İMÂMIYYE ŞİASI'NDA
AHBÂRİLİK

Mazlum UYAR

DANİŞMAN
Prof. Dr. E. Ruhi FIGLALI

İZMİR
1996
<table>
<thead>
<tr>
<th><strong>YÜKSEK ÖĞRETİM KURULU DÖKÜMANTASYON MERKEZİ</strong></th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td><strong>TEZ VERİ GİRİŞ FORMU</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>YAZRIN</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>Soyadı : UYAR</td>
</tr>
<tr>
<td>Adı : Mazlum</td>
</tr>
<tr>
<td>Merkezimize Doldurulacaktır</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Kayıt No :</strong></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>TEZİN ADI</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>Türkçe : İmamiyye Şiası'nda Ahbârîlık</td>
</tr>
<tr>
<td>Yabancı Dil : The Akhbâriyya in İmami Shi'ism</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>TEZİN TÜRÜ</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>Yüksek Lisans : Tek</td>
</tr>
<tr>
<td>Doktora : iki</td>
</tr>
<tr>
<td>Doçentlik : bir</td>
</tr>
<tr>
<td>Tipta Uzmanlık : bir</td>
</tr>
<tr>
<td>Sanatta Yeterilik : bir</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>TEZİN KABUL EDİLDİĞİ</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>Üniversite : Dokuz Eylül Üniversitesi</td>
</tr>
<tr>
<td>Fakülte :</td>
</tr>
<tr>
<td>Enstitü : Sosyal Bilimler</td>
</tr>
<tr>
<td>Diğer Kuruluşlar :</td>
</tr>
<tr>
<td>Tarih :</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>TEZ YAYINLANMIŞSA</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>Yayınlayan :</td>
</tr>
<tr>
<td>Basım Yeri :</td>
</tr>
<tr>
<td>Basım Tarihi :</td>
</tr>
<tr>
<td>ISBN :</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>TEZ YÖNETİCİSİNİN</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>Soyadı, Adı : FİĞLALı, E. Ruhî</td>
</tr>
<tr>
<td>Ünvanı : Prof. Dr.</td>
</tr>
<tr>
<td>TEZİN YAZILDIĞI DİL: TÜRKÇE</td>
</tr>
<tr>
<td>-----------------------------</td>
</tr>
<tr>
<td><strong>TEZİN KONUSU (KONULARI):</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>1. İmâmiyye Şia's'nda Ahbârîlik</td>
</tr>
<tr>
<td>2. (İmâmiyye Şia's'nda Usûlîlik)</td>
</tr>
<tr>
<td>3. (Şi' Düslûnce Tarihi)</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>TÜRKÇE ANAHTAR KELİMELER:</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>1. Ahbârîlik</td>
</tr>
<tr>
<td>2. Usûlîlik</td>
</tr>
<tr>
<td>3. İmâmiyye</td>
</tr>
<tr>
<td>4. Şi'a</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>İNGİLİZCE ANAHTAR KELİMELER:</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>1. Akhbâriyya</td>
</tr>
<tr>
<td>2. Usûliyya</td>
</tr>
<tr>
<td>3. Imâmîsm</td>
</tr>
<tr>
<td>4. Shi'îsm</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td>1. Tezimden fotokopi yapılmasına  izin vermiyorum.</td>
</tr>
<tr>
<td>2. Tezimden dipnot gösterilmek şartıla bir bölümün fotokopisi alınabilir.</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Yazanın İmzası:</strong></td>
</tr>
<tr>
<td>[Mazlum UYAR]</td>
</tr>
<tr>
<td></td>
</tr>
<tr>
<td><strong>Tarih:</strong> 27.6.1996</td>
</tr>
</tbody>
</table>
ÖZET


Onikinci imamın uzayan giyabeti ve imâmî doktrindeki bitkici şüphelerin yansıısı, imamların ahbârındaki ihtilâf ve bunların yeni ortaya çıkan ihtiyaçlara cevap verememesi, bu sebeple anlaysıza yayılmamasına ve V/XI. asrın başından itibâren, kelâmî ve rasyonel fîkhî kâdeleri esas alan usûli anlayışın Şii düşünceye hâkim olmasına yol açmıştır. Usûllîgik, bu tarihden itibâren, Mu'tezîle ve Ehl-i Sünnet'ten de istifâde etmek sârişâtı, İmâmî fîkhi ve doktrinine getirilmiş olduğu yorumlarla, Şii düşûncesini zirveye taşımıştır. Söz konusu dönemde, İmâmiyye içerisindeki varlığının çok silik bir şekilde sürdürmüş olan ahbârlık, usûli düşüncenin neredeyse aklî vahye tercîh eden tutumuna karşı bir reaksiyon olarak XI/XVII. yüzyılda tekrar ortaya çıkmış ve Şii düşünceyi, ilk zamanlarda bozulmamış şekilde döndürdümeyi kendisinde gâye edinmiştir.

tamâmen çeliştiğini ifade etmişlerdir. Netçede onlar, Şii düşünsesine sonradan girmiş olan bu (bid'at) unsurlarının bulunmadığı, ilk dönem âhârlarının hâkim olduğu zamanı, imamlardan sonraki en ideal dönem olarak görmüşler ve ilk devirlerdeki bu âhârî düşünceyi yeniden te'sis etmek için, büyük çaba sarfetmişlerdir.

İlk dönemdeki âhârlilikten, gerek içinde bulunduğu dönem ve şartlar ve gerekse sahip olduğu belirli görüşler bakımından, bazı konularda ayrılan yeni dönem âhârlığı, XI/XVII. yüzyılın ortalarına doğru, Irakta te'sir göstermeye başladı ve Necef ve bölgedeki diğer ilim havzalarının ulemâsi tarafından büyük bir kabul gördü. Aynı yüzyılin ikinci yarısında, İran'daki ulemâın hemen hemen hepsi, bu anlayışın savunucuları olmuşlardı. Netçede âhârlık, XII/VIII. yüzyılda, bütün Şii medreselerinde üstünlüğü ele geçirmiş ve bu yüzyılin sonunda, usûlî düşüncenin tekrar ortaya çıkısla kadar, Şii fikih ve düşünsesine hükümşiştir. Sözkonusu dönemde, âhârlığın kalesi durumunda olan Bahreyn, diğer bölgelerde bu anlayışın tesiri yok olmasına rağmen, bugün bile bu özelliğini muhafaza etmektedir.

XII/VIII. yüzyılin ikinci yarısında, aklî ilimlerde ve özellikle fikih usûlündeki derin bilgisiyle temâyûz etmiş Vahîd Behbehânî (ö. 1205/1790), âhârî okulunu ortadan kaldırmada ve daha doğrusu, onu tarih sahnesinden silmede başarını olmuştur. Bu yüzden o, Şii fikhında, yeni rasyonel bir anlayışın kurucusu olarak kabul edilir. Mütëâkip yüzyılda, Şii fikhinin Şeyh Ensârî (ö. 1281/1864) tarafından yeniden yapılandırılması, rasyonel Şii düşünsesinde radikal bir değişmeye yol açmıştır ve bugün bile havza-yı ilmiyyelerde, bu anlayış ve onun temsilcileri hâkim durumdadır.
ABSTRACT

After the period of the Imams (ended 260/874), the traditionalist school gradually gained control over the whole Shi‘i intellectual community, and totally suppressed the rational theological and legal tendencies which were based on reasoning. The overwhelming majority of Shi‘i jurists during this period up to the early 5th/11th century, were adherents of this school of thought. They devoted their efforts to collecting, recording and preserving the traditions from the Imams. They were not sympathetic to rational arguments in religious matters, and condemned even those efforts which applied rational argument to religious questions in order to strengthen the Shi‘i points of view. This school resembled, in its outlook, the Sunnī school of traditionalists (Hashwiyya or Muqallida). Shortly, the ulama of this period restricted themselves to the transmission of traditions and refrained from theological debates.

In the last decades of the 4th/10th and early 5th/11th centuries, the school of traditionalists was swept away by the teachings of al-Shaykh al-Mufid (d. 413/1022) and his disciple al-Sharif al-Murtadâ (d. 436/1044) through their numerous polemical works and harsh criticism of principles of traditionalists, and their skillful emphasis on some unpopular theological opinions of the latter. Aspects of this severe controversy are recorded in some sources in which the traditionalists are referred to as the "akhbāriyya" and the rationalists as "usūliyya". Around the middle of the 5th/11th century, Shaykh al-Tâifa (d. 460/1067) established a more moderate school by combining methods of rationalists with that of the traditionalists.

After the decline of the traditionalist school, a small number of its adherents survived, here and there, in the later period, but they were not active and were, therefore, largely ignored by others. It was not until the beginning of the 11th/17th century that their school was revived by Muhammad Amîn al-Astarabadî (d. 1036/1626-1627), through his book al-Fawa'id al-Madaniyya. The suitable ground for the revival of the akhbāriyya had gradually been provided since early 10th/16th century. When this school reemerged in the early seventeenth century, it was as a radical movement dedicated to the return of the Shi‘i community to what its proponents regarded as its pristine state.

The new traditionalist school, which was now called by its other old name, "akhbārî", was, like its predecessor, opposed to rational, analytical approaches to
the law and kalâm and adhered strictly to the outward, literal meanings of the traditions. This approach basically resembled the more radical wing of the early aḥbārī school, which considered all traditions transmitted from the Imams as authentic. The aḥbārīs, therefore, maintain, against the usūlī position, that the most important source of law is the traditions of the Imams, while for the latter, the sources of law are the Qur‘ān, the Traditions, consensus of the community of the Shi‘i jurists (ijma‘) and reason (‘aqīl). For the aḥbārīyya, only the first two sources are legitimate. Meanwhile, the aḥbārīs disagreed among themselves on a host of legal and doctrinal matters. The animosity between individual aḥbārīs at times surpassed that between aḥbārīs and usūlis. Therefore, they can be divided into two main groups as "moderates" and "conservatives". Concerning the main difference between the two legal and intellectual tendencies of usûlī and aḥbārī, it was the validity and invalidity of reason in connection with religious matters, although many other points of disagreement, mostly of the same type, existed at the same time.

The aḥbārī school found its way to Iraq in the fourth decade of the 11th/17th century and followed by most of the jurisconsults of Najaf and other Shi‘i centers of learning in Iraq. In Iran the majority of the jurists of the provinces in the second half of the same century supported this tendency. This school of thought gained supremacy in all Shi‘i centers of learning in the following century and held Shi‘i law and thought in its grasp for several decades until the second half of that century, when it again declined in the face of usûlī resurgence. Bahrain was the stronghold of this school during this period and has remained so up to the present, after the demise of aḥbārīsm in Iran and Iraq.

In the second half of the 12th/18th century, an outstanding jurist with a genius for rational argument and analysis succeeded in dismantling the influence of the aḥbārī school and to oust it totally from the scene. This scholar was Wahīd al-Bihbahānī (d. 1205/1790) who established a new rational school in Shi‘i law. It must not be forgotten that the conditions for such a change had been, to some extent, facilitated by some aḥbārī scholars like Yūsuf al-Bahrānī (d. 1186/1772) in mid 12th/18th century. In the following century, the reconstruction of Shi‘i jurisprudence by al-Shaykh al-Ansārī (d. 1281/1864) resulted in a radical change in the whole system of Shi‘i thought.
Doktora tezi olarak sunduğum İmâniyye Şısta'nda Ahbârilik adlı çalışmanın, tarafından, bilimsel ahlâk ve geleneklere aykırı düşececek bir yardımcı başvurmaksızın yazildığını ve yararlandığım eserlerin bibliyografiada gösterilenlerden oluşturduğu, bunlara atf yaparak yararlanılmış olduğunu belirtir ve bunu onurumla doğrularım.

27./6/ 1996
Mazlum UYAR
TUTANAK

Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitütümün 3.1.7.1 1996 tarih ve ...
...

sayılı toplantısında oluşturulan jüri, Lisansüstü Öğretim Yönetmeliği'nin 
...

maddesine göre İslam Bilimleri Anabilim Dalı doktora öğrencisi Mazlum 

UYAR'ın İmâmiyye Şası'nda Abhârîlik konulu tezi incelenmiş ve aday 23.7.1 

1996 tarihinde, saat 11...'da jüri önünde tez savunmasına alınmıştır.

Adayın kişisel çalışmaya dayanan tezini savunmasından sonra 90 dakikalık 
sure içinde gerek tez konusu, gerekse tezin dayanağı olan anabilim dallarından jüri 

uyelerince sorulan sorulara verdiği cevaplar değerlendirilerek tezin 

başarılı olduğunu oy bildirmi ile karar verildi.

BAŞKAN
Prof. Dr. Ethem Rebi FıCACALI

ÜYE
Prof. Dr. Hasan ONAY

ÜYE
Prof. Dr. Avcı İLHAN
İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ ........................................................................................................... 1
KISALTMALAR .............................................................................................. 6
TRANSKRİPSİYON ........................................................................................... 7

GİRİŞ

I. PEYGAMBER DÖNEMİ .................................................................................. 9
II. İMAMLAR DÖNEMİ ..................................................................................... 11
   A. PEYGAMBER’IN VASİLERİ OLARAK İMAMLAR ........................................ 11
   B. İMAMLAR DÖNEMİNDE ŞERİ AHKÂM .................................................. 20
   C. İMAMLARIN ASHÂBI .............................................................................. 23
III. ONİKİNCİ İMAM’IN GAYBETİ VE VEKİLLERİN DÖNEMİ ....................... 26
IV. GAYBET ETRÂFINDAKI ŞüpHE VE TARTIŞMALAR ................................. 31

BİRİNCİ BÖLÜM

İLK DÖNEM Şİİ DÜŞÜNCESİ VE AHBÂRİLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI

I. GAYBET SONRASI ŞİA VE AHBÂRİN TEDVİNİ .............................................. 39
   A. GAYBET SONRASI ŞİA VE METOD ARAYIŞLARI ..................................... 39
   B. AHBÂRİN TANIMI VE ŞİA’NIN HADİS ANLAYIŞI ................................... 42
      1. Haberin Tanımı ve Mâhiyeti ................................................................ 42
      2. Şîa’nın Hadîs Anlayışı ve Ahbâr ....................................................... 43
   C. AHBÂRİN TEDVİNİ VE KÜTÜB-İ ERBA’A ............................................. 47
      1. Dörtüz Usûl ...................................................................................... 47
      2. Ahbârın Tedvini ve Kütüb-i Erba’a ................................................. 52
II. ASHÂBU’L-HADİS VE İLK DÖNEM AHBÂRİLİĞİ .................................... 57
   A. AHBÂRİLİĞİN TANIMI VE MÂHIYETİ .................................................. 57
B. ASHÂBUL-HADİS VE AHBÂRİLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI .............................................59
   1. AHBÂRİLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI VE İMÂMIYİYE DÜŞÜNÇESİNDEKİ YERİ ............59
   2. İLK DÖNEM AHBÂRİLİĞİNIN ÖZELLİKLERİ VE ASHÂBUL-HADİS...............67
   3. İLK AHBÂRİLER ....................................................................................72
      a. Kûleyîn ......................................................................................72
      b. Şeyh Sadûk .............................................................................75
III. İLK DÖNEM AHBÂRİLİĞİNİN ZAYIFLAMASI .............................................80
   A. NAS DÖNEMİNDEN UZAKLAŞMA VE USÛLİ DÜŞÜNÇENİN ORTAYA ÇIKIŞI ............80
   B. Şİİ KELÂMINİN OLUŞMAYA BAŞLAMASI VE MUTEZİLE .........................84
      1. Şeyh Müffid Öncesi Şİİ Kelâmi ....................................................88
      2. Şeyh Müffid ve Seyyid Murtazâ ..................................................91
         a. Şeyh Müffid ..........................................................................91
         b. Seyyid Murtazâ ...................................................................97
   C. Şİİ FİKHİNİN TEŞEKKÜLÜ VE SAFEVİLER DÖNEMİNE KADAR TÂRİHİ SEYİR ........................................................................................................101
      1. Şeyh Tüst Öncesi Şİİ Fîkh ve Usûl ............................................101
         a. Şİİ Fîkh ve Usûlünün Ortaya Çıkışı .......................................101
         b. Şeyh Tüst Öncesi Şİİ Fîkh ....................................................105
      2. Şeyh Tüst ve Şİİ Fîkhındaki Yeri ...............................................111
         a. Tüst'nin Tâkipçileri ve Takîfî Dönemi ....................................115
         b. Tüst'nin Tenkitçileri ve İbn İdrîs Hilîf .................................118
      3. Hüile Ekolu ve Şİİ Fîkhındaki Yeri ..........................................121
         a. Muhakkak Hilîf ....................................................................122
         b. "Allâme Hilîf .....................................................................124
      4. Safevîler Düzenine Kadar Şİİ Fîkhünün Diğer Temsilcileri ..............127

İKİNCİ BÖLÜM
SAFEVÎLER DÖNEMİ VE AHBÂRİ EKOLÜNÜN GÜÇLENMESİ

I. SAFEVÎLER DÖNEMİ VE AHBÂRİLİĞİN TEKRAR ORTAYA ÇIKIŞI ..................130
   A. SAFEVÎ DEVLETİNİN KURULUŞU VE SAFEVÎ-ULEMÂ MÜNÂŞEBETLERİ ..............................................130
      1. Safevîler'in Meşrciyeti ve Şî'a'nın Resmî Mezheb İlan Edilmesi ........130
      2. Safevî-Ulemâ Münâşebetleri ..................................................135
      3. Safevîler Devri'ndeki Şİİ DüŞÜNÇESİ ......................................143
B. AHBÂRLÎĞİN TEKRAR ORTAYA ÇIKIŞI VE SEBEPLERİ

1. Ahbârlığın Tekrar Ortaya Çıkışı .................................................. 152
2. Yeni Ahbârlığın Ortaya Çıkış ve Yayılış Sebepleri......................... 156
   a. İlk Dönem Şii Düşünçesinden Uzaklaşma ve Âmmêyi Taklîd ......... 156
   b. Siyâsf ve İctimâ Yartlar ............................................................. 159
   c. Usûlü Anlayışın Duraklanması ve Bazı Usûlülerin Mu'tedîl Tavirleri ...... 162
   d. Safevîler Devrindeki Hâdîs Tedvînî ........................................... 164
   d. Diğer Sebepler ............................................................................. 168

II. AHBÂRLÎ EKOLLERİ .............................................................. 170

A. M. EMİN el-ASTARÂBÂDÎ VE MUHÂFAZAKÂR AHBÂRLÎK

1. Astarâbâdî ve el-Fevâidü'l-Medeniyye ............................................. 170
   a. Astarâbâdî ve Ahbârlığın Sistemleşmesi ....................................... 170
      aa. Astarâbâdî'nin Kelâm'daki Metodu .......................................... 174
      ab. Astarâbâdî'nin Fikih'taki (teşrî) Metodu ................................. 182
   b. el-Fevâidü'l-Medeniyye ............................................................... 185

2. Diğer Muhâfazakâr Ahbârlar .......................................................... 189
   a. Şeyh 'Abdullah b. Sâlih es-Semâhîfî ve Bahreyn'de Ahbârlîk................... 189
   b. Mirzâ Muhammed el-Ahbâr ....................................................... 192

B. MUTEDİL EKOL ........................................................................ 199

1. Şeyh Yusuf el-Bahrânî'Öncesi Mu'tedîl Yaklaşım .................................... 199
   a. Feyz el-Kâşânî ........................................................................... 202
      aa. Hayatı ve Eserleri ................................................................. 202
      ab. Kâşânî ve Tasavvuf ............................................................... 205
      ac. Kâşânî'nin Kelâm'daki Metodu .............................................. 209
      ad. Kâşânî'nin Fikhi'taki Metodu ............................................... 212
   b. el-Hurrûl-İ-'Âmilî ................................................................. 214
   c. Meclîsî Âilesi (Muhammed Takî ve Muhammed Bâkır Meclîsfî) .......... 221
      ca. Muhammed Takî Meclîsfî ..................................................... 221
      cb. Muhammed Bâkır Meclîsfî ................................................. 224
   d. Ni'metullah el-Cezâîrî .............................................................. 230

2. Bahrânî ve Ahbârlığın İtidâle Kavuşması ......................................... 235
   a. Hayatı ve Eserleri ................................................................. 235
   b. Bahrânî'nin Kelâm'daki Metodu ............................................... 240
   c. Bahrânî'nin Fikhi'taki Metodu ................................................. 241
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
AHBÂRİLİĞİN TEMEL ÖZELLİKLERİ

I. AHBÂRİLERE GÖRE ŞERİ DELİLLER.........................................................247
   A. KUR'ÂN........................................................................................247
   B. İMAMLARIN AHBÂRİ.................................................................257
      1. İmamlann Ahbân ve Hucuyeti (Delil Olması).............257
      2. Ahbär Eträfındaki Tartışmalar...........................................262
         a. Ahbârdaki İhtilâf...............................................................262
         b. Ahbârın Takşimi................................................................267
         c. Haber-i Vâhid.................................................................271
   C. İCMÂNİN İMKÂNI VE DELİL OLUP OLMADIĞI......................276
   D. AKIL........................................................................................281
      1. Akıl Delîlinin Hucuyeti ve Dînî Anlamadaki Yeri..........281
      2. Husun-Kubuh Nazariyesi ve Ahbârlere Göre Mülahemet..286
   E. UYGULAMA ILKELERİ..............................................................289
      1. İstishâb.................................................................................290
      2. Berâat...................................................................................292
      3. İhtiyât...................................................................................295

II. AHBÂRİLERE GÖRE İCTİHÂD VE TAKLÎD.................................298
   A. AHBÂRİLERE GÖRE İCTİHÂD.......................................................298
      1. Şİa'da İctihâdın Ortaya Çıkışı............................................298
      2. İctihâd Etraîfındaki Tartışmalar...........................................303
   B. AHBÂRİLERE GÖRE TAKLÎD........................................................309
      1. Taklîdin Tanımı ve Mâhiyeti..................................................309
      2. Müctehid-mukallid (İmam-ra'iiyye) Aynımı.......................312
      3. Meyyitin (ölü) Taklîdî..........................................................317

DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
AHBÂRİLİĞİN ZAYIFLAMASI

I. AHBÂRİLİĞİN ZAYIFLAMA SEBEPLERİ.................................................323
   A. MU'TEDİL AHBÂRİLERİN UZLAŞMA ÇÂBÂLÂRÎ..........................323
   B. MÜFRİTÜ AHBÂRİ ANLAYIŞ VE AKLA KARŞI ALinan TAVIR.........328
   C. BEHBEHÂNİ VE USÜLİ DÜŞÜNÇENİN TEKRAR HÂKİM OLMASI......332
D. DIĞER SEBEPLER ............................................................................................................. 337

II. AHBÂRÎLİĞİN BUGÜNКÜ DURUMU VE
ZAYIFŁAMASININ NETİCELERİ ................................................................. 341

A. MİRZÂ MUHAMMED AHBÂRÎ SONRASI AHBÂRÎLIK ........................................... 341
   1. Mirzâ Muhammed'in Soyundan Gelenler ...................................................... 341
   2. Mirzâ Muhammed Sonrası Diğer Ahbârî Unsurlar ........................................ 346

B. AHBÂRÎLİĞİN ZAYIFŁAMASININ NETİCELERİ ............................................. 353

SONUÇ ............................................................................................................................. 359

BİBLİYOGRAFYA ............................................................................................................. 372
ÖNSÖZ

Bugünün Şii dünyasında Ehl-i Sünnet'e ilişkin yapılan çalışmaların, İslâm'ın ana bünüyesini oluşturan bu mezhebi tanımı bakımından, az ve yetersiz olduğu gibi; Sünnet dünyada ve özellikle Türkiye'de, İslâm düşüncesinde siyasî bakımından oldukça önemli bir yeri olan Şiiilik ve bunun mu'tedil yorumu olan İmamiyye Şias'ya ilgili yapılan inceleme ve araştırmaların azlığı, bilinen bir gerçekdir. İçinde bulunduğuuz şartlar itibarıyla, İslâm'ın dışındaki diğer din ve grupları da bilmek mecburiyetinde olduğumuz bu dünyada, İslâm çerçevesindeki firka ve mezheplerin en ince detaylarına varınca kadar ele alınıp tahlil edilmesi, büyük bir ehemmiyet arzetmektedir. Özellikle Şiiilik sözkonusu olduğunda, bu ihtiyaç daha da artmaktadır; çünkü İslamiyet'in daha başlangıcından itibaren yapmış olduğu siyasî yorumların daha sonra itikâdî hüviyete de bürünmüş olması sebebiyle, zaman zaman kendisini İslâm'ın ana bünüyesinin dışına iten bir anlayış olarak Şiiilik, İslâm düşüncesinin teşekkülünde önemli bir yer işgal etmektedir. Şiiilik adı altında bazı grupların en önemli ise, İmamiyye'dir; çünkü bu mezheb, en aşırılarından en mu'tediline kendi başına bütün Şii gruplarının ifrâta kaçan görüşleri de dahil olmak üzere mevcut Şii yorumları, kendi bünüyesinde yeni bir senteze kavuşturmış ve bu sayede, itikâdî bir mezheb olarak bugüne kadar varlığını devam ettirmiştir. Bunun sonucu olarak, kendi önceki bütün Şii grup ve anlayışlardır bazı ortak unsurlar taşıyan İmamiyye, bu özelliği sebebiyle, Mezhepler Târîhi açısından oldukça önemlidir.

Düşünce tarihi açısından ele alınacak olursa, İmamiyye Şias'ında iki önemli okulun varlığı dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi, tezimizin konusunu oluşturan ahlârlîk, diğeri ise bunun mukâbili olan usûlîkttir. Bu yüzden İslâm düşüncesinde oldukça önemli yeri olan İsna 'Aşeriyye'nin iyi bir şekilde anlaşılabilmesi için, bu iki kolun ilmî ve sistematik olarak incelenmesi gerekmek. Burada sözkonu iki ekolün Şii toplum içerişindeki yeri bakımından, dikkati çeken diğer bir husus ahlârlîğin, başlangıç safhasında ve Safevîler devrinde olmak üzere, Şii düşüncesinin çok kısa bir dönemde hüküm sürmuş olmasına rağmen, geri kalan zamanın tamamıyla usûli düşüncə tarafından temsil edilmiş olmasıdır. Bu
yüzden biz başlangıçta, her iki ekolü de içine alan bir araştırmının daha büyük bir fayda temin edeceğini düşünmüş olmazsa rağmen, malzeme toplama safhasında, bunun doktora tez hacmini açacağı farkederken, İmâmiyye Şiası'nda Aḥbârîlık adı altında, sadece ahbârîliği incelemeye karar verdik. Bununla birlikte mukâbil düşünce olmamızı anlayışa da, mümkün olduğunu öçüde çalışmamızda yer vermeye çalıştık. Belirli bir dönemdeki ahbâr ve usûl düşünçenin veya bu ekollerin temsilcilerinin, karşılıklık olarak incelenmesinin mümkün ve hatta Şii düşünçesinin daha iyi anlaşılabilmesi için gerekli olduğu bilincini taşımış olmamızı rağmen, başlangıçta da belirtiltiğimiz gibi, Şiiîîlik ilgili çalışmaların yetersiz olması ve Şii düşünçesi sistemini bütünleştirdiği içinde sunmanın daha faydalı olacağını düşünçesinden hareketle, sadece bir ekolün mustakil olarak ele alıp diğerine de bu esnada anılar yapılmasına, daha uygun olacağı düşünüldü.

Konunun, Mezehepler Târîhi' nin metodolojisi çerçevesinde ele alınması, fikrî ağırlıklı olmakla birlikte, iktidâr ve siyâsî boyutların da ihmal edilmemesi gerekene ekolün anlaşımasında, daha kapsamlı ve sağlıklı tesbit ve netçelere ulaşmamızı temin etmiştir. Bu sayede biz, aklı karşı taktınlı tavır ve teşvik etrafında gelişen ahbârî ve usûl kâğıdının sebeplerini, daha açık bir şekilde ortaya koyduğunuz gibi, ilk dönem ve yeni dönem ahbârîların akıdan ne anladıklarını, Şii düşünçesi sistemini bütünleştirdiği kapsayacak bir tartışmaya ortamda, değerlendirime imkânı bulduk. Böylece ahbârîlerin görüşlerini fikrî, kelâm ve tasavvuf gibi disiplinlerle irtibatlandırmanın yamsıra, söz konusu hareketin ortaya çıkıp gelişmiş olduğu siyâsî ve ictimâî şartları da değerlendirmeye çalıştı.

Sünnet'ten etkilenerek ortaya çıkmış bir anlayış olarak telakki etmesinin tutarsızlığa da işaret etmiş olduğu.

Bu araştırmada açıklık kavuşturmaya çalıştım en önemli hususlardan bir diğeri, iki dönemde abhârîliği arasındaki farklılıkları ve benzerlikleri tesbit etmekti; çünkü bu farklıların biraz bir şekilde ortaya konarak bunun yanı sıra, her ikisi arasındaki müsterek noktaların ele alınması, ilk dönemden hareketin abhârîlık olmadığını söyleyenlerin kafalarındaki bazı istıfâamlara açıklık kazandıracaktır. Elbette her iki dönemde, tamamıyla birbirinin aynı olduğunu söyleyebilmek, mümkün değildir; çünkü her şeyden önce, içinde bulundukları zaman dilimleri birbirinden farklıdır. Birincisi, Şii düşüncenin daha henüz teşekkür aşamasında ortaya çıkıp bunun ilk devresini oluşturmuş olmasına rağmen ikincisi, çok daha sonra ve hatta usûl düşüncenin ana hatlarıyla mevcut olduğu bir atmosferde, bu düşünsce ekolüne bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte bu farklılıklarına rağmen, müsterek özellikleri çok daha fazladır. İşte biz tezimizde, onlar abhârî yapan bu unsurları ortaya koymaya çalıştık.

"İmâniyye Şii'î'nda Abhârîlık" adını taşıyan bu çalışma, bir giriş ve dört ana bölümün oluşmaktadır. Giştirte, abhârî ve usûlîlerin mûrâcat kaynakları olarak başvurdukları gaybet öncesi, yani imamların yaşamış oldukları dönem ele alınmış ve burada sadece, iki ekolün iddialarına mesned tekst eden hususlar üzerinde durulmayıp aynı zamanda, Şii düşüncesinin teşekkür devresindeki bazı problemleri tartışımda açılmıştır.

İlk dönem Şii'î ve abhârî'nin ortaya çıkığının ele alındığı birinci bölümde, ilk dönem Şii düşüncesinin şekillenmesinde çok önemli bir tespit olan imamların abhârî ve bunun kaynakları üzerinde duruldu. Şii'nin hadis anlaysı ortaya konuktan sonra, abhârîliğin adımı kendisinden aldığı bu kaynağın tedvini ile ilgili faaliyetlere degnişerek, Ehl-i Sünnet'in Sahîh-î'nün Komunundaki Kütüb-i Erba'a ve bunların müelliflerini hakkında bilgi verildi. Bu külliyyatın müelliflerinden olup mubahîsî olarak isimlendirilen Küleynî (ö. 329/940-41) ve Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991-92) sahîhitleri ve görüşleri hakkındaki bazı değerlendirmelere yer verilerek, hadis tedvîniyle ilk dönem abhârîliği arasındaki ilişkiye dikkat çekildi. İlk dönem abhârîliğinin ortaya çıktığı sebeplerini bu şekilde izah ettikten sonra, nas döneminden uzaklaşmayla birlikte usûl anlayışın oluşumaya başladığına işaret edilerek, buna sebep olan âmiller etrafıca tahil edilmeye çalışıldı. Mu'tezile kelâminin usûlî düşüncede olarak katsısından bahsettikten sonra, Ehl-i Sünnet'ten de istifade etmek suretiyle yeni teşekkür etmeye başlayarak usûlî anlayışın oluşmasında merkezî bir konuma sâhip olan Şii fıkhi ve usûlîe, yeni dönem abhârîliğinin oluşmasındaki katkılarından dolayı, belli başlı usûlî âlimlerin şâhsında muhtasar olarak yer verildi.
Yeni dönem ahbârîliğinin ele alınışı ikinci bölümde, bundan önceki usûli düşünencinin bazı mevzûlardaki ifrâtlarının yanı sıra, Safvîler devrindeki devlet-ulemâ münnâsebetlerinin ve o dönemdeki siyâsî ve ictimâî şartların, ahbârîliğin tekrar ortaya çıkışıında oynamış olduklarını role işarett ettiğten sonra, ilk dönemdeki gibi, hadîs tevdîninin ahbârîlike ayn zamana rastlamasının, bir tesâdîf olmayığına dikkat çekildi. Bir müessese olarak ahbârîk ortaya konduktan sonra, bu dönemde ahbârî şahsiyetler, muhâfazakâr ve mu'tedî ekol adlari altında, birbirleriyle benzerlik ve farklılıklar açısından değerlendirilmeye çalışildi. Burada, Astarâbâdî’nin (ö. 1033/1624) ahbârîliği ihyâ ederek müesseseleştiren bir şahıs olmasına rağmen, tâkibetmiş olduğu mutasâsib metod sayesinde, bizzat kendi ekolünün mensûpları tarafından bile tenkâde uğradığı ifade edildikten sonra, Bahârî’nin (ö. 1186/1772), getirmiş olduğu mu’tedî yorum sebebiyle, iki ekol arasındaki tansiyonu düştürgüze ve bu yönüyle, usûlîler tarafından bile övgüye tâbi tutulduguna dikkat çekildi. Bu iki yaklaşımın arasında bir yol tâkibetmiş olan diğer ahbârîler de fıksh, kelâm ve diğer hususlardaki görüşleri ele alınmak süreyle tanıtılmaya çalışıldı.


Dördüncü ve son bölümü gelince burada, ahbârîliğinin zayıflama sebepleri ve zayıflamasının neticeleri, kısaça ele alınıp incelendi. Müfrît ahbârîlerin akla karşı menfî tutumlarının yanı sıra, mu’tedî olanların uzlaşma çabalarının, usûl düşünencinin yeniden oluşması için uygun zemini hazırlâdığında işarett edilerek, ahbârîliğinin ortadan kalkmasına bizzat bu ekolün mensûplarinın oynamış olduğu role dikkat çekildi. Ayrıca ahbârîliğinin zayıflamasında, Behbehânî (ö. 1206/1791) ve talebelerinin şahsında temsil edilen usûl düşünencinin oldukça önemli bir yere sahip olduğu zikredildikten, bu düşünencinin Behbehânî’den sonraki belli başlı temsilcilerin isimlerine yer verildi. Sözkonusu bölümün ikinci kısmında, ahbârîliğinin bugünkü durumu kısaça zikredildikten sonra, bu ekolün zayıflayıp yerine usûli anlayışın hakim olmasının Şîî düşünncesini ne şekilde etkilediği, ele alınıp incelenmeye çalışıldı.
Lisans yıllarından itibaren, kendisinin kıymetli fikirlerinden her zaman istifade ettigim ve çalışmamın başından beri, yakın ilgi ve alâkalarını esirgemeyp değerli görüş ve katkılarıyla konunun şekillenmesi ve yürütülmesindeki yardımcıdan dolayı, danışman hocam Prof. Dr. E. Ruhî FİÇLALÎ'ya, konunun tesbiti aşamasında yapmış oldukları yönlendirici tavsiyeleri sebebiyle, Prof. Dr. Avni İLHAN ve Prof. Dr. Hasan ÖNAT'a, çalışmanın esnasında eleştirisi ve değerlendirmelerinden faydalandığım Prof. Dr. Mustafa ÖZ'e, tezin hazırlanması aşamasında her türlü maddi ve manevi desteği sağlayan T.D.V. İslâm Araştırmaları Merkezi'ne ve muhtelif şekillerde görüşlerinden istifade ettigim araştırmacı arkadaşlarına teşekkür bir borç bilirim.

Mazlum UYAR
Bağlarbaşı, Haziran 1996
KISALTMALAR

<table>
<thead>
<tr>
<th>Abbreviation</th>
<th>Meaning</th>
</tr>
</thead>
<tbody>
<tr>
<td>a. mlf.</td>
<td>Aynı müellif</td>
</tr>
<tr>
<td>a.g.e.</td>
<td>Adı geçen eser</td>
</tr>
<tr>
<td>a.g.m.</td>
<td>Adı geçen makale</td>
</tr>
<tr>
<td>a.y.</td>
<td>Aynı yer</td>
</tr>
<tr>
<td>b.</td>
<td>Bin, İbn</td>
</tr>
<tr>
<td>bk.</td>
<td>Bakınız</td>
</tr>
<tr>
<td>dn.</td>
<td>Dipnot</td>
</tr>
<tr>
<td>ed.</td>
<td>Editör</td>
</tr>
<tr>
<td>h.</td>
<td>Hicri</td>
</tr>
<tr>
<td>haz.</td>
<td>Hazırlayan</td>
</tr>
<tr>
<td>Hz.</td>
<td>Hazreti</td>
</tr>
<tr>
<td>krş.</td>
<td>Karşılaştıranız</td>
</tr>
<tr>
<td>ktp.</td>
<td>Kütüphâne</td>
</tr>
<tr>
<td>md.</td>
<td>Madde</td>
</tr>
<tr>
<td>m.ö.</td>
<td>Mîlattan önce</td>
</tr>
<tr>
<td>no.</td>
<td>Numara</td>
</tr>
<tr>
<td>nşr.</td>
<td>Neşreden</td>
</tr>
<tr>
<td>ö.</td>
<td>Öümü</td>
</tr>
<tr>
<td>s.</td>
<td>Sayfa</td>
</tr>
<tr>
<td>trc.</td>
<td>Tercüme eden</td>
</tr>
<tr>
<td>ts.</td>
<td>Tarihiz</td>
</tr>
<tr>
<td>var.</td>
<td>Varak</td>
</tr>
<tr>
<td>vb.</td>
<td>Ve benzeri</td>
</tr>
</tbody>
</table>
TRANSKRİPSİYON

.. $\mathbf{S}$
.. $\mathbf{H}$
.. $\mathbf{H}$
.. $\mathbf{Z}$
.. $\mathbf{S}$
.. $\mathbf{P}$
.. $\mathbf{T}$
.. $\mathbf{Z}$
.. $\mathbf{G}$
.. $\mathbf{K}$
GİRİŞ
I. PEYGAMBER DÖNEMİ


İlk dönemdeki İmâmî ulemâ arasında Peygamber'in ismeti etrafındaki bu tartışmaların, sehvî'n-nebi (Peygamber'in hata yapabileceğini) meselesine intikal ettiği görmekteyiz. Bu nedenle açık bir şekilde ilk olarak ortaya koyup tartışma konusu yapan album ise, ilk dönem ahbârî düşüncesi nesnelerinden Şeyh Sadûk'tur. Aslında o, bu konudaki görüşüyle, İmâmîyye'nin büyük çoğunluğundan ayrılmaktadır. Sadûk, sehvî'n-nebi'nin inkarninin mümkün olmadığını ileri sürerek, bunun aksini iddia edenlerin neticede Peygamber'in vahiy almada da hata edebileceğini gibi bir düşüncesi göttürecek endişesi içinde olduklarını ifade ediyor. Halbuki ona göre bu, boş bir kaygedan ibarettir 1.

Şeyh Sadûk'tan sonra gelen âlimlerin bu konuda ikkiye ayrıldıkları dikkati çekер. Bunlardan ğeri hükümlerde ancak Kitap ve ahbârla (geniş manâsyla sünnet) amel edilmişsi gerektiğini iddia eden ahbârlar, sehvî'n-nebi'ye işaret eden bazı ahbârın mevcudiyeti sebebiyle, bunun inkarnının mümkün olmadığı ve Sadûk'un bu konuda ahbâra sarılmak sûretiyle daha tutarlı bir tutum içerisinde bulunduğu ileri

---


İmâmî ulemâ arasında Peygamber dönmene ilişkin görüş farklılıklarındaki birisi de, yukarıda da bahsedildiği gibi, bizzat Peygamber’in ve buna ilâveten onun ashâbînîn icâtîhâdînîn câiz olup olmadığıdır. Yine burada da her iki ekolün farklı görüş ve kanâatlere sahip olduklarını görüyoruz. Ustulârın büyük çoğunuğu, Peygamber için icâtîhâdîn sözkonusun olmadiğina ve onun zan ifade ettiği inanmak tadilar. Çünkü onlara göre Peygamber gibi ma’sûm olan birisinin zanla amel etmesi kabul edilemez. Her seyden önce o, icâtîhâdî gerek kalmaksızın vahiy almaya muktedirdir. Onlar, Peygamber’in çoğu kere vahiy gelinceye kadar beklemesini ise, buna deîî olarak gösteriyorlar.

Ustulâr göre Peygamber için icâtîhâdîn câiz olmamasının en büyük sebeple-rinden birisi de, sözkonusun fûlin hata ve sevap ihtimâli taşımamasından dolayî ismet sıfatıyla gelişmesi ve ona olan güveni ortadan kaldırmasıdır5. Diğer taraftan Mu-

---

4 Câbiîrî, a.g.e., s. 204-205.
hakkındaki Hillî gibi bazı usûî ilimler teorik olarak Peygamber'in ictihadda bulunması carız görmekte birlikte, bunun praktikte hiçbir büyüklük ifade ederler. Bu nun neticesi olarak onlar, Peygamber'in ictihadda bulunmasını değil onun ictihâdında hata yapmasını carız görmekler.6 Öncen ashabının ictihadda bulunmasını gelinice, usûûlerin hemen hemen hepsi bunun cevâzını kabul etmenin de ötesinde, bazı durumlarda zaruret bile arzettiğini ifade etmişlerdir.


Burada son olarak vurgulamak istediğimiz husus, İmamiyye'nin Peygamber döneminde ilgili bizzat Hz. Muhammed'in zâtı açıktan Ehl-i Şünet'te fazla farklılıklarının olmadığıdır. Onlar, bu konuda Sûnnilerle hemen hemen aynı kanâati paylaşmaktadırlar. Bu sebepten bu konuda fazla tafsîlata girmeksziniz imamlar dönemine geçmek yerinde olacaktır.

II. İMAMLAR DÖNEMİ

A. PEYGAMBER'İN VASİLERİ OLARAK İMAMLAR

İmamiyye Şîsî'na göre imam, Allah tarafından seçilmiş ve ancak O'nun tarafından tayin edilebilir ve bu da Peygamber'e indirilen vasiyete göre geçerli olur. Onlara göre, sözkonusu vasiyette imamların hepsinin ismi zikredilmişdir. Bu, Ceb-

6 Muhakkîk Hillî, Me'âricu'l-Usûl, İran 1892, s. 118.
7 Cezâîrî, Ni'metullah, Kiâbu Menbe'û'l-Hayât ve Hucciyyetî Kavîî'l-Müctehîd, Kum 1981, s. 18.

Nas.deneminde imamla Peygamber’ın durumu kıyaslancak olursa, onun da Peygamber gibi Allah’ın özel lütufuna mazhar olduğu dikkatî çeker ve iste bu husus, imamlar Allah önünde ma’sûm kilarak, Allah’ın insanlara âhidi ve O’nun hucceti olmalannı sağlar. İmâmîlere göre imamın en önemli özelliği, daha önce de belirtilmiş gibi ismetidir. Ehl-i Şünet, bunun sadece Peygamber’e âit bir sıfat olduğunu kabul ederken Şîfler, imâmînîn nü büvvetin devami olması ve Peygamber’den sonra insanlığı hâlâ yeye edirecek olanın bizzat imamlar olduğunu düşünmeleri sebebiyle, onların da Peygamber gibi gınahtan korunmuş olduklarına inanırlar; çünkü onlar, Allah’ın nuru nun Peygamber kanalıyla kendilerine intikal ettiği ma’şûmlardır.


İmâmîyye’ye göre, Peygamber’den sonra dini değişik zamanlarda yorumlama görevi, ilâhi kaynaklı bilgiye sâhip olup görüş ve düşüncelerinde herhangi bir hata söz konusu olmayan bu imama âittir. Yeryüzü ancak imam tarafından düzeni solumabilir ve böyle bir kimseyi tanımaksızın (kabul etmek) ölmüş olan kimse, Câhîliyye üzere ölmüş demektir. İşte bu yüzden tevhîd, nü büvvet ve mèâ’a inançla birlikte imâmete, yani İmâmîyyeye’nin sahibu’z-zaman olarak kabul ettiği şahsa inanma zâreleri de ek bir imân esası olarak İmâmîyye Şî’s’în usûli’d-dîn’ine dâhil edilmişdir. Daha da önemlisi imâmêt, İmâmîyyeye göre inanç esaslari arasında en önemli ola ndur denilebilir; çünkü o, Şî’a’yi diğer Müslümanlar’dan ayrı bir firka olmasını sağlayan en önemli unsurdur. İnananlar imam olmaksızın kurtuluşa eremiyecekleri gibi, âdil olup kâinatı belirlir bir gayeeye matuf olarak yaratan Allah da dünyayı böyle

bir liderden mahrum bırakmyacaktır. Onlar bunun aksinin, yani dünyannın imamsız kalmasının Allah’ın adâletiyle bağdaşmadığıni ileri sürerek, bunun Allah için vácib olduğunu iddias ederler.

İmâmi liderler Şii akidesini beş temel esası dayandırmışlardır. Bunlar tevhîd, adâlet, nübüvvet, imâmet ve meâ’d’dan ibârettir. Şii ‘Aşeriyye imâmet hariç diğer esaslarda, detayda bazı farklılıklarla rağmen, Ehl-i Sünnet’e ayni görüşleri paylaşıyordur. İmâmiyye’nin adâlet prensibi ise, Mu’tezile’nin prensibiyle hemen hemen aynıdır. Bu sebepten İmâmiyye’nin bu ve buna benzer birçok hususlarda Mu’tezile’den etkilenip etkilenmediği mevzu, İslâm bilgileri arasında tartışma konusudur. Bu tartışmalara ve Şia’nın mi Mu’tezile’den, yoksa Mu’tezile’nin mi Şia’-dan etkendiği hususuna ileri bahislere yer vereceğiz. Bununla birlikte burada kısaca zikredilmesi gereken nokta, üçüncü ve dördüncü asırlardan itibaren Şii kelamlarının Mu’tezile’nin görüşlerini benimsemeye başlandıkları; fakat İmâmiyye büyük ekseriyetle böyle bir ilişkiyi reddederek kendi görüşlerinin orijinal olduğunu ve böyle bir etkinin asıl söz konusu olmadığını iddia eder.

İmâmiyye’nin velâyet anlayışına gelince, onlar velâyetin imâmetten ayrılmaz bir unsur olduğunu kabul etmektedirler. Velâyet de onlara göre, sırasıyla a. Ehl-i Beyt’e yanı imamlara sevgi ve bağlılığa, b. dünde olanlar tâkidbetmeyi, c. onların emrettiklerine uyup neyettiklerinden kaçınımayı, d. onların tavır ve davranışlarını taklid etmeyi ve e. imâmete inanıp imamların haklarını tanma gibi hususları kapsamaktadır.

İmâmiyye Şii’îna göre, imamların bir çok bakımından ve özellikle ismet sıfatı itibariyle Peygamber’e benzemesi sebebiyle, Hz Muhammed’in bi’setiyle başlayan nas döneni, onikinci imamın gaybetiyle son bulur. Sünûfer’e göre ise sözkonu dönen, Peygamber’in vefatıyla son bulmuştur. Şia’ ile de bahsedileceği gibi, işte bu sebepten Ehl-i Sünnet’in, Kitap ve Sünnet’in günlük meselelerere cevap vermede yetersiz kaldıği düşünüse, icatında Şia’dan çok daha önce başvurduklarını ifade eder. Onlara göre Ehl-i Sünnet’deki rey ekolü, Kitap ve Sünnet’te temsil edilen şerî beyanın, sınırlı dereceydi meselelerin hukümlerini içerdığı ve hayatin

12 Sachedina, a.g.e., s. 19.
13 A. A. Fyette, A Shi’ite Creed, London 1942, s. 96.
bütününü kapsayacak şekilde her meseleye cevap vermede yetersiz kaldığını iddia ederek yeni ortaya çıkan meselelerde ictihâda başvuruyordu. Bu dönemde İmâmiyye ise bunun aksine, şerî beyânın imamlarla birlikte devam ettiği ve imamın da hayatta olması sebebiyle, ona ve onun ahbârına başvurmanın dışında başka hiç bir birçeye ihtiyaç duyulmadığına inanyordu\(^{15}\).


İşte böylece İmâm âlimler, Peygamber'in ölümünden sonra Kur'ân'ın sırâlarının anlaşılmamasında, şerî hükümlerinin bilinmesinde ve diğer ilim ve fenlerle ilgili hususlarda yegâne merçî ve kaynağın imamlar olduklarına ve imâmêtin bu sebepten nübüvatın devamı olduğuna inanırarlar.\(^{18}\) Bundan dolayı sünnet İmâmiyye'ye göre, ma'sûmün söz, fi'il ve takrîrlerinden ibârettir. Kısaca imamların zamanında ahkâmla ilgili delîller Kitap ve yeni ve geniş manâsına birliktte Sünnet'tir\(^{19}\) ve daha

---

\(^{15}\) Muhammed Bâkîr es-Sadr, \textit{el-Me'âlimî-l-Cedîde îlî-Usul}, Necel 1975, s. 37.

\(^{16}\) a.g.e., 58-59.

\(^{17}\) Abdullah Peyfûz, \textit{Tarihu'-Imâmîyye ve Eslâfeîhim mine's-Sî'a}, Beyrut 1975, s. 148-158.

\(^{18}\) es-Sadr, \textit{el-Me'âlim}, s. 55.

\(^{19}\) Rüştî, \textit{el-'Aklî}, s. 59.
önce de zikredildiği gibi böylece nas dönemi onlara göre, Büyük Gaybet'in zihni runa kadar devam etmektedir.

İmamî âlimler İmamlarla birlikte nas döneminin devam etmesinin, teşrîde (kanun koşma) Peygamber'e ortaktık manâsına gelmediğini ve imamın onun getirmiş olduklarını korumasi bakımından, söz konusu dönemin imamlarının zamana kadar uzatıldığını ileri sürerek, imamın vahiy almamadığını; fakat onun ilminin Peygamber'e dayandığından dili getiriyorlar. Yine onlar, imamın şerî hükümle ile ilgili bir hususta, ancak Peygamber vâsitasıyla bilgi sâhibi olabildiğini ifâde ederek, her şeyin Kitap ve Sünnet'e râçi olduğuna dair İmam Sâdûk'dan gelen bir haber zikrediyorlar.


İmamların bilgisinin mâtîyetine gelince, İmamiyye'nin büyük çoğunluğu onların, bu bakımından Hz. Muhammed hariç diğer peygamberlerden daha üstün ol-duguna inanmışlardır. Neticesde onlara göre imamların, Hz. Muhammed hariç diğer

20 Câbîrî, el-Fikrû's-Selefi, s. 168.
21 Muhammed Emin el-Astârâbâtî, el-Fevâüdî'ü-Menediyye, Tahran 1903, s. 47.
22 Rûşî, el-'Âkî, s. 51-52.
23 Bahrânî, Şeyh Yusuf, ed-Dûrurû'n-Necefiyye, Tahran 1896, s. 256.
peygamberlerden daha bilgili oldukları anlaşılılmaktadır. Buna ilave olarak, imamların bilgisi ve bunun tabiatına ilişkin görüşler geniş bir çerçevede değerlendirildiğinde, onların helâl ve haram gibi fikir bilgisinden daha fazlasına sahip oldukları düşünülmüş ve bu bilginin gaybî, bütün dilleri ve insanların kafalarının içindekileri de kapsayacak kadar şımullü olduğu kabul edilmiştir. Bu ikinci kısmı, özellikle Şeyh Sadûk tarafından kabul edilir ve o, bu bilginin imamlara bizzat Peygamber tarafından verildiğini ifade eder. Onun talebesi ve usûlî bir âlim olan Şeyh Müfîd ise, imamların, geleceğin ve insanların kafalarındaki düşünceleri daima bilmeklerini; fakat Allah’ın ílâhî lütuf gereği bu bilgileri baze onlara verdiği kabul eder. İlk dönem usûlî düşüncesinin diğer temsilcileri Seyyid Murtazâ ve Şeyh Tûsî ise, imamların bilgisini daha da sınırlarırırlar. İlk olarak onlar, imamların görevi devralmadan önce, yani sâmit imam iken, bütün fîkhî mevzuları bilmelerinin hiç de gereklili olmadığını düşünürler. İkinci olarak bu iki âlim imâmın nâtik imam olduğunca da her şeyi bilmediğini ve ticârî iliskiler ve bazı maddelerin değeri gibi şerî olmayan mevzułarda, uzmanlara danışmalarının mümkün ve hatta câiz olduğunu söylerler.

Müfîd ve Tûsî imâmın gayb hakkındaki sınırlı bilgisi onlara imâm’ın gaybetinden sonra toplumda karşılaştıran önemli bir meseleye uygulayarak şöyle devam ederler: "İddiâ edildiği gibi imam düşüncelerinden korktuğu için gaybete gitmek sözrunda kâdiyrsa, niçin kendî bağlarıyla olan temâsını sürdürmedi?." Bu iki âlime göre imam, kendi tâkipçilerinin düşüncelerini bilip onların hareketlerini önceden tahmin edemediği gibi, katst veya başka bir sebepten onun nerede olduğunu hangisinin ele vereceğini de bilemezdi. Diğer önemli bir mesele olarak, Hz. Hüseyin’in Kûfe için yola çıkarken kendisini neyin beklediğini bilip bilmediği sorusuna Müfîd, aynı mantıktan harekete "onun gelecekte ne olacağımı önceden bilmediği" şeklinde cevap verir. Bununla birlikte kısaça ifade etmek gerekirse, gerçekte İmâmî âlimler arasında yaygın olan kanâat ise imamların, nerede ve ne şekilde öleceklerini önceden bildikleridir24.

Şih ulemâ, Peygamber gibi imâmın da bir müctehid olmadığını ve ilim ve ma’rifeti diğer âlimler gibi nazar, kitaplar ve başka âlimler kanalıyla vâsatâî olarak elde etmekleri ileri sürerler. İmamların bilgisinin kaynağı ve bu bilginin genişliğine gelince, kaynakları genel olarak dört kişi ayırmak mümkündür25. Önceki
imamdan gelen nakil, veraset yoluyla kazımlan bilgi, muhtevâşı sadece imamlar tarafından bilinen kitaplardan elde edilen bilgi ve bir meleke doğrudan irtibata geçmek sürestiyle elde edilen bilgi. Bu sonuncusuna ilham adı verilmştir ve onu alan kimse için de, müfehhem veya muhaddes isimleri kullanılmıştır. İmam, Peygamber gibi elçiyi görmek; fakat sadece onun sesini rüyadayken işitir26.


