



T.C.

İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İMÂMİYYE ŞÎASI EKOLLERİNDEN

USÛLÎLİK VE HADİS ANLAYIŞI

Doktora Tezi

ABDÛLHAMİT ERDİNÇ

İZMİR – 2022

**T.C.
İZMİR KÂTİP ÇELEBİ ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLÂM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI**

**İMÂMİYYE ŞÎASI EKOLLERİNDEN
USÛLÎLİK VE HADİS ANLAYIŞI**

Doktora Tezi

ABDÛLHAMİT ERDİNÇ

DANIŞMAN: PROF. DR. İBRAHİM KUTLUAY

İZMİR – 2022

YEMİN METNİ

Doktora Tezi olarak sunduğum “İmâmiyye Şîası Ekollerinden Usûlîlik ve Hadis Anlayışı” adlı çalışmanın, tarafımdan, akademik kurallara ve etik değerlere uygun olarak yazıldığını ve yararlandığım eserlerin kaynakçada gösterilenlerden oluştuğunu, bunlara atıf yapılarak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

05.12.2022

Abdülhamit ERDİNÇ

ÖZET

Doktora Tezi

İMÂMİYYE ŞİÂSİ EKOLLERİNDEN

USÛLÎLİK VE HADİS ANLAYIŞI

Abdülhamit ERDİNÇ

İzmir Kâtip Çelebî Üniversitesi

Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Ehl-i sünnet'ten sonra İslam'ın ikinci büyük mezhebi olan İsnâaşeriyye İmâmiyye'sinin hadis anlayışı, Ehl-i sünnet'in anlayışından özellikle hadislerin kaynağı ve sahâbenin güvenilirliği hususunda farklılık arz etmektedir. Şîa'nın ortaya çıkmasıyla birlikte teşekkül etmeye başlayan söz konusu hadis anlayışı, imamların söz, fiil ve takrirlerinin "Sünnet" olduğu ekseninde oluşan hadis külliyatlarıyla desteklenmiştir. Bu eserlerdeki haberlerin doğruluğu ve yanlışlığı Ehl-i sünnet'in hadis kritik metotları dışında bir yöntemle ele alınmış ve değerlendirilmiştir. İsnâaşeriyye İmâmiyesi'nde ilk beş asra kadar egemen olan Ahbârîlik ile daha sonra hâkimiyeti ele geçiren Usûlîlik olmak üzere iki ekol teşekkül etmiştir. Özellikle dördüncü İmâm Muhammed el-Bâkır ile beşinci imam olarak kabul edilen Ca'fer es-Sâdık'ın ahbârı üzerine kurulu bir dinî hayatı benimseyen İsnâaşeriyye'de, zaman zaman bu haberler iki ekol tarafından birbirinden farklı şekillerde ele alınmıştır. Söz konusu farklı değerlendirmeler, İsnâaşeriyye itikadını ciddi sorunlarla yüz yüze getirmiş, onların en güvendikleri temel hadis eserlerini ve onları nakleden râvilerini tartışma konusu yapmıştır. Ahbârî ekol bu rivayetlerin sıhhati konusunda hiçbir tereddüde yer olmadığını savunurken, Usûlî ekol bu haberlerin özellikle râvileri açısından sağlıklı bir tenkid ve tashih ameliyesinden geçirilmesi gerektiğine inanmaktadır. Bu çalışma esas olarak Usûlî Ekolün hadis anlayışını ele almaktadır.

Anahtar Kelimeler: Usûlîler, Hadis Taksimi, Râvi, Kütüb-i Erbaa, Haber-i Vâhid, İctihad, Velâyet-i Fakîh.

ABSTRACT

Doctoral Thesis

IMĀMĪ SHĪĪ SCHOOL USŪLISM AND ITS HADĪTH UNDERSTANDING

Abdülhamit ERDİNÇ

İzmir Kâtip Celebi University

Graduate School of Social Sciences

Department of Basic Islamic Sciences

The understanding of hadīth of the Imāmiyya Isnāshariyya, which is the second largest sect of Islam after the Ahl al-Sunna, differs from the understanding of the Ahl al-Sunnah, especially in terms of the source of the hadīths and the credibility of the Companions. In addition to that, the Shiite understanding that the words, actions and endorsements of innocent imams are “sunnah” also differs from the Ahl al-Sunna and is supported by Shiite hadith sources. The accuracy and falsity of the narrations in these works is also addressed and evaluated with a method other than the hadīth critical methods of Ahl al-Sunna. With the passage of time two schools were formed inside the Imāmiye Isnāshariyye, viz. Akhbārism, which was dominant until the first five centuries, and Usūlism, which took over later. In particular, the hadīths of the fourth Imam named Muhammad al-Bāqir and Ja‘far al-Sādiq, who is accepted as the fifth imam, are addressed and evaluated in different ways by aforementioned two schools that brought the Isnāsharī creed face to face with very serious problems and made their most trusted hadith works and their narrators the subject of debates. While the Akhbārī school argues that there is no room for doubt about the authenticity of these narrations, the Usūlī school believes that these reports and especially their narrators should be subjected to a sound criticism and correction. Our study mainly deals with the Usūli School’s understanding of hadīth.

Keywords: Usūlism, Clasifaciation of hadīth, Narrator, al-Kutub al-Arba‘a, Khabar al-Wāhid, Ijtihād, Walāyat al-Faqīh.

İÇİNDEKİLER

YEMİN METNİ	ii
ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
İÇİNDEKİLER	v
KISALTMALAR	viii
ÖNSÖZ.....	ix

GİRİŞ

ARAŞTIRMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER

I. ÇALIŞMANIN KONUSU VE KAPSAMI	1
II. AMACI VE METODU	3
III. KAYNAKLARI	3
A. TÜRKÇE KAYNAKLAR	4
B. ARAPÇA KAYNAKLAR	8
C. BATILI KAYNAKLAR	11

BİRİNCİ BÖLÜM

Şİİ TOPLUMUN OLUŞMASINA TESİR EDEN HÂDİSELER VE ŞİA'NIN TEŞEKKÜLÜ

1.1. ŞİA'NIN MEZHEP OLARAK DOĞUŞUNU HAZIRLAYAN DİNİ, SİYASİ VE TARİHİ HÂDİSELER	13
1.2. ŞİA'NIN KENDİ İÇİNDE EKOLLERE AYRILMA SÜRECİ.....	24
1.2.1. Muhammed Bâkır'ı İmam Kabul Edenler: İsnâaşeriyye'nin Temelleri ..	24
1.2.2. Zeyd b. Ali'yi İmam Kabul Edenler	28
1.2.3. Diğer Fırkalar	30
1.3. İSNÂAŞERİYYE İMÂMİYYESİ'NİN EKOLLERE AYRILMASI.....	33
1.3.1. Ahbâfîler	33

1.3.1.1. Birinci Ahabârîlik Dönemi (329/941 - 381/991 Arası).....	34
1.3.1.2. İkinci Ahabârîlik Hareketi ve Muhammed Emîn el-Esterâbâdî	39
1.3.1.3. Üçüncü Ahabârîlik Hareketi ve Önde Gelen Temsilcileri.....	41
1.3.2. Usûlîler.....	44
1.3.2.1. Usûlîliğin Tarihçesi.....	44
1.3.2.2. Gaybet-i Suğrâ	55
1.3.2.3. Gaybet-i Kübrâ ve Onunla Birlikte Doğan Kriz	60
1.3.2.4. Sefirlik Müessesesinin Sona Ermesiyle Doğan Kriz	70
1.3.2.5. Sefirlerle İlgili Problemler	75
1.3.2.6. İlk Dönem Usûlîler.....	78
1.3.2.7. İkinci Dönem Usûlîler.....	79
1.4. DEĞERLENDİRME	82

İKİNCİ BÖLÜM

USÛLÎLER'İN HADİSLE İLGİLİ TEMEL GÖRÜŞLERİ VE AHBÂRÎLER'DEN AYRILDIKLARI HUSUSLAR

2.1. İMAMLARIN AHBÂRİNİN SIHHATİ PROBLEMİ	87
2.1.1. Temel Şîî Hadis Kaynaklarının Oluşumu ve Usûlîler'in Değerlendirmeleri	88
2.1.2. Kütüb-i Erbaa'nın Sıhhati ve Otoritesi	110
2.2. KÜTÜB-İ ERBAA RÂVİLERİNİN GÜVENİLİRLİĞİ.....	118
2.3. USÛLÎLER'E GÖRE İSNAD VE METİN TENKİDİ.....	125
2.3.1. İsnad Tenkidi.....	127
2.3.2. Metin Tenkidi.....	140
2.4. HABER-İ VÂHİDİN DELİL OLMASI	153
2.5. USÛLÎLER VE HADİSLERİN DÖRTLÜ TAKSİMİ	165
2.5.1. Hadis Usulü ve Usûlîler'e Göre Hadis Nevileri.....	165
2.5.2. Şîa'da Dirâyetü'l-Hadîs İlminin Doğuşu ve Usûlîler.....	175
2.6. USÛLÎLER VE MUHTELİFÜ'L-HADÎS	186
2.7. DEĞERLENDİRME	194

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞİA'DA İCTİHAD, VELÂYET-İ FAKÎH TEORİSİ VE GÜNÜMÜZE YANSIMALARI

3.1. İMAMIN GAYBETİNDE ULEMÂNIN VAZİFELERİ.....	196
3.2. İCTİHAD	202
3.2.1. Usûlîler'e Göre İctihad.....	203
3.2.2. Ahbârîler'e Göre İctihad	210
3.3. VELÂYET-İ FAKÎH MESELESİ.....	217
3.3.1. Usûlîler'e Göre Velâyet-i Fakîh.....	220
3.3.2. Ahbârîler'in Velâyet-i Fakîh Teorisine Yaklaşımları	224
3.3.2.1. Naklî Deliller.....	231
3.3.2.2. Aklî Deliller	233
3.4. USÛLÎLER VE AHBÂRÎLER ARASINDAKİ TEMEL FARKLAR.....	234
3.5. DEĞERLENDİRME	239
SONUÇ.....	240
KAYNAKÇA	251

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.mlf.	: Aynı müellif
b.	: İbn (oğlu)
bnt.	: binti (kızı)
bk.	: Bakınız
by.	: Basım yeri yok
çev.	: Çeviren
der.	: Derleyen
ed.	: Editör
H.	: Hicrî
h. no.	: Hadis numarası
H.z.	: Hazreti
İFAV.	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları
krş.	: Karşılaştır
mlf.	: Müellif
No.	: Numara
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
r.a.	: Radıyallâhü anh
s.a.v.	: Sallallâhü aleyhi ve sellem
tlk.	: Ta'lik Eden
trc.	: Tercüme Eden
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
tsh.	: Tashih eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve benzeri
vd.	: Ve devamı ve diğerleri
y.y.	: Yayıncı yok
yy.	:Yüzyıl

ÖNSÖZ

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla. O'na hamd, Resûlü'ne (s.a.v.), ashâb-ı kirâmına ve O'nun Ehl-i beyt'ine salât ü selam olsun.

Erken dönemde hâkimiyet kuran Ahbârîlik ile 5./11. asırdan itibaren egemen hâle gelen ve günümüzde de en fazla mensubu bulunan Usûlîlik, İsnâaşeriyye Şîası içinde iki önemli ekolü temsil etmektedir. İslâm'ın temel kaynakları olan Kur'ân ve Sünnet'in yanında akıl, kıyas ve icmâi da delil kabul etmeleri sebebiyle Usûlîlerin hadis anlayışları, Ehl-i sünnet içinde daha çok Ehl-i re'yle benzerlik arz etmektedir. Ülkemizde ve dünyada Şîa ile ilgili çalışmaların çoğu mezhepler tarihi ve kelam alanında yoğunlaşmış, bu alanlarda birçok eser verilmişse de İsnâaşeriyye'nin hadis anlayışı hakkında müstakil ve mufassal çalışmaların Batıdaki araştırmalara nisbetle yeterli sayıda dikkat çekmektedir. Ülkemizde son yıllarda bu alandaki boşluğu doldurmaya yönelik bazı akademik eserler vücuda getirilmiş olmakla beraber özellikle Usûlîler'in hadis anlayışları konusu hâlâ bâkir bir saha olarak durmaktadır.

Usûlîlerin hadis anlayışlarını ele almayı hedefleyen çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır: İlk bölümde Şîa'nın tarih sahnesine nasıl çıktığı (teşeyyu') hususu tahlil edilmekte, başlangıçta Hz. Ali taraftarlığı olarak tezâhür eden hareketin, Hz. Ali'nin ve soyundan gelen toplam on iki mâsum imamın imâmeti anlayışına evrilmesi süreci ana hatlarıyla değerlendirilmeye çalışılmış, ayrıca Şîa'yı birçok fırkaya ve nihâyetinde Ahbârîlik-Usûlîlik ayrımına götüren şartlar araştırılmıştır.

İkinci bölümde ise tezimizin ana konusunu oluşturan Usûlîler'in imamların ahbârının sıhhati, hadislerin dörtlü taksimatı, haber-i vâhid, Kütüb-i Erbaa'nın sıhhati, sened ve metin tenkidi, muhtelifü'l-hadîs gibi ana başlıklar altında değerlendirilerek dönemselsel olarak bu ekole mensup ulemânın görüşlerindeki değişim üzerinde durulmuştur.

Üçüncü bölümde Usûlîliğin Ahbârîlik'ten en bâriz farkı olan ictihad ile velâyet-i fakîh meseleleri incelenmiş ve hadis alanındaki gelişmelerin ictihad ve onun

semeresi olan velâyet-i fakîh'in Şîa'yı nasıl dönüştürdüğü ele alınmıştır. Ayrıca ilgili başlıklarda her dönemin en tanınmış temsilcilerinin adları tablo şeklinde verilmiştir.

Tez konusunun belirlenmesinden son aşamasına kadar her safhada destek olan, çalışmama yön veren ve kaynak temininde yardımcı olan danışman hocam Prof. Dr. İbrahim Kutluay'a, çalışmamın müsveddelerini okuyup bu hâle gelmesinde emeği geçen ve kıymetli tavsiyelerde bulunan Doç. Dr. Sabri Çap'a, tezimi okuyup değerlendirmelerde bulunan ve eksikliklerini tespit edip giderilmesi hususunda yol gösteren Prof. Dr. Talat Sakallı, Doç. Dr. Hakkı Kardeşahin ve Dr. Öğr. Üyesi Abdülkadir Palabıyık'a, değişik vesilelerle çalışmamla ilgili görüşlerine başvurduğum Dr. Öğr. Üyesi Muhammed Akdoğan'a, İngilizce ve Farsça kaynakların temin ve tercümesinde yardımlarını esirgemeyen değerli arkadaşım Dr. Muhammad Masharib Shah Syed'e ve bu süreçte maddî- manevî desteklerini hep yanımda bulduğum kıymetli eşim ve çocuklarıma şükran borçluyum.

İzmir - 2022

Abdülhamit ERDİNÇ

GİRİŞ

ARAŞTIRMA HAKKINDA GENEL BİLGİLER

I. ÇALIŞMANIN KONUSU VE KAPSAMI

Ehl-i sünnet'in İslâm'ı anlamada temel kabul ettiği ikinci kaynak olan hadis referanslarına karşılık Şîa'nın kendine has hadis külliyyatı mevcuttur. Başlangıçta Hz. Peygamber, sahâbenin gerek Kur'ân-ı Kerim'i gerekse hadis ve Sünnet'i yorumlama ve ahkâm istinbat etmede re'y ile ictihad etmelerinde sakınca görmemiş ve ümmetin karşılaştığı problemlerin çözümünde onların ictihadlarını itibara almıştır. Zamanla başka anlayışlar türemeye ve yeni yaklaşım ve inanışların etkisini göstermeye başladığı görülmüştür. Asabiyyeye dayanan birtakım anlayışlar, İslamiyet'in muzafferiyetiyle milli gururları incinmiş zihniyetler, Resûlullah'ın ölümünü ve ümmete kimin imam olacağı konusunda yaşanan karışıklıkları siyasî bir kazanca dönüştürmek isteyen çeşitli gruplar bunlar arasındadır. Bunlardan bazıları, dinî ve siyasî temsil hakkının Hz. Peygamber'in birinci derece akrabalarının hakkı olduğunu savunmaya başladılar ve bunun için hem Kur'ân'dan hem Resûlullah'ın (s.a.v) hayatından deliller ileri sürmüşlerdir. Söz konusu farklı düşünce içerisinde olan ikinci grup İslâm'ın ana gövdesinden ayrılmış ve itikadî-amelî açıdan farklı yapılar oluşturmaya başlamıştır.

Çalışmamızda esas itibariyle Ehl-i sünnet'ten sonra en fazla mesnubu bulunan İmâmiyye'nin iki ana ekolünden "Usûlîler" üzerinde duracak ve Usûlî âlimlerin hadis anlayışlarını ortaya koymaya çalışacağız. Usûlîler, özellikle Muhammed Emîn el-Esterâbâdî (ö. 1033/1624) döneminde, görüşlerinden ve özellikle hadis alanında yaptıkları yeniliklerden dolayı Şîa'nın klasik ve geleneksel anlayışlarına muhalefet ettiklerini iddia eden Ahbârîler tarafından ciddi bir muhalefetle karşılaşmışlardır. Hicrî

beşinci asırda Şîa'nın yerleşik dînî algısına bir itirazla karşı koyan ilk Usûlî ricâl, daha sonra 11./17. yüzyılda aynı tepkiye kendi ekol mensupları muhatap olmuşlardır.

Usûlîler'in ilk dönemden itibaren karşı oldukları ve Ahbârî anlayışa muhalefet ettikleri konular şöyle özetlenebilir:

a. Ahbârîler'in sahih ve muteber kabul ettikleri *Asıllar* ile *Kütüb-i Erbaa*'nın iddia edildiği gibi tamamının sahih rivayetlerden oluştuğu düşünceleri doğru değildir.

b. Bu eserlerdeki haberlerin metin ve sened açısından vaziyetinin şüpheli olduğu düşüncesinden hareketle, yalan-yanlış, uydurma ve ölçüsüz birçok haber adı geçen eserlerde yer almaktadır.

c. Çoğu haber-i vâhîde dayanan rivayetlerin farklı bir anlayışla ele alınması gerekmektedir.

d. Adı geçen eserlerdeki râvilerin güvenilirliği meselesi tartışmalıdır.

e. Dirâyet ilimlerinin ve dörtlü hadis taksiminin zarureti kaçınılmazdır.

f. İctihadın gerekli bir mesele olduğu kabul edilmelidir.

Hicrî ikinci asırdan itibaren özellikle Ca'fer es-Sâdık (ö. 148/765) üzerinden teşekkül etmeye başlayan İmâmî düşünceyle saydığımız bütün bu başlıklarda, imamların hayatta olmasının sağladığı imkânlarla tam bir teslimiyet inancı söz konusuydu. Dolayısıyla mâsum imamların söyledikleri veya fiil ve takrirleri adı geçen kitaplarla kayda geçirilmeye başlanmış ve rivayetlerin sıhhatinin tartışmasız oldukları iddia edilmiştir. Meselâ Şeyh Sadûk (ö. 381/991) *Men lâ yahdurühü'l-fakîh* adlı kitabındaki rivayetlerden o kadar emindir ki, eserine aldığı rivayetlerin kendisi ile rabbi arasında huccet teşkil ettiğini iddia etmiştir.¹ Buna karşılık, ileride genişçe ele alınacağı üzere, müctehitler olarak da anılan Usûlîyyûn'a göre, bu eserlerdeki rivayetlerin bazısında sıhhatlerini zedeleyici râvi ve rivayet açısından ciddi hatalar bulunmaktadır. Usûlîler, söz konusu rivayetlerin doğruluklarının ve sıhhatlerinin tespiti açısından bir usûle dayanılması gerektiği fikrine karşılık, Ahbârîler onları Şîa inancından uzaklaşmakla suçlamışlardır.²

¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh eş-Şeyh Sadûk, *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*, thk. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1406/1986), 1/12.

² Muhammed Abdülhasan Muhsin el-Garrâvî, *Mesâdiru'l-istinbât beyne'l-Usûlîyyîn ve'l-Ahbâriyyîn* (Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1412/1992), 59.

Konumuz Usûlîler'in genel anlamda hadisi ve intikâl eden rivayetleri hangi usûl ve anlayışla değerlendirdikleri ve benimsedikleri metotlarla İsnâaşeriyye hadis telakkisine nasıl katkı yaptıklarını ortaya koymaktır.

II. AMACI VE METODU

Ülkemizde Şîa'nın hadis anlayışı hakkında yapılan çalışmalar sınırlı olduğundan, Şîa'nın birçok hususiyeti Sünnî çevrelerde yeterince tanınmamaktadır. Ancak son zamanlarda bu alanda yeni çalışmaların yapılmaya başlandığını müşahede etmekteyiz. Bu konuyu seçmemizin sebeplerinden biri de budur. Zira Şîa'da usûle ait mefhumlar daha çok Usûlîler'in çalışmaları ile birlikte gündeme gelmiş ve bu etki günümüze kadar sürmüştür. Bizim çalışmamızdaki amacımız, özellikle Usûlîler'in hadise bakışları ve bu farklılıklarıyla genel mânada Şîa'nın kabul ettiği ve makbul saydığı eserlere ve rivayetlere etkilerini tespit etmektir. Bunun yanında söz konusu etkinin Şîa hadis külliyyâtının sıhhatini ne derece sarstığını veya güçlendirdiğini tespit etmektir. Usûlîler oluşturdukları usûl ile amaçladıkları sonuca ulaşmışlar mıdır? Ayrıca Usûlîler'in uyguladıkları metodolojinin genelde Şîî hadis anlayışına nasıl bir etki yaptığının ortaya koyması açısından bu çalışmamızın ehemmiyetli olduğu kanaatindeyiz.

Metoda gelince çalışmamızda *nitel analiz* metodu kullanılacaktır. Bu amaçla Şîî literatür tahlil edilecek, Usûlîlerin görüşleri kendi kaynaklarından istifade ile tespit edilecektir. Bazı yerlerde kendi içlerinde onlara muhalif olan ilim adamlarının görüşlerine de yer verilecektir. Bizim onları nasıl gördüğümüzden ziyade, onların hangi sâiklerle ne tür sonuçlara ulaştıklarını tespit etmeyi amaçlıyoruz. Konunun daha iyi anlaşılması için Usûlîlerle Ahbârîleri, yeri geldikçe Ehl-i sünnet-Şîa'yı hadisle ilgili konularda mukayese edeceğiz. Bunun sonucunda kendi tespitlerimizi ortaya koyacağız. Ayrıca, konunun ehemmiyetine göre Usûlî-Ahbârî farklılıklarına gireceğimizi, tercihimiz varsa kanaatimizi zikredeceğimizi belirtmek isteriz.

III. KAYNAKLARI

Kuşkusuz eski ve yeni dönem Şîî kaynaklarda benzer ekoller ele alınmış ve ciltler dolusu tespit, değerlendirme ve çalışmalar yapılmıştır. Şîîler'in İslam'ın ana

gövdesinden ayrıldığı tarihten, Hâricîlik ve Mu'tezile gibi aşırı fırkalardan etkilendikleri dönemlere kadar siyasî ve fikrî birçok kişi ya da doktrinle etkileşim yaşadıkları bilinmektedir. Bu sayede Şîiler ilk dönemlerden itibaren, gerek fıkhıta gerekse sosyal hayatta nasları değerlendirmede aklın önemine dikkat çeken birçok eser telif etmişlerdir. İleride bu eserlere dair bilgi verilecektir.

Bu çalışmamızda birçok Türkçe, Arapça, Farsça ve Batı dillerindeki teliflerden azamî ölçüde yararlandık. Yeterince Arapça kaynak bulunduğundan çoğunlukla Arapça kaynaklara başvurduk. Yararlandığımız Farsça ve Batı dillerindeki bazı kaynaklar hususunda bu dillerde ihtisas sahibi hocalarımız ve çalışma arkadaşlarımızdan yardımlar aldık. Konumuzla doğrudan alakalı eserlerden bazılarını burada isimlerini verip, kısaca tanıtacağız.

A. Türkçe Kaynaklar

Türkiye’de Şîa’nın hadis anlayışına dolayısıyla konumuzla doğrudan alakalı çalışmalar³ 1977 yılından günümüze kadar devam edegelmektedir. Biz de bunlara ilave olarak bazı çalışmalarını ekledik. Muhammed Enes Topgül güzel bir çalışma sayesinde bu konudaki telifleri ilgililerin araştırmalarına sunmuştur. Tespit eedebildiğimiz Türkçe çalışmalar kronolojik olarak kısaca şunlardır:

Cemal Sofuoğlu’nunb *Şîa’nın Hadis Anlayışı*⁴ başlıklı doktora tezi alanında ilk çalışmlrdan olması yönüyle başta zikredilmeyi hak etmektedir. Üç bölümden oluşan bu çalışmanın konumuzu doğrudan ilgilendiren ikinci ve üçüncü bölümlerinde İmâmiyye’nin Kur’ân’a ve hadislere yaklaşımı ortaya konmuş, özellikle Usûlfler’in üzerinde durdukları en önemli konular olan hadis uydurma aşamaları, metin tenkidi, râviler, Şîa’da muteber olan *Kütüb-i Erbaa*’nın tanıtımı yapılmıştır. Bunun yanında

³ Muhammed Enes Topgül bu çalışmaların tarihi seyrini güzel bir çalışma ile özetlemiştir. “Türkiye’deki Şîi Hadis Çalışmalarının Seyri”, *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 333-366. Yüksek lisans tezi olarak da bu alanda yapılan çalışmalara örnek olarak şu üç çalışmayı verebiliriz: 1. Hasan Yardak, *Şîa’da Sahih Hadis* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015); 2. Abdulkhalek al-Hamdan, *İmâmiyye Şîası’nda Mâ’sumiyyet Anlayışı* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021). 3. Hüseyin Yürekli, *Şîa ve Ehl-i sünnet Hadis Kaynaklarında Ehl-i Beyt’e Dair Rivayetlerin Mukayesesi* (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019).

⁴ Cemal Sofuoğlu, *Şîa’da Hadis Anlayışı* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977).

Şîa'da hadis tedvîn ve tasnifi hakkında genel bilgiler verilmiştir. En önemlisi, üçüncü bölümde hadis usûlünün İmâmiyye'de nasıl ele alındığı hakkında detaylı bilgiler sunmakla birlikte bu mezhebin iki ekolü olan Ahbârîlik ile Usûlîlik ekollerinin hadise bakışları verilmemiştir. *Dört Yüz Asıl'a ve Kütüb-ü Erbaa'dan önce yazılmış Şîi kaynaklara değinmemesi eserin eksiklikleri arasında sayılabilir. Her şeye rağmen bu eser, yukarıda da kaydettiğimiz gibi Türkiye'de Şîa hakkında ilk çalışma olması dolayısıyla sonrasında bu sahada yapılacak çalışmaların önünü açması açısından değerli bir kaynaktır. Bu çalışmanın araştırmamızı ilgilendiren kısımlarından istifade ettik.*

Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik*⁵: Eserde, Ahbârîlik ekolünün ortaya çıkışını gerektiren şartlar üzerinde durulmuş ve diğer ekol olan Usûlîliğin doğuşundan kısa da olsa bilgiler vermiştir. Tarihî bir yaklaşımla bu iki ekol yer yer karşılaştırılmıştır. Dört bölümden oluşan kitabın hemen hemen her bölümü çalışmamız açısından ufuk açıcı özelliktedir. Eser aynı zamanda Ahbârîlik düşüncesinin zayıflama sebeplerine işaret etmekle, Usûlîliğin doğuşunu hazırlayan etmenlere de dikkat çekmesi açısından çalışmamıza önemli bilgiler katmıştır.

Mazlum Uyar, *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri*⁶: Dört bölümden meydana gelen eser, bize Usûlîliğin tarihi açıdan ne zaman ve kimlerle başladığı hakkında değerli bilgiler vermekte, bu ekolün Tûsî ile birlikte duraklama devresine girdiğine dikkat çekmektedir. Çalışmamızın önemli bir konusu olan ictehadın çıkış zeminine dikkat çeken bu eser, Safevîlerle birlikte Usûlîliğin kazandığı ivme ile yeni bir Şîi yaklaşımın sistemleşmesini göstermesi açısından istifade ettiğimiz bir eser olmuştur.

Ahmet İshak Demir, "İmâmiyye Şîası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci"⁷: Makale imâmet-fakîh ilişkisini ve nihayetinde imama ait bütün yetkilerin nasıl ve ne şartlarda fakihler tarafından devralındığı sürecini anlatması bakımından değerlidir. Usûlîler'in hadis anlayışları ve ictehad düşüncelerinin bir ürünü olan *velâyet-i fakîh* meselesini ortaya koyarken dikkate almaya değer bulduğumuz

⁵ Mazlum Uyar, *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbârîlik* (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000).

⁶ Mazlum Uyar, *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri* (İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2004).

⁷ Ahmet İshak Demir, *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009), 43-75.

makalelerden biridir. Eksik yönü olarak, 20. yüzyılda bu kavramın geçirdiği evrelerin yeterince üzerinde durmadığıdır.

İbrahim Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*⁸: Bu eser dört bölümden oluşmaktadır. Çalışmanın ilk bölümünde İsnâaşeriyye'nin imâmet ve hadis anlayışı hakkında genel bilgi verilmektedir. Diğer bölümlerde ise dirâyet ilminin önemli bir konusu olan cerh ve ta'dîl konuları ayrıntılı olarak ele alınmıştır. Şîa ricâl ilmi sahasında yazılmış önemli bir eser olup konumuzla ilgili olarak Usûlîler'in Ahbârîler'den farklarına işaret ettiğiinden çalışmamızda yer yer istifade edilmiştir.

Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid Örneği*⁹: Eser iki bölümden oluşmaktadır. İlk bölüm tamamen Şeyh Müfid'in kişiliğine ve Şîa içindeki konumuna ayrılmıştır. Konumuz açısından önemsedığımız ve yararlandığımız ikinci bölümde yazar, Şeyh Müfid'in Şîa'nın akla dayalı bir yapıya kavuşmasına sebep olan Usûlîliğin ortaya çıkışındaki rolünü tarihî açıdan ele alır. Ayrıca Şeyh Müfid öncesi ve sonrasını karşılaştırarak Usûlîliğin tarihi gelişimi hususunda önemli bilgiler verir.

Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*¹⁰: Dört bölümden oluşan bu çalışma, Şîi hadis anlayışı, özellikle rivayet ve isnad sistemi açısından önemli tahliller içermesi ve konumuz bağlamında çok sayıda bilgi kaynağına referansta bulunması yönüyle Türkçedeki en kapsamlı eserlerdendir. Yazar, Şîa'yı tamamen Şîa temel kaynaklarına dayanarak Şîi temel hadis kitaplarını taassuba düşmeden analiz etmeye gayret etmiştir. Ahbârî-Usûlî farklılıklarına da dikkat çekilen eserde, *Dört Yüz Asıl*'ın tetkik edilmesi, râvi-isnad açısından değerlendirmeler yapılması, sonraki dönemde ortaya çıkacak olan sistematik Usûlîlik ve bunların hadis anlayışları değerlendirilmiştir. Bu açıdan istifade ettiğimiz önemli çalışmalardandır.

Peyman Ünügür, *Şîa'da Metin Tenkidi*. Doktora tezi olup henüz neşredilmemiştir. Özellikle Usûlîler'in en çok önem verdikleri konulardan olan sened ve metin tenkidi ile ilgili görüşleri konusunda kıymetli bilgi ve tahliller ihtiva etmektedir. İlk dönemden son dönemine kadarki Şîi düşüncenin rivayetlerin

⁸ İbrahim Kutluay, *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2012).

⁹ *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid Örneği* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013).

¹⁰ *Şîa ve Hadis, Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017).

değerlendirilmesinde geçirdiği evreleri kronolojik olarak ele almakta, bu sayede Usûlî ekolünün metin tenkidindeki metodunu ortaya koymaktadır. Bu çalışmada özellikle ilk Şîa eserlerine gulât vb. fırkalar tarafından sokulan haberlerin çokluğuna dikkat çekilmiş, uydurmaların kimler tarafından ve niçin yapıldığı ortaya konmuş, aynı zamanda bu eserlerdeki mevzu haberlerin özellikle Usûlîler tarafından ciddi bir takibe ve ayıklanmaya tâbi tutulması gerektiğine vurgu yapılmıştır.

İbrahim Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü (Ehl-i Sünnet Hadîs Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma)*.¹¹ Beş bölümden oluşan bu eserde İsnâaşeriyye ile ilgili hemen hemen her konu hakkında malumat verilmiştir. Şîî fırkalar, Ahbârî-Usûlî ekoller hakkında genel malumat zikredildikten sonra Şîa'da imâmet meselesi, imamların masumiyeti ve Şîa hadis usulünün oluşumdan Ehl-i sünnet'in rolüne yer verilmiştir. Rivayet, râvi, mervî ve hadis ilimleri ana başlıkları altında hadis terimleri ve meseleleri Ehl-i sünnet-Şîa mukayeseli olarak ana hatlarıyla incelenmiştir. Dirâyet ilimlerinin Şîa'da ortaya çıkışı, Şîî müdevvenâtın tanıtılması ve Usûlîlik ile irtibatlı hemen hemen her konu hakkında materyal bulunması açısından çalışmamızda faydalandığımız ana eserlerden biridir.

İbrahim Kutluay, "Sistemik Ahbârîliğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî'nin *el-Fevâidü'l-medeniyye* Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlihi"¹²: Makalede iki rakip İsnâaşerî ekol olan Ahbârîlik ile Usûlîliğin hadis bağlamında ictihada bakışları, Ahbârîliğin en önemli temsilcisi olan Esterâbâdî'nin Usûlîliğe neden şiddetle karşı çıktığı irdelenmektedir. Bu bağlamda aklî yaklaşımlara karşı müsamahasız, dolayısıyla ictehad fikrine neden karşı olduğu hakkında önemli ve değerli bilgiler sunması açısından makale bizler için ufuk açıcı olmuştur.

Abdullah es-Semâhîcî (ö. 1135/1723), "*Münyetü'l-mümârisîn/İmâmîyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ile Usûlîler Arasındaki Temel Farklar*"¹³: Safevî Dönemi'nin sonlarında yaşamış olan Ahbârî âlimin bu küçük risâlesi, Ahbârîler ve Usûlîler arasındaki kırk temel farka dikkat çekmiştir. Çalışmamızda Usûlîler'in hadis anlayışlarını ortaya koyarken bu risaledeki ilgili bölümlerden istifade ettik.

¹¹ *Şîa'da Hadîs Usûlü: Ehl-i Sünnet Hadîs Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2020).

¹² *Mîzânü'l-Hak İslamî İlimler Dergisi* 12 (2021), 13-40.

¹³ trc. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013), 137-153.

Ethem Rûhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslam Mezhepleri*: Türkiye’de İslam Mezhepleri konusunda yazılmış erken dönem eserlerinden biridir. Dokuz başlık altında Türkiye’deki bütün İslam mezheplerini ele almaktadır. Şîliğin firkalara bölünmesini ve Mesih-Mehdî meselesini ele alması bakımından bu eserden istifade ettik.

Ethem Rûhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*: Eser, ÷lkemizde Şîa konusunda yazılmış öncü çalışmalardan biridir. Dört bölümden oluşan bu telifin bizim açımızdan önemi, Şîa’yı ortaya çıkmasından itibaren ele alması ve bu mezhep ile ilgili yaşanan süreçlerle birlikte birçok amelî yönünü yansıtmasıdır.

Ahmet Sonay, “Büveyhîler Döneminde İmâmiyye-Mu‘tezile İlişkisi”¹⁴: Makale Büveyhîler Dönemi İmâmiyye-Mu‘tezile ilişkisini tarihî bağlamda ele almakta ve ilk dönem Şîî ricâlin bu hiziple karşılaşmasıyla geçirdiği değişim üzerinde durmaktadır. Şîî düşünceden etkilenen Mu‘tezilî ilim adamları tanıtılmaktadır. Ama en önemlisi Mu‘tezile’den etkilenen ilk Usûlî ilim adamlarının (Müfid, Murtazâ ve Tûsî) bu akım ile ilişkisi hakkında verdiği bilgilerdir. Makalede ayrıca ilk Ahbârî ulemânın Mu‘tezile’den bir hayli etkilendiği de vurgulanmıştır. Bu yönüyle Ahbârî-Usûlî hadis anlayışları bağlamında yararlandığımız bir makaledir.

B. Arapça Kaynaklar

Türkiye dışında konumuzla alâkalı olabilecek ve mutlaka başvurmamız gereken Arapça eserlerden bazılarını da burada zikretmeyi uygun buluyoruz.

Muhammed Abdülhasan Muhsin el-Garrâvî, *Mesâdiru’l-istinbât beyne’l-Usûlîyyîn ve’l-Ahbâriyyîn*¹⁵: 1989 yılında yapılan bir Yüksek Lisans tezi olan bu eser, 1992 yılında kitap basımı gerçekleştirilmiştir. Çalışma müctehidin ahkâm istinbâtında başvurduğu temel konuları ele almakta, Usûlî âlimlerin kendi ekollerinde hüküm ortaya koyarken kaynak olarak kabul ettikleri ölçütleri ayrıntılı bir şekilde ele almaktadır. Bunun yanında Ahbârîler ile Usûlîler’in bu konulardaki ihtilafları

¹⁴ *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2021), 205-231.

¹⁵ (Beirut: Dârü’l-Hâdî, 1412/1992).

açıklanmaktadır. Her iki ekolü etraflıca ve kapsayıcı bir şekilde ele alması yönünden bizim çalışmamızda da büyük fayda gördüğümüz bir eserdir.

Haydar Hubbullah, *Nazariyyetü's-Sünne fi'l-fikri'l-İmâmî eş-Şî'i*¹⁶: Müellif eserinde ilk olarak Şîa'nın "Sünnet" anlayışının tenkidli bir tarihçesini ele almakla birlikte, mâsum imamlardan başlayarak günümüze kadar gelen Şîi rivayetlerin hem tarihçesini hem de karşıt ekollerin ortaya koyduğu delillerin ayrıntılı bir tahlilini yapmaktadır. Şîa'da hadis dirâyet ilminin teşekkül safhaları ve bu mezhepteki en önemli iki ekol olan Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki ayırım noktalarının delilleriyle ele alındığı bir eserdir. Özellikle birinci gaybetle birlikte başlayan ve Ahmed b. Tâvûs (ö. 673/1275) ile Allâme Hillî'ye (ö. 726/1325) kadar etkisini gösteren, dolayısıyla Şîa âleminde Sünnet anlayışının nakil aşamasından aklın Sünnet'i anlamadaki merhâlelerine geçişini işlemesi bakımından değerli bir eserdir. Usûlîler'in önemli temsilcilerinin Ahbârîler'e karşı hadis ve hadis ilimleri alanında sergiledikleri karşı duruşun gerekçeleri detaylı bir şekilde bu eserde ele alınmıştır. Ayrıca son dönemlerde aklî ve felsefî akımın Usûlî ekolü nasıl etkilediği ve onların sünnet anlayışlarını ne derecede değiştirdiği konuları eserde ele alınmıştır.

Hafîzürrahmân b. Hakîm Abdülcebbar, *'Ulûmü'l-hadîs beyne Ehli's-sünne ve's-Şî'ati'l-İmâmiyye el-İsney'aşeriyye (Dirâse Mukârene)*¹⁷: Doktora tezi olan eser, çok hacimli olup Ehl-i sünnet ile İsnâaşeriyye arasında karşılaştırmalı olarak hazırlanmıştır. Kaynakça olarak çok zengin bir muhtevaya sahip olup çalışma Arapça kaynaklardan faydalanılarak yapılmıştır. Tezin giriş kısmında uzunca her iki taifenin tanıtımı ve Sünnet'e dair tanımlar üzerinde durulmuştur. Eser şu bölümlerden oluşmaktadır:

1. Hadis ilminin doğuşu, taksimi ve râvilerle ilgili meseleler.
2. Her iki fırkanın cerh ve ta'dîl ilmine ve hadis ricâline dair tespitleri.
3. Hadis İlimleri açısından iki grup arasındaki temel farklar.

Her üç bölüm de Usûlîliğin temel iddiası olan dirâyet ilimleri konuları çerçevesinde ele alındığından çalışmamızda bu tezden faydalanmayı uygun bulduk.

¹⁶ *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmî eş-Şî'i "et-tekevvin ve's-sayrûra* (Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 2006).

¹⁷ (İslâmâbâd: el-Câmi'atü'l-İslâmiyyeti'l-Âlemiyye, Külliyyetü Usûli'd-Dîn, Kismü'l-Hadîs ve Ulûmihi, 2015).

Muhyiddîn el-Mûsevî el-Gurayfî, *Kavâ'idü'l-hadîs*¹⁸: Tezimizin en önemli konusu olan Usûlîler'in hadise bakış açısını ele almasından dolayı bu eser bizim açımızdan dikkatle incelenmesi gerektiğinden, ona ayrıca özen gösterdik. Giriş kısmında ilk Ahbârîler'den başlayarak hem Ahbârîler'i hem de Usûlîler'i birlikte değerlendirmiş, kendine özgü yaklaşımıyla hadis kaidelerini iki ekol üzerinden irdelemiştir. Hadisle ilgili ele aldığı bölümlerde hem aynı ekolün hem de karşıt ekolün ulemâsını birlikte değerlendirmesi bizlere konuyu bir arada mütalaa imkânı sağlamıştır. Usûlîlerin hadis anlayışlarını yakından ilgilendiren imamların ashâbı hakkında analitik bilgiler sunması bakımından bu eser çalışmamızda bizlere katkı sağlamıştır. Son olarak, Gurayfî bu çalışmasında her konuyu ait olduğu en muteber müelliflerin görüşleri çerçevesinde değerlendirdikten sonra kendi yaklaşımını ve tespitlerini analiz yaparak okuyucuya sunması yönüyle, bizi ilgilendiren başlıkların bir arada ve etraflıca mütalaaasında (*tahkîkü'l-bahs* başlığında) hem kolaylık hem de ihâta açısından olumlu katkılar sağlamıştır.

Ahmed Kûştî Abdürrahîm, *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn dâhili'l-mezhebi's-Şi'î el-İsney'aşerî*¹⁹: Eser çağdaş bir Sünnî araştırmacı tarafından yazılmıştır. Sünnî bakış açısından her iki ekolün nasıl değerlendirildiği hakkında bilgi vermesi açısından yararlanmayı uygun bulduk. Ancak biz, çalışmamızı tamamen Şiî kaynaklarına odaklı bir bakış açısı ile bir neticeye ulaştırmaya gayret edeceğiz.

Eser üç bölümden oluşmaktadır. İlk bölümde Ahbârîler ile Usûlîler kavramsal olarak tarif edilmiş, her iki ekolün en gözde mümessilleri tanıtılmış sonrasında bu iki ekolün tarih sahnesine çıkışları ele alınmıştır. İkinci bölüm, tamamen Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki çekişmenin temelini neye dayandığı üzerinde yoğunlaşmaktadır. Üçüncü bölümde yazar, iki ekol arasındaki ihtilaf noktalarını derinlemesine değerlendirdikten sonra, aradaki ihtilaf meselelerinin (Bahrânî'nin aksine) çok ciddi olduğunu ortaya koymaya çalışmaktadır. Öyle ki, iki ekol arasındaki ayrımın derinlemesine anlaşılması takdirde, Şîa'nın doğru anlaşılamayacağını delilleriyle

¹⁸ *Kavâ'idü'l-hadîs*, thk. Muhammed Rızâ el-Gurayfî (Beyrut: Müessesetü's-Seyyide el-Ma'sûme, 1429/2008).

¹⁹ *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn dâhili'l-mezhebi's-Şi'î el-İsney'aşerî* (Londra: Tekvîn li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 1436/2015).

ortaya koymaktadır. Bu bağlamda Şîa-Ehl-i sünnet farkının bu şekilde ortaya konabileceğine dair değerlendirmelerden istifade edilebilmektedir.

C. Batılı Kaynaklar

Batı dünyasında Şîa konusunda çok özgün çalışmalar yapılmıştır. Hususan oryantalistler tarafından yapılmış çalışmalar²⁰ dikkat çekmektedir. Bunun yanında Batıda yapılan çalışmalar hakkında doyurucu malzeme veren pek çok çalışma da ülkemiz insanının istifadesine sunulmuştur.²¹ Bu sahada telif edilen ve çalışmamızda istifade ettiğimiz çalışmalardan bazıları şunlardır:

Robert Gleave, “Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şîi Tartışmalar: Sadr, Humeynî ve Hûî”²²: Makalede haber-i vâhidin kat’îlik ifade etmese de hukukî açıdan geçerli olabileceği üzerinde bilgiler verilmiştir. Konu edinilen şahıslar da 20. yüzyıl Şîa ulemâsından olan Muhammed Bâkır es-Sadr (ö. 1400/1980), Humeynî (ö. 1410/1989) ve Ebü’l-Kâsım el-Hûî’dir (ö. 1413/1992). Makalenin konusu sadece Kur’ân’ın el-Hucurât 49/6 âyetinin tefsiri çerçevesindedir. Burada haber-i vâhidin teknik olarak sınırları incelenmiş, dinde delil oluşunun yukarıdaki isimler nezdindeki tartışmalar bağlamında ele alınmıştır. Haber-i vâhidin Usûlîler’in hadis anlayışları açısından en önemli başlıklardan olması dolayısıyla bu makaleden istifade ettik.

Etan Kohlberg, “Dört Yüz Asıl”²³: Makale Şîa hadis külliyyatının üzerinde inşâ edildiği *Dört Yüz Asıl*’ın mahiyeti ve bu hizipteki önemi hakkındadır. Adı geçen eserlerin imamlar döneminde yazıldığına, ancak onları incelemeyi zorlaştıran birtakım dinamiklerin varlığına dikkat çekilmektedir (kitap-asıl karmaşası, sayıları meselesi,

²⁰ Haydar Hubbullah, Colin Turner’in Muhammed Bâkır el-Meclisî hakkındaki özgün çalışmasını takdirle karşılamış ve bu türden Batılılar’ın gözüyle çalışmaların artması gerektiğini belirtmiştir. O, Sünnî selefi bakış açısıyla Şîa’yı değerlendirmenin önüne geçileceğini iddia eder. Colin Turner, *et-Teşeyyu’ ve t-tehâvvul fi’l-‘asri’s-Safevî*, çev. Hüseyin Ali Abdüssâtir (Bağdat: Menşûrâtü’l-Cemel, 2008), 12.

²¹ Habip Kartaloğlu, “Batıda İmâmiyye Şîası ile İlgili Çalışmalar. Bibliyografik Bir Deneme”, *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2012), 119-140; Etan Kohlberg, “İmâmiyye’den İsnâaşeriyye’ye”, çev. Cemil Hakyemez, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 288-301. Çalışmamızda ilgili eserlerden azamî şekilde istifade ettik.

²² çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/3 (2011/1), 151-173.

²³ çev. Mehmet Macit Karagözoğlu-Muhammed Enes Topgül, *Şîa’nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Klasik Yayıncılık, 1436/2015), 177-188.

derleyicilerin kimliği). Burada dikkat çekilen diğer bir husus, Ahbârî-Usûlî açısında *Asıllar*'da geçen âhâd haberler konusudur.

Ayrıca *Asıllar*'ın zaman içerisinde hak ettikleri ilmî çalışmalardan uzak tutulmaları onların unutulmayla karşı karşıya kaldıkları belirtilmektedir. Bu durumun daha sonra Ahbârî-Usûlî farklılaşmasında önemli bir tartışma konusu olduğu üzerinde durulmuştur.

Asıllar üzerinde yapılan en büyük tartışmalar bu eserlerin râvileri üzerinde olduğu vurgulanmış ve bu sayede onların muteber olmalarına zarar verdiği hususu belirtilmiştir. *Asıl*'ların gerçek hüviyetine ve řâ' da kesin muteber oldukları kanaatine ancak Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö. 1111/1700) döneminde gerçekleştiği ifade edilmiştir. Bu açıdan bu makale tarafımızdan dikkate alınmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

Şİİ TOPLUMUN OLUŞMASINA TESİR EDEN HÂDİSELER VE ŞİA'NIN TEŞEKKÜLÜ

Sosyolojik ve psikolojik olarak her düşünce ve inanışın kendisini anlamlandırdığı ve konumlandığı ictimâî, siyasî ve dinî referanslar üretmede zorlanmayacağı bir gerçektir. Şîa'nın, aynı gerçek ve gerekçelerden hareketle var olan toplumsal yapıdan farklı bir bünye inşâsını gerçekleştirdiği görülmektedir. Resûlullah'a kimin halef olacağı ve Müslümanların başına kimin geçeceği noktasından, Hz. Ali'nin (ö. 40/661) ve evladının mâsum imamlar olmalarını sağlayan da aynı gerekçelerdir.

1.1. ŞİA'NIN MEZHEP OLARAK DOĞUŞUNU HAZIRLAYAN DİNİ, SİYASÎ VE TARİHİ HÂDİSELER

Hicrî üçüncü yüzyılın önemli Şîî âlimlerinden olan Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'ye (ö. 300/912) göre Hz. Peygamber'in (ö. 11/632) ölümünün ardından ümmeti siyasî ve dinî olarak kimin yöneteceği sorunu ortaya çıkmıştır. Hemen akabinde üç farklı grup ortaya çıkmış, bu gruplardan biri Hz. Ali taraftarı olanlardır ki, "Şîa" diye anılmaya başlamışlardır. Diğer iki grup ise, Hz. Sa'd b. Ubâde el-Hazrecî'ye (ö. 14/635) bey'at edenler ile Hz. Ebû Bekir'in (ö. 13/634) riyâsetini kabul edenlerdir.¹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a* adlı eserinde Şîa'nın ilk temsilcilerinin adlarını bile vermektedir. Her ne kadar bu görüşe katılmasak da Nevbahtî'ye göre, Mikdâd b. el-Esved (ö. 32/652), Selmân-ı Fârisî (ö. 36/656), Ebû Zer el-Gıfârî (ö. 32/652), Ammâr b. Yâsir (ö. 37/657) gibi sahâbenin ileri gelenleri "taraftar" mânasındaki

¹ Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a* (Beyrut: Menşurâtü'r-Rızâ, 1433/2012), 31-32.

Şiîliğin ilk temsilcileridir.² Bu görüşü destekleyen Şîa'nın diğer kaynaklarının dayanağı olan bilgilere göre, Hz. Peygamber hayatta iken lakabı “Şîa” olan dört sahâbinin ismini vermektedirler, bunlar Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer el-Gıfârî, Mikdâd b. el-Esved ve Ammâr b. Yâsir'dir.³ Bazı Şîî araştırmacılar da, Ehl-i sünnet kaynaklarına dayanarak özellikle Resûlullah'ın Hz. Ali'yi sürekli öne çıkaran ifadelerinden hareketle, sahâbe-i kirâmın önemli bir kısmının Hz. Ali'nin imâmetini desteklediklerini, bu yüzden Ali'nin imâmetine inanmanın iman esasları arasında sayılması gerektiğini iddia etmektedirler. Onlar, Ebû Said el-Hudrî'den (ö. 74/693) gelen rivayete dayanarak dinin beş esasının olduğunu, dördünün uygulanıp birinin terkedildiğini ileri sürmektedirler. Terkedilen ise, Ali b. Ebû Tâlib'in velâyetidir, demektedirler.⁴ En kadim Şîa âlimlerine göre teşeyyü', peygamberliğin özünde olmasından dolayı Hz. Peygamber daha hayatta iken kendisinden sonra halefinin kimin olacağını açıkça bildirmesi görevleri arasında sayılmıştır.⁵ Bu mânâyı açıkça gösteren Şîa'nın muteber kitaplarındaki rivayetlerin çokluğu dikkatimizi çekmektedir. Bunlardan birini burada zikretmek istiyoruz. Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'me* isimli eserinde Hz. Abdullah b. Abbâs'tan (ö. 68/687) merfu' olarak nakledilen bir rivayete göre Hz. Peygamber şöyle demiştir: “(Mi'râc'da) Rabbimin katına yükseltildiğimde, bana “Ey Muhammed” diye seslenildi. Ben de: “Lebbeyk ey yücelerin Rabbi” diye cevap verdim. Hemen ardından bana vahyedildi ki, ...Ey Muhammed! Ali vârisindir ve senden sonra ilmin de vârisidir. Kıyamet günündeki Hamd Sancağı'nın da taşıyıcısıdır, sana ait olan havzın da sahibidir”.⁶ Bu ve benzeri rivayetler sebebiyledir ki, mütekaddimûn Şîa ulemâsı, ilk Şîîler'in Resûlullah'ın ashâbından oluştuğunu ve sayılarının elliyi aştığını iddia etmişlerdir. Bu ulemâ, Hz. Peygamber'in ashâbını delil göstererek teşeyyü' olgusunun sonradan doğan bir hareket olmadığını ve peygamberlikten ayrı düşünülemeyeceğini savunmuşlardır.⁷

² Nevbahî, *Fıraku's-Şî'a*, 51-52.

³ Fâlih Abdürrızâ el-Müsevî, *Neş'etü't-teşeyyü' beyne'l-asâle ve'l-ihtilâk: dirâse mevzû'iyye fî mesâdiri Ehli's-sünne* (Kerbela: el-Atebetü'l-Hüseyniyye, 1438/2017), 27.

⁴ Müsevî, *Neş'etü't-teşeyyü'*, 27.

⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. el-Hüseyn b. Bâbeveyh el-Kummî eş-Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, tsh. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1412/1991), 1/238-271 sayfalar arası.

⁶ Sadûk, *Kemâlû'd-dîn*, 1/238.

⁷ Müsevî, *Neş'etü't-teşeyyü'*, 26-52.

Şîa kavramı ile ilgili yapılan değerlendirmeler birbirinden farklı olduğundan Şîiliğin dinî-itikadî bir mezhep veya siyasî bir oluşum olarak ne zaman ve hangi tarihte belirginleştiği hususu tartışmalıdır. Ehl-i sünnet ile Şîa taraftarları açısından bu konunun çok farklı ele alındığı ve tabiatıyla farklı yaklaşım ve sonuçlar doğurduğu herkesin malumudur. Burada her iki yaklaşımı genel anlamda ele alarak Şîa denen olgunun ortaya çıkışını, söz konusu camiaların iddialarını ve vardıkları sonuçları belirtmek isteriz.

İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995) *el-Fihrist* adlı eserinde Şîiliğin ortaya çıkışını ilk olarak Cemel Vak'âsı'na bağlamaktadır. Ona göre bu savaşta Hz. Âişe (ö. 58/678), Talha b. Ubeydullah (ö. 36/656) ve Zübeyr b. el-Avâm'a (ö. 36/656) karşı mücadele eden Hz. Ali bu esnada yanındaki destekçilerine sürekli "Şî'atî" (taraftarlarım) diye sesleniyordu. İbnü'n-Nedîm'e göre ilk olarak Şîa kavramı bu zaman zarfında bir siyasî hareket tarzında gün yüzüne çıkmıştır.⁸ Bu mânadan yola çıkarak denilebilir ki, Şîa, ilk iki asırda sadece Hz. Ali lehinde siyasî taraftarlık ve destekçiler anlamında bir hüviyete sahiptir. Özellikle 3./9. ve 4./10. asırlarla birlikte söz konusu ilk anlamından koparak çeşitli kollarıyla birlikte İmâmiyye mezhebi formunda Hz. Ali'nin ve evlâdının imâmet hakkının nas ile tayini konusunun Şîa'da yerleştiği söylenebilir. Bu dönüşümün sebepleri hususundaki açıklamalarımız ileriki başlıklarda ele alınacaktır.

Bir başka görüşe göre, Şîa terimi ilk olarak Resûlullah tarafından Hz. Ali'ye hitâben söylediği iddia edilen "Ya Ali! Sen ve Şî'an cennettesin"⁹ sözünü söylediği zamanından beri kullanılmagelmıştır.¹⁰ Bu kabule göre Şîiliğin kaynağı nübüvvet ile ilişkilendirilmiştir.¹¹ Bazı Şîi araştırmacılar, Ehl-i sünnet'in, Şîiliğin doğuşunu siyasî açıdan Cemel Vak'âsı'na dayandırmasını veya düşünce bağlamında Benî Sakîfe'deki halifelik tartışmaları çerçevesinde ortaya çıkan aykırı azınlık olarak kabul etmesini ya da müsteşriklerin Şîiliği Hâricîlik ile irtibatlandırmasını¹² reddederek, bu bakış

⁸ Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Yakub İshak İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, ts.), 249.

⁹ Ebû Abdillâh Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envâri'l-câmi'a li düveri ahbâri'l-eimmeti'l-ethâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefâ', 1404/1983), 7/178, 23/101.

¹⁰ el-Fazl el-Ezdî en-Neysâbü'rî b. Şâzân, *el-İzâh fi'r-radd 'alâ sâiri'l-firak*, thk. Celâlüddin el-Hüseynî el-Umevî (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1430/2009), 476.

¹¹ Muhammed Hüseyin et-Tabâtabâî, *eş-Şî'a fi'l-İslâm* (Beyrut: Beytü'l-Kâtib li't-Tibâ'a, 1420/1999), 21.

¹² Gerlof Van Vloten, *es-Siyâdetü'l-Arabiyye ve's-Şî'a ve'l-İsrâîliyyât*, trc. Hasan İbrâhim Hasan - Muhammed Zeki İbrâhim (Mısır: y.y., 1353/1934), 73-74.

açılarının ve yaklaşımlarının hakikatten uzak olduğunu ifade etmektedirler.¹³ Bu sebepledir ki, günümüz bazı Şîa araştırmacıları kendi itikatlarını oryantalistlerin Ehl-i sünnet'ten daha insafli ve sağlıklı değerlendirdiğini ileri sürmektedirler.¹⁴ Dikkatimizi çeken husus, mütekaddimûn Şîa ulemâsı ile son dönem Şîi araştırmacıları arasında teşeyyu'un İslam dini ile başladığı hususunda ittifak olduğudur. Teşeyyu' konusu yanında bir başka önemli mesele olan imâmet tasavvuru da aynı şekilde Şîiler tarafından saydığımız etkenler çerçevesinde ele alınmış ve kendilerine göre te'vil edilerek dinin aslı konumuna getirilmiştir.¹⁵

Genel anlamda Ehl-i sünnet kaynakları açısından Şîilik ya da teşeyyu', Hz. Peygamber'in vefatının hemen ardından birtakım içtimaî, siyasî, dinî telakkiler ve mezhebî aşırılıklar, Sebeîlik, Hâricîlik ve coğrafi sebeplerin ortaya çıkardığı bir olgu ve harekettir. Buna karşılık Şîa bütün bu ileri sürülenleri temelsiz bir iddia olarak kabul etmektedir. Buna dair Şîa'nın görüşleri aşağıda verilecektir.

Şîi kaynaklarda, Şîiliği Resûlullah'ın (s.a.v.) vefatından öncesi ile başlatanlar olduğu gibi,¹⁶ onun vefatıyla birlikte Hz. Ali ile başladığını ileri sürenler de vardır. Çağdaş Şîi âlimlerden olan Ca'fer es-Sübhânî, Şîiliğin aslında İslam'la mündemiç olduğunu, Resûlullah'ın vefatından önce ve henüz hayatta iken Şîiliğe açıktan işaret ettiğini iddia etmektedir. O, Şîa taraftarlığının sonradan birtakım siyasî ve sosyal çalkantıların ya da ilk asırların kelam ve düşünce alanındaki derin tartışmaların doğurduğu bir akım ve hizip olduğunu kabul edenlere bu noktadan katılmamaktadır.¹⁷

Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr, Abdullah Feyyâz'ın *Târîhu'l-İmâmiyye ve eslâfihim mine'ş-Şî'a* adlı eserinin ön sözünde "teşeyyu'" ve "Şîa" konusuna kendisine has bir üslup ve yaklaşımla eğilmektedir. Onun teşeyyu' konusunu ele alırken yaptığı teknik incelemelerden bir Şîi âlimin söz konusu terimlere bakışı ve onların sonuçlarına hangi mantık çerçevesinde ulaştığı hemen anlaşılacaktır. Şîa hakkında Ehl-i sünnet

¹³ Müsevî, *Neş'etü't-teşeyyu'*, 7-9.

¹⁴ Turner, *et-Teşeyyu'*, 12.

¹⁵ Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Haldûn, *Kitâbü'l-iber ve divânü'l-mübtede' ve'l-haber fi'eyyâmi'l-Arab ve'l-Acem ve'l-Berber ve men âşarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1431/2001), 1/246-252; Nâsır b. Ali Âiz Hasan, *Akîdetü ehli's-sünne ve'l-cemâ'a fi's-sahâbeti'l-kirâm* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000), 1/21, 3/891.

¹⁶ Es'ad Kâşifü'l-Gitâ', *Aslu'ş-Şî'a ve usûlühâ*, thk. Alâ' Âl Ca'fer (Beyrut: Menşûrâtü'l-A'lemî, 1415/1994), 184.

¹⁷ Ca'fer es-Sübhânî, *Advâ' alâ 'akâidi'ş-Şî'ati'l-İmâmiyye ve târihihim* (Tahran: Dâru Miş'ar, 1421/2000), 17-22.

ulemâsı tarafından yapılan çoğu çalışmaların yaklaşım tarzından ve meselelere hep kendi haklılıkları noktasından bakmalarından, her Şîî âlim gibi Sadr da ciddi rahatsızlık duymaktadır. Bu yüzden bir Şîî âliminin kendi görüş ve bakış açısından adı geçen kavramların geçirdiği merhaleleri anlamak, onların da dinî algılayışlarının şifrelerini çözmek anlamında bizlere de imkânlar sunmaktadır.

Sadr, teşeyyu‘ meselesini bazılarının iddia ettiği gibi İslam toplumunda âniden, birtakım ictimaî ve siyasî hâdiselerin doğurduğu bir sonuç olarak görmemektedir. Ona göre ne Abdullah b. Sebe’ (ö. 69/670), ne Hz. Ali döneminde ve öncesinde çıkan olaylar teşeyyu‘ gerçeğini izah etmektedir. Sadr birtakım analizlerde bulunarak teşeyyu‘un taraftar azlığı ya da çokluğu ile de ilişkili olmadığını savunur. O, benzer yaklaşımların yol açtığı ciddi önyargılara işaret ederek; İslam’ın ilk yıllarında Şîîler’in sayısının az olması dolayısıyla o dönemde esas olanın “اللا تشيع” – *aslolan Şîa karşıtlığıdır*” düşüncesinin, haksız bir şekilde İslam toplumu ve fertler üzerindeki baskısının yoğunluğu olarak gösterir.¹⁸ Sadr bu bağlamda iddialı bir fikir ileri sürerek, teşeyyu‘ terimini Hz. Peygamber’in çok nadiren kullandığını kabul etmekle birlikte, esasen O’nun fikir dünyasında ve ruhunda teşeyyu‘ hissiyâtını içselleştirdiğini, şahsında mündemiç olduğunu iddia etmektedir. Teşeyyu‘un nasıl belirgin hale geldiği hususunda Sadr, Resûlullah’ın şahsında mündemiç olan hissiyâtı, aldığı ilahî emre binâen Hz. Ali şahsında ve onu kendisinden sonra risâletin tek mümessili olarak hazırlamak şeklinde vücuda geldiğine hükmeder. Ona göre ümmete imâmet/hilâfet noktasında Resûlullah’ın önünde üç yol bulunuyordu bunlar;

- Vefatının ardından ümmetin karşılaşması muhtemel tehlikeler karşısında raiyyetini ve davasını başsız ve sahihsiz bırakmak. Bu ise lider konumunda olanların takınacağı bir tutum olamaz.

- Kendisinden sonra ümmetin işlerini “şûrâ” mekanizmasına havale etmek. Ancak vefatının akabinde ümmeti temsil etme noktasında yaşanan ihtilâflar ve Hz. Peygamber’in doğrudan böyle bir söylemi kullanmamış olması bu tercihi de iptal eder. Buna ek olarak ilk iki halifenin yerlerine geçecek olanları şûrâ, atama ve heyetlere havale ederken yaşanan tartışma ve çekişmeler, böylesi önemli bir konunun O’nun

¹⁸ Abdullah Feyyâz, *Târîhu’l-İmâmiyye ve eslâfihim mine’ş-Şî’a -münzü neş’eti’t-teşeyyu‘ hattâ matla’il-karni’r-râbi’i’l’hicrî* (Bağdat: Matba’atü Es’ad, 1390/1970), 3; Siddık Korkmaz, *Tarihin Tahriî İbn Sebe Meselesi* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 23-139 sayfalar arası.

tarafından vefat etmeden önce çözüme kavuşturulmuş olduğu kanaatini güçlendirmektedir.

- Sadr'a göre Resûlullah Allah'tan aldığı emir gereği zaten daha önce bu meselede epey mesafe almıştır, şöyle ki; Hz. Ali'yi çocukluğundan kendisi vefat edene kadar yanından ayırmamasının sebebi, onu müstakbeldeki ulvî vazifeye hazırlamak içindi. Sadr iddiasını ispat sadedinde birçok Sünnî kaynaktan deliller de sıralamaktadır.

Muhammed Bâkır es-Sadr, “Şîa” teriminin nasıl ortaya çıktığı konusunu işlerken tereddütsüz bir şekilde *Kırtâs Hadisi*'ni delil getirmektedir. Hasta yatağında, ümmetinin kendisinden sonra sapmaması için bir kitap yazma niyetini izhâr eden Resûlullah'ın¹⁹ Hz. Ömer'in muhalefetiyle ortamın gerilmesi üzerine bu niyetinden vazgeçtiğini belirten Sadr, o gün hazır bulunan ve Hz. Ömer'e karşı çıkıp onunla ihtilafa düşenleri ilk Şiîler olarak görmektedir. Ona göre teşeyyu' /Şîalaşma süreci bu hâdise ile gün yüzüne çıkmıştır. Yine o, teşeyyu' sürecinin Hz. Peygamber'in hayatında mânen var olduğunu ve hiçbir zaman sonradan birtakım ihtilafların doğurduğu bir sonuç olmadığını sözlerine eklemektedir. Bu sebeptendir ki Hz. Peygamber, hayatının her aşamasında aynı düşünceyle ve Allah'tan aldığı emirle kendisinden sonra gelecek vârisini hazırladığını²⁰ iddia eden Sadr'ın bu iddiasını etmemekteyiz.

Şîa kaynaklarına göre Şiîlik, Hz. Ali'ye imâmet, hilafet ve “vasiyyet”²¹ konularında ister açıktan ister gizli olarak destek veren,²² ayrıca imâmetin Ali

¹⁹ Ethem Ruhi Fığlalı, *İmâmiyye Şîası* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1984), 17-22.

²⁰ Feyyâz, *Târîhu'l-İmâmiyye*, 5-26.

²¹ *Vasiyyet*: Şiî gelenekte ve inancında önemli bir kavram olan vasiyyet anlayışına göre Resûlullah, yazılı ve sözlü olarak sahip olduğu bütün ilimleri Cebrâil'den almış (mühürlü olarak bir belge şeklinde) ve bütün bu ilimlerin Ehl-i beyt efrâdî arasında verasetle intikâl edeceğini belirtmiş ve vasiyyet etmiştir. Bu itikada göre peygamberlerin kimlere vasiyyet edeceklerini bildikleri ve bunu uyguladıkları kabul edilmiştir. el-Cefr adı verilen bu belge daha çok İmamların olmuş ve olacakları önceden bildikleri mantığı üzerinde kuruludur. Bu konuda Ca'fer es-Sâdık ile bir şahıs arasında geçen bir rivayete göre Resûlullah Hz. Ali'ye ilmin binlerce kapısını gösterdiği ve bu ilimlerin el-Câmia', el-Cefr, Mushafu Fâtima'da olduğu belirtilmektedir. Bir başka rivayete göre Ca'fer es-Sâdık, kendisinde Beyaz Cefr ve Kırmızı Cefr olduğunu ve bu kitapların içinde Hz. Dâvûd'un Zebûr'u, Hz. Musa'nın Tevrât'ı, Hz. İsa'nın İncil'i ve Hz. İbrâhim'in Suhufu bulunduğunu dolayısıyla bunların yazılı olarak Resûlullah'tan Hz. Ali'ye intikal ettiğini rivayet etmektedir. Bk. Ebû Ca'fer Muhammed b. Yakûb b. İshâk el-Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007), 1/141-143; Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ferrûh es-Saffâr, *Besâiru'd-derecât ft fazâil Âl-i Muhammed*, thk. Müessesetü'l-İmâmi'l-Mehdî (Kum: y.y., ts.) 83-84; Sıddık Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu -Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi* (İstanbul: İz Yayınları, 2015), 33-52.

²² İbn Haldûn, *Kitâbü'l-iber*, 1/247.

evladından dışarı çıkmayacağına kesin inananlara verilen isimdir. Bunlara göre imâmet, Ehl-i beyt'in elinden ya bir zâlim eliyle alınacak ya da "takıyye" gereği, verilse de reddedilecektir. İmâmet, ulu orta bazı insanların re'yi ile atama yapılacak bir mesele değildir, imamların ismeti kesindir²³ ve nasla tayin edilmişlerdir.²⁴

Müfid'in (ö. 413/1035) daha teknik ve detaylı tarifine göre, "Şîa" belirlilik takısı olmadan genel anlamı ifade etmektedir. Ancak elif ve lam takısı aldığında sadece Hz. Ali'ye işaret etmektedir. Resûlullah'ın vârisi olması hasebiyle Ali'ye bağlılığı ifade eder ve imâmetini gerektirir. Bu mânadan hareketle Ali'nin imâmetine inanmayanın Şîa olamayacağını²⁵ savunur. Muhsin el-Emîn'e (ö. 1371/1952) göre ise Şîa, Ali taraftarı olup ona tâbi ve itaat eden herkesin oluşturduğu topluluktur.²⁶

Kanaatimize göre İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren kendini gösteren Ehl-i beyt sevgisi ve Resûlullah'ın evladına hürmet ve muhabbet, bazı olaylarla ve öne çıkan şahıslarla siyasî bir harekete doğru kaymıştır. En azından bir grup tarafından özellikle bu mecraaya sokulmaya çalışılmış ve netice itibariyle Hz. Ali'nin hilâfeti zamanında siyasî bir oluşum şeklinde İslâm âleminde yerini almıştır. Sonraki süreçte kelim alanında öne çıkan Zurâre b. A'yen (ö. 150/767), Hişâm b. el-Hakem (ö. 179/795), Hişâm b. Sâlim (ö. 183/805), el-Fazl b. Şâzân (ö. 260/874), Küleynî (ö. 329/941), Ebû Abdillâh en-Nu'mânî (ö. 342/953), Nevbaht ailesi, İbn Ebî Akîl el-'Umânî (ö. 330/942) ve İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî (ö. 381/991) gibi şahıslar da bu sürece katkı yapıp Şîa denen oluşumun vücuda gelmesini hızlandırmışlardır.

İmâmiyye âlimlerinin, Şîa'nın başlangıç noktasını asr-ı saadet ve Hz. Peygamber'e dayandırmakta ısrar etmelerinin önemli iki sebebi olduğu anlaşılmaktadır, bunlar:

²³ Bu konudaki ilk anlayışın Hişâm b. Sâlim el-Cevâlîkî (ö. 183/805) tarafından ortaya atıldığı ve bu görüşün kabul edildiği, ayrıca sonradan Şîa mezhebinin resmi görüşünü aldığı görülmektedir. Hişâm b. Sâlim ismet sıfatının peygamberler hakkında gerekli olmadığını savunurken, onların günah işlemekten korunmuş olmadıklarını delil olarak getirmektedir. Dolayısıyla peygamberler günah işler ve vahiyle hatalarından dönmeleri sağlanır. Ancak imamlar vahiy almadıkları için mâsum olmaları kaçınılmazdır. Bk. Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1440/2019), 1/188-189; Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*, 40.

²⁴ Muhammed Rızâ Cedîdî Necâd, *Mu'cemü mustalahâti'r-ricâl ve'd-dirâye* (Kum: Dârü'l-Hadîs, 1380/1960), 84; Şeyh Sadûk, *Risâletü'l-i'tikâdâti'l-İmâmiyye/Şîa-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı (Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978), 113.

²⁵ Ebû Abdillâh Muhammed b. Muhammed b. Osman eş-Şeyh el-Müfid, *Evâilü'l-makâlât*, thk. İbrahîm el-Ensârî (b.y.: el-Mü'temerü'l-Âlemî, 1413/1992), 34-35.

²⁶ Muhsin el-Emîn el-Âmilî, *eş-Şî'a fî mesârihi't-târîhi* (Kum: Merkezü'l-Gadîr, 1421/2000), 31-32.

a. Şîa'yı Hz. Peygamber'e dayandırarak İslâm'ın özüne dahil etmek ve ona vazgeçilmez bir özellik kazandırmaktır. Bundan hareketle Şîa'ya yapılan tenkitleri İslâm'a yapılmış gibi göstermek, böylece gelecek tenkitleri bertaraf etmektir. Hz. Ali'nin imâmetinin gasbı meselesini, Resûlullah'ın evladına muhabbetini ve özellikle Hz. Hüseyin'in başına geleni bu çerçevede değerlendirdiğimizde, o zamandan günümüze kadarki süreç -en azından kendi içlerinde- bize onların bunu başardığını göstermektedir. Şîilik tarihini bizzat İslam tarihi olarak vassfededen İsnâaşerî ulemâ bu düşüncenin (kendileri açısından) haklılığını göstermektedir.²⁷

b. Şîiliğin İbn Sebe' gibi münafıkların ortaya attıkları bir görüş/ekol olduğu iddiasını çürütmek ve Şîa'yı temize çıkarmaktır.²⁸ Bunların yanında Şîi ulemânın, Resûlullah'ın vefatından hemen sonra Hz. Ali ve taraftarlarının kendi evinde toplanmış olmasını, daha o sıralarda Hz. Ali'nin imâmeti konusunda fikir birliği içerisinde olan en az elli sahâbenin varlığını kendileri açısından kuvvetli bir delil görmüşlerdir.²⁹ Bazı Şîi kaynaklarda bu sahâbenin isimleri de zikredilmektedir.³⁰

Bunların yanında Hz. Peygamber'e gösterilen hürmet ve muhabbetin, onun Âl-i beyt'ine velâyet ve imâmetin yakıştırılmasını kolaylaştırmıştır. Zira İslâm dininin mutlak rehberi Resûlullah'tır ve onunla nesebî bağı olan herkesin halkın nezdindeki hürmeti ve kabulü bu zaviyeden farklı anlamlandırılmaya müsaittir. Resûlullah daha hayattayken Hz. Ali ve Ehl-i beyt'e yönelik söylediği takdîrîkâr övgüler bu duyguyu yoğunlaştırmıştır. Nitekim Resûlullah'ın irtihalinden hemen sonra başlayan bazı dinî ve siyasî tartışmaların belki de en büyüğü bu mecrada sergilenmiştir. Hz. Ali taraftarlığı başlarda sadece bir ictihad meselesi iken giderek o, Hz. Peygamber'in "veliahtı" gibi görülmeye, vekili ve siyasî temsilcisi gibi algılanmaya başlamıştır.

Ebû Müslim el-Horasânî (ö. 137/754)³¹ isyanına kadar Hz. Ali ve Ehl-i beyt taraftarlarında itikadî bir sapma görülmemektedir.³² Şîa'nın Ehl-i sünnet'ten tamamen

²⁷ Adem Arıkan, *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri - İsnâaşerîyye'nin Temel Eserleri ve Fırak Kaynakları* (İstanbul: y.y., 2018), 290; ayrıca bk. Habip Demir, "31 Mayıs – 10 Haziran 2013 Tarihleri Arasında İran'da Düzenlenen "Şîi Sünnî İlişkileri" Çalıştayı ve İran Gezisi'ne Ait Notlar", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2013), 159-195.

²⁸ Abdullah Ünal, *İmâmet Teorisinin Hadis Referansları: Ehl-i Sünnet ve Şî'a Örneği* (İstanbul: Mevsimler Kitap, 2017), 26.

²⁹ Sübhânî, *Advâ'*, 23.

³⁰ Sübhânî, *Advâ'*, 26-28.

³¹ Bk. Hakkı Dursun Yıldız, "Ebû Müslim-i Horasânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/197-199.

³² Ünal, *Hadis Referansları*, 31.

farklı bir itikadî ve siyasî zemine kaydığı olay ise “gaybet-i kübrâ”nın (329/921) resmen ilan edilmesiyle başlamış olmalıdır.³³ Yukarıda ifade ettiğimiz sebeplerden dolayı ayrışma sürecinin zaman içerisinde dönüşerek farklı bir hüviyete girdiği söylenebilir. Ehl-i sünnet açısından bakıldığında bu ayrışma 2./8. asrın başlarında netleşmiş görünüyor. Öyle ki, Resûlullah’a yakınlık bakımından iki ailenin öne çıktığını görüyoruz. Bunlar, Resûlullah’ın amcası Abbâs b. Abdülmuttalib tarafı ile Resûlullah’ın amcasının oğlu ve damadı Ali b. Ebû Tâlib ve cenahıdır. İki grup da hilafetin Emevîler’den alınması için birtakım çabalar sergilemişse de başarılı olamamışlardır. Ancak Abbâs b. Abdülmuttalib tarafı bir zaman sonra amaçlarına ulaşmışlardır. Buna rağmen Abbâsîler en çok, amcaoğulları olan Ali taraftarlarından çekinmişlerdir.³⁴ Hz. Fâtıma’nın da o cenahta bulunması Abbâsoğulları için dezavantaj sayılmıştır. Bu düşüncenin Abbâsoğulları’nda derinleşmesinin sonuçları bazı tarihçilere göre iki akraba arasındaki ayrışmanın temelini oluşturmuştur. Yine de hilâfet bir zaman sonra Abbâsoğulları’na geçti ve özellikle Ebü’l-Abbâs es-Seffâh (ö. 136/754) döneminde Ali torunlarına çok iyi muamele edilmiştir.

Kaynakların verdiği bilgilere göre es-Seffâh bunu bilerek ve devlet politikası gereği yapmıştır. Amacı, Ali torunlarının aklından hilâfet düşüncesini silmek idi. Ne var ki, bu uygulamalar Ali torunlarında aksi yönde bir etki meydana getirmiş ve onları aleyhte hırslandırmıştır. İleriki tarihlerde iki grup arasında kanlı çatışmalar da vuku bulmuştur. Bu dönemde Abbâsîler hilâfet konusunda Hz. Ebû Bekir ve Ömer’i (ö. 23/644) Ali’ye takdim ediyorlardı. Ancak süreç halife el-Me’mûn (ö. 218/832) döneminde tersine dönmüş ve devlet nezdinde Hz. Ali taraftarları itibar kazanmışlardır.³⁵ Yine de bu dönemde Abbâsî halifelerinin Hz. Ali taraftarlarına karşı muamelelerinde bir tutarlılık görülmemektedir. Ancak Hz. Ali taraftarları, özellikle Karmatîler’den aldıkları yardım ile Abbâsîler’e karşı büyük bir taarruza geçmişlerdir. Ayaklanma beraberinde İslâm toplumunda büyük depremler meydana getirmiş, Fâtımîler Afrika’da, Cezayir, Fas, Mısır, Suriye, Hicaz ve Fırat kıyılarına kadar isyanlarını yaymışlardır. Bazı isyanlar sebebiyle Abbâsî devletinin neredeyse sonu gelmekteydi.

³³ Ünal, *Hadis Referansları*, 32.

³⁴ Metin Bozan, *İmâmiyye’nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İSAM, 2009), 148.

³⁵ Muhammed el-Hudârî Bek, *Muhâdarâtü târihi’l-umemi’l-İslâmiyye: ed-devletü’l-Abbâsiyye*, thk. Muhammed el-Osmân (Beyrut: Dârü’l-Kalem, 1406/1986), 568.

Hiz. Ali taraftarlarının siyasî olarak en büyük güce ulaşacakları dönem Büveyhî dönemidir (320-454/932-1062). Hicrî dördüncü yüzyılın ortalarına doğru Bağdat'ı ele geçiren bu Şîî idareciler, Ali taraftarlarına bugüne kadar yapamadıkları, gizlemek zorunda kaldıkları ne varsa açığa çıkarmalarını ve serbestçe inandıkları şeyi yaşamalarını sağlamışlardır. Bu tarihten sonra "teşeyyu" devlet nazarında en makbul seçenek sayılmıştı. Abbâsoğulları ile Ali taraftarları arasındaki savaş, Abbâsîler'in en son halifesine kadar sürmüştür. Bağdat'ın Tatarlarca ele geçirilmesinin sebepleri arasında, bazı tarihçilere göre Abbâsoğulları'nın baştan beri Ali taraftarlarına karşı giriştikleri anlamsız aile çekişmesi yer alıyordu ve özellikle Hiz. Fâtîma'nın konumu en ciddi sebepler arasında görülmüştür.³⁶ Sünnî kaynaklar açısından bakıldığında Şîa'nın genel anlamda oluşum süreci aşağı yukarı bu merkezde kabul edilmektedir.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ilk dönemde Müslümanların, Hiz. Ali ve evladını dinî ve siyasî anlamda lider görmemeleri o günkü taraftarlarında bir muhalif tavrı ve psikolojisi doğurmuş olmalıdır. Şîa'ya göre gerek âyetlerde (el-Mâide 5/55, el-A'râf 7/142, Tâhâ 20/29-36) ve gerek Resûlullah'ın hadislerinde Hiz. Ali ve taraftarlarına delâleti mümkün kılan ifadelerin varlığı inkâr edilemez. Ancak daha önce de söylediğimiz gibi bu ifadelerin siyasî bir delâletten çok, şahsî ve nesebî fazilete hamledilmesi daha doğru olacaktır. Hiz. Fâtîma'nın da bu grubun içinde olması Ali taraftarlarında Şîa duygusunun yoğunlaşmasına katkı sağladığını belirtmiştik. Hiz. Ali'nin İslâm'a davet edilen ilk erkek olması ve Hiz. Peygamber'den hiç ayrılmamış olması da Şîa açısından haklı gerekçeler arasında sayılmıştır. Ayrıca, Resûlullah'ın vefatıyla birlikte birçok sahâbe onu halife kabul etmiştir. Hâşimoğulları, Selmân-ı Fârisî, Ammâr b. Yâsir, Ebû Zerr, el-Mikdâd, Huzeyme b. Sâbit (ö. 37/657), Ebû Eyyûb el-Ensârî (ö. 49/669), Câbir b. Abdullah (ö. 78/697), Ebû Said el-Hudrî, el-Berrâ' b. Âzib (ö. 71/690) gibi sahâbe Ali etrafında kenetlenmişlerdir.³⁷ Bazı Şîî âlimlerine göre Hiz. Peygamber'in vefatıyla birlikte Hiz. Ömer'in rivayet/hadis yazılmasını ve kayda geçirilmesini yasaklaması da "teşeyyu" hareketini hem yavaşlatmış hem de kasıtlı olarak kendisi bu oluşumun önünü tıkamak istemiştir. Nitekim Hiz. Ali daha sonra hadis yazımını serbest bırakmıştır.³⁸

³⁶ Hudarî Bek, *Muhâdarât*, 573.

³⁷ Müfîd, *el-İrşâd fî ma'rifeti huceci'llâh 'ala'l-'ibâd* (Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1429/2008), 1/6-10.

³⁸ Kâşifü'l-Gitâ', *el-Usûlü'l-arbe'umie* (Necf: y.y., 1417/1996), 4-6.

İmâmî-Şîî toplumun oluşmasında yukarıda sayılan hâdiselerin yanında daha birçok faktörden söz edilebilir. Burada sayılan birincil ve öncül sebeplerin yanında sayılabilecek diğer sebepler:

a. Hz. Osman (ö. 35/656) döneminde Emevî hâkimiyetinin artması.

b. Hz. Osman'ın şehâdetinin sebep olduğu karmaşa.

c. Hz. Ali'nin hilâfetine karşı çıkanların Emevîler olması.

d. Tahkîm Olayı: Bu olay ile birlikte Hz. Ali taraftarları daha çok kenetlenmişlerdir.

e. Hz. Hasan'ın (ö. 49/669) hilâfetine "gasbedilmesi", Hz. Muâviye'nin (ö. 61/680) yapılan anlaşmaya rağmen yerine oğlu Yezid'i atması ve sonrasında Hz. Hüseyin'in (ö. 61/680) şehit edilmesi. Bunlara ilaveten, altıncı imam kabul edilen Ca'fer es-Sâdık'a (ö. 148/765) kadar Şîîliğin, diğer Sünnî mezhepler gibi fikhî bir mezhep ve medrese ekolü olarak devam etmiş olmasıdır.³⁹ Asıl konumuz olan Usûlîliğin hadis anlayışı bakımından ileride geniş bir şekilde ele alınacak olan bazı ilk hadis mecmuaları da bu dönemlerde meydana gelmiş ve en erken Şîî hadis mecmuaları olarak tarihe geçmiştir. Bu eserler; el-Câmi'a, el-Cefr,⁴⁰ Mushafu Fâtîma,⁴¹ Mushafu Ali,⁴² Nehcu'l-belâğa,⁴³ es-Sahîfetü's-seccâdiyye,⁴⁴ ve Kitâbu Suleym b. Kays'tir.⁴⁵

Konumuz açısından önem arz eden Şîa'nın bir başka bölünme aşaması olan Ahbârî-Usûlî ayrışmasının ana umdelerini tespit edebilmek için Şîa ve teşeyyûf tarihine bir de Şîî kaynaklardan bakılması gerektiğinden, bundan sonraki bölümde bu konu detaylarıyla ele alınacaktır. Siyasî iktidarların gücünü arkasına alarak tarihî süreç içerisinde bu iki ekolün iki ayrı zamanda ayrıştıklarını müşahade etmekteyiz. Birincisi, Büveyhîler döneminde (320-454/932-1062) Usûlîler'in Mu'tezile'den etkilenerek, Şîa'yı akıl ve ictihadla dinî hükümlerin konulabileceği anlayışına getirmesidir. İkincisi, Safevîler dönemidir (907-1149/1501-1736) ki, bu zaman zarfında sistematik

³⁹ Ünalın, *Hadis Referansları*, 29-31.

⁴⁰ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/141; Saffâr, *Basâir*, 833-847; Ali Nâsırî, "Şîa Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", *Misbah: Çağdaş Din Çalışmaları Dergisi* 3 (2014), 7-8.

⁴¹ Saffâr, *Basâir*, 140, 173.

⁴² İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 30; Nâsırî, "Şîa Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", 141.

⁴³ Nâsırî, "Şîa Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", 143; Etan Kohlberg, "Dört Yüz Asıl", 133.

⁴⁴ Âgâ Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerî'a ilâ tesânîfi's-Şî'a* (Necf: y.y., 1355/1936), 13/345; Meclisî, *Bihâr*, 37/67; Nâsırî, "Şîa Hadis Tarihine Genel Bir Bakış", 143.

⁴⁵ Mehmet Nur Akdoğan, "Kitâbu Suleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (Aralık 2014), 5.

Ahbârîlik düşüncesinin Usûlîlik düşüncesine yaklaşık 200 yıllık galip geldiği dönemdir. Her iki dönem tezimizin konusu açısından çok önemli sonuçlar doğurmuştur. İmâmiyye/İsnâaşeriyye hadis telakkisi söz konusu iki dönemde köklü değişikliklere uğramış ve Şîa toplumunu derinden etkileyen yaklaşımlar sergilenmiştir. Çalışmamızın ilgili başlıklarında bu konuda gerekli açıklamalar verilecektir.

1.2. ŞÎA’NIN KENDİ İÇİNDE EKOLLERE AYRILMA SÜRECİ

Hız. Ali ile başlayan *velâyet* ve sonrasında evlâdı için devam eden *İmâmet* kavramının 3./9. yüzyılın sonlarına doğru gaybet meselesiyle birlikte itikadîleşmesi üzerine,⁴⁶ çok geçmeden Şîiler arasında özellikle kimin imam olacağı hakkında birçok fikir ayrılıkları yaşanmıştır. Hız. Ali’nin çocukları ve torunları etrafında şekillenen bu fikir ayrılıklarının doğurduğu fırkalara aşağıda değinilecektir. Bu zaman zarfında Şîiler genel olarak İmâmîler adı altında tavsif edilmişlerdir.

1.2.1. Muhammed Bâkır’ı İmam Kabul Edenler: İsnâaşeriyye’nin Temelleri

Hız. Ali’nin Cemel Vak‘ası’nda Hız. Âişe, Talha ve Zübeyr’e karşı verdiği mücadelede “tarafdarlarım” anlamında kullandığı “şî’atı”⁴⁷ lafzı zaman içerisinde siyasî bir kavrama dönüşmüştür. Dönüşümün öncesinde ve sonrasında teşekkül eden Şîi fırkalar, söz konusu mefhumdan yararlanarak ya da meydana gelen birçok olayı fırsat bilerek kendi tasavvurlarını hayata geçirmek suretiyle ayrılmışlardır. Bu görüşe katılmasak da, Şîa’nın en temel kaynaklarına göre bu ayrışma daha önce zikrettiğimiz üzere, ashâb-ı kirâm hayatta iken başlamış, bu mânada kendisini “Şîi” kabul eden birçok sahâbenin ismi de söz konusu kaynaklarda yer almıştır.⁴⁸ Şu gerçek unutulmamalıdır ki, Şîa’dan doğan fırkaların her birinin temel iddiası ve ayrışma sebebi tamamen imâmetle ilgilidir. Hız. Ali’den sonra ümmetin başına geçecek olan

⁴⁶ Bk. Cemil Hakyemez, *Şîa’da Gaybet İnanç ve Gaip On İkinci İmam el-Mehdî* (Ankara: İsam Yayınları, 2016), 201-206.

⁴⁷ İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist*, 249.

⁴⁸ Nevbahtî, *Fıraku’s-Şî’a*, 51-52.

imamın⁴⁹ kim olacağı tartışmaları çerçevesinde bazı gruplar ve hizipler oluşmuştur. Ancak bunlardan günümüze kadar ulaşmayı başaran üç ana oluşum bulunmaktadır⁵⁰ ki, bunların başında İmâmiyye gelmektedir. Şimdi de İmâmiyye'nin oluşum safhaları hakkında bilgi verilecektir.

İmâmiyye, Şîa'nın en büyük ve etkin kolu olarak günümüze kadar gelebilmiş fırkasıdır. İslam dünyasında Ehl-i sünnet'ten sonra en büyük topluluğa sahip olan bu mezhebe “İsnâaşeriyye” denmesinin sebebi, kabul ettikleri imamların sayısını on iki ile sınırlanmış olmalarıdır. Bu isimlendirme on ikinci imam kabul edilen Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin 260/874 tarihinde ortadan kaybolmasının ardından kabul görmüş ancak 329/941'da gaybet-i kübrâ ile birlikte gündemi iyice işgal ettiği bilinmekle birlikte, sistemleşmesinin zamanla gerçekleştiği anlaşılmaktadır. Bu açıdan Şîa'da on iki imam (İsnâaşeriyye) anlayışının sistemleştiği dönemin 3./9. asrın sonları olduğu fikrine katılmamaktayız.⁵¹ Zira Şehristânî'ye (ö. 548/1153) kadar bu terimin Şîa eserlerinde bile çok nâdir bir kullanımı söz konusudur. Tarihî kaynaklar, 3./9. asrın sonlarına kadar İsnâaşeriyye teriminin kullanıldığına dair bilgi kaydetmemektedirler. Fırak konusundaki en eski Şîa eserleri olan Hasan b. Musa en-Nevbahtî'ye ait *Fıraku's-Şî'â* ile Sa'd b. Abdillâh el-Eş'arî'nin (ö. 299/913) *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*'ında İsnâaşeriyye teriminin kullanılmadığını görmekteyiz. On birinci imam Hasan el-Askerî'nin vefatıyla birlikte İmâmîler'de on iki imam anlayışının yerleşmeye başladığı kabul edilse de, bu terimin ilk olarak Mes'ûdî'nin (ö. 346/957) *et-Tenbîh ve'l-işrâf*'ında geçtiği görülmektedir.⁵² Büveyhîler Dönemi'nde bile bu lafız yerine genelde “Şîa” veya “İmâmiyye” kullanıldığı bilinmektedir. Şîa'da bu lafzın tam olarak benimsendiği ve iyice kullanılmaya başlanması Şehristânî ile olduğu ileri sürülmektedir.⁵³ Bununla birlikte Şeyh Müfid'in bu terimi kullanması bizlere terimin

⁴⁹ Burada Allah'ın hiçbir zaman yeryüzünü ve kullarını imamsız ve huccetsiz bırakmayacağı anlayışı vurgulanmaktadır. Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'arî el-Kummî, *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*, thk. Muhammed Cavâd Meşkû (Tahran: Matba'atü Haydarî, 1341/1922), 104; Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 167.

⁵⁰ İsmâ'îliyye, Zeydiyye ve İsnâ'aşeriyye gibi imâmî fırkalardır.

⁵¹ Sönmez Kutlu, “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”, *İslâmiyât* 4/4 (2001), 42-43.

⁵² Ebû'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn el-Mes'ûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf*, thk. Abdullah İsmâil es-Sâvî (Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.), 1/198.

⁵³ Kohlberg, “İsnâ-Aşeriyye Teriminin İlk Kullanışları”, trc. Halil İbrahim Bulut, *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 105.

daha önce de kullanıldığı izlenimini vermektedir.⁵⁴ Şîa toplumunda on iki imam inancının Hasan el-Askerî'nin vefatıyla gündeme geldiği, dört sefir ile yavaş yavaş gâib olan Mehdî İmam anlayışının iyice kabul edildiği tarihin 4./10. asrın ortalarına tekabül ettiği anlaşılmaktadır.⁵⁵ Terim olarak “İsnâaşeriyye”nin yaygın bir şekilde kullanılmaması, onun inanç bazında olmadığını göstermez. Hicrî sekizinci yüzyılda yaşamış Sünnî tarihçi-sosyolog İbn Haldûn (ö. 809/1406), *Mukaddime* adlı eserinde açık bir şekilde “İsnâaşeriyye” kavramını kullanmaktadır.⁵⁶ Netice itibarıyla İsnâaşeriyye teriminin Şîilere ıtlak edilmesi meselesi tartışmalı olsa da bize göre, temeli gaybet-i suğrâ'ya dayanmakla birlikte Şîa toplumunun iyice içselleştirdiği tarih aralığı gaybet-i kübrâ'dan sonradır.

“İmâmiyye” isminin Şîilere ıtlak edilmesi, imâmet meselesini akideye dâhil etmeleri dolayısıyladır. Amelde ve fıkhıta büyük oranda Ca'fer es-Sâdık'ın rivayetlerine ve görüşlerine itibar ettikleri için de ayrıca “Ca'feriyye” diye isimlendirilmişlerdir.⁵⁷

Her ne kadar katılmasak da, Şîa'nın en kadim eserlerinden olan Saffâr'ın (ö. 290/881) *Besâiru'd-derecât*'ı ile Küleynî'nin *el-Kâfi*'sindeki iddialara göre, Allah Teâlâ, farklı âyetlerde⁵⁸ Hz. Ali'nin velâyetine ve onun evladının kendisinden sonraki imamlar olacağına işaretlerde bulunmaktadır. Bu konuda en dikkat çeken

⁵⁴Müfîd, *el-Fusûlü'l-muhtâra mine'l-uyûn ve'l-mehâsin*, thk. Ali Mîr Şerîfî (Kum: el-Mü'temeru'l-Âlemi li Elfiyeti's-şeyh el-Müfîd, 1413/1992), 321.

⁵⁵ Kohlberg, “İmâmiyye'den İsnâaşeriyye'ye”, çev. Cemil Hakyemez, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/3/ (2005), 287.

⁵⁶ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-iber*, 1/249.

⁵⁷Muhammed el-Hüseynî eş-Şirâzî, *eş-Şî'a ve't-teşeyyu'* (Beyrut: Hey'etü Muhammedü'l-Emîn, 1423/2003), 30, 188; Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri* (Ankara: Selçuk Yayınları, 1986), 140.; a. mlf. “İsnâaşeriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/149-153; Hayreddin Karaman, “Ca'feriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/4-10; Ekrem Abdülkerîm Ziyâb, *et-Teşeyyü' ve'l-vasatiyyetü'l-İslâmiyye* (b.y.: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, ts.), 1/15; Ahmet Ekinci, “Caferî Fıkhının Doğuşu ve Dönemleri”, *İslam Hukuku Araçtırmaları Dergisi* 33 (2019), 523-546.

⁵⁸ Ca'fer es-Sâdık'tan gelen rivayete göre, “Sonra biz kullarımızdan seçtiklerimizi o kitaba mirasçı kıldık. Onlardan kimi kendine kötülük eder, kimi orta durumdadır, kimi de Allah'ın izniyle hayır işlerinde yarışır; işte büyük lütuf budur” (Fâtır 35/32) âyetindeki; hayırlarda öne geçmek için yarışır/es-Sâbiku bi'l-hayrât, mâsum imama işaretler; Küleynî'de geçen ve Ca'fer es-Sâdık'tan rivayet edildiğine göre, râvî Ebû Hamza kendisine en-Nebe' süresinin ilk iki âyetinin tefsirini sorar, o da bu âyetteki “birbirlerine neyi soruyorlar? Hakkında ayrılığa düştükleri büyük haberi mi?” (en-Nebe' 78/1-2) âyetinin emûrî'l-mü'minîn Ali'ye işaret ettiğini ifade eder. Ayrıca “Daha nice işaretler koydu. Yıldızlarla da insanlar yollarını bulurlar” (en-Nahl 16/16) âyetinde geçen “necm”, Hz. Peygamber'e, “alâmât” ise mâsum imamlara işaret ettiğini iddia etmektedir. Saffâr, *Basâir*, 1/101; *el-Kâfi*, 1/207.

rivayetlerden birine göre; Resûlullah bir gün ashâbı ile otururken “..... *Bugün sizin için dininizi kemâle erdirdim, size nimetimi tamamladım, sizin için din olarak İslâmiyet’i beğendim.*”⁵⁹ âyeti nazil olur. Bunun üzerine Hz. Peygamber, tekbirler getirerek nübüvvetinin sona erdiğini yanındakilere haber vermiştir. Âyetteki “*ve etmemtû ‘aleyküm ni‘meti/ve size nimetimi tamamladım*” ifadesinin Hz. Ali’nin velâyetine delâlet ettiğini de sözlerine eklemiştir. Bunun üzerine huzurda bulunan Hz. Ebû Bekir ile Hz. Ömer, “âyetin Ali’ye işaret ettiğini mi söylüyorsunuz”, diye sorması üzerine o, “pek tabi ona ve ondan gelecek nesle işaret vardır”, demiştir.⁶⁰ Bu rivayete göre Resûlullah hayatta iken, Hz. Ali’nin ve kendisinden sonra gelecek olan kişilerin imâmetlerine işaret ettiği gibi, Ali’nin kendisinden sonra vasîsi ve halefî olduğunu da ilan etmiştir. İmâmiyye’nin bu yaklaşım ve itikadına göre dinde imâmet meselesinden daha önemli bir şey olamaz. Buradan yola çıkarak onlar, Hz. Peygamber’in bu meseleyi insanların tasarrufuna bırakması ve hayatta iken halletmeden dünyayı terketmesi kabul edilemez. O takdirde Müslümanlar başıboş vaziyette kalır ve her biri bir tarafa dağılır. Bu durum İslam’ın en büyük hedefi olan “tevhid” ilkesine zıt olduğundan, Hz. Peygamber’in yerine bir imam tayin etmesi gereklidir, o imam da hakkında birçok nas bulunan Hz. Ali’dir.⁶¹

İmâmet meselesini inancın merkezine yerleştiren birçok Şîi fırkadan biri olan İsnâaşeriyye İmâmiyyesi, imâmetin Muhammed el-Bâkır’ın oğlu Ca‘fer es-Sâdık’tan onun oğlu Musa el-Kâzım’a (ö. 183/799), ondan da Ali er-Rızâ’ya (ö. 203/818) daha sonra da sırasıyla Muhammed et-Takî (ö. 220/835), Ali b. Muhammed en-Nakî (ö. 254/868), Hasan el-Askerî ve nihâyet beklenen Mehdî’de sonlanacağına inanırlar.⁶² Her ne kadar bu gruba göre imamların sayısı net bir şekilde belirtilmemişse de, on iki sayısına imâ suretinde işaretler verilmektedir. Kummî *Kitâbü’l-makâlât ve ’l-firak*’da, Nevbahtî *Fıraku’ş-Şîa*’da on dört Şîi fırkanın adını verip tanıtırken on iki rakamını zikretmezler.⁶³ Daha önce işaret ettiğimiz üzere İsnâaşeriyye kavramının Ehl-i sünnet

⁵⁹ *Kur’ân Yolu Meâli*, çev. Hayrettin Karaman vd. (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020), el-Mâide 5/3.

⁶⁰ Ebû Mansûr Ahmed b. Ali b. Ebî Tâlib et-Tabersî, *el-İhticâc* (b.y.: İntişârâtü’ş-Şerîf er-Radî, 1380/1960), 1/195-196.

⁶¹ Kummî, *el-Makâlât*, 149; Şehristânî, *el-Milel*, 167.

⁶² Kummî, *el-Makâlât*, 260-265; Şehristânî, *el-Milel*, 187-191.

⁶³ On iki sayısının verildiği kaynaklar olarak bk. el-Mes‘ûdî, *Mürûcü’z-zeheb ve me‘âdinü’l-cevher*, thk. Kemâl Hasan Mur‘î (Beyrut: el-Mektebetü’l-Asriyye, 1425/2005), 4/160; Meclisî, *Bihâr*, 37/1-34; Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed el-Bağdâdî, *el-Fark beyne ’l-firak*, Muhammed Fethî en-Nâdî (Kahire: Dârü’s-Selâm, 1437/2016), 79.

dünyasında 5./11. asrın ilk yarısında iyice bilindiği anlaşılmaktadır.⁶⁴ Hicrî ikinci yüzyılda imâmet düşüncesi Hişâm b. Hakem'in çabalarıyla Şîa taraftarlarının hayatına kesin bir şekilde girmiş ve bu itikat yaygın olmamakla birlikte on birinci imam Hasan el-Askerî'nin ölüm tarihine kadar varlığını sürdürmüştür.⁶⁵ Günümüzde de Şîiler'in inanç konuları arasında birinci ve en önemli madde olarak on ikinci imam düşüncesi varlığını muhafaza etmektedir.

1.2.2. Zeyd b. Ali'yi İmam Kabul Edenler

İslam toplumunda müstakil bir oluşum haline gelen ve Şîa-İmâmiyye anlayışını benimseyen fırkaların ikincisi Zeydiyye'dir.⁶⁶ Zeydiyye fırkasının imâmet anlayışı İmâmiyye/İsnâaşeriyye'den tamamen farklıdır. Buradaki farklılık hem imamın kimliğinde hem de imâmet kavramına yükledikleri anlamdadır. Ama en önemli husus, onların Zeydî imamın hatadan hâli olmadığına inanmış olmaları⁶⁷ ve Zeyd b. Ali Zeynelâbidîn b. Hüseyin b. Ali'yi (ö. 121/739) imam kabul etmeleridir.⁶⁸ Bu itibarla İsnâaşeriyye, Zeydiyye'nin Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in halifeliğini uygun görmelerinden dolayı onların râfîzî bir fırka olduğuna hükmetmişlerdir.⁶⁹ Zeydiyye, velâyet-imâmet-vasiyet konularına dair görüşlerinden dolayı da Ehl-i sünnet itikadına en yakın Şîi fırka olarak bilinmektedir. Bu fırka aynı zamanda Husayniyye⁷⁰ adıyla da

⁶⁴ Yusuf Oktan, "İmâmiyye Şîası'nın Ehl-i sünnet'in 12. İmamın Gaybetini Kabul Ettiği İddiasının Tenkidi Eleştirel Bir Hadis Çalışması", *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2020), 14.

⁶⁵ Bk. Fığlalı, "İsnâaşeriyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/142-147; İlyas Üzümlü, "Hüccet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/147-153.

⁶⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 153-156; İbn Haldûn, *Kitâbü'l-iber*, 1/247-248; Abdülfettâh Ahmed Fuâd, *el-Fıraku'l-İslâmiyye ve usûlühâ el-îmâniyye* (İskenderiye: Dârü'l-Vefâ', 2016), 1/291; Yusuf Gökçalp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/328-331; Fatih Yücel, "Zeydiyye/Fıkıh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/331-338.

⁶⁷ Etan Kohlberg, "Zeydiyye'nin Sahâbe Hakkındaki Bazı Görüşleri", çev. Mehmet Macit Karagözoğlu - Muhammed Enes Topgül, *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler* (İstanbul: Klasik Yayınları 1436/2015), 177.

⁶⁸ Ethem Ruhi Fığlalı, *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*, 123; bu kişi hakkında genel anlamda bütün İslam âlimlerinin takdir ve senâlarda bulunmuşlardır. Yüce, güvenilir, vera', ilim ve fazilet sahibi biri olduğu kaydedilmektedir. Bk. Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs ve ahkâmühü fi ilmi'd-dirâye* (Beyrut: Dârü Cevâdi'l-Eimme, 1433/2012), 207.

⁶⁹ İbn Haldûn, *Kitâbü'l-iber*, 1/248.

⁷⁰ Kummî, *el-Makâlât*, 74.

bilinmektedir.⁷¹ Zeydîyye İmâmiyye'sinin üç kolu bulunmaktadır ki bunlar: Cârûdiyye, Süleymâniyye ve Betriyye'dir.⁷²

Zeydiyye imâmet konusunda İsnâşeriyye'den farklı bir imam tasnifine girmektedir. Her ne kadar imâmetin Âl-i beyt'in hakkı olduğunu ikrâr etse de bu hususta İsnâşeriyye İmâmiyyesi kadar katı bir tutum takınmamakta ve meseleyi dinin zarûriyyatı haline getirmemektedir. Onların imâmet hakkındaki görüşlerine göre, Âl-i Muhammed'den (s.a.v.) her kim ki Allah'a çağırırsa ona itaat farzdır. Hz. Ali bu işi yapanların ilki olduğuna göre imâmet en başta onun hakkıdır ve bunun için aklî ve naklî deliller de bulunmaktadır.⁷³ Ondandır sırasıyla oğlu Hüseyin, Zeyd b. Ali b. el-Hüseyin, Yahya b. Zeyd b. Ali, İsmâ b. Zeyd b. Ali ve Muhammed b. Abdillâh b. Hasan bu görevi üstlenmişlerdir. Bu imamlardan sonra artık her kim Allah'a itaate çağırırsa imâmet onundur.⁷⁴ Tanımdan da anlaşılacağı üzere Zeydîler, nihaî anlamda imamın Âl-i beyt'ten (Ali-Fâtıma neslinden) olması gerektiğini açıkça ifade ederler.⁷⁵ Bununla birlikte İsnâşeriyye İmâmiyyesi'nden farklı olarak, Ehl-i sünnet'in bu konudaki tercihlerini meşrû görürler. Bir başka ifadeyle, her ne kadar Hz. Ali'yi en âlim insan ve Ehl-i beyt'ten kabul edip imâmetin onun hakkı olduğuna kesin itikad etseler de, Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in imâmetlerine hürmet ederler.⁷⁶ Bu kanaate varmalarının, efdal bulunurken fazilet yönünden ondan aşağı olanların imâmetlerinin meşrû olduğuna inanmalarındır.⁷⁷ Onların imâmete bu şekilde bir yaklaşım içerisinde olmaları ilk üç halifenin hata etmediklerinden dolayı değil, aksine ilk üç halifenin Hz. Ali'nin imâmeti hakkında nas bulunduğu halde ona tekaddüm ettikleri için yanlış düşüktüklerini inkâr etmezler. Ancak adı geçen üç büyük sahâbinin bu yanlış bilerek ve kasden Allah'a isyan ve itaatsizlik şeklinde yapmadıklarına kanaat getirdikleri için onların hilafetlerini meşrû saymışlardır. Ayrıca onlar, Resûlullah'ın ashâbının yanlış yapmaları halinde hatalarını düzeltebilecek fazilet ve dürüstlüğe sahip kişiler olduklarına inanırlar.⁷⁸ Zeydîler, yaklaşımlarına delil olarak, bu konudaki Hz.

⁷¹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 58.

⁷² Kummî, *el-Makâlât*, 149.

⁷³ Fuâd, *el-Fıraku'l-İslâmiyye*, 1/400-406.

⁷⁴ Nevbahtî, *Fıraku's-Şi'a*, 58; Kummî, *el-Makâlât*, 74.

⁷⁵ Kohlberg, "Zeydiyye'nin Sahâbe Hakkındaki Bazı Görüşleri", 177.

⁷⁶ Zeydiyye'nin Cârûdiyye kolu, diğer iki kolunun aksine (Süleymâniyye ile Betriyye) ilk iki halifeyi tekfir ederler. Bk. Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 211.

⁷⁷ Kutluay, *Şi'a'da Hadîs Usûlü*, 39, 63.

⁷⁸ Kohlberg, "Zeydiyye'nin Sahâbe Hakkındaki Bazı Görüşleri", 180.

Peygamber'in rivayetlerini ileri sürerek, ashâbının hata işleyebileceklerini ancak affa ve mağfirete nâil⁷⁹ olacaklarına dair hatırlatmasına binaen ashâba kötü söz söylemezler. Bununla birlikte Zeydiyye'nin alt kolları her meselede aynı görüşte değildirler. Mesela, Betriyye koluna göre Zeydî imam yaşadığı zamanın en efdali veya mükemmeli olmak zorunda değildir. Buradaki en önemli özellik söz konusu imamın liderlik vasıflarının bâriz bir şekilde görünüyorsa olmasıdır. Çünkü iman yolunda cihad etmek imamın vazgeçilmez liderlik vasfıdır.⁸⁰ Yine Betriyye koluna göre sahâbeden nakledilen hadisler Ehl-i beyt erbabından nakledilen rivayetler kadar sahihtir ve bu konuda ashâba itimad edilmelidir.⁸¹ Etan Kohlberg Batı'da Zeydiyye konusunda yazılmış birçok özgün esere işaret etmekte ve bu konuda çalışmak isteyenlere yeterince kaynağın mevcudiyetine dikkatleri çekmektedir.⁸²

Ca'fer es-Sübhânî'ye göre Zeydiyye'nin en meşhur alt kolları Cârûdiyye, Süleymâniyye veya Cerîriyye ile Betriyye'dir. Bugün bu üç alt fırkanın müntesipleri Hicâz, Yemen ve Umman'da varlıklarını sürdürmektedirler.⁸³ Zeydiyye'nin bunlardan başka alt kısımlarına işaret eden kaynaklar da bulunmaktadır, bunlar: Sabbâhiyye⁸⁴ ve Ya'kûbiyye'dir.⁸⁵

1.2.3. Diğer Fırkalar

İmâmiyye adı altında kendilerine ait itikad ve siyasî yaklaşımlar sergileyen birçok fırka daha bulunmaktadır. Bu fırkaların çoğu daha çok on ikinci imamın kim olacağı konusunda ihtilaf halinde olmuşlardır. Bazıları imâmet konusunda aşırı görüşlerinden dolayı sapkın fırkalar olarak da kabul edilmişlerdir. Söz konusu fırkalar şunlardır:

İsmâiliyye: İsnâaşeriyye ile Zeydiyye dışında bugün etbâi bulunan bir başka fırka da İsmâiliyye'dir.⁸⁶ Bu fırka diğer iki fırkadan farklı olarak imamın Ca'fer es-

⁷⁹ Ebû Ahmed Abdullah b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcûd - Ali Muhammed Mu'avvad (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1418/1997), 8/131.

⁸⁰ Kohlberg, "Zeydiyye'nin Sahâbe Hakkındaki Bazı Görüşleri", 178.

⁸¹ Kohlberg, "Zeydiyye'nin Sahâbe Hakkındaki Bazı Görüşleri", 187.

⁸² Kohlberg, "Zeydiyye'nin Sahâbe Hakkındaki Bazı Görüşleri", 177.

⁸³ Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 210-211.

⁸⁴ Kummî, *el-Makâlât*, 71.

⁸⁵ Kummî, *el-Makâlât*, 71.

⁸⁶ Şehristânî, *el-Milel*, 90; Mustafa Öz, Mustafa Muhammed eş-Şek'a, "İsmâiliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2001), 23/128-133.

Sâdık'tan sonra onun oğlu İsmâil b. Ca'fer olduğunu kabul ederek diğer iki fırkaya muhalefet etmiştir. Onlara göre imam ölmedi, hayattadır, mehdî de odur ve gelecek bir zamanda ortaya çıkacaktır. Bu fırkaya ait bir başka görüşe göre de imam ve mehdî İsmâil'in oğlu Muhammed'tir.⁸⁷

İmâmiyye'de bulunan ve varlığını "imâmet" nazariyyesi üzerinde tesis edip çoğu tarih sahnesinden silinen diğer bazı fırkalar kısa bir şekilde temas etmekle yetinmek istiyoruz. Bu başlık altında ismi verilecek ve tanıtılacak olan Şîa fırkalarının bugün müntesipleri bulunmamaktadır. Ca'fer es-Sübhânî'ye göre söz konusu Şîa/İmâmiyye fırkaları toplam on ikidir.⁸⁸ Bunların dışındakiler dikkate alınmayacak kadar fikirleriyle birlikte kaybolmuşlardır.

Keysâniyye: İmâm olarak Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu İsmâil'i tanıyan İmâmiyye fırkasıdır. İsmâil'in, babası hayatta iken öldüğünü reddederler ve onun gâib imam olduğuna ileride de Mehdî olarak yeryüzünü zulümden temizleyeceğine inanırlar. Bu konuda her Şîî fırkanın teşekkülünde yaşanan birbirine zıt ve muhalif görüşler bulunmaktadır.⁸⁹

Muğîriyye: Bu fırkanın müessisi Muhammed el-Bâkır'ın ashâbından olan Muğîre b. Saîd'dir (ö. 119/737). Bunlara göre Muhammed el-Bâkır'dan sonra gerçek imam ve gelecek olan Mehdî onun oğlu Ca'fer es-Sâdık'tır. Kaynaklarda bu şahsın *Asıllar*'a pek çok yalan haber soktuğu hakkında bilgiler mevcuttur. Sübhânî bu bakımdan haber-i vâhid konusunda gelen rivayetlere dikkat edilmesi gerektiği hususunda uyarılarda bulunmaktadır.⁹⁰

Muhammediyye: Bu fırkaya mensup olanlar Muhammed b. Abdullah b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib'in ne öldüğüne, ne de öldürüldüğüne inanırlar. Onlara göre o, Necd havâlisinde bulunan Hâcir dağındadır.⁹¹

⁸⁷ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 168; Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 215-216;

⁸⁸ Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 220.

⁸⁹ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 23-24; Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 205-207; Şehristânî, *el-Milel*, 167-173; Feyyâz, *Târîhu'l-İmâmiyye*, 110-116.

⁹⁰ Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 213; Şehristânî, *el-Milel*, 180; Feyyâz, *Târîhu'l-İmâmiyye*, 116-117.

⁹¹ Ebû'l-Hasan Ali b. İsmâil el-Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfü'l-musallîn*, thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1411/1990), 1/99; Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, 82; Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*; 213-215.

