

ÇAĞDAŞ Şİİ DÜŞÜNCESİNDE İLK ISLAH ÇABALARI: ŞEYH HÂDÎ NECMÂBÂDÎ (1834-1902)

The First Reform Efforts in Contemporary Shiite Thought:
Shaykh Hâdî Najmabadi (1834-1902)

Habip DEMİR¹

Öz

Tarihsel tecrübelerle asırlar boyunca üretilmiş dinî gelenekler, süreç içerisinde kurumsallaşarak kendine mahsus bir yapı oluştururlar. Bu yapının günün ihtiyaç ve beklentilerine göre değişim ve dönüşüme uğraması bir zarurettir. İslam mezhepleri içerisinde önemli bir yeri bulunan Şiilik'te bu ihtiyaç özellikle çağdaş dönemde ulemânın kendini mezhebin merkezine koymasıyla yeni bir boyut kazanmıştır. 19. asırda Batı karşısında uğranılan yenilginin ardından İslam dünyasında bu yenilginin sebeplerine dönük çeşitli çözüm arayışları ortaya çıkmıştır. Bunlar arasında en önemli yeri dinî geleneğe olan eleştirel tutum ve ıslahat girişimleri yer almaktadır. Bu girişimlerin Şii gelenekteki boyutları ve temel dinamiklerine Türkçe çalışmalarda yeterince yer verilmemiştir. Çalışmamız, çağdaş dönemde Şii gelenekte başlayan ıslah çalışmalarının ilk örneği sayılabilecek olan İranlı düşünür Şeyh Hâdî Necmâbâdî'nin kendi eseri üzerinden bu geleneğe dönük eleştirilerine yer vermektedir.

Anahtar Kelimeler: İslam Mezhepleri Tarihi, Şiilik, İran, İslahat, Şeyh Hâdî Necmâbâdî

Abstract

Religious traditions that have been produced through historical experiences for centuries create a unique structure by institutionalizing in the process. It is a necessity that this structure undergoes change and transformation according to the needs and expectations of the day. In Shiism, which has an important place among the Islamic sects, this need gained a new dimension especially in the contemporary period by the ulama, who placed themselves at the center of the sect. After the defeat suffered in the 19th century against the West, emerged various solutions for the causes of this defeat in the Islamic world. Among these, the most important place is the critical attitude towards religious tradition and attempts at reform. The dimensions and basic dynamics of these initiatives in the Shiite tradition are not adequately included in Turkish studies. Our study includes the criticisms of the Iranian thinker Shaykh Hadi Najmabadi, who can be considered as the first example of the breeding works that started in the Shiite

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı, Çorum, Türkiye / demirhabip81@gmail.com / ORCID ID: <https://orcid.org/0000-0003-4360-3410>.

tradition in the contemporary period, based on his own work.

Key Words: History of Islamic Sects, Shiism, Iran, Reform, Shaykh Hadi Najmabadi.

Giriş

Beşerî hayatın sürekli değişken bir durum arz etmesi, İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren çeşitli düşünce hareketlerini doğurmuştur. İslamiyet'in çeşitli kültür ve toplumlarda yayılması, onu daha canlı ve uygulanabilir hale getirmek isteyen fikir insanlarını ortaya çıkarmıştır. İslam düşünce geleneğimizde adına "müceddid" denilen şahsiyetlerin önemli fikrî kırılma noktalarında karşımıza çıkması, yenilenme ve değişim ihtiyacının süreklilik arz ettiğini göstermektedir.

İslam düşüncesinde itikada dair meselelerde aklın belirleyici bir unsur olduğunu, metin merkezli bakış açısı karşısında sorgulayıcı bir yaklaşımı ilk benimseyenler arasında Ma'bed el-Cühenî (ö. 80 / 699), Ca'd b. Dirhem (ö. 124 / 742) ve Cehm b. Safvân (ö. 128 / 745-46) gibi ilk dönem düşünürleri yer almaktadır. Bunların ardından Ebû Hanife (ö. 150 / 767) ile akılcı yöntem belirgin bir ivme kazanmış, Mu'tezile'nin teşekkülü ile bu yöntem kendine mahsus bir konuma erişmiştir. Bu düşüncenin karşısında ise, akli kullanmayı nefsanî arzularla özdeşleştiren ve itikadî alanda aklın kullanımını kısıtlayan Ehl-i Hadis çevreleri yer almıştır.² Hicrî 4. asırdan itibaren kurumsallaşma sürecini büyük ölçüde tamamlayan Şiî çevrelerde de benzer fikrî çatışmalar meydana gelmiştir.

Şiiliğin çağdaş dönemde geçirdiği değişim ve dönüşümlerin izleri İran ve Irak merkezli düşünce hareketleri çerçevesinde incelenmelidir. Bu bağlamda inceleme konusu yaptığımız 19. yüzyıl İran tarihini, modernleşme ile gelenek arasında yaşanan

² Yusuf Şevki Yavuz, "İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi" (I. Uluslararası Kutlu Doğum İlmî Toplantısı: İslam, Gelenek ve Yenileşme (İstanbul: İSAM Yayınları, 1996), 82-83.

çatışmaların sancılı bir dönemi olarak nitelemek mümkündür. Kaçar hanedanından Feth Ali Şah (1797-1834) ile başlayan ve Nâsırüddin Şah (1848-1896) ile devam eden siyasî alanda yapılan birtakım değişiklikler giderek toplumsal katmanlara da sirayet etmeye başlamıştı.³ İslam dünyasının Batı karşısında hızla geri düşmesi üzerine diğer İslam ülkelerinde de görüldüğü gibi İran'da da aydın kesimin bu gidişatın önlenmesine dönük çareler üzerinde kafa yorduğu görülmektedir. İslamî uyanış adı altında dile getirilen tüm bu çabalar neticesinde yeni bir din algısının ortaya çıkmasına dönük çok sayıda fikir akımının doğduğu müşahede edilmiştir.

Çeşitli kesimler tarafından dile getirilen bu çareler arasında Batının taklidi ve dinin siyasetten ayrılması talepleri yanında, dinî metinlerin toplumun gereklerine göre yeniden yorumlanması temelinde yeni bakış açıları da ortaya çıkmıştır. Dinî metinlere akılcı bakış açısıyla yeniden eğilme yaklaşımını içeren dinî yenilikçilik hareketinin İran'daki boyutu şu ana kadar ülkemizde çok az çalışmalara konu edilmiştir.⁴ Bu çalışmalar ise daha çok İran devrimi sürecinde ortaya çıkan gelişmeler paralelinde yürütülmekte, meselenin teolojik ve tarihî arka planı ihmal edilmektedir.

İran'ın Batılı fikirlerle tanışması ve giderek bu fikirlerin etkisinde kalması 1813 ve 1828'deki Rus yenilgisinden sonra başlamıştır. Feth Ali Şah döneminde Avrupa'ya gönderilen öğrenciler kanalıyla Batı'ya ait düşüncelerin İran toplumunu etkilemeye başladığı görülmüştür.⁵

Bu bağlamda çalışma konumuzu oluşturan 19. yüzyılın İranlı düşünürü Şeyh Hâdi Necmâbâdi, kendisinden sonra gelen yenilikçilere kurucu etki bırakmış ve bu konuda önderlik etmiştir.

³ Ervand Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, trc. Dilek Şendil (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014), 12-13.

⁴ Bu konuya kısmen temas eden bazı çalışmalar şöyledir: Asiye Tıgılı, *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi* (İstanbul: Mana Yayınları, 2018); Mazlum Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları* (İstanbul: Emre Yayınları, 2008); Alev Erkilet, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler* (İstanbul: Büyüyenay, 2015).

⁵ Dâryüş Rahmâniyân, "Nigahî be Seyr-i Teceddud der İrân (ez Abbas Mirza tâ Emir Kebir)", *Mecelle-i Coğrafya ve Bernamerizî*, 16 (1383/2004): 55-60; Yılmaz Karadeniz, *Kaçarlar Döneminde İran (1795-1925) İdari, Askerî, Sosyal Yapı ve Toplumsal Hareketler* (İstanbul: Selenge Yayınları, 2013), 154; Erkilet, *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*, 309-312.

Onu ayırt eden önemli hususlardan birisi, döneminde daha çok devlet kademelerinde görülmeye başlayan, siyasî ve askerî bürokratik çevrelerin sahip çıktığı yenileşme fikirlerini, bir din adamı olarak benimsemiş ve savunmuş olmasındandır. Özellikle din adamları sınıfına yönelik eleştirilerin yapıldığı dönemde kendisinin de mensubu olduğu sınıfa yönelik içeriden eleştirileri etki alanının daha geniş olmasını sağlamıştır.⁶ Bu yönüyle çalışmamızda, Necmâbâdî'nin bu geleneğe hangi yönlerden cephe aldığı kendi eserinden hareketle incelenmeye çalışılacaktır.

1. Şiilik'te Islah Çabalarını Hazırlayan Nedenler

1.1. Mercilik Kurumu ve Ulemânın Kurumsallaşması

Şiilik'te ulemânın merkezileşmesi ve kurumsal bir yapıya bürünmesi, bu alanda uzun asırların getirdiği bir birikimin sonucunda mümkün olabilmiştir. Ulemâ ve onun yetkileri meselesi imamlar henüz hayattayken onun öğrencileri tarafından dile getirilmiş, bu konuda öğrencileri arasında çeşitli fikir ayrılıklarının olduğu görülmüştür.⁷ İmamet nazariyesi ile paralel bir şekilde tartışma konusu olan bu yaklaşımlardan en önemlisi içtihadın mümkün olup olmayacağı ile ilgiliydi. Bu konuda Şiiliğin iki önemli ekolü Usûlî ve Ahbâriler farklı fikirlere sahipti. Usûlilerden bazılarına göre imamlar hayatta olduğu müddetçe böyle bir şey mümkün değilken bazılarına göre ise Peygamberin hayatından itibaren kullanılan bir yöntemdi.⁸

Şiiliğin bir mezhep olarak teşekkülünden itibaren bünye içerisinde Usûlî ve Ahbârî olmak üzere iki farklı ekol ve yaklaşım biçimi ortaya çıkmıştı. Bu ayırım, günümüze değin birçok biçimde tezahür ettiğinden dolayı, bir nevi Şiiliğin tarihi bu iki ekole mensup

⁶ Onun yaşadığı dönemdeki yenilikçiler ve fikirleri hakkında bk. Muhammed Mehdi Rovşenfikr, "Novendişân-ı Asr-ı Kâcâr: Tahlilî der Ferâyend-i Islahtalebî ve Novendişî-yi Dovrân-ı Kâcâriyye", *Mâhnâme-i Endîşe ve Târîh-i Siyasî-yi İrân-ı Muâsır* 8/81 (1388/2009): 46-52.

