

**91 Soruda İmâmiyye Kelamının Özü: Şeyh Müfid'in *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Uşûl* Adlı Eserinin Tercümesi ve Değerlendirmesi**

The Epitome of Imâmiyya Kalâm within the Framework of 91 Questions: Turkish Translation of al-Shaykh al-Mufid's *al-Nukat fî Muqaddimât al-Uşûl* and Its Review

Bekir Altun\*

**Öz**

Şeyh Müfid, hayatı boyunca İmâmiyye kelamını geliştirme ve rasyonelleştirme çabası içerisinde olmuştur. Bu uğurda birçok eser telif etmiş ve eserlerinde farklı metodolojiler denemiştir. Kendisinden sonrakilere yol haritası olacak bir eser olarak ise *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Uşûl* adlı eseri kaleme almıştır. Zira İmâmiyye'de kelamî meselelerin nasıl ele alınacağına dair önemli ipuçları sunmak ve bir kelam metodolojisi ortaya koymaktadır. *en-Nüket*, onun sistematik olarak kaleme aldığı ilk eseri olmakla birlikte İmâmiyye içerisinde de ilk sistematik kelam eseri olma hüviyetine sahiptir. Öncelikle İmâmiyye kelamına ait terimlerin anlamını verdikten sonra sırasıyla tevhid, nübüvvet, imamet, va'd ve va'îd, konularını sistemli bir şekilde ele almıştır. Dikkat çeken husus ise girişte adalet ile ilgili bazı kavramların anlamlarını vermesine rağmen (muhtemelen yazma nüshalardaki

**Abstract**

Al-Shaykh al-Mufid tried to develop and rationalize the Imâmiyya kalâm throughout his life. For this purpose, he wrote many works and tried different methodologies in his works. He wrote the work *al-Nukat fî Muqaddimât al-Uşûl* as a work that will be a road map for the Imâmiyya scholars after him. Because it provides important clues on how to deal with theological issues in Imâmiyya and reveals a kalâm methodology. Although *al-Nukat* is his first systematic work, it is also the first systematic kalâm work in Imâmiyya. In this work, al-Mufid first explained the meaning of the terms of the Imâmiyya kalâm, and then systematically dealt with the subjects of tawhîd, prophethood, imâmate, wa'd and wa'îd, respectively. The point that draws attention here is that although it explains the meanings of some concepts related to justice in the introduction part (probably due to the wear of the manuscripts), it did not include the mention of justice as a principle in the

\* Dr., İslam Mezhepleri Tarihi, İstanbul, Türkiye / e-posta: bekir.altun@istanbul.edu.tr / <https://orcid.org/0000-0001-5611-1840>.

Başvuru   Submission	Kabul   Accept	Yayın   Publish
11.09.2022	22.12.2022	31.12.2022

DOI 10.18403/emakalat.1173740

tahrifattan kaynaklı) eserin sistemi içerisinde bir prensip olarak adalet bahsine yer vermemiştir. Eserde muhteva ve metot yönüyle Mu'tezili düşüncenin, özellikle Kâdi Abdülcebbâr'ın etkisi görülmektedir. Bu çalışmada öncelikle Şeyh Müfid'in *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adlı eserinin içerik ve üslup açısından değerlendirilmesi yapılarak eserin Müfid'e aidiyeti ile ilgili tartışmalara değinilmiştir. Ardından eser, açıklayıcı dipnotlar verilerek tercüme edilmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İmâmiyye, Şeyh Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl*, sistematik kelimeler, Kâdi Abdülcebbâr.

system of the work. In the content and method of the work is seen the influence of Mu'tazilite thought, especially al-Qādî 'Abd al-Jabbār. In this study, firstly, al-Shaykh al-Mufid's work *al-Nukat fî Muqaddimât al-Uşûl* was reviewed in terms of content and method. Then the work was translated with explanatory footnotes.

**Keywords:** Imâmiyya, al-Shaykh al-Mufid, *al-Nukat fî Muqaddimât al-Uşûl*, systematic kalâm, al-Qādî 'Abd al-Jabbār.

### 1. Şeyh Müfid ve İmâmiyye Şîası'ndaki Yeri

Şeyh Müfid'in hayatı, fikirleri ve eserleri hakkında hem yerli hem de yabancı yeterince kaynak mevcuttur. Bu nedenle tekrara düşmeden bilimsel araştırma ve yayın etiği çerçevesinde değerlendirmesini ve tercümesini yaptığımız bu eserin daha iyi anlaşılması için Müfid'in hayatı ve İmâmiyye içerisindeki konumu hakkında kısaca bilgi verilecektir.

Tam adı Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân olan Şeyh Müfid, Ebû Abdillâh künyesi ile de anılmaktadır.<sup>1</sup> Doğum tarihi hakkında 333/945,<sup>2</sup> 336/948<sup>3</sup> ve 338/950<sup>4</sup> gibi muhtelif tarihler zikredilmekle birlikte öğrencisi Ebû Ca'fer et-Tûsî'nin zikrettiği 338/950 yılının

<sup>1</sup> Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 252, 279; Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâli'n-Necâşî* (Beyrut: Şirketü'l-A'lemî, 2010), 381; Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm (Kum: Menşûrâtü eş-Şerîf er-Radî, ts.), 157-158; Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-Ulemâ*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm (Beyrut: Dâru'l-Edvâ, ts.), 112-113.

<sup>2</sup> Mîrzâ Abdullâh Efendî el-İsbehânî, *Riyâzu'l-Ulemâ ve Hiyâzu'l-Fuzalâ*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşî, 1403), 176-177.

<sup>3</sup> Necâşî, *Ricâl*, 384; Abdülazîz et-Tabâtabâî, "eş-Şeyhu'l-Müfid ve Atâuhu'l-Fikriyyi'l-Hâlid", *Hayâtu's-Şeyhi'l-Müfid*, ed. Hasan el-Emîn vd. (Kum: Dâru'l-Müfid, 1431), 16.

<sup>4</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 279; Tûsî, *el-Fihrist*, 158; İbn Şehrâşûb, *Meâlim*, 112.

daha isabetli olduğu öngörülmektedir.<sup>5</sup> Bağdat'ın Ukberâ<sup>6</sup> şehrinde doğmuş ve henüz yedi yaşında iken eğitim almak maksadıyla babası ile birlikte Bağdat'ta Şiilerin yoğunlukta olduğu Kerh<sup>7</sup> mahallesine taşınmıştır.<sup>8</sup> İlk eğitimini babasından aldıktan sonra buradaki Ebû Abdillâh el-Basrî, Ali b. İsâ er-Rummânî ve Muhammed b. İmrân el-Merzûbânî gibi Mu'tezilî alimler ile Ebu'l-Ceyş el-Belhî ve Ebû Yâsir gibi Mu'tezilî kelâmı iyi bilen İmâmiyye alimlerinden ders almıştır. Kendisine "Müfid" lakabının da Mu'tezilî alimlerden hocası Rummânî<sup>9</sup> ya da çağdaşı Kâdî Abdülcebbar<sup>10</sup> tarafından verildiği aktarılmıştır. Akla önem veren bu alimlerin yanı sıra Şeyh Sadûk ve Ca'fer b. Muhammed b. Kûleveyh el-Kummî gibi nakle önem veren ahbâr alimlerinin de derslerine katılmıştır.<sup>11</sup> Hocası Şeyh Sadûk

<sup>5</sup> Âgâ Buzurg et-Tahrânî, *Tabakâtü A'lâmi's-Şîa* (Beyrut: Dâru'l-İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 2009), 2/186-187; Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), 55-57.

<sup>6</sup> Ukberâ, Bağdat'ın kuzeydoğusunda Dicle nehri kenarında bulunan küçük bir şehirdir. Bkz. İbn Havkal, *10. Asırda İslâm Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2017), 228.

<sup>7</sup> Kerh mahallesinin imarı Bağdat'ın Abbâsiler tarafından kurulmasından öncesine tekbül eder. Bu mahalle Büveyhîlerin Bağdat'a hakim olmasından sonra Şiilerin merkezi konumuna gelmiştir. Bkz. Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldân* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977), 1/457; 4/448; M. Streck, "Kerh", *İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1977), 6/585-587; Şevki Dayf, *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî* (Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990), 5/267.

<sup>8</sup> Muhammed Ali Müderris Tebrîzî, *Reyhânetü'l-Edeb fî Terâcimi'l-Ma'rûfîn bi'l-Künye evi'l-Lakab* (Tahran: Çâphâne-i Hayderî, 1374), 5/361-363; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 58.

<sup>9</sup> Rummânî ile ilgili rivayetler için bkz. Kâdî Nûrullah el-Mar'âşî (eş-Şüsterî) et-Tüsterî, *Mecâlisü'l-Mü'minîn* (Dâru'l-Hişâm, ts.), 2/157-158; Yûsuf b. Ahmed el-Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcimi Ricâli'l-Hadîs*, thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm (Mename: Mektebetü Fahrâvî, 2008), 343-344; Muhammed Bâkır el-Müsevî el-Hânsârî, *Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâlî'l-Ulemâ ve's-Sâdât* (Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1991), 6/149-150; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 62-63.

<sup>10</sup> Kâdî Abdülcebbar ile ilgili rivayetler için bkz. Tüsterî, *Mecâlis*, 2/158-159; Bahrânî, *Lü'lüetü'l-Bahreyn*, 344-345; Ebu'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûî, *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs ve Tafsilü Tabakâti'r-Ruvât* (Necef: Müessesetü'l-İmâm el-Hûî, 1992), 18/219; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 63-64.

<sup>11</sup> Şeyh Müfid'in hocaları hakkında bkz. Martin J. McDermott, *The Theology of al-Shaikh al-Mufid* (Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1978), 9-13; S. Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imâmiyyah Thinkers* (New Delhi: Ashish Publishing House, 1988), 82-83; Bulut, *Usulîliğin Doğuşu*, 79-98; Avni İlhan, "Müfid Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/502-503.

daha hayatta iken Müfid'den İmâmiyye'nin lideri olarak bahsedilir olmuş, hocasının 381/991 yılında vefatından sonra İmâmiyye'nin lideri konumuna gelmiştir.<sup>12</sup> Hocasının vefatına kadar daha çok ahbar merkezli eserler telif ederken hocasının vefatının ardından akla dayalı eserler ortaya koymuştur. Özellikle akla önem veren alimlerden aldığı akılcı eğitim ile İmâmiyye kelamının rasyonelleşmesine ve sistemleşmesine büyük bir katkı sağlamıştır. Böylelikle İmâmiyye'de Usûlî geleneğin kurucuları arasında yer almıştır.<sup>13</sup>

Şeyh Müfid'in Şii-İmâmî geleneğe akılcı tutumun yanı sıra en önemli katkısı sistematize etmeye çalıştığı usûlü'l-hamse (tevhîd, adalet, meâd, nübüvvet ve imâmet) konularında olmuştur. Onun görüşlerinin yer aldığı çok sayıda eser günümüze ulaşmış<sup>14</sup> ve genel olarak kelamî görüşlerini *Tashîhu'l-İ'tikâdât*, *Evâilü'l-Makâlât*, *en-Nüket fi Mukaddimâti'l-Usûl ve en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* adlı eserlerinde toplamıştır. Kanaatimizce onun bu dört eseri Şii-İmâmiyye kelamını sistemleştirme çabalarını temsil etmektedir. *Tashîh*'te esasen herhangi bir sistemden bahsetmek güçtür, o hocasının *el-İ'tikâdât* adlı eserindeki fikirlerini eleştirmek maksadı ile ele almış ve onun bu eserinin sistemini takip etmiştir. *Evâil*'de de bir sistem oluşturma çabası içerisinde olmaması ancak sistemleşmenin ilk sinyallerini bu eserde vermiştir. Zira genel olarak tevhîd (md. 18-25), adalet (md. 26-31), nübüvvet (md. 32-35), imamet (md. 36-52), meâd/ahiret (md. 53-71)

<sup>12</sup> İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 252, 279; Tûsî, *el-Fihrist*, 157-158. İbnü'n-Nedîm'in (ö. 385/995) eserini 377/987 yılında yazdığı göz önüne alındığında Şeyh Sadûk'un vefatından önce onu İmâmiyye'nin lideri olarak nitelemesi onun İmâmiyye içerisindeki konumunu göstermesi açısından önemlidir.

<sup>13</sup> İmâmiyye içerisinde Usûlî düşüncenin sistemleşmesi ve gelişmesi Şeyh Müfid ile birlikte olmuştur. Ancak Müfid'in hocaları İbnü'l-Cüneyd ve İbn Ebî Akîl, akılcı tutumları nedeniyle Usûlîliğin ilk temsilcileri olarak kabul edilmişlerdir. Bkz. Mazlum Uyar, "İbnü'l-Cüneyd", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/5; Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 53-54, 86-88; Habib Kartaloğlu, "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Şubat 2011), 193-216.