Nâvûsiyye: Nâvûs adında bir adamın taraftarları olarak veya Nâvûs adıyla bilinen bir köye nisbetle tarih sahnesine çıkmışlardır. Bunlara göre imam ve gelecek mehdî Ca'fer es-Sâdık'tır ve o ölmemiştir.⁹²

Sümeiyye⁹³: Bunlar, imâmeti Ca'fer es-Sâdık'tan sonra oğlu Muhammed b. Ca'fer'e verirler. Ondan sonra da oğula geçecek şekilde kabul ederler.⁹⁴

Fetahiyye: Bu Şîi grup Ca'fer es-Sâdık'tan sonra imâmetin oğlu Abdullah b. Ca'fer el-Eftah'a (ö. 149/766) geçeceğini kabul edenlerdir. Reisleri Ammâr b. Mûsâ'ya nisbetle Ammâriyye diye de bilinirler. Eftah (düz saçlı) Ca'fer es-Sâdık'ın büyük oğlu olduğundan bu konudaki bir rivayete istinaden imâmetin kendi hakkı olduğuna hükmetmiştir.⁹⁵

Vâkıfiyye: Bu fırka imâmetin ve beklenen mehdî'nin Ca'fer es-Sâdık'ın oğlu Mûsâ el-Kâzım olduğunu iddia eder ve fikirlerinde sabit kalmışlardır. Nevbahtî'nin verdiği bilgiye göre bu firkada Ca'fer es-Sâdık'ın en yakın ashâbından şahsiyetler de bulunmaktadır. Bunlar arasında, Hişâm b. Sâlim, Abdullah b. Ebî Ya'fûr (ö. 131/749), Ömer b. Yezîd Sâbirî (ö. 148'den sonra/765), Mü'min Tâk (ö. 131/748), Ubeyd b. Zürâre (ö. 2./8.), Cemil b. Derrâc (ö. 2./8.), Ebân b. Tağlib (ö.141/759), Hişâm b. Hakem gibi Şîa'nın önde gelen şahısları bulunmaktadır.⁹⁶

Hattâbiyye: Muhammed b. Miklâs Ebû Zeyneb el-Esedî (ö. 138/755) tarafından kurulan aşırı Şîi firkadır. Bu kişinin Ca'fer es-Sâdık'la karşılaştığı ve münâsebet kurduğu ancak Ca'fer es-Sâdık tarafından çokça zemmedildiği kaydedilmiştir. İlk zamanlarda Ca'fer es-Sâdık'ın imâmetini savunurken, onun tarafından lanetlenip uzaklaştırıldıktan sonra kendi imâmetini ilan etmesiyle aşırılığın dolayısı öldürülmüştür. Ölümünden sonra ona tâbi olanlar tarafından "nebî" ilan edilmiştir.⁹⁷

⁹² Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 67; Şehristânî, *el-Milel*, 167; Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 215.

⁹³ Şehristânî bu fırkayı Yahyâ b. Şumayt'a nisbetle bu adla vermektedir. *el-Milel*, 168.

⁹⁴ Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 76-77; Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*; 216; Şehristânî, *el-Milel*, 168.

⁹⁵ Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 77-78; Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*; 217; Şehristânî, *el-Milel*, 168.

⁹⁶ Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, 78-79; Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 217-219.

⁹⁷ Kummî, *el-Makâlât*, 81-83; Hasan Onat, "Hattâbiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 16/492-493; Feyyâz, *Târîhu'l-İmâmîyye*, 118-122.

1.3. İSNÂAŞERİYYE İMÂMİYYESİ'NİN EKOLLERE AYRILMASI

İmâmiyye, fırkalar olarak itikadî açıdan kimin imam olacağı konusunda kendi içerisinde yaşadığı ilk değişimden sonra, İsnâaşeriyye adı altında Şîîler'in en büyük kolu şeklinde dinî ve içtimaî birlikteliklerini sürdürmüşlerdir. İsnâaşeriyye ise bu farklılaşmadan başka bir zeminde iki ekol tarafından temsil edilmiştir. Gelenekselciler ve müctehitler de adlandırılan yeni durumun temsilcileri, daha çok dinin temel dinamikleri bağlamında ayrıışmışlardır. Aşağıda bu ayrışma bütün yönleriyle ele alınacaktır.

1.3.1. Ahbârîler

Ahbârîler, İmâmiyye/İsnâaşeriyye fırkasının ilk kuşağının temsil ettiği bir ekol olup şer'î ahkâm istinbâtında nas olarak sadece Kur'ân ve imamlardan gelen rivayetleri kabul edenlerdir.⁹⁸ Bu yüzden mâsum imamlardan geldiği kesin olarak bilinen bütün hadislerin sahihliğine hükmederler. Bu ekole göre, imamların otoritesine kesin bir bağlılık söz konusudur. Mâsum imamlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin inanç ve fikhî alanlarda yegâne kaynak olduğunu savunurlar.⁹⁹ Tarih sahnesinde üç ayrı dönemde farklı şahıslarla ve formatta karşımıza çıkan bu ekol hakkında detaylı bilgiler ilgili başlıklar altında ayrıca ele alınacaktır. İleride görüleceği üzere Ahbârîlik ile Usûlîlik arasındaki kesin ayrışma asr-ı huzur denilen imamların yaşadığı zamanlarda belirgin değildi. Bu yüzden birçok meselede iki ekolün ilk zamanlarda en temel konularda aynı düşündüklerini görmek mümkündür. Buna en güzel örnek, son sefirin ölüm tarihi olan 329/941'a kadar İmâmiyye'de açık bir şekilde Ehl-i sünnet'teki ictihad müessesesinin işleyişine rastlanmamasıdır. Başka bir ifadeyle, her iki ekol fikhî meselelerde bu tarihe kadar ictihad karşıtıydılar.¹⁰⁰

⁹⁸ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, *el-Fevâidü'l-medeniyye*, thk. Rahmetüllâh er-Rahmetî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1426/2005), 92; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 51.

⁹⁹ Metin Yurdagür, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1988), 1/490-491.

¹⁰⁰ Kutluay, *Şîa ve Hadis*, 49.

1.3.1.1. Birinci Ahbârîlik Dönemi (329/941 - 381/991 Arası)

İmâmiyye/İsnâaşeriyye'nin 4./10. asırdan itibaren ilk temsilcileri olan Ahbârîler, imamların varlığında bile zaman içerisinde güç kazanan bazı ulemânın hiyerarşik yapısına bir tepki hareketi ile ortaya çıkmışlar ve 4./10. asrın sonlarına kadar etkilerini göstermişlerdir.¹⁰¹ Bunun sebepleri arasında imamların henüz hayattayken bazı imâmî ulemânın şahsî görüşlerine dayanarak veya farklı fırkalardan etkilenecek tavır sergilemeleri gösterilmiştir.¹⁰² Söz konusu ulemânın (Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim) ilk dönemlerdeki aykırı çıkışları her ne kadar ciddi bir akıma dönüşmemişse de, ahbâra sıkı sıkıya dayanan ve dinî bilginin gerçek ve tek mercii olarak imamların haberlerini kabul eden ilk Ahbârî ricâl, erken dönemde tepkisini ortaya koymuştur. Bununla birlikte “nas asrı”ndan ilk Ahbârî temsilcilerine kadar bu hareketin sistemli olduğu söylenemez.

Ahbârîlik, adından da anlaşılacağı üzere, imamlardan intikal eden haberlere sıkı şekilde bağlanan bir harekettir. Özellikle kelamcılara, Mu‘tezile’ye ve Şîa’nın içindeki “aşırı” gruplara karşı nasların zâhirini bu anlamda koruma vazifesini de uhdelere aldıkları söylenebilir. Söz konusu dönemin ulemâsı daha çok mâsum kabul ettikleri imamların “hadisleriyle” ilgilenmişler ve bütün mesailerini ahbârın nakli ve tedvîni üzerine teksif etmişlerdir. İmâmî telakkide öncelikle ahbâr merkezli bir yaklaşımın tercih edilmesi anlaşılabilir bir olgudur. Zira on ikinci imamın gaybetinin başladığı evrede imâmî toplumda hâkim olan anlayış, gaybetin uzun sürmeyeceği idi.¹⁰³ İlk dönemdeki Ahbârîler gaybet halini bu yaklaşımlarıyla desteklemişler, Ehl-i sünnet’in etkisinde kalıp Mu‘tezile ve kelamcılardan etkilenen “ashâb/râvi” gibi önde gelen Şîi ulemânın fikirlerini de ayıklamaya çalışmışlardır. Özellikle mâsum imamın ortadan kaybolmasının doğurduğu dinî ve diğer problemlere alternatif yaklaşımlar sunan değişik ekollere ve fırkalara karşı bir nevi set olma zarureti doğmuş ve bu görevi ilk dönem ulemâsı üstlenmek zorunda kalmıştır. İlk grubun en önemli iddiası gâib olan imamın etkisi ve tasarrufunun her dâim geçerli olduğudur. Söz konusu iddia İmâmî toplumu dağılmaktan ve Şîa akidesinin pratikte geçerliliğini savunmaktan ibarettir.

¹⁰¹ Uyar, *Ahbârîlik*, 68.

¹⁰² Burada İbn Ebî Akîl, İbnü'l-Cüneyd el-İskâfi, Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim, Mu‘min et-Tâk anılabilir.

¹⁰³ Habib Kartaloğlu, “Şîi-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/33 (2016), 76.

Buradaki en önemli sâik, İmâmiyye çerçevesinde gâib imamın toplumuyla sürekli ilişki halinde olduğu kanaatinin yerleştirilmesini sağlamaktır. Bununla hedeflenen, aksi yönde gelişen bütün alternatif yaklaşımların önünü tıkamaktır.¹⁰⁴ Böylece imamlara ait bütün ahbârın Şîî toplumun problemlerini çözmede yeterli olduğu inancı yerleşmiş olacaktı. Bu nokta, asıl konumuz olan Usûlîler'in hadis anlayışlarını şekillendiren ve râvi ile rivayetlerin üzerinde durulmasını gerektiren şartlar açısından önem arz etmektedir. Söz konusu muhafazakâr tutum, imamlardan intikâl eden haberlerin herhangi bir metodik anlayış ve usûlle ele alınmasında yeni kıstasları ve kaideleri reddeden bir duruş sergileyen ilk Ahbârîlik hareketini ifade etmektedir.¹⁰⁵ İmâmiyye'nin erken dönem eserlerine bakıldığında ilk Usûlîler dönemi dahil, Şîî toplumunun mezhepsel değişiminin daha çok fıkıh çerçevesinde geliştiğini görülmektedir. Hicrî altıncı yüzyıla kadar Şîî ulemâ, fıkıhta önemli aşamalar kaydetmiş ve bu alanda kendileri açısından en muteber eserleri telif etmişlerdir.¹⁰⁶ Ahbârîliğin birinci evresinin etkileri 6./12. asra kadar sürmüş olup bu tarihten itibaren imamların ahbârının mutlaka bir aklî süzgeçten geçirilmesi gerektiği ve belirli kaideler çerçevesinde haberlerin anlaşılmasının zarûreti üzerinde ısrar eden yeni bir ekol çıkmıştır ki bunlara Usûlîler ve Müctehitler adı verilmiştir. Usûlîlerle birlikte İsnâaşeriyye'de fikir ve yaklaşımlarda birtakım değişimler meydana gelmiştir ki, bunlara ileride işaret edilecektir.

İlk dönem ulemâsının Ahbârîliği, daha çok rivayetlerin zâhiriyle amel eden, ahbâra dayalı din anlayışına sahip kimseleri ifade etmektedir.¹⁰⁷ Özellikle en eski eserlere bakıldığında bu anlam daha iyi belirginleşmektedir. Örneğin, Berkî'nin (ö. 274/888) *el-Mehâsin*'i, Ebü'l-Abbâs el-Himyerî'nin (ö. 3. asır) *Kurbü'l-İsnâd*'ı, Saffâr'ın *Basâiru'd-derecât*'ı, Küleynî'nin *el-Kâfi*'si ve Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*'i gibi eserler hep bu anlayışla tertip edilmişler ve aynı amaç çerçevesinde fonksiyon icra etmişlerdir. Özetle, 3./9. ve 4./10. asırların Şîî âlimleri - istisnalar olmakla birlikte-¹⁰⁸ imamlar döneminin hâkim uygulaması üzerinde hareket

¹⁰⁴ Uyar, *Ahbârîlik*, 67.

¹⁰⁵ Uyar, *Ahbârîlik*, 64-78.

¹⁰⁶ Burada özellikle Müfid, Murtazâ, Tûsî ve İbn İdrîs el-Hillî'nin telifleri anılmalıdır.

¹⁰⁷ Garrâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 59.

¹⁰⁸ İbn Ebî Akîl, İbnü'l-Cüneyd el-İşkâfî, Hişâm b. Hakem, Hişâm b. Sâlim, Mu'min et-Tâk vb. kastedilmektedir.

etmişlerdir ve bu mânada ilk Ahbârîlerdir. Özellikle 3./9. yüzyılın eserleri incelendiğinde görülecektir ki, adı verilen eserler mukaddime, özet ve kitapların neden yazıldığına dair herhangi bir açıklama ihtiva etmemekte olup iyi tertip edilmemişlerdir. Bu durumun, ilk olarak Şeyh Sadûk'un babası Ebü'l-Hasan Ali b. Bâbeveyh el-Kummî (ö. 329/941) ile değişmeye başladığını müşahede edilmektedir. Zira o, *el-İmâme ve't-tebsira* adlı eserinde bir mukaddime ile kitabını tanıtmış, rivayetlerdeki teâruzlara dikkat çekmiştir.

Şîa'da ilk defa Şeyh Sadûk'un babası olan Ebü'l-Hasan İbn Bâbeveyh el-Kummî ile hadislerin farklı bir ele alış tarzıyla değerlendirildiği görülmektedir. Şîa'nın hadis anlayışının değişmeye başladığının ilk ayak sesleri olarak mütalaa edilen¹⁰⁹ bu çalışmanın, sadece telifler için bir metod değişikliği olabileceğini düşünüyoruz. Buna ek olarak ilk dönem Ahbârîliğinin son temsilcisi olan Küleynî ile hadis eserlerinin tamamen değişik bir tarzda ve daha tertipli bir vaziyete büründüğü görülmektedir. Küleynî, kitabı *el-Kâfi*'yi niçin telif ettiğini, hadisler karşısındaki tutumunu gösteren açıklamalar yapmakla birlikte, bir disiplin izlediğini göstermektedir. Birçok Şîi ulemâ ve özellikle ikinci Ahbârî hareketin mensupları, Küleynî'yi Ehl-i sünnet ulemâsına, özellikle Ebû Hanîfe'ye (ö. 150/767) fikren yakınlığı münasebetiyle şiddetli eleştirmişlerdir. Hatta onun *el-Kâfi*'yi tamamen Ebû Hanîfe'nin mantığı çerçevesinde tertiplediğini iddia etmişlerdir.¹¹⁰ Kanaatimizce İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'nin İkinci Ahbârî kolu âlimleri, özellikle imamların nakillerine sıkıca bağlı olan “*Yakîn Nazariyyesi*”nin zaman içerisinde ve kendi ulemâları tarafından gittikçe aşındırıldığının farkına varmalarından dolayı böylesi bir tutum içine girmişlerdir. Bu aşınma, ilk zamanlarda Hişâm b. Hakem ve Hişâm b. Sâlim ile başlamış, akabinde İbn Ebî Akîl¹¹¹ ve İbnü'l-Cüneyd el-İşkâfî¹¹² ile derinleşmiş, sonrasında Müfîd, Murtazâ (ö. 436/1045), İbnü'l-Berrâc (ö. 481/1088), Tabersî (ö. 548/1153), İbn Zehrâ el-Halebî (ö. 585/1189), Muhammed İbn İdrîs el-Hillî (ö. 598/1202) ve Muhakkik Hillî (ö. 676/1277) ile yükselişe geçmiştir. Bu süreçte Ehl-i sünnet ve Mu'tezile'nin etkisini de

¹⁰⁹ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 69.

¹¹⁰ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 70.

¹¹¹ Bk. Saffet Köse, “İbn Ebî Akîl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1999), 19/420-421.

¹¹² Uyar, “İbnü'l-Cüneyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 21/5-6.

unutmamak gerekir. Bu bağlamda Küleynî'nin Ebû Hanîfe'den metot anlamında epeyce etkilendiğini söylemek normal karşılanmalıdır. Ancak özellikle İbnü'l-Cüneyd el-İşkâfî ile İbn Ebî Akîl el-Umânî'nin Ehl-i sünnet âlimleriyle fazlaca teşrik-i mesai ettiklerini ileri süren bazı Şîa ilim adamları, sözkonusu aşınmanın 4./10. asırda onlarla başladığını ileri sürmüşlerdir.¹¹³

Şîa âlimlerine göre dördüncü sefirin vefatına kadar¹¹⁴ Şîiiler sadece İmâmîler olarak bilinmekteydi. Ancak son sefirin ölümünden sonra bu fırka Ahbârîlik (el-Ahbâriyyûn) ve Usûlîlik (el-Usûliyyûn) adı altında ele alınmaya başlamıştır.¹¹⁵ Dördüncü asrın sonlarına doğru kimlerin Ahbârî veya Usûlî olduğu meselesinin pek gündem oluşturmadığını söyleyebiliriz. Söz konusu adlandırmalar, genel mânada takınılan ve izlenilen metot farklılıklarına işaret etmektedir. Yoksa kesin bir şekilde ve sınırları netleşmiş bir Usûliyyûn ve Ahbâriyyûn ekolleri şeklinde olmamıştır. Kesin ayırım 7./13. yüzyıl ile birlikte kendisini göstermiştir. Bu konudaki tartışmaların ve adlandırmaların özellikle Muhammed Emîn el-Esterâbâdî ile gündeme geldiği, buna rağmen Şîa ulemâsı arasında farklılaşmanın daha önceki senelere dayandığı ve bunun ilk örneğinin Nasruddin Ebû Reşîd Abdülcelil el-Kazvînî'ye (ö. 560/1165) ait olduğu kanaati de bulunmaktadır.¹¹⁶ Günümüz Şîî ilim adamlarından olan Haydar Hubbullah ise bu kanaate katılmamaktadır. Zira ona göre Kazvînî'nin kastettiği mânanın Şîa ile ilgisi bulunmamakta olup onun kastı daha çok Ehl-i sünnet ve diğer grupların aralarındaki ayrışmadır.¹¹⁷

Ahbârîliğin ilk merhâlesine atıfta bulunan Esterâbâdî, bu dönemin 5./11. asırda başladığını iddia etse de hâkim olan anlayış onu doğrulamamaktadır. Ona göre Tûsî de Ahbârî sayıldığından, Ahbârîliğin döneminin onu da kapsadığını iddia etmiştir. Ne var ki Esedullâh el-Kâzîmî (ö. 1234/1818) gibi bazı Şîî âlimler, Esterâbâdî'nin bu tespitine katılmamışlardır. Kâzîmî göre, ilk dönemde ve sonrasında *Kütüb-i Erbaa*'ya

¹¹³ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 227.

¹¹⁴ Dördüncü sefir Ebû Hasan Ali b. Muhammed es-Semarrâî 329/941 yılında vefat etmiştir.

¹¹⁵ Ferec el-Umrân el-Kutayfî, *Müellefâtü's-şeyh Ferec el-Umrân* (b.y.: Müessesetü'l-Hût li'Tahkîk ve'n-Neşr, 1431/2010), 256.

¹¹⁶ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 216.

¹¹⁷ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 216.

aşırı ihtiyaç hissedilmesinden dolayı müellifleri Ahbârî addedilmişlerdir.¹¹⁸ Bu görüşe rağmen Tûsî dışındaki diğer ulemânın Ahbârîler'in ilk temsilcileri oldukları konusunda güçlü bir kanaat bulunmaktadır.¹¹⁹

Sistemik Ahbârîliğin kurucusu Esterâbâdî her ne kadar beşinci asırdaki âlimleri Ahbârîliğin ilk temsilcileri olarak ifade etse de, tespit edebildiğimiz kadarıyla adı geçen şahısların fikirleri sistemik Ahbârîlik diye takdim edilen anlayışı her zaman desteklememektedir veya tersi söz konusudur. Mesela ilk Ahbârîler'den sayılan Şeyh Sadûk, eşyanın mübahlığı konusunda aslanan haramlık ve helalliktir diyen Usûlîler gibi düşünmekte ve Ahbârîler'e ters bir düşünce sergilemektedir. Buna karşılık ilk Usûlîler'den kabul edilen Tûsî ile Müfid Ahbârîler'in eşyada aslanan helallik, haramlık ve arada kalan şüpheli şeyler olan üçlü tasnifini benimsemektedirler. Bazı kaynaklara göre aynı Şeyh Sadûk, birbirine zıt fikirler beyan etmesinden dolayı, Ahbârî mi Usûlî mi olduğu anlaşılammıştır.¹²⁰

Ahbârîler ve Usûlîlerin, savunageldikleri fikirlerinde her zaman tutarlı olmadıkları daha sonraki dönemlerde de görülmüştür. Örneğin, Şîâ tefsir alanında söz sahibi olan iki büyük Ahbârî âlim olan Hür el-Âmilî (ö. 1104/1692) ile Feyz el-Kâşânî (ö. 1091/1680), fikhî konular veya değerlendirmeler dışında bazen öyle yaklaşımlarda bulunmuşlardır ki, onları bir kelamcı veya felsefeci olarak değerlendirmenin mümkün olabileceğini kabul edenler bulunmaktadır.¹²¹ Bu düşünceden hareket eden Yûsuf el-Bahrânî (ö. 1186/1772) iki zıt ekol gibi görünen Ahbârî ve Usûlî ekolleri arasında temelde herhangi bir farkın olmadığını söyleyecek ve özellikle Esterâbâdî'nin başlattığı Usûlîler aleyhindeki sert tartışmaları haksız bulacaktır.¹²² Bu konu ileride detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Ferec el-Umrân el-Kutayfî de Yûsuf el-Bahrânî ile aynı kanaatte olduğu, telifinin birinci cildinin yedinci ve son bölümüne “*el-Usûliyyûn ve 'l-Ahbâriyyûn firkatun vâhide*” adını vermesinden anlaşılmaktadır.

¹¹⁸ Esedullâh b. el-Hâc İsmâil et-Tüsterî el-Kâzımî, *Keşfü 'l-kinâ' 'an vücûh hucciyeti 'l-icmâ'*, taş baskı (İran: Der defter kütübhâne-i millî, numara: 22885, 1317/1899), 207; Garrâvî, *Mesâdiru 'l-istinbât*, 59.

¹¹⁹ Kutayfî, *Müellefâtü 'ş-şeyh el-Umrân*, 1/257.

¹²⁰ Kutayfî, *Müellefâtü 'ş-şeyh el-Umrân*, 1/264.

¹²¹ Robert Gleave, *el-İstimrâriyye ve 'l-ibdâ' fi 'l-fikri 'ş-Şi'î- el-'alâka beyne 'l-Ahbâriyye ve 'l-medreseti 't-tefkikiyye, kazâya İslâmiyye ve fikriyye*, trc. Hasan el-Bellûşî (b.y.: y.y.,ts.), 52.

¹²² Kutayfî, *Müellefâtü 'ş-şeyh el-Umrân*, 1/255-286.

Hülâsa, Ahbârîliğin ilk dönemi olan 4./10. asırda ulemâ, genelde mâsum imamların talebeleri tarafından nakledilen rivayetleri (*Asıllar*) esas alarak kitap haline getirmişlerdir. *Kütüb-i Erbaa* denilen eserler bu şekilde ilk Ahbârîler tarafından meydana getirilmiştir. Bu dönemdeki ricâlin temel hedeflerini şöyle sıralayabiliriz:

a- Mâsum imamlar döneminde yaşayan Hişâm b. Hakem gibi ashâbın, imamların otoritesini sarsacak şekilde kıyas ve re'y ile hareket etmelerinin engellenmesi.

b. İmâmiyye'yi Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve Gulât'a karşı korumak.

c. Belki de en temel hedef, nasların (Kur'ân ve hadisin) dinde mutlak hâkimiyetini sağlamak.

Birinci Ahbârîlik Döneminin En Önemli Temsilcileri Şunlardır:	
1- Muhammed b. Yakûb b. İshâk el-Küleynî	(ö. 329/941).
2- Ebü'l-Hasan Ali b. Bâbeveyh el-Kummî	(ö. 329/941).
3- Şeyh Sadûk	(ö. 381/991). ¹²³

1.3.1.2. İkinci Ahbârîlik Hareketi ve Muhammed Emîn el-Esterâbâdî

Kuşkusuz ikinci Ahbârîlik hareketinin en büyük temsilcisi Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'dir. Kendisiyle başlayan yeni dönemin en bâriz özelliği ve onu birinci Ahbârîlik'ten ayıran temel fark, Usûlîler'in ve müctehidlerin, Şiîler'in fıkıh ve kelam anlayışlarına vermiş oldukları zararları ayıklamak üzerine mesaisini yoğunlaştırmasıdır. O, bütün fikriyatını Kur'ân ve Sünnet üzerine bina etmesine rağmen, dinin bu iki ölçütünden "Sünneti" Kur'ân'ın önüne geçirmesi Usûlî anlayış tarafından tepkiyle karşılanmıştır. Onlara göre Esterâbâdî bu yaklaşımıyla kendisiyle çelişmektedir. Zira imamlardan rivayet edilen haberler de onu doğrulamamaktadır.¹²⁴ Ahbârîler'in dinde dayandığı en muteber kitaplardan olan Küleynî'nin *el-Kâfî* adlı eserde geçen ve Ca'fer es-Sâdık'ın talebelerine duyduklarını Allah'ın kitabına arz etmelerini öğütlediği habere¹²⁵ göre Sünnet ikinci planda yer alırken, Esterâbâdî buna muhalefet etmiştir.

¹²³ Garrâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 58.

¹²⁴ Ali Hüseyin el-Câbirî, *el-Fikrî's-selefî 'inde'-Şi'ati'l-İmâmiyye* (Kerbela: Dârü'l-Kefil, 1434/2013), 379.

¹²⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/172-173.

Kanaatimizce Esterâbâdî'nin son derece rahat bir ortamda ve dönemin hâkim iktidarı olan Safevîler'in geniş müsamahasıyla hareket etmesi ikinci dönem Ahbârîlik adına büyük bir kazanç olmuştur. İlk dönem Ahbârîlikte söz konusu olmayan birçok konu onun zamanında hayatî bir önemi hâiz olmuştur. Öncekilerin bütün himmeti rivayetlerin metni ve metinlerin olduğu gibi nakli üzerinde yoğunlaşıp mâsum imamların haberlerine sarılmak ve ahbârın zâhiriyle amel etmek iken, yeni dönemin ricâli, bambaşka sorunlar yığını ile karşı karşıya kalmışlardır. Bu yüzden iki farklı zamanda iki ayrı mâna taşıyan ve problemleri farklı olan iki Ahbârîlikten söz etmek - en azından bu tarihe kadar- mümkündür. İmâmiyye/İsnâaşeriyye'de sistematik olarak Ahbârî-Usûlî ayrımını ilk defa yapan dönemin en önemli Ahbârî ulemâsı Esterâbâdî'dir. Ancak bu iki kavramın içeriği ve tanımı ilk dönemdeki gibi anlaşılmalıdır. Farklılık daha önce de belirttiğimiz gibi tamamen zaman ve zeminin farklılığından kaynaklanmaktadır. Esterâbâdî, İsnâaşeriyye için gördüğü büyük tehlikeyi, tamamen Şiîler'in inanç merkezine yapılan olumsuz müdahale şeklinde ifade etmiştir. Ona göre mâsum imamlardan gelen bütün haberlere mutlak anlamda itibar edilmesi gerektiğinden, söz konusu rivayetlerin hiçbirinde tereddüt doğuracak çalışmalara müsaade edilmemelidir. Aksi halde yüzyıllarca dinin temel dayanağı olan rivayetler şek ve şüphe arasında bırakılacaktır ki, bu kabul edilemez.

Esterâbâdî'ye göre kıyas ve akılla ameli teşvik edenler Ehl-i beyt anlayışından uzaklaşmışlardır. Kıyas ve akılla amel, İbn Ebî Akîl el-Umânî, İbnü'l-Cüneyd el-İşkâfî, Müfid, Murtazâ ve Tûsî (ö. 460/1068) ile temsil edilmiş¹²⁶ ve Allâme Hillî (ö. 726/1326) ise tamamen Ehl-i sünnet'in usûlünü benimsemiştir.¹²⁷ Bu yüzden ikinci dönem Ahbârî ulemâsı, "dini" bozdukları gerekçesiyle Usûlîler'e karşı çok şiddetli muhalefette bulunmuşlardır. Öyle ki 11./17. asrın başından 12./18. asrın sonlarına kadar sert tutumları devam etmiştir.¹²⁸ İkinci Ahbârîlik hareketini birinci hareketten ayıran en temel etkenler olara şunları sayabiliriz:

a. Usûlîler'in başta hadis alanında meydana getirdikleri (dörtlü hadis tasnifi ve Hadis ilimleri vb.) yeniliklere karşı çıkmışlardır.

¹²⁶ Her ne kadar Esterâbâdî bu şahısları aynı kategoride vermişse de, birbirlerinden bazı konularda farklı tutumları da olmuştur. bk. Uyar, *Ahbârîlik*, 85-117.

¹²⁷ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 77; Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 386.

¹²⁸ Câbirî, *el-Fikrû's-selefî*, 374; Garrâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 60.

b. Ehl-i sünnet ulemâsının İsnâaşeriyye'yi Usûlî ulemâ eliyle şekillendirdiğini işlemişlerdir.

c. İtikadî ve siyasî açıdan imamların otoritesini sarsan ictihad ve velâyet-i fakîh gibi hususların dine aykırılığı üzerinde durmuşlardır.

d. *Kütüb-i Erbaa*'nın Şîa'nın vazgeçilmez eserleri oldukları ve bunlarda bulunan bütün rivayetlerin sahih olduğu konusunda ısrarcı davranmışlardır.

İkinci Ahbârîlik Hareketinin En Önemli Temsilcileri Şunlardır:	
1- Muhammed Emîn el-Esterâbâdî	(ö. 1033/1655).
2- Muhammed Takî el-Meclisî	(ö. 1070/1659).
3- el-Feyzû'l-Kâşânî	(ö. 1091/1680).
4- Muhammed Bâkır el-Meclisî	(ö. 1111/1699).
5- Abdullah es-Semâhîcî	(ö. 1135/1723).

1.3.1.3. Üçüncü Ahbârîlik Hareketi ve Önde Gelen Temsilcileri

Üçüncü Ahbârî dönem, siyasî ve itikadî açıdan Şîi dünyasının çok çalkantılı bir dönemidir. Safevîler'den sonra İran'da hâkimiyet kuran iki hanedanlık olan Avşarlılar (1736-1804)¹²⁹ ve Zendler (1751-1794)¹³⁰ arasındaki iktidar mücadelesi birçok sosyal ve dinî problemi daha da karmaşık hale getirmiştir. Esterâbâdî ile zirve yapan Ahbârî-Usûlî çatışmasına bir de Sünnî-Şîi çekişmesi bu dönemin siyasî alanda da çalkantıya sebep olmuştur. İsnâaşerîler açısından düşünüldüğünde, yaklaşık iki yüz yıl süren ve Usûlî ricâlin dinde itibarsızlaştırılmaya çalışıldığı bu dönemde, onlara ait birçok değer ters yüz edilmiş ve Şîa için büyük zaman kaybı anlamına gelmiştir. İç bünyedeki anlaşmazlıkların tekrar siyasî anlamda gün yüzüne çıkması ve karşı tarafın (Usûlî) insiyatif almasıyla, dinî meselelerdeki ihtilaflar tekrar canlanmıştır. Üçüncü dönem Ahbârîlik ulemâsının karşı karşıya kaldığı en büyük sorunun bu olduğu

¹²⁹ Bk. Faruk Sümer, "Avşarlılar", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1991), 4/164-166.

¹³⁰ Rıza Kurtuluş, "Zendler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2013), 44/256-258.

düşünüldüğünde, söz konusu hareketin özellikle İsnâaşeriyye içerisinde bir yumuşama ve orta yol bulma gayreti içerisinde olduğu görülmektedir. Bir nevi ılımlı Ahbârîlik veya Şîlik de denilebilecek olan dönemin en belirgin özelliği buradan kaynaklanmaktadır. Üçüncü dönem Ahbârî ricâl ikici dönem ulemâ ile muâsırdırlar. Özellikle Yûsuf el-Bahrânî gibiler, uzlaştırıcı olması dolayısıyla onları farklı bir sınıflandırmaya tabi tuttuk.

Üçüncü Dönem Ahbârîliğin En Tanınmış Ulemâsı	
1. Yûsuf el-Bahrânî ¹³¹	(ö. 1186/1772)
2. Hür el-Âmilî ¹³²	(ö. 1104/1692)
3. Ni'metullah el-Cezâirî	(ö. 1112/1770) ¹³³

Üçüncü Ahbârîlik hareketinin en önemli temsilcisi Yûsuf el-Bahrânî kabul edilmiştir.¹³⁴ Bahrânî kendini Ahbârîler'den kabul etmekle birlikte,¹³⁵ aynı düşünce ve yaklaşımı paylaştığı ulemânın Usûlîler'e karşı ifratta bulduklarını kabul etmekte, özellikle Esterâbâdî'yi bu konuda aşırı olmakla suçlamaktadır. Zira Usûlîler hakkında çok ağır ve yaralayıcı ithamlarda bulunduğunu açıkça itiraf etmektedir. Bu tutumun aynı inancı paylaşan fertler arasında derin ayrılıkları doğurduğu ve zarardan başka bir sonuç getirmediği inancındadır. Bahrânî'nin tutumu onun her iki ekol arasında bir orta yol bulmaya çalıştığını göstermektedir. Hatta o, bu rolü üstlenmesinin gerekçelerini üç başlık altında sıralar:

1- Her iki ekolün ulemâsının birbirine karşı aşırı ve sert tutumu birçok faziletli şahsı kıymetten düşürmüştür.

2- Aslında iki ekol arasında fark gibi görünen ve her iki tarafı birbirine düşüren ihtilafli meselelerin dikkatli bir incelemeyle kayda değer farklar olmadıkları anlaşılacaktır.

¹³¹ Mazlum Uyar, "İbn Ufûr el-Bahrânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/430-431.

¹³² Hamid Algar, "Hür el-Âmilî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/493-494.

¹³³ İlyas Üzüm, "Nimetullah el-Cezâirî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 33/130-131.

¹³⁴ Garrâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 61.

¹³⁵ Yûsuf b. Ahmed el-Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ fî ahkâmi'l-itreti't-tâhira*, thk. Muhammed Takî el-Eyravânî (Beirut: Dârü'l-Advâ', 1413/1993), 1/167.

3- İlk asırdan itibaren tartışma konusu olan bütün konular iki ekolün ilk temsilcileri arasında da mevcuttu. Ancak son dönemdeki gibi onlar birbirlerini yok etmeye, kıymetten düşürmeye meyletmemişlerdir. Hiçbir zaman bu denli zararı birbirlerine vermemişlerdir. Meselâ, Ahbârîler'in ilk temsilcilerinden Şeyh Sadûk'un öyle fikirleri vardır ki, ne Ahbârî ne de Usûlî âlimler kabul etmemelerine rağmen bu dönemdeki gibi bir hücum ve itibar kaybına tabi tutulmamıştır. Usûlîler'in ilk ulemâsından sayılan İbnü'l-Cüneyd ile İbn Ebî Akîl keza böylesi bir muameleyle karşılaşmamışlardır. Usûlî ulemâsı İbnü'l-Cüneyd'in aykırı görüşlerine karşılık icmâ delil göstererek ona katılmadıklarını ifade etmişlerdir. Birçok fetvasının Ebû Hanîfe'nin fetvalarına muvafık olduğunu bildikleri halde hiçbir zaman itibarını yerle bir etmemişlerdir.¹³⁶

Bahrânî'nin yaklaşımı bir orta yol bulmaya ve iki ekolü birbirine yaklaştırmaya çalıştığı düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Onun amacı daha çok son dönemde Şîa toplumunu tekrar eski gücüne ve birliğine kavuşturmak olarak kabul edilebilir. Ancak onun söz konusu iki ekol arasında kayda değer bir farkın olmadığı tezi ve tespitine katılmamız mümkün değildir. Bu yaklaşımı mübalağalı bir mütalaa veya mezhebini koruma güdüsüyle hareket etmek olarak kabul etmek yerinde olacaktır.¹³⁷ Bununla birlikte her mezhep ya da fırka müntesibi gibi bağlı olduğu câmiayı müdafaa etmek ve birliğini tesis için çaba sarfetmek onun hakkı olsa gerek. Bu noktadan bakıldığında İsnâaşeriyye'nin bütün değerlerinin ikâme ve devam ettirilmesi Bahrânî'nin yaklaşımını değerli ve yerinde görmekte, ayrıca savunduğu değerlerle uyumlu olduğunu kabul etmekteyiz.

Bahrânî'ye göre imâmî ulemânın her iki ekolü, kuşkusuz mâsum imamların mezhebine muvâfık amel etmişlerdir. Ahbârî olsun Usûlî olsun, bazı ulemâ bazı dönemlerde tartışmalı meselelerde gaflete veya vehme kapılmış olabilir veya meseleleri mütalaa ederken yüzeysellik hatta yanlış anlamadan kaynaklı ayrıştırıcı sonuçlara varmış olabilirler. Bu gibi hallerin onları farklı bir mecraya sürüklemiş olması mümkündür. Ona göre ne olursa olsun hiçbir farklı mütalaa böylesi bir kavgayı doğurmamalıydı. Burada o, asıl vebali, bu kavgayı başlatan Esterâbâdî'ye

¹³⁶ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, 1/170-171.

¹³⁷ Garrâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 62.

yüklemektedir.¹³⁸ Ancak Bahrânî'nin bütün çabalarına rağmen ileride de görüleceği üzere bu iki ekol arasındaki ayrılık derinleşecek ve hâkimiyet ibresi Usûlîler lehine dönecektir.

1.3.2. Usûlîler

Usûlîler, genel mânada şer'î ahkâm istinbâtında dört kaynak olan Kur'ân, Sünnet, icmâ ve akla dayalı metodolojiye sahip bir akım olup¹³⁹ bu akımın temsilcileri şer'î ahkâmı değerlendirme ve anlamada, akli deliller ışığında inceleme, araştırma ve derinliğine kavramayı, düşünceyi harekete geçirip genel kaideleri ortaya koymayı ve bu yolla şeriat'a dair usûlü tesis etmeyi, ayrıca bu sahadaki bütün fûrûatı dikkate alıp hüküm istihracını kabul edenlerdir.¹⁴⁰ Bazı kaynaklarda müctehid ile usûlî aynı anlamda birbirinin müteradifi olarak geçmektedir.¹⁴¹

1.3.2.1. Usûlîliğin Tarihçesi

Usûlî hareketin bir düşünce olarak sistemli bir şekilde 4./10.asrın sonlarında ilk olarak kendisini hissettirdiği yer Bağdat olmakla birlikte, hareketin ilk nüvelerinin özellikle Muhammed el-Bâkır ile oğlu Ca'fer es-Sâdık döneminde görüldüğü gerçeği gözardı edilmemelidir. Buna delil olarak Ca'fer es-Sâdık'ın ashâbından sayılan Hişâm b. el-Hakem'in usûle dair telif ettiği risaleler gösterilmektedir.¹⁴² Bununla birlikte usûlî düşüncenin tam olarak fıkhîta; rivayetlerin zâhirleriyle amel etme noktasından usûlî bir yaklaşıma dayanması zaman almıştır.

Şîa ve İmâmiyye olarak da adlandırılacak grup, tarih boyunca kendilerine has sistemlerini muhafaza edebilmiştir.¹⁴³

¹³⁸ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, 1/167.

¹³⁹ Muhsin el-Emîn el-Âmilî, *A'yânü's-Şî'a* (Beyrut: Matba'atü'l-İnsâf, 1370/1950), 17/453.

¹⁴⁰ Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 46-47.

¹⁴¹ Uyar, *Ahbârîlik*, 65.

¹⁴² Muhammed Bâkır es-Sadr, *el-Me'âlimü'l-cedîde li'l-usûl* (Beyrut: Dârü't-Te'ârûf, 1410/1989), 53-54.

¹⁴³ Goldziher, Şîa'nın çok sonra, müstakil bir organizma haline geldiğini söylemektedir. Ona göre bunlar, ilk yüzyıllarda hâkim olan halifelere karşı çıkan değişik akımlardı. Sağlam bir organizasyonları olmadığı gibi, belirli bir inanç sistemleri de yoktu. Bunlar, ortak paydaları Ali sevgisi olan, dine ve devlete bağlı insanlardı. Sapkın ilan edilmeleri, bu sevgide aşırı gitmelerinden sonra oldu. "Teşeyyu" denilen sevgi, hasen ve kabih olarak ikiye ayrılmıştı. İlk zamanlar Şîiler'in Sünnî toplumdan ayrılığı söz konusu değildi. Bu dönemde Şîilik İslâm'ın içerisinde bir mezhep gibidir, ancak bir hizip değildir. Sadece içlerinde aşırı olanlar Sünnet dışında kabul edilmişlerdir. Bunlar mevcut otoriteye karşı siyasî argümanlar yanında, Kur'ân ve Sünnet'i de kullanarak mücadele

Ehl-i sünnet'in dini anlama, yorumlama ve uygulamada sahâbeye ve ulemâyâ tanıdığı selahiyete mukabil, Şîa düşüncesi etrafında şekillenen oluşum, 2./8. asırla birlikte İmâmîler olarak daha net bir itikada bürünmüş ve Ehl-i sünnet'in aksine dinde tek yetkilinin mâsum imamlar olduğunu kabul etmiştir. Başka bir deyişle, Sünnîlik sahâbe ve sonrasında gelen âlimlerin oluşturduğu meşveret/icmâ, Şîilik ise bu yönüyle bir otorite cemaati şeklinde tarif edilebilir.¹⁴⁴ Şîa'ya göre Resûlullah'ın vârisi ve vekili sadece mâsum imamlardır.¹⁴⁵ İmamlardan intikâl eden rivayetlerin, sayıları dört bini aşan ashâb tarafından kayda geçirilen ve 2./8. ile 5./11. asırlarda, *Asıllar*¹⁴⁶ ve *Kütüb-i Erbaa* şeklinde karşımıza çıkan bu rivayetler hakkında çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Şîa'nın ilk temsilcileri olan Ahbârîler'e (4./10. asır) göre bu eserlerdeki bütün rivayetler sahihtir¹⁴⁷ ve güvenilir kişiler tarafından bizlere kadar ulaşmıştır.¹⁴⁸ Gelenekselci ve Ehl-i hadis¹⁴⁹ olarak da kabul edilen bu dönemin ricâlîne (Kummî, Küleynî, Nu'mânî ve Şeyh Sadûk) göre ilk teliflerin durumu böyle iken, 5./11. yüzyılda ortaya çıkan aklî ekol¹⁵⁰ olan Usûlîler¹⁵¹, söz konusu "hadis külliyâtı" hakkında farklı bir tutum sergilemişlerdir. Usûlîler, *Asıllar* ve *Kütüb-i Erbaa*'daki rivayetlerin imamlardan geldiği konusunda Ahbârîler'le aynı düşünceyi paylaşmakla birlikte Ahbârî yaklaşımdan farklı olarak; adı geçen eserlerdeki bazı rivayetlerin

etmişlerdir. Kendi görüşlerini savunmak için iki yol kullanmışlardır. Bunlardan birincisi âyetleri kendi lehlerine te'vil etmek, ikincisi de hadis uydurmaktır. Hüseyin Akgün, *Goldziher ve Hadis* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2014), 126.

¹⁴⁴ Akgün, *Goldziher ve Hadis*, 127.

¹⁴⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/337.

¹⁴⁶ "Dört Yüz Asıl denilen telifat sadece bir imamdan rivayet edilmiştir. Mütakaddimûnun bu *Asıllar*'ından başka *Asıllar* da mevcuttu." Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 130-131. Bu konu için ayrıca krş. Muhammed b. Hasan et-Tûsî: *el-Fihrist*, Ahmed b. Ali en-Necâşî: *el-Fihrist*, Muhammed b. Şehrâşûb el-Mâzenderânî, *el-Fihrist*.

¹⁴⁷ Ebû Ca'fer Muhammed. b. Ali b. Bâbeveyh eş-Şeyh Sadûk, *Men lâ yahdurühü 'l-fakîh*, thk. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1406/1986), 1/12.

¹⁴⁸ Hüseyin b. Şihâbiddîn el-Kerekî, *Hidâyetü 'l-ibrâr ilâ tarîk 'il-eimmeti 'l-ethâr*, thk. Raûf Cemalüddîn (by.: Müessesetü Ahyâ'il-Ahyâ'), 82-85.

¹⁴⁹ Kutluay, *İmâmiyye Cerh ve Ta'dil*, 54.

¹⁵⁰ Bununla birlikte aklî ve usûlî ekolün başlangıç noktasını Ebû Sehl İsmâil en-Nevbahtî (ö. 311/923) ve yeğeni Hasan b. Mûsâ'ya (ö. 300-10/912-922) kadar götüren görüşler da bulunmaktadır. Kutluay, *Cerh ve Ta'dil*, 59.

¹⁵¹ Kanaatimizce Usûlî düşünce ya da ahbâra usûl açısından yaklaşım metodu, Şîi anlayışı içerisinde en başından beri, yani Şîa'nın gündeme geldiği ilk asırlara kadar uzanmaktadır. Şîiler'in kendilerine has iddia ettikleri problemlerin temelinde ve de çözümleri için kaçınılmaz olan icthad fikri, eninde sonunda bu Usûlî anlayışın yaygınlaşmasını gerektirmiştir.

sıhhati konusunda farklı fikirler ileri sürmüşlerdir.¹⁵² Hatta bazı Usûlîler'e göre *Kütüb-i Erbaa*'nın müellifleri bile bazen birbirlerini yalanlamışken söz konusu haberlerin mutlak sahihliğinden bahsedilemez.¹⁵³ Usûlîler açısından bu rivayetlerin sıhhatinden emin olunabilmesi için ayrıca akla dayalı bir tenkit ve inceleme metodu ile ele alınmaları gerekmektedir. İlgili başlıklarda bu konudaki her iki ekolün geniş açıklamaları gelecektir.

Usûlî düşüncenin tam anlamıyla kendini ispatladığı ve İsnâaşeriyye'yi her bakımdan kuşattığını, Esterâbâdî'nin Usûlî düşünceye verdiği amansız mücadelede aramanın daha doğru olacağını söyleyebiliriz. Zira Safevîler döneminde Esterâbâdî'nin başlattığı karşı hamle, Usûlî düşüncenin en parlak dönemine ve zirveye ulaşmasını sağlamıştır. Bu konuda Ahbârîler'in Usûlîler'i tam olarak anlamadıklarını söylemek yanlış olmaz. Esterâbâdî'nin, Usûlîler'i özellikle Sünnîleri ictihad ve kıyas gibi konularda taklid ettikleri noktasında şiddetle eleştirmesi¹⁵⁴ de son dönem Usûlîler'ini inandıkları yoldan çevirmediği gibi, aklı öteleyen bir anlayışın akla ve usûle dayanan bir hareketin önüne geçemeyeceği anlaşılmıştır. Ayrıca Esterâbâdî'nin usûl ilminin gereksizliğine hükmetmesi ve ahkâm istinbâtında sadece mâsum imamların delâletlerinin veya söz konusu haberlerin sıhhatlerine işaret eden karîneleri ihtiva etmesiyle geçerli olduğunda direktmesi; buna karşılık dirâyet ilimlerinin içi boş hayallerden ibaret olduğunu söylemesi¹⁵⁵ de aksi yönde Usûlîler'in bu ilimlerde ilerlemelerine engel teşkil etmemiştir.

Hicrî 4./10. asırda Bağdat'ta Nevbahtîler ile başlayan Usûlî düşüncenin ilk temsilcilerinin özellikle Mu'tezile ile içli dışlı münasebetleri söz konusuydu. Usûlî düşüncenin nüvesi olarak da kabul edebileceğimiz Nevbahtîler,¹⁵⁶ Mu'tezile'nin dinde

¹⁵² Ebü'l-Kâsım el-Müsevî el-Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs ve tafsîlü tabakâti'r-ruvât* (Necef: Müessesetü'l-İmâm el-Hûî, 1413/1992), 1/22-36; Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 145.

¹⁵³ Kâşifü'l-Gıtâ', *el-Hakku'l-mübîn fi tasvibi'l-müctehidîn ve tahti'eti'l-Ahbâriyyîn*, thk. Ahmed eş-Şîrâzî (by.: ez-Zehâir, 1420/1999), 28-48; Uyar, *Ahbârîlik*, 64.

¹⁵⁴ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 91.

¹⁵⁵ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 92.

¹⁵⁶ Bize göre İmâmiyye/İsnâaşeriyye'de Usûlî düşüncenin tarihini ve kaynağını Muhammed el-Bâkır ile oğlu Ca'fer es-Sâdık zamanına kadar geriye yani hicrî ikinci arsa kadar götürmek gerekir. Şîî kaynaklarda bu iki Ehl-i beyt mensubu ile bazı ashâb -Hişâm b. el-Hakem, Hişâm b. Sâlim gibi şahıslar bir zaman sonra Şîî âlimler tarafından sapkınlıkla suçlanmışlardır.- arasındaki diyaloglar bizlere bunun mümkün olabileceğini göstermektedir. Bk. Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, thk. Müessesetü'l-Bî'se (Kum: Mesâdirü'l-Hadisi's-Şî'iyye, 1417/1996), 351; Küleynî, *el-Kâfi*, 1/105-106.

aklî yaklaşımını benimsemekle birlikte onların teşbih¹⁵⁷ ve tescim¹⁵⁸ anlayışlarını reddetmişlerdir. Bu durum bazılarına göre, Şîî düşünceyi ve mezhebini diğer aşırı fırkaların (gulât) düştüğü ifrattan korumuştur.¹⁵⁹ Ebû Sehl İsmâil en-Nevbahtî ve yeğeni Hasan b. Mûsâ (ö. 310/922) ile başlayan Usûlî düşünce, İbn Ebî Akîl ve İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî döneminde Ahbârî düşüncenin gölgesinde kalmıştır. İbnü'l-Cüneyd ve özellikle İbn Ebî Akîl Usûlî düşüncenin ilk dönemde öne çıkan temsilcileri olarak kabul edilebilirler. Tûsî ve Müfid'in muâsırları olan bu iki şahıs, Şîa'da ictihadı ilk kullananlardır. İbn Ebî Akîl için Şîa'nın Usûlî anlamında ilk müctehid olduğu da belirtilmektedir.¹⁶⁰ Özellikle İbnü'l-Cüneyd Şîa dışındaki fırkalara hüsn-i zan etmesinden dolayı şer'î ahkâmı ictihadı kullanıp bir nevi bid'atları bu alana sokan bazı Şîa ulemâsı ile aynı kategoride mütalaa edilmiştir.¹⁶¹ Onun, kıyası çok kullanmış olduğu, imamların sözlerini başka kelimelerle karıştırdığı iddia edilerek usûlî âlimlerden ve özellikle Müfid'den ağır eleştiriler almıştır.¹⁶² Müfid'in ağır eleştirileri bizlere Şîî düşüncenin ilk zamanlarındaki akılcı yaklaşımı benimseyenlerin hepsinin aynı metot ve disipline bağlı kalmadıklarını göstermesi bakımından değerli bir bilgidir. Mesela, Müfid ilk Usûlîler'den sayılmasına rağmen bu konuda onlara muhalefet ederek, akli ve ictihad ameliyesini sadece Kitap, Sünnet ve imamlar'ın sözlerini anlamada bir anahtar ve delil olarak kabul etmiştir.¹⁶³

Bundan başka, Şîî fıkıhında hadislerin her zaman geçerli olduğunu kabul edenlerin yanında, bunu reddedenler de mevcuttur. Fıkıhta hadislerin geçerli olduğunu savunanlar arasında İbn Ebî Akîl ve Muhammed Hasan b. Ali el-Umânî el-Huzâî gibi âlimleri sayabiliriz. Buna karşılık fıkıhta rasyonelliği savunmakla birlikte, söz konusu rivayetlerin hukukta kaynak olarak kabul edilebileceğini savunan İbnü'l-Cüneyd el-

¹⁵⁷ Zâtı, sıfatları ve kendisine ibadet edilen yönünden Allah ile yaratılmışlar arasında benzerlik kurma anlamında kavram. Yusuf Şevki Yavuz, "Teşbih" *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/560-563.

¹⁵⁸ Allah'ı cisim olarak düşünenleri veya O'na cisimlere ait vasıflar yakıştıranları ifade eden bir mefhumdur. İlyas Üzüm, "Mücessime", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 31/449-450.

¹⁵⁹ Câbirî, *el-Fikrî's-selefî*, 262.

¹⁶⁰ Cabirî, *el-Fikrî's-selefî*, 632.

¹⁶¹ Muhammed Bâkır el-Müsevî el-Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât* (Kum: Mektebetü İsmâ'iliyân, 1390/1970), 2/76.

¹⁶² Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, thk. Sâib Abdülhamid (b.y.: el-Mü'temerü'l-Arabî, 1413/1992), 73; Garrâvî, *Mesâdirü'l-istinbât*, 41.

¹⁶³ Rüşdî Muhammed İrsân Aliyyân, *Delîlü'l-akl 'inde's-Şî'ati'l-İmâmiyye* (Beirut: Merkezü'l-Hadâra li-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmî, 2008), 105.

İşkâfî ve Ebû Muhammed Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî gibiler de bulunmaktaydı. Bu şahısların yaşadığı dönem dikkate alınır, akılcı yaklaşım taraftarlarının azlığı sebebiyle ve en büyük etken olan mâsum imamların mevcudiyetinin muhafazakâr anlayış ve düşünceye sağladığı avantajlardan dolayı, söz konusu düşüncenin taraftarlarının gelenekselci/ahbârî hareket karşısında zayıf kaldıkları düşünülebilir. Bu durum gelenekselci/hadisçi anlayışın etkisini kaybetmeye doğru gittiği Müfid ve Murtazâ zamanında değişmiş, yeni bir rasyonel akımın doğmasıyla sistemli Usûlîlik düşüncesinin iyice yerleşmesini sağlamıştır. Müfid ve Murtazâ ile temsil edilen yeni rasyonel akım, bazıları tarafından Mu'tezile ve Kelâmîyye olarak anıldığı gibi, Mütakellimûn ve Muhakkikûn olarak da adlandırılmıştır. Sebebi ise, iki şahsın özellikle kelâmî tartışmalardan kaçınmamalarıdır. Onlar, münazaralardan edindikleri tecrübeler sayesinde sistemli Usûlîliğin temellerini atmış olabileceği düşüncesine kuvvet vermişlerdir.¹⁶⁴ Buna rağmen hadislerin hukukta geçerli olup olmadığı meselesi her zaman Şîa arasında tartışmalı bir konu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mu'tezile'nin rasyonel düşüncesinin sistemli bir şekilde İmâmîyye/İsnâşeriyye mezhebine hâkim oluşunun Müfid zamanına rastladığını kabul edenlere göre Müfid, kendisinden öncekiler gibi sadece rivayetlerin toplanması ve tasnifi ile yetinmemiş, ayrıca elindeki bütün haber ve rivayetlerden küllî kaideler çıkarmakla uğraşmıştır. Müfid'in pekâlâ Mu'tezile'nin rasyonel düşüncesinden etkilenmiş olabileceğini kabul etmekle birlikte,¹⁶⁵ bize göre onun zaten yaptıklarıyla İmâmîyye Şîası'nı Mu'tezile'nin ve benzer muhalif fırkaların zararlarından korumayı hedeflemiş olabileceği de ihtimal dâhilindedir.¹⁶⁶ Hatta onun İbn Ebî Akîl ile İbnü'l-Cüneyd el-İşkâfî'yi şiddetle eleştirmesinin sebebi, özellikle Mu'tezile'den etkilenip zanna gereğinden fazla dayanmaları ve bu sâikle mâsum imamların rivayetlerini yalanlanış te'vil etmeleridir.¹⁶⁷ Bu yüzden Mazlum Uyar'ın, Müfid'in Mu'tezile'nin rasyonel düşüncesinden etkilenmiş olabileceği fikrine ihtiyaten katılabiliriz. Kendisi bu düşünceden etkilenmiş olmakla birlikte, yine onlara karşı kendi mezhebini korumayı hedeflemesinin normal karşılanması gerektiği düşüncesindeyiz. Müfid'in

¹⁶⁴ Hossein Modarressî, "Şîî Fıkhdında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik: Bir Ön Araştırma", trc. Habib Kartaloğlu, *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2014), 201-203.

¹⁶⁵ Uyar, *Şîî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 14, 23.

¹⁶⁶ Sonay, "Büveyhîler Döneminde İmâmîyye-Mu'tezile İlişkisi", 219-221.

¹⁶⁷ Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 61.

bazı konularda Mu‘tezile gibi yaklaşımlar sergilemesi ayrı bir şey, ama Mu‘tezile’nin rasyonel düşüncesinin onunla güçlendiği kanaatinin çok farklı sonuçları olacaktır. Bu tespit bile Müfid’in Mu‘tezile’den esaslı farkını ortaya koymaktadır. Bize göre Müfid dönemi Usûlî düşüncenin akıl ve nakil arasında dengede kaldığı bir dönemdir. Ya da en azından Usûlî düşüncenin Müfid ile geldiği noktanın bu olduğu düşüncesindeyiz. Müfid bu dengeli tutumuyla imâmî düşüncüyü, Mu‘tezile’nin ve Gulât-ı Şîa’nın sapkın anlayışlarından korumaya çalışmış gibi görünmektedir. Nitekim aklın sadece Kitap, Sünnet ve imamlar’ın sözlerini anlamak için bir âlet olduğunu dile getirirken aynı tavır içerisinde olduğu anlaşılmaktadır.

Şeyh Müfid Şîî düşüncenin ve özellikle İsnâaşeriyye’nin derli toplu bir fıkıh usûlüne kavuşmasını sağlayan çok önemli eserler telif etmiştir. *Muhtasaru’t-tezkira fî usûli’l-fikh*,¹⁶⁸ *et-Temhîd*¹⁶⁹ ve *Mesâbihü’n-nûr fî ‘alâmâti evâili’ş-şuhûr* bunların en önemlilerindedir.

Müfid, meşhur risalesi *Muhtasaru’t-tezkira fî usûli’l-fikh*’ta usûl ilminin kendisine göre en önemli olan dokuz başlığını ele almıştır, bunlar:

1. Deliller (Şer‘î ahkâmın usûlüne dair)
2. Haber-i-vâhid
3. Mürseller
4. Zevâhir
5. Emrin nehye ve zıddına delaleti.
6. Hakikat ve mecâzda ilmin zorunluluğu.
7. Tahsis.
8. Mücmel ve mübeyyen.
9. Nasih ve Mensuh.¹⁷⁰

¹⁶⁸ Bu eser aynı zamanda Müfid’in öğrencisi olan Ebü’l-Feth el-Kerâcekî’nin (ö. 449/1057) *Kenzü’l-fevâid* adlı eseriyle birlikte basılmıştır. Bk. Garrâvi, *Mesâdiru’l-istinbât*, 40.

¹⁶⁹ Bu eserde Müfid, mâsum imamlardan geldiğini söylediği ihtilaf halindeki haberlerin özellikle İbnü’l-Cüneyd gibilerinin yanlış te’villerini düzeltmeye çalıştığını ve bu rivayetlerle doğru bir şekilde nasıl amel edilmesi gerektiğini, sağlam ve zandan uzak bir şekilde gösterdiğini belirtmektedir. Onun ifadesiyle, bu işlemi aynı şekilde *Mesâbihü’n-nûr fî ‘alâmâti evâili’ş-şuhûr*’da da uygulamıştır. Müfid, *el-Mesâilü’s-sereviyye*, 52-61.

¹⁷⁰ Müfid, *et-Tezkira bi usûli’l-fikh*, thk. Mehdî Necef (Beyrut: Dârü’l-Müfid li’t-Tibâ’a, 1414/1993), 7-9.

Müfid'ten sonra onun öğrencisi olan Murtazâ¹⁷¹ hemen hemen aynı yolu takip etmiş, özellikle fıkıh usûlü alanında çok kıymetli bir eser olan *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*'yı bu dönemde telif etmiştir. O, eserindeki metodundan bahsederken, özellikle ihtilafı konuları telif etmeye daha çok çalıştığını ve eserinin fıkıh usûlü alanında daha önce yazılan kitaplardan birçok yönüyle üstün olduğunu da dile getirmiştir.¹⁷² Özellikle akla şer'î ahkâm ve rivayetlerin kabulündeki rolünü, hocası Müfid'den çok farklı bir makam vererek değerlendirmesi dikkate değerdir. Çalışmamız açısından en önemli konulardan olan haber-i vâhidleri, haberin nâkillerinin sehv vs. nevâkıstan hâli olamamasından ibadetleri iptal edebileceği gerekçesiyle reddetmesi ve bu sayede Şîî hadis kitaplarındaki rivayetlerin önemli bir kısmının geçersizliğine hükmetmesinde¹⁷³ hocasından farkını ortaya koymaktadır. Murtazâ, aklî yaklaşımını hadis rivayetlerine de uygulayarak farklı bir metod ile haberleri değerlendirmeye tâbi tutmuştur.¹⁷⁴ Onun söz konusu yaklaşımı ve metoduyla Şîî rivayetler ve hadis kitaplarının bu tarih itibariyle sıhhat şartlarının daha ciddi ele alınması yönündeki hareketlerin doğmasına etki ettiği söylenebilir.

İsnâaşeriyye'nin Usûlîlik evresinin üçüncü mümessili Tûsî'dir. Denilebilir ki, Müfid'ten sonra gerek fıkıh usûlü ilminde gerek yaklaşık bir asır sonra Şîî düşüncüyü yeniden şekillendirecek olan sistemli Usûlîlik hareketine en azından teorik anlamda benzer teâmüllere Tûsî döneminde rastlanmaktadır. O, usûl ilmini yeni bir evreye taşımış, bu sayede fıkıh ilmi daha detaylı ve geniş bir hal almıştır. Onun deyimiyile hocası Müfid, usûl ilminde çok kapsamlı olmayan ama yetkin bir eser/risale olan

¹⁷¹ Şerîf el-Murtazâ tanınmış büyük Şîa âlimlerindedir. Öğrencisi olan Necâşî onu şöyle tanıtır: “Kendi zamanında ilimde dengi olmayan, çokça hadis dinleyip toplayan ve aynı zamanda bir mütekellim, şair ve edebiyatçıdır. Gerek dini ilimlerde gerek dünyevî ilimlerde pek yüksek bir mevkiye sahiptir. Hicrî 355/966 yılında Bağdat'ta doğmuş ve burada Müfid ve Merzubânî gibi âlimlerden ilim tahsil etmiştir. Maddi açıdan refah bir hayat seviyesine sahipti. Müfid'in ölümüyle birlikte Şîîler'in ilimdeki önderleri olmuştur. Öğrencileri arasında fıkıhta Şîa'nın en büyük âlimlerinden olan Tûsî, İbnü'l-Berrâc vb. bulunmaktadır. Onlarca kitap telif etmiş olan Murtazâ yine Bağdat'ta 436/1045 senesinin Rebîulevvel ayında vefat etmiştir. Önceleri buradaki Kureyş kabristanına defnedilmiş ama sonra cesedi Kerbelâ'ya götürülmüştür. Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî*, thk. Mûsâ eş-Şebîrî ez-Zencânî (Kum: Müessesetü'n-neşri'l-İslâmî, 1418/1997), 270-271; Ebü Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Fihrist*, tsh. Muhammed Sâdık Âl Bahru'l-'Ulûm, (Necef: el-Matba'atü'l-Haydariyye, 1380/1961), 98-99; Mustafa Öz, “Şerîf el-Murtazâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/586-588.

¹⁷² Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hüseyn eş-Şerîf el-Murtazâ, *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*, (Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.), 32.

¹⁷³ Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-imâme*, thk. Abdüzzehrâ el-Hüseynî el-Hatîb (Tahran: Müessesetü's-Sâdık, 1427/2006), 1/138.

¹⁷⁴ Cabirî, *el-Fikrû's-selefî*, 286.

Muhtasaru't-tezkira fî usûli'l-fikh'ı ortaya koymakla birlikte, eserinde birçok meselenin eksik kalmasından dolayı, bunların yeniden ele alınıp tamamlanması gerektiğinden, meşhur telifi *el-'Udde*'yi bu açığı kapatmak için yazmıştır.¹⁷⁵ Hocası Müfid gibi ilk Usûlîler'den olan Tûsî'nin bu iddiasının ne derece isabetli olduğunu her iki eseri şekil ve içerik bakımından karşılaştırmalar yaparak ortaya koymak istiyoruz. Usûlî düşüncenin adı geçen iki şahıs döneminde katettiği yolu tespit açısından bunun birkaç örnekle yapılması gerektiği düşüncesindeyiz.

Tûsî'nin *el-'Udde* adlı eseri hacim olarak bu küçücük risale ile kıyaslanmayacak ölçüdedir. O, iki ciltlik eserinde hocası Müfid'in ele aldığı konuların yanında daha başka meseleleri detaylı bir şekilde incelemiştir. On iki bölümden oluşan eser şu başlıklar altında usûl disiplinini İsnâaşerîler'e sunmaktadır:

1. Fıkıh usulü: Altı başlıkta ele almıştır.
2. Haberler Bahsi: Beş başlıkta.
3. Emirler Bahsi: Onaltı başlıkta.
4. Nehiyler Bahsi: Üç başlıkta.
5. Genel ve Özel Hükümler Bahsi: Yirmiiki başlıkta.
6. Beyan ve Mücmel Bahsi: On bir başlıkta.
7. Nasih ve Mensuh Bahsi: On başlıkta.
8. Fiiller Bahsi: Altı başlıkta.
9. İcmâ Bahsi: Üç başlıkta.
10. Kıyas Bahsi: Dört başlıkta.
11. İctihad Bahsi: Üç başlıkta.
12. Haramlar ve Mübahlar Bahsi: Dört başlıkta.

Tûsî söz konusu eseriyle İsnâaşerîler'e usûl alanında daha önce bu hacimde ve özellikte bir çalışmanın yapılmadığını belirtmenin yanında, Müfid ve Murtazâ'nın yaptıklarının mutlaka daha detaylandırılması gerektiğini ifade etmiştir. Bu yapılmadığı takdirde dinin temel hükümlerinin kurallarının ve delillerinin sağlam bir dayanaktan mahrum kalacaklarını öngörmektedir. Ona göre bir ilim, kendisini tamamlayan

¹⁷⁵ Tûsî, *el-'Udde fî usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî (Kum: Matba'atü Sitâre, 1417/1996), 1/3-4.

usûllerden yoksun ise bu ilim eksiktir.¹⁷⁶ Bu eseriyle Tûsî usûl konusunda önemli bir iş başardığını kabul etmekle birlikte, usûl sahasındaki önceliğin Müfid'e ait olduğunu da unutmamalıyız.¹⁷⁷ Onun çok övdüğü eseri *el-'Udde*, yine de birçok Usûlî ulemâ tarafından şiddetle eleştirilmiştir. Eleştirilerin odağındaki en önemli nokta onun Şiîler'i (kendi etrafında) bir mükallitler cemaati haline getirmesine, dolayısıyla İsnâaşeriyye'nin fikren duraklamasına ve Usûliyye hareketinin daha geç bir dönemde etkisini gösterdiğine sebep olmasıdır.¹⁷⁸ Tûsî'nin ilk teliflerine ve çabalarına bakıldığında ve birçok kimsenin onu ilk Usûlîler'den addetmesine rağmen ikinci dönem Usûlîler, kendisi ile İbn İdrîs el-Hillî arasındaki yaklaşık bir asırlık zaman dilimiyle Şîa'nın tevakkuf devresine girmesini ona bağlamışlardır. Bizim de dikkatimizden kaçmayan bu hususun müstakil bir çalışma alanı olabileceği düşüncesindeyiz. Demek istediğimiz, kendi zamanındaki en önemli ve etkin Usûlî ulemâsından olmasına rağmen neden Şîi toplumu onun döneminde bir donuklaşma ve düşünce anlamında bir kalıplaşma yaşamıştır? Bu gerçeği, kendisinden sonra gelen Usûliyyûn ulemâsı dile getirmişler ve bir asırlık zamanı birçok ilim adamı İmâmiyye/İsnâaşeriyye açısından büyük bir kayıp olarak kabul etmişlerdir. Muhammed Bâkır es-Sadr, bu konuda Tûsî'yi tenkit eden âlimlere cevap niteliğinde bir savunma getirmekle Tûsî'ye herhangi bir sorumluluk yüklememektedir. Ona göre Tûsî'nin birçok kişinin gözünde Şîa'nın duraklama devrinin tek sorumlusu olarak gösterilmesinin sebepleri şunlardır:

1. Tûsî'nin ilim faaliyetlerinin merkezi olan Bağdat'tan çeşitli fitneler dolayısıyla Necef'e gitmek zorunda kalması.
2. Bağdat'ta kalan talebelerinin çoğunun ona tam bir bağlılık ve saygı içerisinde kalmalarından dolayı kendilerini onun istediği tarzda geliştirememeleri.
3. Bağdat'ta kalan talebeleri, Ehl-i sünnet'in sahip olduğu fikrî serbestliğe sahip değillerdi. Bu yüzden kendilerini Şeyh'in ortaya koyduğu esasları değerlendirmede yetersiz kalmışlardır.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Tûsî, *el-Udde*, 1/7.

¹⁷⁷ Sadr, *el-Me'âlimü'l-cedîde*, 63.

¹⁷⁸ Garrâvî, *Mesâdiru'l-istinbât*, 44; Sadr, *el-Me'âlimü'l-cedîde*, 68.

¹⁷⁹ Sadr, *el-Me'âlimü'l-cedîde*, 73.

Sadr'a göre yukarıda sayılan dezavantajlar, eksiklikler ve zaman ile zeminin uyumsuzluğu sebebiyle yaşanan yaklaşık bir asırlık tevakkuf döneminin sorumlusu Tûsî gösterilmiştir ki, bu kabul edilemez.¹⁸⁰ Tûsî'yi bu konuda eleştiren ulemânın görüşleri ileride ele alınacaktır.

Hicrî altıncı asrın önemli Şîî ulemâsından olan İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir* adlı eserinde aynı probleme özellikle dikkat çekmiştir.¹⁸¹ Bu bağlamda Usûlî hareketin tarih bakımından ikinci evresinin İbn İdrîs el-Hillî ile yeniden uyanışa başladığı kabul edilebilir. İbn İdrîs el-Hillî'nin Şîa'nın yeni bir harekete ve gelişim göstermeye ihtiyacı olduğu üzerindeki ısrarı ile beraber, çağdaşı olan birçok ulemâ da kendisine destek vermiştir. Bu atılım ile ahbâra dayalı bir fıkıh anlayışından belirli usuller adı altında donuklaşmamış ve kalıplaşmamış kriterler çerçevesinde yeni bir sistem inşâsı öngörülmüştür. İbn İdrîs el-Hillî ile aynı düşünce içerisinde hareket edip Usûlî anlayışa tamamen kapıyı aralayanlar arasında, *el-Günye*'nin müellifi Ebü'l-Mekârim Hamza b. Ali b. Zehra (ö. 585/1189), *Şerâi'u'l-İslâm*'ın sahibi Muhakkik el-Hillî, *Tehzîbü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*'un¹⁸² yazarı Allâme Hillî, Şehîd-i Evvel Muhammed b. Mekkî el-Âmilî (ö. 786/1384) ve *er-Ri'âye*'nin müellifi Şehîd-i Sâni Zeynüddin b. Ali el-Âmilî (ö. 965/1558) sayılabilir.

İsnâşeriyye İmâmiyye'si düşüncesinde, Ahbârîlikten Usûlîliğe geçişi hazırlayan sebepler kısaca şöyle ifade edilebilir:¹⁸³

- Nas dönemi atmosferinden uzaklaşılması,
- Gâib imamın dönüşünün uzaması,
- Güncel fikhî problemlerin baskısı,
- Büveyhîler'in hâkimiyetiyle birlikte ortamın bu değişime katkısı,
- Ahbârî anlayışın devlet tarafından desteklendiği Safevî devletinin yıkılması,
- Sünnî düşüncenin duraklama dönemine girmesi.¹⁸⁴

¹⁸⁰ Sadr, *el-Me'âlimü'l-cedîde*, 68-75.

¹⁸¹ Muhammed b. Mansûr b. Ahmed b. İdrîs el-Hillî, *es-Serâirü'l-hâvî li-tahrîri'l-fetâvî* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410/1989), 1/41-42.

¹⁸² Cemâlüddîn el-Hasan b. Yûsuf el-Allâme Hillî, *Tehzîbü'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Muhammed Hüseyin er-Rızavî el-Keşmîrî (Londra: Müessesetü'l-İmâm Ali, 1421/2001).

¹⁸³ Uyar, *Ahbârîlik*, 86-89.

¹⁸⁴ Uyar, *Ahbârîlik*, 119-120.

Usûlîlere göre gaybet döneminin problemleri aklî bir yaklaşımla aşılabılır ve bu tasarrufun hayattaki ulemâ eliyle olması kaçınılmazdır. Bizim üzerinde durmak istediğimiz mesele tam olarak burada ortaya çıkmaktadır. Ehl-i sünnet, Hz. Peygamber'in vefatıyla eş zamanlı olarak Kur'ân ve Sünnet'i anlamada kendi dinamiklerini hemen devreye sokarken Şîa, imâmet anlayışındaki tutuculuğu sebebiyle bir hayli vakit kaybetmiştir. Son sefirin ölüm tarihi olan 329/941 senesine kadar özellikle imamların rivayetlerine sıkı bir şekilde bağlı kalan İsnâaşeriyye, (Mu'tezile ile Ehl-i sünnet'ten etkilenmek suretiyle) Müfîd, Murtazâ ve Tûsî sayesinde kıpırdanmaya başlamış, en sonunda Ahmed b. Tâvûs (ö. 673/1275) ile Allâme Hillî'nin çalışmalarıyla farklı dinamikleri devreye sokmuşlardır. Burada en önemli ve hassas konu aklın ve dolayısıyla ictihad meselesinin işletilmesi olmuştur. İctihad konusu ilk dönem Şîası için kabulü mümkün olmayan bir konuydu; nitekim Şîiliğin ilk döneminde daha önce işaret ettiğimiz gibi bazı Şîî ashâb, bu konuda şiddetle tenkit edilmiştir.¹⁸⁵ Burada şu tespitimizi belirtmek isteriz ki, genelde Şîa'ya ve özeldede bütün İmâmiyye fırkalarına ve en önemlisi Usûlîler'e yüzyıllarca zaman kaybettiren şey, Ehl-i sünnet'in daha ilk günden itibaren hayata geçirdiği ve dinin ferdî, içtimaî, siyâsî ve teabbüdî güncel meselelerini aşmada başvurduğu ana dinamikler olan icmâ ve re'y ile hareket etme mekanizmalarını çok geç benimsemeleridir. Bu bağlamdaki en büyük engel, onların en temel konusu ve inanç haline getirdikleri imâmet nazariyesidir. Adı ve makamı önceden belirlenen genelde temiz ve sika şahıslara insanüstü birtakım sıfatlar ve görevler tevdi edilerek onların üzerinden bir dünya ve din inşâ etmek; söz konusu inanca bağlı insanlara gelecekle ilgili umut aşıladığı ve karşılaştıkları her sorunun er ya da geç mutlaka bir "kurtarıcı" tarafından sonuca ulaştırılacağı kanaatini imanî bir mesele haline dönüştürmenin kendi içerisinde sorunlara da gebe olacağı muhakkaktır. Nitekim Ahbârîlikten Usûlîliğe geçişi sağlayan etkenler, en sonunda fakîh-ulemânın mâsum imamların yerini almasıyla birlikte kendi içinde kapanık olan sistemin dünya gerçekleriyle yüz yüze gelmesini sağlamışlardır. Kanaatimizce Sünnîlik'te de var olan "mehdî" inancı, İsnâaşeriyye ve başka inanç grupları tarafından kabul görmüş bir meseledir.

¹⁸⁵ Sadûk, *el-Emâlî*, 351; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/105-106.

Konumuza dönecek olursak, Usûlîler'in kökleri olarak da görebileceğimiz bazı anlayış ve yaklaşımların daha ilk dönemde var olabileceği fikrini ihtimal dâhilinde görmekteyiz. Sonradan ortaya çıkan bir hareket olan Usûlîliğin ilk dönem Mu'tezile düşüncesiyle irtibatının kesin olduğu, süreç olarak Usûlîliğin başlangıcının bu dönemin gerçeklikleri gözardı edilerek anlaşılamayacağı bizim açımızdan tevazzuh etmiştir.

1.3.2.2. Gaybet-i Suğrâ

Şîî-İmâmiyye anlayışının Gelenekselciler (Ahbârî) ve Müctehitler (Usûlî) olarak iki kesin ayrıma gitmesinde¹⁸⁶ en önemli olayların başında on ikinci imam Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin ortadan kaybolması gelmektedir. Bu tarihe kadar mâsum imamların varlığı ve etkisi bütün İmâmî düşüncüyü şekillendirmiş, inançta ve pratikte imamların, özellikle Ca'fer es-Sâdık'ın söz, fiil ve takrirlerini ifade eden "sünnet" belirleyici olmuştur. Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin gaybeti ile imamlarla ancak sefirleri aracılığıyla bağlantı sağlanabildiği inancı iyice kabullenildiğinden,¹⁸⁷ bu mesele gerek fikhî gerekse itikadî düzeyde birçok problemi beraberinde getirmiş ve bazı yönlerden Şîîler'i bunalıma sürüklemiştir. İlk dönem imâmî ulemâya göre bu durum problem olarak algılanmamıştır. İmamın gâib olması ya da hayatta ve görünür olmaması ciddi bir problem olarak görülmemiştir.¹⁸⁸ Ayrıca dinde sadece iki esaslı belirleyici kabul eden ilk grup, Kur'ân ve mâsum imamların rivayetlerini her zaman bütün Şîa toplumunun meselelerini çözmede yeterli görmüşler, onların zamanında başkaca bir dinamiğe ihtiyaç duyulmadığını kabul etmişlerdir. Bu bağlamda imama ait siyasî ve idarî görev ve yetkilerin ondan başkası tarafından üstlenilmesini haram saymışlardır.¹⁸⁹ Ancak burada şunu belirtmek gerekir ki, durum ilk dönem Ahbârîler'inin dediği gibi olsaydı aklî¹⁹⁰ yaklaşımları önceleyen anlayış ve ictihad¹⁹¹ çalışmaları erken dönemde başlamaz,¹⁹² gaybetlerin meydana getirdiği dinî

¹⁸⁶ Ahmed el-Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'î mine's-şûra ilâ velâyeti'l-fakîh* (Beyrut: Dârü'l-Cedîd, 1989), 388.

¹⁸⁷ Fığlalı, *İmâmiyye Şîası*, 174-179.

¹⁸⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh el-Kummî eş-Şeyh Sadûk, *el-İ'tikâdât fi dini'l-İmâmiyye*, thk. İsam Abdüsseyyid (Beyrut: Dârü'l-Müfîd, 1414/1993), 35.

¹⁸⁹ Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî*, 388; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 94.

¹⁹⁰ Hişâm b. el-Hakem ile Hişâm b. Sâlim gibi kişiler.

¹⁹¹ İbn Ebî Akîl el-Umânî ve İbnü'l-Cüneyd el-İskâfi.

¹⁹² İbn Ebî Akîl el-Umânî'nin İmâmiyye'de ilk müctehid olduğu kabul edilmektedir. Câbirî, *el-Fikrî's-selefî*, 632.

ve sosyal krizler karşısında Şîa toplumu hayatî sarsıntılar geçirmezdi. Zira bu sarsıntılar Şîiler’de büyük bir telaşa sebep olmuş, imâmetin kimlere ait olduğu, kimlerin hakkı olup olmadığı gibi toplumu ve cemaati parçalanmaya kadar götüren sonuçlar doğurmuştur.

Bir taraftan imâmet meselesi diğer yandan bu mesele ile doğrudan bağlantılı, “sünnet” ve “rivayet” meselesi ilk dönemin en önemli konuları olmuştur. Çünkü İmâmîler’deki sünnet anlayışı Ehl-i sünnet’inkinden farklı olması ve imamların söz, hâl ve fiillerinin sünnet sayılıp ibadet konularına sokulması, beraberinde yeni bir hadis ve rivayet anlayışını da getirmiştir. Bu kapsamda Ahbârîler’in başta gelen temsilcisi olan Esterâbâdî’ye göre mâsum imamlardan intikâl eden bütün rivayetler sika râviler tarafından gelmiş ve *Kütüb-i Erbaa*’da tevsîk edilmiştir. Bununla birlikte bir Ahbârî olan Meclisî’ye göre sadece *el-Kâfi*’deki rivayetlerin % 60’ı isnad bakımından zayıf olup¹⁹³ hadislerin senedinde ve metninde mücmel, mübhem ve meçhul râvilerin çokluğu da dikkat çekmektedir.¹⁹⁴ Ancak bazı Şîa ulemâsına göre söz konusu isnadlarla ulaşan rivayetler, İsnâaşeriyye hadis ve rivayet disiplinine zarar vermez aksine bütün bunların makbul sayılması gerekir. Bunun yanında çağdaş Şîî âlimlerden olan Muhammed Bâkır el-Behbûdî *el-Kâfi*’deki 16.121 rivayetten isnad bakımından sahih kabul ettiği 4428 hadisi içeren bir çalışmayı kitaplaştırması Şîa ilim adamları arasında çeşitli tepkilerle karşılanmıştır.¹⁹⁵ Behbûdî açısından her ne kadar gerekli ve olması gereken bir çalışma olduğu savunulmuşsa da çağdaş bir Şîî âlim olan Abdürresûl el-Gaffâr bunun sadece Şîa’ya değil, Ehl-i beyt’e de büyük bir kötülük anlamına geldiğini ileri sürmektedir.¹⁹⁶ Şu da bir gerçektir ki, ilk dönemin en önemli âlimlerinden olan Şeyh Sadûk ve Tûsî gibiler, *el-Kâfi*’nin ihtiva ettiği rivayetlerin

¹⁹³ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 442.

¹⁹⁴ Gaffâr bu eserinde ayrıntılı olarak mübhem, gizli, mücmel vb. birçok başlık altında buna dair örnekler vermektedir. Örneğin: Babası 4960 yerde, fûlanın kardeşi 59, fûlanın babası 4109, fûlanın oğlu 6502, isimsiz lakapları 1528, fûlanın dedesi 65, fûlanın annesi 10, bazıları ya da fûlanın bazı şeyhleri, fûlanın bazı ashâbı, fûlanın bazı ricâli, fuûanın bazı şeyhleri, fûlanın bazı mevâlisî 973, ashâbımızdan biri, fûlancalardan biri, fûlan yerden ve fûlanlardan 85, şeyh 15 yerde ve böylece uzayan bir liste sunmaktadır Abdürresûl el-Gaffâr, *el-Küleynî ve'l-Kâfi* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1416/1995), 430. Murtazâ el-Askerî’ye göre Usûlîler’in hadis tasnifiyle birlikte *el-Kâfi*’deki toplam 16.121 hadisten sahihler 5072, hasenler 144, müvessakler 1118, kavîler 302 ve zayıf hadisler 9485’tir. Bk. Murtazâ el-Askerî, *Mukaddimetü mir’âti'l-‘ukûl fi şerh ahbârî'r-Resûl* (Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1404-1983), 2/436-437.

¹⁹⁵ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 444.

¹⁹⁶ Gaffâr, *el-Küleynî ve'l-kâfi*, 432.

sıhhati konusunda eleştirilerde bulunmuşlardır.¹⁹⁷ Bu iki Şîî âlimin ilk dönem eserleri hakkındaki görüşleri bile bizlere bu eserlerdeki rivayetlerin sahihliğinin tartışılabilmesi hakkında kuvvetli bir kanaat vermektedir. Sonuç itibarıyla, Şîa'da *Kütüb-i Erbaa* ve özellikle *el-Kâfî* konusunda birbiriyle çelişen, karşıt birçok görüşleri sürülmekte ve kendi âlimleri arasında bile bir görüş birliği sağlanamadığı anlaşılmaktadır. Buna rağmen dikkatimizi çeken husus, bu eserlerin hem Ahbârîler hem de Usûlîler üzerinde derin etkiler bıraktığıdır. Bu bağlamda bazılarına göre söz konusu eserlerin sahihliğinin tartışılması gereksiz bir uğraştır.¹⁹⁸

Durum bu merkezde iken, imamın gaybetiyle doğabilecek her türlü dînî, sosyal, siyasî meselenin tahlili adı geçen kitaplardaki rivayetler müvacehesinde ele alındığından, bunun dışında herhangi aklî ya da mantıkî delil üretmek suretiyle meydana gelen problemlerin aşılmasına Ahbârî ekol şiddetle karşı çıkmıştır.¹⁹⁹ Özellikle Esterâbâdî ile Usûlîlik anlayışına karşı takınılan inkârcı ve reddedici tavır etkisini yaklaşık iki yüz yıl kadar sürdürmüş ve onunla başlayan sistemli Ahbârîlik anlayışı yerini günümüze kadar hâkimiyetini sürdüren Usûlîliğe bırakmıştır. Öyle görünüyor ki, ilk dönem Şîî âlimler, on ikinci imamın gaybetinin ilk başlarda uzun sürmeyeceği görüşünde idiler. Dolayısıyla oluşan geçici halin imâmî toplumda fazla tahribat yapmadan atlatılmasının gayreti içinde olmuşlar ve buradan hareketle İmâmiyye, ilk dönem ulemâsı sayesinde savunmacı zihniyetle bazı çözümleri devreye sokmuşlardır. Dönemin ulemâsı, imamın gaybete gitmesinin bazı hikmetleri olduğunu, bazen onun ortadan kaybolmasının bir nimet de sayılabileceği gibi hususları ileri sürerek durumu krizlere karşı idare etme cihetine yönelmişlerdir. Bununla birlikte imam Mehdî el-Muntazar el-Kâim'in gaybetinin insanlar için bir cezalandırma da olduğu vurgulanmıştır.²⁰⁰ Bazı görüşlere göre imamın gaybeti Allah'ın muradıyla olmuş ve O'nun takdir edeceği zamana kadar bu durum devam edecektir.²⁰¹ Bazı kaynaklara göre daha önceki imamlar kendilerine tâbi olanları zihnen ve psikolojik

¹⁹⁷ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 432.

¹⁹⁸ Murtazâ el-Askerî, *Mukaddimetü mir'âti'l-ukûl*, 2/435-438.

¹⁹⁹ Hasan Emîn, *Dâiratü'l-me'ârifî'l-İslâmiyyeti's-Şî'iyye* (Beyrut: Dârü't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 2001/1422), 3/34; Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî*, 390.

²⁰⁰ Abdülaziz Abdülhüseyn Sachedina, *Islamic Messianism –The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*, (Albany: State University of New York Press, 1981), 23.

²⁰¹ Uyar, *Ahbârîlik*, 33.

olarak gaybet düşüncesine hazırladığından²⁰² aslında bir nevi bu haberin vukuu gerçekleşmiştir.²⁰³ Bundan dolayıdır ki 69 yıllık söz konusu gaybet döneminde gâib imamla imâmî toplum arasındaki bağlantıyı *vekiller/sefirlerin* sağlamış oldukları fikrinin ve inancının iyice tabana yayıldığı söylenebilir. Şîa'nın iddiasına göre on ikinci imam olan Muhammed b. Hasan el-Askerî, ilk vekilini babasının öldüğü gün tayin etmiş ve dört sefir aracılığıyla kendi tâbilerine lüzum gördüğü her bilgiyi aktarmıştır.²⁰⁴ Bu sıralarda Muhammed b. Hasan el-Askerî beş yaşlarında bir çocuk olduğundan bir görüşe göre tâbileriyle doğrudan değil sefirleri aracılığıyla bağlantı kurmuştur.²⁰⁵

Ayrıca Şîa'da tartışmalı bir konu olan çocuk imamlar meselesi hususunda birçok görüş ileri sürülmüştür. Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin varlığı dahi tartışmalı konulardan olmasından dolayı birbirinden farklı görüşlerin Şîa toplumunu meşgul etmeye başladığı görülmektedir. Gaybet döneminin uzun sürmesiyle birlikte giderek telaş ve baskı altında yönünü şaşırmaaya başlayan Şîiler arasında dillendirilmeye başlanan “mehdî vefat etmiştir”, “mehdî aramızdan ayrılmıştır” ve “mehdî öldürülmüştür”²⁰⁶ söylemleri, şaşkınlığı ve darmadağınlığı gidermeye matuf olarak algılanmıştır. Ancak farklı telakkiler Muhammed b. Hasan el-Askerî'yi mehdî ve on ikinci imam olarak tanıyanlar açısından onun varlığı pekiştirilmiştir.²⁰⁷ Kaldı ki Hasan el-Askerî'nin bir oğlunun var olduğu bile tartışmalı konulardandır. İsnâaşeriyye konuyu, yeryüzünün imamlardan hâlî kalamayacağı düşüncesi ve inancı çerçevesinde ele almış ve böylelikle kendilerince gaybetin de makul bir açıklamasını yapmış gözükmektedir.²⁰⁸ Mezhepler tarihi açısından uzun değerlendirmeler ve tartışmalara konu olan gaybet meselesinin bizim açımızdan önemi, İsnâaşeriyye'de hadis alanında gerçekleştirilecek yenilikçi çalışmaların dayanağı olan ilk temel eserlerin söz konusu

²⁰² Kuzudişli, “Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”, 65-66.

²⁰³ Sadr, *Târîhu'l-ğaybeti's-suğrâ* (Beyrut: Dârü't-Te'âruf, 1412/1992), 1/23.

²⁰⁴ Osman Aydın, “Mu'tezile'nin İmâmet Nazariyesi: Teori ve Pratik”, *Dinî Araştırmalar Dergisi* 3/7 (2000), 18; Bulut, “İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı”, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 51.

²⁰⁵ Sadr, *Târîhu'l-ğaybeti's-suğrâ*, 341.

²⁰⁶ Kutluay, “İmâmiyye Şîası Hadis Literatüründe Mehdîye Dair Rivayetlerin Sünnî Kaynaklarla Mukayesesi”, 409.

²⁰⁷ Bununla birlikte Şîi sayılan Zeydiler ve İsmâîliler açısından bu konunun bir mânası bulunmamaktadır.

²⁰⁸ Kutluay, “İmâmiyye Şîası Hadis Literatüründe Medîye Dair Rivayetlerin Sünnî Kaynaklarla Mukayesesi”, 415.

karmaşık dönemlerde telif edilmiş olmalarıdır. Usûlîler'in hadis anlayışıyla doğrudan bağlantılı olan ilk dönemdeki rivayetlerin hangi zeminde, kimler ve hangi evsafdaki şahıslar tarafından dile getirildiği; söz konusu haberlerin nasıl ve hangi yöntemlerle bir araya getirildiği ve bunlara dair kıstasların ne olduğunun ortaya konması gerekmektedir. Gaybet-i kübrâ'yı da içine alan ilk dönem hâdiselerinin meydana gelmesindeki temel etkenler sağlıklı bir tetkikten geçirilmedikçe, Usûlîler'in 7./13. asırla birlikte İsnâşeriyye'de hadis ve hadisle ilgili alanlardaki yenilikleri tam mânasıyla anlayamaz. Özellikle *Dört Yüz Asıl* ve *On Altı Asıl* gibi imamlara ait haberlerin derlendiği kitaplardaki bazı konuların çelişik vaziyeti bile söylemek istediğimizi doğrular niteliktedir. On ikinci imamın gaybeti ile tekrar döneceğini belirten haberlerin 4./10. yüzyıldan itibaren farklı anlamlara savrulmalarının iddiamız açısından önemli olduğu kanaatindeyiz.²⁰⁹

Hülâsa, ilk gaybetin uzun sürmesi (260/873-329/941) ile birlikte Usûlî anlayışın yavaş yavaş imâmî toplumu etkilediği görülmektedir. Usûlîliğin adeta birinci aşaması olarak da sayabileceğimiz bu etki, Küleynî, Şeyh Sadûk ve Nu'mânî gibi ilk dönem Ahbârîler'in bu mesele etrafındaki kuşkuları gideremediği için zemin bulduğu söylenebilir. Zira buradaki yaklaşık 69 yıllık zaman diliminde birçok imâmînin kafası cevaplanamayan sorularla dolmuş ve neticede aşağıda belirttiğimiz sonuçları doğurmuştur:

1. Birinci gaybet olan gaybet-i suğrâ, imam mehdî Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin bütün Müslümanların temsilcisi ve imamı olarak ilâhi yetki makamına nasbedilmesinin başlangıcı kabul edilmiştir.

2. On ikinci imam bu zaman zarfında tamamıyla tebaasıyla ilişkisini kesmemiş, özel elçileri (sefir) vasıtasıyla tâbilerine iletilmesi gerekenleri aktarmıştır.

3. Bu devre, sefirler dönemi olup bunlar, imamın iletilmesini istediği her şeyi imâmî topluma iletmekle görevliydi. *Vekâlet-i Hâssa* da denilen bu işleyiş, imam ile ona tâbi olanlar arasındaki en önemli işlevi görmekteydi. Dördüncü sefirin ölümünü ümmetin büyük kaybı olarak telakki etmek Şîa inancında yerleşmiştir.²¹⁰

²⁰⁹ Bk. Abdülhamit Erdiñç, "Erken Dönem Şîa Hadis Kaynaklarında Gaybete Dair Rivayetlerin Mevcut Olmaması Problemi Üzerine: Küleynî ve Nu'mânî Özelinde", *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (2022), 11-37 sayfaları arası.

²¹⁰ Sadr, *Târîhu'l-ğaybeti's-suğrâ*, 342.

4. Yine bu dönemin en önemli hâdiselerinden birisi, imam ve dört sefirinin varlığında kendilerinin de sefir olduklarını iddia eden birçok kişinin²¹¹ ortaya çıkmasıdır. Doğal olarak bu durum, Şîiler'in kafasını karıştırmış ve imâmet, mehdî ve gerçek sefirler hakkında birçok şüpheler oluşmasına sebep olmuştur. Şîa'da genel kabule göre yalancı sefirlerin temel amaçları, ekonomik çıkar sağlamak, toplumda itibar elde etmek, iman zaafı ve ahlaksızlığa meyil olarak özetlenebilir. Fakat bu faaliyetlerin inanç sahasındaki en büyük hedefi Şîiler'in itibar ettiği ve sıkı sıkıya bağlı oldukları *sefirlik* müessesesine zarar vermek olmuştur.²¹²

Dikkat edilirse, Şîa'nın sefirlik kurumunun sû-i istimâle açık olduğu görülecektir. Gâib imamın yerinin ve görüşme zamanının sır olduğu düşüncesi aynı zamanda sû-i istimâle müsait kişilerin bu zeminden istifade ederek sefir olduğunu iddia etmesi kaçınılmazdır.²¹³ Bu bağlamda yalancı sefirlerin Şîa hadis rivayetlerine menfi anlamda tesir ettiğini söyleyebiliriz. Şîa'daki gaybet inancının hadis uydurmaya müsait olduğu gerçeğinden hareketle, yalan yanlış haberlerin daha kolay üretilebileceğine kanaat edilebilir. Böyle olduğu gerçeği ileriki zamanlarda İmâmiyye'de ricâl alanında yapılan çalışmalarla ortaya konmuştur. Yeri geldiğinde bu konu üzerinde durulacaktır.

5. Sünnî dünyada ve özellikle hâkim idareler mehdî hareketine daha bir önem atfetmiş, kendi iktidarları için bir nevi tehlike saydıkları bu oluşumu takibat altına almışlardır.²¹⁴

1.3.2.3. Gaybet-i Kübrâ ve Onunla Birlikte Doğan Kriz

İmamîler, 260/874 yılında Hasan el-Askerî'nin vefatıyla birlikte o sırada 5 ya da 7 yaşında bir çocuk olan Muhammed b. Hasan'ı imam kabul etmiş, onun girdiği küçük gaybetin kısa sürede ortaya çıkmasıyla sona ereceğine inanmışlardı. Ancak 329/941 yılında son sefirin de ölmesiyle rec'atin kıyamete kadar süreceği inancı

²¹¹ Yalancı sefirlik meselesinin ikinci sefir olan Muhammed b. Osman el-Ömerî zamanında ortaya çıktığı kabul edilmektedir. Sefir olduğunu iddia edenler arasında, Ebû Muhammed eş-Şuray'î (ö. 3./9. Yüzyıl), Muhammed b. Nusayr en-Nümeyrî (ö. 270/883), Ahmed b. Hilâl el-Kerhî (ö. 267/881), Ebû Tâhir Muhammed b. Ali b. Bilâl el-Bilâlî (ö. 3./9. Yüzyıl), Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed b. Osman el-Bağdâdî (?), İshâk el-Ahmer (ö. 286/899) ve el-Bâkitânî (?) diye meşhur bir sahis bulunmaktadır. Sadr, *Târîhu'l-ğaybeti's-suğrâ*, 494-496.

²¹² Sadr, *Târîhu'l-ğaybeti's-suğrâ*, 489-490.

²¹³ Konu hakkında bk. Sadr, *Târîhu'l-ğaybeti's-suğrâ*, 490-494.

²¹⁴ Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 133-136.

topluma yerleşmeye ve kısa vadeli bekleyiş neticede inanç formuna dönüşmeye başlamıştı.²¹⁵ Bu bağlamda rec‘at düşüncesinin Müslümanların tevhid ile nübüvvet inançlarıyla çelişmediğini, aksine bunların itikadın sıhhatini sağlamlaştırdığını iddia eden görüşler de ileri sürülmüş ve bu görüşler günümüze kadar etkisini sürdürmüştür. Peygamberlerin dünyada gösterdikleri mucizeler, cismen geri dönüşün mümkün olabileceği noktasından bu meseleye yaklaşan Şîa ilim adamları, rec‘atin pek normal bir hâdise olduğu kanaatini dile getirmişlerdir.²¹⁶

Gaybet-i suğrâ'nın başladığı tarihten son sefirin ölümüne kadarki zaman zarfında Şîi toplumun bütün meseleleri sefirler aracılığıyla çözüme kavuşturulmak istense de birçok sorunu da beraberinde getirmiştir. Bu sorunlar arasında Şîa'da her an geri geleceği söylenen mehdînin zamanla gecikmesinin halkta oluşturduğu bezginlik, umutsuzluk ve farklı arayışları sayabiliriz. İşte bu tür sorunların önüne geçilmek istenmesinde çıkış yolu olarak yeni bir düşüncenin ve inanın Şîilere benimsetilmesi kaçınılmaz olmuştur. Zira gâib imamın dönüşünün kıyamete kadar beklenebileceği inanç haline getirilmediği sürece, âdeta bugüne kadar savunulagelen ve itikad haline dönüştürülen mâsum imamın gaybeti ve geri dönüşü meseleleri Şîi topluma anlatmak imkânsız olacaktı. Bu yüzden 69 yıllık gaybetin ardından Şîi düşüncede yerleşen en belirgin kanaat, el-Kâim el-Muntazar el-Mehdî'nin er ya da geç, hatta kıyamete kadar sürse de tekrar gelip insanlığı karanlıklardan ve zulümden kurtaracağı düşüncesi sonsuz bir şekilde İsnâaşeriyye'de yerleşmiştir. Ancak yakın bir zamanda İsnâaşeriyye'de meydana gelen Usûlî düşünce söz konusu mehdî/imam anlayışını farklı bir yoruma tâbi tutmuştur. Bu yeni akım, adı geçen on ikinci imamın mutlaka geleceği düşüncesi ve itikadı aynen muhafaza edilmek suretiyle yepyeni çözümler aramaya başlamıştır. Söz konusu çözümlerin temeli, Şîa rivayetlerinin ve râvilerinin durumlarından hareketle yeni bir bakış açısı ortaya koymaktır. İleriki sayfalarda bu konu hakkında bilgiler aktarılacaktır. Bu çözümlerin ilk dönemin hâkim anlayışına ters ve kabul edilemez olduğunu savunan Esterâbâdî gibi Ahbârîler'in adı geçen anlayış karşısında ürettikleri yeni bir çözümü Şîa toplumuna sunmadıklarını görmekteyiz. Onlar sadece en önemli husus olan Şîa toplumunun birliğini sağlayacak olan mehdîlik düşüncesinin, dolayısıyla inanca dönüşmesini sağlayacak olan psikolojik eşiklerin bir

²¹⁵ Fığlalı, *İmâmiyye Şîast*, 221-222.

²¹⁶ Muhammed Rızâ el-Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye* (Necef: b.y., 1380/1960), 72, 122-123.

an önce kayıpsız atlatılmasının sağlanması üzerinde yoğunlaşılmasını öngörmüşlerdir.²¹⁷

Genel kabule göre mehdîlik anlayışı İslam'da inkâr edilmeyen bir olgu olup önceleri “doğru yola ileten” şeklinde algılanırken, 1./7. asrın sonlarına doğru bu kavram daha çok Ehl-i beyt önderlerine izafe edilmeye başlanmıştır.²¹⁸ Bundan yola çıkarak imâmî fırkalar arasında gelecek mehdînin kim olacağı hususunda ilk dönemlerde ihtilaflar görülmektedir. Sebeiyye²¹⁹ fırkasına göre mehdî Ali'dir, o ölmemiştir ve gelişi beklenmektedir. Keysâniyye ve Kerbiyye gibi gruplar da benzer anlayışları benimsemişlerdir. Bir farkla ki, bunlar beklenen mehdînin Muhammed b. el-Hanefiyye olduğu görüşündedirler.²²⁰ İlk dönemlerde vefat eden her bir imamın ardından kimin mehdî olduğu tartışmaları başlamış ve türeyen her fırka kendi belirlediği ve kabul ettiği şahıslar etrafında mehdîlik hareketi oluşturmaya başlamıştır. Öyle ki, aklın almayacağı yaklaşımlar sergilenmiştir.²²¹ Şîa'nın gulâtı sayabileceğimiz bazı gruplar Hz. Ali sevgisinde ifrat derecesine ulaşmışlar ve Ali'nin mehdîliğiyle beraber, cennete ve cehenneme girecekleri onun belirleyeceğini söyleyecek kadar ileri gitmişlerdir.²²² İsnâşeriyye'de gâib imamın dönüşü meselesinin beraberinde birçok saplantıyı da getirdiği görülmüştür. Hicrî sekizinci yüzyılda Kûfe'ye ziyaret gerçekleştiren seyyah İbn Battûta (ö. 770/1369), bu şehirde adına “*meşhedü sâhibi'z-zamân*” denilen bir mescit kapısının varlığından bahseder. İzlenimlerine göre o

²¹⁷ Geniş bilgi için bk. Mahmut Çınar, “Sosyo-Psikolojik Bir Beklenti Olarak Mehdîliğin Teolojik Dayanakları”, *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri* (2018), 175-190; Hakyemez, “Mehdî Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine”, *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004/1), 127-144.

²¹⁸ Kutluay, “İmâmiyye Şîası Hadis Literatüründe Mehdîye Dair Rivayetlerin Sünnî Kaynaklarla Mukayesesi”: Mehdi Telakkisi Ehl-i Sünnet'e Şîa'dan mı Geçti?”, 400.

²¹⁹ Sebeiyye'nin tarihî seyri bk. Korkmaz, *Tarihin Tahrifi*, 23-139 sayfalar arası.

²²⁰ Nevbahtî, *Fıraku'ş-Şî'a*, 22; Abdülkerîm b. Muhammed es-Sem'ânî, *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân el-Mu'allimî (Beyrut: y.y., 1400/1980). 1/346; Kummî, *el-Makâlât*, 114-115; Hüseyin Güneş, *Uluslararası Mehîlik Sempozyumu Bildirileri*, Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018), 135-158.

²²¹ Bu bölümde Keysâniyye fırkasından bir grup, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin beklenen mehdî olduğunu ve Radvâ isimli bir dağda saklandığını, başka bir grup da öldüğünü ancak tekrar yeryüzüne bütün ölmüş insanlarla birlikte döneceğini, ardından hepsi birlikte öleceğini ve kıyamet gününde tekrar dirileceklerini dillendirmişlerdir. Sem'ânî, *el-Ensâb*, 1/346; Sa'd b. Abdillâh el-Kummî yaklaşık 45 aşırı fırkayı sayarak bunları Mu'tezile ve Hâriciler olarak kabul eder. Kummî, *el-Makâlât*, 14.

²²² Necmüddîn Ca'fer b. Muhammed el-Askerî, *el-Mehdiyyü'l-mev'ûdu'l-muntazar 'inde 'ulemâ' ehli's-sünne ve'l-İmâmiyye* (Beyrut: Dârü'z-Zehrâ', 1397/1977), 1/7; Kutluay, “İmâmiyye Şîası Hadis Literatüründe Mehdîye Dair Rivayetlerin Sünnî Kaynaklarla Mukayesesi”, 401.

dönemin İsnâaşerîleri gâib imam Muhammed b. Hasan el-Askerî'nin bu kapıdan girip kaybolduğuna ve onun tekrar aynı kapıdan zuhur edeceğine inanmaktadırlar.²²³ Bu ve benzeri fırkalar daha çok Ehl-i beyt efradından bazılarının etrafında bir inanç sistemi oluşturmuşlar ve zamanla kimlikleri belli olan bu fertlerin ölmediklerini, bir zaman sonra tekrar döneceklerini dillendirmeye çalışmışlardır. Hatta bu inanç çerçevesinde kendilerince önemli saydıkları bazı günleri kutsal veya daha muteber saymışlardır.²²⁴

İsnâaşeriyye'nin gâib imam anlayışı, yukarıda zikredilen bütün gruplardan farklı bir zemine oturmaktadır. On ikinci imamın varlığı hakkında birçok fikir karışıklığı yaşandığını, doğup doğmadığı, varlığı, yeri vb. hakkında İmâmîler'de tek bir kabulden söz etmenin mümkün olmadığını belirtmiştik. Onun gaybet halindeyken sadece dört sefirle görüşmesi bile akıllarda soru işaretleri bıraktığı daha önce belirtilmişti. Böylelikle Şîa'da itikadî bir mesele olan mehdîlik müessesesi, toplumda ciddi çalkantılara sebep olmuştur. Çünkü onlara göre imâmet, dinin esaslarından sayıldığından, mehdînin varlığı ve tebeasıyla irtibatı zarûrîdir.²²⁵ Bu yüzden, imamın ortadan kaybolması Şîiler için hayatî bir konu kabul edilmiştir. Nevbahtî'nin kaydettiğine göre söz konusu mesele yüzünden İmâmîler on dört fırkaya ayrılmıştır.²²⁶ Sa'd b. Abdullâh b. Hâlef el-Kummî bu fırkaların sayısını iki yüz on altı olarak verir.²²⁷ Mes'ûdî ise *Mürûcü'z-zeheb* adlı eserinde bu karmaşanın ardından Şîa fırkalarının sayısının yirmiye ulaştığını kaydetmektedir.²²⁸ Şehristânî ise Şîa'yı beş ana başlıkta ele alır. Bunlar: Keysâniyye, Zeydiyye, İmâmiyye, Ğulât ve İsmâiliyye'dir. Bu beş başlık altında Şîa'nın 25 ayrı fırkaya bölündüğünü kaydetmektedir.²²⁹

Gaybetin ardından beklenecek mehdînin kim olduğu konusunda İsnâaşeriyye diğer fırkalardan ayrılarak mehdînin Hasan el-Askerî'nin oğlu olduğunu kabul

²²³ Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Levâtî et-Tancî, *Seyâhatnâme-i İbn-i Battûta*, trc. Muhammed Şerîf (İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330-1333/1912-1915), 1/239.

²²⁴ Konu hakkında bk. M. Ali Büyükkara, *İmâmiyye Şîası'na Göre Önemli tarih, Gün ve Geceler* (Çanakkale: y.y., 1999), 13-78.

²²⁵ Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 1/188.

²²⁶ Nevbahtî, *Fırak*, 96.

²²⁷ Nevbahtî, *Fırak*, 102.

²²⁸ Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb*, 4/190.

²²⁹ Şehristânî, *el-Milel*, 167-215.

etmiştir. Babası öldürülmesinden korktuğu için onu gizlediğinden Muhammed b. Hasan'ın varlığı ve yeri gizli tutulmuştur.²³⁰

Gaybet nazariyesinin oluşum safhalarını incelerken karşımıza çıkan en önemli sonuçlardan birisi tamamen politik güçten yoksun olan imamların birdenbire güçlü birer lider-imam konumuna getirilmeleri olmuştur. Daha önce kendileri hakkında neredeyse hiç bilgiye rastlanmazken kendileri etrafında birden bire gaybet sonrası devâsa mefkûreler üretilmeye başlanmıştır. Peygamberliğin nihâyete erdiğini kabul eden İmâmîler, imâmetin de sona erdiğini kabullenemedikleri, imamları adeta peygamber üstü bir mevkiye çıkardıkları görülmektedir. Kaldı ki, aynı dönemlerde bazı Şîî eserlerde Hasan el-Askerî'nin halef bırakmadan vefat ettiğini kabul eden görüşlere de rastlanmaktadır.²³¹ Şîîler bu ihtilafli görüşlerden sonra bir "hayret" hâletine bürünmüşler, bazısı imâmetin sona erdiğini kabul etmiş, bazısı bu konuda susmuş, bazısı da farklı kişileri imam ve mehdî ilan ederek yoluna devam etmiştir.²³² Ancak her bir fırka bu mevzuda diğerlerini tekzip etmekten de geri durmamıştır.²³³ Konuyla ilgili olarak Usûlîler, "gaybet döneminde" bütün Şîî âlimlerin müctehit olabileceğini kabul ederek meseleyi farklı bir zeminde ele almayı uygun görmüşlerdir. Ahbârîler ise, zaten bu konuyu Usûlîler'den farklı bir şekilde yorumladıklarından onların tespitlerini şiddetle reddetmişlerdir.²³⁴ Tekrar etmekte fayda mülâhaza etmekteyiz ki biz, bütün bu kargaşa ve düzeni bozuk ortamda birdenbire bazı kimselere atfedilen binlerce haberin hadis adı altında derlenmesini, tedvin edilmesini; söz konusu rivayetler etrafında disiplinler oluşturulmasını büyük bir şüphe ile karşılamakta ve gerçeklerle pek uyuşmadığını kabul etmekteyiz.

İsnâaşeriyye'yi Usûlî düşüncenin temsil ettiğini kabul edenlere göre, gaybet-i suğra'da, gâib mehdînin vazifelerini sefirler üstlenmiş, gaybet-i kübrâ'da ise bu görevi ulemânın üstlendiği anlaşılmaktadır. Buradan çıkan en önemli sonuçlardan birisi, gaybet öncesinin tarihî bir tenkit süzgecinden geçirilmesi ve böylece gaybet döneminde meydana gelen durumun tam mânasıyla aydınlanabileceğidir. Zira ilk

²³⁰ Avni İlhan, "Gaybet", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/410-412.

²³¹ Nevbahtî, *Fırak*, 105; Kummî, *el-Makâlât*, 107-108.

²³² Nevbahtî, *Fırak*, 108; Kummî, *el-Makâlât*, 115-116.

²³³ Nâsır b. Abdillâh b. Ali el- Kifârî, *Usûl mezhebi 'ş-Şî'ati'l-İmâmiyye el-İsneyaşeriyye: Arz ve Nakd* (Suudi Arabistan: y.y., 1415/1994), 831.

²³⁴ Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 149.

dönem Şîî müelliflerin, özellikle Resûlullah ve imamlar hakkında eser yazmış olanların kitaplarında çok belirgin bir şekilde sübjektif kanaatlere rastlanmaktadır. İlk dönemlerde imamlar hakkındaki haberler, Ehl-i sünnet eserlerinde bile çok sınırlıdır. Söz konusu ilk dönem malumatlar ve kanaatler daha çok 3./9. ve 4./10. yüzyıl Şîî ulemâ tarafından kasten ve ideolojik nedenlerle dile getirilmiştir.²³⁵

Goldziher, Şîîlik'teki gâib imam ve gaybet konusunun Yahudilik'ten aşırılma olduğunu ve sonradan başka bir forma uyarlandığını iddia eder.²³⁶ İbn Sebe'nin gaybet meselesinde rol oynamış olabileceği ihtimali ve buna dair tarihî verilerin varlığı, Yahudi olan Goldziher'i bu kanaate sevk etmiş olabilir. Ancak ilk dönem Şîî ulemâ, İslam'da Hz. İsa'nın göğe yükseltildiği ve âhir zamanda tekrar yeryüzüne indirileceği düşüncesinden de pekâlâ etkilenmiş olabilirler. Kimisine göre imâmet ve gaybet düşüncesi sonradan İslam'a giren bazı Yahudi âlimler vasıtasıyla önce Ehl-i sünnet itikadına, sonra da Şîî düşüncesine uyarlanmıştır.²³⁷

Günümüz bazı çağdaş araştırmacılara göre imâmet ve gaybet düşüncesi İranlıların eski inancı olan Mecûsilik ile irtibatlandırılmıştır.²³⁸ Aslında mehdîlik ve gaybet inancı birçok din ve inanışta yer almış ve kabul görmüş bir olgu olması dolayısıyla her bir toplum kendisine has bir kisve ile bu düşüncüyü beslemiş ve anlamlandırmış görünmektedir. Genel tema, beklenen gâib imamın birgün mutlaka döneceği ve hâkim olan zulüm ve baskıyı ortadan kaldıracığıdır. Böylelikle aslından saptırılmış dini kurtaracak yegâne varlık olarak kabul edilmiştir. Bunun için insanlar ve topluluklar büyük bir ümit ve heyecanla gelecek olan “Mehdî” ve “Kutsal Kurtarıcı” figürlerine sarılmışlardır.²³⁹ Bu anlayışın en somut şeklini ise Şîî'da görmekteyiz. Ehl-i sünnet düşüncesinde de yer bulan mehdîlik anlayışı, inanç konusu olmaktan çok, bir zannî kanaat ve yorumun ötesinde mütalaa edilmemiştir. Fakat yer yer bu saha da bazıları tarafından sû-i istimâl edilen bir konu haline getirilmiştir.²⁴⁰

²³⁵ Uyar, *Ahbârîlik*, 40.

²³⁶ İgnaz Goldziher, *el-Akîde ve's-şerî'a ve's-şerî'a fi'l-İslâm*, trc. Muhammed Yûsuf vd. (Mısır: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, ts.), 192.

²³⁷ Van Vloten, *es-Siyâdetü'l-Arabiyye*, 110-112.

²³⁸ Kifârî, *Usûl mezhebi's-Şîî'a*, 833.

²³⁹ Çınar, “Sosyo-Psikolojik Bir Beklenti Olarak Mehdîliğin Teolojik Dayanakları”, 178.

²⁴⁰ Mahmut Çınar, “Te'vilden Akîdeye: Yorumun Akîdeleşmesi ve Mehdîlik İnancının Teolojik Arkapları”, *İslam ve Yorum*, Fikret Karaman vd. (Ankara: Marmara İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017), 598.

İsnâaşerîler açısından gâib imamın gerek sefirler gerekse fakîh-ulemâ tarafından temsil edilmesi bir yandan zorunluluk ifade ediyor olabilir. Şunu da belirtmek gerekir ki, imamlar ile vekiller ve fakîhler arasındaki en temel fark, aynı statüde kabul edilmemeleridir. Bununla birlikte fikhî tatbikatta ve ictimaî-ıdarî mekanizmalarda birebir otorite sahibi addedilmişlerdir. İmama terettüp eden birçok vazifenin yerine getirilmesi icap ettiğinden, bu görevlerin boşluk kabul edemeyeceği fikrinden hareketle, hem gaybet-i suğra hem de gaybet-i kübra'da Şiîler belli ölçülerde kendilerini disipline etmiş görünüyorlar. Cuma namazını kıldırmak, zekâtı, Ehl-i beyt'in hakkını ve humus'u toplamak vb. konularda, İsnâaşeriyye disiplini Şiîler'i bu noktada hem sefirler hem fakîh-ulemâ ile korumayı başardığı söylenebilir.