⁷ Metin Bozan, *İmamiyye Şiası'nın Oluşumu: Masum Oniki İmam İnancının Ortaya Çıkışı*, 2. Basım (İstanbul: İSAM Yayınları, 2018), 86-129.

⁸ Mazlum Uyar, *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik*. (İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000), 298.

ulemânın birbirleriyle mücadelesinin tarihidir denilebilir.⁹ Usûlîlik, imamların olmadığı bir hayata toplumun uyumunu sağlamak amacıyla otorite kullanımının ulemâyâ ait olduğu ve içtihadın ulemânın kontrolünde belirli bir alana ve kapsama dahil edilmesi gereken bir olgu olduğundan hareket eder. Ahbârîler ise, imamların yokluğunda bireylerin elde bulunan nakil malzemesi dışında bir şeye ihtiyaç duymayacağını, böylelikle otoritenin kişilerden alınıp metinlere verilmesini gerekli görür.¹⁰

Şiî düşüncesinde akıl delilinin hüccet olarak kabul edilmesinin ilk örneği İbn İdris Hillî olmasına rağmen, içtihad tabirini ıstılah olarak ilk kullanan kişinin 7. asır ulemâsından olan Muhakkık Hillî olduğu bilinmektedir.¹¹ Onun dönemine kadar Şîa'da içtihad fikri, kıyasla birlikte reddedilen bir düşünce olmuştur. Akıl ve içtihadın imamların otoritelerine meydan okuma olduğu fikri yaygındır. Şeyh Müfid ile başlayan, Şerif el-Murtazâ ve Şeyh Tûsî ile devam eden mütekaddimun dönemi Şiî ulemâsı, aklın ancak nassı doğrulamak için bir araç olduğu fikrindedirler. Nassa yönelik bu vurgu, ona bağlı kalınarak yapılacak her türlü yorumda ulemânın tek yetkili olmasını sonucunu doğurdu. 11. asra gelindiğinde ictihad ve akıl tartışmaları beraberinde “niyâbet-i âmme” anlayışının doğmasına yol açtı. Bu anlayış, imamların yokluğunda ulemânın ona ait yetkileri kullanabilen nâibler olarak görülmelerini beraberinde getirdi.¹² Böyle bir zihniyetin Şiîlik'te entelektüel bir dönüşümü de

⁹ Konu hakkında detaylı çalışmalar için bk. Halil İbrahim Bulut, *Şîa'da Usûlîliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid* (Araştırma Yayınları, 2013); Habib Kartaloğlu, “İmamiyye'de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011): 193-216; Habib Kartaloğlu, “Şiî-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016): 75-90.

¹⁰ Konu hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet İshak Demir, “İmamiyye Şî'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”, *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009): 43-75; Habib Kartaloğlu, “Hicri 5. Asır Şiî- Usûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâyâ Geçiş Süreci”, *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2019): 53-71.

¹¹ Uyar, *Ahbarilik*, 301.

¹² Ulemânın oldukça uzun bir dönemi kapsayan ve günümüze ulaşan otoritesi hakkında bünyenin içerisinden gelen kapsamlı bir eleştiri için bk. Ahmed el-Katib, *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi Şarâ'dan Velâyet-i Fakîhe*, trc. Mehmet Yolcu (Ankara: Otto Yayınları, 2016).

beraberinde getirdiği rahatlıkla söylenebilir. Gaybetteki On ikinci imamın belki de kendi yaşam süreleri içinde dönmeyeceğine dair beklentilerin böyle bir zihniyet dönüşümünü sağladığı düşünülebilir. Şii ulemâ, imamın yokluğunda imam adına söz söyleyebilmenin gücüyle daha geniş bir alanda daha geniş yetkileri adım adım sağlayarak teorinin güncellenmesini ve kurumsallaşmasını sağlamıştır.

İmamların yokluğunda Şii toplumunun akıl ve içtihad karşısındaki konumunu belirlemede karşımıza “taklid” kavramı çıkmaktadır. Taklid kavramı ve buna dair anlama biçimleri mercilik kurumunun ortaya çıkmasında ve daha sonraki asırlarda Şii düşüncenin ıslahı çabalarında kilit rol oynamaktadır. İctihad seviyesine ulaşmış müçtehitlerle bu seviyeye ulaşma imkânı bulunmayan geniş halk yığınları arasında taklide dayalı bir ilişki biçiminin gelişmesi, Şii teolojisi yanında siyasi ve sosyolojik kırılmaları da beraberinde getirmiştir. Taklidin caiz olup olmadığı, olacaksa kimlerin ve nasıl taklid edeceği/edileceği uzun asırlar boyunca Şii düşüncenin belirgin tartışma konuları arasında yer almıştır. İlk dönem rasyonel Şii düşüncesinin temsilcisi olarak görülebilecek Şeyh Müfid, bu konuya en çok temas edenlerden birisidir. Ona göre, bazı kişiler geleneğe sorgusuz bir şekilde yaklaşarak mevcut nakillerin delillerine dair akıl yürütmeden körü körüne inanmaktadır. Bunun yanında o, akletmeye ihtiyacı bulunmayan ve sadece taklitle yükümlü olan bir kesimin de olduğunu kabul eder. Buna göre o, toplumu akletmesi gerekenler ve gerekmeyenler şeklinde ikiye ayırmıştır.¹³ İnananların bu şekilde ikili bir yapıya ayrılarak tanımlanması hem Usûlî hem de Ahbarî gelenek tarafından kabul edilen bir olgudur. Usûlîler “müçtehid-mukallid” şeklinde bir ayrıma giderken Ahbârîler “imam-raiyye” şeklinde bir sınıflandırmayı kabul etmektedir.¹⁴ Böylece toplumu ikili bir tasnife tabi tutan bu ayırım, imamın gaybette olduğu

¹³ Martin J. McDermott, *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufid* (Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1986), 243-244.

¹⁴ Uyar, *Ahbarilik*, 312; Ayrıca Usûlî ve Ahbârî ekollerinin birbirinden farkları hakkında detaylı bilgi için bk. Abdullah es-Semâhici, “İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”, trc. İbrahim Kutluay *Şirnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013): 137-153.

dönemde onun yetkilerini kendisinde barındırdığını iddia eden ulemâ sınıfına önemli bir ayrıcalık kazandırmıştır.

19. asra gelindiğinde Usûlî ulemâ “a’lemiyet” prensibini hayata geçirerek, ulemâdan en bilgili olan kişinin tıpkı imamlar gibi insanlara önderlik etmesi gerektiğini ileri sürmüş ve “merci-i taklid” kurumunu oluşturmuştur. Şeyh Murtazâ Ensârî’nin (ö. 1281/1864) en yüksek mercî olarak kabul edilmesiyle Şii düşüncesinde yeni bir dönem başlamış, gerek Şii toplum gerekse siyaset üzerinde ulemâ sınıfının kesin hakimiyeti kurulmuştur.¹⁵ Dahası bu dönemde çeşitli ritüellerin ihyâsı, dinî merkezlerin yapımı vb. çok sayıda faaliyetle dinî alanın kurumsallaşması sağlanmış, böylece homojen bir dinî doktrinin oluşmasına zemin hazırlanmıştır.¹⁶ Bunun doğal neticesi olarak da merkezî din anlayışına alternatif olabilecek her türlü oluşum yadsınarak ulemâ otoritesi sağlamlaştırılmıştır. Moazami’nin isabetle tanımladığı üzere bu dönem Şiilik’te “Resmî Dinî Ortodoksi”nin oluşum aşaması olarak isimlendirilmiştir.¹⁷ Böyle bir ortodoksi neticesinde ise doğal olarak dinî alanın yeniden yorumlanması ve dinin yapılandırılması çabaları da ortaya çıkmıştır. Bir yandan Batı karşısında İslam dünyasının düştüğü durum, diğer taraftan ulemâ eliyle mezhebin yeni bir şekil kazanması, diğer İslam ülkelerinde olduğu gibi İran’da da 19. asrın sonlarında ortaya çıkan ve 20. asırda giderek güçlenen Şii ortodoksisine yönelik eleştiri ve ıslah çabalarının doğmasına bu şekilde bir sosyo-kültürel arka plan sağlamıştır.

1.2. Meşrutiyet

Uzun asırlar boyunca saltanatla yönetilen İslam ülkelerinde geri kalmışlığın da etkisiyle Batı kökenli siyasî çözüm arayışları hız kazanmıştır. Bu çözüm arayışları içinde en belirgin olanı saltanat rejimlerinin yıkılması ve halk egemenliğinin kısmen de olsa sağlanmasına dönük çabalardır. İran söz konusu olduğunda bu olgu, devlet kademelerinde görev yapan Emir Kebîr, Malkom Han, Mirza Hüseyin Han Sipahsâlâr gibi siyasetçiler tarafından başlatılan

¹⁵ Ahmad Kazemi Moussavi, “The Establishment of the Position of Marja’iyyat-i Taqlid in the Twelver-Shi’i Community”, *Iranian Studies* 18/1 (1985): 39.

¹⁶ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 22-23.

¹⁷ Behrooz Moazami, *İran’da Devlet, Din ve Devrim 1796’dan Bugüne*, trc. Bahar Bilgen (İstanbul: İletişim Yayınları, 2018), 109 vd.

