ihtiyaç sahipleri için sadaka dağıtmasıdır. Bunlar arasında en etkili şifa yöntemlerinden birisi de Hz. Hüseyin'in türbesinden toprak yemektir. Nitekim "Hüseyin'in (a.s.) kabrinin toprağı her derde devadır"²⁶ hadisi de buna işaret etmektedir.

Kummî'nin ilmî temayülünü ve muhataplarını hesaba katmadığımızda tıp ilmiyle ilgili bu soruyu gündemine alması yadırganabilir. Fakat "dinî inancı sağlam", "imamların yoluna sadık" ve "hastalıkların tedavisine dair imamlardan vârit olan hadislere muttali olan" şeklindeki tabip tarifi onun din anlayışını yansıtan anahtar ifadelerdir. Çünkü ona göre sahih Şîlik ancak her alanda ve her konuda imamları ve onların yokluğunda (gaybet döneminde) *ahbâr*ını mutlak otorite olarak kabul etmekle mümkün olur. Çünkü *ahbâr* Şîilerin kıyamete kadar karşılaşacakları bütün müşküller için çözüm sunmuştur.²⁷ Şîilerin yapmaları gereken de bedeninin tedavisinde kadim Yunan tabiplerinin ilimleri, kalbin tedavisinde sûfîlerin ve hikmet noktasında filozofların kitapları gibi haricî ve batıl kaynaklardan beslenmek yerine, bütünüyle imamların *ahbâr*ına yönelmektir. Fakat bu hakikate rağmen kendi döneminde Şîa'ya mensup bir cemaat, imamların yolundan ayrılarak söz konusu zümreleri takip etmeye başlamış; böylelikle dinin tahrif olmasına ve Şîiler'in dalaletle sürüklenmelerine sebep olmuştur:

Her ne kadar gâib ve gizli olsa da Hz. Mehdi (a.s.) bu zamandaki hastaların tabibidir... Sen, bu zamanda kalplerin tabibinin gâib, gizli ve bundan dolayı da kalplerin tedavisini imkânsız zannetme. Bilakis dindar alimler ve masum imamların şakirtleri onların tedavilerini muteber kitaplarında ve Kur'ân'dan sonra bütün kitaplardan daha yüce olan *Kütübü'l-erba'a*'da detaylarıyla açıklamışlardır... Zannedildiği gibi kalplerin tedavisinin yolu ne Sokrat, Bokrat, Câlînûs ve Platon gibi beden tabiplerinin kitaplarından istihraç edilebilir, ne de kalplerin tabipleri olarak iddia edilen Hallâc ve Bâyezîd tabilerinin kitaplarından istifade edilerek anlaşılabilir. Aksine bu tıp ve hikmet masum imamlara, onların talebelerine ve tâbilerine mahsustur. Fakat günümüzdeki insanlar, kendilerini tanımadıkları ve yaptıklarının idrakinde olmadıkları için dünyaya ve dünyanın zevklerine daldılar ve asıl tedavilerini [imamların sözlerini] bırakıp her türlü hastalığa yakalandılar. Bu zamanda ilim ve faziletiyle meşhur olmuş pek çok gafil, cahillerle gaflet şarabını içtikleri için onların hastalıklarına müptela oldular. Halk arasında mest olmuş gibi

²⁶ Bk. Kutbuddîn Râvendî, *ed-De'vât* (Kum: Müessesetü'l-İmâm el-Mehdî, 1408), 187.

²⁷ Kummî, *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifin*, 14-42.

hareketler yaptılar, cahilleri baştan çıkardılar ve onları kalplerin tabibi iddiasında bulunan kalpleri hastalıkla dolmuş cahillerin tuzaklarına düşürdüler.²⁸

Sonraki sorular Hallâc-ı Mansûr (öl. 309/922) ve Bâyezîd-i Bistâmî (öl. 234/848 [?]) gibi sûflerin şathiyelerinin, İbnü'l-Arabî'nin (öl. 638/1240) vahdet-i vücûd, hatmü'l-evliyâ ve kafirler için cehennem azabının sonlu olacağına dair görüşlerinin ve Mevlânâ'nın (öl. 672/1273) Hz. Ali'nin kendi katili olan İbn Mülcem'e şefaatçi olacağına dair sözlerinin Şîî akide açısından meşruiyeti hakkındadır. Kummî, bu görüşlerin küfür olduğuna dair herhangi bir şüphenin bulunmadığını ifade etmiş, bu konuda uzun izahatlarda bulunmuş ve detaylı bilgi için *Hikmetü'l-ârifin*, *Tühfetü'l-ahyâr*, *Keşfü'l-esrâr* ve *Tühfetü'l-ukalâ* gibi eserlerine müracaat edilmesini tavsiye etmiştir.

Her ne kadar bu soru ve cevaplar, İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi Şîîlik açısından haricî muhataplarla ilişkili görünse de buradaki asıl muhataplar bu sûflerin muvahhid birer Şîî olduklarına inanan ve Şîî tasavvuf düşüncesini inşa ederken onların metinlerinden yoğun bir şekilde beslenen Şîî sûflerdir. Nitekim Kummî'nin diğer eserlerinde Şîa'ya ve hatta dine tamamen muhalif görüşlere sahip olmalarına rağmen Şîîler arasında İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi sûflerin takipçileri bulunduğu dair sistemi de buna işaret etmektedir.²⁹ Onun asıl maksadı, geçmişte yaşamış sûflerin görüşlerinin dine muhalif olduğunu ispatlama yoluyla kendi dönemindeki Şîî sûflerin tasavvuf anlayışlarını itibarsızlaştırmaktır.³⁰

Son soru ise ilim ve alimlerin faziletlerine dairdir. Burada Kummî, Ahbârî anlayış çerçevesinde ilim tanımlaması yapmış; ilmi “zamanın imamını bilmek” şeklinde Şîî düşünceye, alimi ise gaybet döneminde imamların ahbarını öğrenip, bunlarla amel eden ve böylelikle şeriatı muhafaza eden kişiler olarak Şîî alimlere hasretmiştir. Esasen o, bu kısmı da *Tühfetü'l-ahyâr*'dan almıştır. Fakat oradaki gerçek muhataplar olan sûflerle ilgili cümleleri hazfetmiştir. Örneğin *Tühfetü'l-ahyâr*'da dini açıdan ilim tahsilinin ve alimlere müracaat etmenin her bir Şîî için vacip olduğuna dair açıklamalarından sonra sûflere yönelik:

Hallâc ve Bâyezîd tabileri [Şîî sûfler] bir köşeye çekilmeyi tercih etmekte, ilim ehlinin rehberliğini ve onlara tabi olmayı reddetmekte ve bundan dolayı helak olan zümrelerden olmaktadır... Bil ki Hallâc ve Bâyezîd tabilerinin mezheplerinin temeli cehalet olduğu için müritlerine ilim tahsil etmelerini ve alimlerle muaşeretinde bulunmalarını yasaklamışlardır. Çünkü onlar ilim ve aklı

²⁸ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 10. Ayrıca bk. Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîasi'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 135.

²⁹ Kummî - Meclisî, “Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîh”, 1/870; Kummî, “Redd-i Şûfiyye”, 4/143.

³⁰ Bk. Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîasi'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 395-420.

kemâlâta ulaşmanın önünde engel olarak görürler. Şüphe yok ki bu görüşler küfürdür...³¹

şeklindeki eleştirilerini *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'a almamıştır. Bu yönüyle *Tühfetü'l-ahyâr*'da sûfler muhataplığında yapılan ilim tanımlaması, *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'ta Şîilik özelinde mutlak bir ilim tanımlaması olarak karşımıza çıkmıştır.

Kummî'nin *Tühfetü'l-ahyâr*'daki ilme ve alimlerin faziletine dair yaptığı vurgunun sebebi Şîi sûflerin ilim tahsilini küçümseyerek riyâzet ve mükâşefe yoluyla kendilerinde hakiki ilmin hasıl olduğunu iddia ederek Şîiler'i aldatmaları ve kendi müritleri haline getirmeleridir. Burada İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ'yı hedef almasının sebebi de Şîi sûflerin, onların metinlerinden beslenerek din anlayışının çerçevesini oluşturmalarıdır. O, bu tanımama ile ulemanın otoritesini tanımayan Şîi sûflere ve şeyhlere teveccüh gösteren halka, nebilerin ve imamların hakiki varislerinin ve dinde mutlak otoritenin ulema olduğunu hatırlatmak istemiştir.

Risâle-i Su'âl u Cevâb'ta 73 fırka hadisi üzerinden İmâmiyye Şîası'nın fırka-i nâciye olduğuna dair ispatlama biçimi de *Tühfetü'l-ahyâr*'dan alınmıştır. Kummî, her iki metinde de “*Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allah'ım, onu seveni sev, ona düşman olana düşman ol!*” ve “*Ehl-i beyt'im Nuh'un gemisi gibidir, kim ona binirse kurtuluşa erer, kim de ondan gelir kalırsa boğulur*” gibi rivayetler üzerinden fırka-i nâciye olarak İmâmiyye Şîası mensuplarını konumlandırmıştır. Fakat bu kısımda da *Tühfetü'l-ahyâr*'daki sûflere yönelik eleştirilere yer vermemiştir. Onun *Tühfetü'l-ahyâr*'da Şîiler'in 73 fırka içerisinde sadece İmâmiyye Şîası'nın kurtuluşa eren fırka olduğuna inanmalarının farz olduğunun vurgulaması yine sûflerle ilişkilidir. Ona göre Şîi sûflerin tabi oldukları İbnü'l-Arabî ve Mevlânâ gibi sûfler, 73 fırkaya dahil olan bütün mezhepleri hak bilmelerine ve onların batıl inançlarını hoş görmelerine rağmen, İmâmiyye Şîası'na düşmanlık etmişler ve onların inançlarına muhalif pek çok görüş ortaya atmışlardır. Mevlânâ, Ehl-i beyt kavramını sahabe olarak yorumlamış, Hz. Ali'nin İbn Mülcem'e şefaatçi olacağını iddia etmiş, Muaviye'ye methiyeler dizmiş ve eserlerinde Şîiler'le alay etmiş, İbnü'l-Arabî ise cehennem azabının ebedi olmayacağını iddia ederek kafirlere bile hoşgörü göstermesine rağmen, Şîiler'i şeytanın şakirtleri olarak nitelemiş ve domuza benzetmiştir.³²

3. Neşirde İzlenen Yöntem

Risalenin başından bir veya birkaç varak eksiktir. Ayrıca 27. varagın (s. 53) ilk cümlesi 28. varaktaki (s. 54) *tâkibiyye* ile devam etmemekte ve iki varak arasındaki

³¹ Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 14.

³² Bk. Kummî, *Tühfetü'l-ahyâr*, 1336, 16-19; Işlak, *Safevîler Dönemi İmâmiyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*, 395-420.

geçişte konu bütünlüğü bozulmaktadır. Bu kısımda bir varağın eksik olduğu anlaşılmaktadır. *Takibiyyeler* üzerinden izini sürdüğümüzde söz konusu varağın *Risâle-i Su'âl u Cevâb*'dan sonra yer alan risalenin sayfaları arasına yerleştirildiği tespit edilmiştir (s. 70-71).³³

Risalede her bir sayfa için üst kısımlarına numaralar tayin edilmiştir. Neşirde bu numaraları esas aldık ve köşeli parantez içinde sayfa sonlarına ekledik. Neşirde tarafımızca yapılan her ilave ve konunun akışına uygun olarak atanan başlıklar köşeli parantez içinde verilmiştir.

Muhtemelen müstensihin dikkatsizliğinden dolayı bazı cümlelerde anlam bozukluğu söz konusudur. Örneğin "مقاصد باقیه اخرویة" ibaresi hatalı bir şekilde "مقاصد یافته" şeklinde yazılmıştır. Buna benzer durumlarda doğru olan ibareleri metin içinde nüshadaki şeklini dipnotta belirttik. Nüshada مشکوة gibi Farsça yazıma has kelimeler مشکات şeklinde düzeltilmiştir. Başka kaynaklarda yapılan hatalı nakillerde metin içinde doğrusuna yer verilmiş, dipnotta nüshadaki hatalı yazıma dikkat çekilmiştir. Okumakta zorlandığımız ve doğruluğundan emin olamadığımız kelime veya ibareler, dipnotta resim olarak verilmiştir.

Kaynakça

- Anzali, Ata. "Editors' Introduction". *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-Ārifin*. mlf. Muhammed Tâhir Kummî. Leiden | Boston: Brill, 2018.
- Anzali, Ata. *Mysticism in Iran*. Columbia: the University of South Carolina Press, 2017.
- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristgân-ı Nüshahâ-yı Haṭṭî İrân (FENHÂ)*. Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 2012.
- Dirâyetî, Mustafa. *Fihristvâre-i Destneveštâ-yi İrân (DENÂ)*. Tahran: Sâzmân-ı İsnâd ve Kitabhâne-i Milli-yi Cumhûrî-yi İslâmî-yi İrân, 2010.
- Işılak, Halil. *Safevîler Dönemi İmâmîyye Şîası'nda Tasavvuf Düşüncesi Üzerine Tartışmalar*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. "Mûnisü'l-ebrâr". *Mîras-ı İslâmî-yi İrân*. Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî, Tsh. Resûl Ca'feriyân., 1416.

³³ Bu çalışmanın ilk taslağında, söz konusu varağın düşmüş olduğunu belirtmiştik. Fakat makalenin anonim hakemlerinden birisi oldukça dakik bir incelemeyle, bu varağın bir sonraki risalenin varakları arasında yer aldığına dikkat çekmiştir. Bu önemli katkısından dolayı çalışmanın anonim hakemine ne kadar teşekkür etsem azdır.

- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Opposition to Philosophy in Safavid Iran: Hikmat al-ârifîn*. thk. Ata Anzali - S. M. Hadi Gerami. Leiden | Boston: Brill, 2018.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. "Redd-i Şûfiyye". *Mîraş-ı İslâmî-yi Îrân*. Kum: Kitâbhâne-i Büzürg-i Hazreti Ayetullahü'l-Uzmâ Mar'aşî Necefî, Tsh. Resûl Ca'feriyân., 1416.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Su'âl ve Cevâb*. Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, Nr. 1204/4.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Tühfe-i Abbâsî*. Kitabhâne-i Meclis-i Şûrâ-yi İslamî, 3063/1.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Tühfetü'l-ahyâr*. thk. Dâvud İlhâmî. Kum: Hedef, 1369.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Tühfetü'l-ahyâr: Tecziye ve taḥlil der akâid ve ârâ'i mutaşavvifa*. y.y.: Silsile-i İntişârât-i Nûr, 1336.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir. *Tühfetü'l-ahyâr: Tecziye ve taḥlil der akâid ve ârâ'i mutaşavvifa*. Kum: İntişârât-ı Kitâbfurûşî-yi Tabatabâi, 1393.
- Kummî, Molla Muhammed Tâhir - Meclisî, Muhammed Takî. "Risâle-i Uşûl-u fuşûlu't-tavzîḥ (Muḥtaşaru't-tavzîḥ)". *Siyâset ve Ferheng-i Rûzgâr-ı Şafevî*. Tahran: Neşr-i İlm, Tsh. Resûl Ca'feriyân., 1388.
- Küleynî er-Râzî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kûb b. İshâk. *el-Uşûl mine'l-Kâfi*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, 1381.
- Râvendî, Kutbuddîn. *ed-De'vât*. Kum: Müessetetü'l-İmâm el-Mehdî, 1408.

[محمد طاهر القمی النجفی الشیرازی، رساله سوال و جواب]

[...] ¹ که تو گمان کرده که به هیأت سریر است و لیکن عرش چیزی است محدود و مخلوق و ربّ تو مالک اوست نه اینکه بر بالای عرش باشد. چنانچه چیزی بر بالای چیزی می‌باشد و امر کرد ملایک را که حامل آن باشد پس حامل آن شدند به قدرتی که حق تعالی به ایشان داده. پس نصرانی گفت که: صدقت رحمک الله.

[سؤال درباره حکمت و فلسفه]

باز بیان فرمایید که مراد از حکمت در آیه «وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» ² و آیه «وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ» ³ چه چیزی است. و اینکه متفلسفه می‌گویند که مراد از حکمت فلسفه است صحتی دارد یا نه؟

الجواب بدان که در کتاب کلینی و تفسیر علی بن ابراهیم احادیث از اهل بیت علیهم السلام روایت شده که مراد از حکمت معرفت امام است. ⁴ و حدیث دیگر در کتاب کلینی نقل شده که حکمت ضد هوا است. ⁵ و تحقیق و توضیح این مقام این است که در انسان دو اراده و دو خواهش می‌باشد: اراده و خواهش نفس و اراده و خواهش عقل. اراده و خواهش نفس را هوا می‌گویند. حق در کلام مجید فرموده «وَتَهَى النَّفْسَ عَنِ الْهَوَى؛ فَإِنَّ الْجَنَّةَ هِيَ الْمَأْوَى». ⁶ یعنی کسی که نهی کند نفس خود را از هوی که ارادات باطله [38] نفس باشد به درستی که جنت مأوای او است، مرادات نفس لذات فانیه منهیه دنیویّه است. و اراده و خواهش عقل را حکمت می‌گویند و مرادات عقل مطالب حقه دینیّه و مقاصد باقیه ⁷ اخرویّه است. اگر کسی نفس را ریاضت نفرماید و به یاد هادم اللذات ضعیفش نگرداند هوای نفس قوی گردد و عقل مریض و علیل و حکمتش ضعیف شود. و اگر کسی نفس را به ریاضت کثرت و ذکر هادم اللذات ضعیف سازد عقل او صحیح و سالم و حکمتش قوی گردد، حکمت در دلش ثابت گردد و زبانش به حکمت که کلمات حق و پند و موعظه باشد گویا گردد.

و سبب اینکه در احادیث وارد شده که حکمت معرفت امام است این است که امام طبیب و مربی عقل است و به سبب معالجه‌اش عقل صحیح و سالم گردد و حکمت که ثمره عقل است ظهور کند و در دل ثابت گردد. پس حکیم کسی است که امام خود را شناخته باشد و به سبب معرفت امام و نصایح و مواعظ شافی‌اش نفس و هوای نفسش ضعیف شده باشد و به معالجه کامله امام عقلش صحیح و سالم و حکمت در دلش ثابت گردیده باشد. ضعیف العقلی که فلسفه خوانده باشد و بدان اعتقاد کرده باشد حکیمش نتوان گفت حکمت را به فلسفه تفسیر نمودن کذب بر خدا و رسول خدا و ائمه [39] هدی است: «إِنَّمَا يَفْتَرِي الْكَذِبَ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْكٰذِبُونَ» ⁸

1 یک یا چند صفحه ساقط است.

2 بقرة: 269.

3 لقمان: 12.

4 ابو الحسن علی بن ابراهیم القمی، تفسیر القمی، (قم: مؤسسة الامام المهدي، 1435)، 1: 138.

5 الكليني، الاصول الكافي، تصحيح و تعليق: علی اکبر غفاری، (تهران: المكتبة الصدوق، 1381)، 1: 22.

6 النازعات، 40-41.

7 در نسخه: "یافته".

8 النحل: 105.

[سؤال درباره تحصیل علم طب]

باز بیان فرمایند که تحصیل علم طب و عمل بدان نقصانی و ضرری به دین دارد یا نه؟

الجواب بدان که الله سبحانه و تعالی مصلحتش تقاضا کرده که بندگان به انواع مرضها مبتلا نتوانند شد تا آنکه در حالت صحت از برای بقای عافیت و صحیحیت دعا کنند و به ثواب دعا فایز گردند و در حالت مرض به سبب صبر و تضرع مثاب و مأجور شوند و از ادراک الم و آزار مرض به فکر الم عذاب قبر و قیامت و جهنم افتند تا خوف که موجب قرب الهی است در دل‌های ایشان قرار گیرد.

فایده دیگر آنکه سفر پرخطر قیامت [را] به یاد آوردند، شاید که از برای سفر خود فکر توشه کنند و از برای آسایش سرای عقبی اندیشه نمایند. حق تعالی به حکمت کامله خویش از برای مرضها دواها خلق کرده تا آنکه بندگان مرضها را بدان معالجه کنند. و بدین سبب خدا را شکرها کنند و به ثواب شکر محظوظ و بهره‌مند گردند.

و طبیب کسی است که دواها را شناسد و طریق استعمالش را داند و به علامات ظاهره اطلاع بر باطن مریض به هم رساند، به نبض اطلاع بر احوال قلب و به قاروره، اطلاع بر احوال جگر [40] و به براز اطلاع بر احوال معده به هم رساند. پس طب مضموم نباشد و طبیب نیز مضموم⁹ نباشد، بلکه ممدوح و مثاب و مأجور باشد، اگر به شروطی که مذکور می‌شود عمل نماید. اولاً باید که کودن و پست ادراک نباشد، بلکه باید که فهیم و صاحب فطانت باشد و فاسق و بی‌دیانت نباشد. زیرا که طبیب امین جان و محرم زنان است و قواعد طب را از کسی بیاموزد که مهارت تمام در علم طب داشته باشد، بلکه صاحب دیانت باشد باید که در عرض تحصیل قواعد طب در خدمت طبیب حاذق معروف به حذاقت بوده باشد و ملاحظه معالجه‌های استاد کند و بعد از آنکه مهارت تمام در علم و عمل [طب]¹⁰ به هم رساند، به اذن استاد مباشر معالجه شود و باید که خدا را شافی و خود را و دواها را اسباب الهی داند. و سزاوار آن است که چون مریض را ببیند دعا و تضرع کند و شفای او را از خدا طلبد و مبادرت به قرائت فاتحة الكتاب کند؛ زیرا که از احادیث مستفاد می‌شود که هر مرضی که به فاتحة الكتاب به نشود به هیچ دوائی به نمی‌شود و بهتر این است که مریض را سفارش کند که هفتاد فاتحه بخواند. اگر مریض را میسر نشود خویشان و آشنایان و دوستان از برای او [41] بخوانند.

این دوائی اکبر است و باز مریض را سفارش نماید که تصدق کند و طلب شفا از خوردن تربت حضرت امام حسین علیه السلام نماید و در وقت خوردن تربت دعا بخواند. یونس بن ظبیان از حضرت امام جعفر علیه السلام روایت کرده که طین قبر حسین علیه السلام شفا است از هر داء چون او را بخوری بگو: «بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ رِزْقاً وَاسِعاً، وَعِلْماً نَافِعاً وَشِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ، إِنَّكَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ، اللَّهُمَّ رَبَّ الثَّرْبَةِ الْمُبَارَكَةِ، وَرَبَّ هَذَا الْوَصِيِّ الَّذِي وَارَثَهُ، صَلِّ عَلَى مُحَمَّدٍ وَآلِ مُحَمَّدٍ، وَاجْعَلْ هَذَا الطِّينَ شِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَأَمَاناً مِنْ كُلِّ خَوْفٍ»¹¹. و اولی این است که چون طین بخورد جرعه از آب بیاشامد بگوید «اللَّهُمَّ اجْعَلْهُ عِلْماً نَافِعاً وَرِزْقاً وَاسِعاً وَشِفَاءً مِنْ كُلِّ دَاءٍ وَسُقْمٍ»¹². بهتر این است که در وقت خواندن دعا تصور معنیش بکند، باید که طین زیاده از یک نخود نباشد. و احتیاط این است که طین از موضعی

9 در نسخه: "نا مضموم".

10 از هاشم.

11 قطب الدین الراوندي، الدعوات، (قم: مدرسة الإمام المهدي، 1408)، 187.

12 قطب الدین الراوندي، الدعوات، 187.

باشد که زیاده از هفتاد گز دست از قبر دور نباشد. و اولی این است که زیاده از بیست گز از قبر دور نباشد و هر چند نزدیکتر باشد. بهتر است و در وقت نشانیدن ضریح آن حضرت خاک [42] بسیاری بیرون آمد؛ اگر از آن خاک به دست آید خوش نعمتی خواهد بود و چون خواهد که تفحص از احوال مریض کند؛ باید که هفت مرتبه *أَسْتَجِیْرُ اللّٰهَ بِرَحْمَتِهِ* بگویند.

و باید که تا اطلاع بر احوال قلب و جگر و معده به هم نرساند مباشرت معالجه نشود؛ بلکه باید که پیش از شروع در معالجه چند چیز تحقیق کند:

اول تحقیق کند که مرض از چه جنس و چه نوع است،

دوم تحقیق کند که سبب مرض چیست،

سوم تحقیق کند قوت و ضعف مریض را از نبض و تکلم و قیام و قعود،

چهارم مشخص نماید مزاج ایام صحت مریض را،

پنجم تحقیق سن مریض کند،

ششم تحقیق عادت مریض کند، مشخص کند که به مغیری معتاد هست یا نه،

هفتم تحقیق کند صنعت مریض را،

هشتم مشخص نماید که مریض از کدام اهل بلد است از سرد سیر است یا از گرم سیر،

نهم باید که ملاحظه فصل نماید و به مقتضای فصل عمل کند،

دهم باید که ملاحظه نماید اول مرض است یا وسط مرض است یا آخر مرض است،

یازدهم ملاحظه مقارنات مرض است از صداع و غیر آن،

دوازدهم در امراض متشابهه باید که دعا و تضرع بسیار کند؛ شاید که *أَرْحَمُ الرَّاحِمِیْنَ* رفع اشتباه نماید. و اگر رفع اشتباه نشود [43] با طبیبان مصلحت نماید؛ شاید که به خاطر ایشان چیزی رسد که به خاطر او نرسیده باشد. و اگر چنانچه از صحبت اطباء نیز رفع اشتباه نشود در این صورت اولی رجوع به استخاره است. و چون شروع در معالجه کند اگر چنانچه تواند¹³ به اغذیه مریض را علاج کرد به ادویه علاج نکند؛ زیرا که از معصومین علیه السلام روایت شده که هیچ دوائی نیست که در بدن احداث دائی نکند و عقل نیز بر این حاکم است. و اگر آن را به غذا علاج نتوان کرد به دوائی مفرد آن را علاج کند. و اگر مرض محتاج به مرگب باشد؛ اگر ممکن باشد آن مرگب زیاده از دو جزو نباشد. هر چند اجزاء کمتر باشد بهتر خواهد بود. و بهترین دواها دوائی چند است که آن را معصومین علیه السلام مدح کرده باشند مثل؛ سناء مگی و شونیز و کاشنی و بنفشه و اهللیجات و در خون گرفتن باید که تأمل بسیار کند؛ اگر چنانچه علاج منحصر در خون گرفتن داند خون بگیرد و اگر چنانچه اکتفا به حجامت توان کرد مبادرت به فصد نکند؛ زیرا که خطرش عظیم است.

13 در نسخه: "توان".

پس هر گاه طبیب حاذق این نوع رعایت‌ها کند در عمل طب مذموم و ملوم نخواهد بود؛ بلکه مثاب و مأجور خواهد بود. خدا نگاه دارد از شر طبیبی که ترس خدا [44] در دلش نباشد و بدان چه گفته شده عمل ننماید و بنابر بی‌باکی بندگان خدا را آلت تجربه سازد و خود را به عقوبت الهی گرفتار نماید «والله یهدی من یشاء الی صراط مستقیم»¹⁴.

[سؤال درباره صوفیه]

باز بیان فرمایند که حلاج و بایزید دعوی اتحاد می‌نموده‌اند؛ بنابراین حلاج انا الله و انا الحق می‌گفته و بایزید سُبحانی ما أعظم شانی و لا إله إلا أنا فأغْبُونی و لوانی أعظم من لواء مُحَمَّد می‌گفته. آیا ایشان به سبب این اقوال کافر هستند یا نه و معنی اتحاد که ایشان دعوی می‌کرده‌اند چیست؟

الجواب هیچ شک و ریب در کفر و الحاد صاحبان این اقوال نیست. به اعتقاد باطل این جماعت چون از خود رفع اعتبار و ننگ و نام کنند و بی حیائی و بی شرمی را شعار خود سازند با حق تعالی متحد می‌شوند. عطار در *تذکرة الاولیاء* نقل کرده که زاهدی از بزرگان بسطام که همیشه از حلقه بایزید غایب نبود روزی گفت که: ای شیخ سی سال است که قایم الدهر و صایم اللیلام خود را از این¹⁵ علم که تو می‌گویی اثری نمی‌یابم و تصدیق می‌کنم و دوست می‌دارم.

شیخ گفت: که اگر سیصد سال همچنین باشی ذره بوی این حدیث را نیابی.

گفتم: چرا؟

گفت: از آنکه تو محجوبی به نفس خود.

گفتم: این را دوائی هست؟

شیخ گفت: [45] اما نکنی.

گفت: بکنم که سال‌ها است که طالبم.

شیخ گفت: این ساعت برو و موی و سر محاسن فرو کن و جامه که داری بیرون کن و ازاری از گلیم بر میان بند و بر سر آن محله که تو را بهتر شناسند بنشین و توبره پر جوز کن¹⁶ و پیش خود بنه و کودکان را جمع کن و بگو: هر که مرا یک قفا بزند یک جوز بدهم و هر که دو بزند دو جوز بدهم در شهر می‌گرد تا کودکان سیلی بر گردنت زنند که علاج تو این است.

زاهد گفت: لا اله الا الله.

شیخ گفت: اگر کافری این کلمه بگوید مؤمن شود و تو بدین کلمه مشرک شدی.

گفت: چرا؟

گفت: از آنکه تو خود را بزرگ شمردی یعنی این چون توان کرد تو از برای بزرگی نفس خود این کلمه گفتی؛ نه از برای تعظیم حق.

زاهد گفت: من این نتوانم کرد.

شیخ گفت: علاج تو این است و من گفتم تو نکنی.

14 نور: 46.

15 در اصل: "در خوازین" است. ولی در *تذکرة الاولیاء* "خود را ازین" است. فریدالدین ابوحامد محمد بن ابوبکر ابراهیم بن اسحق عطار، *تذکرة الاولیاء*، تصحیح: محمد استعلامی، (تهران: زوار، 1346)، 149.

16 در نسخه: "کودکان" است. ولی در *تذکرة الاولیاء* "پر جوز کن" است. رک: *تذکرة الاولیاء*، 149.

بر عاقل صاحب بصیرت پوشیده نیست که طریقه حلاج و بابزید مخالف دین و ملت و ایمان و اسلام است؛ بدا حال این زندیقان و پیروان ایشان. رباعی:

از راه علی و آل او دور شوی گر پیرو پیروان منصور شوی
گر پیرو بابزید خواهی بودن فردا است که با یزید محشور شوی.

باز بیان فرمایند که محی الدین و تابعانش مثل ملای روم که قایل به وحدت وجودند و اعتقاد [46] ایشان این است که الله تعالی به منزله دریا است و خلق به منزله موجهای دریا است. و محی الدین در *فصوص* گفته که الله تعالی سامری را گذاشت که تا گوساله بسازد و مردمان را گوساله پرست کند زیرا که میخواست در همه صورت پرستیده شود. و باز در کتاب *فصوص* گفته که الله تعالی نصاری را به پرستش سه اله مذمت نموده از این جهت که ایشان اله را منحصر در سه دانستهاند و غیر سه را اله ندانستهاند. آیا این طایفه با این اعتقاد باطل کافر هستند یا نه؟

الجواب شک نیست در این که صاحبان این اقوال و این دعوی کافرند. ما¹⁷ کفرها و بدعتهای ایشان را در *حکمة العارفين* و *کتاب تحفة الاخيار* و *کتاب كشف الاسرار* و *کتاب تحفة العقلا* بیان کرده ایم.¹⁸ باز بیان فرمایند که اثبات مجردات سوای ذات باری تعالی مخالفتی با قرآن و با مذهب اهل بیت علیهم السلام دارد یا نه؟

الجواب بدانکه اثبات مجردات اثبات شبیه است از برای حق تعالی و «أَيَسَّ كَمَثَلِهِ شَيْءٌ»¹⁹ و احادیث متواتره اهل بیت دلالت صریح دارند بر نفی مثل و شبیه و از اهل بیت علیهم السلام متواتر شده که گفته اند که: «مَنْ شَبَّهَ اللَّهَ بِخَلْقِهِ فَهُوَ مُشْرِكٌ».²⁰ و احادیث که دلالت صریح دارند بر اینکه احدی الدآت سوی رب البریات نمی باشد. در کتاب [47] *حکمة العارفين* ذکر نموده ایم²¹، و از آن جمله حدیث فتح جرجانی است و مضمون بعضی از آن این است که به حضرت امام رضا علیهم السلام گفت که تو در وصف باری تعالی گفتی که: أَلَا أَحَدُ الصَّمَدُ. و بعد از آن گفتی که لا شبیه شیئا والله تعالی واحد است و انسان واحد است آیا این مشابهت نیست؟ حضرت در جواب گفت که: تشبیه در معانی می باشد؛ نه در اسم. پس انسان را که گویند که واحد است معنی این است که جثه واحد است انسان در معنی واحد نیست؛ زیرا که صاحب اجزا و اعضا است. بعد از آن گفته: و الله جلاله واحد لا واحد غیره است.²² و این حدیث صریح است در اینکه اگر مجردی سوای ذات باری به هم رسد مشابهت حاصل شود. و ایضا صریح است در اینکه احدی سوای الله تعالی نمی باشد.

اگر گویند که هر گاه که شما منکر عقول عشره باشید که فلاسفه ایشان را موجود و مجرد می دانند؛ پس معنی حدیث «أول ما خلق الله العقل فقال له: أقبِلْ، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر»²³ چیست؟

17 در نسخه: "یا".

18 رک: محمد طاهر بن محمدحسین الشیرازی النجفی القمی، *حکمة العارفين في دفع شبه المخالفين*، تقديم، تصحيح و تحقيق: عطا انزلی و سید محمد هادی گرامی، (لیدن: دار بریل، 2018)، 295-358.

19 الثوری: 11.

20 شیخ الصدوق، توحید، (قم: مؤسسة النشر الاسلامی، 1430)، 1:67.

21 القمی، *حکمة العارفين*، 213-214؛ القمی، *تحفة الاخيار*، 164-169.

22 شیخ الصدوق، توحید، 60/1-64.

23 «... لما خلق الله العقل استنطقه، ثم قال له أقبِلْ فأقبل، ثم قال له أدبر فأدبر...» الكلینی، *الاصول الكافي*، 10/1.

در جواب گوئیم که مراد این عقل عقلی است که در مکلفین می‌باشد و خلق به معنی تقدیر است. و قرینه بر این آخر حدیث است که: «بِكَ أَثِيبُ وَبِكَ أَعَابِبُ»²⁴، یعنی الله تعالی به عقل گفت که به سبب تو ثواب می‌دهم و به سبب تو عقاب می‌کنم. پس حاصل معنی [48] این حدیث این است که علت غائی خلق عالم عقل است که اگر عقل نمی‌بود عالم مخلوق نمی‌شد و اقبال و ادبار کنایه است از این که کار عقل اطاعت و انقیاد است.

باز بیان فرمایند که محی الدین در فصوص انکار عذاب جهنم کرده و گفته که در قرآن هر جا لفظ عذاب واقع شده مشتق از عذاب است به معنی شیرین. آیا بدین سبب حکم بر کفرش می‌توان کرد یا نه؟
الجواب عذاب جهنم از ضروریات دین و منطوق نصوص کتاب مبین است انکارش بی شبه کفر و زندقه است.

باز بیان فرمایند که محی الدین در فصوص گفته که: جمیع انبیاء از مشکات²⁵ خاتم الانبیاء اقتباس علم می‌کنند و خاتم الانبیاء از مشکات خاتم الاولیاء اقتباس علم می‌کند و خاتم الاولیاء منم. آیا این دعوی کفر است یا نه؟

الجواب بلا شک و ریب این کلام کفر و رندقه است زیرا که مخالف ضروری دین و اجماع مسلمین است.

باز بیان فرمایند که کسانی که اعتقاد دارند که هر که به حقیقت رسد شریعت از او ساقط می‌شود و ملای روم در مثنوی تصریح به این کرده. آیا ایشان به سبب این اعتقاد باطل کافر هستند یا نه؟

الجواب شک نیست در کفر صاحبان این اعتقاد ما در کتاب *تحفة الاخیار* و *كشف الاسرار* بیان [49] کفر صاحبان این اعتقاد کرده‌ایم.²⁶

باز بیان فرمایند که ملای روم در مثنوی گفته که ابن ملجم به حضرت امیر المؤمنین علیه السلام گفته: مرا به قتل رسان تا از من قتل تو واقع نشود. پس آن حضرت در جوابش گفت:

هیچ بعضی نیست در جانم ز تو زانک این را من نمی‌دانم ز تو
آلت حقی تو فاعل دست حق چون زخم بر آلت حق طعن و دق²⁷

این کلام صریح است در این که ملا را اعتقاد این بوده که قاتل حضرت امیر المؤمنین حق تعالی است و ابن ملجم آلت حق است. آیا ملای روم به سبب این اعتقاد کافر هست یا نه؟

الجواب چه شک در ملعون بودن کسی که خدا را قاتل سید الوصیین داند و ابن ملجم را آلت حق. شیعه و سنی روایت کرده‌اند که سید المرسلین قاتل امیر المؤمنین را اشقی الاخرین خوانده و از همه کفار که در زمان آن حضرت و بعد از آن حضرت بوده‌اند شقی‌تر دانسته؛ پس بدا حال صاحب این اعتقاد و کسی که محبان و معتقدان اویند.

24 در کافی «ابك أثيبُ وَايَكُ أَعَابِبُ» است. کافی، 10/1.

25 در نسخه: "مشکوة".

26 رک: القمی، تحفة الاخیار، 87-83، 202-169.

27 مولانا جلال الدین الرومی، مثنوی معنوی، تصحیح: عدنان قرا اسماعیل اغلو، (قونیه: شهرداری قونیه، 1384)، 1:300.

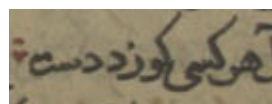
[سؤال درباره علم نافع و فرقه ناجیه]

باز بیان فرمایند که علم نافع که حق تعالی طلب او را بر مکلف واجب گردانیده کدام است و عالمی که ممدوح خدا و انبیاء و اوصیا است چه کسی است؟ و مقداری از احادیث که در بیان فضل علم و عالم واقع شده بیان فرمایند؛ تا بر طالبان علم [50] حقیقت علم و عالم ظاهر شود و از روی شوق در طلب سعی نمایند.

الجواب بدان که علمی که طلبش واجب است آیات محکّمات قرآنی و احادیث صحیحہ نبویّه است؛ زیرا که علم میراث رسول خدا است و رسول الله سوای قرآن و حدیث علمی در میان امت نگذاشته. اگر گویند که بعد از رسول خدا امت اختلاف نمودند و هفتاد و سه فرقه گردیدند و همگی احادیث روایت نمودند آیا احادیث تمامی ایشان علم آن است و یا احادیث بعضی از ایشان و آیا جمیع ایشان ناجی و رستگارانند یا بعضی از ایشان؟ در جواب گوئیم که علم آن احادیث صحیحہ است که اهل بیت نبوت از حضرت مصطفی صلی الله علیه و آله روایت کرده‌اند و ناجی و رستگار از هفتاد و سه گروه امت آن گروه‌اند که علم از اهل بیت علیهم السلام آموخته‌اند و بر خود پیروی ایشان را واجب دانسته‌اند. و دلیل بر این دو مدعی احادیث صحیحہ متواتره است از آن جمله روایت شده که حضرت مصطفی صلی الله علیه و آله گفته که: «أَنَا مَدِينَةُ الْعِلْمِ وَ عَلِيٌّ بِأَبْنائها فَمَنْ أَرَادَ الْعِلْمَ فَلْيَأْتِ الْبَابَ». یعنی من شهر علمم و علی در اوست. پس هر که علم طلبد باید که سوی درآید. و [51] این حدیث را شیعه و سنی و غیرهم روایت نموده و حکم بر صحتش کرده‌اند و در غدیر خم حضرت مصطفی صلی الله علیه و آله مرتضی علی علیه السلام را با خود به منبر برد و او را به امت نمود و به تاج امامت و خلافتش سرفراز ساخت و اطاعتش را بر تمام امت فرض گردانید و در حقیقت گفت: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فِهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ، اللَّهُمَّ وَالِ مَنْ وَالَاهُ وَ عَادِ مَنْ عَادَاهُ وَ انصُرْ مَنْ نَصَرَهُ وَ اخذْ مَنْ خذَلَهُ». یعنی هر که من مولی و حاکم اویم علی مولی و حاکم اوست؛ خدایا دوستی کن با کسی که با او دوستی کند و دشمنی کن با کسی که با او دشمنی کند و یاری کن با کسی که او را یاری کند و یاری مکن کسی را که او را یاری نکند.

و ایضا حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله به واضح‌ترین کلامی ادا کرد و بیان فرمود که تابعان و پیروان مرتضی علی و سایر اهل بیت اطهار ناجیان و رستگارانند. این معنی را بدین عبارت ادا فرموده: «مَثَلُ أَهْلِ بَيْتِي كَمَثَلِ سَفِينَةِ نُوحٍ مَنْ رَكِبَ فِيهَا نَجَا وَ مَنْ تَخَلَّفَ عَنْهَا غَرِقَ». یعنی صفت اهل بیت من صفت کشتی نوح است هر که در او نشست نجات یافت و هر که تخلف نمود غرق شد. رباعی:

از دغدغه غرق شدن بی‌شک رست	در کشتی آل مصطفی [52] هر که نشست
ز نهار مکش ز دامن کشتی دست	از غرق نجات ندهد دامن کوه
طوفان ضلال و گمراهی شد پیدا	چون رفت نبی برون ز دار دنیا
من آل الی سفینه الال نجی	در بحر ضلال عالمی غرق شدند
بر دامن او کرد ضلالت ننشست	بر دامن آل هر کسی کُو زد دست ²⁸



بحر است جهان و آل چون کشتی نوح
در کشتی نوح هر که بنشست برست
هر بنده که او پیرو آل از جانست.
در کشتی آل مصطفی هر که نشست
و بدین عبارت نیز بیان فرموده: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ مَا إِنْ تَمَسَّكُمْ بِهِ لَنْ تَضَلُّوا ابدا: كِتَابِ اللَّهِ وَ
عَتْرِي أَهْلَ بَيْتِي وَ لَنْ يَفْتَرِقَا حَتَّى يَرِدَا عَلَيَّ الْحَوْضَ». یعنی در میان شما می‌گذارم دو چیز که اگر به آن
متمسک شوید هرگز گمراه نشوید کتاب خدا و عترت من که اهل بیت من باشند این دو چیز از هم جدا
نشوند تا در حوض به من رسند. رباعی:

بیرون مرو از طریق حق ای سالک
کن پیروی کسی که بنهاد نبی.
زنهار مکن پیروی هر هالک.
بر تارک او افسرانی تارک.

مخفی نماند که این حدیث در [53] کتابهای اهل سنت به چندین عبارت نقل شده. از آن جمله در
کتاب *الجمع بین الصحیحین و کتاب ابن حنبل* و در جزء چهارم *صحیح مسلم* در دو موضع و در کتاب
سنن و صحیح ترمذی و در کتاب *عقد* نقل شده و ابن مغزالی شافعی به چندین طریق در کتاب خود نقل
کرده. و ثعلبی نیز در تفسیر خود نقل نموده و گفته که ابن مردویه که از محدثین اهل سنت است این حدیث
را به دوستان و نه طریق نقل نموده.

پس لله الحمد که این احادیث را سنن نیز روایت نموده‌اند و کتابهای معتبر خود نقل کرده‌اند و
حکم بر صحتش کرده‌اند و بیان نموده‌اند که مراد از اهل بیت علی مرتضی است و فاطمه زهرا و حسن
و حسین علیهم السلامند. پس ناجی و رستگار طایفه‌اند که اعتقاد دارند که در هر زمان با کتاب الله یکی از
اهل بیت پیغمبر می‌باشد تا قیامت و آن طایفه شیعه اثنی عشرینند؛ زیرا که سواى ایشان از هفتاد و سه گروه
قایل به این نیستند.

پس مشخص شد که ناجی و رستگار شیعه اثنی عشری باشد و در تفسیر آیه «إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ
عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَ يُطَهِّرَكُم تَطْهِيراً»²⁹ مفسرین بیان کرده‌اند که مراد از اهل بیت [70] مرتضی
علی و حسن و حسین و فاطمه زهرا علیهم السلامند. و این آیه دلیل واضحی است بر طهارت و وجوب
عصمت اهل بیت علیهم السلام. و دیگر از جمله احادیث صحیحه ثابتیه که دلیل است بر اینکه از هفتاد و
سه گروه است سواى شیعه اثنی عشری ناجی و رستگار نیست. این حدیث است که «يَكُونُ بَعْدِي اثْنَا عَشَرَ
خَلِيفَةً، كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ»³⁰ و این معنی در کتب اهل سنت به عبارات مختلفه نقل شده و حکم بر صحتش
نموده‌اند و آن را در کتب صحاح خود ذکر کرده‌اند. از آن جمله در *صحیح بخاری* یک حدیث است و در
صحیح مسلم یازده حدیث است و در *تفسیر ثعلبی* سه حدیث است و در *کتاب جمیع بین الصحیحین* هفت
حدیث است و در *کتاب الجمع بین الصحاح* است دو حدیث است و در *کتاب مسند ابن حنبل* از حضرت
رسول صلی الله علیه و آله به این عبارت وارد شده: «يَكُونُ بَعْدِي مِنَ الْخُلَفَاءِ عِدَّةٌ نَقَبَاءِ بَنِي إِسْرَائِيلَ اثْنِي

29 الأجزاء: 33.

در مصادر حدیث بدین الفاظ یافت نمی‌شود:

30 در صحیح بخاری: «يَكُونُ اثْنَا عَشَرَ أَمِيرًا»، قَالَ كَلِمَةً لَمْ أَسْمَعْهَا، فَقَالَ أَبِي: إِنَّهُ قَالَ: «كُلُّهُمْ مِنْ قُرَيْشٍ» 81/9.
در سنن الترمذی: «يَكُونُ مِنْ بَعْدِي اثْنِي عَشَرَ أَمِيرًا» قَالَ: ثُمَّ تَكَلَّمَ بَشَى لَمْ أَفْهَمْ، فَسَأَلْتُ الَّذِي يَلِينِي، فَقَالَ: قَالَ: كُلُّهُمْ مِنْ
قُرَيْشٍ»؛ 95/4.در صحیح مسلم: «لَا يَزَالُ الْإِسْلَامُ عَزِيزًا إِلَى اثْنِي عَشَرَ خَلِيفَةً»، ثُمَّ قَالَ كَلِمَةً لَمْ أَفْهَمْهَا، فَقُلْتُ لِأَبِي: مَا قَالَ؟ فَقَالَ: «كُلُّهُمْ
مِنْ قُرَيْشٍ»؛ 1453/3.

عشر خلیفة کلهم من قریش».³¹ یعنی می‌باشند بعد از من خلفا به عدد نقیبان بنی اسرائیل دوازده خلیفه که جمیع ایشان از قریش باشند. این نقل سنّیان است در بیان عدد خلفا و اما نقل شیعه در این باب زیاده [71] از آن است که در این مختصرات گنجد. پس این حدیث در میان شیعه و سنّی متواتر است.

و دلیل واضحی است بر اینکه شیعه اثنی عشری در میان هفتاد و سه گروه ناجی و رستگاران؛ زیرا که در میان هفتاد و سه گروه کسی امام و خلیفه دوازده ندانسته سواى ایشان. و در بعضی از کتاب‌های اهل سنّت مثل کتاب مناقب اخطاب خوارزم[ی]³² و غیر آن حدیث در فضل دوازده امام وارد شده و در آن حدیث نام‌های دوازده امام مذکور است. رباعی:

از گفته مصطفی امام است سه چار از روی چه گوئی که امام است چهار
شناسی اگر سه چار حق را ناچار خواهی به عذاب ایزدی گشت دو چار

پس از آنچه گفتیم و بیان نمودیم دانستی که تمام امت سواى تابعان و پیروان اهل بیت علیهم السلام همه گمراه و مستوجب عقوبت الهی‌اند. و ما در کتاب *اربعین* چهل دلیل بر اینکه ناجی و رستگار شیعه اثنی عشری است نقل نموده‌ایم.³³ دیگر از جمله احادیث صحیحه ثابتیه که دلالت دارد بر اینکه از هفتاد و سه گروه یک فرقه ناجی است. این حدیث است که: «سَتَفْتَرُقُ أُمَّتِي عَلَى ثَلَاثَةٍ وَسَبْعِينَ فِرْقَةً مِنْهَا نَاجِيَةٌ وَالْبَاقِي فِي النَّارِ». [54] این حدیث را شیعه و سنّی روایت کرده‌اند و در صحّتش خلافي نیست. و در طریق شیعه به این عبارت نیز روایت شده: «افترقت أمة موسى على أحدٍ وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي التي اتبعت وصية يوشع وافترقت أمة عيسى على اثنين وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي التي اتبعت وصية شمعون وستفترق أمتي على ثلاث وسبعين فرقة كلها في النار إلا واحدة وهي التي تتبع وصية علياً». یعنی امت موسی هفتاد و یک گروه شدند جمیع ایشان در آتش‌اند الا یک گروه که پیروی و وصی موسی که یوشع است نمودند و امت عیسی هفتاد و دو گروه شدند جمیع ایشان در آتش‌اند الا یک گروه که پیروی وصی عیسی که شمعون است نمودند و عنقریب امت من هفتاد و سه گروه خواهند شد جمیع ایشان در آتش‌اند الا یک گروه که پیروی وصی من که علی است بنمایند. پس هر که اندک فهمی و شعوری داشته باشد و ملاحظه احادیث صحیحه ثابتیه متواتره مذکوره نماید حکم جزم کند که از هفتاد و سه گروه امت سواى یک گروه ناجی و رستگار نیست و آن گروه ناجی شیعه اثنی [55] عشری است که متابعت اهل بیت علیهم السلام بر خود در اصول و فروع لازم دانسته‌اند و متابعت غیر ایشان را جایز ندانسته‌اند.

بدان که احادیث در فضل علماء بسیار است و ما در این مقام اکتفا به چند حدیث می‌کنیم. از حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله روایت است که گفت: «إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ يُوْذَنُ مَدَادُ الْعُلَمَاءِ مَعَ دِمَاءِ الشُّهَدَاءِ فَيَرْجَحُ مَدَادُ الْعُلَمَاءِ عَلَى دِمَاءِ الشُّهَدَاءِ». ³⁴ یعنی در روز قیامت وزن کرده می‌شود مداد علماء با خون‌های شهداء؛ پس زیادتى می‌کند مداد علماء بر خون‌های شهداء. و از حضرت امیر المؤمنین علیه

31 ن حدیث را در منابع پیدا نکردیم.

32 رک: الموفق بن أحمد بن محمد المكي الخوارزمي، *المناقب*، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1414).

33 رک: محمد طاهر بن محمد حسين الشيرازي النجفي القمي، *الأربعين في إمامة الأئمة الطاهرين*، تحقيق، السيد مهدي الرجائي، (قم: مطبعة الامير، 1418).

34 زوي عن الإمام جعفر بن محمد الصادق عليه السلام أنه قال: "إِذَا كَانَ يَوْمُ الْقِيَامَةِ جَمَعَ اللَّهُ عَزَّ وَ جَلَّ النَّاسَ فِي صَعِيدٍ وَاجِدٍ وَ وُضِعَتِ الْمَوَازِينُ، فَتُوزَنُ دِمَاءُ الشُّهَدَاءِ مَعَ مَدَادِ الْعُلَمَاءِ فَيَرْجَحُ مَدَادُ الْعُلَمَاءِ عَلَى دِمَاءِ الشُّهَدَاءِ" الشيخ الصدوق، *من لا يحضره الفقيه*، (بيروت: مؤسسة الاعلمي للمطبوعات، 1406)، 292/4.

السلام حدیثی روایت شده که بعضی از آن این است که: «جُلوسُ سَاعَةٍ عِنْدَ الْعُلَمَاءِ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ تَعَالَى مِنْ عِبَادَةِ سَنَةٍ لَا يَعْصِي اللَّهُ فِيهَا طَرْفَةَ عَيْنٍ وَ وَالنَّظْرُ إِلَى الْعَالِمِ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ مِنْ اعْتِكَافِ سَنَةٍ فِي الْبَيْتِ الْحَرَامِ وَ زِيَارَةِ الْعُلَمَاءِ أَحَبُّ إِلَيَّ اللَّهُ مِنْ سَبْعِينَ حَجَّةً وَ عُمْرَةً وَ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ طَوَافاً حَوْلَ الْبَيْتِ»³⁵. یعنی نخستین یک ساعت نزد علماء نزد خدا دوستتر است از عبادت یکساله که در آن یک سال یک چشم زدن معصیت خدا نکند و نظر کردن به عالم دوستتر است نزد خدا از اعتکاف [56] یکساله در بیت الله الحرام و به زیارت علماء رفتن نزد خدا دوستتر است از هفتاد حج و عمره و افضل است از هفتاد طواف بر گرد خانه [خدا]. و در حدیث دیگر وارد شده که استغفار می‌کند از برای طالب علم همه چیز حتی ماهیان دریا و مرغان هوا.³⁶ محمد بن یعقوب کلینی به سند متصل از حضرت امام جعفر صادق علیه السلام روایت کرده که آن حضرت گفت که حضرت رسول الله صلی الله علیه و آله گفت: «طَلَبُ الْعِلْمِ فَرِيضَةٌ عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ وَ مُسْلِمَةٍ إِلَّا إِنْ اللَّهُ يُحِبُّ بُعَاةَ الْعِلْمِ»³⁷. یعنی طلب علم فریضه است بر هر مسلم و مسلمه و خدا دوست می‌دارد طالبان علم را. و از حضرت امیر المؤمنین علیه السلام حدیثی در فضل علم نقل شده که بعضی از آن این است: «أَنَّ كَمَالَ الَّذِينَ طَلَبُوا الْعِلْمَ وَ الْعَمَلَ»³⁸. به ترجمه‌اش این است که بدانید که کمال دین طلب علم است و عمل نمودن به علم. و محمد بن یعقوب کلینی به سند متصل از حضرت امام محمد باقر علیه السلام روایت کرده که آن حضرت گفت که: «عَالِمٌ يَنْتَفِعُ بِعِلْمِهِ أَفْضَلُ مِنْ سَبْعِينَ أَلْفَ عَابِدٍ»³⁹. یعنی عالمی که منتفع شوند از علم او افضل است از هفتاد هزار عابد. و باز محمد بن یعقوب روایتی نقل نموده که بعضی از آن این است که: «فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ [57] عَلَى سَائِرِ النُّجُومِ لَيْلَةَ الْبَدْرِ إِنَّ الْعُلَمَاءَ وَرَثَةُ الْأَنْبِيَاءِ ، وَإِنَّ الْأَنْبِيَاءَ لَمْ يُورَثُوا دِينَارًا وَ لَا دِرْهَمًا لَكِنْ وَرَثُوا الْعِلْمَ فَمَنْ أَخَذَ مِنْهُ أَخَذَ بِحِطِّ وَافِرٍ»⁴⁰. یعنی فضل عالم بر عابد مثل فضلی است که ماه بر باقی ستارگان دارد در شب بدر به درستی که علماء و ارثان انبیاءاند انبیا به کسی دینار و درهم میراث ندادند بلکه علم را به میراث داده‌اند. و در کتاب کلینی حدیثی از امام رضا علیه السلام نقل شده که بعضی از آن این است: «إِنَّ اللَّهَ تَبَارَكَ وَ تَعَالَى أَوْحَى إِلَيَّ دَانِيَالُ أَنْ أَمَقَّتْ عَيْبِدِي إِلَيَّ الْجَاهِلُ الْمُسْتَخَفُّ بِحَقِّ أَهْلِ الْعِلْمِ التَّارِكُ لِإِقْتِدَاءِ بِهِمْ»⁴¹. یعنی به درستی که خدای تعالی وحی کرد به دانیال که معذب‌ترین بندگانش به نزد من آن کسی است که خفت رساند به حق اهل علم و ترک پیروی ایشان کند. و محمد بن یعقوب به سند خود از حضرت امام جعفر علیه السلام روایت کرده که آن حضرت گفت که: «أَغْدُ عَالِمًا أَوْ مُتَعَلِّمًا أَوْ مُجَبًّا لَهُمْ وَ لَا تُكُنْ رَابِعًا فَتَهْلِكَ بِبُعْضِهِمْ»⁴². یعنی عالم باش یا متعلم باش که از ایشان بیاموزی یا دوست ایشان باش و چهارم مباش که به بغض ایشان هلاک شوی.

بدان که علم به منزله مشعل است؛ در راه دین و راه دین تاریک و پر خوف و خطر است. پس [58] باید که سالک طریق دین صاحب مشعل باشد، یا باید که از مشعل‌دار دور نشود و چراغش که خاموش شود از مشعل روشن نماید یا دوست مشعل‌دار باشد که از مشعل‌دار جدائی نکنند و به نور مشعل او به راه رود. پس اگر کسی از مشعل‌دار دوری کند و با وی محبتی نداشته باشد البته هلاک شود.

35 احمد بن فهد الحلبي، *عدة الداعي ونجاح الساعي*، تصحيح: احمد الموحدي القمي، (قم: دار الكتب الاسلامي، 1410)، 75.
 36 «... وَ إِنَّهُ يَسْتَفْزِفُ لِطَالِبِ الْعِلْمِ مَنْ فِي السَّمَاءِ وَ مَنْ فِي الْأَرْضِ حَتَّى الْخُوتِ فِي الْبَحْرِ...». الكليني، *الاصول الكافي*، 34/1.
 37 الكليني، *الاصول الكافي*، 30/1.
 38 الكليني، *الاصول الكافي*، 30/1.
 39 الكليني، *الاصول الكافي*، 33/1.
 40 الكليني، *الاصول الكافي*، 34/1.
 41 الكليني، *الاصول الكافي*، 35/1.
 42 الكليني، *الاصول الكافي*، 34/1.

[سؤال درباره علما]

باز بیان فرمایند که علما چند قسم اند؟

الجواب بدان رحمك الله كه علما سه قسم اند. قسم اول جماعتی اند كه بر ظاهر عدالتند از گناه كبره اجتناب كند و بر صغایر اصرار ندارند و سنن مؤكد نبویه كه تركش موجب سقوط عدالت است به جا آورند و به معروف امر كنند و از منكر نهی نمایند و از طریق مستقیمه اهل بیت علیهم السلام بیرون نروند و به مقتضای كتاب خدا و احادیث صحیحه ائمه هدی عمل نمایند. این جماعت متقیانند و مروّجان و دین و ایمانند و تابعان و پیروان ایشان ناجیان و رستگارانند.

و قسم دوم اولیاء الله اند و هم قوم عالجا قلوبهم بذكر هادم اللذات و قاطع الشهوات و مفرق الجماعت و ومیتم⁴³ البنین و البنات فشفاهم الله من مرض الحرص و الحسد و طول الامل و غیرها من المهلكات فتوكلوا على الله و فوضوا امورهم اليه و رضوا بقضائه و سلموا الامر و سكتوا [59] فَكَانَ سُكُوتُهُمْ فِكْرًا وَ تَكَلُّمُوا فَكَانَ كَلَامُهُمْ ذِكْرًا وَ نَطَقُوا فَكَانَ نُطْقُهُمْ حِكْمَةً وَ نَظَرُوا فَكَانَ نَظَرُهُمْ عِبْرَةً وَ مَشَوْا فَكَانَ مَشْيُهُمْ بَيِّنًا لِلنَّاسِ بَرَكَةً⁴⁴ و اذ اجنهم اللیل عبدوا الله و اقبلوا علیه و حولوا ابصار قلوبهم اليه فخاطبوه كأنهم شاهده و كالموه كأنهم ابصروه و فرحوا به و تلذذوا بذكره و تنعموا بمناجاته و استغفروه من كل لذة بغير ذكره و من كل راحة بغير انسه و من كل سرور بغير قربه و من كل شغل بغير طاعته و ذكروا الله كثيرا في الخلاء و الملاء و دعوا الله بمثل هذا الدعاء اللهم انى اراك بقلبي و احوالك و اراقبك و اخشاك و اذكرك و لا انساك يا حبيبي كيف انساك ولم تزل ذاكري و كيف الهوا عنك و انت مراقبي عميت عين من لا يراك عليه رقيبا و خسرت صفقة عبد لا يكون له من حبك نصيبا اللهم املا قلبي حبا لك و خشية منك و شوقا اليك و اجعلني ممن دأبهم الارياح اليك و الحنين و ودينتهم و الزفرة و الالين و جباههم ساجدة لعظمتك و عيونهم ساهرة في خدمتك و قلوبهم معلقة بمحبتك و افندتهم منخلعة من مهابتك اولئك العارفون المحبون المقربون جعلنا الله تعالى منهم و حشرنا معهم. معنى این کلام این است که اولیاء [60] الله جماعتی اند که علاج کرده اند دل های خود را به یاد مرگ که شکننده لذت هاست و قطع کننده شهوت هاست و متفرق سازنده جماعت ها و یتیم سازنده فرزندهاست. پس الله تعالی شفا داده ایشان را از مرض حرص و حسد و طول امل و غیر آن از امراض مهلکه. پس بر خدا توکل کنند و امور خود را به او وا گذارند و تسلیم امرش کنند و راضی به قضایش شوند. پس ساکت شوند و سکوت ایشان فکر باشد و تکلم کنند [پس] کلام ایشان ذکر باشد و ناطق شوند پس نطق ایشان پند و موعظه باشد و نظر کنند پس نظر ایشان عبرت باشد و راه روند و راه رفتن ایشان در میان مردم برکت باشد و چون شب درآید خدا را عبادت کنند و متوجه او شوند و چشم های دل خود را به خدا بگردانند. پس با خدا خطاب کنند چنانچه گویا او را مشاهده می کنند و با وی مکالمه کنند؛ چنانچه گویا او را می بینند و به او شاد و فرحناک باشند و از ذکرش لذت یابند و به مناجاتش تنعم کنند و استغفار کنند از هر لذتی که غیر لذت ذکر او باشد و از هر راحتی که غیر راحت انس او باشد و از هر شادی که غیر شادی قرب او باشد و از هر شغلی که غیر طاعت او [61] باشد، ذکر خدا بسیار کنند در خلوت و کثرت و دعا کنند؛ مثل این دعا ای مولای من به چشم دل تو را می بینم و تو را دوست دارم و تو را نظر دارم و از تو می ترسم و تو را یاد می کنیم و فراموش نمی سازم. ای حبیب من چگونه ات

43 در نسخه: "موتم".

44 الكليني، الاصول الكافي، 230/2.

فراموش سازم و تو مرا پیوسته به یاد داری و چگونه به غیر تو مشغول شوم و تو مرا در نظر داری و می‌بینی نابیناست. کسی که تو را بر خود حاضر نبیند و زیانکار است کسی که او را بهره و نصیبی از محبت تو نباشد. خدایا پر گردان دل مرا محبت و خوف و شوق خود و به گردان مرا از کسانی که داب ایشان اشتیاق است به تو و عادت ایشان فریاد است و ناله پیشانی ایشان در سجده است از برای عظمت تو و چشم‌های ایشان بیداری کشد. در خدمت تو و دل‌های ایشان معلق است به محبت تو و فواد ایشان منخلع است از ترس و هیبت تو. این جماعت عارفون و محبّون و مقربونند خدایا بگردان ما را از اولیای خود و محشور کن ما را با ایشان. رباعی:

یا رب به محبتت گرفتارم ساز در بوته اخلاص دلم را بگذاذ⁴⁵

از بال و پرم رشته غفلت بردار شاید که کنم به اوج مهتر پرواز.

ما در کتاب *تحفة الاخیار و عطیه ربانی*⁴⁶ [62] و *سفینه النجاة* بیان طریق تحصیل مقام اولیاء

الله کرده‌ایم.⁴⁷

قسم سیم جماعتی‌اند که بنا بر بی توفیقی خود را وا گذاشته‌اند و دل‌های خود را به ذکر هادم اللذات علاج نکرده‌اند؛ تا آنکه مرض حرص و حسد و غیر آن از امراض مهلکه بر دل‌های ایشان غالب شده و دل‌های ایشان را فاسد ساخته‌اند؛ ایشان را از خدا شرمی است و نه از عقوبتش ترسی از کیابیر اجتناب نکنند و از صغایر پرهیز ننمایند نه به معروف امر کنند و نه از منکر نهی نمایند و به سنن نبویّه بی‌میل و رغبت باشند. این جماعت ضالّون و مضلّون و مخربان دین مبین و شرع متین‌اند. عذاب ایشان از عذاب جاهلان عظیم‌تر و از رحمت الهی دورترند. و آنچه از احادیث که در فضل علماء مذکور شد؛ مخصوص قسم اول و ثانی است و این طایفه از آن محروم و بی‌بهره‌اند.

ذَلِكَ فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ. [63]

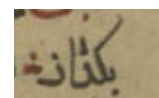
منابع

احمد بن فهد الحلّی، *عده الداعی ونجاح الساعی*، تصحیح: احمد الموحّدی القمی، (قم: دار الکتب الاسلامی، 1410)، 75.

ابو الحسن علی بن ابراهیم القمی، *تفسیر*، (قم: مؤسسه الامام المهدی، 1435)، 138:1.

شیخ الصدوق، *توحید*، (قم: مؤسسه النشر الاسلامی، 1430)، 67:1.

الشیخ الصدوق، *من لا یحضره الفقیه*، (بیروت: مؤسسه الاعلمی للمطبوعات، 1406)، 292/4.



45

46 شرح فارسی قصیده لامیه‌ای است که خودش در ۱۶۰ بیت در مدح امیر مؤمنان علیه السلام سروده و آن را به نام شاه سلیمان صفوی نوشته است. رک: درایتی، *فناخ*، 689-688/22.

47 القمی، *تحفة الاخیار*، 24-36؛ محمد طاهر بن محمد حسین الشیرازی النجفی القمی، *سفینه النجاة*، تصحیح و تحقیق و تعلیق حسین درگاهی و حسن طارمی، (تهران: نیک معارف، 1373).

فريدالدين ابوحامد محمد بن ابوبكر ابراهيم بن اسحق عطار، *تذكرة الاولياء*، تصحيح: محمد استعلامي، (تهران: زوار، 1346)، 149.

قطب الدين الراوندي، *الدعوات*، (قم: مدرسة الإمام المهدي، 1408)، 187.

الكليني، *الاصول الكافي*، تصحيح و تعليق: علي اكبر غفاري، (تهران: المكتبة الصدوق، 1381)، 22:1.

محمد طاهر بن محمدحسين الشيرازي النجفي القمي، *حكمة العارفين في دفع شبه المخالفين*، تقديم، تصحيح و تحقيق: عطا انزلي و سيد محمد هادي گرامي، (ليدن: دار بريل، 2018)، 295-358.

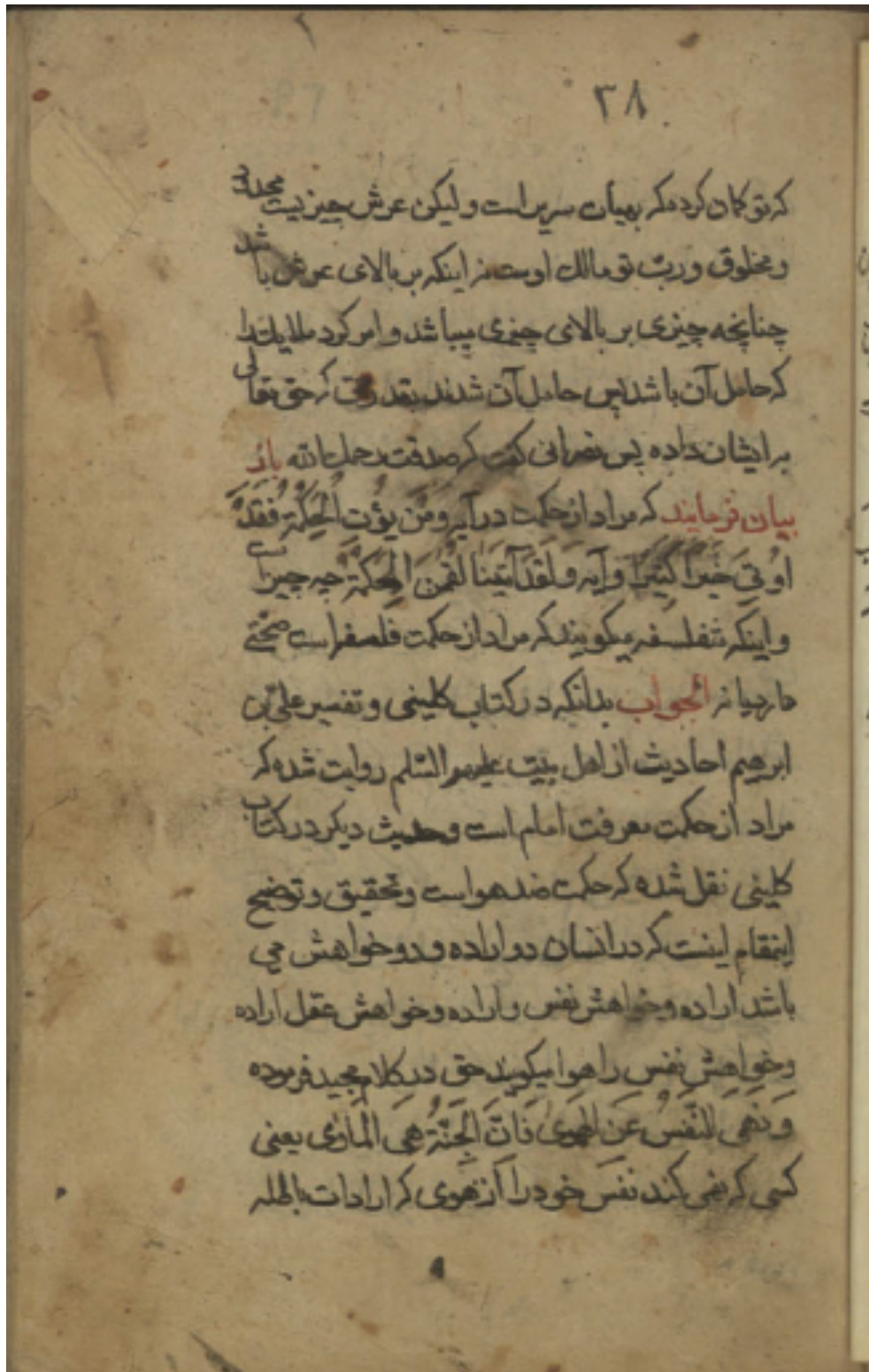
محمد طاهر بن محمد حسين الشيرازي النجفي القمي، *الأربعين في إمامة الأئمة الطاهرين*، تحقيق، السيد مهدي الرجائي، (قم: مطبعة الامير، 1418).

محمد طاهر بن محمد حسين الشيرازي النجفي القمي، *سفينه النجاه*، تصحيح و تحقيق و تعليق حسين درگامی و حسن طارمی، (تهران: نيك معارف، 1373).

