T.C
İSTANBUL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

DOKTORA TEZİ

ŞİÎ-USÛLÎ GELENEKTE CEBEL-İ ÂMİL BÖLGESİNİN YERİ: MUHAMMED B. MEKKÎ EL-ÂMİLÎ (ŞEHÎD-İ EVVEL) ÖRNEĞİ

Duran ESKİ
2502170346

TEZ DANIŞMANI
Doç. Dr. Adem ARIKAN

İSTANBUL-2023

ÖZ

ŞİÎ-USÛLÎ GELENEKTE CEBEL-İ ÂMİL BÖLGESİNİN YERİ: MUHAMMED B. MEKKÎ EL-ÂMİLÎ (ŞEHÎD-İ EVVEL) ÖRNEĞİ

Duran ESKİ

Şiî-İmâmiyye içerisinde Ahbârîlik ile Usûlîlik iki farklı bakış açısını temsil etmektedir. Rasyonel yöntemi esas alarak dinî meselelerde nakille birlikte aklî delillere de yer veren Usûlîlik, genel olarak İmâmî düşünce tarihinde hakim bir konumda olmuştur. Usûlî düşünce ortaya çıkmasından günümüze kadar olan süreçte birçok alimin katkılarıyla şekillenmiş ve gelişmiştir. Şehîd-i Evvel lakabıyla bilinen Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (ö. 786/1384) bu hususta öne çıkan alimlerden biridir.

Giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşan bu çalışmada Şehîd-i Evvel'in ilmî kişiliği ve benimsediği görüşleri bakımından Usûlî düşünceye katkıları konu edilmiştir. Bu bağlamda yetiştiği ve bir ilim geleneğinin kurulmasına öncülük ettiği Cebel-i Âmil bölgesinin Şiî-Usûlî gelenekteki yerinin ortaya koyulması amaçlanmıştır. Şahıslar ve fikirler üzerine derinleşme prensibine bağlı kalınmış ve kaynaklardan elde edilen bilgilerin değerlendirilmesiyle sonuca ulaşılmaya çalışılmıştır. Şehîd-i Evvel, Usûlî düşünceyi geliştirmiş ve ictihad hareketini devam ettirmiştir. Akıl deliline önem verip bununla neyin kastedildiğine dair kendinden önceki alimlerden daha fazla açıklama yapmış ve kapsamını genişletmiştir. Ayrıca gaybet döneminde fakihin Cuma namazını kıldırma hususunda imamın iznine sahip olduğunu söylemesi, fakihin zekâtı talep etme hakkı olduğuna işaret etmesi ve humusu idare edecek fakihten mutlak anlamda "gaybet nâibi" olarak bahsetmesi gibi görüşleriyle fakihlerin otoritesinin genişlemesine katkı sunmuştur. Şiî fıkhında kavâid literatürünün ilk örneği olan *el-Kavâ'id ve'l-Fevâ'id* başta olmak üzere eserlerinde takip ettiği metot ve içerikle gelenekte önemli bir rol oynamıştır.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri, İmâmiyye, Usûlîlik, Cebel-i Âmil, Şehîd-i Evvel

ABSTRACT

THE POSİTİON OF THE JABAL ‘ĀMİL REGİON İN SHİĪTE-USŪLĪ TRADİTİON: THE CASE OF MUHAMMAD İBN MAKKĪ AL-ĀMİLĪ (AL-SHAHĪD AL-AWWAL)

Duran ESKİ

In Shiīte-Imāmiyyah, Akhbāriyya and Usūliyya represent two different perspectives. Usūliyya, which is based on the rational method and includes rational evidence in addition to narration in religious matters, has been in a leading position in the history of Imāmī thought. Usūlī thought has been shaped and developed with the contributions of many scholars in the process from its emergence to the present day. Ebū Abdallāh Shams al-Dīn Muhammad ibn Makkī al-‘Āmilī (d. 786/1384) who is known al-Shahīd al-Awwal is one of the prominent scholars in this regard.

This study, which consists of an introduction, three chapters and a conclusion, focuses on al-Shahīd al-Awwal’s contributions to Usūlī thought in terms of the views and his scholarly personality. In this context, it is aimed to reveal the position of Jabal ‘Āmil region, where he grew up and pioneered the establishment of a scientific tradition in the Shiīte-Usūlī tradition. Adhering to the principle of deepening on persons and ideas, it was tried to reach the result by evaluating the information obtained from the sources. al-Shahīd al-Awwal, who contributed to the scientific and cultural progress of the Jabal ‘Āmil region, developed the Usūlī thought and sustained the ijtihād movement. He gave more importance to the rational evidence and explained what is meant by it than the previous scholars and expanded its scope. He also contributed to the expansion of the authority of the jurists in the period of occultation such as stating that the jurist has the permission of the imam to lead the Friday prayer, pointing out that the jurist has the right to demand zakat, and referring to the jurist who will administer khums as the “nāib of ghaybah” (regent of occultation). He played an important role in the tradition with the method and content he followed in his works

such as *al-Kawā'id wal-Fewā'id*, which is the first example of kawā'id literature in Shiīte fiqh.

Keywords: History of Islamic Sects, Imāmiyyah, Usūliyya, Jabal 'Āmil, al-Shahīd al-Awwal

ÖNSÖZ

Şehîd-i Evvel (ö. 786/1384), Şiî-Usûlî düşüncenin gelişim sürecine katkı sunan alimlerden biri olarak öne çıkmaktadır. Günümüzde Güney Lübnan olarak bilinen Cebel-i Âmil bölgesinde yetişen Şehîd-i Evvel, bu bölgedeki ilmî geleneğin öncüsü olarak görülmektedir. Şehîd-i Evvel'in Cizzîn'de kurduğu medresenin yanı sıra ilerleyen süreçte Cebel-i Âmil bölgesinin diğer kasaba ve köylerinde başka Şiî medreseleri de kurulmuştur. Böylece Cebel-i Âmil bölgesi dönemin en önemli Şiî ilim merkezlerinden biri haline gelmiş ve Şiî düşünce tarihi açısından etkili isimler yetiştirmiştir.

Şehîd-i Evvel, Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) ve Allâme el-Hillî'nin (ö. 726/1325) ardından ictihad hareketini devam ettirmiş ve Usûlî düşünceyi geliştirmiştir. Benimsemiş olduğu usûl ve görüşler, telif etmiş olduğu eserler ile bir ekol haline gelmiş ve kendisinden sonraki alimler belli bir süre onun yolundan gitmişlerdir. Dolayısıyla bu çalışmada Şehîd-i Evvel ekseninde Cebel-i Âmil bölgesinin Şiî-Usûlî gelenekteki yeri konu edilmiştir.

Çalışma giriş, üç bölüm ve sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş kısmında çalışmanın konusu, amacı, kapsamı, sınırları ve takip edilen yöntem gibi hususlar hakkında bilgi verilmiştir. Birinci bölümde Şehîd-i Evvel öncesi Şiî-Usûlî düşünce ele alınmış ve bu düşüncenin gelişim sürecinden kısaca bahsedilmiştir. Sonra da Cebel-i Âmil bölgesi ve bu bölgede Şiîliğin yayılması, ilmî durum ve kurulan medreseler üzerinde durulmuştur. İkinci bölümde şahıslar üzerinde derinleşme prensibinden hareketle Şehîd-i Evvel'in yaşadığı dönem, hayatı ve ilmî kişiliği hakkında bilgi verilmiştir. Üçüncü bölümde Şehîd-i Evvel'in Usûlî geleneğe etkisi ve katkısı ele alınmıştır. Bu bağlamda Şehîd-i Evvel'in usûlî yöntemi, imâmet düşüncesi ve gaybetteki imamın yetkileri hususunda fakihlere nasıl bir rol verdiği konu edilmiştir. Sonuç kısmında ise genel bir değerlendirme yapılmıştır.

Bu çalışmanın konusunun belirlenmesinden tamamlanmasına kadar olan süreçte birçok kimsenin katkısı olmuştur. Başta destek ve teşvikleriyle bana daima yol gösteren, tezimi titizlikle takip edip önemli eleştiri ve değerlendirmelerde bulunan,

yüksek lisansımı da kendisiyle tamamladığım danışman hocam Doç. Dr. Adem Arıkan'a teşekkürü bir boç bilirim. Yine tez izleme komitesinde bulunarak tez dönemi boyunca katkılarını ve desteklerini esirgemeyen hocalarım Prof. Dr. Halil İbrahim Bulut ve Prof. Dr. Mehmet Ümit'e; tez savunma jürimde bulunmayı kabul eden, tezimi dikkatli bir şekilde okuyup gerekli öneri ve eleştiriler yönelten, böylece tezimin olgunlaşmasına katkı sağlayan hocalarım Prof. Dr. Mehmet Ali Büyükkara ve Dr. Öğr. Üyesi Tuba Yıldız'a; her zaman yanımda olup kıymetli yönlendirmelerinden istifade ettiğim bölüm başkanı hocam Prof. Dr. Mehmet Dalkılıç'a teşekkür ederim. Ayrıca tez konusunu belirleme sürecinde kendileriyle irtibata geçtiğim ve fikirlerinden faydalandığım Doç. Dr. Habib Kartaloğlu ve Dr. Öğr. Üyesi Feyza Doğruyol'a; tezime gerekli zamanı ayırmamda katkı sağlayan bölümümüzdeki diğer Araştırma Görevlisi meslektaşlarıma; tezimi okuyup tashihte bulunan başta Arş. Gör. Ömer Sazak olmak üzere tez süreci boyunca kendileriyle görüştüğüm ve konuşmalarıyla bana ilham veren tüm arkadaşlarıma teşekkürlerimi sunarım. Çalışmalarım için gerekli malzemelerin temininde yardımcı olan İstanbul Üniversitesi ÖYP Koordinatörlüğüne, kaynaklarımın bir kısmını temin ettiğim ve tez sürecinde çokça vakit geçirdiğim İSAM Kütüphanesine ve çalışanlarına da teşekkür ederim.

İlim tahsiline başladığım andan itibaren maddî ve manevî desteğini esirgemeyip her zaman yanımda olan anne babam Emine ve Yaşar Eski'ye; çalışmalarıma yoğunlaşmam ve zaman ayırmam hususunda önemli yardımlarını gördüğüm eşimin anne babası Nevim ve Salih Cansız ile aile dostumuz Gülüzar ve Cemal Doğan'a; sevinçlerimi ve üzüntülerimi paylaştığım, desteklerini hep yanımda hissettiğim ailemin her bir ferdine müteşekkirim. Son olarak yaşadığım tüm sıkıntılı süreçlere şahitlik edip yükümü hafifleten, zamanından çaldığım halde hiçbir desteğini esirgemeyen kıymetli eşim Sema Eski'ye ve kütüphane dönüşlerimi sabırla bekleyen sevgili oğlum Yusuf Eymen Eski'ye teşekkür ederim.

Duran ESKİ

İstanbul, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZ ..... **ii**

ABSTRACT ..... **iii**

ÖNSÖZ ..... **v**

KISALTMALAR LİSTESİ ..... **x**

GİRİŞ **1**

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEHÎD-İ EVVEL ÖNCESİ ŞİÎ-USÛLÎ DÜŞÜNCE VE CEBEL-İ ÂMİL

1.1. Şiî-Usûlî Düşünce **12**

1.1.1. Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkışı 16

1.1.2. Usûlî Düşünceye Katkı Sağlayan Âlimler 20

1.2. Cebel-i Âmil **31**

1.2.1. Âmile Kabilesi 36

1.2.2. Cebel-i Âmil'in İsimleri 38

1.2.3. Coğrafi Sınırı 42

1.2.4. Şîa'nın Yayılması ve Gelişmesi 43

1.2.5. İlmî Canlanma 52

1.2.6. Medreseler 56

1.2.6.1. Cizzîn 58

1.2.6.2. Aynâtâ 60

1.2.6.3. Kerek 62

1.2.6.4. Meys 63

1.2.6.5. Cübâ' 63

1.2.6.6. Meşgarâ 64

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEHÎD-İ EVVEL'İN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

2.1. Yaşadığı Dönem 66
2.1.1. Siyasî ve Sosyal Ortam 67
2.1.2. Şiîlerin Durumu 80
Kesravan Seferleri 87
2.2. Hayatı 96
2.2.1. Nesebi ve Doğumu 96
2.2.2. Eğitim Öğretimi ve Faaliyetleri 99
2.2.3. Serbedârîlerle İlişkisi 108
2.2.4. İdam Edilmesi 113
2.3. İlmî Kişiliği 125
2.3.1. Hocaları 127
2.3.2. Öğrencileri 129
2.3.3. Eserleri 130
2.3.3.1. Fıkıh Eserleri 131
2.3.3.2. Kelâm Eserleri 136
2.3.3.3. Diğer Eserleri 137

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞEHÎD-İ EVVEL'İN USÛLÎ GELENEĞE KATKILARI

3.1. Şehîd-i Evvel ve Usûlî Yöntem 139
3.1.1. Haber-i Vâhid 140
3.1.2. İcmâ 147
3.1.3. Akıl 151
3.1.4. İctihad 155
3.2. İmâmet Düşüncesi 158
3.2.1. İmâmetin Gerekliliği 159
3.2.2. İmamın Taşıması Gereken Vasıflar 161
3.2.3. Ali'nin İmâmeti 163

3.2.4. On İki İmamın İmâmeti 165
3.2.5. On İkinci İmamın Gaybeti 167
3.2.6. Zâlim Yönetim (Câir Sultan) 169
3.3. Gaybetteki İmamın Yetkileri ve Fakihler 174
3.3.1. Cuma Namazı 177
3.3.2. Zekât 181
3.3.3. Humus 185
3.3.4. Cihad 192
3.3.5. Hisbe 196
3.3.5.1. Emir bi'l-Ma'ruf Neyih ani'l-Münker 196
3.3.5.2. Hadlerin Uygulanması 200
3.3.5.3. Hüküm ve Kazâ 204

SONUÇ 208
KAYNAKÇA 216
EKLER 262
ÖZGEÇMİŞ 264

KISALTMALAR LİSTESİ

bkz. : Bakınız

c. : Cilt

çev. : Çeviren

dn. : Dipnot numarası

ed. **:** Editör

h. : Hicrî

haz. : Hazırlayan

krş. : Karşılaştırınız

nşr. : Neşreden

ö. : Ölüm tarihi

s. : Sayfa

sy. : Sayı

t.y. : Basım tarihi yok

TDV : Türkiye Diyanet Vakfı

thk. : Tahkik eden

trc. : Tercüme eden

v.d. : Ve diğerleri

vr. : Varak

GİRİŞ

Çalışmanın Konusu ve Amacı

Hz. Peygamber vefat ettikten sonra Müslümanlar arasında ilk ortaya çıkan ihtilaflardan ve İslâm tarihi boyunca en çok üzerinde durulan meselelerden biri imâmet/hilâfet konusunda olmuştur.[1] Bu noktada Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisinin Hz. Ali olduğunu, onun nas ile tayin edildiğini ve imâmetin kıyamete kadar onun soyundan devam edeceğini kabul eden bir fırka olarak Şîa, diğer fırkalara nazaran kendisini oldukça farklı bir konuma yerleştirmiştir. İmâmeti sadece dünyevî otorite yönüyle değil aynı zamanda dinî yetkiler bakımından nübüvvetin uzantısı saymıştır. Bu bakımdan dinî emirlerin yerine getirilmesini ve İslâmî bir toplumun devamını imamın varlığı şartına bağlamıştır. Şîa'nın alt kollarından biri olan İmâmiyye ise Hasan el-Askerî'nin 260/874 yılındaki vefatıyla başlayan kimin imam olacağı ile ilgili tartışmalarda[2] onun bir oğlu olduğunu ve imâmetin ona geçtiğini kabul etmiştir. Bu bağlamda imamların sayısını on iki ile sınırlandırıp on ikinci imamın önce küçük sonra da büyük gaybete girdiği inancını benimsemiştir.

On ikinci imamın gaybete girmesi sebebiyle ortaya çıkan problemlerin çözümü noktasında İmâmiyye alimleri birtakım arayışlara girmişlerdir. Bu konuda biri Ahbârîlik diğeri Usûlîlik olmak üzere iki farklı bakış açısı ortaya çıkmıştır. Ahbârîler, Hz. Peygamber'den ve imamlardan gelen haberleri dinî hükümlerin tek kaynağı olarak kabul etmişler iken; Usûlîler dinî meselelerde nakille birlikte aklî delillere de yer vermişlerdir. Ahbârîliğin ilk dönemlerdeki kısa hakimiyeti ve Safevîler dönemindeki sınırlı canlanması dışında İmâmiyye düşünce tarihinde ve günümüzde Usûlîlik hâkim olmuştur. Dolayısıyla Usûlîliğin tarihi bir bakıma İmâmiyye tarihi olarak değerlendirilmiştir.

---

[1] Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn**, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980, s. 2; Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâzılî, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 2011, s. 18.

[2] Bkz. Kummî-Nevbahtî, **Şiî Fırkalar**, çev. Hasan Onat v.d., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004, s. 241.

Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) ile ana hatlarıyla şekillenen Usûlî düşüncenin bugünkü halini alması sürecinde birçok alim katkı sağlamıştır. Bu hususta öne çıkan alimlerden biri de Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mekkî el-Âmilî'dir (ö. 786/1384). Memlükler döneminde (648/1250-923/1517) haksız yere idam edildiği gerekçesiyle Şiî literatürde "Şehîd-i Evvel" lakabıyla meşhur olmuştur.

Cebel-i Âmil bölgesindeki Cizzîn'de dünyaya gelen Şehîd-i Evvel, Hille başta olmak üzere dönemin çeşitli ilim merkezlerine giderek Şiî ve Sünnî birçok alimden ders almıştır. Ardından memleketi Cizzîn'e dönerek bölgenin ilk fıkıh medresesini kurmuş ve öğrenci yetiştirmeye başlamıştır. Şehîd-i Evvel'in başlattığı bu faaliyetler neticesinde Cizzîn kısa zamanda ilmî bir merkeze dönüşmüştür. Cizzîn'in yanı sıra ilerleyen süreçte Cebel-i Âmil bölgesinin farklı köy ve kasabalarında başka Şiî medreselerin de ortaya çıkmasıyla beraber bu bölgede önemli sayıda âlim yetişmiştir.

Şehîd-i Evvel, yaşadığı dönemin en önemli Şiî alimlerinden biri olmuştur. Şöhreti Horasan gibi diğer bölgelere kadar yayılmıştır. Nitekim Serbedârîler'in yöneticisi Ali Müeyyed, Şehîd-i Evvel'e bir mektup yazarak onu Horasan'a davet etmiştir. Bu davete icabet etmeyen Şehîd-i Evvel, fıkhın öğretilmesinde ve uygulanmasında esas alınmak üzere *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye* adlı eserini yazıp göndermiştir.

Usûlî düşünceyi geliştiren alimlerden biri olarak Şehîd-i Evvel, telif ettiği eserlerle hem metot hem de içerik bakımından Şiî fıkıh düşüncesine yeni bir hüviyet kazandırmıştır. Bu eserler, öğrencileriyle birlikte fıkhî faaliyetlerin merkezine yerleşmiştir. Bundan dolayı kendisinden bir ekol olarak bahsedilmiştir.[3] Şehîd-i Evvel'den sonra gelen âlimler, yaklaşık bir buçuk asır boyunca onun ekolüne bağlı kalmaya devam etmişlerdir.[4]

Bu bağlamda çalışmanın konusu ve amacı, Şehîd-i Evvel ekseninde Cebel-i Âmil bölgesinin Şiî-Usûlî gelenekteki yerini tespit etmektir. Şehîd-i Evvel'in ilmî kişiliği ve

[3] Hossein Modarressi Tabâtabâ'i, **An Introduction to Shî'î Law: A Bibliographical Study,** London, Ithaca Press, 1984, s. 48-49; Mazlum Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2004, s. 93; Ali Hakan Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 38, 2010, s. 438.

[4] Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 49; Mazlum Uyar, **İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000, s. 130-131.

benimsediği görüşleri bakımından Usûlî düşünceye katkıları ile doğup büyüdüğü ve bir ilim geleneğinin kurulmasına öncülük ettiği Cebel-i Âmil bölgesi çalışmanın temel çerçevesini oluşturmaktadır.

Çalışmanın Önemi

Şehîd-i Evvel, Şiî-Usûlî düşüncenin gelişmesine katkı sağlayan alimlerden biri olup eserleri ve görüşleriyle kendinden sonra gelen alimleri etkilemiştir. Aynı zamanda Cebel-i Âmil bölgesinde başlattığı faaliyetlerle bölgenin ilmî ve kültürel olarak kalkınmasına öncülük etmiştir. Bu bakımdan Şehîd-i Evvel üzerinde yoğunlaşarak onun İmâmiyye düşünce tarihindeki katkısının ortaya koyulması, İslam Mezhepleri Tarihi çalışmaları açısından önemlidir. Nitekim bir mezhebin tarihsel süreç içerisindeki farklılaşmasında, sistemleşmesinde ve varlığını devam ettirmesinde rol oynayan kişiler üzerinde yapılacak böyle bir çalışma, söz konusu mezhebin daha iyi anlaşılmasına imkan verecektir.

Ülkemizde Şehîd-i Evvel ve Cebel-i Âmil bölgesini ele alan bu tür müstakil bir çalışmanın bulunmadığı da dikkat çekmektedir. Bu çalışma ise Şehîd-i Evvel'in katkıları bağlamında Cebel-i Âmil bölgesinin gelenek içerisindeki yerini ortaya koymayı hedeflemektedir. Bu açıdan çalışma, literatürdeki bu eksikliği doldurma amacı taşıması bakımından ayrıca önemlidir.

Çalışmanın Kapsam ve Sınırları

Çalışmanın başlığı "Şiî-Usûlî Gelenekte Cebel-i Âmil Bölgesinin Yeri: Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (Şehîd-i Evvel) Örneği" şeklindedir. Bu başlık aynı zamanda çalışmanın kapsam ve sınırlarını da belirlemektedir. Bu bağlamda üç bölümden oluşan çalışmanın birinci bölümünde, Şehîd-i Evvel öncesi Şiî-Usûlî düşünce ve Cebel-i Âmil bölgesi konu edilmiştir. Burada öncelikle Şehîd-i Evvel'in nasıl bir geleneğin üzerinde durduğu ve ondan önceki süreçte bu geleneğe kimlerin katkı sağladığı kısaca ortaya koyulmuştur. Ardından Cebel-i Âmil bölgesine yer verilmiştir. Bölgeye ismini veren Âmile kabilesi, bölgenin diğer isimleri ve coğrafî sınırları hakkında bilgi verdikten sonra Şiîliğin Cebel-i Âmil bölgesinde ne zaman

yayıldığı, burada yaşayan Şiîlerin Şehîd-i Evvel'den önceki dönemde ilmî durumlarının ne olduğu üzerinde durulmuştur. Şehîd-i Evvel'in Cizzîn medresesini kurarak başlattığı faaliyetlerin etkisini görmek adına Cebel-i Âmil medreseler tarihinin "kuruluş dönemi" kabul edilen yaklaşık iki asır boyunca bölgenin farklı yerlerinde ortaya çıkan medreselere değinilmiştir.

İkinci bölümde Şehîd-i Evvel'in yaşadığı dönem, hayatı ve ilmî kişiliğine yer verilmiştir. Şehîd-i Evvel, Memlükler döneminde yaşamış bir Şiî alimidir. Bu sebeple onun ortaya koyduğu hareket tarzı ve savunduğu görüşlerin daha iyi anlaşılması bakımından dönemin siyasî ve sosyal durumu ile bu dönemdeki Şiîlerin durumu ele alınmıştır. Daha sonra Şehîd-i Evvel'in hayatı konusuna geçilmiş ve burada eğitim öğretimi, faaliyetleri, Serbedârîlerle ilişkileri ve idam sürecinden bahsedilmiştir. Hocaları, öğrencileri ve eserleri bağlamında da ilmî kişiliği üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde ise Şehîd-i Evvel'in Usûlî geleneğe katkıları konusu işlenmiştir. Bu noktada benimsediği usûl ve görüşler ile Usûlî gelenek içerisindeki yeri ve etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Fakih kimliği ile ön plana çıkan Şehîd-i Evvel'in fıkhî konulardaki fetvalarına kaynaklık eden haber-i vâhid, icmâ, akıl ve ictihad gibi meselelerde takip ettiği usûlî yöntem incelenmiştir. Ardından Şîa'ya ana rengini veren ve bir inanç meselesi haline getirilen imâmet düşüncesini Şehîd-i Evvel'in nasıl ele aldığı ve temellendirdiği ortaya koyulmuştur. Ayrıca imamın başında olmadığı her yönetimin gayri meşrû olduğu anlayışından hareketle mevcut yöneticiler ile Şiîlerin ilişkisinin nasıl olması gerektiği hususundaki tutumuna yer verilmiştir. Son olarak gaybet döneminde Cuma namazının kılınıp kılınmayacağı, zekât ve humusun kim tarafından ve nasıl toplanıp dağıtılacağı ve hisbe faaliyetlerinin kim tarafından yerine getirileceği gibi meselelerde Şehîd-i Evvel'in görüşleri üzerinde durulmuştur. Burada imâmet düşüncesinin bir sonucu olarak imama münhasır kılınan bu görevlerin gaybet dönemindeki durumu hakkında Şehîd-i Evvel'in takip ettiği usûlî yöntem ile bu meselelerde nasıl bir çözüm ürettiği ve fakihe ne ölçüde referans gösterdiği görülmeye çalışılmıştır. Şehîd-i Evvel'in gelenek içerisindeki konumunu ortaya çıkarmak amacıyla bu bölümde ele alınan meselelerde kendisinden önceki önde gelen Usûlî alimlerin görüşlerine de sıkça atıfta bulunulmuştur. Bu noktada seleflerini hangi

yönlerden takip ettiği ya da onlardan farklı olarak nasıl bir tavır benimsediğine işaret edilmiştir.

Çalışmanın Yöntemi

Şehîd-i Evvel'in ilmî kişiliği ve görüşleri bağlamında Usûlî düşünceye katkılarını dolayısıyla da Cebel-i Âmil bölgesinin Şiî gelenekteki yerini konu edinen bu çalışmada İslam Mezhepler Tarihi bilim dalının araştırma yöntemleri uygulanmaya çalışılmıştır. Ele alınan konuların herhangi bir değer yargısında bulunmaksızın olduğu şekliyle betimleyici bir metotla işlenilmesine ve bu konuları anlamaya yönelik bir durum tespiti yapılmasına gayret gösterilmiştir. Kaynaklardan yapılan bilgi taraması ve bu bilgilerin değerlendirilmesiyle elde edilen sonuçların tarafsız bir tutumla yazılmasına dikkat edilmiştir.

Bu çalışmanın Şiî-İmâmiyye mezhebiyle ilgili olması sebebiyle çoğunlukla mezhep mensubu müelliflere ait kaynakların kullanılmasına özen gösterilmiştir. Şehîd-i Evvel'in geleneğe katkıları bağlamında konu edilen meselelerde hem müellifin hem de seleflerinin görüşleri bizzat kendi eserlerinden hareketle ortaya koyulmuştur. Diğer taraftan bu çalışma konu itibarıyla tarihsel olayları da içinde barındırmaktadır. Bu noktada indirgemeci yaklaşım, tarafgirlik ve bilgileri çarpıtma gibi[5] kaynaklarda karşılaşılması muhtemel çeşitli sorunlar göz önünde bulundurularak kaynak kritiğine dikkat edilmiştir. Burada öncelikle dönemin kaynaklarından sonra da konuyla ilgili çağdaş araştırmalardan yararlanarak bir sonuca varılmaya çalışılmıştır. Bunu yaparken de genelleme ve indirgemelerden uzak durmaya gayret edilmiştir.

Esasen şahıs merkezli olan bu çalışmada şahıslar üzerinde derinleşme prensibine[6] bağlı kalınmıştır. Buna göre, Şehîd-i Evvel'in yaşadığı dönem, hayatı ve ilmî kişiliği üzerinde durulmuş ve ardından görüşleri üzerine yoğunlaşılmıştır. Bu noktada Usûlî düşüncenin ortaya çıkmasından Şehîd-i Evvel'e kadar olan dönemde öne çıkan bazı alimlerin bu düşünceye katkılarından da kısaca bahsedilmiştir. Ayrıca fikirler üzerine

[5] Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhebleri ile İlgili Metodolojik Problemler", **İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 1,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005, s. 460-466.
[6] Sönmez Kutlu, "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", **İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 1,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005, s. 437-438.

derinleşmek suretiyle bu çalışmada ele alınan kavram ve fikirlerin gelişim süreci söz konusu alimlerin eserlerinden hareketle ortaya koyulmuştur. Sıra Şehîd-i Evvel'e geldiğinde de onun bu bağlamdaki tutumu incelenmiştir. Eğer eserleri arasında görüş farklılıkları varsa buna da dikkat çekilmiştir.

Öte yandan bu çalışmanın konusu olan Şehîd-i Evvel'in adı Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mekkî el-Âmilî'dir ancak bu lakapla meşhur olmuştur. Aslında bu lakabı kullanmak bir bakıma taraf tutma anlamına gelecektir. Çünkü Şehîd-i Evvel, Şiî bakış açısına göre Memlükler döneminde haksız yere öldürülmüştür. Bu çalışmada ise taraf tutma gayesi güdülmeksizin daha yaygın bir kullanım olduğu için söz konusu lakap tercih edilmiştir. Ayrıca diğer müellif isimlerinde, eser isimlerinin ve kavramların yazımında, vefatlarla ve olaylarla ilgili tarihlerin belirtilmesinde Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi referans alınmıştır.

Çalışmanın Kaynakları

Bu çalışmada Cebel-i Âmil bölgesi, Şehîd-i Evvel'in yaşadığı dönem, hayatı ve ilmî kişiliği ile Şiî-Usûlî geleneğe katkıları konu edilmiştir. Bu nedenle çalışmada tarihî eserler, seyahatnâmeler, tabakat eserleri, Şehîd-i Evvel'in eserleri, Şehîd-i Evvel'den önceki alimlerin eserleri ve çağdaş araştırmalar kullanılmıştır. Bu durum ise çalışmanın kaynaklarını oldukça çeşitlendirmiş ve kemmiyetini artırmıştır.

Kişilerin doğup büyüdüğü ortamdan bağımsız kalamayacağı gerçeğinden hareketle bu çalışmada Şehîd-i Evvel'in yaşadığı dönem üzerinde durulmuştur. Bu noktada dönemin siyasî ve sosyal ortamı ile Şiîlerin bu dönemdeki durumu ve özellikle Memlükler'in Şiî Kesrevan bölgesine düzenlediği seferler ele alınmıştır. Konuyla ilgili Nüveyrî'nin (ö. 733/1333) *Nihâyetü'l-Ereb,* İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, Makrîzî'nin (ö. 845/1441) *es-Sülûk* adlı eserleri Memlükler dönemi kaynakları olması bakımından öne çıkmaktadır. Bu eserler ile Tenûhîler'e dair temel kaynaklardan biri kabul edilen Sâlih b. Yahya'nın (ö. 840/1437) *Târîhu Beyrut* ve İbn Teymiyye hakkında yazılan ve İbn Teymiyye'nin de Kesrevan seferlerine katılması nedeniyle üçüncü Kesravan seferinden bahseden İbn Abdülhâdî'nin (ö. 744/1343) *el-Ukûdü'd-Dürriyye* adlı eserleri, Kesrevan seferleri hakkında diğer eserlere göre daha

detaylı bilgi içermektedir. Burada ayrıca yine dönemin kaynaklarından İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber* adlı eserini ve ele aldığımız konularla ilgili bazı ferman ve beyannâmeleri de içeren Kalkaşendî'nin (ö. 821/1418) *Subhu'l-Aʿşâ* adlı eserini kullanılan kaynaklar olarak zikretmek gerekir. İbn Battûta'nın (ö. 770/1369) *Rihle* adlı seyahatnâmesi de bu dönemdeki çeşitli mezhepler hakkında önemli bilgiler sunmaktadır. Sur şehri, Serbedâriler, Nizârî İsmâililer ve Nusayrîler ile ilgili verdiği bilgiler çalışmamızda kullanılmıştır.

Şehîd-i Evvel'in ilmî kişiliği, hayatı ve idam edilmesi hakkında Tâhir b. Habîb'in (ö. 808/1406) *Tekmiletü Dürretü'l-Eslâk*, Şehîd-i Evvel ile bir müddet beraber bulunan İbnü'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429) *Gâyetü'n-Nihâye*, İbn Kâdı Şühbe'nin (ö. 851/1448) *Târîhu ibn Kâdı Şühbe* adlı eserleri bu konudaki Sünnî kaynaklar olarak öne çıkmaktadır. Şiî kaynaklardan bazıları ise İsfahânî'nin (ö. 1134/1722) *Ta'lîkatü Emeli'l-Âmil*, Bahrânî'nin (ö. 1186/1772) *Lü'lü'etü'l-Bahreyn*, Hânsârî'nin (ö. 1313/1895) *Ravzâtü'l-Cennât,* Muhsin el-Emin'in (ö. 1952) *A'yanü'ş-Şia*, Tahrânî'nin (ö. 1970) *ez-Zerî'a* adlı eserleridir. Meclisî'nin (ö. 1111/1699) *Bihâru'l-Envâr* eseri de Şehîd-i Evvel'in hocalarından aldığı ve öğrencilerine verdiği bazı icâzetnâmeleri içermesi bakımında oldukça önemlidir. Bu noktada Hür el-Âmilî'nin (ö. 1104/1693) iki cillten oluşan ve birinci cildini Cebel-i Âmil'de yetişen alimlere, ikinci cildini de diğer Şiî alimlere tahsis ettiği *Emelü'l-Âmil* eserinden de ayrıca bahsedilmelidir. Nitekim hem Şehîd-i Evvel ve çalışmamızda adı geçen diğer alimler hem de Cebel-i Âmil bölgesi hakkında önemli bilgiler vermektedir.

Burada ilginç bir kaynak olarak Şehîd-i Evvel'in soyundan gelen Şerafüddîn Muhammed Mekkî b. Muhammed'in (1186/1755'te hayatta) *Muhtasaru Nesîmi's-Sehar* (Kum, 2014) adlı eserinden bahsedilmelidir. *Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel*'de yer verilen bu eserin Şehîd-i Evvel hakkında Beteddînî'nin yazdığı *Nesîmü's-Sehar*'ın muhtasarı olduğu kabul edilmiştir. Ancak bu eserde diğer eserlerde olmayan oldukça farklı ve hatalı bilgiler bulunmaktadır. Çalışmamızda yeri geldiğinde söz konusu esere atıf yapılmış olsa da bu durumun göz önünde bulundurulması gerekir.

Şehîd-i Evvel'in nasıl bir geleneğin üzerinde durduğunu ve bu geleneğe hangi yönlerden ve ne ölçüde katkıda bulunduğunu, dolayısıyla Şiî-Usûlî düşüncesindeki

yerini tespit edebilmek için Şehîd-i Evvel'den önceki alimlerin görüşlerine de sıkça atıf yapılmıştır. Bunlar Şeyh Müfîd'in (ö. 413/1022) *Evâilü'l-Makalât, el-Mukni'a* ve *et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh*; Şerîf el-Murtazâ'nın (ö. 436/1044) *ez-Zerîa* ve *Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ* içinde yer alan bazı risaleleri; Ebu Ca'fer et-Tûsî'nin (ö. 460/1067) *el-Udde, en-Nihâye ve el-Mebsût*; İbn İdrîs el-Hillî'nin (ö. 598/1202) *Kitâbü's-Serâir*; Muhakkık el-Hillî'nin (ö. 676/1277) *Meâricü'l-Usûl, Şerâiu'l-İslâm* ve *el-Muhtasaru'n-Nâfi'*; Allâme el-Hillî'nin (ö. 726/1325) *Mebâdiü'l-Vusûl, Kavâidü'l-Ahkâm, Tahrîru'l-Ahkâm* ve *Muhtelefü'ş-Şîa* adlı eserleridir. Bu eserler, çalışmamızda ele alınan meseleler bağlamında Usûlî düşüncenin seyrinin ortaya konulması amacıyla kullanılmıştır.

Bu çalışmanın esas kaynaklarını teşkil eden Şehîd-i Evvel'in kendi eserleri ise ilk baskısı 1430/2009 yılında yapılan *Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel*'de yayınlanmıştır. Burada yer alan eserler hakkında çalışmanın ikinci bölümünde Şehîd-i Evvel'in "ilmî kişiliği" başlığı altında detaylı bilgi verilmiştir. Bununla birlikte fıkıh usûlüne dair görüşleri için *Zikra'ş-Şî'a* adlı eserindeki mukaddimesi, imâmete dair görüşleri için *el-Erba'îniyye* adlı risalesi ve gaybet döneminde imama ait görevlerin durumuyla ilgili ele alınan fıkıh meselelerine dair görüşleri için de *ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye, el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye* ve *el-Beyân* adlı eserlerinin en çok müracaat edilen eserler olduğunu belirtmek gerekir.

Sözü edilen bu eserlerin dışında çalışmada çağdaş araştırmalardan da istifade edilmiştir. Memlükler ile ilgili olarak İsmail Yiğit'in *Memlûkler* (İstanbul, 2015) ve Fatih Yahya Ayaz'ın *Memlükler* (İstanbul, 2015) adlı eserlerinden ve ayrıca Memlükler ile uzun süre mücadele eden dönemin bir diğer devleti İlhanlılar hakkında da Bertold Spuler'in *İran Moğolları* (Ankara, 2011) adlı eserinden faydalanılmıştır. Ayrıca mezhepler tarihi bağlamında her iki devleti konu edinen bazı çalışmalar da yararlanılan eserler arasındadır. Bu bağlamda İlhanlılar dönemindeki Şiîliği ele alan Hanifi Şahin'in *İlhanlılar Döneminde Şiîlik* (İstanbul, 2010), Memlükler döneminde Lübnan'daki mezheplerin durumunu inceleyen Sübeytî'nin *el-Hayatü'l-Fikriyye li'l-Ekalliyâti'l-Mezhebiyye fî Lübnan fi'l-Ahdi'l-Memlûkî* (Beyrut, 2007) ve özellikle Memlükler dönemindeki mevcut mezhep hareketlerini konu edinen Mehmet Sever'in

Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri (Samsun, 2017) adlı çalışmalarını zikretmek gerekir.

Cebel-i Âmil bölgesi ile ilgili olarak Süleyman Zâhir'in *Safahâtü min Târîhi Cebeli Âmil* (Beyrut, 2002), Muhsin el-Emîn'in *Hıtatu Cebeli Âmil* (Beyrut, 1983), Muhammed Kâzım Mekkî'nin *el-Hareketü'l-Fikriyye ve'l-Edebiyye fî Cebeli Âmil* (Beyrut, 1982) ve *Müntalaku'l-Hayâti's-Sekâfiyye fî Cebeli Âmil* (Beyrut, 1991), Muhammed Takî el-Fakîh'in *Cebelü Âmil fi't-Târîh* (Beyrut, 1986) ve Muhammed Câbir Âlu Safâ'nın *Târîhu Cebeli Âmil* (Beyrut) adlı eserleri bu noktada öne çıkmaktadır. Yazarları Cebel-i Âmil kökenli olan bu eserlerde Cebel-i Âmil bölgesi genel bir şekilde çeşitli yönleriyle ele alınmıştır. Cebel-i Âmil'in önde gelen ilim adamlarından biri olması hasebiyle bu eserlerde Şehîd-i Evvel'e de yer verilmiştir. Burada Ca'fer el-Muhâcir'in *Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn* (Dımaşk, 2005) adlı eserinden özellikle bahsetmek gerekir. Bu eserde Şehîd-i Sânî (ö. 965/1558) zamanına kadar olan süreçte Cebel-i Amil bölgesi konu edilmiştir. Şehîd-i Evvel'den önceki dönem ile ondan sonra kurulan medreseler bağlamında Cebel-i Amil bölgesinin ilmî ve tarihî süreci işlenmiştir. Ayrıca Adnân Ferhân'ın *Târîhu Havzâti'l-İlmiyye ve'l-Medârisi'd-Dîniyye inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye* (Beyrut, 1436/2016) adlı eserinde de Şiî havzaları incelenmiş ve bu eserin beşinci cildi Bilâd-ı Şam ve Cebel-i Âmil'e ayrılmıştır. Bu son iki eserden Cebel-i Âmil'de ortaya çıkan medreseler ile ilgili olarak istifade edilmiştir.

Şehîd-i Evvel hakkında yapılan müstakil çalışmalar olarak Muhammed Hüseyin Emânî'nin *eş-Şehîdü'l-Evvel: Fakîhü's-Serbedârân* (Kum, 1995) ile Rıza el-Muhtarî'nin *eş-Şehîdü'l-Evvel Hayâtühü ve Âsâruhü* (Kum, 2014) ve Ca'fer Muhâcir'in *eş-Şehîdü'l Evvel Muhammed b. Mekkî el-Cizzînî Asruhü, Sîretühü, A'mâlühü ve mâ Mekese Minhâ* (Kum, 2014)[7] adlı eserleri zikredilebilir. Bunların yanı sıra Müessesetü Türâsi'ş-Şîa'daki bir grup muhakkik tarafından hazırlanan *eş-Şehîd*

[7] Rıza el-Muhtarî ve Ca'fer Muhâcir'in söz konusu eserleri, *Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel: el-Medhal Hayâtühü ve Âsâruhü* (Kum, 1435/2014) cildinde yer almakta olup çalışmamızda bu cilt kullanılmıştır. Ayrıca her iki eserin müstakil bakıları için bkz. Rıza el-Muhtarî, **eş-Şehîdü'l-Evvel Hayâtühü ve Âsâruhü**, Kum, Büstânı Kitab, 1383; Ca'fer el-Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel: Asruhü, Sîretühü, A'mâlühü ve mâ Mekese Minhâ**, Ba'lebek, Dâru Bahâeddin el-Âmilî, 1435/2014.

el-Evvel Muhammed b. Mekkî el-Âmilî fi'l-Masâdiri'l-Arabiyye (Kum, 2009) adlı eserde ise Şiî ve Sünnî müellifler tarafından yazılan Arapça kaynaklardaki Şehîd-i Evvel ile ilgili bilgiler derlenmiştir. Ayrıca Muhammed Mehdî el-Âsafî'nin *er-Ravzatü'l-Behiyye*'nin başındaki *Takdîm* (Necef, 1386) yazısı ve Stefan Winter'in *Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal" (d.1384) and the Shi'ah of Syria* **(**1999) adlı makalesi de bu bağlamda zikredilmelidir. Bahsi geçen bu çalışmalarda daha çok Şehîd-i Evvel'in yaşadığı dönem, hayatı ve eserleri konu edinilmiştir. Dolayısıyla çalışmamızın ilgili başlıklarında bunlardan faydalanılmıştır.

Öte yandan gaybet döneminde imama ait görevlerin durumu, hangi aşamalardan geçerek geliştiği ve fakihlerin otoritesi gibi hususlarda da bazı çalışmalar bulunmaktadır. Bu noktada Ahmed el-Kâtib'in *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi* (Ankara, 2020), Abdulaziz Abdulhussein Sachedina'nın *The Just Ruler* (Newyork, 1988), Mazlum Uyar'ın *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul, 2005) istifade edilen eserler olarak öne çıkmaktadır.

Ülkemizde İslam Mezhepler Tarihi alanında şahıslar üzerinde derinleşmek suretiyle Şiî-Usûlî geleneğin gelişim sürecinde rol oynayan alimleri konu edinen bazı çalışmaların yapıldığı görülmektedir. Bu bağlamda Halil İbrahim Bulut'un *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd* (Ankara, 2013) adlı çalışmasında Şîa'nın rasyonelleşmesi ve mezhebî kimlik kazanmasına vesile olan Usûlîlik ve kurucusu Şeyh Müfîd incelenmiştir. Habib Kartaloğlu'nun *Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şiî-Usûlî Gelenekteki Yeri* (Ankara, 2020) adlı doktora çalışmasında Şeyh Müfîd'in önemli öğrencilerinden biri olan Şerîf el-Murtazâ ve Usûlî düşünceye katkıları konu edilmiştir. Feyza Doğruyol'un *Hille Medresesinin Şiî-Usûlî Gelenekteki Yeri: Muhakkık el-Hillî Örneği* (Sakarya, 2021) adlı doktora çalışmasında Muhakkık el-Hillî'nin ve Ferhat Maden'in *İbn Mutahhar el-Hillî ve Şii Düşüncesindeki Yeri* (Samsun, 2021) adlı doktora çalışmasında da Allâme el-Hillî'nin Usûlî düşünceye katkıları ele alınmıştır. Bu noktada Muhakkık el-Hillî hariç diğer alimler hakkında yapılan çalışmalarda bu alimlerin geleneğe katkıları daha çok kelamî görüşleri üzerinden ortaya koyulmuştur. Fakih kimliği daha ön planda olan Muhakkık el-Hillî hakkında yapılan çalışmada ise onun fıkhî görüşleri öne çıkartılmıştır. Bu bakımdan

söz konusu çalışmadan Şehîd-i Evvel'in de esasen bir fakih olması sebebiyle daha fazla istifade edilmiştir.

Çalışma konumuz ile ilgili ülkemizde müstakil bir çalışma ise tespit edilememiştir. Bu noktada sadece TDV İslam Ansiklopedisi'nde Ali Hakan Çavuşoğlu'nun *Şehîd-i Evvel* (Ankara, 2010) ve Mustafa Öz'ün *Cebeliâmil* (Ankara, 2020) şeklindeki maddeleri bulunmaktadır. Bu sebeple çalışmamız, literatürdeki bu eksikliği doldurma amacı taşımaktadır. Neticede Şiî düşünceye katkı sağlayan alimler ekseninde bu şekilde çalışmaların yapılması, Şiîliğin bugünkü halini alma sürecinde geçirdiği evrelerin daha iyi anlaşılmasına ve günümüzde bu mezhebin taraftarlarının zihnî arka planının açığa çıkartılmasına katkı sağlayacaktır.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞEHÎD-İ EVVEL ÖNCESİ ŞİÎ-USÛLÎ DÜŞÜNCE VE CEBEL-İ ÂMİL

Bu bölüm iki kısımdan oluşmaktadır. Birinci kısımda Şehîd-i Evvel öncesi Şiî-Usûlî düşünce üzerinde durulmuştur. Burada Usûlî düşüncenin ortaya çıkışından ve Şehîd-i Evvel'e kadar olan dönemde Usûlîliğin gelişmesinde rol oynayan âlimlerden kısaca bahsedilmiştir. İkinci kısımda ise Cebel-i Âmil bölgesi konu edilmiştir. Bu bağlamda bölgeye ismini veren Âmile kabilesine, bölgeye verilen farklı isimlere ve bölgenin coğrafi sınırına değindikten sonra Şîa'nın buraya ne zaman geldiği ve yayıldığı, ilmî yönden durumlarının ne olduğu ve Şehîd-i Evvel'in kurduğu Cizzîn medresesi başta olmak üzere bölgede kurulan diğer medreseler hakkında bilgi verilmiştir.

1.1. Şiî-Usûlî Düşünce

Şîa, Arapça'da "ş-y-a" kökünden gelen bir kelime olup sözlükte "taraftar, yardımcı, destekleyici, bir işi gerçekleştirmek üzere bir kimsenin etrafında toplanmış zümre ve topluluk" anlamlarına gelmektedir.[1] Terim olarak ise, Hz. Peygamberden sonra Ali'yi insanların en faziletlisi olarak gören, onun nas ve tayinle imam olduğunu kabul eden ve imâmetin kıyamete kadar onun soyundan devam edeceğine inanan toplulukların müşterek adı olmuştur.[2] Şiî âlim Şeyh Müfîd de (ö. 413/1022) Şîa'yı Ali'ye uyup imâmetinin Hz. Peygamber'den sonra kesintisiz olarak devam ettiğini kabul eden, Ali'den öncekilerin imâmetini reddeden, kendilerinin Ali'ye tabi olduğunu ve onun ise hiç kimseye tabi olmadığını savunan kimselere verilen bir isim

[1] İbn Manzûr Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem, **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, Dâru Sâdır, 1414, c. 8, s. 188-189; Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kûb el-Firûzâbâdî, **el-Kâmûsü'l-Muhît**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2005, s. 735.

[2] Hasan Onat, **Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği**, Ankara, TDV Yayınları, 1993, s. 15; Ethem Ruhi Fığlalı, **İmâmiyye Şîası**, İstanbul, Ağaç Kitabevi, 2008, s. 15; Halil İbrahim Bulut, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016, s. 285; Mustafa Öz, "Şîa", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 39, 2010, s. 111.

olarak tarif etmiştir.[3] Ayrıca Ali'nin imâmetine inanan bir kimsenin Şîa'nın benimsemediği birtakım görüşleri kabul etmiş olsa bile bu ismin kapsamına girdiğini belirtmiştir.[4]

Tarihsel süreçte Şîa içerisinde birçok fırka ortaya çıkmıştır. Bu fırkaların çoğu zamanla kaybolsa da çalışma konumuz olan İmâmiyye ile Zeydiyye ve İsmailiyye günümüze kadar varlıklarını devam ettirmişlerdir. İmâmiyye, Şîa'nın en yaygın koludur. Bu isim onlara imamları kabul etmeyi inanç konusu haline getirdikleri için verilmiştir. Bunun yanı sıra imamların sayısını on iki ile sınırlandırdıkları için *İsnâaşeriyye*, fıkhî görüşlerinin çoğunu Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen rivayetlerden çıkardıkları için *Ca'feriyye*, on ikinci imamın gelişini beklemeleri sebebiyle *Ashâbü'l-İntizâr* ve on ikinci imam için çokça kullanılan "kâim" ünvanına nispetle *Kâimiyye* olarak da isimlendirilmişlerdir.[5]

İmâmiyye, bütün zamanlarda imâmetin varlığına ve gerekliliğine inanan, her imamın nasla belirlenmiş mâsum ve mükemmel olduğunu kabul eden ve imâmeti Hüseyin b. Ali soyuna hasreden bir fırka olarak diğer Şiî fırkalardan ayrılmıştır.[6] İmâmiyye'ye göre Hz. Peygamber, vefatından sonra Ali'yi kendisine halef kılmış ve imâmetini nasla belirlemiştir. Dolayısıyla bunu terkeden bir kimse dinin farzlarından birini terketmiş olmaktadır.[7]

On birinci imam Hasan el-Askerî'nin 260/874 yılındaki vefatından sonra taraftarları, onun bir oğlu olup olmadığı ve imâmetin kime geçeceği hususunda on dört veya on beş fırkaya ayrılmıştır.[8] Söz konusu bu fırkalardan biri olan İmâmiyye'yi Kummî ilk sırada ve Nevbahtî ise on ikinci sırada ele almıştır. İmâmiyye hakkında her iki kaynakta verilen bilgiler özetle şu şekildedir: Allah'ın yeryüzünde Hasan el-Askerî evladından bir hücceti vardır. İmâmet onun soyundan çıkmaz ve Allah'ın emirleri

[3] Şeyh Müfîd Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî el-Bağdâdî, **Evâilü'l-Makalât,** thk. İbrahim el-Ensârî, Mehr Matbaası, 1413, s. 35.
[4] Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makalât**, s. 38.
[5] Ethem Ruhi Fığlalı, "İsnâaşeriyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 23, 2001, s. 142; Adem Arıkan, "İsnâaşeriyye'nin Temel Eserleri ve Fırak Kaynakları", **Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2018, s. 195.
[6] Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makalât**, s. 38.
[7] Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makalât**, s. 40.
[8] Kummî-Nevbahtî, **Şiî Fırkalar**, s. 241.

yürürlükte olduğu sürece bu şekilde devam eder. Yeryüzünde sadece iki kişi kalsa bile biri hüccettir, onlardan biri ölürse diğeri imamdır. İmamı ancak Allah seçer, ikame ve tayin eder, dilediği zaman onu ortaya çıkarır. Yeryüzü hüccetten yoksun kalırsa üzerindekilerle birlikte batar.[9]

Hasan el-Askerî'den sonra mutlaka bir oğlunun bulunduğuna inanan İmâmiyye, onun korkudan dolayı gizlendiğini ve zamanı gelince zuhûr edip işleri yürüteceğini ileri sürmüştür.[10] Yaklaşık bir asır içinde diğer muhalif fırkalar yavaş yavaş ortadan kaybolurken İmâmiyye giderek güç kazanmış[11] ve 4./10. asrın sonlarına doğru İmâmiyye doktrini son şeklini almıştır. Buna göre, imamların sayısının on iki olduğu ve on ikinci imamın önce küçük gaybete sonra da büyük gaybete girdiği düşüncesi fırkaya hakim olmuştur.[12]

Gaybetin hangi tarihte meydana geldiği ihtilaflı olmakla birlikte çoğunluk, on birinci imam Hasan el-Askerî'nin vefat ettiği 260/874 yılında başladığını kabul etmiştir.[13] On ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin gaybeti iki döneme ayrılmaktadır. Birincisi, imamın dört sefiri[14] vasıtasıyla toplumla ilişkisini sürdürdüğü "sefirler dönemi" veya "küçük gaybet" dönemidir. İkincisi ise, dördüncü sefirin vefat ettiği 329/941 yılından günümüze kadar devam eden ve Muhammed el-Mehdî'nin ortaya çıkışına kadar sürecek olan "büyük gaybet" dönemidir.[15]

---

[9] Kummî-Nevbahtî, **Şiî Fırkalar**, s. 242-247, 264-266.
[10] Mustafa Öz, "İmâmiyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 22, 2000, s. 208.
[11] Şeyh Müfîd (ö. 413/1022) Hasan el-Askerî'nin vefatının ardından Nevbahtî'nin işaret ettiği on dört fırkanın görüşlerini vererek kendi döneminde (h. 373) İmâmiyye dışında diğer Şiî grupların hiçbirinin kalmadığını ifade etmiştir. Bkz. Şeyh Müfîd Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, **el-Fusûlü'l-Muhtâre**, thk. Ali Mîr Şerîfî, Kum, Daru'l-Müfîd, 1431, s. 318-321.
[12] Cemil Hakyemez, **Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdî**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017, s. 151; Bulut, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, s. 330.
[13] Avni İlhan, "Gaybet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 13, 1996, s. 411.
[14] Bu sefirler şunlardır: Ebû Amr Osman b. Saîd el-Ömerî (ö. 260/874'ten sonra 267/880'den önce), oğlu Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman b. Saîd el-Ömerî (ö. 304/916), Ebu'l-Kâsım Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî (ö. 326/939), Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerrî (ö. 328/940). Detaylı bilgi için bkz. Hakyemez, **Şîa'da Gaybet İnancı**, s. 117-136; Mustafa Öz, "Sefir", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 36, 2009, s. 304.
[15] Detaylı bilgi için bkz. İlhan, "Gaybet", s. 411; Bulut, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, s. 336-340; Hakyemez, **Şîa'da Gaybet İnancı**, s. 178-183; Farhad Daftary, **Şiî İslâm Tarihi**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2016, s. 91-92.

İmâmiyye, her dönemde bir imam bulunmasını gerekli görüp dünyanın bir an bile imamsız kalamayacağını kabul etmiştir.[16] Nitekim onlara göre imâmet, peygamberlerin yolu, vasîlerin mirası, Allah'ın ve Hz. Peygamber'in hilâfeti, Ali'nin makamı, Hasan ve Hüseyin'in mirası, dinin önderliği, Müslümanların nizamı, dünyanın selameti, müminlerin saygınlığıdır. Namazın, zekâtın, orucun, haccın ve cihadın tamamlanması, ganimet ve sadakaların çoğalması, hadlerin ve ahkamın uygulanması ancak imamla olur. İmam, Allah'ın helalini helal, haramını haram kılar, hadlerini uygular, dinini savunur ve Allah yoluna hikmet ve güzel öğütle çağırır.[17]

Söz konusu görevlerin kendilerine izafe edildiği mâsum imamların sonuncusunun 260/874 yılında gaybete girmesi, İmâmiyye'nin geleceğini tehdit eden ve mezhebin mensuplarını şaşkınlığa düşüren bir krizin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.[18] Nitekim İmâmiyye'nin önde gelen kelâmcılarından biri kabul edilen Ebû Sehl İsmâil en-Nevbahtî (ö. 311/924), Şiî inançlarının savunulması noktasında büyük çaba göstermiş biri olsa da "on ikinci imamın gaybette öldüğü, yerine oğlunun geçtiği ve bu durumun imam zuhûr edene kadar devam edeceği" şeklinde daha sonraki alimler tarafından reddedilen bir görüşü benimseyebilmiştir.[19] Yaklaşık yetmiş yıl süren küçük gaybet döneminde sefirler, imamın gaybete girmesiyle meydana gelen boşluğu doldurmak için çaba sarfetmişler ve bu bağlamda imamların yaptıkları işleri üstlenmişlerdir. Onların imamla doğrudan irtibat halinde oldukları ve imam adına hareket ettikleri kabul edildiği için onlara uymak imama uymak gibi vaciptir.[20] Ancak İmâmiyye, büyük gaybetin başlamasıyla birlikte topyekün bir meşrû otorite kaybı yaşamıştır.[21]

Bu süreçte İmâmî âlimler, bu otorite eksikliğini doldurabilmek için büyük gayretler sarfederek gaybet öncesi döneme nispetle faaliyet alanlarını daha da

---

[16] Şeyh Sadûk Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Bâbeveyh el-Kummî, **Kemâlü'd-Dîn ve Tamâmü'n-Ni'me**, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1405, s. 201.
[17] Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim en-Nu'mânî, **Kitâbü'l-Gaybe**, thk. Faris Hassûn Kerîm, Dâru'l-Cevâdeyn, 2011, s. 226-227; Şeyh Sadûk, **Kemâlü'd-Dîn**, s. 677.
[18] Wilferd Madelung, "Oniki İmam Şîası'nda, İmamın Gaybet Zamanında Otorite", **İslâmda Siyaset Düşüncesi**, çev. Kasım Güleçyüz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s. 144.
[19] Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, thk. İbrahim Ramazan, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997, s. 219.
[20] Mazlum Uyar, "Şiî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi", **Dini Araştırmalar**, c. 2, sy. 5, 1999, s. 300; Ahmet İshak Demir, "İmâmiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, c. 2, sy. 1, 2009, s. 51.
[21] Madelung, "İmamın Gaybet Zamanında Otorite", s. 145.

genişletmişlerdir.[22] İmamın görevlerinin fakihler tarafından yerine getirilmesi ve karşılaşılan problemlerin çözümünde fakihlerin adres olarak gösterilmesi, 4./10. asrın son çeyreğinde teşekkül etmeye başlayan Usûlî düşünce sayesinde olmuştur.[23] Gaybet döneminde imamın görevleri, tedrici olarak gelişen çabalar sonucunda âlimler tarafından devralınmıştır.[24] Dinî alanda başlayan bu yetki devri zamanla siyasî alanı da kapsayarak günümüzde "velâyet-i fakih" teorisiyle birlikte en geniş boyuta ulaşmıştır.[25]

1.1.1. Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkışı

On ikinci imamın 260/874 yılında gaybete girmesi ve 329/941 yılında imamla irtibatın tamamen kesilmiş olması sebebiyle İmâmî toplumda birtakım sıkıntılar meydana gelmiştir. Bu dönemde İmâmî âlimler, ortaya çıkan fıkhî ve itikadî problemlere cevap bulmak ve imama ait bazı vazifeleri devam ettirmek gibi hususlarda çözüm aramaya çalışmışlardır. Zaman içerisinde biri Ahbârîlik diğeri Usûlîlik olmak üzere iki farklı bakış açısı ortaya çıkmıştır.

Ahbârîlik, imamlardan gelen haberleri dinî hükümlerin tek kaynağı olarak kabul eden bir düşünce sistemidir.[26] Rivayeti esas alan bu ekolün kontrolündeki Şiî düşünce, üçüncü asrın sonlarına doğru kendini tam anlamıyla kabul ettirmiş ve Şiî kitlelerin önemli bir kısmını "her şeyin imam tarafından bilinip çözüme bağlandığı ve insanların

---

[22] Jassim M. Hussain, **The Occultation of the Twelfth Imam**, Cambridge, The Muhammedi Trust, 1982, s. 148-149; Uyar, "Şiî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi", s. 300.
[23] Hussain, **The Occultation**, s. 148; Hakyemez, **Şîa'da Gaybet İnancı**, s. 234; Habib Kartaloğlu, "Şiî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülahazalar", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 18, sy. 33, 2016, s. 84-85.
[24] Ahmed el-Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe**, çev. Mehmet Yolcu, Ankara, Otto Yayınları, 2020, s. 464; Mustafa Öz, "Niyâbet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 33, 2007, s. 164-165.
[25] İsmail Safa Üstün, "İmamîye Şîasında Otorite Problemi Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakîh Kavramı", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İstanbul, İlmî Neşriyât, 1993, s. 376; Kartaloğlu, "Şiî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri", s. 85; Habib Kartaloğlu, "Hicrî 5. Asır Şiî-Usûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, c. 23, sy. 1, 2019, s. 60.
[26] Uyar, **Ahbârîlik**, s. 64; Mustafa Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2012, s. 23; Etan Kohlberg, "Aḵbārīya", **Encyclopaedia Iranica**, (Çevrimiçi) http://www.iranicaonline.org/articles/akbariya 12.05.2023; Wilferd Madelung, "Akhbâriyya", **Encyclopaedia of Islam**, Second Edition, (Çevrimiçi) http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_İslâm_SIM_8312 12.05.2023; Metin Yurdagür, "Ahbâriyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 1, 1988, s. 490.

sadece onlardan gelen rivayetlere müracaat etmeleri gerektiği" şeklinde bir anlayışa sevketmiş[27] ve mantığa dayalı rasyonel yönelimleri bastırmıştır.[28] Dinî meselelerde aklî delillere sıcak bakmayan bu âlimler, Şiî bakış açısını güçlendirmek amacıyla bile bu hususta aklî delillere başvuran çabaları kınamışlardır.[29] Onlar henüz yeni gaybete girmiş olan imamın gaybetinin kısa olduğuna ve geri dönmesinin çok fazla uzun sürmeyeceğine inandıkları için gaybet döneminde günlük işlerin kimin tarafından düzenleneceği sorusunu cevapsız bırakmışlar ve ulemânın toplum içindeki rolünü hemen hemen inkar etmişlerdir.[30]

Ahbârî anlayışa göre, imam gaybette olsa da toplumla irtibatı devam ettiğinden gaybet öncesi dönemde olduğu gibi gaybet döneminde de imamın otoritesine mutlak bağlılık esastır. İctihad ve akıl delili geçerli değildir. İmamlardan gelen haberler, Şiî toplumun ihtiyaçlarını karşılama konusunda yeterlidir ve belirli fıkhî kaidelerin geliştirilmesine gerek yoktur. Kur'an'ın yanı sıra Kütüb-i erbaa'da bulunan bütün hadisler sahihtir ve her bir hadis hukuk sahasında meşrû bir kaynaktır.[31]

Gaybet döneminin başlangıcında Şîi düşünceye hakim olan bu ahbârî anlayışın bir sonucu olarak âlimler, bütün gayretlerini imamların zamanında seleflerinin yaptığı gibi imamlardan gelen haberleri toplamaya, kayda geçirmeye ve korumaya sarf etmişlerdir.[32] Ancak imamın gaybet sürecinin uzaması, imâmet fikri etrafındaki tartışmalara ahbâr ekseninde verilen cevapların yetersiz kalması, gaybet döneminde

---

[27] Cemil Hakyemez, "Şiî İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 7, sy. 13, 2008, s. 22.
[28] Hossein Modarressi, "Şiî Fıkhında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik: Bir Ön Araştırma", çev. Habib Kartaloğlu, **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, c. 7, sy. 1, 2014, s. 199.
[29] Modarressi, "Şiî Fıkhında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik", s. 200.
[30] Uyar, **Ahbârîlik**, s. 75.
[31] Abdüllatîf b. Abdülkâdir el-Hıfzî, **Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve'ş-Şîa: Esbâbühü ve Mezâhiruhü**, Cidde, Dâru'l-Endelüs el-Hadra, 2000, s. 461; Kartaloğlu, "Şiî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri", s. 76. Ahbârîlik ve Usûlîlik arasındaki farklar için ayrıca bkz. Moojan Momen, **An Introduction to Shî'î Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism,** New Haven, Yale University, 1985, s. 223-225; Robert Gleave, **Scripturalist Islam, The History and Doctrines of the Akhbari Shi'i School**, (Islamic Philosophy, Theology and Science), ed. H. Daiber, Leiden, E. J. Brill, 2007, s. 181-190; Mustafa Öz, **Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2011, s. 268-270; Andrew J. Newman, "The Nature of the Akhbârî/Usûlî Dispute in Late Safawid Iran. Part 1: "Abdallâh al-Samâhijî's Munyat al-Mumârisîn", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, c. 55, sy. 1, 1992, s. 22-51; Abdullah es-Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", çev. İbrahim Kutluay, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 4, sy. 7, 2013, s. 137-153.
[32] Modarressi, "Şiî Fıkhında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik", s. 200.

imama ait görevlerin kim tarafından nasıl yerine getirileceği meselesi ve dönemin şartları gibi sebepler İmâmî âlimleri aklî metotları kullanmaya sevk etmiştir.[33] Böylece ahbâr merkezli anlayışın aksine dinî hükümlerin aklî istidlâl yoluyla elde edilebileceğini savunan bir ekol olarak Usûlîlik ortaya çıkmıştır. Ahbârîlik ve Usûlîlik arasındaki en temel farklılık, dîni meselelerle ilgili olarak aklın geçerli ya da geçersiz kılınması olmuştur.[34]

Usûlîlik, inanç konularıyla ilgili hususlarda aklın gereklerine uygun hareket etmekle birlikte zaman ve şartların doğurduğu ihtiyaçlara binaen belirli prensipler çerçevesinde fıkhî hükümlerin çıkarılmasını gerekli gören aklî düşünce sistemidir.[35] Bu düşünce sistemine göre, şer'î hükümlerin kaynağı olarak sadece imamlardan gelen haberlere dayanmak yeterli değildir. Kitap ve Sünnetin yanı sıra icmâ ve akıl da şer'î deliller arasındadır. Kütüb-i erbaa'da bulunan hadislerin hepsi sahih değildir. Nakil yoluyla gelen hükümler aklın prensiplerine aykırı düşmez. Gaybet döneminde hükümler, ictihad ve fetva usûllerine başvurularak elde edilir. Toplumdaki insanlar müctehid ve mukallid olarak ikiye ayrılır. Ölmüş müctehidin taklit edilmesi doğru değildir. Müctehid, ictihadında hata etse bile gayreti sebebiyle mükafata ulaşacağı kabul edilir.[36]

On ikinci imamın 260/874 yılındaki gaybeti sonrasında ortaya çıkan Ahbârîlik ve hicri dördüncü asrın sonlarına doğru Şeyh Müfîd tarafından sistemleştirilen Usûlîlik, Şiî-İmâmiyye düşünce tarihinin iki farklı ekolünü meydana getirmiştir. Erken

[33] Kartaloğlu, "Şiî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri", s. 76.
[34] Modarressi, "Şiî Fıkhında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik", s. 205.
[35] Halil İbrahim Bulut, **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2013, s. 8, 44; Habib Kartaloğlu, **Şiî-İmâmiyye'de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ**, Ankara, Gece Kitaplığı, 2020, s. 32.
[36] Öz, **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, s. 556-557; Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 34-35; Andrew J. Newman, "Usūliyya", **Encyclopaedia of Islam**, Second Edition, (Çevrimiçi) http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_İslâm_COM_1313 14.01.2020; Mustafa Öz, "Usûliyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 42, 2012, s. 215.

dönemde Şehristânî, (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* adlı eserinde İmâmiyye içerisinde bir fırka olarak Ahbârîlikten[37] muhtemelen ilk bahseden kişidir.[38] Ona göre;

> "İmâmiyye, usûl konusunda başlangıçta imamlarının görüşleri üzerine idiler. Daha sonra imamlardan gelen rivayetlerde ihtilafa düşmeleri ve zamanın geçmesi üzerine her bir fırka farklı bir yol takip etti. İmâmiyye'nin bir kısmı ya Vaîdiyye ya Tafdîliyye olmak üzere Mu'tezile'ye yöneldiler. Bir kısmı ise ya Müşebbihe ya da Selefiyye olmak üzere Ahbâriyye'ye yöneldiler."[39]

Şehristânî, bir başka yerde de Ahbâriyye'nin karşısına Mu'tezile yerine Kelâmiyye'yi koyarak Ahbâriyye'den şu şekilde bahsetmiştir:

> "İmâmiyye usûlde Adliyye'ye, sıfatlar konusunda Müşebbihe'ye tabi olarak şaşkınlık ve bocalama içerisinde kalmışlardır. Onlardan Ahbâriyye ve Kelâmiyye arasında tekfir etme ve kılıç hakim iken aynı şekilde Tafdîliyye ve Vaîdiyye arasında da çatışma ve sapıklıkla itham etme hakim olmuştur."[40]

Ahbârîlik ve Usûlîliğe atıf yapan bir diğer müellif ise Abdulcelîl el-Kazvînî'dir (ö. 560/1165'ten sonra). O, *Kitabü'n-Nakz* adlı eserinde İmâmiyye'ye yöneltilen eleştirileri Ahbârîlik üzerine yüklemek suretiyle Usûlîlik adı altında İmâmiyye Şîasını tezkiye yoluna gitmiştir.[41] Buradan hareketle kaynaklarda en erken hicri altıncı asırdan itibaren Ahbârîlik ve Usûlîlik terimlerinin kullanılmaya başlandığını söylemek mümkündür.

Yukarıda da ifade edildiği üzere gaybetin ilk dönemlerinde Ahbârîlik Şiî düşünceye hakim olmuştur. Hicri dördüncü asrın sonlarına doğru Bağdat merkezli olarak Şeyh Müfîd tarafından sistemleştirilen ve öğrencileri Şerîf el-Murtazâ (ö.

---

[37] Metinde bu kelime Ahbârîyye şeklinde değil, İhbârîyye şeklinde geçmektedir. Gleave'in kaydettiğine göre, kelimeyi bu şekilde harekeleyenin eseri tahkik eden kişi olması mümkündür. Böyle bir harekelemeyle farklı bir vurgunun kastedilip edilmediği ise açık değildir. Kelimenin bu şekilde harekelenmesi, dinî bilginin tek kaynağı olarak ahbârı savunanlardan ziyade bir grup tarihçinin veya râvinin daha tarafsız bir ifadesi olması muhtemeldir. Gleave, **Akhbari Shi'i School**, s. 15, dn. 45.
[38] Uyar, **Ahbârîlik**, s. 71. Gleave, **Akhbari Shi'i School**, s. 14-16.
[39] Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 133.
[40] Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 139.
[41] Bazı örnekler için bkz. Nasîruddîn Ebu'r-Reşîd Abdülcelîl Kazvînî, **Kitâbü'n-Nakz,** nşr. Mir Celâlüddîn Muhaddis, Tahran, 1358, s. 3, 178, 179, 231, 272, 281, 282, 415, 416.

436/1044) ve Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1067) önemli katkılar sunduğu Usûlîliğin ortaya çıkmasıyla Ahbârîlik etkisini kaybetmiştir.[42] Muhammed Emîn el-Esterebâdî'ye (ö. 1033/1624) gelinceye kadar Usûlîlik, Şiî-İmâmiyye düşüncesinde hakim olmuş ve bu süre zarfında Ahbârîliğin muhalefeti gizli ve tesirsiz bir şekilde süregelmiştir.[43] Esterebâdî, *el-Fevâidü'l-Medeniyye* adlı eserinde kendisine kadar gelen fakat sistemleştirilmemiş olan Ahbârîyye metodunu büyük bir titizlikle incelemiş ve onu sistemleştirerek Usûlîliğin karşısında müstakil bir ekol haline getirmiştir.[44] Ahbârî ekol bu tarihten itibaren yaklaşık iki asır boyunca büyük gelişme göstermiş ancak Ahbârîlik-Usûlîlik tartışması Usûlîlik lehine sonuçlanmış[45] ve hakimiyetini günümüze kadar devam ettirmiştir. Bu açıdan Usûlîliğin tarihini Şiî-İmâmiyye tarihi olarak değerlendirmek mümkündür.[46]

1.1.2. Usûlî Düşünceye Katkı Sağlayan Âlimler

Usûlî düşüncenin ortaya çıkmasında ve gelişmesinde birçok âlim katkı sağlamıştır. Söz konusu âlimlerin çabaları sonucunda Usûlîlik, tedrici olarak günümüzdeki şeklini almıştır. Bu başlık altında Şehîd-i Evvel öncesi dönemde Usûlî düşünceye katkıları bağlamında öne çıkan bazı âlimler üzerinde kısaca durulmuştur. Nitekim çalışmanın üçüncü bölümünde ele alınan meselelerde Şehîd-i Evvel'in Usûlî gelenekteki yeri ve konumunu daha iyi anlayabilmek için söz konusu alimlerin görüşlerine de başvurulmuştur. Ayrıca bu âlimler, daha sonra geleceği üzere Şehîd-i Evvel'in ilim silsilesinde de yer almaktadır.

Sistematik olarak Usûlîlik, her ne kadar Şeyh Müfîd ile başlamış olsa da[47] ondan önceki süreçte bu düşüncenin tohumlarını atan bazı kimseler bulunmaktadır. Ebû Sehl

[42] Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 45-46; Modarressi, "Şiî Fıkhında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik", s. 202.
[43] Uyar, **Ahbârîlik**, s. 73.
[44] Yurdagür, "Ahbâriyye", s. 490; Ahbârîliğin yeniden ortaya çıkışı ve Esterebâdî'nin bu ekole katkıları için ayrıca bkz. Uyar, **Ahbârîlik**, s. 175-193; Gleave, **Akhbari Shi'i School**, s. 31-139.
[45] Yurdagür, "Ahbâriyye", s. 490.
[46] Bulut, **Şeyh Müfîd**, s. 8.
[47] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 23; Muhammed Ali Emir-Muezzi, "İmâmî Şiilik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", çev. M. Ali Sönmez, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 12, sy. 2, 2003, s. 326.

İsmâil en-Nevbahtî (ö. 311/924),[48] Hasan b. Musa en-Nevbahtî (ö. 310/922[?]),[49] İbn Ebî Akîl (ö. 4./10. asır)[50] ve İbnü'l-Cüneyd (ö. 381/991)[51] gibi âlimler, Ahbârî düşüncenin genel kabul gördüğü bir dönemde Usûlî düşüncenin temsilcileri sayılmışlardır. Bu alimlerin takip ettikleri metotlar ve doktrinel meselelere

[48] Ebu Sehl, hicri ikinci asırdan itibaren Bağdat'ta âlim, mütercim ve müneccim yetiştiren İran asıllı Nevbahtîler ailesine mensup olup Şîa'nın önde gelen kelâmcıları arasında yer almaktadır. Şiî inançların savunulması ve muhalif fırkaların ileri sürdüğü iddiaların cevaplandırılması noktasında büyük çaba göstermiştir. Aklî delilleri kullanmak suretiyle imâmet ve gaybet sorunlarına bir çözüm üretmeye çalışmıştır. İmamın gaybetini, imâmetin geçerliliğinin en önemli ve mantıksal bir sonucu kabul ederek bunu imâmet öğretisinin ayrılmaz bir parçası haline getirmiştir. Bu önemli katkılarına rağmen Ebu Sehl, on ikinci imamın gaybette öldüğünü, yerine oğlunun geçtiğini ve bu durumun imamın ortaya çıkışı gerçekleşinceye kadar devam edeceği şeklinde bir görüş benimsemiştir. Daha sonraki Şiî alimler tarafından kabul edilmeyen bu görüş, gaybetin ilk yıllarında toplumun kafasının ne kadar karışık olduğunu göstermesinin yanı sıra Ebu Sehl'in gaybet probleminin çözülmesi yönündeki çabasına da işaret etmektedir. Bununla birlikte onun asıl önemi, gaybetle ilgili tartışmalarda kullandığı aklî delillerin sonraki dönem İmâmî âlimler tarafından benimsenmesinde ve kendi gaybet doktrinlerine uyarlanmasında yatmaktadır. Bkz. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 219-220; Hakyemez, **Şîa'da Gaybet İnancı**, s. 139-141; Mustafa Öz, "Nevbahtî, İsmâil b. Ali", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 33, 2007, s. 36-37.

[49] Ebû Sehl'in yeğeni olan Hasan b. Musa en-Nevbahtî, dönemin kelâm ve felsefecileri arasında yer almaktadır. Günümüze pek çoğu ulaşmamış olsa da kelâm, felsefe, dinler tarihi ve İslâm mezhepleri gibi alanlarda birçok eser telif etmiştir. Kelâmcı yönü ön plana çıkan Nevbahtî, geleneksel Şiî anlayışına bağlı kalarak bu anlayışın aklî temele oturtulmasına önemli katkı yapmış ve bu bağlamda Mu'tezile düşünce sisteminden faydalanmıştır. Şîa fırkalarını konu edindiği *Fıraku'ş-Şîa* adlı eseri mezhepler tarihi açısından oldukça önemlidir. Onun bu kitaptaki İmâmiyye ile ilgili açıklamaları söz konusu mezhebin imâmet doktrininin en erken formülasyonu olarak kabul edilmektedir. Bkz. İbnü'n-Nedîm, **el-Fihrist**, s. 220; İlyas Üzüm, "Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 33, 2007, s. 35-36; Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, **Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism**, Albany, State University of New York, 1981, s. 49.

[50] İbn Ebî Akîl, büyük gaybetin başlarında fıkhı düzenleyen, aklı kullanan, usûl ve fürû ile ilgili çalışmaları başlatan ilk kişi olarak tavsif edilmiştir. Kendisi Şiî âlimlerince hadis konusunda güvenilir sayılmış ayrıca fıkhın hadisten ayrılması, aklî istidlâl ve yorum metodunun kullanılması yönündeki çabalarıyla Ca'ferî fıkhının tedvininde önemli bir rol oynamıştır. Haber-i vâhidi muteber kabul etmeyerek dinî bir delil olarak kullanmamıştır. Takip ettiği metot kendisinden sonraki âlimler tarafından kabul görmüş ve eserlerinde görüşlerine atıfta bulunmuşlardır. Bkz. Şeyh Abbâs el-Kummî, **el-Künâ ve'l-Elkâb,** Beyrut, Müessesetü'l-Vefâ, 1983, c. 1, s. 199; Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law**, s. 36; Saffet Köse, "İbn Ebû Akîl", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 19, 1999, s. 420-421.

[51] İbn Ebî Akîl ile birlikte "Kadîmeyn" lakabıyla anılan İbnü'l-Cüneyd, daha çok bir fakih olarak ön plana çıkmıştır. Eserleri günümüze ulaşmamış olsa da fıkıh usûlü alanında ilk eser yazan Şiî âlimi olarak kabul edilmektedir. Onun en önemli eseri *Tehzîbü'ş-Şîa li-Ahkâmi'ş-Şerî'a* adlı kitabıdır. Gaybet sonrası dönemde sadece imamlardan gelen haberlerin yeterli olmadığı anlayışı neticesinde fıkıh usûlüne dair bazı prensipleri belirlemiştir. Fıkhî konularda haber-i vâhidi kaynak olarak kullanmıştır. Diğer taraftan kıyas ve re'y ile de amel ettiği için hem Ahbârîler hem de Usûlîler tarafından ağır bir şekilde eleştirilmiştir. Bu nedenle Usûlî âlimler onun rasyonel metodu hariç görüşlerine uzun bir zaman itibar etmemişlerdir. Örneğin talebelerinden biri olan Şeyh Müfîd, hocasının fıkhî istidâdını takdir etmesinin yanı sıra onu eleştiren bazı müstakil risâleler kaleme almıştır. İbnü'l-Cüneyd'in görüşlerine ilk defa İbn İdrîs el-Hillî atıfta bulunmuş ve daha sonra gelen alimler de onun düşüncelerine yer vermişlerdir. İbnü'l-Cüneyd her ne kadar ilk dönem âlimleri tarafından eleştirilse de sonraki dönem Usûlî âlimleri tarafından İbn Ebî Akîl ile birlikte Şiî fıkıh sisteminin kurucuları ve aklî düşüncenin öncüleri olarak kabul edilmiştir. Bkz. Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 35-39; Mazlum Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 21, 2000, s. 5-6.

yaklaşımları, daha sonra gelen Usûlîler için bir referans noktası olmuştur.[52] Ancak söz konusu âlimlerin anlayış tarzları sistem bütünlüğünden uzak bireysel çabalar olarak kalmış ve sınırlı bir etki alanı oluşturmuştur.[53]

Şeyh Müfîd

Şeyh Müfîd Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî (ö. 413/1022), çoğu günümüzde basılmış halde bulunan yaklaşık iki yüz kadar eser kaleme almıştır.[54] Kendisinden önceki dönemde hem ahbârî hem de usûlî yöntemi benimseyen alimlerin oluşturduğu bir birikimin mirasçısı olmuştur.[55] Bunun yanı sıra Mu'tezile gibi çeşitli mezheplere mensup hocalardan ders alarak geniş bir bakış açısı kazanmıştır.[56] Yaşadığı dönemde İmâmiyye'nin lideri olarak kabul edilmiş ve sadece Bağdat'taki Şiîler tarafından değil, çok geniş bir coğrafyada sözü dinlenen ve itibar edilen bir âlim olmuştur.[57]

Mu'tezile ile Şîa arasındaki farklılıkları ortaya çıkararak her iki mezhep arasına belirgin sınırlar çizen Şeyh Müfîd, Bağdat Mu'tezile ekolünü kendisine Basralılardan daha yakın bulmuştur.[58] Bağdat Mu'tezile'sinin fikirleri ile geleneksel İmâmî düşüncesini sentezlemesi onun düşüncesinin içeriğini ve metodunu meydana getirmiştir.[59] Şeyh Müfîd ile akla dayalı kelâmî düşüncenin şekillenmeye başlaması,

---

[52] Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 36; Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law**, s. 38-39.
[53] Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 36; Emir-Muezzi, "İmâmî Şiilik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesi", s. 326.
[54] Eser listesi için bkz. Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, **Ricâlü'n-Necâşî**, thk. Mûsa eş-Şebîrî ez-Zencânî, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418, s. 399-403; Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasen Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, thk. Cevâd el-Kayyûmî, Müessesetü Neşri'l-Fukâhe, 1417, s. 239. Şeyh Müfîd'in eserlerinin bir kısmı *Silsiletü Müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd* adıyla 1993 yılında basılmıştır. 14 cilt halinde neşredilen bu *Silsile*'deki 46 eserin ciltlere göre dağılımı için bkz. Bulut, **Şeyh Müfîd**, s. 329-330.
[55] Martin J. McDermott, **The Theology of al-Shaikh al-Mufid,** Beyrut, Dâru'l-Maşrik, 1978, s. 395.
[56] Bulut, **Şeyh Müfîd**, s. 79; Avni İlhan, "Şeyh Müfîd", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 31, 2020, s. 501.
[57] Halil İbrahim Bulut, "Şeyh Müfîd Hayatı ve Görüşleri", **Erken Dönem Şiî Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, s. 172; İlhan, "Şeyh Müfîd", s. 500-501.
[58] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 25; Mazlum Uyar, "Akla Dayalı Şi'î Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfîd", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, c. 13, sy. 1, 2000, s. 101; İlhan, "Şeyh Müfîd", s. 501.
[59] McDermott, **The Theology**, s. 395.

Usûlî düşüncenin ve fıkıh usûlünün oluşmasına ve gaybetin ilk dönemlerinde hakim olan Ahbârî anlayışın zayıflamasına sebep olmuştur.[60]

Şeyh Müfîd, bir taraftan aşırı/gâlî anlayışlara diğer taraftan Ahbârî unsurlara karşı eleştirel bir tavır takınmıştır.[61] Hocası Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *el-İ'tikâdât* adlı eserine reddiye olarak *Tashîhu'l-İ'tikâd*'ı yazması onun ahbâra karşı bakış açısını ve kelâm anlayışını yansıtması bakımından önemlidir. Fıkıh anlayışı da Ahbârîlerden farklı olan Şeyh Müfîd, *el-Mukni'a* adlı eserinde, rasyonel usûlî prensipleri benimseyerek fıkha yeni bir çehre kazandırmış ve yeni bir dönem başlatmıştır. Bu eserin aynı zamanda İmâmiyye Şîası'nın dört temel hadis kitabından biri olan Şeyh Tûsî'nin *Tehzîbü'l-Ahkâm fî Şerhi'l-Mukni'a* adlı eserinin aslı olduğuna burada işaret etmek gerekir. Ayrıca Şeyh Müfîd, Şiî fıkıh usûlünün ilk kaynağı olarak kabul edilen *et-Tezkira bi Usûli'l-Fıkh* adında bir eser de kaleme almıştır.[62] Dolayısıyla Şeyh Müfîd ile birlikte Şerîf el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî gibi öğrencilerinin katkılarıyla 5./11. asrın ilk yarısında Ahbârî anlayışın yerini Usûlî düşünce almıştır.[63]

Şeyh Müfîd, hem nas hem de akıl ile açıklaması yapılabilen meselelerde aklı tercih etmiş ve nakli ise görüşünü desteklemek üzere kullanmıştır. Onun bu tavrı Ahbârîlerden ayrıldığı en önemli nokta olarak görülmüştür.[64] Öte yandan Şeyh Müfîd'in akla verdiği önem son derece açık olsa da Kitap, Sünnet ve icmânın yanında aklı müstakil bir delil olarak saymadığı da dikkat çekmektedir. Nitekim Şeyh Müfîd, aklı ancak nassı anlamada bir vasıta olarak kabul etmiş ve bu yüzden kıyasa, re'y ve ictihada karşı çıkmıştır.[65] Ona göre, aklın mutlaka sem'e ihtiyacı vardır, akıl ancak onunla dinî bilgiye ulaşabilir.[66] Bu açıdan gelenekçi hocası Şeyh Sadûk ile Basra Mu'tezile'sini takip eden öğrencisi Şerîf el-Murtazâ arasında orta bir yol izlemiştir.[67]

[60] Uyar, "Akla Dayalı Şi'î Kelâmı", s. 101.
[61] Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 45; Uyar, "Akla Dayalı Şi'î Kelâmı", s. 101.
[62] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 26.
[63] Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 46; Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law**, s. 41-42.
[64] McDermott, **The Theology**, s. 367.
[65] Uyar, **Ahbârîlik**, s. 99; Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 27-28.
[66] Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makalât**, s. 44-45.
[67] Uyar, **Ahbârîlik**, s. 99; Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 24; İlhan, "Şeyh Müfîd", s. 501.

Haber-i vâhidin kesin bir ilim ifade etmediğini ve onunla amel edilemeyeceğini belirten Şeyh Müfîd,[68] özellikle imâmet, gaybet ve bedâ gibi meselelerde ise birçok rivayeti kabul ederek, eleştirdiği Ahbârîlerle mutabık kalmıştır.[69] Ancak onun buradaki farkı adalet, lütuf, aslah, hüsün-kubuh gibi Mu'tezilî prensiplerden yararlanarak Ahbârîlerin ortaya koymuş oldukları rivayetlerin mantıken geçerliliklerini ortaya koymaya, makul ve mutedil bir bağlam oluşturmaya çalışmış olmasıdır.[70]

Şerîf el-Murtazâ

Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn eş-Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), Bağdat'ta Tâlibîler'in nakibliği görevini yapmıştır. Hocası Şeyh Müfîd'den sonra İmâmiyye'nin en yetkili âlimi olan Şerîf el-Murtazâ'nın, vefat ettiği zaman içerisinde seksen bin kitap bulunan bir kütüphane bıraktığı kaydedilmektedir.[71] Gerek yöntem itibarıyla gerek kelâmî görüşlerinin çoğunda Mu'tezile'den etkilenmiş ve özellikle Kâdı Abdulcebbâr'ın (ö. 415/1025) eserlerinden bazen etkilenmeyi de aşan bir düzeyde faydalanmıştır.[72] Fıkıh usûlü ile ilgili günümüze ulaşmış ilk eserlerden birisi olan *ez-Zerî'a fî İlmi Usûli'ş-Şerî'a* adlı eserinde, daha önce bir arada mütalaa edilen usûlü'd-dîn ile usûlü'l-fıkhı birbirinden ayırmaya çalışmıştır.[73]

Şeyh Sadûk, İmâmiyye inanç esaslarının yorumlanıp açıklanmasında tamamen nassa dayanırken Şeyh Müfîd akılla vahyi birleştirmiştir. Şerîf el-Murtazâ ise bu süreçte daha çok akla dayanmayı tercih etmiş ve böylece gaybet döneminde ulemânın otoritesinin toplum nezdinde artmasını sağlamıştır.[74] Aklı inancın başlangıç noktası

---

[68] Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makalât**, s. 122.
[69] Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 46.
[70] Bulut, **Şeyh Müfîd**, s. 223; Hakyemez, **Şîa'da Gaybet İnancı**, s. 194; Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 46.
[71] Habib Kartaloğlu, "Şerîf el-Murtazâ", **Erken Dönem Şiî Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, s. 195-200; Mustafa Öz, "Şerîf el-Murtazâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 38, 2010, s. 586-587.
[72] Hulusi Arslan, **İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2017, s. 229.
[73] Uyar, **Ahbârîlik**, s. 113; Andrew J. Newman, **Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013, s. 85
[74] Andrew J. Newman, "**The Development and Political Significance of The Rationalist (Usûli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imami Shi'i History From The Third/Ninth to The**

olarak görmüş ve mârifetullahın akılla olduğunu belirtmiştir.[75] Yine imâmetin gerekliliği, imamın varlığı ve onun sıfatlarının bilinebilirliği gibi konularda da aklı ölçüt olarak kabul etmiştir.[76] Mu'tezile gibi inancın temel prensiplerinin yalnızca akıl üzerine kurulması gerektiğini savunmuştur.[77]

Haber-i vâhidi sadece itikadî konularda değil fıkhî konularda bile delil olarak kabul etmemiştir. Ashâbü'l-hadisin yani Ahbârîlerin seleflerinden dinledikleri ve konuştukları her şeyi nakletmelerini, ahkama dair konularda sıhhati kesin olmayan haberlerle amel etmelerini, usûlü'd-dîne ait meselelerde haber-i vâhidi delil getirmelerini eleştirmiştir.[78]

Şeyh Tûsî

Asıl adı Muhammed b. el-Hasan b. Ali et-Tûsî (ö. 460/1067), künyesi Ebû Ca'fer, lakabı ise Şeyhü't-Tâife'dir. 385/995 yılında Horasan'ın Tûs şehrinde doğmuştur. İlk eğitimini burada aldıktan sonra hicri 408 yılında Bağdat'a gelerek Şeyh Müfîd'e öğrencilik yapmıştır. Şeyh Müfîd'in 413/1022 yılındaki vefatından sonra Şerîf el-Murtazâ'nın derslerine devam etmiş ve onun da 436/1044 yılında vefat etmesi üzerine İmâmiyye'nin lideri olmuştur.[79] Bağdat'ta Büveyhîlerin hakimiyetinin sona ermesinden sonra devam eden karışıklıklar sebebiyle 448/1056 yılında Bağdat'tan ayrılarak Necef'e gitmiş ve hayatının sonuna kadar bu şehirde ikamet etmiştir. Ondan ilim öğrenmek isteyenlerin buraya gelip yerleşmesiyle birlikte Necef önemli bir Şiî ilim merkezi haline gelmiştir.[80] Şeyh Tûsî, hocası Şerîf el-Murtazâ ile Şeyh Müfîd'in

---

Tenth/Sixteenth Century A.D.", Doktora Tezi, University of California, Los Angeles, 1986, s. 233-234.

[75] Şerîf el-Murtazâ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, **Cevâbâtü'l-Mesâili'r-Râziyye**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ I içinde), haz. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 127.

[76] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 36; Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 181.

[77] Newman, "**The Development"**, s. 227; Daftary, **Şiî İslâm Tarihi**, s. 95; Öz, "Şerîf el-Murtazâ", s. 587.

[78] Şerîf el-Murtazâ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, **Cevâbâtü'l-Mesâili'l-Mevsıliyyâti's-Sâlise,** (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ I içinde), haz. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 211-212.

[79] S. Waheed Akhtar, **Early Shi'ite İmamiyyah Thinkers**, New Delhi, Ashish Publishing House, 1988, s. 205-206; Bekir Altun, "Ebu Ca'fer et-Tûsî", **Erken Dönem Şiî Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, s. 243-244; Mustafa Öz, "Tûsî, Ebû Ca'fer", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 41, 2012, s. 433-434.