çeşitli reform girişimleriyle kendini göstermiştir.¹⁸ Bu kapsamda meşrutiyetin gerekliliği ve buna bağlı olarak ulemâ kesiminin saltanat rejimine yönelttiği eleştiriler, siyasî otoriteyi paylaşan din ile ilgili algıların da gözden geçirilmesini sağlamaktaydı. Çünkü uzun asırlardır İran'da din ile siyasetin bütün halinde hareket ettiği, siyasetin açmazlarının din ve ulemâ eliyle giderilmeye çalışıldığı bir süreç yaşanmıştı. Böyle bir ortamda meşrutiyetin ilanı, ulemâ kesimi ve dolayısıyla dine yöneltilen eleştiriler için de başlangıç oldu.

Meşrutiyet hareketi modern İran'ın tarihinde gerek toplumsal gerek siyasal gerekse dinî açıdan önemli bir dönemeç olarak kabul edilmektedir. 19. asırda Avrupa'nın birçok ülkesinde görülen siyasî değişim talepleri önce Osmanlı Devleti'ni ardından da İran'ı etkilemiştir. Bu hareketin ortaya çıkmasında siyasî talepler başat rol oynasa da toplumun her kesiminin farklı beklentilerini gerçekleştirme amacına dönüşmüştür. Geniş halk kitleleri siyasî rejimde yapılacak bir değişiklikle toplumun bütününü saran ekonomik sıkıntılarının bertaraf edileceğini, entelektüel kesimler için Avrupa tarzına göre dizayn edilmiş modern bir siyasî rejim, din adamları sınıfı için de yabancı nüfuzunun ortadan kalkacağı ve İslam şariatının hâkim olacağı özgür bir ortam anlamına gelmekteydi.¹⁹

Büyük beklentilerle başlayan devrim, sonunda bütün kesimler için derin bir hayal kırıklığı yaşanmasına yol açtı. İran halkı için yeni bir çağı açması beklenen Meşrutiyet devrimi, daha fazla iç karışıklığa yol açarak ülkeyi parçalanmanın eşiğine getirdi. Devrimi yürekten destekleyen birçok reformcu kesim 1910'ların sonunda siyaset sahnesinden çekilerek ülkenin içinde bulunduğu durumu daha da zorlaştırdı.²⁰ Ancak Meşrutiyete giden yolda ulemâdan ve siyasetçilerden bir kısmının halk egemenliğine, geleneğe değil hürriyet, eşitlik, kardeşliğe, insan haklarına dayalı bir yönetim arzusu içinde değişim isteklerini açığa vurmaları, yüzlerce yıldır

¹⁸ Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, 29-50.

¹⁹ Karadeniz, *Kaçarlar Döneminde İran*, 158; Ulemâ sınıfından birçok kişinin Meşrutiyet hareketine destek verdiği bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bk. Uyar, *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*, 233-309.

²⁰ Abrahamian, *Modern İran Tarihi*, 48.

kurumsallaşarak gelen Şii geleneğin de sorgulanmasını sağlamıştır. Böyle bir ortamda Meşrutiyet ikliminin ortaya çıkardığı yeni aydın tiplerinin oluşmasına Şeyh Hâdî Necmâbâdî'nin fikirleri önemli katkıda bulunmuştur.

2. Şeyh Hâdî Necmâbâdî

2.1. Hayatı

Hayatı ile ilgili sınırlı bilgilere sahip olduğumuz Şeyh Hâdî, Hacı Molla Mehdi Necmâbâdî'nin oğlu olarak 1834 yılında Tahran'a bağlı bir köy olan Senglec'de doğdu. Doğduğunda babası Molla Mehdi, Senglec'te Mirza Abdülkerim Mescidi'nde on yıldır imamlık yapmakta ve ders okutmaktaydı. İlk eğitimini babasından aldıktan sonra, 1846'da dinî ilimleri tahsil etmek amacıyla annesiyle birlikte Şii din eğitimi merkezlerinden olan Necef'e gitti ve burada 1854 yılına kadar kaldı. Ardından Tahran'a döndü ve evlenerek bir süre burada kaldı. Daha sonra yeniden Necef'e gitti ve 1864'e kadar Necef'te kaldı ve burada Murtazâ Ensârî ve diğer ulemâdan dersler aldı.²¹ Tahran'a döndükten sonra kendisi için yaptırılan Mirza İsa Vezir mescidinde imamlık yaptı ve burada çok sayıda öğrenci yetiştireceği ders halkalarının başına geçti. İki kez Kerbela'yı, bir defa da Meşhed'i ziyaret ettikten sonra 1873'te Hac görevini ifa etmek üzere Mekke'ye gitti. 1892'ye kadar aralıksız olarak mescidinde dersler verdi. Bu tarihten itibaren ders verdiği mescidden ayrılarak evinde inzivaya çekildi ve ömrünün sonuna kadar derslerini evinde devam ettirdi.

Onun Tahran'daki evi, dönemin yenilikçi ve özgürlükçü her kesiminden çevrelerin uğrak yerlerinde birisiydi. Düzenli olarak evinin önünde devlet adamları, ulemâ, prensler, şairler, Şii, Sünnî, Ermeni, Bâbî, Ali İlahîler vb. farklı inanç ve gruplardan çeşitli kesimler özgürce fikirlerini ifade eder, açık fikirli bir müçtehid olarak onları özgürlükler noktasında yönlendirirdi. Konuşmalarında

²¹ Şeyh Hâdî Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, nşr. Seyfuddin Necmâbâdî (Hamburg: Ketabsara, 1388/2009), 12; Ali Ekber Alihânî- Seyyid Ali Fâtımî, "Endişe-i Siyâsi-yi Şeyh Hâdî Necmâbâdî", 06 Aralık 2019, <https://rasekhoon.net/article/show/1303741/>.

istibdat ve otoriterlik karşılığı ağır basmaktaydı.²² Buna rağmen Nâibu's-Saltana ve Emînu's-Sultan gibi devlet adamları ile dönemin şahı Nâsırüddin Şah'ın da onun evini ziyaret edenler arasında olduğu bildirilmektedir.²³ Hayatı boyunca insanları din ve meşreplerine göre ayıran insanlardan uzak durdu. Her kesimle irtibat kurmaya çalıştı. İslam birliği idealine olan sıkı bağlılığı onun uluslararası meselelere de ilgi duymasını sağladı. 1902'de evinde vefat etti.

Eşi ve ailesinin diğer fertlerini dinî ilimleri almalarının ardından özgürlükçü bir şekilde yetiştirdi. Oğullarından Mirza Mehdî onun ölümünden sonra İran'da Adalet Bakanlığı yaptı, diğer oğlu Hacı Şeyh Takî, müçtehid seviyesinde ulemâdan biriydi. Bir başka oğlu Şeyh Muhsin ise tanınmış Anayasacılar olarak Meşrutiyet döneminde önemli komisyonlarda görev yaptı.²⁴ Kızı Bigûm (Begüm) Ağa Necmâbâdî, İran'da kadınların kurduğu ilk aktivist dernek olan *Encümen-i Muhadderât-ı İran*'ın başkanıydı. Eşi, Sekîne Kondşuluv da bu derneğin en aktif kadınlarından birisi olarak eğitim ve sosyal hayatın etkin kadınlarından birisi idi.²⁵

O, dinî eğitim ile ilgilenmesinin dışında İran'da modern kurumların kurulması için de çalışmalar yapmıştır.²⁶ Onun bu toplumsal faaliyetleri arasında *Medrese-i Hayriye* ve *Medrese-i Sâdât* adında yetim ve kimsesiz çocukların eğitimine adanmış iki eğitim kurumu ile bir hastane yer almaktadır.²⁷ Onun çok sayıda öğrenci yetiştirdiği de bilinmektedir. Bunlar arasında; Seyyid Muhammed Tabatabâi, Ali Ekber Dehhoda, Allâme Muhammed Kazvîni, Nâzımu'l-İslâm Kirmânî, Mirza Cihangirhan Şirâzî, Mehdî

²² Yahya Devletâbâdî, *Hayât-ı Yahyâ*, 5. Basım (Tahran: Attâr, 1371/1992), 1/59.

²³ Edward G. Browne, *The Persian Revolution of 1905-1909* (Cambridge: Cambridge University, 1910), 406.

²⁴ Browne, *The Persian Revolution*, 406-407.

²⁵ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 14.

²⁶ Ahmed Kesrevi, *Târîh-i Meşrûta-i İran*, 20. Basım (Tahran: Emir Kebir, 1383/2004), 38.

²⁷ Devletâbâdî, *Hayât-ı Yahyâ*, 1/185; Sadık Zibâkelâm- Muhammed Bidgelî, "Modernîsmbümü: Kondkâvi-yi der Endîşehâ-yı Şeyh Hâdî Necmâbâdî", *Faslnâme-i Siyaset* 48/4 (1397/2018): 972.

Necmâbâdî, Refî' Bâmdâd ve Hacı Mirza Meliku'l-Mütekellimîn gibi isimler bulunmaktadır.²⁸

2.2. Eseri ve Önemi

Şeyh Hâdî, yaşadığı dönemde bilinen bir eser bırakmamıştır. Ancak onun ölümünden sonra 1933'te damadı Murtazâ Necmâbâdî tarafından *Tahrîru'l-Ukalâ* adıyla bir eser yayınlanmıştır. Hayattayken kitap olarak basılmamış ancak, kendi el yazısıyla risale çapında da olsa konuları etkili kesimlerce takip edilmiş ve büyük tesir bırakmıştır.²⁹ Kitap, yazarının el yazılarının bir araya getirilmesi ile oluşturulmuş, ismi ise kitabı bir araya getiren damadı Murtaza Necmâbâdî tarafından verilmiştir. Kitabın toplandığı el yazmalı notlar, yazarın sohbet meclislerine gelenlere bahsedeceği konularla ilgili tuttuğu notlardan oluşmaktadır. Bu notların yazarın ömrünün son yılları olan 1896-1902 arasında olduğu anlaşılmaktadır.³⁰

Uzun süre unutulmaya bırakılan eserin ikinci baskısı Muhammed Ali Necmâbâdî tarafından hazırlanarak 1999 yılında İran'da Kültür Bakanlığı tarafından basılmıştır.³¹ Elimizdeki eser ise, onun oğlunun torunu Prof. Dr. Seyfuddin Necmâbâdî tarafından yapılmış, notlar ve ilavelerle hazırlanmış tahkikli neşri olan 2009 Hamburg baskısıdır. Bu eser ile daha önceki nüshalarda bulunmayan çeşitli bölümler eklenmiş, indeks ve açıklamalar kısmıyla genişletilmiştir.