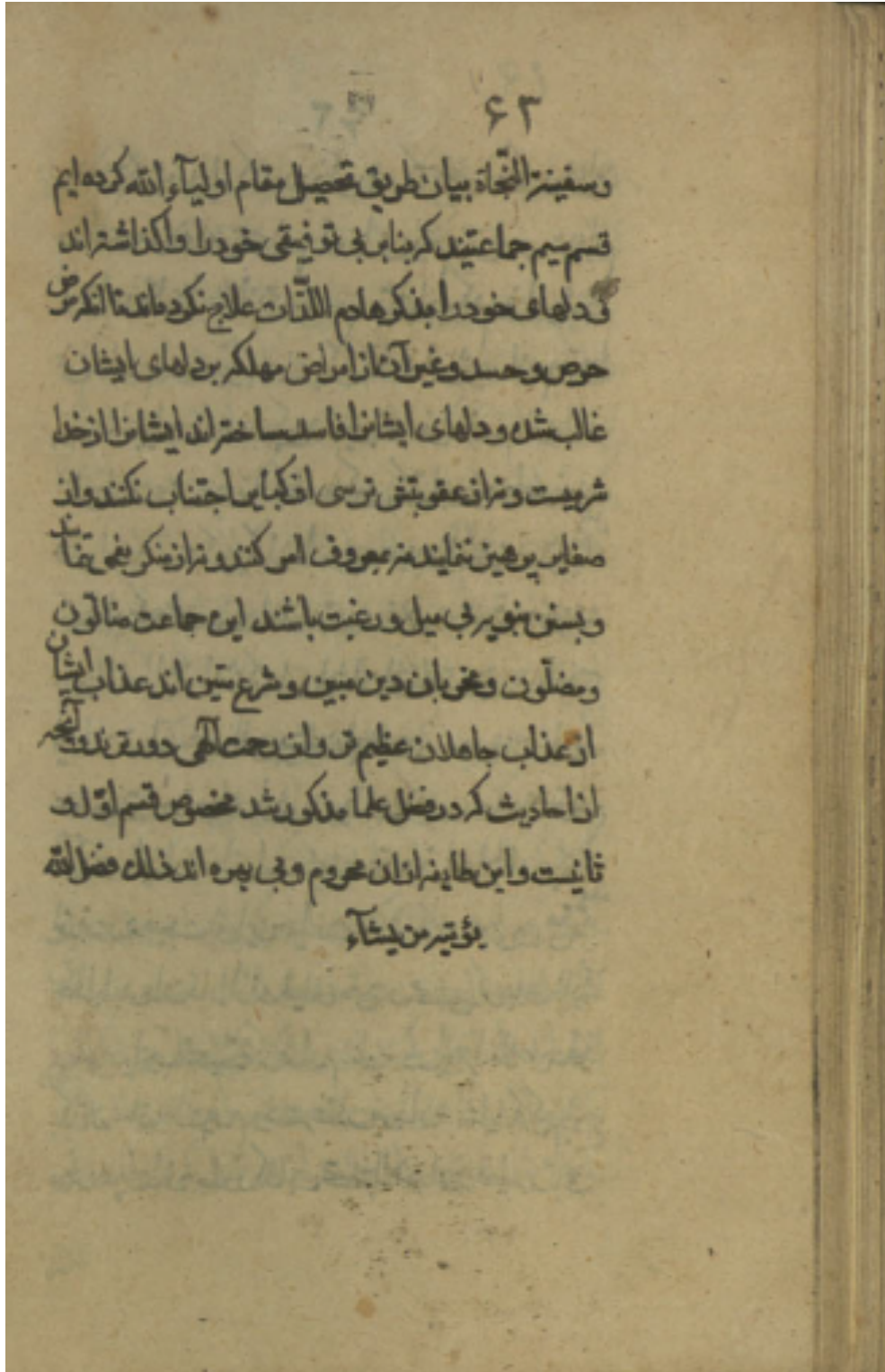
الموفق بن أحمد بن محمد المكي الخوارزمي، *المناقب*، (قم: مؤسسة النشر الإسلامي، 1414).

مولانا جلال الدين الرومي، *مثنوى معنوى*، تصحيح: عدنان فرا اسماعيل اغلو، (قونيه: شهردارى قونيه، 1384)، 300:1.

صفحة اول از نسخه رساله سؤال و جواب



صفحة آخر از نسخه رساله سؤال و جواب



Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 4 Sayı | Issue: 2 Aralık | December 2022

The Necessity of the Formation of a Modern *Marja'iyah* in Twelver Shia *Marja'iyah* Institution

İsnâaşeriyye Şîf Merc'ilik Kurumunda Modern Bir Merc'iliğin Teşekkülünün Gerekliliği

Javad Fakhkhar Toosi | <https://orcid.org/0000-0002-4482-0663> | javad.fakhkhar@utoronto.ca

Dr., University of Toronto, Department of Historical Studies, Toronto/Canada

Dr., Toronto Üniversitesi, Tarih Çalışmaları Bölümü, Toronto/Kanada

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 29.09.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 30.11.2022

Yayın Tarihi | Date Published: 31.12.2022

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1182027>

Atıf/Citation: Toosi, Javad Fakhkhar, "The Necessity of the Formation of a Modern *Marja'iyah* in Twelver Shia *Marja'iyah* Institution". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/2 (Aralık 2022): 201-221. doi: 10.48203/siader.1182027

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the **CC BY-NC 4.0** license.

İntihal: Bu makale, *Turnitin* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:**
This article has been scanned by *Turnitin*. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: turkishshiiestudies@gmail.com

Abstract

The institution of *Marja'iyyah* in Twelver Shia is considered the highest religious institution that has a long history. Despite the much research that has been done about this institution and even the necessity of its modernization, the concept of "modern *Marja'iyyah*" needs to be explained, especially from a juristic point of view. The jurisprudential explanation is necessary because of the jurisprudential nature of this institution. The present article tries to organize this matter. The achievement of the article is that, from the juristic perspective, the modernization of the *Marja'iyyah* requires a transformation in three areas: the jurisprudential approach of *Marāji'*, the way of issuing *fatwá* and social interaction with the audiences. In the first step, the article discusses the necessity of the transformation in the jurisprudential approach of *Marāji'* and based it on the necessity of compatibility between the products of *Marāji'* with the rational and scientific achievements of modernity. The second feature is the modern interaction model with society. In the case of issuing *Fatwá*, it includes an attachment of arguments to enable the imitator to compare various *Fatwás*. This model considers *Marja'iyyah* as a social institution that is devoid of special sanctity and holiness. Denying the special holiness means that *Marja'* does not have unique holiness as a position of *Marja'* in addition to the holiness that the possessors of knowledge and piety enjoy. The negation of special sanctity, if it is based on juristic arguments, opens the door for the modernization of this institution. The article concludes that the modern *Marja'iyyah* is completely different from the traditional *Marja'iyyah* and recommends further studies on the social necessities of this formation through field research.

Keywords: *Shiite; Marja'iyyah, Modern Marja'iyyah, Juristic perspective, Social Model, Society.*

Öz

İsnâaşeriyye Şîliğinde Merceyyet kurumu, uzun bir geçmişe sahip en yüksek dini kurum olarak kabul edilmektedir. Bu kurum hakkında yapılan çok sayıda araştırmaya ve hatta modernleşmesinin gerekliliğine rağmen, "modern Merceyyet" kavramının özellikle fikhî bir bakış açısıyla açıklanması gerekmektedir. Fikhî açıklama, bu kurumun fikhî niteliği nedeniyle gereklidir. Bu makale bu konuyu düzenlemeye çalışmaktadır. Makalenin ulaştığı sonuç, fikhî açıdan bakıldığında Mercîliğin modernleşmesinin üç alanda bir dönüşümü gerektirdiğidir: Mercîliğin fikhî yaklaşımı, fetva verme biçimi ve dinleyicilerle sosyal etkileşim. İlk adımda makale, Mercîlik fikhî yaklaşımındaki dönüşümün gerekliliğini tartışmakta ve bunu Mercîliğin ürünleri ile modernitenin rasyonel ve bilimsel kazanımları arasındaki uyumun gerekliliğine dayandırmaktadır. İkinci özellik ise toplumla modern etkileşim modelidir. Fetva verme durumunda, taklitçinin çeşitli fetvaları karşılaştırmasını sağlamak için bir argümanlar ekini içerir. Bu model, Merceyyet'i özel bir kutsallık ve kutsiyetten yoksun sosyal bir kurum olarak görmektedir. Özel kutsallığın inkârı, bilgi ve takva sahiplerinin sahip olduğu kutsallığa ek olarak, Mercîliğin konumu olarak eşsiz bir kutsallığa sahip olmadığı anlamına gelir. Özel kutsallığın yadsınması, eğer hukuksal argümanlara dayanıyorsa, bu kurumun modernleşmesine kapı açmaktadır. Makale, modern Merceyyet'in geleneksel Merceyyet'den tamamen farklı olduğu sonucuna varmakta ve saha araştırması yoluyla bu oluşumun toplumsal gereklilikleri üzerine daha fazla çalışma yapılmasını önermektedir.

Anahtar Kelimeler: Şîlik, Mercîlik, Modern Mercîlik, Fikhî Yaklaşım, Sosyal Model, Toplum.

Introduction

In compliance with the Twelver Shiites, jurists serve as the reference of religious rules in the absence of the Twelfth *Imām*.¹ Accordingly, amongst different juristic positions, some are accepted by Shiite jurists,² namely, the positions of the proprietor of explaining the religious rules (*Al-Iftā'*) and judging among people (*Al-Qiḍāwah*).³ In addition, we deal with the title of *Al-Umūr al-Ḥisbīyah* which refers to necessary issues while a particular one is not appointed to conduct them. The jurist is introduced as someone who can definitely (*Al-Qadr al-Mutiyaqqan*) be in the charge of these duties.⁴

Giving credence to the above-mentioned responsibilities for jurists led to the emergence of the institution of *Marja'īyah*. The advent of the term imitation (*Taqīd*) in the literature of *Uṣūl al-Fiḥ* dates back to the fourth century AH.⁵ From the starting point of the absence of the Twelfth *Imām*, Shiite jurists have acted as references for Shiites. Despite their common regional authority, some jurists, such as *Shaykh Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī* (995- 460), gained general authority. The advent of the new structure in *Marja'īyah* is ascribed to the Safavid era.⁶ Examples of *Marja'īyah* in the form of today's structure are recognizable from the middle of the *Qājār* era with jurists such as *Shaykh Murtaḍā Anṣārī* (1781-1864) and *Mīrzā Muḥammad Ḥasan Shīrazī* (1815 -1895).

Due to the emergence of a new structure in *Marja'īyah*, this institute was no longer limited to explaining the rules of *Sharī'ah*, but a kind of leadership of the Shiite community. The intervention in the Iranian constitutional revolution (1905-1911) which divided *Najaf's Marāji'* into two groups, the supporters and opponents of the revolution, and the leadership of the Islamic revolution (1979) by the Shiite *Marja'īyah* can be considered as the most obvious examples of the emergence of *Marja'īyah* in the role of the Shia leadership.

¹ Muḥammad ibn 'Alī ibn Babawayh al-Qummī, *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni'mah*, 2 vols., vol. 2 (Tehran: Dār al-Kutub al-Islamīyah, 1975), 484; Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ḥurr al-'Āmilī, *Tafṣīl al-Wasā'il al-Shī'ah ilá Taḥṣīl al-Masā'il al-Sharī'ah*, 30 vols., vol. 27 (Qum: Āl-al-bayt Institute, 1988), 131.

² Murtaḍā al-Anṣārī, *Al-Makāsīb*, 6 vols., vol. 5 (Qum: World Congress of Shaykh Anṣārī, 1995), 553.

³ Ibid.

⁴ Jawād Tabrīzī, *Shīrāt al-Nijāt*, 7 vols, vol 3 (Qum: Dār al-Ṣidīqah al-Shahīdah, 2006), 358.

⁵ Abū al-Qāsim Gurjī, *Adwār Uṣūl Al-Fiḥ* (Tehran: Mīzān Publisher, 2006), 38.

⁶ Rasūl Ja'fariyān, *New Research on Safavid Times* (Qum: Adiyān Publications, 2005), 25.

The political and social developments in recent decades raised the question that what the future holds for this important Shia institution. Much descriptive research was conducted in this area to predict the future of this institution.

Considering the significance of the future of the Shiite *Marja'iyah*, many studies have been conducted in this area. However, most of these studies investigated the *Marja'iyah* from two perspectives, namely, the political perspective and the perspective of the complexities that have arisen in the selection of the *Marja'*, especially after the Iranian revolution in 1979.

An example of these studies is the one by Khalid Sindawi on the *Marja'iyah* discourse in the twentieth century⁷ and another one by Rula Jurdi Abisaab.⁸ The study of Saskia Gieling on the choice of *Marja'* in proportion to the future⁹ and the study by Morgan Clarke on the selection of *Marja'*,¹⁰ are among this line of studies.

In other studies, the subject of *Marja'iyah* and its past and future positions in Twelver Shi'ism is investigated through a general lens. A notable example of this line of research is the one by Ann K. S. Lambton.¹¹ In this research, the necessity of the development that should take place in this institution is not addressed. Some other studies investigated the future developments of *Marja'iyah* in terms of format and structure. Accordingly, the predicted categories by this study are also based on the perspective. The Book "*Marja'iyah and the Clergy*" is considered one of the earliest research on this issue. The articles "People's expectations from the *Mar'aji*" by Mehdi Bazargan, "The main problem in the clergy organization" by Morteza Motahhar, "The Centralism or decentralization" by Sayyid Mahmoud Taleghan, and "The *Fatwá* Council" by Murtaḍá Jazā'iri were all concerned the subject of future developments of *Marja'iyah*. Nevertheless, all of these studies have considered future developments of *Marja'iyah* regarding style and form.¹²

Discussing a new topic on the necessity of the development of Shiite *Marja'iyah*, this article follows a prescriptive approach and states that the

⁷ Khalid Sindawi, "Awza Instruction and Its Role in Shaping Modern Shi'ite Identity: The Awza S of Al-Najaf and Qumm as a Case Study," *Middle Eastern Studies* 43, no. 6 (2007).

⁸ Rula Jurdi Abisaab, "Lebanese Shi'ites and the Marja'iyya : Polemic in the Late Twentieth Century," *British Journal of Middle Eastern Studies* 36, no. 2 (2009).

⁹ Saskia Gieling, "The "Marja'iyah" in Iran and the Nomination of Khamanei in December 1994," *Middle Eastern Studies* 33, no. 4 (1997).

¹⁰ Morgan Clarke, "After the Ayatollah: Institutionalisation and Succession in the Marja'iyya of Sayyid Muhammad Husayn Fadl Alkah," *Die Welt des Islams* 56, no. 2 (2016).

¹¹ K. S. Lambton Ann, "A Reconsideration of the Position of the Marja' Al-Taqlid and the Religious Institution," *Studia Islamica*, no. 20 (1964).

¹² Morteza Motahhari Muhammad Husayn Tabataba'i, Mehdi Bazargan, Mahmoud Taleghani, Morteza Jazayeri, *Marja'iyah and the Clergy* (Tehran: Publishing Joint Stock Company, 1962).

institution of *Shī'ah Marja'īyah* needs to be fundamentally modernized. Here, we define modern *Marja'īyah* and discuss the necessity of this development based on the Shia perspective. The juristic method used in this research in highlighting the necessity of the formation of modern *Marja'īyah* makes it different from the previous studies.

The key contribution of this study is highlighting the need for change in the institution of *Marja'īyah*. Ignoring such a need may strongly result in the disappearance of this institution in the Shiite clergy. To prevent this from happening, this study accurately explains the term modern *Marja'īyah* and distinguishes it from the type of *Marja'īyah* that is altered only in form and appearance. Therefore, as two key contributions, this study highlights the need for a fundamental change and discusses the various aspects of this change.

1. The Necessity of Forming a Modern Juristic Approach in *Marja'īyah*

The juristic approach of modern authority can be discussed regarding its achievements and methodology. First of all, we need to know what we mean by talking about the modern juristic approach. In order to clarify the concept, defining the term modernity seems a necessity. There are various explanations for the term modernity.¹³ Using the term 'avant-garde', Irving Sandler states "Modernism can also be viewed broadly as unbounded, multiple, inclusive of every tendency that seems at all "progressive" that is different from what has been".¹⁴ However, in this study, modernity refers to various developments that have taken place in different areas of human life since the Renaissance, the Industrial Revolution, and the Enlightenment periods to this day. Here, modernity refers to a specific period that served as a platform for various post-medieval developments. This era began with science and rationalism and formed the foundations of philosophy, sociology, ethics, and education.¹⁵ Thus, the debate on the differences between modernity and postmodernism and the sequel of the modern era is not the concern of this study, irrespective of its significance.¹⁶ It is noteworthy to mention that the modern era has been the bedrock of various intellectual currents;¹⁷ however, they merge on a common basis. Among them, are

¹³ Peter Van Der Veer, "The Global History of "Modernity"", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41, no. 3 (1998): 287.

¹⁴ Irving Sandler, "Modernism, Revisionism, Pluralism, and Post-Modernism," *Art Journal* 40, no. 1/2 (1980): 346.

¹⁵ Dhavendra Kumar, "Engaging with Modernity: Need for a Critical Negotiation," *Sociological Bulletin* 57, no. 2 (2008): 243.

¹⁶ Tina Di Carlo, "Postmodern Modernism," *Log*, no. 24 (2012): 82-4.

¹⁷ Van Der Veer, 83.

the modern legal and ethical standards agreed upon by modern humans. The formation of modern civilization has been centered on various factors, including rationality, freedom, equality, justice, democracy, homogenization, individualism, autonomy, nationalism, universalism, development, mechanization, and secularization. Despite the criticisms leveled at modernism over postmodernism, standards of modernism continue to play their significant roles in human societies and act as understructures of international conventions, international laws, and modern theories.¹⁸

Given the aforementioned clarifications of modernity, the meaning of the modern juristic approach of *Marja'iyah* is clarified. Accordingly, the achievements of the *Marja'iyah*, including religious rules, are compatible with the achievements of modernity. In other words, the achievements of modernity are respected in this model. However, it should be noted that not all the achievements of modernity are concerned here. The achievements of modernity can be categorized into two parts. The first part refers to achievements related to scientific ideas or universal human rationality. The second part includes the achievements relevant to the Western lifestyle, or human inclinations. The first part of the achievements of modernity is focused on in the aforementioned approach since the second part does not cover rationality but instinctive desires. Approaches to distinguish the two parts of modernity's achievements were discussed in another study.¹⁹ The current study is focused on the importance of noticing this border, not the methods to distinguish it. Acquainted with the concept of the modern juristic approach, we now talk about the necessity of adopting this approach.

This necessity is based on the fact that this type of achievement of modernity is the result of the common wisdom among human beings that is the basis of the new legal and civilisation systems, regardless of tendencies and affiliations. For example, it can be said that legal equality can be considered as a rational principle accepted by human beings (regardless of affiliations). In this case, juristic inferences must be done with respect to this foundation.

Muslim scholars believe that even verses and traditions are not supposed to contradict the definite human intellect. In case of any contradiction between these statements and the *Shari'ah* proposition, the statement must be interpreted and justified on a rational-consistent basis; otherwise, it must be renounced (especially in case of any uncertainty or criticism on textual authenticity). This principle is specified in the words of Shaykh al-Anṣārī, the prominent Shiite jurist. He writes:

The natural and inner intellect, which is not mixed with illusions, is always preferred on the religious argument, why not when belief in

¹⁸ (Self-identifying reference), 265.

¹⁹ Ibid, 267-269.

the existence of God is based on lower level intellect's perception that is far below the standard of natural intellect. Most researchers believe that a religious argument *al-naqli* cannot stand against certain rational arguments, and if the appearance of such a conflict is found, it should be justified or put aside.²⁰

Interestingly, this principle has not been accepted only by Shiite scholars, but also by Sunnis. For example, Al-Āmidī says 'If a verse of the Qur'an conflicts with a rational statement, the statement is preferred and has supremacy over the verse of the Qur'an'.²¹ That is why almost all Muslim scholars have accepted that we can limit the scope of Qur'anic verse in order to exclude the anti-intellect issues (*Al-Takhṣīs*).²²

The second reason is the theological basis of all Shiite jurists that is the well-known theory of good and evil (*Al-Ḥusn wa al-Qubḥ al-ʿAqliyyān*). In brief, the implications of this theory are that some things and some deeds are good in nature and some other things are inherently bad; and human intellect can distinguish the good and bad needless of religious guidance. An example is distinguishing between the goodness of justice and the badness of oppression.²³ On this basis, it is not possible for the *Sharīʿah* to rule cruelly and unjustly. Therefore, the jurist cannot ignore this accepted theological basis in his inferences. He cannot offer a reading of the Qur'an and *Sunnah* that is against justice. There are many examples of such anti-justice inferences in traditional jurisprudence, especially in cases such as Islamic punishment, women's rights, or the rights of religious minorities.

Concerning the existence of various views on the principles of justice and oppression among contemporary humans, the question is 'which view should be considered as a criterion in case of accepting the authority of intellect?' Therefore, an anti-justice inference of a jurist that has been made from the Qur'an and *Sunnah* may be considered as justice from another point of view. The answer is, by the rational achievement of modernity we mean rationality based on the definite common rationality of all human beings. There is a precise criterion for distinguishing it.

²⁰ Murtaḍá al-Anṣārī, *Farāʿid al-Uṣūl*, 3 vols., vol. 1 (Qum: Islamic Publishing Corporation 1995), 18.

²¹ Sayf al-dīn al-Āmidī, *Al-Īḥkām Fī Uṣūl Al-Aḥkām*, 4 vols., vol. 2 (Damascus: Al-Maktab al-Islāmī, 1982), 18.

²² Aḥmad ibn ʿAlī al-Rāzī al-Jaṣṣāṣ, *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*, 4 vols., vol. 2 (Kuwait: Kuwait Ministry of Awqaf, 1994), 147-7; ʿAlī ibn al-Ḥusayn al-Sharīf al-Murtaḍá, *al-Dharīʿah ilá Uṣūl al-Sharʿah* 2 vols., vol. 1 (Tehran: Tehran University press, 1997), 278.

²³ Jaʿfar Subḥānī, *Al-Īḥiyāt ʿalá Hudá Al-Kitāb wa Al-Sunnah*, 4 vols. (Qum: World Center for Islamic Sciences, 1992), 232.

If a statement is being accepted by the world wisdom independence of a specific religion, culture, or nationality, it can be considered as definite intellect. To elaborate, homosexual marriage is not a definite intellect since it is strongly influenced by various factors, including culture and religion. To determine the statements that are accepted by world wisdom, Muslim scholars categorize logical statements (*al-Qaḍāyā*) into various groups. According to them, some statements are considered as reason-based and rational, while others are not. Accordingly, in case of any uncertainty about a statement, it can be assessed through a set of logical rules. There are certain statements that are accepted by world wisdom *al-Yaqīniyyāt*.²⁴ These certain statements include: (1) Primary statements (*al-Awwaliyyāt*), which refers to statements that the mind believes them independent of any reason; (2) Observable statements (*al-Mushāhidāt*);²⁵ (3) Proven statements (*al-Mujarrabāt*), or statements that are demonstrated by experience;²⁶ (4) Successive statements (*al-Mutawātirāt*), or statements that are considered valid since they have been narrated by countless people;²⁷ (5) Conjectures (*al-Ḥadsīyyāt*), or statements that formed on the basis of a strong intuition that eliminates any doubt; and (6) Statements rooted in the innate nature of human (*al-Fiṭriyyāt*).²⁸ In addition to *al-Yaqīniyyāt* statements, there are three categories of intellectually accepted statements. The first category includes generally accepted statements (*al-Mashhūrāt*).²⁹ However, not all examples of these statements are accepted by the wise. Some *al-Mashhūrāt* statements are self-evident, including primary statements (*al-Awwaliyyāt*) and innate statements (*al-Fiṭriyyāt*), which have been mentioned as instances of *al-Yaqīniyyāt*. The second category is *al-Ta'dībāt al-Ṣalāhiyah*, which refers to accepted statements based on a universal benefit (for instance, the virtue of justice). The third type is *al-Musallamāt* or statements that are generally accepted based on science.³⁰ A large number of modernity's achievements can be categorized into these four types.

To conclude, the achievements of modernity can be identified on the basis of common wisdom among human beings and a precise criterion. A criterion that is proposed and utilized by scholars of Islamic logic. Therefore, *Marja'iyah* is

²⁴ Ḥusayn ibn 'Abdillāh ibn Sīnā, *al-Shifā': Natural Sciences*, 3 vols., vol. 2 (Qom: Mar'ashi Library, 1984), 79.

²⁵ Al-Jurjānī, 'Abd al-Qāhir, *al-Ta'rīfāt*, Tehran: Nāsir Khusraw Publisher, 1992, 35.

²⁶ Shahāb al-Dīn Yaḥyā al-Suhrawardī, *Majmū'ah Muṣannaḫātī Shiykh Ishrāq*, 4 vols., vol 3 (Tehran: Institute for Cultural Studies and Research, 1996), 234.

²⁷ Ibid, 41.

²⁸ Ḥusayn ibn 'Abdillāh ibn Sīnā, *al-Shifā': Logic*, 3 vols., vol. 2 (Qom: Mar'ashi Library, 1984), 79.

²⁹ Ibid, 22.

³⁰ Ibid.

responsible for presenting the *Sharī'ah* rules and cannot ignore such achievements. Whenever there is a moral or legal principle among such achievements, *Marja'īyah* should interpret the holy Islamic sources on this basis, and in case of confronting with an inconsistent scriptural statement (verse of the Qur'an- *Ḥadīth*), it should be reinterpreted concerning intellectual consistency.

2. The Necessity of Forming a Modern Model of Issuing *Fatwá* in *Marja'īyah*

The *Fatwá* model of traditional *Marja'īyah* is not focused on convincing the imitator; hence, the *Marja'*'s *Fatwá* is not based on providing reasons for the imitator but merely presents the result of his research. For this reason, jurisprudential imitation has been defined as 'Acceptance of the opinion of another one (*Marja'*) in religious rulings, unaccompanied by any specific reason for the religious rule in question'.³¹ Another definition is 'Accepting another's opinion based on that person's *Ijtihād*'.³²

In this model, juristic imitation has a general reason, namely, the need for acting based on *Marja'*'s view. Hence, *Marja'* is not supposed to present his *Fatwá* along with reasons. Instead of employing the elements of convincing and assurance, juristic imitation is focused on compulsion and obedience. This is the reason why the jurists do not consider juristic imitation as prohibited one.³³ For them, prohibited imitation is acting independently of any reason,³⁴ however, in juristic imitation; there is a general reason for following the jurist which is the necessity of following jurists. In brief, the model of *Fatwá* and imitation in the traditional *Marja'īyah* is based on obedience.

However, in the *Fatwá* model of modern *Marja'īyah*, it is emphasised to convince and reassure the audience. To this end, *Marja'* is supposed to explain the argument related to his *Fatwá* through an understandable discourse for the imitator. This explanation does not include the terms, arguments, criticisms, and details described in the juristic books, but the reason for the *Fatwá*. The advantage of this model is that the imitator can compare *Fatwás* from a *Marja'* with other *Marāja'* and choose the most convincing one based on his/her intellect. The

³¹ Muḥammad ibn Makkī al-ʿĀmilī, *Dhikrā al-Shī'ah fī Ahkām al-Sharī'ah*, 4 vols., vol. 3 (Qum: Āl al-Bayt, 1999), 173; ʿAlī ibn al-Ḥusayn al-Karakī al-ʿĀmilī, *Jāmi' al-Maqāṣid fī Sharḥ al-Qawā'id*, 13 vols., vol. 2 (Qum: Āl al-Bayt institute, 1994), 69; Muhammad Hasan al-Najafī, *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā'i' al-Islām*, 43 vols., vol. 7 (Beirut: Dār Iḥyā' Turāth al-ʿArabī, 1984), 400.

³² ʿAlī ibn al-Ḥusayn al-Karakī al-ʿĀmilī, *Jāmi' al-Maqāṣid fī Sharḥ al-Qawā'id*, 13 vols., vol. 2 (Qum: Āl al-Bayt institute, 1994), 69.

³³ Ja'far ibn al-Ḥasan ibn Yaḥyá al-Ḥillī, *M'ārij al-Uṣūl* (Qum: Āl al-bayt Insitute, 1983), 199.

³⁴ Javad ibn Sa'd Al-Kāzīmī, *Masālik al-Afhām ilā Āyāt al-Ahkām*, 4 vols., vol. 4 (Tehran: Ahl al-Bayt (AS) Research and Publication Institute, 1987), 128.

inability of a *Marja'* in presenting reasonable *Fatwás* is considered as insufficient skill in conveying the content. To clarify the model, we can consider the physician-patient relationship. Physicians convince the uninformed patients by defining the disease, its origin; and its effects, before providing a prescription. Such a model can also be applied in Islamic sciences and the issuance of a *Fatwá*.

In brief, the communication pattern of modern *Marja'iyah* and imitators in the field of *Fatwá* should be based not on obedience but on convincing. For this reason, we call the *Fatwá* model of the traditional *Marja'iyah* “the pure model of *Fatwá*” and the *Fatwá* model of the modern *Marja'iyah* “the argumentative convincing model of *Fatwá*”.

The necessity of the new pattern can be explained through several strong reasons.

The first reason: The most important reason for the legitimacy of jurisprudential imitation is that all the wise men in the world refer to a specialist regarding specialised matters. The traditions that recommended imitation of the jurispudent are all instructive, that is, they suggest people act according to their intellect. Therefore, imitation of the jurist is accepted in a range that is covered by the intellect, which is in line with the wisdom of the world. Accordingly, people act on the expert's view when they are sure about the statements. The example of the physician-patient relationship is clear evidence of this claim. Wise people never act on the words of an expert unless there is a factor of certainty and peace of mind.

The second reason: If there is a possibility of identifying and imitating the most knowledgeable jurists (*A'lam*), their high level of knowledge is a factor to confirm and assure their *Fatwás*. Therefore, this study is not considered this situation. The current study assumes that, at present, identifying the most knowledgeable jurist is not possible. From the juristic point of view, there are three approaches for this identification,³⁵ one of which is specified to jurisprudential experts who are able to identify the most knowledgeable jurist. This approach is not suitable for ordinary people.³⁶ Hence, practically, there are two approaches to identifying the most knowledgeable jurist. The first approach believes the jurist is the most knowledgeable one among other jurists, in a way that this belief becomes prevalent. However, it is a rare state when a majority believes in such a privilege for a jurist.³⁷ In the last hundred years, this fame happened merely to one jurist,

³⁵ Muḥammad Kāẓim al-Yazdī, *al-urwah al-Wuthqá fi-Mā Ta'ammu bi-hi al-Balwá*, 2 vols., vol. 1 (Beirute: the Institute al-A'lamī li al-Maṭbū'āt, 1995), 9.

³⁶ Abū al-Qāsim al-Khū'ī, *al-Tanqīh fi Sharḥ al-urwah al-Wuthqá*, 6 vols., vol. 1 (Qum: Imām al-Khu'ī Institute, 1993), 208.

³⁷ al-Yazdī, 1, 9.

namely, Ayatollah Borujerdi. Therefore, it can be considered as impossible to happen in the future. The reasons can be explained as the scope developments of the juristic issues and debates, the discovery of new and unprecedented topics, the multiplicity of jurists, as well as the formation and development of new means of communication. These new tools have provided a platform for all types of advertising. In the past, majorities formed in specific regions regarding a specific jurist. However, at present, the possibility of the formation of a majority in favor of a particular jurist is not possible concerning today's widespread communication. At the same time, the number of jurists and claimants of *Marja'iyah* was not as developed as it is today. Another important factor is the political and social obstacles to forming a majority that believes in the knowledge of a particular jurist (*A'lam*). The second approach to recognizing *A'lam* is that two experts confirm him as the most knowledgeable jurist; however, this approach is conditional on that two other experts do not oppose the idea. It is clear that this approach certainly does not happen in our time. Today, as much as some experts believe jurists as *A'lam*, some other experts are opposed. Therefore, we need to accept that today; the imitation of *A'lam* is not possible for ordinary people. When the imitation of *A'lam* is practically impossible, all the *Fatwás* available to nonprofessionals have the same religious authority, they can act based on any available *Fatwá*. In the meantime, preferring one *Fatwá* to another requires a reason. In order to identify the reason for this preference, there is a need to consider the wisdom of the world. As mentioned above, jurisprudential imitation is based on the procedure wise of the world (*Rujū' al-Jāhil ilá-al-Ālim*). In the case of conflicting expert opinions, the wise of the world believes that the superior opinion is the one that can be trusted for any reason. The jurists suggest special solutions for cases where experts' opinions are in conflict with each other, such as drawing lots or combining different opinions in a compatible way and so on.³⁸ However, these approaches are related to the situation that we are not able to prefer one side to the other. Therefore, *Fatwás* must be presented along with convincing explanations that enable the imitator to decide between different *Fatwás* by an intellect-based comparison.

The third reason: The early Shiite jurists encouraged the imitator to gain assurance about the *Fatwá* issued by *Marja'*. Among them is Sayyid Murtaḍá who highlights this necessity, considering two factors: many jurists who do not consider *Ijtihād*nd analogya to be valid in jurisprudential inference and also do ³⁹ not allow the practice of non-successive narrations (*Al-Akhbār al-Āḥād*), consider

³⁸ For example see: al-Anṣārī, 5, 405.

³⁹ By *Ijtihād* they mean *Ijtihād* among the Sunnis.

imitation permissible merely if it is based on validity and certainty of its content.⁴⁰ The first factor is ensuring the validity of the basis of the jurist's inference. Accordingly, the validity of the *Fatwá* cannot be proved based on *qiyás*. The second point (in his speech) is the necessity of assuring the issuance of a *Fatwá* by the jurist (i.e. the attribution of *Fatwá* to the jurist is proven) because Sayyid Murtaḍá does not consider *Al-Akḥbār al-Āḥād* to be valid. He considers all *Fatwás* in the form of *Khabar al-Wāḥid* as invalid. He clarifies: "The benefit of referring to a religious expert is evident since according to scientists, it aware of the nonprofessional, or encourages him to search and investigate".⁴¹ In this speech, he entrusts the unprofessional with the responsibility of researching the *Fatwá*. This is in line with other jurists' opinions.⁴²

The fourth reason: According to all jurists, ordinary people should not imitate religious beliefs and principles. In this regard, they must consciously choose the principles of religion and beliefs based on research and reasoning. This argument has been made in the speeches of many early Shiite jurists who forbade unreasoned imitation in Islamic law. The most important criticism of this argument is that, regarding the issues of belief, the nonprofessional does not require deep and precise knowledge of professional arguments. Sayyid Murtaḍá responds to this criticism: 'While imitation is forbidden in the principles of religion and beliefs, why it should not be forbidden regarding jurisprudence issues? Achieving certainty and distinguishing correct and incorrect does not require deep arguments and extensive discussions'.⁴³

The point to be noted here is that a group of Shiite and Sunni jurists has forbidden imitation for ordinary people.⁴⁴ In contrast; the majority of jurists consider imitation to be permissible. The opposition of the majority of Shiite jurists to the first group may lead to the impression that they have accepted uncertain imitation. However, through the lens of the majority group, the first group believes that nonprofessionals should apprehend the *Sharī'ah* ruling. For example, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī, who is among the majority group, writes in the opposite of the first group: 'It is not possible to ask a nonprofessional

⁴⁰ 'Alī ibn Ḥusayn al-Sharīf al-Murtaḍā, *Jawābāt al-Masā'il al-Tabāniyāt*, in *Rasā'il al-Sharīf al-Murtaḍā*, ed. Sayyid Mahdī Rajā'ī (Qum: Dār al-Qur'an al-Karīm, 1985), 42.

⁴¹ Ibid.

⁴² For example, see: Muḥammad ibn Idrīs al-Ḥillī, *al-Sarā'ir al-Ḥāwī li-Taḥrīr al-Fatāwī*, 3 vols., vol. 3 (Qum: Office of Islamic Publications affiliated with the Qum Seminary Teachers Association, 1990), 652.

⁴³ al-Murtaḍā, 43.

⁴⁴ Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ṭūsī, *al-'uddah fi al-Uṣūl*, 2 vols., vol. 2 (Qum: Sitarah Publisher, 1997), 729.

to comprehend the *Shari'ah* ruling by himself'.⁴⁵ Al-Muḥaqqiq al-Ḥillī adds: 'A nonprofessional cannot comprehend like a jurist since it requires him to spend his life studying science and refrain from monetizing'.⁴⁶ Other similar arguments from other jurists illustrate that they have rejected the first group based on the perception that the nonprofessional has to comprehend the *Shari'ah* ruling by himself. The result is that the belief of the majority of Shiite jurists is stated against the group who forbade imitation; hence, it does not mean that the majority group believes in uncertain imitation.

3. The Necessity of Forming a Modern Social Model of *Marja'iyyah*

We know that knowledge and piety, as characteristics of *Marja'*, provide a level of respect and spiritual value. Based on Islamic teachings, it is necessary to respect the knowledgeable person and the pious. However, the position of *Marja'iyyah* does not provide *Marja'* with a higher spiritual rank and he is considered as equal to any other knowledgeable and virtuous person. By denying the special sanctity of the *Marja'*, we mean that he does not have a specific spiritual and sacred rank beyond the possessors of attributes such as knowledge and piety. This means that respect for *Marja'* is at the same level as any other knowledgeable and pious person. Jurists' representation on behalf of the *Imām* (accepting the relevant evidence) means they are assigned with specific duties by *Imām*. This representation does not transfer the sanctity of the *Imām* to them. The situation was the same when *Imām* assigned specific duties to a trustee.

Marja' is an expert in the field of deriving Islamic rulings; accordingly, the behavioural structure of modern *Marja'iyyah* is explained as the communication of an expert with the questioner. However, in the traditional *Marja'iyyah*, the *Marja'* is adorned with holiness. His representation of the *Imām*, which is claimed by traditions, means that he has a level of holiness and spirituality of the *Imām*. His imitator is his henchman. Therefore, the behavioural model of his relations with his imitators includes the manifestations of discipleship and devotion. Shiite *Marja'iyyah* has followed this model throughout history. Evidence of such a procedure (based on the inherent holiness of the institution of *Marja'iyyah*) can be seen in two areas:

The mere sanctity of *Marja'iyyah* provides a special value for his comments on political and social issues even if it is the result of the conformity of the *Shari'ah* law on a specific social or political issue by *Marja'*, but the application of the divine commandments to all complex political and social issues, that requires precise expertise, is beyond his specialty. According to Shia jurists, in principle, the duty

⁴⁵ Ibid., 730.

⁴⁶ al-Ḥillī, 198.

of a jurist is nothing but to state the *Shari'ah* rulings and not their application in cases and examples.⁴⁷ From the early time of the formation of the *Marja'iyyah* institution in its new form, which dates back to the middle of the *Qājār* era, due to the belief in the sanctity of *Marja'iyyah*, people absolutely follow their statements. Mīrzā Shīrāzī's famous *Fatwá*, banning tobacco, according to historians, led to its public obedience;⁴⁸ the agreement of some *Marāji'* in *Najaf* with the Iranian Constitutional Movement and the opposition of others, considered by their imitators as a religious duty;⁴⁹ the opposition of some *Marāji'* with some of Reza Shah's reforms that had nothing to do with the Islamic law, such as wearing uniforms for men;⁵⁰ and the opposition of the *Marāji'* with some of the actions of Mohammad Reza Shah Pahlavi, such as land reform and women's suffrage⁵¹ are all the results of the implementation of the rulings on social and political issues by jurists and the mere obedience of people because of *Marāji'*'s sanctity in their views.

Irrespective of the political and social positions of *Marja'iyyah*, the denial of the special sanctity of this institution has another significant social effect, evident in the spending of the properties given to *Marāji'* by imitators under the heading of religious funds (*Wujūhāt al-Shar'iyyah*). For instance, half of *khums* is given to the jurist as a share of the *Imām*. As Sayyid Muḥammad Kāzīm Yazdī, the famous Shiite jurist writes: 'Half of *khums* belongs to the *Imām*, but its authority during the absence is given to his deputy, i.e. the jurist, so it is obligatory to be paid to him.⁵² The sanctity considered for the *Marja'iyyah* causes no supervision over the way of spending this property and the jurist spends it only at his own discretion or with trustees. While, the institution of *Marja'iyyah*, like other social institutions, must be held accountable for the money paid. Since piety is not sufficient to prove the accuracy of the expenses, there is a need for an expert. Thus, the experts, out of the institution of *Marja'iyyah*, are enabled to audit the accuracy of these expenses.

These two instances (denial of the special credibility of the political and social views of *Marāji'* - the need for the supervision and auditing of spending religious

⁴⁷ Muḥammad Ishāq al-Fayyād, *Muḥādirāt fi Uṣūl al-Fiqh*, vols., 4, vol 1, (Qum: The Foundation for the Revival of the Antiquities of Imam al-Khu'i), 11.

⁴⁸ For more study read: Ranin Kazemi. "The tobacco protest in nineteenth-century Iran: the view from a provincial town." *Journal of persianate studies* 7, no. 2 (2014): 253-256. Ibrāhīm Taymūrī, *Tobacco boycott: the first negative resistance in Iran*, (Tehran: Amīr Kabīr, 1980), 57.

⁴⁹ Aḥmad Kasrawī, *Constitutional history of Iran*, (Tehran: Niḡāh publisher, 2018), 114- 176.

⁵⁰ Houchang E. Chehabi, "Staging The Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building Under Reza Shah" *Iranian Studies* 26, no. 3-4 (1993): 221.

⁵¹ 'Alī Dawānī, *Iranian clergies movement*, 11 vols., vol 1 (Tehran: Islamic Revolution Documentation Center, 2015), 123-176.

⁵² Muḥammad Kāzīm al-Yazdī, *al-'Urwah al-Wuṭṭāqā fi-mā Ta'mmu bi-hi al-Balwā*, 2 vols., vol 2 (Beirut: the Institute al-'Alamī li al-Maṭbū'āt, 1995), 405.

funds or *Al-Wujūhāt al-Shar‘īyah*), along with other examples that deny sanctity for *Marja‘īyah*, are the developments taking place in the behavioral patterns of modern *Marja‘īyah*. If we believe that *Marja‘īyah* has no special sanctity by nature, the institution of *Marja‘īyah* can be considered as other social institutions. There is a need for change in the social pattern of *Marja‘* in society. These changes are impossible unless the belief in the holiness of *Marja‘* is modified.

The denial of the special sanctity of *Marja‘īyah* is possible when the reasons that support the necessity of people’s reference to jurists and consequently *Marja‘īyah* in Shiism are examined to find out whether a particular sanctity is fixed for this institution or not. We took one of the books of Shia jurisprudence dealing with the reasons. Sayyid Riḍā Ṣadr, a contemporary Shiite jurist, argued the proofs of *Marja‘īyah* in his book.⁵³ The current study is not sought to evaluate these arguments in terms of accuracy but the focus here is recognizing that if these arguments prove a special sanctity and holiness for the *Marja‘īyah* or not.

a) The Qur’an

Verse 9: 122, known as the verse of the *Nafr*, states “It is not for the Believers to go forth (all) together: if a contingent from every expedition go forth to devote themselves to studies in religion, and admonish the people when they return to them, that thus they (may learn) to guard themselves (against evil)”.⁵⁴ This verse, as one of the Qur’anic reasons stated by the jurists, mentions that a jurist is responsible for acquiring knowledge of jurisprudence, warnings the people, and expressing the divine commandments, and people are supposed to accept jurists. This verse does not indicate any special sanctity for *Marja‘*.

Verse 16:43 is the second Qur’anic reason of the jurists which says “ask of those who possess the Message”.⁵⁵ This verse merely indicates the need for referring to a wise.

It is clear that these two verses merely signal the relationship between the propagandist and the audience, unaccompanied by assigning a specific position for the propagandist.

b) Traditions

Traditions are one of the most significant sources to prove the authority of *Marja‘īyah*. These traditions revolve around different axes, including:

First: Confirming the common practice among Muslims in referring to nonprofessionals as knowledgeable persons. In this regard, four traditions can be

⁵³ Sayyid Riḍā Ṣadr, *al-Ijtihād wa al-Taqlid* (Qum: Publications of the Office of Islamic Propaganda of the Seminary of Qom, 2000), 86-97.

⁵⁴ Abdullah Yusuf Ali, *The Holy Qur’an Translated* (Median: Dār al-Qurān, 1980), 206.

⁵⁵ *Ibid.*, 272.

mentioned: 1- The tradition of Ibrāhīm ibn Hāshim;⁵⁶ 2. The tradition of Ḥamrān ibn A'yan;⁵⁷ 3. The tradition of Samā'ah ibn Mihrān;⁵⁸ 4. The tradition of 'Alī ibn Asbāṭ.⁵⁹ These narrations merely confirm the practice of *Marja'iyyah* unaccompanied by any reference to the sanctity of the *Fatwā*-giver.

Second: The traditions that indicate issuing *Fatwā* was a common practice among the special companions of the *Imāms*, and besides, referring to religious experts was a common practice among people. The tradition of Ḥamzah ibn Ḥamrān on defining the title of *Musta'kil bi-al-'im* (Livelihoods by knowledge) can be mentioned in this regard.⁶⁰ These traditions did not attribute holiness to the narrators.

Third: The traditions that include the definition of *Muftī*, such as the letter (*Mukātibah*) of Aḥmad ibn Ḥātam ibn Māhwayh.⁶¹ These traditions did not attribute holiness to *Muftī*.

Fourth: The Traditions that determine the duties of the Shiites during the absence of Imam, and consider it necessary to refer to the narrators of hadiths. These traditions merely express the need for acquiring religious knowledge⁶².

Fifth: The traditions according to which the *Imāms* instructed some of their companions to issue *Fatwās*, such as the tradition of Imām Bāqir addressed to Abān ibn Taghlib,⁶³ or the tradition of Mu'ādh ibn Muslim al-Naḥwī (narrated from Imām Sādiq) which indicates he received such an instruction.⁶⁴ These traditions do not attribute holiness to *Muftī*.

Sixth: The traditions that state the criteria for issuing *Fatwās*, including the prohibition of *Fatwā* issuance by an uninformed person (stated in the tradition of Ḥadhdhā'⁶⁵ or Ibn Shubrumah's tradition about the prohibition of fatwa issuance by analogy (*Qiyās*).⁶⁶ These traditions do not mention the sanctity of *Fatwā*.

Seventh: Traditions according to which Shiite *Imāms* sometimes referred some people to some of their companions. Examples are the referral of Aḥmad ibn

⁵⁶ al-'Āmilī, 27, 384.

⁵⁷ Ibid., 386.

⁵⁸ Muḥammad Bāqir Majlisī, *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-A'imma al-Athār* 110 vols., vol. 2 (Beirut: Dār Ihyā' Turāth Al-'Arabī, 1982), 304.

⁵⁹ al-'Āmilī, 27, 115.

⁶⁰ Ibid., 141.

⁶¹ Ibid., 151.

⁶² Ibid., 140.

⁶³ Ibid., 30, 291.

⁶⁴ Ibid., 27, 148.

⁶⁵ Ibid., 20.

⁶⁶ Muhammad ibn Ya'qūb al-Kuliyūnī, *al-Kāfi*, 8 vols., vol. 1 (Tehran: Dār al-kutub al-Islāmiyyah, 1986), 43.

Ishāq to Al-‘Amrī by Imām Hādī,⁶⁷ or the referral of ‘Abd Allāh ibn Abī Ya‘fūr to Muḥammad ibn Muslim by Imām Sādiq,⁶⁸ and also the referral of Yūnus ibn Ya‘qūb to Hārth ibn Mughayrah al-Baṣrī.⁶⁹

Eighth: The explicit command that the nonprofessionals have to imitate the jurists. This is mentioned in the tradition quoted from Imām Al-‘Askarī. The tradition states “And as for those who were among the jurists who were self-control, conservative of his religion, contrary to his desires, obedient to the order of his master, the common people have to imitate him”.⁷⁰ These traditions merely prove the need for the common people in referring to the jurist.

To conclude, since none of the traditions attribute holiness to the position of *Marja‘īyah*, there is no religious logic to prove the holiness of *Marja‘īyah*. Therefore, this institution can be considered as another customary institutions.

c) *Sīrat al-Mutisharri‘ah*

Religious people have always assumed holiness for the position of *Marja‘īyah*. This method, called *Sīrat al-Mutisharri‘ah*, is considered as one of the juristic logics. The question is whether it is possible to prove the holiness of the position of *Marja‘īyah* based on *Sīrat al-Mutisharri‘ah*.

First, *Sīrah* is not specific to the Shiites, and all Muslims refer to the jurists in their religious rulings. It can even be said that all people (regardless of their religion) refer to specialists. Therefore, it cannot be considered as a specific religious method (*Sīrat al-Mutisharri‘ah*), but a rational (*Sīrat al-Uqalā‘īyah*). Second, the *Sīrat al-Uqalā‘īyah* must be approved by the Shiite *Imāms* to be valid. *Imāms* merely confirmed referring to religious experts (jurists); however, the model of interaction is not mentioned. This point has been stated by prominent scholars.⁷¹ Therefore, it cannot be said that the common method of establishing holiness for the position of *Marja‘īyah* was approved by the *Imāms*.

Conclusion

This article discusses the necessary transformation in Shia *Marja‘īyah*. Despite the previous line of research on the modifications of *Marja‘īyah* through a political perspective or the complexities of choosing future *Marja‘īyah*, the current study investigates the formation of modern *Marja‘īyah* a necessary development in the future.

This study defined modern *Marja‘īyah* concerning two main features, namely, the modern juristic approach and the modern behavioral model in society. The

⁶⁷ al-‘Āmilī, 27, 138.

⁶⁸ Ibid., 142.

⁶⁹ Ibid., 145.

⁷⁰ Ibid., 91.

⁷¹ al-Ṭūsī, 2, 730.

first feature, the modern juristic approach, refers to the compatibility of the jurisprudential inferences of *Marja'iyyah* with the rational and scientific achievements of modernity. The achievements of modernity were categorized into two types of intellectual (and scientific) achievements and achievements based on the Western lifestyle (and human instincts), and this study was the first category of the achievements of modernity with which the jurisprudential inferences must be consistent. There is a clear and disciplined criterion for distinguishing intellectual achievements from the Western lifestyle. The first feature of modern *Marja'iyyah* divides modern *Marja'iyyah* into three groups, namely, *Marja'iyyah* incompatible with modernity; justifier *Marja'iyyah* towards modernity; and *Marja'iyyah* compatible with modernity.

The second part of this article introduced the necessity of a change in the behavioural model of *Marja'iyyah* and society. Here, the responsibilities of *Marja'iyyah* were categorized into two groups, i.e., issuing *Fatwá* and social behavior. In the former case, the modern *Marja'iyyah* presents a *Fatwá* accompanied by definitions and reasons to enable the imitator to compare different *Fatwás* with each other. Here, the imitator must become certain about the *Fatwá*. Therefore, the model of issuing *Fatwá* in modern *Marja'iyyah* can be considered as a convincing argumentative model in which assurance is replaced by blind obedience.

Regarding the social behaviour between people and modern *Marja'iyyah*, this model does not consider special holiness for *Marja'iyyah* although *Imām* refers people to jurists. Denying the special sanctity of *Marja'iyyah* causes this institution to be considered as another social institution.

The findings of the current article may pave the way for future research in the field of modern *Marja'iyyah*. Future studies could prove the necessity of the formation of modern *Marja'iyyah* through a sociological lens, and highlight the consequences of ignoring this necessity.

References

- Abisaab, Rula Jurdi. "Lebanese Shi'ites and the Marja'iyya : Polemic in the Late Twentieth Century." *British Journal of Middle Eastern Studies* 36, no. 2 (2009): 215-39.
- al-Āmidī, Sayf al-dīn. *al-Īhkām fi Uṣūl al-Ahkām*. 4 vols. Vol. 2, Damascus: al-Maktab al-Islāmī, 1982.
- al-Āmilī, 'Alī ibn al-Ḥusayn al-Karakī. *Jāmi' al-Maqāṣid fi Sharḥ al-Qwā'id*. 13 vols. Vol. 2, Qum: Āl al-Bayt institute, 1994.
- al-Āmilī, Muḥammad ibn al-Ḥasan al-Ḥurr. *Tafṣīl al-Wasā'il al-Shi'ah ilá Taḥṣīl al-Masā'il al-Shar'ah*. 30 vols. Vol. 27, Qum: Āl-al-bayt Institute, 1988.

- al-‘Āmilī, Muḥammad ibn Makkī. *Dhikrā al-Shī‘ah fī Ahkām al-Sharī‘ah*. 4 vols. Vol. 3, Qum: Āl al-Bayt, 1999.
- al-Fayyāḍ, Muḥammad Ishāq, *Muḥāḍirāt fī Uṣūl al-Fiqh*, vols., 4, vol 1, Qum: The Foundation for the Revival of the Antiquities of Imam al-Khu‘ī, 2001.
- al-Anṣārī, Murtaḍā. *al-Makāsib*. 6 vols. Vol. 5, Qum: World Congress of Shiykh Anṣārī, 1995.
- al-Anṣārī, Murtaḍā. *Farā‘id al-Uṣūl*. 3 vols. Vol. 1, Qum: Islamic Publishing Corporation 1995.
- al-Ḥillī, Ḥasan ibn Yūsuf ibn Muṭahhar. *Mabādi‘ al-Wuṣūl ilā ‘il al-Uṣūl*. Qum: Al-Maṭbah al-‘ilmīyah, 1984.
- al-Ḥillī, Ja‘far ibn al-Ḥasan ibn Yaḥyá. *M‘ārij al-Uṣūl*. Qum: Āl al-bayt insitute, 1983.
- al-Ḥillī, Muḥammad ibn Idrīs. *al-Sarā‘ir al-Ḥawī li-Tahrīr al-Fatāwī*. 3 vols. Vol. 3, Qum: Office of Islamic Publications affiliated with the Qum Seminary Teachers Association, 1990.
- al-Jaṣṣāṣ, Aḥmad ibn ‘Alī al-Rāzī. *al-Fuṣūl fī al-Uṣūl*. 4 vols. Vol. 2, Kuwait: Kuwait Ministry of Awqaf, 1994.
- al-Jurjānī, ‘Abd al-Qāhir, *al-Ta‘rīfāt*, Tehran: Nāsir Khusraw Publisher, 1992.
- al-Kāẓimī, Javad ibn Sa‘d. *Masālik al-Afhām ilā Āyāt al-Ahkām*. 4 vols. Vol. 4, Tehran: Ahl al-Bayt (AS) Research and Publication Institute, 1987.
- al-Khū‘ī, Abū al-Qāsim. *al-Tanqīh fī Sharḥ al-‘urwah al-Wuthqá*. 6 vols. Vol. 1, Qum: Imām al-Khu‘ī Institute, 1993.
- al-Kuliynī, Muhammad ibn Ya‘qūb. *al-Kāfi*. 8 vols. Vol. 1, Tehran: Dār Al-kutub Al-islāmīyyah, 1986.
- al-Murtaḍā, ‘Alī ibn Ḥusayn al-Sharīf. "Jawābāt al-Masā‘il al-Tabāniyāt." In *Rasā‘il Al-Sharīf Al-Murtaḍā*, edited by Sayyid Mahdī Rajā‘ī. Qum: Dār al-Qur'an al-Karīm, 1985.
- al-Murtaḍā, ‘Alī ibn al-Ḥusayn al-Sharīf. *al-Dharī‘ah ilá Uṣūl al-Shar‘ah* 2 vols. Vol. 1, Tehran: Tehran University press, 1997.
- al-Najafī, Muhammad Hasan. *Jawāhir al-Kalām fī Sharḥ Sharā‘i‘ al-Islām*. 43 vols. Vol. 7, Beirut: Dār Iḥyā‘ Turāth Al-‘arabī, 1984.
- al-Qumī, Muḥammad ibn ‘Alī ibn Babawayh. *Kamāl al-Dīn wa Tamām al-Ni‘mah*. 2 vols. Vol. 2, Tehran: Dār al-Kutub al-Islamīyah, 1975.
- al-Ṭūsī, Muḥammad ibn al-Ḥasan. *Al-‘uddah fī al-Uṣūl*. 2 vols. Vol. 2, Qum: Sitarah Publisher, 1997.
- al-Yazdī, Muḥammad Kāẓim. *al-‘Urwah al-Wuthqá fī-mā Ta‘mmu bi-hi al-Balwá*. 2 vols., Beirute: the institute al-‘alamī li al-Maṭbū‘āt, 1995.
- Ali, Abdullah Yusuf. *The Holy Qurān Translated*. Median: Dār al-Qurān, 1980.
- Ann, K. S. Lambton. "A Reconsideration of the Position of the Marja' Al-Taqlid and the Religious Institution." *Studia Islamica*, no. 20 (1964): 115-35.

- Clarke, Morgan. "After the Ayatollah: Institutionalisation and Succession in the Marja'iyya of Sayyid Muhammad Husayn Fadl Alkah." *Die Welt des Islams* 56, no. 2 (2016): 153-86.
- Chehabi, Houchang E. "Staging the Emperor's New Clothes: Dress Codes and Nation-Building under Reza Shah." *Iranian Studies* 26, no. 3-4 (1993): 209-233.
- Dawānī, 'Alī, *Iranian Clergies Movement*. 11 vols., vol 1 (Tehran: Islamic Revolution Documentation Center, 2015).
- Di Carlo, Tina. "Postmodern Modernism." *Log*, no. 24 (2012): 81-85.
- Ibn Sīnā, Ḥusayn ibn 'Abdillāh, *Al-Shifā': Natural Sciences*, 3 vols., vol. 2, Qom: Mar'ashi Library, 1984.
- Gieling, Saskia. "The "Marja'iyah" in Iran and the Nomination of Khamanei in December 1994." *Middle Eastern Studies* 33, no. 4 (1997): 777-87.
- Gurjī, Abū al-Qāsim. *Adwār Uṣūl al-Fiqh*. Tehran: Mīzān Publisher, 2006.
- Ja'farīyān, Rasūl. *New Research on Safavid Times*. Qum: Adīyān Publications, 2005.
- Kasrawī, Aḥmad, *Constitutional History of Iran*, Tehran: Nigāh publisher, 2018,
- Kazemi, Ranin. "The Tobacco Protest in Nineteenth-Century Iran: the View from a Provincial Town." *Journal of Persianate Studies* 7, no. 2 (2014): 251-295.
- Kumar, Dhavendra. "Engaging with Modernity: Need for a Critical Negotiation." *Sociological Bulletin* 57, no. 2 (2008): 240-54.
- Lahouri, Muhammad Iqbal. *Regenerating the Religious Thought in Islam*. Translated by Ahmad Aram. Tehran, Iran: Regional Cultural Institute, 1967.
- Majlisī, Muḥammad Bāqir. *Biḥār al-Anwār al-Jāmi'ah li-Durar Akhbār al-A'imma al-Athār* 110 vols. Vol. 2, Beirut: Dār Ihyā' Turāth Al-'arabī, 1982.
- Montazeri, Hussein-Ali. *Pāsukh Bi Pursishyī Pīrāmūni Mujāzāthāyi Islāmī Wa Ḥqūqi Bashar (Answers to Questions About Islamic Punishments and Human Rights)*. Qum: Arghawān Dānish Publisher, 2008.
- Muhammad Husayn Tabataba'i, Morteza Motahhari, Mehdi Bazargan, Mahmoud Taleghani, Morteza Jazayeri. *Marja'iyah and the Clergy*. Tehran: Publishing Joint Stock Company, 1962.
- Ṣadr, Sayyid Riḍā. *al-Ijtihād wa al-Taqlīd*. Qum: Publications of the Office of Islamic Propaganda of the Seminary of Qom, 2000.
- Sandler, Irving. "Modernism, Revisionism, Pluralism, and Post-Modernism." *Art Journal* 40, no. 1/2 (1980): 345-47.
- Sindawi, Khalid, "Awza Instruction and Its Role in Shaping Modern Shi'ite Identity: The Awza S of Al-Najaf and Qumm as a Case Study," *Middle Eastern Studies* 43, no. 6 (2007):
- Sirageldin, Ismail, and Muhammad Anwar. "Islam, Society, and Economic Policy [with Comments]." *The Pakistan Development Review* 34, no. 4 (1995): 457-80.

-
- Soroush, Abdolkarim. "Fiqh Dar Trazū (Jurisprudence on the Scales)". *Kiyan* 2, no. 46 (2000): 14-21.
- Subhānī, Jaʿfar. *Al-Īhīyāt ʿalá Hudá Al-Kitāb wa Al-Sunnah*. 4 vols. Vol 1. Qum: World Center for Islamic Sciences, 1992.
- Ṭabāṭabāʾī, Sayyid Muḥammad. *Mafātiḥ al-Uṣūl*. Qum: Āl al-Bayt Institute, 2002.
- Jawād Tabrīzī, *Ṣirāṭ al-Nijāt*, 7 vols, vol 3. Qum: Dār al-Ṣidiqah al-Shahīdah, 2006.
- Taymūrī, Ibrahim, *Tobacco Boycott: The First Negative Resistance in Iran*, (Tehran: Amīr Kabīr, 1980).
- Tayob, Abdulkader. "Dialectical Theology in the Search for Modern Islam." In *Islamic Studies in the Twenty-First Century*, edited by Léon Buskens and Annemarie van Sandwijk. Transformations and Continuities, 161-82: Amsterdam University Press, 2016.
- Van Der Veer, Peter. "The Global History of "Modernity"." *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 41, no. 3 (1998): 285-94.
- Yi, Junqing, and Lingmei Fan. "Dimensions of Modernity and Their Contemporary Fate." *Frontiers of Philosophy in China* 1, no. 1 (2006): 6-21.

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 4 Sayı | Issue: 2 Aralık | December 2022

Şeyh Sadûk ve Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimindeki Rolü

al-Shaykh al-Şadûq and His Role in the Mu'tazila-Imâmiyya Interaction

Bekir Altun | <https://orcid.org/0000-0001-5611-1840> | bekir.altun@istanbul.edu.tr

Dr., İstanbul/Türkiye

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 18.11.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 16.12.2022

Yayın Tarihi | Date Published: 31.12.2022

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1207036>

Atıf/Citation: Altun, Bekir. "Şeyh Sadûk ve Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimindeki Rolü". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/2 (Aralık 2022): 222-246. doi: 10.48203/siader.1207036

Etik Beyan: Bu makale, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut danışmanlığında hazırlanan "Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi" adlı doktora tezinden türetilmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the **CC BY-NC 4.0** license.

İntihal: Bu makale, *Turnitin* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir. **Plagiarism:** This article has been scanned by *Turnitin*. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: turkishshiiestudies@gmail.com

Abstract

The intellectual relationship between the Mu'tazila and the Imāmiyya dates back to the first half of the second century AH. In some works of the early period, it is mentioned that the scholars of both sects who lived in this period influenced each other on various issues. The most concrete examples of the interaction between the two sects took place during the Buwayhids period. Some of the leading scholars of both Mu'tazila and Imāmiyya lived in this period. One of them is al-Shaykh al-Şadūq (d. 381/991-992), one of the first Shiite-Imāmite scholars of the period. al-Shaykh al-Şadūq is known as a strict akhbār scholar who has a negative approach to rationalism. So, what role could al-Shaykh al-Şadūq, who is known as a strict Akhbārī and disregards of reason, have in the Mu'tazila-Imāmiyya interaction? The answer to this question is hidden in his life after meeting the Mu'tazilī al-Şāhib b. 'Abbād in the city of Rayy, where he went upon the invitation of the Buwayhid Amir Rukn al-Dawla. For this reason, it is necessary to examine his intellectual life in two periods, before and after al-Şāhib b. 'Abbād, in terms of his approach to reason. In this study, after examining this change in al-Shaykh al-Şadūq's intellectual life, the Mu'tazilite thoughts that influenced his opinions will be emphasized.

Keywords: History of Islamic Sects, Mu'tazila, Imāmiyya, al-Shaykh al-Şadūq, al-Şāhib b. 'Abbād, Mu'tazila-Imāmiyya Interaction.

Öz

Mu'tezile ile İmāmiyye arasındaki entelektüel ilişki hicrî ikinci asrın ilk yarısına kadar dayanmaktadır. Erken dönem kaynaklarda bu dönemde yaşayan her iki mezhep âlimlerinin çeşitli konularda birbirini etkilediği zikredilmiştir. İki mezhep arasındaki etkileşimin en somut örnekleri ise Büveyhîler döneminde meydana gelmiştir. Hem Mu'tezile'nin hem de İmāmiyye'nin önde gelen bazı âlimleri bu dönemde yaşamıştır. Bunlardan biri de dönemin ilk Şîî-İmāmî âlimlerinden Şeyh Sadûk'tur (ö. 381/991-992). Şeyh Sadûk akılcı tutuma menfî yaklaşım gösteren katı bir akhbâr âlimi olarak bilinir. Peki, akhbâra sıkı sıkıya bağlı ve akla önem vermeyen biri olarak bilinen Şeyh Sadûk'un Mu'tezile-İmāmiyye etkileşiminde nasıl bir rolü olabilir? İşte bu sorunun cevabı Büveyhî emiri Ruknüddevle'nin daveti üzerine gittiği Rey şehrinde Mu'tezilî Sâhib b. Abbād ile karşılaşmasından sonraki hayatında saklıdır. Bu nedenle onun fikrî hayatının akla yaklaşımı bakımından Sâhib b. Abbād'dan önce ve sonra olmak üzere iki dönemde incelenmesi önem arz eder. Bu çalışmada, Şeyh Sadûk'un düşünce dünyasındaki bu değişim incelendikten sonra onun fikirlerine tesir eden Mu'tezilî fikirler üzerinde durulacaktır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Mu'tezile, İmāmiyye, Şeyh Sadûk, Sâhib b. Abbād, Mu'tezile-İmāmiyye Etkileşimi.

Giriş

Mu'tezile ile Şîa arasındaki ilişkiyi yirminci yüzyılın başlarında ünlü Amerikan şarkiyatçı MacDonald (ö. 1943) “Müslüman tarihinin büyük gizemi” olarak nitelendirmektedir.¹ Günümüzde yapılan araştırmalar bu ilişkinin gizemini ortadan kaldırmaktadır. Bu araştırmalar göstermektedir ki Mu'tezilî ve Şîî âlimlerin birbirleri ile olan ilişkileri hicrî ikinci asrın ilk yarısına yani imamlar dönemine kadar dayanmaktadır.² Nitekim bu dönemde yaşayan İmâmiyye kelimcileri ile Mu'tezile kelimcilerinin ilim meclislerinde bir araya geldikleri ve muhtelif konularda münazaralarda buldukları kaynaklarda zikredilmektedir.³ Ayrıca âlimlerin birbirlerini etkiledikleri bazı kelimî meselelerden de bahsedilmektedir.⁴ Ancak bu etkileşimin mezheplerin temel kelimî meseleleri izahında etkili olduğu söylenemez. Zira bu dönemde yaşayan Ebû Ca'fer el-Ahvel (ö. 160/777), Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) ve Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî (ö. II/VIII. asrın sonları) gibi İmâmiyye kelimcileri, tevhi'd meselesinde teşbîh ve tecsîme varan görüşleri nedeniyle Mu'tezilî âlimler tarafından eleştirilmişlerdir.⁵

On ikinci imam Muhammed Mehdi'nin gaybete girmesinden (260/874) sonra ahbâr âlimlerinin kelimî meseleleri tartışmayı terk etmeye ve ahbâr toplamaya başladıkları görülmektedir. Özellikle gaybet-i suğrâ dönemi, ahbâr âlimleri tarafından

¹ Duncan Black MacDonald, *Development of Muslim Jurisprudence and Constitutional Theory* (New York: Charles Scribner's Sons, 1903), 165-166; İrfan Abdülhamid, *The Intellectual Relationship between Mu'tazilism and Shi'ism* (Cambridge: Cambridge University, Doktora Tezi, 1965), i.

² Hulusi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)* (İstanbul: Endülü's Yayınları, 2017), 20-21.

³ Hârûn Reşîd'in (170-193/786-809) veziri Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö. 190/805) huzurunda yapılan ve cisim, araz, sıfatlar, fiiller, istitâat, hareket, sükûn, imâmet ve aşk gibi muhtelif kelimî meselelerin ele alındığı bir münazaraya Şîa'dan Hişâm b. Hakem (ö. 179/795), Alî b. Mîsem (ö. 183/799'dan sonra) ve Mu'tezile'den Ebu'l-Hüzeyl el-Allâf (ö. 235/849-850), İbrâhîm en-Nazzâm (ö. 231/845) gibi âlimlerin katıldığı aktarılmıştır. Bkz. Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin el-Mes'ûdî, *Murûcu'z-Zehab ve Meâdinü'l-Cevher* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005), 3/306-309; William Montgomery Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, çev. Ethem Ruhi Fıçlalı (Ankara: Umran Yayınları, 1981), 197.

⁴ Eş'arî, bu dönem âlimlerinden Zürâre b. A'yen'in (ö. 150/767) istitâatın fiilden önce olduğu ve her sıhhat sahibi kimsenin istitâat sahibi olduğu fikrini benimsediğini zikretmiştir. Bu nedenle Mu'tezile ile benzer bir görüş ortaya koyduğu varsayılmıştır. Bkz. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*, çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç (İstanbul: TYEK Yayınları, 2019), 90; İ.K.A. Howard, “Şîî Kelâm Edebiyatı”, çev. Mehmet Ali Büyükkara, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/22, 23, 24 (Şubat 1999), 211. İstitaat ile ilgili Mu'tezilî fikirler için ayrıca bkz. Ebu'l-Hüseyin el-Hayyât, *el-İntisar: Mu'tezile Müdafası*, çev. Macit Yüksel (İstanbul: Endülü's Yayınları, 2018), 107-109; Ebû Ali el-Cübbâî, *Kitâbu'l-Makâlât: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*, çev. Özkan Şimşek vd. (İstanbul: Endülü's Yayınları, 2019), 121; Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî el-Belhî, *Kitâbu'l-Makâlât ve Meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: KURAMER, 2018), 301-305.

⁵ Hayyât, *el-İntisar*, 32-33; Belhî, *el-Makâlât*, 435.

aklın devre dışı bırakıldığı ve tüm meselelere ahbâr ile yanıt bulunmaya çalışıldığı bir dönem olmuştur.⁶ Buna rağmen bu dönemde akılcı yapıları ile öne çıkan ve Mu'tezilî fikirlerden istifade eden Ebû Sehl İsmâîl b. Ali en-Nevbahtî (ö. 311/924),⁷ Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî (ö. 310/922)⁸ ve İbn Kîbe er-Râzî (ö. 310/922'li yıllar)⁹ gibi âlimler de bulunmaktadır.