[80] Bulut, **Şeyh Müfid**, s. 110; Daftary, **Şiî İslâm Tarihi**, s. 97; Arıkan, "İsnâaşeriyye'nin Temel Eserleri", s. 222-223.

hazırlamış olduğu zeminde Şiî İmâmiyye kelâmı ve fıkhında önemli bir ilerleme sağlamıştır.[81]

Şeyh Tûsî'nin sayısı elliyi aşan teliflerinden kırk üçünün ismi *el-Fihrist* adlı eserinde kendisi tarafından kaydedilmiştir.[82] Telif etmiş olduğu *Tehzîbü'l-Ahkâm* ve *el-İstibsâr,* İmâmiyye'nin dört temel hadis kitabından ikisini oluşturmaktadır.[83] Şeyh Tûsî, *en-Nihâye* ve *el-Mebsût* gibi sistematik fürû eserleriyle İmâmî fıkhının gelişimine damgasını vurmuş, mezhep içerisinde yeni bir dönemin başlatıcısı olarak görülmüş, fikirleri ve eserleri uzun süre fıkıh eğitimine yön vermiştir.[84] Yine onun *Uddetü'l-Usûl* adlı eseri ilk dönemlerdeki fıkıh usûlüyle ilgili en meşhur eserdir ve uzun yıllar Şiî ilim merkezlerinde ders kitabı olarak okutulmuştur.[85] Vefat etmesinden sonraki yaklaşık bir asır, Şeyh Tûsî'nin öğrencilerinin ve takipçilerinin hüküm sürdüğü bir dönem olmuştur. Bu süreçteki Şiî fakihlerin faaliyetleri, onun eserlerini nakletmek ya da şerh etmek şeklinde görüldüğü için bu dönem "durgunluk" veya "taklit dönemi" olarak kabul edilmiştir.[86]

Şeyh Tûsî, bir yandan haber-i vâhidi fıkıhta meşrû bir kaynak olarak kabul ederken diğer taraftan rasyonel ve analitik metodu da muhafaza edip Usûlîlerle Ahbârîlerin metodunu birleştirmiş ve orta bir yol takip etmiştir.[87] Onun bu metodu, Şiî fıkhının günümüze kadar devam eden karakteristik bir özelliği olarak kalmıştır.[88]

Şeyh Tûsî'nin İmâmî fıkıh düşüncesine üç önemli yenilik getirdiği kabul edilmiştir. Bunlar; ictihadın daha sistemli ve geniş bir biçimde kullanılmasını sağlayan çabalar göstermesi, hocası Şerîf el-Murtazâ'nın aşırı akılcı tutumuyla Ahbârîliğin katı

[81] Hakyemez, "Şiî İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci", s. 28.
[82] Şeyh Tûsî, **el-Fihrist**, s. 240-242; Öz, "Tûsî, Ebû Ca'fer", s. 434.
[83] İmâmiyye'nin dört temel hadis kitabıyla ilgili detaylı bilgi için bkz. İlyas Üzüm, "Kütüb-i Erbaa", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 27, 2003, s. 4-5.
[84] Abdullah Kahraman, "Tûsî, Ebû Ca'fer (Fıkıh)", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 41, 2012, s. 435.
[85] Modarressi, "Şiî Fıkhında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik", s. 192.
[86] Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 45; Uyar, **Ahbârîlik**, s. 118; Feyza Doğruyol, **"Hille Medresesinin Şiî-Usûlî Gelenekteki Yeri: Muhakkık el-Hillî Örneği"**, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2021, s. 45.
[87] Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 44; Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 44; Bulut, **Şeyh Müfîd**, s. 111.
[88] Modarressi, "Şiî Fıkhında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik", s. 203.

lafızcılık ve nakilciliğini yumuşatarak sentezci bir yaklaşım benimsemesi, bu dönemde icmânın tam olarak ortaya çıkmasını ve şer'î deliller kategorisindeki yerini almasını sağlamasıdır.[89]

Yukarıda ifade edildiği üzere Şeyh Tûsî'nin vefat etmesinden sonraki yaklaşık bir asır boyunca Şiî fıkıhçıları, onun eserlerini nakletmek ve şerh etmek dışında bir şey yapmamışlardır. 6./12. asrın ikinci yarısında ortaya çıkan bazı âlimler, Şeyh Tûsî ve takipçilerinin bu anlayışına muhalefet etmişlerdir. Fıkıhta haber-i vâhidin delil olmasına karşı çıkarak Şerîf el-Murtazâ'nın rasyonel metodunu canlandırmaya çalışmışlardır.[90] İbn İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202) bu dönemin en bilinen âlimidir.

İbn İdrîs el-Hillî

İbn İdrîs olarak meşhur olan Muhammed b. Ahmed b. İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202) Şiî fıkhında Şeyh Tûsî'yi taklit dönemini sona erdiren âlim olarak vasfedilmiştir.[91] Yaptığı eleştirilerin yanı sıra akla olan vurgusuyla Usûlî düşüncenin en önemli ekollerinden biri olan Hille medresesinin temayüz etmesine öncülük etmiştir.[92] Belirli bir süre ders kitabı olarak okutulan *Kitâbü's-Serâiri'l-Hâvî li Tahrîri'l-Fetâvâ* adlı eseri, Şiî ulemâ arasında hâlâ önemini korumaktadır.[93] İbn İdrîs, bu eserde taklitçilik yapmayacağını ve delillere önem vereceğini ifade etmiştir.[94]

İbn İdrîs'in fıkıhta katı bir tenkit metodunu benimsemesi, kendisinden sonraki Şiî alimler tarafından eleştirilse de onun taklitçi zihniyete karşı tavrı, Şiî fıkhındaki durgunluğu gidermesi ve ictihadın önünü açması bakımından oldukça önemlidir.[95] Şiî fıkhına kazandırdığı istidlâlî anlayış, İbn İdrîs'in bu alandaki en önemli yeniliğidir.[96]

---

[89] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 54; Altun, "Ebu Ca'fer et-Tûsî", s. 279; Kahraman, "Tûsî, Ebû Ca'fer (Fıkıh)", s. 436.
[90] Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 45-46; Uyar, **Ahbârîlik**, s. 121.
[91] Mazlum Uyar, "İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 20, 1999, s. 89.
[92] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 60; Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 52; Arıkan, "İsnâaşeriyye'nin Temel Eserleri", s. 227.
[93] Uyar, "İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed", s. 90.
[94] Ebû Abdillah Muhammed İbn İdrîs el-Hillî, **Kitâbü's-Serâiri'l-Hâvî li Tahrîri'l-Fetâvâ**, (Mevsûatü İbn İdrîs el-Hillî VIII-XIV içinde), thk. Muhammed Mehdî ve Hasan el-Mûsevî el-Hırsân, Kum, Dalilema, 1387/1429, c. 1, s. 115.
[95] Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 46; Uyar, **Ahbârîlik**, s. 122.
[96] Uyar, **Ahbârîlik**, s. 122; Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 61-62.

Nitekim İbn İdrîs, *es-Serâir*'in istidlâle dayalı metot bakımından daha önce yazılan eserlerin en iyisi olduğunu, hiçbir zayıf haber ve rivayeti içermediğini belirtmiştir.[97] Bu eserde konuyla ilgili bütün görüşleri ortaya koyduktan sonra kendi delillerini de zikrederek bunlardan birini tercih etmiş ve kendisinden önceki âlimlerin eserleriyle karşılaştırıldığında usûlî kaidelere daha çok başvurmuştur.[98] Usûlî düşüncede aklı ilk kez şer'î deliller arasında açık bir şekilde zikretmiştir.[99] Ondan önceki Usûlî âlimlerin akla verdikleri önem ve tanıdıkları yetki son derece açık olsa da onlardan hiçbiri Kitap, Sünnet ve icmânın yanında müstakil bir delil olarak akla yer vermemiştir.[100]

İbn İdrîs, şer'î konularda bilgi kaynağı olmadığı için haber-i vâhidle amel edilmesini kabul etmemiştir.[101] Bu yüzden Şeyh Tûsî'nin özellikle haber-i vâhid konusundaki düşüncelerini, İmâmî fıkhı için bir tehlike olarak görmüştür. Çünkü İbn İdrîs, onun ortaya koyduğu metotla birçok ahâd haberin sahih olarak kabul edilebileceğini ve bu durumun da ictihadın kesilmesine sebep olabileceğini düşünmüştür. Neticede İbn İdrîs'in Şeyh Tûsî'nin metoduna yönelttiği eleştiriler, fıkıhta yeni bir dönemin başlangıcı olmuştur.[102]

Muhakkık el-Hillî

Muhakkık labakıyla meşhur olan Ebu'l-Kâsım Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasan el-Hillî (ö. 676/1277), kendi zamanında Hille'nin en büyük Şiî ilim merkezi haline gelmesini sağlamıştır.[103] Şeyh Tûsî'nin fıkhî mirasını yeniden düzenleyip geliştirmesi, Muhakkık'ın Şiî fıkhına yaptığı en önemli katkı olarak kabul edilmiştir.[104] Ayrıca İbn İdrîs'in Şeyh Tûsî karşıtlığı ile ortaya koyduğu muhalif duruşun aksine Muhakkık, birçok hususta Şeyh Tûsî yanlısı bir tavır benimsemiştir. Böylece İbn İdrîs'in gelenek içinde oluşturduğu havayı yumuşatmış ve onun bazı sert fetvalarını terk ederek Usûlî

[97] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 1, s. 108.
[98] Uyar, "İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed", s. 89.
[99] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 1, s. 108; c. 2, s. 223.
[100] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 110.
[101] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 1, s. 109.
[102] Abdulaziz Abdulhussein Sachedina, **The Just Ruler (al-Sultân al-'Âdil) in Shi'ite Islam**, Newyork, Oxford University Press, 1988, s. 72.
[103] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 60; Mazlum Uyar, "Hillî, Muhakkık", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 18, 1998, s. 39.
[104] Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 47; Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 73.

düşünceye mutedil bir tavır kazandırmıştır.[105] *Şerâiu'l-İslâm fî Mesâili'l-Helâl ve'l-Harâm* adlı meşhur eseri, daha önce Şiî medreselerde okutulan Şeyh Tûsî'nin *en-Nihâye* adlı eserinin yerini almıştır.[106]

Muhakkık, ortaya koyduğu fıkıh metodolojisi ile daha sonraki âlimler tarafından örnek alınan bir kimse olmuştur. O, kendisinden önceki eserlerde tasnif edilmeyen birçok önemli probleme odaklanmış ve bu eserlerin bölümlerini gözden geçirerek yeniden düzenlemiştir.[107] Bu bağlamda *Şerâiu'l-İslâm*'ı ibâdât, ukûd, îkâ'ât ve ahkâm olmak üzere dört ana bölüme ayırmıştır. İlk dönem Şiî düşüncesine karşı tenkitçi olduğu kadar sentezci bir yaklaşım benimsemiştir. Onun bu yaklaşımı, öğrencisi Allâme el-Hillî tarafından devam ettirilmiştir.[108]

Muhakkık, Şiî fıkhında ictihadı açık bir şekilde kabul etmiş[109] ve daha önceki âlimlerin başlatmış olduğu usûlî ve istidlâlî fıkıh yöntemlerine ictihadı da eklemiştir.[110] Hatta o, kıyas istisna edilirse nazarî yollarla hükümleri çıkarma konusunda İmâmiyye'nin ictihad ehli olduğunu kaydetmiştir.[111] Şer'î delilleri Kitap, Sünnet, icmâ, akıl delili ve istishab olmak üzere beş kısma ayırmıştır.[112] Ahâd haber konusunda bütün haberleri kabul edenler ile her türlü ahâd haberi reddedenler arasında orta bir yol takip etmiştir.[113]

Allâme el-Hillî

Cemâlüddîn el-Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar Allâme el-Hillî (ö. 726/1325), dayısı ve hocası Muhakkık el-Hillî gibi Şiî düşüncesinin gelişmesine önemli katkılar sağlamış bir âlimdir. İslâmî ilimlerdeki derin bilgisinden dolayı kendisine "Allâme"

[105] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 206.
[106] Uyar, **Ahbârîlik**, s. 126.
[107] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 14-15.
[108] Uyar, "Hillî, Muhakkık", s. 39.
[109] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 74; Uyar, "Hillî, Muhakkık", s. 40.
[110] Sefa Atik, "Şiî Fıkhında İmametin Garantörlüğünden İctihadın Sorun Çözücülüğüne Geçiş Süreci Üzerine Mülahazalar", **Universal Journal of Theology,** c. 4, sy. 2, 2019, s. 80.
[111] Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasan el-Muhakkık el-Hillî, **Meâricü'l-Usûl**, thk. Muhammed Hüseyn er-Rızavî, Kum, Müessesetü Âl-i Beyt, 1403, s. 180.
[112] Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasan el-Muhakkık el-Hillî, **el-Mu'teber fî Şerhi'l-Muhtasar**, nşr. Nâsır Mekârim Şirazî, Kum, Müessesetü Seyyidi'ş-Şühedâ, 1364, c. 1, s. 28.
[113] Muhakkık el-Hillî, **el-Mu'teber**, c. 1, s. 29.

lakabı verilmiştir.[114] Çok sayıda öğrenci yetiştirmiştir. Bunların en meşhurları arasında Fahrülmuhakkıkîn ünvanıyla anılan oğlu Fahreddin Muhammed (ö. 771/1370) bulunmaktadır. Burada Fahreddin Muhammed'in Şehîd-i Evvel'in önde gelen hocalarından biri olduğunu belirtmek gerekir.

Çağının en büyük İmâmî fakihi olan Allâme, görüşleriyle Şiî düşüncesine canlılık getirmiş ve bu nedenle Usûlîliği zirveye çıkaran kişi olarak kabul edilmiştir.[115] Şeyh Tûsî'nin fıkıh öğretisi çerçevesinde Muhakkık'ın ilave ve düzenlemelerinden yararlanarak tahkik ve tatbike dayalı fıkıhta yeni bir çığır açmıştır.[116] İlhanlı hükümdarı Olcaytu Han (703/1304-716/1316) ile iyi ilişkiler kurarak onu etkilemiş ve Şiîlere Büveyhîlerden sonra bekledikleri ortamı hazırlamıştır.[117] Bu bağlamda Şiîliği benimseyen Olcaytu Han, hutbeleri değiştirip on iki imamın isimlerini ekletmiş, onların isimlerini paralar üzerine yazdırmış ve ezana "hayye alâ hayri'l-amel" ibaresini ilave ettirmiştir.[118] Ayrıca Allâme el-Hillî, Olcaytu Han'a ithafen içerisinde onu öven ifadeler barındıran bazı eserler kaleme almıştır.[119]

Aklî ilimleri Nasîruddîn et-Tûsî'den, fıkıh usûlünü Muhakkık'tan öğrenen Allâme, hem akla ve hem de nassa dayalı İslâmî ilimlerdeki vukûfiyeti sebebiyle birçok alanda eser yazmıştır.[120] Allâme'nin bilgisinin genişliği, fıkıh alanında yazdığı *Muhtelefü'ş-Şîa fî Ahkâmi'ş-Şerîa* ve *Tezkiratü'l-Fukahâ* adlı eserlerden anlaşılmaktadır.

---

[114] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 16; Mustafa Öz, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 18, 1998, s. 37.
[115] Öz, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", s. 37.
[116] Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 47; Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 83.
[117] Hanifi Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2010, s. 274-275.
[118] Derya Örs, **"Tarih-i Olcaytu (İnceleme ve Çeviri)"**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1992, s. 136; Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcim-i Ricâli'l-Hadîs**, thk. Muhammed Sâdık Bahru'l-Ulûm, Bahreyn, Mektebetü Fahrâvî, 1429/2008, s. 217; Daftary, **Şiî İslâm Tarihi**, s. 102.
[119] Bu eserler şunlardır: *Minhâcü'l-Kerâme fi'l-İmâme*, *Keşfü'l-Hak* ve *Nehcü's-Sıdk*. Bkz. Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 210 dn. 2; 216 dn.1; Newman, **Twelver Shiism**, s. 124-125; Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 276.
[120] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 16; Uyar, **Ahbârîlik**, s. 127. Allâme el-Hillî'nin eserlerinin sayısının 500'e hatta 1000'e ulaştığı söylenirse de bu mübalağalı bir rakam olarak görülmüştür. Günümüze intikal eden eserleriyle kaynaklarda isimleri ve konuları kaydedilen çalışmalarının sayısının ise 125'e ulaştığı ifade edilmiştir. Bkz. Öz, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", s. 37.

Muhtelef'te Şiî fakihler arasındaki görüş farklılıkları ele alınıp bunlara çözüm yolları araştırılırken *Tezkira*'da tüm İslâmî fıkıh ekolleri mukayeseli olarak incelenmiştir.[121]

Muhakkık tarafından meşrû kabul edilen ictihadın sınırlarını çizmek suretiyle onu sistemleştirmiştir.[122] Allâme'nin ortaya koyduğu ve bugün de geçerliliği devam eden ictihad anlayışı, gaybet döneminde ulemânın otoritesinin güçlenmesi bakımından önemli bir adım olmuştur.[123] Bu sebeple Şiî ulemânın imamın genel temsilcisi olmaları anlamına gelen niyâbet-i âmme, ana hatlarıyla bu dönemde çıkmıştır.[124]

1.2. Cebel-i Âmil

Günümüzde tarihi sınırlarında küçük değişiklikler olsa da Güney Lübnan olarak bilinen bölgedir. Yürüttüğü faaliyetlerle Cebel-i Âmil bölgesinin bilimsel, kültürel ve toplumsal açıdan gelişmesine katkı sağlayan Şehîd-i Evvel, bölgenin ilk fıkıh medresesi olarak bilinen Cizzîn (Cezzîn) medresesinin kurucusudur.[125] Şehîd-i Evvel, Muhakkık el-Hillî ve Allâme el-Hillî'den sonra Usûlî düşünceyi geliştirmiş ve ictihad hareketini devam ettirmiştir.[126] Şehîd-i Evvel'in fıkıh düşüncesi kendisinden önceki alimlerden oldukça farklı bir şekilde temayüz etmiş, *el-Kavâ'id ve'l-Fevâid* ve diğer eserleriyle Şiî fıkhına hem metot hem de içerik bakımından yeni bir hüviyet kazandırmıştır. Bu eserler, öğrencileri ile birlikte fıkhî faaliyetlerin merkezine yerleşmiştir. Bu yüzden Cebel-i Âmil ve Şehîd-i Evvel isimlerinden bir ekol olarak bahsedilmiştir.[127] Şehîd-i Evvel'den sonra gelen âlimler, yaklaşık bir buçuk asır boyunca onun ekolüne bağlı kalmaya devam etmişler ve bazı yeni görüşler ileri

---

[121] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 16; Uyar, **Ahbârîlik**, s. 127.
[122] Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar Allâme el-Hillî, **Mebâdi'ü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, thk. Abdülhüseyin Muhammed Ali el-Bakkâl, Beyrut, Daru'l-Ezvâ, 1406/1986, s. 240-250.
[123] Daftary, **Şiî İslâm Tarihi**, s. 103.
[124] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 84.
[125] Süleyman Zâhir, "Sılatü'l-İlm beyne Dımaşk ve Cebel-i Âmil", **Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmîyyi'l-Arabî**, Dımaşk, c. 9, s. 5, 1929, s. 274; Muhammed Mehdî el-Âsafî, "Takdîm", **er-Ravzatü'l-Behiyye fî Şerhi'l-Lüm'ati'd-Dımaşkıyye**, nşr. Muhammed Kelânter, Necef, Menşûrâtü Câmiati'n-Necef ed-Dîniyye, 1386, c. 1, s. 84, 115; Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 437-438.
[126] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 93-94.
[127] Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 49; Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 93; Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 438; Hayreddîn Karaman, "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu**, İstanbul, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı, 1993, s. 325.

sürseler de çabalarını çoğunlukla onun görüşlerini açıklama yönünde sarfetmişlerdir.[128]

Şehîd-i Evvel'in başlattığı bu faaliyetler neticesinde Cizzîn kısa zamanda gelişerek İmâmiyye'nin Hille'den sonraki en önemli ilim merkezi haline dönüşmüştür.[129] Cizzîn'de kurulan bu medresenin yanı sıra ilerleyen süreçte Aynâtâ, Kerek, Meys, Cübâ' ve Meşgarâ gibi Cebel-i Âmil bölgesinin diğer kasaba ve köylerinde başka Şiî medreseleri de kurulmuştur.[130] Âmilî nisbesiyle anılan, Şiî fıkhı üzerinde derin tesirler icra eden ve daha çok Usûlî düşünce ekolüne mensup birçok âlim bu bölgede yetişmiştir.[131] Bunlar arasında Muhakkık-ı Sânî olarak kabul edilen Nûreddîn Ali b. el-Hüseyin el-Kerekî el-Âmilî (ö. 940/1534), Şehîd-i Sânî olarak anılan Zeynüddîn b. Ali b. Ahmed el-Cübâ'î el-Âmilî (ö. 965/1558), Şeyh Bahâî olarak bilinen Bahâeddîn Muhammed b. Hüseyn el-Âmilî (ö. 1031/1622) ve Ahbâriyye ekolünün önde gelen temsilcilerinden Muhammed b. el-Hasen el-Hür el-Meşgarî el-Âmilî (ö.1104/1693) zikredilmesi gereken önemli isimlerdir.

Şehîd-i Evvel'in 786/1384 yılındaki idamından yaklaşık bir asır sonra 9./15. asrın sonları ve 10./16. asrın başlarında Cebel-i Âmil, en önemli Şiî ilim merkezi haline gelmiştir. Bu dönemde çoğu İran'a, Irak'a ve Mekke'ye yerleşen en az yüz elli sekiz âlim yetiştirmiştir.[132] Şehîd-i Sânî zamanında Cebel-i Âmil'in bir köyündeki cenaze töreninde yetmiş müctehidin toplandığı kaydedilmiştir.[133] 11./17. asırda vefat etmiş önde gelen Şiî âlimlerin kökenlerine bakıldığında ise Bahreyn'den otuz üç, Esterabad'dan on beş, Irak'ın güneyindeki Cezâir'den on bir, Horasan'dan on, Şiraz ve Necef'ten sekizer âlime kıyasla Âmilî nisbeli yüz kadar âlimin olduğu

[128] Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 49; Uyar, **Ahbârîlik**, s. 130-131.
[129] Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 437.
[130] Medreseler hakkında detaylı bilgi için bkz. Muhammed Kâzım Mekkî, **el-Hareketü'l-Fikriyye ve'l-Edebiyye fî Cebeli Âmil**, Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1402/1982, s. 29-39; Ca'fer el-Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, Dımaşk, el-Ma'hedü'l-Fransiyyü li Şarki'l-Ednâ, 2005, s. 150-241.
[131] Sabrina Mervin, "Âmil, Jabal", **Encyclopaedia of Islam Three**, (Çevrimiçi) http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22954, 20.10.2020; Mustafa Öz, "Cebeliâmil", **TDV İslâm Ansiklopedisi,** Ankara, TDV Yayınları, c. Ek-1, 2020, s. 251.
[132] Rula Abisaab, "Shi'ite Beginnings and Scholastic Tradition in Jabal Âmil in Lebanon", **The Muslim World**, c. 89, 1999, s. 15.
[133] Muhammed b. el-Hasan el-Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, thk. Ahmed el-Hüseynî, Bağdad, Mektebetü'l-Endelüs, t.y., c. 1, s. 15; Muhsin el-Emîn, **Hıtatu Cebeli Âmil**, Beyrut, ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1983, s. 74.

görülmektedir.[134] Bu durum Şehîd-i Evvel'in Cebel-i Âmil bölgesinde kurmuş olduğu Şiî ilim geleneğinin zaman içerisinde giderek büyüdüğünü ve Şîa dünyasında önemli bir konuma yükseldiğini göstermesi bakımından önemlidir.

Cebel-i Âmil'in Hindistan, İran, Irak ve Hicaz'ın bazı yerlerindeki Şiîler açısından meşhur bir isim olduğu, ilim ve dindarlığın sembolü olarak görüldüğü belirtilmiştir. Nitekim Cebel-i Âmil bölgesinde gerçekleşen ilmî ilerleme sayesinde çok sayıda âlim yetişmiş ve bu alimlerin eserleri bugüne kadar birçok yerdeki Şiî medreselerinde okutulmuştur.[135]

Âmilî yazarlar Cebel-i Âmil bölgesinin coğrafi bakımdan küçüklüğüne rağmen çok sayıda âlim çıkarmasından övgüyle bahsetmişlerdir.[136] Cebel-i Âmil'in Meşgarâ köyünde doğan Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil* adlı Şiî âlimlerle ilgili biyografik eserini iki cilt olarak telif etmiştir. Birinci cildini Cebel-i Âmil'de yetişen ulemâya, ikinci cildini ise diğer Şiî ulemâya tahsis etmiştir. Eserin giriş kısmında Cebel-i Âmil'e öncelik vermesinin sekiz sebebini saymıştır. Onun burada kaydettiklerine göre, vatan hakkı ve vatan sevgisi birinci sebeptir. Ayrıca Cebel-i Âmil'in Şiîliği, en eski Şiîliktir. Arz-ı Mukaddes'in içinde ya da ona bitişik olup mübarek bir beldedir. Çok sayıda âlim ve dindar kimse bu bölgeden çıkmıştır. Başka hiçbir bölgede daha fazla İmâmî âlim yetişmemiştir. İçinden âlim çıkmayan hiçbir köyü yoktur. Sayı bakımından Cebel-i Âmil ulemâsı, müteahhirin ulemânın beşte birine yakındır. Burada telif edilen eserlerin, diğer eserlere oranı da aynı şekildedir. Öte yandan ise coğrafi büyüklük olarak diğer bölgelerin yüzde birinden daha küçüktür. Birçok peygamber ve ulemânın kabirleri de buradadır.[137]

Hür el-Âmilî, Cebel-i Âmil'in faziletini göstermek amacıyla Şehîd-i Evvel ve İbn Bâbeveyh tarafından Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen fakat güvenilir kaynaklarda bulamadığını belirttiği bir rivayete de yer vermiştir. Bu rivayete göre, gaybet

---

[134] Momen, **An Introduction to Shi'î Islam**, s. 122-123. Momen, bu verileri Muhammed Ali el-Keşmîrî'nin *Nücûmü's-Semâ fî Terâcimi'l-Ulemâ* adlı eserine dayandırmaktadır.
[135] Ahmet Rıza, "Benû Âmile", **el-İrfân**, c. 31, 1945, s. 219.
[136] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 15; Emîn, **Hıtat**, s. 73-74; Muhammed Takî el-Fakîh, **Cebelü Âmil fi't-Târîh**, Beyrut, Dâru'l-Edvâ, 1406/1986, s. 10, 12-13; Muhammed Câbir Âlu Safâ, **Târîhu Cebeli Âmil**, Beyrut, Dâru'n-Nehâr, t.y., s. 231.
[137] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 11-16.

döneminde Şiîlerin durumunun nasıl olacağı ve imamların dostlarının kimler olduğu hakkında sorulduğunda Ca'fer es-Sâdık şöyle cevap vermiştir: "Bilâd-ı Şam'da deniz kıyıları ve dağlık yerleşim yerleri ile bilinen Şakîf Arnûn bölgesinin insanları, gerçek taraftarımız, yardımcımız ve kardeşlerimizdir. Kalpleri bize karşı yumuşak, düşmanlarımıza karşı katıdır. İyiliği emredip kötülükten sakındırırlar…"[138] Bu bağlamda Cebel-i Âmil'in kuzey kısmına Bilâd-ı Şakîf veya Şakîf Arnûn denildiğini belirtmek gerekir.[139]

Diğer taraftan 907/1501 yılında Tebriz merkezli olarak kurulan Safevî Devleti'nin, İmâmiyye mezhebini seçmesiyle birlikte İran, önemli bir dönüşüm sürecine girmiştir.[140] Bu noktada Şah İsmail'in yönetimi (906/1501-930/1524) ve ailesi için meşruiyet dayanağı oluşturmak, aşırı uçlar arasında orta yolu bulmak ve Türkmen aşiretlerinden oluşan taraftarların aşırılıklarını dizginlemek gibi amaçlarla İmâmiyye resmi bir mezhep olarak kabul edilmiştir.[141] Fakat halkın çoğu Sünnî olan bir coğrafyada böyle bir mezhep tercihinde bulunmak, Safevîlerin bölgedeki mevcut potansiyel birikimden faydalanmasını imkansız hale getirmiştir. Dolayısıyla bu durum hukuk, eğitim ve vergi gibi hususlarda yeni bir ilmiye ve adliye sınıfı oluşturmayı gerekli kılmıştır.[142] Bu bağlamda Safevîler, kendilerine yardımcı olmaları amacıyla Irak, Bahreyn ve Cebel-i Âmil bölgelerinden İmâmî ulemâyı İran'a davet etmişlerdir.[143] Bunlar arasında Cebel-i Âmil, beyin göçünün/ulemâ ithalinin ilk ve en etkili durağı olmuş ve Safevîlerin ilk dönemlerinden son dönemlerine kadar bu bölgeden göçler devam etmiştir.[144] Âmilîler, Safevî himayesine nâil olarak benzeri

[138] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 15-16.
[139] Mekkî, **el-Hareketü'l-Fikriyye**, s.12; Mervin, "'Âmil, Jabal".
[140] Habib Kartaloğlu, "Batılı Araştırmacılara Göre Safevî İran'a Şiî Ulemâ Göçü", **Turkish Journal of Shiite Studies**, c. 1, sy. 1, 2019, s. 44.
[141] Albert Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a" çev. Habib Kartaloğlu, **Usûl İslâm Araştırmaları**, c. 23, sy. 23, 2015, s. 220.
[142] Mehmet Çelenk, **16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri**, Bursa, Emin Yayınları, 2013, s. 245; Habib Kartaloğlu, **Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, Ankara, Fecr Yayınları, 2022, s. 125-126; Kartaloğlu, "Safevi İran'a Şiî Ulemâ Göçü", s. 26.
[143] Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", s. 220; Ali Mürüvve, **et-Teşeyyu' beyne Cebel-i Âmil ve İran**, London, Riyad er-Rayyes li'l Kütüb ve'n-Neşr, 1987, s. 43; Andrew J. Newman, "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran", **Die Welt des Islams**, c. 33, 1993, s. 66-67; Rula Jurdi Abisaab, "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change", **Iranian Studies**, c. 27, 1994, s. 103-104; Rula Jurdi Abisaab, "Jabal 'Âmil", **Encyclopaedia Iranica**, (Çevrimiçi) www.iranicaonline.org/articles/jabal-amel-2, 29.12.2020.
[144] Çelenk, **İran'da Şiîliğin Seyri**, s. 263-264.

görülmemiş bir sosyo-ekonomik güç elde etmişler ve böylece İran kültür, din ve siyasî tarihine önemli katkılar sağlamışlardır.[145] Cebel-i Amil'den İran'a gelen ilk alimlerden biri ve etkili olanı Muhakkık-ı Sânî el-Kerekî olmuştur.[146] İmâmiyye mezhebinin müceddidlerinden kabul edilen Kerekî, 868/1464 yılında Kerek'te ulemâ yetiştiren bir ailenin içinde doğmuştur. Zeynüddîn Ali b. Hilâl el-Cezâirî'nin (ö. 928/1521'den önce) yanı sıra Şehîd-i Evvel'in ilim geleneğinden gelen diğer bazı âlimlerden ders almıştır.[147]

Safevî Devleti'nin en köklü ve kalıcı icraatı İran'ın Şiîleştirilmesi olup bu da büyük oranda dışarıdan gelen özellikle Âmilî nisbeli âlimlerin eliyle gerçekleşmiştir.[148] Muhâcir, *Emelü'l-Âmil*'in birinci cildine yoğunlaşarak Cebel-i Âmil'den İran'a göç eden ulemânın etkisini ve önemini göstermeye çalışmıştır. Buna göre, bu ciltte yer alan toplam 230 kişiden 17 tanesi Âmilî değildir. Geriye kalan 213 kişinin 143 tanesi Safevîler döneminde yaşamıştır. Bunlardan 45 tanesi hiç İran'a gitmemiştir. İran'a gidip Cebel-i Âmil'e geri dönen 7 kişi vardır. 31 tanesi İran'ın yanı sıra başka bölgelere de gitmiştir. İran'a gelip yerleşenlerin sayısı ise 60 kişidir. Bu verilere göre, Safevîler döneminde yaşayan 143 Âmilî âlimden 98'inin en azından bir süreliğine İran'da bulunması, önemli ölçüde Âmilî beyin göçü olduğunu göstermektedir.[149] Diğer yandan Arjomand, Safevî Devleti'nin ilk 140 yılı boyunca Cebel-i Âmil ulemâsının, son 50 yılında da Bahreyn ulemâsının İran'da etkin olduğunu ileri sürmektedir.[150] Neticede İran'a ulemâ göçünün nedenleri, kapsamı, etkisi gibi konular araştırmacılar arasında her ne kadar tartışılıyor olsa da[151] elde ettikleri mevkilere, üstlendikleri siyasî, dinî ve entelektüel faaliyetlere bir bütün olarak

---

[145] Abisaab, "The Ulama of Jabal 'Amil", s. 103-104; Devin J. Stewart, "Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar", çev. Habib Kartaloğlu, **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, c. 9, sy. 2, 2016, s. 272.
[146] Mürüvve, **et-Teşeyyu'**, s. 44; Çelenk, **İran'da Şiîliğin Seyri**, s. 271.
[147] Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", s. 220-221; Cengiz Kallek, "Kerekî, Muhakkık-ı Sânî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 25, 2022, s. 280.
[148] Çelenk, **İran'da Şiîliğin Seyri**, s. 256.
[149] Ca'fer el-Muhâcir, **el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrân fi'l-Asri's-Safevî**, Beyrut, Dâru'r-Ravda, 1989, s. 96-97; Stewart, "Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçü", s. 275-276. Bu verilerle ilgili tablo için bkz. Kartaloğlu, **İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 140; Kartaloğlu, "Safevî İran'a Şiî Ulemâ Göçü", s. 41.
[150] Said Amir Arjomand, **The Shadow of God and The Hidden Imam**, Chicago, The University of Chicago Press, 1984, s. 129.
[151] Bkz. Newman, "The Myth of the Clerical Migration", s. 66-112; Kartaloğlu, "Safevî İran'a Şiî Ulemâ Göçü", s. 25-48.

bakıldığında Safevîler döneminde İran'a yerleşen Cebel-i Âmilli âlimlerinin nisbî sayısı, İran ve Şiî tarihi için Âmilî göçünün önemini göstermesi bakımından yeterince ikna edicidir.[152]

1.2.1. Âmile Kabilesi

Cebel-i Âmil'e ismini veren "Âmile"nin kim/kimler olduğu konusunda kaynaklarda farklı bilgiler bulunmaktadır. Ferve b. Müseyk'ten gelen rivayette Âmile, Sebe'nin çocuklarından biri şeklinde geçmektedir. Bu rivayete göre, "Sebe nedir, erkek mi kadın mı yoksa bir yer mi?" diye sorunca Hz. Peygamber de ona şöyle cevap vermiştir: "Araplardan on çocuklu bir adamdır. Çocuklarından altısı Yemen, dördü de Şam taraflarına yerleşmiştir. Şam'a yerleşenler Lahm, Cüzâm, Gassân ve Âmile; Yemen'e yerleşenler ise Mezhic, Kinde, Ezd, Eş'arûn, Enmâr ve Himyer'dir."[153]

Bazı kaynaklarda ise Âmile kabilesi, el-Hâris b. Adiy b. el-Hâris b. Mürre b. Üded b. Zeyd b. Yeşcüb b. Arîb b. Zeyd b. Kehlân b. Sebe' b. Yeşcüb b. Ya'rub b. Kahtân'ın çocukları olup anneleri Mâlik b. Vedîa'nın kızı Âmile'ye nispet edilmiştir.[154] Öte yandan Âmile'nin, Hâris'in bizzat kendisi olduğu şeklinde ifadeler de vardır.[155] İbn Haldun'a göre, Âmile'nin ismi el-Hars b. Adiy'dir, Lahm ve Cüzâm'ın kardeşidir, annesi Âmile'nin ismiyle anılmıştır.[156]

Lisânü'l-Arab'da Ezherî'ye atıfla Âmile kabilesinin, Yemenli Arap kabilelerden biri olduğu ve Âmile b. Sebe'nin soyundan geldiği kaydedilmiştir.[157] Bunun yanı sıra

---

[152] Stewart, "Safevî İran'a Âmilî Ulemânın Göçü", s. 310.
[153] Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr es-Sem'ânî, **el-Ensâb**, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, Haydarâbâd, Meclisü Dâirati'l-Meârifi'l-Osmâniyye, 1382/1962, c. 1 s. 19-21, 24-25; Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, thk. Ali Şîrî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988, c. 2, s. 192.
[154] İbn Abdürabbih Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî, **el-İkdü'l-Ferîd**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404, c. 3, s. 350; İbnü'l-Esîr Ebu'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, **el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb**, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y., c. 2, s. 307.
[155] İbn Abdürabbih, **el-İkdü'l-Ferîd**, c. 3, s. 350; Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî el-Kalkaşendî, **Subhu'l-A'şâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987, c. 1, s. 389.
[156] İbn Haldûn Abdurrahman b. Muhammed, **Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Târihi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevî'ş-Şe'ni'l-Ekber**, thk. Halil Şehâde, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1408/1988, c. 2, s. 308.
[157] İbn Manzûr, **Lisânü'l-Arab**, c. 11, s. 477. Krş. Kalkaşendî, **Subhu'l-A'şâ**, c. 1, s. 389.

Âmile'nin, en eski Arap kabilesi olarak kabul edilen Amâlika'ya[158] nispet edildiğine dair kayıtlar da vardır.[159]

Görüldüğü üzere kaynaklarda Âmile, Sebe'nin soyundan mı yoksa Amâlika'dan biri mi, erkek mi ya da kadın mı olduğu hususlarında farklı ifadeler söz konusudur. Bu bağlamda hem Sebe'nin çocukları arasında Âmile isimli bir adamın bulunması hem bu isimde bir kadının mevcudiyeti hem de Amâlika'dan bu ismi taşıyan birinin olması ihtimal dahilindedir.[160] Bununla birlikte yaygın görüşe göre, Cebel-i Âmil'e yerleşen Âmile kabilesi, Yemen Araplarından bir kabile olup Âmile b. Sebe'ye nispet edilmiştir.[161] Muhammed Takî el-Fakîh ise Sebe'nin, Âmile'nin babası değil atalarından biri (*Âmile min Benî Sebe*) hatta onuncu atası olduğunu ifade etmiştir.[162]

Kaynaklarda geçen bilgilere göre Âmile kabilesi, seylü'l-arim[163] sırasında Lahm, Cüzâm ve Gassân gibi kabilelerle birlikte Bilâd-ı Şam'a doğru hareket etmiştir. Dımaşk yakınlarındaki Cebel-i Âmil olarak bilinen yere yerleşmiştir.[164] Âmile kabilesinin bu yere ne zaman geldiği belirsizdir. Abbâsîlerin (132/750-656/1258) ilk dönemlerinden itibaren burada iskan edildikleri düşünülmektedir.[165] Kabilenin buraya gelmeden önce ilk olarak Ölüdeniz'in güneydoğusunda bir müddet ikamet ettiği de belirtilmiştir.[166] Yemenli Arap kabilelerinin bu şekilde farklı bölgelere göç etmeleri hususunda iktisadî sebeplerin öncelikli rol oynadığı ifade edilmiştir.[167]

---

[158] Amâlika hakkında detaylı bilgi için bkz. Sargon Erdem, "Amâlika", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 2, 1989, s. 556-558.
[159] Sem'ânî, **el-Ensâb**, c. 9 s. 164; İbnü'l-Esîr, **el-Lübâb**, c. 2 s. 307.
[160] Emîn, **Hıtat**, s. 50.
[161] Emîn, **Hıtat**, s. 47, 50.
[162] Fakîh, **Cebelü Âmil**, s. 84.
[163] Seylü'l-arim, Arim barajının yıkılmasına sebep olan seldir ve Kur'an-ı Kerîm'de geçmektedir. Detaylı bilgi için bkz. Ömer Faruk Harman, "Arim", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 3, 1991, s. 373-374.
[164] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 2 s. 194; Ebu'l-Fidâ İmâdüddîn İsmâîl, **el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer**, el-Matbaatül-Huseyniyye el-Mısriyye, t.y., c. 4, s. 22; Kalkaşendî, **Subhu'l-A'şâ**, c. 4, s. 89.
[165] Mekkî, **el-Hareketü'l-Fikriyye**, s. 10; Muhammed Kâzım Mekkî, **Müntalaku'l-Hayâti's-Sekâfiyye fî Cebeli Âmil**, Beyrut, Dâru'z-Zehrâ, 1411/1991, s. 43; Mervin, "'Âmil, Jabal"; Öz, "Cebeliâmil", s. 251.
[166] Mekkî, **el-Hareketü'l-Fikriyye**, s. 10; Mekkî, **el-Hayâtü's-Sekâfiyye**, s. 43; Ali Dâvud Câbir, **el-Halkatü'd-Dâi'a min Târîhi Cebeli Âmil**, Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 1426/2005, s. 20.
[167] Râmiz Rezzak, **Meysü'l-Cebel Lü'lü'eti Cebeli Âmil**, Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 1426/2005, s. 12.

Bilâd-ı Şam'a gelen Âmile kabilesinin ve bölgedeki bazı Arap kabilelerinin zaman içerisinde Hristiyanlaştığı kaydedilmiştir.[168] Bunlar İslâmdan önceki dönemde Rum yönetimi altındaydılar. Öyle ki Tebük Gazvesi'nde Âmile kabilesinin bahsi geçmektedir. Buna göre, Herakleios'un Medine'ye saldırmak için hazırlık yaptığı, Lahm, Cüzâm, Gassân, Âmile gibi Hristiyan Arap kabilelerinin Bizanslılar'a katıldığı ve öncü birliklerinin Arap çölü sınırındaki Belkâ'ya geldiği şeklindeki haberin Hz. Peygamber'e ulaşması nedeniyle Tebük Gazvesi düzenlenmiştir.[169] Öte yandan Bilâd-ı Şam'a Müslümanların hakim olmasını sağlayan 15/636 yılındaki Yermük Savaşı'nda, Bizans ordusunda Ermenilerin yanı sıra Hristiyan Arap kabileleri de yer almıştır. Âmile kabilesi de bunlardan biridir.[170] Kabile üyelerinin bir kısmı yenilen Bizans ordusuyla beraber Anadolu taraflarına gidip yerleşmiştir. Kalanlar ise zamanla Müslüman olmuştur.[171]

Yukarıda bahsedildiği üzere Âmile kabilesi kesin olmayan bir tarihte, daha sonra kendi isimleri ile anılacak olan Bilâd-ı Şam bölgesindeki Cebelü'l-Celîl'e göç etmiştir. Bu bağlamda Âmilîlerin kökenine dair yapılan tartışmalar da Âmilî araştırmacılar, Âmile kabilesine nispetle onların nesep, lügat ve adet bakımından Arap olduklarını savunmuşlardır.[172] Ayrıca Muhsin Emin, "imâle"nin (fethayı kesraya ve elifi yâ'ya yaklaştırarak seslendirmek) Âmilîlerin lehçesinde baskın olduğunu ve bu bakımdan Verş kıraatine uygun bir Arapça kullandıklarını da ifade etmiştir.[173]

1.2.2. Cebel-i Âmil'in İsimleri

a. Cebel-i Celîl: Âmile kabilesinin yerleştiği yer olup bölgenin Cebel-i Âmil'den önceki ismidir.[174] Cebel-i Celîl'i Dımaşk askerî bölgesinin (cünd) içinde sayan

[168] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 2 s. 194; Câbir, **el-Halkatü'd-Dâi'a**, s. 35-36.
[169] İbn Sa'd Ebû Abdillah Muhammed, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990, c. 2, s. 125; İsmail Yiğit, "Tebük Gazvesi", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 40, 2011, s. 228.
[170] Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, **Târîh**, Beyrut, Dâru't-Türâs, 1387, c. 3, s. 570; Mustafa Fayda, "Yermük Savaşı", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 43, 2013, s. 485-486.
[171] Rezzak, **Meysü'l-Cebel**, s. 14.
[172] Emîn, **Hıtat**, s. 69; Fakîh, **Cebelü Âmil**, s. 81, 84; Âlu Safâ, **Târîhu Cebeli Âmil**, s. 24-25. Âmile kabilesinin kökenlerine dair tartışmalar için ayrıca bkz. Mekkî, **el-Hareketü'l-Fikriyye**, s. 12-18; Mekkî, **el-Hayâtü's-Sekâfiyye**, s. 54-58; Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 2-4.
[173] Emîn, **Hıtat**, s. 70.
[174] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 21; Câbir, **el-Halkatü'd-Dâi'a**, s. 20.

Ya‘kûbî (ö. 292/905’ten sonra), buranın halkının Âmile’den bir topluluk olduğunu kaydetmiştir.[175] Cebel-i Celîl ismi, bu kabilenin buraya gelmesinden sonra bir süre daha kullanılmıştır. 4./10. asırdan itibaren Cebel-i Âmil, bu ismin yerini almıştır.[176] Nitekim Makdîsî (ö. 390/1000 civarı), bu bölgeden Cebel-i Âmil olarak bahsederek denize doğru uzandığı ve Cebel-i Lübnan’a ulaştığı şeklinde bölgenin coğrafi konumu hakkında bilgi vermiştir.[177] Muhsin Emîn, Cebel-i Celîl’in Cebel-i Âmil’den bir parça olması ihtimali üzerinde durmuştur.[178] Ayrıca bu iki bölge arasında tarihi herhangi bir bağlantının olmadığını ifade edenler de bulunmaktadır.[179]

b. Cebel-i Âmil/Âmile veya Cibâl-i Benî Âmile: Âmile kabilesine nispetle kullanılan bir isimdir. *Subhu’l-A‘şâ*’da Âmile b. Sebe’nin soyundan gelen bu kabileden çok fazla insanın Cebel-i Âmil’de bulunduğu nakledilmiştir.[180] Cebel dağ, cibâl dağlar demektir. Bölgenin isminin Cibâl-i Âmile şeklinde çoğul olarak kullanılması, birden fazla dağın olması sebebiyledir. Tekil olarak Cebel-i Âmile ise cins manası kastedilerek müfred lafzıyla kullanılmasındandır. Cebel-i Âmil de kullanım sıklığından dolayı son harfin düşmesinden kaynaklanmaktadır.[181]

c. Cebel-i Halîl: Bu isim *el-Kâmil*’de geçmektedir. Buna göre, Haçlıların Tibnîn kalesini kuşatması sırasında Melikü’l-Azîz ve askerleri, Cebel-i Âmil olarak bilinen Cebel-i Halîl’e gitmiştir.[182]

---

[175] Ya‘kûbî Ahmed b. Ebî Ya‘kûb İshâk b. Ca‘fer b. Vehb b. Vâzıh, **Büldân**, nşr. Muhammed Emîn Dinnâvî, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1422/2002, s. 164.
[176] Mekkî, **el-Hayâtü’s-Sekâfiyye**, s. 43-44.
[177] Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed el-Makdisî, **Ahsenü’t-Tekâsîm fî Ma’rifeti’l-Ekâlîm**, Kahire, Mektebetü Medbûlî, 1991, s. 162.
[178] Emîn, **Hıtat**, s. 51.
[179] Rezzak, **Meysü’l-Cebel**, s. 12-13.
[180] Kalkaşendî, **Subhu’l-A‘şâ**, c. 1, s. 389; c. 4, s. 89.
[181] Emîn, **Hıtat**, s. 51.
[182] İbnü’l-Esîr Ebu’l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî, **el-Kâmil fi’t-Târîh**, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, 2012, c. 10, s. 147. Diğer taraftan Muhsin Emîn, *Hıtat*’da İbnü’l-Esîr’e atıfla Cebel-i Âmil’in isimlerinden birinin de “Cebel-i Hayl” olduğunu ama böyle bir isimlendirmenin sebebini bilmediğini kaydetmiştir. Bkz. Emîn, **Hıtat**, s. 51. *el-Kâmil*’in başka baskılarında Emîn’in dediği gibi bu isim “Cebel-i Hayl” şeklinde de geçmektedir. Bkz. İbnü’l-Esîr, **el-Kâmil fi’t-Târîh**, haz. Muhammed Yusuf ed-Dukâk, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2003, c. 10, s. 247. Bu durumda farklı baskılarda geçen Cebel-i Halîl (جبل الخليل) veya Cebel-i Hayl (جبل الخيل) şeklindeki yazımlardan birisi yanlıştır. Bu bakımdan harflerin noktasız yazılmasından ya da müstensihlerin hatalı noktalamasından kaynaklanan sebeplerle bu ismin aslının Cebel-i Celîl (جبل الجليل) olması da muhtemeldir.

d. Bilâd-ı Bişâra: Cebel-i Âmil'in kuzey kısmına -Şakîf kalesine nispetle- Bilâd-ı Şakîf veya Şakîf Arnûn, güney kısmına ise Bilâd-ı Bişâra denilmiştir. İkisi birlikte Bişaratân olarak da anılmıştır. Bu iki bölgenin arasını Litâni nehri bölmektedir.[183] Öte yandan Bilâd-ı Bişâra, Cebel-i Âmil'in tamamını kapsayacak şekilde de kullanılabilmektedir.[184]

Bişâra isminin nereden geldiği hakkında farklı görüşler mevcuttur. Miladi 1516-1697 yılları arasında Lübnan'ı yöneten ve Dürzî mezhebinden oldukları bilinen Ma'n ailesinden olan Bişâra b. Ma'n'a veya Bişâra b. Mukbil el-Kahtânî'ye nispet edenler olmuştur. Fakat Hüsâmeddin Bişâra el-Âmilî'den dolayı bölgeye Bişâra denilmesinin daha doğru olduğu ifade edilmiştir.[185] Nitekim İbn Fethûn'dan nakledilene göre, Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin (567/1171-589/1193) kardeşi Melikü'l-Âdil (596/1200-615/1218), Akka'yı 583/1187 yılında fethettiği zaman[186] Âmile kabilesinden Hüsâmeddin Bişâra b. Esediddîn b. Âmir b. Mühelhil b. Süleyman b. Ahmed b. Selâme el-Âmilî'yi buraya vali olarak atamıştır. Bu kişi Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin yanında Hûnîn kalesinin fethine katılmış ve Bâniyâs bölgesi ona iktâ olarak verilmiştir.[187]

Selâhaddîn-i Eyyûbî'nin Akka ve Bâniyâs'a vali olarak atadığı Hüsâmeddin Bişâra'nın yönetiminin Sûr hariç Cebel-i Âmil'den fethedilen bütün bölgeleri kapsadığı ifade edilmiştir.[188] Onun bu bölgeden bir kişi olması ihtimali üzerinde durulmuştur.[189] Selâhaddîn'in ölmesinden sonra oğulları arasındaki taht kavgaları sebebiyle Bâniyâs, Hüsâmeddin Bişâra'dan geri alınmıştır. Fakat onun soyu, üç asırdan fazla Cebel-i Âmil'in farklı yerlerini yönetmeye devam etmiştir.[190]

---

[183] Fakîh, **Cebelü Âmil**, s. 15; Mekkî, **el-Hareketü'l-Fikriyye**, s.12; Mervin, "'Âmil, Jabal".
[184] Emîn, **Hıtat**, s. 133.
[185] Emîn, **Hıtat**, s. 132-133; Fakîh, **Cebelü Âmil**, s. 73; Âlu Safâ, **Târîhu Cebeli Âmil**, s. 27-28.
[186] Kaynaklar da Akka'yı fetheden kişinin Melikü'l-Âdil değil, Selâhaddîn-i Eyyûbî olduğu geçmektedir. Bkz. İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. 10, s. 27-28; Ramazan Şeşen, "Selâhaddîn-i Eyyûbî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 36, 2009, s. 338-339.
[187] Emîn, **Hıtat**, s. 132, İbn Fethûn'dan naklen.
[188] Ca'fer el-Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa fî Lübnân ve Sûriye**, Beyrut, Dâru'l-Melâk, 1992, s. 228.
[189] Emîn, **Hıtat**, s. 133.
[190] Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 229.

Bölgeyle ilgili çalışmaları bulunan Muhâcir, Hüsâmeddin Bişâra'ya ayrı bir önem atfetmiş hatta onunla ilgili müstakil bir kitap yazmıştır.[191] Ona göre, bu kişi Cebel-i Âmil'in ilk mahallî lideri olup toplumun kültürel olarak gelişmesine öncülük etmiştir. Bölge tarihi açısından onun bu liderliği, oldukça kayda değer bir gelişme olmuştur.[192] Ayrıca Muhâcir, Cebel-i Âmil isminden Bilâd-ı Bişâra ismine geçişte iki önemli faktör olduğundan bahsetmiştir. Birincisi bölgenin imarıyla neticelenen "nüfus değişimi", diğeri de bölgedeki siyasi yönetimi temsil eden "siyasî değişim"dir. Nitekim Hristiyanlaşan Benî Âmile, yenilen Rumlarla göç ettiği için insanlar arasında Cebel-i Âmil isminin kullanılmasının bir anlamı kalmamıştır. Öte yandan Bişâra ailesi tarafından burada yeni bir siyasî yönetim kurulmuştur. Bu bakımdan insanlar, yeni ictimâî ve siyasî durumu daha çok temsil eden Bilâd-ı Bişâra ismine yönelmiştir. Öyle ki Bilâd-ı Bişâra, halk arasında daha yaygın hale gelirken Cebel-i Âmil yazılarda kullanılmaya devam etmiştir.[193]

e. Bilâd-ı Metâvile: Şiî bölgesi anlamındadır. Metâvile ismi Cebel-i Âmil, Ba'lebek ve Cebel-i Lübnan Şiîlerine özel bir lakaptır.[194] 11./17. asrın sonlarından itibaren kullanılmıştır.[195] Bu kelimenin kökeni tartışmalıdır. Sevmek, dost edinmek anlamına gelen velâ, velâyet, muvâlât kökünden "mütevâlî"nin çoğulu olup "Ali'yi ve Ehl-i Beyt'i sevenler" manasında olduğu iddia edilmiştir.[196] Diğer görüşe göre Âmilîler, nesiller boyunca Ehl-i Beyt sevgisi konusunda birbirlerini takip ettikleri için "birbirini izlemek, takip etmek" anlamındaki "tevâlî" kelimesinden gelmiştir.[197] Muhsin Emîn'in Muhammed Abduh'tan naklettiğine göre ise, savaşlarda bir tür parola

[191] Ca'fer el-Muhâcir, **Hüsâmüddîn Bişâra Emîru Cebel-i Âmil**, Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 2005. Başka eserlerinde de Hüsâmeddin Bişâra'ya yer vermiştir. Bkz. Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 228-229; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 53-56.
[192] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 53; Ca'fer el-Muhâcir, **Şîatü Lübnân ve'l-Müntalaku'l-Hakîkî li-Târîhihi**, Ba'lebek, Dâru Bahâeddîn el-Âmilî, 1434/2013, s. 138.
[193] Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 228-229.
[194] Emîn, **Hıtat**, s. 67; Mustafa Mahmud Sübeytî, **el-Hayatü'l-Fikriyye li'l-Ekalliyâti'l-Mezhebiyye fî Lübnan fi'l-Ahdi'l-Memlûkî**, Beyrut, Dâru'l-Mevâsım, 1427/2007, s. 136.
[195] Mekkî, **el-Hayâtü's-Sekâfiyye**, s. 65; Mustafa Öz, "Metâvile", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 29, 2004, s. 404.
[196] Muhammed b. Abdirrezzâk b. Muhammed Kürd Ali, **Hıtatu'ş-Şâm**, Dımaşk, Mektebetü'n-Nûrî, 1983, c. 6, s. 246; Fakîh, **Cebelü Âmil**, s. 31; Mekkî, **el-Hayâtü's-Sekâfiyye**, s. 64; Öz, "Metâvile", s. 404.
[197] Fakîh, **Cebelü Âmil**, s. 31; Mekkî, **el-Hayâtü's-Sekâfiyye**, s. 64-65.

olan "*müt veliyyen li-Alî*" (Ali'yi severek öl) şeklindeki sözleri sebebiyle onlara mütevâlî (çoğulu metâvile) adı verilmiştir.[198]

Bu isimlerin dışında Cebel-i Âmil bölgesine Lübnan Devleti kurulduktan sonra resmi bir isim olan "Güney (Cenûb)" veya "Güney Lübnan" da denilmiştir. Bu isim günlük dilde daha çok kullanılır hale gelmiştir.[199]

1.2.3. Coğrafi Sınırı

Cebel-i Âmil bölgesi bugün Lübnan'ın güneyi ile Filistin'in kuzeyindeki küçük bir bölümü kapsamaktadır.[200] Bölgenin tarihi sınırları konusunda ihtilaf vardır. Bu durum muhtemelen bölgeyi yönetenlerin hakim olduğu alanın genişliğinden ya da darlığından kaynaklanmaktadır. Tarihçiler de yaşadığı zamandaki duruma göre, bazı bölgeleri Cebel-i Âmil'in içinden veya dışından saymışlardır.[201]

Muhsin Emîn'e göre Cebel-i Âmil, batıda Akdeniz, güneyde Filistin, doğuda Ürdün, Hûle, Vâditteym ve Bekâ' beldeleriyle Lübnan dağlarının bir kısmı, kuzeyde ise eski dönemlerde el-Ferâdis diye bilinen Evvelî ırmağı ile çevrilmiştir.[202] Bunun yanı sıra Tarşîhâ'nın yakınından geçen Karn ırmağını[203] veya Safed'i[204] güney sınırı olarak kabul edenler de vardır. Günümüzde ise Cebel-i Âmil, aşağı yukarı güney Lübnan sınırlarına eşit olarak kabul edilmiştir.[205] Halbuki geçmişte bölgenin sınırı daha geniş olarak algılanmıştır. Nitekim *Mu'cemü'l-Büldân*'da Safed, Cebel-i Âmil'e dahil edilmiştir.[206] Ayrıca *Emelü'l-Âmil*'in Cebel-i Âmil'de yetişen ulemâya tahsis

[198] Emîn, **Hıtat**, s. 68; Öz, "Metâvile", s. 404.
[199] Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 229.
[200] Öz, "Cebeliâmil", s. 251.
[201] Fakîh, **Cebelü Âmil**, s. 15.
[202] Emîn, **Hıtat**, s. 61; Süleyman Zâhir, "Cebelü Âmil 1", **el-İrfân**, c. 31, 1942, s. 36.
[203] Rıza, "Benû Âmile", s. 220; Mekkî, **el-Hareketü'l-Fikriyye**, s. 11; Mekkî, **el-Hayâtü's-Sekâfiyye**, s. 46; Fakîh, **Cebelü Âmil**, s. 15; Âlu Safâ, **Târîhu Cebeli Âmil**, s. 24; Süleyman Zâhir, **Safahâtü min Târîhi Cebeli Âmil**, Beyrut, ed-Dâru'l-İslâmiyye, 2002, s. 23.
[204] Kürd Ali, **Hıtatu'ş-Şâm**, c. 6, s. 247; Sübeytî, **el-Hayatü'l-Fikriyye**, s. 136.
[205] Sabrina Mervin, "Shi'ites in Lebanon" **Encyclopaedia Iranica**, (Çevrimiçi) http://www.iranicaonline.org/articles/shiites-in-lebanon 30.10.2020.
[206] Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemü'l-Büldân**, Beyrut, Dâru Sâdır, 1995, c. 3, s. 412.

edilen birinci cildinde Meşgarâ ve Kerek kökenli âlimlere de yer verilmiş ve bu âlimler için de "el-Âmilî" nisbesi kullanılmıştır.[207]

Yüzölçümü bakımından bölgenin uzunluğu yaklaşık olarak 80 km, genişliği 40 km ve toplam 3200 km²'dir. Günümüzde Lübnan Devleti topraklarının (10.400 km²) üçte birine yakındır.[208] Bölgede nüfusun çoğunluğu Şiî iken az sayıda Sünnî ve Hristiyan da bulunmaktadır.[209]

1.2.4. Şîa'nın Yayılması ve Gelişmesi

Şîa'nın Cebel-i Âmil'de yayılmasına geçmeden önce kısaca bölgenin siyasî tarihine göz atmak bu başlık altında ele alınacak konuların daha iyi anlaşılması açısından faydalı olacaktır. Cebel-i Âmil'in siyasî tarihi bir bakıma Lübnan'ın, genel olarak da Bilâd-ı Şam'ın tarihidir. Lübnan, Hz. Ömer zamanından (13/634-23/644) itibaren İslâm topraklarına katılmıştır. Sur ve civarı Ürdün askerî eyaletine (cünd), diğer bölgeler Dımaşk askerî eyaletine bağlanmıştır. Emevîler döneminde Bizans saldırılarını önlemek için Lübnan'ın sahil kesimlerinin imar ve iskanına önem verilmiştir. Benî Rebîa ve Benî Hanîfe gibi çeşitli Arap kabilelerinin yanı sıra İranlı kabileler de Trablus, Beyrut, Sayda ve Sur gibi şehirlerde iskan edilmiştir.[210] Muâviye (41/661-60/680), Sur'daki mevcut tersaneyi onarmıştır. Hişâm b. Abdulmelîk (105/724-125/743) zamanında Akka'daki tersanenin Sur'a nakledilmesinin ardından burası deniz kuvvetleri üssü haline gelmiştir.[211]

Abbâsîler'in devlet merkezini Irak'a nakletmeleri sebebiyle bölgenin siyasî konumu zayıflamıştır. Lübnan toprakları 3./9. asrın son çeyreğinde Tolunoğulları'nın (254/868-292/905), sonra Ihşîdîlerin (323/935-358/969) ve 358/969 yılından sonraki süreçte Fâtimîlerin (297/909-567/1171) eline geçmiştir. Bölge Fâtimîlerin kontrolünde

---

[207] Bkz. Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 30, 56, 121, 129, 134, 141.
[208] Rıza, "Benû Âmile", s. 220; Zâhir, **Safahât**, s. 24; Öz, "Cebeliâmil", s. 251.
[209] Âlu Safâ, **Târîhu Cebeli Âmil**, s. 24; Zâhir, **Safahât**, s. 24.
[210] Ya'kûbî, **Büldân**, s. 164-166; Kürd Ali, **Hıtatu'ş-Şâm**, c. 1, s. 27-28; Mustafa L. Bilge, "Lübnan (Tarih)", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 27, 2003, s. 244.
[211] Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd el-Belâzürî, **Fütûhu'l-Büldân**, Beyrut, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988, s. 120-121; Ebru Altan, "Sûr", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 37, 2009, s. 535-536.

iken Selçukluların kısa süreli bir hakimiyeti olmuştur. 6./12. asrın başlarından itibaren Haçlıların yönetimi altına girmiştir. Selâhaddîn-i Eyyûbî Haçlılardan bazı yerleri geri alsa da ölümünden sonra halefleri bunu sürdürememiş ve yapılan anlaşmalarla sahil kesimi tekrar Haçlıların elinde kalmıştır. 664/1266 yılından itibaren bölge Memlükler'in hakimiyeti altına girmeye başlamıştır.[212] İlerleyen süreçte Memlükler, Lübnan'da hakimiyeti tam anlamıyla sağlamıştır. Bu dönemde Bilâd-ı Şam altı niyâbete taksim edilmiştir. Lübnan'ın idaresi de Trablus, Safed ve Dımaşk niyâbetleri arasında dağıtılmıştır.[213]

Şiîliğin Cebel-i Âmil'de yayılmasına gelince, bu tartışmalı bir konudur. Hür el-Âmilî tarafından ortaya atılan görüşe göre, Cebel-i Âmil bölgesinin Şiîliği diğer yerlere nazaran en eski olan Şiîliktir. Nitekim Hz. Ali taraftarlarından biri olan Ebû Zer (ö. 32/653), Halife Osman (23/644-35/656) döneminde Şam'a sürgün edilince bir müddet burada kalmış ve bu süre zarfında birçok kişi Şiî olmuştur. Muâviye'nin ise onu köylere doğru sürmesiyle Ebû Zer, Cebel-i Âmil'e gitmiştir. O günden beri bu bölge Şiî olarak kalmıştır. Bu bakımdan Medine, Mekke, Tâif, Yemen, Irak ve Acem diyarında bulunan az sayıdaki Şiî istisna edilirse, Cebel-i Âmil bölgesi Şiîliğin ilk kabul edildiği ve o dönemde en çok Şiînin bulunduğu yerdir.[214] Bu görüş, Âmilî müellifler tarafından benimsenmiş ve Ebû Zer'e nisbet edilen Meys ve Sarfend'deki iki mescid, Ebû Zer'in bölgedeki faaliyetlerine delil olarak getirilmiştir.[215] Ayrıca Muâviye'nin adeti üzerine bölgenin bazı yerlerini mecburi ikamet ve hapis olarak kullanması sebebiyle de Ebû Zer'i buraya göndermiş olabileceği belirtilmiştir.[216] Muhsin Emîn'e göre, bu iki mescidin Ebû Zer tarafından buralarda dolaştığı sırada inşa ettirilmesi veya insanların onun ikamet ettiği yerde mescit yaparak ona nispet etmeleri mümkündür.[217] Âmililerin sözlü tarihinde de memleketlerinde Şiîliğin Ebû Zer tarafından yayıldığı düşüncesi kabul görmüştür. Hatta kendilerini Ebû Zer'in

[212] Mekkî, **el-Hayâtü's-Sekâfiyye**, s. 66-71; Bilge, "Lübnan (Tarih)", s. 245.
[213] Sübeytî, **el-Hayatü'l-Fikriyye**, s. 8, 72.
[214] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 13.
[215] Emîn, **Hıtat**, s. 83-84; Mekkî, **el-Hayâtü's-Sekâfiyye**, s. 61; Fakîh, **Cebelü Âmil**, s. 34-39; Câbir, **el-Halkatü'd-Dâi'a**, s. 57-59.
[216] Mekkî, **el-Hareketü'l-Fikriyye**, s. 23; Mekkî, **el-Hayâtü's-Sekâfiyye**, s. 61. Nitekim Muâviye, Hz. Osman'ın katil zanlılarından yakaladığı kimseleri Cebel-i Celîl'in bir yerinde hapsetmiştir. Bkz. Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemü'l-Büldân**, c. 2, s. 157-158.
[217] Emîn, **Hıtat**, s. 84.

Şiîleri (Şîatü Ebî Zer) olarak isimlendirmişler ve bunu nesiller boyunca aktarmışlardır.[218]

Elimizdeki verilere göre Ebû Zer, Bilâd-ı Şam'da bulunduğu sıralarda buranın valisi Muâviye'nin bazı harcamalarını ve Müslümanların mallarını Allah yolunda infak etmeyip biriktirmelerini eleştirmiştir. Ebû Zer'in faaliyetlerinden rahatsızlık duyan Muâviye, onu Halife Osman'a şikayet ederek Ebû Zer'in Medine'ye çağrılmasını sağlamıştır.[219] Fakat yukarıda geçtiği üzere Muâviye'nin Ebû Zer'i Cebel-i Âmil'in köylerine doğru sürgün ettiği ve buralarda Şiîliği yaydığı varsayımını destekleyecek bir bilgi ise yoktur.[220] Kaynaklarda böyle bir ifadenin geçmemesiyle ilgili olarak Mürüvve, tarihçilerin muhtemelen bu durumdan haberdar olmadıkları ya da mevcut yönetimden duyulan korku sebebiyle takıyye yapılarak bu sürecin gizli tutulmasından kaynaklanmış olabileceği şeklinde bir açıklama yapmıştır.[221] Bununla birlikte Ebû Zer, o sıralarda Hz. Ali taraftarlığını yaymış olsa bile bu düşünce daha sonraki dönemlerde Cebel-i Âmil'de gelişen Şiî görüşlerinden oldukça uzaktır[222] ve belki "siyasi bir taraftarlıktan" öteye geçmemektedir.

Muhâcir, Ebû Zer'in Cebel-i Âmil'de Şiîliği yaydığı iddiasını efsane olarak nitelendirmiştir. Ona göre, iki defa Şam'da bulunan Ebû Zer'in sürgünden önce geldiği dönemde Beyrut ve Beytü'l-Makdis arasında hareket ederken bu ikisinin ortasındaki Cebel-i Âmil'den geçmesi ya da bir müddet burada kalması mümkündür. Fakat Ebû Zer'in burada kalıcı büyük bir etkisi olmamıştır. Bu durum insanların geçmişlerini ünlü motiflerle süslemeye çalışmasından kaynaklanmaktadır.[223]

---

[218] Fakîh, **Cebelü Âmil**, s. 38; Âlu Safâ, **Târîhu Cebeli Âmil**, s. 233.
[219] İbn Sa'd, **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, c. 4, s. 170-171; Taberî, **Târîh**, c. 4, s. 283-284; Abdullah Aydınlı, "Ebû Zer el-Gıfârî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 10, 1994, s. 267.
[220] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 5-6.
[221] Mürüvve, **et-Teşeyyu'**, s. 13.
[222] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 6. Neticede Şiî fikirlerin gelişimi bir an da değil, süreç içerisinde kademeli olarak gerçekleşmiştir. Bu konuda detaylı bilgi için bkz. Hasan Onat, **Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği**, Ankara, TDV Yayınları, 1993; Etan Kohlberg, "İmâmiyye'den İsaaşeriyye'ye", çev. Cemil Hakyemez, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c. 5, sy. 3, 2005, 288-301.
[223] Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 21-33; Ca'fer el-Muhâcir, **eş-Şîa fi'l-Âlem**, Ba'lebek, Merkezü Bahâeddîn el-Âmilî, 2019, s. 67-68.

Diğer taraftan Cebel-i Âmil'de Şiîliğin yayılması, Hamdân kabilesi gibi Şiî eğilimleri olan bazı kabilelerin 4./10. asırdan önce buraya yerleşmiş olmasıyla da gerçekleşmiş olabilir.[224] Nitekim Yemenli Hamdânîler Ba'lebek, Trablus ve çevreleri gibi Lübnan'ın ve genel olarak Bilâd-ı Şam'ın çeşitli yerlerine gelip yerleşmişlerdir.[225] Daha önce geçtiği üzere Benî Rebîa da Lübnan'ın sahil kesimlerinde iskan edilmiştir. Hamdânîlerin ve Benî Rebîa'nın Hz. Ali taraftarı olup Sıffin savaşında onunla birlikte oldukları kaydedilmiştir.[226] Yine Cebel-i Âmil'e yakın bir noktadaki Ürdün şehri Taberiyye'de Kufe'den gelen Eş'ariyye kabilesi çoğunluk olarak bulunmaktadır.[227] Makdîsî, Taberiyye'nin Şiî olduğunu belirtmiştir.[228] Bu bakımdan Cebel-i Âmil'de Şiîliğin yayılması konusunda bu gibi kabile göçlerinin etkisinin olması imkan dahilindedir.

Bunların yanı sıra Abisaab, erken dönem Irak toplumunun Şiîleşme süreciyle kıyaslayarak Cebel-i Âmil'in dinî tarihine yönelik bazı ipuçları elde edilebileceğini söylemiştir. Nitekim Kufe ve Basra, Emevîler'e muhalif ideolojiyi besleyen, sosyo-ekonomik kötüleşme ve sınıf ayrılıklarından muzdarip iki şehirdir. Yezid, babası Muâviye'nin yerine geçince ona ilk karşı çıkanlar Kufeliler olmuş ve Hz. Hüseyin'e heyet göndererek ondan Emevîler'e karşı bir isyan başlatmasını istemişlerdir. Buna benzer bir şekilde Âmilî toplumunun da Şiîliği muhalefet aracı olarak gören bazı gruplara ev sahipliği yapmış olması mümkündür.[229]

Erken dönemde Cebel-i Âmil'de Şiîliğin yayılması konusu az bilinse de genel olarak Bilâd-ı Şam'da bu 4./10. asır itibarıyla gerçekleşmiştir. Halep'te yönetimi elinde bulunduran Hamdânîler'in (333/944-394/1004) ve ardından bölgenin büyük bir bölümünü ele geçiren Fâtimîlerin bu konuda önemli rolleri olduğu düşünülmektedir.[230]

---

[224] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 6.
[225] Detaylı bilgi için bkz. Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 91-157; Muhâcir, **Şîatü Lübnân**, s. 35-69.
[226] Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 72-73; Muhâcir, **Şîatü Lübnân**, s. 37-38; Ca'fer el-Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel: asruhü, sîretühü, a'mâlühü ve mâ mekese minhâ**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel: el-Medhal Hayâtühü ve Âsâruhü içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1435/2014, s. 150.
[227] Ya'kûbî, **Büldân**, s. 165; Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 255.
[228] Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm**, s. 179.
[229] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 7.
[230] Emîn, **Hıtat**, s. 86; Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", s. 214.

Bu dönemde İslâm toprakları genel olarak Şiî yöneticilerin elinde bulunmuştur. Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye'de Fâtimîler, Irak ve İran'da Büveyhîler (320/932-454/1062), Halep ve Musûl civarında Hamdânîler, hakimiyet kurmuşlardır. Bundan dolayı Büveyhîlerin 334/945 yılında Bağdat'ı ele geçirmelerinden Selçukluların 447/1055 yılında Bağdat'ı alışına kadar olan döneme "Şiî Asrı" denilmiş ve bu asrı Selçukluların sona erdirdiği kabul edilmiştir.[231]

Suyûtî (ö. 911/1505), 364/974 yılı olaylarını anlatırken söz konusu tarihte ve bundan sonraki dönemde Râfıza'nın Mısır'da, Şam'da, doğuda ve batıda aşırı derecede yayıldığını ifade etmiştir.[232] Makdîsî de, Filistin ve Ürdün şehirlerinden olan Taberiyye'nin, Nablus'un ve Kades'in yarısının, Amman'ın çoğunluğunun Şiî olduğunu kaydetmiştir.[233] 440/1048 yılı civarında Halep'teki fakihlerin İmâmiyye mezhebi üzerine hüküm verdikleri belirtilmiştir.[234] İleride geleceği üzere Lübnan'ın sahil kesimindeki Trablus, Sayda ve Sur'da da Şiîler vardır. Özellikle Trablus'ta İmâmî Şiî olan Ammâroğulları (462/1070-502/1109) bağımsızlığını ilan ederek müstakil bir hanedanlık kurmuştur. Dâru'l-Hikme adında bir medrese ve yüz bin cildi aşan bir kütüphane inşa ederek şehrin Şiî ilim merkezi haline gelmesi için çaba göstermiştir.[235] Burada Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencisi Abdülazîz b. Berrâc et-Trablusî (ö. 481/1088) uzun bir süre kadılık yapmıştır.[236] Sonrasında da bu görevi öğrencisi Es'ad İbn Ebî Rûh (ö. 520/1126'den önce) devralmıştır.[237]

İbn Cübeyr (ö. 614/1217) Dımaşk'ta Şiîlerin Sünnîlerden fazla olduğunu ve onların Râfıza, İmâmiyye, Zeydiyye, İsmâiliyye ve Nusayriyye şeklinde birçok gruba

---

[231] Ahmet Güner, **Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyaseti**, İzmir, 1999, s. 184; Adem Arıkan, **"Büyük Selçuklular Döneminde Şîa"**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010, s. 2; Adem Arıkan, "Abbasî Halifesi Nasır Lidinillâh'ın Şiî Siyaseti", **İlahiyat Akademi Dergisi**, sy. 5, 2017, s. 149, 160.

[232] Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, **Târîhu'l-Hulefâ**, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004, s. 291.

[233] Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm**, s. 179.

[234] Yâkût el-Hamevî, **Mu'cemü'l-Büldân**, c. 2, s. 283; Muhsin el-Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, Beyrut, Dâru't-Teâruf, 1403/1983, c. 1, s. 201.

[235] Kürd Ali, **Hıtatu'ş-Şâm**, c. 4, s. 33; Muhâcir, **Şîatü Lübnân**, s. 116, 127-128; Abdulkerim Özaydın, "Ammâroğulları", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 3, 1991, s. 76.

[236] Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 1, s. 188.

[237] Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, **Lisânü'l-Mîzân**, Beyrut, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1971, c. 1, s. 386; Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 3, s. 294-295.

ayrıldıklarını belirtmiştir.[238] Yine 613/1216 yılında Yâkût el-Hamevî'nin (ö. 626/1229) Şam'da bazı Şiîlerle tartışırken Hz. Ali hakkında uygun görülmeyen sözlerinden dolayı neredeyse öldürüleceği kaydedilmiştir.[239] Bütün bu veriler, Şiîliğin Bilâd-ı Şam'da en azından 4./10. asırdan başlayarak 6./12. asrın sonlarına kadar yerleştiğini göstermektedir. Bu süreç Memlükler dönemiyle birlikte Sünnîlik lehine tersine dönmüştür. Selçukluların 5./11. asırda başlattığı bölgeyi Sünnîleştirme çalışmaları Memlükler tarafından pekiştirilmiştir.[240]

Diğer taraftan Cebel-i Âmil'e dönecek olursak, Fâtimîlerin gelmesinden önceki dönemde Hamdânîler'in elindeki Halep ve Cebel-i Âmil arasındaki maddî ve manevî etkileşimin, Âmilî bölgelerde İmâmîliğin gelişmesine katkı sağlamış olması mümkündür.[241] Fâtimîlerin bölgede hakimiyet kurmasıyla birlikte ise Âmililer, daha hür bir ortama sahip olmuşlardır.[242] İmâmiyye ile İsmâilî kurumlar arasındaki mezhebî farklılıklara rağmen İsmâilî kelâm ve fıkhı, Cebel-i Âmil'in dinî ve ilmî kültüründe mevcut olan temel imâmet esaslarını korumuştur.[243]

438/1047 yılında Lübnan sahillerinden geçen Nasır Hüsrev (ö. 465/1073'ten sonra), bazı şehirlerin mezhebî durumu hakkında da bilgi vermiştir. Onun kaydettiğine göre, Trablus'un tamamı Şiî iken Sur'un büyük bir kısmı Şiî'dir. Sur'un kadısı ise İbn Ebî Akîl adında bir Sünnî'dir.[244] Bu ifadeler söz konusu şehirlerde Şiî varlığının daha önceden olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca Şâfî fakihi ve hadisçi Nasr b. İbrahim el-Makdisî'nin (ö. 490/1096) Sur'da on yıl yaşadığı ve bu şehirde Râfıza'dan ona muhalefet eden birçok kimse olmasına rağmen ilmî faaliyetlerde bulunduğu bilgisi de kaynaklarda geçmektedir.[245]

---

[238] Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed b. Cübeyr, **Rihletü İbn Cübeyr**, Beyrut, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y, s. 227.
[239] Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed b. Hallikân el-Bermekî el-İrbilî, **Vefeyâtü'l-Aʿyân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân,** thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y., c. 6, s. 128.
[240] Bilge, "Lübnan (Tarih)", s. 246; Cengiz Tomar, "Suriye (Kültür ve Medeniyet)", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 37, 2009, s. 556-557.
[241] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 8.
[242] Mekkî, **el-Hayâtü's-Sekâfiyye**, s. 110.
[243] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 8; Süleyman Zâhir, "Cebelü Âmil 2", **el-İrfân**, c. 31, 1942, s. 123.
[244] Nâsır-ı Hüsrev, **Sefernâme**, el-Heyetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li'l-Kitâb, 1993, s. 57-61.
[245] Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Es'ad el-Yâfiî, **Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbratü'l-Yakzân fî Ma'rifeti mâ Yu'teberu min Havâdisi'z-Zamân**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c. 3, s. 116;

5./11. asırda Âmililer ve önde gelen Irak ulemâsı arasında canlı bir kültürel alış-verişin gerçekleştiği görülmektedir. Nitekim Sur'da doğan ve burada vefat eden Âmilî şair Abdulmuhsîn es-Sûrî (ö. 419/1028),[246] Şeyh Müfîd anısına bir ağıt yazmıştır.[247] Ağıtta Şeyh Müfîd'e yönelik derin ve içten duygularını ifade etmiştir. Bu durum onun Şeyh Müfîd'in çalışmalarını yakından tanıdığını ve Şiî gelenekteki önemini bildiğini göstermektedir.[248]

Şerîf el-Murtazâ, Sayda ve Trablus ehli için *Cevâbâtü'l-Mesâili's-Saydâviyye* ve *Cevâbâtü'l-Mesâili't-Trablusiyye* adında bazı risâleler kaleme almıştır.[249] Bu şehirdeki Şiîlerden gelen sorulara verilen cevapları içeren bu risâleler de Irak ile kurulan irtibata delalet etmektedir. Yine bu bağlamda Sayda şehrinden olan Ebu'l-Feth es-Saydavî, Trablus kadısı ve Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencisi olan Abdülazîz b. Berrâc et-Trablusî'den ders almıştır.[250] Muhsin Emin, bu şahsın Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali b. Osman el-Kerâceki ile aynı kişi olması ihtimali üzerinde durmuştur. Ona göre, Sayda'ya çokça gidip gelmesinden ve bir süre orada kalmasından dolayı ona "es-Saydavî" nisbesi verilmiş olabilir.[251] Kerâcekî, Şeyh Müfîd'in ve Şerîf el-Murtazâ'nın öğrencisi olmuş ve 449/1057 yılında Sur'da ölmüştür. Zaman zaman Lübnan sahillerindeki Trablus, Sayda ve Sur gibi şehirlerde ikamet ederek buralarda Şiîliğin gelişmesi için gayret göstermiştir. Saydalı Şiîler için *İntifâu'l-Müminîn* ve Surlu Şiîler için *el-Usûl ilâ Mezhebi Âli Rasûl* adlı eserleri telif etmiştir.[252] Buraya kadar yazılanlardan hareketle Şiîliğin Cebel-i Âmil'de ilk ne zaman yayılmaya başladığı bilinmese de toplumun Şiî görünümünün 4./10. asırdan itibaren belirginleştiği anlaşılmaktadır.[253]

Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb es-Sübkî, **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ**, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413, c. 5, s. 352.

[246] Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî ez-Ziriklî, **el-A'lâm**, Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 2002, c. 4, s. 152-153.

[247] Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 8, s. 95, 98.

[248] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 9.

[249] Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 8, s. 219. Âgâ Büzürg-i Tahrânî, **ez-Zerîa ilâ Tesânîfi'ş-Şîa**, Beyrut, Dâru'l-Edvâ, 1403/1983, c. 5, s. 226.

[250] Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 2 s 393.

[251] Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 2 s 393.

[252] Abdullah Ni'me, "Mukaddime", **Kenzü'l-Fevâid**, Beyrut, Dâru'l-Edvâ, c. 1, 1405/1985, s. 13-16, 23; Mekkî, **el-Hareketü'l-Fikriyye**, s. 24.

[253] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 11.

İslâm fethi sırasında halkın çoğu göç ettiği için Cebel-i Âmil'in Sur ve Sayda gibi sahil şeridindeki şehirlerinin nüfusları oldukça az kalmıştır.[254] Daha önce geçtiği üzere buralarda Arap ve İranlı kabileler iskan edilmiştir. Şiîlik zamanla bu şehirlerde yaygınlaşmıştır. Cebel-i Âmil'in iç taraflarına gelince Muhâcir, Âmile kabilesinin büyük çoğunluğunun Müslümanlara yenilen Rumlarla beraber göç etttiğini ve dolayısıyla bazı mezralar ve üç küçük köy dışında buraların nüfus bakımından neredeyse boş kaldığını iddia etmiştir.[255] Ona göre, buralar tam anlamıyla 5./11. asrın sonlarından itibaren Haçlı etkisiyle dolmuştur.[256] Muhâcir'in Âmile kabilesinin Rumlarla birlikte göç ettiği ve Cebel'in nüfus bakımından neredeyse boş kaldığı iddiasını desteklemek zor görünmektedir. Çünkü Âmile kabilesinin bir kısmı Rumlarla birlikte gitmiş olsa bile yerleştikleri Cebel-i Celîl bölgesine Cebel-i Âmil isminin verilmesine neden olacak kadar önemli bir nüfusun geride kalmış olması gerekir. Nitekim Ya'kûbî (ö. 292/905'ten sonra), Cebel-i Celîl bölgesinde yaşayan halkın Âmile'den bir topluluk olduğunu açıkça belirtmiştir.[257] Bu ifadelerden bölgenin söz konusu tarihte Cebel-i Celîl şeklindeki eski adıyla bilindiği anlaşılmaktadır. Ya'kûbî'den yaklaşık bir asır sonra Makdîsî, bu bölgeden artık Cebel-i Âmil şeklinde bahsetmiş ve coğrafi konumu hakkında bilgi vererek güzel köylerin bulunduğunu belirtmiştir.[258] Dolayısıyla hicri üçüncü asırda bu bölgede Âmile kabilesinden insanların mevcut olduğunu ve bölgenin zamanla Âmile kabilesinin ismiyle anılmaya başlandığını söylemek mümkündür.

Cebel-i Âmil'in iç taraflarındaki nüfusun Haçlı etkisiyle daha da artmış olması ise muhtemeldir. Nitekim Haçlıların bölgedeki şehirleri tek tek ele geçirmeye başlamasıyla birlikte bu şehirlerin halkları, onların zulmünden kurtulmak için en yakın dağlara sığınmıştır. Bu bağlamda Sur'dan, Ürdün vadisinden, özellikle Taberiyye'den ve Filistin civarından insanlar Cebel-i Âmil'e göç etmişlerdir.[259] Burada Taberiyye'nin

[254] Muhâcir, **Şîatü Lübnân**, s. 23-26.
[255] Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 212-214, 221; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 34-35; Muhâcir, **Şîatü Lübnân**, s. 26-27; Muhâcir, **eş-Şîa fi'l-Âlem**, s. 67-68.
[256] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 41-42, 48-49; Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 234; Muhâcir, **Şîatü Lübnân**, s. 29.
[257] Ya'kûbî, **Büldân**, s. 164.
[258] Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm**, s. 162.
[259] Câbir, **el-Halkatü'd-Dâi'a**, s. 290; Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 217, 234; Muhâcir, **Şîatü Lübnân**, s. 136-137.

tamamının ve Sur'un çoğunluğunun Şiî olmasından[260] hareketle göç eden kimselerin çoğunluğunun da Şiî olduğu söylenebilir.

Cebel-i Âmil'in büyük bir kısmı yaklaşık iki asır boyunca Haçlı yönetiminde kalmıştır. Haçlılar, iç taraflarda Tibnîn, Hûnin ve Şakîf gibi kaleler inşa etmişlerdir.[261] Onlar Cebel-i Âmil'i imar etmiş ve bu Taberiyye ve Sur'dan gelen göçlerle eş zamanlı olmuştur. Birçok köy bu dönemde ortaya çıkmıştır.[262] İbn Cübeyr, 580/1184 yılında Bâniyâs'tan Akka'ya yaptığı yolculuk sırasında Cebel-i Âmil'in içinden geçmiştir. Tibnîn'den hareket ettikten sonra yolu üzerinde sıralı köylerin ve düzenli yapıların bulunduğunu, halkının Müslüman olduğunu ve Haçlılarla rahat bir halde yaşadıklarını, yetiştirdikleri mahsüller için vergi ve kişi başı cizye verdiklerini kaydetmiştir.[263] İbn Cübeyr'in bu ifadeleri, Haçlılar döneminde en azından gittiği yol güzergahındaki imarlaşmayı göstermesi ve buradaki Müslümanların durumu hakkında bazı ipuçları vermesi bakımından önemlidir.

Memlükler döneminde 726/1326 yılında Mısır'dan Suriye'ye doğru yola çıkan İbn Battûta (ö. 770/1368-69), Haçlılardan alındıktan sonra kale ve istihkamları yıkılan Sur şehrinden geçmiştir. Sur'un harap bir durumda olduğunu ve şehrin dışında bir yerde halkın çoğunluğu Râfizî olan mamur bir köy bulunduğunu belirtmiştir. Bu insanların abdest alırken ayaklarını yıkamakla başlayıp sonra yüzlerini yıkadıklarını, mazmaza ve istinşak yapmadıklarını, sonra da başlarının bir kısmını mesh ettiklerini ve bu durumu da binanın temelden başlamasına benzettiklerini kaydetmiştir.[264] İbn Battûta'nın bu ifadeleri, bu dönemde Sur şehrinin harap bir durumda olduğuna, şehrin dışında bir yer de Şiîlerin bulunduğuna ve onlar tarafından benimsenen farklı bir amelî uygulamaya işaret etmektedir.

---

[260] Makdisî, **Ahsenü't-Tekâsîm**, s. 179; Nâsır-ı Hüsrev, **Sefernâme**, s. 60.
[261] Cihâd Bennût, **Harekâtü'n-Nidâl fî Cebeli Âmil**, Beyrut, Dâru'l-Mîzân, 1993, s. 46, 54.
[262] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 48-50; Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 220-221. Muhâcir, bu sayfalarda günümüzdeki bazı köy isimlerinin Haçlılar arasında hakim dil olan Fransızca'ya benzerliği ile ilgili örnekler vererek bu köylerin Haçlılarla birlikte ortaya çıktığına delil getirmektedir.
[263] İbn Cübeyr, **Rihletü İbn Cübeyr**, s. 246-248.
[264] İbn Battûta Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Levâtî et-Tancî, **Rihletü İbn Battûta (Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve 'Acâibi'l-Esfâr)**, nşr. Akademiyyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, Rabat, 1417, c. 1, s. 258.

1.2.5. İlmî Canlanma

Cebel-i Âmil bölgesi Şiî âlimlerinin 6./12. asırdan önceki tarihi bilinmemektedir. Hür el-Âmilî, *Emelü'l-Âmil*'de bu asırdan sonraki kişilerin biyografisine yer vermiştir. Şehîd-i Evvel'in icâzet silsilesi de Âmilî âlimlerden değildir. Bu konuda Muhsin Emin, Cebel-i Âmil bölgesindeki âlimlerin tarihinin 6./12. asırdan önce neredeyse meçhul olduğunu kaydetmiştir. Ancak ona göre, bu tarihten sonra birçok âlimin ortaya çıkması ve bunun kısa bir sürede meydana gelmesinin mümkün olmaması nedeniyle beşinci ve dördüncü asırda hatta daha öncesinde de âlimlerin bulunması gerekir. Bu âlimlerin de Halep, Trablus ve Sayda'dan buraya göç etmiş olmaları imkan dahilindedir.[265]

Muhâcir ise Muhsin Emin'in bu görüşünü eleştirip hepsine tek tek cevap vermiştir. Ona göre, Cebel-i Âmil'deki âlimlerin 6./12. asırdan önceki durumu neredeyse değil, tamamen meçhuldür. Bu dönemde sadece âlimlerin durumu değil, daha genel olarak kültürel, siyasî ve toplumsal olarak da bir bilinmezlik söz konusudur. Cebel-i Âmil'de birçok âlimin ortaya çıkması ancak Şehîd-i Evvel sayesinde 9./15. asırdan itibaren yani söz konusu asırdan üç asır sonra gerçekleşmiştir. Şehîd-i Evvel öncesinde ise sınırlı sayıda bazı fakihler bulunmaktadır. 6./12. asırdan önce âlimlerin başka şehirlerden Cebel-i Âmil'e hicret etmiş olması ihtimali ise sadece bir varsayımdır. Halep'ten Cebel-i Âmil'e Ebu'l-Kâsım b. el-Hüseyn b. el-Avd el-Esedî'nin (ö. 676/1278) hicreti olmuştur ama bu da 6./12. asırdan sonradır.[266]

6./12. asra gelindiğinde ise bu tarihten itibaren Cebel-i Âmil bölgesinde bazı alimlerin yetiştiğine ve bu alimlerin ilim öğrenmek amacıyla Hille'ye gittiğine dair bilgiler kaynaklarda bulunmaktadır. Nitekim Hille, 6./12. asırda İbn İdrîs Hillî ile birlikte Şîa'nın önde gelen ilim merkezlerinden birisi, hatta Muhakkık el-Hillî ve Allâme el-Hillî zamanında en önemlisi haline gelmiş bir yerdir.[267] Cebel-i Âmil bölgesinden Hille'ye giden **İsmâil b. el-Hüseyn el-Avdî el-Cizzînî** (ö. 580/1184), bu hususta öncü olarak kabul edilmiştir.[268] Hakkında fazla bilgi bulunmayan İsmâil el-

[265] Emîn, **Hıtat**, s. 77-78; Mürüvve, **et-Teşeyyu'**, s. 13-14.
[266] Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 207-211; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 64-66.
[267] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 67; Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 60.
[268] Mekkî, **el-Hareketü'l-Fikriyye**, s. 25; Mürüvve, **et-Teşeyyu'**, s. 18; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 67; Muhâcir, **eş-Şîa fi'l-Âlem**, s. 68; Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 12.

Avdî, Irak'a giderek buradaki kutsal mekanları ziyaret etmiş, Hille'de eğitim almış ve sonra memleketi Cizzîn'e geri dönmüştür.[269]

İsmâil el-Avdî'den sonraki dönemde Cebel-i Âmil'de yetişen bazı kişiler de eğitim almak için Irak şehirlerine gitmiştir. Bu bağlamda **Cemâlüddîn Yûsuf b. Hâtim eş-Şâmî el-Meşgarî el-Âmilî** (664/1265'te hayatta) de Hille'ye gitmiş ve orada Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277), Yahya b. Saîd el-Hillî (ö. 690/1291) ve İbn Tâvûs (ö. 664/1266) gibi âlimlerden ders almıştır. Muhakkık el-Hillî'ye bazı sorular yöneltmiş ve o da *el-Mesâilü'l-Bağdâdiyye* adlı eserinde bu sorulara cevap vermiştir.[270]

Yine Hille'ye gidip gelen **Necmüddîn Tumân b. Ahmed el-Menârî el-Âmilî** (ö. 728/1327), Hille müfredatından daha düşük ve kapsamı daha az olsa da Cebel-i Âmil'de dinî bir eğitim-öğretim hareketi oluşturmaya yönelik girişimde bulunmuştur.[271] Nitekim Şehîd-i Evvel'in babası Mekkî b. Muhammed b. Hâmid el-Cizzînî (ö. 728/1327'den sonra) ve Alâüddîn b. Zühre el-Halebî onun öğrencilerindendir.[272]

Şehîd-i Sânî'nin atalarından biri olan **Sâlih b. Müşrif et-Tallûsî**'nin (8/14. asrın başlarında hayatta) Allâme el-Hillî'den (ö. 726/1325) ders aldığı kaydedilmiştir.[273]

Şiîlerin imamlarından biri olarak vasfedilen fakih **Cemalüddîn İbnü'l-Hüssâm İbrâhim b. Ebi'l-Ğays el-Buhârî** (736/1335'te hayatta), Cebel-i Âmil'de bulunan Mecdel Silm'de ikamet etmiştir. Kendisi insanların değer verdiği bir kimse olmuştur. İbnü'l-Avd el-Esedî ve İbnü Mukbil el-Hımsî'den ilim tahsil etmiştir. Irak'a giderek Allâme el-Hillî'den ders almıştır. İki meclis hazırlayıp bunlardan birini ziyaretçilerle

---

[269] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 41; Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 3, s. 319.
[270] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 190; Muhammed Bâkır Hânsârî, **Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât**, thk. Esedullah İsmâiliyyân, Kum, İsmâiliyyân, 1392, c. 8, s. 199; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 68-72; Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 12. Söz konusu Yûsuf el-Meşgarî, *el-Erba'ûn Hadîsen* ve *ed-Dürrü'n-Nazîm fî Menâkıbi'l-Eimme* gibi bazı eserler telif etmiştir.
[271] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 12; Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 232; Ca'fer el-Muhâcir, **Neş'etü'l-Fıkhi'l-İmâmî ve Medârisühü**, Beyrut, Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2017, s. 422.
[272] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 103-104; Hânsârî, **Ravzâtü'l-Cennât**, c. 4, s. 147; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 73-75, 77.
[273] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 102; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 75-76.

sohbet etmek ve ilmî tartışmalar yapmak, diğerini de ilim talebelerine ders vermek için kullanmıştır. Safedî (ö. 764/1363), onunla uzun tartışmalar yaptığını zikretmiştir. Safedî'nin Kadı Şehâbeddin'den naklettiğine göre, İbnü'l-Hüssâm'la Kadı Şehâbeddin, İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) meclisinde bir araya gelmişler ve ilmî tartışmalarda bulunmuşlardır.[274] Safedî, bir başka eserinde de İbnü'l-Hüssâm'ın İbn Teymiyye'yi ziyaret ettiğini ve bizzat onunla münazara yaptığını kaydetmiştir.[275]

Öte yandan söz konusu İbnü'l-Hüssâm'ın hocalarından biri olan **Necîbüddîn Ebu'l-Kâsım İbnü'l-Hüseyn b. el-Avd el-Esedî el-Hillî** (ö. 677/1278), Halep'te maruz kaldığı bazı sıkıntılar sebebiyle Cizzîn'e göç etmiştir. Burada halk kendisine hürmet göstermiştir. Doksan küsur sene yaşamış olan İbnü'l-Avd el-Esedî, 677/1278 yılında Cizzîn'de vefat etmiştir.[276] Zehebî (ö. 748/1348) ve İbn Kesîr (ö. 774/1373) onu "Râfıza'nın başı, Şîa'nın şeyhi, imamı ve âlimi" olarak niteleyip onun hakkında şu ifadelere yer vermişlerdir: İbnü'l-Avd el-Esedî'nin birçok ilim dalında bilgisi vardır. Geçimi ve hali güzel olan, geceleri çokça ibadet eden ve iyi Şiîrleri bulunan bir kişidir.[277] Muhâcir, Şehîd-i Evvel'in babası Mekkî b. Muhammed'in de İbnü'l-Avd el-Esedî'nin öğrencilerinden biri olması ihtimali üzerinde durmuştur.[278] İbnü'l-Avd el-Esedî'nin Cizzîn'e gelerek burada hayatına devam etmesinin ve tedris faaliyetlerinde bulunmasının Cebel-i Âmil için bir kazanım olduğu anlaşılmaktadır. Bu yönüyle bölgenin ilmî canlanmasına katkı sağlamıştır.