Eserde dikkat çeken özelliklerden birisi, İncil ve Tevrat'tan çok sayıda alıntı yapmış olması ve bunları Kur'an ile karşılaştırmalı olarak vermeye çalışmasıdır. Bu tür bir eğilim, dönemin aydınlarında sıkça rastlanmayan bir eğilimdir. Kanaatimizce böyle bir bakış açısı, onun, dinlerin tarih ve gelenek oluşturma

²⁸ Nâzimu'l-İslam Kirmânî, *Târîh-i Bidâri-yi İrâniyân*, 7. Basım (Tahran: Emir Kebir, 1384/2005), 1/62; Alihânî- Fâtîmî, "Endîşe-i Siyâsi-yi Şeyh Hâdî Necmâbâdî".

²⁹ Abdulhâdî Hâirî, *Teşeyyu' ve Meşrûtiyyet der İrân ve Nakş-ı İrâniyyân-ı Mukîm-i Irâk*, 3. Basım (Tahran: Emir Kebir, 1381/2002), 7.

³⁰ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 6-7.

³¹ Kitabın basıldığı yılın, reformcu kimliğiyle bilinen Cumhurbaşkanı Muhammed Hatemî dönemine (1997-2005) denk gelmesi tesadüf değildir.

bakımından benzer süreçleri yaşamış olduğuna inanması ve metodunun böyle bir karşılaştırmayı zorunlu kılmasındandır.

2.3. Düşünceleri

Şeyh Hâdî Necmâbâdî'nin düşüncelerini iki farklı açıdan ele almak gerekmektedir. Onun ilk dikkat çeken özelliği, İran'da 1905 yılında ilan edilen ve saltanat karşısında halkın çeşitli haklar elde ettiği ve ilk kez bir Anayasanın yazıldığı Meşrutiyet devrimi sürecindeki siyasî yeridir. Kendisi bizatihi bu devrimi göremese de devrime giden süreçte konuşmaları ve faaliyetleriyle önemli rol oynamıştır.

2.3.1. Siyasî Düşünceleri

Onun en önemli özelliklerinden birisi İran'daki şahlık yönetimine karşı açık bir şekilde tavır almasıdır. Tütün kullanmanın haram olduğuna yönelik fetvaya katılmasının yanında³² aynı dönemde ünlü ıslahatçı Cemâleddin Afgânî ile olan yakın dostluğu onun siyasî yönünün daha ön planda olmasını sağlamış, yetiştirdiği ve etkilediği çok sayıda şahsiyetle İran tarihinin son asrında adından söz ettirmiştir.³³ O, Afgânî'nin Panislamizm akımına verdiği destekle bilinir.³⁴ Bu gayeye hizmet etme amacıyla Tahran'da bir dernek kurarak o sıralarda İstanbul'da bulunan Afgânî ile beraber çalışmıştır.³⁵

Cemâleddin Afgânî İran'a geldiğinde onu evinde ağırlamış ve fikirlerinden etkilenmiştir. Şeyh Hâdî, Afgânî ile görüşmelerinde Kur'an ayetleri ışığında özgürlük mefhumu hakkında kendilerini ve dinleyicilerini bilgilendirmesini istemiştir.³⁶ Meşrutiyet devrimine giden süreçte en önemli aşamalardan birisi olan Nâsırüddin Şah'ın

³² Kirmânî, *Târîh-i Bidâri-yi İrânîyân*, 14.

³³ Hamid Algar, *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. (Berkeley: University of California, 1969), 199; Dâryüş Rahmâniyân- Seyyid Mikdad Nebevi Rezevî, "Nakş ve Câygâh-ı Şeyh Hâdî Necmâbâdî der Tekvîn-i Conbiş-i Meşrûtiyyet-i İran", *Mutalaât-ı Târîh-i İslâm* 5/17 (1392/2013): 49-50.

³⁴ Kirmânî, *Târîh-i Bidâri-yi İrânîyân*, 64.

³⁵ Rovşenfikr, "Novendişân-ı Asr-ı Kâcâr", 50; Rahmâniyân - Rezevî, "Nakş ve Câygâh-ı Şeyh Hâdî Necmâbâdî der Tekvîn-i Conbiş-i Meşrûtiyyet-i İran", 49-50.

³⁶ Algar, *Religion and State in Iran*, 200.

öldürülmesi olayında da Şeyh Hâdî'nin ismi gündeme gelmiştir. Nâsırüddin Şah'ı öldüren Mirza Rıza Kirmânî'nin onun evinin müdavimlerinden oluşu onun da sorgulanmasına sebep olmuştur.³⁷ Bu özellikleri onun, döneminde özgürlük, adalet, insan hakları konusunda tanınmasını ve devrimin hazırlanmasına katkısını ön plana çıkarmıştır.³⁸ Onu yakından tanıyanlardan biri olan Mirza Muhammed Han Kazvini'ye göre, o özgürlük ve yenilik düşüncesine sahip bir müçtehid. Halkın içine şüphe düşürerek o güne kadar tartışılmayan bazı konuları dile getirirdi. Mehdî Melikzâde, bu özelliklerinden dolayı Nâsırüddin Şah döneminin çoğu yenilikçisinin onun rahle-i tedrisinden geçtiğini belirtir.³⁹

2.3.2. Dinî ve Mezhebî Düşünceleri

Şeyh Hâdî'nin siyasî yönünün vurgulanması yanında kanaatimizce onu döneminin diğer ulemâsından farklılaştıran yönü, dinî düşünceye getirmeye çalıştığı akılcılık merkezli yenilik yanlısı düşünceleridir. Onun en çok üzerinde durduğu mesele, dönemindeki birçok şahsiyet gibi genelde İslam dünyasının özel olarak İran'ın Batı karşısında elde ettiği mağlubiyet ve geri kalmışlık problemlerine çözüm arayışlarıdır. O, problemlerin sebebinin ve geri kalmışlığın dışarda değil bizzat İslam'ın içinden gelen faktörlere dayalı olduğunu savunur. Bu sorunların kaynağının ise İslam toplumunun akıl merkezli düşünceden uzaklaşarak insanların ürettiği geleneğe sarılmak olduğunu vurgular. Onun düşüncesinde akıl, diğer tüm araçlardan önce gelir. Bu yönüyle o, modern İran tarihinin dinî alanda yenilik yanlılarının ilki olarak görülmektedir.⁴⁰ Buna bağlı olarak onun "Kur'ancılık" ve akılcılığın İran'daki ilk temsilcisi sayılabileceği de ifade edilmektedir.⁴¹

³⁷ Browne, *The Persian Revolution*, 79.

³⁸ Kesrevî, bu dönemde onun evinin bir nevi siyasî sığınma evi gibi olduğunu belirtmektedir. Bk. Kesrevî, *Târîh-i Meşrûta-i İran*, 25-27.

³⁹ Mehdî Melikzâde, *Târîh-i Meşrûtiyyet-i İrân* (Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1362/1983), 1/170-171; Onun siyasî düşüncelerinin ayrıntıları hakkında bk. Alihânî- Fâtîmî, "Endişe-i Siyâsi-yi Şeyh Hâdî Necmâbâdî".

⁴⁰ Zibâkelâm- Bidgeli, "Endişehâ-yı Şeyh Hâdî Necmâbâdî", 963-964.

⁴¹ Seyyid Muhsin Âli Gafûr, "Şeyh Hâdî Necmâbâdî, Fakih-i Rovşenfikr ve Kur'anpejûh-ı Siyasî", *İttılâât-ı Siyasî İktisadî* 24/11-12 (1389/2010): 100.

Onu döneminin diğer yenilikçilerinden ayıran temel husus, her ne kadar problemlerin kaynağı din algısı olsa da yeniliklerin İslam'a bağlı kalınarak gerçekleştirilmesi gerektiğine olan inancıdır. Bu kapsamda bir yandan modern dünyanın Müslüman kültür üzerindeki hakimiyetini kabullenip bu mağlubiyetin ilk ve en büyük sorumlularının bizzat Müslüman düşünürler olduğunu dile getirirken, diğer yandan yapılacak her türlü ıslahatın gelenekten kopmadan ve Batı'ya teslim olmadan yapılması gerektiğini savunmuştur.⁴² Ona göre başta İran olmak üzere İslam dünyasının geri kalmasındaki en önemli neden bidat ve hurafelere boğulmuş bir din anlayışının egemen olmasıdır. Böyle bir din anlayışının hâkim olmasındaki en önemli rolü de din adamlarına yüklemiştir. Böylece Müslümanları hem sorunun hem de çözümün kaynağı olarak gören bir anlayışı savunmuştur.

Bu yönüyle onu farklı ekollere nispet eden hatta tekfir edecek düzeye getiren kişiler olmasına rağmen Şii düşünceye sahip olduğundan ve hayatı boyunca da bu şekilde kaldığından şüphe yoktur.⁴³ O dönemde İran'daki ulemâ arasında yerleşik ulemâ ve din düzenine eleştirel olarak bakanlara yöneltile en önemli suçlama, Şiilik bünyesinde ortaya çıkan ancak daha sonra ayrı bir din görünümü elde eden Bâbi/Bahâi oldukları ve dinden çıktıkları ile ilgiliydi. Böylece ulemâ, elindeki tekfir kılıcını rahatlıkla kullanıyor ve içeriden gelebilecek eleştirilere duyarsız kalabiliyordu.⁴⁴ Onun hakkında daha Necef'te öğrenci olduğu sırada Bahâi olduğu ve bunu ömrünün sonuna kadar gizlediği ile ilgili iddialar yanında,⁴⁵ dinde fesat çıkaran itikadı sapkın bir kâfir

⁴² Âli Gafûr, "Fakih-i Rovşenfikr", 275-276.