Ahbâr âlimlerinin etkisi gaybet-i suğrâ döneminin sona ermesinden (329/941) Büveyhîlerin erken dönemlerine kadar sürmüştür. Büveyhîler döneminde ise nassa dayalı Ahbârî yapı kendisini akla dayalı Usûlî yapıya bırakmıştır. Bunda bazı erken dönem İmâmî âlimlerin kalamî meselelerin izahında akılcı bir tavır ortaya koymasının etkisi olduğu gibi Mu'tezilî etkinin çokça görüldüğü Zeydî fikirlerin hâkim olduğu bir coğrafyada (Deylem)¹⁰ neşet eden Büveyhîlerin de etkisi büyüktür. Şeyh Sadûk da

- ⁶ Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 32-37.
- ⁷ Bazı kaynaklar, Şîa'nın onu kendi kalamcıları arasında saydığını söylemekle beraber, onun Mu'tezile ve İmâmîyye akaidi arasında bir sentez yaptığını ve Mu'tezilî kalamcılardan olduğunu zikretmiştir. Bkz. Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile", *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1986), 321-322; Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-Mîzân* (Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2002), 2/154; Muhsin el-Âmilî el-Emîn, *A'yânu's-Şîa* (Beyrut: Dâru't-Taâruf, 1983), 3/384; Wilferd Madelung, *Dinî Ekoller ve Mezhepler*, çev. A. Bülent Ünal (İzmir: Acme, 2001), 72; Farhad Daftary, *Şii İslam Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Yayınları, 2016), 90; Mustafa Öz, "Nevbahtî İsmâîl b. Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007).
- ⁸ Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, Şîî olmasının yanı sıra Mu'tezile'ye de nisbet edilmiştir. Bkz. Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 251-252; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm (Kum: Menşûrâtü eş-Şerîf er-Radî, ts.), 46; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî* (Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî, 2010), 63; Emîn, *A'yânu's-Şîa*, 5/320-321; Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Münye ve'l-Emel*, haz. İbnü'l-Murtazâ (İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmîyye, 1985), 88; Kâdî Abdülcebbâr, "Fazlü'l-İ'tizâl", 321-322; İlyas Üzümlü, "Nevbahtî Hasan b. Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/35-36; Hüseyin Hüseyinyan Mukaddem, "Nevbahtî Ailesinin Şîî Düşüncenin Gelişimindeki Etkisi", çev. Şahin Ahmetoğlu, *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/1 (2019), 109.
- ⁹ İbn Kîbe er-Râzî Mu'tezile'den İmâmîyye'ye geçen bir alimdir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 250; Necâşî, *Ricâl*, 359-360; Tûsî, *el-Fihrist*, 132; Takiyuddîn el-Hasan b. Ali b. Dâvud Hillî, *Kitâbu'r-Ricâl*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm (Tahrân: Çaphâne-i Dânişgâh-i Tahrân, 1383), 321; Abdullah Ni'me, *Felâsifetü's-Şîa Hayâtühüm ve Ârâuhum* (Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1987), 508.
- ¹⁰ Deylem bölgesi, İslam'ın doğuşundan yaklaşık üç asır sonra Taberistân Zeydî devleti lideri Hasan b. Zeyd (ö. 270/884) vesilesiyle tedrici olarak Müslümanlaşmaya başlamıştır. Bkz. Ebû el-Kâsım b. Havkal en-Nasîbî İbn Havkal, *Kitâbu Sûrati'l-Arz* (Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1992), 320; Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed el-İstahrî, *Kitâbu Mesâliki'l-Memâlik* (Leiden: Matbau Brill, 1870), 205; Muharrem Akoğlu, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile* (Ankara: İlâhiyât, 2008), 23-24. Zeydiyye'nin Mu'tezile'den etkilendiği bilinen bir gerçektir. Bu iki mezhep arasındaki ilişki için ayrıca bkz. Wilferd Madelung, "İmam Kasım b. İbrahim ve Mu'tezilîlik", çev. Mehmet Ümit, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 394-406; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010); Mehmet Ümit, "Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler", *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2011), 231-254.

Ahbârî ekolün içinde yetişmiş, telif ettiği nassa dayalı eserleri ve akla karşı aldığı negatif tavrı ile Ahbârîliğin kurucuları arasında zikredilmiştir.¹¹ Ancak Büveyhî emirlerinin başta Şîa ve Mu'tezile âlimleri olmak üzere birçok mezhepten âlimi bir araya getirerek oluşturduğu entelektüel ortamdan¹² o da etkilenmiş ve akılcı yaklaşım kendisini onda da göstermiştir. Aşağıda Şeyh Sadûk'un hayatı ile ilgili bilgi verildikten sonra akla yaklaşımındaki değişim ve Mu'tezile'nin bundaki etkisi üzerinde durulacaktır.

1. Şeyh Sadûk'un Hayatı ve Şîi-İmâmiyye'deki Yeri

Şeyh Sadûk'un asıl adı Ebû Ca'fer Muhammed b. Ebi'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-Kummî'dir. İmâmiyye'de erken dönem Ahbârî geleneğinin önemli âlimlerinden olan Şeyh Sadûk'un Kum şehrinde 305/917-918 yılı civarında doğduğu tahmin edilmektedir.¹³ Babası Ebû'l-Hasan el-Kummî (ö. 329/941) on birinci imam Hasan el-Askerî'nin son zamanlarında yaşamış, İmâmiyye'nin önde gelen hadis âlimlerinden biridir. Sadûk'un doğumu ile ilgili Şîi kaynaklardan aktarılanlara göre erkek çocuğu olmayan babası, üçüncü sefir Hüseyin b. Ruh (ö. 326/939) aracılığı ile gâib imam Muhammed el-Mehdî'ye gönderdiği bir mektupta ondan bu konuda dua istemiştir. Muhammed el-Mehdî, gönderdiği cevap mektubunda dua ettiğini ve bunun

¹¹ Şeyh Sadûk, *Men lâ Yahduruhü'l-Fakîh* adlı eseriyle İmâmiyye'nin *Kütüb-i Erbaa's*ının müelliflerinden biri olması ve *Kemâlü'd-Dîn, el-İ'tikâdat, Kitâbu't-Tevhîd* gibi eserlerinde dile getirdiği görüşleri itibariyle ilk dönem Ahbârî âlimleri arasında zikredilmektedir. Bkz. Uyar, *Ahbârîlik*, 78-85; Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Şubat 2011), 194-199.

¹² Büveyhîler dönemi ve öncesinde gerçekleşen İmâmiyye-Mu'tezile etkileşimi hakkında yapılan çağdaş araştırmalar için ayrıca bkz. Abdülhamid, *Mu'tazilism and Shi'ism*; Âişe Yûsuf el-Menâî, *Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye* (Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992); Mazlum Uyar, "Gaybet Sonrası Şii Kelâmının Teşekkülü ve Mutezile", *İslâmîyât* 2/3 (1999), 153-170; Mazlum Uyar, "Akla Dayalı Şîi Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 101-112; Emel Ahmed Abdünneccâr, *es-Sıfâtü'l-İlâhiyye beyne's-Şîa ve'l-Mu'tezile alâ Dav'i'l-Akîdeti Ehli's-Sünneti's-Sâlih* (Gazze: el-Câmiatü'l-İslamiyye Külliyyetü Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 2016); Arslan, *Şîa-Mu'tezile Etkileşimi*; Hussein Ali Abdulsater, *Shi'i Doctrine Mu'tazili Theology: al-Sharif al-Murtaqâ and Imami Discourse* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017); Hasan Basri Demirer, *Hicrî III. Asırda Mu'tezile-Şîa Etkileşimi* (Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018); Rıza Korkmazgöz, "Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 291-327; Rıza Korkmazgöz, "Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi İlahi Adalet İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *Kelam Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2018), 264-293; Ahmet Sonay, *Tarihsel Süreçte Mu'tezile-İmâmiyye İlişkisi* (Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021); Bekir Altun, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022).

¹³ Emîn, *A'yânu's-Şîa*, 10/24.

gerçekleşeceğini müjdelemiştir. Bunun üzerinden kısa bir süre geçtikten sonra Şeyh Sadûk ve kardeşi Hüseyin doğmuştur.¹⁴

Şeyh Sadûk, ilk eğitimini hicrî üçüncü asırda İmâmiyye için önemli bir ilim merkezi olan Kum şehrinde babasından ve buradaki Muhammed b. Hasan el-Velîd (ö. 343/954-955), Hamza b. Muhammed b. Ahmed gibi dönemin önemli hadis âlimlerinden almıştır. Babasının hayatta olduğu süre içerisinde onun nezaretinde yetişmiş, babası 329/941 yılında vefat ettikten sonra Kum ekolünün en önemli temsilcisi haline gelmiştir.¹⁵ Yine babasının vefatının akabinde ilmî seyahatlere başlamış, Hz. Peygamber'in hadislerini ve imamların ahabârını toplamak için Rey, Meşhed, Mâverâünnehir, Horasan, Mekke, Bağdat başta olmak üzere birçok şehre yolculuk yapmıştır. Bu yolculuklardan bazılarını (Mâverâünnehir, Horasan) Ruknüddevle'nin emri üzerine İmâmiyye akidesini yaymak amacı ile gerçekleştirdiği ileri sürülmüştür.¹⁶ Yolculukları vesilesi ile gitmiş olduğu şehirlerde pek çok âlimden ders almış ve hadis dinlemiştir. Kaynaklarda iki yüz elli civarında hocadan ders aldığı bildirilmektedir.¹⁷

Şeyh Sadûk, babası ile aynı lakabı kullanmasından dolayı ikisi birlikte Sadûkayn olarak anılmıştır. İkisi arasındaki karışıklığı gidermek adına babası için “*es-Sadûku'l-Evvel*” lakabı kullanılmıştır.¹⁸ Ayrıca hadis ilmindeki üstünlüğü sebebiyle Sadûk'a “*Reîsü'l-Muhaddisîn*” lakabı verilmiştir.¹⁹

¹⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh eş-Şeyh es-Sadûk, *Kemâlî'd-Dîn ve Tamâmu'n-Nîme* (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991), 2/455-456; Yûsuf b. Ahmed el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcimü Ricâli'l-Hadîs*, thk. Muhammed Sâdik Âl-i Bahrülulûm (Mename: Mektebetü Fahrâvî, 2008), 364-366; Muhammed Bâkir el-Mûsevî el-Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât fi Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât* (Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1991), 4/128; Âgâ Buzurg et-Tahrânî, *Tabakâtü A'lâmi's-Şîa* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 2009), 1/287; S. Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imâmiyyah Thinkers* (New Delhi: Ashish Publishing House, 1988), 41-42; İlyas Üzüüm, “İbn Bâbeveyh Ebü'l-Hasan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/344.

¹⁵ Madelung, *Dinî Ekoller*, 75.

¹⁶ Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, 43.

¹⁷ Ebu'l-Kâsım el-Mûsevî el-Hûî, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs ve Tafsilü Tabakâti'r-Ruvât* (Necef: Müessesetü'l-İmâm el-Hûî, 1992), 17/347; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, 44, 52-53; Habib Kartaloğlu, “Şeyh Sadûk”, *Erken Dönem Şîi Düşünürler*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017), 127-134. Şeyh Sadûk'un rivayette bulunduğu kimselerin listesi için ayrıca bkz. Abdurrahîm eş-Şîrâzî er-Rabbânî, “Hayâtü'l-Müellif”, *Meâni'l-Ahbâr*, mlf. Şeyh Sadûk (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979), 37-69.

¹⁸ Abbâs el-Kummî, *el-Künâ ve'l-Elkâb* (Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1368), 2/416; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, 39-40; Mustafa Öz, “İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/345; Üzüüm, “İbn Bâbeveyh Ebü'l-Hasan”, 19/344; Kartaloğlu, “Şeyh Sadûk”, 125-126.

¹⁹ Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât*, 4/123; Ethem Ruhi Fiğlalı, “Önsöz”, *Risâletü'l-İtikâdâti'l-İmâmiyye (Şîi-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, mlf. eş-Şeyh es-Sadûk (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 4; Ali Hüseyin el-Câbirî, *el-Fikru's-Selefi inde's-Şîati'l-İsnâ Aşeriyye* (Bağdat: Menşûrâtü Dâru'l-Hüseyin, 2010), 270; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, 44; Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 81.

Şeyh Sadûk, ilmî faaliyetlerinin yanı sıra, gerek ikamet ettiği Kum, Bağdat ve Rey şehirlerinde, gerekse seyahat ettiği diğer şehirlerde pek çok öğrenci yetiştirmiştir.²⁰ Bu öğrencilerden bazıları İmâmiyye'nin gelişimine birçok yönden katkıda bulunmuştur. Özellikle Şerîf Murtazâ'nın doğrudan rivayette bulunduğu Sâdûk'un kardeşi Hüseyin b. Ali el-Kummî (ö. 378/988'den sonra)²¹ ile kendisini çokça eleştiren ve İmâmiyye'nin Usûlî ekolünün kurucularından addedilen Şeyh Müfid (ö. 413/1022)²² bunların en önemlileridir.

Şeyh Sadûk, velûd bir âlim olup, kaynaklarda üç yüz civarında eserinin olduğu rivayet edilmektedir.²³ Bunlar arasında Hz. Peygamber'den ve imamlardan gelen ahbârı cemettiği, İmâmiyye'nin *Kütüb-i Erbaa'sının* ikinci kitabı *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, gaybet ile ilgili naklî delillerin bulunduğu *Kemâlû'd-Dîn ve Temâmu'n-Ni'me*,²⁴ öğrencisi Şeyh Müfid'in eleştirilerine maruz kalan *el-İ'tikâdât*²⁵ ve bu eserdeki nakle dayalı teşbîh ve teccîm ifade ettiği iddia edilen görüşlerinden dolayı kendisini eleştiren Mu'tezile âlimlerine cevap niteliğinde kaleme aldığı *Kitâbu't-Tevhîd*²⁶ adlı eserleri günümüze ulaşan önemli eserlerindedir.

Sadûk, bu eserleri telif ederken *el-İ'tikâdât*, *Kemâlû'd-Dîn* ve *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserleri hariç tutulursa aklî izahlara yer vermemiş, bahsedilen konular hakkında mevcut ahbârı zikretmekle yetinmiştir. İmâmiyye itikâdını ortaya koyduğu eserlerinde bile akla yer vermeden ahbâr ile yetinmesinden ve "*Reîsü'l-Muhaddisîn*" lakabının verilmesinden de anlaşılacağı üzere, Sadûk'un katı bir ahbârcı olduğu görülmektedir. Her ne kadar ahbâr konusunda tavizsiz gibi görünse de özellikle

²⁰ Şeyh Sadûk'un *Meâni'l-Ahbâr* adlı eserine mukaddime yazan Abdurrahîm er-Rabbânî, Sadûk'un yirmi yedi öğrencisinin ismini zikretmiştir. Bkz. Rabbânî, "Hayâtu'l-Müellif", 69-72.

²¹ Necâşî, *Ricâl*, 68; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, 182.

²² Müfid'in Sadûk'u birçok noktada eleştirdiği eseri için bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413).

²³ Necâşî, *Ricâl*, 372-375; Tûsî, *el-Fihrist*, 156-157; Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, thk. Muhammed Sâdik Âl-i Bahrululûm (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, ts.), 111-112; Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât*, 4/128.

²⁴ Şeyh Sadûk bu eserini, 354/965 yılında gerçekleştirdiği Nîsâbûr ve Horasan ziyaretinden döndükten sonra yazmaya başladığını söylemiştir. Bkz. Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, 1/14; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, 47.

²⁵ Şeyh Sadûk'un bu eserini Nîsâbûr'da iken 368/979 yılında Şaban/Mart ayında Cuma günü meclisinde hazır bulunanlara imla ettiği bilinmektedir. Bkz. Âgâ Buzurg et-Tahrânî, *ez-Zeria ilâ Tasnîfi's-Şîa* (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1983), 2/226. Sadûk, bu eserindeki bahisleri ahbâr ekseninde ele almakla birlikte az da olsa aklî izahata yer vermiştir. Ancak bu eserindeki ahbâra aşırı bağlılığından dolayı öğrencisi Şeyh Müfid'in sert eleştirilerine maruz kalmıştır. Müfid, *Tashîhü'l-İ'tikâdât* adlı eserini Sadûk'un bu eserine tahsis etmiştir.

²⁶ Şeyh Sadûk, bu eseri kendilerine teşbîh ve cebr isnat eden muhaliflere karşı kaleme aldığını ifade etmiştir. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh eş-Şeyh es-Sadûk, *et-Tevhîd* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 17-18.

gaybetin uzamasından kaynaklı hem içerden hem de dışardan gelen eleştirilere sadece ahbâr ile cevap vermenin zorluğu karşısında o da bazı hususlarda akla başvurmak durumunda kalmıştır.²⁷ Bununla birlikte Sadûk'un zaman zaman aklî izahatta bulunması, tamamen rasyonel bir yönteme geçtiği anlamını taşımamaktadır. Zira onun akla başvurması, akli müstakil bir bilgi kaynağı olarak kabul etmesinden değil, aklın ahbârı desteklemesi cihetiyledir. Ona göre gaybet, aklî değil naklî olup, imamın gaybetinin delilleri de imamlardan gelen sâdik haberlerdir.²⁸ Bu, Allah'ın insanları sınamasıdır ve akıl bunu anlamakta zayıf kalır.²⁹ Ayrıca o, *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserinde ele aldığı bazı konularda hadisleri zikrettikten sonra kendi görüşlerine yer vermiştir. Bu eser onun akılcı yönünü ön plana çıkarması açısından önemlidir. Nitekim âlemin hudûsunu ispat ederken cismin mahiyeti hakkında verdiği geniş açıklamalar ve eserinde kullandığı soru-cevap yöntemi bunun en güzel kanıtıdır.³⁰

Sadûk'un şöhretinin kısa sürede İmâmiyye içerisinde yayılmasında Büveyhîler ile iyi ilişkilerde bulunmasının etkili olduğu söylenebilir.³¹ Büveyhî hükümdarı Ruknüddevle'nin, Şeyh Sadûk'u ilimdeki maharetinden dolayı, Büveyhî emirlerin sorularına cevap vermesi ve sarayda tertip ettiği ilim meclislerine katılması için Rey şehrine davet ettiği bilinmektedir. Sadûk, onun davetine icabet ederek, muhtemelen hicrî 339-447 yılları arasında bir zamanda bu şehre yerleşmiş³² ve burada kaldığı süre içinde birçok ilim meclisine katılmıştır. Sadûk'un bu meclislerde muhaliflerine verdiği cevaplardan tatmin olan Ruknüddevle, kendi mezhebinin onun mezhebi üzerine olduğunu söylemiştir.³³ Şeyh Sadûk'un, Ruknüddevle'nin sarayında katıldığı ilim meclislerini ve müzakere ettikleri konuları ele aldığı *el-Meclis Ellezî Cealehû Beyne Yedey Rukniddevle* adında bir eserinin de olduğu rivayet edilmektedir.³⁴ Büveyhîlerin erken dönemde Zeydî olarak anılmasına rağmen daha sonraki süreçte İmâmiyye'ye meyletmelerinde, İmâmiyye âlimleri ile olan yakın ilişkilerinin etkili olduğu anlaşılmaktadır.³⁵ Şeyh Sadûk'un da bu değişimin bir parçası olduğu görülmektedir.

²⁷ Uyar, *Ahbârîlik*, 82. Sadûk'un gaybet ile ilgili aklî izahatı *Kemâlî'd-Dîn* adlı eserinin muhtelif yerlerinde mevcut olup, bununla ilgili bilgilere aşağıda yer verilecektir.

²⁸ Sadûk, *Kemâlî'd-Dîn*, 1/67, 95.

²⁹ Sadûk, *Kemâlî'd-Dîn*, 2/337.

³⁰ Sadûk, *et-Tevhîd*, 298-304.

³¹ Hussain Jassim, *The Occultation of the Twelfth Imam (A Historical Background)* (Cambridge: The Muhammedi Trust, 1982), 122; Uyar, *Ahbârîlik*, 81.

³² Bu değerlendirme için bkz. Kartaloğlu, "Şeyh Sadûk", 133.

³³ Kâdî Nûrullah el-Mar'aşî (eş-Şüşterî) et-Tüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn* (Dâru'l-Hişâm, ts.), 2/145-156; 3/383; Fığlalı, "Önsöz", 4; Ahmet Güner, *Büveyhîlerin Şîî-Sünnî Siyaseti* (İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999), 154-155.

³⁴ Necâşî, *Ricâl*, 374; Emîn, *A'yânu'ş-Şîa*, 10/25; Tüsterî, *Mecâlis*, 2/145; Güner, *Şîî-Sünnî Siyaseti*, 155.

³⁵ Büveyhîlerin Şîî olduğu bilinmekle beraber Şîîliğin İmâmiyye ya da Zeydiyye kolundan hangisine mensup oldukları ile ilgili kendilerinden herhangi bir beyanat gelmemiştir. Zeydiyye'ye mensup bir coğrafyada neşet ettikleri için erken dönemde Zeydiyye, sonraki süreçte İmâmiyye alimleri ile olan yakın ilişkilerinden dolayı İmâmiyye'ye nisbet edilmişlerdir. Büveyhîlerin Zeydiyye mensubu olduğunu ifade eden çağdaş araştırmalar için bkz. Heribert Busse, "Iran Under The Bûyids", *The*

Nitekim Ruknüddevle ile yakın olan Sadûk, ilmî yolculukları dışında ömrünün geri kalanını onun daveti üzerine yerleştiği Rey şehrinde geçirmiş ve 381/991-992 yılında burada vefat etmiştir.³⁶

2. Şeyh Sadûk'un Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimindeki Rolü

Büveyhîler döneminde yaşayan ve Ahbârî geleneğe mensup olan Şeyh Sadûk her ne kadar akla karşı bir tutum içerisinde olsa da onun bu tutumu hayatının erken dönemlerinde sergilediği, sonraki dönemlerde ise bunun değiştiği anlaşılmaktadır. Zira Sadûk, ahbâra sıkı bir şekilde bağlı olmakla birlikte özellikle gaybetin uzamasından kaynaklı hem içerden hem de dışardan gelen eleştirilere sadece ahbâr ile cevap vermenin zorluğu karşısında, bazı hususlarda zaman zaman akla başvurmak durumunda kalmıştır. *Kemâlû'd-Dîn* adlı eserinin başında da belirttiği gibi kendi taraftarlarının dahi artık bazı meselelere rivayet eksenli verilen cevaplara iknâ olmamaları³⁷ da bu süreci doğal olarak desteklemiştir. Büveyhîlerin Mu'tezilî veziri Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) ile karşılaşması ise onun fikir dünyasında dönüm noktası olarak kabul edilebilir. Zira bu karşılaşmanın onun hayatında bir kırılma noktası oluşturduğu ve akla yaklaşımı bakımından Sâhib b. Abbâd'dan önce ve sonra olmak üzere iki dönemin ortaya çıktığı görülür. Sadûk'un akıl karşısındaki tutumunu anlamak için hayatını bu bağlamda incelemek isabetli olacaktır.

Cambridge History of Iran, ed. R.N. Frye (Cambridge: Cambridge University Press, 2007), 4/256; Mafizullah Kabir, *The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946-447/1055)* (Calcutta: Iran Society, 1964), 201; Joel L. Kraemer, *Humanism in The Renaissance of Islam: The Cultural Revival During The Buyid Age* (Leiden: Brill, 1986), 39; Muhammed İbrâhîm Feyyûmî, *eş-Şiatü'l-Arabiyye ve'z-Zeydiyye* (Kahire: Dâru'l-Fikri'i-Arabî, 2002), 305; Daftary, *Şii İslam*, 93; Yılmaz Öztuna, *Devletler ve Hanedanlar* (Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2005), 1/715. Büveyhîlerin Şîilere verdikleri destek ve Şîî kimlikleri ile ilgili detaylı bir analiz için ayrıca bkz. Ahmet Güner, "Büveyhîler Dönemi Çok Seslilik", *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 50; Cl. Cahen, "Buwayhids or Buyids", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1986), 1/1350-1352; Kraemer, *Humanism*, 39-41; Abdülhamid, *Mu'tazilism and Shi'ism*, 13; Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 26-41.

³⁶ Necâşî, *Ricâl*, 375; Emîn, *A'yânu's-Şîa*, 10/24; Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât*, 4/128; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, 357; A. A. Fyzee, "İbn Bâbawayh (I)", *The Encyclopaedia of Islam* (Leiden: Brill, 1986), 3/726-727.

³⁷ Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, 1/14-15; Halil İbrahim Bulut, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 63-66; Cemil Hakyemez, "On İkinci İmam'ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı", *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2008), 15; Habib Kartaloğlu, *Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Bağlamında İmâmiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011), 18-19; Habib Kartaloğlu, "Şîî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkışı Sebepleri Üzerine Mülâhazalar", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016), 81; Kartaloğlu, "Şeyh Sadûk", 142-143.

2.1. Şeyh Sadûk'un Mu'tezile ile Teması ve İlk Akılcı Yaklaşımları

Elimizdeki veriler ışığında bir değerlendirme yaptığımızda Şeyh Sadûk'un Mu'tezile ile ilk temasına Büveyhîlerin vesile olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Sadûk, Ruknüddevle'nin daveti üzerine gittiği Rey şehrinde Mu'tezilî Sâhib b. Abbâd ile karşılaşmıştır. Sâhib b. Abbâd, çocukluk yaşlarından itibaren Büveyhî saraylarında yetişmiş bir devlet adamıdır. Babası, Ruknüddevle'nin katipliğini ve vezirliğini yapmış, kendisi de Ruknüddevle'nin veziri Ebu'l-Fazl İbnü'l-Amîd'e (ö. 360/970) önce talebe ardından katip olmuştur. Sâhib, Ruknüddevle'nin oğlu Müeyyidüddeve'nin çocukluk arkadaşıdır. Müeyyidüddeve emir olduktan sonra onu kendisine vezir tayin etmiştir. Müeyyidüddeve'den sonra da kardeşi Fahruddevle'nin veziri olmuştur.³⁸

Şeyh Sadûk ile Sâhib b. Abbâd (ö. 385/995) arasındaki ilişkinin ilk etapta kötü başladığı görülmektedir. Sadûk'un kelama karşı olan negatif tutumu, onun Sâhib b. Abbâd tarafından bir süre Rey şehrinde uzaklaştırılmasına neden olmuştur.³⁹ Ancak daha sonra bu durumun düzeldiği anlaşılmaktadır. Nitekim Sadûk, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ* adlı eserinin mukaddimesinde Sâhib b. Abbâd'ın şiirlerini naklederek onu övmüş ve bu eseri onun adına kaleme aldığını belirtmiştir.⁴⁰ Bu iki âlim arasındaki kötü başlayıp sonra iyi bir şekilde devam eden ilişkinin, Şeyh Sadûk'un kelim ve akla olan olumsuz tavrının değişmesi üzerinde etkili olduğu söylenebilir.⁴¹ McDermott da Sadûk'un bazı meselelerde Mu'tezilî fikirlere meyiletmesinin sebebi olarak Rey şehrinde Büveyhî sarayında ikamet ettiği zaman diliminde vezir Sâhib b. Abbâd'dan etkilenmiş olabileceği fikri üzerinde durmuştur.⁴² Erken dönemde katı bir ahabîci olduğu bilinen Sadûk'un sonraları rasyonel bir tutum sergilemesi, gaybeti izah etmedeki zorluklar ve Sâhib b. Abbâd'ın onun hayatına dokunması ile açıklanabilir.⁴³ Bu bağlamda onun cebr ve teşbîh görüşlerinden İmâmiyye'yi tezkiye etme çalışmalarına⁴⁴ da yine Sâhib b. Abbâd etkisiyle başladığı söylenebilir. Zira, aşağıda değinileceği üzere Şeyh Sadûk, tevhiid, adalet, imâmet ve gaybetle ilgili konularda birtakım rasyonel açıklamalarda bulunmuştur.

³⁸ Detaylı bilgi için bkz. Bedevî Ahmed Tabâne, *es-Sâhib b. Abbâd el-Vezîr el-Edîb el-Âlim* (Kahire: Matbaa Mısır, ts.); İlyas Çelebi, "Sâhib b. Abbâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008); Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 99-104.

³⁹ Ebû Hayyân Ali b. Muhammed et-Tevhîdî, *Ahlâku'l-Vezîreyn: Mesâlibü'l-Vezîreyn es-Sâhib b. Abbâd ve İbnü'l-Amîd*, thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî (Beyrut: Dâru Sâdır, 1992), 166-167.

⁴⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyyh eş-Şeyh es-Sadûk, *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ* (Kum: Menşûrâtü eş-Şerîf er-Radî, 1378), 1/12-21.

⁴¹ Akoğlu, *Mu'tezile*, 220-221.

⁴² Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1978), 348-349; Muhammed Rızâ el-Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye: Neş'etühü ve Tatavvuru ve Mevkiu's-Şeyhi'l-Müfid minhü", *Hayâtu's-Şeyhi'l-Müfid Muhammed b. Muhammed b. el-Nu'mân el-Ukberî* (Kum: Dâru'l-Müfid, 1431), 233.

⁴³ Akoğlu, *Mu'tezile*, 220-221.

⁴⁴ Sadûk, *et-Tevhîd*, 17-18.

Sadûk'un Rey şehrinde görüşme ihtimali üzerinde durduğumuz, fikirlerinden faydalandığını müşahede ettiğimiz ve akli kullanması bakımından hayatında kırılma noktası oluşturduğuna inandığımız bir diğer Mu'tezilî âlim de Kâdî Abdülcebbâr'dır. Zira Kâdî Abdülcebbâr, Rey bölgesinde takribî on sekiz yıl (367-385/977-995) kâdilkudâtlık görevi yapmıştır. Bunun on dört yılını Şeyh Sadûk'un bu şehirde yaşadığı dönemde ifa etmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın göreve başlamadan birkaç yıl önce Rey şehrine geldiğini düşündüğümüzde onların birlikte bu şehirde buldukları süre daha da uzamaktadır. İki mezhebin lideri konumundaki bu iki âlimin birlikte aynı şehirde on dört yılı aşkın bir süre yaşayıp hatta aynı devlet adamlarının tertiplelediği ilmî toplantılara katılıp da görüşmemiş olmalarını ihtimal dahilinde görmüyoruz. Ayrıca aşağıda değinileceği üzere Şeyh Sadûk'un Kâdî Abdülcebbâr'ın eserlerinden de istifade ettiği anlaşılmakta, bu da onların görüşmüş oldukları yönündeki düşüncemizi kuvvetlendirmektedir. Ancak incelediğimiz kaynaklarda bu iki âlimin görüştüğüne dair herhangi bir bilgi kırıntısına rastlamadık.

Şeyh Sadûk'un akla yaklaşımında Bağdat'a seyahatinin de ayrı bir önemi olduğuna inanmaktayız. Sadûk birisi hicrî 352,⁴⁵ diğeri 355⁴⁶ olmak üzere Bağdat'a iki defa seyahatte bulunmuştur. Bu şehri onun için ehemmiyetli kılan şey ise Ebû Abdillâh el-Basrî (ö. 369/979), Ali b. İsâ er-Rummânî (ö. 384/994) ve Muhammed b. İmrân el-Merzûbânî (ö. 384/994) gibi Mu'tezile'nin önemli temsilcilerinin bu şehirde bulunmasıdır. Bu şahıslar aynı zamanda onun buraya seyahati esnasında kendisine talebe olan Şeyh Müfîd dahil olmak üzere birçok Şîî âlimin hocalarıdır. Özellikle Ebû Abdillâh el-Basrî, Basra Mu'tezilesi'nin buradaki reisi konumundadır. Şeyh Müfîd'in de Bağdat'taki ilk hocası olduğu aktarılmıştır.⁴⁷ Sadûk'un bu âlimlerle görüştüğüne dair de elimizde bir veri yoktur. Ancak Büveyhîler döneminde yaşayan bu âlimler hem bölgenin Şîî âlimleri tarafından ilgi ve rağbet görmüşler hem de Büveyhî emirlerin iltifatına muhatap olmuşlardır. Mu'tezile ile İmâmiyye arasında Büveyhîlerin katkılarıyla oluşan samimi ortam⁴⁸ göz önüne alındığında Sadûk, Bağdat'a geldiği esnada başta Ebû Abdillâh el-Basrî olmak üzere dönemin önde gelen Mu'tezilî âlimleri ile görüşmüş olabileceği kanaatindeyiz. Sadûk'un akılcı yaklaşımlarının bulunduğu ilk eserini (*Kemâlû'd-Dîn*) hicrî 354 yılında kaleme alması da bu kanaatimizi destekler niteliktedir. Ayrıca Rey bölgesinde Büveyhî devlet ricalinin tertip ettiği ilim

⁴⁵ Sadûk, *Uyûn*, 1/62.

⁴⁶ Necâşî, *Ricâl*, 372.

⁴⁷ Çağdaş Şîî-İmâmî müellifler Müfîd'in ilk hocasının Ebû Abdillâh el-Basrî olduğunu kabul etmek istemezler. Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, 342-343; Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât*, 6/149-150; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", 252-253; Bulut, *Usulîlîğın Doğuşu*, 91.

⁴⁸ Büveyhîler döneminde yaşayan Mu'tezilî âlimler ve Büveyhîler ile olan ilişkileri hakkında bkz. Akoğlu, *Mu'tezile*, 115-241; Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 87-121.

meclislerinde bu iki mezhebin alimleri zaten bir araya geliyordu.⁴⁹ Sadûk da kuvvetle muhtemel Bağdat'a gelince buranın önde gelen Mu'tezilî âlimleri ile görüşmeden buradan ayrılmamıştır.

Sadûk'un, elindeki ahabî Şîa içerisindeki etkin gücü artan Mu'tezile kelamı ile uzlaştırma çabası içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.⁵⁰ Böylece ahabî içerisinde anlaşılması güç olan bazı konularda yorumlar yaparak Mu'tezile'nin tevhîd ve adalet anlayışıyla olan uyumsuzluğu gidermeye ve tenkitleri azaltmaya çalışmıştır.⁵¹ Onun akla yer veren bu tutumunu bazı eserlerinde müşahede etmek mümkündür. Nitekim *Kemâlû'd-Dîn* adlı eserinde gaybetin yokluk olmadığını, on ikinci İmam Muhammed Mehdi'nin gizlenmiş olsa da imamlığının devam ettiğini, bu durumun Hz. Peygamber'in (s.a.v.) mağarada gizlenmesine,⁵² yine Hz. Peygamber'in Mekke'de iken Medine'de, Medine'de iken Mekke'de olmayışına benzediğini söyleyerek,⁵³ olaylar arasında kıyâs yoluyla bağlantı kurmaya çalışmıştır. Ayrıca o, gaybetin ve buna bağlı olarak uzun ömürlü olmanın sadece imama özel bir durum olmadığı ile ilgili önceki peygamberlerin hayatlarından,⁵⁴ Hızır, Zülkarneyn, Deccal gibi varlıklardan⁵⁵ ve muammerûn⁵⁶ olarak isimlendirdiği şahıslardan örnekler göstermiştir. Bütün bunlarla birlikte Sadûk, imâmet ve gaybet ile ilgili, ismi Mu'tezilî tabakât eserlerinde de yer alan Ebû Sehl İsmâîl en-Nevbahtî'nin⁵⁷ ve Mu'tezile'den İmâmiyye'ye geçen Muhammed b. Abdurrahman b. Kıbe er-Râzî'nin aklî izahatına da eserinde yer vermiştir.⁵⁸ Ayrıca o, birçok mezhepten âlimin hazır bulunduğu Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin huzurunda gerçekleşen bir mecliste Hişâm b. Hakem'in Allah'ın adaleti, kulların mükellefiyeti gibi konularda Mu'tezilî Dırar b. Amr ile yaptığı münazarayı da

⁴⁹ Büveyhîler döneminde Büveyhî emirleri Ruknüddevele, İzzüddevele, Adududdevele, vezirler Ebu'l-Fazl İbnü'l-Amîd, Ebu'l-Feth İbnü'l-Amîd ve Sâhib b. Abbâd'ın ilim meclisi tertip ettikleri ve buralara tüm ilim dallarından ve mezheplerden âlimlerin katılımlarını sağlamaya çalıştıkları bilinmektedir. Bkz. İyâz b. Mûsa Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*, thk. Saîd Ahmed A'râb (Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1982), 7/51; Ahmet Güner, *Büveyhilerden Adudu'd-Devle ve Dönemi*, (338-372/949-983) (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992), 182; Güner, *Şîf-Sünnî Siyaseti*, 257-259; Akoğlu, *Mu'tezile*, 200-201; Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 160-166.

⁵⁰ Howard, "Şîî Kelâm", 221.

⁵¹ Madelung, *Dinî Ekoller*, 75-76.

⁵² Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, 1/56-57, 68.

⁵³ Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, 1/90.

⁵⁴ Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, 1/129-161.

⁵⁵ Hızır, Zülkarneyn ve Deccâl ile ilgili bahisler için sırasıyla bkz. Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, 2/358-363, 363-374, 476-483.

⁵⁶ Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, 2/504-521. Muammer kelimesi Arapçada "uzun ömürlü kişi" anlamında olup, muammerûn terimi daha çok yüz yaşını aşan insanlar için kullanılmaktadır. Bkz. İbrahim Hatiboğlu, "Muammerûn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/325-326.

⁵⁷ Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, 1/93-98.

⁵⁸ Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, 1/59-70, 98-125.

aktarmıştır.⁵⁹ Öyle görülüyor ki Sadûk'un bu eserinde bazı rivayetleri kıyas amacıyla kullanması ve akılcılığı ile ön plana çıkan şahıslardan alıntılarda bulunması onun rasyonel yöneme geçişinin sinyallerini vermiştir. Aşağıda izah edileceği üzere bu eserinden sonra kaleme aldığı *el-İ'tikâdât* ve *et-Tevhîd* adlı eserlerinde özellikle tevhîd ve adalet ile ilgili bazı bahisleri açıklamada Mu'tezilî fikirlerden istifade etmeye başlamıştır.

2.2. Şeyh Sadûk'un Fikirlerindeki Mu'tezilî Tesirler

Şeyh Sadûk, bazı hususlarda Mu'tezilî düşünceden istifade etmekle beraber genel olarak fikirlerine müracaat ettiği Mu'tezilî âlimin Kâdî Abdülcebbâr olduğu anlaşılmaktadır. Mezheplerinin önderi olan bu iki âlimin görüşüp görüşmedikleri bilinmemekle beraber Sadûk'un aklî izahatının bulunduğu *el-İ'tikâdât* adlı eserinde ve bu eserin tevhîd bahsinin şerhi maksadıyla Mu'tezile'nin teşbih ve cebr ithamlarına karşı kaleme aldığı *et-Tevhîd* adlı eserinin bazı meselelerinde Kâdî Abdülcebbâr'ın etkisi söz konusudur. Peki Şeyh Sadûk'un Kâdî Abdülcebbâr'ın fikirlerinden etkilenmesi mümkün müdür? Zira Sadûk'un muhtemel doğum tarihi hicrî 305, Kâdî Abdülcebbâr'ın 320'li yılların başıdır.⁶⁰ Şayet bu iki âlim görüşmüşlerse bile aralarındaki yaş farkına baktığımızda Sadûk'un Abdülcebbâr'dan etkilendiğini nasıl söyleyebiliriz? Böyle bir yorumu yapabilmemiz için eserlerini kaleme aldıkları tarihleri dikkate almamız gerekir. Nitekim Şeyh Sadûk'un *el-İ'tikâdât*'ı 368/979 yılında imla ettiği bilinmektedir.⁶¹ *et-Tevhîd* ise kendisinin de ifade ettiği üzere *el-İ'tikâdât*'ın şerhi mahiyetindedir.⁶² Kâdî Abdülcebbâr da *el-Muğnî* adlı eserini Rey şehrine gelmeden yani 367/977 yılından daha önce telif etmiştir.⁶³ Bu da Sadûk'un aklî yöntemi kullanmada Kâdî Abdülcebbâr'dan istifade etmesinin önünde bir engel

⁵⁹ Sadûk, *Kemâlû'd-Dîn*, 2/338-344.

⁶⁰ Kâdî Abdülcebbâr'ın doksan yaşın üstünde iken hicrî 414-416 yılları arasında bir tarihte vefat ettiği bilinmektedir. Bu durumda doğum tarihi hicrî 320'li yılların başı olmaktadır. Bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1987), 8/142; Abdülkerîm Osmân, "Mukaddime", *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*, mlf. Kâdî Abdülcebbâr (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1996), 13-14.

⁶¹ Tahrânî, *ez-Zerâa*, 2/226.

⁶² Sadûk, *et-Tevhîd*, 17-18; Öz, "İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk", 19/347.

⁶³ Kaynaklarda belirtildiğine göre Kâdî Abdülcebbâr, 360/970 yılında Bağdat'tan ayrılarak seyahat ettiği Râmehürmüz şehrinde *el-Muğnî* adlı eserini telif etmiş ve Sâhib b. Abbâd onu Rey şehrine davet edinceye kadar uzun bir süre bu şehirde kalarak eğitim faaliyetlerinde bulunmuştur. Bkz. Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1986), 366-367; Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katôlikiyye, 1961), 112-113; Abdülfettâh Lâşîn, *Belâgatü'l-Kur'ân fi Âsâri'l-Kâdî Abdülcebbâr ve Eseruhu fi'd-Dirâsâti'l-Belâga* (Kahire: Dâru'l-Fikri'i-Arabî, 1978), 50-51; İlyas Çelebi, "Giriş", *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*, mlf. Kâdî Abdülcebbâr (İstanbul: TYEK Yayınları, 2013), 1/40.

olmadığını göstermektedir. Kaldı ki Sadûk'un telifâtında bu etkinin örnekleri mevcuttur. Mevzunun daha iyi anlaşılabilmesi için bunlardan bazılarını burada zikretmekte fayda vardır.

Şeyh Sadûk'un, tevhîd ve adalet ile ilgili bazı izahlarında kaynak göstermese de Kâdî Abdülcebbâr'dan alıntı yaptığı anlaşılmalıdır.⁶⁴ Tevhîd bağlamında ilâhî sıfatları izah ederken vâhid lafzının mahiyetini Kâdî Abdülcebbâr'a benzer bir şekilde açıklaması ve onun kullandığı örneğin bir benzerini kullanması buna delil olarak sunulabilir. Nitekim Sadûk, esmâu'l-hüsânın teker teker anlamlarını zikrettiği kısımda vâhid ve ehad kelimelerinin mahiyeti hakkında bilgi vermiştir. Buna göre ehad lafzının anlamı, zatında bir (vâhid) olan, parçası, cüz'ü ve azası olmayan demektir. Onun hakkında sayılar ve ihtilaf caiz değildir. Vâhid ise vahdaniyet manasında olup kendisi dışında dengi ve ortağı olmayan demektir. Çünkü dengi ve benzeri olanlar gerçek manada bir (vâhid) olamazlar. Örneğin "Falanca kişi tek (vâhid) insandır" demek onun denginin olmadığını ifade eder. Bu bağlamda Allah tektir (vâhid), onun dengi yoktur ve çokluk (aded) onun için mümkün değildir.⁶⁵ Ayrıca Sadûk ikinci bir yaratıcının varlığının imkânsızlığını temânu' delili⁶⁶ ile ispat etmeye çalışmıştır. Ona göre şayet aynı anda iki yaratıcının varlığı mümkün olsaydı ikisinden herhangi birinin diğerinden dilediği şeyleri menetmeye ya da gizlemeye kâdir olması ya da kâdir olamaması mümkün olurdu. Kendisinden bir şeyin menedilmesi ya da gizlenmesi caiz olan kimsenin muhdes olması gerekir. O ikisinin bir şeye kâdir olamaması aciz ve noksan olduklarının göstergesi olmakla beraber hâdis olduklarının da bir delilidir. Bu durumda yaratıcının kadîm ve tek olması şarttır.⁶⁷ Sadûk ayrıca birden çok ilahı mümkün kılan tanrı inanışlarıyla Seneviyye⁶⁸ ve Zındıklar ile teslis

⁶⁴ Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğni*'sinin tevhîd ile ilgili kısımlarının günümüze ulaşmış ulaşmadığı henüz tespit edilebilmiş değildir. Bununla beraber tevhîd bahsi bu eserin özeti mahiyetindeki *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* ve *el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn* adlı eserleri ile mukayese edilebilir. Bunlardan başka Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğni*'deki görüşlerinden oldukça etkilenen ve kendi fikrî yapılarını buna göre inşa eden Şerîf Murtazâ'nın *el-Mülâhhas fi Usûli'd-Dîn*, *ez-Zehîra fi İlmi'l-Kelâm*, *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel* ve Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin *el-İktisâd fîmâ Yecibu ale'l-İbâd*, *Temhîdü'l-Usûl fi İlmi'l-Kelâm* gibi kelimâî eserlerinin tevhîd ile ilgili kısımlarına bakılabilir.

⁶⁵ Sadûk, *et-Tevhîd*, 196-197.

⁶⁶ Kâdî Abdülcebbâr'ın ifadesiyle temânu' "iki kâdirden her birinin diğerinin engel olacağı şeyi yapmasıdır". Bkz. Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: TYEK Yayınları, 2013), 1/450. Karşılıklı olarak birbirine engel olmak manasına gelen temânu' kelimesinden tevellüd eden temânu' delili, birden fazla ilahın aynı anda bulunmasının imkânsızlığını ispatlamada kullanılmıştır. Bu delili ilk kullananın ise Ebu'l-Hasan el-Eş'arî olduğu bilinmektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Vahdâniyyet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/428-430; İsmail Işık, "Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010), 22-23.

⁶⁷ Sadûk, *et-Tevhîd*, 269.

⁶⁸ Seneviyye, adından da anlaşılacağı üzere alemi, iyilik ve kötülük, karanlık ve aydınlık, pasif ve aktif gibi nitelikleri taşıyan birbirine zıt iki kadîm aslin yarattığına inanan din veya mezheplere verilen genel bir isimdir. Bkz. Mustafa Sinanoğlu, "Seneviyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/521-522; Mehmet Dalkılıç, "Kâdî Abdülcebbâr'a Göre Seneviyye

akidesine sahip olan Hristiyanları, bu akidelerinin hatalı olduğunu ifade eden ahbâr ile reddetmiştir.⁶⁹

Kâdî Abdülcebbâr da ikinci bir ilahın varlığının imkânsızlığı konusuna başlarken vâhid kelimesine benzer anlam vermiş ve ikinci bir ilahın imkansızlığını mümâselet ve temânû' ilkesi ile açıklamıştır.⁷⁰ Ayrıca o, bu doğrultuda Seneviyye ile onun alt kolu olarak zikrettiği Mecûsîlik ve Hristiyanlığın birden çok ilahın varlığına imkân tanıyan görüşlerini çürütmeye çalışmıştır.⁷¹ Abdülcebbâr'ın etkisi sadece Sadûk ile sınırlı kalmamış ondan sonraki İmâmiyye âlimlerine de sirayet etmiştir. Talebesi Şeyh Müfîd, Şerîf Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî, mümâselet ve temânû' delilini eserlerinde ilâhî sıfatları açıklamada çok defa kullanmışlardır.⁷² Dahası Murtazâ ve Tûsî, Seneviyye, Mecûsîlik ve Hristiyanlık gibi diğer dinlerdeki tevhide aykırı inançları reddetmeye çalışmışlardır.⁷³

Sadûk'un adalet prensibi içerisinde zikredebileceğimiz eceller, rızıklar ve fiyatlar (es'âr) ile ilgili görüşleri de Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşlerinin özeti gibidir. Buna göre rızık, kişinin faydalandığı ve başkasının buna engel olamadığı şeydir.⁷⁴ Ecel, vakit (vakt) anlamına gelmekte ve kişinin ölüm anı için kullanılmaktadır. Yatağında eceliyle ölenin de başkası tarafından öldürülenin de öldüğü an onların ölüm vaktidir. Öldürülenin şayet yaşayıp yaşamayacağı ise gaybî bir konudur, onun takdiri Allah'ındır. Öldüğü ya da öldürüldüğü an onun ecelidir.⁷⁵ Fiyat (si'r), eşyanın alışverişteki ederi olup, fiyatlardaki artış ve azalış bir beldedeki eşyanın azlığına ve çokluğuna göre değişebilir. Bu değişiklik ise Allah'tan ya da insandan

ve Ekolleri", *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 159-180.

⁶⁹ Sadûk, *et-Tevhîd*, 244-270, 270-275.

⁷⁰ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/446-456.

⁷¹ Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/458-478; Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Amâra (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971), 1/199-201.

⁷² Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfîd, *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl*, thk. Rızâ el-Muhtârî (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1413), 39; Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas fî Usûli'd-Dîn*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî (Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381), 269; Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*, thk. Ya'kûb el-Ca'ferî (Kum: Dâru'l-Üsve, 1419), 78-80; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *Temhîdü'l-Usûl fî İlmî'l-Kelâm* (Kum: Merkez-i Tahsîsi-yi İlm-i Kelâm, 1394), 149-152; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ Yecibu ale'l-İbâd*, thk. Muhammed Kâzım el-Mûsevî (Kum: Merkezü Nûri'l-Envâr, 1430), 97-98.

⁷³ Murtazâ, *el-Mûlahhas*, 285-299; Murtazâ, *Şerhu Cümel*, 80; Tûsî, *Temhîd*, 152-156; Tûsî, *el-İktisâd*, 99-102.

⁷⁴ Sadûk, *et-Tevhîd*, 373; Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963), 11/27-28; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/740.

⁷⁵ Sadûk, *et-Tevhîd*, 378-379; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni*, 11/3-26; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/734-740.

kaynaklanabilir.⁷⁶ Bunlar onun Kâdî Abdülcebbâr'dan etkilenmiş olabileceğinin en belirgin örnekleridir.

Şeyh Sadûk'un tevhîd ve adalet meselesinde sadece Kâdî Abdülcebbâr'dan değil genel olarak Mu'tezilî fikirlerden istifade ettiği anlaşılmaktadır. Öyle ki alemin hudûsunun ispatı hakkında delil olarak imamlardan gelen hadisleri sıraladıktan sonra kendi görüşünü eklemiştir. O, bu konuda Mu'tezile ile benzer bir görüş ve yöntem serdederek, öncelikle cisimlerin muhdes olduğunu, kadîm olmadığını, sonra her hâdisin bir muhdisi olduğunu, nihayetinde ise o muhdisin Allah olduğunu izah etmeye çalışmıştır.⁷⁷ Onun Mu'tezile'den etkilendiği düşünülen diğer bir konu da Kur'ân'ın tahrif edilip edilmediği hususudur. Sâdûk'un Ahbârî âlim olan hocası Küleynî, Kur'ân'ın tahrif edilmiş olduğu şeklinde anlaşılabilir bazı rivayetlerde bulunmuştur.⁷⁸ Bunun dışında, Nevbahtîlerin Kur'ân'da artma ve eksilmenin bulunduğu yönünde görüşlerinin olduğu aktarılmıştır.⁷⁹ Ancak Sadûk bu anlayışın aksine Kur'ân'ı yaratanın ve koruyanın Allah olduğunu, tahrif edilmediğini, mevcut Kur'ân nüshasında bir harfin dahi eksik ya da fazla olmadığını söyleyerek, Kur'ân'ın yaratılmışlığı hususunda Mu'tezile'ye uyduğu anlaşılmaktadır.⁸⁰ Allah'ın teşbîhten müstağnî olduğunu, gözlerin onu göremeyeceğini söyleyerek ru'yetullahı reddetme konusunda⁸¹ ve Allah'ın daima hallâk, fâil, mürîd, râzî, râzık, mütekellim gibi fiili

⁷⁶ Sadûk, *et-Tevhîd*, 389; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 11/55-60; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/746.

⁷⁷ Sadûk, *et-Tevhîd*, 298-304; Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî el-Belhî, "Uyûnu'l-Mesâil", *Kitâbu'l-Makâlât*, thk. Hüseyin Hansu vd. (İstanbul: KURAMER, 2018), 576; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/154-187; Menâî, *Usûlü'l-Akîde*, 134-136.

⁷⁸ Küleynî, Kur'an'ın imamlar dışında hiçbir kimse tarafından bir bütün halinde toplanmadığı ve onun bilgisine yalnızca imamların sahip olduğu ile ilgili rivayetler aktarmıştır (c. I, 135-136). Ayrıca "Hz. Fâtıma Mushafı" olarak bilinen mushafın mevcut Kur'an'ın üç misli olduğunu söylemektedir. Bunun dışında da Kur'an'ın tahrifi olarak algılanabilecek rivayetler mevcuttur. Bkz. Muhammed b. Ya'kûb el-Küleynî, *el-Kâfi / Usûlü'l-Kâfi* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007), 1/135-136, 141-143, 291, 292-293; 2/349; Uyar, *Ahbârîlik*, 83-84, 256-258. Ancak bu mushafın Kur'an'la bir ilgisinin olmadığı, Cebrail'in Hz. Fâtıma ile konuştuğu ve Hz. Ali'nin de bunu yazdığı, Kur'an'dan ayrı bir kitap olduğu söylenmektedir. Bkz. Mustafa Öztürk, "Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya Nisbet Edilen Mushafın Mahiyeti", *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 30-32. Kur'an'ın tahrifi iddialarına Zeydiyye'nin tepkisi için ayrıca bkz. Mehmet Ümit, "Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Ocak 2006), 65-80.

⁷⁹ Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfîd, *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât*, thk. İbrâhîm el-Ensârî (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1413), 81-82 (md. 59).

⁸⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyy eş-Şeyh es-Sadûk, *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye (Şif-İmâmiyye'nin İnanç Esasları)*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978), 98-103; Joseph Eliash, "The Sî'ite Qur'ân: A Reconsideration of Goldziher's Interpretation", *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies* 16/1 (1969), 15-24.

⁸¹ Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 18-19. Kur'an'ın yaratılmışlığı ile ilgili Mu'tezilî fikirler için bkz. Belhî, *el-Makâlât*, 268-269; Cübâî, *el-Makâlât*, 97; Eş'arî, *Makâlât*, 284-286; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/366-368, 374, 490; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 16/384-396.

sıfatlarla anılamayacağını, bu sıfatların muhdes olduğunu bildirerek sıfatlar konusunda Mu'tezile ile benzer fikirde olduğu görülmektedir.⁸²

Sadûk'un, adalet meselesinde istitâat ile ilgili hadis ve ayetleri zikrettikten sonra ortaya koyduğu görüşünde de Mu'tezile'ye meylettiği anlaşılmaktadır. O, burada Allah'ın meşîetinin ve irâdesinin itaat bakımından emir ve rıza, ma'siyet bakımından ise nehiy ve uyarı olduğunu söylemiştir.⁸³ Onun bu görüşü Mu'tezile'nin, Allah'ın kötü olanı irâde etmeyeceği görüşüne⁸⁴ benzemektedir.⁸⁵

Sadûk akli müstakil bir bilgi kaynağı olarak görmese de onun gerektiğinde akli kullanarak takip ettiği bu metodun Ahbârî düşünceden Usûlî düşünceye geçişte bir köprü vazifesi gördüğü söylenebilir. Ancak buradan İmâmiyye'de rasyonelleşmenin Sadûk ile başladığı sonucu çıkarılmamalıdır. Zira yukarıda da bahsedildiği üzere Sadûk'un da referans aldığı Ebû Sehl en-Nevbahtî ve İbn Kibe er-Râzî gibi âlimler rasyonel düşünceye katkı sunmuşlardır. Ayrıca Sadûk'un çağdaşları İbn Cüneyd (ö. 381/991) ve İbn Ebî Akîl (ö. hicrî IV. asrın ilk yarısı) akılcı tutumlarıyla Usûlî ekolün kurucuları arasında sayılmışlardır.⁸⁶ Aklın bilgiye kaynaklık etmesi bakımından bunların İmâmiyye içerisinde kelebek etkisi yarattığı aşikardır. Çünkü bu âlimleri müteakiben Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ ve Ebû Ca'fer et-Tûsî gibi Usûlî ulema, Mu'tezilî düşüncenin de tesiriyle rasyonel bir yaklaşım sergileyerek⁸⁷ Usûlî düşünce ekolünün temel doktrinlerini ortaya koymuşlardır.

Biz bu çalışmada Şeyh Sadûk'un rasyonel düşünceye katkılarını *Kemâlû'd-Dîn*, *el-İ'tikâdât* ve *Kitâbu't-Tevhîd* adlı eserleri çerçevesinde ortaya koymaya çalıştık. *Kemâlû'd-Dîn*'in akılcı yaklaşımı sergilediği eserlerinden ilki olduğu anlaşılmaktadır. Diğer iki eserin içeriğinde ise bazı yerlerde Mu'tezilî düşüncenin etkisi kendisini göstermektedir. Bunlara ilaveten Adam Mez, IV/X. asırda Şeyh Sadûk'un *Kitâbu'l-İlel* adlı eserinde takip ettiği yöntemin Mu'tezilî yönteme çok fazla benzediğini söylemiştir.⁸⁸ Sadûk'un elimizdeki bu eseri ahhâr merkezli bir furû fıkıh metnidir. Eserde işlenen fikhî konular bâblara ayrılarak, her bâb altında konu ile alakalı ahhâr sıralanmıştır. Aklî izahlara yer verilmeyen bu eser için Adam Mez'in neye istinaden böyle bir fikir beyan ettiği ise bilinmemektedir. Muhtemelen farklı bir eseri kastetmiş ya da bizim tespit edemediğimiz bu isimle kayıtlı başka bir eseri olmalıdır. Bu

⁸² Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 24-25. Ru'yetullah ile ilgili Mu'tezilî fikirler için bkz. Belhî, *el-Makâlât*, 247; Eş'arî, *Makâlât*, 238; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/374 vd.

⁸³ Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 29-32; Sadûk, *et-Tevhîd*, 346-347.

⁸⁴ Belhî, *el-Makâlât*, 320-322; Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 7/2/218-219.

⁸⁵ McDermott, *al-Shaikh al-Mufîd*, 348-349; Ca'ferî, "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye", 233.

⁸⁶ Uyar, *Ahhârîlik*, 86; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 53-54.

⁸⁷ Uyar, *Ahhârîlik*, 84-85.

⁸⁸ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 82.

dönemdeki Mu'tezilî furû fıkıh kitapları günümüze ulaşmadığından kıyaslama şansına da sahip değiliz.

Sonuç

Mu'tezile ile İmâmiyye arasındaki entelektüel ilişki hicrî ikinci asrın ilk yarısına kadar uzanmaktadır. İki mezhebin âlimleri çeşitli meclislerde ilmî tartışmalarda bulunmuşlar ve fikrî bakımdan birbirlerini etkilemişlerdir. Etkileşimin somut örneklerini ise Mu'tezilî ve İmâmî âlimleri muhafaza eden ve destekleyen Büveyhîler döneminde müşahade etmekteyiz. Çalışmamıza konu olan Şeyh Sadûk da hayatının büyük bir kısmını Büveyhîler döneminde geçirmiştir. Sadûk'un hayatında Büveyhî emiri Ruknüddeve'nin ve Büveyhî veziri Mu'tezilî Sâhib b. Abbâd'ın önemli bir yeri vardır. Öyle ki Ruknüddeve, Sadûk'un Rey şehrine yerleşmesini sağlamış, kendi mezhebinin onun mezhebi üzere olduğunu beyan ederek onu her daim desteklemiştir. Bu şehre yerleşmesinin ardından Sâhib b. Abbâd ile tanışmış ve bu tanışıklık onun akla yaklaşımı bakımından düşünce dünyasında bir kırılma noktası oluşturmuştur. Nitekim bu andan itibaren kaleme aldığı bazı eserlerinde akılcı tavrın örnekleri kendisini göstermiştir. Bu da gösteriyor ki Şeyh Sadûk'un fikrî yapısını incelerken Sâhib b. Abbâd'dan önce ve sonra olmak üzere iki farklı okuma yapmak gerekir.

Yaşadığı dönemde İmâmiyye'nin reisi konumunda olan Sadûk, hayatının birinci kısmında gaybet-i suğrâ dönemi olarak adlandırılan sefîrler döneminde yaşamış, dönemin şartları gereği ahbâr merkezli eserler telif etmiş ve rasyonel tutumlara karşı çıkmıştır. Bu nedenle dinî ve toplumsal soru ve sorunlara imamların ahbârı ile cevap vermeye çalışmıştır. Ancak gaybetin uzaması, naklî delillerin bu sorulara tek başına cevap vermede yetersiz kalması birtakım sorunlar meydana getirmiştir. Yeni çözümlere ihtiyacın olduğu bu dönemde Mu'tezilî ve Şîî âlimleri muhafaza eden Büveyhîler zuhur etmiştir. Şeyh Sadûk da hayatının büyük bir kısmını bu hanedanlığın himayesinde geçirmiş ve hayatında bir kırılma noktası oluşturan Sâhib b. Abbâd ile bu dönemde tanışmıştır.

Sâhib b. Abbâd'ın, Sadûk'u akla karşı menfî tavrından dolayı Rey şehrinde sürgün etmesi onun fikrî hayatına akılcı yöntemin girmesine vesile olmuştur. Gaybetin uzaması ile birlikte İmâmiyye'ye yöneltilen eleştirilerin nakille izahının girift bir hal alması da bunu desteklemiştir. Akılcı yöntemin ilk izleri *Kemâlû'd-Dîn* adlı eserinde gaybeti izah ederken kendisini göstermiştir. Sadûk, eserde gaybetin uzaması ile ilgili kıyaslayıcı rivayetler aktarmış ve akılcı yaklaşımları olan Ebû Sehl İsmâîl en-Nevbahtî ile İbn Kibe er-Râzî'nin rasyonel ifadelerini kullanmıştır. Onun fikirlerindeki asıl akılcı ifadeler *el-İ'tikâdât* ve *et-Tevhîd* adlı eserlerindeki tevhîd ve adalet ile ilgili bazı rivayetlerin akabinde yaptığı yorumlarda kendisini göstermiştir. Bu yorumlarda Mu'tezilî Kâdî Abdülcebbâr'ın doğrudan etkisi görülmektedir. Sadûk ile Abdülcebbâr arasında yaklaşık yirmi yaş olmasına rağmen Sadûk, Abdülcebbâr'ın özellikle tevhîd ve adalet ile ilgili fikirlerinden istifade etmiştir. Sadûk ve Abdülcebbâr, kendi

mezheplerinin lideri olarak Rey şehrinde on dört yılı aşkın bir süre birlikte yaşamışlardır. Ancak bu ikilinin görüşüklerine dair elimizde herhangi bir veri mevcut değildir. Yine de biz iki mezhep liderinin aynı şehirde birlikte uzun yıllar geçirip de görüşmemiş olmalarına ihtimal vermiyoruz.

Netice itibari ile Şeyh Sadûk, erken dönemde akla herhangi bir rol vermezken sonraki dönemde Mu'tezilî tesirle akılcı izahlarda bulunmuştur. Ancak bu izahlar onu Ahbârî bir âlim olmaktan çıkarmaz. Zira akıl onun bilgi sisteminde doğrudan bilgi kaynağı değil rivayeti destekleyici bir roldedir. Onun akılcı bilgi sistemine dahil eden bu yaklaşımının ise İmâmiyye'de Usûlî yönteme geçişte bir köprü vazifesi gördüğünü söyleyebiliriz. Sadûk ile birlikte bu dönemde akılcı yapıları ile ön plana çıkan İbn Cüneyd ve İbn Ebî Akîl gibi âlimlerin yetiştirdiği Müfîd, Murtazâ ve Tûsî gibi isimler, İmâmiyye kelamının temel dinamiklerini oluşturmuşlardır.

Kaynakça

- Abdulsater, Hussein Ali. *Shi'i Doctrine Mu'tazili Theology: al-Sharîf al-Murtaḍā and Imami Discourse*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Abdülhamid, İrfan. *The Intellectual Relationship between Mu'tazilism and Shi'ism*. Cambridge: Cambridge University, Doktora Tezi, 1965.
- Abdüneccâr, Emel Ahmed. *es-Sifâtu'l-İlâhiyye beyne's-Şâa ve'l-Mu'tezile alâ Dav'i'l-Akâdeti Ehli's-Sünneti's-Sâlih*. Gazze: el-Câmiatü'l-İslamiyye Külliyyetü Usûli'd-Dîn, Yüksek Lisans Tezi, 2016.
- Akhtar, S. Waheed. *Early Shi'ite Imâmiyyah Thinkers*. New Delhi: Ashish Publishing House, 1988.
- Akoğlu, Muharrem. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile*. Ankara: İlâhiyât, 2008.
- Altun, Bekir. *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed. *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcimü Ricâli'l-Hadîs*. thk. Muhammed Sâdik Âl-i Bahrululûm. Mename: Mektebetü Fahrâvî, 2008.
- Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî. *Kitâbu'l-Makâlât ve Meahû Uyûnu'l-Mesâil ve'l-Cevâbât*. thk. Hüseyin Hansu vd. İstanbul: KURAMER, 2018.
- Belhî, Ebu'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed el-Ka'bî. "Uyûnu'l-Mesâil". *Kitâbu'l-Makâlât*. thk. Hüseyin Hansu vd. 547-668. İstanbul: KURAMER, 1. Basım, 2018.
- Bulut, Halil İbrahim. "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı". *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 49-68.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

- Busse, Heribert. "Iran Under The Bûyids". *The Cambridge History of Iran*. ed. R.N. Frye. 4/250-304. Cambridge: Cambridge University Press, 5. Basım, 2007.
- Câbirî, Ali Hüseyin. *el-Fikru's-Selefi inde's-Şiati'l-İsnâ Aşeriyye*. Bağdat: Menşûrâtü Dâru'l-Hüseyin, 2010.
- Ca'ferî, Muhammed Rızâ. "el-Kelâm inde'l-İmâmiyye: Neş'etühü ve Tatavvuruhu ve Mevkiu's-Şeyhi'l-Müfid minhü". *Hayâtu's-Şeyhi'l-Müfid Muhammed b. Muhammed b. el-Nu'mân el-Ukberî*. Kum: Dâru'l-Müfid, 1431.
- Cahen, Cl. "Buyids or Buyids". *The Encyclopaedia of Islam*. 1/1350-1357. Leiden: Brill, 1986.
- Cübbâî, Ebû Ali. *Kitâbu'l-Makâlât: İtikâdî Mezheplere Yönelik Klasik Bir Eleştiri*. çev. Özkan Şimşek vd. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2019.
- Çelebi, İlyas. "Giriş". *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse (Mu'tezile'nin Beş İlkesi)*. mlf. Kâdî Abdülcebâr. 1/11-61. İstanbul: TYEK Yayınları, 2013.
- Çelebi, İlyas. "Sâhib b. Abbâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 35/512-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.
- Daftary, Farhad. *Şii İslam Tarihi*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Yayınları, 2016.
- Dalkılıç, Mehmet. "Kâdî Abdülcebâr'a Göre Seneviye ve Ekolleri". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (2003), 159-180.
- Demirer, Hasan Basri. *Hicrî III. Asırda Mu'tezile-Şia Etkileşimi*. Çorum: Hitit Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2018.
- Eliash, Joseph. "The Sî'ite Qur'ân: A Reconsideration of Goldziher's Interpretation". *Arabica: Journal of Arabic and Islamic Studies* 16/1 (1969), 15-24.
- Emîn, Muhsin el-Âmilî. *A'yânu's-Şia*. Beyrut: Dâru't-Taâruf, 1983.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn (İlk Dönem İslâm Mezhepleri)*. çev. Ömer Aydın - Mehmet Dalkılıç. İstanbul: TYEK Yayınları, 2019.
- Feyyûmî, Muhammed İbrâhîm. *eş-Şiatü'l-Arabiyye ve'z-Zeydiyye*. Kahire: Dâru'l-Fikri'i-Arabî, 2002.
- Fırlalı, Ethem Ruhi. "Önsöz". *Risâletü'l-İ'tikâdî'l-İmâmiyye (Şî'îmâmiyye'nin İnanç Esasları)*. mlf. eş-Şeyh es-Sadûk. 3-9. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Fyze, A. A. "İbn Bâbawayh (I)". *The Encyclopaedia of Islam*. 3/726-727. Leiden: Brill, 1986.
- Güner, Ahmet. "Büveyhîler Dönemi Çok Sessizlik". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12 (1999), 47-72.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîlerden Adudu'd-Devle ve Dönemi, (338-372/949-983)*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1992.
- Güner, Ahmet. *Büveyhîlerin Şî'î-Sünnî Siyaseti*. İzmir: Tibyan Yayıncılık, 1999.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. "Şerhu'l-Uyûn". *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. 365-399. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1986.

- Hakyemez, Cemil. "On İkinci İmam'ın Gaybeti Fikrinin Ortaya Çıkışı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2008), 9-25.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır el-Mûsevî. *Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*. 8 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1991.
- Hatiboğlu, İbrahim. "Muammerûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 30/325-326. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Hayyât, Ebu'l-Hüseyn. *el-İntisar: Mu'tezile Müdafaası*. çev. Macit Yüksel. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2018.
- Hillî, Takiyuddîn el-Hasan b. Ali b. Dâvud. *Kitâbu'r-Ricâl*. thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm. Tahran: Çaphâne-i Dânişgâh-i Tahrân, 1383.
- Howard, İ.K.A. "Şîî Kelâm Edebiyatı". çev. Mehmet Ali Büyükkara. *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/22, 23, 24 (Şubat 1999), 206-226.
- Hûî, Ebu'l-Kâsım el-Mûsevî. *Mu'cemu Ricâli'l-Hadis ve Tafsîlü Tabakâti'r-Ruvât*. 24 Cilt. Necef: Müessesetü'l-İmâm el-Hûî, 5. Basım, 1992.
- İşık, İsmail. "Burhan-ı Temanû'ya Eleştirel Bir Yaklaşım". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2010), 17-44.
- İbn Hacer, Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî. *Lisânü'l-Mîzân*. 10 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Matbûâti'l-İslâmiyye, 2002.
- İbn Havkal, Ebû el-Kâsım b. Havkal en-Nasîbî. *Kitâbu Sûrati'l-Arz*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hayât, 1992.
- İbn Şehrâşûb, Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb. *Meâlimü'l-Ulemâ*. thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, ts.
- İbnü'l-Esîr, Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Ebu'l-Fidâ Abdullah el-Kâdî. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katôlikiyye, 1961.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İstahrî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Muhammed. *Kitâbu Mesâliki'l-Memâlik*. Leiden: Matbau Brill, 1870.
- Jassim, Hussain. *The Occultation of the Twelfth Imam (A Historical Background)*. Cambridge: The Muhammedi Trust, 1982.
- Kabir, Mafizullah. *The Buwayhid Dynasty of Baghdad (334/946-447/1055)*. Calcutta: Iran Society, 1964.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fî Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. 20 Cilt. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn". *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*. thk. Muhammed Amâra. 1/161-253. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971.

- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Münye ve'l-Emel*. haz. İbnü'l-Murtazâ. İskenderiye: Dâru'l-Ma'rifeti'l-Câmiyye, 1985.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. "Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile". *Fazlü'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. 129-358. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1986.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: TYEK Yayınları, 2013.
- Kâdî İyâz, İyâz b. Mûsa. *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik li Ma'rifeti A'lâmi Mezhebi Mâlik*. thk. Saîd Ahmed A'râb. 8 Cilt. Rabat: Vizâratü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1982.
- Kartaloğlu, Habib. "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfîd Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Şubat 2011), 193-216.
- Kartaloğlu, Habib. "Şeyh Sadûk". *Erken Dönem Şii Düşünürler*. ed. Halil İbrahim Bulut. 195-242. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2017.
- Kartaloğlu, Habib. *Şeyh Saduk ve Şeyh Müfîd Bağlamında İmâmiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2011.
- Kartaloğlu, Habib. "Şii-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016), 75-90.
- Korkmazgöz, Rıza. "Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi İlahi Adalet İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2018), 264-293.
- Korkmazgöz, Rıza. "Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 291-327.
- Kraemer, Joel L. *Humanism in The Renaissance of Islam: The Cultural Revival During The Buyid Age*. Leiden: Brill, 1986.
- Kummî, Abbâs. *el-Künâ ve'l-Elkâb*. Tahran: Mektebetü's-Sadr, 1368.
- Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb. *el-Kâfi / Usûlü'l-Kâfi*. 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 2007.
- Lâşîn, Abdülfettâh. *Belâgatü'l-Kur'ân fi Âsâri'l-Kâdî Abdülcebbâr ve Eseruhu fi'd-Dirâsâti'l-Belâga*. Kahire: Dâru'l-Fikri'i-Arabî, 1978.
- MacDonald, Duncan Black. *Development of Muslim Jurisprudence and Constitutional Theory*. New York: Charles Scribner's Sons, 1903.
- Madelung, Wilferd. *Dinî Ekoller ve Mezhepler*. çev. A. Bülent Ünal. İzmir: Acme, 2001.
- Madelung, Wilferd. "İmam Kasım b. İbrahim ve Mu'tezilîlik". çev. Mehmet Ümit. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2002), 394-406.
- McDermott, Martin J. *The Theology of al-Shaikh al-Mufîd*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1978.

- Menâî, Âişe Yûsuf. *Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*. Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992.
- Mes'ûdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Hüseyin. *Murûcu'z-Zeheb ve Meâdinü'l-Cevher*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 2005.
- Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslâm Medeniyeti: İslâm'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.
- Mukaddem, Hüseyin Hüseyiniyan. "Nevbahtî Ailesinin Şîî Düşüncenin Gelişimindeki Etkisi". çev. Şahin Ahmetoğlu. *Turkish Journal of Shiite Studies* 1/1 (2019), 95-117.
- Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf. *el-Mûlahhas fi Usûli'd-Dîn*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381.
- Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf. *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*. thk. Ya'kûb el-Ca'ferî. Kum: Dâru'l-Üsve, 1419.
- Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh. *en-Nüket fi Mukaddimâti'l-Usûl*. thk. Rızâ el-Muhtârî. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1413.
- Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh. *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât*. thk. İbrâhîm el-Ensârî. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1413.
- Müfîd, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh. *Tashîhu'l-İtikâdâti'l-İmâmiyye*. thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfîd, 1413.
- Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *Ricâlü'n-Necâşî*. Beyrut: Şeriketü'l-A'lemî, 2010.
- Ni'me, Abdullah. *Felâsifetü's-Şîa Hayâtühüm ve Ârâuhum*. Beyrut: Dâru'l-Fikri'l-Lübnânî, 1987.
- Osmân, Abdülkerîm. "Mukaddime". *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*. mlf. Kâdî Abdülcebbâr. 13-36. Kahire: Mektebetü Vehbe, 3. Basım, 1996.
- Öz, Mustafa. "İbn Bâbeveyh Şeyh Sadûk". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/345-348. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Öz, Mustafa. "Nevbahtî İsmâîl b. Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/36-37. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Öztuna, Yılmaz. *Devletler ve Hanedanlar*. 5 Cilt. Ankara: Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 3. Basım, 2005.
- Öztürk, Mustafa. "Hz. Ali ve Hz. Fâtıma'ya Nisbet Edilen Mushafların Mahiyeti". *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2006), 15-38.
- Rabbânî, Abdurrahîm eş-Şîrâzî. "Hayâtu'l-Müellif". *Meâni'l-Ahbâr*. mlf. Şeyh Sadûk. 7-94. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1979.
- Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh eş-Şeyh. *et-Tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

- Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh eş-Şeyh. *Kemâlû'd-Dîn ve Tamâmû'n-Ni'me*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1991.
- Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh eş-Şeyh. *Risâletü'l-İ'tikâdâtü'l-İmâmiyye (Şî'îmâmiyye'nin İnanç Esasları)*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi, 1978.
- Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh eş-Şeyh. *Uyûnu Ahbârî'r-Rızâ*. 2 Cilt. Kum: Menşûrâtü eş-Şerîf er-Radî, 1378.
- Sinanoğlu, Mustafa. "Seneviyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/521-522. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.
- Sonay, Ahmet. *Tarihsel Süreçte Mu'tezile-İmâmiyye İlişkisi*. Adana: Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021.
- Tabâne, Bedevî Ahmed. *es-Sâhib b. Abbâd el-Vezîr el-Edîb el-Âlim*. Kahire: Matbaa Mısır, ts.
- Tahrânî, Âgâ Buzurg. *ez-Zerîa ilâ Tasnîfi's-Şîa*. 25 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1983.
- Tahrânî, Âgâ Buzurg. *Tabakâtü A'lâmi's-Şîa*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi Tûrâsi'l-Arabî, 2009.
- Tevhîdî, Ebû Hayyân Ali b. Muhammed. *Ahlâku'l-Vezîreyn: Mesâlibü'l-Vezireyn es-Sâhib b. Abbâd ve İbnü'l-Amîd*. thk. Muhammed b. Tâvî et-Tancî. Beyrut: Dâru Sâdır, 1992.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-Fihrist*. thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm. Kum: Menşûrâtü eş-Şerîf er-Radî, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-İktisâd fîmâ Yecibu ale'l-İbâd*. thk. Muhammed Kâzım el-Mûsevî. Kum: Merkezü Nûri'l-Envâr, 1430.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *Temhîdü'l-Usûl fî İlmi'l-Kelâm*. Kum: Merkez-i Tahsîsi-yi İlmi'l-Kelâm, 1394.
- Tüsterî, Kâdî Nûrullah el-Mar'aşî (eş-Şüştêrî). *Mecâlisü'l-Mü'minîn*. Dâru'l-Hişâm, ts.
- Uyar, Mazlum. "Akla Dayalı Şî'î Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfîd". *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 101-112.
- Uyar, Mazlum. "Gaybet Sonrası Şii Kelâmının Teşekkülü ve Mutezile". *İslâmiyyât* 2/3 (1999), 153-170.
- Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîasi'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.
- Ümit, Mehmet. "Hazar Zeydîleri ve Mu'tezilîler". *İslâmî İlimler Dergisi* 1 (2011), 231-254.
- Ümit, Mehmet. "Kur'an'a Yönelik Tahrif İddialarına Zeydî Tepki". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/9 (Ocak 2006), 65-80.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi: Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Üzüm, İlyas. "İbn Bâbeveyh Ebü'l-Hasan". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/344-345. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.
- Üzüm, İlyas. "Nevbahtî Hasan b. Mûsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/35-36. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

-
- Watt, William Montgomery. *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*. çev. Ethem Ruhi Fıçlalı. Ankara: Umran Yayınları, 1. Basım, 1981.
- Yavuz, Yusuf Şevki. "Vahdâniyyet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/428-430. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 4 Sayı | Issue: 2 Aralık | December 2022

'Sâhibü'l-'Urve' Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yazdî ve Taklîd Konusundaki Görüşleri

'Sâhibü'l-'Urve' Muhammad Qâzım Tabâtabâî Yazd and Its Opinions on Taqlid

Nizamettin Ergüven | <https://orcid.org/0000-0002-4807-7635> | n.erguven@mersin.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Mersin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Fıkıh Anabilim Dalı, Mersin/Türkiye
Assist. Prof., Mersin University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Fiqh, Mersin, Türkiye

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 14.12.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 26.12.2022

Yayın Tarihi | Date Published: 31.12.2022

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1218762>

Atıf/Citition: Ergüven, Nizamettin. "'Sâhibü'l-'Urve' Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yazdî ve Taklîd Konusundaki Görüşleri". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/2 (Aralık 2022): 247-283. doi: 10.48203/siader.1218762

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the **CC BY-NC 4.0** license.

İntihal: Bu makale, *Turnitin* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by *Turnitin*. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: turkishshiiestudies@gmail.com

Abstract

Muhammed Kazım Yazdi is considered one of the greatest representatives of the Sheikh Ansari line, one of the late Imami/Jafari scholars. Besides his mystical personality, he also stands out with his political fatwa against the occupation of the Islamic World by non-Muslims. He was known as "Sâhibü'l-'Urve" in the eyes of Jafari scholars because of his work in which he dealt with the subjects of furû fiqh under the name of *el-'Urvetü'l-vuskâ*. *el-'Urvetü'l-vuskâ* is the work in which Yazdî deals with the subjects of fiqh concisely in 3260 issues. What makes this work different is that it is based on the text of every Jafari scholar who has taken the first step towards being a mujtahid in the madhhab from the time it was written. For this reason, it is considered among the works on which the most annotations and annotations have been made recently. The first of these is the sixteen-volume commentary made by Muhsin al-Hakîm, who was considered the greatest mujtahid of the Iraqî geography and the entire Shia world at the time. One of the main reasons behind this reputation of the book is that it explains the issues from general to specific in a certain systematic way with short concise sentences. This book is not a proprietary book. The continuation of the catechism tradition is a book. One of the features that distinguishes this book from the books written before it is that it includes the issues related to taqlîd/mukallîd/mukalled, which were previously included in the usûl fiqh books, as the first subject of the catechism, since it is one of the issues that every mukallîd should know. The first subject that the ilmihal / istiftaat books written after this book, based on the method of this book, was the subject of taqlîd / mukallîd / mukelled. He summarized his views on taqlîd in 72 issues. He re-presented his own opinion on the criteria previously expressed by the 'ulama about taqlîd by operating it in a systematic way. In this respect, many works in the form of commentary were written by Jafari scholars, based only on the imitation part of the book. It will be better understood when the general study is taken into account that Qazım Yazdî's work, *el-'Urvatu'l-vuskâ*, and especially the subject of taqlîd at the beginning of the book have a special place in the sect.

Keywords: Fiqh, Qazım Yezdî, 'Urvatu'l-Vuskâ, İjtihad, Taqlîd.

Öz

Muhammed Kâzım Yezdî (öl. 1337/1918), son dönem İmami/Caferî âlimlerinden Şeyh Ensari çizgisinin en büyük temsilcilerinden kabul edilir. O, ilmi ve tasavvufi kişiliğinin yanında İslam dünyasının gayr-i müslimler tarafından işgaline karşı verdiği siyasi fetvasıyla da öne çıkmaktadır. *el-'Urvetü'l-vuskâ* adıyla furû fikhın konularını işlediği eseri nedeniyle Câferî âlimleri nezdinde "Sâhibü'l-'Urve" ismiyle tanınmıştır. *el-'Urvetü'l-vuskâ*, 3260 mesele halinde Yezdî'nin fikh konularını veciz şekilde işlediği eserdir. Bu eseri farklı kılan husus, yazıldığı dönemden şu ana kadar, mezhepte müctehîdliğe ilk adımı atan her Câferî âlim tarafından fikhî meseleler işlenirken onun metninin esas alınmasıdır. Bu nedenle son dönemde üzerine en çok şerh ve haşiye yapılan eserler arasında kabul edilir. Zamanında Irak coğrafyası ve tüm Şîa dünyasının en büyük müctehîdi kabul edilen Muhsin el-Hekîm tarafından yapılan on altı ciltlik şerh bunların başında yer alır. Kitabın belli bir sistematik içerisinde meseleleri genelden özele efradını cami kısa öz cümlelerle anlatması bu şöhretinin arkasındaki en başta gelen sebeplerden biridir. Bu kitap müdellel bir kitap değildir. İlmihal geleneğinin devamı bir kitaptır. Bu kitabı, öncesinde yazılan kitaplardan ayıran özelliklerinden biri de daha önce usûl-i fikh kitaplarında yer alan taklîd/mukallîd/mukalled ile ilgili meseleleri her mukallîdin bilmesi gereken meselelerden biri kabul ettiği için ilmihalin ilk konusu olarak yer vermesidir. Bu kitaptan sonra yazılan ilmihal/istiftaat kitapları bu kitabın yöntemini esas almış, ilk inceledikleri konu taklîd (mukallîd/mukelled) konusu olmuştur. Yezdî, taklîd konusundaki görüşlerini 72 meselede özetlemiştir. Taklîd hakkında daha önce mezhep içi ulema tarafından dile getirilen ilkelere kendi kanaatini sistemli bir şekilde işleyerek yeniden sunmuştur. Bu yönüyle sadece

kitabın taklîd bölümü esas alınarak, Câferî âlimler tarafından birçok şerh kaleme alınmıştır. Onun taklîd konusundaki görüşlerini şekillendiren ifadeleri şu şekilde özetlenebilir: Mükellef yaşına gelen her mukallîdin kendine bir müctehîd seçmesinin vacip; bir müctehîdi taklîd etmeden ibadet ve muamelat konusunda işlediği amelleri batıl; yeni taklîde başlayan mükellefler vefat eden değil, yaşayan bir müctehîdi ancak taklîd edebilirler; mukallîd, ancak müctehîdler arasında a'lem bildiği müctehîdi taklîd edebilir. Mezhep içerisinde Kâzım Yezdî'nin, *el-'Urvetü'l-vuskâ* eserinin ve özellikle kitabın başındaki *taklîd* babının özel yeri olduğu çalışmanın geneli göz önüne alındığında daha iyi anlaşılacaktır. Yazıldığı tarihten günümüze kadar taklîd konusunda Câferî camiada yazılan eserler bu eserin yöntemini takip ettiği için ilk başvurulacak eserlerden biri konumundadır.

Anahtar Kelimeler: Fıkıh, Kâzım Yezdî, el-'Urvetü'l-Vuskâ, İctihâd, Taklîd.

Giriş

Câferî/İmamiyye/İsnâ'aşariyye mezhebi Şîa ekolünün diğer mezhepleri olan Zeydiyye ve İsmailiyye'ye göre günümüzde müntesibi en fazla olan mezhep kabul edilir. Oluşumundan günümüze kadar çeşitli evrelerden geçerek sistemleşmiş ve kendine has usûl ve fıkıh külliyyatını oluşturmuştur. Bu mezhep, on iki imam arasından daha çok İmam Câfer'in rivayetlerine dayandığı için Câferî/Câferîyye; on iki imamın hayatı, rivayetleri ve görüşleri esas alınarak oluşturulduğu için İmâmiyye/İsnâ'aşeriyye olarak isimlendirilmiştir.¹ Mezhebin oluşumunda, sistemleşmesinde, yayılmasında ve yerleşmesinde bazı âlimler öne çıkmaktadır. Bunlar arasında Şeyh Müfîd (öl. 413/1022-23), Şerif el-Murtazâ (öl. 433/1041-42) ve Şeyh Tusî (öl. 460/1056-57) en başta gelenlerdir. Akabinde Hille ekolünün temsilcileri olan İbn İdris el-Hillî, Muhakkık el-Hillî ve 'Allâme el-Hillî (öl. 726/1326) gelir. Bunları Cebel-i 'Âmil ekolünden Şehîd-i Evvel (öl. 786/1384) ve Şehîd-i Sâni (öl. 966/1559) takip eder. Ahbârîlere² karşı verdiği mücadele sonucu, onların Câferî medreselerinde hâkimiyetine son veren Vâhid Behbehânî (öl. 1206/1791) ile öğrencileri Bahru'l-'Ulûm (öl. 1212/1791), Kâşifülgitâ (öl. 1228/1813), Hasan el-Cevâhirî (öl. 1266/1850) ve Şeyh Ensârî (öl. 1281/1864) gelir. Şeyh Ensârî, usûl ve fıkıh alanına getirdiği yeniliklerle günümüze kadar etkisini sürdürmüştür. Ondan sonraki ulema usûl ve

¹ Mustafa Öz, *Başlangıcından Günümüze Şîilik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2011), 61-64,75; Aynı mlf. "Şîa", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2004), 29/111-114; Ethem Ruhi Fıçlalı, "İsnâaşeriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 23/142-147.

² Ahbârîler, en büyük temsilcisi Muhammed Emin Esterâbâdî (öl. 1033/1623) ile Câferî medreselerine hâkim olup yaklaşık bir buçuk asır süren hâkimiyetlerine Vâhid Behbehânî (öl. 1205/1750) ve öğrencileriyle son verilen; istinbâtta ahbârî (haberleri/hadisleri/rivayetleri) esas alıp Kur'an'ın zâhiri, icma ve akıl gibi diğer temel olarak kabul edilen masâdirü'l-istinbât'a karşı çıkan ve dolayısıyla ictihâdi meşru kabul etmeyen topluluk olarak bilinir. Bk. Murtazâ *Mutahharî, Mecmûa-i Âsâr* (Tahran: Sadra Yayınları, 1372), 20/168-169; Ahbârîler hakkında geniş bilgi için bk. Nizamettin Ergüven, *Tarihi Gelişimi Çerçevesinde Câferî Usûlünde İctihâd Teorisi* (Malatya: Evin Yayınları, 2021), 129-137.

füruda onun çizgisini sürdürdüğü için onun bir nevi öğrencisi kabul edilir. Araştırmaya esas aldığımız “Sâhibü'l-'Urve” Muhammed Kâzım Yezdî (öl. 1337/1918) de bu çizginin en önemli temsilcilerinden biri olarak kabul edilir. Ondan sonra bu çizgi Muhsin el-Hekîm (öl. 1389/1970) ve Ebû'l-Kâsım el-Hûî (öl. 1992) ile günümüze kadar devam eder.³

Bu çalışmada öncelikle Yezdî'nin hayatı, ilmi ve siyasi kişiliği, daha sonra en önemli eseri olan *el-'Urvetü'l-vuskâ'*dan bahsedilecektir. Bu eserin Câferî ulema arasındaki yerine değindikten sonra, son başlık olarak eserin ilk bölümünü oluşturan “et-Taklîd” babındaki görüşlerine değinilecektir. Câferî ulemanın taklîd konusundaki genel kabul gören görüşlerini efradını cami şekilde ortaya koyan ve kendisinden sonra gelen ulemanın yöntem açısından takip ettiği bu eserin “et-Taklîd” babının asıl metni ve çevirisi - önemine binaen ve okuyucuya da fikir verme babından- çalışmaya eklenecektir.⁴

1. Muhammed Kâzım Yezdî'nin Hayatı, İlmî ve Siyasî Kişiliği

Müellifin hayatını tümüyle müstakil olarak ele alan kitaplar yok denecek kadar azdır. Onun hayatı genel olarak Câferî âlimlerin hayatını konu alan tabâkât türü eserlerde, kitapları üzerine yapılan şerhlerin mukaddime bahislerinde, müstakil makalelerde ve Câferî fıkıh tarihi üzerine yapılan çalışmalarda konu edinilmiştir.⁵

Asıl adı Muhammed Kâzım b. Abdulazim Tâbâtabâî el-Yezdî'dir. Nesebi Seyyid İbrahim el-Ğamr b. el-Hasan el-Müsennâ b. Hasan b. Ali b. Ebi Tâlib'e dayanır. Hicri 1252/1839'de İran'ın Yezd şehrine bağlı Kisneviye köyünde doğmuştur. Eğitim hayatında, mukaddime/mübtedi derslerini Yezd şehrindeki Donmar Medresesinde; Arapça alet ilimlerini zamanın hocalarından Hasan b. Muhammed İbrahim el-

³ Kâmil Selmân el-Cebûrî, *Seyyid Kâzım Yezdî sîretühü ve edvâu 'alâ merci'yyetihi ve mevâkifihi ve vesâikihi's-siyâsiyyeti* (Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1385), 99.

⁴ Bk. Ek-1 ve Ek-2.

⁵ Muhammed Kâzım Yezdî'nin hayatı, kişiliği, tedrisi, siyasi hayatı ve eserleri hakkında geniş bilgi için bk. Muhsin Abdulkerim el-Emin el-'Amilî, *A'yânü's-Şî'a* (Beyrut: Dâru't-Te'aruf li'l-Metbû'at, 1402), 10/43-44; Ağâ Bozorg et-Tahrânî, *Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1430/2009), 17/71-74; Muhammed Mehdi el-Müsevî el-İsfehânî, *Ahsenü'l-vedî'a fi terâcim-i meşâhîr-i müctehid's-Şî'a evi'l-bâkiyâtü's-sâlihâti fi tetmîm-i revdâti'l-cennât* (Kum: Müessesü Türâsi's-Şî'a, 1437), 1/155-159; Muhammed Emin en-Necefî, *Ulema-i fi rıdvânillâh* (Yemen: İntişârâtî'l-Hüseyn, 1430/2009), 337-342; Cebûrî, *Seyyid Kâzım Yezdî*, 15-471; Muhammed Hâdî el-Emînî, *Ricâlü'l-fikr ve'l-edeb fi'n-Necef hilâl-ı elf'am* (Necef: Metbu'atü'l-Edâb, 1384/1963), 285; 'Abdurrahîm 'Akîkî Behşâyîşî, *Fukahâyi namdâr-ı Şî'a* (Kum: Kütübhanê Ayetullah Mer'âşî Necefî, ts.), 351-356; Rıza Ramazan Nergisî, “Ayetullah Seyyid Muhammed Kâzım Yezdî ve Meşrûti”, *Feslnâme Âmuze* 5 (1383), 282-302; Muhammed Hırzûddin, *Maarifü'r-ricâl fi teracimi'l-ulema ve'l-üdeba*, (Kum: Mektebeti Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi en-Necefî, 1405), 2/326-327; Mirza Ali Müderris Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edep fi teracimi'l-ma'rûfîn bi'l-künyeti ve'l-edeb*, (Kum: Kitpürüş Hiyam, 1374), 6/391-392.

Erdugâni'den (öl. 1315/1897) okudu, medreselerde orta seviye sayılan "Sath"⁶ kısmında usûl ve fıkıh derslerini Ahund Hâdî b. Mustafa (öl. 1308/1890) ve Ahund Zeynelabidin 'Akdâyî'den okudu. Yezd şehrinden sonra eğitimine Meşhed'de devam etti. Burada birçok hocadan fıkıh, usûl, felsefe, astronomi ve matematik derslerini okudu. Daha sonra Isfahân'da ilmi çalışmalarını sürdürdü. Burada zamanın büyük âlimlerinden Muhammed Bâkır el-İsfehânî (öl. 1301/1884) ve onun oğlu Ağa Necefi diye bilinen Muhammed Takî (öl. 1332/1914) ile Şeyh Hasan Şîrâzî el-Kummî'den (öl. 1336/1918) ders aldı. Medresede baş müderris seviyesine ulaştı.⁷

Kâzım Yezdî, 1281/1864 tarihinde Isfahan'dan Necef'e gitmiş, 1337/1918'de vefat edene kadar bu şehri çalışmaları için merkez edinmiş ve Necef'te birçok ulemanın dersine katılmıştır. Bunlar arasında Razi en-Necefi (öl. 1290/1873) ve zamanının mercî-i taklîdi Muhammed Hasan eş-Şîrâzî (öl. 1312/1894) vardır. Necef'teki tedrisatın baş müderrisi o zaman *Kifâyetü'l-usûl* eserinin müellifi Ahund Kâzım Horâsânî'di (öl. 1329 /1911). Onun birçok öğrencisi aynı zamanda Kâzım Yezdî'den de ders almaktaydı. Zamanın taklîd mercileri olan Ahund Kâzım Horasanî ve Muhammed Taha Necefi'nin (öl. 1323/1905) ölümleriyle birlikte Câferî dünyanın tek taklîd mercîi Kâzım Yezdî oldu.⁸

Necef'te birçok alanda faaliyetlerde bulundu. Birçok yapı inşa etti. Günümüzde dahi onun adıyla bulunan medrese, misafirhane, hamam ve çarşı vardır.⁹ Öğrencileri arasında 328 kişinin ismi geçer. Bu öğrencileri arasında şu isimler öne çıkmaktadır: Safâî diye bilinen Ahmet Hansârî (öl. 1405/1984), *ez-Zerîa ilâ tesânîf-i Şîa* ile *Tabakâtü a'lâmi's-Şîa* adlı eserin müellifi Âğâ Bozorg-i Tahrânî diye tanınan Muhammed Muhsin (öl. 1389/1970), *el-Murâcât* adlı eserin müellifi Abdülhüseyn Âl Şerefüddîn el-Mûsevî el-'Amilî (öl. 1387/1968), Mirzâ İbrâhim eş-Şîrâzî el-İstihbânâtî (öl. 1380/1975), Kum ilimler havzasının kurucusu kabul edilen Abdülkerîm el-Hâirî el-Yezdî (öl. 1355/1936), Yezdî'nin oğlu Muhammed Tabâtabâî el-Yezdî (öl. 1367/1949), son yüzyılda tüm Caferîler'in ortak büyük taklîd mercîi kabul edilen Hüseyin Tabâtabâî el-Burücerdî (öl.

⁶ Câferî ilim havzalarında eğitim ve öğretim üç seviyede yapılmaktadır. Birinci seviye, "mukaddimât (hazırlık) seviyesi" diye adlandırılır ve genellikle alet ilimleri denilen sarf, nahiv, mantık ve belagat okutulur. Bu seviye öğrencinin durumuna göre üç-dört yıl sürmektedir. İkinci seviye ise "sutuh (üst düzey-lisans) seviyesi" olarak isimlendirilir ve öncelikli olarak fıkıh usûlü ve fıkıh dersleri okutulur. Bunların yanında isteğe bağlı olarak tefsir, hadis usûlü, rical ilmi, kelam, felsefe, hikmet, irfan, tarih ve ahlak dersleri de okutulmaktadır. Bu dönem beş-yedi yıl sürmektedir. Üçüncü aşama ise "dersü'l-haric veya behsü'l-haric (mastır-doktora) devresi" olarak adlandırılır ve öğrenciye ictihâd edebilme becerisi kazandırma amaçlanır. Hoca belli bir kitaba bağlı kalmadan çeşitli kitap ve kaynaklarda yayılmış olan delillere dayanarak görüşlerini ispatladığı için "haric dersleri" diye meşhur olmuştur. Bu devre ortalama sekiz-on yıl sürmektedir. Bkz. Öz, *Şîilik ve Kolları*, 280-284. Ayrıca bkz. İran'ın Dini Medreselerinde Tahsil Sistemi Nasıldır?, www.islamquest.net (Erişim tarihi: 12.12.2022); Ergüven, *Câferî Usûlünde İctihâd Teorisi*, 15.

⁷ Cebûrî, *Seyyid Kâzım Yezdî*, 19-20.

⁸ Bk. Cebûrî, *Seyyid Kâzım Yezdî*, 97-98; Kâzımî, *Ahsenü'l-ved'â*, 156; Hırzûddin, *Ma'arifü'r-ricâl* 2/326-327; Nergisî, "Ayetullah Seyyid Muhammed Kâzım Yezdî ve Meşrûti", 282-285.

⁹ Cebûrî, *Seyyid Kâzım Yezdî*, 152-156; Behşâyîşî, *Fukahâyi namdâr-ı Şîa*, 353.

1380/1961); Muhammed Hüseyin el-Fîrûzâbâdî (öl. 1345/1927), *Aslu's-Şîa ve usûlihâ* müellifi Muhammed Hüseyin Kâşifü'l-Gıtâ (öl. 1373/1954), *Müstemsekü'l-'urveti'l-vuskâ* sahibi Muhsin Tabâtabâî el-Hekîm (öl. 1348/1977), Muhammed Hüccet el-Kevhekmerî el-Yezdî (öl. 1372/1952), Hasan Tabâtabâî el-Kummî (öl. 1366/1947), Cemâleddin el-Mûsevî el-Gulpeygânî (1377/1957), Muhammed Takî el-Hansârî (öl. 1371/1951), Abdurresûl el-Cevâhirî (öl. 1387/1967), *Makâlâtü'l-usûl* müellifi Ziyâuddin el-İrâkî (öl. 1361/1942), el-Hâc Âğâ Hüseyin Kummî (öl. 1366/1947) Yunus Erdebilî (öl. 1377/1957) ve Abdülkerîm Zencânî (öl. 1388/1968).¹⁰

Birçok telif ve tasnif eseri kaleme alan Kâzım Yezdî'nin eserleri arasında ilk sırayı *el-'Urvetü'l-vuskâ* almaktadır.¹¹ Bazı eserleri de *el-'Urve*'nin tekmlisi babından yazmıştır. Bu esere daha sonra ayrıntılı olarak değinilecektir. Onun eserlerini usûl-i fıkıh, fîrû-i fıkıh, amelî risaleler ve tasavvuf üst başlıkları altında toplamak mümkündür. Usûl-i fıkıh konusunda Şeyh Ensarî'nin usûl eseri üzerine kaleme aldığı *Hâşiyetü ferâidi'l-usûl* eseri ile usûlün birçok konusu üzerine kaleme aldığı *Ta'addül ve't-tercih*, *el-İstishâb*, *Hücciyetü'z-zann*, *Risâletü fî ictima'î'l-emr ve'n-nehî* adlı eserleridir. Fîrû-i fıkıh alanında; *Hâşiyetü 'alâ mekâsibi's-Şeyh Ensarî*, *Hâşiyetü 'alâ necâti'l-'ibâd li's-Şeyh Sâhibü'l-Cevâhir*, *Hâşiyetü 'alâ enîsi't-tüccâr li Molla Mehdî el-Nerâkî*, *Hâşiyetü 'alâ't-tebsireti li'l-'Allâme el-Hillî*, *Risâletü fî mücnizâti'l-merîd*, *Risâletü fî irsi'z-zevc mine's-semenî ve'l-'akâr*, *Mecme'u'r-resâil* ile *Kût lâ yemût* eserlerini kaleme almıştır. Mukallidler için risâle/ilmihal türünde kaleme aldığı eserleri; *Hâşiyetü 'alâ'c-câmi'i'l-'Abbâsî li's-Şeyh Behâuddin el-'Amilî*, Farsça olarak kaleme aldığı *Tarîkü'n-necât*, *es-Suâl ve'l-cevâb*, *Zehîratü's-Sâlihîn*, *Mesâlikü'l-hidâye*, *Müntehabü'l-ahkâm*. Tasavvuf ve münacat türü eserleri ise; *es-Sahîfetü'l-Kâzimiyye* ve Farsça olarak kaleme aldığı *Bostânü'n-niyâz*'dir.¹² Görüldüğü üzere onun eserleri daha çok Câferî âlimler tarafından daha önce kaleme alınan eserler üzerine yazdığı şerh ve haşiye türü eserlerdir.

Siyasi anlamda Kâzım Yezdî'nin hareketli bir hayatı vardır. Sömürgeci devletlerin İslam dünyasına musallat olduğu dönemde yaşadığı için onlarla mücadelede büyük çabalarından bahsedilir. Irak coğrafyasını İngilizler, İran'ın kuzeyini Ruslar, Libya'yı İtalyanlar işgal etmeye başladığında, Kâzım Yezdî bunlara karşı bir duruş sergilemiştir. Onun özellikle İtalyanlar'ın Libya'yı işgale başladığı zaman verdiği cihâd fetvası tarihe kayıt olarak düşmüştür. Bu fetvası zamanında büyük yankı uyandırmıştır. İngiliz işgaline karşı başlatılan direnişte büyük oğlu Muhammed Yezdî'yi de şehit vermiştir.¹³

¹⁰ Necefi, *Ulema-i fî ridvânillâh*, 338-339.

¹¹ Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî, *'Urvetü'l-vuskâ cemâ'atü'l-müderrişîn* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1417), 13-60.

¹² Cebûrî, *Seyyid Kâzım Yezdî*, 138-152; Tahrânî, *Tabakatü a'alâmi's-Şîa*, 72; Necefi, *Ulema-i fî ridvânillâh*, 340; Behşâyîşî, *Fukahâyi namdâr-ı Şî'a*, 352; Tebrîzî, *Reyhânetü'l-edep*, 6/391-392.

¹³ Cebûrî, *Seyyid Kâzım Yezdî*, 199; Necefi, *Ulema-i fî ridvânillâh* 340; Behşâyîşî, *Fukahâyi namdâr-ı Şî'a*, 355.

Bu cihâd fetvasının metni şu şekildedir:

“Bu günlerde Avrupa devletlerinden İtalya gibi devletler Trablusgarb’ı (Libya), Rusya İran’ın kuzeyini, İngilizler ise İran’ın güneyi/İrak’ı işgal etmekte. İslam büyük tehlikelerle, yok olmayla karşı karşıya kalmıştır. Arap ve İranlı tüm Müslümanların, düşmanı İslam memleketlerinden dışarı çıkarmaları vaciptir/fazdır. Müslümanların canları ve mallarıyla İtalya kuvvetlerini Trablusgarb/Libya’dan, Rusya’yı ve İngilizler’i İran/İrak coğrafyasından çıkarmaları gerekir. Bu İslam’ın en mühim farzlarından. İnşallah bu iki İslam memleketi (Libya-İran/İrak) haçlıların hücumlarından Allah’ın yardımıyla güvende olurlar.”¹⁴

1907-1908 yıllarında İran’da gerçekleşen Meşrutiyet hareketine karşı bir duruş sergileyen Yezdî, bu harekette bulunanların dine karşı olan söylem ve düşüncelerini gerekçe göstererek bu harekete muhalif olanların safında yer almıştır. Öğrencileriyle yaptığı bir konuşmada: “Meşrutiyet hareketinin geleceğini karanlık görüyorum. Bunlar İslamiyet ve din âlimlerine merhamet etmeyeceklerdir. Bir gün gelir bunlar âlimlerin başlarından sarıklarını çıkarıp bir kenara iteceklerdir,” diyerek meşrutiyet hareketi için endişesini ifade etmiştir.¹⁵

2. ‘Urvetü’l-Vuskâ Eseri

Bu eser Kâzım Yezdî’nin en önemli eseri olarak kabul edilir. Eserde konuların veciz bir şekilde efradını cami, sistemli, mesele mesele şeklinde rakam verilerek işlenmesi dikkatleri üzerine çekmiştir. Câferî araştırmacılarından Muhakkık Damad, bu yöntemle daha önce 1876’de Osmanlı’da Hanefî fihî esas alınarak kaleme alınan *Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye* metninin yazıldığını, bu yüzden Ayetullah Yezdî’nin *el-‘Urvetü’l-vuskâ*’yı *Mecelle*’ye karşı Câferî fihîni “arz-ı endam” (gövde gösterisi/onun seviyesinde veya daha iyi olduğunu göstermek) için kaleme almış olabileceğini iddia etmiştir.¹⁶

Bu kitapta taklîd, tahâret, namaz, zekât, humus, oruç, hac, icâre, mudârebe, daman (kefâlet), nikâh ve vasiyet konularını toplam 3260 mesele halinde işlemiştir. Bu yönüyle kullanımı kolay olmasından dolayı çok beğenilmiştir. *Necâtü’l-‘ibâd* adıyla 1322’de Necef’te basılmıştır. *Ğâyetü’l-kusvâ* adıyla Abbas Kummî (öl. 1359/1940) tarafından Farsça’ya tercüme edilmiştir. Yezdî, hayatının sonunda riba, ‘iddet, vekâle, hibe, vakıf, kaza konularını müdellel şekilde işlediği, *Tekmiletü’l-‘urvetü’l-vuskâ* adıyla *el-‘Urve*’nin tamamlayıcısı olarak bir cilt daha eklemiştir.¹⁷ Daha önce Caferî ulema

¹⁴ Bu fetva *Mecelletü’l-‘İlmi’n-Necefîyye* 6/2, (1 Zilhicce 1329/ 23 Teşirîn-i Sâni 1911), 284-285 sayfalarında “Beşârü’l-‘Uzma” başlığıyla yayınlanmıştır. Cebûrî, *Seyyid Kâzım Yezdî*, 199.

¹⁵ Bk. Cebûrî, *Seyyid Kâzım Yezdî*, 161-195; Nergisî, “Ayetullah Seyyid Muhammed Kâzım Yezdî ve Meşrûti”, 285-297; Kâzımî, *Ahsenü’l-vedî’a*, 156-158; Kerim Uçar, *Şia Âlimleri* (İstanbul: Alulbeyt Yayıncılık, 2012), 1/401-402.

¹⁶ Mustafa Muhakkık Dâmâd, “Tahavvûlât-ı İctihâd-ı Şî’î der Karn-i Mu’assır; Hovze hâ, Mekteb hâ ve Reveş ha-yı Fikh-ı Seyyid Muhammed Kâzım Tabâtabâi Yezdî” 15/59 (1391), 30-31.

¹⁷ ‘Amilî, *A’yânü’ş-Şî’a*, 10/43; Kâzımî, *Ahsenü’l-vedî’a*, 158.

fıkıh konularında tarihi süreç içerisinde medreselerde esas aldıkları, takip ettikleri, üzerine birçok şerh ve haşiye yazdıkları metinler, Muhâkkık Hillî'nin *Şerâ'i'u'l-İslâm*'i ile 'Âllame el-Hillî'nin *Tebîrâtü'l-edille*'si olmuştur. Câferîler'de bu halkanın son eseri Kâzım Yezdî'nin *el-'Urvetü'l-vuskâ*'sıdır. Bu konumunu hâlâ korumaktadır.¹⁸ Sünnî camiada Hanefîler'deki *Kudûrî/el-Kitâb/el-Muhtasâr* ve *el-Hidâye* metinleri, Şâfiîler'de *el-Minhâc* metni gibi Câferîler'de bu fıkıh metinleri tarihi süreç içerisinde medreselerde takip edilegelmiştir.

Normalde *el-Urve*'nin yazıldığı tarihe kadar Câferî camiada müctehîd/ayetullahi'l-uzmâ/merci-i taklîd seviyesine gelen her âlim tarafından mukallîdleri için kaleme aldıkları *risale-i ameliye/ilmihal* kitapları *tahâret* konusuyla başladılar.¹⁹ Bu eserle birlikte ilmihal kitaplarında ilk konu olarak *taklîd* konusu işlenmeye başlanmıştır.²⁰ Bunun sebebi taklîd konusunun sıradan halkın da bilmesi gereken konu olarak kabul edilmesidir. Kitabın birinci meselesinde mükellefleri müctehîd, mukallîd ve muhtâd olarak ayıran Yezdî, her mukallîdin kendisine bir müctehîd seçmesi gerektiğine değinmiş, ondan sonraki meselelerde bu mukallîdin hangi şartlara sahip âlimi, nasıl, neye göre, hangi usûl ve yöntemler çerçevesinde taklîd etmesi gerektiği hususuna değinmiştir. Süreç içerisinde daha sonra bu eserin sadece *taklîd bahsi* esas alınarak müstakil kitaplar kaleme alınmıştır. Bu tür kitaplarda usûl-ı fıkıh konusu olan *ictihâd* hakkında bilgi verildikten sonra *el-Urvetü'l vuskâ* eserinin başında geçen taklîdle alakalı 72 mesele tek tek ele alınarak ayrıntılı olarak işlenmiştir. Bu eserlere örnek olarak el-Hu'î'nin ve Rıza es-Sadr'ın *el-İctihâd ve't-taklîd* adlı eserleri ile üç cilt halinde basılan Sâdık eş-Şirâzî'nin *el-İctihâd ve't-taklîd* adlı eseri zikredilebilir.

el-Urve'nin üzerine birçok şerh ve haşiye yapılmıştır. Şerhlerde müdellel olarak konular geniş açıklamalar yapılarak işlenmiştir. Haşiyelerde ise müctehîd seviyesinde olan âlimlerin *el-Urve*'nin metnini esas alarak Yezdî ile aynı düşündüğü konularda bir açıklama yapmaksızın, katılmadığı konuda ise kendi görüşünü metnin yanına kaydetmek usulüyle oluşturulmuştur. Bu konuda ilk geniş şerh Yezdî'nin aynı

¹⁸ Ğulâm Murdâğulî Zevâre, "Ayetullah Seyyid Muhammed Kâzım Yezdî Fakîh Dâneşver ve Mercî-i Mücâhidperver", *Ayine-i Pezûheş*, 23/5-6 (1391), 133-134; Muhakkık Dâmâd, "Tahavvûlât-ı İctihâd-ı Şî'î der Karn-i Mu'assır; Hovze hâ, Mekteb hâ ve Reveş ha-yı Fıkh-ı Seyyid Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî", 29-30.

¹⁹ Örnek olarak daha önce bu konuda en meşhur olan şu iki esere bk. Ebu'l-Kasım Necmüddîn Ca'fer b Hasen b Ebî Zekerıyyâ Yahyâ Muhakkık el-Hillî, *Şerâ'i'u'l-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm* (Beyrut : Dârü'l-Edva, 1983); Cemaleddîn b Yusuf b. Ali b. Mutahhar el-Hillî, *Tebîrâtü'l-müteallimin fî ahkâmiddîn* (Beyrut: Müessesetü'l- A'lemi'l-Metbû'ât, 1404/1984).

²⁰ Halil Işılak, "İmamiyye Şîasın'da Mercî-i Taklîd Seçimi", *Bilimname* 26/2 (2018), 356-357; Karşılaştırma için bk. Yezdî, *'Urvetü'l-vuskâ*, 13-60; Muhsin Tabâtabâî el-Hekîm, *Müstemsakü'l-'urvetü'l-vuskâ* (Lübnan: Daru İhyâ't-Türâsi'l-'Arâbiyye, ts.), 1/6-109; Mustafa el-Humeynî, *Tahrîru'l-'urvetü'l-vuskâ* (Kum: Müessesetü Tanzîm ve Neşri Esâr el-İmâm Humeynî, 1418),1/9-35; Ebü'l-Kâsım b Ali Ekber b Haşım Musevî el-Hûî, *Minhâcü's-sâlihîn* (Kum: y.y, 1410), 20-22.

zamanda öğrencisi olan Muhsin el-Hekîm tarafından *Müstemsekü'l-'urveti'l-vuskâ* adıyla on altı cilt olarak basılan eserdir.²¹ Daha sonra Ayetullah Ebu'l-Kâsım el-Hûî'nin *el-'Urve* üzerine yaptığı derslerden, Mirzâ Ali Ğurevî Tebrîzî, Murtazâ Burûcerdî ve Muhammed Takiy Hûî adlı öğrencileri tarafından takrir usûlü kayıt altına alıp ayrı ayrı telif ettikleri eserlerdir. Hûî'nin öğrencilerinden Mirzâ Ali Ğurevî Tebrîzî'nin takrîri *et-Tankîh fî şerhi'l-'urvetü'l-vuskâ*, Murtazâ Burûcerdî'nin *el-Mu'temed fî şerhi'l-'urvetü'l-vuskâ*, Muhammed Takî Hûî'nin ise *Mebâniyi'l-'urvetü'l-vuskâ* adıyla basılmıştır.²² Üçüncüsü, Ayetullah Ali Penâh İştahardî'nin *Medârikü'l-'urvetü'l-vuskâ* adıyla basılan şerhtir.²³ Dördüncü olarak Muhammed Bâkır es-Sadr'ın *Hâşiyetü 'urvetü'l-vuskâ* adıyla basılan şerhtir. *el-'Urve* üzerine günümüze kadar birçok haşiye kaleme alınmıştır. Bu haşiyelerden bazıları toplu halde *Havâşiyi'l-'urvetü'l-vuskâ* adıyla basıldığı gibi müstakil olarak *Hâşiyetü'l-'urvetü'l-vuskâ* adıyla basılmışlardır. *el-'Urve* üzerine haşiyesi meşhur olan müellifler arasından şunlar zikredilir: Ali b. Bâkır b. Muhammed Hüseyin el-Cevâhirî (öl. 1340), Muhammed b. Muhammed Bâkır Fîrûzâbâdî (öl. 1345), Mirza Hüseyin en-Nâînî (öl. 1355), Abdülkerim el-Hâirî (öl. 1355), Âğâ Ziyâuddin el-İrâkî (öl. 1361), Ebû'l-Hasan Mûsevî el-İsfahânî (öl. 1365), Muhammed Rıza Âl Yâsîn (öl. 1370), Muhammed Muhsin Kâşifülgitâ (1373); Hüseyin Tabâtabâî el-Burûcerdî (öl. 1380), Mirzâ Hüseyin eş-Şirâzî (öl. 1382), Ahmed Huvansarî (öl. 1405) Ruhullah Mûsevî el-Humeynî (1409), Muhammed Rıza el-Gulpeyganî'dir (öl. 1414). Ayrıca yukarıda şerhleri olan el-Hûî ve Muhsin el-Hekîm'in *el-'Urve* üzerine ayrıca haşiyeleri de vardır.²⁴

3. Kâzım Yezdî'nin Taklîd Konusundaki Görüşleri

Kâzım Yezdî, yukarıda da geçtiği üzere *el-'Urvetü'l-vuskâ* adlı meşhur eserinin ilk konusunu taklîde ayırmıştır.²⁵ Ondan önce bu yöntemi kullanan bir Câferî âlimin olmadığı da genelin kabulüdür. Araştırdığımız kadarıyla Sünni camiada fıkıh alanında tarihten günümüze yazılan kitaplarda da taklîd konusu ilk konu olarak işlenmemiştir. Taklîd ve icthâd konuları usul-i fıkıh ilminin konuları arasında işlenmeye devam etmektedir. Bunun en büyük sebebi muhtemelen konunun avamın bilmesi gereken zaruri ilimlerden kabul edilmemesi ve Câferî ulemanın taklîd konusunda kabul ettiği

²¹ Hekîm, *Müstemsekü'l-'urveti'l-vuskâ* (Lübnan: Daru İhyâi't-Türâsi'l-'Arâbiyye, ts.).

²² Ayetullah Hûî'nin bu eserleri ve diğer eserleri hakkında geniş bilgi için "Müessesetü İmam el-Hûî", <http://www.al-khoei.us.books>. (Erişim tarihi: 07.12.2022)

²³ Muhakkık Dâmâd, "Tahavvûlât-ı İctihâd-ı Şî'î der Karn-i Mu'assır; Hovze hâ, Mekteb hâ ve Reveş ha-yı Fıkh-ı Seyyid Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî", 35-37.

²⁴ Muhakkık Dâmâd, "Tahavvûlât-ı İctihâd-ı Şî'î der Karn-i Mu'assır; Hovze hâ, Mekteb hâ ve Reveş ha-yı Fıkh-ı Seyyid Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî", 35. İsmi geçen ulemanın tüm haşiyelerini 6 cilt halinde bir araya getiren eser için bk. Muhammed Kâzım Yezdî, *Urvetü'l-vuskâ cemâ'atü'l-müderrişîn* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1417).

²⁵ Yezdî, *Urvetü'l-vuskâ cemâ'atü'l-müderrişîn*, 11-63.

“yaşayan müctehîdi taklîd etmenin vâcipliği” ilkesinin Sünnî ulema tarafından kabul görmemesidir.²⁶

Câferî âlimlere göre on iki imam müctehîd değildir. Onların söz fiil ve takrirleri sünnet delilinin bir parçası olarak görülmektedir. Mutlak müctehîd derken mezhepte müctehîd seviyesinde kabul edilenlerdir.²⁷ Câferî mezhebinin müctehîd seviyesindeki âlimleri aynı mezhebin genel çatısı altında birleşseler de kendi içinde farklı düşüncelere sahip olduğu konular da mevcuttur. Bu konuda müstakil eserler de kaleme alınmıştır.²⁸ Onlara göre müctehîd olanın başkasını taklîdi caiz değildir. Müctehîd seviyesindeki bir âlimin, diğer âlimler böyle düşünüyor ben de böyle düşünüyorum, demesi kabul edilmez. Onun o müctehîdin görüşünü niçin kabul ettiğini ve niçin kabul etmediğini deliliyle birlikte vermesi gerekir, yoksa müctehîd değil mukallîd kabul edilir.²⁹

Yezdî, *el-'Urvetü'l-vuskâ* eserinin taklîd babında, taklîdi terim olarak ibadet ve muamelatla alakalı konularda belli bir müctehîdin sözüyle amel edip ona bağlanma olarak tanımlar (10. mesele). Mükelleflerin ibadet ve muamelatla alakalı konularda ya müctehîd/müftü/merci-i taklîd, ya mukallîd ya da muhtâd (ihtiyatla amel eden)³⁰ olmasının vacip (1. Mesele) olduğunu belirtmektedir.

Yezdî'nin taklîd babında işlediği ve her mukallîdin bilmesi gerektiğine inandığı konuları şu meseleler muvacehesinde işlediği görülmektedir: İhtiyatla amel etmenin keyfiyeti ve gerekliliği, hangi hususlarda taklîdin caiz olmadığı, taklîdin ne olduğu, ölen müctehîdin taklîd edilip edilmeme konusundaki kriterler, a'lem (en bilgili âlim) olan müctehîdin kim olduğu ve onu taklîd etmenin keyfiyeti ve gerekliliği, müctehîd olmayan kişiyi taklîdin durumu, müctehîdi tanıma yolları, ilimde aynı seviyede olan a'lemlerin bulunması durumunda yapılması gerekenler, taklîd edilmesi gereken müctehîdde/müftüde bulunması gereken sıfatlar, müctehîd olmadığını sonradan öğrendiği kişiyi taklîd eden mükellefin durumu, mükelleflerin taklîd etme

²⁶ “Câferîler’de ictihâd kapısı açık mıdır, yoksa kapalı mıdır?” sorusunun cevabı konusundaki tartışmalar hakkında geniş bilgi için bk. Nizamettin Ergüven, “Câferî Âlimler Açısından İctihâd Kapısının Açık Olduğu İddiasının Tahlili”, *1.Uluslararası Arslantepe Bilimsel Araştırmalar Kongresi*, Edt. Elif Özdoğlar - Ramil Aliyev, 18-19 Eylül 2021 (Ankara: İksad Yayınevi 2021), 176-187.

²⁷ *Mutahharî*, Mecmûa-i Âsâr, 20/179; Mehdi Muhakkık, “Ayetullah”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991) 4/244; Geniş bilgi için bk. Ergüven, “Câferî Âlimler Açısından İctihâd Kapısının Açık Olduğu İddiasının Tahlili”, 176-187.

²⁸ Örnek olarak bk. Cemaleddin b Yusuf b. Ali b. Mutahhar el-Hillî, *Muhelefü’ş-Şî’a fi ahkâmi’ş-şer’a* (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslamî, 1413)

²⁹ İmamların ictihâdi ve onlar dönemindeki ictihâd hakkında geniş bilgi için bk. Ergüven, *Câferî Usûlünde İctihâd Teorisi*, 85-101

³⁰ İhtiyat, bir şeyin aklen ve şer’an vacip veya haram olduğu hakkında şüphe olduğunda mükellefin vacip şüphesi olanı, menfaat ihtimalinden dolayı yapmayı; haram şüphesi olanı, zarar ihtimalinden dolayı terk etmeyi tercih etmesi olarak tanımlanır. Mirzâ Ali Mişkînî, *Istilâhâtü'l-usûl mu'zami ebhâsîhâ*, (Kum: Defterü Neşri’l-Hâdî,1413), 42.

zorunluluğunun sınırı, mukallîdin taklîd ettiği müctehîdin görüşünün değişmesi halinde yapılması gerekenler, aynı anda bir konuda bir müctehîdi başka bir konuda ise diğer bir müctehîdi taklîdin (taklîdde tecezzi) durumu, mukallîdin müctehîdin fetvasına ulaşma yolları, mukallîdin bir müctehîdi taklîd etmeksizin yaptığı amellerin durumu, a'lem olan müctehîdi taklîd etmenin zarureti, taklîd edilen bir müctehîdin ölmesi halinde mukallîdin yapması gerekenler, acil cevap beklenen bir meselede a'lem müctehîde ulaşma sorunu oluştuğunda yapılması gerekenler, usûlu'd-din ve usûlü'l-fıkıh konularında taklîdin durumu, önceki görüşünden vazgeçmiş müctehîdin yeni görüşünü mukallîdlere bildirme zarureti, adalet vasfını yitiren müctehîdin durumu, müctehîdin fetvasının tam anlaşılama durumunda yapılması gerekenler. Yezdî, taklîd babında kısa ve öz olarak bu konuları bir mukallîdin anlayacağı dilden aktarmaya çalışmıştır. Bu konularda genel olarak daha önce yaşamış Câferî âlimlerden bazılarının görüşlerini paylaştığı görülmektedir.³¹

Yezdî'nin taklîd konusunda sıraladığımız meseleleri şu üç başlık altında toplamak mümkündür: mevâridü't-taklîd (taklîde konu olan meseleler), mukalled (müctehîd/merci'u't-taklîd/merci'/müftî/fakih)³² ve onunla alakalı meseleler, mukallîd (taklîd eden) ve onunla alakalı meseleler. Çalışmada, Yezdî'nin bu konularla alakalı taklîd babında savunduğu görüşlerine değinilmeye çalışılacaktır.

3.1. Mevâridü't-Taklîd (Taklîde Konu Olan Meseleler)

Yezdî, sadece ibadet ve muamelat ile ilgili konularda taklîdin olabileceğini kabul eder. O, namazın ve orucun farziyeti gibi zarûriyât-ı dîniyye olan konularda (6. mesele), Yüce Allah'ın ve ahiretin varlığına iman gibi usûlü'd-dini ilgilendiren konularda, haber-i vahidin hücciyeti gibi usûlü'l-fıkıh ile ilgili konularda taklîdi caiz görmez. Her mukallîdin bu konularda yakîn ile hareket etmesi gerektiğini savunur. Ayrıca müctehîdin bilmesi gereken ilimlerden sarf ve nahiv ile ilgili konularda; örfi, luğavi meselelerle ilgili istinbatta bulunmuşsa taklîdi caiz görmez (67. mesele). Yezdî, vacipler/farzlar ile haramlar, müstehaplar, mekruhlar ile mubahlar ile ilgili konularda taklîdin vacip olduğunu savunur. İster ibadetler ister muamelat konularında ister adiyat konularında olsun her fiilin hükmünün bilinmesini vacip olarak görür (29. mesele).

Yezdî'nin burada saydığı konular, Câferî ulema tarafından konu ile ilgili eserlerde zikredilenlerle aynıdır denilebilir. Söz konusu eserlerde de bu konular itikad ve

³¹ Bk. Ebul Kâsım el-Hûî, *el-İctihâd ve't-Taklîd* (Kum: Dâru'l-Hâdî, 1410); Rıza es-Sadr, *el-İctihâd ve't-Taklîd* (Kum: İntişârâtü Defterü Teblîğât, 1415); Abdulhâdî Fedlî, *et-Taklîd ve'l-ictihâd* (Beyrut: Merkezü'l-Fıkr, 1428/2007)

³² Caferî âlimler tarafından ictihâd seviyesindeki âlimler için müctehid, merci'u't-taklîd, merci', müftî, fakih terimleri tarih boyunca farklı olarak kullanılmıştır. Günümüzde daha çok merci-i taklîd ve ayetullahi'l-uzma terimleri kullanılır. Bu sıfatların hepsi biri diğerinin yerine kullanılmıştır. Bk. Fedlî, *et-Taklîd ve'l-ictihâd*, 65; Muhakkık, "Ayetullah", 4/244. Yezdî taklîd babında bu sıfatlardan genelde müctehid ve müftî sıfatlarını kullanmaktadır.

zarûriyât-ı dîniyye üst başlıkları altında sıralanmaktadır.³³ Mecelle'nin 14. maddesine geçen "Mevrîd-i nassda (herhangi mes'ele ki, onda nass-ı şâri' vârid olmuştur, o nassın hilâfına olarak), ictihâda (müctehidlerin ictihâd etmelerine) mesâğ (cevâz-ı şer'î) yoktur." kaidesi Câferî âlimlerce de kabul edilmiştir.³⁴

3.2. Mukallîd (Taklîd Eden)

Yezdî bu terimi, müctehîd olmayan ve bir müctehîdi taklîd etmesi gereken mükellef için kullanır. Mukallîd olanları avam ve ehl-i hibre (müctehîdin a'lem olduğunu bilecek kadar ilim sahibi olup müctehîd seviyesinde olmayanlar) diye ikiye ayırdığı görülmektedir. Bu her iki sınıftan olanların da bir müctehîdi taklîd etmesini vacip kabul eder. (1, 7 ve 17. mesele). Başka bir ifadesinde de "Ehl-i ilim bile olsa müctehîd dışında başkasını taklîd caiz değildir. Çünkü ehl-i ilim dâhil, müctehîd dışındakilerinin bir müctehîdi taklîd etmesi vaciptir," (19. mesele) diyerek aynı düşüncesini dile getirmiştir.

Yezdî, net bir ifade ile "Avamın taklîde ve ihtiyata başvurmadan yaptığı amel batıldır" demektedir (7. mesele). Bu net ifadenin Câferî âlimler arasında dile getirilmesinin Yezdî'yle başladığı iddia edilir.³⁵ Bu ifadenin "Avamın bir müctehîdi taklîd etmesi vaciptir" sözünün zorunlu bir sonucu olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü vacib/farz olan bir hükmün yerine getirilmemesi haliyle günah/haram sonucunu doğurur. Haram olan da aynı zamanda batıl olduğundan, kıyasın bir sonucu olarak taklîdsiz bir amel de batıl olur.³⁶

Bu bağlamda Yezdî, mukallîd eğer süresini bilmediği kadar uzun zaman ibadetini taklîdsiz yaptığını öğrenirse, nasıl yaptığını hatırlıyorsa, vakaya veya taklîd edeceği âlimin görüşüne uygunsa bir sıkıntı olmaz. Ama uygun değilse ihtiyata karşılık berâeti³⁷ tercih ettiğini bildiği meselelerde ibadetlerini kaza etmesi gerekir. Eğer bu

³³ Muhammed b. Mekkî 'Amilî Şehid-i Evvel, *el-Kavâid ve'l-fevâid* (Kum: Kitapfuruşe Müfid, ts.), 1/319; Hasan el-Cevâhirî, *Devru'l-İctihâd* (Kum: Mecme'u'l-'Alemlî Ehlî'l-Beyt,1425), 73; Muhammed, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 209-210;

³⁴ Bk. Komisyon, "Nukâti'l-İltikâ evi't-Takrîb fi'l-İctihâd ve't-Taklîd Beyne'l-Mezâhib", *Merkezu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti li Mecm'a'i't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye, Risâletü's-Sekaleyn*, 30 (1378), 155-165.

³⁵ Hamid Algar, "Merci-i Taklîd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2004), 29/172-173.

³⁶ Taklîdin hükmü ile ilgili geniş bilgi için bk. Fedlî, *et-Taklîd ve'l-ictihâd*, 49-56

³⁷ Bir usûl terimi olan Berâet genelde ihtiyatın zıttı olarak kullanılır. Bir şeyin vacip veya haram olduğu noktasında şüphe olduğunda aklen ve şer'an birinci durumda yapılmaması, ikinci durumda ise yapılması halinde şüpheden dolayı mükellefe bir cezanın gerekmeceğine hükmetmek olarak tanımlanır. Muhammed Kâzım Ahûnd Horâsânî, *Kifâyetü'l-Usûl* (Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1412), 385.

konuda ne kadar olduğunu bilmiyorsa yakîn miktarınca onları kaza etmesi gerektiği görüşündedir (40. mesele).

Yezdî'ye göre, bir mükellef buluğa erişmeyle yaptığı amellerin sahih olup olmadığı noktasında şüphe ederse önceden yaptığı amelleri sahih kabul etmesi gerekir. Ama gelecek ile ilgili amelleri için sorup öğrenmesi tashih etmesi gerekir (45. mesele). Mukallîd taklîd edeceği müctehîdin tüm şartları taşıyan biri olup olmadığını araştırmakla görevlidir (42. mesele).

Yezdî, kitabının başında mükellefleri mukallîd, müctehîd ve muhtâd diye ayırmış ve taklîd babının adeta anahtar kelimeleri olarak bu üç terimi seçmiştir. Müctehîd şartlarını haiz olmayanları mukallîd kabul etmiş ve taklîdsiz hiçbir mukallîdin amelinin caiz olmadığını söylemekle bu konuda en net ifadeyi kullanmıştır. Bu ifadeyi ondan sonra gelen müctehîd seviyesindeki alimler genel olarak tasdik etmişlerdir.³⁸

3.2. Mukalled ve Ona Müteallik Meseleler

Yezdî, mukalled ile müctehid, müftî, taklîd mercii kimseyi kasteder ve bununla ilgili birçok konuya değinir. Bu konuları bir müctehîdin taklîd edilebilmesi için sahip olması gereken vasıflar, a'lem müctehîdi taklîd etmenin gerekliliği, ölmüş olan müctehîd ve yaşayan müctehîdi taklîd etmenin şartları gibi üst başlıklar altında toplamak mümkündür.

3.2.1. Mukalled/Merci-i Taklîd Olan Kişide Bulunması Gereken Vasıflar

Yezdî, bir müctehîdin/müftînin/taklîd mercii'nin taklîd edilebilmesi için gerekli olan şartları; aklî dengesinin yerinde olması, buluğ çağına gelmesi, iman (yani İmamiyye mezhebine mensup olması), adalet sahibi olması, erkek, hür, mutlak müctehîd olması, (buluğ yaşına yeni girip taklîde yeni başlayanlar için) müctehîdin hayatta olması, nesebi sahih olması; dünyaya dalmayan, onu talep etmeyen, bütün zamanını ona vermeyen, onu elde etmek için hırslı olmayan olarak sıralamaktadır (22. mesele).

Özellikle bu vasıflardan adalet ve müctehîd olma vasfı üzerinde duran Yezdî, müftî/merci-i taklîd ve kâdının adil olmasını vacip görür. Adaleti, vacipleri yerine getirme ve haramları terk etme melekesinden ibaret sayar. Taklîd edilen müftî'nin adalet sıfatına sahip olduğuna dair bilgi ya iki adil kişinin şahadeti ya da onun ilmi açıdan şöhret bulmasıyla bilineceğini kabul eder (23 ve 44. mesele). Yezdî'nin taklîd edilecek müftînin İmamî/Câferî olmasını şart koşması birçok İmamî âlim tarafından dile getirilmiştir.³⁹ Burada bu şartın ileri sürülmesi, özellikle mezhepte müctehîd/müftî/merci-i taklîd olan âlimin sıfatlarının sayılmasından dolayıdır.

³⁸ Bu husus *el-'Urve* adlı eseri üzerine yapılan hâşiye ve onunla alakalı yapılan şerhlere göz atıldığında daha iyi anlaşılabilir. Bk. Yezdî, *'Urvetü'l-vuskâ*, 1/15-16; Hekîm, *Müstemsükü'l-'urveti'l-vuskâ*, 6-109

³⁹ Bu konuda geniş bilgi için bk. Hûî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 218-221; Fedlî, *et-Taklîd ve'l-ictihâd*, 72-76;

Müslüman, adalet ve ilmi seviye şartının öne çıkarılıp mezhebi saiklerin öne çıkarılmaması bir müctehîdin tüm Müslümanlar tarafından kabulünün önünü açabilir. Her âlimin bir mezhepten olması en doğal olandır. Ama o âlimin mezhebinin öne çıkarılması, ictihâdının ilmi açıdan değil mezhebi açıdan değerlendirilmesine sebep olur. Dolayısıyla mezhep şartının vakiada olsa bile, bir özel şart olarak zikredilmesi saydığımız sebeplerden dolayı makul görünmemektedir.

3.2.2. A'lem Müctehîdi Taklîd

Kâzım Yezdî'ye göre a'lemden kasıt, ictihâda konu olan herhangi bir meselede, kaide ve kuralları daha iyi tanıyan, o konudaki görüşlere daha muttali olan, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) ve İmamların rivayetlerini daha iyi anlayan, istinbâtı kuvvetli; ehl-i hibre ve ehl-i istinbât tarafından tercih edilen âlimler olduğunu belirtir (17. mesele).

Yezdî'ye göre mukallîd olan kişinin imkân dâhilinde araştırıp âlimler arasında a'lem olduğuna kanaat getirdiği kişiyi taklîd etmesinin vacip olduğunu kabul eder. İki müctehîdden biri ibadette diğeri ise muamelatta a'lem olarak biliniyorsa, ya da muamelatın bir konusunda bir müctehîdi, diğer konularda başka birini a'lem olarak biliyorsa bu durumda da, her bir müctehîdi a'lem olduğu konuda taklîd etmesinin (taklîdde teb'iz) ihtiyata daha uygun olacağını savunur (46 ve 47. mesele).

Bir meselede iki a'lemin olması durumunda mükellef muhayyerdir. Yezdî'ye göre bir konuda birisini, başka bir konuda ise diğeri taklîd edebilir (33 ve 38. mesele). Yezdî, avam arasında taklîd için merci-i taklîd veya a'lem müctehîdi henüz seçmemiş/seçememiş ama arayış içinde olan kişinin bu arayış esnasında amellerini ihtiyata göre yapmasını vacip görür (50. mesele). Yezdî, a'lem olmayan kişiyi taklîd edenin a'lem olanı taklîde dönmesi ihtiyata daha uygun kabul eder. A'lem olduğunu sandığı âlimi taklîd ederken başka âlimin a'lem olduğuna kanaat getirdiğinde yenisine dönmesini de vacip kabul eder (37. mesele). Yezdî'ye göre, mukallîdin taklîd ettiği müctehîdin herhangi bir konuda susup tevakkuf etmesi veya tereddüt etmesi gibi durumlarda, mukallîdin üzerine düşen ya ihtiyat etmek ya da ondan sonra a'lem bildiği bir müctehîde dönmektir (32. mesele).

Yezdî'ye göre, şartları taşıyan hâkimin bir davada verdiği hükmü başka bir hâkim nakzedemez. Müctehîd biri tarafından onun hatalı olduğu delillerle ortaya konulması halinde ancak onun hükmü nakz edilebilir (57. mesele).

Ona göre a'lem olan varsa ve ona ulaşmak zor olmadığı durumlarda her akl-ı selim sahibinin, daha bilgili olanı tercih etmesi daha isabetli olur. Bu durum bedihi bir durumdur. Câferî âlimlerin geneli merci-i taklîdin a'lemiyeti meselesinde

ayrıntıda farklı kanaatlere sahip olsalar da Kâzım Yezdî'ye benzer düşünmektedirler.⁴⁰ Sünnî âlimler arasında bu konuda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Câferî âlimler gibi düşünen âlimler olsa da farklı düşüncede olanlar da vardır.⁴¹

3.2.3. Yaşayan Müctehîdi Taklîd

Yezdî, taklîde ilk başlayan ve yeni buluşa ermiş bir mükellefin yaşayan müctehîdi taklîd etmesini vacip bilmektedir. Yezdî bunun yanında, bir mükellefin daha önce taklîd ettiği müctehîdin ölmesi halinde onu taklîde devam etmesini caiz görür. Ama ölü müctehîdden yaşayan müctehîde döndükten sonra tekrar ölü müctehîde dönmesini caiz görmez. Mükellefin yaşayan bir müctehîdi taklîde başladıktan belli bir süre sonra, yaşayan başka bir müctehîdi taklîde dönülmesini ise caiz görmez. Ama bu taklîd etmesini istediği ikinci müctehîd önceki yaşayan müctehîdden daha a'lem olursa caiz kabul eder (9-11. mesele).

Yezdî, bir müctehîd yaşarken mukallîdinin ölü bir müctehîdi taklîd etmesini caiz görür ve kendisinin ölümüyle, onun bu fetvası gereği taklîd ettiği ölü müctehîdi taklîde devam edip etmeme konusunda, yaşayan ve a'lem olan başka bir müctehîde başvurması gerekir. Onun izin vermesi halinde ancak ölü müctehîdi taklîde devam edebilir. Aksi halde ölü müctehîdi taklîd etmesi Yezdî'ye göre caiz değildir (15 ve 26. mesele).

Yezdî, bir müctehîd tarafından sefeh, küçük veya yetim malı üzerine kayyum ve mütevellî olarak yetkili kılınan bir kişi, bu görevleri kendisine tevdi eden müctehîdin ölmesi halinde, bu yetkilendirmesinin de düşeceğini savunur. Bu durumda ölü müctehîdi bırakıp yaşayan bir müctehîde başvurmadan ve onun tarafından tekrar yetkili kılınmadan söz konusu kişiler hakkında yaptığı tüm işlemler taklîdsiz yapılan amel gibi geçersiz kabul eder (51 ve 52. mesele).

Yezdî, herhangi bir meselede taklîd ettiği kişinin ölümü üzerine, başka bir müctehîdi taklîd ederse yeni müctehîd eskinin verdiği fetvaların aksini söylüyorsa, devam eden ve telafisi mümkün meselelerde yeni müctehîde göre hareket etmesi; devam etmeyen, bitmiş ve telafisi mümkün olmayan meselelerde ise önceki müctehîdin görüşleriyle yaptığı ameli geçerli görür (53. mesele).

Daha önce de geçtiği üzere Yezdî, ölü müctehîdi taklîd edebilmek için yaşayan bir müctehîdin iznini şart koştadır. Bu görüşü muvacehesinde Yezdî'ye göre mükellef biri müctehîdi taklîd eder, o ölürse hayatta olan başka birini taklîd eder, o da ölürse yaşayan müctehitlerden hangisi ölü müctehîdi taklîd üzere kalmayı vacip veya caiz görüyorsa onu taklîd eder, demektir. Yezdî, bu durumda "Mukallid, ilk taklîd ettiği ölmüş müctehîdi mi, yoksa ikincisini mi taklîd etmesi gerekir?" sorusuna

⁴⁰ Bk. Hûî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 96-115; Yahya Muhammed, *el-İctihâd ve't-taklîd ve'l-ihitiyât ve'n-nezer* (Lübnan: el-İntişârü'l-'Arabî, 2000) 117-138.

⁴¹ İhsan Şenocak, *İslam Hukukunda Taklîd* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 87-89.

karşılık, ona göre doğru olan tercihin, ikinci ölmüş müctehîdin görüşü üzere amel etmeye devam etmesidir. (61. mesele).

Görüldüğü üzere Yezdî'nin genel olarak vurgulu bir şekilde savunduğu, yaşayan müctehîdin taklîd edilmesidir. Onun ölü müctehîdi taklîde devam etmeyi yaşayan müctehîdin kararına bağlaması da aslında dolaylı yönden yine yaşayan müctehîdi taklîdin gerekliliği kapsamında kabul ettiği anlaşılmaktadır. Câferî âlimlerin geneli Yezdî'nin bu görüşünü paylaşmaktadırlar.⁴² Bunun istisnası, Ahbârî âlimler diye meşhur olan akımdır. Bu akıma katılan âlimlerce ölü müctehîdi de taklîd etmek caiz kabul edilmiştir.⁴³ Ehl-i sünnet âlimleri arasında da ölü müctehîdi taklîd konusunda farklı görüşler ileri sürülmüştür. Cumhurun tercihi ölü müctehîdi taklîd etmenin caiz olduğu yönündedir.⁴⁴

Sonuç

Caferî mezhebine ait görüşlerin günümüze kadar sistemleşip gelmesi ve mezhebin idame etmesinde elbette en büyük pay mezhep içi ulemaya aittir. Son dönemde Şeyh Ensârî ve onun öğrencileri bu çerçevede dönüm noktası oluşturur. Fıkıh ve Fıkıh Usulü ile ilgili çalışmalar hâlâ canlılığını korumaktadır. Ondan sonra gelen Câferî ulema onun yolunu takip etmiştir. Ensârî'nin öğrencilerinin yetiştirdiği en büyük âlimlerden biri "Sahibü'l-'Urve" olarak bilinen Muhammed Kâzım Yezdî Tabâtabâî'dir. Onun çalışmaları arasında, müctehîdleri taklîd etme mecburiyeti olanlar için ilmihal/risale-i 'ameliyye türünden kaleme aldığı *el-'Urvetü'l-vuskâ* adlı eseri günümüzde hâlâ canlılığını korumaktadır. Onun eseri, fıkıh meselelerini sistemli bir şekilde, her meseleyi madde madde işlemesi ve veciz bir şekilde mukallîdlerin anlayacağı dilde arz etmesinden dolayı, ondan sonra müctehîd olan her âlimin furû-i fıkıh alanında ders yaparken el kitabı olarak takip ettikleri metin olmuştur. Konu dizilişi açısından kendi dönemine kadar yazılan ilmihal kitaplarında uygulanmayan, ilk konunun taklîd ile ilgili meselelere ayırma usulü onunla başlamış, ondan sonra yazılan ilmihallerin tümünde bu gelenek haline gelmiştir. *el-'Urvetü'l-vuskâ*, daha önce bu türden takip edilen eserlerin yerini almış ve hâlâ bu eseri aşan bir eser kaleme alınmadığından mezhep müctehîdleri için vazgeçilmez bir metin olmaya devam etmektedir. Bu yüzden üzerine birçok şerh ve haşiye kaleme alınmıştır. Yazıldığı günden günümüze kadar Câferîler'de mezhep içi müctehîd olanların mukallîdlerinin takip etmesi için kaleme aldıkları ilmihallerde de yöntem ve usûl açısından bu kitap

⁴² Ruhullah Mûsevi el-Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd* (Kum: Müessesetü Tanzîm ve Neşri Esâr el-İmâm Humeynî, 1418), 119-135; Fedlî, *et-Taklîd ve'l-ictihâd*, 118-150; Muhammed, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 111-119.