<sup>14</sup> Eserlerinin listesi için bkz. İrfan Abdülhamid, *The Intellectual Relationship between Mu'tazilism and Shi'ism* (Cambridge: Cambridge University, Doktora Tezi, 1965), App. 7; Akhtar, *Imâmiyyah Thinkers*, 88-93; McDermott, *al-Shaikh al-Mufid*, 25-45; Bulut, *Usûlîliğin Doğuşu*, 129-165.

ve latifü'l-keâm (md. 82-156) konularını belirli bir sıraya göre ele almıştır. Bu konular için genel bir bâb başlığı koymasa da konuları peş peşe işlemekle okuyucuya bu imkanı tanımaktadır. O, bu iki eserle akılcı sisteme geçişi yapmıştır. Onun asıl sistematik eserleri *en-Nüket fi Mukaddimâti'l-Usûl* ve *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*'dir.<sup>15</sup>

Müfid'in yukarıda bahsi geçen eserleri hangi tarihlerde kaleme aldığına dair bilgimiz olmamakla birlikte izlemiş olduğu metodolojiyi ve görüşlerindeki değişimi takip ettiğimizde *Tashîh, Evâil, en-Nüket fi Mukaddimâti'l-Usûl* ve *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* şeklinde bir sıralama ortaya çıktığını söyleyebiliriz. Bu eserlerden *Tashîhu'l-İ'tikâdât*'ta hocası Sadük'un *el-İ'tikâdât* adlı eserindeki görüşlerini eleştirmesinden dolayı, hocasına saygısına istinaden, onun 381/991 yılında vefatından sonra kaleme aldığını düşünmekteyiz. *Evâilü'l-Makâlât*'ı ise 389/999 yılında Kâdi Abdülcebbâr'ın Bağdat'a gelmesinden önce kaleme aldığını söyleyebiliriz. Zira bu eserinde henüz Kâdi Abdülcebbâr'ın tesiri yoktur ve Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin etkisi vardır.<sup>16</sup> Bu tarihten sonra yazdığını düşündüğümüz *en-Nüket fi Mukaddimâti'l-Usûl* ve *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*'de Kâdi Abdülcebbâr'ın etkisi görülmektedir.<sup>17</sup>

<sup>15</sup> Müfid'in eserleri hakkında bilgi veren rical kitaplarında onun *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* adlı eseri zikredilmez. Ancak eserin içeriği Müfid'in fikirleri uyumlu olduğu için çağdaş Şii-İmâmî araştırmacılar ve eserin muhakkiki eseri ona nisbet ederek yayınlamışlardır. Bkz. Muhammed Rızâ el-Hüseynî, "Takdîm", *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, mlf. eş-Şeyh el-Müfid (Kum: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 3-4. Şeyh Müfid'in İmâmiyye kelimasını sistematik hale getirme çabaları hakkında ayrıca bkz. Bekir Altun, "Efforts to Systematize the İmâmiyya Kalâm in the Early Period: The Example of al-Shaykh al-Mufid", *Turkish Journal of Shîite Studies* 4/1 (2022), 149-167.

<sup>16</sup> Müfid'in bu eserinin hemen her yerinde Bağdat Mu'tezilesi'ne ve Ebu'l-Kâsım el-Belhî'ye atıf vardır. Özellikle latifü'l-keâm konularını ele aldığı kısmın neredeyse tamamını Kâdi Abdülcebbâr'dan alıntılanmıştır. Bkz. Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfid, *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât*, thk. İbrâhîm el-Ensârî (Kum: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 95-139 (md. 82-156).

<sup>17</sup> Müfid, aşağıda da görüleceği üzere bu iki eserinde Kâdi Abdülcebbâr'ın bazı ifadelerini neredeyse birebir kullanmıştır. *Evâil*'de Belhî'den alıntılanıklarını açıkça belirtirken, *en-Nüket* adlı iki eserinde Kâdi Abdülcebbâr'ın ismini dahi zikretmez. Aynı tutumu talebeleri Murtazâ ve Tûsî'de de görmekteyiz. Halbuki, özellikle tevhid ve adalet ile ilgili Müfid'in bazı ifadeleri, talebelerinin ise kelim alanında telif ettikleri temel eserleri, Kâdi Abdülcebbâr'ın ifadelerinin nere-

## 2. en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl ile İlgili Değerlendirmeler

Müfid'in bu eseri, İmâmiyye itikadını sistematize eden bir risale hüviyetinde olup, adından da anlaşılacağı üzere özet bir eserdir. Eserle ilgili değerlendirmemize geçmeden önce Şeyh Müfid'e aidiyetinden şüphe duyulmasından dolayı kısaca bu meseleye değinmekte fayda görmekteyiz.

Müfid'in hayatı ve fikirleri hakkında çalışma yapan McDermott, eserin Şeyh Müfid'e ait olup olmadığı konusunda şüpheye düşmüştür. O, Müfid'in bu eserindeki görüşlerini *Evâilü'l-Makâlât* adlı eserindeki görüşleri ile mukayese etmiş ve iki eser arasında çelişki olduğunu iddia etmiştir. Başka iddialar da öne sürmekle birlikte o, iddiasını Müfid'in *en-Nüket* adlı eserinde akli vahyin önüne koymasıyla temellendirmiştir. Nitekim Müfid, *Evâil*'de teklif meselesini ele alırken aklın vahiyden ayrılamayacağını ve vahye muhtaç olduğunu söylemiştir.<sup>18</sup> Bu eserinde ise mükellefiyet bakımından Allah'ın insana yüklediği ilk sorumluluğun ma'rifetullah üzerine akıl yürütmek olduğunu belirtmiştir.<sup>19</sup> McDermott, bunun üzerine Müfid'in *Evâil*'de akli nakle muhtaç gösterdiğini, *en-Nüket*'te ise akli vahyin öncesine koyduğunu belirterek bir zıtlık oluştuğunu ifade etmiştir.<sup>20</sup> Fakat burada bir tezatlık meydana geldiğini söyleyemeyiz. Zira Müfid'e göre mükellef olmanın şartı akıl iken, mükellef olunan konuların tespitinde akıl

---

deyse kopyası gibidir. Bu konudaki benzerlikleri doktora tezimizde açıkça ortaya koyduğumuz için burada tekrar etmeye gerek duymadık. Detaylı bilgi için bkz. Bekir Altun, *Büveyhîler Döneminde Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 208-327.

<sup>18</sup> Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 44.

<sup>19</sup> Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl*, thk. Rızâ el-Muhtârî (Kum: el-Mü'temerü'l-Âlemi li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 20.

<sup>20</sup> McDermott, *al-Shaikh al-Mufid*, 44-45, 62-66, 374-375. Konu ile ilgili çalışmaları bulunan bazı çağdaş araştırmacılar da McDermott'un bu söylediklerine katılmışlar, ancak *en-Nüket*'te yer alan ifadelerle değinmemişlerdir. Bkz. İ.K.A. Howard, "Şiî Kelâm Edebiyatı", çev. Mehmet Ali Büyükkara, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/22, 23, 24 (Şubat 1999), 223; Mazlum Uyar, "Akla Dayalı Şiî Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid", *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 103; Habib Kartaloğlu - Ziya Erdinç, "Şiî-Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ Mukayesesi", *e-makâlât: Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2017), 153-155.

vahye muhtaçtır. Yani teklifin sınırlarını belirlemede akıl vahye muhtaçtır, ondan önce ise akıl gelir. Nitekim Müfid, *en-Nüket*'in dışında *Evâil*'de Allah'ı, peygamberini ve tüm gaybî konuları bilmenin iktisâbî olduğunu belirtmiş ve bu konularda zorlamanın söz konusu olamayacağını söylemiştir.<sup>21</sup> Şayet Müfid, McDermott'un dediği gibi akli vahye muhtaç kılsaydı aynı eserdeki bu iki ifadede tenakuza düşmüş olurdu. Bu durumda *en-Nüket* adlı eserindeki "Allah'ın mükellef kulu ilâhî farz kıldığı şeyin ma'rifetullahın delilleri üzerinde akıl yürütmektir" ifadesinin *Evâil*'deki ifadeyle bir tezatlık teşkil etmediği görülmektedir. Ayrıca *en-Nüket*'i tahkik eden Muhammed Rızâ el-Hüseynî, diğer eserleriyle uyum ve üslup açısından eserin Şeyh Müfid'e aidiyetinde herhangi bir şüphe olmadığını belirtmiştir.<sup>22</sup> Bu eserin Müfid'e aidiyetinde biz de herhangi bir şüphe duymuyoruz. Zira Müfid'in telif hayatı bütüncül bir bakış açısı ile incelendiğinde onun hayatının nakilcilikten akılcılığa ve soru/sorun odaklıdan sistem odaklıya geçiş evresi olduğu görülecektir. Zaten erken dönem rical kaynaklarında Müfid'e ait tam da bu isimle bir eser zikredilmektedir.<sup>23</sup>

İmâmiyye kelamının sistematize edildiği ilk eserin *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* olduğu bilinmektedir.<sup>24</sup> Halihazırda İmâmiyye'de bu

<sup>21</sup> Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 61.

<sup>22</sup> Muhammed Rızâ el-Hüseynî, "Tahkîm", *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl*, mlf. eş-Şeyh el-Müfid (Kum: el-Mü'temerü'l-Âlemi li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 8-9.

<sup>23</sup> Necâşî, *Ricâl*, 382; İbn Şehrâşûb, *Meâlim*, 114.

<sup>24</sup> Hüseynî, "Tahkîm", 1413, 8. Nevbaht ailesi üyelerinden İbn Nevbaht olarak bilinen ve erken dönemdeki bazı eserlerde hicrî dördüncü asrın ilk yarısında vefat ettiği zikredilen Ebû İshâk İbrâhîm b. Nevbaht'a ait olduğu bilinen *el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm* adlı başka bir eser daha vardır. Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar el-Allâme el-Hillî, *Envâru'l-Melekût fî Şerhi'l-Yâkût*, thk. Muhammed Necmî ez-Zencânî (Kum: eş-Şerif er-Radî, 1984), 2; İsbahânî, *Riyâzu'l-Ulemâ*, 4/38; Ali Ekber ez-Ziyâî, "Mukaddime", *el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm*, mlf. İbn Nevbaht Ebû İshâk İbrâhîm (Kum: Mektebetü Ayetullah el-Mer'âşî, 2007), 13-15. Şayet eser Müfid'den önce telif edildi ise ilk sistematik eser İbn Nevbaht'ın eseri olmaktadır. Ancak Madelung, bu eserin içeriğinin Nevbahtîlerin görüşlerine tezatlıklar içerdiğini, Şerîf Murtazâ'nın görüşlerine daha uygun olduğunu söylemiş ve bu eserin belirtilen tarihten en erken bir asır sonra yazılmış olabileceği ihtimali üzerinde durmuştur. Aynı görüşü İbn Nevbaht'ın eserini tahkik eden Ali Ekber Ziyâî de paylaşmış ve İbn Nevbaht'ın hicrî beşinci asır ile yedinci asır arasında bir zamanda yaşamış olabileceği kanaatine varmıştır. Bkz. Wilferd Madelung, *Dini Ekoller ve Mezhepler*, çev. A. Bülent Ünal (İzmir: Acme, 2001), 72-73; Ziyâî, "Mukaddime", 15-18. *el-Yâkût* adlı eserin içeriği ve sistemi incelendiğinde Madelung ve Ali Ekber Ziyâî'nin bu konuda haklı olduğunu söyleyebiliriz. Zira

eserden önce yazılmış sistematik bir eser günümüze ulaşmış değildir. Şeyh Müfid'e ait bu eserin yazılış tarihi ile ilgili elimize ulaşan herhangi bir bilgi yoktur. Ancak metnin içeriğine baktığımızda ve yukarıda ortaya koyduğumuz kronoloji çerçevesinde yazım hayatının üçüncü evresinde kaleme aldığını söyleyebiliriz.<sup>25</sup> Özellikle bir tarih belirtmek gerekirse yukarıda da belirtildiği üzere 389/999 yılından sonra olmalıdır. Zira Kâdî Abdülcebbâr bu tarihte hac ziyareti sonrasında Bağdat'a uğramış ve burada bir yıl kalmıştır.<sup>26</sup> Bu esnada Müfid'in talebesi Şerîf Radî, Kâdî Abdülcebbâr'ın bizzat kendisinden bazı kitaplarını okuduğunu belirtmiştir. Bu kitaplar arasında *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserini de zikretmiştir.<sup>27</sup> Müfid'in bu eserin içeriğinde ve metodolojisinde *Şerh*'in etkisi açık bir şekilde kendisini göstermektedir. Bu nedenle eserin 389/999 yılından sonra kaleme alınması kuvvetle muhtemeldir.

