

İmâmî Şiilik'te Hadisin Sıhhat Kıstasları ve Fakîhin Otoritesine Dair Değerlendirmeler

Muhammed Ali Emir-Muezzi
EPHE (Din Bilimleri Bölümü) – Paris
ÇEV.: M. Ali Sönmez
Prof. Dr.; U.Ü.İlahiyat Fakültesi

Özet

Şii-İmâmîyye'nin sahip olduğu Hadis külliyyatı, onu diğer şii fırkalarından ayıran temel bir özelliktir. Bu külliyyatın muhtevasını, on dört masum imama, yani Peygamber Muhammed (as) ile kızı Fatma ve sonraki on iki imama nispet edilen hadisler/haberler meydana getirir. Hadislerin sıhhatini tespit konusu ve dolayısıyla imamlara niyabet edebilme, onların imtiyazlarını kullanabilme meselesi bu mezhep içerisinde ciddi ihtilaflara, hatta kanlı çatışmalara yol açmıştır. İmâmîyye'de hadis eksenli fikir akımlarının belli başlı temsilcileri Ahbâriyye, Usûliyye ve Şeyhiyye okullarıdır. Ahbâriyye'ye göre hadislerin sıhhat kıstası ravilerin zühd, takva ve fıkıh bilgisine sahip olma gibi üstün vasıflara sahip olmanın yanı sıra, imamlara sadakat göstermede ve itaattaki başarı derecesi ve metinle ilgili bazı hususlardır. Kur'ân'la Sünnet aynı derecede kutsidirler. Önceki hadis edebiyatına bağlı kalan Usûliyye'nin hadis tenkidinde esas aldığı kıstas kendilerinin anladığı manada akıldır. Şeyhiyye'de hadisin sıhhat ölçütü ise bilgi nazariyesi etrafında şekillenir, yani sırdaş kâmil imâmînin imamla keşif sayesinde irtibata geçip o konuda bilgi edinmektir. İmamlara niyabete dünyevî iktidarı elinde bulundurma hakkı, Ahbârîlerde muhaddisler olup, Usûlîlerde fakîh-kelâmcılar, Sûfîlerde ise imamın sırdaşı ve keşif sahibi sûfî-kelâmcılardır.

* Türkçeye çevirdiğimiz bu makalenin Fransızca orijinal metni *Studia Islamica* 'da yayımlanmıştır (1997 / 1, şubat, 85, s. 5-39). Yazar, makalenin hem metninde, hem dip notlarında İslâm Ansiklopedisi'ndeki transkripsiyon sistemini uygulamıştır. Tercümede ise dip not transkripsiyonu olduğu gibi kalmış, .metindeki sistem ise kelimelerin okunuşuna uyarlanmıştır (Müter.).

Résumé

Remarques sur les Critères d'Authenticité du Hadîth et l'Autorité du Juriste dans le Shi'isme İmâmite

La spécificité doctrinale de l'imâmism duodécimain qui le distingue des autres branches du shi'isme, c'est les compilations de traditions attribuées aux "quatorze impeccables", c'est-à-dire le Prophète Muhammed, sa fille Fatma et puis le douze imâms. Les critères d'authenticité de ces traditions et leurs implications d'avoir le droit de l'utiliser des privilèges des imâm cachés susciterent des divergences et des conflits, parfois très violents entre les divers courants de pensée imâmisme. Dans le domaine de la criteriologie du hadîth il y a trois principaux courants de pensées: les akhbâriyye, les usûliyye et les mystiques. Selon akhbâriyye la fidélité et la soumissions à l'égard des imâms et encore certaines qualités comme pratiquer l'ascèse, la piété et être savant en matière de religion constituent des critères du degré de véracité des traditions. La sacralité du hadîth est au même titre que le Coran. La raison/ 'akl, avec un sens particulier, chez les usûliyye est un principe fondamental de critiquer le hadîth. Les critères d'authenticité du hadîth chez les mystiques prennent forme autour de la théorie de la connaissance, c'est-à-dire l'expérience spirituelle d'une relation de foi de l'initié parfait avec l'imâm au présent. Chez les akhbâriyya ce sont les traditionnistes qui ont le droit d'assumer le pouvoir temporel au nom de l'imâm caché et d'utiliser leurs prérogatives, Le même droit appartient au faqîh-théologien chez les usûliyye et au sûfi-théologien chez les mystiques.

İmamiyyenin mezhep özelliğinin sadece Sünnilikten değil aynı zamanda Şiiliğin öteki kollarından ayıran kuşkusuz en esaslı delili, "On Dört Masum" a yani (Hz) Muhammed ile kızı Fatma ve on iki imama nispet edilen hadisler/haberler külliyyattır. İmamî hadisi yahut İsna Aşeriye hadisi tabiriyle bu külliyyat ifade edilir¹. İmamiliği çeşitli düşünce akımları oluşturur. Hadisi bu akımların birbirleriyle

¹ İmamî edebiyatta Hz. Muhammed'e (sa) atfedilen sözler hep hadis diye anılır. Hz. Fatma ile diğer oniki imama ait olanlar ise ayırım gözetmeden *hadîs, haber, rivâyet, eser* gibi tabirlerle ifade edilir. Genel anlamda imamiyyede hadis için bak. G. Lecomte, "Aspects de la littérature du hadith chez les imâmites", *Le shi'isme imâmite* içerisinde, *Actes du colloque de Strasbourg* (6-9 Mayıs 1968), Paris, 1970, s.91-101; K. Mudîr Shânehtchi, "Kutub-i arba'a-i hadîth-i shî'a", *Nâme-y-i Âstân-i quds*, nr. 1-2 (yeni seri), 18, Maşhad, (1975); E. Kohlberg, "Shî'i Hadith", *The Cambridge History of Literature I, Arabic Literature to the End of the Umayyad Period* içerisinde, Cambridge, 1983, ch. 12, s. 299-307; M. 'A. Mahdavi Râd - A. Âbedî - A. Rafîî, "Hadîth", *Tashaayyu* içerisinde. *Seyrî der farhang va târikh-i tashayyu'* (Tahran'da yayımı devam etmekte olan *Dâirat al-ma'ârif-i tashayyu'* u'daki "taşayyu" maddesi söz konusudur), Tahran, 1373/1994, s. 109-127.

yüzleşmesini sağlayan mümtaz alanlarından biri haline getiren de onun son derece önemli oluşudur. Nitekim hadislerin dinî otoritesi ve/veya sıhhat ölçütleri konusunda İsnâ Aşeriyye Şiiliğinin bakış açıları hatta tavır alışlar kendi içinde dahi birbirine uymaz. Bu uyumsuzluklar – bir kısmının mazisi bin yılı aşkındır- ve onun sonuçları bazen çok şiddete varan çatışmaların hep kaynağı oldu ve olmaktadır, ama şunu unutmamalıyız ki bu durum İsnâ Aşeriye öğretisinin hadis alanındaki olağan üstü kitabiyat zenginliği nedenlerinden de biridir. Bizi ilgilendiren alanda temel düşünce akımlarını “gelenekçiler”, “akılcılar” ve “süfiler” diye üç kısma ayırabiliriz. Bunların ilk ikisinden birincisine, *ahbâriyye*, diğerine *usûliyye* adı verilecektir²; gelelim süfilere; onları da Kirman Şeyhiyye Okulu'nun tavrı çerçevesinde sunmağa çalışacağım³, çünkü Kirman Şeyhiyye Okulu'nun tavrı, şu ya da bu şekilde diğer imamî süfi tarikatlar tarafından da benimsenmiş benziyor.

Burada bizi ilgilendiren alanda bazı büyük “anlarını” sunmaya çalışacağım bu akımların mezhebî gelişimlerini daha iyi kavramak için sorunun bize en eski imâmî hadis mecmuaları sayesinde ulaşan en eski evresine geri dönmek sanırım yararlı olacaktır⁴. Haberler, parça pörçük durumuna rağmen yine de tarihe mal olmuş imamlara nisbet edilen sözlerde yer aldığı şekliyle bu müşkil hakkında bir fikir edinmemizi sağlayacaktır.

I.- Eski Veriler ve İlk “Ahbârîler”

Kur’ân ve hadis, imamlara nisbet edilen eski hadis külliyatında iki meşru ve tamamlayıcı yegâne otoriteyi oluşturur; bu nedenle imamî müminden, kendi akidesine ilişkin her şey için bunlara baş

²) Bak.G. Scarcia, “Intorno alle controversie tra Akhbârî e Usûli Presso gli imâmîti di Persia”, *AIUON*, 7 (1957); J. Calmard, “Le chiisme imamite en Iran à l’époque seldjoukide d’après le Kitâb al-naqd” , *Le monde iranien et l’Islam*, I (1971), 43-67; J. R. Cole, “Shi’i clerics in Iraq and Iran: the Akhbari-Usuli conflict reconsidered”, *Iranian Studies*, 18-1 (1985), 3-34; A.J. Newman, *The development and political significance of the Rationalist (usuli) and Traditionalist (akhbari) school in imami shi’i history from the third/ninth to tenth/sixteenth century*, Doktora tezi, UCLA, Los Angeles, 1986. Diğer incelemeler makale içerisinde sunulacaktır.

³ Bkz. meselâ H. Corbin, “ L’école Shaykhie en théologie shi’ite”, *Annuaire de L’EPHE* içerisinde, *section des sciences religieuses*, 1960-61, s. 3-59; aynı yz., *En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques*, Paris, c. IV, 1972, Kitap VI, s. 205-300; *Histoire de la philosophie islamique*, Paris, 1986, 481-87; V. Rafati, *The development of Shaykhi thought in Shi’i Islam*, Doktora tezi, UCLA Los Angeles, 1979.

⁴ İmamîyenin bu en eski mecmuaları için bkz. kendi eserim *Le guide divin dans le shi’isme originel. Aux sources de l’ésotérisme en Islam*, Paris- Lagresse, 1992, s. 51-56.

vurması istenir. Vahiy mahsulü Metin ile Ondört Masum tarafından alınan kararlar, hem günlük yaşam alanında hem de ilâhiyat, gök bilim, hatta âhiret bilim alanında bütün sorulara verilecek cevapları ihtiva ederler diye kabul edilmektedir. Ca'fer es-Sâdık'ın, "Kur'an ve Sünnet'e gönderilemeyecek hiç bir dinî hüküm yoktur" dediği nakledilir⁵. Din alanına giren her iş ve söz veya düşünce, Sünnet veya Kur'an tarafından onaylanabilmelidir. Sünnet'in yaptığı şey, imamî mümin toplum için Kur'an'ın önceden ihtiva ettiği az çok anlaşılabilir durumdaki hükümleri açıklamak ve aydınlatmaktan ibarettir. Yine aynı Ca'fer'in, "Her şey Kur'an ve Sünnet'e dayanmalıdır, Kur'an ile bağdaşmayan bir hadis sahte kılıklı yalanın ta kendisidir" dediği söylenir⁶. İlâhî Kelâm'ın tebliğcisi olarak Peygamber, bu Kelâm'ın tefsircisi olarak da imam vahiy açıklama yetkisine sahip yegâne iki şahsiyettir. Ali b. Ebu Talib'den gelen bir habere göre, "Kur'an geçmişin ve Kıyamet Günü'ne kadar geleceğin ilmini kapsar. O size hakemlik yapar, ihtilafa düştüğünüz durumlarda size çözüm sunar. Bu (ilmi) bana sorun ve onu size ben öğreteceğim" demiştir⁷. Ve yine Ca'fer'in şu şekilde bir açıklamada bulunduğu söylenir: "Beni Allah'ın Elçisi doğurdu (valadanî) ve Allah'ın Kitabı'ndaki ilim benim uhdemdedir; bu Kitap yaratılışın başından Kıyamet Günü'ne kadar olacak her şeyi içerir. Gökte ve yerde, Cennet ve Cehennem'de, geçmiş ve gelecekte olacak şeylerle ilgili haber O'nun içindedir ve ben bütün bunları, âdeti avucumda yazılı gibi görür, bilirim. Evet Allah her şeyi orada açık açık (tibyân) beyan etti"⁸.

Akılda tutulmalıdır ki, Şiiler için imamların sözleri Peygamber'in sözleri kadar, hatta Allah'ın münzel Kelâm'ı kadar kutsaldır. Cafer'e atfedilen ve "hadisü hadis-i ebi" adıyla bilinen meşhur haberde bu durum açık bir şekilde şöyle ifade edilir: "Benim sözüm babamın sözüdür, babamın sözü dedemin sözüdür, dedemin sözü (kendi) babası el-Hüseyn'in sözüdür, bu sonuncunun sözü el-Hasan'ın sözüdür, bu sonuncunun sözü müminlerin emiri (Ali)'nin sözüdür, onun sözü Allah Resulü'nün sözüdür, onun sözü Allah'ın Kelâmı'dır (kavl)".⁹ Bu haberden, hem hadisin Kur'an derecesinde

⁵ El-Kulaynî, *al-Usûl min al-Kâfi*, nş. J. Mustafavî, arapça metin ve Farsça tercemesi, I,77.

⁶ *Age*, I/89.

⁷ *Age*, I78-79.

⁸ *Age*, I/79b

⁹ *Age*, I/68 Bu haber yorumcuların özellikle dikkatini çekmiştir, mesela bkz., Mollâ Sadrâ, *Sharh Usûl min al- Kâfi*, taş bs., Tahran, 1283/1865; Mollâ Khalîl el-Qazvîni, *el-Shâfi fi sharh al-Kâfi*, Lucknow, 1308/1890, 76; el-Majlisî, *Mir'ât al- 'uqûl*, taş bs., Tahran, 112.

kutsal olduğunu, hem de imamların öğretimindeki “bütünlüğü” öğrenmekteyiz, ki bu ikincisi mezhepte son derece önemli bir noktadır. Nitekim imamlar kendi tebliğlerinin birbirinden ayrılmaz bir bütün oluşturduğunu, dolayısıyla onları bir bütün olarak tanımak lâzım geldiğini tekrar tekrar söylemişlerdir. Meselâ şu gibi sözlere eski külliyatta çok sık rastlanır: “Yaratılışımız birdir, ilmimiz birdir, faziletimiz birdir, biz hepimiz biriz”¹⁰. “Yaşayan imamlardan birini inkâr eden bir kimse, ölmüş (geçmiş) imamların hepsini inkâr etmiş demektir”¹¹ veya “sonuncumuzu inkâr ederse bizden öncekini de inkâr etmiş olur”¹². Bu noktadan hareketle denebilir ki, İmamiyye’nin koca hadis külliyatı hadisin sıhhat kıstasına yönelik her türlü çalışmayı bu haliyle son derece güçleştirmektedir. Ayrıca, tebliğlerdeki bu “birliktelik”, tabiatıyla teknik manada isnadı da son derece önemsiz hale getirmektedir. Nasıl getirmesin ki: bir imam, kendi sözlerini, seleflerinden birinin sözüymüş gibi talebelerine ondan rivayet etmeye izin verebilmektedir¹³. Dolayısıyla burada hadislerdeki râviler zincirinin arz ettiği sağlamlık anlayışı, sonuçta adına Sünnî diyeceğimiz anlayıştan farklıdır. Bu farklılığın ilki rivayet icâzeti meselesinde kendini gösterir: bir hadisi rivayet etmek için doğrudan veya yazılı izne (icâzet) o kadar ihtiyaç yoktur, yeter ki yaşayan bir imam o hadisin rivayet ve muhtevasının sahih olduğu garantisini versin. İkincisi, Şii-imamî olmayan çevrelerde bir râviler zincirinin sahih oluşunun temel ölçülerinden biri de Peygamber’in Ashâbının otoritesidir; halbuki genel anlamda Şiilere, özellikle de İmamilere göre neredeyse bu Sahâbilerin tamamı saygıdan mahrum olmakla kalmaz, onlar aynı zamanda Peygamber ve davasının da en tehlikeli hasımları gibi telâkki edilirler¹⁴. Burada, Şii anlayışa göre Ali’nin davasından yana olmuş yalnız bir (veya birkaç) imamın yahut nadiren birkaç Sahâbînin adı bir sıhhat garantisi teşkil eder¹⁵.

¹⁰ *Age.*, I/65-6; el-Nu’mânî, *Kitâb el-ghaybe*, Tahran, 1363, s./1985, s.127.

¹¹ Al-Nu’mânî, *age*, s. 183; İbn Bâbüye al-Sadûq, *Kemâl al-dîn ve tamâm al-ni’ma*, Qumm, 1405/1985, I/14-15.

¹² İbn Bâbüye, *ay. es.*, I/15.

¹³ Al-Kulaynî, *ay. es.*, I/65-6 (Ca’ufer kendisine ait olan sözleri babası Muhammed el-Bâkır adına rivayet etmesini kendi yakın talebesi Abû Basîr’den ister – Ca’fer’in bu *künveyi* taşıyan talebeleri hakkında bkz. *Guide divin* , not : 182, s. 87 –ister).

¹⁴ Bu konuda bk. E. Kohlberg, “ Some Imâmî Shî’î Views on the Sahâba”, *JSAI*, 5 (1984), 143-75 (*Belief and Law...*, kısım IX) ; J. Calmard, “ Les rituels shiites et le pouvoir. L’imposition du shiisme safavide : eulogies et malédictions canoniques” *Études Safavides*, içinde, Tahran – Paris, 1993, 109-50.