İzzüddîn el-Hasan b. el-Hüsâm el-Âmilî, Allâme el-Hillî'nin oğlu Fahreddin Muhammed'in (ö. 771/1370) derslerine katılmış ve ondan 753/1352 yılında icâzet almıştır.[279] Söz konusu icazet tarihinde Şehîd-i Evvel de Hille'de bulunmaktadır. Bu bakımdan Şehîd-i Evvel ile İzzüddîn el-Hasan'ın birbirini tanıması ve hatta Fahreddin

---

[274] Selâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, **el-Vâfî bi'l-Vefeyât**, thk. Ahmed el-Arnâût ve Türkî Mustafâ, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000, c. 6, s. 52-53; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 78-87.
[275] Selâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh es-Safedî, **A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr**, nşr. Ali Ebû Zeyd v.d., Beyrut-Dımaşk, Dâru'l-Fikr el-Muâsır-Dâru'l-Fikr, 1418/1998, c. 1, s. 107-108.
[276] Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî, **Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003, c. 15, s. 381-382.
[277] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 13, s. 335; Zehebî, **Târîhu'l-İslâm,** c. 15, s. 381-382.
[278] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 179.
[279] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 66-67.

Muhammed'den ders almaları sebebiyle ders arkadaşlığı yapmış olmaları mümkündür.

Söz konusu isimlerin dışında *A'yânü'ş-Şîa'*da kaydedilene göre, **Esedüddîn el-Sâiğ el-Âmilî** (8/14. asrın ilk yarısında hayatta) Şehîd-i Evvel'in hem hocası hem kayınpederi hem de babasının amcasıdır. Riyâzî ilimlerde ön plana çıktığı için fakihler arasında meşhur olmamıştır.[280]

Bu bilgilerden hareketle 6./12. asırdan itibaren Cebel-i Âmil'de ilmî bir canlanmanın olduğunu söylemek mümkündür. Momen'in bulgularına göre, 7./13. asırda Cebel-i Âmil'de vefat eden dört âlim var iken 8./14. asırda vefat eden on yedi âlim bulunmaktadır.[281] Bu durum âlim sayısının bir asır içerisinde yaklaşık dört kat arttığına işaret etmektedir. Bu dönemde bölgede yetişen âlimler, ilim tahsil etmek için Irak şehirlerine yolculuk yapmışlardır. Daha sonra geleceği üzere Şehîd-i Evvel de bu geleneğe uyarak Hille'ye gidip eğitim almıştır. Âmilî âlimler, Hille medresesinin bilgi ve deneyimlerinden yararlanarak bunu Cebel-i Âmil'de daha geniş bir kitleye taşımışlar ve fıkhı kendi toplumlarının sosyal bileşenlerine göre uyarlamışlardır.[282] Cebel-i Âmil ve Irak arasındaki bu bağlantının kurulması, Cebel-i Âmil bölgesinin ilmî olarak kalkınmasının önünü açmış ve bölgenin kültürel, siyasî ve ictimaî tarihinde önemli tesirler meydana getirmiştir.[283]

Son olarak burada Cebel-i Âmil bölgesine nispetle "el-Âmilî" nisbesinin kullanılış sürecine değinmek de yerinde olacaktır. Bu konuda Muhâcir, *Bihâru'l-Envar*'daki Âmilî fakihlerin icâzetleri üzerine incelemeler yapmıştır. Ona göre, 10./16. asrın ilk yarısına kadar olan dönemde el-Âmilî nisbesi kullanılmamıştır. Bu süre zarfında âlimlerin memleketlerine nispet edilmesi söz konusudur. Cizzîn'den dolayı Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî el-Cizzînî gibi. İsminin sonunda el-Âmilî nisbesini ilk kullanan kimse ise Şehîd-i Sânî olarak bilinen Zeynüddîn b. Alî el-Âmilî olmuştur.

[280] Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 3, s. 281; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 78.
[281] Momen, **An Introduction to Shî'î Islam**, s. 97.
[282] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 13-14.
[283] Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 234-235; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 66.

Fakat onun bu tasarrufu en az yarım asır kabul görmemiştir. Bunun tam anlamıyla yaygınlaşması ancak âlimlerin hicretinden sonra İran'da gerçekleşmiştir.[284]

1.2.6. Medreseler

8./14. asrın ikinci yarısında kurulan Cizzîn medresesi ile başlayıp yaklaşık 10./16. asrın sonlarına kadar devam eden dönem, Cebel-i Âmil bölgesi medreseler tarihinin "kuruluş dönemi" olarak kabul edilmiştir.[285] Daha önce ifade edildiği gibi Cizzîn medresesinin kurulmasından sonraki süreçte Aynâtâ, Kerek, Meys, Cübâ' ve Meşgarâ gibi bölgenin diğer kasaba ve köylerinde başka medreseler ortaya çıkmıştır. Burada söz konusu dönemdeki medrese kavramının fiziksel bir yapıdan ziyade öğrencilerin ders almak için kendisine geldiği âlimin merkezi konumda bulunmasıyla ilişkili olduğunu belirtmek gerekir.[286] Bu medreseler, genellikle âlim ve etrafındaki öğrencileri ile birlikte gelişme göstermiş, alimin vefatı ve yerine de başka bir âlimin geçmemesi nedeniyle yok olmuştur.[287] Ders mekanları olarak da âlimlerin evleri, mescidler ve medrese mahiyetindeki çeşitli binalar kullanılmıştır.[288]

Cebel-i Âmil bölgesi, Hille medresesinden sonra mezhebin yeni ilim merkezine dönüşmüştür.[289] Dinî ilimlerde tam bir eğitim müfredatı sunarak kendi kendine yetebilen bir seviyeye ulaşmıştır.[290] Irak'tan Cizzîn'e gelip Şehîd-i Evvel'in oğlu Ziyâüddîn Ebu'l-Kâsım Ali'den ders okuyan Ahmed b. Fehd el-Hillî (ö. 841/1437) gibi birçok kişi, bu dönemde Cebel-i Âmil bölgesine yönelmiş ve burada eğitim almıştır.[291]

---

[284] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 25-28.
[285] Adnân Ferhân, **Târîhu Havzâti'l-İlmiyye ve'l-Medârisi'd-Dîniyye inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye**, Beyrut, Dâru's-Selâm, 1436/2016, c. 5, s. 145. Ferhan'ın bu taksimindeki diğer dönemler ise "durgunluk dönemi", "yeniden diriliş dönemi" ve "çağdaş diriliş dönemi" şeklindedir.
[286] Tamara Chalabi, **The Shi'is of Jabal 'Amil and the New Lebanon: Community and Nation State, 1918-1943**, Newyork, Palgrave Macmillan, 2006, s. 39.
[287] Ja'far al-Muhājir, "Jabal 'Āmil", **Hawza-yı 'Ilmiyya: Shi'ī Teaching Institution**, ed. Gholamali Haddad Adel v.d., London, EWI Press, 2012, s. 157.
[288] Ferhân, **Târîhu Havzâti'l-İlmiyye**, c. 5, s. 144.
[289] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 15.
[290] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 18.
[291] Emîn, **Hıtat**, s. 74-75.

Cebel-i Amil bölgesindeki kırsal ve nispeten fakir kalmış yerlerde böyle bir yüksek ilmî eğitim geleneğinin ortaya çıkması hususunda araştırmacılar tarafından bazı açıklamalar yapılmıştır. Hourani'ye göre bunun iki sebebinin olması mümkündür. İlk sebep, Cebel-i Âmil'in güç merkezlerinden uzak olması ve küçük çapta bir yaşamın sürülmesi sebebiyle, ikamet edenlerin siyasî bir tehlike oluşturmadığı sürece merkezi yönetim tarafından doğrudan kontrol edilmemesi, dolayısıyla bölgenin yerel beyler tarafından yönetilmesi ve bu beylerin Âmilî öğrenim merkezlerini ve âlimlerini himaye etmeleridir. Bu sürece katkı sağlayan diğer bir sebep ise, Sünnî ve Şiî eğitim arasında pratikte kesin bir ayrım olmadığı için burada yetişen Şiî âlimlerin kendi toplumlarının dar kalıpları içerisinde kalmayıp ister Sünnî ister Şiî olsun bulabiledikleri her âlimden ders almalarıdır.[292] Bu bağlamda burada Şehîd-i Evvel'in Şiî hocalarının yanı sıra kırka yakın Sünnî âlimden de ders almış olması örnek olarak zikredilebilir. Abisaab ise bunların yanı sıra aile içi bağlantılara dikkat çekmiştir. Onun kaydettiğine göre, bazı köylerde bulunan fakih aileler, babadan oğula bir gelenek olarak ilmin gelişmesine vesile olmuştur. Hocalar ve öğrencilerinin birbirleriyle olan ilmî bağlantılarının yanı sıra evlilik ya da akrabalık ilişkilerinin mevcut olması da din adamlarının dayanışmasının güçlenmesine ve seçkin bir grubun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Âmilî medreseleri katı bir şekilde kurumsallaşmak yerine hoca ve öğrenci arasında bireysel ilişkilerin korunmasını teşvik etmiştir.[293] Örneğin Esedüddîn el-Sâiğ el-Âmilî, Şehîd-i Evvel'in hem hocası hem kayınpederi hem de babasının amcasıdır.[294]

Hille'den sonra yeni ilim merkezi olan Cebel-i Âmil, Hille medresesinin doğal bir uzantısı olarak kabul edilse de burası telif edilen fıkhî eserlerin çokluğu ve araştırma yöntemleriyle temayüz etmiştir.[295] Âmilî âlimler, usûlî yöntemin geliştirilmesi konusunda önemli katkılar yapmışlardır.[296] Hille medresesinde işlenen itikadî ve fıkhî

[292] Hourani, "Cebel-i 'Amil'den İran'a", s. 216-218.
[293] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 19.
[294] Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 3, s. 281.
[295] Ferhân, **Târîhu Havzâti'l-İlmiyye**, c. 5, s. 223.
[296] Ferhân, **Târîhu Havzâti'l-İlmiyye**, c. 5, s. 228.

konuları, ilgileri ve toplumlarının ihtiyaçları doğrultusunda kendi eserlerinde müzakere etmişler ve seçici bir şekilde uyarlamışlardır.[297]

Şehîd-i Evvel, Cebel-i Âmil bölgesinde Şiî ilim geleneğinin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Daha sonraki süreçte Cebel-i Âmil'in farklı yerlerinde kurulan medreseler, Şiî düşüncesinin gelişimine katkı sağlama noktasında roller üstlenmişlerdir. Bu noktada burada "kuruluş dönemi" olarak tabir edilen dönemde ortaya çıkan medreselerden kısaca bahsedilmiştir.

1.2.6.1. Cizzîn

Şehîd-i Evvel'in memleketi olan Cizzîn, Cebel-i Âmil'in kuzeyinde ve Meşgarâ'nın doğusunda bulunan bir beldedir.[298] Mevkî olarak ulaşılması zor, sarp bir konumda yer almaktadır. Beldenin bir ırmak tarafından ikiye bölünmesi sebebiyle isminin "cüz'eyn"den (iki kısım) geldiği şeklinde yorumlar yapılmıştır.[299] Bu bağlamda isminin Arapça olması bakımından şehirleşmesinin çok eski olmadığı söylenebilir.[300] Ayrıca bu ismin kökeni hakkında farklı ifadeler de vardır.[301] Geçmişte nüfusunun tamamı Şiî olan bu şehirden Şiîlerin çeşitli nedenlerle göç etmesiyle birlikte son iki asırdan beri Cizzîn'in nüfusunu Hristiyanlar oluşturmaktadır.[302]

Haçlılar döneminde Cizzîn ve çevresi, üç tarafı kuşatılmış olsa da işgale uğramayan bir bölge olarak kalmıştır.[303] Bu noktada kaynaklarda geçen bilgilere göre, 614/1217 yılında Macar Kralı II. Andrew'in yeğeni beş yüz asker ile Cizzîn'i ele geçirmek için hareket etmiştir. Bunun üzerine halk şehri boşaltmıştır. Askerler şehre girdikten sonra istirahat etmek için hazırlandıkları bir anda halk dağlardan inip saldırıya geçmiş ve gelenlerin çoğu öldürülmüştür. Kralın yeğeni dahil bir kısmı da

[297] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 15.
[298] Süleyman Zâhir, **Mu'cemü Kurâ Cebeli Âmil**, Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık li Buhûsi fî Türâsi Ulemâ-i Cebeli Âmil, t.y., c. 1, s. 191.
[299] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 172; Zâhir, **Mu'cemü Kurâ**, c. 1, s. 192.
[300] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 172.
[301] Bkz. Enis Furayha, **Esmâ'ü'l-Müdün ve'l-Kurâ el-Lübnâniyye**, Beyrut, 1956, s. 93; Zâhir, **Mu'cemü Kurâ**, c. 1, s. 192, 197.
[302] Emîn, **Hıtat**, s. 264; Zâhir, **Mu'cemü Kurâ**, c. 1, s. 194.
[303] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 57; Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 224-225; Muhâcir, **eş-Şîa fi'l-Âlem**, s. 68.

esir olarak alınmıştır. Sadece üç kişi Sayda'ya dönebilmiştir.[304] Bu haberde Cizzîn halkı için Meyâzene (الميازنة) tabirinin kullanıldığı görülmektedir. Muhâcir, bu ismin Me'zene (المأذنة) ovasına nispetle verilmiş olma ihtimali üzerinde durmuştur. Ona göre, Cizzîn halkı ilk olarak muhtemelen Taberiyye'den veya civar köylerin birinden bu ovaya gelmiştir. Daha sonra Haçlılar korkusuyla tekrardan göç ederek Cizzîn'e yerleşmiştir. Geçici olarak yerleştikleri bu ovaya nispetle de bu isimle anılır olmuşlardır.[305] Cebel-i Âmil'in diğer yerlerine kıyasla Cizzîn'in Haçlı işgaline uğramamış olmasının Şehîd-i Evvel sayesinde Cizzîn'de gerçekleşen ilmî kalkınmaya katkı sağladığı ifade edilmiştir.[306]

Cizzîn, Memlükler'in başlarında Şiîler açısından önemli bir dinî merkez olmuştur. Bu sebeple 8./14. asır Cizzîn'in "altın çağı" olarak tabir edilmiştir.[307] Daha sonra geleceği üzere, 705/1305 yılında Şiî Kesravan bölgesine yapılan seferden kurtulan kimselerin sığındığı yerlerden birisi de Cizzîn olmuştur.[308] Bu bakımdam nüfusunda bir artış meydana gelmiştir. Ayrıca söz konusu sefer sonrası İbn Teymiyye'nin Sultan Muhammed b. Kalavun'a yazdığı mektupta Cizzîn'den bahsetmiş olması[309] da şehrin önemini ve Şiîler için bir merkez olduğunu göstermektedir. Ayrıca bu dönemlerde yaşamış olan Zehebî (ö. 748/1348) Cizzîn'den "Râfizîlerin yurdu" olarak bahsetmiştir.[310]

Cizzîn'de 6./12. asırdan itibaren ilmî olarak bir hareketlilik görülmeye başlanmıştır.[311] Bu noktada Cizzîn'in çevresine göre daha gelişmiş bir durumda olduğu ifade edilmiştir.[312] Yukarıda geçtiği üzere burada yetişen İsmâil b. el-Hüseyn

---

[304] Sıbt İbnü'l-Cevzî Ebu'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu, **Mir'âtü'z-Zamân fî Tevârîhi'l-A'yân**, Dımaşk, Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 1434/2013, c. 22, s. 219; Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, c. 13, s. 275.
[305] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 57-58; Muhâcir, **et-Te'sîs li Târîhi'ş-Şîa**, s. 226-227.
[306] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 151; Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 176.
[307] Muhammed Ali Mekkî, **Lübnân mine'l-Fethi'l-Arabî ile'l-Fethi'l-Usmânî 635-1516**, Beyrut, Dâru'n-Nehâr, 2006, s. 268.
[308] Sâlih b. Yahya, **Târîhu Beyrut**, thk. Lewis Şehyu, Beyrut, el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1927, s. 100.
[309] Takıyyüddîn Ahmed b. Teymiyye el-Harrânî, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, Medine, Mecmau'l-Melik Fehd, 1425/2004, c. 28, s. 400; Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed İbn Abdülhâdî ed-Dımaşkî, **el-Ukûdü'd-Dürriyye min Menâkıbı Şeyhi'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye**, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Beyrut, Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, t.y., s. 201.
[310] Zehebî, **Târîhu'l-İslâm**, c. 15, s. 382.
[311] Mekkî, **el-Hareketü'l-Fikriyye**, s. 29.
[312] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 180.

el-Avdî el-Cizzînî, Hille'ye eğitim almak amacıyla gitmiştir. Bundan dolayı o, Cebel-i Âmil ile Hille arasındaki bağlantının kurulmasında rol oynayan ilk kişi olarak kaydedilmiştir.[313] Yine İbnü'l-Avd el-Esedî'nin Halep'ten Cizzîn'e göç edip buraya yerleşmesi de bu beldenin önemli bir hale gelmeye başladığını göstermektedir.[314]

Şehîd-i Evvel, Cizzîn'de Cebel-i Âmil bölgesinin ilk fıkıh medresesini kurmuştur.[315] *Muhtasaru Nesîmi's-Sehar*'da geçen bilgilere göre, bu medrese Cizzîn'in ortasından geçen ırmağın doğduğu yerde bulunan, içerisinde derslerin yapıldığı büyük bir medresedir.[316] Söz konusu medrese, Trablus'taki Dâru'l-Hikme'den sonra Lübnan kültür tarihindeki ikinci Şiî medrese olarak kabul edilmiştir.[317]

Şehîd-i Evvel'in yürüttüğü faaliyetler neticesinde Cizzîn, yaklaşık yirmi yıl gibi bir sürede ilmî bir merkeze dönüşmüştür.[318] İmâmiyye'nin Hille'den sonraki en önemli ilim merkezi konumuna yükselmiştir.[319] Şehîd-i Evvel'den ders almak amacıyla birçok bölgeden öğrenciler Cizzîn'e gelmeye başlamıştır.[320] Bu tarihten itibaren artık önemli sayıda Âmilî âlim Şiî rical kitaplarında yer almıştır.[321]

1.2.6.2. Aynâtâ

Cebel-i Âmil'in güneyinde yer alan ve Bint-i Cübeyl şehrine yakın olan Aynâtâ'da birçok âlim yetişmiştir.[322] 9./15. asrın ilk yarısında yaşadığı tahmin edilen Zeynüddîn

---

[313] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 67; Muhâcir, **eş-Şîa fi'l-Âlem**, s. 68.
[314] Zehebî, **Târîhu'l-İslâm,** c. 15, s. 381-382; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 151-152.
[315] Zâhir, "Sılatü'l-İlm", s. 273-274; Âlu Safâ, **Târîhu Cebeli Âmil**, s. 234-235; Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 84, 115; Mekkî, **el-Hareketü'l-Fikriyye**, s. 29-30; Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", 437.
[316] Şerafüddîn Muhammed Mekkî b. Muhammed, **Muhtasaru Nesîmi's-Sehar**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel: el-Medhal Hayâtühü ve Âsâruhü içinde), thk. Yûsuf Tıbâce, Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1435/2014, s. 554, 558; Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 199. Bu medresenin ve aynı zamanda Şehîd-i Evvel'in yaptığı mescidin günümüzde kiliseye dönüştürüldüğü kaydedilmiştir. Bkz. Muhammed Mekkî, **Muhtasaru Nesîmi's-Sehar**, s. 554, dn. 5.
[317] Muhâcir, **Şîatü Lübnân**, s. 159; Muhâcir, **Neş'etü'l-Fıkhi'l İmâmî ve Medârisühü**, s. 430-431.
[318] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 159; Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 199; **Neş'etü'l-Fıkhi'l İmâmî ve Medârisühü**, s. 432.
[319] Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 437.
[320] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 159.
[321] Stefan H. Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal" (d.1384) and the Shi'ah of Syria", **Mamluk Studies Review**, c. 3, 1999, s. 158.
[322] Emîn, **Hıtat**, s. 327-331.

Ca‘fer b. el-Hüsâm el-Âmilî el-Aynâtî, Aynâtâ’daki ilmî gelişmenin öncüsü sayılmıştır.[323] Bu kişi, Şehîd-i Evvel’in öğrencisi Hasan b. Eyyûb İbn Necmeddin el-Hüseynî el-A‘recî’den rivayette bulunmuştur.[324]

Zeynüddîn İbnü’l-Hüsâm ve ondan sonra gelen nesille birlikte Aynâtâ ilmî bakımdan önemli bir konuma ulaşmıştır.[325] Bu dönemde soyu Büveyhîlere dayanan Nâsır b. İbrâhim el-Büveyhî (ö. 853/1449) genç yaşta ilim öğrenmek için Cebel-i Âmil bölgesine gelmiş ve Aynâtâ’ya yerleşmiştir. Vebadan vefat edinceye kadar da burada yaşamıştır. Şair ve fakih bir kimse olup fıkıh ve usûl kitapları üzerine çok sayıda hâşiye yazmıştır.[326] Aynı zamanda mantık, kelâm, akâid ve felsefe konularında çalışmaları olan Ali b. Yûnus en-Nebâtî (ö. 877/1472) gibi bazı Âmilî öğrencilere ders vermiştir.[327]

İlme verdikleri önemle bilinen Hâtûn ailesi de Aynâtâ’nın fikrî ve kültürel açıdan ilerlemesinde etkili olmuştur.[328] Bu aileden biri olan Muhammed b. Ali b. Muhammed b. Hâtûn, 11 Zilhicce 900/2 Eylül 1495 yılında Muhakkık-ı Sânî el-Kerekî’ye icâzet vermiştir.[329] Muhammed b. Hâtûn’un torunu olan Ni‘metullah Ali b. Ahmed b. Muhammed b. Hâtûn ve onun oğlu Ahmed b. Ni‘metullah da kendi dönemlerinde ilmî açıdan mevki sahibi kimseler olmuşlardır. Nitekim hacdan sonra Aynâtâ’ya uğrayan Abdullah b. Hüseyin et-Tüsterî’ye (ö. 1021/1612) 17 Muharrem 988/4 Mart 1580 yılında icâzet vermişlerdir.[330]

---

[323] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne’ş-Şehîdeyn**, s. 163, 165; Muhājir, “Jabal ‘Āmil”, s. 162.
[324] Hür el-Âmilî, **Emelü’l-Âmil**, c. 1, s. 45.
[325] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne’ş-Şehîdeyn**, s. 167.
[326] Hür el-Âmilî, **Emelü’l-Âmil**, c. 1, s. 187-188; Abdullah Efendi el-İsfahânî, **Riyâdu’l-Ulemâ ve Hiyâdu’l-Fudalâ**, thk. Ahmed el-Hüseynî, Kum, Mektebetü Âyetillâhi’l-Uzmâ el-Mar’aşî en-Necefî, 1403, c. 5, s. 232-235.
[327] Mekkî, **el-Hareketü’l-Fikriyye**, s. 75; Abisaab, “Shi’ite Beginnings”, s. 16.
[328] Emîn, **Hıtat**, s. 328; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne’ş-Şehîdeyn**, s. 169.
[329] Muhammed Bâkır el-Meclisî, **Bihâru’l-Envâr**, Beyrut, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1403/1983, c. 108, s. 20-27.
[330] Meclisî, **Bihâru’l-Envâr**, c. 109, s. 88-96.

1.2.6.3. Kerek

Lübnan dağının güneyinde bulunan Kerek, Cebel-i Âmil'in coğrafi sınırları içerisinde olmasa da Cebel-i Âmil'den bir yer olarak bilinmektedir.[331] Şehîd-i Evvel'in öğrencileri arasında Hüseyin b. Muhammed b. Hilâl el-Kerekî (757/1356'da hayatta) ve Şemseddîn Muhammed b. Abdülâlî el-Kerekî (ö. 808/1405) gibi Kerekli bazı isimler zikredilmiştir.[332]

Kerek'in ilmî bir merkez haline gelmesinde ise Şehîd-i Evvel'in iki öğrencisinden ders alan İzzeddîn el-Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Aşara el-Kesravânî'nin (ö. 862/1457) önemli bir rol oynadığı belirtilmiştir.[333] İbnü'l-Aşara'nın bilinen altı öğrencisi vardır. Bunlar arasında ileride geleceği üzere Cübâ'daki ilmî hareketin başlamasına öncülük eden Muhammed b. Ali el-Cübâ'î (ö. 886/1487) ve Muhakkık-ı Sânî el-Kerekî'nin hocası Zeynüddîn Ali b. Hilâl el-Cezâirî (ö. 928/1521'den önce) bulunmaktadır.[334]

Kerek'te yetişen en meşhur âlim olan Muhakkık-ı Sânî el-Kerekî, Safevî devletinin kurulmasından kısa bir süre sonra devlet yönetimiyle irtibata geçmiştir. Şah İsmail'i birçok kez ziyaret etmiş ve onun idaresinin sonlarına doğru da İran'a göç etmeye karar vermiştir.[335] Şah Tahmasb (930/1524-984/1576) zamanında dinî meselelerde devlete rehberlik etme konusunda tam yetkili kılınmıştır. 939/1532 yılında çıkan bir fermanla Şah, Kerekî'yi resmen "hâtemü'l-müctehidîn" ve "nâib-i imâm" olarak ilân edip ona dinî ve askerî görevlileri tayin ve azil yetkisi vermiştir.[336] Bu bakımdan Kerekî, Safevîler döneminde Cebel-i Amil'den İran'a gelen ilk alimlerden biri ve etkili olanıdır.[337]

---

[331] Emîn, **Hıtat**, s. 182, 339.
[332] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 179-180; Ferhân, **Târîhu Havzâti'l-İlmiyye**, c. 5, s. 158.
[333] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 180-181; Muhājir, "Jabal 'Āmil", s. 165.
[334] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 186-190.
[335] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 124.
[336] Kallek, "Kerekî, Muhakkık-ı Sânî", s. 281; Kartaloğlu, **İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 160.
[337] Mürüvve, **et-Teşeyyu'**, s. 44; Çelenk, **İran'da Şiîliğin Seyri**, s. 271.

1.2.6.4. Meys

Meysü'l-Cebel olarak da bilinen Meys, Cebel-i Âmil'in güneyinde ve Hûle'nin batısında yer alan eski bir yerleşim yeridir.[338] Daha önce geçtiği üzere Cebel-i Âmil'de Şiîliğin sahabe döneminden itibaren var olduğu iddia edilmiştir. Bu bağlamda Ebû Zer'e nispet edilerek onun bölgedeki faaliyetlerine delil getirilen iki mescitten biri Meys'tedir.[339]

Muhakkık Meysî lakabıyla meşhur olan Ali b. Abdulâlî el-Meysî (ö. 938/1531), Meys medresesinin kurucusu sayılmıştır.[340] O, Muhakkık-ı Sânî el-Kerekî'den, 879/1475 yılında Muhammed b. Ahmed b. Muhammed es-Sayhûnî'den ve 884/1479 yılında Şehîd-i Evvel'in amcaoğlu Muhammed b. Muhammed b. el-Müezzin el-Cizzînî'den icâzet almıştır.[341] Yürüttüğü faaliyetler neticesinde Meys'teki ilmî hareket, kısa bir süre içerisinde önemli bir seviyeye gelmiştir. Bu dönemde Meys, aralarında Şehîd-i Sânî'nin de bulunduğu çeşitli bölgelerden gelen dört yüz öğrenciye ev sahipliği yapmıştır.[342] Ancak Muhakkık Meysî sayesinde hızlı bir şekilde yükselen bu ilmî hareketin ondan sonraki süreçte de yine hızlı bir şekilde gerilediği ifade edilmiştir.[343] Isfahan'a göç edip burada vefat eden Lütfullah el-Meysî (ö. 1033/1623) Meys'ten çıkan en önemli âlimlerden biri olmuştur.[344]

1.2.6.5. Cübâ'

Cebel-i Âmil'in kuzeyinde yer alan Cübâ'da otuzdan fazla âlim yetişmiş ve önemli eserler telif edilmiştir.[345] Cübâ' Şehîd-i Sânî sayesinde bir ilim merkezine dönüşmüştür.[346] Ancak Şehîd-i Sânî'den önceki dönemde de Cübâ'lı bazı âlimlerin

[338] Emîn, **Hıtat**, s. 362; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 201.
[339] Emîn, **Hıtat**, s. 84; Mekkî, **el-Hayâtü's-Sekâfiyye**, s. 61; Fakîh, **Cebelü Âmil**, s. 34-35.
[340] Âlu Safâ, **Târîhu Cebeli Âmil**, s. 236; Ferhân, **Târîhu Havzâti'l-İlmiyye**, c. 5, s. 150.
[341] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 123; İsfahânî, **Riyâdu'l-Ulemâ**, c. 4, s. 118-119; Rezzak, **Meysü'l-Cebel**, s. 166-167.
[342] Âlu Safâ, **Târîhu Cebeli Âmil**, s. 237; Ferhân, **Târîhu Havzâti'l-İlmiyye**, c. 5, s. 150.
[343] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 206.
[344] Emîn, **Hıtat**, s. 363; Ferhân, **Târîhu Havzâti'l-İlmiyye**, c. 5, s. 150-151.
[345] Emîn, **Hıtat**, s. 256-259.
[346] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 214.

bulunduğunu belirtmek gerekir.[347] Özellikle İbnü'l-Aşara'nın öğrencisi Muhammed b. Ali el-Cübâ'î'nin, Cübâ'daki ilmî hareketin başlamasına öncülük eden kişi olduğu kaydedilmiştir.[348]

Önde gelen Şiî âlimlerden biri olan Şehîd-i Sânî, 13 Şevval 911/9 Mart 1506 tarihinde Cübâ'da doğmuştur. O, ilk eğitimini babasından almış ve babasının 925/1519 yılındaki vefatından sonra Meys'e giderek Muhakkık Meysî'nin öğrencisi olmuştur. Meys'ten sonra Kerek'e geçmiştir. Daha sonraki süreçte de Dımaşk, Mısır ve Kudüs gibi yerlerde bulunarak değişik mezheplerden birçok âlimden çeşitli dallarda dersler almıştır. Çıktığı yolculuklardan sonra her defasında memleketi Cübâ'ya dönerek ilmî faaliyetlerini sürdürmüştür. 953/1546 tarihinden itibaren yaklaşık iki yıl Ba'lebek'teki Nuriyye medresesinde görev yapmıştır. Buradaki fıkıh derslerini beş mezhep üzerine okutmuştur. 965/1558 yılında da Osmanlı yönetimi tarafından Râfızîlik ve Safevîler lehine faaliyetler yürüttüğü suçlaması ile öldürülmüştür.[349] Şehîd-i Sânî'nin soyundan gelen on iki âlim "silsiletü'z-zeheb" lakabıyla tanınmıştır.[350] Kariyeri ve İmâmî fıkhına katkısı Şehîd-i Evvel ile benzerlik gösteren Şehîd-i Sânî, Şehîd-i Evvel'in *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye* adlı eserine *er-Ravzatü'l-Behiyye* adında meşhur bir şerh yazmıştır.[351]

1.2.6.6. Meşgarâ

Batı Bekâ'da bulunup Lübnan dağlarının eteklerinde yer alan Meşgarâ, Cebel-i Âmil bölgesinden sayılan bir yerdir.[352] Geçtiği üzere Meşgarâ nisbeli Cemâlüddîn

[347] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 214-215; Ferhân, **Târîhu Havzâti'l-İlmiyye**, c. 5, s. 152-153.
[348] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 214.
[349] Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 7, s. 147-153; Mustafa Öz, "Şehîd-i Sânî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 38, 2010, s. 440. Şehîd-i Sânî'nin öldürülmesi konusundaki rivayetlerin bir değerlendirmesi için bkz. Adem Arıkan, "Zeynüddin el-Âmilî'nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmiyye Tabakât Kitaplarındaki Kurguların Değerlendirilmesi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 19, 2009, s. 87-112.
[350] Mekkî, **el-Hareketü'l-Fikriyye**, s. 33.
[351] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 121.
[352] Emîn, **Hıtat**, s. 356.

Yûsuf b. Hâtim eş-Şâmî el-Meşgarî el-Âmilî, Şehîd-i Evvel'den önceki dönemde Cebel-i Âmil bölgesi âlimlerinden biri olarak kaydedilmiştir.[353]

Daha sonraki süreçte Meşgarâ'daki ilmî gelişme, Cebel-i Âmil'in diğer yerlerinden farklı bir şekilde gerçekleşmiştir. Buradaki ilmî gelişmenin Hille medresesi ve Şehîd-i Evvel medresesi ile bir bağlantısının bulunmadığı ifade edilmiştir.[354] Bu noktada Hür ailesinin önemli etkileri olduğu belirtilmiştir.[355] Hür el-Âmilî'nin babasının dedesi olan Muhammed b. el-Hüseyin Hür el-Âmilî el-Meşgarî (903/1498'de hayatta) Meşgarâ'daki ilmî gelişmenin öncüsü olarak kabul edilmiştir.[356] Onun soyundan birçok âlim yetişmiştir. Bu âlimlerden Hür el-Âmilî, Ahbâriyye ekolünün önde gelen temsilcilerinden biridir. *Emelü'l-Âmil* adlı eserindeki otobiyografisine göre, 8 Recep 1033/26 Nisan 1624 yılında Meşgarâ'da doğmuştur. Babasının, amcasının, dedesinin ve babasının dayısının yanında başladığı öğrenimini Cübâ'ya giderek devam ettirmiştir. Kırk yıl boyunca Cebel-i Âmil'de kaldıktan sonra İran'a gidip Meşhed'e yerleşmiştir.[357] En önemli eseri *Vesâilü'ş-Şî'a* olan Hür el-Âmilî, ölünceye kadar Meşhed'de şeyhülislâm ve kâdılkudât makamlarını şahsında birleştirmiştir.[358]

[353] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 190; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 68-72.
[354] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 199, 240.
[355] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 238.
[356] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 154; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 231-233.
[357] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 141-142.
[358] Hamid Algar, "Hür el-Âmilî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 18, 1998, s. 493.

İKİNCİ BÖLÜM

ŞEHÎD-İ EVVEL'İN YAŞADIĞI DÖNEM, HAYATI VE İLMİ KİŞİLİĞİ

Cebel-i Âmil bölgesinin ilk fıkıh medresesini kuran Şehîd-i Evvel, telif ettiği eserleri, yetiştirdiği öğrencileri ve yürüttüğü faaliyetler ile İmâmiyye Şîası'nın ilmî ve kültürel anlamda ilerlemesine katkı sağlamıştır. Bu bakımdan Şehîd-i Evvel'i daha yakından tanımak için İslâm Mezhepleri Tarihi'nin "şahıslar üzerinde derinleşme" ilkesi gereği, bu bölümde onun yaşadığı dönem, hayatı ve ilmî kişiliği üzerinde durulmuştur.

2.1. Yaşadığı Dönem

Şehîd-i Evvel, Memlükler Devleti'nin hakimiyeti altında bulunan Cebel-i Âmil bölgesindeki Cizzîn'de 724/1324[?] yılında doğan ve büyüyen, dönemin en önemli Şiî ilim merkezlerinden Hille başta olmak üzere Kerbelâ, Mekke, Medine, Bağdat, Dımaşk ve Kudüs'te Şiî ve Sünnî birçok âlimden ders alan, çok sayıda öğrenci yetiştiren, fıkıh ve fıkıh usûlü alanında önemli kitaplar telif eden ve şöhreti Horasan gibi diğer bölgelere de ulaşan önde gelen bir Şiî âlimidir. Diğer taraftan Şehîd-i Evvel, hakim Sünnî toplum tarafından sapkın olarak kabul edilen bazı görüşlerin kendisine izafe edilmesiyle 786/1384 yılında yargılanıp idam edilmiştir. İleride üzerinde durulacak olan Kesravan seferleri ile Şehîd-i Evvel'in bu idamı, bazı Şiî yazarlar tarafından Memlükler'in Lübnan'daki Şîa'ya karşı işlediği "iki korkunç cürüm" olarak ifade edilmiştir.[1] Bu bakımdan 8./14. asırda yaşayan Şehîd-i Evvel'in ortaya koyduğu hareket tarzı ve savunduğu görüşlerin daha iyi anlaşılması amacıyla burada dönemsel şartlar üzerinde durulmuştur. Nitekim insanın fikir hayatının gelişmesi ile yaşadığı zaman ve toplum arasında sıkı bir bağ bulunmaktadır.

[1] Muhâcir, **Şîatü Lübnân**, s. 165.

2.1.1. Siyasî ve Sosyal Ortam

Şehîd-i Evvel, ifade edildiği üzere Memlükler döneminde yaşamıştır. Yaklaşık iki buçuk asır boyunca Mısır, Suriye ve Hicaz bölgelerinde hüküm süren Memlükler, batıdan gelen Haçlı ve doğudan gelen Moğol tehditlerine karşı önemli başarılar kazanmış ve bu yönüyle İslâm tarihinde kritik roller üstlenmiş bir devlettir. Dönemin tarihçilerinin Türk Devleti olarak adlandırdığı[2] Memlükler'in tarihi, genellikle, sultanların kökenlerine göre iki döneme ayrılmıştır. Birinci dönem "Bahrî Memlükler" dönemi olup 648/1250-784/1382 yılları arasını kapsamaktadır. Bahrî Memlük grubunun kurucusu Mısır Eyyûbî Sultanı el-Melikü's-Sâlih Eyyûb'tur. O, Nil üzerinde bulunan Ravza adasında bir kale inşa ettirmiş ve bu kaleye çoğunluğu Kıpçak ve Harizmli olan memlüklerini, yani asker kölelerini yerleştirmiştir. Mısırlılar'ın Nil nehrini "el-Bahru'n-Nîl" olarak adlandırmaları sebebiyle bu adada yetiştirilen memlüklere de "el-Memâlikü'l-Bahriyye" (Bahrî Memlükler) denilmiştir.[3] 784/1382-923/1517 yılları arasındaki ikinci dönem ise "Burcî Memlükler" dönemidir. Mısır Memlük Sultanı Kalavun tarafından çok sayıda Çerkez esirin satın alınıp Kal'atülcebel'in burçlarına yerleştirilmesiyle Burcî Memlük grubu 680/1281 yılında kurulmuştur. İleride saltanatı ellerine geçiren bu gruba kale burçlarına nispetle "el-Memâlikü'l-Burciyye" (Burcî Memlükler) adı verilmiştir.[4] Bu çalışmanın konusu olan Şehîd-i Evvel, hayatının büyük çoğunluğunu Bahrî Memlükler döneminde geçirmiştir. Burcî Memlükler'in ilk sultanı olarak kabul edilen Berkuk'un 784/1382 yılında iktidara gelişinden iki sene sonra 786/1384'te idam edilmiştir. Bundan dolayı burada genel olarak Bahrî Memlükler dönemi üzerinde durulmuştur.

Kölelikten gelme askerler olarak kendi devletlerini kuran Memlükler Devleti'nin daha iyi anlaşılması için burada kısaca "memlük" sisteminin üzerinde durulması

---

[2] İsmail Yiğit, "Memlükler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 29, 2004, s. 90.
[3] İbn Haldûn, **Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber**, c. 5, s. 430; Takıyyüddîn Ebu'l-Abbas el-Makrîzî, **es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk**, thk. M. Abdülkadir Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997, c. 1, s. 441, 443; M. C. Şehabeddîn Tekindağ, "Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", **Tarih Dergisi**, sy. 25, 1971, s. 6; Kazım Yaşar Kopraman, "Bahriyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 4, 1991, s. 512.
[4] Detaylı bilgi için bkz. Saîd Abdulfettâh Âşûr, **el-Asru'l-Memâlîkî fî Mısr ve'ş-Şâm**, Kahire, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1976, s. 140-151; Kazım Yaşar Kopraman, "Burciyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 6, 1992, s. 419.

gerekmektedir. Arapça "meleke" fiilinden türetilen ve "sahip olunan şey" anlamına gelen Memlük, özellikle "efendisinin mülkünde bulunan kadın veya erkek köle"nin karşılığı olarak kullanılmıştır. Başlangıçta bütün köleleri içine alan memlük tabiri ile eş anlamlıları "abd" ve "rakîk"ten farklı olarak zamanla "savaşlarda esir edilip ya da esir tüccarlarından satın alınan beyaz köle" kastedilmeye başlanmıştır. Daha sonraki süreçte ise halife, hükümdar ve emirler gibi yönetici sınıfının esir veya köleler arasından seçip özel bir eğitimden geçirerek muhafız birliklerini oluşturdukları, kendilerine has hukukî ve toplumsal statüye sahip ücretli askerler için kullanılan bir kavram haline gelmiştir.[5]

İslâm devletleri içinde idarî veya askerî görevlerde istihdam edilmek üzere satın alınan memlük (köle) grubunun mevcudiyeti, ilk olarak Abbâsîler döneminde ortaya çıkmıştır. Abbâsî halifeleri hem nüfuzlarını güçlendirmek hem de Arap ve İranlı unsurlar arasında bir denge meydana getirmek üzere Türkleri orduya almaya başlamışlardır.[6] Halife Mu'tasım-Billâh döneminde (218/833-227/842) bu Türk askerlerinin sayısının oldukça artmasıyla birlikte tâlim alanına dönen Bağdat'ta halk rahatsızlık duymaya başlamıştır. Bunun üzerine Sâmerrâ şehrini inşa eden Mu'tasım-Billâh, Türk askerleri ile beraber hilâfet merkezini buraya nakletmiştir.[7]

Memlüklerin savaşlarda gösterdikleri yararlılıklar nedeniyle Abbâsî halifelerinin yanı sıra valilerin de çok sayıda memlük satın almasıyla birlikte memlükler, ülkenin her tarafında görülmeye başlanmıştır. Aslında bu, Abbâsîler'in aleyhine olan bir durum olmuştur. Valilik gibi önemli idari görevlerde bulunan Türkler, kendilerine bağlı memlük unsurları sayesinde bağımsızlık mücadelesine girişmişlerdir.[8] Nitekim memlük asker sisteminin en açık örneklerinin görüldüğü Mısır'da vali ve Buhara asıllı bir Türk olan Ahmed b. Tolun (ö. 270/884), memlüklerinin yardımıyla Tolunoğulları

[5] Hakkı Dursun Yıldız, **İslâmiyet ve Türkler**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1980, s. 81-86; İsmail Yiğit, **Memlûkler**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2015, s. 9; Fatih Yahya Ayaz, **Memlükler**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015, s. 19-20; Süleyman Kızıltoprak, "Memlük", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 29, 2004, s. 87. Memlük sistemi hakkında bkz. David Ayalon, "Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi", çev. Samira Kortantamer, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, c. 4, sy. 1, 1989, s. 211-247.
[6] Ayaz, **Memlükler**, s. 21; Tekindağ, "Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", s. 2; Kızıltoprak, "Memlük", s. 88.
[7] Ya'kûbî, **Büldân**, s. 52-65; İbn Haldûn, **Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber**, c. 3, s. 321-322; Yiğit, **Memlûkler**, s. 11-12; Nahide Bozkurt, **Abbâsiler**, Ankara, İSAM Yayınları, 2016, s. 85-86.
[8] Âşûr, **el-Asru'l-Memâlîk**, s. 2; Tekindağ, "Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", s. 2-3.

Devleti'ni (254/868-292/905)[9] kurmayı başarmıştır.[10] Ahmed b. Tolun'un topladığı memlüklerin sayısının yirmi dört bini aştığı kaydedilmiştir.[11] Tolunoğulları'nın yıkılmasından yaklaşık otuz yıl sonra yine askerî yapı bakımından Türk memlük sistemine dayanan İhşîdî Devleti (323/935-358/969)[12] de Türk asıllı Muhammed b. Tuğç (ö. 334/946) tarafından kurulmuştur.[13] 358/969 yılında İhşîdîler'i ortadan kaldırarak Mısır'ı ele geçiren Fâtimîler de memlük sistemini uygulamışlardır. Başlangıçta orduda Berberî ve Zencî birlikler bulunuyorken Mustansır-Billâh zamanından (427/1036-487/1094) itibaren sadece Türklerden oluşan memlük birlikleri kurulmuştur.[14]

Mısır'da Fâtimî idaresine 567/1171 yılında son veren Selâhaddîn-i Eyyûbî, Eyyûbîler Devleti'ni kurmuştur. Hem Selâhaddîn-i Eyyûbî hem de daha sonra gelen sultanlar çok sayıda memlük satın almışlar ve bu sistemin Mısır'da iyice yerleşmesini sağlamışlardır. Eyyûbî emirlerinin birbirleri ile olan mücadelesinde ve de düşmanlarla yapılan savaşlarda memlüklerin dayanak olarak görülmesi, onların sayılarının artmasına sebep olmuştur.[15] Zamanla önemli derecede nüfuz kazanan memlükler, II. el-Melikü'l-Âdil'i (635/1238-637/1240) tahttan indirip el-Melikü's-Sâlih Necmüddîn Eyyûb'un (637/1240-647/1249) sultan olmasını sağlamışlardır.[16] Türk memlüklerin bu bağlılıkları üzerine el-Melikü's-Sâlih Eyyûb, çok sayıda memlük edinerek Ravza adasında inşa ettirdiği kaleye yerleştirmiştir. Ordunun büyük bir kısmını Bahriyye olarak isimlendirdiği bu memlük grubundan oluşturmuş ve onlara devlet işlerinde önemli görevler vermiştir.[17] Türkmen, Ermeni, Rum, Çerkes gibi unsurlardan oluşan

[9] Tolunoğulları hakkında detaylı bilgi için bkz. Nadir Özkuyumcu, "Tolunoğulları", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 41, 2012, s. 233-236.
[10] Ayaz, **Memlükler**, s. 22.
[11] Ebu'l-Mehâsin CemâlüddînYûsuf b. Tağriberdi, **en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire**, nşr. Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, Mısır, 1963, c. 3, s. 21.
[12] İhşîdîler hakkında detaylı bilgi için bkz. Ahmet Ağırakça, "İhşîdîler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 21, 2000, s. 551-553.
[13] Ayaz, **Memlükler**, s. 22.
[14] Yiğit, **Memlûkler**, s. 13-14; Kızıltoprak, "Memlük", s. 88.
[15] Kasım Abduh Kasım, **Asru Selâtîni'l-Memâlik**, Kahire, Dâru'ş-Şurûk, 1994, s. 7; Yiğit, **Memlûkler**, s. 14.
[16] İbn Haldûn, **Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber**, c. 5, s. 412; Âşûr, **el-Asru'l-Memâlîk**, s. 4-5.
[17] Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 1, s. 441, 443.

bu askerlerin tamamına çoklukları ve üstün meziyetlerinden dolayı "Türk" denilmiştir.[18]

Fransa kralı IX. Louis liderliğindeki VII. Haçlı ordusunun Mısır üzerine yürüyerek Dimyat'ı 647/1249 yılında ele geçirmesi üzerine el-Melikü's-Sâlih Eyyûb, Haçlılarla savaşmak için ordusunun başında Mansûra'ya doğru hareket etmiştir. Ulaştıktan kısa bir süre sonra da burada vefat etmiştir. Kocasının ölümünü gizleyerek durumu idare etmeye çalışan Türk asıllı cariyesi Şecerüddür (ö. 655/1257), o sırada Hısnıkeyfâ (Hasankeyf) valiliğini yürüten sultanın tek oğlu Turan Şah'ı Mısır'a davet emiştir. Sultanın vefat ettiği haberinin duyulmasıyla birlikte bunu fırsat bilen Haçlılar, Mansûra'ya intikal ederek saldırıya geçmiştir. Hem bu savaşta hem de Kral Louis dahil birçok Haçlı askerinin esir alındığı Faraskur savaşlarında (648/1250) Bahrî memlük birlikleri, büyük kahramanlıklar göstererek bu savaşların zaferle sonuçlanmasını sağlamışlardır.[19]

Yeni Eyyûbî hükümdarı Turan Şah, kendisinin sultan olmasını sağlayan Şecerüddür'ü babasının hazinesini saklamakla itham edip hakarette bulunmuş ve Bahrî memlüklere karşı da olumsuz bir tavır sergilemeye başlamıştır. Sultan'ın bu davranışları Şecerüddür ve memlükleri onun aleyhine çevirmiştir. Bunun üzerine Bahrî memlük emirlerinden Baybars el-Bundukdârî ve arkadaşları Turan Şah'ı öldürmüşlerdir (648/1250). Emirler, Şecerüddür'ü sultan olarak ilan edip içlerinden İzzeddin Aybek'i (ö. 655/1257) de ona atabek tayin etmişlerdir. Bu olay Mısır'da Eyyûbîler'in sonu, Memlükler'in başlangıcı olarak kabul edilmiştir.[20]

Adına hutbe okunup para bastırılan Türk asıllı Şecerüddür, Makrîzî tarafından Memlükler'in ilk sultanı olarak kaydedilmiştir.[21] Ancak Suriye'deki Eyyûbî emirlerinin ona karşı çıkması, devletin bir kadın tarafından yönetilmesinin yadırganması ve son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'ın (ö. 656/1258) onun

[18] İbn Haldûn, **Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber**, c. 5, s. 430.
[19] İbn Haldûn, **Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber**, c. 5, s. 415-417, 430; Yiğit, **Memlûkler**, s. 16-18.
[20] Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 1, s. 457-459; İbn Tağriberdi, **en-Nücûmü'z-Zâhire**, c. 6, s. 370-373; Cengiz Tomar, "Şecerüddür", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 38, 2010, s. 404.
[21] Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 1, s. 459. Para üzerine ismi şu ibarelerle yazılmıştır: el-Müsta'sıme es-Sâlihiyye Meliketü'l-Müslimîn vâlidetü-l-Meliki'l-Mansûr Halîl Emiru'l-Müminîn.

saltanatını onaylamaması[22] gibi nedenlerden dolayı Şecerüddür'ün sultanlığa devam etmesinin zor olduğu anlaşılmıştır. Bunun üzerine Bahrî emirler tarafından ona İzzeddin Aybek'le evlenmesi ve sultanlığı ona devretmesi teklif edilmiştir. Şecerüddür, bu teklifi kabul ederek seksen gün oturduğu tahtını yeni kocası İzzeddin Aybek'e bırakmıştır.[23]

Memlükler, Sultan Kutuz (657/1259-658/1260), Sultan Baybars (658/1260-676/1277), Sultan Kalavun (678/1279-689/1290) ve Sultan Muhammed b. Kalavun (693/1293-741/1341) gibi güçlü yöneticileri sayesinde hem siyasî, idarî ve askerî bakımdan önemli başarılara imza atmış hem de dinî alandaki uygulamalarıyla İslâm tarihinde iz bırakmış bir devlettir.[24] Alışılmış hanedan usûlünün dışında bir yönetim anlayışı benimseyen bu devlet, tarihin en büyük Müslüman Türk devletlerinden biri olarak kabul edilmiştir.[25]

Memlükler'in kurulmasından önceki süreçte İslâm dünyasının doğusunda Moğol tehlikesi baş göstermiştir. Kervanlarının kılıçtan geçirilip mallarının yağmalanması ve gönderilen elçilerin öldürülmesi üzerine Moğollar, 616/1219 yılında Harizmşahlar'a (490/1097-628/1231) karşı sefere çıkarak Buhara ve Semerkant gibi önemli şehirleri ele geçirmişlerdir.[26] Ardından birçok şehri istila edip yağmalayarak ve binlerce insanı öldürerek batıya doğru ilerlemeye başlamışlardır.[27] 7./13. asrın ortalarına gelindiğinde İlhanlılar Devleti'nin (654/1256-754/1353) kurucusu Hülâgû (654/1256-663/1265), Moğol Büyük Hanı Mengü tarafından İran, Irak, Suriye, Mısır ve Anadolu gibi bölgeleri ele geçirip kendisine tabi bir "ilhan" (il+han "bölge hükümdarı") olarak idare

---

[22] Bu konuda Halife, Mısır emirlerine gönderdiği mektupta "Eğer sizde sultan olacak erkek kalmadıysa bize söyleyin, bir adam gönderelim" diyerek tepkisini dile getirmiştir. Bkz. Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 1, s. 463-464.

[23] İbn Haldûn, **Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber**, c. 5, s. 431; Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 1, s. 463-464; İbn Tağriberdi, **en-Nücûmü'z-Zâhire**, c. 6, s. 374, c. 7, s. 4-5; Yiğit, "Memlükler", s. 90.

[24] Mehmet Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2017, s. 31.

[25] Memlük Sultanları, oğullarından birini yerlerine veliaht olarak tayin etmiş olsalar da saltanatta veraset sistemi genellikle uygulanmamıştır. Muhafız birliklerinde yetişen bir kimsenin yüksek bir mevkiye çıkması hatta sultan olması mümkündür. Güçlü sultanların önemli bir kısmı, muhafız birliklerinden gelip sultan olan kimselerdir. Yiğit, "Memlükler", s. 93-94.

[26] Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 1, s. 322-324; Bertold Spuler, **İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220- 1350**, çev. Cemal Köprülü, Ankara, TDK Basımevi, 2011, s. 31-34.

[27] Osman Gazi Özgüdenli, "Moğollar", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 30, 2020, s. 225-226.

etmesi amacıyla Batı'ya gönderilmiştir.[28] Hülâgû, bu askerî harekatı sırasında 654/1256 yılında Alamut'u alarak buradaki Şiî-İsmâilî hakimiyetine son vermiştir. İki yıl sonra da 656/1258 yılında Abbâsîler Devleti'ni ortadan kaldırmak suretiyle Bağdat'ı zapt etmiştir.[29] Daha sonra Suriye'ye yönelerek şehirleri birer birer ele geçiren Hülâgû, Mengü Han'ın ölümü üzerine Moğol kuvvetlerinin komutasını Ketboğa Noyan'a bırakıp başkente geri dönmüştür.[30] Geride bıraktığı ordu 658/1260 tarihinde Filistin'de yapılan Aynicâlût Savaşı'nda Memlük sultanı Kutuz tarafından bozguna uğratılmıştır. Böylece Moğolların ilerleyişi durmuş ve Fırat kıyılarına kadar geri çekilmek zorunda kalmışlardır.[31]

Tarihin akışını değiştiren savaşlardan biri olarak kabul edilen Aynicâlût Savaşı'nda Moğollar ilk kez mağlup edilmiş ve "Moğollar yenilmez" imajı silinmiştir. Memlükler, Suriye ve Mısır'daki hakimiyetlerini sağlamlaştırarak Eyyûbî nüfuzuna son verdikleri gibi İslâm dünyasında da büyük bir itibar kazanmış ve Osmanlılar'ın yükselme devrine kadar İslâm âleminin hâmisi ve en büyük devleti haline gelmiştir.[32] Ayrıca Memlükler ve İlhanlılar'ın ilk karşılaşması olan ve daha sonraki ilişkilerini de derinden etkileyen bu savaş neticesinde her iki devlet birbirlerine sınır komşusu devletler haline gelmiştir.[33] Bir yandan Aynicâlût Savaşı'nın İlhanlılar'ın maneviyatlarında oluşturduğu tahribat diğer yandan Suriye'ye hakim olma arzusu, her iki devlet arasında uzun bir mücadele dönemine neden olmuştur.[34] Aralarında Elbistan (675/1277), Humus (680/1281), Hazindâr (699/1299) ve Şekhab (702/1303) savaşları gibi büyük savaşlar meydana gelmiştir.[35] İlhanlıların son büyük hükümdarı olarak kabul edilen Ebû Saîd Bahadır Han'a (717/1317-736/1335) kadar bu mücadele devam

[28] Alaaddîn Ata Melik Cüveynî, **Tarih-i Cihan Güşa**, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, TDK, 2013, s. 497-498; Spuler, **İran Moğolları**, s. 59; Abdulkadir Yuvalı, "İlhanlılar", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 22, 2020, s. 102.
[29] Cüveynî, **Tarih-i Cihan Güşa**, s. 515-520, 598-601; Spuler, **İran Moğolları**, s. 60-63.
[30] Spuler, **İran Moğolları**, s. 65-67; Yuvalı, "İlhanlılar", s. 103.
[31] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 13, s. 255-257; Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 1, s. 516-517; Yiğit, **Memlûkler**, s. 36-38.
[32] Yiğit, **Memlûkler**, s. 38-39; Abdülkerim Özaydın, "Aynicâlût Savaşı", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 4, 1991, s. 276.
[33] Fatih Yahya Ayaz, "Memlük-İlhanlı İlişkilerinde Bir Dönüm Noktası: Şakhab Savaşı (702/1303)", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 9, sy. 15, 2007, s. 2.
[34] Ayaz, "Memlük-İlhanlı İlişkilerinde Bir Dönüm Noktası: Şakhab Savaşı (702/1303)", s. 2-3.
[35] Ayaz, **Memlükler**, s. 35-36, 40; Ayaz, "Memlük-İlhanlı İlişkilerinde Bir Dönüm Noktası: Şakhab Savaşı (702/1303)", s. 6-22.

etmiştir. Onun zamanında başlayan barış girişimleri ise olumlu sonuçlanmıştır. Ebû Saîd sonrası İlhanlılarda, taht mücadelelerinin olduğu dönemde, sık sık el değiştiren tahtın sahipleri Memlükler'den destek talep etmişlerdir.[36] Neticede İlhanlılar, bu taht mücadeleleri sonucunda parçalanmış ve yerini mahallî hanedanlar almıştır. Hakim oldukları topraklarda Celâyirliler, Karakoyunlular, Muzafferîler, Serbedârîler ve Eretnaoğulları gibi hanedanlıklar kurulmuştur.[37] Bu hanedanlıklardan Serbedârîler, daha sonra geleceği üzere dinî konularda önderlik etmesi için Şehîd-i Evvel'e bir mektup yazıp onu kendi memleketlerine davet etmişlerdir.

Memlükler, İlhanlılarla mücadelesinde bir diğer Moğol devleti olan Altın Orda Devleti (638/1241-908/1502) ile iyi ilişkiler kurmuştur. Altın Orda Devleti de İslâmiyeti kabul eden Berke Han döneminde (654/1256-664/1266) İslâmlaşmaya başlamıştır.[38] Memlükler ve Altın Orda Devleti arasında hem bu şekilde bir din bağının oluşması hem de ortak düşman olarak kabul edilen İlhanlılar'a karşı iş birliği yapma ihtiyacı, bu iki devlet ilişkilerinin dostane bir şekilde başlamasına vesile olmuştur. Berke Han ve Baybars döneminde başlayan bu iyi ilişkiler, daha sonraki süreçte de devam etmiştir.[39]

Altın Orda Devleti'nin de desteğini alan, Sünnîliğin ve hilâfetin hamisi sıfatını üstlenen Memlükler, bir taraftan İlhanlılarla mücadele ederken diğer taraftan da Haçlılarla uğraşmışlardır.[40] Haçlılara karşı topyekün bir savaş açan Baybars, Safed, Yafa, Şakîf Arnûn gibi birçok şehri ve kaleyi onlardan geri almış ve 666/1268 yılında Antakya Haçlı Prensliği'ni ortadan kaldırmıştır.[41] Haçlılarla mücadeleyi sürdüren Kalavun da bölgedeki en kuvvetli Haçlı kalelerinden biri olan Merkab kalesini, 688/1289 yılında Trablusşam'ı ve civardaki bazı kaleleri ele geçirmiştir.[42] Oğlu Halil

---

[36] Yiğit, **Memlûkler**, s. 140-141; Ahmet Sağlam, "Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri", **Belleten**, c. 82, sy. 293, 2018, s. 150-151.
[37] Yuvalı, "İlhanlılar", s. 104.
[38] Mehmet Saray, "Altın Orda Hanlığı", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 2, 1989, s. 540.
[39] Yiğit, **Memlûkler**, s. 142-144; Ayaz, **Memlükler**, s. 79-80.
[40] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 37.
[41] İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm b. Şeddâd, **Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir**, nşr. Ahmed Hutayt, Beyrut, Merkezü't-Tıbâati'l-Hadîse, 1403/1983, s. 321-322; Kazım Yaşar Kopraman, "Baybars I", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 5, 1992, s. 222.
[42] İbn Haldûn, **Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber**, c. 5, s. 459, 461; İsmail Yiğit, "Kalavun", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 24, 2001, s. 227.

b. Kalavun ise 690/1291'de Akka'yı ve ardından Sur, Sayda Hayfa, Aslis gibi diğer sahil şehirlerini fethetmiş, bunların kale ve istihkamlarını yıktırmıştır. Sencer eş-Şücâî'nin kumandasındaki bir ordu da Beyrut'u ele geçirmiştir.[43] Böylece Suriye sahilleri Haçlılardan temizlenmiş ve yaklaşık iki asır süren Haçlı seferleri sona ermiştir.[44]

Daha önce geçtiği üzere Moğollar tarafından Bağdat'ın istila edilmesi sırasında, son Abbâsî halifesi Müsta'sım-Billâh'ın (640/1242-656/1258) öldürülmesiyle birlikte hilâfet makamı boş kalmıştır. Memlükler'in gerçek kurucusu olarak kabul edilen Baybars tarafından yaklaşık üç buçuk sene sonra 659/1261'de Abbâsî hilâfeti Mısır'da yeniden tesis edilmiştir. Sultan Baybars, Müsta'sım-Billâh'ın amcası olan Ahmed b. ez-Zâhir'i (ö. 660/1261) Kahire'ye davet edip Abbâsî ailesinden olduğunu tescil ettirdikten sonra Müstansır-Billâh ünvanıyla onu halife ilan etmiştir. Halife de hil'at giydirmek ve saltanat menşuru vermek suretiyle Baybars'ın saltanatını onaylamıştır.[45] Yaklaşık üç ay sonra Sultan Baybars, müteşekkil bir ordu hazırlayarak Müstansır-Billâh'ı hilâfeti yeniden ihya etmesi için Bağdat'a göndermiştir. Moğollarla yapılan savaşta mağlup olan Müstansır-Billâh şehit düşmüştür. Yerine halife olarak yine Abbâsî ailesinden ve halife Müsterşid'in torunlarından Ebu'l-Abbas Ahmed'e Hâkim Biemrillâh ünvanıyla (660/1261-701/1302) biat edilmiş ve bu makam 1517 yılına kadar onun soyundan devam etmiştir.[46]

Moğollar'ın Bağdat'ta yıktığı hilâfeti, Mısır'da bu şekilde yeniden tesis etmekle Baybars, İslâm dünyası ve halk nezdinde Memlükler'e dinî meşruiyet sağlamış ve saltanatına saygınlık kazandırmıştır.[47] Süyûtî (ö. 911/1505), hilâfet makamı olmasıyla birlikte Mısır'ın öneminin arttığını, orada İslâm alametlerinin çoğaldığını, sünnet değer kazanırken bidatlerin ortadan kalktığını ve böylece Mısır'ın artık ulemânın

[43] İbn Haldûn, **Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber**, c. 5, s. 463-464; Abdülkerim Özaydın, "Halîl b. Kalavun", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 15, 1997, s. 319.
[44] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 13, s. 378-379; Yiğit, **Memlûkler**, s. 64.
[45] İbn Haldûn, **Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber**, c. 5, s. 440. Ayaz, **Memlükler**, s. 90; Tekindağ, "Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", s.10.
[46] İbn Haldûn, **Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber**, c. 5, s. 440-441; Yiğit, **Memlûkler**, s. 43-44, 160.
[47] Yiğit, **Memlûkler**, s. 43, 159; Ayaz, **Memlükler**, s. 90.

meskeni haline geldiğini kaydetmiştir.[48] Bununla birlikte ülkenin idaresinde halifenin herhangi bir yetkisi olmamıştır. Uygulamada Memlük sultanının maiyetinde bir memur olarak her yeni sultana menşur verip emirlerine uymak zorunda kalmıştır.[49]

Fâtimîler'den iktidarı devralan Eyyûbîler, onların Mısır ve Suriye'de yürüttüğü Şiîliği yaygınlaştırma faaliyetlerine karşı çok sayıda medrese inşa ederek Sünnî öğretiyi desteklemişlerdir. Eyyûbîlerin bu tutumu, Memlükler tarafından da benimsenip daha ileriye götürülmüş ve tesis ettirdikleri medreseler, camiler, hangâhlar, tekkeler, zaviyeler gibi eğitim öğretim kurumlarıyla Mısır ve Suriye'de Sünnîliğin yerleşmesi konusunda çaba sarf etmişlerdir.[50]

Sultan Baybars, 663/1265 yılında hukukî ve idarî işlerin yürütülmesi konusunda Şafiîlerden olan tek kâdılkudât (başkadı) uygulamasına son verip dört Sünnî fıkıh mezhebinin (Şafiîlik, Hanefîlik, Mâlikîlik ve Hanbelîlik) her biri için birer kâdılkudât tayin etmiştir.[51] Önce başşehir Kahire'de daha sonra Dımaşk, Halep, Hama ve Trablusgarb gibi başlıca şehirlerde dört kâdılkudât ataması yapılmıştır.[52] Bu yeni uygulama ile hem hakim mezhep olan Şafiîliğin mevcut konumu muhafaza edilmiş hem de kendi idare anlayışlarına ve itikadî tercihlerine daha uygun gördükleri Hanefîlik önemli bir dereceye yükseltilmiştir.[53] Ayrıca dört mezhebin eşit statüde kabul edilmesi belli bir seviyede de olsa karşıt görüşlerin birbirleri arasındaki husumetin engellenmesine ve mezhep vasıtasıyla toplumsal nizamın korunmasına katkı sağlamıştır.[54]

---

[48] Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Süyûtî, **Husnü'l-Muhâdara fî Târîhi Mısr ve'l-Kahire**, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, 1967, c. 2, s. 94.
[49] Sübeytî, **el-Hayatü'l-Fikriyye**, s. 20; Tekindağ, "Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", s.10; Yiğit, "Memlükler", s. 93.
[50] Fatih Yahya Ayaz, "Memlük Sultan ve Emîrlerinin Hanefîliğe Tutkunluğu Üzerine", **IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: -Hanefîlik-Mâturîdîlik-**, Kastamonu, c. 2, 2017, s. 441.
[51] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 13, s. 284.
[52] Joseph H. Escovitz, "The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamlûk Empire", **Journal of the American Oriental Society**, c. 102, sy. 3, 1982, s. 529.
[53] Ayaz, "Memlük Sultan ve Emîrlerinin Hanefîliğe Tutkunluğu Üzerine", s. 443. Ayrıca dört mezhepten birer kâdılkudât tayin edilmesinin gerekçeleri ve değerlendirmeler için bkz. Yossef Rapoport, "Legal Diversity in the Age of Taqlîd: The Four Chief Qâdîs Under the Mamluks", **Islamic Law and Society**, c. 10, sy. 2, 2003, s. 210-228.
[54] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 127.

Memlükler, aynı zamanda ilme ve ulemâya ilgi göstermişlerdir. Onların zamanında Kahire ve Dımaşk şehirleri, İslâm dünyasının en önemli iki ilim merkezi olmuştur.[55] Memlükler'in kurulduğu zaman diliminde, doğuda Moğol istilasıyla ve batıda Hristiyan krallıklarının Endülüs'teki işgalleriyle oluşan kriz ortamı, bu bölgelerde yaşayan birçok âlimin dönemin en istikrarlı İslâm ülkesi olan Memlükler'e göç etmesine yol açmıştır.[56] Bunun yanı sıra âlimlere sunulan geniş imkanlar da (ilmî kurumların mevcudiyeti, vakıflarla desteklenen dersler, ilmî ve idarî görevler, aylık tahsisat) onların Memlük coğrafyasına yönelmesinde etkili olmuştur.[57] Sultanların ilme olan destekleri ve söz konusu beyin göçü, ülkedeki ilmî hayatın canlanmasını sağlamış ve İslâm kültür tarihinde iz bırakan önemli eserlerin telif edilmesine sebep olmuştur.[58] Neticede bu dönemde çok sayıda cami ve medresenin inşası, halifeliğin yeniden tesis edilmesi, hacc işlerine önem verilmesi, dinî gün ve bayramların ikame edilmesi, ilme ve ulemâya gösterilen ehemmiyet hem dinî hayatın hem de ilmî hayatın canlanmasını sağlamıştır.[59]

Diğer taraftan Memlükler'in Sünnîliğin hamisi sıfatıyla mücadele ettiği İlhanlılar'ın zaman içerisinde İslâma girmeye başladıkları görülmektedir. Hülâgû Han'ın oğullarından olan, İslâmiyeti kabul edip Ahmed adını alan Teküder (680/1282-683/1284), ilk Müslüman İlhanlı hükümdarıdır.[60] Ancak Moğollar arasında İslâmiyetin yayılması yaklaşık bir on yıl sonra tahta çıkan ve Müslüman olan Mahmud Gâzân Han'la (694/1295-703/1304) birlikte hızlanmıştır.[61] İslâmiyetin devletin resmi dinî olmasını sağlayan Gâzân Han, Sünnî Hanefî çizgiyi benimsemesinin yanı sıra

[55] Sübeytî, **el-Hayatü'l-Fikriyye**, s. 41-42; İsmail Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 11-12, 1993-1994, s. 28.
[56] Ayaz, **Memlükler**, s. 133; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", s. 28.
[57] Muhammet Enes Midilli, "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları", **İslâm Tetkikleri Dergisi**, c. 10, sy. 1, 2020, s. 407.
[58] Ayaz, **Memlükler**, s. 133-134; Yiğit, "Aynî'yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış", s. 28.
[59] Sübeytî, **el-Hayatü'l-Fikriyye**, s. 17.
[60] Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 2, s. 164; Hamid Algar, "Ahmed Teküder", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 2, 1989, s. 139.
[61] Spuler, **İran Moğolları**, s. 206-207; Abdülkadir Yuvalı, "Gâzân Han", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 13, 1996, s. 429.

denge politikası gereği Şiîleri de idare etmiştir.[62] Halefi Muhammed Olcaytu Han (703/1304-716/1316) da İslâma girerek önce Hanefîliği sonra Şâfîliği tercih etmiş ve en son olarak da Şiî-İmâmiyye mezhebini benimsemiştir.[63] Yerine geçen oğlu Ebû Saîd Bahadır Han ile birlikte ise Olcaytu Han zamanında adeta devletin resmî mezhebi haline gelen Şiîlikten tekrar Sünnîliğe dönüş sağlanmıştır.[64]

Mezhepler açısından bakıldığında Bağdat'ın düşüşüyle başlayan süreci Şiîler, Sünnîlere nazaran daha rahat bir şekilde atlatmışlardır. Nitekim Hülâgû'nun etrafında Şiî ileri gelenlerinin bulunması, istila sonrası kritik görevlere Şiîlerin getirilmesi, İbnü'l-Alkamî (ö. 656/1258) ve Nasîruddîn Tûsî'nin (ö. 672/1274)[65] aracılığıyla bazı tutuklu Şiîlerin kurtulması bunu göstermektedir.[66] Ayrıca Hülâgû, Bağdat'a yaklaştığı sırada Allâme el-Hillî'nin babası Sedîdüddîn, İbn Tâvûs ve ileri gelenlerden bir grup, Hz. Ali'den gelen bir rivayeti göz önünde bulundurarak[67] Hülâgû'dan eman istemişler ve Hille, Kufe, Necef, Kerbelâ gibi Şiî merkezlerin istiladan kurtulmasını sağlamışlardır.[68]

---

[62] Spuler, **İran Moğolları**, s. 210; Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 49; Yuvalı, "Gâzân Han", s. 430.

[63] Spuler, **İran Moğolları**, s. 211-212; Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 50-51; Osman Gazi Özgüdenli, "Olcaytu Han", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 33, 2007, s. 346. Olcaytu Han'ın Şiîliğe geçişi ile ilgili rivayetler ve bunların değerlendirilmesi hakkında bkz. Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 167-184.

[64] Spuler, **İran Moğolları**, s. 212-213; Abdülkadir Yuvalı, "Ebû Said Bahadır Han", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 10, 1994, s. 219.

[65] Sünnî hilâfetin düşüşünde İbnü'l-Alkamî ve Nasîruddîn Tûsî'nin bir rolünün olup olmadığı ve bu konuda Moğollarla iş birliği yapıp yapmadıkları hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 82-99; Hanifi Şahin, "Abbâsîlerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şiî-Sünnî İlişkileri", **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, c. 6, sy. 2, 2013, s. 21-25.

[66] Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 79. Bu yaklaşımdan farklı olarak Özdemir, Bağdat kuşatmasında Şiîlerin Sünnîlerden daha az zarar gördüğü konusunda yeterli delilin mevcut olmadığını ve her iki grubun da aynı muameleyi gördüğünü ifade etmiştir. H. Ahmet Özdemir, **Moğol İstilâsı ve Abbâsî Devleti'nin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgû Dönemleri (612-656/1216-1258)**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005, s. 295.

[67] Bu rivayete göre Hz. Ali, Abbâsî hilâfetinin mutlaka Moğollar tarafından yıkılacağını ve onların fethetmediği bir yer kalmayacağını söylemiştir.

[68] Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar Allâme el-Hillî, **Keşfü'l-Yakîn fî Fezâili Emîri'l-Mü'minîn**, thk. Hüseyin ed-Derkâhî, Tahran, 1991, s. 80-82; Kâdı Nurullâh el-Mar'aşî et-Tüsterî, **Mecâlisü'l-Mü'minîn**, Dâru Hişâm, t.y., c. 3, s. 426-427.

Öte yandan Şiî siyaset teorisinde, gâib imamın bizzat başında olmadığı her yönetim câir ve gayri meşrû kabul edilmiştir.[69] Buna göre zaten gayri meşrû olan Sünnî yönetimin ortadan kaldırılması Şiîler için bir sorun olmamış ve bu yüzden onlar, İlhanlılar'a karşı bir tavır almamışlardır.[70] Hatta Bağdat'ı ele geçirdikten sonra Hülâgû'nun "kafir fakat âdil olan sultan mı, yoksa Müslüman fakat zâlim olan sultan mı üstündür?" sorusuna İbn Tâvûs (ö. 664/1266), "kafir fakat âdil olan sultan üstündür" şeklinde cevap vermiştir.[71] İbn Tâvûs'un verdiği bu fetva, onun Abbâsî ve İlhanlı yönetimine karşı bakış açışını ve yeni dönemdeki siyasetle olan ilişkisini göstermesi bakımından önemlidir. Dolayısıyla "Hz. Adem'den beri Moğol istilasıyla kıyaslanabilecek ikinci bir felaket yoktur"[72] şeklindeki tamamen olumsuz Sünnî bakış açısına karşılık Şiîler, Moğollara yönelik daha olumlu bir bakış açısına sahip olmuşlar[73] ve onlarla iş birliği yapmışlardır.[74]

Şiîlerin Moğollara yönelik söz konusu tutumlarından dolayı Selefî âlim İbn Teymiyye (ö. 728/1328) onları İslâm'a ihanet etmekle suçlamıştır. Ona göre, Moğolların Horasan, Irak ve Şam'a girmesinden, Müslümanların öldürülmesinden ve namuslarının çiğnenmesinden Şiîler sorumludur.[75] Yine bu bağlamda Moğolların Bağdat'a girip çok kan dökmesinin sebebinin, Şiîlere daha önce yapılanların intikamının alınması için İbnü'l-Alkamî'nin Moğollara yaptığı telkinler olduğu kaydedilmiştir.[76] Dönemin Sünnî Müslümanlarının Şiîlere yönelik bu tavrı, Memlükler siyasetini de etkilemiştir. Nitekim İlhanlılar'ın Şiîlerin hamisi konumuna gelmesiyle Sünnî ve Şiî politikaları, her iki devlet arasındaki siyasî ilişkilerin belirleyici unsurlarından biri olmaya başlamıştır. Mezhep hareketleri sadece devletin kendi iç meselesi değil, bir dış güç ve tehdit olarak algılanmıştır.[77]

---

[69] M. Zeki İşcan, "İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametin İmkanı", **EKEV Akademi Dergisi**, sy. 10, 2002, s. 75; Hanifi Şahin, "Şerîf el-Murtezâ'nın 'Hükümet Adına Çalışma' Risâlesi", **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 2, sy. 3, 2013, s. 317.
[70] Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 117; Şahin, "Şiî-Sünnî İlişkileri", s. 27-28, 39-40.
[71] İbnü't-Tıktakâ Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ, **el-Fahrî fî Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye**, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y., s. 17.
[72] İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. 10, s. 333-335.
[73] Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 103; Şahin, "Şiî-Sünnî İlişkileri", s. 19-20.
[74] Spuler, **İran Moğolları**, s. 259, 265-267; Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 124.
[75] İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, c. 28, s. 636-637; Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 142.
[76] Yâfiî, **Mir'âtü'l-Cenân ve 'İbratü'l-Yakzân**, c. 4, s. 105-106.
[77] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 36-37.

İlhanlılar dönemi Şiî-İmâmiyye'nin Büveyhîlerden sonra siyasette ikinci kez aktif hale geldiği bir dönem olmuştur. Şiîler, İlhanlı yöneticilerinin çevresinde bulunmaya, yönetim ve vakıf işlerinde vazifeler üstlenmeye ve devlet toplantılarına katılmaya başlamışlar; kadılık, devâtdârlık, bekçilik gibi görevleri yerine getirerek yönetimdeki etkinliklerini artırmaya gayret etmişlerdir.[78] Bu bağlamda oldukça güç kazanan Şiîler, fikirlerini açıkça ortaya koyabilmişler ve takıyyye prensibini kullanmaktan vazgeçmişlerdir.[79] Şeyh Müfîd'in mevcut siyasî otoritelere yönelik uzlaşmacı tavrı İbn Tâvûs, Muhakkık el-Hillî ve Allâme el-Hillî gibi âlimler tarafından devam ettirilmiş ve bunun yanı sıra ulemânın toplum içerisindeki otoritesinin daha da artmasına katkı sağlanmıştır.[80]

Hülâgû döneminde korunma elde eden Şiîlerin nüfuzları, özellikle Gâzân Hân döneminde giderek artmıştır. Olcaytu Han'ın 709/1309 yılında Şiîliği benimsemesiyle birlikte ise Şiîlik, devletin resmî mezhebi hüviyetini kazanmıştır.[81] O, bu bağlamda hutbeleri değiştirip on iki imamın isimlerini ekletmiş, bu isimleri paralar üzerine yazdırmış ve bütün İran'da ve Şiîlerin hakim olduğu şehirlerde ezana "hayye alâ hayri'l-amel" ibaresini ilave ettirmiştir.[82] Ayrıca Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'in mezarlarını yıkmayı hedefleyen bir savaş planının ona sunulabilmiş olması, onun Şiî akidelerin doğruluğuna oldukça inandığını göstermektedir.[83] Olcaytu Han'ın Şiîliğe meyletmesinde Allâme el-Hillî'nin etkili olduğu belirtilmiştir.[84] Olgunluk döneminin çoğunu Bağdat'ta ve Olcaytu ile tanışmasından sonra İlhanlılar'ın merkezi Sultaniye'de geçiren Allâme, 8./14. asrın en büyük İmâmî fakihi olup Hille ekolünün önde gelen temsilcilerindendir.[85] Söz konusu Hille ekolü, İlhanlıların Şiî âlimlere

[78] Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 113.
[79] Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 113-115; Şahin, "Şiî-Sünnî İlişkileri", s. 25-26.
[80] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 68; Newman, **Twelver Shiism**, s. 128; Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 120.
[81] Spuler, **İran Moğolları**, s. 265-267; Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 113, 184; Hanifi Şahin, "Ehl-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi)", **EKEV Akademi Dergisi**, sy. 41, 2009, s. 96-98.
[82] Örs, **"Tarih-i Olcaytu"**, s. 136; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 217; Daftary, **Şiî İslâm Tarihi**, s. 102.
[83] Spuler, **İran Moğolları**, s. 212.
[84] Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 217; Spuler, **İran Moğolları**, s. 211-212; Öz, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", s. 37.
[85] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 16; Öz, "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", s. 37.

sağladığı fikrî özgürlük neticesinde bu dönemde oldukça güçlenmiş ve etkili olmuştur.[86]

Sonuç olarak, Moğollar ve Haçlılar gibi iki büyük tehlikeyi bertaraf eden Memlükler, Sünnî hilâfeti Mısır'da yeniden tesis etmek suretiyle İslâm toplumunun hamisi bir devlet haline gelmiştir. Bu dönemin din ve mezhep siyasetinde Sünnî anlayış çerçevesinde bir politika benimsenmiştir. Sünnî anlayış ise devletin fermanları ile dört Sünnî fıkıh mezhebinin her birinden atanmış olan kadıların eserlerinde ve fetvalarında ortaya koydukları biçimde şekillenmiştir.[87] Dönemin bir diğer devleti olan İlhanlılar'da ise Şiîler siyaseten aktif bir görev üstlenmişler, güçlenmişler ve fikirlerini açıkça ortaya koyabilmişlerdir. Hille ekolü, İlhanlıların desteğiyle dönemin en önemli Şiî ilim merkezi olarak öne çıkmıştır. Söz konusu Hille, daha önce geçtiği üzere 6./12. asırdan itibaren Cebel-i Âmil bölgesinde yetişen alimlerin eğitim almak için gittiği bir yer olmuştur. Memlükler'in hakim olduğu coğrafyada doğup büyüyen Şehîd-i Evvel de Hille'ye gidip eğitim almıştır. Şehîd-i Evvel, bu sayede Hille ekolünün birikimini Cebel-i Âmil'e taşıyarak onu daha da geliştirmiştir.[88] Dolayısıyla Cebel-i Âmil'in ilmî olarak kalkınmasının arka planında Hille ekolünün önemli bir rolünün bulunduğunu söyleyebiliriz.

2.1.2. Şiîlerin Durumu

Memlükler'in Sünnîliğe yönelik desteğinde aşırıya gittiği, diğer fırkalara karşı ise asla müsamaha göstermediği hatta onları yok etmeye çalıştığı Sübeytî gibi bazı yazarlar tarafından ileri sürülmektedir. İddia şu ki, bu dönemde insanlar bir kimseye tuzak kurmak istediklerinde onun Şiî olduğunu söylemişler ve o kişinin mallarının elinden alınmasını ve cezaya çarptırılmasını sağlamışlardır.[89] Ancak Memlükler'in söz konusu fırkalara karşı tavrının her zaman aynı olmayıp siyasî, askerî ve ekonomik şartlar altında belli dönemlerde farklılıklar gösterdiğini söylemek mümkündür.[90]

[86] Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 264.
[87] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 71.
[88] Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 438.
[89] Sübeytî, **el-Hayatü'l-Fikriyye**, s. 10-11, 75.
[90] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 208; Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal", s. 155.

Hangi düşüncede olursa olsun hakim Sünnî anlayıştan farklı olan ve eyleme dönüşme potansiyeli taşıyan muhalif görüşler, yönetim tarafından takip edilmiş, bazen de cezalandırılmıştır.[91] Nitekim halk ve idareciler üzerinde büyük bir nüfuzu bulunan ve ileride bahsedilecek olan Kesrevan seferlerinde olduğu gibi halkı cihada teşvik edip Memlükler'in tarafında bizzat savaşlara katılan İbn Teymiyye bile Sünnî olmasına rağmen görüşleri ve eleştirileri sebebiyle belli dönemlerde hapse atılmıştır.[92]

Bu girişten sonra burada Memlükler'in hakimiyeti altındaki Şîa mensuplarının genel durumu ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Memlükler'in hakim olduğu Mısır ve Suriye coğrafyası, İsmâilî Fâtımîler Devleti'nin (297/909-567/1171) hüküm sürdüğü bir bölge olmuştur. Mısır'daki Fâtımî İsmâilîler, 567/1171 yılında Selâhaddin-i Eyyûbî tarafından devletlerinin ortadan kaldırılmasından yaklaşık yüz yıl sonra neredeyse tamamen dağılmışlardır. Köylerde yaşayan birkaç cemaat dışında İsmâilîlik, bu topraklardan silinmiştir.[93] Suriye'de bulunan İsmâilîler'in Nizâriyye kolu ise bu dönemde kendilerine ait kalelerde yaşamlarını sürdürmüştür. 671/1273 yılına gelindiğinde İsmâilîler'in bütün kaleleri, Baybars tarafından kontrol altına alınmıştır.[94] Kalelerinde yarı bağımsız bir şekilde yaşamalarına izin verilen İsmâilîler, bundan sonraki süreçte artık etkili bir güç olmaktan çıkmıştır.[95] Memlükler'in söz konusu İsmâilîler'i düşmanlarına karşı askerî bir güç olarak kullandıkları kaynaklarda geçmektedir.[96] Nitekim Kadmûs, Meyneka, Ulleyka, Masyaf ve Kehf kalelerine uğrayan İbn Battûta, dışarıdan bir kimsenin girmesi mümkün olmayan bu kalelerin İsmâiliyye veya Fidâviyye fırkasının mensuplarına ait olduğunu belirtmiştir. Onun kaydettiğine göre, bu kişiler el-Melikü'n-Nâsır'ın oklarıdır. Sultan düşmanı olan bir kimseye suikast düzenlenmesini talep ettiği zaman onun kan parasını/ücretini göndermektedir. Eğer suikastı gerçekleştiren kişi sağ salim dönerse bu ücret kendisine, ölürse evladına verilmektedir.[97] Dolayısıyla Memlükler'in Sünnî bir tarafgirlikle

[91] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 84-85.
[92] Ferhat Koca, "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 20, 1999, s. 392-393.
[93] Farhad Daftary, **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017, s. 398.
[94] Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 2, s. 83; Daftary, **İsmaililer**, s. 606-607.
[95] Daftary, **İsmaililer**, s. 608.
[96] Daftary, **İsmaililer**, s. 607.
[97] İbn Battûta, **Rihle**, c. 1, s. 286.

meseleye yaklaşmadığı, kendilerine zarar vermedikçe İsmâilîler'i dinî bir tehdit olarak görmediği ve yeri geldiğinde İsmâilîler'in aksiyoner gücünden istifade ettiği görülmektedir.[98]

Gulât fırkalardan biri olarak kabul edilen Şiî kökenli Nusayrîler[99] ise Trablus'un uzak yerlerindeki köylerde varlıklarını devam ettirmişlerdir.[100] 717/1317 yılında Trablus'un kuzeyinde bulunan Cebele'nin köylerinden birinde, Mehdî olduğunu iddia eden Muhammed b. el-Hasan isimli bir kişinin önderliğinde isyan başlatmışlardır. Bu kişi, Müslümanları tekfir edip Nusayrîlerin hak üzere olduğunu söylemiştir. Etrafında topladığı Nusayrîlere kendisine secde etmelerini emretmiştir. Devleti ele geçirmeyi vadederek Bilâd-ı Şam'ı aralarında taksim etmiştir. Ayrıca içki içilmesine izin vermiş ve namaz kılınmasını yasaklamıştır. Daha sonra hep birlikte Cebele'ye saldırıp şehre girmişlerdir. "Ali'den başka ilah, Muhammed'den başka hicâb, Selman'dan başka bâb yoktur" şeklinde sloganlar atmışlar, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e sövmüşlerdir. Bunun üzerine hükümet tarafından gönderilen ordu olaya müdahale etmiş, başta Muhammed b. el-Hasan olmak üzere onların bir kısmı öldürülmüş ve isyan bastırılmıştır.[101] Bu isyanın arkasından Nusayrîlere köylerinde birer cami yaptırmaları ve bu camilerin bakımlarını kendilerinin üstlenmeleri emredilmiş ve inançlarını yayma faaliyetleri de yasaklanmıştır.[102] Olaylardan yaklaşık on yıl sonra Cebele şehrini ziyaret eden İbn Battuta, sahil kesimlerinde yaşayan çoğu kimsenin Nusayrî mezhebine göre yaşamaya devam ettiğini, yapılan camilerin boş ve bakımsız kaldığını ve buraların başka amaçlar için kullanıldığını kaydetmiştir.[103] İbn Battuta'nın bu ifadelerinden hareketle, Memlükler'in bu tür meseleleri ciddiyetle takip etmediğini,

[98] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 246.
[99] Detaylı bilgi için bkz. Bulut, **İslâm Mezhepleri Tarihi**, s. 361-399; İlyas Üzüm, "Nusayrîlik", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 33, 2007, s. 270-274.
[100] Kalkaşendî, **Subhu'l-A'şâ**, c. 13, s. 34.
[101] İbn Battûta, **Rihle**, c. 1, s. 291-292; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 14, s. 95; Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 2, s. 525.
[102] Kalkaşendî, **Subhu'l-A'şâ**, c. 13, s. 36; Henri Laoust, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı ve Sabri Hizmetli, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017, s. 358-359.
[103] İbn Battûta, **Rihle**, c. 1, s. 291.

kamu ve toplum düzenini bozan bir olay olmadıkça onları kendi hallerine bıraktığını söylemek mümkündür.[104]

Memlükler'in İmâmiyye ve mensupları karşısındaki tavrını ortaya koymak zordur. Özellikle Şam civarında bulunan yerleşim yerlerinde ve Lübnan'ın dağlık bölgelerinde birçok Şiî köy mevcut olup buralardaki Şiî medreseler varlıklarını devam ettirmiştir.[105] Daha önce geçtiği üzere, 6/12. asırdan itibaren Cebel-i Âmil bölgesinden bazı kişiler, Hille'ye ilim öğrenmek amacıyla gitmişlerdir. İsmâil b. el-Hüseyn el-Avdî el-Cizzînî (ö. 580/1184) ile başlayan bu süreç, Memlükler'in bölgeye hakim olmasından sonraki dönemde de devam etmiştir. Bu kişiler, Irak'ta Muhakkık el-Hillî ve Allâme el-Hillî gibi önemli Şiî âlimlerinden ders okumuşlardır. Şehîd-i Evvel de aynı şekilde Hille'ye gidip eğitim almıştır. Cebel-i Âmil ve Irak arasındaki bu bağlantının kurulması, Cebel-i Âmil bölgesinin ilmî olarak kalkınmasının önünü açmış, kültürel, siyasî ve ictimaî tarihinde önemli tesirler meydana getirmiştir.[106] Şehîd-i Evvel'in babası Cemâlüddîn Mekkî'nin hocası olup Hille'ye gidip gelen Necmüddîn Tumân el-Menârî''nin[107] Hille müfredatından daha düşük ve kapsamı daha az olsa da Cebel-i Âmil'de bir dinî eğitim-öğretim hareketinin oluşturulmasına yönelik girişimi,[108] daha sonraki dönemde Şehîd-i Evvel tarafından geliştirilmiştir.[109] Şehîd-i Evvel'in yoğun çalışmaları ve Cizzîn'de kurduğu medrese ile birlikte Cizzîn kısa zamanda gelişerek İmâmiyye'nin Hille'den sonraki en önemli ilim merkezi haline gelmiştir.[110] Cizzîn'den sonra bölgenin diğer kasaba ve köylerinde yeni Şiî medreseleri de kurulmuştur. Bu bakımdan Cebel-i Âmil'den Irak'a olan söz konusu ilim yolculuklarının Memlükler'den önce başladığı ve bu devlet zamanında da devam ettiği görülmektedir. Dolayısıyla Memlükler ve İlhanlar arasında ciddi savaşlar meydana gelmesine rağmen Şiîlerin Memlük coğrafyasından İlhanlıların hakim olduğu bölgelere gidip önde gelen Şiî âlimlerden eğitim almaları ve bu birikimle memleketlerine dönüp ilmî faaliyetlerde bulunmaları

[104] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 260; Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal", s. 155.
[105] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 221.
[106] Muhâcir, **et-Te'sîsü li Târîhı'ş-Şîa**, s. 234-235; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 66.
[107] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 103-104.
[108] Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 12.
[109] Muhâcir, **et-Te'sîsü li Târîhı'ş-Şîa**, s. 232.
[110] Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 437.

dikkat çeken bir husustur. İlhanlıların parçalanmasından sonraki süreçte seleflerinin yöntemini takip ederek Irak'a giden Şehîd-i Evvel'in Bahrî Memlükler döneminde Cebel-i Âmil bölgesinde kurduğu Usûlî okulu, Burcî Memlükler döneminde daha da gelişmiştir. Şehîd-i Evvel'in ölümünden yaklaşık bir asır sonra 9./15. asrın sonları ve 10./16. asrın başlarında Cebel-i Âmil, en önemli Şiî ilim merkezine dönüşmüştür.[111] Bundan dolayı Şehîd-i Evvel ile birlikte Cebel-i Âmil'in ilmî açıdan "altın çağını" yaşadığı ifade edilmiştir.[112]

Bu dönemde Şiîlere karşı alınan bireysel tedbirler nispeten nadir olmuştur. İnançlarını açıkça öğretmedikleri ve mevcut idarecileri tanıdıkları sürece devlet onlara müsamaha göstermiştir.[113] Bu noktada Sekkâkînî ve oğlu Hasan'ın durumları burada örnek olarak zikredilebilir. Muhammed b. Ebî Bekir b. Ebi'l-Kâsım el-Hemedânî ed-Dımaşkî es-Sekkâkînî, İmâmiyye'nin şeyhlerinden ve âlimlerinden biri olarak tavsif edilmiştir. Kaynaklarda geçen bilgilere göre Sekkâkînî, 635/1238 yılında Dımaşk'ta doğmuştur. İsmail b. Irakî ve diğer âlimlerden hadis dinlemiştir. Şiî bir bıçak ustasından meslek öğrenmiş ve bu usta vesilesiyle Şiî olmuştur. Bazı İmâmî âlimlerden ders almış ve bir müddet Medine'de ikamet etmiştir. Kendisinden sahabeye karşı bir küfür işitilmemiştir. İbn Teymiyye, onun hakkında "Şiîlerin kendisi ile Sünnîleştiği, Sünnîlerin ise Şiîleştiği kişi" ifadesini kullanmıştır. Zehebî ise babasının arkadaşı olan Sekâkînî'nin sohbetinin tatlı, zeki, âlim ve Mu'tezilî bir kişi olduğunu ve ondan ders dinlediğini aktarmıştır. Ömrünün sonuna doğru görüşlerinden dönüp Buhârî'yi istinsah ettiği söylenmiştir. Vefatından sonra onun el yazısına benzer bir yazıyla yazılmış olan ve bazı kimselerin de buna şahitlik ettiği e*t-Tarâif fî Marifeti't-Tavâif* adlı bir eser bulunmuştur. Bu eserde İslâm dinine hakaret içeren ibarelerin bulunması, onun zındıklığına delil olarak gösterilmiştir. Bu eser, Dımaşk kâdılkudâtı Takıyyüddîn es-Sübkî (ö. 756/1355) tarafından parçalanmış ve yıkanıp yakılmıştır.[114] Bu bilgilerden hareketle, 721/1322 yılında vefat eden Sekkâkînî'nin toplum ve önde gelen Sünnî âlimler tarafından hüsnü kabul gördüğü ve kötü muamelelere maruz

[111] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 102; Abisaab, "Shi'ite Beginnings", s. 15.
[112] Sübeytî, **el-Hayatü'l-Fikriyye**, s. 171.
[113] Laoust, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, s. 359.
[114] Safedî, **el-Vâfî**, c. 2, s. 192-193; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 14, s. 115; Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, **ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine,** thk. M. Abdülmuîd Hân, Haydarabad, Meclisü Dâirati'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1392/1972, c. 5, s. 148-149.

kalmadan yaşadığı anlaşılmaktadır.[115] Öte yandan vefatından sonraki süreçte aleyhinde bazı iddiaların ortaya atılmasına sebep olan e*t-Tarâif* adlı eserin yanlışlıkla ona nispet edildiği burada belirtilmelidir.[116]

Sekkâkînî'nin aksine oğlu Hasan b. eş-Şeyh es-Sekkâkînî ise küfre varan sözleri nedeniyle 744/1342 yılında idam edilmiştir. Çünkü Rafizî olan Hasan, Hz. Ebubekir ve Hz. Ömer'e sövüp Hz. Aişe ve Hz. Hafsa hakkında iftirada bulunmuş hatta Cebrail'in vahyi Hz. Ali'ye getirmesi gerekirken yanlışlıkla Hz. Muhammed'e indirdiğini iddia etmiştir.[117] Bu noktada Şiî olduğu bilinen kimselerin cezalandırılması hususunda sahabeye açıkça sövmelerinin ve hakim Sünnî düşünceye karşıt bir tavır takınmalarının etkili olduğu anlaşılmaktadır.[118]

Diğer taraftan Beyrut ve Sayda civarındaki Şiîler hakkında Dımaşk saltanat nâibi tarafından 25 Cemâziyelâhir 764/11 Nisan 1363 yılında bir beyannâme yayınlanmıştır. Bu beyannâmede Râfıza ve Şîa, mezheplerin nakil ve akıl bakımından en zayıfı, delilleri en yetersiz ve doğru yoldan en uzak olanı şeklinde vasfedilmiştir. Enbiyâdan sonra beşerin en hayırlısına sebb etmeleri, Ehl-i Sünnetin kanını helal kabul etmeleri, mut'a nikâhını kabul edip uygulamaları, kendilerine muhalif olanların mallarını yemeleri, bir nikâhta iki kız kardeş ile evlenmeleri, teslis inancına benzeyen ve küfre düşmeye sebep olan şeyleri yapmaları gibi onlara nispet edilen bazı görüşler zikredilerek eleştirilmiştir. Bu görüşleri benimseyen kimselerin görüşlerinden caydırılması ve doğru yol kabul edilen Ehl-i Sünnete döndürülmesi amacı güdülmüştür. Ayrıca söz konusu görüşlerin kişinin kanının helal sayılmasını gerektireceği hususunda uyarı yapılmıştır.[119] Bu beyannâmeden hareketle,

---

[115] Laoust, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, s. 359; Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 221.