Sonuç olarak, on ikinci imamın şahsı etrafında birçok farklı görüş ileri sürülmüş, varlığı dahi tartışma konusu haline gelmiştir. Onu görenlerin sadece sefirlerden ibaret olması bile neredeyse hayalî bir kahraman üretmek ve onun üzerinde bir inanış inşa etmek istendiği izlenimini vermektedir. Bu bakımdan gaybet konusu ve mehdîlik iddiaları, mantığı ve tarihî verileri zorladığı kanaatini taşıyoruz. Ehl-i sünnet kaynaklarına göre Hasan el-Askerî'nin çocuğu olmadığı gerçeği de kanaatimizi desteklemektedir.²⁴¹ Bazı Batı'lı yazara göre “gaybet” itikadı özellikle siyâsî ve içtimaî yönden kasten kurgulanmış bir mesele olup bununla olsa olsa Şîa'nın çöküşünün önüne geçilmek istenmiş olabilir.²⁴² Buradan hareketle denilebilir ki, gaybet meselesinin Şîa tarafından sağlam bir zemine oturtulması şu üç temel iddia ile desteklenmiştir:

a- Gaybet meselesi ve Mehdî'nin tekrar gelişi Allah tarafından bir hikmete mebnîdir ve bu hikmet herkes tarafından bilinemez.²⁴³ Bu yaklaşımın ancak Şîa anlayışını benimseyenler için bir anlam taşıdığı söylenebilir.

b- Bir nevi sınama olarak kabul edilen başka bir iddiaya göre, Şîa'nın diğer gruplardan tasaffi etmesi gerektiğidir. Bunun için imam gaybete gitmelidir ki, hakikî tâbiler ortaya çıksın.²⁴⁴ Bu tamamen sübjektif ve muhali mümkün kılan bir tutumdur.

²⁴¹ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed İbn Teymiye, *Mihâcî's-sünneti'n-nebeviyye fî nakdi kelâmi's-Şî'ati'l-kaderiyye*, thk. Muhammed Reşâd Sâlim (Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 1406/1986), 2/164, 4/213.

²⁴² Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 78.

²⁴³ Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*, thk. Hüseyin el-A'lemî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1412/1991), 32; Tûsî, *el-Gaybe*, 12.

²⁴⁴ Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî*, 169.

Ayrıca teklif sırrına da aykırı düştüğünü kabul etmek gerekir. İnsanın aklı yetilerini görmezden gelen ve tamamen varlığı meçhul bir şahsın bazı aracılara sayesinde aktarılan haberler üzerine bina edilen bir dünya görüşü ile karşı karşıya kalınmıştır.

c- On ikinci imamın hayatının tehlikede olduğu düşüncesi ve kabulü gaybeti gerektirmiştir. Bu yüzden Hasan el-Askerî, oğlunu kimseye göstermemiş ve saklamıştır. Bazı kaynaklarda dönemin Abbâsî idarecileri gelecek olan Mehdî hakkında bilgi sahibi olduklarından, onun ortadan kaldırılması gerektiğine inanıyorlardı.²⁴⁵ Bu düşüncenin de pek tutar ve savunulacak bir tarafı olduğu düşünülemez. Âl-i beyt'i şecâatle ve dirâyetle kuşanmış bir nesil olarak kabul eden İmâmîler'e göre on ikinci imam âdeta köşe-bucak saklanan ve kaçan biri durumuna getirilmiştir ki, böylece kendilerini nakzeden bir duruma düşmüşlerdir.

Önceleri sadece Hasan el-Askerî'nin imâmette halefi olacak bir oğlundan söz edilirken, nihâyette mesele Mehdîlik anlayışına dönüşmüştür.²⁴⁶ Çağdaş Şîî münekkidlerden ve Şîîler nezdinde pek muteber sayılmayan Ahmed el-Kâtib, Hasan el-Askerî'nin çocuğunun olmayabileceğini ve bu durumun problem teşkil etmeyeceğini savunmaktadır. Ona göre, gaybetten söz etmek mümkün olmakla birlikte, bu gaybet on birinci imamla ilgisi olmayan ve dolayısıyla somut bir kişiden bahsedilemeyeceği kabul edilmelidir.²⁴⁷ Bu yaklaşım daha çok Zeydiyye Şîâsî'nin formüle ettiği ve benimsediği mehdî telakkisine uygun düşmektedir. Çünkü Zeydîler her asırda geleceğine inandıkları mehdînin ismen belli olmadığını kabul etmektedirler. Hatta her asrın aynı anda iki mehdîsinin de olabileceğine inanmaktadırlar.²⁴⁸

Gaybetin özellikle hadis rivayetlerinin genel durumuna ve Şîî topluma yaptığı tesirleri şöylece özetleyebiliriz:

- Gâib imamın zuhur etmemesinden dolayı dağılmaya başlayan İmâmîler, özellikle imamlara ait rivayetlerin tedvînine hemen başlamışlardır. Nitekim Şeyh Sadûk, *Kemâlû'd-dîn ve temâmü'n-ni'me* isimli eserini bu gaye ile telif ettiğini belirtmektedir.²⁴⁹

²⁴⁵ Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî*, 170; Sadr, *Târîhu'l-ğaybeti'süğrâ*, 549-566.

²⁴⁶ Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî*, 177.

²⁴⁷ Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî*, 197.

²⁴⁸ Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 58.

²⁴⁹ Sadûk, *Kemâlû'd-dîn*, 14-15.

- İki Gaybet döneminin getirdiği ümitsizlik halinin bir an evvel atlatılması için Şiîler'in manevî açıdan desteklenmesi gerektiğinden, gâib imam anlayışının Resûlullah ve diğer mâsum imamlar döneminde de var olduğu ve Hz. Peygamber'in bizzat on iki imamı önceden bildirdiği fikrinin neşredilmeye başlandığı anlaşılmaktadır.²⁵⁰ Bununla birlikte imamın kim olacağı hususundaki tartışmalar ve buna dair kıstasların beraberinde getirdiği ihtilafların da varlığı unutulmamalıdır. Örneğin, İsmâiliye fırkası bunlardan sadece biridir. Onlara göre gâib imam İsmâil b. Ca'fer olup bazılarının iddia ettiği gibi o, babası hayatta iken ölmüş değildir. Onu ölmüş olarak ilan eden babasıdır ve bu tasarrufunun tek amacı oğlunun ortadan kaldırılmasından korkmasıdır. İsmâîlîler İsmâil b. Ca'fer'den sonra herhangi başka bir imamın olmayacağını kabul ettiklerinden onlara göre mâsum imamların sayısı 7 ile sınırlıdır. İsmâil b. Ca'fer gelecek olan mehdîdir ve o, yeryüzünü zulümden kurtaracak ve adaleti tesis edecektir.²⁵¹

- Şiî âlimler arasındaki ihtilaflı haberlerin çokluğu iki gaybet döneminden sonra daha bir ciddiyetle ele alınmış, anlaşmazlığın sebepleri araştırılmaya çalışılmıştır. Ancak ihtilafların sebebinin genellikle yalancı râvilerden kaynaklandığı kabul edilmektedir. Aksi halde bize göre, ya imamlar arasında bir ihtilaftan söz edilecektir ki, bunu hiçbir Şiî kabul etmez ya da o dönemin ulemâsından kaynaklı ciddi görüş ayrılıklarının varlığı gösterilebilir. Bu da Şiîler'in o günün şartlarında psikolojik²⁵² dayanakları olarak kabul edilebilecek mehdîliğin kendi pratikleri açısından altından kalkamayacakları bir problem doğuracaktır. Şîa'da genel kabule göre de bu psikolojik eşik bazı önemli şahıslar sayesinde atlatılmıştır. En önemli fikir

²⁵⁰ Meclisî, *Bihâr*, 51/179.

²⁵¹ Kummî, *el-Makâlât*, 80; İbnü'n-Nedim, *el-Fihrist*, 264; Necâd, *Mu'cem*, 20.

²⁵² Hakyemez, "Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine", 127-144 sayfaları arası.

ayrılıklarından birisi de Zeydiyye²⁵³ ve Keysâniyye²⁵⁴ gibi fırkaların mâsum imam anlayışı konusundaki ciddi farklılıklarıdır. Nitekim Müfid özellikle Zeydiyye ve Cârûdiyye'ye yönelik eleştiriler yapmış ve imâmetin Hz. Hüseyin'in soyu ile devam edeceğini reddiyelerle savunmuştur.²⁵⁵ Bu iki fırkaya yönelik *er-Redd 'ale'z-Zeydiyye* ile *Mesâilü'l-Cârûdiyye* isimli iki risale yazmıştır. Müfid bu dönemde Şîa'nın, mâsum imam anlayışıyla ele geçirdiği bu psikolojik avantajı kaybetmemek için ciddi gayretler sarfetmiştir.²⁵⁶ Müfid'i hem Şîa'nın gaybet dönemlerinden sonra yaşadığı karmaşanın atlatılması ve toparlanmasında hem de bu zaman zarfında muhaliflere karşı giriştiği çetin fikrî mücadeleler sayesinde yaşadığı dönem olan 5./11. asrın "müceddid"i olarak kabul edenler vardır.²⁵⁷

- Şîa'nın değişik gruplarının ilk zamanlarda imamın varlığı üzerindeki yoğun mesailerinin zamanla ve özellikle gaybet-i kübrâ'nın uzamasıyla, mesele "Mehdî" ve "el-Mehdîyyü'l-Muntazar" itikadına dönüşmüştür. Konuyla ilgili bütün rivayetler hep bu bağlam üzerinden açıklanmaya çalışılmıştır. İsnâaşerîler bununla sonsuza kadar bu meselenin çözüme kavuştuğuna kendi tâbilerini iknâ etmişlerdir.

- Gaybet yıllarının Şîa hadis rivayetlerine bir başka tesiri açısından ilk dönemde Şîi ulemâ, isnadları sadece Ehl-i sünnet'e karşı bir savunma tarzında kullanmışken,

²⁵³ *Zeydiyye*: Şîa mezhepleri arasında itikat ve amelde Ehl-i sünnet'e en yakın olan mezheptir. Bu mezhebin kurucusu Zeyd b. Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlip'tir (ö. 122/740). Özellikle fer'î meselelerde İctihadı gerekli görüp taklidi haram sayarlar. Siyasî olarak Mu'tezile ile yakın ilişkiler kurmuşlar, onların aklı yaklaşımlarından etkilenmişlerdir. Ehl-i beyt rivayetlerine sıkı sıkıya bağlı olmalarının yanında, Mu'tezile'den aldıkları aklı yaklaşımları sayesinde bir nevi Ehl-i beyt-Mu'tezile karışımı bir mezhep olarak kabul edilmişlerdir. Zeydiyye'de Mehdi'nin kim olduğu hakkında ikici bir görüş daha vardır. Bu ikinci görüşe göre Mehdi Muhammed b. Abdillâh en-Nefsü'z-Zekiy'dir. Ancak genel kabule göre her asrın mehdîsi ya da iki mehdîsi olabilir. Zeydiler'e göre Mehdi'lik verâsetle değil fazilet ve taleptir. Ayrıca sadece Hz. Hüseyin'in neslinden olması şart değildir. Hz. Hasan'ın evlâdından da faziletli olana lâyıktır. Diğer Şîi fırkaların aksine ashâb-ı kirâm'a sebbetmezler, hürmet ederler. Bazılarına göre Zeydiyye fikhî bir mezhepten çok siyâsî bir oluşumdur. Buradan hareketle Zeydiyye'de diğer Şîa mezheplerindeki gibi imâmete ve mehdîliğe itikat boyutunda bakmazlar ve mehdînin tekrar döneceği fikrini reddederler. Bk. İbnü'n-Nedîm, *el-Firist*, 253; Ahmed Ali Hüseyin Alezzî, "el-Mehdî 'inde'z-Zeydiyye", *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*, Mehmet Tıraşçı vd. (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018), 43-48.

²⁵⁴ *Keysâniyye*: İslam tarihinde mehdîlik iddialarını ilk olarak ileri süren fırkadır. Bunlar Muhammed b. el-Hanefiyye'nin (ö. 81/700) mehdîliğini iddia etmişlerdir. Hz. Ali'nin oğlu olan Muhammed b. el-Hanefiyye o günün şartlarında bu mevki için en uygun aday olarak görülmüştür. Ölümünün ardından bile, onun ölmediği ve bir mağaraya çekilip gizlendiği, zamani geldiğinde ortaya çıkıp âlemi adaletle yöneteceği hususunda Hazret-i Peygamber'in rivayetlerinin olduğu haberleri yayılmıştır. Bk. Nevbahtî, *Fıraku's-Şî'a*, 58-59; Hakyemez, "Mehdi Düşüncesinin İtikadileşmesi Üzerine", 132.

²⁵⁵ Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu*, 261-263.

²⁵⁶ Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu*, 252-271.

²⁵⁷ Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu*, 322.

gaybetlerden sonra bu durum tabîî bir hâl almıştır. Bu da isnadların sayısının bu dönemden sonra arttığını göstermektedir. Bekir Kuzudişli'ye göre gerek Berkî'nin *el-Mehâsin*'i gerekse Sadûk'un *Sevâbü'l-a'mâl* ve *İkâbü'l-a'mâl* isimli eserleri, ayrıca daha sonraları Tûsî'nin *Tibyân* tefsiri birçok yerde Ehl-i sünnet isnadlarına dayanılarak yazılmışlardır. Buradaki isnadların çoğu ya sahabî İbn Abbâs'a veya Mücâhid, Hasan-ı Basrî ve Katâde gibi tâbiîlere dayanmaktadır.²⁵⁸

1.3.2.4. Sefirlik Müessesesinin Sona Ermesiyle Doğan Kriz

Sefirlik,²⁵⁹ İsnâaşeriyye Şîası'na göre on ikinci imamın gaybeti döneminde onun adına faaliyetleri yürüten kişilere verilen ünvan olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁶⁰ İmâmiyye inancına göre Hasan el-Askerî'nin 260/874 senesinde vefatıyla birlikte, oğlu Muhammed b. Hasan onun yerine imam kabul edilmiş, henüz küçük yaşlarda olan bu çocuk, dönemin çalkantılı siyasî şartlarından dolayı ortadan kaybolmuştur. Bu kaybolma hadisesi Şîa düşüncesinde gaybet-i suğrâ olarak kabul edilir ki, 260-329/874-941 tarihlerini kapsamaktadır. Muhammed b. Hasan henüz çocuk yaşta olduğundan Şîa toplumunun karşı karşıya olduğu birçok içtimaî ve siyasî meselenin onun adına vekilleri aracılığıyla omuzlanması zarureti doğmuştur. İmama terettüb eden görevler yerine getirilirken elbette gâib imam olan Muhammed b. Hasan'ın onayı şart koşuluyordu. Bu görevler arasında imamın hakkı olan Humus vergisinin tahsili sağlanmış ve ona teslim edilmiştir. Daha sonra sefirlerin sayısı on ikinci imam tarafından dört ile sınırlandırılacak ve yaşadıkları sürece onunla zaman uyumu içerisinde irtibatlı oldukları ilan edilecektir.

Şîi toplum, gaybet-i suğrâ denilen dört sefir zamanında tamamen gâib imamın emir ve tavsiyelerini kendilerine ileten sefirler etrafında kenetlenmiş görülmektedir. Sefirler her zaman etraflarındakilere imamla yüzyüze görüştiklerini ve ondan emirler aldıklarını söylemişlerdir.²⁶¹ Öyle ki, mesela Osman b. Said el-Amrî gibi zatlar, onuncu imam Ali b. Muhammed el-Hâdî ve on birinci imam Hasan el-Askerî katında

²⁵⁸ Kuzudişli, “Şîa’da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”, 74.

²⁵⁹ Dört sefir şunlardır: Ebû Amr Osman b. Said el-Amrî (ö. 265/879), Ebû Ca’fer Muhammed b. Osman (ö. 305/917), Hüseyin b. Rûh (ö. 326/938) ve Ebü'l-Hasan Ali b. Muhammed es-Semerrî (ö. 328/940). Fâzıl el-Mâlikî, *el-Gaybetü's-süğrâ ve's-süferâü'l-erbe'a* (Kum: Merkezü'l-Ebhâsi'l-Akâidiyye, 1420/1999), 50-51.

²⁶⁰ Bk. Mustafa Öz, “Sefir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 36/304.

²⁶¹ Tûsî, *el-Ğaybe*, 345-393.

sefir, vekil ve naipten öte bir saygınlık ve kabul görmüşlerdir. Bu iki imam açıkça herkese, kendilerinin gıyabında bu kişinin onlar adına her türlü tasarrufta ehliyetli olduğunu ilan etmişlerdir.²⁶² Bize göre sefirlik müessesesinin en zayıf tarafı budur. Şîa geleneği ve inancı açısından herhangi bir problem oluşturmayan sefirlerin buradaki mutlak yetkisi, var olan tartışmalı imam/mehdî meselesini daha karmaşık hale getirmiştir. Kiminle ve nerede görüştüğü belli olmayan ve adlarına sefir ve nâib denilen dört şahsın tasarrufuna bir inanç sistemi emanet edilmesi düşündürücüdür. Bu durumu İslam'daki *şûrâ* kavramı açısından değerlendirdiğimizde, bir itikad sisteminin ancak meşverete dayanması gerektiğini görürüz. Kurân-ı Kerîm'de bu ölçü açıkça Resûlullah'a bildirilmiştir.²⁶³ Hz. Peygamber'e tanınmayan birçok yetkinin sefirlik müessesesiyle mâsum kabul edilen imamların sefirlerine tanınmış olmasını akıl, ilim ve izân kabul edemez, dolayısıyla İsnâaşeriyye'nin ve özellikle Ahbârîliğin önemli dayanak noktalarından biri olan sefirlik müessesesinin genelde Şîa düşüncesine yarardan çok zarar verdiği görüşündeyiz.

Sefirlik müessesesinin varlığı ve güvenilirliği açısından birçok farklı görüş ileri sürülmüştür. Bazılarına göre yukarıda saydığımız gerekçelerle bu kurumun inkârı mümkün değildir. Şîa'dan türeyen bir başka grup olan Nusayrîler ise niyâbetin ve sefirliğin sadece dört kişi ile değil, onların kabul ettiği eş-Şuray'î ve en-Nemîrî (ö. 270/883) ile devam ettiği görüşündedirler. Bir başka zümre de bu iki görüşe katılmamakta ve sefirlerin başka kimseler olduğunu iddia etmektedir.²⁶⁴

Muhammed b. Hasan el-Mehdî'nin babası yerine on ikinci imam olarak tayin edildiği bilgisi birçok kaynakta mevcuttur. Bunlardan biri, on birinci imam olan Hasan el-Askerî'nin Ebü'l-Edyân el-Basrî'ye on ikinci imam ile ilgili açıkça verdiği bilgiler içermektedir. Buna göre çocuk yaşta da olsa bu durum Muhammed b. Hasan'ın gâib imam olmasına engel teşkil etmemelidir. Bu anlayış ve kabul sayesinde sefirlik müessesesinin sağlama alınmaya çalışıldığı anlaşılmaktadır. Ayrıca birçok farklı rivayet kanalından da çocuk imamı bizzat görenler ve onu en ince ayrıntısına kadar tavsif edenler de bulunmaktadır.²⁶⁵ Birçok rivayeti incelediğimizde bunların arasında

²⁶² Tûsî, *el-Ğaybe*, 354.

²⁶³ *Âl-i İmrân*, 3/159; *eş-Şûrâ*, 42/38.

²⁶⁴ Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî*, 163.

²⁶⁵ Sadûk, *Kemâlî'd-dîn*, 399.

bazı çelişkilerin olduğu görülmektedir. Bazı rivayetlerde on birinci imam Hasan el-Askerî en az kırk kişinin önünde oğlunun yerine geçeceğini ifade etmiş,²⁶⁶ bazı rivayetlerde bu işin gizlice birine söylenmiş olduğu ve kendisinin vefatından sonra birtakım işaretlerle yerine geçecek kişinin tebeyyün edeceği belirtilmiştir.²⁶⁷

Şîa'nın mehdî/on ikinci imam meselesinin çok çeşitli içtimaî, siyasî, kültürel etkileşim ve gelişmelerin yaşandığı bir zaman diliminde gündeme geldiğini daha önce zikretmiştik. Kaynaklar, mehdî kavramının İslam'da en erken olarak Hz. Muâviye b. Ebû Süfyân'ın ölümünün ardından gelişen olaylar neticesinde kullanılmaya başladığı konusunda fikir birliği içerisinde.²⁶⁸ Emevîlere karşı isyan eden Muhtâr es-Sakafî bile, isyanının mehdî kabul ettiği Hz. Ali'nin Havle'den olan oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye (ö. 81/700) adına olduğunu ilan etmiştir. Buna rağmen Muhammed b. el-Hanefiyye isyanı ve mehdîliği onaylamadığını Medine'ye çekilerek ve olaylara müdahil olmayarak göstermiştir. Kendisinin akl-ı selîm biri olduğu, o sırada cereyân eden olaylara müdâhil olmak gibi bir fikrinin olmadığı ve daha sonra teşekkül eden fırkalara herhangi bir katkısının bulunmadığı kaydedilmektedir. Ayrıca Şîiler'in sonradan sistemleştireceği mehdîlik, imâmet, vasîlik, rec'at ve bedâ' ile ilgisinin bulunmadığı, aksine onun imâmet konusundaki yaklaşımlarının Şîa'ya ters düştüğünü kabul edenler de bulunmaktadır.²⁶⁹ Bununla birlikte bazı kaynaklarda Muhammed b. el-Hanefiyye'nin kendisine tevcih edilen mehdîlik sıfatını kabul ettiği belirtilmektedir. Ancak bu kabul edişin mehdîliğin lügat anlamıyla olduğu ve herhangi bir siyasî hareketle irtibatlı olmadığı düşüncesini taşıyanlar da bulunmaktadır. Muhammed b. el-Hanefiyye'nin Muhtâr es-Sakafî ile arasının iyi olmadığını ve onu pek benimsemediğini bazı tarihî kaynaklar kaydetmiştir.²⁷⁰ Muhtâr es-Sakafî buna rağmen Emevî hanedanına savaş açmış, büyük bir yenilgi ile karşılaşmış ve öldürülmüştür (67/687). Önceleri Muhtâriyye olarak anılan bu grup daha sonra Muhammed b. el-Hanefiyye'yi ölünceye kadar (81/700) imam/mehdî olarak kabul etmiştir. Hatta bunların içerisinde ayrılan başka bir grup Muhtâr es-Sakafî'yi

²⁶⁶ Sadûk, *Kemâlû'd-dîn*, 399.

²⁶⁷ Sadûk, *Kemâlû'd-dîn*, 431-432.

²⁶⁸ Çınar, "Sosyo-Psikolojik Bir Beklenti Olarak Mehdîliğin Teolojik Dayanakları", 182-183.

²⁶⁹ Güneş, "İslam Tarihinin İlk Mehdîsi: Muhammed b. Hanefiyye", 155.

²⁷⁰ Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd, *et-Tabakâtü'l-kübrâ*, thk. Ali Muhammed Ömer (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001), 7/93-117.

mehdîleri ilan etmişlerdir.²⁷¹ Çok geçmeden bu grup Keysâniyye²⁷² olarak anılmaya başlamıştır.²⁷³ Muhammed b. el-Hanefiyye adına mehdîlik iddiası ile siyasî hareket başlatanlar, kendilerini genelde “Mehdî'nin Şîası”, “Âl-i Muhammed'in Şîası” ya da “Hakk'ın Şîası” gibi isimlerle tanıtmışlardır.²⁷⁴ Bunun gibi birçok teşekkül ve grup mehdîlik adına çıkmış ve zamanla her biri kendisine meşru bir zemin oluşturmak için bazı argümanları, hatta hadisleri ve âyetleri kendi davalarına birer delil olarak sunmuşlardır. Muhammed b. Hasan el-Mehdî'nin babası Hasan el-Askerî tarafından mehdî/imam tayin edildiğine dair haberlerin, bu zeminde İsnâaşeriyye tarafından sistemleştirildiği ve inanç haline dönüştürüldüğü görülmektedir.²⁷⁵ Mehdîlik inancının İslam dünyasında ve özellikle İmâmiyye Şîası'nda bir inanç olarak kabul edilmesinin sebepleri arasında, başından itibaren İslam toplumunu meşgul eden olayların doğal bir sonucu olarak oluşan “muhalif” olgusudur. Haksızlıkların, zulümlerin ve canlara kıymaların çoğalmasını fırsat bilen birçok grup, muhalif olmanın avantajı ile bir yandan o günün insanlarını yanlarına çekmeyi hedeflemişler, öte yandan kitlelerin haklarının er ya da geç alınacağını vaat ederek onları âdeta “Kurumsal Mehdîlik” anlayışına yavaş yavaş hazırlamışlardır. Bir iddiaya göre de Muâviye b. Ebî Süfyan'ın vefatının ardından doğan karmaşa ve kriz ortamını ıslâh amacıyla halifelik iddiası ile Abdullah b. Zübeyr'in çıkışı, ileride gerçekleşecek olan mehdîlik hareketlerine zemin hazırlamıştır.²⁷⁶ Verdiğimiz bütün değerlendirmelerin ardından öyle anlaşılıyor ki, mehdîliğin, İsnâaşeriyye inancında imâmetle mündemiç olarak beş temel esastan sayılmasını sağlayan birçok etken bulunmaktadır.²⁷⁷ Mehdîlikle ilgili ülkemizde birçok değerli çalışma yapılmıştır.²⁷⁸

²⁷¹ Üzümlü, “Hüccet”, 451-452.

²⁷² Muhtâr es-Sakafî'nin özel koruması olan Ebû Amra Keysân'a nispetle anılmışlardır; Ferhâd Defterî, *Târîhu'l-İslâmi's-Şi'i*, trc. Seyfuddîn el-Kasîr (Beyrut: Dârü's-Sâkî, 2017), 60.

²⁷³ Defterî, *Târîhu'l-İslâmi's-Şi'i*, 59-60.

²⁷⁴ Yusuf Benli, “İslam Tarihinde İlk Mehdî Tasavvurları”, *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*, Mehmet Tıraşçı vd., (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018), 257.

²⁷⁵ Hakyemez, “Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine”, 131141.

²⁷⁶ Benli, “İslam Tarihinde İlk Mehdî Tasavvurları”, 257.

²⁷⁷ Şîa akidesinin beş temel esası (*el-Usûlü'l-hamse*): Tevhid, Adalet, Nübuvvet, İmâmet, Me'âd.

²⁷⁸ Ehl-i sünnet açısından ülkemizde mehdîlik meselesi üzerinde akademik çevrelerce gerek İslam tarihi ve mezhepler tarihi açısından, gerekse hadis usulü bakımından çok güzel ve doyurucu birçok çalışma yapılmıştır. Bk. *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*, Mehmet Tıraşçı vd., (Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi Matbaası, 2018).

Sefirliğin imâmî toplumdaki işlevine gelince; İsnâaşeriyye açısından İmâmet kadar önemli bir konum işgal eden *süferâ'* meselesinin özellikle ilk dönem Şîa anlayışının oturtulmasında hayatî roller üstlendiği görülmektedir. Gerek İsnâaşeri inancın temellendirilmesi, gerekse bu anlayışın temel kaynaklarının oluşturulması bakımından Dört Sefir olgusu göz ardı edilemez. Zira bu kişilerin gâib imamdan sonra üstlendikleri vazifeler hayatî önem taşımaktaydı şöyle ki;

- İmâmîler'e göre dönemin siyasî ve sosyal konumu gereği sefirler, imamın gizli kalma zorunluluğundan dolayı, onunla gizli bir şekilde görüşmüşlerdir. Bu gizliliğin lüzumunu birinci sefir olan Ebû Amr Osman b. Saîd el-Amrî şöyle dile getirmektedir: "Gâib imamın ismini soranlara deriz ki, ya susarsınız ve cenneti kazanırsınız ya da bu konuda konuşur cehennemi boylarsınız. Zira biliyoruz ki, eğer imamın ismini öğrenseler onu ifşâ edecekler; eğer yerini bilseler o yeri herkese gösterirler."²⁷⁹

- Vekiller aracılığıyla intikâl eden her türlü soru ve sorunun bizzat bu şahıslar aracılığıyla imamlara intikâlini sağlamış ve bu sorunların giderilmesinde hayatî bir rol üstlenmişlerdir.

- Bütün malî konuların nasıl düzenleneceğini imamlardan aldıkları tâlimatlara göre tatbik etmişlerdir. Bu yüzden özellikle İmâmîler'in ticaretle uğraşmalarını teşvik etmişlerdir. Bu sayede onların siyasetten uzak durdukları izlenimini vermek istemiş olabilirler. Bunu imamlar bizzat sefirleri aracılığıyla gerçekleştirmiş oluyorlardı.²⁸⁰

- Sefirlerin bu dönemdeki en mühim görevlerinden biri de, muhaliflerin ortaya attıkları fikhî ve itikadî meselelerin sebep olduğu şüphelere gereken cevapları verirken mutlaka bu konuları gâib imamlarla müzakere etmeleridir.²⁸¹

- Dört sefir doğrudan muhaliflerle ve özellikle Gulât'a karşı önemli ve hayatî bir görev üstlenmiş görünmektedirler. Bu mücadelede belki de en önemli sorumlulukları, vekil-sefir olarak ortaya atılan birçok yalan ve İmâmîyye inancı esaslarına aykırı düşen söylemlerde bulunanların teşhir edilmesi olmuştur.²⁸²

²⁷⁹ Tûsî, *el-Ğaybe*, 1/385.

²⁸⁰ Ebû Ca'fer b. Cerîr b. Rüstem et-Taberî, *Delâilü'l-imâme* (Kum: Dârü'z-Zehâir li'l-Matbû'ât, 1413/1992), 284.

²⁸¹ Tûsî, *el-Ğaybe*, 1/290.

²⁸² Sadr, *Târîhu'l-ğaybeti's-suğrâ*, 1/424.

Burada belirtmekte fayda görmekteyiz ki, İsnâaşeriyye geleneğine göre dört sefir döneminden önce de her bir imamın kendine has güvenilir bulunduğu ve çeşitli vesilelerle methettikleri şahıslar bulunmaktaydı. Bu şahıslar imam ile halk arasında birçok kez ve yerde âdeta “arabulucu” veya durumu izah edici gibi roller üstlenmişlerdir. Birçok kaynakta geçen rivayetlerde imamlar bu şahısları halkın önünde onure etmiş, bazılarını zemetmiş ve takbihle anmışlardır. Takbih edilenler arasında İmâmî inancına ihanetle suçlananlar bile bulunmaktadır. İmamlar tarafından övgüye mazhar olan gaybet öncesi bu şahıslar arasında, Himrân b. A‘yen (ö. 130/742), el-Mufaddal b. Ömer (ö. 145/762), el-Mu‘allâ b. Huneys (ö. 131/743), Abdullah b. Cündeb el-Becelî (ö. 70/690), Safvân b. Yahya (ö. 210/826), Muhammed b. Sinan (ö. 222/837), Zekeriyâ b. Âdem (ö. 204/819), Sa‘d b. Sa‘d (ö. 301/914), Abdülaziz b. el-Muhtedî el-Kummî (ö. 220/835 sonrası), Ali b. Mehzîyâr el-Ahvâzî (ö. ?), Eyyûb b. Nuh b. Derrâc (ö. 183/799), Ali b. Ca‘fer el-Hummânî (ö. ?) ve Ebû Ali b. Râşid (ö. ?) gibi isimler zikredilmektedir.²⁸³ Gaybet döneminden önce yine imamlar tarafından herkesin önünde âdeta teşhir edilen ve yalancı diye sıfatlandırılanlar arasında Ali b. Ebî Hamza el-Batâinî, Ziyad b. Mervan el-Kandî, Osman b. İsa, Fâris b. Hâtim b. Mâheveyh el-Kazvînî, Ahmed b. Hilâl el-Abertâî ve Ebû Tâhir Muhammed b. Ali b. Bilâl geçmektedir.²⁸⁴

1.3.2.5. Sefirlerle İlgili Problemler

İsnâaşeriyye inancında Resûlullah’ın söz, fiil ve tavırlarından oluşan Sünnet kavramının aynen imamlar için ve aynı değerinde kabul edildiği daha önce zikredilmişti. Hasan el-Askerî’nin ölümüyle oluşan otorite boşluğu karşısında Şiîler arasında on ikinci imamın kimliğiyle ilgili şiddetli tartışmalar yaşanmıştır. Tabi ki bu dönemin doğurduğu en önemli problemlerden birisi, “çocuk imamlar” konusudur.²⁸⁵ Zamanla çocuk yaşta ve henüz reşit olmayan birinin dinde ve içtimaî hayatta önder görülmesi Şiî toplumda pek çok çalkantılara sebep olmuştur. Şîa inancının öngördüğü üzere, mehdî/imam mâsum ve tam yetkin bir konumda olduğundan çocukların bu ehliyeti kuşanamayacakları er ya da geç ciddi itirazlara sebep olmuştur. Özellikle rivayetlerin sıhhati açısından bu problemin derhal aşılması refleksini göstermek zorunda olan

²⁸³ Tûsî, *el-Ğaybe*, 1/345-351.

²⁸⁴ Tûsî, *el-Ğaybe*, 1/351-353.

²⁸⁵ Kuzudişli, “Şîa’da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”, 65-66.

İmâmîler, sefirlik müessesesini devreye sokmak durumunda kalmışlar, sefirlerin seçimi ve görevlendirilmelerinin yanında gâib imam tarafından kendisi ile irtibatı olan yegâne kişiler olarak öne sürülmeleri sonucunu doğurmuştur. Dört kişi olan sefirlerin kimler olduğu konusu ileride değerlendirileceğinden bu şahısların sefir olduklarını ortaya koyan bazı yaklaşımları zikredeceğiz, şöyle ki;

1. Bu şahısların sefir oldukları hakkında imamın işaretinin olması veya isminin açıkça imam tarafından telaffüz edilmesi,

2. Sika âlimlerin görüş birliği içerisinde bu kişilerin sefir olduklarını kabul etmeleri,

3. Bu şahısların sefir olduklarının herkesçe bilinen ve yaygın bir hakikat olması,

4. Herkesin önünde açıkça gösterdikleri kerametlerin varlığı gibi olgular, İmâmîler'in mihne diye tâbir ettikleri dönemde bu sefirlere atfettikleri olağanüstü yetkinin gerekçeleri olarak verilmektedir.²⁸⁶

Şîa düşüncesinde mâsum gâib imamın tâbileriyle irtibatını kesinlikle kesmemesi gerektiği gerçeğinden hareketle imam, gaybet anlayışına halel getirmeyecek şekilde ve sefirler aracılığıyla bu teması sağlamıştır. Bu açıdan bakıldığında sefirlerin çok önemli bir görev icra ettikleri anlaşılmaktadır. Şîa düşüncesinde özellikle küçük gaybetten sonra bu müesseseye anlamına ve misyonuna fazla önem atfedilmesi anlaşılır bir durum olup sefirlerin imamlar nezdindeki kıymeti daha iyi anlaşılmaktadır. Ancak şunun bilinmesi gerekir ki, Ahbârî ulemânın önde gelenleri ve Usûlîler, daha önce belirttiğimiz üzere birçok yalancı ve sahte sefirin bu göreve kendisini dâhil ettiğini ve bunların isimleriyle tespit edildiğini nakletmektedirler. En çok benimsenen görüşe göre on ikinci imam olan mehdî tarafından seçilen ve kim oldukları ilan edilen sefirler dört kişi olarak kabul edilmiştir.

²⁸⁶ Mâlikî, *el-Ğaybetü's-süğrâ*, 50-56.

Ancak bu kişilerin dışında, gâib imamın başkaca sefir veya vekiller²⁸⁷ de tayin ettiği görülmektedir.²⁸⁸

Toparlayacak olursak, İsnâaşeriyye’de mâsum imam adına ve onun hâiz olduğu yetkilerle donatılmış sayıları belirsiz kişinin sefir diye ortalıkta dolaştığı bir zaman dilimi ile karşı karşıya kalınmıştır. Gerek gaybet öncesi gerek sonrasında daha önce isimleri verilen bu kişilerin İmâmiyye adına hareket ettiklerini ve taraftar topladıklarını kabul etmek gerekir. Dönemin sosyo-kültürel ve siyasî şartları da dikkate alınacak olursa, bu şahısların (sâdık ya da yalancı) Şîa’nın oluşumunda ve Şîiler’in toplumsal hayatlarında çok ciddi rol aldıkları görülmektedir. Şîa’nın temelde dayandığı mâsum imamlardan sıhhatli bir şekilde geldiklerine inandıkları rivayetlerin bu zaman ve zeminde nasıl bir değişim ve değişikliğe uğradığını tahmin etmek güç olmasa gerektir.

İlk dönem Şîi ulemânın iddiasına göre imamlardan intikâl eden her haber dört sefir aracılığıyla *Asıllar*’a ve *Câmûler*’e sahih olarak geçmiştir.²⁸⁹ Bu ulemâya göre sefirler aracılığıyla sonraki döneme aktarılan rivayetler, ilk dönemde tedvîn edilmiş olan *Asıllar*, *Câmûler* ve daha sonra bunlar kaynak kabul edilerek telif edilen *Kütüb-i Erbaa*’nın sıhhatine zarar vermemiştir. Ancak biz, az önce sıraladığımız sebeplerle bunun mümkün olamayacağı kanaatini taşıyoruz. Nitekim İbrahim Kutluay, gaybet-i suğrâ döneminde telif edilen *el-Kâfi*’nin, özellikle gaybet sürecinin doğurduğu boşluk

²⁸⁷ Müellif burada gaybet döneminde sefirlerden başka birçok vekilin de Şîa misyonunu üstlendiklerini belirtmektedir. Vekillerin sefirlerle görev ve yetkilerinde yardımcı olmak ve onların kimliklerini ve yerlerini gizli tutmak gibi görevleri olduğunu aktarmaktadır. Ayrıca vekillerin sefirlerden farkı olarak, onların hiçbir zaman Gâib imamla yüzyüze görüşemediklerini, bu irtibatı sefirler aracılığıyla yaptıklarını ve görev alanlarının sadece buldukları coğrafya ile sınırlı olduğunu yazmaktadır. Bk. Sadr, *Târihu'l-ğaybeti's-suğrâ*, 1/609-630.

²⁸⁸ Müellif bu dört sefirin, Osmân b. Said el-Umerî (yaklaşık beş sene), oğlu Muhammed b. Osman el-Ömerî (yaklaşık kırk sene), el-Hüseyn b. Rûh en-Nevbahtî (yirmi bir sene) ile Ali b. Muhammed es-Semarrâî (üç yıl) olduklarını nakleder. Bu dört sefirin toplam sefirlik süreleri yaklaşık 79, bazılarına göre ise 74 senedir. Devamında bu dört sefiri ayrıntılı olarak tanıtır. Bk. Sadr, *Târihu'l-ğaybeti's-suğrâ*, 1/341-344, 1/395-389.

²⁸⁹ Bu konuda çağdaş Şîa âlimlerinden Ali Ekber Hakemî Zâde (ö. 1407/1987), çok radikal bir tutum sergilemektedir. Ona göre Şîa temel kaynaklarının dayandığı haber ve rivayetlerin çoğu akla, bilime, duyulara ve sosyal hayatın pratiklerine aykırıdır. Ayrıca bu haberlerin çoğu birbirleriyle tenakuz halinde ve çoğu mevzu oluş yalancılar tarafından söylenmiştir. En önemlisi bu rivayetlerin ekserisi Kur’ân’a ve akla ters düşmektedir. Örneğin, *el-Kâfi*’deki rivayetlerin ancak % 12 kadarının sened açısından sahih olduğunu söylemektedir. Buna rağmen akla ve bilime açıkça ters düşen ve çoğunluğu oluşturan diğer rivayetlerin de sened açısından doğru kabul edildiğini de müşahede etmekte ve bu konuda hayretini gizleyememektedir. Bk. Ali Ekber Hakemî Zâde, *Esrâr elfi ‘âm* (b.y.: Lecnetü’t-Terceme, 1340/1921), 57-59.

ve krizi aşmak için yazıldığını kaydetmektedir.²⁹⁰ *Kütüb-i Erbaa*, sefirler döneminden sonra imam ile irtibatın sağlanacağı tek kaynak kabul edildiğinden, sefirlerin yerini *Kütüb-i Erbaa* almıştır.²⁹¹ Bundan sonraki süreçte bu haliyle gelecek nesle intikâl eden haberler Ahbârî anlayış çerçevesinde gelişen bir değerlendirmeye tâbi tutulmuştur. İsnâaşeriyye inancının şekillendirdiği en temel eserler, ilk dönem Şiîler için âdeta mehdî/imam vazifesi görmeye başlamıştır. Ahbârî ulemâ bütün gayretini sefirlerden intikâl eden bütün rivayetlerin tasnifine hasretmiştir. Bunların yanında Hz. Ali ve diğer bazı sahâbeden gelen çeşitli kitap ve sahîfeler de dikkate alınmıştır.

1.3.2.6. İlk Dönem Usûliler

Sefirlerin görevlerini tamamlayıp vefatlarının ardından onların işlevini *Kütüb-i Erbaa*'ya devreden anlayışın, bir zaman sonra sıhhatine tam olarak güvendiği eserleri daha yakından inceleme ve araştırmaya başladığı görülmektedir. İster içeriden baskılanan etkenler, ister dışarıdan gelen tesirler neticesinde gerçekleştirilen araştırmalar, İmâmîler'in hayatî görev yükledikleri adı geçen eserlerin de iyice bir tetkikten geçirilmesini ön görüyordu. Bu çalışmalarını gerçekleştirenler, ilk Usûliler olarak adlarını tarihe kaydetmişlerdir. Daha sonraki tarihlerde tarih sahnesine çıkacak ve Şiîliğe bambaşka bir mecrâ kazandıracak olan ve kimilerinin sistematik Usûlîlik adımı verdiği cereyanın hazırlayıcıları ve ekole katkı yapmış şahıslar şunlardır:

1. Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî	(ö. 310/923)
2. Ebû Sehl İsmâil en-Nevbahtî	(ö. 311/923)
3. İbn Ebî Akîl el-'Umânî	(ö. 330/942)
4. İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî	(ö. 381/991)
5. Müfid	(ö. 413/1023)
6. Murtazâ	(ö. 436/1045)
7. Tûsî	(ö. 460/1068)
8. Tabersî	(ö. 548/1153) ²⁹²

²⁹⁰ Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 140.

²⁹¹ Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî*, 165-166.

²⁹² Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 13-54.

Tûsî'nin mensup olduğu ekolle ilgili kaynaklarda birçok farklı bilgiye rastlanmaktadır. Şâfiî olduğu veya itikaden Şiî, takıyye olarak diğer şahıslar gibi Sünnî gözüktüğünü iddia eden kaynaklar bulunmasının yanında, her iki cenahtan da birbiriyle çelişen görüşlere de rastlanmaktadır. Ancak birtakım görüşlerinden ötürü Sünnî âlimlerin teveccühünü kazandığı muhakkaktır.²⁹³ Bazı Sünnî kaynaklarda onun Sünnîliği sabit olmakla birlikte o, bir imâmî fakîh olarak kabul edilmiştir.²⁹⁴ Kaynaklara göre onun, Müfid'in fikirlerinden etkilendiği ve Râfızîliğe meylettği de kabul edilmektedir.²⁹⁵ Ancak Şiîler'de söz konusu yaklaşımın kabul gördüğünü söylemek mümkün değildir. Netice itibariyle o, bugüne kadar İsnâaşeriyye'nin "Şeyhu't-Tâife" olarak bildikleri ve en üst derecede saygı ifadeleriyle andıkları bir şahıstır. Bundan öte, İsnâaşeriyye'nin itikad ve amelde ittibâ ettikleri bir müctehittir.

Usûlîler Irak Ekolü olarak bilinirler, dolayısıyla Irak'ta yaşayan Nevbahtî ailesinin bazı fertlerinin ilgi duymasıyla 4./10. asrın başlarında Usûlî düşünce baş göstermiş ve İmâmiyye'yi akılcı bir yapıya kavuşturmuştur.²⁹⁶

1.3.2.7. İkinci Dönem Usûlîler

Birinci dönem Usûlîler Şîa ile ilgili kendilerine ulaşan her türlü malumatı her birisi kendi yaşadığı zaman diliminde kendince aklî bir yöntemle ve belirli kurallar çerçevesinde ele almıştır. Bu sayede Nevbahtîler'den Tabersî'ye kadar Şiîler'de aklın öne çıkması ve bu çerçevede Şîa'nın bütün rivayetleri ve güvenilir kitaplarını aklî bir değerlendirmeden geçirme süreci işletilmiştir. Ancak bu dönemdeki en önemli katkı ve etki Şîa fikhının belirli bir usûle kavuşturulması olmuştur. Denilebilir ki, 4./10. asırdan 6./12. asrın sonlarına kadarki Usûlîlik daha çok fikhî ilgilendiren ahkâm ile ilgilidir ve bu zaman diliminde Usûlî ulemâ daha çok fikhî sahada ciddi eserler vermişlerdir. Bundan sonraki aşamada Şiîlik'te tarih sahnesinde yerini alacak olan âlimler, daha çok rivayetler ve rivayetlerin râvileri üzerinde (metin-sened yönünden) mesailerini yoğunlaştırmışlardır. Buradan hareketle Usûlîler'in hadis anlayışının yavaş yavaş şekillenmeye başladığı söylenebilir. Denilebilir ki, özellikle dörtlü hadis

²⁹³ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 483-484.

²⁹⁴ Tâcüddîn Ebû Mansûr el-Vehhâb Abdülkâfi es-Sübkî, *Tabakâtü'ş-şâfi'iyyeti'l-kübrâ*, thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hülû - Mahmud Muhammed et-Tennâhî (Beyrut: Dâru İhyâ'i'l-Kütübi'l-Arabiyye, 1964), 4/126.

²⁹⁵ Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*, thk. Ömer Abdüsselâm Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-Arabî, 1994), 490.

²⁹⁶ Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 18.

tasnifi ve dirâyet ilimlerinin Şîa'da kabulüyle birlikte, daha önceleri sahih ve zayıf hadis anlayışına bağlı olan İmâmîler²⁹⁷ (hatta bazılarına göre zayıf hadisin bile belirli karîneler çerçevesinde sahihe kadar yükseltilmesi mümkün idi),²⁹⁸ özellikle muteber sayılan *Kütüb-i Erbaa*'daki rivayetlerin önemli bir kısmının kesin sıhhatine dair çalışmalarını yoğunlaştırmışlardır.²⁹⁹

İkinci Dönem Usûfler Şunlardır:	
1. İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî	(ö. 588/1192)
2. İbn İdrîs el-Hillî	(ö. 598/1202)
3. Cemâlüddîn Ahmed b. Tâvûs	(ö. 673/1274)
4. Necmüddîn el-Muhakkik el-Hillî	(ö. 676/1277)
5. Allâme Hillî	(ö. 726/1326)
6. Şemsüddîn el-Âmilî Şehîd-i Evvel	(ö. 786/1384)
7. Zeynüddîn el-Âmilî Şehîd-i Sâni	(ö. 965/1557)
8. Hüseyin b. Abdissamed el-Âmilî	(ö. 984/1576)
9. Saîd Cemâlüddîn el-Âmilî	(ö. 1011/1602)
10. Şeyh Bahâî Bahâeddîn el-Âmilî	(ö. 1031/1621) ³⁰⁰
11. Muhammed Bâkır el-Mîrdâmâd	(ö. 1041/1631)
12. Bihbehânî	(ö. 1205/1790)
13. Bahru'l-'Ulûm et-Tabâtabâî	(ö. 1212/1798)
14. Ca'fer b. Hızır Kâşifü'l-Gitâ'dır	(ö. 1228/1813)

Bununla birlikte bazı Şîa âlimlerine göre hadis dirâyet ilminin kurucusu olan Hâkim en-Nîsâbü'rî (ö. 405/1014) Şîi olup³⁰¹ Sünnî İbnü's-Salâh (ö. 643/1245) dirâyet

²⁹⁷ Şîa nazarında zayıf hadislerle yaklaşımların farklı değerlendirmeleri ve buna dair çeşitli örnekler hakkında bk. Muhammad Masharib Shah Sayed, "Kendi Kaynaklarından Misallerle Şîi Hadis İstilahları", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/2 (2021), 361-371.

²⁹⁸ Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, *el-Mevzû'ât fi'l-âsâri ve'l-ahbâr*, thk. Üsâme es-Sâ'idî (Kum: y.y., 1429/2009), 44.

²⁹⁹ Hasenî, *el-Mevzû'ât*, 42-44.

³⁰⁰ Sadr, *Te'sisü's-Şî'a*, 294.

³⁰¹ Söz konusu iddiaların ihtimalden uzaktır. Eğer bu görüş isabetli olsaydı Nîsâbü'rî'nin çağdaşları olan Müfid, Murtazâ ve Tûsî gibi birçok meşhur Şîa âlimi eserlerinde ondan mutlaka bahsetmesi

ilmini ondan almıştır. Ancak Şîa'da genel anlamda bu görüşün kabul gördüğü söylenemez.³⁰²

Bu dönemde de İsnâaşeriyye imâmiyyesi literatürüne kazandırılan çok özgün eserler ortaya konmuştur. Söz konusu teliflerin en büyük özelliği, Şîa'da yeni bir devrin başladığını ilan eder özellikte olmalarıdır. Tamamen yeni bir metodoloji ile yazılan bu eserler, özellikle hadis ilimleri ve dirâyet ilimleri açısından Ehl-i sünnet'in temel hadis eserlerine benzemektedir. Şîa'da usûl ilminin bu safhadan sonraki gelişimi ve hususiyetleri hakkında birçok eser vücuda getirilmiştir.³⁰³ Şîa'da dörtlü hadis tasnifi ile başlayan ilmî dalga beraberinde o güne kadar benzeri görülmemiş bir telifat yöntemiyle karşı karşıya kalınmıştır. Ahmed b. Tâvûs ile başlayan dörtlü hadis yaklaşımı, Muhakkik Hillî'nin fıkıhta özellikle Tûsî'nin Ehl-i sünnet usulünden istifade ile yazdığı eserleri düzene sokması açısından getirdiği yeniliklerin³⁰⁴ geniş çevrelerce kabul görmesi, İsnâaşeriyye fıkıh ve tefsir alanında yazılan eserlerde değişimin etkisinin görülmesi, yeni telifâtlar hakkında bilgi vermektedir. Örneğin, daha sonraları Ahbârîler, bu dönemde fıkıh ve kelam alanında İbnü'l-Mutahhar Allâme el-Hillî tarafından yazılan eserleri şiddetle tenkit etmişlerdir.³⁰⁵ Zira onun, kendi döneminde kelamı ve fikhî söz konusu yeni usulle zirveye taşıdığı kabul edilmektedir. Denilebilir ki, İsnâaşeriyye için Tûsî 5./11. asırda ne ifade ediyorsa, Allâme Hillî de kendi dönemi ve sonrası için aynı önemi ifade etmektedir. Onun telif ettiği eserlere çok sayıda şerh ve hâşiyeler yazılması, ayrıca kendisinden uzun bir zaman sonrasına kadar orijinal eserlerin ortaya çıkmaması ve herkesin ilmî takdirini kazanması onun Tûsî ile aynı konumda görülmesini sağlamıştır. Dönemin siyasî iktidarlarıyla iyi ilişkiler kurmuş olması da bazı araştırmacılar tarafından bu başarısının arkasındaki önemli güç olarak görülmüştür.³⁰⁶

gerekirdi. Bundan hareketle bu görüşün genel anlamda kabul gördüğü söylenemez. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 200; Hasan es-Sadr (ö. 1354/1935) gibi Şiîler el-Hâkim en-Nisâbüri'nin (ö. 405/1015) Şiî olup Şîa'da dirâyet ilimlerinin kurucusu olduğunda ısrar etmesinin mezhebî bir taassupten öte bir anlam ifade etmemektedir. O, Nisâbüri'nin Şiî olmasıyla dirâyet ilimlerinin Şîa'da Ehl-i sünnet'e tekaddümünü ispatlamak gayreti içerisinde görülmektedir.

³⁰² Bu konudaki tartışmalar için bk. Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 27-28.

³⁰³ Bk. Sadr, *el-Me'âlimü'l-cedîde*, 52-92 sayfaları arası.

³⁰⁴ Uyar, "Muhakkik Hillî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları. 1998), 18/39-41.

³⁰⁵ Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 80-93.

³⁰⁶ Uyar, *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 81.

Bu dönemin en muteber eserleri şunlardır:

- İbn Zehrâ el-Halebî, *Ğünyetü'n-nüzû' ilâ 'ilmeyi'l-usûl ve'l-fürû'*. İcmâ delilinin sıkça kullanıldığı bir eserdir.
- İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*. İctihada vurgu yapan bir telifdir.
- Muhakkık Hillî, *Şerâi'ul-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm*.³⁰⁷
- Allâme Hillî, *Mebâdi'ü'l-vüsûl ilâ 'ilmi'l-usûl ile Muhtelefü's-Şî'a*,³⁰⁸
- Şehîd-i Evvel Şemsüddîn el-Âmilî, *Zikra's-Şî'a fî ahkâmi's-şerî'a*.
- Hüseyin b. Abdissamed el-Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*.
- Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye fî 'ilmi'd-dirâye ve Şerhu'l-bidâye fî 'ilmi'd-dirâye*.
- Saîd Cemâlüddîn el-Âmilî, *Me'âlimü'd-dîn ve melâzü'l-müctehidîn*.
- Şeyh Bahâi Bahâeddîn el-Âmilî, *Zübdetü'l-usûl*.³⁰⁹
- Mîrdâmâd, *er-Revâşihu's-semâviyye*.
- Vahîd el-Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*³¹⁰ ve *er-Resâilü'l-usûliyye*.³¹¹
- Bahru'l-'Ulûm Tabâtabâi, *el-Fevâidü'r-ricâliyye*.
- Ca'fer Kâşifü'l-Gitâ, *el-Hakku'l-mübîn fî tasvîbi'l-müctehidîn ve tahti'eti'l-Ahbâriyyîn*.

1.4. DEĞERLENDİRME

Şiîliğin ne zaman doğduğu ve onu doğuran sebeplerin neler olduğu konusunda Ehl-i sünnet ile Şîa kaynakları arasında bir fikir birliği bulunmamaktadır. Şiîler'in bir

³⁰⁷ Necmüddîn Ebü'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasan el-Muhakkık el-Hillî, *Şerâi'ul-İslâm fî mesâili'l-helâl ve'l-harâm*, thk. Sâdık el-Hüseynî eş-Şîrâzî (Beyrut: Dârü'l-Kârî, 1425/2004). Ehl-i sünnet'in fikhî taksimini (ibâdât, ukûd, ikâât ve ahkâm) kullanması ve bu yönüyle Tûsî'nin görüşlerini bir düzene sokması neticesinde Şîa âlimleri tarafından görüşleri muteber sayılmıştır.

³⁰⁸ Ebü Mansûr el-Hasan b. Yûsuf el-Allâme Hillî, *Muhtelefü's-Şî'a*, thk. Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1433/2011).

³⁰⁹ Bahâeddîn Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî, *Zübdetü'l-usûl*, thk. Ali Cabbâr Kelebâğî (Kum: Dârü'l-Beşîr, 1425/2004).

³¹⁰ Muhammed Bâkır el-Vahîd el-Bihbehânî, *el-Fevâidü'l-hâiriyye*, thk. Lecnetü't-Tahkîk Mücemma'ü'l-Fikri'l-İslâmî (Kum: Mücemma'ü'l-Fikri'l-İslâmî, 1424/2002).

³¹¹ Muhammed Bâkır el-Vahîd el-Bihbehânî, *er-Resâilü'l-usûliyye*, thk. Müessesetü'l-Allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî (Kum: Müessesetü'l-Allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî, 1416/1995).

kısmına göre bu mezhebin doğuşu ve teşekkülü, Resûlullah'ın vefatının hemen öncesine dayanmaktadır. Nevbahtî'ye göre Şîa, Hz. Peygamber'in vefatının hemen ertesinde toplanan ve ümmeti kimin yöneteceği hususunu görüşen üç ana gruptan birisidir. Hatta bu grubu oluşturan sahâbîlerin, Mikdâd b. Esved, Selmân-ı Fârisî, Ebû Zer el-Gifârî ile Ammâr b. Yâsir olduklarını iddia etmektedir. Bir başka gruba göre ise Şîilik, Hz. Ali ile başlayan hâdiselerin doğal olarak meydana getirdiği bir sonuçtur. Hem Şîa hem Ehl-i sünnet tarafından kaynak kabul edilen İbnü'n-Nedim'in *el-Fihrist*'inde Şîiliğin siyâsî olarak ortaya çıkışı daha çok Cemel Vak'akı'sına bağlanmaktadır ki, bu Hz. Ali'nin kendisini destekleyenlere “şî'atî” diye seslenmesinden dolayıdır. Ehl-i sünnet kaynaklarında ise, daha çok diğer üç halifeye karşı fazilete dair üstünlük ifade eden “eş-şî'atü'l-ülâ” gibi kavramlarla ilk defa sahâbe döneminde gündeme gelen bir gruptur ve çoğu sahâbedir.

Şîa kavramının imâmet, hilafet ve vasiyet konuları etrafında bir itikad ve siyâsî gruplaşmalar şekline dönüşmüştür. Başlarda fazilet üstünlüğü, “samimi destekçiler” ve Hz. Ali'nin halifeliği etrafında anlam bulan bu hareketin zaman içerisinde imâmet ve vasiyet konularında sistematik ve köklü bir değişime uğradığı görülmüştür. Bundan sonra Hz. Ali ve evladının hakkı olan önderlik ve imâmet meseleleri itikadî meseleler sınıfına sokulmuş ve Hz. Ali ile evladının “hakkı” iade edilinceye kadar açıktan ya da “takıyye” şeklinde bazı fırkalar tarafından mücadele sürdürülmüştür. Bu ortamda üzerinde durulan en önemli konulardan birisi, imâmetin sıradan beşerî sıfatları taşıyan kişilere layık olmadığı ve Resûlullah tarafından birçok kere övgüye mazhar olan Ehl-i beyt mensuplarına ait olduğu dillendirilmeye başlanmıştır. Mu'tezile ve Sebeyye gibi aşırı gruplarla haşır neşir olan bazı Şîiler (gulât), özellikle imâmet konusunda aşırı kanaatlere kapılmış ve Hz. Ali ile evladına ilâhî vasıflar atfetmeye başlamışlardır. Özellikle 2./6. Asırla birlikte başlayan sapkın akımların Şîa'ya etkikisi 3.-4./9.-10. asırlarda önemli bir şekilde ayıklanmıştır. Gerek ilk dönem Hz. Ali taraftarları, gerek sonraki dönemlerin Şîa taraftarlarının Şîiliği Hz. Peygamber'in zamanına dayandırmasının temel sebepleri arasında, bu hareketin İslam'ın özünden çıktığına inanılması ve bu sebeple söz konusu anlayışa yapılacak her türlü saldırının İslam'a yapılmış olacağının kabul edilmesidir.

Resûlullah'ın Hz. Ali ve Âl-i beyt hakkındaki rivayetlerinin çokluğunu ve rivayetlerinde onları övmesini ve öne çıkarmasını farklı zeminlere çeken ve neticede

kendisine has bir külliyyat ortaya koyarak, özgün bir dinî telakkiyi meydana getiren Şîa, Ehl-i beyt kavramının kazandırdığı avantajı çok iyi bir şekilde yorumlamış ve etkisi bugüne kadar devam eden bir anlayışa dönüşmüştür. Bu dönüşümü hızlandıran en önemli hâdiseler arasında ilk dönemlerdeki Cemel, Sıffîn, Kerbelâ ve daha sonraki Emevî, Abbâsî yönetimleri ile “mâsum imam” anlayışının sistemleştiği “gaybet-i suğrâ” ile “gaybet-i kübrâ” bulunmaktadır. Burada Mu‘tezile ve Sebeiyye gibi fırkaların etkisini unutmamak gerek. Hicrî dördüncü asrın ortalarına doğru Abbâsî yönetiminin sona erip, yerini Şîi olan Büveyhîler’e bırakmasıyla birlikte Şîiliğin sosyal ve politik anlamda güç kazanmaya başladığı görülmektedir. Bu tarihten sonra Şîiler hem toplumsal hayatta hem de devlet nezdinde itibarlarını sağlamlaştırmışlardır. Bundan sonraki süreçte İsnâaşeriyye, kendi içerisinde birtakım fikrî bölünmeler geçirmiş ve neticede Ahbârî-Usûlî şeklinde ayrılmıştır.

Hicrî dördüncü asrın sonlarına kadar Şîi toplumda -sistemik olmamakla birlikte-hâkim olan anlayış, mâsum imamlardan intikâl eden haberlerin Şîi toplumun gündelik yaşamlarını doğrudan itikad, fıkıh ve siyaset anlayışlarını şekillendirmiştir. Burada daha çok, imamların etrafındaki ashâb tarafından rivayet edilip, sonradan tedvîn edilen haberler, güvene ve kesin kanaat ve itminan veren bilgilerin ışığında bir Şîa toplumunun inşâsı görülmektedir. Bu dönemin en önde gelen simaları Küleynî ve Şeyh Sadûk’tur. İlk Ahbârîler olarak da isimlendirilebilecek bu neslin kendilerine biçtikleri görev, o güne kadar kazanılmış tarihî kimliği ve Ehl-i beyt davasını muhafaza etmek, daha önemlisi, toplumu dağılmaktan kurtarıp gâib imamın gelmesine kadar “dini” sağlam tutmak idi. Yazdıkları (*el-Kâfi*, *Men lâ yahdurühü’l-fakîh* gibi) eserlere verdikleri isimlerden de onların söz konusu vazifeyi uhdelere aldıklarını itiraf ettikleri müşahede edilmektedir.

Siyasî hayatın değişmesiyle birlikte gâib imamın tekrar gelmesinin uzamasından ötürü, Şîiler’de gittikçe artan bir umutsuzluk atmosferi herkesi etkilemeye başladığından; ayrıca sosyo-ekonomik şartların doğurduğu gündelik hayata dair birçok problemle karşı karşıya kalan Şîiler’in, problemleri aşmada yeni dinamikler geliştirmeye ve bunları dillendirmeye başladıklarına şahit oluyoruz. Hicrî ikinci asırda Muhammed el-Bâkır ile oğlu Ca‘fer es-Sâdık döneminde bazı ashâb arasında görülen ve 3./9. asrın ortalarından itibaren etkisini-sistemsiz bir şekilde göstermeye başlayan akla dayalı yaklaşımlar çerçevesinde Şîa’nın dayandığı bütün

rivayetlerin tekrar gözden geçirilmesi zaruretini gündeme taşıyanların gayretiyle, Şîîler için farklı bir aşamaya geçmenin zamanının geldiğini savunan Usûlî anlayış, insiyatifi ele almıştır. Sonuçta Müfîd, Murtazâ ve Tûsî ile başlayan ilk Usûlî dalga Şîa'nın müdevvenatı üzerindeki tartışmaları beraberinde getirmiştir. Tekrar söylemek gerekirse, bu üç zat zamanındaki usûlî tartışmalar daha çok fıkıh eksenli olmasından dolayı onlar, Şiîliğin pratikte ayakta kalmasını sağlamışlardır. Bu gruptan sonra gelen Usûlî ulemânın, daha çok Şîa'nın hadis anlayışını şekillendirecek yepyeni fikirlerle ortaya çıktıkları görülmektedir. Bundan hareketle ikinci grubun Şîa'yı fıkıh ve hadisle ilgili toplu bir değişime hazırladığını söyleyebiliriz.

Tabiatı gereği Usûlîlik, özellikle *Asıllar ve Kütüb-i Erbaa*'daki rivayetlerin hem metin hem de isnad yönünden tetkike, araştırmaya, delillendirmeye ve tahkike tabi tutulmasını öngörüyordu. Özellikle Şîîler'in itikat ve fıkhıta dayandıkları bütün haberlerin sıhhatinin araştırılmasını şart koşan Usûlîler, böylelikle aşırı ve sapkın fırkaların eserlere soktukları uydurma rivayetlerin temizlenebileceğini savunuyorlardı. Bunlara göre geçmişteki mâsum imam-ashâb arasındaki safiyetin bir dönem sonra kötü niyetli ve sapkın mezhep taraftarlarınca ortadan kalktığını, bu yüzden hâlihazırda böylesi bir manevi atmosferden yoksun olunması, sözünü ettikleri Usûlî yaklaşımın kaçınılmaz olduğunu savunmuşlardır. Burada özellikle belirtilmesi gereken husus, Müfîd'in ölümünün ardından ilk temsilcilerin bayraktarlığını üstlenen Tûsî'dir. Ancak Tûsî döneminin bir nevi Usûlî düşüncenin ve dolayısıyla -bazılarına göre- Şîîler'in sonunu getirebilecek donuklaşmış bir taklit süreciyle sonuçlanması, 6./12. asrın ortalarından itibaren yeni bir Usûlî refleks İbn İdrîs el-Hıllî ile gelişmiştir. Bundan sonraki süreçte temsiliyeti sırasıyla, Cemalüddîn Ahmed b. Tâvûs, Muhakkık Hıllî, Allâme Hıllî, Şemsüddîn eş-Şehîdü'l-Evvel, Zeynüddîn eş-Şehîdü's-Sânî ve Şeyh el-Bahâî gibi Usûlî âlimler almıştır.

Şîîler'in Ehl-i sünnet ile aynı coğrafya ve ortamı paylaşmaları, uğradıkları etkileşim ile özellikle fıkıh ve itikadın dayandığı rivayetlerin yeni bir yaklaşımla ele alınması sonucunu doğurduğundan, gerek Tûsî gerekse çağdaşlarının aynı dönemin Sünnî âlimlerinden etkilendiklerini ve bu etkileşimin eserlerine yansıdığını bizzat kendi âlimleri tarafından dile getirilmiştir. Katı bir Ahbârî olan Esterâbâdî'nin ilk Usûlîleri ve sonraki dönem hadis dirâyet ilminin kurucuları olan Ahmed b. Tâvûs ve Allâme Hıllî gibileri şiddetli bir şekilde eleştirmesine, hatta dinden çıktıklarını iddia

etmesine, bu yakınlaşma ve etkilenme sebep olmuştur, denilebilir. Yine de Şîa'nın varlığının sebeninin bütün insanlık için gerekli olduğunu, Ahbârî-Usûlî ayrışmasının zâhirde görüldüğü gibi ciddi bir bölünme ya da birbirine aykırı iki ekol şeklinde olmadığını, hakikatte iki ekol arasında temelde bir farklılık olmadığını dillendiren uzlaştırıcı Şîi ulemâ da ortaya çıkmıştır. Yûsuf el-Bahrânî bunların başında ve iki ekol arasında orta yolu bulmak isteyenlerin en ciddi temsilcisidir. Ancak, Usûlî düşünce yapısı bütün farklılıklarıyla Şîiler'de 2./8. asırdan günümüze kadar etkisini sürdürmüştür.

İKİNCİ BÖLÜM

USÛLÎLER'İN HADİSLE İLGİLİ TEMEL GÖRÜŞLERİ VE AHBÂRÎLER'DEN AYRILDIKLARI HUSUSLAR

Sünnet ve hadis anlayışları bakımından Ehl-i sünnet'ten farklı bir telakki sahibi olan İmâmiyye, zamanla kendi içinde birçok etken neticesinde dinin ikinci kaynağı kabul ettikleri imamların “sünneti” ve rivayetler hususunda ayrıca değişime uğramıştır. Bu bölümde söz konusu değişimi gerektiren şartlar ve akabinde Şîa hadis literatürünü etkileyen sebepler üzerinde durulacaktır.

2.1. İMAMLARIN AHBÂRİNİN SİHHATİ PROBLEMİ

On ikinci imamın gaybetinden önce İmâmiyye adıyla bilinen Şîi grup zamanla fırkalara bölünmüş ve bu fırkalardan en büyüğü diğerlerinden temâyüz ederek İsnâaşeriyye ismini almıştır. Söz konusu grubun kendine has hadis anlayışının dayanağı olan haber ve rivayetlerin imamlardan intikali sayesinde hadis kaynakları oluşmuştur. Çoğunluğu Ca'fer es-Sâdık üzerine bina edilen hadis rivayetlerinin sıhhati konusu İsnâaşeriyye'de farklı değerlendirmelere tâbi tutulmuş, olumlu ve olumsuz bütün değerlendirmeler, en büyük kaynakları sayılan rivayetleri doğrudan etkilemiştir. Söz konusu değerlendirmeler, özellikle Şîa'da en güvenilir hadis kaynakları kabul edilen *Asıllar* ve *Kütüb-i Erbaa* çerçevesinde yoğunlaşmıştır. Bu temel eserler, sonraki dönemlerde telif edilen ve İsnâaşeriyye'de en muteber eserler arasında yerlerini alan eserlere de kaynaklık ettiğinden, ilk dönem eserlerine yöneltilen eleştiriler onları da etkilemiştir.

2.1.1. Temel Şîî Hadis Kaynaklarının Oluşumu ve Usûlîler'in Değerlendirmeleri

Öncelikle belirtmelidir ki, Şîî düşünce ve pratikleri açısından gaybet-i suğrâ'nın (260/874) başlamasından son sefirin ölmesiyle gaybet-i kübrâ'nın (329/941) ilan edilmesine kadarki süreçte, Şîî hadis tasavvuru 5./11. asır ve sonrasındaki yaklaşımlardan tamamen farklıdır. Huzur asrı denilen mâsum imamların hayatta oldukları dönemlerin hadis-sünnet algısı ve değerlendirmeleri, 4./10. asrın sonlarına doğru geleneksel Sünnet düşüncesi ve algısı son temsilci olan Şeyh Sadûk ile son bulmuştur.¹ Şeyh Sadûk'a kadar Şîî'nin "Sünnet" algısı gaybet nazariyesinin beraberinde getirdiği bir kabulle şekillenmiştir şöyle ki; imamlardan intikal eden haberler tartışmasız ve tahkik edilmeden alınmış ve hayata geçirilmiştir. Ancak özellikle 5./11. asırla birlikte bu anlayış değişmeye başlamıştır. Şîîler'in fıkıh anlayışlarını belirleyen rivayetler bu zamanla birlikte belli usûl ve kâideler çerçevesinde ele alınmaya başladığından, İsnâaşeriyye'nin hem hadis hem fıkıh algısı değişime uğramıştır, diyebiliriz.

İsnâaşeriyye'de yaşanan değişimin, Şeyh Sadûk'un muâsırları olan İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî ve İbn Ebî Akîl el-Umânî ile daha önce filizlenmiş, sonrasında Şeyh Müfîd, Şerîf Murtazâ ve Tûsî ile güçlenmiştir. İbn İdrîs el-Hillî ve Muhakkık Hillî ile devam eden ulemânın yeni hadis algısı ve değerlendirmeleri, farklı bir anlayışın kapılarını sonuna kadar açmıştır şöyle ki; mütekaddimûn veya Ehl-i hadis de denilen ilk Ahbârî ulemâ, Sünnet ve hadis anlayışlarını daha çok mutlak ve kesin bilgi kaynağı kabul ettikleri imamlardan nakledilen rivayetlere dayandırmışlar ve bu kabulle amel yönüne kuvvet vermişlerdir. İmamların mâsumiyeti karînesi esas alınarak² *Asıllar* ve *Kütüb-i Erbaa'nın* tamamen imamların emrettiği anlayış üzere ele alındığı ilk dört asrın temel özelliği bu şekilde ifade edilebilir. Bu dönemin ulemâsı, daha çok Muhammed el-Bâkır³ ile oğlu Ca'fer es-Sâdık'tan⁴ nakledilen ahbâra ehemmiyet

¹ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 67-68.

² "İsmet" kavramı ilk defa Hişâm b. Hakem (ö. 179/795) tarafından ortaya atıldığı ileri sürülmektedir. Câbirî, *el-Fikru's-selefi*, 244; bk. Abdulkhalek el-Hamdan, *İmâmiyye Şîası'nda Ma'sûmiyyet Anlayışı*, 102.

³ "يأتي على الناس زمان هرج لا يانسون فيه الا بكتبهم.", Küleynî, *el-Kâfî*, 1/130.

⁴ "احتفظوا كتبكم فانكم سوف تحتاجون اليها.", Küleynî, *el-Kâfî*, 1/129.

verilmesi yönündeki rivayetleri dikkate almışlardır.⁵ Onlar, imamların mevcudiyetiyle ve yaşadıkları dönemde hâkim olan manevî atmosferin etkisi sayesinde, sonraki dönem ulemâsının mecbur kaldığı farklı refleksler sergilemek durumunda kalmamışlardır.⁶

Şeyh Müfid öncesinde hâkim olan yoğun manevî ortamın gittikçe zayıflamasından⁷ dolayı, onunla birlikte sadece haberlerin belirli kitaplar altında toplanması ve rivayet edilmesi faaliyetleri azalmış, özellikle fıkıh alanında metodolojiye dayanan usûlî eserler telif edilmeye başlanmıştır. Buna en güzel örneklerden birini Tûsî dile getirmektedir. O, bu konuda eserleri *Tehzîbü'l-ahkâm* ile *el-İstibsâr*'ın mukaddimelerinde şöyle demektedir: “Her bir meseleyi zikrederken önce Kur’ân’ın zâhirinden veya sarîhinden ya da işaret ettiği mânasından (fehvâ), delilinden veya anlamından şahit getiririm. Mütevâtir haberlerle bize ulaşan Sünnet’ten ya da sıhhatine işaret eden ve karînelerle desteklenen haberlerden delil getiririm. Bunlardan sonra Müslümanların icmâi veya en hak fırkanın icmâina başvururum. En sonunda bu konuda şöhret sahibi ashâbımızın görüşlerine dayanırım.....”⁸ Tûsî, her iki eserinde belirli bir usûl takip ettiğini söylemekle birlikte, metodolojik açıdan sahih haberin sahih olmayan haberden hangi usulle temyiz edileceği hakkında herhangi bir bilgi vermemektedir. Ancak eserlerini yazarken izlediği yol bakımından bir önceki dönem ulemâsıyla farkını ortaya koymaktadır. Yine de o, kendisinden önceki Şeyh Sadûk gibi, eserine aldığı rivayetlerin mâsum imamlardan geldiğine kesin inanmaktadır ve haberlerin huccet olduğu konusunda şüphesi yoktur. Nitekim Şeyh Sadûk, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh* adlı eserindeki haberlerin kendisi ile Allah arasında huccet olduklarını iddia etmektedir.⁹ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî’nin de dediği gibi, Küleynî de Şeyh Sadûk gibi rivayetlerin tamamının sahihliğine kâni bir inançla *el-Kâfi*’yi kaleme almıştır.¹⁰ Bu yaklaşım ve kabulü ihtiyatlı karşılayan bazı Şîa ilim adamları, birçok noktadan soru işaretleriyle

⁵ Câbirî, *el-Fikrî's-selefî*, 261.

⁶ Örneğin 3./9. asır ulemâsından olan Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî’nin *el-Mehâsin, Kitâbü'l-karâin, Sevâbü'l-a'mâl, İkâbü'l-a'mâl, Kitâbü's-safva ve Kitâb mesâbîhi'z-zulâm* adlı eserleri eserleri, sadece hadis denilen nasları nakleden eserler olarak karşımıza çıkmaktadırlar.

⁷ Mâsum imamlar, ashâb ve dört sefirin yokluğundan dolayı.

⁸ Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-mükni'a*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî (Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1386/1966), 1/2; *el-İstibsâr*, 1/5.

⁹ Sadûk, *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, 11/12.

¹⁰ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 112.

yüz yüze kaldıklarını itiraf etmektedirler. Bu soru ve sorunlardan biri, *el-Kâfi* gibi bir eserin imama arz edildiğine dair kendi müellifinden herhangi bir beyan bulunmadığıdır.¹¹ İkincisi, mâsum imamlardan geldiği kesin olarak bilinen ve *Asıllar* esas alınarak yazılan *Kütüb-i Erbaa*'nın mâsum imama arz edildiği konusunun neden Ahmed b. Tâvûs'a kadar gündeme getirilmediğidir.¹² Bir diğer önemli çelişki, Küleynî'nin hiçbir şekilde dört sefirde -vasıtasız- herhangi bir haber veya rivayet etmediğidir. Hatta *Kütüb-i Erbaa*'nın tamamında sefirlerden gelen sadece on rivayet bulunmaktadır.¹³

Usûlî düşüncenin âlimleri, ilk dönem Ahbârî ilim adamlarının rivayetler hakkındaki tartışmasız tavırlarını bir nevi "ichihadî" kabule dayandırmışlardır. Bunun sebebi olarak da, adı geçen ulemânın hiçbirisinin söz konusu rivayetleri doğrudan imamlardan veya vekillerinden almadıklarıdır. Onların telif ettikleri eserler tamamen "sika râvilerin" naklettikleri haberler ilkesine dayanmış ve bu kişiler hakkında bazı imamların; "*emîn-sikadılar*", "*dininizi onlardan öğreniniz*", "*bunlar, Allah'ın yeryüzündeki güvendikleridir*" ifadeleri gösterilebilir.¹⁴ Ahbârî ekol, bu türden "naslara" itibar edip onların işaret ettiği râvilerin naklettiği bütün haberlere itibar ederken Usûlîler, söz konusu yaklaşımın ricâl ilmini dışladığını ve bunun rivayetlerin sıhhati hakkında sağlıklı bir sonuca götüremeyeceğini ifade etmişlerdir.¹⁵ Anlaşılan odur ki, Usûlîler erken dönemde telif edilen ricâl kitaplarının kendilerinin uygun gördükleri kıstasları karşılamadığına ve hadis usûlü ilimlerinin gerektirdiği hassasiyetten uzak bir tarzda düzenlendiğine kanaat getirdiklerinden bu reaksiyonu sergilemişlerdir.

İsnâaşeriyye'de hadis usulü ilimlerindeki gelişmelerden sonra üzerinde durulan en önemli kriterlerden biri, ricâl ilmi ile cerh ve ta'dîl konusudur. Erken dönemde ricâl alanında bazı eserler telif edilmekle birlikte, bu eserlerin hepsi cerh ve

¹¹ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 251.

¹² Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 251.

¹³ Sâmîr Hâşim Habîb el-Amîdî, *Me'a'l-Küleynî ve kitâbuhu "el-Kâfi"* (b.y.: Dârü'l-Hadîsi'l-İlmiyyeti's-Sakâfiyye, ts.), 1418/1997, 233, <http://hadith.net>.

¹⁴ Ebü'l-Kâsım el-Mirzâ en-Nerâkî, *Şu'abü'l-makâl fi derecâti'r-ricâl*, thk. eş-Şeyh Muhsin el-Ahmedî (b.y.: Mü'temerü'l-Muhakkik en-Nerâkî, 1422/2001), 14-16.

¹⁵ Nerâkî, *Şu'abü'l-makâl*, 18.

ta‘dîl ilmi açısından karşılanması gereken kıstaslardan uzak oldukları görülmektedir.¹⁶ Nitekim Usûlîler’in hadis alanındaki çalışmalarından sonra bu sahada daha nitelikli ve metodik eserler verilmeye başlanmıştır.¹⁷ Şîa’da ricâl alanında yazılan ilk eserler şunlardır:

1. Ahmed b. Abdillâh el-Berkî (ö. 274/888), *Ricâlü’l-Berkî*¹⁸.
2. Ahmed b. el-Hüseyn el-Vâsîti el-Gadâîrî (ö. 450/1058)¹⁹.
3. Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necâşî (ö. 450/1058), *Ricâlü’n-Necâşî*.
4. Tûsî, *el-Fihrist*.
5. Tûsî, *İhtiyâru Ma‘rifeti’r-ricâl: Ricâlü Keşşî*.²⁰

Bu bağlamda genel olarak Şîa’da 4./10. asrın sonlarına kadar telif edilen eserlerle bu tarihten sonra yazılan eserler arasındaki farkı Tûsî’nin ve Şeyh Sadûk’un yukarıda naklettiğimiz sözleri açıklayıcı niteliktedir. Buna rağmen son dönem Usûlî araştırmacılardan bazıları, Tûsî de dahil olmak üzere ilk dönem ulemâdan olan Küleynî ve Şeyh Sadûk’un eserlerine azamî hürmet göstermekle beraber, bu eserleri telif edenlerin, sahih rivayetleri gayr-ı sahihinden ayırt edecek ölçütler ortaya koymadıklarını ileri sürmüşlerdir.²¹ Bu kabule göre *el-Kâfî* gibi bir eser, yazarının iddia ettiği gibi dinin bütün meselelerine “kâfi”²² olduğu sorgulanmalıdır. Burada Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki bâriz fark görünmektedir. Buna rağmen günümüz Usûlî din adamlarından bazılarınin, söz konusu çelişkiyi gidermeye ve yeniden anlamlandırmaya yöneldiklerini görüyoruz. Mesela, günümüz Şîa ilim adamlarından olan Haydar Hubbullah,²³ Ahbârîler’in, râvilerin sıdkına ve emniyetine binaen

¹⁶ Abdullah Karahan, “Şîa’nın Dört Muteber Ricâl Kitabı”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2008), 326.

¹⁷ Bk. Kutluay, *İmâmiyye Cerh ve Ta‘dîl*, 19-20.

¹⁸ Ahmed b. Abdillâh el-Berkî, *Ricâlü’l-Berkî*, thk. Haydar Muhammed Ali Bağdâdî (Kum: Müessesetü’l-İmâm es-Sâdık, 1433/2011).

¹⁹ Ahmed b. el-Hüseyn el-Vâsîti el-Gadâîrî, *er-Ricâl*, thk. Muhammed Rızâ el-Celâlî (Kum: Dârü’l-Hadîs, 1422/2001).

²⁰ Ebü Ca‘fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *İhtiyâru Ma‘rifeti’r-ricâl: Ricâlü Keşşî*, thk. Muhammed Câsim el-Mâcidî (Tahran: Müessesetü’s-Sâdık li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr, 1440/2019).

²¹ Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 250.

²² Bu konudaki haberin bazı Ahbârî ulemâ tarafından sahih kabul edilmediğini daha önce zikretmiştik.

²³ Haydar Hubbulah, bir Usûlî olmasına rağmen Ahbârîlik düşüncesini ve Ahbârî ricâlî tenkit ederken onları kıymetten düşürmeyen bir araştırmacıdır. Yerine göre Ahbârîliğin düşüncelerinin makul karşılanması gerektiğini düşünen ve Şîa’nın temel kaynaklarına gereken saygıyı esirgemeyen biridir. Aynı zamanda Burka‘î gibi Şîa’yı ağır bir şekilde eleştiren kişileri de İsnâaşeriyye’den dışlamayan bir muhafazakâr görünümündedir. Mevcut İmâmî/İsnâaşerî yönetimlere herhangi bir eleştiri

“hissî/naklen” olarak rivayet ettiklerine kat’î nazarla bakmalarını problem mütalââ edip reddetmekle beraber,²⁴ bunun dünyanın sonu olmadığı görüşündedir. Ancak o, râvilere duyulan güvenin hissî olmaktansa, ricâl ilmiyle bu güvenin daha aklî ve mantıklı olacağını söylemenin yanında, ricâlî cerh ve ta’dîl hareketinin Şîa rivayet kültürünü ve Şîa’yı tümünden yok edeceğini iddia edenlere karşı da çıkmaktadır.²⁵ Ahbârîler rivayetlerin mutlak mânada sahihliğine râvinin sika ve âdil olması penceresinden bakmışlardır. Usûlîler ise bu konuda ricâl ilminin gerekliliğine, başka bir ifade ile; rivayetleri nakledenlerin kişisel ve hâiz oldukları nitelikler bakımından iyice tespit ve teşhis edilmesine odaklanmışlardır. Bu bağlamda, hangi râvilere güvenileceği, hangilerine güvenilmeyeceği noktasında cerh ve ta’dîl ilmine işaret eden Usûlîler ile Ahbârîler arasındaki fark burada açıkça görülmektedir.²⁶

Bir başka önemli konu 5./11. asırdan itibaren dönemin ulemâsının, özellikle âhâd haberlerle ilgili ciddi tartışmalar içinde olmaları ve metod farklılıklarına itibar etmeleridir. Ortaya koydukları eserlerde bu metodolojik yaklaşımlar bâriz bir şekilde müşahede edilebilir. İleride yeri geldikçe buna dair açıklamalar ve örnekler verilecektir. Burada önemli bir ayrıntıya dikkat çekmek isteriz ki, son dönem Usûlî araştırmacılar, haber-i vâhid konusunda iki âlim arasında mühim bazı farklara işaret etmektedirler. Şîa’da “*asr-ı huzûr*”dan sonraki dönemin en önemli iki âlimi²⁷ sayılan Şerîf el-Murtazâ ile Şeyh et-Tûsî’nin haber-i vâhid hususundaki yaklaşımlarına ayrı bir değer atfederler. İleride her iki âlimin bu konudaki görüşlerine ayrıntılı olarak değinilecektir. Bu âlimler Usûlî ekole mensup olmalarına rağmen âhâd konusundaki yaklaşımları taban tabana zıttır.

Çalışmamızın temeli ve ana hedefi, İsnâaşeriye’de Usûliyye ekolünün hadisle ilgili görüşlerini tespit etmektir. Sünneti, hadisi ve rivayet meselelerini Resûlullah’ın yaşadığı zamanla başlatıp bu süreci Şîa düşüncesinde birinci mâsum imam olan Hz.

yöneltiğine şahit olmadık. Bazı sözlerinden bu yönetimleri destekleyip desteklemediğini veya takıyye gereği korkup eleştirmediğini tam olarak tespit edemedik. Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 242.

²⁴ Hubbullah, ilk ricâl eserlerindeki bâriz çelişkilere dikkat çekmektedir. Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 253.

²⁵ Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 253.

²⁶ Takiyyüddîn b. Ali b. Dâvûd el-Hillî, *Kitâbü’r-ricâl*, thk. Muhammed Sâdık Âl Bahru’l-‘Ulûm (Necef: Menşûrâtü’l-Matba’i’l-Haydariyye, 1392/1972), 25; Molla Ali Kennî, *Tavzihu’l-makâl fi ilmi’r-ricâl*, thk. Muhammed Hüseyin Mevlevî (Kum: Dârü’l-Hadîs, 1421/2000), 29.

²⁷ Burada özellikle âhâd konusundaki yaklaşımları kastedilmektedir.

Ali ile sürdüren ve en nihayet gâib imamla sonlandıran²⁸ İsnâaşeriyye Şîası, imâmet nazariyesine dayalı bir Sünnet anlayışı benimsemesinin sonucu olarak, tespit edebildiğimiz bazı farklı telakkiler hâriç hadis anlayışını, Ahbârîlik ve Usûlîlik denilen iki ana gövde üzerinde ele aldığını belirtmiştik.²⁹ Bizim özellikle üzerinde durduğumuz konu, Usûlîler'in, akıl ve icmâ gibi harekete geçirdikleri dinamiklerin İmâmiyye Şîası'na hadis ve Sünnet anlamında getirdikleri yeniliklerdir. Mesele en başından itibaren ele alınarak, yani İmâmiyye tarafından hadis diye kabul edilen rivayetlerin nasıl oluştuğu ve değerlendirildiği, nasıl ve ne zaman kayda geçirildiği, geçirdikleri evreleri ve onlara karşı takınılan yaklaşım farklılıkları tarafımızdan irdelenmiştir. Zira söz konusu çalışmalar yeterince yerine getirilmediği ve sağlıklı bir araştırma ve değerlendirme yapılmadığı takdirde, üzerlerine bina edilen her türlü mefkûre veya inanç birçok yönden eleştiri ve hücumlara maruz kalacaktır. Nitekim bu eleştirilerden biri, yukarıda da bir nebze işaret ettiğimiz üzere İsnâaşeriyye'de en muteber kabul edilen Küleynî'nin *el-Kâfi* adlı eseri ile ilgilidir.

Küleynî'nin *el-Kâfi* adlı eserindeki rivayetlerin tamamının veya bir kısmının mâsum imama ya da ona niyabeten sefirlere arz edildiğini iddia eden Ahbârî ulemâ³⁰ için bu konu, İmâmiyye/İsnâaşeriyye açısından hayatî önem arz etmektedir. Özellikle imamların söz, fiil ve takrirleri üzerine bina edilmiş bir itikadın imamlardan sudur eden her şeyin sağlıklı ve sahih bir şekilde kayda geçirilip geçirilmediği hususu hayatî önemi hâizdir. Bu noktadan hareketle, İsnâaşeriyye İmâmiyyesi, aynı Ehl-i sünnet'in Allah Resûlü'nün sohbetinde bulunanlara ashâb dedikleri gibi, ashâb müessesesi düşüncesini sahiplenmiştir. "Ashâb" dedikleri şahıslar, Muhammed el-Bâkır, Ca'fer es-Sâdık, Mûsâ el-Kâzım ile Ali b. Mûsâ er-Rızâ'nın talebeleri olarak karşımıza çıkmaktadırlar. Burada dikkat çeken bir husus şudur ki, Şîa'nın Ahbârîyye kesiminin "ashâb" müessesesine atfettikleri "mâsum imamlara yakın derecede mukaddes olma" inancına bazı Usûlîler'in ihtiyatlı yaklaşmasıdır.³¹ Usûlîler'den olan Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, konuyu biraz detaylı ele almakta ve İslam'da "ashâba" kutsiyet verilme

²⁸ Hatta bu süreci gâib imam döneminde *Dört Sefir* ile devam ettirmişlerdir.

²⁹ Bu iki ekol Şîa'nın geçirdiği başkalaşım ve değişimin İsnâaşeriyye düşüncesi ve mezhebi içerisindeki en son iki gruptur. Bu iki ekolden başka, daha öncesinde Şîiler, bazı kaynaklara göre on dört ve daha fazla fırkaya ayrılmışlardır. Yeri geldiğinde bu fırkalara değinilecektir.

³⁰ Amîdî, *Me'a'l-Küleynî ve kitâbuhu "el-Kâfi"*, 233.

³¹ Haydar Hubbullah'a göre bugün dahi o ilk dönem ulemâya herhangi bir tenkit yöneltmenin beraberinde ağır sonuçları olacaktır. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 242.

tarihinin çok erken döneme ait olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre Ehl-i sünnet iktidarı olan Emevîler tamamen kendi iktidarlarını pekiştirmek için ashâb müessesesinin yüceltilmesini kasıtlı olarak yapmışlardır. Hasenî, bu çirkin tasarrufla bol sayıda rivayet uydurulduğunu iddia etmekte ve Ehl-i sünnet tarafından âdil ve sika kabul edilen birçok sahâbeyi yalancılıkla itham etmektedir.³² Hasenî başka bir mütalaasında bu görüşüyle tenakuza düşmektedir şöyle ki; o, ilk dönemden itibaren başlayan hadis uydurma faaliyetlerine dikkat çekerken bu faaliyetlerin hem Ehl-i sünnet hem de Şîa kaynaklı olduğunu ileri sürmektedir. Bu bağlamda her iki cehahın aynı kefeye konması gerektiğini söylerken doğruluk ve ihlaslı bir bakış açısıyla bu meseleye yaklaşılması gerektiğini de eklemektedir.³³ Burada Hasenî, kendi savunduğu ilkeleri hiçe sayarak asıl suçlunun Ehl-i sünnet olduğunu iddia edip Hz. Osman'ın son dönemi ile Muaviye iktidarının ilk dönemlerine işarette bulunarak taraflı bir yaklaşım sergilemekle bu mevzuda doğruluğu ve samimiyeti kendisi çığnemektedir.

Konumuza dönecek olursak, meşhur görüşe göre mâsum imamların râvilerinin sayısı binlerce olarak ifade edilmektedir.³⁴ Bu konu ileride ilgili başlıkta detaylı bir şekilde ele alınacaktır. Zira konu hem *Asıllar* hem de *Kütüb-i Erbaa*'ya teallük ettiğiinden Şîi kaynakları açısından binlerce râvinin ne ifade ettiği orada ele alınacaktır. Ancak ikinci dönem Şîi hadis kaynakları açısından en önemli vazifeyi üstlenen kişiler, “*ashâbü'l-icmâ*” olarak da bilinen dört imamın ashâbı olup şunlardır:

- İmam Muhammed el-Bâkır'ın altı ashâbı: 1. Zürâre b. A'yen eş-Şeybânî (ö. 150/767),³⁵ 2. Ma'rûf b. Harrabûz el-Mekkî (ö. 200/815), 3. Büreyd b. Mu'âviye el-İclî (ö. 150/767), 4. Ebû Basîr el-Esedî (ö. 150/767), 5. Fuzayl b. Yesâr el-Basrî (ö. 150/767), 6. Muhammed b. Müslim et-Tâifî (ö. 150/767).

- İmam Ca'fer es-Sâdık'ın altı ashâbı: 1. Cemîl b. Derrâc en-Nehâî (ö. 2./8. asrın sonu), 2. Abdullah b. Müskân el-Anezî (ö. 2./8. asrın sonu), 3. Abdullah b.

³² Hasenî, *el-Mevzû'ât*, 58.

³³ Hasenî, *el-Mevzû'ât*, 129-130.

³⁴ Gurayfî, *Kavâ'idü'l-hadîs*, 1/25.

³⁵ Sünnî kaynaklarda bu kişinin Şîa'nın Râfizîler'inden ve Zürâriyye adlı bir fırkanın müessisi olduğu belirtilmektedir. Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-firak*, 47-48; ayrıca bk. *el-Milel*, 202; İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed eş-Şâtîbî, *el-İ'tisâm*, thk. Muhammed b. Abdîrrahmân eş-Şükayr vd. (Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1429/2008), 3/147.

Bükeyr b. A‘yen (ö. ?), 4. Hammâd b. Osman en-Nâb (ö. 190/808), 5. Hammâd b. İsa el-Cühnî (ö. 208/823), 6. Ebân b. Osman el-Ahmer el-Beceli (ö. 140/758).

- İmam Mûsâ el-Kâzım’ın (ö. 183/799) ve oğlu İmam Ali er-Rızâ’nın (ö. 203/818) ashâbı: 1. Yûnus b. Abdurrahmân (ö. 208/823), 2. Safvân b. Yahya el-Becelî (ö. 210/825), 3. Muhammed b. Ebî ‘Umeyr el-Ezdî (ö. 217/832), 4. Abdullah b. el-Muğîre el-Becelî (ö. ?), 5. Ahmed b. muhammed b. Ebî Nasr (ö. 221/835), 6. Hasan b. Mahbûb es-Serrâd (ö. 224/838).³⁶

Bu kişilerin sayısı on sekiz olmakla birlikte, bazı isimlerle ilgili ihtilafli görüşler ileri sürüldüğünden bu sayı yirmi iki veya yirmi üç olarak da verilmiştir.³⁷ Bu sahislar İsnâşeriyye’de o kadar muteber kabul edilmişlerdir ki, onların her naklettiği sahih görülmüştür ve onların imamlardan aktardıkları ile tereddütsüz amel edilmiştir. Bu yüzden onlar “*ashâbü’l-icmâ*” diye meşhur olmuşlardır. Onların kanalıyla gelen haberler ister müsned, mürsel ister münkatı‘ ya da merfû‘ olsun hepsi (*tashîhu mâ yasihhu ‘anhüm*) mutlak anlamda sahih kabul edilmişlerdir.³⁸ Buna rağmen bu konuda da farklı görüş ileri süren Şîa ulemâsı da bulunmaktadır.³⁹ Gerek ilk Ahbârîler gerekse Esterâbâdî’nin çağdaşları olan sonraki dönemlerin Ahbârî ulemâsı, *ashâbü’l-icmâ*’ın bütün naklettiklerinin, kendileri sika olmaları sebebiyle ve sadece sikalardan rivayet ve irsâl yaptıkları⁴⁰ gerekçesiyle her zaman sahih olduklarına hükmetmişlerdir.⁴¹ Bu görüşlere rağmen *ashâbü’l-icmâ*ın zaman zaman zayıf diye tanınanlardan haber naklettikleri de bilinmektedir.⁴² Bu durum, İmâmiyye’de râvilerin sadece sikalardan rivayet ettikleri kanaatini zedelemekte ve Usûlîler’in neden İsnâşeriyye’nin ilk kaynaklarına ve râvilerine eleştiri getirdiklerini açıklamaktadır. Ahbârî ekol ise rivayetlerdeki söz konusu bu gerçeği sorun olarak görmemektedir. İleriki sayfalarda bu konu ile ilgili farklı görüşler hakkında daha detaylı bilgiler verilecektir.

³⁶ Ebû Amr Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyâr ma ‘rifeti ahbâri’r-ricâl*, thk. Muhammed Câsim el-Mâcidî (Tahran: Müessesetü’s-Sâdik li’t-Tibâ‘a ve’n-Neşr, 1440/2019), 155, 239, 344.

³⁷ Gurayfî, *Kavâ ‘idü’l-hadîs*, 1/49; Kutluay, “Şîa’da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü”, *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2017), 32-36.

³⁸ Gurayfî, *Kavâ ‘idü’l-hadîs*, 1/47.

³⁹ Konuyla ilgili farklı görüşler hakkında bk. Kutluay, “Şîa’da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü”, 37-39.

⁴⁰ Gurayfî, *Kavâ ‘idü’l-hadîs*, 1/78-80.

⁴¹ *Ashâbü’l-İcmâ* ile ilgili detaylı bilgi ve bu konudaki ilk Ahbârî ulemâsı ile ilk dönem Usûlîler arasındaki yaklaşım farkları için bk. Gurayfî, *Kavâ ‘idü’l-hadîs*, 1/45-56.

⁴² Gurayfî, *Kavâ ‘idü’l-hadîs*, 1/93-98; Kutluay, “Şîa’da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü”, 44.

Bir başka önemli husus da imamlara ait rivayetlerin kayda alınmasıdır. Şîa'da genel kabule göre hadislerin yazılması meselesi en başından beri yani Hz. Peygamber hayatta iken Ali tarafından üstlenilmiş bir mevzudur.⁴³ İlk dönemde, hadislerin topyekün bir tedvîn faaliyeti olarak olmasa da Resûlullah'ın ölümüne kadar sürdüğü kanaati söz konusu çevrede yerleşmiş bir kabul olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Şîa'nın inanç sisteminin şekillendiği temel kaynaklar Hz. Ali ve ondan sonra gelen Ehl-i beyt'in mâsum imamlarına dayanılarak oluşturulmuşlardır. Ancak Ehl-i sünnet kaynaklarına göre bu yaklaşım tamamen sübjektif olup hiçbir tarihî delile dayanmamaktadır. Örnek olarak, Resûlullah'ın gerek çevre ülkelerin hükümdarlarına gönderdiği İslam'a davet mektupları gerekse çeşitli anlaşmalara dair resmî mahiyetteki bazı evraklar ve ashâbına hadislerin kayda geçirilmesi hususunda verdiği izinler,⁴⁴ bu konunun hiç de İmâmiyye'nin iddia ettiği gibi olmadığını göstermektedir. Günümüze kadar ulaşan bu tarihî belgeler sayesinde büyük bir yekün teşkil eden İslam hadis külliyyatının Şiîler'in ileri sürdükleri bir iddiaya münhasır olamayacağı kabul edilmelidir.⁴⁵ Bunun yanında Hz. Peygamber'in sahâbeye bizzat yazdırdığı bazı sözleri olduğu gibi,⁴⁶ kendi iradesiyle ondan işittiği hadisleri özel hadis cüzü/defteri olarak kaydeden sahâbenin varlığını bilmekteyiz.⁴⁷ Ayrıca Resûl-i Ekrem'in vefatının ardından bazı ashâb kendi öğrencilerine Hz. Peygamber'den işittikleri hadisleri yazdırmışlardır.⁴⁸ Özellikle 2./8. ve 3./9. asırlarda tedvîn edilen eserlere de ilham veren

⁴³ Kutluay, "Erken Dönemde Hadislerin Yazılması ve Tedvînine Dair İsnâaşeriyye'nin Görüşleri ve Bazı Sahâbîlere Yöneltiltiği Tenkitlerin Değerlendirilmesi", *Mizânü'l-Hak İslami İlimler Dergisi* 11 (Aralık 2020), 20.

⁴⁴ Kutluay, "Erken Dönemde Hadislerin Yazılması ve Tedvînine Dair İsnâaşeriyye'nin Görüşleri ve Bazı Sahâbîlere Yöneltiltiği Tenkitlerin Değerlendirilmesi", 22-23, 27; ayrıca bk. Abdülkadir Palabıyık, *İslam Tarihinde İlk Dönem Hutbe ve Yazışmaları ve Abdülgâfir el-Fârisî'nin el-Müfhim'indeki Örnekleri* (Ankara: Fecr Yayınları, 2022).

⁴⁵ Muhammed Hamîdullah, *İslam Peygamberi*, trc. Salih Tuğ (İstanbul: İrfan Yayınları, 1411/1990), 1/308-423.

⁴⁶ Ebû Şâh'a Vedâ hutbesinden bazı kısımları yazdırtması gibi. Muhyiddîn Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref en-Nevevî, *Şerhu Sahih-i Müslim*, thk. Lecne mine'l-Ulemâ' (Beirut: Dârü'l-Kalem, 1407/1987), "Kitâbü'l-hac", 447.

⁴⁷ Muhammed Mustafa el-A'zamî, *Dirâsât fî hadîsi'n-nebevî ve târihu tedvînih* (Beirut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1400/1980), 68-69.

⁴⁸ Araplar, Câhiliyye döneminde okuma-yazma bilmeyen bir topluluk değildir. Bu yüzden Resûlullah'ın ashâbı arasında yazı bilen birçok sahâbî bulunmaktaydı. Öyle ki, Arap Yarımadası'nda Mekke, Tâif, Medine, Enbâr, Hira ve Dûmetü'l-Cendel'de daha o tarihlerde dahi küçük çapta olsa da tâlim veren yerler bulunmaktaydı. Yazı yazmayı bilen sadece erkek sahâbe de değildi. Aynı zamanda azımsanmayacak sayıda kadın sahâbî de Peygamber Efendimiz hayatta iken okur-yazar durumdaydı. A'zamî, *Dirâsât*, 43-47.

bu *sahifelere* Muhammed Mustafa el-A‘zamî isimleriyle işaret etmektedir.⁴⁹ Örneğin, Hemmâm b. Münebbih (ö.132/750); hocası Hz. Ebû Hureyre’den yazmış olduğu 139 hadisi kapsayan bir sahifesi bulunmaktadır.⁵⁰

Şîa düşüncesinin üzerinde bina edildiği anlayışa göre bütün bu tarihî verilerin hiçbir gerçekliği yoktur. Onlara göre muteber ve aslolan Hz. Ali’nin Resûlullah’tan doğrudan aldığı, yazdığı ve kendisinden sonraki imamlara naklettikleridir. Onlara göre Hz. Ali, bu rivayetleri tedvin edip kendisinden sonraki Ehl-i beyt efradına olduğu gibi aktardığından bunların dışındaki hiçbir bilginin geçerliliği olamaz ve söz konusu tedvin on ikinci imama kadar sürmüştür.⁵¹ Resûlullah ile sahâbe-i kirâm arasında tarihî açıdan da sabit olan hadislerin -istisnalar dışında- dolayısıyla Sünnet’in kayda geçirilmesi hem Ahbârî hem Usûlî imâmîler tarafından dikkate alınmamaktadır.

Genel mânada İsnâaşeriyye, hadis yazımı ve tedvîni çalışmalarının Resûlullah ile birlikte birkaç aşamada gerçekleşmiş olmasını inkâr etmemekle birlikte O’nun, ashâbını bu konuda teşvik ettiği hakkındaki bütün rivayetleri reddetmektedirler. Bazı Şîa âlimlerine göre ilk dönemde kayda geçirilen bütün hadisler ancak Şîi kaynakların belirttiği rivayetler olup Sünnîler’in, bu mânada kendi kaynaklarını muteber Şîi kaynakların hakemliğine sunmaları ve kesin bilgi ifade eden Şîi hadislerle doğrulamaları gerektiğini iddia etmektedirler.⁵² Onlar, *sahife* ya da *kitap* olarak

⁴⁹ A‘zamî, *Dirâsât*, 92-142 sayfaları arası.

⁵⁰ Bünyamin Erul, *Hadislerin Dili İlk Hadis Belgesi; Hemmâm’ın Sahifesi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2016), 17.

⁵¹ Kutluay, “Erken Dönemde Hadislerin Yazılması ve Tedvînine Dair İsnâaşeriyye’nin Görüşleri ve Bazı Sahâbîlere Yöneltilmiş Tenkitlerin Değerlendirilmesi”, 27.

⁵² Tevhit Bakan, “Çağdaş Şîi Bilginlere Göre Hadislerin Yazılması”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 110.

adlandırılabilir somut eserlerin ilk dönemde sadece *Sahîfetü'n-Nebi*⁵³, *Kitâbü Ali*⁵⁴ ile *Kitâbü Fâtîma*'dan⁵⁵ ibaret olduğu kanaatinde bulunmalarından dolayıdır ki, Resûlullah'ın vefatıyla birlikte Şîa'nın hadis literatürü imamların etrafında şekillenmeye başlamış olup bu anlayış, hadis konusunda Şîa'yı Ehl-i sünnet'ten ayıran en temel farkı oluşturmaktadır.

Üzerinde düşünülmesi gereken bir nokta vardır ki, o da Muhammed el-Bâkır'a kadar yukarıda adı geçen üç kitaptan başka, Hz. Hüseyin'in yazdırdıkları,⁵⁶ tartışmalı olsa da Ca'fer es-Sâdık'a nispet edilen *el-Cefrû'l-eb Yaz*⁵⁷ ve Zeynelâbidîn'in *es-Sahîfetü's-seccâdiyye*'sinden⁵⁸ başka herhangi bir tedvîne rastlanmamıştır. Buna rağmen, bazı Şîî kaynaklara göre on iki imamın her birisine birer sahife verilmiştir.⁵⁹ Şîa bu konuda kendini savunurken birtakım engelleyici sebepleri ileri sürmektedir. Onlara göre, ilk imam olan Hz. Ali'den önce ve sonrasında dönemin idarecilerinin

⁵³ *Sahîfetü'n-Nebi*, Şîa'da mâsum imamların saf bilgi kaynaklarından olan bir eser olarak zikredilmektedir. Şîa kaynaklarına göre, imamlar, kendi zamanlarının en bilgileri olmaları dolayısıyla onlar, sadece Resûlullâh'ın Hz. Ali'ye öğrettikleri, yazdırdıkları ve Allah'tan ilham yoluyla aldıkları bilgi ile kuşanmışlardır. *Sahîfetü'n-Nebi*, Şîilere göre Hz. Peygamber'in Ali ve ondan sonra gelecek olan İmamlar'a yol gösterecek olan bir hadis mecmuası olarak kabul görmüştür. Aynı zamanda *Sahîfetü Ali* olarak da meşhur olduğu kabul edilmektedir. Bu küçük sahife daha çok akıl, diyetlerin miktarları ve esirler hakkındaki ahkâmdan müteşekkildir. Bk. Ahmed b. Muhammed es-Sa'dî el-Ensârî, *es-Savâ'iku'l-muhrika 'alâ ehli'r-rafzi ve'z-zendeka*, thk. Abdurrahmân b. Abdillâh et-Türkî (Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997), 1/284; Abdülaziz b. Sâlih b. İbrâhim et-Taviyyân, *Cühûdü's-şeyh Muhammed el-Emîn eş-Şenkîti fî takriri 'akîdeti's-selef* (Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1419/1999), 2/414; Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî, *Tedvînü's-sünneti's-şerife* (Beyrut: Mektebü'l-İ'lâmi'l-İslâmî, 1413/1992), 52; Mâzin b. Muhammed b. İsa, *el-İsâbe fî'z-zebbi 'ala's-sahâbe* (b.y.: y.y., ts.), 1/395.

⁵⁴ Ehl-i sünnet kaynaklarına göre bu eser *Sahîfetü Ali* diye geçmektedir. Şîî kaynaklarda bu sahifenin *el-Câmi'a* olduğu kabul edilmiştir. Bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 127-128.

⁵⁵ *Mushafü Fâtîma* olarak da bilinen bu yazılı kaynağa göre Resûlullah'ın vefatından sonra bizzat Hz. Cebrâil'in söylemesi ve Hz. Ali'nin yazmasıyla meydana gelmiştir. Bu kitapta Hz. Cebrâil daha çok Âl-i beyt'in gelecekte başlarına gelecekleri haber vermektedir. Bu kitabın içinde helal ve haram adına herhangi bir hüküm bulunmamaktadır. Kitabın yazılışına dair rivayetlerle ilgili bk. Ali el-Ahmedî el-Meyâncî, *Mekâtîbü'r-Resûl* (Tahran: Müessesetü Dârü'l-Hadîsi's-Sakâfiyye, 1419/1998), 2/86-88; Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 147-153.

⁵⁶ Hz. Hüseyin'e bizzat Resûlullah tarafından bir nevi taziyesi sayılan sahifesi bulunmaktaydı. Meyâncî, *Mekâtîbü'r-Resûl*, 2/90.

⁵⁷ Şîa geleneğinde Hz. Ali ve soyundan gelen Ca'fer es-Sâdık'a izâfe edilen bu türden eserler, gelecekle ilgili her türlü bilgiyi ihtiva etmektedir. Bunun yanında bu kavramın bir kitaba değil, kabiliyet ve yeteneğe işaret olduğu da belirtilmektedir. Geniş bilgi için bk. Metin Yurdağür, "Cefr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1993), 7/215-218.

⁵⁸ Şîa arasında bir dua ve münâcât kitabı olarak bilinmektedir. Bazılarına göre bu sahife Âl-i Muhammed'in Zebür'u ve Ehl-i beyt'inin İncili'dir. Zeynelâbidîn'in huzurunda oğlu Bâkır tarafından yazıldığına inanılmaktadır. Gerçekte 75 duadan oluşup günümüze sadece 54 dua muhtevalı olarak ulaşmıştır. Ali b. el-Hüseyn Zeynelâbidîn, *es-Sahîfetü's-seccâdiyye el-kâmile*, thk. Muhammed Bâkır es-Sadr (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1422/2001), 27-31.

⁵⁹ Meyâncî, *Mekâtîbü'r-Resûl*, 2/90.

hadis tedvînine getirdikleri yasaklar,⁶⁰ Ehl-i beyt efradına ait faziletlerin sıralandığı rivayetlerin saklanması ve böylelikle halkın onlardan uzak durmasının sağlanması, ehliyetsiz idarecilerin birer fakîh gibi halkın nezdinde itibar kazanmaya çalışması ve Resûlullah'ın ashâbının Ehl-i sünnet kabulüne uygun naklettikleriyle kamuoyunun meşgul edilmesi gibi sebepler, Ehl-i beyt'ten imâmet ve hilafet hakkının “gasbına” yol açmıştır. Bu iddialardan bazılarının doğru olduğu kabul edilse de, asıl konu olan hadis yazımı ve Sünnet çerçevesinde oluşturdukları kültür ve inanç sisteminin sonuçları iddia ettiklerinin çok ötesinde olmuştur. Zira Şîi ulemâ, neredeyse kendilerinin dışındaki bu sahadaki bütün faaliyetleri ve kabulleri inkâr ederek veya kendilerine özgü yorumlayarak, neticede vardıkları yeni bir İslam tasavvuruna göre, kendilerinin hak, kendileri dışındakilerin ise bâtil olduğuna hükmetmişlerdir. Bu tasavvura göre en önemli değer, mâsum on iki imam anlayışı olup söz konusu imamların mâsumiyetine inanmanın zarureti bulunmaktadır. Bu bağlamda on iki imamın ve Hz. Peygamber'in kızı Hz. Fâtımâ'nın (ö. 11/632) da bütün yazdıkları ve naklettikleri mutlak anlamda itibara alınmaktadır.

Şîa her ne kadar on iki mâsum imam anlayışını benimsediğini iddia etse de, gerçekte ve vâkıada onların sayısının on üç olduğudur.⁶¹ Şîi kaynaklar incelendiğinde görülmektedir ki, on iki imam için takınılan tavrı aynı zamanda Hz. Fâtıma için de gösterilmiştir. Bundan yola çıkılarak denilebilir ki, İmâmiyye'nin genelinde Resûlullah'ın kızı Hz. Fâtıma da mâsum imamlar gibi âdeta “on üçüncü imam” makamında mütalaa edilmiştir. Bu husus, ihtilafli bir konu olsa da kendisinden nakledildiği söylenen *Mushafü Fâtıma* gibi bir kitapla ve Ehl-i beyt kavramına getirdikleri farklı tanımla da anlaşılmaktadır. Zira *Tathîr âyetinin* (el-Ahzâb 33/33) Hz. Peygamber'in pâk eşlerinden sadece Fâtıma'yı kapsadığını iddia eden Şîa'ya göre o, bu yönüyle on iki imam gibi mâsum bir makama yükseltilmiştir. Bu bağlamda İsnâaşeriyye'nin en muteber kitaplarının başında gelen Küleynî'nin *el-Kâfi* adlı eserinden bir örnek vermek isteriz. Eserde geçen bir rivayete göre Ca'fer es-Sâdık, Nûr

⁶⁰ Bu konu için bk. İbrahim Kutluay, “Erken Dönemde Hadislerin Yazılması ve Tedvînine Dair İsnâaşeriyye'nin Görüşleri ve Bazı Sahâbîlere Yönelttiği Tenkitlerin Değerlendirilmesi”, 13-56 sayfaları arası; Bakan, “Çağdaş Şîi Bilginlere Göre Hadislerin Yazılması”, 107-156.

⁶¹ Ancak gerek gaybet döneminin zorunlu şartlarından doğan sefirler müessesesi, gerekse Usûli ekolün en önemli icraatlarından olan velâyet-i fakîh dolayısıyla “mâsumiyet” karînesinin sınırları daha da genişletilmiştir. Bu mânada hem dört sefir hem de imamların makamını temsil eden âlim fakihler “mâsum” makamında değerlendirilmişlerdir.

sûresinin 35. âyetinin tamamen Şîa'nın tarif ettiği şekilde Ehl-i beyt'e işaret ettiğini vurgulamaktadır. “Allah, göklerin ve yerin nurudur. O'nun nûrunun misali, içinde kandil bulunan bir kandilliktir. Kandil bir cam içindedir, cam inciye andıran bir yıldızdır; (bu kandil) doğuya da batıya da ait olmayan, yağı neredeyse ateş dokunmasa bile ışık veren mübarek bir zeytin ağacından yakılır. Nûr üstüne nûr. Allah nuruna dilediğini kavuşturur. Allah insanlar için misaller veriyor, Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir” âyeti, Şîa tarafından Hz. Fâtıma, kendisinden diğer imamların doğduğu kandilin kendisidir ve mübarek ağaç olan Hz. İbrahim'den nurunu almaktadır,⁶² şeklinde tefsir edilmiştir. Bu konuda bir diğer örnek ise, Murtaẓâ'ya ait *eş-Şâfi fi'l-imâme* adlı eserde “*mâ yedüllü 'alâ 'ismetî'z-Zehrâ*” adıyla bir bölümün bulunmasıdır.⁶³ Bu yaklaşımı çok mübâlağalı ve taraflı olması dolayısıyla kabul etmemekteyiz. Dikkat çekmek istediğimiz konu, on iki imam anlayışına sıkı bir şekilde sarılmış olan İsnâaşeriyye'nin zımnen on üç mâsum imam anlayışını benimsediği ve itikad dairesine aldıkları ve sınırladıkları bu konuda çelişkiye düştükleridir.⁶⁴

İmâmiyye'de en belirgin tedvîn çalışmalarının, Ca'fer es-Sâdık ile başlayıp Hasan el-Askerî'ye kadar etkisini sürdüren *Dört Yüz Asıl*, Muhammed el-Bâkır ve oğlu Ca'fer es-Sâdık'ın talebeleri sayesinde meydana getirilmiş olup 260/874 ile son sefirin ölüm tarihi olan 329/941 tarihine kadar sürdüğü ve daha önce zikrettiğimiz gibi bu faaliyetin son imama kadar süreceği kabul edilmektedir. Hatta bazılarına göre bu zaman zarfında telif edilen bütün kitaplar hayattaki imamlara arz edilmiştir.⁶⁵ Bu

⁶² Küleynî, *el-Kâfi*, 1/480; Meclisî, *Bihâr*, 4/19; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 70.

⁶³ Murtaẓâ, *eş-Şâfi*, 4/95.

⁶⁴ Mâsum imam inancı, ismet kavramı ve bu konudaki rivayetler hakkında detaylı bilgi için bk. Muhammad Masharib Shah Syed, *Mervîyyâtü'l-'isme beyne Ehli-s-sünne ve'l-İmâmiyye* (İslamabad: el-Câmi'atü'l-İslâmiyye el-Âlemiyye, Külliyyetü Usûlî'd-Dîn, Kismü'l-Hadîs ve Ulûmihi, Yüksek Lisans Tezi, 2015); a. mlf., “Dikkate Alınması ve Anlaşılması Gereken İsmet Kavramları”, *Dokuz Eylül üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/1 (2015), 205-226; Abdulkhalek Al-Hamdan, *İmâmiyye Şîası'nda Ma'sûmiyyet Anlayışı*, 89-118.