¹⁵ Mesela Sahabilerden Câbir b. ‘Abdullah el-Ensârî’nin durumu, E.Kohlberg tarafından incelendi, “ An Unusual Shî’î *isnâd*”, *IOS*, 5 (1975), 142-49. Bu İsraili bilgine göre Câbir , Muhammed el-Bâkır gibi bir imamın kendisinden

Eski külliyyatın sağladığı ve hadisin sıhhat kıstasının tanım ve tavsifiyle bağlantılı diğer haber kıvrımları daha da ihtimalli, daha da müphemdir. Mesela ravinin bazı iyi vasıfları hadis/haberlerin doğruluk derecesi için bir kıstas teşkil eder gibi görünüyor. Bu ravi, imamlara ve onların tebliğlerine mutlak bir dostluk (velaya), mutlak bir teslimiyet göstermelidir, zühd ve takvâ hayatı yaşamalı ve de dinde fakih olmalıdır¹⁶. Ali'ye atfedilen bir haberde şöyle denir: ravilerden ilki bilerek haber uydurmak veya onu tahrif etmek suretiyle zihinleri bulandırmayı amaçlayan münafık râvidir. Bunu, bilmeden hataya düşen (vâhim), iyi niyetli ancak hakiki öğretimin bilincinde olmayan râvi izler. Üçüncü sıradaki de, neshin çeşitlerinden habersiz olan râvidir. Sonuncu ravi, bizzat imam örneğinde olduğu gibi, “nasih” ve “mensuh”, “muhkem” ve “mütaşâbih”, “âmm” ve “hâss”ın ne olduğunu bilen mükemmel olan ravidir¹⁷. Ravilerin sınıflandırılmasına dair sonradan karmaşık ilim haline gelecek olan “râviler ilmi”nin (‘ilmu’r-ricâl) kuşkusuz en eski taslaklarından biri işte bu haber üzerinden sunulmuş bulunmaktadır.

“Sünnî” hadisin zıddını söylemek de hadislerin güven vericilik derecesinin bir başka kıstasını teşkil eder gözüküyor. “Birbiri arasında tearuz bulunan iki hadisten birini seçerken karşılaştığı bazı zorluklar konusunda kendisine soru yönelten bir öğrencisine Ca’fer’in şöyle cevap verdiği nakledilir: “Kur’ân ve sünnet ile ahenk içerisinde olan fakat âmme (şi’î olmayanlar) ile uyuşmayan hadis alınsın ve yine Kur’ân ve sünnete ters düşen fakat âmme ile ahenk içerisinde olan hadis terk edilsin... Dosdoğru yol, âmmeye muhalif

rivayette bulunduğu tek sahâbidir denebilir. Bu özel durum bir yana, İmâmî hadis edebiyatı; Peygamber, Fatma ve ilk üç imamla ilgili olan hatırı sayılır bir sayıda haber ihtiva etmekte ve bu haberler, Ebû Zerr el-Ğifârî, Selmân el-Fârisî, Huzeyfe b. El-Yemân, ‘Ammâr b. Yâsir, Mikdâd b. Esved gibi şianın “*erkânî*” denilenler başta olmak üzere bir kısım sahâbilerden gelmektedir.

¹⁶ Râvide aranan şartlar hakkında bk. Al-Kuleynî, *age.*, 1/86, no. 10 ve 89, no. 8; keza el-Saffâr al-Qummî, *Basâir al-daracât*, nşr. Mîrzâ Kûtchehbâghî, Tebrîz, (muhakkikin giriş yazısı 1380/1960 tarihlidir), kısım 10, bab 22, s. 537. Belirtmek gerekir ki, eskiden *fiqh* tabiri henüz en azından imamların dilinde “şer’î hukuk” gibi dar bir anlam taşımamaktadır. Tabir dinî olan her bilgiyi ifade etmekte (karş. el-Kulaynî’nin *Usûl min al-Kâfî* adlı eserindeki “kitâb fadl al-‘ilm” bahsinde bu tabirin kullanılışı) ve sadece ‘ilm’in bir kısmını yani kutsal sırlar İlmî’ni oluşturmaktadır (eski külliyyatta ‘ilm’in bu anlamı için bkz. *Guide divin*, kısım III, 2, s. 174-99 ve kendi makalem “Réflexions sur une évolution du shi’isme duodécimain : tradition et idéologisation”, *Les retours aux Écritures. Fondamentalismes présents et passés*, içerisinde, Louvain-Paris, 1993, s.63-82 ve özellikle s. 64-69).

¹⁷ Al-Kulaynî, *ay. es.*, bâb ikhtilâf al-hadîth, I/80, no. 1 (al-sharîf al-Radî ‘nin ‘Ali’ye nisbet edip derlediği) *Nahj al-belâgha*, Tahran, 1351/1972, s. 665-67; G. Lecomte, “Aspects de la littérature du *hadîth*...”, s. 100.

olan hadiste yer alır”. – Eğer her iki hadis de âmmenin iki farklı kesimince onanmışsa ne yapılmalı?” -- Onların hâkim ve kâduları tarafından hangi hadis daha az kullanılmışsa o tercih edilsin...”¹⁸. Burada hedeflenen şey doğru olan sıhhat kıstasını tesbitten ziyade, ekseri “sünnî” haberlerin Kur’ân ile Sünnet’e muhalif olduğunun ispatıdır kuşkusuz.

“Hadisler arasındaki uyumsuzluk” (ikhtilâf al-hadîth) tamamıyla Şiîliğe özgü iki kavram üzerine genel olarak oturtulur. Bunlardan biri kendine has bir nesih (iptal etmek) anlayışıdır. Kadim hadis külliyyatına göre, Kur’ânî bir veri bir başka Kur’ân verisini neshedebildiği gibi Sünnet’i de neshedebilir; diğer yandan bir Peygamberî hadis bir başka hadisle veya imamların haberleriyle neshedilebilir. İş başında olan (lâhiq) bir imam önceki bir imamın (sâbiq) sözlerini veya kendi sözlerini neshetme yetkisine sahiptir, ama Sünnet umumiyetle hiç bir durumda bir Kur’ân verisini neshetme nedeni olamaz¹⁹.

İkinci kavram takiyyedir; Şiilikte “sır saklama” görevi. İlk dönem İmamîlik esas itibarıyla bâtinî bir öğreti olduğundan,²⁰ o

¹⁸ Al-Kulaynî, *ay. es.*, I/86-88.

¹⁹ *Age*. Bâb ihtilâf el-hadîth, I/80 vd. Akılda tutulmalıdır ki çoğu zaman eski külliyyatta Kur’ân, sanırım sansür ve tahrife uğrayıp Osman Nüshası haline gelmeden önceki tam münzel Metin nüshasını ifade etmektedir; Kur’ân hakkındaki bu eski imâmî görüş için bkz. E. Kohlberg, “Some Notes on the Imâmîte to the Qur’ân 2”, *Islamic Philosophy and the Classical Tradition. Essays Presented... to Richard Walzer...* içerisinde, Oxford, 1972, 209-24; kendi makalem, *Guide divin*, s. 200-27; M. M. Bar - Asher, “Variant Readings and Additions of the Imâmî-Shî’a to the Qur’ân “ *IOS*, 13 (1993), 39-74. H. Moderresi’nin, bu tutum sünnî kaynaklıdır ve imâmî edebiyata sonradan girmiştir şeklindeki kanaati kısacası savunulamaz gibi görünmektedir (krş. H. Moderresi, “Early debates on the integrity of the Qur’ân. A brief survey “ , *St. Isl.*, 77, 1993, 7-39) “Sünnî” tabirinin bu bağlamdaki tarih hatasını bir yana bırakalım, ama eğer gerçekten durum böyle idiye neden polemığe haris olduğu halde, şiî edebiyatı, özellikle fahiş olan bu hatayı “sünnîler” tarafından işlenen uzun “hiyanetler” listesine alma fırsatını kullanmamıştır diye sorulabilir. Dahası H. Moderresi, , en muteber ve en eski imâmî kaynaklardaki kendi tezini desteklemeyen verileri de hiçbir haklı neden göstermeden hafife almakta, bu konuda Goldziher, Schwally ve Jeffery’nin yaptıkları, ayrıca benim de bu notun başında zikrettiğim en ciddi çalışmaları bilmemektedir. Yazarın geniş malumatı onun, tezinde ulaşmak istediği amacın kısaca imamiliğin dinî nasrlara sıkı sıkıya bağlılığını (ortodoks) kanıtlamayı düşünmesine engel olmamaktadır; keza krş., Cl. Guillot’nun, “Bulletin d’islamologie et d’études arabes”da yer alan eleştirileri, *Rev. Sc. Phl. Theol.*, 77 (1993), 470-72 ve *Revue du Monde Musulman* içerisinde *Guide divin* ile ilgili kendisine ait özlü raporda yer alan eleştirileri, 70 (1994), s. 134-42, özellikle s. 139-9.

²⁰ *Guide divin* adlı çalışmamla ispat edilebilmiş olduğumu sandığım da budur;

dönemde takiiyyeye baş vurma mecburiyeti karşısında “hadislerdeki uyuşmazlık” bazen haklı görülmektedir²¹. Bir habere göre Ca’fer şöyle der: “Bir kimse biz [imamların] sadece gerçeği (hakkı) söylediğimizden eminse bizim tebliğlerimizle yetinsin; ve önceden kendi [ağzımızdan] duymuş olduğu bir söze zıt düşen bir şey söylediğimizi yine bizden duyarsa, bilsin ki biz sırf onun yararına böyle hareket etmekteyiz”²². Daha da cüretkâr bir haberde şöyle nakledilir: yine bu altıncı imam, imamın kimliğini imamî müminin kalbine mülhem olan Allah (c) ile eşdeğerde tutunca, bunu kendisinden rivayet etmek için öğrenci izin ister; Ca’fer öğrenciye olumsuz cevap verir ve ekler: bu tür tebliğimiz, ilmimizin sırdaşı olmayanlarca anlaşılmayacağı için, bu gibi insanlar imamları ve öğrencilerini küfürle, şirkle suçlayacaklardır²³. Başka bir yerde ise aynı imamın şöyle dediği nakledilir: “Olur ki birisine bir hadis öğretim, o da gider hadisi benden duyduğu gibi aynen rivayet ederse (fe yuhaddisu bihi ‘annî kemâ samî’ahu); işte o zaman böyle yaptığı için o adama lanet etmek ve ona kin beslemek caiz olur derim”²⁴.

Nihayet, hadisin sahih oluşunun belirleyici kesin bir kıstası da, imamların kadim külliyatına göre hadisin “derunî manâsında” (ma’nâ) yatmakta gibi görünüyor. Yapılacak ilk iş bu “manâ”yı yerli yerine oturtmaktır; bu iş; senet zinciri, rivayet izni, hatta hadisin lafza bağlı olarak rivayet edilmesi gibi diğer kıstasları ikinci plana iter. Bir öğrenci Ca’fer’e: “Ben hadisleri dinliyorum ve onları rivayet etmek istediğim zaman bazı şeyler eklemek ve onlardan bazı şeyler çıkarmak durumunda kalıyorum’ der. Ca’fer şöyle cevap verir: ‘Hadislerdeki derin manayı aslına uygun olarak verebiliyorsan bunun

krş. *Age.*, s.303 vd.

²¹ *Takiiyye* hak. bkz. I. Goldziher, “Das Prinzip der in Islam “ *ZDMG*, 60 (1906) ; K. M. Al-Shaybî, “al- Taqiiyya usûluhâ ve tatavvuruhâ “, *Rev. Fac. Lettres Univ. D’Alexandrie*, 16 (1962) ; E. Kohlberg, “Taqiiyya in Shi’î Theology and Religion”, *Secrecy and Concealment. Studies in the History of Mediterranean and Near Eastern Religions* içerisinde, Leiden, 1995, s. 345-80, bu çalışma yazarın daha önceki “Some İmâmî-Shi’î Views on *taqiiyya* “, *JAOR* , 95 (1975) adlı çalışmasının mütemmimidir ; keza bkz. G. Lecomte, “Aspects de la littérature du hadith...” , 100-101.

²² Al-Kulaynî, *age.*, 1/85, no. 6.

²³ Ibn Bâbüye, *Kitâb al-tavhîd*, Tahran, 1398/1978, s. 117; al-Maclisî, *Bihâr al-anvâr*, Tahran-Qumm, 1376-92/1956-1972, IV/44-5; bkz. kendi makalem “Aspects de l’imâmologie duodécimaine I. Remarques sur la divinité de l’imâm”, *Studia Iranica*, 25-2 (1996) s.203-4; *Guide divin*, not 277, s. 141, *A Shiite Anthology*’de W. C. Chittick bu haberin bir tercemesini verir ama haberde geçen “shath” kelimesini dikkate almaz.(New York, 1981, s. 42).

²⁴ Al-Nu’mânî, *Kitâb al-ghayba*, 57.

bir sakıncası yoktur' »²⁵. İmamların sözlerini her zaman lafzına uygun olarak rivayet edemediğini itiraf eden bir başka öğrenciye verdiği cevapta da aynı Ca'fer: bunu bilerek yapmaması ve anlamını olduğu gibi vermeğe çalışması koşuluyla bir zararı olmayacağını söyler²⁶.

Gelinen bu noktada artık görünen o ki, imamî akidenin bu şekillenme safhasında haberlerin sıhhatini sistemli bir şekilde denetlemeye yarayacak belirli sıhhat kıstas ilkeleri neredeyse yok gibidir. İmamî özgeçmiş ve eser kaynaklarının en eski olanlarında imamlara ve öğrencilerine ait olduğu kaydedilen kitap listeleri hadis tenkidıyla ilintisi olabilecek hiç bir başlık içermemektedir²⁷. Öyle görünüyor ki bu dönemde en muteber olan şey, gerçek anlamda bir mezhep öğretimi, alabildiğine yoğun ve özel bir mezhep kitlesi vücuda getirebilmek amacıyla elden geldiğince çok hadis rivayet etmektir; o dönemde tenkit nitelikli endişeler sadece şunlardır: Kur'an ve Sünnet'le uyum içerisinde olmak, gayr-ı Şii mezheplerle aksi görüşte bulunmak, sözlerdeki "deruni manâyi" olduğu gibi vermek ve de râvilerde ahlâki ve üstün itikadî vasıflar aramaktır. Bu sonuncu noktayla ilgili olarak da şunu hatırlatmalıyız: o dönemde farklı şii akımları veya şii fırkaları birbirinden ayırt eden işaret çizgileri belirgin olmaktan uzaktır ve râviler zincirinde İmamiyye'nin dışında kalan diğer akımlara veya daha sonra "aşırılık" (ğulüvv) ile

²⁵ Al-Kulaynî, *Usûl min al-Kâfi*, I/65, no. 2.

²⁶ *Age.*, no. 3.

²⁷ H. Yüsuî Aşkevari, " Fıkıh ve ictihâd" (*Tashayyo'*... içerisinde s.71-105) adlı makalesinde, hadis tenkid ilmini (ve dolayısıyla bir çeşit *ictihâd*) imamların zamanına kadar çıkarmağa çalışmış, bununla beraber eski listelerde bu manada sadece bir tek başlık bulmayı başarmıştır ki bu, (yedinci imamla sekizinci imamın talebesi) Yûnus b. Abdurrahmân'a nisbet edilen *'İlal el-hadîth* başlığını taşıyan kitaptır (*age.* s. 76 ; Yûnus'un eseri al-Nacâşî tarafından zikredilir, *Ricâl*, Tahran, Mustafavî, tarihsiz, s. 349). Yazar *'İlal* tabirine "kusurlar" anlamını verir; oysa bu kitap bize ulaşmadığına, dolayısıyla içeriğini de bilmediğimize göre, bana öyle geliyor ki, *'İlal* tabirine, daha çok, "nedenler" anlamı vermek lazımdır. Yûnus'un, al-Nacâşî tarafından zikredilen eserleri listesinde *al-'İlal al-kebir* ve *'İlal al-nikâh* adlarında iki kitap daha vardır. Genel olarak burada yaygın bir " kitabiyat türü" söz konusudur; al-Barqî'nin (274 veya 280/887 veya 893) *Kitâb al-mahâsin*' ninde yer alan ve, dinî emirler ve nehiyeler başta olmak üzere farklı konuların "nedenleri" üzerinde duran (al-Barkî, *Kitâb al-mahâsin*, Tahran, 1370/1950, II/299-340) *'İlal* babını veya İbn Bâbüye'nin (381/991) Firavun ordusunun denizde boğulması da dahil, yaratılıştan abdeste kadar tüm değişik şeylerin "sebepleri"ni konu edinen *'İlal al-sharâi' va'l-ahkâm*'ını (Nacaf, 1385/1966) düşünelim.Yine İbn Bâbüye'nin *Ma'âni 'l-akhbâr* (Tahran, 1379/1959) adlı eseri de aynı türe dahildir.

suçlanacak akımlara mensup insanların isimlerine sıkça rastlamak mümkündür²⁸.

Daha genel bir plan üzerinde haklı olarak şöyle düşünülebilir: hadis tenkit ilminin ele alınıp geliştirilebilmesi ancak hadislerin yazıya geçirilmesi ve mezhep külliyyatı adıyla anılmaya lâyık bir külliyyatın teşekkülünden sonra olurdu. Her ne kadar Şii çevrelerde hadis edebiyatı çok eski bir dönemden beri var görünüyor gibiyse de²⁹ Masum'lara ait sözlerin sistematik bir şekilde yazıya geçiriliş tarihi yine de sadece Ca'fer es-Sâdık'ın imamlık dönemine kadar (114-148/732-765) çıkıyor. Zira hadisin yazılıp harekelenmesinin açıkça talebelerden istendiğine dair mevcut haberler tümüyle Ca'fer'den rivayet edilir³⁰ bu bir. İkincisi, üzerinde durma fırsatı bulacağımız en eski imamî hadis külliyyatı olan ünlü "400 temel kaynak"ın (el-usûlü'l-arba'umia) yazarlarının hemen hepsi Ca'fer'in talebeleriydi veya onun halefi olan imamlardı³¹. Bir hadis tenkit ilminin İmamî ortamda ilk el yordamı denemelerinin kendini göstermesi için yaklaşık iki asır daha beklemek gerekiyordu. Bunun nedenleri açıktır; birinci neden şu: imamlar hayatta olduğu sürece kendilerine ait sözlerin külliyyatı da yavaş yavaş oluşmaktaydı ve kendi sözlerinin "sıhhatine" de bizzat kefil olabiliyorlardı. Oysa On İkinci ve sonuncu imam Hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında (en çok tekrarlanan eski rivayet verilerine göre 260/874 yılında) ortadan kaybolmuştur. İkinci neden de şu: kendine özgü bir akıl anlayışı

²⁸ Önceki dönemde "ılımlı" şi'iler ile "aşırı" şi'iler arasındaki yapay ayırımın özelliği hakkında bkz *Guide divin*, s. 313-16 ve kendi makalelerim "Notes sur deux traditions hétérodoxes imâmites", *Arabica*, 41 (1994) ve "Aspects de l'imâmologie duodecimaine I. Remarques sur la divinité de l'Imâm ", *Studia Iranica*, 25-2 (1996).