[116] Sekkâkînî'nin el yazısına benzediği için yanlışlıkla ona nispet edilen bu eser, aslında İbn Tâvus'a (ö. 664/1266) ait *et-Tarâif fî Marifeti Mezâhibi't-Tavâif* adlı eserdir. İbn Tâvus bu eserde kendisini zimmî bir kişi olarak tanıtmıştır. Söz konusu zimmî kişinin gözünden de Müslüman olduğu takdirde kurtuluşa ermesi için mezhepler arasından hangi mezhebi seçmesi gerektiğini yazmıştır. Ona göre akla, Kur'an'a, haberlere uygun olan, içerisinde zıtlık ve ihtilaf bulunmayan, seçilmesi gereken mezhep Şîa'dır. Bkz. Radıyyüddîn Ebu'l-Kâsım Ali b. Mûsâ ibn Tâvus, **et-Tarâif fî Marifeti Mezâhibi't-Tavâif**, Kum, Matbaatü'l-Haytâm, 1400, s. 10-11.

[117] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 14, s. 244; İbn Hacer, **ed-Dürerü'l-Kâmine** c. 2, s. 141; Laoust, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, s. 359.

[118] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 214.

[119] Kalkaşendî, **Subhu'l-A'şâ**, c. 13, s. 14-21; Laoust, **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, s. 360.

Memlükler'in Şiî düşüncesini desteklemediği hatta yayılmasını engellemeye çalıştığı söylenebilir. Bununla birlikte doğrudan müdahele etmek yerine böyle bir beyannâme yayınlanması, Şîa'ya karşı takınılan tavrın her zaman şiddet içermediğini, öncelikli olarak uyarı ve ihtar yollarına başvurulduğunu göstermesi açısından önemlidir.[120] Ayrıca bu beyannâme adı geçen iki vilayet ile sınırlı olduğu için devletin genel tavrı şeklinde kabul edilmesi de doğru değildir.[121]

Memlükler döneminde Şiîlerin durumunun konu edildiği bu kısımda, önemine binaen Kesrevan seferlerini farklı bir başlık altında incelemek daha uygun olacaktır. Nitekim daha önce ifade edildiği üzere bu seferler Memlükler'in Lübnan'daki Şîa'ya karşı işlediği "iki korkunç cürüm"den biri olarak görülmüştür.[122] Ayrıca Kesrevan seferleri ile ilgili bilgi veren bazı kaynaklarda Şehîd-i Evvel'in memleketi Cizzîn'den de söz edilmektedir. Bu noktada Şehîd-i Evvel'in doğmadan önceki bir zamanda Cizzîn halkı hakkında bazı ipuçları bulmak mümkündür. Nitekim üçüncü sefer sonrası İbn Teymiyye'nin Sultan'a yazdığı mektupta "Kesravan halkı ile birlikte Cizzîn ve çevresinde, Cebel-i Âmil ve nahiyelerinde yaşayanlar gibi bu mel'ûn mezhebin diğer mensupları, Moğolların gelişine sevinmişlerdir" şeklinde bir ifade bulunmaktadır.[123] Salih b. Yahya'nın (ö. 840/1437) verdiği bilgiye göre de Hazindâr savaşında mağlup olup kaçan Memlük askerlerine Kesrevan ve Cizzîn halkı eziyet etmiştir. Ancak Kesrevan halkı bu konuda daha ileri gitmiş hatta askerlerin bir kısmını yakalayıp Haçlılara satmışlar ve çoğunu da soyup öldürmüşlerdir.[124] Dolayısıyla bu dönemde Şiî olan Cizzîn halkının Memlükler aleyhine bir tavır benimsediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte Cizzîn üzerine bir sefer düzenlenmemiştir. Daha sonra geleceği üzere Kesrevan seferlerinin sebepleri arasında Haçlılar ve Moğollarla iş birliği yapılmasının önüne geçmek, Müslümanlara ve askerlere yapılan kötülükleri cezalandırmak gibi hususlar yer almaktadır. Bu bakımdan Cizzîn'in Memlükler açısından Kesravan kadar bir tehdit görülmemiş olması muhtemeldir. Öte yandan üçüncü seferden sonra Kesrevan halkı Cizzîn ve çevresine, Bekâ' ve Ba'lebek'e dağılmışlardır.[125] Bu durum

[120] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 239-240.
[121] Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal", s. 156.
[122] Muhâcir, **Şîatü Lübnân**, s. 165.
[123] İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, c. 28, s. 400; İbn Abdülhâdî, **el-Ukûdü'd-Dürriyye**, s. 201.
[124] İbn Yahya, **Târîhu Beyrut**, s. 84.
[125] İbn Yahya, **Târîhu Beyrut**, s. 100-101.

da Memlükler ile savaşan ve mağlup olan bir kesimin Cizzîn'de hayatlarına devam ettiğine işaret etmektedir.

Kesravan Seferleri

Haçlılar ve Moğollar'ı mağlup edip Bilâd-ı Şam'ı ele geçirdiği dönemde Memlükler'in bölgede henüz tam bir hakimiyet kuramadığı yerler olmuştur. Memlükler, bu yerlerdeki halkın hala ciddi bir tehlike arz eden Haçlılar ve Moğollarla iş birliği yapmalarından endişe duymuştur. Dolayısıyla bu tür iş birliklerini engellemek ve otoritesini güçlendirmek adına bölgede faaliyetlerde bulunmuştur. Bu bağlamda günümüzde Lübnan Devleti sınırları içinde bulunan Kesrevan (Kisravan, Kisruvan, Keservan) dağlarına farklı tarihlerde askeri seferler düzenlemiştir.[126] Nitekim Memlükler'in bölgedeki tam hakimiyeti, Kesrevan seferlerini gerçekleştirmesi ve bazı Türkmen aşiretlerini ele geçirdiği bu yerlerde iskan etmesi sonucunda olmuştur.[127]

Memlükler döneminde meydana gelen Şiî karakterli olayların en önemlilerinden biri olarak görülen Kesrevan seferleri, hala tartışılmaya devam edilmektedir.[128] Bazı araştırmacılar tarafından bu seferlerin, dinî değil siyasî hedefler gözetilerek devletin güvenliği amacıyla düzenlendiği savunulmuştur. Nitekim Moğol ve Haçlı tehlikesinin hala söz konusu olduğu bir ortamda stratejik bir konumda yaşayan Kesrevan halkı, Memlükler'e itaat etmemiş ve isyankar bir tutum benimsemiştir.[129] Bazılarına göre ise bu seferler, Memlükler'in gayr-ı Sünnî grupları ortadan kaldırmaya yönelik hoşgörüsüz politikalarının bir sonucu olarak gerçekleştirilmiştir.[130]

Kaynaklarda Kesrevan seferleriyle ilgili, sefer düzenlenen coğrafyanın neresi olduğu ve burada yaşayanların hangi mezhepten olduğu türünden bazı konularda farklı

[126] Duran Eski, "Memlükler'in Şiî Kesrevan Bölgesine Yönelik Seferleri", **İdrak Dini Araştırmalar Dergisi**, c. 2, sy. 2, 2022, s. 312-313.
[127] Bilge, "Lübnan (Tarih)", s. 245-246.
[128] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 224.
[129] Henri Laoust, "Remarques sur les Expeditions du Kasrawan sous les Premiers Mamluks", **Bulletin du Musee de Beyrouth,** c. 4, 1940, s. 111.
[130] Mekkî, **Lübnân**, s. 230; Sa'dûn Hamâde, **Tarihu'ş-Şîa fî Lübnan**, Beyrut, Dâru'l-Hayâl, 2008, c. 1, s. 34. Krş. Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal", s. 151.

bilgiler bulunmaktadır. Ayrıca bu kaynaklar, genellikle dönemin Sünnî kaynakları olduğu için tek taraflı bir bakış açısı sunmaktadır. Daha sonra geleceği üzere bu seferlerin Kesrevan, Cürd (Cerd) ve Danniye dağlarında[131] yaşayan ve genel olarak Şîa üst başlığı altında bulunan Râfizîler, Nusayrîler ve Dürzîler'e karşı yapıldığı kaydedilmiştir. Bazı araştırmacılar, kendilerine sefer düzenlenen toplumların mezhepleri hakkında değerlendirmelerde bulunmuşlardır. Bu noktada Sa'dûn Hamâde, Kesrevan ve Cürd halkının İmâmiyye Şîası'na mensup olduğunu ifade etmiştir.[132] Bir diğer araştırmacı Salibi ise Kesrevan'ın bazı bölgelerinde Marûnîler'in de yaşadığına ve diğer gruplar kadar bu seferlerden onların da zarar gördüğüne dikkat çekmiştir. Ancak ona göre daha sonraki süreçte Marûnîler, seferler sonucu Kesrevan nüfusunun önemli ölçüde azalmasından bir miktar fayda sağlayıp bölge nüfusunun büyük bir bölümünü oluşturmaya başlamışlardır.[133]

Kesrevan üzerine birinci sefer 691/1292, ikinci sefer 699/1300 ve sonuncu sefer de 705/1305 yılında düzenlenmiştir. Ancak Kesrevan ve Cürd bölgesine Sungur el-Mansûrî liderliğinde bir sefer düzenlenmesi kararı, ilk olarak Sultan Kalavun döneminde 686/1287 yılında planlanmıştır. Tenûhî[134] emirlerinden de bu sefere destek vermeleri istenmiştir. Esir aldıkları kadın ve çocukların onlar için birer cariye ve köle olacağı, getirilen her bir baş için de ücret ödeneceği vaat edilmiştir. Ancak bu sefer yapılmamış ve ileri bir tarihe ertelenmiştir. Akka'ya yapılacak başka bir askeri hareketin ufukta belirmesi muhtemelen bu seferin ertelenmesine neden olmuştur.[135]

---

[131] Kesrevan; Beyrut'un kuzeydoğusunda yer alıp güneyde Kalb nehri, kuzeyde İbrahim nehri, batıda Akdeniz ve doğuda Ba'lebek ile çevrilen bir bölgedir. Cürd; kuzeyde Kesrevan, güneyde Şûf, batıda Beyrut ve doğuda Bekâ' ile çevrilidir. Danniye ise Kuzey Lübnan'da yer alıp kuzeyde Akkar, doğuda Hermel, güneyde Bişerri ve batıda Trablusşam ile çevrilidir. Bkz. Yvette Talhamy, "The Kisrawan Expeditions against Heterodox Religious Minorities in Syria under Mamluk Rule", **Chronos**, c. 20, 2009, s. 130.

[132] Hamâde, **Tarihu'ş-Şîa fî Lübnan**, c. 1, 34-41. Ayrıca bkz. Muhâcir, **et-Te'sîsü li Târîhı'ş-Şîa**, s. 149; Sübeytî, **el-Hayatü'l-Fikriyye**, s. 75, 97-98.

[133] Kamal Salibi, "The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)", **Arabica**, c. 4, 1957, s. 297-298.

[134] Tenûhîler, Güney Lübnan'a yerleştirilen Arap kabilelerinden biridir. Bunlar Dürzîlik mezhebini benimsemişlerdir. Daha sonraki süreçte Buhturîler olarak anılmışlardır. Memlükler döneminde iktâ sahipleri olarak bölgeyi yönetmişlerdir. Detaylı bilgi için bkz. Kamal Salibi, "The Buhturids of the Garb: Mediaeval Lords of Beirut and of Southern Lebanon", **Arabica**, c. 8, 1961, s. 74-97.

[135] İbn Yahya, **Târîhu Beyrut**, s. 58-59.

Birinci Sefer: Halil b. Kalavun döneminde 691/1292 yılında düzenlenmiştir. Buna göre, Kal'atürrûm'un fethedilmesinden sonra Sultan, daha önce Müslümanların aleyhine Haçlılarla iş birliği yapmış olmaları sebebiyle Kesrevan ve Cürd dağlarında yaşayanlar için bir ordu hazırlatmıştır. Ordunun başında Mısır saltanat nâibi Bedreddîn Baydarâ (ö. 693/1293) ve diğer bazı büyük emirler bulunmuştur.[136] Baydarâ, Kesrevan dağlarına ulaşınca buranın sakinlerinden huzuruna gelen bazı kimseler ile görüşmüştür. Bu kimseler, Baydarâ'nın azmini överek onun sinirini yatıştırmışlardır. Böylece Kesrevanlılar hakkında bir gevşeme meydana gelmiştir. Daha sonra Kesrevanlılar, sarp yerlerde ve geçitlerde Memlük askerlerinden bazılarını ele geçirmeyi başarmışlar, bunun üzerine ordu sanki yenilmiş gibi geri dönmüş ve Baydarâ, Sultan tarafından kınanmıştır.[137]

Bu bilgilere göre, Baydarâ'nın istenen neticeyi almadan sanki yenilmiş gibi geri dönmesi bir başarısızlık olarak görülmüştür. Baydarâ'nın Kesrevanlılar ile yaptığı görüşmelerden sonra niçin böyle bir tutum sergilediği ise tam olarak anlaşılamamaktadır. Bu noktada onun görevini ihmal edip savaştan vazgeçtiği ve rüşvet aldığı iddiaları gündeme gelmiştir.[138] Ancak Baydarâ'ya yönelik söz konusu rüşvet iddialarını Sultan'ın kabul etmediğini hatta bu yönde konuşanları cezalandırdığını söylemek mümkündür.[139] Bununla birlikte Kesrevan sakinlerinin, kendilerine karşı yapılan bu seferin aslında haklı bir nedene dayanmadığı konusunda Baydarâ'yı ikna etmiş olmaları, askerlerin geri çekilmesinin sebebi olabilir.[140] Onların Memlükler'e tabi olmayı kabul edip Haçlılara yardım etmeyeceklerine yönelik Baydarâ ile bir anlaşma yapmaları ve böylece seferin amacının hasıl olması da ihtimal dahilindedir.[141]

---

[136] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 13, s. 386-387.
[137] Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb en-Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb fî Fünûni'l-Edeb**, thk. Necib Mustafa Fevvâz ve Hikmet Küşlü Fevvâz, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2004, c. 31, s. 150-151; İbn Yahya, **Târîhu Beyrut**, s. 29-30; Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 2, s. 234.
[138] Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, c. 31, s. 151; İbn Yahya, **Târîhu Beyrut**, s. 30; Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 2, s. 234.
[139] Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, c. 31, s. 151-152; Eski, "Memlükler'in Şiî Kesrevan Bölgesine Yönelik Seferleri", s. 316.
[140] Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", s. 142.
[141] Eski, "Memlükler'in Şiî Kesrevan Bölgesine Yönelik Seferleri", s. 317.

Bu dönemde İlhanlılar (654/1256-754/1353) ve Memlükler arasındaki düşmanlık siyaseti tüm şiddetiyle devam etmektedir. Hama ile Humus arasındaki Hazindâr vadisinde meydana gelen savaşta Memlükler ağır bir şekilde yenilmiş (27 Rebîülevvel 699/22 Aralık 1299) ve geri çekilmiştir. Humus'u ele geçiren İlhanlılar, ardından yaklaşık yüz gün kendi hükümdarları adına hutbe okutacakları Dımaşk'a girmiştir.[142]

İkinci Sefer: Memlükler, İlhanlılar hakimiyetine giren Suriye'de kontrolü aynı yıl içerisinde yeniden sağlamıştır. Ardından Kesrevan üzerine yine 699/1299 yılında ikinci bir sefer düzenlenmiştir. İbn Kesîr'in *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'de kaydettiğine göre, saltanat nâibi Cemaleddîn Akkûş el-Efrem (ö. 720/1320), Dımaşk ordusuyla Cürd ve Kesrevan dağlarına doğru yola çıkmıştır. Bu bölgelerde yaşayanlarla savaşmak üzere İbn Teymiyye ve birçok gönüllü de orduya katılmıştır. İbn Kesîr, bu seferin iki sebebi olduğunu belirtmiştir. Birincisi onların bozuk inançları, küfürleri ve sapkınlıklarıdır. İkincisi ise Memlük askerlerine kötü muamelede bulunmalarıdır. Öyle ki, yukarıda bahsedilen Hazindâr savaşında mağlup olup kaçan Memlük askerleri, bu bölgeden geçerken burada yaşayanlar Memlük askerlerine saldırmışlar, onları soymuşlar, silahlarını ve atlarını almışlar, birçoğunu da öldürmüşlerdir. Ordunun kendi üzerlerine doğru geldiğini görünce Kesrevanlı liderler, İbn Teymiyye'nin huzuruna gelerek af dilemişlerdir. Yapılan bu görüşme neticesinde uzlaşmaya varılmıştır. Onlar, askerlerden aldıkları eşyaları geri vermelerinin yanı sıra tazminat ödemekle de yükümlü tutulmuşlardır. Arazileri iktâ olarak bölünmüştür. Kesrevanlılar böylece Memlükler'in hakimiyetini tanımışlardır. Bunun üzerine geri dönen Akkûş el-Efrem'i insanlar, Ba'lebek yolunda gündüz vakti mumlarla karşılamışlardır. İbn Kesîr, seferin bu şekilde sonuçlanmasını "büyük bir hayrın (hayr-ı kesîr) elde edilmesi ve bu müfsitlere karşı büyük bir zaferin kazanılması" şeklinde değerlendirmiştir.[143]

Kesrevan halkının Dürzî olduğunu[144] belirten Makrîzî'nin (ö. 845/1442) söz konusu sefer hakkında verdiği bilgiler ise daha farklıdır. İki taraf arasındaki

[142] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 14, s. 8-10, 13; Yiğit, **Memlûkler**, s. 71-73.
[143] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 14, s. 14-15.
[144] Nüveyrî de bu seferin Kesrevan dağlarına ve Dürzîler'e yönelik olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, c. 31, s. 254-255.

anlaşmanın meydana gelen çarpışmalardan sonra yapıldığını kaydetmesi bu bilgilerin en dikkat çekici olanıdır. Buna göre Kesrevanlılar, gelen ordu ile altı gün şiddetli bir şekilde savaşmışlar ve mağlup olarak eman dilemişlerdir.[145] Burada Makrîzî'nin anlattığı gibi böyle bir savaşın ikinci seferde gerçekleşmiş olmasının düşük bir ihtimal olduğunu belirtmek gerekir.[146] Hatta onun ikinci sefer ve üçüncü sefer hakkındaki bilgileri birbirine karıştırmış olması da mümkündür.[147] Nitekim olayların geçtiği tarihe daha yakın bir zamanda yazılan *Nihâyetü'l-Ereb*'de[148] ve yukarıda geçtiği üzere *el-Bidâye ve'n-Nihâye*'de ikinci sefer hakkında böyle bir savaştan bahsedilmemiştir. Ayrıca üçüncü seferle ilgili olarak Kesrevan halkının cezalandırılması konusunda o zamana kadar esnek ve yavaş davranıldığı ve onların durumlarının ihmal edildiği;[149] isyankar tutumlarının bilinmesine rağmen bölgenin ve yollarının zorluğundan dolayı Memlükler'in daha önce burayı kuşatmadığı ve bu konuda Baydarâ'nın bir girişimi olmuşsa da bir sonuç elde edilemediği[150] şeklinde ifadeler kaynaklarda mevcuttur. Netice olarak ise ikinci seferde savaş olsun ya da olmasın her iki durumda da Kesrevanlılar, bir şekilde Memlükler'e boyun eğmişler ve anlaşma yoluna gitmişlerdir.

Mekkî'nin kaydettiğine göre, Kesrevan bölgesini iktâ olarak yönetmeyi isteyen Tenûhîler, bu ikinci seferde Memlükler'e yardım etmiştir. Daha sonra da bölge, Tenûhîler'e iktâ olarak verilmiştir.[151] Onların bu noktadaki görevleri hem bölgeyi yönetmek hem de sahilleri ve ana yolları olası düşman saldırılarına karşı korumak olmuştur.[152]

Üçüncü Sefer: Memlükler'in gerçekleştirdiği bu ikinci seferden de istediği sonuca ulaşamadığı görülmektedir. Nitekim aradan geçen birkaç yıl sonra Kesrevan üzerine 705/1305 yılında yeni bir sefer düzenlenmiştir. Bu seferin gerekçesi olarak kaydedilen bilgilere göre, Kesrevan sakinleri, yıllardır isyankar bir tutum içerisinde olmuşlardır.

---

[145] Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 2, s. 331.
[146] Eski, "Memlükler'in Şiî Kesrevan Bölgesine Yönelik Seferleri", s. 318-319.
[147] Laoust, "Remarques sur les Expeditions du Kasrawan", s. 103.
[148] Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, c. 31, s. 254-255.
[149] Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, thk. İbrahim Şemseddîn, c. 32, s. 70; İbn Yahya, **Târîhu Beyrut**, s. 32.
[150] İbn Abdülhâdî, **el-Ukûdü'd-Dürriyye**, s. 195.
[151] Mekkî, **Lübnân**, s. 223-224.
[152] Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", s. 145.

Hazindâr savaşında mağlup olup kaçan Memlük askerlerine eziyet bile etmişlerdir. Korunaklı dağlarına ve kalabalık olmalarına güvendikleri ve kendilerine kimsenin ulaşamayacağına inandıkları için taşkınlıkları daha da artmış ve itaatten çıkmışlardır.[153] Yolları kesip Müslümanları kaçırmışlar ve kafirlere satmışlardır.[154] Kesrevan sakinlerinin ayrıca 702/1302 yılında kıyıya saldırıp bu dönemde Tenûhîler'in idaresinde bulunan Cebel-i Lübnan'daki Dâmûr'a çıkan Haçlıların, burada bazı Tenûhî emirlerini öldürmesinden de sorumlu tutuldukları kaydedilmiştir.[155] Bu konuda bazı Şiî araştırmacılar ise stratejik öneme sahip bu bölgelerin Şiîlerden temizlenmesi amacıyla söz konusu seferin düzenlendiği şeklinde değerlendirmeler yapmışlardır.[156]

Memlükler'in, Kesrevan üzerine doğrudan üçüncü bir sefer düzenlemek yerine onlarla görüşmek suretiyle problemlere bir çözüm bulma arayışında olduğu dikkat çekmektedir. Nitekim onlara önce Şerîf Zeynüddîn b. Adnân başkanlığında daha sonra da Zilhicce 704/Haziran 1305 yılında İbn Teymiyye ile Emir Bahâeddîn Karakuş ez-Zâhirî başkanlığında iki heyet gönderilmiştir. Yapılan görüşmede İbn Teymiyye ve Bahâeddîn Karakuş, Kesrevanlıları devlete itaat etmeleri gerektiği konusunda uyarmış fakat onlar buna olumlu bir cevap vermemişlerdir. Bunun üzerine Şam'ın farklı bölgelerinden onlara karşı ortak bir askeri sefer düzenlemesi kararı alınmıştır.[157]

Saltanat nâibi Cemaleddîn Akkûş el-Efrem, 2 Muharrem 705/25 Temmuz 1305 yılında yaklaşık elli bin kişiden oluşan ordusuyla Dımaşk'tan hareket etmiştir.[158] Bu seferin nereye ve kimlere karşı düzenlediği konusunda farklı bilgiler söz konusudur. Ebu'l-Fidâ'ya (ö. 732/1331) göre sefer, Danniye dağlarındaki Nusayrîler, Danniyeliler ve Mârikûn'a (dinden çıkanlar) yöneliktir.[159] Nüveyrî'ye göre, Kesrevan ve Cürd dağı

[153] Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, c. 32, s. 70.
[154] Ebu'l-Fidâ, **el-Muhtasar**, c. 4, s. 52.
[155] Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", s. 146; İbn Yahya, **Târîhu Beyrut**, s. 99-100, 150.
[156] Hamâde, **Tarihu'ş-Şîa fî Lübnan**, c. 1, s. 34-41. Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 165.
[157] Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, c. 32, s. 70. Krş. Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 2, s. 384-385. İbn Kesîr ise İbn Teymiyye'nin taraftarlarından oluşan bir grup ve Nakîbü'l-Eşrâf Zeynüddîn b. Adnân ile birlikte Cürd ve Kesrevan halkıyla görüşmeye gittiğini ve onlardan bazılarını ikna etmeyi başardığını kaydetmiştir. Bkz. İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 14, s. 40.
[158] Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, c. 32, s. 70; Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 2, s. 389.
[159] Ebu'l-Fidâ, **el-Muhtasar**, c. 4, s. 52.

sakinlerinedir.[160] İbn Abdülhâdî'ye (ö. 744/1343) göre, Kesrevan dağlarındaki Râfizîler, Nusayrîler ve bozuk inanç sahibi kimseleredir.[161] Safedî'ye (ö. 764/1363) göre, Cürd dağındaki Râfizî olan Kesrevanlılara karşıdır.[162] İbn Kesir'e göre, Cürd, Râfizî ve Teyâmine (Dürzî)[163] bölgelerinedir.[164] Makrîzî'ye göre ise Kesrevan dağı sakinleri için düzenlenmiştir.[165]

Trablus ve Safed nâibleri de askerleriyle birlikte bu sefere destek vermişlerdir. Nihayetinde bu birliklerin de kendisine katıldığı ordu, Kesrevan'a ayak basmış ve dağı kuşatmıştır. Meydana gelen savaşta Kesrevanlıların evleri yıkılıp bağ-bahçeleri yerle bir edilmiştir. Onlardan birçok kişi öldürülmüş ve kalanlar da çeşitli yerlere dağılmışlardır.[166] Makrîzî, bu savaşın on bir gün sürdüğünü ve esir alınanların sayısının da altı yüz kişi olduğunu belirtmiştir.[167] Safer/Eylül ayında Dımaşk'a dönen Akkûş el-Efrem, Bahâeddîn Karakuş'u Ba'lebek ve Kesrevan bölgesine yönetici olarak tayin etmiştir. Bahâeddîn Karakuş, Kesrevan dağlarını sakinlerinden temizlemiştir. Onların liderlerinden bir grubu öldürmüş ve Kesrevan dışında bir yere yerleşmek isteyenlere eman vermiştir. Daha sonra Kesrevan bölgesi ilk olarak bazı emirlere iktâ verilmiştir. 706/1306 yılında da onlardan alınıp üç yüz Türkmen süvarisine tahsis edilmiştir. Kesrevan Türkmenler'i olarak meşhur olan bu kişiler, Beyrut'tan Trablus'a kadar olan alanda deniz ve yol güvenliğinden sorumlu olmuşlardır.[168]

Salih b. Yahya'nın kaydettiğine göre, Tenûhî emirlerinden Nâsıruddîn el-Hüseyin de akrabaları ve adamlarıyla birlikte Memlükler'in yanında bu sefere katılmıştır. Yapılan savaşta bazı Tenûhî emirleri ve yirmi üç kişi, Kesrevanlılar tarafından öldürülmüştür. Dört bin piyade oldukları zikredilen Kesrevanlı savaşçıların ise büyük bir kısmı kılıçtan geçirilmiştir. Kalanlar ise Cizzîn ve çevresine, Bekâ' ve Ba'lebek'e

[160] Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, c. 32, s. 70.
[161] İbn Abdülhâdî, **el-Ukûdü'd-Dürriyye**, s. 197-198.
[162] Safedî, **A'yânü'l-Asr**, c. 5, s. 90.
[163] Teyâmine, Vâdi't-Teym'den türetilmiş olup buraya yerleşen ve Dürzî olan kişiler için kullanılmaktadır. Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", s. 145.
[164] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 14, s. 41.
[165] Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 2, s. 389.
[166] Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, c. 32, s. 70; İbn Yahya, **Târîhu Beyrut**, s. 32-33.
[167] Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 2, s. 389.
[168] İbn Yahya, **Târîhu Beyrut**, s. 33. Krş. Nüveyrî, **Nihâyetü'l-Ereb**, c. 32, s. 70.

dağılmışlar ve bazılarına da eman verilmiştir.[169] Makrîzî, ikinci sefer hakkında Kesrevanlıların yaklaşık on iki bin okçuları olduğunu belirtmiştir.[170] Salih b. Yahya ise burada onların dört bin piyade olduklarından bahsetmiştir. Dolayısıyla Kesrevanlı savaşçıların sayısı hakkındaki bu iki bilgiden biri yanlış görünmektedir.

Kesrevan seferlerinde İbn Teymiyye'nin aktif bir şekilde rol alması da dikkat çekmektedir. Onun *er-Redd alâ ehli Kesrevan er-Râfıza* adında iki ciltlik bir eserinin olduğu kaynaklarda geçmektedir.[171] Sefer sırasında Bilâd-ı Şam'ın çeşitli bölgelerine mektuplar yazan İbn Teymiyye, insanları Kesrevan halkına karşı Allah yolunda savaşmaya teşvik etmiştir.[172] Onun bu seferlere bizzat katılması, cihada dönüştürmek suretiyle olaya dini bir boyut kazandırmış ve bu da Memlükler'in başarıya ulaşmasına bir şekilde katkı sağlamıştır.[173] 705/1305 yılındaki Kesrevan seferinden sonra Sultan Muhammed b. Kalavun'a mektup gönderen İbn Teymiyye, seferin ve yapılanların haklı gerekçelerini ortaya koymaya çalışmıştır. Onun burada kaydettiklerine göre;

> "…İki tür cihat vardır. Biri İslam'ın hükümlerini yerine getirmeyen Moğollar gibi zalim ve sapkınlara karşı yapılandır. Diğeri Sultan'ın emriyle üzerlerine hücum edilen Cürd ve Kesrevan sakinleri gibi Sünnet ve cemaatten ayrılmış, şeriattan çıkmış, münafık bid'at ehline karşı yapılandır. Bunlar ve benzeri kimseler, din ve dünya işlerinde müfsitlerin büyükleridir. Moğollar, memlekete girdiğinde Müslüman askerlerine sayılamayacak kötülükler yapmışlardır. Askerlerin atlarını, silahlarını ve onlardan esir aldıklarını yirmi gün boyunca Kıbrıslılara satmışlardır. Bu kimseler ile birlikte Cizzîn ve çevresinde, Cebel-i Âmil ve nahiyelerinde yaşayanlar gibi bu mel'ûn mezhebin diğer mensupları, Moğolların gelişine sevinmişlerdir… Cengiz Han'ın Müslüman ülkelere yönelmesinin, Hülâgû'nun Bağdat'ı istila etmesinin ve Halep'e girmesinin, Sâlihiyye'nin yağmalanmasının ve diğer yapılanların en büyük sebeplerinden biri bu tâifedir… Kesrevanlıların büyük bir kısmı, namazı, orucu, haccı ve umreyi kabul etmezler, leşi, kanı ve domuz etini yasaklamazlar, cennet ve cehenneme inanmazlar. Onlar Müslümanların icmâsıyla Yahudiler ve Hristiyanlardan daha

[169] İbn Yahya, **Târîhu Beyrut**, s. 100-101; Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", s. 150.
[170] Makrîzî, **es-Sülûk**, c. 2, s. 331.
[171] İbn Abdülhâdî, **el-Ukûdü'd-Dürriyye**, s. 53; Safedî, **el-Vâfî**, c. 7, s. 17.
[172] İbn Abdülhâdî, **el-Ukûdü'd-Dürriyye**, s. 195.
[173] Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", s. 148.

büyük kafir olan İsmâiliyye, Nusayriyye, Hâkimiyye ve Bâtıniyye cinsindendir…[174]

İbn Teymiyye'nin mektupta verdiği bilgilerin içeriğinden hareketle bu seferin İmâmiyye Şîası'na yönelik bir sefer olduğu ifade edilmiştir.[175] Diğer taraftan bu seferin yapıldığı 705/1305 yılı içerisinde Mısır'dan gelen bir mektup üzerine İbn Teymiyye, Dımaşk'tan Kahire'ye gitmiştir. Kahire'ye varışından kısa bir süre sonra hakkında düzenlenen bir mecliste muhakeme edilmiş ve teşbihle suçlanıp hapse atılmıştır.[176]

Kesrevan seferlerinde siyasî, ekonomik ve dinî hedefleri olan üç grubun bir araya geldiği görülmektedir. Siyasî olarak Memlükler, Bilâd-ı Şam'ı daha önce ele geçirmiş olsalar bile Kesrevan bölgesi üzerinde hala kontrolü sağlayamamış ve burada yaşayanların Haçlılar ve Moğollarla iş birliği yapmalarından endişe duymuştur.[177] Bu noktada Memlükler, bölgeye tam anlamıyla hakim olmak, Haçlılar ve Moğollarla iş birliği yapılmasının önüne geçmek, Müslümanlara ve askerlerine yapılan kötülükleri cezalandırmak ve kendilerinden emin olunmayan bu kimselerin yerine devlet destekçisi kimseleri yerleştirip bölgede güvenliği ve istikrarı sağlamak gibi siyasi gayelerle bu seferleri düzenlemiştir.[178] Ekonomik olarak Tenûhîler, çıkarlarını düşünerek Kesrevan bölgesinin kendilerine iktâ olarak verilmesini istemişlerdir. Ayrıca aralarında bulunan düşmanlıktan dolayı Kesrevanlılardan intikam alma arzusu beslemiş olabilirler. Bunların yanı sıra hâlihazırda iktâ sahibi olmaları sebebiyle de istenildiği zaman Memlükler'in yanında savaşlara katılma zorunlulukları bulunmaktadır. Dinî olarak ise İbn Teymiyye, Kesrevan seferlerini İslam'ın varlığını tehlikeye sokan gâlî fırkalara karşı yapılan dini seferler olarak görmüş ve onlarla savaşmayı kafirlerle savaşmaktan daha önemli bir görev saymıştır.[179] İkinci ve özellikle üçüncü seferde Memlükler, Tenûhîler ve İbn Teymiyye arasındaki iş birliği

[174] İbn Teymiyye, **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, c. 28, s. 398-409; İbn Abdülhâdî, **el-Ukûdü'd-Dürriyye**, s. 198-210.
[175] Hamâde, **Tarihu'ş-Şîa fî Lübnan**, c. 1, s. 37-41; Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî", s. 152.
[176] Ebu'l-Fidâ, **el-Muhtasar**, c. 4, s. 52; İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 14, s. 43.
[177] Muhâcir, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 154-155; Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", s. 153.
[178] Eski, "Memlükler'in Şiî Kesrevan Bölgesine Yönelik Seferleri", s. 327.
[179] Muhâcir, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 154-156; Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", s. 152-153.

daha yoğun olmuştur. Neticede ise Kesrevan bölgesi, Tenûhîlere geçici bir süreliğine iktâ olarak verilmiş ve sakinleri de İbn Teymiyye'nin umduğu gibi Sünnî İslama geçmemişlerdir. Bu seferlerin tek başarısı, Memlükler'in sonunda bu bölgeleri ve Bilâd-ı Şam'ın her tarafını kontrol etmesi olmuştur.[180]

Memlükler tarafından Şiî Kesrevan bölgesine düzenlenen söz konusu seferler hala tartışılmaya devam etmektedir. Bu seferleri, Şiîlere karşı Sünnî fanatizmin bir tezahürü olarak göstermek doğru değildir.[181] Konuyu mezhebî bir tarafgirlikle ele alıp, bu seferlerin bölge halkının Şiî olması nedeniyle yapıldığı şeklindeki bir iddia oldukça indirgemeci bir yaklaşım olacaktır.[182] Nitekim geçtiği üzere Şiî olduğu bilinen Cizzîn gibi yerlere sefer düzenlenmemiştir. Halbuki onlar da Kesravanlılar gibi Memlük askerlerine eziyet etmişlerdir. Dolayısıyla buraya kadar verilen bilgilerden hareketle, genel olarak bakıldığında Memlükler'in teşeyyu' karşısındaki tavrının net olmadığını söylemek mümkündür. Bir tehdit unsuru olmadıkça Şiîler, Sünnî toplum ile birlikte yaşamaya devam etmişlerdir.[183]

2.2. Hayatı

2.2.1. Nesebi ve Doğumu

Şehîd-i Evvel'in adı, Muhammed b. Mekkî b. Muhammed b. Hâmid'dir. Nitekim Şehîd-i Evvel'i yakından tanıyan hocası Fahreddin Muhammed ona verdiği icâzette ve Şehîd-i Evvel ile uzun bir süre birlikte olan tabakât yazarı İbnü'l-Cezerî (751/1350-833/1429) onun adını bu şekilde kaydetmiştir.[184] Bu konuda İbnü'l-Cezerî, Şehîd-i Evvel'in kendisine yazdığı mektuba atıfta bulunmuştur. Künyesi Ebû Abdillâh, lakabı Şemsüddîn ve nisbesi el-Âmilî el-Cizzînî'dir.[185] Dolayısıyla tam adı Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Mekkî b. Muhammed b. Hâmid el-Âmilî el-Cizzînî şeklinde olmaktadır. Bazı aşırı görüşleri benimsediği iddiasıyla yargılanması ve

[180] Talhamy, "The Kisrawan Expeditions", s. 153.
[181] Laoust, "Remarques sur les Expeditions du Kasrawan", s. 111.
[182] Eski, "Memlükler'in Şiî Kesrevan Bölgesine Yönelik Seferleri", s. 327.
[183] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 240; Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal", s. 181-182.
[184] Ebu'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed İbnü'l-Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ**, nşr. G. Bergstraesser, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006, c. 2, s. 232; Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 178.
[185] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 181.

ardından haksız yere idam edilmesi gerekçesiyle Şiî literatürde "Şehîd-i Evvel" (ilk şehit) lakabıyla bilinmektedir.[186] Hem Şîa tarihinde hem de Memlükler döneminde sapkın olarak kabul edilip öldürülen ilk kişi olmasa da onun ilk şehit olarak tavsif edilmesini Winter, Şiî hukuk düşüncesine etkisinin bir sonucu olarak görmektedir.[187] Öte yandan yine Cebel-i Âmil bölgesinden olan ve 965/1558 yılında Osmanlı yönetimi tarafından öldürülen Zeynüddîn b. Ali'ye de "Şehîd-i Sânî" (ikinci şehit) denilmiştir. Bu durum Şehîd-i Evvel ve Şehîd-i Sânî lakabının bu iki isme 10./16. asırda peşpeşe verildiğini akla getirmektedir.

Şehîd-i Evvel için ayrıca eş-Şehîdü's-Saîd,[188] eş-Şeyhu'ş-Şehîd, eş-Şeyhu's-Saîd, er-Ruknü'l-Âmîd, el-Kutbü'l-Hamîd, Şemsü'l-Mille ve'd-Dîn,[189] Tâcü'ş-Şerîa' ve Fahrü'ş-Şîa[190] gibi sıfat ve lakaplar da kullanılmıştır. Soyunun babası tarafından Hz. Peygamber'in dedesi olan Abdülmuttalib'in amcası Muttalib'e (el-Muttalibî), annesi tarafından ise Ensardan Sa'd b. Muâz'a (el-Evsî) dayandığı ifade edilmiştir.[191] Ayrıca el-Hârisî, el-Hamdânî, el-Hazrecî gibi nesebine işaret eden başka nisbeler de zikredilmiştir.[192]

Şehîd-i Evvel, Cizzîn'de ikamet etmiş olsa da aslının Cebel-i Âmil bölgesinin başka şehirleri olan Nebatiye'den (en-Nebatî)[193] ve Hânîn'den (el-Hânînî)[194] olduğuna dair bilgiler de bulunmaktadır. İbn Kâdı Şühbe'nin (ö. 851/1448) kaydettiğine göre ise Irak (el-Irakî) asıllıdır.[195] Böyle bir kaydın bulunması muhtemelen Şehîd-i Evvel'in

[186] Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 437.
[187] Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal", s. 149.
[188] Ömer Rızâ Kehhâle, **Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye**, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y., c. 12, s. 47.
[189] Hânsârî, **Ravzâtü'l-Cennât**, c. 7, s. 3.
[190] Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî, **Hâtimetü Müstedreki'l-Vesâ'il**, thk. Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyai't-Türâs, Beyrut, 1429/2008, c. 2, s. 302.
[191] Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 10, s. 59; Muhammed Hüseyin el-Emânî, **eş-Şehîdü'l-Evvel: Fakîhü's-Serbedârân**, çev. Kemâl es-Seyyîd, Kum Müessesetü Ensâriyân, 1415/1995, s. 24.
[192] Zâhir, "Sılatü'l-İlm", s. 279; Rızâ el-Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel: Hayâtühü ve Âsâruhü**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel: el-Medhal Hayâtühü ve Âsâruhü içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1435/2014, s. 31
[193] Hânsârî, **Ravzâtü'l-Cennât**, c. 7, s. 3; Ziriklî, **el-A'lâm**, c. 7, s. 109. Şehîd-i Evvel'e bu nisbenin izafe edilmesi bazı yazarlar tarafından hata olarak değerlendirilmiştir. Bkz. Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 33, 489.
[194] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 31; Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 185.
[195] Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed İbn Kâdı Şühbe, **Târîhu İbn Kâdı Şühbe,** thk. Adnan Derviş, Dımaşk, el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabîyye, 1977, c. 1, s. 134. Ayrıca bkz. Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Hacer el-Askalânî, **İnbâ'ü'l-Ğumr bi-Ebnâi'l-'Umr**, thk. Hasan

Irak'a gidip eğitim alması ve bir müddet burada kalması nedeniyledir. Öte yandan Şehîd-i Evvel'in memleketi Cizzîn olarak genel kabul görmüştür. Nitekim hem İbnü'l-Cezerî'ye yazdığı mektupta kendisini el-Cizzînî şeklinde nitelemesi[196] hem de Hür el-Âmilî'nin Şehîd-i Evvel'i ve babasını el-Cizzînî olarak kaydetmesi[197] bunu desteklemektedir. Ayrıca *Muhtasaru Nesîmi's-Sehar*'da Cizzîn için "beledühü" yani onun memleketi ifadesi kullanılmıştır.[198]

Şehîd-i Evvel'in babası eş-Şeyh Cemâlüddîn Mekkî ve dedesi eş-Şeyh Şemsüddîn Muhammed şeklinde kaydedilmiştir.[199] Babası ve dedesinin "şeyh" olarak vasfedilmesi ve ayrıca babasının Cemâlüddîn ve dedesinin de Şemsüddîn lakabıyla anılması, onların ilim ehli olduklarına delalet etmektedir. Bu bakımdan Şehîd-i Evvel'in ailesinin ilmî hayatının, dedesi Muhammed ile başlamış olması mümkündür.[200] Daha önce geçtiği üzere babası Cemâlüddîn Mekkî, Necmüddîn Tumân el-Menârî'nin öğrencilerinden olup kendi zamanının önde gelen ilim adamlarından biridir.[201]

Şehîd-i Evvel'in doğum tarihi ile ilgili genel olarak 734/1334 yılı üzerinde durulmaktadır.[202] Bu tarih, Şehîd-i Evvel'in *er-Risâletü'n-Nefliyye* eserine Şehîd-i Sânî'nin yazdığı *el-Fevâidü'l-Milliye* adlı şerhde geçen bilgilere dayanmaktadır.[203] Burada Şehîd-i Sânî, Şehîd-i Evvel'in oğlu Radıyyüddîn Ebû Tâlib Muhammed'in (ö. 850/1446) *Zikrâ* adlı kitabın üzerine düştüğü nota yer vermiştir. Buna göre, babası Şehîd-i Evvel, 734/1334 yılında doğmuş ve 9 Cemâziyelevvel 786/29 Haziran 1384

Habeşî, Kahire, el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1389/1969, c. 1, s. 299; Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed İbnü'l-İmâd el-Hanbelî, **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb**, thk. Mahmud el-Arnâût ve Abdülkadir el-Arnâût, Dımaşk-Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1986/1406, c. 8, s. 505.

[196] İbnü'l-Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye**, c. 2, s. 232.

[197] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 181, 185.

[198] Muhammed Mekkî, **Muhtasaru Nesîmi's-Sehar**, s. 528.

[199] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 183; Hasan es-Sadr, **Tekmiletü Emeli'l-Âmil**, thk. Hüseyin Ali Mahfûz v.d., Beyrut, Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1429/2008, c. 1, s. 333; Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 10, s. 59.

[200] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 35.

[201] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 103-104, 185-186.

[202] İsfahânî, **Riyâdu'l-Ulemâ**, c. 5, s. 189; Sadr, **Tekmiletü Emeli'l-Âmil**, c. 1, s. 333; Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 10, s. 59.

[203] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 37-38; Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 185-186.

tarihinde şehit edilmiştir.[204] İbnü'l-Cezerî'nin verdiği bilgiye göre ise Şehîd-i Evvel, 720/1320 yılından sonraki bir tarihte doğmuştur.[205] Bu sebeple bazı araştırmacılar, Şehîd-i Evvel'in 734/1334 yılında doğduğu konusundaki şüphelerini dile getirmişlerdir. Bu bağlamda Muhâcir, Şehîd-i Evvel'in 734/1334 yılında değil, 724/1324 yılında doğmuş olabileceği üzerinde durmuş ve kendisi de bu tarihi kabul etmiştir. Ona göre, Şehîd-i Evvel 750/1349 ve 758/1357 yılları arasında oldukça hareketli bir hayat geçirmiştir. Bu tarihlerde ilim yolculukları yapmış, hacca gitmiş, dönemin önde gelen âlimlerinden eğitim görüp onlardan icâzetler almış, ders okutmuş, öğrencilerine icâzetler vermiş ve eserler telif etmiştir. Eğer 734/1334 yılında doğduğu kabul edilirse tüm bunları 16-24 yaşları arasında yapmıştır ki bu da makul bir iş değildir. Bu bakımdan İbnü'l-Cezerî'nin verdiği tarih doğruya daha yakındır. Belki de yanlışlıkla 724/1324 yerine 734/1334 yazılmıştır.[206]

Sonuç olarak, İbnü'l-Cezerî'nin Şehîd-i Evvel'in doğum tarihi ile ilgili verdiği bilginin kayda değer olduğunu burada belirtmek gerekir. Nitekim uzun bir süre birlikte olduğu Şehîd-i Evvel'i yakından tanımakta ve Şehîd-i Evvel hakkında yazdığı biyografi bugün elimizde bulunmaktadır. Diğer taraftan Şehîd-i Evvel'in doğum tarihinin 734/1334 yılı olması konusunda yukarıda yapılan itirazlar da oldukça önemlidir. Dolayısıyla İbnü'l-Cezerî'nin verdiği tarihe binaen Şehîd-i Evvel'in 720/1320 yılından sonraki bir tarihte doğması, hatta bu tarihin Muhâcir'in ifade ettiği gibi 724/1324 şeklinde olması daha muhtemeldir.

2.2.2. Eğitim Öğretimi ve Faaliyetleri

Şehîd-i Evvel'in 750/1349 yılından önceki ilim hayatına dair bilgilerimiz yeterli değildir. Bununla birlikte Şehîd-i Evvel'in bu tarihten önce memleketi Cizzîn'de iyi bir eğitim aldığı düşünülmektedir.[207] Daha önce geçtiği üzere aklî ilimlerde ön plana çıkan ve Şehîd-i Evvel'in hem kayınpederi hem de babasının amcası Esedüddîn el-

[204] Muhammed Fâdıl, "Fihrisü Mahtûtâti'l-Medreseti'l-Bâkıriyye-Meşhedü'l-Mukaddese", **Türâsünâ**, c. 23, 1411, s. 106.
[205] İbnü'l-Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye**, c. 2, s. 232.
[206] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 186-187. Krş. Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 39-42.
[207] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 187.

Sâiğ el-Âmilî, aynı zamanda onun hocası olarak kaydedilmiştir.[208] Ayrıca Necmüddîn Tumân el-Menârî'nin öğrencilerinden biri olan babası Şeyh Cemâlüddîn Mekkî'den[209] de tahsil görmüş olması ihtimal dahilindedir. Bu durumda muhtemelen Esedüddîn el-Sâiğ'den riyâzî ve aklî ilimleri, babasından da Arapça ve fıkıh öğrenmiştir.[210]

Şehîd-i Evvel, daha sonra memleketinden ayrılıp Medine'ye gitmiş ve orada bir müddet kalarak 750/1349 yılında *el-Mecmû'a*'nın bir kısmını yazmıştır.[211] Ardından Şehîd-i Evvel'in dönemin en önemli Şiî ilim merkezlerinden Hille'ye geçtiği görülmektedir. Burada çoğu Allâme el-Hillî'nin öğrencisi olan âlimlerden dersler almıştır. *el-Erba'ûn Hadîsen* adlı eserinde kendisinden hadis dinlediği kimselerin isimlerine ve genellikle de ne zaman ve nerede dinlediğine dair bilgiler vermiştir. Şehîd-i Evvel'in burada verdiği bilgilere göre, 20 Şaban 751/23 Ekim 1350'de Hille'de Allâme el-Hillî'nin oğlu Fahreddin Muhammed'in evinde ondan hadis dinlemiştir.[212] 19 Ramazan 751/20 Kasım 1350'de Kerbelâ'da Allâme el-Hillî'nin yeğeni Amîdüddîn Abdulmuttalib b. el-A'recî el-Hüseynî'den,[213] Rebîülâhir 752/Haziran 1351'de Hille'de Celâlüddîn Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Nemâ el-Hillî'den,[214] 15 Şevvâl 753/24 Kasım 1352'de Hille'de Tâcüddîn Muhammed İbn Muayye el-Hasenî ed-Dîbâcî'den (ö. 776/1374),[215] 6 Rebîülâhir 754/11 Mayıs 1353'de Hille'de Zeynüddîn Ali b. Tırâd el-Metârâbâdî'den (ö. 762/1361),[216] 16 Şaban 754/16 Eylül 1353'de Hille'de yine Tâcüddîn Muhammed İbn Muayye'den,[217] 3 Cemâziyelevvel 756/16 Mayıs 1355 Cuma gününde[218] ve 6 Şevvâl 756/14 Ekim 1355'te Hille'de yine Fahreddin Muhammed'den hadis dinlemiş[219] ve

[208] Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 3, s. 281.
[209] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 103-104, 185-186.
[210] Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 84-85; Emânî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 35-36.
[211] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 44; Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 187. *Mecmû'atü'l-Cübâî*'ye atfen.
[212] Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî, **el-Erba'ûn Hadîsen (1)**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XIX içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 3.
[213] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'ûn Hadîsen (1)**, s. 1, 38.
[214] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'ûn Hadîsen (1)**, s. 4-5.
[215] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'ûn Hadîsen (1)**, s. 6.
[216] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'ûn Hadîsen (1)**, s. 5, 34.
[217] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'ûn Hadîsen (1)**, s. 11.
[218] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'ûn Hadîsen (1)**, s. 39.
[219] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'ûn Hadîsen (1)**, s. 18.

icâzet almıştır.[220] Ayrıca Radıyyüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Mezyedî'den (ö. 757/1356)[221] ve Şemsüddîn Ebû Abdillah Muhammed b. Ahmed b. Ebî'l-Meâlî el-Mûsevî'den (ö. 769/1367)[222] de hadis rivayetinde bulunmuştur.

Şehîd-i Evvel, Hille'de kaldığı bu süre zarfında 751/1350 yılında Kerbelâ'ya gidip gelmiştir. 754/1354 yılında da -muhtemelen Bağdat hac kervanına katılarak- hacca gitmiş ve bu sırada önde gelen Sünnî âlimlerden istifade etme fırsatı elde etmiştir.[223] Medine'de 22 Zilhicce 754/18 Ocak 1354'te Şâfiî fakihi ve Mısır kâdılkudâtı İzzüddîn Abdulazîz İbn Cemâ'a'dan (ö. 767/1366) icâzet almıştır. Başka bir yerde de İbn Cemâ'a'dan Zemahşerî'nin (ö. 538/1144) tefsiri *el-Keşşâf*'ı rivayet ettiğini ifade etmiştir.[224] Muhtemelen bu eser de söz konusu icâzetnâmeye dahildir. Yine Medine'de aynı tarihlerde bir diğer Mısırlı âlim Afîfüddîn Abdullah b. Muhammed el-Hazrecî el-Medenî el-Matarî'den de icâzet almıştır.[225]

Şehîd-i Evvel, hacdan sonra Hille'ye geri dönmüştür. Nitekim geçtiği üzere 3 Cemâziyelevvel 756/16 Mayıs 1355 Cuma gününde Hille'de Fahreddin Muhammed'den hadis dinlemiş ve onun derslerine devam etmiştir.[226] Stewart, Şehîd-i Evvel'in Hille'ye dönmeden önce Filistin ve Suriye'ye uğramış olma ihtimali üzerinde durmaktadır.[227] Bununla birlikte söz konusu bölgelere, 758/1357'den sonraki bir tarihte gitmiş olması da mümkündür.[228] Şehîd-i Evvel, Hille'de iken kendisinden Şeyh Sadûk'un *İlelü'ş-Şerâi'* adlı eserini okuyan aralarında Âmilî kimselerin de olduğu bir grup öğrencisine 12 Şaban 757/10 Ağustos 1356 tarihinde icâzet vermiştir.[229] Şehîd-i Evvel'in verdiği ilk icâzet olarak kabul edilen bu icâzetname, yaklaşık yedi yıl önce tahsil için gittiği Hille'de onun artık ders veren halka sahibi bir hoca olduğuna işaret etmektedir.[230] Aynı yıl içerisinde 757 Zilkade'nin/1356 Kasım'ın

[220] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 178.
[221] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'ûn Hadîsen (1)**, s. 28.
[222] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'ûn Hadîsen (1)**, s. 7.
[223] Devin J. Stewart, **Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System**, Salt Lake City, University of Utah Press, 1998, s. 79.
[224] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 109, s. 70.
[225] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 109, s. 71.
[226] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'ûn Hadîsen (1)**, s. 18, 39.
[227] Stewart, **Islamic Legal Orthodoxy**, s. 79.
[228] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 193.
[229] İsfahânî, **Riyâdu'l-Ulemâ**, c. 3, s. 374-375.
[230] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 192.

ortalarında Şehîd-i Evvel, *Gâyetü'l-Murâd* adlı iki cilt olarak telif ettiği eserinin ikinci cildini Hille'de tamamlamıştır.[231] Söz konusu bu tarih, Şehîd-i Evvel'in eğitim-öğretim için gittiği Hille şehrindeki ikametine dair son kayıttır.[232] Bununla birlikte onun ileriki yıllarda da Hille'ye gidip geldiği görülmektedir. Nitekim yaklaşık sekiz yıl sonra Şevvâl 765/Temmuz 1364'te Hille'de *el-Mensekü'l-Kebîr*'i telif etmiştir.[233] Yine 776/1374'te Hille'deki hocası Tâcüddîn Muhammed İbn Muayye'yi ziyaret etmiş ve hocası hem kendisine hem de oğulları Radıyyüddîn Ebû Tâlib Muhammed ve Ziyâüddîn Ebu'l-Kâsım Ali'ye (ö. 856/1452) icâzet vermiştir.[234]

Şehîd-i Evvel'in daha sonra Hille'den ayrılıp Bağdat'a geçtiği anlaşılmaktadır. Bağdat'ta Cemâziyelevvel 758/Nisan 1357'nin başlarında Şâfiî âlim Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî'den (ö. 786/1384) icâzet almıştır. *Bihâru'l-Envâr*'da kayıt altına alınan bu icâzetnamede Kirmânî'nin hocası Ebu'l-Fazl Adudüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdilgaffâr el-Îcî'nin (ö. 756/1355) *el-Mevâkıfü's-Sultâniyye, el-Fevâidü'l-Gıyâsiyye ve Şerhu Muhtasari'l-Münteha* şeklindeki eserlerinden söz edilmektedir.[235] Burada Kirmânî'nin Şehîd-i Evvel'e yönelik övgü dolu ifadeleri ve onun ismini ed-Dımaşkî nisbesiyle kaydetmesi dikkat çekmektedir. Şehîd-i Evvel'in el-Cizzînî yerine bu şekilde ed-Dımaşkî nisbesini kullanması, onun Şiî kimliğini gizleme yönündeki bir tavrı olarak yorumlanmıştır.[236]

Şehîd-i Evvel, öğrencilerinden olan Şemsüddîn Ebû Ca'fer Muhammed b. Tâceddîn İbn Necde'ye 10 Ramazan 770/18 Nisan 1369 yılında ve Zeynüddîn Ebu'l-Hasan Ali İbnü'l-Hâzin el-Hâirî'ye 12 Ramazan 784/19 Kasım 1382 yılında Dımaşk'ta icâzet vermiştir. Bunların metinleri, *Bihâru'l-Envâr*'da kaydedilmiştir.[237] Bu icâzetnamelerde Şehîd-i Evvel, kendisinden ders aldığı hocalara ve onlardan hangi

---

[231] Rızâ el-Muhtârî, "Mukaddime", **Gâyetü'l-Murâd fî Şerhi Nüketi'l-İrşâd**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel I-IV içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, c. 1, 1430/2009, s. 23.
[232] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 192.
[233] Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî, **el-Mensekü'l-Kebîr**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XVIII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 255/21.
[234] Tabersî, **Hâtimetü Müstedrek**, c. 2, s. 308, 312.
[235] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 183-184.
[236] Stewart, **Islamic Legal Orthodoxy**, s. 81.
[237] Bkz. Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 186-201.

kitapları okuduğuna dair ilmî bağlantılarını ortaya koyan birtakım bilgilere yer vermiştir. Bu noktada Şehîd-i Evvel'in, Şiî alimlerin yanı sıra çeşitli bölgelerdeki Sünnî âlimlerden de ders aldığı görülmektedir. Nitekim kendisinin kaydettiğine göre Mekke, Medine, Bağdat, Mısır, Dımaşk, Kudüs ve Makâm-ı Halîl İbrâhim'de yaklaşık kırk Sünnî âlimden rivayette bulunmuştur.[238] İbn Mâlik'in (ö. 672/1274) *el-Elfiyye*'sini Kudüs'te Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. el-Hasan el-Hanefî'den,[239] *eş-Şâtıbiyye*'yi Mısır kâdılkudâtı Burhânüddîn İbrâhim İbn Cemâ'a (ö. 790/1388) ve Şemsüddîn Muhammed b. Abdillah el-Bağdâdî el-Hanbelî'den ve *el-Keşşâf*'ı da geçtiği üzere Mısır kâdılkudâtı İzzüddîn Abdulazîz İbn Cemâ'a'dan okumuştur.[240] Buhârî ve Müslim'in *el-Câmiu's-Sahîh*'leri, Ebû Dâvud'un *es-Sünen*'i, Tirmizî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i, Ahmed b. Hanbel'in *el-Müsned*'i, Mâlik'in *el-Muvatta*'sı, Dârekutnî'nin *es-Sünen*'i, İbn Mâce'nin *es-Sünen*'i ve Hâkim en-Nîsâbûrî'nin *el-Müstedrek*'i gibi hadis kitaplarını birçok kimseden senediyle birlikte rivayet etmiştir.[241] Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'ini Şiî hocası Fahreddin Muhammed'in yanı sıra Nizâmiye Medresesi müderrisi Şerefüddîn Muhammed b. Bektâş et-Tüsterî el-Bağdâdî eş-Şafiî'den, yukarıda geçtiği üzere kendisinden *eş-Şâtıbiyye*'yi de okuduğu Muhammed b. Abdillah el-Bağdâdî'den, Fahruddîn Muhammed b. el-E'izz el-Hanefî'den ve Mustansıriyye'de müderris olan Şemsüddîn Ebû Abdirrahmân Muhammed b. Abdirrahmân el-Mâlikî'den rivayet etmiştir.[242]

Söz konusu icâzetnamelerde kaydettiğinin dışında Şehîd-i Evvel, Bağdat'ta Dâru'l-Hadîs'te hocalık yapan Cemâlüddîn Ebû Ahmed Abdussamed b. İbrâhim b. el-Halîl el-Bağdâdî'den[243] ve geçtiği üzere yine Bağdat'ta Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî'den icâzet almıştır.[244] İbn Mü'min'in öğrencilerinden ve

[238] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 190. Muhtârî'ye göre bu ifade, Şehîd-i Evvel'in söz konusu yerlere gittiğini değil, bu yerlerde yaşayan âlimlerden rivayette bulunduğuna işaret etmektedir. Bu noktada Şehîd-i Evvel'in Mekke, Medine, Bağdat, Dımaşk ve Kudüs'e gittiğine dair deliller bulunmakla birlikte Mısır'a gittiği hususunda bir kayıt yoktur. Bkz. Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 69-70.
[239] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 199.
[240] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 191.
[241] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 191.
[242] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 200.
[243] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 109, s. 72
[244] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 183-184.

İbnü'l-Lebbân'dan kıraat öğrenmiş ve İbnü'l-Cezerî'nin de aralarında bulunduğu kıraat çevrelerine yakın olmuştur.[245]

Şehîd-i Evvel daha sonra memleketi Cizzîn'e dönmüştür.[246] Dönüş tarihi konusunda kesin bir bilgi olmamakla birlikte bunun 760/1358 yılında olduğu tahmin edilmektedir.[247] İbn Kâdı Şühbe, tutuklanması ve idam edilmesinden önceki süreçte Şehîd-i Evvel'in Cizzîn'de ikamet ettiğini belirtmiştir.[248] Buradaki ikameti sırasında Şevvâl 765/Temmuz 1364[249] ve 776/1374[250] tarihlerinde olduğu gibi bazı zamanlarda Hille'ye gitmiştir. Ayrıca Dımaşk'a da defarlarca gidip geldiği ve burada eğitim öğretim faaliyetlerinde bulunduğu kaydedilmiştir.[251] Nitekim *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye* adlı eserinde Dımaşk isminin geçmesi, Şa'ban 766/Mayıs 1365'te Dımaşk'ta Kutbüddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî'den (ö. 766/1365) icâzet alması[252] ve öğrencisi İbnü'l-Hâzin el-Hâirî'ye 12 Ramazan 784/19 Kasım 1382 yılında Dımaşk'ta icâzet vermesi[253] bu duruma işaret etmektedir.

Şehîd-i Evvel'in Cizzîn'e yerleşerek eğitim öğretim faaliyetlerine başlaması bölgenin ilmî olarak canlanmasının yolunu açmıştır. Daha önce geçtiği üzere Şehîd-i Evvel'den ders almak amacıyla birçok bölgeden öğrenciler Cizzîn'e gelmeye başlamıştır.[254] Böylece Cizzîn, Şehîd-i Evvel sayesinde yaklaşık yirmi yıl gibi bir sürede ilmî bir merkeze dönüşmüştür.[255] Bu tarihten itibaren artık önemli sayıda Âmilî

[245] İbnü'l-Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye**, c. 2, s. 232; Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 437.
[246] Sadr, **Tekmiletü Emeli'l-Âmil**, c. 1, s. 333.
[247] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 113; Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 194.
[248] İbn Kâdı Şühbe, **Târîh,** c. 1, s. 134.
[249] Şehîd-i Evvel, **el-Mensekü'l-Kebîr**, s. 255/21.
[250] Tabersî, **Hâtimetü Müstedrek**, c. 2, s. 312.
[251] Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 10, s. 59.
[252] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 140-141. Şehîd-i Evvel burada hocasının 12 Zilkade 766/31 Temmuz 1365'te vefat ettiğini ve onun şüphesiz bir şekilde İmâmiyye mezhebinden olduğunu belirtmiştir. Bir başka yerde ise adı geçen bu kişiden 768/1367 yılında icâzet aldığını kaydetmiştir. Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 188. Bu durumda Kutbüddîn er-Râzî'nin 766/1365 yılında vefat ettiği bilindiği için bu ikinci tarih yanlışlıkla yazılmış olmalıdır. Ayrıca Şehîd-i Evvel'in belirttiğinin aksine Kutbüddîn er-Râzî'nin İmâmiyye mezhebinden değil, Şâfiî mezhebinden olduğuna yönelik bilgiler de bulunmaktadır. Hakkında bilgi için bkz. Hüseyin Sarıoğlu, "Kutbüddîn Râzî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 34, 2007, s. 485-487.
[253] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 192.
[254] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 159.
[255] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 159; Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 199.

âlim Şiî rical kitaplarında yer almıştır.[256] Bu sebeple Şehîd-i Evvel, Cebel-i Âmil bölgesinde Şiî ilim geleneğinin kurucusu olarak kabul edilmiştir.[257]

Şehîd-i Evvel'in öğrencilerinin sayısı ve memleketleri konusunda araştırmalar yapan Muhâcir, kaynaklarda "Şehîd-i Evvel'in öğrencisi" veya "ondan rivayet eden" kaydıyla geçen Cebel-i Âmil, Kerek, Halep, Irak ve İran gibi farklı bölgelere mensup yirmi sekiz kişinin ismini tespit etmiştir. Bu sayıda hata ihtimalinin olabileceğini ancak Şehîd-i Evvel'in birçok öğrencisinin isminin de bilinmediğini ayrıca belirtmiştir.[258] Muhâcir'in kaydettiklerine göre, *Emelü'l-Âmil*'in Âmilî ulemâya tahsis edilen birinci cildinde müstakil olarak Şehîd-i Evvel'in öğrencilerinden bir kimse yoktur. Bununla birlikte eserin diğer bölgelerdeki ulemâya tahsis edilen ikinci cildinde Şehîd-i Evvel'in öğrencisi ya da ondan rivayet eden şeklinde on bir isim geçmektedir. *Bihâru'l-Envâr*'ın icâzetler bölümünde de Şehîd-i Evvel'den icâzet aldığı belirtilen kimseler bulunmaktadır. *Muhtasaru Nesîmi's-Sehar*'da ise dört isim vardır.[259]

Şehîd-i Evvel, aynı zamanda Cizzîn'de eser telifinde de bulunmuştur. Bu bağlamda 780/1378'de yazmaya başladığı ve birinci cildini 784/1382'te tamamladığı *ed-Dürûsü's-Şer'îyye*[260] ve yine aynı yıl içerisinde birinci cildini bitirdiği bir diğer eseri *Zikra'ş-Şîa*[261] gibi fıkıh eserlerini Cizzîn'de yazdığı kaydedilmiştir.[262]

Şiî kaynaklara göre Şehîd-i Evvel, Dımaşk'ta bulunduğu süre zarfında takıyye yaparak kendisini bir Sünnî olarak tanıtmıştır. Buradaki meclisinde öğrencilerine Sünnî ilim geleneğine göre ders vermiş ve Şiî âlimlerin eserlerini de geceleri gizlice okutmuştur.[263] İdam edilmesiyle sonuçlanan mahkeme duruşmasında da Şâfî kadıya

---

[256] Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal", s. 158.
[257] Zâhir, "Sılatü'l-İlm", s. 273-274; Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 115; Emânî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 47-48; Sübeytî, **el-Hayatü'l-Fikriyye**, s. 154.
[258] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 154-159; Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 198-199.
[259] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 197-198.
[260] Tahrânî, **ez-Zerîa**, c. 8, s. 145.
[261] Ali Evsat en-Nâtıkî, "Mukaddime", **Zikra'ş-Şîa fî Ahkâmi'ş-Şerîa**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel V-VIII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, c. 1, 1430/2009, s. 43.
[262] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 200.
[263] Muhammed Mekkî, **Muhtasaru Nesîmi's-Sehar**, s. 536; Abdullah Efendi el-İsfahânî, **Ta'lîkatü Emeli'l-Âmil**, thk. Ahmed el-Hüseynî, Kum, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî, 1410, s. 80; Hânsârî, **Ravzâtü'l-Cennât**, c. 7, s. 11. Krş. Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 437.

"Ben Şâfî mezhebindenim ve sen de bu mezhebin imamı ve kadısısın. Öyleyse benim hakkımda mezhebine göre hüküm ver" demiştir.[264] Bununla birlikte Şiî bir bölgede yetişmesi, Hille'ye gidip eğitim alması, ardından memleketine dönerek eğitim öğretim faaliyetlerinde bulunması ve Şiî bakış açısıyla eserler telif etmesi gibi hususlar Şehîd-i Evvel'in mezhebî kimliğini belli eden hususlardır. Şehîd-i Evvel'in tüm bunları kamuoyundan gizli tutması ve faaliyetlerini takıyye yaparak yürütmesi oldukça zor görünmektedir. Nitekim İbnü'l-Cezerî'ye yazdığı mektupta kendisini "eş-Şâfî" nisbesiyle nitelese de İbnü'l-Cezerî, onun Şiî bir müctehid ve Şîa'nın lideri olduğunu açıkça belirtmektedir.[265]

Stewart'ın yaptığı araştırmaya göre, Şehîd-i Evvel'in Şâfîliğe yönelik bu tavrı, sadece ona özgü olmayıp 4./10. asırdan 11./17. asra kadar olan süreçte İmâmiyye Şîası'nın bazı mensupları tarafından benimsenen bir gelenektir. Şiî âlimler, Şiîleri sapkın olarak tanımlayan Sünnî mezheplerin, kendilerine açık bıraktığı yoldan giderek Sünnî hukuk sistemine dahil olmuşlardır. Bu noktada onlar, takıyye prensibine başvurmak suretiyle düşünce olarak kendilerine daha yakın buldukları Şâfî mezhebine bağlığı seçmişlerdir.[266] Bir diğer araştırmacı Winter'e göre ise, ılımlı İmâmî Şiîliğe saygı duyulan Dımaşk'ta Şehîd-i Evvel'in takıyyeye başvurmasına gerek yoktur. Şehîd-i Evvel, mezhebî tutumundan bağımsız olarak usûl açısından Şâfî sayılmış olabilir. Nitekim bu dönemde Suriye Şiîliği ile Şâfîlik arasında yakın bir ilişki söz konusudur.[267] Öte yandan Şehîd-i Evvel'in Dımaşk'taki meclisinde Sünnîler ve Şiîler arasındaki ihtilaflı konulara girmemesi ve üzerinde çalıştığı kitapları kendisini ziyaret eden Sünnî âlimlerden saklaması gibi hususlar Müslümanların birliğini hedefleyen bir davranış biçimi olarak da görülmüştür.[268] Sünnî fıkhını öğrenmenin yanı sıra öğretme yönünde bir tutum benimsemiş olması da onun geniş fikirliliğine işaret sayılmıştır.[269]

Daha önce geçtiği üzere Beyrut ve Sayda civarındaki Şiîler ile ilgili olarak Dımaşk saltanat nâibi tarafından 25 Cemâziyelâhir 764/11 Nisan 1363 yılında bir beyannâme

[264] Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 142.
[265] İbnü'l-Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye**, c. 2, s. 232.
[266] Stewart, **Islamic Legal Orthodoxy**, s. 61-63, 102-109.
[267] Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal", s. 165-167.
[268] Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 130.
[269] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 17.

yayınlanmıştır. Bu beyannâme ile söz konusu bölgelerdeki Râfıza ve Şîa mensubu kimselerin görüşlerinin batıl olduğu belirtilmiş ve onların bu görüşlerden vazgeçmeleri konusunda bir uyarı yapılmıştır.[270] Bu beyannâmenin bir kısmında bölge ehlinden bir grubun, batıl olan bu mezhebi benimseyip bunu açıkça gösterdikleri, bu mezheple amel edip halk arasında yaydıkları, din ve şeriat olarak görüp esaslarını takip ettikleri, asıllarını ve fürûlarını belirleyip uydukları, öğrenip açıkladıkları, takipçilerine tebliğ edip ulaştırdıkları, hükümlerini üstün tutup hâkimlerini öne geçirdikleri, bu mezhebi yüceltip onunla amel ettikleri ve muamelede bulundukları kaydedilmiştir.[271] Muhâcir'e göre söz konusu bu beyannâme, Şehîd-i Evvel'in öncülüğünde başlayan Beyrut'tan Sayda kıyılarına kadar olan kısımdaki sahilin tamamını ve Cebel-i Âmil bölgesini kapsayacak şekilde geniş bir alana yayılan yeni Şiî harekete işaret etmektedir. Nitekim Şehîd-i Evvel'in öğrencileri, hocalarının düşüncelerini bu bölgelerde yaymış ve bunun sonucunda kapsamlı bir faaliyet meydana gelmiştir. Memlükler de bu durumu kendilerine ciddi bir tehlike olarak görüp siyasî sonuçlarından endişe etmişler ve söz konusu beyannâme ile bunun önüne geçmeye çalışmışlardır.[272]

Son olarak Şiî kaynaklarda Yâlûşî (Yâlûş/Câlûşî) adında bir kişinin nübüvvet iddiasında bulunduğu ve Şehîd-i Evvel'in de bu kişiyi öldürdüğü kaydedilmiştir.[273] Tarih ve terâcim kitaplarında adından bahsedilmeyen Yâlûşî'nin Cebel-i Âmil'in sözlü geleneğinde yer aldığı ifade edilmiştir.[274] Bu kişinin tasavvuf şemsiyesi altında vahdet-i vücûd inancıyla davette bulunduğu tahmin edilmektedir. Buna göre, daha önce Şiî ve Şehîd-i Evvel'in öğrencilerinden olduğu söylenen Muhammed Yâlûşî, Cebel-i Âmil bölgesinde güzel konuşarak ve sihir yaparak insanları kendisine davet etmeye başlamıştır. Bu yeni davetin hızlı bir şekilde yayılmasından ve tehlikesinin büyümesinden korkan Şehîd-i Evvel, yönetimle iletişime geçerek silahlı bir birlik hazırlanması konusunda onları ikna etmiştir. Bunun üzerine Nebatiye'ye yakın bir yerde gerçekleşen çatışmada Dımaşk birliği tarafından Yâlûşî öldürülmüş ve

[270] Kalkaşendî, **Subhu'l-A'şâ**, c. 13, s. 14-21.
[271] Kalkaşendî, **Subhu'l-A'şâ**, c. 13, s. 18.
[272] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 135-140; Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 223-231.
[273] Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî, **el-Keşkûl (Enîsü'l-Müsâfir ve Celîsü'l-Havâtır)**, el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1386/1428, c. 1, s. 659; Hânsârî, **Ravzâtü'l-Cennât**, c. 7, s. 4.
[274] Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 136; Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 244.

taraftarları dağıtılmıştır. Yâlûşî'nin yerine ilk olarak Takıyyüddîn el-Hıyâmî ve ondan sonra da Yûsuf b. Yahya geçmiştir. Daha sonra geleceği üzere burada isimleri zikredilen Takıyyüddîn el-Hıyâmî ve Yûsuf b. Yahya'nın Şehîd-i Evvel'in idam edilmesinde rollerinin bulunduğu belirtilmiştir.[275]

2.2.3. Serbedârîlerle İlişkisi

Yaşadığı dönemde Şehîd-i Evvel'in şöhretinin yalnızca Cebel-i Âmil ve Dımaşk'la sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Serbedârîler'in kendisine yazdığı davet mektubu, onun Horasan gibi diğer bölgelerde de bilindiğini göstermektedir. Serbedârîler, 737/1337-783/1382 yılları arasında Horasan bölgesinde hüküm süren bir hânedanlıktır.[276] Adını kurucusu Emîr Abdurrezzâk'ın "erkekçe başını darağacına vermek alçakça öldürülmekten bin kere iyidir" şeklindeki ifadesinde geçen "serbedâr" (darağacı) kelimesinden almıştır.[277] Serbedârîler, 8./14. asırda Horasan'da çeşitli baskı ve adaletsizliklere maruz kalan kitlelerin, bölgede yaşanan siyasî karmaşaya ve ekonomik sıkıntılara yönelik tepki ve başkaldırı hareketi olarak ortaya çıkmıştır.[278]

Serbedârî hareketinin organize olması ve alt yapısının sağlanmasında Şeyh Halife (ö. 736/1335) ve öğrencisi Şeyh Hasan el-Cûrî (ö. 743/1342) gibi dervişlerin ve mahallî fütüvvet teşkilatının katkıları olmuştur.[279] Bu grupların etkinliklerini daha sonraki süreçte de devam ettirmeleri nedeniyle yönetim içerisinde "Dervişler" ve "Serbedârîler" şeklinde iki türlü bir yapılanma var olmuştur. Birinci kanatta Şeyh

---

[275] Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 135-137. Ayrıca bkz. Muhammed Mekkî, **Muhtasaru Nesîmi's-Sehar**, s. 536-544; Emîn, **Hıtat**, s. 241-242; Emânî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 99-100; Yûsuf Tıbâce, "eş-Şehîdü'l-Evvel ve Meşrûu'l-Kıyâdeti'd-Dîniyye-es-Siyâsiyye fî Cebel-i Âmil", **eş-Şehîdü'l-Evvel Muhammed b. Mekkî el-Âmilî fî'l-Masâdiri'l-Arabiyye**, Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 371-378; Zâhir, **Mu'cemü Kurâ**, c. 1, s. 94-95.

[276] Detaylı bilgi için bkz. Mustafa Şahin, **Serbedârîler: Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet,** İstanbul, İdeal Kültür Yayınları, 2017; Derya Çoşkun, **"Serbedârî Devleti'nin Siyasî, İçtimaî ve İktisadî Tarihi (1336-1382)"**, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2016.

[277] Erdoğan Merçil, "Serbedârîler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 36, 2009, s. 549. İsimlendirme problemi hakkında bkz. Şahin, **Serbedârîler**, s. 127-133; Şahin Ahmetoğlu, "Serbedârî Hareketi ve Temel Görüşleri", **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, c. 7, sy. 1, 2014, s. 130-132.

[278] Çoşkun, **"Serbedârî Devleti"**, s. 16-18; Habib Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar: Şehîd-i Evvel ve Ali el-Kerekî Örneği", **İran Çalışmaları Dergisi**, c. 3, sy. 2, 2019, s. 42-43.

[279] Emânî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 89; Çoşkun, **"Serbedârî Devleti"**, s. 110; Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar", s. 43.

Halife, Şeyh Hasan Cûrî, Derviş Hindû-î Meşhedî, Derviş Aziz, Derviş Rukneddîn gibi dinî liderler; ikinci kanatta ise Emîr Abdurrezzak, Emîr Vecihüddîn Mes'ud, Hâce Ali Şemsüddîn, Hâce Ali Müeyyed gibi siyasî liderler yer almaktadır.[280] İkili yapılanmanın bir sonucu olarak yaklaşık elli yıl hüküm süren Serbedârîler idaresinde sürekli "derviş-yönetici" çekişmesi baş göstermiştir.[281]

Serbedârîler'in mezhebî kimlikleri konusuna gelince, yaşanan sıkıntılara bir tepki olarak ortaya çıkan bu hareketin alt yapısının oluşmasında ve organize olmasında Şiîlik, tasavvuf ve mehdî anlayışının etkili olduğu hatta Şiîlikle ilgili görüşlerin daha ağır bastığı görülmektedir.[282] Hareketin Horasan'ın en eski Şiî yerleşim yerlerinden biri olan ve bu bölgede Şiîlik denildiğinde Kum şehri ile birlikte anılan Beyhak'ta (Sebzevâr) ortaya çıkmış olması da bunu desteklemektedir.[283] Ayrıca İbn Battûta'nın kaydettiğine göre Serbedârîler, Râfizî inancını benimsemişler ve onlar Horasan bölgesindeki Ehl-i Sünnet mensubu kimseleri de kendi mezheplerine sokmaya girişmişlerdir.[284] Bunların yanı sıra Ali Müeyyed (766/1364-783/1382) döneminde on iki imam adına hutbe okunup para bastırılması, her gün bir atın hazırlanarak İmam Mehdî için bekletilmesi ve bölge dışındaki İmâmî ulemâ ile temasa geçilip Horasan'a davet edilmesi gibi hususlar da hareketin Şiîlikle olan bağlantılarını gösteren hususlardır.[285]

Serbedârîler'in mezhepler tarihi açısından en önemli özelliği, Şiîliği devletin resmî mezhebi haline getirme yönündeki çalışmalarıdır.[286] Bu noktada Serbedârîler'in son yöneticisi Ali Müeyyed, Şehîd-i Evvel'e bir mektup yazarak onu Sebzevâr'a davet etmiştir. Mektupta, Şehîd-i Evvel'e yönelik övgü dolu ifadeler kullanılmıştır. Mektubun içeriğiyle ilgili bu durum bazı yazarlar tarafından eleştirilmiştir. Bu noktada

[280] Çoşkun, **"Serbedârî Devleti"**, s. 42-93; Ahmetoğlu, "Serbedârî Hareketi", s. 133.
[281] Şahin, **Serbedârîler**, s. 375-378.
[282] Ahmetoğlu, "Serbedârî Hareketi", s. 141-144; Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar", s. 44.
[283] Habip Demir, **Horasan'da Şiilik: İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri**, Ankara, Otto Yayınları, 2017, s. 178; Enver Konukçu, "Beyhak", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 6, 1992, s. 58.
[284] İbn Battûta, **Rihle**, c. 3, s. 47.
[285] Gıyâseddîn b. Hümâmiddîn Hüseynî Hândmir, **Târîhu Habîbi's-Siyer fî Ahbâri Efrâdi'l-Beşer**, Tahran, Kitâbfuruş-i Hayyam, 1362, c. 3, s. 366; Ahmetoğlu, "Serbedârî Hareketi", s. 143.
[286] Şahin, **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, s. 238.

Şehîd-i Sânî'nin *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye*'ye yazdığı *er-Ravzatü'l-Behiyye* adlı şerhte ve önemli rical eserlerinde böyle bir metnin yer almadığını belirten Winter, bu metnin muhtemelen Şehîd-i Evvel'in hikayesini süsleyen bir hayal ürünü olduğunu kaydetmiştir.[287] Öte yandan Şehîd-i Sânî, belirtildiği gibi *er-Ravzatü'l-Behiyye*'de böyle bir mektuba yer vermemekle birlikte mektupta nezaket, hürmet ve teşvik dolu ifadelerin kullanıldığından bahsetmiştir.[288] Şehîd-i Sânî hayatta iken *er-Ravzatü'l-Behiyye*'yi istinsah eden öğrencisi Ali b. Sâiğ el-Cizzînî (ö. 980/1573) de söz konusu mektuba kendi nüshasının başında yer vermiştir.[289] Bu nüshada yer alan metnin, mektubun başka yazmalarda bulunan metnine göre, senet bakımından daha sağlam olduğu belirtilmiştir.[290]

Mektubun içeriği, selam ve iyi dilekten sonra şu şekildedir:

> *"Ulu imam, yüce gönüllü, âlim, vazife-şinâs, fazilet sahibi, zahitlik timsâli, ahlâkından razı olunan, temiz soylu, dünyanın allâmesi, milletlerin rehberi, derinlik sahibi âlimlerin örneği, faziletli muhakkiklerin önderi, fırkaların hakla fetva vericisi, üstünlükler ve yücelikler sahibi, bütün büyüklerin önüne geçmiş, Peygamberlerin vârisi, İmamların adetlerini ihya eden, Allah'ın yeryüzüne koyduğu sır ve doğru dinin güneşi olan efendimize Allah, uzun ömürler versin; rahmet gölgelerini Hz. Muhammed ve Ehl-i beyti hürmetine temelleri sağlam bu devletin ve engin nimetli bu memleketin üzerinden sonsuza kadar eksik etmeyip daim etsin.*
>
> *Size muhabbet besleyen sizin hayranınız olan ben, sizi görmeyi sonsuz bir derecede arzulamaktayım. Arzum odur ki, bu ayrılığın ardından sizi ziyaret etmeye müşerref olayım. Görüş sahiplerinin mercii konumunda bulunan siz zât-ı âlilerin makamına arz ederim ki; Horasan Şiîleri -Allah onları muhafaza etsin- sizi görmeye ve sizin fazilet deryanızdan ve ilminizden feyz almaya hasrettirler. Bu diyarın ilim sahipleri zamanın kötülüğünden dağılmışlar; gecenin ve*

[287] Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal", s. 163.
[288] Şehîd-i Sânî Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî, **er-Ravzatü'l-Behiyye fî Şerhi'l-Lüm'ati'd-Dımaşkıyye**, nşr. Muhammed Kelânter, Necef, Menşûrâtü Câmiati'n-Necef ed-Dîniyye, 1386, c. 1, s. 24.
[289] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 371; Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 252. Her iki araştırmacı, bu nüshanın Tahran'daki Meclisü'ş-Şûrâ el-İslâmî Kütüphanesi'nde 4886 numarada yazma halinde bulunduğunu kaydetmiştir.
[290] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 252.

gündüzün sıkıntılarıyla onların çoğu hatta tamamı darmaduman olmuşlardır. Emîrü'l-müminîn "âlimlerin ölümleriyle dinde gedik açılır" demektedir. Biz aramızda fetvasına ilmî açıdan itimat edilebilecek ya da halkımızın doğru yolu ve inançları ondan öğrenebilecekleri kimseyi bulamıyoruz. Allah'tan niyaz ediyoruz ki, zât-ı âlileriniz bizlerin yanında bulunsun ve üzerimize nur saçsın ki sizin ilminizi takip edelim ve davranışlarımızda sizden örnek alalım. Büyüklüğünüz ve cömertliğinizin âlemde bilindiğini, kerametinizin her bölgeye yayılmış olduğunu bilmekteyiz. Ricamızı kabul buyurup dileğimizi gerçekleştirmenizi ümit ediyoruz. Çünkü iyi niyetli bir rica ve hacetin, kerim dergâha götürülürse icabetsiz kalmayacağına inanıyoruz.

Allah Teâlâ, "ve onlar ki Allah'ın gözetilmesini emrettiği şeyi (akrabalar ve müminler arasında olması gereken bağı) gözetirler..."[291] *buyurmaktadır. Şüphe yok ki, bağlılığın en üstün olanı İslâmî ve ruhânî bağdır; gözetilmesi gereken en önemli bağlılık da iman bağıdır. Ondan sonra bedensel kan bağı gelir. Bu iki bağı zamanın akışı ve dünyadaki hâdiseler birbirinden ayıramaz. Bu ikisi fırtınaların bile yıkamadığı iki kayadır. Bizim vatanımızın liderinin ve rehberinin olmaması sebebiyle Allah'ın gazabına uğrayacağı endişesi içerisindeyiz. Eğer lütuf buyurup Allah'a tevekkül ederek bir mazeret göstermeksizin buraya teşrif ederseniz çok fazla ihsanla karşılaşacaksınız. Elhamdülillah sizin değerinizi biliyoruz. Ve inşallah hakkınızı tanıyıp sizi değerli kılacağız. Sizin beğenilmiş temiz hasletlerinizden dolayı ümit ediyoruz ki, bu kadar ısrarcı olmamızı affeder ve sözü bu kadar uzatmamızı bağışlarsınız. Selam İslam milletinin üzerine olsun.*

Seni seven ve sana hayranlık duyan Ali el-Müeyyed."[292]

Ali Müeyyed'in Şehîd-i Evvel'e böyle bir mektup göndermesinin arka planında dinî ve siyasî bazı gerekçelerin bulunduğu kaydedilmiştir. Bu gerekçeler, mektupta da ifade edildiği üzere Horasan bölgesinde İmâmî fıkhını uygulayacak ve onun tedrisini yapacak nitelikli ulemânın olmaması, Serbedârî idaresinde sürekli yaşanan "derviş-

[291] er-Ra'd 13/21.
[292] Mektubun Arapça metni için bkz. Yakûb Ajend, **Kıyâm-ı Şi'î Serbedârân**, Tahran, Neşr-i Göstere, 1363, s. 199-200; Emânî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 85-87; Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 372-373. Türkçe tercümesi için bkz. Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 470-471; Çoşkun, **"Serbedârî Devleti"**, s. 90-91; Kartaloğlu, **İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 90-91; Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar", s. 48-49.

yönetici" çekişmesinin bir sonucu olarak Ali Müeyyed'in kendi dönemindeki Hasan el-Cûrî taraftarı dervişlerin gücünü tamamen bertaraf etmek istemesi ve bu dervişlerin aşırı fikirleri karşısında daha ılımlı bir anlayışı hakim kılmaya çalışmasıdır.[293]

Bu mektup mutemelen Derviş Rukneddîn isyanının bastırıldığı 780/1379 tarihinden bir süre sonra ve Emîr Timur'un 783/1382 yılında Sebzevâr'ı ele geçirmesi ve Ali Müeyyed'in onun hizmetine girmesinden önceki bir zamanda gönderilmiştir.[294] Şehîd-i Sânî, gelen bu davet üzerine Şehîd-i Evvel'in *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye*'yi yedi günde yazıp elçi Şemseddin el-Âvî'ye verdiğini ve bu olayın 782/1380 tarihinde gerçekleştiğini kaydetmiştir.[295] Ancak Hür el-Âmilî, Şehîd-i Evvel'in söz konusu bu eseri 786/1384 yılındaki idamından önce, bir yıl hapiste kaldığı süre zarfında yedi günde yazdığını belirterek daha sonraki bir tarihe işaret etmiştir.[296] Bununla birlikte Şehîd-i Evvel'in öğrencisi İbnü'l-Hâzin el-Hâirî'ye 784/1382 yılında verdiği icâzette okuttuğu kitaplar arasında bu eserden bahsetmesi, Şehîd-i Sânî'nin ifade ettiği söz konusu tarihi desteklemektedir.[297]

Şehîd-i Evvel'in bu davet mektubundan önce de Ali Müeyyed ile iyi ilişkiler kurduğu ve onunla Irak'ta bulunduğu zamandan beri mektupla haberleştikleri kaydedilmiştir.[298] Ancak Şehîd-i Evvel, Ali Müeyyed tarafından kendisine teklif edilen bu davete özür beyan ederek icabet etmemiştir. Bununla beraber İmâmiyye fıkhına dair yazmış olduğu *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye* adlı eserini, fıkhın öğretimi ve uygulanmasında esas alınmak üzere Ali Müeyyed'in elçisi Şemseddin el-Âvî ile Horasan'a göndermiştir.[299] Ancak kurulan bu irtibat süreci, Sebzevâr'ın 783/1382 yılında Timur tarafından işgal edilmesi ve yaklaşık üç yıl sonra da Şehîd-i Evvel'in

[293] Ajend, **Kıyâm-ı Şi'î Serbedârân**, s. 197; Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar", s. 46-47.
[294] Shivan Mahendrarajah, "The Sarbadars of Sabzavar: Re-Examining Their 'Shi'a' Roots and Alleged Goal to 'Destroy Khurasanian Sunnism", **Journal of Shi'a Islamic Studies**, c. 5, no. 4, 2012, s. 395-396; Kartaloğlu, "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar", s. 49-50.
[295] Şehîd-i Sânî, **er-Ravzatü'l-Behiyye**, c. 1, s. 24.
[296] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 182-183.
[297] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 187.
[298] Muhammed Mekkî, **Muhtasaru Nesîmi's-Sehar**, s. 528, 531; Şehîd-i Sânî, **er-Ravzatü'l-Behiyye**, c. 1, s. 24.
[299] Şehîd-i Sânî, **er-Ravzatü'l-Behiyye**, c. 1, s. 24; Tüsterî, **Mecâlisü'l-Mü'minîn**, c. 3, s. 449.