Müfid'in bu eserinde dikkat çeken en önemli husus hem metodolojik hem de içerik olarak Basra Mu'tezilesi'nden Kâdî Abdülcebbâr'ın etkisinin görülmesidir. Zira daha önceki eserlerinde (örn. *Evâilü'l-Makâlât*) Bağdat Mu'tezilesi'nden Ebu'l-Kâsım el-Belhî'nin

---

Şeyh Müfid'e kadar İmâmiyye içerisinde sistematik bir kelimelerin mevcudiyetinden bahsetmek mümkün değildir. Şeyh Müfid'in sistematik kelimelerin eserlerine baktığımızda ise hayatının sonlarına doğru yani hicri dördüncü asrın sonları beşinci asrın başlarına doğru yazdığı anlaşılmaktadır. Bkz. Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 185-186; Altun, "Efforts to Systematize", 156-157.

<sup>25</sup> İmâmiyye'nin ahbar merkezli yapısında rasyonel dönüşümü başlatan Şeyh Müfid'in eserleri incelendiğinde bu dönüşümün onun hayatında da olduğu gözlemlenmektedir. Öyle ki hayatının erken dönemlerinde ahbârî ekolün etkisi, ortasında Bağdat Mu'tezilesi'nin sonlarında ise Basra Mu'tezilesi'nin etkisi görülür. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 177-187; Altun, "Efforts to Systematize", 152-153.

<sup>26</sup> Ebû Bekr Ahmed b. Ali Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Medînetü's-Selâm (Târîhu Bağdâd)*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Arabî'l-İslâmî, 2001), 12/414; Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuâd Seyyid (Tunus: ed-Dâru't-Tûnusîyye, 1986), 383; Ahmed b. Yahyâ İbnü'l-Murtazâ, *Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Susanna Diwald-Wilzer (Beyrut: el-Matbaatü'l-Katôlikiyye, 1961), 117; Metin Yurdagür, "Kâdî Abdülcebbâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/103.

<sup>27</sup> Muhammed b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf er-Radî, *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye* (Kum: Dâru'l-Hadîs, 1422), 330. Radî'nin bu beyanından anlaşıldığı üzere ne zaman telif edildiği ile ilgili net bir bilgi olmayan *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* 389/999 yılından önce kaleme alınmıştır.



etkisi görülmekteydi.<sup>28</sup> Ancak İmâmiyye kelimasında usûlî dönüşümün bir simgesi olan Müfid, zamanla fikirlerinde değişikliğe gitmiş ve İmâmiyye kelamını sistemleştirmenin yollarını aramıştır. Bu sistemi ise çağdaşı ve birçok zamanda görüşme imkanı bulduğu, hatta aralarında hoca talebe ilişkisi olabileceğine dahi ihtimal verdiğimiz,<sup>29</sup> ayrıca talebeleri Radî ve Murtazâ'nın da hocası olan Kâdî Abdülcebbar'ın eserlerinde bulmuştur. Müfid'in, İmâmiyye kelamını tevhid, risâlet, imâmet ve va'd-va'îd şeklinde dört temel prensipte birleştirdiği görülmektedir. Eser tetkik edildiğinde adalet bahsini içermediği görülmektedir. Bunun sebebi muhtemelen eserin günümüze ulaşan nüshalarında eksiklik olmasından ya da tahrifata uğramasından kaynaklı olmalıdır. Zira Müfid, kelim sahasındaki diğer eserlerinde adalet ile ilgili meselelere yer vermiştir.<sup>30</sup> Hatta *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* adlı eserinde ayrı başlık altında incelemiştir.<sup>31</sup> Hüsün ve kubuh çerçevesinde birkaç cümle ile izah edilen bu konu şayet *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl*'de de bu kadar kısa ele alındıysa tahrifata uğrayan sayfalarda ilgili kısımların silinmiş olması kuvvetle muhtemeldir. Nitekim tahkikte kullanılan üç yazma nüshada da ne

<sup>28</sup> Müfid, bu eserinin giriş bölümünde aşağıda görüleceği üzere latifü'l-keâm konularına ait bazı terimleri izah etmiştir. *Evâilü'l-Makâlât*'ta bu konulardaki fikirlerinin neredeyse tamamının Belhî ile aynı olduğunu belirtmiştir. Bu nedenle Müfid'in bu eserinde faydalandığı diğer bir kişinin de Belhî olduğunu söyleyebiliriz. Bkz. Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 95-139 (md. 82-156).

<sup>29</sup> Kâdî Abdülcebbar, Şeyh Müfid'den yaşça büyüktür (8-18 yaş) ve ikisi de aynı dönemde Ebû Abdillâh el-Basrî'ye Bağdat şherinde talebe olmuşlardır. Şayet Kâdî Abdülcebbar buradan ayrılmasından önce ders verme faaliyetlerine başlamışsa Müfid'e hocalık yapmış olma ihtimali de mevcuttur. Konu hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 108-109.

<sup>30</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfid, *Tashîhu'l-İ'tikâdî'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (Kum: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 42, 46, 63, 103; Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 57-61.

<sup>31</sup> Müfid bu eserinde İmâmiyye kelamını tevhid, adalet, nübüvvet, imamet ve meâd olmak üzere beş asıl altında incelemiştir. Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh el-Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, thk. Rızâ el-Muhtârî (Kum: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413), 32-33. McDermott'un Şeyh Müfid'e aidiyetini şüpheli bulduğu bir diğer eser de *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*'dir. Zira erken dönem kaynaklarda bu eser ismi zikredilmez. Ancak Şeyh Müfid'in vefatının bininci yılı münasebetiyle düzenlenen sempozyumda sempozyum heyeti, metodolojik olarak farklılıklar barındırsa da eserin içeriğinin Müfid'in fikirlerine tezatlık barındırmadığı gerekçesiyle eseri Şeyh Müfid'e nisbet ederek yayınlamıştır. Ayrıntılı bilgi için bkz. McDermott, *al-Shaikh al-Mufid*, 41-44; Hüseyinî, "Takdîm", 1413, 3-4; Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 187; Altun, "Efforts to Systematize", 158.

olduğu anlaşılamayan, tahrif olmuş yazılar mevcuttur.<sup>32</sup> Ayrıca eser-  
rin ilk bölümünde adalet ile ilgili hasen ve kabîh terimlerine yer ver-  
miştir. Bu nedenle İmâmiyye kelimelerini sistematik hale getirmeye ça-  
lıştığı bir eserde adalet bahsini ele almamasını mümkün görmüyoruz.  
Kasıtlı olarak ele almadı ise de bunun nedeni hakkında herhangi bir  
bilgiye sahip değiliz. Şayet sorulara ya da bab başlıklarına numara  
verseydi bu sorunu çözmek daha kolay olurdu. Bu eseri, diğer eser-  
leri, özellikle *en-Nüketü'l-İtikâdiyye* adlı eseri ile birlikte düşündüğü-  
müzde İmâmiyye kelimelerini tevhîd, adalet, nübüvvet, imâmet, va'd ve  
va'îd olmak üzere beş temel prensip altında sistematize ettiğini söy-  
leyebiliriz. Kâdî Abdülcebbar'ın sisteminde tevhîd, adalet, va'd ve  
va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i ani'l-  
münker yer alırken<sup>33</sup> Müfid ondan farklı olarak son iki prensibin ye-  
rine nübüvvet ve imâmet ilkelerini koymuştur.<sup>34</sup>

İçerikteki etkilenmelere örnek verecek olursak, Müfid, eserine  
daha başlarken Kâdî Abdülcebbar'ın *Şerh'e* başladığı gibi başlamıştır.  
İlk olarak açıkladığı şey mükellef bir kulun üzerine farz olan ilk şeyin  
ne olduğu yönündeki varsayımsal bir sorudur. Bu soruya "Allah'ın  
(ma'rifetullahın) delilleri hakkında nazarda bulunmaktır (akıl yürüt-  
mektir)" şeklinde cevap vermiş ve ma'rifetullahı ulaşmanın tek yolu-  
nun nazarda bulunmak olduğunu söylemiştir.<sup>35</sup> Bu ifadeler ise Kâdî  
Abdülcebbar'ın ifadelerinin neredeyse birebir aynısıdır. Nitekim Kâdî  
Abdülcebbar da eserine aynı varsayımsal soru ile başlamış ve ma'ri-  
fetullahı ulaşmanın yegâne yolunun nazarda bulunmak olduğunu  
söylemiştir.<sup>36</sup> Müfid, başlangıçtaki bu tutumunu özellikle tevhîd ile

<sup>32</sup> Anlaşılamayan bu türden yerler için bkz. Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 26 (md. 27),  
30 (md. 43).

<sup>33</sup> Kâdî Abdülcebbar'ın konuları ele alış biçimi için bkz. Abdülcebbar b. Ahmed el-He-  
medânî Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev.  
İlyas Çelebi (İstanbul: TYEK Yayınları, 2013), 1/200; Abdülcebbar b. Ahmed  
el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbar, "el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn", *Resâilü'l-Adl  
ve't-Tevhîd*, thk. Muhammed Amâra (Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971), 1/317-318.

<sup>34</sup> Kâdî Abdülcebbar, nübüvvet konularını *el-Muhtasar fî Usûli'd-Dîn*'de usûlü'd-dîni tevhîd,  
adalet, nübüvât ve şerâi' olmak üzere dört prensip altında toplamış, nübüvvet konularını ayrı  
bir prensip olarak ele almış ve va'd ve va'îd, el-menzile beyne'l-menzileteyn ve emr-i bi'l-  
ma'rûf nehy-i ani'l-münker prensiplerini adalet ilkesinin içine yerleştirmiştir. Bkz. Kâdî Ab-  
dülcebbar, "el-Muhtasar", 1/317-318.

<sup>35</sup> Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 20.

<sup>36</sup> Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/64.

ilgili kısımda da devam ettirmiştir. Bu konudaki benzerlikleri metni tercüme ederken aşağıda gösterdiğimiz için burada tekrar göstermeye gerek duymadık.

Kâdî Abdülcebbâr, İmâmiyye'ye imamet konusunda detaylı eleştiriler yöneltmişken<sup>37</sup> Şeyh Müfid'in onun sistemine ve fikirlerine teveccüh etmesinin sebebi ne olabilir? Bu sorunun cevabını aslında kendisi vermiştir. Ona göre Mu'tezile'nin kimlik inancı el-menzile beyne'l-menzileteyn, İmâmiyye'nin ise imamettir. Bu ikisi dışındaki benzerliklerin önemi yoktur. Ona göre bu iki kimlik prensibinden birini benimseyen bir kimse, mezhebinin diğer tüm görüşlerini reddetse bile İmâmiyye'ye ya da Mu'tezile'ye mensuptur. Bunlar dışındaki benzerliklerden dolayı bir kimse Mu'tezile'ye ya da İmâmiyye'ye nisbet edilemez.<sup>38</sup> Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr'ın *Şerh*'i telifi esnasında Hz. Ali'nin efdaliyetini benimsediği ile ilgili rivayetler de vardır.<sup>39</sup> Bu rivayetlerin sıhhati ile ilgili şüpheler olsa da şayet Kâdî Abdülcebbâr bu fikri benimsedi ise Şeyh Müfid'in onun fikirlerine ve sistemine yönelmesinde etkili olmuş olabilir.

Müfid'in Kâdî Abdülcebbâr'a teveccühü talebeleri Murtezâ ve Tûsî'ye de aksetmiştir. Onlar da İmâmiyye kelamının temel konularını Kâdî Abdülcebbâr gibi beş temel esas üzerine inşa etmişlerdir. Bunlar tevhîd, adalet, va'd ve va'id, nübüvvet ve imamet olarak göze çarpmaktadır. Konuların önemli bir kısmını Kâdî Abdülcebbâr gibi ele alırlarken Murteza ise onu, imâmet ve nübüvveti temel esas olarak zikretmediği için eleştirmiştir.<sup>40</sup> Sistemde olduğu gibi içerikte de yine hocalarını takip etmişler ve tevhîd ve adalet bahsinin neredeyse

<sup>37</sup> Kâdî Abdülcebbâr'ın İmâmiyye'nin imamet anlayışını eleştirdiği eseri için bkz. Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğni fi Ebvâbi'l-Tevhîd ve'l-Adl* (Kâhire: ed-Dâru'l-Mısıriyye, 1963), 20/1-2 ciltler.