Ehl-i Sünnet'in yukarıdaki yaklaşımlına rağmen İmâmiyye, Ebû Hanîfe'yle Ca'fer-i Sâdîk arasında ihtilâf ve çekisme olduğu hususunda bir çok haber uydurmuştur; fakat bilindiği gibi Ebû Hanîfe'nin Ehl-i Bey't muhabbetinden dolayı Halife Mansur'u fâsik olarak ilan etmesi sebebiyle, onun tarafından hapse atılıp orada vefat etmesi, söz konusu haberlerin tutarsızlığı göstergesini bakımından oldukça önemlidir29. Bununla ilgili İmâm rivayetlerinden birinde, Ebû Hanîfe'nin "Ca'fer'i söylemiş olduğu her şeyde mühâleft ettim; fakat onun rütti ve sekcede iki gözünün kapalı mı yoksa açık mı olduğunu bilmiyorum.", dediği zikredilmektedir. İmâmiyye'nin son dönemdeki en büyük usûli âlimlerinin en önde geleni olarak kabul edilen Şeyh Murtazâ Ensârî, yukarıdaki rivayeti naklettiğinde sonra Ebû Hanîfe ve benzer-

26 a.g.e., s. 26.
27 Rûşdî, el-'Akl, s. 53.
29 Donaldson, The Shi'ite Religion, s. 134.
lerinin Ehl-i Beyt'e muhalefetinin bâltidan daha da öte olduğunu ifade etmektedir.30 Uğruna hapse girerek orada vefat eden bir kimsenin Ca'fer-i Şâdik hakkında böyle bir şey söylemiş olmasının imkansızlığı, aynı zamanda konuya ilgili Şîîler'in ileri sürdükleri haberlerin indiňine delâlet etmektedir.


Hamid Algar, İmâmîyye'nin daha sonra oniki imam olarak kabul ettiği zevâtin, kendi hayatlarında İslâm toplumunun ana bünyesinden ayrı, belirgin bir topluluğun liderleri olmadıklarını ifade ediyor. Yine o, Ümeyye ve Abbâsîler zamanındaki mehdüdkle ilgili umitlerin, sadece Hz. Fâtima kanalıyla Peygamber soyuundan gelen kişiler için beslenmediğini de zikrederek, bunların dışındaki kimseler için de aynı beklentilerin olduğunu dile getiriyor32. Ulyan Rüdî İmâmîyye'ye hitaben "Peygamber vahiyy ve ilim bakımından şerâfi ilgilendiren her şeyi, kendisinden sonra neymi ve teblli için ashabına bildirmiş midir, yoksa sadece gerekliği kadarını bildirip, şerî akhâm ile ilgili geri kalan diğer hususların kendisinden sonra bildirmesi için sahâbîlerinden sadece birine mi emânet etmiştir?" sorusuna cevap olarak, Şîîler'in ikinci görüştü tercih ettiğini ve şeri akhâm ile ilmilerle ilgili her şeyi Peygamber'in Hz. Ali'ye emânet ettiği inandıklarını ifade ediyor33. Bu durumda Şîîler'in Peygamber'in vefâtından sonra

30 Şeyh Mustâza Ensârî, Ferûdî'î-Usâl (Resâîl diye şohret bulmuştur.) (nsr. Abdullah Nuranî), Kums, s. 807.
32 Hamid Algar, Religion and State in Iran 1785-1906: The Role of the Ulama in the Qajar Period, Berkeley, Los Angeles 1969, s. 2.
33 Rüdî, el-'Aklî, s. 51.
imamET müessesesinin devam etmesi gerektiğini izahları oldukça güç olacaktır; çünkü eğer Peygamber'den sonra şer ahhâm ve buna benzer hususlarla ilgili hükümleri imamlar, ümmete aşamalı bir şekilde açıklayacak olsalardı, o zaman imamların gaybet olmaksızın kıyâmete kadar varolmaları, yanı imamet müessesesinin devam etmesi gerektiğini. Gaybettde olan imamin, yaşayan ve halkın içinde olan bir imam gibi fonksiyonlarını icrâ edebilmesinin mümkün olmadığı ise açıkça ortadadır. Eğer bu görevi bugün fukahâ yerine getiriyor diye cevap verilirse, o zaman da Peygamber'in başından itibaren imamları değil, ulemâyı vâris olarak bırakması daha tutarlı gözükmekezdir.

İmamların hayatı çerçevesindeki bilgilerin değerlendirilmesine gelince, onların hayatı ile ilgili ma'ulumatın gaybet sonrasından itibaren hemen hemen Şiî yazarların bütün nesilleri tarafından kaleme alınmış olmasına rağmen, onların gerçek biyografilerini oluşturmadı sız konusu yazıların çok az faydasi vardır; çünkü onlar biyografik bilgi vermemekten ziyade değişik bir gayeyle yazılmışlardır ve genelde hikaye şeklinde ele alınmış olup imamlar hakkında belirli şeylerı ispat etmek maksadıyla ve savunma psikolojisiyle derlenmişlerdir. Savundukları şeylerin başıçaları onların mu'cizevi bir şekilde dünya geldi olmasalar, bebek olan imamın sürdürüleceğin doğmuş olması, doğuştan hemen konuşmaya ve Allah'a duâ etmeye başlamaları (hatta bazen annerlerinin karında bile konuşmaları), her birinin bir önceki imam tarafından tayın edilmiş olması, her birinin mu’cizelerinin bulunması ve tabiat-üstü bilgiye sâhip olmaları vb gibi hususlardır. Şiî yazarların çoğuluğu, imamların hepsinin şehit olduklarını düşünmeler, fakat bu daha sonra ortaya çıkmış olan bir görürştür; çünkü Şeyh Mûfîd gibi bazı ilk dönem âlimleri, imamlardan bazıları için bunun geçerli olmadığına inanmaktadır35. Yukarıda da ifâde edildiği gibi, imamların çoğunun hayatı hakkında Şî olmayan standart tarih kitaplarında da fazla bilgiye rastlanamamması ve sadece Şî olanların eserlerinde yukarıda bahsedildiği şekilde işlenmiş olmaları sebebiyle imamlar, tarihî figürler olmaktan ziyade, yari efsanevi şahsîyetler haline getirilmişlerdir36.

34 İmamların hayatı ve gaybet dönemi hakkında derli toplu bilgi için bk., Figlî, Imamiyye Şî‘asî; a. mif., Çağümda İtkâdî Islâm Mezhepleri, s. 140-153; Donaldson, The Shi‘ite Religion.
36 Momen, An Introduction, s. 23.
B. İMAMLAR DÖNEMİNDE ŞERİ AHKÂM

Yukarıda da ifade edildiği gibi İsnâ ‘Aşeriyye, imamın diğer mütehidler gibi bir mütehid olmadiğını ve ilim ve ma’rifeti diğer âlimler gibi nazarc, kitaplâr ve başka âlimler kanâlıyla vâstalı olarak âkitâb etmediğini söyleyerek, ma’ârif ve şerî ahkâmın bilgisişi ya nebi, ya kendinden önceki imam veyahut da ilham kanâlıyla elde ettiği inanırlar.

İmâmiyye’ye göre Peygamber, şerî ahkâmına ilgili hususların bilgisişi vasîlere (imamlar) tevdi etmiş ve yukarıda da belirtildiği gibi, bir önceki vaşî de gerektiği zaman beyân etmek üzere bir sonrakine söz konusu bilgiiy emânet etmiştir. Bunlar Kur’ân’ın bilgisiyle ilgili âm-hâs, mutlak-mukayyed, mümcel-mübeyyen gibi hususları ihtivâ etmektedir. Yine İmâmiyye, Peygamber’in hayatta iken âm (genel) olan bir hususu zikrettiğinde bunun muhassisin (tahsis edici) daha sonra zikrettiğine veya zikretmemesiye, bunu daha sonra zamanı geldiğinde açıklaması için vasîsine emânet ettiği inanmaktadır.37

Nas döneminde ictihâdın asla vukû bulmadığı ve imamların da buna cêvâz vermediklerini iddia eden abhârî ulemâya göre imamlar, hadisleri ilk kaynağından orijinal çeklîyle kendi zamanlarına kadar korumaları sebebiyle, Kitab’dan sonra ikinci kaynak olup, bid’at olarak kabul edilen ictihad gibi zan ifâde eden yollardan uzaklardır.38 Aabhârîler, sadece imamların değil ve onların ashâmının da gaybete kadar, hem inanç esaslarından ve hem de fikîdâa aslâ ictihâda başvurmadıklarını ve daha doğrusu buna ihtiyac bile hissetmediklerini ifâde ederken, buna sezep olarak da imamların hayatta olmalarını zikrediyorlar; çünkü onlar gerektiğinde, şeriatîa ilgili herhangi bir hususta imamlara başvurabiliyorlardı. Bu sebepten onlara göre imamların ashâm, hayatları boyunca hadîs (haber) rivayet eden abhârî idiler.39

Yukarıdaki anlayışın tabii bir nedense olarak abhârîler, Şî fikhîn ink olarak hadîs çerçevesinde geliştikini ileri sürerek, gaybeye kadarki fikîkitaşların sadece hadîs metinlerinin toplanmasından, onların bâbâlara ayrılmamasından ve çok basit seviyede bunların tefsîrinden ibaret olduğunu iddîa ediyorlar. Onlara göre imamların ashâm, sadece imamların abhârîyla yetinmeyi esas almışlar ve bu sebepten fikî usûlüne de kesinlikle ihtiyac duymamışlardır.40

37 Kâşifü’l-Gita, Muhammed Hüseyin Âl-i Kâşifu’l-Gita, Aslu’‑y‑Şî’a ve Usûlûhâ, Beyrut 1981, s. 112.
38 Câbî, el-Fikru’‑Selêfî, s. 167.
39 a.g.e., 194.
40 Muhammed Abdülhüseyin Muhsin el‑Garâvi, Mesâdirü’‑İstînba t Beyne’‑ü‑Usû liyyîn ve’‑l‑Ahbârîyi, Kum 1993, s. 37‑38.
Ahbârler, Peygamber ve imamlarların zamanında ictihâd'ın çok sınırı olduğunu ve ancak onlardan uzak olanların buna başvurduklarını ileri sürulenin görüşlerinin hiç de tutarlı olmadığını iddia ederler; çünkü onlara göre imamlar, Peygamber'den sonra yaklaşık 250 sene içerisinde şeriatla ilgili her meselenin hükümünü ortaya koymuşlar ve bu konuda hiç bir şeyi eksik bırakmamışlardır. Bundan dolayı Şârî (kanun koyucu) kıyâmete kadar meydana gelecek her olay ile ilgili hükümünü açık- lamıştır. Bunların öğrenilmişesi için de ictihad türünden faaliyetlere hiç gerek yoktur ve bu konuda imamların ahbân her türlü ihtiyaçca cevap verecektir. Netâcede abhârler, mütehidd veya usûlîlerin aksine, gaybet öncesi ve sonrası gibi bir taksîme gerek olmaması ifade etmişlerdir; çünkü imamların ahbân kıyâmete kadar bütün ihtiyaçları karşılayacaktır. Diğer taraftan Şeyh Yusuf Bahrânî gibi mu'tedîl olan bazı abhârler, yeni ortaya çıkan bazı meseleler sebebiyle, gaybet öncesiyle sonrası bir tutulamayacaği gerçeğini kabul etmek durumunda kalısmışlardır. Bu ileride ictihâd bahsi ele almırken daha tafsîlîtir bir şekilde ele alınacaktır.

Yukarıda bahsedilen abhârî düşünce, gerçekleştiğine belirli kalıplar içine sıkış-tırımış ve herşeyin Kur'an ve hadîslerde bulunduğunu ve dolayısıyla ictihâd gibi bir şeye ihtiyaç olmadığını ileri sürerek utopik bir hüviyete bürünmüştür. Halbuki usûlî veya mütehiddlere göre sabit olan husus, imamların da Peygamber gibi hiç bir zamanı bir meseleyi müdevve ve kitap halinde arzetmemiş olmalardır. Bu sebepten onlara göre, ne imamların ahbân bütün meseleleri cevaplandırmıştır ve ne de böyle birşey gerekildir. Netâcede usûlîler, ictihâd'ın her zaman gerekli olduğunu ileri sürürler.44 Onlar, imamların zamanında ictihâd'ın varlığını ve gerekliğini kabul etmekle birlikte, gaybet sonrasıyla kıyaslandığında onun oldukça sınırı olduğunu itiraf etmekten geri kalmayıorlar; çünkü imamların varlığı, ictihaddan asgârî seviyede istifâdeyi gerektiriyordu.45

Usûlîler, gaybet öncesinin de Peygamber’in zamanı gibi olup, bu dönemde ictihâd ve fekâhetin yeri bulunmadığını ve fikirden olsa olsa imamlardan hadîs duyp bunu nakletmek olduğunu ileri süren bu abhârî anlayışa karşı çıkaran imamların, asâhûnun aklî ve istidîlî tefekkürde bulunmaya teşvik ettiklerini ileri sürüyorlar. Onlar ayrıca kelâm ve akidede ilgili konularda, imamların kendi zamanlarındaki mütekellimleri aklî düşünçeyeye sevkettiklerine işaret eden pek çok rivâyetin bulun-

41 Rüşdi, El’-Akl, s. 59.
42 Hurreül”-Âmilî, El-Fevâlidü’-Tásîyye, Kum 1983, s.414.
43 Bahrânî, Şeyh Yusuf, Ed-Dürer, s. 256.
44 Muhammed Sa’tîdî, "Teemmüldâlî der Peyramûn-i Fîkh ve Kemâlî-i Ân", Havza, yl. 6, no. 1, s. 13, 16.
45 Rüşdi, El’-Akl, s. 59.

Usûlîler diğer taraftan sahabe, Peygamber'den uzak olduklarında nasıl icihaha bașvurmuşlara imamların ashabının da aynı şekilde icihada başvurduklarını ileri sürmüşler ve Peygamber ve imama yakın olanlar için bu zaruretin sözkonusu olmadığını ifade etmişlerdir 50. Onlar Irak ve Horasan gibi imamlardan uzak muhitlerde yaşayanların imamların talebelerine, ashabına ve hadîs râvîlerine başvurduklarını zikrettiktiken sonra, sorularını biriktişerek imamlara gönder diklerini ve hemen ortaya çıkan ve imamlara ve onların ashabına sorulmasının mümkün olmadığı durumlarda da icihad türünden bir şeye mürâcet ettiiklerini söyleyörler 51.

Netçede usûlîler, imamların döneminde iki türülü fıkhi anlayışının bulunduğu dikkat çekiyorlar. Bunlardan birincisi, Kur'an ve Sünnet'in genel prensipler çerçevesinde analitik ve aktif metodu benimsemiş âlimlerin oluşturulduğu grup, diğer ise gelenekçi bir tavır takınarak Kur'an ve Sünnet'le yetinip bunun dışında icihad ve benzeri yollarla bașvurmayan ve sadece imamların ahbârını nakleden âlimlerden meydana gelen grup 52. İkincisi grubun mensupları, Şâ'a'nın ilk kelâmçıları olarak kabul ettikleri şahıslara hiç de iyi nazara bakmamışlardır. Usûlîlerde göre bu grup dahil olan Kum muhaddisleri, kelâmçılıların azılı düşmanı olup onları red ve yalanlama hususunda birçok rivâyet uydurmuşlardır 53. İşte imamların zamanındaki mu-

---

47 Şeyh Ağa Bozorg et-Tahranî, Târîh Hıdır-i İcîhâd, Kum 1981, s. 25.
49 Hûseyîn Müderrisî Tabâtâbâ, Mukaddimet ber Fıkî-i Şî'a, Meş Hed 1989, s. 30-31; Konuya ilgili "'Alâyân İlkâ'un-Uslûl ve 'Aleyküm bi't-Tefrî' hadîsi için bk., Hurriîl- 'Âmilî, Vesâliü's-Şî'a, XII, 41.
50 Rüştî, el-'Akl, s. 59.
51 Ali Fâzîl Kâînî, Ilmu'l-Uslûl, Kum 1985, s. 31-32.
52 Müderrisî, Mukaddimet, s. 36-37; a. mîf., "Rationalism and Traditionalism in Shiî Jurisprudence", Studia Islamica, Paris 1984, s. 150-151.
53 Keşîî, Ricâlî'l-Keşti, s. 491-497, 540-544.


C. İMAMLARIN ASHÂBİ


Şia’nın ilk dönemdeki kaynakları dikkate alınacak olursa, imamların dönemdeinde grupların itikâd ve düşünce bakımından birbirinden farklı görüşlere sahip olduklarını ve Şîî toplumunun ana bünyesinin, kendi itikâd ve düşünsesine muhâlâîf olan unsurları da içinde taşıdığı dikkati çeker. Başka bir ifadeyle, o döneminde Şîî olarak kabul edilen değişik unsurların, imamların şahisîyeti hariç fazla mösterekler yak gibi yaydi ve hatta imamların şahsi hakkında bile farklı kanâatlere sahiptiler. Bu de bunlara Sünnet kaynaklardaki değerlendirimler eklenerek olursa, o dönemdeki Şia’nın Gûlâ’t-tan (aşırîyê giyeler) en mu’tedîline kadar ne ölçüde farklı bir bûnyeye sahip olduğu ve onların imam olarak kabul ettikleri şuhslarına, üzerinde ittîfak edilemiyecak kadar değişik değerlendirilemelerâ tâbi tutulduğu anlaşılmaktadır. Şii ola- rak adlandırlan kişi ve gruplardan bazıları, imamlarla sadece îlimî otoriteleri olan bilgili âlimler (uler-eyaî ebrâr) olarak kabul edip, onlarınismet kâbilinden beşer-

54 Mûderîsî, Mukaddimeî, s. 35-36.
55 Murtazâ Mutahhari, Hademât-i Mütekbîî-î İslâm ve Iran, II, s. 480.

Gaybetten önce imamlar hakkındaki bilgilerin, bizzat Şii'ler arasında bile farklılık arzetmiş olması ve bu tartışmaların imamlardan sonra da devam etmesi, İmâmîyye doktrininin ne zaman kesin çekline kavuştuğu hususunda bazı şüphelerin oluşmasına sebep olmuştur. Bu konudaki değerlendirme ellerde ele alınacaktır. İmamların ashabı ile ilgili değerlendirmeleri döndüğümüzde, bazıları imamın özel statüsünü kabul etmekte birlikte, bütün otoriteyi ona hasretmekten ziyade onu eşitler arasında en birinci olarak görmüşlerdir. Özellikle bu, Şia'ya sondan katılanlar için daha da belirgin olan bir husustur. Onlar, bazı fikhi ve kelâm problemleri de beraberinde getirdiklerinden dolayı, bağımsız düşünceli insanlar olmaları sebebiyle, kural olarak tartışmaksızın görüşlerini terketmeye hazırdılar.

Böylece ilk dönem Şii'leri'nin en ön gelenleri, ne imamın bütün sahalarla üstünün olduğunu kabul ettiler ve ne de otomatik olarak kabul edilen çizgiye ayak uydurdular. Mesela ilk dönem İmâmî kelâminin meşhûr simâlarından olarak kabul edilen Hîşâm b. Hakem, başlangıçta İmam Sâîk'in kelâmdaki bilgisi müsellem olarak kabul etmedi ve ona konuyla ilgili bir seri sorular yönelikti. Yine Şia'nın meşhûrlarından olarak kabul ettiği Zûrârê b. 'Ayun de, bazı kelâmî mevzüllerde imamlardan farklı görüş ve kanâatlere sahipti59.

İmamların zamanında, onların ashabının bazı eserler kaleme alarak imamlara sunduğu ve onlardan te'yid bekledikleri rivâyet edilmecektedir. Bunların başında dördüncü usûl olarak adlandırılan, imamlardan değişik mevzüllarda sâdir olan haberler gelir. Bu konu, ileride İmâmîyye'nin ahbârla ilgili görüşleri değerlendirebilir-

56 Müderresî, Mukaddîme-i, s. 33; Bununla ilgili değerlendirmeler için ayrıca bk., 'Allâmê Hîli, Hâlîsâtü'l-Akvâl, Necef 1961, s. 143; Esedullah Şu'ûrî, Kesfî'ü'l-Kinât', Tahran 1899, s. 83, 200, 305; Müfîd, Tashîh, s. 218-219; a. mîf., Evâlîlî-Makâlât, Tebriz 1951, s. 78-80, 84.
57 Müderresî, Mukaddîme-i, s. 34.
58 Şu'ûrî, Kesfî'ü'l-Kinât', s. 71-72.
59 Kohlberg, Imam and the Community, s. 35.

İmâmiyye'nin ilk mütekellimlerinden olarak kabul ettikleri, yukarıda isimleri geçen Hişâm b. Hakem ve Yûnus b. Abdîrrahmân gibi şahşalar, diğer İslami firkalâr tarafından teşbih ve teşcîm gibi fikirlerle inanmakla vâşfâtârlâmsızlardır. Meselâ Şîî bir müellif olan Hâşim Ma'rûf el-Hûseynî, Hişâm b. Hakem hakkında değerlendirmeleri naklederek şöylece özetliyor:


el-Hûseynî'nin açıklamaları ve nakillerinden de anlaşacağı gibi, her ne kadar İmâmiyye, imamların zamanındaki Hişâm b. Hakem, Şeytân-î Tâk, Yûnus b. Abdîrrahmân gibi şahslar, kendilerinin ilk mütekellimleri olduğunu söyleyerek yukarıda bahsedilen türden görüşlerin bunlara âit olmadığı söylerse de, bu mûellif olmaktan çok uzaktır; çünkü Şîî olmayan bu kadar müellifin iddialarını gözardı edebilmek mümkün değildir.

İmamların meşhur ashâbîndan olarak kabul edilen bu şahsalar, aralarındaki görüş farklılıkları sebebiyle, birbirlerini ithâm eden eserler kaleme almışlar ve hatta

60 Şeyh Hüseyin b. Şihâbüddin el-'Âmilî, Kitâbu Hidâyetî'-Ebrâr ilâ Tarîki'l-Eimmetî'l-Êthîr, Neçef 1977, s. 83.
61 Hâşim Ma'rûf el-Hûseynî, es-Şî'a Beyne'l-Esgâ'îra ve'l-Mu'ezizle, Beyrut 1964, s. 147-148.

III. ONİKİNCİ İMAM'IN GAYBETİ VE VEKİLLERİN DÖNEMİ

İmâmiyye'ye göre onikinci imam Muhammed el-Mehdî, Bağdat'ın 60 kilometre kadar kuzeyinde bulunan Samarra'da gaybete gitmiştir. İmamın içinde bulunduğu bu gaybet durumu ise, onun hayatının tehlikede olması sebebiyle, Allah tarafından ihtiyar edilmiş olan bir hustur ve O lüzumlu gördüğü surece imamın gaybetti devam edecektir. Sonunda ise, imam ortaya çıkacak ve dünyânın kontrolünü eline alarak adâlet ve eşitliği te'is ecedecktir. İmâmiyye, onikinci imamın niçin gaybete gittiği hususunda bir çok sebebi öne sürmüştür. Bunlar arasında gaybetin insanlar için bir lütuf olarak zikredildiğinin yanında, onun bir gazap ve cezalandırma olduğu gibi tamamen birbirile çelişen ifadeler yer almaktadır; fakat bunların değerlendirilmesi konumuzun dışında kalmaktadır63.

İmamın gaybetinden önce olduğu gibi İmâmiyye, 260/874 yıldındaki Küçük Gaybet'den (Gaybet-i Suğra) 328/940 yıldındaki Büyük Gaybet'e (Gaybet-i Kübrâ) kadar yine nas devrini açıyor64 ve imamların sünnetiyle (ahbâr) amel ediyordu. Büyük Gaybet'in başlamasyla birlikte nas dönemi sadece bir süreli sâne ismiş ve bundan


63 Sachedina, Islamic Messianism, s. 24.

64 Bu dönem hakkında ayrıntılı bilgi için bk., Jassim M. Hussain, The Occultation of the Twelfth Imam, Tahran 1982; Sachedina, a.g.e., s. 78-99, Mustafa Öz, İmâmiyye Şia'sı'nda Onikinci İmam ve Mehdi İnançları, İstanbul 1995.
sonra üstünlük alması, bu görevi müctehidlerin devraldığı ileri sürmüştür. Ahbârî 
ulemaya gelince onlar, yine nas dönmünde olduğu gibi, imamların ahbârına sarıl-
mannın yeterli ve hatta zorunlu olduğunu iddiâ etmişlerdir.

İmâmiyye Şâsi‘îna göre, onbirinci imam oğlu onkinci imam’ı kendi vefâtına 
kadar olan zaman zarfında, yakınılarından birçok kişiye göstermiş ve onun kendisi-
nın vâsîsi olduğunu bildirmiştir. Ancak babasının vefâtı üzerine, onkinci imam 
gizlenmiş (gaybete gittiş) ve ashabıyla irtibât kurmaları için görevi vekillerine 
(Süferâ-yı Erba’a veya Nüvvâb-ı Erba’a) devretmiştir⁶⁵. 328/940 yılında 
dördüncü vekil’in, imamın Büyük Gaybet’e gittiğini söylemesi üzerine, gaybetin 
ıkinci ve günümüze kadar devam eden dönmeye başlamıştır. İki gaybet arasındaki 
dönemde vekiller, imamların yaptıkları işleri üstlendiler ve bu sebepter insanların 
imamları tâkibettiikleri gibi, onlara uymaları da wâcib olduğu; çünkü onlara isyan 
imamlara isyan, imamlara isyan Peygamber’e isyan ve Peygamber’e isyan da Allah-
h’â isyân manâsına geliyordu⁶⁶. Her şeyden önce onlar, imamın özel temsilcisi 
(nâîb-i hâs) durumundaydılar.

İmâmiyye’ye göre, onbirinci imam’in Olsonümden sonra, Osman b. Saïd 
el-‘Amrî (ö. 874-75/260) ve oğlu Ebû Cafer Muhammed b. Osman el-
‘Amrî (ö. 917/305) onun vekilleri olduklarını iddial ederek, onun işlerini yürü-
meye başladilar. Sünmiler’e göre, onbirinci imamın câriyesi Sakil, erkek çocukunu 
imamın Olsonümünde sonra doğurdu ve onun malında ve mülkünde, mahkemeler 
bunları kardeşi Cafer’e verincey kadar kadak iddial etti⁶⁷. Osman’in vefâtı üzerine 
vekilliği tamamen oğlu devralarak bu görevi kirk yıla yakın Olsonümü kadar sür-
dürdü. Varlıkli ve siyâsî bakımdan da nüfuzlu olan Furât ve Nevbâhit’i ailelerinin 
ona yardım etmeleri, onun işlerini daha da kolaylaştırmıştı. Özellikle ona Ebû Sehl 
İsmâîl b. Ali en-Nevbâhit (ö. 922-23/310) tarafından yapılan yardımlar ol-
dukça dikkat çekicidir. el-‘Amrîden sonra vefat eden Ebû Sehl, onun Olsonümü 
uzerine, vekilliği kendi âlesinden Ebûl-Kâsim Hüseyîn b. Rûh en-Nev-
bâhit’i’ye geçirmek suretiyle problemi çözdü. Böylece sefrîlik yaş saturation 
onel-
‘Amrîden daha varlıklı bir âleye geçmiş olduğu. İlk vekiller, onkinci imam’ın varlığı 
trâfdindaki şibheleri, onun her yıl hacda bulunduğunu ve bütün insanları görüp 
bildiğini söylemek ve kendilerine göre daha başka deliller getirmek suretiyle berta-

⁶⁵ Fiğla, Imâmiyye Şî‘ă, s. 174-180; Abdülbâkî Gölpinarlı, Tarih Boyunca İslâm Meshepleri ve Şîtîlîk, İstanbul 1987, s. 528-535; Donaldson, The Shi’ite Religion, s. 251-

⁶⁶ Muhammed Rûzâ Muzaffer, el-‘Akkâdâ’l-Imâmiyye, Necef 1961, s. 36.

⁶⁷ Montgomery Watt, İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devri (trc. E. Râhi Fiğla), Ankara 1981, s. 344.

İleride de belirtileceği gibi, onbirinci imam'ın ölmünden sonra Şia, kendisini çok kritik bir dönemeçte bulmuştur; çünkü Hasan el-'Askerî, kendisinden sonra gelecek olan imamı açık olarak tayin etmişti. Bunun üzerine Şii âlimler, problemi çözebilmek amacyla, Sünnete başvurmuşlar ve kendi görüşlerini destekleyecek birçok hadis uydurma yoluna girmişlerdir. 

Gaybet doktrininin ilk dönem âlimleri tarafından değerlendirilmesine gelince, onun hakkında ilk net açıklamayı yapan kimse, Şeyh Sadûk'tur. Ondan önce bu fikrin, Küleynî tarafından ele alınmağı düşünülebilir; fakat o, bu konuda herhangi bir izâhda bulunmamış ve sessiz kalmayı tercih etmiştir. Sadûk'un Kemâlî'd-Dîn ve Temâmî'n-Nî'me adlı eserinde yapımuş olduğu yorum, daha sonraki İmâmî yazarlar tarafından da kabul edilecek ve bütün İmâmîyye tarihi boyunca, bunda hiç bir önemli değişiklik yapılmayacaktır. 


---

69 Hussain, The Occultation, s. 57vd..
70 Onun konuyla ilgili görüşleri hakkında bk., İbn Bâbeyeyh, Muhammed b. Ali, Kemâlî'd-Dîn ve Temâmî'n-Nî'me, Tahran 1959, I, 149.
İmâmiyye'nin gaybet nazariyesi, ancak Büyük Gaybet'ten sonra açıklık kazanmaya başlamış ve bu tarihten itibaren kaleme alınmaya başlayan eserler, birbirleriyle fazla çelişki arzetmemiştir. İmamın bu ikinci gaybetinden önceki mevcut eserler dikkate alınacak olursa, onların bu konulara pek değinmediği dikkati çeker. Meselâ bu dönemde yaşayan Nevbaha, Firaku's-Şi'a adlı eserinde, gaybetin tabiatı üzerine herhangi bir değerlendirmeye yapmadığı gibi, iki gaybet fikrinden de hiç bahsetmez. Bu iki gaybet fikrinin ortaya çıkmaması ise, gaybetin uzamasının doğal bir neticesi olarak görünmek mümkündür; çünkü bu dönemde Şia'ya gerek kendi içinden ve gerekse dışarıdan bir hayli tenkitler yöneltilmiş ve bunların çoğu cevap-siz bırakılmıştır.

Küçük ve Büyük Gaybet'ten ilk olarak bahseden kişi, Kitâbu'l-Gaybe isimli kitabın sahibi, Muhammed b. İbrâhim en-Nu'mânî'dir (360/970-71). Nu'mânî'nin bu iki gaybet açıklaması, kendisinden sonra yazılan eserler için bir temel teşkil etmiştir. Bununla birlikte o, her iki gaybetten de bahsetmesine rağmen, hangisinin daha uzun sürecek konusunda pek emin göze kavuşturmuşdur. Gaybet doktrinin daha sonra ortaya çıkan şeklileye Nu'mânî'nin anlayışı kıyaslandığında, onun zamanındaki gaybet anlayışının daha henüz açıklık kavuşmadığı görülücektir.


71 Gaybet sonrası yazılmış olan eserler hakkında bilgi edinmek için bk., Küleyni, el-Kâfi, el-Huce bölümü; en-Nu'mânî, el-Gaybe; Şeyh Sadûk, Kemâlä'd-Din ve Temâmu'n-Nî'me; Şeyh Mümf, el-Fusulâ'-l-'Așera fi'l-Gaybe; Seyyid Murtazâ, Mes'eletü'n Veçizetûn fi'l-Gaybe; Muhammed b. Ali el-Kerâcebek, el-Burhân alâ Şikhatî Tâli 'Umri'l-İmâm, Sâhibüz-Zaman; Seyh Tußî, el-Gaybe (Özellikle Tußî'nin eseri gaybetle ilgili ilk döndeme yazılmış olan en önemli el kitaplarından birisi olmuştur.).

72 Sachedina, Islamic Messianism, s. 56-57.

73 Andrew Joseph Newman, The Development and Political Significance of the Rationalist and Traditionalist Schools in Imami Shi'i History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century (Doktora tezi, 1986), University of California, Los Angeles, s. 114.

74 Sachedina, a.g.e, s. 85.

75 a.g.e., s. 83-85.
açık olarak anlaşılacağını ilâve ediyor. İlkinci görüşün temsilcilerinden Jassim Hussein ise, görüşün doğru olmadığını ve dördüncü sefir'in ölümünden önce de iki gaybet görüşünün mevcut olduğunu ileri sürerek, gaybet taksiminin ink olarak Nu'manî tarafından icad edilmediğini iddia ediyor. Burada, yine Şii bir müellif olan Sachedina'nın görüşü, daha tutarlı göze çıkmaktadır; çünkü daha önce de ifade edildiği gibi, Nu'manî'nin bile hangi gaybetin daha uzun süreliği hususunda tereddütleri vardır. Ondan önceki ähnlichlerde ise bu şüphe, çok daha belirgindir ve hatta onlarda iki gaybet fikri bile mevcut değildir. Şeyh Müfîd'in zamannya geldiğini mizde ise o, gaybet döneminin kaça ayırıldığı ve hangi gaybetin uzun süreceği gibi konularla pek ilgilenmez; çünkü bu hususlar artık Şii ulemâ arasında tartışma gürme yecmek kadar netleşmiştir. O, bunların yerine gaybetin aklî ve kelâmî temellere oturtulması ve mehdîlik gibi konularla ilgilenmemiştir.

IV. GAYBET ETRÂFINDAKİ ŞÛPHE VE TARTIŞMALAR


İmâmiyye’ye göre, onikinci imamın doğumu ve hayatına ilişkin bazı hususlar, gizli tutulmuştur. Onlar, bu tarihî olayı destekleyecek birçok hadisin bulunugunu iddia etmekte ve bunları eserlerinde zikretmektedirler. Jassim Hussain, Şeyh Sâdûk’tan önce onikinci imam hakkında zikredilen şeylerin, bazı mu’cizevî raporlar şeklinde basit tarihî olaylar olarak yazdıklarını ve onunla ilgili detaylı açıklamaların ancak ondan sonra başladığını ifade ediyor82. Şii bir müellif olan Hussain’in bu açıklaması, İmâmiyye’nin ilk dönemine ilişkin bilgilerin tarihîelligenceine açıklik kazandıracaktır; çünkü onikinci imam hakkında sadece Sünne’ler’in kitaplarında değil, daha sonra Şii kaynaklar olarak kabul edilen eserlerde bile, onunla ilgili tarihî objektifliği olan bilgilerin mevcut olmaması, onun hakkında yazılan çizilenlerin daha sonra ortaya çıktığına işaret etmektedir.

81 Sachedina, a.g.e., s. 39, 41.
82 Onikinci imamın doğumu ve hayat hakkındaki tartışmalar için bk., Hussain, The Occultation, s. 67-78, 70-74.

Yukarıda bahsi geçen 14 fırkaya zamanla yenileri eklenmiştir ve Mesûdî’nin zamanında onların sayısı, 20 ye kadar çıkmıştır87. el-Eş’ari el-Kummm de bu

83 Nevbahtî, Fırâkuş-Şî’a, Necefi 1936, s. 79.
84 a.g.e, s. 79-80.
85 İbn-i Nedîm, El-Fûhrîst, Tahran 1971, s. 225.
87 Bununla ilgili bk., Mesûdî, Mûrîcû’s-Zeheb, Kâhirê 1958, s. 346.
saymanın 15 olduğunu söylüyor. Jassin Hussain de, sözkonusu grupların iddiaları ve görüşleri dikkate alındığında, bunları beşe indirmenin mümkün olduğunu söy- lemekle birlikte, bunlardan her birinin de hads ve kelâmla ilgili tartışmalardan sonra, kendi aralarında da değişik gruplara ayrıldıklarını ifade ediyor.

Dördüncü sefir'in ölmüştü sonra Büyük Gaybet'in ilan edilmesi, ilk gay- bete olduğu gibi Şia'nın avâmi arasında büyük karışıklıklara sebep olmuş ve Nu'manî gibi bazı Şii müsellîfferin bunu kabul etmelerine rağmen, özellikle avâm ta- bakası 256/870 yılında dünyaya gelişmiş olan imamın, o zaman 73 yaşında olacağını ve bu sebepten onun vefat etmiş olmasının daha ma'kûl olacağını ileri sürmüşlerdir. Nu'manî böyle düşünen gruplardan büyük çoğunluğunun, bunun üzerine imâmette inanmaktan vazgeçtiklerini ve bu dönemde sözkonusu nazariyeye inanlananları, ancak küçük bir aznılık olduğunu ileri sürürler. O, sözkonusu devredeki Şii'ler'in bir haylîsinin, böylese uzun bir gaybetin meydana gelmesinin mümkün olmadığını inanarak, "ne kadar daha yasayacak" gibi sorular sormaya başladıklarını da zikret- meden geçmişiyorum.

Gaybetin uzamasının yaratttığı kargaşa ve hasımların saldırıları üzerine, İmâmî âlimler netice olarak gaybetle ilgili eserler kaleme almaya başlamışlardır. 4/10. yüzünün sonlarına kadar Küleynî, Mes'ûdî, Nu'manî, Sadûk vb. leri tarafından ah- bâra dayalı olarak geliştirilen tartışmaların gaybet doktrinini savunmada yeterli ol- maması üzerine, İmâmî âlimler Mu'tezîle'nin akâlis metodundan da iftîfade ederek, kelâm ilmine sarılmaya başlamışlar ve kendilerini savunabilmek için sözkonusu ilimden mümkün olduğu ölçüde iftîfade etmişlerdir. Bu konuda öncülüğü Şeyh Müfîd üstlenmiştir. Müfîd, el-Fusûlî- l'Aşera fi'l-Gaybe adlı eserinde, iki temel prensibe dayanarak gâib imamın varlığını ispat etmeye çalşıtr. Birincisi, her dö- nemde bir imamın bulunması zarûreti; ikincisi ise onun ma'sûm olması. Müfîd'in konusu ele alış şekli, kendisinden sonra İmâmî âlimler için bir temel teşkil etmiş- tir. İşte böylece gaybet doktrinindeki bazı problemler sebebiyle, İmâmî âlimlerin akla dayalı olarak getirilmiş oldukları izahlar, ahbâra dayalı anlayıştan ziyade akli esas alan üstünlük anlayışın gelişmesinin en önemli sebeplerinden birisi olarak zikredilebilir. Kısacası akli esaslara dayanan kelâm ilmi, gaybet gibi konulardaki şüpheleri kaldırmak amacıyla, sözkonusu dönemde İmâmîyyeye için bir can simidi vazifesini görmüşür; çünkü bundan önce ahbâr ve Kur'ân'ın yorumuna dayalı olarak sözko-

---

88 Sa'd, 'Abdullah el-Eş'arî el-Kummi, Kitâbu'l-Makâlâât ve'l-Fıtrak, Tahran 1963, s. 79.
89 Bununla ilgili değerlendirme için bk., Hussain, The Occultation, s. 56-66.
90 Hussain, a.g.e., 143
91 Hussain, a.g.e., s. 144-145.
nusu problemlere verilen cevaplar, muhâlifleri bir tarafa Şia'nın bizzat kendi mün-tesipleri için bile tatminkâr olmaktan çok uzaktı.

Bu dönemde ilişkin en önemli problemlerden birisi de, onikinci imam'a el-Mehdi lakabının ne zaman verilmiş olduğudur. Donaldson, İmâmiyye tarafından onbirinci imam'ın çocuğunu olduğu iddia edilen Muhammed hakkında sâyılan şeylerin hepsinin, eksiksiz bir şekilde el-Mehdi el-Muntazar'a uyarlandığını ileri sürerek, bu gerçekin onun hayati hakkındaki haberler üzerinde şüphe meydana getirdiğini ileri sürüyordu. Şii bir müellif olmasına rağmen Sachedina ise, onikinci imam'ın mehdiliгинin, İmâmî doktrininde daha sonraki bir gelişme olduğunu ve daha önceden kabul edilen adâleti ve eşitliği sağlamak için el-Mehdi'ni geleceğine dair inancın, onikinci imam'ın gaybetiyle sonradan birleştirdiğini iddia ederek, onikinci imam'ın el-Mehdi olacağını dair inançın önceden mevcut olmadığını kabul ediyor. Sachedina, bu konuda ahlârî ve özellikle Meclisî'nin Bihâr'ından Kütü-bül'z-Ziyâre bölümüntü iycce tetkik ettirdiğini ve onikinci imam'ın el-Mehdi olarak zikredilmesine hiç bir yerde rastlamadığı söylüyor. Jassim Hussain de, bunun aksini ileri sürerek, onikinci imamın gaybete gittiğinde onun el-Kâ'imü'l-Mehdi olduğunu, İmâmî âlimler tarafından bilindiğini ve özellikle Büyük Gaybet dönemine kadar bunun güçlü bir âkde haline geldiğini iddia ediyor. Görüldüğü gibi sadece gaybet nazariyesinde değil aynı zamanda mehdilik mevzuunda da bizzat İmâmî âlimler arasında farklı kanâatler mevcuttur.

Bütün bunlardan sonra, gaybet sonrası Şii yazlarların gaybet öncesi hakkında yazmış olduğu şeylerin tarihelliğini sorgulamak, ilk dönemin Şia tarihini çalışmalar için mutlaka yapılması gereken bir husustur. İlk dönem ve özellikle Peygamber ve imamların zamanı hakkında eserler kaleme almış olan gaybetten sonraki Şii müelliflerin, bilerek veya bilmeyecek kendi görüş ve nazariyelerini öncesi dönemde belirli târîhî olaylara yüklüledikleri çok belirgin bir geçiktir. Bu yüzden gaybet sonrası Şii müellifleri tarafından gaybet ve gaybet öncesi hakkında kaleme alınmış olan eserler, ilk dönemde âit geçikler olmaktan ziyâde, yazmış oldukları dönemin düüşüncesi ve görüşleri yansıtırır. Nitele olarak ilk dönemde ilişkin bilgileri, onların ağzından nakletmek yerine, ilk dönemlerde yazılmış olan Şiiâ'înî muhâliflerinin eserlerinden ortaya çıkarmak ve onlara mürrâcat etmek zorundayız; fakat bu konuyla ilgili Sûnûây kaynakları da pek yeterli gözükmemektedir. Bununla birlikte onlara mürrâcat etmek, sözkonusu dönemde araştıranlar için bir zorunluluktur. Özet olarak ifade edilecek olursa, modern araştırmacılar ilk dönemde ilişkin bugün elimizdeki mevcut

---
92 Donaldson, a.g.e., s. 229.
93 Hussain, a.g.e., s. 145-148.


Gaybet etrafındaki tartışmalardan sonra, İmâmîyye isminin ne zaman ortaya çıktıına gelince, onun ancak onikinci imam'ın gaybetinden sonra kitaplarla şekillendirip rastlanmaya başladığı görüyoruz ve yine ilk Şii eserlerin kaleme alınması da bu dönemde rastlar. Bu yüzden İmâmîyye Şia’sının çok net bir görünümü, ancak bu dönemde itibâren elde etmek mümkündür. Muhâlifleri, onlarla daha önceleri de ast-fettikleri Râfîda ismini kullanmaya devam ederken, bu dönemde itibâren onlar kendileri için İmâmîyye tâbirini uygun görmüşlerdir. İmâmîyye istilahının zikredil-

94 Momen, a.g.e., 61-62.
96 Sachedina, a.g.e., s. 70-71.


İmâmiyye’ye gelince onların hemen hemen hepsi, yukarıdaki teze karşı çıkarak İmâmiyye’nin daha önceden varolduğunu ve İnsan ‘Aşeriyeye, Zeydiyyeye ve bazı İsmâ’îîlerin dışında hemen hemen bütün Şii’lerin, gaybetten önce Gulât olarak kabul edildiğini ifade ederler. Gerçekte Sünûfler’in Gulât’dan olarak kabul ettikleri bazı kimseleri, Şii’ler İmâmiyye olarak isimlendirmiş ve böylece gaybetten önce de İmâniyeler’in var olduğunu isbat etmeye çalışmışlardır. Bununla birlikte Feyyâz gibi bazı modern araştırmacılardır, İmâniyye’yi gaybetten sonra ortaya çıktık bir grup olarak kabul etmeleri, tarihî ve şeriâlara daha uygun ve daha tutarlı görününektedir.

Montgomery Watt da Feyyâz’in tezini destekler bir şekilde, Şia’da İmâmiyye kolu'nun doktrininin, 260/874 yılında onikinci imam’ın gaybetine kadar kesin şek-

97 Momen, a.g.e., s. 73-75.
98 Feyyâz, Târîhu’l-İmâmiyye, s. 83-85.
99 Necâşî, Ricâl, s. 50.
100 Muhammed Cevâd Meşkûr, Ferheng-i Fırak-i İslâmî, Meşhed 1989, s. 40.

Gaybet nazariyesinin oluşmasına gelince Watt, bu fikrin ortaya atulmasının ilginç bir sebebi olarak, kontrolü politik olarak güçsüz olan imamların elinden alıp, oldukça fazla siyasî kâbiliyetleri ve bilgisi olan bir grup insanın eline vermek olmasının zikrediyordu. Ona göre bu değişim, neticede Abbâsîler’in politikalarına karşı nisbeten tenkitçi olmasına rağmen, hareketi onlara karşı komplö şûphesinden kurtulmuş. Böylece İmâmîler, imamlarının dönüşünü beklerken siyâsete tamâmen girmemekle birlikte, kendi düşlendiği herhangi bir idâreye karşı müsâmahâli olmaya veya kısmen desteklemeye hazır idiler. Büyük Gaybet’e gelince onun önemli bir neticesi de liderliğin vekillerden ulemâya (fukahâ) geçmiş olmasıydı103.

102 Algar, Religion, s. 3.
BİRİNCİ BÖLÜM
ILK DÖNEM Şİİ DÜŞÜNÇESİ
ve
AHBÂRÎLİĞİN ORTAYA ÇIKIŞI
LGAYBET SONRASI ŞİA VE AHBÂRIN TEDVİNİ
AGAYBET SONRASI ŞİA VE METOD ARAYIŞLARI


Yukarıda ortaya çıkan zorunluluğun tabii bir neticesi olarak, gaybet dönemiinin en önemli özelliklerinden birisi de, böylece zâmeanin (liderlik) imamlardan ve onun vekillerinden fukahâya geçmiş olmasıdır. İmami uleman, bu konuda kendi tezlerini destekleyecek bir çok haberleri sürmektedirler. Bunlardan birisinde oninkinci

---
¹ Şeyh Tûsi, Kitâbu'l-Gaybe, Tebriz 1904, s. 215; Muhammed Bâkîr Meclîsî, Bihâru'l-Envâr, Tahran 1967, LII, s. 99.
² Hussain, a.g.e., s. 148-149.
imam'ın İshâk b. Ya'kûb'a cevap olarak ikinci seffîr'î vâstastıyla göndermiş olduğu tevkîde (emir) şöyle ifade edilmiştedir:

Yeni ortaya çıkan olaylarda, bizim ahbârımızı rivâyet edenlere mürâcat ediniz; çünkü onlar, benim sizin üzerindeki hucûtimdır (defil) ve ben de Allah'ın huccetiyim.3

Yine Taberî, fuhâhanın otoritesi hakkında onuncu imam'a âit aşağıdaki haberı nakletmiştedir:

el-Kâîm'in (mehdi) gaybetinde sonrâ bir grup ulemâ, insanları onun imâmetine inanmaya davet edip onun âlini, Allah tarafından gönderilen defiller kullanmak sûretiyle müdafa edecekler. Böylece onlar, imânı zayıf olanları Şeytân'ın, onun tâkipçilerinin ve Ehl-i Beyt'e karşı olanların aldattalarından koruyabilirler. Eğer bu ulemâdan kimse kalmazsa, o zaman herkes Allah'ın âlîinden sapmış olacaktır....4


260/874 yılındaki imamın gaybetinde sonrâ onikinci imam'ın temsîlcisi olan İmâmî ulemânın durumu değerlendirilecek olursa, onların büyük çoğunuğunun aklî istinbât ve tahâfî metodlarını reddettikleri dikkati çekir. Aklî kelâm ve fîkî hatarlar da, IV/X. asrın sonlarına gelinceye kadar çok azinsız kalmışlardır. Bu dönemdeki İmâmîyye ulemânın hemen hemen hepsinin en önemli hedefi, oniki imam'dan gelen ahbârı doğru bir şekilde kaydedip doktrin ve uygulamada ortaya çıkan meseleler referans olmasi için, bunların isânâdını tesbit edebilmek ve İmâmîyye düşüncesine hâkim olan anlâysâ da bu idi.6

İmamın ikinci gaybetini müteâkip, Şii ulemânın iki türlü tavâr takınması mümkün olabilirli. Onlar, ya imamlardan kendilerine kalan ahbârla yetinip bunların kendileri için yeterli olduğunu savunacaklar, ya da mezhebin ayakta durabilmesi ve

3 Hurât'î-Âmilî, Vesâilâ-y-Şî'a, XVIII, 101; Meclisî, Bihâr, LIII, 181.
5 Hussain, The Occultation, s. 151.
6 Sachedîna, Islamic Messiahism, s. 32, 34.

Akhârı unsurların, gaybet sonrası Şii düşüncesine hâkim hale gelmesinin en önemli sebeplerinden birisi de, imamin gaybetinin çok kısa olduğu düşüncesidir; çünkü sözkonusu dönemin ulyık çoğunluğu, imamin yakın zamanı dönemde nüfusunun çok smallalar, zamanla sadece imamların ahbârın yeterli olacağını düşünmüşler ve onunla çözümlü mümkün olmayan meseleleri de, el-Kâîm’in zühûrunda onun cevaplandirması için sonraya bırakılmışlardır. Buna en dikkat çekici örnek olarak musulunda imamın hissesinin, o dönünceye kadar bir kenara bırakılmış olması gösterilebilir. Hatta usûli düşüncenin ilk mîhasarlarından sayılabileceek Şeyh Müftü bile, imamın hissesinden bir kenara bırakılması, ya güvenilir bir yerde mu-"hafaza edilmesi, ya da gömülmeleri görüşünü savunmuştur.

Yukarıdaki düşüncenin tabiî bir netîcesi olarak, Küleyni ve diğer ahbârlar, gaybet boyunca toplumdaki günlük işlerin kimler tarafından düzenleneceği sorusu, yanıtızı bırakmışlardır. Ehl-i Sünnet’te de nas dönekleminin, yani Peygam-ber’in vefâtının hemen akabinde aynı anlayışın hâkim olduğu dikkate alınrsa, bu durum daha iyi anlaşılacaktır. Bununla birlikte gaybetin uzaması, ahbârla yetinen

7 Rüşdi, el-’Akl, s. 62-63.
8 Arjomand, The Shadow, s. 27-28; Mc Dermott, The Theology, s. 2-3, 12-13.
9 Hussain, The Occultation, s. 149.
10 Newman, a.g.e., s. 64,127.
bir anlayışın Şii toplumunun ihtiyaçlarına cevap veremeyeceği gerektiğini ortaya çıkarmış ve dördüncü asırın sonları ve beşinci asırın başlarına doğru, usûlî düşüncenin ortaya çıkıp hakim bir duruma gelmesine yol açmıştır. Bunlar yeri geldiğinde ileride daha detaylı bir şekilde tartışılacaktır.


B. AHBÂRİN TANIMI VE ŞİA’NIN HADÎS ANLAYIŞI
1 Haberin Tanımı ve Madhiyeti

Ahbârın tekili olan haber, duylan ve ulaşan şey, bilgi, tecrübe, rapor ve benzeri manâlara gelmektedir. Lisân’ılır’-Arab’dada kendiyle bilgilenilen şey anla-mında da kullanılmıştır.1 Zebidî de haberî kendisi yalan ve doğrunun girdiği söz manâsında kullanarak şöyle devam etmektedir:

11 Ibn Manzûr, Lisân’ılır’-Arab, Haber md.

Seyyid Ahmed Halil de, haberin geçmiş zamanda olan şeylerden lafız yoluya zikir manasına geldiğiini ve haber lafızın mutlak olarak rivâyete âit olduğunu ifade ederek, ancak bununla dînî bir şey kastedildiğinde Peygamber'e izâfe edildiğini belirtiyor 13.


2 Şia'nın Hadis Anlayışı ve Âhâr

Bilindiği gibi İmâmîyye Şia'si, Peygamber'in vefâtından önce, bütün ilim ve şeri âhârlarının bilgisinin Hz. Ali'ye geçtiğine ve onun da sırasıyla bu birikimde kendisinden sonra gelen imamlara devrettiğine inanmaktadır. Bu böylece, oninkâr'a kadar davam etmiş ve ondan da bu görevi, (niyâbet-i âhâm müessesesine dayanarak) İmâmîyye ulemâsî devralmıştır. Onlar imamılar, Peygamber'in vefâtından sonra âhârî merç ve kaynak olarak kabul edip, Ehl-i Sünnet'te olduğu gibi sahâbe ve tâbiünün sünnetiyle değil, onların yani imamların âhârîyla amel etmişlerdir 15. Bu sebepten onlar 'imamların söz, fiil ve takrîrlarını de sünnet içine sokmuşlar ve buna geniş manasıyla sünnet adını vermekle birlikte, daha

12 Zebidî, Tâci'l-'Arîs, Haber md.
13 Seyyid Ahmed Halil, Fitr-Tes'lîl-İslâmî, Kahire 1967, s. 46.
14 Garâvî, Mesâdur'l-İskinbât, s. 50.
15 Muzaffer, 'Akâidü'l-İmâmîyye, s. 66.
çok ahbâr tâbirini kullanmışlardır. Onlara göre imamet nübüvvetin devamı olarak kabul edildiği için, delil olma bakımından Peygamber’in Sûnet’iyle imamların ahbâr arasında herhangi bir fark yoktur. Bu sebepten sünnet, geniş bir çerçevede İmâmîyye’ye göre ma’âmından, yani Peygamber ve imamlardan sadâr olan söz, fiil ve takrîrler manâsına gelmektedir.16

Sûfî ülemâ, imamlar in, Peygamber’in ilminin vârisleri olduklarını ve bunun neticesi olarak onların ahbârının Peygamber’in sünneti gibi delil olduğunu ispatlayabilmek için, Kur’ân’dan ve Sûnet’ten kendi tezlerini destekleyecek bir çok delilleri sürmüslerdir. Bunlardan birisi Giriș’te de bahsettigimiz İmâm Sâdûk’a atfedilen "benim hadîsmin babamın hadîsi, babamın hadîsî dedemin hadîsi’si" şeklinde Peygamber’e kadar ulaşan bir silsilenin zikredildiği ve onlara göre imametin bir bakıma nübüvvetin devâmi olduğuunu gösterebilecek olan haberdir.

