

ISSN: 2149-3979



ilahiyat akademi

yl: 2018 sayı: 7-8

altı aylık uluslararası akademik araştırma dergisi

SÜNNET



The Journal of Theological Academia

year: 2018 issue: 7-8 a bi-annual international journal of academic research

III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı*

Peyman ÜNÜGÜR**

Özet

Son bir asırlık süreç içerisinde, rivayetlerin değerlendirilmesinde metin tenkidinin en az isnad tenkidi kadar önemli olduğuna ve tarihi süreçte hadis usulünde metin tenkidine gereken önemin verilmediğine dair vurgunun artması sonucunda, metin tenkidine yönelik çalışmalar, hem Sünnî hem de Şîî ilim çevrelerinde artış göstermiştir. Bu bağlamdaki çalışmaların bir kısmını tarihsel süreçte ortaya konan metin tenkidine dair çabaların tespiti oluşturmaktadır. Şîa'da metin tenkidinin, dönemsel olarak ayrıntılı bir şekilde ortaya konduğu bir çalışma ise yapılmamıştır. Bu çalışmada, III-XI/IX-XVII. asırlar arasındaki süreç karakteristik özelliklerine göre dönemlere ayrılarak Şîa tarafından metin tenkidi bağlamında ortaya konan yaklaşımlar ve uygulamalara dikkat çekilmeye çalışılmıştır. Tarihsel dönemler, her dönemi en doğru şekilde yansıtabilecek alimler ve eserlerinden oluşan örneklemeler üzerinden incelemeye tabi tutulmuştur. Ulaştığımız veriler Şîa'da metin tenkidinin III/IX. asırdan itibaren, Şîî alimler tarafından başvurulan bir yöntem olduğunu göstermektedir. Guluv olgusu, Şîa'da metin tenkidine erken dönemlerden itibaren ihtiyaç duyulmasını beraberinde getirmiş ve tarih boyunca guluv içerikli rivayetlerin ayıklanmasında metin tenkidi temel yöntem olarak kullanılmıştır. Fıkhi konulardaki rivayetlerde de yaygın olarak kullanılan metin tenkidi, VII/XIII. asırdan itibaren isnad merkezli bir anlayışın hâkim olmasının ardından söz konusu etkinliğini kademe kademe yitirmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Şîîlik/Şîa, metin tenkidi, guluv, Ahbârîler, Usûlîler, karîne

Employing Textual Criticism in Evaluating the Narratives of Shi'a Imamia Between the IIIrd and XIth (IX-XVII) Centuries

Abstract

With the emphasis on the importance of textual criticism in the evaluation of narrations in hadith methodology for the last century, an increasing number of studies have examined and employed different topics about textual criticism both in Sunni and Shi'ite

* Makale, yazarın "Şîa'da Metin Tenkidi" isimli doktora tezinden (A.Ü.S.B.E., 2017) hareketle kaleme alınmıştır.

** Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı., peyman.unugur@gmail.com

academic circles. In this context, some studies have focused on the efforts of textual criticism laid in the historical process. Yet, a historical analysis investigating the practice of textual criticism in a detailed way has not been done yet, and the present study hopes to contribute to this gap. The Shiite hadith tradition between the III-XI/IX-XVII. centuries has been examined with its different periods, and the approaches/practices of textual criticism in each period have been overviewed. Each historical period has been investigated through its representative scholars and their work. Consequently, it has been found out that textual criticism has been practiced by Shiite scholars since the third/ninth century. The concept of ghuluww (exaggeration) necessitated the practice of textual criticism in Shiite hadith tradition, and textual analysis has been employed as a primary approach in the evaluation of narrations regarding ghuluww. Textual criticism, which was employed in the study of narrations concerning fiqh as well, lost its popularity after the seventh/thirteenth century, when a methodology based on isnad began to be used more commonly.

Key Words: Hādīth, Shi'ism/Shiah, textual criticism, ghuluww, Akhbārīs, Uşūlīs, qarīnah.

Giriş

Hadisin, Ehl-i Sünnet'tekine benzer şekilde Şîi geleneğin oluşumunda da başat bir role sahip olması, bu alanda yapılacak çalışmalara duyulan ihtiyacın en önemli gerekçesidir. Şîi hadis anlayışının ve literatürünün kendine has nitelikleri onu derinlemesine tahlili gerektirdiği gibi, hadisin tefsir, fıkıh, kelim gibi diğer disiplinlerin teşekkülündeki yadsınamaz etkisi, hadis alanındaki çalışmaların mezkur disiplinlerde telif edilen eserleri dışarıda bırakmadan yürütülmesini gerekli kılmaktadır.

Şîa'nın hadis anlayışının tahlili noktasında, rivayetlerin sıhhat ve kabul şartlarının ortaya konması önem arz etmektedir. Zira bir rivayetin kabul ya da reddinde ne gibi kıstasların esas alındığını bilmek, Şîi geleneğin ne tür rivayetler üzerinde yükseldiği hakkında kanaat edinmeye olanak sağlayacaktır. Şîi hadis anlayışının kendine has özelliklerinden biri, rivayetlerin kabul ya da reddinde kullanılan temel yöntemlerden biri olan isnad tenkidinin, hicrî yedinci asır gibi oldukça geç bir dönemde daha sistemli bir şekilde uygulanmaya başlanması ve ancak bu asırdan sonra rivayetlerin değerlendirilmesinde merkezi bir konum kazanmış olmasıdır. Diğer bir ifadeyle, Şîi hadis anlayışının teşekkül döneminde, rivayetlerin değerlendirilmesinde râviler ve senede dair hususlardan daha ziyade metne dair kıstaslar belirleyici olmuştur. Metne dair kriterlerin belirleyici rolü Şîi hadis tarihi boyunca çeşitli düzeylerde devam etmiş, son bir asırlık süreçte de en etkin konumuna ulaşmıştır. Her ne kadar Şîi hadis usulünde sınırları belirlenmiş sistematik bir metin tenkidi yönteminden bahsetmek zor olsa da, rivayetlerin metnine dair kıstasların rivayetlerin değerlendirilmesindeki belirleyiciliği *Şîa'da metin tenkidi* konusunu araştırmaya değer kılmaktadır. Nihâî aşamada İslâmî gelenekte metin tenkidinin tam olarak ne ifade ettiğinin anlaşılabilmesi ve ortaya konabilmesinin yolu, birçok meselede olduğu gibi, konuyu sadece Ehl-i Sünnet

merkezli değil bütün mezhep/ekolleri kuşatıcı bir yaklaşımla ele almaktan geçmektedir.

Metin tenkidi olgusu hem Sünnî hem de Şîî hadis tarihi boyunca isnad tenkidi benzeri bir kavramsallaşma süreci geçirmemiş, usul kitaplarında metin tenkidine dair kaideler tafsilatlı bir şekilde ortaya konmamıştır. Dolayısıyla bizim Şîî hadis anlayışında tespitine çalıştığımız metin tenkidi, çerçevesi net bir şekilde belirlenmiş bir olguya tekabül etmemektedir. Bu çalışmada dönemler ve bu dönemlere yön veren alimler bazında, metne dair hangi husus ya da hususların, rivayetlerin kabul ya da reddinde etkili olduğu tespit edilmeye çalışılmıştır. Makale III.-XI/IX-XVII. asırlar arasındaki süreci kapsamaktadır. XI-XIII/XVII-IXX. asırlar arasında Sistematik Ahbârîlik'in hâkim anlayış olması ve ahbârî anlayışın doğası gereği bu dönemde kayda değer bir tenkit faaliyetinin söz konusu olmaması sebebiyle bu dönem makaleye dahil edilmemiştir. Modern dönem olarak adlandırabileceğimiz XIII/IXX. asırdan günümüze kadar metin tenkidi faaliyetlerinin geçirdiği değişimin boyutları ise bu dönemi farklı bir çalışmada/çalışmalarda ele almayı gerekli kılmaktadır.¹

Bu noktada, neden incelemenin daha erken bir tarihten itibaren başlatılmadığı sorusu akla gelebilir. Bunun cevabı, her alanda olduğu gibi, Şîa'nın hadis anlayışının teşekkülünde de etkili olan imamet tasavvuru ile oldukça bağlantılıdır. Zira Şîa'ya göre hadislerin vürûdu Hz. Peygamber'in vefatı ile sona ermemiş, on iki imam zamanında da devam etmiştir. Şîî imamet tasavvuruna göre imamlar, ismet sıfatına sahip oldukları, peygamberlik niteliği dışında Hz. Peygamber'in her görevini bizzat Allah'ın emri ile üstlendikleri ve Hz. Peygamber'e indirilen bilginin tamamı kendilerine aktarıldığı için onların sözleri Peygamber'in sözleri ile eş değerdir. Bunun bir sonucu olarak, Hz. Muhammed'den sonra imamlar dönemi boyunca(değişen yoğunluklarda), Şîa'da hadis kaydı faaliyetleri devam etmiş, bu rivayetleri bir araya getiren ilk büyük eserlerin telifi ve rivayetlere yönelik tenkit faaliyetlerinin başlaması ise hicrî III. asrın ikinci yarısından itibaren söz konusu olabilmektedir. Her ne kadar imamlara atfedilen bazı rivayetlerde gulat kaynaklı rivayetlere yönelik muhtevayı merkeze alan eleştirel bir yaklaşımın izlerine rastlamak mümkün olsa da eldeki verilerden yola çıkarak imamlar döneminde Şîa içerisinde metin tenkidine yönelik kayda değer bir çabanın ortaya konulup konulmadığını tespit etmek pek mümkün gözükmemektedir.

Çalışmamızda Şîa ile kastedilen, on iki imam anlayışını benimseyen İmâmiyye/İsnaâşeriyye ekolüdür. Metin tenkidi ile de, rivayetlerin kabulü, reddi ya da ihtilaf durumunda tercihi doğrultusunda hüküm verebilmek için başvurulmuş, metne dair kıstasların esas alındığı değerlendirme yöntemi kastedilmektedir. "Manayla rivayet, kalb, idrâc, ziyâde, ızdırab (çelişki), ihtisar ve taktî", tashif, tahrif

¹ Bu dönemdeki metin tenkidi çalışmaları bağlamında yayımlanan bir makale ve konu ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Peyman Ünügür,

ve lahn gibi problemler ise metin tedkiki kapsamına giren konulardır. Ancak bunların metin tenkidiyle ilgisi bulunmamaktadır.”²

1. III. ve IV. Asırlarda Metin Tenkidi/Guluv İçerikli Rivayetlerin Ayıklanması

Çalışmanın bu bölümünde hicrî III. asrın ikinci yarısı ve IV. asırdaki metin tenkidi bağlamında kabul edilebilecek faaliyetler mercek altına alınmıştır. III. asrın ikinci yarısı ile IV. asırdaki tenkit faaliyetlerinin odağında gulat kaynaklı rivayetlerin yer aldığı görülmektedir. Zira gulat grupları kendilerini çoğunlukla Hz. Peygamber'in soyundan gelen on iki imamdan biri ile ilişkilendirmiş ve böylelikle aşırı görüşlerini meşrulaştırmaya çalışmışlardır. Bunu yaparken de kendi görüşleri doğrultusunda uydurup imamlara atfettikleri rivayetleri sıklıkla kullandıkları anlaşılmaktadır. Gulatın uydurarak imamlara atfettikleri sözlere yönelik imamlardan nakledilen uyarı içerikli rivayetler, erken dönemlerden itibaren gulat kaynaklı rivayetlere karşı bir farkındalığın söz konusu olduğunu göstermektedir.³ III/IX. asırda yaşayan Şîi kelimcilerin gulat kaynaklı rivayetlere yönelik tenkitleri ve erken dönem Ahbâriliğinin temsilcisi olan Kum Ekolü alimleri tarafından guluv içerikli rivayetlerin ayıklanması bağlamında atılan adımlar, İsnâşeriyye'nin bir ekol olarak ortaya koyduğu ilk metin tenkidi uygulamalarını da ihtiva etmektedir.

1.1. Rivayet Kaynaklarındaki Gâli Unsurlara Genel Bir Bakış

Şia'ya ait ilk yazılı rivayet kaynakları, imamlar zamanında onların cemaatinde bulunan kimselerce kaleme alınan *asıllardır*. Asıl müellifleri *hadis cüzleri* benzeri bu derlemelerinde, ilim halkalarında yer aldıkları imamlardan duydukları rivayetleri bir araya getirmişlerdir. Bu asılların sayısının 400'ü bulunduğu nakledilmektedir.⁴ Hicrî üçüncü asrın sonlarından itibaren telif edilmeye başlanan kapsamlı rivayet kaynaklarının temel malzemesini de bu asıllar teşkil etmiştir. Günümüze ulaşan asılların sayısı az olup bunlar oldukça sınırlı sayıda rivayet malzemesini ihtiva etmektedir.⁵

² M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, (Ankara: Otto, 2015), s. 182.

³ Bu bağlamdaki meşhur bir rivayette, gulattan el-Muğîra b. Saîd'in bir arkadaşının İmam Muhammed Bâkir'in (ö. 114/733) ashabi arasına sızarak onlardan aldığı rivayet kitaplarını Muğîra'ya getirdiği ve onun da bu kitaplarda gizlice oynama yaparak kendi aşırı fikirlerinin imamların sözleri arasına karışmasını sağladığı beyan edilir. (Keşşî, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, tah. Mustafavî, (Beyrut: Merkezu Neşri âsârî'l-allâme el-Mustafavî, 2009), s. 241.) İmam Rızâ'ya (ö. 203/818) atfedilen bir rivayette ise, cebr ve teşbih konusunda imamlara izafe edilen rivayetlerin mutlak şekilde gulat tarafından uydurulan rivayetler olduğu belirtilir. (Meclisî, *Bihâru'l-envâr*, (Beyrut: Muessesetu'l-Vefâ, 1983), III, s. 294.)

⁴ Muhakkık el-Hillî, *Mu'teber*, (Kum: Muessesetu Seyyidi'ş-Şuhedâ, 1364), I, s. 26.

⁵ Asıllar hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Mecîd Meârif, *Târîh-i Umûmî-yi Hadîs -bâ Rûykerd-i Tahlîlî-*, (Tahran: İntişârât-e Kevîr, 1396), s. 241-252; Bekir Kuzudişli, *Şia ve Hadis*, (İstanbul: Klasik, 2017) s. 187-224.

Rivayet malzemesinin asıllarda toplanmaya başladığı zaman diliminde İmâmiyye'nin itikâdî görüşlerinin henüz tam olarak son halini almamış ve sistemli bir hale getirilememiş olmasının,⁶ aşırı fikirlerin Şîa'ya nüfuzunu kolaylaştıran bir ortama zemin hazırladığı söylenebilir. Diğer bir ifadeyle, imâmet anlayışı noktasında belirsizliklerin hüküm sürdüğü bu ortam, imamlara ilahî ve olağanüstü nitelikler atfeden gruplara, rahatça görüşlerini ifade etme ve yayma imkanı sunmuş,⁷ rivayet malzemesi de bundan nasibini almaktan kurtulamamıştır.

Bizzat İmamiyye tarafından gulat kapsamında kabul edilen temel meseleleri; Allah'tan başkasına ulûhiyyet atfı ve hulul,⁸ Hz. Muhammed dışındakilere nübüvvet atfı,⁹ on iki imam dışındakilere imâmet atfı,¹⁰ teşbîh,¹¹ on ikinci imam dışında herhangi bir kimsenin gaybetine inanmak,¹² Allah'ın bilgisinde bir eksikliği ima eden bedâ anlayışı,¹³ Muhammed b. el-Hasanel-Muntazar'dan başka birinin mehdi olarak ric'atine inanmak,¹⁴ tenâsüh,¹⁵ tefvîz,¹⁶ mutlak gayb ilmi,¹⁷ mükellefiyetlerin düşürülmesi¹⁸ ve Kur'ân'ın tahrifi¹⁹ şeklinde sıralamak mümkündür.²⁰

Hicrî III. asrın sonlarından itibaren telif edilen kapsamlı Şîi hadis eserlerine bakıldığında, Allah'tan başkasına uluhiyyet atfı, Hz. Muhammed'den başkasına peygamberlik atfı, tenasüh gibi doğrudan gulat gruplarına atfedilen görüşleri yansıtan rivayetlere rastlanmamaktadır. Ancak söz konusu kaynaklarda bilhassa

⁶ Metin Bozan, *İmâmiyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru*, (Ankara: İlahiyât, 2007), s. 34. Bozan, bu tarihten sonra da teşekkül sürecinin bir ölçüde devam ettiğini savunmaktadır.

⁷ Hossein Modarressi, *Crisis an Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*, (Priceton-New Jersey: The Darwin Press, 1993), s. 19-33.

⁸ Muhammed Cevad Meşkûr, *Târih-i Şîa ve Firkehâ-yi İslam tâ Karn-i Çeharom*, (Tahran: İntişârât-ı İşrâkî, 1379), s. 178. Ayrıca bkz.: Ashâbu'l-Kisâ (A.g.e., s. 169), Ehl-i Hak (A.g.e., s. 170), Bezi'yye (A.g.e., s.171).

⁹ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 164, 178.

¹⁰ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 173,

¹¹ Ehl-i Tefrit/Muşebbihe (Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 170), Bid'yye (A.g.e., s. 171), Cevâribyye (A.g.e., s. 173), Cevâlikiyye (A.g.e., s. 173)

¹² Vâkife (A.g.e., s. 166), Ca'feriyye (A.g.e., s. 172)

¹³ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 170-171.

¹⁴ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 182. Ayrıca bkz.: Beyâniyye (A.g.e., s. 171)

¹⁵ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. s. 170, 171, 179,

¹⁶ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 172, 184.

¹⁷ İmamlara uluhiyyet atfeden ya da tefvîze inanan gruplar bu bağlamda zikredilebilir.

¹⁸ Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 180.

¹⁹ Garcin de Tassy, 1982'de *Journal Asiatique'de Kur'ân'ın Bilinmeyen Kısımları* isimli yayınında Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen Nurayn Suresine yer vermiş, kaynak olarak da 17. asırda farsça olarak yazılan *Debistân-e Mazâhib* adlı eseri kullanmıştır. Hindistan'da bulunan bir diğer nüshada ise Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen Velaye Suresi yer almaktadır. Meşkûr her iki nüshanın da uydurma olduğunu ifade eder. Meşkûr, *a.g.e.*, 154-156; Amir Moezzi, *The Divine Guide*, (New York, 1994), s. 80.

²⁰ Bu gaybet, bedâ, ric'at gibi gulat ile İmâmiyye'yi ortak paydada buluşturan meselelerin Şîi düşünceye sonradan mı dahil olduğu ya da Şîa'nın en başından itibaren mi bilhassa guluv içerikli rivayetler vasıtasıyla bu görüşleri benimsediği konusundaki İranlı çağdaş düşünürlerin tartışmaları için bkz.: Amir Moezzi, *a.g.e.*, s. 129-130; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 29-31; Nimetullah Saferî, *Gâliyan Kâvesî Der Cereyanhâ ve Berâyende hâ tâ Pâyân-i Sede-yi Sevom*, (Meşhed, 1378), s. 361.

imamların olağanüstü niteliklerine dair birçok rivayet yer almaktadır. Tefvîz bağlamında değerlendirilebilecek bu rivayetlerin kaynaklardaki varlığı, İmamiyye'nin imamet konusundaki tefvîz içerikli rivayetleri tenkit etmede aynı hassasiyeti göstermemiş olma ihtimalini akla getirmektedir.²¹ Bir başka kuvvetli ihtimal ise gâli içerikli rivayetlerin tefvîze dair rivayetler yoluyla Şîi kaynaklardaki mevcudiyetini sürdürmeye devam etmiş olmasıdır.²² Dolayısıyla rivayet kaynaklarındaki gâli unsurların tespitinde mufavvida tarafından dolaşıma sokulan rivayetlerin özel olarak ele alınması gerekmektedir.

Çağdaş Şîi müellif Modarressi tefvîz konusuna özel bir önem vermektedir. Ona göre mufavvidayı imamları tanrılaştıran gulattan ayrı bir kategoride değerlendirmek gerekmektedir. “Yeni gulat” olarak tanımladığı mufavvida peygamber ve imamları tanrılaştırmamakta, ancak onlara sınırsız bilgiye sahip olmak ve kainatta tasarruf kuvvetine sahip olmak gibi tanrısal güçler izafe etmektedir. Mufavvidaya göre bu güçler onlara tanrı tarafından verilmiştir. Dolayısıyla aslı değil fer’î bir niteliğe sahiptir. Ricâl kitaplarında gâli olarak tanımlanan kimseler de Modarressi’ye göre genellikle mufavvida dışında kalan gulat kapsamındaki kimselerdir.²³ Bu durum tefvîz içerikli rivayet ve fikirlerin Şîa içerisinde yer edinmesine olanak sağlamıştır.