⁶⁵ Amîdî'ye göre imamlara arz edilen kitaplar şunlardır:

-Yûnus b. Abdirrahman (ö. 208/824), Hz. Ali'den mervî *Kitâbü'l-ferâiz* ile bazı kitapları imam er-Rızâ'ya arz etmiştir.

-Hamza b. et-Tayyâr (ö. ?), Ca'fer es-Sâdık'a babasının bazı hutbelerini arz etmiştir.

-Yezîd b. Halife (ö. 148/765'ten sonra), Ca'fer es-Sâdık'a sadece bir hadisi arz etmiştir.

-Ebü's-Sabbâh el-Kinânî (ö. 170/787'den sonra), Ca'fer es-Sâdık'a bazı rivayetleri arz etmiştir.

-Muhammed b. Kays el-Becelî (ö. 151/768), Muhammed el-Bâkır'a Hz. Ali'nin *Kitâbü'l-kazâya*'yı arz etmiştir.

-Ubeyd b. Muhammed b. Kays (ö. 151/768'den sonra), Muhammed el-Bâkır'a aynı eserin arzını yapmıştır.

-Ebü Ömer el-Mutetabbab (ö. ?), Ca'fer es-Sâdık'a Hz. Ali'ye ait fetvaları arz etmiştir.

gerçek *Kütüb-i Erbaa* için de geçerlidir.⁶⁶ *Dört Yüz Asıl* esas alınıp tedvîn edilen Şîa'nın dört temel kitabı olan *Kütüb-i Erbaa*⁶⁷ 4./10. ve 5./11. asırlarda yaşamış olan Küleynî, Şeyh Sadûk ve Tûsî tarafından telif edilmişlerdir.

Kütüb-i Erbaa'dan sonra tedvîn edilip Şîa nezdinde en muteber ve müstesnâ yer tutan dört eser şunlardır:

- *el-Vâfi*⁶⁸, el-Feyz el-Kâşânî.
- *Vesâilü's-Şî'a ilâ tahsîl mesâilî's-şerî'a*, Hür el-Âmilî.
- *Bihâri'l-envâr*, Muhammed Bâkır el-Meclisî.
- *Müstedrekü'l-vesâil*, Mirzâ en-Nûrî et-Tabersî.

Gerek Şeyh Sadûk ve Tûsî gibi mütekaddimûn ulemâ, gerekse modern dönem Usûlîler açısından ilk dönem eserleri olan *Asıllar* ve *Kütüb-i Erbaa*'daki rivayetlerin sıhhati tartışmalı bir husus olduğundan,⁶⁹ bunlar esas alınarak telif edilen *el-Vâfi*, *Vesâilü's-Şî'a*, *Bihâri'l-envâr* ile *Müstedrekü'l-vesâil* gibi eserler hakkında da aynı yaklaşımlar sergilenmiştir.⁷⁰ İlk dönem âlimlerinin söz konusu eserler hakkında ve özellikle *el-Kâfi* ile ilgili, ondaki rivayetlerin tamamının sahih olduğunu kabul etmemeleri (Daha sonra telif edilen eserlerin bir bakıma *el-Kâfi*'yi yetersiz görmesi düşüncesi bizi bu fikri desteklemeye götürmektedir)⁷¹ önemli bir tespit teşkil etmektedir. Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde yer alan birçok rivayetın tashihe muhtaç olduğunu dile getiren pek çok Usûlî araştırmacı bulunmaktadır. Söz konusu rivayetlerin metodik bir akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiği düşüncesiyle

-Ebû Ali Ubeydullah b. Ali el-Halebî (ö. 148/765'ten sonra), Ca'fer es-Sâdık'a kendi kitabının arzını yapmıştır.

-Ahmed b. Ebî Halef (ö. ?), Yûnus b. Abdırâhman'a ait Yevm ve Leyle kitabını İmam Cevâd'a arz etmiştir.

-Ebân b. Ebî Ayyâş (ö. 138/756), Süleym b. Kays el-Hilâlî'nin kitabını imam Ali b. el-Hüseyn'e arz etmiştir. Amîdî, *Me'a'l-Küleynî*, 233-235.

⁶⁶ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 241-242.

⁶⁷ *el-Kâfi*, Muhammed b. Yakûb Küleynî; *Men lâ yahduruhü'l-fakîh*, Şeyh Sadûk; *Tehzîbü'l-ahkâm ve el-İstîsâr fî ma'htülîfe mine'l-ahbâr*, Ebû Cafer et-Tûsî.

⁶⁸ Muhammed Muhsin el-Feyzî'l-Kâşânî, *el-Vâfi*, thk. Ziyâüddîn Hüseyinî (İsfahân: Mektebetü'l-İmâm Emîri'l-Mü'minîn, 1430/2009).

⁶⁹ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 432-438.

⁷⁰ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 241-264, 241-264; *el-Kâfi*'deki rivayetlerin metin tenkidi metodu ve mantığı için bk. Shah Seyyid, "İsbâtü'n-nakdî'l-metnî fi'l-hadîs 'inde's-Şîa", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/1 (2021), 67-82.

⁷¹ Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs*, 1/26.

Ahbârîler'den önemli bir ayrım göstermektedirler.⁷² Bu yaklaşım, daha sonra ortaya çıkan Usûlîlik ekolünün de haklılığını destekleyecektir. Ahbârîliğin en önemli iddiası olan *Kütüb-i Erbaa*'daki bütün rivayetlerin mâsumlara aidiyetinin kesin olduğu bu iddialarla zedelenmiş görünmektedir. Buna rağmen son dönem Ahbârîler'den olan Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî (ö. 1320/1902) Usûlîler'in benimsediği teşrî kaynakları olan Kitap, Sünnet, akıl ve icmâi benimsediği halde, *el-Kâfi*'deki rivayetlerin tamamının sahih olduğunu savunmaktan geri durmamıştır. Öyle ki, diğer üç kitap yıldız ise *el-Kâfi* güneştir, diyerek kendi nezdinde adı geçen eserin değerini ortaya koymuştur.⁷³

Ahbârî ulemâdan Şeyh Bahâî, ilk dönem eserlerindeki rivayetlerin sahihliğini kabul ederken, öne sürdüğü gerekçelerin Usûlîler'in teziyle uyuştugu görülmektedir.⁷⁴ Bu mevzuda o, sonraki dönemlerin ulemâsı diye takdim ettiği Usûlîler'in hadis alanında sonradan meydana getirdikleri yeni usüllerin haklı gerekçelere dayandığını ifade etmektedir.⁷⁵ Keza Ahbârîler'den olan Hür el-Âmilî, kitabının kaynağı olan *Kütüb-i Erbaa*'daki hadislerin tamamının itimada şâyan ve sahih olduğunu belirtmektedir.⁷⁶ Yirminci yüzyılın önemli Usûlî âlimlerinden olan Muhammed Hüseyin en-Nâînî (ö. 1354/1936), *el-Kâfi*'deki rivayetlerin incelenmesinin boş bir uğraş olduğunu öne sürmekle birlikte, son dönem Şîa ulemâsı arasında birçok kimsenin buna teşebbüs ettiğini de kabul etmektedir.⁷⁷ Nâînî'nin talebesi olan Hûî'nin (ö. 1413/1992), onunla aynı görüşte olmaması dikkate değerdir. Zira Hûî'ye göre *el-Kâfi*'deki rivayetlerin hepsinin sahih olmadığı Şeyh Sadûk'un *Men lâ yahdurühü'l-fakîh* adlı eserinin telif edilmesiyle de açıklanabilir. Ona göre *el-Kâfi*'deki rivayetlerin tamamı sahih olsaydı bu eserin yazılmasına gerek kalmazdı.⁷⁸ İki Usûlî âlimin, Şîa'nın en temel eserleri hakkında birbirinden farklı ve aykırı görüşlerde bulunması, söz

⁷² Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 250.

⁷³ Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî, *Hâtimetü müstedreki'l-vesâil* (Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li'İhyâ'i'Turâs, 1429/2008), 3/464.

⁷⁴ Bahâüddîn Muhammed b. el-Hüseyin el-Âmilî el-Bahâî, *Meşriku's-şemseyn ve iksîriü's-se'adeteyn*, thk. Mehdî er-Recâî (Meşhed: Müessesetü't-Tab' ve'n-Neşr, 1429/2008), 30-31.

⁷⁵ Bahâî, *Meşriku's-şemseyn*, 31.

⁷⁶ Muhammed b. el-Hasan el-Hür el-Âmilî, *Tafsîliü vesâili's-Şî'a ilâ tahsîl mesâili's-şerî'a* (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li'İhyâ'i't-Turâs, 1438/2016), 1/7.

⁷⁷ Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs*, 1/81-82; Tüsterî, *el-Ahbârü'd-dahîle*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî (b.y.: y.y., ts.), 1/1.

⁷⁸ Hûî, *Mu'cemü ricâli'l-hadîs*, 1/26.

konusu müellefât hakkındaki şüpheli yaklaşımların da haklı olabileceği düşüncesini kuvvetlendirmektedir. Yirminci yüzyıl Şîa âlimlerinden olan Humeynî (ö. 1410/1989), Hakemî Zâde'nin ilk dönem eserlerine ve özellikle *el-Kâfi*'ye yönelik ağır eleştirilerine yaptığı reddiyelerden de konunun Şîiler açısından ne kadar gündemde olduğunu göstermektedir.⁷⁹ Bu yaklaşımlarla birlikte günümüz Şîa âlimlerinden bazılarının verdiği cevaplardan anlaşılıyor ki, gerek *Kütüb-i Erbaa* gerek bunların kaynağı olan *Dört Yüz Asıl* ve daha sonra telif edilen diğer eserler, rivayetlerin sıhhati açısından hep tartışmalı kalacak gibi görünmektedir. Bu eserlerdeki birçok rivayetin isnad ve metin açısından problemlili oldukları hem Usûlî hem de Ahbârî pek çok âlim tarafından kabul edilmektedir.⁸⁰

Prensip olarak şunu kabul etmek gerekir ki, Şîi rivayetlerde temel ve kuşku götürmez gerçeklik, bu haberlerin “mâsum imam merkezli” oluşlarıdır. İsnâaşeriyye düşüncesine göre hadisler, Resûlullah'tan (s.a.v.) Hz. Ali'ye ondan da sonraki imama nakledilen bir silsile şeklinde sağlam ve güvenilir olarak geldiğinden dolayı bunlarda hata aranması ilke olarak müsellem olmuştur. İmamlara sıkı sıkıya bağlı bir anlayışta imamların mâsumiyetinin çok fazla yadırganmaması gerektiği anlaşılır bir durumdur. Bu kabul ve mantığın gereği olarak Şîiler gerek hadis rivayetlerinde gerekse Kur'an'a bakışlarında mâsum imama yükledikleri anlam gereği Ehl-i sünnet'ten önemli ölçüde farklılaşmaktadırlar. Âyet ve hadislerin işaret ettiği her türlü bilgiye vâkıf bir imam anlayışı ile birlikte, kıyamete kadar yeryüzünün mâsum bir imamdan hâlî olamayacağı akidesi ve her şeyi bilen bir imamın varlığı, akidede zorunlu kabul edilmiştir. İmamların hiçbir kimseden ders almadıkları ve herhangi bir ders halkasına katılmadıkları kanaati, onlara yüklenen anlam açısından önemli bir bilgi vermektedir. Onlara bu mânada inanmak İsnâaşeriyye düşüncesinin şartlarındanıdır.⁸¹ Özellikle ilk dönemde Şîiler'in karşı karşıya kaldıkları ve kendilerince mihnet saydıkları yıllarda imamlara mutlak anlamdaki bu inanış ve teslimiyet onlara, muhaliflerine karşı psikolojik bir avantaj sağlamış görünmektedir.

⁷⁹ Âyetullah Humeynî, *Keşfü'l-esrâr* (Ürdün: y.y., ts.), 292-291.

⁸⁰ Hubullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 258-259; Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 402.

⁸¹ Necmüddîn Ebü'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasan el-Muhakkık el-Hillî, *el-Mu'teber fi şerhi'l-muhtasar*, thk. Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî (Kum: el-Hevzetü'l-İlmiyye, ts.), 1/26.

İsnâaşeriyye tarafından hadislerin imam merkezli ele alınışının önemli bir başka sonucu, imamların yanlış veya eksikliklerden berî olmaları dolayısıyla, onlardan gelen her türlü bilginin de sahih ve eksiksiz olduğuna inanılmasıdır. Söz konusu inancın gerekçesi olarak, sahâbenin beşer olduğunu ve pekâlâ yanılabilir bir bünyeye sahip oldukları ileri sürülmüştür. Bunun yanında mâsum bir imamın yaptıkları ve söylediklerinin tümü Resûlullah'la doğrudan irtibatlandırılmış ve bu noktadan teslimiyeti gerektirmiştir.⁸² Ehl-i sünnet açısından hadis ve Sünnet anlayışında en temel unsurlardan olan sahâbe, Şîa düşüncesinde istisnalar dışında görmezden gelinmiştir. Daha vahimi ashâb-ı kirâma hakarete varan ifadeler Şîa'nın en temel eserlerinde saygınlıkla yerlerini muhafaza etmişlerdir. Bunlardan birine burada işaret etmek isteriz şöyle ki; *Kütüb-i Erbaa*'dan sonra en muteber eserlerden kabul edilen Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin *Bihârü'l-envâr*'nda sahâbeyi küçük düşürücü şu değerlendirmeler yer almaktadır: “*Şiîler hadislerini, hablü'l-mefîn olarak kabul edilen ve Allah'ın Kur'an'da “tathîr” âyetiyle şahitlik ettiği, Resûlullah'ın da haklarında “kurtuluş gemisi” dediği kişilerden almışlardır. Bunlar, asla dinlerinin yarısını, aklı ve dini nâkıs, Emîrü'l-mü'minîn olan Ali'ye kin besleyen bir kadından (Hz. Âişe), öteki yarısını de yalancı Ebû Hüreyre'den, hakkı sakladığı için Allah'ın kendisini (çaresi olmayan) abras hastalığı ile müptelâ edip rezil ettiği Enes b. Mâlik'ten, Muâviye'den, Amr b. Âs'tan ve münafıklığı bilinen Ziyâd gibilerinden almamışlardır*”.⁸³ Bu ifadelerden de anlaşılmalıdır ki, İsnâaşerîler, dinlerini sadece Resûlullah'tan ve onun kanalıyla mâsum imamlar olarak tanıdıkları ve iman ettikleri şahıslardan almışlardır.

Bize göre Şîa'nın genelini çıkmaza sürükleyen temel problemlerden biri, imamlara izafe edilen mâsumiyet karînesinin daha sonraki zamanlarda sefirleri de kapsayacak şekilde alanının genişletilmesidir. Usûlîler'in rivayetlerin farklı bir metot ve anlayışla ele alınması gerektiği üzerinde ısrarla durmalarının ana sebeplerinden biri bu olduğu kanaatindeyiz. Çünkü onların temel iddiası, imamlardan intikal eden rivayetlerin sonradan ehil olmayanlar ve yalancılar sayesinde uydurma faaliyetlerine malzeme olduklarıdır. Bu faaliyetlerin etkisiyle de söz konusu rivayetler belli ölçüde zaafa uğradıkları, Usûlîler'in ana düşüncelerinden biridir. Onlar, imamların

⁸² Kuzudişli, “Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”, 63-65.

⁸³ Meclisî, *Bihâr*, 30/403. Bu rivayetle ilgili ayrıca bk. Kuzudişli, “Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”, 63-64.

mâsumiyetine ve söylediklerinin mutlak doğru olduğuna itiraz etmezler. İtiraz ettikleri nokta, haberleri nakledenlerin güvenilirliği ile yaşanan dönemlerin siyasî-ictimâî çalkantılarının sebep olduğu uydurma vb. faaliyetlerdir. Bu sebeptir ki Usûlîler, Ahbârîler'in aksine *Kütüb-i Erbaa*'nın bütün rivayetlerinin imamlara arz edilmesi neticesinde tamamının sahih olduğu fikrini reddederler.⁸⁴ Daha önce de belirtildiği üzere, muteber kitapların imamlara arz edildiği hususu tartışmalıdır. Bu konuda en dikkat çekici sorulardan birine Usûlîler şöyle işaret etmişlerdir; Hasan el-Askerî ile aynı zaman diliminde yaşayan Küleynî'nin, neden *el-Kâfi*'yi ona veya on ikinci imama arz etmemiştir? Onlara göre Küleynî bunu sefirleri aracılığıyla da yapabirdi.⁸⁵ Ancak Hubbullah tenkidini yapmakla birlikte, devamında sergilediği muhafazakâr tutumla Küleynî'ye ve dolayısıyla İsnâaşeriyye'nin en güvenilir eseri olan *el-Kâfi*'ye sahip çıkmıştır şöle ki; ona göre *el-Kâfi* ya sefirler aracılığıyla gâib imam olan Mehdî'ye arz edilmiş ve tashih edilmiştir. Ya da Küleynî, kitabının içindeki rivayetlerin kesinliğinden emîn olmasından dolayı buna gerek duymamıştır.⁸⁶ Bize göre Hubbullah, İsnâaşeriyye hadis anlayışı bakımından çok hayatî bir noktaya dikkat çekmekle birlikte, kendi mezhebini tutarsızlıkla itham edemeyeceği için korumacı safta yer almayı tercih etmiştir. Bu nokta Şîî rivayetlerin değerlendirilmesinde göz ardı edilemeyecek kadar mühümdür.

Çağdaş Şîâ araştırmacılarından Sâmîr Hâşim Habîb el-Amîdî, *el-Kâfi*'nin imama arzı meselesinin ifratla tefrit arasında bir tepkiyle ele alındığını, bazen bu meselenin hafife alındığını, bazen de Şîâ'yı *el-Kâfi* üzerinden çürütmek isteyenlerin kullandıkları söylemlerden biri olduğunu iddia etmektedir.⁸⁷ Bununla birlikte söz konusu düşüncenin yüzyıllar öncesinden de dillendirildiğini müşahede etmekteyiz.⁸⁸ Günümüz Usûlî âlimlerinden bazıları *el-Kâfi*'nin tamamının sahihliğinden çok, o ve diğer üç kitabın hucciyeti üzerinde birleşmiş olmasını sıhhatleri konusunda yeterli

⁸⁴ Nûreddîn el-Mûsevî el-Âmilî, *eş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, thk. Rahmetullâh er-Rahmetî el-Erâkî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1426/2005), 176.

⁸⁵ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 248.

⁸⁶ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 249. Ayrıca bunun gerekçeleri ile ilgili olarak bk. es-Seyyid Ali Ebü'l-Hasan el-Âmilî, *el-Fevâidü'r-ricâliyye ve yelihi'l-intisâr li sihhati'l-Kâfi li'n-Nâinî* (Kum: İntişârâtü Zevi'l-Kurbâ, ts.), 7-18.

⁸⁷ Amîdî, *Me'a'l-Küleynî*, 233-235.

⁸⁸ Raziyyüddîn Ebü'l-Kâsım Ali b. Mûsâ Ahmed b. Tâvûs, *Keşfü'l-mahacce li semerati'l-mehecce*, thk. Muhammed el-Hassûn (Kum: Müessesetü Bostân Kitâb, 1430/2009), 220-234; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 258-259.

görmektedirler. Yani her rivayet sahih kabul edilmemekle birlikte, genel anlamda dört kitabın sıhhati üzerinde bir icmâ bulunduğunu kabul etmektedirler.⁸⁹

Şîa arasında meşhur olup hadis diye rivayet edilen “ان هذا كاف لشيعتنا”/Bu kitap (*el-Kâfi*) taraftarlarımıza kâfidir” haberini bir Ahbârî ulemâ olan muhaddis Hüseyin Nûrî Tabersî'nin sahih kabul etmemesi *el-Kâfi*'de geçen her rivayetin sahih olmayacağı gerçeğini göstermektedir.⁹⁰ Tabersî'nin, Küleynî'nin böyle bir sözü söylemediğine dikkat çekmesinin en büyük delili olarak da, Ahbârîler'in önderi denilen Esterâbâdî'nin söz konusu rivayeti reddetmesini göstermektedir. Tabersî, Küleynî'nin “sahih” anlayışıyla sonrakilerin “sahih” anlayışı arasındaki farka da dikkat çekerek, Küleynî için sahih kavramının ölçütü, haberi nakledenlerin sika olmaları iken, sonrakiler haberde sened ve metnin incelenmesini kastetmişlerdir, demektedir. Ona göre *el-Kâfi* hakkında yapılacak değerlendirmelerde bu noktanın gözden kaçırılmaması gerekmektedir.⁹¹ Hubbullah'ın yukarıdaki yaklaşımı ve diğer ulemânın tespitleri müvacehesinde bu meselenin hep tartışmalı kalacağı görülmektedir.

Bu görüşlerin ardından şunu kabul etmek gerekir ki, her iki ekol arasında adı geçen dört muteber kitabın sıhhati hakkında icmâen sahihliğine hükmedilmesiyle birlikte, özellikle Usûlîler farklı tutumlar sergileyebilmişlerdir. Küleynî'nin *el-Kâfi* ve diğer eserlerin sıhhati konusunda Şîa'da farklı görüşler olmakla birlikte, pratikte bu eserlerin İsnâaşeriyye'nin en güvenilir kaynakları olduğu hususu tartışmasızdır.⁹²

Küleynî'nin *el-Kâfi* ve diğer üç muteber kitap hakkında her iki ekolden farklı değerlendirmeler neticesinde denilebilir ki, Şîîler bu eserlerin geneliyle amel etmede tereddüt etmezler. Adı geçen eserler mâsum imamlara arz edilmiş olsun ya da olmasın bu durum değişmemektedir. Her ne kadar bu mevzuda ifrat derecesinde değerlendirmeler yapılmışsa da, bazı Şîa âlimlerine göre, özellikle *el-Kâfi* için bu konuda orta yol düşüncesi; imama ya da sefirlere arz edilmiş olması ihtimal dahilinde olduğudur. Ayrıca *Kütüb-i Erbaa*'nın *Asıllar* esas alınarak telif edildiklerine kanaat

⁸⁹ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 249.

⁹⁰ Tabersî, *Hâtimetü müstedreki'l-vesâil*, 3/470.

⁹¹ Tabersî, *Hâtimetü müstedreki'l-vesâil*, 1/39.

⁹² İlk Usûlîler'den kabul edilen Tûsî, *Asıllar*'ın râvilerinin çoğunun fâsid mezhep sahibi olmakla birlikte onları güvenilir kabul etmesi burada anılmaya değer. Tûsî, *el-Fihrist*, 25.

getiren Şehîd-i Sâni gibi bir Usûlî âlimin, genel anlamda bu eserler hakkında herhangi bir olumsuz ifade sarfetmemesi de yukarıdaki yaklaşıma kuvvet vermektedir.⁹³

Gerek ilk dönemde yazılan sahifeler veya kitaplar gerekse 4./10. ve 5./11. asırlarda tedvîn edilen imamlara ait ahbâr, daha önce zikredilen asr-ı huzurun sona ermesi, imâmet konusundaki ihtilaflar, âmmenin etkisi, çocuk imamlar, yalancı sefirler vb. hâdiseler dolayısıyla, Usûlîler tarafından, râvi veya muhteva açısından farklı değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Bunun sonucu olarak, İsnâaşeriyye’de, Şîa’da Hadis ilminin sadece rivayetten ibaret olmadığı, daha önemlisi dirâyet ilimi ile birlikte ele alınması gerektiği anlayışının Usûlîlerle başladığını söyleyebiliriz.⁹⁴ Aşağıda zikredileceği üzere özellikle Şîa’nın Usûlîler ekolünün dirâyet iliminde ısrar etmelerinin belki de en önemli sebebi kanaatimizce, mâsum kabul edilen imamların yaşadıkları zaman diliminden uzaklaşılması; bunun neticesinde birçok uydurma faaliyetlerin başlaması ve sahih olanla olmayanın birbirinden ayırdedilmesinin neredeyse imkânsız hale gelmesi olarak gösterilmektedir. Elbette bu kanaat, özellikle Usûlî ulemânın görüşüdür. Ahbârî ekolün bu yaklaşımları tümünden reddettiği daha önce ifade edilmişti. Usûlî ulemâ iddialarında Hz. Ali’den rivayet edilen bir habere dayanarak, Hz. Ali’nin bu hususta yanındakileri şöyle uyardığını nakletmektedir: “*İnsanların yanında hak ve bâtil, sıdk ve kizb, nâsîh ve mensûh, unum/âm, muhkem ve müteşâbih, kesin bilgi ve vehmî bilgi yan yana ve iç içe bulunmaktadır. Daha önce henüz hayatta iken Resûlullah hakkında yalan söylendiği gibi öldükten sonra da yalan söylenmiştir...*”⁹⁵ Ayrıca bu mânaya yakın Muhammed el-Bâkır ve oğlu Ca’fer es-Sâdık’tan rivayet edilen bazı haberler, rivayette râvinin adalet vasfına dikkat edilmesini gerekli kılmaktadır. Bu türden rivayetlerin çokluğu özellikle Usûlîler’in bu konuda neden ısrar ettiğini izah eder kanaatindeyiz.⁹⁶

İsnâaşeriyye Şîası’nda hadis rivayetinin bir özetini yapmak gerekirse şöyle bir süreç ile karşılaştığımızı söyleyebiliriz: Öncelikle küçük ve büyük gaybet dönemleri ve sonrasında yukarıda sıralanan sebeplerin de etkisiyle rivayetlere bakışın değiştiği anlaşılmaktadır. Ayrıca Zeydîler ve Mu‘tezile ile etkileşimin doğurduğu sonuçlar

⁹³ Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî eş-Şehîdü’s-Sâni, *Şerhu’l-bidâye fi ‘ilmi’d-dirâye* (Kum: Menşûrâtü Ziyâ’i’l-Firûzâbâdî, 1432/2011), 17; Gaffâr, *el-Küleynî ve’l-Kâfi*, 397.

⁹⁴ Şehîd-i Sâni, *Münyetü’l-mürîd* (Beyrut: Müessesetü’t-Târîhi’l-Arabî, 1431/2010), 165-166.

⁹⁵ Meclisî, *Bihâr*, 2/229.

⁹⁶ Meclisî, *Bihâr*, 1/106, 2/184.

dolayısıyla akılcı yaklaşımlarla Şîî rivayet kaynaklarında gelişmeler sağlanmıştır. Bu sayede Şîî kaynaklara uydurma tarzında eklemeler yapıldığını iddia eden Şîî âlimler de çoğalmıştır. Bu durum bile başlı başına daha ilk dönemlerde Şîa'nın dayandığı temel kaynakların tahrifata uğradığını doğrulamaktadır.⁹⁷ Yine de birçok Şîî ulemâ bu konu gündeme geldiğinde, kendi itikatlarını savunurken, daha çok Ehl-i sünnet'i örnek göstererek ilave ve uydurmaların hayatın tabii seyrinde normal karşılanması gerektiğini dile getirmiştir. Ayrıca genel kabule göre İsnâaşeriyye'nin en meşhur on sekiz râvisinin (*ashâbü'l-icmâ*) rivayetleri ve nakilleri mutlak anlamda sahih olduğu kabul edildiğinden, bugün Şîa'nın elinde bulunan eserlerin güvenilir rivayet zinciriyle geldiği (Usûlî ekolün getirdiği mülahazalar dışında) kanaati de pekişmiştir.

Söz konusu mülahazalar çerçevesinde ilk Usûlîler'den kabul edilen Tûsî, çoğu fâsid mezhep sahibi olmakla birlikte *Asıllar*'ın râvilerinin güvenilir olduklarını kabul eder. Bu durum onların rivayetlerine zarar vermez ve eserlerini kıymetten düşürmez. O, bu konuda beş maddede formüle ettiği yaklaşımıyla söz konusu râvilere güvenilebileceğini ileri sürer.⁹⁸ Tûsî, rivayetın *Asıllar*'dan veya *Kütüb-i Erbaa*'dan alınmış olmasını sıhhati için yeterli görmektedir. Ayrıca rivayetın senedine ve mâsumdan alınıp alınmadığına önem atfedilmemesi gerektiğini de iddia etmektedir. Meselâ Tûsî, Küleynî'nin bir rivayetın sıhhati hakkında "sahihtir" demesini yeterli görmektedir. Söz konusu rivayetlerin râvileri zayıf veya meçhul olsa da durum değişmemektedir.⁹⁹ Bir Usûlî olan Tûsî'nin, rivayetleri sonraki dönem Usûlîler gibi metin ve sened açısından incelemekten çok, onu nakledenin veya rivayetın yer aldığı kitabın meşhur ya da sika olmasını yeterli görmesi dikkat çekicidir.¹⁰⁰ Bu durum bize

⁹⁷ Kuzudişli, "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", 73.

⁹⁸ Tûsî'nin öne sürdüğü beş madde şunlardır:

- Mezhebi fasit te olsa, râvi haberin zapt ve naklinde güvenilir olmalıdır.
- Râvi, kitabını istikâmetini kaybetmeden önce telif etmişse rivayetına zarar vermez.
- Kitap, ashâbın *Asıllar*'ına ve diğer muteber kitaplara arz edilmiş olmalı ve onlara muhalefeti söz konusu olmamalıdır.
- Kitap hakkında İmamlardan, onunla amel edilebileceği konusunda bir izin bulunmalıdır. Benî Faddâl b. Şelemğânî'nin kitapları gibi.
- Söz konusu fasitlik imana zıt olabilecek gulûv, teşbih ve cebr türünden olmamalıdır. Tûsî, *el-Fihrist*, 25.

⁹⁹ Muhammed Ali Ali Sâlih el-Mu'allim, *Usûlü ilmi'r-ricâl beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk - takrîr li bahsi Müslim ed-Dâverî*, thk. Muhammed Ali Ali Sâlih el-Mu'allim (Kum: y.y., 1416/1995), 84; Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 429.

¹⁰⁰ Mu'allim, *Usûl ilmi'r-ricâl*, 84.

ilk Usûlîler'in henüz Ahbârîlik ile Usûlîlik arasında bir anlayışta konumlandıklarını göstermektedir. Bu anlayışın Şehîd-i Sâni gibi hadis usulü alanında sonraki dönemlerin en muteber şahısları etkilediği daha önce belirtilmişti. Şehîd-i Sâni'nin, *Kütüb-i Erbaa*'yı genel anlamda kıymetten düşürecek herhangi bir tavır sergilememektedir.

Tûsî bir Usûlî olmasına rağmen ilk Şii kaynaklarını râvileri açısından tenkitten geçirmemektedir.¹⁰¹ Metot ve yaklaşım açısından ilk dönem ile sonraki Usûlîler arasındaki fark burada açıkça görülmektedir. İlk Usûlîler daha çok ahkâma odaklandıklarından râvilerin durumlarından çok rivayetlerin metinlerine önem atfetmişlerdir. Bu yönleriyle ilk Usûlîler'in çoğu kez Ahbârîler'e yakın bir tutum içerisinde olduklarını söyleyebiliriz. Buna mukabil ikinci dönem Usûlîler'in birincilerden en önemli farkı, nakledilen rivayetlerin metin ve isnad açısından değerlendirmesini yaparken, belirli kıstaslar ile titiz bir incelemeyi gerekli görmüşlerdir. Özellikle fâsid mezhep mensubu râviler hakkındaki tavizsiz tutumları bu konuda dikkate değerdir.

Tûsî gibi bazı Usûlîler'in ara sıra Ahbârîler gibi hareket etmeleri, Şîa'nın temel kaynakları söz konusu olduğunda muhafazakârlık duygusunun ön plana alındığı göstermektedir. Bu yüzden birçok yerde Ahbârî-Usûlî ayrımını yapmada zorlandığımızı belirtmeliyiz. Nitekim çağdaş Şii ricâl âlimlerden olan Müslim ed-Dâverî bu sebeptendir ki, çok sayıda Usûlî âlimin *Kütüb-i Erbaa*'nın rivayetlerinin sahil olduğu yönünde görüş belirttiklerini kaydeder.¹⁰² Bu durum İsnâaşeriyye'nin, konu temel kaynaklar (*Asıllar* ve *Kütüb-i Erbaa*) olduğunda tutucu ve muhafazakâr davrandıklarını göstermektedir.

Dört Yüz Asıl ile Küleynî arasındaki bir asırlık zaman diliminde bir nevi geçiş dönemi eserleri sayılabilecek teliflerin en önemlileri şunlardır;

- Berkî'nin *el-Mehâsin*.¹⁰³

¹⁰¹ Tûsî kaynak aldığı bir kitabın sahibinin güvenilir olmasını yeterli görmektedir. Ancak Tûsî'nin gerek râvi gerekse metin açısından tenkit yapmak zorunda kaldığı durumda söz konusu kitabı yazan veya bundan sonraki râvisi hakkında bu tenkidi yapmaktadır. Mu'allim, *Usûl ilmi'r-ricâl*, 84.

¹⁰² Mu'allim, *Usûl ilmi'r-ricâl*, 31.

¹⁰³ Ahmed b. Muhammed b. el-Hâlid el-Berkî, *el-Mehâsin*, thk. Mehdî er-Recâi (y.y.: el-Muceмма'ü'l-Âlemi Li'ehli'l-Beyt, 3. Basım, 1432/2011).

- Eş‘arî’nin *en-Nevâdir*.¹⁰⁴

- Ehvâzî’nin *ez-Zühhd* adlı eserlerdir.¹⁰⁵

Bununla birlikte imâmî doktrini açıklayan en erken dönem eser ve müellifleri şunlardır:

- Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî, *Fıraku’ş-Şî‘a*.¹⁰⁶

- Ebû Ca‘fer Muhammed b. Ferrûh es-Saffâr, *Basâiru’d-deracât*,¹⁰⁷

Ayrıca Tûsî’den önce ricâl ilmi ile ilgili kırka yakın eserin varlığından söz edilmektedir.¹⁰⁸ Öyle ki, Tûsî’nin, *er-Ricâl*’i ve *el-Fihrist*’i telif ederken kaynak olarak elinin altında bu türden onlarca eser olduğu kaydedilmektedir.¹⁰⁹

2.1.2. Kütüb-i Erbaa’nın Sıhhati ve Otoritesi

Kütüb-i Erbaa’daki¹¹⁰ rivayetlerin Ahbârî ekol tarafından kesin bir şekilde dinde delil kabul edilmesinin ana sebebi, bu kitaplardaki rivayetlerin tamamının mâsum imamlardan emîn, sika ve haklarında bu vasıflarda olduklarına dair icmâ bulunan râviler tarafından geldiğine hükmetmiş olmalarındandır. Bundan dolayıdır ki, bu kitaplar, özellikle Ahbârî ulemâ tarafından mutlak bir teslimiyetle karşılanmıştır. Bu yüzden Ahbârî düşüncenin temsilcilerine göre bu müdevvenattaki rivayetlerin sıhhatini araştırmak gereksizdir.¹¹¹

¹⁰⁴ Ebû Ca‘fer Ahmed b. Muhammed el-Eş‘arî el-Kummî, *en-Nevâdir*, thk. Medresetü’l-İmâm el-Mehdî (Kum: Medresetü’l-İmâm el-Mehdî, 1408/1987).

¹⁰⁵ Hüseyin b. Saîd el-Ehvâzî, *ez-Zühhd*, thk. Mehdî Gulâm Ali (Kum: Dârü’l-Hadîs, 1426/2005).

¹⁰⁶ Şîa adı altında temsil edilen bütün fırkaları ele alan bir eserdir.

¹⁰⁷ İlmin fazileti, mâsum imamlar, imâmetim gerekliliği onların insanların en yüceleri oldukları hakkında bilgiler içermektedir.

¹⁰⁸ Mu‘allim, *Usûl ilmi’r-ricâl*, 26.

¹⁰⁹ Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 41.

¹¹⁰ Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 54; İsmail Lütfi Çakan, *Hadis Edebiyatı* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2016), 311-313. Ahbârîler tarafından Küleynî ve Şeyh Sadûk’un kitaplarının kendilerine göre kesinliği ve sahihliği konusunda hemfikir oldukları iddia edilse de Usûlîler, bunun ictihâdî olduğuna dikkat çekerler. Onlara göre eğer mezkur kitaplardaki rivayetler akli bir tenkitten geçirilirse kesinliğinden bahsedilemez; zira bu rivayetlerin çoğu doğrudan mâsum imamlardan alınmamış, dolayısıyla bu tür rivayetlerde ilk râvi ile imam arasında *likâ* meydana gelmemiştir. Newman’ın da tespit ettiği gibi Usûlî düşüncenin temâyüz etmesiyle beraber Şerîf el-Murtezâ ile başlayarak *el-Kâfi*’deki rivayetler sened ve metin bakımından sorgulanmaya başlamıştır. Dahası Tûsî ve Şeyh Sadûk, *el-Kâfi*’de yer alan bütün hadislerin sahih olduğundan pek emin değillerdir. Bk. Kutluay, *Şîa’da Hadis Usûlü*, 174.

¹¹¹ Geniş bilgi için bk. Gurayfî, *Kavâ’idü’l-hadis*, 1/19-24.

Usûlîler'in önde gelen temsilcilerinden Allâme Hillî'ye göre *Asıllar*'ın müellifleri çok büyük bir titizlikle bu eserleri meydana getirmekle birlikte, ilk nesil ile sonrakiler arasındaki kopukluktan dolayı, eserlerin ilk hallerinden uzaklaşmalarına sebep olmuştur. Gaybetle ilgili rivayetlerin 3./9. asra kadar ifade ettikleri mâna ile bu tarihten sonra hamledildikleri mâna arasındaki farka daha önce işaret etmiştik.¹¹² Bundan başka dönemin siyasî yapısından dolayı daha erken bir zamanda açığa çıkarılmayan bu teliflere birçok yalan-yanlış malumat karışmış olabileceği, bu yüzden mütekaddimûn neslinin sahih ve güvenilir rivayetlerinin çoğunun kaybolduğu ihtimal dahilinde görülmüştür. Bu yüzden, müteahhirûn ulemânın metodik çabaları adeta bu kitapları eski itibarına kavuşturmak için hayatî bir işlevi de üstlenmiştir, denilebilir.¹¹³ Tûsî gibi pek çok Usûlî ilk dönem eserlerine gereken özeni ve saygıyı göstermekte tereddüt etmemişlerdir. Bazılarının getirdiği eleştiri, râvilerin durumları ve birtakım ictimâî/siyasî hâdiselerin meydana gelmesinin neticesinde bu eserlere birtakım uydurmaların bulaştığı ve güvenilirliklerine hâle geldiği noktasındadır. Çağdaş Şîî/Usûlî âlimlerden olan Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, adalet sıfatından yoksun ehliyetsizlerin Buhârî ve Müslim'in *Sahihleri*'nde çok daha fazla olduğunu iddia ederek *el-Kâfi*'yi temize çıkarma psikolojisiyle hareket ettiği görülmektedir.¹¹⁴ Bu yaklaşımın Şîî ana hadis kaynaklarının mâruz kaldıkları töhmetleri ve sahihlikleri konusunda onlara yöneltilen eleştirileri ortadan kaldırmayacağı muhakkaktır. Bu hususta Ahbârîler ile Usûlîler, özellikle *Kütüb-i Erbaa*'ya toz kondurmamakta ağız birliği etmektedirler.

Ahbârîliğin baş temsilcisi olan Esterâbâdî, *Kütüb-i Erbaa*'daki bütün rivayetlerin sahih olduğuna dair iddiasını bazı delillerle açıklamaktadır. O, söz konusu delilleri şöyle sıralamıştır:¹¹⁵

a- Bu kitaplardaki rivayetleri nakledenler sikadırlar. Râvi, hakkında bilgisi olmayan haberi asla rivayet etmez. Bunun sebebi, söz konusu râvinin kendisi hakkında iftiraya maruz kalmaya asla tahammülü olmamasına bağlanmıştır. Râvi mezheben fâsid ve fâsik sıfatlar taşısa da, onun hakkındaki kanaat değişmez ve denilebilir ki, bu

¹¹² Erdinç, "Erken Dönem Şîa Hadis Kaynaklarında Gaybete Dair Rivayetlerin Mevcut Olmaması Problemi Üzerine: Küleynî ve Nu'mânî Özelinde", 11-37 sayfaları arası.

¹¹³ Âmilî, *Meşriku's-şemseyn*, 1/30-31.

¹¹⁴ Hasenî, *el-Mevzû'ât*, 83.

¹¹⁵ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 177-178; Fazlî, *Usûlü'l-hadîs*, 211.

evsftaki râvilerin rivayetleri *Kütüb-i Erbaa*'da çoktur.¹¹⁶ Görüldüğü üzere Esterâbâdî, haberlerin sıhhatini rivayetleri nakledenlerin güvenilirliğine bağlamıştır. İlk dönemde yazılmış olan ricâl kitaplarının özelliği ve işlevi bu hedefe matuf olduğu söylenebilir.

Esterâbâdî'nin bu iddiasına karşı hem Ahbârîler'den hem Usûlîler'den birçok ulemânın eleştiri getirdiğini bir önceki bölümde zikretmiştik. O yüzden Usûlîler, ilk dönem ricâl kitaplarını hadis anlayışları açısından yeterli görmemişlerdir.

b- Adı geçen eserlerdeki rivayetlerin birbirini desteklemesi.

c- Vera' ve sika olan *Kütüb-i Erbaa*'nın müellifleri, telif ettikleri eserlerin Şîiler için birer hidâyet unsuru olmasını hedeflediklerinden, kaynakları olan *Asıllar*'ın sıhhati hakkında hiçbir şüphe taşımamışlardır. Zira adı geçen eserlerin müelliflerinin bizzat imamlar tarafından tevsîk edilmeleri onlar için yeter sebep sayılmaktadır.

d- Kitaplarına *Asıllar*'dan aldıkları hadislerin yanında başka sahih rivayetlere de itibar etmişlerdir.

e- Hadisin *Kütüb-i Erbaa*'nın tümünde bulunması onun sahih olduğuna ve *Asıllar*'dan alındığına kesin kanaat verir.

f- Hadislerin ravîleri hakkında Şîa ulemâsının "rivayetleri sahihtir" demesi yeterlidir.

g- Râvileri hakkında bazı mâsum imamlar tarafından, "sika ve emîndirler", "dininizin bilgilerini onlardan alınız"¹¹⁷ veya "bunlar Allah'ın yeryüzündeki emînleridir"¹¹⁸ gibi çokça işaretler bulunmaktadır.

Bazılarına göre "menkûl sünnet" diye tâbir edilen bu rivayetler ile bunların kayda geçirildiği ilk kaynakların 20. yüzyıl Şîi ulemâ arasında bile tartışma konusudur. Söz konusu tartışmalar, ictihad ve âhâd haberlerin dinî kaynaklardaki konumu, rivayetlerin akılla uyumsuzluğu, birçok haberin ilimle ve beşerî tecrübeye aykırılığı çerçevesinde yaşanmaktadır. Hatta bazıları Şîa'nın muteber kaynaklarından olan Küleynî'nin *el-Kâfî*'sindeki rivayetlerin ancak % 12'si kadarının sened açısından sahih olabileceğine hükmetmişlerdir. Diğer eserler için de aynı değerlendirmeler yapılmıştır.¹¹⁹ Özellikle imamları yücelten haberler, birtakım coğrafya ve uzay ile

¹¹⁶ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 177.

¹¹⁷ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 178.

¹¹⁸ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 178.

¹¹⁹ Hakemî Zâde, *Esrâru elfi 'âm*, 59.

ilgili “hadislerde” akla hayale gelmez tasvir ve te’viller, 20. yüzyıl Şîiler’i arasında tartışmalı konulardır. Bu tasvir ve te’villerin akla ve beşerî tecrübeye ters olduğu iddialarından hareket edenlere karşı, bu rivayetlerin aslında iddia edildiği gibi tecrübeyle ve akılla uyumsuzluğu söz konusu olmadığını savunanlar da olmuştur.¹²⁰ Haydar Hubbullah, buradaki çözümün senedin sahihliğinde aranması gerektiğini ileri sürmektedir. Ona göre, eğer haber maksada tam işaret ediyor ve sened bakımından kusursuz ise ilme ve tecrübeye tercih edilmelidir. Onun, yer yer takındığı muhafazakâr tutumunu burada da sergilediğini müşahede etmekteyiz. Daha doğru bir ifadeyle, metin açısından muteber Şîa eserlerine gelen olumsuz tenkitlere, senedin sağlamlığı açısından yaklaşarak cevap vermiş ve bu eserleri tezkiye etmiştir.¹²¹

Hubbullah bu bağlamda herhangi bir çözüm sunmamakla muhafazakâr tutumunu açıkça sergilediği görülmektedir. Bunun yanında bazı çağdaş Şîi âlimler, ilk dönem eserlerindeki rivayetlere metin ve sened açısından açıktan ve şiddetli bir muhalefetle tenkit yöneltebilmişlerdir. Öyle ki, bu âlimlerden Ebü’l-Fazl b. er-Rızâ el-Burka’î¹²² (ö. 1411/1990),¹²³ bu muhalefeti yüzünden İran hapishanelerinde birçok defa işkenceye mâruz kalmıştır. O, aynı şekilde Küleynî’nin *el-Kâfî* adlı kitabındaki rivayetlerin Kur’ân ve Sünnet açısından problemlili olduklarını dile getirerek, bu eserin ihtiva ettiği hurafeler yüzünden hem Kur’ân’a hem de akla zıt olması dolayısıyla en hakikatsiz teliflerden biri olduğunu ileri sürmektedir.¹²⁴ Sened açısından da özellikle

¹²⁰ Bu konudaki geniş iddia ve açıklamalar için bk. Hakemî Zâde, *Esrâr elf ‘âm*, 61; örnekler için bk. Hibetüddîn el-Hüseynî eş-Şehristânî, *el-Hey’e ve’l-İslâm*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Necef: Matba’atü’l-Âdâb, 1384/1965); Seyyid Kemal Haydarî, “Yecib ‘alâ es’ileti’l-hâzır”, YouTube (01 Eylül 2021).

¹²¹ Nezâr el-Hasenî, *Difâ’ ‘ani’t-teşeyyu’* (Kum: el-Müessesetü’l-İslâmiyyetü’l-Âmme li’t-Teblîğ ve’l-İrşâd, 1421/2009), 411-412; Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 239-246.

¹²² Ebü’l-Fazl İbnü’r-Rızâ el-Kummî el-Burka’î, *‘Arz-i ahbâr-i usûl ber Kur’ân ve ukûl (But şiken)* (b.y.: y.y., 1431). Bu eser Arapaça’ya da tercüme edilmiştir. Bk. *Kesrî’s-sanem - mâ verede fi’l-kütübi’l-mezhebiyye mine’l-umûri’l-muhâlîfe li’l-Kur’âni’l-Kerîm ve’l-akl: nakdü kitâb usûli’l-Kâfî li’l-Küleynî*, thk. Ömer b. Mahmûd b. Ömer, trc. Abdürrahîm Mollazâde el-Bellûşî (Amman: Dârü’l-Beyârik, 1419/1998). Burka’î, eserinin birinci mukaddimesinde kendisini tanıtırken, Allah’a, Rasûlü’ne ve hidâyet erdirici imamlara iman ettiğini, baskıcı, zalim, sapkın ve kâfir liderleri tanımadığını, aksine onlardan nefret ettiğini ifade etmektedir. Burka’î, *Kesrî’s-sanem*, 27.

¹²³ Burka’î’nin farklı yaklaşımlarından dolayı onu Şîi görmeyip Sünnîliğe geçtiğini kabul edenler bulunduğu gibi, aksi yönde kanaate sahip olanlar da vardır. Ancak kendisinin Sünnî olduğu hakkındaki kanaatleri yalanladığı da nakledilmektedir. Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 646; bazı görüşlere göre Burka’î’nin Şîa’dan sayılması doğru olmasa da ilk zamanlarında bir Şîi gibi yetişmesinden dolayı Haydar Hubbullah gibi Şîa araştırmacıları tarafından Şîi münekkitler arasında veya Şîa’yı ıslah etmeye çalışan biri olarak kabul edilmiştir. Konu detayları için bk. Shah Seyyid, “İsbâtü’n-nakdi”l-metni fi’l-hadisî ‘inde’s-Şîa”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/1 (2021), 74.

¹²⁴ Burka’î, *Kesrî’s-sanem*, 27, 371.

el-Kâfi'nin çoğu râvisi güvenilir olmaz dolayısıyla bu kişilerin haberlerine inanmanın mümkün olmadığını ileri sürmektedir.¹²⁵ Burka'î genel anlamda İsnâaşeriyye İmâmiyyesi'ni ve onların dayandığı en muteber kitaplarının, sıhhat açısından şüpheyle karşılanması gerektiğini savunurken, Şîa literatürünün, dolayısıyla amelinin dayandığı metinlerin çoğunun geçersizliğine hükmetmiştir. Kendisini, Allah'a, Resûlü'ne ve hidayete erdiren "imamlara" bağlı bir Şîi¹²⁶ olarak takdim eden Burka'î, İsnâaşeriyye'nin itikad haline getirdiği imâmet meselesine de karşı çıkmaktadır. O, *Eimetü'l-Hüdâ* ile mâsum imam itikadını kastetmediğini de ifade etmektedir. Zira kendisi, İslam dininde sadece iki hucetin olduğuna itikad edenlerdendir.¹²⁷ Bu bağlamda Şîa ulemâsına, onların neden adaleti değil de imâmeti dinin inanç konuları arasında mütalaa ettiklerini sormaktadır.¹²⁸ Yine o, *el-Kâfi*'deki bütün rivayetlerin gayr-ı sahih olduklarını söylemezken, Kur'ân'a ve akla zıt haberleri reddedip aklın Kur'ân'a ve Hz. Peygamber'in Sünnet'ine muvâfik olmasını şart koşmaktadır.¹²⁹

İsnâaşeriyye inancının dayandığı kaynaklardaki rivayet ve haberlerin ezici çoğunluğunun (% 90) mâsum imamlara ait olduğunu dikkate aldığımızda, Burka'î'nin görüşlerinin (her ne kadar aklî bir yaklaşımı öncelediğini unutmamak da) gerçek tarafı olabileceğine katılıyoruz. Zira aşağıda görüleceği gibi Usûlîler'in bu iddiaları ihtiyatlı görüp tümünden reddetmemeleri kanaatimizi desteklemektedir. Bunun yanında Burka'î'nin, eserinin telif amacını belirtirken sıraladığı gerekçeler bize mantıklı gelmektedir ve Ehl-i sünnet'in daha sahih bir itikat üzerinde olduğu hakikatine destek vermektedir. Bu gerekçeler şunlardır:

1- "İmam" kavramıyla beraber İslam'a birçok hurafeler sokulmuştur ve akıl sahibi bir insanın bunları kabul etmesi düşünülemez. Bu yüzden bunların ayıklanması gerekir.

¹²⁵ Burka'î, *Kesrû's-sanem*, 32.

¹²⁶ Burka'î, *Kesrû's-sanem*, 32.

¹²⁷ Burka'î, *Kesrû's-sanem*, 40-42.

¹²⁸ Burka'î, *Kesrû's-sanem*, 27-28.

¹²⁹ Burka'î, *Kesrû's-sanem*, 43. Hadisler'in Kur'ân'a arz edilmesinin gerekliliği fikrini çağdaş Şîi yazar Heyder Ali de savunmuştur. Bk. Heyder Ali Kalamdârân, *Armğan-i âsmân der beyan-i avâmil-ü 'ilel-i irtikâ-u inhitât-i Müslümanân* (b.y.: Mecmuye-i Muvahhidîn, 1437), 149.

2- Şîa adı altında yaklaşık yüz fırka meydana gelmiş ve her biri bu türden haberler üzerine bir yapı kurmuştur. Hurafe dolu eserlerin varlığı bu fırkaların hayatiyeti için elzemdir.

3- Mâsum imamlar adı altında çeşitli rivayetlerle Kur'ân'ın gerçek mânası saptırılmıştır.

4- Eğer doğru yanlıştan ayrıştırılmazsa Şîa, Müslümanların nazarında daima bu haberler dolayısıyla müttehem olacaktır.

5- Söz konusu haberlerle dolu ve muteber addedilen eserlerle yetişen Şîiler'in bir an önce sahih akideye ulaştırılması gerekmektedir.¹³⁰

Burka'î açısından durum bu merkezde iken, son dönem Usûlîler bu yaklaşımı daha dengeli bir şekilde ele almışlardır, şöyle ki; onlara göre Burka'î gibi düşünenler temelde ve genelde Sünnet'in geçersizliğine kâil değillerdir. Zira o, en azından muteber kitapları tümünden reddetmemektedir. Ayrıca o ve onun gibiler, ne icihadın reddine ne de rivayetlerin tamamen inkârına çalışmışlardır. Hubbullah'a göre Burka'î, sadece Kur'ân ve Sünnet'in daha sağlam temeller üzerine oturtulmasına ve bu mânada önlemler almaya çalışan biridir. Onun önerdiği önlemler şunlardır;

-Kur'ân ve kat'î Sünnet'in çok iyi bir şekilde incelenmesi ve anlaşılması gerekmektedir. Bu noktada Burka'î, ilk dönem Şîiler'in diğer Müslümanlarla ihtilafa düşmelerini, onların Kur'ân'ı tam olarak bilmemelerine bağlamaktadır. Onları, sadece kendilerine has rivayetleri dikkate aldıklarından ihtilâfın asıl suçlusu olarak görmektedir. Bu bağlamda o, râvilerin çoğunu ve Küleynî'yi Kur'ân câhili olarak nitelemektedir¹³¹.

-Mezhep taassubu olmadan bütün Sünnî-Şîî rivayetlerin birlikte değerlendirilmesi zarûreti.

-Aklın esas alınması.¹³²

Hubbullah, Burka'î'nin bu çıkışının makul karşılanabileceğini, bunun sonucu olarak da birtakım olumlu ve makul sonuçları olabileceğini kabul etmekle zımnen Şîa temel eserleri hakkındaki eleştirileri görmezden gel(e)memektedir.¹³³ En azından

¹³⁰ Burka'î, *Kesrû's-sanem*, 39.

¹³¹ Burka'î, *Kesrû's-sanem*, 29; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 648.

¹³² Burka'î, *Kesrû's-sanem*, 40; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 647-648.

¹³³ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 648-649.

Burka'î'nin temel iddialarını topyekûn bir şekilde reddetmemesi bizlere bu kanaati vermektedir. Hubbullah, böyle düşünülmediği takdirde Burka'î'nin hem Şîî hem Sünnî rivayetleri toptan inkâr ettiğine hükmedilir. Hubbullah'a göre Burka'î'nin itirazı, Sünnet'in tamamen "yakîn"¹³⁴ mantığı üzerine oturtulmasınadır.¹³⁵ Belli bir usûlle Sünnet'in ele alınmasına Burka'î'nin bir itirazı olamaz. Bununla birlikte Burka'î'nin Şeyh Sadûk ve Meclisî gibilere karşı yaptığı değerlendirmeleri ölçüsüz olarak kabul etmektedir.¹³⁶ Ayrıca Küleynî ve *el-Kâfi*'sine karşı takındığı tavrın birçok açıdan esassız ve yanlı olduğunu savunmaktadır. Hubbullah'ın burada yine muhahazakâr bir tutum içinde olduğunu müşahade etmekteyiz. O, bu yaklaşımında Burka'î'nin, Şehîd-i Sâni, Hâşim Ma'rûf el-Hasenî (ö. 1404/1984), Kalem-dârân (ö. 1409/1988), Muhammed Takî et-Tüsterî (ö. 1415/1994), el-Behbûdî (ö. 1436/2015) vb. ulemâdan etkilendiğini ve âdeta onları taklit ettiğini ileri sürmektedir.¹³⁷ Hubbullah, Burka'î'nin bazı itirazlarının dinin fûruatı ile ilgili rivayetlerde makul karşılanabileceğini de kabul etmekle birlikte, Burka'î'nin de içinde bulunduğu son dönem ıslahatçı akımın reformist düşünceleri zaviyesinden yapılan rivayet tenkitlerinin pek mâsum olmadığına da işaret etmektedir. Bunun kanıtı olarak da, Behbûdî ve emsallerinin temsil ettiği "Sadece Kur'ân" hareketine yakın oluşunu göstermektedir. Zira ona göre, Burka'î'nin tenkit hareketinin çerçevesi, hadis uydurma faaliyetleri ve hadis uyduranlar üzerine kuruludur. Bu yüzden Hubbullah onun, sahih rivayetlerin belirlenmesinde özellikle Kur'ân'a arz ile mümkün olabileceği yaklaşımından hareketle bu sonuca varmıştır. Buna ek olarak Hubbullah'ın kesin bir şekilde Burka'î ve benzeri düşüncede olanlara mesafeli durmasının en önemli sebebi onların, Kur'ân'ın tefsirinde hadislerin ehemmiyetinin olmadığı fikrinde olmaları olarak gösterilebilir.¹³⁸

¹³⁴ Ahbârîler'in inandığı gibi, haberlerin imamlardan kesin bir şekilde vürûduna ve onları nakledenlerin de mutlak mânada güvenilir kişiler olduklarına olan inanç. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 243.

¹³⁵ Şîa'da genel kabule göre aslolan mâsum imamların sünnetidir ve Kur'ân gerçek anlamını imamların sünnetiyle bulmaktadır. Resûlullah ve imamlar dışında Kur'ân'ı gerçek mânada hiç kimsenin tefsir edemeyeceği düşüncesi İsnâaşeriyye'de temel inanç halini aldığından, Burka'î, burada söz konusu düşünceye eleştiri getirmektedir. Kanaatimizce Hubbullah, bu yaklaşımı en azundan tümünden reddetmediğini hissettirmekle birlikte kendisinin de bu konuda net bir çizgisi olmadığı görülmektedir.

¹³⁶ Burka'î, *Kesrî's-sanem*, 37-38.

¹³⁷ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*. 653.

¹³⁸ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 659-660.

Bu değerlendirmelerden sonra denilebilir ki, İsnâaşeriyye’de mezhebin temel kaynaklarına karşı genel mânada bir kabul görülmekle birlikte, her dönemde adı geçen eserlerdeki gerek rivayetlere, gerekse râvilerine karşı bir tenkit hareketi bulunduğu bir gerçektir. Tarafsız bir bakış açısıyla değerlendirildiğinde bu tutum, Ehl-i sünnet kaynaklarına karşı da sergilenmiştir. Her zaman Ehl-i sünnet hadis kaynaklarına karşı gerek metin gerekse rivayet tekniği açısından eleştiri getiren bazı anlayışlar var olmuştur ve olacaktır. “*Sadece Kur’ân*” hareketi yalnız Şîa’ya tesir etmemiştir. Oryantalizmin faaliyetleri ve erken dönemlerde İslam’ın yayılmasını engellemek isteyen Batılı birçok çevre sayesinde¹³⁹ İslam âlemini etkileyen bu düşünce kendisine Mısır, Pakistan gibi ülkelerde önemli sayılabilecek taraftar bulmuştur. Bu hareketin hem Şîa’ya hem Ehl-i sünnet’e farklı yansımaları olacağı normal bir sonuç olarak karşılanmalıdır. Şîi dünyada Burka’î ve Hakemî Zâde gibi şahısların önemli ölçüde Şîi temel kaynaklarına getirdikleri eleştirilerin temelinde bu mezhebin daha çok “*sadece Sünnet*” olgusunu öne sürmelerinden kaynakladığı düşüncesi rol aldığı söylenebilir. Özellikle Ahbârî ekolün mâsum imamlar üzerinde bir din anlayışı inşâ etmesindeki taassubun doğurduğu karşı hareketlerin, oryantalizm tarafından iyi değerlendirildiği kanaatindeyiz.¹⁴⁰

Bu bağlamda, hadis alanında özellikle Usûliyyûn’un hüküm sürdüğü 20. yüzyılın başlarından günümüze kadar, pek çok meselenin ciddi bir şekilde ele alındığı ve tartışıldığı söylenebilir. Yûsuf el-Bahrânî’den günümüze kadarki zaman zarfında Şîa temel kaynaklarının müdafaası ve muhafazası Usûlîler’e zorunlu olarak yüklenen bir görev gibi karşımıza çıkmaktadır. Bu dönemin en önemli problemi, Ehl-i sünnet’te olduğu gibi “sadece Kur’ân” akımının gittikçe güç kazanması ve oryantalizmin etkisiyle Sünnet meselesinin bilinçli olarak zayıflatılması çalışmaları olarak görülebilir. Ehl-i sünnet’te adı geçen akıma karşı kuvvetli bir direnç sergilendiği gibi,

¹³⁹ Sabri Çap, “Gayri Müslimlerin Kur’ân Tercümelemlerindeki Hatalarının Batı’da İslam ve Hz. Peygamber İmajına Olumsuz Etkileri”, *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 31-33; a.mlf., “13. Asır Misyoner ve Oryantalistlerden William of Tripoli’nin Hz. Peygamber ve Kur’an Hakkındaki Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi”, *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (2021), 113-120; Meryem Köse, “Oryantalizm ve Öteki Algısı”, *Sosyal ve Kültürel Araştırmalar Dergisi* 1/1 (2015), 107-127; Ayşe Mutlu Özgür, “Oryantalistlerin İslam Tetkiklerinin Sosyo-Kültürel Arkaplanı Üzerine”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/2 (2022), 278-281.

¹⁴⁰ Bu hareketler krş için bk. Hâdim Hüseyin İlâhî Bahş, *el-Kur’âniyyûn ve şübehâtühüm havle’s-sünne* (Tâif: Mektebetü’s-Sâdık, 1421/2000); Abdülhamit Birışık, “Kur’âniyyûn”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/428-429; a. mlf., “Pervîz Gulâm Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/247-249.

Şîa'da da Sünnet'i müdafaa hareketleri doğal olarak Usûlîler sayesinde kuvvet bulmuştur. Hubbullah, bu konuda Ehl-i sünnet'in erken davranmasına karşılık, Şîa'nın çok daha sonra refleks geliştirdiğini kabul etmektedir. Bu reflekslerin ilk olarak Mısır ve Suudi Arabistan'da geliştiğini ve Nebevî Sünnet'i yıkma hareketlerine karşı Ehl-i sünnet ulemâsının daha en başta gereken cevapları verdiğini eklemektedir.¹⁴¹ Öyle anlaşılıyor ki, İsnâaşeriyye ancak bir Usûlî olan Allâme Mehdî Mehrîzî (doğum: 1962) ile yeni ve dinamik bir Sünnet müdafaası geliştirebilmiştir.¹⁴²

2.2. KÜTÜB-İ ERBAA RÂVİLERİNİN GÜVENİLİRLİĞİ

Genel mânada Şîa itikadına göre imamların mâsum oluşu ve vahiy almak dışında Resûlullah'ın sahip olduğu bütün vasıfları hâiz oldukları inancından hareketle;¹⁴³ onların ilmin hakiki varisleri olmaları dolayısıyla,¹⁴⁴ herhangi bir râvi hakkında övme ya da yüceltmede bulunmuşlarsa bu râviler hakkındaki kanaatleri mutlaka dikkate alınmıştır ve çoğu zaman bu şahıslar, Şîi ulemâ arasında tartışma konusu edilmişlerdir.¹⁴⁵ İmamın herhangi bir râviyi ister cerh, isterse medh veya ta'dil etmesinin kat'î bir şekilde geçerliliğine hükmedilmektedir. Ahbârîler'in çoğunluğuna göre, râviler tarafından telif edildiğine inanılıp gaybetteki imamın onayından geçtiği iddia edilen muteber kitapların ve rivayetlerin tamamının sahihliğine bu zaviyeden değerlendirilmiştir. Şîiler açısından imamlar dönemi râvilerinin ehemmiyeti bu açıdan değerlendirildiğinde, Şîa düşüncesinin dayandığı rivayetlerin neden en az % 90'ının imamlarla ilişkilendirildiğine dair cevabı burada bulmak mümkündür. Bu kanaate göre, mademki mâsum imam söz konusu râvileri tevsîk etmiştir, o halde bu râvilerin naklettikleri haberler veya telif ettikleri kitaplar tartışmalardan istisnâ edilmelidirler. Usûlî anlayışın hadis râvilerine bakışı elbette ki birtakım farklılıklar barındırmaktadır. Hatta denilebilir ki, Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki en büyük ihtilaflardan biri râvilerin güvenilirliği meselesidir; zira rivayetlerin mâsum imamlardan geldiğine kesin gözüyle bakan ve onların kesin bilgi ifade ettiğini kabul eden Ahbârîlere göre

¹⁴¹ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 661.

¹⁴² Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 662.

¹⁴³ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/102.

¹⁴⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/133.

¹⁴⁵ Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, 351.

önemli olan, rivayetlerin imamlara ait olduğunun bilinmesi ve onları nakledenlerin mutlak anlamda güvenilir olmalarıdır.¹⁴⁶

Daha önce ifade edildiği gibi, râvilerin çoğunlukla kendileri gibi sika râvilerden haber naklettiklerine ve onların kanalıyla gelen bütün haberlerin tam bir itminan ile teslim olunmasından dolayı; Esterâbâdî gibi Ahbârî ulemâ, imamlardan intikâl eden rivayetlerin tamamının sahlîliği konusunda tereddüt yaşamamaktadırlar. Ona göre haberlerin imamlara nispetinin kesinliğine dair sağlam karîneler mevcut olup¹⁴⁷ bunlar her zaman geğerliliğini korumaktadır. Esterâbâdî'ye göre mâsum imamlardan bu haberleri rivayet edenlerin hepsi de güvenilir ve sadık insanlardır. Ashâb, onları tevsik ettikten sonra¹⁴⁸ onların bazı yönlerden cerh edilmeleri ve fâsid bir mezhebe bağlı olmaları rivayetlerdeki konumlarına asla hâlel vermez.¹⁴⁹ Esterâbâdî söz konusu karîneleri şöyle sıralamaktadır:¹⁵⁰

1. Râviler aracılığıyla gelen rivayetler birbirini desteklemektedir.

2. Râviler sika ve takva sahibi, aynı zamanda, rivayet ettikleri haberlerin Şîa için hayatî bir kaynak ve rehber olduğunun idrâkinde kişilerdir. Demek oluyor ki, rivayetlerin kat'î bir şekilde *Asıl*'ın sahibine ait olduğunu bilmektedirler.

3. Râviler *Asıllar*'daki rivayetlerin sahlîliğine itimat ederken onları destekleyen başka sahlî rivayetlere de itibar etmişlerdir.

4. Râvilerin aktardığı rivayetlerin *Kütüb-i Erbaa*'da bulunması onların, üzerinde icmâ olan *Asıllar*'dan alındıklarına delildir.

5. *Asıllar* ve *Kütüb-i Erbaa*'daki rivayetleri nakledenlerin hepsi hakkında, “rivayetleri sahlîtir/*tashîhu mâ yesihhu ‘anhüm*” hükmü ve icmâî bulunmaktadır.¹⁵¹

6. Râviler hakkında imamlardan en az birisi tarafından “emîndir”, “sikadır”, “dininizi ondan öğreniniz” ve “Allah'ın yeryüzündeki güvendikleridir” şeklinde ifadeler bulunmaktadır.

¹⁴⁶ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 529-530.

¹⁴⁷ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 175.

¹⁴⁸ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 178.

¹⁴⁹ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 177.

¹⁵⁰ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 177-178.

¹⁵¹ Bu tâbir için bk. Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 388-397 sayfaları arası.

7. Râvilerin mezheplerinin batıl veya bazı yönlerden fisklarına delâlet eden hallerinin bulunması onların sika oldukları hakikatini değiştirmediği gibi, onlar bilmedikleri bir şeyi asla rivayet etmezler.

8. Baştan sona kadar bütün râviler hayatları boyunca sadece sahih rivayetleri nakletmişlerdir.¹⁵²

9. Hz. Ali zamanından beri eldeki güvenilir ve sahih kitapların varlığı bilinmektedir. şiiler bu kitaplardaki bilgilerin kesinliğine kanaat getirdiklerinden, itikat ve amellerini hep bu *Asıllar* üzerinden temellendirmişlerdir. Dolayısıyla râvilerin naklettiği haberlerin sahihliği buradan da anlaşılabilmektedir.

10. Allah'ın hikmeti ve Resûlullah ile mâsumların şefkati, kendilerine iman etmiş olanlara ait hiçbir bilginin kaybolmamasını gerektirir. Özellikle gaybet-i kübrâdan sonra (Allah) onları delilsiz bırakmaz.

11. Bu haberlerin tümü mütevâtirdir.

12. Râvilerin hangi yolla ve senetle haberleri aktardıkları kitaplarda bulunmakta ve ricâl kitaplarında bunların izahları mevcuttur. Bu durum hem rivayetin sihatini ve râvinin sika olduğunu göstermektedir.

13. Tûsî ve şeyh Sadûk amel ettikleri her rivayetin sahih bir yolla geldiğini söylemişlerdir.

14. Bilinmelidir ki râvilerin tamamına yakını, hadis rivayeti söz konusu olduğunda iftira etmekten sakınan kişilerdir. Kesin olarak bu vasıfta olmadiği bilinen râvilerin rivayetleri bu kapsama alınmamıştır. Bazı senetlerdeki zayıf kişilerin varlığı sika râvilerin rivayetlerine zarar vermez.¹⁵³

Öyle görünüyor ki, Esterâbâdî, Küleynî ve Sadûk'a ulaşan haberlerin emin ve sadık râviler tarafından rivayet edildiklerine tam kanaat getirmiştir. Onların yanında bu rivayetleri aktaran râvilerin konumu "قال الامام" veya "سمعت منه كذا" gibi kabul edilen ricâlın makamı ile eşdeğer sayılmıştır. Bu âlimlerin râviye verdiği makam o derece

¹⁵² Esterâbâdî, bu iddiasını imamların bizzat kendi ashâbına rivayetleri imlâ ettirdiği ve ashâbın sika olmalarına dayandırmıştır. Onun, *Asıllar* ile *Kütüb-i Erbaa*'daki rivayetlerin kesinliğine inanmasından dolayı bu kanaate sahip olduğu kabul edilebilir. Ancak unutulmamalıdır ki, bu konudaki fikir ayrılıkları onun bu tezini doğrulamamaktadır.

¹⁵³ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 371-377.

yüksektir ki, rivayetlerinden asla şüphe duymamışlardır.¹⁵⁴ İsnâaşeriyye'nin diğer kolu olan Usûlîler'in üzerinde ısrarla durdukları ve şiddetli bir tenkide tâbi tuttıkları rivayetlerin senetleri bile Ahbârîler'in pek itibar etmedikleri bir konudur. Daha önce de belirtildiği üzere Ahbârîler, bir hadisin veya rivayetin *Dört Yüz Asıl* veya *Kütüb-i Erbaa*'da bulunmasını sıhhati için yeterli saymışlardır. Bu kanaatleri bazı Şîî ulemânın sened konusunda aleyhte ileri sürdükleri delillere rağmen değişmemiştir. Zira Ahbârî ulemaya göre atıf, *Asıllar*'a veya İmâmîlerce bilinen meşhur kitaplara yapıldıktan sonra sorun kalmamaktadır. İsnad ise, taifenin bilinen râvileri aracılığıyla mâsum imamlara olmalıdır. Bu eserlere dayandırılan her rivayetin sahih olduğunu, bunun dışındaki telakkilere ve söz konusu eserlere dayanmayan hiçbir hadise itibar edilemeyeceğini ileri sürmektedirler.¹⁵⁵ Bu bağlamdaki senede o kadar önem vermişlerdir ki, ulemâ, her dinin atlı kahramanları vardır ve bu dinin atlı kahramanları senediyle hadisi rivayet edenlerdir¹⁵⁶ gibi bir düşünceye sahip olmuşlardır.

Usûlîler'in söz konusu eserlerdeki rivayetleri nakleden şahıslar hakkındaki değerlendirmeleri elbette ki farklıdır. Özellikle dirâyet ilimlerinin öneminin arttığı ve hadislerin dörtlü tasnifinin kabul edildiği 7./13. asırla birlikte bu yaklaşım, iki ekol arasında derin bir ayrışmayı beraberinde getirmiştir. Usûlîler yeni usul sayesinde birçok râviyi cerh etmişler ve güvenilir bulmamışlardır. Netice itibariyle söz konusu eserlerdeki bazı rivayetler hakkında şüphe etmişlerdir.¹⁵⁷ Usûlîler rivayette sika vasfının, ancak imâmî, âdil ve zabt sahibi kimseler için geçerli olduğunu ifade ederken,¹⁵⁸ Ahbârîler, Usûlîler'in bu görüşünün zıddına, ilk dönem ricâl âlimlerinin sika ve yalan söylememe ölçütleri üzerinde yoğunlaşmışlardır. Görüldüğü üzere bu konuda adı geçen iki ekol arasındaki en temel fark, râvinin adaleti ve zaptıdır. Râvilerin güvenilirliğini sağlayan unsurlar, kavrama yeteneği, gafletten uzak olma, tahrif, tashif ve yanlışların farkında ve mânayı zedeleyen unsurlara vükûfiyettir ki,

¹⁵⁴ Meclisî, *Ravzatü'l-müttekîn fî şerhi men lâ yahduruhü'l'-fakîh* (b.y.: Bünyâd-ı Ferheng-i İslâmî, y.y., 1/28); Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 382.

¹⁵⁵ Emîn Turmis el-Âmilî, *Sülâsiyyâtü'l-Küleynî ve kurbü'l-isnâd* (Kum: Dârü'l-Hadisi's-Sakâfiyye, 1417/1996), 18.

¹⁵⁶ Ebû İsmâîl Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî el-Herevî, *Zemmü'l-kelem ve ehlihi*, thk. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed Osman (b.y.: Mektebetü'l-Gurebâ'il-Eseriyye, 1419/1998), 4/195; Hüseyin b. Abdissamed el-Hârisî el-Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*, thk. Ca'fer el-Mücâhidî - Atâullâh er-Resûlî (Kerbela: Merkezü Kerbelâ' li'd-Dirâsât ve'l-Buhûs, 1436/2015), 1/421.

¹⁵⁷ Bk. Hasenî, *el-Mevzû'ât*.

¹⁵⁸ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye fî 'ilmi'd-dirâye*, thk. Abdülhüseyin Muhammed Ali Bekkâl (Kum: Mektebetü Semâhat Âyetullâhi'l-Uzmâ, 1433/2011), 184-189.

bunlar aynı zamanda kişinin zapt sahibi olduğunu göstermektedir.¹⁵⁹ Usûlîler Ahbârîler'in aksine her *Asıl* müellifini güvenilir bulmadıklarından, onları cerhetmişler ve rivayetlerini reddetmişlerdir.¹⁶⁰ Bu sebeple denilebilir ki onlar, kendilerine has disiplinleriyle İmâmiyye temel eserlerine ciddi bir eleştiri getirmişlerdir. Ancak Usûlîler'in çoğu bu temel kaynaklara doğrudan itiraz değil, daha çok teknik açıdan rivayet/râvi üzerinde eleştiri yapmışlardır. Bu yönüyle söz konusu eserlere getirilen tenkitleri sonuca ulaştırıcı bulmadığımızı belirtmek isteriz. Zira çalışmamızda birçok Usûlî âlimin çeşitli konulardaki çelişkili yaklaşımından örnekler verirken, onların bazen bir Ahbârî gibi tutum sergilediklerini belirtmiştik. Onların Şehîd-i Sâni gibi, râvileri ve rivayetlerini teknik bir analizden geçirirken söz konusu rivayetleri içeren kitapları aynı kıstaslardan istisna edip genel anlamda makbuliyetlerine hükmetmiş olmaları söylemek istediğimizi açıkça ispat etmektedir.

Ahbârî ulemâya göre Ca'fer es-Sâdık'tan rivayette bulunan yaklaşık 4000 râvi vardır. Âgâ Büzürg-i Tahrânî'ye göre sayı ile ilgili makbul görüşün, bu râvilerin 1400 kişi olduklarıdır.¹⁶¹ Söz konusu râviler daha sonraları *Dört Yüz Asıl* râvileri olarak da kabul görecektir.¹⁶² Bununla birlikte Şiîler arasında *Asıllar* ve râvileri hususunda fikir birliğinden söz etmek mümkün değildir. *Asıllar*, genelde beşinci imam Ca'fer es-Sâdık etrafında şekillendirildiğinden, *Dört Yüz Asıl*'daki hadislerin çoğu ona, geri kalanı babası Muhammed el-Bâkır ile oğlu Mûsâ el-Kâzım'a nispet edilmiştir. Bazı Şîa âlimlerine göre söz konusu *Asıllar* veya *Kitaplar*, Hz. Ali'den Hasan el-Askerî'ye kadarki zaman diliminde tasnif edilmişlerdir.¹⁶³ Eserlerin ve râvilerinin sayıları meselesi bir yana, *Asıl* mı, *Kitap* mı ayrımı da meseleyi daha karmaşık hale

¹⁵⁹ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 185-186; Semâhîcî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 150.

¹⁶⁰ Bu sebeple Haydar Hubbullah, Ahbârî ekolün aksine Usûlî ekolün daha özgürlükçü ve cesur olduğunu söylemektedir. O, bu konuda Ahbârîler'in "*takiyye*" inancının aşırılığı ve imamların ashâbına atfettikleri "kutsiyet" öngörülerini yüzünden söz konusu müellefâtın sahipleri hakkında zamanında gereken teknik çalışmanın yapılmadığını kabul eder. Bu sebeplerdir ki, *el-Kâfî* gibi bir eserde inanılması güç bazı rivayetlerin *Asıllar*'dan aktarıldığını ileri sürmektedir. Hubbullah, *Nazarîyyetü's-sünne*, 244-245.

¹⁶¹ Âgâ Büzürg, *ez-Zerî'a*, 2/129.

¹⁶² Tabersî, *Î'lâmü'l-verâ bi a'lâmi'l-hudâ*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1424/2004), 287.

¹⁶³ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb, *Me'âlimü'l-'ulemâ' fi fihristi kütübi's-Şî'a ve esmâi'l-musannifin minhüm kadîmen ve hadisen: tetimmetü kitâbi'l-fihrist li's-şeyh ebî Ca'fer et-Tûsî* (Necf: y.y., 1380/1961), 39; Abdullah el-Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye fi 'ilmi'd-dirâye*, thk. Muhammed Rızâ el-Mâmekânî (Kum: Mensûrâtü Delilmâ, 1428/2007), 2/147.

getirmektedir.¹⁶⁴ Bu tartışmalar dikkate alınacak olursa, sözü edilen müellefâtın râvilerinin 4000'den fazla olması gerekmektedir. Çünkü sadece Ca'fer es-Sâdık'ın 4000 râvisini kabul eden haberler itibara alınacak olursa, Hz. Ali'den Hasan el-Askerî'ye kadarki zaman içerisinde onbinlerce râvinin varlığından söz edilmesi gerekmektedir. Her iki görüşü savunanlar olduğu gibi, bunları telif etmeye çalışan Şîa âlimleri de bulunmaktadır.¹⁶⁵ Ayrıca Şîiler arasında *Asıllar*'ın telif tarihlerinin de ihtilafli bir mesele olması dolayısıyla, bu konudaki görüş ayrılıkları normal karşılanmaktadır.¹⁶⁶

Bir başka tartışmalı konu, Şîa'nın ilk hadis râvileri bahsinde birçok eserde birbiriyle çelişkili çok miktarda bilginin mevcudiyetidir. Genel anlamda Şîa için ilk râviler, mâsum on iki imam¹⁶⁷ ve Hz. Ali'yi imâmet konusunda destekleyen bazı sahâbe olarak kabul edilmişlerdir. Sahâbe ise Resûlullah'a ve on iki imama olan yakınlık ve destekleri ölçüsünde ikinci tabaka sayılmışlardır.¹⁶⁸ Ancak sahâbenin rivayetleri Şîa tarafından kabul edilmekle birlikte pratikte kayda değer kullanımları görülmemektedir.¹⁶⁹ Genel kabule göre ilk iki tabakadan sonra üçüncü tabaka olarak da sayılan ve sayıları beş altı bin kadar bir topluluk güvenilir râviler sınıfında kabul görmüşlerdir. Bunlar özellikle Hz. Ali hayatta iken çevresinden ayrılmayanlar olup Şîa'nın kabulüne göre bu topluluktan önemli bir kısmı daha sonra *Asıl ve Kütiüb-i Erbaa* adı verilen eserlerin telifinde önemli rol oynamışlardır.¹⁷⁰ Bununla birlikte Şîi hadis kaynaklarının oluşmasında en önemli rolü oynayan kişiler, *ashâbü'l-icmâ* olarak da isimlendirilen dört imamın on sekiz talebesidir ki, daha önce isimleri zikredildiğinden burada tekrar edilmeyeceklerdir.

Ashâbü'l-icmâ nazariyesinin ihtilafli bir mesele olduğu, ne zaman ve nasıl teşekkül ettiği hakkında muhtelif görüşler mevcuttur. Keşşî ile gündeme geldiği iddia edildiği gibi, sonraki ulemâ döneminin bir ürünü olduğu da ileri sürülmüştür.¹⁷¹ Bu

¹⁶⁴ Bu konu için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 189-192.

¹⁶⁵ Bu konudaki farklı görüşler için bk. Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 2/146-147; Sadr, *en-Nihâye*, 529.

¹⁶⁶ Kuzudişli, "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", 84-86.

¹⁶⁷ Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 205.

¹⁶⁸ Bu sahâbenin en meşhurları: Selmân el-Fârisî, Ebû Zer el-Gıfârî, Ammâr b. Yâsir, Mikdâd b. Esved, Abdullah b. Yahya, Ebû Sinân, Sehl b. Bedrî, Osman b. Hanîf el-Ensârî, Câbir b. Abdullah, el-Ensârî, el-Esbağ b. Nubâte. Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 205.

¹⁶⁹ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 58.

¹⁷⁰ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 242.

¹⁷¹ Konu hakkında bk. Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 342-343.

tartışmanın odağında Şîa temel eserlerinin dayandığı en temel unsurların başında gelen şahısları konu edindiğinden, bize göre Şîi inancını ciddi mânada tartışılır hale getirmektedir. Burka‘î‘nin özellikle Şîi rivayetlere getirdiği bu kapsamdaki eleştirilerin haklılığını göstermektedir.

İmâmiyye‘ye ait hadis eserlerinde yer alan rivayetlerin çoğunun Ca‘fer es-Sâdık kanalıyla geldiği bilinmektedir. Öyle ki, bunların çoğunun isnadı dahi verilmemekle birlikte Ca‘fer es-Sâdık‘a isnad edilmişlerdir. Örnek verilecek olursa; Şeyh Sadûk‘a ait en meşhur eser olan *Men lâ yahdurühü‘l-fakîh*‘teki rivayetlerin sadece % 7’si Resûlullah‘a isnad edilmiştir. Hz. Ali‘ye dayandırılan rivayetler % 5, Ca‘fer es-Sâdık‘ın babası Muhammed el-Bâkır‘a isnad edilenler % 15, sekizinci imam Ali er-Rızâ‘ya ise % 5 isnad edilmişken bu eserdeki rivayetlerin % 60‘ı Ca‘fer es-Sâdık‘a isnad edilmiştir.¹⁷² Şîa düşüncede hâkim olan kanaate göre mâsum imamlar hayatta iken senedin ve isnadın bir değeri yoktur.¹⁷³ Bunun az da olsa istisnaları bulunmaktadır ki Şîa, bu tür isnadlı rivayetleri yerine göre kullanmayı ihmal etmemiştir. Resûlullah‘a ittisalen sahâbe ve tâbiûn kanalıyla gelen rivayetler genelde bazı muhatapları ikna etmek üzere araç konusu yapılmıştır. Bu tür rivayetlerin aynı zamanda Ehl-i sünnet kaynaklarında da varlığını ileri sürmüşler ve bu yolla haklılıklarını ispat yönüne gitmişlerdir.¹⁷⁴

Sonuç olarak şunu diyebiliriz ki, her ne kadar Şîi eserlerde farklı isnad durumları karşımıza çıksa da Ca‘fer es-Sâdık üzerine bina edilen rivayetler esas teşkil etmektedir.¹⁷⁵ Kuzudişli, bu gibi isnadlarla gelen rivayetlerin beraberinde birtakım sorunları da getirdiğini ileri sürer şöyle ki; Resûlullah‘ı hiç görmeyen imamların mürsellerine nasıl güvenileceğini ve âdil bilinen sahâbîlerin yok sayılmasıyla dine ait temel bilgilerin nasıl elde edileceğinin cevaplanması gerekir, demektedir.¹⁷⁶ Şîa açısından bu sorulara verilecek cevapların zor olmayacağı muhakkaktır. Zira Resûlullah‘tan Hz. Ali‘ye tevârüs eden her türlü ilim zaten mâsum imamlar tarafından bilindiğinden, Hz. Peygamber‘e mâlum olan herşeyi imamların da biliyor olmasından dolayı, isnadın burada fonksiyonsuz olacağı açıktır. Kaldı ki, Şîa düşüncesine göre

¹⁷² Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 57.

¹⁷³ Sadr, *Nihâyetü‘d-dirâye*, 517.

¹⁷⁴ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 58.

¹⁷⁵ Tûsî, *el-Udde*, 1/127.

¹⁷⁶ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 59.

hadis uydurma faaliyetleri Resûlullah hayatta iken başlamış ve gittikçe hız kazanıp Muâviye döneminde kurumsal hale gelmesi sebebiyle İmâmiyye dışındaki râvilerle/isnadlara güvenilemez.¹⁷⁷

Şîa'ya ait bütün hadis kaynaklarının kaynağı olan haber ve rivayetler yukarıda tabakaları verilen râvilerin nakillerinden ibarettir. Bu rivayetlere ne derece itibar edilip edilmeyeceği, reddini ve kabulünü gerektiren şartların ne olduğu ve Ahbârî akımın bu rivayetlere bakışı ile Usûlî anlayışla örtüşüp örtüşmediği konuları ileride ilgili oldukları başlıklarda ayrıca ele alınacaktır. Zira bu konu Şîa'nın teşekkül sürecini, geçirdiği safhaları, dayandığı kaynakların sağlam olup olmadığını ve dolayısıyla haberlere bina edilen fıkı ve itikadı doğrudan ilgilendirmektedir. Usûlî anlayışın, Şîa düşüncesinde ve Şîiler'in amelî sahalalarında meydana getirdiği etki bu açıdan önemsenmelidir.

2.3. USÛLÎLER'E GÖRE İSNAD VE METİN TENKİDİ

Sözlükte isnad, “güvenmek, yaslanmak” anlamına gelen “sünûd” kökünden türemiş olup “temellendirmek; kavli söyleyene kadar götürmek, sözün ya da rivayetin geldiği yolu göstermek ve ilk kaynağına kadar dayandırmak” mânalarını ifade etmektedir.¹⁷⁸ Terim anlamı ise, “metne götüren tarik” olarak kabul edilmiştir.¹⁷⁹ Sened ise yerden yüksekte, dağın mukabili ve kıymeti düşük olan şeylerden yüce olan anlamlarına gelmekle birlikte, konumuzla ilgili olarak bundan başka anlamları da bulunmaktadır. Sened, kendisine güvenilen kimse ya da şeydir¹⁸⁰ ve böylesi kimselerin

¹⁷⁷ Hadis rivayetinde en temel sorunlardan biri, uydurma hadislerdir. Bu sorun aynı zamanda Ehl-i sünnet camiasında da ele alınmıştır. Birtakım kişilerin, çeşitli sebeplerle Resûlullah adına yalan haber yaydıkları târihen sabittir. Ehl-i sünnet açısından bu mesele kendi iç dinamikleriyle aşılıp aşılmamış ve titiz çalışmalar neticesinde uydurma rivayetler ayıklanmıştır. Bu hususta önemli telifler de meydana getirilmiştir. Ancak Şîa açısından mevzu hadisler meselesinin çözümünde çok farklı mecralara kaydırılmıştır. Onlara göre sorunun temeli ilk dönem Müslümanlardan kaynaklanmaktadır. Çünkü uydurma faaliyetleri Resûlullah hayatta iken başlamıştır. Bundan hareketle onlar, sadece mâsum kabul ettikleri Ehl-i beyt vasıtasıyla gelen rivayetlere itibar etmişlerdir. Onlara göre İmamların mâsumiyeti, ümmetin en bilgili kimseleri olmaları ve bilgilerinin kuşatıcılığı gibi özelliklerinden dolayı ancak onlara itimad edilebilir. Tabersî, *İ'lâmu'l-verâ*, 287-288.

¹⁷⁸ Raşit Küçük, “İsnad” *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 23/154-159.

¹⁷⁹ Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/48.

¹⁸⁰ Muhammed b. Mükerrrem b. Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993), “Sened”, 3/220.

makamı yüksek olarak kabul edilmiştir.¹⁸¹ “فلان سند” dendiğinde, o râvinin ya da sözü söyleyenin güvenilir olduğu kastedilmektedir.¹⁸² Bununla birlikte isnad ve sened lafızları bazı yerde aynı anlamda kullanılmıştır. Bazen de farklı mâna taşıdıkları da kabul edilmiştir.¹⁸³

İstilah olarak Ehl-i sünnet’te sened, haberin geliş yolu,¹⁸⁴ râvilerin Resûlullah’a varıncaya kadar silsile içerisinde ve herhangi bir kesintiye uğramadan zikredilen bölümdür.¹⁸⁵ Şîa’nın sened tarifinin Ehl-i sünnet’in tarifinden farklı olduğu söylenemez. Onlara göre de sened, metne giden yoldur veya metne giden yolu göstermektir.¹⁸⁶ İsnad¹⁸⁷ ise haberi sahibine, söyleyenine dayandırmak ve yükseltmektir.¹⁸⁸ Bu konuda Ehl-i sünnet ile Şîa arasında tek fark, Şîa’nın isnadı mâsum imamlara da yapmaları ve haberi aynı zamanda diğer bütün mâsum imamların kavli gibi değerlendirmeleridir. Ayrıca isnadların Resûlullah’a kadar gitmesi şart olmayıp önemli olan haberlerin herhangi bir mâsum imama atfedilmesi yeterli

¹⁸¹ Ebû’l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed ez-Zemahşerî, *Esâsü’l-belâğa*, thk. Muhammed Bâsil Uyûnu’s-Sûd (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1419/1998), “Sened”, 1/477.

¹⁸² Mâmekânî, *Mikbâsü’l-hidâye*, 1/48.

¹⁸³ Bk. Mâmekânî, *Mikbâsü’l-hidâye*, 1/48-49; Küçük, “İsnad”, 23/154-159.

¹⁸⁴ Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhim b. Cemâ’a, *el-Menhelü’r-râvi fi muhtasari ‘ulûmi’l-hadisi’n-nebevî*, thk. Muhyiddin Abdürrahîm Ramazan (Dimeşk: Dârü’l-Fikr, 1406/1985), 29-30.

¹⁸⁵ Nûreddîn İtr, *Menhecü’n-nakd fi ulûmi’l-hadîs* (Dimeşk: Dârü’l-Fikr, 1399/1979), 33.

¹⁸⁶ Şehîd-i Sâni, *er-Ri’âye*, 53.

¹⁸⁷ İslam’da isnadın ne zaman başladığı ile ilgili birçok görüş olmakla birlikte, genel kabul gören görüşe göre, isnadın başlamasının iki ana sebebi üzerinde durulmuştur: a- Abdullah b. ez-Zübeyir’in (ö. 73/693) Emevî hanedanına karşı ayaklanması, b- Hz. Osman’ın şehadeti. İbni Sîrîn’e (ö. 110/729) göre bu olaylardan biriyle birlikte isnad sorulmaya başlanmıştır. Ülkemizde hadis rivayet tarihinde isnadın ne zaman başladığı ile ilgili yapılan çalışmalardan bazıları şunlardır: Arif Ulu, “Hadis Rivayetinde İsnadın Başlaması ya da Fitnenin Tarihi, İbn Sîrîn’in İsnadla İlgili İfadelerinin Muhtevası Üzerine Bir İnceleme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 12/1 (2012), 119-166; Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1967), 176-181; Talat Koçyiğit, “İslam Hadisinde İsnad ve Hadis Râvilerinin Cerhi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 9/1 (1961), 47-58; Emin Aşıkkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi* (İstanbul: İFAV Yayınları, 1997), 45-61; Salahattin Polat, *İsnad’ın Menşei ve Hadiste Kullanımının Tarihi Seyri Üzerinde Tartışmalar* (İstanbul: İnsan Yayınları, ts.), 13-44; Yavuz Ünal, *Hadisin Doğuş ve Gelişim Tarihinin Yeniden Bakış* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2010), 305-383; Osman Güner, “Haberin Kaynağına Ulaşmada İsnadın Rolü”, *On Dokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11 (1999), 55-77; Ayhan Tekineş, *Geleneğin Altın Zinciri-İsnad-* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2006), 62-101; H. Musa Bağcı, *Hadis Tarihi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2009), 185-189; Muhammed Mustafa el-A’zamî, *İlk Devir Hadis Edebiyatı*, trc. Hulusi Yavuz (İstanbul: İz Yayınları, 1993), 191-223; Muhammed Mustafa el-A’zamî, *İslam Fıkhi ve Sünnet-Oryantalist J. Schacht’a Eleştirisi*, trc. Mustafa Ertürk (İstanbul: İz Yayınları, 1996), 189-202; Mustafa Karataş, “Hadislerde İsnad Sistemi”, *Diyanet İlmî Dergi* 39/4 (2003), 71-84.

¹⁸⁸ Âmilî, *el-Bidâye*, 18.

görülmüştür.¹⁸⁹ Buraya kadarki izahlardan anlıyoruz ki, pratikte Şîa için isnad, Ehl-i sünnet'in tarifinden ve uygulamasından farklılık arz etmektedir. Bu gerçek hem ilk dönem Şîiler için, hem daha sonra hadiste dörtlü tasnifin kabulüyle başlayan hadis usûlü çalışmalarının ön plana çıkardığı Usûlîler açısından değişmemektedir. Ancak râvinin güvenilirliğini araştırmak anlamına gelen isnad tenkidi, Ahbârîler ve Usûlîler açısından farklı değerlendirilmektedir. Aşağıda iki ekolün isnad tenkidine dair yaklaşımları ele alınacaktır.

2.3.1. İsnad Tenkidi

Usûlîler isnad tenkidine ağırlık vermişlerse de Ahbârîler mutlak anlamda isnad tenkidine karşı çıkmamışlardır. Onlar, Şîa temel kitaplarındaki rivayetlerin sahih ve kesin bilgi ifade ettiğini hiçbir zaman unutmuyarak, isnad tenkidini bir nevi râviyi sübût ve sıdk bakımından “temize” çıkarma,¹⁹⁰ rivayeti de itminân oluşturma bakımından gündeme getirdikleri söylenebilir.¹⁹¹ İsnâaşeriyye'nin her iki ekolüne göre ilk dönem ulemâsının, dörtlü hadis tasnifini haklı gösterecek gerekçelere sahip değillerdi. Bu yüzden hadis ilimlerinin beraberinde getirdiği yaklaşımlar gündemlerini meşgul etmemiştir. Seyyid Hasan es-Sadr'a (ö. 1354/1935) göre, mütekaddimûn ulemâ, sened ve isnad konusunda sonrakilerin uygulamaya soktuğu usullerden herhangi bir bilgileri mevcut olmamasını¹⁹² onların, haberin doğruluğuna işaret eden karînelerin çokluğuna kanaat etmiş olmaları sebebiyledir. İlk dönemde herhangi bir haber hakkında “sahihtir” dendiğinde, anlaşılan şey subût¹⁹³ ve sıdk'tır.”¹⁹⁴ Usûlîler ise bu konuda Şîa kaynaklarının, özellikle *Asıllar*'ın topyekûn bir şekilde sahihliğine hükmetmektense, onları tasnif edenlerin tek tek güvenilir olup olmadıklarına bakmak gerektiğini ileri sürmüşlerdir.¹⁹⁵ Bunun sebebi olarak da, sonradan telif edilen *Kütüb-i Erbaa*'nın kaynağı olan *Asıllar*'ın tamamının sahih ve kat'î olmadığını

¹⁸⁹ Mâlik Mustafa Vehbî el-Âmilî, *Buhûs fî 'ilmi'd-dirâye ve'r-rivâye: şerhu vecîzetü's-şeyhi'l-Bahât* (Beyrut: Dârü'l-Hadîs, 1428/2007), 37; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 126.

¹⁹⁰ Gurayfî, *Kavâ'idü'l-hadîs*, 1/18.

¹⁹¹ Kutluay, *Cerh ve Ta'dîl*, 57-58.

¹⁹² Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, 246.

¹⁹³ Râvinin rivayet ettiği haberi ezbere bilen; dikkatli ve ezbere söylediğinde tam olarak nakleden; kitabını tahrif, tashif ve yanlışlardan koruyabilen; rivayet ederken de mânayı bozucu etkenlerin farkında olandır. Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 185.

¹⁹⁴ Gurayfî, *Kavâ'idü'l-hadîs*, 1/18.

¹⁹⁵ Kutluay, *Cerh ve Ta'dîl*, 150.

düşünceleridir.¹⁹⁶ Şîa kaynaklarının belirttiğine göre bu hususta imamlar, ashâbı özellikle uydurma hadislere karşı sürekli uyarmışlardır. Onlara, duyduklarını önce Kur’ân’a arz etmelerini, sonra da rivayetlerini kimden aldıklarına bakmalarını tembihlemişlerdir.¹⁹⁷ Söz konusu ikazları ölçüt olarak ele alan Şîa’nın Ahbârî kesimi, dinde dayandıkları kaynakların bu anlayışla yazılmasından dolayı, adı geçen eserlere ve râvilerine tam bir bağlılıkla sahip çıkmışlardır. Bazı Usûlî âlimler dahi bu yaklaşımı sergileyebilmişlerdir. Nitekim Şîa hadis usûlü âlimlerinin ileri gelenlerinden olan Şehîd-i Sâni, haberlerin isnadı konusunda imamların ashâbı kanalıyla gelen hadislerin sayısının bilinemeyeceğini zikrederken, haberlerin bu yolla gelişine ve *Dört Yüz Asıl*’ı tasnif edenlere herhangi bir eleştiri yöneltmemiştir.¹⁹⁸ Bununla birlikte Şîa’nın ilk ulemâsı olan mütekaddimûn, haberlerin kaynağını dikkate almışlar ve mâsum imamlardan ashâb vasıtasıyla gelen rivayetlerde “güvenilir/sika” kişilerin isnadını yeterli görmüşlerdir. Son dönem Şîa araştırmacılarından Usûlî Haydar Hubbullah bile ilk dönemlerden itibaren senede itibar edildiğini, hususan ricâl ulemâsının buna ehemmiyet verdiğini, ancak öncelikleri arasında olmadığını kabul etmektedir.¹⁹⁹ Usûlîler’in bu noktada Ahbârîler’den ayrıldıkları nokta, onların senede ve dolayısıyla râvilerin rivayet şartlarına odaklanmış olmalarıdır. Bu mânada üzerinde durdukları kıstaslardan ötürü isnad, onlar katında Ahbârîler’e nazaran öncelikler arasında ele alınmıştır. Bu konuda Ahbârîliğin ilk temsilcileri olarak da görebileceğimiz mütekaddimûn ulemâyâ, sistemli olmamakla birlikte 3./9. asırdan itibaren tenkitler yöneltmiştir. İlk dönem Şîa eserlerindeki birçok rivayetin İslâm’ın temel anlayışına ters düşmesinden dolayı Şiîlere ve kaynaklarına Ehl-i sünnet tarafından yöneltilen şiddetli tenkitler karşısında, bu tür rivayetlerin ayıklanması zarureti doğurmuş ve önemli ölçüde “gâli” rivayetler²⁰⁰ ana eserlerden temizlenmeye çalışılmıştır. Bu rivayetlerin çoğunun râvilerinin gulât gruplardan olduğu kuşku götürmez bir hakikat olarak kayıtlara geçmiştir. Dolayısıyla Şîa’nın en eski eserlerinin teliflerinin dayandığı

¹⁹⁶ Bihbehânî, Muhammed el-Bâkır el-Vahîd, *el-Fevâidü’r-ricâliyye: Ricâlü Hâkânî*, thk. Seyyid Muhammed Sâdik (b.y.: Mektebetü İ’lâmi’l-İslâmî, 1404/1984), 67; Kutluay, *Cerh ve Ta’dil*, 150.

¹⁹⁷ Hür el-Âmilî, *Vesâilü’ş-Şî’a*, 18/19.

¹⁹⁸ Şehîd-i Sâni, *er-Ri’âye* 72.

¹⁹⁹ Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 189.

²⁰⁰ Peyman Ünügür, “3.-11. (9.-17.) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa’sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı”, *İlahiyat Akademi Dergisi* 6/7 (2018), 287; Ehl-i sünnet’te bu ayıklamanın erken dönemde başladığına dair bk. Talat Sakallı, “Bir Hadis Tenkid Örneği Üc (A’vec) Efsanesi”, *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/9 (1996).

isnadların sıhhatinden emin olunamayacağı düşüncesi bizzat Şîa'nın Usûlî temsilcilerinin de ciddiyetle ele aldıkları bir meseledir.²⁰¹

Usûlî düşüncenin ilk temsilcileri olarak kabul edilen Müfîd, Murtazâ ile Tûsî, anılan sebeplerden dolayı sened ve isnad meselesini ciddiyetle ele almışlardır. Bu açıdan baktığımızda bu ilim adamlarını Şîi isnad tenkidinin öncüleri olarak kabul edebiliriz. Müfîd, metin anlamında özellikle Küleynî ve Şeyh Sadûk'un eserlerindeki birçok rivayetin Kur'ân'a, Sünnet'e, icmâa ve akılla varılan kesin bilgiye aykırı olduğunu dile getirirken, bu haberlerin isnadlarının meçhul ve şâz olduklarını, dolayısıyla bunlarla amel edilemeyeceğini ileri sürmektedir.²⁰² Burada Müfîd'in, kendisinden önceki Ahbârî ekolün ilk temsilcilerine isnad konusunda şiddetli bir tenkit yönelttiğini söyleyebiliriz. Onun özellikle rivayetlerin senedi açısından yaptığı eleştiri konumuz bakımından önem arz eder. Müfîd, *Asıllar*'ın telif tarihi konusunda, bunların Hz. Ali ile Hasan el-Askerî'ye kadarki zaman dilimi içerisinde yazıldığını²⁰³ kabul etmekle âlimlerin çoğunun iddialarına ve kabullerine ters düşmüş olmaktadır. Müfîd'in iddiası, *Asıllar*'ın Ca'fer es-Sâdık döneminde telif edildiği ve kendisinden yaklaşık 4000 râvinin²⁰⁴ haber naklettiği yaygın kanaatine zıt görünmektedir. Bu durumun söz konusu müellefatın isnadı ile ilgili tartışmaları da beraberinde getireceği açıktır. Özellikle *Asıllar*'ın telif edildiği zamanla alâkalı çelişkiyi gidermek ve isnad konusundaki aleyhteki tartışmaları bitirmek için Şîa'da bazı iddialar²⁰⁵ bulunsa da bunlar, dikkatli araştırmacıları tatmin etmekten uzaktır. Müfîd'in söz konusu yaklaşımından hareketle haberlerin isnadı konusunda ciddi bir problem ihtiva ettiği anlaşılmaktadır.

Hadislerin isnadı ve isnad tenkidi açısından Müfîd'in en önemli talebesi ve ilk Usûlîler'in en dikkat çeken ulemâlarından olan Şerîf Murtazâ ise, özellikle âhâd

²⁰¹ Semâhîcî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 152.

²⁰² Müfîd, *Cevâbâtü ehli'Mavsil fi'l-'aded ve'r-rü'ye*, thk. Mehdî Necef (b.y.: el-Mü'temerü'l-Âlemî, 1413/1992), 22.

²⁰³ İbn Şehrâşüb, *Me'âlim*, 39.

²⁰⁴ Hillî, *el-Mu'teber*, 1/26.

²⁰⁵ Kuzudişli burada Âgâ Büzürg-i Tahrânî'den konu ile ilgili şu nakli yapmaktadır: "Şeyh Müfîd, "Hz. Ali'den Hasan el-Askerî'ye kadar geçen süre" demek suretiyle, *Asıllar*'ın telifinin Hz. Ali'den önce ve Askerî'den sonra olmadığını anlatmaya çalışmıştır. Yoksa o, *Asıllar*'ın yazımının bu dönemin, yani imamlar döneminin tamamına yayıldığını söylemek istememiştir. Dolayısıyla az bir kısmı müstesna bu *Asıllar* İmâm Ca'fer es-Sâdık'ın ashâbının yaşadığı asırda telif edildiği söylenebilir. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 195-196.

haberlerin kesin bilgi ifade etmediği konusunda; râvilerin durumları hakkında kesin bilgiye ulaşılmadığı takdirde,²⁰⁶ bu tür haberlerin fıkhıta ve itikadda delil kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.²⁰⁷ Murtazâ'ya göre fâsid mezhep sahibi kişilerin rivayet ettikleri haberlere güvenilemeyeceği gibi,²⁰⁸ Şîa fıkhının çoğunun dayandığı rivayetlerin râvileri, mezhep ve itikad açısından fâsid şahıslar²⁰⁹ olduğundan, bu rivayetleri kabul etmek mümkün değildir.²¹⁰ Bu tespitle o, açık bir şekilde mezhebi fâsid olan râvilerin rivayetlerine itimad eden Tûsî'den ve Ahbârîler'den kesin farkını ortaya koymaktadır. Konumuz âhâd olmamakla birlikte haberlerin isnadı ve isnad tenkidi açısından Murtazâ'nın, haber-i vâhîde mutlaka başvurulması gereken durumlarda takip edilmesi gereken yöntemi gösterirken, isnad tenkidinin ehemmiyetine işaret ettiğini görmekteyiz. Metin Tenkidi bahsinde bu yöneme kısaca değinilecektir.

Usûlî düşüncenin üçüncü temsilcisi olan Tûsî'ye göre, bir rivayetin uydurma olduğunu tespit edebilmek için temel kıstaslar olan dört karîne²¹¹ esas alınmalıdır. Bir haber dört karîneden birine dahi aykırı ise yalandır.²¹² Ancak burada önemli bir ayrıntıyı gözden kaçırmamak gerekir şöyle ki; Tûsî açık bir şekilde bu dört karînenin rivayetin içeriğini-muhtevasını (metni) ilgilendirdiğini ve rivayetin sahih olup olmadığıyla ilgili olmadığını belirtmektedir. Tûsî'ye göre uydurma bir haberde pekâlâ buradaki dört karîneye uygunluk bulunabilir.²¹³ Onun, bir rivayetin karînelere desteklene bile, uydurma olabileceğini düşünmesi haber-i vâhid konusunda net bir savunma getiremediğini düşündürmektedir. Buna rağmen o, haber-i vâhîdi mütevâtirden sonra bir derecede²¹⁴ kabul etmesiyle Murtazâ'dan kesin farkını ortaya

²⁰⁶ Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ eş-Şerîf el-Murtazâ, *Resâilü'l-Murtazâ*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Kum: Dârü'l-Kurâ'nî'l-Kerîm, 1405/1984), 3/310.

²⁰⁷ Murtazâ, *Resâil*, 1/210-212.

²⁰⁸ O, burada halefî olan Tûsî'den bir Usûlî olmasına rağmen bu konuda farklı bir yaklaşım sergilemektedir.

²⁰⁹ Murtazâ fırkaların Vâkıfiyye, Gulât, Hattâbiyye, Muhammise ve Hulûl ehli olduklarına işaret eder. Murtazâ, *Resâil*, 3/310.

²¹⁰ Murtazâ, *Resâil*, 3/310.

²¹¹ Bu dört karine şunlardır: Söz konusu rivayetin içeriğinin akli delillere aykırı olmaması, Kur'ân'ın zahirî mânasına; hâssına, âmına, delâlet ettiği aslı mânasına (fehvâ) ters düşmemesi, haberin mütevâtir Sünnet'e aykırı olmamasına ve haberin Müslümanların ve Şîa mezhebinin icmâına ters düşmemesidir. Tûsî, *el-Udde*, 1/143-145.

²¹² Tûsî, *el-Udde*, 1/92.

²¹³ Tûsî, *el-Udde*, 1/145.

²¹⁴ Tûsî, *el-İstibsâr*, 1/2-5.

koymaktadır. Şerîf Murtazâ bu tür haberlere karşı kesin bir tavır koyarak bu gibi rivayetlerin gerek fıkhîta gerekse itikatta huccet olamayacağını söyler. Tûsî'nin, getirdiği kıstaslar müvacehesinde bu tür haberlerin hucciyetine hükmetmesi iki Usûlî âlim arasındaki derin farkı göstermektedir. Tûsî'nin burada isnada veya isnad tenkidinden çok metne ağırlık verdiğini görmekteyiz. Bu yönüyle onun, mütekaddimûn ulemâ gibi isnadı ve senedi öncelemediklerine benzer bir tutum sergilediğini görmekteyiz. Dolayısıyla onun isnad tenkidi konusunda râvileri, cerh ve ta'dîl açısından önemli bir teste tâbi tuttuğunu söylememiz güçtür. Tûsî'nin dört karîne açısından râvilere, temel kaynaklardaki rivayetlerin metnine ve dinde huccet oluşlarına yaklaşımı Müfîd ve Murtazâ'ya nispeten daha mutadil bir anlayış gibi gözükmektedir. Bu yaklaşımı ile o, kendisine ait metodunu sergilemekle birlikte, Şîa'nın temel kaynaklarının ve dayandığı dinamiklerin zarar görmesine meydan vermemeyi de gözettiği anlaşılmaktadır. Nitekim haber-i vâhidin hucciyetini kabul ederken Küleynî ve Sadûk gibi ilk dönem Şîa âlimlerinin rivayetleri değerlendirmede kabul ettikleri "sika râvi" anlayışını fazlaca zedeleyecek bir tutum sergilemediği görülmektedir.²¹⁵ Ona göre söz konusu dört karînedan birine sahip bir haber, velev ki âhâd türünden olsun dinde huccet durumuna yükseltilmelidir ve bu tür haberlerle dinde amel edilebilir. Tûsî'nin dört karîne anlayışıyla amel edildiğinde Şîa rivayetlerinin dışarıdan gelecek tenkitler karşısında korunmuş oldukları anlaşılmaktadır. Böylelikle Murtazâ'nın bu tür rivayetlere karşı şiddetli mukavemetinin ve reddinin önüne geçilmiş olunmakta, iki Usûlî âlim arasında isnad yaklaşımındaki fark ortaya çıkmaktadır. Bu tespitten hareketle *Asıllar ve Kütüb-i Erbaa'*daki birçok rivayet ve bu rivayetlerin dayandığı gerek fikhî gerekse itikâdî meseleler, Tûsî'nin bu yaklaşımı

²¹⁵ Tûsî haberi mütevâtir ve gayr-ı mütevâtir olmak üzere iki kısımda inceler. Ona göre mütevâtir, kesin bilgi ifade eder ve bu tür haberlerle amel vaciptir. Mütevâtir olmayan haberler ise iki kısımdır;

1-Kur'ân'ın zâhirine, aklî delillere, maktû' Sünnet'e, Müslümanların ve hak firkanın icmâına uygun olan "karîneli haberler" ki, bunlar bu kıstaslara uygun ise aynen mütevâtir gibi huccet sayılırlar. Bu türden haberler haber-i vâhid olarak mütalaa edilmez.

2-Mütevâtir olmayan ve aynı zamanda buradaki kıstasların (karînelerin) birine dahi uygun olmayan (âhâd) haberlerdir. Bu tür rivayetlerle amel bazı şartlara râcidir, şöyle ki: Haberin muarız başka bir haber yoksa sonuç olarak hakkında icmâ olduğu tahakkuk edeceğinden onunla amel edilir. Ancak bu haberin aksine bir görüş bulunuyorsa o zaman terkedilir. Bir haberle ters düşen başka bir haber bulunuyorsa, o takdirde râvilerinin durumlarına bakılır ve adalet vasfından dolayı üstün olanın rivayeti tercih edilir. Râviler adalet bakımından eşit vasıfta ise, râvi sayısı fazla olan haberle amel edilir. Hem adalet hem sayı bakımından haberler eşit ise bu durumda te'vil dikkate alınarak her iki haberle amel edilebilir. İmamların uygulaması bu şekilde olduğundan Tûsî bu yolu tercih etmiştir. Tûsî, *el-İstibâr*, 1/5-6.

sayesinde tenkitlere karşı daha korunmuş hale gelmektedir.²¹⁶ Aksi durumda, İmâmîler'e ait hadis kaynakları ve bilhassa en önemli kaynaklar olan *Kütüb-i Erbaa*'nın temel kaynakları olan *Dört Yüz Asıl* ya da *On Altı Asıl*'ın birçok rivayeti Usûlî ekol tarafından reddedilme ile karşı karşıya kalacaktır.²¹⁷

Usûlî Düşüncenin ilk mümessilleri olan Şeyh Müfîd, Şerîf Murtazâ ve Tûsî dönemindeki isnad, râvi ve rivayet ile ilgili bu değerlendirmelerimizden sonra, hadis dirâyet ve usûl ilminin teşekkül ve gelişme devri de sayılan Şîa'da tenkit hareketleri, bazı şahıslarla²¹⁸ daha sistemli sergileneyeceği bir döneme girilmiştir. Söz konusu hareketler, 6./12. asrın ortalarından başlayıp, 11./17. asrın ortalarına kadar sürmektedir. Usûlîlerle birlikte Şîi dünyayı derinden etkileyen yeni yaklaşımlar, rivayetlerin ve İsnâşerî kaynakların güvenilirliğini sorgulama noktasına getirmiştir. İsnad tenkidi açısından bizce en önemli hususlardan biri, aynı zamanda râvi de sayılabilecek ilk dönem ulemâsının sahip oldukları birtakım özelliklerdir. Yaşadıkları dönemde imamlar tarafından ve sonradan önemli tenkitlere maruz kalacak olan bu şahısların Şîa isnad tenkidinde görmezden gelinemeyecekleri muhakkaktır. Mesela, Ca'fer es-Sâdık'ın en önemli talebelerinden sayılan Hişâm b. el-Hakem ile Hişâm b. Sâlim'in bazı meselelerde,²¹⁹ gerek huzurda gerek imamların gıyâbında, bazen de yazdıkları eserlerde²²⁰ sergiledikleri kendilerine has yaklaşım ve tutumlarından dolayı imamlar tarafından şiddetle eleştirilmelerini gösterebiliriz.²²¹ Bu şahısların imamların güven kaybına sebep olacak şekilde bir tutum sergilemeleri onların birçok rivayetlerinin sorgulanmasına sebep olacağı muhakkaktır.

Tarih verecek olursak, sistemli bir şekilde isnad tenkidinin ancak 7./13. yüzyıldaki çalışmalarla ortaya konduğu söylenebilir.²²² Bu tarihten itibaren Usûlîler, Şîi kaynaklardaki gulûv gerçeğinden hareketle rivayetlerin bir kısmındaki aşırı

²¹⁶ Konu ile ilgili bk. Kutluay “ İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhid'in Hucciyeti Problemi -Şeyh Tûsî Özelinde-” *Marife Dinî Araştırmalar Dergisi* 14/2 (2014), 63-84 sayfaları arası.

²¹⁷ Celâlî, *Mesâdiru'l-hadîs*, 11-12.

²¹⁸ Birinci bölümde İkinci Dönem Usûlîler başlığı altında bu ricâlin isimleri verilmiştir.

²¹⁹ Meclisî, *Bihâr*, 3/288.

²²⁰ Özellikle imamet meselesine dâir Hişâm b. el-Hakem'e ait on bir eserin adı verilmektedir. İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 217-218; ayrıca bk. Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, 156-158.

²²¹ Sekizinci imam olarak bilinen Ali b. Mûsâ er-Rıza, kendisine sorulan bir soruya verdiği cevapta tescîm ve teşbîh gibi kelam konularında her iki Hişâm'ın söylediğinin doğru olmadığını söylemektedir. Şeyh Sadûk, *el-Emâlî*, 351.