²⁹ Şimdi de bkz. M. 'A. Mahdavi Râd-A. 'Âbedî-'A. Rafîî, "Hadîth", *Tashayyo'*... İçerisinde, özellikle s, 114-119. Hadisenin Şii ortamda eskiliği, hadisin ilk iki halife tarafından resmîyete konan yazıya geçirilmesi yasağına karşı kısmen bir tepkiydi diye düşünmek mümkündür (bu yasağın hak. bkz. meselâ al-Hâkim al-Nisâbüri, *Mustadrak 'alâ 'l-Sahîhayn*, Beyrut, tarihsiz I/105; 'Alî b. Abdulmalik el-Muttaqî, *Kanz al-'ummâl*, Haydarabad, 1364/1944, I/174; al-Dhahabî, *Tadhkirat al-huffâz*, Beyrut, 1374/1955, I/7).

³⁰ Al-Kulaynî, *age*. I/66-68; *Guide divin*, s. 66 vd.

³¹ Geleneksel olarak *asl*, çoğulu *usûl*, hadisleri müellifi tarafından bir imamın ağzından doğrudan ve aracısız olarak alınmış olan hadis mecmuasına denir; *asl*, bu manada, çoğulu *kutub* olan *kitâb*-ın zıddıdır, çünkü *kitâb*, kendi müellifiyle imam arasına araçların girdiği bir derlemedir. Tabirin eski anlamı hak. bk. R. G. Khoury, "L'importance d'Ibn Lahî'a et son papyrus conservé à Heidelberg dans la tradition musulmane du deuxième siècle de l'Hégire", *Arabica* 22-1, 1975, s. 8; M. M. A'zamî, *Studies in Early Hadîth Literature*, 2. bas., Indianapolis, 1978, s. 29; "400 asıl kaynak" hak. bkz. E. Kohlberg, "al-usûl al-arba'umia ", *JSAI*, 10 (1987), 128-66 (*Belief and Law...*, kısım VII).

üzerine oturtulmuş bulunan ve nakil sayesinde hayatta kalmış ilk dönem Sünnet ile de arasına bir mesafe koymuş olan İmamiliğin böylece çoğunluk halinde tedricen aklıleştirici bir biçim almağa başlaması yine aynı döneme rastlar³²; bu konu üzerinde uzunca duracağız. Sonuncu neden ise şu: İslâm'da gerçek anlamda hadis ilminin gün yüzüne çıkış tarihi hicrî üçüncü asrın sonu ile dördüncü asrın başıdır. Gelenekçi sünni çevrelerde isnat zikretmek hadisin sıhhati için eskiden beri şart olduğu halde, onlarda bile belli kaidelerin bu tarihten önce yokluğu şaşırtıcıdır. Nitekim örnek olarak sadece şu iki saygın müellifi kaydedecek olursak:

İbn İshâq (150-51/767-68) Sîret'inde ve de Mâlik b. Enes (179/795) Muvatta'ında ravi zincirlerinden bir kısmını tam, bir kısmını da kısmen vermekte, bazen de hiç vermemektedirler³³. Sistematik ilk 'ilmü'l-hadis kitapları da o dönemde yazılmıştır; meselâ İbn Ebî Hâtim er-Râzî'nin (327/939) Kitâbü'l-carh ve't-ta'dîl'i, Ebû Muhammed er-Râmhurmuzî'nin (360/971) el-Muhaddisü'l-fâsil beyne'r-râvi ve'l-vâ'î'i, el-Hâkim al-Nisâbüri'nin (405/1014) Ma'rifatu 'ulümi'l-hadis'i gibi³⁴. Yaklaşık Miladi 900 yılından 1000 yılına kadar olan bu çağ aynı zamanda ilk büyük imamî haber/hadis mecmualarının da kaleme alındığı dönemdir; Ebû Ca'fer el-Barqî (274/887 veya 280/893), es-Saffâr el-Qummî (290 /902-3), Furât b. İbrîm (300/912), 'Ali b. İbrâhim al-Qummî (307/919), al-Kulaynî (329/940-41), İbn Qûlûye (369/979) vb. hep bu dönemde yazıyor. Hadisin sıhhat şartlarını alâkadar eden belirli kaidelerin hadislerde eksik olması ve hadislerin bu kaynaklar tarafından nakledilmiş bulunması bu hadislerin sahih olduklarının kendiliğinden bir kanıtını teşkil etmiyor olsa da, bu kaide eksikliği, hadislerin aslının III./IX.asrın ilk yarısından daha eski bir zamana kadar çıktığına dair sağlam bir ipucu olmaktadır sanırım.

Öyle görünüyor ki bu durumda ilk imamî müellifler sadece hadis rivayet edicidir, sadece muhaddistir. Bize kadar ulaşan en eski kitaplar bütünüyle haber/hadis derlemesidir ve bu kitaplarda derleyicinin kendi payı, çoğu kez birkaç sayfa hatta birkaç satırdan

³² Krş. *Guide divin*, kısım I, 1 ve I. 2, s. 15-48.

³³ *Isnâd* yönteminin tedricen hazırlanışı hak. bkz. J. Horovitz, "Alter und Ursprung des Isnâd ", *Der Islam*, 8 (1918), 39-47; J. Robson, " Ibn Ishâq's use of the isnâd ", *The John Rylands Library Review*, 38, (1955-56), 449-65

³⁴ Krş, J. Robson'ın yazdığı mükemmel madde "Hadith", *EI2/ III/24* vd.; genel anlamda sünni hadis ilmi için bkz. Subhi Sâlih, *'Ulûm al-hadith va mustalahuh*, Dîmişk, 1379/1959 ve özellikle C.H.A. Juynboll, *Muslim Tradition Studies in Chronology, Provenance and Authorship of Early Hadith*, Cambridge, 1983-85.

ibaret bir mukaddime niteliğindedir. Bu yazarlar, On dört Masum'dan gelen sözleri, belirli kıstas ilkelerini devreye sokmaksızın sadece nakletmektedirler. Dolayısıyla bunları ilk “ahbâriler” diye kabul etmek mümkündür. Nitekim öyle görünüyor ki, imamî muhaddislerin büyük çoğunluğu imamların mevcut olduğu bütün dönemlerde, sonuncu imamın (260/874'te olduğu söylenir) hem kısa Gaybet döneminde, hem de (329/940-41'de başlayan) uzun Gaybet dönemi başında, sonraları “ahbârî ” diye adlandırılacak olan akıma mensup idiler³⁵; o sırada “akılcılar” ve “Ara Okul” mensupları tamamen azınlık durumundadır³⁶. İlk tartışmaların sonuncu imamlar zamanında yapıldığı tahmin edilmektedir ve hasımların birbirlerini adlandırmaları tabii ki bu tartışmalarda yapılmaktaydı³⁷. Ahbârî akım taraftarları: “lafza bağlı kalanlar” (haşviyye), “Allah'ı insan şeklinde tasavvur edenler” (müşebbihe), “taklitçiler” (mukallide) ve de “hadis yanlıları” (ehlül’-/ashâbü’l-hadîs veya ahbâr) diye adlandırılmaktaydı³⁸. Akılcılara da: el-mu’tezile (“doğru yoldan sapanlar”), kelâmiyye/ehlül’-kelâm/mütekellimün (kelâmcılar, yani imamlara atfedilen sözlerde çok ağır bir dille eleştirilen akılcı nazari teoloji yanlıları) denilmekteydi³⁹. Ahbârîyye ve usûliyye ifadeleri ilk defa vı/xı. yüzyılda Şehristânî tarafından Milel’inde ve Abdulcelil el-Kazvinî tarafından Nakd’inde kullanılmış olacaktır⁴⁰.

İlk kez oluşan mecmuaların yöntem ve malzemelerine, keza akılcı yazarların verdiği haberlere dayanarak⁴¹ diyebiliriz ki, ilk

³⁵ Krş. A.J. Newman, *The Development and Political Significance...*, ilk bölümün özeti; *Guide divin*, 33 vd.

³⁶ Abbâs Iqbâl, *Khânedân-i Navbakhtî*, Tahran, 1966, 6 vd. ; H. Mudarrisî Tabâtabâî, *An Introduction to Shî Law. A Biographical Study*, Londra, 1984, 39 vd.

³⁷ Al-Kulaynî, *Usûl min al-Kâfî*, I/95 vd.; Ibn Bâbüye, *Kitâb al-tavhîd*, bab 63 ve 64; *‘Uyûn akhbâr al-Ridâ*, Tahran, 1378/1958, s. 141, 173, 189, 440, 653 vd.; al-Kaşşî, *Ikhtiyâr ma’rifat al-ricâl*, Maşhad, 1970, s.489, 498-99.

³⁸ Krş. Meselâ al-Şayh al-Mufîd, *Avâil al-maqâlât*, Tebriz, 1364/1944, s. 80-81, 86-87, 92, 101, 118; *Sharh ‘aqâid al-sadûq*, Tebriz, 1371/1951, 186, 222; al-Şayh al-Tusî, *‘Uddat al-usûl*, Tahran, 1314/1896, 248; *Kitâb al-ghayba*, Tebriz, 1322/1905, s. 3.

³⁹ Şahristânî, *Livre des religions et des sectes (al-mîlal va’l-nihal’dan terc.)*, c. I, Louvain-Paris, 1986; imamların kelâma karşı muhalif tutumu için bkz. *Guide divin*, 35-40.

⁴⁰ Şahristânî, age. ve yer; Abdulcelil al-Kazvinî, *Kitâb al-naqd*, Tahran, 1979, s. 3, 236, 272, 282, 285, 529, 568...

⁴¹ Hemen her sayfasında bu haberlere rastlanan eserlerden olmak üzere iki eski örnekle yetinelim: al-Müfid’in *Sharh ‘aqâid al-Sadûq*’u veya al-Murtazâ’nın *al-Shâfi fi’l-imâma*’si (taş baskı, Tahran. 1301/1884).

ahbarîlerin nazarında her şeyin izahı gayet kolaydı. Onlara göre Kur'ân ve hadisten her biri diğeri kadar kutsaldır. Hadis, Kur'ân'ı yorumlar ve açıklar.⁴² Bunlar dinî konularda kutsal otoriteye sahip yegâne iki kaynaktır . Her haber, bu iki kaynakla uyum içerisinde olmak ve imamdan rivayet edilmiş bulunmak şartıyla muteber olur. Diğer sıhhat kıstasları tümüyle merduttur. Kıyasa, kişisel görüşe (rey) yahut yoruma (ictihâd) dayanarak hüküm vermek gibi diğer bireysel girişimlerin hepsi imamların talimatı gereği kesinlikle reddolunur . Hatta bir hadis, bir imamî müslümana kabul edilemez gibi gözüksüğünde onun hadisin sıhhati hakkında şüphe duyması caiz olmaz.⁴⁴ O bunu imam adına sadece rivayet etmekle yükümlüdür . Kendinden bir şey katmaksızın aslına sadık kalarak mümkün olduğunca çok hadis rivayet etmek, imamların davasına hizmet tarzının en şerefliyelerinden biridir. Muhaddis olmak, imamlara yönelik en üst velâyet şekillerindedir ve muhaddisler imamlarla mümin kitlesi arasında gerçek anlamda aracı durumundadır.

II. Akılcılar

Her şey, uzun Gaybet dönemi başından birkaç onlu yıl sonra yani ıv/x. asrın ikinci yarısından itibaren hızla değişmeye başlar. Bu durum, İmamiyye mezhebinin gittikçe yoğunlaşan aklileşme sürecinin başlangıcıdır ki bu süreçle ilgili kendim pek çok çalışma

⁴² Krş. R. Brunshvig, "Les usûl al-fiqh imâmites à leur stade ancien (X. et XI. Siecles)", *Le shî'isme imâmite* içerisinde s.201-12.

⁴³ Krş. *Guide divin*, 37-38.

⁴⁴ Krş. Al-Saffâr, *Basâir al-darajât*, kısım 1, b. 11, no.1, 6 ve 9, s.20-22; imamların öğretiminin gerçekten çetin olduğunu ve şii /imami bir müslüman için anlaşılabilir veya kabul edilemez olabileceğini açıklayan el-Bâkır'dan gelen haberler. Bu yüzden, hadisin sıhhatinden şüphe eden o kişi sanki Allah'a inanmıyormuş gibidir (*al-inkâr huve 'l-kufr bi'llâh al-'azîm*). On böyle bir durumda ancak kendi dinleyicisini imamın otoritesine havale etmelidir.

⁴⁵ Önceki müellifler tarafından bu anlama gelen bir kısım haberler nakledilmiştir, Onikinci imamdan gelen şu haber gibi: "...Yeni durumlarla ilgili konularda da (biz imamlara ait) hadislerimizin ravilerine baş vurunuz, zira onlar sizin lehinize benim hüccetim, ben de onların lehine Allah'ın Hüccetiyim (İbn Bâbüye, *Kemâl al-Dîn*, 484); ve yine Cafer'den gelen şu haber gibi: "Bizden olduklarını söyleyenler bizden ne kadar rivayette bulunurlarsa siz de o kadar onların kıymetini bilin" (El-Kaşşî, *Ikhtiyâr ma'rifat al-ricâl*, 9). Hadislerin "muhaddislerini" Fıkıh Doktorları ile özdeşleştiren akılcılar, kendilerinin gizli imamla imamî müminler arasındaki aracılık işlevini meşru göstermek için bu tür haberlere baş vuracaklardır; krş. A. H. Hairî, *Shî'ism and Constitutionalism in Iran*, Leyden, 1977, s.59; W. Madelung, "Authority in Twelver Shiism in the Absence of the Imam", *La notion d'autorité au moyen Âge: Islam, Byzance, Occident*, Uluslararası Napoule kollokyumu 1978, Paris, 1982 (şimdi de *Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, içerisinde, Variorum Reprints, Londra, 1985, kısım X), 163-73, özellikle 165-6.

yaptım⁴⁶. Bu çağ, günümüze kadar devam edecek olan akılcı kelâm-fıkıh akımının tedrici hakimiyet sağladığı ve “akıl-üstü Batını” olan ilk dönem akımını gittikçe sıradan bir akım olmaya iten çağdır. Ahbârî akıma gelince o da tamamıyla mağlup olacak ve oldukça kısa süreli ama etkili bir canlanması görmek için altı küsur asır beklemesi gerekecektir. Bu konuya tekrar döneceğiz.

İmamiliğin aklileşmesinde bireysel girişimler, ıv/x. asrın ilk yarısından itibaren ve hatta kısa Gaybet sırasında da kendini gösterir. Düşünürlerden İbn Kiba er-Râzî veya Ebu Sahl en-Navbahtî yahut fıkıh alanında İbn Abî ‘Akil en-Nu‘mânî yahut da İbn el-Cunayd el-İşkâfî gibi müellifler tarafından Gaybet kavramının kendisi üzerinde bir çeşit *ictihâd* yapılır⁴⁷. Ancak bu müelliflerin anlayış tarzları çok bireysel kalacaktır. Şeyh el-Müfid (413/1022) ve onun önemli eserlerini beklemeden asıl aklileşme başlamayacaktır. Şeyh el-Müfid, *akıl* tabiri için “istintacî akıl” (raison), “mantikî ve nazarî akıl yürütme” anlamını benimseyerek, kendi kanıtlama yöntemini onun üzerine oturtan ilk büyük kelâmcı-fakihtir. Oysa *akıl*, imamların dilinde çok daha geniş bir anlam taşımaktaydı. Ben bu bağlamda *aklı*: “kutsalı-anlama”, “kutsalın anlaşılması” veya “kutsalı sezinleme” diye tercüme ettim⁴⁸. Tabir için yaptığı tanımlamalarda el-Müfid imamların yaptığı tanıma oldukça sadık kalmış olsa da⁴⁹, çoğu kez sırf kelâm tartışmaları sırasında akılcı Mutezililere cevap verebilmek için de bu tabiri onların kullandığı anlamda kullanmağa mecbur kalmış gözükmüyor⁵⁰. Ünlü talebesi, aynı zamanda da tanınmış mutezili düşünür kâdı ‘Abdu’l-Cebbâr’ın(415/1025) talebesi olan, eş-Şerif el-Murtazâ’nın (436/1044) düşüncesinde *akıl*, önceden

⁴⁶ Krş. *Guide divin*, böl. I.2, s. 33-48 ve l’Appendice, s.319-35 ; “Al-Saffâr al-Qummî (ö.290-902-3) ve eseri *Kitâb basâir al-derecât*“, JA, c.280, no 3-4, s.221-50, özellikle 227-31.

⁴⁷ İbn Qiba’nın (veya Qibba) akılcı düşüncesi hakkında bkz. H. Moderresi. *Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi’ite Islam: Abû Ca’fer Ibn Qiba al-Râzî and his Contribution to Imâmite Shi’ite Thought*, Princeton, 1993; Abû Sahl al-Navbakhtî ve *ghaybanin* aklen izahına dair girişimleri hakkında bkz. kendi makalem “Contribution à la typologie des rencontres avec l’imam caché. Aspects de l’imâmologie duodécimaine II“, JA,c. 284, no 1 (1996) , s. 117 ve not 30 ve 31; İbn Abî ‘Aqil ve İbn al-Cunayd’ın düşüncesinde ilk *ictihâd* şekilleri hakkında bkz. M. M. Bahr al-‘Ulüm, *al-Fawâid al-Ricâliyya*, s.1, (Iran), 1404/1987, II/211-20 ve III/301-8; H. Modarresi Tabâtabâi, *An Introduction to Shi’i Law*, 35-39.

⁴⁸ *Guide divin*, s. v.

⁴⁹ Al-Mufid, *Avâil al-maqâlât*, 12 (‘aql ve sam‘ / naql ile ilgili ek bilgiler için) bkz. a.yaz., *Sharh ‘aqâid al-Sadûq*, 46-47 (‘aql ile imam arasında kurulan koşutluk).

⁵⁰ Krş. M. J. Mc Dermott, *The Thology of al-Shaykh al-Mufid* (ö. 413/1022), Beyrut, 1978, b.II, XII ve XVII.

ifade ettiği anlamı tamamıyla kaybederek, “akıl yürütme” (*istidlâl*) ve “nazari düşünme yeteneği” (*nazar*) ile eş anlama dönüşmüş gibidir⁵¹.