<sup>38</sup> Detaylı bilgi için bkz. Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 181-182.

<sup>39</sup> Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/714; Hâkim el-Cüşemî, "Şerhu'l-Uyûn", 366. Bu rivayetler Zeydiyye'ye meyilli kimselerden gelmiştir. Bu nedenle rivayetlere temkinli yaklaşmak gerekir. Rivayetlerin değerlendirmesi için bkz. Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 109-111.

<sup>40</sup> Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf el-Murtazâ, *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ* (Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405), 1/165-166.

tamamında ve imâmet akidesi ile çelişmeyen hemen her kelimâî konuda Kâdî Abdülcebbâr'ı taklit etmişlerdir.<sup>41</sup>

Müfîd'in telif ettiği *en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl* adındaki bu eseri kelama giriş yani kelimâî usulü kitabıdır. Tüm ilimlerde olduğu gibi kelimâî ilminin de kendine has ıstılahları vardır. Bazı kelimeler farklı ilim dallarında farklı anlamlara gelebilmektedir. Şeyh Müfîd, İmâmiyye kelimâî tevhîd, adalet, nübüvvet, imamet ve va'd-va'îd meselelerindeki terminolojisini ortaya koymak için bu eseri telif etmiştir. Bu yönüyle eser, İmâmiyye'nin kelimâî ıstılahlarının oluşum sürecini göstermesi açısından ayrı bir önemi haizdir. Soru-cevap yöntemiyle<sup>42</sup> oluşturduğu eserde muhaliflerin sorma ihtimali bulunduğu, İmâmiyye kelimâî için önemli doksan bir soruyu<sup>43</sup> cevaplandırmıştır. Eserinin ilk (giriş) bölümünde diğer bölümlerde geçecek olan bazı kavramların terimsel anlamları hakkında bilgi vermiştir. İki, üç ve dördüncü bölümlerde alemin hudûsu ve ilahî sıfatlar çerçevesinde tevhîd konusundan bahsetmiştir. Beşinci bölümde risâlet, altıncı bölümde imâmet, yedinci bölümde ise va'd ve va'îd konularını ele almıştır. Görüldüğü üzere, kelimâî terimlerin açıklandığı bir giriş bölümünün ardından İmâmiyye kelimâî sırası ile tevhîd, nübüvvet, imâmet ve va'd-va'îd meseleleri olmak üzere dört ana konu altında sistema-

<sup>41</sup> Murtaşâ ve Tûsî, tevhîd ve adalet konularının tümünde diğer konuların ele alınışı ve metodolojisinde Kâdî Abdülcebbâr'ı taklit etmişlerdir. Çağdaş araştırmacılar bunların tespiti için mukayeseli çalışmalar yapmışlardır. Bu çalışmalardan bazıları için bkz. Âişe Yûsuf el-Menâî, *Usûlü'l-Akîde beyne'l-Mu'tezile ve's-Şiati'l-İmâmiyye* (Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992); Hulûsi Arslan, *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerîf el-Murtaşâ Örneği)* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017); Hussein Ali Abdulsater, *Shi'i Doctrine Mu'tazili Theology: al-Sharîf al-Murtaşâ and Imami Discourse* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017); Rıza Korkmazgöz, "Mu'tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Meselesi İlahî Adalet İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *Kelimâî Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2018), 264-293; Rıza Korkmazgöz, "Mu'tezile ve Şia Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhîd İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 291-327; Altun, *Mu'tezile-İmâmiyye Etkileşimi*.

<sup>42</sup> Soru-cevap yöntemi Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muhtasar fî Usûli'd-dîn* adlı eserinde kullandığı bir yöntem olup, zaman zaman *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'de de kullanmıştır. Aşağıda da görüleceği üzere sistem ve içerik yönünden bu eserler birbirine oldukça benzemektedir.

<sup>43</sup> Eserin günümüze ulaşan nüshalarında şayet tahrif olan bir bölüm yoksa doksan bir soru bulunmaktadır. Bu sayı yeni bir yazma nüsha tespit edildiğinde daha da artabilir.

tize etmeye çalışmıştır. Kendisinden önceki diğer mezhep kelimcilerinin sıkça kullandığı latifü'l-kelâm meselelerini de giriş bölümünde ele almış ve herhangi bir kelimî meseleyi izahtan geri bırakmamıştır. Ancak yukarıda da bahsedildiği üzere giriş bölümündeki birkaç terimsel açıklamanın (hasen, kabîh) dışında adalet ile ilgili meselelere eserde yer verilmediği görülmektedir.

Aşağıda eserin tercümesi yapılırken, zaman zaman Kâdî Abdülcebbar'ın fikirlerine benzer görüşler ve talebelerinin onu takip ettiği noktalar açıklanarak dipnotlandırılmıştır. Metinde bulunmayan tamamlayıcı ifadeler köşeli parantez [], metin içindeki bazı açıklayıcı bilgiler ise normal parantez () içerisinde verilmiştir. Tercümede Muhammed Rızâ el-Hüseynî tarafından tahkiki yapılan nüsha temel alınmış ve onun yazma nüshaları karşılaştırırken yapmış olduğu değerlendirmeler göz önünde bulundurulmuştur.

### 3. Eserin Tercümesi

#### en-Nüket fî Mukaddimâti'l-Usûl (fî İlmi'l-Kelâm)

##### [Müellifin Girişi]

Rahmân ve Rahîm olan Allâh'ın adıyla.

Allah başarı ihsan eylesin, hatadan uzak tutsun ve yardım etsin.

Bundan sonra;

Muvahhidlerin çoğu sözlerine, mübtedileri doğru yola iletmek maksadıyla Yüce Allah'ın mükellef kullarına farz kıldığı ilk şey hakkındaki görüşü izah ederek başlamışlardır. Bunu ise falanca bir kişinin farazi soruları üzerine tertip etmişlerdir:

[1] Bir kimse “Allah'ın mükellef kullarına farz kıldığı ilk şey nedir?” dediğinde, ona “Allah'ın (ma'rifetullahın) delilleri hakkında akıl yürütmektir.” denir.

[2] Şayet bir kimse “Bunun delili nedir?” derse, ona “Çünkü Allah ma'rifetullahı farz kılmıştır, ma'rifetullaha ulaşmanın yolu ise yalnızca ma'rifetullahın delilleri hakkında akıl yürütmektir (nazar).” demelisin.<sup>44</sup>

<sup>44</sup> Bu ifadelerin aynısını Kâdî Abdülcebbar da kullanmıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/64.

Bu doğru bir sözdür, ayrıca bunun dışında mükellefin kendisine farz olan şeyin ne olduğunu bilmesi için bu konuda akıl yürütme (nazar) bilgisine de sahip olması gerekir.

### **Bölüm [1]: Nazara Giriş Mahiyetindeki Lafızların Anlamlarının ve Arazların Mahiyetinin Açıklanması**

[3] Şayet bir kimse, “Nazar ne demektir?” derse, ona “O, görünenin (hâzır) delaletini i’tibâra alarak görünmeyene (gâib) ulaşma hususunda aklın kullanılmasıdır.” demelisin.<sup>45</sup>

[4] Bir kimse, “İ’tibâr ne demektir?” derse, ona “Nefse gizli olan şeyden istifade etmek için nefse açık olan şey hakkındaki fikirdir.” demelisin.

[5] Bir kimse, “O (i’tibâr), nazar mıdır yoksa onun dışında başka bir şey midir?” derse, ona “O, nazarın aynısıdır.” demelisin.

[6] Bir kimse, “Eğer o ikisi aynı anlamda ise niçin iki yönden açıklama yaptınız?” derse, ona “Onun iki zıt yönden bir tefsiri yoktur. Bilakis onlar ibare, keşf ve izah bakımından farklı olsalar da manada ittifak ederler. Bu, ilim ehli (ehlü’t-tahsîl) tarafından da inkar edilmez.” demelisin.

[7] Bir kimse, “Akıl ne demektir?” derse, ona “Akıl, mana olarak müstenbetâtın<sup>46</sup> bilgisini ayırt etmek demektir ve akıl, kötülüklerin hakikatini anlamasından dolayı akıl olarak isimlendirilir.” demelisin.

[8] Bir kimse, “İlim ne demektir?” derse, ona “İlim, bir şeyin mahiyeti üzere (olduğu gibi) olduğuna dair mu’tekidin (inanan kimsenin) kendisiyle nefsinin sükûn bulduğu (sükûnu’n-nefs) bir itikattir.”<sup>47</sup> demelisin.

[9] Bir kimse, “Nefsin sükûn bulması (sükûnu’n-nefs) ile işaret ettiği şey nedir?” derse, ona “O, nazar ve hüccet yönünden meydana

<sup>45</sup> Kâdî Abdülcebbar, nazarı “bilgiyi elde etmek için deliller üzerine akıl yürütmek” şeklinde tanımlamıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/74.

<sup>46</sup> Müstenbetât, Kur’an ve sünnetten istinbat edilen hükümler için kullanılan bir terimdir. Ekrem Demirli, “Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2017), 234; Ferhat Koca, “İstinbat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/368-369.

<sup>47</sup> Bu tanım, Kâdî Abdülcebbar’ın tanımının bir benzeridir. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 1/76.

gelmesi sebebiyle itikadın zıttında kendisi için bulunan şüpheleri ortadan kaldırma kudretini sağlayan bir manadır.”<sup>48</sup> demelisin.

**[10]** Bir kimse, “Cehl ne demektir?” derse, ona “O, bir şeye mahiyetinin (olduğunun) dışında bir şey olarak inanmaktır.” demelisin.

**[11]** Bir kimse, “Ma’rifet (bilgi) ne demektir?” derse, ona “O, derin bilgi sahibi olmak (tefekkuh) demektir.” demelisin.

**[12]** Bir kimse, “Öyleyse bu prensipten dolayı her alimin ârif ve inançlı (mu’tekid) olması gerekir.” derse, ona “Bu gerekli değildir. Çünkü alimin tanımı, ilim sahibi olan demek değildir. Zira alim, bazen manasını bildiği şeyden müstağni olabilir.” demelisin.

**[13]** Bir kimse, “Şekk ne demektir?” derse, ona “O, nefsin bir şey mahiyeti üzere ya da mahiyetinin dışında başka bir şey olarak inanmaktan uzaklaşarak tereddüt (tevakkuf) etmesidir.” demelisin.

**[14]** Bir kimse, “Yakîn ne demektir?” derse, ona “O, nefsin kendisine açıklanan ve izah edilen şey üzere kat’î olmasıdır.” demelisin.

**[15]** Bir kimse, “Hakk ne demektir?” derse, ona “Kendisine inananı (mu’tekid) delilin desteklediği şeydir.” demelisin.

**[16]** Bir kimse, “Bâtıl ne demektir?” derse, ona “Kendisine inananı beyanın boşa çıkardığı şeydir.” demelisin.

**[17]** Bir kimse, “Sahîh ne demektir?” derse, ona “O, hakk ile aynı manadadır.” demelisin.

**[18]** Bir kimse, “Fâsid ne demektir?” derse, ona “O, bâtil ile aynı manadadır.” demelisin.

**[19]** Bir kimse, “Sıdk (doğru) ne demektir?” derse, ona “O, bir şeyin mahiyeti üzere (olduğu gibi) olduğu haberidir.” demelisin.

**[20]** Bir kimse, “Kızb (yalan) ne demektir?” derse, ona “O, bir şeyin mahiyetinin hilafına olduğu haberidir.” demelisin.

**[21]** Bir kimse, “Haber ne demektir?” derse, ona “O, hakkında doğru ve yalan olması mümkün olan şeydir.” demelisin.<sup>49</sup>

<sup>48</sup> “Sükûn-u nefis” tabiri, Mu’tezile’nin icat ettiği bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu tabiri ilk kullananlardan birisi Ebû Hâşim el-Cübbâî’dir. Bkz. Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *Usûlü’l-d-Dîn* (İstanbul: Matbaatü’l-Devle, 1928), 5. Kâdî Abdülcebbâr bu tabiri, kalbin mutmain olması ve onda herhangi bir şüphenin olmaması anlamında kullanmıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 12/13, 36; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 1/76-78.

<sup>49</sup> Bu tanım aynı zamanda Mu’tezile’nin de tanımıdır. Bkz. Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*, 15/319-322; Kâdî Abdülcebbâr, *Şerh*, 2/716.

[22] Bir kimse, “Hasen (iyi/güzel) ne demektir?” derse, ona “O, yapılması akla uygun olan şeydir.” demelisin.

[23] Bir kimse, “Kabîh (kötü/çirkin) ne demektir?” derse, ona “O, yapılması akla aykırı olan şeydir.” demelisin.