Dellî olarak getirilen diğer meşhur bir hadîs de yine Peygamber’e atfedilen bir rivâyet:</p>

Ey insanlar size iki degerli hazıne brakıyorum, onlara sarılığınız sürece asla dalalâte düşmeyeceksiniz. Bunlardan birisi Allah’ın Kitâb’î, diğer ise benim ‘irtetim, yani Ehl-i Beyt’imdir..........Bu ikişi, havuz başında bana ulaşıcaya kadar birbirinden ayrılmaz; bunu Rab’inden diledim, Benden sonra bu ikisinin yapıştır, sikica sarılışanız ebedî olarak sapmaz ve dalâlete düşmezsiniz.17

Șîa, farklı şekillerde Sûnî mecmuâlarında da yer alan bu hadîsin, sadece Gâdir-i Hum’da değil Vedâ Hacc’ında, Medine’de kendi hücresinde hasta yatağındayken ve Tâ’ifiyeden ayrıldığında bir çok defa Peygamberden Zeyd b. Erkâm, Zeyd b. Sâbit, Ebû Saîd el-Hudrî ve diğer şahsîlar tarafından rivâyet edildiğini ileri sürmekte ve bunun mütevâvir olduğunu iddia etmektedir.19 Onlar, söz konusu hadîsin Ehl-i Sûnet’ten 39 ve Şîa’dan ise 82 tarîki olduğunu söylemektedirler.20 İmâmîyye, buna benzer hadîslerden kendilerini destekleyecek çeşitli hükümler ç-

---
16 Muhammed Tâki el-Hakîm, el-Usûla’l-‘Âmme, Neçef 1979, s. 122.
18 Sûnî kaynaklardaki geçerlendirmeler için bkz, Müslîm, Sahîh, Fadâilü’s-Sahâhe, 36; Tirmîzî, Sûnen, Menâkıb, 32; Hakîm, el-Îmûtedrek, III, 109; Ebû Dâvud, Sûnen, Manâsk; 56; İbn Mâce, Sûnen, Menâsk; 84; İbn Hanbel, Müsned, I, 84, 118, 119, 152, IV, 281, 370, 372; Nesâî, Sûnen, Hasâsî, 15
19 el-Hakîm, el-Usûla’l-‘Âmme, s. 164-165.
karmşlardır. Bunlardan birinci ve en önemli, onların (Ehl-i Beyt) Kitap’la birlikte zikredilip, kendilerinin dalaletten kurtarıcı olmaları sebebiyle, ma’süm olmaları.


Şiiâ’ların bu iddialarına rağmen, mevcut rivayetlerden, yukarıdaki hususlara işaret eden (sağlam) delillerin çıkarılması mümkün değildir. Onların, yukarıdakine benzer rivayetlerden, imamın nasıla tayini ve istemi gibi hususları çıkararak Ehl-i Beyt’e âit yapılmış oldukları değerlendirilmeler, Kur’ân ve Sünnet’in bütününe ters döşer, “çünkü Kur’ân fikri istiklal anlayışına ağırlık vermiş ve mü’mînlerin Allah’ın emir ve yasakları karşısında, akilleri ile müstakil hareket ve karar verme gücüne sâhih varlıklar olmalarını istemiştr. İmama ve Şî’a’nın dediği gibi imamdan mevcut olan özel bir ilme ve onun istemi sağlattı olduğuna inanmak, Kur’ân’i Kerîm’in mü’mînlerde bulunmasını istediği hür ve müstakil akilli varlıklar olma anlayışını ortadan kaldırır”22.

Burada konumuz açısından ortaya çıkan husus, yukarıdaki hadîdsen de anlaşılabileceği gibi, Şî’a’nın Ehl-i Sünnet’ten farklı olarak ‘itret kanalıyla gelen hadîsleri de kabul edip, bunların meşruiyetini ispatlayabilmek için kendisine göre bir çok delîl ileri sürmesidir23 İmâmîyye, buradan hareketle ‘itret, yani Ehl-i Beyt’e sarılmann vacib olduğuna işaret etmiştir24. Bu konuda İmâmîyye’nin özellikle ahbâriyye kanadı, daha aşıri bir tutum sergileekte ve Kitâb ve Sünnet’in sadece imamlarının ahbârı vâ Fistasına anlaşılabileceğini ileri sürmektedir25. Böylece ahbârîler, ileride de daha tafsîlî olarak ele alınacağı gibi, din işlerinde ancak imamların ahbâryla amel edilebileceğini söylemekle ve bunun dişindaki bütün şeyelerin, Âmme’nin (Ehl-i Sünnet) icâdi olup bid’at olduğuunu iddia etmektedirler26. Onlar, ahbâra amel etmenin vacib olduğunu; çünkü Peygamber’ın Sünnet’inin de Kur’ân

21 Bu ve manâ bakımından buna yakın olan hadîslar hakkında Şî’a’nın değerlendirmesi için bk., el-Hakîm, el-Usûlî’-Åmme, s. 166-189.
23 Meşkûr, Ferheng-i Fırık-i İslâmî, s. 141.
24 el-Hurru’l-‘Åmilî, el-Fevâديث-Tüsiyye, s. 324-326.
25 el-Astârâbîdî, el-Fevâديث-Medêniyye, s. 17.
26 el-‘Åmilî, Şeyh Hüseyin b. Şihâbûddîn, Hicâyet‘i-Ebrâr, s. 134-135.
gibi násih-mensûh, muhkem-müteşâbih, te'vil-zâhir, mutlak-mukây-yed, âm-hâs vb. hususları içerdikini ifâde ediyorlar 27.

Yukarıdaki ifâdelerden de anlaşulacağı gibi, Ehl-i Sünnet'in Ehl-i Beyt mensupları olarak kabul ettikleri şahsları, İmâmîyye bir bakıma insan üstü bir konuma getirerek, Allah'ın dîn ve ahkâmının açıklanmasında onları gerçek konumlarından ayırıp, daha farklı bir statîye yerleştirmiştir. Elbette Ehl-i Sünnet'e göre de onlar uyulması ve tâkîbedilmesi gereken şahslardır; fakat onların sözlerinin Peygamber'in söz, fiîl ve takrirleri gibi sünnet olduğunu gösteren katî delîllere rastlamak mümkün değildir 28. Şevkâni, İmâmîyye'nin, imamlar olarak kabul ettikleri Ehl-i Beyt mensuplarının şeref ve faziletlerine işaret eden birçok hadâsî, onların ahbârının yegâne huctet olduğuna dâir delîl olarak getirdiklerini; fakat bunların hiçbirinde, onların sözlerinin huctet olduğuna işaret eden bir şeye rastlamannın mümkün olmâğına ifâde ediyor 29.


İmamların ahbârına uyma mecbûriyeti, yukarıda da ifâde edildiği gibi, imâmînn nübûvvetin devâmı olduğu düşünülmesinden kaynaklanmaktadır. Bütün bu ortak özelliklerine rağmen, Peygamber'le imâm arasındaki tek fark, vahiy meselesindendir. İmâmîyye, Peygamber gibi imamlara vahiy nâzial olmâğına ve onların ancak ilham kanalıyla ve mîras yoluya şeri hakikâtleri kârâlayabileceklerine inanmaktadır. Diğer tarafta Peygamber'in vahiyin dışındaki sahada ilham hareket etmesi hususunda da, imamlar arasında bir benzerlik olduğu dikkati çekmektedir. Bunun neticesi olarak Peygamber'in Sünnet'i, şeri hükümlerinin bilinmesinde kaynaklardan birisi olduğu gibi, imamların ahbârı da bu konuda aynı şekilde bir delîl merccii olarak ka-

27 Kâşıkî, el-Usûlî'l-Asliyye (ed. Muhammed Urmevi), Tahran 1970, s. 20, 44.
28 Rûşîf, el-'Akl, s. 54.
30 Rûşîf, a.g.e., s. 57-58.
bul edilmiştir. Şeyh Tusi, Şia'ya müdevven bir fıkhrın olmadığı yolunda yöneltilen itirazlara karşı, "eğer onlar bizim ahbârımıza bir göz atalırsı, zikrettipleri meselelerin tümünün cevâbının, imamların ahbârında bulunduğunu göreceklidir" derken de, buna işâret etmektedir. Bu sebepten onlara göre, imamlara itâat edip onların ahbârına uyulması fark ve aksi de yukarıda ifade edildiği gibi şırdır.


Neticede, sünnetin delli olmasının bakımından, Ehl-i Sünnet'le Şia arasında bir fark olmamakla birlikte, mühîyeti bakımından bir farklılığı olduğu dikkati çekmektedir. Ehl-i Sünnet sünneti, Peygamber'in söz, fiil ve takrîrlerine hasreden, İmâmiyye bunu, imamlarinkini de içine alacak şekilde genişletmişdir. Böylece onlara göre sünnet, ma'sûmdan (Peygamber ve imamlar) sâdir olan her şeyi içeriktedir. Ehl-i Sünnet'e nisbete sünnet anlayışındaki bu farklılığından dolayı İmâmiyye, buna ahbâr adını vermiş ve böylece aradaki bu farklı vurgulamak istedikinde, daha çok bu istilâhı kullanmıştır. İleriki bahiste de, İmâmiyye'nin ilk sinoneme deh bir kârîvâtı ve bunun nasıl oluştuğu ele alınıp değerlendirilecektir.

C. AHBÂRIN TEDVÎNİ VE KÜTÜB-İ ERBA'Â

1. Dörtlüz Usûl

İsnâ 'Aşeriyye, imamın gaybetini müteâkip Küleynî, Şeyh Sadûk ve Şeyh Tusi tarafından telif edilen Kütüb-ı Erba'a ve daha sonra kaleme alınmış olan diğer

---

31 İbrahim Cennâti, "Devvomin Menba-i Iciihad", Keyhan-ı Endişe, XVII, 3-4.
32 es-Sadr, El-Me'dîlim, s. 58.
33 Rûşdî, a.g.c., s. 52.
34 Rûşdî, a.g.c., s. 433.
bazi hadis külliyatının el-Usül el-Erba‘umie (dörtüz usûl) adı verilen asıllar
dan vücuda geldiğini ileri sürmektedir. Buna kısaca el-Usül de denilmştir. Usûl-
lün tekili olan asıl, hadis külliyatından farklı bir tür olup, özellikle bir imamın ni-
kâh, mîrâs ve diyet gibi fikrî konulardaki görüşlerini içermektedir. Asıl, genellikle
sadece bir mevzuyla ilgili ahbârın bulunduğu küçük bir makale olarak da kabul edilebilir.
Sözkonusu usûl (asıllar), imamlarla muâsir olan onların asâhibi tarafından
kaleme alınmişti35. Onlar, sadece fûrû ve fikrî ait mevzulâri değil, aynı zamanda
hal şerhi, doğum ve ölüm, ahlâk ve imamların menâkibi gibi mevzulârı da içermek-
tedir36.

Onların kaleme alınmasına gelince, bazı durumlarda asıll müellifi imamdan
vâstasız olarak duydugu ahbârı kaydederken, bazen de bir hadis râvîsinin imamdan
duysuluğunu nakletmektedir. Bununla birlikte kesin olarak belirtmek gerekir ki,
bunların hepsi imamların zamanında te’lîf edilmiştırler. Ca’fer-i Sâdık’den birkaç
nesil sonra kadar usûlün te’lîfî devam etmekle birlikte Şia, usûl müelliflerinin ço-
ğunun onun zamanna ait olduğu hususunda hemen hemen hemfikirdirler37.

Usûlün tam olarak ne zaman te’lîf edildiği ve müelliflerinin sayısı hakkında
ıhtilâf bulunmakla birlikte, mevcut görüşleri iki grupta tanıf etmek mümkündür.
Birincisi, Muhâakk el-Hillî’nin de zikrettiği gibi, İmam Sâdîk’in de eserinde meselelere
verdiği cevaplardan oluşan kitaplar olup, dörtüz musannîn te’lîf ettiği dörtüz
eseridir. İkincisi ise, Hz. Ali’den Hasan el-‘Askeri’ye kadar bütün imamların haya-
tını kapsayan bir dönemde gerçeklesen bir te’lîf faaliyeti olduğudur38. Birinci görüş
daha çok kabul görmektedir. Ayrıca onların ne zaman yazdıkları hususunun kesin
olarak bilinememesi, bugün elimizde tam olarak mevcut olmamalarından kay-
naklanmaktadır.

Terminoloji probleminin yanısıra, usûlün adedî hususunda da ıhtilâfın varlığı
dikkati çekmektedir; fakat genel kabul görmüş olan görüş, isminden de anlaşılabacağı
gibi bunların adedinin dörtüz olduğu durdur. Bununla birlikte bunların sayısıın söz-
konusu rakamlı ifade edilmesi, onların tam olarak dörtüz olması sebebiyle değil,
bilakis bundan biraz veya çok olmasına rağmen, kolaylık olsun diye bu rakamın

35 Muhammed Kâzım İmâm, "Devre-yi Âgâz-i Fîkh", Hizâre-yi Şeyh Tûstî (ed. Ali Devvânî),
Tahran 1983, s. 374
36 a.g.c., s. 376.
37 İtan Kohberg, Al-Usul al-Arba‘umi’a, Belief and Law in Imami Shi’ism (ed. a. mîf), s.
128.
38 Bu konudaki görüş farklılıklaryla ilgili olarak bk., Tahranî, Zerîa, II, 130; Emîn,
A’yanu’s-âî’a, İ, s. 50, Garâvi, Mesâdîr, s. 114-115.
zikredilmesinden dolayıdır.39 Araştırmaçı ve muhaddislerin bununların adedinin 400 olduğu hususunda birleşmelerine rağmen, bugün elimizde bulunamamalarından dolayı onların unvanları hakkında da, tam olarak bilgi sahibi olmak mümkün değildir. Bunlardan ancak 122 tanesinin ismi zikredilebilmiştir.40


İmâmiyye'nin büyük çoğunluğuna göre asıl, bir şeyin orijinali demektir. Eğer yazılı bir metinden nakledilirse, o asıl olamaz. Bilindiği gibi her kitâbın aslı, onun

39 Imam, Devre-yi Âgâz-i Fıkî, s. 376.
40 el-Mu'cêmül-Müfehres li Elfâzî Ekhâdis'l-Bihûr, Mukaddime (nşr. Kum, Merkezî'l-Ebhâs ve'd-Dirâsâtî'l-İslâmîyye, Mektebetî'l-Âlami'l-İslâmî 1993), s. 48-49.
41 Kohlberg, Al-Uslûl-ar-Ârba'umî'a, s. 131.
42 Emîn, A'yanu'-Şî'a, I, 140.
44 a.g.e., s. 46.
ilk yazılıdığı şeklidir, ondan instınsah edilenler (çoğaltılanlar) ise, onun kopyası olmuş sayılır ve bundan dolayı da ona aslı nüşha, ya da asıl denilemez. İmâmiyye aslın, mücerred ahbâr rivâyetinden ibâret olduğunu ve onda noksanlık, fazlaheh, iki zit aracını cem ve haberin sihhati ve zayflığına dâir herhangi bir hüküm bulunmadığı ileri sürerek, asılın sâhibinin onu ma'sûmdan nakletmesiyle vâsitalı olarak râvi den nakletmesi arasında, herhangi bir fark bulunmadığını ileri sürmüştür.


İmâmiyye, dörtlük usûlün Kütûb-i Erba'a müelliflerinin zamanında mevcut olduğunu ve ancak ondan sonra kaybolmaya başladıklarını ileri sürmektedir; aksi takdirde onların, söz konusu dört hadis külliyatının bu usûlün meydana geldiği dâir iddialarının, tutarlı bir yönü kalmayacaktır. Hatta Şia'dan bazı alişamlar, onların İbn İdris Hâllî'nin zamana kadar mevcut olduğunu ve daha sonraları bazlarının kaybolup, bazılarının da câir sultanlar tarafından yakıldığını ileri sürüyorlar. Onlar bunların kayboluş sebeplerinden birisi olarak da, Şia'nın mûdevvven ve mûretteb olarak Kütûb-i Erba'a'yı gördüklerinde, bunlardan istifâde etmek daha kolay olduğu için, usûlün kullanımını ihmâl etmelerini gösteriyor ve İbn İdris'ten sonra ancak 30 civârında usûlün kaldığı ileri sürüyorlar.

Usûlün büyük bir kısmının ortadan kaybolmasına rağmen, İmâmiyye onunla meşgul olmaya devam etmiştir; cünkii onların bugün ellerindeki bütün hadis külliyyâtını, söz konusu asılara dayanmaktadır. Bu da gösteriyor ki, onların bu konukte tartışmaları bir tahmînden öteye gidememektedir. Usûlün İmâmiyye düşüncesindeki

45 Tahranî, Zeri'a, II, 125-126.
47 Kohlberg, Al-Usul al-Arba'umi'a, s. 132-133.
48 Cezaârî, Nîmetullah, el-Envâru'n-Nu'mâniyye, IV, 36.

Usûlî veya müctehidlerin usûle karşı olan tavrına gelince onlar, bu konuda daha şüphecii ve temkinlîdirler. Onlar, bütün usûl sahiplerinin güvenirliliğinin sâbit olmadiğını iddia ederek, Küttâb-i Erba'a müelliflerinin eserlerinde naklettiğleri isimleri için de aynı durumun geçerli olduğunu ileri sürüler50. Usûlîler, bunların güvenir olmadiğina dair delillerden birisi olarak, dörtüüz usûlîn kendi arasında ihtilâflar mevcut olmasını zikrederler51.

Abhârî ve usûlî eğilimleri kendi sahasında toplayarak mu'tedîl bir tavir takmanın âlimlere gelince onlar, birçok usûlün mezhebi fâsid (batlî) olan kimseler tarafından kaleme alındığı ifade etmekle birlikte, yine de onların te'îf ettikleri usûlün güvenirliliğinin mümkün olabileceğini ileri sürmüşlerdir. Bunlara örnek olarak Şeyh Tüsî gösterilebilir. O, ricâl kitaplarında fâsid mezheblî olarak zikredilen kimselerin bu tavırlarını, genellikle vakf (bir imanda durup ondan sonra gelenleri kabul etmemek) veya guluvdan (aşırılık) kaynaklandığı belirtmektedir. Tüsî, sapık dînî

49 el-Astarâbâdi, el-Fevvâid, s. 30, 52, 150, 180-181.
50 Vâhid el-Bebehânî, Risâletü'l-İcâhid ve'l-Ahbâr, s. 60.
inançlar kabul edilmemekle birlikte, güvenilir Vâkıfî ve Gâlliler tarafından rivâyet edilen ahbârın mu'teber olabileceğini bildirmektedir. Uşûlde bulunan âhâd haberlere gelince o, râvîlerinin güvenilir olması şartıyla, onların fıkî hükümlere temel olabileceği kabul etmektedir52. Bu konu ise, ileride ahbârla ilgili değerlendirmelerin yapıldığı bölümlerde ele alınacaktır.


Küttüb-i Erba'a'nın kendisinden oluştuğu dörtüz usûl'ü değerlendirdikten sonra, şimdi de Ehl-i Sünnet'in Sakîhayn'i gibi Şî'a'nın da kendileri için güvenilir ahbâr külliyyâtı olarak kabul ettikleri sözkonusu dört esere ve bunlarla ilgili değerlendirmeler gecebiliriz.

2. Ahbârın Tedvini ve Küttüb-i Erba'a

Kütüb-i Erba'a müelliflerinin ilk olup Küçük Gaybet döneminde yaşamış olan Küleyni, zamanında ortaya çıkan bazı problemlerden dolayı yapılcak ilk işin, imamlardan geldiği iddiayı edilen abhārī toplamak olduğunu hissederek sözkonusu faaliyete girişmiştir. Eseri hakkında değerlendirmeler bir tarafta o, böyle bir karışıklik döneminde derli toplu bir abhārī külliyatı ortaya koyması bakımından, Şīʿi düşününce tarihinde en önemli ahlımlerden birisi olarak kabul edilmelidir. Bu sebepten usūlî ahlımler, kendisi abhārî olmasına rağmen üstlenmiş olduğu bu tarihî misyon sebebiyle, onu tenkitte oldukça temkinli davranmışlar ve onun tarihikte yerini teslim etmişlerdir.


Küleyni'nin bu eseri, Şīʿa'nın resmîyet kazanmasında çok önemli bir rol üstlendiği ve kitabın sihhâti de, zamanındaki bütün Şīʿî ahlımleri tarafından tereddütsüz bir şekilde kabul edilmiştir. Mukaddemesinde de belirttiği gibi, onînci imam Kāfî'yi tasdîk etmiş ve bunun Şīler'in karșılasmış oldukları problemlere cevap vermede yeterli (kâfî) olduğunu ifade etmiştir. Sözkonusu eser bu yüzden yeterli manasında el-Kāfî ismini almıştır. Bûveyfi'lerin ıktidara gelmesiyle, Şīʿa'nın kazanmış olduğu siyâsî destek sayesinde, bu kitap önemini daha da artırmış ve İmâmiyye arasinda neredeyse kudisyet kazanmıştır.56

Küleyni'nin hadiste tâkibettiği metoda gelince, onun metodolojisi oldukça sınırlıydı, hatta rivâyetlere, yani denend ve metne ilişkin bir metodu yaktu denilebilir.

55 Küleyni, el-Kāfî, I, 5; el-'Âmilî, Kerekâ, Hidâyêtü'l-Ebrâr, s. 56.
56 Mahmut Rûzû İfâhârzâde, Gaybet ve Mehdeviyyet der Teşeyyu'-i İmâmiyye ez Didgâh-i Câsin Hüseynî ve Sâgâdînî, Kum 1992, s. 117.
Bununla birlikte o, Kâf't'i kaleme alırken, kendisinin ve muhtıtnin görüşlerini eserine yansıtılmıştır. Onun eseri bu yüzdendir, Küm ve Rey muhaddislerinin dünya görüşü ve İmâmiyye mezhebine ilişkin fikirlerini de temsil eder. Kâf't'de bulunan ahbârın hepsi, ashabu'll-hadîs yani ahbârların hâkim olduğu dönemlerde şek ve şüpheye meydan vernmeyecek şekilde kabul edilmiştir; fakat tenkiçti usûlî anlayışın ortaya çıkmasıyla birlikte, Kâf't'de bulunan ahbâra daha dikkatli bir şekilde yakalâılmya ve metin ve sened tenkidine tabi tutulmaya başlanmıştır.57

Kâf't'den sonra kaleme alınan Şeyh Sadûk'un Men Lâ Yahduruhu'l-Fâkîh adlı eserine gelince, o da Küleynî gibi eseri te'îlîf ediş sebebini izâh ettikten sonra, rivayetleri, Küleynî'nin aksine, senedlerini hâzîdetmek (kaldırmak) sûretyyle nakletmiş ve hedefinin rivâyetin hepsini nakletmek değil, saude fetvâ kısmını aktarmak olduğunu belirtmiştir. Eserinin sihatine gelince, onun Allah ile kendi arasındaki bir huccet (delîl) olduğunu zikretmiştir. Söz konusu eseri kaleme alırken, sened zinicîrini rivâyetin başında getirmemesi sebebiyle, istifâde ettiği kaynakları eserinin sonunda topluca zikretmiştir.58

Kütûb-i Erba'a'nın son iki eseri, Şeyh Tûsî tarafından kaleme alınmış olan Tehzîb ve İstibsâr'dur. Tûsî'ye gelince o da her iki eserinin başında, bunlarda bulunan hadîslerin sihati ve sübûtu hakkında açıklamalardı bulunduğun gibi, 'Uددetâl-Usûl'ün başında da, zikrettiği her haberî, sihhati hususunda üzerinde icmâ bulunan Usûl'den (dûrûzûz usûl) aldığını ifâde etmiştir. Tûsî'nin metodolojisi hakkındaki değerlendirmelere, ileride onun hayati ve ahbârla ilgili görüşleri ele alınırken yer verilecektir.

Akbârî ve usûlî âlimlerin Kütûb-i Erba'a hakkındaki değerlendirmeleri, daha sonraki bahislere, detaylı bir şekilde ele alınacak olmasına rağmen, burada muhtasar da olsa onların görüşleriyle ilgili bir değerlendirmede bulunmak yerinde olacaktır. Ahbârlar, Kütûb-i Erba'a'daki hadîslerin hepsinin kat'îyetini iddiâ etmişler ve delîl olması bakımından onlarda bulunan ahbârla Kur'ân ayetleri arasında bir fark bulunmadığını ifâde etmişlerdir; çünkü onlara göre üç Muhammed'in (Kütûb-i Erba'a müellifîlerin) telif etmiş oldukları kitaplarla, bunların dışında mu'âber olarak kabul edilen diğer eserlerdeki ahbârın hepsinin, kat'îyeti hususunda bir sâri delîl vardır.60 Önlärın bu konuda ileri sürüdlükleri delîller şöylece özetlenebilir: "Kütûb-i Erba'a müellifîlerinin, yukarıda da zikretmiş olduğumuz, bizzat kendilerinin kitaba-
rında bulunan ahbârın səhətine əsərət etmiş olmalari; istifədə etdikleri dörtlər uzunn onların zamanında henüz eksiksiz olarak mevcut olması; imamların səhəbəna kendilerinden duyduklarını kaydetmeleri həsusunə mənərəli; səzərənəsə usullərən nas dənəməне yakınlıqları sebebiyle, ahbârın səhətinə belirleyəcək işlərətərən henüz mevcut olması; aynı hadisənin birən fazla kitapta tekrər etmiş olması; rəvəli-

rınən səkə olduklarına dər həkəklərən imammən kimseledən olması, Küleyn'ın Küçük Gəybet düşəndən yaşarıcı olduğundan vəkdərələrə çağıdaş olması və son-

radan gənəl dənələrən Kütüb-i Erba'a'də bulunan hadisələrin güvənilir usul və kitap-

lardan əhəndiğini yalanlamamaları gənə heşələr61." 

Daha sonra gənəl ahbârərin hemen hemen hepsi, bu konuya verdiyi dənələrən böyük sebəbiyle, te'lıf etmiş oldukları esərələrə, səzərənəsə usullərən mevzuə ya bir hayli yer ayardışlardır. Mesələ ahbârərin reisi durumundakı Astarábdə, el-Fevəıdır adlı esərən, mevcut hadisə külliyətəndən hadisələrin həpsinə səhəhinən ispat və onların müəlliflərinə nisbetəni mütevəvərən olduğu həsusunə, ayrı bir fasıl ayardıştır. O, bu bölümə iləh hikmet və Peygamber'in və imamların Şia'ya olan şəfəatinən sonucu olaraq, imamların düşəndən onların ahbârinə nakledən səhəbin və Büyük Gəybet düşəndən Şia'ınən düşəndən istifədə edəcəyi hadisə külliyətinə mevcut olması və bunların məhəfəza edilməsi gəxətgəni zikrətmətir62. 

Ahbârərin bu tutumuna karşı usullərə, daha teməkin davranmışlar və şühəlli görəiləri her bir hadısə inceleməye təbi tutmuşlardır63. Özellikle ricəli dənələrə, ahbârərin Kütüb-i Erba'a dəkə bütün hadisələri səhəhinən olaraq kabul etmələrinə, nihəli planda bir icəhidədən olaraq kabul edəbileceğinə; fakat bəyli bir icəhidən ancak kendi-

leri için bağlayan olup, kendili dərervativesi üçün bağlayan olmamışlı ilərən sərəylərən64. Usullərə, netikədə ahbârərin dörtlər uzul və Kütüb-i Erba'a həkkəndəki iddialərinən gerğənkə uyusmədəyi; cünkə Kütüb-i Erba'a dəkə bütün ahbərin kat'iyətinən səbit olmamışlı gənə, səzərənəsə usullən musənəflərən olan nisbetənin de keşin olmamışlı ilərən sərəylərə və zaten bu həsusun ilə dənəmədeki dənələr ta-

rafından da bilindikini dəle getiriyorlar65. 

61 Bu konuya iləgili ahbârərin dəfələrən hakkında bk., el-'Amili, Kerek, Hidâyətə'l-Ebrər, s. 7, 82-89; el-Hurr'ül-'Amili, Vesāl, XX, 61-79; Astarábdə, el-Fevəıdır, s. 272-273, 275-276; Bahram, Şəyy Yūsuf, el-Hadətkən-Nədurə fi Ahkāmi'l-'İrārə-Tāhər, Necef 1957, I, 10; Muhammed Tahk Meclisi, Ravdatə'l-Miəbakın, Tahan 1973, s. 28-29. 
62 el-Astarábdə, el-Fevəıdır, s. 181-184. 
63 Dizəif, el-Fərəku'l-Hak (Kāg-fitə'l-Gutə'nun el-Hakkə'l-Məbən adlı eserən bərlikə basılıqları), Tahran 1888, s. 5-6. 
64 Ebü'l-Kāşım el-Hūl, Mu'cəmən Ricəli'l-Hadıs, Necef 1970, I, 103-104. 
65 Behbehāni, Vahid, Risāletə'l-Icəhid və'l-Ahβar, s. 78-80.


---

66 Konuya ilgili değerlendirme için bk., Hüî, a.g.e., s. 22-36.
67 Kâşif'ûl-Çatû, Şeyh Ca'fer, el-Hakkâl-Mübîn, s. 40.
II. ASHÂBU'L-HADÎS VE İLK DÖNEM AHBÂRÎLIĞI
A. AHBÂRÎLIĞIN TANIMI VE MÂHIYETİ

Ahbârîyye, İslâm ‘Aşerî Şii’îlige dîni bilginin kaynağı olarak imamların ahbârına dayanıp akla ve ictihâda karşı olan farklıya denir. Bunların karşısında olan usûliyye ise, fikih ve kelâmda akh esas alıp bundan geniş ölçüde istifâde eden grubun adıdır68. Dehhiâdâ lügatında ahbârîliğin tanımı şöylene veriliyor:


Yukarıda da ifâde edildiği gibi, hikâye ve kısma türü şeyler rivâyet eden kimselere de bu adın verilmesine rağmen, istilâhi olarak Şia’î daki manâ, sadece imamlardan gelen ahbâra yetinip akıl deliline karşı çıkan ve ictihâda da batılı olarak kabul eden şahslardır70. Kısacası ahbârîyye, Şii ulemâdan bir farka olup ahkâm esaslarında ve akâiddede Ehî-i Beyt’in ahbârını esas alan ve diğer kaynaklara da imamların ahbârîyla te’yid edildiği sürece istinâd eden gruba verilen isimdir71.

Daha geniş olarak dûşünülecek olursa, söz konusu fîrkanın ahbârîyye olarak isimlendirilmesi, daha sonra usûllilerin şerî esaslar olarak kabul ettikleri Kitap, Şünnet, icmâ ve akıl delillerinden sadece Sünnet’i, yanı imamların ahbârını kabul ettiklerinden dolaydır72. İşte böylece ahbârî ismi, haberin çoçulu olan ahbâr kelimesinden gelmektedir. Ahbâr ve rivâyetlere karşı bazı açılarından dolayı, bu ismi aldukları da ileri sürelêbîlir73. Safeviler döneminde ahbârîliği sistemleştirdi müstakil bir ekol haline getiren Astarâbâdî ise ahbârîleri, ismet ehlini, yatı imamları tâkip

69 Luganâmê-yi Dehhiât, Ahbâriyye md, 1485.
70 Meşkûr, Ferheng-i Fırat-i Îslâmî, s.40.
71 Dâireât’-Ma’ârif-i Tezeyyû’u, II, Ahbâriyye md., 7.
72 Garâvî, Mesâyâr, s. 39; Kâmî, ‘Ilmî’-Usûl, s. 52.
edip aklin hata yapması muhtemel olan her konuda onların ahbârına sahip olan kimse, onun vasıflandırmaktadır. 74

Ahbârlığın mukâbiliinde olan usûlliğe gelince, yukarıda saydıgımız dört şerî deliî kaynak olarak kabul etmektedirler. 75 Böylece usûlî, sözkonusu dört asla ve usûl ilmine sahip onun gereklerine göre hareket eden kimse manâsındadır. 76 Yukarıda da bahsedildiği gibi müctehid, bunun muterâdîî olup ahbârîlerin aksine, ictihiâda başvurup onunla amel eden kimse manâsındadır. Usûllîler, ahbârın bütün şerî hükümlerin kay-nağı olamayacağı ve her asrî ve zamanda toplumun bütün ihtiyaçlarına cevap veremeyeceğine inanırlar. İşte bundan dolayı onlar, ictihâdîn zorunlu bir fiil olduğunu kabul ederler. 77

Ahbârlığın zaman içindeki kullanımına gelince, tarih ve benzeri ilimlerle uğraşan kimsele de ahbârî isminin tâlî edilmesinden dolayı, hadisîle uğraşanlara, sözkonusu kimseleenden ayırdetmek için, ulemâ tarafından başlangıçta muhaddis ismi verilmiştir. 78 İlk olarak ehlî-l-hadîs veya asâbî-l-hadîs olarak da isimlendirilen ve hadisten başka bir şeyle meşgul olmayan ahbârîler, bu konudaki ifrâtlarından veya başka sebeplerden dolayı, değişik isimlerle anılmasılardır. Muhalifleri tarafından daha çok Haşevîyye 79 ve Mukallide 80 gibi tâbîlerle isimlendirilen ahbârîler bir çok eserinde de asâbî-l-hadîs (asâbî-l-ahbâr, ehlî-l-ahbâr) 81 ve ahbârîyye 82 gibi adlar altında da zikredilmektedirler. Onlar aynı zamanda muhalifleri tarafından Haşevîyye'nin yanısına Zâhiriyye diye de isimlendirilmişlerdir. 83

74 Keyhüsev İsfendiyâr, Debestân-i Mezâhih, I, 248.
75 Garâvi, Mesâdir, s. 39.
76 Kâşânî, el-Usâlî-l-Asliyey, s. 5.
77 Dâretül-Ma‘ârif-i Tesyeyîû, "Ahbârîyye md.", II, 7.
80 Müfid, Cevâb-ı Ehlî-l-Hâir, s. 112; Şeyh Tüsî, el-‘Udde, s. 54.
82 Kazvîni, Kitâbu’n-Nakd, s. 3, 236, 272, 282, 285, 458, 529, 568, 569; ‘Allâmê Hillî, Nihâyetül-Vusûl, Mar’aşî Kütûphanesi, Kum, no. 1908, var. 290; Şehristânî, el-Mi‘îlî ve-n-Nihâl, Kâhire 1977, s. 169, 178, el-Cûrcânî, Şerhû’l-Mevâkîf, s. 629.
83 Kohlerberg, Encyclopedia Iranica, Ahbârîyye md., I, 717.

Ahhârlık daha sonra gerekli bölümlerde tefsârlâthi bir şekilde ele alınacak olmakla birlikte, burada Muhsin el-Emîn’in onların özellikleri hakkında veciz değerlendirmesine yer verebiliriz:


B. ASHÁ’BU’L-HADîS VE AHBÁRÎLÎGÎN ORTAYA ÇIKIŞI

1. Ahhârlığın Ortaya Çıkışı ve İmâmiye Düşüncesindeki Yeri

Ahhârı ve usûlî ekollerinin, imamın gaybetiyle birlikte karşılaştıkları fikri ve diğer problemlere iki farklı başka aşkın tabiî neticeleri olarak ortaya çıkıklarını söylemek uygun olacaktır. İmam henüz hayatta iken o, mutlak otorite idi; fakat onun gaybetinden sonra yeni kaynak ve otorite arayışı için, birtakım çabalar ortaya çıktı. Bu yeni ortaya çıkan yaklaşımlardan birisi, imamın gâib olması rağmen, onun yönlendirici fonksiyonunun devam ettiği vurgulamak sûretiyle, ortaya çıkan yeni zarâreti küçük göstereyme çalışıyordu. Bu anlayışa göre, imamın toplulma devamî temas halinde olduğu dikkate alınarak, fikrîn gelişirilip dinamik bir hale getirilmesi için, yeni bir sürecin başlatılmasıın gerekli olmadığı iddiası edildi86 veya

84 Astarâba’dî, el-Fevâdî, s. 47-48.
85 Emîn, A’yân’ü’s-Şî’â, III, 222.
imamin daha henüz yeni gaybete gitmiş olması sebebiyle, imamların ahbârının Şiî toplumunun ihtiyaçlarını karşılamada yeterli olduğu ideri sürültü. Bundan dolayı bu gruba göre, Büyük Gaybet'in başlangıcında belirli fıkhi kâideleen gelişirilmesine gerek yoktu. İlk dönemdeki bu hâkim kanâate göre, sadece imamların mevcut ahbârın topplayıp onlarla amel etmekle yetinilecekti. İşte daha sonra gelişip müesseselerce olan sözkonusu anlayış, diğer bazı isimler de verimkene birlikte, ahbârî ekolü adına almıştır.

Ahbârîlerin mukâbîlinde olan düşünsce ise, daha pratik ve akılcı bir yaklaşımda benimsedi ve toplumun rehberliğinin imamların ahbârından ziyade, belirli prensiplere dayanması gerektiği hissettii. Bu anlayışa göre, âlimin görevi, sadece imamların ahbârını incelemekten ibaret değildi ve fıkhi usûlü, yani sözkonusu kaynakтан fıkhi hükümlerin nasıl çıkarılacağına dair belirli prensiplerin ortaya konmasi da bir o kadar önemlidi. Bu anlayışın tabii bir sonucu olarak daha sonra usûli ekolü ortaya çıktı ve müesseselerleştii.87  İmamın gaybetini mümteâkip böylesine bir yorumu hemen ihtiyaç duymusına da, birkaç asr sonra ahbârın bazı problemlerere cevap vermede yetersiz kalması ve kendi bunyesindeki bazı meselelerin karmaşaklığı, sözkonusu ekolün ortaya çıkmasını zaruru kıldı ve bu anlayış, beşinci asrından itibâren İmamîye düşünsesinde hâkim bir unsur haline geldi. Elbette beşinci asrından önce, ahbârîlerin hâkim olduğu dönemde de tek tük usûli sûmâlara rastlamak mümkündü; fakat Şiî'da akla dayanan fıkhi düşünsce sisteminin o dönemde daha henüz gelişip müesseselerşmemiş olması sebebiyle, bu ekolün mensuplarının fazla tersiili oldukları söyleneılmeyecek.

Bütün bu açıklamalardan, ahbârîliğin, Şiî düşünsesinde usûllîliğe göre daha erken dönemlerde âit bir fenomen olduğu sonucu ortaya çıkar. İlk dönemdeki Şiî düşünsesine böylesine nüfuz etmiş olan ahbârîlik, V/XI. asrın başlarında itibâren usûli düşûncenin hâkim usûr haline gelmesiyle birlikte, zayîf ve tesirîsî bir şekilde de olsa varlığını sürdürümeye devam etmiştir88. Şimdii de ahbârîliğin ortaya çıkışı ve onunla ilgili değerlendirilmelere, bir göz atabiliriz.

Ahbârîliği, kadîm ve hâdis ahbârîlık veya ilk dönem ve sonrası dönem ahbârîliği olmak üzere ikiye ayırmak mümkündür89. Böylece Safevîler'den önce ve hatta imamın gaybetini mümteâkip ortaya çıkı harekate, ilk dönem ve Safevîler'den sonra Astarabâdî ile birlikte tekrar ortaya çıkı sistemleşen harekete de, son dönem ahbârîği adımı vermek yerinde olacaktır. Astarabâdî'nin şahsında

87  a.g.e., s. 712.
89  Garâvî, Mesûdîr, s. 60.
temsil edilen anlayışa abhârîyye adına verilmesi hususunda, İmâmî ulema arasında herhangi bir ihtilâf bulunmamakla birlikte, gaybeti müteakip ortaya çıkan düşünce ekolüne abhârîyye adına verilmesine, usûlî âlimlerin hemen hemen hepsi karşı çıkmışlar ve abhârîliği, Şîînin ana çizgisinden bir sapma ve Astarâbâdî tarafından icâd edilen bir hareket olarak görmek istemislerdir. Böylece onlar usûlîlide, gaybetten sonra hemen ortaya çıkarak, gerçekte İmâmîyye düşüncesesi içerisinde orijinal bir hareket olduğunu ve abhârîliği ise, Sünnetî gibi birtakım düş unsurlarından etkilenerek, bid'ât bir anlayış olarak ortaya çıktığını vurgulamak istemislerdir. Şî âlimlerin dışında konuyu değerlendiren Batılı araştırmacıların da, bu konuda hemfikir olmadığı dikkatli çekmektedir.

Her ne kadar bazı âlimler abhârîliği, Astarâbâdî ile başlatsalar da gerçekte bu nun köklerini, çok daha öncele aramak gerekecek. Bu bakımından olay gerçek yüzüyle değerlendirildiğinde abhârîlık, usûlîlide göre târîh bakımından öncelik taşıXãmaktadır; çünkü daha önce de zikredildiği gibi, imâmın gaybetinin hemen akabinde, abhârîlık, İmâmîyye düşüncesine hâkim bir anlayış haline gelerek, daha sonra ile ride zikredeceğimiz sebeplerden dolayı, dördüncü asrın sonlarına doğru bu tesiri yitirmeye yüz tutmuş ve Safevîler döneminde ise, Astarâbâdî ve diğer bazı ulye'nin çabalarıyla yeniden hayat bulmuştur. Bu bakımından bu düşünce hareketi, Astarâbâdî tarafından icâd edilen yeni bir şey değildir; çünkü İsnâ 'Aşeriyye'de aklî değerlendirmelere karşı çıkan bir eko daha ilk günlerden beri mevcut olagelmıştır.

Astarâbâdî ile tekrar ortaya çıkan bu hareket, Şî düşüncesine yaklaşıklık olarak iki asr hâkimetmiş ve ulye'nin de kâr alarak, Zaten söz konusu dönemdeki abhârî ulye'nin ifâdelerine bakılrsa, onlar köklerini ilk dönem deki Şî düşüncesine, yani Küleyni ve Sadûk gibi âlimlerin bulunduğu Büyük Gaybet'in başlangıcında dayandırılmışlardır. Onlar sonraları ortaya çıkan usûlî düşünceyi ise, usûlîlerin inançlarını aksine, Şîînin ana çizgisinden bir sapma (bid'ât) olarak nitelendirmişlerdir. Bununla ilgili açıklamalar, ulye'inde abhârîlerin görüşleri zikredi liken, daha tasfiyatÎ bir şekilde ele alınacaktır.

Bazı âlimler de birinin düşerine kademini (öncelik) belirteksizin, Şî ulye'n in, başlangıçından itibaren abhârî ve usûlî olmak üzere iki gruba ayrıdlıklarını ifade etmişlerdir. Bunlara göre abhârî ve usûlîler arasındaki fark, tefrîde (aslîdan hüküm çıkma) bulunup bulunmamaya ve bunun için gerekli güce sâhih olup olmama bağlıldı. Onlar, bunlardan bir grubun sadece nas erbâbî ve abhâr râvísi olduklarını, diğer grubun ise nazır ehli olup, şerî delliilerden hükümler çıkardıklarını

---

90 Momen, An Introduction, s. 117.
91 Abdîülhâdî Hâırî, Teşeyyû' ve Mesrûyet-i Iran, Tahran 1981, s. 86.
ifade etmişlerdir$^{92}$; fakat İmâmiyyenin bugün anladığı şekliyle şerî delillerden hü-küm çikarma manâsındaki icthâdun, daha sonraki dönemlere âit bir fenomen olduğu unutulmamalıdır; çünkü ilk dönemde uşûl olarak isimlendirilen ve bazı aklî istinbât-larda bulunan şahsînâlere bile, icthâdâ isim olarak karşı çıkıklardar dikkat çekmektedir. Bu yüzden uşûller tarafından iddîa edildiği gibi icthâd, sadece Küleynü gibi ahbarî âlimler tarafından inkâr edilen bir husus değildir.


Uşûl ilemanın bir kısmın da, ilk dönem abîrîlerinden olarak isimlendirdi-    ğimiz Küleynü ve Sadûk gibi âlimleri, abîrî olarak nitelendirilenin çok yanlış ol-    dugunu ve onların bilakis mütehid olduklarını iddîa ederek, bu şahsînâlere uşûl ol-    madiğını ileri sürmenin, onların şeriatdan çıkışını manâsına geleceğini söyleyecek

93 es-Sadr, el-Yetâlim, s. 28.
kadar ileri gitmişlerdir. Onların ilk dönem ahbârîlerini de usûlılerin kategorisine sokmalarının yegâne sebebi, usûli düşüncein başlangıçtan itibaren İmâmiyye ece- risinde var olup, ahbârîliğin daha sondadan bid‘at olarak ortaya çıktığı ispat ede- bilme çabasıdır.

Ahbârlere ilişkin değerlendirmelerde, daha objektif ve kapsamlı düşünce bazı usûli âlimler ise, baştan itibaren İmâmiyye tarihini ve Şii fikrî düşüncecesini bir bütün olarak değerlendirmişler ve başlangıçta ahbârî olarak isimlendirilen şahsları müstakil bir ekolün temsilcileri olarak değil, gerçekte Şii fikrî düşüncecesinin ilk merha- lesini temsil eden âlimler olarak değer lendirmişlerdir. Bunlar belirli bir dönemde ka- dar ahbârî anlayışa sahip olan ulemânın varlığıını böylece kabul etmişlerdir. Bu anlayış eksik olmakla birlikte, onların müctehid olduklarını veya İmâmiyye’nin ana çığzısında bir sapmayı ifade ettikleri yolundaki değerlendirilmelerden daha tutarlı gözükmetedir; çünkü usûlli öncülüleri olarak kabul edilen Müfîd, Murtazâ ve Tüsî gibi şahslar, kendilerinden önceki dönemde, söz konusu anlayışa sahip şahs- ların mevcut olduğunu bizzat kendi eserlerinde zikrekmektedirler. Söz konusu yakla-şıma benimseyenler, mevcut anlayış için her ne kadar ahbârî ismini kullanmasalar da ashabu’l-hadis ve mukallide gibi tabirleri kullanarak, aynı şahslara ve an- layışa işaret etmişlerdir. İşte bu anlayışı temsil eden ulemâ, Tüsî’nin ufuk darlığıyla vastılandırduğu kimselerdir. Seyyid Murtazâ da bu konuda onlara işaret ederek şöyle demişti:


Yukarıdaki ifadelerde de te’yid edildiği gibi, selefi düşünce, hadîse yani ahbâra gösterilen önemin artmasıyla birlikte ortaya çıkmış ve ilk dönemde belirli bir süre hâkim düşünce haline gelmiştir. Ahbârlar, usûlli tenkit ederken, onların ictihâd ve diğer bazı hususlari Ehl-i Sünnet’ten aldıklarını iddia ettikleri gibi, usûl- ler de ahbârların Ehl-i Sünnet’teki Zâhirîyye ve Es’ârîyye’den etkilenerek ortaya çıktığını ideri sürümlülerdir. Onlar, Ehl-Sünnet’teki Zâhirîyye hareminden, kıyâs ve rey ehline karşı bir reaksiyon olarak doğmuş olup, bunun temsilcilerinin Mâlik b.

94 Kâşi‘ül-Gûl, Şeyh Cafer, el-Hakka’l-Mûbîn, s. 96, 99, 101; el-Hûl, Ebu’l-Kâsum, er-Ra‘ya’s-Sedîd, s. 24-25.
95 es-Sadr, el-Me’âlim, s. 80-81; Garavî, Mesâdir, s. 20; Câhirî, el-Fikru’s-Selefi, s. 286.
96 Garavî, a.g.e., s. 54.
97 İbn İdris Hüllî, es-Sedîr, s. 5.

Şimdi ise ahbârîliğin ilk olarak kimler tarafından kullanıldığı hususuna geçe- biliriz. Ahbârîliği, İmâmîyye içerisinde bir farka olarak ilk bahseden kişi, Şehristânî'dir. O, 521/1127 yılında kaleme alınmış olduğu el-Milev ve'n-Nihal adlı eserinde, bu konuda şöyle diyor:

İmâmîyye, usulde başlangıçta imamlarının mezhebi üzere idiler. Daha sonra imamlardan ge- len rivayetlerde ihtilâfa düşmeleri ve zamanın da geçmesiyle birlikte, her farka ayrı bir yol tâkip etti. Kendi ara sıra Mu'tezilî ve Ahbârîyye olmak üzere ikiyi ayrıldılar. Mu'tezilî olan grup Va'idiyye ve Ta'fîlîyye olmak üzere yine ikileyi ve Ahbârîyye de Müsîebî ve Selefiyye olmak üzere ikileyi ayrıldı.99


Kazvî'î, bazı yerlerde İmâmîyye ve Şia tâbiplerini zikretmesine rağmen, Şia'ya karşı yöneltilen iddialara cevap verirken, umûmi bir müdafâ psikolojisi içinde, Usûl-i İmâmîyye Şiasî istilahını kullanmaktadır. Böylece ilk tâbipleri, Şia'nın genel güçlerini belirtirken kullanmış ve ikincisini ise, ona göre daha çok ahbârîlere yöneltilmesi gereken iddiaların Râfîda adını altında genel olarak Şia'ya yöneltiliğinde zikretmiştir. Tabii ki burada genel olarak İmâmîyye'ye izâfe edilebilecek bazı menfi unsurları, devamî olarak ahbârîlere yüklemek süretiyle, onlar 3

98 Câbirî, el-Fâlîr-ş-Selefi, s. 265; cs-Sâdî, el-Melîm, s. 41; Ali Devvânî, Vâhid Behbehânî, Tehran 1983, s. 73; Hanârî, Ravvâtât-İ-Cennât (ed. A. İmâmîyân), Kum 1970-1, I, 130.
99 Şehristânî, el-Milev, s. 165.
adet şamar oğlanı olarak kullanmış ve böylece usuliyye adı altında, İmâmiyye Şia'sı tezkiye yoluna gitmiştir. Kitapta izlediği metot, genel olarak başlangıçta Şia'ya yönelik olan soruları ortaya koyup, ondan sonra yukarıda bahsettigimiz psikoloji içinde cevap vermedir. Önun sözkonusu eserindeki (Ba’du Fezâyihi’r-Revâfid) bütün iddialara cevap verip vermediği ise, bizim araştırma konumuzun dışında- dir\(^{100}\).

Ahbârî aliimlere gelince onlar, kendi köklerinin ilk dönemlere kadar uzandığını ve kendilerinin İmâmiyye içinde ana çizgiyi temsil ettiklerini isbat edebilmek için, yukarıdaki eserlere referans vermek süretyle delil getirmişlerdir\(^{101}\). Yukarda, ahbârîliğin değişik isimler altında nelerde zikredildiği hususuna değindiğimiz için, burada tekrar zikretme ihtiyac hissetmiyorum\(^{102}\).

Müsteşrîklere gelince onların çoğu, aklı istinbat kurallarına karşı çıkan bir hareket olarak ahbârîliğin ilk kurucusunun, M. Emîn el-Astarâbâdî olduğuunu ileri sürmûşler ve bunun, ilk dönemlere ilişkin bir fenomen olduğuרכה gizardı etmişlerdir. Bunların başında, E.G.Browne gelir. O, ahbârîliğin kurucusunun el- Astarâbâdî olduğuunu ve ondan önce böyle bir hareketin mevcut olmadığını dile getirmiştir\(^{103}\). Onu bu konuda, Scarcia takibetmiş o da, ahbârîliğin, Safevîler'den sonra ortaya çıkan bir düşince ekolü olduğunu ifade etmiştir\(^{104}\).

Bunun yanında ahbârîliğin ilk dönemlere ilişkin bir hareket olduğuunu ileri sür- ren müsteşrîklere de vardır. Meselâ Madelung, Browne ve Scarcia'ın aksine, ahbârîliğin ilk dönemlere äit bir fırka olduğunu ileri sürmüş ve ahbârîlike usûlîlik arasındaki çekışmenin, Safevîler zamanında değil, ondan çok önce ortaya çıktığını iddia etmiştir. O, Safevîler dönemindeki teknik meseleleere äit anlaşmazlığın kökle- rinin, ilk dönemdeki spektatif kelâmcılarla dinde aklı kullanılmamasına karşı çıkan gelenekçiler arasındaki tartışmalarına arnanması gerektiğiini ifade etmiştir. Madelung, delil olarak yukarıda detaylı bir şekilde bahsettigimiz Kazvî'nin eserini göstermiş-

\(^{100}\) Kazvînî, Kitâbu’n-Nakd, Ahbârîyeyenin karşısında usuliyye tâbirinnin kullanıldığı yerler, s. 3, 178, 179, 190, 231, 235-237, 240, 272, 281, 282, 284, 415-416, 459, 481, 504, 506, 528, 569, Ahbârîyeye tâbirinın kullanıldığı yerler, s. 236, 272, 282, 285, 458, 529, 568-569.

\(^{101}\) Astarâbâdî, el-Fevâid, s. 42-44; Mirzâ Muhammed Ahbârî, Mûneytû’l-Murtîd fi Zikri Nâfî’dî’l-Icîhâd, s. 2-3

\(^{102}\) Bununla ilgili bk., dipnotlar 167-171

\(^{103}\) E. G. Browne, A Literary History of Persia, London 1953, IV, 374.

\(^{104}\) Gianroberto Scarcia, "Intorno alle controversie tra Ahbari e Usuli presso gli Imamîti di Persia", Rivista degli Studi Orientali, XXXIII (1958), 218-219, 224.
tir. Abdülhâdî Hâiri de, ahbârîliğin Safevîler döneminde öncesi bir fenomen olduğu hususunda, Madelung ile aynı görüşü paylaşmıştır.


106 Abdülhâdî Hâiri, Shi‘ism and Constitutionalism in Iran, Leiden, Brill 1977, s. 66-67.

107 Kohlberg, Aḥbâriyye md., Encyclopedia Iranica, I, 716-717.

108 Müdderris, Mukaddime, s. 39.

109 Madelung, Aḥbâriyye md., El2, 56.
Burada bahsimize son verirken, ilk dönemdeki ahbârîlikle Safevîler döneminde yeniden ortaya çıkan ahbârîlık arasında bazı farklıların bulunduğu zikretmeden geçemeyiz. İlk dönemdeki ahbârîlerin muhaddis ve ashâbu'l-hadîs gibi isimler altında zikredilmelerine rağmen, diğerlerinin ahbârî olarak isimlendirildiği gerçeği, İmâmî iletârunun hepsi tarafından kabul edilmişdir. İlkinci önemli fark, ilk dönemdeki ahbârîlık gaybetten, yani nas döneminde sonra hemen ortaya çıkan bir düşünce olup, usûlîlige reaksiyon olarak doğmamış, belki sadece imamların ahbârına sarılmak Süreyle, Ehl-i Sünnet'teki bazı prensipler reaksiyon göstermiştir. Diğer tarafa da Safevîler dönemindeki harekete gelince, usûlîliğin Hillîler'e (Muhakkîk ve Allâme Hillî) birlikte zirveye ulaşmasından sonra ortaya çıkmıştır ve bir bakma bizzat Şii düşünce içerisinde, her ne kadar ilk dönemdeki düşünceyi tekrar ortaya koyduğu iddiâ etse de, bizzat usûlîlige karşı reaksiyoner bir özellik taşımaktadır. Diğer önemli bir fark ise; bu, ilk devirde nas döneminin yeni sona ermiş olması sebebiyle fetva, sadece hadis'in metni rivayet edilmek Süreyle veriliyordu ve bu yüzden imamların ahbârına saran bu yönelliş, hâkim düşünce haline gelmiştir. Safevîler öncesi dönemde göz attığımızda ise, artık sadece ahbârın metniyle kifayet edilmeyip aklî istinbât metodlarından da istifade edilerek ve içtihâda başvurularak fetva veriliyordu. İşte bu dönemdeki ahbârîlikte, bütün bunlara tepki göstererek tekrar bir geriye dönüş özlemi dikkati çekter. Netice olarak bu iki ahbârîlık arasındaki bu türden farklılar, bazı在深圳 ve özellikle usûlîerin, ilk dönemdeki hareketin ahbârî olmadığını iddia etmelerine zemin hazırlamıştır; fakat her iki hareketin de en bâriz özelliğinin aklı karşısında alınan tavr olduğu unutulmamalıdır.