Dönemin tarihî ve itikadî ortamı, uzun ve başarılı bir aydınlık gelecekle tanışacak olan bu düşünürlere hak vermekten başka bir şey yapamazdı. Şöyle ki, imamî düşünürlere Gaybet döneminden hemen sonra, akılcı kelâmının (Mutezile kelâmı kadar Eşariyye kelâmının da) derin izlerini taşıyan bir dönemde, “akıl dışı” bir yığın dikkat çekici öğretimlerle galiba karşı karşıya kalmışlardır. Bu düşünürlere, imamın, Peygamber torunu olduğu için çoğu kez sünî iktidarların dahi saygı gösterdiği, karizmatik kişiliğine artık bel bağlayamıyor ve hasım değil de siyasal ve toplumsal açıdan belirsiz olan bir ortamda yaşıyorlardı. Dolayısıyla onlar bir taraftan kendi itikadî kimliklerini korumak, diğer taraftan egemen zihniyetle hoyratça didişmemek için durumu idare etmek zorunda kalmış olacaktırlar. Nitekim imamlar döneminde yaşayan es-Saffâr el-Qummi'den (290/902-3) başlayıp, küçük Gaybet döneminde eser yazan el-Kulaynî (329/940-41) ile devam ederek büyük Gaybet'in başlangıcını gören İbn Bâbü'ye'ye (381/991) kadar, batını, esrarengiz, hattâ büyümlü ve tılsımlı nitelikli bir kısım akidevî çizgilerin tedricî olarak sükûtle geçiştirildiğine tanık olmak mümkündür. Oysa el-Müfid ve onun takipçileri, en doğru itikada yaklaşım girişimlerini gerçekleştirmek için bu inançları “akıl” adına oldukça açık bir şekilde kınayacaklardır. Çünkü aşırı derecede orijinal, bu yüzden de çarpıcı diye değerlendirilen bu inançlar varken ne aklileşme dönüm noktasını yakalamak, ne de el-Müfid ve takipçilerinin gerçekleştirdiği girişimleri yapmak mümkün olurdu⁵². El-Müfid'in akıl adına yaptığı tenkitlerden biri meselâ üstadı İbn Bâbü'ye'nin Aqâid Esasları (*i'tiqâdât*) adlı eserine yöneliktir. Bunun için yazdığı şerhte her şeyden önce üstadının hem hadise çok fazla değer vermesine, hem de Sünnet'in emsal teşkil etmediği bütün durumlarda istintacî düşünmeyi reddine karşı çıkar⁵³. El-Mufid itikadî meseleler üzerinde bile düşünmeye, mantıkî istidlal yapmağa ve istintacî ispata dayanmak suretiyle açıkça *kelâmın* diyalektik yönteminden yararlandığını ispat eder. Râvilerin teker teker naklettiği hadislerin (*ahâdisü'l-âhâd/turuku'l-af'râd*) muteberliğini kabul etmediği için, kendi selefleri tarafından rivayet edilmiş

⁵¹ Al-Murtazâ, *Al-Usûl al- i'tiqâdiyya (Nafâis al-makhtûtât* içerisinde), Bağdad, 1954, s.79; a.y., *Jumal al-’ilm va ’l-’amal*, Najaf, 1967, s. 36 vd.

⁵² Krş. *Guide divin*, böl. I.2.

⁵³ Al-Mufid, *Sharh ‘aqâid al-Sadûq*, 32 vd. ve son bab (“fi’ l-ahâdith al-mukhtalifa”), s.70-72; a.y., *al-Masâil al-saraviyya (al-Thaqalân al-kitâb va ’l-’itra* içerisinde), (Najaf), tarihsiz. s. 56.

hadislerden önemli bir kısmının sahihliğini, çok istisnâî haller dışında, reddetme yoluna gider⁵⁴.

Şu husus akılcı akımın tarihî gelişimi açısından çok önemli: tartışılmaya el-Mufid'in eserleriyle ve talebeleriyle başlanan hadis tenkit ilmi, diğer iki anahtar kavramın belirlenmesiyle at başı gider: biri fakih-kelâmcının şahsî yorum yapma gayreti ("ictihâd") kavramı ve fakih-kelâmcının dünyevî otoritesi kavramı. Bu ikinci kavrama, o dönemden kalma metinlerin çoğu zaman verdiği ad: "iktidarla iş birliği" veya "iktidarın kullanılması" (*el-'amal ma'a's-sultân* yahut *'amelu's--sultân*) meselesi şeklindedir. Art-zamanlı bir açıdan baktığımızda şunu fark etmek mümkündür: şu üç müşkil mesele birbirinin tamamlayıcısı oldu ve bunların tarihî ve mezhebî gelişimleri birbirine tamamen muvazi olarak gerçekleşti; bunlar: Sünnet'e karşı mesafeli duruş, imamî *ictihâd* teorisinin gelişimi ve fakih-kelâmcının dünyevî otoritesinin meşruluğu. Hakikaten de, imamlara nispet edilen sözlerin yer aldığı eski külliyatta son iki kavram şiddetle reddedilmiş bulunmaktadır⁵⁵; öyleyse bu iki kavramın tarihin akışına ve zamanın ihtiyaçlarına göre uygulamaya koyabilmek için tek çare vardı, o da: bu külliyata mesafeli durmak, bir başka deyişle hadis tenkit kurallarını belirlemek. *İctihâd* konusunda el-Mufid, imamların dönemine hâlâ yakın olduğu için, belirsiz bir tavır sergiler. Tüm düşüncesini nazari akıl üzerine oturtuyor olmakla beraber *kıyası*, Sünnet'e olan saygısından ötürü, kabul etmediği gibi, hukukun *ictihada* dayalı bağımsız olarak incelenmesini de reddeder. Ona göre, aklın icaplarına aykırı düşmeyen kural koyucu bir metin (*nass*) bulma çalışması kesinlikle devam edecektir⁵⁶. Bununla beraber onun bütün eserleri gelecekte bir *ictihad* teorisi geliştirmek için kapıyı ardına kadar açık tutar. Zira o, dinî konularda akli çalıştırmayı kabul eder. Ona göre, akli çalıştırma, aralarında zıtlık bulunan, bu nedenle de kendilerinden ancak eksik bir bilgi elde edilebilen bir kısım hadislerin çözüme kavuşturulmasında yardımcı bir alet gibi kullanılacaktır⁵⁷.

El-Mufid'in çok ünlü iki talebesi sayesinde *ictihâd* nazariyesi ve âlimin dünyevî iktidarı daha güçlü bir şekil almaya başlar. İki

⁵⁴ Meselâ Al-Mufid, *Avâil al-maqâlât*, s.65-6 ve 100; *al-Masâil al-saraviyya*, 56-60; a.y., *Usûl al-fîqh* (al-Karâjakî'nin *Kanz al-fawâ'id* ile birlikte yayımlanmıştır), taş b., Maşhad, 1323/1905, s. 186-87.

⁵⁵ Krş. *Guide divin*, 37-38, 163 not 316 ve orada tercemesini verdiğim hadisler. Genel anlamda ikinci kavram için bkz. A.A. Sachedina, *The just-ruler* (al-sultân al-'âdil), *Shi'ite Islam* içinde, New York, 1988.

⁵⁶ Krş. al-Mufid, *Avâil al-maqâlât*, 115-16; a.y., *al-Fusûl al-mukhtâra min al-'uyûn wa 'l-mahâsin*, 3. bas., Najaf, 1382/1962, 50 vd.; R. Brunschvig, "Les *usûl al-fîqh* imâmites..." s. 206.

⁵⁷ Krş. no 53'te verilen kaynaklar.

kardeş Şerif er-Radî (406/10S16) ve şerif el-Murtazâ (436/1044), Bûveyh Oğulları hakimiyeti altındaki Abbasiler Bağdat'ında akılcı imamilerin seçkin mevkiinin özel bir şekilde temsilcileri olurlar. Babaları Ebû Ahmed el-Müsevî (imam Mûsâ el-Kâzım'ın torunu) Başkent'te imamilerin itibarlı *nakib* göreviyle meşgul oldu.. Babasının ölümü üzerine küçük oğul er-Radî'ye miras kalan bu görev daha sonra kardeşi el-Murtazâ'ya geçti. Hz. Peygamber'in torunlarının Bağdat'ta resmî şerifleri olan bu iki kardeşin gördükleri büyük itibar Abbasi sarayına kadar uzanıyordu, saraydaki nüfuzları ihmal edilecek gibi değildi. Er-Radî Mekke'ye giden hacılar kervanı emirliğine (*emîrû'l-hacc*), hem de defalarca getirilmiş, idarenin suiistimaline karşı şikâyetleri (*mezâlim*) inceleme işinde de, şahsî dostu olduğu halifeyi temsil edebilmiştir. Hz. Ali'nin sözlerini ihtiva eden ünlü mecmua Nahcû'l-Balâğa'nın derleyicisi de kendisidir. Koyu bir imami olan er-Radî bu arada Abbâsiler'in siyah renkli resmî görev kıyafeti içerisinde gözükmekte tereddüt etmezdi⁵⁸. Mutezile eğitimi almış büyük kardeş el-Murtazâ'da akıl/mantık artık tamamıyla Sünnet'e galip durumdadır. Ona göre, On Dört Masum'a nisbet edilen her söz akıl/mantık süzgecinden geçirilmelidir; akla/mantığa aykırı düşmesi durumunda, bu onun sahih olmadığının işaretidir⁵⁹.

Nitekim Şâfi adlı eserinde haberlerin ilk derleyicilerinin (el-Kulaynî'yi meselâ) denetimden geçirilmesini istemeğe kadar gider. Akla, mantığa sığmayan büyük bir sayıda haberi kitaplarına soktukları için onları itham eder⁶⁰. Çünkü, onun düşüncesine göre,

⁵⁸ Mesela bkz. Ibn al-Cawzî, *al-Muntazam*, Haydarabad, 1357/1938, VII/255 vd.; Ibn al-Athîr, *al-Kâmil*, Beyrut, 1385-86/1965-66, IX/236 vd.

⁵⁹ Mesela al-Murtazâ, *al-Shâfi fî 'l-imâma*, Tahran, 1301/1884, 6, 68-70, 98 vd.; a.y., *al-Amâlî*, Kahire 1374/1954, 81, AÇY., *Cumal al-'ilm wa al-'amal*, Necef, 1387/1967, 36...; Keza bkz. H. Busse, *Chalif und Grosskönig. Die Buyiden im Iraq (945-1055)*, Beyrut, 1969, 441...; W. Madelung, "Imâmism and Mu'tezilite Theology" (*Le shi'isme imâmite*, içinde), Paris, 1979 (*Religious Schools and Sects in Medieval Islam*, bölüm VII), s. 25...

⁶⁰ Al-Murtazâ, *al-Shâfi fî 'l-imâma*, giriş bölümü ve 98...; Keza bkz. W. Madelung, "al-Kulaynî", *EI*. Al-Murtazâ'nın, Kербela faciasına dair konuşmasında konuyla ilgili eski habere/rivayete kesin mesafeli yaklaşımı özellikle çarpıcıdır. Ona göre, imam al-Hüseyin Irak'ta kendisini nelerin bekliyor olduğunu bilmiyordu. Etrafı kuşatılınca Emevîler'le anlaşmaya bile hazırды, ama Ubaydullah b. Ziyâd'ın uzlaşmaz tutumu onu umutsuz bir çarpışmaya itmiştir (bkz. *Tanzih al-anbiyâ*, Necef, 1380/1960, s.221-26). Tarihsel planda tamamen makul olan bu açıklama, en eski haberdeki temel mezhebî noktalarda şüphe uyandırmaktadır. Nitekim bu açıklama, al-Hüseyin'in yaptığı işin kaderi ve metafizik özelliğini öne çıkaran bir kısım eski haberleri (al-Kulaynî, al-Nu'mânî ve Ibn Bâbüye tarafından rivayet edilen haberler; krş. Kendime ait *Guide divin*, s. 167-68 ve umumi olarak da M. Eyub, *Redemptive Suffering in Islam. A Study of the Devotional Aspects of 'Ashûrâ in Twelver*

râviler ne kadar saygı değer olursa olsunlar, insanın kendi aklını kullanmaktan vazgeçip, doğrudan onların otoritesine teslim olması zaruri olarak kendisini inkâra sürükler⁶¹. Akla aykırı olmayan haberler, *âhâd* olanlar hariç, amelî hüküm elde etmeye yarar⁶². *İctihâd* fikri, sınırlı kapsamda olmakla birlikte, el-Murtazâ tarafından açıkça benimsenir. Gerçekten de *ictihâdın* uygulama alanı, el-Murtazâ'da, Vahiy ve Sünnet'in askıda bıraktığı meselelerle sınırlı kalır⁶³. Yazarımız, bu ilkeyi savunmanın ve –sınırlı da olsa– uygulamanın, İmamiye'nin ileriki tarihi için sonuç itibarıyla ne kadar ağır olacağını herhalde aklına getirmiyordu. Kendim bir başka çalışmamda, İmamiye mezhebinin ekseriyetinin nasıl yaklaşık bin yıllık uzun bir süreç içerisinde ve *ictihad* kavramı ekseninde akılcılı oluşumdan geçerek ideolojileştiğini ve siyasileşmeden geçerek modern çağa ulaştığını göstermeği denedim⁶⁴.

Bunun yanı sıra, Bağdad sarayında el-Murtazâ kendi siyasi işlevini–ve dahi babasının ve kardeşininkini–meşru göstermede zorlanmışa benziyor. Çünkü imâmî akideye göre, on ikinci imamın gizli kaldığı süre boyunca yeryüzünde zorbalık ve zulüm hüküm sürer ve dolayısıyla her iktidar gayr-ı meşrudur⁶⁵. Âdil bir evrensel düzen ancak bu gizlenen imamın Âhir Zaman'da *mehdî* olarak Geri Dönüşü ile kurulacaktır⁶⁶. Öte yandan, imamlara atfedilen birçok

Shi'ism, La Hague, 1978) tamamen itibardan düşürmekle kalmaz, bilhassa imamların İlmî'nin doğaüstü (burada sözelimi geleceği bilme) özelliğini de inkâra gider ki bu özellik kadim imamiye akidesinin hakiki merkezini oluşturur (bu inancı destekleyen haberler için bkz. *Guide divin*, s. 174 - 99).

⁶¹ Al-Murtazâ, *Cumal al-'ilm va 'l-'amal*, 38; *al-Usûl al-'itiqâdiyya (Nafâis al-makhtûtât* içinde) 79 vd.

⁶² Al-Murtazâ, *al-Dhari'a ilâ usûl al-shari'a*, Tahran, 1346/1967-68, 517-62; Mj. Dermott, *The Theology of al-Skaykh al-Mufîd*, böl. 3, b. 17.

⁶³ Al-Murtazâ, *al-Dhari'a*, s. 646, 672, 760, 786-95; keza bkz. S.A. Arcomand, *The Shadow of God and the Hidden Imam. Religion, Political Order and Social Change in Shi'it Iran from the Beginning to 1890*, Chicago-Londres, 1984, 52 vd.

⁶⁴ Krş. kendi makalem “Reflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain...” (= “İmamiye şiasındaki tekâmül üzerine düşünceler”).

⁶⁵ Krş. İmamların dilinde tekrar edilip duran formüllerden buna tahsis edilen *anna 'l-mahdî/al-qâim yakhrucu fî âkhiri 'l-zamân fa-yamla' al-'ard 'adlan va qistan kemâ muliat cauran wa zulman (zuluman): Âhir Zaman'da (Mehdî veya Qâim) çıkacak, baskı ve zulmün (veya karanlığın) istila ettiği dünyayı adalet ve insafla dolduracak*) veya şöyle bir haber “ *Kâim'* in Çıkışı'ndan önce her çekilen sancak, Allah'a karşı gelen bir isyancıya aittir” (*inna kulla râyetin tarfa'u qabla qiyâmi 'l-qâim fa-sâhibuhâ tâghût*); al-Kulaynî, *al-Rawda min al-kâfî*, Tahran, 1389/1969, II/121 vd.; Al-Nu'mânî, *Kitâb al-ğayba*, b. 5, s. 161-68 ve b. 14, no 53, s. 393.

⁶⁶ Krş. kendi makalem “ Eschatology in Twelver Shi'ism”, *Encyclopaedia Iranica*, bilhassa bölüm I.

haber imamî müslümanı her çeşit siyasi faaliyetten uzak durmaya davet eder. Zira *mehdî*'nin Âhir Zaman Dönüşü'nden önce bu tür faaliyet, imamlara göre, öyle ya da böyle başarısızlığa mahkûmdur⁶⁷. Öyleyse Gaybet ne kadar çok devam ediyor idiyse, imamilerin gayr-ı meşru dünyevî bir iktidarla olan ilişkisini de o süre boyunca gayr-ı meşru diye tanımlanmak zorunlu hale geliyordu. *Mes'ele fi'l-'amel ma'a's--sultân* başlıklı bir risalede el-Murtazâ, bu konuda gerçekten kendine has düşünce tarzını sergilemektedir. Onun düşüncesine göre, gayr-ı meşru bir hükümdarın hizmetinde bir görev kabul etmek, her ne kadar ilke olarak benimsemez ise de, bazı durumlarda mesela mecburiyet karşısında mümkündür, hatta bu görev adaleti sağlamaya imkân sağladığı zaman onu üstlenmek bir vecibe haline gelir. Binaenaleyh sahte bir hükümdarın otoritesi altında bir görev üstlenen kimse, zımnen bu görevi gerçek hükümdarın yani kayıp imamın emriyle üstlenmiş demektir ve âdil davrandığı sürece kendisine itaat gerekir⁶⁸.

Er-Radî ve el-Murtazâ kardeşlerin çağdaşı olan şeyh et-Tûsî (460/1067) doğmakta olan akılcı imamîliğin bir başka büyük simasıdır. Et-Tûsî'nin eserleri de bir kere daha gösteriyor ki dönemin nüfuzlu On İki İmâm düşünürlerinin başlıca merkezî ilgi alanlarından biri, amacı “gerçek” hadisleri “sahtelerinden” ayırt etmek olan hadis tenkidiydi. Et-Tûsî, anlamlı başlıklar altında kendisine ait ünlü iki hadis mecmuasında⁶⁹ *Tahzîbü'l-ahkâm* (“Düsturların yeniden gözden geçirilişi”)⁷⁰ ve *el-İstibsâr fi ma'htulifa fîhi mine'l-ahbâr* (“İhtilafî haberlerin aydınlatılması”)⁷¹ sadece

⁶⁷ Krş. *Guide divin*, böl. III, s. 155-73.