[24] Bir kimse, “Delîl ne demektir?” derse, ona “O, nefsin anlamaya çalıştığı şeyin idrak edilmesi hususunda itibar edilen şeydir.” demelisin.

[25] Bir kimse, “Hüccet ne demektir?” derse, ona “O, delîl ile aynı manadadır.” demelisin.

[26] Bir kimse, “Şüphe ne demektir?” derse, ona “O, nefsin hakk zannederek bâtıldan elde ettiği şeydir.” demelisin.

[27] Bir kimse, “.....” derse, ona “..... hakk cihetinden.”<sup>50</sup> demelisin.

[28] Bir kimse, “Şey ne demektir?” derse, ona “O, mevcûd demektir.” demelisin.

[29] Bir kimse, “Mevcûd ne demektir?” derse, ona “O, kendisiyle ya da kendisinde etki meydana gelmesinin sahîh olduğu şeydir.” demelisin.

[30] Bir kimse, “Ma’dûm ne demektir?” derse, ona “O, kendisiyle ya da kendisinde etki meydana gelmesinin sahîh olmadığı şeydir.” demelisin.

[31] Bir kimse, “Hades ne demektir?” derse, ona “O, yokluktan sonra var olmadır.” demelisin.

[32] Bir kimse, “Kıdem ne demektir?” derse, ona “Ezelde var olan dır?” demelisin.

[33] Bir kimse, “Cisim ne demektir?” derse, ona “O, uzunluk, genişlik ve derinlik sahibi olandır.” demelisin.

[34] Bir kimse, “Cevher ne demektir?” derse, ona “O, kendisinden cisimlerin meydana geldiği şeydir.” demelisin.

<sup>50</sup> Metni elindeki üç nüshadan tahkik eden Muhammed Rızâ el-Hüseynî, metnin bu kısmında tahrif olmasından kaynaklı olarak boşluklar oluştuğunu söylemiş ve yazıdan kalan anlaşılır kısmı noktalar koyarak metne eklemiştir. Bkz. Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 26.



[35] Bir kimse, “Araz ne demektir?” derse, ona “O, varlığı için kendisinden başkasına ihtiyaç duyan şeydir. Araz için bir yerde bulunma (لبث) cisimlerin bir yerde bulunması gibi olmaz.”<sup>51</sup> demelisin.

[36] Bir kimse, “İctimâ ne demektir?” derse, ona “O, kendisi ile cevherlerin bir araya geldiği şeydir.” demelisin.

[37] Bir kimse, “İftirâk ne demektir?” derse, ona “O, kendisiyle cevherlerin ayrıldığı şeydir.” demelisin.

[38] Bir kimse, “Mümâsse ne demektir?” derse, ona “O, ictimâ ile aynı anlamdadır.” demelisin.

[39] Bir kimse, “Mübâyene ne demektir?” derse, ona “O, iftirâk ile aynı anlamdadır.” demelisin.

[40] Bir kimse, “Hareket ne demektir?” derse, ona “O, cevherlerin kendisiyle (iki ayrı vakit içinde)<sup>52</sup> iki farklı mekana yol kat etmesini ifade eden şeydir.” demelisin.

[41] Bir kimse, “Sükûn ne demektir?” derse, ona “O, cevherlerin kendisiyle iki ayrı vakitte tek bir mekanda bulunduğunu (لبث) ifade eden şeydir.” demelisin.

[42] Bir kimse, “Âlem ne demektir?” derse, ona “O, ikisinde ve ikisi arasında cevher ve arazların bulunduğu gökyüzü ve yeryüzüdür.” demelisin.

[43] Bir kimse, “..... cinslerdendir?”<sup>53</sup> derse, ona “İki cins olup, ikisi için üçüncüsü söz konusu değildir ve o ikisinden her biri birçok cins ihtiva eder.” demelisin.

[44] Bir kimse, “O ikisi nedir?” derse, ona “O ikisinin yukarıda cevher ve arazlardan olduğu zikredilmişti.” demelisin.

<sup>51</sup> Müfid, muhtemelen burada arazların bâkî olmadıklarını kastetmiş olmalıdır. Zira Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*'ta arazın bâkî olmayan şey olduğunu söylemiştir. Bkz. Müfid, *Evâilü'l-Makâlât*, 98 (md. 90).

<sup>52</sup> Eserin muhakkiki, eserin başka bir nüshasında “iki mekan” ifadesinden sonra “iki vakit” ifadesinin de yer aldığını belirtmiştir. Biz de aşağıda sükûn ifadesinde de yer almasından dolayı tercümede parantez içinde de olsa bunu kullandık. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 29.

<sup>53</sup> Muhakkikinin belirttiğine göre noktalı bıraktığımız bu yerde tüm nüshalarda ya boşluklar mevcuttur ya da metin anlaşılamayacak kadar tahrif olmuştur. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 30.

**Bölüm [2]: Âlemin Hâdis Oluşu, Âlemin Muhdisinin İspatı ve Bu Muhdisin Sıfatlarının Açıklanması Hakkında Söz<sup>54</sup>**

[45] Bir kimse, “Âlemin hâdis oluşunun delili nedir?” derse, ona “Cüzlerinin değişime uğraması ve bu cüzlerin artma ve eksilme ihtimalinin olmasıdır.” demelisin.

[46] Bir kimse, “Bunun delalet yönü ve delili nedir?” derse, ona “Çünkü o, şayet kadîm olsaydı, kıdem sıfatı ile mütehasıs olurdu ve kıdem bu sıfattan ayrılması imkansız olurdu. Bu da ademin kadîm ve yok olma (butlân) ile ilişkilendirilmesi gibi bozuk bir düşüncenin türemesine neden olurdu.” demelisin.

[47] Bir kimse, “Âlemin (muhdisinin olması gerektiğinin)<sup>55</sup> delili nedir?” derse, ona “Başlangıçta bir kitabe için bir katip, bir bina için bir bani ve bir mesaha (yüzölçümü/alan) için bir mâsîh (yüzölçüm-cüsü) olması gereken bir durumdur.” demelisin.

[48] Bir kimse, “Bu muhdisin varlığının delili nedir?” derse, ona “Faili olmayan bir fiilin varlığının imkansızlığı ve bu failin vücûd, ilim ve hayat sahibi oluşu akılda yerleşik bir durumdur. O halde o (faili olmayan fiil), ma’dûmdandır -hiçbir şey değildir- imkansız bir durumdur.” demelisin.

[49] Bir kimse, “Onun var olduktan sonra yokluğu niçin caiz değildir?” derse, ona “Onun kıdemi için caiz değildir. Çünkü varlık sebebiyle kadîm olmak, yokluk sebebiyle kadîm olmaktan daha evlâdır.” demelisin.<sup>56</sup>

<sup>54</sup> Kâdî Abdülcebâr tevhîd konusunu benzer bir tertip ile madde üzerinden kaleme alınması gerektiğini söylemiştir. Bunlar sırasıyla; âlemin hudusunun ispatı, muhdisin ispatı, muhdiste bulunması gereken sıfatların açıklanması, yarattıklarının sıfatlarının onda bulunmasının imkansız oluşunun bilinmesi ve muhdisin vahdaniyetinin ispatıdır. Müfid’in bu bölümü takiben ele aldığı üçüncü ve dördüncü bölüm de göz önüne alındığında Kâdî Abdülcebâr’a ın bu eser üzerindeki etkisi daha da iyi anlaşılacaktır. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, “el-Muhtasar”, 1/322.

<sup>55</sup> Muhakkik, parantez ile belirtilen kısmın eserinin nüshalarında boşluk/silik olduğunu, bir nüshasında ise sayfanın kenarına iliştiirildiğini söylemektedir. Bkz. Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 32.

<sup>56</sup> Müfid’in âlemin/cisimlerin hudûsunu ispatlama yöntemine bakıldığında dört merhaleden oluşan bir yol takip ettiği görülmektedir. Birincisi, âlemin artma, eksilme ve değişme özelliği bulunan cüzlerden meydana geldiğini ispatlamadır. İkincisi, bu özelliklerin hâdis olduğunu ispatlamadır. Üçüncüsü kıdem sıfatının zattan ayrılmasının mümkün olmaması nedeniyle bu özelliklerin kadîm olamayacaklarının ispatıdır. Dördüncüsü ise bu özelliklere sahip olan şeylerin de hâdis olduğu neticesine ulaşmaktır. Onun bu yöntemi, Kâdî Abdülcebâr’ın cisimlerin hudûsu hakkında öne sürdüğü yöntemle benzemektedir. Nitekim Kâdî Abdülcebâr, öncelikle

[50] Bir kimse, “Onun kadîm oluşunun delili nedir?” derse, ona “Çünkü onun varlığının kaynağı kendisidir, bizden kaynaklanan bir şey değildir. Biz bundan cevherleri ve arazların özel cinslerini ele alırken bahsettik.”<sup>57</sup> demelisin.

[51] Bir kimse, “Onun hayy olmasının delili nedir?” derse, ona “Alemde bulunan şeyler onun kudretinin tesirlerini iktiza eder. Kâdir olmak, aklen hayy olmayı gerekli kılar.” demelisin.<sup>58</sup>

[52] Bir kimse, “Onun kâdir oluşunun delili nedir?” derse, ona “Başlangıçta aciz olandan ve ölüden meydana gelmesi imkansız olmakla birlikte fiillerin gerçekleşmesi onunla (kâdir olmakla) ilgilidir.” demelisin.<sup>59</sup>

[53] Bir kimse, “Onun âlim olduğuna delalet eden şey nedir?” derse, ona “Buna delalet eden şey, onun fiillerinde mükemmellik (itkân)<sup>60</sup> bulunması ve belirli bir nizama (ittisâk) göre tezahür etmesidir. Ayrıca bu sıfatla birlikte olan şeyler -başlangıç itibariyle- câhil kimse için imkansızdır.” demelisin.

cisimlerin hâdis olduğunun üç şekilde bilineceğini söylemiştir. Birincisi, Allah’ın birliği, adaleti ve vahyinın sahih olduğunun bilinmesiyle cisimlere vahiyle istidlâlde bulunulur. İkincisi, yalnızca Allah’ın kadîm olacağına bilinmesi, cisimlerin kadîm olamayacağını bilinmesini gerektirir. Çünkü kadem sıfat-ı nefsi bir sıfattır. Şayet cisimler kadîm olsaydı Allah ile benzer olmasını gerekli kılar. Allah ise eşi ve benzeri olmayandır. Bu yönüyle kadîm olmayan cisimler hâdis olur. Üçüncüsü ise i’timâd delili olup, Kâdi Abdülcebbar onu dört öncülle izah etmiştir. Birinci öncül, cisimlerde ictimâ’, iftirâk, hareket, sükûn gibi nitelikler (meânî) mevcuttur. İkinci öncül, bu nitelikler yaratılmıştır. Üçüncü öncül, cisimler bu niteliklerden ayrı ve önce değildir. Dördüncü öncül ise tüm bunlar çerçevesinde cismin de yaratılmış olması gerekmektedir. Bu öncüllerin ilki her daim ilk sırada sonuncusu ise son sırada olması gerekir. Ortadakilerin ise sıralaması önemli değildir. Örneğin nasıl ki Zeyd’i tam olarak bilmediğimizde onu uzun ve siyah olarak nitelememiz mümkün değilse, aynı şekilde cisimleri de bilmeden onları hâdis ya da kadîm olarak nitelememiz mümkün değildir. Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, 1/154-156; Ayrıca bkz. Altun, *Mu‘tezile-İmâmiyye Etkileşimi*, 248-249.

<sup>57</sup> نقل: لأنه يتأتى منه ما لا يتأتى منا لحدثنا بالجواهر، والاجناس المخصوصة “من الاعراض” şeklinde. Muhakkik, burada geçen “منا لحدثنا” ifadesinin eserin farklı nüshalarında “من الحدث لا” ve “من الحدث” şeklinde yer aldığını belirtmiştir. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 33. Durum bu olunca anlam “Çünkü onun varlığının kaynağı kendisidir, sonradan meydana gelen cevherler ve arazların özel cinslerinden kaynaklanan bir şey değildir” şeklinde olmaktadır.

<sup>58</sup> Kâdi Abdülcebbar, Allah’ın hayy olmasını kâdir ve âlim olmasına bağlamıştır. Ona göre bir kimsenin kâdir ve âlim olması onun ancak hayy olması ile mümkündür. Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, 1/260.

<sup>59</sup> Kâdi Abdülcebbar da Allah’ın Kâdir olmasını kendisinden fiil meydana gelmesine bağlamıştır. Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, 1/244.