Şîa içerisinde tefvîzin bir yönü ile sorun alanı olarak görüldüğü, ancak diğer yandan imamların sınırsız bilgiye sahip olması gibi aşırı fikirlerin olumlu tefvîz kapsamında meşrulaştırıldığı anlaşılmaktadır. Bu bağlamda ahbârî çizgide yer alan ancak usûlî yöntemden de istifade eden, meşhur hadis eseri *Biharu'l-envâr*'ın müellifi Meclisî'nin (ö. 1110/1698-99) görüşlerine yer vermek, tefvîz konusundaki genel Şîi anlayışı yansıtmak bakımından faydalı olacaktır. Meclisî tefvîz konusu için “Guluvun Nefyi” babında ayrı bir başlık açmıştır. Burada tefvîzi müspet ve menfi olarak ikiye ayırır. Menfi tefvîz yaratma, rızıklandırma gibi bizzat Allah'ın tasarrufunda olan işlerin doğrudan imamlara devredilmiş olması şeklindeki anlayışa tekabül etmektedir. Bu gulat ehlinin anlayışıdır. Müspet tefvîz ise din işlerinin Hz. Peygamber'den sonra imamlara devredilmesi olarak açıklanmaktadır ve bu manasıyla tefvîz kabul edilmelidir.²⁴ Meclisî, aşırılık içermeyen manasıyla tefvîzin sınırlarını eserinde yer verdiği rivayetlerle belirlemeye çalışmaktadır. Buna göre, rivayetlerde belirtildiği üzere imamın yeryüzündeki bütün dilleri bilmesi, imâmetin gereğidir ve olumlu tefvîz kapsamında değerlendirilebilir. Yine Allah'ın, peygamberler gibi imamları da dinî konuda yetkilendirmesi, helal-haram koyma yetkisine sahip olmaları bu bağlamdaki tefvîz dahilindedir.²⁵ Meclisî'nin bu başlık altında yer verdiği bir diğer rivayet, içerik olarak aslında menfi tefvîz görüşünü

²¹ Alemin idaresi, ahirette ceza ve mükafat yetkisi vb. sorumlulukların Hz. Muhammed ve on iki imama tevdi edildiğine dair aşırı görüşleri ifade etmektedir.

²² Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 33-34.

²³ Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 23-25 Benzer bir tasnif için bkz.: Mohsîn Kasimpûr, “Berresî-yi Tahlîlî-yi Taâbîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Râviyân der Menâbî-i Şîa”, *Do Faslnâme-yi Hadî Pejûhî* 5 (1390): 83-87.

²⁴ Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, XXV, s. 209-212.

²⁵ Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 199-201.

destekleyen en önemli rivayetlerden biridir. Hakkında gulattan olduğuna dair ciddi ithamlar bulunan Muhammed b. Sinân'dan²⁶ (ö. 220/853) nakledilen rivayete göre Allah Hz. Peygamber, Ali ve Fâtıma'yı mahlukâttan iki bin sene önce yaratmış ve onlar diğer her şeyin yaratılışına şahit olmuştur. Ardından Allah bütün her şey hakkında hüküm verme, tasarrufta bulunma, helal ve haram kılma yetkisini bunlara devretmiştir.²⁷ Meclisî'nin rivayette geçen tasarrufu dinî işlere yönelik bir tasarruf olarak yorumlamak suretiyle rivayeti kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca o, rivayette ifade edildiği şekilde bir imâmet anlayışının ifrat (gulatın görüşü) ve tefrit (mukassirûnun görüşü) arasındaki orta yol olduğunu savunmaktadır. Mukassirûn ile kast edilen Kum alimleri ve bazı mütekellimlerdir. Meclisî mütekellim ve muhaddislerden bazılarını imamların nitelikleri konusunda tefrite düşmekle suçlamaktadır. Buna göre mukassirûn birçok sika râviyi, imamlar hakkında naklettikleri, onların her türlü kusurdan beri oldukları ve olmuş-olacak şeylerin bilgisine sahip oldukları bağlamındaki rivayetler dolayısıyla zayıf kabul etmişlerdir.²⁸ Meclisî'nin Muhammed b. Sinan'dan naklettiği rivayet bağlamında dile getirdikleri, onun imamların tasarruflarının dini konular ile sınırlı olduğunu düşünmekle birlikte, ontolojik anlamda farklı bir imam tasavvuruna sahip olduğunu da göstermektedir. Zira o, rivayette geçen, imamların farklı bir yaratılış hikayesine sahip olduklarına dair bilgiyi tenkit konusu yapmamaktadır. Diğer yandan muhaddis ve kelamcıları eleştirirken dile getirdiği mezkûr hususlar, onun her şeyin bilgisine sahip bir imam anlayışını savunduğunun da göstergesidir.

Meclisî'nin söz konusu ifadelerinin konumuz açısından önem arz eden bir başka boyutu daha bulunmaktadır. Meclisî mukassirûna dair ifadeleriyle, sözünü ettiği mütekellim ve muhaddislerin gulat kaynaklı rivayetlere yönelttikleri tenkitlerinin muhteva odaklı olduğuna dikkat çekmektedir. Zira Meclisî'ye göre onlar, birçok râviyi naklettikleri rivayetin problemliliğinden yola çıkarak zayıf kabul etmişlerdir. Kanaatimizce bu ifadeler erken dönemde senedin güvenilirliğinin içerikten hareketle tespit edildiğine dair kuvvetli bir bulgu olarak değerlendirilebilir.

Gulat gruplarına atfedilen ve günümüze ulaşan erken dönem yazılı kaynakların içeriğinin, Şîî rivayet kaynaklarındaki tefvîz içerikli rivayetlerle ne ölçüde örtüştüğü meselesi de konumuz açısından önem arz etmektedir. Gâlî anlayışı yansıtan ve ikinci yüzyıla tarihlendirilen iki kitap bugün elimizde mevcuttur. Geçtiğimiz yüzyılın başlarında yazması ortaya çıkarılan *Ummu'l-kitâb*, hakkında çalışmalar yapan araştırmacıların çoğu tarafından hicrî ikinci yüzyılda

²⁶ İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, (Kum: Daru'l-hadîs, 1422), s. 92; Keşşî, *Ihtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, tah. Hasan el-Mustafavî, (Lübnan: Merkezu neşri âsâri'l-allâme el-Mustafavî, 2009), s. 504; Necâşî, *Ricâl*, (Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1429), s. 328.

²⁷ Kuleynî, *Kâfi*, (Tahran: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 1363), I, s. 441.

²⁸ Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 209. Onun burada sistemli Usûlîliğin başlamasından önce etkinlik gösteren kelamcıları kastettiği anlaşılmaktadır. Zira Mufid sonrası Usûlîlikte imamların günahın yanında hatadan da beri olduğu meselesi dinî bir esas olarak kabul edilmiştir.

telif edilen bir eser olarak kabul edilmektedir.²⁹ Kitap Câbir el-Cu'fî ve diğer müritlerin sorduğu sorulara İmam Bâkır'ın verdiği cevapları içermektedir.³⁰ Bir diğer kitap, Ca'fer-i Sâdık'ın talebelerinden biri olarak kabul edilen el-Mufaddal b. Umar el-Cu'fî'nin sorduğu sorulara Ca'fer-i Sâdık'ın verdiği cevaplardan oluşmaktadır.³¹ *el-Heft ve'l-ezille* ya da *el-Heftu's-şerîf* olarak adlandırılan bu kitabın da İsmailî ve Nusayrî itikadına kaynaklık eden batınî öğretilerden teşekkül ettiği görülmektedir.³² Her ne kadar genel kabul bu kitapların hicrî ikinci yüzyılda telif edildiği yönündeyse de elimizdeki nüshaların tarihsel süreçte ne gibi değişikliklere maruz kaldığı hususu tartışmalıdır.³³ Bununla birlikte bilhassa *el-Heft ve'l-ezille*'nin tefvîze dair fikirler hakkında genel bir çerçeve çizdiğini ve bu bakımdan incelememiz için elverişli bir içeriğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Hem *Kitâbu'l-heft*'te hem de temel Şîî kaynaklardaki rivayetlerde kendine yer bulan ortak unsurlardan bazıları arasında; Allah'ın mahlukatı yaratmadan iki bin sene önce imamların ruhlarını yaratması, bu ruhların arşın üzerinde Allah'ı tespih etmeleri³⁴, imamların diğer insanlardan farklı olan doğum hikayeleri³⁵ gibi on iki imamın ontolojik olarak farklı ve üstün olduğunun vurgulandığı rivayetler yanında imamların konuşulan bütün dilleri bilmesi³⁶, arşının su üzerinde olup bu suyun imamlara verilen mutlak ilimle ilişkilendirilmesi³⁷, yine imamların Allah'ın gizli ilim hazinelerine sahip olması³⁸ gibi imamların bilgisinin kapsam ve kaynağına dair rivayetler de yer almaktadır.

Bu ön bilgiler ışığında öncelikli olarak Meclisî'nin de bahsettiği, gâli fikirlere ve rivayetlere yönelik muhteva merkezli tenkitte bulunan III/IX. ile IV/X. asırdaki muhaddis ve kelimcilerin bu bağlamdaki çabaları mercek altına alınacaktır.

²⁹ Türkçe tercümesi: İsmail Kaygusuz, (Demos, 2009). Kitap hakkından bilgi için bkz.: Halm, *Shiism*, çev. Janet Watson, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), s. 157; Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, çev. A. Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa-Tarih, 2016), s. 67; Stephanie Haught Wade, *The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism* (Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990), s. 7.

³⁰ Metnin 20. asrın başında bulunması ve sonrasında çeşitli dillerde basım süreci hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Sean W. Anthony, "The Legend of 'Abdallâh ibn Saba' and the Date of Umm al-Kitâb", *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/1 (2011): 2-4.

³¹ Kitabın yazarının el-Mufaddal b. Umar'ın takipçisi Muhammed b. Sinan olduğu düşünülmektedir. Necâşî ona nispet edilen *el-Ezille* adlı bir kitaptan bahsetmektedir: *Ricâl*, s. 328.

³² *el-Heftu's-şerîf*, tah. Mustafa Gâlib, (Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1977). Kitap ile ilgili değerlendirmeler için bkz: Daftary, *Şîî İslam Tarihi*, s. 237-240.

³³ *Kitâbu'l-Heft ve'l-ezille* ile ilgili bölümler düzeyinde bir tarihlendirme için bkz.: Mushegh Asatryan, *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition* (Doktora tezi, Yale University, 2012), s. 239-241.

³⁴ *Kitâbu'l-heft*, s. 68, 181.

³⁵ *Kitâbu'l-heft*, s. 87-90.

³⁶ *Kitâbu'l-heft*, s. 68.

³⁷ *Kitâbu'l-heft*, s. 79.

³⁸ *Kitâbu'l-heft*, s. 80-81.

1.2. Gulat/Mufavvida Kaynaklı Rivayetlere Yönelik Metin Merkezli İlk Tenkitler

Bu başlık altında, II/VIII ve III/IX. asırlarda yoğun bir şekilde faaliyet gösteren gulat fırkalarının bu faaliyetleri doğrultusunda ortaya çıkan guluv içerikli rivayetlere yönelen, Şîi kelimcilerin ve erken dönem ahhârî alimlerin tenkitleri inceleme konusu yapılmıştır. Bu bağlamda bu iki gruba bağlı alimlerin söz konusu rivayetlere yönelik metin tenkidi kapsamında değerlendirilebilecek kayda değer bir tenkitten bulunup bulunmadıkları ve şayet bir tenkit söz konusu ise bunun mahiyeti ortaya konmaya çalışılmış, incelemede imamların bilgisi konusundaki rivayetler esas alınmıştır. Yaklaşımları inceleme konusu yapılan alimler, On İki İmamcı Şîi/İmâmî anlayışın diğer Şîi fırkalardan belirgin bir şekilde ayrıştığı III/IX. ve IV/X. asırda yaşamışlardır.

1.2.1. Şîi Kelamcılarının İmamların Bilgisi Konusundaki Guluv İçerikli Rivayetleri Tenkidi

İmamların bilgisinin kaynağı ve kapsamı konusundaki rivayetler, gulatın imamlara beşer üstü nitelikler atfetme bağlamında en fazla hadis uydurduğu alanlardan biri olarak karşımıza çıkmaktadır. Nitekim Şîi kaynaklarda imamlara atfedilen uyarı içerikli rivayetler, bu hususu doğrular mahiyettedir. Bu rivayetlerden birinde Ca'fer-i Sâdık'ın, olmuş ve olacak her şeyi bilmek, kainattaki her şey üzerinde tasarruf etme gücüne sahip olmak gibi vasıfları kendilerine nispet edenlere karşı ashabını uyararak, "Bizim hakkımızda söylemediğimiz bir şeyi nakleden kişiye Allah lanet etsin."³⁹ dediği nakledilmektedir. Bir başka rivayete göre Ca'fer'e gelen bir kimse insanların kendisi hakkında söylediklerini ona aktarır. Buna göre İmam yağmur tanelerinin, yıldızların, ağaçlardaki yaprakların adedini, denizlerde ne kadar su, yeryüzünde ne kadar toprağın olduğunu bilmektedir. Bunu duyan Ca'fer, böyle bir şeyin asla söz konusu olmadığını ifade ederek, bu tür bir bilgiye ancak Allah'ın sahip olabileceğini beyan eder.⁴⁰

İmamların bilgisinin kaynağı ve kapsamı konusunun ve bu konuda nakledilen guluv içerikli rivayetlerin hicrî üçüncü asırdan itibaren diğer mezheplerin Şîa'ya yönelik eleştirilerine hedef olan meselelerden biri olduğu görülür. Saffâr'ın *Basâir*'inde yer alan bir rivayet bu olguyu doğrular mahiyettedir. Hz. Ali'den nakledilen bu rivayete göre o tek bir gün dahi Hz. Muhammed'e nazil olan helal, haram, sünnet, emir ve nehiyleri, bunların ne için ve kimin için nazil olduklarını bizzat Peygamber'den öğrenmeden uyumamıştır. Buraya kadar rivayet,

³⁹ Sadük, *İtikâdât*, (Kum: Peyâm-e İmam Hâdî, 1391), s. 109.

⁴⁰ Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 179; Muhammed Hasan Ahmedî, "Gâliyan ve Endişe-yi Tahrîf-i Kur'ân", *Ulûm-e Hadîs* 2/52 (1388): 192. Çağdaş Şîi müelliflerin imamların bilgisi konusundaki guluv içerikli rivayetlere yönelttikleri eleştirilerden bazıları için bkz.: Nîmetullah Salihî Necefâbâdî, *Guluv*, (Tahran: İntişârât-i Kevîr, 1384), s. 14-15; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, *el-Mevzuat fi'l-âsâri ve'l-âhhâr-arz ve dirâse*, (Beyrut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1987), s. 260-261.

imamların ilminin mahiyetine dair *Basâir*'de nakledilen diğer rivayetlerden pek bir farklılık arz etmez. Ancak rivayetin devamı, tarihi açıdan önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Mu'tezile mensupları rivayeti duyunca buna itiraz etmiş bunun gerçekleşmesi zor bir iş olduğunu, ikisinin her zaman bir arada olmalarının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bu itirazı işiten Şîiler onu, rivayeti kendilerine aktaran Zeyd b. Ali'ye⁴¹ iletirler. Zeyd buna, Hz. Muhammed'e birbirlerinden ayrı oldukları günlerin sayılarının bildirildiği ve Ali ile bir araya geldiklerinde hatırında olan bütün bu günlerde kendisine inen bilgiyi toplu bir şekilde ona öğrettiği cevabını vermiş ve bunu Mu'tezile'den itiraz edenlere iletmelerini istemiştir.⁴²

Her ne kadar rivayette İmâmiyye'ye nispet edilebilecek eleştirel bir yaklaşımın izleri görülme de, rivayette yer alan bilgiler, *Basâir*'in telif edildiği hicrî üçüncü asrın ikinci yarısında, İmâmiyye ile Mu'tezile arasında kayda değer bir etkileşimin olduğunu doğrulamaktadır. İkinci olarak rivayette aktarılanlardan yola çıkarak, -gerçekten Mu'tezilî kaynaklı bir eleştiri olsun ya da olmasın- imamların bilgisi noktasında İmâmî yaklaşıma ve buna kaynaklık eden rivayetlere yönelik eleştirel bir yaklaşımın söz konusu olduğu ve Şîa mensuplarının da bu konuda kafa karışıklığı yaşadığı sonucuna varmak mümkündür.

Erken dönemde çeşitli konularda Şîa'ya yöneltilen eleştirilere, yazdıkları reddiyeler ya da eserleri vasıtasıyla cevap verenler arasında, el-Fadl b. Şâzân (ö. 260/874) ve İbn Kibbe er-Râzî (ö.319/931) gibi Şîî kelimcileri bulunmaktadır. Çağdaş müellif Bayhom'a göre gaybet öncesi dönemde Şîa içerisindeki ana ekollerden birini teşkil eden kelimciler, imamların Hz. Peygamber'den başka bir bilgi kaynağı olduğuna dair görüşleri guluv kapsamında değerlendirmiş buna dair rivayetleri de metin yönünden tenkit etmişlerdir.⁴³ Bunlardan biri olan el-Fadl b. Şâzân (ö. 260/874), Ehl-i Sünnet tarafından imamların bilgisinin kaynağı konusunda Şîa'ya yöneltilen eleştirilere *el-İdâh li'r-reddi fi sâiri'l-fırak* adlı eserinde cevap vermiştir.

el-Fadl b. Şâzân imamların bilgisi ile ilgili eleştirilere, Hz. Ali'ye nispet edilen *Sahîfe*'ye dair hususları ele aldığı bölümde değinir. Buna göre Ehl-i Sünnet İmâmiyye'yi, Hz. Muhammed'in taliminin yanında ilahî ilhamı da Âl-i Muhammed'in bilgi kaynakları arasında kabul etmekle suçlamakta ve bu iddiasına dayanak olarak Hz. Ali'ye izafe edilen bir rivayeti zikretmektedir. Rivayete göre Hz. Ali Allah'ın vahyini ancak onun bahşedeceği bir anlayış sayesinde anlayabileceğini ve bu anlayışın da ilhamdan başka bir şey olmadığını beyan etmektedir.⁴⁴ Rivayetin ardından Fadl, bu rivayette nakledilenlerin Şîa'nın savunduğu şeyler olmadığını altını çizer. Buna delil olarak da Hz. Ali'ye

⁴¹ Rivayetin râvisi olan Zeyd b. Ali, Zeydiyye mezhebinin kurucusu ve İmâmiyye'nin dördüncü imamı Muhammed Bâkır'ın kardeşidir.

⁴² Saffâr, *Basâiru'd-deracât*, tah. Hasen Kûçebâğî, (Tahran: Munteşirâtü'l- a'lemî,1404), s. 217.

⁴³ Tamima Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge and The Qor'an According to al-Fadl b. Shâdhân al-Nisâbüri", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 64/2 (2001): 190.

⁴⁴Şîî kaynaklarda böyle bir rivayet tespit edilememiştir.

dayandırdığı bir başka rivayete yer verir. Rivayette Hz. Ali kendilerinde (bilginin kaynağı olarak) Allah'ın kitabı ve *Sahîfe*'den başka bir şey bulunmadığını belirtmektedir. Fadl'a göre bu rivayetle kastedilen, imamların -insanların dünyadaki işlerinde ihtiyaç duydukları her şeyin bilgisini ihtiva eden- Allah'ın kitabına ve bu kitabın tefsirini içeren *Sahîfe*'ye sahip olduklarıdır. *Sahîfe*'nin Hz. Muhammed'in Hz. Ali'ye helal ve haram konularında ihtiyaç duyulabilecek her türlü bilgiyi bizzat imla ettiği yaklaşık 100 ciltlik bir mecmua olduğunu ve bunun İmam Ali'den sonra soyundan gelen imamlara miras bırakıldığını belirten Fadl, Ehl-i Sünnet'in bunu kabul etmek istemediğini savunmaktadır.⁴⁵

Ehl-i Sünnet'in eleştirilerine yönelik bu ifadeleri ile imamların bilgisi noktasındaki yaklaşımını ortaya koyan Fadl'ın, imamların bilgi kaynağı olarak yalnızca Hz. Muhammed'in tâlimini kabul ettiği anlaşılmaktadır. Fadl'ın Ehl-i Sünnet'in Hz. Ali'ye dayandırdığı asılsız bir rivayetin varlığından söz etmesi, gaybet öncesi dönemde imamların bilgisinin mahiyeti ve kaynaklarına dair sıkıntılı birtakım rivayetlerin tedavülde olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla Fadl'ın Ehl-i Sünnet'ten gelen eleştirilere cevap verirken aslında bu tür rivayetlere yönelik tavrını da ortaya koyduğu anlaşılmaktadır. Onun bu bağlamda imamlara ilham ve/veya vahiy yoluyla sürekli gaybi meselelerle alakalı bilgilendirme yapıldığına dair rivayetleri içerikleri bakımından kabul etmediğini söylemek mümkündür.