2. İlk Dönem Ahbârîliğinin Özellikleri ve Ashâbu'l-hadîs

İmâmîyye düşüncelerde ahbârîliğin, usûlîlige göre daha önce ortaya çıkan bir düşünce olduğunu ve onun ortaya çıkması izah ettikten sonra, simdi de ahbârîliğin genel bir démarcheminin yapılabildi. Bununla birlikte Külâyî ve Sadûk gibi ilk dönem ahbârîlerinin müstakil olarak ele alındığı bölümde daha detaylı bilgi verilecek ve onların şahsında söz konusu düşüncenin démarcheini değerlendirilmesi, buradaki açıklamaların bir tamamlayıcısı olacaktır.

Gaybet sonrası muhaddislerin durumunu değerlendirilecek olursa olurs, bir taarraftan imamlardan kendilerine gelen ahbârın çeşitli eserlerde toplanmayaзвучül ıken, diğer tarafdan da Ehl-i Sünnet fakûhlarının geliştirdiği oldukları fikir usûlî ve bunun üzerine binâ edilen fikri ahkâmına karşı reaksiyoner bir tavır takındılar ve teşrî (kanun koyma) kelimesini bid'at ve haram olarak kabul edip, içtihâda karşı savaş


İste gaybetten sonra İmâmiyye Şias'ı'na hâkim olan bu ekolün temsilcileri, gaybet boyunca günlük işlerin kimler tarafından düzenleneneceği sorusunu da yanittız birarakak, ulemâ'nın toplum içindeki rolünü hemen hemen inkâr ediyorlardı; çünkü onlar başlangıçta, gaybetin uzun sürmiyecesini ve imamın dönemsinin yakin oldukça- gününü düşünüyorlardı. Diğer taraftan, daha sonra hâkim duruma gelecek olan usûlî düşüncesi ise, bu konuda daha değişik yorumlar geliştirerek ve ulemâ'nın toplum içindeki rolünün belirlemesini yamsıra, mevcut siyâsî otoritelerle de uzlaşmaya yolları aramaya çağırmıştır. İşte abıbıa düşüncede bu kararsızlıklar dolaylı, ilk dönemdeki

111 İmâm, Devre-yi Agâz-ı Fikh, s. 381.
112 Ca'teriyân, Resul, Tarih-i Teşeyyu' der Iran, s. 252-255.
113 Müdderrîsî, "Rationalism and Traditionalism in Shi'i Jurisprudence", Studia Islamica, VI, 1984 (Paris) 151.
114 Madelung, "Shi'ism: The Imamiyye and the Zaydiyya", Religious Trends in Early Islamic Iran (ed. a. mîf.), s. 81-82.
115 Müdderrîsî, Rationalism and Traditionalism, s. 153.
Şii toplulüğunun, zekât ve humus gibi gelirlerin kimlerin hakkı olduğunu ve kimler tarafından toplanacağı gibi günlük meselerdeki görüşlerini tesbit edebilmek, oldukça zordur. Zaten ilk dönemdeki usûlî alimleri bile, bu konularda net bir tavir ortaya koyabilmış değildir. Bu aynı zamanda, bazı ahbârî düşünce unsurlarının ilk dönem usûlî alimlerin şahsında bile devam ettiği önemli bir göstergesidir.


Tekrar ifade edilecek olursa, Küleynî ve Sadûk kitaplarındaki ahbârî fikrîtaki gibi belirli bölümlere göre tasnîf etmelerine rağmen, aklî delillerden uzak durmaları ve ahbârî sorgulamaksızın kabul etmelerinden dolayı ahbârî olarak isimlendirilmislerdir. Muhaddis olarak da isimlendirilen bu alimler, ahbârîa verdikleri önem nisbetinde usûle önem vermemişler ve bu yüzden onların metodolojileri, sadece hadîs metnini anlayıp aktarmakla sınırlı kalmıştır. Elbette muhaddis ve ahbârî olma bakımından, Küleynî ve Sadûk'la Astarâbâdî ve ondan sonraki ahbârîler arasında fark olmaktadır. Her şeyden önce, onların yaşamış oldukları zaman diümleri birbirinden farklıdır. Küleynî ve Sadûk'ın zamanlarında dağının veya küçük makâleler (dörtüz usul) halinde bulunan imamların rivayetlerini toplarken gösterdikleri ça-

117 Hussain, Jassim M., The Occultation, s. 149.
118 Sachedina, The Just Ruler, s. 10.


Usûîlîlerin ahbârîlere hakkındaki değerlendirmeleri ve bunların tartışılmasından sonra, şimdî de Astarâbâdî ve ondan sonrası ahbârîlere, ilk dönm ahbârlılığinin


120 Müderrisî, Mukaddimeî, s. 37-38.

Safevîler sonrası abhârî ulemâya göre, ilk dönem abhârîleri ictihâd-taklîd, re'y ve kîyas gibi hususların haram olduğuna dair pekçok haber nakletmişler ve ancak imamlardan gelen abhâra sarılmının gerekliliğini vurgulamışlardır. Bu sebepten son dönem abhârîleri, ilk dönemde yukarıda bahsederken dayalı olarak fettâ vermenin pek yaygın olmadığı ve Küleyînî gibi âlimlerin metodunun, sadece abhârin nakli ve onlari cem' ve tedvin etmeden ibâret olduğunu ifade ediyorlar. Kesasası onlar, imamların ashabının yolunu tâ-kibetmişler ve dînde ne kendi reylerine ve ne de Âmme'ye mensup olan fîkhî üstüle isticnad etmişlerdir. Bu yüzden gerek üstül ve gerekse fûrûda olsun, bütün şeri ilimlerdeki bilgi yolu onlara göre, imamlarının abhâryla sınırlı kalmış ve Peygamber'den sonra ortaya çıkan icmâ, ictihâd, kîyas, istibân ve bunların dışındaki istülâhlara aâlî itimad etmişlerdir.

Netice olarak, ilk dönem abhârîliğinin de, daha sonra yeniden ortaya çıkan abhârîlîk gibi, akla karşı menî bir tavr sergilediği söylenebilir. Bu yöneyile abhârî ve usûlîler arasındaki tartışmaların temelinde, âklîn mı yoksa vahyîn mı öncelî ve sahip olduğu hususu yatkıncıdır. Şî fikhında icmâ bile, imamın görüşünün dâhil olmasıyla meşrûiyyet kazanıyor. Bu yüzden ilk dönem fikhinda, imamın otoritesi ve onlardan gelen abhâr doğrudan rol oynamış; fakat daha sonraârî fikh usûl-i

121 el-Âmitî, Kerekî, Hîdâyetîl-Ebrâd, s. 135.
122 a.g.e., s. 262-269.
123 Astarabâdî, el-Fevâid, s. 40.
124 Meclîsh, Muhammed Bâkur, Mirzâ'îl-'Ukâl, Tahran 1913, l., 161.
126 Kâşânî, Şefînetî'n-Neçât, (basım yerî zikredilmemiş) 1960, s. 102.
nün gelişmesiyle birlikte, Küleynî ve Sadûk gibi otoriteler tarafından vücuda getirilen eserlerde bulunan ahbâr, sorgulanmaya başladı. Yukarıda bahsedildiği gibi, Kum ve Rey ekollerleri, V/XI. yüzyıllın başlarına kadar, ahbâr olduğu gibi ve tenkâde tâbi tutmakszın ele aliyorlardı; fakat daha sonra hâkîm duruma gelecek olan ve kelâm gibi usulî düşünceleri ön plana çikan Bağdat elolo, aklî ilimlerdeki birikimlerinden dolayi, ahbârın geçerliliğini rasyonel bir tenkâde tâbi tutmaya başladı. İmamların ahbârına karşı bu iki anlayış arasındaki tansiyon, her zaman bâriz bir şekilde ortaya çıkmamakla birlikte, İmâmî fıkıhında devamlı olarak mevcut olağeldi. Böylece imamların ahbârından literal manâsının dışında herhangi bir hükmûn çıkarmmanın mümkün olmadığını ifade eden ahbârî anlayış, V/XI. yüzyıldan itibâren, sessiz bir şekilde İmâmîyye düşünceesinde varlığını sürdürmeye devam etti; fakat fazla tesiri olmaması sebebîyle, usulî ulerî tarafından da pek o kadar dikkate alınmadı. Bu durum, böylece Safevîler döneminde ahbârîliğin yeniden ortaya çıkışına kadar devam etti. Bununla birlikte, ahbârî düşüncecinin bazı özelliklerini, daha önce de belirtilmişti gibi, usulî düşüncesine de geçmek sûre&type=Şii düşünceesinin vazgeçilmez unsurları haline gelmişdir.

3. İlk Ahbârîler
a. Küleynî


127) Sachedina, The Just Ruler, s. 19-20.
128) Arjomand, "Introduction: Shi'îsm: Authority and Political Culture", Authority and Political Culture in Shi'îm, (ed. a. mlf.), s. 9.
130) Astarrâbûdî, el-Fevâdîd, s. 60; Onun vefât tarihi Tûsî'ye göre 328 ve Necâşî'ye göre ise 329'dur, bk., Bahrañî, Lül'de, s. 386-387.
131) a.g.e., s. 392.
132) el-Mu'cemî'l-Mufîhres li Elfâsî Ehâdisîî'l-Bihâr, s. 63.
Hayatının büyük bir kısmını Kum ve Reyde geçiren Küleynî, onuncu yüzyıl-
daki Şii muhaddislerin en meşhûru idi. İmâmi ulemâya göre o, imamlarının zaman-
daki muhaddislerin işini gaybetten sonra devam ettiren kişidir. Onun zamandin
Kum, İmâmiyye Şia'sının en önemli merkezi durumunda idi. O, el-Kâfi'î 'Ilmî'd-
Dîn adlı eserini Rey'de tamamlamış ve ondan sonra Bağdat'a göc etmiştir. Onun el-
Kâfi'î yaklaşıklar olarak yirmi senede tamamladığı rivâyet edilir. O, eserini Kitâbu'r-
Tevhîd ve Kitâbû'l-Hucce gibi isimler altında kitabla ve daha sonra da bâbılara
ayırmıştır. Söz konusu eser, 34 kitab ve 326 bâb'dan oluşmakta ve 16199 hadîs
ihvâ etmektedir133. Küleynî'nin Şia'ya ahlâka olan katkısı Buhârî'nin Ehl-i Sünne-
t'eki hadîse olan katkısıyla eşdeğerdir. Onun bu eserinde toplamış olduğu ahbâr,
dağra sonra Nu'mânî gibi tâlebeleri tarafından yayılıp öğretilmeye başlandığı. Küle-
ynî, Şia'nın hadîsle ilgili ilk eseri kaleme alıp kendisinden sonrasılere örnek olması
bâkmından, Şii düşüncede tarihinin en önemli âlimlerinden birisi olarak kabul edili-
lir134.

Küleynî'nin Şii düşünsesine olan bu katkısı, Şia'nın müdevyen ahbârıyla
mûstakîl bir mezheb olarak ortaya çıkmasını ve onun Ehl-i Sünnet'in yanında ide-
olojik ve fikî boyutunun şekill kazanarak, diğer dört Sûnni mezhebben ayrı mûs-
takîl bir mezheb olarak tânınmasına vesile olmuştur. Yukarıda belirtildiği gibi,
bu yüzdende onunca imâm'ın bu esere, bütün Şia için yeterli olacağını delil olarak
el-Kâfi ismini verdiği rivayet edilmektedir. İşte bu durum, sözkonusu eserin sa-
dece avâmın nazaranı değil, aynı zamanda âlimlerin yanında da kudsiyet derece-
sinde önem kazanmasına sebep olmuştur135.

Bütün bu şöhretine rağmen, kendisinden sonrası âlimlerle kıyaslardığında,
Küleynî'nin hadîste tâkibettiği metodoloji, oldukça sınırlıdır, hatta rivâyetlerin se-
ned ve metnin tânınmasında, onun sistemli ve belirgin bir metodu yoktu denilebil-
dir. Bunun en önemli sebebi, onun bu sahada ilk olması ve kendisinden önce örnek
alabileceği birisinin bulunmasa, bununla birlikte, eserinde bulunan bütün
hadîslerin doğruluğuna, kendisi de şehadet etti. Zaten onun yaptığı iş, ulaşılabildiği
mevcut ahbâr hepsinin sahih olduğu düşünsesiyile biraraya getirmekten ibâretti.
Sözkonusu eser, özellikle ashab'u-l-hadîs yani ahbârîlerin hâkim olduğu bir dö-
nemde, Şii düşünsesinde oldukça önemli bir rol oynamış ve onlara malzeme temin
etmiştir136. Diğer taraftan, tenkitçi ve usûli düşünsesin IV/X. asrin sonlarına doğru

133 el-Kâfi'nin ilgili böümleri ve onunla ilgili yazılanlar hakkında bk., a.g.e., s. 63-66.
134 Sachedina, Islamic Messiahism, s. 33.
135 Hussain, The Occultation, s. 117.
136 a.g.e., s. 118.
temâyüz etmeye başlamasıyla birlikte Kâfî, önceden olduğu gibi, kayıtsız şartsız kabul edilmek bir tarafa, metin ve sened tenkildi bakımından sorgulanmaya başlandı.  


Kâfî’de bulunan abhâr dikkate alındığında, hâkimin yargısı ile ilgili konularda kendi şahsî görüşünü değil, nassî yegâne kaynak olarak görmesi gerektiği ifade edilir. Benzer şekilde fukahâyâ günûk işlerde de herhangi bir statü verilmemiştir. Hudûdun (cezâlar) uygulanması için ortaya konulmuş herhangi bir sistem de yoktur. Yine sözkonusu eserde bulunan abhârâ göre, zekât ve humus gibi vergilerin toplanması için, imamlar tarafından konulmuş tek bir hiyerarşî yapı da mevcut değildir ve bu konuda, birbirinden farklı ve çelişkili ifadelerle rastlanmaktadır. Bu-

137 el-Kâfî’de bulunan abhârın usûlî ve abhârî düşünce açısından değerlendirilmesi için bk., Newman, The Development, s. 56-129.
138 a.g.e., s. 113.
139 Madelung, “Imamism and Mutezilite Theology”, Le Shi’isme Imamite, s. 29.
radaki ahbâarda imamlar, iyiliği emredip kötılgâhı yasaklamamın da ictimâ olmada
diyâde, ferdi olduğunu vurgulamışlardır. Aynı zamanda gaybet zamanında toplum-
daki günlük işlerin nasîl düzenleneceği hususunda da, imamlardan herhangi bir
açıklama ulaşmamıştır. Onlara göre, imamların varlığı, kendilerinden sadâr olan ah-
bâr vâsîtasyyla toplumda devam etmektedir140. Diğer taraftan Küleyni'nin zamanına
dar, Şâ'nın herhangi bir devlet desteğinden uzak ve kapalı bir cemât olarak
Sûnî hükmûtlerin idâresi altında yaşadığı dikkate alınırsa, yukarıdaki konularda
nicin net bir tavırın olmadiği daha iyi anlaşılır; çünkü daha sonra, Şî olan Bû-
veyhilerin başka geçmesiyle birlikte, yukarıda sayılan birçok hususlarda İmâmiyye-
'nin görüşleri değişecek ve ulemânın fonksiyonun da artmasıyla birlikte, usûlı dâ-
şüncede toplumda daha etkin bir duruma geçecektir.

b. Şeyh Sadûk

dünyaya gelmiş ve 381/991-92 yılında da vefât etmiştir. O, zamanındaki Şî mu-
haddislerin en meşhûr olarak kabul edilmekle birlikte, hadîs hizinda da çok iyi ol-
duğu rivayet edilmektedir. Bu yüzden reisü'l-muhâdîsin olarak kabul edilmiştir.
300 kadar eserinin olduğu nakledilir143. Onun Bûveyhilerle de iyi ilişkiler
icinde olduğu ve bu ilişkisin, onun Şî çevrelerinde çok kısa sürede tanınmasına se-
bep olduğu söylenir144.

lardan idi145. Sadûk ve babası birliktede Sadûkayn diye de isimlendirilirler. Zaman zaman
babasî birinci Sadûk, kendisi ise ikinci Sadûk diye de isimlendirilmelerine
rağmen, Sadûk veya Şeyh Sadûk denildiğinde baba değil, daha çok oğlu anla-
şılmaktadır. Sadûk'ün babası da, kendisi gibi zamanındaki Kûm medresesi'nin li-
deri durumundaydı. Yaklaşık olarak 260/873-74 yılında dünyaya gelmiş ve

---

140 Newman, a.g.e., s. 110-113.
141 Onun hayata hakkında bk., Şeyh Sadûk, Rîsâletü'l-'Itikâdâtü'l-İmâmîyye, (Önsöz ve notlarla çeviren: E. Ruhi Fıgîlâlî), A.Ü.L.F.Y., 1978, s. 3-9; Hansârî, Râvâdâtü'l-Cennât, VI, 132-
145; Tenkâbûnî, Kîsasü'l-'Ulemâ, s. 388-396; Kûmî, el-Kûnâ, II, s. 416-417; Muhammed b. Hûseyin el-Hasanî ez-Zenûzi, Rîyâdûtü-Cenn, s. 127-144; el-İrânîyân ve'l-Edebî'l-Arabî, III, 129-187; Akhtar, Early Shi‘ite Imamiyyah Thinkers, s. 39-78; Bahrûnî, Lâlîye, s. 372-381.
142 Şeyh Sadûk, Rîsâletü'l-'Itikâdâtü'l-İmâmîyye, s. 3.
143 a.g.e., s. 4-5; Bahrûnî, a.g.e., s. 372-374; el-Mucemü'l-Müfhehes li Elfâsi Ehâdisi'l-Bihâr, s. 66-67.
144 Hussain, The Occultation, s. 122.
145 Şeyh Sadûk, Rîsâletü'l-'Itikâdâtü'l-İmâmîyye, s. 4.


Şeyh Sadûk, zamanının büyük muhaddislerinden dersler almıştır. O, Şî’a’nın bir mezheb olarak resmiyet kazanmasında, Küleyin’in açımsı olduğu çûrgi devam ettiğini ve derli toplu bir şekilde İmâmiyye’nin itikâdi özelliklerini içeren bir risâle, ilk defa onun tarafından kaleme alınımış ve buna el-İ’tikâdî adını vermiştir. O da, Küleyîn gibi hadîs ekolüne mensup olup, akıl ve tenkitçi düşünceye karşılı bir tavir almıştır. Bu yüzden daha sonra talebesi Şeyh Müfîd ve onu takibeden ușûl ulemâ tarafından, âiddetli bir tenkidde tâbi tutulacaktır 150. Her ne kadar onun itikâda ilişkin görüşleri, kendisinden sonra gelen ulemâ tarafından ana hatlarıyla paylaşılsa

146 Bahramî, Lû’tâ’e, s. 381-382.
147 Câbirî, el-Fikru’s-Selefi, s. 200.
148 Sözkonusu eser hakkındaki değerlendirmeler için bk., el-Mu’cemed-Mûfehres li Elfâzi Ehâdisî’l-Bihâr, s. 66-69.
150 Hussain, The Occulation, s. 122-123.
da, Müfíd'in buna reddiye olarak yazmış olduğu Tashihü'l-†'ikâd adlı eserle birlikte değerlendirmilidirinde, onun tamamen abıbârî bir tutum sergilediği dikkati çeker.


Sadûk'un zamanındaki gelenekçi düşüncenin en önemli özelliklerinden birisi de, daha henüz Allah'ın gûrûhî görünümü görülemediği gibi hususlarda bile İmâmî âlimler arasında henüz bir görünüş birliğinin teşekkür etmemiş olmasıydı. Mesela Sadûk, ru'-yetûllahî inkar etmiş ve onun var olduğunu ifade eden abıbârîn, insannın tekrar

151 Dâretül-Ma'ârif-i Bosorg-i İslâmî, "İbn Bâbeveyh md.", II, 64.
152 Newman, The Development, s. 135-147.


Sadûk, usûli âlimler tarafından özellikle âhâd haberle anı konusundada şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir. Zaten bütün ahbârîlerin, haberi vâhid mevzuında onun

---

154 Şeyh Sadûk, *Risâlet-i-'İliîddâtî-i-Imâmîyye*, s. 27.
155 a.g.e., s. 33-35.
156 Şeyh Sadûk, a.g.e., s. 75.
157 a.g.e., s. 55, 74, 90-91, 93.
158 a.g.e., s. 66, 69-70.
159 a.g.e., s. 98-103.

Sadûk'un zamannında İmâmî âlimler, önceki dönemlere nisbetle imamlar hakkında daha objektif düşündülerlerdir. Buna örnek olarak, onun dönemindeki Kum muhaddislerinin imamlara verilen beşer üstü her türlü tabû olmayan vastıları guluv (aştirlık) olarak nitelendirip, bunu da mevcut mezhep telakkilerinden bir sapma olarak kabul etmeleri gösterilebilir164. Daha sonra gelen usûlârın bile, fıkıhta tamâmen akıldan istifaâde ederken, imamların şahslı hakkında hâkîye türünden şeylere itibâr ederler, onlar bir bakıma akıl üstü efsâneî varlıklar olarak değerlen-dirdikleri hesaba katılarak olursa, Sadûk'un zamannındaki Kum muhaddislerinin bu konuda daha rasyonel düşündükleri söylenilbilir.


Sadûk, tâkibettiği bu metod saysesinde, abhârî düşünçen de usûl düşünçeye têrdîcî geçişte, bir bakıma köprü vazifesi görmüştür denilebilir; çünkü kendisinden sonra, talebesi Şeyh Mûsîd ile başlayıp Seyyid Murtazâ ve Şeyh Tüsî'yle devam eden usûl düşünçen, abhârî tarzı başka bir ifâdeyle muhaddislerin zamanında olduğu gibi sadece abhârala yetinmiyecek ve gerek akide ve gerekse fikha âit hususlarda, rasyonel düşünçeneden istifaâde etmeye başlayacaktır. Bu değişme ise birden olmamış, têrdîcî bir şekilde zaman içerisinde gerçekleştirilmişdir. Aynı zamanda bu, Şia için tarihî zarûretilen ortaya koyduğu kaçınılmaz bir gelişmeydi. Bununla birlikte, daha önce de belirtildiği gibi, abhârî düşünçenin toplumdan tamâmân silindiğini söylemek de
pek tutarlı gözükmemektedir. Söz konusu ekolün, usulü düşüncenin oluşmaya başlamasyla birlikte, eski testirini yitirdiğini söylemek daha uygun olur. Diğer taraftan bazı ahbârî düşünce unsurlarının, daha sonra gelecek olan bazı usûllerde de devam ettiği yukarıda zikretmiştik. Âhâd habere karşı olan tutum, bunun en bâriz misâllerinden birisidir.


Bütün bu açıklamalardan sonra, ilk dönem Şii düşünceinde mevcut olduğu zikrettiğimiz bu ahbârî ekolün zayiflama sebeplerini tartışmak, konumuz açısından oldukça önemli ve hatta gerekli olur; çünkü bu, bize ahbârî düşüncein hakim olduğu Safevîler dönemine kadar mevcut İmâmî düşüncein bir şemasını vermekle kalmayıp, aynı zamanda söz konusu düşüncein niçin tekrar ortaya çıktığının da sebeplerini sunacaktır.

III. İLK DÖNEM AHBÂRİLİĞİNIN ZAYIFLAMASI

A. NAS DÖNEMİNDEN UZAKLAŞMA VE USÜLİ DÜŞÜNÇENİN ORTAYA ÇIKIŞI

Öncelik bölümlerde de ifade edildiği gibi, dört vekîl döneminin sona ermesi ve Büyük Gaybet’in başlamasını tâkibeden bir kaç asr içerinde Şii ulemâ, büyük ekseri-
yetle ahbârî anlayışa sahiptiler ve aklî delillerden ve reyden hiç bir şekilde istifaâde etmediler. Bu sebep ten Ehl-i Sünnet fâkhirlerinin geliştirmiş olduğu fikih usûlî ve bu ilim üzerine binâ etikleri fikhi hükümlere hiçbir şekilde teveccüh göstermemişler ve sadece imamların ahbârî yânetimimizlerdir; fakat Sünnetî'î aklî delîl ve re'yi tâkibetmeye zorlayan problemler, aynı şekilde Şii ulema'yı da sadece ahbârla yêtinme anlayışından uzaklaştırmış ve yeni ortaya çıkan problemlere cevap verebilmek için, onların usûlî ve fikhi ilminden de istifaâde etmek sûretiyle, kendi meselelerine çözüml aramalarına sebep olmuştur. Simdi Imamîyye düşünçesinin, ahbârî anlayıştan usûlî anlayışa doğru geçişine sebep olan hususları, kısaca değerlendirilebilir.

Bunlardan en önemlisi olarak, nas döneminden uzaklaşma zikredilebilir. Nas döneminden uzaklaşma ve gaybet döneminin gittîçe uzaması, şeri hukümlerin bir çoğunda açığın kaybolmasına ve bir çok hususların anlaşılması yol açmış olur. Bu sebep ten Şia'nın, karışışmış olduğu ve yeni ortaya çıkan olaylar karışından daki tutumunu belirlemesi, olduğu güçleşmiş ve bu meseleli çözebilme ve şeriatın sözkonusu problemlerdeki hukûmen belirleyebilmek için, fikih ve fikih usûlûnü geliştirip bunlardan istifaâde etme yoluna gitmiştir. Böylece fakihîn görevi, hayat taki olayların herびrinden hakkında ameli tavri belirlemek için, delîl ortaya koymak olmus ve yaptığı bu işe de, şeri hukûmen istinbâti (çıkarması) amelîyesi denmiştir. İşte gaybetten sonra ma'süm bir otoritenin yokluğu ve devam etmesine olan hayatın süreklî değişen şartlarına, imamlardan gelen ahbârîn cevap vermede yetersiz kalması üzerine Müüfîd, Murtaza ve Tüsî gibi âlimler, fikhi sahada ortaya çıkan problemlerle ilgilenen sağlam ve güvenilir bir metoda olan ihtiyaci hissetmeye başladılır. Onlar, Kitap ve Sünnetîn zâhiriley amel etmenin, ılıhî hukûmlerin ortaya çıkmasında ve fetvâ vermede yeterli olmadığı kanâatine vardılar ve aklî ilimlerden istifaâde ederek, şeri hukûmleri tatbik ettiler. Her ne kadar ictihâd ismini kullanmak makâla bırlıkte, şeri hukûmlerin aklî metodlarla ortaya konulması için, Şia'da artık bir zarûret halini almaya başladığı farkına vardılar. İşte daha sonrâlari bunlara ictihâd ehl'î denilmistir. Fikih usûlûne verdikleri ihtiyâmından dolayî usûlî olarak da isimlendirilmiştir.

Yukarda zikrettigimiz âlimlerden önce de, aklî metodlardan istifaâde eden İbn Ebi 'Akkîl ve İbn Cûneyd gibi âlimler bulunmakla birlikte, bunlar sistemli bir

166 Imam, Devre-yi Âğâz-i Fikh, s. 381.
167 es-Sadr, el-Me'âlîm, s. 6.
169 Dâiretîl-Ma'drîf-i Teşeyyû', "Ahbâriyye md.", II., 7.


Küleynî ve Sadûk, önce de belirtildiği gibi, gaybetin daha henüz başlamış olması sebebiyle, toplumdaki günlük işlerin kimler tarafından düzenleneceği, ulemâ-avâm ilişkileri, mevcut siyâsi otoriteleri karşı tavrın ne olacağı gibi hususlar- daki soruları bir bakıma cevapsız bırakırken, Bağdat medresesini temsil eden kelâmci, gaybete ilişkin düşüncelerini, o dönemde daha belirgin bir hüviyette burunmeye başlaması sebebiyle, sözkonusu soruları rasyonel düşünce sistemleri iç- risinde makûl bir şekilde cevaplamaça çalışmışlardır. Onlar imâmât ve gaybet gibi

170 Mûderris, Rationalism and Traditionalism, s. 153.
172 Momen, An Introduction, s. 81-82.
173 Sachedina, The Just Ruler, s. 136.
174 Muhakkak Hîllî, Mu’teber, Tehran 1901, s. 6.
175 Sachedina, The Just Ruler, s. 72-73.

82
konularda, Şi'a'nın daha sonraki âlimleri tarafından da kabul görecek teorileri geliştirmişler ve bunu yaparken de, akıllı metodlardan istifade etmenin lüzumuna işaret etmişlerdir. Bir taraftan onlar, mevcut siyasî otoriteyle uzlaşma gayrетi içinde bulunurken, diğer taraftan da ulerayla avan arasındaki ilişkileri geliştirmiş, halkın günlük meselelerde ulerayı başvurmakla gerekçğini vurgulamışlardır.177


Müfidd'in talebesi olan Murtazâ'ya gelince, bu rasyonalizm bir adım daha ileri götürerek, vahiyile desteklenmeyen akılın, dinin esaslarını keşfedebileceği ileri sürmek süretyle, usûlî distinguencye daha da geliştirmiştir. O, Sadûk hârîç Kum âлимlerinin hepsini, müsâebibî ve kaderci olarak nitelendirmiş ve onların kitaplarının uyudurulamalı dolu olduğu ileri sürmüştür. İmamîyye'nin en meşhûr hadîs kitabı olarak kabul edilen, Küleyî'nin Kafi'sini bile bundan hârîç tutmadı. Bununla birlikte onun kelâma âit görüşleri, Moğollar dönemine kadar etkili olmakla birlikte, ahbâr konusundaki bu aşırı tavr, kendiinden sonraki usûlî âlimler tarafından da tenkit edildi. Ondan sonra gelen Tûsî, İmâm ahbârının birçoğunun teknik olarak âhâd olup, akıllı prensiplere uzaşmamasına rağmen, onların üzerinde icmâ bulunduğunu ve imamların zamanında onların da tasvibiyle Şiî toplumu tarafından

177 Newman, The Development, s. 256-266.
178 "Kirâyet-i Fikhl-i Şeyh Müfidd", Havza, LIV., 54.
179 Madelung, "Tüshm: The Imamîyye and the Zaydiyya", s. 82.
180 "Kirâyet-i Fikhl-i Şeyh Müfidd", Havza, LIV., 55.
kullanıldığım ileri sürdü. Tüş, bu tutumuyla daha mu'tedil bir usulü yol tâkibedip abdâra karşı daha müsbat bir tavur takındı¹⁸¹.

Müfîd, Murtaza ve Tüsî'nin Şii fikhi ve kelâmında açıçası olduğu bu çığır, İmâmî toplumunda önceden mevcut olan abbâri anlayışa hemen hemen hayat hakki vermedi. Hiç şüphesiz rasyonel düşüncede dayanan usulîyye hareketi, özellikle imamın gaybetinden sonra, onun mutlak otoritesinin yokluğunda, İmâmî fikhi için kaçınılmaz bir gelişmeydi; fakat bununla birlikte aklî asırlar, abbârların yegâne kaynak olarak gördüği abbârdan bağımsız değildi. Gerçekte Şii fikhi usulinde şerî delfî olarak kabul edilen aklîn, vahve uygun olarak yorumlanmak süretyile edilen terminolojinin yardımcıyla, Kur'an ve Sünnet'teki hükümleri keşfetmekten başka bir görev yoktu. Bu yüzden abhâr, abhârî düşüncesinde olduğu kadar usulî düşüncesinde de önemli bir rol oynamıştır¹⁸².

B.ŞİÎ KELÂMININ OLUŞMAYA BAŞLAMASI VE MU'TEZİLE


Neticede Şii ulyemî, hasının delillerinin reddi ve kendi akıdesinin müdafası için, kelâmî ilimden istifâde etme mecâburüyetinde kâldı ve kelâmclarına kullanmış olduklarını istidâl ve istilâhları kullanmaya başladılar. Mezhebe âit meselelerde, nazâr ve istidâlî nehyeden abhârin mevcûdiiyetine rağmen, sözkonusu ilim öneni gün geçtikçe daha da arttı¹⁸⁴. Müfîd, Mu'tezîle kelâmclarından dersler almaya başladı.

---
¹⁸¹ Madelung, Shiism: The Imamiyye and the Zaydiyya, s. 82-83.
¹⁸² Sachedina, The Just Ruler, s. 136.
¹⁸³ Hussain, The Occultation, s. 150; a. mîf., The Just Ruler, s. 85.
¹⁸⁴ Abbas Îkbîl Aştiyânî, Hânedân-î Nevbahtî, Tehran 11978, s. 72-73.


Kısaca ifâde edilecek olursa kelâm ilmi, bir taraftan ahbârlı düşüncenin zayıflamasına sebep olurken, diğer tarafдан da usûlî anlayışın oluşmasında ve gelişмесinde önemli bir rol oynamıştır. Kelâm ve fikî usûlünün hangisinin Şii düşüncesinde daha önce ortaya çıktığı değerlendirme ile olur, kelâmî bahislere usûle ilişkin bahislere daha önce ulemâ arasında tartışmaya başladığı görülür. Bu sebepten usûl ilminin, ona dayanıp ondan istifâde etmesi kaçınılmazdı. Husun ve kubhun aklı olduğu nazariyesi, buna en iyi örnektr. O, aklın şeri nasıban müstakil olarak eşyanın ve fiillerin husun ve kubhunu (iyi ve kötü) idrâk edebileceğini kabul eden düşündedir. Bu nazariye, Şia'nın icâmîy şeri kaynaklardan birisi olarak kabul etmesinde de delli olarak kullanılmıştır. Bu da, Şii ulemâ bir şeyin doğru olduğu hu-

---

185 Sachedina, The Just Ruler, s. 86.
186 Ca'ferîyân, Tarih-i Teşeyyû' der Iran, s. 252.
187 Müderrisî, Rationalism and Traditionalism, s. 153-154.
188 Müderrisî, Mukaddimet, s. 47.
189 Kazvînî, Kiðabü'n-Nakî, s. 3, 178, 179, 190, 231, 235-237, 240, 272, 281, 284, 415-416, 459, 481, 504, 506, 528, 569.
susunda ittifak etiklerinde, bunun böyle olacağını. Aksi takdirde, eğer onlar hata üzerine birleşmiş olsaları, imamın orada sükütu gerekmeyecekti. Bu da hata olduğu yerde, imamın sükütünün kubhuna delâlet eder

İmamet, Küçük ve Büyük Gaybet ve dört seffrin imam tarafından görevlendirilmesi gibi konular, önceden de ele alınmakla birlikte, ilk olarak sistemli ve tutarlı bir şekilde Mufid, Murtazâ ve Tusi gibi rasyonel düşüncesi temsil eden âlimler tarafından değerlendirilmeye başlanmıştır. Böylece Şii.usûlü düşüncesi, sistemik olarak kelâm ve fikh disiplinleri içerisinde oluşmaya başlamıştır. Buna ilâve olarak, Büveyhilerin son zamanlarına doğru ortaya çıkan yukarıdaki âlimlerin, siyâsî otoriteyle iliskiliyi, öncekilerle nisbetle tamamen farklı bir şekilde yorumlamaları bu rasyonel düşüncenin oluşmasını hızlandırın unsurlardan birisi olmuştur. Önceki dönemin âlimleri, dini otoritenin oluşturulması ile ilgili herhangi bir hükümde bulunmazken, bunlar fukahâyi, gaybet döneminde imamın temsîlîleri olarak görmüşler ve onların yargı, hudûd, zekât ve humus gibi konularda otorite sahibi olduklarını vurgulamışlardır. Neticede usûlî düşüncede, meşhûr ularmadan çok fazla sayıda taraftar bulurken, ahbârîlik gittikçe zayıflamış ve ancak daha alt seviyedeki ularma arasında destekçi bulunmuştur. Böylece usûlî ularma câmi, kültüphane ve öngörü merkezleri ellerine geçirerek daha mürreveh bir duruma gelirken, ahbârî ularma maddî ve manevî her türlü desteği, ancak küçük esnaf ve daha dar gelirli kimselerden almaktaydı.


---

190 es-Sadr, Me‘âtîm, s. 91-92.  
191 Newman, The Development, s. 214.  
192 a.g.e., s. 390-391.  
193 a.g.e., s. 197.  
194 İkbâl, Abbas, Hânedân, s. 77.
Şi'a'da kelâmin ortaya çıkış sebepleri ve bunun usûlân anlayışın oluşmasında oynamış olduğu rolden kısaça bahsettikten sonra, şimdi de Şii kelâminin nasıl şekillendiği ve onun Mu'tezile kelâmyla olan ilişkisine geçebiliriz. Her iki düşüncesi sistemi karşılıklı olarak incelendiğinde, Şii kelâminin, büyük ölçüde Mu'tezile kelâmdan etkilenerek ortaya çıktığım söylemek, oldukça tutarlı görünmektedir. İmamın gaybetini müteâkip, daha henüz kesin şekline kavuşmamış olan Şii düşüncesi, gaybet ve imamet gibi konularda bir çok problemlere yüzüzye geldi. Gaybetten sonraki yaklaştık birbirîğin asırlar dönem içersinde, bu meselelere, ahbâra dayalı olarak getirilmiş bulunan yorumlar, muhâlliferlerin iddialarına cevap vermede yetersiz kaldı gibi, bizzat Şia'nın kendî müntesipleri için bile tatminkâr olmaktan çok uzaktı. İşte bu naktada Şia'nın imâdâna, Mu'tezile kelâm yetsişi ve o zamana kadar çözmüsüz kalın bir çok meseleye, aklî bir takım izahlâr getirilmeye başladı. Böylece Şia, başlangıçta kelâmînuzdurun uzak durup sadece ahbâra sarımlarına rağmen, daha sonraları Mu'tezile mütekâlîmlerinin metodlarından istifâde ederek, aklî izahlâr getirmeye başladilar195. Mu'tezile kelâminin, Şia tarafından böylesine çabuk kabul görmesinin en önemli sebeplerinden birisi de, sözkonusu düşüncesi sisteminin Sünnîler tarafından gözardı edilmiş olmasıdır196.

Şii düşüncesi kendi gelişim süreci içerisinde, daha sonraları Mu'tezile kelâmyla çok fazla iççe olmuş ve bu yüzden gerek ortacağ ve gerekse modern dönem tarihçileri, her ikisini hemen hemen aynı kökenli kabul etme eğiliminde olmuşlardır. Bununla birlikte ilk dönemdeki Şii gruplar ve Mu'tezile hakkında yapılan çalışmalar, bu iki hareketin, birbirlerinden tamamen bağımsız farklı anlayışlar olduğunu ortaya koyuyor. Bu dönemde Mu'tezile, sadece Şiiâ'în merkezî anlayışı durumunda ki imâmât anlayışında değil Allah, O'nun sâfatları, insan irâdesi ve kader gibi konularda da onlardan tamamen farklı bir anlayışa sahipti ve Şiiâ, daha henüz yukarıdaki hususlarda belirgin bir tavır ortaya koyamazken, Mu'tezile doktrini ana hattârâya ulaşmış197. Buna ilave olarak, ilk dönemde İmâmî âlimleri, büyük çağunlukla kaderci bir anlayışa sahipti ve aklî izahlârın her türlüne kapalı idiler198.

Mu'tezile'nin Şia'ya tesiriini tesbit ettiğimde, bunun ikinci aşamasında gerçekleştikini söyleyebiliriz. Birincisi, daha önce de ifâde edildiği gibi ahlâr unsurların hüküm olduğu dönemde, bazı Mu'tezilî görüşlerin Nevbahtî âilesi tarafından temsîl edildiği dönem. İkincisi ise, aklî unsurların aşırı basımsı başladığı Mûfîd, Murtâzâ ve Tûsî'în dönemi. İkinci devredeki Mu'tezîtesi, Şii kelâminin

195 Meşkûr, Ferheng-i Firâk-i İslâmî, s. 38.
197 Madelung, Imamism and Mu'tezilite Theology, s. 13.
198 Kohlberg, Evolution of the Shi'a, s. 13.


1. Şeyh Müfîd Öncesi Şii Kelâm

Şii kelâmının ilk müessessileri derken, biz daha çok, Nevbahîler’le başlayan bir dönemi kasdetmemez rağmen, bizzat Şîler’in, imamlarının zamanındaki bazı ihtilâflı şahsîlere dahil mütekellimler olarak bahsettiklerinden dolayı, söz konusu şahslara kıscaya göz atmak yerinde olacaktır. İmâmiyye, Hisâm b. Hakem ve İbnü’r-Râvendi gibi teşbih, tectım ve hatta mühidilikle suçlann kimseleri, imamların

199 Momen, An Introduction, s. 78-79.
200 Hussain, The Occultation, s. 109-110.
201 Momen, An Introduction, s. 79-80.
zamanında yaşamış ilk mütekellimlerden olarak kabul etmiş ve bu şahısların sözkonusu görüşlere sahip olmalarını iddia ederek, onları tezkiye yoluna gitmiştir.


Hişâm b. Hakem'in tesâsîle ithâm edilmesi, onun Allah için diğer cisimler gibi olmuyan bir cisim demesinden dolayıdır. Bu sözde, tesbîhi gerektiren bir şey yoktur ve o, bunu Mu'tezile'yi muâraca için söylemişdir.202

Buradan da anlaşılyor ki Îmâmiyye, ilk mütekellimleri olarak kabul ettiği kimseri, teşbîh ve tesâsîle gibi düşüncelerinden arındırmak için çok çaba sarfettir. Bazılar, ilk dönemlerde diğer farklılarдан Şî'â'ya giren kimserlerin öncelik görüşlerini muhâfaza ettiklerinden dolayı, Şî'â'ya sözkonusu ithâmaların yapıldığını söylemek sûretyile, sözkonusu şişhekerleri bertârâf etme yoluna gitmiştirlerdir. Diğer taraftan o dönemde ilgili tarihî değerlendirmelekere bakıldığında, Îşnâ 'Asâriyye, kendi düştüncesinin temellerini, o dönemlere kadar taşyabilecek amacıyla, bugünkü Îmâmiyye manâsında Şî olmayan bazı kimserleri de, Îmâmiyye'ye dâhil etmek istemiş ve bu şahıslar etrafındaki şişheker yuzünden de kendisine birçok itirâzların yoneltilmesine sebep olmuştur;203 cünkii bu kimserler, yukarıda da belirtildiği gibi tenâsûh, hulûf ve teşbîh gibi görüşlere inanmaktaydilar. İşte Ehl-i Sûnet'in ve Şî'nin dışındaki bazı grupların, Gulât olarak tâbir ettiği bazı kimserleri Şî, ilk dönen Şî düştüncesinin temsilcileri olarak görmek ve göstermek istemişlerdir.


202 Muhammed Rûzâ el-Ca'ferî, "el-Kelâm 'înde'l-Îmâmîyye", Tûrastûnâ, XXX-XXXI, 169, 186.
203 İkbîl, Abbas, Hânedân, s. 73-75.
204 a.g.e., s. 28.


205 Watt, "Nukat ez Fihrist-î Şeyh Tûsî Merbut be Târîh-i 'Asr-i Evveliyye-yi İmâmêtr" (trc. Hüseyîn Bedahânî), Hizâre-yî Şeyh Tûsî, s. 503-504.
206 Religion, Learning and Science in the Abbasid Period (ed. M.J.L. Young, J.D.L. Latham, R.B. Serjeant), s. 27.
207 Müderrisî, Rationalism, s. 153.
208 İkbâl, Abbas, Hânedân, s. 102-103.
ilâve ve eksiklikler bulunduğu ileri sürerek, onun tahrifine inanmalarıydı. Bütün bunlardan ortaya çıkan husus, onların daha sonraki, Müfîd ve Murâtza gibi sistematik ve bütünçül bir yaklaşım sergileyememeleri ve birbirileyle çisten değişik görüşler ortaya koymuş olmalardır. Bununla birlikte yukarıda belirttiğimiz gibi, eserlerinin bugün elimizde mevcut olmaması sebebiyle, onların görüşlerinin objektif bir değerlendirilmesini yapmak da mümkün değildir.

2. Şeyh Müfîd ve Seyyid Murâtza
a. Şeyh Müfîd


burada sadece Şii düşüncesiyle değil, aynı zamanda diğer gruplarla da temasa geçmiş ve kendisini kurarken, bunlardan büyük ölçüde istifade etmiştir. Bu yönlüyle Müfidd'i yaratan, Bağdat'ın bu entellektüel atmosferidir denilebilir.


Şii düşüncesi içerisinde değerlendirilecek olursa Müfîd, yaşamış olduğu dönemde, iki yönü bir mürşun varisiydi. Bunun taraftar ilk İmâmî kelâmçıları olan ve III/IX. yüzyılın sonlarından itibaren Mu'tezile'de olduğu işi girilen Nevbahtîler'in mirası, diğer taraftar Sadûk taraftarından temsil edilen Kum gelenekçilerinin görüşleri218. Bu sebepten her iki anlayışa da aşınmiş idii ve her ikisinden de kuvvet ve zaaf noktalarını çok iyi biliyordu. O, her ne kadar hocasi olan İbn Cüneyîd'in görüşlerinden de istifade etmişse de, onun metodu kabul etmemiş, çünkü o, Şii fakihleri tarafından kabul edilmeyen kıyâs ve rey gibi yollara başvurmaştir219. Neticede Bağdat Mu'tezile'siyle geleneksel İmâmî düşünecesine ilişkin sentezi, onun kelâminin metod ve muhtevâsını oluşturmuştur220. Müfîd'in yazı stilinde gelince o, daha çok değişik sorulara verilen cevaplar büınıyse şeklindedir. Daha doğrusu tarih,
fikir ve kelâmin plansız bir şekilde, onun eserlerinde birleştirdiğini görürüz. Sadece bir eseri belirli bir düzen içinde yazmıştır, o da Evâlîl‘î-Makâlâ’tür221.


221 a.g.e., s. 49-50.
222 Müderrîsî, Mukaddimî, s. 45.
223 el-Ca’î’erî, Muhammed Rzâ, el-Kelâm ‘inde’l-İmâmîyye, s. 158.
224 McDermott, The Theology, s. 367.
225 Daha fazla bilgi için bk. McDermott, a.g.e., s. 41.
226 Müderrîsî, Mukaddimî, s. 45-46.
227 Necâşî, el-Fîhrîstî, s. 315; Hânsârî, ez-Zerî’îa ilâ Tasânîfi‘-Sî’îa, Tahran 1934-1978, XXI, 375.
228 el-Ca’î’erî, el-Kelâm ‘inde’l-İmâmîyye, s. 160.
Müfidd ilehocasiSadûkarasındakienbüyük farklılık,Müfidd'ingenellençidüştünceninbaziusurlarınkabuletmesine rağmen,akladayalikelamadaha fazla
açılırkvermişolsaydı.Herhangi bir meselehemaklvehemdehaberleçözümle
nebilir olduğunda,Sadûk'unhilâfina,o,akhıtercihedecekvehaberi,ancakonu
destekleyicileraraknakledecektir229. Daha doğru bir şekilde ifade edilecek olursa o,
Kum muhaddislerinin doğmatizmine büyük bir reaksiyon gösterdiğini
dolayi, hocası Sadûk'un görüşleriyile tam bir mühalefet halindeydi230. Müfidd,
Sadûk'un imamlardan gelen hadîslere kelimesi kelimesineliteral olarak sarılmasını
tenkit ederek, onun Kur'an'la ve sahih ahbârla çelîşen haberlere karşı tututumunu,
doğru bulmadığını ifade etmiştir. O, hocasını sehîvû'n-Nebi ve diğer bazı görüş
lerinden sebebiyle de, şiddetli bir şekilde tenkit etmiş ve Kum şeyhlerinin,
Peygamber ve imamlara saygıda kusur ettiğini iddia etmiştir231. Müfidd, Şeyh Sadûk
'un bir hadîsci olarak güvenilirliği hakkında ise şunları ifade ediyor:

Güvenilir metodlarla desteklenmedeği sürecey,Ebû Ca'fer'in,imamların ahbâr olarak aktar
luğu şeylerin hepsiyele amel edilmemeli. Çünkü o ve onun gibiler, bilgi ve amel ifade etmeyen ha
ber-i vàhid rivayet eden kimşelerdir ve zaten onların rivayete bulundukları kimşelerin de, güveni
lirliği sahibir değildir. Ebû Ca'fer, ne duymuşsa onu rivayet etmiş ve doğrulukünden emin olmadığını
hatıraladığı her şeyi nakletmiştir. Kısacası ashabu'-hadîs, zayîf ve sahih bilinen ne varsa rivayet
etmeyi benimsemiştir. Onlar, akıl ve araştırma yolunu seçimmemişler ve naklettiklere şeyler düştü
narp tartsına ihtiyac break hissettemişlerdir. Onların ahbâr karşıtır ve bu yüzden naklettiklere
haberlerin, doğru ve yanlışı birbiriinden ayrılmadıdır232.

Özetle ifade edilecek olursa,Müfidd'in,Îmâmiyye içerisinde özellikle iki grubu
hedef aldığın dikkati çeker. Bu.argmaxi, İmâmî Gülat'ur. Diğer ise yuka
rarda bahsettigizimiz genelençerciler, yani ahbâr unsurlardır. O Gülat'î, Peygambe're
ve imamlara âit olmayan sifatları, onlara inşad etmelerinden dolayı tenkit etmiş ve
bizzat imamların böyle kimşeleri tekrîr ettiğini ifade etmiştir. Ahbârleri de, yu
karında da belirtildiği gibi, sadece nass'tn zahiirine bağlı kalmaları ve âhâd haberleri
naklettiklenden dolayı eleştirmiştir. Bu sebepten Müfidd'in tenkileri, kendi zama
nındaki Îmâmiyye toplumunu anlamada anahat konumundadır233.

Gelenekçilere karşı çıkan Müfidd'in akıl konusundaki tutumuna gelince, onun
zamanında bu kaynak, müşteril bir delil olarak henüz diğer üç delille birliktel-


Bütün bunlara rağmen Müfîd, kelâm Peygamber'in ve imamların ögretilerini savunmada, rasyonel argümanları kullanılgı bir âlet olarak geliştirmiş. Bununla birlikte o, tamâmen pasif bir otorite kabûlû üzerine dayanan imânın, geçerliliğini reddetmesine rağmen, Allah'ın bilgîsine ve temel âhlâkî prensiplere ulaşabilmeck için, vahyin mutlaka gerekli olduğu hususunda Sadûk'la aynı görüşü paylaşır. Diğer taraftan doğru sonuçlara ve âhlâkî sorumluluklar hakkındaki ilk prensiplere ulaşabilmek için, aklin vahye olan ihtiyâcını belirtecektir, mü'minin imânın nisbeten de olsa âklî bilgiden uzak olmaması gerektğini vurgular. O, gözü kapalı olarak yapılan imânın sağlam olmadiğini ifade eder. İşte bu yüzden Müfîd, gâib

235 Câbirî, el-Fikru's-Selefi, s. 210-212.
236 Newman, The Development, s. 214-215; McDermott, The Theology, s. 7-8; Sachedina, Islamic Messianism, s. 79-80.
237 McDermott, The Theology, s. 317-318.
238 a.g.e., s. 396-397.
imanın, münteşiplerin çoğunun inançlarının surf takilde dayandığını bildiği ve bunun sonucu olarak, onlara güvenemediği için ortaya çıkması gerektiğini iddiâ eder 239.

Müffid, Allah’ı ve Peygamber’i bilmenin iztirârî (zorunlu ve doğuştan) değil, iktisâbî (sonradan) olduğunu söyleyerek bu görüşün, İmâmiyye’nin çoğu ve Mu’tezile’nin Bağdat ekolü tarafında savunulduğunu ve Mu’tezile’nin Basra ekolü’yle Haşeviyye’nin bunun tersini, yanı bu bilmenin zorunlu olduğunu savunuklarını ifade eder. Fakat ona göre, Kur’ân ve ahbârın da ötesine geçerek, sadece aklı dayanmak sûretiyle, Allah’a âit isimler ortaya konmamalıdır. Müffid’e göre vahiyle deştekenmemiş aklı, ne Allah’a âit bir bilgi kazanabilir ve ne de ahlâkî sorunluğu kavrayabilir. Bu yüzden elâkmî metod konusunda Müffid, gelenekçilerle Murtazâ tarafından temsil edilen Mu’tezile düşüncesi arasında, orta yeri temsil eder. Aklı, dinin temel prensiplerini oluşturduğunda, yeterli ve gerekli bir araç olarak öğren Mu’tezile’nin ulaştığı seviyeye çıkarma işi, bununla birlikte onun talebesi Murtazâ tarafından geçerleştirelibildir 240.


Müffid, Mu’tezile ve ahbâriyye’nin, İmâmiyye’nin kelâma (münnâzara) karşı oldukları ve bu konuda görüş birliği bulunduğunu yolundaki iddâlarına, şiddetle karşı çıkmış ve kendisini her âşeden önce bir mûtêkellim olarak takdim etmiştir. Gerçekten o, Evâli’l-Makâlât adlı eserinde, kelâmçılar tarafından ele alınan mevzuât târ-tûr ve haklarına hâdis bulunmayan ve latîf-i kelâm tûründen konuları bile eserinde yer verir. Bu, onun Şii hadîsini ih mâ ettîği manâsına gelmez, bilakis o, bu konuda iyi eğîtilmiştir. Müffid, yukarıda da ifade edildiği gibi, Sâdk’un istifade ettîği hadîslerin çoğunu, zayıf ve sâz olarak kabul etmesine rağmen, hadîsten çok suk istifade etmiş ve onları, değişik bir şekilde yorumlayıp başında hadîslerle onların ma-

239 McDermott, The Theology, s. 51, 395.
240 "Câyiğâh-i ‘Aki der Endişe-yi Müffid", Havza, LIV, 123, McDermott, The Theology, s. 395
241 a.g.e., s. 315; Müffid, Tashîh, s. 68.
242 a.g.e., s. 72.


b. Seyyid Murtazâ

İbn Şehrâşîb, Me’âlîmû’l-Ulemâ’ında onun, 355/965-66 senesinde dünyaya gelip 433/1041-42 yılında da vefât ettiği ifade ediyor245. Kendisinden önceki

243 Madelung, Islamîm and Mutezilîte Theology, s. 22-24.
244 “Endûze-yi Sîyâsî-yi Fakihîn-ı Şî’a”, Hâzva, LIV, 94-97.

Murtazâ da hocası Müffid gibi, ashâbu’l-hadîsîe karşı mücadele vermiş ve onları şiddetli bir şekilde kınamıştır. Buna ilâve olarak Kum mubâdılâslerinin, yani ahlârîlerin, mezheplerinin fâsid olduğunu iddia ettiği ve onları, Mûsêbbîhe ve Mûçebbîre’ye benzetmiştir. Bu tenkitlerinde, özellikle onların haberi-i vâhid ile ilgili görüşlerini hedef almış ve onların bu konudaki fikirlerini ise, şöyle özetlemiştir:


246 Newman, The Development, s. 233-234.
247 McDermott, The Theology, s. 396.
248 Hussain, The Occultation, s. 127-128.
249 Onun bu konudaki görüşleri hakkında bk., Efendî, Riyâdû’l-’Ulemâ, IV, 14-65.
yol değildir. Neфиce olarak, fıkıhın fırıına ait hususlarda bile, âhâd haberle amel etmek mümkün değilken, nasıl olur da metodu ilim ve kat'iyyet olan usûléddinde, onunla amel edilebilir250.