²²² Ünügür, “Metin Tenkidi Kullanımı”, 284.

ifadelerin varlığından ciddi bir şekilde rahatsız olmuşlar ve 7./13. yüzyılda dönemin âlimleri daha çok isnad üzerinde dikkatlerini yoğunlaştırmışlardır. Kutluay, mâsum imamlar döneminde bu türden uydurmalara şiddetle tepki gösterilmesini, isnad tenkidindeki hadis ricâlinin cerhinin erken dönemde varlığına bağlamaktadır.²²³ Usûlîler'in 7./13. yüzyıl ile birlikte hadis usulü ilmine getirdikleri yeni bakış açısıyla, dikkatler metinden çok, isnada odaklanmıştır. Râvileri cerh hareketinin on ikinci imamın gaybetiyle başladığını söylemekle birlikte, ilk Usûlîler olarak da bilinen Müfid, Murtazâ ve Tûsî'nin metnin karîneye dayalı kabulünün veya reddinin yerini isnada vurgu yapan bir anlayışa bıraktığı söylenebilir.²²⁴

İsnad tenkidi konusu, Ehl-i Sünnet'te ne kadar önemsenmişse Şîa'da özellikle *müteahhirîn*²²⁵ tarafından aynı şekilde ve benzer bir metotla ele alınmıştır. Dönemin Şîi ulemâsı, isnadın ehemmiyetine işaret ederken Ehl-i Sünnet kaynaklarına atıf yapmışlardır. Onlar, tebeü't-tâbiînden Abdullah b. el-Mübârek (ö. 181/797) gibi Sünnî âlimlerden delil getirmekle haklılıklarını ispatlamaya çalışmaktadırlar şöyle ki; Abdullah b. el-Mübârek isnadın önemini şu sözleriyle ifade eder: "*İsnad dindedir. Eğer isnad olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi.*"²²⁶ İlk dönem Şîa ulemâsı rivayetlerde isnada ehemmiyet vermişler ve ümmetin (Şîa'nın) isnadla yüceltildiğine kanaat getirmişlerdir.²²⁷ Özellikle âlî isnadı²²⁸ Allah'a daha yakın olma²²⁹ derecesinde kabul etmişler ve bu isnadlar ile mâsum imamlara muttasıl haberlerin temin edilmesi noktasında birleşmişlerdir.²³⁰ Özellikle Ahbârî ekol, senedin her aşamasındaki râvilerin tamamının yaşadıkları dönemde sıdk ve eminlikleri; aynı zamanda verâ ve istikâmetleriyle meşhur sikalardan, onlar da aynı vasıflara sahip râvilerden aldıklarını iddia ederler.²³¹ Dikkat çeken husus, İmâmîler'in âlî isnad tanımında açıkça görülmektedir. Onlara göre imama isnad edilen her haberde, râvilerin sayısının azlığı

²²³ Kutluay, *Cerh ve Ta'dîl*, 148-151.

²²⁴ Ünügür, "Metin Tenkidi Kullanımı", 320-321.

²²⁵ İlk Usûlîler olarak bilinen ve birçok meselede kendilerinden önceki dönem ulemâsına itiraz eden Şeyh Müfid, Şerif Murtazâ ve Tûsî kastedilmektedir.

²²⁶ Nevevî, *Şerhu Sahîh Müslim*, "Bâbu beyân enne'l-isnâd mine'd-dîn", 1/199-242; Âmilî, *Sülâsiyyâtü'l-Küleynî*, 18-19.

²²⁷ Âmilî, *Sülâsiyyâtü'l-Küleynî*, 217.

²²⁸ Âlî İsnad: En az râvi ile mâsum imama kadar ulaşan haberdir. Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/190.

²²⁹ Âmilî, *Sülâsiyyâtü'l-Küleynî*, 21; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 106.

²³⁰ Âmilî, *Sülâsiyyâtü'l-Küleynî*, 18.

²³¹ Âmilî, *Sülâsiyyâtü'l-Küleynî*, 17-18.

rivayetin değerini o derece arttırmaktadır. Ehl-i hadis veya gelenekselciler olarak da adlandırabileğimiz ilk dönem Ahbârîler'in isnad tenkidindeki en büyük dayanakları budur. Onlar açısından bir haberin silsilesi ne kadar kısa olursa makbuliyeti o kadar artmaktadır. Bu durum özellikle *Asıllar ve Kütüb-i Erbaa*'ya yöneltelen eleştirilerin de önünü kapatması açısından önemlidir. Söz konusu yaklaşımlar Ahbârîler açısından ne kadar önemsenmişse, Uslîler'in hadis alanında getirdikleri yeniliklerle, hadis ile ilgili bütün yaklaşımlar etkilemiştir. Âlî isnad dahi olsa seneddeki şahışların durumu bu çerçevede onlar tarafından araştırıldığından konu her zaman birtakım farklılıkları barındırmaktadır.

İsnad tenkidinde rivayetler kabul veya red açısından ele alındığından rivayetlerin değerlendirilmesinde, sened bir bütün olarak incelenmekte ve silsilede adı geçen bütün rvilerin güvenilirlik durumları, msum imamlardan naklettikleri haberlerin sıhhati için önem arz etmektedir. Özellikle ilk dönem imm ulem için bu mevzuda belirleyici ilke, rvilerin güvenilir ve "sıka" olduklarıdır.²³² Böylelikle güvenilir şahışların naklettiği haberleri kabul etmek ve bu bilgiyle amel etmek gerekli sayılmıştır.

Hadiste Ehl-i sünnet'ten farklı bir yol izleyen İsnaşeriyye'nin Uslîler'i, "müvessak hadis" ile farklı bir ıştılalı şa hadis literatürüne dahil ettikten sonra, haberi nakleden rvilerin tamamının imm olma şartını aramamışlardır.²³³ Onlara göre en önemlisi rvilerin sıka olmalarıdır. Bu değerlendirmeye Uslî ulem rviler silsilesinde "itikadı bozuk" olarak niteledikleri imm olmayan fırkalardan birine mensup kişilerin rivayetlerine gvenebilmişlerdir.²³⁴ Bir farkla ki bu rvilerin yine imm ulem tarafından onaylanmaları gerekmektedir. Aksi takdirde haberi zayıf hadis kategorisinde mütalaa etmişlerdir.²³⁵ Söz konusu terim (müvessak) her ne kadar Uslîler tarafından şa hadis anlayışında bir yenilik olarak sunulduysa da, onun kabulü için getirilen şart ve sınırlamadan dolayı, daha önce dile getirdiğimiz Ahbârîler'in lî

²³² Meclis, *Bihr*, 2/223.

²³³ Söz konusu rvi, mmeden de olsa itimad edilen biri olması sebebiyle onun senedde olması bir problem teşkil etmemektedir. Serdar Demirel, *Ehl-i Sünnet ile İmmiyye şası Arası Karşılaştırılmalı Hadis İlimleri* (İstanbul: Karınca - Polen Yayınları, 2014), 211-212.

²³⁴ Bu husus, hadis usl ve hadis rivayeti açısından Uslîler'in Ahbârîler'den önemli bir farkını ortaya koymaktadır. Zira Ahbârîler, imm olmayanların rivayetlerine itibar etmezler.

²³⁵ Ali Ekber es-Seyf el-Mzendern, *Mikys'r-rivye fi 'ilmi'd-dirye* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslm, 1431/2010), 68-69.

isnad mantığına ters düşmediğini kanıtlamaktadır. Ayrıca son dönem Ahbârî ricâlin önemli temsilcilerinden olan *Bihârü'l-envâr*'ın sahibi Muhammed Bâkır el-Meclisî'nin müvessak hadise itibar etmesi de bu iddiamızı doğrular niteliktedir.²³⁶ Bütün bunlar, müvessak hadis tanımının çok gerçekçi temellere dayanmadığını göstermektedir. Her şeye rağmen güvenilir olmayan ve sıhhat şartlarını taşımayan, meçhul ve yalancılıkla itham edilen birçok râvinin yer aldığı isnadların Şîa'nın en muteber hadis kitaplarında yer almaktadır.²³⁷ Şîa'nın muteber kitapları olan *Kütüb-i Erbaa*'da birçok râvi bu açıdan tenkit edilmiş, özellikle Usûlîler tarafından birçok rivayet bu sebeple eleştirilmiştir.²³⁸ Bu durum Usûlîler'in en önemli âlimlerinden sayılan Allâme Hillî ile birlikte ricâl ilminin yeni bir usulle ortaya çıkmasını hızlandırmıştır. Ricâl ilminin ortaya çıkışının temellerini mâsum imamların dönemine kadar götüren kanaatler ve bunu destekleyen deliller olmakla birlikte,²³⁹ bölüğü, akıl, İslam, adalet ve zabt gibi râvilerin şartlarıyla ilgili çalışmaların Allâme Hillî ile hız kazanıp sistemleşmiştir.²⁴⁰

Yukarıda belirtilen hususlar, bizlere Usûlîler'in isnad kavramına nasıl baktıkları hakkında önemli bir fikir vermektedir şöyle ki; Usûlîler'e göre râviye "sika" ve "güvenilir" olma vasfını kazandıran ve dolayısıyla rivayetin kabulünü gerektiren etkenler, ya mâsum imamdan gelen bir sözle, ya ilk dönem âlimlerinden birinin ifadesi veya ilk dönem âlimlerinden sudur eden bir icmâ bulunmasıdır. Buna ilaveten, sonraki dönemin bir âliminin râviler hakkında "sika" ikrarının bulunmasını şart koşmuşlardır. Bunların dışında bir yolla râvi güvenilir kabul edilmez.²⁴¹ Usûlîler, kendileri dışındaki "âmme'nin" râviyi tevsik edip etmemesiyle pek ilgilenmemekle,²⁴² Ahbârîlerle bir dereceye kadar uzlaşma içerisinde oldukları izlenimini vermektedirler.

Hulâsa ilk dönem Ahbârî ulemâya göre mâsum imamların ashâbından intikâl eden bütün haberlerin sahihliği, ashâba duyulan kesin güvenden kaynaklanmaktadır. Haber-i vâhid konusunda da durum aynıdır. Zira bu râvilerin imama mensubiyeti

²³⁶ Meclisî, *Bihâr*, 2/223, 78/71, 79/357.

²³⁷ Hüî, *Mu'cemü ricâli'l-hadis*, 1/84-85.

²³⁸ Bu konudaki geniş bilgi için bk. Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 424-425.

²³⁹ Kutluay, *Cerh ve Ta'dil*, 149.

²⁴⁰ Hubbullah, *Nazarîyyetü's-sünne*, 177-185; Kutluay, *Cerh ve Ta'dil*, 149-150.

²⁴¹ Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 274.

²⁴² Ali Hasan Matar Hâşimî, *Menhecü nakdi's-sened fi tashîhi'r-rivâyât ve taz'îfihâ*, (Kum: Menşûrâtü Nâzirîn, 1429/2009), 44-45.

şöhret derecesinde bilindiğinden rivayet ettikleri bütün haberlerin huccet olduğuna hükmedilmiştir.²⁴³ Ahbârî ulemâ bu sebeple zan ifade eden âhâd haberlerle teabbüd edilebileceğini kabul etmişlerdir.²⁴⁴ Onlara göre bazı Usûlîler'in bu konudaki müsamahasızlıkları tamamen dinî hassasiyetlerinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla sika bir râviden gelen haber-i vâhidin hucciyetini reddetmelerini problem olarak görmemişlerdir. Usûlîler'in yaklaşımına göre gerek zan ifade eden âhâd²⁴⁵ gerekse tevsîk edilmemiş râvilerin haberleri mutlaka isnad tenkidinden geçirilmeleri gerekmektedir. Onlara göre önemli olan, hadisin senedinin sıhhatidir; râvinin kuvvetli zannı belirleyici olamaz. Dolayısıyla burada zan ifade eden haberlerle amel etmeyi kabul eden Ahbârî ekolün anlayışı eleştirilmiştir. Zira Ahbârîler, *Kütüb-i Erbaa*'daki haberlerin önemli bir kısmının haber-i vâhid olduğunu bilmelerine rağmen, haberlerin "sika" ve "emîn" kişiler tarafından rivayet edildiklerini kabul ettiklerinden bunlarla amel etmede sakınca görmemişlerdir. Usûlîlere göre haberlerin sağlam bir isnad tenkidinden geçirilmemesi durumunda şeriatın ilk kaynağı olan Kur'ân-ı Kerîm'in aşağıda verdiğimiz âyetlerine de muhalefet edilmiş olur:

1- *"Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme! Çünkü kulak, göz ve gönül, bunların hepsi ondan sorumludur."*²⁴⁶

2- *"Oysa onların bu konuda bir bildikleri yok; sadece zanna uyuyorlar. Zan ise asla gerçek bilginin yerini tutamaz."*²⁴⁷

3- *"De ki: Yanınızda bize açıklayacağınız bir bilgi mi var? Siz zandan başka bir şeye uymuyorsunuz ve siz sadece temelsiz bir tahminde bulunuyorsunuz"*.²⁴⁸

Usûlîler, Ca'fer es-Sâdık'tan gelen bir habere dayanarak zan ve şüphe üzerine hüküm bina edilemeyeceğini Ahbârîlerin de bildiğini söylemektedirler.²⁴⁹

İsnâşeriyye'nin gerek Ahbârî ekolü gerekse Usûlî ekolünün senede ve isnada yeterince ehemmiyet verdiklerini kabullenmemiz mümkün değildir. Râvinin

²⁴³ Tûsî, *el-Udde*, 1/126-127.

²⁴⁴ Bu konu bir sonraki başlıkta detaylarıyla ele alınacaktır.

²⁴⁵ Usûlîler'in zan ifade eden haber-i vâhid ile amel etmeyi belirli şartlar altında câiz gördüklerini ve burada Ahbârîler'den ayrıldıklarını görmekteyiz. Konu için bk. Kutluay, "İmâmiyye Şiası'na Göre Haber-i Vâhid'in Hücciyeti Problemi, 63-84.

²⁴⁶ el-İsrâ' 17/ 36.

²⁴⁷ en-Necm 53/28.

²⁴⁸ el-En'âm 6/148.

²⁴⁹ Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şi'a*, 27/41.

güvenilirliğini onaylayan makamın/ulemânın imâmî olmasının şart koşulması bizi bu düşünceye sevketmiştir. Bu kanaate ulaşmamıza yol açan bir diğer sebep, *Kütüb-i Erbaa* ile sonraki dönemlerde telif edilen temel eserlerin hepsinde aklın ve sahih naklin kabullenemeyeceği rivayetlerin bulunması,²⁵⁰ özellikle isnad noktasındaki yaklaşımlarında sergiledikleri muhafazakâr tutumlarıdır.²⁵¹ Bundan kastımız, Muhammed el-Bâkır ile oğlu Ca'fer es-Sâdık dönemindeki siyasî çalkantılar ve Ehl-i beyt üzerindeki baskılar neticesinde “takıyye” konusundaki aşırı tutumları ve söz konusu rivayetlerin bir taassup duygusuyla içselleştirilmesidir. Bunun sonucu olarak bu iki imama ait bazı kitapların gizlendiği gerçeği de sık sık vurgulanmıştır. Onlar hayatta iken varlığı belgelenemeyen bu kitaplar ancak vefatlarından sonra ortaya çıkmış ve bunlara her iki ekol itibar etmişlerdir.²⁵² Bu noktadan Usûlîler'in Şîi kaynaklarında sahih ve gayr-i sahih rivayetlerin varlığına dikkat çekmelerinin kayda değer bir anlam taşıdığını ve pratiğe yansındığını düşünmemiz için Usûlîler'in daha açık ve net sonuçlar üzerinde yoğunlaşmaları gerekir. En azından müvessak hadis tanımındaki imâmî olmayan râvinin rivayetinin kabul şartı olan “sadece imâmî” ulemânın onaylamasını burada ciddi bir problem olarak görmekteyiz. Bu husus Usûlîler'in Ahbârîler'den düşünmediklerini ortaya koymaktadır. En azından buradaki tevsîk makamının şartları daha genel kaideler üzerine bina edilebilirdi. Zira bu durum, Usûlîler'in hadislerin sıhhati konusunda her zaman ilkesel davranmadıkları izlenimini vermektedir.

²⁵⁰ Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 135-150, bu eserler sırasıyla:

-*Dört Yüz Asıl*.

-*Cevâmi'ü'l-hadîs* (Bu türde beş tasnif bulunmaktadır.).

-*Kütüb-i Erbaa*:

-*el-Kâfî*, Küleynî.

-*Men lâ yahdurühü'l-fakîh*, Şeyh Sadûk.

-*Tehzîbü'l-ahkâm*, Tûsî.

-*el-İstîbsâr*, Tûsî.

-*Kütüb-i Hamse*:

-*el-Vâfî*, el-Feyz el-Kâşânî.

-*Vesâilü's-Şî'a*, Muhammed b. Hasan Hür el-Âmilî.

-*Bihârü'l-envâr*, Muhammed Bâkır el-Meclisî.

-*Müstedrekü'l-vesâil ve müstenbitü'd-delâil*, Mirza Hüseyin en-Nûrî et-Tabersî.

-*Avâlimü'l-ulûm*, Abdullah b. Nûriddin el-Bahrânî.

²⁵¹ Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 1/51-52.

²⁵² Küleynî, *Usûlü'l-kâfî*, 1/53.

Üçüncü dönem Ahbârî hareketin önemli temsilcilerinden olan Hür el-Âmilî'nin bu konuda itiraf niteliğindeki açıklaması yukarıda vardığımız kanaati destelemektedir. Hür el-Âmilî'ye göre Şîa temel kaynaklarındaki rivayetlerde isnadın zikredilmesi bir hakikate mebni olmayıp Ehl-i sünnet olan âmmenin Şîa'yı isnada değer vermemekle suçlamasına mukabil bir savunmadır.²⁵³ Çağdaş birçok Şîi ulemânın da dörtlü hadis tasnifi ve isnad konularında net bir metod izlememesi bu kanaati güçlendirmektedir. Bu ilim erbabına göre mütekaddimûnun hadisi sahih ve zayıf olarak ikiye ayırmalarının temel amacı, bütün haberlerin mâsumlardan geldiğine kesin bir şekilde delâlet eden karînelerin varlığıdır. Dolayısıyla râvi değerlendirmesi üzerinden yapılan isnad merkezli bakış açısına gerek kalmamaktadır. Bu durumda isnad üzerinde durmanın mantığı sadece bid'at olarak telakki edilmiştir. Bununla birlikte söz konusu rivayetler, Usûlîler için kesinlik ifade etmediğine göre mutlaka isnadına bakılmasını gerektirdiğinden, hadislerin isnadını incelemek, rivayetin derecesini tayin eden dörtlü tasnifin lüzumunu ortaya koymaktadır. Mütekaddimûnun bunu yapmaması, ona lüzum görmediklerindedir.²⁵⁴

Ehl-i sünnet ulemâsı, Şîa'nın isnada değer vermediğini yine Şîa âlimlerinin kendi görüşlerine dayanarak dile getirmişlerdir.²⁵⁵ Onların sadece usûl dedikleri ve ilk dönem Şîi ulemâ tarafından telif edilen eserlerden menkul rivayetlere itibar ettiklerini ve Ehl-i sünnet'teki gibi "mu'an'an" rivayet tarzını pek itibara almadıklarını ifade etmişlerdir. Kaldı ki Hür el-Âmilî'ye göre isnadın bir diğer gerekçesi, mâsum imamlardan ashâb tarafından şifâhî olarak ve yüz yüze alınan rivayetlerin daha çok "teberrük" amacı taşıdığıdır.²⁵⁶ Bu gibi iddialar bizlere, Şîa'da isnadın ancak Ehl-i sünnet tarafından kendilerine yöneltilen isnadsız rivayetlere dayandıkları eleştirisinden sonra başladığını göstermektedir. Bu noktadan hareketle bazı Ehl-i sünnet ulemâsının Şîa'nın dayandığı rivayetlerin tamamının uydurulduğunu ya da isnadlarda meçhul râvilerin bulunmasından dolayı Şîi kaynaklarının tamamına güvenilemeyeceği iddiasını güçlendirmektedir.²⁵⁷

²⁵³ Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şî'a*, 30/258.

²⁵⁴ Görebildiğimiz kadarıyla burada bir tür orta yol bulma niyetiyle Ahbârîler ile Usûlîler arasında kayda değer bir ayrılığın söz konusu olmadığı düşüncesi yatmaktadır. Gurayfî, *Kavâ'idü'l-hadîs*, 18.

²⁵⁵ Kifârî, *Usûl mezhebi's-Şî'a*, 1/391.

²⁵⁶ Hür el-Âmilî, *Vesâilü's-Şî'a*, 30/258.

²⁵⁷ Kifârî, *Usûl mezhebi's-Şî'a*, 1/385.

Şîa'da râvi tenkidinin dayandığı delillerden biri de, Hz. Ali'nin râvileri dört sınıfta mütalaa etmiş olmasıdır. Söz konusu görüşe göre Hz. Ali râvileri, münafık râvi, vehim sahibi râvi, zâbit olmayan râvi, zâbit ve sika râvi olmak üzere dörde ayırmaktadır.²⁵⁸ Şîa'nın oluşumunu Resûlullah'ın dönemine kadar götüren Şîiler'in, Hz. Ali'nin sözde taksiminden habersiz oldukları söylenemeyeceğinden, ileriki dönemlerde Ahbârî-Usûlî farklı değerlendirmeleri göz önünde bulundurularak, râvi tenkidinde bu hususun rol aldığı muhakkaktır.²⁵⁹ Başka bir deyişle, Hz. Ali'nin söz konusu taksimi muteber eserlerde yerini aldığı halde, ilk dönem Ahbârî/Ehl-i hadis kesimi neden bu terimleri açıkça dile getirmeyip daha geç dönemlerde gündemi meşgul etmiştir? Bunun cevabını Ahbârîler adına Yûsuf el-Bahrânî'nin iki ekolü telif ederken söylediği; iki kesim arasındaki farkların esaslı olmadığı yaklaşımında bulmak mümkündür. Ona göre öncekiler, sonrakilerin yeni diye ileri sürdükleri birçok meseleyi bilmelerine rağmen dışa vurmaya lüzum görmemişlerdir. İleride son dönem Ahbârîler bahsinde bu konu üzerinde ayrıca durulacaktır.

Haydar Hubbullah *Kütüb-i Erbaa*'daki rivayetlerin kesinliğine hükmeden ilk âlimlerin, neden râvilerin sika olup olmadıklarıyla ve ricâl ilmiyle ilgilendiklerini sorgularken,²⁶⁰ haklı olarak sorduğu bu soru Şîa ulemâsı arasında da tartışma konusu olmuş ve özellikle Usûlîler'in Ahbârîler'e yönelttikleri itirazlardan biri haline gelmiştir. Hubbullah, bu meselede Ahbârîler'in kendilerini bir çıkmaza sürüklediklerini hissettirmektedir.²⁶¹ Bu konuda en azından çağdaş Usûlî âlimler, açıktan güçlü bir şekilde ikrar etmeseler de, bizlere problemlerin henüz aşılmadığını göstermektedirler. Bu bağlamda Şîa'nın iki eğilim içerisinde olduğunu görmekteyiz. Birinci görüşe göre, ilk dönemde hadis uydurma faaliyetleri hız kazanmış, yalancılardan önü alınamaz olduğundan, tehlikenin farkında olan ilk dönemin Ahbârî âlimleri sika râvilerin ahbârına tereddütsüz sarılmışlardır. Hz. Ali'nin işaret ettiği ilk üç sınıf râvilerin olabildiğince artmış olmasından dolayı, söz konusu ulemânın sika râvilere tam itibar etmişlerdir. Bu açıdan bakıldığında Ahbârîler'in zannî rivayetleri kabul

²⁵⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/37; Âmilî, *Vusûlü'l-ahyâr*, 1/466-467; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/61-64; Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 163-164.

²⁵⁹ Bu bağlamda Şîa'da râviler üzerinde ilk çalışmaların Şeyh Müfid'in talebesi olan Tûsî ve Ebû'l-Abbâs en-Necâşî ile başladığı söylenebilir. Tûsî, zayıf râvileri tespit etmek için *Ricâlü't-Tûsî*'yi telif etmiş, Ebû'l-Abbâs en-Necâşî de râvi tenkidi alanında *Ricâlü'n-Necâşî*'yi kaleme almıştır.

²⁶⁰ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 52.

²⁶¹ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 52-53.

etmesi ve çoğu ile amel etmesi tutarlı gözükmemektedir. Şîa ulemâsı bu sayede bir dereceye kadar aleyhlerindeki hadis uydurma faaliyetlerinden kendilerini koruyabilmişlerdir. Bu durum Şîa'nın ilk dönemde râvi tenkidi ve ricâl ilmiyle ilgilenmesini anlaşılır kılmaktadır. Ancak ikinci eğilime göre, bütün rivayetlerin mâsum imamlardan gelmemiş olduğu kabul edildiğinde, râvi tenkidi ve ricâl ilminin neden ilk dönemde başladığının izah edilemesi güçleşmektedir.

Kanaatimiz bu konuda Şîa'da net bir tavır sergilenmediği yönündedir şöyle ki; Usûlîler her ne kadar ilk eğilim ile bu meseleyi fazla zarar vermeden kendilerince açıklamaya çalışmışlarsa da, *Kütüb-i Erbaa* konusunda tutarlı bir duruş gösterememişlerdir. Bu mânada sergilenen en belirleyici tutum, bu eserlerdeki birçok rivayete güvenilemeyeceği, dolayısıyla belirli usûller çerçevesinde haberlerin tekrar elden geçirilmesi gerektiğidir. Mütekaddimûn döneminde âlimler, rivayetlerin sahliliğine, kendilerine göre kıstas kabul ettikleri bir karîneye dayanarak karar vermişler, sonraki ulemâ ise bu karînelerin yerine isnad kıstasını esas kabul etmişlerdir. Böylelikle Şîa hadis anlayışı açısından önemli bir ayrıma gelinmiştir.

2.3.2. Metin Tenkidi

Usûlîler'in metin tenkidi anlayışına geçmeden evvel metin denilince akla ne geldiği konusunda hem Ehl-i sünnet'in hem de Şîa'nın tarifini vermek yerinde olacaktır. İstılâhi olarak Ehl-i sünnet'te metin, senedin bitiminde başlayan söz kısmıdır.²⁶² Şîa'ya göre ise metin, mânanın kendisiyle kâim olduğu hadisin lafzıdır.²⁶³

Ehl-i sünnet açısından hadislerin metin yönünden tenkidi senetlerinin tenkidinden ayrı düşünülemez. Bu yüzden cerh ve ta'dîl ilmi âlimleri iki konuyu birlikte ele almışlardır.²⁶⁴ Metin tenkitlerinin dikkatlice yapılması ve hakikate hizmet edebilmesi için ilgili hususları Enbiya Yıldırım şöyle sıralamaktadır:

-Samimiyet: Burada esas olan ilim emanetinin gereğini yapmaktır.

²⁶² Küçük, "Metin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/441; Aydın, "Metin", 180-182.

²⁶³ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 52.

²⁶⁴ Hâlid b. Mansûr b. Abdillâh ed-Dureys, *Nakdü'l-metni 'l-hadîsî ve eserühü fi'l-hükmi ala'r-rüvât inde ulemâ'il-cerh ve't-ta'dîl*, (Riyad: Dârü'l-Muhaddis, 1428/2007), 7-11.

-Hadis Kültürü: Haberleri bütüncül bir şekilde, tüm hadislerle birlikte değerlendirebilecek birikime sahip olmak.

-Rivayetleri hemen reddetmeden itidal ile ele almak.

Yine o, ilim erbabının tenkit ameliyesinde göz önünde bulundurulması gereken önemli noktalar olarak, senedin ve metnin sıhhatini tespiti ve metnin iyice kavranması gerektiğini şart koşturmaktadır.²⁶⁵

Hadis İlmi açısından metin tenkidi, en kapsayıcı mânasıyla rivayetlerdeki değişikliklerin ve olası bozulmaların giderilmesi ve metinlerin râviden râviye nakli safhalarında oluşturulmuş kaidelerin ve usûllerin dikkatle gözetilmesidir. Konumuzla alakalı olarak, Ehl-i sünnet hadis ulemâsının metin tenkidi yaklaşımında gözettikleri ve aldıkları önlemler bu mevzuda yeterince hassas olduklarını göstermektedir.²⁶⁶

Hadis alanında çağımızın önemli problemlerinden biri, hadislere yönelik metin açısından yeterince tenkitten geçmedikleri hususudur. Bu mevzu, Ehl-i sünnet'te bazı çevrelerce yöneltilen ciddi bir eleştiri olarak her zaman gündemde tutulmuştur. Bizler burada metin tenkidi konusunu sadece konumuzla alakalı olarak Şîa kaynaklarına yönelik olarak ve özellikle Usûlîler açısından ele alacağımızdan, genel anlamda metin tenkidi ile ilgili lehte ve aleyhte söylenen bütün düşünceleri ilgili çalışmalara havale etmekle yetineceğiz.

Hadislerin gerek isnad, gerekse metin yönünden tenkitten geçirildiği hususu birçok çalışma ile ortaya konmuştur. Bu konu bağlamında hadislerde metin tenkidinde dikkat edilmesi gereken ana başlıkları Salahattin Polat'ın ilgili çalışmasına havale ederek,²⁶⁷ konunun bizi ilgilendiren tarafına geçmek istiyoruz. Bu zaviyeden bakıldığında, "Hadis Metinlerinin Tenkidi" konusu özellikle son yüzyılda önem arz etmiş, Müslüman ilim adamlarının yanında oryantalistlerin de üzerinde durdukları bir mesele olmuştur. Ehl-i sünnet'e göre rivayetlerin metin açısından tenkidinin ilk dönemden itibaren önem arz ettiğini yukarıda belirtmiştik.²⁶⁸ Böylelikle fikhin ve

²⁶⁵ Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi Tarihî Süreç, Yeni Yaklaşımlar* (Ankara: Otto Yayınları, 2015), 503-534.

²⁶⁶ Salahattin Polat, *Metin Tenkidi* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015), 86-113.

²⁶⁷ Polat, *Metin Tenkidi*, 292-315.

²⁶⁸ Polat, *Metin Tenkidi*, 87.

itikadın dayandığı haberlerin sağlamlığı bu açıdan önemli sayılmıştır. Söz konusu alanla ilgili çalışmaların bugün de güncelliğini koruduğu söylenebilir.

Şîa'da hadis mefhumu tamamen imâmet konusuyla irtibatlı bir konu olmasından dolayı, Ehl-i sünnet ile kendileri arasında keskin bir ayırım ortaya koymuşlardır. Bütün rivayetlerde mâsum imamların rolü ve yeri göz ardı edilemez. Hadis metinleri bu açıdan değerlendirmeye tâbi tutulduklarında metnin Resûlullah'a ve özellikle imama isnadı daima şart koşulmuştur. Şîa'yı diğer Müslüman gruplarından ayıran ve kendilerine göre bir üstünlük duygusu veren bu olgu, tabiatıyla metin tenkidi konularında da ehemmiyet arz ettiğinden, Şîa'da hadis alanında çalışmak isteyen herkesin bu önemli noktayı gözden kaçırmaması gerekir. İsnâaşerîler, muhalifleri tarafından genelde mâsum imam anlayışı, özelde çocuk imamlar ile sefirler bahsi dolayısıyla tenkide uğramışlardır. Bu yüzden onlar, hadis metinlerinin güvenilirliğini sağlamlaştırma faaliyetlerini ve hadis-sünnet-imam ilişkisini hiç ihmal etmemişlerdir. Haklılıklarını müdafaa etmede ve özellikle gaybet döneminde ortaya çıkan sorunları aşmada, hadis uydurma faaliyetlerinin etkisiyle birçok rivayetin imamlara nisbet edilmesi önemli kaynaklarında belirtilmiştir. Öyle ki, gâib imamın uzun süre yaşamasının normal karşılanması, peygamberlerin yeryüzünde geçirdikleri süreler bahsinde, gâib imamın da uzun süre yaşamasının normal sayılması gerektiği dile getirilmiş ve imam adına yapılan rivayetlerin sahihliği bir başka açıdan desteklenmek istenmiştir.²⁶⁹ Bir başka deyişle, Şîî geleneğın (imâmet dışında) genelde ve özellikle Ehl-i sünnet'in dindeki dayanaklarına göre kendilerini konumlandırmak, motive etmek ve yol haritası belirlemek şeklindeki bir anlayış üzerine kurulduğunu ve bu olgunun onlara ait metin tenkidi çalışmalarında bâriz olarak tespit edilebildiğini söyleyebiliriz. Onların, metin açısından problemlı birçok rivayetin konusunun benzerleri Ehl-i sünnet'te de var olduğunu dile getirmeleri bunun en büyük kanıtı sayılmaktadır.²⁷⁰ Özellikle Ahbârî kesimin, mevsûk eserlerdeki bütün rivayetlerin mâsum imamlardan geldiğine kesin bir şekilde itikad etmeleri, yukarıda sözünü ettiğimiz anlayışın tarih boyunca ayakta kalmasının ve söz konusu eserlerdeki metinlerin tartışılmaz kabul edilışinin baş faktörüdür, diyebiliriz.

²⁶⁹ Bk. Sadûk, *Kemâli'd-dîn*, 475.

²⁷⁰ Kuzudişli, "Şîa'da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar", 89.

Şîa'da metin tenkidi konusunun genelde bu kesim adı altında kendisini ifade etmeye çalışan değişik aşırı akımların (Gulât = Gulûv) tahribatının doğurduğu sonuçlar üzerinden de okunması daha doğru olacaktır. Metin tenkidinin henüz Şîa İmâmiyye düşüncesinin teşekkül aşaması olan Ca'fer es-Sâdık'ın ölümünün ardından iki çocuğu (İsmâil ve Mûsâ) hakkında yaşanan fikir ayrılıklarıyla birlikte gündeme geldiği anlaşılmaktadır. İlk Ahbârî anlayışın temsilcilerinden, Usûlîler ve sistemleşmiş Ahbârîliğe kadar meydana gelen bazı anlayış farklılıkları da metin tenkidi konusunda açıklayıcı mahiyettedir. Mesela, gâlî fırkaların erken dönemden itibaren her birinin kendi haklılığını ispat etmeye çalışması sayesinde birçok metin Şîa hadis kaynaklarına sokulmuştur. Özellikle imâmet konusunda olağanüstü bazı vasıfların imamlara izafe edilmesi faaliyetlerinin neticesinde oluşan devasa literatürün rivayetleri mutlaka bir tasfiyeden geçirilmesini zorunlu kılmıştır. Bununla birlikte Şîa'da Ehl-i sünnet'teki gibi ciddi bir metin tenkidi anlayışından bahsedilmesinin zorluğuna ilişkin birçok sebep gösterilebilir. Bu bağlamda en önemli sebeplerin başında *Fitne Olayları*'nın hemen akabinde ortaya çıkan dinî ve ictimaî krizleri fırsata çevirmek isteyen bazı aşırı grupların hadis uydurma faaliyetini hızlandırması gelmektedir. Bu karışık ve denetimsiz ortamda kimin güvenilir, kimin güvenimez olduğunu tespitten ziyade, her türlü haberin imamlardan nakledilmiş gibi aktarıldığı anlaşılmaktadır.

Fitne olaylarının aşırı ve sapkın gruplara davalarının haklılığını bir başka açıdan ortaya koyma fırsatını vermesiyle, Hz. Ali'yi ön plana çıkarmak isteyen aşırı anlayışların temsilcileri haklılıklarını bu şekilde güçlendirmeye çalıştıkları anlaşılmaktadır. Ayrıca, erken dönemlerde imâmîlerde metin tenkidinin başlamamasının ana sebeplerinden biri ve belki de en önemlisinin, Şîa'daki imâmet nazariyesidir. Gâlî muhtevalı haberlerin erken dönem eserlerinde yer almasına²⁷¹ tepki gösteren ilk dönem Şîi ulemânın, kendi ilk eserlerindeki gâlî içerikli haberleri ayıklamada belli ölçüde başarılı olsalar da, Şîa'nın vazgeçilmez esaslarından olan imâmet meselesinde aynı titizliği göstermemişlerdir. Söz konusu eserlerde imamların üstün nitelikleriyle ilgili o kadar olağanüstü rivayetler vardır ki, bir kısmı en muteber kitaplarda yerlerini korumuşlardır. Burada söylemek gerekir ki, imamlara izafe edilen beşer üstü niteliklerin daha sonra telif edilen ve Şîa'nın muteber kabul ettiği eserlerden

²⁷¹ İmamların olağanüstü vasıfları hakkında bk. Saffâr, *Besâir*, 219-952 sayfaları arası.

önemli ölçüde temizlendiği iddia edilse de, birtakım gâî rivayetlerin tefvîz²⁷² mantığıyla aynı eserlerde yerlerini koruduğu bilinmektedir. Bu durum bizlere Şîa'nın gulûv hastalığından tamamen temizlenemediğini göstermektedir.

Gulûv yaklaşımlarına karşı özellikle Mu'tezile'den gelen şiddetli tenkitlere ilk cevaplar, Şîi kelamcılar olan el-Fazl b. Şâzân ile İbn Kıbbe er-Râzî'den (ö. 319/931) gelmiştir. Ancak el-Fazl b. Şâzân'ın Ehl-i sünnet'e verdiği cevaplarda kendisine göre bir nebze "ilmî" yaklaşım ve tenkitler²⁷³ sergilemesinin yanında, Hz. Ali'ye Resûlullah tarafından yazdırılan ve yüz cilt kadar olan *Sahîfe*'yi aklen ve naklen mümkün görmesi izah edilemez.²⁷⁴ Ayrıca Şeyh Sadûk prensipte İmâmiyye râvilerinin özellikle imâmetle ilgili naklettiği haberlerin câri olan adetlerle uyumlu, sahih tecrübeye uygun olduğunu kabul etmektedir. Özellikle Zeydîler'e yönelik verdiği cevapta bu haberlerin tamamının yanlış olma ihtimalini reddeder.²⁷⁵ Bununla birlikte imâmetin kime ait olduğu meselesini ortaya koyarken, o dönemlerde birçok fırkanın yalan yanlış nakillerde bulunduğunu,²⁷⁶ doğal olarak da gâî nakillerin ihtimal dahilinde olabileceğini reddetmez, hatta bu haberlerin içerik bakımından eleştirisini yaparak, Şîa'da erken dönemde bir metin tenkidi yaptığını söyleyebiliriz. Ona göre imamların bilgisine dair özellikle Zeydiye ekolünden gelen itirazlar anlaşılır türden olup gulûv muhtevalı rivayetlerin (imamlar hayatta iken bile) önüne geçilemediğini itiraf etmektedir. Ayrıca İbn Kıbbe er-Râzî de kimliği bilinmeyen birçok râvinin mâsum imamlar döneminde uydurma türü rivayetlere sebep olabileceğine ihtimal vermektedir. Bunun da ötesinde, imamların gaybı bilemedikleri için kendi sözlerine karışan birçok yalan yanlış nakillerin önüne de geçemediklerini, bu yüzden erken dönemde Şîa'nın, üzerinde tesis edildiği birçok rivayetin içerik bakımdan güvenilemez olduğuna vurgu

²⁷² Tefvîz: Tefvîz meselesi ile ilgili önemli açıklamalar verdiği bu eserinde tefvîz ehlini "Yeni Ğulât" olarak isimlendirmektedir. Mufavviza inancında imamlar gulât anlayışındaki gibi "tanrılaştırılmamakta", ancak, kendilerine sınırsız malumat ve varlıkta istedikleri gibi tasarruf melekesi verilmiştir. Yani, bu nitelikler imamlarda zâtî değil izafidirler. Hossein Modarressî, *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abû Ja'far İbn Qıba al-Râzî and His Contribution to İmâmîte Shi'ite Thought* (Princeton: The Darwin Press, İnc., 1993), 23-25.

²⁷³ Hz. Ebû Bekir ile Ömer'in yanlış yaptıklarını beyan edip tenkid ederken kullandığı üslub alçaltıcı veya tahkir edicilikten uzaktır. el-Fazl el-Ezdî en-Neysâbüri b. Şâzân, *el-İzâh fi'r-raddi alâ sâiri'l-fırak*, thk. Celâlüddîn el-Hüseynî (Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1420/2009), 176-179.

²⁷⁴ Fazl b. Şâzân, *el-İzâh*, 458-467.

²⁷⁵ Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 106.

²⁷⁶ Sadûk, *Kemâlü'd-dîn* 107-108.

yapmaktadır.²⁷⁷ Şeyh Sadûk İbn Kıbbe'ye bu mânadaki eleştirilerine uzunca cevaplar sıralamış ve kendisinin Mu'tezilî olması dolayısıyla görüşlerinde ifrat ettiğine hükmetmiştir.²⁷⁸ Öyle ya da böyle hem Sadûk hem İbn Kıbbe prensipte ilk dönemlerde ve özellikle mâsum imamlar hayatta iken, birçok yalan haberin mevcudiyetini inkâr etmemektedirler. Bu durum bir sonraki dönem ulemâsı olan Usûlîler'in, rivayetlerin metin açısından bir tenkide tâbi tutulmasını sürekli gündemde tutmalarının haklılığını göstermektedir.

Rivayetlerin naslarına tam bir teslimiyet inancıyla bağlı Ahbâriyyûna göre ilk dönemin râvileri, aynı şekilde kendilerini tam bir bağlılıkla taklit eden bir anlayışla karşılaştıklarından, bu durum haberlerin içeriklerinden ziyade râvilerine nazarı çevirmiş ve sonuçta daha sağlıklı bir metin incelemesine engel teşkil etmiştir. Müfid'in, bu duruma dikkat çekmek amacıyla "*Mikbâsü'l-envâr fi'r-raddi 'alâ ehli'l-ahbâr*" adıyla bir eser telif ettiği bilinmektedir.²⁷⁹ Müfid'in bu konuda Şeyh Sadûk'a yönelttiği eleştiriler, bizlere bir nebze konunun ilk dönem açısından değerli bilgiler sunmaktadır. Müfid, "irade ve meşîet" bahsinde Sadûk'un metne bakışını ve değerlendirme usulünü dile getirirken yaptığı eleştirisinde şöyle demektedir: "*...bunun asıl sebebi, onun ihtilaflı hadislerin zâhirleriyle amel etmesi, onları dikkatli bir incelemeden geçirip hakkı bâtıldan ayırarak hareket etmemiş olmasıdır. O daha çok (babası Sadûk, Küleynî, Berkî, Saffâr, Himyerî vb.) kendisinden öncekiler gibi huccete dayalı ameli ve râvileri taklid ile ihilaflı haberlerin zâhirine göre ameli tercih etmiştir. Bu yüzden biz onları zayıf diye niteleriz*".²⁸⁰ Sadûk gibi ilk dönem Ahbârî ulemânın metinlerin zâhirine odaklanmalarının temel sebebi, Adam Metz'in de dediği gibi, Şîa'da kelam ilminin 4./10. yüzyıldan sonra fıkhıtan müstakil bir disiplin haline gelebilmiş olmasıdır.²⁸¹

²⁷⁷ Konu için bk. Peyman Ünügür, *Şîa'da Metin Tenkidi* (Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 62-67.

²⁷⁸ Sadûk, *Kemâlü'd-dîn*, 98-125.

²⁷⁹ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 156-157.

²⁸⁰ Müfid, *Tashîh i'tikâdâtü'l-İmâmiyye*, thk. Hüseyin Dergâhî (Beyrut: Mesâdiru'l-Hadîsi's-Şî'iyye, 1413/1992), 49.

²⁸¹ Adam Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî*, trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rayde (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabiyye, ts.), 1/351.

Hadis dirâyet ilimlerinin²⁸² henüz teşekkül etmediği mâsum imamların hayatta oldukları zamanlarda metin tenkidine, imamların yalan haberlere karşı uyarılar yaptıklarından ve ashâba duyduklarını Kur'ân'a arz etmelerini emretmelerinden anlıyoruz. Örneğin, Ca'fer es-Sâdık zamanında uydurma rivayetlerle imamlara atfedilen gulûv ve tefvîz²⁸³ içerikli haberlere imamın gösterdiği tepkiden bu tür rivayetlerin reddedildiği nakledilmektedir.²⁸⁴ Bu haberler, gulâtın uydurma rivayetlerinin henüz imamlar hayatta iken başladığını ve tenkidin Kur'ân'a arz şeklinde imamlar tarafından yapıldığını gösterir. Bundan dolayı olsa gerek, mâsumlardan sonraki ilk Ahbârîlik aşamasında metin tenkidinin Kur'ân'a ve Sünnet'e arz ile sınırlı olduğu müşahede edilmektedir. İmamlardan sonra ilk râvilerin haberleri de aynı işleme tâbi tutulmasına rağmen, birçok gâlf haber İsnâaşeriyye'nin muteber kitaplarında mevcudiyetini koruduğunu daha önce örnekleriyle göstermiştik.

Şîa'da Usûlîlerle birlikte aklın yavaş yavaş sistemleşmeye doğru evrildiği 5./11. asırla birlikte Müfid, Murtazâ ve Tûsî ile metne bakışın farklılaştığı söylenebilir. Adı geçen ulemâ ile metinler, Kur'ân'a, Sünnet'e, akla ve icmâa arz edilmiş ve tenkitten geçirilmişlerdir. Örneğin Müfid, rivayetlerin icmâa mazhar olmasının anlamını, rivayetin sıhhati hakkındaki icmâdan ziyade, bu haberlerin mâsum imamlardan geldiğine dair bir icmân olması şeklinde yorumlamıştır.²⁸⁵ Bu yaklaşımıyla onun Usûlîler'in daha sonraları adım adım uygulayacakları râvi tenkidinden metnin tenkidine geçişin öncüsü olabileceğini düşündürmektedir. Müfid'de sened tenkidinin yanında metin tenkidine de yer verdiğini gösteren örnekler de görülmektedir mesela; Müfid'in, Şeyh Sadûk'un kulların fiilerinin mahlûk olduğuna hükmetmesi konusunda, amel edilmeyen bir rivayeti delil getirdiğini, ayrıca

²⁸² Bu ilimler şunlardır: Cerh ve Ta'dîl, Hadis Râvileri, Muhtelifü'l-hadîs, İlelü'l-hadîs, Garîbü'l-hadîs, Nâsîh ve Mensûh. Subhî es-Sâlih, *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*, trc. M. Yaşar Kandemir (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 12. Basım, 2016), 81-86.

²⁸³ Zûrâre b. A'yen bir gün Ca'fer es-Sâdık'a Abdullah b. Sebe'nin oğullarından birini tefvîz içerikli haberler söylediğini aktarır, imam da ona, ne söylediğini sorar. Zûrâre, onun Allah'ın Muhammed'i ve Ali'yi yarattıktan sonra bütün yaratma ve imate yetkilerini onlara devretmiştir, dediğini aktarır. Bunun karşısında imam: Allah'ın düşmanı yalan söylemiştir, cevabını verir. Bunun bir şirk koşmak olduğunu da ekledikten sonra Allah'ın, Resûlü'ne ve imamlara sadece dinin işlerini havale ettiğini (tefvîz) kaydeder. Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 322-325.

²⁸⁴ Sadûk, *et-Tevhîd*, thk. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî (Kum: Mesâdiru'l-Hadîsi'ş-Şî'iyye, ts), 223-229; a. mlf., *el-İ'tikâdât*, 322-325.

²⁸⁵ Müfid, *et-Tezkira*, 45.

bu haberin isnad yönünden de makbul olmadığını ve bu haberin sahih rivayetlere de aykırı düştüğünü belirtirken hem isnad hem de metin tenkidi yaptığını görüyoruz.²⁸⁶

Müfid'den sonra dönemin en önemli âlimi olan Murtazâ'nın da metin tenkidini isnad tenkidine tercih ettiğine dair eserlerinde örnekler çoktur.²⁸⁷ Müfid, tenkit metodunda genelde Kur'ân ve akılla yorumlamaya, bazı yerde de tarihî verilere uygun düşmeyen haberleri reddetmeye daha meyilli bir çerçeve çizmektedir. Tûsî'ye gelince o, özellikle haber-i vâhid konusunda karîne ilkesini önemseydiğinden, hatta karînelerle âhâdı neredeyse mütevâtir derecesine çıkarması, onun isnaddan çok metin yönüyle haberleri değerlendirdiğini göstermektedir. Ayrıca Tûsî, söz konusu karînelerin haberin kendisinin sıhhatinden çok, metnin sıhhatine delâlet ettiğini vurgulaması onun metin tenkidine daha çok ehemmiyet verdiğini göstermektedir. O, buna delil olarak da *Asıllar ve Kütüb-i Erbaa'nın* müelliflerinin bütün rivayetlerinin sika kişiler tarafından nakledildiğini göstermekle, "*fırka-i muhikka*"nın da bu konuda icmâ bulunduğunu zikretmektedir. Bu bağlamda o, sika kişilerce nakledilen haberlerin muhtevası hakkında teslimiyet şartını ileri sürmektedir.²⁸⁸ Buradan çıkarabileceğimiz sonuç, onun metne yönelik haberleri Kur'ân, Sünnet ve icmâ açısından ele aldığını ve haberlerin yalan veya doğru olmasının tespitinde akla uygunluğunu şart koştuğudur.²⁸⁹ Özellikle Kuzudişli, Şeyhu't-Tâife Tûsî'nin *el-İstibsâr* adlı eseri üzerindeki çalışmasında, metin tenkidinin Tûsî tarafından Kur'ân'a arz şeklinde yapılan örneklerin çokluğuna dikkat çekmektedir. Kuzudişli'nin bu konu hakkında makalesindeki ifadelerine göre Tûsî, *İstibsâr*'da birçok haberi Kur'ân'a arz şeklinde ele almış ve bu haberlerdeki konuları Kur'ân ile ilişkilendirerek değerlendirmiştir. O, bazı rivayetleri de Kur'ân'a arz ettikten sonra reddetmiş ya da kabul etmiştir.²⁹⁰

Murtazâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-usûl* adlı eserinde, *el-İstibsâr*'da bütünüyle Kur'ân'a ters düşen hiçbir haberin bulunmadığını, bunun imamlar tarafından daha ilk zamanlarda akâide zıt mânalar taşıması dolayısıyla çıkarıldıklarını da eklemekte ve Şii

²⁸⁶ Müfid, *el-İ'tikâdât*, 42.

²⁸⁷ Murtazâ, *el-Emâlî*, 1/340, 2/50-392-395.

²⁸⁸ Tûsî, *el-Udde*, 1/126.

²⁸⁹ Tûsî, *el-Udde*, 1/143.

²⁹⁰ Kuzudişli, "Şîa'da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur'ân'a Arzı-Tûsî'nin *İstibsâr*'ı Örneği", *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*, ed. Mehmet Macit Karagözoğlu-Muhammed Enes Topgül (İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2015), 109.

âlimler tarafından böylece kabul gördüğünü nakletmektedir.²⁹¹ Ancak yukarıda belirttiğimiz gibi imamlar hayatta iken bile çok sayıda haberin uydurulduğunu birçok Şîî âlim itiraf ettiğinden bu görüşe katılmamız mümkün değildir. Ayrıca imamların tâbilerini kendilerinden sonra yapılacak katma ve uydurmalara karşı ikaz etmelerinden anlaşılıyor ki, söz konusu eserlerde uydurma nakiller mümkündür.

Üç Usûlî âlim olan Müfid, Murtazâ ve Tûsî döneminde râvilerle ilgili tenkitler de yapılmıştır. Ancak bu tenkitler daha çok *Asıllar*'ın bazı râvilerinin genel mânada güvenilir olup olmadıklarıyla ilgilidir. Ya da Tûsî'de olduğu gibi daha çok teâruz halinde olan iki rivayetin hangisinin kabul edileceği konusundadır. Bu yaklaşımlar, dirâyet ilimlerinin gerektirdiği bir isnad kritiğinden uzaktır. Metne yönelik tenkitlerin 7./13. asra kadar böylece devam ettiği söylenebilir. Bir farkla ki, bu zaman zarfında ulemânın şart koştuğu metin tenkidi kriterlerine ayrıca fakîh ashâbın ameli/şöhreti de eklenmiştir.²⁹²

Yedinci asra gelene kadar ulemâ, haberleri ve özellikle âhâdî metin açısından ele alırlarken, genellikle içerikle ilgili karîneleri dikkate aldıkları görülmektedir. Ancak Usûliyyûndan olan Ahmed b. Tâvûs ile öğrencisi Allâme Hillî'ye gelince, râvi ile ilgili kritikler ve metin tenkidinden çok isnad merkezli bir tenkit aşamasına geçildiği görülmektedir. Buna en güzel örnek, haber-i vâhidin Ahmed b. Tavûs tarafından dört başlık altında sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklinde ele alınmasının gerekçelerinin râviyle alâkalı olmasıdır. Tabiatıyla onlar açısından isnad merkezli bir hadis kritiği kaçınılmaz olmuştur. Bu türden bir yaklaşımın sonuçları da Şîîler açısından beklenmedik sonuçları beraberinde getirmiştir. Özellikle gaybet döneminin Şîîler üzerinde bıraktığı derin izler neticesinde akla da nasların yanında itibar edilmiş, ictihada ve fakîhin velâyetine yol açılmıştır. Bu durumun beraberinde kaçınılmaz bir şekilde 7./13. asırdaki gelişmeleri tetiklediği kabul edilmelidir. Şerîf el-Murtazâ'nın fikirlerinin, özellikle haber-i vâhidle alâkalı net ve ısrarcı olumsuz tutumunun, dolayısıyla metin tenkidi bağlamındaki etkilerinin sonraki iki asırlık zaman diliminde sürdüğü görülmektedir. Ahmed b. Tâvûs ile Allâme Hillî'ye gelinceye kadar bu zaman zarfında, Murtazâ'nın hadis alanındaki yaklaşımlarının İbnü'l-Berrâc, Tabersî, İbn

²⁹¹ Murtazâ el-Ensârî, *Ferâidü'l-usûl* (Kum: Lecnetü Tahkîk Turâsî'sh-Şeyhi'l-A'zam, 1438/2016), 1/165.

²⁹² Ünügür, *Şîa'da Metin Tenkidi*, 304.

Şehrâşûb ve İbn İdrîs el-Hillî gibi Şîa âlimleri üzerindeki etkileri görülmektedir. Özellikle İbn İdrîs'in üzerinde ısrarla durduğu, Tûsî'nin verâset olarak bırakıp Şîiler'i atâlet, cehâlet ve miskinliğe iten, hatta dinî ve ictimaî olarak onları ihyâ edecek ulemânın artık kalmadığı düşüncesi iyiden iyiye etkisini göstermeye başlamıştır. Bu etkinin sonucu olarak, Şîa'yı yok olmaya mahkum eden taklit ve aklın iptali devrinin arefesinde gelen bu ulemâya Usûlî düşüncede pek ehemmiyet atfedilmiştir.²⁹³

Yukarıda anılan sürecin meyvelerinden olsa gerek, Ahmed b. Tâvûs ile Allâme Hillî'den önce yaşamış olan İbn İdrîs el-Hillî, hadisleri metin tenkidine tabi tutarken, sadece metnin kendisine değil, metne ârız olabilecek hallerin mevcudiyetine de dikkat çekmiştir. Mesela, kızı ölen birinin, onun malında hak iddia etmesi rivayetinde de görüleceği üzere o, meseleyi değerlendirirken şu açıklamaları öne sürmüştür:

1. Söz konusu haber âhâd olup bu haberler ilim ve amel gerektirmez.
2. Bu hadisi yazan kişi onu imamdan bizzat duymamıştır ve duyduğuna dair şahitleri yoktur. Bu sebeple bu şahsa itimad edilemez.
3. Babanın, malın hepsinden hak ettiğine dair bir delâlet görülmemektedir.
4. Bu rivayet mezhebin kaidelerine ve Müslümanların icmâna terstir, zira sırf bir iddia ile bir mal asıl sahibinden başkasına verilemez. Bu konuda berâet-i zimmet esastır. Aksi yönde bir delil olmadıkça Kur'ân-ı Kerîm'de açıkça belirtilen bir hususa aykırıdır. Kur'ân'ın nası dururken bu türden âhâd haberlerle amel edemeyiz.
5. Bu haber azınlık olan birkaç ashâb dışında rivayet edilmemiştir. Rivayetin de nevâdirlerden olduğu açık olup nevâdirler de amel gerektirmez.

İbn İdrîs el-Hillî bu konuyu bağlarken rivayeti açıkça tartışma konusu yapar ve metinde bir hazfın yaşandığını iddia eder. Ona göre anlam; câizdir, yerine câiz olur mu? olmalıdır. İkincisi böyle bir tasarrufta bulunacaklara zem işareti vardır, onaylama değil.²⁹⁴ Görülüyor ki, İbn İdrîs ve çağdaşı olan âlimler zamanında da metin tenkidi, aynen Murtażâ'nın metodu ve anlayışı üzerine seyretmiş, eserlerinde tenkit ölçütleri olarak Kur'ân, icmâ, mütevâtir Sünnet, akıl delili ile İmâmiyye mezhebinin esasları

²⁹³ Özellikle Tûsî'nin ağır eleştirilere maruz kaldığı bu duraklama ve taklit evresinin, gücünü Büveyhîler'den alan Şîi ulemânın bu yönetimin yıkılmasıyla doğrudan ilgili olduğu yaklaşımına katılmaktayız. Bk. Ali Himmet Benârî, *İbn İdrîs el-Hillî: râidü medreseti'n-nakd fi'l-fikhi'l-İslamî*, trc. Haydar Hubbullah (Beyrut: el-Gadîr, 1425/2005), 385-399 sayfaları arası; Ünügür, *Şîa'da Metin Tenkidi*, 153:

²⁹⁴ Benârî, *İbn İdrîs el-Hillî*, 242-243.

rol oynamıştır. Bu konuya ait örnekler adı geçen ulemânın eserlerinde çok sayıda bulunmaktadır.²⁹⁵

Çoğu Şîi ulemâya göre Şîiler’i Tûsî’nin taklit tutumundan kurtaran Usûlî düşüncenin, Ahmed b. Tâvûs ve Allâme Hillî ile başladığı kabul edilmektedir. İbn Tâvûs’un Usûlîler açısından önemli bir icraatı da, aynı zamanda daha önce *ricâl* alanında yazılmış olan beş temel eseri²⁹⁶ *Hallü’l-işkâl fî ma’rifeti’r-ricâl* isimli kitapta²⁹⁷ bir arada toplaması ile bu eserin ricâl, sened ve metin tenkidinde önemli rol oynamasıdır. Hicrî yedinci ile onbirinci asırlar arasındaki metin tenkidinin daha çok dörtlü tasnifin uygulanmasıyla râvilerin durumlarına nazarları çevirdiğinden, bu durumun doğal sonucu olarak dönemin tenkit kıstasları da buna göre şekillenmiştir. Nitekim İbn Tâvûs’tan bayrağı devralan Allâme Hillî, mütakaddimûnun karîneli haberler ve âhâdın metnin sahihliğine hükmetmede yeterli olamayacağını ifade etmiştir. O, bu düşüncesini telif ettiği *Mebâdi’ü’l-vusûl* adlı eserinde de tatbik etmiştir. Allâme adı geçen eserin “reddi gerekli haberler” bölümünde haber-i vâhidin kat’î delillerden herhangi birisine muvâfık düşmediğini, sadece bilgi amaçlı bir âhâdın teklif-i mâlâyutâka sevketmesi sebebiyle reddedilmesini şart koşar. Ayrıca o, haber-i vâhidle amelin sadece ‘*umumu’l-belvâ*²⁹⁸ konusunda kabul edilebileceğini söyler. Allâme burada “ashâbın” bu tür haberlerle amel etmesini de delil olarak sunmaktadır.²⁹⁹ Burada Allâme, Ünügür’ün de işaret ettiği gibi, her ne kadar isnad merkezli bir tenkit taraftarı olsa da, kat’î delilleri olan Kitap, Sünnet ve icmâi öne sürmesi, aynı zamanda “ashâbın ameline” itibar etmesi onun, bazen metin eksenli tenkit kriterlerini de kullandığını göstermektedir.³⁰⁰ Ahbârîler arasında hadislerle bakış ve değerlendirmelerde mutlak anlamda tek sesliliğe işaret edilemeyeceği gibi, bu

²⁹⁵ Ünügür, *Şîa’da Metin Tenkidi*, 150-154.

²⁹⁶ İlk dönemlere ait olan bu beş ricâl eserler için bk. İkinci Dönem Şîi Hadis Kaynaklarının Oluşumu ve Usûlîler’in Değerlendirmeleri.

²⁹⁷ *Hallü’l-işkâl fî ma’rifeti’r-ricâl*, günümüze kadar ulaşmayan eserlerdendir. Ancak, Şehîd-i Sâni’nin oğlu Şeyh Hasan (ö. 1011/1602), bu eseri elden geçirerek *Tahrîrû’t-Tâvûsî* adıyla yazmıştır. Şeyh Hasan b. eş-Şehîdî’s-Sânî, *Tahrîrû’t-Tâvûsî*, thk. Muhammed Hasan Terhîni (Beyrut: Müessesetü’l-A’lemî, 1408/1988).

²⁹⁸ *Umûmu’l-Belvâ*: Birçok kişiyi ilgilendiren her hangi bir konuda tek bir râvi tarafından nakledilen haberlerdir. Sakınılması büyük zorlukları beraberinde getiren ve toplumda yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi imkânsız olan meseleler anlamını taşımaktadır. Bk. Polat, *Metin Tenkidi*; ayrıca bk. Mustafa Baktır, “Umûmu’l-Belvâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/155-156.

²⁹⁹ Allâme Hillî, *Mebâdi’ü’l-vusûl*, 209.

³⁰⁰ Ünügür, *Şîa’da Metin Tenkidi*, 157.

durum Usûlîler arasında da -Allâme'nin buradaki tutumunda görüldüğü üzere- müşahede edilmektedir.

Hille ricâlî de denen âlimlerden başka haberlerin tenkidinde Usûlî ricâl arasında, Şehîd-i Evvel Şemsüddin Muhammed b. Mekkî, Muhakkık el-Kerekî (ö. 940/1534) ve Şehîd-i Sâni Zeynüddin b. Ali'yi sayabiliriz. Bu ulemâ arasında da dönem dönem metin tenkidinde Kur'ân, Sünnet ve icmâa vurgu yapanların olması, 10./16. yüzyıla kadar şöyle ya da böyle Usûlîler arasında metin tenkidinin uygulandığını göstermektedir. Örneğin, Şehîd-i Evvel, *Zikrâ 'ş-Şîa fi ahkâmi 'ş-şerî'a* adlı eserinde buna dair bilgiler vermektedir. Ona göre Kur'ân, Sünnet, akıl ve mecrûh olmayan râvilerin mürselleri sika râviler tarafından aktarıldığından ya da bu mürsellerle amel konusunda icmâ olduğundan muteber sayılır. O, aksi durumda rivayetlerin reddedileceğini söylemektedir. Şehîd-i Evvel, bir haberin reddedilmesini gerektiren unsurları sayarken, metnin önemine işaret etmesi, kendisinin tenkitten metne de yer verdiğini göstermektedir.³⁰¹ Ayrıca o, metin tenkidinde haberlerin kabul veya reddinde “ashâbın” uygulamasına ve şöhret karînesine³⁰² özellikle vurgu yapmaktadır. Şehîd-i Evvel'den sonra mühim bir âlim olan Muhakkık el-Kerakî de özellikle Kur'ân'da noksanlık iddiasında bulunanların öne sürdükleri haberlerin başta Kur'ân, mütevâtir Sünnet ve “ashâbın” icmâına aykırı olduğuna, aynı zamanda te'vil ile de söz konusu anlamı çağrıştırmayacak iddiaların reddedilmesi gerektiğine işaret eder.³⁰³ Kerakî burada, Usûlî düşüncenin temel prensiplerine sıkı sıkıya bağlı biri olarak metin tenkidinden hareketle bu kanaate varmaktadır. Şehîd-i Evvel gibi sıkı bir Usûlî olan Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye* isimli eserinde, hadisin metninin dirâyet âlimleri katında - istisnalar dışında-³⁰⁴ öncelikle muteber olmadığını, hadisin itibarı sadece metni kastederek ve ona odaklanarak araştırmak isteyenler nezdindedir, der. Mesela fakîh, fikhî hadislerin metinlerine itibar eder; hadisleri şerheden ise, bu hadislere tealluk eden

³⁰¹ Muhammed b. Cemâlüddîn Mekkî eş-Şehîdü'l-Evvel, *Zikrâ 'ş-Şî'a fi ahkâmi 'ş-şerî'a* (Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâ'it-Turâs, 1419/1998), 1/49.

³⁰² Şehîd-i Evvel, *Zikrâ 'ş-Şî'a*, 1/51-52.

³⁰³ Muhammed Cevâd el-Belâğî, *Âlâ'ü'r-Rahmân fi tefsîri'l-Kur'ân* (Beyrut: Dâru İhyâ'it-Turâsi'l-Arabî, ts.), 1/26.

³⁰⁴ İstisnalardan maksat, metin ile ilişkisi bakımından maktûb, musahhaf, muzdarib ve mezîd hadislerin araştırılabileceği; hatta râvilerin adalet, zabt, iman gibi niteliklerle bu hadislerin kuvvet ve zayıflığına hükmedilebileceği ve isnad ile ittisal açısından da değerlendirileceğidir. Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 74.

mânalara dikkat ve itibar eder.³⁰⁵ Bu ifadelerden açık bir şekilde Usûlîler arasında bile bu konuda tam bir fikir ve yaklaşım birliği bulunmadığı anlaşılmaktadır. Şehîd-i Evvel ile Kerakî'nin metne verdiği değeri, Şîa dirâyet ilimlerinin 10./16. yüzyıldaki en büyük temsilcisi olan Şehîd-i Sâni'de görmemekteyiz. O, hadislerin daha çok râvinin adaleti, zaptı ve imanı noktasından ele alınması gerektiği üzerinde ısrarcı tutumuyla metinden ziyade, senede önceliği vermiştir.

Şehîd-i Evvel, Kerakî ve Şehîd-i Sâni'yi kapsayan bu dönemde metin tenkidi kriterlerinin Kur'ân, mütevâtir Sünnet, akıl, icma ve fukahânın şöhreti kavramları etrafında şekillenmiş olduğu kanaatine varmış bulunmaktayız. Ancak dirâyet ilimlerinin baskısı ve geçerliliğinden dolayı zamanla tenkitlerin büyük çoğunluğu isnad açısından gerçekleştirilmiştir. Çok geçmeden Esterâbâdî ile yükselişe geçen sistematik Ahbârîlik anlayışıyla birlikte hadis rivayetlerine de yaklaşım yeniden şekillenmiştir. Yaklaşık ikiyüz yıl süren yeni Ahbârî dönemde dirâyet ilimlerine karşı şiddetli bir inkâr ve red hareketleri görülmüştür. İlk dönemdeki gibi muhafazakâr bir yaklaşımla rivayetler ele alınmaya başlanmış, haberlere yönelik herhangi bir eleştiri yapılmamış ve *Kütüb-i Erbaa*'daki bütün rivayetlerin mutlak anlamda hucciyetine hükmedilmiştir. Dönemin ulemâsına göre, bütün rivayetleri farklı bir bakış açısıyla değerlendirip eleştiren Usûlîler, icat ettikleri veya Ehl-i sünnet'ten kopya ettikleri usûllerle tamamen zanla hareket etmişlerdir. Onlara göre yetkinin, sadece Resûlullah ve mâsum imamlara ait olmasından dolayı Usûlîler hata etmişlerdir.

Başlangıcından 13./19. asra kadarki süreçte Şîa düşüncesindeki rivayetlerin metin açısından tenkidi genelde, 7./13. asır ile 10./16. asır arasındaki zaman zarfında, Usûlî düşüncenin hâkim olduğu zamanlarda, esaslı bir meseleden öte, bazı durumlarda başvurulmuş bir yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Haber-i vâhid konusundaki farklı anlayışların ilk Usûlîler ile ikinci dönem Usûlîler arasında da görülmesi, metin tenkidi kriterleri açısından dönem dönem değişiklikler gösterdiği tespit edilmiştir. Bu kıstaslar ilk dönemde Kur'ân, Sünnet ve akıl iken, 7./13. yüzyıldan itibaren bunlara icmâ, ashâbın ameli ve meşhur fukahânın uygulamaları da eklenmiştir. Buna rağmen Usûliyyûn arasında birtakım farklı yaklaşımlar gözlemlenmiştir. Sonuç olarak, Usûlî

³⁰⁵ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 74.

anlayışta az da olsa metin tenkinin yapıldığı ancak, bu düşüncenin ulemâsının kahir ekseriyetle isnad merkezli bir metin tenkidi uyguladığını söyleyebiliriz.

2.4. HABER-İ VÂHİDİN DELİL OLMASI

Haber-i vâhid meselesi Ehl-i sünnet camiasında olduğu gibi Şîa ulemâsı arasında da farklı değerlendirmelere tâbi tutulmuştur. Şîa ulemâsına göre, Resûlullah'ın ve imamların ashâbı da âhâd haberlerle amel etmişlerdir.³⁰⁶ Konuyla ilgili Şîa'nın her iki ekolünün yaklaşımları aşağıda gelecektir.

Âhâd³⁰⁷ haberler İmâmiyye düşüncesinde üzerinde çokça tartışmalar olan konulardan birisidir. Müttekaddimûn döneminde Usûlî³⁰⁸ anlayışın sistemleşmemiş olmasından ve mâsum imamlar dönemine yakın olmasından dolayı, mütevâtirlere dayanan Şîi fikhında haber-i vâhid ile ilgili münâkaşa veya farklı tutumlar pek gündeme gelmemiştir. Zira hâkim olan anlayışa göre mâsum imamlardan gelen her bir haber, emin kişilerce nakledildiğinden haberi ister bir kişi ister birden fazla kişi rivayet etsin, sıhhati konusunda tereddüt edilmemiştir. Sika kişilerce mâsumlardan aktarılan her bir haberin hem metni hem senedi kuvvetli kanaat vermesi ve mâsumdan geldiği konusunda şüphe bulunmaması dolayısıyla itikad ve fıkihta delil addedilmiştir. Sadece

³⁰⁶ Burada imamlar derken Şîa'nın görüşü kastedilmiştir. Çünkü bilindiği üzere, Ehl-i sünnet'te hadis veya bu hadislerin kapsamı içerisindeki haber-i vâhid sadece Resûlullah ile ashâbı çerçevesinde değerlendirmeler yapılmaktadır. Ebû İshâk İbrâhim b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî eş-Şîrâzî, *et-Tebîrâ fi usûli'l-fikh*, thk. Muhammed Hasan Heyto (Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1403/1983), 305; Ali b. Muhammed et-Teğlibî el-Âmidî, *el-İhkâm fi usûli'l-ahkâm*, thk. Abdürrezâk Afîfî (Beyrut: Müessesetü'n-Nûr, 1402/1981), 2/94.

³⁰⁷ Şehîd-i Sâni'ye göre haber-i vâhid, mütevâtir derecesine ulaşmayan haberdir. Bu durum râvi sayısı açısından değişmemektedir. Râvi bir ya da daha fazla olsun farketmez. Ona göre haber-i vâhidin kısımları şunlardır:

Müstefîz: Rivayet zincirinde her tabakadaki râvi sayısı üçten fazla; bazılarının göre ise her tabakada bu sayı ikiden fazladır. Farklı görüşler olmakla birlikte bu tür rivayetlere "meşhur" da denilmiştir.

Ğarîb: İsnadında veya metninde, herhangi bir tabakada tek râviye düşmüş olan haberdir.

Azîz: Rivayet eden râvileri her tabakada ikiye düşen haberdir. İki kişiden iki kişiye rivayet söz konusudur.

Makbûl: Çoğuluğa göre sahih olan hadis olup amel gerektiren haberdir. Bu tür haberler karînelere desteklendiğinden cumhur tarafından öyle muamele görmüştür.

Merdûd: Makbûlün zıddı olup âlimler tarafından reddedilen haberdir.

Müştebeh: Râvisinin durumu hakkında netlik olmayan haber olup reddedilen haberdir. Şehîd-i Sâni', *er-Ri'âye*, 69-71.

³⁰⁸ Haydar Hubbullah'a göre, genel anlamda hem Ehl-i sünnet hem de Şîa şer'î konularda haber-i vâhidlere dayanmışlardır. Bu konu hakkındaki görüşlerin yer aldığı Şîa ve Ehl-i sünnet ulemâsının kaynaklarının bir kısmına işaret etmektedir. Bk. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 51.

gulûv³⁰⁹ içerikli rivayetler 3./9. asır ile birlikte metin bakımından bir ayıklamaya tâbi tutulmuşlardır. Bu bağlamdan yola çıkarak şunu belirtmeliyiz ki, âhâd denilince birincil anlam olarak “bir tek râvinin naklettiği haber” kabul edilirse de bu, haber-i vâhidi eksik tanımlamaktadır. Zira en geniş ve kapsayıcı anlamıyla haber-i vâhid, sayı bakımından mütevâtir hadis şartlarını tam olarak taşımayan habere denmektedir. Bundan dolayı söz konusu haberi sadece bir kişinin rivayet etmiş olması ile âhâd izah edilemez.³¹⁰

Çağdaş Şîî araştırmacılarından olan Hubbullah, ilk dönem ulemâsının haber-i vâhidle amel ettikleri hususunu tartışmaya açmış ve bu konuda iki eğilimin ya da teorinin varlığına dikkat çekmiştir. Birincisi, Şîa'nın daha ilk zamanlardan itibaren bazı şartlarla zannî olan âhâdı kesin bilgi ifade eden rivayetlere tercih ettikleridir.³¹¹ İkinci teori ise İmâmîler'in amelinin, mâsumlardan kesin olarak geldiği bilinen haberlere dayandığını kabul eder.³¹² Bize göre, mâsum imamların gerek ashâbı gerek râvileri Ehl-i sümme'te olduğu gibi kesin bilgi gerektirmese de âhâdle amel etmeleri mümkündür ve bunda Ehl-i sünnet açısından düşünüldüğünde garipsenecek bir durum yoktur. Erken dönemde haber-i vâhidle amel edildiği ihtimali üzerinde duran bazı çağdaş Şîî ulemâ, özellikle Hasan b. Mûsâ Ebû Muhammed en-Nevbahtî'nin *Kitâbu haberi'l-vâhid*³¹³ adlı eserinde âhâdle amelin aklen cevazına hükmetmesini, âhâle amel edilebileceği konusunda delil olarak ileri sürmüşlerdir. Hubbullah, Nevbahtî'nin haber-i vâhidi mutlak anlamda reddeden İbn Kibbe er-Râzî'ye reddiyeler yazdığını da konu bağlamında anlamlı karşılamakta³¹⁴ ya da erken dönemde haber-i vâhidin hucciyetine en azından bir itiraz getirmemektedir. Bununla birlikte o, Ahbârîler'in bu

³⁰⁹ Gulûv: Haddin aşılması; Gulât, Hz. Ali ve imamlara uluhiyyet ile nübüvvet atfeden bir kesimdir ki, bu konuda hadlerini aşmışlardır. Dolayısıyla bunlar asıl maksadın dışına çıkmış ve küfre sapmışlardır. Hz. Ali ve imamlar onların İslam dışı bir oluşum olduklarına hükmetmişlerdir. Gulât'ın şubeleri: Beyâniyye, Muğîriyye, Cenâhiyye, Mansûriyye, Hattâbiyye ve Hulûliyye'dir. Necâd, *Mu'cem*, 111-112.

³¹⁰ Robert Gleave, “Haber-i vâhid Üzerine Modern Şîî Tartışmalar: Sadr, Humeynî ve Hûî”, çev. İbrahim Kutluay, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/5 (2011), 154.

³¹¹ Hubbullah bu faraziyenin kendi içerisinde tutarlı olduğunu kabul eder ki, biz de onunla aynı düşüncüyü paylaşmaktayız. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 52.

³¹² Bu faraziyenin bazı çelişkileri beraberinde getirdiğini ifade eden Hubbullah, haklı olarak Ahbârîler'e bazı sorular yöneltilir ve buradaki tutarsızlığın giderilmesini talep eder ki, bizim de katıldığımız bir husustur. Kanaatimize göre Şîa, daha ilk zamanlardan itibaren âhâdle amel ve teabbüd etmiştir. Bk. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 52;

³¹³ Necâşi, *Ricâl*, 63.

³¹⁴ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 48-49.

noktadaki çelişkisini veya en azından onların cevap vermesinin zorunlu olduklarına dair bazı soruların varlığını dile getirmektedir bunlar;

-Haber-i vâhîde dayanarak dini tesis eden ilk dönem ulemâsının *ricâl* ilmine eğilmelerinin gerekçeleri tatmin edici olmaktan uzaktır.

-Râvilerin sika olup olmadıkları niçin araştırılmıştır?

-Rivayetler arasındaki ihtilaf ve teâruza rağmen kesinliklerine nasıl hükmedilmiştir?

-Mütekaddimûn ulemâ Safvân b. Yahya (2./8. asır),³¹⁵ el-Bizantî (ö. 221/836)³¹⁶ ve Muhammed b. Ebî Umeyr'in (ö. 217/832)³¹⁷ rivayetlerinin sıhhatine nasıl karar verebilmişlerdir?³¹⁸ Zira bu üç şahıs, hadis uydurma faaliyetlerinin³¹⁹ yoğun olarak sergilendiği zamanlarda rivayetlerinin kesin bilgi ifade ettiğini iddia etmişlerdir.

-Uydurmalar, rivayetlere eklemeler, nakil ve yazımdaki açık hataların çok görüldüğü o dönemlerde rivayetlerin sıhhatine nasıl hükmedilmiştir?³²⁰

İleriki bölümlerde de bahsedileceği üzere, Tûsî'nin "karîneli haber-i vâhid" yaklaşımının eleştirisinde Hubbullah'ın sorduğu bu soruların haklılığı görülecektir.

Usûlî ulemâdan olan el-İsfahânî er-Râzî (ö. 1248/1832), ilk dönem ulemâsı arasında olmadığı halde sonrakilerde görülen ihtilaflar neticesinde ortaya çıkan birçok meseledeki farklı tutumların normal karşılanması gerektiği görüşündedir. Sika kabul edilen râvilerin birçok beşerî zaaftan kaynaklanan ve rivayetlerin sıhhatine hâlel getirebilecek unsurlar, yalan ve ölçüsüz nakiller bile olsa, ona göre hakikatte fazlaca bir etkisinden bahsedilemez. Bunun gibi ihtilaf doğurabilecek meseleler, kesin deliller

³¹⁵ Safvân b. Mihrân b. el-Muğîra el-Esedî el-Kâhilî. el-Cemmâl lakabıyla anılmaktadır. Çok sayıda deveşi olup bunları kiraya verdiğiinden dolayı bu lakapla anılmıştır. Şîa ulemâsı arasında sika olarak bilinir. Ca'fer es-Sâdık'ın ashâbındandır. *Necâşî, Ricâl*, 198.

³¹⁶ Ahmed b. Muhammed b. Amr el-Bizantî, İmam er-Rıza ve imam Ebû Ca'fer ile karşılaşmış, sika bir râvî olarak bilinmektedir. *Necâşî, Ricâl*, 75.

³¹⁷ Muhammed b. Ebî Umeyr, İmam Ebû'l-Hasan ile aynı zamanda yaşamış ve ondan rivayette bulunmuş bir kişidir. *Necâşî, Ricâl*, 326.

³¹⁸ Tûsî, bu üç şahsın sika olarak meşhur olduklarını, onların ancak kendileri gibi sika kişilerden rivayet ve irsâl yaptıklarını, bu yüzden bazen mürsellerle amel ettiklerini söyler. Tûsî, *el-Udde*, 1/154.

³¹⁹ Unutkanlık, sehiv, mekan-zaman farklılığı, nesih, anlama bozuklukları vb. ârâzlar.

³²⁰ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 52-53.

olan Kitap, Sünnet, icmâ ve akıl delilleriyle açıklanması mümkündür.³²¹ İsfahânî er-Râzî'nin bu yaklaşımı yukarıda Hubbullah tarafından üç şahıs hakkında sorulan soruya ılımlı ve yapıcı bir cevap niteliği taşımaktadır.

Bazı çağdaş Usûlîler'e göre Şîa, kendine has birtakım özel şartlar dâhilinde ilk dönemde her iki şekilde tutum sergilemiştir. Dönemin ulemâsı, hem haberlerin kesinliğine hükmetmişler, hem de zan ifade eden âhâdle belirli kıstaslar çerçevesinde amel etmişlerdir. Bununla birlikte İsnâaşeriyye, gaybete kadar genellikle zan ifade eden âhâdle amel ettiklerini kabul etmektedirler.³²² Ancak bu dönemden itibaren yaklaşık dört asır süren bir zaman diliminde tersine bir anlayışın hüküm sürmesinin sebepleri, Usûlî araştırmacılar tarafından sorgulanmıştır.³²³ Onlara göre bu değişimin özellikle Ahbârîler tarafından izah edilmesi gerekmektedir. Zira zan ifade eden âhâd haberlerle amel yolunu açanlar onlardır. Mâsum imamlar dönemi ile sonraki ilk Ahbârîlik dönemde de zan ifade eden âhâdle amel edildiğini onlar ikrar ettiklerine göre, bu çelişki görmezden gelinemez. Hubbullah her ne kadar kendi tercihinin aksi olduğunu ileri sürse de, imamların yaşadıkları dönemlerde İmâmîler'in zan ifade eden haberlerle amel ettiklerini inkâr etmemektedir.³²⁴

Murtazâ el-Ensârî, âhâd konusunu biraz detaylandırarak, aslolanın, zan ile amel etmenin haram olduğuna hükmeder. Ensârî, imamların ashâbının âhâd haberle amel ettiklerini kabul ederek, bunun şer'î bir delilden ziyade mâsumlardan doğrudan aldıkları ve zihinlerinde nakşolup sadece faydalandırma ilkesine matuf bir uygulama olduğunu ve vücut gerektirmediğini belirtir.³²⁵

Şeyh Müfid, âhâdın ilim ifade etmediği kabulünden hareketle bu haberlerin amel gerektirmediği kanaatindedir. Ona göre bu türden rivayetleri nakledenlerin çoğu sehve kendini kaptırmış kimselerdir.³²⁶ Müfid, genel bir haberin ilmen ve amelen

³²¹ Muhammed Takî er-Râzî en-Necefî el-İsfahânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn fî şerhi usûl me'âlimi'd-dîn* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1421/2000), 3/315-326.

³²² Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 61.

³²³ Bu dönem içerisinde Tûsî'yi istisnâ eden bazı Usûlî ulemâ bulunmaktadır. Özellikle onun âhâd konusundaki esnek yaklaşımı bu istisnanın yapılmasını gerektirdiği söylenebilir. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 61.

³²⁴ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 64.

³²⁵ Ensârî, *Ferâidü'l-usûl*, 153.

³²⁶ Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 72.

vücub ifade etmeyen haber-i vâhidle tahsis edilemeyeceğini savunurken, bu tahsisin ancak Kur'ân, sabit Sünnet ve akıl ile yapılacağını iddia eder.³²⁷

Murtazâ ise haberleri üç kısımda incelemektedir:

- Doğru olduğu kesin bilinen haberler.
- Yalan olduğu kesin bilinen haberler.
- Ne doğruluğu ne de yalan olduğu bilinen haberler.³²⁸

Murtazâ haber-i vâhidin hem inanç hem de şer'î konularda geçersizliğini dile getirirken, Şîî kitaplardaki bütün âhâd haberlerin reddedilmesi gerektiğini de söylemektedir. Ona göre âhâd haberle amel aklen imkânsız değilse de, bunlarla teabbüd edebilmek için doğruluğunun kesin olması gerekmektedir. Aksi takdirde şüphe ifade eder ki, bu haberin reddini gerektirir. Ona göre ibadet kesin ilme ve bilgiye dayanmalıdır aksi düşünülemez.³²⁹ Bundan hareketle, âhâd ile amel edilmesi halinde hadisi çeşitli başlıklar altında taksim etmenin lüzumu da kalmayacaktır.³³⁰

Yukarıda yaptığımız izahlar çerçevesinde Murtazâ'nın bu görüşünde haklı olmadığını düşünüyoruz. Murtazâ'ya göre, zannî haberi nakleden kişi istediği kadar âdil olsun, bu onun naklettiğini teabbüd edilecek deliller sınıfına sokmaz. Ona göre, ibadetler, asla haber-i vâhid üzerine bina edilemez.³³¹

Tûsî *el-'Udde fî usûli'i-fikh* adlı eserinde, bu konuda uzun açıklamalar yapmaktadır. O, bir fıkıh usulü eseri olan telifinde haber ve haber-i vâhidle ilgili önemli detaylar vererek, kendi zamanına kadar bu konuda yapılmış tartışmaları zikrederek hepsine cevaplar vermektedir. Bazı fakîh, mütekellim ve ulemâ haber-i vâhidin ilim ifade etmediğini savunmuş, bazıları ise ilim ifade etmekle amel gerektirmez, demişlerdir. Ayrıca Haşeviyye gibi birçok aşırı grupların ifrat derecesinde akla hayale gelmeyen yorumlarının neticesinde, yalanla sıdk birbirine karışmış, böylelikle kimin yalancı, kimin doğru, kimin fâsık olduğu bilinemez olmuştur. Bu durumda iken her önüne gelen sened uydurmuş ve naklettiği haberle

³²⁷ Müffid, *et-Tezkira*, 38.

³²⁸ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 345; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 76-85.

³²⁹ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 364-390; Hulusi Arslan, *İslâm Düşünce Geleneğinde Şia-Mu'tezile Etkileşimi - Şerîf el-Murtazâ Örneği* (İstanbul: Endülüs Yayınları, 2007), 52; Hubbullâh, *Nazariyyetü's-sünne*, 80.

³³⁰ Ünalın, *Şia'da Hadis Usûlü*, 124.

³³¹ Murtazâ, *er-Resâil*, 1/202.

amel etmiştir.³³² Bir başka gruba göre ise bu tür haberlerin aklen amel gerektirdiğini, ancak bir başkasına göre de yine aklen amel gerektirmediğini uzunca nakleden Tûsî, kendince bütün bu yaklaşımlara cevap vermektedir. Açıklamalarında bu anlayışların çoğunun “fasid” fırkalar ve şahıslar tarafından ileri sürüldüğünü iddia eder.³³³ Tûsî, *el-Udde* adlı eserinde ilk olarak haberin tanımıyla başlar ve onun, öncekilerin tarif ettiği şekilde doğru ve yalana hamledilmesi şeklinde ele alınacak olursa, beraberinde gizli (ibhâm) birçok problemi getireceğini ifade eder. Ona göre bunun önüne geçebilmenin tek yolu, rivayet edilen haber ya sıdk ya da yalan ifade etmesi gerekir. Haberin iki tarafa da çekilmesini veya bu olasılığa sahip olmasını yanlış bulur. Tûsî'nin tanımına göre haberde ister râvi ile ilgili olsun ister muhteviyatında olsun gizli saklı hiçbir mâna kalmayacağından, özellikle fıkihta lafızlara terettüb eden had gibi ahkâmlarda doğabilecek problemlerin önü alınmış olacaktır.³³⁴ Ona göre, belirli şartlar çerçevesinde bu çeşit haberlerle amelin câiz olmasının şartları şunlardır:

- Bu haberler İmâmiyye'den bir ashâbın senediyle gelmelidir.
- Haber Resûlullah'tan veya mâsum imamlardan birinden rivayet edilmelidir.
- Râvi olan ashâb bu naklinde cerh (ta'n) edilmemiş olmalıdır.
- Râvi hıfz ve zapt bakımından selim (sedîd) olmalıdır.
- Haberin sıhhatine delâlet eden herhangi bir karîne³³⁵ olmamalıdır. Zira haberin muhtevasına delâlet eden herhangi bir karînenin varlığı haberin yakîn olduğunu gösterir ki, bu türden haberle amel vacip olmaktadır.³³⁶ Oysa ki, Tûsî haber-i vâhid ile ameli sadece câiz görmektedir.

Tûsî, âhâd haberle amel konusunda İmâmiyye ulemâsının (*el-firkatü'l-muhikka*) icmâi bulunduğunu belirtirken, bu çeşit haberlerin *Asıllar*'a ve *Kütüb-i Erbaa*'ya çok sayıda olduğunu söylemekten de geri durmaz. Haberlerin sika şahıslar

³³² Muhammed b. el-Hasan b. eş-Şehîdi's-Sânî, *İstiksâü'l-i'tibâr fi şerhi'l-istibsâr*, thk. Müessesetü Âli'l-Beyt li'İhyâ'it-Turâs (Kum.: Müessesetü Âli'l-Beyt li'İhyâ'it-Turâs, 1419/1998), 1/19.

³³³ Tûsî, *el-Udde*, 1/100-125.

³³⁴ Tûsî, *el-Udde*, 1/63-64.

³³⁵ Zan ifade eden âhâdın sıhhatine delalet edip, dolayısıyla bu tür haberlerle ameli câiz hâle getiren karîneler dörttür bunlar; Aklî delillere ve bu delillerin gereklerine uygun olması, haberin mütevâtiren gelen -şâz kırâat olmamak kaydıyla- Kitab'ın nasına muvafık olması, rivayetin tevâtür yönünden kesinliğine hükmedilmiş Sünnet'e uygun olması ve fırka-i muhikkanın üzerinde icmâi bulunması. Tûsî, *el-Udde*, 1/143-155; ayrıca bk: İbnü's-Şehîdi's-Sânî, *İstiksâü'l-i'tibâr*, 1/19.

³³⁶ İbnü's-Şehîdi's-Sânî, *İstiksâü'l-i'tibâr*, 1/12.

tarafından nakledildiğini söylerken, kimsenin şüphe duymadığı³³⁷ bir dönemde sözünü ettiğimiz eserlerin vücuda geldiğini de dile getirmektedir. Bu sayede Tûsî, hem imamların ashâbına gereken hürmeti ve güveni ifade etmiş, hem de onların vasıtasıyla vücuda gelen *Asıllar*'a ve *Kütüb-i Erbaa*'ya itimadını teyit etmektedir. Ama en önemlisi konumuz açısından, âhâdle amelin Resûlullah döneminden beri geçerli olduğunu ileri sürmekle bu türden rivayetlerin yüksek derecesini de itiraf etmektedir.³³⁸

Haber-i vâhid konusunda Şehîd-i Sâni, Murtazâ ile öğrencisi Tûsî arasındaki derin farka işaret ederek, bu iki farklı yaklaşımı değerlendirmeye çalışmıştır. Kendisi haber-i vâhid konusunda on iki başlıkta Tûsî'ye cevap verirken sık sık Murtazâ'dan ve diğer Şii ulemânın yaklaşımlarından örnekler vermektedir.³³⁹ O, Murtazâ ve Tûsî arasındaki görüş ayrılığının net olduğunu dile getirirken, Murtazâ'nın zan ifade eden haber-i vâhidi reddetmenin gerekli ve zarûrî olduğu fikrine katılmaktadır. Buna karşılık Tûsî'nin âhâd haberin kabulü konusunda icmâ bulunduğunu ve teârüz halinde olmadığı takdirde huciyetine hükmedileceği iddialarına eleştirilerini yöneltir.³⁴⁰ Şehîd-i Sâni'nin eleştirilerinde haber-i vâhidin aklen veya naklen huccet olduğunu belirten hiçbir işaretin olmadığını ifade etmekle Murtazâ ile aynı düşüncede olduğu görülmektedir.

Kâdî İbnü'l-Berrâc, hâkimin vasıflarını sıraladığı *el-Mühezzeb* isimli eserinde, onun mütevâtiri de âhâdı da bilmesi gerektiğini ancak mütevâtir haberle amel etmesi gerektiğini belirtmektedir.³⁴¹

İbn Zehre el-Hâlebî'ye göre haber-i vâhid ilim ifade etmez, haberi veren râvi âdil ise bu türden haberler güçlü zan kanaati vermekle birlikte şeriatte bununla teabbüd edilemez,³⁴² demektir. O, akıl yönünden haber-i vâhid ile teabbüdün cevazını kabul

³³⁷ Tûsî, *el-Udde*, 1/126.

³³⁸ Tûsî, *el-Udde*, 127.

³³⁹ İbnü's-Şehîdî's-Sâni, *İstiksâü'l-i'tibâr*, 1/7-36.

³⁴⁰ İbnü's-Şehîdî's-Sâni, *İstiksâü'l-i'tibâr*, 1/22.

³⁴¹ el-Kâdî Abdülazîz İbnü'l-Berrâc, *el-Mühezzeb*, thk. Ca'fer es-Subhânî (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1406/1985), 2/598.

³⁴² Hamza b. Ali b. Zehrâ el-Halebî, *Günyetü'n-nüzû' ilâ 'ilmeyi'l-usûl ve'l-furû'*, thk. İbrahim el-Bahâdirî (Kum: Müessesetü'l-imâm es-Sâdik, 1417/1996), 2/354.

etmekle³⁴³ birlikte, haber-i vâhid ile teabbüdün şerâtin gereği olmadığını da belirtmektedir.

İbn Şehrâşûb el-Mâzenderânî âhâd ile ameli kesinlikle reddeder. Ona göre, âhâd ile amel eden kişi haberin râvisinin sıdkı hakkında bir bilgisi olmadığını ve ameli zanna bina etmesi dolayısıyla şer'an yasak olan bir hükmü icra etmiş sayılır.³⁴⁴

İkinci dönem Usûlî hareketin önemli temsilcilerinden olan İbn İdrîs el-Hillî, İslâm'ı bu tür haberlerden başka yıkan bir sebep olmadığını dile getirerek âhâd haberler konusunda tutumunu göstermektedir.³⁴⁵ Bu konuda özellikle Tûsî'ye yaptığı tenkitlerden kendisinin âhâd bahsindeki sert yaklaşımıyla Murtazâ'yı bile geride bıraktığı görülmektedir. Onun, haber-i vâhid'in hucciyetini mutlak anlamda reddetmediğini en önemli eseri olan *es-Serâir*'de müşahede etmekteyiz şöyle ki; sadakanın ve zekâtın imamlara câiz olmadığını, bunların yerine Allah'ın kendilerine *humus*'u helal kıldığını haber veren rivayetleri değerlendirirken, özellikle fıkhîta bu tür haberlerin huccet olamayacağını, râvileri sika olsa da bu tür haberlerle zandan başka bir şey ifade etmezler. Dolayısıyla Allah'ın Kitabı'nda bilinen ve üzerinde ittifak edilen şeyleri terk edip zannî şeylerin peşine düşmeyi gerektiren bu haberlerle amel edilemeyeceğini belirtir. Delil olarak da ashâbın bu görüşte olduklarını, hatta Ehl-i beyt'in dahi bu türden rivayetleri huccet saymadığını, onlara göre de âhâdın bilgi ve amel gerektirmediğini dile getirir.³⁴⁶

İbn İdrîs el-Hillî, gerek Tûsî'ye yönelttiği tenkitlerden, gerekse bu tür haberlerin râvilerinin çoğunun fâsık kimseler³⁴⁷ olduğunu belirten tespitlerden sonra, bazı şartlar çerçevesinde bu haberlerle amel edilebileceğini imkân dahilinde görmektedir. Örneğin, keffaretin kime vacip olacağını ifade eden rivayetlerin âhâd haberler türünden olmasına rağmen, bu rivayetlerin ashâbın icmâına mazhar olması sebebiyle bunlarla amel edilebileceğine itiraz etmemektedir. Onun, bu yaklaşımla ashâbın icmâını dikkate alarak âhâd haberleri makbul derecesine çıkardığı görülmektedir. Bunun yanında Tûsî'nin bu türden rivayetlerinin özellikle üç delil olan

³⁴³ Halebî, *Günyetü'n-nüzû'*, 2/356.

³⁴⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb, *Müteşâbihü'l-Kur'an ve'l-muhtelifü fih*, thk. Hâmid Câbir Habîbullâh el-Mü'min (Beyrut: Müessesetü'l-Ârif li'l-Matbû'ât, 1429/2008), 4/111-112.

³⁴⁵ İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, 1/5; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 89.

³⁴⁶ İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, 1/495.

³⁴⁷ İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, 1/495.

Kur'ân, mütevâtir Sünnet ve İmâmî ulemânın icmama arz edilmesi gerektiğini dile getirirken,³⁴⁸ bir nevi haber-i vâhidin hucciyeti konusunda mutlak ret kanaati taşımadığını göstermektedir. Bir Usûlî olmasına rağmen İbn İdrîs'in bazı durumlarda haber-i vâhid konusunda esnek bir tutum sergilediği görülmektedir.

Necmüddin Ca'fer el-Muhakkık el-Hillî haber-i vâhidi amel konusunda delil kabul etmez. Ona göre bir haberin râvisi ta'n edilmemiş, muhalefetle karşılanmamış ve doğru olduğu yakînen biliniyorsa onun haberleriyle amel edilebilir. Aksi takdirde ameli haber-i vâhid üzerine bina etmemektedir.³⁴⁹

Şehîd-i Sâni ise, şer'î meselelerde haber-i vâhidle amel konusunun tartışmalı olduğunu belirttikten sonra, akâidle ilgili konularda âhâd ile amel edilemesini reddeder.³⁵⁰

Bazı Usûlîler, âhâd haberlerin kesinlik ifade etmemesi sebebiyle ve usûlde kat'îliği gerekli gördüklerinden, inanca ait meselelerde bir hükümün haber-i vâhid'e dayanmaması gerektiği görüşündedirler.³⁵¹ Tûsî'nin bu konuda bir Ahbârî gibi tutum takındığını ve haber-i vâhidi mütevâtir derecesine çıkardığını daha önce belirtmiştik.

Netice itibariyle, haber-i vâhid ile amel konusu Şîa'da çok tartışmalı olmakla beraber, Müfid, Murtazâ, Kâdî Abdülaziz, Berrâc, Tabersî, İbn Zehrâ el-Hâlebî, İbn Şehrâşûb ve İbn İdrîs el-Hillî gibi Usûlî ulemâ, âhâdın ilim ifade etmeyeceğini kabul etmişler ve amele konu olamayacağını savunmuşlardır.³⁵² Bu mevzuda en katı tutum Şerif Murtazâ'da müşahede edilmiştir ki o, haber-i vâhid ile ameli mutlak anlamda amelde reddetmiştir.³⁵³ Bu yaklaşımıyla onun, ilk dönem Ahbârî âlim İbn Kıbbe er-Râzî ile aynı çizgide durduğu görülmektedir. Ancak yine de unutulmamalıdır ki, Usûlîler'in çoğu haber-i vâhidin hucciyetini mutlak anlamda reddetmemişlerdir. Ancak belirli şartlar çerçevesinde bu türden haberlerin amele konu olabileceğini ileri sürmüşlerdir.³⁵⁴ Hubbullah'a göre de zan ifade eden haber-i vâhidleri amelde esas kabul eden ilk dönem ulemâsı, birçok problemi bu açıdan çözüme

³⁴⁸ İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, 2/375.

³⁴⁹ Muhakkık Hillî, *el-Mu'teber*, 1/29-30-31; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 92.

³⁵⁰ Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî eş-Şehîdü's-Sâni, *el-Makâsidü'l-âliyye fî şerhi'r-risâleti'l-elfiyye* (Kum: Merkü İhyâ'i-Turâsi'l-İslamî, 1434/2012), 44.

³⁵¹ İbn İdrîs el-Hillî, *es-Serâir*, 1/19-20.

³⁵² Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 73-89.

³⁵³ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 88.

³⁵⁴ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 88.

kavuşturabilmişlerdir. Ona göre, ameller sadece mâsum imamlardan sudûru kesin olan haberlere dayandırılıysaydı bu takdirde yukarıda sıraladığı sorulara Şîa'nın cevap vermesi güç olacaktı. Bu yüzden Hubbullah gibi çağdaş Usûlî araştırmacılar, ilk tercihleri olmasa da, zan ifade eden haber-i vâhidle amel konusunda problem görmemektedirler.³⁵⁵ Kanaatimizce Hubbullah gibiler, bu yaklaşımlarıyla ilk dönem ulemâsının probleminden çıkış yolu üretmek gibi bir zorlamayı kabullenmek durumunda kaldıklarını itiraf etmektedir. Zira tespit edebildiğimiz kadarıyla o, bu bakış açısıyla Şîa'nın özellikle Ahbârî anlayışına yumuşak bir eleştiriden öte bir karşı duruş gösterememiştir. Hubbullah'ın söz konusu yaklaşımından çıkaracağımız sonuç, ilk dönem ulemâsının kesinlikle zan ifade eden rivayetlere itibar ettikleri ve bunları uyguladıklarıdır.

Asıl konumuz olmamakla birlikte, Usûlîler'in âhâd ile ilgili görüşlerini tespit ettikten sonra Ahbârîler'in bu konudaki yaklaşımları hakkında bazı bilgileri vermek istiyoruz.

Haber-i vâhid konusunda ilk telifatın Ehl-i sünnet âlimlerine ait olduğu konusu Şîa âlimleri tarafından da kabul edilmektedir. Tûsî'nin çağdaşları olan bu müelliflere ait listeyi³⁵⁶ İbnü'n-Nedim *el-Fihrist* ve Zehebî (ö. 748/1374) *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ'* adlı eserlerinde vermişlerdir.³⁵⁷ Şîa'da Haber-i vâhid konusunda en erken telifin Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'ye ait olduğu bilinmekle birlikte³⁵⁸ Tûsî'nin *Fi'l-'amel bi'l-haberî'l-vâhid* adlı eseri İmâmîyye'de en çok itibar edilen kitap ünvanını almıştır.³⁵⁹ Buraya kadar Usûlî ekolün âhâd haberler hususundaki görüşleri ele alınmıştır. Bu

³⁵⁵ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 53-64.

³⁵⁶ Bu eserler şunlardır: 1- Ali b. Mûsâ el-Kummî (Şîit Kummî ulemâ ile ilgisi yoktur. Bk. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 49, dipnot, 2), *İsbâtü'l-kiyâs ve'l-ictihâd ve haberî'l-vâhid*, 2- Ebü'l-Hüseyn Ahmed b. Yahya er-Ravendî, *İsbât haberî'l-vâhid*, 3- İsbâ b. Ebân (ö. 220/835), *Kitâb haberî'l-vâhid*, 4- Dâvûd b. Hâlef el-İsfahânî (ö. 270/884), *Kitâb haberî'l-vâhid*, 5- Ebü Muhammed el-Beyânî (ö. 276/890), *Fi'l-haberî'l-vâhid*, 6- Abdürrahîm b. Muhammed el-Hayyât, *er-Radd 'alâ men esbete habere'l-vâhid*, 7- Ebü Ömer Yûsuf b. Abdilber el-Kurtubî (ö. 463/1071), *eş-Şevâhid fi isbât haberî'l-vâhid*. Bütün bu eserler Ehl-i sünnet ulemâsı tarafından telif edilmişlerdir. Bu dönemde âhâd konusunda Tûsî'nin eseri olan *Fi'l-'amel bihâberî'l-vâhid*, Şîa mezhebinin tek telifidir. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 49.

³⁵⁷ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 49.

³⁵⁸ Hasan b. Mûsâ en-Nevbahtî'ye ait bu eserin adı, *Fi'l-haberî'l-vâhid ve'l-amel bihi*'dir. Hubbullah'a göre bu erken dönemde Sünnet ve âhâd konusunda açıklayıcı ve bilgi verici anlamında Şîa'ya ait herhangi bir telif söz konusu değildir. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 48.

³⁵⁹ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 50.

anlayışın okuyucular tarafından daha iyi anlaşılması bakımından; Usûlîler'in karşıt ekolü olan Ahbârîliğin bu mevzuda ne dediklerine kısaca değinilecektir.

Ahbârîler'in önde gelen âlimlerine göre haber-i vâhid, mânen mütevâtir haberler olup bunların reddi mümkün değildir.³⁶⁰ Âhâd haberler konusunda yaptığımız çalışmalarda, bu konunun Şîa'nın diğer kolu olan Usûlîler arasında da birbirinden farklı değerlendirildiğini tespit ettik.³⁶¹ Mesela, bazı Usûlîler haber-i vâhidi mütevâtir ve kesin olan haberlerdir, şeklinde ele aldıkları gibi;³⁶² bazıları haber-i vâhid, mütevâtir derecesine ulaşmayan haberlerdir, diyebilmişlerdir.³⁶³

Ahbârîler ile Usûlîler arasında temelde ve bütün konularda mutlak anlamda imamlardan sudûru kesin haberlerin delil olması konusunda ciddi bir tartışma görülmemektedir. Ancak bu iki ekol arasındaki temel fark, haber-i vâhidin mahiyetiyledir. Başka bir deyişle zan ifade eden âhâdın bütün konularda mı, yoksa belirli meselelerde mi huccet olduğudur.³⁶⁴ Bu türden haberlerle amelin sınırları konusunda iki ekol arasında ihtilâf görülmektedir. Bu konuda Usûlîler'in yaklaşımı, ricâl ilminin zorunlu olduğudur.³⁶⁵ Nitekim ileriki aşamalarda onların hem ricâl hem dirâyet ilimlerinde ilerleme kaydetmeleriyle, özellikle dörtlü hadis tasnifi ve hadis usulünde alınan mesafe ile âhâd konusunun sınırları belirlenmiştir.

Bu bağlamda genel kabule göre ilk dönem Ahbârîler amelde ve akidede mütevâtir haberlere itibar etmişlerdir. Zira onlar, suduru kesin olarak mâsumdan olduğu bilinen haberlerin ilim ifade ettiğini prensip olarak kabul ederler. Bunun sebebi, ilk dönem ricâlinin (râviler/ashâb) mâsum imamların asrına yakın olmaları dolayısıyla, kendilerine ulaşan haberlerin *Kütüb-i Erbaa*'da olsun veya olmasın hepsinin kendilerine tam bir itminan vermesindedir.³⁶⁶ Buna rağmen Ahbârîler'in mütevâtir haberlerle amel etmelerinin gerekçeleri değişebilmektedir. Esterâbâdî'ye göre sika ve güvenilir râvinin haberi kesindir ve yakîn ifade ettiğinden naklettiği haber

³⁶⁰ Meclisî, *Bihâr*, 2/245.

³⁶¹ Örneğin, ilk dönem ulemâdan olan İbn Kibbe er-Râzî, haber-i vâhidi inkâr etmemekle birlikte onunla amele aklen karşı çıkmaktadır. Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 135.

³⁶² Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-İsfahânî el-Meclisî, *Levâmi' sâhibkarânî* (Kum: İntişârâtü İsmâiliyân, 1414/1993), 1/100.

³⁶³ Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 39.

³⁶⁴ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 681.

³⁶⁵ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 681-682.

³⁶⁶ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 53-55.

âhâd olsun veya olmasın; mânen mütevâtir derecesindedir. Ayrıca bu haber karînelerle desteklendiğinden bu tür haberle amel vâciptir.³⁶⁷ Bazıları da âhâdla amelî Allah'tan gelen açıklayıcı bir delilin bulunmasına bağlamıştır ki, buna *teabbüdî hucciyet* denmiştir.³⁶⁸ Buna göre haber-i vâhîde itibar ederken kesinliği araştırılmaz, mâsumdan geldiği bilinmesi yeterlidir.³⁶⁹ Bazı Ahbârîler ise haber-i vâhidin tevâtür derecesini ileri sürüp kesinliğine hükmeden karînelerin bulunmasını dikkate alarak, bu durumun kendilerine kesin bir kanaat vermesinden dolayı âhâdî muteber görmüş ve buna *el-‘ilmu’l-‘âdî* demişlerdir.³⁷⁰ Ahbârîler’in ilk temsilcileri kendi dönemlerinde “yakîn” nazariyesine bağlı olduklarından, kesinlik kanaatini veren bu türden haberlerle amel etmişler ve kayda değer bir karşı duruşla muhatap olmamışlardır. Henüz imamların asrında olduklarından, imamlardan rivayet edenlerin rivayetlerine kuvvetli bir inançla bağlı olan Ahbârîler, bu haberlerin zan değil, kesin bilgi (yakîn) ifade ettiğine hükmetmişlerdir. Dolayısıyla Ahbârîler açısından mânen mütevâtir anlamındaki haber-i vâhidle amel kat’îdir ve tartışılmaz, denilebilir. Haydar Hubbullah, bu noktada müdahale ederek, zamanla “yakîn” nazariyesinin etrafında fikir ayrılıkları oluşmaya başladığını, yakîne ulaşmada birtakım engellerin ortaya çıktığını, zaman ve zeminin müsaadesizliği gibi faktörlerin etkisiyle, râvi ile kendisinden rivayet edilen arasında birtakım engellerin oluştuğunu, neticede yakîn olgusunun zayıfladığını ileri sürmektedir.³⁷¹ Onun gibi bütün Usûlîler’in iddiası bu çerçevede mütalaa edilebilir. Yakîn nazariyesinin gittikçe zayıfladığı 5./11. asırda Ahbârîler’in Şîa düşüncesindeki rollerinin de gittikçe zayıfladığı ihtimal dahilinde görülebilir ve öyle de olmuştur. Bu bağlamda İlk Usûlîler’den sayılan Tûsî, her ne kadar kendine has birtakım yaklaşımlarla haber-i vâhidî mütevâtir derecesine çıkarmakla yakîn nazariyesini tamir etmeye çalışmışsa da, kendisinden yaklaşık bir asır sonra bu konudaki tespitleri şiddetli bir ret dalgasıyla karşı karşıya kalmıştır. Zannî haberleri mütevâtir mertebesine çıkardığı gerekçesiyle özellikle İbn İdrîs el-Hillî’den ağır eleştiriler almıştır. Yakîn nazariyesinin zamanla “zan” ile yan yana ele alınmaya başlanması dolayısıyla, İbn

³⁶⁷ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 136-137; Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 58; Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 378.

³⁶⁸ Herhangi bir mazerete binaen bu haberle amel etmeyi gerektiren bir durumun varlığına işaretler. Çünkü söz konusu durum başka türlü izah edilemeyecektir. Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 55.

³⁶⁹ Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 55.

³⁷⁰ Âmilî, *Vüsûlü’l-ahyâr*, 133-134; Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 55.

³⁷¹ Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 55.

Zehre ve İbn İdrîs el-Hıllî gibi ulemâ zan ifade eden âhâdı reddetmişlerdir.³⁷² Çünkü bu ikinci gruba göre ölçü eğer “yakîn” olacaksa o takdirde mutlaka râvilerin durumları araştırılmalıdır ki, zamanla râvinin sadık mı yoksa yalancı mı olduğu açığa çıksın.³⁷³ Haber-i vâhidin ilim ve amel ifade etmediğine dair en sert muhaliflerden Tûsî'nin hocası da sayılan Murtazâ'nın bu konudaki görüşleri bir sonraki başlıkta detaylı olarak ele alınacaktır.³⁷⁴

2.5. USÛLÎLER VE HADİSLERİN DÖRTLÜ TAKSİMİ

İsnâaşeriyye hadis anlayışında büyük bir değişimi de beraberinde getiren ve Şîa temel eserlerine sened-isnad bağlamında yepyeni bir bakış açısı getiren hadislerin dört başlık altında ele alınması, büyük ölçüde Ehl-i sünnet anlayışından etkilenmek suretiyle oluşturulduğu söylenebilir.³⁷⁵ Söz konusu haberlerin râvileri hakkında söylenen birçok sıfat (sika, yalan söylemeleri imkânsız, âdil)³⁷⁶ onların Ehl-i sünnet'ten etkileşim veya aynen uyarılma denilebilecek şekilde oluşturmuş oldukları hadis yaklaşımları hakkında önemli bir bilgi vermektedir. Yine onlara ait hadis dirâyet ilimlerinin teşekkülü de aynı etkileşimin ürünü olduğunu söyleyebiliriz.

2.5.1. Hadis Usulü ve Usûlîler'e Göre Hadis Nevileri

Usûlîler ile Şîa'nın ilk temsilcileri olan Ahbârîler'in hadise bakışlarında temelde farklılıklar görülmektedir. Tarihî süreç içerisinde bu farklılıkların hangi hakikatlere ve gerekçelere dayandığına daha önce çeşitli başlıklar altında değinilmişti. Bununla beraber İsnâaşerîler arasında bu farklılığın zahirî olduğu, gerçekte iki ekol arasında bir ayrılık gayrılık olmadığını savunanlar da bulunmaktadır. Özellikle dörtlü hadis taksimi konusunda bazı çağdaş Usûlî/İsnâaşerî araştırmacılar, bu türden bir taksimin yeni bir şey olmadığını, Ahmed b. Tâvûs ve diğerlerinin yeni bir şey ortaya

³⁷² Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne* 55-56.

³⁷³ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 56-57.

³⁷⁴ Haber-i vâhid konusundaki birçok Şîa âliminin farklı değerlendirmeleri ile bunların arasındaki tartışmalar için bk. Kuzudîşli, *Şîa ve Hadis*, 378-380 sayfaları arası.

³⁷⁵ Ahbârî ulemânın önderlerinden olan Esterâbâdî, söz konusu taksimin “âmmenin” kitaplarında bulunduğunu ve Usûlîşler'in sonradan bu taksimi almak zorunda kaldıklarını ifade etmektedir. Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 123.

³⁷⁶ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 189.

koymadıklarını ileri sürmüşlerdir. Bu Usûlî araştırmacılara göre, ilk dönem (Ahbârî) ulemâsı, söz konusu rivayetlerin râvileri hakkındaki kesin bilgiye sahip olmaları dolayısıyla, bu taksimi yapmaya lüzum görmemişlerdir.³⁷⁷ İlk İsnâaşerî ulemânın hadisin sıhhatine ve râvinin genel durumlarına tam mânasıyla vâkîf olduklarından, sonradan ortaya atılan dörtlü hadis taksimine gerek görmedikleri hususu günümüz birçok Usûlî ilim adamı tarafından dile getirilmiştir.³⁷⁸ Bu araştırmacılar, daha önce bu konuda fikir beyan eden Bahrânî'nin dediği noktaya gelmiş görünmektedirler. Zira o, mutedil bir Ahbârî olması sebebiyle, bu mevzuda Ahbârîler ile Usûlîler arasında kayda değer bir farkın olmadığını ileri sürmüştür. Söz konusu iddiayı destekleyen ve dile getirdiğimiz anlamı doğrulayan ifadeye Tûsî'de de rastlamaktayız şöyle ki; Tûsî, haber-i vâhidin İmâmî ashâb kanalıyla gelmişse, bu haberin ister Resûlullah'tan rivayet edilmiş olsun, ister mâsum imamlardan herhangi birisinden mervî olsun onunla amel edilebileceğini söylemektedir. Burada önemli olan şey, râvinin ta'n edilmemiş ve rivayetinde sağlam olmasıdır.³⁷⁹

Netice itibariyle Tûsî'nin ifadelerinden çıkaracağımız sonuç, ilk İsnâaşerî ulemâsının zımnen de olsa karîneleri bilmeleri dolayısıyla kendi zamanlarında hadisleri tasnif etmek gibi bir ihtiyaçları olmadığıdır. Ayrıca onlar açısından hadis tasnifinin yapılmamış olması bir problem teşkil etmez. 20. yüzyılın müdakkik Usûlî âlimlerinden olan Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, dörtlü tasnifin gerekçelerini irdelerken tasnifin haklı ve olması gereken bir çalışma olduğunu ileri sürer. Ona göre *Kütüb-i Erbaa* ve özellikle *el-Kâfî*'deki rivayetlerin üçte ikisinin muteber olmadığını Muhammed Bâkır el-Meclisî gibi Ahbârî âlimler de kabul etmişlerdir.³⁸⁰ Ne var ki bu iddia bir başka çağdaş Usûlî âlim tarafından reddedilmektedir. Meclisî'nin *Mir'âtü'l-ukûl* adlı eseri delil gösterilerek ileri sürülen bu iddiayı doğrulayacak verilere ulaşamadığımız gibi Seyyid Kemal Haydarî'nin tespitine göre Meclisî, *el-Kâfî*'nin bütün rivayetlerinin muteber olduğunu ileri sürmüştür.³⁸¹ Burada iki Usûlî ilim adamı arasında birbirine taban tabanazıt görüşler beyan edilmiştir. Muhammed Bâkır el-

³⁷⁷ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 122-123.