<sup>60</sup> İtkân ya da diğer kullanımıyla mütkan, sözlükte mükemmel, tam, yanlışsız, eksiksiz gibi anlamlara gelir. Müfid’in hocası Şeyh Sadûk, Allah’ın âlim olmasının delili olarak Allah’tan

[54] Bir kimse, “Onun semî’ oluşunun delili nedir?” derse, ona “Onun -afetlerden uzak bir şekilde- hayat sahibi oluşunu ispat eden şeydir.” demelisin.

[55] Bir kimse, “Onun basîr oluşunun delili nedir?” derse, ona “Yukarıda sem’in delaletinde takdim edilen şeydir.” demelisin.<sup>61</sup>

[56] Bir kimse, “Onun hakîm oluşunun delili nedir?” derse, ona “Onun ganî oluşunu ve kötünün kötülüğünü bilmesini ispat eden şeydir.” demelisin.

[57] Bir kimse, “Onun ganî oluşunun delili nedir?” derse, ona “Onun kıdemini ve kadîm<sup>62</sup> sıfatında muhtaç olmaya yer olmadığını ispat eden şeydir.” demelisin.

[58] Bir kimse, “Onun sıdk oluşunun delili nedir?” derse, ona “Onun hikmetini ve kötü olandan müstağni olduğunu ispat eden şeydir.” demelisin.

[59] Bir kimse, “Onun zâlim olmadığını delili nedir?” derse, ona “Onun hikmette ganî olduğunu ispat eden şeydir. Çünkü zulüm kötüdür.” demelisin.

[60] Bir kimse, “Onun cevâd ve kerîm oluşunun delili nedir?” derse, ona “Onun hakîm ve rahîm olduğuna delalet eden şeydir.” demelisin.

### **Bölüm [3]: Teşbihin Reddedilmesi Hakkındaki Söz**

[61] Bir kimse, “Onun yarattıklarına benzemediğinin delili nedir?” derse, ona “İttifakla belirtildiği üzere buna delil olan şey, teşbihte hâdis olanın delalet ettiği bir şeyin bulunmasıdır. Onun kadîm olduğu ise sabittir.” demelisin.

mütân ve muhkem fiiller meydana gelmesini sunar. Müfid de *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye* adlı diğer eserinde Allah'ın alim olmasına delil olarak muhkem ve mütân fiil meydana getirmesini sunmaktadır. Bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh eş-Şeyh es-Sadük, *et-Tevhîd* (Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.), 201; Müfid, *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*, 23.

<sup>61</sup> Kâdî Abdülcebâr da Allah'ın semî' ve basîr sıfatlarını hayy sıfatına irca eder. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 1/270-274.

<sup>62</sup> Eserin muhakkiki, eserin yazma nüshalarından birinde kadîm lafzının yerine kudret lafzının kullanıldığını söylemektedir. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 34.

[62] Bir kimse, “Gözlerin onu idrak edemediğinin delili nedir?” derse, ona “Onun yarattıklarına benzemesi mümkün değildir. Ru’yet ise benzerliği zorunlu kılar.” demelisin.

[63] Bir kimse, “Bunun sem’iyyattan delili nerededir?” derse, ona “Yüce Allah şöyle buyurmuştur: Gözler onu idrak edemez, ancak o gözleri idrak eder. O, latif ve habîrdir.”<sup>63</sup> demelisin.

[64] Bir kimse, “Onun zatıyla âlim oluşunun delili nedir?” derse, ona “Ona cehl isnat edilmesinin imkansız olması ve onun manasını bildiği diğer varlıklar üzerine cehaletin cevazının zorunlu olmasıdır.” demelisin.

[65] Bir kimse, “Onun zatıyla kâdir oluşunun delili nedir?” derse, ona “Onun zatıyla kâdir oluşuna delalet eden şey zatıyla alim oluşuna delalet eden şey ile aynıdır.” demelisin.

Hayat sıfatında da durum böyledir.

[66] Bir kimse, “Onun kelamının yaratılmış (muhtes) olduğunun delili nedir?” derse, ona “Buna delil olan şey onun kelamında yaratılmışlığın alameti olan tafsîl ve nizâmın bulunmasıdır.”<sup>64</sup> demelisin.

#### **Bölüm [4]: Tevhîd Hakkındaki Söz**

[67] Bir kimse, “Onun ilahlıkta tek olduğunun delili nedir?” derse, ona “İlahlığa müstahak olması sebebiyle noksanlıkla ilişkilendirilmesi imkansızdır. Bu manada tek olana ilave yapılması noksanlığı zorunlu kılar.”<sup>65</sup> demelisin.

<sup>63</sup> el-En’âm 6/103.

<sup>64</sup> Burada tafsîl ile kastedilen muhtemelen kelamın harf ve seslerden meydana gelmesi; nizâm ile kastedilen ise harflerin anlamlı bir bütün oluşturması için belirli bir düzene göre bir araya gelmesidir. Zira Müfid *Evâilü’l-Makâlât*’ta kelamın hâdis oluşunu bu şekilde izah etmiştir. Bkz. Müfid, *Evâilü’l-Makâlât*, 126. Talebeleri Murtazâ ve Tûsî de konuyu benzer şekilde izah etmişlerdir. Benzer ifadeleri Kâdî Abdülcebâr da kullanmıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni*, 7/3; Kâdî Abdülcebâr, *Şerh*, 2/368-372; Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf el-Murtazâ, *Şerhu Cümeli’l-İlm ve’l-Amel*, thk. Ya’kûb el-Ca’ferî (Kum: Dâru’l-Üsve, 1419), 90; Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf el-Murtazâ, *el-Mûlahhas fî Usûli’d-Dîn*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî (Tahrân: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381), 397; Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *Temhîdü’l-Usûl fî İlmî’l-Kelâm* (Kum: Merkez-i Tahsîsî-yi İlm-i Kelâm, 1394), 187-188, 196-198; Ebû Ca’fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-İktisâd fîmâ Yecibu ale’l-İbâd*, thk. Muhammed Kâzım el-Mûsevî (Kum: Merkezü Nûri’l-Envâr, 1430), 81-82.

<sup>65</sup> Burada anlam vermeye çalıştığımız ikinci cümlelinin aslı “ووجوبه فيما زاد... المعنى على الواحد” şeklindedir. Eserin muhakkiki üç nokta olan yerin tahrif olduğunu, bu nedenle okunamadığını, başka bir nüshada ise boş olan yerde “على” lafzının yer aldığını söylemektedir. Biz de anlamı buna göre vermeye çalıştık. Bkz. Müfid, *en-Nuket fî Mukaddimât*, 39.

[68] Bir kimse, “Öyleyse tek olana ilave yapılmasının noksanlığı zorunlu kılma yönü nedir?” derse, ona “İki veya daha fazla ilah olduğunda onlar arasında kudret ve tefâdül (üstünlük/fazilet) bakımından eşitlik olmasının zarureti akıllarda yerleşik bir şeydir. Şayet eşit olsalardı, onlardan biri arkadaşının yapmayı dilediği şeyin zıttını dilediğinde ikisi de engel olurdu ve engel olmada da eşit olurlardı. Durum bu olunca ikisi de isteklerinin hiçbirini yerine getiremezdi. Bu ise noksanlığın had safhasıdır. Yine şayet tefâdüliyet (üstünlük/fazilet) olsaydı -başlangıç itibariyle- noksanlık göstergesi olan mefdülün (daha az faziletli) olması da kaçınılmaz olurdu.” demelisin.

#### **Bölüm [5]: Peygamberlik Hakkındaki Söz**

[69] Bir kimse, “Onun peygamberler (as) göndermesinin cevazına delalet eden şey nedir?” derse, ona “Buna kudretinin olması ve buna güç yetirememesinin imkansız olmasıdır.” demelisin.

[70] Bir kimse, “Onun peygamberler göndermesinin hasen olmasının delili nedir?” derse, ona “Ona delil olan şey, bunda insanlar için lütuf bulunmasıdır.”<sup>66</sup> demelisin.

[71] Bir kimse, “Onda insanlar için bir lütuf bulunduğunun delili nedir?” derse, ona “Yukarıda sem‘iyyâtan sahîh ile ilgili ifade edilen şeyler onun (lütfun) varlığına delildir.” demelisin.

[72] Bir kimse, “Sem‘iyyâtan onun (nübüvvetin) varlığına delalet eden şey nedir?” derse, ona “Kendisinde acizlik bulunduğu halde peygamberlik iddiasında bulunanların çoğunda -Rabbisi’ne<sup>67</sup> akılla nazar etmek suretiyle- zuhur eden şeyler (hârikulâde olaylar) ile ilgili tevatür (mütevatir) haberlerdir.” demelisin.

[73] Bir kimse, “Hz. Muhammed’in (as) nübüvvetinin delili nedir?” derse, ona “Ona delil olan şey, Arap’ı, Acem’i, havassı ve avamı Kur’ân ile alt etmesidir.” demelisin.

<sup>66</sup> Kâdi Abdülcebbar da Allah’ın peygamber göndermesini hasen olarak görür ve bunun insanlar için bir lütuf olduğunu söyler. Bkz. Kâdi Abdülcebbar, *el-Muğni*, 15/19; Kâdi Abdülcebbar, *Şerh*, 2/422, 440.

<sup>67</sup> Cümlelin aslı “فقل: تواتر الاخبار بما ظهر على كثير من مدعيها من العجز في نفسه بالنظر إلى رسه بالعقل” şeklindedir. Muhakkik, cümlelin sonunda yer alan “رسه” kelimesinde herhangi bir noktalama bulunmamasından dolayı bu kelimeye şüphe ile yaklaşmıştır. Bundan dolayı cümlelin anlamı tam olarak anlaşılammakla birlikte bu kelimeyi “ربه” şeklinde okumayı isabetli bulduk. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 42.

[74] Bir kimse, “Kur’ân’ın delil oluş yönü nedir?” derse, ona “Onun delil olma yönü, bütün fesâhatçı ve belagâtçılara gerçek bir meydan okuma yapması ve nizam bakımından Kur’ân’a misliyle muaraza etme hususunda onları aciz bırakmasıdır.” demelisin.

[75] Bir kimse, “Kur’an konusunda onlarda hangi yönden aciziyet hasıl olmuştur? Bunun hücceti ve burhanı nedir?” derse, ona “Bunun delili (burhânı), nefisler için bütün söz türlerinden daha zor olan kılıca (savaşa) itiraz etmekten vaz geçmeleridir.”<sup>68</sup> demelisin.

### **Bölüm [6]: İmâmet Hakkındaki Söz**

[76] Bir kimse, “Mu’minlerin emiri Ali b. Ebî Tâlib’in (as) imametinin delili nedir?” derse, ona “Buna delil olan şey, Hz. Peygamber’in (as) Hz. Ali’yi kendisine halife olarak tayin etmeyi insanların huzurunda gerçekleştirmesidir.” demelisin.

[77] Bir kimse, “Hz. Peygamber’in (as) Hz. Ali’yi kendisinden sonra halife ve imam olarak tayin etmesinin delili nedir?” derse, ona “Hz. Peygamber’in (as) ashabından bir gruba mü’minlerin emirliği makamını elde etmesinden dolayı tebrik maksadıyla Hz. Ali’yi selamlamalarını emretmesi ile ilgili Şîa’nın tevatürüdür.” demelisin.

[78] Bir kimse, “Bu zamanda mütevatir olsalar bile Şîa’nın hatası olarak inanılan şey nedir?” derse, ona “O şey, bu zamanda mütevatirlerden olup, Hz. Peygamber’in (as) mucize, farz, sünnet ve hükümleri olarak nakledilen şeylerdeki Müslümanların hatası olarak inanılan şeydir.” demelisin.

[79] Bir kimse, “Hz. Hasan (as) ve Hz. Hüseyin’in (as) imametinin delili nedir?” derse, ona “Mü’minlerin emirinin (as) imametine delalet eden şey, ona da delalet eder.” demelisin.

[80] Bir kimse, “Hz. Hüseyin’in (as) dokuz evladının imametine delalet eden şey nedir?” derse, ona “Mütevatir haber olarak Hz. Ali (as), Hz. Hasan (as) ve Hz. Hüseyin’in (as) imameti için yukarıda takdim ettiğimiz şeyler buna da delildir.” demelisin.

<sup>68</sup> Kâdi Abdülcebâr, Arapların bir benzerini getirme hususunda Kur’ân’a muaraza etmekten aciz olduklarını hissettiklerinde savaşa yöneldiklerini, muarazada bulunmayı becerebilecek olsalardı böyle kolay bir yolu terk edip savaşa başvurmayacaklarını söylemektedir. Şeyh Müfid de bu kısa ifadeyle bunu özetlemeye çalışmıştır. Bkz. Kâdi Abdülcebâr, *Şerh*, 2/460.