250 Hillî, Ibn İdrîs, Serâîr, s. 50-51.
251 Müdderîsî, Müakadidetî, s. 46-47.
252 Madelung, Imamism and Mu'tezilite Theology, s. 25.
253 McDermott, The Theology, s. 374-375.
254 a.g.e., s. 376.
Ona göre insan, Allah hakkındaki zorunlu bilgiye, O'nun hâricindeki bütün şeylerin fâni olduğu düşüncesinden ulaşır. Yine ona göre, bu bilgiye kim takılı şeklinde ulaşırsa, Allah'ı bilmiş sayılmaz ve bunun, üzerine vâcib olan bilgiyi elde edemediğinden dolayı da, kâfir olarak kabul edilmesi mukadderdir.255 Kısacası ona göre, Allah'ı bilme yolu, sadece akıllı iledir ve O'nun bilmede akleminin gerekli olduğu hususunda, Müfîd'le aynı görüşü paylaşmakla birlikte, akleminin tek ve vazgeçilmez yol olduğu düşündesiyle Murtazâ, ondan ayrılr. Ona göre Allah, insanların kafasına aklemesi ve bunu ihmalden kaçınması için önceden bir şeyler koymmuştur.256 Bu bakımdan o, Müfîd'e nisbetle ahbârlere daha uzaktır.

Murtazâ'ya göre, dîni sorumluluğun başlangıç noktası, Allah'ı bilmek için akıllı kullanmaktan ibarettir ve ahbârın, başlangıçta herhangi bir fonksiyonu yoktur. Bu yüzden Allah'ın bilgisine ulaşmanın tek yolu, akıldır. Müfîd'e gelince onun sistemi oldukça farklıdır ve ona göre ahlâkî sorumluluğun başlangıç noktası, Peygamber'in Allah'ın getirdiğini vahidydır. Böylece dîni görevi yerine getirmede, akı kullanmaya başlamadan önce Müfîd'e göre, vahiy gerekliğinden ve insan bu konuda vahyısız mesâfe alamaz.257

Murtazâ, Mu'tezîle'nin geleneksel İmâmî doktrinine yönelttiği itirâzlara cevap vermede, Müfîd'den daha da ileriye gider. O, Kur'ân'ın tahrîfi bir tarafta, âyetlerinin tertibinin bile değişikliğe maruz kalmadığını iddia eder. Bu, onun akıl sayesinde almiş olduğu mesâfeyi gösterir. İmâmî geleneğine uygun olarak, Kur'ân'ı mahluk olarak nitelendirmenin, uygun olduğunun ileri sürer. Murtazâ bu bakımdan, Müfîd ve Nevbahîler'e nisbetle, İmâmîyeye ile Mu'tezîle arasındaki ihtilâfi noktalari azaltmıştır. Diğer taraftan onunla diğer İmâmî kelâmcılar arasındaki görüş farklılıklar, İmâmîyyeye doktrinin esasına yönelik olmayıp tâl meselelerdedir. Meselâ imâmet, imamların muhâlîflerinîn kâfir olarak nitelendirilmesi, va'îd ve imamların şefââtî gibi konularda o, hocası Müfîd'in yolundan ayrılmamıştır. Murtazâ'nın, Şî kelâmına getirmiş olduğu bazı yenilikler sebebile, Mu'tezîle ile İmâmîyyeye arasındaki sınır, onun tarafından geçirdiği şekliyle çizilmiş olduğu ve ondan sonra gelen mütekellimler, bunu esaslı bir şekilde sorgulamadı.258

Müfîd ile Murtazâ arasında, ne derece farklılık bulunduğu hususuna gelince, İbn Tâvus, 6/12. yüzyılda yaşayan kelâma karşı olan Sa'id b. Hîbetullah Kutbuddîn er-Ravendî'nin, Müfîd ile Murtazâ arasında, 95 önemli farktan bahsettiğini zikrediyor ve sözkonusu şahsın, "ihtilâfların hepsini sayıacak olsaydım kitap bunu zikret-


C.Şİİ FİKHININ TEŞEKKÜL VE SAFEVİLER DÖNEMİNE KADAR TÂRİHİ SEYRİ
1.Şeyh Tûsî Öncesi Şii Fikih ve Usûlü
a. Şii Fikih ve Usûlünün Ortaya Çıkışı

Şî'î'î'da dört vekil döneminin sona ermesi ve Büyük Gâybet'in başlama-sını tâkibeden birkaç asır, sadece imamların ahbârını rivayet eden râvîlerin bulun-

259 İbn Tavus, Kegfu'l-Mehâczer, Necef 1950, s. 64.
260 McDermott, The Theology, s. 393-394.
261 Madelung, Imamism and Mutezilithe Theology, s. 27-28.
duğu ahbârîlerin hakim olduğu bir dönemdir. Şii ulemâ bu dönemde, aklî ilimlerden ve re'yden hiç bir şekilde istifâde etmediler. Bu sebepten Ehl-i Sünnet'in geliştirmiş olduğu fikhi usûlû ve bu ilim üzerine bina ettilerleri fikhi ahkâma karşı teveccüh göstermedikleri gibi, teşrî (kanun koyma) kelimesini de bid'ât ve harem olarak kabul ettîler.262 Kısacası bu dönemde Şii fikhi, sadece imamlarının ahbârına dayanmaktaydı ve bütün meseleler, onlara başvurulmak suretiyle çözülmeye çalışılıyordu; fakat Peygamber'in vefâtından sonra Âmme'yi aklî delillerden istifâde etmeye zorlayan problemler, aynı şekilde sadece aklî rîvâyetiyle meşgül olan Şii fukahâyi da, aklî metodlar üzerine oturmuş bir fikih anlayışi ortaya koymaya sevgetmiştir.

İmâmî ulemâsının fikhi usûlûntû ortaya koyarak, sözkonusu ilmin sunmuş olduğu genel prensipler çerçevesinde rasyonel bir fikih oluşturmalarmı sağlayan sebeplerin başında, daha önce de zikredildiği gibi, gaybetin uzaması ve nas dönemin- den uzaklaşma gelir.263 Gaybetin kısa süreceğini düşünerek, ortaya çıkan yeni meselelerin çözümünü imamın zuhûruna erteleyen İmâmî ulemâ, gaybetin zannedildiğiinden daha da uzun süreceğini anladıktan sonra, mevcut problemleri çözümüsüz bir râkib bunların, ancak imamın zuhûrundan sonra cevap bulacağını iddia edemezlerdi. Diğer taraftan mevcut ahlâk da, bunlara cevap vermede yetersiz kalıyordu. Şii fukahâ, her âkıda şerâfatın bir hükmünün olması gerektiğini ileri sürerek, sözkonusu kapalılığı gidermeye çalşıyordu. Fikhiyete bu yeni ortaya çıkan problemler, fikhi usûlinin gelişmesine sebebi olmuş ve neticede aklî esaslaraya dayalı bu bilim dalının genel prensiplerinin Şii fikhında tatbik edilmesi, bu disiplini önceki durumundan farklı olan rasyonel bir hüviyete büründürtmïştir. Neticede, gaybetten sonra ma'sûm bir otoriteden yokluğ ve devam etmekte olan hayatın devamli değişim şartları, usûlî anlayışın oluşmasına sebebi olmuştur.

Yukarıda bahsedilen zarûretin yanısıra, Şii fikih usûlinin oluşmasına sebebi olan başka âmiller de gözden kaçınılmamalıdır. Mu'tezîle düşûncesinden etkilenerek ortaya çıkan Şii kelâmî, Şî'a'da sadece kelâmî prensiplerin değil, aynı zamanda günlük hayatı çankın eden fikhın da, rasyonel prensiplere dayanması gerektiği düşûncesini ortaya çıkardı ve Şii fikhi usûlü ve fikhîna, bu konuda epeyce bir malzeme temin etti. Meselâ âhûd haberrîlerin, sahhati sabit olmayan zannî rîvâyetler olduğu ve onlarla usûlede istidâlde bulunmanın mümkün olmadığı düşûncesinin Şî'a'da kaynak, sözkonusu rasyonel kelâmîdır. Usûllüdîn ve usûl-i fikhîn, başlangıçta birbirine karşışması ve her ikisinin usûl kelimesinde birleşmesi, neticede bu fikrin fikih usûlîne de geçmesine sebebi oldu. Bu yüzden Muhakkîk'in zamanına

262  İmâm, "Dewre-yi Ağaz-i Fikh", Hizâre, s. 381.
263  es-Sadr, Me'dînimî-Cedîde, s. 6.
kadar usul kiyaplarının, istinbât ameliyesinde, âhâd haberlerin kullanılmasına karşı çıktıklarını götürüz264.


Yukarıdaki hususlara ilâve olarak, siyâsî otoritelle ilişki de, fikih ve usûlî-nün gelişminde en önemli âmillerden birisidir; fakat bunun detaylı bir şekilde tartışması hususu, bizim konumuzun dışında kalmaktadır. Bununla birlikte bazı Şii müellifler, Şii fıkhnın, siyâsî otoriteden bağımsız bir şekilde teşekkür ederek, dış âmillerden uzak olarak geliştigiini ve bu yönteye daha otantik olduğunu söylemiş-

---
264 es-Sadr, a.g.e., s. 49.
265 Sachedine, The Just Ruler, s. 9.
267 es-Sadr, Me’âlim, s. 54-55.
lerdir.268 Bunun subjektif bir değerlendirmeye olduğu, kısmen de olsa Safeviler'le ilgili bölümde, onların Şii ulemâyla ilişkileri değerlendirilirken ele alacaktır.

Fikih usûlinin, imamlar tarafından ortaya konan gerçek Şii düşüncesinde olup olmadığını ve ne zaman Şii fikhində bundan istifade edilmeye başladığı hususunda ahbâr ve usûller arasında görüş birlüğü mevcut değildir. Ahbârler, bunun Ehl-i Sünnet tarafından ortaya konup, daha sonra Şii ulemâ tarafından benimsendiğini; fakat bunun, bizzat imamlar tarafından menedildiği iddia ederlerken269 usûller, bu görüşlerin tutsuzluluğuna işaret etmiyor ve bunun, imamlar ve onların şabıbı tarafından bizzat teşvik edildiği ileri sürülmüşlerdir.270

Ahbâr ve usûller her iki grup da, İnnemâ 'aleynâ en nülkiye ilekükümü'l-usûl ve 'aleyküm en tey你会发现 Bundy veya 'Aleyküm ilkâ'lı-usûl ve 'aleykümült-tefrî' (usûle ilişkin kâdeleri ortaya koymak bizim, tefrîde bulunmak, yeni usûl vastasıyla hükümler çıkarmak da sizin görevinizdir)271 şeklinde, imamlarla gelen rivayeti kabul etmelerine rağmen, ahbârler yukarıdaki haberden, usûlin oluşturulmasının sadece imamlara has olduğu ve onların dışındakilerden usûl olarak gelen şeyleri ise, bütün olduğu manâsını çıkacağı ifade etmişlerdir. Usûl veya müttehîdler ise, bu konuda ahbârlerden tamamen farklı düşünceler ve bunun, o manâya gelmesi, burada bizzat ictihâdın teşvik edildiğini ileri sürmüşlerdir.272

Usûller, fikih usûlinin hadîs ve fikih ilimlerinden sonra ortaya çıktığı ve ahbârlerin aksine onun, târihî bir zarâret olduğunu ifade ediyorlar. Onlara göre, nas döneminde yaşayan ulemânın bu ilme ihtiyaç duymaması, gaybetten sonra da aynı şekilde söz konusu ilmin gerekli olmadığı manâsına gelmez; çünkü ulemayla nas dönem arasındaki fâsîla büyükşüce, usûllere göre bu uzaklaşma, usûle ilişkin bir takım genel kâdelerin konulması ve şeri hükümlerin bunlardan isterbât edilmişsini (çıkarılması) gerektirmiştir. Bilindiği gibi fikih usûl, şeri hükümlerin çıkarılmasıyla yarayan müsterek unsurların bilinmesidir. Müsterek unsurların tesbit edilmesi ise, nas döneminin bimesiyle başlanmış ve gittikçe buna olan Hicks, daha da artmıştır. Mesela nas döneminde haberin hucûyeti, örfün hucûyeti ve nassın gerçek manâsını tesbit edilmek için hangi kâdelerin bilinmesi gerektiği gibi hususlara

268 a.g.e., s. 71.
269 Astarabâdî, el-Fevâid, s. 29-30.
270 Behehânî, Risâletül-Ictihat ve'l-Ahbâr, s. 42.
271 "Hükûmetlerle ilgili şerî usûlin çıkarmaları bizim vazîfemiz, söz konusu usûle dayanarak şeri hükümler ortaya konması ise sizin görevinizdir." bk., Bahâni, el-Hadâiku'n-Nâdra, Necez 1957, I, 133-134; Bahâni, ed-Dürer, s. 179.
272 Cezârî, Ni'metullah, Menbe'ul-Hayât (Kâşânî'nin eş-Şikabâ's-Sâkib ft Vüçübi Salâti'l-Cum'âtî'l-'Aynî adlı eserîyle birlikte basılmıştır), Küme 1981, s. 82-83.


b. Şeyh Tusi Öncesi Şii Fikhi

Gaybet sonrasında başlayarak, IV/X. asırın sonlarına kadar, ahbârî zihniyetin bütün Şia'ya hakim olduğunu daha önce ifade etmiştir. İşte ahbârîlerin hakim olduğu bu dönemde, usulîlerin kendi öncülüleri olarak kabul ettikleri iki şahsîyet ortaya çıktı; fakat onların bu iki müellefi, bütün yönleriyle kabul ettikleri söylenemeye. Her ikisinin de müşterek noktası, aklî istidlâl metodundan istifâde etmiş olmaları. Usulî ile bulunan, imamların zamanda olduğu iddia ettikleri tahliî ve aklîcî fikrin tâkipçisi olarak kabul ettiler ve onlar, gaybet sonrası kalâm ve fikih disiplinlerinin öncülüleri olarak düştülerler. Bunlar, ilk啶eme deki ahbârîlerden farklı olarak, sadece ahbâra bağlı kalmamakla birlikte, yine de onun sınırları içinde ve aklî ve istidlâlî metoda dayanan bir anlayış ortaya koymaya çalışmışlardır. Usulî düşüncenin öncülüleri şaşırlabilecek ve Kadîmeîn olarak isimlendirilen bu iki şahsi-


İbn Ebi ‘Akıl, talebesi olan İbn Cüneyd’le ilmî disiplinler bakımından kıyaslandığında, onun bir fakûrân ziyâde daha çok müttekkîlî olduğu ortaya çıkar. İlk dönem kaynaklarının onun hakkında zikrettiklerinden anlaşıldığına göre, onun metodolojisi, Kur’an’ın küllî kâdeleri ve meşhûr hadîslere üzerine kuruludur ve o haber-i vâhîdî mu’teber kabul etmeyip delîl olarak kullanmaz. Diğer taraftan onun, imamların zamannâ yâkın olması sebebiyle, yazmış olduğu dönemde mevcut olan abhârin durumu hakkında yapmış olduğu bazı değerlendirmeler, kendisinden sonra gelen ulemâ tarafından büyük kabul görmüştür. Kısacası bu âlimin tâkillîmetiği metot, kendisinden sonra gelen Şii ulemâ tarafından hüs-nî kabul görmüştür; fakat onun çağdaşı ve talebesi olan İbn Cüneyd’in fikri anlayış ve metodolojisi hem mu-

---

275 Müderrisî, Mukaddimeî, s. 40; Cennâtî, Menâbi’ülc-Ictihâd, s. 226; Görçî, Nigâh-i ber Tahâvval-i Ilm-i Usâl, s. 54-55.
276 Câbirî, el-Fikru’s-Selefi, s. 194.
277 Onun hayatı hakkında bk., Tenkâbunî, Kisasu’-’Ulema, s. 429-430; Efendî, Riyadu’l-’Ulema, I, 203-211; Zenûzî, Riyadu’l-Cenne, s. 111-113; ‘Allâmâ Tebrîzî, Reyhaneâtî’-Edeh, VII, s. 360-361; Şeyh Tüsî el-Fîhrîst, s. 79; Kumîî, el-Kûnd ve’l-Elkâb, I, 190-191; ‘Allâmâ Bahru’l-’Ulûm, Tenkih’ul-Makâl, I, 291; Hillî, İbn Idris, es-Serâ’îr, s. 99, 102, 397-398.
278 Necâşî, el-Fîhrîst, Beyrut 1988, s. 38.
279 Câbirî, el-Fikru’s-Selefi, s. 209.
281 Müderrisî, Mukaddimeî, s. 40-41.
asırları olan ahbârîler ve hem de kendisinden sonra gelen usûlîler tarafından büyük bir tenkide uğramıştır.


Daha önce de ifade edildiği gibi o, Şîa'da aklî tefekkürîn ve istidlâli metodun öncülerinden birisidir. Bununla birlikte onun fîkhî bakımdan askûbû'l-hadîs eko-lûne mensûb olduğu da iddîa edilmektedir; çünkü bunu ileri sûrelere göre katî olmayan hadîslerle amel etmiştir. Diğer taraftan fîkhî hükümlerin, kaynaklarından in-tinbat ve istihräçî (çaparilmış) bakımdan muhaddislerden tamamên farklı bir me-tod tâkibetmiş ve onların aksine nassîn zâhirile yeticemeyip, eşbâh ve nezâiri de dikkate almıştır284.

Onun, imamlarının zamanındaki Fâzî b. Şâzân ve ona benzeyen diğer ularım gibi, Kıyas ve rey ile amel ettiği nakledilmiştir; çünkü daha sonra gelen usûlî ve ahbârî ularım, onun usûl ve fûrû konusunda Âmmenîn kitaplarını inceleyerek, bu minvâl izele telîfîrlerde bulunuguğu zikretmîşler ve bu yüzdende ondan ve eserlerinden yüz çevrimişlerdir285. Yine onun, Haneff fîkhîyla amel edip zannî hükümlere çok güvendîği de rivâyet edilen hususlar arasındadır. İşte bu ve bunzeri sebeplerden dolayı İbn Ebî 'Aklî'nin, kendisinden sonraki ularımâda gördügü rağbetten, o mührum kalmıştır. Neticede ahbârîler, onun usûlî olduğu ve kıyas ve zanla amel ettiğini iddiâ ederek onu tenkit ederlerken, usûlîler de, kıyasla amel etmiş olmasından dolayı onu ve bazı görüşlerini benimsediklerini açıktça itiraf edememîşlerdir286.

Onun talebesi olan Şeyh Müfîd de, onun fîkhî istidâdını takdir etmekle birlikte, yukarıda zikrettigimiz hususlardan dolayı, onu ağır bir şekilde eleştîrmiş ve hatta bu konuda, mûstakil risâleler bile kaleme almıştır. Bunlardan birisi en-Nakd 'alâ İbn Cüneyd fi İcihatdîhî fi-r-Re'y adlı risâlesidir287. Onun bu konukları diğer

282 İmâm, Devre-yi Âgâz-1 İmâm, s. 381-385.
283 'Allâme Tebrizî, Reyhâneât-1-Edeb, I, 121-122; Cennâtî, 'Akl, Çahâromin Menba'-1 İcihatî', Keyhân-1 Endışe, XXI, 3-4.
284 Seyyid Hasan Sadr, Tê slîstî'ê-Sî'a li Fûnûnî-1-Islâm, Bağdat 1951, s. 302.
285 el-Âmîlî, Kerekî, Hiddâyâtü'l-Ebrâr, s. 233.
286 Câbîrî, el-Fikrû's-Selefi, s. 209-210.
287 Cennâtî, 'Edvâr-1 Fûkî', Keyhân-1 Endışe, XXXII, 72.
bir risâlesi de, *Nakd u-r-Risâlet-i-Cüneydi ilâ Ehl-i Mısır*\textsuperscript{288} de, *el-Mesâil u-Serveyiye*\textsuperscript{289} ve *el-Mesâil u-Sâgâniyye*\textsuperscript{290} gibi eserlerinde de, onun fıkhi metodunun hatalı olduğunu belirtmiş ve talebeleri de bu konuda onu tâkibetmiştir. Müffid, onun eserlerinin kendi zanlardıyla dolu olduğunu ve muhâliflerinin, yani Ehl-i Sûnet'in metodunu tâkibederek, kıyas ve re'y gibi hususlarla amel ettiği ileri sürülmüştür. Yine o, İbn Cüneydi'nin imamlardan nakledilenlerde kendi şahsi görüşlerini birbirine karıştırğıını iddia ederek, onu haber-i vâhid ile amel ettiğiinden dolayı da, şiddetli bir şekilde eleştirmiştür\textsuperscript{291}.

İbn Cüneydi'nin görüşleri, ilk olarak İbn Idris Hillî tarafından, VI/XII. asırın sonlarına doğru hürmetle bahsedilmiş ve onu, bu konuda Allâme Hillî tâkibederek, onun düşünçlerini eserlerinde nakletmiştir. Şehid Evvel, Fâzîl Mîkâdâd ve İbn Fâh Hillî gibi şahsîlar da, onun görüşlerine büyük değer vermişler ve eserlerinde zikretmişlerdir. Şehid Sâni de, onun kadın ulemâ arasında, takvîk ve inceleme yöntâyle ender sımlârdan olduğunu ileri sürer\textsuperscript{292}.


Yukarıdaki açıklamalardan da ortaya çktiği gibi, ilk dönem ahbârilârının hâkim olduğu dönemde ortaya çıkan bu iki şahsiyet, daha sonra Müffid ile başlayacak olan usûli düşünçenin tohumlarını atmışlardır. Bunlardan İbn Ebî Akiîl, fazla tenkit edilmemekle birlikte, İbn Cüneyd, kendisinden sonra gelen bazı usûlî ulemâ tarafından belirli bir sûre tenkit edilmiş; fakat daha sonraki usûlî ulemâ, onu ve hocalâmın kendi düşünçce sistemlerinin öncüleri olarak görmeye başlamışlardır. Bununla birlikte onlar, yaşarış olmuş oldukları devirde, hâkim düşünçe olan ahbârilâr tarafından şiddetli bir tenkide tabi tutulmuşlar ve safsâhi birakılmışlardır. İte bu yuzden fazla tesir.
gösterememislerdir. Sonraki dönem ahbârleri ise onları, İmâmiyye düşüncesinin ana çizgisinden ilk sapan kişiler olarak vatsıllandırılmışlardır.

Bu iki müellifin hiç bir eseri bugün elizmde bulunmadığı için, ancak o dönem iliskin yazılmış olan ricâl kitaplarıyla yetindik ve onların söz konusu âlimler hakkındaki değerlendirmelerini esas almış. Bununla birlikte şu gerçek de unutulmamalıdır ki onlar, daha sonra gelen ustâler gibi, sistematik bir usûl düstünce ortaya koyamamışlardır. Ancak bazı hususları Ehl-i Sünnet'ten almak süreyle, eklektik bir yol tâkibetmişlerdir. Zaten ilk dönem ahbârleri tâkiben ortaya çıkan ustâlerin de, bugünkü veya Safevi'den sonra ortaya çıkan şekilde, bir usûl metod ve anlayış ortaya koyduları da söylenemek. Buradan usûlünün de İmâmiyye düşüncesi içerisindeki gelişimini, tedricî olarak göstereselectirdiği sonucu ortaya çıkı-
yor.


diğer tarafından da Sâdâk’un yanişça Ca’fer b. Muhammed b. Kûlâyeh gibi gele-nekçî, yani ahbârî fikih anlayışım savunanlardan da faydalanması bilmüştür.299


Murtaza Zerî’â adlı eserinde, ahbârî akıl ve Kur’ân’dan elde ettiği delillerle sorguladı. O, kendinden öncekilerle kyaslandığında, ahbârî karşısı en menft tavir takinan kimsedir ve onceliklerin kaleme alması olduğu ahbârla ilgili bütün eserleri, tenkit etmiştir. O, âhâd haberin fikîna kullanılmaması daкарşiydı ve güvenilir bir ravi tarafindan rivayet edilse bile, onu geçersiz olarak kabul etti.302


299 Müderrisî, Mukaddimet, s. 47.
300 Müderrisî, Rationalism and Traditionalism in Shîî Jurisprudence, s. 144.
302 Sachineda, The Just Ruler, s. 71.
303 Müderrisî, Mukaddimet, s. 48.

2. Şeyh Tûstî ve Şii Fikhdandi Yeri


O, Müfîd’den istifâde ederken, onun Mukni’a adlı eserini şerh etmeye başlamış ve daha sonra bu esere Tehzîb adını vermiştir309. Bu eser, Kûtûb-i Erba’a’dan birini oluşturmur. Bu yüzden onun bu eseri, ahkâmâ dayalı hadîşleri içe-
rîp, Mukni’a’nın bir bakıma rivâyeti dayalı şerhi durumundadır310. Şeyh Tûstî, kî-
taplarından çoğunu, Murtazâ’nın talebesi durumundayken kaleme almıştır. Bunların başında, yukarıda sözlü geçen Tehzîb, Kûtûb-i Erba’a’nın dördüncü kitabı İstîbsâr, Kûtûb-i Ricâl ve hatta Murtazâ’nın es-Şaft adlı eserine yazmış olduğunu, Telhisî’t-

304 a.g.e., s. 49.
306 Bahârânî, Lü’lû’e, s. 293.
307 es-Sadr, Me’dîmî, s. 63-66.
308 Newman, The Development, s. 235-236.
309 a.g.e., s. 237.
310 Hussain, The Occultation, s. 133-134.
Şafi gelir. Son dönemdeki görüşlerinin hülâsasını da, el-Mebsût adlı eserinde görmek mümkündür; çünkü bu eserini çok daha sonra kaleme almıştır. O, bir usûlü olmasına rağmen, Nişâye adlı eserinde, ahbârın muhtevâsından dışarı çıkmamış ve burada, tam bir ahbâr gibi hareket etmiştir.


Tûsî, kendi fıkûh anlayışını oluştururken, hem kelâm ve hem de hadîs ekolünün önemli unsurlarından istifâde etmiştir. Böylece o, Küleynî ve Sadûk gibi

---

311 Newman, The Development, s. 238.
312 es-Sadrî, Me'dîmî, s. 65-66.
313 Bahrânî, Lâlî'ü, s. 296.
314 Newman, The Development, s. 247-249.
315 Câbirî, el-Fikru's-Selefî, s. 215.
316 Hussain, The Occultation, s. 131-132.
317 Sachedina, The Just Ruler, s. 72.
318 Müderresî, Mukaddimet, s. 49.

Kendinden önceki ulama dikkate alındığında Tûsî, Şii fikhrinda, hazırlık ve kemal devresi arasında bir köprüdür. O, hazırlık devresine bir nokta koyarak, fikhr ilminin kemâl ve olgunluk devresini başlatmıştır. Böylece Şii fikhr, ayrı bir özellik ve ilmi bir zihniyet kazanmıştır321. İbn Ebî ‘Akîl ve İbn Cűneyd’in Şia tarafındaki, ilk mütehîdler olarak kabul edilmelerine rağmen, usûl ilminin ve fikhrın gerçek kurucusu Şeyh Tûsî’dir322. Ondan önceki Şii fikhrına baktığımızda, onun ne kadar mahdût ve eksik olduğunu görüruz323. Tûsî, ictihād ismini kullanamamakla birlikte, ondan sistemlî bir şekilde iftîfade eden, ilk Şii âlimdir. Şia’dan ondan önce, ictihâd-dan böylesine iftîfade eden birisine rastlamamak mümkün değildir. Ancak onun Mebûsât adlı eserinden sonra, ictihâd’a dayalı fikhr ameli bir şekilde tefrî (külli kâdelerden fera hükümlerin çıkarılması) ve tatbîke muvaffak olabildi. Ondan önce, sadece nasılarla sınırlı bir fikhr anlayışı vardı ve bu da, rivâyet naklindeki ibâretti. İşte bu sebeplerden dolayı Şia, diğer mezheplerin fakîhleri tarafından, müdevven bir fikhr olmamakla tenkit edilmıştır ve zaten Tûsî de, muhâlîflerinin bu türlü ifâdelerinden dolayı yukarıdaki eseri kaleme aldığını söylüyor:

Fukahâdadan olan muhâlîflerimiz, (İmâmîyye’den olan) asâhibînzin fikhrıyla alay edip âfûd ve meselelerinin az olduğu ifade ederek, olnların Hâseviyye’den olduğunu ıleri sürmüştülerdir. Yine kryas ve ictihâd’ı nefyeden kimsenin, bir çok meselelere vâkıf olamayacağını; çünkû sözkonusu meselelerin çözümüne ancak bunlarla mümkün olabileceğini idiâ etmişlerdir. Elbette bu, bizim mezhebiniz hakkında cehaletlerinden ve bizim usâli möz hakkında iyi düşünmûş olamamalarından kaynaklanmıştır. Eğer bizim ahbârımıza ve fikhrumuz bir göz atmış olsalardı, bütün zikretikleri meselelerin çözümünün bizim abhârımıza mevcut olup, imâmımız tarafından bildirilmiş

319 a. mlf., Rationalism and Traditionalism, s. 154.
320 Newman, The Development, s. 238.
321 es-Sadr, Me’âlim, s. 56-57.
322 İmâm, Devre-yi Âgâz-i Fikhr, s. 386-387.
323 Mutahharî, Deh Gofstîr, Întisârat-ı Sadrâ 1982, s. 125.
olduğununu göreceklerdi; çinkü bizim imamlarımızın sözü, Peygamberimiz'in kavli mesâbesinde- 

dir.324


Neticede olacak, Tûsî'nin Sünnet fıkından da istifâde ederek ortaya koymuş olduğu metod ve anlayışla, Sâyi fıkıh yeni bir merhaleye girdi. O, geçmiş dönemlerin ve Sünnet fukâhâının tekrâberlerinden istifâde ederek, usûlden yeni esaslar ortaya çıkardı ve Sâyi fıkında, daha önce olmayan yeni meseleleri gündeme getirdi. Bu bakımından bu dönemin en önemli özelliği, daha önce hiç degerînmemiş meselelerle el atılması olmasıdır. Tûsî'nin bundanעור dünerin söyle ve râyvetelerin nakliyle yetinen bir anlayıştan tefrih dönmene bir geçiş sürecidir. Bununla birlikte âhâd haberden istifâde etme ve ahbâra karşı tutumu sebebiyle, ahbârîlerin hakîkât olduğu dönmenin özelliklerini de taşımaktadır.327 Zikredilen bu hususlar bakımından Tûsî, Sâyi'yi

324 es-Sadr, Me'âlim, s. 58-59; el-‘Âmiî, Kerekt, Hiddâyêtâ'l-Ebrâr, s. 135; Cennâtî, İbrâhim, "Asr-i İstihdâm-i 'Anâsr-i Müsterek", Keyhân-ı Endişe, ILIII, 6-7.
325 Müdderrisî, Mukaddimet, s. 49-50.
326 Bahârînî, Lâîlê, s. 298.
327 el-‘Âmiî, Kerekt Hiddâyêtâ'l-Ebrâr, s. 135.
328 Bahârînî, Lâîlê, s. 296.
329 Cennâtî, İbrâhim, Seyrî der Edvâr-i Fıkîh, s. 20-21.
nasılarla smrli ve sadece rivayet metnini nakilden ibaret olan fıkıh anlayışından kurtararak, Şii fıkkı, ictihădun daha sistemli olarak kullanıldığı geniş bir platforma taşımıştır. İlkinci önemli özelliği, bir taraftan Murtază’nın anlayışını tenkit ederken, diğer taraftan getirmiş olduğu sentezci yaklaşıma, ilk dönemde abhârîliğiğini mahküm etmiştir. Üçüncü önemli bir yenilik de, bu dönemde icmânn tam olarak ortaya çıkmış ve bununla istidlâde bulunulmasıdır. Tüüsün önceki dönemlerde icmâ, gözce çarpsa da, onun kullandığı gibi açık ve geniş olarak ele alınmamıştır. Tüsün anlayışının hakim olduğu bu dönemde, böylece İbn İdris Hillî’nin zammına kadar devam etmiştir. 330.

**a. Tüsün Tâkipçileri ve Taklîd Dönemi**

Tüsün olümünden itibaren yaklaşık bir asrınak zaman dilimini, onun talebe ve tâkipçilerinin hüküm sürdüğü dönemdir. Bu süre içinde Şii fıkkıyla uğraşanların hepsi, onun eserlerini nakletmek veya șerhemektan başka bir şey yapmadırlar. Tüsünin görüşleri, Şii medreselerine oylesine tesir etmiştir, onun fikrinin dışında yeni bir fikir ortaya koymak, hemen hemen mümkün değişildi. Bu sebepten bu dine, **mukallide veya taklîd dönemi** denir. Taklîdden maktat da, sözkonusu zaman diliminde yaşamış olan âlimlerin, hiç bir şey ilâve etmekszin Tüsünin görüşlerini nakletmeleri ve onun metodu tâkibetmiş olmalıdır). 331. VI/XII. asırın sonlarına yaşamış olan meşhur âlim Sedîdüddin el-Hammâsî’nin, bu dönemde fetvâ verecek hiç bir kimse'nin kalmaçığı ve hepsinin mukallide olduğunu söylemesi, sözkonusu dönemdeki durumu açıklaması bakımından oldukça önemlidir. 332.

Böylece Tüs’sün sonraaki dönemde talebeleri, görüş ve düşüncelerinde onu tenkit dışı bırakmışlar ve onun görüşlerini, (erişilmesinin mümkün olmadığını söylemek suretiyle) âdetâ taklîs etmişlerdir. Hatta bu dönemde, Tüsün bıttin görüşlerinin doğruğuna işaret eden rûyâlar bile nakledilmektedir. Bunlardan birinde Hz. Ali, onun **Nihâye** adlı eserinde söylediği her şeyin, doğru olduğuına işaret etmiştir. Bu, Tüsünin görüşlerinin, o dönemin âlimlerinin nefislerinin derinliğinde, ne derece rûhi ve fıkri bir tesir içine ettiğini göstermekte bakımdan önemlidir. 333. Şii müellifler, o dönemin ulemâsının bu, hüsn-ü zanlarından dolayî yapıklarını söylemektedirler; fakat hangi sebepten olursa olsun neticede, hiç bir kimse onun görüşlerinin doğru ve yanişlığına tartışmaya cesaret edememiştir. Bu durum, siyasî
şartlarla da birleşince, durgunluk daha da artmıştır. Bu dönemde, bu şekilde İbn İdris Hillî'ye (ö. 598/1201-2) kadar böyle devam etmiştir.

Bu durgunluğun meydana gelmesinin, çok çeşitli sebepleri vardır. Her şeyden önce Şi'i düşüncenin gelişmesini, hârici şartlardan müstakil olarak düşünmek, mümkün değildir. Şii düşüncesindeki bu duraklanmanın en önemli sebeplerinden birisi, dönenin siyâsî ve ictimâî şartlardır. Tûsî daha hayattayken, Şia'ya ve özellikle akli esaslara dayalı usûli düşüncene, büyük kolaylıklar sağlayan Büveyhîler dönemi335 sonra ermiş ve Selçuklular dönemi başlamıştır. İşte bunun üzerine Tûsî, Necefe'ye gitmek zorunda kalmış ve orada, akli esaslara dayalı medreseyi vücuda getirmiştir. Bu döndemdeki Şii ulerâ, ilmi faaliyetlerini sürdürürken gerek devletten ve gerekse tacirlerden her türlü maddi ve mânevi desteği gördüler. Ahbârîlikten usûli düşünceye geçişini sağlayacak unvanlarının en önemlilerinden birisi de, Büveyhîlerin akla dayalı çalışmalar verdikleri destekti336 ve bu siyâsî destek sayesinde Şii ulerâ, takiyye döneminden daha övgü bir ortama geçmişlerdir. İşte ulerâ'nın arastırdığı bu siyâsî destekin ortadan kalkması, usûli düşüncenin sekteye uğratıp, taklid ruhunun bir başka şekilde de olsa yeniden ortaya çıkmaması sağlayarak sebeplerden birisidir.

Şia'daki usûli ve akla dayalı düşünceyi etkileyip durgunluğu sebep olan hârîcî faktörlerin en önemlilerinden bir diğeri de, Sûnnî düşüncesidir. Her iki düşünce sisteminin birbirine yöneliktiği itirazlar, Şia'daki usûli düşünceyi harekete geçiren sebeplerden birisi idi; çünkü ahbâr, bir noktadan sonra bu itirâzlara cevap vermede yetersiz kaldıyordu. Sûnnî düşüncenin nasîl müharrir bir unsur olduğunu, Tûsî'nin

---

334 Câbirî, el-Fikrû's-Selefk, s. 222-223.
335 Büveyhîlerin Şia'ın hangi koluna mensup olduklarını (İmâmi-Zeydi-Gülâtı) ve onların Şii ulerâ'ya olan ilişkileri hakkında bk., Lambton, "Political Theory and Practice", Expectation of the Millennium (ed. Seyyed Hossein Nasr), s. 95; Câbirî, el-Fikrû's-Selkef, s. 196-198; Watt, "Early Stages of Imami Shi'ism", Religion and Politics (ed. Nikki Keddie), s. 29; Madelung, "Shism: The Imamiyye and the Zaydiyya", Religious Trends in Early Islamic Iran (ed. Wilferd Madelung), s. 85-86, 89-90; Religion, Learning and Science in the Abbasid Period (ed., M.J.L. Young, J.D.L.atham R.B.Serjant), s. 27-32; Juan R. Cole, "Imami Jurisprudence and the Role of the Ulema", Religion and Politics in Iran (ed. Nikki Keddie), s. 37; Caferiyân, Tarih-i Teşeyyûr dar Iran, s. 245-247; Newman, The Development, s. 129, 200-201, 211; eş-Şeybî, Mustafa Kâmil, el-Fikrû's-Şi'I, s. 44, 51; Madelung, "Imamism and Mutezillîe Theory", Le Shiisme Imamite, Paris 1970, s. 20; Momen, An Introduction, s. 75-76, 80-81; Donaldson, The Shi'ite Religion, s. 284.
337 Newman, The Development, s. 200-201.
338 Momen, An Introduction, s. 80.
339 Donaldson, The Shi'ite Religion, s. 284.
**Mebsüt**' unun başında da ifade ettiği gibi, benzeri állimlerin ifadelerinden anlamak mümkündür. Diğer taraftan Şia, Ehl-i Sünnete olmayıp sadece Şia'nın kendisine has olan bazı prensipler ortaya koyabilmek için, büyük çaba sarfediyor ve böylece orijinallığını ispatlamaya çalışıyordu. Beşinci ve onunca asırlarda Sünnî usûli düşüncesi, bir duraklama sürecine girmiş ve kendisini yenileme yerine taktıld dönenimi başlatmıştır. Diğer taraftan bu dönemde meydana gelen durumluk, bütün İslam dünyasında hakim olan bir husustu ve Ehl-i Sünnete de hiç bir âlim, dört mezhebin dışına çıkmıyordu. İşte Şia için muharrir bir unsur olan Sünnî düşüncesindeki bu duraklama, doğrudan olmasa bile, Şii düşüncesinin duraklamasına etkisi olmuştur.


---

340 es-Sadr, Me'dîmin, s. 67-68.  
341 Hûdrî, Târîhu'l-Tesrî'l-l-Islâmî, s. 232.  
342 Mûderrisî, Mukaddimet, s. 50-51.
b. Tûsî'nin Tenkitçileri ve İbn İdrîs Hillî


Böylece Tûsî'den sonraki fetret dönemi, en iyi bir şekilde ortaya koyarak tenkit eden, bizzat İbn İdrîs Hillî'dir. O, Serâîr adlı kitabının başına şöyle diyor:

Bu asrın insanlarının, Muhammed'in şeratını ve İslâmî ahkâmî bilme hususundaki isteksiz-liklerini, bilimdeklî şeylere karşı düşünününlerini ve bildikler şeylere de ne kadar dar görüslü

343 Müderrisî, Mukaddimelî, s. 51.
344 Onun hayatu ve görüşleri hakkında ayrıntılı bilgi için bk., Bahrahî, Lül'üe, s. 350-355; Tenkabûnî, Risasul'l-Ulemâ, s. 425-426; Hurrî'l-Ámîlî, Emelâ'l-Ámilî, II, 64, 93, 105-106, 167, 358, 361; Newman, The Development, s. 467-470; Kummel, Abbas, Fethüddâr-Radaviyye, s. 163-164; Zekâîzâ, Riyûdû'l-Cenne, s. 191-194; Dairetül-Ma'ârif-i Teşeyyû', I, 323; Efendi, Riyûdû'l-Ulemâ, II, 200, 202-209; Hansârî, Râvdâtâtul-Cennât, II, 374-377; Emîn, A'yânüs-Sî'â, II, 265, VI, 249-250; Kummel, Abbas, el-Kânî ve el-Elkâb, I, 299-300; Tahrânî, Tabaqâtul'Àlâmî's-Si'ta, II, 87-88; Zirikli, A'lamî, II, 279, Tahrânî, Zerîa, XVI, 69.
345 Hansârî, Râvdâtâtul-Cennât, II, 375.
olduklarını gördüm. Yine bu dönemde, tamamen cehaletin hakim olduğunu ve bilinmesi gerekken şeylerde de, ne kadar az araştırmanın yapıldığını işgalhede ettim. 346

İbn İdris sözlerine devam ederek, bu dönemde tamamen takılık rühunun hakim olduğunu ifade ediyor. O, koyu bir usul ve tam bir müctehid idi. 347 İstanbul, ricál ve ensâb ılım hususunda, fikha bazı mevzülerin girmesine yardımcı olmuştur. O, tenkicî bir rüha sâhip olduğu için, Tüüs'nin görüşlerine şiddetli bir şekilde muârazada bulunmuştur. Bununla birlikte onun, fıkıha böylese katı bir tenkit metodunu takibetmesi, kendisinden sonra gelenler tarafından eleştirile tâbi tutulmuştur. Onun tenkileri, her ne kadar tam manâsîyla başarılı olamasa da, Şî fıkıhın durgunluğunu gidermesi ve ictihâdını önünü açması bakımından, olgunca önemlidir. 348 O, büyük bir seççatle, Tüüs'nin görüşlerini takılıd geleneğini yükmuş ve ictihâda dayalı fıkha yeni bir şekil vererek, takılıd anlayışına bir son vermiştir.

Onun fıkıhta en önemli yenilikçi, istidlâfi anlayışı Şî fıkıhına kazandırılmış olmasıdır. İbn İdris, Serâr adlı eserinin, kendi zamanına kadarki eserlerin içinde, ictihâda dayalı fıkıh ve istidlâle dayalı metod bakımından en iyisi olduğunu ve söz-konusu eserde, hiçbir zayıf haber ve rivâyet bulunmadığını ifade eder. Gerçekten onun zamanının önceki dönemlere göre en bâriz tarafı, fıkıh istidlâllerin, geniş ölçüde onun eserinde kullanılmış olmasıdır. O, herhangi bir meseleyi anlatmakistsediyinde, konuyla ilgili bütün sahih rivâyet ve görüşleri getirir ve delilini zikrederek, bunlardan birini tercîh ederdi 349. Bu bakımından şerî meselerle ve fıkıh Farrûu, onun zamanında muhkm bir şeklinde ortaya konulmuştur. 350 İbn İdris Serâr adlı eserinde, muhtelif ulemânın görüşlerini serdetmesine rağmen, hepsinden daha çok Tüüs'nin Nihâye, Mebsüt ve bazen diğer eserlerindeki görüşleri yer vermiş ve onu, bir çok meseledeki görüşlerinden dolayı tenkit etmiştir. Onun eserinin hemen hemen her sayfasında, en az bir kere Tüüs ve görüşlerinden bahsetmesi, oldukça dikkat çekicidir. Bununla birlikte o, sadece Tüüs'yi değil, onun tâkîçilerini de şiddetli bir şekilde eleştirmiş ve bunda o kadar ileri gitmiş ki, sanki eserinde o ve tâkîçilerinden başka kimseyen bahsetmemiş denilebilir. 351 İbn İdris, özellikle âhâd haber konusunda, Tüüs ve onun gibi düşünceleri tenkit etmiş ve bu konuda şöyle demiştir:

346 İbn İdris Hîlî, Serâr, s. 41.
347 Bahârînî, Lâ'tîe, s. 277.
348 Müderrisî, Mukaddimeî, s. 51.
351 Görçî, Nigâh-î ber Tahavvûl-i Îlm-i Usâl, s. 61-62.
Şeriatta, İşte haberle ameli iptal ettik; çünkü ondan ne ilimde ve ne de amelde istifade edilebilir. Halbuki biz amelde, yakın ifade eden ilme tabi olmamı şart koştuğuz. Kısaca ifade edilecek olursa, İşte haberle amel, doğru mu yoksas yanlış mı olduğundan emin olmadığız bir şeyce cevaz vermedir. Bu yüzden bizim meşâyümzden (ulematı) bir grup, ibâdette İşte haberle ameli, muhal kıldalar veren, ilme tabi olmasına gerekliğini ifade ettiler. İşte haberde yakın sözkonusu olmadığı için, onunla amel amel caiz değildir. Netice olarak, halefiyle selefıyle bizim aşhâbımızın hemen hemen hepsi, İşte haberle ameli menediyorlar ve buna tevessil edeni ise şiddetli bir şekilde ayplayorlardır.\textsuperscript{352}

İbn İdris'in Tüsi'ye yönelik olduğu tenkitler, sadece İşte haberle ilgili olmayıp, diğer bir çok hususları da içermektedir. Meselâ gaybet döneminde cemaât namazının kilnmasını kabul etmeyip, bu konuda İşte haber getirmesini eleştirmiş ve bunun, fukahânın toplumdaki rolünü kısıtladığını söylemiştir. O, bunun cuma namazı için geçerli olabileceğini kabul etmiş ve onun yerine, cemaâtte öğle namazı kilnmasının gerektiğini ifade etmiştir. Buna benzer hususlarda getirilmiş olduğu yenilikler sebebiyle Ibn İdris, belirli bir süre kesintiye uğrayan usulü dışuncesinin tekrar dirlmesini sağlamıştır.\textsuperscript{353}

Fikhî istidlâl açışından kıyaslandığında, Ibn İdris'in Serâîr'i, Tüsi'nin Meksûr'undan daha kapsamlıdır. O, Tüsi'yle ihtilâfî olduğu noktalara mümkün olduğu ölçüde geniş yer vermiştir. Bu yüzden Tusi'nin eserinde bir satır bile yer tutmayan herhangi bir mesele, Serâîr'de bir sayfaya ulaşabilmezzettir. Diğer taraftan Ibn Zühre'nin Gunye adlı eserinde kıyaslandığında ise, Ibn İdris'in onunla birçok müstereğinini olduğu dikkati çekir. Herşeyden önce her ikisi de, Tusi'yi hedef almışlardır.\textsuperscript{354}

Akh ilk olarak Kitap, Sünnet ve icmânın yanında açık bir şekilde delil olarak kabul eden kimse, Ibn İdris'tir. O, şeri hükümlerini ya Allah'ın Kitâb'ı, ya Peygamber ve imamların sünneti, ya da icmâ ile elde edilebileceğini ve bu üç delil mevcut olmadığıında ise, yegâne güvenler kaynağını, akıl delili olduğunu ifade etmektedir.\textsuperscript{355}


\textsuperscript{352} Ibn İdris Hili, Serâîr, s. 47-48.
\textsuperscript{353} Newman, The Development, s. 473-474.
\textsuperscript{354} es-Sadr, Me'dîm, s. 72, 74.
\textsuperscript{355} Ibn İdris Hili, Serâîr, s. 46.

3. Hille Ekolû ve Şii Fîkhîndaki Yeri


Bu dönemnin diğer önemli bir özellikli, ahbârî unsurların az da olsa halk ve daha düşük seviyedeki ulemâ arasında bulunmasına rağmen, Gûlât’ın yok denecel derecede azalmıştır. Bununla birlikte usullî ulemâ arasında da, toplumdaki bazı günlük işlere dair ihtilâfların bulunması, bu dönemin diğer önemli bir özelliğidir. Bu ekolün Muhakkık ve Allâmê gibi âlimleri, daha önce kurulmuş ve geliştirilmiş olan rasyonel kelâm ve fikhi prensipleri, büyük ölçüde kabul etmekle birlikte, cuma namazi, zekât ve humus gibi günlük hayatın dair bazı hususlarda, öncelerden ayrılmışlardır. Bu dönemde usullî ulemâsının diğer önemli bir özelliği de, siyasî otori-
teyle olan ilişkinin sahasını daha da genişletip, ulemayla avam arasındaki münasebetleri daha sağlam ve rasyonel temellere oturtmuş olmalardır.358

a. Muhakkak Hillî


Muhakkak'ın orijinali, onun araştırmalarında tâkipt etmiş olduğu metotun, kendisinden sonra gelen fakihlerin metodolojiyle aynı istikâmete olması, yani daha sonraki ulumenin, fikhî metodolojisinde onu öne almış olmalardan yatar. O, kendisinden önceki fıkhrî eserlerinin bölümlerini gözden geçirecek, onları tamamı yeniden tasnîfe tabi tutmuş ve Şerâyî' adlı eserini ibâdât, 'ukûd, ikâ'ât ve ah-kâm olmak üzere dört ana bölüme ayırmıştır. Muhakkak, Şerâyî' adlı eserinde, daha çok İmâmî ahbârına dayanmış olan Tûsî'nin, Nhihaye adlı eserinin özuñe yer vermekle birlikte, aynı zamanda onun daha çok Sûnnî fakihlerinin görüşlerini içeren Mebsût ve el-Hilâf adlı eserlerinin önemli kısımlarını da, nakleder. O, aynı zamanda İbn İdrîs'in Serâîr, İbnûl-Berrâc'ın Mûhezzeb ve kendenden önceki diğer fakihlerin

358 Newman, The Development, s. 446-448.
359 Hayata ve eserleri hakkında bk., Kumîni, el-Kûnâ ve'î-Elkûb, III, 154-157; a. mlf., Fevâlidâ'r-Radaviyye, s. 62-67; Bahrânî, Lâ'üle, s. 227-235; Efendi, Râyûdû'l-Ulemâ, s. 103-107; Hânsâri, Râvîdüt'l-Cemânî, VII, 136-144; 'Allûme Tebrizî, Reyhûnettû'l-Edeb, V, 231-236; Sadêdi, The Just Ruler, s. 14-16; Mûdderîsi, Mukaddimeler, s. 52-53; Câbûrî, el-Fikrû's-Selefi, s. 234-239, es-Sadr, Me'dûlim, s. 75-76
360 Sadêdi, The Just Ruler, s. 14.
361 Mûdderîsi, Mukaddimeler, s. 52.
bazi eserlerinden orijinal olanları da, kitâbında yer vermiştir. İşte Allâme Hillî, bu metodu ondan alarak daha da işleyip gelişirecktir.\footnote{Sachedina, *The Just Ruler*, s. 15.}

Muhammed'in *Şerâyi* adlı eseri, o kadar şöhret bulmuştur ki, daha önce Şiî medreselerinde, Tûsî'nin *Nihâye* adlı eseri okutulurken, Muhammed'in te'llîfînden sonra medreselerde, bu eser te'dîrîs edilmeye başlanmıştır. Bu, aynı zamanda Şiî fikrasında bir gelişmeyi göstermesi bakımından önemlidir; çünkü *Nihâye* usûl ve fikha âit meselelere oldukça kısa yer veren bir eser olmasına rağmen, *Şerâyi* şerî hükmülerin çıkârılmasına daha çok yer vermiştir. Böylece Muhammed'in bu eseri, bütün Şiî medreselerine hakim olmuş ve kendisinden sonraki ulemâ üzerinde de, büyük tesir icrâ etmiştir.\footnote{es-Sadr, *Me’dîm*, s. 75-76.}

Onun âhâd haber konusundaki görüşü, oldukça temkinlidir. O, bir taraftan Ibn İdrîs'i bu konuda Tûsî ve tâkipçilerine ağır tenkitler yönelittiğinden dolayi eleştirirken, diğer taraftan da âhâd haberden istifâde etme konusunda aşırıya gidenleri, *Hâseviyye* olarak isimlendirmekteker. O, kendisinden önceki ulemânın ahbâr konusundaki tutumlarının, şöylece özetlemektedir:

*Hâseviyye*, âhâd haber konusunda ifrâta düştü, hatta her türlü haberle amel etti ve altında bulunabilecek tenâkuzları, hiç dikkate almadı. İmâmîyye ulemâsından bir kısmı ise, böylesine bir ifrâta düşmeyip, sadece sende bakımından güvenilir olamayla amel ettiler. Diğer bazıları ise, haberî red hususunda ifrâta düşülenler ve hattâ ondan istifâde edilmişini, aklen muhal gördüler. Yine diğer bir grup, bu ifrattan geri durup, buna aklen herhangi bir mâni görmemekle birlikte, ârâfet buna izin vermediğini söylediiler. Bütün bu yollar, şunun ettirttiği ve en doğrusı ise tevassuttur (orta yoldur).\footnote{Muhâkkîk Hillî, *Mu’tëber*, s. 6.}

onun talebesi ve onun açılmış olduğu yolu daha da geliştirip sistemleştiren Allâme Hîlli'ye geçebiliriz.

b. ‘Allâme Hîlli


Allâme'nin ansiklopedik bilgisinin derinliğini, fıkhi sahasında yazmış olduğu Muhtelefiş-SÌ'a fi Akhâmîş-Serî'a ve Tezkirâtî'l-Fukahâ adlı eserlerinden anlamba mantıktır. Birincisi eseri, Şî fi fıkhi ile âl-i ahlî fıkhrîklârının ele alıp bunların nasıl giderilebileceğini araştırmak için, bütün İslâm fıkhi ekillerine dair bir çalışma dir. İşte onun İslâmî bilimlerdeki bu derin bilgisi, kendisine Allâme lakabını kazandırmıştır370.