⁴³ Fedlî, *et-Taklîd ve'l-ictihâd*, 120; Muhammed, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 111-119.

⁴⁴ Sünnî âlimlerin bu konudaki görüşleri ve delilleri için bk. Said b. Nâsır b. Abdulaziz el-Şüşrî, *et-Taklîd ve Ahkâmuhu* (Riyâd: Dâru'l-Vaten, 1416), 172-177.

takip edilmeye devam etmektedir. Taklîd konusunda özellikle; müctehîd olmayan her mükellefin kendine bir müctehîd seçmesini vacip görmesi, mükellef yaşına gelen her kişinin bir müctehîdi taklîd etmeksizin işlediği amellerin geçersiz olduğunu söylemesi, mübtedilerin yaşayan bir müctehîdi taklîd etmelerinin vacip olduğunu, mukallîdin ancak a'lem bildiği müctehîdi taklîd edebileceğini savunması gibi söylemleri kendisinden sonraki ulemayı büyük ölçüde etkilemiştir. İctihâd, müctehid ve mukallîd terimlerinin Câferî camiada, toplum hayatında güncel kalmasında Yezdî'nin payının büyük olduğu söylenebilir. Özellikle, *el-'Urve*'nin ilk 72 meselesini oluşturan taklîd konusundaki görüşleri üzerine müstakil eserlerin hâlâ Câferî ulema tarafından kaleme almaya devam etmesi, Câferîler'de bu kitabın taklîd babının önemini anlatmak için yeterli bir gösterge olarak görülebilir. Câferî âlimlerin usûl açısından taklîd konusundaki görüşlerini araştırmak isteyen bir araştırmacının bakması gereken ilk yer bu kitabın *taklîd babı*'dır, denilirse yeridir.

Kaynakça

- 'Allâme el-Hillî, Cemaleddin b Yusuf b. Ali b. Mutahhar. *Muhelefü's-Şî'a fi ahkâmi's-şer'â*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslami, 1413.
- 'Allâme el-Hillî, Cemaleddin b Yusuf b. Ali b. Mutahhar. *Tebşîratü'l-müteallimîn fi ahkâmi'd-dîn*. Beyrut: Müessesetü'l- A'lemi'l-Metbû'ât, 1404/1984.
- Ahûnd Horâsânî, Muhammed Kâzım. *Kifâyetü'l-Usûl*. Kum: Müessesetü Neşri'l-İslâmî, 1412.
- Behşâyîşî, 'Abdurrahîm 'Akîkî. *Fukahâyi namdâr-ı Şî'a*. Kum: Kitabhâne-i Ayetullah Mer'aşî Necefî, ts.
- Cebûrî, Kâmil Selmân. *Seyyid Kâzım Yezdî sîretühü ve edvâu 'alâ merci'yyetihi ve mevâkifihi ve vesâikihi's-siyâsiyyeti*. Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1385.
- Cevâhirî, Hasan. *Devru'l-İctihâd*. Kum: Mecme'u'l-Âlemi lî Ehli'l-Beyt, 1425.
- Emin, 'Amilî Muhsin Abdülkerîm. *A'yânü's-Şî'a*. Beyrut: Dâru't-Te'aruf li'l-Metbû'ât, 1402.
- Emînî, Muhammed Hâdî. *Ricâlü'l-fikr ve'l-edeb fi'n-Necef hilâl elf'am*. Necef: Metbu'atü'l-Edâb, 1384/1963.
- Ergüven, Nizamettin. "Câferî Âlimler Açısından İctihâd Kapısının Açık Olduğu İddiasının Tahlili", *I. Uluslararası Arslantepe Bilimsel Araştırmalar Kongresi*. ed. Elif Özdoğlar - Ramil Aliyev. Ankara: İksad Yayınevi 2021.
- Ergüven, Nizamettin. *Tarihi Gelişimi Çerçevesinde Câferî Usûlünde İctihâd Teorisi*. Malatya: Evin Yayınevi, 2021.
- Fedlî, Abdülhâdî. *et-Taklîd ve'l-ictihâd*. Beyrut: Merkezü'l-Fikr, 1428/2007.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. "İsnâ'aşeriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/142-147. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.
- Hamid Algar. "Merci-i Taklîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/172-173. İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

- Hekîm, Muhsin Tabâtabâî. *Müstemsükü'l-'urveti'l-vuskâ*. Lübnan: Daru İhyâi't-Türâsi'l-'Arâbiyye, ts.
- Hırzüddin, Muhammed. *Maarifü'r-ricâl fî teracimi'l-ulema ve'l-üdeba*. Kum: Mektebeti Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi en-Necefi, 1405.
- Hûî, Ebü'l-Kâsım b Ali Ekber b Haşım Musevi. *el-İctihâd ve't-Taklîd*. Kum: Dâru'l-Hâdî, 1410.
- Hûî, Ebü'l-Kâsım b Ali Ekber b Haşım Mûsevî. *Minhâcü's-sâlihîn*. Kum: y.y, 1410.
- Humeynî, Ruhullah Mûsevî. *el-İctihâd ve't-taklîd*. Kum: Müessesetü Tanzîm ve Neşri Esâr İmâm Humeynî, 1418.
- Humeynî, Mustafa. *Tahrîru'l-'urveti'l-vüskâ*. Kum: Müessesetü Tanzîm ve Neşri Esâr el-İmâm Humeynî, 1418.
- Işlak, Halil. "İmamiyye Şîasın'da Mercî-i Taklîd Seçimi". *Bilimname* 26/2 (2018), 351-373.
- İsfehânî, Muhammed Mehdî el-Mûsevî. *Ahsenü'l-vedi'a fî terâcim-i meşâhîr-i müctehîd'ş-Şî'a evi'l-bâkiyâtü's-sâlihâti fî tetmîm-i revdâti'l-cennât*. Kum: Müessesetü Türâsi'ş-Şî'a, 1437.
- İslamQuest. "İran'ın Dini Medreselerinde Tahsil Sistemi Nasıldır?". www.islamquest.net. Erişim tarihi: 12.12.2022.
- Komisyon. "Nukâti'l-İltikâ evi't-Takrîb fi'l-İctihâd ve't-Taklîd Beyne'l-Mezâhib". *Merkezu'l-Buhûsi ve'd-Dirâsâti li Mecm'a'î't-Takrîb Beyne'l-Mezâhibi'l-İslâmiyye. Risâletü's-Sekaleyn* 30 (1378), 155-165.
- Muhakkık, Mehdi. "Ayetullah". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/244. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Mişkînî, Mirzâ Ali. *Istulâhâtü'l-usûl mu'zami ebhâsihâ*. Kum: Defterü Neşri'l-Hâdî, 1413.
- Muhakkık Dâmâd, Mustafa. "Tahavvûlât-ı İctihâd-ı Şîî der Karn-i Mu'assır; Hovze hâ, Mekteb hâ ve Reveş ha-yı Fıkh-ı Seyyid Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî". *15/59* (1391), 7-45.
- Muhakkık el-Hillî, Ebü'l-Kasım Necmüddîn Ca'fer b Hasen b Ebî Zekeriyâ Yahyâ. *Şerâ'i'u'l-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm*. Beyrut : Dâru'l-Edva, 1983.
- Muhammed, Yahya. *el-İctihâd ve't-taklîd ve'l-ihdiyât ve'n-nazer*. Lübnan: el-İntişârü'l-'Arabî, 2000.
- Mutahharî, Murtazâ. *Mecmûa-i Âsâr*. Tahran: Sadra Yayınları, 1372.
- Necefi, Muhammed Emin. *Ulema-i fî rıdvânillâh*. Yemen: İntişârâti'l-Hüseyn, 1430/2009.
- Nergisî, Rıza Ramazan. "Ayetullah Seyyid Muhammed Kâzım Yezdî ve Meşrûti". *Feslnâme Âmûze* 5 (1383), 282-302.
- Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/111-114. İstanbul: TDV Yayınları 2004.
- Öz, Mustafa. *Başlangıcından Günümüze Şîilik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.
- Sadr, Rıza *el-İctihâd ve't-Taklîd*. Kum: İntişârâtu Defterü Teblîğât, 1415.

- Şehid-i Evvel, Muhammed b. Mekkî 'Amilî. *el-Kavâ'id ve'l-fevâid*. Kum: Kitapfurûşe Müfîd, ts.
- Şenocak, İhsan. *İslam Hukukunda Taklîd*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Şüşrî, Said b. Nâsır b. Abdulaziz. *et-Taklîd ve Ahkâmuhu*. Riyâd: Dâru'l-Vaten, 1416.
- Tahrânî, Ağâ Bozorg. *Tabakâtü a'lâmi's-Şî'a*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1430/2009.
- Tebrîzî, Mirza Ali Müderris. *Reyhânetü'l-edep fî terâcimi'l-ma'rûfîn bi'l-künyeti ve'l-edeb*. Kum: Kitapfurûş Hiyam, 1374.
- Uçar, Kerim. *Şia Âlimleri*. İstanbul: Alulbeyt Yayıncılık, 2012.
- Yezdî, Muhammed Kâzım Tabâtabâî. *el-'Urvetü'l-vuskâ cemâ'atü'l-müderrisîn*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1417.
- Zevâre, Ğulâm Murdâgulî. "Ayettullah Seyyid Muhammed Kâzım Yezdî Fakîh Dâneşver ve Mercî-i Mücâhidperver". *Ayine-i Pezûheş* 23/5-6 (1391), 124-138.

Ek-1⁴⁵: *el-Urvetü'l-Vuskâ*'nın "et-Taklîd" Babının Asıl Metni

التقليد

مسألة 1: يجب على كل مكلف في عباداته ومعاملاته أن يكون مجتهدا، أو مقلدا، أو محتاطا.

مسألة 2: الأقوى جواز العمل بالاحتياط مجتهدا كان أو لا، لكن يجب أن يكون عارفا بكيفية الاحتياط بالاجتهاد أو بالتقليد.

مسألة 3: قد يكون الاحتياط في الفعل كما إذا احتمل كون الفعل واجبا وكان قاطعا بعدم حرمة، وقد يكون في الترك كما إذا احتمل حرمة فعل وكان قاطعا بعدم وجوبه، وقد يكون في الجمع بين أمرين مع التكرار كما إذا لم يعلم أن وظيفته القصر أو التمام.

مسألة 4: الأقوى جواز الاحتياط، ولو كان مستلزما للتكرار، وأمكن الاجتهاد أو التقليد.

مسألة 5: في مسألة جواز الاحتياط يلزم أن يكون مجتهدا أو مقلدا، لأن المسألة خلافية.

مسألة 6: في الضروريات لا حاجة إلى التقليد، كوجوب الصلاة والصوم ونحوهما، وكذا في اليقينيات إذا حصل له اليقين، وفي غيرهما يجب التقليد إن لم يكن مجتهدا إذا لم يمكن الاحتياط، وإن أمكن تخير بينه وبين التقليد.

مسألة 7: عمل العامي بلا تقليد ولا احتياط باطل.

مسألة 8: التقليد: هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد

معين وإن لم يعمل بعد، بل ولو لم يأخذ فتواه فإذا أخذ رسالته والتزم بالعمل بما فيها كفى في تحقق التقليد.

مسألة 9: الأقوى جواز البقاء على تقليد الميت، ولا يجوز تقليد الميت ابتداء.

مسألة 10: إذا عدل عن الميت إلى الحي لا يجوز له العود إلى الميت.

مسألة 11: لا يجوز العدول عن الحي إلى الحي، إلا إذا كان الثاني أعلم

⁴⁵ Bu kısım Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî'nin *Urvetü'l-vuskâ* eserinin ilk konusu olan "Taklîd" babının Arapça aslını içerir. (Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî, *Urvetü'l-vuskâ cemâ'atü'l-müderrişîn*, Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1417, 11-63)

- مسألة 12:** يجب تقليد الأعلام مع الإمكان على الأحوط . ويجب الفحص عنه
- مسألة 13:** إذا كان هناك مجتهدان متساويان في الفضيلة يتخير بينهما إلا إذا كان أحدهما أروع فيختار الأروع
- مسألة 14:** إذا لم يكن للأعلام فتوى في مسألة من المسائل يجوز في تلك المسألة الأخذ من غير الأعلام، وإن أمكن الاحتياط.
- مسألة 15:** إذا قلد مجتهدا كان يجوز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده في هذه المسألة ، بل يجب الرجوع إلى الحي الأعلام في جواز البقاء وعدمه.
- مسألة 16:** عمل الجاهل المقصر الملتفت باطل وإن كان مطابقا للواقع .
وأما الجاهل القاصر أو المقصر الذي كان غافلا. حين العمل وحصل منه قصد القربة، فإن كان مطابقا لفتوى المجتهد الذي قلده بعد ذلك كان صحيحا ، والأحوط مع ذلك مطابقته لفتوى المجتهد الذي كان يجب عليه تقليده حين العمل
- مسألة 17:** المراد من الأعلام من يكون أعرف بالقواعد والمدارك للمسألة، وأكثر اطلاعا لنظائرها ولأخبارها، وأجود فهما للأخبار، والحاصل أن يكون أجود استنباطا ، والمرجع في تعيينه أهل الخبرة والاستنباط.
- مسألة 18:** الأحوط عدم تقليد المفضول، حتى في المسألة التي توافق فتواه فتوى الأفضل.
- مسألة 19:** لا يجوز تقليد غير المجتهد وإن كان من أهل العلم، كما أنه يجب على غير المجتهد التقليد وإن كان من أهل العلم.
- مسألة 20:** يعرف اجتهاد المجتهد بالعلم الوجداني، كما إذا كان المقلد من أهل الخبرة وعلم باجتهاد شخص، وكذا يعرف بشهادة عدلين من أهل الخبرة إذا لم تكن معارضة بشهادة آخرين من أهل الخبرة ينفيان عنه الاجتهاد، وكذا يعرف بالشياع المفيد للعلم. وكذا الأعلمية تعرف بالعلم أو البينة غير المعارضة، أو الشياع المفيد للعلم.
- مسألة 21:** إذا كان مجتهدان لا يمكن تحصيل العلم بأعلمية أحدهما ولا البينة، فإن حصل الظن بأعلمية أحدهما تعين تقليده ، بل لو كان في أحدهما احتمال الأعلمية يقدم، كما إذا علم أنهما إما متساويان أو هذا المعين أعلم، ولا يحتمل أعلمية الآخر، فالأحوط تقديم من يحتمل أعلميته.

مسألة 22: يشترط في المجتهد أمور: البلوغ، والعقل، والإيمان، والعدالة، والرجولية، والحرية على قول، وكونه مجتهدا مطلقا، فلا يجوز تقليد المتجزي، والحياة، فلا يجوز تقليد الميت ابتداء، نعم يجوز البقاء كما مر وأن يكون أعلم، فلا يجوز على الأحوط تقليد المفضل مع التمكن من الأفضل، وأن لا يكون متولدا من الزنا، وأن لا يكون مقبلا على الدنيا وطالبا لها، مكبا عليها، مجدا في تحصيلها ففي الخبر: " من كان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدينه، مخالفا لهواه، مطيعا لأمر مولاه فللعوام أن يقلدوه. "

مسألة 23: العدالة عبارة عن ملكة إتيان الواجبات وترك المحرمات، وتعرف بحسن الظاهر الكاشف عنها علما أو ظنا وتثبت بشهادة العدلين، وبالشياع المفيد للعلم.

مسألة 24: إذا عرض للمجتهد ما يوجب فقده للشرائط يجب على المقلد العدول إلى غيره.

مسألة 25: إذا قلد من لم يكن جامعا، ومضى عليه برهة من الزمان كان كمن لم يقلد أصلا، فحاله حال الجاهل القاصر أو المقصر.

مسألة 26: إذا قلد من يحرم البقاء على تقليد الميت فمات، وقلد من يجوز البقاء، له أن يبقى على تقليد الأول في جميع المسائل إلا مسألة حرمة البقاء.

مسألة 27: يجب على المكلف العلم بأجزاء العبادات وشرائطها وموانعها ومقدماتها، ولو لم يعلمها لكن علم إجمالاً أن عمله واجد لجميع الأجزاء والشرائط وفاقد للموانع صح وإن لم يعلمها تفصيلا.

مسألة 28: يجب تعلم مسائل الشك والسهو بالمقدار الذي هو محل الابتلاء غالبا، نعم لو اطمأن من نفسه أنه لا يبتلى بالشك والسهو صح عمله وإن لم يحصل العلم بأحكامهما.

مسألة 29: كما يجب التقليد في الواجبات والمحرمات يجب في المستحبات والمكروهات والمباحات بل يجب تعلم حكم كل فعل. يصدر منه، سواء كان من العبادات أو المعاملات أو العاديات.

مسألة 30: إذا علم أن الفعل الفلاني ليس حراما، ولم يعلم أنه واجب أو مباح أو مستحب أو مكروه، يجوز له أن يأتي به، لاحتمال كونه مطلوبا وبرجاء الثواب، وإذا علم أنه ليس بواجب، ولم يعلم أنه حرام أو مكروه أو مباح، له أن يتركه لاحتمال

كونه مبعوضاً.

مسألة 31: إذا تبدل رأي المجتهد لا يجوز للمقلد البقاء على رأيه الأول.

مسألة 32: إذا عدل المجتهد عن الفتوى إلى التوقف والتردد يجب على المقلد الاحتياط، أو العدول إلى الأعم بعد ذلك المجتهد.

مسألة 33: إذا كان هناك مجتهدان متساويان في العلم كان للمقلد تقليد أيهما شاء ، ويجوز التبعض في المسائل ، وإذا كان أحدهما أرجح من الآخر في العدالة أو الورع أو نحو ذلك فالأولى بل الأحوط اختياره.

مسألة 34: إذا قلد من يقول: بجرمة العدول حتى إلى الأعم، ثم وجد أعلم من ذلك المجتهد فالأحوط العدول إلى ذلك الأعم وإن قال الأول بعدم جواز.

مسألة 35: إذا قلد شخصاً بتخيل أنه زيد، فبان عمروا، فإن كانا متساويين في الفضيلة ولم يكن على وجه التقليد صح، وإلا فمشكل.

مسألة 36: فتوى المجتهد تعلم بأحد أمور:

الأول: أن يسمع منه شفاهاً.

الثاني: أن يخبر بها عدلان.

الثالث: إخبار عدل واحد، بل يكفي إخبار شخص موثق يوجب قوله الاطمئنان وإن لم يكن عادلاً.

الرابع: الوجدان في رسالته، ولا بد أن تكون مأمونة من الغلط.

مسألة 37: إذا قلد من ليس له أهلية الفتوى، ثم التقت وجب عليه العدول، وحال

الأعمال السابقة حال عمل الجاهل غير المقلد. وكذا إذا قلد غير الأعم وجب على الأحوط العدول إلى الأعم. وإذا قلد الأعم، ثم صار بعد ذلك غيره أعلم، وجب العدول إلى الثاني على الأحوط .

مسألة 38: إن كان الأعم منحصراً في شخصين ، ولم يمكن التعيين ، فإن أمكن الاحتياط بين القولين فهو الأحوط، وإلا كان مخيراً بينهما.

مسألة 39: إذا شك في موت المجتهد، أو في تبدل رأيه، أو عروض ما يوجب عدم جواز تقليده، يجوز له البقاء إلى أن يتبين الحال.

مسألة 40: إذا علم أنه كان في عباداته بلا تقليد مدة من الزمان، ولم يعلم مقداره، فإن علم بكيفيتها وموافقها للواقع أو لفتوى المجتهد الذي يكون مكلفاً بالرجوع إليه فهو ، وإلا فيقضي المقدار الذي يعلم معه بالبراءة على الأحوط، وإن كان لا

يبعد جواز الاكتفاء بالقدر المتيقن.

مسألة 41: إذا علم أن أعماله السابقة كانت مع التقليد، لكن لا يعلم أنها كانت عن تقليد صحيح أم لا، بنى على الصحة

مسألة 42: إذا قلد مجتهدا، ثم شك في أنه جامع للشرائط أم لا، وجب عليه الفحص

مسألة 43: من ليس أهلا للفتوى يحرم عليه الإفتاء. وكذا من ليس أهلا للقضاء يحرم عليه القضاء بين الناس، وحكمه ليس بنافذ، ولا يجوز الترافع إليه ولا الشهادة عنده، والمال الذي يؤخذ بحكمه حرام وإن كان الآخذ محقا، إلا إذا انحصر استنقاذ حقه بالترافع عنده.

مسألة 44: يجب في المفتي والقاضي العدالة، وتثبت العدالة بشهادة عدلين وبالمعايشة المفيدة للعلم بالملكة، أو الاطمئنان بها، وبالشياح المفيد للعلم.

مسألة 45: إذا مضت مدة من بلوغه، وشك بعد ذلك في أن أعماله كانت عن تقليد صحيح أم لا، يجوز له البناء على الصحة في أعماله السابقة، وفي اللاحقة يجب عليه التصحيح فعلا.

مسألة 46: يجب على العامي أن يقلد الأعم في مسألة وجوب تقليد الأعم أو عدم وجوبه، ولا يجوز أن يقلد غير الأعم إذا أفتى بعدم وجوب تقليد الأعم، بل لو أفتى الأعم بعدم وجوب تقليد الأعم يشكل جواز الاعتماد عليه، فالقدر المتيقن للعامي تقليد الأعم في الفرعيات.

مسألة 47: إذا كان مجتهدان أحدهما أعلم في أحكام العبادات، والآخر أعلم في المعاملات، فالأحوط تبعيض التقليد وكذا إذا كان أحدهما أعلم في بعض العبادات مثلا، والآخر في البعض الآخر.

مسألة 48: إذا نقل شخص فتوى المجتهد خطأ يجب عليه إعلام من تعلم منه، وكذا إذا أخطأ المجتهد في بيان فتواه يجب عليه الإعلام.

مسألة 49: إذا اتفق في أثناء الصلاة مسألة لا يعلم حكمها يجوز له أن يبني على أحد الطرفين بقصد أن يسأل عن الحكم بعد الصلاة، وأنه إذا كان ما أتى به على خلاف الواقع يعيد صلاته، فلو فعل ذلك وكان ما فعله مطابقا للواقع لا يجب عليه الإعادة.

مسألة 50: يجب على العامي في زمان الفحص عن المجتهد أو عن الأعم أن يحتاط في أعماله.

مسألة 51: المأذون والوكيل عن المجتهد في التصرف في الأوقات أو في أموال القصر ينعزل بموت المجتهد، بخلاف المنصوب من قبله، كما إذا نصبه متوليا للوقف، أو قيما على القصر فإنه لا تبطل توليته وقيمومته على الأظهر.

مسألة 52: إذا بقي على تقليد الميت من دون أن يقلد الحي في هذه المسألة كان كمن عمل من غير تقليد.

مسألة 53: إذا قلد من يكتفي بالمرّة مثلا في التسبيحات الأربع، واكتفى بها، أو قلد من يكتفي في التيمم بضربة واحدة، ثم مات ذلك المجتهد فقلد من يقول بوجوب التعدد، لا يجب عليه إعادة الأعمال السابقة. وكذا لو أوقع عقدا أو إيقاعا بتقليد مجتهد يحكم بالصحة ثم مات وقلد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصحة. نعم فيما سيأتي يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثاني. وأما إذا قلد من يقول بطهارة شيء كالغسالة ثم مات وقلد من يقول بنجاسته، فالصلوات والأعمال السابقة محكومة بالصحة، وإن كانت مع استعمال ذلك الشيء، وأما نفس ذلك الشيء إذا كان باقيا فلا يحكم بعد ذلك بطهارته.

وكذا في الحلية والحرمة، فإذا أفتى المجتهد الأول بجواز الذبح بغير الحديد مثلا، فذبح حيوانا كذلك، فمات المجتهد وقلد من يقول بحرمة، فإن باعه أو أكله حكم بصحة البيع وإباحة الأكل، وأما إذا كان الحيوان المذبح موجودا فلا يجوز بيعه ولا أكله وهكذا.

مسألة 54: الوكيل في عمل عن الغير كإجراء عقد أو إيقاع أو إعطاء خمس أو زكاة أو كفارة أو نحو ذلك يجب أن يعمل بمقتضى تقليد الموكل لا تقليد نفسه إذا كانا مختلفين، وكذلك الوصي في مثل ما لو كان وصيا في استئجار الصلاة عنه يجب أن يكون على وفق فتوى مجتهد الميت.

مسألة 55: إذا كان البائع مقلدا لمن يقول بصحة المعاطاة مثلا أو العقد بالفارسي، والمشتري مقلدا لمن يقول بالبطلان، لا يصح البيع بالنسبة إلى البائع أيضا، لأنه منقوم بطرفين، فاللزم أن يكون صحيحا من الطرفين. وكذا في كل عقد كان مذهب أحد الطرفين بطلانه، ومذهب الآخر صحته.

مسألة 56: في المرافعات اختيار تعيين الحاكم بيد المدعي، إلا إذا كان مختار

المدعى عليه أعلم، بل مع وجود الأعلّم وإمكان الترافع إليه الأحوط الرجوع إليه مطلقاً.

مسألة 57: حكم الحاكم الجامع للشرائط لا يجوز نقضه ولو لمجتهد آخر إلا إذا تبين خطأه

مسألة 58: إذا نقل ناقل فتوى المجتهد لغيره، ثم تبدل رأي المجتهد في تلك المسألة لا يجب على الناقل إعلام من سمع منه الفتوى الأولى، وإن كان أحوط، بخلاف ما إذا تبين له خطأه في النقل فإنه يجب عليه الإعلام

مسألة 59: إذا تعارض الناقلان في نقل الفتوى تساقطا، وكذا البيئتا. وإذا تعارض النقل مع السماع من المجتهد شفاها قدم

السماع وكذا إذا تعارض ما في الرسالة مع السماع. وفي تعارض النقل مع ما في الرسالة قدم ما في الرسالة مع الأمن من الغلط.

مسألة 60: إذا عرضت المسألة لا يعلم حكمها، ولم يكن الأعلّم حاضرا، فإن أمكن تأخير الواقعة إلى السؤال وجب ذلك، وإلا فإن أمكن الاحتياط تعين وإن لم يمكن يجوز الرجوع إلى مجتهد آخر الأعلّم فالأعلّم، وإن لم يكن هناك مجتهد آخر ولا رسالته يجوز العمل بقول المشهور بين العلماء إذا كان هناك من يقدر على تعيين قول المشهور، وإذا عمل بقول المشهور ثم تبين له بعد ذلك مخالفته لفتوى مجتده فعليّه الإعادة أو القضاء، وإذا لم يقدر على تعيين قول المشهور يرجع إلى أوثق الأموات، وإن لم يمكن ذلك أيضا يعمل بظنه، وإن لم يكن له ظن بأحد الطرفين يبني على أحدهما، وعلى التقادير بعد الاطلاع على فتوى المجتهد إن كان عمله مخالفا لفتواه فعليّه الإعادة أو القضاء.

مسألة 61: إذا قلد مجتهدا ثم مات، فقلد غيره ثم مات، فقلد من يقول بوجوب البقاء على تقليد الميت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد المجتهد الأول، أو الثاني؟ الأظهر الثاني، والأحوط مراعاة الاحتياط.

مسألة 62: يكفي في تحقق التقليد أخذ الرسالة والالتزام بالعمل بما فيها. وإن لم يعلم ما فيها ولم يعمل، فلو مات مجتده يجوز له البقاء وإن كان الأحوط - مع عدم العلم بل مع عدم العمل ولو كان بعد العلم - عدم البقاء والعدول إلى الحي، بل الأحوط استحبابا - على وجه - عدم البقاء مطلقا، ولو كان بعد العلم والعمل.

مسألة 63: في احتياطات الأعمى إذا لم يكن له فتوى يتخير المقلد بين العمل بها وبين الرجوع إلى غيره الأعمى فالأعمى.

مسألة 64: الاحتياط المذكور في الرسالة إما استحبابي وهو ما إذا كان مسبوقاً أو ملحوقاً بالفتوى، وإما وجوبي وهو ما لم يكن معه فتوى، ويسمى بالاحتياط المطلق، وفيه يتخير المقلد بين العمل به والرجوع إلى مجتهد آخر. وأما القسم الأول فلا يجب العمل به، ولا يجوز الرجوع إلى الغير، بل يتخير بين العمل بمقتضى الفتوى وبين العمل به.

مسألة 65: في صورة تساوي المجتهدين يتخير بين تقليد أيهما شاء، كما يجوز له التبويض حتى في أحكام العمل الواحد، حتى أنه لو كان مثلاً فتوى أحدهما وجوب جلسة الاستراحة واستحباب التثليث في التسبيحات الأربع، وفتوى الآخر بالعكس، يجوز أن يقلد الأول في استحباب التثليث، والثاني في استحباب الجلسة.

مسألة 66: لا يخفى أن تشخيص موارد الاحتياط عسر على العامي إذ لا بد فيه من الاطلاع التام، ومع ذلك قد يتعارض الاحتياطان فلا بد من الترجيح، وقد لا يلتفت إلى إشكال المسألة حتى يحتاط، وقد يكون الاحتياط في ترك الاحتياط، مثلاً: الأحوط ترك الوضوء بالماء المستعمل في رفع الحدث الأكبر لكن إذا فرض انحصار الماء فيه الأحوط التوضؤ به، بل يجب ذلك، بناء على كون احتياط الترك استحبابياً، والأحوط الجمع بين التوضؤ به والتيمم، وأيضاً الأحوط التثليث في التسبيحات الأربع، لكن إذا كان في ضيق الوقت، ويلزم من التثليث وقوع بعض الصلاة خارج الوقت فالأحوط ترك هذا الاحتياط، أو يلزم تركه، كذا التيمم بالجص خلاف الاحتياط، لكن إذا لم يكن معه إلا هذا فالأحوط التيمم به، وإن كان عنده الطين مثلاً فالأحوط الجمع، وهكذا.

مسألة 67: محل التقليد ومورده هو الأحكام الفرعية العملية، فلا يجري في أصول الدين، وفي مسائل أصول الفقه، ولا في مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما، ولا في الموضوعات المستنبطة العرفية أو اللغوية ولا في الموضوعات الصرفية، فلو شك المقلد في مايع أنه خمر أو خل مثلاً، وقال المجتهد: إنه خمر، لا يجوز له تقليده، نعم من حيث أنه مخبر عادل يقبل قوله، كما في إخبار العامي العادل، وهكذا، وأما الموضوعات المستنبطة الشرعية كالصلاة والصوم ونحوهما فيجري التقليد فيها كالأحكام العملية.

مسألة 68: لا يعتبر الأعلمية في ما أمره راجع إلى المجتهد، إلا في التقليد، وأما الولاية على الأيتام والمجانين والأوقاف التي لا متولي لها، والوصايا التي لا وصي لها، ونحو ذلك، فلا يعتبر فيها الأعلمية. نعم الأحوط في القاضي أن يكون أعلم من في ذلك البلد، أو في غيره مما لا حرج في الترافع إليه.

مسألة 69: إذا تبدل رأي المجتهد هل يجب عليه إعلام المقلدين أم لا؟ فيه تفصيل: فإن كانت الفتوى السابقة موافقة للاحتياط فالظاهر عدم الوجوب، وإن كانت مخالفة فالأحوط الإعلام، بل لا يخلو عن قوة.

مسألة 70: لا يجوز للمقلد إجراء أصالة البراءة، أو الطهارة، أو الاستصحاب في الشبهات الحكمية، وأما في الشبهات الموضوعية فيجوز بعد أن قلد مجتهد في حجبتها، مثلا إذا شك في أن عرق الجنب من الحرام نجس أم لا، ليس له إجراء أصل الطهارة، لكن في أن هذا الماء أو غيره لاقتة النجاسة أم لا، يجوز له إجراؤها بعد أن قلد المجتهد في جواز الإجراء.

مسألة 71: المجتهد غير العادل أو مجهول الحال لا يجوز تقليده، وإن كان موثوقا به في فتواه، ولكن فتاواه معتبرة لعمل نفسه. وكذا لا ينفذ حكمه ولا تصرفاته في الأمور العامة، ولا ولاية له في الأوقاف والوصايا وأموال القصر والغيب.

مسألة 72: الظن بكون فتوى المجتهد كذا لا يكفي في جواز العمل، إلا إذا كان حاصلًا من ظاهر لفظه شفاها، أو لفظ الناقل، أو من ألفاظه في رسالته، والحاصل أن الظن ليس حجة، إلا إذا كان حاصلًا من ظواهر الألفاظ منه، أو من الناقل.

Ek-2⁴⁶: *el-Urvetü'l-Vuskâ* "et-Taklîd" Babının Çevirisi

Taklîd

1. Mesele: Her mükellefin ibadetinde ve muamelatında ya müctehîd ya mukallîd ya da muhtâd olması vaciptir.

2. Mesele: Kişi müctehîd veya mukallîd de olsa ihtiyatla amel etmesi akva olandır. Ancak, ihtiyatın keyfiyetini ictihâd veya taklîdle bilmesi gerekir.

⁴⁶ Bu kısım Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî'nin *el-'Urvetü'l-vuskâ* eserinin ilk konusu olan "Taklîd" babının tercümesini içerir. (Muhammed Kâzım Tabâtabâî Yezdî, *el-'Urvetü'l-vuskâ cemâ'atü'l-müderrişin*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1417, 11-63)

3. Mesele: Bir fiilin vacip olması ihtimal ise ve haramlığı da kati değilse, yapılması ihtiyattır. Haramlığı ihtimalli olup vacip olması kati değilse terk edilmesi ihtiyattır. Tekrarıyla birlikte iki emrin cemedilmesinde ihtiyat gerekir. Bir kişinin vazifesinin, namazını kısaltarak mı yoksa tamamını mı kılması gerektiği konusunda olduğu gibi.

4. Mesele: Tekrar yapılması gereken fiillerde ictihâd ve taklîd imkânı olduğu hallerde, ihtiyat etmek akva olandır.

5. Mesele: İhtiyatın caiz olduğu meselelerde mükellefin müctehîd ve mukallîd olması gerekir. Çünkü ihtiyata konu olan mesele genelde ihtilafı olur.

6. Mesele: Zaruriyatı dinîye ile ilgili meselelerde taklîde ihtiyaç yoktur. Namazın ve orucun farziyeti gibi. Kişide yakînin hâsıl olduğu konularda da taklîde ihtiyaç yoktur. Bunların dışında ibadet ve muamelatla alakalı kişi müctehîd değilse ve ihtiyata da imkân yoksa ve ihtiyatla taklîd arasında tahyîr (seçme) imkânı varsa taklîd vaciptir.

7. Mesele: Avamın taklîde ve ihtiyata başvurmadan yaptığı amel batıldır.

8. Mesele: Taklîd, belli bir müctehîdin sözüyle amel edip ondan sonra başkalarının sözüyle o konuda amel etmemesidir. Eğer onun fetvasına sözlü ulaşmayı risalesine sadece ulaşırsa, risalesiyle amel etmesi taklîd için yeterlidir.

9. Mesele: Akva olan, ölen müctehîdi taklîd etmektir. İbtidaen bir kişinin (buluğa yeni erip kendisine bir müctehîd seçme zorunluluğu olan kişinin) ölmüş müctehîdi taklîd etmesi caiz değildir.

10. Mesele: Mükellef taklîd ettiği ölü müctehîdi bırakıp yaşayan müctehîdi taklîd etmeye başlarsa tekrar ölü müctehîdi taklîde dönmesi caiz değildir.

11. Mesele: Yaşayan müctehîdi taklîttan ayrılıp onun seviyesinde olan başka yaşayan bir müctehîdi taklîde dönmek caiz değildir. Ancak ikincisi a'lem olursa caizdir.

12. Mesele: İhtiyata uygun olan -imkân dâhilinde ise- a'lem olanı taklîd etmektir. A'lem olanı arayıp bulmak vaciptir.

13. Mesele: Fazilette iki müctehîd aynı olursa kişi muhayyerdir. Biri diğerine göre daha evra' (varalı) ise o tercih edilir.

14. Mesele: Herhangi bir meselede a'lem olanın görüşü yoksa a'lem olmayanın görüşüyle amel etmek ihtiyata daha uygundur.

15. Mesele: Taklîd edilen müctehîd, ölü bir müctehîdi taklîd için izin vermişse, bu müctehîdin ölümü halinde, ölü müctehîdi taklîd etmek veya etmemek konusunda mukallîdin yaşayan ve a'lem bir müctehîdin görüşüne başvurması gerekir.

16. Mesele: Mukallîd mukassir cahilin (müctehîdin fetvasına ulaşma imkânı olduğu halde, kasıtlı olarak onu elde etmeden amel işleyen/mazeretsiz) ameli vakaya/fetvaya uygun olsa da batıldır. Amma kâsir cahil (müctehîdin fetvasına ulaşma imkânı olmayan, mazeret sahibi) ve gaflet içinde olan mukassir cahil ameli kurbet kastıyla işlemişse ve aynı zamanda taklîd ettiği müctehîdin fetvasına uygunsa ameli sahihtir. Bununla birlikte amel esnasında taklîd etmesi gereken müctehîdin fetvasına amelinin uyumlu olması ihtiyata daha uygundur.

17. Mesele: A'lem'den kasıt, söz konu meselede fikhî/usûlî kaide ve kuralları daha iyi tanıyan, görüş ve ahbara daha muttali olan, ahbarı daha iyi anlayan, istinbat yeteneği kuvvetli, ehl-i hibre ve ehl-i istinbat tarafından tercih edilen âlimlerdir.

18. Mesele: Efdal olanın fetvasına muvafık olmadıkça mefdûl olanın taklîd edilmemesi ihtiyata uygun olmalıdır.

19. Mesele: Ehl-i ilim bile olsa müctehîd dışında başkasını taklîd caiz değildir. Çünkü ehl-i ilim dâhil müctehîd dışındakilerin bir müctehîdi taklîd etmesi vaciptir.

20. Mesele: Müctehîd bir kimsenin ictihâd ehli olduğu vicdani bilgi ile bilinir: Mukallîd olsa da ictihad uzmanı/ehl-i hibre ve müctehîdin ictihad ehli olduğunu biliyor olması gibi veya ictihad uzmanı/ehl-i hibre olduğu - iki adil tarafından reddedilmemiş - ictihad uzmanı iki adilin yapacağı şahitlikle, ilme kaynaklık yapacak kadar müctehîdin ictihad ehli olduğu şöhret bulmakla da müctehîdin ictihad ehli olduğu bilinir.

21. Mesele: İki müctehîdden hangisinin daha a'lem olduğu konusunda bir bilgi veya açıklama/beyyine yoksa, birisi hakkında a'lem olduğu konusunda zan/ihtimal ağır basıyorsa o taklîd edilir. Birisi hakkında a'lem olduğu ihtimal varsa o öne geçer. Aynı şekilde iki musavî a'lem arasında biri hakkında a'lem olduğu konusunda ihtimal varsa, ihtiyata uygun olan muhtemel a'lemi taklîd etmektir.

22. Mesele: Emir sahibi müctehîdde bulunması gereken sıfatlar; buluş, akıl, iman (imamiyyeden olması), adalet, reculiyet, bir kavle göre hürriyet, mutlak müctehîd olması- mütecezzi müctehîdi taklîd caiz değil -, hayatta olması, ibtidâen ölü müctehîdi taklîd caiz değil, daha önce de geçtiği üzere ölü müctehîdi taklîde devam etmek, ancak onun a'lem olması halinde caizdir, ihtiyaten imkân dâhilinde taklîdi mümkün fâdil (daha takvalı ve âlim) varken mefdûlu (diğerine göre daha az takvalı ve âlim) taklîd caiz değildir, nesebi sahih olmalı, dünyaya dalmayan, onu talep etmeyen, bütün zamanını ona vermeyen, onu elde etmek için çaba içinde olmayan. Haberde geçtiği üzere, "Fukahadan nefsinin koruyan, dinini koruyan, hevasına

muhalafet eden, Mevlasının emrine muti olanın avam tarafından taklîd edilmesi gerekir.”

23. Mesele: Adalet, vacipleri yerine getirme ve haramları terk etme melekesinden ibarettir. Adil kişi güzel yaşantısıyla bu melekeye sahip olduğu ilmen veya zannen bilinir, tanınır. Adalet sıfatı ya iki adil kişinin şهادeti ya da ilmi olarak şöret bulmasıyla tespit edilir.

24. Mesele: Taklîd ettiği müctehîdin şartları ihlal ettiği bilirse, mukallîd onu bırakıp başkasını taklîd etmelidir.

25. Mesele: Tüm şartları kendinde taşımayan bir âlimi uzun süre taklîd eden bir kişi, aslında taklîd etmemiştir. Onun durumu cahil, kâsır ve mukassır gibidir.

26. Mesele: Meyyit olan müctehîdi taklîdi caiz görmeyen bir müctehîdi taklîd ederken bu müctehîdin ölmesi halinde, yeni taklîd ettiği müctehîd ise meyyiti taklîd üzere kalmayı caiz görüyorsa, eski müctehîdi taklîde devam eder, sadece ölü müctehîdi taklîd edebilme konusunda uymaz.

27. Mesele: Mükellefe düşen, ibadetin bütün kısımlarını, şartlarını, manilerini ve mukaddimelerini bilmesidir. İcmali olarak bilirse onun ameli eğer bütün kısımları ve şartları içeriyor ve mavanilerden uzaksa tafsili olarak bilirse de ameli sahihtir.

28. Mesele: Mükellef olanın kişinin ekseriyetle şüphe ettiği ve unutulacağı konular bağlamındaki yapılması gereken hükümleri öğrenmesi vaciptir. Ama unutma ve şüphe vaki olmayacağı noktasında mutmainse, şüphe ve unutma hakkındaki ahkâmı bilmesi gerekmez.

29. Mesele: Aynı şekilde vacipler, haramlar konusunda, müstahaplar, mekruhlar ve mubahlar konusunda taklîd vaciptir. İster ibadet ve muamelat konularında ister sıradan konularda olsun her fiilin hükmünün bilinmesi vaciptir.

30. Mesele: Mükellef falan fiilin haram olmadığını bilir, ama vacip mi, mubah mı, müstahap mı yoksa mekruh mu olduğunu bilmezse (Şârî tarafından) istenilen bir fiil olması ihtimaline binaen sevap kastıyla o ameli yapması caizdir. Eğer onun vacip olmadığını bilir ama haram mı, mekruh mu veya mubah mı olduğu konusunda bilgisi yoksa istenilmeyen bir fiil olması ihtimaline binaen yapılmaması (ihtiyaten) daha iyidir.

31. Mesele: Taklîd ettiği müctehîdin görüşünün değişmesi halinde, mukallîdin taklîd ettiği müctehîdin eski görüşü üzerine kalması caiz değildir.

32. Mesele: Müctehîd önceki fetvasından tevekkuf ve tereddüde dönerse, mukallîdin üzerine düşen ya ihtiyat etmesi ya da bu müctehîdden sonra a'lem olan bir müctehîde dönmesidir, bunu yapması vaciptir.

33. Mesele: İki müctehîd ilimde müsavî olursa, mukallidin onlar arasından dilediğini taklîd etmesi caizdir. Meselelerde teb'iz (bazı konularda birisini, bazılarında diğerini taklîd etmesi) caizdir. Biri diğerine göre adalet, vera' veya benzer konularda daha ileri ise ihtiyata uygun olan onu taklîd etmesidir.

34. Mesele: A'leme ulaşana kadar, a'leme dönmeyi haram bilen müctehîdi taklîd ederken, taklîd ettiği müctehîdden daha a'lem bir müctehîdi bulursa yeni müctehîde dönmeye ihtiyata uygun olandır. İlk taklîd ettiği müctehîd bunu caiz görmese bile.

35. Mesele: Mukallîd bir şahsı taklîd eder onun Zeyd olduğunu hayal eder ama daha sonra Amr'ı taklîd ettiğini anlarsa, eğer ikisi fazilette müsavi olur herhangi biri için bir takyid yoksa taklîdi caizdir. Eğer değilse bu konuda sıkıntı/müşkil vardır.

36. Mesele: Müctehîdin fetvası şu yollardan biriyle bilinebilir:

- (1) Ondan direk dinlemekle
- (2) İki adil kişinin haber vermesiyle
- (3) Biri adil kişi, diğeri adil olmasa bile muvassak olup sözü tatmin derecesinde ise

(4) Yazdığı risaleye ulaşmakla, risalenin hatadan emin olması gerekir.

37. Mesele: Taklîd ettiği kişinin fetva verme ehliyetinin olmadığını anlarsa, onu bırakıp başka birini taklîd etmesi gerekir. Onun daha önceki ameli cehaletinden taklîd etmeyen kişinin ameli gibidir. Aynı şekilde a'lem olmayan kişiyi taklîd eden kişiye de, onu bırakıp a'lemi taklîde dönmeye başlaması ihtiyatın gereğidir. A'lem olanı taklîd eder, ama ondan sonra başkasının a'lem olduğunu anlarsa ona dönmeye vaciptir.

38. Mesele: Eğer a'lem olanlar sadece iki kişi ise, hangisinin daha a'lem olduğu konusunda bir tayin söz konusu değilse, söylenen iki fetva arasında ihtiyat imkânı varsa ihtiyata uygun olanı tercih etmek gerekir. Ama değilse kişi ikisi arasında muhayyerdir.

39. Mesele: Eğer müctehîdin öldüğü, görüşünün değiştiği, ya da taklîd edilme şartını yitirdiği konusunda şüphe olursa kendisi için belli olan hal üzere kalması caizdir.

40. Mesele: Mukallîd eğer süresini bilmediği kadar ibadetini uzun zaman taklîdsiz yaptığını öğrenirse, eğer nasıl yaptığını hatırlıyorsa, vakaya veya taklîd edeceği âlimin görüşüne uygunsa sıkıntı yoktur. Ama uygun değilse ihtiyata karşılık

beraatı tercih ettiğini bildiği meselelerde kaza gerekir. Eğer bu konuda ne kadar olduğunu bilmiyorsa yakîn miktarınca kaza etmeyle yetinir.

41. Mesele: Eğer önceki amellerinin bir müctehîdi taklîd ederek yaptığını bilir ama bu taklîdinin sahih olup ya da olmadığını bilmezse, sahih olduğunu karar kılar.

42. Mesele: Mukallîd bir müctehîdi taklîd eder, ama onun tüm şartları taşıyan bir müctehîd olup olmadığı konusunda şüphede ise, ona düşen bunu araştırmaktır.

43. Mesele: Fetva ehli olmayanın fetva vermesi haramdır. Aynı şekilde kaza ehliyetine sahip olmayanın bir davada insanlar arasında kadılık etmesi/hüküm vermesi haramdır. Onun verdiği hüküm geçersizdir. Meselelerin ona götürülmesi ve onun yanında şahitlik edilmesi caiz değildir. Aynı şekilde onun hükmüyle alınan mal haramdır velev ki alan kişi haklı olsa bile. Ancak sadece kendi hakkını almak için davanın ona götürülmesi durumu hariç.

44. Mesele: Müftî ve kâdının adil olması vaciptir. Adil sıfatları iki adil şahitle sabit olur. Veya kendisinde adalet melekesinin var olduğu bilgisine veya itminanına kaynaklık yapacak muaşeretle (kendisiyle insani ilişkilerinin güçlü olması) veya bilgiye kaynaklık yapacak derecede şöhretle bilinir.

45. Mesele: Mukallîd, buluğa erişmesi itibariyle yaptığı amellerin sahih mi değil mi diye şüphe ederse, önceki amellerinin sahihliğine hükmeder. Gelecekle alakalı ise yapacağı amelleri sorup fiilen tashih etmesi gerekir.

46. Mesele: Avam için bir meselede a'lem olan birini taklîd vaciptir. A'lem olanı taklîdi vacip gören veya görmeyen bir müctehîdi taklîd ediyorsa da bu durumda, a'lem dışında başkasını taklîd caiz değil; velev ki a'lem müctehîd a'lem müctehîdi taklîdi vacip görmüyorsa dahi, bu konuda ona uymada şüphe vardır. Kesin olan avamın fer'î ameli konularda a'lem olanı taklîd etmesidir.

47. Mesele: İki müctehîdden biri ibadetlerde diğeri muamelatta a'lem ise bu durumda ihtiyata uygun ola teb'izdir. Aynı şekilde biri ibadetin bir konusunda diğeri başka konusunda a'lem ise yine teb'iz gerekir.

48. Mesele: Biri, müctehîdin fetvasını yanlış aktarmışsa, onun doğrusunu bildirmesi vaciptir. Aynı şekilde müctehîd kendi fetvasını yanlış aktarmışsa onun da bunu düzeltmesi vaciptir.

49. Mesele: Namaz esnasında bir meselenin hükmünü bilmediğinde, namazdan sonra onun hükmünü sorma niyetiyle o anda bir tarafı tercih edip amel ederse, kıldığı namaz vakaya uygun değilse iadesi gerekir. Vakaya uygunsa iade gerekmez.

50. Mesele: Avamın müctehîdi ve a'lemi araştırırken amellerini ihtiyata uygun yapması vaciptir.

51. Mesele: Bir müctehîd tarafından vakıf ve emval-i kassir (rüşte ermeyenin malı) üzerine tasarruf etmekle izinli ve vekil kılınmış kişinin, müctehîdin ölümü üzerine bu görevlendirmeleri düşer. Ancak yeni ölen müctehîdden önce yetkili kılınmışsa devam eder. Aynı şekilde vakfa mütevellî kılınmış veya kassır üzerine kayyum olarak atanan kişinin de mütevelliliği ve kayyumluğu düşmez.

52. Mesele: Yukarıdaki meselede ölü müctehîdi taklîd üzere devam edip yaşayan müctehîdi taklîd etmezse, sanki taklîdiz amel etmiş gibidir.

53. Mesele: Mukallîdin taklîd ettiği müctehîd herhangi bir amelin bir kere yapılmasını yeterli görüyorsa, örneğin (namazda kıraatin sünnet olduğu son iki rekatin kıraatinde) tesbihat-ı erbaayı (sübhânellah, elhemdülillah, Allahu ekber, lâ ilâhe illellah) bir kere söylemeyi veya teyemmümde bir darbı yeterli görüyorsa; bu müctehîdin ölmesi halinde, yeni taklîd ettiği müctehîd tesbihatta ve teyemmümde tekrarı vacip görüyorsa önceki amellerin iadesi gerekmez. Aynı şekilde bir akit veya ika' (tek taraflı tasarruflar) yapmışsa önce taklîd ettiği müctehîdin görüşünde sıhhatli kabul edilmişse ve taklîd ettiği müctehîd ölmüşse, yeni taklîd ettiği müctehîd batıl kabul ederse yine de yaptıkları sahih kabul edilir. Önceki müctehîdin ölümüyle birlikte artık yeni müctehîdin fetvasıyla amel etmesi gerekir. Ama yeni taklîd ettiği kişi necis bir şeyin bir kere yıkama ile temizleneceğine kanaat getirir ve sonra ölürse, yeni taklid ettiği bunu necis görürse, namazı ve önceki amellerinin sıhhatine hükmedilir. Daha önce gerçekleşmiş bitmiş şeylerde bu böyledir. Ama aynı durumlar hala devam ediyorsa temizliğine hükmedilmez. Aynı şekilde hüliyy (süs eyyası) ve hürmeti meselesinde olduğu gibi. Bir müctehîd bıçaksız hayvanın kesilmesini caiz görür hayvan onun ictihâdı üzere kesilir ama bu fetvayı veren müctehîd ölürse; yeni taklîd ettiği bunu haram görürse, önceden satılmış veya yenilmişse yapılan satış ve yenilmesi sıhhatli kabul edilir. Ama kesilecek hayvan mevcutsa onun satımı ve yenilmesi caiz olmaz.

54. Mesele: Başkasının bir işine vekil kılınan kişi, akit, ikâ', humusun verilmesi, zekât, kefâret veya buna benzer işlemlerde eğer müvekkilin taklîd ettiği ile kendi taklîd ettiği bir konuda ihtilaf ediyorsa müvekkilin müctehîdine göre amel etmesi gerekir. Vasi de bu örneklerde geçtiği üzere ölünün namaz kazasının başkası tarafından ücretle kılınmasına cevaz vermişse bu konuda ölü müctehîd taklîd edilir.

55. Mesele: Satıcı mu'âtâtı (sözsüz satış) veya Farsçayla akdi gerçekleştirmeyi caiz gören birini taklîd eder ama müşterinin taklîd ettiği ise bunları batıl görüyorsa, bu

satış satıcı açısından da caiz olmaz. Çünkü ikisi tarafından da bu akit mütekavimdir. İkisi tarafından da sahih olması gerekir. Aynı şekilde tüm akitlerde de birinin mezhebi sahih görür diğerinin batıl görürse bu caiz olmaz.

56. Mesele: Bir sorunun halli için hâkimin tayin edilmesi iddia sahibine (davacıya) aittir. Eğer aleyhine iddia edilen (davalı) kişinin seçtiği hâkim a'lemse ve sorunun ona götürülmesi mümkünse, sorunun ona götürülmesi ihtiyati vacib gereğidir.

57. Mesele: Şartlara haiz genel hâkimin verdiği hüküm nakz olunmaz. Bu başka müctehîd tarafından da olsa farketmez. Ama hatalı olduğu beyanla ispatlanırsa bu başka.

58. Mesele: Başkasına bir müctehîdin fetvasını naklettikten sonra, bu fetvasının değişmesi halinde birincisi ihtiyata uygunsa müctehîdin ikinci fetvasını ilan etmesi vacip değildir. Fetvayı nakletmekte hata ettiğini anlarsa onu ilan etmesi/bildirmesi vaciptir.

59. Mesele: Müctehîdin fetvasını nakleden iki kişi aynı fetvayı farklı nakletmişlerse ikisi de sakit olur, keza iki delil çatışarsa aynı şekilde sakit olur. Taarruz eden iki nakilden biri işitme yoluyla diğeri şifahen aktarıyorsa işitmeye dayanan öne alınır. Aynı şekilde hem risalede hem de işitmeye dayanan öne alınır. Nakledilen ile risalede yazılan çatışarsa, hatadan daha uzak olan risalede yazılan görüş öne alınır.

60. Mesele: Hükmü bilinmeyen bir mesele sorulur, hazırda hükmü bilinmiyorsa eğer mesele ehline soru sorana kadara tehir edilebiliyorsa bu yapılır. İhtiyat imkânı varsa ihtiyat edilir. Ona göre amel edilir.

İmkân yoksa başka a'lem müctehîd varsa onun görüşüne göre amel edilir. Böyle bir müctehîd yoksa ve risalesi de yoksa âlimler arasındaki meşhur görüş, eğer şu görüştür diye biliniyorsa onunla amel eder. Meşhur görüşle amel eder, ama daha sonra kendi taklîd ettiği müctehîdin görüşüne muhalif olduğunu anlarsa ona kaza ve iade gerekir. Eğer meşhur görüşün tam ne olduğunu bilemezse evsek olan ölü müctehîdin görüşüyle amel etmesidir. Buna da imkân yoksa kendi zannıyla amel eder. İki görüş arasında galip zan biri üzerinde yoğunlaşmıyorsa, takdirle amel eder. Müctehîdinin görüşünü öğrendiğinde, ameli ile müctehîdinin görüşü muhalif olursa mukallide iade ve kaza gerekir.

61. Mesele: Bir müctehîdi taklîd eder o ölürse, başkasını taklîd eder, o da ölürse, hangisi ölü müctehîdi taklîd üzere kalmayı vacip veya caiz görüyorsa onu taklîd eder. Birinci olarak taklîd ettiği ölmüş müctehîdi mi yoksa ikinci olarak taklîd ettiği ölmüş müctehîdi mi taklîd etmesi gerekir? Açık olan ikinci ölmüş müctehîdin görüşü üzerine kalmasıdır. İhtiyata uygun olan, ihtiyatlara uymasındır.

62. Mesele: Taklîd, müctehîdin risalesini ulaşıp onunla amel etmekle gerçekleşir, bu yeterlidir. Eğer onda olanı bilmez ve amel edemezse, müctehîdi ölmüşse onun görüşü üzere kalabilir. İhtiyata uygun olan- bilinmeksizin, amel edilmeksizin, bildikten sonra da olsa- ölenin görüşü üzerine kalmamaksa, diri olan müctehîdi taklîde döner. Mutlak olarak ölenin görüşü üzere kalmamak bilindikten ve amel ettikten sonra bile olsa ihtiyata daha uygun olanla amel daha hüsündür.

63. Mesele: A'lem olanın ihtiyata uygun görüşleri, eğer bir konuda fetvası yoksa mukallîd onunla amel etme veya başka bir a'leme dönmekte muhayyerdur.

64. Mesele: Söz konusu ihtiyat risalede istihbabi olup fetvadan önce veya sonra olsa ya da vücûbi olup onunla ilgili bir fetva yoksa bu mutlak ihtiyat olarak adlandırılır. Bu durumda mukallîd onunla amel etme veya başka bir müctehîdin görüşüne rücu etme arasında muhayyerdur. Ama birinci kısımdansa onunla amel etmesi vacip değildir. Başkasına rücu caiz değil. Fetvayla amel etme ve zorunluluk arasında muhayyerdur.

65. Mesele: İlimde müsavi iki müctehîd bulunursa, mukallîd dilediğini taklîd edebilir. Aynı şekilde bir meselenin hükmünde bazı kısımlarda birisini bazısında da birisini taklîd edebilir. Hatta bir müctehîd celse-i istirâheyi (ikinci secdeden sonra kıyama kalkmadan önce oturma halinde biraz durup ondan sora kalkmayı) vacip görür ve tesbihat-ı erbaayı üçer defa okumayı müstehab görür ama diğerinin görüşü bunun aksi ise mukallîd, birincide istihbâb-ı teslisi, ikincisinde de ise istihbâb-ı celseyi taklîd ederse caizdir.

66. Mesele: İhtiyatın unsurlarını tespit avam için zordur. Tam muttali olmak gerekir. Bununla birlikte iki ihtiyat taarruz ettiğinde birini tercih etmesi gerekir. İhtiyat etmeden şüpheye yönelmemek gerekir. Bu konuda ihtiyat, ihtiyatı terk etmektir. Örneğin büyük necaseti temizlemekte kullanılan suyu abdest alırken terk etmek ahvet olandır. Eğer su çok sınırlı ise onunla abdest almak ahvet olandır. Bu vaciptir, ihtiyata bina etme terki istihbabidir/iyi olandır. İhtiyata uygun olan onunla abdest almak ve teyemmüm etmektir. Ayna şekilde zikri erbaanın üçlenmesi ihtiyata uygun olandır. Ancak vakit dar ve tesbihatın üçlenmesi gerekiyor, bu durumda namaz vakti geçecekse ihtiyata uygun olan bu ihtiyatı terk etmektir veya terki gerekir. Aynı şekilde kireçle teyemmüm etmemek ihtiyata uygundur. Eğer onun dışında başka bir şey yoksa onunla teyemmüm ihtiyata uygun olandır. Yanında çamur varsa ikisini cem etmesi aynı şekilde ihtiyata uygun olandır.

67. Mesele: Taklîdin konusu ameli fer'î konulardır. Usulü'd-dîn ve usulü'l-fıkh meselelerinde taklîd olmaz. Aynı şekilde istinbâtın mukaddimelerinden olan sarf ve nahiv vb. konularda, örfi, luğavi ve sarf meseleleriyle ilgili istinbâtlarda taklîd olmaz. Örneğin mukallîd bir suyun sirke mi yoksa hamr (içki) mı olduğu konusunda şüphe ederse, müctehîd o haramdır derse, onu taklîdi caiz değildir. Evet, onun sözü makbuldür, çünkü adil muhbirdir. Adil avamın ihbarı da aynı şekilde makbuldür. Ama namaz, oruç gibi şeri istinbâtlar ve bu gibi konularda ameli ahkâmda olduğu gibi taklîd caridir.

68. Mesele: Her hangi bir müctehide rücuun caiz olduğu konularda a'lemiyete itibar edilmez. Ama yetimlerin, meccanin ve evkafla alakalı velayetlerde eğer mütevellisi yoksa, aynı şekilde miras malın vasisi yoksa bu tür konularda a'lemiyete itibar edilmez. Evet, kâdılıkta ahvet olan bu belde en iyi bilen veya o beldeyi en iyi bilen başka beldedeki bir kâdıya konunun götürülmesidir.

69. Mesele: Müctehîdin görüşünün değişmesi halinde mukallîdlere bunu bildirmesi gerekir mi? Bu konunun tafsili şudur: Önceki görüşü ihtiyata uygunsu doğru olan bildirmemesidir. Eğer ihtiyata muhalif ise ihtiyata uygun olan, onu bildirmektir. Bilakis kuvvetten hali değildir.

70. Mesele: Hükmü şüpheli olan konuda mukallîdin asaletü'l-berâe ve asâletü't-tahâre kaidelerini veya istishab kuralını işletmesi caiz değildir. Ama mevzii konularda delilini tespit müctehidini taklîd ederse bu kaide ve kuralları icra etmesi caizdir. Örneğin haram yolla cünüp olanın teri de aynı şekilde necis midir yoksa değil midir? Taklîd ettiği müctehîd bu konularda icrayı caiz görüyorsa onun da bu konuda aslu't-tahareyi icra etmesi caizdir.

71. Mesele: Adil olmayan müctehîd veya bu konuda durumu meçhul olan müctehîd, fetvasına güven olsa bile taklîdi caiz değildir. Ancak müctehîdin kendisinin, kendi fetvasıyla emeli muteberdir. Aynı şekilde böyle bir müctehîdin umuru ammeden olan velayet-i evkâf, vesâyâ, emvali'l-kassir (rüşte ermeyenin malı) ve ğayb konusunda hükmü ve tasarrufu geçerli olmaz.

72. Mesele: Aynı şekilde müctehîdin fetvası konusunda şüphe varsa, onunla amel konusunda yeterli değildir. Şifahen onun sözünün zahirinden anlaşılabilirse yeterli olur. Veya onun risalesindeki lafızlardan anlaşılabilirse yine amel için kâfidir. Netice olarak zan delil olamaz. Ya müctehîdin elfazının zahirinden elde edilmesi ya da ondan nakleden birinin olması halinde ancak onun fetvasıyla amel edilebilir.

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 4 Sayı | Issue: 2 Aralık | December 2022

'Yevm-i 'Âşûrâda Şî'îlerin İcrâ-yı Âyîni' Adlı Risâlenin Tahlil ve Transkripsiyonu

*Evaluation and Transcription of the Treatise of the 'The Ritual Performance of Shiites on the
Day of Ashura'*

Ahmet Yalçın | <https://orcid.org/0000-0001-9569-863X> | ahmetyalcin@kayseri.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Kayseri Üniversitesi, Develi İslami İlimler Fakültesi, Kalam ve İslam Mezhepleri Anabilim Dalı, Kayseri/Türkiye
Assist. Professor, Kayseri University, Develi Islamic Science Faculty, Department of Kalam and Islamic Sects,
Kayseri/Türkiye

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü/Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi / Date Received: 04.12.2022

Kabul Tarihi / Date Accepted: 26.12.2022

Yayın Tarihi /Date Published: 31.12.2022

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1214445>

Atıf/Citetion: Yalçın, Ahmet. "'Yevm-i 'Âşûrâda Şî'îlerin İcrâ-yı Âyîni' Adlı Risâlenin Tahlil ve Transkripsiyonu". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/2 (Aralık 2022): 284-315. doi: 10.48203/siader.1214445

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the **CC BY-NC 4.0** license.

İntihal: Bu makale, *Turnitin* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by *Turnitin*. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: turkishshiitestudies@gmail.com

Abstract

There is a treatise called “The Ritual Performance of The Shiites on The Day of Ashura”. The author of this treatise is unknown. This treatise was published in Istanbul a century ago. This treatise is a document interested in the field of the history of Shiism and the History of Islamic Sects. In this study, I translated the treatise into today’s Turkish alphabet and evaluated it. The name of the treatise reminds us of how Shiites perform religious ceremonies on the day of Ashura. However, the treatise describes some Shiite-related issues: The concept of Shia, the creed of Shia about the first three caliphs, who was the first Muslim, is Ali. What are the personal characteristics of Ali, the subject of Ali’s guardianship and imam, Hussein and the place where he was martyred, Ashura and mourning. The author’s way of explaining these issues shows that he interpreted the verses of the Qur’an from a Shiite point of view. The sources he used in the narrations are the famous Shiite sources. He is either a Shiite, or seriously under the influence of the Shiite mentality. The main emphasis of the author on the day of Ashura is as follows: Hussein sacrificed himself for the Muslims, so today all Muslims should mourn his death.

Keywords: History of Islamic Sects, Shia, Hz. Ali, Hz. Hussein, Ashura, Mourning

Öz

Meçhul bir müellif tarafından “Yevm-i ‘Âşûrâda Şîîlerin icrâ-yı Âyîni” adıyla yazılarak bir asır evvel İstanbul’da neşredilen risâle, Şîîlik ve İslâm Mezhepleri Tarihi alanında bir vesika hükmündedir. Tahlil ve neşrini yaptığımız risâleye verilen isim, Şîî mezhebi mensuplarının âşûrâ gününde yaptıkları dinî törenlerin nasıl icrâ edildiğinin anlatıldığını çağrıştırmaktadır. Ancak risâlede, âşûrâ âyinlerinin nasıl yapıldığı değil, Şîîlik için önemli sayılan konular anlatılmıştır. Risâlede; Şîî kavramı, Şîa’nın halifeler hakkındaki itikadı, ilk Müslüman olan kişi, Hz. Ali kimdir, Hz. Ali’nin kişisel özellikleri nelerdir, Hz. Ali’nin vasîliği ve imâmeti, Hz. Hüseyin kimdir ve nerede şehit olmuştur, âşûrâ ve mâtem gibi konular Şîî anlayış çerçevesinde açıklanmaya çalışılmıştır. Müellifin bu konuları izah ederken, Kur’ân-ı Kerîm’den delil getirdiği âyetlere yaptığı yorumlar ile bahis konusu ettiği rivayetlerin yer aldığı kaynaklar, onun bir Şîî olduğunu ya da ciddi biçimde Şîî zihniyetin tesiri altında kaldığını göstermektedir. Müellif tarafından, tarihsel bazı hataları tashih için kaleme alındığı ifade edilen risâlede, Hz. Hüseyin’in Müslümanlar için kendisini fedâ ettiği âşûrânın bir mâtem günü olarak kabul edilmesi istenmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Şîa, Hz. Ali, Hz. Hüseyin, Âşûrâ, Mâtem.

Giriş

İslâm tarihinin ilk asrında, sahâbe arasında başlayarak devam eden siyasî temelli ayrılıklar, tarihsel süreçte ortaya çıkan farklı okumalar neticesinde İslâm mezhepleri olarak isimlendirilen çeşitli oluşumları meydana getirmiştir. İslâm mezheplerinin doğuşuna; dinin bünyesinden kaynaklanan düşünce hürriyeti, vahyin üslûbu, âyetlerin muhkem ya da müteşabih oluşu gibi hususlar etki etmiştir. Öte yandan, İslâm toplumu içerisinde yaşanan siyasî olaylar da zamanla

firkaların doğuşuna zemin teşkil etmiştir.¹ İslâm mezhepleri genel olarak, İslâmî esaslara bakış açılarındaki ihtilaftan zuhur etmiştir.² Dolayısıyla mezhepler, İslâm'ın akaid boyutunu anlama girişimleri esnasında yaşanan yorum farklılaşmalarına dayanmaktadır. Müslümanların çoğunluğundan ayrılıp İslâm itikadında farklılaşarak mezhep hüviyeti kazanan anlayışların başında Şîa gelmektedir. Şîa; inanç sistemi, toplumsal taban, Sünnî dünya ile etkileşim ve içinden çok sayıda gulât yapının çıkması gibi sebeplerle Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat anlayışından sonra hakkında en çok kalem oynatılan İslâm mezhebi konumundadır. Tarihin akışı içerisinde farklı zaman dilimlerinde Şîa konusunda yazılan eserlerin incelenmesi, Şîa'nın yaşadığı değişimleri, Şîiğin ve Şîi kesimlerce kabul edilen çeşitli düşüncelerin hem Şîiler hem de Şîi olmayanlarca nasıl anlaşıldığını ortaya çıkarmaktadır.

Şîi denildiğinde ne anlaşılır? Şîilerin Rasûlullah'ın vefatından sonra hilafet makamına gelen kişiler hakkındaki kanaati nedir? İslâm'da Rasûlullah'tan sonra en faziletli kişi kimdir? Şîilere göre Hz. Ali tasavvuru nasıldır? Şîi düşüncede Hz. Hüseyin'in yeri nedir? gibi daha pek çok sorunun tarihsel süreçte aldığı cevaplar merak konusudur. Değişimin kaçınılmaz bir gerçeklik olduğu düşünülürse, bahsi geçen suallere verilen cevaplar, Şîi düşüncenin değişimini gözler önüne sermektedir. Osmanlı Devleti'nin tarih sahnesinden çekildiği döneme tesadüf eden yıllarda İstanbul'da yazılan ve basılan "Yevm-i Âşûrâda Şîilerin İcrâ-yı Âyîni" isimli risâle, Şîi düşünceye dair çeşitli bilgileri ihtiva etmektedir. Tarihî bir vesika hüviyetindeki bu risâle sayesinde, geçen zaman zarfında düşüncelerde gerçekleşen değişim tespit edilebilmekte ya da Şîa hakkında dönemsel bazı bilgiler elde edilebilmektedir. Ayrıca bir Sünnî olma ihtimali bulunan risâle yazarının penceresinden, Şîi düşünceyi gözlemek de mümkün olabilir.