Genelde gulat kaynaklı rivayetlere, özelde de imamların gayb bilgisine Zeydiyye cenahından yöneltilen eleştirilere cevap veren ise, erken dönem Şîi kelimcilerinden bir diğeri olan İbn Kibbe er-Râzî'dir. İbn Kibbe'nin söz konusu mezhebe yönelik olarak kaleme aldığı reddiyye Sadûk, *Kemâlu'd-dîn* adlı eserinde yer vermiştir.⁴⁶ İbn Kibbe'ye göre Zeydiyye'nin eleştirisine konu olan guluv içerikli rivayetlerin artmasının sebebi, ilk dönemlerde bilinmeyen râvilerden hüsn-i zan ile rivayet nakledilmiş olmasıdır. Bu durumun artmasıyla imamlara şikayetler gitmeye başlamış ve onlar da yalnızca üzerinde icma edilen rivayetlerin alınmasını emretmişlerdir. Fakat buna uyulmamış ve uygulama eskisi gibi devam etmiştir. Ancak imamların kendi rivayetleri arasına bu şekilde dahil edilen her şeyi bilmesi mümkün değildir. Çünkü onlar gaybı bilemezler. İmâmet konusu mütevatir bir şekilde nakledilmiş olup bu konuda şüpheye mahal yoktur. Ancak ihtilafın olduğu konular haber-i vahide dayandırılmaktadır. Haber-i vahid (kesin) bilgi ifade etmeyeceği gibi onun doğru ya da yanlış olması muhtemeldir.⁴⁷

İbn Kibbe'den nakledilen bilgiler, konu hakkında daha net bir resim sunmaktadır. Buna göre o Zeydiyye'den gelen eleştirilere neden olan rivayetlerin varlığını açıkça kabul etmekte, onların gulat kaynaklı olduğunu belirterek içerikleri bakımından kabul edilemez olduklarını ortaya koymakta ve bir yöntem olarak söz

⁴⁵ el-Fadl b. Şâzân, *el-İdâh li'r-reddi fi sâiri'l-fırak*, tah. Celâluddîn el-Huseyn el-Urmevî, (Beyrut: Muessesetu't-Târîhu'l-Arabî, 2009), s. 460-464. Fadl'ın bu rivayetleri reddederken, Hz. Muhammed'in yirmi üç senelik sıkıntılarla geçen peygamberlik hayatında, 100 ciltlik bir mecmuayı Hz. Ali'ye yazdırabileceğini ihtimal dahilinde görmesinin, tutarlı bir yaklaşım olduğu söylenemez.

⁴⁶ Sadûk, *Kemâlu'd-dînve tamânu'n-ni'me*, (Beyrut: Menşûrâtu'l-a'lemî, 1991), s. 98-125.

⁴⁷ Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, s. 112.

konusu rivayetlerin icmaa arzını önermektedir. Bu durum oldukça erken bir dönemde Şîa içerisinde tedavülde olan rivayetlere yönelen ve onların muhtevasını merkeze koyan bir tenkidin varlığının somut göstergesidir.

1.2.2. Kum Ekolü ve Guluv Merkezli Metin Tenkidi

III/IX. ve IV/X. yüzyılların en etkinŞîî ilim merkezi olarak kabul edilen Kum, Şîiliğin İran bölgesinde hâkim anlayış haline geldiği ilk şehirdir. Yemen kökenli bir Arap kabilesi olan Eş'arîler'in, Hz. Ali taraftarı olmaları ve isyan hareketlerinde aktif rol oynamaları sebebiyle Emevîler tarafından Irak'tan sürülmelerinin ardından Kum'a yerleşmeleri, bölgenin Şîileşmesinde etkili olmuştur. Hicrî ikinci asrın başlarında Kum'a gelen Eş'arî ailesinden on bir kişinin imamlardan Bâkır ve Sâdık'ın ashabından olduğu ve buradaki hadis faaliyetlerini başlattıkları ifade edilmektedir.⁴⁸ Zamanla Emevîlerin baskısından kaçan Şîî alimlerin sığınağı haline geldiği anlaşılan Kum, Şîa'nın tedvin faaliyetlerinin de merkezi olmuştur. İmamlardan gelen rivayetlerin ilk olarak Kum'da bir araya getirilmeye başlandığı ve cem' faaliyetleri sırasında gulat kaynaklı rivayetlerin elemeye tâbi tutulduğu düşünülmektedir. *Kütüb-i Erba'a*'nın ilk iki eseri Kum'da yetişen en önemli Şîî alimlerden Kuleynî'nin⁴⁹ (ö. 329/941) *Kâfi*'si ve Sadûk'un (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'idir.⁵⁰

Kum alimlerinin gâli râvilere karşı tavizsiz bir tutum içerisinde oldukları görüşünü desteklemek üzere dikkat çekilen birçok husus söz konusudur. Bunlar arasında bu alimlerin, gâli fikirlere sahip olduklarını düşündükleri kimselerin öldürülmesine cevaz vermeleri ya da Kum'da yaşamalarına müsaade etmemeleri vb. önlemler olduğu gibi, gâli fikirlerin reddine yönelik kitap telifi gibi düşünsel bazdaki faaliyetler de yer almaktadır. Necâşî'nin *Ricâl*'inde bu bağlamda telif edilen ancak günümüze ulaşamamış birçok kitaptan söz edilmektedir.⁵¹ Bu şekilde zamanın gâli râvileri ve bunların fikirleri ortaya konarak, gulat kaynaklı rivayetlere set çekilmek istenmiş olmalıdır.

Çağdaş Şîî müelliflerden Modarressi ve Kadivar, Kum ekolünün gâli râvilere karşı bu tutumunu oldukça önemsemektedirler. İmamların gayb bilgisi, Allah tarafından görevlendirilmiş olmaları ve masumiyetleri gibi hususlar onlara göre Kum alimleri tarafından aşırı fikirler kapsamında reddedilen nitelikler

⁴⁸ Suheyla Pîruzfer, Muhammed Mehdi Âciliyâne Mâfûk, "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", *Hadîs Pejûhî* 3/5 (1390): 8; Habîp Demir, *Horasan'da Şîilik-İran'da Şîiliğin Tarihsel Kökenleri*, (Ankara: Otto, 2017), s. 103-104.

⁴⁹ Kuleynî Kum ehli olmamakla birlikte, *Kâfi*'de yer verdiği rivayetlerden yaklaşık %80'nini doğrudan, %10'unu da dolaylı olarak Kum ehlinden rivayet etmiş olması, onun Kum Ekolünden bir alim olduğunu söylemeyi mümkün kılmaktadır. Kuleynî'nin rivayet kaynakları ile ilgili Caferiyan'ın verdiği bilgiler için bkz.: Rasul Ca'feriyan, *Tarih-i Teşeyyu' Der İrân Ez Ağâz Tâ Karn-i Dehom-i Hicrî*, (Kum, 1375), I, s. 209.

⁵⁰ Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", *Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe* 1/34 (2014): 31-32.

⁵¹ Necâşî, *Ricâl*, s. 177, 354, 448.

arasındadır.⁵² Modarressi ve Kadivar'ın bu görüşlerine dayanak olarak aldıkları en önemli hususlardan biri, erken dönem ahhâfîleri tarafından sehvu'n-nebî meselesinin guluv bağlamında değerlendirilmiş olması ve Sadûk'un *Men la yahduruhu'l-fakîh*'te sehvu'n-nebî ile ilgili bir rivayete yer vererek ardından da hocası İbnu'l-Velîd'in "guluvun ilk derecesi, sehvu'n-nebîyi reddetmektir" sözünü aktarmasıdır.⁵³

Kum alimleri tarafından gulata ve tefvîz ehline yönelik olarak alınan tedbirlerin, aşırı fikirlerden duyulan rahatsızlığın göstergesi olduğu açıktır. Ancak bu tedbirlerin, Modarressi ve Kadivar'ın savunduğu gibi beşer üstü bir peygamber tasavvurunu –en azından Kum alimleri için- tam anlamıyla ortadan kaldırıp kaldırmadığı meselesinin ayrıca ele alınması gerekmektedir. Bu hususu tespit edebilmek için konunun devamında Saffâr'ın *Basâiru'-deracât*, Kuleynî'nin *Kâfi* adlı hadis eserleri ile Sadûk'a ait itikâdî/kelâmî konulardaki hadisleri yoğun olarak ihtiva eden eserlerde, imamların bilgisi bağlamındaki rivayetlerin ne ölçüde kendilerine yer bulabildiği hususu inceleme konusu yapılmıştır.

İmamların Bilgisi Konusundaki Guluv İçerikli Rivayetlerin Tenkidi

Muhammed b. el-Hasan es-Saffâr el-Kummî (ö. 290/903), kapsamlı bir hadis eseri telif eden ilk Kum alimlerinden biridir. Kırk bölümden oluşan ve bilgi babıyla başlayan eserin muhtevasından, *Basâiru'd-deracât*'ı Ehl-i Beyt'in faziletlerine dair rivayetleri bir araya getirmek için telif ettiği anlaşılmaktadır. *Basâir*'de yer alan imamların bilgisine dair rivayetler, bilginin kaynağı bakımından dört kısma ayrılabilir. İmamların bilgisinin kaynağı olarak farklı rivayetlerde zikredilen bu unsurlar; Kur'ân, önceki peygamberler ve Hz. Muhammed'den yazılı olarak aktarılan bilgiler, Hz. Fâtıma'ya bizzat Cebrâil tarafından yazdırılan bir kitap (Mushafu Fâtıma) ve vahiy ya da ilhamdır. *Basâir*'de imamların bilgisi ile ilgili olarak yer verilen söz konusu rivayetler; imamların gaybı bilmesi,⁵⁴ Hz. Muhammed'den kendilerine ulaşan bilgilerin dışında sürekli bir ilahî bilgilendirmenin onlar için de söz konusu olması⁵⁵ gibi bizzat erken dönem Şîi kelimciler tarafından gulat kaynaklı olarak kabul edilen görüşleri içermesinin yanında, imamların diğer insanlardan iki bin sene önce yaratılması ve her şeyin bilgisinin daha o zamandan kendilerine verilmesi gibi ilk dönem gulat-mufavvida kaynaklarındaki bilgilerle örtüşen bir muhtevaya da sahiptir. Bu durum Şîa içerisinde genel kabul gören, Kum alimlerinin gulatla ve dolayısıyla guluv içerikli

⁵² Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 41-42; Muhsin Kadivar, "Kırâat-e Ferâmuş Şode", (1385), <http://kadivar.com/?p=238>.

⁵³ Sadûk, *Men la yahduruhu'l-fakîh*, (Kum, 1404), I, s. 358-360. Sadûk ve hocası İbnu'l-Velîd dışındaki Kum alimlerinin sehvu'n-nebî olgusunu kabul ettiklerine ya da bunu reddedenleri guluv ile ilişkilendirdiklerine dair çıkarımda bulunmaya yetecek malzemeye sahip olduğumuzu söylemek mümkün görünmemektedir. Dolayısıyla Modarressi ve Kadivar'ın bu görüşü bütün Kum alimlerine atfetmelerinin isabetli olduğu söylenemez.

⁵⁴ Saffâr, *Basâir*, s. 118-121.

⁵⁵ Saffâr, *Basâir*, s. 268-272, 356-358, 361-364.

rivayetlerle aralarına mesafe koyduklarına dair tezin, en azından rivayetler bağlamında bütün Kum alimleri için geçerli olmadığını göstergesi olarak kabul edilebilir. Diğer yandan önde gelen bir Kum alimi olarak Saffâr'ın gulat kaynaklı rivayetlere eserinde bolca yer vermiş olması, bu rivayetlere yönelik muhtevayı esas alan bir tenkit faaliyetine girişmediğini de göstermektedir.⁵⁶

Kuleynî'nin Saffâr'a göre gâî rivayetlere yaklaşımında kayda değer bir farklılığın söz konusu olup olmadığı konusunda kanaat sahibi olabilmek için, imamların bilgisi konusundaki rivayetleri esas alarak yapılacak bir karşılaştırmanın faydalı olacağını düşünüyoruz.

Kâfi'de imamların bilgisi ile doğrudan ya da dolaylı olarak alakalı yaklaşık 348 rivayet yer almaktadır. Bunlar arasındaki bazı rivayetler ve içerdikleri hususlar şu şekilde sıralanabilir: İmamların yer ve göklerin bilgisine sahip olması ve gaybdan haber vermesi,⁵⁷ melekten bilgi alması,⁵⁸ şîası içerisindeki kimseleri yüzlerinden tanınması,⁵⁹ insanların başına gelecek her şeyden haberdar olup ölümleri ve nesepleri bilmesi, kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyin bilgisine sahip olması,⁶⁰ Hz. Peygamber ve imamların kulların amellerini görmesi ve onlardan haberdar olması,⁶¹ Şîa'dan olan kimselerin isimlerinin yazılı olarak yanlarında bulunması,⁶² yer ve göklerin, olmuş ve olacakların bilgisine sahip olmalarının Kur'ân'ın bilgisine sahip olmaları ile mümkün olması,⁶³ içerisinde helal ve haramların bilgisi bulunan *Câmia*, önceki peygamber ve alimlere ait bütün ilmi ihtiva eden *Cifir* ve meydana gelecek şeylerin bilgisinin yer aldığı *Mushafu Fâtıma'*nın imamların yanında bulunması,⁶⁴ her Kadir gecesi bütün bir senede meydana geleceklerin onlara sunulması,⁶⁵ her Cuma gecesi imamların ilminin artması,⁶⁶ Allah'ın olmasını takdir ettiği işlerin Hz. Muhammed ve imamlara bildirilmesi,⁶⁷ imamların gayba dair bir şeyi öğrenmek istediklerinde bunu Allah'tan dilemeleri ve kendilerine bu şeyin bilgisinin verilmesi,⁶⁸ ölümlerinin keyfiyetine dair bilgiye sahip olmaları,⁶⁹ bilmeleri gereken şeylerin imamlara iştirtilmesi ya da kalplerine ilka edilmesi,⁷⁰ sahip oldukları *ruhu'l-kuds* sayesinde, eşyanın hakikatini, yer ve gökteki her şeyi bilmesi, bu sayede hata ve gafletten

⁵⁶ İmamların ilmine dair rivayetlerin isnad yönünden analiz ve tenkidi için bkz.: Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, s. 226-252.

⁵⁷ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 173.

⁵⁸ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 175-176.

⁵⁹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 184.

⁶⁰ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 197, 225.

⁶¹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 219-220.

⁶² Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 224.

⁶³ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 229.

⁶⁴ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 238-240.

⁶⁵ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 247.

⁶⁶ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 254.

⁶⁷ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 256.

⁶⁸ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 257.

⁶⁹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 259.

⁷⁰ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 264.

korunmuş olmaları,⁷¹ her meselenin cevabını, bütün insanların ve hayvanların konuştuğu dilleri,⁷² insanların aklından geçenleri ve niyetlerini bilmeleri,⁷³ daha doğum anında Allah'ın yeryüzüne indirdiği bütün ilme sahip olmaları,⁷⁴ yine doğum anında önlerinde yükselen bir sütun sayesinde mahlukatın amellerinden haberdar olabilmeleri,⁷⁵ mahlukat yaratılmadan iki bin yıl önce bütün ruhların alem-i ervahta imamlara arz edilmiş olması ve böylelikle kendi taraftarlarını tanımaları.⁷⁶

Guluv inancını yansıtan bu rivayetlerin *Basâir'*deki rivayetler ile büyük ölçüde örtüştüğü, rivayetlerden bazılarını saf dışı bırakan herhangi bir eleştirel yaklaşımın söz konusu olmadığı görülmektedir. Mezkur rivayetlerin birçoğunun senedinde, Şîh ricâl kaynaklarında gulat ehli ya da mufavvîda'dan olduğu belirtilen râvilerin yer alması da tesadüf olmasa gerektir. Bu bağlamda imamların ilmine dair *Usûlu'l-Kâfi'*de yer alan ve yukarıda sıraladığımız rivayetlerden imamların gayb bilgisi,⁷⁷şîası içerisindeki kimseleri yüzlerinden tanınması,⁷⁸ insanların başına gelecek her şeyden haberdar olup ölümleri ve nesepleri bilmesi, kıyamete kadar olmuş ve olacak her şeyin bilgisine sahip olması,⁷⁹ her Kadir gecesi bütün bir senede meydana geleceklerin onlara sunulması,⁸⁰ her Cuma gecesi imamların ilminin artması,⁸¹ sahip oldukları ruhu'l-kuds sayesinde, eşyanın hakikatini, yer ve gökteki her şeyi bilmeleri, bu sayede hata ve gafletten korunmuş olmaları,⁸² daha doğum anında Allah'ın yeryüzüne indirdiği bütün ilme sahip olmaları,⁸³ doğum anında önlerinde yükselen bir sütun sayesinde mahlukatın amellerinden haberdar olabilmeleri,⁸⁴ mahlukat yaratılmadan iki bin yıl önce bütün ruhların alem-i ervahta

⁷¹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 272.

⁷² Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 285.

⁷³ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 343-345.

⁷⁴ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 385-387.

⁷⁵ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 387.

⁷⁶ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 438.

⁷⁷ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 353. Senedde yer alan Ahmed b. el-Huseyn b. Said b. Hammad b. Said b. Mihran hakkında, İbnu'l-Gadâirî (*Ricâl*, s. 40-41), Necâşî (*Ricâl*, s. 77-78), Tûsî (*Fihrist*, s. 65) bu râvinin gulat ehli olduğuna dair kendilerine ulaşan nakilleri aktarmışlardır.

⁷⁸ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 184(Senedde bulunan Muhammed b. Cumhur, gâli fikirli ve fâsîdu'l-mezheb olarak nitelenmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 92; Necâşî, *Ricâl*, s. 337).

⁷⁹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 197(Senedde yer alan Sehl b. Ziyad'ın fâsîdu'r-rivaye ve'd-din olduğu ifade edilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 66-67; Necâşî, *Ricâl*, s. 185).

⁸⁰ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 247 (Senedde Sehl b. Ziyad yer almaktadır).

⁸¹ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 254 (Senedde murtefiu'l-kavl ve Hattâbî olarak nitelenen Mufaddal (b. Umar) bulunmaktadır: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 87; Keşşî, *Ricâl*, s. 331-340; Necâşî, *Ricâl*, s. 416).

⁸² Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 272(Senedde yer alan Muhammed b. Sinar'ın gâli, yalancı olduğu ve hadis uydurduğu nakledilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 92; Keşşî, *Ricâl*, s. 504; Necâşî, *Ricâl*, s. 328).

⁸³ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 385-387(Senedde yer alan Muhammed b. Suleyman ed-Deylemî, zayıf olmasının yanında, aşırı görüşlere sahip olduğu-murtefi' fi mezhebihi- belirtilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 91).

⁸⁴ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 387(Senedde yer alan Muhammed bi Sa'dân'ın aşırı görüşleri olduğu-fi mezhebihi guluv- ifade edilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 90).

imamlara arz edilmiş olması ve böylelikle kendi taraftarlarını tanımalarına⁸⁵dair rivayetler, Şîa tarafından guluv ile ilişkilendirilen kimseler tarafından nakledilmelerinin yanında *el-Heft ve'l-ezille'*de geçen gâli fikirlerle örtüşen bir içeriğe sahiptir.

Bizim çalışmamız açısından kayda değer olan sonuç, Kuleynî'nin asıllarda yer alan rivayetleri derlerken metne dair sıhhat kriterlerini dikkate alan bir tutum içerisinde olmadığı kanaatinin bu örneklerle güçlenmiş olmasıdır. *Kâfi'*nin -en azından itikâdî rivayetleri ihtiva eden kısmında- gâli muhteva açısından Saffâr'ın *Basâir'*inden çok da farklı bir konumda yer almadığı anlaşılmaktadır. Gulata karşı mücadelesi ile ön plana çıkan Kum ehlinin, önde gelen alimlerinden biri olarak Kuleynî'nin, rivayetlerde yer alan aşırı fikirlerin tespiti ve bunların ayıklanması noktasında başarılı bir profil çizdiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. Bu durumun Şîa'da erken dönemde mevzu rivayetlerin toplandığı bir eser telif edilmemesini, başta Kuleynî olmak üzere büyük hadis mecmualarını telif edenler tarafından gerçekleştirildiğine inanılan bir ayıklama faaliyetine bağlayanların iddiasını boşa çıkardığı söylenebilir.

Erken dönem Ahbâriliğinin önemli simalarından bir diğeri olan Sadûk'u (ö. 381/991) önceki ahbârî alimlerden ayıran en temel hususiyet, çok sayıdaki eserinin telifinde nakli esas alan bir yöntemden ziyade, İmâmî anlayışı sistematize etmeye çalışan ve bu doğrultuda akli da devreye sokan bir tarz benimsemiş olmasıdır. Her ne kadar onun eserlerinin temel malzemesi rivayetlerden teşekkül ediyorsa da, bilhassa rivayetlerin tevili bağlamında yaptığı açıklamalar ile rivayetleri literal anlamı doğrultusunda sorgulamaksızın kabul eden ahbârî tutumdan ayrılmaktadır. Sadûk'un aşırı fikirlere ve rivayetlere karşı tenkitlerini de daha açık bir şekilde dillendirdiği görülmektedir. İmâmiyye itikadını ortaya koymak üzere telif ettiği, Şîa içerisinde bu konuda ortaya konan derli toplu ilk eser olarak kabul edilen *İ'tikâdât* adlı eserinin girişinde teşbih-tecsim fikrine şiddetle karşı çıkan Sadûk, tevhide dair görüşlerini yalnızca Kur'ân ayetleri üzerine bina etmekte, çizdiği çerçeve dışında kalan bir anlayışın kabul edilemez olduğunu ve bu anlayışa hizmet eden rivayetlerin de uydurma olduğunu ifade etmektedir. Zira ona göre Kur'ân'a muvafık olmayan bir rivayet Şîi ulemanın eserlerinde yer alsa da sahtedir.⁸⁶Onun benimsediği bu ilke, metin tenkidinin temel kıstaslarından biri olan Kur'an'a arz kıstasına tekabül etmektedir.