Dımaşk'ta idam edilmesiyle birlikte sona ermiştir.[300] Neticede ise bu olay, hem Safevîler'den önceki dönemde Şiî ulemâsının otoritesine dayanan Şiî-İmâmî bir devlet oluşturma yönündeki girişimi hem de bu konuda Şehîd-i Evvel'i yetkili kılma talebini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Şehîd-i Evvel'in niçin Ali Müeyyed'den gelen bu davete icabet etmediği belli değildir. Araştırmacılar bu konuda ihtimal dahilinde olan bazı gerekçelerden bahsetmişlerdir. Bu gerekçeler Kâtib'e göre, Şehîd-i Evvel'in Serbedârî yönetimini câir ve zâlim olarak görmesi, yönetimde üstleneceği rol konusundaki belirsizlik, Ali Müeyyed'in samimiyetinden şüphe etmesi veya bunların dışında daha özel bir sebebin varlığı gibi hususlardır.[301] Mazzaoui'ye göre, Dımaşk'ta kendisini sapkın fikirlerle suçlayan bazı gruplarla mücadele etmek zorunda kalmasıdır.[302] Sachedina'ya göre ise muhtemelen Müslümanların birliğini koruma yönündeki çabasından dolayı Dımaşk'ta kalmayı tercih etmesidir.[303]

2.2.4. İdam Edilmesi

Şehîd-i Evvel, hayatının büyük çoğunluğunu Bahrî Memlükler döneminde geçirmiş olmakla birlikte Burcî Memlükler'in ilk sultanı olarak kabul edilen Berkuk'un 784/1382 yılında iktidara gelişinden iki sene sonra, Baytemur'un saltanat nâibi olarak görev yaptığı Dımaşk'ta 785/1383 yılı ortalarında tutuklanmış ve 786/1384 yılında yargılanıp idam edilmiştir. Bahrî yönetimin Burcî yönetimle değişmesi ve iktidarda yeni bir sultanın bulunması bu durumu değiştirmemiştir.

Şehîd-i Evvel'in yargılanması, hapse girmesi ve idam edilmesi konusunda birtakım belirsizlikler ve farklı anlatılar söz konusudur. Dönemin müelliflerinden İbnü'l-Cezerî, Şehîd-i Evvel'in yargılanması konusu ile ilgili olarak detay vermeksizin, aleyhine delillerin ortaya çıktığından ve onun için Dımaşk'ta bir meclis

[300] Michel M. Mazzaoui, **The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism and the Ghulat**, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1972, s. 67; Arjomand, **The Shadow of God and The Hidden Imam**, s. 70-71; Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 437.
[301] Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 471.
[302] Mazzaoui, **The Origins of the Safawids**, s. 67.
[303] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 17.

kurulduğundan bahsetmiştir.[304] Bu delillerin ne olduğu ile ilgili olarak Sünnî kaynaklarda birtakım bilgiler mevcuttur. Tâhir b. Habîb (ö. 808/1406) Şehîd-i Evvel'in "zındıkların yoluna uyarak" Allah ve Rasülüne muhalefet ettiğini, şarabın kutsanması gibi Nusayrî inancından olan görüşleri benimsediğini, insanları da Nusayrîliğe davet ettiğini, günah işlemekten çekinmediğini, doğru yoldan saptığını ve saptırdığını kaydetmiştir.[305] Tâhir b. Habîb'in Şehîd-i Evvel hakkında kaydettiğine benzer ifadeler, *İnbâ'ü'l-Ğumr* ve *Şezerâtü'z-Zeheb* gibi başka eserlerde de geçmektedir.[306] İbn Kâdı Şühbe'nin kaydettiğine göre ise, Şehîd-i Evvel hakkında Beyrut kadısının huzurunda bir mahzar (belge) düzenlenmiştir. Bu belgede onun Râfizî olduğu ve Hz. Aişe, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında kötü konuştuğu hatta Şâfîlere, Hanefîlere ve diğer mezheplerin fetvasına göre kişiyi küfre götüren sözler söylediği tespit edilmiştir.[307]

Şehîd-i Evvel'in aleyhine sunulan deliller ile ilgili Şiî kaynaklarda geçen bilgilere gelince, bu konuda *Emelü'l-Âmil*, *Bihâru'l-Envâr* ve *Lü'lüetü'l-Bahreyn* gibi eserlerde anlatılanlar Şehîd-i Evvel'in öğrencisi Süyûrî'ye (ö. 826/1423) dayandırılmaktadır.[308] Bu eserlerden *Lü'lüetü'l-Bahreyn*'deki bilgiler diğerlerine göre daha detaylıdır. Daha önce temas edildiği üzere Yâlûşî olayında, onun öldürülmesinden sonra yerine Takıyyüddîn el-Hıyâmî ve ondan sonra da Yûsuf b. Yahya'nın geçtiği ve bu son iki kişinin, Şehîd-i Evvel'in idam edilmesinde rollerinin bulunduğu kaydedilmiştir. Bu noktada Süyûrî'den nakledilene göre, ilk olarak Takıyyüddîn el-Hıyâmî, Şehîd-i Evvel'e yönelik suçlamalarda bulunmuştur. Onun ölmesinden sonra Yûsuf b. Yahya adında bir kişi bu suçlamaları devam ettirmiştir. Bunların her ikisi de İmâmî Şiîlikten dönen kişilerdir. İbn Yahya, Sünnîler açısından çirkin görüşleri ve bozuk inançları içeren bir mahzar yazarak Şehîd-i Evvel'den şikayetçi olmuştur. Bu mahzara Şiîlikten

[304] İbnü'l-Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye**, c. 2, s. 232.
[305] el-Hasan b. Ömer İbn Habib, **Dürretü'l-Eslâk fî Devleti'l-Etrâk**, Yazma, vr. 263a, (Çevrimiçi) https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_4705/makhtot.pdf 01.11.2021. Bu eserin müellifi İbn Habîb, 779/1377 yılında vefat etmiştir. Bu nedenle eserin 802/1399 yılına kadar olan kısmı, oğlu Tâhir tarafından babasının üslubuna sadık kalarak tamamlanmıştır. Bkz. Süleyman Tülücü, "İbn Habîb el-Halebî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 19, 1999, s. 509.
[306] İbn Hacer, **İnbâü'l-Ğumr**, c. 1, s. 200; İbnü'l-İmâd, **Şezerâtü'z-Zeheb**, c. 8, s. 505.
[307] İbn Kâdı Şühbe, **Târîh,** c. 1, s. 134.
[308] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 182-183; Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 184-186; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 141-143.

dönen Cebel'in yetmiş sakini ve sahil bölgelerinde yaşayan binden fazla Sünnîleşmiş kimse imza atmıştır. Beyrut kadısının (ya da Sayda kadısının) huzurunda bu mahzarı ispat edip Dımaşk'taki Şâfî kadıya götürmüşlerdir.[309] Bu ifadelerden Cebel-i Âmil bölgesinde Şehîd-i Evvel'den ve faaliyetlerinden rahatsız olan bir grup insanın bulunduğu anlaşılmaktadır. Hıyâmî tarafından Şehîd-i Evvel'e yönelik birtakım suçlamalarda bulunulmuş ve onun ölmesinden sonra bu işi İbn Yahya yürütmüştür. Bu durum söz konusu suçlamaların belli bir müddet devam ettiğini göstermektedir. İbn Yahya, Şehîd-i Evvel'e yönelik bu suçlamalarını çok sayıda şahitle destekleyerek Beyrut kadısının huzurunda onaylatıp olaya resmi bir boyut kazandırmıştır. Ayrıca Şehîd-i Evvel hakkında mahkemenin kurulması için bu evrakların, aleyhine delillerin ortaya çıktığı Beyrut'tan Dımaşk'a götürülmesi de dikkat çeken bir husustur.

Tüsterî'nin kaydettiğine göre ise, gençlik yıllarında Şehîd-i Evvel ile aynı ders halkalarında bulunan Dımaşk kadısı İbn Cemâ'a, onun liyakat ve kemalde akranlarından üstün olduğunu ve daha sonra Bilâd-ı Şam'daki beş mezhebin âlimlerinin ona yönelip sorular sorduklarını görünce Şehîd-i Evvel'e karşı kin ve nefret duymaya başlamıştır. Kendisi de yüksek bir mevkiye gelmeyi arzulayıp büyük bir çaba göstermiş ve Dımaşk kadısı olmuştur. Fakat insanlar yine Şehîd-i Evvel'e yönelip onu bu kadının önüne geçirmeye devam etmişlerdir. Bunun üzerine İbn Cemâ'a, Şehîd-i Evvel'i Râfizî olmakla itham ederek idam edilmesinde rol oynamıştır.[310] Buraya kadar geçen bilgilere göre Şehîd-i Evvel'in yargılanma nedeni, Sünnî kaynaklarda onun Râfizî olup aşırı görüş ve düşünceleri benimsediğinin ortaya çıkması, Şiî kaynaklarda ise Cebel-i Âmil'deki veya Dımaşk'taki rakip ve düşmanları tarafından ona Râfizîlik nispet edilmesi ve birtakım suçlamalarda bulunulmasıdır.

Bu suçlamalar üzerine Dımaşk Şafiî kadısı İbn Cemâ'a, Şehîd-i Evvel'i bir müddet[311] ya da bir yıl hapsetmiştir.[312] Şehîd-i Evvel'in hapishanede iken Baytemur'a manzum bir mektup yazdığı kaydedilmiştir. Bu mektupta kendisinin mâsum olduğunu, ona iftira atıldığını, Hz. Peygamber'e, onu seven herkese ve Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer,

[309] Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 141-142.
[310] Tüsterî, **Mecâlisü'l-Mü'minîn**, c. 2, s. 367-368.
[311] İbn Kâdı Şühbe, **Târîh,** c. 1, s. 134.
[312] Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 141-142.

Hz. Osman, Talha, Zübeyr, Ebû Ubeyde dahil bütün sahabeye karşı sevgi beslediğini ifade etmiştir.[313] Görüldüğü üzere burada adı geçen ilk üç halife, Cemel Vak'ası'nda Hz. Ali'nin karşısında yer alan Talha ve Zübeyr, Sakîfe'de Hz. Ebû Bekir'i destekleyenler arasında bulunan Ebû Ubeyde gibi kişiler, Şiî kaynaklarda Hz. Ali'nin muhalifleri olarak özellikle üzerinde durulan kimselerdir.

Daha sonra kadılar ve âlimlerden müteşekkil bir mahkeme heyeti, Dârüssaâde'de toplanmıştır.[314] Süyûrî, bu mahkemenin saltanat nâibi Baytemur başkanlığında gerçekleştiğini ve Şâfiî kadının söz konusu mahzarı, Mâlikî kadıya vererek "onu mezhebine göre yargıla, yoksa seni azlederim" dediğini kaydetmiştir.[315] Mâlikî kadının huzurunda bu mahzarda aleyhine sunulan deliller, Şehîd-i Evvel'e okununca böyle şeyler söylemediğini ifade ederek bunları inkar etmiştir.[316] Süyûrî burada Şehîd-i Evvel'in takıyyeyi gözeterek bu iddiaları inkar ettiğini belirtmiştir.[317] Ancak Winter'a göre, bu suçlamaların takıyye nedeniyle kabul edilmemesi aslında bunların doğru olduğu anlamına gelecektir. Bu nedenle Sünnî fıkhını bilen Şehîd-i Evvel açısından böyle şeylerin olması mümkün değildir ve hiçbir Şiî müellifin de bunların doğru olduğunu söyleme niyeti olmaz. Dolayısıyla Şehîd-i Evvel'in savunmasını takıyye olarak nitelendirmek ya Süyûrî'nin ya da ondan nakleden bir râvinin yanlış yorumudur.[318]

Şehîd-i Evvel'in kendisine yöneltilen suçlamarı inkar etmesi mahkeme tarafından kabul edilmemiş ve ona "şer'î olarak bu senin hakkında sabittir, kadının hükmü iptal edilemez" denilmiştir. Bunun üzerine Şehîd-i Evvel, hükmü bozan deliller getirilirse hükmün bozulmasının caiz olduğunu ifade etmiş ve kendi aleyhine şahitlik eden kimselerin şahitliklerini çürüteceğini ve her birine karşı delillerinin olduğunu söyleyip kendisini savunmuştur. Fakat bu söyledikleri kimse tarafından dikkate alınmamıştır.

---

[313] Hânsârî, **Ravzâtü'l-Cennât**, c. 7, s. 19-20; Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 10, s. 61.
[314] Mahkeme heyetinde bulunan Şâfiî kadının Burhâneddîn İbrâhim b. Cemâ'a; Mâlikî kadının İlmüddîn Muhammed b. Muhammed ed-Dımaşkî; Hanbelî kadının ise Muhammed b. Hasan b. Kâdı'l-Cebel olduğu ve Hanefî kadının da bu heyette bulunmadığı kaydedilmiştir. Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 261-262.
[315] Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 142.
[316] İbn Kâdı Şühbe, **Târîh,** c. 1, s. 134.
[317] Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 142.
[318] Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal", s. 176-177.

Bunu gören Şehîd-i Evvel, bu seferde İbn Cemâ'a'ya dönerek şöyle demiştir: "Ben Şâfiî mezhebindenim ve sen de bu mezhebin imamı ve kadısısın. Öyleyse benim hakkımda mezhebine göre hüküm ver." Çünkü Şafiî mezhebinde mürtedin tevbesi caizdir. İbn Cemâ'a da ona şöyle cevap vermiştir: "Benim mezhebime göre bir yıl hapiste kalman gerekir, sonra senden tevbe etmen istenir. Bu durumda ben zaten seni hapsettim. Şimdi tevbe et ki senin Müslüman olduğuna hükmedeyim." Tevbe etmesi durumunda üzerindeki suçlamaların sabit olacağından korkan Şehîd-i Evvel, tevbe etmeyi gerektirecek bir şey yapmadığını söylemiştir. İbn Cemâ'a onun bu cevabını inatçı bularak tekrar tevbe etmesini istemiştir fakat Şehîd-i Evvel yine bundan kaçınmıştır. Aradan bir saat geçtikten sonra İbn Cemâ'a, Şehîd-i Evvel'e "tevbe ettin dolayısıyla suçun sabit oldu" demiştir. Ardından Mâlikî kadıya dönerek "tevbe etti bu yüzden hüküm verme işi artık benim değildir" ifadelerini kullanmış ve sonra da hüküm verme işinin Mâlikî kadıya geçtiğini söylemiştir.[319] Burada başlangıçta tevbe etmeyi kabul etmeyen Şehîd-i Evvel'in aradan bir saat geçtikten sonra tevbe ettiği görülmektedir. İbn Kâdı Şühbe'nin de kaydettiği gibi, bu süre zarfında muhtemelen itirafta bulunması için Şehîd-i Evvel teşvik edilmiştir. Bunun üzerine kendisine fayda sağlayacağını zannederek itirafı kabul etmiş ve kelime-i şehadet getirmiştir.[320] İbnü'l-Cezerî de Şafiî kadı kendisini Müslüman olarak yargılasın diye Şehîd-i Evvel'in itiraf etmek zorunda kaldığını belirtmiştir.[321]

Yargılama ile ilgili İbn Kâdı Şühbe'nin kaydettiğine göre, Şehîd-i Evvel'in tevbe etmesi üzerine onun kafir olduğu ve kanının dökülmesi konusunda Mâlikî kadıdan hüküm vermesi istenmiştir. Mâlikî kadı da "bunun için hepiniz, söylediklerine binaen onun zındık olduğuna dair fetva vermelisiniz" demiştir. Mâlikîler ve Şafiîlerin bir kısmı bu şekilde fetva vermiştir. Durumun ciddiyetini anlayan Şehîd-i Evvel, geri adım atarak kimsenin dinlemediği ve dikkatini çekmediği bir şey söylemiştir. Bunun üzerine Mâlikî kadı, Allah'tan hidayet diledikten sonra Şehîd-i Evvel'in kafir olduğuna ve tevbe etse bile kanının dökülmesine hükmetmiştir. O, kararını iki sebebe bağlamıştır: Birincisi Şehîd-i Evvel'in geçmişi hakkında Müslüman olduğuna dair bir hükmün

[319] Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 142.
[320] İbn Kâdı Şühbe, **Târîh,** c. 1, s. 134.
[321] İbnü'l-Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye**, c. 2, s. 232.

bulunmayışı, ikincisi ise diğer kadıların onun hükmüne uymaları ve Hanbelî kadının da aynı şekilde hüküm vermesidir. Öyle ki Hanbelî kadı da Şehîd-i Evvel'in zındık olduğuna ve kanının dökülmesine yönelik fetva vermiştir. Diğer iki kadı da bu hükmü onaylamıştır. İki rekat namaz kıldıktan, kelime-i şehadet getirdikten, Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve sahabeden razı olduğunu beyan ettikten sonra kale meydanında Şehîd-i Evvel'in boynu vurulmuştur. İbn Hıccî, bu sırada Şehîd-i Evvel'den ne bir endişe ne de bir korku görüldüğünü ve onun Râfizîliğiyle bilindiğini ancak usûl, kıraat ve pek çok konuda âlim olduğunu nakletmiştir.[322] Ayrıca Şehîd-i Evvel ile birlikte Trablus'ta onu tanıyanlardan idam edilen kimselerin de olduğu kaydedilmiştir.[323]

Şehîd-i Evvel'in hangi günde idam edildiği konusunda bazı ihtilaflar bulunsa da[324] idam tarihi genel olarak 9 Cemâziyelevvel 786/29 Haziran 1384 şeklinde kabul edilmiştir.[325] Süyûrî, Şehîd-i Evvel'in sadece idam edilmekle kalmayıp çarmıha gerilme, taşlama ve yakılma gibi ağır işkencelere de maruz kaldığını ifade etmiştir. Ayrıca bu süreçte büyük bir grubun taşkınlık yaparak olaylara müdahil olduğunu belirtmiştir. Hatta Muhammed et-Tirmizî adındaki bir tüccarın ismini vererek onun Şehîd-i Evvel'in öldürülmesini teşvikte aşırılık gösterdiğini kaydetmiştir.[326]

Şehîd-i Evvel'in öldürülmesi konusunda *Muhtasaru Nesîmi's-Sehar*'da diğer kaynaklara göre daha farklı anlatım söz konusudur. Bu anlatımda Şehîd-i Evvel'in hem Sultan Berkuk hem de saltanat nâibi Baytemur ile arasının iyi olduğuna, onların Şehîd-i Evvel'i her zaman desteklediklerine ve onun öldürülmesi hususunda haberlerinin veya müdahalelerinin bulunmadığına vurgu yapılmıştır. Beteddînî'den geldiği kabul edilen bu rivayet, olayın farklı bir bakış açısıyla nasıl yansıtıldığını göstermesi açısından önemlidir. Buna göre, Şehîd-i Evvel'in idam edilmesine giden süreç üç aşamada gerçekleşmiştir. Birinci aşamada, yukarıda geçtiği üzere Tüsterî'nin kaydettiğine benzer bir sebeple Şehîd-i Evvel tutuklanmış fakat daha sonra salıverilmiştir. Tahsil yıllarında Şehîd-i Evvel ile aynı ders halkalarında bulunan İbn

[322] İbn Kâdı Şühbe, **Târîh,** c. 1, s. 134-135.
[323] İbn Habib, **Dürretü'l-Eslâk**, vr. 263a.
[324] Bkz. İbn Kâdı Şühbe, **Târîh,** c. 1, s. 134; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 141.
[325] Fâdıl, "Fihrisü Mahtûtât", s. 106; Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 182; Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 185-186; İsfahânî, **Riyâdu'l-Ulemâ**, c. 5, s. 186.
[326] Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 141, 143.

Cemâ‘a eş-Şâfiî, onun kısa bir zamanda aklî ve naklî ilimlerde kemale erdiğini, diğer ilimlerde de önemli bir seviyeye ulaştığını, böylece Şam'da ve diğer bölgelerde insanların ders almak ve fetva istemek için onu aradığını, dönemin yöneticilerinin ona yöneldiğini, dinî hükümlerin ona sorulduğunu, halk ve önde gelen kişiler arasında saygın bir yerinin olduğunu görünce ona karşı kin ve haset duyguları kabarmıştır. Kendi şanını ve gücünü artırmak için çabalasa da bunu başaramamıştır. Bundan dolayı daha fazla sinirlenip onu Râfizî olmakla itham etmiştir. Ehl-i Sünnet âlimlerinin ve Baytemur'un yanında, çeşitli meclislerde ve toplantılarda onu kötülemiştir. Şam'ın önemli isimleri ile irtibata geçerek onun şehirden çıkmamasını hatta kalede hapsedilmesini sağlamıştır. Kalede iken Şam'ın âlimleri ve ileri gelenleri onu ziyarete gelip gitmişler, onunla münazaralar yapmışlar ve ona sorular sormuşlardır. Şehîd-i Evvel, onların söyledikleri her şeyi açıklamış ve yanlış gördüğü şeyleri düzeltmiştir. Kendisine nispet edilen suçlamaları aklî ve naklî deliller ile bertaraf etmek için gece gündüz çalışmıştır. Bu şekilde kalede tam bir yıl kalmıştır. Baytemur'a manzum bir mektup yazarak mâsum olduğunu beyan etmiştir. Şehîd-i Evvel'in bu mektuptaki üslubunu beğenen ve doğruluğuna inanan Berkuk bir münazara yapılmasını emretmiştir. Bunun üzerine Şehîd-i Evvel ile Şam'daki âlimler arasında üç gün boyunca münazara yapılmıştır. Neticede Şehîd-i Evvel, bu âlimlere karşı üstün gelmiş ve hak üzere olduğu anlaşılmıştır. Bunun üzerine kaleden onurlu bir şekilde çıkmış ve Şam, Ba‘lebek ve Sayda gibi şehirlerde eğitim öğretim faaliyetlerinde bulunmuştur.[327]

İkinci aşamada, yine yukarıda Süyûrî'den nakledilene benzer bir sebeple yargılanmış fakat bundan da beraat etmiştir. Buna göre, aradan biraz zaman geçtikten sonra Şiîlikten dönme Yusuf b. Yahya adında biri, Şiîlere ve özellikle Şehîd-i Evvel'e karşı hareket etmeye başlamıştır. Şehîd-i Evvel'in bazı kitaplarını izhar ederek onun Şiî olduğuna ve de Şîa mezhebinin lideri, şeyhi ve açıklayıcısı konumunda bulunduğuna dair bir mahzar yazmıştır. Şiîlikten dönme Cebel'in yetmiş sakini ve sahillerde yaşayıp görünüşte Sünnî olan bin kişi de buna imza atmıştır. Onlar bu mahzarı Şam kadısı İbn Cema‘a'ya ve Sayda, Ba‘lebek, Beyrut, Kudüs ve Halil kadılarına sunmuşlardır. Şehîd-i Evvel'in Kudüs'e getirilerek burada yargılanmasını

[327] Muhammed Mekkî, **Muhtasaru Nesîmi's-Sehar**, s. 529-536.

sağlamışlardır. Şehîd-i Evvel, burada takıyyeyi gözeterek mahzarda aleyhine ortaya atılan şeyleri reddetmiş ve bu konuda yapılan münazara ve münakaşalarda üstün gelmiştir. Berkuk bu durumu öğrenince kızmış ve Şehîd-i Evvel'in Şam'a veya istediği yere gönderilmesini emretmiştir. Şehîd-i Evvel de Şam'a dönüp işlerine koyulmuş ve daha önce olduğu gibi eğitim öğretim faaliyetlerine devam etmiştir.[328]

Üçüncü aşamada ise, yukarıda geçen bilgilerden farklı olarak Şehîd-i Evvel kendisine kurulan bir komplo sonucunda idam edilmiştir. Buna göre Şehîd-i Evvel, günlerden bir Cuma günü namaz kılmak için mescide gitmiştir. Mescide girince düşmanları, Aşere-i Mübeşşere'nin isimlerinin yazılı olduğu bir kağıdı ayakkabısının içine koymuşlardır. Şehîd-i Evvel, mescitten çıkacağı sırada bu kağıt ayakkabısının içinden yere düşmüştür. Onlar da kağıdı yerden alıp üstünde yazan Aşere-i Mübeşşere'nin isimlerini yüksek sesle okuyarak insanları kışkırtmışlardır. Bunu duyan insanlar da oldukça sinirlenmiş, büyük bir kalabalık oluşturacak şekilde toplanmışlar ve onu öldürmeye teşebbüs etmişlerdir. Ancak bunda başarılı olamamışlardır. İbn Cemâ'a ve takipçileri her ne olursa olsun onun öldürülmesi gerektiğini söylemişlerdir. Neticede İbn Cemâ'a ve Mâlikî kadının ittifak etmesiyle idam edilmiştir. Bu yapılanlar, Berkuk ve Baytemur'un haberi ve emri dahilinde olmamıştır. Hatta Baytemur bu olayı duyunca hemen Şam'a dönmüş, bu olaya katılanları cezalandırmış ve Şehîd-i Evvel'in mezarının olduğu yere türbe yaptırmıştır.[329]

Bu noktada Şehîd-i Evvel'in idam edilmesi hakkındaki Süyûrî'den gelen rivayet ile Beteddînî'nin bu rivayetini kıyaslayan Muhâcir'in yaptığı değerlendirmelerden bahsetmek yerinde olacaktır. Ona göre, her iki rivayet de halk arasında yayılmış olup müellifler duydukları, ikna oldukları ya da başka bir nedenden dolayı istedikleri bir rivayeti seçmişlerdir. Bu noktada Süyûrî'nin rivayeti, doğruya daha yakındır. Beteddînî'nin rivayeti ise Süyûrî'nin değinmediği pek çok bilgi ve gaza hikayeleri ile doludur.[330]

---

[328] Muhammed Mekkî, **Muhtasaru Nesîmi's-Sehar**, s. 544-547.
[329] Muhammed Mekkî, **Muhtasaru Nesîmi's-Sehar**, s. 547-551.
[330] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 202-204.

Diğer taraftan Şehîd-i Evvel'in tutuklanma ve yargılanma sürecinin elimizdeki kaynaklar çerçevesinde tam olarak anlaşılamadığını burada belirtmek gerekir. Bu durum olayla ilgili farklı yorumların yapılmasına sebep olmuştur. Âsâfî'ye göre Şehîd-i Evvel, Dımaşk'ta bulunduğu süre boyunca hem toplumsal hem de siyasî açıdan önemli bir mevki elde etmiştir. Sünnî ve Şiî kimseler, ders almak ve soru sormak için ona yönelmiştir. Ayrıca sadece Suriye ve Irak'ta değil başka bölgelerde de tanınan ve onlarla irtibat kuran bir kişidir. Bu dönemde Memlük yönetimi zayıf bir durumdadır. Dolayısıyla Baytemur'un Şehîd-i Evvel'in bu nüfuzundan korkması ve onu yok etmek için çalışması, özellikle İbn Cemâ'a gibi bazı âlimlerin halkın kendileri yerine Şehîd-i Evvel'e yönelmesinden rahatsız olmaları ve bunu kendi çıkarları için tehlikeli görmeleri, Yâlûşî'nin geride kalan taraftarlarının intikam almak istemesi gibi hususlar Şehîd-i Evvel'in sonunu hazırlamıştır.[331] Muhâcir de bu olayın siyasî olduğunu hatta dava kadılarının da bu amaç doğrultusunda özenle seçildiğini belirtmiştir.[332]

Şehîd-i Evvel'in Serbedârîler'in son yöneticisi Ali Müeyyed ile kurduğu ilişki sebebiyle idam edildiği de ifade edilmiştir.[333] Buna göre, dış güçlerle temas halinde bulunmayı büyük bir siyasî suç olarak gören Memlükler, bu ilişkiden haberdar olmuşlar ve bu durum idamla sonuçlanan soruşturmaların kapısını aralamıştır.[334] Bunun yanı sıra ekonomik faktörlerin de bu olayın değerlendirilmesinde etkili olduğundan bahsedilmiştir. Buna göre, Cebel-i Âmil bölgesindeki Şiî ilim geleneğinin Şehîd-i Evvel sayesinde canlanması ve bunun nişanesi olarak Şehîd-i Evvel'in humus toplamaya başlaması, yönetimin rahatsız olduğu bir diğer meseledir.[335]

Kaynaklarda geçen bilgilere göre Nusayrî inançlarını taşıması, Râfizî olması, Hz. Aişe, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer hakkında uygun olmayan sözler sarfetmesi, Sünnîler açısından çirkin görüşleri ve bozuk inançları benimsemesi Şehîd-i Evvel'in idam edilme gerekçesi olarak ortaya atılan suçlamalardır. Bunlardan hareketle davanın fikrî

---

[331] Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 141-148.
[332] Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 262-264, 268-269.
[333] Mazzaoui, **The Origins of the Safawids**, s. 67.
[334] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 233-237.
[335] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 133; Ca'fer el-Muhâcir, "Sittetü Fukahâ-i Abdâl: eş-Şehîdü'l-Evvel", **eş-Şehîdü'l-Evvel Muhammed b. Mekkî el-Âmilî fî'l-Masâdiri'l-Arabiyye**, Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 291; Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 233, 236.

meseleler üzerinden yürütüldüğünü söylemek mümkündür.[336] Öte yandan Şehîd-i Evvel'e izafe edilen bu suçlamalar, onun sapkın görüş ve düşünceler benimsediği ve dolayısıyla hakim Sünnî toplumda bir huzursuzluk meydana getirdiği iddiasını taşımaktadır. Ancak bu konuda Şehîd-i Evvel ile uzun müddet beraber bulunduğunu ifade eden İbnü'l-Cezerî, onun Şiî bir müctehid ve Şîa'nın lideri olduğunu açıkça belirtmekle birlikte ondan Ehl-i Sünnet inancına aykırı bir şey duymadığını kaydetmiştir.[337] Birçok Sünnî hoca ile görüşüp onlardan dersler alması ve meclisine Sünnî kimselerin de katılması gibi hususlar, bu noktada Şehîd-i Evvel'in Sünnîler açısından kendisinden uzak durulması gereken bir kimse olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca onun yaşadığı toplumda biraz sonra değinileceği üzere sapkın görüşleri benimseyen kimselerin idam edildiği de bilinen bir durumdur. Bu nedenle Şehîd-i Evvel gibi döneminde önde gelen ve tanınan bir Şiî âlimin, toplumun hassas olduğu konulara dikkat etmeksizin akıbetini bile bile kendisine izafe edilen bu görüşleri -bazılarını benimsemiş olsa dahi- izhar etmesi mantıklı görünmemektedir.

Yine kaynaklarda geçen bilgilere göre, Şehîd-i Evvel'in düşmanları onun öldürülmesiyle sonuçlanan bu süreçte rol oynamışlardır. Bu kimseler Cebel-i Âmil bölgesinde Hıyâmî ve taraftarları, Dımaşk'ta İbn Cemâ'a ve aralarında tüccarların da bulunduğu halktan bir grup kimsedir. Şehîd-i Evvel'e nispet edilen suçlamalar çok sayıda şahitle Beyrut kadısının huzurunda onaylatıldıktan sonra Dımaşk kadısına sevk edilmiştir. Bu noktada yargılamanın Dımaşk'ta yürütülmesi, Şehîd-i Evvel'in bu bölgedeki nüfuzu sebebiyle oluşabilecek toplumsal infiallerin önüne geçilmesine yönelik bir tedbir olabilir.[338]

Öncesinde bir yıla yakın hapiste kalan Şehîd-i Evvel, dava sırasında kendisine yöneltilen sapkın görüşleri ilk başta reddetmiş fakat daha sonra kabul etmesi konusunda ikna edilmiştir. Bu noktada Şehîd-i Evvel ya takıyyeye başvurmuş ya da Sünnîlere göre münker olup Şiîler açısından ise benimsenmesinde sakınca olmayan bazı görüşleri söylediğini itiraf etmiştir. Her ne olursa olsun onun bunları kabul etmesi aynı zamanda hakkındaki suçlamaların doğru olduğu şeklinde anlaşılmıştır. Bu

[336] İbnü'l-Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye**, c. 2, s. 232.
[337] İbnü'l-Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye**, c. 2, s. 232.
[338] Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 235.

noktada dava zındıklara karşı sert tutumuyla bilinen Mâlikî kadıya havale edilmiş ve kadı onun kafir olduğuna ve tevbe etse bile kanının dökülmesine hükmetmiştir.

Bu dönemde Dımaşk'ta sapkın görüşlerinden dolayı idam edilen bazı kimselerin bulunduğu kaynaklarda geçmektedir. Burada başka olaylar olsa da[339] örnek teşkil etmesi açısından İbn Kesîr'in (ö. 774/1373) bizzat şahit olduğu iki olaya temas etmek yerinde olacaktır. Birincisi, Osman ed-Dekâkî'nin 741 Şevval (Nisan 1341) ayının sonunda Dârüssaâde de yargılanmasıdır. Duruşmaya âdet olduğu üzere kadılar ve önde gelen kimseler katılmıştır. Ulûhiyyet iddiasında bulunmak gibi büyük suçlamalar aleyhine delil olarak sunulmuştur. Şahitler hakkında itirazlarının bulunduğunu söyleyince hapse geri gönderilmiştir. Sonra Zilkade'nin 21'inde (8 Mayıs) tekrar duruşma olmuş ve ona bu konudaki delillerinin ne olduğu sorulmuştur. Sözü uzatarak ikna edici bir cevap veremeyince Mâlikî kadıdan hüküm vermesi istenmiştir. Kadı da Allah'a hamd edip Rasülüne salat getirdikten sonra tevbe etse bile kanının dökülmesine hükmetmiştir. Boynu vurulduktan sonra da insanlara bu gibi görüşleri benimseyenlerin cezası böyle olur, şeklinde ilanlar edilmiştir.[340]

16 Cemâziyelevvel 755/8 Haziran 1354 yılında gerçekleşen ikinci bir olay ise ismi Ali b. Ebi'l-Fadl olan Hilleli bir Rafizî hakkındadır. Bu kimse Dımaşk camisinin yanına gelip "Hz. Muhammed'in ehl-i beytine ilk zulmeden kişiye" sürekli olarak küfürler etmiş, Sünnîlerle namaza durmamış ve o sırada orada kılınan cenaze namazına da katılmamıştır. İnsanlar namazda iken sesini daha da yükselterek küfretmeye devam etmiştir. Şafiî kâdılkudâtının da katıldığı bu namaz bitince insanlar onu yakalamışladır. İbn Kesîr, Hz. Muhammed'in ehl-i beytine zulmeden kişinin kim olduğunu sorunca Ebû Bekîr cevabını vermiş ve insanların da duyacağı şekilde iki kez Ebû Bekîr, Ömer, Osman, Muâviye ve Yezid'e lanet okumuştur. Bunun üzerine hapse atılan bu kimse, Mâlikî kadısı tarafından kırbaç cezasına çarptırılmış fakat küfretmeye ve lanet okumaya devam etmiştir. Daha sonra Dârüssaâde'de dört mezhep kadısının katıldığı bir mahkeme yapılmış, Mâlikî kadı onun öldürülmesine hükmetmiş ve idam edilmiştir. Halk, onun cenazesini yakmış, başını şehirde dolaştırmış ve sahabeye

[339] Bkz. İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 14, s. 244, 354.
[340] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 14, s. 221-222.

küfredenlerin cezası böyle olur, şeklinde bağırmıştır. İbn Kesîr, bu kimse ile münazara yaptığını, onun gulât Râfıza'nın görüşlerini benimsediğini ve Allâme el-Hillî'nin takipçisi olan kimselerden küfür ve zındıklık konusunda bazı fikirler aldığını belirtmiştir.[341]

İbn Kesîr'den nakledilen bu iki kişinin ve Şehîd-i Evvel'in idam sürecinde benzer noktalar vardır. Her üç olay yaklaşık altmış bir yıllık süre içerisinde Dımaşk'ta gerçekleşmiştir. Yargılama Sünnî düşünceye aykırılık ve sapkın görüşler nedeniyle olmuştur. Burada dikkat çeken husus, idam kararının hemen verilmemesidir. Osman ed-Dekâkî şahitler hakkında itirazlarının bulunduğunu söyleyince dava ertelenmiş, Ali b. Ebi'l-Fadl'a ilk olarak kırbaç cezası verilmiş ve Şehîd-i Evvel de bir yıla yakın hapiste kalmıştır. Daha sonra Dârüssaâde'de kadılar ve önde gelen kimselerin katıldığı mahkemede bu kimseler yargılanmışlardır. Onlar, aleyhlerinde sunulan delillere karşı kendilerini yeterli ve ikna edici bir şekilde savun(a)mamışlardır. Suçlarının sabit olduğu kesinleşince Mâlikî kadıdan hüküm vermesi istenmiş ve bunun üzerine kadı tarafından idam cezasına çarptırılmışlardır. Sapkın görüşleri nedeniyle idam edildikleri için de cenazelerine kötü muameleler yapılmıştır. Böylece benzer görüşte olanlara gözdağı verilmiştir.

Bu noktada görüldüğü üzere Şehîd-i Evvel'in yargılanma ve idam edilme süreci ona özel bir durum değildir. Buradan hareketle Memlükler'in Şiîlere zulmettiği sonucuna da varılmamalıdır. Bu dönemde Bilâd-ı Şam'da birçok Şiînin bulunduğu bir gerçektir. Daha önce geçtiği üzere toplum ve önde gelen Sünnî âlimler tarafından hüsnü kabul gören Sekkâkînî, herhangi bir cezaya maruz kalmadan vefat etmiştir.[342] Şiî bir bölgede yetişen Şehîd-i Evvel de idam edilmeden önceki süreçte dönemin en önemli Şiî ilim merkezlerinden biri olan Hille'de ve birçok şehirde farklı hocalardan ders alma imkanı bulmuş, Dımaşk ve Cizzîn'de eğitim öğretim faaliyetleri yürütebilmiş ve Şiî bakış açısıyla eserler telif edebilmiştir.

[341] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 14, s. 287.
[342] İbn Kesîr, **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, c. 14, s. 115; İbn Hacer, **ed-Dürerü'l-Kâmine,** c. 5, s. 148-149; Sever, **"Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri"**, s. 221.

Sonuç olarak Şehîd-i Evvel'in Memlükler döneminde Râfizîlik suçlaması ile öldürülmesi hala tartışılmaya devam eden bir konudur. Bu konuda mevcut kaynaklar çerçevesinde kesin bir sonuca varmak mümkün değildir. Dolayısıyla bu olaydan hareketle genellemeler yapmak yanlış sonuçlara götürecektir.

2.3. İlmî Kişiliği

Şehîd-i Evvel, Hille'de Allâme el-Hillî'nin oğlundan, yeğenlerinden ve çoğu öğrencisi olan diğer âlimlerden icâzetler almıştır. Böylece Hille ekolünün birikimini Cebel-i Âmil'e taşımıştır. Muhakkık el-Hillî ve Allâme el-Hillî'den sonra Usûlî düşünceyi geliştirmiş ve ictihad hareketini devam ettirmiştir.[343] Cizzîn merkezli olarak yürütttüğü yoğun faaliyetlerle Cebel-i Âmil bölgesinin ilmî ve kültürel olarak gelişmesine katkı sağlamıştır.[344] Bu bakımdan Şehîd-i Evvel ile başlayan süreç ilmî açıdan Cebel-i Âmil'in "altın çağı" olarak görülmüştür.[345]

Bazı araştırmacılar tarafından Şiî fıkhının geçirdiği evreler; imamlar dönemi, gaybetin ilk asrı, Usûlîler, Şeyhü't-Tâife ekolü, Şehîd-i Evvel ekolü, Safevîler Dönemi fıkhı, el-Vâhid el-Bihbehânî ekolü ve Şeyh el-Ensârî ekolü olmak üzere sekiz dönemde incelenmiştir.[346] Burada Şehîd-i Evvel ekolünün ayrı bir evre olarak ele alınması da Şehîd-i Evvel'in Şiî düşünce tarihindeki etkisini göstermektedir. Nitekim daha önce de ifade edildiği gibi Şehîd-i Evvel'den sonra gelen âlimler, yaklaşık bir buçuk asır boyunca onun ekolüne bağlı kalmaya devam etmişler ve bazı yeni görüşler ileri sürseler de çabalarını çoğunlukla onun görüşlerini açıklama yönünde sarfetmişlerdir.[347]

Şiî fıkhında Şehîd-i Evvel, Muhakkık el-Hillî'den sonra en fakih kimse olarak kabul edilmiştir.[348] Üçüncü bölümde ele alınacağı üzere imamın birtakım dinî ve siyasî yetkilerinin, gaybet döneminde fakihler tarafından kullanılabileceği yönündeki

[343] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 93-94.
[344] Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 438.
[345] Sübeytî, **el-Hayatü'l-Fikriyye**, s. 171.
[346] Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 24-58; Karaman, "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller", s. 320-327.
[347] Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 49; Uyar, **Ahbârîlik**, s. 130-131.
[348] Hânsârî, **Ravzâtü'l-Cennât**, c. 7, s. 3.

görüşleriyle, velâyet-i fakih teorisinin temelini oluşturan niyâbet anlayışının gelişmesine katkıda bulunmuştur.[349] Fıkıh ve fıkıh usûlü alanındaki yetkinliğinin yanı sıra felsefe ve riyâzî ilimler gibi diğer alanlarda da geniş bilgi sahibi olduğu belirtilmiştir.[350]

Şehîd-i Evvel, farklı görüşlere açık bir kişi olarak Sünnî âlimlerle de irtibatlı olmuş ve onlarla bir arada bulunmuştur.[351] Nitekim Mekke, Medine, Bağdat, Dımaşk ve Kudüs gibi 8./14. asrın önde gelen ilim merkezlerine uğrayıp yaklaşık kırk Sünnî âlimden ders almıştır.[352] Bu şekilde değişik coğrafyalarda çeşitli mezhep ve meşrebe mensup çok sayıda hocadan ders alması, onun ortaya koyduğu fikrî, kültürel, ilmî ve metodolojik çerçevenin temelini oluşturmuştur.[353] Bununla birlikte Sünnî fıkhından yoğun olarak yararlanması nedeniyle Esterâbâdî (ö. 1033/1624) ve Hür el-Âmilî gibi Ahbâriyye ekolü mensubu Şiî âlimler tarafından eleştirilmiştir.[354] Diğer taraftan ise Şiî fıkıh ve usûlünü Sünnî tesirden uzaklaştırma yönündeki çabasıyla özgün bir Şiî fıkhının teşekkülüne katkıda bulunduğu ifade edilmiştir.[355]

İbnü'l-Cezerî'nin kaydettiğine göre Şehîd-i Evvel, Şiî bir müctehid ve Şîa'nın lideri olup fıkıh, nahiv ve kıraat konusunda âlimdir.[356] Hür el-Âmilî, onu âlim, fakih, muhaddis, müdakkik, sika, aklî ve naklî ilimleri kendisinde toplayan, zâhid, âbid, müttaki, şâir, edîp, yazar, zamanında tek ve benzersiz bir kişi olarak tanıtmıştır.[357] Hocalarından biri olan Fahreddin Muhammed, Şehîd-i Evvel'e verdiği icâzette ona "mevlâmız, büyük imam, allâme, âlimlerin en üstünü, faziletli kimselerin efendisi"[358]

---

[349] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 128-131; Muhâcir, "Sittetü Fukahâ-i Abdâl: eş-Şehîdü'l-Evvel", s. 286-287; Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 438.
[350] Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 99-100.
[351] Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 83-84.
[352] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 190.
[353] Tıbâce, "eş-Şehîdü'l-Evvel", s. 327.
[354] Muhammed Emîn el-Esterabâdî, **el-Fevâidü'l-Medeniyye ve'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye**, thk. Rahmetullâh er-Rahmetî, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1424, s. 78; Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 89.
[355] Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 49; Uyar, **Ahbârîlik**, s. 130; Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 94.
[356] İbnü'l-Cezerî, **Gâyetü'n-Nihâye**, c. 2, s. 232; Ayrıca bkz. İbn Kâdı Şühbe, **Târîh,** c. 1, s. 135.
[357] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 181. Ayrıca bkz. Mustafa b. el-Hüseyin el-Hüseynî et-Tefrîşî, **Nakdü'r-Ricâl**, thk. Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyai't-Türâs, Kum, 1418, c. 4, s. 329; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 138-139.
[358] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 178.

şeklinde hitap etmiştir. Ayrıca Fahreddin Muhammed'in Şehîd-i Evvel hakkında "onun benden istifade ettiğinden daha fazla ben ondan istifade ettim" dediği kaydedilmiştir.[359] Bunların dışındaki önde gelen Şiî âlimlerin de Şehîd-i Evvel'den övgüyle bahsettikleri görülmektedir.[360]

2.3.1. Hocaları

Şehîd-i Evvel, memleketi Cizzîn'deki ilk eğitimini muhtemelen babası Şeyh Cemâlüddîn Mekkî'den ve Esedüddîn el-Sâiğ el-Âmilî'den almıştır.[361] Öte yandan 750/1349 yılı civarında ilim yolculuğuna çıkan Şehîd-i Evvel, hem Şiî hem de Sünnî çok sayıda hocaya öğrencilik yapmıştır. Şehîd-i Evvel, öğrencilerine verdiği icâzetnamelerde ilmini kimden ve hangi silsile ile aldığına dair bilgiler vermiştir.[362] Burada adı geçen ve yukarıda bahsedildiği üzere bir kısmından hadis de rivayet ettiği Şiî hocaları şunlardır: Fahreddin Muhammed, Amîdüddîn Abdulmuttalib b. el-A'recî el-Hüseynî, Radıyyüddîn Ebu'l-Hasan Ali b. Ahmed el-Mezyedî, Zeynüddîn Ali b. Tırâd el-Metârâbâdî, Celâlüddîn Ebû Muhammed el-Hasan b. Ahmed İbn Nemâ, Tâcüddîn Muhammed b. Muayye el-Hasenî ed-Dîbâcî, Emînüddîn Ebû Tâlib Ahmed b. Zühre el-Halebî el-Hüseynî, Kutbüddîn Muhammed b. Muhammed er-Râzî, Cemâlüddîn Abdullah b. Muhammed el-Hasanî el-Urayyizî el-Horasânî, Celâdüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Kûfî el-Hâşimî el-Hârisî'dir. Bu kişilerin dışında Şehîd-i Evvel, Mühennâ b. Sinân el-Medenî, Muhammed b. Ca'fer el-Meşhedî ve Ahmed b. el-Hüseyin el-Kûfî gibi diğer bazı Şiî âlimlerden de ders almıştır.[363]

Söz konusu isimler arasında Fahreddin Muhammed, Şehîd-i Evvel'in önde gelen hocalarından biri olup aynı zamanda Allâme el-Hillî'nin oğludur. Asıl ismi Ebû Talib Muhammed b. el-Hasan b. Yusuf b. el-Mutahhar el-Hillî'dir. Fahrülmuhakkıkîn unvanıyla da anılmaktadır. Müstakil kitapları olduğu gibi babasının eserlerine de

[359] Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 10, s. 59.
[360] Bkz. Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 108, s. 42, 55, 135, 149; Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 10, s. 59.
[361] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 103-104, 185-186; Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 3, s. 281; Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 84-85.
[362] Bkz. Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 186-201.
[363] Hânsârî, **Ravzâtü'l-Cennât**, c. 7, s. 4-5; Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 10, s. 61-62

şerhler yazmıştır.[364] Şehîd-i Evvel'in diğer hocaları Amîdüddîn Abdulmuttalib el-A'recî el-Hüseynî ve Ziyâüddîn Abdullah el-A'recî el-Hüseynî de Allâme el-Hillî'nin yeğenleridir. Bu iki kardeş dayılarının bazı eserlerine şerh yazmışlardır. Bunlardan biri, *et-Tehzîbü'l-Vusûl* adındaki aynı eser üzerine yazdıkları şerhtir. Şehîd-i Evvel, bu iki şerhi *Câmi'u'l-beyn min Fevâ'idi'ş-Şerhayn* eserinde bir araya getirmiştir.[365]

Şehîd-i Evvel, bu icâzetnamelerde kendi dönemindeki alimlerden imamlara kadar ulaşan bir senedle merviyâtını (rivayetler) ve musannefâtını (eserler) rivayet ettiği kimseleri kaydetmiştir. Bu bağlamda Şehîd-i Evvel'in ilmî açıdan nasıl bir geleneğin takipçisi olduğunun anlaşılması için bu silsilede adı geçen isimlerin zikredilmesi yerinde olacaktır. Yukarıda bahsi geçen hocaları vasıtasıyla eserlerini rivayet ettiği kimseler şunlardır: Allâme el-Hillî (ö. 726/1325), Muhakkık el-Hillî (ö. 676/1277) ve amcasının oğlu Necîbüddîn Yahyâ b. Saîd el-Hillî (ö. 690/1291), Radıyyüddîn Ebu'l-Kâsım Ali b. Tâvus (ö. 664/1266), Cemalüddîn Ebu'l-Fezâil Ahmed b. Tâvus (ö. 673/1275), Allâme el-Hillî'nin babası Sedîdüddîn Yûsuf el-Hillî (ö. 665/1266'dan sonra), Necîbüddîn Ebû Ca'fer Muhammed b. Nemâ el-Hillî (ö. 645/1247), Şemseddîn Ebû Ali Fahhâr b. Ma'd el-Mûsevî (ö. 630/1232), İbn İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202), Sedîdüddîn Şâzân b. Cebraîl el-Kummî (ö. 600/1203), Necmüddîn Ca'fer b. Melîk el-Hillî, Cemâlüddîn Hasan b. Hibetullah b. Ratbe es-Sûrâvî (ö. 579/1183), Cemalüddîn Ebu'l-Kâsım b. Abdillah b. Zühre, İzzeddîn Ebu'l-Mekârim Hamza b. Zühre (ö. 585/1189) Şeyh Tûsî'nin oğlu Ebû Ali el-Hasan b. Muhammed (ö. 515/1121), İzzeddîn Abdulazîz b. el-Berrrâc (ö. 481/1088), Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), Ebu'l-Feth Muhammed b. Ali el-Kerâcekî (ö. 449/1057), Ebu's-Salâh Takıyyüddîn el-Halebî (ö. 447/1055), Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044) ve kardeşi Şerîf er-Radî (ö. 406/1015), Şeyh Müfîd (ö. 413/1022), Şeyh Sadûk b. Bâbeveyh (ö. 381/991), Ebu'l-Kasım Ca'fer b. Kûleveyh (ö. 369/979) ve Küleynî'dir (ö. 329/941)[366].

Yine bu icâzetnamelerde Şehîd-i Evvel, kırka yakın Sünnî âlimden ders aldığını ifade etmiş ve bazılarından hangi kitapları okuduğunu da söylemiştir. Şehîd-i Evvel'in

[364] Hakkında bilgi için bkz. Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 2, s. 260-261; Bahrânî, **Lü'lüetü'l-Bahreyn**, s. 184-187.
[365] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 2, s. 164-165; Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 8, s. 69, 100.
[366] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 188-190, 195-198.

verdiği bu bilgiler, "Eğitim Öğretimi ve Faaliyetleri" bölümünde geçtiği için burada tekrar zikretmeye lüzum görülmemiştir.

2.3.2. Öğrencileri

Şehîd-i Evvel, daha Hille'de iken ders vermeye başlamış ve ömrünün sonuna kadar da bunu devam ettirmiştir. Nitekim 12 Şaban 757/10 Ağustos 1356'ta Hille'de kendisinden Şeyh Sadûk'un *İlelü'ş-Şerâi'* adlı eserini okuyan bir grup öğrencisine icâzet vermiştir.[367] Daha önce geçtiği üzere Muhâcir, kaynaklarda "Şehîd-i Evvel'in öğrencisi" veya "ondan rivayet eden" kaydıyla geçen yirmi sekiz kişi bulunduğunu ifade etmiştir. Bu sayıda hata ihtimalinin olabileceğini ancak Şehîd-i Evvel'in birçok öğrencisinin isminin de bilinmediğini belirtmiştir.[368]

Şehîd-i Evvel'in önde gelen öğrencilerinden biri, Cemâlüddîn Mikdâd b. Abdillâh b. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süyûrî el-Hillî el-Esedî'dir (ö. 826/1423). Süyûrî, hocası gibi Usûlî alimlerin Şiî fıkıh ve kelâmındaki rasyonel yaklaşımını devam ettirmiştir.[369] Fıkıhta ve kelâmda şerhe dayalı bir metot takip etmiştir. Bir şârih olarak konuları daha anlaşılır hale getirdiği için eserleri önemli bir noktada durmaktadır.[370]

Şehîd-i Evvel'in aile üyeleri de onun öğrencileri olarak geçmektedir. Ümmü Ali (ö. 836/1433) diye bilinen eşi, müttaki ve fakih bir kimse olup Şehîd-i Evvel tarafından övülmüş ve diğer kadınların ona uymaları tavsiye edilmiştir.[371] Kızı Ümmü'l-Hasan Fâtıma (ö. 829/1426) "Sittü'l-Meşâyih" lakabıyla tanınmıştır. Bilgili, fakih ve övülen bir kimsedir. Babasından ve babasının hocası İbn Muayye'den rivayette bulunmuştur. Şehîd-i Evvel, eşi için olduğu gibi diğer kadınların kızına uymalarını ve hükümler hakkında ona sormalarını söylemiştir.[372] Üç oğlundan Radıyyüddîn Ebû Tâlib Muhammed, âlim bir kişi olup babasından, İbn Muayye'den ve diğer âlimlerden

[367] İsfahânî, **Riyâdu'l-Ulemâ**, c. 3, s. 374-375.
[368] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 154-159; Muhâcir, **eş-Şehidü'l-Evvel**, s. 198.
[369] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 93.
[370] Hânsârî, **Ravzâtü'l-Cennât**, c. 7, s. 171-176; İlyas Üzüm, "Süyûrî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 38, 2010, s. 187.
[371] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 193.
[372] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 193.

rivayette bulunmuştur.[373] Ziyâüddîn Ebu'l-Kâsım Ali, muhakkik ve sika olup babasından ve diğer âlimlerden rivayette bulunmuş ve ondan da Muhammed b. Dâvud el-Müezzin el-Âmilî el-Cizzînî rivayet etmiştir.[374] Şehîd-i Evvel'in hocası İbn Muayye aynı zamanda onun bu iki oğlu Muhammed ve Ali'ye ve kızı Fâtıma'ya icâzet vermiştir.[375] Şehîd-i Evvel'in diğer oğlu Cemâlüddîn Ebû Mansûr el-Hasan da fakih ve muhakkık bir kimsedir ve babasından rivayette bulunmuştur.[376]

Şehîd-i Evvel'in daha önce geçtiği üzere 10 Ramazan 770/18 Nisan 1369 yılında icâzet verdiği Şemsüddîn Ebû Ca'fer Muhammed b. Tâceddîn İbn Necde ve 12 Ramazan 784/19 Kasım 1382 yılında icâzet verdiği Zeynüddîn Ebu'l-Hasan Ali İbnü'l-Hâzin el-Hâirî diğer öğrencilerindendir. Ayrıca Hasan b. Süleyman el-Hillî, Ebû Tâlib Ahmed b. Kâsım b. Zühre, Cemâlüddîn Ahmed İbnü'n-Neccâr, Şemseddîn Muhammed b. Abdulâlî el-Kerekî, Şehîd-i Sânî'nin hocalarından biri olan Hasan b. Ca'fer el-A'recî'nin dedesi Hasan b. Eyyûb İbn Necmeddîn el-Hüseynî el-A'recî, Şehîd-i Evvel'in öne çıkan öğrencileri arasındadır.[377]

2.3.3. Eserleri

Şehîd-i Evvel'in bazı kısa risâleler de dahil olmak üzere otuza yakın eseri, ilk baskısı 1430/2009 yılında yapılan *Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel*'de giriş ve fihrist hariç toplam on dokuz ciltte bir araya getirilmiştir. Esasen bir fakih olması sebebiyle Şehîd-i Evvel'in eserleri de daha çok fıkıh alanı ile ilgilidir. Öyle ki, *Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel*'in yaklaşık on sekiz cildini bu eserler oluşturmaktadır. Bir kısmının tamamlanamayıp eksik kaldığı görülen bu eserler, Şiî fıkıh literatürünün gelişiminde oldukça önemli bir noktada durmaktadır.

[373] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 179.
[374] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 134.
[375] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 179-180; Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 108, s. 152.
[376] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 67.
[377] Hânsârî, **Ravzâtü'l-Cennât**, c. 7, s. 7; Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 10, s. 62; Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 154-159.

2.3.3.1. Fıkıh Eserleri

Gâyetü'l-Murâd fî Şerhi Nüketi'l-İrşâd: Allâme el-Hillî'nin *İrşâdü'l-Ezhân* adlı fıkıh kitabına yazılmış bir şerhtir. Şehîd-i Evvel, özellikle anlaşılması zor ve problemli metinler üzerine yoğunlaşmak suretiyle *İrşâdü'l-Ezhân*'ı başından sonuna kadar şerh etmiştir. Bu bakımdan *Gâyetü'l-Murâd,* Şehîd-i Evvel'in *Zikrâ, ed-Dürûs* ve *el-Beyân* gibi diğer eserlerinin aksine eksip olmayıp tam bir eserdir. Eserde Şiî fakihler arasındaki ihtilaflı meseleler üzerinde durulmuş ve kolay meselelere çoğunlukla girilmemiştir. Konular güzel bir düzen ve titiz bir taksim içerisinde işlenmiştir. İki cilt olarak telif edilen eserin ikinci cildinin yazımı Hille'de 757 Zilkade'nin (1356 Kasım) ortalarında bitmiştir.[378]

Zikra'ş-Şî'a fî Ahkâmi'ş-Şerî'a: Şehîd-i Evvel, bu eserinde Muhakkık Hillî'nin *Şerâiu'l-İslâm*'da yaptığı gibi fıkıh konularını "ibâdât", "ukûd", "îkâ'ât" ve "siyâsât" şeklinde dört ana bölüm olarak planlamıştır. Ancak bu eser, Şehîd-i Evvel'in eksik kalan eserlerinden birisidir. Eserin tamamlanabilen tek cildinin telif tarihi 21 Safer 784/6 Mayıs 1382'dir. Burada fıkıh ve fıkıh usûlüne dair yedi işaretten oluşan bir mukaddimenin yanı sıra taharet ve namaz konuları ele alınmıştır. Konular ayrıntılı biçimde, delilleriyle birlikte ve Sünnî fıkhıyla karşılaştırmalı olarak incelenmiştir.[379] Allâme el-Hillî'nin *Tezkiratü'l-Fukahâ* adlı eserine birçok yönden benzeyen *Zikra'ş-Şî'a*, delillerin ve rivayetlerin detaylı olarak incelenmesi, bazı görüşlerin değerlendirilmesi ve ele alınan konuların genişliği ile temayüz eden bir eserdir.[380]

ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye fî Fıkhi'l-İmâmiyye: Şehîd-i Evvel'in iki oğlu Ebû Tâlib Muhammed ve Ebu'l-Kâsım Ali'nin talebi üzerine telif ettiği bir eserdir. Rehin bölümüne kadar tamamlanmış olması bakımından fıkıh konularının büyük bir kısmını içermektedir. *Zikrâ* ve *el-Beyân*'dan sonra yazımına başlanan bu eserde sadece Şiî âlimlerin görüşlerine yer verilmiştir. Ayrıca hisbe, kısmet ve tezâhumü'l-hukûk gibi daha önce olmayan bazı yeni bölüm başlıkları eklenmiştir. Şehîd-i Evvel'in en meşhur eserlerinden ve Şiî fıkıh literatürünün en güzel örneklerinden biri sayılmaktadır. İki

[378] Muhtârî, "Mukaddime", **Gâyetü'l-Murâd**, s. 21-26.
[379] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 342-343.
[380] Nâtıkî, "Mukaddime", **Zikra'ş-Şîa**, s. 24.

cilt halinde telif edilmesi planlanan bu eserin taharetten ikrar bölümüne kadar olan birinci cildi 784/1382 tarihinde telif edilmiştir. Eksik kalan ikinci cildinde ise mekâsibden rehin bölümüne kadar olan konular bulunmaktadır.[381] Eserin eksik kısımlarını tamamlamak üzere Ca'fer b. Ahmed el-Melhûs el-Hasenî tarafından 836/1433 yılında *Tekmiletü'd-Dürûs* kaleme alınmıştır.[382] Üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır.[383]

el-Beyân: Şehîd-i Evvel'in tamamlamaya ömrü vefa etmediği muhtasar bir fıkıh kitabıdır. Tahâret, namaz, zekât ve humus bölümleri ile oruç bölümünün bir kısmını içermektedir. Bu kitapta *el-Kavâid* ve *Zikrâ*'ya atıflar yapılmıştır.[384]

el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye fî Fıkhi'l-İmâmiyye: Bütün fıkıh konularını kapsayan muhtasar bir kitap olup Şehîd-i Evvel'in en meşhur eseridir. Şehîd-i Evvel bu eseri, kendisinden İmâmiyye fıkhına dair bilgi isteyen bazı mezhepdaşlarının bu talebine cevap vermek amacıyla telif etmiştir.[385] Bu bağlamda daha önce geçtiği üzere Serbedârîler'in son yöneticisi Ali Müeyyed, Şehîd-i Evvel'e bir mektup yazarak onu Sebzevâr'a davet etmiştir. Bu davete özür beyan edip icabet etmeyen Şehîd-i Evvel, *el-Lümʿatü'd-Dımaşkıyye'*yi Dımaşk'ta yedi günde yazıp Ali Müeyyed'in elçisi Şemseddin el-Âvî ile Horasan'a göndermiştir.[386]

*el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye'*nin yazılış tarihi tam olarak belli değildir. Daha önce geçtiği üzere Hür el-Âmilî, Şehîd-i Evvel'in bu eseri 786/1384 yılındaki idamından önce hapiste kaldığı süre zarfında yedi günde yazdığını kaydetmiştir.[387] Şehîd-i Sânî

---

[381] Tahrânî, **ez-Zerîa**, c. 8, s. 145; Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 330-332; Ali Evsat en-Nâtıkî, "Mukaddime", **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye fî Fıkhi'l-İmâmiyye**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel IX-XI içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, c. 1, 1430/2009, s. 29-31; Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 439.

[382] Tabersî, **Hâtimetü Müstedrek**, c. 2, s. 309-310.

[383] Bkz. Nâtıkî, "Mukaddime", **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, s. 36-49.

[384] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 306-307; Muhammed Hassûn, "Mukaddime", **el-Beyân**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 19-21.

[385] Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî, **el-Lümʿatü'd-Dımaşkıyye fî Fıkhi'l-İmâmiyye**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XIII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 3.

[386] Şehîd-i Sânî, **er-Ravzatü'l-Behiyye**, c. 1, s. 24; Tüsterî, **Mecâlisü'l-Mü'minîn**, c. 3, s. 449.

[387] Hür el-Âmilî, **Emelü'l-Âmil**, c. 1, s. 182-183.

ise 782/1380 yılından bahsederek daha önceki bir tarihe işaret etmiştir.[388] Bununla birlikte Şehîd-i Evvel'in 784/1382 yılında öğrencisi İbnü'l-Hâzin el-Hâirî'ye verdiği icâzette okuttuğu kitaplar arasında bu eserden bahsetmesi, Şehîd-i Sânî'nin kaydettiği söz konusu tarihi desteklemektedir.[389] Abdullah Efendi de bu eserin hapiste yazıldığı bilgisinin doğru olmadığını ya da Şehîd-i Evvel'in idam edilmeden önceki hapse girmesinde değil, farklı bir zamandaki tutuklanması sırasında yazmış olabileceğini belirtmiştir.[390]

Şehîd-i Evvel'in Dımaşk'taki meclisine genellikle Sünnîler de katılmıştır. Bu noktada Şehîd-i Evvel'den nakledilene göre, *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye*'yi yazmaya başladığında bu kimselerden birinin gelip bu kitabı görmesinden korkmuştur. Ancak yazmayı bitirinceye kadar kimse yanına gelmemiştir.[391]

el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye'de Muhakkık Hillî'nin *el-Muhtasaru'n-Nâfi'* adlı eseri esas alınsa da fıkıh terimlerinin daha titiz kullanılması yönüyle onu aştığı kabul edilmiştir. Hem sistematik açıdan hem de dil ve anlatım itibarıyla mükemmel olması bakımından özgün olan bu eser, Şiî fıkıh metinleri arasında zirve bir noktada konumlandırılmıştır.[392]

10./16. asırdan itibaren Usûliyye mensupları tarafından büyük ilgi gören *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye* üzerine birçok şerh ve hâşiye yazılmıştır.[393] Bu şerhlerin en önemlisi ve en meşhuru Şehîd-i Sânî tarafından yazılan *er-Ravzatü'l-Behiyye* adlı şerhtir. Aynı şekilde *er-Ravzatü'l-Behiyye* üzerine de birçok şerh ve hâşiye

[388] Şehîd-i Sânî, **er-Ravzatü'l-Behiyye**, c. 1, s. 24.
[389] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 187.
[390] İsfahânî, **Ta'lîkatü Emeli'l-Âmil**, s. 77.
[391] Şehîd-i Sânî, **er-Ravzatü'l-Behiyye**, c. 1, s. 24.
[392] Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 102-103; Emânî, **eş-Şehîdü'l-Evvel**, s. 65-66; Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 438.
[393] Bkz. Tahrânî, **ez-Zerîa**, c. 6, s. 190; c. 14, s. 47-51; Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 77-78.

yazılmıştır.[394] *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye*'nin muhtemelen bu şerh sayesinde meşhur olduğu ifade edilmiştir.[395]

Hâşiyetü'l-Kavâ'id (el-Hâşiyetü'n-Neccâriyye): Şehîd-i Evvel'in Allâme el-Hillî'nin *el-Kavâidü'l-Ahkâm* adlı eseri üzerine yaptığı hâşiyelerdir. Öğrencisi Ahmed İbnü'n-Neccâr, Şehîd-i Evvel'in yazdıklarından elde ettiği veya ondan işittiği bu hâşiyeleri bir araya getirmiştir. Bu bakımdan hâşiyeler, onun ismiyle anılır olmuştur. Ayrıca pek çok Şiî âlim, kendi eserlerinde Şehîd-i Evvel'in bu hâşiyelerini nakletmiştir. [396]

el-Kavâ'id ve'l-Fevâ'id: Şehîd-i Evvel'in önemli eserlerinden biridir. Öğrencisi İbnü'l-Hâzin el-Hâirî'ye 784/1382 yılında verdiği icâzette ifade ettiğine göre bu kitap, Şiî fıkhında kavâid literatürünün ilk örneğidir.[397] Konularına göre tasnif edilmemiş yaklaşık 330 kâide ve 100 fâide (alt kâide) içermektedir. Bu kâide ve fâidelerin çoğunluğu fıkıh ile ilgili olsa da usûl ve Arapça ile ilgili olanlar da vardır. Yöntem olarak önce kâide veya fâideyi ortaya koymuş sonra bunlarla ilgili furû-i fıkh meselelerini ve varsa istisnalarını ele almış ve bu meselelerde farklı mezhepler arasında karşılaştırmalar yapmıştır. Öğrencisi Süyûrî, *Nazdü'l-Kavâidi'l-Fıkhiyye* adlı tehzîb çalışmasıyla bu eseri sistematik hale getirmiştir. Büyük bir ilgi görerek üzerine birçok şerh ve hâşiye çalışmaları yapılmış[398] ve medreselerde okutulmuştur.[399] Şehîd-i Evvel, bu eserinde Şiî fıkıh usûlünü ve temel prensiplerini yeniden düzenlemiş, içeriğini değiştirmiş ve Şiî fıkhına bağımsız bir kimlik kazandırmıştır.[400]

Câmi'u'l-beyn min Fevâ'idi'ş-Şerhayn: Daha önce geçtiği üzere Şehîd-i Evvel'in

---

[394] Bkz. Tahrânî, **ez-Zerîa**, c. 6, s. 90-98; c. 13, s. 292-296; Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 81-83.
[395] Winter, "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal", s. 164; Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 438.
[396] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 319-330; Abbâs el-Muhammedî, "Mukaddime", **Hâşiyetü'l-Kavâ'id (el-Hâşiyetü'n-Neccâriyye)**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XIV içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 17-21.
[397] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 187.
[398] Bkz. Tahrânî, **ez-Zerîa**, c. 6, s. 172-174; c. 14, s. 16-17.
[399] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 364-369; Ali Evsat en-Nâtıkî, "Mukaddime", **el-Kavâ'id ve'l-Fevâ'id**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XV içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 35-39, Abdulhâdî el-Hakîm'den naklen.
[400] Modarressi, **An Introduction to Shî'î Law,** s. 49; Karaman, "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller", s. 325.

hocaları olan Amîdüddîn ve Ziyâüddîn el-A'recî el-Hüseynî, hocaları ve aynı zamanda dayıları Allâme el-Hillî'nin *et-Tehzîbü'l-Vusûl* adlı eseri üzerine şerh yazmışlardır. Şehîd-i Evvel'in bu iki şerhi bir araya getirip bazı ilavelerde bulunmasıyla bu eser ortaya çıkmıştır. Şehîd-i Evvel, gençlik yıllarında kaleme alıp tekrar gözden geçirmediği bu esere *Şerhu't-Tehzîb* olarak da atıfta bulunmuştur. Eser üzerinde Şehîd-i Sânî'nin öğrencilerinden Hüseyin b. Abdüssamed el-Hârisî (ö. 984/1576) bir tashih çalışması yapmıştır.[401]

Ahkâmü'l-Meyyit: Tahrânî (ö. 1970) ve onu takip edenler tarafından Şehîd-i Evvel'e nispet edilen ve çok az el yazması bulunan bu risâle, ilk kez neşredilmek suretiyle *Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel*'de onun eserlerinden biri olarak yer almıştır. Kişinin ölmeden önceki vasiyetinden öldükten sonra defnedilip ziyaret edilmesine kadar olan hükümler konu edilmiştir.[402]

er-Risâletü'l-Elfiyye ve ***er-Risâletü'l-Nefliyye:*** "Namazın dört bin kuralı/meselesi vardır." şeklinde Ca'fer es-Sâdık ve Ali Rızâ'dan rivayet edilen hadise istinaden yazılan iki risâledir. *er-Risâletü'l-Elfiyye* de namazın bin farzı, *Risâletü'l-Nefliyye* de ise yaklaşık üç bin nafilesi ele alınmıştır. Her iki risâle de bir mukaddime, üç bölüm ve bir hâtimeden meydana gelmektedir. Büyük ilgi gören bu risâleler üzerine çok sayıda şerh yazılmış, Farsça tercümeleri yapılmış ve nazma çekilmiştir.[403]

Cevâzü's-Sefer fî Şehri Ramazân İ'tibâtan: Ramazan ayında orucu daha erken açmak amacıyla yolculuk yapılmasının hükmünü ele alan bir risâle olup telif tarihi belli değildir.[404]

el-Mensekü's-Sağîr ve ***el-Mensekü'l-Kebîr:*** Umre ve hacda yapılması

---

[401] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 313-317; Ali Evsat en-Nâtıkî, "Mukaddime", **Câmi'u'l-beyn min Fevâ'idi'ş-Şerhayn**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XVI-XVII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, c. 1, 1430/2009, s. 16-19.

[402] Tahrânî, **ez-Zerîa**, c. 1, s. 294-295; Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 294-295; Ali Evsat en-Nâtıkî, "Mukaddime", **er-Resâilü'l-Kelâmiyye ve'l-Fıkhiyye**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XVIII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 19.

[403] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 347-352; Nâtıkî, "Mukaddime", **er-Resâilü'l-Kelâmiyye ve'l-Fıkhiyye**, s. 20-23.

[404] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 318-319; Nâtıkî, "Mukaddime", **er-Resâilü'l-Kelâmiyye ve'l-Fıkhiyye**, s. 23-24.

gerekenlerin konu edildiği iki risâledir. Şehîd-i Evvel, öğrencisi İbn Necde'ye verdiği icâzette *el-Mensekü's-Sağîr'*in ismini *Hulâsatü'l-İ'tibâr fi'l-Hac ve'l-İ'timâr* olarak kaydetmiştir.[405] 757/1356 yılında telifini bitirdiği *Gâyetü'l-Murâd*'da bu risâleden bahsetmesi, risâleyi bu tarihten önce yazdığını göstermektedir. *el-Mensekü'l-Kebîr* ise biraz daha hacimli olup telif tarihi 765/1364'tür.[406]

Ecvibetü Mesâili'l-Fâzıl el-Mikdâd: Öğrencisi Süyûrî tarafından sorulan yirmi yedi fıkhî meseledeki Şehîd-i Evvel'in cevaplarından oluşan bir risâledir. Burada *Zikrâ*'ya atıf yapılması, risâlenin Şehîd-i Evvel'in ömrünün sonlarına doğru yazıldığına işaret etmektedir.[407]

el-Mesâilü'l-Fıkhiyye: Ebu'l-Kâsım Ali b. Cemâleddîn Muhammed İbn Tay (ö. 855/1452), hem kendisinin hem de bazı âlimlerin fetvalarını ve cevaplarını toplayarak, fıkıh konularına göre düzenlediği *Mesâilü İbn Tay* olarak da bilinen bu eseri, 824/1421 yılında telif etmiştir. Burada fetvalarına ve cevaplarına yer verilen âlimlerden biri de kendisine *Mesâilü İbn Mekkî* adında kayıp bir eser nispet edilen Şehîd-i Evvel'dir. Bu noktada İbn Tay'ın söz konusu eserinde Şehîd-i Evvel'den alıntılanan ancak *el-Beyân, ed-Dürûs* ve *Zikrâ* gibi onun diğer eserlerinde bulunmayan meseleler, seçilip bir araya getirilmiş ve *Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel*'de neşredilmiştir.[408]

2.3.3.2. Kelâm Eserleri

el-Makâlâtü'l-Teklîfiyye: Teklîfin mahiyeti, teklifle ilişkili hususlar, teklifin gayesi, tergîb (hayra yönlerdirme) ve terhîb (kötülükten sakındırma) konularının ele alındığı beş bölümden oluşan akâid ve kelâmla ilgili bir risâledir. Risâlenin sonunda 767/1366 yılında tamamlandığına dair bir kayıt bulunmaktadır. Fakat 765/1364 yılında telif edilen *el-Mensekü'l-Kebîr*'de bu risâleye atıf yapılmasından dolayı bundan önceki bir tarihte telif edilmiş olması muhtemeldir. Ali b. Yunûs el-Beyâzî (ö.

[405] Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, c. 107, s. 195.
[406] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 386-389; Nâtıkî, "Mukaddime", **er-Resâilü'l-Kelâmiyye ve'l-Fıkhiyye**, s. 24-26.
[407] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 291-294; Nâtıkî, "Mukaddime", **er-Resâilü'l-Kelâmiyye ve'l-Fıkhiyye**, s. 26-27.
[408] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 380-383; Nâtıkî, "Mukaddime", **er-Resâilü'l-Kelâmiyye ve'l-Fıkhiyye**, s. 27-31.

877/1473) tarafından *er-Risâletü'l-Yûnusiyye* adlı bir şerh yazılmıştır.[409]

el-Erba'îniyye fi'l-Mesâili'l-Kelâmiyye: Usûl-i hamse yani tevhid, adalet, nübüvvet, imâmet ve meâd konularının sırasıyla ele alındığı kırk meseleden oluşan bir risâledir. Bu risâle, söz konusu meselelerde Şehîd-i Evvel'in itikâdî ve kelâmî görüşleri hakkında diğerler eserlerine nazaran en kapsamlı içeriğe sahip olanıdır.

el-Akîdetü'l-Kâfiyye ve ***et-Talâi'ıyye:*** Bu iki risâle de yine aynı şekilde usûl-i hamse konuları ile ilgili küçük akîde risâleleridir. Ele alınan meselelerin başında *el-Akîdetü'l-Kâfiyye*'de "estedillü", *et-Talâi'ıyye*'de ise "yecibü" şeklinde bir lafzın ifade edilmesi yöntem olarak takip edilmiştir.

Tefsîru'l-Bâkiyyâti's-Sâlihât: "Sübhânallah, elhamdülillâh, lâ ilâhe illallah ve Allâhüekber" tesbihatlarının muhtasar şerhidir. Ali b. Yunûs el-Beyâzî tarafından *el-Kelimâtü'n-Nâfi'ât* adlı bir şerh yazılmıştır.

2.3.3.3. Diğer Eserleri

el-Mezâr: Hz. Peygamber'in, ehl-i beytin ve on iki imamın kabirleri ve önemli mekanların ziyaret edilmesiyle ilgili hükümler ve ziyaret âdâbı hakkındadır. *Müntehabü'z-Ziyârât* adıyla da anılmaktadır.[410]

e-Erba'ûn Hadîsen: Şehîd-i Evvel'in bu isimle bilinen üç risâlesi bulunmaktadır. Birincisi, Hz. Peygamber'den ve imamlardan gelen çoğunluğu ibadetlerle ilgili kırk hadisin senetleriyle birlikte derlenmesidir. Burada Şehîd-i Evvel kendisinden hadis dinlediği kimselerin isimlerine ve genellikle de ne zaman ve nerede dinlediğine dair bilgiler vermiştir. İkincisi, Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye kırk hadis ezberlemesi yönündeki vasiyetini içeren bir hadisin senediyle birlikte kaydedilmesidir. Söz konusu hadis, aslında bir hadis olsa da kırk hüküm içermesi bakımından kırk hadis diye anılmıştır. Bu risâlenin, muhtemelen müstakil olmayıp *Mecmû'a* içerisinde bir bölüm olduğu ifade edilmiştir. Üçüncüsü ise torunlarından Şerafeddin Muhammed

[409] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 383-385; Nâtıkî, "Mukaddime", **er-Resâilü'l-Kelâmiyye ve'l-Fıkhiyye**, s. 15-16.
[410] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 377-380.

Mekkî'nin Şehîd-i Evvel'e nispet ettiği, ilim ve ilim ehlinin fazileti konusundaki kırk hadistir. Ancak Şerafeddin Muhammed, bahsettiği kırk hadisten sadece on dört tanesini senetsiz olarak kaydetmiştir.[411]

el-Vasıyye: Şehîd-i Evvel'in din kardeşleri için yazdığı üç vasiyeti vardır. Bunlardan ilki Şehîd-i Sânî'den, yirmi dört hasleti içeren ikincisi oğlundan ve sonuncusu ise Cübâ'î'den nakledilmiştir.[412]

el-Eş'âr: Şehîd-i Evvel'in ilmî yönünün yanı sıra edebî bir yönünün olduğu ve güzel şiirler yazdığı kaydedilmiştir. Onun çeşitli kaynaklarda bulunan şiirleri bir araya getirilmiştir.[413]

Bunların dışında kaynaklarda Şehîd-i Evvel'e ait *Ecvibetü Mesâili İbn Necmeddin el-Etrâvî*, *Şerhu Kasîdeti'ş-Şehfînî* ve *el-Mecmû'a* gibi bazı eserlerden de bahsedilmektedir.[414] Ayrıca *el-İstidrâk*, *Takrîbü'l-Mebâdi'i, ed-Dürretü'l-Bâhira, Şerhu Mebâdi'i'l-Usûl, el-Mu'teber* gibi ona nispet edilen birçok eserin aidiyeti ise şüphelidir.[415]

[411] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 295-303.
[412] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 389-398.
[413] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 422-440.
[414] Tahrânî, **ez-Zerîa**, c. 20, s. 333-334; Emîn, **A'yânü'ş-Şîa**, c. 8, s. 192; Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 290-291, 352-354, 453-461.
[415] Muhtârî, **eş-Şehîdü'l-Evvel,** s. 465-487.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞEHÎD-İ EVVEL'İN USÛLÎ GELENEĞE KATKILARI

Şiî-Usûlî gelenek çeşitli aşamalardan geçerek gelişmiş ve birçok âlimin katkılarıyla şekillenmiştir. Şehîd-i Evvel de söz konusu âlimlerden biri olup Usûlî düşünce tarihinde önemli bir konumda bulunmaktadır. Bu bölümde Şehîd-i Evvel'in benimsediği usûl ve görüşler ile Usûlî gelenek içerisindeki yeri tespit edilmeye çalışılmıştır. Bu bağlamda daha önce kendilerinden bahsedilen ve Usûlî düşüncenin gelişmesine katkı sağlayan âlimlere kısa atıflar yapılarak ele alınan konunun süreç içerisinde nasıl şekillendiği ortaya koyulmuştur. Sıra Şehîd-i Evvel'e geldiğinde de onun bu noktadaki görüşlerine yer verilmiş, benzer ve özgün yanları bağlamında konu işlenmiştir.

3.1. Şehîd-i Evvel ve Usûlî Yöntem

Şiî düşünce ekollerinden Ahbârîlere göre, şer'î deliller Kitap ve Sünnetten ibarettir. Usûlîlere göre ise bu iki delilin yanı sıra icmâ ve akıl olmak üzere dört delil vardır.[1] Usûlî gelenekte delillerin bu şekilde ortaya çıkması süreç içerisinde meydana gelmiştir. Özellikle akıl delili konusunda Usûlî âlimler, usûliddîne ait meselelerde baştan itibaren aklı bir delil olarak kullansalar da fıkhî konularda aklın müstakil bir delil şeklinde kabul edilmesi daha sonra gerçekleşmiştir.[2] 6./12. asrın öne çıkan âlimlerinden İbn İdrîs el-Hillî, aklı ilk kez açıkca şer'î deliller arasında dördüncü delil olarak zikretmiştir. Ona göre, şer'î deliller Kitap, Sünnet, icmâ ve akıldır. Herhangi bir şer'î meselede Kitap, Sünnet ve icmâda bir çözüm olmaması durumunda akıl deliline başvurularak bir sonuca ulaşılmalıdır.[3] Ondan sonra gelen âlimler de bu dörtlü delil algısının yerleşmesini sağlamışlardır. Şehîd-i Evvel de bu âlimlerden biridir. Dolayısıyla bu başlık altında fıkhî konulardaki fetvalarına kaynaklık eden söz konusu deliller ile ictihad hakkında Şehîd-i Evvel'in düşüncelerine yer verilmiştir. Bu noktada

[1] Momen, **An Introduction to Shî'î Islam**, s. 223; Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", s. 138.
[2] Habib Kartaloğlu, "Şiî İmâmiyye'de Akıl," **Akıl Kitabı: Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl**, ed. Turgut Akyüz, İstanbul, Ravza Yayınları, c. 1, 2020, s. 220.
[3] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c.1, s. 108; c. 2, s. 223.

seleflerini hangi yönlerden takip ettiği ya da onlardan farklı olarak nasıl bir tavır benimsediği dolayısıyla Usûlî düşünceye katkısının ne olduğu ortaya koyulmuştur.

3.1.1. Haber-i Vâhid

Usûlîlerin Ahbârîlere yönelik eleştirilerinin başında gelen meselelerden biri haber-i vâhid konusudur. Bu konudaki tartışmalar haber-i vâhidin bilgi değeri ve onunla amel etmek noktasında yoğunlaşmaktadır. Haber-i vâhid, râvisi tek olsun çok olsun mütevâtir derecesine ulaşmayan ve mütevâtir şartlarını taşımayan haber anlamına gelmektedir.[4] Bu noktada mütevâtir haber ise Şehîd-i Evvel'in tanımına göre, râvileri sözleriyle ilim hasıl olacak sayıya ulaşan haberdir.[5]

Ahbarî âlimler haber-i vâhidle amel edilip edilmeyeceğini sorgulamak bir tarafa kendilerine haber olarak gelen bütün rivayetleri meselelerin izahında kullanmışlardır.[6] Usûlî âlimler ise Ahbârîlerin bu tutumuna karşı çıkmışlardır. Ancak onların bu konuda benimsedikleri tavırlar birbirlerinden farklı olmuştur.

Şeyh Müfîd, haber-i vâhidin kesin ilim ifade etmediğini ve onunla amel edilemeyeceğini belirtmiştir. Ancak haberin râvisinin güvenilirliğine delalet eden bir karine olması şartıyla haber-i vâhidle amelin kabul edilebileceğini de ilave etmiştir.[7] Ona göre, kendisiyle ilim elde edilecek haberler üç kısımdır: Mütevâtir haber, doğruluğuna dair bir karine bulunan haber-i vâhid ve ilim ehlinin amel ettiği mürsel haberdir.[8]

Haberleri epistemolojik değeri açısından "bilgi ifade eden" ve "bilgi ifade etmeyen" şeklinde ikiye ayıran Şerîf el-Murtazâ, haber-i vâhidi bilgi ifade etmeyen

---

[4] Şehîd-i Sânî Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî, **er-Riâye fî İlmi-d-Dirâye**, thk. Abdulhüseyin Muhammed Ali Bakkâl, Kum, Mektebetü Âyetillâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1433/2012, s. 69; İbrahim Kutluay**, Şîa'da Hadîs Usûlü: Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2020, s. 208.

[5] Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî, **Zikra'ş-Şîa fî Ahkâmi'ş-Şerîa**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel V-VIII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, c. 1, s. 12.

[6] Uyar, **Ahbârîlik**, s. 271-272.

[7] Şeyh Müfîd, **Evâilu'l-Makalât**, s. 122.

[8] Şeyh Müfîd Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî, **et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh**, (Silsiletü Müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd IX içinde), thk. Mehdî Necef, Beyrut, Dâru'l-Müfîd, 1414/1993, s. 28.

haber kısmına dahil etmiştir.[9] Ashâbü'l-hadisin yani Ahbârîlerin seleflerinden dinledikleri ve konuştukları her şeyi nakletmelerini, ahkama dair konularda sıhhati kesin olmayan haberlerle amel etmelerini, usûlü'd-dîne ait meselelerde haber-i vâhidi delil getirmelerini eleştirmiştir. Bilgi ifade etmediği için hem itikadî hem de fıkhî konularda haber-i vâhidin delil olarak kullanılmayacağını savunmuştur.[10]

Şeyh Tûsî, haberin sıhhatine delalet eden birtakım şartların ve karinelerin olması durumunda haber-i vâhidin delil olabileceğini kabul etmiştir. Ona göre, haber-i vâhid kesin ve zorunlu bilgi ifade etmese de eğer haber, imâmete inanan râviler tarafından rivayet edilirse, haberin kaynağında Hz. Peygamber veya imâmlardan biri bulunursa, râvi de hıfz ve zabt bakımından sağlam olursa onunla amel etmek caizdir. Bu şartları taşıyan haber-i vâhidle amel edilebilmesinin temel gerekçesi, hak üzere olan fırkanın (İmâmiyye/İsnâaşeriye) icmâsıdır.[11] Ayrıca haber-i vâhidin bilgi kaynağı olabilmesi için sıhhatine delalet eden karinelerin bulunması da gereklidir. Bu karineler ise aklî delillere, Kur'an'a, maktû' sünnete ve hak üzere olan fırkanın icmâsına uygun olmaktır.[12]

Bu noktada Şerîf el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî'den sonra gelen âlimleri haber-i vâhid konusunda genel olarak ikiye ayırmak mümkündür. Birincisi Şeyh Tûsî'ye yakın olup bazı şartları taşıyan haber-i vâhidin fıkıhta delil olabileceğini kabul edenlerdir. İkincisi ise Şerîf el-Murtazâ'ya yakın olup haber-i vâhidin delil olamayacağını ve fıkıhta bir şeyin doğru olması için rasyonel metotlara başvurulması gerektiğini iddia edenlerdir.[13] *er-Riâye* adlı hadis usûlü kitabında Şehîd-i Sânî, müteahhirin âlimlerinin çoğunun birinci grupta olduğunu ve haber-i vâhidle amele cevaz verdiğini kaydetmiştir.[14]

---

[9] Şerîf el-Murtazâ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, **ez-Zehîra fî İlmi'l-Kelâm,** thk. Ahmed el-Hüseynî, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411, s. 345. Şerîf el-Murtazâ'nın haber-i vâhidle ilgili görüşleri hakkında detaylı bilgi için bkz. Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 182-190.

[10] Şerîf el-Murtazâ, **Cevâbâtü'l-Mesâili'l-Mevsıliyyâti's-Sâlise**, s. 211-212.

[11] Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen Şeyh Tûsî, **el-Uddetü fî Usûli'l-Fıkh,** thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, Kum, Sitâre, 1417, c. 1, s. 100-101, 126; Abdullah Kahraman, "Sünnî-Şiî Usül Polemiği: Tûsî Örneği", **Marife Dinî Araştırmalar Dergisi**, c. 5, sy. 3, 2005, s. 216-217.

[12] Şeyh Tûsî, **el-Udde**, c. 1, s. 143-145.

[13] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 72; Uyar, **Ahbârîlik**, s. 273.

[14] Şehîd-i Sânî, **er-Riâye**, s. 88; Bekir Kuzudişli, **Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017, s. 379.

Haber-i vâhid konusunda Şerîf el-Murtazâ çizgisinde olumsuz tavır benimseyen âlimlerden biri İbn Zühre el-Halebî'dir (ö. 585/1189). *Gunye* adlı eserinde zann-ı gâlib ifade etmesi ve ilim gerektirmemesi bakımından şer'î konularda haber-i vâhid ile amelin caiz olmadığını kaydetmiştir.[15] Bir diğer âlim de haber-i vâhidi reddetme konusundaki sert görüşleriyle bilinen İbn İdrîs'tir. Ona göre, ilim ifade etmediği ve ameli gerektirmediği için şer'î konularda haber-i vâhidle amel etmek geçersizdir. Râvilerin sika olması dahi zan ifade eden haber-i vâhidle ameli mümkün kılmaz.[16] Bu konuda Şeyh Tûsî'ye karşı çıkan İbn İdrîs, onun haber-i vâhid ile ilgili düşüncelerini İmâmî fıkhı için öngörülmeyen bir tehlike olarak görmüştür. Çünkü Şeyh Tûsî'nin ortaya koyduğu metotla birçok ahâd haberin sahih olarak kabul edilme ve bu durumun da ictihadın kesilmesine sebep olma ihtimali söz konudur.[17]

Muhakkık el-Hillî ise haber-i vâhid hakkında mutedil bir metot benimsemiştir. Kendisinden önceki âlimlerin bu konudaki tutumlarını taksim etmiştir. Ona göre Haşeviyye, haber-i vâhidle amel etmek konusunda aşırıya gidip her türlü haberle amel etmiştir. Diğer bir grup, haber-i vâhidi reddedip onun kullanılmasını aklen ve naklen imkansız saymıştır. Başka bir grup ise haber-i vâhidle amel edilmesinde aklen bir engel görmemiş ancak şeriatin buna izin vermediğini söylemiştir. Neticede bu görüşlerin hepsi sünnetten sapmadır, doğru olan ise orta yoldur. Ashabın kabul etttiği ya da sıhhatine delalet eden karinelere sahip haberlerle amel edilir, ashabın terk ettiği ya da şaz olan haberlerle amel edilmez.[18] Şeyh Tûsî'de olduğu gibi Muhakkık da haber-i vâhidin sıhhatine delalet eden karineleri akla, Kur'an'a, maktû' sünnete ve icmâya uygun olmak şeklinde tespit etmiştir.[19]

Allâme el-Hillî de belirli şartlarda haber-i vâhidin fıkıhta delil olduğunu söylenler arasındadır.[20] *Mebâdi'ü'l-Vüsûl*'da haber-i vâhidle amel etme noktasında sahabenin

[15] Hamza b. Ali b. Zühre el-Halebî, **Gunyetü'n-Nüzu' ilâ İlmi'l-Usûl ve'l-Füru'**, thk. Şeyh İbrâhim el-Behâdirî, Kum, Müessesetü'l-İmâm Sâdık, 1417, s. 35, 208; Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 115.
[16] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 1, s. 109; c. 2, s. 223.
[17] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 72.
[18] Muhakkık el-Hillî, **el-Mu'teber**, c. 1, s. 29.
[19] Muhakkık el-Hillî, **Meâricü'l-Usûl**, s. 148; Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 118-119.
[20] Ferhat Maden, **"İbn Mutahhar el-Hillî ve Şiî Düşüncesindeki Yeri"**, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisanüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun, 2021, s. 231; Karaman, "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller", s. 335.

icmâsı olduğunu kaydetmiştir. Râvinin âkıl-bâliğ, Müslüman, adalet ve zabt sahibi olmasını haber-i vâhidin kabul edilme şartları olarak saymıştır. Haber-i vâhidi ilim ve amel gerektiren olarak ikiye ayırmıştır. İlim gerektiren haber-i vâhidin kabulü için kat'î deliller bulunmasını şart koşmuştur. Amel gerektiren haber-i vâhidin kabulünü ise *umûmü'l-belvâ*nın bulunduğu konularda gerekli görmüştür. Mürsel haberi de kabul etmemiştir.[21]

Erken dönem İmâmî kaynaklarda kaydedilen bütün haberlerin güvenilir ve sahih olmadığı bilindiği için Allâme el-Hillî, hadis tenkidini fıkıhta çok önemli bir safha olarak görmüştür.[22] Mütekaddimûn döneminde sahih ve sahih olmayan olmak üzere iki grupta değerlendirilen hadisleri[23] sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklinde dörtlü bir tasnife tabi tutmuştur.[24] Öte yandan haber-i vâhidle ameli kabul eden müteahhirîn âlimlerinin bu tasnif çerçevesindeki haberlere yönelik tutumları da birbirinden farklılık göstermiştir. Onlardan bazıları sadece sahih hadisle amel ederken, bazıları buna hasen ve müvessak hadisi de eklemiştir. Bazıları ise belli şartlarla zayıf hadisi de kabul etmiştir.[25]

Şehîd-i Evvel'e gelince, o *Zikrâ* adlı eserinin girişinde şer'î deliller konusunu ele almıştır. Bu noktada İbn İdrîs'i takip ederek şer'î delilleri Kitap, Sünnet, icmâ ve akıl şeklinde belirlemiştir.[26] Kitap delilinde Kur'an'ın lafzıyla ilgili hakikat, mecaz, emir, nehiy, mutlak, mukayyet, âm, has gibi meseleleri ele aldıktan sonra ikinci delil olan Sünnete geçmiştir. Ona göre Sünnet, Peygamberin ve imamların yolu olup söz, fiil ve takrirlerden oluşmaktadır.[27] Bu tanımdan sonra Sünnetin çeşitlerine ve ardından incelemekte olduğumuz haber-i vâhid konusuna dair bilgiler vermiş ve on bir hadis

[21] Allâme el-Hillî, **Mebâdi'ü'l-Vusûl**, s. 203-210.
[22] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 16; Uyar, **Ahbârîlik**, s. 128.
[23] Muhammed Abdülhasan Muhsin el-Garâvî, **Mesâdiru'l-İstinbât Beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn**, Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 1412/1992, s. 126; Kutluay**, Şîa'da Hadîs Usûlü**, s. 224.
[24] Bu dörtlü tasnifin ilk defa kimin tarafından yapıldığı tartışmalıdır. Söz konusu tasnifin Allâme tarafından yapıldığını kabul edenler olduğu gibi onun hocası Cemâlüddîn Ahmed b. Tâvûs el-Hillî (ö. 673/1274) tarafından yapıldığını kabul edenler de vardır. Bununla birlikte bu tasnifin İbn Tâvûs zamanından önce olmadığını ve onun zamanında yapılmış olsa bile Allâme döneminde yaygınlık kazandığını söylemek mümkündür. Garâvî, **Mesâdiru'l-İstinbât**, s. 127; Kutluay**, Şîa'da Hadîs Usûlü**, s. 227.
[25] Şehîd-i Sânî, **er-Riâye**, s. 88.
[26] Şehîd-i Evvel, **Zikra'ş-Şîa**, c. 1, s. 9-18.
[27] Şehîd-i Evvel, **Zikra'ş-Şîa**, c. 1, s. 12.