⁴³ Zibâkelâm- Bidgeli, "Endişehâ-yı Şeyh Hâdi Necmâbâdi", 975. Buna karşılık onu Selefî-Vehhabî çizgiye yakın olarak gören yaklaşımlar da mevcuttur. Ancak bu ithamın özellikle çağdaş dönem Şii düşüncesinde yenilik taraftarı olan herkese yüklendiğini de belirtmekte fayda vardır. Bk. Muhammed Melikzâde, "Şeyh Hâdi Necmâbâdi Ruhâni-yi Te'sirgozâr ber Cereyânât-ı İnhirâfi der Târih-i Muâsır-ı İrân", 20 Kasım 2019, <https://www.asbaat.ir/3554-2/>.

⁴⁴ Melikzâde, *Târih-i Meşrûtiyyet-i İrân*, 69.

⁴⁵ Mikdad Nebevî Rezevî, "Ruykerd-i İ'tikâdi-yi Hâcî Şeyh Hâdi Necmâbâdi der Pâsoh be Bahâiyân", *Târih-i Muâsır-ı İrân* 14/53-54 (1389/2010): 45-46. Makale boyunca Şeyh Hâdi'nin eserinden yola çıkılarak bu iddianın asılsız olduğu ortaya konulmuştur.

olduğuna yönelik de ithamlarda da bulunulmuştu. Onu daha hayattayken tekfir edip bu şekilde ithamda bulunanlardan biri dönemin ünlü simalarından Seyyid Sâdık Tabatabâi idi.⁴⁶ Ancak Browne'ın ifadesiyle onun tekfir edilmesi taraftarlarının daha da artmasına ve çeşitlenmesine yol açmıştı.⁴⁷ Necmâbâdî, kendisine yöneltilen tekfir suçlamasıyla ilgili olarak, İran'da gaflet uykusundan uyandırmaya dönük kimselerin tekfir silahıyla karşılandığını, onu toplumdan uzaklaştırıp soyutlama çabalarının olduğunu belirtmektedir.⁴⁸ Bu özelliği nedeniyle o, gerek yaşadığı dönemde gerekse ölümünden sonra birisi dinde yenilik taraftarı, fakih ve aydın, diğeri dini bozan ve tahrif eden olmak üzere iki tür bakış açısına maruz kalmıştır.⁴⁹

İslam'ın yeniden ihyâ edilmesi için tarihî süreçte çeşitli sebeplerle oluşturulmuş İslam tarihinin karanlık sayfalarına değil, bizzat birinci el kaynaklara dönmek gerektiğini vurgulamaktadır. Ancak onun yapmaya çalıştığı husus, birinci el kaynakların olduğu gibi kabul edilmesi değil, aklın kontrolünde bir değerlendirmeye tabi tutulmasıdır. Bu kapsamda onun üzerinde öncelikle durduğu husus, Şii geleneğin bilgi kaynaklarına yönelik eleştirisidir.⁵⁰ O, bilgi anlayışı neticesinde Şiiler tarafından sıklıkla kullanılan yalnızca haber-i vâhid değil mütevâtir rivayetlerin de akıl süzgeciyle elden geçmesi gerektiğini savunmaktadır. Ona göre bilgilerimizin kaynağı olan naslar üçe ayrılır. İlk nas olarak Kur'an, ikinci olarak peygamber ve masum imamlar, en sonda ise ulemâ ve fukahânın ürettiği her türlü eser yer almaktadır. İkinci ve üçüncü sıradaki

⁴⁶ Hatta Seyyid Sâdık'ın minberden "Allahumme'l-laane el-Hâdî" şeklinde hitapta bulunduğu kaydedilmektedir. Bk. Rezevî, "Rüykerd-i İ'tikâdî-yi Hâcî Şeyh Hâdî Necmâbâdî", 44.

⁴⁷ Browne, *The Persian Revolution*, 406.

⁴⁸ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 130; Hâirî, *Teşeyyu' ve Meşrutîyyet der İran*, 95.

⁴⁹ Rezevî, "Rüykerd-i İ'tikâdî-yi Hâcî Şeyh Hâdî Necmâbâdî", 43-44.

⁵⁰ Şii düşüncede bilgi kaynakları meselesi en önemli mezhebî esaslardan birisidir. Kur'an, Peygamber ve onun devamında imamların sözleri bir bütün olarak değerlendirilip düşüncenin merkezine alınmıştır. Bu nedenle imamlardan aktarılan sözlere yapılacak bir muhalefet Şiiliğin doğrudan ana damarlarına yapılacak bir hücum anlamında gelecektir. Şeyh Hâdî'nin doğrudan bilgi kaynaklarını eleştirmesi, onun Şii gelenekle hesaplaşması demektir. Şii düşüncenin temel fikirleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Allame Seyyid Muhammed Hüseyin Tabatabâi, *Şia der İslam*, 9. Basım (Kum: Bustân-ı Kitâb, 1390/2011), 71-98.

nasların tek başlarına hüküm vermede yeterli olmadığını, ancak akıl aracılığıyla birinci sırada yer alan ve tüm hükümlerimizin temel kaynağı olan Kur'an'a arz edilmesiyle anlam kazanabileceğini belirtmektedir. Dahası üçüncü sırada saydığı ulemâ ve fukahânın günümüze ulaşan yorumlarını içeren nassın yaşadığımız döneme yönelik Kur'an'dan anlam çıkarmada herhangi bir manasının olmayacağını da eklemektedir.⁵¹ Bu nedenle onun asıl muhalefetinin ulemâ tarafından üretilmiş başta fıkıh literatürü olmak üzere rivayete dayalı din algısına yönelik olduğunu söylemek gerekir.⁵² Bu kapsamda Şiiler tarafından masum olarak görülen imamlardan gelen rivayetlerin de aklın üzerinde olduğu söylenemez. Böylece tarihî süreçte oluşturulmuş dinî literatürün aklı merkeze alarak Kur'an üzerinden yeniden yorumlanmasının bir zaruret olduğunu ifade eder.⁵³

Onun *Tahrîru'l-Ukalâ* adlı eserinin en önemli bölümü Tevhid akidesine ayrılmıştır. İslam dünyasında karşı karşıya bulunduğumuz problemlerin çoğunun Tevhid akidesine yeteri kadar bağlı olmaktan kaynaklandığına vurgu yapar. Ona göre putperestliğin iki şekli vardır: İlki nefsin hevâsına ve vehme dayanarak kendilerini nefsânî arzuları sayesinde üstün görmek ve bunun Allah'a tapmak anlamına geldiğine inanmak. İkincisi ise, insanların bu kötü davranışı tevatüre dayandırmalarıdır. Yani, babalarından ve atalarından böyle gördükleri için buna inandıklarını beyan etmeleridir. Ya da kendilerine bu yönde gelen haberleri teville anlamaktadırlar.⁵⁴ Bu konuda bütün dinler aynıdır. Din mensupları, başkalarına olan taassuplarından dolayı geçmişlerinde ne varsa kutsamak yolunu seçerler. Geçmiş büyüklerini diğerlerinin gözünde de kutsama yoluna giderler. Onların geçmişte yaptıklarını tamamen doğru kabul ederek aleyhlerine olan hiçbir şeyi kabul etmezler. Böylece kendi zamanlarında ortaya çıkan peygamberi de görmezden gelirler.⁵⁵ Bir süre sonra peygambere inananların sayısı artınca bu defa sonraki

⁵¹ Necmâbâdi, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 108.

⁵² Zibâkelâm- Bidgelî, "Endişehâ-yı Şeyh Hâdi Necmâbâdi", 973-974.

⁵³ Zibâkelâm- Bidgelî, "Endişehâ-yı Şeyh Hâdi Necmâbâdi", 976.

⁵⁴ Necmâbâdi, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 31.

⁵⁵ Necmâbâdi, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 33.

nesilde inananlar bu peygamberin dönemindeki şahıslar hakkında mübalağalar yapmaya başlarlar. Önce bu mübalağa, ihtimal üzerine iken zamanla yakîn hale gelir ve bunun tersini düşünenlere karşı öldürme işine dahi girişilir.⁵⁶ Şeyh Hâdî, insanoğlunun bu girdaptan kurtulabilmesi için her zaman ve zeminde aklına müracaat etmesinin zorunlu olduğunu şöyle vurgular: *“Ey biçare! Onlar da (diğer din mensupları) senin gibi atalarından gelen nakilleri konusunda yakîn sahibi idiler. O halde aklına rücû et.”*⁵⁷

Özellikle ulemâ kesiminin bilgi elde etme yollarının batıl olduğuna vurgu yapan Şeyh Hâdî, bu konuya değinmenin anında tekfir ile karşılık bulacağını belirtmektedir. Bu konuda şunları ifade etmektedir:

*“Usûl-i dinde yakînin hasıl olamayacağını, bu nedenle zannın kâfi geleceğini söylerler. Hatta zan ile yetineceğimiz konusunda akıl da hüküm verir derler. Dahası ilmin kapısının kapalı olduğunu söylerler. Bir fikrin doğruluğu hakkında zan sahibisiniz. Karşıdakinin de hak olmadığını zanla kabul ediyorsunuz. Karşı mezhebin görüşlerini tahkik ya da istifade amacıyla kim gider, gitseniz bile muaraza niyetiyle gidiyorsunuz. Yahudiler ve Hristiyanlar da kendilerinin ve inançlarının hak, başkalarının batıl olduğu konusunda samimidirler, eğer tevatür senin için hak ise karşı taraftaki için de tevatür olacağını neden kabul etmiyorsun?”*⁵⁸

Necmâbâdî, bunu dile getirdiğinde dinin vaizlerinin insanları melun ilan edip toplum önünde küçük düşürebileceğini, böylece insanların korkudan bu fikirlere teslim olduğunu ifade etmektedir. Bu durumu gidermenin yolunun öncelikle bu düşünme biçiminde bir sorun olduğunu kabullenmek ve bu kabullenişin ardından hastalığın tedavisinin aranması gerektiğini eklemektedir.⁵⁹ Bu bağlamda Müslümanların kendilerindeki taassubu dinin gereği gibi görürken, diğerlerindeki taassubu şeytanın işi gördüklerini, bu durumun diğer din ve mezheplerde de aynı şekilde var olduğunu vurgulamaktadır:

⁵⁶ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 34.