Allâme, Muhakkîk'in yolunu takibederek Tüsi'nin ortaya koyduğu fıkhi çerçevesi içerisinde, hocasının yapmış olduğu yeni düzenlemelerden de istifâde ederek, tahkkîk ve tabîbi dayalı fıkhipta, yeni bir çığr açmıştır. Şî fi fıkhdan, onun iki önemli yenilijiinden bahsetmek mümkündür. Bunlardan birincisi, Sünni fıkhdan istifâde etmek süregide, mu'amalât bahsine getirmiş olduğu genişiştir; üçüncü o, Şî fıkhrı kadar Sünni fıkhtı da çok iyi biliyordu. Herşeyden evvel ondan önceki Şî ahlîmler

366 Hayatu ve eserleri hakkında detaylı bilgi için bk., Bahrcanî, Lülü'ye, s 210-227; Hansârî, Râvdâtü'l-Cennât, II, s. 269-286; Tenkârbüni, Kisâlu'l-Ulemâ, s. 355-364; Tahrcanî, Zert'a, I, 176; Emân, A'darî's-Šî'a, XXIV, 240; Newman, The Development, s. 503, 511; Efendî, Riyâdu'l-Ulemâ, I, 358-390; Kümâmî, Fıvâdât'ü-Radavîyye, s. 126-128; a, mlf., el-Kânî ve'l-Elkob, II, 477-480; 'Allâme Tebrizî, Reyhâneü'l-Edeb, IV, 167-179; Müdderrisî, Mukaddimet, s. 52-53; Sachedina, The Just Ruler, s. 16, es-Sadrî, Meâlim, s. 76; Câbirî, el-Fikru's-Selefî, s. 239-246
367 Müdderrisî, Mukaddimet, s. 53.
368 Sachedina, The Just Ruler, s. 16.
369 Efendî, Riyâdu'l-Ulemâ, I, 352.
370 Sachedina, The Just Ruler, s. 16.


Allâme Hîlî, getirilmiş olduğu değişikliklerle kelâmî, felsefi ve fikî bahislere yeni bir çağrı açmıştır ve hatta onun, usûlî devrimini gerçekleştiren kişi olduğu söylenir. Böylece hocası Muhakkîk ile birlikte Allâme, kendilerinden sonra gelen âlimler tarafından vazgeçilmez örnekler olarak kabul edildiler. Bu yüzden onlardan sonra gelenlerin, onların eserlerine şerh yazmakla yetinip orijinal eserler yazamadıklarını götüryoruz. Onların talebeleri arasında, 672/1273-74'de yazilmiş

372 Mûderrist, *Mukaddimes*, s. 53.
373 Sachedina, *The Just Ruler*, s. 16.
374 Bahrânî, *ed-Dûrer*, s. 255.
376 Câbirî, *el-Fikrus-Selefi*, s. 242.
377 Astarâbâdî, *El-Fevâid*, s. 278.
378 Câbirî, a.g.e., s. 240-241.


379 Mûderrîsî, Mukaddîme, s. 53. 
380 Newman, The Development, s. 6. 
381 Lambton, “Political Theory and Practice”, Expectation of the Millennium (ed. Seyyed Hossein Nasr), s. 95. 
382 Mazzaoui, M., Shi’ism and the Rise of the Safavids, s. 58. 
383 Sachedina, The Just Ruler, s. 15-16. 
384 Câbirî, el-Fikru’s-Selefi, s. 241. 
385 Newman, The Development, s. 496-497. 
386 Mazzaoui, a.g.e., s. 86.
4. Safevîler Dönemine Kadar Şii Fikhının Diğer Temsilcileri

Daha önce Şii fikhının, başlangıçta sadece ahbâr naklinden ibâret olduğunu ve akıllı esasların, kelâmdan sonra fıkıhtı da kullanılmaya başlamasyla birlikte, hadis'ten müstakil olarak Şii fikhının ortaya çıktığını belirttiik. Bunda en önemli rolü, başlangıçta Şeyh Tûsî'ın oynaması; faktot o, Mefsût ve Hıld̲af adlı eserlerinde, Sûnnî fıkıh usûlbuna göre bir metodoloji tâkibetmişdir. Bununla birlikte Tûsî, her ne kadar Ehl-i Sûnnet'in fıkıh anlayışından etkilenen bir fıkıh tavr ortaya koysa da, yine de onunla birlikte, muhtevâ olarak bir Şii fikhının ortaya çıktığı söylenebilir. Şekil bakımından ise Şii fıkıh, Sûnnîlikle Şii'înin bir karşımdan oluşmaktaydi, yani müstakil olarak ortada bir Şii fıkıh görmek, mümkün değildir. Tûsî'inden itibâren Şii fıkıh eserleri, Sûnnî fıkıh kitaplarındaki metodolojiyî tâkibetmeye başladılâr. İlk olarak, Tûsî'nin Kitâbu'l-Hıld̲af'ın örnek almak sûretilerde, konuya ilgili Sûnnî fukahânın görüş ve istidlâlleri getirip, ondan sonra Şii fıkıhın görüşlerine geçiyorlardı. Bu, Sûnnî fıkıhının Şii fıkıh ve usûlünün oluşmasındaki tesirini göstermesi bakımından oldukça önemlidir.

Yukarıda bahsedilen Sûnnî fukahânın görüş ve istidlâlleriyle yakından işlendi ilksi olarak, Muḥâakkîk Hilîl'in talebesi Keşfî'r-Rûmuz'un yazarı İbn Ebi Zeynèb (VII/XIII. yüzyılın ikinci yarısında) vazăçmış ve bunu İzâhu'l-Fevâid adlı eserinin sahibi ve Allâme'nin talebesi Fahru'l-Muḥâakkîkîn tâkibederek, Sûnnî fukahânın görüşlerinin yerine, sadece Şii fukahânın değerlendirilmelerine yer vermişdir. Muhtevâ bakımdan da Şii fıkıh bunun neticesi olarak bir hayli değişmişti; faktot yukarıda bahsettiğimiz gibi, Allâme'nin, Sûnnî fıkıhından istisfâde ederek Şii fıkıhın muâmelat kısını genişletmesi üzerine, Sûnnî fıkıhının Şii fıkıh üzerindeki tesiri daha da artmış oldu. Allâme'den sonra gelen Şehîd Evvel lakabıyla şohret bulmuş Şemsüddîn Muhammed b. Mekkî el-4'îmîinin (ö. 786/1384)387, el-Kâvâîd, el-Fevâid ve diğer eserlerinde sadece Şii fıkıh metnine dayanmak sûretilerde muhtevayı değiştirmiş ise, Şii fıkıh dürüstnesi, yukaridaki ulemânın metodundan farklı olarak müstakil bir hüviyet kazandırmıştır388.

Şehîd Evvel, Şii ulemânın yanında, birçok Sûnnî ulemânın da ders almuş ve bunun için Sûnnî dürüstnesinin merkezleri durumundaki Mekke, Medîne, Bağdat,

---

387 Hayatı ve eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk., Hansârî, Ravdaqâî-Cennât, VII, 3-21; Emîn, A'yânû's-Sî'a, XLV, 219, 321-322, XXIII, 246, XLVII, 36-43, LIII, 102; Bahranî, Lâlû's, s. 143-148; Tenkâbûni, Kısasu'l-'Ulemâ, s. 337-342; Kûmnî, Fevâidîr-Radaviyye, s.645-653; Enfendi, Riyâdu'l-'Ulemâ, V, 185-191; Kûmnî, el-Kâvâîd ve'l-Elkâb, II, 377-379; 'Allame Tebrizî, Reşîmatel-Edêb, III, 276-278.

388 Müderrisî, Mukaddime, s. 54.


---

389 Câbirî, el-Fikru’s-Selefi, s. 247.
390 Sachedina, The Just Ruler, s. 17.
391 Şehid Sâni’nin dirayetîl-hasîs sahasında Şia’da ilk olarak tasnîfe bulunan kişi olduğu rivayet edilir. Onun hayatı, eserleri ve görüşleri hakkında bk., Alemî, Da’irîtül-Ma’rifî, III, 74; Câbirî, el-Fikru’s-Selefi, s. 265; Tenkâbi, Kisasî’l-Ulemâ, s. 247-263; Hansârî, Ravdatül-Cenâtî, VII, 39-45; Bahârînî, Lâ’tâe, s. 80-82; Kümî, Fevâli‘û’r-Radaviyê, s. 464-467; Efendî, Riyâdül-Ulemâ, II, 265-276; Kümî, el-Kânû ve’l-Elkâb, II, 381-385; ‘Allâmî Tebrizî, Reyhânîetül-Edebi, III, 280-288.
İKİNCİ BÖLÜM

SAFEVİLER DÖNEMİ
ve
AHBÂRİ EKOLÜNÜN GÜÇLENMESİ
I. SAFEVİLER DÖNEMİ VE AHBÂRİLİĞİN TEKRAR ORTAYA ÇIKIŞI

A. SAFEVİ DEVLETİ'NİN KURULUSU VE SAFEVİ-ULEMÂ MÜNÂSEBETLERİ

1. Safeviler'in Meşrûiyeti ve Şia'nın Resmi Mezheb İlan Edilmesi


Bununla birlikte İslâm'nın yükselisiinden Safeviler'e kadar, asla Şii'ler'in hakim olduğu bir toplum olmamıştır. Safeviler öncesi İran'da birkaç İslâmî eğitim mevcuttu. Şii'ler, Kum ve Kâşân gibi şehirlerde dağınık bir şekilde bulunmakla birlikte, Sünnetlik hemen hemen İran'ın bütününe hakim durumda idi ve Gazâlî gibi İran'lı aлимlerin büyük coğunu, Sünnet idiler². Bu yüzden 906/1500 yıllardan önce Şii hareketlerin, daha çok İran'ın dışındaki bir coğrafiyada yoğunlaşmaları görmekteyiz. Netice olarak İran'ın İslâm tarihi incelenecek olursa, İran'a ait özellikleri kapsamakla birlikte Şii'liğin, 906/1500 yıllardan önce İran'a ait bir mezhep olmadığı görülecektir; çünkü bu tarihe kadar burası, Sünnet idâreciler tarafından idâre edildiği

¹ Keddie, "Introduction", Religion and Politics in Iran (ed. a. m.lf.), s. 1.
² Azar Tabari, "The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics", Religion and Politics in Iran (ed. Nickie Keddie), s. 47.
gibi, halkın büyük çoğunluğunu da Sünni olma özelliğinde. Zaten bu, bizzat Şii-lar tarafından da kabul edilen bir husustur.3

Seyyid Hüseyin Nasr Mevlâna Celâleddin Rûmî, Nencüddin Kübrâ, Sadr-ruddin Konevi gibi şahıslerin varlığı sebeiyle, Moğollarla Safevîler arasındaki dönemde, tasavvûfün şârhi bulunmuştu idadlı fayda ettiğinden sonra, söz konusu disiplinin, Sünnetik'le Şii'den arasında köprü vazifesiini gördüğünü ve birçok sahada İran'ın Şii'îlesmesi için uyguruz umudunu hazirladığını ifade etmektedir. O, neredeyse tasavvuf'tan Şii'îge geçiş tabii bir süreç olarak görmekte ve İran'daki Şii'îlesmeye de bu bağlamda izah etmektedir.4 Tabii ki burada o, ileride de izah edeceğimiz gibi, İran'î Şii'îlesmeye için Safevîler'in, gerek Sünnetik ve gerekse diğer İslâmî gruplar üzerine uygulamış olduklarını zulûmleri görmeyen gelmektedir. Diğer taraftan Safevîler öncesi yaklaşık 250 yıllık dönemde, bölgedeki Şii ve Sünnetik arasında, daha çok süfî eğilimleri ağır bastığıni görmekten yarar. Bu tür bir anlayışın ise, her türlü aşırı hareke döndüşebilmesi mümkün gözükmemektedir. Bunun en güzel örneği, Seyh Safiyüddin Erdebilî'nin hareketinin, nasıl aşırı Şii ve Guilât tipli bir anlayışa dönüştüğünde görmek mümkün. Bu yüzden Henri Corbin'in "gerçek Şii'în tasavvufun aynı olduğu ve hakiki tasavvufun da Şii'îken başka bir şey olamayacağı" sözünde nisbeten de olsa gerçek payi bulunmaktadır.5

Seyh Erdebilî'nin hareketi, başlangıçta basit bir Sünnet tarihî olmasına rağmen, daha sonra tancılara talaşlar ve onların oğulları olarak uluslararası iddiad eden bir hüviyete bürünmüşdür. Dün, burada tamamen siyasetin emrine verilmiştir. İşte bu, Safevîler'i diğer Süfî teşkilâtlarından ayrıran en bariz özelliktir. Diğer süfî gruplara gelince onlar, daha çok dinî taraf ağır başan hareketler olarak kalılmıştır. Safevîler ise, Seyh Cüneydi'i ilah ve oğlu da ilahın oğlu olarak isimlendirmişlerdir.6 Seyh Safiyüddin'den başlayarak Şah İsmail'e kadar uzanan bu hareket, 907/1501 yılında Safevîler devletini kurmuş ve İmamiyye Şii'î'nin de, devletin resmi dini ilan etmiştir. Safevî devletinin kurulmasının birlikte, İmamiyye Şii'î, tarihi ilk kez resmî devlet desteği kavuşmuştur. Böylece Şii'î, daha az evrensel ve daha çok nasyonallar bir seçke bürünmüşdür. Bunu gerçekleştirmeye en önemli rolü, ebette ulama simfı
oyynamıştır⁸. Bu dönemde Osmanlı İmparatorluğunun kendi dahi ihtiyaç problemleriyile meşgul olması, onların İran’da Şîîlegirme faaliyetlerini kolaylaştırdığı gibi, Safevî toprakları dışında Bahreyn, İrak, Afganistan ve Hindistan gibi topraklarda da bu konuda tesir icrâ etmelerini temin etmiştir.

Şîîlegirme faaliyetlerinin yanısıra Safevîler, Sûnnî Müslümanların, devamlı kontrol altında tutup eziyet etmeleridir. Her ne kadar Şîî müellifler, Safevîler’in bu tür tutumlarının, Sûnnî halkın Osmanlı ve Özbek gibi Sûnnî güçlere karşı temâyiş göstermeleri endişesinden kaynaklandığını söyleyese de, burada daha çok ne pahasına olursa olsun, bir Şîîlegirme faaliyetinin ağır bastığı görülmektedir. Bununla birlikte onlar her ne zaman Sûnnî devletlerle suhl izin almamasılsa, zorunluluk olarak bu anlaşımanın neticesinde, Sûnnîlere karşı tâkibi de söz konusu barış döneminde durdurmuşlardır⁹. Bu tür istıslânların haricinde Safevi idârécilerlerinde hâkim olan uygulama, Şîî ulemâyi da yanına alarak, Şîîlegirme faaliyetine devam etmekti. Safevîler’in bu konudaki tavırlarına örnek olarak, Tebrîz gösterilebilir. Halkın üçte ikisiinden fazlası Sûnnî olmasına rağmen, onlar kârûz zoruya Şîîlegirilmeâlarıdır¹⁰. Safevîler’in ve özellikle Şah İsmâîî’în Sûnnî ulemâya karşı olayları tavrılara gelince, Cezârî’nin naklettiği şu olay, buna tipik bir örnek teşkil etmektedir:


Şîî ulemâ, Sûnnîlere sindirmek için, Safevîler’e ellenderenden gelen her türlü desteği vermişler ve hatta bu faaliyeti, zaman zaman kendileri yürütmüştülerdir. Buna en güzel örnek olarak, Muhammed Bâkîr Meclisi ve Muhâakkî Kerekî gösterilebilir. Onlar, Sûnnîler’i Şîîlegirme için ağır baskılar yapmışlardır¹². Böylece yukarıda Nasrîn, İran’ın Şîîlesmesinin birden olmadığı ve VII/XIII. yüzyıldan itibaren bu süreîn Sûnnî tarihatlar vâsîtastyla yavas yavas geliştiğine dâir düşünmesini tü-

Safevî devletinin köken olarak temelini, tasavvuf oluşuruyordu ve başlangıçta tamamen rühâni bir hüviyeti olan bu hâkemet, daha sonraları yukarıda da ifade edildiği gibi, siyasî-rühâni bir yapıya kavuştu. İşte bu yönüyle, Safevî devletinin ortaya çıkmasına vesile oldu. Safevîlerin kuruluşlarıyla birlikte şah, Safevî tarikatının müntesipleri arasında, meşru tek siyasî otorite olarak kabul edilmeye başlandı ve bu yüzden onlar, şahları için her türlü fedâkarlığa hazır olup, hatta silahsız olarak bile cemeyin adına gidebiliyorlardı. Safevî şahları kendi siyasetleri gereği ve saltanatlarını koruyabilmek için, hassas görevlere kendi tahtında olan kimseleri tayin ediyordular. Şah, kendi koruma ve hareminin muhafızlarını da bunlar arasından seçiyordu.


Safevîler’in bu siyaset değişikliklerinin diğer önemli bir sebebi de, o günkü toplumun içinde bulunduğu şartlardır. Zamanla şerî meselelerde fukâhânın ısrâr ve toplum idaresinin getirmiş olduğu birtakım zaruretlere sebebiyle, şahın kontrolü al-

---

13 Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", Cambridge History of Iran, VI, 656-657.
14 Keddie, Roots of Revolution, s. 16.
15 Ca’ferîye’n, Dîn-u Devlet der Devre-yi Safevî, s. 36.
17 Keddie, Scholars, Saints and Sufis, s. 218
18 Momen, An Introduction, s. 109.
tundaki mutasavvıflar zayiflamaya başlarırken, şerfatin temsiliği olarak fukahâ, ön plana geçmeye başlamıştır. Bunun neticesinde Safevî devletinde başlangıçta, üç güç meşruiyyet bulmuşlardır. Bunlardan birincisi, ounnierleri fazla uzun olmamakla birlikte süfîlerdir. Şahîn bizzat kendisi, sultan ve hâkim olması ve Şîîlige intisâp etmek süreleyle, kendi soyunu Musa Kâzım'a dayandırmıştır sebebiyle, iki kucveti teşkil ediyordu. Üçüncü güç ise, İmâmî fukahâ olup, meşruiyetlerini imamın niyâbeti (vekilliği) ünvânyla kazanıyorlardır. Neticde süfîlerin hayatının son bulmasıyla, meşruiyet bakımdandı geriye iki siyâsî güç kaldı.\(^{20}\)

İmâmî ulemâ, devlette işgal etmiş olduklarını birtakım mevkûf sebeiyle, İran'ın Şîîleştirilmesinin yanı sıra, devletin istikrar kazanıp topluma hâkim olmasına da yardımcı oldular. Zaten İran'da Safevîler'in kurulmasıyla birlikte, İmâmîyye'nin resmi din ilân edilmesinin doğurmuş olduğu düzen ve sükünet, neticde ulemâ'nın hâkim otoriteleri kabule sevketti. Safevî şahların en azından görünüşe, başlangıç-taki aşın süfî eğilimlerini bir tarafe bırakarak, daha meşru ve mu'tedil bir dini hüviyete birânneleri, ulemâ'nın onlara olan hayranlığına daha da artırmıştır.\(^{21}\)

Safevîler'in kurulduğu yıllarda, İmâmîyye Şîîliğiyle ilgili Mutahhar el-Hillî'in Kavâ'îdül-Ahkâm'ının 22. dışında bir eserin bulunmaması, oldukça ilgi çekici- dirdi. İran'ı, kitabî ve fikri olarak Şîîleştirmedeki bu imkânızıhlıklar sebeiyle devlet, İran dışındaki Şî Arap ulemâsını da'vet etmiş ve neticde bu ulemâ'nın varlığı, devletin meşruiyeti daha da artırmıştır.\(^{23}\) Safevîler'in İran'ı Şîîleştirme çabaları ve İsnâ 'Aşeri Şîîğini devlet dini ilân etmeleri, Cebel-i 'Âmil ve diğer Arap coğraf-yasındaki Şî mütkekellim ve fukahâyi cesaret lendirmiş ve onlari İran'a hicret etmeye teşvik etmiştir. Bunlar, İran'da kendisini İmâmî olarak iddiâ eden siyâsî otoritenin gölgesinde, mutlak dini hüriyeti tatmuşlar ve Şîîleştirme faaliyetlerinde devletin yanında olmuşlardır.\(^{24}\)

İran'daki Şî ulemâ'nın bu rolü, Safevîler'in rakibi Osmanlılar'daki Sünnet ulemâdan, daha farklı bir ideolojik profil temin etmiştir. O dönemde yazılan eserlerle bakılacak olursa, din ve devlet gücü o derece birbiriyile iççe girmişti ki şahların,


Safevî devletinde ulemâ'nın konumunu kısaca belirttikten sonra, şimdi de Şîî ulemâ'nın Safevîler'le olan münasebetlerini daha detaylı bir şekilde değerlendiribiliriz.

2. Safevî-Ulemâ Münasebetleri

Safevîler ve Şîî ulemâ arasındaki ilişkiden, her iki taraf da mümkün olduğu ölçüde istifâde etmiştir. Bir taraftan İsmâ 'Aşeri Şîîliği, birleşiricisi bir güç olarak İran'ın millî bir devlet konumuna gelmesinde önemli bir rol oynarken, diğer taraftan ulemâ, önceki İslam tarihinde görülmemiş bir şekilde politik, ekonomik ve hatta askeri meselelere ilgilenmek suretiyle, olağanüstü bir güç kazandı. Böylece Safevîler'in işbaşına gelmesiyle birlikte, İmâmî ulemâ'nın toplum içindedeki pozisyonu, radikal olarak değişmiştir. Bununla birlikte ulemâ, burada devletin hizmetçileri durumundadır ve bu sistem, şah güçü elinde bulundurduğu ve güçlü olduğu sürece devam etti. Diğer taraftan ulemâ, zayıf ve etkisiz şahlar zamanında, siyasi otoriteden bağımsızlıklarını gittikçe artırdılar. Bu yüzden iki zayıf Safevî hükümdan Şah Süleyman ve Şah Sultan Hüseyin zamanında, ulemâyi gücünün zirvesinde görmek,
hiç de şaşılacak bir husus değildir. Bu ikisi ise Safavilerin sonlarında, 1666-1722/1076-1134 yılları arasında, yaklaşık 56 sene hükütmüşlerdir\[29\].

Genel olarak ullemânın nüfuzu, Şah İsmail zamanında başlamış ve Şah Tahmasp zamanında ise daha da artmıştır. Şah Abbas zamanında, sultanın sâhip olduğu olağanüstü güç sebebiyle, ullemânın tesiri biraz zayıflamış ve şah, onların devlet işlerine müdahale etmelerini engellemiş; çünkü onlar, o kadar güçlü bir duruma gelmişlerdi ki vekil, vezir ve sadr taşını di tamamın saltanata ait işleri bile, kendi lerini yapmaya başlamışlardır. Diğer taraftan bu ilişkiye şah açısından değil de, uler man açısından düşünmek de mümkündür. Mesela Meclisî gibi nüfuzu âlimlerin bulun duğu zamanda, uler mâ gücünü daha da artırmıştır\[30\].

Devletin meşrûiyeti açısından düşünülündüğünde, Safevî şahları, kendi leri zamanın en büyük ve nüfuzu müçtehidinin nâibi (yardımcı) olarak düşünmüşlerdir. Bunun yegâne sebebi de, halk üzerindeki yönetim ve idârelerini meşrûlaşma çabalarıdır. Mesela Şah Süleyman'ın Aga Hüseyin Hansâri ve Sultan Hüseyin Safevîyi de Muhammed Bâkîr Meclisî tahta oturtmuşlardır\[31\]. Netâcede Şii âlimlerin, imamın gaybet dönemindeki temsilcileri (nâibleri) olmaları bakımından, sâhip olduklarını günün farkında olan Safevî şahları, uler mâya karşı çok hassas davranmışlardır. Mesela Şah Tahmasp, Kerek'ye (ö. 940/1533-34)\[32\] itaben söyle demiştir:

"Sen mülke (saltanata) benden daha lâyıksın; çünkü imamın yardımcıısı olan, sensin. Ben ise ancak senin emir verdiğin kimselerden olup, senin emir ve nehiylerini yerine getiririm\[33\]."

Yukarıda Şah Tahmasp'ın övgüsüne mazhar olan Kerek\[34\], Safevî-uler mâ iliﬂiklerinin iyâsi bakımından en parlak siması sayılabilir. Bu bakımından kısa da olsa

---

\[29\] Savory, "The Emergence of the Modern Persian State Under the Safavid", Studies on the History of Safavid Iran (ed. a. mîf.). s. 32-33; Câbirî, el-Fikru’s-Selefi, s. 268-269.

\[30\] Mir Ahmedî, Dîn-u Devlet, s. 67-68.

\[31\] Keşmîrî, Mîrza Muhammed 'Ali, Nâcîmu’s-Semâ, s. 111; Câbirî, el-Fikru’s-Selefi, s. 256.

\[32\] "937/1530 veya 938/1531 yılında vefat ettiği de rivâyet edilmektedir. bk., ‘Allâme Tebrizî, Reyhânâ’l-Edebi, V, 245, 248."

\[33\] Hansâri, Ravdadâ’t-Cennât, IV, s. 361.

\[34\] Hayatu hakkında bk., el-'Amitî, Kerekî, Tariku İstinquâ’l-Akhâm (nşr. ‘Abdülhâd el-Fudi), Necef 1972, s. 4; Verdi, Lemahâtân Ictima’iyyetân, I, 60-61; Şeybî, el-Fikru’s-Şii, s. 416; Efeâdu’t-Ulemâ, III, 441-460; Emîn, A’yanu’s-Şî’a, XVI, 176, 178-179; Tahranî, Zeri’tâ, V, 110, XXIV, 250-251; Bahrânî, Lâl’tâ, s. 151-159; Hansâri, Ravdadâ’t-Cennât, IV, 360-375; Hasan Beg Rumlu, Aksenâ’l-Tevârîh, s. 249, 510-511; Tenkâbutî, Kisasü’l-Ulemâ, s. 335, 346-345; Kümî, Feyvâdî’t-Radaviyye, s. 303-306; a. mîf., el-Künd ve-l-Elkâb, III, 161-162; ‘Allâme Tebrizî, Reyhânâ’l-Edebi, V, 244-249; Çaferyân, Dîn-u Devlet, s. 32; el-Kümî, Ahmed, Hâlasü’l-Tevârîh, s. 237-238, 296; Şuşterî, Mecâlussî-Mu’minin, Tahran 1955, II, 230-231."
onun hayatına ilişkin bir değerlendirmemiz, Safavi ulerüsünün diyasete nasıl iç içe bulunduğu ve söz konusu devrede siyasi fikrler ne derece gelişmiş olduğunu göstermesi bakımından, oldukça önemlidir. Şah Tahmasp’ın, kendisini nâibü’l-imam olarak tayin etmesinden 15 sene önce Kerkê, yazmış olduğu Harâc adlı makalesinde, kendisine bu lakabı vermiştir. Bu da usûl ülemânın, o zamanda kendi liderini imamın temsilcisi olarak gördüklerinin bir göstergesidir. Kerkê, Safavi devletinin icad etmiş olduğu şeylerı te’yid etme ve o kadar ileri gitti ki, dînin kesinlikle kabul edemeyeceği hususlara bile, muvâfakat gösterdi. İşte bu yüzden kendisine, muhterî’ü’ş-Şî’a 36 unvanı da verilmiştir 37.


Kendisinin sâhip olduğu bu güçün farkında olan Kerkê, kendisinden önceki Şii fikhi düşüncusunun mevcut olmayan bazı yenilikler de getirmiştir. Bîd’atleri arasında en ilginç, bir çok bölgede kibleyi değiştirmesidir. Bu konuda dönenin

37 Câbiri, el-Fikru’l-Selevî, s. 258-259; Tahramî, Zeri’a, XIII, 149; Bahramî, Lâlî’le, s. 160-164; Şeyhi, el-Fikru’l-Şî’a, s. 293.
38 Bahramî, Lâlî’le, s. 151-154.
sadrlarından Emîr Gayyâsusîn Mansûr'la, uzun tartışmaları olmuştur. Emîr, kib-İ
lenin tayînin matematikle ilgili bir iş olduğunu ve bu yüzden bunun fakîhlerin
değil, matematikçilerin görevi olduğunu belirtmiştir. Mesele sultanın huzurunda
tartışıldığında ise şah, Kerekî'nin tarafını tutmuş ve Emîr'i, sadaret mevkiinden
uzaklaştırmıştır\(^{40}\). Yine onun zamanında, türbet üzerine namaz kiîma halk
arasında yaygınlaşmıştır\(^{41}\). Halifeleri seb hususunda kendinden önceki ulemâ
tarafından tâkîbedilen tâkiyyeyi kaldırması ve onların alenf olarak sebedîmelerini
istemesi de, onun bid'âtleri arasındadır. Bazı Şîî ulemâ, onun bu hareketinin, Sünnî
bölçölerde yaşayan Şîîlere zarar olduğunu ifade etmişlerdir\(^{42}\).

Kerekî'nin usûlî eğilimlerini, sadece onun Safevîler'le olan ilişkilerinde değil,
ayni zamanda kaleme almiş olduğu eserlerinde ve özellikle Tarîkû İstînbâtî-I-Ahkâm
adi kitabında, görmek mümkündür. O, hâç ve zekât gibi hususları, nîyâbet
müessesesine sahip olan kimse tarafından yürütüleceğine inanmaktadır. Ayın za-
manda o, fakîhîn hudûd (cezâlar) ve imamın diğer görevlerini de yerine getirebile-
ceğini ileri sürmüs ve Murtazâ, Naşiruddîn Tûsî ve Allâme'nin bu görüşe oldukla-
nî iddiâ etmiştir\(^{43}\).

Kısmaci Kerekî, kendinden önceki usûlî ulemâ tarafından ortaya konmuş
olan sınırları tamamen aşmış ve fîkhî meselelerde, srf kendi yorumunu getirmiştir.
O, örf ve şûrâyî da fîkhîn kaynaklarından olarak kabul etmiştir. Bu husus ise, ne
imamlardan gelen abhârda bahsedilmiş ve ne de kendinden önceki usûlî ulemâ'nın
kitaplarında zikredilmiştir. İcmâyî de, bazı yerlerde kendinden öncekilerde göre
meyen bir şekilde, imamın icmâyî rolünü zikretmeyerek, fukahânîn kendî aralar-
da uzaçması olarak kabul etmiştir\(^{44}\). Boylece Şîî fîkhîn tekâmülünde öne
mi bir rol oynayan Kerekî'nin, kendinden önceki usûlî fîkûh anlayışından, iki farklı
yönünün olduğu dikkati çekmek. Birincisi, onun kendi ilmi küdretiyle fîkhîn temelle-
rini daha da sağlamakla maruz. Onun fîkhının en bazar özelliği, ele aldığı her ba-
hisle ilgili getirmiş olduğu güçlü istidâllerdir. Kendinden önceki fukahâda, böyle-
sine güçlü bir istidâlî metodu mevcut değişildi. İkinci öne mi özelliği, siyâsi fîkûh ge-
liştirmesi ve Şâ'nın Iran'da kudrete erişmesi için, bazı meselelerde harcamış olduğu
özel şabadır. Meselâ fîkhîn sınırlar, cuma namazi, hâç ve mukâseme
gibi konulara ondan önce böylesine önem verilmemiştir. Kerekî, bu gibi meseleleri
özeldir olarak Câmi'ü'l-Mekâsûd, Tâlikû'l-İrşad ve Fevâi'dü's-Şerâyi' gibi eserlerinde

\(^{40}\) Efendî, Riyâdû'l-Ulemâ, III, 447.
\(^{41}\) Mir Ahmedî, Din-u Devlet, s. 68-69.
\(^{42}\) Bahranî, Lâ'l'î, s. 151-154.
\(^{43}\) Newman, The Development, s. 757, 762, 842-843.
\(^{44}\) Newman, a.g.e, s. 879-880.
ve hatta bazen özel olarak kaleme alınış olduğu risâlelerinde ele alıp değerlendirilmistir ⁴⁵.

Safeviler zamanında Kerekt'in bu bid'atların yanı sıra, Asûrada icrâ edilen ta'ziye merâsimleri, ezana hayya 'âlâ hayri'l-amel ibâresinin eklenmesi, Ali'nin isminin paralarının üzerine kazanması, haraç ve Necef'e defin zarüreti gibi daha önce âlâm mevcut olmayan bir sâri yenilikleri, rastlamak mümkünür ⁴⁶. Böylece bu dönemde, Şâhiî ve önceden mevcut olmayan bir sâri bid'atler ortaya çıkmıştır. İşte ahbârda mevcut olmayan bu yeniliklerin ortaya çıkması, bir bakma selefi düşünçünün, yani ahbârî hareketinin, yeniden ortaya çıkmasına zemin hazırlayan faktörlerin başında gelir.


⁴⁵ Mûderrisî, Mukaddimêl, s. 56-57.
⁴⁶ Câbirî, el-Fikru's-Selefî, s. 253-255.
⁴⁸ Keddie, Roots of Revolution, s. 18-20.
Hatta bazı sadırlar, kendi özel ordularına sahip olmak süretiyle, dünyevi güç sahibi bile oldular.\(^{49}\)

Safeviler, kendilerinden önceki Sünni İran'ın ve özellikle Timurügulları ve Akkoynunlular'ın dinî müesseselerinin çoğunu muhafaza etmişlerdir. Bu yüzden X/XVI. yüzyıldan ve XIX/VII. yüzyılın büyük kısmında, Şii İran'daki dinî ve siyâsî müesseseler arasındaki yapısal ilişki, Sünni ülkelerde görülen devlet-ulema ilişkilerinden pek fazla farklılık arzetmez. Ulemânın kontrolü altındaaki cemi ve medrese, devletin dinî mekanizmasyunun en üstünde bulunan sadır, dinî vakıfları idaresi altında bulundurması süretiyle, devlete entegre edilmiştir. Diğer tarafa da idareci tarafından atanan kadılar, Safavi devletinin hukuk sistemini oluşturdu. Safavi döneminde ilişkin kaynaklar iyice incelendiğinde, XI/XVII. yüzyılın sonlarına kadar dinî ve hukuki müesseseler, genel olarak ulemâ tabakası diye isimlendirebileceğimiz bu özel grubun siki kontrolü altında kaldı.\(^{50}\)

Sadr, tarihî öncelik bakımından diğer üvanlara nisbetle, birinci sırayı işgâl eder ve Safavi devletinin kurulduğundan itibaren, dinî makamların en büyüklerinden birisi olarak kullanılmaya başlamıştır. Safeviler devrinde bunun ilk kurucusu, Şah İsmâiîl idi. Bu makama ilk olarak, 907/1501 yılında Kâdi Şemsüddîn Lâhicî atanmıştır. O, aynı zamanda Şah İsmâiîl'ın Arapça ve Farsça hocalığını üstlenen kişidir.\(^{51}\) Bilindiği gibi Safeviler'den çok önce Sünni idârebeler bu makamdan istifâde etmişlerdir.\(^{52}\)

Safeviler'in ilk zamanlarında sadırın ana görevi, Şii inancının propagandasını idare edip bunu hizlandırmak yoluya, doktrinel birliği bir an evvel sağlamaktır. Bu birliğin sağlanması ise, hükümetin operasyonlarda başarı olması ve Sünnî komşular tarafından gelen saldırıları, devletin göğüsleyebilme kabiliyetinin artmasına yol açmıştır. Burada onlara göre sahîh olan dinî inancın (yanı Şiiîîîî) kabul edilmesi, devlete bağlılıkla eşt değer olarak kabul edildiği için, bu durum Sünniler'e karşı baskıyı daha da artırıştır.\(^{53}\) Şah İsmâiîl’in idaresinin sonuna kadar millî birliğin sağlanmış olması sebebiyle, sadar birinci derecedeki görevi, böylece gerçekleştirmiştir. Bununla doğru oranlı olarak da sadarın teşri azalmıştır ve Şah Tahmasp’ın idaresinin sonuna doğru sadaret müessesesi, mîrâs yoluya geçmeye başlanmış.
970/1562-63 yılında Emîr Takîyyûddîn’in, sadâret makâmından ayrılmasıyla birlikte söz konusu müessese, ikiye bölünmüş ve bu durum, radikal bir değişme vâ-cûda getirmiştir. Birleşik otoriteyi elinde tutan bir sadr yerine sadâret, toprakla sınırlandırılmış ve her bir sadr, imparatorlûğun sınırlarına hakım olmuştur. Elbette bu durum, sadrların gücünü daha da zayıflatmıştır54. Diğer taraftan bunun, sadr-1 âmme ve sadr-1 hâssa olmak üzere ikiye ayrılmakla birlikte, her ikisinin görevinin birbirinden farklı olduğunu ileri sürülerde vardır. Sadr-1 hâssa, sultana âit işlerle ilgilenirken sadr-1 âmme de, gerel olarakavana yönelik işlerle mesgül oluyordu ve diğer sadrların kontrolü altında çalışmaktaydı. Sadr makamı, Şâh Hüseyin zamanında mollabası olarak işim değiştirilmiş ve bu zamanın en yüksek dinî makamı haline gelmiştir55.


Şeyhülislâmîk müessesesine gelince bu makam, Safevîler’in muasiri olan Osmanlılar tarafından, çok önceden beri kullanılmıştı. Şâh İsmâîl zamanında bu müessese, ihdâs edilmemekle birlikte, oğlu Şâh Tahmâsp zamanında bu unvan, Kerekî’ye verilmiş ve böylece Safevîler de bu makamdan istifâde etmeye başlamışlardır. Şeyhülislâmîk, rütbâ bakımından sadâretden daha küçük gibi görünse de, bu husus Kerekî, Şeyh Bahâî ve Meclîsi için geçerli değildir; Çünkü bunlar, nüfuzlu kimseler olup bizzat başsehir olarak Isfahan’ın şeyhülislâmîliğini yapmışlardır. Diğer taraftan büyük şehirlerin şeyhülislâmîleri, sadr tarafından dışlı, bizzat şah tarafından tayin edilmektediydi57. Bunlara ilâve olarak şeyhülislâmîk, bu makâmi âsgâ edenlerin durumuna göre, öne mi de değişiklik arzetmiştir. Bu bakımdan bazen müstakil ve bazen de başka bir ruhâni makâmın nezâreti altında, işlerini sürdürmüşdür. Misâl

54 a.g.e., s. 79-81.
55 Mir Ahmedî, Dîn-u Devlet der ‘Ars-î Safevî, s. 63-64.
56 Caferîyan, Dîn-u Devlet, s. 83-84.
57 a.g.e., s. 92-93, 105-106.


Safevîler'de sadr, şeyhülislâm ve mollabaşılıkların yansıısı, bunlardan mevkî bakımından daha aşağı seviyede bulunan müctehid, pişnamaz, müderris, kadi, kadiasker ve müfti gibi şahsîlar da bulunmuş ve bunların herbiri belirli görevleri yerine getirmişlerdir. Bununla birlikte onların bazen, aynı görevleri yaptıkları da görülmüştür.

Safevîler'in sona ermesiyle birlikte, mollabaşılık devam etmiş olmasına rağmen, kadılık ve diğer bazı müesseseler hızla yokolmuş ve ancak birkaç hayatta kalabilmiştir. Bununla birlikte bu müesseselerin görevlerini, her şehre atanan şeyhülislâm ve cuma imamları yerine getirdiği de, diğer bir geçikertir. Böylece devlet

58 Mir Ahmedî, Dîn-u Devlet, s. 64.
60 Arjomand, The Mujahid, s. 85-88.
61 Mir Ahmedî, Dîn-u Devlet, s. 59-61.
62 Caferîyân, Dîn-u Devlet, s. 107-113; Mir Ahmedî, Dîn-u Devlet, s. 64.

3. Safevîler Devri’ndeki Şii Düşüncesesi


63 Arjomand, The Mujahid, s. 89-93.
64 Caferîyan, Din-u Devlet, s. 37-38.
65 Câbîrî, et-Fikrû’s-Selefi, s. 69-71.
kısaca temâs ettikten sonra, gececek bahisde bu mevcut fikrî ve siyâsî ortamda abhârîliğinin nasıl ortaya çıktığını işaret edeceğiz.


---

66 Ça'feryâ, Din-u Devlet, s. 77.


Bu dönemde hakîm yani hikmet ekolüne mensup olarak bilinen kimse, Farrâbî’nin İbn Sînâ’ya İslâm filozoflarının ve Sühreverdi’nin Seyyid Haydar Âmulî’ye kadar İsrâk felsefesinin mîrasından istifâde ederek, senteze gidiyordu. Böylece ilahi hikmet Safevîler döneminde, önceki dönemde daha önemli olup, dînî düşünecedeki mühîm bir yer işgâl etmeye başladı. Isfahan ekolü olarak da bilinen

70. Şeybî, el-Fikru’s-Şî’î, s. 417-418; Câbîrî, el-Fikru’s-Selefî, s. 277.
71. Ca’teriyân, Din-ü Devlet, s. 271.


Safevîler döneminde ulumannın, siyâsî otoriteye ilişki hususunda, aktif bir yaklaşılma siyâsettên uzak duran bir yaklaşıma arasında, bir tereddüt ve bocalama içinde olduğunu görüyoruz.81 Meseleye devlet açısından bakıldığında, Safevîler'in usûli düşünceye daha çok önem verdikleri dikkat çekmektedir; çünkü o dönemdeki mevcut problemlere, ancak yaşayan ve canlı bir fikri düşünsesiyle cevap vermek mümkündür ve bu yüzden ulumannın mütetihidler olarak, toplumda ortaya çıkan meselerleri, herhangi bir karşığılaya meydan vermeden cevaplandırmaları gerekir. Bu yüzden biz, başlangıçta daha çok usûli ulumannın devlet mekanizmasında görev al diklerini görmektedik.82

Safevîler'in usûli ulumaya sıcak bakmaları, toplumda siyâsî otorotiyeye ilişki den uzak kalmayı tercih eden ulumannın varlığını engelliyememiştir. Devletle ilişki

77 Sachdina The Just Ruler, s. 19.
79 Keddie, Scholars, Saints and Sufis, s. 224.
80 Sachdina, The Just Ruler, s. 18.
81 Watt, Early Stages, s. 31.
icerisinde bulunan ulemâ davaların bakılması, cuma namazı, vakıfların idare edilmesi gibi resmi dinî görevleri üstlenirken, diğer ulemâ sınıfı ise bu gibi resmi görevlerden kaçınmakla birlikte, yine de eğitim faaliyetlerinde bulunuyor ve ulemâ tarafından işletilen makbeme ve müesseselerde görev yapıyorlardı. Bu grup, gelirlerini vakıflardan ve kendi mukaddelilerinin hediyelerinden elde ediyorlardı 83.


Safevîler döneminde bizzat usûlî ulemânın kendi arasında da, çeşitli konulara añaılmazlık vardı. Buna sebep olan âmillerin en başında, Safevîler’le iliski

83 Keddie, Roots of Revolution, s. 17.
84 Tahranî, Zerî‘a, I, 414; Zirîkî, Alâm, IV, 27
85 Kohlberg, Aspect of Akhbarî Thoght in the Seventeeth and Eighteenth Centuries, s. 152-153.
hususunda bazı ulemannın aşırı ve tarafşır yaklaşımları gelmektedir. Kerekî gibi
alimlerin, İmâmiyye Şiiliğine karşı tavr ve bağlılığı henüz bütün açıklığıyla ortaya
çıkmanmış olan Safeviler’le yakın münasebetleri, kendi zamanındaki bazı usulî
alimleri bile, oldukça tedirgin etmiştir. Safeviler’le ilişkî içerisinde olan usulî
ulemâ, bir çok yeni düşünce ve bid’atler ortaya koymuşlar ve bu yüzdendir etiken bir
şekilde tenkit edilmiştirlerdir. Meselâ Kerekî’nin talebesi olan Nî’metullah Hîlli,
934/1528 yılında sadaret makâmina atanarak kısa bir süre sonra, usulî olmakla
birlikte hocasının aksine, gaybet döne minde fakînîn cuma namazı kıldırmayaçağını
iddiâ etmiş ve onun muhâliîf olan Katîfî ile buna benzer konularda yâzışmıştır. Ön
bu konuda, her ikisi de usulî olan Kadi Musâfir et-Tebrîzî ve Mevlânâ Hüseyinîn
erdebiîî desteklemiştirler. Bunun üzerine Hîlli, Şah Tahmasb tarafından Bağdat’a
sürgün edilmiştir. Bu olay, bir taraftan Kerekî’nin bizsiz usulî ulemayla ve hatta
bunlardan sadr mevkiinde olanlarla bile bazı görüş farklıklarının bulunduğu
işaret ederken, diğer taraftan onun Safeviler tarafından ne derece destekleniğini gös-
termesi bakımından oldukça önemlidir.

Hîlli’nin sadaret makânimindan uzaklaştırılmasından sonraaki sadr, Deştî es-
Şîrâzî de Kerekî ile bazı konularda ihtilâfa düşmüştür. Kerekî’nin kible hakkında
ileri sürmüş olduğu görüşleri, onunla Deştî arasındaki tartışmanın ana kaynağını
oluşturur. Kaynaklar fazla detaya girmemekle birlikte, onun diğer hususlar bir ta-
rafa, özellikle bu konuda Kerekî’ye karşı çıktığı belirtmektedir. Bunun üzerine
Kerekî, onu İmâmîyye fikhîni bilmemekle suçlamış ve o, bu görevinden uzaklaştı-
larak, yerine Kerekî’nin başka bir talebesi atanmıştır. Kerekî’nin ölümünden
sonra da bazı usulî ulemâ, ona olan tenkitlerini sürdürmüşlerdir. Meselâ Şeyh Hü-
seyin ve hocaları Şeyh Zeynüddîn, Kerekî’nin kiblenin yönünde yapmış olduğu
dekişiklikten tenkit ederek, onun Safeviler’le olan ilişkisini tasvîb etmediler. Şeyh Hü-
seyin, Kerekî’nin İslâm dünyasındaki değişik bölgelerin enlem ve boylamları ara-
sındaki farkları, dikkate almamızı dile getirmiştir.

Kerekî’ye muhâlefet eden alimlerin en başında ise, İbrâhim Katîfî’ gelir.
O, Kerekî’nin ve ondan önceki ulemannın, siyasî otoriteyile olan ilişkilerini tenkit

---

86 Newman, The Development, s. 766-767.
87 Rumlî, Ahsenî-Tevârîh, s. 333-334; Kummî, Ahmed, Hâlâtâtâr-Tevârîh, s 237-238.
88 Rumlî, Ahsenî-Tevârîh, s. 393-394; Kummî, Hâlâtâtât-Tebrîzî, s. 296; Hansârî,
Ravddâlî-Canadat, VII, 178; Savory, Principal Offices, s. 81-82; Şuşerî, Mecâlisât-
Mâyîmin, II, 231; Emîn, A’yanu’s-‹î’a, IV, 179.
89 Newman, “Towards a Reconsideration of Isfahani School of Philosophy”, Studia Iranica,
 XV, 1986, 104-105.
90 Hayâtî ve eserleri hakkında daha detaylı bilgi için bk., Bahramî, Lû‘le, s. 159-166; Emîn,
A’yanu’s-‹î’a, II, 141-143, XLIV, 122; Tahramî, Zerî’a, I, 133-134, II, 307, V, 11, VI, 22,
etmiş ve onun, ulemânın zekât ve humus toplamı ve cuma namazı kıldırması hususundaki görüşlerini eleştirmiştir.101 Onunla Kerekî arasındaki nizâ, Katifî'nin Şah Tahmasp'in hediyesini reddetmesinden sonra başladı ve Kerekî, bu tavriden dolayı onu şiddetli bir şekilde tenkit etti.92 Kerekî'nin, Safavi devletinin hizmetine girmesi ve söz konusu devletin içad etmiş olduğu bütün işlerine muvâfakatı, bu nizâyi daha da şiddetlendirdi. Kerekî'nin bunu te'yd eden risâleler kaleme almış, Katifî'nin de bunun mukâbilinde eserler yazmasına sebep oldu.93


Katifî, Kerekî'nin aksine gaybet döneminde cuma namazının ikâmе edilmemesinin, cãz olmamışını ileri sürdü. Yine o, diğer usûl ulemâ gibi, sâlih ve yaşıayan

VII, 20, XI, 188, 204, 227, XII, 164, 226, XVI, 177, XXIV, 439, XXV, 150-152; Bahrahî, Kesâül, I, 289-290; Hânshâh, Ravdâtû'l-Cennât, I, 25-29; Hediyyetü'l-Árifîn, I, 26; Kurnâmî, el-Kûnû ve'l-Elkhâr, III, 66, 76-77; Zirikî, Alâm, I, 34, 41; Efendî, Rîyâdû'l-Ulêmê, I, 15-19; Hürûtîl-Ámîf, Emelâtû'l-Ámil, II, s. 8; Kümmî, Fıvâdâtû'l-Râdîviyye, s. 6-7; Tahrahî, Tabâkâtû A'lâmî's-Sî'a, IV, 4-5; Mu'cêmîl-Mülîlîfîn, I, 36; 'Allâmî Tebrızî, Rekhânâtîl-Edeb, IV, 480-481.

91 Newman, The Development, s. 8-9.
92 Bahrahî, Kesâül, I, 291; a. ml., Lûtâê, s. 163; Verdi, Lêmehât, I, 62.
93 Tahrahî, Zerî'a, XII, 164; Verdi, Lemahât, I, 63.
94 Çâbirî, Fıvâdâtû's-Selekt, s. 257-258.
96 Newman, The Development, s. 794.
97 a.g.e, s. 861-862.
bir müctehid varken, meyyitin taklîdinin câiz olmadiğina inaniyordu. Kaﬁfi’nin, yukarıdaki hususlarda Kerekî’ye muhalefetinden dolayı, abhârî olduğu ve bunun sonucu olarak, bütün abhârîlerin siyasî otoriteyle iliskisi hususunda, ayn tu tum içinde bulundukları şeklinde genellemeye varan görüşlerin tutarsızlığı yukarıda izâh ettik. Diğer taraftan Kaﬁfi, sadece Kitap ve abhâr delillerinden istifâde etme-miş, eserlerinde akıl ve icmâdan da örnekler getirmiş ve hatta Kerekî’nin, kendinden önceki usûli ulemânın görüşlerinden ayrıldığını ifâde etmiştir.


Netice olarak bu iki âlim arasındaki cidâl, sözkonusu dönemdeki Şî li ulemânın iki gruba ayrılmamasına yol açtı; fakat bu tartışma, fazla uzun sürmedi. Devlet, mal ve bütün gücüyle, kendi tarafını tutan ulemâyi, yani Kerekî ve yandaşlarını destekledi. Bunun sonucunda, siyasî otoriteden uzak kalmayı tercih eden ulemâ zayif düşerken, devlet ve güvenir onu destekleyen Kerekî ve tâkipcileri zafere ulaştılar. Bununla birlikte usûli ulemâ arasında Kaﬁfi gibi âlimlerin, gerek Kerekî gibi kimselere muhalefetleri ve gerekse fîkhi metodolojileri sebebiyle, düşüncü sistemlerinde daha literal (nassinin zâhirine dayalı) bir yaklaşım tâkibederek, Safevîler devrinde birtakım bid‘âtlerle birlikte ortaya çıkan siyasî fîkhi anlayışına reaksiyonları, abhârî düşün- cün her bir ortaya çıkmışın habercisi sayılabiliyor; çünkü daha sonra gelecek olan abhârîler, Kerekî gibi ulemânın ortaya koymuş olduğu görüşleri, ilk dönem Şî li-

100 Newman, a.g.e, s. 777.
101 a.g.e., s. 788.
102 Câbirî, el-Fikru’s-Selef, s. 259; Verdi, Lehmâh, I, 163.
şüncesinden bir sapma olarak değerlendirilecekler ve o zamana kadar tedrici olarak olmuş olan usullü düşünceye karşı, oldukça reaksiyoner bir tavır takınacaklardır. Şimdi de ahbârîlîğin tekrar ortaya çıkışının genel bir değerlendirimesine geçebiliriz.

**B. AHBÂRÎLÎĞIN TEKRAR ORTAYA ÇIKIŞI VE SEBEPLERİ**

1. Ahbârîlîğin Tekrar Ortaya Çıkışı


Nöbet, ulemânın en bilgini Mirzâ Muhammed b. Ali el-Astarabâdî'ye ulaştırığında o, bana hadise dayalı ilimleri ögetti ve ahbârîlîk yolu ve metodunun tekrar ihyâs için, bana tavsiyede bulundu. Yıllarca bu konuda Medîne'de düşünceye daldum ve sonunda onun tavsiyesine i jihadists

---

103 es-Sadr, Meâlim, s. 81.
104 Arjomand, "Introduction: Shi'ism and Political Culture", Authority and Political Culture in Shi'ism (ed. a. mlf.), s. 9.
ederek, *el-Fevâidal-Medenediyeye* adlı eseri kaleme aldı.*106* Bunun tamamladuktan sonra, müstâlalâ etmeleri için yüksek huzuruna arzettilim ve o, beni bu konuda tahsîn ve te’yid etti.*107*


---

*106* Astarâbâdî, *el-Fevâidal*., s. 49.


*110* es-Sadr, *Me’âlim*, s. 82.


*113* Bahrînî, *el-Hadâyk*, I, 169.
Usulîlerle gelince onlar, Astarâbâdî’nin, Şîa’da ilk olarak nizâh tohumları eken bir kimse olduğunu ve diğer ulemâ hakkında da çok aşır bir dil kullanıldığı ifade ederler. Onlar, Astarâbâdî’nin, İmâmîyye fıkhi tarihinde daha derin bir yer kazanıp kabul ve ihtirâm görmek için, görüşlerini Küleynî ve Sadûk’a kadar götürdüğü ve bunun tutarsız olduğunu ileri sürdüler2; fakat yukarıda da ifade edildiği gibi ahbâr ve usûlîler arasındaki çatışmanın köklerini, imamın gaybetinden sonra, muhaddislerle (ahbârîler) mütekkîlemeler arasındaki tartışmalarda aranak gereki. Bizzat usûlîlerin kendi aralarındaki görüş farklılıklarını, Astarâbâdî gibi ahbârîlere dînî gerçeklerin rasyonel metodlarla elde edilip edilemiyceğini sorgulama fırsatı verdi. Bu yüzden ahbâr ve usûlîler arasındaki çekişmenin kökleri, Müslümanların dînî ve hukûk hayatında delil olarak ahbânin yeterli olduğunu savunanların bulunduğu dönemde kadar gitmektedir. Diğer taraftan ilk dönemde mütekkîlemeler, ahlî her ne kadar mümkündür bir delil olarak kabul etmeseler de, onun dinin anlaşılmasına ve fıkıha önemli bir rolü olduğunu söyleyerek, daha sonraki usûlîlerin öncüleri ve ilham kaynağı olmuştur15.