Bağdat'a birkaç sefer seyahat eden ve burada bir müddet kalan Sadûk'un, Bağdat Mu'tezile'sinin görüşlerini tanıma fırsatı bulmuş olma ihtimali yüksektir. Nitekim *Tevhîd* adlı eserindeki teşbih karşıtı tavrı, tevhid ve adalet vurgusu vb.

⁸⁵ Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 438(Senedde yer alan Salih b. Sehl'in gâli, kezzâb, vaddâ' li'l-hadis olduğu nakledilmiştir: İbnu'l-Gadâirî, *Ricâl*, s. 69. Keşşî'de nakledilen bir rivayet de bunu doğrular mahiyettedir: Keşşî, *Ricâl*, s. 350).

⁸⁶ Sadûk, *İ'tikâdât*, (Kum: Peyâm-i İmam Hâdî, 1391), 3-4.

hususlar Newman tarafından Mu‘tezile etkisinin yansıması olarak değerlendirilmektedir.⁸⁷

Sadûk’un imamların bilgisinin kapsamına dair rivayetler bağlamında tevîl olgusuna nasıl müracaat ettiğine dair bir örnek konumuz açısından önemlidir. Onun *Maâni’l-ahbâr*’ında yer alan ve Şîa’nın sekizinci imamı Ali Rızâ’nın (ö. 203/819) Merv’de bir camide yaptığı konuşmaya uzunca yer verilen rivayette, imamların sahip olduğu hususiyetlerden bahsedilmektedir. İmamın bilgisinin kapsamı konusuna değinilen söz konusu rivayette onun insanları hidayete yönlendirme doğrultusunda ihtiyaç duyabilecekleri her türlü bilgiye sahip olması gerektiği vurgulanmaktadır. Rivayete göre imam yarın olacak şeyler kendisine sorulduğunda buna cevap verebilmeli ve insanların konuştuğu bütün dilleri bilmelidir.⁸⁸Sadûk bu rivayeti nakletmekle birlikte söz konusu bilginin kapsamına sınır getirilmesi gerektiğini de düşünmektedir. Ona göre imamın bilgisi, Hz. Peygamber kaynaklıdır. Bilmesi gereken her şey vefatından önce Peygamber tarafından ona öğretilmiştir. Peygamber sonrasında imamlara doğrudan ilahi kaynaklı bir bilgilendirme yapılması söz konusu değildir.⁸⁹ Ancak naklettiği birçok rivayet, Sadûk’un Hz. Peygamber’den imamlara aktarılan bilginin kapsamının oldukça geniş tutulmasında bir sakınca görmediğinin kanıtıdır. Mezkur rivayete göre imamlarda kıyamete kadar kendilerine tabi olacak taraftarlarının ve düşmanlarının isimlerinin yazılı olduğu bir sahife, kıyamete kadar âdemoğlunun ihtiyacı olan her şeyi muhtevi yetmiş zira’ (35 m.) uzunluğundaki *Câmîa*; deriye yazılı, içerisinde en küçüğüne kadar bütün fikhî hükümlerin yazılı olduğu büyük ve küçük *Cifir* bulunmaktadır.⁹⁰

Bu noktada Sadûk, belki imamları peygamber ile eşit seviyede konumlandırmamak, belki de, imamların hususiyetleri üzerine görüşlerini bina eden birtakım aşırı anlayışlara karşı bu kapıyı kapatmak için, imamların peygamberler gibi ilahi kaynaklı bir bilgiye doğrudan muhatap olmadıklarını ifade etmektedir. Nitekim bu duruma katılmadığını ifade etme ihtiyacını duyan kitabın muhakkiki Ali Ekber el-Gifârî, dipnotta onun söylediklerinin bu konuda vârid olan mustefiz rivayetlere ters düştüğünü ifade etmiştir.⁹¹ İbn Kıbbe’den aktardığı mezkur ifade ile⁹² de Sadûk’un zımnî olarak imamların gaybî bilemeyeceğini kabul ettiği ya da en azından bu konuda gulat ve mufavvîda kaynaklı olduğunu düşündüğü rivayetlere karşı tavrını ortaya koyduğu söylenebilir.

Bir yandan imamların bilgisini Hz. Muhammed kaynaklı olanlar ile sınırlamaya çalışan Sadûk’un, diğer yandan imamların Hz. Muhammed dışında da çeşitli yollardan gaybî konularda bilgilendirildiğine dair rivayetleri naklettiği

⁸⁷ Andrew J. Newman, “The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqır Al-Majlîsî And Safawîd Medical Discourse”, *Journal of the British Institute of Persian Studies* 50 (2012): 111.

⁸⁸ Sadûk, *Maâni’l-ahbâr*, (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1979), s. 95-102.

⁸⁹ Saduk, *Maâni’l-ahbâr*, s. 102.

⁹⁰ Saduk, *Maâni’l-ahbâr*, s. 102-103.

⁹¹ Saduk, *Maâni’l-ahbâr*, s. 102.

⁹² Sadûk, *Kemâlu’d-dîn*, s. 112.

görülmektedir. *Kemâlu'd-dîn*'de yer verdiği *Basâir* ve *Kâfi*'de de yer alan, her sene gerçekleşecek olan şeylerin bilgisinin o senenin Kadir gecesinde zamanın imamına indirildiğine dair rivayet buna örnek verilebilir.⁹³ Sadûk'un çeşitli eserlerinde guluv içerikli rivayetlere rastlanmaktadır. Moderresî'nin mufavvidanın önemli temsilcilerinden biri olarak kabul ettiği el-Mufaddal b. Umar'dan nakledilen rivayetlerden bazıları bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. İmamların farklı yaratılış hikayeleri ve daha ruhlar aleminde onların Allah'ın seçkin kulları olarak diğer mahlukata arz edilmesi,⁹⁴ Hz. Ali ve Fâtıma'nın olağanüstü doğum hikayeleri⁹⁵ ve masumların ruhlarının diğer mahlukattan birkaç bin sene önce yaratıldığına dair rivayetler bunlardan bazılarıdır.⁹⁶

Moezzi tarafından yapılan benzer bir inceleme de bizim ulaştığımız sonuçları destekleyen veriler sunmaktadır. İmamların bilgisi, gücü, yaratılışı üzerine yoğunlaşan rivayetlerin Saffâr-Kuleynî-Sadûk çizgisinde muhteva açısından çok fazla bir farklılık söz konusu olmaksızın nakledilmeye devam edildiğini savunan Moezzi, zikredilebilecek en önemli farklılığın nakledilen rivayetlerin sayısındaki azalma olduğuna dikkat çekmektedir.⁹⁷ Sadûk bağlamında zikredilebilecek bir diğer farklılık ise onun tevil mekanizmasını da rivayetlere karşı gelebilecek eleştirilere karşı bir savunma aracı olarak kullanması ve guluv kapsamında değerlendirilebilecek rivayetleri tevil yoluyla bu kapsamdan uzaklaştırmaya çalışmasıdır.

Buraya kadar ortaya koymaya çalıştığımız veriler kanaatimizce şöyle bir çıkarımda bulunmaya müsaade etmektedir: İsnâaşeriyye/İmâmiyye'nin kendi içerisindeki sistematik gelişimini tamamlamasından önceki dönemde özellikle II/VIII. ve III/IX. asırlardaki belirsizlikler, Ali taraftarlığını esas alan gulat gruplarının ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır. Bu gruplar zamanla görüşlerini yaymak ve taraftar toplamak için, fikirleri doğrultusunda uydurdukları ve Şîi imamlara nispet ettikleri rivayetleri bir araç olarak kullanmışlardır. Bu tür rivayetlerin Şîa içerisinde yaygınlık kazanmaya başlaması, aşırı fikirlere karşı bir refleksin oluşumunu da beraberinde getirmiş, gâlî gruplara karşı ilk tepkiler bizzat imamların kendisinden gelmiştir. Hicrî üçüncü asırda yaşayan ve ilk Şîi kelimciler arasında kabul edilen el-Fadl b. Şâzân ve İbn Kibbe gibi ulemanın metin tenkidi kapsamında değerlendirilebilecek kayda değer bir eleştirel yaklaşım sergiledikleri anlaşılmaktadır. Bilhassa IV/X. asırda etkinlik gösteren Kum Ekolü'nün de bu bağlamda önemli bir rol oynadığı, guluv içerikli fikirlere ve bunların temsilcilerine

⁹³ Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, s. 305.

⁹⁴ Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, s. 240; *Uyûnu ahbârî'r-Rıza*, tah. Huseyn el-A'lemî, (Beyrut: Muessesetu'l-A'lemî, 1984), II, s. 61; *Maâni'l-ahbâr*, s. 108.

⁹⁵ Sadûk, *el-Emâlî*, (Kum: Muessesetu'l-bi'se, 1417), s. 194-195, 691.

⁹⁶ Sadûk, *Maâni'l-ahbâr*, s. 108; *Kemâlu'd-dîn*, s. 315-316. Bu rivayetlerde masumların ruhlarının diğer mahlukattan kaç bin sene önce yaratıldığına dair farklı bilgiler yer almaktadır. Bazılarında bu süre iki bin yıl olarak verilirken bazılarında on dört bin yıl olduğu ifade edilmektedir.

⁹⁷ Mohammed Ali Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, çev. David Straight, (New York: University of New York Press, 1994), s. 15-18.

karşı mücadele verdiği, aşırı fikirli kimselere karşı, onları şehirden (Kum) kovmak ve tad'if etmek gibi yollara başvurdukları görülmektedir. Şîa'ya göre Kum Ekolünün söz konusu tutumu ile tedvin döneminde guluv içerikli rivayetler ayıklanmıştır ve bunun bir sonucu olarak *Kütüb-i Erba'a*'da bu tarz rivayetler yer almamaktadır. Kaynaklarda yer alan bilgiler Kum'da gulat mensuplarına karşı yürütülen böyle bir mücadelenin varlığını doğrulamaktadır.⁹⁸ Ancak -Şîa içerisinde dillendirildiği gibi- bu çabalar ile gâî içerikli rivayetlerin ayıklanarak temel hadis kaynaklarına dahil olmasının tamamen önüne geçildiğini iddia edebilmek mümkün değildir. Şîi kaynaklardaki gâî unsurlara dair yukarıda yer verilen sınırlı bilgi dahi, aralarında *Kütüb-i Erba'a*'dan kitapların da yer aldığı, Kum Ekolü'ne mensup alimlerce telif edilen eserlerde kayda değer miktarda gulat ve mufavvıda kaynaklı rivayetin mevcudiyetini göstermek için yeterlidir.

Gulata karşı yürüttükleri mücadeleye rağmen Kum alimlerinin eserlerinin gâî içerikli rivayetlerden korunamamış olmasının kanaatimizce en önemli gerekçelerinden biri, neyin guluv kapsamına girdiği konusundaki belirsizlik ve bunun bir sonucu olarak ahhârî alimlerin de gâî fikirlerin etkisinden kaçamamış olmasıdır. Aşırı fikirlerin en uç noktasını temsil eden Allah'tan başkasına ulûhiyet atfı gibi konulardaki rivayetlere karşı muhtevayı esas alan bir ayıklama yöntemi kullanmış oldukları anlaşılrsa da, imâmet meselesine sıra geldiğinde guluv içerikli rivayetlere yönelik muhteva tenkidinin aynı titizlikle sürdürülemediği bir vakıadır. Zira örneğin imamların her şeyi bilmesinin gerekip gerekmediği gibi konulardaki gulatın etkisini kabul etmenin, imâmet anlayışını savunanlar için kolay olduğunu söylemek mümkün değildir. Bu durum, imâmet anlayışının Şîa'yı Şîa yapan en temel unsur olması ve bu sebeple imâmet konusundaki guluv içerikli rivayetlere karşı objektif bir tutum sergilemenin güçleşmesi ile ilişkilendirilebilir. Bunun bir sonucu olarak imamların üstünlükleri ile ilgili konulardaki guluv içerikli rivayetlerin -büyük ölçüde- muhteva tenkidinin kapsamı dışında kaldığı görülmektedir. Bunun yanı sıra Kum ulemasının, kendileri ile aynı dönemde Kum'da yaşayan ve aşırı fikirleri ile ön plana çıkan bir kimseden, gulat ehline karşı tavizsiz duruşları sebebiyle rivayette bulunmamış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Ancak aşırı fikirli kimselerce uydurularak imamlardan birine isnad edilen ve aşırı fikirlere sahip olmadığını bildikleri başka bir kimse tarafından kendilerine nakledilen imâmet konusundaki gâî içerikli rivayetleri kabul ederek eserlerine almış olmaları da aynı şekilde ihtimal dahilindedir. Bu bağlamda metne yönelik kriterlerin bu alimler tarafından sistematik bir şekilde kullanılmıyor oluşunun, bilhassa beşer üstü peygamber ve imam anlayışını yansıtan rivayetlerin kaynaklarda yer bulabilmesine zemin hazırladığı söylenebilir.

⁹⁸ Bu noktada, gâî fikirlerin reddine yönelik kitap telifi gibi düşünsel bazdaki faaliyetler zikredilebilir. Necâşî'nin *Ricâl*'inde bu bağlamda telif edilen ancak günümüze ulaşamamış birçok kitaptan söz edilmektedir. Örnekler için bkz.: Necâşî, *Ricâl*, s. 177, 354, 448. Ayrıca Kum ehlinin gulata karşı tavrı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâ'î fi muvâceheti'l-gulât", *Mecelletu mMerkezi Dirâsâti'l-Küfe*, 1:34 (2014).

Sadûk'un yaklaşımının klasik ahbârî anlayıştan farklı bir noktada yer aldığı açıktır. Eserlerinde yer alan azımsanamayacak miktardaki gâîlî içerikli rivayete rağmen, onun imamların bilgisi gibi bazı konularda bu rivayetlerin içeriğinden farklı bir yaklaşım benimsediği ve aradaki bu tezatı tevile başvurmak suretiyle gidermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Eserlerinde bu tarz rivayetlerin sayısının oldukça azalmış olması ve tevili etkin bir şekilde kullanması, Sadûk'un rivayetlerin sıhhati hakkında hüküm verirken muhtevaya yönelik bazı kriterleri göz önünde bulundurduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Ancak onun da metne dair kriterleri sistematik bir şekilde kullandığını söylemek mümkün değildir.

Dikkatlerden kaçmaması gereken önemli konulardan biri, gulat-mufavvida farklılaşmasının kaynaklarda yer alan rivayetlere yansımalarıdır. Modarressi'nin savunduğu; gulat fırkalarına ait Allah'tan başkasına uluhiyet atfetmek gibi aşırı görüşlerin Şîa içerisinde karşılaştığı ciddi tepkiler nedeniyle zamanla keskinliğini yitirdiği ve gulatın yerini imamlara beşer üstü nitelikler atfeden mufavvidanın aldığı, mufavvidanın seyreltilmiş gâîlî yaklaşımının Şîa içerisinde zamanla kabul gördüğü doğrultusundaki görüş isabetli gözükmemektedir. Bu durum şu tespiti yapmaya imkan tanımaktadır: İlk dönem gulatına karşı Şîa içerisinde yükselen tepki, onların rivayetlerinin daha dikkatli bir şekilde değerlendirilmesini beraberinde getirmiş ve geniş kapsamlı hadis eserleri oluşturulurken bu rivayetler önemli ölçüde elenmiştir. Bu bağlamda mufavvidaya göre daha aşırı gruplar olarak karşımıza çıkan Muğîriyye ve Hattâbiyye gibi oluşumların aşırı fikirlerini ihtiva eden rivayetler, *Basâir*'de dahi kendine yer bulamazken, mufavvidanın görüşlerini yansıtan rivayetler ise Sadûk'a kadar azalarak da olsa varlığını sürdürebilmiştir.

Erken dönem Ahbârîliğinin hâkim olduğu dönemde, rivayetlerin kabul ya da reddi bağlamında muhtevanın belirleyici olup olmadığı noktasındaki incelememizin itikâdî konulardaki rivayetler üzerinde yoğunlaşmasının sebebi, aynı dönemde aşırı fikirlere karşı mücadelesini sürdüren Şîa'nın, gulat ve mufavvida kaynaklı rivayetlerin ayıklanabilmesi için muhtevayı göz önünde bulunduran bir yaklaşım sergilemesi ve bunun kısmen de olsa izlenebilir olmasıdır. Ancak fikhî konulardaki rivayetler için aynı şeyi söyleyebilmek mümkün gözükmemektedir. Tûsî'nin *Tehzîb* ve *İstibsâr*'da sıklıkla zikrettiği Kur'ân, sünnet, icmaa uygunluk gibi metne yönelik *karînelere Kâfi* ve *Fakîh*'te değinilmemiş olması, Kuleynî ve Sadûk'un furûa dair rivayetlerin sıhhatinde metne dair kıstasları esas alıp almadıkları hususunda değerlendirmede bulunmayı son derece güçleştirmektedir. Diğer yandan Şîa tarafından mevzu hadislerin bir araya getirilmesi bağlamında ilk dönemde –ve hatta son yüzyıla kadar- bir çalışmanın söz konusu olmaması, guluv kapsamı dışında uydurulan rivayetleri ve bunların hangi amaçlar doğrultusunda uydurulduğunu Şîa bakış açısından tespit etmenin önünde ciddi bir engel teşkil etmektedir.

2. V-XIII. Asırlar Arasında Metin Tenkidinin Gelişimi

İmamlar döneminin sona ermesinden sonra yaklaşık bir buçuk asır boyunca hâkim anlayış haline gelen Ahbârîlik, hicrî IV. asrın sonlarında yerini Buveyhîler döneminde (334/945-447/1055) rahat bir gelişim ortamı bulan Usûlîliğe bırakmış ve sonraki süreçte -Ahbârîliğin yükselişe geçtiği yaklaşık iki asırlık bir zaman dilimi dışında- Usûlîlik, Şîâ içerisindeki hâkimiyetini muhafaza etmiştir. Bu bölümde, usûlî bir anlayışa geçişle birlikte rivayetlerin değerlendirilmesinde metne dair kıstaslara verilen rolde nasıl bir değişiklik olduğu ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu uzun süreci, karakteristik özelliklerine göre farklılaşan dönemler halinde incelemenin, metin tenkidi bağlamında yaşanan gelişimi doğru bir şekilde analiz etmeyi kolaylaştıracağı kanaatindeyiz.

2.1. Bağdat Usûlî Ekolü ve *Karîne* Merkezli Metin Tenkidi

Şeyh Mufîd (ö. 413/1022), Şerif Murtazâ (ö. 436/1044) ve Şeyh Tûsî (ö. 460/1067), ilk asırlarda Şîâ'nın hem ilmî hem idarî bakımdan en parlak dönemi olarak kabul edilebilecek olan Buveyhîler döneminde Bağdat'ta yaşamışlardır. Bu kişiler, Şîî ilim faaliyetlerine öncülük ederek usûlî anlayışın sistematize edilmesinde rol oynayan en önemli alimlerdir.

Çağdaş araştırmacı Stewart'a göre Şîî hukuk sistemi kendisi için gerekli temel kurucu unsurlarını ve hususiyetlerini Sünnî hukuk geleneğinden uyarlamıştır/almıştır ve bu süreç *Gaybet-i Kübra'*dan önce başlamıştır. 329/941'de vefat eden Kuleynî'nin *Kâfî*'yi Sünnî fıkıh eserlerinin standart içerik düzenine göre telif etmiş olması bunun göstergesidir.⁹⁹ Watt bu durumu İslamî düşüncedeki Sünnî dominantlığının önemli göstergelerinden biri olarak kabul eder.¹⁰⁰

Şîâ için usul noktasında söz konusu olan bu Sünnî etkisinin, Şîâ'nın kendi kaynaklarındaki rivayetlere yaklaşımında da ilk aşamalardan itibaren baskın bir şekilde geçerli olduğu söylenemez. Zira kurucu dönem usûlî alimleri Mufîd, Murtazâ ve Tûsî'nin daha ayrıntılı inceleme konusu yapacağımız yaklaşımları, onların rivayetlerin kabul ya da reddinde isnada değil metne dair birtakım kıstasları merkeze aldıklarını göstermektedir. Bu durum ise aynı dönemin isnad merkezli Sünnî hadis anlayışından farklılık arz etmektedir.

Küçük yaşta babası tarafından Bağdat'a getirilen Mufîd, burada dönemin önde gelen Sünnî ve Şîî alimlerinden dersler almıştır. Mufîd, hem Şîî hem de Sünnî hocalardan düzenli olarak ders alan ilk Şîî alimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Onun Mu'tezile'nin Basra Ekolu'nün etkin olduğu bu dönemde

⁹⁹Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System*, (University of Utah Press, 1998), s. 129, 131.