³⁷⁸ Gurayfî, *Kavâ'idü'l-hadîs*, 1/27-28.

³⁷⁹ Tûsî, *el-Udde*, 1/126.

³⁸⁰ Hasenî, *el-Mevzû'ât*, 84.

³⁸¹ Seyyid Kemal Haydarî, "Küllü rivâyati'l-Kâfî mu'teberetün 'inde'l-Meclisî", *YouTube* (13 Temmuz 2014), 00:00:15-00:03:04.

Meclisî gibi samimi bir Ahbârî'nin *el-Kâfi* hakkında bu türden bir söz sarfettiğini iddia eden Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, düşüncemize göre kendi ekolü olan Usûlîliği haklı çıkarma gayretinden başka bir şey değildir. Hasenî'nin eserinde, taraflı değerlendirmeler yaptığını doğrulayacak başka verilere de rastlamaktayız şöyle ki; o, Şîa'nın *el-Kâfi* ile *el-Vâfi*'den birçok örnekler vererek bu iki eseri ve dolayısıyla müelliflerini tenkid etmektedir.³⁸² O, adı geçen eserlerdeki bazı rivayetlerin râvilerine dikkat çekmek suretiyle bunlar hakkında ricâl kitaplarında çok zayıf, hadis uyduran, nefislerin mutmain olmayacağı râviler ve çoğunun rivayetleri Kur'ân'ın naslarına muhalif diye belirtilen şahıslar olduklarını ileri sürmektedir. Yaptığı açıklamalardan sonra, bu gibi râvilerin aktardıkları haberlerin *el-Kâfi* ile *el-Vâfi*'de çok sayıda yer almasını yadırgamaktadır.

Konumuz olan dörtlü hadis tasnifinin gerekçeleri bağlamında Hasenî'ye göre adı geçen tasnifin asıl sebebi, Ahbârîler'in rivayetleri metin ve sened açısından gerekli inceleme ve araştırmadan geçirmemiş olmalarıdır. Ona göre, bu sebepten dolayı dörtlü hadis tasnifini uygulayan Allâme Hillî ve hocası Ahmed b. Tâvûs, bir nevi Şîa hadislerini metin ve sened açısından tetkike ve tahkike tâbi tutmanın altyapısını oluşturmakla, Ahbârîler ile "Ehl-i sünnet'in" düştüğü hataya düşmemişlerdir.³⁸³

Genelde bütün Şîiler'in teşrî kaynakları olan Kitap ve Sünnet,³⁸⁴ İmâmiyye İsnâaşeriyye'nin ilk temsilcileri olan Ahbârîler tarafından tavizsizce dinin ilk kaynakları olarak kabul edilmişlerdir. Ahbârî ekolün temsilcileri, mâsum imamların söz, fiil ve takrirlerini kendilerine göre haklı gerekçeler ileri sürerek Kur'ân'ın naslarının önüne dahi geçirdiklerine dair en güzel örneklerden biri Esterâbâdî'nin şu ifadelerinde görülebilir: "...*ashâb, gerek fetvalarında gerek verdikleri hükümlerde sadece ve sadece, apaçık deliller ile kat'î vasfını hâl ve kâl karîneleri sayesinde kazanan iki faktöre dayanmışlardır. Bu karîneler, Allah'ın Kitab'ından ve Resûlullah'ın kelâmından daha çok Ehl-i beyt'in sözlerinde mevcuttur*".³⁸⁵ Buna benzer gerekçelerden hareketle onlar, Kur'ân âyetlerinin birçok yönünün

³⁸² Hasenî, *el-Mevzû'ât*, 291- 307: " من مرويات (الكافي) التي لا يثق بها الشيعة "

³⁸³ Hasenî, Ehl-i sünnet'in meşhur hadis âlimlerinden olan el-Buhârî ve Müslim'in, kitaplarına aldıkları rivayetlerin sadece anlamına odaklandıklarını iddia etmektedir. Hasenî'ye göre onlar, hiçbir surette metin ve isnad yönünden eserlerini tetkike tâbi tutmamışlardır. Hasenî, *el-Mevzû'ât*, 85.

³⁸⁴ Mâsum imamların söz, fiil ve takrirleri.

³⁸⁵ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 92.

bulduğunu, mesela, âyetlerin mutlakını mukayyedinden ayırdetmek, mücmelini tefsir etmek, muhkemini müteşâbihinden temyîz etmek, genelini özelinden ayırmak vazifesinin en sahih ve mükemmel bir şekilde ifâsının mâsum imamların sünnetine bağlı ve onlara ittibâ ile olacağını iddia etmişlerdir.³⁸⁶ Bu iddiadan hareketle denilebilir ki, Ahbârî düşünce, İslam’da teşrî makamında ilk sırayı imamların söz, fiil ve takrirlerine vermektedir. Yukarıda belirtilen sebepler yüzündendir ki daha sonraları ortaya çıkan Usûlî düşünce, dinde kaynak olarak kabul ettikleri bu iki âmil yanında icmâ ve aklı da esas aldıklarından, Ahbârî ulemâsı tarafından mâsum imamların otoritesinin zedeleneceği endişesiyle son iki esas kabul görmemiştir. Temelde iki ekol arasında mâsum imamların sünnetinin geçerliliği noktasında herhangi bir fark ya da tartışma konusu yaşanmamaktadır. Her iki ekol de imamların sünnetinin belirleyici olduğu konusunda aynı fikirdedirler. Buradaki temel problem, daha önceki başlıklarda yer yer izah etmeye çalıştığımız üzere, imamlardan gelen rivayetleri ve haberleri nakledenlerin sıhhati ve güvenilirliği ile ilgilidir. İki ekol arasındaki en belirleyici ve ciddi fark buradadır. Zira Ahbârîler, Usûlîler tarafından dirâyetü’l-hadis alanında hayata geçirilen usul ve kâidelerin hayalcilikten öte bir mâna ifade etmediğine inandıkları için, onların hadis alanındaki yeni çalışmalarının “Sünnet” olgusuna zarar verdiğini dile getirmişlerdir.³⁸⁷ Ayrıca Kur’ân’ın zâhiri ve farklı şekillerde yorumlanabilen hadislerle amel etmek noktasında iki ekol arasında bulunan farklardan başka temelde bu konuda ciddi bir farklılık görülmemektedir.

Usûlîler tarafından kabul edilen dörtlü hadis tasnifinin İsnâaşeriyye’de meydana getirdiği yeni hadis anlayışı ile Ahbârîler’in buna mukabil görüşlerini aşağıda özetle şöyle sıralayabiliriz:

1- Hadisler, Usûlîler tarafından dört başlıkta ele alınmıştır bunlar; sahih, hasen, müvessak ve zayıftır. Buna mukabil Ahbârîler, hadisleri sadece sahih ve zayıf olarak iki başlık altında değerlendirilmişlerdir.³⁸⁸

2- Usûlîler’e göre bu dört hadis çeşidinin tanımı şöyledir:

³⁸⁶ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 91-92.

³⁸⁷ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 92.

³⁸⁸ Semâhicî, “İmâmiyye Şîası’nın İki Ekölü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, 139.

Sahih Hadis: İmâmî, sika ve âdil râvinin kendisi gibi İmâmî, sika ve âdil râviden alarak mâsum imamdan naklettiği rivayettir.³⁸⁹

Hasen Hadis: İmâmî ve memdûh/övuümüş râvinin kendisi gibi İmâmî ve memdûh râviden alarak mâsum imamdan naklettiği rivayettir. Sahih hadisten farkı, senedin bütün tabakalarında sika veya âdil râvilerin olmamasıdır.³⁹⁰

Müvessak Hadis: Kısaca sikanın rivayeti olarak da tanımlanabilir. Mâsum imama muttasıl ancak her tabakasinda imâmî râvi şartı aranmayan hadistir. Bu hadis çeşidine kavî hadis de denilmektedir.³⁹¹

Zayıf Hadis: Sahih hadisin tarifindeki (İmâmî, sika ve âdil) şartlarını taşımayan hadistir.³⁹²

Buna karşılık İsnâaşeriyye'nin diğerk ekolü olan Ahbârîler, hadisi iki başlık altında ele almışlardır bunlar; sahih ve zayıftır. Onlar, sahih hadisi “mâsum imama dayandırılarak nakledilen ve mâsum imamdan geldiği sabit olan hadis”tir diye tarif ederler. Sıhhat ve kesinlik (sübût) dereceleri çeşitli olup bunlar bazen tevâtür yoluyla (mütevâtir), bazen de âhâd haberlerle gerçekleşir. Bu tanımın dışında kalanları ise zayıf olarak kabul etmişlerdir.

3- Usûlîler râvinin sika olmasını, sadece İmâmî, âdil³⁹³ ve zâbıt olan kimse için kullanırlar. Ahbârîler, Usûlîler'in aksine, râvilerin sika olmalarını ve yalan söylememelerini yeterli görürler.³⁹⁴

4- Usûlîler'in, dindeki deliller olarak Kur'ân, Sünnet, akıl ve icmâi olarak kabul etmelerine karşılık, Ahbârîler sadece Kur'ân ve mütevâtir Sünnet'i delil kabul etmişlerdir.³⁹⁵

³⁸⁹ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 77; İmâmiyye'de âdil râvi hakkında birbirine muhalif görüşler sergilenebilmektedir. Bk. Demirel, *Hadis İlimleri*, 164-165.

³⁹⁰ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 81.

³⁹¹ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 84.

³⁹² Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 240.

³⁹³ Adaletten maksat, kişinin takvasını, büyük günahlardan uzak durmasını, küçük günahlarda ısrar etmemesini, mürüvvetine halel verecek hallerden uzak durmasını ve din konusundaki ciddiyetini ortaya koyan bir yapıya sahip olmasıdır. Bk. Cemâlüddîn el-Hasan b. Şehîd-i Sâni el-Âmilî, *Me'âlimü'd-dîn ve melâzü'l-müctehidîn* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1416/1995), 200; Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/123-132.

³⁹⁴ Semâhicî, “İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, 150.

³⁹⁵ Semâhicî, “İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, 138.

5- Usûlîler farklı anlamlandırılmaya müsait hadislerle amel edilmesini uygun görmelerine karşılık, Ahbârîler, âyetin müteşâbih olması durumunda³⁹⁶ imamdan geldiği kesin olarak bilinen rivayetlerle amel edilmesini savunurlar.

6- Usûlîler, zayıf hadislere dayanarak müstehap ve kerâhiyet hükmü çıkarmayı câiz görürler. Ahbârîler ise ahkâm-ı hamse³⁹⁷ arasında bu konuda fark görmezler.³⁹⁸

7- Usûlîler, hadise uygun düşmese de, Kur'ân'ın zâhirine uymayı câiz görürler. Ahbârîler ise imamlardan bir tefsir veya ona uygun düşen ya da teyid edici bir rivayet olmadıkça Kur'ân'ın zâhirini almayı uygun görmezler, imamların uygulamalarını esas alırlar.³⁹⁹

8- Usûlîler ihtilaflı haberlerde iki görüşten birinin tercih edilmesini câiz görürler. Eğer söz konusu ihtilaflı iki hadisi te'lif etmek mümkünse te'lif edilmelidir.⁴⁰⁰ Ahbârîler ise, rivayetlerin birbiriyle teâruzu durumunda berâet-i asliyeye (*asâletü'l-berâe*)⁴⁰¹ dayanarak tercihe gidilmesini câiz görmezler. Çünkü onlar ahkâm ıstınbâtında zannî delillere itibar etmezler. Bir başka deyişle, zannî ıstınbâtları reddederler.⁴⁰²

9- Usûlîler *Kütüb-i Erbaa*'nın bütün hadislerinin sahih olduğunu kabul etmezler.⁴⁰³ Ahbârîler ise, zayıf olduğuna dair nas bulunmadıkça *Kütüb-i Erbaa*'nın bütün hadislerinin sahih olduğunu kabul ederler.

10- Usûlîler, Küleynî'nin meşhur eseri *el-Kâfi*'nin mâsum imama arz edildiğini ve onun tarafından kabul gördüğü fikrini ekseriyet itibariyle reddederler. Ahbârîler ise

³⁹⁶ Kur'ân'ın âyetlerinin muhkem ve müteşâbihleri vardır. Muhkemler, açıkça tevhid ile adalet ilkelerine aykırı düşmeyen âyetlerdir. Müteşâbihler ise, zâhiren lafız ve mâna açısından birden fazla anlama gelebilenlerdir. Özellikle Mu'tezile vb. fırkalar Kur'ân'ın müteşâbih âyetleri üzerinde durmuşlardır. Yurdağür, "Müteşâbihü'l-Kur'ân", 32/207-208.

³⁹⁷ Ahkâm-ı Hamse: Vâcip, müstehap, mübâh, mekruh ve haram.

³⁹⁸ Semâhîcî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 143.

³⁹⁹ Semâhîcî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 144.

⁴⁰⁰ Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 85-86.

⁴⁰¹ Sözlükte "borçtan kurtulma, bir şeyden veya bir kimseden uzak kalıp onunla ilişkiyi kesme; kişinin hukukî veya cezâî sorumluluğunun olmaması veya ortadan kalkması anlamına" manalarına gelir. Ali Bardakoğlu, "Berâet", *Türkiye Diyanet Vakfı. İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 1992), 5/470-471; Asâletü'l-berâe, belirli bir delilin ve ona aykırı bir âyet ve hadisin bulunmadığı eylemlerin, doğal olarak meydana geleceğini ifade eder. Ayrıca bu konudaki örnekler için bk. Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 230-240.

⁴⁰² Muhammed Muhsin el-Feyz el-Kâşânî, *el-Usûlü'l-asîle*, thk. Seyyid Ebü'l-Kâsım Nakîbî - Hasan Kâsımî (Tahran: el-Medresetü'l-'Ulyâ li'ş-Şehîdî'l-Mutahharî, 1387/1967), 30-33.

⁴⁰³ Semâhîcî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 152.

bu konuda kendi aralarında fikir birliği olmasa da söz konusu eserdeki rivayetlerin mâsum imama arz edildiğini açıktan ya da zımmen savunmaktadırlar.⁴⁰⁴

Usûlîler ile Ahbârîler arasında en temel fark ve tartışma konusu, ilk dönem eserlerindeki rivayetlerin sıhhati konusunda şüphe oluşturacak olan hadislerin dörtlü taksimi uygulamasıdır. Şîa düşüncesinde itikadî ve amelî açıdan pek çok problem ve tartışmayı da beraberinde getiren bu mesele, yeni dönemin Ahbârî hareketinde ciddi bir şekilde tenkide uğramıştır. Özellikle Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin Allâme Hillî'ye⁴⁰⁵ ve genelde Usûlîler'e yönelttiği eleştirilerin temelinde *Dirâyetü'l-hadîs* disiplinini netice veren dörtlü hadis taksimiyatının yattığı bir gerçektir. Zira Ahbârîler, imamların ashâbından intikal eden bütün rivayetlerin kesin karînelerle desteklenmiş olmasından dolayı sahih olduklarını, bunları rivayet edenlerin hepsinin sika ve yalan söylemediklerine dair kesin bilgi bulunduğunu iddia ettiklerinden, bu düşünceye aykırı hiçbir yaklaşım veya tutuma müsamaha ile bakmazlar. Genel anlamda Ahbârîlik düşüncesinde ve özelde bu akıma mensup ulemâda hâkim anlayış, haberin kabulünün metin eksenli oluşu ve sika kişilerce rivayet edilmesi, doğal olarak metinden hareketle ahkâm ve itikad meselelerini istinbat yoluna gitmişlerdir. Ancak Usûlîler'de -istisnalar hariç-⁴⁰⁶ hadisin sıhhatine metinden ziyade, itikad, adalet, zapt vs. râvilerin durumları ile isnadlarının vaziyetine göre inkitâ', irsâl, çelişiklik vs. açısından hükmedilir. Ahmed b. Tâvûs ve Allâme Hillî'nin dörtlü hadis tasnifini bu anlayış ve mantık üzerine bina ettikleri söylenebilir. Kendilerinden önceki ulemâdan farkları, râvi öncelikli bir hadis taraması ile rivayet tasniflerini yeniden ele almanın yolunu açmak ve Şîa'ya ait literatürün bu metotla sağlamlığını pekiştirmek olarak anlaşılabilir. Görünen o ki, bu anlayış son Usûlî ricâle kadar hep etkisini muhafaza edecektir.

Burada ifade etmek gerekir ki, bir Usûlî olmasına rağmen Şerif Murtazâ mütevâtir derecesine ulaşmayan haber anlamındaki âhâdî amelde mutlak mânada

⁴⁰⁴ Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 141-142.

⁴⁰⁵ Emîn el-Esterâbâdî'nin özellikle Allâme Hillî'ye karşı düşmanca bir tutum sergilemesinin temel sebebi, onun ilk dönem hadis anlayışına karşı olumsuz tavrı ve Ehl-i sünnet'ten çokça etkilenmesidir. Onun, fıkıh usûlünü, hadis dirâyet ilmini, icmâi, aklın delil olmasını, dörtlü hadis tasnifini ve daha birçok konuyu Şîa'ya Ehl-i sünnet'ten buluşturduğını kesin bir kanaatle dile getirmektedir. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 265. Ahbârîler dindeki delilleri sadece Kur'an ve Sünnet olarak kabul etmişlerdir. Semâhicî, "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 138.

⁴⁰⁶ Maklûb, musahhaf, muzdarib, mezîd gibi hadis çeşitlerinde metin de dikkate alınarak ele alındıkları müşahede edilmiştir. Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 74.

reddettiğinden,⁴⁰⁷ onun açısından dörtlü hadis taksimi gibi bir mefhumun söz konusu olamayacağı muhakkaktır. Zira dört ana başlıkta ele alınan haberler âhâd haberlerdir. Yine kendisi gibi Müfid ve Tûsî için de dörtlü tasnif yaklaşık 250-300 sene sonra Allâme Hillî ile Ahmed b. Tâvûs tarafından ortaya atıldığından medâr-ı bahs olmamıştır. Bununla birlikte bazı Şîî araştırmacılar, dörtlü hadis taksiminin en azından Müfid, Murtazâ ve Tûsî’de düşünce bazında olabileceğini iddia etmişlerdir.⁴⁰⁸ Bizler bu kanaatin ve ihtimalin mümkün olabileceğini düşünüyoruz. Zira adı geçen üç İmâmî âlimden yaklaşık yüz yıl önce Ehl-i sünnet ulemâsı mustalahu’l-hadîs alanında eserler telif etmişlerdir. Bunların başında gelen âlimlerden, Ebû Muhammed er-Râmhürmüzî’dir (ö. 360/971). O, *el-Muhadisü’l-fâsıl beyne’r-râvî ve’s-sâmi* adlı eserinde bu ilime ait başlıkları ele almıştır. Onun ardından bu ilmin en yetkin âlimlerinden olan ve bazı iddialara göre Şîî olduğu ileri sürülen Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1012) *el-Müstedrek* adlı eseriyle yine hadis usûlü alanında tanınmıştır.⁴⁰⁹ Bizler Şîâ âlimlerinin erken dönemde bu Sünnî ulemâdan adı geçen ilimleri almış olabileceklerini ihtimal dâhilinde görmekteyiz. Hasan es-Sadr gibi Şîî ulemânın Hâkim en-Nîsâbûrî’yi Şîî kabul edip *dirâyetü’l-hadîs* alanında eser veren ilk Müslüman⁴¹⁰ olarak sunması, yukarıda ihtimal dairesinde görülen düşüncenin kuvvetle mümkün olabileceğini göstermektedir.

Allâme Hillî ve Ahmed b. Tâvûs’un bu konudaki önceliğine zemin hazırlayan sebeplerin daha önce başladığını, hatta bu değişimin asıl sebeplerinin İbn İdris el-Hillî’de aranması gerektiğini ileri sürenler de bulunmaktadır.⁴¹¹ Haydar Hubbullah bizim de dikkatimizi çeken yerinde bir soruyla, İbn İdrîs el-Hillî’den sonra gelen ve özellikle râvilerin rivayetdeki şartlarından olan adalet, güvenilirlik, zapt vb. meselelerde yoğun mesai sarfeden Muhakkık Hillî’nin neden dörtlü tasniften söz etmediğini ihtimal dahilindeki bazı cevaplarla dile getirir. O, bu konuya dair yaptığı değerlendirmede aynen şöyle demektedir: “Öyle görünüyor ki, hayatının sonlarına doğru haber-i vâhid meselesine sıcak bakmayan, ashâbın amelini önceleyen

⁴⁰⁷ Ünalın, *Şîa’da Hadis Usûlü*, 124.

⁴⁰⁸ Hubbullah bu yaklaşımın sakıncaları olduğunu ve uygulamada hadis dirâyet çalışmaları açısından kayda değer bir katkısının olamayacağını dile getirmektedir. Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 187.

⁴⁰⁹ Muhammed Abdülaziz el-Hûlî, *Târîhü fînûni’l-hadîs* (Beyrut: Dârü’l-Kalem, 1406/1986), 215.

⁴¹⁰ Sadr, *Te’sîsü’ş-Şî’a*, 294.

⁴¹¹ Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 187.

yaklaşımlara eğilim gösteren, bunun sebebi olarak da, dörtlü hadis düşüncesini kesin olarak destekleyen delillerin yokluğu sebebiyle Muhakkık Hillî, bu konudan hiç bahsetmemiştir.”⁴¹² Muhakkık Hillî'nin söz konusu mevzu hakkında herhangi bir değerlendirmesinin olmayışı ile Hâkim en-Nîsâbûrî'yi Şîi kabul edenlerin varlığı birlikte ele alınacak olursa, Hubbullah gibi çağdaş Şîi araştırmacılarının zımnen dörtlü hadis tasnifini daha gerilere götürme eğiliminde oldukları anlaşılmaktadır. Bu konu bile bizlere ve herkese, Şîa'nın hadise dair ilimleri Ehl-i sünnet'ten uyarladığı veya en hafif ifadeyle etkilenmek suretiyle taklit ettiğini göstermektedir.

Müfid, Murtazâ ve Tûsî zamanına kadar bir rivayet veya haber ya sahihtir ya da zayıftır. Bunun çoğunlukla metne dair değerlendirmeler çerçevesinde ele alındığını belirtmiştik. Zira bu üç âlim zamanına kadar Şîa'da umumen metne dair tenkit ve düzenlemeler gerçekleştirilmiştir. *Dört Yüz Asıl ve Kütüb-i Erbaa*'nın gerek metni gerekse râvileri hep bu çerçevede ele alınmışlardır. Bu eserlerin sahihliği ortaya konulmaya çalışılırken iki ana eksen üzerinden savunma getirilmiştir bunlar;

- Gulât gibi bazı aşırı fırka mensuplarının sebep olduğu yalan-yanlış haberlerdir.

- Âmme'den etkilenmiş olan kişilerin sebep olduğu uydurma nakillerdir. Bu yüzden taifeden aleyhte bir icmâ olup olmadığı hususu ilk devirlerde önemli bir kıstas kabul edilmiştir. Yani aslolan, râvinin “adalet” vasfıyla bilinmesi ve hakkında “yalan söylemez” denmesi yeterliydi.⁴¹³ Oysa dörtlü taksimle birlikte metinden çok, rivayetlerin râvilerinin durumları asıl ölçüt olmuştur.

Usûlîler'in hadisleri dört başlık altında değerlendirdiklerini belirtmiştik.⁴¹⁴ Tabiatıyla Ahbârîler râvi tenkidi üzerinden yapılan bu tasnifi reddemektedirler.⁴¹⁵ Mutedil bir Şîi olan Bahrânî'ye göre, bu taksim aslında şeklen dört olmakla birlikte

⁴¹² Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 195.

⁴¹³ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 189.

⁴¹⁴ Şehîd-i Sâni bu hadis çeşitlerinin tariflerini şöyle yapmaktadır:

Sahih Hadis, Her tabakasında adil imâmî râvilerin bulunup, senedi mâsum imama dayanan hadistir. Şâz olması bu durumu değiştirmez. Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 77.

Hasen Hadis, yine her tabakasında övülmüş imâmî râvilerin bulunup, senedi mâsuma kadar dayanan hadistir. Burada râvinin adaleti şart değildir. Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 81.

Müvessak Hadis, senedinde ashâbın sika olduğuna dair bir nas bulunan hadistir. İtikadı bozuk olan muhaliflerden olsa bile. Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 84.

Zayıf Hadis, ilk üç hadis türünün hiçbir vasfını taşımayan hadis türüdür. Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 86.

⁴¹⁵ Semâhicî, “İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, 139.

hakikatte yine ikidir, değişen bir şey yoktur. Bunun sebebi ise eğer hadis kendisiyle amel edilmeye uygun ise ister müvessak olsun ister hasen o yine de sahihtir, değilse zayıftır.⁴¹⁶ Görülüyor ki, Bahrânî iki ekol arasındaki ciddi ayrımı telif etmeye çalışmaktadır. Bahrânî'nin iki ekol arasında sulh temin etme çabalarının temelinde onun, Meclisî'nin hadise bakışında aramak yerinde olur kanaatindeyiz şöyle ki; dörtlü hadis tasnifinin şeklen olduğu hakkındaki düşüncesinin, Meclisî'nin müvessak hadisi kabul etmesinden kaynaklanmış olabilir. Zira önder Ahbârîler'den olan *Mir'âtü'l-'ukûl*'ün müellifi Meclisî, *Usûlîler*'in dörtlü hadis tasnifini eserlerinde kullanmıştır. Bahrânî'nin bütün çabalarına rağmen iki ekolün önderleri arasındaki şiddetli tartışmalar ve yaşanan kanlı olaylar onun bu yaklaşımının aksine, dörtlü hadis tasnifi meselesinde iki ekol arasında kesin ayrılıkların varlığına işaret etmektedir.⁴¹⁷

İsnâaşeriyye'de hadislerin dörtlü tasnifi konusu beraberinde farklı yaklaşımları getirdiğinden, ikili taksimden dörtlü taksime geçiş aşaması Şîa hadis anlayışının toptan değişimini sağlamıştır. Gerek râviler gerekse ilk tasnifler hakkında yeni bir metot ve ele alış tarzı 7./13. asırda Ahmed b. Tâvûs ile başlamış, öğrencisi Allâme Hillî ile devam etmiş ve Zeynüddin el-Âmilî eş-Şehîdü's-Sânî ile tekâmüle ermiştir. Bazı ulemânın bu tasnifin mütekaddimûn ulemâ zamanında pratikte olmakla birlikte, sistematik olarak ilk defa Ahmed b. Tâvûs ve Allâme Hillî ile gündeme gelmesi iddialarına delil olarak, ricâl konusunda yazılmış eserlerde râvilerin durumlarını belirten “falan sahihtir”, “âdildir”, “sikadır”, “sadûktur, sakıncası yoktur”, “zabt sahibi”, “şeyh”, “celîl” gibi ifadeleri göstermişlerdir.⁴¹⁸ Dörtlü hadis taksimini daha önceki dönemlere dayandırmaya çalışanlara karşı bu sigaların 7./13. yüzyılda adı geçen şahıslarla ortaya çıktığını ileri sürenler çoğunluktadır. Ahbârî Bahâeddin el-Âmilî'ye göre, dörtlü taksim yeni bir uygulama olup mütekaddimûn ulemânın sahip olduğu *Asıllar* kaybolunca⁴¹⁹ sonraki âlimler bu taksimi yapmaya mecbur olmuşlardır.

⁴¹⁶ Yûsuf b. Ahmed el-Bahrânî, *ed-Dürerü'n-necefiyye mine'l-mültekatâti'l-Yûsufiyye* (Bahreyn: Mektebetü Fahrâvî, 1428/2007), 2/339, 3/288-301.

⁴¹⁷ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 222-223.

⁴¹⁸ Muhammed İsmâil b. Hüseyin el-Hâcûî, *el-Fevâidü'r-ricâliyye*, thk. Mehdî er-Recâî (Meşhed: Mecma'ü'l-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1413/1992), 168-169; Kennî, *Tavzîhu'l-makâl*, 244: Mâmekânî, *Mikbâsü'l-hidâye*, 1/ 138-139.

⁴¹⁹ Bahâeddin el-Âmilî'ye göre söz konusu *Asıllar*'ın kaybolmasının sebebi zâlim idarecilerin baskısıdır. *Asıl* olarak bilinen eser Ca'fer es-Sâdık döneminde semâî olarak ashâbı tarafından yazıldığı bilinmektedir. Celâlî, *el-Usûlü'l-Erbe'umie*, 12. Söz konusu rivayetler Ca'fer es-Sâdık ve oğlu Kâzım'ın ashâbı dört bin râvi tarafından rivayet edilmiş ve dört yüz kitabı (*Asıl*) meydana getirmiştir. Muhsin el-Emîn, *A'yânü's-Şî'a*, 1/93; Agâ Büzürg, *ez-Zerî'a*, 2/129-130. Bir başka

Ona göre bu çaba, takdir edilmesi gereken yüksek bir çabadır ve ulemâ söz konusu faaliyetle adeta ilk dönem eserlerinin tezkiyesini yapmışlardır.⁴²⁰ Bazı Şîî âlimler dörtlü hadis taksimini savunmakla birlikte Ahbârîler’i de incitmemeye gayret etmişlerdir.⁴²¹ Bu bağlamda sergiledikleri tutum, ilk dönemin sahih hadis tanımında, daha çok âlimin güvenini sağlayan karîneye veya ona güvenmeyi ve inanmayı gerektiren bir unsurun varlığına dikkat çekilmesi tarzındadır.⁴²² Bazen de “bir âlimin, zann-ı gâlibine göre haberin doğruluğuna inanması ve rivayetin imamdan geldiğine güvenmesi”⁴²³ şeklinde de ifade edilmiştir. Bu değerlendirmelerde bazı Usûlî ulemânın, ilk dönem ulemâyı mâzur görme eğilimleri olduğu açıktır.

Neticede ileri sürülen delillerle bu taksim Ahmed b. Tâvûs’tan geriye götürülemeyeceği kanaati hâkim olmuştur.⁴²⁴ Bununla birlikte biz, söz konusu taksim andığımız sebeplerden ötürü daha gerilere götürülebileceği kanaatini taşımaktayız.

2.5.2. Şîa’da Dirâyetü’l-Hadîs İlminin Doğuşu ve Usûfler

İmâmiyye/İssnâaşeriyye düşünce ve itikadının bina edildiği mefhumun imâmet anlayışı olduğubilinen bir hakikattir. İmâmîler, daha 2./8. asırda Amr b. Ubeyd (144/761) ve Hişâm b. Hakem gibi imamların ashâbı sayesinde Mu’tezile ile

görüşe göre, *Asıllar* Hz. Ali döneminden on ikinci imama kadar bir süreç zarfında telif edilmişlerdir. Aynı Muhsin el-Emîn gerçekte 6600 kitabın yazıldığını, bunlardan 400’ünün *Asıl* adıyla bilindiğini nakleder. Muhsin el-Emîn, *A’yânü’s-Şî’a*, 1/50. Burada 6600 kitaptaki rivayetlerin tamamının *Asıllar*’a alınıp alınmadığı bilinmemektedir. Bu konuda herhangi açıklayıcı bir bilgi bulunmamaktadır. Dolayısıyla daha sonraları *On Altı Asıl* veya *On Üç Asıl* hakkında da şüpheler oluşturmaktadır. Muhsin el-Emîn, *A’yânü’s-Şî’a*, 1/94. Buradaki çelişki, eğer *Asıllar*’ın yazılmasını Hz. Ali’ye kadar götürecekt olursak, o takdirde çoğu kaybolmuş demektir. Ancak çoğu ulemâ sanki bu görüşü önlemek babından sadece 400 *Asıl*’ı güvenilir ve yeterli bulmuştur. Celâlî, *el-Usûlü’l-Erbe’umie*, 25. Şeyh Bahâî’ye göre *Asıllar*’ın müellifleri çok büyük bir titizlikle bu eserleri meydana getirmişlerdir. Ancak ilk nesil ile sonrakiler arasındaki kopukluk bu eserlerin asıllarından uzaklaşmalarına sebep olmuştur. Dönemin baskıcı idarecileri yüzünden açığa çıkarılmayan bu teliflere birçok yalan-yanlış malumatlar katılmıştır. Böylelikle mütekaddimûn neslinin sahih ve güvenilir rivayetlerinin çoğu kaybolmuştur. Bu yüzden denilebilir ki müteahhirûn ulemânın yeni kuralları, adeta bu kitapları eski itibarına kavuşturmuştur. Bahâî, *Meşriku’s-Şemseyn*, 1/30-31.

⁴²⁰ Bahâî, *Meşriku’s-Şemseyn*, 1/30-31, Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 389.

⁴²¹ Gurayfî, *Kavâ’idü’l-hadîs*, 1/22-23.

⁴²² Bahâî, *Meşriku’s-Şemseyn*, 1/26; Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 395.

⁴²³ Sadr, *en-Nihâye*, 279; Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 395.

⁴²⁴ Hubbullâh, *Nazariyyetü’s-sünne*, 188-189.

etkileşime girdikleri bilinmektedir.⁴²⁵ Bu zaman zarfında Şîa-Mu'tezile etkileşiminin genellikle Mu'tezile lehine sonuçlandığı ve imamların bazı ashâbının dahi Mu'tezile'den önemli ölçüde etkilendiği bilinmektedir. Örneğin, Ahbârîler'in muteber âlimlerinden olan İbn Bâbeveyh el-Kummî ile Usûlîler'in önde gelen ulemâlarından Müfid, Murtazâ ve Tûsî gibiler bu etkileşimden nasiplerini almışlardır.⁴²⁶ Bu durum Ehl-i sünnet'in Ahmed b. Hanbel vb. Ehl-i hadis grubunun Mu'tezile ile yaşadığı çatışmanın aynını göstermektedir. Şîa içerisinde daha ilk iki asırda Mu'tezile'ye meyyledip, aklî yaklaşımı önceleyen şahısların, fazlasıyla bu mezhep imamlarından etkilenmesi dolayısıyla Şîa'nın Mu'tezile olarak algılandığını iddia eden Adam Metz'e göre, 4./10. asra kadar Şîa'nın kelim alanında herhangi bir mezhebî oluşumu olmamış, tamamen Mu'tezile'nin söylemlerini kullanmışlardır. Şîî idarecisi olan Adududdevle'nin bile tamamen Mu'tezile düşüncesine göre yaşadığı ileri sürülmektedir.⁴²⁷ Özellikle Ca'fer es-Sâdık ile çağdaş olan ve İmâmîler tarafından muteber kabul edilen ashâb mesabesindeki şahısların Mu'tezile ile içli dışlı olmaları mâsum imamlar döneminde bile birtakım rahatsızlıklara sebep olmuşlardır.⁴²⁸ Hubbullah'a göre aklî yaklaşımı önceleyen bu akım, zamanla daha etkin olmuş ve Müfid ile Murtazâ zamanında naslara, karineye ve adem-i cedele dayalı,⁴²⁹ ayrıca itikad ve fıkhîta imamların delâletlerini önceleyen anlayışa karşı galip gelmiştir.⁴³⁰ Burada Mu'tezile-İmâmîyye etkileşiminin önemli rol oynadığı kabul edilmelidir ve yukarıda adı geçen âlimlerin Mu'tezile'den etkilenmeleri sayesinde Ahbârî ekolün temsilcilerine yönelttikleri eleştiriler bunu göstermektedir.

Şîa'yı naslara teslimiyet anlayışından, aklın naslarda tasarruf aşamasına götüren şey, ileride gerçekleşecek olan *Şîa Hadis Usûlî*'nin ana sebeplerinden birisine Müfid'in, Şeyh Sadûk'a yönelttiği eleştirisinde bulmak mümkündür şöyle ki; Müfid, Sadûk'un meşîet ve irade meselesinde birbirine çelişik olan hadislerin zâhirine göre

⁴²⁵ Konu hakkında geniş bilgi için bk. Ahmet Sonay, "Büveyhîler Döneminde İmâmîyye-Mu'tezile İlişkisi", *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2021), 206, 216-224 sayfalar arası.

⁴²⁶ Sonay, "Büveyhîler Döneminde İmâmîyye-Mu'tezile İlişkisi", 218-222.

⁴²⁷ Metz, *el-Hadâratü'l-İslâmîyye*, 1/124.

⁴²⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/105-106; Sadûk, *el-Emâlî*, 351.

⁴²⁹ Hz. Ali'nin dini cedel/tartışma ile isteyenin zındıklığa düştüğünü nakletmektedir. Burada kelam/cedel gibi ilmilerin ancak ehli tarafından, o da muhaliflerin susturulması gerektiğinde kullanılmasına cevaz vermiştir. Bu cevazı da Ca'fer es-Sâdık'ın bir haberine dayandırmaktadır. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 156; Sadûk, *el-İ'tikâdât*, 43.

⁴³⁰ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 153-154.

hüküm verdiğini, söz konusu mevzuda dikkatsiz davrandığını ve hakkı batılı birbirine karıştırdığını, neticede çıkardığı sonuçların da zayıf olacağını, ona uyanların da cerhedileceğini ileri sürmektedir.⁴³¹ Müfid'e göre mütekaddimûnun bütün eserleri bir usûl ve yöntemle ele alınmadan sıhhatlerine hükmedilemez. Bu yaklaşım bize Müfid'in râvilerin de bir tenkitten geçirilmesi zarureti üzerinde durduğunu göstermektedir. Ona göre, söz konusu râvilerin çoğunun unutkanlık ve hata gibi kusurları tespit edilmiştir. Ayrıca tetkik ehli olmadıkları ve birçok malumatı birbirine karıştırdıklarından, naklettiklerine güvenilemez.⁴³² Hubbullah, Müfid'in bu yaklaşımından hareketle onun, Sadûk hakkında "hadis derleyen" şahıs olarak bahsettiğini teyit etmekle birlikte, 4./10. asrın sonlarına kadar etkisini sürdüren ulemânın genelde aynı mantık ve yöntemle hareket ettiklerini vurgulamaktadır. Buradan çıkaracağımız sonuç, Müfid'in, özelde Sadûk'a ama genelde ilk döneme kapsayıcı bir eleştiri getirmiş olmasıdır. Bize göre Müfid'le başlayan ve ondan sonraki süreçte, iki anlayışın (Ahbârî-Usûlî) çatışması şeklinde cereyan edecek olan en büyük tartışma, haber-i vâhidin huciyeti meselesinde gerçekleşecektir.⁴³³ Zira bu mesele beraberinde Şîa dirâyet ilimlerinin doğuşunu da hızlandırmıştır. Anladığımız kadarıyla Müfid, bu süreçle Şîa'da bütün haberlerin belirli usûller dairesinde ele alınması gerektiği kanaatine getiren ilk adımı atmış ve Şîa hadis usûlünün meydana gelmesinin zeminini hazırlamıştır. Ancak ilk döneme ait rivayet eserlerinde genelde Şîa mezhebinin haklılığını dile getiren imâmetin gerekliliği⁴³⁴ ile ilgili konular üzerinde yoğunlaşıldığından ve özellikle bu eserlerde imamların mâsumiyeti konusu daha çok işlendiğinden, Şîi dünyada dirâyet ilimlerinin ortaya çıkması veya sistemleşmesi ancak 7./13. yüzyılda olduğu hakkında kuvvetli görüşler bulunmaktadır. Her ne kadar katılmazsak da daha önce belirttiğimiz üzere, bazı kaynaklara göre bu ilmin 2./8. yüzyılın ortalarında bile izine rastlanmaktadır.

Ehl-i sünnet'te hadis usûlü ilminin ne zaman doğduğu ve bunu doğuran etkenlerin neler olduğu hususunda İslam âlimlerinin görüş birliği içerisindedirler.

⁴³¹ Müfid, *el-İ'tikâdât*, 49.

⁴³² Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 72-73.

⁴³³ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 157.

⁴³⁴ İmâmetin gerekliliği ve bu konudaki ihtilaflar hakkında bk. Saffâr, *Besâir*, Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Bâbeveyh el-Kummî, *el-İmâme ve't-tebsira mine'l-hayre*, thk. Medresetü'l-İmâm el-Mehdî (Kum: Medresetü'l-İmâm el-Mehdî, 1404/1983), 19-140 sayfalar arası.

Onlara göre bu ilmin kaynağı, rivayet ve dirayet disiplinlerinin altyapısı ve dayanağı zaten Kur’ân, Sünnet ve sahâbenin uygulamalarında mevcuttur. Kur’ân-ı Kerim’de “*Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın.*”,⁴³⁵ emredilmiştir. Resûlullah ise; “*Bizden bir şey duyup da onu işittiği gibi nakledenin Allah yüzünü ak etsin! Zira birçok kişi vardır ki, kendilerine ulaşan haberleri daha iyi kavrarlar; Nice nakleden kimseler vardır kendilerinden daha kavrayışlı kimselere haber naklederler. Ve kavrayışlı olmadığı halde fıkıh taşıyıcısı nice adamlar vardır*”⁴³⁶ şeklinde uyarıda bulunmaktadır.

Âyet-i kerime ve hadisten açıkça anlaşılacağı üzere İslam’ın ilk yıllarından itibaren inancın sağlam temellere, doğru bilgiye, hakikate, bilgiyi taşıyanların, aktaranların ve teslim alanların durumuna ve ahlakî yapılarına dikkat çekilmiştir. Bu durum bize daha ilk günden itibaren haberin menbaı ve zaptı konusunda kâideler manzûmesinin varlığını ispatlamaktadır. Bu kural aynı ciddiyetle sahâbe-i kirâm arasında gözetilmiş ve hassasiyetle tatbik edilmiştir.⁴³⁷

Sahâbe haberlerin alımında ve aktarılmasında gereken titizliliği gösterdiklerinden, onlar açısından bir haberin isnadı en önemli konu sayılmıştır. Bu yüzdendir ki, daha ilk dönemlerden itibaren isnadın değeri anlaşılmiş, haberin kabulü ya da reddi hep bu zaviyeden değerlendirilmiştir. Özellikle Hz. Osman’ın katliyle birlikte isnada verilen önemin bir kat daha arttığını aktaran Sünnî âlimler,⁴³⁸ rivayetleri kimlerden aldıkları hususunda uyarılmışlar ve neticesinde bid‘at ehli kimselerin haberlerini dikkate almamışlardır. Bu kanaati doğrulayan Sahîh-i Müslim’de İbn Sîrîn

⁴³⁵ el-Hucurât 49/6.

⁴³⁶ Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Müsnedü'l-İmâm Ahmed*, thk. Ahmed Muhammed Şâkir (Kahire: Dâru'l-Hadîs, 1416/1995), 4/162 (No. 4157); Ebû İsa Muhammed b. İsa Sevre b. Müsâ et-Tirmizî, *Sünenü't-Tirmizî*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1419/1998), “Mâ câ'e fi'l-hass 'alâ tebliği's-semâ'”, 7 (No. 2656); Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd es-Sicistânî, *Sünenü Ebî Dâvûd*, thk. Muhammed Nâsirü'd-Dîn el-Elbânî (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1424/2004), “Kitâbü'l-İlm”, 10 (No. 3660); Abdullâh b. Abdirrahmân b. Behrâm ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. İmâd et-Tayyâr – İzzüddîn Dillî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâsirün, 1438/2017), “Kitâbü'l-İlm”, 8 (No. 236); Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebûbekr el-Beyhakî, *Şü'abü'l-îmân*, thk. Abdul'alî Abdülhamîd Hâmid (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li'n-Neşr ve't-Tevzî' 1423/2003), 3/245 (No. 1606); el-Kâdî Muhammed b. Abdillâh el-İşbilî el-Mâlikî, *el-Mesâlik fi şerhi Muvatta' Mâlik*, thk. Muhammed el-Hüseyn es-Süleymânî-Âişe b. el-Hüseyn es-Süleymânî (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1428/2007), 5/437.

⁴³⁷ Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 103-106.

⁴³⁸ Nevevî, *Şerhu sahîhi Müslim*, 200.

(ö. 110/728) kanalıyla gelen bir rivayet şöyledir: “İlk zamanlar kimse isnadı sormuyordu. Fitne Hadisesi’yle⁴³⁹ birlikte bizlere, ‘hadisi aldığımız kişilerin isimlerini söyleyiniz’ demeye başladılar. Râvi Ehl-i sünnetten ise hadisleri alınır, ehl-i bid’atten ise rivayetleri alınmazdı.”⁴⁴⁰ Bütün bu veriler ışığında Ehl-i sünnet’te hadis usûlü çalışmalarının erken dönemde başladığını söylemek mümkündür. Özellikle daha ilk zamanlardan itibaren “cerh ve ta’dîl”, “râvilerin değerlendirilmesi”, “rivayetlerdeki gizli illetleri ortaya çıkarma”, “ittisal-inkıtâ” gibi mevzular itibara alınmaya başlamıştır.⁴⁴¹ Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071), cerh ve ta’dîl faaliyetlerinin 2./8. asrın ilk yarısından itibaren başladığına dikkat çekmektedir.⁴⁴² Nevevî (ö. 676/1277), bu konuda şeriatı lekeleyecek her türlü faaliyetin önüne geçmenin gerekli olduğuna, bundan dolayı râvilerin de cerh ve ta’dîlinin lüzumuna dikkat çekmiştir.⁴⁴³ Hadis usûlüne ait kavramlar ilk etapta İslamî ilimlerin içerisinde münderiç halde idi. Müstakil olarak ilk defa imâm Şâfiî’nin (ö. 204/819) *er-Risâle* ve *el-Ümm* adlı eserlerinin bir bölümü şeklinde hadis usûlüne rastlamaktayız. 4./10. asırla birlikte hadis usûlüne ait terimlerin kullanımı ve lüzumu yaygınlaştığından, ilk müstakil eserler telif edilmeye başlamıştır. Bu eserlerin başlıcaları şunlardır:

- Kâdî er-Râmihürmüzî: *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvi ve’l-vâ’i*.⁴⁴⁴

⁴³⁹ “Fitne Olayları: Hicrî 1./7. asırda Hz. Osman’ın öldürülmesinin (ö.35/656) peşinden ortaya çıkan iç savaşlar, fitne olayları olarak isimlendirilir ve sonrasındaki bir dizi iç savaş ve kalıcı ihtilâfin başlangıcı olmuştur. Hz. Osman’ın öldürülmesinden sonra, Hz. Ali ile Âişe arasında cereyan eden Cemel savaşını (36/656), Ali ile Muâviye arasında gerçekleşen Sıffin savaşı (37/657) takip etti. Bu iç savaşların siyasi tarih açısından önemi bir yana hadis rivayetini etkileyen oldukça mühim bir tarafı bulunmaktadır. Zira iç savaş ortamı bazı sapkın fikirlerin üremesine zemin hazırlamış ve daha önemlisi Allah Resûlü adına uydurulan hadisler yayılmaya başlamıştır”. Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 89-93.

⁴⁴⁰ Ebû Abdillâh b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü’l-‘ilel ve ma’rifetü’r-ricâl*, thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs (Riyad: Dârü’l-Hânî, 1422/2001), 2/559 (No: 3640); Ebû İshâk İbrâhîm b. Yakûb el-Cevzânî, *Ahvâlü’r-ricâl*, thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmarrâî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1405/1984), 36; Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtîm et-Teymî b. Hibbân, *Kitâbu’l-mecrûhîn mine’l-muhaddisîn ve’d-du’afâ’ ve’l-metrûkîn*, thk. Mahmud İbrahim Zâyid (Halep: Dârü’l-Va’y, 1396/1976), 1/82; İbn Ebî Hâtîm Abdurrahmân er-Râzî, *Kitâbü’l-cerh ve’t-ta’dîl* (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1371/1952), 2/28.

⁴⁴¹ Mahmûd et-Tahhân, *Teysîrû mustalahi’l-hadîs* (İskenderiye: Merkezü’l-Hüdâ li’d-Dirâsât, 1415/1994), 11.

⁴⁴² Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fi İlmi’r-rivâye* (Medine: el-Mektebetü’l-İlmiyye, ts.), 45.

⁴⁴³ Nevevî, *Şerhu sahîhi Müslim*, 5/1.

⁴⁴⁴ el-Hasan b. Abdurrahmân er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl beyne’r-râvi ve’l-vâ’i*, thk. Muhammed Accâc el-Hatîb (Dimeşk: Dârü’l-Fikr, 1404/1984).

- Hâkim en-Nîsâbûrî: *Ma 'rifetü 'ulûmi 'l-hadîs*.⁴⁴⁵

- Ebû Nu'aym el-İsbahânî (ö. 430/1039): *el-Müstahrec 'alâ ma 'rifeti 'ulûmi 'l-hadîs*.

- Hatîb el-Bağdâdî: *el-Kifâye fî 'ilmi 'r-rivâye ile el-Câmi ' li-ahlâkı 'r-râvî ve âdâbi 's-sâmi '.*

- İbnü's-Salâh (ö. 643/1245): *'Ulûmü 'l-hadîs*.⁴⁴⁶

Ehl-i sünnet dünyası hadis usûlü alanındaki gelişmeleri yaşarken İsnâaşeriyye'de süreç daha geç işlemiş, hadis usulüyle ilgili çalışmalar daha geç bir dönemde meydana gelmiş ve ilk olarak fıkıhta kendini göstermiştir. Geç dönemde teşekkül eden Şîa fıkıh usûlü, Hubbullah'ın tespitiyle daha çok Sünnî altyapıdan beslenmiş, sınırlı kalmasına rağmen çoğu Usûlî anlayışa mensup şahıslarca oluşturulmuştur.⁴⁴⁷ Fıkıh usûlüne aklın yön vermesi ameliyesinin ise, daha ilk dönemler olan 4./10. asırda İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî ve İbn Ebî Akîl ile başladığı en yetkin Şîa âlimleri tarafından kabul edilmektedir. Aynı ulemâ, özellikle İbnü'l-Cüneyd'in Ehl-i sünnet'ten etkilenerek, kıyası çok kullandığını, neticede ileriki zamanlarda Usûlî düşüncenin doğmasına zemin hazırladığını da iddia etmektedir.⁴⁴⁸ Ahbârîler'in aksine ilk Usûlî âlimler, Bağdat'ta yetişmeleri sebebiyle Mu'tezile ile yakın temas içerisinde olmuşlar, Ehl-i sünnet fikhına ve usûlüne âşinalık kazanmışlardır. Bu yüzdendir ki birkaç asır sonra ortaya çıkan ve sistematik Ahbârîlik adı verilen hareketin önderleri söz konusu ilişkiye dikkat çekerek, Usûlî düşüncenin Şîa'yı mecrasından saptırdığını ileri sürmüşlerdir. Bu iddiaların sebebi ve özellikle Emîn el-Esterâbâdî'nin mevrûs müellefât hakkındaki aşırı mühafazakârlığı, imamların sünnetini ve hadislerini koruma çabasıdır.⁴⁴⁹ Bir örnek verilecek olursa; Emîn el-Esterâbâdî, mütekaddimûn dönemi sahih hadis tanımını verirken sahih hadisin, Usûlîler tarafından Ehl-i sünnet tanımına evrildiğini kabul etmektedir. Esterâbâdî'ye göre ilk dönem ulemâsının sahih hadis tanımı şöyledir: Takıyye bâbından da olsa, mâsum imamdan geldiği kesin bir şekilde hadistir. Usûlîler'in sahih hadis tanımı ise

⁴⁴⁵ el-Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâfız en-Nîsâbûrî, *Ma 'rifetü ulûmi 'l-hadîs*, thk. es-Seyyid Mu'zam Hüseyin (Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, 1397/1977).

⁴⁴⁶ Ebû Amr Osman b. Abdîrahmân eş-Şehrezûrî, *Ulûmü 'l-hadîs*, thk. Nûreddîn İtr (b.y.: y.y., ts.).

⁴⁴⁷ Hubbullah, *Nazariyyetü 's-sünne*, 200-201.

⁴⁴⁸ Müfid, *el-Mesâilü 's-sereviyye*, 58-59 73.

⁴⁴⁹ Hubbullâh, *Nazariyyetü 's-sünne*, 233-234.

tamamen Ehl-i sünnet'in tanımıyla uyumlu olandır.⁴⁵⁰ Esterâbâdî, Şeyh Sadûk, Küleynî, Murtazâ, Tûsî ve Muhakkık Hillî'nin kendisinin tarif ve kabul ettiği şekliyle sahih hadisle amel etmişlerdir.⁴⁵¹ Onun Şîa'yı ve mevrûsâtını koruma adına üstlendiği görevin boyutları buradan da anlaşılacaktır. Bunun yanında, önde gelen Usûlî muhaddis, fakîh ve müfessir olan Tûsî'nin, Bağdat'ta Sünnî âlimlerin ders halkalarında bulunmuş olmasını gerekçe göstererek, fıkıh usûlünü ve fikhın fûrûâtını Ehl-i sünnet'ten aldığını ileri süren pek çok Şîi ilim adamı bulunmaktadır.⁴⁵² Tûsî'nin bu meselede birçok Şîi ulemâ tarafından tenkide uğradığı da bilinmektedir. Buna karşın Tûsî'yi koruma güdüsüyle mevzuya yaklaşanlar ise, onun, Şîiliği Ehl-i sünnet tarafından gelen hücumlara karşı koruduğunu ve *el-Mebsût* adlı fıkıh usûlü eserini bu amaçla yazdığını iddia etmişlerdir.⁴⁵³ Gerçekte Tûsî'nin, bu eserini Şîa'nın kendilerine has bir İslâmî fıkıh anlayışının olduğunu ispatlamak gayesiyle yazdığını iddia eden Şîi düşünürler de mevcuttur.⁴⁵⁴ Ancak aynı şahıslar, Tûsî'nin kitabını telif ederken tamamen Ehl-i sünnet'in üslup ve mefhumlarından hareket ettiğinden dolayı Sünnîlere ait bütün görüşlerin dolaylı olarak Şîa'yı şekillendirdiğini de itiraf etmektedirler.⁴⁵⁵

Ahmed b. Tâvûs ve Allâme Hillî'ye kadar Şîa hadis dünyasında bir usûl telifatından söz edilememesi yukarıdaki Ahbârî akımın iddialarını güçlendirmektedir. Esterâbâdî'nin Usûlîler'e bu açıdan yönelttiği şiddetli eleştiriler ile Ehl-i sünnet'in iddialarının burada örtüştüğü görülmektedir. Ehl-i sünnet'te hâkim olan anlayışa daha önce temas edilmiş ve Şîa'nın, dirâyyet ilimlerini uyarılama mantığıyla onlardan Şîiliğe kazandırılmış olduğu ifade edilmişti.⁴⁵⁶ Şîi'lerin önde gelen âlimlerinin o zamanlarda Sünnî âlimlerle ilişkilerinin olumlu bir seyir izlemesi, aynı zamanda bu ulemânın çoğunun Sünnî âlimlerin ders halkalarında bulunmaları, Şîa hadis usûlü ile Şîi fıkıh usûlünün Ehl-i sünnet'in mantığı ve yaklaşımı üzerine kurulduğu kanaatini

⁴⁵⁰ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 109.

⁴⁵¹ Hubbullah burada Esterâbâdî'ye tenkit mahiyetinde bir açıklama getirmektedir. Ona göre Esterâbâdî, karşı ve muhalif tarafa hiçbir açık kapı bırakmadığından bu savunma tarzı sağlıklı bir tutum olarak kabul edilemez. Onan göre doğru yaklaşım Kelamcılarının ve Usûliyyûnunun yaklaşımıdır. Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 109-111: Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 238-239.

⁴⁵² Hubbullâh, *Nazariyyetü's-sünne*, 63.

⁴⁵³ Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, 29.

⁴⁵⁴ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 228.

⁴⁵⁵ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 228.

⁴⁵⁶ Muhammed Hüseyin eş-Şeyh Süleyman el-A'lemî el-Hâirî, Dâiretü'l-me'ârif: *Muktebesü'l-eser* ve mücedded mâ deşer (Kum: Müessesetü'l-A'lemî, 1374/1954), 3/73.

güçlendirmektedir. Özellikle Ahbârî düşüncenin temsilcileri, dirâyetü'l-hadîs⁴⁵⁷ alanında Ehl-i sünnet âlimleri tarafından telif edilen eserlerin gereksiz bir icattan başka bir şey olmadığına, dolayısıyla bu ilmin varlığının dahi lüzumsuzluğuna hükmetmişlerdir.⁴⁵⁸ Her ne kadar müellif aksini iddia etse de,⁴⁵⁹ Tûsî'nin iki eseri olan *el-Mebsût* ile *el-Hilâf*'ın (Ehl-i sünnet ilim havzası ile olan etkileşimin ürünleri oldukları için) Ahbârî kesimden şiddetli tenkitlere mâruz kalmıştır.⁴⁶⁰ Tenkit edilen eserlerin başında, Şîa'da ilk hadis usûlü eseri kabul edilen Şehîd-i Sâni'ye ait *el-Bidâye* adlı eser yer alır. Ahbârîler bu eserin Sünnî İbnü's-Salâh'ın Ulûmu'l-hadîs adlı eserinin adeta bir özeti gibi yazıldığını iddia etmişlerdir.⁴⁶¹

İsnâşeriyye'de hadis usûlü alanındaki eserlerin geç dönemlerde (7./13.) telif edilmesinin birçok sebepleri olabileceği muhakkaktır. Bizce en önemli sebepleri, mâsum imamların henüz hayatta olmasının verdiği itminanla usûlün imamların şahsında kâim olduğu ve özellikle Ahbârî kesim tarafından 4./10. ve 5./11. asırlarda bu itikad üzere telif edilen *Kütüb-i Erbaa*'ya olan teslimiyettir. Bu durum 7./13. ve 8./14. asırlarda Usûlî ulemânın ortaya çıkmasına kadar devam etmiştir. Özellikle bu dönemlerde telif edilen eserlerin dayanak noktaları olan *Asıllar* ile *Kütüb-i Erbaa*'nın bir kısım râvisi tenkit edilmeye başlanmış ve bazı rivayetlerin sıhhatine duyulan güvensizlikler dile getirilmiştir. Buna ek olarak gaybet fikrinin doğurduğu güvensiz ortamdan kaynaklanan hadis uydurma hareketlerinin fazlalığı, bu yolla sapkın ve aşırı

⁴⁵⁷ Şehîd-i Sâni'ye göre dirâyetü'l-hadîs ilmi, hadislerin metnini ve isnadını inceleyen bir ilimdir. Burada rivayetlerin sahihini, zayıfını, illetlisini inceleyerek, bu rivayetlerin kabul ve ret şartlarını bilmek suretiyle hangisinin kabul veya ret edileceği tespit edilebilmektedir. Bu ilmin konusu, râvi ile mervîdir -metin-. Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 45. Bir başka tarife göre, hadisin senedini ve metnini, tehammül keyfiyetini, nakildeki kaidelerini araştıran bir ilimdir. Sadr, *en-Nihâyet*, 79. Bu iki tarifte de baskın anlam, hadisin senedi ve rivayetidir. Yani bu haberlerdeki isnadların muteber olup olmadıkları, ilk söyleyenine kadar gidip gitmedikleriyle doğrudan ilişkilidir. Bu ilimle hedeflenen, daha çok haberlerin mâsumlara aidiyetini tespit etmektir. Ehl-i sünnet'in tanımında Şîa'nın tanımıyla benzerlikler mevcuttur. Her iki cenahta da bu ilimden maksat, sened ve metin olarak ifade edilmiştir. Ancak Şîa'nın itiraz ettiği konu, dirâyet ilminin haberleri nakleden râvilerin durumlarından veya metnin sıhhatinin araştırılmasından hareketle rivayetlerin kabul ya da reddine karar verilemeyeceğidir. Onlara göre râvilerin durumu ricâl ilmiyle ortaya konmuştur. Bu konu dirâyet ilminin konusu olamaz. Mâzenderânî, *Mikyâsü'r-rivâye*, 10. Ehl-i sünnetin tanımı: Hadisleri kabul ve ret yönlerinden yani hangilerinin kabul edilip, hangilerinin reddedilmesi gerektiği bakımından inceleyen ilim dalıdır. Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015), "Dirâyetü'l-hadîs", 100.

⁴⁵⁸ Hâirî, *Muktebesü'l-eser*, 3/73.

⁴⁵⁹ Tûsî, *el-Mebsût fî fikhi'l-İmâmiyye*, thk. Muhammed Takî el-Keşfi (Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1387/1967), 1/1-3.

⁴⁶⁰ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 228.

⁴⁶¹ Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, 30.

düşüncelerin Şîi topluma verdiği büyük zararlardan dolayı, Usûlîler, sözü edilen teliflerin bir süzgeçten geçirilme zarureti üzerinde durmuşlardır.⁴⁶²

Dirâyetü'l-hadis ilminde Ehl-i sünnet'in tekaddümünü ileri sürerek konuya kendileri açısından yaklaşan Sünni âlimler, bu yaklaşımlarını delilleriyle ispatlamaya çalışırken, Ehl-i sünnet'te bu alanda yaşanan bütün olumlu-olumsuz gelişmelerin, tartışmaların ve anlaşmazlıkların büyük oranda aynıısının Şîa'da mevcudiyetine işaret etmişlerdir. *el-Bidâye* ile *'Ulûmü'l-hadis* arasındaki şaşkırtıcı benzerlik bu yaklaşımın doğruluğunu göstermektedir. Kutluay, Şehîd-i Sâni'nin Lübnan, Mısır ve Bağdat'ta dönemin ünlü Ehl-i sünnet âlimlerinden ders tahsil etmesini, iki eser arasındaki ilişkiyi ortaya koymasından değerli bulmaktadır.⁴⁶³ Ayrıca sistematik Ahbârîliğin en önemli temsilcisi olan Esterâbâdî bu benzerlikleri gerekçe göstererek hadis alanındaki yeniliklerden dolayı Usûlîler'e şiddetle karşı çıkmıştır. O, hadislerin dört başlık altında Usûlîler tarafından ele alınmasının ve haberlerin senetlerinin zikredilmesinin Ehl-i sünnet'ten gelen hücumlara karşı sadece savunma ve tedbir amaçlı olabileceğini iddia etmiştir. O, hadis taksiminin hiçbir hakikatinin olmadığını kabul ettiğinden, konunun farklı yönleri çekilip ayrı bir değer atfedilmesine gerek olmadığı kanaatindeydi.⁴⁶⁴ Ancak Haydar Hubbullah, bu meselede tam yerinde bir müdahale ile Ahbârîler'le Usûlîler arasındaki anlayış farkına değinmektedir şöyle ki; ona göre, Ahbârîler'in gerek sened gerek usûl alanındaki menfi tavırlarının sebebi, bir savunma tarzında "teberrük" ve "Ehl-i sünnet'e karşı koymak" iken, Usûlîler bunun aksine senedi, haberin sıhhati için tamamen müstakil bir ölçüt olarak görmüşlerdir. Usûlî düşünceleri savunanlar, haberlerin mutlak mânada hucciyetini reddettiklerinden bu fikri benimsemeleri kendileri açısından tutarlı bir tavidir. Hubbullah, bu değerlendirmesiyle söz konusu mevzuda iki ekol arasındaki derin görüş farklılığını da ortaya koymak isterken⁴⁶⁵ kanaatimizce, Ahbârîler'in tutumlarının mantıklı bir gerekçesine de kapı aralamaktadır. "Ehl-i sünnet'e karşı" ve "teberrüken" lafızları onun bilinçaltında Ahbârîlik düşüncesini dışlamadığına delildir. Bu durum Bahrânî gibi Ahbârîye ulemâsının, iki ekol arasında hayatî fark olmadığı iddiasını güçlendirmektedir. Ahbârî Hür el-Âmilî de aynı noktaya dikkat çekmiş ve Kutluay'ın

⁴⁶² Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 102-103.

⁴⁶³ Kutluay, *Şîa'da Hadis Usûlü*, 32-33.

⁴⁶⁴ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 118, 377.

⁴⁶⁵ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 270.

işaret ettiği iki eser (*el-Bidâye* ile *'Ulûmu'l-hadîs*) arasındaki büyük benzerliği kabul etmiştir.⁴⁶⁶

Allâme Hillî'ye gelinceye kadar Ehl-i sünnet ve Şîa'da hadis dirâyet ilimlerinin durumu aşağı yukarı bu merkezde idi. Özellikle Allâme'nin râvilerin rivayet şartlarından bahsetmesiyle, dörtlü hadis tasnifi ve râvi üzerine dikkatlerin çekilmesi düşüncesinin yoğunluk kazandığı görülmektedir.⁴⁶⁷ Bir Usûlî olan Allâme'nin, Hubbullah'ın da işaret ve kabul ettiği gibi, dönemin Ehl-i sünnet âlimlerinden ciddi bir şekilde ilim tahsil etmesini, (Ahbârîler'in dediği şekilde) menfi bir surette ele almamak gerektiği⁴⁶⁸ kanaati de İsnâaşeriyye düşüncesinde kabul görmüştür. Özellikle Usûlîler, Şîilîği koruma ve sağlam bir zemine oturtma gayretlerinin arka planında, Allâme Hillî ve Tûsî gibilerinin, çağdaşları olan Sünnî ulemâ ile haşır neşir oluşlarını bu yaklaşım çerçevesinde yorumlamışlardır. Usûlî düşüncenin burada önemseydiği tek nokta, her iki âlimin ne ölçüde âmmeyle ihtilat ederse etsin yeter ki -Şîî- düşüncelerinden ve ilmî açıdan doğruluktan ayrılmamaları esasıdır. Hubbullah'a göre bu süreç başarılı bir şekilde Şehîd-i Sâni'ye (ö. 965/1558) kadar böylece devam etmiştir.⁴⁶⁹ Bize göre Hubbullah, daha önceki tutumunda da görüldüğü gibi, kendisiyle tenakuza düşer gibidir şöyle ki; O, bu iddiasında, Şîîler'in özellikle Şehîd-i Evvel ve Şehîd-i Sâni ile kendilerine has bir fıkıh ve hadis usûlünü geliştirmiş olabileceğini kabul etmekle beraber, bu iki ilim adamının, talebeleriyle birlikte Sünnîlere ait birçok meşhur fıkıh usûlü eserlerini şerh etmelerini gâyet normal bir etkileşim gibi görmesi, onun bu konuda mezhebî taassup içerisinde olduğunu göstermektedir.⁴⁷⁰

Öyle görünüyor ki, Tûsî, İbn İdrîs el-Hillî ve Ahmed b. Tâvûs'tan sonra Şîa'nın en önemli temsilcisi olan Allâme Hillî, Şîa hadis ve fıkıh yaklaşımını özellikle Tûsî'nin donuklaşmış anlayışından kurtarma çabası içerisine girmiştir.⁴⁷¹ Ancak bu yeni atılım, Şîa'nın gerek fıkıh gerek hadis usûlünün büyük oranda Ehl-i sünnet'ten

⁴⁶⁶ Muhammed b. el-Hasan el-Hür el-Âmilî, *Emelü'l-âmil*, thk. Ahmed el-Hüseynî (Necef: Mektebetü'l-Endelüs, 1358/1939), /86.

⁴⁶⁷ Cemâlüddîn el-Hasan b. Yûsuf el-Allâme Hillî, *Mebâdi'ü'l-vüsûl ilâ ilmi'l-usûl*, thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali el-Bekkâl (Beyrut: Dârü'l-Edvâ', 1406/1986), 206; ayrıca konunun geniş açıklaması için bk. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 196-197.

⁴⁶⁸ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 228-229.

⁴⁶⁹ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 228-229.

⁴⁷⁰ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 229-230.

⁴⁷¹ Kutluay, *Şîa'da Hadîs Usûlü*, 32.

uyarlama olduğu hakikatini pek değiştirmemiştir. Nitekim ikinci Ahbârîlik hareketinin, devam eden “Sünnî tasallut”a ve bunun aşırı etkisinde kalmış Usûlîler’e karşı yüksek sesli bir itiraz olduğunu Usûlîler dahi kabul etmişlerdir.⁴⁷²

Şîa’da dirâyetü’l-hadîs alanında telif edilen eserlerin menşei hakkında Ehl-i sünnet ile Ahbârîler’in düşüncesinin birbirine yakın olduğu görölmektedir. Daha önce de belirttiğimiz üzere her iki grup özellikle 7.-8./13.-14. asırdan günümüze kadar telif edilen eserlerin tamamen Ehl-i sünnet’i taklit veya onlardan beslendiği mantığı üzerine kurulduğunu kabul etmektedir.⁴⁷³ Buna karşılık Usûlîler, birçok usûl ulemâsının Ehl-i sünnet âlimlerinden etkilendiği düşüncesini inkâr etmemekle birlikte, söz konusu eserlerin tamamının Şîa kaynaklı ve özgün olduğunu da iddia etmektedirler. Buna gerekçe olarak, nâdir de olsa Sünnîlerin etki alanından uzakta bazı eserlerin yazılmış olmasını göstermektedirler. Mesela, Şeyhu’l-İslâm İzzüddîn el-Hüseyn el-Hemedânî el-Âmilî’nin (ö. 934/1576), eseri *Vüsûlü’l-ahyâr ilâ usûli’l-ahbâr*’dır.⁴⁷⁴ Ancak bu eserin Ahmed b. Tâvûs ile Allâme Hillî’den yaklaşık 350 sene sonra yazılmış olması bu etkileşimden nasibini almadığını göstermez.⁴⁷⁵

Konumuz açısından en önemli başlıklardan olan dirâyetü’l-hadîs alanında Şîa’da ilk eserin Hâkim en-Nîsâbüri’ye ait olduğunu kabul eden Hasan es-Sadr’ın⁴⁷⁶ yanında, bu konudaki önceliğin Ebân b. Tağlib’e ait olduğunu düşünenler de mevcuttur.⁴⁷⁷ Bir başka görüşe göre öncelik Şehîd-i Sâni’ye⁴⁷⁸ aittir. Ancak dirâyetü’l-hadîs ilminin kurucuları olarak Ahmed b. Tâvûs ile öğrencisi Allâme Hillî oldukları hususunda kuvvetli görüşler bulunmaktadır. Çünkü bu iki âlim aynı zamanda hadis usûlünün oluşmasının yolunu açan dörtlü hadis taksiminde kurucularıdır.⁴⁷⁹

⁴⁷² Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 230-231.

⁴⁷³ Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 200-201.

⁴⁷⁴ Kutluay, *Şîa’da Hadîs Usûlü*, 98.

⁴⁷⁵ İbrahim Kutluay, Şîa’da hadis usûlü alanında 6’sı erken dönem, 21’i sonraki dönem ve 9’u çağdaş Şîi ulemâ tarafından telif edilmek suretiyle toplam 36 eserin adını vermektedir. *Şîa’da Hadîs Usûlü*, 96-99.

⁴⁷⁶ Sadr, eserinde Hâkim en-Nîsâbüri’nin İmâmî olduğunu, dolayısıyla hadis dirâyet ilminin kurucuları olarak kendileri olduklarına itikad etmektedir. Hasan el-Âmilî el-Kâzımî es-Sadr, *Te’sîsü’ş-Şî’a li Ulûmi’l-İslâm* (b.y.: y.y., 1373/1954), 294.

⁴⁷⁷ İbnü’n-Nedim, *el-Fihrist*, 308.

⁴⁷⁸ Fazlî, *Usûlü’l-hadîs*, 11.

⁴⁷⁹ Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 187.

Tespit edebildiğimiz kadarıyla ve İsnâaşerîler'in genel kabulüne göre, ayrıca bütün Şîa tarihi dikkate alındığında İmâmiyye/İsnâaşeriyye'de dirâyetü'l-hadîs alanında telif edilen en önemli eserler şunlardır:

-Şehîd-i Sâni:

a- *el-Bidâye fî 'ilmi'd-dirâye*,⁴⁸⁰

b- *er-Ri'âye fî 'ilmi'd-dirâye*,

c- *Günyetü'l-kâsîdîn fî ma'rifeti istilâhâtî'l-muhaddisîn*.

- Hüseyin b. Abdissamed el-Âmilî: *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*.

- Hasan b. eş-Şehîdi's-Sâni:

a- *et-Tahrîrû't-tâvûsî*,⁴⁸¹

b- *Münteka'l-cümân*.⁴⁸²

- Şeyh Bahâi:

a- *el-Vecîze*⁴⁸³

b- *Meşriku's-şemseyn*.

- Muhammed Bâkır el-Mîrdâmâd,: *er-Revâşihu's-semâviyye*.

- Abdullah el-Mâmekânî,: *Mikbâsü'l-hidâye*.

- Hasan es-Sadr: *Nihâyetü'd-dirâye*.

İmâmiyye'de, dirâyet ilimlerinde telif edilen bu vb. eserler elbette ki zan ifade eden haber-i vâhidin dörtlü taksimiyle ilişkili olarak Usûlî ekolün etkisi ve özellikle Şehîd-i Sâni'nin öncülüğünde olduğu konusunda görüş birliği bulunmaktadır.⁴⁸⁴

2.6. USÛLÎLER VE MUHTELİFÜ'L-HADÎS

Dirâyet ilimleri içinde yer alan muhtelifü'l-hadîs meselesi Ehl-i sünnet âlimlerinin olduğu gibi İmâmî ulemânın da önemle ele aldığı konulardandır. Gerçekte

⁴⁸⁰ Şehîd-i Sâni, *el-Bidâye fî ilmi'd-dirâye*, thk. Muhammed Rızâ el-Hüseyinî el-Celâlî (Kum: İntişârâtü Mehallâtî, 1421/2000).

⁴⁸¹ Hasan b. Zeyniddîn eş-Şehîdi's-Sâni, *et-Tahrîrû't-tâvûsî: el-müstahrecü min kitâb halli'l-işkâl fî ma'rifeti'r-ricâl*, thk. Muhammed Hasan Terhîni (Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1408/1988).

⁴⁸² İbnü's-Şehîd-i Sâni, *Münteka'l-cümân fî'l-ehâdîsi's-sihâh ve'l-hisân*, thk. Ali Ekber el-Gıfârî (Kum: y.y., 1327/1908).

⁴⁸³ Bahâüddîn Muhammed b. Hüseyin el-Âmilî, *el-Vecîze fî'd-dirâye* (Kum: Basîratî, 1390/1970).

⁴⁸⁴ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 202.

bu ilim dalı, birbiriyle zıt gibi görünen rivayetler arasındaki ihtilafı gidermeye, gerçek mânâyı tespit etmeye ve bazen de haberlerden doğru olanını ortaya koymaya çalışır. Bu açıdan bakıldığında muhtelifü'l-hadîs ilmi, dirâyet ilimleri içerisinde gerek dil gerek işaret ettiği ıstılah açısından birçok incelik ve dikkat gerektiren bir ilim dalı olması dolayısıyla önemli bir yere sahip olup ilim ehli tarafından bilinmesi şart koşulmuştur.⁴⁸⁵ Bir başka husus da bu ilim dalının zayıf veya merdûd hadisleri konu edinmediği, makbul rivayetlerle ilgilendiği gerçeğidir. Başka bir ifade ile burada daha çok iki sahih rivayetten hangisinin tercih edilmesi gerektiği ya da bu iki haberin telif edilebilir olup olmadıkları tespit edilmeye çalışılmaktadır. Bu hususta Ehl-i sünnet ile İmâmiyye/İsnâşeriyye arasında kayda değer bir fark bulunmamaktadır.⁴⁸⁶ Hatîb el-Bağdâdî, ilim gerektiren ve gerektirmeyen haberler arasındaki telif veya tercih konusunda fark olduğunu, söz konusu değerlendirmenin sadece ilim ifade etmeyen haberlerde geçerliliğini savunmaktadır.⁴⁸⁷

Hadis ilimleri içerisinde önemli bir yer işgal etmesi dolayısıyla, Usûlîler'in muhtelifü'l-hadîs mevzuunu nasıl ele aldıklarına yer vermek istiyoruz. Hadis ilimlerinde ihtilaftan söz edebilmek için zâhiren veya bâtınen birbirine muhalif gibi görünen en az iki hadisin bulunması şarttır.⁴⁸⁸ Usûlî düşüncede muhtelifü'l-hadîs genelde iki şekilde ele alınmaktadır şöyle ki;

1. Zâhiren birbiriyle çelişik olan iki rivayetin varlığı halinde bu iki rivayet mutlakın takyidiyle, âmmin tahsisıyla veya te'vil edilebilirlik yönüyle telif edilmelidir. Bu telif müreccih sebebler (râvi-rivayet kaynaklı) uzak da olsa yapılmalıdır.

2. İki haberin açıkça birbiriyle çelişik olduğu ve teliflerinin imkânsız olması halinde biri, râvi ya da rivayetin durumları ile ilgili gâlip bir tercih sebebine göre terkedilir.⁴⁸⁹

Şeyh Müfid imamlardan intikâl eden ihtilaflı haberlerle ilgili olarak, kendisinden önce ve kendi muâsırları tarafından birbirine zıt olarak görülen pek çok

⁴⁸⁵ Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr es-Suyûtî, *Tedribü'r-râvi fî şerhi takribi'n-Nevevî*, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârayâbî (Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 1415/1994), 2/790-819.

⁴⁸⁶ Demirel, *Hadis İlimleri*, 145.

⁴⁸⁷ Bağdâdî, *el-Kifâye*, 433-434.

⁴⁸⁸ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 124

⁴⁸⁹ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 124-126. Muhammed Bâkır el-Hüseynî el-Esterâbâdî el-Mirdâmât, *er-Revâşihu's-semâviyye*, thk. Gulâm Hüseyin Kaysariyyehâ – Ni'metullah el-Celîlî (Kum: Dâru'l-Hadîs li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1422/2001), 244.

rivayeti ele almıştır. O, bu türden haberleri delilleriyle incelerken, aslında rivayetlerin birbirleriyle çelişik olmasından çok, birbirini anlam bakımından tamamladığını kabul etmektedir. Müfid bu konuda özellikle ilk Usûlîler'den kabul edildiği halde bu tür haberleri tenkid edip birbiriyle anlam bakımından çelişik olduğunu savunan İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî'nin⁴⁹⁰ tutumunu şiddetle eleştirmektedir. Dahası İbnü'l-Cüneyd'in bu iddiası dolayısıyla, birtakım rivayetlerin saf dışı bırakılması gerektiği hakkındaki yaklaşımını; bunu yaparken de imamlara dayandığını söylemesini "hayal mahsulü" diyerek reddetmektedir. Müfid, İbnü'l-Cüneyd vb. şahısların, kendilerine ulaşan rivayetlerin doğru yanlış her türlü bilgiyi barındırdığı, bu yüzden İbnü'l-Cüneyd benzerlerinin kanalıyla gelen rivayetlerin ilim, nazar ve bir yöntemle ele alınması gerektiği görüşündedir. Ayrıca o, rivayetlerin söz konusu yöntem çalışmasından geçirilmedikçe sahihlerini sakîminden ayırdetmenin mümkün olamayacağını ileri sürer. Buna ilaveten Müfid, müteâriz rivayetlerle ilgili ahkâmın özellikle Şeyh Sadûk, İbnü'l-Cüneyd vb. müelliflerin fıkıh eserlerinde mevcudiyetini dile getirmektedir. Müfid gibi bir Usûlî âlimin yine kendisi gibi bir Usûlî olan İbnü'l-Cüneyd'e nazaran imamlardan intikâl eden haberlere daha tahlilci ve yöntemci baktığı görülmektedir. Bu iki âlim arasındaki en temel fark, İbnü'l-Cüneyd'in kendisine ulaşan âhâd haberlere itibar ederken, Müfid'in burada mütevâtirliği öncelediğidir. Ancak Müfid'in farklılığına ve iddiasına rağmen, kendisi gibi rivayetleri ele almayanları mazur görme eğiliminde olduğu görülmektedir. Onun bu tutumu bize kendisinin en azından her zaman Usûlî ekolün yöntemini ısrarla benimsemediğini göstermektedir.⁴⁹¹ Buraya kadar görebildiğimiz kadarıyla ister Ahbârî isterse Usûlî olsun her iki ekolün müntesipleri her zaman savundukları fikirlerde bir standart kanaate sahip olmamışlardır. Kur'ân ve Sünnet'in zâhiri, bâtını, âmmı, hâssı konusunda birçok farklı görüş ve yaklaşımın bulunması, ihtilafli haberlerde aynı düşünce ekolüne mensup ricâl arasında farklı kanaatlere kayması garipsenmemelidir.

Özellikle fıkıh alanında Şîa'da Usûlî yaklaşımı ilk olarak dikkate alan Müfid'in, bir nevi Şîilîği korumak ve disipline etmek için kendisinden öncekilerin

⁴⁹⁰ İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî fıkıh usûlü alanında *el-Mesâilü'l-Misriyye* adlı eser kaleme almış ve bu eserinde Mısır halkına hitaben Şîî rivayetlerdeki ihtilafli meselelerin çoğunu kendi re'yi ile anlamaya çalışmış ve bu görüşlerini mâsum imamlara dayandırmıştır. Bu yüzden Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye* adlı eserinde bu yaklaşımı tenkit etmiştir. Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 75.

⁴⁹¹ Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 71-77.

yaptığı hataların tekrarlanmaması için birtakım yöntemler geliştirdiği görülmektedir. O, imamlardan intikâl eden rivayetlerin ve haberlerin kıymetlerini düşüren mânalardan ayıklanması gerektiğini savunması, 6./12. asırda başlayacak olan sistematik Usûlîlik için gerçekte bir milat sayılabilir. Kendisinden öncekilerin daha çok mâsum imamların haberlerini nakletme vazifesini üzerlerine aldıklarını, bu yüzden daha çok metne odaklandıklarını; naklettiklerini bir anlama süzgecinden geçirme ihtiyacını hissetmediklerini ve güvenilir ricâl tarafından semâ yoluyla haberleri aldıkları için karışıklık ve yanlışların kaçınılmaz olduğunu kabul etmektedir.⁴⁹² Müfid, bize göre tam da burada Usûlîliğin ilk ciddi adımını gerçekleştirmiştir. Ortaya koyduğu ilmî tavır ve ciddi tenkitler yanında, usûl ve yöntem açısından da yapılması gerekenleri açıklamıştır. Ona göre, haberler ister Şeyh Sadûk'un yaptığı gibi imamlara isnad edilerek, ister İbnü'l-Cüneyd el-İskâfi'nin yöntemi gibi isnadsız rivayet ve kıyasla te'vil olsun, ehliyetsizlerin ve mükallitlerin eline geçtiğinde pek büyük bir zarar görmektedir. Bu yüzden kendisi muhtelifü'l-hadîs alanındaki ilk ilmî adımları şöyle sıralamıştır:

- İster Kur'ân ister Sünnet veya aklî bir hakikat olsun, bunlarda ihtilaf halinde bir durum söz konusu ise; buradaki müşkülü tam bir yetkinlik, keskin görüş ve kuşatıcı bilgi sahibi kimse çözebilir. Eğer söz konusu ilmî yaklaşım elde edilmemişse bir bilene danışılmalıdır. Kişilerin kendi görüşleri ve zannî kanaatleri başkalarına çok büyük zararlar verebilir.

- İmam Ca'fer es-Sâdık'ın dediği gibi, ihtilafli meselelerde dikkatli ve ferâsetli kişiler, kendilerinden daha bilgili ve haklarında icmâ bulunanlara hakkı teslim etmelidirler. Çünkü bu tür ihtilafli konular daha çok zayıf kesimin itikatlarını sarsmaktadır.⁴⁹³

- İhtilaf halindeki iki mesele veya rivayetler arasında tercih yapılabilmesi için her iki haber veya hüküm ile ilgili destekleyici bir delile ihtiyaç vardır. Bu hucdet bilinmiyorsa, iki durum arasında susmalı ve kararı kendisinden daha bilgili olana bırakıp ona göre hükmetmelidir. Bunu yapmayı kendi anladığı şekliyle (ve

⁴⁹² Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 72.

⁴⁹³ Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 75.

zorlamayla) kıyas yapıp delili terk etmek suretiyle anlamını bozmaya kalkışmamalıdır.⁴⁹⁴

Şeyh Sadûk ve İbnü'l-Cüneyd gibilerin naklettikleri haberlerin râvileri güvenilir olmakla birlikte sehiv, unutma, yanlış anlama, eksik hatırlama gibi hususlarla malüdürlükler. Bununla birlikte onların odaklandığı husus, mâsum imamlardan geldiğini bildikleri haberleri aynen aktarmaktır. Bu mânada naklettiklerini kritik etme, süzgeçten geçirme veya anlamaya çalışma gibi bir fikre kendilerini kaptırmamışlardır.⁴⁹⁵ Sadûk ve İbnü'l-Cüneyd gibi müellifler de bu nakilleri olduğu gibi naklettiklerinden Müfid gibi bir usûl ulemâsı tarafından tenkit edilmişlerdir. Müfid'in, kendi ifadesine göre, özellikle fıkhıta ihtilafı her bir meseleyi ele alırken en sağlam delilleriyle ortaya koyduğundan, Usûlî ekolün ileride şekillenmesine katkı sağladığını kabul edebiliriz.

Usûlîler'den olan Müfid, bir İmâmî'nin bu yöntemi izlediği takdirde ihtilafı meselelerde ve rivayetlerde hatalardan korunacağını ve böylece dinde sapma yaşamayacağını ileri sürmektedir. Yine o, ihtilafı haberlerin yukarıda sıraladığımız maddeler çerçevesinde bir yöntemle, değerlendirilecek olursa herhangi bir ihtilafın görülmeyeceğini ileri sürmektedir. Buna rağmen o, huccetleri bakımından sağlam ve reddedilemez olan iki farklı rivayetle karşılaşılmasını ihtimal çerçevesinde görmektedir. Buradaki problemin çözümü için nasıl bir tercih yapılacağı hususunda genel kabule göre hareket edilmesini öngörmektedir. Bu durumda hakemlik vazifesi devreye girmekte ve yukarıda Müfid'in ifade ettiği üzere, daha bilgili kimselerin görüşlerine başvurulmak suretiyle, meselenin çözülebileceğini çağdaş İmâmîyye ulemâsı da ikrar etmektedir.⁴⁹⁶

İsnâşeriyye'de dirâyet ilimlerinin 7./13. asırda sistematize edilmeye başlanmasıyla birlikte hadis ilimleri teşekkül etmiş ve her bir kavramın sınırları daha belirgin hale getirilmeye çalışılmıştır. Özellikle Usûlîler'in başlattığı çalışmalar çerçevesinde haberin iki ihtimale mahmûl olduğu kabul edilmiştir. Bunlara göre bir haber ya doğrudur değildir. Konumuz açısından değerlendirme yapacak olursak, Müfid'in vardığı sonuç, Ahbârîler'in de yakın olduğu görüş olup birçok Usûlî âlimin

⁴⁹⁴ Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 76.

⁴⁹⁵ Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 73.

⁴⁹⁶ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 59.

zihninde problem olarak ele alınmıştır şöyle ki; Müfid, ihtilaf halindeki iki rivayetin hangisinin doğru kabul edileceği hususunda, problemi daha âlim birine havale ederek çözüm bulurken, diğer bazı Usûlîler, bu yaklaşıma katılmamışlardır. Bunlara göre bir haber doğru veya yanlış olduğuna göre, hakem olarak güvenilirliği esas kabul edenler için, birbirine zıt iki rivayetin güvenilir iki râvisinden birinin yalancı olması ihtimalini gündeme getireceğinden, bu yaklaşım tartışmalı duruma düşer. Bununla birlikte Usûlîler sorunun aşılabilir imkânlarla sahip olduğu inancındadırlar, zira imamlardan doğrudan rivayet eden şahıslar da benzer haberlerle karşılaşmışlardır. İki ayrı imamdan duydukları birbirine zıt anlam içeren rivayetler karşısında imamlara olan mutlak teslimiyetleri sayesinde, sadece amelde işittiklerini nasıl uygulamaları gerektiği hususunda tereddütler yaşamışlardır. Söz konusu iki müteâriz rivayetten birisiyle ya da her ikisiyle amel edilebilir mi, diye problemler yaşamışlar ve çözümünü anında imamlarından öğrenmişlerdir. Böylelikle aşağıda izah edileceği üzere zamanla bu durumun sebeplerine vâkıf olmuşlardır.⁴⁹⁷

Müfid'e göre imamların rivayet ve hükümleri arasındaki apaçık ihtilafi görmemek mümkün değildir. O, zahirî zıtlığın gerekçelerini şöyle sıralar:

- Zorlu siyasî hayatın dayattığı güvenlik endişesi yüzünden imamlar bazen açıkça birbiriyle çelişkili haberler ve hükümler vermişlerdir.

- İmamlar Şî'î düşüncenin esaslarından olan takıyye gereği ve bazen de mecbur kalınmak suretiyle başka yer ve zamanda bir yerde söylediğinin aksine bir söylemde bulunmuşlardır.

- İmamlar bazen de idarecilerde dolayı, inandıklarının ve söylediklerinin zıddını izhâr etmişlerdir.

- Bazende aslında vacip olan bir konuyu başka bir zaman nafîle veya mendup olarak yorumlamışlardır.

- İmamlar bazen toplumsal kaygıyı dindirmek ve insanların kanlarının heder edilmesini engellemek adına birbiriyle çelişkili davranışlar sergilemek zorunda kalmışlardır. Bu durum hem insanî hem İslâmî bakımdan açıklanabilir bir husustur.⁴⁹⁸

⁴⁹⁷ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 59.

⁴⁹⁸ Müfid, *el-Mesâilü's-sereviyye*, 77.

Yukarıda sıralanan gerekçeler dikkatli bir şekilde ele alınacak olursa, İsnâaşeriyye'nin ne denli karmaşık ve İslam'ın öne çıkardığı temel ahlakî değerlerden uzak olduğu hemen anlaşılacaktır. Kolaylık (yüsr) ve açıklık (mübîn) dini olan İslam inancının, ihtilâfü'l-hadîs konusunda yukarıda verilen açıklamalar müvacehesinde, örnek alınacak ve iktidâ edilecek imamların anlaşılmaz tutum ve davranışlarının oluşturduğu gizemli bir dünya görüşüne hapsedilmesiyle açıklanamayacağı muhakkaktır. Bu yüzden gerekçe olarak sunulan maddelere katılmamız mümkün değildir.

Müfid'in talebesi olan Murtazâ da aynen hocası gibi bir yol izlemiş ve *ez-Zerî'a fî usûli's-şerî'a* isimli eseri fıkıh usûlü alanında yazdığını, bunun sahasında benzerinin olmadığını belirtmiştir.⁴⁹⁹

Tûsî *el-İstibsâr* adlı eserinin mukaddimesinde aynı konuda dair görüş ve yaklaşımlarını ortaya koymaktadır. Ona göre ihtilafı haberlerden hiçbiri görmezden gelinmemelidir. Genel kanaat olarak Tûsî, iki ihtilafı rivayetin arasını uzlaştırmaya çalışırken, bunun nasıl yapılması gerektiğini belirterek yapar. Ona göre esas olan ve üzerinde durulması gereken şey, ihtilaf halindeki iki rivayetın telif veçhinin belirgin olması gerekir. Buna ait örnekleri *el-İstibsâr*'ında çok miktarda zikretmiştir. O, mütevâtir haberlerde ihtilaf olmadığını, meselenin daha çok âhâd haberlerde mevzubahis olması gerektiğini savunmaktadır. Karîneli haber-i vâhidler⁵⁰⁰ mütevâtir hükmünde sayıldığından bu tür haberlerle aynen mütevâtir haberlerde olduğu gibi amel vaciptir. O, bunların dışında kalan ve ihtilaf halindeki haber-i vâhidlerin bile bir şekilde te'vil edilmeli ya da her ikisiyle de amel edilmelidir. Tûsî, ihtilaf halindeki bu tür haberlerin tarh edilmemesi için elinden gelen gayreti sarfeder.⁵⁰¹

Şîî düşünce açısından bakıldığında imamlar bizzat kendileri müteârız haberler söylediklerinden, takıyye kavramı ile ilintili olarak muhtelifü'l-hadîs meselesinin fazla yadırganmaması gerektiği kanaatindeyiz. Özellikle imamların yaşadığı dönemlerde haberleri nakledenlerin güvenilen kişiler olması dolayısıyla, baştan beri bu konuda temel bir yaklaşım birliği görülmektedir. Şeyh Sadûk'un babası İbn Bâbeveyh el-

⁴⁹⁹ Murtazâ, *ez-Zerî'a*, 31-32.

⁵⁰⁰ Karîneler: Akla ve aklın gerekçelerine uygunluk, Kur'ân'nın zâhirine, âmına, tahsisin delâleti (delil-i hitap) ve âyetin fehvâsına, maktu' Sünnet'e ve haklı fırkanın icmâna uygunluktur.

⁵⁰¹ Tûsî, *el-İstibsâr fî ma'htülîfe mine'l-ahbâr*, thk. Ali Ekber el-Gifârî (Kum: Dârü'l-Hadîs li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1380/1960), 5-6.

Kummî'nin de rivayetlerdeki ihtilafın hakikatte takıyye ve "hayret" döneminin sonuçlarından kaynaklandığını ileri sürmüştür.⁵⁰² Kanaatimizce Usûlîler ile Ahbâriler açısından bu konuda ciddi bir aykırılık görülmemektedir. Çağdaş Usûliler açısından da durum aynıdır.⁵⁰³

Şehîd-i Sâni Nûreddîn el-Âmilî'ye göre çelişik durumdaki rivayetlerin varlığının sebebi karışıklık zamanındaki birçok yalan yanlış haberlerdir. Ona göre birbirine zıt haberler olmasaydı ricâl ilmine de gerek kalmayacaktı. Birçok kaynaktan bu yaklaşımının Esterâbâdî ile Hür el-Âmilî'nin Usûlîler'e karşı şiddetli muhalefetlerine karşılık verdiği bir reaksiyon olarak değerlendirilmiştir.⁵⁰⁴ Usûliyyûn'un üzerinde durdukları en önemli husus, bu ve benzeri rivayetlerin mutlaka râvi ve rivayet tekniği açısından değerlendirilmesi gerektiğidir.⁵⁰⁵

Genel kabule göre hem Ehl-i sünnet'in hem Şîa'nın ihtilafı rivayetlerin telif edilmesi yönünde fikir birliği içerisinde oldukları söylenebilir. Her iki topluluk bu sayede kendi camialarında olması muhtemel karışıklıkların önünün alınabileceği düşüncesinde birleşmişlerdir. Onlar, özellikle iki nas ile desteklenen iki müteâriz rivayeti birbirinin önüne geçirmemeyi ilke olarak benimsemişlerdir.⁵⁰⁶

Şîa'da ihtilâfî'l-hadîs alanında ve bu isimle yazılan ilk eserin Muhammed b. Ebî Umeyr el-Ezdî'ye (ö. 217/832) ait olduğu nakledilmektedir.⁵⁰⁷ Ancak muâsır Şîa âlimlerinden Ca'fer es-Sübhânî'ye göre muhtelifü'l-hadîs konusunda ilk eserin sahibi Şeyhu't-Tâife Tûsî'dir.⁵⁰⁸ Bu alanda en meşhur eserler arasında dört eser daha sayabiliriz. İlk ikisi daha çok küçük risale şeklinde⁵⁰⁹ olan bu dört eser şunlardır:

1. *İhtilâfî'l-hadîs*, Muhammed b. Ebî Ammî Ziyâd b. İsâ el-Bağdâdî (ö. 217/832)⁵¹⁰.

2. *İhtilâfî'l-hadîs*, Yûnus b. Abdîrrahman Mevlâ Âl Yaktîn (ö. 208/824)⁵¹¹.

⁵⁰² Kummî, *et-Tabsira*, 10.

⁵⁰³ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 58.

⁵⁰⁴ Nureddin el-Âmilî, *eş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*, 176; Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 382-383.

⁵⁰⁵ Fazlî, *Usûlü'l-hadîs*, 267-277.

⁵⁰⁶ Demirel, *Hadis İlimleri*, 148.

⁵⁰⁷ Fazlî, *Usûlü'l-hadîs*, 24.

⁵⁰⁸ Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 86.

⁵⁰⁹ Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 86.

⁵¹⁰ Demirel, *Hadis İlimleri*, 149.

⁵¹¹ Tûsî, *el-Fihrist*, 181-182.

3. *el-Kâdî beyne'l-hadîseyni'l-muhtelifeyn*, Ahmed b. Ali b. el-Abbâs es-Sîrâfî (ö. 5./11. yüzyıl⁵¹²)⁵¹³.

4. *el-İstibsâr fîma'h-tülîfe mine'l-ahbâr*, Tûsî (ö. 460/1068).

2.7. DEĞERLENDİRME

İsnâaşerîler kendilerine özgü hadis anlayışları gereği içtimaî ve dinî hayatlarını imamlardan intikal eden haberler üzerine kurgulamışlardır. Bu esas itibariyle genelde Câ'fer es-Sâdık üzerine kurulu bir hadis külliyyatı oluşturulmuş ve onun talebelerinin rivayet ettikleri haberler itibara alınmıştır. Karmaşık dönemlerden geçen İmâmiyye, sayıları binleri bulan râvilerden intikal eden haberlerin kayıt altına alınması ve tedvin edilmesiyle ilk dört hicrî asrı sorunsuz atlatmasına rağmen, bu tarihten sonra fıkıh ve hadis alanında birtakım değişimlerle yüzyüze kalmıştır. Müfîd, Murtazâ ve Tûsî ile fıkıh alanında, Allâme Hillî ve hocası Ahmed b. Tâvûs ile de hadis alanındaki yeni yöntemlerin devreye girmesiyle birlikte İmâmiyye kendi içinde farklı telakkilerle karşılaşmıştır. Hicrî beşinci yüzyılın ulemâsı, mütekaddimûn Ahbârî ulemâyı eleştirmeye başladığında, Usûlî denen akım kendini iyice hissettirmeye başladığı dönemdir. Söz konusu dönem, imamların râvilerinin sıkı bir tetkikten geçirildiği, dolayısıyla onlar vasıtasıyla oluşturulan hadis kaynaklarının güvenilirliğinin zedelendiği dönemdir. Buna karşılık mütekaddimûn ve Ehl-i hadis denen Ahbârîler bütün güçleriyle, oluşan yeni akıma karşı savunmaya geçmişlerdir. Bu bağlamda rivayetleri ve râvileri gerek metin gerek sened açısından müdafaa etme vazifesini üstlenmişler ve ilk dönem Usûliyyûn ile son dönemde ortaya çıkan akılcı akımlara karşı "Sünnet'i" korumaya çalışmışlardır. Onlar, İmâmiyye itikadına ve rivayetlerine özellikle Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet tarafından gelen saldırıları ve olumsuz etkileri gerekçe göstererek, birçok yalan yanlış uydurma haberlerin kasdî olarak dine sokulduğunu iddia etmişlerdir. Murtazâ'nın haber-i vâhide karşı inkârcı tutumu ve ardından aynı konuda Tûsî ile birlikte getirilen yeni kıstaslar, İsnâaşerîler arasında derin görüş farklılıklarını beraberinde getirmiştir. Bu alanda birbirine zıt o kadar görüş belirtilmiştir ki, Usûlî-Ahbârî ayrımı yapmakta zorlandığımızı belirtmeliyiz. Âhâd

⁵¹² Sadr, *Te'sîsü's-Şî'a*, 265.

⁵¹³ Necâşî, *Ricâl*, 86-87.

haberler konusunun Şîa'da hadis tasnifinin dörde çıkarılmasıyla gündeme geldiği unutulmamalıdır. Nitekim en meşhur Ahbârî olan Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin çağdaşı Meclisî gibi sıkı Ahbârîler'in dörtlü hadis tasnifiyle amel eder noktaya gelmesi, iki ekol arasında kesin bir kanaate sahip olmamızda yaşadığımız güçlüklerden sadece biridir.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

ŞİA'DA İCTİHAD, VELÂYET-İ FAKÎH TEORİSİ VE GÜNÜMÜZE YANSIMALARI

İsnâaşeriyye'ye baktığımızda, mâsum on iki imam anlayışının geçirdiği değişimin temelinde birçok dinî, siyasî, içtimaî ve psikolojik etken görmek mümkündür. Bununla birlikte her düşünce ve inanışın, hayatın en temel gerçeği olan değişim ve gelişimden kendisini kurtaramayacağı da muhakkaktır. Şîa'da imâmet meselesine yüklenen anlam ve biçilen rol gereği zaman içinde hayatın gerçeklerinden hareketle, imâmetin Usûliyye ekolü tarafından ilk anlamından bambaşka bir hüviyete sokulduğu anlaşılmaktadır. Onlar, imâmet meselesinin özüne dokunmamakla birlikte, ona şeklen bazı yaklaşım farklılıkları getirmişlerdir. Bununla birlikte söz konusu farklı yaklaşımlar, Şîa düşünce ve dinî hayatında önemli tesirleri de beraberinde getirmiştir. Bu bağlamdaki yaklaşım farklılığının doğurduğu en temel konu ictihad ile velâyet-i fakîk anlayışları olmuştur. Her iki ıstılahın, İsnâaşerîler'in güncel hayatlarını toptan ve köklü bir şekilde etkilediği muhakkaktır ve etkileri günümüze kadar devam etmektedir. Söz konusu etki, imamlardan intikal eden rivayetlerin yeni bir usûl çerçevesinde ele alınması şeklinde açıklanabilir. Bu usûl de Usûliyyûnun hadis alanında yaptıkları köklü değişiklikler sayesinde vücuda gelmiştir ki, söz konusu alanda onlara en büyük katkıyı Ehl-i sünnet kaynakları ile ricâli yapmıştır. Neticede ictihad fikri, rivayetlerin metodik bir yöntemle ele alınışı ve ulemânın meseleleri belirli usullerle incelemesinin ardından yaygınlaşmıştır. Böylelikle fakîh-âlimlerin imamların makamına vekâlet edebileceği noktasına gelinebilmiştir.

3.1. İMAMIN GAYBETİNDE ULEMÂNIN VAZİFELERİ

İmâmiyye'nin gerek Ehl-i sünnet gerek diğer fırkalarından ayrıldığı ve itikadî bir mesele olarak gördüğü imâmet meselesinin kendi fırkaları arasında bile birçok çelişkiler ihtiva ettiği konusuna daha önceki bölümlerde işaret etmiştik. İmamların

mâsumiyetini ve onların Şîî toplumun yegâne hâkimi olduklarını savunan bir anlayışın, zaman içerisinde mâsum olmayanlara da bu mevkiyi ve otoriteyi tanıma¹ noktasına gelmesi; bu arada türeyen birçok grubun aynı konuda birbirinden çok farklı düşüncelere sahip olması garipsenmemelidir. Gerek mâsum on iki imam fikri gerekse onların yerine otorite kabul edilen dört sefir ile fakîh-âlimler hususu tamamen Şîî düşüncenin mahsulüdür.² Bununla birlikte onların bu konuda ileri sürdükleri aklî ve naklî delillerden öyle anlaşılıyor ki, Ehl-i Sünnet'teki sahâbenin adaleti ne kadar normal karşılanıyorsa, mâsum imamların ashâbının da bu konudaki adaleti ve hatta "mâsum imamların mukaddes şahsiyetlerine yakın derecede kudsiyetleri" garipsenmemelidir.³ Ahbârîler'in tamamen bu zemin üzerinde anlayışlarını oturttuğu ve selef ulemâsına bu gözle bakmaları dolayısıyla gerek *Asıllar* gerek *Kütüb-i Erbaa*'ya mutlak anlamda "sahih" demelerini birçok çağdaş Şîa araştırmacısı kabul etmektedir. Aynı şahıslar, bu durumun normal olmadığına, adı geçen eserlerin daha dikkatli bir incelemeden geçirilmesi gerektiğine de hükmetmişlerdir.⁴ Usûlî-Ahbârî çatışmasının ana konularından birini teşkil eden bu konu, Şîa'nın muteber kaynakları hakkındaki değerlendirmeler açısından önem arz etmektedir. Şîa'nın genel çatısını oluşturan fırkaların oluşumu ve bunların temel fikirleri, ileride teşekkül edecek olan itikadın dayanacağı literatürü de şekillendirmiştir.

Eş'arî el-Kummî, Resûlullah'ın vefatından sonra İslam ümmetinin 216 fırkaya ayrıldığını⁵ aktarıırken bunların arasında bile İmâmiyye'nin imâmet meselesine aykırı düşünen birçok Şîî fırkaya dikkat çekmektedir. İlk dönemlerde tam otorite olarak kabul edilen ve her söyledikleri ve yaptıkları "din" olarak algılanan imamlar üzerinde kurulmaya çalışılan genelde Şîa, özelde İmâmiyye inancının, birtakım iç ve dış sâiklerin tesirinden kendini kurtaramamış olmasındaki temel sebebi, fırkaların imâmet konusundaki belirgin ihtilaflarında aramak gerekmektedir. Hz. Ali ile başlayan ve onun evlatlarının başına gelen faciaların atmosferinde şekillenmeye başlayan yeni

¹ Çağdaş Şîa araştırmacılarından olan Hubbullah, bu kabulün Ahbârîler tarafından içselleştirildiğini, ancak bunun beraberinde birçok açmazı da getirdiğini kabul etmektedir. Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 242.

² Ahmet İshak Demir, "İmâmiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009), 60.

³ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 242-243.

⁴ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 243-259.

⁵ Kummî, *el-Makâlât*, 3-116.

itikadın önderleri, daha önce belirttiğimiz gibi, kendilerini hem dıştan gelen baskılara ve “zulümlere” karşı korumak, aynı zamanda birlikteliklerini ve iç disiplinlerini tesis etmek amacıyla özellikle imâmet düşüncesine sarılmışlardır. Bu durum imamların varlığında söz konusu olduğu gibi onların yokluğunda da aynen sürdürülmüştür. Anladığımız kadarıyla mâsum imamlar, hayatta oldukları zamanlarda iddia edilen ve imâmetten beklenen siyasî, içtimaî ve dinî mânada tam bir bağımsızlığa ve özgür alana sahip olamamalarının belki de en temel sebebi, hâkim iktidarların tutumları olmuştur. Çalışmamızda yer yer ve konusu geldiğinde bunun gerekçelerine değinmeye çalıştık. İster Ahbârî hareketin ilk temsilcileri ve sonrakiler isterse Usûlîler olsun, imamların maruz kaldığı olumsuz tavırlar hususunda farklı düşünmemektedirler. İki ekol arasındaki ayrışma noktası, imamların irtihalinden ve özellikle on ikinci imamın ortadan kaybolmasından doğan krizin ne şekilde aşılabileceği düşüncesinde şekillenmiştir. Her iki ekole göre imamlar hayattayken bu vazifeyi kendi uhdelere almışlar ve taraftarlarını kendi direktifleri doğrultusunda yönlendirmişlerdir. İmamların etrafındaki ashâb, genelde onlardan işittiklerini kayda geçirmek ve nakletmek vazifesini yürütmekle mükellef olduklarından, söz konusu görevi yerine getirirken bazen mutlak itaat ve taklit mercii olan mâsum imamlara dahi (sınırlı şahıslarla da olsa) mutlak itaati zedeleyebilecek tutumlar sergileyebilmişlerdir.⁶ Örneğin, Mûsâ el-Kâzım'ın öğrencilerinden olan Muhammed b. el-Hakîm, Muhammed el-Bâkır'ın talebesi Muhammed b. et-Tayyâr, Ca'fer es-Sâdık'ın talebelerinden olan Hişâm b. el-Hakem ile Zürâre b. A'yen⁷ gibi mukarrebûn, zaman zaman kendi re'ylarıyla hareket ettikleri ve imamın görüşlerine aykırı tutum takındıkları için bu konuda ikaz edilmişler ve görüşlerinden dolayı kınanmışlardır. Şahsî görüşlerini açıklamaktan çekinmeyen bu kişilerin bizlere verdiği değerli bilgi, mâsum imamlar huzurunda bile imâmlara muhalefet eden birilerinin olduğudur. İmamların vefatından sonra meydana gelen yenilikler hakkında bu bilgi açıklayıcı mahiyette olup imamlara asla toz kondurmayan ve onları mutlak itaat edilen şahsiyetler olarak gören İmâmiyye itikadının çelişkinliğini ve yanlışını göstermek bakımından değerlidir. Bu durum gaybet döneminden itibaren hem imâmet meselesi hem yetkili merci konusunda ileride Şîa'nın dönüşümünde meydana gelecek köklü değişikliklerin arka planı konusunda bizlere değerli öncüller

⁶ Kohlberg, “Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum”, 242.

⁷ Kohlberg, “Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum”, 243-244.

sunmaktadır. Nitekim gaybet-i suğrâ ile İmâmiyye dünyası ve düşüncesini saran endişe ve şaşkınlığın atlatılmasında adı geçen hareketler gün yüzüne çıkmıştır. Buna rağmen Ahbârî hareket, kriz zamanlarının “*en-Nüvvâbü’l-erbaa*” veya “*es-Süferâü’l-erbaa*” diye ileri sürülen kişilerle ve imamların yetki tanıdığı başka temsilciler aracılığıyla⁸ sorunsuz atlatıldığını iddia etse de, imamlar dönemi sonunda, ulemâ olarak da nitelenebilecek vekiller, yeni bir dönemin başlamış olmasına engel olamamışlardır. İlk Usûlîler’den Şerif el-Murtazâ, bu konuda gaybetten önce imamlara karşı takınılan tutumları makul kabul etmiş, gerçek hakemin hayattaki imam olduğu ve herhangi bir hatanın vukuunda derhal bu hatayı düzeltme hakkının yine ona ait olduğunu iddia etmektedir.⁹ İsnâaşeriyye’nin her iki ekolünün imamlara nasıl baktıklarını ve onlara biçtikleri rol ve makamı göstermesi açısından Murtazâ’nın bu yaklaşımı değerlidir. Onun tespiti aynı zamanda fakîh-âlim kişilerin statüsünün oturtulmasında altyapıyı oluşturması bakımından kıymetlidir.

Hiz. Peygamber’in yerine geçen ve O’nun otoritesini paylaşan imamlar döneminin de sona ermesiyle birlikte oluşan dinî, siyasî ve ictimai mevkinin boşluk kabul etmeyeceği fikrinden hareket eden İmâmiyye, imam statüsünün önce âlim sefirler, sonra da fakîh âlimler tarafından doldurulabileceği noktasına gelmiştir. Daha önce de belirttiğimiz gibi, İsnâaşeriyye’nin Ahbârî ekolünün imamların ashâbına attıkları yüksek mertebeye¹⁰ göz önünde bulundurulacak olursa, onlar açısından herhangi bir kriz gözükmemektedir. Mâsum imamlara terettüp eden her bir yükümlülüğün yerine getirilmesi zaten ulemâ tarafından üstlenilmiştir. Zira imamların otorite alanı dinî ve siyasî açıdan hayatî bir mesele olduğundan bu açıdan Şîî toplumun ihtiyaçlarının bir an evvel giderilmesi zarureti vardı. Şîa açısından mâsum imamın dinî ve siyasî yetkileri şöylece özetlenebilir:

- Şeriat’ın ve dinin hudutlarının muhafazası imamsız olamaz.
- Sınırsız yer ve konular karşısında sınırlı nas ile hüküm istinbât etmek zan ile ictihad etmekle değil, yakîn bilgisine itimat edilen mâsumlarla mümkündür.
- Adaleti temin etmek gereklidir.

⁸ Demir, “İmâmiyye Şî’ası’nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, 48-50.

⁹ Murtazâ, *eş-Şâfi*, 1/50-52.

¹⁰ Hubbullah, *Nazariyyetü’s-sünne*, 242-243.

- Sadece mâsum imam içtimaî alanda ayrışan fikirleri tevhid edebilir.
- İçtimaî sulhu ve asayişi temin etmek gereklidir.
- Emr-i bi'l-ma'rûf nehy-i 'ani'l-münker yapmak.¹¹

Ahbâriyye, imâmete tealluk eden bu ve benzeri meselelerin dört sefirin de ölümüyle birlikte gâib imamın hükmünün her zaman geçerli olduğu fikrini yerleştirmeye ve bunu akide haline getirmeye çalışırken, Usûliyye ulemâsı ölü merciiin taklidi fikrinin geçersizliğini gündeme getirmiştir. Ölü müctehidin taklidinin yasaklandığı dönem Allâme Hillî dönemidir.¹² Kurumsal anlamda Usûlîler ölü merciiin taklidini ancak 18. yüzyılda Bihbehânî ile sağlayabilmişlerdir.¹³ Bu zaman diliminde bazı Usûlîler, muvakkat olarak ölünün merci olabileceği yönünde fikirler de beyan etmişlerdir. Bunlara göre eğer ölen merciden daha âlim biri yoksa o takdirde ölünün taklidi mümkündür ve verdiği fetvalar geçerlidir.¹⁴ Usûlîler, ölü mercinin taklidi düşüncesinden hareketle, Şîi toplumunun geçirdiği evrelerden de istifade ederek - burada şunu bilmek gerekir ki, sefirler aynı zamanda âlim ve idareci sıfatlarına hâiz idiler¹⁵- tayin edilmiş şahıslardan sonra, toplumu temsil ehliyetine hâiz başka şahısların da aynı konumda ve yetkinlikte olababileceklerini kabul etmişlerdir. On ikinci imamın vefatıyla birlikte gündeme gelen dört sefir meselesinin bu amaca mâtuf bir siyasî manevra olduğu konusunda fikirler de ileri sürülmüştür.¹⁶ Bu yaklaşıma göre, Nevbahtî ailesinin ileri gelenleri on ikinci imamın ölümünü âdeta fırsat bilmişler ve özellikle Büveyhî iktidarının hâkimiyeti ele almasıyla meydana gelen karmaşık vaziyetin¹⁷ ileride Usûliyyûn lehinde tecelli edecek şekilde sefirlik müessesesine desteklerini esirgememişlerdir. Üçüncü sefirin Nevbahtî ailesinden el-Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî (ö. 326/938) olmasının bu düşünceyi haklı çıkardığı görülmektedir. Denilebilir ki, süferâ meselesinde bir nevi “lobi” veya meydana gelen karışıklığı fırsata

¹¹ Allâme Hillî, *el-Elfeyn fî imâmeti emîri'l-mü'minîn Ali b. Ebî Tâlib* (Kuveyt: Dârü't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 1431/2010), 27-29.

¹² Bazılarına göre ölü mercinin taklidi fikri Küleynî'ye dayanmaktadır. Ancak bu görüşün ilmî dayanağı bulunmamaktadır. Zira bu düşünce Usûlîler sayesinde gündeme gelebilmiştir ve ölü mercinin taklidini yasaklayan kişi, Allâme Hillî'dir. Detaylı bilgi için bk. Halil Işlak, “İmâmiyye Şîası'nda Mercî-i Taklîd Seçimi: Teorik ve Pratik Açıdan Değerlendirme”, *Bilimname* 36 (2018), 375-397.

¹³ Işlak, “İmâmiyye Şîası'nda Mercî-i Taklîd Seçimi”, 353.

¹⁴ Hamid Algar, “Mercî-i Taklîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/172-174.

¹⁵ Kohlberg, “Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum”, 251.

¹⁶ Uyar, *Şîi Ulemânın Otoritesinin Temelleri*, 15.

¹⁷ Câbirî, *el-Fikrî's-selefî*, 265.

çevirenlerin çalışmalarıyla¹⁸ sonradan itikad halini alan bu mesele bir ailenin tasarrufuna geçmiştir.