⁶⁸ W. Madelung, “A Treatise of the Sharif al-Murtazâ on the Legality of Working for the Government (*Masala fi'l-'amel ma'a l-sultân*), BSOAS, 43 (1980), 18-31 (şimdi *Religious Schools and Sects in Medieval Islam* içinde, böl. IX). Al-Murtazâ, *al-Risâlat al-ghayba* adlı bir başka çalışmasında, Gaybet'in süresini, halifelerin ezici zorbalığı ve şi'ilerin çektiği eza ve cefa ile açıkladığı zaman, kendi siyasi tutumundaki belirsizlik de açıkça kendini göstermektedir (krş. A. A. Sachedian, “A treatise on the occultation of the twelfth imâmite Imâm”, *Studia Isl.*, 68 (1978), 109-24); H. Halman'ın da belirttiği gibi, argüman, Abbasi halifelerinin Sarayı'ndan ayağı kesilmiyor olan birinin iğneli üslubunu yansıtmadan geri kalmıyor (*Die Schia*, 68-69). Kayda değer ilginç bir noktada şu: Büveyh Oğulları döneminde Kumm şehrinde imamilerin reislerinden biri olan Muhammad b. Ahmad b. Dâvûd (ö. 378/988), *'amal al-sultân* adlı bir kitab yazmış olan ilk imamî bilgin oldu sanırım (krş. al-Nacâşî, *Ricâl*, 298). (krş. al-Nacâşî, *Ricâl*, 298).

⁶⁹ Neşr. H.M. al-Kharsân, Nefes, 1958-63, 10 cilt.

⁷⁰ Aynı neşr. Nefes, 1375-76/1955-56.

⁷¹ Bu iki mecmua, diğer iki mecmuayla birlikte, hadiste otorite “Dört Kitap” olarak tanınacaktır. Diğer iki mecmua ise şunlardır : *Kâfi (usûl ve furû)* : al-Kulaynî'nin (329/991), ve *Kütâb man lâ yahduruhu'l-faqîh*: Ibn Bâbüye al-Sadûk (381/991)'un. *Kâfi*'nin *Usûl* bölümü hariç, mecmuaların geri kalan

hukuku ilgilendiren hadisleri nakletmekle yetiniyor ve akılcı hadis edebiyatının gitgide yoğunlaşan istilasının yolunu da böylece şerî hukuk vasıtasıyla açmış oluyor. İmamî ricale ve onların eserlerine tahsis ettiği üç ayrı kitabında yani *el-Fihrist*, *Kitābu'r-ricāl* ve Ebû 'Amr el-Kaşşî'nin (ö.iv/x. asrın ikinci yarısı) *Ma'rifetü'n-nâkilîn* adlı kitabının *İhtiyâr ma'rifeti'r-ricāl* başlıklı gözden geçirilmiş muhtasarında⁷² et-Tûsî, ilk defa oldukça sistemli bir şekilde ravilerin itikadî mezheplerini takdime özen gösterir; amacı: yoldan çıkan mezheplere (özellikle *vakf* yahut *gülvü*) saplanmış Şiilerden imamlara sâdik kalmış şiiileri akılcı anlayışa göre ayırt etmektir⁷³. Bununla beraber et-Tûsî, el-Murtazâ'nın aşırı akılcı tutumlarını yumuşatmaya çalışmışa benziyor. Nitekim el-Murtazâ'nın radikal tutumuna mukabil et-Tûsî, ahbârî akımla daha çok uzlaşan bir ıslahatçı gibi görünüyor. Hadisin sıhhat kıstaslarının belirlenmesine dair tutumuna gelince, et-Tûsî şöyle düşünüyor: raviler tarafından öğretilmiş bulunan sapık, dolayısıyla merdud itikadî mezhepler bu ravilerin rivayet ettikleri hadislerin sahih olmamalarını gerektirmez⁷⁴. Dolayısıyla, güvenilir (*sika*) - yani muhtemelen sapıklığa düşmeden önce imamın güvenini kazanmış olan - bir *vâkıfî*

kısmı şerî hukuk meselelerine ayrılmıştır. Bu konuya tekrar döneceğim.

⁷² *Al-Fihrist*, neşr. Bahr al-'ulûm, Nefef, 1380/1960 (daha önce Sprenger ve Abd al-Hak tarafından, *Fihrist kutub al-shi'a* başlığı altında neşredilmiştir, mükerrer neşr. Meşhed, 1972); *Kitâb al-ricâl*, Nefef, 1380/1961 (Bahr al-'ulûm'un neşri esas alınmış); *İkhtiyâr ma'rifat al-ricâl*, en son neşr. M. Mustafawî, Meşhed, 1348/1970 (bizzat müellifin bu esere verdiği başlık: *İkhtiyâr ma'rifat 'ani'l-aimmat al-sâdikin*; krş. kendi *Fihristi*, s.194).

⁷³ Al- Tûsî, *kutub al-ricâl* türü eser sahiplerinden şii yazarlar zincirinin son halkasıdır, ama bildiğim kadarıyla, tanıtılan kişilerin itikadî eğilimleri üzerinde ilk defa o durmuştur. Bu eski müelliflerden şunlar zikredilebilir: 'Ubayd Allâh Ibn Abi Râfi' kâtib Ali ,eseri : *Tasmiya man ushida ma'a amir al-muminîn fi'l-camal va'l-siffin va'l-nahravân min al-sahâba*, yazım tarihi 40/660'lara doğru (al-Tûsî, *al-Fihrist*, 137; Ibn Hacer al-Askalânî, *Tahdhîb al-tahdhîb*, Haydarabad, 1325-27/1907-9, VII/10); Abû 'Abd Allâh Muhammed b. Khâlid al-Barqî (185/801 yılı dolaylarında), yedinci, sekizinci ve dokuzuncu imamların talebesi, eseri: *Kitâb al-ricâl* (krş. Ibn al-Nadîm, *al-Fihrist*, neşr. R. Tacaddud, Tahran, 1971, 276); al-Hasan b. Mahbûb al-Sarrâd (244/838), eserleri: *al-Mashyakha* ve *Ma'rifat ruvât al-akhbâr (age.)*; Ahmed b. 'Ali al-Aqîqî (280/893), eseri: *Ta'rikh al-ricâl* (al-Tûsî, *al-Fihrist*, 97; al-Allâma al-Hillî, *Khulâsat al-aqvâl*, Nacaf, 1963ü 233) ; Abû Ca'fer Ahmed b. Muhammed al-Barqî (274 veya 280/887 veya 893), eseri: *Kitâb al-ricâl* (neşr. Al-Muhaddith al-Urmawî, Tahran, 1342/1964); Abû 'l-Abbâs Ibn 'Ukda (333/944), eseri: *Ricâl* (al-Tûsî, *K. al-ricâl*, 2); Abû 'Amr al-Kaşşî, eseri: *Ma'rifat al-nâqilîn* (daha evvel geçti). 'İlm al-ricâl imamlar hakkında da bkz.D. Amaldi, "Osservazioni sulle catene di trasissione in alcuni testi di ricâl imamiti", *Cahiers d'Onomastique Arabe*, 1979 ve A. Arioli, "Introduzine allo studio del 'ilm ar-rîjâl imâmita : le fonti", *age.*

⁷⁴ Al-Tûsî, *Uddat al-usûl*, Tahran, 1314/1896, s. 57 ve 61vd.

veya bir *ğâlî* ravi tarafından rivayet edilmiş hadisler makbuldür⁷⁵. Diğer taraftan el-Murtazâ'nın aksine al-Tûsî, *usûl arba'umia* gibi emin kaynaklar tarafından rivayet edilmiş olmak şartıyla, sıhhatine tek ravinin tanık olduğu haberlerin muteberliğini yeniden tasdik eder⁷⁶. Et-Tûsî'nin bu tutumları, "ahbârî" biçimli eski hadis mecmualarının eski itibarlarını tekrar kazanmalarına imkân vermiştir⁷⁷. Ancak, yine de çoğu imamî düşünürlerin eski mecmualara yönelik tavırları, "akılcı" akımın egemenliği nedeniyle, anlaşılmaz kalmıştır: müelliflerine saygı gösterilmiş, eserleri tekrar tekrar istinsah edilmiştir, ama "sorun yaratmakta devam eden" haberler hakkında, daha sonraya ait birkaç istisna dışında, hemen hiç kimseden ses çıkmamıştır ve işlenmiş, üzerinde tefekkür edilip yorumlanmış olanlar da bu mecmuaların sadece hukukla ilgili bölümleridir veya akılcı çoğunluk anlayışların zıddına gitmeyen hadislerdir⁷⁸.

Hadiste olduğu gibi iktidarla olan ilişkiler meselesinde de et-Tûsî, el-Murtazâ'dan daha ılımlı gözüküyor. Et-Tûsî'ye göre, meşru olmayan bir hükûmete bazı koşullarda hizmet etmek arzu olunur ama asla mecburi olmaz. Buna mukabil, gerçek hükümdarı (yani gizli imamı) tasdik eden ve onun adına, imamî hukuk ilkelerine göre de hükûmet eden bir iktidara hizmet etmek tavsiye edilebilir. Böyle bir iktidar- tabii o gün için Büveyh Oğulları düşünülüyordu - gizli imamı temsil eder ve şiilerin beyatına, itaatine hak kazanır⁷⁹. Düşünürlerimize göre, yasal ve olumlu bir siyasî faaliyet Gaybet süresince en azından nazarî olarak tamamıyla mümkündür. Ancak bu faaliyetin yine de imamın açık iznine ihtiyacı vardır. Fakat kim kendini imamdan izin almış kişi gibi görebilir ve bu şekilde izinli olan temsilci imamın hangi imtiyazlarını kendine mal edebilir? Büyük Gaybet sırasında gizli imama "umûmî niyâbet" (*al-niyâbat al-âmma*)

⁷⁵ *Age.*, s.51.

⁷⁶ *Age.*, s. 25 vd.; *ay. yaz.*, *al-Fihrist*, yazarın mukaddimesi; H. Moderresî Tabâtabâi, *An Introduction to Shi'î Law*, 44 vd. Ortaçağ boyunca *usûl*, en azından nazarî olarak, imamî müellifler, hatta akılcılar ve al-Murtazâ'nın radikal çizgisinde gidenlerce büyük bir itibar görmekteydi. Bu saygınlığın Mir Dâmâd, Muhammed Bâkır Vahîd Bihbahânî gibi yazarlar ve bilhassa kendi çağımızda Khomayni tarafından sorgulanması için Safevîler dönemi ile post-safevîler dönemini ve *müctehidler*in gittikçe artan fiili etkilerini beklemek gerekir (krş. E. Kohlberg, "*ausûl al-arba'umia*", s.141-143 ve Appendix, s. 162-63).

⁷⁷ Bkz. M. Shifâ'î, "*Uddat al-Usûl-i shaykh Tûsî ve naqsh-ı ân dar madâr-ı târih-ı ilm-ı usûl*", (*Yâd-nâme-yi shaykh al-tâ'efe Abû Ca'far Muhammed b. Hasan-i Tûsî*, içinde), Maşhad, 1348/1970, 167-83; A. J. Newman, *The developmen and political signifiante...*, böl. II.

⁷⁸ Krş. *Guide divin*, 49-50 ve not 86.

⁷⁹ Al-Tûsî, *al-Nihâya fî mucarrad al-fiqh va 'l-fatâvâ*, Beyrut, 1390/1970, 35 vd.

fikri daha önceden taslaklar halinde, *ictihād* nazariyesinin tedricen geliştirilmesi ve dünyevî iktidarla olan ilişkilerle ilgili düşüncelerle birlikte şekillenmektedir⁸⁰. Fakih-kelâmcılara tevdi edilen “umumî nâiblerin” rolü nazariyesi şeyh et-Tûsî ile başlar. Buna göre fakih-kelâmcılar, imamlara genel olarak, gizli imama özel olarak verilen geleneksel imtiyazları ihtiyaca göre kullanabilirler. Et-Tûsî *Nihâye* adlı kitabında açıkça şöyle der: “Halk arasında adaleti sağlama, davalı-davacı arasında da hakemlik yapma görevine gelince, bu konularda mutlak kudret sahibi olan hakiki hükümdar (gizli imam) kime yetki verirse bu görev ona düşer...ve onlar (imamlar) geçici bir süre engellenecek, dolayısıyla bu görevi kendileri yerine getiremeyecekleri için görevi kendi yandaşları (şiiiler) içerisinde hukukçulara (*fuqahâ*) emanet ettiler”⁸¹. Et-Tûsî bir yandan Sünnet’e önem verirken diğer yandan *ictihād*ın mahiyetini belirleyen mantikî istidlali kullanır ve bu şekilde, akılcı kelâm-fıkıh akımını toplumsal ve düşünsel en sağlam bir temel üzerine oturtmayı başarır. El-Müfid ile el-Murtazâ’nın düşüncelerine katkıda bulunmak ve yeri geldikçe bunları yumuşatmak suretiyle fıkha, dolayısıyla da fakihlere imamdan fiilen bağımsız bir statü ve bir hareket alanı kazandırmayı da başarır. Et-Tûsî’nin ölümünden bir asır sonra Abdu’l-Celîl el-Kazvîni (566/1170 yılı dolaylarında yazdığı) *Kitâbu’n-nakd* adlı eserinde, gelenekçi akım (*akhbâriyya*) karşısında akılcı akım (*usûliyye*) kendisini kesin olarak kabul ettirdi diyebiliyordu⁸².

Usûliyye’nin nazarî dayanakları, VI/XII. ve VII/XIII. Asırlarda, Irak-Hille Okulu’nun akılcı müellifleri sayesinde daha da güçlenecektir. Bu düşünürlerin eserleri, el-Murtazâ’nın radikal tutumunu et-Tûsî’nin nispeten ılımlı tavrına karşı eski haline getirme gibi bir hamleye benziyor. Birinci planda İbn İdrîs el-Hillî (598/1202) akılı bütün formlarıyla fıkıh usûlü ilkesi haline

⁸⁰ Akılcı akım tarafından fakih- kelâmcılara ait görülen bu kayıp imama büyük Gaybet süresince “umumî niyabet” görevi, küçük Gaybet süresince imamın dört *nâibinin* “hususî niyabeti”den farklıdır; bu kavramın geç dönem gelişimi hakkında bkz. J. Calmard “Mardja-i taqlid” ve “Mudjtahid”, *EI2*, ilgili maddeler.

⁸¹ Al-Tûsî, *al-Nihâya...*, s. 278 ; S. A. Arjomand tarafından naklen, *The Shadow of Gad and the Hidden Imam*, 51 ; M. Momen, *An Introduction to Shi’î Islam, The History and Doctrines of Twelver Shi’ism*, New Haven-Londres, 1985, 189; H. Halm, *Die Schia*, 71. Bu düşünce daha önce tohum halinde al-Mufid’de mevcuttur, *al-Fusûl al-’ashara fi’lghayba*, Nacaf, 1370/1951, s. 28.

⁸² Al-Qazvîni’nin (adı geçen) eserinin odağı olan sözdür bu . Hukuk ve hukukçuların imamın şahsına bağımlı olmayışının tedrici gelişimi hakkında şimdi de bkz. S. A. Arjomand, “The Consolation of Theology : Absence of the Imam and Transition from Chiasm to Law in Shi’ism”, *The Journal of Religion*, University of Chicago, 1996, 548 – 71.

getirmiştir⁸³. İbn Ebî 'Akil'i ve İbn el-Cunayd el-İskâfi'yi eski otoritelerine kavuşturmuş; *icmâ'i* (fıkıhçıların görüş birliği) ve *aql* (tabiatıyla muhakeme yürüten akıl anlamında) "fıkhın temel kaynakları" (*usûlü'l-fikh*) olarak Kur'ân ve Sünnet'e ilk defa *el-Serâir* adlı kitabında sanırım o ilave etmiştir⁸⁴. Aynı kitapta ahbârî görüşler için sistemli ve ayrıntılı bir reddiye sunar ki kitaptaki en anlamlı olgu budur.

Bu hareket tarzı, Moğol fethinden sora On iki İmam şiiiliğinin fikir merkezi olarak Bağdat ile Kumm'un yerini Hille aldığı zaman daha da güçlenmiştir *Şarâi'u'l-İslâm*⁸⁵ adlı muhteşem fıkıh kitabının yazarı El-Muhakkik el-Hillî (676/1277) Sünnîlerin "Kütüb-i Sitte'si" gibi, "Kütüb-i Arbaa" yı en sahih hadis kitapları olarak takdim etmiş olan sanırım ilk kişidir⁸⁶. Bu dört mecmuadan El-Kulayni'nin *el-Kâfi*'sinin *Usûl* kısmı hariç, diğer mecmualar tamamen fıkhî dairdedir. El-Tûsi'nin iki ayrı hadis mecmuasından sonra, el-Muhakkik'in eserleri *Fıkh*'in gittikçe artan egemenliğinin ikinci kararlı aşamasının ve fıkhın okuryazar imâmîler gözünde din ilmiyle neredeyse eşanlama dönüşümünün göstergesidir. Fakih'in toplumdaki rolü, onun manevî ve fikrî plandaki otoritesinin bir ihtiyaç gibi algılanışı da bu arada giderek ivme kazanır.

Yine aynı dönemde *ictihâd* nazariyesi tekâmülünü, "âyetullâh" unvanını ilk taşıyan imamî bilgin el-Allâme el-Hillî'nin (726/1325) eserlerinde, özellikle de *Mabâdiu'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl* adlı kitabında tamamladığı iyice belirgin hale gelir⁸⁷. El-Allâme'ye göre *ictihâd* imamlığın/*velâyetin* mantikî sonucunu teşkil eder, çünkü Şeriat mütehassıslarının yanılabilirliği imamların yanılmazlığının arkasından gelir. *Mebâdi*'in son bölümünde müellif, *ictihâd*ı, zanna bırakılan Şerî meseleler üzerinde akla uygun nazari inceleme gayreti

⁸³ Krş. S.A. Arcumend, *Shadow of God*, 54.