¹⁰⁰W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, (Edingburg, 1973), s. 278.

Mu'tezile alimlerinden kelimeler dersleri aldığı da nakledilmektedir.¹⁰¹ Usulî bir alim olan Mufîd'in haberlerin kullanım şartlarına dair ortaya koyduğu ilkeler, Usûlîliğin hadis anlayışının şekillenmesinde önemli bir yere sahiptir.

Mufîd farklı eserlerinde rivayetlerin muhtevasının kabul veya reddine dair kıstaslara değinmektedir. *et-Tezkira bi-usûli'l-fikh* adlı eserinin sonunda dinde hüccet olarak kullanılacak iki tür rivayetten bahseden Mufîd'e göre bunlar mütevatir haber ve karînelere desteklenmiş haberdir. Mütevatir yalan üzere birleşmeleri mümkün olmayan bir çoğunluk tarafından nakledilen rivayetlerdir. Karînelere desteklenmiş haber ise nakledilen hususun akıl, örf ya da icma ile desteklendiği haber-i vahidlere tekabül eder. Muhtevası bu şekilde bir burhanla desteklenmeyen haberler hüccet olarak kullanılamaz.¹⁰²

Kulların fiillerinin mahluk olduğuna dair Şeyh Sadûk tarafından nakledilen bir rivayet bağlamında dile getirdiği hususlar, Mufîd'in tenkit anlayışını genel hatlarıyla ortaya koyması bakımından önemlidir. Mufîd rivayeti hem senedini hem de metnini ilgilendiren birçok yönden eleştirir. Mufîd'e göre *gayru ma'mulun bih* olan rivayetin isnadı problemlidir. Ayrıca Arap diline göre bir şeyi bilmek onu yaratmak anlamına gelmez. Onun bu noktada nakledilen rivayetleri Kur'ân'a muhalif kabul ettiği de açıktır.¹⁰³ Zira konunun devamında yaptığı açıklamada Kur'ân'ın hadis ve rivayetlere mukaddem olduğunu, sahih veya sakim bütün rivayetlerin Kur'ân'a arz edilmesi gerektiğini ifade eder. Mufîd'in Kur'an'a arz görüşünü destekleyen rivayetlerin yardımına da başvurduğu görülmektedir. Bu bağlamda naklettiği, İmam Rızâ'ya dayandırılan rivayete göre İmama kulların fiillerinin mahluk olup olmadığı sorulmuş, İmam da bunun, Allah ve Resulünün müşriklerden beri olduğuna dair ayete¹⁰⁴ ters düştüğünü belirtmiştir. Zira bu ayete göre şayet Allah fiillerin yaratıcısı olsaydı onlardan teberrî etmesi söz konusu olmazdı.¹⁰⁵

Fikhî içerikli bazı rivayetlerin de Mufîd'in tenkitlerinden payını aldığı görülmektedir. Mufîd, Ramazan orucunun süresi ile ilgili Musul halkına yazdığı risalede, farz olan orucun her sene için istisnasız otuz gün olduğunu savunan ve Sadûk, Kuleynî gibi alimlerin eserlerinde yer verdikleri bazı rivayetleri delil olarak getiren kimselerin görüşlerini çürütmeye çalışmaktadır. Söz bu konudaki rivayetlere geldiğinde Mufîd öncelikle bunların şâz ve isnad yönünden tenkide uğramış rivayetler olduklarını, bunun yanında hadis eserlerinde kendileri ile amel edilmeyen rivayetlerin toplandığı nadir hadis bablarında yer aldıklarını dile getirir.

¹⁰¹ Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, (New Delhi, 1988), s. 79-83. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Halil İbrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğusu ve Şeyh Mufîd*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), s. 55-61, 98-114, 129-165.

¹⁰² Mufîd, *et-Tezkira bi-usûli'l-fikh*, tah. Mehdî, (Necf, 1993), s. 44-45.

¹⁰³ Reddettiği bu rivayetlere ise yer vermemiştir. Keza Sadûk'un *İ'tikâdât*'ında da bu konuda sadece görüş belirttiği, dayanak olarak aldığı rivayetlere yer vermediği görülmektedir: *İ'tikâdât*, s. 29.

¹⁰⁴ *et-Tevbe*, 9/3.

¹⁰⁵ Mufîd, *Tashîhu'l-İ'tikâdât*, tah. Huseyn Dergâhî (Kum: Mu'temeru'l-a'lemî, 1413), s. 42-45.

Diğer yandan bu rivayetler¹⁰⁶ ona göre Kur'ân'a, sünnete, ümmetin icmama ve ayrıca Müslüman ve gayr-i müslimler arasındaki vakitlerin tayinine yönelik hesaplamalar yapan kimselerin ulaştıkları sonuçlara muhalefet etmektedir.¹⁰⁷

Mufîd'in metin yanında senedin sıhhatine de vurgu yapması, o dönemde Şîa tarafından kullanılan bir isnad sisteminin varlığını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Şîa içerisinde, Kuleynî'nin *Kâff*'si gibi temel Şîî hadis eserlerinin bazılarının telif edildiği IV/X. asırda, cerh-ta'dil içerikli rical eserlerinin de kaleme alınması, rivayetlerin güvenilirliğinde isnadın bir kriter olarak kullanıldığının göstergesidir. Bu sebeple kurucu dönem usûlî alimlerinin rivayetlerin değerlendirilmesinde metne daha merkezi bir rol vermiş olmaları, Şîa içerisinde bir isnad sisteminin gelişmemiş olması ile ilişkilendirilemez.

Mufîd'in öğrencileri arasında yer alan Murtazâ, bilhassa haber-i vahide dair tutumuyla usûlî anlayışın en kayda değer simalarından biridir. Murtazâ'nın metin tenkidine yaklaşımını anlamak için öncelikle onun haber-i vahid anlayışını kısaca ortaya koymak gerekir. Murtazâ açık bir şekilde haber-i vahidin dinde hüccet olamayacağına hükmetmektedir. Bu konuya dair görüşlerine, kendisine sorulan sorulara verdiği cevapların derlendiği *Rasâil* adlı eserin çeşitli bölümlerinde rastlamak mümkündür. Bunlardan Musul ehlinin, sika râvilerden nakledilen haber-i vahidin Şîî alimlerce şer'i hükümlerde hüccet olarak kullanılmasına dair Murtazâ'nın görüşünün ne olduğu sorusuna verdiği cevapta, hakkında şöhret ve kesin bilginin hasıl olduğu bilinen hususlarda şüpheli olan bu rivayetlere müracaatın gerekli olmadığını beyan eder. Zira râvisinin yalan söyleyip söylemediğinden emin olunamadığı için kesin bir şekilde sıhhatine hükmedilemeyen rivayetler, itikâdî ve şer'i konularda hüccet olarak kabul edilemez.¹⁰⁸

Rasâil'de haber-i vahid ile amelin geçersizliği babında bu durumun gerekçelerinden bahseden Murtazâ'ya göre bunun en önemli sebebi isnad yönünden haber-i vahidlere güvenmenin mümkün olmamasıdır. Zira haber-i vahid ile amelin gerekliliğini iddia edebilmek için öncelikle râvisinin adaletine hükmetmek gerekir. Adalet de râvinin itikadında istikametini gerektirir. Ancak fikhî rivayetlerin ekserisi Vâkıfî, gulat ve hulul ehli, Hattâbî ve Muhammise'ye mensup kimselerden nakledilmiştir. Yine Kum ehlinin tamamına yakını cebr ve teşbih ehlidir. Dolayısıyla metin ya da isnad bakımından Vâkıfe ya da gulatın etkisinden korunmuş rivayet neredeyse bulunmamaktadır. Mütevatir haberde tek tek râvilerin adaleti aranmadığı için, böyle kimseler tarafından nakledilmesinde bir problem bulunmamaktadır. Haber-i vahid ile amelin tamamen terkedilmesi durumunda fikhın neye dayandırılacağı sorusuna da cevap veren Murtazâ'ya göre mütevatir haberler imamların mezhebine dair zaruriyatı bilmek için yeterlidir.

¹⁰⁶ Kuleynî, *el-Kâff*, IV, s. 28-29.

¹⁰⁷ Mufîd, *Cevâbâtü ehli'l-Musul fi'l-adedi ve'r-ru'yeti* (b.y.y.: el-Mu'temeru'l-a'lemî, 1413), s. 21-22.

¹⁰⁸ Murtazâ, *Rasâil* (Kum: Dâru'l-Kur'ânî'l-Kerim, 1405), I, s. 210-211.

Hükümlerin az bir kısmı ise imamların üzerinde icma edilen sözlerine dayanmaktadır.¹⁰⁹

Haber-i vahide karşı katı tutumuna rağmen Murtazâ'nın, sınırlı bir çerçevede de olsa haber-i vahide atıfta bulunulacak durumlarda nasıl bir yol izlenmesi gerektiğine dair bazı açıklamalara yer verdiği görülmektedir. Bir anlamda o, tamamen gözden çıkarılabileceğini düşündüğü rivayetleri kendisi gibi gözden çıkarmayanlar için, âhâd haberlere hangi şartlar altında başvurulacağına dair bir yöntem belirlemesinde bulunmuştur denebilir. Bizi asıl ilgilendiren kısım da Murtazâ'nın tam bu noktadaki metni önceleyen tutumudur. Bu bağlamdaki açıklamalarından biri *Emâlî'*de bazı şeylerin övülmesi ve yerilmesi ile alakalı rivayetleri değerlendirdiği kısımda karşımıza çıkar. Söz konusu kısımda Murtazâ, haber-i vahidin kabulü ya da reddinde hareket noktasının ne olduğu hususuna değinmektedir. Murtazâ'ya göre bir haber-i vahidin kabul veya reddedilmesi, 'delillerin' onun lehine ya da aleyhine olmalarıyla alakalıdır.¹¹⁰ Ona göre rivayetin zahiri şayet bu delillere muhalif ise rivayeti delil ile uzlaştırma yoluna gidilir. Bu uzlaştırma, âmm olanı tahsis etmek, mücmel olanı açıklamak vb. yöntemlere başvurularak yapılır. Ancak kesin bilgi ifade etmeyen haber-i vahid söz konusu olduğunda, Kur'ân ile haber-i vahidi uzlaştırmanın mümkün olmadığı durumlarla karşılaşılması kaçınılmazdır. Her haber bu sürece mutlaka tabi tutulmalı ve delillerin ve aklî hüccetlerin haber hakkında verdiği hüküm uygulanmalıdır. Eğer bütün çabalara rağmen haberin asıl deliller ile uzlaştırılıp tevil edilmesi mümkün olmazsa, bu rivayetle daha fazla uğraşmaya gerek yoktur. Rivayet bütün kusur ve noksanları ile bir kenara bırakılır.¹¹¹

*Emâlî'*sinde Sadûk, Mufîd ve Tûsî'nin aksine oldukça az rivayete yer veren Murtazâ, bu rivayetleri de isnad bakımından ele almaksızın doğrudan Kur'ân'ı ve akli esas olarak tevil yoluna gitmektedir. Zira o, genel olarak hadis râvilerine yönelik olumsuz bir kanaate sahip olması sebebiyle haber-i vahidlerin senedlerine yönelik inceleme ve değerlendirme yapmayı gereksiz görmekte, bir rivayet şayet kabul edilecekse bunun ancak metne yönelik karînelerin onu desteklemesi ile mümkün olacağını düşünmektedir.¹¹² Onun bir rivayetin kabul veya reddindeki usulü, Kur'ân başta olmak üzere dinî asıllara veya akli delile uygun bir şekilde tevil

¹⁰⁹ Murtazâ, *Rasâil*, III, s. 309-313. Haber-i vahidin itikâdî ve şer'î konularda hüccet olamayacağına dair ayrıntılı açıklamaları için bkz.: *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa* (Kum: Muessesetu'l-İmam Sâdık, 1429), s. 364-386.

¹¹⁰ Murtazâ bahsettiği delilleri söz konusu kısımda ayrıntılı bir şekilde saymasa da ilgili kısım ve kitabın başka kısımlarındaki açıklamaları bunların, dinî asıllar olarak nitelediği Kur'ân, sünnet ve icma ile akli delili olduğunu göstermektedir: Murtazâ, *Emâlî*, tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim (b.y.: Dâru İhyâi Kutubî'l-Arabi, 1954), I. s. 318-323; II, s. 340-341.

¹¹¹ Murtazâ, *Emâlî*, II, s. 350, 396.

¹¹² Diğer yandan eserinde yer verdiği ve sıhhat açısından *çok zayıf* olarak nitelediği bazı rivayetlerin bu zayıflığı çoğunlukla rivayetin senedinden kaynaklanmaktadır. Dolayısı ile Murtazâ'nın müstakil olarak bazı rivayetler için senetteki zayıflıkları da göz önünde bulundurduğu söylenebilir. Ancak onun bu şekilde zayıf olarak nitelediği rivayetleri, zoraki sayılabilecek teviller ile açıklama yoluna gitmesi, kabul ya da ret noktasında esas değeri metnin muhtevasına verdiği kadarını göstermektedir.

edilip edilememesine göredir. Bir rivayet bu temel asıllara uygun olduğu ya da bunlara göre tevil edilebildiği ölçüde makbuldür. Söz konusu delillere uygun olarak teviline imkan olmayan rivayetin ise butlanına hükmedilir.¹¹³

Mufîd ve Murtazâ'nın metin tenkidi noktasında tutumları, rivayetlere yönelik bakış açıları ile yakından alakalıdır. Her ikisi de haber-i vahidin kesin bilgi ifade etmediği konusunda hemfikir olmakla ve metne dair karînelere rivayetlerin kabul ya da reddinde öncelikli bir rol vermekle birlikte, Murtazâ'nın Mufîd'e göre haber-i vahidi dinde hüccet olarak kullanmama bakımından çok daha net bir tutum benimsediği açıktır. Her iki alime ait eserlerde bu durumu gözlemek mümkündür. Haber-i vahide ciddi eleştiriler getiren, metne dair temel birtakım kıstaslara uygun olmayan rivayetlerin kabul edilmemesi gerektiğini ifade eden ve usûlî bir alim olarak itikâdî konularda haber-i vahidin esas alınmayacağını düşünen Mufîd'in,¹¹⁴ bilhassa imamet ve onu çevreleyen konulardaki çok sayıdaki rivayete eserlerinde yer verdiği görülmektedir. Mufîd'in itikâdî bazı konularda aklî temellendirmede bulunulamayacağı, o konunun ancak sem'î delil ile açıklanabileceğini belirttiği ve sem'î delil olarak (karînelere desteklenmiş olduğunu düşündüğü) rivayetlere başvurduğu örnekler söz konusudur. Onun *İrşâd* ve *Emâlî*'sindeki rivayet kullanımı buna örnek olarak verilebilir. Onun kendi yöntemine göre söz konusu meselelerde rivayetlere başvururken bu rivayetlerin metne dair birtakım karînelere desteklenmiş rivayetler olmasına dikkat ettiği açıktır. Zira örnekler üzerinde de görüldüğü gibi muhtevanın Kur'an'a uygunluğu gibi karînelere ona göre bir rivayeti haber-i vahid olmaktan çıkarmakta ve o rivayete itikâdî konularda dahi delil olabilecek bir nitelik kazandırmaktadır.

Mufîd'e nazaran Murtazâ'nın, bilhassa itikâdî konularda, rivayetlere atıfta bulunmaktan genel olarak kaçındığı ve eserlerinde oldukça az sayıda rivayete yer verdiği görülmektedir. Onun rivayetlere yaklaşımında, onları kabul ya da reddindeki temel faktörün metin tenkidi olduğunu söylemek mümkündür. Onun yaklaşımını Mufîd'inkinden ayıran temel unsurlardan birinin de bu olduğunu söylemek mümkündür. Mufîd rivayetlerin kabul ya da reddinde metnin karînelere desteklenmiş olması hususuna ağırlıklı olarak vurgu yapmakla birlikte isnad faktörünü de tam anlamıyla göz ardı etmemektedir. Ancak Murtazâ'ya göre kabul ya da rette hatta râvilerin güvenilirliğini tespitine başvurulacak temel unsur rivayetin metnidir. Diğer yandan rivayetlere yönelik eleştirel yaklaşımda Murtazâ'yı Mufîd'den daha tutarlı bir konuma taşıyan husus, teorinin pratiğe yansımaları noktasında Murtazâ'nın daha başarılı bir profil çizmesidir. Her iki müellif tarafından imâmet anlayışını temellendirmek için telif edilen Mufîd'e ait *İrşâd* ve Murtazâ'ya ait *Şâfi* adlı eserler incelendiğinde, imâmet konusundaki görüşleri birbirinden farklılık arz etmemekle birlikte, Mufîd'in eserinde rivayetlerin

¹¹³ *Emâlî*'den örnekler için bkz.: Murtazâ, *Emâlî*, II., s. 50-53, 340-341. Murtazâ'nın *Zahîra* adlı eserinde Kur'an'ın tahrifine dair rivayetlere yönelik tenkitleri için bkz.: Murtazâ, *Zahîra*, Beyrut: Muessesetu'l-Târîhi'l-Arabî, 2012, s. 361-364.

¹¹⁴ Mufîd, *et-Tezkiratu bi-usûli'l-fikh* (Necf, 1993), s. 44-45.

oldukça merkezî konumda bulunduğu ve gulat ile ilişkilendirilen konulardaki rivayetlere de zaman zaman yer verildiği görülmektedir.¹¹⁵ Diğer bir ifadeyle her iki alim de imâmet meselesini, temel karînelerden biri olarak kabul ettikleri akıl delili ile temellendirmiş olmakla birlikte, söz konusu aklî delillendirmelerini kullanarak kendi imâmet anlayışlarını destekleyen rivayetleri kabul edip, bunlara eserlerinde yer verme noktasındaki tutumları birbirinden oldukça farklıdır. Mufîd'in aksine Murtazâ söz konusu aklî delillendirmeyi, birtakım zayıf hatta guluv içerikli rivayetlerin kabulü için bir araç olarak kullanmaktan (kabul amaçlı metin tenkidinden) büyük ölçüde kaçınmış gibi gözükmektedir.

Âhâd haber ile amel konusunda Murtazâ'ya göre daha ılımlı bir yaklaşıma sahip olan Tuşî, haber-i vahidin şer'î konularda hüccet olabileceğini savunmuştur. Şfâ'da usul alanında telif edilen ilk eserlerden biri olan *Uddetu'l-usul*'de haber-i vahid konusuna geniş yer ayıran Tuşî, âhâd rivayetlerin dinde hüccet olmasının delilleri, haber çeşitleri ve rivayetler ile amel edilebilmesi için gereken şartlar gibi başlıklar altında meseleyi incelemiştir.¹¹⁶ Tuşî'nin *Kütüb-i Erba'a* arasında kabul edilen iki eserinden biri olan *İstibsâr*'ın mukaddimesinde de haber çeşitleri ve onlarla ameli mümkün kılan karînelere ilgili açıklayıcı bilgiler yer almaktadır. Buna göre haber ikiye ayrılır; mütevatir ve gayr-i mütevatir. Mütevatir haber kesin bilgi ifade eden, kendisiyle amelin gerekli olduğu, zayıf ya da kuvvetli olması ya da başka bir haberle aralarında tercih edilebilirlik durumu söz konusu olmayan ve diğer haberlerle tearuz halinde bulunmayan haberdir. Mütevatir olmayan haber de iki çeşittir ve onlardan biri de aynı şekilde kesin bilgi ifade eder. Bu, kendisine bir karînenin eşlik ettiği haberdir ve mütevatirde olduğu gibi bu tarz haberle de amel etmek gerekmektedir. Bir haberi destekleyen karîneler çok çeşitlidir ve hepsi metne yöneliktir. Akli delillere ve bunun gereklerine mutabık olmak, Kur'ân'a, maktu' sünnete, Müslümanların üzerinde icma ettikleri ve hak olan fırkanın üzerinde icma ettikleri hususlara mutabık olmak bu karînelerden bazılarıdır. Bu karînelerden birine sahip olmak bir haberi ma'lum olan ve kendisi ile amel edilebilecek nitelikteki haberler sınıfına dahil eder.¹¹⁷

Tuşî bu dört karîneye *Uddetu'l-usûl*'ünde de yer verir. *Udde*'de bu karînelere ilk olarak yalan haber bağlamında değinir. Buna göre bir haberin yalan olduğunun

¹¹⁵ İmamların bilgisinin kapsamı ile ilgili rivayetler için bkz.: Mufîd, *İrşâd*, (Beirut: Muessesetu Âli'l-beyt, 1995), I, s. 35; II, s. 225. Kitabın girişinde Hz. Ali hakkında bilgi verirken, onun kendisinden önce ve sonra kimseye nasip olmayan bir şekilde Beytullah'da dünyaya geldiğini ifade eden Mufîd, bunun nasıl gerçekleştiğine dair bir açıklama ya da rivayete yer vermemektedir. Onun bu konuda önceki kaynaklarda yer alan, Fâtuma bt. Esed'in oğlu Ali b. Ebî Tâlib'i olağanüstü olaylar eşliğinde Kâbe'de dünyaya getirdiğine dair rivayetlere atıfta bulunduğu anlaşılmaktadır (Sadûk, *İlelu's-şerâi'*, (Beirut: Dâru'l-Murtazâ, 2006), I, s. 137). Rivayetin senedinde el-Mufaddal b. Umar ve Muhammed b. Sinân gibi gâli râviler yer almaktadır. Ayrıca benzer bir rivayet gulatın ilk yazılı kaynaklarından biri olarak kabul edilen ve Muhammed b. Sinân'a izâfe edilen *Kitâbu'l-heff*'te yer almaktadır (s. 87-90).