1. Risâlenin Müellifi Hakkında

Risâleyi kaleme alan müellif, M. A. şeklindeki bir kısaltmadan başka kendisine dair bir işaret bırakmamıştır. Risâlenin yazıldığı yıl 1344/1925 olduğu göz önüne alındığında, henüz soyadı kanunu³ çıkmamış olması hasebiyle müellifin M. A. şeklindeki kısaltması, onun adı ve soyadı değil, iki ismine işaret etmektedir. Buna göre M. A. şeklindeki kısaltmaya uygun düşen isimler; Mehmet Ali, Mehmet Akif,

¹ Ethem Rûhi Fırlalı, "Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler", *Ankara Üniversitesi İslâmî İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 115, 127.

² Metin Bozkuş, "İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Dini Düşüncenin Geçirdiği Evreler", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2002), 197.

³ Türkiye'de soyadı kanunu, 21 Haziran 1934 yılında kabul edilmiştir.

Mustafa Asım ya da benzer isimlerdir. Dönemde meşhur iki isimli yazar, şair ve düşünce adamları bulunmaktadır. Bunlar arasında yer alan Mehmed Ali Hilmî Dedebaba, İstanbul'daki meşhur Bektâşî dedelerinden birisidir. 1907 senesinde vefat ettiğinde bilindiği kadarıyla sadece şiirlerini bırakmış, bunun dışında eseri yoktur.⁴ Mehmed Akif Ersoy (ö. 1936), o yıllarda Mısır'a gitmiştir.⁵ Ayrıca risâlenin konusu, yazdığı eserleri bağlamında onun ilgi alanına pek girmemektedir. Dönemde yaşayan ve ismi M. A. kısaltmasına uyan bir başka şahıs ise Mehmed Ali Aynî'dir (1869-1945). Osmanlı devrinde çok sayıda görev üstlendikten sonra emekliye ayrılan Mehmed Ali Aynî, Dâru'l-Fünûn'da ders vermeye başlamıştır. 1923'te Telifât-ı İslâmiyye Kurulu üyesi olarak ilâhiyat fakültesi dâhil çeşitli eğitim müesseselerinde tasavvuf ve dinler tarihi dersleri okutmuştur.⁶ Çok sayıda makale ve tercümesi bulunan Aynî'nin bu risâlenin de müellifi olması muhtemeldir.

Buna benzer başka isimler bulunmakla birlikte, risâle üzerinde yazarına işaret eden kısıtlı malumat sebebiyle bu konudaki her türlü açıklama ancak zan ifade edecektir. Bu sebeple risâlenin müellifinin meçhul olduğunu söylemek daha doğru bir yaklaşım olacaktır.

2. Risâlenin Tahlili

2.1. Risâlenin Yazılma Gerekçesi

Müellif, risâleyi yazmasına gerekçe olarak birkaç hususu zikretmektedir. Bunlardan ilki; Dâru'l-Fünûn'da tahsil görmüş olan tanıdığı bir kişi ile karşılaşmasında, o zatın âşûrâ günü hakkında bayram ifadesini kullanmasıdır. Müellif, bir mâtem günü, nasıl olur da herkes tarafından bayram olarak telakki edilir, diye çok şaşırır ve üzülür. Bunu takip eden günlerde Cenap Şehabettin'in kaleminden çıkan bir makalede de "âşûrâ bayramı" tabirini görür. Bundan birkaç ay evvel Bâyezit Kız Numune Okulu muallimlerinden bir hanımefendinin öğrencilerine, "Hz. Peygamber'in torunu olan Hz. Hüseyin'i İranlıların şehit ettiğini ve daha sonra pişman olarak bazılarının bu günü şenlik ilan ettiklerini" söylediğini işitmiştir. Müellif, yaptığı araştırma neticesinde bu konudaki cehâletin boyutunu gözler önüne sermek, tarihî gerçeklere aykırı bilgilerin talebeye öğretilmesini engellemek, hakikatin tahrifinin önüne geçmek ve yeryüzünde bu derece mühim bir hadise hakkındaki yanlış bilgileri tashih etmeyi istemektedir. Müslümanlar arasında tesirleri uzun zaman devam eden Hz. Hüseyin'in katledilmesi hadisesi ve

⁴ Abdullah Uçman, "Mehmed Ali Hilmi Dedebaba", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/440.

⁵ Mehmet Akif Ersoy, *Safahat*, haz. Necmettin Turinay (Ankara: TOBB Yayın, 2011), 4. Mehmet Akif Ersoy, 1926 ile 1936 yılları arasında Mısır'da ikamet etmiştir.

⁶ İsmail Arar, "Aynî, Mehmet Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/273-275.

bu hadisenin neticelerinin doğru şekilde bilinmemesi, müellifi bu risâleyi yazmaya sevk etmiştir.

2.2. Şîî Ne Demektir?

Müellif, Şîî kavramını kısaca açıklayarak söze başlamaktadır. Ona göre Şîî: “Bizzat Son Peygamber’in ve Ehl-i Beyt’in din ve mezhebi anlamına gelmektedir. Şîîler Rasûlullah’ın Ehl-i Beyt’inin sevenleridir.” Müellifin bahsettiği, Şîîlerin Ehl-i Beyt’i sevme konusunda hassasiyet sahibi oldukları doğru olmakla birlikte, bu hassasiyet sadece sevgi ile sınırlı değildir. Tarihsel süreçte gelişen Şîî din anlayışına göre, Hz. Peygamber’den sonra onun yerine imam olacak kişiler, nas ile tayin edilmek suretiyle bizzat Allah tarafından belirlenerek⁷ Hz. Ali’ye bildirilmiştir.⁸ Ümmetin seçerek göreve getirdiği kişiler imam olamaz, zira imâmet insanların iradesine bırakılan bir konu değildir. İmâmet, Ali evlatları dışındaki hiç kimseye intikal edemez.⁹ Müellifin Şîa tanımını yaparken kullandığı “Hz. Peygamber’in ve Ehl-i Beyt’in din ve mezhebi” ifadesi, mezheplerin insanî oluşumlar olduğu ve dinle özdeşleştirilemeyeceği düşüncesine uymamaktadır.¹⁰ Zira Hz. Peygamber’in sağlığında ve vefatını takiben dört halifenin yönetimde olduğu süreçte bir mezhepten bahsetmek, isabetli bir tespit değildir.¹¹ Mezheplerin temel fikirlerini Hz. Peygamber’in sağlığında yaşanan bazı olay ve savunulan görüşlere dayandıranlar bulunmaktadır.¹² Ancak, tarihsel birer olgu olan mezheplerin Hz. Peygamber’in vefatından çok sonra vücuda geldiği bilinmektedir.¹³ Her ne kadar mezhepler, Hz. Peygamber’den yıllar sonra şekillenmeye başlamış olsa da bütün mezhepler, meşrûiyet arayışına girmiş ve kendilerini Hz. Peygamber ya da sahabe ile ilişkilendirmeye çalışmıştır.¹⁴ Müellifin, Şîa’nın “Hz. Peygamber’in ve Ehl-i Beyt’in din ve mezhebi” olduğu sözü, Şîî iddialar arasında yer alan, Şîa’nın bizzat Hz. Peygamber’in sağlığında Hz. Ali ve taraftarları biçiminde mevcut olduğu düşüncesini¹⁵ desteklemektedir.

⁷ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr* (Kum: Müessesese İhyâi'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1430), 7/32.

⁸ Sa'd b. Abdillâh Ebî Halefi'l-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, thk. Muhammed Cevad Meşkûr (Tahran: Matbaa-i Haydarî, 1321), 15-16.

⁹ Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. Muhammed Abdulkadir Fâdilî (Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1435/2014), 1/117.

¹⁰ Hasan Onat, “İran İslâm Devrimi ve Şî'îlik”, *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6 / 2 (Aralık 2013), 243.

¹¹ Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-İmâme*, thk. Yusuf Vanis (Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1971), 9.

¹² Adem Arıkan, *Mezhepler Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2020), 17.

¹³ Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019), 24.

¹⁴ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş* (İstanbul: Dem Yayınları, 2010), 138-140.

¹⁵ Kâşifü'l-Gitâ, *Caferî Mezhebi ve Esasları*, çev. Abdülbaki Gölpınarlı (İstanbul: Toker Matbaası, 1966), 31.

2.3. Şîilerin Halifeler Hakkındaki İtikadı

“Şîa'nın, Hz. Peygamber'in vefatından sonra başa geçen hiçbir halifeyi kabul etmediğini” ifade eden müellif, bunun hadis-i şerif muktezâsınca olduğunu söylese de bahsettiği hadis rivayetine risâlede yer vermemiştir. Müellif, “Şîilerin sadece Hz. Ali'yi, Hz. Peygamber'in vasîsi, halifesi ve Müslümanların imamı kabul ettiğini”, onun dışındaki kimselerin imâmetinin geçersiz olduğuna inandıklarını söylemektedir. Bu açıklamada geçtiği üzere Şîiler, ilk halife Hz. Ebû Bekir'den bugüne kadar, Hz. Ali ve evladı dışında hilafet makamına gelen hiç kimseyi meşru halife olarak kabul etmemiştir. Hz. Ali dışındaki şahısların halifeliğini kabul etmemenin ötesinde, onlar hakkında bazı Şîî kaynaklarda olumsuz ifadeler geçmektedir.¹⁶ Ayrıca Hz. Ali'nin vasîliği ile alakalı olarak, çağdaş İslâm mezhepleri tarihi araştırmacılarının yaptığı tespitlere göre, Hz. Peygamber'in hayatında Hz. Ali'nin mutlak anlamda vasî kabul edilmesi fikrine ulaştıracak biçimde hadiselerin bulunduğunu söylemek mümkün görünmemektedir.¹⁷ Hz. Peygamber'den sonra imam olacak kişinin belirlenmesi konusunda iki eğilim ağırlık kazanmıştır. Birincisi, ümmetin kendi yöneticisini seçmesidir. İkincisi ve Şîa'nın Zeydiyye dışındaki gruplarının da benimsemiş olduğu, imam olacak kişinin Allah ve Rasûlü tarafından görevlendirilmesidir. Şîa'nın ana zümresini temsil eden İmâmiyye, Hz. Ali'nin vasîliğini, bir hâdiseye dayandırmaktan ya da halkın seçimine bağlamaktan ziyade, doğrudan Allah ve Rasûlünün iradesiyle vasîlik görevine geldiğine inanmış, Hz. Ali'nin de kendisinden sonra bu göreve gelecek evlatlarını belirleme yetkisinde olduğunu savunmuştur.¹⁸

Müellif, “Ümeyyeoğullarının hilafete layık olmadığı” kanaatindedir. Buna gerekçe olarak; “Emevîlerin vakitlerinin çoğunu zulüm, günah ve menhiyat ile geçirdiklerini, dinin hükümleri konusunda acziyet içinde olduklarını, imâmet makamına cünüp oldukları halde geçerek halka namaz kıldırıklarını, sarhoşken imamlık yaptıkları ve iki rekât olan sabah namazını dört rekât olarak kıldırıklarını” risâlede anlatmaktadır. İmâmet makamına sadece Hz. Ali ve evladını layık gören Şîî din anlayışının teşekkül sürecine bakıldığında; İslâm öncesi dönemden beri süre gelen Emevî-Haşimî çekişmesi,¹⁹ Hz. Osman döneminde yaşanan fitne olayları, Cemel vak'ası, Sıffin Savaşı, Hakem Olayı ve Kerbelâ faciasının etkilerinden bahsedilmektedir. Bu süreç içerisinde Emevîler, Ali evladının imâmeti ele geçirmesi önündeki baş aktör olarak tezahür etmiştir. Hz. Hasan'ın Muaviye ile anlaşarak hilafeti ona bırakması,²⁰ akabinde Muaviye'nin halifeliği saltana dönüştürerek oğlu Yezid'i veliaht tayin etmesi, Yezid döneminde

¹⁶ Mehmet Nur Akdoğan, *Şîî Kaynaklara Göre Hz. Ömer* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2017), 88-89.

¹⁷ Sıddık Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2012), 32.

¹⁸ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze Şîilik ve Kolları* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011), 226.

¹⁹ Mehmet Ali Büyükkara, *İmâmet Mücadelesi ve Haşimoğulları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 12.

²⁰ Ethem Rûhi Fıçlalı, “İslâm Tarihinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 356.

Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da katledilmesi ve ilerleyen süreçte yaşanan diğer hadiseler, Hz. Ali ve soyunun imâmete nass ile tayin edildiğini kabul eden Şîiler tarafından Emevîlerin benimsenmesini makul kılmamaktadır. Ayrıca Yezid b. Muaviye, yaşayış ve davranış tarzı bakımından Müslümanlarca tenkid edilmiş ve fâsik olmakla suçlanmıştır.²¹ Emevî iktidarı boyunca Ehl-i Beyt mensuplarına karşı yapılan muamele ve Emevîlerin son dönemlerinde gerçekleşen Zeyd b. Ali hareketinin kanlı bir şekilde bastırması,²² Ehl-i Beyt taraftarları arasında, Emevî idaresine karşı tepkiyi besleyen faktörlerdir. Abbasî ihtilaline giden süreçte Emevî-Haşimî çekişmesi, Hicaz'a uzak bölgelerde Emevî aleyhtarlığı şeklinde tezahür etmiştir.²³ Öte yandan Ehl-i Beyt mensubu imamların, Abbasîler devrinde rahat ettiklerini, onların politikalarını tam anlamıyla desteklediklerini de söylemek mümkün değildir.²⁴

2.4. İlk Müslüman Olan Kimdir?

"Rasûlullah'tan sonra İslâm'a girme hususunda kim öndedir sorulduğunda Hz. Ali'dir" şeklinde veren müellif, "Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in damadı, amcaoğlu ve birâderi" olduğuna vurgu yaparak, onun Hz. Peygamber ile hem kan hem de evlilik sebebiyle akrabası olmasını gündeme getirmektedir. Akabinde "Hz. Ebû Bekr'in kırk yaşında, Hz. Ali'nin ise çocuk yaşta iman ettiğini" söylemektedir. "Çocuk yaştaki bir kişinin iman, ibadet ve işlediği günahlar ya da inkâr bakımından sorumlu olduğunu" savunan müellif, bu konuyu Kur'ân'dan getirdiği delillerle izah etmeye çalışmıştır. Bu bağlamda Kehf suresi 75. âyetinde geçen, "Mûsâ ile Hızır'ın yaptıkları yolculuk esnasında müstehak-ı ikâb bir çocuğa rastladıkları ve Hızır'ın çocuğu katletmesine itiraz eden"²⁵ Hz. Mûsâ'ya cevâben Hızır'ın, zalim değil Allah'ın enbiyasından olduğuna", yine "Hz. İsmâ'ya da çocuk iken kitap ve nübüvvet ile ikram edildiğine", "Hz. İbrahim doğduğunda devrin zalim hükümdarından korkan validesi tarafından bir ırmak kenarında gizlendiğinde, içine sarılı bulunduğu şeyi açarak kelime-i tevhid getirmesine annesinin şahit olduğuna" Kur'ân'ı delil göstermektedir. Ancak, Hz. İbrahim ile ilgili bu husus Kur'an-ı Kerim'de geçmediği gibi, Hz. İbrahim'in risâleti öncesinde, gökteki cisimlere bakarak "bu benim Rabbim" şeklinde âyetlerde²⁶ geçen sözleri dışında, çocukluğu ve gençliğine dair herhangi bir bilgi de bulunmamaktadır. Risâle müellifinin Hz. İbrahim için bahsettiği mesele muteber tarih kitaplarında ve konu ile alakalı akademik çalışmalarda da yer almamaktadır. Dolayısıyla Kur'ân'da geçmeyen bir

²¹ Fiğlalı, "Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri", 361-362.

²² Ethem Rûhi Fiğlalı, *İmamiyye Şfası* (İstanbul: Ağaç Yayınları, 2008), 161-163.

²³ Habip Demir, *Horasan'da Şîilik: İran'da Şiiliğin Tarihsel Arka Planı* (Ankara: Otto Yayınları, 2017), 161.

²⁴ Büyükkara, *İmâmet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, 29.

²⁵ *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*, haz. Hayreddin Karaman - Ali Özek - İbrahim Kâfi Dönmez vd. (Ankara: TDV Yayınları, 2014), el-Kehf 18/80.

²⁶ el-En'am 6/75-79.

konuya Kitabullah'ı şahit göstermesi, müellifin konuya vukufiyetinin sorgulanmasına, ayrıca risâlenin güvenilirliğine şüphe düşmesine sebep teşkil etmektedir.

Müellif, Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ali'nin Müslüman olduğu yaşları bilmekte, ancak Hz. Ali'nin daha çocuk yaşta²⁷ bulunmasının onun için İslâm'a ilk giren kişi olma konusunda bir engel teşkil etmeyeceğini savunmaktadır. Onun İslâm'a daha önce girmesini, sonraki dönemlerde ortaya çıkan kimin daha faziletli olduğu yönündeki tartışmalarda²⁸ bir kanıt olarak görme eğilimindedir. Tarih kaynaklarında İslâm'a ilk girenler olarak Hatice, Ali, Ebû Bekir ve Zeyd isimleri birlikte zikredilmekte²⁹ ve buradan bir fazilet farkı çıkarılmamaktadır. Ancak tarihsel süreçte başlayan mezhepleşme ile Şîa ve Ehl-i Sünnet arasında efdaliyet konusu gündeme gelmiş, Şîa Hz. Ali'yi, Ehl-i Sünnet ise Hz. Ebû Bekir'i en faziletli kişi olarak kabul etmiştir.³⁰ Müellifin, Rasûlullah'tan sonra öne geçen isim olarak Hz. Ali'yi zikretmesi, onun mezhebî bakış açısını göstermektedir.

2.5. Hz. Ali Kimdir?

Müellif, Hz. Ali'nin, “Şîiler tarafından Allah ve Rasûlünün emriyle mü'minlerin emiri kabul edildiğini”, “Hz. Ali dışındaki halifeler için bu hitabın vukua gelmediğini” ifade etmektedir. Diğer satırlarda “Emîrül-mü'minîn sözünün Şîilerce sadece Hz. Ali için kullanıldığını” ve bunun “Hz. Peygamber'in hayatta olduğu dönemden beri bilinen bir husus” olduğunu söyleyen müellif, Şîi İslâm tarihi yazarlarının Hz. Ali için çizdikleri eşsiz mevkii işaret etmektedir.³¹ Risâlede geçen “Hz. Ali, Hz. Peygamber'in amcası Ebû Talib'in oğlu olup, Şîiler onun, Allah ve Rasûlünün açık emriyle mü'minlerin emiri olduğuna inanır” cümlesi bilinen bir husustur.³² Ancak müellifin, devr-i

²⁷ Tarihçi İbnü'l-Esîr, Hz. Ali'nin Müslümanlığı seçtiğinde 9 ile 11 yaşlarında olduğuna dair iki rivayetin bulunduğunu nakleder. İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî, *el-Kâmil fi't-Târih*, thk. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, 2003), 1/582.

²⁸ Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 37-38.

²⁹ İbn İshak; Allah'a ve Rasûlünün getirdiğine ilk iman eden kişinin Hz. Hatice olduğunu (s. 190), vahiy geldikten iki gün sonra Hz. Ali'nin ve onu takiben Zeyd b. Hârise'nin iman ettiğini (s. 197-198), bunların ardından, Kureys'in Hz. Peygamber hakkındaki sözlerini işiten Hz. Ebû Bekir'in Rasûlullah'a gelerek Müslüman olduğunu anlatmaktadır. Bk. Muhammed İbn İshak, *Siyer-i İbn İshak*, haz. Muhammed Hamidullah (İstanbul: Düşün Yayınları, 2012), 190-199. Ayrıca bk. Ebû Muhammed Abdülmelik İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebevîyye*, çev. Abdülvehhab Öztürk (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014), 1/306-317; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 1/583; Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev. Salih Tuğ (Ankara: İmaj Baskı, 2003), 1/92.

³⁰ Ahmet el-Kâtip, *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnîlik Şîilik*, çev. Muharrem Tan (İstanbul: Mana Yayınları, 2013), 19-20.

³¹ Farhad Daftary, *Şîi İslâm Tarihi*, çev. Ahmet Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa Basım-Yayım, 2020), 45.

³² Cemil Hakyemez, *İmamiyye Şîasi ve Temel Kavramları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 9; Daftary, *Şîi İslâm Tarihi*, 47.

risâlette “sadece Hz. Ali’ye emîrû’l-mü’minîn denilmesinin, Mâide sûresi 55. âyetinin mucibi” olduğu ve bu sebeple “ona veliyyullah ve veliyyü’l-mü’minîn diye hitap edilirdi” söylemi, bu âyeti tefsir eden bazı müfessirlerin verdiği bilgilere dayanmaktadır.³³ Âyetin siyak ve sibâkına bakıldığında “iman eden kimselere, Yahudi ve Hristiyanları dost edinmemeleri”³⁴ emredilmekte, “Mü’minlerin Allah, Rasûlü ve mü’minleri dost edinmeleri emredilmektedir”,³⁵ dolayısıyla bu âyette kastedilenin sadece Hz. Ali değil, bütün mü’minler olduğu anlaşılmaktadır. Hz. Ali’nin, Hz. Peygamber zamanında, bizzat onun emriyle mü’minlerin emiri olduğunun bildirildiğine dair bazı rivayetler de zikredilmektedir.³⁶ Ancak, râşid halifeler döneminde kullanılmaya başlanan emîrû’l-mü’minîn unvanını ilk kullanan kişinin Hz. Ömer olduğu konusunda ittifak vardır.³⁷ Hz. Ali’ye halife olduktan sonra emîrû’l-mü’minîn denildiği, fakat Rasûlullah’ın hayatta olduğu dönemde bu sıfatla anıldığına dair tespit edebildiğimiz kadarıyla Şîî kaynaklar dışında bilgi bulunmamaktadır. Öte yandan Hz. Ali’nin, Rasûlullah zamanında tüm mü’minlerin emiri olmasına yönelik olarak, Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’in vasîsi olması konusu dahi, akrabalık sebebiyle onun yakını, damadı, cenaze işleri ile ilgilenebilecek tek varisi olmaktan ibaret sayılmakta, onun Hz. Peygamber’e dinî ve dünyevî tam bir vesayetinin bulunduğu kabul edilmemektedir.³⁸

Müellif, Şîîlere göre Hz. Ali’nin şahsiyetine dair bilgiler vermiştir, buna göre;

“Hz. Peygamberden sonra en efdal, en âlim, en cesur, en halim ve en sabırlı kimse Hz. Ali’dir. O; imanı, ilmi, edebi, ibadeti, cömertliği, irfanı, ismeti ve tahareti ile temayüz etmiştir. Dinin ihyası için savaşlara iştirak etmekten asla sakınmamış”,³⁹ Hz. Peygamber, “onun bir kılıç darbesi, bütün insan ve cinlerin amellerinden hayırlıdır” buyurmuştur,⁴⁰ ona “gözümün nuru, amcaoğlu ve birader lakaplarını kullanmıştır. O asla putlara tapmamıştır.”

³³ Ebû Ali el-Fadl b. el-Hasen et-Tabersî, *Mecmau’l-Beyân fi Tefsiri’l-Kur’ân* (Beyrut: Dâru’l-Murtazâ, 1427/2006), 3/295-298.

³⁴ el-Mâide 5/51.

³⁵ el-Mâide 5/55-56.

³⁶ Muhammed b. Ya’kub el-Kuleynî, *Usûlü’l-Kâfi* (Beyrut: Menşûrâtü’l-Fecr, 1428/2007), 1/175-177.

³⁷ Mustafa Fayda, “Emîrû’l-Mü’minîn”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/156-157.

³⁸ Korkmaz, *Şâ’nın Oluşumu*, 68.

³⁹ Metin Bozan, “Şîî Literatürde Hz. Ali”, *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 5 (Nisan 2011), 5; Mahmud Câbir, *eş-Şîatü el-Cüzûr ve’l-Büzûr* (Kum: Matbaa Sitâre, 1430), 27.

⁴⁰ Bu söz, Hz. Peygamber tarafından, Hendek Savaşında Hz. Ali’nin düşman karşısında gösterdiği başarı sebebiyle söylendiği ifade edilen ve Şîî müelliflerin eserlerinde bulunan bir rivayettir. Bk. Şeyh Sadûk Ebû Ca’fer Muhammed b. Ali el-Hüseyn, *el-Hisâl*, thk. Ali Ekber el-Gaffârî (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1303), 2/579.

Hız. Ali'nin fazileti ve üstün nitelikleri konusu, bütün Müslümanlar nezdinde makbul bir husustur. Onun cesareti, bilinen ve takdir edilen bir özelliğidir. O, Hız. Peygamber'in yanında katıldığı muharebelerde, çok sayıda düşman ile karşılaşmış ve haklarından gelmiştir. Çok küçük yaştan itibaren Hız. Peygamber ile yaşamaya başlaması ve çocuk yaşta İslâm'a girdiği için putlara tapmadığı bilinmektedir.⁴¹ Ancak onun Hendek günü bir darbesinin, ins ve cin amellerinden efdal oluşu sadece Şîî kaynaklarda yer almaktadır.⁴²

Kureyş'in Hız. Peygamber'i katletme planına karşı, Allah Teâlâ tarafından Medine'ye hicret izni verilen "Rasûlullah, Hız. Ali'yi yanında bulunan emanetleri sahiplerine vermekle görevlendirip kendi yeşil örtüsüne bürünüp yatağında yatmasını emrederek evinden ayrılmıştır."⁴³ Hız. Ali, küçük yaşta olmasına rağmen Rasûlullah'ın bu emrini aynen yerine getirmiştir. Risâle müellifi, Hız. Ali'nin yaptığı bu hareketi "kendisini Hız. Peygamber'e fedâ etti" şeklinde yorumlamış, Allah Teâlâ ile Cebrâil ve Mikâil arasında gerçekleşen bir diyaloga yer vermiştir. Buna göre melekler, Hız. Ali'nin yaptığı fedâkârlığı yapamayacaklarını söylemiş, Hız. Ali döşekte yatarken iki büyük melek gelerek baş ve ayakucunda beklemiş, Hız. Ali'nin Rasûlullah yolunda canından geçmesi üzerine "İnsanlardan öyleleri de var ki, Allah'ın rızasını almak için kendini fedâ eder. Allah da kullarına şefkatlidir"⁴⁴ âyeti nâzil olmuştur.

Hız. Ali'nin yaptığıının, fedâkârlık ve imanının kuvvetine işaret olduğunda şüphe yoktur. Ancak, bu hadiseye Cebrail'in dâhil edilmesi, Hız. Ali'nin Hız. Peygamber'in yatağında onun örtüsüne bürünerek bulunmasından hareketle onun vasîliğinin savunulması, tarihsel süreçte ortaya çıkan kimin daha faziletli olduğu ve "hilafet Ali'nin hakkıdır" iddialarını ispata yönelik girişimlerin bir parçası olduğunu akla getirmektedir.⁴⁵ Allah ile melekler arasında geçtiği bildirilen bu konuşmalar, Allah'ın emri ile iki meleğin gelip Hız. Ali'nin ayak ve başucunda bekledikleri de meşhur tarih kitaplarında yer almamaktadır. Ayrıca Bakara 207. âyetinin sebebi nüzûlü hakkında farklı rivayetler bulunmaktadır.⁴⁶ Suheyb b. Sinan er-Rûmî, Medine'ye hicret etmek üzere yola çıktığında, bazı Kureyşliler onun peşine düşmüş, Suheyb ise onlara hitâben, "Ey Kureyş topluluğu! Biliyorsunuz ki ben içinizde en iyi ok atan biriyim. Torbamdaki oklar bitinceye kadar bana ulaşamazsınız. Oklarım bitince de kılıcımınla çarpışmaya devam ederim. Mekke'deki

⁴¹ Ebu'l-Hasen en-Nedvî, *Hız. Ali el-Murtezâ*, çev. Yusuf Karaca (İstanbul: Risale Yayınları, 2017), 45-73.

⁴² Behlül Behçet Efendi, *Âl-i Muhammed Tarihinde Teşrih ve Muhakeme*, sad. Cafer Bendiderya-Abbas Akyüz (İstanbul: Kevser Yayınları, 2003), 33.

⁴³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2/3-4.

⁴⁴ el-Bakara 2/207.

⁴⁵ Ömer Cide, "Hız. Peygamber'in Hicretine Dair Bazı Mülahazalar", *Akademik Siyer Dergisi / Journal of Academic Sirah* 2/3 (Ocak 2021), 75.

⁴⁶ Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili-Yeni Mealli Türkçe Tefsir* (İstanbul: Diyanet İşleri Reisliği Neşriyatı-Matbaa-i Ebu'z-Ziyâ, 1935), 1/874-875.

malımın yerini size söyleyeyim de beni bırakın” teklifini kabul ettiler. Suheyb Medine’ye gelince Hz. Peygamber: “Ey Ebû Yahya! Yaptığın satış kârlı çıktı. Ebû Yahya’nın satışı kârlı çıktı” buyurdu ve ardından bu âyet-i kerimenin indiği bilgisi mevcuttur.⁴⁷ Kendi döneminin önde gelen Şîî müfessirlerinden olan Tabersî, Bakara 207. âyetinin Hz. Ali hakkında nazil olduğunu, Süddî’nin İbn Abbas’tan yaptığı rivayete dayandırır. Ayrıca Hz. Ali, Rasûlullah’ın yatağında uyuduğunda Cebrail’in başucunda, Mîkâil’in de ayakucunda durduğunu söyler. Tabersî, bu âyet hakkında, Süheyb b. Sinan ile Ensâr ve Muhâcirin tamamı hakkında nazil olduğu bilgisini de verir.⁴⁸ Sonuç olarak bu âyetin nüzul sebebi konusunda çok çeşitli bilgiler bulunmakta, ancak risâle müellifi âyeti doğrudan Hz. Ali’nin, Hz. Peygamber’in yatağında geceleme olayına bağlamaktadır.

Müellif, “Hz. Ali, birkaç gün sonra Fatıma, Zeyd ve onun ailesi ile Mekke’de kalan hayvanlarla beraber yola çıktı, yolda karşısına çıkan müşrikler, onunla savaşmaya cesaret edemediler ve nihayetinde Hz. Ali’nin yönetimindeki topluluk Medine’ye ulaştı” demektedir. İslâm tarihi kaynaklarında ise Hz. Ali, Rasûlullah’ın kendisine verdiği vazifeyi⁴⁹ yerine getirdikten üç gün sonra yola çıkmış,⁵⁰ gündüzleri gizlenip geceleri yol yürüyerek büyük meşakkatlerle Hz. Peygamber Kuba’da iken Medine’ye ulaşmıştır. Yürümekten ayakları çatlayan, kanayan ve artık yürüyemez hale gelen Hz. Ali’nin yanına giderek ağlayan Rasûlullah’ın, dua edip Hz. Ali’nin ayaklarını mesh ettiği anlatılmıştır.⁵¹

“Uhud harbi esnasında Müslümanlar hezimete uğradılar, Rasûlullah’ı yalnız bırakarak kaçtılar. Bu esnada Hz. Peygamber bir çukura düştü. Hz. Ali ve Talha ona yardıma yetişti, Hz. Peygamber Talha’nın omuzuna bastı, Ali de elinden tutarak çukurdan çıkardı. O esnada Hz. Ali düşmana saldırdı ve haklarından geldi. Hz. Peygamber de, Ali bendendir ve ben Ali’denim buyurdu. Cebrail de ben de sizdenim diyerek iştirak etti.”

Müellifin burada anlattığı çukurdan çıkarılma hadisesi İslâm tarihi kaynaklarında; yorgunluk, yaşlılık ve üzerinde iki zırh bulunması sebebiyle kayalığın üzerine çıkma konusunda zorlanan Hz. Peygamber’in, Talha b. Ubeydullah’ın sırtına basmak suretiyle tırmandığı şeklinde geçmektedir.⁵²

⁴⁷ Ahmet Varol, Kur’an-ı Kerim Meali (Erişim 29 Mayıs 2022), el-Bakara, 2/207.

⁴⁸ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 2/48.

⁴⁹ İbn Hişam, *Sîret-i İbn Hişâm*, 2/136.

⁵⁰ İbn Hişam, *Sîret-i İbn Hişâm*, 2/148.

⁵¹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2/7; Hüseyin Algül, *İslâm Tarihi* (İstanbul: Gonca Yayınevi, 1986), 1/301.

⁵² İbn Hişam, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, 3/117-118; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2/52.

H. Peygamber, “müşriklerden bir topluluğu gösterip hamle yapmasını istemesi üzerine, H. Ali onları dağıttı. Biraz sonra benzeri bir olay yine oldu. Bunun üzerine Cebrail, işte korumak böyle olur deyince H. Peygamber, “o bendendir, ben de ondanım” buyurdu. Cebrail de buna iştirak ederek, ben de ikinizdenim” dedi. Risâle müellifinin, Uhud harbinde gerçekleştiğini haber verdiği hususlar İbnü'l-Esîr'de aynen geçmektedir. Ancak burada H. Ali'nin şecaatini ifade eden meşhur, “Zülfikârdan başka kılıç yoktur, Ali'den başka genç yoktur” cümlesi de geçmekte fakat müellif bundan bahsetmemektedir.⁵³

Tevbe suresinin tebliği ile alakalı olarak müellife göre; “Bu iş önce H. Ebû Bekir'e verilmiş ve onun, yanında bir toplulukla Mekke'ye gittikten sonra, Allah'ın bu suresinin kâfirlere okunmasını H. Ali'ye emretmesiyle Rasûlullah, durumun H. Ebû Bekir'e bildirilmesi ve görevin H. Ali'ye tevdiini emretmiştir. Ali de tek başına Mekke'nin içerisine girerek âyet-i kerimeyi⁵⁴ kâfirlere okumuştur.” Hicretin dokuzuncu senesinde H. Ebû Bekir hac emiri vazifesiyle maiyetindekiler ve yanında kurbanlık develer ile yola çıkmıştı ki daha Medine'nin çok yakınında bulunan Zu'l-Huleyfe'de iken H. Ali de müşriklere Tevbe suresini okuma görevi ile kabileye yetişti. H. Ebû Bekir geri dönüp durumu Rasûlullah ile konuştuktan sonra aynı vazife ile yola devam etti. H. Ali kendisine verilen Tevbe suresinin tebliği görevini, H. Ebû Bekir de hac emirliği görevini yerine getirdi.⁵⁵ Şîa, bu hadiseyi H. Ali'nin imâmetinin delillerinden saymaktadır.⁵⁶ Ancak olay, müellifin naklettiği gibi, H. Ali'nin hac emirliği ve Tevbe sûresinin insanlara tebliği görevlerini alıp Mekke'ye gitmesi şeklinde mi cereyan etti, yoksa sınırlı bir görevle mi gönderildi? Bu konuda farklı bilgiler bulunmaktadır.⁵⁷

H. Ali'nin, Hendek Gazvesi esnasındaki kahramanlığını izah sadedinde H. Peygamber'in; “Hendek gününde Ali b. Ebî Tâlib'in bir kılıç darbesi kıyamet gününe kadar ümmetimin amellerinden daha faziletlidir” sözünü söylediği, müellif tarafından ifade edilmiştir. Ancak daha önce de benzeri bir rivayeti sarf eden müellifin yer verdiği bu söz de, muteber rivayet kitaplarında bulunmamaktadır. Muasır hadisçiler bu rivayetin kizb olduğunu⁵⁸ söylerken, bu ifade tüm Müslümanlar nazarında son derece müstesna bir yeri olan H. Ali'yi fevka'l-beşer bir konuma yükseltmek anlamını çağrıştırmaktadır.

⁵³ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2/49

⁵⁴ et-Tevbe 9/5.

⁵⁵ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 2/160-161.

⁵⁶ Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, 36-37.

⁵⁷ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*, 5/7-9.

⁵⁸ Faysal Noor, “Ana Sayfa, Şübühâtü's-Şîati ve'r-Red aleyha, el-İmametü ve Efdaliyyetü Ali ra.” (Erişim 11 Aralık 2022).

Müellifin ifadesine göre; “Hz. Ali en fâzıl ve en âlimdir”, Hz. Peygamber’in dilinde “Hz. Ali, ilim şehrinin kapısıdır. Rasûlullah’ın kardeşi yerindedir.” Hicretten sonra “her muhacir için bir kardeş tayin edilirken Hz. Peygamber, onu kendisine kardeş ilan etmiştir.” Hz. Ali şüphesiz fazilet sahibi bir sahâbe olup, İslâm tarihinde müstesna bir yeri vardır. Ashaptan diğerlerinin de fazilet sahibi olduğu bilinen bir gerçektir.⁵⁹ Mezhepleşme hareketleri ortaya çıktıktan sonra, “en faziletli” sahâbenin kimliği üzerinde yapılan tartışmalar, farklı birer taassup örneği olarak mezhep edebiyatımızda yerini almıştır. Bu sahâbenin, kendi isimleri etrafında sonraki dönemde yapılan tartışmalara dair bir düşüncelerinin olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Hz. Ali’nin ilmi ile alakalı olarak; kendinden önceki halifelere yardımcı olduğu bilinmektedir.⁶⁰ “Ortada karmaşık bir mesele var ama onu çözecek bir Ali yok” sözü darb-ı mesel halinde söylenmiştir.⁶¹ “Ben ilmin şehriyim Ali de onun kapısıdır” sözü en erken Taberânî’de (ö. 360/971) geçmektedir.⁶² Buna benzeyen “Ben dâru’l-hikmetim, Ali de onun kapısıdır” sözü Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Fedâilü’s-Sahâbe*’de⁶³ ve Tirmizî’nin (ö. 279/892) *Câmi’üs-Sahih*’inde geçmektedir ve bu hadis her iki muhaddis tarafından garib ve münker olarak değerlendirilmiştir.⁶⁴ Rasûlullah’ın, Hz. Ali’yi kendisi ile kardeş ilan ettiğine dair zayıf bazı rivayetler bulunmakla birlikte, Huneyf oğlu Sehl ile kardeşlik yaptığı da zikredilmektedir.⁶⁵

2.6. Hz. Ali’nin Cömertliği ve Nefs-i Rasûlullah Oluşu

Hz. Ali’nin cömertliği ve nefsi-i Rasûlullah oluşu müellifin ifade ettiği başlıklardandır. Önce bir Müslüman olarak, sonra da Hz. Peygamber’in en yakınındaki bir sahâbe ve onun evinde yetişen bir amcaoğlu olarak, Hz. Ali’nin cömert olması şaşılacak bir husus değildir. Mâide suresinin 55. âyetinde⁶⁶ geçen “sizin veliniz” ifadesi içerisine, “iman etmesi, namazı kılması, zekâtı vermesi ve rükû edenlerden” olması hasebiyle Hz. Ali de girmektedir. Bu âyetin nüzul sebebi için, Ubâde b. Sâmit, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali gibi isimler geçmekte,⁶⁷ ancak müellif diğer isimleri atlayarak âyetin nüzulünü Hz. Ali’ye bağlamaktadır. Müellifin Hz. Ali’nin

⁵⁹ Selahattin Aydemir, *Sahabe ve Değer-Sahabenin Faziletine Mutedil Bir Yaklaşım* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 62-63.

⁶⁰ Öz, *Şîlik ve Kolları*, 50.

⁶¹ Nedvî, *Hz. Ali el-Murtezâ*, 138-139.

⁶² Ebü’l-Kâsım Müsnidü’l-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu’cemü’l-Kebîr*, thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Selefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983), 11/65.

⁶³ Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Fedâilü’s-Sahâbe*, thk. Vasiyüllah Muhammed Abbâs (Beyrût: Müessesetü’r-Risâle 1403/1983), 2/634.

⁶⁴ Muhammed b. İsâ b. Sevre et-Tirmizî, *el-Câmi’u’s-Sahîh*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir & M. Fuâd Abdülbâkî & İbrâhim Atve Avd (Beyrût: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l- Arabî, ts.), “Fedâilü Ali”, 20.

⁶⁵ Nedvî, *Hz. Ali el-Murtezâ*, 51.

⁶⁶ el-Mâide suresi, 55. âyet şöyledir: “Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah’tır, Resûlüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler.”

⁶⁷ Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, 2/1720-1721.

nefs-i Rasûlullah olduğuna delil gösterdiği ve içerisinde *enfûsenâ* kelimesinin geçtiği Âl-i İmrân suresi 61. âyeti⁶⁸ de ancak mezhebî bakış açısı ile yapılan bir tefsirle bu konuya delil sayılabilir. Esasen bu âyetin siyakında Hz. İsa'dan bahsedilerek onun durumu açıklanmakta, doğrunun Allah Teâlâ'nın katında olduğu bildirilerek, bu hususta çekişmenin anlamsızlığı vurgulanmaktadır. Müellif, "Kim, Hz. Âdem'in ilmini, Hz. Nuh'un takvâsını, Hz. İbrâhim'in hilmini, Hz. Mûsâ'nın heybetini ve Hz. İsâ'nın ibadetini görmek istiyorsa Ali b. Ebî Tâlib'e baksın." şeklindeki rivayeti delil getirerek, "Hz. Peygamber, Hz. Ali'yi ulu'l-azm peygamberler ile beraber tutmuştur" demektedir. Ancak bu rivayet hakkında hadisçiler, râvîsinin yalancı olduğu, metruk olduğu ve rivayetin mevzû olduğuna dair çok yönlü tenkitler yapmıştır.⁶⁹

2.7. Hz. Ali'nin Vasîliği ve İmâmîti

Risâle müellifi, "Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'in vasîsi, halifesi, varisi ve kadısı olarak Müslümanların imamı" olduğunu bildirmiş, buna da kırtas hadisesini delil göstermiştir. Delil gösterdiği kırtas hadisesini izah ederken, "Hz. Ali'yi kendisine vasî tayin ettiğini yazmak istiyordu" şeklindeki iddiayı dile getirmiştir. Ancak, kırtas olarak geçen hadisede Hz. Peygamber'in yazdırdığı bir belge bulunmadığını göz önünde bulunduran ve Hz. Ali'nin vasîliği konusunu çok yönlü değerlendiren Sıddık Korkmaz, kırtas hadisesinin müellifin açıkladığından farklı olduğunu izah etmiştir.⁷⁰

Müellif, Hz. Peygamber'in veda haccı dönüşünde Gadîr-i Hum olarak bilinen yerde⁷¹ Allah Teâlâ'nın emri ile Hz. Ali'nin elini tutarak "onu size halife ve imam tayin ettim" buyurduğunu söylemiştir. Şeyh Sadûk, Hz. Ali'nin Müslümanların imamı, mü'minlerin emiri ve vasîlerin efendisi olduğuna dair bir habere yer vermiştir.⁷² Akabinde Cebrâil'in Mâide suresi 67. âyetini getirdiğini, bu âyetin Hz. Peygamber'in insanlardan çekinerek tebliğ etmekten sakındığı Hz. Ali'nin imâmîti salık verdiğini savunmuştur. Bunun üzerine Hz. Peygamber "Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır" şeklindeki sözü sarf edince "Bugün size dininizi

⁶⁸ Âl-i İmrân suresi 59-61. âyetleri şöyledir: "Allah nezdinde İsa'nın durumu, Âdem'in durumu gibidir. Allah onu topraktan yarattı. Sonra ona "Ol!" dedi ve oluverdi (59). Gerçek, Rabbinden gelendir. Öyle ise şüphecilerden olma (60). Sana bu ilim geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: Geliniz, sizler ve bizler de dâhil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarımızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allahtan yalancılar üzerine lânet dileyelim."(61)

⁶⁹ Faysal Noor, "Ana Sayfa, Şübühâtü's-Şîati ve'r-Red aleyha, el-İmametü ve Efdaliyyetü Ali ra." (Erişim 29 Mayıs 2022).

⁷⁰ Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, 52-57.

⁷¹ Kummî, *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*, 16.

⁷² Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn, *Emâliyyü's-Sadûk* (Beirut: Müessesetü el-A'lâmî, 1430/2009), 221-222.

tamamladım.” Mâide suresi 3. âyeti nâzil olmuştur. Bu hadise, Şîa'nın imâmet konusundaki en önemli ve mutlak kabul ettiği bir iddiadır.⁷³ Müellif de bu hadiseyi, Şîî düşünce doğrultusunda yorumlamaktadır. Gadîr-i Hum'da Hz. Peygamber'in sarf ettiği sözler ve Şîa'nın imâmetle ilişkilendirdiği âyetler, Şîa dışındaki Müslümanlar tarafından farklı yorumlanmakta, Hz. Ali'nin imâmete nass ile tayin edildiğine birer delil sayılmamaktadır.⁷⁴

2.8. Hz. Hüseyin Kimdir?

Hz. Hüseyin, Hz. Peygamber'in kızı Fâtımâ'nın ve Hz. Ali'nin oğludur. Lakabı şehit ve seyyid olan Hz. Hüseyin'in ismini Hz. Peygamber koymuş,⁷⁵ başına basmış, ağlamış ve niçin ağladığı sualine “*Onu azgın bir topluluk öldürecek, onlara benim şefaetim ulaşmayacak*” buyurmuştur.⁷⁶ Hz. Hüseyin küçükken Hz. Peygamber'in boynuna binerek oynardı. Selman-ı Fârisî Rasûlullah'tan naklen, “*Hasan ve Hüseyin benim iki oğlumdur, onları seven beni sevmiştir, kim beni severse Allah da onu sever...*” sözünü söyleyerek onları sevmeyenlerin akıbetinin cehennem olduğunu bildirmiştir. Risâle müellifinin Hz. Hüseyin'i katledecek toplulukla alakalı sözü, Şîî müellif Meclisî'nin “*Bihâru'l-Envâr*” adlı eserinde geçmektedir.⁷⁷ Hz. Peygamber'in Hz. Hüseyin'e olan sevgisini ifade eden çok sayıda bilgi bulunmasına rağmen⁷⁸ müellif burada, Şîî bakış açısını benimseyen müelliflerin rivayet ve eserleri dışında malumata yer vermemiştir.

2.9. Hz. Hüseyin Nerede Şehit Oldu?

Risâlede, Muaviye'nin Yezid'i veliaht tayin etmesinden başlayarak, Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine giden süreç anlatılmaktadır. Buna göre: Şam'a hükmeden Muaviye, hicri 60 yılında vefatı öncesi, oğlu Yezid'e yaptığı vasiyetinde: “*Benden sonra senin halife olman için her şeyi yaptım. Dört kişi biat etmekten sakındı. Abdullah b. Ebû Bekir, Abdurrahman b. Ömer, Abdullah b. Zübeyr, Hüseyin b. Ali. Bunları biata davet et, etmezlerse öldür.*” demiş, o da başa geçince babasının vasiyetini yerine getirmek üzere Mervan b. Hakem'le istişare etmiştir. Mervan da bu kişilerin katledilmelerini istemiştir. Kûfe'deki bazı kişilerin teşviki ve daveti üzerine bütün yakınları ile yola çıkan Hz. Hüseyin, Fırat kıyısındaki Kerbelâ denilen yerde durdurulmuştur. Kûfe valisi Ubeydullah b. Ziyad, Ömer b. Sa'd komutasında bir orduyu Kerbelâ'ya göndermiş, kuşatılan, susuz bırakılan, akrabaları birer birer önünde şehit edilen Hz. Hüseyin de sonunda şehit edilmiştir. Katledilmesinin

⁷³ Tabersî, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'ân*, 3/227.

⁷⁴ Fığlalı, *İmamiyye Şîası*, 219-221.

⁷⁵ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 10/127-128.

⁷⁶ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 10/128.

⁷⁷ Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, 10/128.

⁷⁸ Fığlalı, *İmamiyye Şîası*, 97-100.

ardından kesilen başı, Şam'a götürülmüştür. Müellifin bu hususta verdiği bilgiler, tarih kitaplarında bildirilenler ile mutabıktır.⁷⁹ Emevî halifeleri hakkında daha önce müellifin söyledikleri, onun düşüncesini anlamaya yardımcı iken, burada Yezid'den bahsettiğinde “*aleyhi'l-la'ne/lanet üzerine olsun*” demesi duruşunu net olarak açıklamaktadır.

2.10. Mâtem ve Âşûrâ

Müellif, Hz. Hüseyin'in katledildiği âşûrâ gününde nerelerde mâtem tutulduğuna dair: “*Bütün İran yaylasında, Bağdad ve Kêrbelâ, Buhârâ, Yemen, Hindistan ve Java adalarını*” saymaktadır. “*Bu günlerde mâtem tutmak ya da ağlamak dinen uygun mu? Bin üç yüz sene evvel Kerbelâ'da şehit olmuş bir zata taziye ve ağıtın bir mana ve faydası var mı?*” suallerini soran müellif cevabı da kendisi vermektedir.

“Uhud savaşında Hz. Hamza şehid oldu. Medine'ye dönen Müslümanların evlerinde ağıt sesleri yükseliyordu. Ancak Hz. Hamza'nın ardından ağlayacak kimsesi olmadığından Rasûlullah mahzun oldu. Bunun üzerine ensâr hanımları, önce Hz. Hamza'nın evine gelerek Hz. Peygamber'in amcası için ağladılar inlediler, sonra kendi şehidlerine ağladılar. Halen bir beldenin büyüklerinin vefat yıldönümünde gözyaşı dökülüyor. Hz. Hüseyin ile kıyası dahi mümkün olmayan, ancak birkaç bin kişinin tanıdığı kimseler için bu adetler yapılırken bizim için canını veren bir zat için bunlar nasıl yapılmaz.”

Âşûrâ gününde, mâtem tutulmasının gereğini izah etmeye çalışan risâle müellifi, çeşitli başlıkları açıklarken takip ettiği kitap ve sünnetten delil getirme yerine, hayattan delil getirmeyi tercih ederek sıradan insanlar için bile yapılan anma törenlerini Hz. Hüseyin'in fazlasıyla hak ettiği sonucunu çıkarmıştır. Vefat eden bir kişinin ardından yapılacak anma etkinliğinin sınırları İslâm'da belirlenmişken, müellifin doğrudan hayattan ilham alarak dinî bir meselede hüküm vermesi usûl bakımından sorunludur. Müellif, Hz. Hüseyin için tutulacak mâtem münasebetiyle ne türlü törenler yapılması gerektiği konusuna değinmemiştir. Ancak, Şîî düşüncede mâtem ya da anma törenleri basit bir anmadan ibaret değil, mezhebin merkezine yerleştirilmiş, “*farz ve sünnet namazlar*”⁸⁰ konumunda görülen faaliyetlerdir. Mâtem törenlerinde Şîîlerin kendilerine ettikleri eziyet vs. gibi hususlar ayrıca bahis konusu edilecek uygulamalardır.

Hz. İbrahim'in oğlu İsmail'i kurban etme hadisesini hatırlatan müellif, “*Hz. İsmail kesilmediği halde her sene binlerce koyunun kurban edildiğini, kıssasını dinleyenlerin ağladığını, Hz. Hüseyin'in ise başına gelen felaket için Muharrem ayında*

⁷⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-Târih*, 3/407-443.

⁸⁰ Kasım Toprak, *Ziyaret-i Erbaîn* (İstanbul: Önsöz Yayınları, 2013), 23.

taziye tutularak ağlanması çok değildir” demektedir. Kerbelâ'da işlenen cürüm hatırlanarak âşûrâ gününde mâtem tutulmasına karşı çıkılmasını, kendisini Müslümanlar için fedâ etmiş olan Hz. Hüseyin'e vefasızlık sayan müellif, Hz. Peygamber'in, hayatta iken bu duruma ağlamasını delil göstermektedir.

Bütün İslâm dünyasında âşûrâ⁸¹ günü sünnette geçtiği üzere⁸² oruç ve dolayısıyla ibadet günü olarak telakki edilir. Bu günde yaşanan Kerbelâ faciası, her mü'minin yüreğini sızlatan bir acıdır. Bu sebeple müellif, âşûrâ gününün bir sevinç ve coşku günü olan bayram değil, aksine bir acının hatırlanmasına vesile olan mâtem günü olduğunu izah etmek gayesiyle bu risâleyi yazmıştır. Ancak İslâm'da yas ve mâtem konusunu dinî delillerden bağımsız açıklamaya çalışmıştır. Hz. Peygamber'e nispet edilen bazı rivayetlerde, İslâm'da mâtemin nasıl olması gerektiğine yönelik bilgiler bulunmaktadır. Buna göre; “Allah'a ve ahiret gününe iman eden bir kadının zevcinden başka bir ölü için üç günden fazla yas tutması helal değildir. Lakin kadın, zevcine karşı dört ay on gün tessürünü izhar eder”⁸³, Hz. Peygamber “Çocuğunun kabri başında feryat ederek ağlamakta olan bir kadının yanından geçmişti de Allah'ın gazabından kork ve sabreyle”⁸⁴ buyurmuştur. Başka bir rivayette ise Hz. Peygamber'in kızı Zeyneb'in oğlu vefat etmek üzere iken, Rasûlullah oraya gitti ve can çekişen çocuğu kucağına aldı. Bu esnada Rasûlullah'ın gözyaşları akıyordu. “Ya Rasûlallah, bu yaş nedir denilince Hz. Peygamber: Bu gözyaşı Allah'ın kullarının gönüllerine koyduğu rahmetidir.”⁸⁵

Görüldüğü gibi mevtanın arkasından yapılabilecekler hususunda rivayet kitaplarında çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Müellif, âşûrâ günlerinde yapılması uygun olan davranışlar için, bu eserlerde geçen rivayetlerden bağımsız olarak kanaatini açıklamıştır.

⁸¹ Yusuf Şevki Yavuz, “Âşûrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/24-26.

⁸² İbn Abbas'ın (ra.) şöyle dediği rivayet edilmiştir: Nebi (sa.) Medine'ye hicret buyurduğunda, Yahudilerin âşûrâ günü oruç tuttıklarını gördü de: “Bu ne orucudur?” diye sordu. Cevaben: Bugün, salih bir gündür; bugün Allah Teâlâ'nın İsrail oğullarına, düşmanlarından kurtuluş nasip ettiği gündür. Musa (as.) buna şükür olarak oruç tutmuştur. Biz de tutarız dediler. Hz. Rasûlullah: “Biz Musa'ya sizden daha yakınız” buyurdu da o gün oruç tuttu ve ashabına da bunu emretti. Zeynü'd-Din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latifi'z-Zebidî, *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*, çev. Kamil Miras (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974), 6/308-309.

⁸³ Zebidî, *Sahih-i Buharî Muhtasarı*, 4/363.

⁸⁴ Zebidî, *Sahih-i Buharî Muhtasarı*, 4/369.

⁸⁵ Zebidî, *Sahih-i Buharî Muhtasarı*, 4/376-377.

3. Risâle Metninin Tavsifi

Yevm-i Âşûrâ'da Şîilerin İcrâ-yı Âyîni adıyla Osmanlıca yazılan risâle, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), "Risaleler"⁸⁶ veri tabanında matbû hâlde kayıtlıdır. Bir mecmua içerisinde olmayıp, müstakil biçimde basılmıştır. 18 sayfadan (9 varak) müteşekkil risâlenin kapak sayfasında eserin ismi, müellifinin adının ilk harfleri (ع.م) ve münderecât yer almaktadır. Bu sayfa, aynı zamanda eserin basıldığı yer ve tarih kayıtlarını da ihtiva etmektedir. Buna göre eser, İstanbul Matbaa-i Ahmed Kâmil'de 1344 senesinin Muharrem ayında basılmıştır. Söz konusu tarih, miladî takvimde 1925 yılının Temmuz ayına tekabül etmektedir.

Münderecât (içindekiler) kısmında müellif, risâlesinin muhtevasını teşkil eden başlıkları kısaca okuyucuya iletmiştir. Buna göre risâle, "Sebeb-i tahrîr-i risâle; Şîî ne demektir; Şîiler, halîfelere itikâd ederler mi; Rasûlullah'tan sonra sâbıkul-İslâm olan kimdir; Hazret-i Alî el-Murtazâ kimdir; Alî, insanların en cesur ve en şecîi idi; Hazret-i Alî, insanların en fâzıl ve âlimidir; Hazret-i Alî, Rasûlullah'ın karındaşı makâmındadır; Hazret-i Alî, insanların en sahîsi idi; Hazret-i Alî, nefsi Rasûlullah'tır; Rasûlullah, dünyadan hîn-i rihletinde kendisine Hazret-i Alî'yi vasî tayîn etti mi; İmam Hüseyin kimdir; Hazret-i Hüseyin nerede şehîd edildi; İmam Hüseyin'e bugün nerelerde mâtem tutulur?" gibi muhtelif başlıkları ihtiva etmektedir. Eserin asıl kısmını teşkil eden birinci sayfadan itibaren ise bahis konusu edilen başlıklar, kendi içerisinde müstakil şekilde değerlendirildikten sonra esere son verilmiştir. İçerisinde âyet ve hadis iktibaslarına da yer verilen risâlenin dili, son derece açık ve sade bir üslûba sahiptir. Risâle, yazıldığı dönemin Şîî din anlayışını göstermesi bakımından ön plana çıkmaktadır. Aşağıda, adı M. A. olarak remzedilen müellifin kaleme aldığı risâle günümüz Türkçesine aktarılarak okuyucuya iletilmiştir.⁸⁷

⁸⁶ Bk. İSAM, İslâm Araştırmaları Merkezi, "Risaleler VT-Yevm-i Âşûrâda Şîilerin İcrâ-yı Âyîni", (Erişim 24 Mayıs 2022).

⁸⁷ Risâlenin çevirisi ile ilgili belirtmek istediğimiz birkaç husus şöyledir: Metnin çeviri yazısında, risâlenin telif edildiği dönemin (1925) dil ve gramer hususiyetleri dikkate alındı. Transkripsiyonda sadece uzun ünlüler (â, î, û) ile ayn (') ve hemze (') gösterildi. Kalın sessizlerden sonra gelen uzun ünlüler için (â, î, û) seslerinden faydalanıldı. Risâlenin sayfa numaraları için (1), (2), (3) vs., metin içinde anlamın tamamlanması adına tarafımızca ilave edilen kelime ve ibareler için □ kullanıldı. Şahıs isimlerinden sonra gelen dua cümleleri italik gösterildi. Diyalog cümleleri tırnak ("...") içerisine alındı. Müellif, risâlesine iktibas ettiği bazı âyet ve hadislerin tercümesini metin içerisinde vermiştir. Ancak tercümesi yapılmayan âyet ve hadisler de mevcuttur. Söz konusu âyet ve hadislerin tercümeleme dipnotta gösterildi.

4. Risâlenin Çevirisi

[Metin]

Yevm-i 'Âşûrâda Şî'îlerin İcrâ-yı Âyîni

Yazan: M. A.

Münderecât: Sebeb-i tahrîr-i risâle - Şî'î ne demektir? - Şî'îler halîfelere itikâd eder mi? - Rasûlullah'tan sonra sâbiku'l-İslâm olan kimdir? - Hazret-i 'Aliyyü'l-Murtazâ kimdir? - 'Alî insânların en cesûr ve en şec'î'i idi - Hazret-i 'Alî, insânların en fâzıl ve en 'âlimidir - Hazret-i 'Alî, Rasûlullah'ın karındaşı makâmındadır - Hazret-i 'Alî, insânların en sahîsi idi. Hazret-i 'Alî, nefsi Rasûlullah'tır - Rasûlullah, dünyâdan hîn-i rihletinde kendisine Hazret-i 'Alî'yi vasî mi ta'yîn etti? - İmâm Hüseyin kimdir? - Hazret-i Hüseyin nerede şehîd edildi? - İmâm Hüseyin'e bugün nerelerde mâtem tutarlar?

İstanbul Muharremü'l-Harâm 1344 /Temmuz 1925, Matba'a-i Ahmed Kâmil

(1) Yevm-i 'Âşûrâda Şî'îlerin İcrâ-yı Âyîni

Sebeb-i tahrîr-i risâle

Geçen sene Muharremü'l-Harâm'ın on birinci ya'nî yevm-i âşûrânın ertesi günü Dârul-Fünûn'da tahsîl görmüş olan öteden beri tanıştığımız bir zâta Tepebaşı'nda tesâdüf ettim. Kendisiyle selâmlaşmamızı müte'âkib: "Bayramınızı tebrîk ederim." dedi. Birden bire fevkalâde ta'accüb ve hayret ettim ve kendisine: "Nasıl bayram, hangi bayramdan bahsediyorsunuz?" dedim. Bana cevâben dedi ki: "Nasıl bayram olacak cânım, âşûrâ bayramından bahsediyorum, fakat sizin bu âşûrâdan bir şey anlamadık. Bu sözünüze fevkalâde müte'essif oldum." Bunu câhil bir kimse söyleseydi belki bu kadar müte'essir olmazdım; fakat sizin gibi Dârul-Fünûn tahsîli görmüş bir efendinin, âşûrânın bayram olmadığını bilmediği her hâlde acınacak bir keyfiyettir. 'Azîzim âşûrâ bayram değildir. Belki (2) yevm-i mâtemdir. Nasıl oluyor da bu âna değin siz bunu bilmiyorsunuz?" Dostum benden özür diledi ve: "Vallâhi birâder herkes öyle söylüyor." dedi. Bu sözü ile kendisinin ma'zûr tutulacağını sanıyordu. Filhakîka tedkik ettim, hemen herkes hattâ memleketin udebâsi meyânında bulunanlardan bazıları bile âşûrâyı bayram add ve telakkî ettiklerini veya Şî'îlerin âşûrâ günü bayramlaştıklarını zannettiklerini gördüm. İşte Cenâb Şehâbeddin Bey'in vaktiyle Servet-i Fünûn'da intişâr eden bir makâlesinden bir satır: "...ma'a eze'd-devleti⁸⁸ âşûrâ bayramını te'sîs etmekle..." Kezâlik bundan bir buçuk ay akdem Bâyezîd İnâs Nümûne Mektebi'nde mu'allime hanım derste talebeye târîh-i İslâm'dan bahsederken İrânîlerin Hazret-i

⁸⁸ ma'a eze'd-devleti: devletin kaldırılmasıyla...

Muhammed'in (sa.) torunu olan İmâm Hüseyin'i şehîd ettiklerini ve şimdi pişmân ve nâdim olduklarını ve ba'zılarının yevm-i şehâdete müsâdif olan âşûrâ günü şenlik yaptıklarını söylediği mesmû'um oldu.

Tedkik ettim, nasıl olur da târîhe bu kadar muğâyir olan bu uydurma, serâpâ kizb ve dürûğdan 'ibâret olan bu erâcîf, talebeye telkîn ediliyor. Hak ve hakikat bu kadar tahrîf edilerek efsâne ve efsûn kabîlinden olan bu hikâyât-ı vâhiye ile talebenin gözleri kapatılıyor. Nasıl oluyor da mu'allimeliği meslek ittihâz eden bir kimse kürre-i arzda 'azîm inkılâbâta sebebiyet veren bir vak'a-i mühimmenin esâsına vâkıf olmuyor. 'Acabâ mu'allime hanımın bir maksad-ı husûsî mi vardır. (3) Bunları talebeye takrîr ve tedrîs etmekte gizli bir fikri mi mevcûttur. Tedkik ettim. Ancak mu'allimenin cehâletinden başka hiçbir fikr-i mahsûsu olmadığını gördüm. Ve Peygamber'in torununu İrânlıların değil belki Emevîlerin ikinci halîfesi olan Yezîd 'aleyhi'l-la'ne tarafından şehîd ettirildiğini öğrenmesi için kendisine 'Alî Reşâd Bey'in te'lîf ettiği ve el-yevm liselerde okunan târîh-i 'umûmînin yüz birinci sahifesini ve kezâlik 'Alî Seydî ve 'Alî Reşâd tarafından 'idâdilerde okutturulmak üzere te'lîf olunan üç cildlik târîhini gönderdim ve ikinci cildinin yirmi üçüncü sayfalarında şu yazıları okumasını tavsiye ettim.

"Mu'âviye'nin oğlu Yezîd gâyet zekî ve kurnaz ve hîçbir şeyden arlanmaz bir mahlûk olduğundan ve Hazret-i Hüseyin mevcût oldukça te'mîn-i istiklâl edemeyeceğini anladığından üzerine bir fırka sevk eyledi. Kerbelâ civârında vukû'a gelen kanlı bir muhârebede Hazret-i Hüseyin gâyet acıklı bir sûrette şehîd edildi. Âl-i Beyt-i Rasûl'den yalnız pek küçük olan Zeynelâbidîn kurtuldu. İşte Kerbelâ vak'a-i dilsûzu bundan 'ibarettir. Hazret-i Hüseyin'in kâtili Şimr isminde biri idi." Tasavvur buyurulsun, on sene liselerde târîh okuyan bir efendi, İslâm olmak dolayısıyla kendisini 'alâkadâr etmesi bir tarafa bırakılsa bile Müslümânlar arasında büyük tebeddülâta bâ'is olan İslâmları bugünkü şu hâl-i pür-melâle düşüren ve beynennâs yüz bin fitne ve fesâdın çıkmasına (4) sebebiyet veren, târîhin en mühim fâci'asının künhüne vâkıf olmadan kitâbı kapıyor.

Şî'î ne demektir?

Şî'î mezhebi demek, Hazret-i Hâtemü'n-Nebiyîn ve Ehl-i Beyt'in dîn ve mezhebi demektir. Şî'îler, muhibb-i Ehl-i Beyt-i Rasûl olurlar.

Şî'îler, halîfelere i'tikâd ederler mi?

Hazret-i Peygamber'in vefâtından bu güne kadar gelen halîfelerin hîçbirine i'tikâd etmezler. Zâten hadîs-i şerîf de bunu mü'eyyiddir. Yalnız Hazret-i 'Alî kerremallâhu vecchuhu Peygamber'in vasîsi ve halîfesi ve Müslümânların imâmı bilirler. Benî Ümeyye gürûhu aslâ hilâfete müstehakk değiller idi. Ekser-i evkâtlarını zulüm ve fisk ve fücûr ile geçirmişlerdir. Birçok def'a ahkâm-ı

şer'iyede 'âciz kalmışlardır. Ba'zen cünüb iken halka imâmet etmişler ve namâzdan sonra izhâr-ı cenâbet etmişlerdir ve sarhoş olarak imâmete geçip sabâh namâzını dört rek'at kılmışlardır.

Rasûlullah'tan sonra sâbiku'l-İslâm olan kimdir?

Rasûlullah'tan sonra sâbiku'l-İslâm olan Peygamber'in dâmâdı (5) ve amcazâdesi ve birâderi olan 'Alî'dir. Ebû Bekir Hazretleri kırk yaşında, Hazret-i 'Alî ise tıfl-ı sağır iken imâna geldi. Tıflın imân ve tâ'at ve ma'siyetine ve küfrüne i'tibâr olunur mu? Tıflın imân ve tâ'at ve ma'siyetine ve müstehakk-ı sevâb ve ikâb olduğuna âyât-ı Kur'âniyye ve delâil-i kat'iyye mevcuttur. Mûsâ ile Hızır yekdiğeriyle refik olup giderken Hızır müstehakk-ı ikâb bir tıflı katletti ve bu âyet nâzil oldu (فَأَنْطَلَقًا حَتَّى إِذَا لَقِيَ غَلَامًا فَقَتَلَهُ...)⁸⁹. Çocuğun katlinde Hazret-i Mûsâ Hızır'a i'tirâz etti. Cevâbında (وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهَقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا)⁹⁰. O çocuk katle müstehakk mı idi, yoksa Hızır zâlim mi idi? Allâh Te'âlâ Hazretleri zâlimi Kur'ân'da methetmez. Hızır ise enbiyâ-yı 'izâmdandır. Ve kezâlik Hazret-i 'İsâ'ya Allâhu Te'âlâ tufûliyyetinde kitâb ve nübüvvet-i kerâmet buyurdu. Ve kezâlik Hazret-i İbrâhîm 'aleyhisselâm tevellüd ettiğinde o devrin zâlim hükümdârından korkan vâlidesi Hazret-i İbrâhîm'i bir şeye sarıp bir ırmak kenârında gizledi. Hazret-i İbrâhîm elini yüzüne sürüp kelime-i tevhîd getirerek kendine sarılı olan şeyi açtı ve vücûdunu pâk ederken vâlidesi gördü ve korktu. Kelâmullah dahi bunu nâtıktır.

Hazret-i 'Aliyyü'l-Murtazâ kimdir?

'Aliyyü'l-Murtazâ, Peygamber'in amcası Ebî Tâlib'in mahdûm-ı 'âlfileridir. (6) Şî'îler 'Alî bin Ebî Tâlib'i, emîrû'l-mü'minîn bilirler ve bu lakab-ı şerîf, Allah ve Rasûl'unün emriyle yalnız münhasıran Hazret-i 'Ali'ye mahsûstur derler. Hattâ zamân-ı sa'âdetde ona emîrû'l-mü'minîn diye hitâb olunurdu ve diğerkleri hakkında emîrû'l-mü'minîn hitâbı vukû'a gelmemiştir. (انما وليكم الله...)⁹¹ âyet-i celîlesinin hükmü üzere Hazret-i Rasûl'un zamânında ekseriyâ ona "veliyyullâh ve "veliyyü'l-mü'minîn" diye hitâb eylerdi.

Şî'îler, Hazret-i Rasûlullah'tan sonra 'Alî'den daha efdal, daha 'âlim, daha şecî', daha halîm, daha sabûr, hiçbir kimsenin mevcûd olmadığını biliyorlar. İmânının

⁸⁹ el-Kehf 18/74. "Yine yürüdüler. Nihayet bir erkek çocuğa rastladıklarında (Hızır) hemen onu öldürdü. Musa dedi ki: Tertemiz bir canı, bir can karşılığı olmaksızın (kimseyi öldürmediği halde) katlettin ha! Gerçekten sen fena bir şey yaptın!"

⁹⁰ el-Kehf 18/80. "Erkek çocuğa gelince, onun ana-babası, mümin kimselerdi. Bunun için (çocuğun) onları azgınlık ve nankörlüğe boğmasından korktuk."

⁹¹ el-Mâide 5/55. "Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah'tır, Resûlüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah'ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler."

doğruluğu, nûr-ı ‘ilmi, kuvvet-i nefsi, âdâb ve ahlâk-ı hasene ile ittisâfı, sabrı, hilm ve tâ’ata müdâvemeti ve şübühâtтан ictinâbı, sehâveti ve şecâ’ati, ‘ilim ve ‘irfânı, ‘ismet ve tahâreti, hikmet ve zehâdeti temâyüz etmiştir. İhyâ-yı dîn yolunda cemî’-i gazavâtta müşrik ve kâfirleri helâk edip aslâ firâr etmemiş ve Peygamber efendimiz onun bir darbe-i seyfini ins ve cinnin a’mâlinden efdal buyurmuştur ve ona nûr-ı çeşm, ibn-i ‘amm ve birâder gibi elkâb-ı mahsûsa ile hitâb eylemiştir ve Hazret-i ‘Alî puta aslâ ve kat’â tapmamıştır.