Diğer taraftan bazı Şîî ahlîler, ahbârîliğin Avrupa’daki Sensüralizm’in (duymuşu felsefe) etkilerine ortaya çıkığı ileri sürümektedirler. Buna örnek olarak Mutahharî’nin şu ifadelerine yer verilebilir:


Avrupa’da John Locke (ö. 1116/1704) ve David Hume (ö. 1190/1776) ile birlikte ortaya çıkan Sensüralizm, birçok noktalardan ahbârîlige benzer. Bununla birlikte Astarâbâdî’nin ondan etkilenmiş olması mümkün değildir; çünkü onun verdiği yukarıdaki şahıslardan yaklaşık yüz sene öncedir ve o, Sensüralizm’in zeminini hazırlayan Bacon (ö. 1036/1626) ile muâsıdır. Bu sebepten bu düşüncenin, Avrupadan Doğuya ve özellikle Arap Yarımadasına ve Medîne’ye intikal edip, Astarâ-

114 es-Sadr, Me’âlim, s. 80, 82.
115 Sachedina, The Just Ruler, s. 84-85.
116 Mutahhari, Muktediyât-ı-Zamân, s. 84-85; a. mlf., Deh Gofîr, s. 105; a. mlf., Merce’tîyet ve Ruhânîyyet, s. 38; Tahrânî, Târîhu Hasîrî’l-Ictîhâd (nışr. Muhammed Ali Ensârî), Kum 1981, s. 48.
bâdî'nin de bundan etkilenmiş olması ihtimali çok uzaktır. Avrupa'daki bu hareket, biziz tecrübe için akla karşı tavr alırken abhârlılık, akıl din için ithâm etmiştir. Yine Avrupa'daki Sensusualizm, mebde ve meâda ve fizik ötesine karşı bir kayıtsızlık içindeyken, abhârlılığın hedefi, aslâ Hâlî'î ve ihsâs düş şeyleri inkâr değildir. Onlar, hisse dayanmanayan şeylerin, akılta tam olarak sanmasının mümkün olmayıp, bu konuda vahyin yardımcıına ihtiyac olduğuına inanmaktadırlar.

Eski ismi abhârlılık anlâmaya başlayan bu yeni gelenekçi oluk, ilk dönemdeki abhârlılık gibi, fikhiyata rasyonel ve analitik yaklaşımlara karşı çıkaracak, abhârların literal ve zâhirî manâsına sık bir şekilde sarıldı. Astarâbâdî, Fevâîd adlı eserinde fikhi hükümlerin çıkarılmasında rasyonel değerlendirime ve akılcılyla şiddetli bir şekilde karşı çıkaracak, o ana kadar gelişmiş olan fikir usûlinin tamamen dışlandı. Bu yaklaşım temelde, imamlarının abhârlarının hepsini sahih olarak gören ilk dönemin abhârlarının daha radikal bir görünümünden başka bir şey değildir.\(^{120}\)

Astarâbâdî'nin temel argumenti, Şii fuahâ'nın akıl istinbatlarında temel olarak kabul ettikleri Aristo mantığı, geçerli olup olmadığını üzerinde yoğunlaşmakta•\(^{121}\). Diğer küçük farklılıkların yansırsa, abhârî ve usûlî ekoller arasındaki en önemli farklılık, akılın dini meselelerde kaynak olup olmadığını hususundadır.\(^{122}\) Bu yenden ortaya çıkan selefi düşüncede, önceki gelenekçi ekolden daha müreff bir tavr takınarak, ictihâdî ve rasyonel düşüncesi tamamın mahkûm ediyor ve bunu ifade ederken de, karşı taraфа şiddetli bir şekilde hükûm ediyordu. İşte abhârîlerin bu tavrının, XI/XVII. yüzyılın sonlarıyla XII/XVIII. yüzyılın başlarında daha da şiddetlenmiş ve Şii düşüncesinde her iki düşüncesi sistemi arasındaki uçurum, ilk dönemlere nisbetle daha da belirginleşmiştir.\(^{123}\)

Ulemânın abhârlılığe karşı tutumuna gelince, bu hareket, XI/XVII. yüzyılın ilk yarısının sonuna doğru, Necef ve Maurerâvunehir'deki ilmi merkezle müreff ettî ve fukahânın çoğunluğu tarafından büyük bir kabul gördü. İran'da da aynı yüzyılın ikinci yarısında ulemânın büyük çoğunluğu, bu ekolü destekledi ve abhârlılık, fahiller arasında bir hayli taraftı buldu. Bununla birlikte bu dönemde abhârî ve usûlîler arasındaki tartışma, daha henüz şiddetlenmemişti.\(^{124}\) Her nasılsa bu yüzyılın so-

---

117 Tahranî, Târîhü Hasrî'î-İcîtâhî, s. 49-50.
118 es-Sadrî, Me'dîm, s. 44-45.
120 Şehîd Sâni, Risâletân fi Taklîlî'l-Meyyit, Mecûs Ktp., Tahran, no. 3866, var. 24.
121 Hansârî, Ravdâtât'-Cennâtî, I, 127-130.
122 Müdürîsîf, Rationalism and Traditionalism, s. 156.
123 Huseyîn b. Yusuf b. el-Mekkî el-Âmilî, Kavâ'idü İstînbaî'l-Ahkâm, ikinci baskı 1971, I, 33, Garâvî, Mesâdirü'l-Istînbaî, s. 60.
124 Müdürîsîf, Mukaddime, s. 58-59.
nuna doğru, iki ekol arasındaki çelişme daha sert bir hüviyete büründü ve XII/XVIII. yüzyılda ahbâr'ı ekoli, bütün Şii merkezlerinde üstünlüğü ele geçirdi. Neticede ahbârlar, bu yüzyılın sonlarına kadar Şii fikrini kendi kontrollerinde tuttular; fakat bu dönemde usulliğin tekrar ortaya çıkmışyla birlikte, ahbârliğin tekrar inise geçtiği dikkati çeker125. Şeyh Ebû Ali Müntehâ'l-Makâl adlı eserinde, ahbârizin o dönemdeki durumunu söylece izah ediyor:

Muhammed Bâkîr el-Behebahân'î'nin (ö. 1205/1790-91) gelmesinden önce, bütün Irak şehrleri ve özellikle Kerbelâ ve Necef, ahbârlarla dolu idi ve halk, onlara büyük teveccüh gösteriyordu. Onların icâtında karşılık tavrılar, o kadar şiddetli idi ki, zarfret olmamış müttəfek usullere ait kitapları ellerine bile alımadılar ve aldıklarında da bir mendille tutuları, fakat Behebahân'nın gelişyle birlikte bu nüfuzları kırınmıştır126.


Ahbârînin Safevîler döneminde ortaya çıkan bir ekol olmayıp, bilakis gaybetten sonraaki Şii düşünsesinin ilk merhalesini oluşturduğu ve daha sonraları da ektisiz bir şekilde de olsa Safevîler'e kadar varlığını sürdürgünlüğün, öncesi bölmede ispat ettiğimiz için, burada ahbârînin tekrar ortaya çıkışıını kısaca izah ettikten sonra, şimdi de bu gelenekçi ekolün yeniden canlılanmasının sebeplerine geçebiliriz.

2. Yeni Ahbârînin Ortaya Çıkış ve Yayılış Sebepleri
a. İlk Dönem Şii Düşünsesinden Uzaklaşma ve Âmmeyi Taklîd
Safevîler döneminde ortaya çıkan ahbârînin, Şii toplumunu ilk bozulmamış şekilde döndürmeyi hedefleyen radikal bir hareket olduğunu ifade etmişik. İşte ahbârînin, bu zaman diliminde tekrar ortaya çıkısının en önemli sebeplerinden birisi,
budur. Zaten Astarabâdî, imamların ve ashabının daha sonraki Şii toplumu için hazırlanmış olduğu yoldan, ilk dönem ularmasından Kuleynî ve Sadûk gibi akılın zamanında, gayet açık ve belirgin olduğunu ve kendisinin de bu yolun ıhyâ etmek istediğini, saflı bir şekilde ortaya koymuştır.129 Astarabâdi ve ondan sonra gelen ahbârlar, ilk dönem akılmlarının sona ortaya çıkan düşüncenin, bir sürü bid‘atlerle dolu olduğunu ve bu yüzden imamların ve ashabının tavsiye ettikleri yolla hiç bir şekilde bağışlamadığını ileri sürmüştür ve bunun için Şia‘ya sonradan girmiş bu unsurlar temizleyerek onu, ilk ve orijinal şekte döndürmeyi kendilerine hedef edinmişlerdir.130

İlk dönem Şii düşüncesine dönüştü, en güzel ve veciz bir şekilde ifade eden, Astarabâdî dir. O, Şii düşüncesinin imamların ortaya koyduğu çizgiden sapmasına en önemlisi sebedinin, başta usul olmak üzere diğer birçok konularda, Ehl-i Sünnet'in takdir edilmiş olduğu söylüyor. Bu yüzden o, birincisi Peygamberin vefâtından sonra ve ikincisi de usulî kâde ve istilâhların Âmme tarafından icadh edilmiş bünlerin Şii ularma tarafından olduğu gibi kabul edilmesinden sonra olmak üzere, dinin iki defa tahrîf edildiğini ifade ediyor.131 O, Şii ularmanın Ehl-i Sünnet'ten etkilemesini şu şekilde ifade ediyor:

Âmme, bizim ashabımızda "sizin mücadele ver bir kelâm ilminiz, fikrûn usûlünüz ve sistemlemeş bir fikhrum yok, ancaq imamlarımızdan gelen rivayetleriniz var" diyerek meydana okuduğunda, son dönem ashabımızdan bazıları, eksik olarak gördüklerini bu yönlerini gidermek amacıyla, yukarıdaki üç ilme ilişkin tasnîflerle bulundular. Böylece onlar, gafle düştü imamların emrettiği ve onlarda naklonulan kelâm ilminin bir tarafı bırakıp, aktî esaslarla dayalı olanını tercih ettiler. Ayni şekilde gafletleri sebebiyle, imamlardan gelmeyen fikrî usûlî kâdehlerini benimsediler. Böylece, "zihinleri bizlerin düşündakilerin kitaplarında bulunularla ülief kazanmadan önce evlatlarına bizim hadislerimizizi öğreteniz" hadisinden de gâfi kalmış oldular.132

Astarabâdî, Dâneşnâme-yi Şâhî adlı eserinde, yukarıdaki üç ilmin ihtilâf ve tenâkzularla dolu olduğunu söyleyerek, imamların bu üç ilmle ilgili gerçek bilgileri aktardıklarını ifade ediyor. O, imamların söylediıklarına Âmme’nin bu üç ilim hakkında bilgilerinin muhâfelât halinde olduğunu söyleyerek, Ehl-i Sünnet’in bu ilimlerde doğru olarak söylediği şeylerin, onlara imamlardan geldiğini ve bânt olanların ise, kendilerinden olduğunu ileri sürûyor.133

129 Astarabâdî, el-Fevâi dî, s. 252.
131 el-Fevâi dî, s. 180.
132 Astarabâdî, el-Fevâi dî, s. 29.
133 İsfendiyâr, Debestân-i Mezâhib, 1, 248.
Ahbârîler, bu üç disiplin içinde özellikle fikîh usûlû ve ona dayanarak çi-
karılmış olan fikîh hükümlerle muhâlefet etmişler ve usûlîler tarafından, Âmme'den
takîtât edilerek oluşurulan bu disiplinin, Şîyi düşünsesini gerçek mecrâzindan uzak-
laştırdıgımız iddiâ etmişlerdir. İşte son dönem ahbârî düşünsesinin ortaya çikış
sebeplerinden birisi de, budur; yani Şia'ya sondan Âmme vâsîtasıyla girmiş
bulunan bu disiplini, Şii düşünsesinden tecrîd etmek süretilye, Şîî'îli ilik ve orijinal
şekline kavuşturmak. Tabii ki ahbârîlerin bu tepkilerinin, daha geniş bir çerçevede
ve icîthâdi da içine alacak şekilde değerlendirilmesi gerekir134.

Netçede ahbârîler, Şia'ya sondan dâhil edilen fikîh usûlû gibi bazı disiplin-
leri sebebiyle, Âmme ile Hâssa'nnın birbirine karışıtığı ifâde etmişler ve bu yolu ilk
olarak araları olan, Ibn Cüneyd ve Ibn Ebî 'Akîil olduğunu ileri sürmüşler-
dir135. Onlar Müfîd, Murtazâ ve Tüsî'nin gafletleri sebebiyle, bu yolu tasvîp edip
da da geliştirdiklerini ve nöbet Allâme Hillî'ye ulaştıgında ise onun, Ehl-i
Sünnet'ten daha birçok hususları, Şii düşünsesine soktuqunu iddiâ etmişlerdir136.

Usûlîler de bunun mukâbilinde, Ibn Cüneyd ve daha sonrakilerin Sünnet
usûlî kädîlerden etkilendiklerini, usûlî imînin Sünnet'te' e has olduğu sonucuna
görtütmeyeceği söyleneşler ve bunun, sadece önceli İmîn tecrübelerden istifâde
etmek manâsına geleceğini ifâde etmişlerdir. Onlar, aynı zamanda bunun, Şîîlerin
bugün kullandıkları usûlîn tamâmî Sünnet'ten alındığı manâsına da gelmeyece-
ğini ve bu disiplinin Şia'da ortaya çıkmağını, tamâmî tarihî zarûrelere kaynak-
landığını ileri sürmüşlerdir. Onlar, Sünnet'ten bu ilimdeki öncüllüklerini, Şia henüz
nas dönemini yaşarken onlara göre nas dönemini bitmiş olmasına ve bu ilimin
oluşmasına sebep olan zarûrelere Ehl-i Sünnet'te daha önce ortaya çıkmağını bağı-
lıyorlar137. Usûlîler de, ahbârîlerin Şia'nın orijinal düşünsürleri olarak kabul ettikleri
Küleynî ve Sadûk gibi şahsîları, ahbârîn düşına çıkmamaları sebebiyle, gaflet içinde
olmakla vâsîflar karşılar138.

Akhbârîler, Safevîler dönemine kadar usûlî âlimlerin kendi aralarında birçok
konularla ihtilâfâ etmişler ve bunun da, Âmme'yi takîtât süretilye oluşurulan
fikîh usûlünün kaynaklandığı ifâde etmişlerdir139. Halbuki onlara göre, Âmme-
'ye muhâlîf olan yapmaya iliskin imamlardan gelen bir sürü haber mevcut-

134 Cenâdî, Kiyâm-ı Ahbârîhâ 'aleyh-i İcîhâd, s. 10.
135 et-Ămîlî, Kerekt, Hidayetû'l-Ebrâr, s. 3091.
136 Astârbâdî, el-Fevâdî, s. 30, 56, 128; Garâvî, Mesâdirü'l-Istînhâ, s. 69; et-Ămîlî,
Hidayetû'l-Ebrâr, s. 229-231, 234.
137 es-Sadr, 'e-Sâlim, s. 77-79.
139 Astârbâdî, el-Fevâdî, s. 287-288.
Ahhârlar, buna rağmen daha küçük yaşlarandan itibaren çocukların zihinlerinin Âmme'nin kitablarıylaulfet kazandığını ve netâcede menkûl ile ma‘kûlu birbirine karıştırdıklarını ifâde ediyorlar. O dönemdeki Şii düşüncenin Ehl-i Sünnet'ten nasıl etkilendiğini, Âmlî çok güzel bir şekilde ifâde ediyor:

O zaman, onların kitapları okumuyor ve meşhûr medreseler de onların elindeydi. En meşhûr kitaplar da, onların tasnîflerinden oluşmaktadır. Şta'nın vatanı olan 'Acem topraklarında, Adû-dî'nin eserlerini okumayan usûlî, Kadi Beyzâvi ve Keşşâf în tefsirlerini okumayan müfessir ve âmînî Devlâni gibi Âlimlerin kitaplarını okumakla geçirmeyen de hakûn ve mütekkilim olamadı. İşte bu sebepten, gerçek olanla bânî olan birbirine karışmış ve hakikat gizli kalmıştır. Bu, böylece (Allah omrünü uzun kilsın) Safevî devleti kuruluncaya kadar devam etti. 142

Ahhârlar, ilk dönem ulemâsını, imamlarının zamannya daha yakın olması sebebiyle onların yoluunun, sonraki usûlî ulemadan hak ve gerçeği daha yakın olduğunu ifâde ediyorlar. 143 Onlara göre ilk dönemdeki Küleynî ve Sadûk gibi Âlimler, gayet isabetli bir şekilde, akılı asla nassa tercih etmemişlerdir. Onlar, sadece Şârî'den gelene itimâd ediyor ve onu güvenilir olarak buluyorlardı; fakat daha sonra ortaya çıkan usûl ilmi, ahbârdan ziyade akla dayanmayı tercih ediyor ve akla uygun göründüğeyen nassî da, akıla te'vî yoluna gidiyordu. İşte ahbârlar, bir bakıma bunlara reaksiyon olarak ortaya çıkmışlardır. Zaten usûl ilmine karşı çıkmalarının en büyük sebebi de, akınlı bu disiplinde oynanmış olduğu rolâr. 145 Böylece ahbârîliğin tekrar ortaya çıkan sebeplerinden birisi, akınlı bahislerde çok ileri gidilmiş olmasıdır. Diğer taraftan ulemâının ve avârîn ahbârîğe teveccühünün sebeplerinden birisi de, onların Ehl-i Beytî, Âmme'den etkilenerek ortaya çıkan ictihâd ve usûle karşı savunma adına ortaya çıkış olmaları ve ictihâdın ve akınlı istinbât metodlarının Şia'ya has olmadığını iddia etmeleridir. Netâcede usûl türünden ilimlerin Ehl-i Sûnet'ten geldiğini iddia, Ehl-i Beyt ve onun ahbârına karşı ilgiyi artırmiş ve ahbârîğin tekrar Şii toplumunda revaç bulmasına sebep olmuştur.

b. Siyasi ve İcîmîâ Şartlar

Ahhârîğin özellikle Safevîler zamanında ortaya çıkışının en önemli sebeplerinden birisi de, Şii ulemâının kendisinin İmâmî olarak ilân eden devletin veya siyasi mekanizmaların bir parçası haline gelmesidir. Başka bir ifadeyle bunu bir grup ul-

140 Bu konudaki ahbarla ilgili olarak bk., Muhsinî, Nakîl ber Ahbarîeri, s. 212-215.
141 Astarabâdi, el-Fevâid, s. 136-137, 177-178.
142 el-'Âmilî, Hidîyetât'I-Ebrâr, s. 95.
143 Kaşkânî, Sefnetât'I-Necât, s. 18-19.
144 Narâkî, Cümâu's-Se'âde, s. 9.
145 es-Sadr, Me'dîm, s. 79.
mânın reaksiyonu olarak görmek de mümkünür. Tabii ki bunu genelleyerek, yegâne sebep olduğunu söylemek de ma’kûl gözükmemektedir; çünkü daha önce de ifade edildiği gibi Kâşânî ve Meclisî gibi ahbârîlere de, devletin çeşitli makamlarında görev alarak, onun mesrûiyet kazanmasına yardımcı olmuşturlardır. XI/XVII. yüzyılın başlarında ortaya çıkan bu hareket, ma’sûm olan imamların, daha doğru olan onların ahbârının rehberliğini, ulemânın sonradan oluşan tartışmalı rolünden daha önemlî ve önceliğe sahip olduğunu vurgulamak istemişlerdir.

Netçede ulemânın, devlet ve mahalli otoritelerle olan ilişkisinde, imamlardan gelen ahbârdaki hükümleri yok sayacak kadar așırya gitmeleri, ahbârî ekolünün ortaya çıkaran güçlenmesine sebep olan faktörlerin başında gelir; çünkü siyâsî otoritelye uzlaşmayı tasvîp eden haberlerden daha fazla, bunu merenden ahbârın mevcûdîyeti, sadece ahbârî ulemâyi değil, aynı zamanda Katifî gibi bazı mu’tedîl usâliîleri de, bu konuda temkinli davranmaya sevketmiştir. Bazı istisnâlî hârîc ahbârîler, kadı ve fakîhin siyâsî (sektîr) otoritelye ilişki kurmalara karşıdırılır.

Çiçek’ün siyâsî düstüncesi ve özellikle Şiî fikhrîn siyâsî boyutu, onlar herhangi bir devletin desteğinden uzak olarak yaşarlarken, kısmen formülle edilmiştir; fakat kendisini İmâmî olarak iddia eden Safevîler’in işbaşına gelmesiyle birlikte, siyâsî platformda kendilerini daha özgürl hissedenne özellikle usûlî ulemâdan bazıları, Şiî fikhrîn özellikle siyâsî boyutuna ağırlık vermek sûreтиyle, fakîhin otoritelerini toplumda daha da belirginleştirdiler. Bu hürriyet ortamından hav noktaya kadar istifâde edenlerin başında, yukarıda bahsedildiği gibi Kerekî gelir. Onun, daha onceki Şiî-siyâsî düstüncesinde görülmemiş bir şekilde, getirilmiş olduğu bazı yenilikler, sadece ahbârîleri değil, aynı zamanda birtakım usûlî ulemâyi ve Sünûllerî’de oldukça tedirgin etmiştir. İşte bu sebepten Kerekî gibi ulemânın, arkasına devlet desteğini alarak Şiî fikhrîn vermiş olduklarını yeni görüntüm, ahbârî düstüncenin or-

---

146 Cole, Imami Jurisprudence, s. 39.
147 Keddie, Religion and Politics in Iran, s. 6.
148 Câbirî, el-Fikru’s-Selefi, s. 280.
149 Ahbârî ve usâliîlerin siyâsî otoritelye ilişki hususundaki görüşleri ve bunun tarihi seyri için bk., Newman, The Development, s. 4-5, 111, 367-369, 374, 593-606; el-‘Amîlî, İbn Mekki, el-Lâm’a’tü’d-Dimêşıkîye, II, 420, III, 71-74; Lambton, State and Government, s. 242-243, 256, 269; Lambton, Political Theory and Practice, s. 94, 96-97; Tüstî, en-Nihâyê, Beirut, Dâr-ul-Kütübi‘l-‘Arâbi, s. 356-357; Caferiyân, Dîn-u Devlet der Devre-yi Şafêvi, s. 23-24, 26-28, 186; Mülld, Mukni’î’a, s. 218; ‘Allâmê Hillîf, Muhtelîfû’ü-Sî’î’a II, 158-159; a. mîf., Kavâ’îd, I, 118-122, II, 202; Mühabak Hillîf, Şer’dyi’ü’l-Islâm, I, 344-345; a. mîf., Muhtasarûn-Nâfi’, s. 143-145; Meşkîr, Târîh-i Şî’a, s. 151-152; Sachedinra, The Just Ruler, s. 10-11; Arjomand, The Qajar Era, s. 196-199; a. mîf., Political Theory and Practice, s. 107, 110-111; Akhîvî, Religion and Politics in Contemporary Iran, s. 13-14.
150 Algar, “Religious Forces in Eighteenth and Nineteenth Century Iran”, Cambridge History of Iran, VII, 711.
taya çıkışı sebeplerinden birisi olarak kabul edilebilir. Bununla birlikte Safeviler dönemindeki ulemânın bu tür görüş ve icraatı, Kaçarlar döneminde dinin devletten daha bağımsız ve daha güçlü hale gelmesinde, oldukça önemli rol oynamaktadır.\footnote{151}

Ulemânın devlet mekanizmasının bir parçası haline gelmesinin yanı sıra, toplum içindeki rollerinin artması da sebep olan Kereklî gibi âlimlerin bu faaliyetlerinin yanı sıra, Safevi şahlarının Şia'ya sokmuş oldukları bid'atlar de, sadece ahbârların değil onların dışında bazı ulemânın da teşvikini çekmiste. Meselâ Şah İsmâ'il'in Şia'ya sonradan sokmuş olduğu şeylerin çoğunlukta süfî karakterli olup, ahbârlarla göre bunlar, gerçek Şii düşüncesinden bir uzaklaştırmayı temsil ederler. Böylece Şah İsmâ'il, bir taraftan İran topraklarının zarla şiddet ettiği için birçok ulemânın hayranlığını kazanırken, diğer taraftan ilk dönem Şii düşüncesine tamamıyla ayrılan bazı unsurlar Şia'ya sokmuş olması sebebiyle, diğer bazı ulemânın da teşvikini kazanmıştır. Onun yapmış olduğu en önemli işlerden birisi de, dini ve ulemâyi devlet mekanizmasına yamaçına olmasıdır.\footnote{152}

Bu dönemde ahbârlılığın yanı sıra, süfî hareketlerin de toplum içinde hüküm bir unsur olduğu dikkati çekir. Aynı dönemde Eş'ariyye ve Ehlü'l-hadîs'in, Haremeyn ve Hicâz'da hüküm olduğu görülümektedir. Zaten Astarabâdi de ahbârlılık ilgili düşüncelerini Haremeyn'de netliğe kavuşturmıştır.\footnote{153} Selefi ve tasavvufa dayalı düşünce, bu dönemde oldukça önemli bir te'sir icra etmesine sebep olan âmilârın en başında, İslam ülkelereinin içinde bulduğu siyâsî ve ictimâî vaziyet gelir. Bu zamanda meydana gelen çeşitli değişiklikler ve emirler ve devletler arasındaki (özellikle İran'la Osmanlılar ve yine İran'a Afganlara arasında) bitmeyen savaşlar, selefi düşüncecinin oluşmasına zemin hazırlayan sebeplerden sadece birisidir. Özellikle mezhep kisvesine bütün söz konusu savaşlar, mezhep taassubunun daha da artırmış ve bu da netîcede, yukarıdaki yönelişlere sebep olmuştur. Bu, aynı zamanda din adamlarının gerçek hayatın olana irtibâğını menbiç bir şekilde etkilemiş ve hayatın birçok kısmlarında aşının bir zühde ve toplumun düzeltmeyeci endişesine yol açmıştır. İşte bunun neticesinde, tasavvufa dayalı hareketler de bir hayli güçlenmiştir. Bu dönemde ortaya çıkan mezheb taassubu ve Ehl-i Beyt'e bağlılık ise, akla dayanmayi inkâr ederek, sadece Ehl-i Bey'ten, yani imamlardan gelen ahbâra sârinîmayi tavsiye eden ahbârlılığın, güçlenmesine sebep olmuştur; çünkü imamların ahbârâ, Şia'yi Ehl-i Sünnet'ten farklı kılan en önemli unsurlardan birisidir. Bu sebepten bu dönemde en önemli özelliklerinden birisi, daha önceki dönemde fazla

---

\footnote{151}{a.g.e, s. 712.}
\footnote{152}{Verdi, Lemehâtün İctimâ'îyyetîn, I, 58-59.}
\footnote{153}{Câbirî, el-Fikru's-Selefî, s. 279-280.}
\footnote{154}{en-Narâki, Câmiu's-Seâde, I, d.z.}

161
önen verilmemiş ve kaybolmuş olan Sünni karşıtı hadis edebiyatının tekrar su yüzünü çıkarılmış olmasıdır155.

İşte İran'ın bu Sünni ülkelerde olan savaşları, Şii'ler'in Sünничiler'den teberrâ (uzaklaşma) neticesini doğurdu ve bu söyle deve tekne, aynı zamanda bağımsızlığı da muhafaza etmiş olacaktı. İran'ı ve İranlıları koruyabilme ve milli birliği sağlayıp, hamâsi duygular ülkenin korunmasında ideolojik bir araç haline dönüştürebilmek için, Ali ve evlâda olan muhabbetten ve ma'sûmlarını sözlerine sarılıp ona itaatden daha iyi bir vâsita yoktu. Bu da, ulyanın sayesinde kolayca sağlanabilirdi. Bu sebepten abhârlık, abhârın sözkonusu dönemde revâq bulmasından dolayı, usûlü düşünceye hâkim oldu ve dönemin âlimlerinin hemen hemen hepsi, abhârîiğe meylettiler156.

c. Usûlü Anlaysışın Duraklaması ve Bazı Usûlilerin Mu'tedil Tavrıları


155 Kohlberg, Aspects of Akhbarî Thought, s. 147.
156 Dâiretül-Maødî-i Teseyyûr, "Akhbarîyye md.", II, 12.
157 el-'Amîlî, Kerîkî, Hiddâyetül-Ebrâr, s. 11.
158 Câbirî, el-Fikrû's-Selefî, s. 271.
159 Câbirî, el-Fikrû's-Selefî, s. 273.


Astarâbâdî’den önce ahbârî bir yol tâkibetmek sûreityle, onun müesseseleşmesine zemin hazırlanayan âlimlerin en başında ise, İbn Ebi Cumhûr el-Ahsâî (ö. 940/1533)164 gelir. Zaten Astarâbâdî de, daha önce mevcut olan bir hareketi ihya'dalar
ettiğini ifade etmektedir. İşte Aḥsāf de bu yoldan hazırlayıcının en başında yer almıştır. Özellikle Avdălî-ı-Leddi adlı eserinde, selef bir yol tahlil etmiştir. İbn Ebī Cümhür, mevcut hadıs kitaplarında abhârla mutlak olarak amel edilmesi gerektiğinin ispat hususunda, kitaplarında bahisler ayırmuştur.

Görüldüğü gibi Astarâbâdi'den daha önlemleri usûbli düşüncesi, bir durgunluk döneminde girmiş ve bizde usûbî ahlikerin kendi arasında, aklı bahislerde çok aşırı gidilmesine karşı çıkarak abhâra karşı olan menşî tutumu tenkit eden ahliker, görüşlerini açık bir şekilde ifade etmeye başlamışlardır. İşte aklı bahislerdeki bu ifrât, bir bakıma tekrar abhâra dönüştü hazırlayan sebeplerden birisi olmuş ve bu tepki, yuvarlaya bahsettüğimiz siyâsî fıkha olan tekipyle bir birleşince, abhârlığın tekrar ortaya çıkmazı kazınılmaz olmuştur.

Abhârlığın hâkim olduğu dönemde te'lîf edilen usûlî kitapların hemen hemen hepsi, şerh ve hâşiyanın ötesi geçемemiş ve bu husus abhârlığın daha da güçlendirmesine şefeb olmuştur. Abhârlığın hükümvetliği dönemde, usûlî fıkha anlayışında ve fıkha usûlündeki bu durgunluk, çok belirgin bir hale gelmiş ve bu iki asırda (XI-XII/XVI-XVII) okutulan en önemli eser olan Me'âlim'i geçecik başka bir eser yazlamamıştır.

d. Safeviler Devrindeki Hadîs Tedvîni

İlk döneminde abhârlığının hâkim olduğu dönemde, ulemâların en önemli meşgûlîyetinin, imamlardan gelen abhâr derleyip toplamak olduğunu, daha önce ifade ettik. Yine bu dönemdeki fıkha düşüncesi, sadece rivâyet metnini aktarmaktan ibaretti


Cennâti, Galebe-yi Ictihâd ber Abhârîgiri, s. 22-23; ayrıca bk., a. mlf., Koyâm-i Abhârîhâ 'aleyh-i Ictihâd.

Bu eser Gavâdî-ı-Leddi diyene anılmaktadır ve Ni’metullah Cezârî buna Cevâhiru’l-Gavâlî adında bir şerh yazmıştır, bk., Kummî, el-Kânâ ve'l-Elkâb, I, 192.


Gorî, Niğâh-i ber Tahavvül-i Ilm-i Usûl, s. 69.

Horasanî, Fevâdâlî-ı Usûl, s. 13.


170 et. 'Âmilî, Kereki, Hidayetât-l-Ebrar, s. 221-222.

171 Kohlberg, Aspect of Akhlâcî Thoughti, s. 147.
daha Sünnet karşıtı olduklarını da, belirtilmesi gereken önemli bir husustur. Bu nunla birlikte bu, her zaman için doğru olan bir şey de değildir; çünkü daha sonra gelen ahbârîlerden bazıı, buna istisnâ teşkil ettiktedir. Mesela Şeyh Yusuf Bahrânî, Kereki‘yi yukarıdaki tutumundan dolayı tenkit etmiş ve İmâmî inancının, bu şekilde bir uygulamayı kesinlikle kabul etmediğini ileri sürmüştür.


Bazı usûfler Safevîler dönemindeki hadis tedvîn faâlîyetlerinin, ahbârîlike bir ilgisi bulunmadığını söylemeleri, pek tutarlı gözükmemektedir; çünkü bu dönemde kaleme alınan eserlerin müellefîlerinin hepsinin ahbâr olması, bir teşadüf değildir. Bununla birlikte usûfler, bu dönemde söz konusu eserlerin te’îf edilmesinin, usûlî-Şii fikhuna çok önemli bir hizmete bulunduğunu söylüyorlar. Onlara göre bu eserler, yeni ortaya çıkan ahbâr sebebiyle, Şii fikhının tekrar gözden geçrilmesine sebeb olmuş ve daha sonra tekrar hâkim duruma gelecek usûlî düşüncee sine bir canlılık kazandırılmıştır.

172 Kohlberg, a.g.e., s. 148.
174 Cennât, Galebi-i İctihâd ber Ahbârîlerî, s. 10.
175 es-Sadr, Me’dîm, s. 82.
176 Cennât, Galebi-i İctihâd, s. 9.
177 es-Sadr, Me’dîm, s. 83.
178 Gorçî, Nîgâh-i ber Tahâvûl-i ‘I’m-i Usûl, s. 67-68.
Safevîler döneminde abhârla ilgili telîfîlerden öncê, hadîs alamında bazı çaba-
larîn varlığına müşhîhade etmektediyiz. Meselâ, Derviş Muhammed b. Hasan,
Sâfevi devletî kurulduktan sonra, Şîh hadîsiyîn yayan ilk kişi olarak bilinir. O, âsurî
derecede Kur'ân'a bağlı olmakla birlikte, Kur'ân'în zâhirînî huccet olarak kabul
etmiyordu ve ancak abhârla tefsîr edildiğî sürece, onunla amel edilebileceğîni ileri
sürûyordu. Onu, Mecîlisü'l-Müminîn adlı eserîn sahibî, Nurullah et-Tusterî
takibetmişdir. Yine Mâcid el-Bahrânî'nîn, Şîraz'da[left] olarak hadîsi yayan kişi
olduğun süyîlenir. Bu hareket, Astârâbâtînîn hocaî hadîsîçî ve ricîçî, Mirzâ Mu-
hammed Astarâbâtî de eklenir. Böylece bu çizgi, Muhammed Emîn el-As-
tarâbâtî'nîn selefi devrimini gerçekleştirmesiyle, kemâle ermişîr\textsuperscript{179}.

Safevîler döneminde yazılmış olan eserleriin ilki, Feyz el-Kâşânî'nîn (ô. 1091/1680) el-Vâfi\textsuperscript{180} adlı eserîdir. Kâşânî, selefin güvenilir eserlerine tâbi olmânın
vâcîb olduğunu söylemiş ve bunun için, kadîm usûlin hûlûsası şeklindeki yakar-
daki eserî kaleme almış\textsuperscript{181}. Daha sonra Muhammed Bâkur Meclisî'nîn (ô. 1110/1698) Şîa nezdinde en büyük külliyyât olarak bilinen, Bihâru'-Envâr\textsuperscript{182} adlı
eseri gelir. Meclisî'nîn bu konudaki diğer öneînmî bir kitabî de, Mir'âtül-'Ukât'dür.
Yine onunla çağdâş olan Muhammed b. el-Hasan Hurrû'l-â'Amîlî de (ô. 1104/1692),
icinde fikhîa ilgili rivâyetleri cemettiği Vesâlî'â'Sî'a ilâ Tahsilî Me-
sâlî'â'Serî'â\textsuperscript{183} adlı eserini, bu dönemde kaleme almıştır. Bu döneminde yazılmış
olan eserlerden bir diğerî de, Seyyid Hâşim el-Bahrânî'nîn (ô. 1107/1695) el-
Burhân fi't-Tefsîr adlı eserîdir. O, bu eserîne Kur'ân tefsîriyle ilgili rivâyetleri
toplamıştır\textsuperscript{184}.

\textsuperscript{179} Câbirî, el-Fikru's-Selefi, s. 277-278.
\textsuperscript{180} Kâşânî bu eserîne usûl, furu', sünen ve ahkâm konusundaki hadîsleri toplamıştır. O, bu
bölümlere ilgili her hadîsi Kütûb-i Erba'a'dan almakta idiina göstermiş ve bunlardan
bazılârına oldukça ılgîc şerh ve açıklamalarda bulunmuştur. Bu kitab üç cîlt olarak
müteaddît defalar basılmıştır. bk., Cennâtî, Galebe-yî Icîhâd, s. 14.
\textsuperscript{181} Kâşânî, Kellîmatûn Meknûnetûn, s. 270-274; a. mîf., el-Uzûlî-Asîyye, s. 85-86, 88.
\textsuperscript{182} Bu kitab ikî olarak 25 daha sonra da 110 cîlt olarak basıldı. Meclisî, ihtiyac hissettiği her
hadîsin altında açıklamalarda bulunmuştur. Burada birbirîne zit hadîslerin (müteârîz
bulunduğu da dikkatî çeker. bk., Cennâtî, Galebe-yî Icîhâd, s. 14.
\textsuperscript{183} Bu eser cîlt olarak 6 daha sonra da 20 cîlt olarak basılmıştır. Müellî Kütûb-i Erba'a ve 70
kitabûn (usûl) rivâyetleriînî topladığıni iddîa etmektedir. 'Amîlî, bu kitabûndaki bâb ve
bahîsleri kendîne has tertîb şeklîne göre tânzîm etmiştir. O ilk olarak fikhi bâbînîn
tertîbine göre tahâretten diyete kadar olan rivâyetleri, daha sonra da müteârîz olanlar tertîp
ve tânzîm etmiş ve sâzkonusî problemî hadîslerin cem (aralarındaki ihtilâfî giderme)
sekillerîni de beyân etmiştir. bk., Cennâtî, Galebe-yî Icîhâd, s. 14.
\textsuperscript{184} es-Sadr, Me'âlim, s. 82-83; Tenkâbûn, Kisasü'l-'Ulemâ, s. 211; Cennâtî, Galebe-yî
Icîhâd, s. 14; 'Allâmî Tebrizî, Reyhânetü'l-Edeeb, I, 139-140.
Bu kitapların yazılmasına sebep olan en büyük amil, Kütüb-i Erba’a düşında bulunan rivayetleri bir araya getirme çabası olmuş ve bu da neticede ahbârlığı ortaya çıkararak kuvvetlenmesine sebep olmuştur. Bu dönemdeki sözkonusu te’lîf faaliyetiyle ahbârlık arasındaki ilişkiyi, iki taraflı ele almak gerekir; yani bir taraftan bu dönemdeki bu çabalar, ahbârlığı ortaya çıkararak güçlenmesine sebep olurken, diğer taraftan ahbârlık, bu dönemdeki ahbâr tedvini faaliyetlerini daha da kolaylaştırmış ve onun için uygun zemini hazırlamıştır; çünkü bu hareket, imamların ahbârını koruma adına ortaya çıkmıştır.

d. Diğer Sebepler

XI/XVII. yüzyılda ahbârlığı tekrar ortaya çıkışıının en önemli sebeplerinden birisi de, o zamanı kadar müctehidin kazandığı olduğu yeni kârşı bir reaksiyon duymadır. Ahbâriler, müctehidlerin bu gücünün, yegâne otorite olarak kabul ettiğlerini imamların karizmasına gölgede bıraktığını düşünmüşler ve usûlî âlimler tarafından müctehide verilen bu rolü, bir bakıma imamın hakkını gasbetmek manâsına geleceğini hissetmişlerdir; çünkü onlara göre günlük meselelerde güvendiçe yegâne otorite, imamların ahbârîdır ve bu, böylece imamın zuhûruna kadar devam edecektr. Kısaca ifade etmek gerekirse onlar, Şii ulumânın toplundaki rolünü olduça asgarî bir düzeyeye indirmişler ve onları, sadece ahbâr rivayet edip, günlük meselelere ahbârla cevap veren kişîler konumunda görmek istemişlerdir. İşte bu yüzden ahbârlık, o zamanı kadar têrîcî olarak gelişmiş olan ullahînın toplundaki rolüne, bir reaksiyon olarak ortaya çıkmıştir.


Onların çoğu, ma’kûlata dâmslar mahsûsâtı bilmiyorlar; ilahiyyânın sözediyorlar tabiâtı bilmiyorlar ve delil ve kıyaslarla meşgul oluyorlar mantık ve riya zattan habercileri yok. Kısaca dînî ilimlerde, ancak hilâfâtü bilip onunla meşgul oluyorlar. Tek dîvândikleri ise, riya set ve her

185 Cennâtî, Gâlebe-yî Ictihâd, s. 14.
186 Câbîrî, el-Fikru’s-Selefi, s. 277; Ahbârî, Mûnyetü’l-Murtûd, var. 1-2; Tahranî, Zerî’a, X, 157; Bahrahî, Lâ’lâtî, s. 230.
187 Bayat, Mysticism and Dissent-SocioReligious Thought in Qaçar Iran, s. 21.
188 Bayat, a.g.e., s. 21.
şeyi fetvâya ircâ etmek. Onlar bir de bu yarın akıl ve basit görüşleriyle, hikmet sâhiplerine düşman olayorlar.\textsuperscript{189}

Şîrâzî'nin burada zikrettiriri hususlar, bazı ortak özelliklerine rağmen ahbârlı-

rin{lngi1liligi tenkilerden farklı olmakla birlikte, usûfî alimlerin, o devirde diğer

ilimlere ve kendi dışındakiyle karşı olan tutumlarını göstermesi bakımından, ol-
dukça önemlidir. İşte bu tavırlar, Şii düşüncesinde bir aksâlamel meydana getirilmiş

ve ahbârlının tekrar ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Boylece akıl ve usûfî bahislerde aşırı gidildişi olması, ahbârlının genel olar-

rak ictihâda karşı tavr almalarına ve onun, Âmme tarafından icâd edilerek Şii alim-

lerince daha sonra kabul edildiğini, ileri sûrâmelerine sebeb olmuştur. Kısacası on-

lar, usûfî ulermanın fîkhî istisnallerde, Ehl-i Sünnet tarafından kullanılan istisnâl-

lardan istisnâile ettiklerini ifade etmişlerdir. Usûfler, fîkra ve diğer dînî bilimlere böyle-
sine karmasık bir dil kullanırken, ahbârlının avâm'ın daha kolay anlâyabileceğÎ bir

lisân kullanmış olması, onun reważ bulmasının en önemli sebeplerinden birisidir.

Onlar, ma'sûmun fermannâna dayandıklarını ve ahbârin dışında hiç bir şeyte itibâr

etmeklilerini söylemişler ve boylece avâm'ın ilgisini çekmişlerdir.\textsuperscript{190}

Burada zikredilmeler,gereken diğer önemli bir husus da, XI/XVII ve

XII/XVIII. yüzyılda ahbârlının yayılmasıyla birlikte, Şia ve Ehl-i Sünnet arâ-

ndaki fâsla daha da derinlemişmiştir\textsuperscript{191}; çünkü yukarıda da belirtildiği gibi, ahbârlının

hâkim duruma gelmesiyle birlikte, Sünnet'î karşılı literatür artış göstermiştir. Bir de

buna, her ikinisinin hadís anlayışının birbirinden farklı olduğu eklenecek olursa, dur-

rum daha iyi anlaşılması olur. Ahbâr ekolü, çoğun kere sâbit fîkri, sistemiz, pobl-

list ve reaksiyoner gibi ifâdelerle tavsîf edilmeke istenmiştir.\textsuperscript{192} Kanaatimce bunların

hiçbirisi ahbârlı gi açıklamak için yetenli değildir; çünkü ahbârlar de rakipleri olan

usûfler gibi, imamların iradesini keşfedip, onun doğrultusunda hareket etmeyi gaye

e dinmişlerdir. Yine usûfler gibi, imamın gâib olduğu bir topluma çaçerel aramaya

çalışmalarıdır. İmamın gerçek niyetini gösteren bir delil olarak kabul ettikleri ahbâra

dayanmaları, onların en belirgin özellikidir. Bununla birlikte onlar da, kendi aralâ-

nda bazı fîkhî meselelerde ihilâfa düşmüşler ve hatta bazen bu ihilâf, kendileriyle

usûfler arasındakilerden daha da şiddetli olmuştur. Diğer tarafından her iki ekol ara-

sında, büyük keskinliği ile ayrıların olmadığı konular da yok değildir. Bu hususlar,

gelecek bahislerde ahbârların temel özelliklerine ele alınırken, daha iyi anlaşılacaktır.

\textsuperscript{189} eq-Şîrâzî, Sadruddin, \textit{Esârûl-Erba'a}, IX, 201-202; Câbirî, \textit{el-Fikru's-Selefî}, s. 279.

\textsuperscript{190} Cemâlî, \textit{Kuyûm-i Ahbârîhâ 'alîyê-i İcihâd}, s. 8-16.

\textsuperscript{191} \textit{Dârretü'l-Maârîf-i Teşeyyu'}, ''Ahbâriyye nd.'', II, 11.

\textsuperscript{192} Kohlberg, \textit{Aspect of Akbari Thought}, s. 152.
II. AHBÂRÎ EKOLLERÎ
A. M. EMİN el-ASTARÂBÂDÎ VE MUHÂFAZAKÂR AHBÂRÎLIK

1. Astarâbâdî ve el-Fevâidî'l-Medeniyye
   a. Astarâbâdî ve Aḥbârîlîğin Sistemleşmesi

Önceki bölümlerde, aḥbârîlîğin onikinci imam'ın gaybetini tâkibeden dönemde ortaya çıkan bir hareket olup IV/X. yüzyılın sonlarıyla V/XI. yüzyılın başlarında, akıcı kelâmın Şiî düşüncesine hakim olmaya başlamış olup, birlikte ortadan kaybolduğunun, mufassal bir şekilde açıkladığını. Bununla birlikte fazla tersirli olmamakla birlikte aḥbârîlîk, ya kıyıda köşede kalmış fazla nüfuzu olmayan âlimler kanalıyla, ya da kendisine âlt bazı düşünceleri unsurlarının geliştirilmesi süreciyle usulî âlimler tarafından kabul edilmiş olup, Şiî düşüncesi içindeki varlığı silik bir şekilde, Sanâvî'lerin başlarında kadar korunabilmiştir. Netâcede XI/XVII. yüzyılın başlarında, Muhammed Emin el-Astarâbâdî'nin (ö. 1033/1624) ortaya çıkmıştır bahwa bu ekol, aḥbârîlîk adı altında reaksiyoner bir hareket olarak, tekrar ortaya çıkmıştır. Aḥbârîlîğin burada bir tepki olarak ortaya çıkmışını hazırlayan şartları ise, önceki bölümde ele alınmıştır. İşte ilk dönemde hakim olan Ehlü'l-hadîs (aḥbârîlîk) ekolünün, Şiî toplumunun ilk dönemdeki asılı şekilde döndürüleyi hedefleyen bir radikal hareket olarak sistemleştirip ortaya koyan kişi, M. Emin el-ASTARÂBÂDî'dir.195

Astarâbâdî'nin görüşlerini ele almadan önce, onun hayatı ve eserleri hakkında kısa bir değerlendirme yapmak yerinde olacaktır. Yeni dönem aḥbârîlîğin kurucusu diye de isimlendirebileceğimiz Astarâbâdî, esas hedefine Mekke ile Me'dine'de yaşadığı yıllarda ulaşmış ve aḥbârîlîğin el kitabı sayılabilecek el-Fevâ-

193 Müdderîsî, Mukaddimetî, s. 57.
194 Astarâbâdî'nin 1036/1627 yılında olduğu belli olan söylenecek de vardır. Bu konuda, farklı değerlendirmeler için bk. Kohlberg, Aspects of Akhbarî Thought, s. 133; Câbirî, el-Fikru's-Selefi, s. 278; Müdderîsî, Mukaddimetî, s. 57; Bahârî, Lûtâ, s. 119; Tenkâbûnî, Kissâsu'l-Ulemâ, s. 322; Efeendî, Riyâdu'l-'Ulemâ, V, 37.
195 Kohlberg, Aspects of Akhbarî Thought, s. 133.

Boylece o müctehid makâmına da erişmek sürethile, başlangıçta usûli ekolüne mensup iken, bu dışünceden vazgeçerek, daha sonra ahlâklı giydirilmiştir ve sözzonusu dışünciye sistemleştirerek, selefi devrimini gerçekleştirmiştir. Astarâbâdî'inki bu dışinspectme sebep olan en önemli şahıs, onun hocası ve hemşerisi Mirzâ Muhammed b. Ali el-Astarâbâdî'dir (ö. 1028/1619). O Astarâbâdî füye, kendisinden hadis rivâyetinde bulunması hususunda icâze vermiştir. Astarâbâdî onun, son dönem ulemasıının (usûlîler) görüşlerini reddederek, ilk önem-

196 Câbirî, el-Fikru's-Selefi, s. 280.
197 A.g.e., s. 284.
198 Astarâbâdî, kendisi de hadis ilimlerinin yanı sıra, fikih ve fikih usûlünü de tahsil ettiği ve hatta ilk öğrendiği ilimlerin bunlar olduğu ifade ettiği. Yine o, sözkonusu ilimlerde, sadece Şia'î'nin Ehl-i Sünnet'i de incelediği belirtilmiştir. İşte onun her iki mezheb hakkındaki bilgisi, kendisinde önceki usûlîlerin, hangi noktaldara Ehl-i Sünnet'i taktildi etiketleri ortaya koymada, oldukça faydalı olmuştur. Bununla ilgili olarak bk., Astarâbâdî, Fevâîd, s. 2.
199 Kohlberg, Aspects, s. 133.
201 Kohlberg, Aspects, s. 133.
202 Câbirî, el-Fikru's-Selefi, s. 278.
204 Astarâbâdî, Fevâîd, s. 17-18.
deki Küleyni ve Sadık gibi állmlerin metodunu tercîh ettiğini ve kendisini de aynı yola teşvik ettiğini belirtemekteirdir. Bunun, onun ifadeleriyle de illîlendirebilibiz:

Nöbet hâdis ve ricâl iliminde, ulerâmanın en bilgili ve en muttakisi Mirzâ Muhammed el-Astârâbâdî'ye ulaştığında o, bana hâdis ilminin bütün fenlerini öğrettikten sonra, ahbârîliği ihyâ etmem ve bu yolu önüne engelleri kaldırmam hususunda tavsiyede bulundu ve bu iân, benim kalemiîe nasîb olacağımı buyurdu.206


XI/XVII. yüzyılın başlarında ahbârîliği, usûlî düşüncenin karşısında bir sistem olarak ortaya koyup imamlar tarafından vazedilen Şii düşüncenin, ahbârîlikten

205 a.g.e., s. 185.
206 İsfendiyar, Debestân-ı Mesâhib, s. 249.
207 Astârâbâdî'nin bu eseri, onu ahbârîlığı sistemleştiricisi olarak gömre ulaştıran en önemli telifi olmasi ve ahbârîlerin el kitabını olan kabul edilmesi sebebiyle, ileride ayıb bir bağlantı altında, mükûl olacak olan ele alınacaktır, güncel onun bu kitabında, ahbârîlerin görüşlerinin sistematiğin bir özeti görünmek mümkündür.
208 Bahrânî, Lâlîâ, s. 118; Hansârî, Ravdâtâlîl-Cennât, I, 130-131; Tenkâbu'nî, Kisasü'l-Ulema; 321-322; Efendî, Riyyûdül-Ulema, V, 35.
209 Söz konusu eser, Dâneşnâmë-yi Kutubgahi şeklinde de adlandırılmaktadır. O bu eserinde, muhteşem 40 meseleyi ele alıp incelemiştir. Bununla ilgili olarak bk., İsfendiyar, Debestân-ı Mesâhib, s. 249; Hansârî, Ravdâtâlîl-Cennât, I, 138; Efendî, Riyyûdül-Ulema, V, 37; Bahrânî, Lâlîâ, s. 119.
211 a.g.e., I, 138; Bahrânî, Lâlîâ, s. 118; Efendî, Riyyûdül-Ulema, V, 36.
212 Efendî, Astârâbâdî'nin Tezhib ve İstibsâr'a âit şerîhlilerini gördüğünü ileri sürmekte ve İstibsâr şerîhîn, el-Fevâîdî'l-Mekkîye diye de isimlendirildiğini ifade etmektedir. bk., Efendî, Riyyûdül-Ulema, V, 36.
213 Hansârî, Ravdâtâlîl-Cennât, I, 137-138; Tenkâbu'nî, Kisasü'l-Ulema, 321-322; Bahrânî, Lâlîâ, s. 117-119; Efendî, Riyyûdûl-Ulema, V, 35-37; İsfendiyar, Debestân-ı Mesâhib, s. 249; Câbirî, el-Fikru's-Seleft, s. 283.
214 Bahrânî, Lâlîâ, s. 119.


215 Usûlî düşüncecinin öncüllerinden İbn Cûneyd ve İbn Ebi 'Akîfe verilen bir sıfattr.
216 Astarabâdî, Fevâ'îd, s. 179.
217 a.g.e., s. 61, 63, 87-88, 178, 183.
218 a.g.e., s. 155, 183-184.
219 a.g.e., s. 92, 217, 247.
220 a.g.e., s. 178, 183, 247.
221 e.g.e., s. 172-175.
222 Hansârî, Ravdâtâ'l-Cennât, I, 308-311.
223 Bahranî, Hadâ'îk, I, 170.

Mu'tedil ahbârîlerin, Astarábâdî hakkındaki bu değerlendirmelerin yanısıra, usûlîler de onun tâkibettiği yolu daha sert bir dille eleştirmek süretyle, onda tenkit ettiğleri hatayı kendileri işlemişlerdir. Buna örnek olarak Kâşifu'l-Güta'nın onun hakkında söyledikleri zikredilibilir:

Bu yeni yolu açan bid'at'î adamin söylemiş olduğu şeyler, Muhammedî şerîat'în ifsâdından başka bir şey değildir. O, insanları dalâlette düştürmek amacıyla, Fevâdî adlı eserini kaleme almış; fakat Allah'în lütifinden dolayı, onu cahillerden başka kimse dinlememiştir. O ulerelaya karşı, avâma bile yakışmayacak tarzda köttü bir dil kullanmıştır. Onun söylediklerini doğru kabul etmek, şeriatın başlangıçından itibaren harâbe üzerine kurulu olduğunu kabul etmekle doğru orantıdır.²²⁵

Neticede Astarábâdî, kendisinde önceki usûlî ulerelayi çok aşr bir şekilde eleştirmiş ve onların dönemini, gerçek Şî'î düşüncesinden bir sapma (bid'ât) olarak değerlendirmiştir. Zaten bunun için, devamî olarak ilk dönemdeki Şî'î düşüncesine bir dönüş özlemi ifade etmekte ve sonradan ortaya çıkan unsurların, imamlar tarafindan ortaya konulan anlayışla bağdaşmadığını iddia etmektedir; fakat onun kendisinde önceki usûlî düşüncesi bir çirpida silip atmaya çalışması, yukarıda da görülüdülü gibi, sadece usûlî ulerelaya tarafindan değil, bizâz ahbârîler tarafindan bile tenkit edilmiş ve ulerelaya arasında hâlaf ve nifâf tohumları atmakla ihtâm edilmiştir. Bununla birlikte bu değerlendirmelerin ne derece objektif olduğu hususu, onun değişik konularda ve özellikle kelâm ve fikihla ilgili görüşleri değerlendirdikten sonra, daha ıyi anlaşırlaraktır.

aa. Astarábâdî'nin Kelâm'daki Metodu

Astarábâdî'nin kelâm anlayışı, ilk dönemde Mu'tezile'den etkilenmek sûre-tîyle ortaya çıkan akılcı-usûlî kelâmın ortaya koyduğu metodolojiden, tamamen farklıdır; çünkü o, kelâmın problemlerini tartışırken, ilki planda aklı değil nassa mü-râcat eder. Hatta nas, onun yegâne başvuru kaynağındır denilebilir. Bu yüzden o,
nassa dayalı kelâm tercih eder. Bununla birlikte usûli düşünsesi, Astarabâdi\'ye göre, özellikle fikhi ve kelâm konularında nasıda istifâde etme bir tarafla, neredeyse onu safdışı bırakırken, Astarabâdi ve onun gibi düşünen bazı ahbârîler, kendi düşüncelerini ortaya koyarken, sonraki da olsa akıldan istifâde etmekten geri kalmamışlardır. Diğer taraftan usûlîler, tamamen nassa (imamların ahbârî) dayanan imamet anlayışı ve onun etrafındaki diğer problemli meseleleri savunma amacıyla izah ederlerken, imamlardan gelen ahbârîn hasımları için delil olmamasi sebebiyle, el-bette ilk planda akli izâhîlara sarılmışlar ve bu konuda Mu'tezîle\'yi örnek alarak, metodolojik bir sûrût cevaplar ortaya koymuşlardır. Yukarıda ahbârîlerin akıldan sonrulı ölçüde istifâde etmeleri, onların akli müstakil bir delil olarak kabul ettikleri şekilde anlaşılmasıdır; çünkü onlar, ancak nassa dayalı teorîlerinin doğrulu-\günu ispatlayabilme için, akli izâhlara başvurmuşlardır ve buna da en güzel örnek, Şeyh Sadûk\'tur.