¹¹⁶ Tuşî, *Uddetu'l-usûl*, tah. Muhammed Rızâ el-Ensârî, (Kum, 1417), I, s. 63-155. İbrahim Kutluay'ın konu ile alakalı bir makalesi için bkz.: "İmamiyye Şias'ına Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tuşî Özelinde), *Marife Bilimsel Birikim*, 28/2 (2014): 63-84.

¹¹⁷ Tuşî, *İstibsâr*, (Necef, 1375), s. 3-5.

anlaşılmasının yollarından biri bu dört karîneden birine muhalif olmasıdır.¹¹⁸ Ardından ve ayrıntılı olarak bu konuyu haber-i vahidin sıhhatine delalet eden karîneler bağlamında ele almaktadır. Tûsî'ye göre kesin ilim ifade etmeyen haber-i vahidin muhtevasının sıhhatine delalet eden karîneler şunlardır:

- Birincisi muhtevanın akıl deliline ve bunun gereklerine muvafık olmasıdır. Buna göre bir rivayet yasaklama, ibaha ya da tevakkuf içerikli olabilir. Örneğin şayet yasaklama içerikli bir rivayetin hilafına bir delil bulunmuyorsa, aklen bununla amel etmek gerekmektedir. İbaha ve tevakkuf içerikli rivayetler için de aynı durum geçerlidir.

- İkincisi muhtevanın Kur'ân'ın nassına¹¹⁹; hususu, umumu, delâleti ya da fehvası bakımından muvafık olmasıdır. Bunların her biri muhtevanın sıhhati için delildir.

- Üçüncü karîne haberin mütevatir sünnete muvafık olmasıdır. Bir haberin muhtevasının mütevatirsünnete muvafık olması, bu haberin sıhhatine ve onunla amel edilebileceğine kesin bir şekilde delalet eder.

- Sonuncusu da haberin muhtevasının Şîa mezhebinin (fırkatu'l-muhikka) icmâna muvafık olmasıdır.¹²⁰

Tûsî'ye göre Kur'ân'a uygun olmak, onun zahirine, umumuna, hitabının delil ve fehvasına uygunluk anlamına gelirken; sünnete uygun olmak onun sarihine, deliline, fehva ve umumuna uygunluk anlamlarına gelmektedir. Tûsî tarafından Kur'ân'a ve sünnete uygunluk bağlamında kullanılan ibarelerin anlamını bilmek, bu kriterlerin kapsamı hakkında fikir vermesi bakımından önemlidir.

Kur'an veya sünnetin zahir ya da sarahi ile kastedilenin, sözün doğrudan işaret ettiği mana olduğu açıktır. Tûsî, lafzın *umumu* konusunda bazı tartışmaların söz konusu olduğunu belirtir. Buna göre bazı kimseler tahsis edilebilir durumda olan bir lafzın zâhirine tâbi olunamayacağını savunurken, diğer bir grup ise böyle bir lafzın umumuna tâbi olunabileceği doğrultusunda görüş bildirmiştir. Tûsî de bu son görüşü kabul ettiğini ifade eder.¹²¹ *Fehva'l-hitâb*, doğrudan lafızda ifade edilmese dahi, mutabakat yoluyla lafzın kapsamına giren meselelerde de aynı hükmün geçerli olmasıdır. Bu hususa ana ve babaya öf demeyi yasaklayan ayeti örnek getiren Tûsî söz konusu ayet ile öf demekten daha incitici olan dövme ve hakaret gibi muamelelerin yasaklanmasının sözün delaleti kapsamına girdiğini ifade eder.¹²²

¹¹⁸ Tûsî, *Udde*, I, s. 92.

¹¹⁹ Muhakkik burada nas ile kast edilenin mütevatir kıraat olduğunu ifade eder. Bu bakımdan nas, zahir ve sarih eş anlamlıdır.

¹²⁰ Tûsî, *Udde*, I, s. 143-145.

¹²¹ Tûsî, *Udde*, II, s. 425-426.

¹²² Tûsî, *Udde*, II, s. 437.

Delîlu'l-hitâb konusunu *Udde'*de ayrıntılı bir şekilde ele alan Tûsî, bu konunun usulcüler arasında tartışmalara sebep olduğunu ifade eder. Şafîî'nin başını çektiği birinci gruba göre bir olay bağlamında söylenen bir söz ile ortaya konan hüküm, illeti bakımından aynı kategoride yer alan diğer durumlar için de uygulanır. Bunun yanında hükmün zıddı da söz konusu durumların zıddı olan durumlar için geçerlidir (mefhum-i muhalefet). Terim anlamı ile mefhum-i muhalefet; "sözün, mantukun hükmünün, hükümde dikkate alınan kayıtlardan birini taşımaması sebebiyle meskût anı hakkında geçerli olmadığına delalet etmesidir".¹²³ İslam hukukunda mefhum-i muhalefet olarak adlandırılan bu olgu, Sünnî usulcülerin çoğu tarafından bir hüküm çıkarma metodu olarak kabul edilmiştir.¹²⁴ Tûsî aralarında Murtazâ'nın da bulunduğu ikinci gruptaki alimlerin mefhum-i muhalefeti delîlu'l-hitâb bağlamında değerlendirmedeğini, kendisinin de bu ikinci görüşü benimsediğini belirtir.¹²⁵ Diğer bir ifadeyle Tûsî'ye göre delîlu'l-hitâb, mefhum-i muvafakat kapsamındaki durumlar için geçerli olup bu bakımda fehva'l-hitâb ile benzer bir anlam taşımaktadır.

Tûsî karîneleri saydıktan sonra önemli bir eklemede bulunur: Bu karîneler haberin kendisinin değil yalnızca muhtevasının sıhhatine delalet eder. Bir haberin muhtevası bu karînelere muvafık olsa da, uydurma olması ihtimal dahilindedir. Bir rivayet bu karînelerden birinden yoksun ise o, kelimenin tam manasıyla haber-i vahiddir. Bu durumdaki haber, şayet Kur'ân, sünnet ya da icmaya muhalif ise terk edilir. Şayet bunlardan birine muhalif değilse, bu defa da kendisine muhalif başka bir haber olup olmadığına bakılır. Eğer varsa, bu kez de tercih sebepleri devreye girer.¹²⁶

Rivayetlerin tearuzu durumunda da metne yönelik karînelere değinen Tûsî'ye göre aralarında tearuz bulunan iki haberden birinin tercih edilmesi noktasında şu hususlara bakılır: (1) Haberlerden biri kitap ya da maktu' olan sünnet'e muvafık diğeri muhalif ise, muvafık olan ile amel edilirken muhalif olan terkedilir. (2) Haberlerden biri hak mezhebin icmana muvafık diğeri muhalif ise, muvafık olan tercih edilir. (3) Tercih sebebi olarak bu ikisinden biri söz konusu değilse bu iki haberin râvilerine bakılır. Adil olanın rivayeti alınırken adil olmayanın reddedilir. Her ikisinin râvileri de adil ise hangisinin râvisi daha çok ise o kabul edilirken diğeri terkedilir. (4) Adalet ve aded bakımından iki haberin râvileri arasında fark yok ise Âmme'nin sözüne aykırı olan kabul edilirken ona

¹²³ Zekiyyüddin Şa'ban, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*, çev.: İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 31.

¹²⁴ Mustafa Çil, "Hanefî Usulünde Fâsid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014): 67.

¹²⁵ Tûsî, *Udde*, II, s. 467-470. Muteahhirûn dönemi ahbârî alimlerinden Meclisî'nin ise mefhum-i muhalefeti delîlu'l-hitâb bağlamında kabul ettiği görülmektedir: *Melâzu'l-ahyâr*, (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'eşi, 1406), I, s. 20.

¹²⁶ Tûsî, *Udde*, I, s. 145.

muvafakat eden terk edilir.¹²⁷ Tûsî'nin devamında zikrettiği şartların büyük çoğunluğunun sened ve râvilerin özellikleri ile ilgili olduğu görülmektedir.¹²⁸

Tûsî'nin bir rivayetin karînelerle desteklense dahi, uydurma olma ihtimalinin devam ettiğine dair vurgusu mühimdir. Bu ihtimale rağmen metin ile alakalı mezkur karînelerle desteklenen bir rivayetin güvenilirlik ve kendisi ile amel edilebilirlik bakımından mütevatirden sonra ikinci sırada değerlendirilmesi, sened ile alakalı hususların ise yalnızca birbirine muarız rivayetler arasında tercih yaparken başvurulacak kıstaslar arasında zikredilmesi, kanaatimizce Tûsî'nin rivayetlere yönelik algısı hakkında önemli çıkarımlar yapmaya imkan sağlamaktadır. Öncelikle bu durum Tûsî'nin kaynaklarda yer alan rivayetlerin Hz. Peygamber ya da imamlardan birine güvenilir bir şekilde isnadı noktasında ciddi çekinceleri olduğunu göstermektedir. Diğer bir deyişle sağlam isnadı sebebiyle bir rivayetin sıhhatine hükmetmek onun kaçındığı bir tutumdur. Kanaatimizce bunun en temel sebebi, Tûsî'nin rivayetlerin aktarım keyfiyetine yönelik güvensizliğidir. Nitekim karîne ile desteklenmiş rivayetler hususunda rivayetin kendisine değil onun dayandığı karîneye güveniyor olması bunun göstergesidir ve bu yaklaşımı onu Mufîd ve Murtazâ ile aynı ortak paydada buluşturmaktadır. Onu bilhassa Murtazâ'nın rivayetlere yönelik yaklaşımından ayıran nokta ise bu güvensizliğine rağmen haber-i vahidi şer'i bir delil olarak kabul etmesidir. Tûsî'yi haber-i vahidi şer'i konularda delil olarak kabul etmeye yönelten saikler her ne olursa olsun, zamanının etkin alimlerinden biri olarak onun, büyük bir yekûn teşkil eden rivayet malzemesine kayıtsız kalamadığı aşikardır. Rivayetlerin aktarım keyfiyetine yönelik güvensizliği ise rivayetleri değerlendirmede metne yönelik karîneleri, râvi/sened ile alakalı karînelere öncelemesini beraberinde getirmiş gibi görünmektedir.

Tevîl konusu, Şîa'nın metin tenkidi kriterlerini incelerken göz ardı edilmemesi gereken bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira tevîl, doğası gereği özneliği beraberinde getirir. Bir rivayet hakkında söz konusu olan tevîl kaçınılmaz olarak, onu tevîl eden kimsenin bilgi, bilinç seviyesi ve kişisel özelliklerine göre şekillenir. Bu bağlamda, bir kimsenin aklî delil doğrultusunda reddettiği bir rivayeti, bir başkası tevîl yoluyla kabul edebilir. Aynı durum diğer deliller için de söz konusudur. Dolayısıyla tevîl edilebilirliğin sübjektif mahiyeti, metin tenkidi kriterlerinin uygulama alanını daraltmak suretiyle onları da bu özneliğin etkisi altında bırakmaktadır. Tevîl olgusunun bu mahiyeti, usûlî bir alim olarak teoride haber-i vahidin itikâdî konularda delil olamayacağını kabul eden Tûsî'ye, pratikte bu ilkeyi esnetebilme imkanı sunmuş gibi gözükmektedir.

¹²⁷ Şîa'ya göre iki güvenilir rivayet arasındaki ihtilafın hiçbir yolla giderilememesi, rivayetlerden birinin takıyye olarak Âmm'e'nin mezhebine uygun olarak sâdır olması ihtimalini ortaya çıkarmaktadır. Âmm'e, Şîa tarafından, Ehl-i Sünnet kullanımı henüz kavramsallaşma sürecini tamamlamadan önce, sonrasında onun kapsamında kabul edilen bütün grupları içine alacak şekilde kullanılan bir kavramdır.

¹²⁸ Tûsî, *Udde*, I, s. 145-148.

İstibsâr'daki metin tenkidi kriterlerine muhalefet eden fıkhi rivayetleri tevil ve istihbâba hamletme, bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.¹²⁹

2.2. Hille Usûlî Ekolü ve Metin Tenkidinin Azalan Etkisi

Allâme el-Hillî (ö. 726/1325) ve aslında ondan önce hocası Ahmed b. Tâvûs(ö. 673/1275) ile başlayan süreç, isnadın haber-i vahid ile amelde öncelikli kıstas olarak kabul edildiği döneme tekabül etmektedir. Bu geçiş döneminde usuldeki Sünnî etkisinin arttığı bir vakıdır. Bu konuda özellikle geç dönem ahbârîlerinin Allâme el-Hillî çizgisindeki usûlî alimleri ciddi anlamda eleştirdiği, onları Sünnî usul anlayışını Şîliğe uyarlamakla itham ettiği görülmektedir.¹³⁰

Şeyh Tûsî ve İbn Tâvûs arasında geçen süreci tarihsel perspektife başvurarak etüt etmenin, meselenin netleşmesine katkı sağlayacağı kanaatindeyiz. Zira dönemin değişen güç dengelerinin, mezhepleri de birçok farklı yönden etki altında bırakmış olması kaçınılmazdır. Tûsî zamanında bölgedeki on iki imamcı Buveyhî hakimiyetinin sona ermesi ve Sünnîliği merkeze koyan Abbâsîler'in Selçuklular desteğiyle yeniden hakim olmasının, İbn Tâvûs'a gelinceye kadarki sürede Şîa'nın ilmî faaliyetlerinde bir duraklamayı beraberinde getirdiği görülmektedir. Zira bu süre içerisinde ortaya konan ilmî ürünler ve görüşler, Bağdat Usûlî Ekolü'nün ortaya koyduklarının bir yeniden üretiminden öteye geçememiştir.

Şîi Buveyhî tehdidinden kurtulduktan sonra Sünnî Abbasi yönetiminin Şîa'ya karşı daha baskıcı bir tutum sergilemiş olması tahmin edilebilir bir durumdur. Dolayısıyla bu dönemde (447/1055-654/1256) Abbasi ve Selçuklu hâkimiyetinde bulunan bölgelerde açık bir şekilde ilmî faaliyetlerini sürdüremeyen ve etkinlik gösteremeyen Şîi alimlerin, Sünnîler tarafından yürütülen ilmi faaliyetlerin etkisinde kalmış olmaları kuvvetle muhtemeldir. Bu etkinin, yaklaşık iki asırlık sürenin ardından İlhanlı hakimiyeti ile yeniden özgür bir ortamda faaliyetlerine başlayan Şîi alimlerin, hadis usulü anlayışlarındaki değişimde önemli bir rol oynadığı söylenebilir. Başka bir deyişle, Mufid ile sistematik olarak başladığı kabul edilen Usûlîlik sürecinde, usûlî faaliyetler ağırlıklı olarak fıkıh üzerinden sürdürülmüş, hadis usulü alanında X/XVI. asra kadar müstakil bir eser telif edilmemiştir. Buveyhîler dönemindeki (334/945-447/1055) usûlî ekolün yükselişinin akabinde Sünnî yönetimlerin hakimiyetinde iki asır geçiren Şîi usul anlayışı bir duraklama dönemine girmiştir. Selçukluların Şîi Buveyhî ve Fâtîmî yönetimlerine

¹²⁹ Tûsî'nin *İstibsâr*'da şâz olup metin tenkidi kriterleri ile bağdaşmayan bazı rivayetleri terk etmek yerine Şîi anlayış doğrultusunda tevil ettiği ya da istihbâba hamlettiği görülür.¹²⁹ Ancak istihbâba hamledilen rivayetlerin farz ve vacip kapsamında değerlendirilemeyeceğini de belirtmektedir.¹²⁹ Tûsî akıl deliline göre kabul edilmesi mümkün görünmeyen bazı rivayetlerle tevil edilerek amel edilebileceğini düşünmektedir. Zira ona göre akla aykırı gibi görünen birçok Kur'ân ayeti için de aynı durum söz konusu olmuştur: Tûsî, *er-Rasâilu'l-aşr*, (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1414), s. 325.

¹³⁰ Emîn el-Esterâbâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, (Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1424), s. 123-124, 128; Hurr el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîa*, (Kum: Muessesetu Âli beyt, 1409), c. 30, 259; Kâşânî, *Vâfi*, (İsfahan: Menşûrâtu mektebeti'l-imâm, 1406), s. 14-15.

karşı giriştiği güç mücadelesi, onu Şîlik karşısında Sünnî anlayışı takvim etmeye yöneltmiştir. Bu bağlamda kurulan Nizamiye Medreseleri yetiştirdiği önemli alimlerle, Sünnî anlayışın kuvvetlenmesine önemli bir katkı sağlamıştır.¹³¹ Kanaatimizce bu süreçte bölgedeki hâkim Sünnî usul anlayışını gözleme imkanı bulan Şî alimler, İlhanlılar¹³² ile birlikte yeniden özgür bir ilmi ortama kavuştuklarında, bu gözlemlerini bilhassa Şî hadis usulü anlayışına yansıtmuşlardır. Şî hadis anlayışında isnad merkezli bir hadis usulünün söz konusu dönemdeki teşekkülü de bunun bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Daha erken bir Şî-Sünnî etkileşiminin Buveyhîler dönemi Bağdat'ında yaşandığı halde, Şî hadis usulü üzerindeki Sünnî etkinin nedeni bu kadar geciktiği sorusu akla gelebilir. Kanaatimizce bunun sebebi, Şî'nin Buveyhîler döneminde iktidarın desteğini yanına almış bir mezhep olarak ilmî faaliyetlerini özgürce ve bu özgürlüğün getirdiği bir özgüvenle sürdürmüş olmasında aranabilir. Bu bağlamda ilmî anlamda üretkenliğinin zirve noktalarından birinde olan Şî'nin, ilmî ürünlerini de harici bir etkinin altında kalmadan, kendi içsel dinamikleri ile vermiş olması beklenebilir bir durumdur.

İsnad Merkezli Yaklaşımın Temsilcileri İbn Tâvûs (ö. 673/1275) ve Allâme el-Hillî'de (ö. 726/1325) Metin Tenkidi

Şî'da haber-i vahidin dörtlü tasnifinin ilk kez İbn Tâvûs tarafından yapıldığı kabul edilmektedir.¹³³ Bu taksimin ilk kez talebesi Allâme tarafından yapıldığını savunanlar da bulunmaktadır.¹³⁴ Bu taksime göre haber-i vahid sahih, hasen, muvessak, zayıf kategorilerden birine dahildir. İbn Tâvûs'un isnad üzerine yoğunlaşan çabalarının en önemli göstergelerinden biri ricâl alanında telif ettiği *Hallu'l-işkâl fi ma'rifeti'r-ricâl* adlı eseridir. İbn Tâvûs bu eseriyle, ilk dönemde telif edilen beş temel ricâl kaynağını tek kitapta toplayan ilk müellif olmuştur.¹³⁵

İbn Tâvûs ile birlikte isnad merkezli bir hadis anlayışına geçildiğinin bir diğer göstergesi, rivayetlerin tenkidinde metne yönelik kıstasların yerini büyük ölçüde isnada yönelik kriterlere bırakmış olmasıdır. Allâme el-Hillî'nin bu bağlamdaki uygulamalarına bakıldığında, muhtevaya yönelik karînelerin artık haber-i vahid ile amel etmede muteber hususlar arasında sayılmadığı görülmektedir. Allâme muhteva ile alakalı karîneler yerine haberin râvileri ile ilgili şartları bu bağlamda zikreder.

¹³¹ Ahmet Yaşar Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, (İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002), s. 232-234.

¹³² İlhanlılar dönemi Moğol-Şîa ilişkileri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.: Andrew Newman, *Twelver Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam*, (Edinburgh University Press, 2013), s. 122 vd..

¹³³ Muhsin el-Emîn, *A'yanu's-Şîa*, tah. Hasan Emin (Beyrut: Dârut-'taâruf li'l-matbûât, 1983), III, s. 190.

¹³⁴ Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 109.

¹³⁵ Bu beş kitap; Necâşî'nin *Ricâl'i*, Keşşî'nin *Ma'rife'si*, Tûsî'nin *Ricâl* ve *Fihrist'i* ile İbnu'l-Gadâirî'nin *Duafâ* olarak da bilinen *Ricâl'i*dir. *Hallu'l-işkâl* bir bütün olarak günümüze ulaşmamıştır. eş-Şehîdu's-Sânî'nin oğlu Şeyh Hasan kendisine ulaşan eserden bazı kısımları çıkarıp ona yeni bazı bölümler ekleyerek kitaba *Tahrîru'l-Tâvûsi* adını vermiştir: (Beyrut: Muessesetu'l-alemî li'l-matbûât, 1988).