⁵⁷ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 41.

⁵⁸ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 43, 44, 232-233.

⁵⁹ Necmâbâdî, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 45.

*“Hangi din ya da mezhep mensubu ile konuşsanız diğerini müşrik ilan edip onun kitabını kabul etmez. Ama kendisinin de inandığı şeyin Tevhid olmadığını söylediğinizde Tevhidin ondan başkası olmadığını söyler. Ancak mantık açısından birinin delilinin diğerinden farkı yoktur.”*⁶⁰

Necmâbâdî, Müslümanların bu tür sıkıntılarında kurtulabilmesinin yegâne yolunun aklın rehberliğini kabul etmek olduğunu belirtir. Böylece nefsanî gazez ve kötülüklerden arınarak geçmişin daha iyi anlaşılabilceğini savunur.⁶¹

O, geçmişle yüzleşmede bireysel tecrübenin en önemli araç olacağını kabul eder. Tarihî süreçte üretilen yığınla rivayet arasında akıllı insana düşen görevin öncelikle din ve millet büyüklerinin ve mezhebinin sözlerini akıl terazisinden geçirip, böylece akla uygun olup olmadıklarını kontrol etmek olduğunu belirtir. Onun bu konudaki en önemli yöntemi, sözü söyleyene değil sözün bizzat kendisine odaklanmaktır. Karşılaştığımız her türlü haberi delillendirmeli, bu haberler hakkındaki mevcut delillerin niteliğinin araştırılması gerektiğini belirtir. *“Bu konudaki deliller vehme mi dayalıdır, ya da hiç delili yok mudur? Eğer sözü söyleyen nefsinin hevâsıyla söylüyorsa ondan yüz çevirmelidir. Bu Kur’an’ın da emridir. Eğer akıl süzgecinden geçirerek doğru olduğunu düşünüyorsa her ne şekilde olursa olsun onu kabul etmek gerekir.”* diyerek bu konuda kesin bir çizgi konulmasını gerektiğini vurgular.⁶²

Onun Tevhid ilkesi ile bağlantılı olarak değindiği en önemli konulardan birisi de din ve mezhep büyüklerinin aşırı şekilde yüceltilmesi inancıdır. Şîa’nın Ehl-i beyt ve onların dostları yoluyla Peygambere ulaştıklarını düşündüğünü, bu kapsamda Allah’a ve Peygamberine imanı onların velayetlerini kabul etmek olarak görece kadar ileri gittiklerini belirtir. Hatta velayet olmadan Allah ve Peygamberini beyhude bile görebildiklerini, bu konuda çok fazla rivayet malzemesine sahip olduklarını, bir süre sonra bu rivayetleri dinin merkezine alarak buna muhalif gördükleri her haberi tevil

⁶⁰ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 81-82.

⁶¹ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 57.

⁶² Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 134.

yoluyla kendi görüşlerine benzettiklerini vurgulamaktadır.⁶³ Bu durumun bütün dinlerde aynı olduğunu “Biz Benî İsraildeniz, Allah bizi seçti, biz İsa’ya taraftar olduk, ya da Ali b. Ebî Tâlib’in Şiası’ndanız, ya da İmam Hüseyin’e ağlamıştık bu yüzden kıyamet gününde azaba uğramayacağız ya da şefaathçilerin şefaatiyle kurtulacağız.” denildiğini ancak Allah’ın ayetlerinin tüm bu iddiaları reddettiğini belirtmektedir.⁶⁴ Şahıslara yüklenen tüm bu sıfatların şirk olduğunu, bunun peygamberler, imamlar ya da başka kişiler olmasının herhangi bir farkının olmadığını ayetlerle vurgular.⁶⁵

Onun en önemli eleştirilerinden birisi de kendi döneminde kurumsallaşan ulemânın dinde tek yetkili olarak görülmesini gerektiren merci-i taklid prensibidir. “Her kim ki kendini mütedeyyin ve dinin reisi görür ve dinin koruyucusu olduğuna inanırsa dini vîrân eder, o dinin aslı ve hakikatine karşı duyarsızlaşır. Kendini takip eden insanları da bir süre sonra Allah’ın yolundan uzaklaştırır. İnsanlar da korkusundan onları takip eder.”⁶⁶ sözleriyle dinde ruhban sınıfının oluşmasına karşı çıkmaktadır. Her bireyin kendi kendisinin âlimi olmasını gerektiğini, Allah’ın selim fitratının bunu gerektirdiğini sözlerine ekler.

Ulemâ sınıfının kendisini her türlü bilginin kaynağı olarak gördüğünü, bu özelliklerinin de imamlardan intikal ettiğini savunduklarını belirtir. Onlar her sözlerini içtihadla Kur’an’dan ya da haberden aldıklarını söylerler. Eğer ellerinde haber yoksa keşf-i rabbanî ile ehli beyt ve peygambere ulaştıklarını söylerler. Bunun sonucunda yaptıkları tefsirin Hz. Peygamber’in hatta daha ötesi Allah’ın da muradı olduğunu söylerler. Kendi eğilimlerini harflere ve sayılara dayandırarak gizemli olduğunu söylerler. Müritleri de onların sözlerini keramet olarak addeder, diyerek otorite haline gelen ulemâ sınıfını hedef almaktadır.⁶⁷

Necmâbâdî, ulemânın geçmişte ve günümüzde tevhide aykırı birçok söyleme sahip olduğunu, bunun neticesinde “İnnî enellah”,

⁶³ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 77-78.

⁶⁴ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 117.

⁶⁵ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 124, 224.

⁶⁶ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 132.

⁶⁷ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 149-150.

“Bâbullah”, “Mazharullah”, “Ayetullah”, “Mehdî bihidâyetillah”, “Kâim biemrillah” gibi sözleri kendilerine yakıştırma cesaretinde bulunabildiklerini belirtir. Böylece insanların gayba değil zâhirdeki tezahürlere yöneldiklerini ve dünyanın tevhid görünümlü şirke bulaştığını düşünmektedir. Hiç kimsenin “şeâirullah” ya da “nâib-i hakk” olmadığını, kim mevlâyâ itaat ediyorsa hakkın nâibinin o olacağını ifade etmektedir.⁶⁸

Bazılarının Kur’an’ın manasının imamda olduğuna inandığını, hatta bu Kur’an’ın muharref ve nakıs olduğunu, Kur’an’ın aslının ve bütün anlamının gâib imamda olduğunu, onun bâbı dışında kimsenin bunu anlamayacağına inandıklarını belirterek, ayetlerin bunun tersini söylediğini vurgulamaktadır.⁶⁹ Necmâbâdî, Kur’an ayetlerinin açık seçik olduğuna inanmak gerektiğini, aksi halde nefsinin hevâsına ve bencilliğe kapılıp kendini bazı fikirlerle tatmin edebilecek insanlar olacağını belirtmektedir. Örneğin böyle bir inancın neticesinde, taziyeleri haram ve helallerden üstün tutup zulüm bile etsen kıyamet gününde Allah senden razı olacak ve cehennem yüzü görmeyeceksin, şeklinde bir inanca sahip olunabileceğini ifade eder. Hatta imamlardan sözler aktararak, “Bizi sevenler ve Allah’ı tanıyanlara cehennem yoktur, zina ya da hırsızlık yapmış bile olsan.” denildiğini, bunu yapanların Allah ve peygamberi adına insanları onlardan uzaklaştırdığını vurgulamaktadır.⁷⁰ Necmâbâdî’nin bu fikirleri, Şii düşünce sisteminin temel taşlarına yönelik adeta bir meydan okuma olarak görülmelidir.

Necmâbâdî’nin akıl merkezli yönteminden Kur’an ve Peygamber anlayışı da etkilenmiştir. Bu bağlamda o, Kur’an’ın i‘cazlığı ve mucizeler konusuna değinmektedir. Ona göre mucizeler insanları hidayete ulaştırmada bir araç olarak görülemez. Bu, ancak kendi dönemindeki insanlar nezdinde bir kişinin peygamberliğinin ispatı için kullanılabilir. Peygambere iman onun cismine değildir. Onun sıfatları ya da sözlerinedir.⁷¹ Dahası, bir kişinin büyüklüğü, onun

⁶⁸ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 179.

⁶⁹ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 180.

⁷⁰ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 181.