‘Alî, insânların en cesûr ve en şecâ’i idi

Ehl-i Kureyş, Hazret-i Peygamber’i şehîd etmeye karâr verdiler. Cebrâ’îl-i Emîn, Hazret-i Rabbü’l-‘Âlemîn tarafından gelerek Peygamber’i bu hâlden (7) haberdâr eyledi. Ve (إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْهَجْرَةِ).⁹² Medîne cânibine hicret eyle dedi. Peygamber efendimiz buna muttali’ olunca ‘Aliyyü’l-Murtazâ’yı da’vet eyledi ve: “Yâ ‘Alî! Emr-i ilâhî budur. Küffâr şerrinden emîn olmak üzere bu gece benim yerimde beytütet edesin. Benim yatağında yat ve benim her gece üstüme örttüğüm yeşil bürde-i hadrâmı üstüne örtün.” Rasûlullah kendinde olan vedâyi’i ve emânetleri Hazret-i ‘Alî’ye teslîm eyledi ki sâhiblerine verip kendi dahi ol serverin ‘akabince Medîne’ye gele. Bu emir aslâ ‘Alî’ye güç gelmedi. Sığar-ı sinniyle berâber havfa düşmeyerek muhabbet ve ihlâsı yüzünden: “Yâ Rasûlallah! Benim bin cânım olsa Allah’ın emrine fedâ ederim.” dedi ve Peygamber’in firâş-ı hâssı üzere yatıp ol ridâ-yı hadramîyi üzerine çekti. Bu sûretle kendisini Hazret-i Peygamber’e fedâ eyledi.

Hak Te’âlâ Cebrâ’îl ve Mîkâ’îl’e buyurdu: “Ey melâ’ikeler! Ben, sizlerden iki nefere birâderlik versem, biriniz dîğêr birâder yolunda cânını fedâ eder mi?” Onlar: “Ey ilâhî! Biz ‘ömrümüzü kimseye bağışlamayız.” dediler ve sükûta vardılar. Emr-i ilâhî oldu: “Ey melâ’ike! Yeryüzüne nüzûl edin ve ‘Alî bin Ebî Tâlib’e nazar kılın ki benim Rasûl’ümün yolunda nasıl cânını fedâ etmektedir.” Onlar dahi, Hak Te’âlâ’nın fermânı üzere yere indiler. Cebrâ’îl, ‘Aliyyü’l-Murtazâ’nın başı ucuna ve Mîkâ’îl ayağı ucuna durdu. Ve Cebrâ’îl eyitti: “Yâ ‘Alî! Senden gayri kim vardır ki Hak Te’âlâ onunla melekleri üzerine mübahât eyleye.” İşbu âyet dahi (8) ol gece nâzil oldu. (وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَشْتَرِي نَفْسَهُ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ وَاللَّهُ رَؤُفٌ بِالْعِبَادِ).⁹³ ilâ âhirihi’l-âyeh. Bu sûretle Hazret-i ‘Alî kendi cânından geçerek hayâtını Peygamber’e fedâ ve Rasûlullah’ı himâye eyledi. Birkaç gün sonra Rasûlullah’ın kerîmesi Fâtımâtü’z-Zehrâ’yı ve kölesi Zeyd’in haremi ve oğlu Üsâme’yi develere bindirerek en öndeki devenin dizginini Zeyd’in eline verdi ve Ehl-i Beyt’ini hattâ deve ve koyununa varıncaya kadar yalnız başına Mekke’den çıkarıp Medîne’ye götürürken Hâlid bin Velîd, küffâr-ı Kureyş ile katl ve gârat (saldırı) maksadıyla gürûh gürûh ‘Alî’nin

⁹² “Allah, sana hicreti emrediyor.”

⁹³ el-Bakara 2/207. “İnsanlardan öyleleri de var ki, Allah’ın rızasını almak için kendini fedâ eder. Allah da kullarına şefkatlidir.”

yolunu kestiler. Hazret-i 'Alî develeri kenâra çekmesi için Zeyd'e emretti ve kılıcını çekerek yalnız başına bütün küffâra i'lân-i harb etti. Küffâr bir zerre kadar bir şey almaya kâdir olamadılar ve cümlesini Rasûlullah'a erîştirmiştir.

Yevm-i Uhud'da 'asâkir-i İslâmiyye münhezim oldular. Müslümânlar hezîmete yüz tutup perîşân oldular ve Rasûlullah'ı yalnız bırakarak firâr eylediler. Hazret-i Peygamber'in vücûd-ı mübârekine birtakım zahmlardan dolayı za'f târî olmuş ve bir çukura düşmüştü. Çukurdan çıkmak için kuvveti kâfi gelmiyordu. Ol hâletde 'Alî bin Ebî Talib ve Talha bin 'Ubeydullah *radıyallâhu anhumâ* yetiştiler. Talha çukura indi oturdu. Hazret-i Peygamber mübârek ayağını Talha'nın omuzuna koydu ve 'Aliyyü'l-Murtazâ'nın mübârek elini tutup çukurdan dışarı çıkı. Küffâr, Seyyid-i 'Âlem'in çukurdan çıktığını görünce hücum eylediler. Hazret-i 'Alî (9) filhâl ol kavme müteveccih oldu. Birkaçının cânını cehenneme gönderdi. Bâkisi perîşân oldular. Dîğêr bir cemâ'at kezâ hücum ettiler. Nebî, velîye işâret etti. Velî onların dahi haklarından geldi. Ol esnâda Cebrâ'îl '*aleyhisselâm* hâzır oldu ve Peygamber'e: "Aliyyü'l-Murtazâ muvâsât ve mu'âhât şerâ'itini yerine getirdi." dedi ve Peygamber Efendimiz de cevaben: (إنه منى وأنا منه) Ya'nî 'Alî bendendir ve ben 'Alî'denim. Cebrâ'îl: (أنا منكما) ya'nî ben dahi sizlerdenim dedi.

Berâ'et sûresini küffâra okumak için Ebû Bekir Hazretlerinin ma'iyetine bir fırka 'asker verilip Mekke'ye gönderilmiş iken Berâ'et sûresini küffâra kırâ'âtı Allâhu Te'âlâ, 'Alî'ye emreyledi ve Rasûlullah dahi emr-i ilâhîye mebnî Ebû Bekir'in ve 'asâkirin geri dönmesini ve işin, Hazret-i 'Alî'ye teslîm olunmasını emreyledi. Hazret-i 'Alî yalnız başına giderek yolda Ebû Bekir'den Berâ'et sûresini geri aldı ve yalnızca gidip âyet-i şerîfeyi Mekke derûnunda küffâra kırâ'at eyledi ki ol âyet dahî budur: (فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرْمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ) Hendek Gazvesinde Hazret-i Peygamber buyurdular: "Ali'nin Hendek harbinde bir darbe-i şemşîri, ins ve cinnin tâ'atlerine berâberdir. (ضربة على بن ابى طالب في يوم الخندق أفضل من اعمال امتى الى) (يوم القيامة)

Hazret-i 'Alî, insânların en fâzıl ve en 'âlimidir

Hazret-i Peygamber buyuruyor: (انا مدينة العلم و على بابها) Ben 'ilim şehriyim ve 'Alî, o şehrin kapısıdır.

⁹⁴ et-Tevbe 9/5. "Haram aylar çıkınca müşrikleri bulduğunuz yerde öldürün; onları yakalayın, onları hapsedin ve onları her gözetleme yerinde oturup bekleyin. Eğer tevbe eder, namazı dosdoğru kılar, zekâtı da verirlerse artık yollarını serbest bırakın. Allah yarlıgayan, esirgeyendir."

(10) Hazret-i ‘Alî, Rasûlullah’ın karındaşı makâmındadır

Hicretin sekizinci ayında Hazret-i Muhammed, mescidde elli nefer ensâr ile elli nefer muhâcirîni birbirine karındaş eyledi, bir mu’âhât da muhâcirler arasında yaptı. Ebû Bekir ile ‘Ömer’i, Talha ile Zübeyir’i, ‘Osmân ile ‘Abdurrahmân bin ‘Avf’ı karındaş eyledi. ‘Aliyyü’l-Murtazâ, Hazret-i Peygamber’e su’âl eyledi ki: “Yâ Rasûlallah! Yârân arasında ‘akd-i mu’âhât buyurup her birini birbirine karındaş eyledin. Bana hiçbir karındaş ta’yîn buyurmadın. Benim karındaşım kim olacak?” Hazret-i Peygamber cevaben: (انا اخوك و انت اخى في الدنيا والآخرة) Ya’nî dünyâ ve âhirette sen benim karındaşımın ve ben de senin karındaşımın dedi.

Hazret-i ‘Alî, insanların en sahîsi idi

Hazret-i ‘Alî ekseriya fukarâ ve mesâkîn ile musâhabet eder ve mâlik olduğu şeyi Allah yolunda nafaka verip sarf ederdi. Bu âyet dahi Hazret-i ‘Alî hakkında nâzil olmuştur (إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ)⁹⁵

Hazret-i ‘Alî, nefs-i Rasûlullah’tır

فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ آبَاءَنَا وَآبَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَلْ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَى (...الْكَاذِبِينَ)⁹⁶ (11) Cenâb-ı Hak, Kur’ân-ı mecîdinde Hazret-i ‘Alî’nin, nefs-i Rasûlullah olduğunu bu âyet-i şerîfe ile zikretmiştir. Hazreti Peygamber buyuruyor: (من اراد أن ينظر الى آدم في علمه و الى نوح في تقوه و الى ابراهيم في حلمه و الى موسى في هيئته و الى عيسى في عبادته (فلينظر الى علي بن ابي طالب)⁹⁷ Rasûlullah bu hadîs-i şerîfi ile Hazret-i ‘Alî’yi, ulu’l-azm-i enbiyâya berâber tutmuştur.

Rasûlullah dünyâdan hîn-i rihletinde kendisine Hazret-i ‘Alî’yi vasî mi ta’yîn etti?

Hazret-i ‘Alî, Peygamber’in vasîsi ve halîfesi, vârisi ve kâdî-i dîni ve Müslümânların imâmıdır. Rasûlullah hâlet-i nez’de idi. Ashâba işaret edip emir buyurdular (أتوني بدواة و قرطاس اكتب لكم كتابا لاتضلوا بعدى)⁹⁸ Ya’nî bana kitâb ve devât ve kâğıd getirin sizler için bir kitâb yazayım ki tâ benden sonra dalâlete dûçâr olmayasınız ve Hazret-i ‘Alî’yi kendisine vasî ta’yîn ettiğini yazmak istiyordu. Gadîr-i Hum’da da Allâhu Te’âlâ’nın emri ile Rasûlullah, ‘Alî’nin elinden tutup onu size halîfe ve imâm ta’yîn eyledim. Haccetü’l-vedâ”da Rasûl-i Hudâ, Gadîr-i Hum

⁹⁵ el-Mâide 5/55. “Sizin dostunuz (veliniz) ancak Allah’tır, Resûlüdür, iman edenlerdir; onlar ki Allah’ın emirlerine boyun eğerek namazı kılar, zekâtı verirler.”

⁹⁶ Âl-i İmrân 3/61. “Sana bu geldikten sonra seninle bu konuda çekişenlere de ki: Geliniz, sizler ve bizler de dahil olmak üzere, siz kendi çocuklarınızı biz de kendi çocuklarımızı, siz kendi kadınlarınızı, biz de kendi kadınlarımızı çağıralım, sonra da dua edelim de Allah’tan yalancılar üzerine lânet dileyelim.”

⁹⁷ Hz. Âdem’in ilmini, Hz. Nuh’un takvasını, Hz. İbrahim’in hilmini, Hz. Musa’nın heybetini ve Hz. İsa’nın ibadetini görmek isteyen Ali b. Ebî Tâlib’e baksın.

⁹⁸ “Bana kalem ve kâğıt getirin de size bir yazı yazdırayım da benden sonra dalaletle düşmeyin.”

nâm mahalle geldiğinde orayı menzil ittihâz etti ve emr-i ilâhî üzere Cebrâ'îl hemân [o] mahalde nâzil olup bu âyet-i şerîfeyi getirdi (يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ ⁹⁹ (12) Rasûlullah bazı ashâbdan ihtiyâd edip bu emri iblâğ eylemek bâbında mütefekkir iken (...وَاللَّهُ يَعْلَمُ مِنَ النَّاسِ...)¹⁰⁰ âyeti nâzil oldu ve ol vakit 'Alî bin Ebî Tâlib'in elinden tutup deve cihâzından tertîb olunmuş bir minbere çıkararak buyurdu (من كنت مولاه فهذا على مولاه اللهم وال من والاه و عاد من عاداه)¹⁰¹ der-'akab bu âyet nâzil oldu: (الْيَوْمَ)¹⁰² (اَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتَمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيْتُ لَكُمْ الْإِسْلَامَ دِينًا

İmâm Hüseyin kimdir?

İmâm Hüseyin, fahr-i 'âlem Hazret-i Muhammedü'l-Mustafâ'nın kerîme-i necâbetleri, Fâtîmâtü'z-Zehrâ'nın ve Hazret-i 'Aliyyü'l-Murtazâ'nın mahdûm-ı mübarekleridir. Hazret-i Hüseyin'in lakabı şehîd ve seyyiddir. Hazret-i Hüseyin tevellüd ettikde Hazret-i Fâtîma, [onu] Peygamber'in yanına getirdi. Peygamber Efendimiz onun ismini Hüseyin koydu. Ondan sonra bağrına bastı ve ağladı. Ağladığının sebebi su'âl olundukda Hüseyin'in hâline ağlarım dedi. Yâ Rasûlallah henüz Hüseyin'e ağlamayı mücib bir hâl 'ârız olmadı ki ağlarsın diye soruldukda şöyle buyurdu: (قتله الفئة الباغية من بعدى لاينالهم شفاعتى)¹⁰³ İmâm Hüseyin tıfı-i sağır iken Hâtemü'l-Enbiyâ ve Server-i Kâ'inâtın boynuna binip çatık yürümek için ayaklarını Rasûlullah'ın sadr-ı mübârekine urdukda Rasûlullah iftihâr ederek (نعم الراكب وجدك)¹⁰⁴ der idi.

Selmân-ı Fârisî'den menkuldür. Rasûlullah *sallâllâhu te'âlâ 'aleyhi ve sellem* (13) buyurdu ki: (الحسن والحسين ابني و من احبهما احبني و من احبني احبه الله...الى آخره)¹⁰⁵ Ya'nî Hasan ve Hüseyin, benim iki oğullarımdır. Her kim ki onlara meyl ve muhabbet eder bana muhabbet etmiş olur. Her kim ki bana muhabbet eder Allah'a muhabbet etmiş olur. Her kim ki Allah'a muhabbet eder, Cenâb-ı Hak onu cennet-i a'lâya idhâl eder. Her

⁹⁹ el-Mâide 5/67. "Ey Resûl! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan O'nun elçiliğini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Doğrusu Allah, kâfirler topluluğuna rehberlik etmez."

¹⁰⁰ el-Mâide 5/67. "Allah seni insanlardan koruyacaktır."

¹⁰¹ Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır. Allahım! Ona dost olana dost ol. Ona düşmanlık edene düşman ol. Ona yardım edene, yardım et. Onu terk edeni, terk et. Ona zulmedenleri lanetle."

¹⁰² el-Mâide 5/3. "Bugün size dininizi ikmal ettim, üzerinize nimetimi tamamladım ve sizin için din olarak İslâm'ı beğendim. Kim, gönülden günaha yönelmiş olmamak üzere açlık halinde dara düşerse (haram etlerden yiyebilir). Çünkü Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir. "

¹⁰³ "Benden sonra onu, kendilerine şefaatinin ulaşmayacağı azgın bir topluluk öldürecek."

¹⁰⁴ "Ne güzel bir binici seni buldu ve ne güzel bir binek."

¹⁰⁵ "Hasan ve Hüseyin benim iki oğlumdur, O ikisini seven beni sevmiştir, beni seven de Allah'ı sevmiştir."

kim ki Hasan ve Hüseyin'e düşmanlık eder Hudâ-yı Müt'eâl Hazretlerine düşmanlık etmiş olur ve onların yeri cehennemdir.

Hazret-i Hüseyin nerede şehîd oldu?

Şâm'da icrâ-yı hükûmet eden Mu'âviye, târîh-i nebevînin altmışıncı senesinde vefât etti. Hastalığında oğlu Yezîd 'aleyhi'l-la'neye şöyle vasiyet etmişti: "Senin hükümdâr ve halîfe olman için ne lâzımsa hepsini yaptım. Dünyâ halkı sana bî'at ettiler. Ancak dört kişi bî'attan istinkâf etti. Biri 'Abdullah bin Bekri's-Siddîk, diğeri 'Abdurrahmân bin 'Ömer el-Fârûk, üçüncüsü 'Abdullah bin Zübeyir, dördüncüsü İmâm Hüseyin bin 'Alî'dir. Bunların cümlesini bî'ata da'vet edesin ve bî'at ettirmeyince râhat komayasın." Mu'âviye'nin vefâtından sonra Yezîd hükûmete, emârete oturdu. Bu dört kişiden benim bî'atımı al diye Medîne vâlisi Velîd bin 'Utbe'ye mektûb gönderdi. Velîd, Mervân bin el-Hakem ile bu bâbda meşveret eyledi. Mervân bu dört kişi bî'at etmedikleri takdîrde dördünü de öldür dedi. (14) Bu esnâda Kûfe ahâlîsi Hazret-i Hüseyin'e bazı kimseler ile: "Peder-i 'âlmîz Hazret-i 'Alî'nin makâmı size hâsıdır. Hilâfet sizin hakkınızdır. Bizim tarafımıza teşrîf buyurunuz. Yolunuzda başımızı ve mâlımızı fedâ kılacağız." diye haber gönderdiler. Hazret-i Hüseyin bin 'Ali *radiyallâhu te'âlâ 'anh* dahi ehli ve beyti ve cemî'-i ta'allukâtıyla Mekke'den çıkıp Kûfe'ye 'âzim oldu. Hazret-i Hüseyin, Kûfe'ye giderken Fırat nehri kenarında Kerbelâ dedikleri sahrâya vardı. Kûfe vâlisi 'Ubeydullah bin Ziyâd, Hazret-i Hüseyin'i şehîd etmek üzere 'Ömer bin Sa'd'ı bir ordu ile gönderdi. 'Ömer bin Sa'd, Hazret-i Hüseyin ve Ehl-i Beyt'ini ve ma'iyetindekileri susuz bırakmak için Fırat nehrinin yolunu kesti ve İmâm Hüseyin'in Ehl-i Beyt'ini bir bir gözünün önünde şehîd ettiler ve Hüseyin'i yetmiş kadar yerinden yaraladılar, atını urdular.

Düşdü Hüseyin atından sahrâ-yı Kerbelâ'ya
Cibrîl git haber ver Sultân-ı Enbiyâ'ya
Fuzûlî

Nihâyet şehîd ettiler. Hazret-i Hüseyin *radiyallâhu 'anhın* rûh-ı pâki Hak Te'âlâ hazretlerine gitti. (إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ).¹⁰⁶ Tafsîlâtı târîh-i İslâm kitâblarında mastûrdur. Hazretin şehâdetinden sonra (Şimr) ismindeki la'în, Hazret-i Hüseyin'in başını kesti. Hazret-i Hüseyin'in Ehl-i Beyt'ini baş açık, yalın ayak Kûfe'ye götürdüler, oradan da Şâm'a, Yezîd nezdine îsâl ettiler.

¹⁰⁶ el-Bakara 2/256. "Allah'tan geldik ve yine O'na döneceğiz"

İmâm Hüseyin'e bugün nerelerde mâtem tutarlar?

Bütün İrân yaylasında Bağdâd ve Kerbelâ'da, Buhârâ'da Yemen'de (15) Hindistân'da hattâ Java adalarında bütün Muharremü'l-Harâm ayında mâtem tutarlar.

Muharremü'l-Harâm'da ve yevm-i âşûrâda mâtem tutmak ve ağlamak doğru mudur?

Velev ki şehîd olsa bile bin üç yüz sene akdem Kerbelâ çöllerinde ölüp giden bir zâta her sene ta'ziye tutup ağlamanın ne ma'nâsı ve ne fâ'idesi vardır? Uhud gazvesinde Hazret-i Hamza şehîd düştü. Muhârebeyi müte'âkib İslâmlar Medîne'ye döndüler. Hânelerin ekserîsinde ağlayan kadınların âvâzı işitiliyordu. Ancak Hazret-i Hamza'nın hânesinde ağlama sesleri işitilmiyordu. Hazret-i Hamza garîbü'd-diyâr olmakla Medîne'de onun ardınca ağlar kimsesi yok idi. Rasûlullah, Hamza'nın ağlayacak kimsesi olmadığına mahzûn oldu. Bunun üzerine ensâr, kendi zevcelerini Hamza'nın hânesine gönderdiler. İbtidâ varıp 'amm-i Rasûl-i Hudâ olan Hamza'nın hânesinde ağladıktan sonra kendi maktûllerine ağladılar. Ensâr kadınları akşâmla yatsı arasında Hazret-i Hamza'nın hânesine gelip tâ nısfu'l-leyle dek Hamza için ağlayıp nâlân oldular. Bugün herhangi bir memlekette vefât eden e'âzımın sene-i devriyeleri tas'îd ediliyor. Hazret-i Hüseyin ile kat'iyen kâbil-i kıyâs olmayan isimlerini ancak birkaç bin kişi işiden meşâhirin vefâtları gününün sene-i devriyelerinde tezâhürât yapılmaktadır. Nasıl olur da bizim (16) râhat-ı huzûrumuz için hayâtını fedâ eden bir zât-ı mübâreke tezâhürât yapılmaz?

Dört bin sene akdem Hazret-i İbrâhîm 'aleyhisselâm, Hazret-i İsmâ'îl bedeline bir koyun boğazlamıştır. Bu sebepten her sene cümle 'âlemde binlerle koyunlar kesilir. Kurbân bayramı günü hatîb minberde İsmâ'îl'in boğazına İbrâhîm'in bıçak koyduğu mahalli okurken birçok kimselerin gözlerinden yaş akar. Hâlbuki Hazret-i İsmâ'îl'e hiç cerâhat isâbet etmeyip 'âkıbet bedeline bir koyun kesilmiştir. Hâlbuki Rasûlullah'ın nûr-ı dîdesi ve veliyyullâhın ciğer köşesi ve Fâtımâtü'z-Zehrâ'nın ferzend-i 'azîzi ve İmâm Hasan'ın birâderi olan İmâm Hüseyin-i mazlûma mâh-ı Muharrem ve yevm-i âşûrâda ta'ziye tutup bağlanılırsa çok mudur? Hazret-i Hüseyin'i kâfir ve münâfıklar, hamiyetsiz mel'ûnlar zulmen şehîd ettiler ve başını nerelere urdular ve yetmiş iki kişiden 'ibâret olan evlâd ve ensârıyla Kerbelâ çöllerinde susuz başlarını kestiler ve ehl-i 'iyâlini esîr ederek Şâm'a götürdüler ve bir Hüseyin ki hulk-ı mübâreki, bûsegâh-ı fahr-i âlem iken zulmen koyun gibi boğazlayıp cism-i mübârekini atlar ayağı altında pâymâl ettiler. Hayır hayır Hazret-i Hüseyin'ne ta'ziye tutmanın ne fâ'idesi vardır demeyiniz. Bunlara karşı yapılan zulüm ve ezâ ve cefânın ne kadar büyük olduğunu kâbil değil, dil ile tavsîf edilemez. İslâmların refâh ve sa'âdeti için kendisini fedâ etmekten çekinmeyen bir kimseye ağlayınız. Buna Peygamber bile hayâtında iken ağlamıştır.

Sonuç

İsmi açıkça yazmak yerine M. A. biçiminde kısaltma kullanan risâle yazarının kimliği konusunda, tahminden öteye geçmeyen bazı isimler akla gelmektedir. Bu bakımdan risâlenin bir isme nispeti yerine, meçhul bir müellif tarafından yazıldığını ifade etmek daha doğru bir yaklaşım olacaktır. Bu risâle, müellifi tarafından yaklaşık bir asır evvel, Şîî düşünce için bir ibadet mesabesinde görülen âşûrâ gününde icrâ edilen âyini anlatmak üzere yazılmıştır. Yazarın, risâleyi yazmasındaki maksadı; “*bayram zannedilen âşûrâ gününün, esasen bir mâtem günü olduğunu*” insanlara açıklamaktır. Her ne kadar bu maksatla risâleyi yazmaya başlasa da müellif bu konuda fazla bilgi vermeyip, bu günün Hz. Hüseyin’in şehid edilmiş yıl dönümü olması sebebiyle, İslâm’da yas tutmanın ve mâtemin hükmü konusuna girmeden, bu günde mâtem tutulması gerektiğini söylemiştir.

Risâlenin başlığı “Yevm-i ‘Âşûrâda Şîîlerin İcrâ-yı Âyîni” olmasına rağmen, Şîîlerin âşûrâ gününde nasıl âyin icrâ ettiklerine dair hiçbir bilgiye yer vermeyen müellifin, bu konuda söylediği tek şey, âşûrâ gününde Hz. Hüseyin için mâtem tutulması gerektiği olup, risâlede bunun dinî referanslarını ortaya koyma konusunda yeterli açıklama yapılmamıştır. Cenazenin arkasından feryat edip dövünmenin dinen uygun olmadığına dair bilgiler bulunmasına rağmen, Hz. Hamza’nın şehadeti sonrasında, onun arkasından ağlayacak kimsesi olmayan bir garip gibi gittiğine Hz. Peygamber’in üzülmeye üzerine, ensâr hanımlarının Hz. Hamza’nın evine giderek ağıt yakmaları şeklinde gerçekleştiği söylenen hareket, Hz. Peygamber’in diğer buyruklarının önüne geçirilmiştir. Bu da, dinde doğru olanı tespit etmeye çalışmak değil de, doğru kabul edilen hususlara dinden referans arama gayreti olarak tezahür etmiştir.

Şîa ile alakalı bazı kavram ve düşünceleri açıklayarak başladığı risâlede müellif, Şîî argümanları ve izah tarzını benimsemiştir. Risâle, Kur’ân’daki âyetlerin, belirli bir fırka bakış açısına göre yorumlanmasına, indî düşüncelere delil gösterilmesinin tipik bir örneğidir. Bu risâleyi yazan müellifin bahis mevzuu ettiği meseleleri, Şîî düşünce bağlamında açıklaması, âyetleri Şîa’nın yaptığı şekilde yorumlayıp, risâlede yer verdiği rivayetlerin ise ancak meşhur Şîî kitaplarda bulunan ve Şîî olmayan hadisçiler tarafından zayıf ya da mevzû kabul edilen metinler olması, risâlenin tüm Müslümanlarca kabul edilebilecek muteber bir metin olmasına engel teşkil etmektedir. 20. asrın başında, İstanbul’daki bir kısım hocalar arasında, Ehl-i Sünnet’in sahâbe’nin fazileti anlayışı ile çelişen bazı düşüncelerin dillendirildiğine dair bilgiler hatırlandığında, bu risâle müellifinin kullandığı izah tarzı daha da anlam kazanmaktadır. Bütün başlıkları ile risâle incelendiğinde, Şîî anlayış hakkında objektif bir tutumla bilgiler vermek yerine, Şîî zihniyeti benimsemiş bir yazar tarafından yazıldığı anlaşılmaktadır. Ancak Hz. Ebû

Bekir için saygı ifadesi kullanması, müellifin Şî'î zihniyetin halifeler hakkındaki düşüncelerine uymayan bir yönü olarak karşımıza çıkmaktadır.

Müellifin, “Hz. İbrahim kundakta sarılı bir bebekken gerçekleşti” dediği ve “Kelamullah bunu natıktır” diyerek Kur’ân’ı şahit gösterdiği hadise, Kur’ân’da ve muteber hiçbir eserde geçmemektedir. Bu durum, risâlenin güvenilirliğine, müellifin ilmi yeterliliğine gölge düşürmektedir. Bahis konusu ettiği hususları, ilmi deliller ile destekleyerek yeterli düzeyde izah edemeyen müellif, genel malumatlarla yargılar üretme yoluna gitmiştir. Buradan hareketle müellifin risalesi, ilmi ve ikna edici bir çalışmadan ziyade, kendi düşüncelerini kaleme aldığı bir manifesto niteliğindedir diyebiliriz. Ayrıca bu risâle, o günün İstanbul’unda, Şî'î düşünce için mühim kabul edilen hususlar hakkındaki bazı yanlış bilgileri düzeltme gayretindeki zevatın dahi, ancak Şî'î düşüncede geçtiği kadarıyla insanları aydınlatabildiğini göstermektedir. Öte yandan tarihsel bir vesika niteliğindeki bu risâlenin günümüz alfabesine aktarılması, Şî'î'nin yakın tarihi üzerinde yapılacak çalışmalara kaynak olması bakımından önemlidir. Bir asırlık zaman dilimi içerisinde, özelde Şî'îlik, genelde ise İslâm mezhepleri tarihi sahasında ulaşılan bilgi birikimini mukayese etme imkânı vermektedir.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed. *Fedâilü's-Sahâbe*. thk. Vasiyü'llah Muhammed Abbâs. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1403/1983.
- Akdoğan, Mehmet Nur. *Şî'î Kaynaklara Göre Hz. Ömer*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2017.
- Algül, Hüseyin. *İslâm Tarihi*. İstanbul: Gonca Yayınevi, 1986.
- Arar, İsmail. “Ayni, Mehmet Ali”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/273-275. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Arıkan, Adem. *Mezhepler Konusunda Bilinmesi Gereken 88 Soru*. İstanbul: Beyan Yayınları, 2020.
- Aydemir, Selahattin. *Sahabe ve Değer-Sahabenin Faziletine Mutedil Bir Yaklaşım*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.
- Behlül Behçet Efendi. *Âl-i Muhammed Tarihinde Teşrih ve Muhakeme*. sad. Cafer Bendiderya-Abbas Akyüz. İstanbul: Kevser Yayınları, 2003.
- Bozan, Metin. “Şî'î Literatürde Hz. Ali”. *Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 5 (Nisan 2011), 4-18.
- Bozkuş, Metin. “İslâm Mezhepleri Tarihi Açısından Dini Düşüncenin Geçirdiği Evreler”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/1 (Haziran 2002), 195-208.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İmâmet Mücadelesi ve Haşimoğulları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.

- Câbir, Mahmud. *eş-Şîatü e-Cüzûr ve'l-Büzûr*. Kum: Matbaa Sitâre, 1430.
- Cide, Ömer. “Hz. Peygamber’in Hicretine Dair Bazı Mülâhazalar”. *Akademik Siyer Dergisi Journal of Academic Sirah* 2/3 (Ocak 2021), 66-79. <https://doi.org/10.47169/samer.802611>
- Daftary, Farhad. *Şîî İslâm Tarihi*. çev. Ahmet Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa Basım-Yayımları, 2020.
- Demir, Habip. *Horasan’da Şîilik: İran’da Şîiliğin Tarihsel Arka Planı*. Ankara: Otto Yayınları, 2017.
- Ersoy, Mehmet Akif. *Safahat*, haz. Necmettin Turinay. Ankara: TOBB Yayın, 2011.
- Fayda, Mustafa. “Emîrül-Mü’minîn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/156-157. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Faysal Noor. “Ana Sayfa, Şübühâtü’ş-Şîati ve’r-Red aleyha, el-İmametü ve Efdaliyyetü Ali ra.”. Erişim 29 Mayıs 2022. https://www.fnoor.com/main/articles.aspx?article_no=18854#YpOwtu7P3IU
U من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في فهمه فلينظر الى علي بن ابي طالب (fnoor.com)
- Faysal Noor. “Ana Sayfa, Şübühâtü’ş-Şîati ve’r-Red aleyha, el-İmametü ve Efdaliyyetü Ali ra.”. Erişim 11 Aralık 2022. https://www.fnoor.com/main/articles.aspx?article_no=18868#Y5YGwVHP3IU
لمبارزة علي بن ابي طالب لعمر و بن عبد و د يوم الخندق افضل من .. أعمال امتي الى يوم القيامة (fnoor.com)
- Fığlalı, Ethem Rûhi. “İslâm Tarihinde Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin Dönemleri”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 353-370. https://doi.org/10.1501/ilhfak_0000000241
- Fığlalı, Ethem Rûhi. “Mezheplerin Doğuşuna Tesir Eden Sebepler”. *Ankara Üniversitesi İslâm İlimleri Enstitüsü Dergisi* 4 (1980), 115-131.
- Fığlalı, Ethem Rûhi. *İmamiyye Şîası*. İstanbul: Ağaç Yayınları, 2008.
- Hakyemez, Cemil. *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.
- Hamidullah, Muhammed. *İslâm Peygamberi*. çev. Salih Tuğ. Ankara: İmaj Baskı, 2003.
- İbn Hişam, Ebû Muhammed Abdülmelik. *es-Sîretü’n-Nebeviyye*. çev. Abdülvehhab Öztürk. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2014.
- İbn İshak, Muhammed. *Siyer-i İbn İshak*. haz. Muhammed Hamidullah. İstanbul: Düşün Yayınları, 2012.
- İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali b. Ebi'l-Kerem Muhammed b. Muhammed b. Abdülkerim b. Abdülvâhid eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-Târîh*. thk. Muhammed Yusuf ed-Dekkâk. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2003.
- İSAM, İslâm Araştırmaları Merkezi. “Risaleler VT – Yevm-i Âşûrâda Şîilerin İcrâ-yı Âyîni”. Erişim 24 Mayıs 2022. <http://isamveri.org/pdfrisâleosm/RE14143.pdf>
- Kâşifü'l-Gıtâ. *Caferî Mezhebi ve Esasları*. çev. Abdülbaki Gölpınarlı. İstanbul: Toker Matbaası, 1966.

- Kâtip, Ahmet. *Nedenleri Tarihte Kalmış Siyasi Ayrılık Sünnîlik Şîlik*. çev. Muharrem Tan. İstanbul: Mana Yayınları, 2013.
- Korkmaz, Sıddık. *Şîa'nın Oluşumu*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2012.
- Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebî Halefî'l-Eş'arî. *Kitâbü'l-Makâlât ve'l-Fırak*. thk. Muhammed Cevad Meşkûr. Tahran: Matbaa-i Haydarî, 1321.
- Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Meali*. haz. Hayrettin Karaman-Ali Özek- İbrahim Kafi Dönmez-Mustafa Çağrı- Sadrettin Gümüş-Ali Turgut. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 27. Baskı, 2014.
- Kutlu, Sönmez. *Mezhepler Tarihine Giriş*. İstanbul: Dem Yayınları, 2010.
- Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihâru'l-Envâr*. Kum: Müessesese İhyâi'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1430.
- Nâşî el-Ekber. *Mesâilü'l-İmâme*. thk. Yusuf Vanis. Beyrut: Dâru'n-Neşr, 1971.
- Nedvî, Ebu'l-Hasen. *Hız. Ali el-Murtezâ*. çev. Yusuf Karaca. İstanbul: Risale Yayınları, 2017.
- Onat, Hasan. "İran İslâm Devrimi ve Şî'ilik". *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/2 (Aralık 2013), 223-256.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şîlik ve Kolları*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2011.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2019.
- Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdülkerim. *el-Milel ve'n-Nihal*. thk. Muhammed Abdulkadir Fâdilî. Beyrut: Mektebetü'l-Asriyye, 1435/2014.
- Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn. *Emâlîyyü's-Sadûk*. Beyrut: Müessesetü el-A'lâmî, 1430/2009.
- Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali el-Hüseyn. *el-Hisâl*. thk. Ali Ekber el-Gaffârî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1303.
- Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-Dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-Kebîr*. thk. Hamdi b. Abdilmecîd es-Selefi. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, 1983.
- Tabersî, Ebû Alî el-Fadl b. el-Hasen. *Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 1427/2006.
- Tirmizî, Muhammed b. İsâ b. Sevre. *el-Câmi'u's-Sahîh*. thk. Ahmed Muhammed Şâkir-M. Fuâd Abdülbâkî-İbrâhim Atve Avd. Beyrût: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.
- Toprak, Kasım. *Ziyaret-i Erbaîn*. İstanbul: Önsöz Yayınları, 2013.
- Uçman, Abdullah. "Mehmed Ali Hilmi Dede Baba". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/440. Ankara: TDV Yayınları, 2003.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Varol, Ahmet. Kur'an-ı Kerim Meali. Erişim 29 Mayıs 2022. <https://www.kuranmeali.com/Aciklama.php?meal=ahmetvarol&sureno=2&ayet=207>

-
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Âşûrâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/24-26. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.
- Yazır, Elmalılı Muhammed Hamdi. *Hak Dini Kur’ân Dili Yeni Mealli Türkçe Tefsir*. İstanbul: Diyanet İşleri Reislîği Neşriyatı-Matbaa-i Ebu’z-Ziyâ, 1935.
- Zebidî, Zeynü’d-Din Ahmed b. Ahmed b. Abdi’l-Latifi. *Sahih-i Buharî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi*. çev. Kamil Miras. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1974.

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 4 Sayı | Issue: 2 Aralık | December 2022

Halife Me'mûn'un Alioğullarına Yönelik Siyaseti

The Politics of Caliph al-Ma'mun Towards the Alids

Kadyr Saparov | <https://orcid.org/0000-0003-3871-698X> | saparov693@gmail.com

Doktora Öğrencisi, Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslâm Bilimleri Anabilim Dalı, Konya/Türkiye
Phd Student, Necmettin Erbakan University, Social Sciences Institute, Department of Basic Islamic Science, Konya/Türkiye

Fatih Topaloğlu | <https://orcid.org/0000-0001-7871-7640> | fatihtopaloglu@pau.edu.tr

Dr. Öğr. Üyesi, Pamukkale Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Kelâm ve İslâm Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı,
Denizli/Türkiye

Assist. Professor, Pamukkale University, Theology Faculty, Department of Kalam and History of Islamic Science,
Denizli/Türkiye

Makale Bilgisi/Article Information

Makale Türü | Article Type: Araştırma Makalesi / Research Article

Geliş Tarihi | Date Received: 26.11.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 26.12.2022

Yayın Tarihi | Date Published: 31.12.2022

DOI: <https://doi.org/10.48203/siader.1210545>

Atıf/Citation: Kadyr Saparov- Fatih Topaloğlu, "Halife Me'mûn'un Alioğullarına Yönelik Siyaseti". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/2 (Aralık 2022): 316-338. doi: 10.48203/siader.1210545

Etik Beyan: Bu makale, 2022 yılında Pamukkale Üniversitesi İslami İlimler Enstitüsü'nde hazırlanan "Halife Me'mûn'un Şîa Politikası" başlıklı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmaları **CC BY-NC 4.0** lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the **CC BY-NC 4.0** license.

İntihal: Bu makale, *Turnitin* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

Plagiarism: This article has been scanned by *Turnitin*. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: turkishshiiestudies@gmail.com

Abstract

This article deals with the policy of Caliph Al-Ma'mun, one of the Abbasid caliphs, against the Alids. It is seen that during the caliphate of Caliph Me'mun, he followed a different policy from the previous caliphs towards the lineage of Ali and his followers, also called Alioğulları. In this context, in the introduction part of the article, the historical events and prominent sects and movements of the period are mentioned, as well as providing information about the life and personality of Al-Ma'mun. Then, the main subject of the article, the Alids and the Caliph Me'mun's politics against them were emphasized. Due to its relevance and importance to the subject, the issue of the proclamation of Ali b. Musa Al-Ridha the leading name of the period among Alioğulları as heir apparent by the Caliph Al-Ma'mun has been discussed. Subsequently, the investigation of Khalku'l-Qur'an, which left its mark on the aforementioned period and is known as the mihna event in the Islamic world, is briefly mentioned within the framework of our subject. In the concluding part of the article, there is a general evaluation in the context of the Caliph's policy against the aforementioned structure.

Keywords: History of Islamic Sects, Sect, Alids, Caliph Al-Ma'mun, Ali b. Mûsa Al-Ridha, Mihna.

Öz

Bu makale Abbâsî halifelerinden Me'mun'un Alioğullarına karşı yürüttüğü siyaseti konu edinmektedir. Halife Me'mun'un hilafeti sırasında özellikle Alioğulları olarak da isimlendirilen Hz. Ali soyu ve taraftarlarına yönelik kendinden önceki halifelerden farklı bir politika izlediği görülmektedir. Bu bağlamda makalenin giriş kısmında tarihi veriler ışığında Me'mun'un hayatı ve kişiliği hakkında bilgiler aktarılmakta, dönemin olayları, öne çıkan mezhepleri ve hareketlerine değinilmektedir. Daha sonra makalenin ana konusu olan Halife Me'mun'un Alioğullarıyla ilişkileri ve onlara karşı tutumu üzerinde durulmaktadır. Konuyla ilişkisi ve önemine binaen Alioğulları içerisinde dönemin önde gelen ismi Ali b. Mûsa er-Rızâ'nın Halife Me'mun tarafından veliyaht ilan edilmesi meselesi üzerinde durulmaktadır. Söz konusu döneme damgasını vuran ve İslam aleminde mihne hadisesi olarak bilinen Halku'l-Kur'an soruşturması da konumuz çerçevesinde ele alınmaktadır. Makalenin sonuç kısmında da Halifenin Alioğullarına yönelik siyaseti bağlamında genel bir değerlendirmeye yer verilmektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Alioğulları, Halife Me'mun, Ali b. Mûsa, Mihne.

Giriş

Abbâsî hanedanının önde gelen halifelerinden biri olan ve farklı kişiliğiyle tanınan Halife Me'munun tam adı, Abdullah b. Hârûnürreşîd b. Muhammed b. Ali b. Abdullah b. Abbas b. Abdülmuttalib olup doğum tarihi 170/786 yılı, doğduğu yer ise

Yâsiriyye¹ gösterilmektedir.² Abdullah'ın soyu baba tarafından Araplara dayansa da annesinin Hârûnürreşîd'in cariyelerinden Meracil isminde Fars asıllı³ bir kadın olması, ileride görüleceği gibi saf Arap soyundan olan kardeşi Muhammed el-Emîn'e karşı giriştiği iktidar mücadelesinde⁴ devlet erkanındaki bazı Arapların kendisine karşı kardeşi el-Emîn'i desteklemelerine sebep olmuş görünmektedir.⁵

Kanaatimize göre Halife Me'mûn'un kişiliği⁶ ve ilim ve bilime olan teveccühü,⁷ kendisinin hanedan üyeleri ve toplumun genelinden farklı bir düşünceye sahip olmasında etkin olmuştur.⁸ Nitekim onun, İslâm toplumuna yeni yeni dahil olan farklı

¹ Şihâbüddîn Ebû Abdullah Yâkût el-Hamevî b. Abdullah er-Rûmî el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân* (Beyrut: Daru's-Sadr, 1995), 1/318.

² Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Basım y.y: Daru'l-Fikir, 1406/1986), 10/274; Abdurrahmân b. Ebî Bekr Celâlüddîn es-Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid (Mısır: Matba'tu's-sâ'de, 1371/1952), 268.

³ Nahide Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı Me'mûn Dönemi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2016), 23-24.

⁴ Geniş bilgi için bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî et-Taberî, *Târîhu't-Taberî, Târîhu'r-Rasûl ve'l-Müluk ve siletu Târîhu't-Taberî* (Beyrut: Daru't-Turas, 1387/1967), 8/269, 8/375, 8/390, 8/412, 8/418, 8/441; Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Cevzî, *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir 'Ita Mustafa Abdülkadir 'Ita (Beyrut: Darü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 10/5-7; Hasan Hüseyin Güneş, "Abdullah Me'mun ve Muhammed Emin'in Hilafet Mücadelesi", *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları e-Dergisi* 2/2 (Kış 2015), 8-28.

⁵ "Abbâsîler Devri (Emin)", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ed. Kenan Seyithanoğlu, tsh. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Çağ Yayınları, ts.), 3/171.

⁶ Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'* (Kahire: Darü'l-Hadis, 1427/2006), 8/376.

⁷ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî, *el-Ahbârü't-tvâl*, thk. Abdülmün'im Amir (Kahire: Daru İhyai'l-Kütübî'l-'Arabî, 1380/1960), 401; Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvut (Basım y.y: Müessesetü'r-Risale, 1405/1985), 10/273 vd; Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrıberdî, *en-Nücâmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Darü'l-Kütüb, ts.), 2/225; Abdurrahmân b. Ebî Bekir Celâlüddîn es-Süyûtî, *Târîhu'l-hulefa*, thk. Hamdi Demirtaş (Mektebetü Nizar Mustafa el-Bâz, 1425/2004), 231.

⁸ Burada ilim ve bilimi birlikte zikretme amacımız bu kavramları, Me'mûn'un zihin dünyasından hareketle dinî ilimlerle müspet ilimleri birlikte kapsayacak şekilde geniş bir manada anlamaktır. Zira kaynaklara bakıldığında genel olarak gelenekte ilme yüklenen mananın Kur'an ve Sünnet olduğu dikkat çekmektedir. Taberânî İbn Ömer'den şöyle dediğini aktarır: "İlim üç kısma ayrılır: İslâm'ı anlatan Kur'an, Hz. Muhammed (sav)'in Sünnet'i ve bir de bilmiyorum demek!" şeklindeki rivayetin metni için bk. Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l-evsat*, thk. Târîk b. İvazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseyinî (Kahire: Darü'l-Harameyn, ts.), 1/299; ayrıca bk. Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*, thk. Ebi'l-Eşbal ez-Züheyrî (Suûdî: Daru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994), 1/753.

kültürlerden eski eserler ve düşüncelere⁹ merak salması ve yakinen takip etmesi dikkat çekicidir. Dahası onun bir halife olarak söz konusu ilmi çizgiyi takip etmesi ve tebaasını buna teşvik etmesi konumuz bakımından önemli bir husustur. Diğer yandan Me'mûn'un yirmi yılı aşkın iktidarı sürecinde¹⁰ farklı düşünce ve fikirlere alaka göstermesi ve serbestlik tanınması, İslam toplumu içinde farklı fikirler, ideolojiler, mezhepler ve gruplaşmaların yaygınlaşmasına zemin hazırlamış görünmektedir. Nitekim Hâricîler, Şîa, Mürcie, Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet gibi daha gelişim sürecinde olan mezhepler ve İslam dışı olarak nitelenen irili ufaklı gruplar bu dönemle bağlantılıdır. Ancak söz konusu mezheplerin tarih sahnesine çıkışı, isimlendirilmesi, talî alt grupları ve görüşleri gibi tartışmalı meseleler hakkında detaylı bilgi vermek bu makalenin sınırlarını aşacağından, burada doğrudan Me'mûn dönemindeki mezhebî hareketliliğe yer verilecektir.

1. Halife Me'mûn Döneminde Mezhep Hareketliliği

İtikadî İslâm mezheplerinin her birini kronolojik bir sıralama içinde vermek pek mümkün olmasa da Hâricîliğin diğerlerinden daha erken bir dönemde ortaya çıktığı görülmektedir.¹¹ Bununla birlikte zaman içinde fikir ve düşünceleri bakımından o da çeşitli fırkalara ayrılmıştır.¹² Halife Me'mûn döneminde Hâricîliğin İbâzîler kolunun aktif olarak varlığını sürdürdüğü görülmektedir. Söz konusu fırkanın, coğrafi olarak daha çok Basra, Horasan, Yemen, Hadramevt, Umman ve Kuzey Afrika'da faaliyette olduğu aktarılmaktadır. İbâzîler faaliyetlerini genellikle gizli olarak yürütmüşlerdir. Bununla birlikte Basra ve Umman bölgelerinin İbâzîlerin önemli uğrak merkezleri

⁹ Dimitri Gutas, *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Dönem Abbasi Toplumu*, çev. Lütfü Şimşek (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 83 vd.

¹⁰ Me'mûn, genel kabule göre yirmi yıl halifelik yapmıştır. Ancak bu hususta farklı rivayetler de mevcuttur. Bunlardan birine göre hilafet süresi ve vefatı hakkındaki rivayet şöyledir: "Me'mûn Bezendun denilen yerde vefat etti. Sonra 218/833 senesi Receb ayına sekiz gün kala çarşamba günü Tarsus'ta defnedildi. Me'mûn'un hilafet süresi yirmi yıl, beş ay ve on üç gündü. Halife vefat ettiği zaman otuz dokuz yaşındaydı." bk. Dineverî, *el-Ahbârü't-tıvâl*, thk. Abdül Mün'im Amir, 401; diğer bir rivayette: "Me'mûn'un 218/833 senesi Receb ayına on bir gün kala vefat ettiği ve vefatına kadar kırk sekiz yıl üç ay ömür sürdüğü, halifeliğinin yirmi sene altı ay, on altı gün devam ettiği" bilgisi aktarılmaktadır. bk. Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahbârü'l-hulefâ'* (Beyrut: Kitabü's-Sekâfiye, 1417/1997), 2/574-575; ayrıca Makdisî, Halife Me'mûn'un iktidar süresini yirmi yıl olarak aktarmış ve vefat ettiği sırada kırk sekiz yaşında olduğunu belirtmiştir. Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir el-Makdisî, *el-Bed' ve't-târîh* (Bürsâid: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniyye, ts.), 6/113.

¹¹ Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebi Bekir Ahmed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Basım y.y: Müessesetü'l-Halebî, ts.), 1/114 vd; Muhammed b. Ahmed b. Mustafa Ebû Zehra, *İslâm'da İtikadî, Siyasi ve Fikhi Mezhepler Tarihi*, çev. Sıbğatullah Kaya (Ankara: Anka Yayıncılık, ts), 65 vd.

¹² Hâricî fırkaları hakkında geniş bilgi için bk. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm b. Ebi Bekir Ahmed Şehristânî, *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefi Sistemler Tarihi*, çev. Mustafa Öz (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2017), 114 vd.

olduğu Kuzey Afrika topraklarında Rüstemîler Devleti'ni kurdukları¹³ ve kendi içlerinde imamlarını seçtikleri, müstakil bir yönetimle varlıklarını ve inançlarını devam ettirdikleri bilinmektedir. Halife Me'mûn'un hilafet dönemi Umman bölgesinde Gassan b. Abdullah el-Yahmedi el-Ezdî'nin imametine (192-207/808-823) denk gelirken o sıralarda Rüstemîler Devleti'nin başında da Abdülvehhâb b. Rüstem (168-208/784-823-24) bulunmaktadır. Halife Me'mûn ile aralarında belirgin bir husumetin olmadığından bahsedilebilir. Zira bu konuda tarihi kaynaklarda herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Ancak Hâricîlerin bir başka alt kolu Acârîde'ye bağlı olan Hamziyye, Horasan ve civarında bozgunculuk yapımlarıyla bilinmektedir.¹⁴ 179/795-796 yıllarında zuhûr eden ve Me'mûn dönemindeki önemli ayaklanmalardan birisinin müsebbibi olan Hamziyye'nin, kurucusu Hamza b. Erdek'in¹⁵ 213/828 yılındaki ölümüne kadar iktidarı meşgul ettiği görülmektedir.¹⁶

Dönemin büyük bir kitleye sahip olan bir diğer gruplaşması -daha sonraları Şîa ismiyle maruf olacak- Alioğulları ve taraftarlarıdır.¹⁷ Şîa'nın da zaman içinde görüşleri ve fikirleri itibariyle Zeydiyye, İmâmiyye ve İsmâiliyye gibi fırkalara ayrıldığı ve bu fırkalardan da birçok alt grupların ortaya çıktığı görülmektedir. Bunların en öne çıkanı, Mağrip'te Zeydiyye mensupları tarafından kurulan ve Ehl-i Beyt taraftarları olarak müstakil bir devlet haline gelen İdrîsîler (1790-375/786-985)'dir.¹⁸ Dolayısıyla Me'mûn döneminde İdrîsîler Devleti'ne İdrîs b. İdrîs (808-823)¹⁹ ve ardından oğlu Muhammed b. İdrîs (823-835)²⁰ hükümdarlık etmiştir. Bu süreçte İdrîsîlerle Abbâsî yönetimi arasında ciddi bir sorun yaşandığı görülmemektedir. İdrîsîlerin söz konusu

¹³ Ethem Ruhi Fıçlalı, *İbâdiyye'nin Doğuşu ve Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepler Tarihi Kürsüsü, Doktora Tezi, 1972), 74 vd.

¹⁴ Farhad Daftary, "Sectarian and National Movements in Iran, Khurasan and Transoxania During Umayyad and Early Abbasid Times", *The Institute of Ismaili Studies* (Erişim 24 Kasım 2022).

¹⁵ Farhad Daftary, "Emeviler Döneminde ve Abbâsîlerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler", çev. Mehmet Atalan, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2016), 142.

¹⁶ Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırakâ'n-nâciye* (Beyrut: Darü'l-Afaki'l-Cedîde, 1977), 77 vd.

¹⁷ Şîa hakkında geniş bilgi için bk. Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bîşr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç vd. (İstanbul: Kabcacı Yayınevi, 2005), 35-46.

¹⁸ Mehmet Azimli, "Ehl-i Beyt'in Kurduğu İlk Devlet; İdrîsîler", *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003), 1-14.

¹⁹ İdrîsîler'in ikinci hükümdarı İdrîs b. İdrîs'in hakimiyeti sürecinde Devlet'in en görkemli dönemini yaşadığı aktarılmaktadır. Nitekim onun uluslararası kültür ve alışveriş merkezi olan başkent Fas şehrini inşa ettirdiği rivayet edilmektedir. Geniş bilgi için bk. "Kuzey Afrika'da Kurulan Diğer Devletler", *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*, ed. Kenan Seyithanoğlu, tsh. Hakkı Dursun Yıldız (İstanbul: Çağ Yayınları, ts.), 5/315.

²⁰ Söz konusu dönemde İdrîsîler devletinin artık kardeşler arasında paylaşılmaya ve iç kargaşalardan dolayı gerilemeye yüz tuttuğu görülmektedir. Geniş bilgi için bk. Azimli, "Ehl-i Beyt'in Kurduğu İlk Devlet; İdrîsîler", 5-8.

dönemde Abbâsî iktidarının dikkatinden uzak, kendi içlerinde sakin bir hayat sürdürdükleri söylenebilir. Ancak Alioğulları müntesiplerinin diğer bazı bölgelerde irili ufaklı isyan halinde olduğu da malumdur. Bu dönemde Alioğulları adına gerçekleştirilen isyanların genelinde “*Muhammed Âlinden razı olunmuş kişi*” sloganının kullanıldığı görülmektedir. Kûfe’de Muhammed b. İbrahim’in adına gerçekleştirilen ve İbn Tabâtabâ isyanı olarak bilinen 200/815 senesindeki ayaklanma,²¹ ardından Yemen’de aynı sloganla Abdurrahman b. Ahmed b. Abdillâh b. Muhammed b. Ömer b. Ali b. Ebî Tâlib’in liderliğinde 207/822 yılında zuhûr eden isyan²² buna örnek verilebilir. Ayrıca Ca’fer es-Sâdık’ın küçük oğlu Muhammed ed-Dibac adına 200/815 senesinde Mekke’de gerçekleştirilen ayaklanma²³ ile devlete başkaldırı halinde olmasalar da Ca’fer es-Sâdık’ın vefat eden büyük oğlu İsmâil (138/755-56)’in imamlığını benimseyen, Batınî anlayışa sahip ve bu dönemde *Devru’s-setr* (gizlilik devri) halinde oldukları bilinen topluluklardan da bahsedilebilir.²⁴ Nitekim o dönemden Fâtımî-İsmâîlî (909-1171)²⁵ Devleti’ni kurmalarına kadar yaklaşık bir buçuk asra yakın geçen zaman diliminde farklı bölünmelerle birlikte varlıklarını ve düşüncelerini gizli olarak sürdürdükleri bilinmektedir.²⁶ Bununla birlikte genel olarak bakıldığında Halife Me’mûn dönemine kadar kendilerine yönelik politikadan muzdarip olan ve bu sebeple İslam coğrafyasının birçok bölgesinde isyan halinde olan Alioğulları ve taraftarlarının, Me’mûn’un onlara karşı uygulana gelen siyaseti değiştirmesiyle bir nebze rahata kavuşmuş olduğu görülecektir.

Dönemde varlığını devam ettiren bir diğer mezhep ise Mürcie’dir. Mürcie, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde zuhûr eden siyasî ve fikrî farklılıklar karşısında ılımlı tutumuyla bilinen bir topluluktur.²⁷ Görüşleri bakımından Ehl-i Sünnet’e yakınlık gösteren mezhep müntesiplerinin, ilimle uğraşan ve genellikle Arap olmayan kesimlerden oluştuğu rivayet edilir. Mürcîlerin Abbâsîlerin hakimiyetinin ilk

²¹ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 8/528-535; Ebü’l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî el-Mes’ûdî, *Mürûcû’z-zeheb ve me’âdinü’l-cevher*, thk. Esad Dağır (Kum: Darü’l-Hicret, 1409/1988), 4/22-24; Bozkurt, *Mu’tezile’nin Altın Çağı*, 69 vd.

²² Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *İslâm Tarihi İbnü’l-Esîr el-Kâmil fi’t-târîh Tercümesi*, çev. Abdullah Köşe vd (İstanbul: Bahar Yayınları, 1991), 6/329.

²³ Taberî, *Târîhu’t-Taberî*, 8/537; Ebü’l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmiri (BeyrutLübnan: Darü’l-Kütübi’l-‘Arabî 1417/1997), 5/472; “Abbâsîler Devri (Emin)”, 3/188 vd.

²⁴ Bağdâdî, *el-Fark beyne’l-fırak*, 268; Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed en-Nevbahtî, *Kitabu Fıraku’s-Şîa*, nşr. Abdülmünîm el-Hafîni (Basım y.y: Daru’r-Reşâd, 1412/1992), 77.

²⁵ Eymen Fuad Seyyid, “Fâtımîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/237-249.

²⁶ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepler Tarihi* (İstanbul: Ensar Neşriyat, 2014), 168 vd; Muzaffer Tan, *İsmailiye’nin Teşekkül Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 156 vd.

²⁷ Mürcie mezhebinin alt fırkalarından Cehmiyye, Tûmeniyye Sevbâniyye, Gaylâniyye, Gassâniyye, Yûnusiyye, Kerrâmiyye, Neccâriyye, Şimriyye ve Merîsiyye olarak aktarılmaktadır. Detaylı bilgi için bk. Eş’arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç vd. Ömer Aydın, 137-153; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, 135-140.

yıllarında iktidarla sorun yaşamadıkları, farklı bölgelerde kadılık gibi resmi görevlere atandıkları aktarılmaktadır.²⁸ Halife Me'mûn dönemi, Mürcie açısından mezhebin fikrî olarak kırılma dönemi olmuştur.²⁹ Zira *Halku'l-Kur'ân* meselesine yaklaşımları onların söz konusu dönemde iktidar ile ilişkilerinde belirleyici unsur olarak kendini göstermiştir. Mezhebin bazı müntesiplerinin bu süreçte Mu'tezile gibi akılcı bir tutum sergiledikleri görülmüştür.³⁰ Diğer yandan Mürcie'nin eşitlik, kardeşlik, barış, adalet gibi unsurları öne çıkararak yayıldığı Horasan ve Maverâünnehir bölge halklarının üzerinde büyük etkisinin olduğu bilinmektedir.³¹ Bu noktadan hareketle Halife Me'mûn'un iktidara geçmesinde ve yönetim merkezinin Merv'e intikal etmesinde etkili olan mevâlî kesiminin fikir ve düşünce altyapısının oluşmasında Mürcie'nin etkisinin olabileceği kanaatindeyiz. Zira Mürcie, söz konusu yaklaşımlarıyla İslâm toplumunun özellikle mevâlî kesiminde ilgi görmüştür. Bunda mezhebin çoğulcu, hazarî/medenî toplumun temsilcileri olmaları yanında bütün Müslümanların eşit olduğu fikrini geliştirmelerinin³² de etkili olduğunu söyleyebiliriz. Netice olarak Mürcie, söz konusu dönemde iktidar karşısında husumete dayalı herhangi bir sıkıntı yaşamadığı gibi bazı müntesiplerinin devletin resmî görevlerini üstlenmiş olduğu da görülmektedir.

Me'mûn döneminde revaçta olan ve akılcı yaklaşımları dolayısıyla ilmi konularda söz sahibi mezhep Mu'tezile'dir. Söz konusu dönem itibariyle daha gelişimini ve sistematik düşünce hüviyetini kazanmamış olmakla birlikte mezhebin kendi içinde farklı fırkalara bölündüğü ve farklı coğrafyalara yayıldığı görülür.³³ Burada değinilmesini önemli bulduğumuz bir husus ise Mu'tezile'nin görüşleri itibariyle Bağdat ve Basra ekolü olmak üzere ikiye ayrılmasıdır. Nitekim bu iki ekol arasındaki en önemli fark, *Usûl-i hamse* konusunda aynı düşünmelerine karşın *İmâmet* meselesinde ayrışmalarıdır.³⁴ Mezhebin Basra ekolü, efdalin imâmeti meselesinde Hz. Muhammed (sav)'den sonra başlayan hilafet sıralamasını savunmuş ve *efdaliyeti* bu

²⁸ Sönmez Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2002/1 (2002), 168-210.

²⁹ Eş'arî'nin yaklaşımına göre Mürcie söz konusu olay karşısında üç fırkaya ayrılmıştır. Birincisi Kur'ân'ın yaratılmış olduğunu savunurken, ikinci fırka yaratılmadığı fikrini kabul etmektedir. Bir diğer fırkası ise Kur'ân hakkında yaratılmış veya yaratılmamış demekten sakınan (vakıf) ve bu konuda yorum yapmamayı tercih eden bir gruptur. Buna göre üçüncü grup onu "Allah'ın Kelâmı" olarak nitelemekten başka yorum yapmamıştır. bk. el-Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç - Ömer Aydın (İstanbul: Kabalıcı Yayınevi, 2005), 152.

³⁰ Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 177-185-186.

³¹ Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 209.

³² Kutlu, "Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları", 209.

³³ Mu'tezile hakkında geniş bilgi için bk. Eş'arî, *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç vd. Ömer Aydın, 14-228; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, 60 vd.

³⁴ Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Murat Akın, *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2013), 1-232.

sıralamaya göre temellendirmiştir. Bağdat ekolü ise Hz. Muhammed (sav)’den sonra efdaliyet konusunda Hz. Ali (ra)’nin en faziletli kişi olduğu fikrini savunmakla birlikte daha az faziletli olanın (mefdûlün) imâmetini de meşru kabul etmiştir. Bu açıdan bakıldığında Mu‘tezile’nin Basra ekolü Abbâsîlere ve Müslümanların geneline yakın görülürken Bağdat ekolü Alioğullarına karşı teveccühü ile dikkat çekmektedir.³⁵ Nitekim Halife Me’mûn’un efdaliyet prensibini devletin resmi politikası yaptığı düşünüldüğünde Bağdat Mu‘tezilesi’nin bunda etkilerinin olabileceği ihtimal dahilindedir. Mu‘tezile’nin fikirlerinin, devletin resmi görüşü haline gelmesiyle birlikte toplum içinde farklı heretik ve gnostik ideolojilere karşı İslâm’ı savunma görevi ifa ettiği görülmektedir. Diğer yandan İslâm’ı temsil eden çoğunluğun veya rivayet ehlinin süregelen savunma metotlarının yetersiz kalmaya başladığından da söz edilebilir.³⁶ Bunun sonucunda Hârûnürreşîd döneminden itibaren peyderpey rivayet ehlinin yerini aklî istidlâli ön planda tutan ve cedel konusunda mahir Mu‘tezile müntesibi simaların doldurmaya başladığı görülmektedir.³⁷ Bir başka deyişle dönem itibariyle Mu‘tezile’nin, Halife Me’mûn’un İslâm’ı savunma misyonuna benzer bir görevi fikrî olarak üstlenmiş³⁸ bir mezhep olduğunu söyleyebiliriz.

Zikredilmesi gereken bir başka kesim ise tarihi seyir içerisinde Selef ve Halef olarak iki kısımda ele alınan, daha sonraları Ehl-i Sünnet ismiyle³⁹ İslâm toplumunun ana bünyesini oluşturacak olan topluluktur. Ehl-i Sünnet, kökleri ilk asra dayanan, dört asırlık zaman diliminde gelişen, her dönemde mevcut sisteme uyum sağlayan, farklılaşma ihtiyacı hissetmeyen geniş bir kesimin takip ettiği ve ümmetin bütünlüğünü ifade⁴⁰ eden bir oluşumdur. Halife Me’mûn döneminde Selef ismiyle öne çıkan bu topluluk içinde Kur’ân ve Sünnet’e yaklaşım metotlarından hareketle Ashâbü’l-Hadîs ve Ashâbü’r-Re’y olmak üzere iki ekolden söz etmek mümkündür. Söz konusu bu dönem, Ashâbü’l-Hadîs veya hadis uleması bakımından aktif geçmiştir denilebilir. Zira İmam Mâlik (öl. 179/795), İmam Şâfiî (öl. 204/820), Ahmed b. Hanbel

³⁵ Osman Aydın, “Mu‘tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Marife Dergisi* 3/3 (Kış 2003), 47-48.

³⁶ Halife Hârûnürreşîd döneminde dinî alanda cedel konusu Halife tarafından yasaklanmıştır ve cedel ehli Mu‘tezile müntesiplerinin çoğu hapse atılmıştır. Ancak dönemde Hârûnürreşîd ile Sind kralı arasında geçen bir diyalogda Sind kralı, Halife’den inancını temellendirmesini istemesi üzerine Hârûnürreşîd, dönemin kadılarından birisini bu işle görevlendirmiştir. Fukaha ehlinde olan bu zatın Sind kralına tatmin edici argümanlarla cevap vermekte yetersiz kalması üzerine Hârûnürreşîd Mu‘tezile ehlinde birini Kral Sind’e yollamıştır. Olayın devamı ve metni için bk. Ahmed b. Yaya el-Murtazâ el-Mehdî-Lidîmillâh, *el-Münye ve’l-emel fi şerhi’l-Milel ve’n-nihal*, thk. Tuman Arnold (Hind: Dairetü’l-Me’arifi’n-Nizâmiyye, 1316/1899), 31 vd. 34-35.

³⁷ Mahmut Ay, *Mu‘tezile ve Siyaset İlişkisi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000), 200-208.

³⁸ Kemal Işık, *Mu‘tezile’nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri* (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967), 34-49.

³⁹ Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 375; Halil İbrahim Bulut, *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: DİB Yayınları, 2016), 228 vd.

⁴⁰ Mehmet Saffet Sarıkaya, *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2013), 65.

(öl. 241/855), Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm (öl. 224/838), el-Kinânî (öl. 240/854), Buhârî (öl. 256/870), Müslim (öl. 261/875) ve Ebû Dâvûd (öl. 275/889) gibi pek çok ünlü muhaddis bu dönemde yetişmiş⁴¹ ve hadis rivayetlerinin oldukça revaçta olmasıyla⁴² hadis ilmi açısından da oldukça önemli ve verimli çalışmalar bu sırada yapılmıştır.⁴³

Bununla birlikte Halife Me'mûn'un başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere dönemindeki bazı hadis ehline karşı olumsuz tavır sergilediği malumdur. Öncelikle Halife'nin bu tutumunun mihne soruşturması sırasında sertleştiğini söylemek mümkündür. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki Halife Me'mûn'un zihin dünyasından hareket⁴⁴ edildiği takdirde onun tavrını ve neyi amaçladığını daha doğru bir şekilde anlamak mümkün olabilecektir. Kanaatimizce Halife mihnede herhangi bir şahsı veya kesimi değil, bilakis kendince donuk fikirler ve taklitçi bir zihniyet ekseninde toplanmayı hedef almış ve bu zihniyetin ıslahını amaçlamıştır. Nitekim bu hedefi gerçekleştirmeye yönelik çalışmalar ilk başlarda ilim meclisleri olarak karşımıza çıkarken, daha sonraları mihne uygulamasına başvurularak bir nevi dayatmaya dönüşmüştür.

⁴¹ Buna istinaden hadis külliyyatın temel kaynakları olan Kütüb-i Sitte'yi teşkil eden eserlerin söz konusu dönemde ele alınmaya başladığından söz edebiliriz. Bilgi için bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*², 9/155; Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ el-Ukaylî, *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*, thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî (Beyrut: Darü'l-Mektebeti'l-İlmiyye, 1404/1984), 3/235 vd.; Hayreddin Karaman, *Hadise Dair İlimler ve Hadis Usulü* (İstanbul: Feyiz Yayınları, 1967), 18; Talat Sakallı, "Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri I", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 264 vd.; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 78 vd.

⁴² Bk. Sakallı, "Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri I", 265.

⁴³ Halife Me'mûn'un diğer ilimlere gösterdiği teveccüh, hadis ilminde de yakinen hissedilmektedir. Nitekim onun ilim meclislerinde konuyu bizzat takip ettiğini, hadislerin tahsil ve tedrisini teşvik ettiğini ve bu konuda hadis ulemasını desteklemiş olduğunu görmek mümkündür. Ebû'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. el-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, nşr. Muhammed Emin el-Hancı (Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1349/1931), 258; Rivayetlere göre Halife Me'mûn hadis ilmiyle uğraşanları yakinen takip etmiştir. Nitekim bir mecliste kendisine bir muhaddisin "Ey Mü'minlerin Emiri! Şu falanca hadisi aktaran zat zayıftır" demesi üzerine aralarında diyalog gerçekleşir ve adamın hadis ilmine dair bilgisinin zayıf olduğu ortaya çıkınca Halife'nin ona kızdığı nakledilir. bk. Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*², 8/377; Ayrıca konu hakkında bk. Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, *Tezkiretü'l-Huffaz* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 748/1348), 1/393.

⁴⁴ Me'mûn'un: "Delilin galip gelmesi, şiddetin ve zorbalığın üstün olmasından daha evladır. Zorla galip gelmek sonu gelen bir eylemdir ancak herhangi bir şey fikrî düşüncenin gücünü yok edemez. Kişilerin fikrî düşüncelerinden daha lezzet veren başka hiçbir şey yoktur" şeklindeki sözleri, onun zihin dünyasındaki temel düşünceyi ortaya koyması açısından önemlidir. Rivayetin metni için bk. Ahmed b. Alî b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşar 'İvad Ma'rûf (Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 11/434. Ayrıca Özafşar'ın bu konudaki tespiti kayda değerdir. Nitekim: "Selefleri gibi Halife Me'mûn da mihne soruşturmasına başvurmuştur. Ancak tek bir farkla onlardan ayrılmıştır. Zira Me'mûn'un söz konusu girişimi selef halifelerin aksine yönetim veyahut iktidar merkezli değil fikir merkezli olmuştur". bk. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları* (Ankara: Otto Yayınları, 199), 39.

Diğer yandan Ehl-i Re'y'in ilk mümessillerinden sayılan Ebû Hanîfe ve yolunu takip edenlerin bu dönemde faaliyette olduğu görülmektedir. Her ikisi de Selef'ten sayılmakla birlikte Ehl-i Re'y'i Ehl-i Hadîs'ten ayıran temel özellik dinî meselelerde aklî istidlale fazlaca başvurmaları ve kelâm ilmiyle de meşgul olmalarıdır denilebilir. Ancak söz konusu dönemde Ashabü'r-Re'y'in de *Halku'l-Kur'ân* soruşturmasında iki farklı gruba ayrıldığı görülmektedir.⁴⁵ Nitekim bu kesimden bazıları devletin farklı mecralarında görevler üstlenmişler⁴⁶ ve mihne olayında bir kısmı *Halku'l-Kur'ân* görüşünü benimseyip savunurken diğer bir kısmı ise bu görüşü benimsememişlerdir. Bunun sonucunda söz konusu görüşü tasvip etmeyenlerin bazıları görevlerinden olmuş veya kısıtlanmışken, bazıları soruşturmaya tabi tutulmuştur.⁴⁷ Burada dikkat çeken nokta ise Selef zümreye dahil olan re'y ehlinde dinî meselelerde hadis ehline yakınlık gösterenlerin sorguya tabi tutulduğu görülürken, aklî istidlali önde tutanlar için böyle bir durumun söz konusu olmadığıdır.