Allâme el-Hillî *Mebâdiu'l-vusûl* adlı usul eserinde haber-i vahid konusunu ele aldığı kısımda öncelikle ümmet arasında onun hücciyetinin kabul edildiğine dair açıklamalara yer verir. Ardından haber-i vahidin kabul şartlarını sıralar. Bunlar râvinin âkil, bâliğ, Müslüman, adil ve zabt sahibi olmasıdır.¹³⁶ Müellif merdud rivayetler başlığı altında haber-i vahidi farklı bir taksime tabi tutar. Birinci kısım yalnızca bilgi içerikli haber-i vahidlerdir. Bu kapsamdaki bir rivayetin muhtevasını destekleyen kat'î bir delilin bulunmadığı durumlarda, rivayet reddedilir. İkinci kısım ameli gerektiren haber-i vahidlerden oluşmaktadır. Şayet bu rivayetler, hakkında umûmü'l-belvâ'nın¹³⁷ mevcut olduğu meseleler hakkında ise de bunların kabulü gereklidir. Bu taksimde Allâme'nin –bilhassa itikâdî/kelamî konudaki rivayetleri kapsadığı anlaşılan- birinci kısım rivayetler için gerekli gördüğü kat'î delil ile desteklenme şartını, rivayetlerin muhtevasının akıl, Kitab, sünnet ve icmaya uygun olması şeklinde anlamak kanaatimizce yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla onun, usulî alimlerin itikâdî konularda –karînelerle desteklenmediği müddetçe- haber-i vahidi delil olarak kullanmama geleneğini sürdürdüğü ve bu rivayetler bağlamında metne yönelik tenkit kriterlerini de esas aldığı söylenebilir.¹³⁸ Ancak sıra fikhî rivayetlere geldiğinde onun umumu'l-belvaya karşı haber-i vahidi öncelemesi, rivayetlerin kabul ve reddinde isnada verdiği önemin çok önemli bir göstergesidir.

Allâme kitabın ilerleyen kısımlarında rivayetlerin tearuzu durumunda tercihte belirleyici olan hususları dile getirmektedir. Buna göre râvisi daha çok olan, isnadı âli olan, râvileri daha tanınır ve dinî bakımdan üstün olan rivayetler öncelikli olarak tercih edilmelidir. Ardından râvi ile alakalı diğer bazı hususiyetlere sıra gelir. Bunlar arasında râvisi fakih olan, Arapçayı (daha iyi) bilen, nakledilen olaya bizzat şahit olan, ulemanın ilim meclislerine daha çok katılan, zabt bakımından daha kuvvetli olan vb. rivayetler tercih edilir. Bunlara ilave olarak metne dair bazı unsurlara da değinen Allâme, rivayetin manen değil lafzen rivayet edilmiş olması, Mekkî değil Medenî olması,¹³⁹ lafzının açık (fasih) olması (rekâket bulunmaması) vb. özellikleri bunlar arasında zikreder. Metne dair değindiği tercih sebeplerinden bizi daha ziyade ilgilendiren, rivayet ile amel edilip edilmemesi bağlamında dile getirdiği husustur. Buna göre bazı alimlerin kendisi ile amel ettiği rivayet amelin terkedildiği rivayete tercih edilir.¹⁴⁰

Allâme'nin *Muhtefu's-Şia*¹⁴¹ adlı eseri incelendiğinde, rivayetlerin değerlendirilmesinde isnad tenkidinin uygulamadaki temel yöntem haline geldiği

¹³⁶ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl*, (Tahran: Mektebu'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1404), s. 206.

¹³⁷ Kaçınılması büyük güçlüğü yol açan yahut yaygınlığı sebebiyle bilinmemesi mümkün olmayan olaylar anlamında kullanılan bir fıkıh terimidir: Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 155.

¹³⁸ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl*, s. 209-210.

¹³⁹ Bunun sebebini Mekkî rivayetlerin azlığı olarak izah etmektedir.

¹⁴⁰ Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl*, s. 234-238.

¹⁴¹ Bu eserde Şii alimlerin fikhî görüşlerindeki ihtilaflara, bu görüşlerini dayandırdıkları delillere yer veren Allâme, bunlar arasındaki kendi tercihi de zikreder.

görülmektedir. Onun isnad tenkidi doğrultusunda reddettiği birçok rivayet söz konusudur. Bunlar arasında senedinin imamlardan birine dayandığının kesin olmaması nedeniyle reddettiği rivayetler bulunduğu gibi¹⁴², senedinde bulunan gâî râviden dolayı sıhhatini sıkıntılı bulduğu rivayetler de vardır.¹⁴³ Ancak onun yaklaşımında metne yönelik tenkit uygulamalarının tamamen devre dışı bırakıldığı söylenemez. Hatta *Muhtelef*'teki bazı örneklerde, metin tenkidi kriterlerini esas almak suretiyle isnadı bakımından sahih olduğunu ifade ettiği rivayetlerle amel etmediği müşahede edilir.¹⁴⁴ Gusle dair bazı rivayetlerle ilgili olarak yer verdiği ifadeler, metin tenkidi kıstasları ile rivayetlerin kabul ya da reddedilebileceğine dair kanaatini ortaya koymaktadır. Buna göre guslün Kur'ân ve icmaa göre gerekli olduğu bir durumda, bunun aksini ifade eden rivayetlerin nakledildiğini belirten müellif, Kur'ân ve icmaa aykırı rivayetlere itibar edilmeyeceğini beyan eder.¹⁴⁵ Kitapta, sayısı az olmakla birlikte icmaa, usûlu'l-mezhebe ve diğer rivayetlere muhalefet etme vb. kriterler bağlamındaki metin tenkidi uygulamalarına rastlamak mümkündür.¹⁴⁶ Zaman zaman aklî delile de başvuran Allâme'nin atıfta bulunduğu aklî delillerden biri *berâetu'z-zimmedir*. İhrâmın yıkanmasının vacib değil müstahab olduğunu savunan Allâme, bu konuda (açık bir hüküm bulunmamasından dolayı) *berâtu'z-zimmenin* esas alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu sebeple yıkamanın vacib olduğunun nakledildiği rivayetlerdeki vucûb hükmünü kabul etmeyerek istihbâba hamleder.¹⁴⁷ Allâme'nin *Muhtelefu's-Şîa*'da *meşhur* olgusuna sıklıkla vurgu yaptığı görülmektedir. O bir mesele hakkında öncelikle *meşhur* olduğunu ifade ettiği hükme (fetvâî şöret) yer vermekte, ardından ise meşhur olana muhalefet eden bazı Şîi ulemanın görüşlerini zikretmektedir. Son olarak kendi görüşüne yer veren Allâme'nin, bazı konulardaki benimsediği görüşe ters düşen rivayetleri ve bu rivayetler üzerine bina edilen fetvaları çoğunlukla istihbâba hamlettiği görülmektedir.¹⁴⁸ Meşhur olan görüşün aksine olan bir rivayeti takiiyeye hamletmek de, Allâme'nin fetvâî şöret bağlamındaki uygulamalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır¹⁴⁹. *Meşhur* olgusu noktasındaki tutumuna dair kayda değer bir örnekte Allâme, mursel olarak nitelediği bir rivayete karşı, isnadı

¹⁴² Allâme el-Hillî, *Muhtelefu's-Şîa*, (Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1413), I, s. 228.

¹⁴³ Allâme, *Muhtelef*, I, s. 238, 249, 257, 260, 280; VII, s. 6, 8 (Senedinde Muhammed b. Sinan'ın olmasından dolayı). Senedindeki problem sebebiyle reddettiği rivayetler için ayrıca bkz.: s. 227, 271, 316, 413, 429, 440, 460, 479

¹⁴⁴ *Berâtu'z-zimme'yi* esas alarak, sahih olduğunu belirttiği birçok rivayeti hüküm vermede esas kabul etmediği ve bu rivayetleri istihbâba hamlettiği bir örnek için bkz.: Allâme, *Muhtelef*, I, s. 349.

¹⁴⁵ Allâme, *Muhtelef*, I, s. 328-329.

¹⁴⁶ Bazı örnekler için bkz.: Allâme el-Hillî, *Muhtelef*, I, s. 212, 230, 351. İcmaa muhalefet: I, s. 297; Diğer rivayetlere muhalif olma: VII, s. 356; Usûlu'l-mezhebe muhalefet: VII, s. 367;

¹⁴⁷ Allâme, Allâme, *Muhtelef*, I, s. 315-316. Cuma günü yıkanmanın vacib olarak kabul edilemeyeceğine dair bir diğer örnek için bkz.: I, s. 318.

¹⁴⁸ Allâme, *Muhtelef*, I, s. 263, 272, 290, 318.

¹⁴⁹ Allâme, *Muhtelef*, I, s. 297.

hakkında bir şey zikretmeksizin muhtevası ile amelin meşhur olduğunu ifade ettiği bir başka rivayetin tercihi doğrultusunda görüş beyan etmiştir (amelî şöhret).¹⁵⁰

Allâme'nin Tûsî çizgisinden ayrıldığı temel nokta, fihki konulardaki haber-i vahidleri kabul ya da redde temel kıstas olarak isnada yönelmesidir. Tûsî'nin fikhî rivayetlerin kabul ya da reddinde temel kıstası, muhtevaya dair karfnelere uygunluktur. İsnada ise rivayetlerin tearuzunda, metin tenkidinden sonuç alınmadığı taktirde başvurulması gerektiğini ifade etmiştir. Allâme'nin tearuz halinde de Tûsî'nin aksinerâvi ve senede dair hususları öncelendiği açıktır. Diğer yandan Allâme'nin uygulamasında, meşhur olgusu başta olmak üzere- metin tenkidine dair kıstasların tamamen göz ardı edildiği söylenemez.

2.3. Cebel-i Âmil Ekolü ve Metin Tenkidinin İtibarsızlaştırılması

Kurucu Usûlîler dönemini (413/1022-460/1067) takibeden yaklaşık iki asırlık ilmî duraklama sürecinin ardından İlhanlılar döneminde usûlî anlayışa yeniden canlılık getiren Hille ekolünden sonra ön plana çıkan önemli ilim merkezlerinden bir diğeri Lübnan'da yer alan Cebel-i Âmil'dir. Cebel-i Âmil'in Şîî ilim merkezlerinden biri haline gelmesi Şemsuddin Muhammed b. Mekkî eş-Şehîdu'l-Evvel (ö. 786/1384)¹⁵¹ sayesinde olmuştur. Aynı dönemde Hille ekolünün zayıflamasının da Cebel-i Âmil Ekol'ününün hızla yükselmesinde etkili olduğu söylenebilir.¹⁵²

eş-Şehîdu'l-Evvel, haber-i vahidin kabul edilebilmesi için senede müteallik şartların yanında, muhtevaya yönelik birtakım şartları da haiz olması gerektiğini düşünmektedir. Muhteva noktasında Tûsî tarafından zikredilen şartlara yer verir.¹⁵³ Onun haber-i vahide yaklaşımında altı çizilmesi gereken hususlar, isnadı merkeze alan Hille Ekolünde eğitim almış olmasına rağmen, rivayetleri kabul ya da ret kıstası olarak metne yönelik hususlara da ziyadesiyle vurgu yapmış olması ve bilhassa bir metin tenkidi kıstası olarak şöhret olgusuna sıkça atıfta bulunmuş olmasıdır. Bu bağlamda onun birçok örnekte imamların ashabının amelinin ya da meşhur olan uygulamayı haber-i vahidin kabul ya da reddinde bir kıstas olarak kullandığı görülür.¹⁵⁴

¹⁵⁰ Allâme, *Muhtelef*, II, s. 38-39.

¹⁵¹ Yaklaşık beş sene kaldığı Hille'de, başta Ibnu'l-Allâme el-Hillî olmak üzere dönemin ünlü alimlerinden icazet alan eş-Şehîdu'l-Evvel, Bağdad, Dimeşk, Kahire gibi önde gelen Sünnî ilim merkezlerine seyahatler düzenlemiş ve kırk kadar Sünnî alimden ders almıştır.

¹⁵² Bu dönemde bölgede hakim olan İlhanlı Devletinde Şîîliği benimseyen İlhanlı hükümdarı Olcaytu ölmüş, yerine geçen son iki hükümdar Emir Çoban ve Ebu Said döneminde ise Şîilere karşı sert bir politika izlenmiştir. (Ca'fer el-Muhacir, *el-Hicrâtu'l-Âmiliyyetu ila İnan fi'l-asri's-Safevi*, (Beyrut: Daru'r-ravza, 1989), s. 108.)

¹⁵³ eş-Şehîdu'l-Evvel, *Zikra's-Şia fi ahkâmi's-şer'ia*, (Kum: Muessesetu Âli-beyt li-ihyâi't-turâs, 1419), I, s. 48-49.

¹⁵⁴ eş-Şehîdu'l-Evvel'in meşhur olgusuna dair görüşleri için bkz.: *Zikra*, I, s. 51-52. Ayrıca bkz.: *Zikra*, s. 419-420, 444.

Cebel-i Âmil Ekolünün sonraki dönemlerde etkisi en fazla hissedilen temsilcisi ise eş-Şehîdu's-Sânî'dir. Şîa içerisinde dirâyetu'l-hadis alanında telifte bulunan ilk kimse olarak kabul edilmektedir. Bu alandaki eserlerinde kullandığı terminolojiyi Sünnî eserlerden uyarladığı ise Şîa içerisinde oğlu ve diğer başka kimseler tarafından bilinen ve dile getirilen bir husustur.¹⁵⁵

Cebel-i Âmil ekolüne bağlı bir alim olan Zeynuddin b. Ali'nin, rivayetlerin tenkidi noktasında ekolün kurucusu eş-Şehîdu'l-Evvel'den farklı bir yaklaşım benimsediği anlaşılmaktadır. Rivayetlerin kabul ya da reddinde ashabın ameli ve şöhret olgusuna ziyadesiyle vurgu yapan eş-Şehîdu'l-Evvel'e mukabil eş-Şehîdu's-Sânî, bir rivayetın muteber kabul edilmesinde onun metninin bir rolünün bulunmadığını düşünmektedir. Buna göre metin ancak çok nadir bazı durumlarda göz önünde bulundurulur. Bunlar da rivayetın maktûb, musahhaf, muztarib, mezîd olması gibi durumlardır. Bir rivayetın sağlam ya da zayıf olması, râvilerinin adalet, zabt ve iman sıfatlarına sahip olup olmaması ya da isnadının ittisalına zarar veren bir kusurunun bulunup bulunmaması ile alakalıdır.¹⁵⁶ Ona göre eş-Şehîdu'l-Evvel'in savunduğu üzere (dörtlü tasnifteki) zayıf hadisleri dahi muteber kabul etmeye sebep olacak bir şöhret olgusundan söz edilemez. Zira rivayetler hakkında mevcut bir şöhretin söz konusu olabilmesi için bunun Şeyh Tûsî'den önce gerçekleşmiş olması gerekir. eş-Şehîdu's-Sânî'ye göre, isnadı bakımından zayıf olan rivayetlerin muhtevası ile amel Tûsî ile başlamış, ondan sonra gelen birçok fakih de rivayetleri yeniden araştırma ihtiyacı hissetmeksizin onun yolunu izlemişlerdir. Başka bir deyişle, Şeyh ve takipçilerinden sonra gelenler, onların zayıf haberin muhtevası ile amel ettiklerini gördüklerinde bunun amelî bir şöhretten kaynaklandığını düşünmüşlerdir.¹⁵⁷

eş-Şehîdu's-Sânî birçok yerde Tûsî ile birlikte başlayan şöhret olgusu bağlamındaki olumsuz yaklaşımını dile getirmektedir. Nitekim *İstiksâ'* da namazda Fâtiha'nın unutulması kapsamındaki bir rivayet sadedinde yaptığı değerlendirme, bu yaklaşımın açıkça dile getirildiği örneklerden biri olarak zikredilebilir. Rivayete göre kıyamda iken Fâtiha'yı okumayı unutan kimse, rükûa gitmeden, istiâze ile birlikte Fâtiha'yı okumalıdır. Şehîd, bu şekilde istiâze ile birlikte Fâtiha'nın okunmasının meşhur olan uygulamaya muhalefet ettiğini belirtir. Ancak

¹⁵⁵ Hurr el-Âmilî, *Emelu'l-âmil fi ulemâi Cebeli Âmil*, (Kum: Dâru'l-kitâbî'l-İslamî, 1362), I, s. 86, 88-91; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, (London, 1985), s. 320.

¹⁵⁶ eş-Şehîdu's-Sânî, *el-Bidâye fi illmi'd-dirâye*, tah. Muhammed Rızâ el-Huseynî el-Celâlî (Kum, 1421), s. 22; *er-Riâye fi illmi'd-dirâye*, tah. Abdullhuseyn Muhammed Ali el-Bakkâl (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'âşî, 1433), s. 74.

¹⁵⁷ Ancak bu ifadeler eş-Şehîdu's-Sânî'in Tûsî'den önce gerçekleşmiş bir şöhreti kabul ettiği ve rivayetlere yaklaşımda bunu esas aldığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira eş-Şehîdu's-Sânî Şeyh'ten önceki süreçte haber-i vahidin hücciyetini kabul etmeyen Murtazâ çizgisinin hakim olduğunun altını çizerek. Dolayısıyla Zeynuddin b. Ali'nin rivayetler noktasındaki bir şöhretin Şeyh Tûsî'den önce de gerçekleşmediğine kani olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır.

devamında şöhretten ziyade haberin senet bakımından sahih olmasının o habere tâbi olmak için daha geçerli bir sebep olduğunu ifade eder.¹⁵⁸

Fikhî konulardaki rivayetler konusunda oldukça katı bir tutum sergileyen ve rivayetlerin muhtevasına göre fetva vermenin yanlış olduğunu vurgulayan Zeynuddin b. Ali, aynı titizliği amellerin faziletleri hakkındaki rivayetler için göstermediği gibi, çoğunluğun bu rivayetlerin kabulüne hükmettiğini savunur. Kendi kanaatine göre de bu rivayetler salt hayırdan başka bir sonuca hizmet etmemektedir. Bu konuda Şîi ve Sünnî kaynaklarda nakledilen ve “men belağa” başlığı altında toplanan rivayetlere ve bu rivayetler üzerine bina edilen “et-tesâhul (tesâmuh) bi-edilleti'l-sunen” kaidesine de işarete bulunur.¹⁵⁹ Müellifin de naklettiği bu rivayetlerden biri şu şekildedir: “Her kime amellerin sevabı ile ilgili ilahî kaynaklı (olduğu düşünülen) bir bilgi ulaşır ve o da Allah'a imanın bir gereği olarak ve sevabını umarak bu ameli ifa ederse, durum böyle olmasa dahi amelin sevabı ona verilir”.¹⁶⁰ Mezkur tesamuh kaidesine göre bu vb. rivayetlere dayanarak senedi bakımından zayıf olan rivayetleri kabul edip bunlarla amel etmekte bir sakınca bulunmamaktadır.¹⁶¹

eş-Şehîdu's-Sânî, Tûsî'nin *İstibsâr*'ına şerh olarak kaleme aldığı *İstiksâ'* adlı eserinin girişinde, Tûsî'nin mukaddimesinde yer verdiği haber çeşitlerini ele alır. Daha önce de değinildiği üzere Tûsî'ye göre haber temel olarak mütevatir ve mütevatir olmayan olarak ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan mütevatir olmayan haber ise karînelerle desteklenen ile herhangi bir karînenin takviye etmediği haber olarak iki kısımda değerlendirilir. eş-Şehîdu's-Sânî, Tûsî'nin kabul ettiği akla, Kur'ân'a, kat'i sünnete ve icmaa muvafakat karînelerini ayrı başlıklar altında tartışır. Onun bu karîneler bağlamında vurguladığı en önemli hususlardan biri, anlamlarında söz konusu olduğunu düşündüğü kapalılıktır. eş-Şehîdu's-Sânî'ye göre akıl deliline muvafakat ile kast edilenin ne olduğu açık değildir. Zira akıl delili iki türdür. Birincisi herhangi bir nassa tâbi olmayan akıl delilidir. Buna verdiği örneklerden biri berâetu'l-asliyyedir. İkincisi ise bir nassa müteallik olan akıl delilidir. Örneğin bir şeyin emredilmesi, aklen onun zıddının nehyi anlamına gelir. Kur'ân'a muvafakat karînesi için de benzer problemler söz konusudur. Bunlardan biri Kur'ân'ın delaletinin¹⁶² zanni olmasıdır ki, eş-Şehîdu's-Sânî'ye göre aynı durum kat'i sünnet için de geçerlidir.¹⁶³

¹⁵⁸ eş-Şehîdu's-Sânî, *İstiksâ'*, (Kum: Muessesetu Âl-i beyt, 1419), VI, s. 42-43.

¹⁵⁹ eş-Şehîdu's-Sânî, *Riâye*, s. 92-94; *Şerhu'l-bidâye fi ilmi'd-dirâye*, Kum, 2011, 29-30.

¹⁶⁰ Kuleynî, *Kâfi*, II, s. 87. Ayrıca bkz.: Meclisî, *Bihâr*, II, s. 256.

¹⁶¹ “et-Tesâhul (tesâmuh) bi-edilleti'l-sunen” kaidesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Ali Ekber Kelaneri, “Tesâmuh Der Edille-yi Sunen”, *Pejûheş-e Ullâm-i İslâmî* 17 (2010).