⁷¹ Necmâbâdî, *Tahrîru’l-Ukalâ*, 236.

hayatın akışına olağandışı müdahaleleriyle değil sözleriyle ölçülebilmelidir. Çünkü ona göre mucizeler geçici, sözler ise kalıcıdır. Kur'an'ın da i'caz olması bu şekildedir: *“Onun mucizeliği gaybdan haber vermesi, ya da belagat ve fesahatinde değil, manalarının derinliğindedir. Eğer hakkı batıldan ayırt etmek istiyorsan ilk olarak sözü söyleyenin sözünün manası ve gayesini anla, sonra onun neticelerini kendin için tasavvur et. En sonunda söz söyleyenin büyüklüğünü araştırabilirsin. Onun büyüklüğünü ilk olarak dikkate alırsan ilk önce kendi aklınla onların sözlerini tart sonra kabul et!”* diyerek bu konuda şahıs merkezli din algısını eleştirmekte ve bireyselliğe vurgu yapmaktadır.⁷²

Onun Kur'an ve Peygamber algısı, aklın süzgecinden geçirilen ve herkes için her dönemde ispatlanabilecek bir temele dayanır. Bu konuda gelen haberlerin günümüz insanına Kur'an'ın mucize olduğunu ispatlamayacağını, onun icazının ancak akılla temellendirilirse bir anlamının olacağını kabul etmektedir. Bu konuda özellikle Şii geleneğin batınî bilgi birikimini sert şekilde eleştirmekte ve kendi metoduna uygun olarak insanları düşünmeye sevk etmektedir. Bu konuda şunları ifade etmektedir:

“Kuranın mucize olduğuna dair döneminin insanları nezdinde geçerli bir kaide vardı. Onun bir benzerinin yapılamayacağı, bu nedenle i'caz olduğu iddia ediliyordu. Ancak bu iddia habere dayanarak Kur'an'ın i'caz olduğunu bu dönemin insanına anlatamaz! Bu söylem o günkü insanların Kur'an'ın benzerini yapmaktan aciz olduklarını gösterir. Kur'an'ın i'caz olduğunun ikinci kanıtı ise, gerek peygamberlik öncesi gerek sonrasını kapsayan ve ayetlerde bahsedilen, örneğin Rum'un galip gelmesi gibi gaybî haberlerdir. Ancak bu da doğru değildir. Çünkü bu haberlerin tarih kitaplarıyla mutabakat halinde olması gerekir. Yoksa muhalifler “sabahtan akşama bu ona yazdırılıyor (25/50)” derler. Ya da birinin ona öğrettiğini söylerler (16/103). Eğer bu haberler tarih kitaplarında yazanlarla uyumlu olsa yine olmaz. Çünkü onun peygamberliğinin isbatından önce onun buyruklarının doğruluğu bilinmez. Gelecekle ilgili haberlere gelince, ya haber-i vâhid ile sabit olmalı ya da bunu duyan insanlar olup bu olaylar gerçekleşmiş olmalıdır. Kur'an'daki

⁷² Necmâbâdi, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 239-240.

bir diğeri ayet ile “eğer bu Allah’tan başkasına ait olsaydı onda ihtilaf olurdu” ayetidir. Eğer böyleyse o zaman ihtilafın ne olduğunu sormak gerekir. Eğer zahiri ihtilaflar ise Kur’an’da bu tür ihtilaf çoktur. Kur’an’ın peşine düştüğü hedefler ise bu durumda Kur’an’dan daha az ihtilaflı kitaplar bulunur. O halde bu ayetin bahsettiği mesele nedir? Bir diğeri Kur’an’daki ahkam ayetlerini delil gösterir, ancak bu da olamaz, bunun benzerini günümüz hukuk uzmanları da yapıyor. O halde bir şeyin i’caz olması için fitraten olağan dışı söz olmalı, her şekilde akıl onu derk etmeli ve kabul etmeli ve ona inananlar da ondan fayda sağlamalıdır. İnsanların hidayete ermesi için belâgat ve fesâhat yeterli midir? Acaba insanların bilgisizlik hastalığına belâgat çare olur mu? Fesâhat ve belâgat ya da Kur’an’ın sırf Arapça olması bu zamanın kavramına göre göre i’caz değildir.”⁷³

Görüldüğü üzere Necmâbâdi’nin görüşleri, döneminin yaygın din anlayışlarına bireysel tecrübe ve faydayı esas kabul ederek tutarlı bir cevap verme arayışı içermektedir.

Sonuç

İslam dünyasının Batı karşısında 19. asırda başlayan gerilemesi, dönemin birçok aydınını bu konuda çareler aramaya itmiştir. Bunlar arasında siyasetçi, asker ve ulemâ kesiminden birçok kişi yeni fikir akımları etrafında çeşitli çözüm arayışları geliştirmeye ve nihayetinde İslam dünyasının sorunlarını çözmeye çalışmıştır. Bu çözüm arayışları, ülkelerin buldukları coğrafya ve geçmişten tevarüs ettikleri tarihsel tecrübe özelinde çeşitli farklılıkları beraberinde getirmiştir. Kimi zaman Müslümanların siyasî birlik olmasının sorunları çözeceğine inanılmış, kimi zamansa çarenin eğitim öğretimin yeniden düzenlenmesinde yattığı kabul edilerek çeşitli ıslahat hareketlerine girişilmiştir.

İslam dünyasındaki genel düşünce birikiminin parçalı yapısının aksine ulemâ sınıfının etkisiyle Şii gelenek, tarihi boyunca daha homojen bir yapı arz etmeyi başarmış, bu geleneğin temel taşlarına yönelik değişim ve dönüşüm talepleri çoğu zaman daha başlamadan bitirilmiştir. İmamın gaybete gitmesiyle henüz hicri 4. asrın başlarında ulemâ otoritesine dayalı bir mezhebî öğretinin temel

⁷³ Necmâbâdi, *Tahrîru'l-Ukalâ*, 97-112.

taşları döşenmiş, Usûlî ve Ahbârî geleneğin süreç içerisindeki çözüm arayışları ulemâ sınıfını daha da güçlendirmiştir. Ulemâ sınıfının asıl önemli konuma gelmesi, 19. asrın başlarında ortaya çıkan “Alemiyyet” prensibi ve merci-i taklid anlayışının yerleşmesiyle gerçekleşmiştir. Bu teoriye göre imamın yokluğunda Şii toplumun dinî liderliği tek bir otoriteye teslim edilmiştir. Şii toplumunda böyle bir anlayışın yerleşmesiyle birlikte, tarihî süreçte gelenek içerisinde oluşmuş bilgi birikimine karşı her türlü eleştirel yaklaşım, dini ve mezhebi bozmakla itham edilerek en yüksek perdeden toplum nezdinde itibarsızlaştırılmıştır.

Böyle bir ortamda ulemâ sınıfından biri olarak Şeyh Hâdî Necmâbâdî'nin Şii geleneğe yönelttiği eleştiriler büyük yankı uyandırmıştır. Onu bir aydın olarak döneminin diğer kesimlerinden ayıran en belirleyici özelliklerinden birisi, modern dünyanın Müslüman kültür üzerindeki hakimiyetini kabullenmesi ve bu mağlubiyetin ilk ve en büyük sorumlularının bizzat Müslüman düşünürler olduğunu dile getirmesidir. Kendi döneminde gerek İran'da gerekse diğer İslam ülkelerinde Batı tecrübesi ile karşılaşan din adamlarının çoğunluğunun bu karşılaşmayı Hristiyan dünyanın İslam dünyasına karşı yürüttüğü bir saldırı olarak değerlendirip, Batı kökenli her türlü yeniliğe bidat olarak bakmasına karşılık o, Müslümanların sorunlarına akıl süzgecinden geçirilmiş geleneği merkeze alarak daha temelden eğilebilmiştir. Bu bağlamda Müslümanların sorunlarını tutarlı bir biçimde tespit etmeye çalışmış, bu sorunların çözümünde din algısına önemli bir yer ayırmıştır. Bu çabasında Müslümanların sorunlarını çözüme din adamı sınıfı ve sıradan halk arasında bir ayrıma gitmemiş, bütün Müslümanların çözümün bir parçası olması gerektiğini vurgulamıştır. Bu çözümü sağlayacak en önemli faktörün geleneğin mevcut birikiminin akıl tarafından sorgulanması olduğunu, bu sorgulamadan imamlar dahil tüm din büyüklerinin geri kalamayacağını belirterek, Şiiler tarafından masum olarak kabul edilen ve dokunulamayan bir alana dokunmaya çalışmıştır. Bu kapsamda Şii geleneğin imam, haber, taziye, şefaât, Kur'an ve peygamber algısına yeniden eğilmenin zorunlu olduğunu düşünmektedir. Şeyh Hâdî bu fikirleriyle kendisinden sonra gelecek olan aydın kesimine önemli bir eleştiri mirası bırakmıştır.

KAYNAKÇA

Abrahamian, Ervand. *Modern İran Tarihi*. Trc. Dilek Şendil. 3. Basım. İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2014.

Algar, Hamid. *Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period*. Berkeley: University of California, 1969.

Âli Gafûr, Seyyid Muhsin. “Şeyh Hâdî Necmâbâdî, Fakîh-i Rovşenfîr ve Kur’anpejûh-ı Siyasî”. *İttılâât-ı Siyasî İktisadi* 24/11-12 (1389/2010): 90-102.

Alihânî, Ali Ekber - Fâtîmî, Seyyid Ali. “Endîşe-i Siyâsi-yi Şeyh Hâdî Necmâbâdî”. 06 Aralık 2019. <https://rasekhoon.net/article/show/1303741/>.

Bozan, Metin. *İmamiyye Şiası'nın Oluşumu: Masum Oniki İmam İncancının Ortaya Çıkışı*. 2. Basım. İstanbul: İSAM Yayınları, 2018.

Browne, Edward G. *The Persian Revolution of 1905-1909*. Cambridge: Cambridge University, 1910.

Bulut, Halil İbrahim. *Şia'da Usuliliğin Doğuşu ve Şeyh Müfid*. Araştırma Yayınları, 2013.

Demir, Ahmet İshak. “İmamiyye Şi'ası'nda İmamın Yetkilerinin Fakihlerce Devralınma Süreci”. *e-Makalat Mezhep Araştırmaları Dergisi* 2/1 (2009): 43-75.

Devletâbâdî, Yahya. *Hayât-ı Yahyâ*. 5. Basım. Tahran: Attâr, 1371/1992.

Erkilet, Alev. *Orta Doğu'da Modernleşme ve İslami Hareketler*. İstanbul: Büyüyenay, 2015.

Hâirî, Abdulhâdî. *Teşeyyu' ve Meşrutiyet der İran ve Nakş-ı İrâniyyân-ı Mukîm-i Irâk*. 3. Basım. Tahran: Emir Kebir, 1381/2002.

Karadeniz, Yılmaz. *Kaçarlar Döneminde İran (1795-1925) İdari, Askerî, Sosyal Yapı ve Toplumsal Hareketler*. İstanbul: Selenge Yayınları, 2013.

Kartaloğlu, Habib. “Hicrî 5. Asır Şii- Uşûlî Âlimlere Göre Gaybet Döneminde İmamın Yetkilerinin Ulemâya Geçiş Süreci”. *Cumhuriyet İlahiyat Fakültesi Dergisi* 23/1 (2019): 53-71.