Nevbahtî ailesinin açtığı yoldan ilerleyen ve ictihad meselesine sıkı bir şekilde sarılan Usûlîler, Küleynî ve İbn Bâbeveyh'in aksine¹⁹ özellikle gaybet-i kübrâ'dan sonra sefirlik kavramı inancını besledikleri anlaşılmaktadır. Bunun en temel sebebi, imama, dolayısıyla imâmete terettüp eden birçok hayatî meselenin uygulamadan uzak kalacağı korkusunun bütün İsnâaşerî ulemâsını sarmış olması olarak gösterilebilir. Eğer imâmet yeni bir anlayışla sunulmazsa toplumun çözülmesinin ve dağılmasının önüne geçilemeyeceği gerçeğinden hareketle ilk Usûlî (Nevbahtîler) ulemâsı, söz konusu zarûret sebebiyle imamların vekilleri gibi davranmaya ve yetkilerini kullanmaya başlayacaklardı. Gerçekte bu faaliyetler 4./10. yüzyılın sonları itibariyle başlamış ve imamların yetkilerinin ulemâca kullanılmasının sakıncaları 5./11. asrın sonlarına kadar tartışılmıştır. Ahmet İshak Demir'e göre, Tûsî gibi bir usûl âlimi, imâmet hakkında ileri sürülen görüşleri başlarda ihtiyatlı karşılmasına rağmen sonraları cesur bir yaklaşımla, daha da öteye taşıyarak fakîh âlimin imamın hukukî yetkilerini tam mânasıyla (Cuma namazı dahil) kullanabileceğini ve onun yerini alabileceğini kabul etme noktasına gelmiştir.²⁰ Ne var ki, Usûlîler'den olan İbn İdrîs el-Hillî ile Allâme el-Hillî gibi âlimler, Tûsî'nin Cuma namazını kıldırabileceği yaklaşımına yanaşmamışlardır. Bu zaman zarfında söz konusu meselede birçok yaklaşım farkı doğmuş, ister bütünü itibariyle ister bazı meselelerde Usûlîler arasında tek bir görüşten bahsetmek mümkün olmamıştır. Denilebilir ki, âlim-fakîh kişinin imamın yetkilerine tam olarak sahip olduğu dönem Şehîd-i Sâni Zeynüddin b. Ali el-Âmilî dönemi²¹ ile başlar ve Kaçarlar devrinde (1786/1925) zirvesine ulaşır.²² Şehîd-i Sâni gaybet döneminde fakîhin hadleri ikâme edebileceğini, halkın da onlara müracaat etmelerinin gerekli olduğunu kabul eder.²³ O, cihad meselesinde ise fakîh ulemânın sadece savunmaya yönelik tasarrufunun olabileceğini kabul etmekle²⁴ kendi

¹⁸ Câbirî, *el-Fikrî's-selefî*, 262.

¹⁹ Bk. Öz, "Niyâbet", 33/164-165.

²⁰ Demir, "İmâmiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", 53-54.

²¹ Demir, "İmâmiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", 52-55.

²² Demir, "İmâmiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", 55.

²³ Şehîd-i Sâni, *er-Ravzatü'l-behiyye fî şerhi'l-lüm'ati'd-Dimeşkiyye* (Kum: Mecme'ül-Fikri'l-İslâmî, 1437/2015), 2/37-38.

²⁴ Şehîd-i Sâni, *er-Ravzatü'l-behiyye*, 2/8.

içinde bir tenakuza düştüğü kanaatindeyiz. Nitekim bu durum Kâşifü'l-Gıtâ'nın diğer bazı ulemânın desteğini alarak Ruslarla girişilecek savaş için hazırladığı cihat bildirisini ile asıl hüviyetine kavuşacaktır.²⁵ Böylelikle imamın yetkilerinin tümü âlim-fakîh kişilerce üstlenilmiş ve her bakımdan bu şahıslar mâsum imamın mutlak temsilcisi konumuna getirilmiştir. Şu farkla ki, İmâmiyye'nin hâkim ekolü olan Usûlîler arasında a'lem²⁶ kişinin yani ilimde en üst taklit mercii meselesinde tam bir icmâ olduğu kabul edilmiştir.²⁷ Usûlî fakîhler bütün bu süreci üç ana başlık altında formülleştirmiş ve İsnâaşeriyye'nin imâmet konusunda geçirdiği değişimi onlar gerçekleştirmişlerdir. Neticede Usûlîler'in, ulemâyı taklid merciiine yükseltip mâsum imam konumuna (geçici) getirdikleri ve bu şekilde Şîa toplumunun içtimaî ve siyasî açıdan karşılaştığı hayatî sorunları aştıkları anlaşılmaktadır. Onlara göre gâib imamın yerini alan ulemânın velâyeti üç temel konudadır bunlar;

- Yetim, dul ve kimsesizlerin mal ve şahısları üzerindeki velâyet.
- Şîa toplumunun dinî hayatını ilgilendiren her türlü faaliyet ve kurumsal vazifeler üzerindeki velâyet.
- Şîiler'in genelinin huzur ve refahını sağlamak için devlete terettüp eden her türlü vazifenin yerine getirilmesindeki umumî velâyet.²⁸

3.2. İCTİHAD

İmâmiyye'de ictihad ve velâyet-i fakîh konularına geçmeden önce genel mânada İslam kaynaklarında ictihadın ne anlama geldiğine bakmamızda fayda vardır.

²⁵ Demir, "İmâmiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci", 56.

²⁶ A'lem kişi veya a'lemiyeye düşüncesi, "akderiyye" olarak da bilinmektedir. Bu düşünceye göre a'lem kişi, ilmî kudreti en yüksek olandır. Zira (ictihad konusunda) şer'î ahkâmı kaynaklara dayanarak en dakik bir şekilde istinbât edecek olan kişi, yeterli vasıflara hâiz olmalıdır. Bu yüzden Usûlîler, ümmetin başında bulunacak kişinin zamanının en âlimi olmasını gerekli görmektedirler. Haydar Hubbullah, "Me'âyirü'l-ictihâd ve mefhûmu'l-a'lemiyeye", *Mecelletü'l-İchihâd ve't-Tecdîd* 2/7 (1428/2007), 5; İmâmet konusuyla doğrudan ilgili olan a'lem kavramı ilk zamanlarda İmâmiyye'de büyük tartışmalara konu olmuştur. Özellikle imamların mâsum olduklarına, Allah tarafından tayin edildiklerine, dolayısıyla mutlak yetki sahibi olduklarına inanan İsnâaşeriyye ile bu görüşleri reddeden Zeydiyye arasında büyük tartışmalar yaşanmıştır. Zeydîler, İsnâaşerîler'in her iki koluna muhalefet ederek, imamın en bilgili veya en faziletli olmasını zorunlu görmezler. Yusuf Gökalp, "Zeydiyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 44/328-331.

²⁷ İsmail Safa Üstün, *Humeyni'den Hameney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi* (İstanbul: 1420/1999), 22.

²⁸ Uyar, "Velâyet-i fakîh'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirmesi", *Dinî Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000), 84.

İctihad, sözlükte “arzu edilen maksada ulaşmak için elden gelen gayreti göstermek”, “didinmek-ısrarlı olmak”, “çok zahmet çekerek devamlı bir şekilde çalışmak” ve “güç bir durumdan kurtulmaya çalışmak” anlamına gelen cehd kökünden türemiştir. Aynı kökten türeyen cihâd ve mücâhede terimlerinin, delâlet ettikleri mâna farklı olsa da “çaba sarfetmek” bağlamında icthad terimiyle örtüşen anlamları bulunmaktadır.²⁹

Terim anlamı olarak icthad, “fakîhin, nasın lafız ve anlamından hareket ederek, eğer nasta bulamadıysa, birtakım hüküm istihrâc metotlarını kullanmak suretiyle bir şer‘î hüküm ile ilgili zannî bilgiye ulaşabilmek için bütün gücünü harcaması” şeklinde ifade edilebilir. İctihad, aynı zamanda kıyas, re‘y, istidlâl, istinbât, fıkıh gibi yakın anlamlar içeren terimlerle birlikte nasların lafız, mâna ve mukadder, ilintili şer‘î-amelî hükümleri açığa çıkarmak amacıyla beşerî gayreti göstermektir. Konumuz gereği icthad ile alâkalı ayrıntıları burada zikretmeyeceğiz. Bu meseledeki ayrıntıları ilgili çalışmalara havale etmekle yetineceğiz.³⁰

3.2.1. Usûfler’e Göre İctihad

Şîa’da Usûlî ekolün iddiasına göre icthad hareketi Ehl-i sünnet’le eş zamanlı olarak başladığı kabul edilmekle birlikte, asıl başlangıç noktasının mâsum imamlarla olduğu ve bu konudaki faaliyetlerin on ikinci imamın gaybetiyle belirginleştiğidir.³¹ Söz konusu düşünce ve yaklaşıma göre Hz. Peygamber döneminde mevcut olan icthadın ilk zamanlarda “Ehl-i sünnet” tarafından, sonrasında ise İmâmiyye’nin Ahbârî ekolü tarafından yasak edilmesinin mantık dışılığına dikkat çekmişlerdir.³²

²⁹ İbn Manzûr, *Lisânü’l-Arab*, 3/135.

³⁰ Geniş bilgi için bk. Hacı Yunus Apaydın, “İctihad”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları 2000), 21/432-445; krş. Murtaza Mutahharî, *Âşinâ-yi bâ ‘ulûm-i İslâmî* (Tahran: Sadra, 1387), 3/18. İctihâd konusunda Hümeynî’nin Necef’te öğrencilerle yaptığı ders şeklindeki konuşmalar daha sonra kitap haline getirilmiştir. Bk. Âyetullâh Hümeynî, *el-İctihâd ve ‘t-taklîd* (İran: Müessesetü Tanzîm ve Neşr Âsâri’l-İmâm Hümeynî, 1426/2005.) Bu eser daha sonra Vehhâb Dâniş tarafından Farsça’ya da tercüme edilmiştir. Bk. Âyetullâh Hümeynî, *İctihâd-u taklîd*, çev. Vehhâb Dâniş Pejûh (İran: Müessesetü Tanzîm ve Neşr Âsâri’l-İmâm Hümeynî, 1395). Aynı şekilde Şeyh Hüseyin Hillî’nin (1891-1974) Necef şehrinde icthâd konusunda verdiği dersleri öğrencisi Hüseyin Tahrânî (1345-1416) tarafından Arapça dilinde *el-İctihâd ve ‘t-Taklîd* ismiyle yazılmış ve Hüseyin’in oğlu Seyyid Muhammad Muhsin Hüseyinî Tahrânî tarafından Farsça diline tercüme edilmiştir. Bk. Seyyid Muhammad Hüseyin Hüseyinî Tahrânî, *İctihâd-u Taklîd*, çev. Seyyid Muhammad Muhsin Hüseyinî Tahrânî (b.y.: Mekteb-i Vahiy, 1392).

³¹ Adnan Ferhân Âl Kâsım, *Tatavvur hareketi’l-icthâd ‘inde’ş-Şi’ati’l-İmâmiyye* (Beyrut: Dârü’s-Selâm, 1433/2012), 14.

³² Kâşifü’l-Gitâ’, *Aslu’ş-Şi’a*, 234.

İctihad meselesi, doğrudan usûle (aklî yaklaşım ve re'ye) dayanması dolayısıyla fikhî ahkâmın istinbâtında vazgeçilmez bir kavram olduğundan, İsnâaşeriyye'nin Usûliyyûn kesiminde en önemli konulardan sayılmış, gaybet döneminde ve sonrasında ulemâ arasında derin fikir ayrılıklarına sebep olmuştur. Bu fikir ayrılıklarının mâsum imamlar döneminde yaşanmamasının sebebi, onların mutlak otorite olarak her duruma hâkim olmalarına bağlanmalıdır. Büyük gaybetin başlamasının (329/941) ardından İmâmî toplumu saran endişeden ötürü özellikle ulemâ arasında otorite boşluğunun önüne geçilmesi ve Şîa'nın dağılmasının önlenmesi için birçok mekanizma devreye sokulmuştur. Bunlar arasında, imamların ashâbının (daha önce geçtiği üzere) imamlarla aynı mertebede mütalaa edilmesi, çocuk imamlar konusunun benimsenmesi ve sefirlere tanınan yetkililerdir. Ancak gaybet döneminin uzaması ve problemlerin birikmesi karşısında bir zaman sonra bu mekanizmalara “*ictihad*” müessesesi öne çıkarılmaya başlanmıştır. Her ne kadar Şîî düşüncesinin o güne kadar üzerinde kurulu olan mantık ve iddialara ters bir kavram olduğu birçok Şîî tarafından ileri sürülmüşse de, ictihad meselesiyle birlikte Şîîlik'te adeta bir devrim yaşanmış, günümüze kadar tesiri ve sonuçları gündemi işgal etmiştir.³³ Bu mesele Şîî dünyada derin çatlakların meydana gelmesine, ulemâ arasında bir diğerini “dinden” dışlayacak kadar yaklaşımlar sergilenmesine sebep olmuştur. Bizler söz konusu mefhumun Usûlîler tarafından hadislerle ve dolayısıyla rivayetlere nasıl etki ettiği ile ilgilendiğimizden ictihad meselesini önce Usûlîler açısından değerlendireceğiz. Konunun daha iyi kavranması açısından da diğer ekol olan Ahbârîler'in bu konudaki düşüncelerini de ele alacağız.

Şîa'yı Ehl-i sünnet anlayışına yaklaştıran en önemli konuların başında, Usûlîler'in üzerinde ısrarla durdukları ictihad olgusu gelmektedir. Usûlî ekole göre ictihad kavramı ve ictihadla amel Resûlullah dönemiyle başladığından, bu durumun neticesi olarak, 2./8. yüzyılda yaşayan Muhammed el-Bâkır ile oğlu Ca'fer es-Sâdık talebelerini ictihad mefkûresi üzerinde yetiştirmiş ve onlara ileride ictihad ederken

³³ İctihad meselesi üzerinde yoğun mesai sarfeden usûlî âlimler aklı öncelikle başlanmış ve re'ye değer vermek suretiyle fakih âlimlerin müctehidliğine yol açmışlardır. Bu çaba 20. yüzyılda “merci-i fakih” kurumunun devlet idaresinde en yüksek derecede söz sahibi olmasını sağlamıştır. Detaylı bilgi için bk. Işılak, “İmâmiyye Şîası'nda Merc-i Taklîd Seçimi”.

dikkat edecekleri usûlleri bile öğretmişlerdir.³⁴ Bundan dolayı onlar, kendi mezheplerinin sürekliliği açısından ictihadı zorunlu görmüşlerdir.³⁵ Buradan hareketle ictihad kavramı, Şîa'nın Usûlîler'i tarafından en önemli konular arasında değerlendirilmiş; o döneme kadarki Şîilik algısının ve Şîîler'in dinî yaşamlarının yeniden ele alınmasını sağlamıştır. Öyle ki onlar, ictihadın fer'î meselelerde bütün Müslümanlar üzerinde vacip (vücûb-u kifâî) olduğuna hükmetmişlerdir. Onlara göre her asırda ictihad yapabilecek ehliyetle âlimlerin çıkmasıyla bu vücûbiyyet diğer Müslümanlar üzerinden kalkar.³⁶ Bu sayede İsnâaşeriyye, ilk asırdan itibaren ve imamların hayatı boyunca tamamen nakle ve bir nevi "vahye" dayanan ilhama göre düzenlenmiş bir din anlayışından, ictihad düşüncesiyle tamamen vazgeçmiş görünmektedir. Pratikte sistematik olmasa bile, imamların bazı ashâbı ve gaybet-i kübrâ sonrası bazı ulemâda kendini gösteren ictihadın, Şîa'nın bütün içtimâî, siyasî ve dinî gereklerinin çözümünün yegâne mercii haline geldiğini ileri süren ve bu konuda iki ekolün düşüncelerini telif etmeye çalışan bazı Usûlî ilim adamlarına göre Ahbârîler, genel anlamda ictihadı reddetmezler. Bu ilim adamlarına göre Ahbârîler, sadece imamlar dönemi ile ashâbı zamanında ictihada lüzum olmadığını dile getirmişlerdir.³⁷ Yûsuf Bahrânî gibi mutedil Ahbârîler'in de dile getirdikleri bu iddiaların Şîa'da tam olarak karşılık bulduğu söylenemez. Her iki ekol hakkında tarafımızdan yapılan çalışma ve tespitlerde de bu konuda iki ekolün temelde farklı düşündüğü ortaya konmuştur. Yine de Usûlîler'in önde gelen ilim adamlarından bazılarının Ahbârîlerle paralel düşünce ve bakış açısında olduklarını müşahede etmekteyiz.

Örneğin, bir Usûlî olmasına rağmen bu konuda Ahbârîlerle aynı görüşü benimseyen Allâme Hillî, yukarıda sözü edilen iki ekol arasında telif düşüncesine kuvvet verdiği söylenebilir. Bir farkla ki o, ictihadı kıyâs ve istihsana girmekle şartıyla ahkâm istibâtında âlimlere câiz görmektedir.³⁸ Allâme Hillî, ictihad karşılığında şu delilleri ileri sürmektedir:

³⁴ İbn İdrîs el-Hillî, *Müstetrafâtü's-serâir* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1411/1990), 575; Hür el-Âmilî, *el-Fusûlü'l-mühimme fi usûli'l-eimme*, thk. Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn el-Kâîfî (Kum: Müessesetü Me'ârif-i İslâmî İmâm Rızâ, 1418/1997), 1/554.

³⁵ Aliyyân, *Delîlü'l-'akl 'inde's-Şî'a*, 80-81.

³⁶ Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, 19-20.

³⁷ Aliyyân, *Delîlü'l-'akl 'inde's-Şî'a*, 78.

³⁸ Allâme Hillî, *Mebâdi'ü'l-vüsûl*, 241.

1- İctihad Resûlullah (s.a.v.) hakkında düşünülemez, zira O, “*kişisel arzularına göre de konuşmamaktadır*”.³⁹

2- İctihad zan ifade ettiğinden Hz. Peygamber için zannî bilgi uygun görülemez. O, zihâr ve li‘ân gibi birçok meselede karşılaştığı sorunları aşmada ictihad etmemiş, meselenin çözümünü sağlayan vahyin gelmesini beklemiştir.

3- Eğer Resûlullah için ictihad câiz olsaydı bu cevâz bütün peygamberlere vahyi getiren Cebrâîl için de geçerli olurdu.

4- İctihadın özünde hata ve sevab olma ihtimali olması dolayısıyla, ibadetin de söz konusu iki duruma hamledilemeyeceği gerçeğinden Hz. Peygamber için uygun görülemez.⁴⁰

Genel olarak Usûlîler’e göre hata ihtimali olsa dahi zanna dayalı olarak elde edilen hükümler geçerli⁴¹ olmasından dolayı, Allâme Hillî’nin bu husustaki düşüncesinin isabetli olduğunu söyleyemeyiz. Ayrıca Usûlîler, şer’î ahkâmın delillerini Kur’ân, Sünnet, icmâ ve akli kabul ettiklerinden, Kur’ân ve Sünnet’in zahirî mânasını itibara alırlar. Zahirî mânanın akılla anlaşılabilceğini kabul edip⁴² böylece ictihada ve akla önemli bir yer vererek Bir Usûlî olan Allâme Hillî’ye ve Yûsuf el-Bahrânî ile Esterâbâdî gibi Ahbârîler’e ters düşmektedirler.⁴³ Ancak el-Bahrânî, sonraki dönemlerde Vahîd el-Bihbehânî gibi ulemâdan etkilenerek⁴⁴ bu konudaki görüşlerini Usûlîler lehine değiştirdiği anlaşılmaktadır.⁴⁵ Yûsuf el-Bahrânî gibi son dönemin en muteber Ahbârî âliminin ictihad gibi önemli bir konuda fikir değişikliğine gitmesi, bize Şîa’da Usûlî ekolün düşüncesinin kabul edilip onaylandığını göstermektedir. Daha önce de Meclisî’nin dörtlü hadis taksiminden müvessak hadisi itibara aldığına dair örnekler verirken, bazı Ahbârî ulemânın ister istemez (Safevî dönemi sonrası/siyasî-politik) yeni metotları benimsediğini aktarmıştık. Usûlî ricalin

³⁹ en-Necm 53/3.

⁴⁰ Allâme Hillî, *Mebâdi’ü’l-vüsûl*, 240-241.

⁴¹ Semâhîcî, “İmâmiyye Şîası’nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, 138.

⁴² Kutluay, *Cerh ve Ta’dil*, 62-63.

⁴³ Kutluay, *Cerh ve Ta’dil*, 3/299.

⁴⁴ Hicrî onikinci yüzyılın önemli Şîi/Usûlî âlimlerinden olan el-Vahîd el-Bihbehânî’nin Usûlî ekole olan katkıları ve Ahbârîler’e karşı verdiği mücadele için ayrıca Şîi tarihindeki en etkin hareket olan modern Usûlîliğin doğuşu için bk. Zackery M. Heern, *The Emergence of Modern Shi’ism: Islamic Reform in Iraq and Iran* (London: Oneworld Publications, 2015).

⁴⁵ Bahrânî, *el-Hadâiku’n-nâdirâ*, 1/183.

7./13. asırdan itibaren hadis alanında meydana getirdikleri yeni yaklaşımın somut neticelerinden biri, Ahbârî düşüncenin en büyük temsilcilerinin sözünü ettiğimiz yeni metotlardan bazılarını kabullenme noktasına gelmesidir. Özellikle icihadın önünü açan ve âlimlerin yetki sahasını genişleten anlayış ve düşüncelerin gittikçe kabul görmesi bu sonucu doğuran en temel etkenlerden biridir.⁴⁶ Dolayısıyla hadis alanındaki gelişmeler, beraberinde icihad gibi birçok meselenin de en geniş mânada ele alınmasını sağlamıştır.

İmamların döneminde icihad ameliyesinin pek sönük kalmasının en önemli sebebi, Şîîler'in mâsum imamlara olan mutlak teslimiyetini sağlayan nasların mevcudiyetidir. Şîî kaynaklara bakıldığında mâsum imamların huzurunda bile zaman zaman Şîî kelimciler ile diğer mezheplere mensup olan âlimler arasında birtakım kelimâ tartışmaların gerçekleştiğini görmek mümkündür. Özellikle kaza, kader, istitâ'a, rızıklar ve ecel meseleleri gibi konular sürekli cedele sebep olmuştur.⁴⁷ Sonraki dönemlerde ve özellikle Tûsî'de görülen ve zan ifade eden "haber-i vâhid" konusundaki görüşleri sayesinde icihad kapılarının ardına kadar açıldığı söylenebilir. Daha önceki dönemlerde ulemânın, genelde rivayetlere kesin bir şekilde ve tam bir kanaatle teslim olması, ayrıca muhalefet edenlerin azlığından dolayı o dönemlerin ulemâsında naslara tam güvenme söz konusudur. Yeni dönemde ve nas asrından uzaklaşmakla söz konusu metinlerin bir nevi icihad ile ele alınmaları ve değerlendirilmelerine ihtiyaç duyulmuştur.

Usûlîler'e göre şer'î ahkâmın delilleri Kur'ân, Sünnet, icmâ ve akıl addedildip rivayetler mutlaka akıl süzgecinden geçirilmesi gerektiğinden, bu faaliyetin ancak âlim müctehitler tarafından gerçekleştirilebilir. Onlar, gaybet döneminin (260-329/874-941) başlamasının icihadı zorunlu kıldığına hükmetmişlerdir. Oysa Ahbârîler için icihad hem imam hem de ulemâ için merduttur. Bu yaklaşım Esterâbâdî ve Abdullah es-Semâhîcî gibi müteassıp Şîîler'de olduğu gibi Usûlîyyûn'a karşı nispeten daha yumuşak bir yol izleyen Ni'metullah el-Cezâirî, Yûsuf el-Bahrânî⁴⁸

⁴⁶ Bk. Hubbullah, "Me'âyîrü'l-ictihâd ve mefhûmü'l-a'lemiyye", 5-11.

⁴⁷ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 44.

⁴⁸ Yûsuf el-Bahrânî'nin, bu görüşünden vazgeçtiğini, en azından Usûlîler'e bu konuda fikren yaklaştığını belirtmiştik. Bk. Usûlîler'e Göre İctihad.

Feyz el-Kâşânî gibi Ahbârîler’de de aynıdır.⁴⁹ Onlar için hakikate ulaştırıcı tek yol, imamların ahbârına sarılmaklardır. Bir farkla ki, mezkûr âlimler, icthad konusu dolayısıyla hiç kimsenin diğerini alçaltmasına ve kötölemesine cevaz vermezler.⁵⁰ Kur’ân ile Ehl-i beyt’ten intikâl eden bilgi, rehber alınması gereken iki esas olarak kabul görmüştür. Zira imamların ilmi ledunnîdir⁵¹ ve bu hakikatlerdir ki icthad, sahibini kesin bilgiye ulaştıramaz.⁵² Hicrî onyedinci yüzyılda yaşamış Ahbârî âlimlerden olan Muhammed Bâkır el-Meclisî’nin de aynı kanaati paylaştığını görmekteyiz.⁵³

Bazılarına göre, İmâmîler’de icthad fikrinin Ehl-i sünnet ve Mu‘tezile ile etkileşim sonucu başladığı ve ilk nüvelerinin, Ebû Hanîfe’nin aklı yaklaşımı ile re’y anlayışının tesiriyle İbn Ebî Akîl el-Umânî ve İbnü’l-Cüneyd el-İşkâfî’de görüldüğü, ancak güçlü bir şekilde bu kavramın Şerî el-Murtazâ döneminde gündeme geldiği kabul edilmektedir.⁵⁴ Öyle ki Murtazâ, *ez-Zerî‘a ilâ usûli‘i-şerî‘a* adlı esrinde kıyasın birtakım şartlar altında geçerli olduğunu ve delâletinin nasların delâletiyle eşit sayılacağını kabul etmektedir.⁵⁵

Şerîf Murtazâ’nın öğrencisi Tûsî ise, *el-Mebsût fî fihhi‘l-İmâmiyye* adlı eserini telif ederek icthad ve kıyas meselesini en geniş anlamıyla ele alıp incelemiştir. Tûsî, uzunca ele aldığı eserinin mukaddimesinde İsnâaşeriyye fikhî hakkında bilgiler vermektedir. Kendi dönemine kadarki zaman içerisinde İsnâaşeriyye fikhının tamamen rivayetlerin metnine sadık kaldığını dile getirmektedir. Kendisi dahi bu eski anlayış üzere *en-Nihâye* adlı eserini telif ettiğini itiraf etmekle önceki ulemânın eksik yönüne işaret etmektedir. Tûsî’nin bu ifadeleri bizlere o güne kadar hâkim olan İsnâaşeriyye fikhının bir kırılma yaşadığı ve yeni bir usûl ile dinî hayatın tesis edilmesi gerektiği konusunda önemli bir itiraf ve tespit olduğu kanaatindeyiz. Kendisi adı geçen *el-Mebsût* adlı eserini yeni metod ile telif ettiğini ve eserinde kendi mezhebinin usûlünü gösterdikten sonra, fûrûât ile ilgili âlimler arasındaki ihtilafı meseleleri

⁴⁹ Muhammed b. el-Hasan el-Hür el-Âmilî, *el-Fevâidü‘t-Tûsiyye*, thk. Mehdî el-Lâciverdî el-Hüseynî – Muhammed Derûdî (Kum: Mektebetü‘l-Mehallâtî, 1432/2010), 417-418.

⁵⁰ Bahrânî, *ed-Dürer*, 3/288-289.

⁵¹ Bahrânî, *el-Usûlü‘l-asîle*, 48; Hür el-Âmilî, *el-Fevâidü‘t-Tûsiyye*, 113.

⁵² Feyz el-Kâşânî, *Minhâcü‘n-necât*, thk. Gâlib Hasan (Beyrut: Dârü‘l-İslâmiyye, 1408/1987), 15-16.

⁵³ Uyar, *Ahbârîlik*, 230-231.

⁵⁴ Kâtib, *Tatavvürü‘l-fikri‘s-siyâsî*, 326-327.

⁵⁵ Murtazâ, *ez-Zerî‘a*, 460-463 ve 465-466.

detaylı bir şekilde ele almıştır. Daha sonra görüşler arasındaki farklılıklara ait illetleri kuvvet derecesine göre değerlendirdiğini ifade etmiştir. Bu çalışmada kıyası ve görüşler arasında tercihi de kullandığını; fer'î meselelerin ele alınmasında kullanılan usûl bakımından bu kitabının bir benzerinin hiçbir mezhepte (muhalifler dâhil) olmadığını iddia etmişir.⁵⁶ Buradan hareketle denilebilir ki, ictihad konusunun en önemli meselelerinden biri olan belli bir metodolojinin varlığı, kıyas, görüşler arasındaki tercih ve değerlendirmeler Tûsî zamanında daha güçlü bir şekilde fıkıh kitaplarına yansımıştır. Tûsî, bu yaklaşım değişikliğinin iki hedefi olduğunu vurgular; biri, kendi mezhebinin Ahbârî düşüncesini karşısına almadan, yumuşak bir şekilde ve onlarca bilinen lafızlara saygı göstererek bir usûl ortaya koymaktır. Kendi deyimiyle “onları ürkütmemek için bilinmedik lafızlar yerine alışageldikleri lafızları kullandım”, demektedir. Bir diğer hedefi ise Ehl-i sünnet'in kendilerine yönelik olan; İsnâaşeriyye'de usûl-i fikh kaidelerinin olmadığı iddiasına cevaptır. Tûsî, bu çalışmasıyla, kendilerinin de fıkıhta bir usûle dayandıklarını kanıtlamak istemiştir.⁵⁷

İlk Usûlîler'den olan Şeyh Müfid, Şerîf Murtazâ ve Tûsî dönemlerinde bir nevi ictihad hareketi görülmektedir. Bazı görüşlere göre Tûsî bir bakıma ictihad sayılabilecek fıkıhta aklî istidlal delilini ilk tatbik eden şahıstır.⁵⁸ Tûsî, özellikle Mu'tezile ve Ehl-i sünnet tarafından İsnâaşeriyye mezhebine yöneltilen küçümseyici telakkileri kabul etmeme hususunda İmâmiyye fikhî ve usûlünün, onların iddia ettikleri gibi azınlığın ve muhalif grupların kendi kendilerine uydurduğu bir olgu olmadığını savunmaya çalışmıştır. Yine ona göre, özellikle kıyası ve ictihadı mâsum imamların kesin ve huccet olan ilimlerine tercih etmenin haklı bir yanı yoktur.⁵⁹ Bu sebeplerden olsa gerek bazıları, Tûsî'yi velâyet-i fakîh veya merci-i taklîd fikrini ilk ileri süren kişi olarak kabul etseler de, bu görüşler Şîa'da itibar görmemiştir.

Kurumsal anlamda ve güçlü bir şekilde ictihad düşüncesinin pratikte Muhakkık Hıllî ile Allâme Hıllî zamanında dillendirildiği anlaşılmaktadır. Dörtlü hadis tasnifi ve hadis dirâyet ilimlerindeki gelişmelerle kuvvet bulan ictihad düşüncesi, Safevîler'in idaresi altında yaşayan İsnâaşerîler'in en büyük temsilcileri olan Muhammed Emîn el-

⁵⁶ Tûsî, *el-Mebsût*, 1/3.

⁵⁷ Tûsî, *el-Mebsût*, 1/1-2.

⁵⁸ Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 42.

⁵⁹ Tûsî, *el-Mebsût* 1-2; Hasenî, *Difâ' 'ani't-teşeyyu'*, 168.

Esterâbâdî'nin, Safevî idarecilerinin desteğinden aldığı güçle Ahbârî ekolü tekrar canlandırmasıyla ictihad düşüncesi yaklaşık iki yüz yıl sekteye uğramıştır. Safevî devletinin yıkılmasıyla birlikte Usûlî anlayışın eliyle ictihad dâhil bütün Usûlî görüşler gündeme hâkim olmaya başlamıştır. İctihad kavramı daha sonra Hille, Cebel-i Âmil, Kerbela, Necef, Kum gibi bölge ve beldelerdeki Usûlî ulemâ sayesinde gelişip güçlenmiştir.

Hulâsa Usûlîler açısından farklı yaklaşımları içerse de, ictihad hareketinin Resûlullah ile başladığı ve imamlar döneminde devam ettiğiidir. Onlara göre ictihad, Şîi toplumunun bütün meselelerinin çözümünde özellikle icmâ ve kıyas ile gereklidir. Ulemânın kendi re'yleriyle hareket ederek gerek Kur'ân'ı gerekse mâsum imamların "Sünnet'ini" anlamak ve bu hususta ahkâm istinbat etmenin mahzuru bulunmamaktadır. Bu yönleriyle Usûlî ekolün Ebû Hanîfe'nin re'y ekolünden etkilenmiş olabileceği düşünülebilir. Usûlîler, imamların kendilerinden sonraki nesle ictihadı lüzumlu gördüklerini, bunun için kendileri genel kaideleri tesis ettikten sonra fûrûatı ulemâyâ bıraktıklarını⁶⁰ kabul etmekle Ehl-i sünnet çizgisine yaklaştıklarını görmekteyiz.⁶¹

3.2.2. Ahbârîler'e Göre İctihad

Temel bir prensip olarak Ahbârîler ictihadı kabul etmezler.⁶² Onlar imamların ahbârının yeterli oluşunu, dolayısıyla ictihada lüzum olmadığını iddia ederek Ehl-i sünnet'in re'y ve ictihad hakkındaki yaklaşımlarına şiddetle karşı çıkmaktadırlar. Tabiatıyla Usûlîler'i de Ehl-i sünnet taklitçisi kabul ettiklerinden bu faaliyetin gereksizliğine hükmetmişlerdir. Ahbârîler, ictihadı Resûlullah için de uygun görmezler. Onlar zan ifade etmesinden ve şer'î ahkâmın zan üzerine binâ edilemeyeceği gerçeğinden hareketle Hz. Peygamber hakkında ictihadı reddederler. Bu konuda bir Usûlî olmasına rağmen onlarla aynı görüşte olan Allâme Hillî'ye işaret etmiştik.

⁶⁰ Aliyyân, *Delilü'l-'akl 'inde's-Ş'a*, 76.

⁶¹ İslam'ın ilk yıllarından, mâsum imamlar ve Usûlî ekole kadar ictihadın geçirdiği aşamalar hakkında bk. Câbirî, *el-Fikrî's-selefî*, 197-222 sayfalar arası.

⁶² Semâhîcî, "İmâmîyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 138, 144, 147, 149.

Resûlullah hakkında icihadın gerekli olup olmadığı konusu Ehl-i sünnet âlimleri arasında da ihtilafli bir meseledir. Bu yüzden asıl meselenin, icihad kavramının Hz. Peygamber'den sonraki dönemlerdeki meşruiyetidir. Bu konuda Ahbârîler ile Usûlîler arasında ciddi fikir ayrılıkları yaşanmıştır. Ahbârîler icihadı bid'at addederler ve imamların sünnetine uymanın bid'at sayılan icihadla amelden hayırlı olduğunu ileri sürerler.⁶³ Ahbârîler'in icihad meselesini Ehl-i sünnet ile irtibatlandırarak Usûlîler'e karşı çıkmalarının temelinde 2./8. asrın ortalarından itibaren Ebû Hanîfe (ö. 150/767) ile birlikte Ehl-i sünnet'te re'y ve icihadın yaygınlaşması, Kur'ân ve Sünnet'ten hüküm istinbat etmede akla ve re'ye daha fazla başvurulması ve aynı coğrafyada yaşayan bazı Şîa ashâbının bu cereyandan etkilenip özünden kopması düşüncesi yatmaktadır.⁶⁴ Zira şeriatte hüküm vermede müctehidin şahsî tercihi, zannı ve takdirinin belirleyici olmasını ve Ebû Hanîfe'nin bu yaklaşım üzere fetvalarını verip amel etmesinin⁶⁵ Şîa düşüncesiyle bağdaşır bir yönünün olmadığını öngören Ahbârî anlayış, bu türden yaklaşımların dinin aslına uygun olmadığına hükmetmişlerdir.⁶⁶

Ehl-i sünnet âlimlerinin bu meseledeki en büyük dayanakları, Hz. Peygamber tarafından Mu'âz b. Cebel'in (ö. 18/639) Yemen'e görevlendirilmesi ile ilgili rivayettir. Bu rivayette Resûlullah, Mu'âz b. Cebel'e nasıl hüküm vereceğini sorduğunda, Mu'âz Resûlullah'a önce Allah'ın Kitabı'yla, O'nda (yeterli delil) bulamadığı takdirde, Resûlü'nün Sünnet'ine başvuracağını, onda da bulamazsa kendi re'yi ile icihad edeceğini söyler. Buna karşılık Resûlullah bunu onaylar mahiyette

⁶³ Câbirî, *el-Fikrî's-selefî*, 227: " اقتصاد في سنة خير من اجتهاد في بدعة "

⁶⁴ Ahbâra dayalı bir dîni anlayışı benimseyip icihadın yollarını kapatmak isteyen Ahbârîler, 2./8. asırda yaşamış ve Küleynî'nin çağdaşları olan, akli yaklaşımı ve kıyası önceleyen İbn Ebî Akîl ile İbnü'l-Cüneyd el-İşkâfî gibi Şîa'nın önde gelen ulemâsının Ebû Hanîfe ile aynı çizgide olduklarını inkâr etmemekle kendileriyle çelişmektedirler.

⁶⁵ Ehl-i sünnet'te re'y ve icihad hareketlerinin oluşumu ve tarihî seyri için bk. M. Esat Kılıçer, "Ehl-i Re'y", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/520-524; İshak Emin Aktepe, "Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadis'in Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130; İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012); Mehmet Ali Yargı, "Hanefîler'in Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1 (2006), 91-112.

⁶⁶ Ebû Hanîfe'ye göre şeriatın kaynakları Kur'ân, Sünnet ve sahâbe uygulamasıdır. O, sahâbe kavli ve uygulaması arasında ihtilaf gördüğünde kendisine en makûl gelen görüşle amel etmiş ve bu aşamadan sonra meselenin çözümü için şahsî icihadı gerekli görmüştür. Ebû Ömer Yûsuf b. Abdilber el-Endelûsî, *el-İntikâ' fi fazâilî's-selâseti'l-eimmeti'l-fükahâ'* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.), 143.

tavır sergiler.⁶⁷ Böylelikle Ehl-i sünnet'te re'yle ictihad dinde dördüncü kaynak olarak kabul edilmiştir. Şiilere göre Ebû Hanîfe ve re'y ehlini buna sevkeden temel etken, hayatın getirdiği yenilikler ve problemlerin çokluğu olup Kur'ân ve Sünnet'te açıkça hükmü bulunmayan meselelerin çözümü için o dönemin âlimleri re'yleriyle ictihad etmeye kendilerini zorlamalarıdır.⁶⁸ Dolayısıyla bu tespit ile birlikte İsnâaşerîler'in Ahbârîler'i açısından bütün bu görevlerin imam tarafından yerine getirileceği inancı gereği, re'y ile hareket edilemez.

İleride de görüleceği üzere Şiiler arasında ihtilaf konusu olan ictihad düşüncesinin temelinde Ehl-i sünnet'in ictihad anlayışı ile Büveyhîler dönemi Mu'tezile düşüncesinin Şîa ricâline olan etkisi yatmaktadır. Bundan dolayıdır ki, İsnâaşerîler'in Ahbâriyye ekolüne göre mâsum imamlara ictihad faaliyeti nispet edilemez. Bunun sebebi, imamların zannî ve taklidî bilginin aksine⁶⁹ ilahî ve kat'î ilmi doğuştan itibaren verâset yoluyla kendilerinden önceki atalarından almış olmalarıdır.⁷⁰ Ahbârîler'in ictihad karşıtlığının en büyük delillerinden biri, onların Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen "*benim sözüüm babamın sözüdür, babamın sözü dedemin sözüdür... dedemin sözü dedesinin sözüdür, onun sözü de Resûlullah'ın sözüdür,*" kelimadır.⁷¹ Bu sebeple onlar, Ehl-i sünnet'teki gibi bir ictihad melekesine ihtiyaçları olmadığını ileri sürerek, bu meselede katı bir tutum sergilemişler ve bizzat mâsum imamların ictihadı kınadıklarını iddia etmişlerdir.⁷² Bunun yanında dinin gerçek mânada dayandığı kaynağın ne Kur'ân ne de Resûlullah olduğu; aksine bu konuda tek ölçütün Ehl-i beyt efradı olduğu onlar tarafından vurgulanmıştır.⁷³ Ancak son dönem Ahbârî hareketinin öncüsü olan Esterâbâdî tarafından dile getirilen bu kanaat, ilk dönem Ahbârîler'in öncülerinden olan Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinde geçen bir rivayetle çelişmektedir. Buna örnek olarak Küleynî'nin *el-Kâfi* adlı eserinin *bâbü'r-raddi ile'l-*

⁶⁷ Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebû Bekr el-Beyhakî, *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*, thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî (Karaçi: Dâru Kuteybe, 1412/1991), (No. 1/292); Abdullâh b. Abdirrahman b. Behrâm ed-Dârimî, *Sünenü'd-Dârimî*, thk. İmâd et-Tayyâr-İzzüddîn Dillî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1438/2017), 128-129 (No. 172); Ebû Dâvûd, *Sünenü Ebî Dâvûd*, 1/505 (No. 618).

⁶⁸ Cem'iyetü'l-Me'ârifî'l-İslâmiyyeti's-Sekâfiyye, *Medhal ilâ 'ilmi'l-usûl* (b.y.: Merkezü Nûn li't-Te'lif, 2010), 50-51.

⁶⁹ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 29.

⁷⁰ Allâme Hillî, *Mebâdi'ü'l-vüsûl*, 241.

⁷¹ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/131.

⁷² Küleynî, *el-Kâfi*, 1/7; 1/ 59-60.

⁷³ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 92.

Kitâb ve 's-Sünne' de aktarılan rivayetleri verebiliriz. Ca'fer es-Sâdık rivayetinde şöyle demektedir: “*Şâmi yüce Allah teâlâ, Kur'ân'da ümmetin ihtiyaç duyacağı her şeyi indirmiştir. Ondan sonra da bu bilgilerin açıklamasını Rasûlü'ne bildirmiş, bu indirdiklerine bir ölçü ve sınır getirmiştir. Ayrıca bunların dayandığı delilleri de göstermiştir*”.⁷⁴ Ayrıca onlar, imamların bilgilerini sadece Hz. Peygamber'den, kendilerinden önceki imamdan ve ilham yoluyla aldıklarını kabul ederler.⁷⁵ Ahbârîler, bu türden rivayetlere dayanarak Usûlîler'in ictihadla ilgilenmelerini dinin aslına aykırı olduğunu dile getirirken kendi içlerinde tenakuza düşmüş görünmektedirler. Yukarıdaki rivayete göre Resûlullah, dinin dayandığı bütün delillerin kaynağı olarak sunulurken, Esterâbâdî'ye gelinceye kadar bu yetki imamlara devredilmiştir. Dolayısıyla bu çelişkinin tarafımızca kabul edilmesi mümkün değildir.

Daha önce belirttiğimiz gibi İmâmîler arasında ihtilaf konusu olan ictihad düşüncesinin temelinde Ehl-i sünnet'in ictihad anlayışı ile Büveyhîler dönemi Mu'tezile düşüncesinin Şîa ricâline olan etkisi yatmaktadır. Bundan dolayıdır ki, Şîilere göre imamlara ictihad faaliyeti nispet edilemez, çünkü imamlar ilahî ilme doğuştan verâset yoluyla mazhar olmuşlardır. Bu sebeple onların Ehl-i sünnet'teki gibi bir ictihad mekanizmasına ihtiyaçları olamayacağına hükmetmişlerdir. Ahbârîler bu konuda Ca'fer es-Sâdık kanalıyla gelen birçok rivayetlere dayanarak taklid ve re'yn (ictihad) bâtil olduğunu ileri sürmüşlerdir.⁷⁶ Bu rivayetlerin birinde Ca'fer es-Sâdık, “*Allah, Kur'ân'da her şeyi açıklamalı olarak indirmiştir; öyle ki, kullar hiçbir şeye muhtaç olmayacak şekilde bütün sorularının cevaplarını O'nda bulacaklardır*”.⁷⁷ Yine başka bir rivayette o, şöyle demektedir: “*Kıyas ehli vardır ki onlar ilmi bu yolla talep etmişlerdir. Ancak onlar hakka kıyas ile yaklaşmak şöyle dursun ancak ondan uzaklaşmışlardır. Bilinsin ki Allah'ın dinine, hakka kıyas ile varılmaz*”.⁷⁸ Ahbârîler'in bu yaklaşımını kabul etmek mümkün değildir. Zira Resûlullah hayatta iken bizzat izin verdiği ictihadın sahîh kaynaklarda sübutu kesin iken Ahbârîler'in bu iddiası tamamen imâmet anlayışının dayattığı bir zorlama olduğu daha önce de belirtilmiştir. Kaldı ki Ahbârîler ictihad yetkisini imama dahi tanımamaktadırlar. Onlara göre imam

⁷⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/35-36.

⁷⁵ Muzaffer, *Akâidü'l-İmâmiyye*, 56.

⁷⁶ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 251.

⁷⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/150.

⁷⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/141.

kendisine ulaşan hadis ve ahbâra ya da aldığı ilhama göre hüküm vermektedir. Özellikle Ahbârîler'in ictihada ve re'y anlayışına karşı katı bir duruş sergilemelerinin temelinde, onların imamlar hakkındaki aşırı tutumlarından kaynaklandığı söylenebilir. Buna rağmen mâsum imamlar döneminde imamların ashâbıyla olan ilişkilerinde, onların hem kendileri hem ashâbına yukarıda verdiğimiz Mu'âz b. Cebel hadisindeki anlayışa benzer, imamlar döneminde İmâmiyye'de bir tür ictihad uygulamasına şahit oluyoruz.⁷⁹ Meselâ Muhammed el-Bâkır'ın öğrencisi Ebân b. Tağlib'e Mescid-i Nebvî'de oturmasını ve fetva vermesini emretmesi, ayrıca imam Ali er-Rızâ'nın ashâbından Abdülazîz el-Mühtedî'nin (ö. ?) kendisine uzak yerde yaşadığını, bilmediği bir şey hakkında ne yapması gerektiğini sorduğunda, imamın onu güvendiği bir başka öğrencisinin görüşüne başvurmasını öğütlediği⁸⁰ örneğinden de anlaşılacağı üzere, bu dönemde ictihadın bir çeşidinin (kıyas ve istihsân dışında) imamlar tarafından uygulandığını göstermektedir. Özellikle Ahbârîler'in imamlara Kur'ân'ı yorumlama ve tefsir etme yetkisini verdiklerini⁸¹ kaydeden kaynaklardan sonra imamların ictihad yapmadıkları fikrini benimsediğimizi söyleyemeyiz.

Ahbârîler ictihadı kesin bir şekilde reddederlerken sadece imamların veya onlardan rivayet eden râvilerin haberlerini esas alırlar ve bunlarla amel ederler. Ayrıca Ahbârîler insanları “mâsum imamlar” ve “onlara tâbi olanlar” şeklinde ikiye ayırıp müctehid diye bir sınıfın varlığını kabul etmediklerinden, Hz. Muhammed'in ve mâsum imamların helal ve haram kıldıklarının hükmü kıyamet gününe kadar geçerli⁸² olduğu kanaati kesin bir şekilde Ahbârîlik'te yerleşmiştir. Bu yaklaşımla onların ictihad konusundaki katı tutumları daha iyi anlaşılacaktır.

Öte yandan Ahbârîler'in bu kanaatlerine rağmen Küleynî'nin çağdaşları bazı imâmî ulemâ,⁸³ Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'ten etkilenmek suretiyle yazdıkları eserlerde kendi görüşlerini serbest bir şekilde dile getirmişlerdir.⁸⁴ Bundan da öte daha o

⁷⁹ Âmili, *Sülâsiyyât*, 51.

⁸⁰ Hasan es-Sadr, *Nihâyetü'd-dirâyefi şerhi'r-risâleti'l-mevsûme bi'l-vecîze li'l-Bahâi*, thk. Mâcid el-Garbâvî (b.y.: y.y., ts.), 434.

⁸¹ Kutluay, “Sistemik Ahbârîliğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî'nin *el-Fevâidü'l-Medeniyye* Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili”, 36.

⁸² Küleynî, *el-Kâfi*, 1/9; Bahrânî, *ed-Dürrer*, 3/299.

⁸³ Burada kastedilen özellikle İbn Ebî Akîl el-Umânî ile İbnü'l-Cüneyd el-İskâfî'dir.

⁸⁴ Mehdî et-Tabâtabâi Bahru'l-'Ulûm, *el-Fevâidü'r-ricâliyye*, thk. Muhammed Sâdık Bahru'l-'Ulûm – Hüseyin Bahru'l-'Ulûm (Tahrân: Mektebetü's-Sâdık, 1363/1944), 2/211-223.

zamanlarda bile İsnâaşerîyye'nin her iki ekolünün de reddettiği kıyasla amel etmişler ve sınırlı kalmış olsa da eserlerinde bu çerçevede bir usûl uygulamışlardır.⁸⁵

Buraya kadarki açıklamalara göre Ahbârî düşüncenin ictihad karşıtlığı, dışa ve içe yönelik olarak anlamlandırılmaya müsaittir. Dışa doğru ictihad karşıtlığında özelde Ehl-i sünnet, Mu'tezile ve özellikle Ebû Hanîfe'nin re'y ekolüne itirazlarını anlamak gerekir. Onlara göre birçok Şîî ulemâyı etkilemiş olan Ebû Hanîfe'nin açtığı bu çığır şeriatı tehdit eden bir harekettir. Çünkü bu hareket sadece usûle yönelik yenilikler sunmakla kalmıyor, hayatın her alanını ilgilendiren meselelere doğrudan tesir edecek olumsuz sonuçları beraberinde getirmektedir. Zira mâsum imamların rivayetleri, bu anlayışın tesiriyle güvenilir insanların değerlendirmelerine teslim edilmektedir. Bu durum "ictihad karşıtlığının" birinci aşaması olarak adlandırılabilir. Elbette buradaki ictihad kavramının tanımı ve konusu ikinci aşamadakinden farklıdır. Çünkü buradaki ictihad, fakîhin problem karşısında başvuracağı bir nas bulamadığında kendi re'yi, anlayışı ve fikriyle bir çözüm bulması demektir ki, Ahbârî ulemâ bu anlayışa karşı çıkmıştır. Sonraki dönemde ictihadın kazandığı anlam tamamen değiştiğinden Usûlîyyûn ile birlikte fakîh, artık nasların doğru ve sahih bir şekilde anlaşılmasında, ayrıca bunlardan hüküm istinbat edilmesinde söz sahibi olmuştur. Ahbârîyyûn ictihadın bu ikinci mânasına daha şiddetli bir tepki ile karşı koymuştur.

İçe dönük karşıtlık ise, Şîa'nın kendi ulemâsı arasındaki özellikle imamların rivayetlerinin sıhhat problemini ilgilendirmektedir. Mezkûr problem bugüne kadar çözülebilmemiş değildir. İctihad konusuyla doğrudan ilgili olan velâyet-i fakîh meselesinin zaman içerisinde 19. ve 20. yüzyıllarda uğradığı değişimlerle, merci-i taklid şeklinde kurumsal bir hüviyete kavuşmasının, İsnâaşerîler arasında yaşanan derin yaklaşım farklılıklarının ve siyaset dünyasıyla içli dışlı münasebetlerinin ictihad mefhumunu zedelediği inancındayız. Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki en temel görüş farklılıklarından biri ictihad meselesi olması dolayısıyla, mâsum imamlardan gelen rivayetlerin belirli usuller çerçevesinde bir tenkitten geçirilmesi, ictihad ile hem râviler hem metinlerin değerlendirmeye tabi tutulması Usûlîler için kaçınılmaz iken, Ahbârîler, ictihadın hem mâsumların otoritesini zedeleyeceği hem de "ithal" bir faaliyet olması sebebiyle, imamlardan intikal eden rivayetlerin sıhhatine zarar vereceği

⁸⁵ Necâşî, *Ricâl*, 385-388.

sâikiyle bunun daima karşısında durmuşlardır. Aksi bir kanaate sahip olmak, ellerindeki muteber kitapların, dolayısıyla rivayetlerin güvenilirliği zaafa uğramış olacaktır. Bu sebeptendir ki, Ahbârî ekol Şîa'nın dayandığı en hayatî konuların başında gelen mâsum imamlardan şüphesiz intikal eden haberlerin sıhhatini ve vüsûkunu zedeleyecek olan ictihad düşüncesini en başından beri reddetmiştir.

Dikkat çeken başka bir husus, ilk dönem Ahbârîler'in şiddetle karşı çıktığı ictihadın genellikle Ehl-i sünnet ile irtibatlandırılmasıdır. Daha önce belirttiğimiz gibi bazı Şîî âlimlerine göre ictihad faaliyeti imamlar döneminden beri mevcuttu. O dönemlerde bu konuda eserlerin vücuda gelmemiş olması ictihada başvurulmadığını göstermez. Bahrânî gibi bazı Ahbârî ulemâya göre ilk dönem Şîî âlimlerinden bir kısmının, re'y ve kıyasa başvuran Ehl-i sünnet âlimleri ile felsefeci ve kelamcılarının etkisinde kalmış oldukları inkâr edilemez.⁸⁶ Özellikle kelam ve aklî meselelerdeki etki sahibi şahısların bir nevi ictihad kapısının ilk anahtarları olabileceği inkâr edilmemelidir. Örneğin, imamlarla aynı dönemde yaşayan Hişâm b. Hakem gibi bazı şahısların durumu bunu ortaya koymaktadır. Aynı zamanda daha ilk dönemlerden itibaren kelamda birtakım eserlerin yazılmış olması bu kanaati desteklemektedir. Bu tür çalışmaların dönemin karmaşık vaziyeti ile hâkim olan geleneksel görüşlerin gerisinde kalmış olabileceğini hesaba katmakta fayda vardır. Ayrıca bize öyle geliyor ki, bu eserlerin yaygınlaşmaması; aynı zamanda müelliflerinin fikirlerinin genelleşmemesinin sebepleri, söz konusu dönemin genel atmosferinde aranmalıdır. Sebepler arasında, dönemin Şîî ulemâsının daha çok rivayetlerin kaydı ve hıfzı üzerine odaklanmalarından ictihad konusunda fazla mesai sarfetmemiş olmaları düşünülebilir. Şeyh Sadûk'a kadar durumun böylece devam ettiği söylenebilir.

Hulâsa, ictihad meselesine olumsuz bir yaklaşım içerisinde olan İsnâaşeriyye'nin Ahbârîler ekolünün dayanağı, İmâmiyye inancında mutlak mânada yerleşip dinin asıllarından biri haline getirilen imâmet kavramının mahiyetiyle ilgili olduğunu söyleyebiliriz. Onlar, mâsum imamların ictihada ihtiyaç duymayacakları bir yaradılıştaki ve donanımda olduklarına, sahip oldukları “*ilahî ilim*” sayesinde geçmiş ve gelecek her türlü bilgiye vukûfiyetleri bulunduğu mutlak anlamda inandıklarından, Usûlîler'in aksine, imamlar hakkında bu faaliyetin gereksizliğine hükmetmişlerdir.

⁸⁶ Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, 1/126.

Bununla birlikte ictihad konusunun İmâmiyye’de tartışmalı bir konu olduğu ve Usûlîler’in farklı bir görüşü benimsedikleri unutulmamalıdır.

3.3. VELÂYET-İ FAKÎH MESELESİ

İsnâaşeriyye’de ictihad düşüncesinin tetiklediği ve doğurduğu en önemli konuların başında gelen *velâyet-i fakîh*, doğrudan imâmet kavramıyla alâkalı olup ortaya çıkışında özellikle birinci ve ikinci gaybet dönemlerinin de etkili olduğu en ciddi müessesedir. Gaybetten önceki bazı Şîa ilim adamlarının aklî yaklaşımlarının bu kavramın altyapısının hazırlanmasında etkileri olmakla birlikte, ahhâra sıkı şekilde bir dinî hayatı kabullenen ilk dönem İmâmîler, imamların dışında kalan kişilere sadece mukallitlik konumunu vermişlerdir. İsnâaşeriyye’nin imâmet düşüncesi temelinde kurulduğu gerçeğinden hareketle, imâmet ve daha sonraları velâyet-i fakîh müesseseleri fıkıhtan devlet idaresine kadar Şîi toplumunun her yanını kuşatmıştır. İmâmiyye düşüncesinde imamın ve dolayısıyla Usûliyyûn ile onun yerini alan fakîhin, hem topluma hem de devlete bakan hayatî görevleri bulunduğu genelde Şîiler, özelde ise imamlar, yaşadıkları coğrafyada hâkim Sünnî iktidarlar tarafından kontrol ve tarassut altında tutulmuşlardır. Şu gerçeği ifade etmek gerekir ki, İmâmiyye’nin itikad haline getirdiği imâmet makamı, (20. yüzyıldaki merci-i taklîd dışında) hiçbir zaman ve hiçbir imam tarafından iddia edildiği gibi ictimaî ve siyasî anlamda temsil edilmemiştir. Bir başka deyişle, kurumsal anlamda imamlar hayatları boyunca bu şekilde bir iddia ile ortaya çıkamadıkları⁸⁷ gibi, on ikinci imamın gaybetiyle birlikte de bu olgudan bahsetmenin başkaca hedefleri olduğunu tahmin etmek zor olmasa gerek. Bu tespitimiz İsnâaşeriyye’nin her iki ekolü olan Ahbârîler ile Usûlîler’i kapsamaktadır. Sebebi ise, her iki ekolün tarih boyunca Ehl-i beyt’ten saydıkları on iki imama gereğinden fazla bir anlam yükleyerek somut, siyasî ve ictimaî tasarruf ile imâmet mefhumunu canlı tutmalarındır. Bu cümleden olmak üzere Ahbâriyyûn, itikadîleşmiş bir mâsum imam anlayışına ebede kadar kendilerini inandırmışlar;

⁸⁷ Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin dışında bir siyasî ve askerî hareket şeklinde sonraki imamların herhangi bir ayaklanma veya hareket oluşturmadıklarını; bunu gâib imam ve rec’at meselesiyle irtibatlandırmalarından anlıyoruz. Zira tekrar dönecek olan on ikinci imamın, kendisi bu siyasî-askerî liderliğe komuta edeceği en muteber eserlerindeki rivayetlerle sabittir. Bk. Küleynî, *el-Kâfi*, 1/335-343; İbn Ebî Zeyneb en-Nu’mânî, *el-Ğaybe*, thk. Fâris Hassûn Kerîm (b.y.: Dârü’l-Cevâdeyn, 1432/2011), 200-207.

Usûliyyûn ise hadis alanında gerçekleştirdikleri yeni metotlar sayesinde ve ictihad düşüncesinin de katkısıyla ulemânın, imamın yerini alabileceği kanaatini İmâmî topluma kazandırmışlardır. Usûlîler, temelde Ahbârîlerle aynı inancı muhafaza etmekle beraber imâmet formatını başka bir şekle dönüştürerek, gerçekte anlam bakımından tükenmiş bir “makamın” günümüze kadar birçok boyutuyla beraber gelmesini sağlamışlardır. Zira gaybet-i kübrâ ile birlikte İmâmiyye Şîası intizâr ve rec’at inancına sarıldıklarından imama ait birçok vazifenin kimler tarafından yerine getirileceği hususunda karışıklıklar yaşamışlardır. Ahbârî düşüncenin temsilcileri bu problemlerin çözümünde yetersiz kalmalarından, imama terettüp eden cihad, fey⁸⁸ dağıtımını sağlamak, Cuma namazı imamlığı, ahkâmı ve hadleri ikame etme, zekâtın ve humus gibi görevlerin fakîh âlimler tarafından üstlenilebileceği düşüncesi ağırlık kazanmaya başlamıştır. Söz konusu fikirlerin ağırlık kazanmaya başladığı dönemler, Müfid, Murtazâ ile Tûsî dönemleridir. Bununla birlikte Allâme Hillî’nin ölü mercinin taklidini yasaklamasıyla⁸⁹ bu kavramın, yukarıdaki anlamıyla İsnâaşeriyye’de yerleştiği kabul edilmektedir. Ancak zaman içerisinde velâyet-i fakîh mefhumu bambaşka bir hüviyete bürünmüş ve içinde birçok muhalif yaklaşım barındırmasıyla “merci-i taklîd” şeklinde yerini almıştır.⁹⁰

Velâyet-i fakîh meselesinin ortaya çıkışı sadece ilmî çalışmalarda sağlanan ilerleme ve fikrî gelişmelerde aranmamalıdır. Aynı zamanda o günün hâkim iktidarlarının siyasî tercihleri açısından da değerlendirilmelidir. Şîî Büveyhî iktidarının (320/932) kurulması ve devletin merkezinin Bağdat’a intikal etmesiyle birlikte yaşanan değişimler bu anlamda değerlidir. Zira bu dönemle birlikte özellikle Şîî ulemânın söz konusu mesele çerçevesinde fikrî açıdan rahatladığı bir döneme girildiğinden, birçok sahada yukarıda sözünü ettiğimiz mâsum imam anlayışının kurumsallaşması hız kazanmış, mâsum imam anlayışı ve itikadının zihinlerde ve bünyelerde yerleşmesini sağlayan birçok eser telif edilmiştir. Küleynî’nin, *el-Kâfi* adlı eserini rivayet etmek için Büveyhîler’in yeni başkenti olan Bağdat’ta gitmesi de,

⁸⁸ Fey’: Savaşmadan karşı tarafla anlaşma yoluyla gayr-i müslimlerden Müslümanlara verilen her türlü maldır. Konunun gâî imam ile ilgili açıklamaları için bk. Abdülaziz Sachedina, “İmâmî Şîî Hukuk Sisteminde Humus/Beştebir”, çev. Menderes Gürkan, *Marife Bilimsel Birikim Dergisi* 4/3 (2004), 344-345.

⁸⁹ Işlak, “İmâmiyye Şîası’nda Merc-i Taklîd Seçimi”, 354.

⁹⁰ Konu ile ilgili geniş bilgi için bk. Işlak, “İmâmiyye Şîası’nda Merc-i Taklîd Seçimi”, 375-397.

İmâmîler'in Sünnî iktidarların baskısından kurtulduklarını göstermesi ve bu alandaki faaliyetlerin hızlandırıldığını açıklaması açısından değerlidir.⁹¹

Büveyhîler dönemindeki hür ve serbest ortamın Şîa dünyasında olumlu ve olumsuz sonuçları da olmuştur. Şîa açısından olumsuz sonuçlardan biri, İsnâaşeriyye ilim erbabının on ikinci imamın gaybete girmesi dolayısıyla ona bina edilen ve uhdesinde bulunan bütün görevlerin ne olacağı konusunda ihtilafa düşmeleridir. Ancak toplumda bu vazifelerin sâkit olduğu düşüncesi gittikçe kuvvet bulduğundan, Şîi toplumu hakkında söz konusu olan takip ve tarassud durumunun hafiflemesini de olumlu sonuçlar arasında sayabiliriz. Bunun yanında, merkezleri Kahire olan İsmâîlîler için bu tür meselelerin (mehdi), iktidarlarını tehdit eden ciddi meseleler hükmünde olması ve İsnâaşerîler'in Müntazar Mehdi hakkındaki tereddütlü tutumları sebebiyle (ki bize göre tamamen bir takıyye tutumudur), İsnâaşerî imamına ait yetkilerin adeta rafa kalktığını düşünen İsmâîlî rejim, bir süre bu tarassud ve takibatı hafifletmelerine rağmen, Şîi toplumuna hep tedirgin bir yaklaşımla muamele etmişlerdir. Onların bu kanaate varmalarını sağlayan ve onları doğabilecek bir İsnâaşerî ayaklanmasından emin duruma getiren asıl unsurun, Tûsî ile Şeyh Sadûk'un gaybet hakkındaki kanaatleri olduğu görülmektedir. Zira İsnâaşeriyye İmâmîyyesi'ne mensup olan bu iki müctehidin sürekli dile getirdikleri ve toplumu yönlendirdikleri düşünce, gâib imamın er ya da geç döneceği ve kendisine terettüp eden bütün görevleri üstleneceğidir. Yani ilk başlarda İmâmîyye, bu iki âlimle söz konusu görevleri sadece imamın üstlenebileceğini söylemeleri, hâkim iktidarın rahatlamalarını sağlamışlardır. Söz konusu yaklaşım ve inanç, rakipleri olan diğer İmâmî toplumları da en azından bir süreliğine rahatlatmıştır. Bu da İsnâaşerîler açısından olumsuz bir netice gibi durmaktadır. Çünkü bu etkenler, İsnâaşerîler'in kendilerine ait ve kendi etkilerinde ve yönetimlerinde olmasını bekledikleri yönetimi kurma yolunda geciktirici durumlar olmaktan başka bir şey değildir.

İmâmetle doğrudan alakalı olan velâyet-i fakîh meselesini aşağıda her iki ekole göre inceleyeceğiz.⁹²

⁹¹ Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, 376.

⁹² Hatta 2006'da Necef'te vefat eden büyük Şîi âlim Âyetullah Necefâbâdî'ye göre başta Hz. Peygamber (s.a.v.) olmak üzere, bütün peygamberler (a.s.), Hz. Ali'nin bütün savaşları, İmam Hasan'ın hilafeti ve İmam Hüseyin'in mücadelesinin amaçlarından biri de Velâyet-i fakîh'in tesisi ve istikrarıdır. Kendisi bu amaçla müstakil eser de kaleme almıştır. Bk. Ni'metullâh Sâlihî Necefâbâdî, *Velâyet-i*

3.3.1. Usûlîler'e Göre Velâyet-i Fakîh

Şîa'da imâmet düşüncesinin⁹³ yavaş yavaş teşekkül ettiği ilk iki asırda İmâmiyye'nin fırkalara ayrılmasıyla birlikte, en büyük kesimi oluşturan İsnâaşeriyye'de inanç halini alan mâsum imamın bekleneceği (rec'at) düşüncesi ve beraberinde onunla doğrudan ilgili olan takıyye meselesi mezhebin vazgeçilmez esasları arasına girmişlerdir. Büyük gaybet ve sefirlerin ölümüyle birlikte Şîî toplumunun içine düştüğü buhran ve krizden çıkma çabalarının bir süre daha ve bazı ulemâ eliyle, *niyâbet-i âmme*⁹⁴ mefhumu ile sürdürüldüğünü zikretmiştik. Dördüncü sefirin ölümünün ardından yaşanan ciddi karışıklıklar neticesinde, mâsum imamın vazifelerinin yerine getirilemeyeceği düşüncesi etkisiyle, mehdi-imam anlayışını dinin merkezine alan bir anlayışı benimseyen İsnâaşeriyye, siyasî kimlikli bir liderin varlığını her zaman şart koşmuştur. Bunun da ötesinde mâsum olan ve gaybete giden on ikinci imamın mevcudiyetini inanç meseleleri arasına soktuklarından, uzayan gaybet Şîî toplumunda bir hayal kırıklığı, bezginlik ve umutsuzluk meydana getirmiştir. Bu niyet ve amaçla karmaşanın önüne geçmek ve Şîîler'i imâmet doktrini ve disiplini etrafında tekrar kenetlemek için 4./10. yüzyılın sonlarına doğru fakîh ulemânın beyanları, mâsum imamın beyanları gibi kabul edilmeye doğru bir anlayış yavaş yavaş Şîî toplumunda kabul görmeye başlamıştır.⁹⁵

İsnâaşeriyye'de hicrî dördüncü yüzyıldan önce büyük gaybet dönemine kadar mâsum ve tayin edilmiş imam anlayışını zedeleyecek herhangi bir yaklaşımın

Fakîh Hükümet-i Sâlihân (Tahran: y.y., 1363/1944). Aynı şekilde Velâyet-i Fakîh konusunda anılması gereken başka bir eser Hümeynî'ye aittir. Hümeynî 13 Zilkade 1389/1969 ile 2 Zilhicce 1389 arasında Necef'te ikamet ettiği süreçte Velâyet-i Fakîh konusunda bazen tam bazen de bir veya birkaç ders şeklinde toplam on üç konuşma yapmıştır. Hümeynî'nin bu konuşmaları bir kitap haline getirilmiştir. Âyetullâh Hümeynî, *Velâyet-i Fakîh: Hükümet-i İslâmî* (Tahran: Müessesetü Tanzîm ve Neşr Âsârî'l-İmâm Hümeynî, 1434/2012). Velâyet-i Fakîh konusunda Farsça'da yazılan farklı makaleleri derleyen ve 1308 sayfayı içeren detaylı bir çalışma için bk. Merkez-i Tahkîkât-i Râyânayî Kâimiyye Esfehân, *Bank câmi'-i makâlât-i Velâyet-i Fakîh ve Hükümet-i İslâmî* (b.y.: Merkez-i Tahkîkât-i Râyânayî Kâimiyye Esfehân, ts.). Seyyid Hüseyinî'nin bu konuda Farsça dört ciltlik uzun bir çalışması da dikkate değerdir. Bk. Seyyid Muhammad Hüseyin Hüseyinî Tahrânî, *Velâyet-i Fakîh der Hükümet-i İslam* (Meşhed: İntişârât-i Allâme Tabâtabâî, 1421/2000).

⁹³ İsnâaşeriyye Şîası'na göre imâmet, peygamberliğin devamı şeklinde anlaşılmaktadır. Onlara göre imamlar, Kur'an'ın nasıyla tayin edilmişler ve mâsum olarak ölüncüye kadar görevlerini icra edeceklerdir. Ayrıca peygamberden sonra imam tayini hem Allah'a hem de Rasûlüne vaciptir. Yeryüzü hiçbir zaman imamlardan mahrum kalmayacaktır çünkü onlar yeryüzünün rükünleridir. Nu'mânî, *el-Gaybe*, 65-104; Küleynî, *el-Kâfî*, 1/433, 482, 512; Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, 20-22, 238, 244.

⁹⁴ Öz, "Niyâbet", 33/164-167.

⁹⁵ Öz. "Niyâbet", 33/164.

görülmeyişini (Zeydîlik'teki a'lem kişi meselesi hâriç) söylemekle birlikte, özellikle ictihad ve onunla alâkalı konularda Tûsî'ye kadar birtakım usûl ve yaklaşım farklılıkları yaşandığını bir önceki başlıkta zikretmiştik. Özellikle imama terettüp eden vazifelerin yerine getirilmesi noktasında yaşanan ve birbirini tamamlayan birtakım yaklaşımlar, Şîa'yı ileri ve başka bir aşamaya taşımıştır. Bu aşama ile birlikte imamın görevleri özellikle ictihad düşüncesinin kuvvet bulduğu 5./11. asırla birlikte niyâbet-i âmme mefhumunun önünü açmış görünmektedir.⁹⁶ Bu merhalenin tercih ve tayin edici faktörü, tamamen ilmî yetkinliğe dayanmakta ve herhangi bir yetkili makamdan tayin zorunluluğu bulunmamaktadır.⁹⁷ Bu yüzdendir ki, Esterâbâdî gibi sistematik Ahbârîliğin temsilcileri Usûlîler'in bu yaklaşımını şiddetle reddetmişlerdir. Esterâbâdî, Usûlîyyûn ve iyi niyetli bazı müteahhirûn ulemâsının yanlışa nasıl düştüklerini dile getirirken, onların aslında mâsum imamlardan nakledilen mütevâtir haberlere değil de, tamamen akla dayanarak çözümler ürettiklerini ileri sürmektedir. Ona göre bu konuda imamların naslarına sadık kalarak akli, nasların anlaşılmasında istihdam etselerdi içine düştükleri “muhalif” konumda olmazlardı.⁹⁸ Bundan hareketle imamın tayini ve vaziflendirmesi dışında hiçbir tasarrufu kabul etmeyen söz konusu Ahbârî ulemâ, kıyamete kadar sürse de, imama ait görevlerin onun dışında kimseye terettüb edemeyeceğini, sadece bazı faaliyetlerin geçici bir şekilde ve sınırlı olarak ulemâ eliyle gerçekleştirilebileceğini iddia ettiklerinden, Ahbârî ulemânın kendi içlerinde tutarlı oldukları kabul edilebilir.

İsnâşerîler'in gaybetle birlikte karşı karşıya kaldıkları çalkantılı dönemin sâlimen atlatılabilmesinin tek çözümü için on ikinci imamın hayatta olduğunun naklî ve aklî delillerle ortaya konması idi. Çünkü bu yapılmadığı takdirde Şîiğin yok olmayla yüz yüze kalacağını düşünenler bulunuyordu. Bu yüzden naklî rivayetler çok önem kazanmış, sorunu aşmada Ehl-i sünnet kitaplarında geçen rivayetlerden de

⁹⁶ Niyâbet-i âmme'nin tarihsel gelişimi için bk. Kâtib, *Taravvuru'l-fikiri's-siyâsi*, 369-382.

⁹⁷ Bu durum 18. ve 19. yüzyıllarda velâyet-i fakihin ileri aşaması olan merci-i taklid konusunda da aynen korunmuştur. Bu dönemlerde merci olabilecek şahıslar daha çok etnik kimliğe, yaşanan ülkelerin yönetimlerinin tutumlarına, akrabalık bağlarına, merci olmaya aday olanların siyasete bakışlarına, bağlılardan gelen bağışların yönetilme kabiliyetine, bir önceki merci'in halefini tayin etmesine ve kendilerini zamanın gerçeklerine uyarlayabilme kabiliyetlerine göre belirlenmişlerdir. Ancak 1979 İran İslam Devrimi'yle birlikte, merci-i taklid namzetlerinin hâkim siyasî iktidarlar tarafından seçilmeleriyle İsnâşerîyye'de büyük tartışmalar yaşanmıştır. Ayrıntılı bilgi için bk. Işlak, “İmâmiyye Şîası'nda Merci-i Taklid Seçimi”, 360-366.

⁹⁸ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 77-78.

istifade edildiği anlaşılmaktadır.⁹⁹ Şeyh Sadûk'a göre bu meselenin açığa kavuşturulması aklî olmaktan ziyade naklî olarak vaciptir. Zira hem Kur'ân'da hem de Hz. Peygamber'in Sünnet'inde buna dair deliller bulunmaktadır.¹⁰⁰ Bu bağlamda bir nevi ihdas edilen sefirler veya ebvâb müessesesi, 69 yıllık gaybet döneminin doğurduğu en önemli neticedir. Bu müessese, büyük çalkantılar geçirmekte olan İsnâaşeriyye'nin adeta can simidi olmuştur. Zira imâmetin kıyamete kadar bâki olacağı düşüncesi dört sefir kavramıyla sağlama alınmış, bundan öte bu müessese itikad konularına dâhil edilmiştir. Her bir Şîî, sefirin varlığına inanmak durumundaydı. Aynı zamanda her biri kendisinden sonraki sefiri tayin etmekle mükellefti. Söz konusu sefirler şunlardır:

- Osman b. Saîd el-Umerî (ö. 265/879).
- Muhammed b. Osman b.Said el-Umerî (ö. 304/917).
- Hüseyin b. Rûh en-Nevbahtî (ö. 326/938).
- Ali b. Muhammed es-Semerrî (ö. 329/941).¹⁰¹

Bazı Şîî kaynaklarına göre ilk sefir on birinci imam Hasan el-Askerî tarafından nasbedilmiştir.¹⁰² Bu kaynaklarda dört sefir dışında daha birçok kişinin sefirlik iddiasında bulunduğu kaydedilmiştir. Ne var ki Şîîler sadece dört isim konusunda ittifak etmişlerdir.¹⁰³ Son sefir olan Ali b. Muhammed es-Semarrâî 329/941 yılında vefat ettiğinde herhangi birini kendisine vasî tayin etmeyip bu işin artık Allah'a kaldığını söylemesinden itibaren¹⁰⁴ Şîîler, büyük gaybet dönemine girmiş oldular. Sefirler dönemi olan gaybet-i suğrâ (69 yıl), İsnâaşeriyye mensuplarına buldukları krizden çıkmak için hayatî bir zaman kazandırmıştır.

Söz konusu krizi aşmada Usûlîler, fakîh âlim düşüncesiyle Ahbârî anlayışın gelecek olan mehdiyi sonsuza kadar bekleme inancını, başka bir formata bağlayıp sonuca ulaştırmışlardır. Onlara göre mehdî gelene kadar onu temsilen ve yetkilerini hâiz fakîh âlimler bulunmalıdır. Durum bu merkezde iken imâmet meselesiyle doğrudan alâkalı olan velâyet-i fakîh konusunda Şîa âlemi büyük tartışmalar

⁹⁹ Bk. Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 104, 117.

¹⁰⁰ Sadûk, *Kemâlî'd-dîn*, 28.

¹⁰¹ Tûsî, *Gaybe*, 219-246.

¹⁰² Tûsî, *Gaybe*, 219.

¹⁰³ Tûsî, *Gaybe*, 246-258.

¹⁰⁴ Tusi, *Gaybe*, 245.

yaşamıştır. Şîiler imâmet konusunu nübüvvet gibi İslâm akidesinin esaslarından kabul ettiklerinden ve dinin esaslarını beş olarak belirlemiş olduklarından,¹⁰⁵ Usûlîler'in getirdikleri çözümün bütün Şîi müntesipleri ve ulemâsı tarafından hemen kabullenilmesi mümkün olmamıştır.¹⁰⁶ Öyle anlaşılıyor ki, ilk dönem Ahbârîler'inin velâyet-i fakîh ile irtibatlı ictihadı reddetmelerinin temelinde bu konunun mâsum imam anlayışını zayıflatması düşüncesine inanmaları ve sadece rivayetlere odaklanmaları yer alır. Onlar imâmet meselesini Ehl-i sünnet'ten çok farklı bir zeminde ele aldıklarından, Ehl-i sünnet açısından fikhî bir mesele olan bu kavramın, hiçbir şekilde zaafa uğramasına tahammülleri olmamıştır.¹⁰⁷ Buradan hareketle Şîilere göre, peygamberliğin delilleri aynı zamanda imâmetin gerekliliğinin delilleridir.¹⁰⁸ Söz konusu ihtilaf bugün de geçerliliğini sürdürmektedir. Ca'fer es-Sâdık döneminde bile imamın nas ile tayini konusunda herhangi bir malumat zikredilmemişken, İsnâaşerîler'in bu konu hakkındaki görüşlerini ifrat olarak değerlendirmek durumundayız. Bazı ilim adamlarına göre nasla tayin konusu Hişâm b. Hakem tarafından ortaya atıldığı fikrini¹⁰⁹ İsnâaşeriyye reddederler. Ahbârîler ile Usûlîler arasında bu konuda kayda değer bir görüş farklılığı ya da ihtilaf görülmemektedir. Ancak büyük gaybetle birlikte doğan boşluk karşısında Usûlîler'in ileri sürdüğü velâyet-i fakîh meselesi iki ekolü karşı karşıya getirmiştir. Zira bu mesele Şîiler'in imâmet anlayışını kökünden tehdit etmiştir. Buradaki problem, ne imamların mâsum olmasına ne de makamlarına yöneliktir. Sadece onlar ve sefirlerinden sonraki İsnâaşerîler'in önderlerinin mahiyeti ile ilgilidir. Bu mesele bağlamında Usûlîler ile Ahbârîler arasındaki temel fark, Ahbârîler'in nas, tayin ve bütün zamanları kapsayan imamların tasarrufunu ve tek merci olduklarını kabul etmelerine karşılık Usûlîler, ilk iki faktöre itirazları olmadıkları halde, sadece gâib imamların yerini müctehid ulemânın alabileceği fikrini benimsemişlerdir. Söz konusu âlim fakîh aynı zamanda ictihad yetkisine hâiz olduğundan, İsnâaşeriyye toplumunun ebede kadar bütün meselelerinin tek çözüm adresi olarak kabul edilmiştir. Bu yönüyle velâyet-i fakîh

¹⁰⁵ İmâmiyye'de inanç esasları beştir, bunlar: Tevhid, Nübüvvet, İmâmet, Adl, Me'âd'dir.

¹⁰⁶ Tûsî, *er-Resâilü'l-'aşr* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1414/1993), 103; Hasan Onat, "Şîi İmamet Nazariyesi: Küleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde ", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 93.

¹⁰⁷ Tûsî, *Resâil*, 10.

¹⁰⁸ Sadûk, *İ'tikâdât*, 94.

¹⁰⁹ Bozan, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, 148.

konusu nazarları imâmette âlim fakihlere çevirtmiştir. Kanaatimizce Ahbârîler'in bu müesseseye karşı çıkmalarının sebebi, imâmet inancının zayıflayacağını düşünmeleridir. Ancak Usûlîler'in üzerinde durdukları bu mefhumun, zamanla imâmet anlayışı ve itikadını sarsmadığı, aksine güçlendirdiğidir.

Tûsî ise imâmetin, Resûlullah tarafından nasla tayin olunan Ali b. Ebî Tâlib ile devam ettiğini, onun hem dünya hem de din işlerine ait bütün işlerde insanların önderi olduğunu savunur.¹¹⁰

Hulâsa imamlar hakkında iki ekol arasında pek bir fark bulunmamakla birlikte asıl ihtilaf noktası, onların yerini temsil edecek olan ulemâ meselesidir. Velâyet-i fakîh kavramı burada anlamını kazanmaktadır. Zira ulemâ aynen mâsum imamların konumuna sahip olacak ve ictihadlarıyla imamların ahbârını yorumlama yetkisine sahip olacaklardır.¹¹¹

İsnâaşeriyye, velâyet-i fakîh meselesi ile doğrudan alakalı olan imâmet meselesini vasîlik kavramı ile birlikte ele almaktadır. Onlar bu sayede Hz. Ali'nin Resûlullah'ın geride bıraktığı gerçek ve tek (evlâdı ile birlikte on iki imam) temsilcisi olduğuna hükmederek, haklılıklarını ve davalarının ispatı açısından bu konudaki naklî ve aklî delilleri ileri sürmektedirler. Naklî delil olarak Kur'ân-ı Kerim ve Sünnet ile iddialarını desteklemektedirler.

3.3.2. Ahbârîler'in Velâyet-i Fakîh Teorisine Yaklaşımları

İsnâaşerîler'in tamamı, Allah tarafından tayin edilen ve zamanı geldiğinde açığa çıkıp yeryüzünü adaletle donatacak olan *el-Mehdî el-Müntazar* inancı gereği,¹¹² onun mâsum olduğuna kesin bir şekilde inanmaktadırlar. Bu sebeple yeryüzünün hiçbir zaman mâsum bir imamdan hâli kalmayacağı düşüncesi onlarda itikad haline gelmiştir.¹¹³ Söz konusu imamın ancak Hz. Ali ve onun neslinden geleceği, buna inanmayanın Allah'a ve Peygamber'ine itikadının olamayacağını belirten

¹¹⁰ Tûsî, *Resâil*, 103.

¹¹¹ Ahbârîler'in önde gelen temsilcilerinden olan Şeyh Sadûk'a göre imamlar bütün bildiklerini Hz. Peygamber'den tevarüs etmişlerdir ve bu bilgiler bünyelerinde hep vardır. Dolayısıyla, hemen her şeyi bilmektedirler. Bir Usûlî olan Şeyh Müfid ise bunu kabul etmez. Murtazâ ve Tûsî ise imamların bilgi durumunu sınırlama yönüne giderler. Bk. Uyar, *Ahbârîlik*, 23-24.

¹¹² Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 65-104.

¹¹³ Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, 1/35-37; Kâşifü'l-Gitâ', *Aslu 'ş-Şia*, 1/233; Sübhânî, *Advâ'*, 401.

rivayetlerin¹¹⁴ varlığı sebebiyle bu mesele dinin asılları arasında kabul edildiğini daha önce zikretmiştik.

Mâsum imamlara ait ahbârı dinin ikinci temel kaynağı olarak kabul eden Ahbârîler, teorik olarak Kur'ân'ın naslarını birinci esas kabul etmekle birlikte, uygulamada önceliği tamamen mâsum addettikleri imamların “Sünnet'ine” verdiklerini daha önce örnekleriyle göstermiştik. Onlar, imamlardan ve onların sefir diye tayin ettikleri şahıslardan başka hiçbir kimsenin din adına tasarrufta bulunmasına müsaade etmezler. Bu konudaki prensiplerinden asla ödün vermeden müsamahasız bir tutum sergileme sebeplerini, imamların bu konudaki katı tutumlarına dayandırmaktadırlar. Nitekim onlar, Muhammed el-Bâkır ile Mûsâ el-Kâzım'ın kendi talebelerini bu konuda azarlama derecesinde uyardıklarını bu bağlamda nihaî karar olarak ileri sürerler.¹¹⁵

İlk dönem Ahbârîler açısından *velâyet-i fakîh* konusunun herhangi bir anlam ifade etmemiş olmasının ana sebebi, dönemin açık bir şekilde mâsum imamların ve onların nâiblerinin etkisinde geçmesiyle açıklanabilir. Ayrıca “ilahî ilmin” ve ismet sıfatının imamlar dışında başka hiçbir kimsede bir araya gelemeyeceğine kesin bir şekilde inanan Ahbârî düşünce müntesipleri, temeli ictihada, şahsî kabiliyet ve birikime dayanan âlim fukahânın riyâsetlerini içselleştirmeleri mümkün değildir. Zira onlara göre hakikate dayanan ictihad sadece mâsum imamlar hakkında meşru görülebilir ve bu mânadaki ictihad sadece naslar arasındaki tercih ile açıklanabilir. Başka bir deyişle ictihad; naslardaki geneli özelinden, mutlakı mukayyedinden vs. tefrik etmek şeklinde kabul edilmiştir.¹¹⁶ Mâsum imamların ilham ile elde ettikleri geniş ilimler ve onların bu ilimleri vekillerine aktardıkları inancı, o dönemin en belirgin özelliği olması dolayısıyla dinin temel meselelerinin anlaşılması ve pratikte yaşanması noktasında başka bir rehber ya da âlime ihtiyaç duyulmamıştır. Buna ek olarak, Ahbârîlik ekolünde ölmüş mercinin taklidine cevaz verildiğinden, özellikle sistematik Ahbârîliğin temsilcileri tarafından, hükmü ilânihaye devam eder bir mâsum imam anlayışına ters düşen *velâyet-i fakîh* düşüncesi reddedilmiştir.

¹¹⁴ Sadûk, *el-Emâlî*, 94; Meclisî, *Bihâr*, 1/656, 38/109.

¹¹⁵ Kohlberg, “Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum”, 242.

¹¹⁶ Kâtib, *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî*, 281 ve 325.

Bu inançla Şîa fikhî ve pratiği imamların asrında ve hemen sonrasındaki dönemde tamamen “selefi bir bakış açısı”yla şekillenmiş ve ilk dönemin ulemâsı hep bu zaviyeden dinî bir yaşayışı desteklemeleri normal karşılanmalıdır. Hatta sonucun bu olacağı kaçınılmaz görülmeli ve kendi içlerinde tutarlı bir duruş sergiledikleri kabul edilmelidir. Sonuçta 2./8. asırda Şîa’yı etkilemeye başlayan kelimeler, felsefe, Ehl-i sünnet görüşleri, döneme ait sosyal şartlar ve zorunluluklar, gaybet ve son sefirin ölmesi, gulûv ve uydurma hâdiseleri karşısında İsnâaşeriyye’nin kendilerine has bir fikhî ve amel geliştirmiş olmaları dikkate değerdir. Dışa ve içe karşı olan, daha önce saydığımız bütün bu faktörlerle mücadele eden dönemin Şîa ulemâsı, tamamen naslara ve sefirlerden nakledilen haberlere dayanmaları sebebiyledir ki, sonradan gündeme gelen velâyet-i fakîh gibi bir mefhumun onların zihinlerini meşgul etmemesi gariipsenmemelidir.

Usûlîler’in Allâme Hillî ile topluma yerleştirmeye çalıştıkları velâyet-i fakîh’in izdüşümüne 4./10. asırda rastlamak mümkündür. Şöyle ki, bu zaman zarfında Ahbârî ulemâ, *niyâbet-i âmme*¹¹⁷ gibi bir mefhum adı altında tamamen mâsum imamlara ve nâibleri olan dört kişiye bu tasarrufları câiz görmüşlerdir. Ayrıca bu anlamdaki *niyâbet-i âmme*nin bizzat mâsum imam tarafından dile getirildiğini de savunmaktadırlar. Delil olarak da, Ca’fer es-Sâdık’tan nakledilen bir rivayete göre o, kendisine soru soran bir kişiye tereddüde düşülen herhangi bir meselede kendi râvilerine başvurmaları gerektiğini öğütlemektedir. O, râvilerini kendi katında hucdet makamında kabul etmekte, aynı zamanda kendisini de onların hucdet oluşlarına en büyük delil olarak göstermektedir.¹¹⁸

Rivayetten anladığımız kadarıyla Ahbârîler, *niyâbet-i âmme*yi gaybet-i suğrâ döneminde gâib olan Hasan el-Askerî’nin oğlunun tayin ettiği ve isimlerini verdiği dört sefir olarak kabul etmekte ve bu akideye sıkı sıkıya sarılmaktadırlar. Bu dönemde sefirler imamdan aldıkları emirleri tâbilerine iletmekle kalmıyor, aynı zamanda Şîîler’in her bakımdan en yüksek temsil mercii olarak görev yapıyorlardı. Her türlü dinî ve siyasî konuların muhatabı ve çözüm makamı onlar olduğuna göre,

¹¹⁷ *Niyâbet-i âmme*: İsnâaşeriyye İmâmiyyesi itikadında mevcut olan ve gâib on ikinci imamın gaybet dönemi süresince, bütün yetkilerine hâiz bir şekilde onun yerine vekâlet edenleri ifade eden bir terimdir. Bu konudaki ayrıntılı bilgiler ilgili başlık, “Ahbârîler’in Velâyet-i Fakîh Teorisine Yaklaşımları” altında verilmiştir.

¹¹⁸ Tûsî, *Gaybe*, 291; Tabersî, *el-İhticâc*, 2/283 ve 2/753; Meclisî, *Bihâr*, 2/90, 53/181, 75/380.

İsnâaşeriyye’yi ileriki zamanlarda velâyet-i fakîh noktasına getirecek olan niyâbetin ilk zamanlardaki izdüşümü olarak anlamak mümkündür. Bir farkla ki, ilk dönemdeki söz konusu görevleri ve yetkileri üstlenenlerin isimlerinin belli ve tayin edilmiş olmalarıdır. Bu açıdan bakıldığında velâyet-i fakîhin gerçekte Küleynî’ye kadar geriye götürülebileceği¹¹⁹ kanaati yabana atılacak bir değerlendirme olmadığı görülmektedir.

Aşağıda değineceğimiz üzere velâyet-i fakîh konusunda Ahbârîler’i Usûlîler’den ayıran temel fark, Usûlîler’in tasarrufları ve yetkileri mutlak anlamda yetkin olan her fakîh ulemâyaya uygun görmeleridir.¹²⁰ Bir başka deyişle, siyasî ve dinî liderliğin askıya alındığı Fâtımîler döneminde (297-567/909-1171)¹²¹ “hayret” ve duraklama halinin bir süreliğine Şîa’yı etkisine aldığı dönemden sonra,¹²² gerek siyasî gerekse dinî liderlik, âlimler ve fakîhler eliyle ve önceden isimleri açıklanıp tayin edilmeyen kişiler tarafından temsil edilmeye başlanmıştır. Yeni anlayış ve kabul, İsnâaşeriyye’yi mutlak anlamda mehdiyi bekleyiş halinden mehдинin görevlerini âlimlere devretme aşamasına ve anlayışına getirmiştir. Elbette ki, süreç sancılı ve çok ciddi tartışmaları beraberinde getirmiştir. Zira mutlak anlamda mâsum imama bağlılığın zihinlerde meydana getirdiği teslimiyetin başka bir forma dönüşmesi kolay olmamıştır.¹²³

Daha önce vurguladığımız üzere Ahbârî anlayışa göre toplumun, imamlar ve mukallidlerinden oluşmasından dolayı¹²⁴ Ahbârîler, müctehid kabul edilen fakîh ulemânın imamların yerine geçmesine ve onlara verilen bu makama karşı çıkmışlardır. Ayrıca imama terettüb eden bütün dinî ve ictimaî görevlerin¹²⁵ sadece onun mevcudiyetiyle uygulanabileceğini savunan Ahbârîler, “*intizâr nazariyesi*”ne¹²⁶ de sıkı bir şekilde sarılmışlardır. İctihadı, icmâî, akılla hükme varmayı, zanna itimad¹²⁷

¹¹⁹ Işılak, “İmâmiyye Şîası’nda Mercî-i Taklîd Seçimi”, 352.

¹²⁰ Bu konudaki yaklaşım farklılıkları için bk. Öz, “Niyâbet”, 33/164-165; Mâlikî, *el-Gaybetü’s-suğrâ ve’s-süferâ’ül-erbaa*, 10-17.

¹²¹ Kuzey Afrika, Mısır ve Suriye’de hüküm süren İsmâîlîler için bk. Eymen Fuâd Seyyid, “Fâtımîler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/237-240.

¹²² Kâtib, *Tatavvuru’l-fikri’s-siyâsi*, 367.

¹²³ Söz konusu süreç ile ilgili bk. Kâtib, *Tatavvuru’l-fikri’s-siyâsi*, 367-384.

¹²⁴ Semâhîcî, “İmâmiyye Şîası’nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, 140.

¹²⁵ Humusu almak, zekâtı toplamak, Cuma namazını kıldırmak, Emr-i bi’l-ma’rûf nehyi ‘ani’l-münkeri tatbik etmek, cihad emrini vermek, hadleri uygulamak ve İslam Devletini ikame etmek.

¹²⁶ Mehdi el-Muntazar’ın kesin olarak gaybetten çıkıp zuhur edeceğini beklemek.

¹²⁷ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 180-185 ve 190.

ederek şer'î ahkâm tesis etmeyi reddeden Ahbârî ekol;¹²⁸ bütün bu âmiller karşısında dinin asıl mercii olan velâyet-i fakîh meselesini kabul etmeleri halinde en azından kendileriyle çelişik duruma düşeceklerdi. Zira onlara göre hakiki âlim, bütün ilimleri kavramış ve onlara gerçek mânada nüfuz eden kişi olduğundan yukarıdaki ârizî halleri olan kişi hakiki âlim olamaz.¹²⁹ Bununla birlikte onlar, söz konusu yetkileri imamların dışında sefirlere de uygun görmeleri kendileri açısından bir çelişkidir. Ancak daha önce de açıkladığımız üzere sefirlerin bu mevkiye uygun görülmesi, tamamen o günün şartlarında İmâmî toplumunun karşı karşıya kaldığı krizden tek çıkış yolu olarak değerlendirilmiştir.

Siyasî anlamda bir devlet tesisi ancak on ikinci imamın tekrar ortaya çıkması ile mümkün olabileceği inancında olan İsnâaşeriyye'nin Ahbâriyye kolu, daha önce de belirtildiği üzere, bu meselede mâsum imamdan başka bir temsil ve yetki sahibini kabul etmemektedir. Ahbârîler'in bu meseledeki temel dayanakları, hak ve doğru olan bir şeyin zamanla mukayyed olmadığı, bunu söyleyenin (imam) hayatta veya ölmüş olmasının bir şeyi değiştirmeyeceği fikri olup her zaman mâsum imamın sözlerini mutlak anlamda hak kabul etmeleridir. Bu sebeple onların yerine geçirilmeye çalışılan âlim fukahâyâ itibar etmezler.¹³⁰ Ahbârî anlayışa göre mehdi on ikinci imam er ya da geç ortaya çıkacağından, hiç kimse ya da makam onun adına hiçbir dinî ya da siyasî harekete yeltenemez. Zeydîler ve İsmâilîler'in kendilerine ait devletçikler oluşturmaya çabaladıkları zamanlarda, İsnâaşerîler'in bu itikatlarından dolayı olsa gerek herhangi bir siyasî harekete kalkışmadıkları tarihe sabittir. İmâmîler, Büveyhîler dönemindeki bütün avantajlarına rağmen sözü edilen mehdinin gelişini bekleme inancından vazgeçmemişlerdir.¹³¹ Ayrıca Ahbârî ekole göre amelin kesin delile dayanması sebebiyle; kesin delil de ancak mâsum imamın kavli, fiili ve tavırları olup sadece ona itaat etmek farzdır ve onun yerine hiç kimse geçemez.¹³² Bu durum bile kendi başına Ahbârîler'in mâsum imamın velâyetine ve mutlak hâkimiyetine ne derece sarıldıklarını izah etmektedir.

¹²⁸ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 91-97.

¹²⁹ Semâhîcî, "İmâmîyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 141, 147.

¹³⁰ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 249; Semâhîcî, "İmâmîyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 144.

¹³¹ Nu'mânî, *el-Ğaybe*, 59-64.

¹³² Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 104-105; Semâhîcî, "İmâmîyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 149, 150, 151.

Velâyet-i fakîh düşüncesinin ilk dönem İsnâaşeriyye temsilcileri olan Ahbârîler tarafından reddedilmesinin¹³³ ana sebepleri arasında, imâmetin itikadîleşmesi, on ikinci imamın rucû‘ edeceğinin kesin bir şekilde toplumca benimsenmiş olması ve ölü merci taklidinin itikad halini almasıdır. Öyle görünüyor ki, imâmetin vazgeçilmez vasfı olan ilahî irade tarafından tayin edilmiş ve isimleri önceden bilinen¹³⁴ mâsum imamlara münhasır oluşu düşüncesi, Ahbârîler’in Usûlî ekole karşı menfî tavır sergilemelerinde asıl sebebi teşkil etmiştir. Ayrıca velâyet-i fakîh düşüncesinin temeli sayılan icthad hareketi Ahbârî düşüncesinin kabulleneceği bir olgu olmaktan uzaktır. Bunun güzel delillerinde biri de, ilk Ahbârîler’den olan Şeyh Sadûk, velâyet-i fakîh kavramını icthad düşüncesiyle irtibatlı olması dolayısıyla reddetmiş olmasıdır. O, bu konuda Zeydîler’e verdiği cevaplarda açık ve net bir şekilde velâyet-i fakîh yolunu ihsas eden bir anlayışı benimsemediğini dile getirmektedir. Çünkü Zeydîler’e göre a‘lem olanın imam olması gerekmediğinden bu durum İmâmîyye tarafından daha ilk dönemlerde reddedilmiştir.¹³⁵ Elbette ki Zeydîler de İmâmî anlayışa sahip bir topluluk olmaları dolayısıyla, doğrudan velâyet-i fakîh gibi bir meseleyi bu ad altında dile getirmemişlerdir. Biz sadece onların İsnâaşerîler’e nazaran velâyet-i fakîh kavramına daha yakın ve yatkın durduklarını ifade etmek istedik. Zeydîlerin, bu tutumları ve inançlarıyla en azından metodik olarak İsnâaşeriyye’nin Usûliyye ekolüne daha yakın bir düşüncede olduklarını söylememiz mümkündür.

Ahbârîyye ve Usûliyye arasındaki bu önemli farka rağmen, Usûlîler’den kabul edilen Murtazâ, Tûsî ve Allâme Hillî’nin velâyet-i fakîh meselesinde bazen birer Ahbârî gibi tavır sergiledikleri görülmektedir. Murtazâ, *eş-Şâfi* isimli eserinde Kur‘ân’ın birçok vücûhunun bulunduğunu dile getirirken, şerîatın Kitap ve Sünnet bağlamında gerçek anlamını ancak Resûlullah’ın (s.a.v.) bildiğini, O’ndan sonra da bu ilme O’nun vasıtasıyla mâsum imamların vâkıf olabileceğini iddia eder. Bu yüzden Murtazâ, her zaman bu ilme sahip imamların mevcudiyetini şart koşmaktadır.¹³⁶ Tûsî

¹³³ Zeydîler, İsmâîlîler ve Mu‘tezile’den etkilenen bir kısım imâmîler, imamların mutlak anlamda ve ilahî mânada bir ismete sahip olmadıklarını, aynı zamanda imamet konusunda nasın belirleyici olduğunu reddederler. Bu yüzden bu kesimlerin velâyet-i fakîh meselesine daha yakın durdukları kabul edilebilir. Bk. Gökâl, “Zeydiyye”, 44/328.

¹³⁴ Sadûk, *Kemâlü’l-dîn*, 1/115.

¹³⁵ Sadûk, *Kemâlü’l-dîn*, 1/103-110.

¹³⁶ Murtazâ, *eş-Şâfi fi’l-imâme*, 1/302-304.

de aynı meseleye, İslam ahkâmı konusunda sadece kat'î ilim sahiplerinin Müslümanlara liderlik yapabileceği noktasında yaklaşmaktadır. Ona göre kesin ilme sahip olmayanlar ümmete liderlik edemezler. Tûsî'ye göre sonradan kesbî olarak elde edilen ictihad, kıyas, fetvalar vs. gibi ilimler sayesinde ümmetin başına geçecek olan kişiler imamın yerini alamazlar, zira imamlar kesin ilim (ilahî) sahibidirler ve bu makam eninde sonunda on ikinci imam tarafından temsil edilecektir.¹³⁷ Bu görüşlerden hareketle Ahbârî düşüncenin neden velâyet-i fakîh meselesine uzak durdukları iyice anlaşılmaktadır. Çünkü onların karşı oldukları bütün fikirler fakîh âlimde bulunmasından dolayı bu müesseseyi içselleştirmeleri beklenmemelidir.

Usûliyyûndan olup bir Ahbârî gibi adı geçen meselede tavır takınan Allâme Hillî de imamın yerine herhangi bir mekanizma ya da şahsın geçemeyeceğini iddia eder.¹³⁸

Velâyet-i fakîh meselesinde zikrettiğimiz bütün görüşlerden çıkarılacak sonuç, ilk dönemin meşhur Usûlîler'i arasında kabul edilen ve adı geçen âlimlerin, en başından itibaren, kendi coğrafyalarında hâkim olan siyasî ve içtimaî yapının dışına çıkamadıklarıdır. Kendilerinden önceki Ahbârî ulemâya birçok yönden muhalefet etmelerine ve özellikle İsnâaşerî fıkında önemli sayılabilecek birçok yaklaşımın öncüleri olmalarına rağmen, onların da *intizâr* inancını tam anlamıyla benimsemiş olduklarını görmekteyiz. Bu durum, onların hem İsmâîlî hem de Büveyhî idarelerden çekindikleri hususu ile açıklanabilir. Bunun yanında dönemin Şîa ulemâsına sağlanan imkân ve verilen itibar da adı geçen idarelerle uyumlu bir çizgi takip edilmesine sebep olmuştur. Netice itibariyle Müntazar Mehdî akidesinin bir nevi "takıyye" perdesiyle ileriki zanaamlara havale edildiği anlaşılmaktadır. Bu durum ilk Usûlîler'in sonraki dönem Usûlîler'den farkını ortaya koymaktadır. İctihadın Muhakkık el- Hillî ile talebesi Allâme Hillî dönemlerinde İsnâaşerîyye'de gerçek mânada devreye gimesiyle birlikte,¹³⁹ on ikinci imamı bekleme düşüncesinin önemli ölçüde zaafa uğradığını da burada eklememiz gerekmektedir. İctihad düşüncesinin İsnâaşerîyye üzerindeki en

¹³⁷ Tûsî, *Telhîsü's-ş-şâfi*, thk. Hüseyin Bahru'l-Ulûm (Kum: Müessesetü İntişârâtî'l-Mühîbbîn, 1382/1962), 1/207-255.

¹³⁸ Allâme Hillî, *el-Elfeyn*, 23.

¹³⁹ Kutluay, "Sistemik Ahbârîliğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili", 16.

büyük etkileri arasında, intizâr düşüncesi itikadını kökten etkilemesi dolayısıyla velâyet-i fakîhin yolunu açması olarak ifade edilebilir.

3.3.2.1. Naklî Deliller

Kur'ân'dan Delilleri:

Tebliğ âyeti:

*“Vaktiyle rabbi İbrahim’i bazı sözlerle sınavıp da İbrahim onları eksiksiz yerine getirince, Ben seni insanlara önder yapacağım, buyurmuştu. İbrahim, soyumdan da, deyince rabbi, Vaadim zalimleri kapsamaz”*¹⁴⁰

İnzâr Âyeti:

*“... yakın akrabanı da uyar.”*¹⁴¹

Tevbe Sûresi:

Resûlullah tarafından Mekke’de hac farızasını yerine getirecek olanlara Tevbe Sûresi’nin tebliğ görevinin Hz. Ali’ye verilmesi.

Tathîr Âyeti:

*“Evlerinizde oturun ve daha önce câhiliye döneminde olduğu gibi açılıp saçılmayın, namazı güzelce kılın, zekâtı verin, Allah’a ve resûlüne itaat edin... Ey Peygamber ailesi! Allah sizi sadece günah kirlerinden arındırmak ve sizi tertemiz yapmak istiyor.”*¹⁴²

İsnâaşeriyye müntesipleri, Hz. Ali’nin vasîliği davasında bu âyetleri kuvvetli deliller olarak ileri sürmekte, onun ve evladının imâmetlerine ilahî otoritenin Kur’ân’daki dayanakları olduklarına itikad etmektedirler.

Sünnet’ten Delilleri:

- Önceki ümmetlerin mutlaka bir vasî ile desteklendiği ve geçmiş peygamberlerin ardlarından halef bıraktığı inancının yerleşmesi.

- *Gadîr-i Hum rivayeti.*¹⁴³ Şîa’ya göre Hz. Peygamber Veda Haccı’ndan dönüşünde kendisinden sonra vekil olarak Hz. Ali’yi açıklamıştır.

¹⁴⁰ el-Bakara 2/124.

¹⁴¹ eş-Şu‘arâ’ 26/214.

¹⁴² el-Ahzâb 33/33.

¹⁴³ Cemal Sofuoğlu, “Gadîr-i Hum Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 461-470; Hafizürrahmân b. Hakîm Abdülcebbâr, *‘Ulûmü’l-hadîs*, 233; Muhammed Hüseyin et-

- *Sakaleyn Hadisi*. Resûlullah Mekke ile Medine arası bir yer olan Hummâ denilen bir mevkide ashâbına, vefatından sonra kendilerine Kurân'ı ve Ehl-i beyt'ini bıraktığını söylemiştir.¹⁴⁴

- *Menzile Hadisi* olarak da bilinen ve Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye yakınlık derecesini izhâr ettiği rivayettir. Hz. Hârûn Hz. Mûsâ için ne ifade ediyorsa Ali de Resûlullah için odur.¹⁴⁵

-*Kureyşî On iki Halife Hadisi*. Özetle bu rivayette Hz. Peygamber, on iki halifenin mutlaka bu ümmetin başında görevlerini yerine getireceklerini buyurmaktadır.¹⁴⁶

- Yeryüzünün hiçbir zaman diliminde imamdan hâlî olamayacağını mâsum imamlar tarafından bildirilmesi.¹⁴⁷

- “*Tâir*” ya da “*Hâtemü'l-vasiyyîn*” hadisi olarak şöhret bulan haberdir.¹⁴⁸

- *Kırtâs Hâdisesi* adıyla meşhur olan haberdir. Bu habere göre Resûlullah vefatından az önce etrafındakilere kendisine vasiyetini yazdırmak üzere kalem ve kâğıt istemiştir.¹⁴⁹

Ehl-i sünnet ulemâsı, Şîa'nın Hz. Ali ve evlâdının imâmeti ve vasîliği konusunda ileri sürdüğü bütün bu delillerin haklı olmadığını yine Kur'ân ve Sünnet'ten delillerle cevap vermişlerdir.¹⁵⁰ Hz. Ali'nin şahsını ön plana çıkaran ve onun Hz. Peygamber'in vasîsi konusundaki bazı rivayetlerin mevzu olduğu çeşitli

Tabâtabâî, *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa*, 178; Muhammed Abdulaziz Nûr Velî, *Şîa ve Tarihi Rivayetler* trc. Mücahit Yüksel (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1427/2016), 244.

¹⁴⁴ Nevevî, *Şerhu sahih Müslim*, 15/116-117 (No. 36). Ayrıca bu hadisin geniş açıklaması için bk. Adem Dölek, “Sakaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”, *Marife* 4/3 (2004), 149-174; Hüseyin Yürekli, Şîa ve Ehl-i sünnet Hadis Kaynaklarında Ehl-i beyt'e Dair Rivayetlerin Mukayesesi (İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 89. Adil Yavuz, “Ehl-i Sünnet'e Göre Ehl-i Beyt'in Konumu -Sakaleyn Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme”, *Marife Bilimsel Birikim Dergisi* 5/3 (2005), 333-360.

¹⁴⁵ Adnan Demircan, *Gadîr-i Hum Olayı* (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 75.

¹⁴⁶ Demircan, *Gadîr-i Hum Olayı*, 77.

¹⁴⁷ Taberî, *Delâilü'l-imâme*, 433.

¹⁴⁸ Meclisî, *Bihâr*, 40/17.

¹⁴⁹ Meclisî, *Bihâr*, 22/468.

¹⁵⁰ İbn Kuteybe ed-Dîneverî, *Te'vilü muhtelevi'l-hadîs* (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, ts.), 7.

örneklerle ortaya konmuştur.¹⁵¹ Konumuz Ehl-i sünnet-Şîa karşılaştırması olmadığından bu bahsi ilgili çalışmalara havale etmekle yetineceğiz.¹⁵²

3.3.2.2. Akfî Deliller

İsnâaşeriyye ulemâsına göre Cenab-ı Hak, lütuf ve kereminden dolayı ümmeti imamsız bırakmayacaktır. İmam da şeriatı ihata eden bir ilimle donatılmış olması gereklidir. Zira Hz. Peygamber'den sonra Kitap ve Sünnet'i layıkıyla anlamalı ve örneklik teşkil etmelidir. Bunun yanında Allah, her şeyi en güzel surette yarattığına göre, kulları için en güzel şey onları imamsız bırakmamasıdır. İmâmet meselesi, insanlara havale edilemeyecek kadar mühim bir mesele olup adeta nübüvvet gibi bir fonksiyona sahiptir. Buna dair birçok örnek Resûlullah'ın hayatında ve uygulamalarında mevcuttur.¹⁵³ Bu haklı sebeplerden dolayı imâmet meselesi aklen de desteklenmektedir. Hafızurrahmân çalışmasında bu iddiaları Ehl-i sünnet açısından değerlendirip cevaplar vermiştir.¹⁵⁴ Velâyet-i fakîh açısından bu meselelerin Şîa'nın kendi içindeki farklı iki ekol olan Ahbârîyye ve Usûlîyye arasında nasıl ele alındığını tespit ederken, bu meselenin imâmet'ten kopuk olarak değerlendirilmesinin mümkün olmadığı kanaatindeyiz.

İmamlar hayatta iken teoride herhangi bir meşruiyet tartışması yaşanmaması ile birlikte, siyasî otorite olarak Hz. Ali dönemi dışında, hiçbir zaman kendi devletlerine hâkim olamamışlardır. Onlar daha çok Sünnî idarelerin hükmü altında bir nevi manevi otorite olarak hayatlarını devam ettirmek zorunda kalmışlardır. O yüzden idareleri altında yaşamak zorunda kaldıkları yöneticileri, kendilerine ait olan iktidarı gaspettiklerine inandıkları için zorbalıkla itham etmişlerdir. Ancak dönem dönem Şîi ulemâ bu iktidarlarla iyi ilişkiler de kurmuşlardır. Bazen de bu idareleri tasvip etmişler, hatta onlara itaati gerekli görmüşlerdir. Elbette ki, Şîiler arasında bu konuda ihtilaflar da yaşanmıştır. Özellikle Safevîler döneminde Şîiler'in devlet üzerindeki etkisi göz ardı edilemez. O derece ki, bu dönemde imamların temsilcileri olan ulemâ, devletin

¹⁵¹ Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdisi'l-mevzû'a*, thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Mu'allimî el-Yemânî (Kahire: Mataba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1380/1960), 343, 370, 378.

¹⁵² Bk. Korkmaz, *Şîa'nın Oluşumu*, 33-52, 155-159, 167-187; Şaban Öz, "Kırtâs Hâdisesi ve İlgili Rivayetlerin Tenkîdi - İbn Sa'd Özelinde-", *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/3 (2009), 275-286.

¹⁵³ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 230-240.

¹⁵⁴ Hafızurrahmân, *Ulûmü'l-hadis*, 227-249.

yüksek mevkilerine kadar çıkmışlardır. Özellikle Kaçarlar döneminde velâyet-i fakîh müessesesinin aşama kaydettiği görülmektedir. Bu döneme gelene kadar devlet iradesinin zayıflamasıyla ulemâ güç kazanmaya başlamış ve adeta halkın liderleri gibi görülmeye başlamışlardır. Molla Ahmed Nerâkî ile birlikte ulemâ siyasî otoritesine tam mânasıyla kavuşmuştur. Sonradan velâyet-i mutlak-ı fakîh nazariyesini devletin anayasasına yerleştiren Humeynî, Nerâkî'yi bu kavramın öncüsü olarak ilan etmiştir.¹⁵⁵ Burada Humeynî'nin fakîhin siyasal otoritesine karşı çıkan Şîi otoriteleri de belirtmek yerinde olacaktır. Ebü'l-Kâsım el-Hûî ve Ali Hüseyinî es-Sistânî, fakîhin siyasette fazlaca rol almasını benimsememişlerdir.

Muhammed Cevâd Muğniyye de fukahânın Hz. Peygamber'in ve mâsum imamların sahip oldukları bütün yetkilere sahip olduğu iddiasını reddeder.¹⁵⁶ Tarihsel açıdan velâyet-i fakîh meselesini ele aldıktan sonra Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki ihtilafa dönmek yerinde olacaktır.

3.4. USÛLÎLER VE AHBÂRÎLER ARASINDAKİ TEMEL FARKLAR

Şîa'nın genel anlamda geçirdiği evreler neticesinde birbirinden çok farklı fırkalara ve telakkilere ayrılmıştır. Bunlardan en büyük câmia olan İmâmiyye, imamların mâsum olduğuna ve er ya da geç on ikinci imamın tekrar ortaya çıkacağına inanmışlar¹⁵⁷ ve bugüne kadar varlıklarını sürdürmüşlerdir. Bu topluluk ayrıca on iki imam anlayışını benimsemiş olması hasebiyle İsnâaşeriyye olarak adlandırılmış, dinde delil olarak kullandığı rivayetlerin genelde Ca'fer es-Sâdık'a ait olmasından ötürü de Ca'feriyye diye bilinmişlerdir. Şîa'nın bu en büyük topluluğu zaman içerisinde çeşitli fikrî ve ilmî problemlerle karşı karşıya gelmiş, bazı Sünnî kaynaklara göre başta Mu'tezile ile Ahbârîyye şeklinde bir inşikâk yaşamış,¹⁵⁸ son olarak, kendi içerisinde dönem dönem hâkimiyet bir diğerine geçse de, bir ayrışma daha yaşamış ve iki ekole

¹⁵⁵ Uyar, "Velâyet-i Fakih'in Ortaya Çıkışı", 79-81, Serkan Taflıoğlu, "İran İslâm Cumhuriyeti'nde Egemenlik ve Meşruiyet Kaynağı: "Velâyet-i Fakih", *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Fakültesi Dergisi* 68/3 (2013), 95-112.

¹⁵⁶ İsmail Safa Üstün, "Velâyet-i Fakih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/19-22.

¹⁵⁷ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 186.

¹⁵⁸ Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed ec-Cürcânî, *Şerhu'l-mevâkif*, thk. Mahmut Ömer ed-Dimyâtî (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998), 8/424; Şehristânî, *el-Milel*, 166; Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 97.

ayrılmıştır. Mâsum imamlardan gelen bütün haberlere sıkı sıkya bağlı ve bu anlayış üzere dinî bir hayatı gerekli gören birinci ekol “Ahbâriyyûn” diye bilinirler. Bu ekolün anlayışına karşı bir başka iddia ile ortaya çıkan ikinci ekol ise “Usûliyyûn” şeklinde tanınmışlardır.¹⁵⁹ Usûlîler, birincilerden birçok konuda farklı metod ve bakış açısı geliştirerek onlardan ayrılmışlardır. Ayrışmanın sebepleri hakkında Şîî ulemânın çalışmaları ve tespitleri zamanla ortaya konmakla birlikte, adı geçen iki ekol arasındaki ihtilaf noktalarını kırk maddede en özgün ve açıklayıcı bir şekilde bizlere sunan, Safevî dönemi Ahbârî âlimlerinden Abdullah es-Semâhîcî’dir. Semâhîcî, her iki ekol arasındaki bütün farklı yaklaşımları *Münyetü’l-mümârisîn* isimli eserinin *Yedinci Mesele* başlığı altında ele almaktadır. Semâhîcî eserinin ilgili kısmında ayrıntılı bir şekilde iki ekol arasındaki farklılara işaret etmiş, İbrahim Kutluay da adı geçen çalışmayı Arapça tahkikli (Andrew J. Newman) metninden birçok yerde gerekli açıklayıcı ilaveler yaparak Türkçeye aktarmıştır.¹⁶⁰

Abdullah es-Semâhîcî *Münyetü’l-mümârisîn* adlı eserinin 7. meselesinde kırk farka işaret eder. Kendisi bir Ahbârî olan Semâhîcî, Esterâbâdî’den sonra bu ekolün en önemli savunucularındandır. Biz burada bu küçük risaleden konumuz olan Usûlîler’in hadis anlayışları ile ilgili olanlarına kısaca temas edeceğiz.