¹⁶² Kur'ân'ın delaletini dört kategoride ele alır: zâhiri, umûmu, fehvâsı ve delîlu'l-hitâbı. Kat'i sünnet için zikrettiği kategoriler ise sarîh, delîl, umûm ve fehvâdur.

¹⁶³ eş-Şehîdu's-Sânî, *İstiksâ'*, I, s. 13-18, 29.

eş-Şehîdu's-Sânî ve sonrasında onun görüşlerini benimseyen Cebel-i Âmil uleması¹⁶⁴ hakkında ortaya atılan kayda değer bir iddiaya göre, bu alimler fıkhıta içtihadın hakimiyetine karşı âhâd haberlerin kullanımına yönelik vurguları ile, kendilerinden kısa bir süre sonra ortaya çıkacak olan Sistematik Ahbârîliğe düşünsel zemin hazırlamışlardır.¹⁶⁵Bu bağlamda eş-Şehîdu's-Sânî, hicrî IV. asırdan itibaren Şîî usul geleneğinde yerleşik bir konuma sahip olan metin tenkidinin pratikte azalan fonksiyonunu, teorik planda da temellendirerek, yükselişe geçen ahbârî ekol karşısında usûlî ekolü zayıflatan bir adım atmıştır. Kanaatimizce bu durum, guluv içerikli rivayetlerin Şîî anlayışta yeniden etkili bir konum kazanmasına da neden olmuştur. Zira Şîa içerisinde ilk asırlardan itibaren çeşitli kriterler bağlamında uygulanan metin tenkidinin, onu Ehl-i Sünnet içerisinde uygulanan metin tenkidinden ayıran önemli bir işlevi söz konusudur. Ehl-i Sünnet içerisinde metin tenkidinin özellikle ilk asırlarda uydurma rivayetlerin tespit edildiği mevzuat eserleri kapsamında etkili bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Şîa'da ise mevzu hadislerin belirlenip bir araya getirildiği bu tarz eserler bundan otuz yıl öncesine kadar telif edilmemiştir.¹⁶⁶ Burada altını çizmek istediğimiz husus, Kuleynî ve Sadûk gibi *Kütüb-i Erba'a* müelliflerinin eserlerindeki uydurma rivayetlerin varlığını kabul eden usûlî ulemanın, mevzu rivayetleri toplayan eserlerin telif edilmemiş olmasının da etkisiyle, metin tenkidi kıstaslarını özellikle gulat kaynaklı uydurma rivayetlere karşı bir güvenlik bariyeri olarak konumlandırmış olmalarıdır. eş-Şehîdu's-Sânî ile birlikte metin tenkidinin zayıflamasının ise *Kâfî* gibi temel eserlerde yer alan guluv içerikli rivayetlerin, muhtevaya yönelik gerekli süzgeçlerden geçirilmeden kullanılmasına zemin hazırladığı söylenebilir.

Cebel-i Âmil Ekolü'nün ardından yükselişe geçen Sistematik Ahbârîlik dönemi hem metin hem senede dair tenkit kriterlerinin büyük ölçüde rafa kaldırıldığı, *Kütüb-i Erba'a*'daki rivayetlerin tartışmasız birer bilgi kaynağı olarak kabul edildiği yaklaşık iki asırlık bir sürece tekabül etmektedir. Dolayısıyla bu dönemde kayda değer bir metin tenkidi faaliyetinden bahsedilemeyeceği açıktır. Ancak metne ve senede dair her türlü tenkit kriterinin itibarsızlaştırılmasının bir sonucu olarak -tamamen ortadan kalkmayan- gâlî görüşlerin ve bunlara dayanak teşkil eden rivayetlerin yeniden etkinlik kazanmış olması ve bu duruma kayıtsız kalamayan Sistematik Ahbârîlik dönemi alimlerinden bazılarının, rivayetler

¹⁶⁴ eş-Şehîdu's-Sânî'nin talebesi ve arkadaşı olan Huseyn b. Abdissamed el-Âmilî (ö. 984/1576) ve babasının izinden giden İbnü's-Şehîdi's-Sânî (ö. 1011/1602) bu bağlamda zikredilebilir.

¹⁶⁵ Bu konu ile ilgili Modarressi ve Stewart'ın birbirine muhalif görüşleri için bkz.: Modarressi, *An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study*, (London: Ithaca Press, 1984), 52-53; Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", *Safavid Iran an Her Neighbors*, ed. Michel Mazzaoui (Utah: The University of Utah Press, 2003), s. 172-173.

¹⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Peyman Ünügür, "Şîî Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, 58/2 (2018): 89-120.

bağlamında zaman zaman metin tenkidi uygulamalarına başvurmaktan kaçamamış oldukları görülmektedir.¹⁶⁷

Sonuç

Çalışmamızda elde ettiğimiz veriler, İmâmiyye/İsnââşeriyye Şîa'sının, ele aldığımız tarihi kesit boyunca, kısa süreli kesintiler dışında, rivayetlerin kabul ya da reddinde metin tenkidi kriterlerinden istifade ettiğini göstermektedir. Kullanılan kriterler ise dönemseller olarak farklılıklar arz etmektedir.

İlk dönem gulatına karşı Şîa içerisinde yükselen tepki, onlar kanalıyla erken dönem Şîi kaynakları olan *asıllara* sızan rivayetlerinin daha dikkatli bir şekilde değerlendirilmesini beraberinde getirmiş ve geniş kapsamlı hadis eserleri oluşturulurken bu rivayetler önemli ölçüde elenmiştir. Bu durum söz konusu dönemde metin merkezli eleştirel bir yaklaşımın varlığını göstermektedir. Ancak bunun daha ziyade en uçta yer alan guluv içerikli rivayetleri hedef alan bir eleme olduğu, gâli fikirlerin yumuşatılarak sunulduğu, erken dönem Şîi mütekellimleri tarafından guluv kapsamında değerlendirilen tefvîz içerikli rivayetleri ise büyük ölçüde dışarıda bıraktığı görülmektedir. Bu bağlamda mufavvidaya göre daha aşırı gruplar olarak karşımıza çıkan Muğriyye ve Hattabiyye gibi oluşumların aşırı fikirlerini ihtiva eden rivayetler, *Basâir*'de dahi kendine yer bulamazken, mufavvidanın görüşlerini yansıtan rivayetler ise Saduk'a kadar azalarak da olsa kaynaklardaki yerini muhafaza etmiştir.

Kabaca V/XI. asır ile XI/XVI. asır arasındaki zaman diliminde metin tenkidi noktasında ortaya çıkan üç farklı yaklaşımın söz konusu olduğu görülmektedir. Bunlardan birincisi olan, aralarında Mufid, Murtaza ve Tûsî'nin bulunduğu Kurucu Usûlîlik dönemi alimleri tarafından benimsenen yaklaşımda metne dair niteliklerin, rivayetlerin değerlendirilmesi, kabul ya da reddinde temel belirleyici faktör olarak karşımıza çıkmıştır. Bu bağlamda usûlî alimlerce kullanılan kilit kavram *karîne*dir. Buna göre âhâd haberler, metne dair Kur'an'a, sünnete, akla, icmaa ve amelî şöhrete uygunluk karînelerinden biri veya birkaçına sahip oldukları ölçüde muteber kabul edilmiştir. Mezkur kıstaslara muhalif olan rivayetlerin ise reddedileceği en azından teorik olarak ortaya konmuştur. Kurucu Usûlîlik dönemi alimlerince senedin rolünün tamamen bir kenara bırakıldığı söylenemez. Bilhassa Tûsî tarafından, ihtilaf halindeki rivayetler arasında tercihte bulunma bağlamında, isnada da rol verildiği müşahede edilmektedir. Bu dönemde rivayetler değerlendirilirken, metne dair niteliklerin senede dair niteliklere öncelenmesindeki en önemli sebep, kanaatimizce, guluv olgusunun Şîi kaynaklardaki rivayetlere

¹⁶⁷ Söz konusu durumun boyutlarının tespiti başka bir makalenin konusudur. Bu bağlamda örnek olarak bkz.: el-Hurr el-Âmilî, *el-İsnââşeriyye fi'r-reddi ala's-süfiyye* (Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1400), s. 124-125, 138-142.

kayda değer oranda sirayet etmiş olması ve bunun farkında olan usûlî alimlerin rivayetlerin isnadı noktasında ciddi endişelere sahip olmalarıdır.

VII/XIII. asırda Hille Ekolünün yükselişe geçmesi ile birlikte artan isnad vurgusu, metne dair karînelerin, âhâd haberlerin değerlendirilmesindeki işlevini azaltmıştır. İsnada yönelik vurgunun artmasında kanaatimizce etkili olan en önemli faktör, Şîa'nın Buveyhîler'in V/XI. asrın ikinci yarısındaki yıkılışından itibaren, Sünnîliği benimseyen iktidarların hakimiyetinde varlıklarını sürdürmüş olmalarıdır. Bunun bir sonucu olarak, ilmî faaliyetlerinde bir duraklama dönemine giren Şîa'nın, ilmî faaliyetlerinde oldukça üretken bir durumda olan Sünnî anlayıştan etkilenmemiş olması düşünülemez. İlhanlılar ile birlikte yeniden ilmî özerklik kazanan Şîî alimler, bilhassa hadis usulü alanında kayda değer bir şekilde Sünnî anlayışın etkisi altında kaldıklarını gösteren eserler telif etmişlerdir. Dolayısıyla Hille Ekolü döneminde isnad vurgusunun artması, Şîa'nın esinlendiği ve o zamana kadar Şîa'nın aksine yetkin ürünlerini vermiş olan Sünnî hadis usulünün, isnad merkezli bir anlayışa sahip olmasıyla ilişkilendirilebilir.

Hille Ekolü ile başlayan İsnad Merkezli Usûlîliğin, Cebel-i Âmil Ekolü alimlerinden eş-Şehîdu's-Sânî ile birlikte, metnin bir rivayetini değerlendirilmesi, kabul ya da reddindeki rolünü neredeyse tamamen ortadan kaldıran farklı bir aşamaya geçtiği anlaşılmaktadır. Zira isnada dayalı sistemi esas alan Hille Ekolü alimlerinin, bilgi ifade eden itikâdî konulardaki rivayetlere itibarda metni, temel belirleyici faktör olarak kabul etmeye devam ettikleri, fıkhi rivayetlerin değerlendirilmesinde de azalan bir oranda da olsa metne dair karînelere vurgu yaptıkları görülmektedir. eş-Şehîdu's-Sânî sonrasında ise -istisnaları olmakla birlikte-, karînelere atıfta bulunmak bir yana, karînelere dayalı bir değerlendirme yönteminin itibarsızlaştırılması yönünde adımlar atılmıştır.

KAYNAKÇA

- Ahmedî, Muhammed Hasan, "Galiyan ve Endişe-yi Tahrîf-i Kur'ân". *Uluûm-e Hadîs* 2/52 (1388): 185-222.
- Akhtar, Waheed, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*. New Delhi, 1988.
- el-Âmilî, el-Hurr, *Emelu'l-Âmil fî Ulemâi Cebeli Âmil*. Kum: Dâru'l-Kitâbi'l-İslamî, 1362.
- _____, *el-Isnââşeriyye fî'r-reddi ala's-sufiyye*. Kum: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1400.
- _____, *Vesâilu's-Şîa*. Kum: Muessesetu Âli beyt, 1409.
- Anthony, Sean W., "The Legend of 'Abdallâh ibn Saba' and the Date of Umm al-Kitâb". *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/1 (2011):1-30.
- Asatryan, Mushegh, *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition*. Doktora tezi, Yale University, 2012.
- Baktır, Mustafa, "Umûmü'l-Belvâ". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42: 155. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

• Bayhom-Daou, Tamima, "The Imam's Knowledge and The Qor'an According to al-Fadl b. Shâdhân al-Nisâbûrî". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64/2 (2001): 188-207.

• Bozan, Metin, *İmâmiyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru*. Ankara: İlâhiyât, 2007.

• Bulut, Halil Ibrahim, *Şîa'da Usuliliğin Doğusu ve Şeyh Mufîd*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.

• Ca'feriyan, Rasul, *Tarih-i Teşeyyu' Der İraîn Ez Ağâz Ta' Karn-i Dehom-i Hicrî*. Kum, 1375.

• Çil, Mustafa, "Hanefi Usulünde Fasid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014): 63-78.

• Daftary, Farhad, *Şîr İslam Tarihi*. Çev. A. Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa-Tarih, 2016.

• Demir, Habip, *Horasan'da Şîlik-İran'da Şîliğin Tarihsel Kökenleri*. Ankara: Otto, 2017.

• el-Emîn, Muhsin, *A'yanu's-Şîa*. Tah. Hasan Emin. Beyrut: Dârut-Taâruf li'l-Matbûât, 1983.

• el-Esterâbâdî, el-Emîn, *Fevâidu'l-Medeniyye*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1424.

• el-Fadl b. Şâzân, *el-İdâh li'r-reddi fi sâiri'l-fırak*. Tah. Celâluddîn el-Huseyn el-Urmevî. Beyrut: Muessesetu't-Târîhu'l-Arabî, 2009.

• Halm, Heinz, *Shiism*. Çev. Janet Watson. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.

• el-Hasenî, Hâşim Ma'rûf, *el-Mevzuat fi'l-âsâri ve'l-âhbâr-arz ve dirâse*. Beyrut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1987.

• el-Hillî, Allâme, *Mebâdiu'l-vusûl*. Tahran: Mektebu'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1404.

• _____, *Muhtelefu's-Şîa*. Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1413.

• el-Hillî, Muhakkık, *el-Mu'teber*. Kum: Muessesetu Seyyidi's-Şuhedâ, 1364.

• İbnu'l-Gadâirî, *er-Rical*. Kum: Daru'l-hadîs, 1422.

• Kadivar, Mohsen. "Kırâat-e Ferâmuş Şode". 1385, <http://kadivar.com/?p=238>.

• Kasimpûr, Mohsîn. "Berresf-yi Tahlîl-yi Taabîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Ravîyân der Menâbi'-i Rical-i Şîa". *Do Faslnâme-yi Hadîf Pejûhî* 5 (1390): 69-94.

• Kâşânî, Feyz, *el-Vâfi*. İsfahan: Menşûrâtu Mektebeti'l-İmâm, 1406.

• Kaygusuz, İsmail, *Ümmü'l-Kitab*. Demos, 2009.

• Kelanterî, Ali Ekber, "Tesâmuh Der Edille-yi Sunen". *Pejûheş-e Ulûm-i İslâmî* 17 (2010).

• el-Keşşî, Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. Tah. Mustafavî. Beyrut: Merkezu Neşri âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, 2009.

• Kırbasoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto, 2015.

• el-Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub, Ebu' Ca'fer Muhammed b. Ya'ku'b. *el-Kâfi*. Tahran: Dâru'l-kutubi'l-İslâmiyye, 1363.

- Kutluay, İbrahim, "İmâmiyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tûsî Özelinde), *Marife Bilimsel Birikim*, 28/2 (2014): 63-84.
- Kuzudişli, Bekir, *Şîa ve Hadis*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Meârif, Mecîd, *Târîh-i Umûmî-yi Hadîs -bâ Rûykerd-i Tahlîlî-*. Tahran: İntişârât-e Kevîr, 1396.
- el-Meclisî, Muhammed Bâkır, *Bihâru'l-envâr*. Beyrut: Muessesetu'l-Vefâ, 1983.
- _____, Muhammed Bâkır, *Melâzu'l-ahyâr*. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mer'eşî, 1406.
- Meşkûr, Muhammed Cevad, *Târîh-i Şîa ve Fırkehâ-yi İslam tâ Karn-i Çeharom*. Tahran: İntişârât-ı İşrâkî, 1379.
- Moezzi, Mohammed Ali Amir, *The Divine Guide in Early Shi'ism*. Çev. David Straight. New York: University of New York Press, 1994.
- Modarressi, Hossein, *An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study*. London: Ithaca Press, 1984.
- _____, *Crisis an Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*. Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 1993.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*. London, 1985.
- el-Mufaddal b. Umar, *el-Heftu's-şerîf*. Tah. Mustafa Gâlib. Beyrut: Dâru'l-Endelus, 1977.
- el-Mufîd, Muhammed b. Muhammed, *Cevâbâtü ehli'l-Musul fi'l-adedi ve'r-ru'yeti*. B.y.: el-Mu'temeru'l-a'lemî, 1413.
- _____, *İrşâd*. Beyrut: Muessesetu Âli'l-beyt, 1995.
- _____, *Tashihu'l-i'tikâdât*. Tah. Huseyn Dergahî. Kum: Mu'temeru'l-a'lemî, 1413.
- _____, *et-Tezkiratu bi-Usûli'l-Fıkh*. Neced, 1993.
- el-Muhacir, Ca'fer, *el-Hicrâtu'l-Âmiliyyetu ila İnan fi'l-asri's-Safevî*. Beyrut: Daru'r-ravza, 1989.
- el-Murtazâ, Ali b. el-Huseyn, *el-Emali*. Tah. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim. B.y.: Dâru İhyaî Kutubi'l- Arabi, 1954.
- _____, *Rasâil*. Kum: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405.
- _____, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*. Kum: Muessesetu'l-İmam es-Sâdık, 1429.
- en-Necâşî, Ahmed b. Ali, *Ricâl*. Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1429.
- Necedâbâdî, Ni'metullah Sâlihî, *Guluv*. Tahran: İntişârât-i Kevîr, 1384.
- Newman, Andrew J., "The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqır Al-Majlîsî And Safawîd Medical Discourse", *Journal of the British Institute of Persian Studies* 50 (2012).
- _____, *Twelver Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Selçukluların Dini Siyaseti*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002.

• Pîruzfer, Suheyly, Muhammed Mehdî Âciliyâne Mâfûk. "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", *Hadîs Pejûhî* 3/5 (1390): 7-42.

• es-Sadûk, Muhammed b. Ali, *el-Emâlî*. Kum: Muessesetu'l-bi'se. 1417.

• _____, *İlelu's-şerâî'*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.

• _____, *İ'tikâdât*. Kum: Peyâm-e İmam Hâdî, 1391.

• _____, *Kemâlu'd-dîn ve tamâmu'n-ni'me*. Beyrut: Mensûrâtu'l-a'lemî, 1991.

• _____, *Maâni'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru'l-ma'rife, 1979.

• _____, *Men la yahduruhu'l-fakîh*. Kum, 1404.

• _____, *Uyûnu ahbârî'r-Ridâ*. Tah. Huseyn el-A'lemî. Beyrut: Muessesetu'l-a'lemî, 1984.

• Saferî, Nimetullah Gâliyan. *Kâvesş Der Cereyanhâ ve Berâyende-hâ ta Pâyân-i Sede-yi Sevvom*. Meşhed, 1378.

• es-Saffâr, *Basâiru'd-deracaft*. Tah. Hasen Kûçebağfî. Tahran: Munteşirâtu'l-a'lemî, 1404.

• es-Sarrâf, Ali Zuheyr, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât" *Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe* 1/34 (2014): 30-53.

• Stewart, Devin J., *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System*. Utah: University of Utah Press, 1998.

• _____, "The Genesis Of The Akhbârî Revival." *Safavid Iran an Her Neighbors*. Ed. Michel Mazzaoui. Utah: The University of Utah Press, 2003.

• Şa'ban, Zekiyyüddin, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. Çev.: İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.

• eş-Şehîdu'l-Evvel, Şemsuddîn Muhammed b. Cemâlidîn, *Zikra's-Şîa fî ahkâmi's-şerîa*. Kum: Muessesetu Âl-i beyt li-ihyâi't-turâs, 1419.

• eş-Şehîdu's-Sânî, Şemsuddin b. Ali, *el-Bidâye fî ilmi'd-dirâye*. Tah. Muhammed Rızâ el-Huseynî el-Celâlî. Kum, 1421.

• _____, *İstiksâ'*. Kum: Muessesetu Âl-i beyt, 1419.

• _____, *er-Riâye fî illmi'd-dirâye*. Tah. Abdulhuseyn Muhammed Ali el-Bakkâl. Kum: Mektebetu Âyetullah el-Mer'âşî, 1433.

• _____, *Şerhu'l-Bidâye fî İlmi'd-Dirâye*. Kum, 2011.

• Şeyh Hasan, *Tahrîru't-Tâvûsî*. Beyrut: Muessesetu'l-a'lemî li'l-matbûât, 1988.

• Tûsî, *el-Fihrist*. Tah. Cevad el-Kayyûmî, Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-Fukahati, 1429.

• _____, *el-İstibsâr*. Necef, 1375.

• _____, *er-Rasâilu'l-aşr*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1414.

• _____, *Uddetu'l-usûl*. Tah. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Kum, 1417.

• Ünügür, Peyman, Şia'da Metin Tenkidi. Doktora Tezi, A.Ü.S.B.E., 2017.

• _____, "Şî'î Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı." *A.Ü.İ.F. Dergisi*. 58/2 (2018): 89-120.

-
- Wade, Stephanie Haught, *The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism*. Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990.
 - Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*. Edingburg, 1973.