çeşidinden bahsetmiştir. Şehîd-i Evvel'in burada kaydettiği hadisler ve tanımları şöyledir:

(1) *Mütevâtir*, râvileri sözleriyle ilim hasıl olacak sayıya ulaşan haberdir.

(2) *Âhâd*, mütevâtirin tam tersi olan haberdir.

(3) *Meşhur/müstafîz,* ahâdın kısımlarından olup râvi sayısı üçten fazla olan hadistir. Ancak âlimler arasında amel edildiği meşhur olan rivayetlere de bu ismin verilmesi mümkündür.

(4) *Sahih*, rivayet zinciri mâsum imama kadar âdil ve İmâmî râvilerle ulaşan hadistir. Buna daha genel olsalarda *muttasıl* ve *muan'an* da denilmektedir. İrsal ve kat' bulunmakla birlikte tarikinde ta'n olmayan hadise de sahih ismi verilmektedir.

(5) *Hasen*, adaleti üzerinde bir nassın bulunmadığı memduhun rivayet ettiği hadistir.

(6) *Müvessak*, itikadı bozuk olmakla birlikle sika olduğuna nas bulunan râvinin rivayet ettiği hadistir. Buna *kavî* de denilmektedir. Kavî ile mezmûm ve memdûh olmayan İmâmî râvinin rivayeti ya da müvessaktan önce gelme hususunda meşhur râvinin rivayeti kastedilebilmektedir.

(7) *Zayıf*, müvessakın muhtemelen de yukarıda geçen hadis çeşitlerinin (sahih, hasen ve müvessak) zıddı olan hadistir.

(8) *Makbûl*, âlimlerin kabul edip içeriğiyle amel ettikleri hadistir.

(9) *Mürsel*, vasıtalı veya vasıtasız isnad etsin, râviyi unutsun ya da terk etsin mâsuma ulaşmayan râvinin ondan rivayet etttiği hadistir. Bir râvi eksikse *münkatı'* ve *maktû'*, daha fazla râvi eksikse *mu'dal* denilmektedir.

(10) *Mevkûf*, mâsumun ashabından rivayet edilen hadistir. Eğer râvi Hz. Peygamber'in sahabisi ise buna *eser* de denilebilmektedir.

(11) *Şâz* ve *Nâdir*, meşhura muhalif olan hadistir. Meşhura muhalif olduğunda sika râvinin rivayetine de denilmektedir.[28]

Görüldüğü üzere Şehîd-i Evvel, hadis çeşitlerini sistematik bir şekilde ele almamıştır. Şiî hadis usûlünde burada geçen mütevâtir ve ahad haberler "râvilerin

[28] Şehîd-i Evvel, **Zikra'ş-Şîa**, c. 1, s. 12-13.

sayısı ve bilgi değeri açısından"; sahih, hasen, müvessak ve zayıf hadisler ise "hadislerin sıhhati açısından" incelenmektedir.[29] Yukarıda geçtiği üzere Allâme, daha önce sahih ve sahih olmayan şeklinde değerlendirilen hadisleri, sıhhati açısından sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklinde dörtlü bir tasnife tabi tutmuştur. Bu noktada Şehîd-i Evvel, kendisinden önce yapılan bu tasnifi benimsemiştir. Bunların dışında diğer bazı hadis çeşitlerinden de bahsetmiş ve söz konusu hadislerle ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Şehîd-i Evvel'den sonra gelen âlimler hadis usûlünü daha da geliştirerek müstakil kitaplar telif etmişlerdir. Nitekim günümüze ulaşan ilk Şiî hadis usûlü kitabının yazarı olarak kabul edilen[30] Şehîd-i Sânî, bu konuları çok daha sistemli ve açıklayıcı olarak ele almıştır.[31] Dördü (sahih, hasen, müvessak ve zayıf) ana kısım, sekizi zayıf ve on sekizi diğer kısımlar olmak üzere otuz hadis çeşidi olduğundan bahsetmiştir.[32] Şehîd-i Evvel'in hadislerle ilgili yukarıda geçen bazı açıklamalarına da yer yer atıflar yapmıştır.[33]

Şehîd-i Evvel, haber-i vâhidin belirli şartlarda kabul edilebileceğini belirtmiştir. Ona göre meşhur şartların yanı sıra Kitap, mütevâtir haber ve akıl gibi kesin bir delille desteklenmesi haber-i vâhidin kabulü için gereklidir. Burada meşhur şartların ne olduğuna dair bir açıklama bulunmasa da muhtemelen bunlar râvinin âkıl-bâliğ, Müslüman, adalet ve zabt sahibi olması gibi şartlardır.

Öte yandan Şehîd-i Evvel, *makbûl hadis* ve *mürsel hadis*in delil olduğunu ifade etmiştir. Ancak mürsel hadisin râvisinin, cerh sahibi kimselerden rivayette bulunmaktan sakındığının bilinmesi gerekmektedir. Nitekim Şehîd-i Evvel'e göre, ashab yalnızca sika kimselerden irsalde bulunan İbn Ebî Umeyr (ö. 217/832), Safvân b. Yahya (ö. 210/825), Ahmed b. Ebî Nasr el-Bezentî'nin (ö. 221/836) mürsellerini kabul etmiştir.[34]

[29] Bkz. Kutluay**, Şîa'da Hadîs Usûlü**, s. 202, 223.
[30] Kutluay**, Şîa'da Hadîs Usûlü**, s. 28.
[31] Şehîd-i Sânî, **er-Riâye**, s. 62-165.
[32] Şehîd-i Sânî, **er-Riâye**, s. 95.
[33] Bkz. Şehîd-i Sânî, **er-Riâye**, s. 77, 81, 85, 90.
[34] Şehîd-i Evvel, **Zikra'ş-Şîa**, c. 1, s. 13.

Mürsel hadisin delil olup olmaması Şîa'da tartışılan bir konudur.[35] Şeyh Tûsî, sika kimselerden rivayette bulunduğu bilinen İbn Ebî Umeyr, Safvân b. Yahya, Ahmed b. Ebî Nasr el-Bezentî gibi râvilerin mürsellerini kabul etmiştir. Bir hususta sadece mürsel haberler bulunduğu takdirde ise haber-i vâhidle amel etmek için sunduğu karinelere uygun olmak şartıyla bu haberlerle de amel etmeyi mümkün görmüştür. Çünkü ona göre, tâife müsned haberler ile amel ettiği gibi mürsellerle de amel etmiştir.[36] Muhakkık bu konuda Tûsî'nin görüşünü zikretmekle yetinerek herhangi bir tercihte bulunmamıştır.[37] Allâme el-Hillî ise *Mebâdi'ü'l-Vüsûl*'da mürsel haberi kabul etmemiştir.[38] Bu bilgilerden anlaşıldığına göre mürsel haberin delil olması noktasında Şehîd-i Evvel, Tûsî'ye yakın olmuştur.

Şehîd-i Evvel, haber-i vâhidin hangi durumlarda reddedilmesi gerektiğine yönelik bazı şartlar da öne sürmüştür. Ona göre (1) zannı ilme tercih etmemek bakımından Kitap, Sünnet ve icmâ gibi kesin delillere muhalif olan, (2) çoğunluğun yüz çevirdiği, (3) isnad ve metin bakımından daha güçlü olanla çelişen (4) veya tercih yöntemleriyle tercih edilenin karşısında bulunan haber-i vâhid kabul edilmez. Böyle bir haber-i vâhid, tevili mümkün olan şeye tevil edilir.[39]

Sonuç olarak Şehîd-i Evvel, sıhhatine delalet eden karineler bulunan haber-i vâhidi, *makbul* haberleri ve sika kimselerden rivayet ettiği bilinen kimselerin *mürsel* haberlerini kabul etmiştir. Onun âlimler tarafından kabul edilip içeriğiyle amel edilen makbul haberlere ayrı bir önem verdiği görülmektedir. Şehîd-i Sânî'nin kaydettiğine göre Şehîd-i Evvel, ashab arasında içeriğiyle amel edilmesi meşhur olan hasen, müvessak hatta zayıf hadisleri kabul etmiş ve amel edildiği meşhur olan hasen hadisi amel edildiği meşhur olmayan sahih hadise takdim etmiştir.[40] Şehîd-i Evvel, Allâme el-Hillî'den sonra hadislerin sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklindeki tasnif biçimini

[35] Bu konudaki görüşler için bkz. Kutluay, **Şîa'da Hadîs Usûlü**, s. 246-247.
[36] Şeyh Tûsî, **el-Udde**, c. 1, s. 154-155.
[37] Muhakkık el-Hillî, **Meâricü'l-Usûl**, s. 151.
[38] Allâme el-Hillî, **Mebâdi'ü'l-Vusûl**, s. 209-210. Ancak Allâme'nin, Muhammed b. Ebî Umeyr gibi âdil kimselerden irsal ettiği bilinen râvilerin mürsellerini kabul ettiği de kaydedilmiştir. Bkz. Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî, **Câmi'u'l-beyn min Fevâ'idi'ş-Şerhayn**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XVI-XVII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, c. 2, s. 177.
[39] Şehîd-i Evvel, **Zikra'ş-Şîa**, c. 1, s. 13-14.
[40] Şehîd-i Sânî, **er-Riâye**, s. 90.

benimseyerek bu sistemin Şiî hadis usûlünde yerleşmesine katkı sağlamıştır. Bu bakımdan Âhbârî âlim Esterâbâdî tarafından eleştirilmiştir.[41]

3.1.2. İcmâ

Şer'î hükümlerin kaynağı olarak sadece Kitap ve Sünneti gören Ahbârîler, dolayısıyla icmâyı da bir delil olarak kabul etmemişlerdir. Onlara göre icmâ, Sünnî fakihlerin icadı olup hiçbir şekilde delil olamaz.[42] Usûlîler ise icmâyı şer'î delillerin üçüncüsü olarak saymıştır. Fakat Usûlîlerin icmâya verdikleri anlam Sünnîlerin icmâ anlayışından oldukça farklı olmuştur. Usûlîlere göre icmâ, bir asırda yaşayan müctehidlerin şer'î bir meselede ittifak etmeleri olmayıp mâsumun kavlini keşfetmeye yönelik bir araçtır. Burada asıl delil mâsum olan imamın kavlidir. Eğer icmâ, imamın belli bir konudaki hükmünü keşfetmeye vesile olursa delil olmaktadır.[43] Usûlîler, icmâ içinde imamın kavlinin veya tasvibinin olup olmadığının tespit edilmesi hususunda his, lütuf, hads ve takrir gibi çeşitli yollar ortaya koymuşlardır.[44] Usûlîlerin icmâ meselesi hakkındaki bu düşüncesi, imâmet teorisinin yalnızca itikadî bir hüküm olarak kalmadığını aynı zamanda fıkıh konularına da tesir ettiğini gösteren örneklerden birisidir.

Usûlî düşüncenin kendisiyle başladığı kabul edilen Şeyh Müfîd, mâsum imamın kavlini içermeyen icmânın hüccet olamayacağını ifade etmiştir.[45] Öğrencisi Şerîf Murtazâ da *ez-Zerîa* adlı eserinde müstakil bir başlık altında icmâ konusunu işlemiştir. Ona göre, ister ümmetin tamamının ister müminlerin ister de âlimlerin ittifakı olsun icmânın delil olabilmesi için mâsum imamın kavlinin bu ittifak içinde bulunması gerekmektedir. Çünkü imam hem ümmetten biridir hem müminlerin en şereflisi hem de âlimlerin en faziletlisidir. Bu bakımdan onun sözü hak ve hüccettir. İmam bir konuda tek başına kalsa bile onun görüşü delildir. Bir cemaatin ittifakı içinde imamın kavli varsa bu icmâ söz konusu ittifak sebebiyle değil, imamın kavlinin içinde

[41] Esterabâdî, **el-Fevâidü'l-Medeniyye**, s. 172-173.
[42] Esterabâdî, **el-Fevâidü'l-Medeniyye**, s. 225, 265; Uyar, **Ahbârîlik**, s. 278.
[43] Karaman, "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller", s. 336-337.
[44] Detaylı bilgi için bkz. Garâvî, **Mesâdiru'l-İstinbât**, s. 172-177; Karaman, "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller", s. 337-338.
[45] Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makalât**, s. 121.

bulunması bakımından hüccet olmaktadır. Her asırda bir imamın bulunmasının gerekli oluşu da her asırda icmânın hüccet olmasını gerektirmektedir.[46]

Şeyh Tûsî de ümmetin hata üzerine icmâ etmesinin caiz olmadığını ve ümmetin icmâ ettiği şeyin hüccet olduğunu kaydetmiştir. Çünkü ona göre, şeriatin koruyucusu mâsum imamın bulunmadığı hiçbir dönem yoktur ve imamın kavli de hüccettir. Hz. Peygamber'in sözüne müracaat etmek gerekli olduğu gibi imamın sözüne müracaat edilmesi de gereklidir. Bu nedenle ümmetin bir görüş üzerinde ettiği icmâ, mâsum imam da onların arasında bulunması hasebiyle delil olmaktadır.[47]

Hüccet olan imamın kavli ise "icmâ hüccettir ve itibara alınmalıdır" demenin ne faydası vardır? şeklindeki gelebilecek bir itiraza Tûsî özetle şöyle cevap vermiştir: İmamın kavli çoğu zaman bizim için açık değildir. Bu nedenle mâsum imamın kavlinin de içinde olduğu ümmetin icmâsını bilmek için icmâya ihtiyaç duyulmaktadır. Eğer imamın kavli bizim için açık olursa o hüccettir ve başka bir şeye itibar edilmez. Ayrıca imamın yaşamadığı bir zaman farzedilirse o vakit icmânın hiçbir şekilde hüccet değeri yoktur.[48]

Şerîf Murtazâ, haber-i vâhidle amel etmeyi kabul etmediği gibi bunun icmâya senet de olamayacağını belirtmiştir.[49] Tûsî'ye göre ise icmâ edenler, eğer haberi vâhide dayandıklarını ifade ederlerse bu durum söz konusu haberin sahih ve doğru olduğunu göstermektedir. Fakat onlardan bu yönde bir ifade gelmez ise yapılan icmâ, haberin kendisinin değil içeriğinin sahih olduğuna delalet etmektedir.[50]

Muhakkık el-Hillî icmâyı, dinî konulardan bir meselede şer'î fetvalar hususunda sözüne itibar edilen kimselerin ittifakı olarak tanımlamıştır.[51] Allâme el-Hillî'nin tanımına göre ise icmâ, Muhammed ümmetinden ehl-i hal ve akdin bir mesele

[46] Şerîf el-Murtazâ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, **ez-Zerîa ila Usûli'ş-Şerîa**, thk. el-Lecnetü'l-İlmiyye fî Müesseseti'l-İmâm es-Sadık, Kum, Müessesetü'l-İmâm es-Sadık, 1429, s. 420.
[47] Şeyh Tûsî, **el-Udde**, c. 2, s. 602; Kahraman, "Sünnî-Şiî Usül Polemiği", s. 221-222.
[48] Şeyh Tûsî, **el-Udde**, c. 2, s. 603; Kahraman, "Sünnî-Şiî Usül Polemiği", s. 222.
[49] Şerîf el-Murtazâ, **ez-Zerîa**, s. 447.
[50] Şeyh Tûsî, **el-Udde**, c. 2, s. 640-641; Mustafa Hayta, **"Klasik Dönem Şiî-İmâmî Fıkıh Usûlü Anlayışı"**, Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2014, s. 229.
[51] Muhakkık el-Hillî, **Meâricü'l-Usûl**, s. 125.

üzerindeki ittifakından ibarettir.[52] Burada her iki âlim de kendilerinden önceki usûliler gibi icmâyı, ittifak edenler içerisinde imamın da bulunması düşüncesine dayanarak kabul etmiştir. Nitekim mâsum imamın olmadığı hiçbir dönem yoktur.[53]

Usûli âlimler, gaybet döneminde icmâ vesilesiyle imamın görüşünün tespit edilmesi hususunda birtakım tercih yöntemlerinden bahsetmiştir. Buna göre, imamın görüşü ya ondan işitmekle ya da mütevâtir bir nakille bilinmektedir. Bu iki durumun olmadığı herhangi bir meselede hiçbir İmâmî âlimin muhalif olmadığı bir tarzda ittifak sağlanırsa imamın ittifak edenlerin içinde bulunduğu kabul edilmektedir. Muhalif bir görüşün olmadığı icmâ kesin olarak sabittir. Eğer bu ittifaka ismi ve nesebi belli olan bir kişi muhalefet ederse o kişinin imam olmadığı bilindiği için hak bu muhalif görüşün karşısındadır. Nesebi bilinmeyen bir kişi muhalefet ederse o kişinin de imam olma ihtimali sebebiyle bu ihtilaf söz konusu icmânın değerine leke düşürmektedir. İmâmiyye iki görüş hakkında ihtilaf ettiğinde bu iki taifeden birisinin nesebi biliniyorsa ve imam da onlardan değilse hak karşı taraftadır. Her iki tarafın nesebi bilinmiyorsa görüşünü ilim gerektiren kesin delillerle destekleyen taifenin görüşüyle amel vacip olmaktadır. Çünkü imamın onlarla beraber olduğu kesindir. Her iki tâifenin de kesin bir delilinin olmadığı durumda Şeyh Tûsî bu görüşler hakkında mükellefin muhayyer olduğunu kaydederken bazı İmâmî âlimler yeni bir delil arayışına gidilmesini gerekli görmüştürler. Muhakkık ise bu konuda her taifenin kendi görüşüyle amel etmesi gerektiğini savunmuştur.[54] Eğer bir mesele hakkında iki görüş üzerine icmâ edilirse yeni bir üçüncü görüşün ihdas edilmesi caiz değildir. Çünkü imamın kavli bu iki görüşten birisine muvafıktır. Söz konusu üçüncü görüş aynı zamanda imamın kavlinden ayrılmak anlamına geleceğinden batıl olmaktadır.[55]

---

[52] Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar Allâme el-Hillî, **Tehzîbü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl**, thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî el-Keşmîrî, London, Müessesetü'l-İmâm Ali, 2001, s. 203.

[53] Muhakkık el-Hillî, **Meâricü'l-Usûl**, s. 126; Allâme el-Hillî, **Tehzîbü'l-Vüsûl**, s. 203; Allâme el-Hillî, **Mebâdi'ü'l-Vusûl**, s. 190. Bu iki alimden önceki dönemde İbn İdrîs de icmânın delil olabilmesi için mâsum imamın icmâ ehli içinde bulunması gerektiğine vurgu yapmıştır. Bkz. İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 4, s. 229.

[54] Şeyh Tûsî, **el-Udde**, c. 2, s. 628-630; Muhakkık el-Hillî, **Meâricü'l-Usûl**, s. 132-133; Mustafa Türkan, "İmâmiyye Mezhebi İmâmet Teorisinin İcmâ' Delili Özelinde Usûl-i Fıkıhtaki İzdüşümü", **VII. Uluslararası Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Akademik Çalışmalar Sempozyumu 15-17 Kasım 2019, Ankara, Türkiye, Tam Metin Bildiri Kitabı (Sosyal Bilimler)**, 2019, s. 226.

[55] Şeyh Tûsî, **el-Udde**, c. 2, s. 637; Türkan, "İmâmiyye Mezhebi İcmâ' Delili", s. 227.

Şehîd-i Evvel de mâsum imamın görüşü icmânın içinde bulunduğu için icmâyı hüccet olarak kabul etmiştir.[56] Ona göre icmâ, herhangi bir mesele üzerinde bir asırdaki İmâmiyye âlimlerinin ittifakıdır. İmam da ittifaka dahildir ve imamın bu ittifaka dahil olduğunu bilmenin iki yolu vardır. Birincisi, belli bir mesele üzerinde İmâmiyye'nin görüş birliğine vardığının bilinmesidir. İkincisi ise nesebi bilinen kimselerin görüşünün aksine içlerinde nesebi bilinmeyen kimselerin olduğu bir grubun görüşünün olmasıdır. Her iki taraf için neseb bakımından bir sonuca ulaşılamadığı durumda evlâ olan bu görüşlerden birini tercih etmektir. Nitekim iki görüşten biri batıl ise imamın bunu açıklaması gerekmektedir.[57]

Şehîd-i Evvel, icmâ konusuyla ilgili bazı meselelere de değinmiştir. Onun burada kaydettiklerine göre; (a) Sukûtî icmâ rızanın olmama ihtimali nedeniyle icmâ ve hüccet değildir. (b) Aksine dair herhangi bir şey bilinmedikçe haberi vâhidle icmâ sabittir. (c) İcmâyı ortadan kaldırmaya veya imama muhalefet etmeye yol açan üçüncü bir görüşün ihdas edilmesi yasaktır. Bunların dışında ise caizdir. (d) İmâmiyye'den bir grubun verdiği fetva, onlara muhalefet eden bir kimsenin varlığı bilinmiyor olsa dahi katiyyen icmâ değildir. Çünkü geriye kalanların onlara muvafık olup olmadıkları belli değildir. Bu noktada muhalefetin bilinmemesi yeterli olmaz. Zira icmâ ittifaktır, muhalefetin bilinmemesi değildir. (e) Bazı kimseler meşhur olanı icmâya dahil etmişlerdir. Burada kastedilen meşhurun icmâ olarak görülmesi ise bu kabul edilmez. Ancak meşhurun hüccet olması kastediliyor ise bu mümkündür. Çünkü ister rivayet ister fetva olarak meşhur olsun zannı gâlib meşhur olan da güçlüdür. Rivayette meşhur olan ile fetvada meşhur olan arasında bir çelişki bulunduğunda ve fetva verenlerin bu rivayete vakıf oldukları bilindiğinde tercih fetvada meşhur olandan yanadır. Çünkü onlar daha güçlü bir delilden dolayı rivayetten vazgeçip fetva vermişlerdir. Zayıf bir hadise dayanan meşhur ile kavî bir hadisin çelişmesi durumunda da yine aynı şekilde

[56] Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî, **el-Kavâ'id ve'l-Fevâ'id**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XV içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 132.
[57] Şehîd-i Evvel, **Zikra'ş-Şîa**, c. 1, s. 14.

meşhur olan tercih edilmektedir. Çünkü o görüşün imama nispeti, tariki zayıf olsa bile bilinebilmektedir.[58]

Görüldüğü üzere Usûlî âlimler icmânın delil olması husunda ittifak halinde olmuşlardır. Bununla birlikte icmânın tanımı gibi konularda farklı görüşler benimsemişlerdir.[59] Şehîd-i Evvel de icmâyı şeri delillerin üçüncüsü olarak kabul etmiş ve konuyla ilgili açıklamalarda bulunmuştur. Onun fıkıh anlayışında meşhur olan rivayet ve fetva ile amel etmeye özel bir önem gösterdiği burada dikkati çekmektedir. Tek başına senedin itibara alınmasını rivayetlerin kabulünde yeterli bulmadığı anlaşılmaktadır. Şehîd-i Evvel, *Zikrâ* adlı eserinde benimsemiş olduğu bu yönteme ciddi bir şekilde riayet etmiştir.[60]

3.1.3. Akıl

Dinî hükümlere yalnızca nakil vasıtasıyla ulaşmaya çalışan Ahbârîler, aklî istidlâllere uzak durmuş ve akla karşı menfi bir tutum benimsemişlerdir. Onlara göre, aklî istidlâller zannî sonuçlar vereceği için din ile ilgili konularda akla itimat etmek doğru değildir. Bütün şer'î meseleler tevkîfî olup bunların cevabı imamların ahbârında mevcuttur.[61]

Usûlîler ise usûliddîne ait meselelerde baştan itibaren aklı bir delil olarak kullanmışlardır.[62] İlk Usûlî âlimlerden Şeyh Müfîd ve öğrencisi Şerîf Murtazâ imâmet nazariyesini ispat sadedinde aklî istidlâllere başvurmuşlardır. Onlar akıl delilinin usûliddîne güçlü bir şekilde aktarılması ve kullanılması yönünde faaliyet yürütmüşlerdir.[63] Ancak fıkıh usûlünde aklın müstakil bir delil şeklinde kabul edilmesi daha sonra meydana gelmiştir. Nitekim Şeyh Müfîd'e göre, şer'î hükümlerin aslı Kitab, Sünnet ve imamların ahbârıdır. Bu asıllara ulaştıran üç yoldan birincisi akıldır.

---

[58] Şehîd-i Evvel, **Zikra'ş-Şîa**, c. 1, s. 15-16.
[59] Garâvî, **Mesâdiru'l-İstinbât**, s. 136.
[60] Nâtıkî, "Mukaddime", **Zikra'ş-Şîa**, s. 27.
[61] Uyar, **Ahbârîlik**, s. 368; Hasan Ellek, "İmâmiyye Şîası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 17, sy. 1, 2015, s. 139-140; Kartaloğlu, "Şiî İmâmiyye'de Akıl", s. 219.
[62] Kartaloğlu, "Şiî İmâmiyye'de Akıl", s. 220.
[63] Sefa Atik, **Sünnîliğin İzinde Caferî Fıkıh Usülünde Akıl**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017, s. 84-85, 93.

Akıl, Kur'an'ın hüccet oluşunu ve ahbârın delaletini bilmede bir vasıtadır. İkincisi lisan ve üçüncüsü ahbârdır.[64] Buradan Şeyh Müfîd'in aklı müstakil bir delil olarak kabul etmediği ve onu ancak zikrettiği şer'î hükümleri anlama vasıtalarından ilki olarak saydığı anlaşılmaktadır. Akıl vahiy ilişkisi noktasında da Şeyh Müfîd, aklın mutlaka vahye muhtaç olduğunu ve vahiy olmaksızın tek başına akıl ile dinî hakikatlere ulaşılamayacağını belirmiştir.[65]

Şer'î ahkama ulaşma konusunda akla daha fazla önem veren Şerîf el-Murtazâ, aklı inancın başlangıç noktası görmüştür. Hocası Şeyh Müfîd'in akıl vahiy ilişkisi hakkındaki yukarıdaki görüşüne karşı çıkmıştır. Allah hakkında bilgiye ulaşmanın (mârifetullah) sadece akıl vasıtasıyla olabileceğini, bunun vahiy ile olamayacağını ve vahye ihtiyaç duyulmaksızın sadece akılla dinî hakikatlere ulaşılabileceğini ifade etmiştir.[66] Şerîf el-Murtazâ imâmetin gerekliliği, imamın varlığı ve onun sıfatlarının bilinebilirliği gibi hususların açıklanması noktasında da aklı ölçüt olarak kabul etmiştir.[67] Bunlarla birlikte onun fıkıh usûlünde aklı müstakil bir delil olarak zikretmediği görülmektedir.[68]

Şeyh Tûsî, Şeyh Müfîd'e daha yakın bir yöntem benimseyerek akıl vahiy dengesini esas almıştır. [69] Aklı müstakil bir delil olarak kabul etmeyip akla iyi ve kötü şeyleri ve şer'î delillerin delil olduğunu idrak eden bir bilgi kaynağı olarak atıfta bulunmuştur.[70] Ayrıca haber-i vâhidin kabulünde öne sürdüğü karinelerden birinin akıl olması ve akıl aracılığıyla umumun tahsis edilebilmesi gibi konularda akla yer vermiştir.[71]

İbn İdrîs el-Hillî, dördüncü bir delil olarak aklı ilk kez açıkca şer'î deliller arasında zikrederek aklın periyodik deliller arasında yer almasına öncülük etmiştir.[72] Daha önce geçtiği üzere ona göre, şer'î deliller Kitap, Sünnet, icmâ ve akıldır. Herhangi bir şer'î

---

[64] Şeyh Müfîd, **et-Tezkira bi- Usûli'l-Fıkh**, s. 28.
[65] Şeyh Müfîd, **Evâilü'l-Makalât**, s. 44-45.
[66] Şerîf el-Murtazâ, **Cevâbâtü'l-Mesâili'r-Râziyye**, s. 127; Kartaloğlu, "Şiî İmâmiyye'de Akıl", s. 222.
[67] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 36; Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 181; Kartaloğlu, "Şiî İmâmiyye'de Akıl", s. 223.
[68] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 110.
[69] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 44; Ellek, "Aklın Delil Kabul Edilme Süreci", s. 145.
[70] Şeyh Tûsî, **el-Udde**, c. 1, s. 23-24; Karaman, "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller", s. 339.
[71] Şeyh Tûsî, **el-Udde**, c. 1, s. 143, 336; Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 110.
[72] Atik, **Caferî Fıkıh Usülünde Akıl**, s. 104; Kartaloğlu, "Şiî İmâmiyye'de Akıl", s. 224.

meselede Kitap, Sünnet ve icmâda bir çözüm olmaması durumunda akıl deliline başvurularak bir sonuca ulaşılmalıdır.[73] İbn İdrîs'ten önceki Usûlî âlimlerin akla verdikleri önem ve tanıdıkları yetki son derece açık olsa da hiçbiri Kitap, Sünnet ve icmânın yanında müstakil bir delil şeklinde akla yer vermemiştir.[74] Bu bakımdan İbn İdrîs'in aklı müstakil bir delil kabul etmesi, onun şer'î deliller açısından Şiî fıkhına yaptığı en önemli katkı olarak görülmüştür.[75]

Muhakkık el-Hillî de İbn İdrîs gibi aklı dördüncü delil olarak kabul etmiş ve beşinci bir delil olarak da istishâbı eklemiştir.[76] Akıl delili ile ilgili olarak İbn İdrîs'in ayrıntılı bilgi vermeyip bazı imalarda bulunmasının aksine Muhakkık bununla neyin kastedildiğini açıklamıştır.[77] Ona göre, akıl delili iki kısma ayrılmaktadır. Birincisi hitâba dayanan aklın delaletidir. Lahnü'l-hitâb, fehva'l-hitâb ve delîlü'l-hitâb şeklinde üç başlık altında ele alınmaktadır. İkincisi ise tek başına aklın delaletidir. Bu da vücûbun, kubhun ve hüsnün akıl tarafından idrak edilmesinden ibarettir.[78]

Şehîd-i Evvel'e gelince, aklı şer'î delillerin dördüncüsü olarak kabul etmiştir. İbn İdrîs tarafından ortaya konulan dörtlü delil algısının kabul görmesine katkı sağlamıştır. Akıl delili ile neyin kastedildiğine dair Muhakkık'tan daha kapsamlı açıklamalarda bulunmuştur. Bu yönüyle Şiî fıkıh usûlünde akıl delilin gelişmesine katkıda bulunmuştur.

Muhakkık gibi Şehîd-i Evvel de akıl delilini iki kısma ayırmış ve bunları şu şekilde açıklamıştır:

Birinci kısım: Hitâba dayanmayan aklın delaletidir ve beş çeşittir:

(1) Aklî kaziyyeler. Borcun ödenmesinin ve emanetin geri verilmesinin gerekliliği, zulmün haram oluşu gibi meseleleri aklın idrak etmesidir. Bu durumlarda vahyin gelişi te'kid içindir.

---

[73] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 1, s. 108; c. 2, s. 223.
[74] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 110.
[75] Uyar, "İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed", s. 90.
[76] Muhakkık el-Hillî, **el-Mu'teber**, c. 1, s. 28.
[77] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 111.
[78] Muhakkık el-Hillî, **el-Mu'teber**, c. 1, s. 31-32.

(2) Berâet-i asliyye. Abdest uzuvlarını üçüncü defa yıkamanın, teyemmümde fazla vuruşun ve vitir namazının vücûbiyetinin nefyedilmesi gibi hakkında herhangi bir delil olmayan meselelerde hüküm verme mükellefiyetinin olmadığına hükmetmektir. Buna "istishâb-u hâli'l-akl" da denilmektedir.

(3) Delilsizliğin hükmü. Bir meselede delil yoksa hüküm de yoktur. Şiî âlimler bunu çokça kullanmaktadır. Kaynağı da berâet-i asliyyedir.

(4) Herhangi bir delilin bulunmadığı meselelerde azı çoğa tercih etmek. Zımmînin diyetinde olduğu gibidir. Çünkü bu konuda yakîn vardır. Bunun kaynağı da berâet-i asliyyedir.

(5) Daha önceden varlığı bilinen bir durumun devam ettiğine hükmetmek. Buna "istishâb-ü hâli'ş-şer' ve hâli'l-icmâ'" da denilmektedir. Teyemmümle namaz kılan kişinin o esnada su bulması gibi ihtilaflı meselelerde uygulanmaktadır. Şehîd-i Evvel'e göre bunun gerekçesi şöyledir: Taharet malumdur ve asıl olan olağanüstü bir durumun olmamasıdır. Suyu bulmadan önceki ve bulduktan sonraki namaz sahihtir. Bunun hücciyyeti hakkında âlimler arasında ihtilaf vardır.

İkinci kısım: Hitâba dayanan aklın delaletidir ve altı çeşittir:

(1) Vâcibin öncülünün de vâcip olması. Namaz için abdest almak gibidir.

(2) Emrin zıddının nehyi gerektirmesi.

(3) Fehva'l-hitâb. Bir meseledeki hükmün meskûtun anh hakkında evleviyetle geçerli olmasıdır. Anne-babaya "öf" demek yasak ise onlara vurmak evleviyetle yasaktır.

(4) Lahnü'l-hitâb. Bir manadan zarûrî olarak anlaşılan şeydir. "Biz Mûsâ'ya: "Âsânı denize vur" diye vahyettik. Deniz hemen yarıldı."[79] ayetinde olduğu gibi Mûsâ'nın denize vurduğu zikredilmese de bu cümlenin gelişinden anlaşılmaktadır.

(5) Delîlü'l-hitâb. Buna mefhûm da denilmektedir. Vasfî, şartî, adedî, gâî, hasr ve lakabî gibi birçok çeşidi vardır.

[79] Şuarâ 26/63.

(6) Faydalı şeylerde asıl olan mübahlık, zararlı şeylerde asıl olan ise haramlıktır.[80]

Neticede Şehîd-i Evvel, Muhakkık'ın akıl delili konusunda yaptığı ikili tasniften "hitâba dayanan aklın delaleti" şeklindeki birinci kısma üç yeni başlık, "tek başına aklın delaleti" şeklindeki ikinci kısma da dört yeni başlık ilave etmiştir. Bunların arasında Muhakkık'ın şer'î delillerin beşincisi olarak saydığı ve "istishâb-u hâli'l-akl", "delilsizliğin hükmü" ve "istishâb-ü hâli'ş-şer'" şeklinde taksim ettiği istishâb deliliyle ilgili üç başlık da bulunmaktadır. Bu bakımdan Şehîd-i Evvel, Şiî fıkıh usûlünde akıl delili ile neyin kastedildiğinin açıklamasında ve kapsamının genişletilmesinde bir adım daha atmıştır. Ayrıca daha önceki âlimlerin kıyas başlıkları altında yapmış oldukları taksimleri ve bunlar üzerinden tartışmalara yol açan kıyas konusunu farklı kavramlarla akıl delili başlığı altına yerleştirerek önemli bir faaliyette bulunmuştur.[81]

3.1.4. İctihad

Şîa'da ictihadın kabulü, gaybetin uzaması ve cevaplanması gereken yeni meselelerin ortaya çıkmasının zorunlu bir sonucu olarak gerçekleşmiştir.[82] Bu noktada Usûlî alimler, Ca'fer es-Sâdık ve Ali er-Rızâ'dan nakledilen "usûl vermek bize furû hükümleri çıkarmak (tefrî) ise size düşer"[83] şeklinde hüküm çıkarma yetkisinin imamlar tarafından fakihlere verildiğinin işareti olan bazı rivayetleri kendilerine dayanak yapmışlardır.[84]

Bununla birlikte ictihadın tam anlamıyla kabul edilmesi geç bir dönemde gerçekleşmiştir. Başlangıçta ictihad, kıyas ve rey ile aynı anlamda düşünülerek reddedilmiştir. Kıyas ve rey özellikle İmam Ca'fer es-Sâdık tarafından çokça eleştirilmiş ve imamların öğrencileri bu konuda reddiye niteliğinde eserler

[80] Şehîd-i Evvel, **Zikra'ş-Şîa**, c. 1, s. 16-18; Ellek, "Aklın Delil Kabul Edilme Süreci", s. 150-152.
[81] Atik, **Caferî Fıkıh Usülünde Akıl**, s. 110.
[82] Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 408.
[83] Feyz el-Kâşânî Muhammed b. Murtazâ, **el-Hakku'l-Mübîn**, thk. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Urmevî, Sazman-ı Çab-ı Danişkah, 1390, s. 7.
[84] Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 408-409.

yazmışlardır.[85] Gaybetten sonra hicri yedinci asra kadar olan dönemde de Şeyh Müfîd, Şerîf el-Murtazâ, Şeyh Tûsî ve İbn İdrîs gibi önde gelen âlimler, ictihada yönelik bu olumsuz tavrı sürdürmüşlerdir.[86] Bu âlimler esasen pratikte ictihad etmelerine rağmen hem kıyas ve reyle karışabileceği düşüncesi hem de bunun ilk defa Sünnîler tarafından kullanılması sebebiyle ictihada karşı çıkmışlardır.[87]

Şîa'da bugünkü anlamıyla ictihad ise ilk defa Muhakkık Hillî tarafından kabul edilmiştir.[88] Muhakkık, ictihadı "şer'î hükümlere ulaşmak için tüm gayreti sarf etmek" şeklinde tanımlamıştır. İctihadın kıyastan farklı olduğunu belirterek kıyas istisna edilirse nazarî yollarla hüküm çıkarma konusunda İmâmiyye'nin ictihad ehli olduğunu kaydetmiştir.[89] Muhakkık'ın ictihada yüklediği bu yeni anlam, kendisinden önceki âlimlerin ictihad karşısında takındıkları olumsuz bakış açısının değiştirilmesinde önemli bir adım olmuştur.[90] Bu noktada kıyas ve reyden ayrı tutulan ictihad, fakihin sonuca ulaşmak için gösterdiği gayreti ifade etmiş ve istinbat kaynaklarından bir kaynak olarak değil, kaynaklardan hüküm çıkarma eylemi olarak görülmüştür.[91]

Allâme el-Hillî de ictihadın sınırlarını belirgin bir şekilde çizerek onu Şiî fıkhında sağlam bir zemine oturtmuştur.[92] "Fakihin herhangi bir şer'î hükümle ilgili zan oluşturabilmek için bütün gayretini sarf etmesi"[93] şeklinde tanımladığı ictihada eserlerinde daha ayrıntılı olarak yer vermiştir. Muhakkık gibi ictihadın kıyas ve istihsan yoluyla hüküm çıkarmak olmadığını belirtmiştir. Allâme el-Hillî'ye göre zan ve hata içermesi bakımından Peygamber ve imamların ictihad etmesi doğru değildir. Âlimler ise Kur'an ve Sünnetteki umûmî delillerden hüküm çıkarmak ve birbirine zıt deliller arasında tercih yapmak suretiyle ictihadda bulunabilir. Sıradan bir Müslümanın dinin aslî meselerinde (usûl) bir müctehidi taklit etmesi caiz değil iken,

---

[85] Nizamettin Ergüven, **"Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi"**, Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2018, s. 33.
[86] Bkz. Muhammed Bakır es-Sadr, "'İctihâd' Kavramının Câferî Âlimlerce Kabulünün Tarihsel Süreci", trc. Nizamettin Ergüven, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, c. 11, sy. 2, 2019, s. 1054-1056.
[87] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 84; Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 125.
[88] Ergüven, **"Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışı"**, s. 34.
[89] Muhakkık el-Hillî, **Meâricü'l-Usûl**, s. 180.
[90] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 124.
[91] Sadr, "'İctihâd' Kavramının Câferî Âlimlerce Kabulü", s. 1057.
[92] Maden, **"İbn Mutahhar el-Hillî"**, s. 207.
[93] Allâme el-Hillî, **Tehzîbü'l-Vüsûl**, s. 283.

fer‘î meselelerde (furû‘) ise taklit caizdir. Ancak taklit edilen müctehidin hayatta olması gerekir. Ölü bir müctehidin taklit edilmesi geçerli değildir.[94]

Muhakkık el-Hillî ve Allâme el-Hillî’nin ardından Şehîd-i Evvel’de ictihad hareketini devam ettirmiştir.[95] Şehîd-i Evvel *el-Kavâ‘id ve’l-Fevâ‘id* adlı eserinde ictihadla ilgili kaidelere yer vermiştir. Burada müctehidin ihtimaller arasında herhangi birini tercih etmesi için bir neden bulamaması, yakîne kâdir olan kişinin nadiren de olsa zanla amel etmesi, olayların tekrar etmesiyle ictihadın da tekrar edip etmeyeceği, hisse dayalı meselelerde iki müctehidin ihtilafı, müctehid nezdinde iki emârenin birbirine zıt olması gibi durumlarla ilgili bazı kaideleri ortaya koymuştur.[96] Delilleri idrak edemeyen kimseler için aklî ve aslî meselerde taklidin caiz olmadığını ancak amelî meselerlerde taklidin olabileceği hususunu da aynı şekilde burada zikretmiştir.[97]

Şehîd-i Evvel, *Zikra’ş-Şîa* adlı eserinde fıkıh ve fıkıh usûlüne dair yedi işaretten oluşan mukaddimenin birinci işaretinde fıkhın tanımı ve konusu, ikinci işarette farz-ı kifâye olarak kabul ettiği tefakkuh üzerinde durmuştur. Üçüncü işarette ise fakih (müctehid) olup hüküm verebilmek için gerekli olan hususlardan bahsetmiştir. Bu bağlamda iman, adalet, Ku’an’ı bilmek, sünneti bilmek, icmâ ve hilâfı bilmek şeklinde devam eden on üç şart sıralamıştır.[98] Şehîd-i Evvel’in burada fakih olabilmek için saydığı söz konusu şartlar ondan önceki dönemde Allâme el-Hillî’nin müctehid olabilmek için saydığı şartlara benzemektedir.[99] Ayrıca Şehîd-i Evvel, Allâme el-Hillî gibi bir kimsenin bütün konularda değil de bazı konularda ictihad etmesi şeklindeki ictihadda bölünmeyi kabul etmiştir.[100]

---

[94] Allâme el-Hillî, **Mebâdi‘ü’l-Vusûl**, s. 240-241, 246-249.
[95] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 94; Çavuşoğlu, “Şehîd-i Evvel”, s. 438.
[96] Şehîd-i Evvel, **el-Kavâ‘id ve’l-Fevâ‘id**, s. 195-199.
[97] Şehîd-i Evvel, **el-Kavâ‘id ve’l-Fevâ‘id**, s. 198.
[98] Şehîd-i Evvel, **Zikra’ş-Şîa**, c. 1, s. 7-8. *ed-Dürûs* adlı eserinde de fetva vermede bağımsız olabilmek (müstakil müftî) için bilinmesi gereken meselelerden bahsetmiştir. Bkz. Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî, **ed-Dürûsü’ş-Şer‘iyye fî Fıkhi’l-İmâmiyye**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel IX-XI içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, 1430/2009, c. 2, s. 49.
[99] Allâme el-Hillî, **Mebâdi‘ü’l-Vusûl**, s. 241-243; Allâme el-Hillî, **Tehzîbü’l-Vüsûl**, s. 284-286.
[100] Şehîd-i Evvel, **Zikra’ş-Şîa**, c. 1, s. 8. Krş. Allâme el-Hillî, **Mebâdi‘ü’l-Vusûl**, s. 243; Allâme el-Hillî, **Tehzîbü’l-Vüsûl**, s. 283.

Şehîd-i Evvel'e göre sıradan bir Müslümanın ve istidlâlde bulunamayan bir kimsenin müftîye (fetva veren) ulaşma konusunda elinden gelen çabayı göstermesi vaciptir. Müftîlerin sayısının çok olması durumunda en âlim ve en takvalı olanına uymak gerekir. En âlim ve en takvalı olan iki müftî varsa, takvalı yerine en âlim olanını taklit etmek daha uygundur. Eğer bilgi ve takvada eşitlerse herhangi biri tercih edilebilir. Müftînin görüşüyle amel etmek için onu şifahen dinlemek gerekli değildir. Müftî hayatta olduğu sürece ondan rivayet edilen fetvalarla da amel caizdir.[101]

Sonuç olarak, imamlar ve gaybet sonrası dönemde değişen anlam alanıyla ictihad, ilk defa Muhakkık tarafından kabul edilmiş ve Allâme el-Hillî tarafından ictihad konusu daha geniş bir şekilde işlenerek sınırları belirlenmiştir. Şehîd-i Evvel de bu iki âlimin yolundan giderek ictihadı benimsemiş ve eserlerinde konuyla ilgili bazı meseleleri ele almıştır. Bu açıdan Şiî düşüncesinde ictihadın bir yöntem olarak yerini alması sürecine katkı sağlamıştır. Ortaya konulan bu ictihad anlayışı, gaybet döneminde fakihin otoritesinin artması ve imamın genel temsilcisi (nâibü'l-âm) olması yolunda önemli bir adım olmuştur.[102]

3.2. İmâmet Düşüncesi

Hz. Peygamber'in vefatından sonra Müslümanlar arasında ilk ortaya çıkan ihtilaflardan ve İslâm tarihi boyunca en çok üzerinde durulan meselelerden biri imâmet/hilâfet konusunda olmuştur.[103] Bu noktada diğer fırkalara nazaran kendisini oldukça farklı bir konuma yerleştiren Şîa, din-devlet ilişkileri bağlamında hemen hemen her alanda Hz. Ali ve soyunun merkezde olduğu bir imâmet düşüncesi inşa etmiştir.[104] Başlangıcından itibaren Şîa'ya ana rengini veren bu imâmet düşüncesi, Şiîliğin anlaşılmasında önemli bir unsur olarak kabul edilmiştir.[105] Dolayısıyla bu başlık altında Şiî inanç esasları arasında yer alan imâmetle ilgili meselelerde Şehîd-i

[101] Şehîd-i Evvel, **Zikra'ş-Şîa**, c. 1, s. 8-9. Krş. Allâme el-Hillî, **Tehzîbü'l-Vüsûl**, s. 290-293.
[102] Daftary, **Şiî İslâm Tarihi**, s. 103; Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 127.
[103] Eş'arî, **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn**, s. 2; Şehristânî, **el-Milel ve'n-Nihal**, s. 18.
[104] Şahin, "Hükümet Adına Çalışma", s. 317; Habib Kartaloğlu, "Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfîd'in İmamet Anlayışı", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 17, sy. 31, 2015, s. 48.
[105] Hasan Onat, "Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde)", **AÜİFD**, c. 32, 1992, s. 90-91; Ahmet İshak Demir, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet", **AÜİFD**, c. 46, 2005, s. 85.

Evvel'in görüşlerine yer verilmek suretiyle imâmetin gerekliliği, imamda bulunması gereken vasıflar, on iki imamın imâmeti ve on ikinci imamın gaybeti gibi konular üzerinde durulmuştur. Daha sonra da imamın bizzat iş başında olmadığı yönetimlere karşı nasıl bir tavır benimsenmesi gerektiği hususunda Şehîd-i Evvel'in câir sultanla ilişki hakkındaki görüşleri ortaya koyulmuştur.

3.2.1. İmâmetin Gerekliliği

Siyasî ve hukukî açıdan imâmet, Hz. Peygamber'den sonra İslâm toplumunun idaresini en yüksek seviyede üstlenen kişinin görev ve makamını ifade eden bir terimdir.[106] Nitekim Şeyh Müfîd, imamı "din ve dünya işlerinde Peygamberi temsilen umûmun liderliği kendisinde olan kimse" olarak tanımlamıştır.[107] Şehîd-i Evvel de benzer bir tanımla imâmetin "dinî ve dünyevî işlerde Peygamberi temsilen bir kimsenin umûmî liderliği" olduğunu ifade etmiştir.[108]

İmamları kabul etmeyi inanç meselesi haline getirdikleri için kendilerine böyle bir isim verilen İmâmiyye,[109] imâmeti sadece dünyevî otorite yönüyle değil, aynı zamanda dinî yetkiler bakımından nübüvvetin uzantısı saymıştır.[110] Bu bakımdan dinî emirlerin yerine getirilmesini ve İslâmî bir toplumun devamını imamın varlığına bağlamıştır. Böyle bir düşüncenin sonucu olarak da her dönemde bir imamın varlığını zorunlu hale getirmiştir.[111] Şiî-İmâmî kaynaklarda imamın yeryüzünde hüccet olduğu ve mutlak surette bulunması gerektiğine dair çok sayıda rivayet nakledilmiştir.[112] Bu rivayetlerle yetinmeyen Usûli âlimler, aklî olarak da imama olan ihtiyacı temellendirmeye

---

[106] Mustafa Öz-Avni İlhan, "İmâmet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 22, 2000, s. 201.
[107] Şeyh Müfîd Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân el-Ukberî el-Bağdâdî, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, thk. Rıza el-Muhtârî, (Silsiletü Müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd X içinde), Beyrut, Dâru'l-Müfîd, 1993/1414, s. 39.
[108] Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî, **el-Erba'îniyye fi'l-Mesâili'l-Kelâmiyye**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XVIII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 12; Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî, **et-Talâi'ıyye**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XVIII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 6.
[109] Fığlalı, "İsnâaşeriyye", s. 142; Arıkan, "İsnâaşeriyye'nin Temel Eserleri", s. 195.
[110] Öz-İlhan, "İmâmet", s. 201.
[111] Bulut, **Şeyh Müfîd**, s. 252.
[112] Muhammed b. Ya'kûb Küleynî, **el-Kâfî**, nşr. Ali Ekber Gaffârî ve Muhammed Ahundî, Tahran, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1407, c. 1, s. 177-179.

çalışmışlar ve meseleyi lütuf anlayışı çerçevesinde ele almışlardır. Örneğin Şeyh Müfîd, imâmeti ilahi bir lütuf olarak kabul etmiş ve hikmet gereği imam tayin etmenin Allah'a vacip olduğunu belirtmiştir.[113] Şerîf Murtazâ da hocasının bu yaklaşımını devam ettirerek sosyal düzenin sağlanması bakımından imamın gerekli olduğunu ortaya koymuştur.[114] Ona göre, bir liderden yoksun olan toplumda insanların durumları zorlaşır, kötü fiiller yaygınlaşır, zulüm ve isyan ortaya çıkar. Bir liderin olması halinde ise onların işleri salaha daha yakın ve fesattan daha uzak olur. Bu durum bütün yer, zaman ve durumlar için geçerlidir.[115]

Şehîd-i Evvel de imâmetin gerekliliğini lütuf anlayışı bağlamında ele almıştır. Ona göre, lütufta bulunmak Allah üzerine vaciptir. Bunun delili de şudur: Allah, mükellefin ancak lütuf sayesinde taati seçeceğini ya da onu seçmeye daha yakın olacağını bildiği halde lütufta bulunmazsa maksadıyla çelişen bir iş yapmış olur. Allah'ın maksadı da lütfa bağlı taat olduğu için bu batıldır ve abesle iştigal olması bakımından Allah hakkında muhaldir.[116]

Şehîd-i Evvel, imâmeti şeriati muhafaza etmek, mükelleflere doğru yolu göstermek, sınırları korumak, sefihliğe engel olmak ve zâlimlerden mazlumların hakkını almak gibi görevlerin yerine getirilmesi bakımından iyi bir şey (hasene) olarak kabul etmiştir. Lütuf olması sebebiyle imam tayin etmenin de Allah'a vacip olduğunu belirtmiştir. Çünkü ona göre, imam sayesinde mükelleflerin durumları salaha daha yakın ve fesattan daha uzak olur.[117] Öte yandan Allah'ın Peygamber göndermesi nasıl zorunlu ise imam tayin etmesi de aynı şekilde zorunludur. Aksi halde imamın belirlenmesi ümmete bırakılırsa kaos ve karmaşaya yol açar.[118] Dolayısıyla Şehîd-i Evvel, dinî emirlerin yerine getirilmesi ve sosyal düzenin sağlanması için imamın varlığını gerekli görmüştür.

---

[113] Şeyh Müfîd, **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, s. 39.
[114] Kartaloğlu, "Şeyh Müfîd'in İmamet Anlayışı", s. 50.
[115] Şerîf el-Murtazâ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, **eş-Şâfî fi'l-İmâme**, thk. Abdüzzehrâ el-Hatîb, Tahran, Müessesetü's-Sâdık, 1410, c. 1, s. 47.
[116] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'îniyye**, s. 10.
[117] Şehîd-i Evvel, **et-Talâi'ıyye**, s. 6.
[118] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'îniyye**, s. 12.

3.2.2. İmamın Taşıması Gereken Vasıflar

İmâmiyye'de imam hem dinî hem de dünyevî işleri üstlenen bir lider kabul edilmiş ve bu bakımdan imam, Hz. Peygamber'in temsilcisi olarak görülmüştür. İmam olacak kişide de mâsumiyet, efdaliyet, ilim ve nas ile tayin gibi birtakım ayırt edici vasıfların bulunması gerektiği ortaya koyulmuştur.

Söz konusu vasıflardan mâsumiyet, imamın çocukluktan ölüme kadar bilerek veya yanlışlıkla küçük ve büyük günahları işlemekten korunduğu anlamını taşımaktadır. Görevlerini ifa açısından imam, Hz. Peygamber gibi mâsumdur.[119] İmamın en ayırıcı niteliklerinden biri olan ismet sıfatı, aynı zamanda nasla tayinin de en büyük delillerinden biridir. Nitekim mâsumiyet, yalnızca Allah tarafından verilebileceği ve bilinebileceği için kimin imam olacağı da yine O'nun tarafından takdir edilmektedir.[120]

Şehîd-i Evvel, imamın vasıflarıyla ilgili ilk olarak mâsumiyet konusunu ele almış ve imamda ismet sıfatının bulunmasını vacip kabul etmiştir. Mâsum olmayı, imamın emrettiği ve nehyettiği şeylerde güvenilir olması için gerekli görmüştür. İsmet sıfatına sahip olması bakımından imamı Hz. Peygamber gibi kabul etmiş ve Hz. Peygamber'in mâsumiyetinin gerekçesinin imam için de geçerli olduğunu belirtmiştir. Ona göre, Hz. Peygamber mâsum olmadığı takdirde Allah'tan getirdiği haberlere güvenilmez. Bu durum ise risâletin faydasını ortadan kaldırdığı için batıl olur. Çünkü akıl, kendisinden masiyet sadır olan bir kimseye tabi olmaktan kaçınır.[121]

Bu bağlamda Şehîd-i Evvel, Hz. Peygamber ve imamda ismet sıfatının bulunmasının, söylediklerine güvenip kendilerine tabi olmak bakımından gerekli olduğunu ortaya koymuştur. Ayrıca imamın mâsum olması gerektiğini ona duyulan ihtiyaçla da açıklamıştır. Nitekim ümmetin hata etmesi mümkün olduğu için imama ihtiyaç duyulduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple ümmetin hatalarını düzeltip doğru yola ulaşmalarına önderlik etmesi gereken imamın, mâsum olmaması ve hataya düşme

[119] Bulut, **Şeyh Müfîd**, s. 271; Ahmet İshak Demir, "İsna 'Aşeriyye'de İmamın Otoritesi", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c. 3, sy. 3, 2003, s. 115-116.
[120] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 173-174.
[121] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'îniyye**, s. 12.

ihtimalinin bulunması, onun başka bir imama ihtiyaç duymasına yol açacaktır. İhtiyaç duyulan bu imam da hataya açık olduğu için o da başka bir imama ihtiyaç duyacak ve böylece teselsül meydana gelecektir.[122]

Mâsumiyetten sonra Şehîd-i Evvel'in değindiği diğer bir konu efdaliyet olmuştur. Bu konu Hz. Peygamber'den sonra onun yerine geçmeye kimin daha layık olduğu tartışmasına dayanmaktadır. İmâmiyye'ye göre, imam olacak kişi ilim, cesaret, cömertlik, takva gibi olgunluk vasfı sayılan her hususta yönetimi altında bulunanların en mükemmeli olmalıdır. Bu bakımdan efdal varken, faziletçe daha eksik sıfatlara sahip olan mefdulün imâmet görevini üstlenmesi caiz değildir.[123] Şehîd-i Evvel de efdaliyet ile imâmete layık olma arasında doğrudan bir ilişki kurmuş ve imamın en faziletli kişi olması gerektiğini ifade etmiştir. İmam ve Hz. Peygamber'in efdaliyetinin temellendirilmesi için aynı delili kullanmıştır. Buna göre, mefdulün fadıl olana takdim edilmesi aklen ve naklen kötü bir fiildir. Nitekim "Hakka ulaştıran mı uyulmaya daha layıktır, yoksa kendisine yol gösterilmedikçe doğru yolu bulamayan mı?"[124] ayeti de buna delalet etmektedir.[125]

Şehîd-i Evvel, son olarak da nas ile tayin konusuna yer vermiştir. İmâmiyye'nin imâmet inancını temellendirmek için öne sürdüğü delillerin en ayırıcı ve belirleyicisi olan nas ile tayin düşüncesi, hatadan arınmış mâsum, en bilgili ve üstün niteliklere sahip efdal bir kişinin Allah tarafından atanması iddiasına dayanmaktadır.[126] İmâmiyye'ye göre, imamın belirlenmesinin insanlara bırakılması söz konusu olamaz ve imâmet, nübüvvet gibi Allah vergisi olduğu için hak etme suretiyle elde edilemez.[127] Dolayısıyla sadece mâsumiyet ve efdaliyet gibi vasıfları kendisinde barındıran ve nas ile tayin edilen bir imam, Allah'ın rızasına uygun âdil bir düzen tesis edebilir. Bu noktada Allah tarafından atanıp Hz. Peygamber tarafından vasî olduğu

[122] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'înîyye**, s. 13; Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî, **el-Akîdetü'l-Kâfiyye**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XVIII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 5; Şehîd-i Evvel, **et-Talâi'ıyye**, s. 6-7.
[123] Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 125; Kartaloğlu, "Şeyh Müfîd'in İmamet Anlayışı", s. 55-56.
[124] Yûnus 10/35.
[125] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'înîyye**, s. 12-13.
[126] Metin Bozan, **İmâmiye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci**, İstanbul, İsam Yayınları, 2009, s. 119.
[127] Demir, "İsna 'Aşeriyye'de İmamın Otoritesi", s. 114-115.

bildirilen ilk imam Hz. Ali'dir.[128] Onun dışındaki diğer imamlar da kendisinden önceki imam tarafından atanmıştır. Bu bakımdan on iki imamın her biri bizzat tayin ile belirlenmiştir.[129]

Nas ile tayin edilmeyi imâmet görevini üstlenmek için gerekli gören Şehîd-i Evvel de imâmetin yalnızca Allah, Peygamber ve bir önceki imam tarafından atanma yoluyla olabileceğini ifade etmiştir. Bu nedenle imamın icmâ veya seçimle belirlenmesi mümkün değildir. Ona göre, nas ile tayinin delili, imamın ismet sıfatına sahip olması gerekliliğidir. Çünkü bu sıfat gizli olup duyular yoluyla idrak edilemez. Bu bakımdan kimin ismet sıfatına sahip olduğu da ancak Allah tarafından bilinir. Durum böyle olunca imamın tespit edilmesi için sadece iki yol vardır. Birincisi imam olacak kişi hakkında bir nassın bulunmasıdır. İkincisi ise imamlık iddia eden kimsenin doğruluğunu ispatlayacak bir mucize getirmesidir.[130]

3.2.3. Ali'nin İmâmeti

İnanç sistemlerinin merkezine imâmet meselesini yerleştiren İmâmiyye, her dönemde bir imamın varlığının zorunlu olduğunu kabul etmiştir. İmam da mâsumiyet, efdaliyet, ilim ve nas ile tayin gibi vasıfların bulunmasını gerekli görmüştür. Buradan hareketle Hz. Peygamber'den sonra ilk imamın Ali olduğu şeklinde bir yaklaşım benimsenmiş ve onun dışında hilâfet makamına geçenlerin imâmeti de reddedilmiştir. Çünkü söz konusu vasıfları kendisinde toplayan tek kişi Ali'dir ve imam olmayı da sadece o hak etmektedir. Bu bağlamda Şiî âlimler, aklî ve naklî deliller ortaya koymak suretiyle Ali'nin imâmetini ispatlamak için gayret göstermişlerdir.[131]

Bu konuda Şehîd-i Evvel, hak imamın Hz. Peygamber'den sonra kesintisiz bir şekilde Ali b. Ebî Tâlib olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Ali'nin imâmeti son derece açıktır. Çünkü ismet, nas ile tayin ve efdaliyet sıfatlarını yalnızca Ali taşımaktadır. Bu durum hem nasla hem de Ali'den başka hiç kimsenin imâmet şartlarına sahip

[128] Bozan, **İmâmiye'nin İmâmet Nazariyesi**, s. 119.
[129] Bulut, **Şeyh Müfîd**, s. 262.
[130] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'îniyye**, s. 13; Şehîd-i Evvel, **et-Talâi'ıyye**, s. 7.
[131] Bkz. Bulut, **Şeyh Müfîd**, s. 289-298; Demir, "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet", 93-98; Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 132-138; Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 177-182.

olmamasıyla ortaya çıkmaktadır. Eğer söz konusu sıfatlar Ali'de de bulunmaz ise ortada bir imam kalmaz ve lütuf gereği her dönemde bir imamın varlığı zorunlu olduğu için bu durum muhal olur.[132]

Şehîd-i Evvel, bu açıklamalardan sonra Ali'nin imâmetini temellendirme noktasında naklî delillere başvurmuş ve bu doğrultuda bazı ayetlere yer vermiştir. Burada ilk olarak "Sizin dostunuz (velîniz) ancak Allah'tır, peygamberidir, bir de Allah'ın emrine boyun eğerek namazı dosdoğru kılan, zekâtı veren müminlerdir."[133] ayetini delil olarak göstermiştir. Şehîd-i Evvel'e göre, ayette geçen "إنما" lafzı hasr için olup "الولي" kelimesi de "idare etmede evlâ (en layık) olan" anlamına gelmektedir. Bu bakımdan Allah, Peygamber ve ayette sayılan özellikleri taşıyan müminler için velâyet sabit olmaktadır. Bu özelliklerin tamamı da icmâen Ali'de mevcut olduğu için velâyet sahibi müminler ile kastedilen Ali'dir.[134]

Bir diğer delil ise "Allah'a itaat edin. Peygamber'e ve sizden olan ülü'l-emre de itaat edin."[135] ayetidir. Bu ayete göre, Allah'a ve Peygamber'e olduğu gibi ülü'l-emre itaat etmek de vaciptir. Bu sebeple imam bir masiyeti emretse dahi ona itaat edilmesi gereklidir. Bu ise kesinlikle batıldır. Dolayısıyla imama itaatin gerekliliğinden dolayı imamdan masiyet sadır olması mümkün değildir. Ali'den başka hiç kimsede de ismet sıfatı bulunmadığı için imam Ali'dir.[136]

"Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve sâdıklarla beraber olun."[137] ayeti de bir başka delildir. Bu ayette geçen sâdık ile kastedilen, sözlerinde ve fiillerinde zâhiren ve bâtınen mâsum olan kişidir.[138]

Şehîd-i Evvel, bu ayetlerin yanı sıra bazı rivayetlerden de deliller getirmiştir. Ona göre, Hz. Peygamber açık lafızlarla yoruma yer vermeyecek şekilde Ali'yi nasla tayin

[132] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'îniyye**, s. 13.
[133] el-Mâide 5/55.
[134] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'îniyye**, s. 13; Şehîd-i Evvel, **et-Talâi'ıyye**, s. 7.
[135] en-Nisâ 4/59.
[136] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'îniyye**, s. 14.
[137] et-Tevbe 9/119.
[138] Şehîd-i Evvel, **et-Talâi'ıyye**, s. 7.

etmiştir. “Bu, sizin benden sonraki imamınızdır ve müminlerin idaresini ona teslin edin.” ve “Bu, sizin üzerinize benim halifemdir.” şeklindeki hadisler buna örnektir.[139]

Diğer bir delil ise “mevlâ” hadisidir. Buna göre Hz. Peygamber, Gadîr-i Hum’da “Ben kimin mevlâsıysam Ali de onun mevlâsıdır. Allah’ım ona dost olana dost, düşman olana da düşman ol. Ona yardım edene yardım et. Onu terk edeni de terk et. O nereye dönerse hakkı onunla döndür.” buyurmuştur. Şehîd-i Evvel, burada geçen “mevlâ” kelimesinin “evlâ” anlamına geldiğini ifade etmiştir. Dolayısıyla da Hz. Peygamber’den sonra idare etmeye en layık kişinin Ali olduğunu söylemiştir.[140]

Şehîd-i Evvel’in zikrettiği son delil ise “menzile” hadisidir. Hz. Peygamber, Tebûk seferi için Medine’den ayrılırken Ali’yi halefi olarak bırakmıştır. Ali’nin “Ey Allah Rasûlü! Beni kadınlar ve çocukların yanında geride mi bırakıyorsun?” demesi üzerine Hz. Peygamber “Benim yanımda, Harun’un Musa’nın yanındaki konumu gibi olmayı istemez misin? Şu var ki, benden sonra Peygamber yoktur.” buyurmuştur. Şehîd-i Evvel’e göre, burada geçen konum (menzile) genel anlamdadır ve Harun’un konumlarından biri de Musa’dan sonra yaşasaydı halife olacak olmasıdır. Dolayısıyla Ali, Hz. Peygamber’den sonra yaşadığı için halife olur. Çünkü Hz. Peygamber onu Medine üzerine halefi olarak bırakmıştır ve bundan azlettiğine dair bir rivayet de nakledilmemiştir.[141]

3.2.4. On İki İmamın İmâmeti

Hz. Peygamber’den sonra kesintisiz bir şekilde Ali’nin imam olduğunu savunan İmâmiyye, daha sonra imâmetin onun soyundan devam ettiğini ve toplamda on iki imamın bulunduğunu ispatlamaya çalışmıştır. Şehîd-i Evvel’de bu bağlamda meseleyi ele almış ve on iki imamın isimlerini zikretmiştir. Buna göre, Ali’den sonraki hak imam sırasıyla Ebû Muhammed el-Hasan ez-Zekî (ö. 49/669), Ebû Abdullah el-Hüseyin eş-Şehîd (ö. 61/680), Ebu’l-Hasan Ali Zeynelâbidîn (ö. 94/712), Ebû Ca‘fer Muhammed el-Bâkır (ö. 114/733 [?]), Ebû Abdullah Ca‘fer es-Sâdık (ö. 148/765),

[139] Şehîd-i Evvel, **el-Erba‘îniyye**, s. 14.
[140] Şehîd-i Evvel, **el-Erba‘îniyye**, s. 14.
[141] Şehîd-i Evvel, **el-Erba‘îniyye**, s. 14-15.

Ebu'l-Hasan Mûsâ el-Kâzım (ö. 183/799), Ebu'l-Hasan Ali er-Rızâ (ö. 203/818), Ebû Ca'fer Muhammed el-Cevâd (ö. 220/835), Ebu'l-Hasan Ali el-Hâdî en-Nakî (ö. 254/868), Ebû Muhammed el-Hasan en-Nakî (ö. 260/874) ve Kâim el-Muntazar el-Mehdî'dir.[142]

Şehîd-i Evvel, on iki imamın isimlerini bu şekilde sıraladıktan sonra onların imâmetinin geçerliliği konusunda bazı açıklamalar yapmıştır. Burada onun delil olarak üç husus üzerinde durduğu görülmektedir. Birincisi, imamın ismet sıfatına sahip olması şartıdır. Buna göre, on iki imam dışındaki hiç kimsede mâsumiyet şartı ittifakla bulunmadığı için bu kimselerin imâmetle bir ilişkileri yoktur ve mâsum olanlar sadece imamlardır. İkincisi, her dönemde bir imamın varlığının zorunlu olmasıdır. Nitekim Ali'den sonra on bir imamın gelmemesi halinde imamsız kalan bir dönem ortaya çıkacağı için bu durum batıl olacaktır. Üçüncüsü ise, on iki imamın imâmetine dair Hz. Peygamber'den gelen haberlerin yanı sıra her imamın kendisinden sonraki imamı nas ile tayin etmesidir. Dolayısıyla Ali'nin imâmeti ispat edildiğinde ondan sonra gelen imamların imâmeti de sabit olmaktadır.[143]

Bu açıklamaların ardından Şehîd-i Evvel, on iki imamın imâmetine delil olacağını düşündüğü bazı rivayetler sunmuştur. Söz konusu rivayetlerde Hz. Peygamber'den sonra imamın Ali, Hasan, Hüseyin ve Hüseyin evladından dokuz kişi olduğu, imamların sayısının on iki ve hepsinin Kureyş'ten olduğu ve on ikinci imamın kâim ve mehdî olduğu gibi hususlar konu edilmektedir. Burada örnek olması açısından bu rivayetlerden birini nakletmek yerinde olacaktır. Buna göre, Ebu'l-Abbâs Abdullah b. el-Abbâs'tan gelen bir rivayette Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: "Allah, yeryüzüne baktı, oradan beni seçip nebî kıldı. İkinci kez tekrar baktı, Ali'yi seçip imam kıldı. Sonra bana Ali'yi kardeş, vasî, halife ve vezir edinmemi emretti. Ali bendendir, ben de Ali'denim. Ali, kızımın kocası, torunlarım Hasan ve Hüseyin'in babasıdır. Dikkat edin, Allah beni ve onları kulları üzerine hüccetler olarak kıldı. Hüseyin'in soyundan işimi ikame eden ve vasiyetimi koruyan imamlar kıldı. Onların dokuzuncusu, ehl-i beytimin kâimi ve ümmetimin mehdisidir. O, karakter, söz ve fiil olarak insanların

[142] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'îniyye**, s. 15; Şehîd-i Evvel, **et-Talâi'ıyye**, s. 7.
[143] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'îniyye**, s. 15.

bana en çok benzeyenidir. Uzun bir gaybetten ve saptırıcı bir karışıklıktan sonra zuhûr edecektir. Sonra Allah'ın emrini ilan edip dinini izhar edecek, Allah'ın ve meleklerinin yardımıyla desteklenecektir. Yeryüzünü, zulüm ve haksızlık ile dolmuş iken, eşitlik ve adaletle dolduracaktır."[144]

Şehîd-i Evvel, İmâmiyye'ye hem muvafık hem de muhalif olan kimselerin, imamların nas ile tayini üzerine Hz. Peygamber'den nakilde bulunduklarını ifade etmiştir. Bu bağlamda İmâmiyye'nin Hz. Peygamber'den ve imamlardan rivayet ettiklerinin kendi aralarında meşhur olup bunların sayılamayacak kadar çok olduğunu belirtmiştir. Ayrıca detaya girmeksizin Ömer b. el-Hattâb, Zeyd b. Sâbit, Ebû Hüreyre gibi isimlerden ve diğer sahabilerden de on iki imamın imâmeti konusunda tevatür derecesine ulaşan rivayetler geldiğini söylemiştir.[145] Bu noktada burada sözü edilen sahabilerden gelen bu tür rivayetlerin sadece Şiî hadis kitaplarında yer aldığını ve Sünnî kaynaklarda bulunmadığını belirtmek gerekmektedir.[146]

3.2.5. On İkinci İmamın Gaybeti

On birinci imam Hasan el-Askerî'nin 260/874 yılındaki vefatından sonra taraftarları, onun bir oğlu olup olmadığı ve imâmetin kime geçeceği konusunda on dört veya on beş fırkaya ayrılmıştır.[147] Bu fırkalardan biri olan İmâmiyye, yeryüzünün imamsız kalamayacağı düşüncesinden hareketle Hasan el-Askerî'nin bir oğlu olduğunu, onun korkudan dolayı gaybete girdiğini ve zamanı gelince zuhûr edip işleri yürüteceğini ileri sürmüştür.[148]

İmâmiyye âlimleri, gaybet inancını açıklayıp ispat etmek, muhaliflerinin itirazlarına cevap vermek ve taraftarlarının zihin bulanıklığını gidermek için büyük çaba göstermişlerdir. Bu noktada Küleynî, Nu'mânî ve Şeyh Sadûk gibi âlimler, ahbâr merkezli olarak telif ettikleri eserlerinde naklî deliller üzerinden bir gaybet savunusu

[144] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'îniyye**, s. 15-16.
[145] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'îniyye**, s. 17-18.
[146] Kuzudişli, **Şîa ve Hadis**, s. 255.
[147] Kummî-Nevbahtî, **Şiî Fırkalar**, s. 241.
[148] Detaylı bilgi için bkz. Kummî-Nevbahtî, **Şiî Fırkalar**, s. 242-247, 264-266; Öz, "İmâmiyye", s. 208.

yapmışlardır.[149] Şeyh Müfîd'den itibaren Usûlî âlimler ise gaybet nazariyesinin izahında nakilden ziyade akla önem vermişlerdir.[150] Bu bağlamda her dönemde bir imam bulunmasının ve bu imamın mâsum olmasının gerekliliği ortaya koyulduktan sonra on ikinci imamın varlığı, gaybetinin sebebi, süresi, imamın ömrünün uzun olması, gaybetteki imamın faydası ve imamın zuhûr zamanı gibi konular rasyonel temeller etrafında savunulmaya çalışılmıştır.[151]

Şehîd-i Evvel, on ikinci imam Muhammed el-Mehdî'nin kendi döneminde hay ve mevcut olduğunu hatta bu durumun teklifin son bulacağı ana kadar da devam edeceğini, kıyametin onun üzerine kopup insanların haşrolacağını belirtmiştir. Bu noktada Muhammed el-Mehdî'nin zuhûr etmesinin, iş başına geçmesinin, yeryüzünü eşitlik ve adaletle doldurmasının vacip olduğunu ifade etmiştir. Şehîd-i Evvel'e göre, lütuf prensibi sebebiyle her dönemde bir imam tayin etmenin Allah'a vacip olması ve imamın gaybeti konusunda naslar bulunması bunun böyle olacağının delilidir.[152] Şehîd-i Evvel ayrıca gaybetteki imamın faydasının ve bu hususdaki hikmetin ne olduğu konusunda da açıklama yapmıştır. Ona göre, gâib imamın faydası bulutların arkasındaki güneşin faydası gibidir. Kulların amelleri her perşembe günü ona sunulur ve böylece o kimin Allah'a dost kimin düşman olduğunu bilir. İmamın gaybete girmesindeki hikmet ise düşmanlarının çokluğu ve dostlarının azlığı sebebiyledir. Neticede beşerî olarak görünen durum bu şekilde olsa da esasen gaybetin hikmetini sadece Allah bilmektedir.[153]

On ikinci imam ve gaybeti ile ilgili olarak Şehîd-i Evvel'in açıklamaları bu kadardır. Bununla birlikte o Şeyh Sadûk, Nu'mânî, Şerîf el-Murtazâ, Şeyh Tûsî ve

[149] Söz konusu âlimlerin gaybet hakkındaki görüşleri ve bunların değerlendirilmesi için bkz. Halil İbrahim Bulut, "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 8, sy. 2, 2004, s. 49-68.
[150] Gaybet nazariyesinin aklîleşmesi noktasında Şeyh Müfîd'in rolü için bkz. Halil İbrahim Bulut, "Şeyh Müfîd ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklîleşmesi", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 9, sy. 1, 2005, s. 175-202.
[151] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 189.
[152] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'îniyye**, s. 18; Şehîd-i Evvel, **el-Akîdetü'l-Kâfiyye**, s. 5; Şehîd-i Evvel, **et-Talâi'ıyye**, s. 7.
[153] Şehîd-i Evvel, **el-Erba'îniyye**, s. 18.

diğer âlimlerin gaybetle ilgili yazdıkları kitaplarda ikna edici deliller bulunduğunu ifade ederek bir bakıma bu kitaplara yönlendirme yapmıştır.

Sonuç olarak Şehîd-i Evvel, eserlerinde ele aldığı konu çerçevesinde imâmet düşüncesine özlü bir şekilde yer vermiştir. Bu noktada imamın bilgisi ve kapsamı, Hz. Ebû Bekir ve dolayısıyla diğer halifelerin imâmetinin geçersizliği gibi imâmet konusu çerçevesinde ele alınan bazı meselere de değinmemiştir. İmametin gerekliliğini ve imamın taşıması zorunlu olan vasıfları ortaya koyduktan sonra başta Ali'nin imâmeti olmak üzere onun soyundan gelen on bir imamın imâmetini ve on ikinci imamın gaybetini savunmuştur. Onun bu bağlamda sunduğu aklî ve naklî delillerin, genel olarak kendisinden önceki usûlî âlimlerin delillerine benzediği görülmektedir.

3.2.6. Zâlim Yönetim (Câir Sultan)

İmâmiyye, geçtiği üzere nas ve tayin temelli bir imâmet anlayışı benimsemiştir. Bu düşüncenin bir sonucu olarak, Hz. Peygamber'den sonra âdil bir yönetimin bizzat imamların iş başında olmasıyla gerçekleşeceği savunulmuştur. Dolayısıyla imamların iş başında olmadığı bütün yönetimler gâsıb, câir, zâlim ve mütegallib olarak nitelendirilmiştir. Bu durum gayri meşrû kabul edilen mevcut yönetimlerle ilişki içerisine girmekten ve münasebetler kurmaktan uzak durmayı gerekli kılmıştır.[154]

İmamın otoritesinden başka bütün otoriteleri reddeden İmâmiyye'nin siyaset kurumuyla olan ilişkisi, büyük gaybetin başlamasıyla birlikte iyice sıkıntılı hale gelmiştir.[155] Nitekim mevcut yönetimlerin gayri meşrû kabul edilmesi sebebiyle bu yönetimlerle herhangi bir ilişki kurulup kurulamayacağı ve kurulacaksa bunun nasıl olacağı hususunda bir belirsizlik yaşanmıştır. Bu noktada câir bir yönetim altında görev almaya cevaz veren ve vermeyen çeşitli rivayetler bulunmaktadır.[156] Ancak söz konusu rivayetlerin birçoğunda câir bir yönetimde görev almak, onun zulmüne destek olma anlamına geleceği ve kişiyi haksız işler yapmaya zorlayabileceği sebebiyle

[154] Kartaloğlu, **İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 179.
[155] Şahin, "Hükümet Adına Çalışma", s. 317.
[156] Bu konudaki rivayetler, görev almaya şartsız izin verenlerden sadece zorlama altında olmak kaydıyla izin verenlere kadar dokuz gruba ayrılmıştır. Bkz. Hüseyin en-Nûrî el-Hemedânî, **el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy 'ani'l-Münker**, Kum, Müessesetü'l-Mehdî el-Mevûd, 1416, s. 196-204; Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 195.

kınanmıştır.[157] Bununla birlikte bazı durumlarda birtakım şartlarla görev alınabileceği de belirtilmiştir. Ca'fer es-Sâdık'tan ve Mûsâ el-Kâzım'dan rivayette bulunan Şiî devlet adamı Ali b. Yaktîn'in (ö. 182/798) Abbâsî Devleti'nde üst düzey görevler üstlenmesi, erken dönemde öne çıkan bir örnek olarak burada zikredilebilir. Onun câir yönetim adına yürüttüğü faaliyetler, Şiîleri ve menfaatlerini koruma bağlamında değerlendirilmiştir.[158] Nitekim Ali b. Yaktîn, Mûsâ el-Kâzım'ın samimi taraftarlarından biri olmuş ve ona maddî olarak da destek vermiştir. Üstlendiği görevler itibarıyla Şiîleri koruyup yoksul olanlarına yardım etmiştir. Bu sebeple imam tarafından cennetle müjdelenmiştir. Gayri meşrû sayılan yönetimdeki resmi görevlerinden ayrılma isteği de Mûsâ el-Kâzım tarafından onaylanmamıştır.[159]

Küleynî ve Şeyh Sadûk gibi ahbârî âlimler, siyasetten uzak durup dünyevî otorite ile ilişki kurmayı reddetmişlerdir. Şeyh Müfîd ise onların bu tutumunun aksine câir hükümetle ilişki konusunda daha esnek davranmış ve daha uzlaşmacı bir yol takip etmiştir.[160] Nitekim Şiîlere yardım etme, onları kötülüklerden koruma ve yönetimi altındakilerden humus toplama şartıyla câir hükümetten gelen görev teklifinin kabul edilebileceğini söylemiştir. Ona göre, böyle bir kişi her ne kadar görünüşte câir hükümet adına bu görevi üstlenmiş olsa da gerçekte "sâhibü'l-emr" tarafından atanmış ve kendisine bunun için izin verilmiş gibi olur.[161]

Şeyh Müfîd'in öğrencisi Şerîf el-Murtazâ, kendisi ve ailesinin dönemin siyasî otoritesiyle yakın ilişkiler yürütmesi sebebiyle câir yönetimle ilişki konusuna ayrı bir önem atfetmiş ve bununla ilgili müstakil bir risâle kaleme almıştır.[162] Bu risâlede

[157] Şahin, "Hükümet Adına Çalışma", s. 318.
[158] Wilferd Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government (Mas'ala fi'l-'amal ma'a'l-sultān)", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, c. 43, no. 1, 1980, s. 18; Şahin, "Hükümet Adına Çalışma", s. 319; Kartaloğlu, **İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 180.
[159] Mehmet Ali Büyükkara, **Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet: Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2010, s. 406-409.
[160] Uyar, **Ahbârîlik**, s. 101; Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 32-33.
[161] Şeyh Müfîd Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî, **el-Mukni'a**, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410, s. 811-812.
[162] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 196. Şerîf el-Murtazâ'nın *Mes'ele fi'l-'Amel me'a's-Sultân* adlı bu risâlesi, konu hakkında elimizdeki ilk müstakil risâle olarak bilinmektedir. Nitekim ondan önceki dönemde Muhammed b. Ahmed b. Dâvud tarafından *er-Risâle fî 'Ameli's-Sultân* ve Hüseyin b. Ahmed el-Muğîre el-Bûşencî tarafından *Kitâbü 'Ameli's-Sultân* adlı eserler telif edilmiş olsa da bu iki eser

yönetimleri ya meşrû ve âdil ya da zâlim ve mütegallib olmak üzere ikiye ayırmış ve ardından da zâlim ve mütegallib olarak kabul edilen mevcut yönetimlerle ilişki konusuna yer vermiştir. Söz konusu yönetimlerde çalışmanın hükmünü üstlenilecek görevin sonuçlarına göre vacip, mübah, kabîh ve haram şeklinde kategorize etmiştir. Ona göre, kişi görevi üstlendiğinde emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i ani'l-münker gibi görevleri yerine getireceğinden emin olursa bu görevi kabul etmesi vaciptir. Malına, canına ve benzeri şeylere bir zarar geleceğinden korkarsa görevi kabul etmesi mübahtır. Bir cana kıymaya zorlanacaksa ya da asla karşılaşmayacağı ve yapmayacağı bazı kötü fiilleri yapmak zorunda kalacaksa görevi kabul etmesi haramdır.[163]

Şerîf el-Murtazâ'nın câir yönetimlerle ilişki konusundaki bu yaklaşımı, Şiî siyaset düşüncesinden kaynaklı mevcut problemin çözümüne yönelik önemli bir adım olmuş ve özellikle kendisinden sonraki Usûlî âlimler tarafından bir şablon olarak kullanılmıştır.[164] Örneğin Şeyh Tûsî de bu konuda hocasının yolundan giderek sultânü'l-cevr olarak nitelediği mevcut yönetimlerde görev almayı işin sonucuna göre değerlendirmiştir. Hadleri uygulama, emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-münkeri yerine getirme, humusu ve sadakayı hak sahiplerine dağıtma gibi görevleri yapabileceğine inanan bir kimsenin bu görevi üstlenmesini müstehab olarak görmüştür. Ancak bu sayılanları yapamayacak ve kötü fiillerde bulunacaksa görevi kabul etmesinin caiz olmadığını belirtmiştir. Görev teklifini geri çevirmesi durumunda kendisine, ailesine, malına ve bazı müminlere zarar geleceğinden korkması halinde bu görevin kabul edilebileceğini söylemiştir.[165] İbn İdrîs, Muhakkık ve Allâme gibi diğer usûlî âlimlerin câir sultanla ilişki hakkındaki görüşleri de burada kaydedilenlerden pek farklı değildir.[166]

---

günümüzde mevcut değildir. Bkz. Madelung, "A Treatise of the Sharif al-Murtada" s. 20; Kartaloğlu, **İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 181-182.

[163] Şerîf el-Murtazâ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, **Mes'ele fi'l-'Amel me'a's-Sultân,** (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ II içinde), haz. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 89-93; Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 172-174.

[164] Kartaloğlu, **İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 183.

[165] Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen Şeyh Tûsî, **en-Nihâye fî Mücerredi'l-Fıkh ve'l-Fetâvâ,** Kum, İnteşarât-ı Kudsî Muhammedî, t.y., s. 356-357.

[166] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 3, s. 287-288; Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen el-Muhakkık el-Hillî, **Şerâiu'l-İslâm fî Mesâili'l-Helâl ve'l-Harâm**, nşr. Sadık el-Hüseynî eş-Şirazî, Beyrut, Daru'l-Kârî, 1425/2004, c. 2, s. 276; Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasen el-Muhakkık el-Hillî, **el-Muhtasaru'n-Nâfi'**, Kum, Müessesetü'l-Bi'se-Kısmü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1413, s. 197-198; Hasan b. Yûsuf İbnü'l-

Şehîd-i Evvel'e gelince cihad, hisbe ve mekâsib gibi çeşitli bölümlerde câir sultanla ilişki meselesine temas etmiştir. O, yönetimleri âdil ve câir olmak üzere ikiye ayırmıştır.[167] Bir yönetimin meşrû olabilmesi için başında âdil bir imamın bulunmasını gerekli görmüştür. Bu nedenle Cuma namazının kıldırılması, zekât ve humusun toplanması, cihada çıkılması, emir bi'l-ma'ruf neyih ani'l-münker ve had cezalarının uygulanması, hüküm ve kazânın işletilmesi gibi görevlerin şeriate uygun bir şekilde ancak âdil bir imam ya da onun atadığı kişi tarafından yerine getirilebileceğini belirtmiştir.

Yönetimin âdil ve câir şeklinde ayrılması, teklif edilen bir görevin kabul edilip edilmeyeceği hususunda teklifin kimden geldiğine de bakılmasını gerekli kılmıştır. Bu noktada Şehîd-i Evvel, âdil imam tarafından verilen görevin kabulünün caiz hatta müstehab olduğunu; bir zorlama halinde ya da bu iş için başka biri olmadığı durumlarda da vacip olduğunu belirtmiştir. Câir sultan tarafından gelen bir teklifin kabulünü ise normal şartlarda haram saymıştır. Ancak zorla görev verilmesi durumunda mâsum bir cana kıymadıkça görevin yerine getirilmesini bundan istisna tutmuştur. Diğer taraftan ise hak olanı yapacağına ve meşrû faaliyetlerde bulunacağına dair kendisinde zan oluşan bir kişinin câir sultan adına çalışmasının haram olmadığını ifade etmiştir. Bu kişinin müctehid olması şartıyla, görevi âdil imamdan aldığına inanarak hadleri de uygulayabileceğini belirtmiştir. Bunun dışında ise câir sultandan gelen görev teklifinin reddedilmesi hususunda küçük bir zarara katlanmayı müstehab olarak kabul etmiştir. Fakat kişinin kendisi veya Müslümanlar hakkında büyük bir zarara neden olacak ise teklifin geri çevrilmesine cevaz vermemiştir.[168] Bu bağlamda Şehîd-i Evvel'in câir sultanla ilişki konusunda kendisinden önceki Usûli âlimlerin yolundan gittiği anlaşılmaktadır.

Şehîd-i Evvel, gayri meşrû kabul edilen mevcut yönetimlerin yanında çalışma konusunda cihada çıkılması, emir bi'l-ma'ruf neyih ani'l-münkerin yerine getirilmesi ve hadlerin uygulanması gibi hususlarla ilgili bazı istisnalardan bahsetmiştir. Daha

Mutahhar Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, thk. İbrâhim el-Bahâdirî, Kum, Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1420, c. 2, s. 270-271; Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 65, 79, 92.

[167] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 3, s. 159.