⁸⁴ İbn İdris al-Hillî, *al-Sarâ'ir al-hâvî li tahrîr al-fatâvî*, Tahran, 1270/1853-54, s. 3; yine bkz. M. R. Muzaffar, *Usûl al-fıqh*, Nacaf, 1967, II/22 ; H. Löschner, *Die dogmatischen Grundlagen des Schi'itischen Rechts*; H. Modarresi Tabataba'î, *An Introduction to Shi'i Law*, 3 vd. İbn Abî 'Aqil ve İbn al-Junayd'in kesin iade-i itibarı, İbn Fahd al-Hillî (841/1437-38) tarafından "İki Kadim Üstad" denilerek resmileşecektir, krş. Modarresi Tabataba'î, age., s.35, not 3.

⁸⁵ *Şarâi' al-islâm fi mesâil al-halâl va 'l-harâm*. M.J. Muğniya tarafından yapılan baskısı şimdilik en iyi olanıdır, Beyrut, (1963); Fransızcaya terc. A. Querry, *Recueil des lois concernant les musulmans schyites*, Paris, 1871-72.

⁸⁶ Al-Muhaqqiq al-Hillî, *al-Mu'tabar, taş bas.*, Tahran, 1318/1900, 7-8; aynı yazar, *Nukat al-nihâya, (al-Javâmi' al-fıqhıyya, içerisinde) taş bas.*, Tahran, 1276/1859, s. 373-470, özellikle 378 vd.

⁸⁷ Neşr. A. H. Muhammed 'Ali, Nefef, 1390/1970. Al-'Allâme'nin düşüncesinin bu yanı hak. bak. H. Halm'ın titiz ve berrak bildirisi : *Die Schia*, 85 vd. ; hayati ve kelâmî düşüncesi hak. bkz. S. Schmidtke, *The Theology of al-'Allâma al-Hillî*, Berlin, 1991.

diye tanımlar.Yanılabilirlik *ictihād*ın temel vasıflarındandır, dolayısıyla *İctihād* “bazen hata yapar, bazen isabet eder” (*el-ictihād kad yuhtiu ve kad yusīb*); *ictihād*ı sırasında bir hata işleyen fakih de günah işlemiş olmaz. İmamların yanılmazlığı, kusursuzluğu onların *ictihāda* baş vurmalarına gerek bırakmıyordu; o zaman bu kişisel nazari inceleme gayretinin kendilerine terettüp ettiği kişiler sadece ve sadece Fıkıh Mütehasıslarıdır⁸⁸. Bu tez fakihe daha da büyük bir faaliyet serbestliği veriyordu. Yanılmaz otorite, gizli imama tahsis ediliyor ve bu şekilde uzak bir geleceğe terk ediliyordu. Öte yandan imamların yanılabilir temsilcileri fakihler ise bundan böyle Sünnet’in otoritesi engeline takılmaksızın mevcut ameli meseleleri çözme çalışmalarına kendilerini verebilirlerdi⁸⁹. El-Allâme buna paralel olarak *ictihād*ın gerekçesi olan *taqlid* kavramını (kelime anlamı örnek alma, özentî) ele alır: kendi başına *ictihād* yapmak için ön görülen koşulları yerine getirmeyen kimse – bir başka deyişle imamî kitle- bu işi mütehasıslara havale eder. Mütehasıslar hem hukuku belirlemek gibi çetin bir görevi, hem de yargılama sorumluluğunu üstlenirler. Ümmet böylece *ictihād* zahmetinden topluca kurtulmuş duruma gelir. Mümin, *ictihād* yapmaya mecbur da, ehil de olmadığı için bağlanabileceği bir yetkiliyi arayıp bulmak zorundadır. Artık o bu suretle bir müctehid fakih-kelâmcının “taklitçisi” (*mukallidî*) halini alır⁹⁰. El-‘Allâme’nin öteki önemli tezi şu: bir müctehid’in kararları, kendi “taklitçilerini” ancak kendisi hayatta olduğu süre içerisinde bağlayıcıdır. Bir görüş üzerinde icmâ arayışı ancak o görüşü savunanın sağlığında ve muhalifinin hazır olduğu yüz yüze yapılan bir tartışmada mümkündür; icmâ eğer muhalif kişi ölürse gerçekleşir⁹¹. Geçmişten kalana oranla bu ilave mesafenin alınışında, zaman geçtikçe büyüyen bir dinamizmle müctehidler sınıfındaki daimiliğin de payı vardı.

Büyük ölçüde İlhân Ulcâyâtü (704-718/1304-1317)⁹² tarafından kayırlmış olan el-Allâme, esas itibariyle ‘*ilmu*’-*ricâl* üzerine oturan

⁸⁸ Al-Allâma al-Hillî, *Mabâdi’ al-vusûl*, 241 vd. ; H. Halm, *age.*, 86.

⁸⁹ H. Halm, *age.*, 86-7.

⁹⁰ Al-‘Allâma, *age.*, 244 vd. ; H. Halm. *age.* 88. al-‘Allâme’nin ortaya koyduğu, *muctahid* ile *mukallid/mukallaf* veya *mufti* ile *mustafti* arasındaki fark için de bkz. S. A. Arcomand, *The Shadow of Gad*, 139 vd. ; S.A. Kazemi Mussavi, “The establishmen of the position of *marcdja’iyyat-i taqlid* in the twelver – Shi’i community”, *Iranian Study*, 18-1 (1985), 35-51, özellikle 37 ; A.A. Sachedina, *The just-ruler* 75 vd.

⁹¹ Al-‘Allâma, *age.*, 248 vd. ; H. Halm, *age.*, 89.

⁹² J. Calmard, *Le culte de l’imâm Husayn. Etude sur la commémoration du Karbalâ dans l’Iran pré-safavide*, doktora tezi, Paris 3, Paris, 1975, s.145 vd. ; ay. yaz., “ Marjda-i taqlid “, *EI2*, 534a. ; S. Schmidtke, *The Theology of al-‘Allâma al-Hillî*, s. v. Ulcâyâtü.

hadis sıhhat kıstaslarının tespitine ilişkin önemli eserlerin de müellifidir⁹³.

Safeviler ve post-safeviler döneminde İrân'da akılcı akımın sonradan nasıl geliştiği, bir çeşit alt-üst düzene tabi "ruhânîler" sınıfının tedricen teşekkülü ve bu sınıfın nasıl iktisadî, sosyal, siyasal yaşamda gittikçe daha fazla söz sahibi olacağı ve usûlî sistemin el-Allâme al-Hillî'ye kadarki oluşumu zaten bu akılcı akımın sonraki gelişimini kusuruz bir şekilde haber verdiği vb. konular üzerinde ayrıntıya girmenin yararlı olacağını sanmıyorum. Bu nedenle okuyucuya, H.Algar, S.A.Arjomend, N. Calder, J. Calmard, J.R. Cole, H. Halm, E. Kohlberg, A.K.S. Lambton, H. Löschner, W. Madelung, A.J. Newman, Y. Richard, S. Schmidtke ve diğerlerinin sırf bu konuya tahsis ettikleri bir çok değerli çalışmayı tavsiye edebilirim. Bu bahsi bitirirken son olarak şunu söylemekle yetineceğim: *müctehid*lerin gelecekte icrasında kusur etmeyecekleri bu gizli imama "umumî naiblik" görevi daha Safeviler iktidara gelmeden önce tasarlanmıştır. Ne var ki birkaç asır geçtikten sonra ancak bu "sınıf" *ictihâd* ve *taklîd* ilkelerine dayanarak geleneksel olarak imamlara veya imamların doğrudan belirlendiği kişilere tanınan imtiyazları fiilen ve sistemli bir şekilde kullanmaya başlayacaklar. Bunlardan bazı örnekler verecek olursak: milâdî xvi. asrın sonu ile xvii. asrın başında yasal vergilerin tahsili ve topluca kılınan namazlara geri dönüş, xviii. asırda had cezalarını uygulama, xix. asırda *cihâda* çağrı ve nihayet günümüzde dünyevî otoritenin eksiksiz kullanımı. H. Halm'ın da haklı olarak altını çizdiği gibi, gerçek şu ki, akılcı imamî *müctehid*ler, çağımız ayetullahları da dahil, fondamentalist dışında (*usûliye* anlamında) her şeydirler; hatta kendileriyle imamların hadis külliyyatı gibi asıl metinler arasındaki mesafe, bazen de kopma o denli aşikâr olunca artık *usûliye* / fondamentalistin - *usûl* tabirinin çıkış noktasındaki anlamıyla- tam zıddı dahi olurlar⁹⁴.

⁹³ Mesela *Khulâsat al-aqvâl*, (*Rijâl al- 'Allâme* de denir), *idâh al-ishtibâh* yahut da *Kashf al-maqaâl*; krş. S. Schmidtke, *ade. ve yer.*

⁹⁴ H. Halm, *age.*, s. 89. Usûlî akımla aslı gelenek arasındaki kopukluk için de mesela bkz. N. Calder, "Zekât in İmami Shi'î Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.", *BSOAS*, 44-3 (1981) ; aynı müel., "Khums in İmam Shi'î Jurisprudence from the Tenth to the Sixteenth Century A.D.", *BSOAS* , 45-1 (1982) ; aynı müel., "Accomodation and Revolution in İmami Shi'î Jurisprudence: Khumayni and Classical Traditin", *MES*, 18-1 (1982); aynı müel., "Doubt and Prerogatif : The Emergence of an İmami Shi'î Theory of *ijtihâd*", *St. Isl.*, 70 (1989) ; S. Schmidtke, "Modern modification in the Shi'î Doctrine of the expectation of the Mahdi (*intizâr al-mahdi*) : the case of Khumayni", *Orent*, 28-3 (1987). Kendi makalem, "Reflexions sur une évolution du shi'isme duodécimain..." (*ilm* ve *ulamâ* tabirlerinin semantik bir dönüşümü üzerine dayalı olarak) . Usûlî egemenlik altındaki ilâhiyat üniversitelerinde hadisin hadis olarak tetkik edilmesine olan ilgisizliğin sebebi

III. – Yeni-Ahbârîler, Yenilikçi ve Çağdaş Sûfiler

III. 1.

Bütün bunlar olurken tamamen kenara itilmiş olan Ahbârîlik bitkisel hayata girmiş görünüyor. Başlangıçtaki “akıl-üstü Batını” geleneğe gelince o hiç ihmal edilmez. Bir kısım ünlü müellifler, usûlcülüğün giderek belirginleşen zaferine rağmen, belli bir akıma bağlı kalmadan kitaplarında, akılcıların reddettiği çoğu Batını nitelikli rivayetleri geniş çapta kullanırlar. Bu arada, eski Sünnet’in et-Tûsî tarafından tekrar itibarına kavuşturulması az şey sayılmaz. Bu müelliflerden birkaç örnek verecek olursak: vı/xıı. asırda Kutbuddîn er-Râvendî (573/1177), İbn Şahrâşûb (588/1192), Yahyâ b. Bitrîk (600/1284); vıı/xııı. asırda Radiyuddîn İbn Tâvûs (664/1265), Ali b. İsâ el-Irbilî (696/1296); vııı/xıv. asrın büyük sûfileri Haydar Âmulî ile Hâfız Receb el-Bursî ve nihayet İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî (ö.x/xvı. asrın başı). Başlangıçtaki geleneğin nakledilmesindeki bu devamlılık, hem yeni ahbârîlikte hem de sonraki tasavvuf edebiyatında önemli bir rol oynadı diye düşünülebilir. Bu rol o derece önemlidir ki örnek olarak verdiğimiz bu müelliflere her iki eğilime mensup düşünürler tarafından sürekli atıfta bulunulur.

Asıl Ahbârî denilen okul kısa süreli ancak önemli bir canlılığı xı/xvıı. ve xıı/xvııı. yüz yılda göstermiştir; bu olay, E. Kohlberg tarafından bir çok eserinde takdire değer bir şekilde takdim ve tahlil edilmiştir⁹⁵. Adına Yeni-ahbârîlik diyebileceğimiz bu hareketi başlatan kişi Muhammed Emin el-Astarâbâdî’dir (1033/1624veya1036/1627). Bu zat, *el-Fevâidü’l-medeniyye* adlı kitabında işe usûlî sistemi tenkitle başlar ve İbn Ebî ‘Aqıl, el-İşkâfî, özellikle de el-Müfid gibi yazarları, kıyas ve *ictihâd* yolunu açmak suretiyle imamların öğretiminden sapmakla suçlar⁹⁶. Eleştirilerini el-

de esasen imamilğin bu dönüşümüdür; krş. S. Mervin, “La quête du savoir à Najaf. Les études religieuses chez les chi’ites imamites de la fin du xix siècle à 1960”, *St. Isl.*, 81 (1995), özellikle s. 180 not 70.

⁹⁵ Mesela daha önce geçen şu makalede: “Aspects of Akhbârî Thought in the Seventeenth and Eighteenth Centuries” (*Belief and Law...*, xvıı. bölüm, veya *Encyclopaedia Iranica*’daki şu maddelerde: “Akhbârîyya”, ve “Astarâbâdî”. Kendi çalışmamın bu bölümü için yararlandığım esas kaynak birinci makaledir.

⁹⁶ Al-Astarâbâdî, *al-Favâ'id al-madaniyya*, taş bas., Tahran, 1321/1904, s. 18, 30, 56, 158 ; keza bkz. Al-Kh(w)ânsârî, *Ravdât al-jannaât*, neşr. A. İsmâ'iliyân, Qumm, 1390-92/1970-72, I/34, 122 ; Kohlberg, “Aspects of Akhbârî Thought...”, 134 ; aynı müel., “Akhbârîyya”, 717a. Çıkış noktasındaki anänenin egemen olduğu çağa çok daha yakın olan al-Mufid esasında ılımlı olmaya mecbur kalmış gözüküyor. Nitekim bir yandan itikadi konulara cedeli mantığı uygularken, diğer yandan İbn Abî ‘Aqıl ve İbn al-Junayd al-İşkâfî’nin metodlarını da eleştirmekten geri kalmıyor; krş. Al-Mufid,

Allâme el-Hillî'ye de yöneltir ve onu da İmamîliğe sünni hadis tenkit usulünü ithal etmekle suçlar⁹⁷. Yazarımıza göre, el-Allâme el-Hillî'ye bu hareket tarzında uyanlar arasında akılcı akımın iki büyük yazarı da vardı: “ilk şehid” denen Muhammed el-Mekkî el-‘Âmilî (786/1384) ve İsnâ‘aşeriye’de hadis sıhhat kıstaslarının tespitine dair yazılmış ilk sistematik kitap *ed-Dirâye*’nin yazarı “ikinci şehid” denen Zeynüddin el-‘Âmilî (966/1558)⁹⁸. Akılcıların tavrına karşı el-Astarâbâdî şunu savunur: imamlardan gelen haberler Şeriat’ın tek kaynağıdır; bunlar müslüman Cemaat’ın varlığının tüm alanlarında ona şaşmaz bir rehberlik hizmeti verir. Kur’ân ve Sünnet’in doğru anlaşılmasında haberler mutlaka lazımdır. Onlar olmadan Kur’ân âyetleri ve Peygamberî sünnet anlaşılamazdı, dolayısıyla hukuk için kaynak vazifesi de göremezlerdi⁹⁹. *Usûl arba‘umia* ve “Dört Kitap” gibi mutemet kaynaklarda nakledilen haberlerin hepsi *sahihtir*, yani kesinlikle imamlardan gelirler (*kat‘iyyü’s-sudûr /’l-vurûd*), ravileri de hangi şii fırkaya mensup olursa olsunlar “güvenilir” insanlardır¹⁰⁰. Et-Tüsî tarafından işaret edilen bir kısım haberler, imamlara aidiyetleri hususunda bir şüphe söz konusu olduğu ölçüde, “zayıf” sayılabilirler; ancak tıpkı birbirine zıt gibi gözükten haberlerde olduğu gibi bu durumda da imamî müminin yapacağı en güzel şey imamların talimatına uymak, şüpheli haberle amel etmemektir, amel edecek olursa da bir şey lazım gelmez.¹⁰¹

E. Kohlberg’in de haklı olarak işaret ettiği gibi, bu bakış açılarında savunulan merkezî tez şu: Cemaatin Gaybet öncesi dönemindeki genelde dinî hayatı, özelde yasal statüsü ile Gaybet sonrası dönemdeki dinî hayatı ve statüsü arasında hiçbir fark yoktur¹⁰². İstisnasız tüm imâmîler her dönem de “taklitçi” durumundadır, imam da taklit edilen tek kaynaktır¹⁰³ - ve burada Astarâbâdî elbette akılcı *taklîd* anlayışının esaslarına hücum

al-Thakalân al-kitâb va’l-‘itra’nin içerisinde *al-Masâil al-saraviyya*, Najaf, s.222 ; aynı yaz. *al-Masâ’il al-sâghâniyya fî ‘l-radd ‘alâ Abî Hanîfa*, Najaf, 18 vd. ; Bahr al-‘ulûm, *al-Favâ'id al-rijâliyya*, III/301 ve 308 (keza al-Mufid’in *Kitâb al-naqd ‘alâ Ibn al-Junayd fî ijthâd al-ra’y* adlı eserini de verelim)

⁹⁷ Al-Astarâbâdî, *al-Favâ'id al-madaniyya*, 53-55; Kohlberg, *Aspects...*, 134.

⁹⁸ Bkz. Zayn al- Dîn al-‘Âmilî, *al-Dirâye fî ‘ilm mustalah al-hadîth*, Najaf,(yeniden neşr. Qumm) yine *Sharh al-bidâya fî ‘ilm al-dirâya* başlığı altında neşri, Qumm, 1414/1995. İmamîlerde ‘ilm al-dirâya, sünnilerdeki ‘ilm al-jarh va’l-ta’dîl in karşılığıdır.

⁹⁹ *Al-Favâ'id al-madaniyya*, 128 ve 173-75 ; “Aspects”, 134-35.

¹⁰⁰ *Al-Favâ'id*, 49 ve 77-90; “Aspects”, ay. yer; ay. yaz., “ Akhbâriyya “, 717a ve b ; keza ay. yaz., “*Al-Usûl al-arba‘umi’a*” 139-140.