2. Halife Me'mûn'un Alioğullarıyla İlişkileri

Halife Me'mûn dönemine kadar Abbâsîler tarafından Alioğullarına yönelik baskıcı bir siyaset takip edilmiştir. Alioğullarının rahatsız oldukları bu siyasete karşı genellikle iki tavır sergilediği görülmektedir.⁴⁸ Bunlardan biri, yaşadığı dönemde siyasetten olabildiğince uzak duran ve ilim-irfanla uğraşanlar; diğeri ise uygulanan politikayla kısıtlanan haklarını geri isteyen ve bunun için gerekirse güç kullanmaya hazır olanlardır. Ancak burada belirtmek gerekir ki bu iki gruptaki Ehl-i Beyt müntesipleri de halk arasında hatırı sayılır ve azımsanmayacak şekilde taraftara sahip kişiler olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kesim her dönemde iktidar sahipleri tarafından yönetime karşı potansiyel bir güç olarak algılanmış ve gelmiştir. Kanaatimizce

⁴⁵ Geniş bilgi için bk. Mehmet Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2010), 113.

⁴⁶ İlgili isimler ve görevleri için bk. Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşar 'İvad Ma'rûf, 7/216, 8/275, 11/541, 12/479 vd; Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed es-Saymerî, *Ahbârü Ebi Hanîfe ve ashâbih* (Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 1405/1985), 135, 148 vd; Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî, *Lisânü'l-Mîzân*, thk. Dasiretü'l-Ma'rûf en-Nizâmiyye (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 1390/1971), 1/43, 3/405 vd; Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân Vekî' ed-Dabbî, *Ahbârü'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî (Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1366/1947), 3/191, 3/282, 3/290.

⁴⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk* (Ürdün: Beytü'l-Efkari'd-Düveliye, ts.), 123; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/643; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşar 'İvad Ma'rûf, 7/565; Vekî', *Ahbârü'l-kudât*, thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî, 3/272; ayrıca bk. Ümit, "Mihne Sürecinde Hanefiler", 121 vd.

⁴⁸ Muharrem Akoğlu, "Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mûn Dönemi Abbasî Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları", *ERÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Ocak 2011), 57.

bu durum zaman içerisinde kendi kendini besleyen döngüsel bir problem haline dönüşmüştür.⁴⁹

Söz konusu problem Me'mûn'un uyguladığı siyasetle bir nebze çözülmüş görülmektedir.⁵⁰ Nitekim Halife Me'mûn'un hayatı boyunca Ehl-i Beyt'e hürmet gösterdiğini ve onlara temel haklarını geri iade etmeye çalıştığını söylersek hakikatten uzaklaşmış sayılmayız. Zira tarihi kaynaklarda onun söz konusu kesime karşı tutum ve davranışları bu düşünceyi haklı çıkarır niteliktedir.⁵¹

Bunun en bariz örneği ise Ali b. Mûsa er-Rızâ'nın Halife Me'mûn tarafından veliaht tayin edilmesidir.⁵² Burada Ali b. Mûsa'nın doğumu, kişiliği gibi bilgilere⁵³ ve söz konusu olayın detayları gibi hususlara çok fazla girmemekle birlikte konumuz açısından önemine binaen Ali b. Musa er-Rızâ'nın veliahtlığı meselesini değerlendirmek istiyoruz.

⁴⁹ Aslında problemin temelinde toplumda hâkim olan genel siyasi teorinin yattığı düşünülmelidir. Nitekim İslam aleminde isyanlar Sünni hilafet anlayışı olan “Başkaldırarak ve galip gelerek, kılıç zoru ile hilafetini ilan eden kişinin meşrutiyeti” teorisi üzerinden daha kolaylıkla anlaşılabilir. Buna iktidar uğruna herhangi bir yapının ayaklanması da dahil edilebilir. Bu durum mevcut iktidarın meşrutiyetini sürdürmesinde ciddi zorlukları beraberinde getirecektir. bk. Bayram Çınar, *Din Siyaset İlişkisi Açısından Me'mûn Dönemi Mihnesi* (Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 56-57.

⁵⁰ Akoğlu, “Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mûn Dönemi Abbasî Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları”, 56.

⁵¹ Bk. “Abbâsiler Devri (Emin)”, 3/197; Ebü'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân* (Beyrut: Daru Mektebetü'l-Hilâl, 1988), 42; Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 111-114; Mithat Eser, *Abbasilerin İlk Döneminde Seyyidler ve Şerifler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2014), 116; Ayrıca bu konuda Taberî'de aktarılan şu rivayet dikkat çekicidir: Halife Me'mûn vefatından önce kardeşi Mutasım'a vasiyetinde, “Onlar Müminlerin Emiri Ali b. Ebî Tâlib'in oğullarıdır, senin amcaoğullarıdır. Onlara iyilikler yap, dostça davran, onlardan kötülük yapanların hatalarını geç. İyilikte bulunanları mükafatlandır. Onların hediye ve ihsanlarını her zaman düzenli olarak ellerine kavuştur. Zira onların hakları farklı yönlerden senin üzerine yapman gereken bir borçtur” şeklindeki sözleri Halife'nin son nefesine kadar Ehl-i Beyt'e olan sevgisinin sabit olduğu hakkında ipucu vermektedir. bk. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/649 vd.

⁵² Konu hakkında detaylı bilgi için bk. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/554; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdüsselam Tedmiri, 5/484; Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih el-Yakûbî, *Târîhu'l-Yakûbî*, thk. Abdülemir Muhenna (Beyrut: Şirketü'l-Ulema li'l-Matbuât, 1431/2010), 2/402; Ebû Amr Halife b. Hayyât b. Halife, *Târîhu Halife b. Hayyât*, thk. Ekrem Ziya el-Ömeri (Beyrut: Darü'l-Kalem, Müessesetü'r-Risalet, 1397/1977), 470; Şeyh Sadûk Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbaveyh el-Kummî, *Uyûnü ahhârî'r-Rızâ* (Kum: İntişârâtü's-Şerîf er-Rızâ, 1378/1958), 2/151.

⁵³ Geniş bilgi için bk. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 12/133; Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a* (Beyrut: Daru't-Tarufe li'l-Matbuat, 1403/1983), 12 vd; Ethem Ruhi Fiğlalı, *İmâmîyye Şîası* (İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları, 2008), 174; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, 213-214; Ahmet Saim Kılavuz, “Ali er-Rızâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/436 vd.

Halife'nin, Ali b. Mûsa'yı veliaht tayin ederek Alioğullarını bir bakıma iktidara ortak yapmasına hanedanın rıza göstermeyeceğini fark edemediği veya bunu önceden düşünemeyerek Ali er-Rızâ'yı veliaht atadığı akla gelebilir. Ancak bu bakış açısı, Halife'nin bütün engellere rağmen veliahtlık kararının arkasında durmasında hangi gerekçelerinin olduğunu anlamamızı güçleştirecektir. Ayrıca Ali b. Mûsa'nın veliaht atandıktan sonra ani vefatı⁵⁴ da bu konuda geçmişten günümüze birçok şüphe ve tartışmayı beraberinde getirmiştir.

Ali er-Rızâ'nın veliahtlığı meselesinde iki farklı değerlendirmenin yapıldığı görülmektedir. Bunların ilki Halife Me'mûn'un Alioğullarına olan meyli sebebiyle taraflı hareket etmiş edebileceği düşüncesi; ikincisi ise Halife'nin veliahtlık kararının arka planında farklı siyasi amaçlarının olduğu yönündeki fikirlerdir. Hülâsa Halife Me'mûn'un Alioğulları veya Şîa mezhebi yanlısı olabileceğini düşünen çoğunluk Ehl-i Sünnet ulemasından olmasına⁵⁵ karşın, bunu kabul etmeyen ve Halife'nin bu tutumunu ciddi bulmamış olan Şîi ulemanın da olduğu⁵⁶ dikkat çekmektedir. Bu açıdan bakıldığında iki kesimin de Halife'nin söz konusu girişimlerini, kendilerine uygun görmediklerinden reddetmiş olabilecekleri fikri akla gelmektedir.

Tarihî verilere bakıldığında Halife'nin Şîa yanlısı olabileceği fikrinden hareket eden grubun, genellikle Müslümanların daha sonra Ehl-i Sünnet'i meydana getirecek ana kitleden oluştuğu, ayrıca hanedandan birçok kimsenin de bu grup içerisinde yer aldığı görülmektedir. Nitekim Me'mûn'un Alioğullarına karşı söz konusu tutumundan dolayı bu kesim tarafından geleneksel hilafet politikasından sapan bir halife olarak kabul edildiği⁵⁷ ve halifelikten azledilmesine kadar varan girişimlerin yapıldığı bir gerçektir.⁵⁸ Bu tepkinin temel sebepleri Halife Me'mûn'un kişiliği, alışılmışın dışında

⁵⁴ Ali b. Mûsa'nın vefatıyla ilgili farklı rivayetler için bk. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/568; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 295; Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakar (Beirut: Darü'l-Mârife, ts.), 456 vd; Şeyh Sadûk, *Uyûnü ahbârî'r-Rızâ*, 275 vd.

⁵⁵ Söz konusu görüş hakkında geniş bilgi için bk. Mehmet Ali Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet Musa Kâzım İle Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler* (İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 282-286.

⁵⁶ Detaylı bilgi için bk. Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet Musa Kâzım İle Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler*, 278-282.

⁵⁷ Detaylı bilgi için bk. Nagihan Doğan, "Erken Abbâsi Hilafetinde Bir Veliahtlık Krizi: Şîi İmam Ali er-Rızâ'nın Veliaht Tayin Edilişi ve Bağdat Muhalefeti", *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Belleten* 78/283 (Aralık 2014), 855.

⁵⁸ Rivayette aktarıldığına göre Muhammed b. Ebî Hâlid komutasında bir grup, Hasan b. Sehl'i mağlup edip onu şehirden sürmüştür. Ardından Ebû Hâlid, Halife Me'mûn'un amcası Muhammed b. Salih b. Mansûr'a gelerek Mecûsîlerin yönetimini istemediklerini, dolayısıyla Ali er-Rızâ'ya biat etmeyeceklerini ve kendisini halife ilan ederek biat etmek istediklerini söylemişlerdir. Ancak Muhammed b. Salih b. Mansûr b. Mehdî bu teklifi geri çevirmiştir. Ret cevabı alınca grup Halife'nin diğer amcası İbrahim b. Mehdî'ye giderek ona biat etmişlerdir. Ardından Me'mûn'u da halifelikten hal' etmişlerdir. Geniş bilgi için bk. Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/549 vd; ayrıca konu üzerinde gerçekleşen bir diğer olay Basra valisi İsmail b. Ca'fer b. Süleyman'ın muhalefettir. Vali, Ali b.

bir siyaset takip etmesi⁵⁹ ve aldığı kararların çoğunlukla geleneksel yönetim anlayışının hilafına olmasıdır.

Diğer yandan Halife'nin Ali b. Mûsa'yı veliaht atama kararını ciddi bulmayan kesime göre ise Me'mûn, onu halkın nazarında itibarsızlaştırmak⁶⁰ veyahut muhtemelen kendine yakınlaştırarak kontrol altında tutmak istemiştir. Bu fikrin temelinde yatan muhtemel sebepleri yine dönemin atmosferine bakarak anlayabilmek mümkündür. Zira söz konusu döneme kadar iktidarların Ehl-i Beyt müntesiplerine karşı yaklaşımı malumdur. Dolayısıyla Halife Me'mûn'un veliahtlık kararıyla mevcut anlayışı değiştirmesi, Ali b. Mûsa⁶¹ ve taraftarları açısından da ihtiyatla yaklaşılacak bir durumdur. Buna rağmen Halife'nin bu yöndeki kararında ısrarlı⁶² ve ciddi olduğu görülmektedir.⁶³ Halife Me'mûn'un bu girişimlerinin iddia edildiği gibi bir stratejiden ibaret olduğu kabul edilse bile bunun, söz konusu dönemde Ehl-i Beyt adını kullanarak muhalefet eden ve isyan hareketlerini tetikleyenlerin faaliyetlerini etkisizleştirdiği göz ardı edilmemelidir.⁶⁴

Diğer yandan Ali b. Mûsa'nın ani vefatı bu mevzudaki şüpheleri ve tartışmaları daha da güçlendirmiş görünmektedir. Konu çerçevesinde öne sürülen iddialardan biri

Mûsâ'ya biat etmeyi reddetmiş Halife Me'mûn'u da halifelikten azlettiğini ilan etmiştir. bk. Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 293, 294.

⁵⁹ Dineverî, *el-Ahbârü't-tivâl*, thk. Abdülmün'im Amir, 401; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ'*, thk. eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvut, 10/273 vd; Tağrîberdî, *en-Nücûmü'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire*, 2/225 vd; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefa*, thk. Hamdi Demirtaş, 225; Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 1820 vd.

⁶⁰ Şeyh Sadûk, *'Uyûnü ahbârî'r-Rızâ*, 2/152.

⁶¹ Şeyh Sadûk, *'Uyûnü ahbârî'r-Rızâ*, 2/152-155.

⁶² Şeyh Abbas Kummî, *Muntehâü'l-âmâl fi tevârihi'n-nebiyyi ve'l-âl* (Beirut: Darü'l-Mustafa el-Âlemiyye, 1432/2011), 2/372;

⁶³ Mehmet Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999), 47; Ayrıca konu bağlamında Halifenin kendisinin “Siz! Ebû Hasan'a biat alınması konusunda Me'mûn'un kararını eleştirmişsiniz. Ancak Me'mûn er-Rızâ'yı basiretli bir karar sonucunda veliaht atamıştır. Me'mûn biliyor ki dünyada er-Rızâ'dan başka fazileti daha belirgin, iffeti daha malum, günahlardan daha çok kaçman ve yeryüzünde en zâhidane, nefsinin terbiye etmiş, insanların en çok rıza gösterdiği ve Cenâb-ı Allah'a gönlüyle halis bir şekilde bağlı kimse yoktur. Onun veliahtlığına biat, Allah azze ve celle'nin rızasına erişmektir. Gayret ettiğim bu mevzuda Allah rızası söz konusu olduğu için insanların eleştiri ve kınamalarını dikkate almadım. Hayatım üzerine yemin olsun ki er-Rızâ'yı veliahtlıktan amacım şahsı menfaatim veya muhabbetim olsaydı, emin olun, Abbas ve diğer evlatlarım ondan daha yakın, evla ve sevimidir. Fakat benim isteğim Allah'ın işinin, rızasının önüne geçmemiştir.” şeklindeki ifadeleri önemli yere sahiptir. Metin için bk. Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehli Devlet Musa Kâzım İle Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler*, 292 vd.

⁶⁴ Konu bağlamında Me'mûn'un: “Allah'ın inayetiyle Emîrül-Mü'minîn'in verdiği bu karara kalpten rıza göstermenizi istiyorum. Emîr; dağılmış milleti birleştirmek, aranızda kanların akıtılmasını durdurmak, dağıldıktan sonra tekrar birleştirmek, böylece İslâm'ın gücünü tekrar toparlamak, düşmanına galip gelmek, hülâsa bütün işlerinizde doğru yolda olmanızı, Allah'ın izniyle uyumun sağlanması ve anlaşmazlığın ağından kurtarmak, şeytanın emellerinden uzaklaştırmak üzere Ali b. Mûsâ'yı veliaht olarak tayin etmiştir” şeklindeki ifadeleri Halife'nin tebaasını bir çatı altında toplamak istediğini göstermektedir. bk. Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmi'a li-düreri ahbârî'l-eimmeti'l-ethâr* (Beirut: Daru İhyau't-Turasi'l-'Arabiyye, 1403/1983), 149 vd.

Halife Me'mûn'un, Ali b. Mûsâ'nın müdahalelerine, nasihat ve tavsiyelerine tahammül edemediği yönündedir.⁶⁵ Bir diğeri ise Ali b. Mûsâ'nın ilim meclislerindeki başarısı ve karizmasından Halife'nin rahatsızlığıdır.⁶⁶ Ali b. Mûsâ'nın Halife Me'mûn'un hilafına fetva vermesi sebebiyle aralarının bozulduğu da iddia edilmektedir. Nitekim bu konu detaylı olarak ele alan Büyükkara, söz konusu iddiaların Ali b. Mûsâ'nın ölümünde Halife'nin elinin olması ihtimalini destekleyecek niteliği taşımadığını öne sürmüştür. Diğer yandan veliahtlık kararına karşı çıkışlara değinmiş, ardından Halife'nin Bağdat halkının tepkisinden çekindiği için Ali b. Mûsâ'yı kurban ettiği yönündeki spekülasyonların zayıf olduğunu aktarmıştır. Ardından Ali b. Mûsâ'nın zehirlenme hadisesi gerçekten yaşandıysa bunun Halife'nin bilgisi dışında olduğunu öne sürerek bu olay ile Fazl b. Sehl'in ilişkili olabileceğini söylemiştir.⁶⁷

İddia edildiği gibi zehirlenme hadisesi gerçekleştiyse bunun Halife Me'mûn'un bilgisi dışında gerçekleştiği düşüncesine katılmakla birlikte söz konusu hadisede hanedan ehlinin bazılarının elinin olabileceği ihtimalini gözden ırak tutmamak gerektiği kanaatindeyiz.⁶⁸ Zira hanedan ve taraftarlarının, halife ile veliahtlık kararında baştan beri mutabık olmadıkları malumdur.⁶⁹ Bu çerçevede düşünüldüğünde Halife Me'mûn'un hanedanına yazdığı sitem içeren mektupta Ali b. Mûsâ'nın veliahtlığı kararıyla ilgili açıklamalarına karşın, hanedanın ona karşı sert eleştirilerle⁷⁰ cevap vermesi,⁷¹ ayrıca Halife'yi kararından vazgeçirmeye çalışmaları⁷² dikkat çekicidir. Bütün bunlara rağmen Halife Me'mûn'un Hz. Ali'nin efdal oluşu meselesini devletin resmi politikası hale getirmesi⁷³ ve evlilik yoluyla iki hanedan

⁶⁵ İsfahânî, *Mekâtîlü't-Tâlibiyyîn*, thk. Seyyid Ahmed Sakar, 456 vd.

⁶⁶ Şeyh Sadûk, *'Uyûnü ahbâri'r-Rızâ*, 263-265.

⁶⁷ Geniş bilgi için bk. Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet Musa Kâzım İle Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler*, 350-371.

⁶⁸ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet Musa Kâzım İle Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler*, 367.

⁶⁹ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/549; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 293, 294; ayrıca Halife'nin Bağdat'a gelmesinden sonra hanedan fertlerinden bazılarının Halife'yi kararından vazgeçirmek üzere ikna çabalarının olduğu görülmektedir. bk. Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Hamdi Demirtaş, 226; Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, 12 vd; ayrıca bk. Çınar, *Din Siyaset İlişkisi Açısından Me'mûn Dönemi Mihnesi*, 247-248.

⁷⁰ Mektubun metni için bk. Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 1790 vd.

⁷¹ Büyükkara, *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet Musa Kâzım İle Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler*, 364-365.

⁷² Süyûtî, *Târîhu'l-hulefâ*. thk. Hamdi Demirtaş, 226; Mesut Can, *Abbâsî Siyaset Geleneğinde Sâsânî-Fars Tesiri Fazl b. Sehl Örneği* (Konya: Çizgi Kitabevi, 2016), 93; Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, 12 vd.

⁷³ Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdırabbih b. Habîb, *el-İkdü'l-ferîd* (Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 1404/1984), 5/359 vd; söz konusu meseledeki tutumu sebebiyle bazı araştırmacılar Halife'nin Zeydiyye mezhebine yaklaştığını düşünmektedir. bk. Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 54 vd; ancak bu minvalde düşünce olursak Halife Me'mûn'un veliaht seçtiği ismin, Zeydiyye mezhebinin Râfîzî olarak nitelediği gruba müntesip oluşu açıklanması gereken bir durum ortaya çıkarmaktadır. Râfîzîlik hakkında bk. Şehristânî, *Milel ve Nihal* çev. Mustafa Öz, 147 vd; Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepler Tarihi*, 136-137.

bağını tekrar birleştirmeye çalışması⁷⁴ gibi dönemindeki birçok çabası,⁷⁵ konu bağlamında düşünüldüğünde onun inşa etmeye çalıştığı kucaklayıcı, birleştirici politikasının ipuçlarını vermektedir. Nitekim Me'mûn'un vasiyetinde dahi Alioğulları konusuna değinmesi⁷⁶ Halife'nin bu konudaki endişelerini ve iki hanedan arasındaki bağın mevcut durumunu göstermektedir. Öte yandan sonraki halife Mütevekkil zamanında bu bağın koparıldığı⁷⁷ hatırlanacak olursa, Me'mûn'un endişesinde haklı olduğu anlaşılır.

Halife Me'mûn döneminin önemli olaylarından birisi de *Halku'l-Kur'ân* meselesidir. Tarihte mihne olayı olarak geçen söz konusu uygulamanın Halife Me'mun tarafından başlatıldığı bilinmektedir.⁷⁸ Mihne hadisesi makalemizin sınırlarını aşacak genişlikte bir mesele olduğundan burada sadece konumuzla ilgili yönleri üzerinde durulacaktır. Öncelikle bu meselenin dayanağı ve gelenekteki yerini belirlemek uygun olacaktır. Tartışmalı olmakla birlikte Halife Me'mûn, dinin ona yüklediği yükümlülüklerin arasında gördüğü *emri bi'l-ma'rûf nehîy ani'l-münker* ilkesinden hareketle mihneyi başlatmış görünmektedir.⁷⁹ *Halku'l-Kur'ân* meselesinde Halife Me'mûn'un hedef aldığı kesim onun tabiriyle halkın *haşiye*'sidir.⁸⁰ Bununla birlikte *Halku'l-Kur'ân* konusunun mihne öncesinde ilim meclislerinin konularından birisi olduğu ve Halife tarafından İslam ulemasının müşahedesine sunulduğu görülmektedir.⁸¹ Ayrıca sosyal yapıya bakıldığında söz konusu grubun kimlikleri

⁷⁴ Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, 296, 303; Yakup Keskin, *İsnâ Aşeriyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd, Ali b. Muhammed el-Hâdî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî Dönemlerinde İmâmîyye Şîası* (Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 68, 75.

⁷⁵ Belâzürî, *Fütûhu'l-büldân*, 42; Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *Uyûnü'l-ahbâr* (Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/175.

⁷⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/649-650.

⁷⁷ Halife Me'mûn'dan sonra Mütevekkil döneminde Me'mûn'un kızı Ümmü'l-Fazl'ın zehirlenerek öldürülmesi olayı dikkat çekicidir. Geniş bilgi için bk. Şeyhü'l Müfid el-İmam Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân, *el-İrşâd fî mârifeti hücceti'l-İlahi ale'l-'İbâd* (Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt Aleyhimü's-Selâm li İhyai't-Türas, 2008), 2/280; Ayrıca bk. Mustafa Öz, "Muhammed el-Cevâd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/514-515.

⁷⁸ Remzi Tuncer, *İslâm Mezheplerine Göre Halku'l-Kur'ân Meselesi* (Selef-Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelâmcıları) (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986), 10.

⁷⁹ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 1820 vd; Çınar, *Din Siyaset İlişkisi Açısından Me'mûn Dönemi Mihnesi*, 72, 78-86, 94.

⁸⁰ Halifenin söz konusu kitlenin özelliklerinden bahsederken onların tevhidden nasibini almamış ancak kendilerini Sünnet'e nispet eden, hak dinin temsilcileri ve cemaat ehli sanan ayrıca kendileri gibi düşünmeyenleri fırka ehli olmakla suçladıklarından söz ettiği görülmektedir. Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*, 1820 vd.

⁸¹ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n nihâye*, 10/266-267; Hâtib el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, thk. Beşar 'İvad Ma'rûf, 16/499; Bozkurt, *Mu'tezile'nin Altın Çağı*, 118.

tartışmalı olmakla birlikte⁸² dinî konularda akıl yürütmeyi reddeden bir zihniyete sahip kişilerden oluştuğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla mihne olayına Halife'nin mektuplarından bakmak daha doğru olacaktır. Nitekim mektuplarından anlaşıldığı kadarıyla hadise, Me'mûn tarafından takip edilmekte ve muhatap alınan kitle hakkında Halife'nin yakinen bilgi sahibi olduğu ortaya çıkmaktadır.⁸³ Mektupta ismi zikredilen zatların çoğunlukla rivayet ehli ulema olduğu dikkat çekmektedir.⁸⁴ Yani Halife'nin dönem itibarıyla dinî konularda fazlaca kullanılan hadis rivayetlerini hedef aldığı ihtimal dahilindedir. Zira söz konusu dönemde düşünce serbestliğinin beraberinde gelen farklı inanç ve kültürlerin birikimlerinin rivayet yoluyla Müslüman halkın inancına nüfuz etmeye başladığından⁸⁵ bahsedilebilir. Bu yönüyle hadislerin bütününe karşı tutumunu tespit etmek zor olmakla birlikte Halife'nin, Resul'e ve hadis ilmine olan hassasiyetinden söz edilebilmektedir.⁸⁶ Nitekim Halife Me'mûn tarafından akaid konularında rivayetlerin delil olarak kullanılmasındaki yasaklama⁸⁷ girişimleri bunu destekler niteliktedir.

Bütün bunlarla birlikte Me'mûn'un mihne sırasında bazı muhaddisleri hedef almış olması tartışmalı konulardan birisi olagelmıştır. Kanaatimizce bu durum Me'mûn dönemi mihnesini diğerlerinden ayıran özelliklerden biridir.⁸⁸ Öte yandan hadis ehlinin bir kısmının, dönemin bazı ayaklanmalarıyla farklı yönlerden ilişkili olduğu görülmektedir.⁸⁹ Bu sebeple Halife'nin onlara karşı olumsuz tavır takındığı düşüncesi de ihtimaller arasındadır.

⁸² Geniş bilgi için bk. Mahmut Yıldız, *Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Siyâsî, Sosyal ve İtikâdî Boyutları (Me'mûn Dönemi Örneği)* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003), 14-16.

⁸³ Taberî, *Târîhu'l-ümem ve'l-mülâk*, 1820 vd; Çınar, *Din Siyaset İlişkisi Açısından Me'mûn Dönemi Mihnesi*, 296.

⁸⁴ Burada Sakallı'nın, Halife Me'mûn'un hadis ehline olan düşmanlığından veya onları sindirmek yahut baskı altında tutma amacıyla mihne yoluna başvurduğundan söz etmenin güç olduğu yönündeki yorumuna katılmaktayız. bk. Talat Sakallı, "Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri II", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1990), 115.

⁸⁵ Marshall G.S. Hodgson, *Mutlakiyetçilik Boy Veriyor, 750-813*. çev. Senai Demirci, *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*, ed. Metin Karabaşoğlu (İstanbul: İz Yayıncılık, 1995), 1/260.

⁸⁶ Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/651-652; Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, 8/381, 8/486; Süyûtî, *Târîhu'l-Hulefa*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, 287 vd; Sakallı, "Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri I", 268 vd.

⁸⁷ Ebû Abdillâh (Ebü'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*, thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ, (Beyrut: Darü'l-Cîl, 1992), 20 vd.

⁸⁸ Me'mûn'un uyguladığı mihnenin ilk ve son olmadığı malumdur. Ancak söz konusu mihneyi diğerlerinden ayıran özelliğin iktidarın yani Halife Me'mûn'un hedef aldığı kitlenin farklı olmasıdır. Bu çerçevede bk. Çınar, *Din Siyaset İlişkisi Açısından Me'mûn Dönemi Mihnesi*, 252 vd.

⁸⁹ Zehebî, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvut, 9/284, 10/228; Taberî, *Târîhu't-Taberî*, 8/415; Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arkapları*, 45. Ayrıca her ne kadar tartışmalı olsa da Ahmed b. Hanbel özelinde nakledilen rivayetlerden hareketle onun Abbâsî iktidarının ilk dönemlerinde bazı isyanlarla ilişkisinin ardından Halife Mütevekil zamanına denk gelen süreçteki davranışları dikkat çekicidir. Hülâsa İbn Hanbel'in Me'mûn dönemindeki tutum ve tavırlarını Mütevekil zamanında görmek mümkün değildir. Zira onun, *Sünnetin Zaferi* olarak ilan edilen Halife Mütevekil

Alioğullarının önde gelenlerinin *Halku'l-Kur'ân* konusundaki düşüncelerinin olumsuz olduğu bilinmektedir.⁹⁰ Ancak onların söz konusu görüşleri ilmi tartışmalarda veya mihne olayı sırasında geliştirilmiş bir söylem değil aksine; önceki süreçlerde müntesiplerinin merakları sonucu ve Alioğullarının ulema kesiminin Kur'ân yorumlamalarından hareketle şekillendiği aktarılmaktadır.⁹¹ Bununla birlikte mihne olayı sırasında onların tavırları hakkında fazla bilgi bulunmamakta ve söz konusu dönemde Alioğullarının mihne sorgulamasına tabi tutulduğu hakkında herhangi bir bilgiye rastlanmamaktadır. Bu ise onların ve müntesiplerinin mihne sürecinde *Halku'l-Kur'ân* konusunu tasvip etmemekle birlikte sessiz kalmalarının göstergesidir. Öte yandan Alioğullarının ulema kesiminden bazılarının, rivayet ehli ulema sınıfının aksine dinî konularda genellikle Kur'ân ve Arap edebiyatından örneklerle yorumlar geliştirdikleri görülmektedir.⁹² Kanaatimizce bu nokta, söz konusu ulemanın mihne sürecindeki vaziyetinin temellerini oluşturmaktadır.

Sonuç

Halife Me'mûn'un hilafeti döneminde Alioğullarına yönelik alışlagelmiş politikadan farklı bir siyaset güttüğü görülmektedir. Kanaatimize göre o bu yaklaşım biçiminde samimi ve ciddidir. Me'mûn'un hanedanına yazdığı Ali b. Mûsa'nın özelliklerinden bahseden ve veliahtlık konusundaki kararlılığını ortaya koyan ifadeleri ve iktidarı sürecinde yaptığı girişimler bunu doğrular niteliktedir. Diğer yandan Halife'nin Ali b. Mûsa'nın vefatından sonra kızını onun oğlu Muhammed el-Cevad ile evlendirerek iki aile arasındaki bağı yeniden ihdas etmesi, ayrıca vasiyetinde dahi onlara yer vermiş olması ve Fedek arazisini Alioğullarına iade etmesi onun bu konudaki kararlılığının ve samimiyetinin göstergelerindedir.

döneminde, siyasal otoriteye başkaldırıyı teşvik konulu rivayetlerin eserinden çıkartılmasını istemesiyle otoriteyle uzlaşma yoluna girdiği görülmektedir. Dolayısıyla Ahmed b. Hanbel'in dönemin şartlarına göre eserine aldığı bazı rivayetleri çıkartma yönündeki girişimleri düşündürücüdür. Söz konusu rivayetler için bk. Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *Müsned el-İmam Ahmed b. Hanbel*, thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid vd (Basım y.y: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001), 13/381 vd; Mehmet Said Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar* 10/1,2,3,4 (1997), 9-10.

⁹⁰ Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*, thk. Hüseyin Muhammed (Kahire: Darü'l-Ensar, 1397/1976), 95; Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fikhuh* (Kahire: Darü'l-Fikrû'l-'Arabî, 1465/2005), 498 vd; Şehristânî, *Milel ve Nihal*, çev. Mustafa Öz, 173 vd; Muhammed Aruçi, "Ressî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/587.

⁹¹ Çınar, *Din Siyaset İlişkisi Açısından Me'mûn Dönemi Mihnesi*, 190 vd.

⁹² Ebû Zehre, *el-İmâm Zeyd: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fikhuh*, 497; Emîn, A'yânü's-Şî'a, 2/13-14; Mehmet Ümit, *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2010), 162. 219.

Halife Me'mûn, Alioğullarını kendisine yaklaştırma siyasetiyle halk arasında Alioğulları ve Ehl-i Beyt isimlerinin arkasına saklanarak karışıklık çıkarmayı amaçlayan kesimleri de etkisizleştirmiş görünmektedir. Halife'nin bununla Ehl-i Beyt müntesipleri ve halk arasında görünmez kahramanlar veya manevi liderler yaratılmasını engellediği, İslam dünyasını kaos ortamından sıyrarak tek lider etrafında birleşmesini sağlamaya çalıştığı düşünülebilir. Yine Halife'nin *efdaliyet* konusunda Hz. Ali (r.a.)'nin üstünlüğü meselesini devletin resmi görüşü ilan etmesi, bazı müelliflerin ve araştırmacıların onun hakkında Şîa'ya meyilli bir halife olduğu ve Zeydiyye mezhebine yaklaştığı yönünde yorumlar yapmasına sebebiyet vermiştir. Ancak sadece bu husustan hareketle Me'mûn'un söz konusu mezhebe mensup olduğunu söylemek zordur. Eğer meseleye bu açıdan bakılırsa Halife'nin veliaht tercihini izah etmek bir hayli güçleşecektir. Zira Halife eğer Zeydiyye'ye meyilli ve siyasetinin temelini mezhebî aidiyet ve yakınlık gibi hususlar şekillendiriyor idiyse Me'mûn'un veliahtını Zeydiyye'nin içinden seçmesi veya en azından onların Rafizî olarak isimlendirdiği bir grubun müntesibi olan Ali b. Mûsa'yı veliaht seçmemesi gerektiği kanaatindeyiz.

Halife Me'mûn, geleneğin aksine aklî istidlâlâ önem vermekte, kararlarında ölçüp tartmakta, düşünür ve yenilikçi diyebileceğimiz bir kişilikle karşımıza çıkmaktadır. Bu ise onun geleneksel hilafet politikasından sapan bir halife olarak addedilmesine yol açmaktadır. Dolayısıyla Alioğullarına karşı yürüttüğü politikada da benzer eleştirilere maruz kalmaktadır. Kanaatimizce bu, toplumun düşünce altyapısıyla ilgili bir sorundur ve Halife söz konusu girişimlerinde her ne kadar ciddi ve ihlaslı olsa da tebaasına bunu açıklamada yetersiz kalmış veya toplumun buna hazır olup olmadığını saptayamamış görünmektedir. Bunun sonucunda ise kendi güven ve itibarı zarar görmüş gibi durmaktadır. Durumun Ali b. Mûsa için de benzer olduğu görülmektedir. Onun isminin bu tartışmalara karışması, sonraki dönemlerde ilmî çevrelerce âlim kişiliğinin görmezden gelinmesine sebep olmuştur. Böylece geleneğin meşrû, güvenilir kabul ettiği ulema sınıfına girememiştir. Halbuki Ali b. Mûsa'nın ilmî kişiliği tarihî verilerle sabittir ve ilim öğrendiği çevreler de bellidir. Dolayısıyla bu durum mezhep tarafgirliğinin olumsuz etkileri ve sonuçlarını açık bir şekilde ortaya koymaktadır.

Kaynakça

- “Abbâsîler Devri (Emin)”. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. ed. Kenan Seyithanoğlu. tsh. Hakkı Dursun Yıldız.14 Cilt. İstanbul: Çağ Yayınları, ts.
- “Kuzey Afrika'da Kurulan Diğer Devletler”. *Doğuştan Günümüze Büyük İslâm Tarihi*. ed. Kenan Seyithanoğlu. tsh. Hakkı Dursun Yıldız. İstanbul: Çağ Yayınları, ts.
- Akın, Murat. *Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Görüş Ayrılıkları*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Tezi, 2013.

- Akoğlu, Muharrem. “Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mûn Dönemi Abbâsî Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları”. *ERÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 12/1 (Ocak 2011), 55-74.
- Aruçi, Muhammed. “Ressî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/587-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.
- Ay, Mahmut. *Mu'tezile ve Siyaset İlişkisi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2000.
- Aydınlı, Osman. “Mu'tezile Ekolü Teşekkülü, İlkeleri ve İslâm Düşüncesine Katkıları”, *Marife Dergisi* 3/3 (Kış 2003), 27-54. <https://doi.org/10.5281/zenodo.3343371>
- Azimli, Mehmet. “Ehl-i Beyt'in Kurduğu İlk Devlet; İdrisîler”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/1 (2003), 1-14.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed et-Temîmî. *el-Fark beyne'lfrak ve beyânü'l-fırkati'n-nâciye* Beyrut: Darü'l-Afaki'l-Cedîde, 2. Basım, 1397/1977.
- Belâzürî, Ebû'l-Hasen Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Daru Mektebetü'l-Hilâl, 1988.
- Bozkurt, Nahide. *Mu'tezile'nin Altın Çağı Me'mûn Dönemi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Bulut, Halil İbrahim. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. Ankara: DİB Yayınları, 2. Basım, 2016.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet Musa Kâzım İle Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler*. İstanbul: M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010.
- Büyükkara, Mehmet Ali. *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 1999.
- Can, Mesut. *Abbâsî Siyaset Geleneğinde Sâsânî-Fars Tesiri Fazl b. Sehl Örneği*. Konya: Çizgi Kitabevi, 1. Basım, 2016.
- Çınar, Bayram. *Din Siyaset İlişkisi Açısından Me'mûn Dönemi Mihnesi*. Ankara: Yıldırım Beyazıt Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019.
- Daftary, Farhad “Sectarian and National Movements in Iran, Khurasan and Transoxania During Umayyad and Early Abbasid Times”. *The Institute of Ismaili Studies* (Erişim 16 Ekim 2010). https://www.iis.ac.uk/media/cremr0w0/daftary_sectarian_national_movement_s-21965641.pdf
- Daftary, Farhad. “Emeviler Döneminde ve Abbâsîlerin İlk Dönemlerinde İran, Horasan ve Mâverâünnehir'deki Mezhebi ve Milliyetçi Hareketler”. çev. Mehmet Atalan. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 4/2 (2016), 139-157.
- Dîneverî, Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend. *el-Ahbârü't-tivâl*. thk. Abdülmün'im Amir. 1 Cilt. Kahire: Daru İhyai'l-Kütübi'l-'Arabî, 1380/1960.
- Doğan, Nagihan. “Erken Abbâsî Hilafetinde Bir Velihtlik Krizi: Şîî İmam Ali erRızâ'nın Veliht Tayin Edilişi ve Bağdat Muhalefeti”. *Atatürk Kültür, Dil ve Tarih Yüksek Kurumu Türk Tarih Kurumu Belleten* 78/283 (Aralık 2014), 855- 879.

- Ebû Zehra, Muhammed b. Ahmed b. Mustafa. *İslâm'da İtikadi, Siyasi ve Fıkıh Mezhepler Tarihi*. çev. Sıbğatullah Kaya. Ankara: Anka Yayıncılık, ts.
- Ebû Zehre, Muhammed b. Ahmed b. Mustafâ. *el-İmâm Zeyd: Hayâtühû ve 'asruhû-ârâ'ühû ve fikhuh*. Kahire: Darü'l-Fikrî'l-'Arabî, 1465/2005.
- Emîn, Ebû Muhammed el-Bâkır Muhsin b. Abdilkerîm b. Alî. *A'yanü's-Şî'a*. 11 Cilt. Beyrut: Daru't-Tarufe li'l-Matbuat, 1403/1983.
- Eser, Mithat. *Abbasilerin İlk Döneminde Seyyidler ve Şerifler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2014.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne*. thk. Hüseyin Muhammed. Kahire: Darü'l-Ensar, 1397/1976.
- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim. *İlk Dönem İslâm Mezhepleri*. çev. Mehmet Dalkılıç vd. Ömer Aydın. İstanbul: Kabalcı Yayınevi, 2005.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İbâdiye'nin Doğuşu ve Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Mezhepler Tarihi Kürsüsü, Doktora Tezi, 1972.
- Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şîası*. İstanbul: Ağaç Kitabevi Yayınları. 2. Basım. 2008.
- Gutas, Dimitri. *Yunanca Düşünce Arapça Kültür Bağdat'ta Yunanca-Arapça Çeviri Hareketi ve Erken Dönem Abbasi Toplumunu*. çev. Lütfü Şimşek. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003.
- Güneş, Hasan Hüseyin. "Abdullah Me'mun ve Muhammed Emin'in Hilafet Mücadelesi". *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları E-Dergisi* 2/2 (Kış 2015), 8-28.
- Halîfe b. Hayyât, Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe. *Târîhu Halîfe b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziya el-Ömeri. Beyrut: Darü'l-Kalem, Müessesetü'r-Risalet, 2. Basım, 1397/1977.
- Hatîb Bağdâdî. Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. thk. Beşar 'İvad Ma'rûf. Beyrut: Darü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1422/2001.
- Hatiboğlu, Mehmet Said. "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri". *İslâmî Araştırmalar* 10/1,2,3,4 (1997), 1-29.
- Hodgson, Marshall G.S. *Mutlakiyetçilik Boy Veriyor, 750-813*. çev. Senai Demirci. *İslâm'ın Serüveni Bir Dünya Medeniyetinde Bilinç ve Tarih*. ed. Metin Karabaşoğlu. 1/233-271. İstanbul: İz Yayıncılık, 1995.
- Işık, Kemal. *Mu'tezile'nin Doğuşu ve Kelâmî Görüşleri*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1967.
- İbn Abdilberr, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed b. Abdilberr. *Câmi'u beyânî'l-'ilm ve fazlihî ve mâ yenbağî fi rivâyetihî ve hamlihî*. thk. Ebi'l-Eşbal ez-Züheyri. 2 Cilt. Suûdî: Daru İbnü'l-Cevzî, 1414/1994.
- İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Abdirabbih b. Habîb. *el-İkdü'l-ferîd*. 8 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-'İlmiyye, 1404/1984.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebû'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Lisânü'l-Mîzân*. thk. Dasiretü'l-Ma'rûf en-Nizâmiyye. 7 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 2. Basım, 1390/1971.
- İbn Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsned el-İmam Ahmed b. Hanbel*. thk. Şuayb el-Arnâvut, Adil Mürşid vd Basım y.y: Müessesetü'r-Risale, 1421/2001.

- İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed. *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhbârü'l-hulefâ'*. 2 Cilt. Beyrut: Kitabü's-Sekâfiye, 3. Basım, 1417/1997.
- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. 15 Cilt. Basım y.y: Daru'l-Fikir, 1986.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Uyûnü'l-ahbâr*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *Menâkibü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. nşr. Muhammed Emin el-Hancı. I Cilt. Mısır: Mektebetü'l-Hancı, 1349/1931.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir 'İta Mustafa Abdülkadir 'İta. Beyrut: Darü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1412/1992.
- İbnü'l-Esîr. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdüsselam Tedmiri. Beyrut-Lübnan: Darü'l-Kütübi'l-'Arabî, 1. Basım, 1417/1997.
- İbnü'l-Esîr. Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed. *İslâm Tarihi İbnü'l-Esîr el-Kâmil fi't-târîh Tercümesi*. çev. Abdullah Köşe. vd. Beşir Eryrsoy vd. Abdülkerim Özaydın vd. Zülfikar Tüccar vd. Ahmet Ağırakça vd. Yunus Apaydın. 12 Cilt. İstanbul: Bahar Yayınları, 1991.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yaya. *el-Münye ve'l-emel fi şerhi'l-Milel ve'n-nihal*, thk. Tuman Arnold. Hind: Dairetü'l-Me'arifi'n-Nizâmiyye, 1316/1899.
- İsfahânî, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed. *Mekâtülü't-Tâlibiyyîn*. thk. Seyyid Ahmed Sakar. Beyrut: Darü'l-Mârifet, ts.
- Karaman, Hayreddin. *Hadise Dair İlimler ve Hadis Usulü*. İstanbul: Feyiz Yayınları, 1967.
- Keskin, Yakup. *İsnâ Şerhiyye İmamlarından Muhammed el-Cevâd, Ali b. Muhammed el-Hâdî, Hasan el-Askerî ve Muhammed el-Mehdî Dönemlerinde İmâmiyye Şîası*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Kılavuz, Ahmet Saim. "Ali er-Rızâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/436- 438. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.
- Kummî, Şeyh Abbas *Muntehâü'l-âmâl fi tevârîhi'n-nebiyyi ve'l-âl*. 2 Cilt. Beyrut: Darü'l-Mustafa el-Âlemiyye, 3. Basım, 1432/2011.
- Kutlu, Sönmez. "Mürchie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2002/1 (2002), 168-210.
- Makdisî, Ebû Nasr el-Mutahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-târîh*. 6 Cilt. Bûrsaid: Mektebetü's-Sekafeti'd-Diniye, ts.
- Meclisî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Takî b. Maksûd Alî el-Meclisî, *Bihârü'l-envârü'l-câmi'a li-düreri ahhbârü'l-eimmeti'l-ethâr*. 110 Cilt. Beyrut: Daru İhyau't-Turasi'l-'Arabiyye, 1403/1983.

- Mes'ûdî, Ebû'l-Hasen Alî b. el-Hüseyn b. Alî. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Esad Dağır 4 Cilt. Kum: Darü'l-Hicret, 1409/1988.
- Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasen b. Mûsâ b. el-Hasen b. Muhammed. *Kitabu Fıraku's-Şîa*. nşr. Abdülmünîm el-Hafni. Basım y.y: Daru'r-Reşâd, 1412/1992.
- Öz, Mustafa. "Muhammed el-Cevâd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/514-515. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepler Tarihi*. İstanbul: Ensar Neşriyat, 3. Basım, 2014.
- Özafşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihî Arkaplanı*. Ankara: Otto Yayınları, 199.
- Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *Halku'l-Kur'ân beyne'l-Mu'tezile ve Ehli's-sünne*. thk. Ahmed Hicâzî es-Sekâ. Beyrut: Darü'l-Cîl, 1413/1992.
- Sakallı, Talat. "Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri I". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6 (1989), 245-270.
- Sakallı, Talat. "Halife Me'mun ve Hadisçilerle Olan Münasebetleri II". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1 (1990), 113-130.
- Sarıkaya, Mehmet Saffet. *İslâm Düşünce Tarihinde Mezhepler*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 6. Basım, 2013.
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. *Ahbâru Ebî Hanîfe ve ashâbih*. Beyrut: 'Alemü'l-Kütüb, 2. Basım, 1405/1985.
- Seyyid, Eymen Fuad. "Fâtımîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 12/237- 249. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebi Bekir Celalüddin. *Târîhu'l-Hulefa*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid. 1 Cilt. Mısır: Matba'tu's-sa'de, 1371/1952.
- Süyûtî, Abdurrahman b. Ebî Bekr Celalüddîn. *Târîhu'l-Hulefa*. thk. Hamdi Demirtaş. 1 Cilt. Mektebetü Nizar Mustafa el-Baz, 1. Basım, 1425/2004.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekir. *el-Milel ve'n-nihal*. 3 Cilt. Basım y. y: Müessesetü'l-Halebî, ts.
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekir. *Milel ve Nihal Dinler, Mezhepler ve Felsefî Sistemler Tarihi*. çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera Yayıncılık, 4. Basım, 2017.
- Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân. *el-İrşâd fi mârifeti huceci'llahi ale'l 'İbâd*. 2 Cilt. Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt Aleyhimü's-Selâm li İhyai't-Türas, 2008.
- Şeyh Sadûk, Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbaveyh el-Kummî. *Uyûnü ahbâri'r-Rızâ*. 2 Cilt. Kum: İntişârâtü's-Şerîf er-Rızâ, 1378/1958.
- Taberânî, Ebû'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb. *el-Mu'cemü'l-evsat*. thk. Târik b. İvazullah b. Muhammed, Abdülmuhsin b. İbrâhim el-Hüseynî. 10 Cilt. Kahire: Darü'l-Harameyn, ts.

- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. Ürdün: Beytü'l-Efkari'd-Düveliye, ts.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd. *Târîhu'r-Rasûl ve'l-mülûk ve siletu Târîhu't-Taberî*. 11 Cilt. Beyrut: Daru't-Turas, 2. Basım, 1387/1967.
- Tağrîberdî, Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf. *en-Nücûmü'z-zâhire fî mülûki Mısr ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Darü'l-Kütüb, ts.
- Tan, Muzaffer. *İsmailiyye'nin Teşekkül Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.
- Tuncer, Remzi. *İslâm Mezheplerine Göre Halku'l-Kur'ân Meselesi (Selef-Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet Kelâmçıları)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1986.
- Ukaylî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Amr b. Mûsâ. *ed-Du'afâ'ü'l-kebîr*. thk. Abdülmü'tî Emîn Kal'acî. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Mektebeti'l-İlmiye, 1404/1984.
- Ümit, Mehmet. "Mihne Sürecinde Hanefîler". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/17 (Haziran 2010), 101-130.
- Ümit, Mehmet. *Zeydiyye-Mu'tezile Etkileşimi Zeyd b. Ali'den Kâsım er-Ressî'nin Ölümüne Kadar*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2010.
- Vekî, Ebû Bekir Muhammed b. Halef b. Hayyân ed-Dabbî. *Ahbârü'l-kudât*. thk. Abdülaziz Mustafa el-Merâğî. Beyrut: Âlemü'l-Kütüb, 1366/1947.
- Ya'kûbî, Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzih. *Târîhu'l-Ya'kûbî*. thk. Abdülemir Muhenna. Beyrut: Şirketü'l-Ulema li'l-Matbuât, 1431/2010.
- Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemü'l-büldân*. 7 Cilt. Beyrut: Daru Sadır, 2. Basım, 1995.
- Yıldız, Mahmut. *Halku'l-Kur'ân Tartışmalarının Siyâsî, Sosyal ve İtikâdî Boyutları (Me'mûn Dönemi Örneği)*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2003.
- Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 23. Basım, 2015.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*?. 18 Cilt. Kahire: Darü'l-Hadis, 1427/2006.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*?. thk. eş-Şeyh Şuayb el-Arnâvut. Basım y.y: Müessesetü'r-Risale, 3. Basım, 1405/1985.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Tezkiretü'l-Huffaz*. 4 Cilt. Beyrut: Darü'l-Kütübü'l-İlmiyye, 748/1348.

Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882 Cilt | Volume: 4 Sayı | Issue: 2 Aralık | December 2022

Fatih Yücel, *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü- Kaynak Kavramı (Edille-i Şer'iyye) Bağlamında Bir İnceleme*, Fecr Yayınları, Ankara, 2022

Fatih Yücel, *Zaydiyya and Usul al-Fiqh- A review in the context of the concept of source (Adille-i Sher'iyye)*, Fecr Publicatin, Ankara, 2022

Değerlendiren /Reviewed by

Muhammed Emin Kızılay | <http://orcid.org/0000-0002-2082-0597> | eminkizilayzade@hotmail.com

Dr. Öğr. Üyesi, Bandırma On Yedi Eylül Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Bölümü,
Balıkesir, Türkiye
Assist. Professor, Bandırma On Yedi Eylül University, Islamic Sciences Faculty, Department of Basic Islamic Sciences,
Balıkesir, Türkiye

Makale Bilgisi | Article Information

Makale Türü | Article Type: Kitap İncelemesi / Book Review

Geliş Tarihi | Date Received: 07.12.2022

Kabul Tarihi | Date Accepted: 22.12.2022

Yayın Tarihi | Date Published: 31.12. 2022

Atıf | Citation: Kızılay, Muhammed Emin. "Fatih Yücel, *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü- Kaynak Kavramı (Edille-i Şer'iyye) Bağlamında Bir İnceleme*, Fecr Yayınları, Ankara, 2022.". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/2 (Aralık 2022): 339-345.

Telif Hakkı & Lisans: Yazarlar dergide yayınlanan çalışmalarının telif hakkına sahiptirler ve çalışmalarını CC BY-NC 4.0 lisansı altında yayımlanır.

Copyright & License: The authors own the copyright of their work published in the journal and their work is published under the CC BY-NC 4.0 license.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: turkishshiiestudies@gmail.com

Abstract

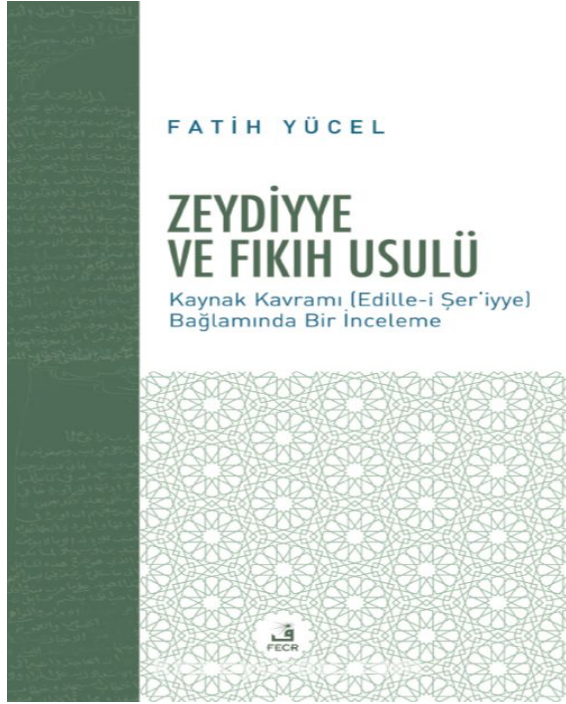
The fiqh method has a special position in Islamic sciences. The reason for this is that it gives fiqh a systematic and consistent structure. It is also to determine the rules of method in accordance with the rules of kalam. In this respect, the subjects of the method of fiqh are intertwined with the subjects of creed, especially with the method of *mutakallimin*. For this reason, the position in the creed also affects the method of fiqh. In the Shiite sects, this situation is especially apparent in the source/dalil issues of the fiqh method. The reason for this is the effort to put the innocent imam or imams ahead of other mujtahids. It is possible to see the Shiite understanding of the source in Zaydiyya, which is seen as the closest to the Sunni schools among the Shiite groups. For this reason, Zaydiyya's understanding of the source has an important position in terms of seeing where it stands on the Shiite-Sunni axis. *An Investigation in the Context of Zaydiyya and Fiqh Method-Source Concept (al-adilla al-shariyya)*, written by Fatih Yücel, deals with an important issue in terms of seeing this place. In addition, the fact that Zaydiyya is accepted as the official sect in Yemen makes the study extremely important.

Keywords: Zaydiyya, Fiqh Method, Source, Quran, Sunnah.

Öz

Fıkıh usulü, İslami ilimler içerisinde özel bir konuma sahiptir. Bunun sebebi, fıkıhı sistematik ve tutarlı bir yapıya kavuşturmasının yanı sıra usulî kaidelerin de kalam kaidelerine uygun olarak belirlenmesidir. Özellikle mütekellimin metodunda fıkıh usulünün konularıyla itikadi konuların içi içe girdiği görülmektedir. Bu sebeple itikattaki pozisyon, fıkıh usulünü de etkilemektedir. Şiî mezheplerde ise itikadi konular özellikle fıkıh usulünün kaynak/delil konularında karşımıza çıkmaktadır. Bunun nedeni masum imam veya imamları diğer müçtehitlerin önüne geçirme gayretidir. Şiî gruplardan Sünnî ekollere en yakını olarak görülen Zeydiyye'de de kaynakla ilgili Şiî yönelimi görmek mümkündür. Zeydiyye'nin kaynak anlayışı, Şiî-Sünnî ekseninde durduğu yeri görmek açısından önemli bir konuma sahiptir. Fatih Yücel tarafından kaleme alınan *Zeydiyye ve Fıkıh Usulü- Kaynak Kavramı (Edille-i Şer'iyye) Bağlamında Bir İnceleme* adlı eser, bu yeri görmek açısından önemli bir konuyu ele almaktadır. Ayrıca Zeydiyye'nin Yemen'de resmî mezhep olarak kabul edilmesi de çalışmayı son derece önemli kılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Zeydiyye, Fıkıh Usulü, Kaynak, Kur'ân, Sünnet.



Değerlendirmeye konu olan eser, yazarın 2008 yılında tamamladığı doktora tezinin gözden geçirilerek yayımlanmış hâlidir. Siyasi/itikadi bir mezhep olan Zeydiyye, tarihî süreçte bir devletin resmî mezhebi olması ve hâlen daha Yemen'de birçok müntesibinin bulunması açısından İslam düşünce tarihinde önemli bir yere sahiptir. Özellikle siyasi bir yanı olması ve günümüzde dahi Yemen'de varlığını sürdürmesi, mezhep hakkında menfi veya müspet birçok hatalı bilginin yayılmasına sebebiyet

vermektedir. Hem bu bilgilerin sınanarak birincil kaynaklardan sahih bilgiye ulaşmayı hem de hakkında ilmî çalışmaların sınırlı olduğu Zeydiyye mezhebini fıkıh usulü üzerinden ele almayı hedefleyen çalışma, bu açıdan dikkat çekicidir.

Yücel'in çalışması giriş ve sonuç bölümlerinin arasında üç bölümden oluşmaktadır. Girişten önce önsözde verdiği bilgiler de dikkate şayandır. Yazar, çalışma esnasında Yemen'e gitmiş ve orada konu ile alakalı akademik ve ilmî faaliyetlerde bulunmuştur. Bunun semeresi olarak hem yazma hâlindeki klasik Zeydî eserlere ulaşmış hem de çağdaş Zeydî ilim adamlarıyla doğrudan görüşme fırsatı bulmuştur. Bununla birlikte yazma birçok eserin ülkemize getirilmesine de öncülük etmiştir. Yine burada çalışmayı kaynak kavramı ile sınırlandırdığını, bütün bir usulü görmeyi hedeflemediğini belirtmiştir. Doğrusu tüm Zeydî usul anlayışını tek bir çalışmanın konusu yapmak da makul değildir. Bunun yerine bütün bir Zeydî usulünü tarihî serencamı ile birlikte görebilmek adına konunun sınırlandırılmasının yerinde bir karar olduğu söylenebilir.

Giriş bölümünde Zeydiyye mezhebi hakkında genel bilgiler verilmekte, mezhebin kurucusu Zeyd b. Ali (ö. 122/740) ve sonraki süreçte Zeydî usulü ile ilgili tarihî ve doyurucu bilgiler aktarılmaktadır. Burada Zeydiyye'nin günümüzde hâlen hayattar bir mezhep olması, fıkının bir usule sahip olmasına bağlanmış ki aslında bu, tüm mezhepler için geçerli bir durumdur. Zira usul, mezheplerin tutarlılığını ve böylece aklileşmesini sağlamaktadır. Zeydiyye mezhebin ilk asırlarında gerek Hanefilerle gerekse Mutezilî usulcülerle bağlantı kurmasına değinilmektedir. Zeydî metinler aracılığıyla Mutezilî usulcülerin eserlerinin günümüze ulaşmasında büyük etkisi olduğu bilgisi de dikkat çekicidir. Zeydiyye içerisinde usul yazımı ilk

olarak hicrî beşinci yüzyılda başladığından yazar bu dönemden önceki usulî görüşleri “tahriç” metodu ile fūrû-i fıkıh eserlerinden elde etmeye çalıştığını, usule ait ilkelerin fūrudaki karşılıklarını görmek için de “örnekleme” tekniğini kullandığını ifade etmektedir. Çalışmanın geneline bakıldığında yazarın her iki tekniği de başarı ile kullandığı, fūrû-usul ilişkisini dikkate alarak mezhebin usul anlayışını sahil bir şekilde yansıtmaya gayret ettiği görülmektedir.

Birinci bölümde kaynak kavramı üzerinde durulmakta ve bunun İslam hukukunda delil kavramına denk geldiği bilgisine yer verilmektedir. Dolayısıyla eserin konusu, edille-i şer’iyye başlığı altındaki kitap, sünnet, icmâ’, kıyas, istihsan gibi delillerdir. Kitabın başlığında da kavram ifadesinden sonra parantezle edille-i şer’iyye kavramına yer verildiğini görmekteyiz. Bu bölümde tek tek kaynaklar (deliller) ele alınmadan önce genel olarak mezhebin usul tarihi; ilk dönem, kelim tesirindeki dönem, klasik tasnif dönemi ve çağdaş dönem şeklinde devirlere ayrılmakta ve her devir ayrı bir başlık altında incelenmektedir. Her başlık altında kitap, sünnet, icmâ’ gibi deliller de ayrı ayrı ele alınmaktadır. Bu delillerin hem sonraki bölümde detaylıca ele alınması hem de her bir devir başlığı altında müstakil birer “kitap”, “sünnet” başlıklarının bulunması ilk bakışta okuyucu için kafa karışıklığına yol açabilmektedir. Böylece her devrin mezkûr delillere bakış açısı ortaya konmak istenmişse de bazı yerlerde tekrara düşülmüştür. Örneğin Kur’ân’ın Hz. Peygambere indiği şekliyle korunup aktarıldığı ile ilgili görüş, birinci bölümde ilk dönemin “kitap” anlayışı içerisinde, aynı bölümde kelim etkisindeki dönem başlığındaki “kitap” alt başlığında ve nihayet ikinci bölümde yine “kitap” başlığında tekrarlanmıştır. Bunun yerine sonraki bölümde her bir delil ele alınırken kronolojik olarak her devrin özgün fikirleri vurgulanabilirdi. Bununla beraber yazarın Zeydî usulünde kullandığı bu dönemlendirme son derece önemli olmakla beraber “dönemlendirmenin” bir teklif olarak sunulup çalışmaya kazandırdığı olumlu yönlerin aktarılmasıyla iktifa edilebilirdi.

İkinci bölümde ise “Zeydî usulündeki asli kaynaklar (deliller)” başlığı altında kitap ve sünnet ele alınmaktadır. Kitap deliline bakıldığında en göze çarpan husus, Zeydîlerin Sünnî düşünce ile aynı noktada oldukları hatta bu konuda müfrit Şîa fırkalarına şiddetle karşı çıktıkları bilgisidir. Zeydîlere göre Kur’ân Hz. Peygamber’e indiği şekliyle korunmuş ve aslına uygun olarak aktarılmıştır. Bu nedenle Hz. Ali’nin imametinde delalet eden ayetlerin Kur’ân’dan çıkarıldığına dair iddialara karşı çıkmışlardır. Burada dikkate değer bir diğer husus da Zeydî usulcülerin kendi dönemlerinde Kur’ân ile ilgili fikrî tartışmaları eserlerine yansıtma olmalarıdır. Örneğin Haşviyye’nin iddiasına göre, Kur’ân’da birtakım manası olmayan ayetler bulunmaktadır. Zeydî usulcülere göre böyle bir iddia Allah’ın hitabına çirkinliğin katılması demektir ki Allah kelamı için böyle bir şey söz konusu değildir. Bu ve benzeri konulardan hareketle yazar, Zeydî usulcülerin eserlerinde kelami konulara yer vermeleri sebebiyle usul ilmine yeterince katkıda

bulunamadıkları kanaatindedir. Fakat usul ilminin gelişim süreci dikkate alındığında bu ilmin zamanla amelî konuların tutarlılığını sağlamaktan çok daha ileri gittiği görülecektir. Kelam, hatta felsefe ve mantık ilmine dair kavram ve konular zamanla usul-i fikhın konusu hâline gelmiştir. Böylece usul-i fikhın sadece fikhın değil İslami ilimlerin tamamının metodolojisi olması hedeflenmiştir. Dolayısıyla Zeydî usulcülerin eserlerinde kelami konulara girmeleri sebebiyle usul ilmine kendilerinden beklenen katkıyı yapamadıkları yönündeki eleştiri isabetli görünmemektedir.

Bölüm içerisinde Zeydî usulcülerin birçok hususta Sünnî ekoldeki çeşitli mezheplerle fikir birliği içinde olduğunu ifade eden yazar, buna dair detaylı bilgiler aktarmaktadır. Örneğin sünnetin Kur'ân'a göre konumu noktasında Sünnî ekoller ile aynı görüşte olduklarını dile getirmektedir. Yazar bunu, Zeyd b. Ali'nin *el-Mecmû'* adlı eseri başta olmak üzere Zeydî hadis literatüründeki rivayetlerin Sünnî rivayetlerle benzer olmasına ve Zeydîlerin Sünnîlere ait rivayetleri kullanmasına bağlamaktadır.

Sünnet konusunda dikkat çeken bir diğer husus ise Zeydîlerin Ehl-i beyt tarikli rivayetleri incelemeleridir. Yine bu bölümde Zeydiyye'nin hadis kriterleri ile ilgili detaylı bilgiler, Zeydî âlimlerin hem fîrû hem de usul eserlerinden yararlanılarak aktarılmaktadır. Sadece aktarımla da yetinilmemekte, usul-fîrû uyumsuzlukları da dikkatli bir şekilde okuyucuya sunulmaktadır. Ayrıca klasik eserlerle yetinilmemiş, çağdaş dönemdeki Zeydî usulcülerin görüşlerine de yer verilmektedir. Örneğin yazar, haberlerin Kur'ân'a arz edilmesi meselesinin ilk dönemde vurgulandığını, sonraları bu vurgunun azaldığını, fakat çağdaş Zeydî usulcülerde akla daha fazla öncelik tanındığını hadislerin kabulü için Kur'ân'a arzın vazgeçilmez bir yöntem olduğunu ifade etmektedir. Bunu, özellikle modernizmin etkisiyle İslam coğrafyasındaki reflekslerden biri olarak görebiliriz.

Üçüncü bölümde ise tâlî kaynaklar nakle ve akla dayanan şekilde alt başlıklara ayrılmış, nakle dayanan tâlî kaynaklar icmâ', Ehl-i beytin icmâ', Hz. Ali'nin içtihatları, kıyas, sahâbî kavli (içtihadı) ve şer'u men kablenâ; akla dayanan tâlî kaynaklar ise istihsan, ıstışâb, maslahat-ı mürsele ve akıl olarak sıralanmıştır. Mezhebin icmâ' anlayışını detaylı olarak ele alan yazar, itratın icmâ'ı olarak adlandırılan Ehl-i beyt müçtehitlerinin icmâ'ını kabul eden Zeydiyye'nin Medinelilerin icmâ'ını, ümmetin sadece bir kısmının icmâ'ı olması sebebiyle kabul etmemelerini bir çelişki olarak sunmaktadır. Bunun dışında Sünnî usulcülerin icmâ' anlayışı ile çok fazla farklılıkları olmadığını da eklemektedir. İtratın icmâ'ı ise başlı başına önemli bir husustur. Zira usule ait bir konu olmaktan çok siyasi ve itikadi bir tarafı olduğu açıktır. Bu önem sebebiyle yazar da itratın icmâ'ına ayrı bir başlık ayırarak konuyu eleştirel bir gözle etraflıca tartışmakta ve Zeydiyye'nin bu konudaki görüşlerine yer vermektedir. Zeydî usulcüler icmâ'ın bu türünü meşru bir zemine oturtmak için Ehl-i beytin masumlüğünü ve Ehl-i beytin sadece Hz. Ali, Hz. Fatıma ve ikisinden olan çocuklarını kapsadığını ispata çalışmışlardır.

Bu kapsamda Ahzâb Suresi 33. ayette geçen Ehl-i beyte yönelik ifadeleri ve Sünnî kaynaklarda yer alan pek çok hadis rivayetini delil olarak göstermişlerdir. Ayet ile ilgili argümanlarını değerlendiren yazar, Zeydîlerin birçok noktada birbirlerini destekledikleri Mutezile âlimlerinin de bu ayeti Sünnîlerin görüşüne uygun şekilde yorumlamalarına dikkat çekmektedir.

Tüm bunların yanında ayetin siyak ve sibakından hareketle ayetteki Ehl-i beyt tabirinin sadece Hz. Ali ve Hz. Fatıma ile soylarına hasredilemeyeceği ve ayette onların masum olduklarını gösteren herhangi bir karine bulunmadığı ifade edilmektedir. Diğer haberleri de değerlendiren yazar, Zeydiyye'nin kullandığı bu haberlerin ya zayıf olduğunu veya metnin zorlama yorumlara tabi tutulduğunu belirtmektedir. Tüm bunlardan anlaşılmaktadır ki Zeydî usulcüler itratın icmâ'ını siyasi ve itikadi konuları gereği usuli bir zemine oturtmaya çalışmaktadırlar. Bunun en net göstergelerinden biri de itratın icmâ'ının fûru'a yansıyan dikkate değer bir yanının olmamasıdır. Hz. Ali'nin içtihatları konusunda ise Zeydiyye'nin, onun masum olduğunu kabul etmekle birlikte on iki imamın masumiyetini kabul etmeyerek Caferîlerden ayrıldığı görülmektedir. Bunun usulî temelini oluşturmak için getirdikleri delilleri değerlendiren yazar, bunların Hz. Ali'nin faziletini ortaya koyan haberler olduğu ve masumiyetine dair delil olmadıkları kanaatine varmıştır. Naklî ve aklî diğer kaynakları da etraflıca tartışıp ele alan yazar, konu ile alakalı yanlış kanaatlere de değinmektedir. Zeydî usulü ile alakalı doğru bir tablonun çizilmesi için bu, son derece önemlidir. Özellikle Ebû Zehre'nin Zeydiyye ile alakalı eserlerinden hareketle, birçok yorum ve tespitini eleştirmektedir.

Sonuç kısmında yazar, çalışmanın genel bir özeti ile birlikte ulaştığı özgün sonuçları da zikretmektedir. Buna göre Zeydiyye'nin Ehl-i Sünnet'e en yakın Şîf ekolü olduğu yargısı en azından usul açısından doğrulanmaktadır. Ayrıca Zeydî usulcüler, özgün bir mezhep olmakla birlikte gerek siyasi ve itikadi saiklerle gerekse bazı kavram ve kaynakları kendilerine mal etmeksizin başka ekollerden almaları sebebiyle kimi yerlerde tutarsızlığa düşmüşlerdir.

Eser, Zeydiyye ile alakalı çalışmaların sınırlı olması sebebiyle özellikle mezhep üzerine çalışma yapacak akademisyenler ve öğrenciler için bir başvuru kitabı sayılacak özelliklere sahiptir. Bir fıkıh usulü çalışması olmasının yanında usulün itikadi konularla olan bağlantısı sebebiyle mezhebin itikadi görüşleri ve felsefesi ile ilgili de başvurulabilecek bir eserdir. Bunlarla birlikte yazarın sadece eldeki mevcut eserlerle yetinmeyerek Yemen'i ziyaret etmesi, klasik yazmalara ulaşması ve Zeydî geleneğin günümüzdeki takipçileriyle görüşmesi, eseri Yemen çalışmaları için de bir başvuru kaynağı hâline getirmektedir. Böylece eser, sahadan ve gerçeklikten kopuk teorik bir çalışmayla sınırlı kalmamıştır. Yer yer akademik dilin ağırlaştığı eserin bir doktora çalışması olduğu göz önüne alındığında bunun makul olduğu anlaşılacaktır. Bu yönüyle eser, genel okuyucu kitlesinden ziyade konuya ilgili uzmanlara hitap etmektedir. Ayrıca eserde kaynaklar çok titiz bir

şekilde kullanılmış, önemine binaen ayet, hadis veya klasik kitap ibarelerinin orijinaleri zikredilerek tercümelerine de yer verilmiştir.