[168] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 3, s. 159.

sonra da geleceği üzere kişinin kendi tercihi ile câir yöneticinin safında cihad etmesini haram kabul etmesine rağmen İslâm topraklarına ya da Müslümanlara yönelik bir saldırıya karşı câir yöneticiyle birlikte savunma cihadına katılmaya cevaz vermiştir.[169] Yine câir sultanın zorlaması durumunda kişinin hadleri ve kısası uygulama ya da hüküm verme gibi görevleri üstlenebileceğini belirtmiştir. Emir bi'l-ma'ruf neyih ani'l-münkere imkan vermesi şartıyla da câir sultan tarafından verilen kazâ görevinin yürütülmesine sıcak bakmıştır.[170]

Şehîd-i Evvel, kazâ görevinde bulunan kişinin ihtiyaç halinde beytü'l-mâlden rızık alabileceğini söylemiştir.[171] Bu noktada Şehîd-i Evvel'in kendisinden önceki âlimlerden farklı bir görüş ortaya koyduğu belirtilmiştir. Böylece kâdının üstlendiği görev karşılığında rızık alabilmesinin yolu açılmış ve sonraki dönemlerde mevcut yönetimlerden çeşitli tahsisat alınabileceği ile ilgili sürece katkı sağlanmıştır.[172]

Câir sultanla ilişkide temas edilen bir diğer mesele ise onun tarafından verilen hediyelerin kabul edilip edilmeyeceği hususudur. Şehîd-i Evvel bu noktada hediye olarak verilen eşyanın elde ediliş biçimine göre farklı hükümler vermiştir. Ona göre, gasp etmek suretiyle elde edildiği bilgisi yoksa verilen hediye alınır; gasp edildiğine dair bir bilgi var ise sahibine iade edilir; nasıl elde edildiğinden haberdar olunmaz ise de sadaka olarak verilir. Öte yandan câir sultanın haraç, zekât ve mükâseme yoluyla elde ettiklerinin satın alınması, takas yapılması, hibe, sadaka ve bağış olarak kabul edilmesi ise ona göre caizdir ve bunları sahibine geri vermek gerekli değildir.[173]

Burada Şehîd-i Evvel'in zikredilen görüşleri bağlamında yaşadığı dönemdeki yönetimlerle ilişkisinin nasıl olduğu konusu üzerinde durmak da yerinde olacaktır. Memlükler döneminde yaşamış önde gelen Şiî âlimlerden biri olan Şehîd-i Evvel'in dönemin Memlük sultanı ve Abbâsî halifesi ile herhangi bir ilişki kurduğu bilinmemektedir. Ancak bazı devlet görevlileriyle bağlantısı olduğu kabul

[169] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 2, s. 22.
[170] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 110; Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 2, s. 38.
[171] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 117.
[172] Kartaloğlu, **İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 183-184.
[173] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 3, s. 155-156.

edilmiştir.[174] Bu noktada Yâlûşî olayı dikkat çekmektedir. Daha önce geçtiği üzere Yâlûşî, sapık ve aşırı görüşleriyle kendi adına davette bulunmuştur. Bu yeni davetin yayılmasından korkan Şehîd-i Evvel, yönetimle iletişime geçerek silahlı bir birlik hazırlanması konusunda onları ikna etmiştir. Bunun üzerine Nebatiye'ye yakın bir yerde yapılan savaşta Dımaşk birliği tarafından Yâlûşî öldürülmüş ve taraftarları dağıtılmıştır.[175] Dolayısıyla bu durum Şehîd-i Evvel'in bir tehlikeyi bertaraf etmek için gerektiğinde gayri meşrû idarecilerle ilişki kurmaya sıcak baktığını göstermektedir. Bunun yanı sıra ileride bahsedilecek olan gaybet döneminde yaralama ve öldürmeye yol açacak şekilde kuvvet kullanmayı imama havale eden tutumundaki bir gelişmeye de işaret etmektedir.[176]

Şehîd-i Evvel ayrıca Horasan bölgesinde hüküm süren Serbedârîler ile iyi ilişkiler kurmuştur. Yine daha önce geçtiği üzere Serbedârîler'in son yöneticisi Ali Müeyyed, Şehîd-i Evvel'e bir mektup yazarak onu Sebzevâr'a davet etmiştir. Ancak Şehîd-i Evvel, kendisine teklif edilen bu davete özür beyan ederek icabet etmemiştir. Bununla beraber İmâmiyye fıkhına dair yazmış olduğu *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye* adlı eserini, fıkhın öğretimi ve uygulanmasında esas alınmak üzere Ali Müeyyed'in elçisi Şemseddin el-Âvî ile Horasan'a göndermiştir.[177]

3.3. Gaybetteki İmamın Yetkileri ve Fakihler

İmâmiyye Şîası'nın on ikinci ve sonuncu imamı Muhammed el-Mehdî'nin 260/874 yılında gaybete girmesiyle küçük gaybet dönemi başlamış ve bu süreçte imam dört sefir vasıtasıyla toplumla ilişkisini sürdürmeye devam etmiştir. Dördüncü sefir Ali b. Muhammed es-Semerrî'nin 329/941 yılındaki vefatıyla birlikte de büyük gaybet dönemi başlamıştır. Böylece adaleti sağlamak, had cezalarını uygulamak, cihad ilan etmek, ganimeti taksim etmek, iyiliği emredip kötülükten neyhetmek, sosyal düzeni sağlamak, zekât ve humusu toplamak, Cuma namazlarını kıldırmak gibi birçok siyasî,

[174] Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 129-131. *Muhtasaru Nesîmi's-Sehar'*da Şehîd-i Evvel'in Berkuk ve Baytemur gibi bazı emirlerle ilişki kurduğuna dair bilgi vardır. Bkz. Muhammed Mekkî, **Muhtasaru Nesîmi's-Sehar**, s. 533-536.
[175] Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 136.
[176] Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 471.
[177] Şehîd-i Sânî, **er-Ravzatü'l-Behiyye**, c. 1, s. 24; Tüsterî, **Mecâlisü'l-Mü'minîn**, c. 3, s. 449.

dinî ve sosyal sorumluğu bulunan imam ile irtibat tamamen kesilmiştir.[178] Bu noktada imamı kimin ya da hangi grupların temsil edeceği hususunda büyük tartışmalar meydana gelmiştir. Küleynî ve İbn Bâbeveyh gibi âlimler imamın siyasî yetkileri bir yana dinî yetkilerini bile hiçbir kimsenin temsil edemeyeceğini savunmuşlardır.[179] Ancak imama ait görevlerin sâkıt olduğu düşüncesinin uygulamadan uzak kaldığı, İmâmiyye toplumunu lidersiz, teşkilatsız ve malî yapıdan yoksun bıraktığının anlaşılması üzerine[180] İmâmîyye alimleri, bu otorite eksikliğini doldurabilmek için büyük gayretler sarfederek gaybet öncesi döneme nispetle faaliyet alanlarını daha da genişletmişlerdir.[181] İmamın görevlerinin fakihler tarafından yerine getirilmesi ve karşılaşılan problemlerin çözümünde fakihlerin adres olarak gösterilmesi, 4./10. asrın son çeyreğinde teşekkül etmeye başlayan Usûlî düşünce sayesinde olmuştur.[182] Bu noktada sınırlı da olsa fakihi imamın temsilcisi kılma cesaretini gösteren Şeyh Müfîd'in attığı adım, diğer Usûlî âlimlerce devam ettirilerek fakihin yetki alanı genişletilmiş ve fakihin imamın genel temsilcisi olarak kabul edildiği bir neticeyle sonuçlanmıştır.[183] Dinî alanda başlayan bu yetki devri zamanla siyasî alanı da kapsamış ve günümüzde "velâyet-i fakih" teorisiyle birlikte en geniş boyuta ulaşmıştır.[184]

İmamın yetkilerinin fakihlere geçişi bağlamında ahbârdan bazı deliller getirilmiştir. Ömer b. Hanzala'dan rivayet edildiğine göre, aralarında ihtilaf bulunan iki kişinin kime başvurması gerektiği hususunda Ca'fer es-Sâdık şöyle demiştir: "Sizden olup hadislerimizi rivayet eden, helale harama özen gösteren ve hükümlerimizi bilen kimselere başvurun ve hakem olarak ondan razı olun. Çünkü ben onu sizin üzerinize hakim kıldım…"[185] Şehîd-i Evvel de *Zikra'ş-Şîa* adlı eserinde fakih

[178] Demir, "İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", s. 52; Kartaloğlu, "İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", s. 59.
[179] Demir, "İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", 52; Öz, "Niyâbet", s. 164.
[180] Demir, "İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", 52; Öz, "Niyâbet", s. 164.
[181] Hussain, **The Occultation**, s. 148-149; Uyar, "Şiî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi", s. 300.
[182] Hussain, **The Occultation**, s. 148; Hakyemez, **Şîa'da Gaybet İnancı**, s. 234; Kartaloğlu, "Şiî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri", s. 84-85.
[183] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 160.
[184] Üstün, "İmamîye Şîasında Otorite Problemi", s. 376; Kartaloğlu, "Şiî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri", s. 85; Kartaloğlu, "İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", s. 60.
[185] Küleynî, **el-Kâfî**, c. 7, s. 412.

konusunu ele aldığı kısımda bu rivayete yer vermiştir.[186] Yine on ikinci imama nispet edilen bir tevki‘ ile de âlimler, sorunların çözümünde kendilerini doğrudan adres olarak göstermişlerdir.[187] Bu tevki‘ye göre “ortaya çıkan olaylarda hadislerimizi rivayet edenlere başvurun. Onlar benim sizin üzerinizdeki hüccetimdir. Ben de onların üzerine Allah’ın hüccetiyim.”[188] Yalnız söz konusu bu rivayetlerde dikkat çeken husus şudur ki, ortaya çıkan yeni olaylar karşısında kendilerine başvurulacak kişiler, hadis rivayet eden kimselerdir. Bu durumda ulemâya sadece imam rivayetleri çerçevesinde hüküm çıkarmayla ilgili sınırlı bir yetki verilmiştir.[189] Ancak burada yeni olaylar karşısında imam veya nâibi dışındaki bir kesime işaret edilmesi oldukça önemlidir.[190] Bu tür rivayetler “Şiî düşüncenin bir devrimle devlet kurmasına evrilen yolda” kullanılan dinî dayanaklar olarak önemli bir işlev görmüştür.[191]

Şiî Usûlî düşüncenin gelişmesi ve imamın yetkilerinin aşama aşama fakihlere devredilmesi sürecinde Şehîd-i Evvel’in de önemli katkıları olmuştur. Dolayısıyla bu başlık altında imamla irtibatın tamamen kesildiği gaybet döneminde Cuma namazının kılınıp kılınmayacağı, zekât ve humusun kim tarafından ve nasıl toplanıp dağıtılacağı, cihadın mahiyeti, toplum içindeki düzen ve adaletin sağlanması için gerekli olan hisbe faaliyetlerinin yani emir bi’l-ma‘ruf neyih ani’l-münkerin, had cezalarının, hüküm ve kazanın kim tarafından yerine getirileceği gibi meseleleri onun nasıl ele aldığı ve ne ölçüde fakihe referans gösterdiği seleflerine de kısa atıflar yapılarak ortaya koyulmuştur. Bu noktada imâmet düşüncesinin bir sonucu olarak imama münhasır kılınan bu görevlerin gaybet dönemindeki durumu hakkında Şehîd-i Evvel’in takip ettiği usûlî yöntem ile bu meselelere yaklaşımı görülmeye çalışılmıştır.

---

[186] Şehîd-i Evvel, **Zikra’ş-Şîa**, c. 1, s. 7.
[187] Madelung, “Gaybet Zamanında Otorite”, s. 145; Hakyemez, **Şîa’da Gaybet İnancı**, s. 234; Kartaloğlu, “İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci”, s. 59.
[188] Şeyh Sadûk, **Kemâlü’d-Dîn**, s. 484.
[189] Hakyemez, **Şîa’da Gaybet İnancı**, s. 234.
[190] Kartaloğlu, “Şiî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri”, s. 84; Kartaloğlu, “İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci”, s. 59.
[191] Doğruyol, **“Muhakkık el-Hillî”**, s. 161.

3.3.1. Cuma Namazı

İmamın dinî ve siyasî en etkin görevlerinin başında gelen Cuma namazı konusu, imamın otoritesinin fakihlere geçişini sağlayan kanallardan biri olmuştur.[192] İmâmiyye Şîası âdil imamın ya da onun namaz kıldırmak üzere nâibü'l-has olarak atadığı bir kimsenin hâzır bulunmasını, Cuma namazının olmazsa olmaz şartlarından biri kabul etmiştir.[193] Bundan dolayı gaybet döneminde bu namazın kılınıp kılınmayacağı, gerekli şartları taşıyan bir fakihin imamın görevini yerine getirip getiremeyeceği âlimler tarafından tartışılmış ve farklı görüşler ortaya konulmuştur. Bu konuda sadece Ahbârî ve Usûlî âlimler arasında değil, aynı zamanda Usûlîlerin kendi içinde de ihtilaf söz konusudur.[194] Hatta bir âlimin kendi eserleri arasında bile birbiriyle çelişen görüşleri bulunmaktadır.[195] Cuma namazı dışındaki cemaatle kılınan beş vakit namaz ve bayram namazları gibi diğer namazların ise fakihler tarafından kıldırmasında herhangi bir sakınca görülmemiştir.[196] Ancak Cuma namazını kıldırma yetkisinin fakihlere devredilmesi, velâyetin diğer alanlarında da fakihin yetki sahibi olduğu şeklinde bir anlam taşıdığı için bu konuda oldukça tereddütlü davranılmıştır.[197]

İmâmî toplum, gaybet nazariyesine bağlı olarak hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren siyasî ve itikadî alanlarda pek çok sorunla karşılaşmış olmalarına rağmen Cuma namazı konusunda esasen bir problem yaşamamışlardır. Bu namaz ile ilgili tartışmalar, hicri beşinci asrın ortalarında gündeme gelmeye başlamıştır.[198] Nitekim 420/1029 yılında Bağdat Berâsâ camiinin hatibi, hutbede Hz. Ali hakkında aşırı ifadeler kullanmıştır. Bu sebeple buraya halife tarafından başka bir hatip tayin edilmiştir. Halkın kendilerinden olmayan bu yeni hatibi taşlaması nedeniyle camide Cuma namazının kılınması kesintiye uğramıştır. Bu olanlardan dolayı Şerîf el-Murtazâ ile birlikte Kerh mahallesinin bazı önde gelenleri, halifeye çıkıp özür dilemişlerdir.

---

[192] Kartaloğlu, "İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", s. 64.
[193] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 184.
[194] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 52.
[195] Maden, **"İbn Mutahhar el-Hillî"**, s. 220-221.
[196] Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 2, s. 243.
[197] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 31-32.
[198] Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 392-393; Hakyemez, "Şiî İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci", s. 16-17; Kartaloğlu, "İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", s. 64.

Yapılan bu görüşme üzerine tekrar Cuma namazının kılınmasına izin verilmiştir.[199] Bu durum İmâmiyye'nin en azından bu tarihlere kadar Cuma namazlarını kıldığını, imam veya nâibinin mevcut olmasını da bu noktada şart koşmadıklarını göstermektedir.[200]

Konuyla ilgili olarak Şeyh Müfîd, gerekli niteliklere sahip ve iki hutbeyi insanlara okuyabilen güvenilir bir imamın Cuma namazını kıldırabileceğini kaydetmiştir.[201] Şerîf el-Murtazâ ise âdil bir imamın veya onun tarafından atanan bir kimsenin bulunmasını şart koşmuş ve bu ikisinin yokluğunda Cuma namazı yerine öğle namazının kılınacağını belirtmiştir. Ona göre, eğer bir kişi takıyye gereği imamlığı caiz olmayan birinin arkasında Cuma namazı kılmaya mecbur kalmışsa onun ardından öğle namazını kılması zorunludur.[202] Ancak geçtiği üzere 420/1029 yılındaki Berâsâ camii olayında Şerîf el-Murtazâ, Cuma namazının tekrar kılınabilmesi için halifenin huzuruna çıkan heyet arasında yer almıştır. Dolayısıyla onun bu görüşü, uzlaşmacı tutumu ve pratikteki uygulamasıyla çelişmektedir.[203]

Şeyh Tûsî de Şerîf el-Murtazâ gibi âdil imam veya onun tarafından atanan bir kimsenin bulunmasını, Cuma namazının şartlarından biri olarak kabul etmiştir.[204] Bununla birlikte herhangi bir tehlikeye düşülmemesi kaydıyla fakihlerin Cuma ve bayram namazları dahil bütün namazları kıldırabileceğini ifade etmiştir.[205] Bu noktada Şeyh Tûsî'nin gaybet döneminde Cuma namazının kılınmasının vacip olmadığı ve bu ibadetin yerine getirilmesinin azimetten ziyade ruhsat olduğu görüşünü benimsediği anlaşılmaktadır.[206]

Bu konuda Şeyh Tûsî'ye karşı çıkan İbn İdrîs, Cuma namazının ancak imam ve onun namaz için atadığı kimse tarafından kıldırabileceğini, bu nedenle gaybet

---

[199] İbnü'l-Esîr, **el-Kâmil**, c. 7, s. 728.
[200] Kartaloğlu, "İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", s. 64.
[201] Şeyh Müfîd, **el-Mukni'a**, s. 163; Sachedina, **The Just Ruler**, s. 185.
[202] Şerîf el-Murtazâ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, **Cevâbâtü'l-Mesâili'l-Meyyâfârikıyyât,** (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ I içinde), haz. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 272.
[203] Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 177.
[204] Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 103; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen Şeyh Tûsî, **el-Mebsût fî Fıkhi'l-İmâmiyye**, Tahran, Mektebetü'l-Murtazavî, 1387, c. 1, s. 143.
[205] Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 302.
[206] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 185; Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 51.

döneminde bu ibadetin yerine getirilmesinin caiz olmadığını ve onun yerine dört rekatlı öğle namazının kılınması gerektiğini kaydetmiştir.[207] Fakihlerin bayram namazlarını ve yağmur duası namazını (iskiskâ) kıldırabileceği ancak Cuma namazını kıldıramayacağı şeklindeki Sellâr ed-Deylemî'nin (ö. 448/1056) görüşüne atıf yaparak bu görüşün doğru olduğu beyan etmiştir.[208]

Muhakkık el-Hillî de âdil sultanın veya onun atadığı kişinin bulunmasını Cuma namazının şartlarından ilki olarak saymıştır. Bu ikisinin yokluğunda, cemaatin toplanması ve hutbelerin okunma imkanına sahip olunması halinde ise benimsenen iki görüşün olduğunu kaydetmiştir. Birinci görüşe göre, bu namazın kılınması müstehabtır; ikinci görüşe göre ise caiz değildir. Kendisi bunlardan birinci görüşün daha doğru olduğunu belirtmiştir. [209]

Allâme el-Hillî, *Tahrîru'l-Ahkâm*'da âdil imam veya onun nâibinin yokluğunda bu ibadetin vacipliğinin düşeceği hakkında icmâ olduğunu kaydetmiştir.[210] Ayrıca fakihlerin Cuma namazını kıldırmasını kabul etmeyen Sellâr ve İbn İdrîs gibi âlimlerin görüşünü de desteklemiştir.[211] *Muhtelef*'de ise bunun aksine gaybet döneminde bu ibadetin yerine getirilebileceğine dair açıklamalarda bulunmuştur.[212] Allâme el-Hillî'nin kitaplarında bu şekilde birbirinden farklı görüşlerin olmasının sebebi, yaşadığı dönemin sosyo-politik ihtiyaçlarıyla açıklanmaktadır.[213]

Şehîd-i Evvel, Allâme el-Hillî'nin *İrşâdü'l-Ezhân* adlı kitabına şerh olarak yazdığı *Gâyetü'l-Murâd*'da, gaybet döneminde Cuma namazı için toplanma konusunda benimsenen iki görüşle ilgili açıklamalar yapmıştır. Ona göre Şerîf el-Murtazâ, Sellâr ve İbn İdrîs, bunun caiz olmadığını belirtmişlerdir. Meşhur ve galip olan görüş ise toplanmanın müstehab oluşudur. Bu, *en-Nihâye* ve *el-Hılâf*'ta Şeyh Tûsî'nin ve takipçilerinin, *el-Mu'teber*'de Muhakkık'ın ve *Muhtelef*'de Allâme el-Hillî'nin

[207] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 3, s. 41-42.
[208] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 1, s. 441.
[209] Muhakkık el-Hillî, **Şerâiu'l-İslâm**, c. 1, s. 75, 78; Muhakkık el-Hillî, **el-Muhtasaru'n-Nâfi'**, s. 87, 89.
[210] Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 1, s. 272.
[211] Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 2, s. 243.
[212] Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar Allâme el-Hillî, **Muhtelefü'ş-Şîa**, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1433, c. 2, s. 237-239.
[213] Maden, **"İbn Mutahhar el-Hillî"**, s. 221.

fetvasıdır.[214] Kendisi de bu ikinci görüşü benimseyen Şehîd-i Evvel, burada ayet[215] ve imamlardan gelen rivayetleri delil olarak zikretmiştir. Ona göre, bu konuda esas alınan husus şudur ki; cevazın asıl olması, ayetin umûmî olması ve buna engel herhangi bir delilin bulunmamasıdır.[216]

el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye'de Cuma namazının ancak imam veya nâibiyle, gaybet döneminde toplanma imkanı olursa da fakihle kılınacağını söylemiştir.[217] *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye*'nin şerhi olan *er-Ravzatü'l-Behiyye*'de Şehîd-i Sânî, Şehîd-i Evvel'in bu fetvasını yorumlamıştır. Şehîd-i Sânî burada imamın nâibinin özel veya genel olabileceğini ve gaybet döneminde Cuma namazını kıldıracak olan nâibin fetva verme şartlarını taşıyan bir fakih olması gerektiğini belirtmiştir. Yukarıda geçtiği üzere "hadislerimizi rivayet eden kimseye başvurun" şeklindeki Ömer b. Hanzala rivayetine dayanarak fakihin imam tarafından genel olarak atandığını söylemiştir.[218]

Şehîd-i Evvel, *ed-Dürûs*'ta güvenlik ortamı olması halinde gaybet döneminde Cuma namazının fakihler tarafından kıldırılacağını kaydetmiştir.[219] *Zikrâ*'da ise Cuma namazı için imam tarafından atanan nâibde bulunması gereken dokuz şarttan bahsetmiştir. Hâzır olduğu dönemde imamın izninin gerekli olmasını da dokuzuncu şart olarak saymıştır. Gaybet döneminde ise bu konuda iki görüş bulunduğunu belirtmiştir. Toplanma ve iki hutbeyi okuma imkanı varsa Cuma namazının caiz olduğu şeklindeki görüşü de en doğru olan ve ashabın çoğunluğunun kabul ettiği görüş olarak kaydetmiştir.[220] Şehîd-i Evvel burada akla ve Zürâre b. A'yen'den (ö. 150/767) rivayet edilen habere dayanarak, bu ibadetin yerine getirilmesi hususunda fakihin yetkili olduğunu ortaya koymuştur. Nitekim Ca'fer es-Sâdık'ın Cuma namazı konusunda Zürâre'ye verdiği izin, gaybet sırasında dönemin imamının fakihlere verdiği izin gibidir. Çünkü fakihler gaybet döneminde -izinle- hüküm ve fetva vermek

[214] Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî, **Gâyetü'l-Murâd fî Şerhi Nüketi'l-İrşâd**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel I-IV içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, c. 1, s. 114-115.
[215] "Cuma günü namaz için çağrı yapıldığında Allah'ı anmaya koşun." (el-Cuma 62/9)
[216] Şehîd-i Evvel, **Gâyetü'l-Murâd**, c. 1, s. 115-116.
[217] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 37.
[218] Şehîd-i Sânî, **er-Ravzatü'l-Behiyye**, c. 1, s. 299; Sachedina, **The Just Ruler**, s. 187.
[219] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 1, s. 108.
[220] Şehîd-i Evvel, **Zikra'ş-Şîa**, c. 4, s. 20-23.

gibi bundan daha büyük işleri üstlenmişlerdir. Bu bakımdan fakih, hem âdil sultanın nâibidir hem de Cuma namazını kıldırmak için imamın iznine sahiptir.[221]

el-Beyân'da fakihe değinmeyen Şehîd-i Evvel, gaybet döneminde Cuma namazının kılınmasının caiz olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, Cuma namazının vacip olmasının şartlarından biri, âdil imam veya nâibinin bulunmasıdır. Gaybet döneminde veya bir mazeret durumunda Cuma namazının vacipliği düşer ancak caizliği düşmez. Bu konuda Ebû Salâh, Sellâr, İbn İdrîs ve Şerîf Murtazâ, Cuma namazının caiz oluşunu reddetmişlerdir. Ancak bu isabetten uzak bir görüştür.[222]

Görüldüğü üzere farklı eserlerinde Cuma namazı konusunu ele alan Şehîd-i Evvel, gaybet döneminde Cuma namazının kılınmasının caiz olduğunu, buna karşı çıkanların görüşünün doğru olmadığını ve bu ibadetin fakih tarafından yerine getirileceğini açıkça belirtmiştir. Kendisinden önce gelen âlimlere kıyasla fakihin otoritesinin Cuma namazını kıldırmayı da içerdiğiyle ilgili en önemli vurgu onun tarafından yapılmıştır.[223] Ayrıca fakihin imamın özel nâibinden farkı olmadığı ve bu ibadetin yerine getirilmesinde onun iznine sahip olduğu şeklindeki görüşüyle bir dönüm noktası olmuştur.[224]

3.3.2. Zekât

Gaybet döneminde zekâtın kim tarafından toplanıp dağıtılacağı meselesi, imamın yetkilerinin fakihe geçişi sürecinde ele alınan bir diğer konudur. Küleynî ve Şeyh Sadûk gibi Ahbârî âlimler, bu noktada belirgin bir sistem ortaya koyamamışlardır. Şeyh Müfîd ve ondan sonra gelen diğer Usûlî âlimler ise hem zekâtın meşrûiyetini kabul etmişler hem de toplanıp dağıtılması noktasında âlimlerin rolüne dikkat çekmişlerdir.[225]

---

[221] Şehîd-i Evvel, **Zikra'ş-Şîa**, c. 4, s. 23; Sachedina, **The Just Ruler**, s. 189.
[222] Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî, **el-Beyân**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 182.
[223] Kartaloğlu, **İktidar-Ulemâ İlişkisi**, s. 201.
[224] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 96.
[225] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 30.

Bu hususta Şeyh Müfîd, zekâtın hayatta iken Hz. Peygamber'e, onun yokluğunda imama, imamın yokluğunda sefirlere, sefirlerin yokluğunda ise dağıtılacak yerleri daha iyi bildikleri için velâyet ehlinden güvenilir fakihlere ulaştırılmasının vâcip olduğunu belirtmiştir.[226]

Şerîf el-Murtazâ'nın kaydettiğine göre, bu konuda en faziletli ve en uygun olan şeyin zekâtın imama veya nâibine ulaştırılmasıdır. Fakat onlara ulaştırmada bir imkansızlık söz konusu olduğunda, uygun yerlere dağıtması için zekâtın güvenilir fakihlere verileceği rivayet edilmiştir. İmam veya nâibinin yokluğunda ise kişinin kendisinin de zekâtı dağıtması caizdir.[227]

Şeyh Müfîd ve Şerîf el-Murtazâ'ya göre zekât konusunu eserlerinde daha ayrıntılı ele alan Şeyh Tûsî, zekâtın verilip verilemeyeceği sınıflar ve kimler vasıtasıyla toplanıp dağıtılacağı şeklinde iki mesele üzerinde durmuştur.[228] Birinci meselede gaybet döneminde ayette belirtilen sekiz sınıftan[229] sadece beşine zekât verilebileceğini; "kalpleri kazanılacak olanlar", "zekâtın toplanmasında görevli olanlar" ve "cihad edenler" şeklindeki diğer üç sınıfa ise herhangi bir pay ayrılamayacağını ifade etmiştir. Çünkü ona göre, söz konusu üç sınıfa ancak imam mevcut iken onun tarafından zekât dağıtılabilir.[230] İkinci meselede ise zekâtı, kişinin bizzat kendisinin de dağıtabileceğini ancak imam veya onun görevlisi varken onlara; gaybet döneminde ise dağıtılacak yerleri daha iyi bildikleri için âlimlere ulaştırmanın daha faziletli olduğunu belirtmiştir.[231]

İbn İdrîs ise imam veya onun görevlisi varken zekâtın dağıtmaları için onlara ulaştırılmasının müstehab olduğunu, gaybet döneminde ise kişinin bizzat kendi

[226] Şeyh Müfîd, **el-Mukni'a**, s. 252.
[227] Şerîf el-Murtazâ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, **Cümelü'l-İlm ve'l-Amel**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ III içinde), haz. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 80-81.
[228] Kartaloğlu, "İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", s. 63.
[229] Sadakalar (zekât gelirleri) ancak şunlar içindir: Yoksullar, düşkünler, sadakaların toplanmasında görevli olanlar, kalpleri kazanılacak olanlar, âzat edilecek köleler, borçlular, Allah yolunda (çalışanlar) ve yolda kalmışlar. (et-Tevbe 9/60)
[230] Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 185.
[231] Şeyh Tûsî, **el-Mebsût**, c. 1, s. 233.

zekâtını dağıtabileceğini belirtmiş;[232] fakihin zekâtı toplayıp dağıtma konusunda yetkisinin bulunup bulunmadığı meselesiyle fazla ilgilenmemiştir.[233]

Muhakkık da bu konuda bazı ilaveler dışında genel olarak Şeyh Tûsî'nin görüşlerini benimsemiştir.[234] Ona göre zekât, mükellefin kendisi, imam ve âmil olmak üzere üç kesim tarafından dağıtılabilir. Mükellefin kendisi zekâtı dağıtabileceği gibi imama vermesi daha uygun olur. İmamın yokluğunda ise güvenilir bir fakihe verilmelidir. Çünkü fakih, dağıtılacak yerleri daha iyi bilen ve pay etme hususunda daha faziletli davranandır.[235]

Allâme el-Hillî de zekâtın imam, mükellefin kendisi, âmil veya vekil olmak üzere dört kesim tarafından dağıtılabileceğini ancak imama ulaştırılmasının daha faziletli olduğunu ifade etmiştir. Gaybet döneminde dağıtması için güvenilir bir fakihe zekâtın verilmesini müstehab olarak görmüştür.[236] Çünkü ona göre fakih, hem zekât dağıtılacak yerleri daha iyi bilendir hem de imamın nâibidir.[237] Bu şekilde fakihin imamın nâibi olduğunu belirtmesi sebebiyle Allâme el-Hillî, zekât konusunda genel nâiblik nazariyesini ilk ortaya atan kişi olarak kabul edilmiştir.[238] Bununla birlikte o, zekâtın fakihe verilmesini vacip olarak görmeyerek sadece bunun daha iyi olacağını belirtmekle yetinmiştir.

Şehîd-i Evvel'e gelince *el-Beyân*'da mükellefin zekâtı kendisinin de dağıtabileceği gibi imama veya fakihe ulaştırmasının daha faziletli olduğunu kabul etmiştir. Ona göre bunun sebebi, imamın ismetinden ve fakihin adaleti ile dağıtılacak yerleri ve keyfiyetini bilmesinden dolayı haksızlık yapmayacak olmalarıdır.[239]

---

[232] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 2, s. 162.
[233] Uyar, "İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed", s. 90.
[234] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 77.
[235] Muhakkık el-Hillî, **Şerâiu'l-İslâm**, c. 1, s. 129-130; Muhakkık el-Hillî, **el-Muhtasar**, s. 120.
[236] Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar Allâme el-Hillî, **Kavâidü'l-Ahkâm**, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1413, c. 1, s. 352-353; Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 1, s. 396; Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar Allâme el-Hillî, **İrşâdü'l-Ezhân**, thk. Fâris Hassûn, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410, s. c.1, s. 288.
[237] Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar Allâme el-Hillî, **Nihâyetü'l-İhkâm fî Ma'rifeti'l-Ahkâm**, thk. Mehdî er-Recâî, Kum, Müessesetü İsmâîliyyân, 1410, c. 2, s. 417.
[238] Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, 439.
[239] Şehîd-i Evvel, **el-Beyân**, s. 315, 318.

ed-Durûs'da talep etmeleri halinde zekâtı imam veya nâibine ulaştırmanın vacip ve talep yoksa da müstehab olduğunu, gaybet döneminde güvenilir fakih için de bu şekilde olduğunu ifade etmiştir.[240]

el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye'de ise bu konudaki görüşlerini şöyle ifade etmiştir: "Bizzat kendisi veya görevlisi vasıtasıyla talep etmesi halinde zekâtı imama ulaştırmak vaciptir, gaybet döneminde fakih için de böyle denildi; gönüllü olarak zekâtı onlara ulaştırmak ise daha faziletlidir, buna vacip de denildi."[241] Şehîd-i Evvel'in burada "denildi" lafzıyla zikretmiş olsa da gaybet döneminde talep etmesi halinde zekâtı fakihe ulaştırmanın vacip olduğunu belirtmesi, imamın ve görevlisinin bu konudaki otoritesini doğrudan fakihe devretmek yönünde önemli bir adım olmuştur.[242] Böylece fakihe zekâtı talep etme hakkı verilmiş ve bu hakkını kullanması halinde zekât mükellefinin zekâtı ona ulaştırması bir zorunluluk olarak gösterilmiştir. *er-Ravzatü'l-Behiyye*'de Şehîd-i Sânî, Şehîd-i Evvel'in bu açıklamasının gerekçesi olarak fakihin zekât görevlisi gibi imamın nâibi hatta ondan daha güçlü olduğunu kaydetmiş; ayrıca zekât mükellefinin ona karşı çıkarak zekâtı kendisinin dağıtması halinde de bundan hiçbir sevap alamayacağını belirtmiştir.[243] Bunun yanı sıra Şehîd-i Evvel'in yine "denildi" lafzıyla herhangi bir talep olmadan da gönüllü olarak zekâtın imama, görevlisine ve gaybet döneminde fakihe ulaştırmanın vacip olabileceğine dikkat çekmesi de kayda değer bir açıklama olmuştur.

Diğer taraftan "zekât toplayan görevliler", "kalpleri kazanılacaklar" ve "cihad edenler"den oluşan üç sınıfa gaybet döneminde zekâttan pay ayrılmayacağı şeklinde ifade edilen görüşe, Şehîd-i Evvel bazı istisnalar getirmiştir. Ona göre, eğer fakih zekât toplamak için görevli atama imkanı bulabilirse bu durumda "zekât toplayan görevli" payı düşmez. Bu noktada Şehîd-i Evvel'in gaybet döneminde fakihi zekât toplayıp dağıtmada yetkili kıldığı, hatta uygun şartlar oluştuğunda zekât toplaması için görevli atama imkanı dahi verdiği görülmektedir. Ayrıca ona göre, gaybet döneminde cihadın

[240] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 1, s. 164.
[241] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, 58.
[242] Norman Calder, "Zakât in Imâmî Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, c. 44, no. 3, 1981, s. 477.
[243] Şehîd-i Sânî, **er-Ravzatü'l-Behiyye**, c. 2, s. 53.

vacip olduğu durumlarda "kalpleri kazanılacak olanlar"a zekâttan pay verilir. "Allah yolunda olanlar"ın payı da düşmez; buradaki Allah yolunda olma, cihad etmekle sınırlandırılırsa o zaman ona tabi olur.[244]

Sonuç olarak, imamın gaybetiyle birlikte zekâtın kim tarafından toplanıp dağıtılacağı konusunda Usûlî âlimler birtakım açıklamalarda bulunmuştur. Erken dönemde Şeyh Müfîd'in zekâtın fakihe verilmesini zorunlu tutan açıklamasının genel kabul görmediği anlaşılmaktadır. Şeyh Müfîd'den sonra Şehîd-i Evvel de dahil birçok âlim, mükellefin zekâtını kendisinin dağıtmasını caiz olarak görmüş ancak fakihe verilmesinin daha iyi ve daha faziletli olduğunu söylemişlerdir. Bunu da fakihin dağıtılacak yerleri daha iyi bilmesine dayandırmışlardır. Bu konuda Allâme el-Hillî, fakihin aynı zamanda imamın nâibi olduğu gerekçesini ilave etmiştir. Diğer taraftan Şehîd-i Evvel, talep etmesi halinde zekâtın imama verilmesi nasıl vacip ise aynı şekilde bu durumun gaybet döneminde fakih için de geçerli olduğuna delalet eden ifadeler kullanmıştır. Onun söz konusu ifadeleri, imamın bu konudaki yetkisinin fakihe devredilmesi sürecine olumlu yönde bir katkı sunmuştur.

3.3.3. Humus

İslâm hukukuna göre humus, ganimetlerden ve bu kapsama giren malllardan belirli alanlarda sarfedilmek üzere alınan beşte birlik paydır.[245] Kökleri İslâm öncesine uzanan bu kavram, Hz. Peygamber ve sahabe uygulaması ile belirgin bir hale gelmiştir.[246] Hz. Peygamber tarafından namaz, oruç ve zekâtla birlikte emredilen humusun[247] ayette geçtiği üzere Allah'a, Hz. Peygamber'e, onun yakın akrabasına, yetimlere, yoksullara ve yolculara harcanması gerekmektedir.[248]

---

[244] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 1, s. 166.
[245] H. Yunus Apaydın, "Humus", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 18, 1998, s. 365.
[246] Apaydın, "Humus", s. 365; Abdülaziz Sachedina, "İmamî Şiî Hukuk Sisteminde Humus/Beştebir", çev. Menderes Gürkan, **Marife Dinî Araştırmalar Dergisi**, c. 4, sy. 3, 2004, s. 341.
[247] Muhammed b. İsmâîl el-Buhârî, **Sahîhu'l-Buhârî**, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1987, c. 3, s. 1128 (No. 2928).
[248] "Şunu bilin ki, ganimet olarak aldığınız şeylerin beşte biri Allah'a, Rasûlü'ne, onun akrabalarına, yetimlere, yoksullara ve yolda kalmışlara aittir." (el-Enfâl 8/41)

Humus meselesi, Sünnî ve Şiî fıkhı arasındaki en temel ayrışma noktalarından birini oluşturmaktadır. Bu noktada ganimetin mahiyeti ve nerelere dağıtılacağı gibi konularda farklı yorumlar ve görüşler benimsenmiştir. Sünnî fıkhında humus, ganimet ve bu hükümdeki belirli mallarla sınırlı tutulmuştur. Şiî fıkhında ise "kazanç ve kar" şeklinde ganimetin sözlükte geçen mutlak anlamı dikkate alınarak humusun mahiyeti genişletilmiştir.[249] Bu bağlamda humus kapsamına giren mallar, ganimetler, madenler, defineler (künûz veya rikâz), denizden çıkarılan ürünler, mülkiyeti zimmîye intikal eden arazi, harama karışmış helal mallar ve yıllık gelirin ihtiyaç fazlası olmak üzere yedi kısma ayrılmıştır.[250] Humus meselesi, 5./11. asırdan itibaren ayrı bir önem kazanarak zekâttan ayrı bir bölüm halinde ele alınmış ve giderek kurumlaşmıştır.[251]

Humustan pay alacak sınıflar ayette açıkça belirtilmiş olsa da Hz. Peygamber'in vefatından sonra bu konuda ciddi tartışmalar meydana gelmiştir. Söz konusu tartışmalar özellikle ilk üç sınıfın hissesi üzerinde yoğunlaşmıştır.[252] İmâmiyye âlimleri, iki hisse veraseten bir hisse de asaleten olmak üzere, ilk üç hissenin imama; diğer üç hissenin de Hâşim oğullarından yetim, yoksul ve yolda kalmışlara ait olduğunu kabul etmişlerdir.[253] Bu noktada Hz. Peygamber'den sonra nas ve tayinle imâmete geçen imamlar, humusun toplanması ve söz konusu sınıflar arasında dağıtılması noktasında yetki sahibi olarak görülmüştür. Bu durum ise imamın kendisinin veya onun tarafından görevlendirilen bir nâibin sürekli var olmasını gerekli kılmaktadır.[254] Ancak gaybet dönemiyle birlikte mükellefin humusu verip vermeyeceği, verecekse bunun kimin idaresinde toplanıp dağıtılacağı ve imamın hissesinin ne olacağı gibi meselelerde problemler ortaya çıkmıştır.[255] Söz konusu problemlerin çözümü hususunda âlimler, farklı görüşler benimseyerek net bir tavır

---

[249] Apaydın, "Humus", s. 365; Mustafa Öz, "Humus (Şîa'da Humus)", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 18, 1998, s. 369; Metin Bozan, "İmamet Nazariyesinin Caferi Fıkhı Üzerindeki Tesirleri", **Marife Dinî Araştırmalar Dergisi**, c. 8, sy. 3, 2008, s. 68-69.
[250] Şehîd-i Evvel, **el-Beyân**, s. 335-343; Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 1, s. 175-177.
[251] Öz, "Humus (Şîa'da Humus)", s. 369.
[252] Sachedina, "İmamî Şiî Hukuk Sisteminde Humus/Beştebir", s. 342.
[253] Şeyh Müfîd, **el-Mukni'a**, s. 277-278; Kartaloğlu, "İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", s. 60.
[254] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 237-238; Kartaloğlu, "İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", s. 60.
[255] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 238-239; Sachedina, "İmamî Şiî Hukuk Sisteminde Humus/Beştebir", s. 351.

gösterememişlerdir. Bu durumu itiraf eden Şeyh Müfîd, söz konusu meselelerde dayanacakları herhangi açık bir lafzın olmayışını ihtilafa düşmelerinin sebebi olarak zikretmiştir.[256]

Gaybet döneminde humusla ilgili ortaya atılan görüşler genel olarak şunlar olmuştur: (a) Şiîler, imamın zuhûruna kadar humusun tasarrufu noktasında serbesttirler. (b) Hayatta olduğu sürece kişinin humusu elinde tutması zorunludur. Ölüm vakti yaklaştığında aklına ve dinine güvendiği bir kimseye, imama ulaştırması için vasiyette bulunmalıdır. Kendisine vasiyet edilen kişi de aynı şekilde bir başka kimseye vasiyet ederek elden ele ulaştırılmalıdır. (c) Humusun gömülmesi gerekir. Çünkü imam zuhûr ettiğinde yeryüzü hazinelerini ortaya çıkaracaktır. (d) Humus altı kısma ayrılmalıdır. İmama ait olan ilk üç pay gömülmeli veya güvenilir bir kimseye emanet edilmelidir. Diğer üç pay ise Hâşim oğullarından yetim, yoksul ve yolda kalmışlar arasında bölüştürülmelidir. Çünkü söz konusu hak sahipleri şu an da mevcutturlar.[257]

Şeyh Müfîd'e göre, imam ortaya çıkıncaya kadar humusun vasiyetle elden ele ulaştırılması şeklindeki görüş, diğerlerine göre en açık olan görüştür. Çünkü humus, gâib imamın hakkıdır ve o gaybetinden önce bu konuda izlenmesi gereken bir yöntem göstermemiştir. Bu, zekât zamanı geldiğinde zekâta layık hiç kimsenin olmaması durumuna benzemektedir. O halde iken zekâtın vacipliği nasıl düşmüyorsa ve zekât payında herhangi bir tasarrufta bulunmak helal olmuyorsa aynı şekilde imamın hakkı olan humusun da korunması ve elden ele aktarılması gerekmektedir. Bununla birlikte bir kimse, humustan imamın payını ifade ettiğimiz şekilde koruyup yetim, yoksul ve yolda kalmışların payını da onlara dağıtırsa doğruya isabetten uzak olmaz, hatta doğru yapmış olur.[258] Dolayısıyla Şeyh Müfîd, humus konusunda oldukça ihtiyatlı

[256] Şeyh Müfîd, **el-Mukni'a**, s. 287. Ayrıca krş. Şeyh Tûsî, **el-Mebsût**, c. 1, s. 264; İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 2, s. 230.
[257] Şeyh Tûsî, **el-Mebsût**, c. 1, s. 264; İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 2, s. 230-231; Sachedina, "İmamî Şiî Hukuk Sisteminde Humus/Beştebir", s. 351-352.
[258] Şeyh Müfîd, **el-Mukni'a**, s. 286-287.

davranmış ve humusun toplanıp dağıtılmasıyla ilgili olarak fakihlerin yetkisinin genişletilmesine değinmemiştir.[259]

Şerîf el-Murtazâ da humus kapsamındaki mallar ve kimlerin humustan pay alabileceğiyle ilgili açıklamalarda bulunmuştur.[260] Ancak gaybet döneminde humusun ne yapılacağı, nasıl toplanıp dağıtılacağı ve bu görevin kim tarafından yerine getirileceği gibi meselelerden bahsetmemiştir.[261]

Şeyh Tûsî ise humusla ilgili yukarıda zikredilen görüşlerden sonuncu görüşü savunmuştur. Ona göre, humustan imama ait olan üç pay gömülmeli veya vasiyet yoluyla elden ele ulaştırılmalı, diğer üç pay da hak sahipleri arasında bölüştürülmelidir. Bununla birlikte herhangi bir kimse, ihtiyatı gözeterek humusun gömülmesi veya vasiyet edilmesi şeklindeki ikinci ve üçüncü görüşü benimserse onun için bir günah yoktur. Ancak humusta tasarrufta bulunmanın caiz olduğuyla ilgili birinci görüşten ise kaçınılmalıdır. Çünkü bu, ihtiyatlı davranmaya zıt bir durum olup başkasının malında izni olmadığı halde tasarrufta bulunmaktır.[262]

Diğer taraftan Şeyh Tûsî, gaybet döneminde imamların, taraftarlarına evlendirme, ticaret ve mesken edinimi gibi zorunlu durumlarda humustan ve benzeri şeylerden kendi hakları üzerinde tasarrufta bulunmalarına ruhsat verdiğini kabul etmiştir. Bunların dışındaki alanlarda ise humusun kullanılmasını reddetmiştir.[263]

İbn İdrîs de Şeyh Tûsî gibi gaybet döneminde Şîa'nın evlendirme, ticaret ve mesken edinimi gibi zorunlu durumlarda humusu kullanmasının mübah olduğunu söylemiştir. Bu dönemde humusun ne yapılacağı ile ilgili açık bir nass olmadığı için İmâmiyye'nin ihtilafa düştüğünü belirtmiştir. Yukarıda zikredilen görüşlerden humusta tasarrufta bulunmanın caiz olduğuyla ilgili ilk görüşü reddetmiştir. Ayrıca humusun gömülmesi gerektiğiyle ilgili görüşü de haber-i vâhide dayandığı ve delil olmadığı için eleştirip buna cevaz vermemiştir. Bu noktada humusun vasiyetle ve

[259] Kartaloğlu, "İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", s. 61.
[260] Şerîf el-Murtazâ Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn, **el-İntisâr**, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1415, s. 225-226.
[261] Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesi**, s. 41; Kartaloğlu, **Şerîf el-Murtazâ**, s. 179.
[262] Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 201; Şeyh Tûsî, **el-Mebsût**, c. 1, s. 264.
[263] Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 200; Şeyh Tûsî, **el-Mebsût**, c. 1, s. 263-264.

emaneten elden ele aktarılması görüşünün daha uygun olduğunu ifade etmiştir. Kendisi ise imama ait olan payın saklanıp diğer üç payın da hak sahipleri arasında bölüştürülmesiyle ilgili sonuncu görüşü benimsemiştir. Ona göre bu görüş, dinin, mezhebin usûlünün, aklî ve fıkhî delillerle ihtiyat delillerinin gerektirdiği bir görüştür.[264] Bu bakımdan humusun yarısı âl-i Muhammed'in yetim, yoksul ve yolda kalmışları arasında dağıltılmalı, imamın hakkı olan diğer yarısı da güvenilir kimselere vasiyet edilerek imamın dönüşüne kadar korunmalıdır.[265] Ancak bu konuda İbn İdrîs, imamın payı ile Hâşim oğullarının payları arasında kesin bir ayrım yapmıştır. Buna göre, gaybet döneminde Hâşim oğullarının payları onlar arasında dağıtılmalı iken, imamın payı kesinlikle hiç kimseye dağıtılmayıp saklanmalıdır.[266]

Muhakkık el-Hillî, gaybet döneminde evlendirme, mesken edinimi ve ticaret amacıyla imamın payını kullanmanın mübah olduğunu ve burada diğer hak sahiplerinin paylarını çıkarmanın da gerekli olmadığını belirtmiştir. Ardından gaybet döneminde humusun durumuyla ilgili ortaya atılan görüşleri sıralamıştır. Bunlar, humusta tasarrufun caiz olması; humusun ayrılıp ölüm vakti yaklaştığında birine vasiyet edilmesi; gömülmesi; yarısının hak sahipleri arasında dağıtılması ve kalan yarısının vasiyet edilerek veya gömülerek saklanması; imamın payının kendilerine yetmediği durumlarda diğer üç sınıf için kullanılmasıdır.[267] Muhakkık, bu görüşlerden imamın payının humustan elde ettikleri gelirleri kendilerine yetmeyen diğer üç sınıf arasında dağıtılabileceği şeklindeki son görüşü desteklemiştir.[268]

Öte yandan Muhakkık, bu üç sınıf arasında imamın payının dağıtılması görevini de niyâbet gereği hüküm sahibi bir kimsenin üstlenmesi gerektiğini belirtmiştir.[269] Onun ayrıntı vermemekle birlikte humusun toplanıp ilgili yerlere dağıtılması noktasında fakihe böyle bir yetki vermesi önemli bir adım olmuştur.[270] Bu bakımdan

[264] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 2, s. 229-231.
[265] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 2, s. 238.
[266] Norman Calder, "Khums in Imâmî Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, c. 45, no. 1, 1982, s. 42.
[267] Muhakkık el-Hillî, **Şerâiu'l-İslâm**, c. 1, s. 143.
[268] Muhakkık el-Hillî, **Şerâiu'l-İslâm**, c. 1, s. 143; Muhakkık el-Hillî, **el-Muhtasar**, s. 126.
[269] Muhakkık el-Hillî, **Şerâiu'l-İslâm**, c. 1, s. 143.
[270] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 136.

Muhakkık, gaybet döneminde imamın payının idare edilmesinde imamın nâibi sıfatıyla fakihe yetki verenlerin ilki olarak kabul edilmiştir.[271]

Muhakkık'a benzer şekilde Allâme el-Hillî de humusun ne yapılacağı ile ilgili ortaya atılan görüşlerden imamın payının, yetersiz kalması durumunda mevcut sınıflar (yetim, yoksul ve yolda kalmışlar) arasında dağılması şeklindeki görüşün daha doğru olduğunu kabul etmiştir. Söz konusu imamın payını bu sınıflara dağıtma görevini de niyâbet gereği hüküm sahibi bir kimsenin üstlenmesi gerektiğini ifade etmiştir. Nitekim ona göre bu kimse, gâib imamın diğer görevlerini de üstlenmektedir. [272]

Bir başka eserinde ise humusu ikiye ayırarak yarısının hak sahipleri arasında dağıtılmasını ve imamın payı olan diğer yarısını da imam zuhûr edinceye kadar güvenilir kimselere vasiyet edilerek korunmasını daha makul bir uygulama olarak görmüştür. Aynı şekilde eğer ihtiyaç hasıl olursa imamın payının da onun neslinden gelen kimseler arasında dağıtılabileceğini söylemiştir. Ayrıca burada imamın payını dağıtma görevini üstlenecek hüküm sahibi kimsenin, fetva verme ve adalet konusunda yeterli donanıma sahip güvenilir bir fakih olduğunu açıkça belirtmiştir.[273]

Şehîd-i Evvel'e gelince, eserlerinde humus konusunu ayrı bir bölüm halinde ele almıştır. Burada humus kapsamına giren mallardan ve humusun kimlere verileceğinden bahsetmiştir. Bu bağlamda Allah, Hz. Peygamber ve onun yakın akrabası için olan ilk üç payın imama; diğer üç payın da Hâşim oğullarından yetimlere, yoksullara ve yolculara ait olduğunu teyit etmiştir.[274] Yine imam hâzır iken, humusun tamamının söz konusu sınıflar arasında ihtiyaca göre dağıtması için imama verilmesi gerektiğini belirtmiştir.[275] Gaybet döneminde ise evlendirme, mesken edinimi ve ticaret amacıyla humustan yapılan harcamaların mübah olduğunu söylemiştir.[276]

---

[271] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 241; Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 136.
[272] Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 1, s. 443-445. Ayrıca krş. Allâme el-Hillî, **Kavâidü'l-Ahkâm**, c. 1, s. 365.
[273] Allâme el-Hillî, **Muhtelefü'ş-Şîa**, c. 3, s. 354-355.
[274] Şehîd-i Evvel, **el-Beyân**, s. 344; Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 1, s. 178.
[275] Şehîd-i Evvel, **el-Beyân**, s. 345; Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 1, s. 178.
[276] Şehîd-i Evvel, **el-Beyân**, s. 346; Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 1, s. 180.

Şehîd-i Evvel'e göre, zekât ve humus derhal yerine getirilmesi gereken uygulamalardan biridir. Çünkü zekât ve humusun amacı, fakirlerin ihtiyacının karşılanması ve Hâşim oğullarına yardım edilmesi olduğu için bu konudaki bir gecikme onları zarara uğratacaktır.[277] Bu bakımdan gaybet döneminde humusun durumunun ne olacağı hususunda Şehîd-i Evvel, bazı açıklamalar yapmıştır. *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye*'de humustan imamın payının, hâzır iken kendisine; gâib iken de nâiblerine verileceğini veya muhafaza edileceğini kaydetmiştir.[278] Şehîd-i Sânî, burada adı geçen nâiblerin, İmâmiyye mezhebinden fetva şartlarını taşıyan âdil fakihler olduğunu belirtmiştir.[279] Dolayısıyla Şehîd-i Evvel, gaybet döneminde imamın payının fakihlere verilmesi yönündeki bu görüşüyle fakihlerin otoritesinin genişlemesine katkı sağlamıştır. Ancak bunu zorunlu tutmamış, fakihlere vermek ya da muhafaza etmek arasında mükellefe bir tercih hakkı sunmuştur.

ed-Dürûs'da, ortaya atılan görüşler arasından mevcut üç sınıfa kendi paylarının verilmesini daha doğru bulmuştur. İmamın payında ise gömme ve vasiyet etme ile ihtiyaç halinde gaybet nâibinin yani İmâmiyye mezhebinden fetva şartlarını taşıyan âdil fakihin izni alınarak söz konusu sınıflara dağıtma arasında bir tercih yapılabileceğini söylemiştir.[280] Onun burada gömme ve vasiyet etmeyi kabul eden kadîm görüş ile mevcut sınıflara dağıtılmasını kabul eden yeni görüş arasında net bir tavır belirleyemeyip tereddütte kaldığı anlaşılmaktadır.[281] Bununla beraber fakihten mutlak anlamda gaybet nâibi olarak bahsetmesi ve imamın payının dağıtılması noktasında fakihe yetki vermesi, bu yeni görüşün desteklenmesi açısından önemlidir.

el-Beyân'da humusun yarısını mevcut sınıflara dağıtıp imamın payını da zuhûruna kadar muhafaza etmeyi en sağlıklı olan görüş olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte âlimlerin, imamın payını söz konusu sınıflardan geliri kendisine yetmeyen kimselere dağıtmasına da cevaz vermiştir.[282]

---

[277] Şehîd-i Evvel, **el-Kavâ'id ve'l-Fevâ'id**, s. 121-122.
[278] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 63.
[279] Şehîd-i Sânî, **er-Ravzatü'l-Behiyye**, c. 2, s. 79.
[280] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 1, s. 179.
[281] Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 444.
[282] Şehîd-i Evvel, **el-Beyân**, s. 345-346.

Görüldüğü üzere âlimler, açık bir nas olmadığı için gaybet döneminde humus konusunda ihtilafa düşmüşlerdir. Zekâtın aksine humusu, imamın özel malı olarak kabul etmişlerdir. Bu sebeple zekât konusunda fakihin adres gösterilmesiyle ilgili ilk andan itibaren nispeten daha olumlu görüşler ileri sürerlerken[283] humus konusunda ise çekimser kalmışlardır. Çünkü humusun bir fakih tarafından idare edilmesi, aynı zamanda fakih ile imam arasında belirli bir ilişki olduğu anlamına da gelecektir.[284] Dolayısıyla bu hususta ilk dönemlerde oldukça ihtiyatlı bir tavır sergilenmiştir. Ancak Muhakkık döneminden itibaren fakih, hem imamın nâibi hem de humustaki imam payının idaresinde yetki sahibi bir kişi olarak görülmüştür. Şehîd-i Evvel ve Şehîd-i Sânî ile birlikte imamın payının, gaybet nâibine yani fetva şartlarını taşıyan fakihe verilmesi gerektiği düşüncesi iyice yerleşmiştir. Her ne kadar bu alimler, önceki kaynaklarda geçmesi sebebiyle başka görüşlerden bahsetseler bile tercih edilen görüş bu olmuştur.[285]

Humus konusunda fakihlere verdiği yetkiden hareketle bazı araştırmacılar, Şehîd-i Evvel'in Lübnan bölgesinde vekilleri aracılığıyla humus topladığını kaydetmiştir. Hatta bu durum idama götüren süreçte Şehîd-i Evvel'in tutuklanma sebeplerinden biri olarak görülmüştür. [286]

3.3.4. Cihad

Cihadın normal şartlarda farz-ı kifâye, bir tehlike ve saldırı halinde ise farz-ı ayn olduğu hususunda İslâm âlimleri arasında görüş birliği bulunmaktadır.[287] Bununla birlikte İmâmiyye, cihad ile ilgili iki ana konuda Sünnîlerden ayrılmaktadır. Birincisi cihada liderlik eden kişinin kimliği konusudur. Buna göre, cihada yalnızca âdil bir imam veya onun tarafından tayin edilen bir kimse liderlik edebilir. İkincisi ise, *ehl-i bağy*in tanımı ve onlarla cihada verilen önemle ilgilidir. Bu noktada *ehl-i bağy* on iki imamdan herhangi birine karşı isyan eden gruplar şeklinde tanımlanmış ve bu

[283] Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 437; Kartaloğlu, "İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", s. 62.
[284] Calder, "Khums in Imâmî Shi'i Jurisprudence", s. 43.
[285] Sachedina, **The Just Ruler**, s. 242.
[286] Muhâcir, **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, s. 133; Muhâcir, "Sittetü Fukahâ-i Abdâl: eş-Şehîdü'l-Evvel", s. 291; Yûsuf Tıbâce, "eş-Şehîdü'l-Evvel", s. 382; Çavuşoğlu, "Şehîd-i Evvel", s. 437-438.
[287] Ahmet Özel, "Cihad", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 7, 1993, s. 528.

gruplarla savaşmak temel ve öncelikli bir görev olarak görülmüştür.[288] Bu sebeple Hz. Ali'nin liderlik ettiği Cemel ve Sıffîn savaşları cihad kapsamında değerlendirilmiştir.[289]

İmâmiyye âlimleri, âdil bir imamın veya onun tarafından tayin edilen bir kimsenin bulunmasını cihadın olmazsa olmaz şartı olarak kabul etmişlerdir. Buna göre, cihadın yapılabilmesi için mâsum bir imamın bulunması ve insanları cihada çağırması gerekmektedir. Çünkü imam, ismet sıfatına sahip olması sebebiyle hiç kimseyi haksız yere öldürmez.[290] Ancak gaybet döneminde bu şart yerine gelmemektedir. Bu durum da cihadın yürürlükten kaldırılıp imamın çıkışına kadar ertelenmesine ve cihadla ilgili hükümlerde birtakım değişiklikler yapılmasına yol açmıştır.[291]

Konuyla ilgili olarak Şeyh Tûsî, cihadın vacip olması için âdil bir imamın bulunması ve cihada çağırması gerektiğini söylemiştir. Ona göre, imamın emri ya da onun tayin ettiği biri yoksa insanlar için cihad caiz değildir. Câir yöneticilerin safında cihad etmek ise yanlış olup kınama ve ceza gerektirir. Böyle bir cihad da eğer düşmanı öldürürse sevap kazanamaz, öldürülürse de günahkar olur. Ancak İslâm topraklarına bir saldırı olması halinde kendisini, İslâm yurdunu ve Müslümanları koruma için savaşmak bunun dışındadır. Fakat burada câir yöneticiyle beraber cihad etme ve düşmanları İslâma girdirme niyeti olmamalıdır.[292] Ayrıca cihada çıkmak için imamın hâzır olmasının yanı sıra onun iznini almak da şarttır. Eğer bazı kimseler imamdan izin almadan cihad ederse aldıkları ganimetlerin tamamı imamın olur ve kendileri bundan bir pay alamaz.[293]

Şeyh Tûsî'nin cihad konusundaki bu görüşleri, daha sonraki İmâmiyye âlimlerinin görüşlerine temel sağlamıştır.[294] İbn İdrîs, imam veya tayin ettiği birinin yokluğunda cihadı caiz görmemiş ve câir yöneticilerle beraber yapılan cihadın da hata ve günah

---

[288] Etan Kohlberg, "The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of Jihād", **Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft**, c. 126, no. 1, 1976, s. 68-69.
[289] Kohlberg, "The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of Jihād", s. 71-72.
[290] Şeyh Tûsî, **el-Mebsût**, c. 7, s. 41.
[291] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 143; Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 367.
[292] Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 290; Şeyh Tûsî, **el-Mebsût**, c. 2, s. 8.
[293] Şeyh Tûsî, **el-Mebsût**, c. 2, s. 8.
[294] Kohlberg, "The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of Jihād", s. 80.

olduğunu belirtmiştir. İslâm topraklarına bir saldırı olması halini ise bundan istisna tutmuştur.[295]

Muhakkık, âdil bir imam veya onun atadığı birinin mevcut olması ve cihada çağırması halinde cihadın vacip olduğunu söylemiştir. İslâm topraklarına ya da Müslümanlara bir zarar gelmesinden korkulması dışında câir yöneticinin yanında savaşmaya cevaz vermemiştir.[296] Savunma ihtiyacından doğan bir savaşa da cihad denilemeyeceğini belirtmiştir.[297]

Allâme el-Hillî de cihadı iki kısma ayırmıştır. Ona göre, birincisi İslâma davet için olandır. Burada âdil bir imamın ya da görevlendirdiği kimsenin izni şarttır. İkincisi ise Müslümanları savunmak için yapılandır.[298] Muhakkık gibi Allâme'nin de zarar vermesinden korkulan bir düşmanın saldırması halinde nefsi müdafaa ve İslâmı korumak için yapılan savaşı cihad olarak değerlendirmediği görülmektedir.[299]

Şehîd-i Evvel'e gelince, o da eserlerinde bir bölüm olarak cihad konusuna yer vermiş ve cihadı İslâmın en büyük erkanlarından biri olarak nitelemiştir. Cihadın farz olmasını âdil bir imam veya nâibinin mevcut olmasına ve cihad için çağrı yapmasına bağlamıştır. Çağrılan kişide de akıl baliğ olmak, hür olmak, erkek olmak ve sağlıklı olmak gibi şartların bulunması gerektiğini belirtmiştir. Diğer taraftan kişinin kendi tercihi ile câir yöneticinin safında cihad etmesini ise caiz görmemiştir. Ancak savunma amacıyla savaşa katılmayı bundan istisna tutmuştur. Ona göre, İslâm topraklarına ya da Müslümanlara yönelik yapılan bir saldırıya karşı koymak ve bunları korumak vaciptir. Yine ehl-i harb arasında bulunduğu bir dönemde kendi canı hakkında endişe duyacağı şekilde bir düşman saldırısı olursa kişinin, kafirlere yardım etme amacı olmadan savunma savaşı yapması caizdir. Nitekim bu şekildeki savaşlar da cihad değil, savunma olarak adlandırılmıştır.[300]

---

[295] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 3, s. 8.
[296] Muhakkık el-Hillî, **el-Muhtasar**, s. 185.
[297] Muhakkık el-Hillî, **Şerâiu'l-İslâm**, c. 1, s. 241.
[298] Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 2, s. 132.
[299] Allâme el-Hillî, **Kavâidü'l-Ahkâm**, c. 1, s. 478; Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 2, s. 135.
[300] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 2, s. 21-22.

Şehîd-i Evvel, *ehl-i bağ*yi imama karşı çıkan kimseler olarak tarif edip onlarla itaat edinceye kadar savaşılması gerektiğini belirtmiştir.[301] Ayrıca düşman saldırılarını önlemek için sınırda nöbet tutma anlamına gelen *ribât*ı, cihad kapsamında görmemiş ve imam mevcut olsun ya da olmasın bunun müstehab olduğunu söylemiştir. Bu konuda nöbet tutmayı veya malını harcamayı adayan bir kimsenin de gaybet döneminde olsa bile adağını yerine getirmesini vacip kabul etmiştir.[302]

Görüşlerinden hareketle Şehîd-i Evvel'in saldırma ya da İslâmî bir yönetim kurma düşüncesine yakın olmadığı ve bu görevin sadece gâib imam tarafından üstlenilmesi gerektiğine inandığı görülmektedir.[303] Şehîd-i Evvel, cihad konusunda kendisinden önceki âlimleri genel olarak takip etmiştir. Buna göre, İslâma davet için yapılan saldırı cihadında imam veya nâibinin var olması ve bu konuda çağrıda bulunması şarttır. Bu şartlar yerine gelmediği için gaybet döneminde böyle bir cihadın yapılması mümkün olmaz. Bununla ilgili fakihin de herhangi bir yetkisi yoktur. Ancak zarar vermesinden korkulan bir düşmanın saldırısı halinde savunma cihadı yapılması gerekli bir durumdur. Bu konuda imam veya nâibinin varlığı ve izni zorunlu değildir. Buradaki amacın, câir yöneticiye veya kafirlere yardım etmek değil, nefsi müdafaa, Müslümanları ve İslâm topraklarını korumak olması gerekir. Zaten bu tür bir savaş da gerçek anlamda bir cihad değil, savunmadır.

Gaybet döneminde saldırı cihadının yürürlükten kaldırılıp sadece savunma cihadına onay verilmesi, zekâttan "kalpleri kazanılacaklar" ve "cihada katılanlar"a ayrılması gereken pay ile ilgili hükümlere de yansımıştır. Nitekim daha önce geçtiği üzere Şeyh Tûsî, cihadın sadece imam veya atadığı biriyle yapılabileceğinden hareketle, imam gaybette iken cihad yapılamayacağı için bu iki sınıfın payının düşeceğini belirtmiştir.[304] Şehîd-i Evvel ise bu konuda bir istisna getirerek gaybet döneminde cihadın vacip olması halinde bu iki sınıfa pay verileceğini ifade etmiştir.[305] Burada geçen gaybet döneminde vacip olan cihadın saldırı cihadı değil, savunma

[301] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 109.
[302] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 105; Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 2, s. 22.
[303] Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 468.
[304] Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 185.
[305] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 1, s. 166. Ayrıca bkz. Şehîd-i Sânî, **er-Ravzatü'l-Behiyye**, c. 2, s. 57.

cihadı olduğu açıktır. Dolayısıyla Şehîd-i Evvel tarafından savunma cihadının gerekli olduğu bir zamanda bu iki sınıfa zekâttan pay ayrılmasına izin verilmiştir.

3.3.5. Hisbe

İmâmiyye eserlerinde bazen müstakil bir bölümde bazen de cihad bölümünün bir bâbı altında emir bi'l-ma'ruf neyih ani'l-münker, had cezalarının uygulanması, hüküm ve kazâ, câir sultanla ilişki gibi konular birlikte ele alınmıştır.[306] Şehîd-i Evvel de *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye*'de cihad bölümünün içerisinde bu konulara yer vermiş iken, *ed-Dürûs*'da ise "Kitâbü'l-Hisbe" başlığıyla ayrı bir bölüm ayırmıştır. Bu noktada Şehîd-i Evvel'in bu isimde böyle bir başlık açmasının, onun yeni bir tasarrufu olduğu ifade edilmiştir.[307] Hisbe kelimesi, sevabını umarak bir işi yapmak, akıllı ve basiretli bir şekilde yönetmek, çirkin iş yapanı kınamak ve hesaba çekmek anlamına gelen ihtisâbın masdarından bir isimdir. Terim olarak ise, emir bi'l-ma'ruf neyih ani'l-münker prensibi uyarınca gerçekleştirilen genel ahlakı ve kamu düzenini koruma etkinliklerini ifade etmektedir.[308]

Toplumda düzen ve adaletin devamlılığı için hisbe faaliyetlerinin yürütülmesi oldukça önemlidir. Bu bakımdan burada hisbe faaliyetlerinin temelini oluşturan emir bi'l-ma'ruf neyih ani'l-münker prensibinin yerine getirilmesi ve bu presiple ilişkili olarak ele alınan had cezalarının uygulanması, hüküm ve kazânın işletilmesi hakkında Şehîd-i Evvel'in görüşleri, Usûlî düşünceye katkısı bağlamında ele alınacaktır.

3.3.5.1. Emir bi'l-Ma'ruf Neyih ani'l-Münker

İyiliğin hakim kılınıp yaygınlaştırılması ve kötülüğün önlenerek faziletli bir toplum oluşturulması için gösterilen faaliyet, İslâm literatüründe Kur'an ve hadislerdeki kullanıma uygun olarak emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker şeklinde formülleştirilmiş ve âlimler bunun farz olduğu hususunda birleşmişlerdir.[309]

---

[306] Bkz. Şeyh Müfîd, **el-Mukni'a**, s. 807; Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 299; İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 3, s. 36; Muhakkık el-Hillî, **Şerâiu'l-İslâm**, c. 1, s. 267.
[307] Nâtıkî, "Mukaddime", **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, s. 31.
[308] Cengiz Kallek, "Hisbe", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 18, 1998, s. 133.
[309] Mustafa Çağrıcı, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 11, 1995, s. 139.

Kur'an'da emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker ifadesinin yer aldığı dokuz ayet vardır.[310] İslâm dinini yaymak ve Müslümanları dış saldırılardan korumak amacıyla gerektiğinde silaha başvurulan bir faaliyet olan cihadın aksine emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker, Kur'an ve Sünnet hükümlerine uygun, düzen ve adaletin hakim olduğu bir İslâm toplumu amaçlayan içe dönük bir hareket olarak kabul edilmiştir.[311]

İmâmiyye âlimleri de emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin vücûbiyeti hakkında ittifak etmişlerdir.[312] Bu prensibi dinin devamı ve devletin varlığı için nihai bir hedef olarak görmüşlerdir.[313] Ancak konuyla ilgili bazı meselelerde ihtilafa düşmüşlerdir. Bunlardan biri, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin naklen mi yoksa aklen mi vâcip olduğudur. Şerîf el-Murtazâ bunu naklen vacip görürken Şeyh Tûsî ve Allâme el-Hillî aklen vacip kabul etmiş, Muhakkık ise akıl nakil tartışmasına girmeyip sadece icmâen vacip olduğunu söylemiştir.[314]

Bir diğer ihtilaf noktası emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin farz-ı kifâye mi farz-ı ayn mı yani bu yükümlülüğün toplumsal mı ferdi mi olduğu ile ilgilidir. Şeyh Tûsî ve Muhakkık'a göre iyiliği emretmek ve kötülükten nehyetmek farz-ı ayn iken Şerîf el-Murtazâ, İbn İdrîs ve Allâme'ye göre ise bu, farz-ı kifâye türünden bir görevdir.[315]

Bir diğeri ise emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker eyleminde yaralama ve öldürmeye ihtiyaç duyulması halinde imamın izninin gerekli olup olmadığı meselesidir. Şeyh Müfîd, Şeyh Tûsî ve Muhakkık bu konuda imamın iznini şart

[310] Bu ayetlerin kronolojisi kapsamında nüzul zamanı ve sebepleri ile ilgili bir çalışma için bkz. Sema Yiğit, "el-Emru bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehyü ani'l-Münker Âyetlerinin Kronolojik (Nüzûl Zamanı ve Nüzûl Sebepleri Yönünden) İncelemesi" **Diyanet İlmi Dergi**, c. 58, sy. 1, 2022, s. 61-98.
[311] Çağrıcı, "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", s. 139.
[312] Allâme el-Hillî, **Muhtelefü'ş-Şîa**, c. 4, s. 456.
[313] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 149.
[314] Şehîd-i Evvel, **Gâyetü'l-Murâd**, c. 1, s. 353-354; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen Şeyh Tûsî, **el-İktisâd**, Kum, Mektebetü Cami Çehelsütun, 1400, s. 147; Muhakkık el-Hillî, **Şerâiu'l-İslâm**, c. 1, s. 267; Allâme el-Hillî, **Kavâidü'l-Ahkâm**, c. 1, s. 524; Allâme el-Hillî, **Muhtelefü'ş-Şîa**, c. 4, s. 456. Allâme, başka eserlerinde bunun naklen vacip olduğunu da söylemiştir. Bkz. Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 2, s. 240.
[315] Şeyh Tûsî, **el-İktisâd**, s. 147; Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 299; Muhakkık el-Hillî, **Şerâiu'l-İslâm**, c. 1, s. 267; Muhakkık el-Hillî, **el-Muhtasar**, s. 192; İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 3, s. 37; Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 2, s. 240; Şehîd-i Evvel, **Gâyetü'l-Murâd**, c. 1, s. 352-353.

koşmuştur.[316] Şerîf el-Murtazâ, İbn İdrîs ve Allâme ise iyiliği emredip kötülükten nehyederken yaralama ve öldürmeye cevaz vermiş ve bunun için imamın iznini gerekli görmemiştir.[317] Bunların yanı sıra emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin el, dil ve kalp ile olan üç merhalesinden hangisinin önce yapılacağı ile ilgili bir ihtilaf olsa da bunun lafzî bir tartışma olduğu ifade edilmiştir.[318]

Âlimler, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin vâcip olması için bazı şartlar ileri sürmüşlerdir. Şeyh Tûsî ve ondan naklen İbn İdrîs, bu şartları altı maddede sıralamış ancak dörde düşürülebileceğini ifade etmiştir.[319] Muhakkık ve Allâme ise doğrudan dört madde halinde bu şartları ortaya koymuştur.[320] Bunlar, kişinin emrettiği şeyin ma'rûf nehyettiği şeyin de münker olduğunu kesin olarak bilmesi; karşı tarafa etki edeceğine emin olması; kötü fiili işleyenin bu hareketinde ısrarcı olduğuna dair emâreler bulunması; emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker eyleminin sonuçları bakımından kişi ya da topluma bir zararının olmamasıdır. Eğer bu şartlardan herhangi bir gerçekleşmez ise emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin vücûbiyeti düşmektedir.[321]

Şehîd-i Evvel'e gelince ona göre, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin derhal uygulanması ve asla ertelenmemesi gerekmektedir. Çünkü ertelenirse, bu durum günah işlemeyi onaylamak anlamına gelecektir.[322] Bu ifadeler, söz konusu prensibin uygulanması noktasındaki verilen önemi göstermektedir. Yine Şehîd-i Evvel, câir sultan tarafından verilen bir görevin de sadece emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkere imkan vermesi sebebiyle kabul edilebileceğini, aksi halde kabulünün caiz olmadığını belirtmiştir.[323]

---

[316] Şeyh Müfîd, **el-Mukni'a**, s. 809; Şeyh Tûsî, **el-İktisâd**, s. 150; Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 300; Muhakkık el-Hillî, **Şerâiu'l-İslâm**, c. 1, s. 268; Muhakkık el-Hillî, **el-Muhtasar**, s. 192. Şeyh Tûsî'nin *et-Tıbyân* adlı eserinde bu görüşünden dönerek yaralama ve öldürmeye cevaz verdiği de kaydedilmiştir. Bkz. İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 3, s. 38-39.
[317] Şeyh Tûsî, **el-İktisâd**, s. 150; İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 3, s. 38; Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 2, s. 241; Allâme el-Hillî, **Muhtelefü'ş-Şîa**, c. 4, s. 641.
[318] Allâme el-Hillî, **Muhtelefü'ş-Şîa**, c. 4, s. 459-460.
[319] Şeyh Tûsî, **el-İktisâd**, s. 148; İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 3, s. 37-38.
[320] Muhakkık el-Hillî, **Şerâiu'l-İslâm**, c. 1, s. 267-268; Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 2, s. 240-241.
[321] Krş. Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 152-153; Michael Cook, **Commanding Right and Forbiddîng Wrong in Islamic Thought**, Cambridge, Cambridge University Press, 2001, s. 276-277.
[322] Şehîd-i Evvel, **el-Kavâ'id ve'l-Fevâ'id**, s. 121-122.
[323] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 2, s. 38.

Şehîd-i Evvel, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin kaynağının hem akıl hem de nakil olduğunu belirtmiş ve bu yönüyle yukarıda adı geçen âlimlerden farklı bir tutum sergilemiştir. Bunun yanı sıra iyiliği emretmeyi ve kötülükten nehyetmeyi farz-ı kifâye türünden bir görev kabul etmiştir. Yani toplumun bir kısmı bu görevi yerine getirince diğerlerinin üzerinden sorumluluk düşmektedir. Ayrıca ona göre, ma'rûfu emretmek ve münkeri nehyetmek vacip iken mendûbu emretmek ve mekrûhu nehyetmek ise müstehabdır.[324]

el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye'de emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin vâcip olması için gerekli olan şartlara kısaca yer vermiştir. Bu konuda sıralama farklı olsa da Muhakkık ve Allâme'yi takip etmiştir. Bu şartlar, ma'rûf ve münker olanın bilinmesi; fiili işleyenin veya terkedenin ısrarcı olması; zarardan emin olunması ve etki etmesi şeklindedir.[325] *ed-Dürûs*'da ise altı şart saymış ve onların bazılarının cevaz şartı olduğunu belirtmiştir.[326]

Şehîd-i Evvel, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker eyleminde takip edilmesi gereken aşamalara da değinmiştir. Ona göre, işlenen fiilin kötü olduğunu gösterme; sonra kibarca konuşma; sonra sert konuşma; sonra daha sert konuşma; sonra acı vermeden vurma; sonra acı verecek biçimde vurma şeklinde tedrici olarak gittikçe şiddetlenen bir yol izlenmelidir. Her halükarda da kalp ile buğz edilmelidir.[327] Bu hususta imanın en güçlüsü emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin el ile yapılmasıdır, çünkü bu kötülüğü hemen ortadan kaldırmayı gerekli kılar; sonra dil ile olandır, bununla da ortadan kaldırmak mümkün olabilir; sonuncusu ise kalp ile olandır çünkü onun herhangi bir etkisi yoktur.[328]

Şehîd-i Evvel, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin son aşamaları yaralama ve öldürme ile ilgili olarak *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye*'de tereddüt etmiş ve bu konuda iki görüş olduğunu belirtmekle yetinmiştir. *ed-Dürûs*'da ise yaralama ve öldürmenin

[324] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 110; Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 2, s. 37.
[325] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 110.
[326] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 2, s. 37.
[327] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 110; Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 2, s. 37.
[328] Şehîd-i Evvel, **el-Kavâ'id ve'l-Fevâ'id**, s. 389.

imama havale edilmesinin daha doğru olduğunu ifade etmiştir.[329] Bu bakımdan Şehîd-i Evvel, kendisinden önceki dönemde Şerîf el-Murtazâ, İbn İdrîs ve Allâme gibi yaralama ve öldürmede imamın iznini gerekli görmeyen âlimlerin aksine Şeyh Müfîd ve Muhakkık gibi âlimlerden yana olmuştur. Şehîd-i Evvel'in bu iş için imamı şart koşması, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin rastgele yapılmasının önüne geçmeye çalıştığını göstermektedir. Nitekim toplumu ıslah etmek için girişimde bulunan herkesin yaralama ve öldürmeye kalkışması fitne ve fesadı ortaya çıkaracaktır.[330] Diğer taraftan ise halihâzırda imamın gaybette olması, yaralama ve öldürmenin imamın çıkışına kadar ertelenmesine ve dolayısıyla da emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin mutlak olarak uygulanmasının imkansız hale gelmesine yol açmaktadır.

3.3.5.2. Hadlerin Uygulanması

İslâm hukukuna göre had (çoğulu hudûd), Allah hakkı yani toplum hakkı olarak yerine getirilmesi gereken, miktar ve keyfiyeti nasla belirlenmiş cezaî yaptırımlardır.[331] Had cezalarında belirli kişi ve zümrelerin müdahalesinin söz konusu olmaması ve sadece Allah'ın bir emri olarak uygulanması sebebiyle bu cezalar "Allah hakkı" olarak görülmüştür.[332] İşlenenen suça denk bir ceza vererek suç işlemenin en aza indirilmesi ve toplum içerisindeki düzen ve adaletin sağlanması noktasında had cezalarının önemli bir rolü bulunmaktadır.[333]

İmâmiyye mezhebinde hadleri uygulamak imama ait bir görevdir. İmam veya onun atadığı biri dışında hiç kimsenin bu görevi üstlenmesi mümkün değildir.[334] Bu hükme göre, imam hâzır iken hadlerin uygulanmasında herhangi bir problem yoktur. Ancak imamın gaybete girmesiyle birlikte âlimler arasında had cezalarının yürürlükte olup olmadığı, yürürlükteyse bu cezaların kim tarafından uygulanacağı gibi konularda ihtilaflar ortaya çıkmış ve bununla ilgili çeşitli görüşler ileri sürülmüştür.

---

[329] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 110; Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 2, s. 37.
[330] Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 362.
[331] Ali Bardakoğlu, "Had", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 14, 1996, s. 547.
[332] İbrahim Çalışkan, "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 31, 1990, s. 373.
[333] Bardakoğlu, "Had", s. 549.
[334] Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 300-301; Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 2, s. 242.

Şehîd-i Evvel, "Kitâbü'l-Had" başlığı altında hadler konusunu müstakil olarak ele almıştır. Burada zina etmek, zina sınıfına giren livâta ve sihâk gibi fiillerde bulunmak, iffetli kimseye iftira atmak, içki içmek, hırsızlık, yol kesicilik şeklindeki had suçlarından ve ceza gerektiren diğer bazı suçlardan bahsetmiştir. Bu suçların mahiyetleri, kapsamları ve cezalarıyla ilgili hükümleri ortaya koymuştur.[335] Ancak gaybet döneminde had cezalarının durumu meselesine ise kendisinden önceki âlimler gibi emir bi'l-ma'ruf neyih ani'l-münkerle ilişkili olarak değinmiştir. Dolayısıyla hisbe faaliyetleri ile ilgili olarak onun bu noktadaki tutumu konumuzun esasını teşkil etmektedir.

Şehîd-i Evvel'den önceki dönemde Şeyh Müfîd, hadleri uygulama görevini Allah tarafından tayin edilmiş Sultânü'l-İslâm'a yani imamlara hasretmiştir. Bununla birlikte imamların kendilerine bu konuda yetki verdiği fakihlerin imkan olduğu sürece hadleri uygulayabileceğini ifade etmiş; ayrıca zâlimlerin kendisine zarar vermesinden korkmayan bir kimsenin de evladına, kölesine ve kavmindeki kişilere had uygulamasının mümkün olduğunu belirtmiştir.[336]

Şerîf el-Murtazâ ise gaybet döneminde hadlerin uygulanmasını askıya almıştır. Ona göre, imam gaybette iken de had cezası sâkıt değil, aksine suçu işleyen kişi için sabittir. Eğer kişi, hayattayken imam zuhûr ederse imam tarafından kendisine had uygulanır. Aksi takdirde iş, ahiret gününde Allah'a kalır. Bu cezanın uygulanamayıp ertelenmesindeki günah ise imamı korkutan ve onu gaybete zorlayan kimselerin üzerine olur.[337]

Şeyh Tûsî, imamların had cezalarını yerine getiremediği zamanlarda bir zarara uğramayacağından emin olan kişinin evladına, ailesine ve kölelerine had uygulayabileceğini belirtmiştir. Ayrıca câir sultan tarafından hadleri uygulama görevi verilen bir kişinin de gerçekte hak sultanın izniyle yaptığına inanarak bu görevi eksizsiz bir şekilde yerine getirmesine cevaz vermiştir.[338]

---

[335] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 311-330.
[336] Şeyh Müfîd, **el-Mukni'a**, s. 810.
[337] Şerîf el-Murtazâ, **eş-Şâfî fi'l-İmâme**, c. 1, s. 208.
[338] Şeyh Tûsî, **en-Nihâye,** s. 301.

İbn İdrîs ise Şeyh Tûsî'ye karşı çıkarak kişinin yalnızca kölesine had uygulayabileceğini söylemiştir. Bunun dışındaki hiç kimseye ise had cezasını uygulama izni vermemiştir. Câir sultan tarafından kişiye hadleri uygulama görevi verilen bir kişinin bunu yapmasının caiz olduğuyla ilgili yukarıda geçen Şeyh Tûsî'nin görüşüne muhalefet etmiş ve bu görüşle amel edilmemesinin daha uygun hatta vacip olduğunu belirtmiştir.[339]

Muhakkık, imamın yokluğunda efendinin kölesine had uygulamasına cevaz vermiş, evlat ve eş konusunda ise tereddüt etmiştir. Câir sultan tarafından yönetici olarak atanan bir kişinin gücü yetse bile hadleri uygulamasının caiz olmadığı görüşünü tercih etmiştir. Ancak bu konuda bir zorlama olursa haksız yere öldürme içermemesi şartıyla buna izin vermiştir. Ayrıca zamanın sultanından gelecek bir zarardan emin oldukları takdirde gaybet döneminde bilgili fakihlerin hadleri uygulamasına cevaz vermiştir.[340] Muhakkık'ın burada câir sultan tarafından zorlanmayla ilişkilendirmeksizin hadlerin uygulanmasında doğrudan fakihlere yetki vermesi, fakihlerin görevinin genişlemesi yönünde yeni bir adım olmuştur.[341] Ancak bu görüşünü güçlü bir şekilde benimsemeyip "denildi" şeklinde nakletmekle yetinmiştir.[342]

Allâme el-Hillî, gaybet döneminde hadleri uygulama yetkisinin fakihlere ait olduğunu ifade etmek suretiyle daha belirgin bir tavır sergilemiştir. Hadlerin uygulanmaması durumunda günahların işleneceğini, fitne ve fesadın çoğalacağını söylemiştir.[343] Ayrıca gaybet döneminde efendinin kölesine had uygulama hakkının olduğunu belirtmiştir. Kişinin evladına ve eşine had uygulaması ile ilgili de bunun caiz olduğuna yönelik bir görüşün bulunduğundan bahsetmiştir. Yine câir sultanın görevlendirdiği bir kimsenin, hakkıyla yerine getireceğinden emin olması ve bunu hak sultanın nâibi olarak yaptığına inanması halinde, had uygulamasında bir sakınca

[339] İbn İdrîs el-Hillî, **es-Serâir**, c. 3, s. 39-40.
[340] Muhakkık el-Hillî, **Şerâiu'l-İslâm**, c. 1, s. 268-269. Krş. Muhakkık el-Hillî, **el-Muhtasar**, s. 193.
[341] Doğruyol, **"Muhakkık el-Hillî"**, s. 159.
[342] Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 428.
[343] Allâme el-Hillî, **Muhtelefü'ş-Şîa**, c. 4, s. 463-464.

olmadığına dair de bir görüşün bulunduğunu kaydetmiştir. Ancak bir zorlama olursa haksız yere öldürme içermemesi şartıyla buna izin vermiştir.[344]

Şehîd-i Evvel de had ve ta‘zîr[345] cezalarının ertelenmeden uygulanması gerektiğini belirtmiş, fitne ve fesadın yayılmasının önüne geçmek için bunu gerekli görmüştür.[346] Şehîd-i Evvel, söz konusu cezaları uygulama yetkisinin imama ve nâibine -ki bu genel nâib de olabilir- ait olduğunu söylemiştir. Gaybet döneminde imkan bulması halinde kazâ konusunda gerekli şartları taşıyan bir fakihin had ve ta‘zîr cezalarını uygulayabileceğini ifade etmiştir. Bu noktada halkın mümkün olduğu kadar ona destek vermesini ve mütegallibeden ona gelecek bir zararı engellemesini gerekli görmüştür.[347] Dolayısıyla had cezalarının yerine getirilmemesinden doğacak sorunların farkında olan Şehîd-i Evvel, gaybet döneminde bu cezaların yürürlükte olduğunu kabul etmiş ve kim tarafından uygulanacağı hususunda açık bir şekilde fakihlere yetki vermiştir. Bu konuda câir sultan tarafından hadleri uygulama görevi verilmesi gibi bir ön koşul sunmadan fakihin hadleri bağımsız olarak uygulayabileceğini belirtmiştir.[348] Bu açıdan Muhakkık'ın "denildi" şeklinde ortaya koyduğu bu düşünceyle ilgili oldukça kararlı bir tutum sergilemiş ve Allâme'nin Muhakkık'a göre daha belirgin olan tavrını devam ettirmiştir. Ayrıca efendinin kölesine, babanın evladına ve kocanın karısına had uygulaması konusunda da bunun caiz olduğunu ifade etmiştir.[349]

Şehîd-i Evvel, *ed-Dürûs*'da câir sultan tarafından bu konuda zorla bir görev verilmesi halinde "kişinin imama niyâbet ettiğine inanarak had uygulamasının caiz olduğu" şeklindeki bir görüşü nakletmiştir. Kendisi de bu görüşü güzel bulmuş, fakat burada bir istisna getirerek had uygulayacak kişinin müctehid olmasını şart koşmuştur; aksi takdirde bundan uzak durmanın daha iyi olacağını açıklamıştır.[350] Onun bu

[344] Allâme el-Hillî, **Kavâidü'l-Ahkâm**, c. 1, s. 525. Krş. Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 2, s. 242.
[345] Ta‘zîr, had ve kısas cezaları dışında kalan ve hakimin takdirine bırakılan cezadır. Şehîd-i Evvel, had ve ta‘zîr cezaları arasında on açıdan fark bulunduğu ifade etmiştir. Bunlar için bkz. Şehîd-i Evvel, **el-Kavâ‘id ve'l-Fevâ‘id**, s. 351-352.
[346] Şehîd-i Evvel, **el-Kavâ‘id ve'l-Fevâ‘id**, s. 121-122.
[347] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer‘iyye**, c. 2, s. 37.
[348] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm‘atü'd-Dımaşkıyye**, s. 110.
[349] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm‘atü'd-Dımaşkıyye**, s. 110; Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer‘îyye**, c. 2, s. 38.
[350] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer‘iyye**, c. 2, s. 38.

ifadelerinden had uygulamasını ciddi bir iş olarak gördüğü ve zorla görev verilse dahi herhangi bir kimsenin had uygulamaması gerektiği anlaşılmaktadır. Ancak *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye*'de had uygulaması için müctehid olma şartından bahsetmemiştir. Ona göre, yöneticinin had uygulamaya zorlaması durumunda kişinin bunu yapması caizdir. Fakat bir cana kıyma söz konusu olacak ise bundan vazgeçilmelidir. Çünkü bu konuda takıyye caiz değildir.[351]

Şehîd-i Evvel, ayrıca iffetli kimseye iftira atmak şeklindeki kazif haddiyle ilgili olarak bazı meselelere de değinmiştir. Burada Hz. Peygamber'e veya imamlardan birine küfreden kişinin imamın izni olmasa dahi öldürüleceğini belirtmiştir. Aynı şekilde nübüvvet iddiasında bulunan, İslâmiyet açık bir halde iken Hz. Peygamber'in peygamberliğinden şüphe eden, Müslümanlardan sihir yapan, Hz. Peygamber'in annesine iftira atan kimselerin de öldürüleceğini ifade etmiştir.[352] Bu suçlar için imamın iznini gerek görmeyen Şehîd-i Evvel'in bu görüşünü yaşadığı dönemde fiilî olarak tatbik ettiği görülmektedir. Nitekim daha önce geçtiği üzere Şehîd-i Evvel'in nübüvvet iddiasında bulunan ve sihir yapan Yâlûşî'yi öldürdüğü kaydedilmiştir.[353]

3.3.5.3. Hüküm ve Kazâ

İmâmiyye'ye göre, hüküm ve kazâ işlerini yürütme yetkisi, sadece imam veya onun izin verdiği kişiye aittir.[354] Ancak imamın gaybete girmesi, bu işlerin durumu ve kim tarafından yerine getirileceği hususunda bazı hükümlerin yeniden gözden geçirilmesini gerekli kılmıştır. Bu noktada âlimler, imamın yokluğunda hüküm ve kazânın fakihler tarafından yürütülmesine cevaz vermiş ve buna delil olarak da bir dizi rivayet aktarmışlardır.[355] Bunlardan biri, daha önce geçtiği üzere, Ca'fer es-Sâdık'tan gelen "sizden olup hadislerimizi rivayet eden, helale harama özen gösteren ve hükümlerimizi bilen kimselere başvurun ve hakem olarak ondan razı olun. Çünkü ben onu sizin üzerinize hakim kıldım…" şeklindeki rivayettir.[356] Bu ve buna benzer

[351] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 110.
[352] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 320.
[353] Bahrânî, **el-Keşkûl**, c. 1, s. 659; Hânsârî, **Ravzâtü'l-Cennât**, c. 7, s. 4; Âsafî, "Takdîm", c. 1, s. 135-137.
[354] Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 2, s. 242.
[355] Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 421-422.
[356] Küleynî, **el-Kâfî**, c. 7, s. 412.

rivayetlerden hareketle onlar, gaybet döneminde hem kâzanın fakihler tarafından işletileceği hem de sıradan insanların bu konuda fakihlere başvurmasının zorunlu olduğu hükmüne varmışlardır.[357]

Örneğin Şeyh Tûsî, hüküm ve kazâ yetkisinin sadece imamın izin verdiği kişiye ait olduğunu kaydetmiş ve ardından imamların, bizzat kendileri yapamadıkları dönemlerde bu görevi fakihlere devrettiğini belirtmiştir. Ona göre, hükümleri uygulama veya insanların arasını düzeltip ihtilafları giderme imkanı bulan bir kimse bunu yapsın; yaptığının karşılığı olarak da onun için sevap ve mükafat vardır.[358] Bir başka âlim Allâme el-Hillî de hüküm ve kazâ görevini icra edebilmek için gerekli olan yetkilendirmenin (tevliye), toplumun atamasıyla değil, sadece imam veya nâibinin izniyle olabileceğini söylemiştir. Gaybet döneminde ise fetva şartlarını taşıyan fakihin kazâ işlerini yürüteceğini ifade etmiştir.[359] Nitekim ona göre, imamlar bu görevi güvenilir ve yetkin fakihlere havale etmişlerdir. Bununla ilgili olarak insanların da fakihlere yardım etmelerini ve hükümleri elde etme konusunda onlara başvurmalarını gerekli görmüştür. Câir kadılara başvuran kişinin de asi ve günahkar olacağından bahsetmiştir.[360] Ayrıca fetva şartlarını taşıyan fakihle ilgili detay vererek bunun için dokuz konuda bilgi sahibi olmak gerektiğini ileri sürmüştür. Bunlar da Kitap, Sünnet, icmâ, hilâf, aklî deliller (istishâb, berâetü'l-asliyye vb.), Arap dili, usûlü'l-akâid, usûlü'l-fıkh ve burhândır. Bunun yanı sıra kaynaklardan hüküm çıkarma kabiliyetinin olmasını da şart koşmuş ve sadece ezber yapmayı yeterli bulmamıştır.[361]

Şehîd-i Evvel, had cezalarında olduğu gibi, hüküm ve kazâ konusunu "Kitâbü'l-Kazâ" şeklinde müstakil bir başlık açarak ele almıştır. Burada kadının vasıfları, hükmün keyfiyeti ve dava ahkamı hususlarına değinmiştir. Diğer taraftan emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerle ilişkili olarak da hüküm ve kazâdan bahsetmiştir. Her iki

[357] Kâtib, **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi**, s. 421.
[358] Şeyh Tûsî, **en-Nihâye**, s. 301.
[359] Allâme el-Hillî, **Kavâidü'l-Ahkâm**, c. 3, s. 419.
[360] Allâme el-Hillî, **Tahrîru'l-Ahkâm**, c. 2, s. 242; Allâme el-Hillî, **Kavâidü'l-Ahkâm**, c. 1, s. 525-526.
[361] Allâme el-Hillî, **Kavâidü'l-Ahkâm**, c. 3, s. 423.

başlık altında konumuz açısından önemli olan gaybet döneminde bu görevin kim tarafından devam ettirileceğine yönelik görüşlerini ortaya koymuştur.

Şehîd-i Evvel, kazâyı toplumun maslahatlarıyla ilgili hüküm vermeye yönelik şer'î velâyet olarak tanımlamıştır.[362] Bu tanıma göre kazâ, sadece insanlar arasındaki problemlerin çözülmesi ve husumetin kaldırılması ile sınırlı olmayıp toplumun maslahatlarını ilgilendiren her konuyu içine alacak şekilde geniş bir anlama sahip olmaktadır.[363] Şehîd-i Evvel, bu anlam alanıyla kazâyı işletme görevinin de yalnızca imam veya nâibine ait olduğunu belirtmiştir. Gaybet döneminde ise bu görevin fetva şartlarını taşıyan fakih tarafından yerine getirileceğini ifade etmiştir. Bu konuda halkın onlara müracaat etmesini gerekli görmüş ve câir sultanın kadılarına başvuran kimselerin de asi ve günahkar olduğunu açıklamıştır.[364]

Şehîd-i Evvel'e göre kadıda bulunması gereken bazı vasıflar vardır. Bunlar akıl-bâliğ olmak, erkek olmak, imanlı olmak, adaletli olmak, veled-i zina olmamak, güçlü hafızaya sahip olmak, yazmayı bilmek, görmek, hür olmak ve dilsiz olmamaktır. Ayrıca o fetva vermede bağımsız olabilmek (müstakil müftî) için bilinmesi gereken hususları ortaya koymuştur. Bunlar da kelâm, usûl, nahiv, lügat, sarf, tanımın şartları ve bürhân şeklindeki yedi mukaddimenin yanı sıra Kitap, Sünnet, icmâ ve aklın delaletinden oluşan dört aslı bilmektir. Hataya düşmekten onu alıkoyacak bir kabiliyete de sahip olunmalıdır.[365]

Kazâyı genel ve tahkim olmak üzere ikiye ayıran Şehîd-i Evvel, genel kazâ için imamın atamasını vacip görmüştür. Ona göre, kazâ görevinin kabulü farz-ı kifâye olduğu için kendisine böyle bir görev verilen kimse, bu işe başka uygun biri de yoksa görevi üstlenir. Eğer imam o kimseyi tanımıyorsa kendisini tanıtır. Nitekim bu görev, emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münker faaliyetlerinin en büyüklerinden biridir. Gaybet

[362] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 2, s. 49.
[363] Muhammed Surûş Mahallâtî, "en-Nazariyyetü'l-Âmmetü li-Fıkhi'l-Gaybeti inde eş-Şehîdi'l-Evvel", **el-Mü'temeru'd-Düveli fî Fikri'ş-Şehideyn**, Beyrut, c. 2, 2011, s. 128.
[364] Şehîd-i Evvel, **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye**, s. 110, 117; Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 2, s. 37.
[365] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 2, s. 49.

döneminde de gerekli şartları taşıyan fakih tarafından yürütülür. Söz konusu fakihin verdiği hüküm, imam tarafından özel tayin edilen kişinin hükmü olur.[366]

Sonuç olarak, toplumun maslahatları ile ilgili her konuda hüküm verme ve kazâyı işletme hususunda Şehîd-i Evvel'in açık bir şekilde fakihlere yetki verdiği görülmektedir. Halktan olan kimselerin de bu noktada onlara başvurmasını zorunlu tutmuştur. Bu bakımdan Şehîd-i Evvel, fakihlerin otoritesinin artması yönünde olumlu bir katkı sağlamıştır.

[366] Şehîd-i Evvel, **ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye**, c. 2, s. 50-51.