¹⁰¹ *Al-Favâ'id*, 47 vd., 104, 132, 185-92 ;“Aspects”, 135.

¹⁰² “Aspects”, 135.

¹⁰³ *Al-Favâ'id*, 150 vd ; “Aspects”, 135-36.

etmektedir. İmamların sözlerini anlayabilmek için akl-ı selim sahibi her imamî kendi Arapçasını geliştirmek ve Sünnet'i incelemek olanağına sahiptir. Bu yolla kazanılmış bilgi insanı zaruri bir şekilde hakikate götürmez, ama en azından yasal kararların imamların talimatı doğrultusunda alındığına dair ona güvence verir¹⁰⁴. Bu güvence akılcı anlayışa ters düşmektedir. Bu anlayışa göre imamlara ait sözlerin anlamına dair elde edilebilen bilgi zann ifade eder. İmamların dinde yetki sahibi tek kişi olarak tanınması da el-'Allâme el-Hillî'nin teziyle bağdaşmaz. Ona göre müslüman kitle ancak "yaşayan" bir alimin emirlerine uymaya mezdur.

el-Astarâbâdî'nin düşüncesinin belli başlı etkilerinden biri imamların külliyatının tekrar eski itibarlarına kavuşmaları olmuştur. VII/XI. yüzyıl boyunca ahbârî olduklarını açıkça söyleyen müellifler büyük hacimde hadis mecmuaları kaleme almışlar, orada eski külliyata çok geniş bir yer vermişlerdir. Muhsin el-Fayz el-Kâşânî'nin (1091/1680) *Vâfî'si*¹⁰⁵ veya el-Hurr el-'Âmili'nin (1104/1693) *Tafsîl vasâ'ili's-şî'a'sı*¹⁰⁶ bu durumdadır. Hatta II. el-Meclisî'nin(1111/1699), aynı dönemde yazılmış, ünlü *Bihârü'l-Envâr* adını taşıyan ve imamî haberleri ihtiva eden abidevî ansiklopedisinin redaksiyonu üzerinde de el-Âstarâbâdî'nin eserlerinin muhtemel bir etkisi olabilir, incelemek lazımdır¹⁰⁷.

Muhsin Fayz el-Kâşânî burada iki sebepten ötürü dikkat

¹⁰⁴ *Al-Fawâ'id*, 287; "Aspects", ay.yer.

¹⁰⁵ Muhammad Muhsin al-Fayz al-Kâşânî, *al-Vâfî fi jam' ahâdith al-kutub al-arba'a al-kadîma* (bu mecmua, Dört Kitab'tan başka, diğer eserlerden de hadis alır), en son baskı Qumm, 1404/1984.

¹⁰⁶ Muhammed b. Al-Hasan al-Hurr al- 'Âmili, *Tafsîl wasâ'il al-shî'a ilâ tahsîl mesâ'il al-sharî'a*, Tahran, 1378-89/1958-1969.

¹⁰⁷ Muhammad Bâqir al-Majlisî, *Bihâr al-anwâr*, Tahran-Qumm, 1376-92/1956-72 (bu baskının 80 yıllarında Qumm'da yapılmış olan yeni baskısı sansürlüdür ; burada, ihtilal rejiminin isteği üzerine *sabb al-sahâba* ile ilgili cildin tamamı eksik durumdadır). Al-Majlisî *usûliyye* ile kuşkusuz sünni toplumun teveccühünü kazanmak için *ahbariyye* arasında tavır almaktan çekinmiş ve ikisi arasında bir denge kurmağa çalışmışa benziyor. Onun siyasal etkinlikleri ve *ijtihada* eğilim göstermesi kendisini akılcılara yaklaştırır, öte yandan *Bihâr* adlı eserinde (büyük bir kısmı çok eski olan 630 u aşkın eserden istifade edilmiştir) çıkış noktasındaki anâne/sünnete iade-i itibar sağlaması onu daha çok ahbarî bir tutumla özdeşleştirir ; kendisi ve eseri hakkında bkz. T. Sabri, *L'hagiographie de Fâtima d'après le Bihâr al-Anwâr de Muhammad Bâqir Majlisî*, Doktora Tezi, Paris, 3, Paris, 1969, giriş kısmı ve özellikle K. H. Pampus, *Die theologische Enzyklopadie Bihâr al-Anwâr des Muhammad Bâqir al-Majlisî*, Doktora Tezi, Bonn, 1970. Keza H. Târamî, *'Allâma Majlisî*, Tahran, 1996. Dört Kitab'a "Üç Kadim Muhammed'in Dört Kitabı" adı verildiği gibi, Al-Kâşânî'nin mecmuasıyla, al-Hurr al-'Âmili ve al-Majlisî'nin mecmualarına da, imamiler tarafından " Üç Yeni Muhammed'in Üç Kitabı" adı verilir.

çekicidir. Birinci sebep onun ılımlı ahbâriliğidir: el-Astarâbâdi'de radikal olarak gördüğü tezleri yumuşatır, hatta yeri geldikçe eleştirir. Onun bu ılımlı tutumu yeni-ahbârilere imkân sağlayarak daha büyük bir sayıda imamî müslüman üzerinde, hatta akılcılığıyla övünen bir kısım düşünürlerde kalıcı etki bırakmıştır. İkinci sebep de, Kâşânî'nin tasavvufî düşüncesi, onun bu düşünce merkezinde yer alan bilgi nazariyesidir. Bunlar da müstakbel tasavvuf akımlarını derinlemesine etkilemiş, hadisin sıhhat kıstaslarını belirleme konusunda onlara sağlam fikrî dayanaklar sağlamıştır. Bu konuya tekrar döneceğim.

Kâşânî'ye göre bilim ('ilm) üç objeye sahiptir. Bunlar dinî hükümler, ahlâk ve hukuktur¹⁰⁸. İmdi, bunlara, özellikle de hepsinden asıl olan birincisine ulaşmanın başlıca yolu, kendisinin *tahkik* adını verdiği yoldur. Müslümanlar içerisinde *tahkike* Peygamber ve imamlar hariç sadece küçük bir azınlık yani kendilerine "ilâhî ilim (*el-'ilmü'l-ledünnî*) ve batınî sezgi (*et-tahkik el-keşfî*)" bahşedilen bir avuç manevî varlık ulaşabilir¹⁰⁹. O halde bu bilgi tek başına kitap kaynaklı değildir, aynı zamanda ilham kaynaklıdır. Bu bilgiyi elinde bulunduranlar imamların hakiki halefleri ve nâibleridir. Bu seçkin ruhanî topluluğa mensup olan kişiyi Kâşânî bir çok şekilde adlandırır: "âlim" (*fakîh*), "derunî kavrayış sahibi" (*basîr*), "batınî sezgi sahibi insan" (*mutavassim*)¹¹⁰ gibi. "Tahkik"e ulaşan insan hikmete sahip olur, batınî duyumu sayesinde hadislerin ve Kur'ân âyetlerinin hakiki manasını duyar. Kâşânî bu *kâmil* insanları, Kur'ân'ın "bilgide derinleşenler" (*er-râsihûn fi'l-'ilm*; Kur'ân III/7 ve IV/162) diye adlandırdığı insanlarla özdeşleştirmeye kadar gider. Klasik imamî tefsir bu tabiri imamlara tahsis eder¹¹¹. Bu türden kişiler Gaybet öncesinde imamların müritleri arasında mevcuttu, onlar imamlara sadakat gösteren, onların sırlarına vâkıf olan kimselerdi. Bu sadık, sırdaş insanlar Kur'ân âyetlerinin ve hadislerin gizli manasına ulaşmaya mezun idiler, imamlar onları kendilerinin bir parçası gibi görürlerdi. Bu şahıslar Gaybet sırasında da vardır ve tıpkı imamlar gibi kutsî ruha (*rûhü'l-kuds*) sahipler. Onlar işte bu ruh ve sahip oldukları "kudsî

¹⁰⁸ Al-Kâşânî, *al-Mahajjat al-Baydâ' fî tahdhîb al-ihyâ'*, Tahran, 1339-42, /1960-62, I/59; Kohlberg, "Aspects...", 138-39.

¹⁰⁹ Al-Kâşânî, *Kitâb al-usûl al-asîla*, Tahran, 1390-1970, s. 150, 158, 162-66; "Aspects", 139.

¹¹⁰ Kâşânî'nin düşüncesindeki bu temel noktalar hakkında bkz. *age.*, 38-40; *Tafsîral-sâfi*, taş bs., (Iran), 1266/1850, s. 3 ; *Mefâtih al-şarâ'i' fî fiqh al-imâmiyya* I. Bsk., Beyrut, 1388/1969, 6 ; *al-Haqq al-mubîn*, Tahran, 1390/1970, s.4; Kohlberg, "Aspects", 142.

¹¹¹ Al-Kâşânî, *K. Al-usûl al-asîla*, 18 ve 40 ; aynı yaz. *Usûl al-ma'ârif*, Maşhad, 1354/1975, 192 ; "Aspects", ay. yer.

manevî güç” sayesinde Allah’ın, Peygamberin ve imamların sözlerindeki hakiki bilgiye ulaşabilirler, hadislerin senetlerini inceleyerek değil¹¹². Kâşânî *müctehid* tabirini bu sınıftan olan şahıslar için kullanır¹¹³. Akılcı *ictihād* anlayışından ne kadar da uzak kalındığını farkındayız¹¹⁴.

Yeni-ahbârî akım kendi saflarına Birinci Muhammed Taqî el-Meclisî (1070/1660), Nimetullah el-Cazâirî (1112/1700), Abdullah el-Samâhicî (1135/1723)¹¹⁵ ve Yûsuf el-Bahrânî (1186/1773)¹¹⁶ gibi göze çarpan başka simaları da katmıştır. Ancak bu akım xviii.yüzyılın sonlarıyla xix. yüzyılın başında imamiyenin dinî fotoğrafında neredeyse tamamıyla kaybolmuştur. Bu kayboluş, *müctehidler*in amansız reisi Muhammed Bâkır Vâhid Bihbahânî (1208/1793-94) tarafından *ahbâriyye*’nin tekfir edilmesinden ve yine *ahbiriyye*’ye karşı, onun halefî şeyh Cafer Kâşif el-Ğitâ’nın (1227/1812) saldırılarından sonra daha da hızlanmıştır. afer el-Ğitâ’nın ahabârîlere yönelik saldırılarının nedeni şuydu: o, qâcâr hükümdarı Fath ‘Ali Şâh’ın (1797/1834) ahbâriyye tarafını tutması halinde doğacak tehlikeyi önceden hissetmekteydi¹¹⁷. *İctihad* fikri ve *ictihadın müctehidlere* meşru kıldığı imtiyazlar, iktisadî, toplumsal ve siyasal alandaki güçler hepsi ciddi olarak sorgulanma tehlikesi taşımaktaydı. Arkasından hem İran’da, hem Irak’ta meydana gelen çatışmalar kanlı olaylara sahne olmuş, olaylarda pek çok ahabârî öldürülmüş yahut sığınmaya, kaçmaya mecbur bırakılmıştır. Bugün, pes etmez küçük bir grup ahabârî güney batı İran ve Bahreyn’de kendi kanaatlerini kısmen gizleyerek yaşamaya devam etmektedir.

III. 2.

Gerçek manada imamî olan sûfî Okullar’a gelecek olursak, bunlar da xı/xvii. yüz yıldan itibaren ortaya çıkmaya başlar¹¹⁸.

¹¹² Al-Kâşânî, *K. al-usûl al-asîla*, 40, *Tafsîr al-sâfi*, 3-9; “Aspects”, 142-43.

¹¹³ Al-Kâşânî, *al-Haqq al-mubîn*, 4-6 ; *al-Haqqâiq fî ‘l-mahâsin al-akhlâq*, I bas., Tahran, 1378/1959, 16; “Aspects”, 143.

¹¹⁴ Al-Kâşânî başka yerde şöyle yazıyor: hakiki *müctehidler* ahabârî çizgiyi takip edenlerdir ve *ictihâdsız müctehidler*ler (krş. *Mefâtih al-sharâi’*, s. 12; “Aspects”, s. 143. *Taqîd* ve *muqallid* tabirlerine Kâşânî’in verdiği anlamlar için bkz. “Aspects”, ay. y.

¹¹⁵ Krş. A. J. Newman, “The nature of the Akhbârî/Usûlî dispute in late Safawid Iran”, *BSOAS*, 55-1 (1992), 22-51 (kısım 1: ‘Abdullah al-Samâhîji’s *Munyat al-mumârisîn*) ve 55-2 (1992), 250-61 (kısım 2: The conflict reassessed).

¹¹⁶ Krş. E. Kohlberg, “Aspects”, 148 vd.

¹¹⁷ Krş. H. Algar, “ Akhbârî, Mirzâ Mohammad”, *Encycl. Ir.*; E. Kohlberg, “ Akhbârîyya”, 718a.

¹¹⁸ Bu Okullar hakkında bkz. R. Gramlich, *Die schütischen Derwischorden Persiens*, Wiesbaden, 1981.

Hadisin otoritesine, onun sıhhat şartlarına dair bu okulların görüşlerinin sanırım en iyi temsil edicisi Kirmanlı Şeyhiler'in kelâm-sûfi Okulu'dur. Çünkü, bu okula mensup yazarlarda bu meseleyle ilgili veriler yeterince olgunlaştırılmış ve güzel bir şekilde yapılandırılmış gözüküyor bu bir. İkinci sebep ki Okulu tercih etmemin sanırım asıl sebebi de budur: öteki sûfi akımlar bu belirgin noktada Şeyhiyye'den esinlendiler.

Tıpkı Muhsin Fayz Kâşânî ve muhtemelen haleflerinde olduğu gibi Şeyhiyye'de de hadisin otoritesi ve sıhhat kıstasları üzerinde serd edilen fikirler yine bilgi nazariyesi etrafında şekillenmektedir. Okul'un kurucusu şeyh Ahmed el-Ahsâî (1241/1826) bir dosta hitaben yazdığı bir mektupta, içerisinde olağanüstü rüyaların, imamları manen müşahedelerin, vecdî keşiflerin yer aldığı bir dizi ruhânî haller yaşadığından söz eder. Mektupta özellikle şunu yazar: "İmam Muhammed el-Bâkır'ın şöyle dediği nakledilir: 'Bir şii dost, biz (imamları) sevdiği, bize yönelik dostluğunda ilerleme gösterdiği (valâya) ve kendini bizi tanımaya adadığı zaman biz onun kalbine, ona sorulan her sorunun cevabını muhakkak ilham ederiz (alkaynâ)'. Daha sonra imamlarla manen görüşmem oldu ve o zaman bana, başkalarına anlatamayacağım bazı şeyler gözüktü"¹¹⁹. İmamlardan gelen: "Kâmil sırdaş dostun manen imamlarla görüşmesi, onları çıplak gözle görmesiyle eş değerdedir"(müşâhadatü'rl-mümini'l-kâmil ke'l-mu'âyana)¹²⁰ şeklindeki bir habere dayanarak Şeyh Ahmed şunu savunur: imamla duyular üstü karşılaşma, sırdaş mümine "ruhânî sezgi" (kelime anlamı: "lezzet"-zevk- ve başka bir yerde de "koku alma hassası" -şemm) sağlar ve sırdaş bu sayede bir hadisin sahih olup olmadığını anında fark eder¹²¹. *Sharhu'z-ziyâreti'l-câmi'a* adlı kitabında da şu açıklamayı yapar: imamlardan bize ulaştıran hadislere bir bütün olarak (*es-sünnatü'l-câmi'a*) itibar edilmelidir; sıhhat kıstası olarak ne onların râvi zincirleri, ne de nakledilen sözün muhtevasına dönük dışardan her hangi bir şey dikkate alınmalıdır. Temel itikat esaslarına aykırı düşmediği ölçüde her hadis bilkuvve sahihtir. Bir hadisin sıhhatine karar verebilecek olan şey, sırdaş-dostun derunî halidir. Bir mümine göre sahih olan bir hadis, bir başkasına gayrı sahih gözükabilir, çünkü hadisin sahih

¹¹⁹ Âgâ Seyyi Hâdî Hindî, *Tanbîh al-ghâfilîn va surûr al-nâzrîn*, taş bas. (Tabriz), s. 53-54 ; Abû l-Qâsim Khân İbrâhîmî, *Fehrest-ı kotob-l... Shaykh Ahmed-i Ahsâ'i va sâer-ı mashâyeh-i 'ezam va kholâse-yı ahvâl-ı ishân*, Kirmân, 1377/1957 (cilt I : "biographies" ; cilt II : "bibliographies"), 1/180-82.

¹²⁰ İbrâhîmî, *age.*, I/185. (*İmânın*, "imamların sır olan öğretimi " olarak , *mu'minin* de "sırdaş dost " diye terceme edilmesine dair bkz. *Guide divin* ve kendi konferanslarının özeti olan "Étude du lexique technique de l'ésotérisme imâmite" , *Annuaire EPHE* içerisinde cilt 102, 1994-95, s. 213-15).

¹²¹ *Age.*, I/175 vd.

oluşu bu ikincisinin derunî dünyasına ulaşmıyor demektir¹²².

El-Ahsâ'î'nin halefi olan Seyyid Kâzım Raştî (1259/1843) meseleye başka öğeler de katar. Muhteşem eseri *Şerhu'l-hutbatî'l-tatancıyye*'nin giriş kısmında (Ali b. Ebî Talib'e atfedilen aşırı cüretkâr bir hutbenin şerhidir ve içerisinde konuşmacının kimliği Allah ile imam arasında sürekli yer değiştirir)¹²³ Seyyid Kâzım şu açıklamayı yapar: çeşitli imamî akımlar özellikle de *usûlcüler* “hutbeyi aşırı uçlara” (*ğulât*) mal edip sıhhatini reddettiler; tek nedeni de, hutbenin onların anlayış düzeyini tamamıyla aşıyor olmasıydı. Onların, imamın ruhaniyetinin idrak edilebildiği bu duyular-üstü dünyaya geçitleri yoktu, dolayısıyla bir hadisin sıhhatini belirlemenin tek yolu olan “ruhanî sezgiye” sahip değillerdi¹²⁴.