Kartaloğlu, Habib. “İmamiyye’de Ahbârî-Usûlî Farklılaşması: Şeyh Saduk ve Şeyh Müfid Örneği”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13/24 (2011): 193-216.

Kartaloğlu, Habib. “Şii-Usûlî Düşüncenin Ortaya Çıkış Sebepleri Üzerine Mülâhazalar”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18/33 (2016): 75-90.

el-Katib, Ahmed. *Şiada Siyasal Düşüncenin Gelişimi Şûrâ’dan Velâyet-i Fakîhe*. Trc. Mehmet Yolcu. Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Kesrevî, Ahmed. *Târîh-i Meşrûta-i İrân*. 20. Basım. Tahran: Emîr Kebîr, 1383/2004.

Kirmânî, Nâzîmu’l-İslâm. *Târîh-i Bîdâri-yi İrânîyân*. 7. Basım, 3 Cilt. Tahran: Emîr Kebîr, 1384/2005.

McDermott, Martin J. *The Theology of Al-Shaikh Al-Mufîd*. Beyrouth: Dar el-Machreq éditeurs, 1986.

Melikzâde, Mehdî. *Târîh-i Meşrûtiyyet-i İrân*. Tahran: İntişârât-ı İlmî, 1362/1983.

Melikzâde, Muhammed. “Şeyh Hâdî Necmâbâdî Ruhânî-yi Te’sirgozâr ber Cereyânât-ı İnhirâfî der Târîh-i Muâsır-ı İrân”. 20 Kasım 2019. <https://www.asbaat.ir/3554-2/>.

Moazami, Behrooz. *İrân’da Devlet, Din ve Devrim 1796’dan Bugüne*. Trc. Bahar Bilgen. İstanbul: İletişim Yayınları, 2018.

Moussavi, Ahmad Kazemi. “The Establishment of the Position of Marja’iyyat-i Taqlid in the Twelver-Shi’i Community”. *Iranian Studies* 18/1 (1985): 35-51.

Necmâbâdî, Şeyh Hâdî. *Tahrîru’l-Ukalâ*. Nşr. Seyfuddin Necmâbâdî. Hamburg: Ketabsara, 1388/2009.

Rahmâniyân, Dâryûş - Rezevî, Seyyid Mikdad Nebevî. “Nakş ve Câygâh-ı Şeyh Hâdî Necmâbâdî der Tekvîn-i Conbiş-i Meşrûtiyyet-i İrân”. *Mutalâât-ı Târîh-i İslâm* 5/17 (1392/2013): 47-66.

Rahmâniyân, Dâryûş. “Nigâhî be Seyr-i Teceddud der İrân (ez Abbas Mirza tâ Emîr Kebîr)”. *Mecelley-i Coğrafya ve Bernamerizî*. 16 (1383/2004).

Rezevî, Mikdad Nebevî. “Rûykerd-i İ'tikâdî-yi Hâcî Şeyh Hâdî Necmâbâdî der Pâsoh be Bahâiyân”. *Târîh-i Muâsır-ı Îrân* 14/53-54 (1389/2010).

Rovşenfikr, Muhammed Mehdî. “Novendişân-ı Asr-ı Kâcâr: Tahlîlî der Ferâyend-i Islahtalebî ve Novendişî-yi Dovrân-ı Kâcâriyye”. *Mâhnâme-i Endîşe ve Târîh-i Siyasî-yi Îrân-ı Muâsır* 8/81 (1388/2009): 46-52.

Semâhici, Abdullah. “İmâmiyye Şiası'nın İki Ekolü Ahbârîler ve Usûlîler Arasındaki Temel Farklar”. Trc. İbrahim Kutluay. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4/7 (2013): 137-153.

Tabatabaî, Allame Seyyid Muhammed Hüseyin. *Şia der İslam*. 9. Basım. Kum: Bustân-ı Kitâb, 1390/2011.

Tıgılı, Asiye. *İran'da Entelektüel Dini Düşünce Hareketi*. İstanbul: Mana Yayınları, 2018.

Uyar, Mazlum. *İmamiyye Şiası'nda Düşünce Ekolleri: Ahbarilik*. İstanbul: Ayışığı Kitapları, 2000.

Uyar, Mazlum. *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*. İstanbul: Emre Yayınları, 2008.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İslâm'da Yenilikçi Hareketin Başlaması ve Kelâm İlmi”. 81-86. İstanbul: İSAM Yayınları, 1996.

Zibâkelâm, Sadık - Bîdgeli, Muhammed. “Modernisimbümü: Kondkâvi-yi der Endîsehâ-yı Şeyh Hâdî Necmâbâdî”. *Faslnâme-i Siyaset* 48/4 (1397/2018): 961-977.

SUMMARY

In our tradition of Islamic thought, the emergence of personalities called “mujaddid” at important intellectual breaking points shows that the need for renewal and change is continuous. In this context, it is possible to define the 19th century Iranian history as a period of painful conflicts between modernization and tradition. A number of changes in the political field, which began with Fath Ali Shah of the Qajar dynasty and continued with Nasiruddin Shah, gradually spread to the social layers. As a result of this, it has been seen that a lot of ideas emerged for the

emergence of a new perception of religion under the name of Islamic awakening. Among these remedies voiced by various groups, new perspectives on the reinterpretation of religious texts according to the needs of the society emerged, besides the demands of the Western imitation and the separation of religion from politics. In this context, the 19th century Iranian thinker Shaykh Hadi Najmâbâdî had a founding influence and led the innovators who came after him. One of the important points that distinguishes him is that he adopted and defended the ideas of innovation, which had been gained by the political and military bureaucratic circles, which began to be seen in the levels of the state. Particularly in the period of criticism against the clergy class, his internal criticism of the class he was a member of, enabled him to have a wider influence area.

At the root of his criticism lies the superior position that the ulama class has achieved throughout history. The centralization and institutionalization of the ulama in Shi'ism was possible as a result of the accumulation of long centuries in this field. The Shi'ite ulama, which began with Shaykh Mufid and continued with Sharif al-Murtazâ and Shaykh Tûsî, was of the opinion that the mind was only a means of verifying flats. This emphasis on Nass has resulted in the ulama being the sole authority in all interpretations to be made in adherence to it. In the 11th century, the ijtiħad and reason debates led to the emergence of “neyâbat-ı amme” understanding. This understanding led to the fact that in the absence of the imams, the scholars were seen as naibs who could use their powers. In the absence of imams, the concept of taqlid emerges in determining the position of Shiite society against reason and case law. The concept of taqlid and its forms of understanding play a key role in the emergence of the institution of authority and in the efforts to improve Shiite thought in the following centuries. The development of an taqlid-based relationship between the mujtahids who reached the level of ijtiħad and the large masses of people who could not reach this level brought about political and sociological breaks along with Shiite theology. Whether or not imitation is permissible, and who will taqlid it and how it will be taqlid has been a prominent discussion topic of Shiite thought for many centuries. Shaykh

Mufid, for example, states that some people approach the tradition without question, blindly believe in the proofs of the existing transplants, and acknowledge that there is a section that does not need reasoning and is only obliged to taqlid.

By the 19th century, the Usuli ulama introduced the principle of “a‘lamiyyat” suggesting that the most knowledgeable person of the ulama should lead the people just like the imams and formed the institution of marja-ı taqlid. With the adoption of Shaykh Murtazâ Ansârî as the highest authority, a new era began in the Shiite thought and the definitive dominance of the ulama class was established on both Shiite society and politics. Moreover, in this period, the revival of various rituals, the construction of religious centers and so on. the institutionalization of the religious sphere was ensured through numerous activities and thus the basis for the formation of a homogeneous religious doctrine was prepared. As a natural consequence of this, any kind of formation that could be an alternative to central religious understanding was denied and the authority of the scholars was strengthened. On the one hand, the situation of the Islamic world in the face of the West, on the other hand, the sect gained a new shape with the hand of the scholars, Iran, as in other Islamic countries, emerged at the end of the 19th century and the 20th century, the strengthening of the Shiite orthodoxy in this way emerged provided a socio-cultural background.

The ideas of Shaykh Hadi Najmâbâdî should be considered from two different perspectives. One of his most important characteristics is his open attitude towards the Shah's administration in Iran. His close friendship with the famous reformist Jamaladdin Afghani made his political direction more prominent and supported Afghani's panislamism. In order to serve this purpose, he established an association in Tehran and worked with Afghani in Istanbul at the time. These features highlighted his recognition of freedom, justice and human rights and his contribution to the preparation of the constitutional revolution. In our opinion, what differentiates him from the other scholars of his time is his rationalist-centered pro-innovation ideas that he tries to bring to religious thought. He argues that the cause of the problems

and backwardness are not based on external factors, but from within Islam itself. He stresses that the source of these problems is to move away from the mind-centered thinking of Islamic society and embrace the tradition that people produce. In his thinking, mind comes before all other means. According to him, the most important reason for the lagging behind of the Islamic world, especially Iran, is the dominance of a religious understanding overwhelmed by bidat and superstitions. The most important role of such a conception of religion is the dominance of the clergy. Thus, he advocated an understanding that sees Muslims as the source of both the problem and the solution. He emphasizes that in order to re-enforce Islam, it is necessary to return to first-hand sources rather than the dark pages of Islamic history, which have been created for various reasons in the historical process. What he is trying to do, however, is not to accept first-hand resources as they are, but to undergo an assessment under the control of mind. In this context, he emphasized primarily the deep criticism of the Shiite tradition towards the sources of knowledge.

In this endeavor, he did not make a distinction between the clergy and the ordinary people in solving the problems of Muslims and emphasized that all Muslims should be part of the solution. Stating that the most important factor that will provide this solution is the questioning of the current accumulation of tradition by mind, that all religious elders including imams cannot be left behind, he tried to touch an area that is considered innocent by Shiites and cannot be touched. In this context, he thinks that it is imperative to reconsider the perception of the Shia tradition as imams, khabars, condolences, intercession, the Qur'an and the prophet. With these ideas, Shaykh Hadi left an important heritage of criticism to the intellectuals who would succeed him.