1- Usûlîler hadisleri sıhhat derecelerine göre dört başlık altında ele alırlar: Sahih¹⁶¹, hasen¹⁶², müvessak¹⁶³ ve zayıf (ilk üç hadis şartlarının hiç birine hâiz olmayan).¹⁶⁴

¹⁵⁹ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 97.

¹⁶⁰ Semâhîcî, “İmâmiyye Şîası’nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, 137-153 sayfalar arası.

¹⁶¹ *Sahih*: Mâsum imama gelinceye kadar ve her aşamada senedinde imâmî, âdil ve sika râvilerin bulunduğu rivayettir.

¹⁶² *Hasen*: Mâsum imama ulaşıncaya kadar rivayet edenlerin hepsi ya da birinin övülmüş (memdûh) ve sika oldukları hakkında bilgi olmayan haberlerdir.

¹⁶³ *Müvessak*: Muhalif ve bozuk akide sahibi (imâmî olmayan) de olsa ashâbın hakkında sika dediği râvinin naklettiği haberdur.

¹⁶⁴ Şehîd-i Sâni, *er-Ri’âye*, 77-87 sayfalar arası.

Ahbârîler ise hadisleri sadece iki başlıkta ele alırlar: Sahih¹⁶⁵ ve zayıf. Onlar, dörtlü hadis tasnifinin şeklen olduğunu hakikatte onların savunduğu şekilde olması gerektiği görüşündedirler.¹⁶⁶

2- Usûlîler farklı yorumlanmaya müsait ihtilaf halindeki hadislerle¹⁶⁷ amel etmeyi uygun bulurlarken, Ahbârîler buna karşı çıkarlar. Onlara göre bunun yolu muhkem âyetlerle veya sahih hadislerle amel etmektir.¹⁶⁸

3- Usûlîler'in çoğuna göre, müstehap ve kerâhiyete delâlet eden hükümleri (özellikle kasas, mev'îza ve fadâilü'l-â'mâl noktasında) zayıf hadislere dayanarak da çıkarabileceklerini savunurlar.¹⁶⁹ Buna karşılık Ahbârî kesime göre ise, ümmetin kıyamete kadar muhtaç olacağı her meselenin (el-Ahkâmü'l-Hamse: vacip, müstehap, haram, mekruh, mübâh) kesin ve sahih bir delili olması gerekir.¹⁷⁰ Bundan dolayıdır ki, zannî ve isthsânî delillerle ameli câiz görmezler.¹⁷¹

4- Usûlîler Kur'an'ın zâhiri ile ameli uygun görmektedirler. Buna mukâbil Ahbârîler, şer'î ahkâmın tek kaynağı ve dayanağı olarak mâsum imamları kabul ederler. Onlara göre ilk dönem ulemâsı ne Kur'an'a ne de Hz. Peygamber'e dayanarak fetvalarını vermişlerdir. Onlar sadece mâsumlardan gelen karînelerle desteklenmiş açık ve kat'î rivayetlere istinaden hüküm belirlemişlerdir. Bundan dolayı onlar Kur'an'ın zâhiri ile amel etmeyi reddederler.¹⁷²

5- Usûlîler, kendilerine ait fikhî dayanakların kurallarını Ehl-i sünnet âlimlerinin usûl eserlerinden istifade etmek suretiyle alabileceklerine kabul ederler.¹⁷³ Ahbârîler ise, Allah'ın her zaman ve kıyamete kadar sürecek şekilde ümmetin başına

¹⁶⁵ Sahih hadis ya mâsumdan vürûdu kesin olandır veya amel konusunda kendisinden daha güçlü bir rivayet olmayandır. Ya da mâsumdan geldiği kesin olarak bilinmese de hakikatte onun Allah'ın Hükümü olduğu hususunda kesin kannat içeren haberdır; *Sahih*: Mâsum imamdan geldiği kesin bilinen veya kat'îlik ifade eden karînelerle desteklenerek ona isnad edilerek aktarılan rivayettir. Esterâbâdî *el-Fevâid*, 360; Demirel, *Hadis İlimleri*, 206.

¹⁶⁶ Semâhicî, "İmâmîyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 139.

¹⁶⁷ *Muhtelif Hadis*: Zâhirî olarak anlamca birbirine aykırı olan iki hadistir. Nadiren de olsa buradaki ihtilaf konusu olan mana müstetir olabilir. Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 124.

¹⁶⁸ Semâhicî, "İmâmîyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar", 143.

¹⁶⁹ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 92-94.

¹⁷⁰ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 104-105.

¹⁷¹ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 272-274.

¹⁷² Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 92, 336.

¹⁷³ İsnâaşeriyye'nin bu konuda en meşhur kitaplarından olan Şehîd-i Sâni'nin *er-Ri'âye fi 'İlmi'd-dirâye* adlı eserinde müellif, birçok yerde bunlara dair örnekler vermektedir.

geçecek olan bir imamı göndereceğini ve onu kesin, vahyî delillerle donatacağını iddia ederler. Bu yüzden onlar Usûlîler'in adı geçen yaklaşımlarını redederler.¹⁷⁴

6- Usûlîler'den Müfîd gibiler, inanç meselelerinin haber-i vâhîde dayanmamasını şart koşarlar. Son dönem Usûlî ulemâ bu türden haberlerle mutlak anlamda amel edilemeyeceğine hükmetmişlerdir.¹⁷⁵ Buna karşılık Ahbârîler, sika râvinin naklettiği âhâdle ameli mutlak anlamda câiz görürler.¹⁷⁶

7- Usûlîler İmâmî (iman), âdil ve zâbıt olmak kaydıyla bu vasıflardaki râvilerin sika olabileceklerini kabul ederler.¹⁷⁷ Ahbârîler'in bu konudaki görüşlerine göre, sika dendiğinde sadece naklettiği haberlerde yalan söylememe noktasında hakkında güvenilir kanaati taşıyana denir, diğer iki özelliğin varlığı gerekmez.¹⁷⁸

8- Usûlîler, delil olmadığı durumlarda haberlerin teârüzünde hüküm verirken “*aslu'l-berâe*” esas alınır, derler. Örnek olarak abdestte üçüncü kere yıkama, teyemmümde fazladan bir vurma gişbi.¹⁷⁹ Ahbârîler ise bu yaklaşımı kabul etmezler.¹⁸⁰

9- Usûlîler, İsnâaşeriyye'nin muteber eserleri olan *Asıllar* ve *Kütüb-i Erbaa*'daki bütün rivayetlerin müelliflerinin sika¹⁸¹ ve tartışılmaz olduklarını reddederler. Ahbârîler bu eserlerin sika ve emniyetinden şüphe edilmeyen kişilece telif edildiğini ve râvilerinin de böyle olduğunu kabul ederler.¹⁸² Bununla birlikte Usûlîler'den olan ve İsnâaşeriyye'nin dirâyet ilimlerinin kurucusu da denilen Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-bidâye* adlı eserinde, *Asıllar* ve *Kütüb-i Erbaa*'daki müelliflerinin sika ve tartışılmaz olduklarını kabul etmektedir.¹⁸³

¹⁷⁴ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 75, 128.

¹⁷⁵ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 88.

¹⁷⁶ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 97, 106-107.

¹⁷⁷ Şehîd-i Sâni, *er-Ri'âye*, 74, 91.

¹⁷⁸ Semâhîcî, “İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”. 150.

¹⁷⁹ Şehîd-i Evvel, *Zikrâ's-Şî'a*, 52.

¹⁸⁰ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 230.

¹⁸¹ Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-bidâye*, 72-73; Semâhîcî, “İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, 152.

¹⁸² Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 129-131.

¹⁸³ Şehîd-i Sâni, *Şerhu'l-bidâye*, 72-73; Semâhîcî, “İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, 152.

10- Usûlîler, özellikle *Asıllar*'ın (Esterâbâdî bunlara ilaveten *Kütüb-i Erbaa*'ya da îmâ ile de olsa işaret etmektedir)¹⁸⁴ mâsum imama arz edildiğini ve kabulünü gördüğü fikrini reddederler. Ahbârîler, söz konusu eserdeki rivayetlerin tamamının mâsum imamların gözetiminden geçtiğine hükmederler.¹⁸⁵

Ni'metullah el-Cezâirî ve Yûsuf el-Bahrânî gibi Ahbârî âlimler Usûlîler'e karşı daha yumuşak bir tutum sergilemişler, hatta görüşlerinden istifade etmeyi ihmal etmemişlerdir. Bunun etkisiyle olsa gerek Bahrânî'nin bazen bir Usûlî gibi Ahbârîler'i tenkit ettiği görülmektedir. Ancak onun iki ekolü adeta telif uğraşısı içerisinde olduğu görülmektedir.¹⁸⁶ Joseph A. Gobineau Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki farklılıkların, sadece dini olmadığını, aynı zamanda sosyal birtakım etkenlerin rol oynadığını iddia etmektedir.¹⁸⁷

¹⁸⁴ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 529; Hubbullah, *Nazariyyetü's-sünne*, 289.

¹⁸⁵ Esterâbâdî, *el-Fevâid*, 520-531.

¹⁸⁶ Bahrânî, *ed-Dürer*, 2/339, 3/288-301.

¹⁸⁷ Erdiñç Ahatlı, "Bir Oksidentalizm Çağrısı: "Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu", *Marife Bilimsel Birikim Dergisi* 2/3 (2002), 319.

3.5. DEĞERLENDİRME

Usûlîler'in hadis anlayışlarını etkileyen en önemli konular arasında kabul edilen ichihad düşüncesinin, süreç olarak mâsum imamların hayatta olduğu dönemle başladığı anlaşılmaktadır. İmamların bazı ashâbı sayesinde ve bazen imamlara rağmen ictihad edildiğine dair birçok rivayette örnekler mevcuttur. İctihad, ilk dönemlerde İmâmîyye'de belirli bazı fertlerde Mu'tezile ve Ehl-i sünnet'le etkileşimin sonucu olduğu kabul edilse de, bunun bir gereklilik olduğu zaman içerisinde Usûlîler'in bu konuda ısrarcı olmasıyla ortaya konmuştur. Dinin, hayatın gerçeklerinden koparılamayacağı hakikatinden hareketle Usûlîler, İmâmîler'in karşı karşıya kaldıkları içtimaî ve siyasî problemlerin ancak ictihad sayesinde çözülebileceğine kanaat etmişlerdir. Bu yüzden onlar, İsnâaşeriyye'nin bütün temel kaynaklarındaki rivayetlerin ictihadın yolunu açan akıl, icmâ ve kıyas ile yeniden ele alınması zarureti üzerinde durmuşlardır. Önceki ulemânın bunu yapmaya ihtiyaçları olmadığı noktasından hareketle başlayan söz konusu çalışmalarda, yeni dönemin âlimleri eskiye hürmetle beraber toplumun ihtiyaçlarının karşılanmasını hedef bilerek, dörtlü hadis taksimiyle hem yeni bir hadis okumasının yolunu açmışlar, hem de bu okumaların meydana getireceği değişimin altyapısını hazırlamışlardır. İlk dönemde zımnen ve sınırlı şahıslarda izdüşümü görülen ictihad ve velâyet-i fakîh gibi konular, yeni çalışmalar sayesinde açıktan ve başvurulması gereken faktörler olarak İsnâaşeriyye'de yerlerini almışlardır. Yeni hadis okumasının ve ictihad hareketinin belki de en büyük sonuçlarından biri, velâyet-i fakîh anlayışının Usûlîler tarafından gündeme taşınmasıdır. Velâyet-i fakîh anlayışını benimseyip dinin asılları arasında mütalaa eden Usûlîler, bu sayede mâsum imama yüklenen bütün görevlerin sürekliliğini de gerçekleştirmişlerdir. Bu yönüyle velâyet-i fakîh, imâmet düşüncesini (Ahbârîler'in aksine) zayıflatmak bir yana, ona güç verdiği söylenebilir. Gâib on ikinci imamın gerçekleştirmesi gereken siyasî ve dinî görevler, 20. yüzyılda bu kurum ile devletin en üst kademelerinde temsili sağlanmıştır. Bütün bu sonuçlar, Usûlîler'in hadis alanında gerçekleştirdikleri cesur atılımlar sayesinde olduğu anlaşılmaktadır.

SONUÇ

İsnâaşeriyye Şîası, Kur'ân'dan sonra dinin temeli kabul ettikleri Sünnet'in kaynağı olarak sadece Resûlullah'ı (s.a.v.) değil, mâsum kabul ettikleri on iki imamı görmektedir. Bundan dolayı İsnâaşeriyye, Sünnet asrının Hz. Peygamber'in vefatıyla bitmeyip gaybet-i kübrâ (329/941) ile sona erdiğini savunmaktadır. On iki imam etrafında oluşturulan ve adına İsnâaşeriyye denilen yapı, kendine özgü inanç ve sosyal şartlar çerçevesinde şekillenmiştir. Bu süreç, İsnâaşeriyye tabir edilen inanç grubunun ictimaî, siyasî ve dinî anlamda Ehl-i sünnet'ten bazı hususlarda belirgin bir şekilde farklılaşmasını da beraberinde getirmiştir.

Ehl-i sünnet, Resûlullah'ın vefatıyla birlikte çok hızlı bir şekilde oluşabilecek sosyal çözülmeyi Kur'ân'ı ve Resûlullah'ın sünnet'ini o daha hayatta iken uygulamış, bu iki dinamiği yine onun tavsiye ve vasiyeti üzerine anlamaya ve uygulamaya çalışmıştır. Şîa ise Ehl-i sünnet'ten farklı olarak, özellikle Ehl-i beyt olgusunu temel aldıklarından, Hz. Peygamber ve kendisinden sonra gelecek vasîleri olan on iki imamı kabul etmeyen bütün telakkileri reddederek ve kendi itikatları dışındaki hareketleri gayr-ı meşru sayarak imâmeti ve mâsumiyet kavramını Şîa'nın itikad esasları arasına dâhil etmiştir. Buna karşılık Ehl-i sünnet ilk asırdan itibaren dinin Müslümanların hayatında hâkimiyetini temin etmek için icmâ, ictihad ve şûrâ gibi temel meselelere ciddiyetle yaklaşmışlardır. Hz. Peygamber'den intikal eden rivayetler ve onun pratik uygulamaları ve örnekliği mânasındaki Sünnet, bu mefhumlar çerçevesinden değerlendirilmiştir. İmâmiyye'nin Ahbârî kolunun taraftarlarınca şiddetle reddedilen icmâ, ictihad ve şûrâ gibi kavramların, Şîa'nın özünde ve en başından beri var olduğu yine İmâmiyye'nin diğer kolu olan Usûlîler tarafından dile getirilmiştir. Bir farkla ki, Ehl-i sünnet, hadis alanında tedvîn çalışmalarına erken dönemde başlarken, Şîa için hadis tedvîn hareketi, her ne kadar Hz. Ali'ye *Câmia*, *Mushaf-ı Fâtıma*, *Cifr* gibi kitap ya da sahîfeler nisbet edilse de, Hz. Ali'nin soyundan gelen beşinci imam Muhammed el-Bâkır ile altıncı imam Ca'fer es-Sâdık etrafında yoğunluk kazanmıştır.

İmâmiyye düşüncesinin oluşmasında ve şekillenmesinde önemli rolü olan mâsum imamların etrafında ve kendilerine “ashâb” denilen şahıslar önemli rol oynamışlardır. Bunlardan bazıları, imamlara rağmen onların mevcudiyetinde bile Ehl-i sünnet’in ve Mu‘tezile’nin akıl, kıyas vb. kıstaslarını kullanmışlardır. Meselâ mütevâtir hadisin tanımındaki râvi sayısı ile ilgili ileri sürdükleri birbirinden farklı rakamlar konusunda bile onların Sünnî hadis usulünde zikredilen görüşleri tekrar ederek ondan etkilenmişlerdir. Ayrıca mâruz kaldıkları Şîî toplum üzerindeki siyasî baskıdan dolayı İmâmîler, daha çok imamlardan intikal eden rivayetlere sarılmışlardır. Bu çerçevede erken dönemde Mu‘tezile ile içli dışlı olan İmâmî âlim Hişâm b. el-Hakem gibi Kur’an ve Sünnet’in yanı sıra dinde delil olarak akla değer veren kişilerin düşünce ve metotlarının yaygınlaşması sekteye uğramıştır. Hişâm b. el-Hakem gibi şahısların bu câmiada erken dönemde belli ölçüde genel Şîî paradigmayla çatışmaları ve hâkim olan dogmatik düşünce ve pratiklere zaman zaman aykırı refleksler sergilemeleri, ileride doğacak olan Usûlîlik hareketinin habercisi ve kaynakları arasındadır.

İsnâaşeriyye’nin iddiasına göre, Hz. Ali başta olmak üzere on iki imamın bütün söz, fiil ve takrirleri büyük bir titizlikle korunmuş, dolayısıyla Şîa’nın hadis müdevvenâtı erken bir dönemde vücuda gelmiştir. Söz konusu müdevvenâtın oluşmasında mâsum imamların güvendikleri râvilerin bütün naklettiklerinin tartışmasız bir şekilde sahih kabul edilmesi belirleyici olmuştur (*Yakîn Nazariyesi*). Başka bir deyişle, İmâmiyye’nin ilk kolu olan Ahbârî anlayışa göre, kat’î ve zarûrî ilim ifade eden mütevâtir ya da karîneli âhâd haberlerin mâsumlardan geldiğinin bilinmesi şarttır ve bunda tereddüt edilemez. Onlara göre haberler; bazen karîneli de gelebilir; bu durumda karîneler dikkate alınarak onlara mütevâtir vasfı kazandırılmak suretiyle mütevâtire yakın bir kıymette kabul edilmelidir. Buna rağmen bu mevzuda gerek Ahbârî, gerekse Usûlî ilim adamları arasında birbirine zıt birçok yaklaşım bulunmaktadır. Bize göre Ahbârîlik, yakîn nazariyesinin hüküm sürdüğü 2./8. asırdan 4./10. asrın sonlarına kadar geçen dönem içinde şekillenmiştir. Çünkü mezkûr zaman diliminde ictihad, icmâ ve kıyas gibi mefhumlardan bahsetmek gerekli görülmediği gibi, bunları gündeme getiren faaliyetler de tepkiyle karşılanmıştır. İmamların talebelerinin (ashâb) ve râvilerin naklettiklerinin sahih sayıldığı daha açık bir ifadeyle Ahbârî düşüncenin hâkim olduğu ilk dönemlerde ictihad, icmâ ve kıyas gibi

kavramların rağbet görmesi düşünülemezdi. Bu bağlamda denilebilir ki, naslar üzerinde titizlikle durulmasını sağlayan ve Ahbârî düşünceyi güçlendiren en önemli âmil, gaybet-i suğrâ (260/874) ve gaybet-i kübrâ olmuştur. İmâmiyye'nin gaybete kadarki süreç içerisinde ve hadis müdevvenâtının olduğu döneme kadar imamlardan gelen rivayetlerin kat'î olduğu değerlendirilmiş ve bunlarla amel edilmiştir. Bununla birlikte, Seyyid Mustafa Mutahharî gibi çağdaş Şîa araştırmacısı, *el-Musteşrik'ul-mu'âsir Etan Kohlberg ve hadîsü'l-İmâmiyye* adlı eserinin “*el-Hilâf beyne 'ulemâ'i's-Şî'a*” bölümünde (s. 189) bazı konularda imamların ashâbı arasında bile bir fikrî ve amelî birlik bulunmadığını ileri sürmüştür. Hatta işi biraz daha ileri götürerek “*el-Hilâf beyne'l-eimme*” bölümünde bu ihtilafın mâsum imamlar arasında dahi mevcudiyetini iddia etmiştir.

Gâib imam ile toplum arasındaki iletişimi sağlayan sefirlerin birbiri ardınca vefat etmelerinin ardından İsnâaşerîler yeni bir durumla karşı karşıya kalmış, 4./10. asrın sonlarına kadar kendilerine has bir fikhî literatür ve uygulamalarla dinî ve ictimâî hayatlarını devam ettirmişlerdir. Bu zaman zarfında, genelde mâsum imamların talebeleri/ashâbı ve râvileri, çoğunluğunu Ca'fer es-Sâdık'a isnad ettikleri rivayetler çerçevesinde derledikleri eserlere sıkı sıkıya bağlı kalmışlardır. Muhammed el-Bâkır ve Cafer es-Sâdık'ın sözü de olsa bu rivayetler Resûlullah'a (s.a.v.) ve Hz. Ali'ye nisbet edilebildiğinden onların sıhhati tartışılmaz kabul edilmişlerdir. Hem mâsum imamlar hem de tâife olarak adlandırıp icmâmını kabul ettikleri ulemâ tarafından mezkûr imamların *ahbârını* nakleden kişiler sika sayılmış, dolayısıyla 4./10. asra kadar bunlar ve rivayetleri herhangi ciddi bir muhalefete karşılaşmamıştır. İsnâaşeriyye'de dikkat çeken husus, Ehl-i sünnet'i birçok boyutuyla taklid edip usûl ve esaslarından faydalanarak bir düşünce sistemi oluşturma gayretleridir. Bu konulardan biri olan Ehl-i sünnet anlayışındaki sahâbe kavramı, birebir Şîa düşüncesine uyarlanmıştır. Şöyle ki Ehl-i sünnet anlayışında Resûlullah'ın ashâbı güvenilir, sika ve yalan üzerine birleşmeleri imkânsız şahıslar olarak kabul edilmişlerdir. Şîa, bu yaklaşım ve inancı, ister ilk dönemlerde ister hadis usulü çalışmalarının şekillendiği zamanda birebir kendilerine uyarladığı görülmektedir. İmâmiyye'de mâsum imamların ashâbı da aynı şekilde yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayan, sika şahıslar olarak tanımlanmışlardır.

Hicrî beşinci asırda Şeyh Müfîd, Şerîf Murtazâ ve Şeyh Tûsî gibi âlimlerin özellikle fıkıhta usûl (âhâd) üzerinde yeni yaklaşımlar sergilemeleri üzerine İmâmiyye fikhi yeni bir aşamaya gelmiştir. Bu ulemâdan önce belirli kıstaslar dışında zan ifade eden haberlere itibar etmeyen, amelde zanna asla yer vermeyen bir dinî hayata kendini teslim eden İsnâaşeriyye, mezkûr ulemâ ile birlikte kendilerine has bir yaklaşımla ilk dönem Ahbârîler'den farklı bir metodolojiyi benimsemişlerdir. Birinci Usûlî akımı temsil eden bu üç âlimden önce, İmâmiyye'nin temsilcileri olan ilk Ahbârîler, dinî hayatın dayandığı çoğu rivayetin âhâd olduğunu reddetmiyorlardı. Onlar âhâd haberlerin zan ifade ettiğinin, dolayısıyla zannî bir rivayete katî denemeyeceğinin farkındaydılar. Ancak bu zannî rivayetlerin sika ve memdûh râviler tarafından nakledilmiş olmasını dikkate alıp onları katî haberler derecesinde değerlendirmişler, dolayısıyla kendi içlerinde çelişkiye düşmüşlerdir. Ahbârîler'i kesinlik ile zan arasındaki düşüncede ikileme düşüren husus, söz konusu haberlerin imamlardan geldiğine kat'î bir şekilde inanmış olmalarıdır. Yukarıda işaret ettiğimiz gibi onlar, haberlerin mâsumlardan geldiğine kesin kanaat taşımakla birlikte, bu haberlerin zan ifade eden âhâd olduklarını inkâr etmemektedirler. Bize göre Ahbârîler'i Usûlîler'den ayıran en temel nokta budur.

Esterâbâdî'nin öncülüğün yaptığı sistematik Ahbârîlik hareketinin, zannî olduğu düşüncesiyle ictihadı, dörtlü hadis tasnifini ve kıyası reddetmesinin tutarlı bir dayanağının olmadığı söylenebilir. Sistematik Ahbârîliğe mensup ulemâ, ilk dönem ricâlinin tasarruflarını “zan” çerçevesinde ele almazken, sonrakileri bununla itham etmişlerdir. Ahbârîler'in bu noktada yaptıkları savunma, huzur asrından uzaklaşılmasının getirdiği çalkantıların içerisinde birçok Şîî âlimin itikadından sapmış olduğudur.

Özellikle Usûlîler'in Büveyhîler döneminde (320-454/932-1062) Ehl-i sünnet ve Mu'tezile ile fazlaca haşır - neşir olmalarından dolayı yenilik adına getirdikleri birçok fikri reddetmişlerdir. Her şeye rağmen Tûsî'den sonra, İbn İdrîs el-Hillî ile birlikte rivayetlerin senetlerinin değerlendirilmesi çalışmaları hız kazanmış, bunun sonucunda râvilerin durumları incelenmiş ve rivayet şartlarına önem verilmeye başlanmıştır. Bu yoğun mesainin doğurduğu en önemli husus, Ahmed b. Tâvûs ya da talebesi Allâme Hillî ile İmâmiyye'nin dinî hayatına giren dörtlü hadis tasnifidir. Bu

tasnif ile birlikte Ahbârîler'in âhâd hakkındaki bütün değerlendirmelerinin altüst olduğu söylenebilir.

Tûsî'nin âhâd konusundaki uzlaştırıcı yaklaşımının İsnâaşeriyye fıkıh usulünde önemli bir yere sahip olduğu kanaatindeyiz. Onun karîneli haber-i vâhid yaklaşımı birçok Usûlî ulemâdan şiddetli tenkit görmesine rağmen bu yaklaşım, İsnâaşeriyye dünyasında reddedilememiştir. Tûsî'yi söz konusu kabulünden dolayı ağır eleştiriye tabi tutanlara göre o, bu yaklaşımıyla âhâdı mütevâtir derecesine çıkarmıştır. Ahmed b. Tâvûs ve Allâme Hillî bu hususta bir adım atarak âhâd haberleri nakleden râvileri tenkide tâbi tutulmasını, çıkan sonuca göre rivayetlerinin sahih, hasen, müvessak ve zayıf şeklinde tasnif edilmesini savunmuştur. Bunun sonucunda Şîa kaynakları yeniden değerlendirilmiştir. Bu sayede Ahbârîler tarafından güvenilir ve sika kabul edilen birçok râvi cerh ve ta'dile uğradığından, onların naklettikleri haberlerin sened-metin açısından şüpheli oldukları gündeme gelmiştir. Çalışmamız açısından ikinci Usûlîler'in İmâmîyye'de meydana getirdikleri en önemli değişiklik ve etkili konunun dörtlü hadis tasnifi olduğu düşüncesindeyiz.

Allâme Hillî'nin rivayeti kabul edilecek râvinin şartları üzerinde ısrarla durduğunu ve dörtlü hadis tasnifinin onunla hız kazandığını burada zikretmeliyiz. Bu sistemin Ehl-i sünnet'ten alındığını ve Usulîler'in bu hususta Ehl-i sünnet'i taklit ettiklerini savunan Esterâbâdî'ye göre bütün bu çabaların doğurduğu sonuç, İsnâaşeriyye'de isnad ve metin tenkidine imkân sağlayan hadis ilimlerinin meydana getirilmesi olmuştur. Hülâsa Hadis ve Sünnet alanındaki bütün bu çalışmaların Ehl-i sünnet'ten büyük ölçüde etkilenmek suretiyle oluşturulduğu gözden kaçırılmaması gereken bir konudur. Haber-i vâhidin zan ifade ettiği, dörtlü hadis tanımı ve dirâyet ilimlerinin tasnifi buna örnektir.

Usûlîler'in âhâd haberlerden sonra Şîa düşüncesindeki ikinci önemli katkısı, hadis usulü ve hadis ilimlerinin Şehîd-i Sâni diye tanınan ve Sünnî bir havzda yetişen Zeynüddîn el-Âmilî tarafından Ehl-i sünnet'ten iktibasla ilk örneklerinin verilmiş olmasıdır. Lehte ve aleyhte birçok düşünceyi de beraberinde getiren bu çalışmaların İsnâaşeriyye düşüncesinde bir devrim niteliğinde olduğu kanaatindeyiz. İsnâaşeriyye, hadis ilimlerinin bütün konularını Ehl-i sünnet hadis usulü ve ilimlerini Şîi paradigmaya göre Şîi rivayetlere uyarlamaya ve Şîi metodoloji geliştirmeye

çalışmıştır. Bu yöndeki çabalar ikinci ve üçüncü dönem Usûlî temsilcilerine ait olduğu değerlendirilebilir.

Usûlî düşüncenin hadis anlayışının İsnâaşeriyye’de meydana getirdiği en büyük değişikliklerden biri de ictihad anlayışıdır. Şîa düşünce tarihine dikkat edildiğinde ilk dönem Âhbârî âlimlerinin tümünden ictihad fikrini reddetmedikleri görülmektedir. Onlar imamların kendilerine has bir ictihad yaptıklarını, bunun da hüküm istinbâtında bir usûlden ziyâde Kur’ân’ın ve Sünnet’in zâhirleriyle amel etmek şeklinde olduğunu kabul etmişlerdir. Esterâbâdî’nin Kur’ân’ı ancak mâsum imamların tefsir ve te’vil edebileceğine hükmetmesi de ictihaddan başka bir mefhum ile izah edilemez. Bize göre İsnâaşeriyye’nin, bu zaman zarfında karşılaştığı bütün problemleri mâsum imamlara ve onların nâiblerine müracaat şeklinde çözüme kavuşturması içtihadı başka birşey değildir. İmamlar döneminde Usûlîler’in ictihad anlayışı gibi bir uygulamaya gidilememesinin ve bu mânadaki ictihad düşüncesinin sönük kalmasının en önemli sebebi, Şîa toplumunun mâsum imamlara olan mutlak teslimiyetini sağlayan nasların mevcudiyeti ve Sünnî iktidarların hâkimiyeti olarak görülmüştür. Zira Sünnî iktidarların mürakebesi altında hayatlarını idame ettiren imamların sosyal hayata dair ictihadî meselelere temas etmeleri beklenemezdi. Buna rağmen Esterâbâdî ile başlayan sistematik Ahbârîlik hareketi, imamların ictihad ettiği fikrini reddeder; ancak biz bu fikre katılmıyoruz. Bu konuda Ahbârîler’in kendi içlerinde tutarlı oldukları fikrini de benimsemediğimiz belirtmek isteriz. Bu konuda Usûlî ekolün, ictihadın en erken dönemlerde var olduğu fikrini benimsemesinin Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet’ten bir etkilenme veya iktibâs olduğu görüşüdeyiz. Söz konusu bu etkileşim, bizlere akıl ve ictihad konusunu, dolayısıyla Usûlîler’in üzerinde durduğu meseleleri anlamada yardımcı olacaktır. Mu‘tezile ile Ehl-i sünnet’ten nasıl ve ne ölçüde etkilendiklerini tespit etmek, onların hadis anlayışları ve Sünnet’e yaklaşımlarının tarihî sürecini ve mantığını anlamamızı kolaylaştıracaktır. Bununla birlikte Ehl-i sünnet’te hüküm çıkarmada önemli kıstaslar olan akıl, mantık, kıyas, ictihad, icmâ, haber-i vâhid gibi konulara yaklaşımlarının Usûlîler’i etkilediği ifade edilebilir. Bu hususlar müstakil çalışmalara muhtaç durumdadır.

İctihad, taklid, icmâ ve kıyas gibi unsurlar sayesinde Usûlî düşüncenin İmâmiyye’de gerçekleştirdiği önemli değişimlerden biri de velâyet-i fakîh meselesidir. Ahbârîler her ne kadar Esterâbâdî dönemiyle birlikte aklî yaklaşımlara, kıyasa ve

ictihada karşı amansız bir mücadele verirlerken Usûlî ulemâ, İmâmiyye'nin içine düştüğü en büyük problem olan mâsum imamsız bir hayatın nasıl sürdürüleceği problemine odaklanmıştır. Görülen o ki, İsnâaşeriyye'de itikad hâline dönüştürülen takıyye ile gâib imamın dönüşünü bekleme (intizâr) meseleleri yüzünden kaybedilen zamanı bir an önce telafi etmek için Usûlîler velâyet-i fakîh düşüncesini hayata geçirmişlerdir. Onlara göre Şîî bir iktidar olsa da gerek Büveyhîler, gerekse Safevîler döneminde, mâsum imamın lideri olduğu bir devletten mahrum olarak yaşamışlardır. Mâsum imamların tavsiye ettiği takıyye ameliyesi ve intizâr akidesi, İsnâaşerî toplumun geç iktidar olamamalarına ya da geç devlet kurmalarına sebep olmuştur. Zamanı kestirilemeyen ideal devleti beklemek yerine, *velâyet-i fakîh teorisi* bir çözüm olarak değerlendirilmiştir. Buna göre mâsum imama terettüp eden bütün vazifelerin velâyet-i fakîh meselesi ile gerçekleştirilebileceği düşüncesi Usûlî ekolün en bâriz özelliklerinden biri olmuştur. Bundan hareketle Usûlî ulemâ, İsnâaşeriyye'nin ve Şîa'nın bütün sorunlarının çözümünün Resûlullah'ın (s.a.v.) ve mâsum imamların vârisleri olan âlimler eliyle olacağını kabul etmişlerdir. Ahbârîler açısından bu çözümün beraberinde getirdiği en büyük sorun, mâsumların bütün yetkilerinin zan ile malul ve sıradan insanlar tarafından temsil edilmesidir. Çünkü mâsumlara nispeten ulemâ da sıradan insanlardır. Kaldı ki, Usûlîler'in bu yeni yaklaşımıyla ulemâ, ictihad ile dine ait bütün tasarruflarda yetki sahibi olmuş ve İsnâaşerî toplumda en yüce makama yükselmişlerdir. Usûlîler'in Şîa'da gerçekleştirdiği en önemli başarılarından biri de budur.

Vahîd el-Bihbehânî ile birlikte Şîa fikhında metodik olarak aklî önceliklere yer vermeye başladığından, bazılarına göre “incimâd/durgunluk” asırları olan yaklaşık 500 yıllık bir dönem kapanmıştır. Bazı kaynakların belirttiğine göre de bu dönemin en etkili Ahbârî âlimi olan Yûsuf el-Bahrânî bile Vahîd el-Bihbehânî'nin fikirlerinden etkilenmiş ve Ahbârîlik'ten ayrılarak orta bir you benimsemiştir. Vahîd el-Bihbehânî hem ictihadı hem de fakîh ulemâyı İsnâaşeriyye'nin vazgeçilmez unsurları hâline getirmiştir. Bihbehânî'den sonra onun öğrencileri velâyet-i fakîh meselesini daha formal hâle getirmişler ve Şîa'nın siyasî, fikrî ve ictimai hayatını tam mânasıyla şekillendirmişlerdir. Bilindiği kadarıyla velâyet-i fakîh meselesini bâriz bir şekilde ele alan ve üzerinde mesai harcayan ilk âlim Şeyh Ali el-Kerekî'dir. Ancak bu mefhumu özellikle siyasî anlamda, devlet yönetiminde bir kimliğe ve devletin en yüksek

makamını temsil eder duruma getiren anlayışın en büyük temsilcisinin Molla Muhammed Mehdî en-Nerâkî olduğu kabul edilmektedir. Usûlîler'in bu son dönem temsilcileri sayesinde günümüz Şîa âleminde hâkim olan ekol Usûlîlik olmuştur. Böylelikle İsnâaşeriyye denilen teşekkül, mâsum imamların dindeki mutlak yetkisini kabullenen Ahbârî anlayış yerine, imamların otoritesini sarsmadan yeni bir anlayış içerisine girmiştir. Bu anlayışın temsil edildiği velâyet-i fakîh düşüncesi, ebede kadar Şîiler'in bütün dinî, içtimâî, fikrî ve siyasî meselelerinin tek adresi hâline getirilmiştir.

Tezimizin konusu açısından Şîî inancı temelleri ve istidlâli kaynaklarının tenkidi:

1. Şîî rivayetleri nakleden ve derleyen kişilerin önemli bir bölümünün güvenilir ve âdil oldukları hakkındaki yaygın kanaatin doğru olmadığı tespit edilmiştir.

2. Râvilerin derledikleri ve adına *Asıl* ya da *Kitap* denilen teliflerin gerçek anlamda kimler tarafından yazıldıkları konusunda birbiriyle çelişkili birçok ifadenin varlığı söz konusu eserler hakkında şüpheleri beraberinde getirmiştir. Yazıldıkları söylenen eserler, çok karmaşık siyasî, ictimâî ve dinî süreçlerin yaşandığı bir zamanda adlarından bahsedilmeleri, ayrıca çoğunun kaybolduğunun söylenmesi bu eserlerin dikkate alınmayı gerektirmediği sonucuna varılmıştır.

3. *Asıllar* temel alınarak telif edilen Şîa'nın ilk eserleri olan *Kütüb-i Erbaa* hakkında birbiriyle çelişkili birçok görüş ileri sürüldüğünden, onlardaki çoğu habere güvenilemeyeceği sonucuna varılmıştır. Bu durum, hem kendi âlimlerinin adı geçen kitaplar hakkındaki olumsuz yaklaşımları, hem bunların imama arzındaki tuhaf ve anlaşılmasız tartışmalar neticesinde tespit edilmiştir. Buna ek olarak sadece dört sefirin uhdesine bırakılan koca itikadın temel dayanakları olan haberlere ne derece güvenileceği akıl ve insaf açısından sorunludur.

4. *Kütüb-i Erbaa* vb. eserlerdeki rivayetlerin tamamının uydurma veya yalan haber olduğu söylenemeyeceği gibi, bu eserlerin metin ve isnad açısından yeni bir okuma ve değerlendirmeye tabi tutulmaları gerekmektedir.

5. Usûlî ekol, her ne kadar akıl, icmâ, kıyas, ictihad ve velâyet-i fakîh gibi yeni mefhumlarla İsnâaşeriyye'de farklı bir anlayışı benimsemişse de, yukarıda belirttiğimiz hususları tam mânasıyla yerine getirmediği görülmüştür. Sonuçta "Sünnet" kavramının en güçlü şekilde sadece imamlarda ortaya konacağı düşünce ve

inancını aşamamışlardır. Böylelikle Resûlullah'ın Sünnet düşüncesi ve uygulaması geriye itilmeye devam edilmiştir.

6. İlk dönemlerdeki mâsum imam anlayışına, açıkça dile getirmeseler de, “mâsum” sefirler düşüncesini ekleyen Ahbârî ekole karşılık Usûlîler'in zamanla “mâsum” fukahâyı gündeme getirdikleri tespit edilmiştir. Günümüzdeki İsnâaşerîler'in uygulamaları buna en büyük şahittir.

7. Hadis alanında Usûlîler'in meydana getirdikleri birçok yeniliğin özgün olmadığı, aksine Ahbârîler'i tenkit ettikleri taklit durumundan kaynaklandığı anlaşılmıştır. Bunun en büyük delili, yenilik adına hadis alanında yaptıkları çalışmaların hemen hepsinin Ehl-i sünnet kaynaklı olduğudur. Muhyeddîn el-Mûsevî el-Gurayfî gibi çağdaş Usûlî ulemânın dörtlü hadis tasnifinin yeni bir şey olmadığı ve çok daha öncelere dayandığı fikri buna delil sayılabilir.

8. Usûlîler'in râvi tenkidinde her zaman iddia ettikleri düşünce ve yaklaşımda olmadıkları, muhafazakâr tutumlarının birçok kez ön plana çıkabileceği görülmüştür. İbn İdrîs el-Hillî'nin, ashâbtan Hişâm b. Hakem ile Hişâm b. Sâlim'i hucet kabul etmediği için tenkit etmeleri bu muhafazakâr tutumlarını göstermektedir.

9. Usûlîler, hadis dirâyet ilimleri sayesinde Şîa'da önemli bir değişime gittikleri halde, *Asıllar*, *Kütüb-i Erbaa*, sefirler, dörtlü hadis tasnifi, haber-i vâhid vb. konularda takındıkları muhafazakâr tavır yüzünden ve zaman zaman çelişkili görüşleri sebebiyle, hadis alanında beklediğimiz sonuca ulaşamadıklarını tespit ettik. İlk dönem Usûlîler ile sonrakiler arasındaki haber-i vâhid konusundaki önemli fark da burada zikredilmelidir.

10. Rivayetlerin hem içeriğini hem şeklini değerlendirmede en önemli rolü üstlenen isnad-sened ve metin tenkidi gibi konularda bile Usûlî âlimler arasında tam bir fikir ve yaklaşım birliği olmadığı görülmüştür. Bunun yanında onların da Ahbârî ekol gibi isnadların sadece dışarıda gelen tenkitlere karşı bir savunma mekanizması olduğu fikrine inandıkları gözlemlenmiştir. Usûlîler metin tenkidinde ilk dönemde Kur'ân, Sünnet ve akıl ile hareket etmişler ancak 7./13. yüzyıldan itibaren bunlara icmâ, ashâbın ameli ve meşhur fukahânın uygulamalarını eklemişlerdir.

11. Usûlîler, Ahbârî anlayışın tartışmalı rivayetler üzerinden ve gaybet atmosferinden faydalanarak gaybet düşüncesini itikadîleştirmesine herhangi bir

alternatif cevap geliştirememişlerdir. Gaybet öncesi ve sonrasındaki haberlerin râvileri üzerinde titizlikle duran Usûlîler, gâib ve rec'at edecek olan mehdi konusunda Ahbârîler'le aynı düşünceyi paylaşmışlardır.

12. Usûlîler, gaybet-i kübrâdan sonra bütün Şîî âlimlerin müctehid olabileceği düşüncesini ortaya atmakla İsnâaşerî toplumunu sistematize etmeye çalışmışlarsa da, bu çözümün gerçek anlamda işe yaramadığı görülmüştür. Zira gâib imam sorununa (muvakkat velâyet-i fakîh dışında) somut bir çözüm üretmedikleri gibi, Ehl-i sünnet temel eserlerinde haklarında sınırlı bilgiler olan Ehl-i beyt efradına ve bu haberleri nakleden râvilere yüksek değer atfederek, birdenbire olağanüstü şahıslara dönüşmelerine de çözüm getirememişlerdir. Geneli temsil etmese de ölü merci fikrinin müessisi olan Usûlîler'den bir kesimin, 18. yüzyılda bu fikirlerinde esneme olduğu görülmüştür. Bunlara göre ölen âlim eğer yaşayanlardan daha bilgili ise, onun verdiği fetvalar a'lem biri gelene kadar geçerliliğini korur. Bu yaklaşım, Ahbârîler'in ölü mercinin taklidi hakkındaki görüşlerinin aynısını yansıtmaktadır.

13. İmâmiyye Şîası'nın hadis ve hadis ilimleri ile ilgili anlayışını isabetli bir şekilde tespit edebilmek için öncelikle kendi kaynaklarına başvurulması gerekir. Seyyid Hasan es-Sadr gibi son dönem Şîî âlimler kitaplarında hadis ile ilgili, hatta neredeyse bütün İslâmî ilimlerle ilgili yapılmış öncü çalışmaların tamamının Şîî müelliflere ait olduğunu iddia etmektedir. *Te'sîsü's-Şî'a* adlı eserinde siyerden tarihe, hadisten ricâl ilmine, dirâyet ilmlerinden fıkıh ve fihristlere kadar uzanan bir liste ile bu görüşünü delillendirmeye çalışmaktadır. Tarihî açıdan bütün bu ilimlerdeki öncü çalışmaların Ehl-i sünnet ulemâsına ait oldukları bilindiğinden, bu söylemin çok iddialı ve ispatı zor bir mesele olduğu açıktır. Bu tür iddiaların ancak mübalağa ve mezhep taassubu ile yazılmış olabileceği kanaatindeyiz.

14. Şîa alanında çalışanların karşılaşacakları bir diğer husus da birçok Şîî âlimin haklılığını ispat için, geçmişte ve bugün yer yer kendilerine yakın buldukları ve Şîî olmayan râvi veya müelliflerden alıntı ve nakil yaptıklarıdır. Bu görüşlerini dile getirirken de özellikle Sünnî kaynakları referans vermektedirler. Kanaatimizce Sünnî âlimlerin teliflerinde yer alan bu tür ifadelerin ve bilgilerin iyi bir tetkikten geçirilmesi gerekmektedir. Şîî âlimlere bu kanaati vermiş olabilecek bu ifade ve bilgilerin sıhhatlerinin ortaya konması elzemdir. Eğer bu ifadeler gerçekten Şîa'nın dediği gibi ise bu rivayet ve ifadelerin medlulünün ortaya konması gerekecektir.

15. Usûlîler'in çoğu Ahbârî hareketin en önemli sîması olan Muhammed Emîn el-Esterâbâdî'nin neredeyse "sadece sünnet" düşüncesini problem olarak görmüşlerdir. Onların, Ahbârîler tarafından Kur'ân'ı imamların sünnetinden sonraki mertebeye getirmiş olmalarını problem ve çelişki olarak ele almaları olumlu değerlendirilmelidir.

16. Bu çalışmamızda elde ettiğimiz bütün olumlu veya olumsuz sonuçların hiçbir şekilde Müslümanların birlikteliği ve kardeşliğine zarar vermemesini temenni ederiz. Tek temennimiz, bütün farklılıklarımıza rağmen tefrikamızı ve ayrışmamızı değil, vahdetimizi temin eden unsurlar üzerinde yoğunlaşmamız gerektiğidir. İttihad cehl ile olmaz ilim ile olur gerçeğinden hareketle, tartışmalı meselelerin farkında olan ama bütün İslam toplumlarını kucaklayıcı, samimi, birbirini inkâr ve aşağılayıcı dil kullanmayan münevver ilim insanlarının varlığına ihtiyaç olduğu kanaatindeyiz. Ön yargılardan uzak genel bir anlayış zeminine her zamankinden daha çok ihtiyaç duyulan bir çağda yaşadığımız unutulmamalıdır. Aksi halde iki kardeş topluluk olan Sünnî ve Şiîler birbirlerini daha iyi anlamada oryantalistlere başvurmaya devam edeceklerdir.

KAYNAKÇA

Kur'ân Yolu Meâli. çev. Hayrettin Karaman vd. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2020.

Abdülcebbâr, Hafîzürrahmân b. Hakîm. *'Ulûmu'l-hadîs beyne Ehli's-sünne ve 'ş-Şi'ati'l-Îmâmiyye el-Îsney'aşeriyye -dirâse mukârene-*. İslâmâbâd: el-Câmi'atü'l-İslâmiyyetü'l-Âlemiyye, Külliyyetü Usûli'd-Dîn, Doktora Tezi, 1436/2015.

Abdürrahîm, Ahmed Kûştî. *es-Sirâ' beyne'l-Ahbâriyyîn ve'l-Usûliyyîn dâhile'l-mezhebi's-Şi'î el-Îsney'aşerî.* Londra: Tekvîn li'd-Dirâsât ve'l-Ebhâs, 2. Basım, 1436/2015.

Ahatlı, Erdinç. "Bir Oksidentalizm Çağrısı: "Oryantalizmi Yeniden Okumak: Batı'da İslâm Çalışmaları Sempozyumu". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2002), 303-336.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Müsnedü'l-imâm Ahmed b. Hanbel.* thk. Ahmed Muhammed Şâkir. 8 Cilt. Kahire: Dârü'l-Hadîs, 1416/1995.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. *Kitâbü'l-Îlel ve ma'rifeti'r-ricâl.* thk. Vasiyyullâh b. Muhammed Abbâs. 4 Cilt. Riyad: Dârü'l-Hânî, 2. Basım, 1422/2001.

Âiz Hasan, Nâsır b. Ali. *Akîdetü ehli's-sünne ve'l-cemâ'a fi's-sahâbeti'l-kirâm.* Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1421/2000.

Akdoğan, Mehmet Nur. "Kitâbu Suleym b. Kays ve Kaynaklık Değeri". *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/2 (2014), 1-22.

Akgün, Hüseyin. *Goldziher ve Hadis.* Ankara: Araştırma Yayınları, 2014.

Aktepe, İshak Emin. “Ebû Hanîfe ve Ehl-i Hadis’in Sünnet Anlayışlarındaki Temel Farklar”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 19 (2012), 115-130.

Alezzî, Ahmed Ali Hüseyin. “el-Mehdî ‘inde’z-Zeydiyye”. *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*. Mehmet Tıraşçı vd.. 43-48. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.

Algar, Hamid. “Merci-i Taklîd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 29/172-174. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Algar, Hamid. “Hür el-Âmilî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/493-494. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Aliyyân, Rüşdî Muhammed İrsân. *Delîlü’l-‘akl ‘inde’ş-Şî‘ati’l-İmâmiyye*. Beyrut: Merkezü’l-Hadâra li Tenmiyeti’l-Fikri’l-İslâmî, 1429/2008.

Âl-Kâsım, Adnan Ferhân. *Tatavvuru hareketi’l-ictihâd ‘inde’ş-Şî‘ati’l-İmâmiyye*. Beyrut: Dârü’s-Selâm, 3. Basım, 1433/2012.

Allâme Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf. *el-Elfeyn fî imâmeti emîri’l-mü‘minîn Alî b. Ebî Tâlib*. Kuveyt: Dârü’t-Te‘âruf li’l-Matbû‘ât, 1431/2010.

Allâme Hillî, Cemâlüddîn el-Hasen b. Yûsuf. *Mebâdi’ü’l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*. thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali el-Bekkâl. Beyrut: Dârü’l-Advâ’, 2. Basım, 1406/1986.

Allâme Hillî, Cemâlüddîn el-Hasan b. Yûsuf. *Muhtelefü’ş-Şî‘a*. thk. Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî. 9 Cilt. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 4. Basım, 1433/2011.

Âmidî, Ali b. Muhammed et-Teğlibî. *el-İhkâm fî usûli’l-ahkâm*. tlk. Abdürrezzâk Afîfî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü’n-Nûr, 2. Basım, 1402/1981.

Amîdî, Sâmîr Hâşim Habîb. *Me‘a’l-Küleynî ve kitâbuhu “el-Kâfî”*. b.y.: Dârü’l-Hadîsi’l-‘İlmiyyeti’s-Sakâfiyye, 1418/1997.

<http://hadith.net>.

Âmilî, Muhsin el-Emîn. *eş-Şî'a fi mesârihimi 't-târîhî*. Kum: Merkezü'l-Gadîr, 1421/2000.

Âmilî, Muhsin el-Emîn. *A 'yânü 'ş-Şî'a*, 12 Cilt. Beyrut: Matba'atü'l-İnsâf, 3. Basım, 1370/1950.

Âmilî, Nureddîn el-Mûsevî. *eş-Şevâhidü'l-Mekkiyye*. thk. Rahmetullâh er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1426/2005.

Âmilî, Mâlik Mustafa Vehbî. *Buhûs fi 'ilmi'd-dirâye ve 'r-rivâye: şerhu vecîzeti 'ş-şeyh el-Bahâî*. Beyrut: Dârü'l-Hâdîs, 1428/2007.

Âmilî, Emîn Turmis. *Sülâsiyyâtü'l-Küleynî ve kurbü'l-isnâd*. Kum: Dârü'l-Hadîsi's-Sekâfiyye, 1417/1996.

Âmilî, İzzüddîn el-Hüseyn b. Abdissamed el-Cubba'î. *Vusûlü'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*. thk. Ca'fer el-Mücâhidî – Âtâullâh er-Resûlî. Bağdat: el-Âtebetü'l-Hüseyniyye el-Mukaddese, 1436/2015.

Âmilî, Seyyid Ali Ebü'l-Hasan. *el-Fevâidü'r-ricâliyye ve yelîhi'l-intisâr li sıhhati'l-Kâfi li'n-Nâînî*. Kum: İntişârâtü Zevi'l-Kurbâ, ts.

Âmilî, Cemâlüddîn el-Hasan b. Şehîh-i Sâînî. *Me'âlimü'd-dîn ve melâzü'l-müctehidîn*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1416/1995.

Apaydın, H. Yunus. "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Arıkan, Adem. *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri - İsnâaşeriyye'nin Temel Eserleri ve Fırak Kaynakları*. İstanbul: y.y., 2018.

Arslan, Hulusi. *İslâm Düşünce Geleneğinde Şîa-Mu'tezile Etkileşimi (Şerif el-Murtazâ Örneği)*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2017.

Askerî, Murtazâ. *Mukaddimetü mir'âti'l-'ukûl fi şerhi ahbâri'r-Resûl*. 2 Cilt. Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1404/1983.

Askerî, Necmüddîn Ca'fer b. Muhammed. *el-Mehdiyyü'l-mev'ûd el-müntazar inde 'ulemâ' Ehli's-sünne ve'l-İmâmiyye*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehrâ', 1397/1977.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları Sözlüğü*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 8. Basım, 2015.

Aydınlı, Osman. "Mu'tezile'nin İmâmet Nazariyesi: Teori ve Pratik". *Dinî Araştırmalar Dergisi* 3/7 (2000), 17-52.

A'zamî, Muhammed Mustafa. *Dirâsât fî'l-hadîsi'n-Nebevî ve târîhu tedvînih*. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî, 1400/1980.

Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed. *el-Fark beyne'l-firak*. thk. Muhammed Fethî en-Nâdî. Beyrut: Dâru's-Selâm li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 2. Basım, 1437/2016.

Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb. *el-Kifâye fî İlmi'r-rivâye*. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Bahâî, Bahâeddîn Muhammed b. el-Hüseyn el-Âmilî. *Meşriku's-şemseyn ve iksîrü's-se'âdeteyn*. thk. Mehdî er-Recâî. Meşhed: Müessestü't-Tab' ve'n-Neşr, 2. Basım, 1429/2008.

Bahâî, Bahâeddîn Muhammed b. el-Hüseyn el-Âmilî. *el-Vecîze fî'd-dirâye*. Kum: Basîratî, 1390/1970.

Bahâî, Bahâeddîn Muhammed b. el-Hüseyn el-Âmilî. *Zübdetü'l-usûl*. thk. Ali Cabbâr Kelebâğî. Kum: Dâru'l-Beşîr, 1425/2004.

Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed. *ed-Dürerü'n-necefiyye mine'l-multekatâti'l-Yûsufiyye*. 4 Cilt. Bahreyn: Mektebetü Fahvâvî, 1428/2007.

Bahrânî, Yûsuf b. Ahmed. *el-Hadâiku'n-nâdira fî ahkâmi'l-itreti't-tâhira*. thk. Muhammed Takî el Eyravânî. 26 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Edvâ', 3. Basım, 1413/1993.

Bahru'l-'Ulûm, es-Seyyid Mehdî et-Tabâtabâ. *el-Fevâidü'r-ricâliyye*. thk. Muhammed Sâdik Bahru'l-'Ulûm-Hüseyn Bahru'l-'Ulûm. 4 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sâdik, 1363/1944.

Bakan, Tevhit. “Çağdaş Şîî Bilginlere Göre Hadislerin Yazılması”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (2006), 107-156.

Baktır, Mustafa. “Umûmu'l-Belvâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 42/155-156. İstanbul: Yayınları, 2012.

Bardakoğlu, Ali. “Berâet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 5/470-471. İstanbul: TDV Yayınları 1992.

Belâğî, Muhammed Cevâd. *Âlâü'r-Rahmân fî tefsîri'l-Kur'ân*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-Arabî, ts.

Benârî, Ali Himmet. *İbn İdrîs el-Hillî: râid medreseti'n-nakd fi'l-fikhi'l-İslâmî*. trc. Haydar Hubbullâh. Beyrut: el-Gadîr, 1425/2005.

Benli, Yusuf. “İslam Tarihinde İlk Mehdî Tasavvurları”. *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*. Mehmet Tıraşçı vd.. 253-284. Sivas: Cumhuriyet üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.

Berkî, Ahmed b. Abdillâh. *Ricâlü'l-Berkî*. thk. Haydar Muhammed Ali Bağdâdî. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdik, 1433/2011.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebû Bekr. *Şu'abü'l-îmân*. thk. Abdül'alî Abdülhamîd Hâmid. 14 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd li't-Tibâ'a ve't-Tevzî', 1423/2003.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali Ebû Bekr. *Ma'rifetü's-sünen ve'l-âsâr*. thk. Abdulmu'tî Emin Kal'acî. 15 Cilt. Karaçi: Dâru Kuteybe, 1412/1991.

Bihbehânî, Muhammed el-Bâkır el-Vahîd. *el-Fevâidü'r-ricâliyye: Ricâlü Hâkânî*. thk. Seyyid Muhammed Sâdik. b.y.: Mektebetü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1404/1984.

Bihbehânî, Muhammed el-Bâkır el-Vahîd. *el-Fevâidü'l-hâiriyye*. thk. Lecnetü't-Tahkîk Mücemme'ü'l-Fikri'l-İslâmî. Kum: Mücemme'ü'l-Fikri'l-İslâmî, 2. Basım, 1424/2002.

Bihbehânî, Muhammed el-Bâkır el-Vahîd. *er-Resâilü'l-usûliyye*. thk. Müessesetü'l-Allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî. Kum: Müessesetü'l-Allâme el-Müceddid el-Vahîd el-Bihbehânî, 1416/1995.

Birişik, Abdulhamit. "Kur'âniyyûn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 26/428-429. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Birişik, Abdulhamit. "Pervîz Gulâm Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 34/247-249. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Bozan, Metin. *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İSAM, 2009.

Bulut, Halil İbrahim. *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfîd*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

Bulut, Halil İbrahim. "İlk Dönem İmâmî Kaynaklarda Gaybet Anlayışı", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8/2 (2004), 49-68.

Burka'î, Ebü'l-Fazl İbnü'r-Rızâ el-Kummî. *Kesrî's-sanem -mâ verede fi'l-kütübi'l-mezhebiyye mine'l-umûri'l-muhâlîfe li'l-Kur'âni'l-Kerîm ve'l-'akl: Nakdü kitâb usûli'l-kâfi li'l-Küleynî*. trc. Abdürrahîm Mollazâde el-Bellûşî. Amman: Dârü'l-Beyârik, 1419/1998.

Burka'î, Ebü'l-Fazl İbnü'r-Rızâ el-Kummî. *'Arz-i ahbâr-i usûl ber Kur'ân ve ukûl (But şiken)*. b.y.: y.y., 1431/2010.

Büyükkara, Mehmet Ali. *İmâmiyye Şîası'na Göre Önemli tarih, Gün ve Geceler*. Çanakkale: y.y., 1999.

Câbirî, Ali Hüseyin. *el-Fikrî's-selefi 'inde's-Şî'ati'l-İmâmiyye*. Kerbela: Dârü'l-Kefîl, 3. Basım, 1434/2013.

Celâlî, Muhammed Rızâ el-Hüseynî. *Tedvînü's-sünneti's-şerîfe*. Beyrut: Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 2. Basım, 1413/1992.

Cem'iyetü'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye es-Sekâfiyye. *Medhal ilâ 'ilmi'l-usûl*. b.y.: Merkez Nûn, 1431/2010.

Cevzcânî, Ebû İshâk İbrâhim b. Yakûb. *Ahvâlü'r-ricâl*. thk. Subhî el-Bedrî es-Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1405/ 1984.

Cürcânî, Ebû Ahmed Abdullah b. Adî. *el-Kâmil fî du'afâ'i'r-ricâl*. thk. Adil Abdülmevcûd-Ali Mu'avvad. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1431/2010.

Cürcânî, es-Seyyid Şerîf Ali b. Muhammed. *Şerhu'l-mevâkif*. thk. Mahmud Ömer ed-Dimyâtî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1419/1998.

Çakan, İsmail Lütfî. *Hadis Edebiyatı*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 20. Basım, 2016.

Çap, Sabri. "13. Asır Misyoner ve Oryantalistlerden William of Tripoli'nin Hz. Peygamber ve Kur'an Hakkındaki Görüşlerinin Tahlil ve Tenkidi". *Mîzânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi* 12 (2021), 111-145.

Çap, Sabri. "Gayri Müslimlerin Kur'an Tercümelemlerindeki Hatalarının Batı'da İslam ve Hz. Peygamber İmajına Olumsuz Etkileri". *Tefsir Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2021), 22-60.

Çınar, Mahmut. "Sosyolojik-Psikolojik Bir Beklenti Olarak Mehdîliğin Teolojik Dayanakları", Mehmet Tıraşçı vd.. 175-190. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.

Çınar, Mahmut. "Te'vîlden Akîdeye: Yorumun Akîdeleşmesi ve Mehdîlik İnançının Teolojik Arkapları". *İslam ve Yorum*. Fikret Karaman vd.. 1/591-608. Ankara: Malatya İlahiyat Vakfı Yayınları, 2017.

Dârimî, Abdullah b. Abdîrahmân b. Behrâm. *Sünen ed-Dârimî*, thk. İmâd et-Tayyâr – İzzuddîn Dillî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1438/2017.

Defterî, Ferhâd. *Târîhu 'l-İslâmi 'ş-Şî'î*. trc. Seyfüddîn el-Kasîr. Beyrut: Dârü's-Sâkî. 1438/2017.

Demir, Ahmet İshak. “İmâmiyye Şîası’nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınması Süreci”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009), 43-75.

Demir, Habip. “31 Mayıs – 10 Haziran 2013 Tarihleri Arasında İran’da Düzenlenen “Şîî Sünnî İlişkileri” Çalıştayı ve İran Gezisi’ne Ait Notlar”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2013), 159-195.

Demircan, Adnan. *Gadîr-i Hum Olayı*. İstanbul: Beyan Yayınları, 3. Basım, 2016.

Demirel, Serdar. *Ehl-i Sünnet ile İmâmiyye Şîası Arası Karşılaştırmalı Hadis İlimleri*. İstanbul: Karınca - Polen Yayınları, 1435/2014.

Dineverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *Te'vil muhtelefi'l-hadîs*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-Arabî, ts.

Dölek, Adem. “Sakaleyn Hadisi ve Değerlendirilmesi”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 4/3 (2004), 149-174.

Düreys, Hâlid b. Mansûr b. Abdillâh. *Nakdü'l-metni'l-hadîsî ve eseruhû fi'l-hükm 'ala'r-ruvât 'inde 'ulemâ'il-cerh ve't-ta'dîl*. Riyad: Dârü'l-Muhaddis, 1428/2007.

Ebû Dâvûd, Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî. *Sünen Ebî Davûd*. thk. Muhammed Sıdkî Cemîl el-Attâr. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1436/2015.

Ekinci, Ahmet. “Caferî Fıkhının Doğuşu ve Dönemleri”. *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 33 (2019), 523-546.

Emîn, Hasan. *Dâiratü'l-me'ârifî'l-İslâmiyyeti'ş-Şî'iyye*. 30 Cilt. Beyrut: Dârü't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 6. Basım, 2001/1422.

Ensârî, Murtazâ. *Ferâidü'l-usûl*. 3 Cilt. Kum: Lecnet Tahkîk Turâs eş-Şeyhi'l-A'zam, 23. Basım, 1438/2016.

Ensârî, Ahmed b. Muhammed es-Sa'dî. *es-Savâ'iku'l-muhrika 'alâ ehli-'r-rafz ve'z-zendeka*. thk. Abdurrahmân b. Abdillâh et-Türkî. 2 Cilt. Lübnan: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1997.

Erdinç, Abdülhamit. "Erken Dönem Şîa Hadis Kaynaklarında Gaybete Dair Rivayetlerin Mevcut Olmaması Problemi Üzerine: Küleynî ve Nu'mânî Özelinde". *Kocaeli İlahiyat Dergisi* 6/2 (2022), 393-420.

Erul, Bünyamin. *Hadislerin Dili İlk Hadis Belgesi; Hemmâm'ın Sahîfesi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınevi, 9. Basım, 2016.

Esterâbâdî, Muhammed Emîn. *el-Fevâidü'l-medeniyye ve's-şevâhidü'l-Mekkiyye*. thk. Rahmetullah er-Rahmetî el-Erâkî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1426/2005.

Eş'arî, Ebü'l-Hasan Ali b. İsmâil. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve ihtilâfu'l-musallîn*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamid. 2 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye. 1411/1990.

Fazlî, Abdulhâdî. *Usûlü'l-hadîs*. Beyrut: Merkez el-Gadîr, 2. Basım, 1430/2009.

Feyyâz, Abdullah. *Târîhu'l-İmâmiyye ve eslâfihim mine's-Şi'a münzü neş'eti't-teşeyyu' hattâ matla' el-karn er-râbi' el-hicrî*: Bağdat: Matba'at Es'ad, 1390/1970.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *İmâmiyye Şîası*. Ankara: Selçuk Yayınları, 1984.

Fığlalı, Ethem Ruhi. "İsnâaşeriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/142-147. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Fığlalı, Ethem Ruhi. *Çağımızda İtikadî İslâm Mezhepleri*. Ankara: Selçuk Yayınları, 3. Basım, 1986.

Fuâd, Abdülfettâh Ahmed. *el-Firaku'l-İslâmiyye ve usûlühâ el-îmâniyye*. 2 Cilt. İskenderiye: Dârü'l-Vefâ', 2016.

Gaffâr, Abdürresûl Abdülhasan. *el-Küleynî ve'l-Kâfî*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1416/1995.

Garrâvî, Muhammed Abdülhasan Muhsin. *Mesâdiru'l-istinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*. Beyrut: Dârü'l-Hâdî, 1412/1992.

Gleave, Robert. *el-İstimrâriyye ve'l-ibdâ' fi'l-fikri's-Şî'i- el-'alâka beyne'l-Ahbâriyye ve'l-medreseti't-tefkîkiyye*. trc. Hasan el-Bellûşî. Kazâya İslâmiyye ve Fikriyye. b.y.: y.y., ts.

Gleave, Robert. "Haber-i Vâhid Üzerine Modern Şîu Tartışmalar: Sadr, Humeynî ve Hûî". çev. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/5 (2011), 151-173.

Gökalp, Yusuf. "Zeydiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/328-331. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Gurayfî, Muhyiddin el-Mûsevî. *Kavâ'idü'l-hadîs*. thk. Muhammed Rızâ el-Gurayfî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü's-Seyyide el-Ma'sûme, 5. Basım, 1429/2008.

Güneş, Hüseyin. "İslam Tarihinin İlk Mehdîsi: Muhammed b. Hanefiyye". *Uluslararası Mehdîlik Sempozyumu Bildirileri*. Mehmet Tıraşçı vd.. 135-158. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.

<https://www.academia.edu/37700347/%C4%B0>.

Hâcûî, Muhammed İsmâil b. el-Hüseyin b. Muhammed Rızâ. *el-Fevâidü'r-ricâliyye*. thk. Mehdî er-Recâî. Meşhed: Mecme'ül-Buhûsi'l-İslâmiyye, 1413/1992.

Hâirî, Muhammed Hüseyin eş-Şeyh Süleyman el-A'lemî. *Dâiretü'l-ma'ârif: muktebesü'l-eser ve mücedded mâ deser*. 30 Cilt. Kum: Müessesetü'l-A'lemî, 1374/1954.

Hakemî Zâde, Ali Ekber. *Esrâr elfi 'âm*, b.y.: Lecnetü't-Terceme, 1340/1921.

www.ijtehadat.com.

Hakyemez, Cemil. *Şîa'da Gaybet İnanıcı ve Gâib On İkinci İmam el-Mehdî*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2. Basım, 2016.

Hakyemez, Cemil. "Mehdî Düşüncesinin İtikadîleşmesi Üzerine". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 3/5 (2004), 127-144.

Halebî, Hamza b. Ali b. Zehra. *Ğünyetü'n-nüzû' ilâ 'ilmeyi'l-usûl ve'l-fürû'*. thk. İbrâhim el-Bahâdirî. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmam es-Sâdık, 1417/1996.

Hamdan, Abdülkhalek. *İmâmiyye Şîası'nda Ma'sûmiyyet Anlayışı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2021.

Hamidullah, Muhammed. *İslam Peygamberi*. trc. Salih Tuğ. İstanbul: İrfan Yayınları, 5. Basım, 1411/1990.

Hânsârî, Muhammed Bâkır el-Mûsevî el-İsbahânî. *Ravzâtü'l-cennât fî ahvâli'l-'ulemâ' ve's-sâdât*. 8 Cilt. Kum: Mektebetü İsmâ'îliyân, 1390/1970.

Hasenî, Hâşim Ma'rûf. *el-Mevzû'ât fî'l-âsâr ve'l-ahbâr*. thk. Üsâme es-Sâ'idî. Kum: y.y., 1429/2009.

Hasenî, es-Seyyid Nezâr. *Difâ' 'ani't-teşeyyu'*. Kum: el-Müessesetü'l-İslâmiyye el-Âmme li't-Teblîğ ve'l-İrşâd, 1421/2000.

Hâşimî, Ali Hasan Matar. *Menhec nakdi's-sened fî tashîhi'r-rivâyât ve taz'îfihâ*. Kum: Meşûrâtü Nâzirîn, 1429/2009.

Hatîb el-Bağdâdî. Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû Abdillâh es-Sûrekî - İbrâhim Hamdî el-Medenî. Medine: el-Mektebetü'l-İlmiyye, ts.

Haydarî, Seyyid Kemal. "Küllü rivâyâti'l-Kâfi mu'tebere 'inde'l-Meclisî". YouTube. Yayın Tarihi: 13 Temmuz 2014.

<https://www.youtube.com/watch?v=YsHrdYLD7jk>.

Haydarî, Seyyid Kemal. "Yecib 'alâ esileti'l-hâzır". YouTube. Yayın Tarihi: 01.09.2021.

<https://youtu.be./DIvNVXVSS5s>.

Heern, Zackery M. *The Emergence of Modern Shi'ism: Islamic Reform in Iraq and Iran*. London: Oneworld Publications, 2015.

Herevî, Ebû İsmâil Abdullah b. Muhammed b. Ali el-Ensârî. *Zemmü'l-kelâm ve ehlih*. thk. Ebû Câbir Abdullah b. Muhammed Osman. 5 Cilt. b.y.: Mektebetü'l-Gurebâ'il-Eseriyye, 1419/1998.

Hillî, el-Muhakkık Necmüddîn Ebü'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasan. *el-Mu'teber fî şerhi'l muhtasar*. thk. Nâsır Mekârim eş-Şîrâzî. 2 Cilt. Kum: el-Hevzetü'l-İlmiyye, ts.

Hillî, el-Muhakkık Necmüddîn Ebü'l-Kâsım Ca'fer b. el-Hasan. *Şerâi'ül-İslâm fî mesâ'ili'l-helâl ve'l-harâm*. thk. Sâdık el-Hüseynî eş-Şîrâzî. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kârî, 11. Basım, 1425/2004.

Hillî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Mansûr b. İdrîs. *es-Serâirü'l-hâvî li tehrîri'l-fetâvî*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1410/1989.

Hillî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Mansûr b. İdrîs. *Müstetrafatü's-serâir*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1411/1990.

Hillî, Takiyyüddîn b. Ali b. Dâvûd. *Kitâbü'r-ricâl*. thk. Muhammed Sâdık Âl Bahru'l-'Ulûm. Necef: Menşûrâtü'l-Matba'ati'l-Haydariyye, 1392/1972.

Hubbullâh, Haydar. *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmî eş-Şî'i: et-tekevün ve's-sayrûra*. Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 1427/2006.

Hubbullah, Haydar. "Me'âyîrü'l-ictihâd ve mefhûmü'l-a'lemiyye". *Mecelletü'l-İchihâd ve't-Tecdîd* 2/7 (1428/2007), 5-11.

https://hobbollah.com/include/content/files/maqalat/55_p_1321894391.pdf.

Hudarî Bek, Muhammed. *Muhâdarâtü târîhi'l-umemi'l-İslâmiyye: ed-devletü'l-Abbâsiyye*. thk. Muhammed el-Osmân. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1406/1986.

Hûî, Ebü'l-Kâsım el-Mûsevî. *Mu'cemü ricâli'l-hadîs ve tafsîlü tabakâti'r-ruvât*. 24 Cilt. Necef: Müessesetü'l-Îmâm el-Hûî, 5. Basım, 1413/1992.

Hûlî, Muhammed Abdülazîz. *Târîhü fînûni'l-hadis*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1406/1986.

Humeynî, Âyetullâh. Keşfü'l-esrâr. Ürdün: y.y., ts.

Humeynî, Âyetullâh. *İctihâd-u taklîd*. çev. Vehhâb Dâniş Pejûh. İran: Müessesetü Tanzîm ve Neşr Âsâri'l-Îmâm Humeynî, 1395/1975.

Humeynî, Âyetullâh. *el-İctihâd ve't-taklîd*. İran: Müessesetü Tanzîm ve Neşr Âsâri'l-Îmâm Humeynî, 1426/2005.

Humeynî, Âyetullâh. *Velâyet-i Fakîh: Hukûmet-i İslâmî*. Tahran: Müessesetü Tanzîm ve Neşr Âsâri'l-Îmâm Humeynî, 1434/2012.

Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasan. *Tafsîl vesâili'ş-Şî'a ilâ tahsîl mesâili'ş-şerî'a*. 30 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li'İhyâ'i't-Turâs, 4. Basım, 1438/2016.

Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasan. *Emelü'l-âmil*. thk. Ahmed el-Hüseynî. Necef: Mektebetü'l-Endelüs, 1358/1939.

Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Fevâidü't-Tûsiyye*. thk. Mehdî el-Lâciverdî el-Hüseynî - Muhammed Derûdî Kum: Mektebetü'l-Mehallâtî, 3. Basım, 1432/2010.

Hür el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasan. *el-Fusûlü'l-mühimme fî usûli'l-eimme*. thk. Muhammed b. Muhammed el-Hüseyn el-Kâînî. 3 Cilt. Kum: Müessesetü Me'ârif-i İslâmî İmâm Rızâ, 1418/1997.

İşlak, Halil. "İmâmiyye Şîası'nda Merc-i Taklîd Seçimi: Teorik ve Pratik Açıdan Değerlendirme". *Bilimname* 36 (2018), 375-397.

Itr, Nureddîn Muhammed el-Hasenî. *Menhecü'n-nakd fî 'ulûmi'l-hadîs*. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1399/1979.

İbn Abdülber, Ebû Ömer Yûsuf el-Endelûsî. *el-İntikâ' fî fezâili's-selâse el-eimmeti'l-fükahâ'*. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

İbn Cemâ'a, Ebû Abdillâh Muhammed b. İbrâhim. *el-Menhelü'r-ravî fî muhtasari 'ulûmi'l-hadîsi'n-Nebevî*. thk. Muhyiddin Abdurrahmân Ramazan. Dimeşk: Dâru'l-Fikr, 2. Basım, 1406/1985.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd el-Mağribî. *Kitâbü'l-İber ve dîvânü'l-mübtede' ve'l-haber fî eyyâmi'l-'Arab ve'l-'Acem ve'l-Berber ve men âşarahüm min-zevi's-sultâni'l-ekber*. 8 Cilt. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1431/2010.

İbn Hibbân, Muhammed b. Ahmed Ebû Hâtım et-Teymî. *Kitâbü'l-mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-du'afâ' ve'l-metrûkîn*. thk. Mahmud İbrâhîm Zâyid. 2 Cilt. Halep: Dâru'l-Va'y, 1396/1976.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Muhammed b. Mükerrrem. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.

İbnü'l-Berrâc, el-Kâdî Abdülaziz. *el-Mühezzeb*. thk. Ca'fer es-Subhânî. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1406/1985.

İbnü'n-Nedîm, Muhammed b. İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, ts.

İbn S'ad, Ebû Abdillâh Muhammed. *et-Tabakâtü'l-kübrâ*. thk. Ali Muhammed Ömer. 11 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 1421/2001.

İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali. *Me'âlimü'l-'ulemâ' fî fihristi kütübî's-Şî'a ve esmâi'l-musannifîn minhüm kadîmen ve hadîsen: tetimmetü kitâbi'l-fihrist li's-Şeyh Ebî Ca'fer et-Tûsî*. Necef: el-Matba'atü'l-Haydariyye, 2. Basım, 1380/1961.

İbn Şehrâşûb, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali. *Muteşâbihü'l-Kur'ân ve'l-muhtelef fih*. thk. Hâmid Câbir Habîbullâh el-Mü'min. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Ârif li'l-Matbû'ât, 1429/2008.

İbn Tâvûs, Raziyyüddîn Ebü'l-Kâsım Ali b. Mûsâ Ahmed. *Keşfü'l-mahacce li semerati'l-mehecce*. thk. Muhammed el-Hassûn. Kum: Müessesetü Bostân Kitâb, 3. Basım, 1430/2009.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takiyyüddîn Ahmed. *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye fî nakdî kelâmi 'ş-Şi'ati'l-kaderiyye*. thk. Muhammed Reşâd Sâlim. 9 Cilt. Riyad: Mektebetü'r-Riyâd el-Hadîse, 1406/1986.

İbnü'ş-Şehîdi's-Sânî, Muhammed b. el-Hasan. *İstiksâ'ü'l-i'tibâr fî şerhi'l-istibsâr*. thk. Müessesetü Âli'l-Beyt li'İhyâ'it-Turâs. 8 Cilt. Kum.: Müessesetü Âli'l-Beyt li'İhyâ'it-Turâs, 1419/1998.

İlâhî Bahş, Hâdim Hüseyin. *el-Kur'âniyyûn ve şübehâtühüm havle's-Sünne*. 2. Basım. Tâif: Mektebetü's-Sâdik, 1421/2000.

İlhan, Avni. "Gaybet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/410-412. Ankara: TDV Yayınları, 1996.

Îsâ, Mâzin b. Muhammed. *el-İsâbe fî'z-zebbi 'ala's-sahâbe*. b.y.: y.y., ts.

İsfahânî, Muhammed Takî er-Râzî en-Necefî. *Hidâyetü'l-müsterşidîn fî şerhi usûl me'âlimi'd-dîn*. 3 Cilt. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1421/2000.

Kalamdârân, Heyder Ali. *Armğan-i âsmân der beyan-i avâmil-u 'ilel-i irtikâ-u inhitât-i Müslümanân*. b.y.: Mecmuye-i Muvahhidîn, 1437/2015.

Karahan, Abdullah. "Şîa'nın Dört Muteber Ricâl Kitabı". *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 8/3 (2008), 309-329.

Karaman, Hayreddin, "Ca'feriyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* 7/4-10. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Kartaloğlu, Habib. "Batı'da Şîa ile İlgili Yapılan Çalışmalar: Bibliyografik Bir Deneme". *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 5/1 (2012), 119-140.

Kartaloğlu, Habib. "Şîi-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar". *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016), 75-90.

Kâşânî, Muhammed Muhsin el-Feyz. *el-Usûlü'l-asîle*. thk. es-Seyyid Ebü'l-Kâsım Nakîbî - Hasan el-Kâsımî. Tahran: el-Medresetü'l-'Ulyâ li'ş-Şehîd el-Mutahharî, 1387/1967.

Kâşânî, Muhammed Muhsin el-Feyz. *Minhâcü'n-necât*. thk. Gâlib Hasan. Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1418/1987.

Kâşânî, Muhammed Muhsin el-Feyz. *el-Vâfi*. thk. Ziyâüddîn Hüseyinî. 26 Cilt. İsfahân: Mektebetü'l-İmâm Emîri'l-Mü'minîn, 1430/2009.

Kâşifü'l-Gitâ', Ca'fer. *el-Hakku'l-mübîn fî tasvîbi'l-müctehidîn ve tahti'eti'l-Ahbâriyyîn*. thk. Ahmed eş-Şîrâzî. b.y.: ez-Zehâir, 1420/1999.

Kâşifü'l-Gitâ', Es'ad. *Aslu'ş-Şî'a ve usûlühâ*. thk. Alâ' Âl Ca'fer. Beyrut: Menşûrâtü'l-A'lemî, 1415/1994.

Kâşifü'l-Gitâ', Es'ad. *el-Usûlü'l-erbe'umi'e*. Necef: y.y.,1417/1996.

Kâtib, Ahmed. *Tatavvuru'l-fikri's-siyâsî eş-Şî'i mine'ş-şûra ilâ velâyeti'l-fakîh*. Beyrut: Dârü'l-Cedîd, 1989.

Kâzimî, Esedullah b. el-Hâc İsmâil et-Tüsterî. *Keşfü'l-kinâ' 'an vücûhi hucciyeti'l-icmâ'*. İran: Der Defter-i Kütübhâne-i Millî 22885, 1317/1899.

Kennî, el-Molla Ali. *Tavzîhu'l-makâl fî 'ilmi'r-ricâl*. thk. Muhammed Hüseyin Mevlevî. Kum: Dârü'l-Hadîs, 1421/2000.

Kerekî, Hüseyin b. Şihâbiddîn. *Hidâyetü'l-ibrâr ilâ tarîki'l-eimmeti'l-ethâr*. tsh. Raûf Cemalüddîn. Irak: Müessesetü Ahyâ'i'l-Ahyâ', 1396/1976.

Keşşî, Ebû Amr Muhammed b. Ömer. *İhtiyâru ma'rifeti ahbâri'r-ricâl*. thk. Muhammed Câsim el-Mâcidî. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1440/2019.

Kılıçer, M. Esat. "Ehl-i Re'y". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 10/520-524. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Kifârî, Nâsır b. Abdillâh b. Ali. *Usûlü mezhebi'ş-Şî'ati'l-Îmâmiyye el-İsney'aşeriyye: Arz ve Nakd.* 3 Cilt. Suudi Arabistan: y.y., 2. Basım, 1415/1994.

Kohlberg, Etan. "Gaybet Öncesi Şîa'da İmam ve Toplum". *Dinî Araştırmalar Dergisi*. trc. Mazlum Uyar 3/7 (2000), 227-256.

Kohlberg, Etan. "İmâmiyye'den İsnâaşeriyye'ye". trc. Cemil Hakyemez. *Dinbilimleri Akademi Araştırma Dergisi* 5/3 (2005), 287-301.

Kohlberg, Etan. "İsnâ-Aşeriyye Teriminin İlk Kullanışları". trc. Halil İbrahim Bulut. *Kelam Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2004), 95-108.

Kohlberg, Etan. "Zeydiyye'nin Sahâbe Hakkındaki Bazı Görüşleri". *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*. M. Macit Karagözoğlu - M. Enes Topgül. 177-188. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2015.

Kohlberg, Etan. "Dört Yüz Asıl". *Şîa'nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*. M. Macit Karagözoğlu - M. Enes Topgül. 133-175. İstanbul: Klasik Yayıncılık, 2015.

Korkmaz, Sıddık. *Şîa'nın Oluşumu Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*. İstanbul: İz Yayınları, 2. Basım, 2015.

Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahriği İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma Yayınları, 3. Basım, 2016.

Köse, Saffet. "İbn Ebî Akîl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 19/420-421. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Köse, Meryem. "Oryantalizm ve Öteki Algısı", *Sosyal ve Kültürel araştırmalar Dergisi* 1/1 (2015), 107-127.

Kummî, Ebü'l-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Bâbeveyh. *el-Îmâme ve't-tebsira mine'l-hayre*. thk. Medresetü'l-Îmâm el-Mehdî. Kum: Medresetü'l-Îmâm el-Mehdî, 1404/1983.

Kummî, Sa'd b. Abdillâh Ebû Halef el-Eş'arî. *Kitâbü'l-makâlât ve'l-fırak*. tsh. Muhammed Cevâd Meşkûr. 2. Basım. Tahran: Matba'atü Haydarî, 1341/1922.

Kurtuluş, Rıza. “Zendler”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/256-258. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Kutayfî, Ferec el-Umrân. *Mecmû'atü müellefâti 'ş-şeyh el-Umrân el-Kutayfî*. 4 Cilt. b.y.: Müessesetü'l-Hût li't-Tahkîk ve'n-Neşr, 1431/2010.

Kutlu, Sönmez. “İslam Düşüncesinde Tarihsel Din Söylemleri Olgusu”. *İslâmiyât* 4/4 (2001), 15-36.

Kutluay, İbrahim. *İmâmiyye Şîası'na Göre Cerh ve Ta'dîl*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2012.

Kutluay, İbrahim. *Şîa'da Hadis Usûlü: Ehl-i sünnet Hadis Usûlü İle Mukayeseli Bir Çalışma*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2020.

Kutluay, İbrahim. “Erken Dönemde Hadislerin Yazılması ve Tedvînine Dair İsnâaşeriyye'nin Görüşleri ve Bazı Sahâbîlere Yönelttiği Tenkitlerin Değerlendirilmesi”. *Mîzânü'l-Hak İslâmî İlimler Dergisi* 11 (2020), 13-56.

Kutluay, İbrahim. “İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi -Şeyhu't-Tâife et-Tûsî Özelinde”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 14/2 (Yaz 2014), 63-84.

Kutluay, İbrahim. “İmâmiyye Şîası Hadis Literatüründe Mehdîye Dair Rivayetlerin Sünnî Kaynaklarla Mukayesesi”, *Uluslararası Mehdilik Sempozyumu Bildirileri*. edt. Mehmet Tıraşçı vd.. 399-433. Sivas: Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 2018.

Kutluay, İbrahim. “Sistemik Ahbârîliğin Kurucusu Emîn el-Esterâbâdî'nin el-Fevâidü'l-Medeniyye Adlı Eserinde İctihad ve Taklid Hakkındaki Görüşlerinin Tahlili”. *Mîzânü'l-Hak İslâmî İlimler Dergisi* 12 (Haziran 2021), 13-40.

Kutluay, İbrahim. “Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad Tenkidinde Ashâb-ı İcmâ Telakkisinin Rolü”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 17/1 (2017), 29-50.

Kuzudişli, Bekir. *Şîa ve Hadis Başlangıcından Kütüb-i Erbaa'ya Hadis Rivayetleri ve İsnad*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Kuzudişli, Bekir. “Şîa’da Rivayet Olgusunu Şekillendiren Temel Unsurlar”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 18/1 (2018), 59-92.

Kuzudişli, Bekir. “Şîa’da Metin Tenkidi Kriteri Olarak Hadislerin Kur’ân’a Arzı-Tûsî’nin İstibsâr’ı Örneği”. *Şîa’nın Hadis Anlayışı Üzerine İncelemeler*. Mehmet Macit Karagözoğlu - Muhammed Enes Topgül. 91-132. İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Küçük, Raşit. “İsnad”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/154-159. İstanbul: TDV Yayınları 1422/2001.

Küçük, Raşit. “Metin”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 29/441. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Küleynî, Ebû Ca’fer Muhammed b. Yakûb b. İshâk. *el-Kâfî*. 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtü’l-Fecr, 1428/2007.

Mâlikî, el-Kâdî Muhammed b. Abdillâh el-İşbilî. *el-Mesâlik fî şerhi Muvatta’ Mâlik*. tdk. Muhammed b. el-Hüseyn es-Süleymânî - Âişe b. el-Hüseyn es-Süleymânî. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1428/2007.

Mâlikî, Fâzıl. *el-Gaybetü’s-suğrâ ve’s-süferâü’l-erbe’a*. Kum: Merkezü’l-Ebhâsi’l-Akâidiyye, 1420/1999.

Mâmekânî, Abdullâh. *Mikbâsü’l-hidâye fî ‘ilmi’d-dirâye*. thk. Muhammed Rızâ el-Mâmekânî. Kum: Menşûrâtü Delîlmâ, 1428/2007.

Mâzenderânî, Ali Ekber es-Seyfî. *Mikyâsü’r-rivâye fî ‘ilmi’d-dirâye*. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 2. Basım, 1431/2010.

Meclisî, Muhammed Takî b. Maksûd Ali. *Ravzatü’l-müttekîn fî şerhi men lâ yahdurühü’l-fakîh*. b.y.: Bünyâd-ı Ferheng-i İslâmî, ts.

Meclisî, Muhammed Takî b. Maksûd Ali el-İsfahânî. *Levâmi’ sâhibkarânî*. 8 Cilt. Kum: İntişârâtü İsmâ’îliyân, 2. Basım, 1414/1993.

Meclisî, Muhammed Bâkır. *Bihârü’l-envâr el-câmi’a li düveri ahbâri’l-eimmeti’l-ethâr*. Beyrut: Müessesetü’l-Vefâ’, 4. Basım, 1404/1983.

Merkez-i Tahkîkât-i Râyânayî Kâimiyye Esfehân, *Bank câmi'-i makâlât-i Velâyet-i Fakîh ve Hükümet-i İslâmî*. b.y.: Merkez-i Tahkîkât-i Râyânayî Kâimiyye Esfehân, ts.

Mes'ûdî, el-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamid. b.y.: Dârü'l-Fikr, 5. Basım, 1393/1973.

Mes'ûdî, el-Hasan Ali b. el-Hüseyn b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. tsh. Abdullah İsmâil es-Sâvî. Bağdat: Mektebetü'l-Müsennâ, ts.

Metz, Adam. *el-Hadâratü'l-İslâmiyye fi'l-karni'r-râbi'i'l-hicrî*. trc. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 5. Basım, ts.

Meyâncî, Ali el-Ahmedî. *Mekâtîbü'r-Resûl*. Tahran: Müessesetü Dârü'l-Hadîsi's-Sekâfiyye, 1419/1998.

Mîrdâmât, Muhammed Bâkır el-Hüseynî el-Esterâbâdî. *er-Revâşihu's-semâviyye*. thk. Gulâm Hüseyin Kaysariyyehâ-Ni'metullah el-Celîlî. Kum: Dârü'l-Hadîs li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1422/2001.

Modarressî, Hossein. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam: Abû Ja'far İbn Qiba al-Râzî and His Contribution to Imâmîte Shi'ite Thought*. Princeton: The Darwin Press, Inc., 1993.

Modarressi, Hossein. “Şîî Fıkhdında Rasyonalizm ve Gelenekselcilik Bir Ön Araştırma”. trc. Habib Kartaloğlu. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları Dergisi* 7/1 (2014), 189-207.

<http://www.emakalat.com/tr/download/article-file/63761>.

Mu'allim, Muhammed Ali Ali Sâlih. *Usûlü 'ilmi'r-ricâl beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk takrîr li bahsi Müslim ed-Dâverî*. thk. Muhammed Ali Ali Salih el-Mu'allim. Kum: y.y., 1416/1995.

Murtazâ, Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Mûsevî el-Bağdâdî. *ez-Zerî'a ilâ usûli's-şerî'a*. Kum: Müessesetü'l-İmâm es-Sâdık, ts.

Murtazâ, Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Mûsevî el-Bağdâdî. *eş-Şâfi fi'l-imâme*. thk. Abdüzzehra el-Hüseynî el-Hatîb. 4 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdik, 2. Basım, 1427/2006.

Murtazâ, Ali b. el-Hüseyn b. Mûsâ el-Mûsevî el-Bağdâdî. *Resâilü'l-Murtazâ*. thk. Ahmed el-Hüseynî. 4 Cilt. Kum: Dârü'l-Kur'âni'l-Kerîm, 1405/1984.

Mûsevî, Fâlih Abdürrızâ. *Neş'etü't-teşeyyu' beyne'l-asâle ve'l-ihtilâk: dirâse mevzû'iyye fî mesâdiri Ehli's-sünne*. Kerbela: el-Atebetü'l-Hüseyniyye, 1438/2017.

Mutahharî, Seyyid Mustafa. *el-Müsteşriku'l-mu'âsır Etan Kohlberg ve hadîsü'l-İmâmiyye*, trc. Es'ad Mendî el-Ka'bî. Irak: Dârü'l-Kefîl, 1436/2014.

Mutahharî, Murtaza. *Âşinâ-yi bâ 'ulûm-i İslâmî*. Tahran: Sadra, 1387/1967.

Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Akâidü'l-İmâmiyye*. Necef: y.y., 2. Basım, 1380/1960.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-'Ukberî el-Bağdâdî. *et-Tezkira bi-usûlil-fikh*. thk. Mehdî Necef. Beyrut: Dârü'l-Müfid li't-Tibâ'a, 2. Basım, 1414/1993.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-'Ukberî el-Bağdâdî. *el-İrşâd fî ma'rifeti huceci'llâh 'ala'l-'ibâd*. Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt, 2. Basım, 1429/2008.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-'Ukberî el-Bağdâdî. *Evâilü'l-makâlât*. thk. İbrâhim el-Ensârî. b.y.: el-Mü'temeru'l-Âlemî, 1413/1992.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-'Ukberî el-Bağdâdî. *el-Mesâilü's-sereviyye*. thk. Sâib Abdülhamîd. b.y.: el-Mü'temeru'l-Âlemî, 1413/1992.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'mân el-'Ukberî el-Bağdâdî. *Cevâbâtü ehli Mavsil fi'l-'aded ve'r-ru'ye*. thk. Mehdî Necef. b.y.: el-Mü'temeru'l-Âlemî, 1413/1992.

Müfîd, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu‘mân el-‘Ukberî el-Bağdâdî. *el-Füsûlü’l-muhtârâ mine’l-‘uyûn ve’l-mehâsin*. Kum: el-Mü’temerü’l-Âlemî li Elfiyeti’ş-şeyh el-Müfîd, 1413/1992.

Nâsırî, Ali. “Şîa Hadis Tarihine Genel Bir Bakış”. *Misbah* 3 (2014), 7/8.

Necâd, Muhammed Rızâ Cedîdî. *Mu‘cemu mustalahâti’r-ricâl ve’d-dirâye*. Kum: Dârü’l-Hadîs, 1380/1960.

Necâşî, Ebü’l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Kûfî. *Ricâlü’n-Necâşî*. thk. Mûsâ eş-Şebîrî ez-Zencânî. Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 6. Basım, 1418/1997.

Necefâbâdî, Ni‘metullah Sâlihî. *Velâyet-i Faķīh Hükümet-i Şâlihân*. Tahran: y.y., 1363/1944.

Nerâkî, el-Mirzâ Ebü’l-Kâsım. *Şu‘abü’l-makâl fî derecâti’r-ricâl*. thk. eş-Şeyh Muhsin el-Ahmedî. Kum: Mü’temerü’l-Muhakkik en-Nerâkî, 2. Basım, 1422/2001.

Nevbahtî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ. *Fıraku’ş-Şî‘a*. Beyrut: Menşûrâtü’r-Rızâ, 1433/2012.

Nevevî, Muhyiddîn Ebû Zekeriyya Yahyâ b. Şeref. *Şerhu sahîh-i Müslim*. Lecnetün Mine’l-‘Ulemâ’. 19 Cilt. Beyrut: Dârü’l-Kalem, 1407/1987.

Nîsâbûrî, el-Hâkim Ebû Abdillâh Muhammed el-Hâfız. *Ma‘rifetü ulûmi’l-hadîs*. thk. es-Seyyid Mu‘zam Hüseyin. 3. Basım. Medine: el-Mektebetü’l-İlmiyye, 1397/1977.

Nu‘mânî, İbn Ebî Zeyneb. *el-Gaybe*. thk. Fâris Hassûn Kerîm. b.y.: Dârü’l-Cevâdeyn, 1432/2011.

Nûr Veli, Muhammed Abdülazîz. *Şîa ve Tarihî Rivayetler*. trc. Mücahit Yüksel. Ankara: y.y., 1429/2014.

Oktan, Yusuf. “İmâmiyye Şîası’nın Ehl-i Sünnet’in 12. İmamın Gaybetini Kabul Ettiği İddiasının Tenkidi Eleştirel Bir Hadis Çalışması”. *Uluslararası Hadis Araştırmaları Dergisi* 5/4 (2020), 4-37.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/hadith/issue/59558/810733>.

Onat, Hasan. "Hattâbiyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 16/492-493. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Onat, Hasan. "Şîî İmamet Nazariyesi Kuleynî, Kummî ve Tûsî'nin Görüşleri Çerçevesinde". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 32 (1992), 89-110.

http://isamveri.org/pdfdrq/D00001/1992_32/1992_c32_ONATH.pdf.

Öz, Mustafa. "İsmâiliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 23/128-133. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Öz, Mustafa. "Şerîf el-Murtazâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 38/586-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öz, Mustafa. "Şîa". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 39/121-123. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Öz, Mustafa. "Niyâbet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 33/164-165. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Öz, Mustafa. "Sefir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 36/304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Öz, Şaban. "Kırtâs Hâdisesi ve İlgili Rivayetlerin Tenkîdi -İbn Sa'd Özelinde-". *Hikmet Yurdu Düşünce-Yorum Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi* 2/3 (2009), 275-286.

Özgür, Ayşe Mutlu. "Oryantalistlerin İslam Tetkiklerinin Sosyo-Kültürel Arkaoplâmı Üzerine". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 20/2 (2022), 269-290.

Palabıyık, Abdülkadir. *İslam Tarihinde İlk Dönem Hutbe ve Yazışmaları ve Abdülgâfir el-Fârisî'nin el-Müfhim'indeki Örnekleri*. Ankara: Fecr Yayınları, 2022.

Polat, Salahattin. *Metin Tenkidi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2. Basım, 1436/2015.

Râmhürmüzî, el-Hasan b. Abdirrahmân. *el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Muhammed Accâc el-Hatîb. 3. Basım. Dimeşk: Dârü'l-Fıkr, 1404/1984.

Râzî, İbn Ebî Hâtım Abdurrahmân. *Kitâbü'l-cerh ve't-ta'dîl*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1371/1952.

Sachedina, Abdülaziz. "İmâmî Şîi Hukuk Sisteminde Humus/Beştebir". çev. Menderes Gürkan. *Marife Bilimsel Birikim Dergisi* 4/3 (2004), 339-353.

Sachedina, Abdülaziz Abdülhüsein. *Islamic Messianism The Idea of Mahdi in Twelver Shi'ism*. Albany: y.y., 1401/1981.

Sadr, Muhammed Sâdık. *Târîhu'l-ğaybeti's-suğrâ*. 4 Cilt. Beyrut: Dârü't-Te'âruf, 1412/1992.

Sadr, es-Seyyid Hasen el-Âmilî el-Kâzimî. *Nihâyetü'd-dirâye fi şerhi'r-risâle el-mevsûme bi'l-vecîze li'l-Bahâî*. thk. Mâcid el-Garbâvî. b.y.: y.y., ts.

<http://shiabooks.net/library.php?id=8962>.

Sadr, es-Seyyid Hasen el-Âmilî el-Kâzimî. *Te'sîsü's-Şî'a li 'ulûmi'l-İslâm*. b.y.: y.y., 1373/1954.

Sadr, Muhammed Bâkır. *el-Me'âlimü'l-cedîde li'l-usûl*. Beyrut: Dârü't-Te'âruf li'l-Matbû'ât, 1410/1989.

Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh eş-Şeyh. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*. tsh. Hüseyin el-A'lemî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1412/1991.

Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh eş-Şeyh. *Men lâ yahdurühü'l-fakîh*. tsh. Hüseyin el-A'lemî. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1406/1986.

Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh eş-Şeyh. *el-İ'tikâdât fi dîni'l-İmâmiyye*. thk. İsmâ Abdüsseyyid. Beyrut: Dârü'l-Müfid, 2. Basım, 1414/1993.

Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh eş-Şeyh. *Şîi-İmâmiyye'nin İnanç Esasları*, trc. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1978.

Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh Şeyh. *el-Emâlî*. Kum: Merkezü't-Tibâ'a ve'n-Neşr fî Müesseseti'l-Bi'se, 1417/1996.

Sadûk, Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali b. Bâbeveyh eş-Şeyh. *et-Tevhîd*. tsh. Hâşim el-Hüseynî et-Tahrânî. Kum: Mesâdiru'l-Hadîsi'ş-Şî'iyye, ts.

Saffâr, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Ferrûh. *Basâiru'd-derecât fî fazâilî Âl-i Muhammed*. 2 Cilt. Kum: Müessesetü'l-İmam el-Mehdî, ts.

Sakallı, Talat. "Bir Hadis Tenkid Örneği Üc (A'vec) Efsanesi". *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/9 (1996).

Sâlih, Subhî. *Hadis İlimleri ve Hadis İstılahları*. trc. M. Yaşar Kandemir İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 12. Basım, 2016.

Sayed, Muhammad Masharib Shah. "Kendi Kaynaklarından Misallerle Şîi Hadis İstılahları". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/2 (Aralık 2021), 361-371.

Semâhîcî, Abdullah. "İmâmiyye Şîası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar". trc. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013): 137-153.

Sem'ânî, Abdülkerîm b. Muhammed. *el-Ensâb*. thk. Abdurrahmân el-Mu'allimî. Beyrut: y.y., 2. Basım, 1400/1980.

Seyyid, Eymen Fuâd. "Fâtımîler". *Türküye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/237/240. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Seyyid, Muhammad Masharib Shah. "İsbâtü'n-nakdi'l-metn fi'l-hadîs 'inde'ş-Şî'a". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 19/1 (Haziran 2021), 67-82.

Sherazi, Muhammad Masharib Shah. "Dikkate Alınması ve Anlaşılması Gereken İsmet Kavramları". *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 42/2 (Aralık 2015), 205-226.

<https://www.acarindex.com/dokuz->

Sicistânî, Ebû Dâvûd Süleymân b. Dâvûd. *Sünenü Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Nâsirüddîn el-Elbânî. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 2 Basım, 1424/2004.

Sofuoğlu, Cemal. "Gadîr-i Hum Meselesi". *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 26 (1983), 461-470.

Sofuoğlu, Cemal. *Şîa'nın Hadis Anlayışı*. Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1977.

Sonay, Ahmet. "Büveyhîler Döneminde İmâmiyye-Mu'tezile İlişkisi". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 6/1 (2021), 23-46.

<https://dergipark.org.tr/en/download/article-file/1738788>.

Sübhânî, Ca'fer. *Usûlü'l-hadîs ve ahkâmühü fi 'ilmi'd-dirâye*. Beyrut: Dâru Cevâdi'l-Eimme, 1433/2012.

Sübhânî, Ca'fer. *Advâ' 'alâ 'akâidi's-Şi'ati'l-İmâmiyye ve târîhihim*. Tahran: Dâru Miş'ar, 1421/2000.

Sübki, Tâciüddîn Ebû Mansûr el-Vehhâb Abdülkâfi. *Tabakâtü's-şâfi'iyetü'l-kübrâ*. thk. Abdülfettâh Muhammed el-Hulû - Mahmud Muhammed et-Tennâhî. 10 Cilt. b.y.: Dâru İhyâ'il-Kütübi'l-Arabiyye, 1384/1964.

Sümer, Faruk. "Avşarlılar". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 4/164-166. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Süyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr. *Tedrîbü'r-râvî fi şerhi takrîbi'n-Nevevî*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Fârayâbî. Beyrut: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım, 1415/1994.

Syed, Muhammad Masharib Shah. *Merviyyâtü'l- 'isme beyne Ehl-i sünne ve 'l-İmâmiyye*. İslamabad: el-Câmi'atü'l-Âlemiyye el-İslâmiyye, Külliyyetü'l-Usûl, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Şâtıbî, İbrâhim b. Mûsâ b. Muhammed. *el-İ'tisâm*, thk. Muhammed b. Abdirrahmân eş-Şükayr vd. 3 Cilt. Suudi Arabistan: Dâru İbni'l-Cevzî, 1429/2008.

Şâzân, el-Fazl el-Ezdî en-Neysâbü'rî. *el-Îzâh fî'r-raddi 'alâ sâiri'l-firak*. thk. Celâlüddin el-Hüseynî. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1420/2009.

Şehîd-i Evvel, Muhammed b. Cemâlüddîn Mekkî. *Zikrâ'ş-Şi'a fî ahkâmi'ş-şerî'a*. 4 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâ'it-Turâs, 1419/1998.

Şehîdî's-Sânî, Hasan b. Zeynüddîn. *et-Tahrîrü't-tâvûsî: el-müstahrecü min kitâb halli'l-işkâl fî ma'rifeti'r-ricâl*. thk. Muhammed Hasan Terhînî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1408/1988.

Şehîd-i Sâni, Muhammed b. el-Hasan b. eş-Şehîd es-Sânî. *İstiksâü'l-i'tibâr fî şerhi'l-istibsâr*. 8 Cilt. Kum: Müessesetü Âli'l-Beyt, 1419/1998.

Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî. *Şerhu'l-bidâye fî 'ilmi'd-dirâye*. Kum: Menşûrâtü Ziyâ' el-Fîrûzâbâdî, 1432/2011.

Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî. *el-Makâsidü'l-'aliyye fî şerhi'r-risâleti'l-elfiyye*. Kum: Merkezü İhyâ'it-Turâsi'l-İslâmî, 1434/2012.

Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî. *el-Bidâye fî 'ilmi'd-dirâye*. thk. Muhammed Rızâ el-Hüseynî el-Celâlî. Kum: İntişârâtü Mahallâtî, 1421/2000.

Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî. *er-Ri'âye fî 'ilmi'd-dirâye*. thk. Abdülhüseyn Muhammed Ali el-Bekkâl. Kum: Mektebetü Semâhat Âyetullâh el-'Uzmâ el-Mer'aşî en-Necefî. 3. Basım, 1433/2012.

Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî. *er-Ravzatü'l-behiyye fî şerhi'l-Lüm'ati'd-Dimeşkiyye*. 4 Cilt. Kum: Mecme'ul-Fikri'l-İslâmî, 2. Basım, 1437/2015.

Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Ali el-Âmilî. *Münyetü'l-mürîd*. Beyrut: Müessesetü't-Târîhi'l-Arabî, 1431/2010.

Şehrezûrî, Ebû Amr Osman b. Abdirrahmân. *Ulümü'l-hadîs*. thk. Nüreddîn İtr. b.y.: y.y., ts..

Şehristânî, Ebü'l-Feth Muhammed b. Abdülkerîm. *el-Milel ve'n-nihal*. thk. Kısra Sâlih el-Alî. Dimeşk: Müessesetü'r-Risâle Nâşirûn, 1440/2019.

Şehristânî, Hibetüddîn el-Hüseynî. *el-Hey'e ve'l-İslâm*. thk. Ahmed el-Hüseynî. Necef: Matba'atü'l-Âdâb, 1384/1965.

Şevkânî, Muhammed b. Ali. *el-Fevâidü'l-mecmû'a fi'l-ehâdîsi'l-mevzû'a*. thk. Abdurrahmân b. Yahya el-Mu'allimî el-Yemânî. Kahire: Matba'atü's-Sünneti'l-Muhammediyye, 1380/1960.

Şîrâzî, Ebü İshâk İbrâhim b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî. *et-Tebkira fi usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Hasan Heyto. Dimeşk: Dârü'l-Fikr, 1403/1983.

Şîrâzî, Muhammed el-Hüseynî. *eş-Şî'a ve't-teşeyyu'*. Beyrut: Hey'etü Muhammed el-Emîn, 2. Basım, 1423/2003.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *Tüm Boyutlarıyla İslâm'da Şîa*. trc. Kadir Akaras - Abbâs Akyüz. İstanbul: Kevser Yayınları, 5. Basım, 1437/2016.

Tabâtabâî, Muhammed Hüseyin. *eş-Şî'a fi'l-İslâm*. Beyrut: Beytü'l-Kâtib li't-Tibâ'a, 1420/1999.

Taberî, Ebü Ca'fer b. Cerîr b. Rüstem. *Delâilü'l-imâme*. Kum: Dârü'z-Zehâir li'l-Matbû'ât, 1413/1992.

Tabersî, Ebü Ali el-Fazl b. el-Hasan. *İ'lâmü'l-verâ bi a'lâmi'l-hüdâ*. thk Ali Ekber el-Gıfârî. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1424/2004.

Tabersî, Ahmed b. Ali. *el-İhticâc*. 2 Cilt. b.y.: İntişârâtü'ş-Şerîfi'r-Razî, 1380/1960.

Tabersî, Hüseyin en-Nûrî. *Hâtimetü müstedreki'l-vesâil*. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü Âli'l-Beyt li İhyâi't-Turâs, 1429/2008.

Taflıoğlu, M. Serkan. "İran İslâm Cumhuriyeti'nde Egemenlik ve Meşruiyet Kaynağı Velâyet-i Fakîh". *Ankara Üniversitesi Siyasal Bilgiler Fakültesi Dergisi* 68/3 (2013), 95-112.

<https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/handle/20.500.12575/53267>.

Tahhân, Mahmut. *Teyisîr müstalahi 'l-hadîs*. İskenderiye: Merkezü'l-Hüdâ li'd-Dirâsât, 1415/1994.

Tahhân, *Yeni Hadîs Usûlü*. trc Cemal Ağırman. İstanbul: Rağbet Yayınları, 5. Basım, 1438/2017.

Tahrânî, Âğâ Büzürg. *ez-Zerî'a ilâ tesânîfiş-Şî'a*. 28 cilt. Necef: y.y., 1355/1936.

Tahrânî, Seyyid Muhammad Hüseyin Hüseyinî. *İctihâd-u Taklîd*. çev. Seyyid Muhammad Muhsin Hüseyinî Tahrânî. b.y.: Mekteb-i Vahiy, 1392/1972.

Tahrânî, Seyyid Muhammad Hüseyin Hüseyinî. *Velâyet-i Fakîh der hükûmet-i İslam*. Meşhed: İntişârât-i Allâme Tabâtabâî, 2. Basım, 1421/2000.

Tancî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Levâtî. *Seyâhatnâme-i İbn Battûta*. trc. Muhammed Şerîf. 2 cilt. İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1330-1333/1912-1915.

Taviyyân, Abdülaziz b. Sâlih b. İbrâhim. *Cühûdü 'ş-şeyh Muhammed el-Emîn eş-Şenkîti fî takrîri 'akîdeti's-selef*. 2 Cilt. Riyad: Mektebetü'l-'Ubeykân, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre. *Sünenü't-Tirmizî*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. 6 Cilt. İstanbul: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1416/1992.

Topgül, Muhammed Enes. "Türkiye'deki Şii Hadis Çalışmalarının Seyri". *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi* 11/21 (2013), 333-366.

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/652555>.

Turner, Colin. *et-Teşeyyu' ve't-tehavvul fî'l-'asri's-Safevî*. çev. Hüseyin Ali Abdüssâtir. Bağdat: Menşûrâtü'l-Cemel, 2008.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *Tehzîbü'l-ahkâm fî şerhi'l-mukni'a*. thk. Ali Ekber el-Ğîfârî. 10 Cilt. Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1386/1966.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-İstibsâr fî ma'htülife mine'l-ahbâr*. thk. Ali Ekber el-Gifârî. 4 Cilt. Kum: Dârü'l-Hadîs li't-Tibâ'a ve'-Neşr, 1380/1960.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *Kitâbü'l-ğaybe*, thk. Abdullah et-Tahrânî-Ali Ahmed Nâsîh. Kum: Müessesetü'l-Me'ârifî'l-İslâmiyye, 3. Baskı, 1425/2004.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-Fihrist*. tsh Muhammed Sadık Âl Bahru'l-'Ulûm. Necef: el-Matba'atü'l-Haydariyye, 2. Baskı, 1380/1961.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *er-Resâilü'l-'aşr*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Baskı, 1414/1993.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-'Udde fî usûli'l-fikh*. thk. Muhammed Rızâ el-Ensârî el-Kummî. 2 Cilt. Kum: Sitâre Matbaası, 1417/1996.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *Telhîsü's-şâfi*. thk Hüseyin Bahru'l-'Ulûm. Kum: Müessesetü İntişârâtî'l-Muhibbîn, 1382/1962.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *el-Mebsût fî fikhi'l-İmâmiyye*. thk. Muhammed Takî el-Keşfi. 8 Cilt. Tahran: el-Mektebetü'l-Murtazaviyye, 1387/1967.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan b. Ali. *İhtiyâru Ma'rifeti'r-ricâl: Ricâlü Keşşî*. thk. Muhammed Câsim el-Mâcidî. 3 Cilt. Tahran: Müessesetü's-Sâdık li't-Tibâ'a ve'n-Neşr, 1440/2019.

Tüsterî, Muhammed Takî. *el-Ahbâru'd-dahîle*. 4 Cilt. tlk. Ali Ekber el-Gifârî. b.y.: y.y., ts.

Uyar, Mazlum. *Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaktüs Yayınları, 2004.

Uyar, Mazlum. "Velâyet-i Fakîh'in Ortaya Çıkışı ve Değerlendirmesi". *Dini Araştırmalar Dergisi* 2/6 (2000), 77-98.

<https://dergipark.org.tr/tr/pub/da/issue/4443/61221>.

Uyar, Mazlum. *İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri Ahbârîlik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Uyar, Mazlum. “Muhakkık Hillî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 18/39-41. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Uyar, Mazlum. “İbn Usfûr el-Bahrânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 20/430-431. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Uyar, Mazlum. “İbnü'l-Cüneyd”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 21/5-6. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ünal, İsmail Hakkı. *İmam Ebû Hanîfe'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebi'nin Hadis Metodu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2012.

Ünal, Abdullah. *İmâmet Teorisinin Hadis Referansları Ehl-i Sünnet ve Şî'a Örneği*. İstanbul: Mevsimler Kitap, 2. Baskı, 2017.

Ünügür, Peyman. *Şîa'da Metin Tenkidi*. Ankara: Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

<https://dspace.ankara.edu.tr/xmlui/bitstream/handle/20.500.12575/73672/482029.pdf>.

Ünügür, Peyman. “III.-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı”. *İlahiyat Akademi Dergisi* 6/7 (2018), 283-326.

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/608711>.

Üstün, İsmail Safa. *Humeyni'den Hameney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*. İstanbul: Birleşik Yayınları, 1999.

Üstün, İsmail Safa. “Velâyet-i Fakîh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 43/19-22. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Üzüm, İlyas. “Hüccet”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/451-452. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Üzüm, İlyas. “Nimetullah el-Cezâîrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/130-131. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Üzüm, İlyas. “Mücessime”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 31/449-450. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Van Vloten, Gerlof. *es-Siyâdetü'l-'Arabiyye ve'ş-Şîâ ve'l-İsrâîliyyât fî 'Ahdî Benî Ümeyye*. trc. Hasan İbrâhim Hasan - Muhammed Zeki İbrâhim. Mısır: Matba'atü's-Se'âde, 1353/1934.

Yardak, Hasan. *Şîa'da Sahih Hadis*. Diyarbakır: Dicle Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Yargı, Mehmet Ali. “Hanefiler’in Kur’ân ve Sünnet Bütünlüğüne Yaklaşımı Üzerine”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/1 (2006), 91-112.

<https://dergipark.org.tr/tr/download/article-file/606839>.

Yavuz, Adil. “Ehl-i Sünnet’e Göre Ehl-i Beyt’in Konumu - Sakaleyn Hadisi Üzerine Bir Değerlendirme”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 5/3 (2005), 333-360.

http://isamveri.org/pdfrg/D02420/2005_5_3/2005_3_YAVUZA.pdf.

Yıldırım, Enbiya. *Hadiste Metin Tenkidi Tarihi Süreç, Yeni Yaklaşımlar*. Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Yavuz. Yusuf Şevki. “Teşbih”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/560-563. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yıldız, Hakkı Durmuş. “Ebû Müslim-i Horasânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/197-199. İstanbul: TDV Yayınları, 1415/1994.

Yurdagür, Metin. “Ahbâriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/490-491. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Yurdagür, Metin. “Müteşâbihü'l-Kur’ân”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/207-208. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Yurdagür, Metin. “Cefr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 7/215-218. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 28. Basım. 2016.

Yücel, Fatih. “Zeydiyye/Fıkıh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 44/331-338. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Yürekli, Hüseyin. Şîa ve Ehl-i Sünnet Hadis Kaynaklarında Ehl-i Beyt’e Dair Rivayetlerin Mukayesesi. İzmir: İzmir Kâtip Çelebi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü. Yüksek Lisans Tezi, 2019.

<https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezDetay.jsp?id>.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm Tedmürî. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-Arabî, 1415/1994.

Zemahşerî, Ebü'l-Kâsım Mahmud b. Amr b. Ahmed. *Esâsü'l-belâğa*. thk. Muhammed Bâsil ‘Uyûnü’s-Sûd. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-‘İlmiyye, 1419/1998.

Ziyâb, Ekrem Abdülkerîm. *et-Teşeyyu’ ve'l-vasatiyyetü'l-İslâmiyye*. b.y.: Merkezü'l-Ebhâsi'l-‘Akâidiyye, ts.

Zeynelâbidîn, Ali b. el-Hüseyin. *es-Sahîfetü's-seccâdiyye el-kâmile*. thk. Muhammed Bâkır es-Sadr. 2. Basım. Beyrut: Müessesetü'l-A'lemî, 1422/2001.