SONUÇ

Şiî-İmâmîyye, imâmeti sadece dünyevî otorite yönüyle değil, aynı zamanda dinî yetkiler bakımından nübüvvetin uzantısı olarak kabul etmiş ve her dönemde bir imamın varlığını zorunlu görmüştür. Ancak on ikinci imamın gaybete girmesi, imamla toplum arasındaki irtibatın kesilmesine neden olmuştur. Bu durum ise ortaya çıkan fıkhî ve itikadî problemlerin çözümü noktasında İmâmiyye alimlerini birtakım arayışlara sokmuştur. Bu konuda dinî hükümlerin tek kaynağı olarak imamlardan gelen haberleri esas alan Ahbârî anlayış, gaybetin ilk dönemlerinde İmâmî düşüncede etkili olmuştur. Ancak rasyonel yöntemi esas alarak dinî meselelerde nakille birlikte aklî delillere de yer veren Usûlî düşüncenin ortaya çıkmasıyla Ahbârîlik bu etkisini kaybetmiştir. Böylece mezhep içerisinde Ahbârîlik ile birlikte iki farklı bakış açısını temsil eden Usûlîlik, İmâmî düşüncede hakim bir konuma gelmiştir.

Usûlîliğin ana hatlarıyla ortaya çıkması Şeyh Müfîd öncülüğünde gerçekleşmiştir. Ondan sonra gelen birçok alim de bu düşüncenin gelişimine katkı sunmuştur. Bu noktada Şehîd-i Evvel'den önceki dönemde Bağdat'tan Şeyh Müfîd ile öğrencileri Şerîf el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî'yi; Hille'den İbn İdrîs el-Hillî, Muhakkık el-Hillî ve Âllame el-Hillî'yi öne çıkan alimler olarak burada zikretmek mümkündür. Hille'nin ardından mezhebin yeni ilim merkezi haline gelen Cebel-i Âmil bölgesinde yetişen alimlerin de bu konuda önemli katkıları olmuştur.

Bu bağlamda bu çalışma Cebel-i Âmil bölgesinin Şiî-Usûlî gelenekteki yerini Şehîd-i Evvel ekseninde ortaya koymayı konu edinmiştir. Cebel-i Âmil, tarihi sınırlarında küçük değişiklikler olsa da günümüzde Güney Lübnan olarak bilinen bölgedir. Bölgeye ismini veren Âmile kabilesinin Yemen Araplarından bir kabile olduğu ve Âmile b. Sebe'ye nispet edildiği yaygın bir görüştür. Cebel-i Âmil'in yanı sıra bu bölgeye Cebel-i Celîl, Cebel-i Âmile, Cibâl-i Benî Âmile, Bilâd-ı Bişâra ve Bilâd-ı Metâvile de denilmektedir. Ayrıca bu bölgeden Cebel-i Halîl ya da Cebel-i Hayl olarak da bahsedilmiştir. Ancak harflerin noktasız yazılmasından ya da müstensihlerin hatalı noktalamasından kaynaklanan sebeplerle bu ismin aslının Cebel-i Celîl olması muhtemeldir.

Cebel-i Âmil bölgesinde Şiîliğin ne zaman yayıldığı tartışmalı bir konudur. Şiî âlim Hür el-Âmilî, bölgenin Halife Osman döneminde Ebû Zer sayesinde Şiîleştiğini iddia etmiş ve bu görüş sonraki bazı müellifler tarafından da kabul edilmiştir. Ancak kaynaklarda bu iddiayı destekleyecek bir bilgi bulunmamaktadır. Diğer taraftan Hamdân, Benî Rebîa ve Eş'ariyye gibi bazı Hz. Ali taraftarı kabilelerin göçleri sebebiyle Şiîlik, Cebel-i Âmil bölgesinde yayılmış olabilir. Bunun yanı sıra bölgenin Emevîler'e karşı Şiîliği bir muhalefet aracı olarak gören bazı gruplara ev sahipliği yapmış olması da mümkündür. Bu noktada Şiîliğin Cebel-i Âmil'de ne zaman yayıldığı bilinmese de kaynaklardan elde edilen bilgiler ışığında toplumun Şiî görünümü 4./10. asırdan itibaren belirginleşmiştir.

Cebel-i Âmil bölgesindeki Şiî âlimlerin 6./12. asırdan önceki tarihi bilinmemektedir. Ancak bu tarihten sonra bölgede bazı alimlerin ortaya çıktığı ve onların ilim öğrenmek için Hille'ye gittiğine dair bilgiler kaynaklarda bulunmaktadır. Bu konuda İsmâil b. el-Hüseyn el-Avdî el-Cizzînî (ö. 580/1184), öncü olarak kabul edilmektedir. Dolayısıyla 6./12. asırdan itibaren Cebel-i Âmil'de ilmî bir canlanmanın olduğunu söylemek mümkündür. Hille ile kurulan bağlantı da bölgenin ilmî ve kültürel olarak kalkınmasına katkı sağlamıştır.

Cebel-i Âmil bölgesinde bir ilim geleneğinin oluşması Şehîd-i Evvel'in Cizzîn merkezli yürütttüğü faaliyetler sayesinde olmuştur. Cizzîn'in yanı sıra ilerleyen süreçte Aynâtâ, Kerek, Meys, Cübâ' ve Meşgarâ gibi Cebel-i Âmil bölgesinin diğer kasaba ve köylerinde başka Şiî medreseleri de ortaya çıkmıştır. Burada Cebel-i Âmil'in Bağdat ve Hille gibi tek bir merkez olmadığını ve bir bölge olduğunu belirtmek gerekir. Şehîd-i Evvel'in 786/1384 yılındaki idamından yaklaşık bir asır sonra Cebel-i Âmil, en önemli Şiî ilim merkezi haline gelmiştir. Dinî ilimlerde tam bir eğitim müfredatı sunarak kendi kendine yetebilen bir seviyeye ulaşmıştır. Âmilî nisbesiyle anılan, Şiî fıkhı üzerinde derin tesirler icra eden ve daha çok Usûlî düşünce ekolüne mensup birçok âlim bu bölgede yetişmiştir.

907/1501 yılında kurulan Safevî Devleti, İran'ın Şiîleştirilmesi yolunda önemli adımlar atmıştır. Bu bağlamda kendilerine yardımcı olmaları amacıyla Irak, Bahreyn ve Cebel-i Âmil bölgelerinden İmâmî ulemâyı İran'a davet etmişlerdir. Bunlar

arasında Cebel-i Âmil, beyin göçünün ilk ve en etkili durağı olmuş ve Safevîlerin ilk dönemlerden son dönemlerine kadar bu bölgeden göçler devam etmiştir. Safevîler döneminde İran'a yerleşen Âmilî âlimlerin sayısı ve üstlendikleri görevler, bu göçün İran ve Şiî tarihi için ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Bu noktada günümüze bakan yönüyle İran'da kurulan velâyet-i fakih merkezli din devletinin arka planında Âmilî âlimlerin de katkılarının olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca günümüzde Lübnan'daki Şiîler üzerinde İran etkisinden söz edilse de tarihsel olarak durum bunun tam tersine gerçekleşmiştir.

Cebel-i Âmil bölgesindeki ilim geleneğinin kurucusu kabul edilen Şehîd-i Evvel, Memlükler döneminde yaşamış bir Şiî alimidir. Bir Türk Devleti olarak yaklaşık iki buçuk asır boyunca Mısır, Suriye ve Hicaz bölgelerinde hüküm süren, Haçlı ve Moğol tehditlerine karşı önemli başarılar kazanan Memlükler, din ve mezhep siyasetinde Sünnî anlayış çerçevesinde bir politika benimsemiştir. Bu politikanın bir sonucu olarak Memlükler'in diğer fırkalara karşı asla müsamaha göstermediği hatta onları yok etmeye çalıştığı iddia edilmiştir. Ancak Memlükler'in söz konusu fırkalara karşı tavrının her zaman aynı olmadığı görülmektedir. Hangi düşünceden olursa olsun hakim Sünnî anlayıştan farklı olan ve eyleme dönüşme potansiyeli taşıyan muhalif kimseler, yönetim tarafından takip edilmiş ve bazen de cezalandırılmıştır. Öte yandan kamu ve toplum düzenini bozan bir olay olmadıkça bu fırkalar kendi hallerine bırakılmıştır. Hatta aksiyoner gücünün düşmanlara karşı kullanıldığı bir başka Şiî fırkası Nizârî İsmâilîler'de olduğu gibi bazen de onlardan istifade edilmiştir.

Memlükler'in Kesravan bölgesine yönelik düzenlediği seferler, Şehîd-i Evvel'in idamı ile birlikte bazı Şiî yazarlar tarafından bu dönemde Lübnan'daki Şîa'ya karşı işlenen "iki korkunç cürüm" olarak ifade edilmiştir. Kaynaklarda geçen bilgilere göre, Kesrevan seferleri, bölge halkının Haçlılar ile iş birliği yapmaları, Hazindâr savaşı sonrasında İlhanlı ordusundan kaçan Memlük askerlerine türlü eziyetler etmeleri, yolları kesip Müslümanları kaçırmaları ve kafirlere satmaları sebebiyle düzenlenmiştir. 691/1292 ve 699/1300 yıllarında yapılan iki seferde ciddi bir yaptırımla karşılaşmayan Kesrevan halkı, 705/1305 yılındaki seferde bölgeden tamamen çıkartılmış ve yerlerine Türkmenler iskan edilmiştir. Bu çerçevede seferlerin

Memlükler'in bölgeye tam olarak hakim olma ve iç güvenliği temin etme yönündeki bir girişimi olduğu ifade edilebilir. Konuyu mezhebî bir tarafgirlikle ele alıp, bu seferlerin bölge halkının Şiî olması nedeniyle yapıldığı şeklindeki bir iddia oldukça indirgemeci bir yaklaşım olacaktır. Genel olarak bakıldığında Memlükler'in teşeyyu' karşısındaki tavrının net olmadığını söylemek mümkündür. Bir tehdit unsuru olmadıkça Şiîler, Sünnî toplum ile birlikte yaşamaya devam etmişlerdir.

Şehîd-i Evvel, Cebel-i Âmil bölgesindeki Cizzîn'de 724/1324[?] yılında doğmuştur. İlk eğitimini muhtemelen babasından ve kayınpederinden almıştır. 750/1349 yılı civarında ilim öğrenmek amacıyla memleketinden ayrılmıştır. Yaklaşık yedi yıl kalacağı dönemin en önemli Şiî ilim merkezlerinden Hille'ye gitmiştir. Burada kaldığı süre zarfında Kerbelâ'ya da uğrayan Şehîd-i Evvel, Allâme el-Hillî'nin oğlundan, yeğenlerinden ve çoğu öğrencisi olan diğer âlimlerden icâzetler almıştır. Ayrıca Mekke, Medine, Bağdat, Mısır, Dımaşk, Kudüs ve Makâm-ı Halîl İbrâhim'de kırka yakın Sünnî âlimden rivayette bulunmuştur.

Şehîd-i Evvel, daha sonra memleketi Cizzîn'e dönerek bölgenin ilk fıkıh medresesini kurmuş ve öğrenci yetiştirmeye başlamıştır. Şehîd-i Evvel'in başlattığı bu faaliyetler neticesinde Cizzîn kısa zamanda ilmî bir merkeze dönüşmüştür. Şehîd-i Evvel, Hille'de iken ders vermeye başlamış ve ömrünün sonuna kadar da bunu devam ettirmiştir. Kaynaklarda "Şehîd-i Evvel'in öğrencisi" veya "ondan rivayet eden" kaydıyla geçen yirmi sekiz kişi tespit edilmiştir.

Fakih kimliği öne çıkan Şehîd-i Evvel'in, büyük çoğunluğu fıkıh ve fıkıh usûlü ile ilgili otuza yakın eseri günümüzde basılmış halde bulunmaktadır. Altmışlı yaşlarda iken idam edilmesi bu eserlerin bir kısmının eksik kalmasına sebep olmuştur. Şiî fıkıh literatürünün en güzel örneklerinden sayılan ve sadece Şiî âlimlerin görüşlerine yer verilen *ed-Dürûsü'ş-Şer'iyye fî Fıkhi'l-İmâmiyye,* muhtasar ve özgün bir fıkıh kitabı olan *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye fî Fıkhi'l-İmâmiyye,* Şiî fıkhında kavâid literatürünün ilk örneği olan *el-Kavâ'id ve'l-Fevâ'id,* eksik kalmış olsa da fıkhî meseleleri delilleriyle ve ayrıntılı biçimde inceleyen *Zikra'ş-Şî'a fî Ahkâmi'ş-Şerî'a* Şehîd-i Evvel'in en meşhur eserleri arasındadır. Bu eserler, Şiî fıkıh literatürünün gelişiminde oldukça önemli bir noktada durmaktadır.

Yaşadığı dönemin en önemli Şiî alimlerinden biri olan Şehîd-i Evvel'in şöhreti Horasan gibi diğer bölgelere kadar yayılmıştır. Nitekim Serbedârîler'in yöneticisi Ali Müeyyed, Şehîd-i Evvel'e bir mektup yazarak onu Horasan'a davet etmiştir. Şehîd-i Evvel, bu davete bilinmeyen bir nedenle icabet etmemiştir. Ancak fıkhın öğretilmesinde ve uygulanmasında esas alınmak üzere *el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye*'yi yazıp göndermiştir. Bu olay hem Safevîler'den önceki dönemde Şiî ulemâsının otoritesine dayanan Şiî-İmâmî bir devlet oluşturma yönündeki girişimi hem de bu konuda Şehîd-i Evvel'i yetkili kılma talebini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Şehîd-i Evvel, kendisine izafe edilen sapkın görüşler nedeniyle Memlükler döneminde 786/1384 yılında yargılanıp idam edilmiştir. Kaynaklarda konuyla ilgili birtakım belirsizlikler ve farklı anlatılar söz konusudur. Bu nedenle yargılama süreci tam olarak anlaşılamamaktadır.

Şehîd-i Evvel'den önceki dönemde Bağdat medresesi Büveyhîler'in, Hille medresesi de İlhanlılar'ın Şiî alimlere sağladığı imkan ve desteklerle ciddi gelişmeler kaydetmiştir. Bu alimler, yöneticilerle iyi ilişki kurmanın yollarını aramışlardır. Böylece faaliyetlerini rahatça yürütmüşler ve neticede çok sayıda öğrenci yetiştirip önemli eserler telif etmişlerdir. Bu noktada her ne kadar çeşitli şehirlerde farklı alimlerden eğitim alabilme, öğrenci yetiştirebilme ve eser telif edebilme yönünde fırsat ve imkan yakalamış olsa da Şehîd-i Evvel'in söz konusu alimler kadar rahat bir ortama sahip olmadığını ve neticede Memlükler tarafından desteklenmediğini söylemek mümkündür. Buna rağmen Şehîd-i Evvel, Şiî düşünce tarihine etki eden biri isim olmuştur.

Şehîd-i Evvel, benimsediği usûl ve görüşler ile Şiî-Usûlî geleneğe önemli katkılar yapmıştır. Şehîd-i Evvel'in fıkhî konulardaki fetvalarına kaynaklık eden delillerden haber-i vâhid konusunda Şerîf el-Murtazâ aksine Şeyh Tûsî'yi takip etmiştir. Belirli şartlarda haber-i vâhidin fıkıhta delil olarak kullanılmasını uygun görmüştür. Ayrıca Allâme el-Hillî ile birlikte ortaya çıkan hadisteki dörtlü tasnifi (sahih, hasen, müvessak ve zayıf) benimsemiş ve bu sistemin Şiî hadis usûlünde yerleşmesine katkı sağlamıştır. Bunun yanı sıra sistemli bir şekilde olmasa da başka hadis çeşitlerinden bahsetmiştir.

İcmâ delilini, mâsum imamın görüşünün de icmâ içinde olması sebebiyle kabul etmiştir. Öte yandan meşhur olan rivayet ve fetvaya da önem verip bunları delil olarak kullanmış ve tek başına senedin itibara alınmasını rivayetlerin kabulünde yeterli bulmamıştır. İbn İdrîs tarafından şer'î deliller arasında ilk kez zikredilen aklı onun gibi dördüncü delil olarak kabul etmiştir. Akıl delili ile neyin kastedildiğine dair kendisinden önceki alimlerden daha fazla açıklama yapmış ve kapsamını genişletmiştir. Bu yönüyle Şiî fıkıh usûlünde akıl delilinin gelişmesine katkıda bulunmuştur. Ayrıca daha önceki âlimlerin kıyas başlıkları altında yapmış oldukları taksimleri ve bunlar üzerinden tartışmalara yol açan kıyas konusunu farklı kavramlarla akıl delili başlığı altına yerleştirerek önemli bir faaliyette bulunmuştur.

İmâmiyye denilince ilk akla gelen konulardan biri olan imâmet meselesi ile ilgili Şehîd-i Evvel'in müstakil bir kitabı olmasa da usûl-i hamse konularını ele aldığı risalelerde bu meseleye de özlü bir şekilde yer vermiştir. Bu bağlamda imâmetin gerekliliği, imamın taşıması gereken vasıflar, Hz. Ali'nin ve on iki imamın imâmeti gibi hususları aklî ve naklî deliller üzerinden temellendirmeye çalışmıştır. Şehîd-i Evvel, ayrıca bir yönetimin meşrû olabilmesi için başında âdil bir imamın bulunmasını gerekli görmüştür. Bu nedenle câir sultan tarafından gelen bir teklifin kabulünü normal şartlarda haram saymıştır. Ancak zorla görev verilen ya da hak olanı yapacağına ve meşrû faaliyetlerde bulunacağına dair kendisinde zan oluşan kişi için bunun haram olmadığını ifade etmiştir. Bahsi geçen konularda Şehîd-i Evvel'in genel olarak kendisinden önceki Usûlî âlimlerin yolunu takip ettiği görülmektedir. Dolayısıyla onun imâmet ve diğer kelâm meseleleri yerine daha çok fıkhî meseleler üzerinden Usûlî düşünceye katkı sunduğu söylenebilir.

İmâmiyye'de imâmet düşüncesinin bir sonucu olarak, bazı görevler imama tahsis edilmiştir. Bu görevlerin şeriate uygun bir şekilde yerine getirilmesi yalnızca imam tarafından uygulanması ile mümkündür. Bu bağlamda söz konusu görevlerin gaybet dönemindeki durumu hakkında Şehîd-i Evvel'in takip ettiği usûlî yöntem ile meseleleri nasıl ele aldığı ve ne ölçüde fakihe referans gösterdiği önem arz etmektedir. Şehîd-i Evvel, Cuma namazının imkan olması halinde bir fakih tarafından kıldırabileceğini akla ve nakle dayanarak ortaya koymuştur. Fakihin imamın iznine

sahip olduğunu ve dolayısıyla imama niyâbet edebileceğini düşünmüştür. Bu bakımdan önceki alimlere kıyasla fakihin otoritesinin Cuma namazını kıldırmayı da içerdiğiyle ilgili en önemli vurgu onun tarafından yapılmıştır. Zekât ile ilgili olarak Şehîd-i Evvel, gaybet döneminde fakihin zekâtı talep etme hakkı olduğuna ve bu hakkını kullanması halinde zekâtın ona ulaştırılmasının zorunluluğuna işaret etmiştir. Hatta şartlar uygun olduğunda fakihin zekât toplama görevlisi atayabileceğini belirtmiştir. Böylece imamın bu konudaki otoritesini doğrudan fakihe devretmek yönünde önemli bir adım atmıştır. Humus meselesinde ise Muhakkık döneminden itibaren fakih, niyâbet gereği imamın payının idaresinde yetki sahibi bir kişi olarak görülmüştür. *ed-Dürûs*'da fetva şartlarını taşıyan âdil fakihe mutlak anlamda "gaybet nâibi" adını veren Şehîd-i Evvel ile birlikte bu düşünce iyice yerleşmeye başlamıştır.

Toplumda düzen ve adaletin devamlılığına önem veren Şehîd-i Evvel, emir bi'l-ma'ruf neyih ani'l-münker, hadlerin uygulanması, hüküm ve kazâ, câir sultanla ilişki gibi konulara *ed-Dürûs*'da ayrı bir bölüm ayırmıştır. Burada "Kitâbü'l-Hisbe" şeklinde bir başlık kullanarak yeni bir tasarrufta bulunmuştur.

Şehîd-i Evvel, kaynağının hem akıl hem de nakil olduğunu belirttiği emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkerin farz-ı kifâye türünden bir görev kabul etmiştir. Câir sultan tarafından verilen bir görevin de sadece emir bi'l-ma'rûf nehiy ani'l-münkere imkan vermesi sebebiyle kabul edilebileceğini belirtmiştir. Hadler ile ilgili olarak, câir sultan tarafından bu konuda görevlendirilme gibi bir ön şart sunmadan fakihin hadleri bağımsız olarak uygulayabileceğini belirtmiştir. Bu açıdan Muhakkık'ın "denildi" şeklinde ortaya koyduğu bu düşünceyle ilgili oldukça kararlı bir tutum sergilemiş ve Allâme'nin Muhakkık'a göre daha belirgin olan tavrını devam ettirmiştir. Ayrıca had uygulaması için câir sultanın kendisine zorla görev verilen kişinin bu görevi yerine getirebileceğini söylemiş ancak burada bir istisna getirerek bu kişinin müctehid olmasını şart koşmuştur. Hüküm verme ve kazâyı işletme hususunda ise Şehîd-i Evvel, toplumun maslahatları ile ilgili her konuda açık bir şekilde fakihlere yetki vermiş ve halkın da bu konuda onlara başvurmasını zorunlu tutmuştur.

Şehîd-i Evvel, zekât ve humusu toplayıp dağıtma, hüküm verme, hadleri ve ta'zîr cezalarını uygulama gibi işleri derhal yerine getirilmesi gereken görevler arasında

saymıştır. Muhtemelen bunun bir sonucu olarak gaybet döneminde söz konusu konularda fakihi yetkili kılmıştır. Ancak yine bu görevler arasında saydığı emir bi'l-ma'ruf neyih ani'l-münker hususunda ise yaralama ve öldürmenin imama tahsis edilmesini daha uygun bulmuş, gaybet döneminde cihada sadece savunma amacıyla izin vermiş ve bu konularda fakihe bir yetki vermemiştir. Bu durum özellikle cihad konusunda ismet sıfatına sahip olması sebebiyle imamın hiç kimseyi haksız yere öldürmeyeceği anlayışının bir yansıması olarak görülebilir.

Sonuç olarak, Şeyh Müfîd ile ana hatlarıyla şekillenen Şiî-Usûlî düşüncenin bugünkü halini alması sürecine birçok alim katkı sağlamıştır. Sıra Şehîd-i Evvel'e geldiğinde o da Usûlî düşünceyi geliştirmiş ve Muhakkık el-Hillî ve Allâme el-Hillî'den sonra ictihad hareketini devam ettirmiştir. Benimsemiş olduğu usûl ve görüşler, telif etmiş olduğu eserler ile bir ekol haline gelmiş ve kendisinden sonraki alimler belli bir süre onun yolundan gitmişlerdir. Cizzîn merkezli yürüttüğü faaliyetlerle Cebel-i Âmil bölgesinde bir ilim geleneği oluşmasını sağlamıştır. Cebel-i Âmil bölgesi ilerleyen süreçte en önemli Şiî merkezlerinden biri olmuş ve Şiî düşünce tarihi açısından etkili isimler yetiştirmiştir.

KAYNAKÇA

Abisaab, Rula Jurdi: "Jabal 'Âmil", **Encyclopaedia Iranica**, (Çevrimiçi) www.iranicaonline.org/articles/jabal-amel-2, 29.12.2020.

Abisaab, Rula Jurdi: "The Ulama of Jabal 'Amil in Safavid Iran, 1501-1736: Marginality, Migration and Social Change", **Iranian Studies**, c. 27, 1994, s. 103-122.

Abisaab, Rula: "Shi'ite Beginnings and Scholastic Tradition in Jabal Âmil in Lebanon", **The Muslim World**, c. 89, 1999, s. 1-21.

Ağırakça, Ahmet: "İhşîdîler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 21, 2000, s. 551-553.

Ahmetoğlu, Şahin: "Serbedârî Hareketi ve Temel Görüşleri", **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, c. 7, sy. 1, 2014, , s. 129-154.

Ajend, Yakûb: **Kıyâm-ı Şi'î Serbedârân**, Tahran, Neşr-i Göstere, 1363.

Akhtar, S. Waheed: **Early Shi'ite İmamiyyah Thinkers**, New Delhi, Ashish Publishing House, 1988.

Algar, Hamid: 'Ahmed Teküder", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 2, 1989, s. 139.

Algar, Hamid: "Hür el-Âmilî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 18, 1998, s. 493-494.

Allâme el-Hillî, Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar: **İrşâdü'l-Ezhân**, thk. Fâris Hassûn, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410.

Allâme el-Hillî, Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar: **Kavâidü'l-Ahkâm**, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1413.

Allâme el-Hillî, Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar: **Keşfü'l-Yakîn fî Fezâili Emîri'l-Mü'minîn**, thk. Hüseyin ed-Derkâhî, Tahran, 1991.

Allâme el-Hillî, Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar: **Mebâdi'ü'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl**, thk. Abdü'l-Hüseyn Muhammed Ali el-Bakkâl, Beyrut, Daru'l-Edvâ, 1406/1986.

Allâme el-Hillî, Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar: **Muhtelefü'ş-Şîa**, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1433.

Allâme el-Hillî, Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar: **Nihâyetü'l-İhkâm fî Ma'rifeti'l-Ahkâm**, thk. Mehdî er-Recâî, Kum, Müessesetü İsmâîliyyân, 1410.

Allâme el-Hillî, Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar: **Tahrîru'l-Ahkâm**, thk. İbrâhim el-Bahâdirî, Kum, Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, 1420.

Allâme el-Hillî, Hasan b. Yûsuf İbnü'l-Mutahhar: **Tehzîbü'l-Vüsûl ilâ İlmi'l-Usûl**, thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî el-Keşmîrî, London, Müessesetü'l-İmâm Ali, 2001.

Altan, Ebru: "Sûr", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 37, 2009, s. 535-537.

Altun, Bekir: "Ebu Ca'fer et-Tûsî", **Erken Dönem Şiî Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, s. 243-286.

Âlu Safâ, Muhammed Câbir: **Târîhu Cebeli Âmil**, Beyrut, Dâru'n-Nehâr, t.y.

Apaydın, H. Yunus: "Humus", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 18, 1998, s. 365-369.

Arıkan, Adem: "Abbasî Halifesi Nasır Lidinillâh'ın Şiî Siyaseti", **İlahiyat Akademi Dergisi**, sy. 5, 2017, s. 147-164.

Arıkan, Adem: **"Büyük Selçuklular Döneminde Şîa"**, Doktora Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2010.

Arıkan, Adem: "İsnâaşeriyye'nin Temel Eserleri ve Fırak Kaynakları", **Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2018, s. 193-319.

Arıkan, Adem: "Zeynüddin el-Âmilî'nin Öldürülmesiyle İlgili İmâmiyye Tabakât Kitaplarındaki Kurguların Değerlendirilmesi", **İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 19, 2009, s. 87-112.

Arjomand, Said Amir: **The Shadow of God and The Hidden Imam**, Chicago, The University of Chicago Press, 1984.

Arslan, Hulusi: **İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtazâ Örneği)**, İstanbul, Endülüs Yayınları, 2017.

Âsafî, Muhammed Mehdî: "Takdîm", **er-Ravzatü'l-Behiyye fî Şerhi'l-Lüm'ati'd-Dımaşkıyye**, nşr. Muhammed Kelânter, Necef, Menşûrâtü Câmiati'n-Necef ed-Dîniyye, c. 1, 1386, s. 77-148.

Âşûr, Saîd Abdulfettâh: **el-Asru'l-Memâlîkî fî Mısr ve'ş-Şâm**, Kahire, Dâru'n-Nehdati'l-Arabiyye, 1976.

Atik, Sefa: "Şiî Fıkhında İmametin Garantörlüğünden İctihadın Sorun Çözücülüğüne Geçiş Süreci Üzerine Mülahazalar", **Universal Journal of Theology,** c. 4, sy. 2, 2019, s. 59-97.

Atik, Sefa: **Sünnîliğin İzinde Caferî Fıkıh Usülünde Akıl**, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017.

Ayalon, David: "Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi", çev. Samira Kortantamer, **Tarih İncelemeleri Dergisi**, c. 4, sy. 1, 1989, s. 211-247.

Ayaz, Fatih Yahya: "Memlük Sultan ve Emîrlerinin Hanefîliğe Tutkunluğu Üzerine", **IV. Uluslararası Şeyh Şa'bân-ı Velî Sempozyumu: -Hanefîlik-Mâturîdîlik-**, Kastamonu, c. 2, 2017, s. 440-453.

Ayaz, Fatih Yahya: "Memlük-İlhanlı İlişkilerinde Bir Dönüm Noktası: Şakhab Savaşı (702/1303)", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 9, sy. 15, 2007, s. 1-32.

Ayaz, Fatih Yahya: **Memlükler**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2015.

Aydınlı, Abdullah: "Ebû Zer el-Gıfârî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 10, 1994, s. 266-269.

Bahrânî, Yusuf b. Ahmed: **el-Keşkûl (Enîsü'l-Müsâfir ve Celîsü'l-Havâtır)**, el-Mektebetü'l-Haydariyye, 1386/1428.

Bahrânî, Yusuf b. Ahmed: **Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcim-i Ricâli'l-Hadîs**, thk. Muhammed Sâdık Bahru'l-Ulûm, Bahreyn, Mektebetü Fahrâvî, 1429/2008.

Bardakoğlu, Ali: "Had", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 14, 1996, s. 547-551.

Belâzürî, Ahmed b. Yahyâ b. Câbir b. Dâvûd: **Fütûhu'l-Büldân**, Beyrut, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, 1988.

Bennût, Cihâd: **Harekâtü'n-Nidâl fî Cebeli Âmil**, Beyrut, Dâru'l-Mîzân, 1993.

Bilge, Mustafa L.: "Lübnan (Tarih)", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 27, 2003, s. 244-246.

Bozan, Metin: "İmamet Nazariyesinin Caferi Fıkhı Üzerindeki Tesirleri", **Marife Dinî Araştırmalar Dergisi**, c. 8, sy. 3, 2008, s. 49-74.

Bozan, Metin: **İmâmiye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci**, İstanbul, İsam Yayınları, 2009.

Bozkurt, Nahide: **Abbâsiler**, Ankara, İSAM Yayınları, 2016.

Buhârî, Muhammed b. İsmâîl: **Sahîhu'l-Buhârî**, thk. Mustafa Dîb el-Buğâ, Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1987.

Bulut, Halil İbrahim: "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 8, sy. 2, 2004, s. 49-68.

Bulut, Halil İbrahim: "Şeyh Müfîd Hayatı ve Görüşleri", **Erken Dönem Şiî Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, s. 161-193.

Bulut, Halil İbrahim: "Şeyh Müfîd ve İmâmiyye Ekolünde Gaybet İnancının Aklîleşmesi", **Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 9, sy. 1, 2005, s. 175-202.

Bulut, Halil İbrahim: **İslâm Mezhepleri Tarihi**, Ankara, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2016.

Bulut, Halil İbrahim: **Şia'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd**, Ankara, Araştırma Yayınları, 2013.

Büyükkara, Mehmet Ali: "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhebleri ile İlgili Metodolojik Problemler", **İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 1,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005, s. 441-491.

Büyükkara, Mehmet Ali: **Ehl-i Beyt ve Ehl-i Devlet: Musa Kâzım ile Ali Rızâ Dönemi Şiiliği ve Abbasiler**, İstanbul, İFAV Yayınları, 2010.

Câbir, Ali Dâvud: **el-Halkatü'd-Dâi'a min Târîhi Cebeli Âmil**, Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 1426/2005.

Calder, Norman: "Khums in Imâmî Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, c. 45, no. 1, 1982, s. 39-47.

Calder, Norman: "Zakât in Imâmî Shi'i Jurisprudence, from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, c. 44, no. 3, 1981, s. 468-480.

Chalabi, Tamara: **The Shi'is of Jabal 'Amil and the New Lebanon: Community and Nation State, 1918-1943**, Newyork, Palgrave Macmillan, 2006.

Cook, Michael: **Commanding Right and Forbiddîng Wrong in Islamic Thought**, Cambridge, Cambridge University Press, 2001.

Cüveynî, Alaaddîn Ata Melik: **Tarih-i Cihan Güşa**, çev. Mürsel Öztürk, Ankara, TDK, 2013.

Çağrıcı, Mustafa: "Emir bi'l-Ma'rûf Nehiy ani'l-Münker", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 11, 1995, s. 138-141.

Çalışkan, İbrahim: "İslâm Hukukunda Ceza Kavramı ve Hadd Cezaları", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 31, 1990, s. 367-397.

Çavuşoğlu, Ali Hakan: "Şehîd-i Evvel", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 38, 2010, s. 437-440.

Çelenk, Mehmet: **16-17. Yüzyıllarda İran'da Şiîliğin Seyri**, Bursa, Emin Yayınları, 2013.

Çoşkun, Derya: **"Serbedârî Devleti'nin Siyasî, İçtimaî ve İktisadî Tarihi (1336-1382)"**, Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2016.

Daftary, Farhad: **İsmaililer: Tarihleri ve Öğretileri**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2017.

Daftary, Farhad: **Şiî İslâm Tarihi**, çev. Ahmet Fethi, İstanbul, Alfa Yayınları, 2016.

Demir, Ahmet İshak: "İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet", **AÜİFD**, c. 46, 2005, s. 85-102.

Demir, Ahmet İshak: "İmâmiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, c. 2, sy. 1, 2009, s. 43-75.

Demir, Ahmet İshak: "İsna 'Aşeriyye'de İmamın Otoritesi", **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c. 3, sy. 3, 2003, s. 109-125.

Demir, Habip: **Horasan'da Şiilik: İran'da Şiiliğin Tarihsel Kökleri**, Ankara, Otto Yayınları, 2017.

Doğruyol, Feyza: **"Hille Medresesinin Şiî-Usûlî Gelenekteki Yeri: Muhakkık el-Hillî Örneği"**, Doktora Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sakarya, 2021.

Ebu'l-Fidâ, İmâdüddîn İsmâîl: **el-Muhtasar fî Ahbâri'l-Beşer**, el-Matbaatül-Huseyniyye el-Mısriyye, t.y.

Ellek, Hasan: "İmâmiyye Şîası Fıkıh Metodolojisinde Aklın Delil Kabul Edilme Süreci", **Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 17, sy. 1, 2015, s. 131-163.

Emânî, Muhammed Hüseyin: **eş-Şehîdü'l-Evvel: Fakîhü's-Serbedârân**, çev. Kemâl es-Seyyîd, Kum Müessesetü Ensâriyân, 1415/1995.

Emîn, Muhsin: **A'yânü'ş-Şîa**, Beyrut, Dâru't-Teâruf, 1403/1983.

Emîn, Muhsin: **Hıtatu Cebeli Âmil**, Beyrut, ed-Dâru'l-Âlemiyye, 1983.

Emir-Muezzi, Muhammed Ali: "İmâmî Şiilik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler", çev. M. Ali Sönmez, **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 12, sy. 2, 2003, s. 313-348.

Erdem, Sargon: "Amâlika", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 2, 1989, s. 556-558.

Ergüven, Nizamettin: **"Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi"**, Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Diyarbakır, 2018.

Escovitz, Joseph H.: "The Establishment of Four Chief Judgeships in the Mamlûk Empire", **Journal of the American Oriental Society**, c. 102, sy. 3, 1982, s. 529-531.

Eski, Duran: "Memlükler'in Şiî Kesrevan Bölgesine Yönelik Seferleri", **İdrak Dini Araştırmalar Dergisi**, c. 2, sy. 2, 2022, s. 311-330.

Esterabâdî, Muhammed Emîn: **el-Fevâidü'l-Medeniyye ve'ş-Şevâhidü'l-Mekkiyye**, thk. Rahmetullâh er-Rahmetî, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1424.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmâil: **Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve İhtilâfü'l-Müsallîn**, thk. Hellmut Ritter, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1980.

Fâdıl, Muhammed: "Fihrisü Mahtûtâti'l-Medreseti'l-Bâkıriyye-Meşhedü'l-Mukaddese", **Türâsünâ**, c. 23, 1411, s. 88-124.

Fakîh, Muhammed Takî: **Cebelü Âmil fi't-Târîh**, Beyrut, Dâru'l-Edvâ, 1406/1986.

Fayda, Mustafa: "Yermük Savaşı", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 43, 2013, s. 485-486.

Ferhân, Adnân: **Târîhu Havzâti'l-İlmiyye ve'l-Medârisi'd-Dîniyye inde'ş-Şîati'l-İmâmiyye**, Beyrut, Dâru's-Selâm, 1436/2016.

Feyz el-Kâşânî, Muhammed b. Murtazâ: **el-Hakku'l-Mübîn**, thk. Celâlüddîn el-Hüseynî el-Urmevî, Sazman-ı Çab-ı Danişkah, 1390.

Fığlalı, Ethem Ruhi: "İsnâaşeriyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 23, 2001, s. 142-147.

Fığlalı, Ethem Ruhi: **İmâmiyye Şîası**, İstanbul, Ağaç Kitabevi, 2008.

Firûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Ya'kub: **el-Kâmûsü'l-Muhît**, Beyrut, Müessesetü'r-Risâle, 2005.

Furayha, Enis: **Esmâ'ü'l-Müdün ve'l-Kurâ el-Lübnâniyye**, Beyrut, 1956.

Garâvî, Muhammed Abdülhasan Muhsin: **Mesâdiru'l-İstinbât Beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn**, Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 1412/1992.

Gleave, Robert: **Scripturalist Islam: The History and Doctrines of the Akhbari Shi'i School**, (Islamic Philosophy, Theology and Science), ed. H. Daiber, Leiden, E. J. Brill, 2007.

Güner, Ahmet: **Büveyhîler'in Şiî-Sünnî Siyaseti**, İzmir, 1999.

Hakyemez, Cemil: "Şiî İmâmiyye Fıkhının Teşekkül Süreci ve İmamet", **Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 7, sy. 13, 2008, s. 7-36.

Hakyemez, Cemil: **Şîa'da Gaybet İnancı ve Gaib On İkinci İmam el-Mehdî**, İstanbul, İSAM Yayınları, 2017.

Hamâde, Sa'dûn: **Tarihu'ş-Şîa fî Lübnan**, Beyrut, Dâru'l-Hayâl, 2008.

Hândmir, Gıyâseddîn b. Hümâmiddîn Hüseynî: **Târîhu Habîbi's-Siyer fî Ahbâri Efrâdi'l-Beşer**, Tahran, Kitâbfuruş-i Hayyam, 1362.

Hânsârî, Muhammed Bâkır: **Ravzâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât**, thk. Esedullah İsmâiliyyân, Kum, İsmâiliyyân, 1392.

Harman, Ömer Faruk: "Arim", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 3, 1991, s. 373-374.

Hassûn, Muhammed: "Mukaddime", **el-Beyân**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 19-23.

Hayta, Mustafa: **"Klasik Dönem Şiî-İmâmî Fıkıh Usûlü Anlayışı"**, Doktora Tezi, Çukurova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Adana, 2014.

Hemedânî, Hüseyin en-Nûrî: **el-Emr bi'l-Ma'rûf ve'n-Nehy 'ani'l-Münker**, Kum, Müessesetü'l-Mehdî el-Mevûd, 1416.

Hıfzî, Abdüllatîf b. Abdülkâdir: **Te'sîru'l-Mu'tezile fi'l-Havâric ve'ş-Şîa: Esbâbühü ve Mezâhiruhü**, Cidde, Dâru'l-Endelüs el-Hadra, 2000.

Hourani, Albert: "Cebel-i 'Amil'den İran'a" çev. Habib Kartaloğlu, **Usûl İslâm Araştırmaları**, c. 23, sy. 23, 2015, s. 213-226.

Hussain, Jassim M.: **The Occultation of the Twelfth Imam**, Cambridge, The Muhammedi Trust, 1982.

Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasan: **Emelü'l-Âmil**, thk. Ahmed el-Hüseynî, Bağdad, Mektebetü'l-Endelüs, t.y.

İbn Abdülhâdî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî: **el-Ukûdü'd-Dürriyye min Menâkıbı Şeyhi'l-İslâm Ahmed İbn Teymiyye**, nşr. Muhammed Hâmid el-Fıkî, Beyrut, Dâru'l-Kâtibi'l-Arabî, t.y.

İbn Abdürabbih, Ebû Ömer Ahmed b. Muhammed el-Endelüsî: **el-İkdü'l-Ferîd**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1404.

İbn Battûta, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Levâtî et-Tancî: **Rihletü İbn Battûta (Tuhfetü'n-Nüzzâr fî Garâibi'l-Emsâr ve 'Acâibi'l-Esfâr)**, nşr. Akademiyyetü'l-Memleketi'l-Mağribiyye, Rabat, 1417.

İbn Cübeyr, Ebu'l-Hüseyn Muhammed b. Ahmed: **Rihletü İbn Cübeyr**, Beyrut, Dâru ve Mektebetü'l-Hilâl, t.y.

İbn Habib, el-Hasan b. Ömer: **Dürretü'l-Eslâk fî Devleti'l-Etrâk**, Yazma, vr. 263a, (Çevrimiçi) https://www.alukah.net/manu/files/manuscript_4705/makhtot.pdf, 01.11.2021.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî: **ed-Dürerü'l-Kâmine fî A'yâni'l-Mi'eti's-Sâmine,** thk. M. Abdülmuîd Hân, Haydarabad, Meclisü Dâirati'l-Meârifi'l-Usmâniyye, 1392/1972.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî: **İnbâ'ü'l-Ğumr bi-Ebnâi'l-'Umr**, thk. Hasan Habeşî, Kahire, el-Meclisü'l-A'lâ li'ş-Şuûni'l-İslâmiyye, 1389/1969.

İbn Hacer, Ebu'l-Fazl Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî: **Lisânü'l-Mîzân**, Beyrut, Müessesetü'l-A'lemî li'l-Matbûât, 1971.

İbn Haldûn: Abdurrahman b. Muhammed: **Dîvânü'l-Mübtede ve'l-Haber fî Târihi'l-Arab ve'l-Berber ve Men Âsarahum min Zevî'ş-Şe'ni'l-Ekber**, thk. Halil Şehâde, Beyrut, Dâru'l-Fikr, 1408/1988.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsüddîn Ahmed el-Bermekî el-İrbilî: **Vefeyâtü'l-A'yân ve Enbâü Ebnâi'z-Zamân,** thk. İhsân Abbâs, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.

İbn İdrîs, Ebû Abdillah Muhammed el-Hillî: **Kitâbü's-Serâiri'l-Hâvî li Tahrîri'l-Fetâvâ**, (Mevsûatü İbn İdrîs el-Hillî VIII-XIV içinde), thk. Muhammed Mehdî ve Hasan el-Mûsevî el-Hırsân, Kum, Dalilema, 1387/1429.

İbn Kâdı Şühbe, Takıyyüddîn Ebû Bekr b. Ahmed: **Târîhu İbn Kâdı Şühbe,** thk. Adnan Derviş, Dımaşk, el-Ma'hedü'l-İlmî el-Fransî li'd-Dirâsâti'l-Arabîyye, 1977.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer: **el-Bidâye ve'n-Nihâye**, thk. Ali Şîrî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1408/1988.

İbn Manzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrem: **Lisânü'l-Arab**, Beyrut, Dâru Sâdır, 1414.

İbn Sa'd, Ebû Abdillah Muhammed: **et-Tabakâtü'l-Kübrâ**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1410/1990.

İbn Şeddâd, İzzüddîn Muhammed b. Alî b. İbrâhîm: **Târîhu'l-Meliki'z-Zâhir**, nşr. Ahmed Hutayt, Beyrut, Merkezü't-Tıbâati'l-Hadîse, 1403/1983.

İbn Tağriberdi, Ebu'l-Mehâsin CemâlüddînYûsuf: **en-Nücûmü'z-Zâhire fî Mülûki Mısr ve'l-Kâhire**, nşr. Vizâratü's-Sekâfe ve'l-İrşâd, Mısır, 1963.

İbn Tâvus, Radıyyüddîn Ebu'l-Kâsım Ali b. Mûsâ: **et-Tarâif fî Marifeti Mezâhibi't-Tavâif**, Kum, Matbaatü'l-Haytâm, 1400.

İbn Teymiyye, Takıyyüddîn Ahmed el-Harrânî: **Mecmû'u'l-Fetâvâ**, Medine, Mecmau'l-Melik Fehd, 1425/2004.

İbn Yahya, Sâlih: **Târîhu Beyrut**, thk. Lewis Şehyu, Beyrut, el-Matbaatü'l-Kâsûlikiyye, 1927.

İbn Zühre, Hamza b. Ali el-Halebî: **Gunyetü'n-Nüzu' ilâ İlmi'l-Usûl ve'l-Füru'**, thk. Şeyh İbrâhim el-Behâdirî, Kum, Müessesetü'l-İmâm Sâdık, 1417.

İbnü'l-Cezerî, Ebu'l-Hayr Şemseddîn Muhammed b. Muhammed: **Gâyetü'n-Nihâye fî Tabakâti'l-Kurrâ**, nşr. G. Bergstraesser, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2006.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî: **el-Lübâb fî Tehzîbi'l-Ensâb**, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.

İbnü'l-Esîr, Ebu'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî: **el-Kâmil fi't-Târîh**, haz. Muhammed Yusuf ed-Dukâk, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2003.

İbnü'l-Esîr: Ebu'l-Hasan İzzüddîn Alî b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî: **el-Kâmil fi't-Târîh**, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî, Beyrut, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 2012.

İbnü'l-İmâd, Abdülhay b. Ahmed b. Muhammed el-Hanbelî: **Şezerâtü'z-Zeheb fî Ahbâri men Zeheb**, thk. Mahmud el-Arnâût ve Abdülkadir el-Arnâût, Dımaşk-Beyrut, Dâru İbn Kesîr, 1986/1406.

İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. İshâk b. Muhammed: **el-Fihrist**, thk. İbrahim Ramazan, Beyrut, Dâru'l-Ma'rife, 1417/1997.

İbnü't-Tıktakâ, Muhammed b. Ali b. Tabâtabâ: **el-Fahrî fî Âdâbi's-Sultâniyye ve'd-Düveli'l-İslâmiyye**, Beyrut, Dâru Sâdır, t.y.

İlhan, Avni: "Gaybet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 13, 1996, s. 410-412.

İlhan, Avni: "Şeyh Müfîd", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 31, 2020, s. 500-502.

İsfahânî, Abdullah Efendi: **Riyâdu'l-Ulemâ ve Hiyâdu'l-Fudalâ**, thk. Ahmed el-Hüseynî, Kum, Mektebetü Âyetillâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1403.

İsfahânî, Abdullah Efendi: **Ta'lîkatü Emeli'l-Âmil**, thk. Ahmed el-Hüseynî, Kum, Mektebetü Âyetillâh el-Mar'aşî, 1410.

İşcan, M. Zeki: "İmamiyye Şiasında Politik Bir Teori Olarak İmametin İmkanı", **EKEV Akademi Dergisi**, sy. 10, 2002, s. 73-94.

Kahraman, Abdullah: "Sünnî-Şiî Usül Polemiği: Tûsî Örneği", **Marife Dinî Araştırmalar Dergisi**, c. 5, sy. 3, 2005, s. 213-232.

Kahraman, Abdullah: "Tûsî, Ebû Ca'fer (Fıkıh)", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 41, 2012, s. 435-437.

Kalkaşendî, Şihâbüddîn Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Alî: **Subhu'l-A'şâ fî Sınâ'ati'l-İnşâ**, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407/1987.

Kallek, Cengiz: "Hisbe", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 18, 1998, s. 133-143.

Kallek, Cengiz: "Kerekî, Muhakkık-ı Sânî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 25, 2022, s. 280-282.

Karaman, Hayreddîn: "Şiada Fıkıh Usûlü ve Şer'i Deliller", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu**, İstanbul, İslâmi İlimler Araştırma Vakfı, 1993, s. 319-355.

Kartaloğlu, Habib: "Batılı Araştırmacılara Göre Safevî İran'a Şiî Ulemâ Göçü", **Turkish Journal of Shiite Studies**, c. 1, sy. 1, 2019, s. 25-48.

Kartaloğlu, Habib: "Evâilü'l-Makâlât Adlı Eseri Bağlamında Şeyh Müfîd'in İmamet Anlayışı", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 17, sy. 31, 2015, s. 45-59.

Kartaloğlu, Habib: "Hicrî 5. Asır Şiî-Usûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci", **Cumhuriyet İlahiyat Dergisi**, c. 23, sy. 1, 2019, s. 53-71.

Kartaloğlu, Habib: "Şerîf el-Murtazâ", **Erken Dönem Şiî Düşünürler**, ed. Halil İbrahim Bulut, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2017, s. 195-241.

Kartaloğlu, Habib: "Şiî İmâmiyye'de Akıl," **Akıl Kitabı: Düşünce ve İnanç Bağlamında Akıl**, ed. Turgut Akyüz, İstanbul, Ravza Yayınları, c. 1, 2020, s. 209-231.

Kartaloğlu, Habib: "Şiî Ulemâya Yönelik Davet ve Fermanlar: Şehîd-i Evvel ve Ali el-Kerekî Örneği", **İran Çalışmaları Dergisi**, c. 3, sy. 2, 2019, s. 39-65.

Kartaloğlu, Habib: "Şiî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülahazalar", **Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 18, sy. 33, 2016, s. 75-90.

Kartaloğlu, Habib: **Safevîlerin İlk Döneminde İktidar-Ulemâ İlişkisi**, Ankara, Fecr Yayınları, 2022.

Kartaloğlu, Habib: **Şiî-İmâmiyye'de Aklî Düşünce ve Şerîf el-Murtazâ**, Ankara, Gece Kitaplığı, 2020.

Kasım, Kasım Abduh: **Asru Selâtîni'l-Memâlik**, Kahire, Dâru'ş-Şurûk, 1994.

Kâtib, Ahmed: **Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi: Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe**, çev. Mehmet Yolcu, Ankara, Otto Yayınları, 2020.

Kazvînî, Nasîruddîn Ebu'r-Reşîd Abdülcelîl: **Kitâbü'n-Nakz,** nşr. Mir Celâlüddîn Muhaddis, Tahran, 1358.

Kehhâle, Ömer Rızâ: **Mu'cemü'l-Müellifîn: Terâcimü Musannifi'l-Kütübi'l-Arabiyye**, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, t.y.

Kızıltoprak, Süleyman: "Memlük", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 29, 2004, s. 87-90.

Koca, Ferhat: "İbn Teymiyye, Takıyyüddîn", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 20, 1999, s. 391-405.

Kohlberg, Etan: "Aḵbārīya", **Encyclopaedia Iranica**, (Çevrimiçi) http://www.iranicaonline.org/articles/akbariya, 12.05.2023.

Kohlberg, Etan: "The Development of the Imāmī Shī'ī Doctrine of Jihād", **Zeitschrift Der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft**, c. 126, no. 1, 1976, s. 64-86.

Kohlberg, Etan: "İmâmiyye'den İsaaşeriyye'ye", çev. Cemil Hakyemez, **Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi**, c. 5, sy. 3, 2005, 288-301.

Konukçu, Enver: "Beyhak", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 6, 1992, s. 57-58.

Kopraman, Kazım Yaşar: "Bahriyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 4, 1991, s. 512.

Kopraman, Kazım Yaşar: "Baybars I", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 5, 1992, s. 221-223.

Kopraman, Kazım Yaşar: "Burciyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 6, 1992, s. 419-420.

Köse, Saffet: "İbn Ebû Akîl", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 19, 1999, s. 420-421.

Kummî-Nevbahtî: **Şiî Fırkalar**, çev. Hasan Onat v.d., Ankara, Ankara Okulu Yayınları, 2004.

Kummî, Şeyh Abbâs: **el-Künâ ve'l-Elkâb,** Beyrut, Müessesetü'l-Vefâ, 1983.

Kutlu, Sönmez: "İslam Mezhepleri Tarihinde Usûl Sorunu", **İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Mes'elesi 1,** İstanbul, Ensar Neşriyat, 2005, s. 391-440.

Kutluay, İbrahim: **Şîa'da Hadîs Usûlü: Ehl-i Sünnet Hadis Usûlü ile Mukayeseli Bir Çalışma**, İstanbul, Rağbet Yayınları, 2020.

Kuzudişli, Bekir: **Şîa ve Hadis: Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad**, İstanbul, Klasik Yayınları, 2017.

Küleynî, Muhammed b. Ya'kûb: **el-Kâfî**, nşr. Ali Ekber Gaffârî ve Muhammed Ahundî, Tahran, Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1407.

Kürd Ali, Muhammed b. Abdirrezzâk b. Muhammed: **Hıtatu'ş-Şâm**, Dımaşk, Mektebetü'n-Nûrî, 1983.

Laoust, Henri: "Remarques sur les Expeditions du Kasrawan sous les Premiers Mamluks", **Bulletin du Musee de Beyrouth,** c. 4, 1940, s. 93-115.

Laoust, Henri: **İslâm'da Ayrılıkçı Görüşler**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı ve Sabri Hizmetli, İstanbul, Pınar Yayınları, 2017.

Madelung, Wilferd: "A Treatise of the Sharif al-Murtada on the Legality of Working for the Government (Mas'ala fi'l-'amal ma'a'l-sultān)", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, c. 43, no. 1, 1980, s. 18-31.

Madelung, Wilferd: "Akhbâriyya", **Encyclopaedia of Islam**, Second Edition, (Çevrimiçi) http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_İslâm_SIM_8312, 12.05.2023.

Madelung, Wilferd: "Oniki İmam Şîası'nda, İmamın Gaybet Zamanında Otorite", **İslâmda Siyaset Düşüncesi**, çev. Kasım Güleçyüz, İstanbul, İnsan Yayınları, 1995, s. 141-153.

Maden, Ferhat: **"İbn Mutahhar el-Hillî ve Şiî Düşüncesindeki Yeri"**, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Lisanüstü Eğitim Enstitüsü, Samsun, 2021.

Mahallâtî, Muhammed Surûş: "en-Nazariyyetü'l-Âmmetü li-Fıkhi'l-Gaybeti inde eş-Şehîdi'l-Evvel", **el-Mü'temeru'd-Düveli fî Fikri'ş-Şehideyn**, Beyrut, c. 2, 2011, s. 123-144.

Mahendrarajah, Shivan: "The Sarbadars of Sabzavar: Re-Examining Their 'Shi'a' Roots and Alleged Goal to 'Destroy Khurasanian Sunnism", **Journal of Shi'a Islamic Studies**, c. 5, no. 4, 2012, s. 379-402.

Makdisî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed: **Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm**, Kahire, Mektebetü Medbûlî, 1991.

Makrîzî, Takıyyüddîn Ebu'l-Abbas: **es-Sülûk li Ma'rifeti Düveli'l-Mülûk**, thk. M. Abdülkadir Atâ, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1997.

Mazzaoui, Michel M.: **The Origins of the Safawids: Shi'ism, Sufism and the Ghulat**, Wiesbaden, Franz Steiner Verlag, 1972.

McDermott, Martin J.: **The Theology of al-Shaikh al-Mufid,** Beyrut, Dâru'l-Maşrik, 1978.

Meclisî, Muhammed Bâkır: **Bihâru'l-Envâr**, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1403/1983.

Mekkî, Muhammed Ali: **Lübnân mine'l-Fethi'l-Arabî ile'l-Fethi'l-Usmânî 635-1516**, Beyrut, Dâru'n-Nehâr, 2006.

Mekkî, Muhammed Kâzım: **el-Hareketü'l-Fikriyye ve'l-Edebiyye fî Cebeli Âmil**, Beyrut, Dâru'l-Endelüs, 1402/1982.

Mekkî, Muhammed Kâzım: **Müntalaku'l-Hayâti's-Sekâfiyye fî Cebeli Âmil**, Beyrut, Dâru'z-Zehrâ, 1411/1991.

Merçil, Erdoğan: "Serbedârîler", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 36, 2009, s. 549-550.

Mervin, Sabrina: "Âmil, Jabal", **Encyclopaedia of Islam Three**, (Çevrimiçi) http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_ei3_COM_22954, 20.10.2020.

Mervin, Sabrina: "Shi'ites in Lebanon" **Encyclopaedia Iranica**, (Çevrimiçi)

http://www.iranicaonline.org/articles/shiites-in-lebanon, 30.10.2020.

Midilli, Muhammet Enes: "Ulemânın Memlük Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlükler Döneminde Kahire İlim Kurumları", **İslâm Tetkikleri Dergisi**, c. 10, sy. 1, 2020, s. 389-412.

Modarressi, Hossein Tabâtabâ'i: **An Introduction to Shî'î Law: A Bibliographical Study,** London, Ithaca Press, 1984.

Modarressi, Hossein: "Şiî Fıkhında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik: Bir Ön Araştırma", çev. Habib Kartaloğlu, **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, c. 7, sy. 1, 2014, s. 189-207.

Momen, Moojan: **An Introduction to Shî'î Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism,** New Haven, Yale University, 1985.

Muhâcir, Ca'fer: "Sittetü Fukahâ-i Abdâl: eş-Şehîdü'l-Evvel", **eş-Şehîdü'l-Evvel Muhammed b. Mekkî el-Âmilî fî'l-Masâdiri'l-Arabiyye**, Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 279-305.

Muhâcir, Ca'fer: **Cebelü Âmil Beyne'ş-Şehîdeyn**, Dımaşk, el-Ma'hedü'l-Fransiyyü li Şarki'l-Ednâ, 2005.

Muhâcir, Ca'fer: **el-Hicretü'l-Âmiliyye ilâ İrân fi'l-Asri's-Safevî**, Beyrut, Dâru'r-Ravda, 1989.

Muhâcir, Ca'fer: **eş-Şehidü'l-Evvel: asruhü, sîretühü, a'mâlühü ve mâ mekese minhâ**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel: el-

Medhal Hayâtühü ve Âsâruhü içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1435/2014, s. 139-284.

Muhâcir, Ca'fer: **eş-Şîa fi'l-Âlem**, Ba'lebek, Merkezü Bahâeddîn el-Âmilî, 2019.

Muhâcir, Ca'fer: **et-Te'sîs li Târîhı'ş-Şîa fî Lübnân ve Sûriye**, Beyrut, Dâru'l-Melâk, 1992.

Muhâcir, Ca'fer: **Hüsâmüddîn Bişâra Emîru Cebel-i Âmil**, Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 2005.

Muhâcir, Ca'fer: **Neş'etü'l-Fıkhi'l İmâmî ve Medârisühü**, Beyrut, Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2017.

Muhâcir, Ca'fer: **Şîatü Lübnân ve'l-Müntalaku'l-Hakîkî li-Târîhihi**, Ba'lebek, Dâru Bahâeddîn el-Âmilî, 1434/2013.

Muhājir, Ja'far: "Jabal 'Āmil", **Hawza-yı 'Ilmiyya: Shi'ī Teaching Institution**, ed. Gholamali Haddad Adel v.d., London, EWI Press, 2012, s. 157-174.

Muhakkık el-Hillî, Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasan: **el-Mu'teber fî Şerhi'l-Muhtasar**, nşr. Nâsır Mekârim Şirazî, Kum, Müessesetü Seyyidi'ş-Şühedâ, 1364.

Muhakkık el-Hillî, Necmüddîn Ca'fer b. el-Hasan: **el-Muhtasaru'n-Nâfi'**, Kum, Müessesetü'l-Bi'se-Kısmü'd-Dirâsâti'l-İslâmiyye, 1413.

Muhakkık el-Hillî, Necmüddîn Ca‘fer b. el-Hasan: **Meâricü’l-Usûl**, thk. Muhammed Hüseyn er-Rızavî, Kum, Müessesetü Âl-i Beyt, 1403.

Muhakkık el-Hillî, Necmüddîn Ca‘fer b. el-Hasan: **Şerâiu’l-İslâm fî Mesâili’l-Helâl ve’l-Harâm**, nşr. Sadık el-Hüseynî eş-Şirazî, Beyrut, Daru’l-Kârî, 1425/2004.

Muhammed Mekkî, Şerafüddîn b. Muhammed: **Muhtasaru Nesîmi’s-Sehar**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel: el-Medhal Hayâtühü ve Âsâruhü içinde), thk. Yûsuf Tıbâce, Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, 1435/2014, s. 495-564.

Muhammedî, Abbâs: “Mukaddime”, **Hâşiyetü’l-Kavâ‘id (el-Hâşiyetü’n-Neccâriyye)**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel XIV içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 17-32.

Muhtârî, Rızâ: “Mukaddime”, **Gâyetü’l-Murâd fî Şerhi Nüketi’l-İrşâd**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel I-IV içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, c. 1, 1430/2009, s. 21-64.

Muhtârî, Rızâ: **eş-Şehîdü’l-Evvel: Hayâtühü ve Âsâruhü**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel: el-Medhal Hayâtühü ve Âsâruhü içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, 1435/2014.

Mürüvve, Ali: **et-Teşeyyu‘ beyne Cebel-i Âmil ve İran**, London, Riyad er-Rayyes li’l Kütüb ve’n-Neşr, 1987.

Nâsır-ı Hüsrev: **Sefernâme**, el-Heyetü’l-Mısriyyetü’l-Âmme li’l-Kitâb, 1993.

Nâtıkî, Ali Evsat: “Mukaddime”, **Câmi‘u’l-beyn min Fevâ’idi’ş-Şerhayn**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel XVI-XVII içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, c. 1, 1430/2009, s. 13-23.

Nâtıkî, Ali Evsat: “Mukaddime”, **ed-Dürûsü’ş-Şer‘iyye fî Fıkhi’l-İmâmiyye**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel IX-XI içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, c. 1, 1430/2009, s. 29-61.

Nâtıkî, Ali Evsat: “Mukaddime”, **el-Kavâ‘id ve’l-Fevâ‘id**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel XV içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 29-44.

Nâtıkî, Ali Evsat: “Mukaddime”, **er-Resâilü’l-Kelâmiyye ve’l-Fıkhiyye**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel XVIII içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 15-31.

Nâtıkî, Ali Evsat: “Mukaddime”, **Zikra’ş-Şîa fî Ahkâmi’ş-Şerîa**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel V-VIII içinde), Kum,

Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, c. 1, 1430/2009, s. 23-50.

Necâşî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali: **Ricâlü'n-Necâşî**, thk. Mûsa eş-Şebîrî ez-Zencânî, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1418.

Newman, Andrew J.: "**The Development and Political Significance of The Rationalist (Usûli) and Traditionalist (Akhbari) Schools in Imami Shi'i History From The Third/Ninth to The Tenth/Sixteenth Century A.D."**, Doktora Tezi, University of California, Los Angeles, 1986.

Newman, Andrew J.: "The Myth of the Clerical Migration to Safavid Iran", **Die Welt des Islams**, c. 33, 1993, s. 66-112.

Newman, Andrew J.: "The Nature of the Akhbârî/Usûlî Dispute in Late Safawid Iran. Part 1: "Abdallâh al-Samâhijî's Munyat al-Mumârisîn", **Bulletin of the School of Oriental and African Studies**, University of London, c. 55, sy. 1, 1992, s. 22-51.

Newman, Andrew J.: "Usûliyya", **Encyclopaedia of Islam**, Second Edition, (Çevrimiçi) http://dx.doi.org/10.1163/1573-3912_İslâm_COM_1313, 14.01.2020.

Newman, Andrew J.: **Twelver Shiism: Unity and Diversity in the Life of Islam, 632 to 1722**, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2013.

Ni‘me, Abdullah: “Mukaddime”, **Kenzü’l-Fevâid**, Beyrut, Dâru’l-Edvâ, c. 1, 1405/1985, s. 7-31.

Nu‘mânî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrahim: **Kitâbü’l-Gaybe**, thk. Faris Hassûn Kerîm, Dâru’l-Cevâdeyn, 2011.

Nüveyrî, Şihâbüddîn Ahmed b. Abdilvehhâb: **Nihâyetü’l-Ereb fî Fünûni’l-Edeb**, thk. Necib Mustafa Fevvâz ve Hikmet Küşlü Fevvâz, Beyrut, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2004.

Onat, Hasan: “Şiî İmâmet Nazariyesi (Kuleynî, Kummî ve Tûsî’nin Görüşleri Çerçevesinde)”, **AÜİFD**, c. 32, 1992, s. 89-110.

Onat, Hasan: **Emevîler Devri Şiî Hareketleri ve Günümüz Şiîliği**, Ankara, TDV Yayınları, 1993.

Örs, Derya: **“Tarih-i Olcaytu (İnceleme ve Çeviri)”**, Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Ankara, 1992.

Öz, Mustafa, Avni İlhan: “İmâmet”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 22, 2000, s. 201-203.

Öz, Mustafa: “İmâmiyye”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 22, 2000, s. 207-209.

Öz, Mustafa: “Cebeliâmil”, **TDV İslâm Ansiklopedisi,** Ankara, TDV Yayınları, c. Ek-1, 2020, s. 251-252.

Öz, Mustafa: "Hillî, İbnü'l-Mutahhar", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 18, 1998, s. 37-39.

Öz, Mustafa: "Humus (Şîa'da Humus)", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 18, 1998, s. 369-370.

Öz, Mustafa: "Metâvile", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 29, 2004, s. 404-405.

Öz, Mustafa: "Nevbahtî, İsmâil b. Ali" **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 33, 2007, s. 36-37.

Öz, Mustafa: "Niyâbet", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 33, 2007, s. 164-165.

Öz, Mustafa: "Sefir", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 36, 2009, s. 304.

Öz, Mustafa: "Şehîd-i Sânî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 38, 2010, s. 440-441.

Öz, Mustafa: "Şerîf el-Murtazâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 38, 2010, s. 586-588.

Öz, Mustafa: "Şîa", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 39, 2010, s. 111-114.

Öz, Mustafa: "Tûsî, Ebû Ca'fer", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 41, 2012, s. 433-435.

Öz, Mustafa: "Usûliyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 42, 2012, s. 214-215.

Öz, Mustafa: **Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2011.

Öz, Mustafa: **Mezhepler Tarihi ve Terimleri Sözlüğü**, İstanbul, Ensar Neşriyat, 2012.

Özaydın, Abdulkerim: "Ammâroğulları", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 3, 1991, s. 76-77.

Özaydın, Abdülkerim: "Aynicâlût Savaşı", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 4, 1991, s. 275-276.

Özaydın, Abdülkerim: "Halîl b. Kalavun", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 15, 1997, s. 319-320.

Özdemir, H. Ahmet: **Moğol İstilâsı ve Abbâsî Devleti'nin Yıkılışı: Cengiz ve Hülâgû Dönemleri (612-656/1216-1258)**, İstanbul, İz Yayıncılık, 2005.

Özel, Ahmet: "Cihad", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 7, 1993, s. 527-531.

Özgüdenli, Osman Gazi: "Moğollar", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 30, 2020, s. 225-229.

Özgüdenli, Osman Gazi: "Olcaytu Han", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 33, 2007, s. 345-347.

Özkuyumcu, Nadir: "Tolunoğulları", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 41, 2012, s. 233-236.

Rapoport, Yossef: "Legal Diversity in the Age of Taqlîd: The Four Chief Qâdîs Under the Mamluks", **Islamic Law and Society**, c. 10, sy. 2, 2003, s. 210-228.

Rezzak, Râmiz: **Meysü'l-Cebel Lü'lü'eti Cebeli Âmil**, Beyrut, Dâru'l-Hâdî, 1426/2005.

Rıza, Ahmet: "Benû Âmile", **el-İrfân**, c. 31, 1945, s. 218-224.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein: "İmamî Şiî Hukuk Sisteminde Humus/Beştebir", çev. Menderes Gürkan, **Marife Dinî Araştırmalar Dergisi**, c. 4, sy. 3, 2004, s. 339-353.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein: **Islamic Messianism: The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism**, Albany, State University of New York, 1981.

Sachedina, Abdulaziz Abdulhussein: **The Just Ruler (al-Sultân al-'Âdil) in Shi'ite Islam**, Newyork, Oxford University Press, 1988.

Sadr, Hasan: **Tekmiletü Emeli'l-Âmil**, thk. Hüseyin Ali Mahfûz v.d., Beyrut, Dâru'l-Müerrihi'l-Arabî, 1429/2008.

Sadr, Muhammed Bakır: "'İctihâd' Kavramının Câferî Âlimlerce Kabulünün Tarihsel Süreci", trc. Nizamettin Ergüven, **e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi**, c. 11, sy. 2, 2019, s. 1054-1057.

Safedî, Selâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh: **A'yânü'l-Asr ve A'vânü'n-Nasr**, nşr. Ali Ebû Zeyd v.d., Beyrut-Dımaşk, Dâru'l-Fikr el-Muâsır-Dâru'l-Fikr, 1418/1998.

Safedî, Selâhuddîn Halîl b. Aybeg b. Abdillâh: **el-Vâfî bi'l-Vefeyât**, thk. Ahmed el-Arnâût ve Türkî Mustafâ, Beyrut, Dâru İhyâi't-Türâs, 1420/2000.

Sağlam, Ahmet: "Memlûk-İlhanlı Diplomatik İlişkileri", **Belleten**, c. 82, sy. 293, 2018, s. 83-158.

Salibi, Kamal: "The Buhturids of the Garb: Mediaeval Lords of Beirut and of Southern Lebanon", **Arabica**, c. 8, 1961, s. 74-97.

Salibi, Kamal: "The Maronites of Lebanon under Frankish and Mamluk Rule (1099-1516)", **Arabica**, c. 4, 1957, s. 288-303.

Saray, Mehmet: "Altın Orda Hanlığı", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 2, 1989, s. 538-540.

Sarıoğlu, Hüseyin: "Kutbüddîn Râzî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 34, 2007, s. 485-487.

Sem‘ânî, Abdülkerîm b. Muhammed b. Mansûr: **el-Ensâb**, thk. Abdurrahman b. Yahyâ el-Muallimî, Haydarâbâd, Meclisü Dâirati’l-Meârifi’l-Osmâniyye, 1382/1962.

Semâhicî, Abdullah: “İmâmiyye Şîası’nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, çev. İbrahim Kutluay, **Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 4, sy. 7, 2013, s. 137-153.

Sever, Mehmet: **“Bahrî Memlükler Dönemi Mezhep Hareketleri”**, Doktora Tezi, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2017.

Sıbt İbnü’l-Cevzî, Ebu’l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızoğlu: **Mir’âtü’z-Zamân fî Tevârîhi’l-A‘yân**, Dımaşk, Dâru’r-Risâleti’l-Âlemiyye, 1434/2013.

Spuler, Bertold: **İran Moğolları: Siyaset, İdare ve Kültür İlhanlılar Devri, 1220- 1350**, çev. Cemal Köprülü, Ankara, TDK Basımevi, 2011.

Stewart, Devin J.: “Safevî İran’a Âmilî Ulemânın Göçüne Dâir Notlar”, çev. Habib Kartaloğlu, **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, c. 9, sy. 2, 2016, s. 271-314.

Stewart, Devin J.: **Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to the Sunni Legal System**, Salt Lake City, University of Utah Press, 1998.

Sübeytî, Mustafa Mahmud: **el-Hayatü'l-Fikriyye li'l-Ekalliyâti'l-Mezhebiyye fî Lübnan fi'l-Ahdi'l-Memlûkî**, Beyrut, Dâru'l-Mevâsım, 1427/2007.

Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb: **Tabakâtü'ş-Şâfi'iyyeti'l-Kübrâ**, Hicr li't-Tıbaa ve'n-Neşr, 1413.

Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr: **Husnü'l-Muhâdara fî Târîhi Mısr ve'l-Kahire**, thk. Muhammed Ebu'l-Fazl İbrahim, Kahire, Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabi, 1967.

Süyûtî, Ebu'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr: **Târîhu'l-Hulefâ**, Mektebetü Nizâr Mustafa el-Bâz, 1425/2004.

Şahin, Hanifi: "Abbâsîlerin Son Dönemlerinden İlhanlıların Yıkılışına Kadarki Süreçte Şiî-Sünnî İlişkileri", **e-makâlât Mezhep Araştırmaları**, c. 6, sy. 2, 2013, s. 17-42.

Şahin, Hanifi: "Ehl-i Beyt Siyaset İlişkisi (İlhanlılar Dönemi)", **EKEV Akademi Dergisi**, sy. 41, 2009, s. 91-102.

Şahin, Hanifi: "Şerîf el-Murtezâ'nın 'Hükümet Adına Çalışma' Risâlesi", **Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. 2, sy. 3, 2013, s. 317-328.

Şahin, Hanifi: **İlhanlılar Döneminde Şiîlik**, İstanbul, Ötüken Neşriyat, 2010.

Şahin, Mustafa: **Serbedârîler: Darağacının Gölgesinde Kurulan Bir Devlet,** İstanbul, İdeal Kültür Yayınları, 2017.

Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Mekkî: **Câmi‘u’l-beyn min Fevâ’idi’ş-Şerhayn**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel XVI-XVII içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, 1430/2009.

Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Mekkî: **ed-Dürûsü’ş-Şer‘iyye fî Fıkhi’l-İmâmiyye**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel IX-XI içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, 1430/2009.

Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Mekkî: **el-Akîdetü’l-Kâfiyye**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel XVIII içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, 1430/2009.

Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Mekkî: **el-Beyân**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel XII içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, 1430/2009.

Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Mekkî: **el-Erba‘îniyye fi’l-Mesâili’l-Kelâmiyye**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel XVIII içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, 1430/2009.

Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Mekkî: **el-Erba‘ûn Hadîsen (1)**, (Mevsûatü’ş-Şehîdi’l-Evvel XIX içinde), Kum, Merkezü’l-Ulûm ve’s-Sekâfeti’l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi’t-Türâsi’l-İslâmiyye, 1430/2009.

Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Mekkî: **el-Kavâ'id ve'l-Fevâ'id**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XV içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009.

Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Mekkî: **el-Lüm'atü'd-Dımaşkıyye fî Fıkhi'l-İmâmiyye**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XIII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009.

Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Mekkî: **el-Mensekü'l-Kebîr**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XVIII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009.

Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Mekkî: **et-Talâi'ıyye**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel XVIII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009.

Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Mekkî: **Gâyetü'l-Murâd fî Şerhi Nüketi'l-İrşâd**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel I-IV içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009.

Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Mekkî: **Zikra'ş-Şîa fî Ahkâmi'ş-Şerîa**, (Mevsûatü'ş-Şehîdi'l-Evvel V-VIII içinde), Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye-Merkezü İhyâi't-Türâsi'l-İslâmiyye, 1430/2009.

Şehîd-i Sânî, Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî: **er-Ravzatü'l-Behiyye fî Şerhi'l-Lüm'ati'd-Dımaşkıyye**, nşr. Muhammed Kalanter, Necef, Menşûrâtü Câmiati'n-Necef ed-Dîniyye, 1386.

Şehîd-i Sânî, Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî: **er-Riâye fî İlmi-d-Dirâye**, thk. Abdulhüseyin Muhammed Ali Bakkâl, Kum, Mektebetü Âyetillâhi'l-Uzmâ el-Mar'aşî en-Necefî, 1433/2012.

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm: **el-Milel ve'n-Nihal**, thk. Muhammed Abdulkâdir el-Fâzılî, Beyrut, Mektebetü'l-Asriyye, 2011.

Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn: **Cevâbâtü'l-Mesâili'r-Râziyye**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ I içinde), haz. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 97-132.

Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn: **Cevâbâtü'l-Mesâili'l-Mevsıliyyâti's-Sâlise,** (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ I içinde), haz. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 199-267.

Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn: **Cevâbâtü'l-Mesâili'l-Meyyâfârikıyyât,** (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ I içinde), haz. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 269-306.

Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn: **Cümelü'l-İlm ve'l-Amel**, (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ III içinde), haz. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 9-81.

Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn: **el-İntisâr**, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1415.

Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn: **eş-Şâfî fi'l-İmâme**, thk. Abdüzzehrâ el-Hatîb, Tahran, Müessesetü's-Sâdık, 1410.

Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn: **ez-Zehîra fî İlmi'l-Kelâm,** thk. Ahmed el-Hüseynî, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411.

Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn: **ez-Zerîa ila Usûli'ş-Şerîa**, thk. el-Lecnetü'l-İlmiyye fî Müesseseti'l-İmâm es-Sadık, Kum, Müessesetü'l-İmâm es-Sadık, 1429.

Şerîf el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Alî b. el-Hüseyn: **Mes'ele fi'l-'Amel me'a's-Sultân,** (Resâilü'ş-Şerîf el-Murtazâ II içinde), haz. Seyyid Mehdî er-Recâî, Kum, Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405, s. 89-97.

Şeşen, Ramazan: "Selâhaddîn-i Eyyûbî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 36, 2009, s. 337-340.

Şeyh Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen: **el-Mebsût fî Fıkhi'l-İmâmiyye**, Tahran, Mektebetü'l-Murtazavî, 1387.

Şeyh Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen: **el-İktisâd**, Kum, Mektebetü Cami Çehelsütun, 1400.

Şeyh Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen: **el-Uddetü fî Usûli'l-Fıkh,** thk. Muhammed Rıza el-Ensârî el-Kummî, Kum, Sitâre, 1417.

Şeyh Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasen: **en-Nihâye fî Mücerredi'l-Fıkh ve'l-Fetâvâ,** Kum, İnteşarât-ı Kudsî Muhammedî, t.y.

Şeyh Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasen: **el-Fihrist**, thk. Cevâd el-Kayyûmî, Müessesetü Neşri'l-Fukâhe, 1417.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî: **el-Fusûlü'l-Muhtâre**, thk. Ali Mîr Şerîfî, Kum, Daru'l-Müfîd, 1431.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî: **el-Mukni'a**, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî: **Evâilü'l-Makalât,** thk. İbrahim el-Ensârî, Mehr Matbaası, 1413.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî: **et-Tezkira bi-Usûli'l-Fıkh**, (Silsiletü Müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd IX içinde), thk. Mehdî Necef, Beyrut, Dâru'l-Müfîd, 1414/1993.

Şeyh Müfîd, Ebû Abdillâh Muhammed b. en-Nu'mân el-Hârisî el-Ukberî: **en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye**, (Silsiletü Müellefâti'ş-Şeyh el-Müfîd X içinde), thk. Rıza el-Muhtârî, Beyrut, Dâru'l-Müfîd, 1993/1414.

Şeyh Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Alî b. Bâbeveyh el-Kummî: **Kemâlü'd-Dîn ve Tamâmü'n-Ni'me**, thk. Ali Ekber el-Gaffârî, Kum, Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1405.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr: **Târîh**, Beyrut, Dâru't-Türâs, 1387.

Tabersî, Hüseyin en-Nûrî: **Hâtimetü Müstedreki'l-Vesâ'il**, thk. Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyai't-Türâs, Beyrut, 1429/2008.

Tahrânî, Âgâ Büzürg: **ez-Zerîa ilâ Tesânîfi'ş-Şîa**, Beyrut, Dâru'l-Edvâ, 1403/1983.

Talhamy, Yvette: "The Kisrawan Expeditions against Heterodox Religious Minorities in Syria under Mamluk Rule", **Chronos**, c. 20, 2009, s. 129-155.

Tefrîşî, Mustafa b. el-Hüseyin el-Hüseynî: **Nakdü'r-Ricâl**, thk. Müessesetü Âli'l-Beyt li-İhyai't-Türâs, Kum, 1418.

Tekindağ, M. C. Şehabeddîn: "Memlûk Sultanlığı Tarihine Toplu Bir Bakış", **Tarih Dergisi**, sy. 25, 1971, s. 1-38.

Tıbâce, Yûsuf: "eş-Şehîdü'l-Evvel ve Meşrûu'l-Kıyâdeti'd-Dîniyye-es-Siyâsiyye fî Cebel-i Âmil", **eş-Şehîdü'l-Evvel Muhammed b. Mekkî el-Âmilî fî'l-Masâdiri'l-Arabiyye**, Kum, Merkezü'l-Ulûm ve's-Sekâfeti'l-İslâmiyye, 1430/2009, s. 306-385.

Tomar, Cengiz: "Suriye (Kültür ve Medeniyet)", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 37, 2009, s. 555-557.

Tomar, Cengiz: "Şecerüddür", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 38, 2010, s. 404-405.

Tülücü, Süleyman: "İbn Habîb el-Halebî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 19, 1999, s. 508-510.

Türkan, Mustafa: "İmâmiyye Mezhebi İmâmet Teorisinin İcmâ' Delili Özelinde Usûl-i Fıkıhtaki İzdüşümü", **VII. Uluslararası Eğitim ve Sosyal Bilimlerde Akademik Çalışmalar Sempozyumu 15-17 Kasım 2019, Ankara, Türkiye, Tam Metin Bildiri Kitabı (Sosyal Bilimler)**, 2019, s. 220-229.

Tüsterî, Kâdı Nurullâh el-Mar'aşî: **Mecâlisü'l-Mü'minîn**, Dâru Hişâm, t.y.

Uyar, Mazlum: "Akla Dayalı Şi'î Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfîd", **İslamî Araştırmalar Dergisi**, c. 13, sy. 1, 2000, s. 101-112.

Uyar, Mazlum: "Hillî, Muhakkık", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 18, 1998, s. 39-41.

Uyar, Mazlum: "İbn İdrîs, Muhammed b. Ahmed", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 20, 1999, s. 89-90.

Uyar, Mazlum: "İbnü'l-Cüneyd", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 21, 2000, s. 5-6.

Uyar, Mazlum: "Şiî Siyasî Düşüncesinin Şekillenmesi", **Dini Araştırmalar**, c. 2, sy. 5, 1999, s. 299-315.

Uyar, Mazlum: **İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri -Ahbârîlik-**, İstanbul, Ayışığı Kitapları, 2000.

Uyar, Mazlum: **Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, İstanbul, Kaknüs Yayınları, 2004.

Üstün, İsmail Safa: "İmamîye Şîasında Otorite Problemi Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakîh Kavramı", **Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiilik Sempozyumu**, İstanbul, İlmî Neşriyât, 1993, s. 375-400.

Üzüm, İlyas: "Kütüb-i Erbaa", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 27, 2003, s. 4-6.

Üzüm, İlyas: "Nevbahtî, Hasan b. Mûsâ", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 33, 2007, s. 35-36.

Üzüm, İlyas: "Nusayrîlik", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 33, 2007, s. 270-274.

Üzüm, İlyas: "Süyûrî", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 38, 2010, s. 187-188.

Winter, Stefan H.: "Shams al-Dîn Muhammad ibn Makkî "al-Shahîd al-Awwal" (d.1384) and the Shi'ah of Syria", **Mamluk Studies Review**, c. 3, 1999, s. 149-182.

Ya'kûbî, Ahmed b. Ebî Ya'kûb İshâk b. Ca'fer b. Vehb b. Vâzıh: **Büldân**, nşr. Muhammed Emîn Dinnâvî, Beyrut, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.

Yâfiî, Ebû Muhammed Afîfüddîn Abdullah b. Es‘ad: **Mir‘âtü’l-Cenân ve ‘İbratü’l-Yakzân fî Ma‘rifeti mâ Yu‘teberu min Havâdisi’z-Zamân**, Beyrut, Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1997.

Yâkût el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn: **Mu‘cemü’l-Büldân**, Beyrut, Dâru Sâdır, 1995.

Yıldız, Hakkı Dursun: **İslâmiyet ve Türkler**, İstanbul, Çağrı Yayınları, 1980.

Yiğit, İsmail: “Aynî’yi Yetiştiren Memlükler Dönemi İlmî Hareketine Genel Bir Bakış”, **Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sy. 11-12, 1993-1994, s. 27-45.

Yiğit, İsmail: “Kalavun”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 24, 2001, s. 227-228.

Yiğit, İsmail: “Memlükler”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 29, 2004, s. 90-97.

Yiğit, İsmail: “Tebük Gazvesi”, **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 40, 2011, s. 228-230.

Yiğit, İsmail: **Memlûkler**, İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2015.

Yiğit, Sema: “el-Emru bi’l-Ma‘rûf ve’n-Nehyü ani’l-Münker Âyetlerinin Kronolojik (Nüzûl Zamanı ve Nüzûl Sebepleri Yönünden) İncelemesi” **Diyanet İlmi Dergi**, c. 58, sy. 1, 2022, s. 61-98.

Yurdagür, Metin: "Ahbâriyye", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 1, 1988, s. 490-491.

Yuvalı, Abdulkadir: "İlhanlılar", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 22, 2020, s. 102-105.

Yuvalı, Abdülkadir: "Ebû Said Bahadır Han", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 10, 1994, s. 218-219.

Yuvalı, Abdülkadir: "Gâzân Han", **TDV İslâm Ansiklopedisi**, Ankara, TDV Yayınları, c. 13, 1996, s. 429-431.

Zâhir, Süleyman: "Cebelü Âmil 1", **el-İrfân**, c. 31, 1942, s. 36-41.

Zâhir, Süleyman: "Cebelü Âmil 2", **el-İrfân**, c. 31, 1942, s. 121-130.

Zâhir, Süleyman: "Sılatü'l-İlm beyne Dımaşk ve Cebel-i Âmil", **Mecelletü'l-Mecmai'l-İlmîyyi'l-Arabî**, Dımaşk, c. 9, sy. 5, 1929, s. 269-279.

Zâhir, Süleyman: **Mu'cemü Kurâ Cebeli Âmil**, Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık li-Buhûsi fî Türâsi Ulemâ-i Cebeli Âmil, t.y.

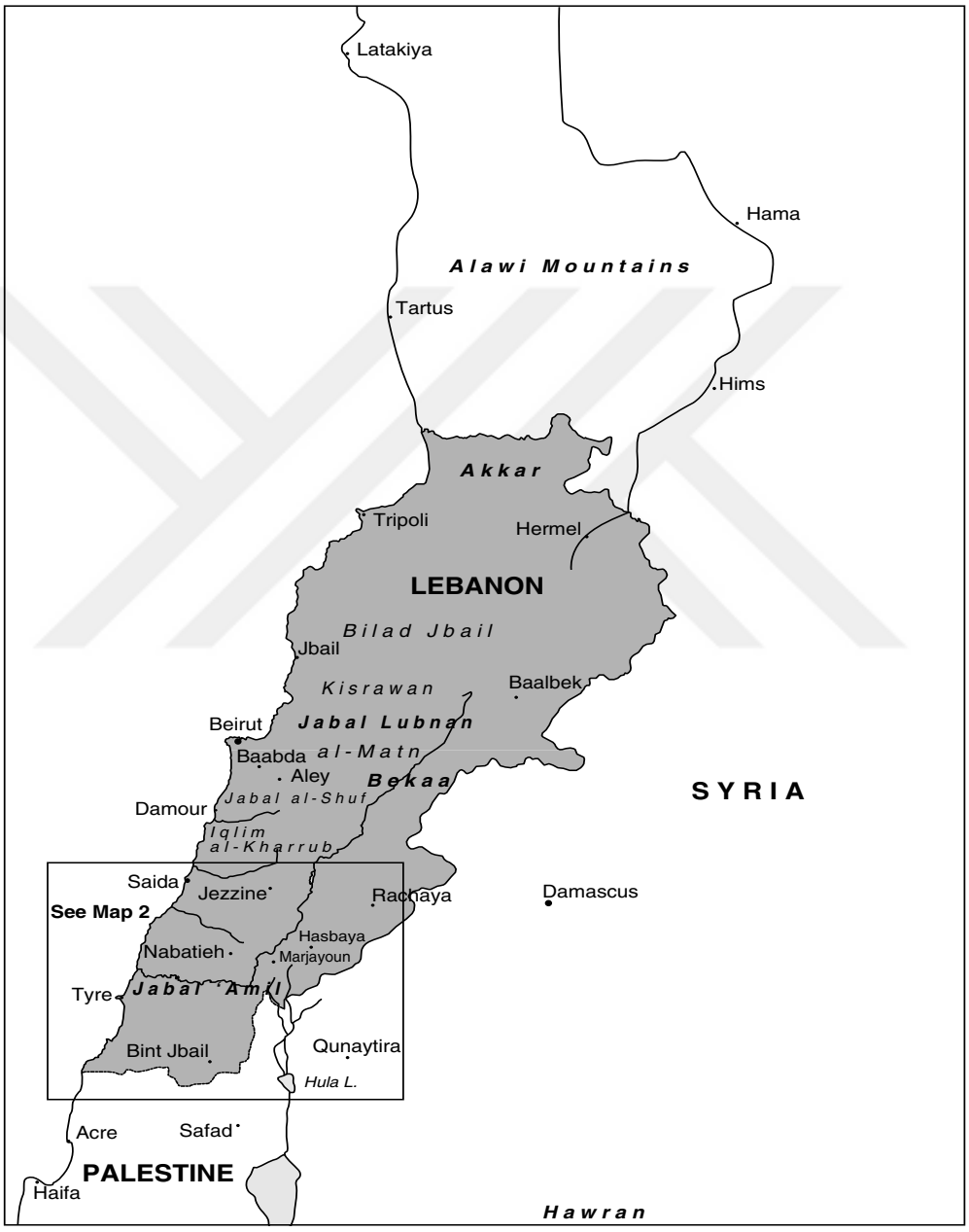
Zâhir, Süleyman: **Safahâtü min Târîhi Cebeli Âmil**, Beyrut, ed-Dâru'l-İslâmiyye, 2002.

Zehebî, Şemsüddîn Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed b. Osmân: **Târîhu'l-İslâm ve Vefeyâtü'l-Meşâhîr ve'l-A'lâm**, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, Beyrut, Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1424/2003.

Ziriklî, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Alî: **el-A‘lâm**, Dâru’l-İlm li’l-Melâyîn, 2002.

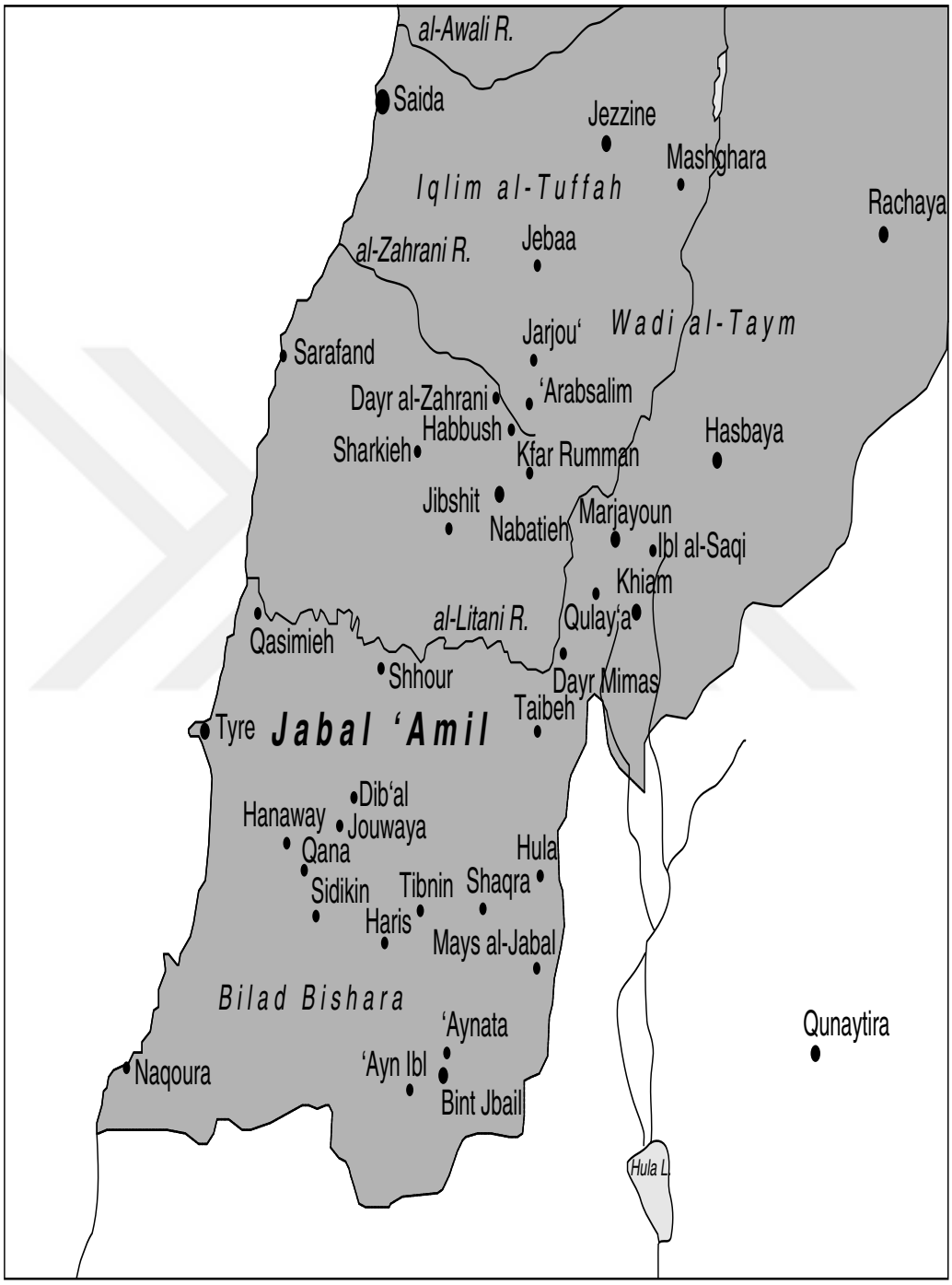
EKLER

EK 1: Cebel-i Âmil Bölgesi ve Çevresi[1]



[1] Chalabi, **The Shi'is of Jabal 'Amil and the New Lebanon**, s. ix.

EK 2: Cebel-Âmil Bölgesi[2]



[2] Chalabi, **The Shi'is of Jabal 'Amil and the New Lebanon**, s. x.

ÖZGEÇMİŞ

İlk ve orta öğrenimini Güneyyurt'ta tamamladı. Daha sonra 2008 yılında Karaman Anadolu İmam Hatip Lisesi'nden ve 2013 yılında Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nden mezun oldu. Aynı yıl Sultanbeyli Gediktaş Anadolu İmam Hatip Lisesi'ne öğretmen olarak atandı. Bir dönem öğretmenlik yaptıktan sonra Giresun Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'nde Araştırma Görevlisi oldu. Ardından İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ne görevlendirildi ve burada Temel İslam Bilimleri Bölümü İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı'nda yüksek lisansa başladı. "Ebû Muhammed Osman el-Irakî'nin el-Fıraku'l-Müfterika Adlı Eseri ve İslam Mezhepleri Tarihi Açısından Bir Değerlendirme" başlıklı yüksek lisans tezini 2017 yılında tamamladı ve aynı fakültede doktoraya devam etti. Halen burada Araştırma Görevlisi olarak çalışmaktadır. Evli ve bir çocuk babasıdır.