Okul'un sonraki üstadı Muhammed Kerim Hân Kirmânî (1288/1870) bize dokuzuncu imam Muhammed el-Cevâd ile olan manevî görüşmesinin hikâyesini anlatır. Bu görüşme sonrası aldığı kararı şöyle ifade eder: “O günden sonra gaybî şeylere karşı dikkatli olmaya çalıştım. Manen imamları müşahede ettim ve onların bana yol gösterdiğini hissettim. O zamandan beri Kur'an ilimleri ve hadis ilmi konusunda bilgi edinmek için birebir onlara baş vurdum, başkalarına değil. Onlara dayanmayan hiç bir şeyi öğretmem. Onlardan başkasına boyun eğmeği (*taslîm*), başkasını taklit etmeyi kendime lâyük görmem. Bilgilerimin tamamı derunî müşahedelerimin neticesidir”¹²⁵.

Şeyhiyye üstadları bu verilere dayanarak hadis mecmularını yazmaya başlayacaklardır. Sonuçta ortaya, aynı Muhammed Kerim Hân ile oğlu ve halefi Muhammed Hân (1324/1906) tarafından yazılan *Faslu'l-hitâb*¹²⁶ ya da bu sonuncusu ile kardeşi ve halefi

¹²² Al-Şaykh Ahmed al-Ahsâ'î, *Sharh al-ziyarat al-câmi'a* Tabriz, 73-74; İbrâhîmî, *age.*, I/185; H. Corbin, *En Islam iranien*, IV/21vd.; al-Ahsâ'î'nin *Sharh'î* hak. bkz. ay. yaz., *Itinéraire d'un enseignement* (H. Corbin'nin konferanslarının özeti, EPHE içinde) Tahran-Paris, 1993, s. 107-10 ve 118-24.

¹²³ Bkz. Kendi makalem “Remarques sur la divinité de l'Îmâm”, s. 207.

¹²⁴ Al-Sayyid Kâzım al-Rashtî, *Sharh al-khutbat al-tatancıyya*, taş ba., Tabriz, 1270/1853, yazarına ait giriş yazısı. İmamla manen karşılaşma kavramı üzerinde al-Rashtî'nin açıklamaları için bkz. kendi makalelerim “Eschatology in Twelver Shi'isme”, *Encyl. Ir.*, kısım II, ve “Contribution à la typologie des rencontres avec l'imam caché”, *in fine*. Usûlî/şayhî gerginliği hakkında bkz. mes. A. Amanat, *Resurrection and Renewal . The Making of the Babi Movement in Iran*, New York, 1989, birinci bölümün 1. başlığı.

¹²⁵ Mirzâ Ni'mat Allah Ridavî (Muhammad Karim Khân'ın doğrudan talebesi) , *Tadhkirat al- avliyâ*, Bombay, 1313/1895, s. 14; İbrâhîmî, ay. es., s. 83.

¹²⁶ Taş bas., Tahran, 1302/ 1885, 1508 sayfa ; Bu mecmua hak. bkz. İbrâhîmî, ay. es. II/206.

Zeyne'l-Âbidin Hân (1360/1942) tarafından yazılan *Kitâbu'l-mübîn*¹²⁷ gibi şaheser mecmualar çıkmıştır. Yazarlarımızın, imamın “dünyasına” geçidi olan bu “kâmil sırdaş mümine” (mümin-i kâmil) dair yaptıkları tasvirler, Fayz el-Kâşânî'nin “tahkike ulaşan insan” dediği kişiyle birçok noktada örtüşür. Burada da, tıpkı Fayz el-Kâşânî'de olduğu gibi, Gaybet sırasında imamın gerçek halef ve temsilcileri olarak kabul edilenler bu sırdaş müminlerdir¹²⁸. Bu açılımlar bir kısım sûfî tarikatlar tarafından benimsenecektir ve gizli imamın temsilcisi kâmil sırdaş müminle alâkalı veriler bu tarikatların bazı şeyhlerine kinaye yoluyla uyarlanacaktır¹²⁹.

Müşkilin tekâmül sentezini, Zeyn el-Âbidin Hân'ın oğlu ve halefi şeyh Abu'l-Kâsım Hân İbrâhîmî (ö.1969) *İctihâd ve taklid* diye manidar başlıklı Farsça eserinin bir babında pek açık bir şekilde ortaya koymuş bulunuyor¹³⁰. İbrâhîmî ilk önce usûlcülerin ‘akıl anlayışından başlayarak akılcı sistemi oldukça sert bir şekilde eleştiriyor. Sonuçta şunu söylüyor: imamların sözünü ettiği ‘akıl, ilhamın hizmetindeki melekedir ve kutsal metinlerin doğru anlaşılmasının vasıtası olan bir “kutsî akıl” dır. Dolayısıyla bu akıl esas itibariyle mantıktan üstündür ve mantık hiçbir zaman onun

¹²⁷ Taş bas., s. 1., 1305-24/1887-1906, 2 cilt, 617 ve 634 s.; İbrâhîmî, ay. es., II/344-47.

¹²⁸ Tabii bu düşünceler şeyhî akidesi olan “Dördüncü Yapı Ayağı ” (al-rukun al-râbî) akidesiyle birleşir. Dördüncü Yapı Ayağı ise kısaca topyekün imamî sırdaş müminleri simgeler ve Allah'ın birliği, nübüvvet görevi ve imamlık” şeklindeki ilk üç “Yapı Ayağı ” kadar dinen zaruridir ; bkz mes. Muhammed Karîm Khân Kirmânî, *Tavhid, nubuvva, imâma shî'a*, Tebriz, 1310,/1892 ; Şayhiyyanın Dördüncü Yapı Ayağı hak. bkz. H. Corbin, *En Islam iranien*, IV/274-86 (burada Corbin kenidisine ait önceki çalışmalarını gözden geçirip tamamlarken, aynı zamanda diğer önemli kaynaklara da işaret eder); V. Rafati, *The development of Shaykhî thought in Shi'î Islam*, Doktora tezi, UCIA, Los Angeles, 1979.

¹²⁹ Mes. Zahabiyya için bkz. Mîrzâ Abû 'l-Qâsim Râz Şîrîrâzî, *Resâley-i hall-i eshkâl-i davazdâh suâl- i Râid al-Dîn Zancânî...*, Tahran, 1367/1947-48, s. 125-26, 141-43 ; ay. yaz., *Mîrsâd al-'ibâd* , Tebriz, tarihsiz, 10 vd.. Nî'matullâhiyya (Gonâbâdî Sultân 'alishahî'nin kolu) için bkz., Mullâ Sultân Muhammad Gonâbâdî, *Valâyat-Nâme*, 2. baskı, Tahran, 1385/1965, 25 vd., 38-39, 63-65, 72-73, 181-83, 244-57. Konunun hassasiyeti nedeniyle bu noktalarda mutasavvıflar çok ketum kalmakta ve imalî konularla yetinmektedirler. Araştırmalarıma rağmen sadece birkaç kaynağa ulaşabilmiş olmamın nedeni de belki budur.

¹³⁰ Yazarın kendi el yazma nüshası, *Rasâil-i marhûm-i âgâ-yi hâjji Abû 'l-Qâsim Khân* içerisinde tıpkı basım olarak yayımlanmıştır, s. 94-444 ; Fonds Shaykhî de l'EPH (din bilimleri bölümü), sayı no. SHA. VI. 5. Kendim 1363/1943 Kirman baskısını kullanmadım; bkz. H. Corbin'in takdim yazısı, ay. es., IV/248-53 (burada L'Ecole Shakhîe en theologie shî'ite” adlı önceki çalışmasını gözden geçirir ve eklemeler yapar , 40-41).

dengi olamaz¹³¹. Görülüyor ki şeyhlik daha çok ahbarî akıma yakındır, *usûlcülerin* akılcılığına yabancıdır. İbrâhîmî kendi seleflerinin görüşünü dikkate alarak *ahbarîlerin* göze batacak derecede zahire çok fazla bağlı kalışını da kınar; çünkü onların bu hali, kendilerini genelde her türlü batınî yorumu reddeden, ne *hikmete*, ne *irfâna* (metafizik ve teozofi mistik) karışmayan saf dil insanların durumuna düşürür¹³². Bu arada yazarımız, istisnasız bütün şiiileri imamların taklitçileri olarak gördüğü için el-Astarâbâdî ile; *müctehid* tabirini de imamların gizil öğretimine ilham yoluyla vakıf olan sırdaş imamilere kullandığı için Fayz Kâşânî ile hemfikirdir, tabii ikisinin de ismini vermeden¹³³. Kendi Okuluna mensup önceki üstatların eserlerine sıkça atıfta bulunup onların düşüncelerinin sentezini yapma kaygısı taşıyan şeyh İbrâhîmî, hadislerin sıhhat kıstasları meselesini dile getirir ve şunları sorar: “Zayıf” denen hadisler nedir? Hadisleri sınıflandıran, onları sıhhat durumlarına göre derecelendiren ıstılâh sözlüğünün yazılış tarihi birkaç asırdan öteye geçmez. [tam olarak x/xvi. asırda Zeynü'd-Dîn el-Âmilî'ye kadar, bk.makalede ilgili yer] Bu ıstılâhların kullanılmağa başlandığı tarihe gelinceye kadar, şu ya da bu haberi kabul ya da reddetmek için hangi kıstas sistemine sahip bulunuluyordu? Her halde bir kıstas sistemi olmalıydı; zira imamların dininin bundan yoksun olacağı asla düşünülemez.. Pekiyi o zaman, kökeni Peygamber ve imamlara kadar çıkan bu eski sistemden hangi hakla ve hangi otorite adına vazgeçmek gerekmiş de ıstılâh sözlüğü ve onun icbar ettiği yeni sıhhat kıstasları benimsenmiş?¹³⁴ Konunun uzmanları, râvilerde aranan vasıflar hakkında birbirini nakzeden yığınla kitap biriktirdiler. İmamların sözlerine iman ve itimat, keza müminlerin gönüllerinde imamların *velâyeti* bu uzmanların kabul ya da reddine bağlı olamazdı. Uzmanların yöntemini uygulamakla ancak zannî bir görüşe varılır yahut olsa olsa nisbî bir güven kazanılır , ama asla *yakînî* bilgiye ulaşılmaz; yakînî bilgi olmadan da gerçek bir manevî hayat mümkün olmaz. Hadis tenkitçileri ilimlerine ve ilimlerinin konusuna olduğundan fazla bir güven sergilemektedir. Oysa, birisi kendi başına bir hadis metni uydurma cüretini göstermiş olabilir diye kabul ediliyor da, birisinin güvenilir râvilerden oluşan bir isnadı da pekâlâ uydurma cüretini göstermiş olabileceği neden kabul edilmiyor?¹³⁵. İbrâhîmî daha sonra sorunu şöyle özetler: hadislerin sıhhat kıstasları meselesinde izlenmiş olan iki yol vardır.

¹³¹ İbrâhîmî, *İjtihâd va taqlid*, 240-41 ; H. Corbin, *ay. es.*, IV,/249-50.

¹³² İbrâhîmî, *age.*, 245-46 ; Corbin, *ay. es.*, IV/250.

¹³³ İbrâhîmî, *age.*,247-50.

¹³⁴ İbrâhîmî, *age.*,252-54 ; Corbin, *age.*, IV/251-52.

¹³⁵ İbrâhîmî, *age.*, 255; Corbin, *age.* ve yer.

Birincisi usûlilerin izlediği zâhirî yol (*râh-ı zâhir*); burada ravilerle alâkalı şartlar dikkate alınır, onların güvenilir olup olmadığına göre hadisin “sağlam” ya da “zayıf” olduğuna karar verilir. Bu yol ancak zannî bir fikrin oluşmasını sağlar, fakat hadisin derunî anlamına (*ma'nâ*) dair asla yakîn bilgiye ulaştırma gücüne sahip olamaz İkincisi batınî yoldur (*râh-ı bâtnî*); bu yolun hedefi, imamın tam olarak ne söylediğini ortaya koymak için bizzat bu “derunî anlama” ulaşmaktır. Bu yolu izlemek her alimin işi değildir. Burada fıkıh ilimlerinde (*fikh ve furû'*) yahut hadisin sıhhat kıstasları ilminde (*ilm-i dirâyet ve ricâl*) ihtisaslaşma, dinî hayatın manevî şartlarına bağımlı olmaksızın ilerleme kaydettiği takdirde hiç bir işe yaramaz. Batınî yolu sadece kutsî manevî güce (*kuvvey-i kudsiyye*, Fayz Kâşânî'de gördüğümüz tabir) sahip olanlar izleyebilir¹³⁶. Bu yetenek, imamlara ve onların davasına olan saf aşkın (*velâyet-i nâb*) meyvesidir. İmamla karşılaşmanın mümkün olduğu duyular üstü dünyaya şii müslümanın kalbini bu aşk açar; bu durumda kendi dostuna (*velî*) kutsal bilginin sırlarını açan ve hadislerin sıhhatini bilecek “sezgisel kabiliyeti” (*zavk*) veren de imamın kendisidir¹³⁷. İmamın hazır oluşu (*huzûr*) geçmişte nasılsa bugün de öyledir ve onun talimatına inanmak beşerî her hangi bir dış otoriteye bağlı değildir, aksine kâmil sırdaş müminin kalbinde bizzat imamın hazır oluşunu müşahade etmeye bağlıdır¹³⁸. Böylece tek otorite imamın otoritesidir ve onun talimatının sahih olduğunun tek kıstası ise imamın kalpteki “huzûruna” inanıp onunla kurulan irtibatı şahsen manevî olarak yaşamadır.

İmamla müminler arasında hiç bir aracı kabul etmeyen Ahbârîlerin aksine, Sûfî akımlar Gaybet ile meydana gelen boşluğu üstadın ruhânî şahsiyetiyle doldurmayı bildiler. Sûfî akımların - güçlü *müctehid*lerden gördükleri tüm eziyetlere rağmen - bu aracı işlevi sadece usûlî alimler üstlensin fikrini reddedenler tarafından sevimlerinin asıl sebebi belki de budur.

¹³⁶ İbrâhîmî, *age.*, 258-59. Ni'matullâhiyya tarikatı şeyhlerinden biri olan Ma'sûm 'Alî Şâh Şîrâzî (1344/1926) birkaç onlu yıl önce şöyle yazıyordu: “Şii alimler dört sınıftan oluşur ; birinci sınıf Şeriat'la meşgul olur ve onun koruyucusudur. İkinci sınıf manevî Yol'da çalışır (*tarîqat*) ve bu yolun sır koruyucusudur (*sâhibân-ı sır*)... Zâhirî ilmin üstadları, hadis râvileri, muhaddislerdir (*râviyân-ı hadîth va khâber*), sırlar ilminin üstatlarıdır da âriflerdir. Birinciler zâhirî hükümlerin bekçileri, ikinciler derin sırların (*asrâr-ı amîk*) bekçileridir” (Ma'sûm 'Alî Şîrâzî, *Tarâîq al-haqâiq*, Tahran, 1319/1901, II/135 ; anlaşıyor ki görünüşe göre *usûliyye* bu sözde, şî'î alimlerden sayılmamıştır, çünkü onlar basit anlamda ne muhaddistirlen, ne de zorunlu olarak mutasavvîf).

¹³⁷ *Age.*, 267 vd.

¹³⁸ *Age.*, 271.

İşte görüldüğü gibi hadis, onun otoritesi ve onun sıhhat kıstaslarını belirleme ilmi, bir kısım temel teşkil eden meselelerin tıpkı bir deprem merkezi haline geliyor ve depremin dalgaları imamî dinî hayatının pek çok yönüne ulaşıyor. Akılcı egemenliğin de uzun süre inandırdığı gibi, hadis müşkilatı akaid ile genel anlamda dinin her alanını etkilemek üzere hukuk alanının sınırlarından rahat bir şekilde taşıyor. İsnâ-aşeriyye şiiliğinde hadislerin otoritesi ve sıhhat kıstasları hakkında süregelen asırlık tartışma hâlâ hararetli bir aktüalite niteliğindedir. Nitekim bu meseleye göre tavır almalar ve ona göre anlaşmazlıklar, itikadî ve manevî eğilimleri yahut aidiyetleri belirlemiş olan esas faktörler arasında bulunmaktadır³⁹; bunun sebep olduğu çatışmalar ise hâlâ yatışmış olmaktan uzaktır .

¹³⁹ Zaten siyasi ağırlıklı her etkinlikten kaçınmakta olan ahbarilerin önemsiz sayıda oluşu dikkate alındığı takdirde (1995 Mart ve Nisan aylarında İran’da yaptığım bir görev sırasında ülkenin güneyinde onların temsilcilerinden biriyle karşılaşma imkânım oldu) diyebiliriz ki günümüzde geleneksel ayrılıklar planında sufi akımlar ile dinin siyasetten ayrılmasını tavsiye edip siyasetle uğraşmayan ulemâ, iktidardaki müfrit -usûlî “ruhânî sınıfın” tek hasımlarıdır. Bu “ruhânî sınıf”, Kâcâr devri *müctehid*lerinin tasavvuf karşıtı etkinliğiyle irtibatı sıkılaştırarak sürekli bir şekilde bu sûfi akımları kamu suçlusu gibi göstermektedir. İhtilal rejiminin başlangıcından beri birçok tarikat şeyhi sürgüne zorlandı. Abû l-Qâsım Khân İbrâhîmî’nin oğlu ve halefi olan Kirman Şeyhiyye tarikatının reisi şeyh Abd el-Rızâ Khân İbrâhîmî 26 Aralık 1979 tarihinde Kirman’da iki kişi tarafından cadde ortasında katledilmiş, katiller de asla bulunmamıştır. Sufiler, ayak takımı “serseri” denilen adamların düzenlediği baskı hareketleri ve sindirme yöntemlerinin düzenli olarak kurbanı olmaktadır: örneğin tarikat merkezleri ve derviş evlerini tahrip, tarikat şeyhlerinin kabirlerine saygısızlık, sûfi toplantılarında çıkarılan huzursuzluk ve mensuplarını sıra dayığından geçirme gibi eylemler. Esas amacı sûfi tarikatların halı hazırdaki durumunu incelemek olan bahsettiğim bu görevim sırasında bu eylemlerin birkaçına bizzat tanık oldum.