[81] Bir kimse, “Bununla birlikte onların imameti hakkında elinde üzerinde icmâ ve ittifak bulunan ahabâr mevcut mu?” derse, ona “Evet, bu konuda elimde hakkında herhangi bir ihtilafın söz konusu olmadığı şeyler mevcuttur.” demelisin.

[82] Bir kimse, “O halde hadi buna detaylı bir açıklama yap!” derse, ona de ki: “Ehl-i İslâm, Hz. Peygamber’in (sav) veda haccı dönüşü Hz. Ali’yi (as) Gadîr-i Humm gününde tüm ümmet için [imam] tayin ettiği, sonra onlara bunu ‘Ben kimin mevlâsı isem Ali de onun mevlâsıdır’ şeklinde bir hitapla açıkça ifade ettiği hususunda icmâ’ etmiştir. Bu nedenle kendisine itaat ve bu şerefli makam vacip olmuştur. Zira, ‘Mevlâ’ ibaresinin, ‘itaat edilen efendi’ (es-seyyidü’l-mutâ) anlamına geldiği hususunda dilbilimciler arasında herhangi bir ihtilaf yoktur.”

“Ehl-i İslâm, Hz. Peygamber’in Hz. Ali’ye (as) ‘Senin benim yanımdaki konumun Harun’un Musa’nın yanındaki konumu gibidir, ancak benden sonra herhangi bir nebî olmayacaktır’ dediği hususunda da icmâ’ etmiştir. Böylece Hz. Peygamber kendisinden sonra Hz. Ali’ye halifeliği vacip kıldı ve bu vesileyle bir imam olarak onun halife seçilmesini en açık ifadeyle beyan etmiş oldu.”

“Ehl-i İslâm, Hz. Paygamber’in (as) Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin için ‘Bu iki evladım, kıyama kalksınlar ya da kalkmasınlar ikisi de imamdır’ dediği hususunda ittifak etmiştir. Bu ise imamet hakkındaki görüşün en açık olanlarından.”

“Hz. Peygamber’in (as) ‘Benden sonra imamların sayısı Hz. Musa’nın (as) nakiplerinin sayısı kadardır, yani on iki imamdır’ dediği hususunda da Ehl-i İslâm arasında ihtilaf yoktur. Görüldüğü üzere bu haberler sahîh haberlerdir.”

[83] Bir kimse, “Şîa, imamet konusunda kendi içerisinde farklı mezhep ve görüşlere ayrılmışken, ihtilafı olarak zikrettiğiniz bir şey bizim için nasıl sahîh olur?” derse, ona “Bu, Kur’an’ın sahîh tevili yönüyle; mezhep mensupları mucizeler konusunda ...<sup>69</sup> ihtilaf etseler

<sup>69</sup> Eserin muhakkiki yazma nüshalarda burada cümlenin bir kısmının tahrif olduğunu ve silik göründüğünü bu nedenle okunamadığını söylemektedir. Bu nedenle cümlenin ne anlam ifade ettiği tam olarak anlaşılmamaktadır. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 49.



de ayetlerin delalet ettiği şeyler yönüyle; imamet konusunda Müslümanlar arasında ihtilaf olsa da Hz. Peygamber'in (as) özellikle alamet, farz, sünnet ve hükümlerinin delaleti yönüyle sahih olur." demelisin.

### **Bölüm [7]: Va'd ve Va'id Hakkındaki Söz<sup>70</sup>**

**[84]** Bir kimse, "İtaat eden kimsenin itaatiyle mükafatı hak etmesinin delili nedir?" derse, ona "Buna delil olan şey, onun bu fiilinin iyiliğinin sabit olmasıdır. Nitekim -başlangıç itibariyle- fiillerden iyi olanın övgüyü gerektirmesi sabittir." demelisin.

**[85]** Bir kimse, "Asi kimsenin isyanıyla cezayı hak etmesinin delili nedir?" derse, ona "Buna delil olan şey, onun bu fiilinin kötülüğünün sabit olmasıdır. Nitekim -başlangıç itibariyle- fiillerden kötü olanın zemmedilmesinin iyi görülmesi de sahihtir." demelisin.

**[86]** Bir kimse, "Büyük günah işleyen kimsenin, bu günahı dolayısıyla affına cevaz verilmesinin delili nedir?" derse, ona "Buna delil olan şey, kendisine ceza verilmesi gerekli olan ve affın ve bağışlanmanın kendisinden cezayı kaldırmasına muhtaç olan kimseye affın aklen güzel olmasıdır." demelisin.

**[87]** Bir kimse, "Marifet ve namaz ehlinden büyük günah işleyen kimseler hakkında tevakkuf etmenin sıhhatine dair delil nedir?" derse, ona "(Buna delil olan şey) onların hak ettikleri fiilin kesin ve sabit olduğuna dair herhangi bir yönden delilinin bulunmamasıdır." demelisin.

**[88]** Bir kimse, "Bununla birlikte tevakkuf etme hususunda başka bir delil ya da beyan var mıdır?" derse, ona "Evet, delil ve beyanatların çoğu<sup>71</sup> onunladır. O delil ise Kur'an'dır." demelisin.

**[89]** Bir kimse, "Bu konu Kur'an'da nerede geçer?" derse, ona de ki: "Allah Tebâreke ve Teâlâ şöyle buyurmuştur: 'Muhakkak ki Allah

<sup>70</sup> Şeyh Müfid bu konuda Mu'tezile ve Kâdî Abdülcebbar ile farklı düşünmekle birlikte metodolojik olarak konuyu benzer şekilde ele almıştır. Zira Kâdî Abdülcebbar da va'd ve va'id konusu içerisinde övgü-yergi/mükafat-ceza, büyük günah, şefaahat gibi konuları ele almıştır. Bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerh*, 2/492-613.

<sup>71</sup> Eserin muhakkiki, burada geçen "ekser" kelimesinin tüm nüshalarda aynı olduğunu söylemiş, ancak ifadenin daha iyi anlaşılabilmesi için bu kelimenin "ekber" olabileceği ihtimalini de not düşmüştür. Müfid, *en-Nüket fî Mukaddimât*, 52.

kendisine ortak koşulmasını bağışlamaz, bunun dışındakileri ise dilediği kimse için bağışlar.<sup>72</sup> Allah Azze ve Celle yine şöyle buyurmuştur: ‘Rabbiniz sizi en iyi bilendir, dilerse size merhamet eder, dilerse de sizi azap eder. Biz seni onlara bir vekil olarak göndermedik.’<sup>73</sup> ve bunun gibi ayetler...<sup>74</sup>

**[90]** Bir kimse, “Bu iki durum hakkında sana Hz. Peygamber’den (sav) naklolunan bir şey var mı?” derse, ona de ki: “Evet, Hz. Peygamber (sav) şöyle demiştir: ‘Kül<sup>75</sup> ve kömür haline geldikten sonra cehennemden çıkarılacaksınız.’ Hz. Peygamber (sav) yine şöyle demiştir: ‘Ben şefaati ümmetimden büyük günah işleyenler için sakladım.’ ve bu ikisi gibi olan haberler.”

**[91]** Bir kimse, “Bu görüş hakkında sunduklarınıza göre, tevakkuf olmaksızın affin kat’i olduğu esas bunun üzerine midir?” derse, ona “Allah korusun! Bu konuda kat’i olduğum şey, tevakkuf ettiğim şey üzeredir. Çünkü her âsî için tevakkuf ...dadır.”<sup>76</sup>

“Tam manasıyla bilinmeyen müphem bir şey hakkındaki af üzerine genel olarak kesin bir kanı yoktur. Af konusunda kesinlik ise açık bir şekilde bilinerek tevakkuf olunan şey üzerinedir.” demelisin.

Kitap tamamlandı.<sup>77</sup>

<sup>72</sup> en-Nisâ 4/48, 116.

<sup>73</sup> el-İsrâ 18/54.

<sup>74</sup> Muhakkik, eserin tüm nüshalarında bu kısmın silik ya da tahrifli çıktığını söylemektedir. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 53. Aşağıda hadislerden sonra kullandığı ifadeye bakıldığında herhangi bir eksikliğin olmadığını söyleyebiliriz.

<sup>75</sup> Muhakkik, metinde merkeze aldığı nüshasında olduğu şekliyle “samimi, candan, yürekte ve sıcak su” gibi anlamlara gelen “حميم” kelimesini kullanmış, ancak farklı nüshalarda “lav, kömürleşmiş şey, kül, mangal kömürü” gibi anlamlara gelen “حمم” şeklinde de geçtiğini dipnota düşmüştür. Biz de anlam bakımından daha uygun düşüğünü düşündüğümüz için diğer nüshasında geçen “حمم” kelimesine göre anlam verdik. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 53.

<sup>76</sup> Muhakkik, buradaki kelimeyi tüm nüshalarda deforme olduğu için boş bırakmıştır. Bu nedenle cümlenin ne anlama geldiği tam olarak anlaşılammaktadır. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 55.

<sup>77</sup> Muhakkik eserin diğer nüshalarında “kitap tamamlandı” ifadesinden sonra “Hamd alemlerin Rabbi olan Allah’a ve salat O’nun yarattıklarının en hayırlısı olan Hz. Muhammed ve onun temiz ailesine olsun” ifadelerinin de yer aldığını belirtmiştir. Bkz. Müfid, *en-Nüket fi Mukaddimât*, 57.

### Kaynakça

- Abdulsater, Hussein Ali. *Shi'i Doctrine Mu'tazili Theology: al-Sharīf al-Murtaḍā and Imami Discourse*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2017.
- Abdülhamid, İrfan. *The Intellectual Relationship between Mu'tazilism and Shi'ism*. Cambridge: Cambridge University, Doktora Tezi, 1965.
- Akhtar, S. Waheed. *Early Shi'ite Imāmiyyah Thinkers*. New Delhi: Ashish Publishing House, 1988.
- Altun, Bekir. *Büveyhiler Döneminde Mu'tezile-İmāmiyye Etkileşimi*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.
- Altun, Bekir. "Efforts to Systematize the Imāmiyya Kalām in the Early Period: The Example of al-Shaykh al-Mufid". *Turkish Journal of Shiite Studies* 4/1 (2022), 149-167. <https://doi.org/10.48203/siader.1107379>
- Arslan, Hulusi. *İslam Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi (Şerīf el-Murtaḍā Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.
- Bağdādī, Abdülkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *Usûlü'd-Dīn*. İstanbul: Matbaatü'd-Devle, 1928.
- Bahrānī, Yûsuf b. Ahmed. *Lü'lüetü'l-Bahreyn fi'l-İcâzât ve Terâcimü Ricâli'l-Hadis*. thk. Muhammed Sâdik Âl-i Bahrululûm. Mename: Mektebetü Fahrâvî, 2008.
- Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usulîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-Edebi'l-Arabî*. Kahire: Dâru'l-Maârif, 1990.
- Demirli, Ekrem. "Zahirî İlimlerin Otoritesi Karşısında Tasavvufun Meşruiyet Arayışı". *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15 (2017), 219-244.
- Hâkim el-Cüşemî, Ebû Sa'd el-Muhassin b. Muhammed. "Şerhu'l-Uyûn". *Fazlu'l-İ'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Fuâd Seyyid. 365-399. Tunus: ed-Dâru't-Tûnusiyye, 1986.
- Hamevî, Şihâbuddîn Ebû Abdillâh Yâkût b. Abdillâh. *Mu'cemu'l-Buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1977.
- Hânsârî, Muhammed Bâkır el-Müsevî. *Ravdâtü'l-Cennât fî Ahvâli'l-Ulemâ ve's-Sâdât*. 8 Cilt. Beyrut: ed-Dâru'l-İslâmiyye, 1991.

- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali. *Târîhu Medînetü's-Selâm (Târîhu Bağdâd)*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Arabi'l-İslâmî, 2001.
- Hillî, Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar el-Allâme. *Envâru'l-Melekût fi Şerhi'l-Yâkût*. thk. Muhammed Necmî ez-Zencânî. Kum: eş-Şerîf er-Radî, 1984.
- Howard, İ.K.A. "Şîî Kelâm Edebiyatı". çev. Mehmet Ali Büyükkara. *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi* 2/22, 23, 24 (Şubat 1999), 206-226.
- Hûî, Ebu'l-Kâsım el-Müsevî. *Mu'cemu Ricâli'l-Hadîs ve Tafsilü Tabakâti'r-Ruwât*. 24 Cilt. Necef: Müessesetü'l-İmâm el-Hûî, 5. Basım, 1992.
- Hüseynî, Muhammed Rızâ. "Takdîm". *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*. mlf. eş-Şeyh el-Müfid. 3-4. Kum: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.
- Hüseynî, Muhammed Rızâ. "Takdîm". *en-Nüket fi Mukaddimâti'l-Usûl*. mlf. eş-Şeyh el-Müfid. 5-10. Kum: el-Mü'temerü'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.
- İbn Havkal. *10. Asırda İslâm Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınevi, 2. Basım, 2017.
- İbn Şehrâşûb, Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb. *Meâlimü'l-Ulemâ*. thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrülulûm. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, ts.
- İbnü'l-Murtazâ, Ahmed b. Yahyâ. *Tabakâtü'l-Mu'tezile*. thk. Susanna Diwald-Wilzer. Beyrut: el-Matbaatü'l-Katôlikiyye, 1961.
- İbnü'n-Nedîm, Ebu'l-Ferec Muhammed b. Ya'kûb. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- İlhan, Avni. "Müfid Şeyh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 31/502-503. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.
- İsbehânî, Mîrzâ Abdullah Efendî. *Riyâzu'l-Ulemâ ve Hiyâzu'l-Fuzalâ*. thk. Ahmed el-Hüseynî. 7 Cilt. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'aşî, 1403.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl*. 20 Cilt. Kâhire: ed-Dâru'l-Mısriyye, 1963.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. "el-Muhtasar fi Usûli'd-Dîn". *Resâilü'l-Adl ve't-Tevhîd*. thk. Muhammed Amâra. 1/161-253. Kahire: Dâru'l-Hilâl, 1971.
- Kâdî Abdülcebbâr, Abdülcebbâr b. Ahmed el-Hemedânî. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: TYEK Yayınları, 2013.

- Kartaloğlu, Habib. "İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (Şubat 2011), 193-216.
- Kartaloğlu, Habib - Erdinç, Ziya. "Şii-Usûlî Düşünce Açısından Şeyh Müfid ile Şerif el-Murtazâ Mukayesesi". *e-makâlât: Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2017), 149-182.
- Koca, Ferhat. "İstinbat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/368-369. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Korkmazgöz, Rıza. "Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi İlahi Adalet İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma". *Kelam Araştırmaları Dergisi* 16/2 (2018), 264-293.
- Korkmazgöz, Rıza. "Mu'tezile ve Şîa Arasında Fikri Bağlantı Meselesi: Tevhid İlkesi Bağlamında Kâdî Abdülcebbâr ve Ebû Ca'fer et-Tûsî Arasında Bir Karşılaştırma". *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 45 (2018), 291-327.
- Madelung, Wilferd. *Dinî Ekoller ve Mezhepler*. çev. A. Bülent Ünal. İzmir: Acme, 2001.
- McDermott, Martin J. *The Theology of al-Shaikh al-Mufid*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 1978.
- Menâî, Âişe Yûsuf. *Usûlü'l-Akide beyne'l-Mu'tezile ve's-Şîati'l-İmâmiyye*. Doha: Dâru's-Sekâfe, 1992.
- Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf. *el-Mûlahhas fi Usûli'd-Dîn*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Tahran: Merkez-i Neşr-i Dânişgâhî, 1381.
- Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf. *Resâilü's-Şerîf el-Murtazâ*. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405.
- Murtazâ, Ali b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf. *Şerhu Cümeli'l-İlm ve'l-Amel*. thk. Ya'kûb el-Ca'ferî. Kum: Dâru'l-Üsve, 1419.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh. *en-Nüket fi Mukaddimâti'l-Usûl*. thk. Rızâ el-Muhtârî. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh. *en-Nüketü'l-İ'tikâdiyye*. thk. Rızâ el-Muhtârî. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.
- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh. *Evâilü'l-Makâlât fi'l-Mezâhib ve'l-Muhtârât*. thk. İbrâhîm el-Ensârî. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.

- Müfid, Ebû Abdullah Muhammed b. Muhammed b. Nu'mân eş-Şeyh. *Tashîhu'l-İ'tikâdâtî'l-İmâmiyye*. thk. Hüseyin Dergâhî. Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemî li-Elfiyeti's-Şeyhi'l-Müfid, 1413.
- Necâsî, Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali. *Ricâlû'n-Necâsî*. Beyrut: Şirketü'l-A'lemî, 2010.
- Radî, Muhammed b. Hüseyin b. Mûsâ eş-Şerîf. *el-Mecâzâtü'n-Nebeviyye*. Kum: Dâru'l-Hadîs, 1422.
- Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh eş-Şeyh. *et-Tevhîd*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.
- Streck, M. "Kerh". *İslam Ansiklopedisi*. 6/585-587. İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1977.
- Tabâtabâî, Abdülazîz. "eş-Şeyhu'l-Müfid ve Atâuhu'l-Fikriyyi'l-Hâlid". *Hayâtu's-Şeyhi'l-Müfid*. ed. Hasan el-Emin vd. 16-149. Kum: Dâru'l-Müfid, 1431.
- Tahrânî, Âgâ Buzurg. *Tabakâtü A'lâmi's-Şia*. 17 Cilt. Beyrut: Dâru'l-İhyâi Tûrâsî'l-Arabî, 2009.
- Tebriî, Muhammed Ali Müderris. *Reyhânetü'l-Edeb fî Terâcimi'l-Ma'rûfîn bi'l-Künye evi'l-Lakab*. 8 Cilt. Tahran: Çâphâne-i Hayderî, 4. Basım, 1374.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-Fihrist*. thk. Muhammed Sâdık Âl-i Bahrululûm. Kum: Menşûrâtü eş-Şerîf er-Radî, ts.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *el-İktisâd fîmâ Yecibu ale'l-İbâd*. thk. Muhammed Kâzım el-Mûsevî. Kum: Merkezü Nûri'l-Envâr, 1430.
- Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. el-Hasan. *Temhîdü'l-Usûl fî İlmi'l-Kelâm*. Kum: Merkez-i Tahsîsi-yi İlm-i Kelâm, 1394.
- Tüsterî, Kâdî Nûrullah el-Mar'aşî (eş-Şüşterî). *Mecâlisü'l-Mü'minîn*. Dâru'l-Hişâm, ts.
- Uyar, Mazlum. "Akla Dayalı Şi'î Kelâmının Oluşmasında Mu'tezile'nin Rolü ve Şeyh Müfid". *İslâmî Araştırmalar* 13/1 (2000), 101-112.
- Uyar, Mazlum. "İbnü'l-Cüneyd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.
- Yurdagür, Metin. "Kâdî Abdülcebâr". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 24/103-105. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.
- Ziyâî, Ali Ekber. "Mukaddime". *el-Yâkût fî İlmi'l-Kelâm*. mlf. İbn Nevbaht Ebû İshâk İbrâhîm. 11-21. Kum: Mektebetü Ayetullah el-Mer'aşî, 2007.

### Extended Summary

The first work in which Imāmiyya kalām was systematized is al-Shaykh al-Mufid's *al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl*. Before this work, there is no systematic kalām work of Imāmiyya that has survived to the present day. Although it is not known when al-Mufid wrote this work, the data we have suggests that he wrote it after 389/999. McDermott, who made research about al-Shaykh al-Mufid's life and works, claimed that some of the ideas in this work were incompatible with the thoughts in other works of al-Mufid. For this reason, he doubted that the work might have been written by al-Mufid. However, when al-Mufid's life is examined with a holistic perspective, it is seen that the reality is different from what McDermott claims. Because al-Mufid's intellectual life is a transition period from traditionalism to rationalism and from issue oriented to system oriented. As can be seen in the content of the work and in our review, there is no doubt that al-Mufid wrote the work.

*Al-Nukat fī Muqaddimāt al-Uṣūl* is a summary of Imāmiyya kalām and is also a book of kalām method (uṣūl al-kalām). Al-Mufid created the theme in the form of question-answer and tried to answer ninety-one questions that could be asked to them. After a short introduction to the work, he dealt with the work in the form of seven parts (al-bāb). There are some lines on the pages of the work that we think have been worn out and erased over time. If there is an erasure, the number of questions and chapters may increase even more.

In the introductory part, al-Mufid answered the question "What is the first duty God puts upon morally responsible men?" (His answer to this question confused McDermott and he doubted that al-Mufid wrote the work). The first part is the introduction part, in which al-Mufid deals with the basic concepts of Imāmiyya kalām and tries to create a kalām terminology. In this part (questions 2-44), he explained the meanings of some important concepts related to tawhīd, justice, wa'd and wa'īd, prophethood and imāmate. Concepts such as naẓar (reasoning), 'aql (reason), 'ilm (science), ma'rifa (knowledge), shakk (doubt), yaqīn (certainty), ḥaqq (truth), bāṭil (false), ṣaḥīḥ (true), fāsid (corrupt), ṣidq (sincerity), kidhb (lying), ḥasan (good), qabīḥ (evil), ḥujja (proof), Shubha (suspicion), shay' (thing), mawjūd (existing), ma'dūm (non-existence), ḥadath (originated/produced in time),

qidam (uncreated/seniority), jism (body/composite thing), jawhar (atom/substance), 'arad (accident), ijtimâ' (joined), iftirâq (separate), ḥaraka (motion/movement), sukûn (rest), and 'âlam (world) are the main ones of these. After this introduction, which consists of forty-two questions, in the first three parts (parts 2-4), he discussed the issues related to tawhîd. In this context, in the second part (questions 45-60), he discussed the creation of the universe, its creator (God) and the attributes of this creator. In the third part (questions 61-66), he mentioned upon the issue of tashbîh (anthropomorphism) within the framework of the ru'ya (vision of God) and kalâm attribute. In the fourth part (questions 67-68), he tried to prove the impossibility of more than one God. After completing the issues related to tawhîd, he moved on to the fifth part (questions 69-75) about prophethood (risâla). In this section, he focused on the wisdom of Allâh's sending prophets, the proofs of Muhammad's (pbuh) prophethood and the Qur'ân's evidence (dalâla) for him. The sixth part (questions 76-83) is about imâmate. Here, al-Mufid tried to prove the imâmate of twelve imâms, especially 'Alî, Ḥassan and Ḥussein (ra). In this context, he narrated akhbâr (ḥadîths) related to the subject. Finally, in the seventh part (questions 84-91), he mentioned the issues related to al-wa'd and al-wa'id (promise and threat). In this part, he dealt with reward (thawâb) and punishment ('iqâb), the position of the great sinner (al-murtakib al-kabâ'ir), and intercession (shafâ'a). Thus, he completed the work.

In this work, we observe that al-Mufid built the Imâmiyya kalâm on four basic principles: tawhîd, risâla, imâmate, al-wa'd and al-wa'id. The remarkable point here is that he does not mention the principle of justice. However, he also mentioned concepts such as ḥasan and qabîḥ related to justice in the introduction (first part), where he explained the basic terms. The reason for this may be that the pages in the manuscripts are worn out and erased. Because we observe that he gives place to the issues of justice in his other works on kalâm. If this is the case, we understand that he systematized the Imâmiyya kalâm under five basic principles: tawhîd, justice, risâla, imâmate, al-wa'd and al-wa'id. Al-Mufid's students al-Murtaḍâ and al-Ṭūsî continued the system that he applied here, and they wrote more detailed works on these issues.



Another remarkable point in this work of al-Mufid is that he was influenced by al-Qādī ‘Abd al-Jabbār. Because in his previous works, we were seeing the influence of the Baghdād Mu‘tazila, especially Abū al-Qāsim al-Balkhī. In this work, he introduced a method with four/five fundamental principles for the first time as a system. He found this system in the works of his contemporary, al-Qādī ‘Abd al-Jabbār, with whom he had the opportunity to meet many times. However, while the system of al-Qādī ‘Abd al-Jabbār includes tawhīd, justice, al-wa‘d and al-wa‘īd, al-manzila bayn al-manzilatayn and al-amr bi’l-ma‘rūf wa al-nahy ‘an al-munkar, the system of al-Mufid is partially different from him. As a result, he replaced the last two principles with the principles of prophethood and imāmate. Al-Mufid benefited from the thoughts of al-Qādī ‘Abd al-Jabbār in the content of this work. He explained many of the terms he used, especially in the part about tawhīd, similar to al-Qādī’s statements.

This work of al-Mufid has an important place in understanding the effective factors in the development and systematization of Imāmiyya kalām. For such reasons, we thought it would be beneficial to translate the work into Turkish. In addition, we made some evaluations in order to better understand the work before the translation. Then we translated the work by adding the number of questions and the titles of the parts. During the translation, we tried to explain the points that we think al-Mufid was influenced by al-Qādī ‘Abd al-Jabbār in the footnotes.