Astarabâdi\'nin kelâm ilmine ilişkin değerlendirmesine gelince o, mantûkî ve akli delîllere dayanan kelâm ilminase güvenciliyetçeğini ifade eder\[^226]\(^\text{226}\). Ona göre kelâm ilminin mevzüları, mebede (başlangıçta) ihsâs (duyumlar) dışı olan nazariyat-tan oluşmaktadır. Bu tür nazari mezvûlarda ise, ancak imamlara sarılmakla hatadan korunabilir. İşte bundan dolayı ona göre, felsefi ilimlerle meşgul olanlar, bu gibi konuları anlamakta âciz kalmışlardır\[^227]\(^\text{227}\). Astarabâdi\'ye göre, "Allah\'ın zât ve şeyat-\larından, O\'nun dışındaki bütün varlıklar hâdis olduğunu, O\'nun şeyatlarının zâtının aynı olduğundan ve kelâmın mahluk olduğundan" içmâîî bir şekilde bahsedebilen bir disiplin olarak ele alınrsa kelâm ilmi, âyet ve hadîslerde yeterince bahse-dilmiştir ve zaten bu içmâîî bilgi de, mü\'min için yeterlidir. Bunun dışında kelâm kitaplarında ele alınan mevzûlordan oluşan tefsîlâtî ve imamların ahbârına dayan-\mayaî bir disipline (akl-\usûli kelâm) ve bu konuda tedvîn edilen eserlere, kesin-likle ihtiyâç yokuştur\[^228]\(^\text{228}\). Astarabâdi\'ye göre, nasla sonrulı kelâm mevzûlarnın anlaya-bilmek için, farklı seviyelerine göre insan fitrati ve Kitap ve Sünnet yeterlidir. Avâm açısından değerlendirilecek olursa, kaza ve kader meseleinde olduğu gibi itikâda dâir diğer hususlarda, mutlaka imamın sözüne tâbi olunmalıdır; çünkü imamların, Peygamber\'in sahib oldukları usûl ilmiyle donatılmış oldukları unutul-mamalıdır\[^229]\(^\text{229}\). Astarabâdi\'nin mebede ve meâd ilmi olarak da kabul ettiği kelâm-mun mevzûlarna, değişik disiplinlerin nasıl yaklaştığı hususuna kendi ifadelerinden

\[^{226}\text{Astarabâdi, Fevâîd, s. 117.}\]

\[^{227}\text{a.g.e., s. 131.}\]

\[^{228}\text{Astarabâdi, Fevâîd, s. 285-287.}\]

\[^{229}\text{a.g.e., s. 122-124.}\]
yer verebiliriz (O, Dâneşnâme-yi Şâhî adlı eserinde, bu konudaki yaklaşımları thức bir tasnâfe täbi tutmuştur.):


Astârâbâdî'nin, genel olarak kelâm disiplinine yaklaşımini değerlendirdikten sonra, onun kelâmin ele aldığı konularla ilgili görüşlerine karşıca göz atmak yerinde olacaktır; çünkü yukarıda da ifade edildiği gibi o, bazı konularda usûlü ulerayla aynı görüşleri savunurken, selefi yakalâni sebebiyle, çoğu kere onlardan ayrılmaktadır. O, Allah'a teşbihde bulunanların O'na ıftirâ edenler olduğunu vurgulamış ve Allah'ın, kullarının her türlü tavsitinden (değerlendirmesinden) uzak olduğunu ifade etmiştir.231 Allah'ın sıfatlarına gelince o, sıfatların vücuttan ayrı varlıklar olmadiğina inanmış ve Allah'ın varlığının dışında, mürid ve mütekellim gibi sıfatların bulunmadığı ideri sürmştir. Yine ona göre bütün bu sıfatlar, mühdes (sonradan) olup fîlîn zuhûrû anında ortaya çıkarlar.232

Astârâbâdî, Allah'ın yegâne kadîm varlık olduğunu ortaya koyduktan sonra, kadîmi, vücuda için evveli bulunmayan ve hâdise de, vücuda için evveli bulunan olarak tamamlamıştır.234 Kısacası o, Allah'ın vücuda ne evvel ve ne de âhiri bulunduğu ve zamanın O'ndan önce bulunmadiği gibi, kendi zấmîn'ın da zaman olmadiğini ideri sürmştir.235 O, aynı zamanda âlemin kademi ve hüdûsu hakkındaki tartışmaları da gerekşiz bulmuş ve kadîm bir mümkinin bulunmadığı ideri sü-
rerek, felsefecileri tenkit etmiştir. Astarabâdî, kadîm-hâdis ilişkisi hakkında da şunları ifade ediyor:


Astarabâdî, böylece âlemin hâdis olduğunu ifade ederek Allah’ın kademiini ortaya koyduktan sonra, ihşâsadan (duyum) uzak olması sebebiyle, bu gibi mevzu-larda felsefe ve kelâmcuların hataya düşültüklerini ve burada halkın ise suçsuz olup, asıl suçluların onlar olduğunu ifade ediyor.


---

236 a.g.e., s. 257, 259-260.
237 a.g.e., s. 263-265.
238 a.g.e., s. 266.
239 a.g.e., s. 202-205.
240 Astarabâdî, Févâïd, s. 226.
241 a.g.e., s. 210.
242 a.g.e., s. 218-220.
Ma’rifet hususunda usûflere karşı olan Astarabâdî, Ehl-i Sünnet’ten Eş‘ariyye’yi de tenkit ederek şöyle diyor:

Eş‘ariyye, âlemin yaratıcısı tarafından ilhâmı ma’rifetin önceden geldiğini dikkate almaksızın, sadece hitâbın mucıerd dinleştirmek ve bunun netîcesinde, Allah tarafından kullara neyin iyi ve neyin kötü olduğunu bildiren bir muallimin, teknîn için kâfi olduğunu ileri sürmek sûretyle, hata etmiştir.244

Astaraabâdî’nin ma’rifetullahla ilgili görüşlerinin kısa bir özeti verdikten sonra, şimdî de onun imânın keyfiyeti hakkındaki değerlendirmelerine geçebiliriz. O, imânı, Allah’ın mahlûku olarak kabul edip kaip ile tefekkür (tasdik), lisan ile nutuk ve cevârîh ile amelden meydana gelindiğini inanmaktadır.245 Ona göre insan, bunun netîcesinde Müslüman olur. Kul, Allah’ın nehayetîş olduğu kebîre (büyük günah) ve safîratî (küçük günah) iştikâb ettiğinde, imân dans çıkar ve tevbe ettiğinde ise tekrar girer. Allah’ın helâlîn harâm, harâmının da helâl kaldığında da, tamâmıyla imân dan çıkarmış olur.246 Astarabâdî, imânın mâhiyeti hakkında ise şunları ifade ediyor:


Doğru tasdikât, Allah’ın insan kalbine vâstâhi veya vâstasız taşan bir şey olmasının çarmıh, yanlıs tasdikât şeytannın ilhâmıyla meydana gelir. Şeytanın ilhâm ve vesvesesi ise, Allah tarafından insanın kalbine taşan meelâm ve zanlardır.247

Astaraabâdî, yukarıdaki ifâdelerinden de anlaşılabileceğini gibi, insani doğru yola yönlendirenin doğrudan Allah olduğunu söylerken, doğru yoldan sapmasının ise şeytanın vesveseleri ve insanın kalbine yerleştirdiği zannî batlar kanala yola meydana geldiğini iddia etmekle ve Allah’ın, dileyeni dalâlete sevketingini de, bu şekilde anlaşılaması gerektirdiği ileri sürümektedir. Ona göre Allah, saâdetten şekavete değiştir, şekavetten saâdet yollendirir.248

Astaraabâdî’ye göre, gerek fetret döneminde ve gerekse bunun dışında, Allah tarafından hitâb vâciib olmaksızın, herhangi bir olayın veya meselenin hâlîmînîn bi-

243 a.g.e., s. 270.
244 a.g.e., s. 226.
245 a.g.e., s. 203, 205.
246 a.g.e., s. 211, 216.
247 Astaraabâdî, Fevâïd, s. 226-227.
248 a.g.e., s. 227-229.
linmesi mümkün değildir. O, mütehidalerin da'vetini ve Allah'ın hakkında hükmü indirmediği bazı hadislerin meydana gelebileceğini söylentelerini, (Şâri' tara-}
findan hitâb vâki olmayan meselelerde) teklif-i mâ lâ yutak (insana gücünün üzerinde yük yüklemek) olarak vastıflandırımda ve bunun çalı olmadiğımı ifade et-
mektedir. Bunun neticeleri olarak o, insanların kendillerine teklif ulaşmayan şeylerden sorumlu olmadıklarını söylüyor. Böylece o teklif, Peygamber'in tebligine bağımlılı ve onun taallukunda, yalnız başına akılın yeterli olmadiğım ileri sürmüştür; çünkü insanların akıl ve mûzacları, farklılık arz etmektedir. O bu konuda, İmam Sâ-
dık'tan "Peygamber'in gönderilmesi ve kitabın indirilmesinden önce Allah, kullar-
ına ma'rifeti teklif etmez." mealiinde bir haberi nakletmek sûretyle, kendi}
görüşlerinin doğruluğunu vurgulamak istemiştir. Neticede Astarâbadî bu anlayışıyla, Mu'tezîle'nin metodundan uzaklaşmış ve bütün vâcibilerin, sani (nassa dayalı) olduğunu ve kendisine da'vet ulaşmayan bir kimsenin asla sorumlu olamayacağını savunan Es'sâriyve'ye yaklaştırmıştır. Bununla birlikte o, cebr ve}
ihtiyâr konusunda da, Es'sâriyve'ye karşı çıkmış ve Allah'ın dalâletten saadete}
ulaştıramayacağı kabul etmekte birlikte, bunun aksini reddetmiştir. Allah'ın}
kullanırdan dilediğini dalâlate sevketmesinin mansâni da, O'nun kullanırdan}
isteysene, başlangıçta küfrî itikâdi yaratması olarak yorumlanmış ve böylece}
insanın fîllinin, diğer dünyayla irtibâti ahlâkî manâsına muhâfaza etmiştir.

İstîtâ'at mevzûuna gelince o, bu konuda şöyle diyor:

Allah kulu halkedip onun için alet ve sihati yaratmıştır ki, bu da kuvvetittir. Kul, bununla müteharrir olup müstetti' (güç sahibi) olur. Insan fîllî, bu şehvete izâfe edilen bir sıfattır. Bu Allah}
tarafdandn yaratılan şehvet, insanda hareket ettiği bir şeye yönelir ve onu ister ve böylece fiîl}
meydene gelir. Fiîl, istîtâ'a ile birlektedir. Bundan dolayı insana, müstetti' ve müteharrir denir.

Böylece müstetti', müteharrir, fâ'îl ve müktesib, neticede insanın kendisiyle tâvât olun-
duğu sıfatlardır.

Astarâbadî, her şeyden önce Allah'ın kula gücünün üzerinde bir yük yükle-
mesinin âdil olmadiğını inanmaktadır. Diğer tarafdan o, insulin gücünü sınırlandi-
ran şeyin ecel olduğuna, aksi taktirde insanın tam bir istîtâ'aya sahip olacağına}
inanmaktadır. Bununla birlikte o, yukarıda da ifade edildiği gibi, bedenin hare-
ketinin asılının, Allah'dan olduğuna ve cihatının tayininin ise insan nefsinden (şehvet) kaynaklandığında inanmaktadır. Bu sebepten kul için, ihtiyâr ve iktisâb vardır. O, imâna olan şehvetiyle ma'rifeti tercih eder ve böylece mü'min olur, tersine de kâfîr olur. Neticede Allah'ın saptdığı kişinin sapması, onun ihtiyâr ve iktisâbı vardır ve bu yüzden cezalandırılır.\(^{256}\)

**Husun ve kubuh meselesine** gelince o, bu ikisinin zâtî olmadıgı gibi haram ve vâcibin de zâtî olmadıgına inanmaktadır, çünkü fiiller, ancak hitâbından sonra bu hüviyeti kazanabilirler. O, hitâbından önce böyle bir nitelendirmenin olmayaçağı hususunda, Eş'ariyye'nin de aynı görüşü paylaştığını ileri sürmektedir. O, buna delil olarak aklen kabîh olan bazı şeylerin, Şâri' tarafindan haram kılmamasını ve yine aklen güzel olan bazı şeylerin de, O'nun tarafindan emredilmesi hususunu ortaya koymaktadır. Yine o, İmam Sâdûk'tan gelen yukarıdaki hadîsî buna delil olarak getirmektedir; çünkü ona göre, ilk olarak hitâb vâkî olur ve ancak ondan sonra vücut veya haram ortaya çıkar. Astarâbâdi, Mu'tezile'nin görüştünün iki açıdan yanlış olduğunu ifade ediyor. Birincisi, aklin eşyanın husun ve kubhunun yalnız başına idrak edip emniyeti bu hususun. İkincisi ise, Şerif olmadan aklin sevab ve ikâb için yeterli olup olmadığını mevzuunda.\(^{257}\) O, bu konudaki görüşlerini şöyle demvêm ettiğimiz:


---

\(^{256}\) a.e., s. 210, 212.

\(^{257}\) Astarâbâdi, *Fevâiîd*, s. 161.

\(^{258}\) a.e., s. 161-162; yine bununla ilgili olarak bk., a.e., s. 230-234.
Astarábâdî, son dönem ulemásının, fikkri hatadan koruyan bir alet olduğunu düşünerek, mantığa bir hayli önem verdiklerini; fakat metafizik ve ilahiyyat sahasında, onun acziyetinin âşikâr olduğunu ve bu konuların sırf mantık kanalıyla karanmasının imkânı olmadığını ifade ediyor 259. Onun bu konudaki görüşlerini, ilimlerin tasnîfine ilişkin değerlendirmelemeleri naklettiitten sonra, daha iyi anlayabiliriz:


Görüldüğü gibi Astarábâdî, duyumlar ve madde âlemiyle ilâkili olan sahâlarda mantığa reddetmemiş, bilakis onu bir vesile olarak kabul etmiştir. Bununla birlikte o, maddesi duyumlardan uzak olan sahâlarda, mantığın ölçüsü olamayacağını ve burada yegen kaynağın, imamların abbârî olduğuunu ifade etmiştir 261. Yine o, mantıkçılarnın kendi aralarında bile, mantıkî bahislerde müttifik olamadıklarını ve bu yüzden başkalarına, kelâmî ve felsefî bahislerde sözkonusu ilimden istifade etmeyi tavsiye edemiyeceklerini söyleiyor 262. Genel olarak kelâma bakışını değerlendirecek olursak o, mantık ilmine ve akfî delillere dayanan kelâm ilmine asla güvenilemiyecini iddia etmektedir 263. Bununla birlikte, onun kelâm tamâmıyla karşı olduğunu da söylememeyiz; çünkü o, kâdeleri ancak imamlar ve onların şahâbi tarafından ortâya konan kelâm ve usûl ilmine inanmaktadır. Astarábâdî'ye göre imamlar, kendi-

259 a.g.e., s. 130-131.
260 a.g.e., s. 129-131.
261 Astarábâdî, Fevâîd, s. 242.
262 a.g.e., s. 200, 266.
263 a.g.e., s. 118.
leri ve ashabı tarafından ortaya konan kelâm ilminin tavsıye etmelerine rağmen, zannî istinbâtlara dayalı bir metodolojiyle hareket eden kelâm ve usûl ilminin kesinlikle nehyetmesi dur; çünkü aralarındaki bu kadar farklılığa rağmen, insanlar tarafından ortaya konan kelâm ilminin de, hatadan uzak kalması mümkün değildir.264. Astarâbâdî, sadece kelâm ilminde değil, felsefe ve akla dayalı diğer ilim dallarında, söz konusu hataların ortaya çıkış sebeplerini, tafsîflatlı bir şekilde, el-Fevâid adlı ese- rinde zikretmiştir265.

ab. Astarâbâdî'nin Fikih'taki (teşri) Metodu


264 a.g.e., s. 130.
265 a.g.e., s. 131-132.
266 Cîbîrî, el-Fikru's-Seleft, s. 286.
267 Astarâbâdî, Fevâid, s. 4vd., 18, 30, 56, 158.
268 a.g.e., s. 53-55.
269 a.g.e., s. 13vd.

182
Astarabâdî'nin fıkıhta tâkıbettiği seçeli metot, bu düşüncenin öncüleri olarak kabul ettiği Küleynî ve Sadûk'ta olduğu gibi, şerî hükümlerde iştirâhî ve akla ve tahâle dayalı tefekkür mahkûm etmiş ve sadece mezhebin kabul ettiği hadîslârın zâhirine sarılmayı kendisine işaret edinmiştir. Onun, kendinden önceki usûl düsünceyle arasındaki en önemli ihtilâf mevzu' da, akinin dînî ve özellikle fıkî konularda mu'teber olup olmadığı hususudur. İleride de ele alınacağı gibi, diğer ihtilâflâ râ meselelerin de, hemen hemen bu konuya ilgili olduğu dikkati çeker^270.


---

270 Müdderî, Mukaddime, s. 58.
271 Astarabâdî, Fevâid, s. 180.
272 a.g.e., s. 123, 124.
273 a.g.e., s. 47.
274 a.g.e., s. 266.
275 a.g.e., s. 106.
276 a.g.e., s. 267.
277 a.g.e., s. 111-113.
278 a.g.e., s. 113.
279 a.g.e., s. 47.
280 a.g.e., s. 107-110.
281 a.g.e., s. 135.
282 a.g.e., s. 47.
283 a.g.e., s. 124-126, 215.
284 a.g.e., s. 107-111.

Astarabâdî'nin nebevi sünnet hakkında görüşü de, pek farklılık arzetmez. O, Peygamber'in sünnetinde de, Kur'anda olduğu gibi, nasıl-mensûhun bulunduğuna ve bu sebepten karsılıklığı mahal vermemek ve bunun siddetini tesbit etmek amacıyla yegâne kaynak olan imamların ahbârına mürâcat etmenin zorunlu olduğunu işaret etmiştir 286. Astarabâdî, sözlerine şöyle devam etmektedir:

Durumunu araştırmaksızın şerî hükümler nebevi sünnetten istinbâta gelince, son dönemde âlimlerinin bazıları, buna cevâz vermişler ve hatta bununla amel etmişlerdir. Bu, imamların ahbârına bakmakszın Kur'an'ın zahirinden istifâde etmenin mümkün olmadığı gibi, aslâ câiz olmayan bir husustur; çünkü onun nasıl, mensûhuya karşılaşıp ve bunu ayırdetmek ise, ancak ve ancak imamların ahbârıyla mümkündür 287.

Görüldüğü gibi Astarabâdî, Kitap ve imamlarının ahbârından delillere de dayanmak sûretiyle, ikisinin hâricindeki delillerle gerçeğe ulaşmanın asla mümkün olmadığı ileri sürmüştür. Hatta o, Bahârî'nin de ifâde ettiği gibi, yapmış olduğu çeşitli izahlarla, şerî delilleri bire, yani imamların ahbârına iircâ etmiştir 288. Ona göre, gerek ferî ve gerekse aslî olsun şerî-nazarî hükümlerde, imamların ahbârından başka güvenilir kaynak yoktur; çünkü onlar, aklı hayalleri bertaraf etmek sûre- tiyle kat'iyet ifâde eden birtakım kâdîleri içermektedir 289. Bunun dışında o, usûl-lerin kabul ettiği zannî istinbâtla dayalı aklî muhaddimeleri 290, istişâb 291 ve be-râât-i asliyyeye 292, kıyası 293, muhteliflerin ıcmâsîn 294 ve bunun dışındaki diğer delilleri de, yakût ifâde etmedikleri gerekçesiyle, kesinlikle kabul etmemiştir 295.

Astarabâdî, helâl ve haramin gayet açık olduğunu ve bu ikisinin ortasındaki şüphelerde ise, ancak ihtiyât kaidesine göre hareket etmek gerektiğini ifâde etmiştir. Bütün ahbârların, bu konuda Astarabâdî ile aynı görüşü paylaştıkları dikkat çe-

285 Bahârî, Hadâîk, I, 169.
286 Astarabâdî, Fevâdî, s. 136.
287 a.g.e., s. 136.
288 a.g.e., s. 56.
289 a.g.e., s. 240.
290 a.g.e., s. 92.
291 a.g.e., s. 106, 114, 120, 122, 132, 141-143.
292 a.g.e., s. 17, 106, 114, 120, 122, 132, 137, 138, 139.
293 a.g.e., s. 17, 46, 47, 90-94, 101-104, 107, 112, 114, 135, 159.
294 a.g.e., s. 17, 46, 90, 112, 122, 132-135, 250, 273-274.
295 a.g.e., s. 136-137, 149.

b. el-Fevâîdîl-ı Medenîyye

el-Fevâîdîl-ı Medenîyye 303, Astarabâdî'nin en mühim ve meşhur eseridir. Zaten onun sahibu'l-Fevâîd olarak isimlendirilmesi de, onun şöhretini göstermesi bakımından oldukça önemlidir 304. Bu eser, aynı zamanda ahbârîlerin en kap-

296 a.g.e., s. 47.
297 a.g.e., s. 187.
298 a.g.e., s. 144, 148.
299 Astarabâdi, Fevâîd, s. 128.
300 a.g.e., s. 127.
301 a.g.e., s. 150.
302 a.g.e., s. 144, 148.
304 Keşmîrî, Nâcûnû's-Semâ, s. 41.
samlı ve en müdellel kitabı olarak kabul edilebiliyor. Astarabdî, sözkonusu eserini Medine'de kaleme aldığı için, ona bu ismi vermiştir. O, kendisinin ve başkasının gördüğü ve içinde 8. imamdan bazı nasihat ve emirlerin bulunduğu rüyalarından ortaya çıkarak bu kitabı yazarken, Allah ve imamlar tarafından te'yid edildiğini ifade ediyor. Astarabdî, el-Fevâidî'nin 1031/1622 yılında tamamlanmıştır. O, hocası Mirzâ Muhammed el-Ahbârî'nin tavsıye ve yönlendirmesiyle yazmış olduğunu ifade ettiği eserini, nasil kaleme aldığını şu şekilde naklediyor:


Daha sonra kaleme alımı olduğu Dânesnâme-yi Şâhi adlı eserinde de, hemen hemen aynı ifadeleri kullanarak el-Fevâidî'nin nasîl kaleme aldığı ortaya koymuş ve bu eserin bazı kısımlarını, hocası Mirzâ Muhammed'in görerek çok beğendiğini belirtmiştir. Buna ilave olarak o, hocasının eser tamamlanmadan iç sene önce vefât etmiş olması sebebiyle, onun tamamını görmesinin mümkün olmadığını da eklemiştir.

el-Fevâid bir mukaddime, oniki bölüm ve bir sonuç kısmından oluşmaktadır. O mukaddimede, ustûflerin kelâm, usûl, nahîv, sarf, lugat, mütcedhîlerin şerayit-i edîle olarak bahsettiğleri altı mukaddemât ve Kitap, Sünnet, akıl ve içmâ olarak kabul ettikleri usûl-1 erba'a'dan kısaca bahsetmiş ve burada Şehîd Sâni başta olmak üzere ustûfîlerin tenkit etmiştir.

305 Dâiretül-Madarîf-i Teşeyyûrû', "Ahbâriyye md.", II, 8.
306 Efendî, Riyûdul-Ulemâ, V, 35.
307 Astarabdî, Fevâidî, s. 278.
308 Efendî, Riyûdül-Ulemâ, V, 36.
309 a.g.e., s. 2-3.
310 İsfendiyar, Debestân-ı Mezâhîb, s. 249.
Birinci bölümü ise, **abhârın taksîmî** ile ilgili, Allâme Hîlî ve onun gibi düşüncelere cevap olarak ayrılması ve onların tutarsızlıklarını ortaya koymaya çalışmıştır. O, daha önce de belirtildiği gibi, bu konudaki görüşlerin tamamen Ehl-i Sünnet'ten alındığını iddia etmiştir.

İkinci bölümde, zanda ilgili meseleri ele almış ve zarûrât-1 din ve zarûrât-1 mezheb dûndaki şerî mezelelerde bile, zanda amel etmenin kesinlikle caiiz olmadığını ileri sürmüştür.

Üçüncü bölümü gelince burada, **mutlaquat ve mütecezzî ictihâddan bahsetmiş ve müctehid-i mutlakın caiiz olup olmadığını bir taraqa, mümkün olmadığını ispat hususunda birtakım deliller ileri sürmüştür.**

Dördüncü bölümü ise, usûflerin **müctehid-mukallid ayriminin değerlerinde** ayırmıştır. O burada, gaybet öncesiley sonrasının bir olduğunu ve bu sebepten ancak **imam-raiyye** şeklinde bir tasnîfin mümkün olabileceğini ortaya koydurmuştur, usûflerin görüşünün iptali hususunda bazı hususlar ortaya koymuştur.

Beşinci ve altıncı bölümleri, **Âmmê'nin zan hakkındaki görüş ve icerdâlara ayırmıştır.** Beşinci bölümde Ehl-i Sünnet'in Şia'nın abhârî kolundan farklı olarak bir çok meselede zanna dayandığı ortaya koymaya çalışırken, altıncı bölümde ise onların, zannî istinbâtâlar için açılmış oldukları kaplanın kapanması gerektiği hususunda, bazı görüşler ortaya koymuştur.

Yedinci bölümde, **kâda ve iftâ hususunda insanların kime mürâcat edeceği hususunda bazı değerlendirmelerde bulunmuştur.** O, usûflerin burada müctehide başvurulması gerektiği hususundaki görüşlerini, çeşitli deliller ortaya koyarak çürütmeye çalışmış ve bu konuda sıçrulacak yegâne kaynağın, imamların abhâr ve onları râvîyet edenlerin olduğunu ifâde etmiştir.

Sezkizinci bölümde ise, **abhârîlerle yönettîlmüş olan çeşitli sorulara cevap vermeye çalışmış ve usûflere karş hücûmda bulunmuştur.**

Dokuzuncu bölümü gelince, **imamlardan gelen bütün abhârın kesinlikle sahih olduğunu** ileri sürerek bu konuda bir sûrel délîl ortaya koyduktan sonra, sözkonusu abhârîdan oluşan hadîs eserlerinin müelliflerine nisbetlerinin de, sahih olduğu iddia etmiştir.

Onuncu bölümde, belânm umûmîliğinden bahsetmiş ve bununla ilgili istilâhalar yer vermiştir.

Onbirinci bölümde, **Mu'tezîle ve Esh'ariyye'nin görüşlerini ortaya koyarak onların çeşitli mevzuâlarla ilgili kanââtlerini belirttiğiken sonra, imamların abhârîndan deliller getirmek sûretile, bunların doğru yolda olmadığını ileri sürmüştür.**

Burada, onlara uyanların da dalâlet içinde bulunduklarını iddia etmiştir. Bu bör-
lümde bahsettiği diğer önemli bir mesele de eşyanın ibâhat esası üzere olmamıldığı hususudur.

Onikinci bölümün, filozof ve hakimlere ayırılmış ve onların hatalarıyla ilgili, bazı değerlendirmele bulunmaktadır.

Bütün bu tahil ve değerlendirmeleinden sonra sonuç bölümüne gelince, ahbârîlerin düşündaki diğer bâtin yollarının yanlışığını, kendisine göre bazı delillerle önceki bölümlerde ortaya koymuş olması sebebiyle burada, ahbârîlerin bazı aslî kâdehlerinden bahsetmiş ve kadîm ulemânın (kudema) yolunun doğruluğuna işaret etmiştir. Astarâbâdî, zaten eley aldığını her konuda, kadîm ashâbî olan ahbârîlerin yolunu tâkibetini ifade etmektedir.


Netîçe olarak, Astarâbâdî'nin bu eserinde üzerine basarak belirttiği en önemli husus, şeri ahkâm ve ancak Ehl-i Beyt kanâliyla bilinbilecegidir.311. Onun kitabi bu yüzden, Şîî düşûnce târihinde icthîâd aleyhinde yazılan en önemli eser olarak kabul edilebilir. O, imâlîrîlant genel yolun, başlangıçta gayet açık ol- duğunu; fakat sonradan Allâme gibi âliîîîerlerin Şî's'yla Âmme'nin yolunu birbirine telfik ettiklerinde, hak ile bûtan birbirine kariştığıni ifade ediyor.312. İşte Astarâ-

---

312 Astarâbâdî, Fevâvîd, s. 256.
bądıf, el-Fevdäd adlı eserinde, mutlak içtihâd hürriyetinin ortaya çıkardığı bid'atleri kaldırmıp, İmâmiyye’yi gerçek konumuna getirmek istedikini söylüyor ve bu da ona göre, selefin yolu olan abhârlıktır. 313

2. Diğer Muhâfazakâr Abhârlâr

a. Şeyh ‘Abdullah b. Sâlih es-Semâhîcı ve Bahreyn’de Abhârlîk


313 a.g.e., s. 49, 140, 178, 249, 283.
314 Mûderrisî, Mukaddimeî, s. 59.
315 Bahrânî, Lâ’lî’â, s. 15.
316 Abhârlî, Mûnîyât’l-Murtâd, var. 101.
317 O, 1075 senesinde dünyaya gelmiş ve 1121 yılında vefât etmiştir. Onun ilk olarak müteahhidlerden olup daha sonra abhârlîğe meyletiği rivayet edilir. Onun hayatı ve görüşleriyle ilgili daha detaylı bilgi için bk., Bahrânî, Lâ’lî’â, s. 7-12; Tahrânî, Zerî’â, I, 418, XII, 67; Abhârlî, Mûnîyât’l-Murtâd, var. 101-102; Kehhâlc, Mu’âcmîl-Âlîfînînîn, IV, 267; Tenkâbûnî, Kısasî’l-’Ulemâ, 275-277; Kumînt, Fevâdi’ü’-Radaviyye, s. 204-205; ‘Allâmî Tebrîzî, Reyhâne’î’-Edeeb, V, 237-238; Hanshârlî, Râvûdât’l-Cennât, IV, 16-21.
Süleyman ve onun talebelerinin, Bahreyin'de hadis ilmine ve buna bağlı olarak selefi düşünceye olan katkıları sonucunda, birkaç usul ulemâ hariç bölgenin âlimlerinin hemen hemen hepsi ahbârlılığı benimsemişlerdir. 


Şeyh Abdullah b. Sâlih es-Semâhîcî, Bahreyin'in kuzey tarafında bir köy olan Semâhîcî'de, 1086/1675 yılında dünyaya gelmiştir. Memleketinde uzun bir süre kaldığtan sonra, Hâriciler'in Bahreyin'i ikinci saldursunu üzerine, Behbehân'a gök etmiş ve orada 1135/1722 senesinde vefat etmiştir. Semâhîcî, köy bir ahbâr olup müctehidlerin şiddetli bir muhitâtî idi. Babası da onun aksine, köy bir müc-

---

320 Allâmâ Meclisî'nin (ö. 1111/1699) talebesi ve Şeyh Süleyman el-Mâhûzî'nin de (ö. 1121/1709) hocası idi., Onun hayatu hakkında bk., Tahrahî, Zerî'a, XI, 324; Bahrahî, Lü'le, s. 39.
324 Onun hayatu ve görüşleri ile ilgili olarak bk., Tenkâbînî, Kisâsus'l'-Ulema, s. 310-311; Kûmmî, Fevâidâl-Îradaviyye, s. 251-252; Keşmîrî, Nâcumûs's-Semâ, s. 238; Hansârî, Ravâidâl-Cemâtâ, IV, 247-255; 'Allâmâ Tebrîzî, Reyhânetîl'Edebî, III, 70-71; Bahrahî, Lü'le, s. 37, 96-103; el-Bahrâni, Ali el-Bilâdî, Envarîl-Bedrayn, s. 171-174; Kehhâle, Mu'cememîl-Müellîfîn, VI, 63; Ahbârî, Muneyetîl-Murâdî, var. 105-110.
325 Devvânî, Vahdî Behbehânî, s. 90.
326 Bahrahî, Lü'le, s. 96-97.
327 'Allâmâ Tebrîzî, Reyhânetîl'Edebî, III, 70-71.
tehid olup ahbârîleri tenkitleriyle şöhret olmuştu. Şeyh Yûsuf Bahûrânî, onu on yaşında iken görüştü, ifade ederek şöyle devam ediyor:


Semâhîâ, kendinden önceki selefi düşüncenin bütün özelliklerini kendi şâhında toplamış; akıl ve icmâyla ameli kâdirarak sadece ahbâr üzerinde yoğunlaşmıştır. O, ayrıca abhâr'ın, yakîne ulaştr进程中 ve zamanın değişimilesyle hâkikatların bâklı kalmasına yardımcı olunca dikkati çekiyor. Yine o, selefi Astarâbâdî gibi, ma'sâma rûcû etmekszizin Kur'an'ın zâhirîyle amel edilmesinin mümkün olmadığını dile getirmiş ve mütehdişlerin yolunun doğru olmadığını işaret etmiştir. Yoku nda da bahsettiğimiz gibi o, taassubunda o kadar ileri gitmiş ki, ahbârîlerin me tedîl olanlarına bile müsâ mâhâ göstermemiştir. Onun kendisini, muhaddisle-
rin hizmetçisi ve ahbârî ulemânın ayaklarının tozu olarak ilan etmesi, bu konuda ne kadar aşırya gittiğini göstermesi bakımından, oldukça önemlidir.

Müctehidin görüşlerine başvurma konusunda o, en-Nevhiye adlı eserinde, şöyle demektedir:

Müctehide başvurmak, kesinlikle câiz değildir. Ancak soranın elinde mevcut olmayan bir hadis bulunduğuunda, ona başvurulabilir. Aksı takdirde, müctehide herhangi bir konuda bir şey sormak, kesinlikle câiz değildir; çünkü o, ne Allah ne Peygamber'e ve ne de Ehl-i Beyt'e ištat eder. Bu sebepten ancak hadis ilminin bütün manâlarıyla bilen, âlim ve sika hadis râvisine mürâcat etmek gerekir. Zaten bunun adı da, müctehid deâûdir.


b. Mirzâ Muhammed el-Ahbârî

Muhammed Emin el-Astarâbâdî'nin ortaya çıkmışa birlikte Şii düşünsesine bûttüntyle hâkim olan ahbârilik, yaklaşık iki yüz sene devam eden hâkimiyetinden

336 a.g.e., s. 102.
337 Hânsârî, Ravdâtât'l-Cennât, IV, 253-254.
338 Câbirî, el-Fikrû's-Selefî, s. 380.


339 Mirzâ Muhammed Abhârî’nin hayatı ve görüşleri hakkında bk., Hansârî, Râvât’t-ı-Cennât, VII, 127-144; Tahranî, Zer’î, XIV, 221; Emin, A’yânû’n-Şî`a, IX, 173; Tenkâbûnî, Kâsasû’l-’Ulemâ, s. 177-180; Neqâfî, Sa’îd, Tâbih-i Süyasî ve Ictimâ’î-yi İran, s. 250-251; Şîravânî, Riyâdû’s-Seyhâ, s. 412-413; a. mîl., Bûstânû’s-Seyhâ, s. 581; Browne, The Literary History of Persia, IV, s. 264-266; Mu’allâm Habîbâbâdî, Mekârimü’l-‘Asâr, Isfahân 1918, III, s. 943; Dânêname-i İran ve İslâm, "Abhârî md.", Tahran 1941, X, 1317-1318; Kehîlî, Mu’cemi’l-Müellîfîn, IX, 31; ‘Allâmî Tebrîzî, Reyhânêüt’-Ereb, I, 85-86.


341 Hansârî, Râvât’t-ı-Cennât, VII, 127.
342 Tenkâbûnî, Kâsasû’l-’Ulemâ, s. 177.
343 Câbrî, el-Fikru’s-Seleflî, s. 403.
344 Tenkâbûnî, Kâsasû’l-’Ulemâ, s. 177-178.
345 Bu konuda, onunla ilgili bir olay nakledilmektedir:"Abbas Mirzâ’nın Rusya ile yaptığını cenkden sonra, Tsitsiarov adında bir Rus generalinin İran ordusuna büyük zâıyatlara ro"


Ahbârî, akîl-şerfi ilişkisi bakımından diğer bütün düşünürleri ile aldakten sonra, İslam âlimlerini de üçlü bir tasnîfe tâbi tutmuştur. Birinci grup, sadece akla itimâd edenler. Bunları genel olarak, 'Adîlye diye isimlendirmiş ve İmâmîyye'—

350 Câbirî, El-Fikrû's-Selefi, s. 406.
351 Ahbârî, er-Risâ莱'd-İburhâniyye, Matha'âtî Fellâh 1923, s. 15.
352 a.g.e., s. 20.
353 a.g.e., s. 8.
354 Ahbârî, Mesâ'durû'l-Envâr fi'l-Ictiâd ve'l-Ahbâr (nq. Ahmed Cemâliâdîn), Necev 1923, s. 166.
355 a.g.e., s. 52.


356 Ahbârî, er-Risâletül-Burhânîyye, s. 7-8.
357 a.g.e., s. 2-3.
358 a.g.e., s. 3.
359 a.g.e., s. 20.
360 a.g.e., s. 31, 32.
361 Mirzâ Muhammed Ahbârî, bu noktadan hareketle, ictihâdın kesinlikle câiz olmadığını ileri sürmektedir; çünkü şerî hükümler, ancak nas yolunla bilincbilen hususlardır ve kulların, bu konuda ictihâda bulunmaların câiz olmadığı gibi, hâda yapmaları da her zaman için mümkün değildir. Halbuki şerî hükümler, kesinlikle hata kabul etmez bk., a.g.e., s. 12-13.
362 Ahbârî, er-Risâletül-Burhânîyye, s. 14-15.
İnsan fiillerine gelince, Aḥbār'ye göre onlar, ihityārī, tabīi ve zecrī olmak üzere üçe ayrırlar. Bu fiillerin kaynağı tabīi ve zecrī olduğunda, ne şerī fata ve ne de akli kistasıla göre, husun ve kubahla nitelendirilmeleri mümkün değildir; çünkü husun ve kubah vasıfı, doğrudan fiildeki hürriyetle ilgili bir olaydır ve yukarıdaki iki hususta ihityārin meydana gelebileceği için, hürriyet sözkonusu değildir. Bu yüzden sevabd ve ikab, sadece ihityārı fiillere rahi olduğu gibi, hitāb ve şerī hükümler, ancak bu fiillere münhasırdır. O, zatı ve árzi olmak üzere, eşyânnı iki yönü bulunduğunu ifade ettiğten sonra, insan fiillerini bu açıdan şöyle degerlendirmekteirdir:


tir. Zaten bütün ahbârîlerin hepsinin, şerî kaynaklar konusundaki tutumu hemen hemen aynıdır.


---

370 a.g.e., s. 24; Ahbârî, Mûnyettîl-Murtûd, var. 30.
371 a.g.e., var. 27.
372 a.g.e., var. 2-3.
373 a.g.e., var. 3.
374 a.g.e., var. 39.
B. MU'TEDİL EKOL

1. Şeyh Yûsuf el-Bahrânî Öncesi Mu'tedil Yaklaşım


Hüseyin b. Şihâbîddîn el-'Ámilî'nin383 görüşlerinin özeti, onun Hîdâyetü'l-Ebrû ilâ Tâkî'll-Eîmneti'l-Èthâr384 adlı eserinden elde etmek mümkün-

376 Onunla ilgili olarak bk., el-Hurru'll-'Ámilî, Emelâ'l-Ámil, II, 103; Efendi, Riyâdu'll-Ulemâ, II, 178-180.
377 Onun hakkında bk., a.g.e., I, 266-267.
378 Hayati hakkında bk., el-Hurru'll-'Ámilî, Emelâ'l-Ámil, II, 246, 273, 281; Bahrânî, Lâ'lâe, s. 62, 81-83; Efendi, Riyâdu'll-Ulemâ, II, 387-392.
379 Hayati ve eserleri hakkında bk., Ahbârî, Mûnyetü'l-Murtâd, var. 100; Efendi, Riyâdu'll-Ulemâ, V, 154.
380 Onunla ilgili olarak bk., a.g.e., III, 146-147; Bahrânî, Lâ'lâe, s. 66; Ahbârî, Mûnyetü'l-Murtâd, var. 103.
381 Muhammed Tâkî Meclisi, ileride oğlu Muhammed Bâkür Meclisi ile birlikte ele alınacaktır.
382 Bk., el-Hurru'll-'Ámilî, Emelâ'l-Ámil, II, 314; Ahbârî, Mûnyetü'l-Murtâd, var. 254.
383 Hayati ve eserleri hakkında bk., 'Allâmeh Tebrîzî, Reyhâneti'l-Èdeh, V, 48-49; Ahbârî, Mûnyetü'l-Murtâd, var. 223-226; Çâbirî, el-Fikrû's-Selefi, s. 324.
384 Söz konusu eser, Ra'de Cemâliîddîn tarafından kısa bir mukaddime eklenmek sûretiyle, 1976'da basılmıştır. (Basım yeri zikredilmemiş.)
dür. Astarabâdî'den sonraki nesil mensup olan el-'Âmil'in, Astarabâdî'nin el-Fe-
vâid adlı eserindeki konuları hemen hemen işlenmiş olmasına rağmen, ondan daha
mu'tedil bir tavr sergilediği dikkati çeker ve hatta bazen, ahlârların de bazı konu-
larda aşırıya gittiklerini söylemek süretyle, onları tenkitten seri durmaz. Bununla
birlıkte o, söz konusu kitabında tamâmyla ahlâr bir metod tâkibetmiştir ve hatta bu
eserini, mütekkaddim ulemânın (ahlârlar) yolunu beyân âbadında kaleme aldığını
ifâde etmiştir.

el-'Âmil'in Hiddâyetül-Ebrâr adlı eseri bir mukaddime,sekiz bölüm ve bir
sonuçtan oluşmaktadır.O, mukaddimesinde ulemâ arasındaki ihtilâftan bahseder.
İctihâd kabul eden ulemâyla bunu reddedenler arasındaki çekismeden bahsettikten
sonra, şerî olarak mu'tebir ilmin, ancak imamların ahlârın kanâhyla elde edilebile-
ceğini âiddâ eder.

Birinci bölümde, ilk dönem ve son dönem ulemâsının yolunu ortaya koydu-
tan sonra, mevcut hadîs kütüphâneındaki bütün hadîslerin doğruğuna işaret etmiş ve
bunların şerî hükümlerde yegâne defil olduğunu ileri sürmüştür. Ayrıca bu konuda
ortaya atan şipheleri de, kendi metodolojisi içerisinde gidermeye çalışmıştır.
İkinci bölümde de, hadîsle ilgili değerlendirme devâm etmiş ve burada, dirâyet
ilminin durumunu ortaya koyduktan sonra, faydasının çok az olması sebebiyle ona
ihtiyâc olmadığını âiddâ etmiştir.

Üçüncü bölümde, her olay için Allah’ın muayyen bir hükmünün bulunduğu
söyleyerek, bu hükmün de imamlardan gelen kat’î defile dayandığını belirt-
miştir. Bu sebepten o, kulların yegâne görevinin, ancak imamları ve onların ahlâ-
rını tâkibetmek olduğunu ileri sürmüştür. Hükmü bilinmeyen bir şeye karşılaştı-
ğında ise, tevakkufl ve ihtiyâtla amel edilmesi gerektiğini ifâde ettikten sonra,
imamlara dayanmaya bir defilî fetvâ veren kimsenin, günah işlendiğini dile getir-
miştir. Dördüncü bölümde de, imamların asâhînun ve kadîm ulemânın, Kitab ve
Sünnet’le nasıl amel ettiklerini ortaya koymuş ve ayrıca birbiriyle çelişen haberler-
deki ihtilâfın, nasîl giderileceği hususunda da birtakım prensiler sunmuştur.

Beşinci bölümde ise, ictihâd ve taklîf etrafındaki tartışmaları ortaya koydu-
tan sonra, bu konuda ulemâ arasındaki mevcut ihtilâfın, ancak imamları taklîd et-
mek süretyle gideribileceğini belirtmiştir. Altıncı bölümde gelince, orada ictihâda
kesinlikle ihtiyâc olmadığını ve şerî hükümle ilgili bilgînin yıkılığı durumunda, icti-
hâda değil ihtiyâtta başvurulması gerektiğini ifâde etmiştir. Yedinci bölümde de,
ictihâdın temelini oluşturulan ustîl ilmîn ele almış ve bu konuda, bir sûrtî ihtilâfın
bulunduğunu ortaya koyduktan sonra, söz konusu ilimle Allah’ın hükümlerinin is-
pat edilmesinin kesinlikle mümkün olmadığını söylemiştir.

Sekizinci bölümde, son dönem ulemâsının (ustîlîlîlî) gafletlerinden bahsettik-
ten sonra, nazarî meselelerde hatadan korunmanın imkan dâhilinde olmadığını belir-
terek, bu konuda yegâne yolun imamlarının kâlımına sarılmak olduğunu ifade etmiştir. Sonuç bölümünü de, aynı konuya aykırı ve bazı nassatlarla bulunmuştur.

Bütün bu değerlendirmelerden sonra ortaya çıkan husus, Hüseyin b. Şâhâbûdîn el-‘Âmilî’nin, *Hidayetül-Ebrâr* adlı eserinde, mu’tedîl bir yol tâkibetmiş olmasının rağmen, bölüm başlıklarından da anlaşılacağı gibi, kadîm ulemânın ve ahbârîlerin yolunun doğruluğunu ispatlamaya koyulduğu dur.


---


388 ‘Allâmê Tebrîzî, Reyhânêtül-Ebed, IV, 451-452.

Kâşâni'ye kadar olan ve itidâli tercih eden ahbârlere dâir bu kısa değerlendirmeden sonra, Kâşâni'yle birlikte mu'tedil ahbârlerin diğer önde gelenlerine geçebiliriz.

a. Feyz el-Kâşâni

aa. Hayatı ve Eserleri


Ricâl kitaplarının hemen hemen hepsi, onun, daha çok hadîsî ve hikmetle meşgul olup ahbâr olduğu hususunda müttefiktirler. Ayn zamanda o, kaleme aldığı her eserinde, müctehidlere karşı çok sert bir dil kullanmakla birlikte, diğer ahbârlarında daha farklı bir metot kullanmıştır. Bu, onun hadîsî ilminin yanzısı, hikmet veya diğer bir ifâdeyle felsefe ve tasavvufa meşgul olmasından kaynaklanmaktadır. Daha önce de zikredildiği gibi o, hadîs ilmini Seyyid Mâcid Bahrahânî'den tahsîl etikten sonra, bu imlde oldukça temâyîz etmiş ve en meşhûr eseri sayılabilecek, el-Vâfî'yi kaleme almıştır. Bu eser, Kütûb-i Erba'a'nın bir hülâlası

390 Hayatı ve eserleri hakkında bk., Hansârî, Râvîdâtî'l-Cennât, VI, 79-103; 'Allâmec Tebrizî, Reyhâneta'l-Edeb, IV, 369-379; Kâşânî, Sevfetâ'n-Necât, s. 9-12; el-Kumî, el-Kûnâ ve'l-Elkâb, III, 39-42; Muhammed b. Ali el-Erdebiîlî, Câmi'ü'ra-Ruvvâtî, Tahran 1951, II, 42; Bahrahânî, Lâ'lâe, s. 121-131; Efendî, Riyüdâ'l-ı-Ulemâ, V, 180-182; el-Kumî, Fevâdî'dar-Radaviyye, s. 633-642; Emîn, A'yânı's-Sî'a, X, 46; Kehâlê, Mu'cemül-Müellîfîn, XI, 175, XII, 12; Lüğatnâmê-yi Dehhûdâ, XXXV, 365; Tahraînî, Tabakâtî A'lâmî's-Sî'a (XI yy.), 491-492; Kâşânî, Mehabîcetî'l-Beyzâfî Tahâbi's-İhîyâ (nûr. Ali Ekber el-Gaffîrî), Kum 1963, I, 1-38; Şeybî, Teseyyu' ve Tesavvuf, s. 398; Bahrahânî, Keşkâl (nûr. Mûesseseâtî'l-Vefâ ve Dârû'n-Nu'mân), Necef 1985, I, 113; el-Hurüdl-'Âmilî, Meûtî'l-'Âmil, II, 35; Mâmeckânî, Tenkhâtî'l-Makâtî, II, 54; Abdî, Mûnyêtî'l-Murtûd, var. 239-245.

391 Hansârî, Râvîdâtî'l-Cennât, VI, 79-80.

392 'Allâmec Tebrizî, Reyhâneta'l-Edeb, IV, 369-371.

393 Bahrahânî, Keşkâl, I, 113.

394 a. mîf., Lâ'lâe, s. 131.

395 a.g.e., s. 121.

396 Kâşânî, Mînhâcî'n-Necât (nûr. Matba'âtî'l-Mehdiyye), Kum 1983, s. 10.

397 Tenkhâbûnî, Kisasî'l-Ulemâ, s. 322-323.

398 Bahrahânî, Lâ'lâe, s. 121-122.


Kâşânî'nin en son eseri ise, onun 1090/1679 yılında kaleme alıms olduğu *el-Hakâik* adlı kitabıdır. Burada da, âdâb ve şerî sünnetlerin yanı sıra, fikî ve ahlâki ahbârı anlayışa göre ele almıştır. O, bu eseri dikkate alınarak değerlendirilecek olursa, bir filozof veya fikî olmaktan ziyade, Ehl-i Beyt'in ahbârını esas alan bir

399 Kâşânî'nin, bu eseri, her ne kadar müstehdidlerin zevkine göre yazdığı ileri sürülse de, burada icitihadâ yayılımızı olduğu tenkîtler, onun diğer eserlerinde tâkıb etmiş olduğu seyleri özetlemişti. Bununla ilgili olarak bk., Tenkâbunî, *Kisâsu'il-Ulemâ*, s. 323.

400 Mîr Ahmedî, *Din-u Devlet der 'Asr-i Safevî*, s. 73-74.


403 Tenkâbunî, *Kisâsu'il-Ulemâ*, s. 325; Bahânî, *Lûtü'e*, s. 121.
arif olarak kabul edilebilir. Hatta Kâşânî bu eserinde, fakihî bile ahlâk açısından ele almakta ve ifrânî ve seleflî motiffere bir hayli ağırlık vermektedir.404 Bütün bunlardan sonra söylenebilecek şey, onun kaleme aldığı yaklaşık olarak 200 eserinde, ifrânî unsurlara da deşinmesine rağmen, abârî metod ve anlayıstan kesinlikle taviz vermemiş olmasıdır.406


Netice olarak ifâde edilecek olursa Kâşânî, Astarâbâdî’nin ortaya koymuş olduğu abârîlikle ilgili bahisleri, kendi eklektik metodu çerçevesinde daha da geliştirmiş ve bir çok noktada onunla görsel birliği içinde olmasına rağmen, bazı konularda da ondan ayrılırmuştur. Burada onun görüşleriyle ilgili genel bir değerlendirmeye verilmekle birlikte, abârîlerin kendi aralarındaki görsel farklıkların, abârîliğin temel özellikleri ile alınırken daha detaylı bir şekilde sunulacaktır.408

404 Kâşânî, Deh Rîsâle, s. 14-15.
405 Kâşânî’nin eserleriyle ilgili daha detaylı bilgi için bk., a.g.e., s. 18-41; Câbirî, el-Fikru’s-Selefi, s. 328-330.
406 Tenkâbuni, Kisasu’l-Ulemin, s. 326.
407 Kâşânî, Deh Rîsâle, s. 15.
ab. Kâşâni ve Tasavvuf


Kâşâni'nin, "İlâhi olanla doğrudan temas kurulabileceğini"410 gibi, benzeri ko-nularda yapmış olduğu bâtnî izâhlar, onun mistik eğilimlerinden kaynaklanmakta-dır.411 Onun zâhiri ikinci plana iterek bâtni esas alan açıklamalarının temelinde, İbn Arabî ve özellikle Gazzâlî'nin tesirini görmek mümkündür.412 Zaten ona yöneltilen itirâzlârın temelinde de, bu yatkınadır. Hatta o, ahbârî olmasından do-laylı, bu kadar tenkit ve itirâza ma'rûz kalmamıştır. O, gerek ahbârî ve gerekse usûlî olsun bizzat Şî müstellifler tarafindan, vahdet-i vücûd konusundan, İbn Arabî'yi

söylemenez; çünkü o, Asterâbâdi'nin bazı konularda âşrîna gitmek sûretiyle, gerçek olanla olmayan birbirine karşıdırığıni iddîa etmeye ve kendi görevinin, bu konuda doğru yolu göstermek olduğuna dikkat çekmektedir. Bununla ilgili olarak bk., Kâşâni, el-Usûlî' Azîliyye, s. 1, 34, 49, 58, 63, 70, 88, 107, 134, 140, 143, 144, 146; a. mf., Sefînetî'n-Necât, s. 27, 66; a. mlf., el-Hakkû'l-Mâbi'n, s. 12.

Ça'ferîyân, Din-i Şîyâsât der Devre-yi Şâfevî, s. 272.


Bahrânî, Lâ'lî, s. 121.

Hansârî, Râvdâtî'l-Cennât, VII, 82.
taklîd etmekle suçlanmıştır. Onun, 1046/1636 yılında yazmış olduğu Mehâccetü'l-Beyzâ fi Tehzibî'l-İhya adlı eseri, Gazzâlî'nin etkilediği yolunda kendisine yönlendiren bir tarihçeye tamamıyla haklıçık kazandıracak derecede, Sünnet olan bu müellifin el-İhya adlı eserinden etkilenerek kaleme alınmıştır. Hatta Kâşânî'nin eseri, sözkonusunu kitabın bir kopyası durumundadır. Kâşânî'nin tel'ifinin bu eserden en önemli farklı, değişik meşheplerden olmaları sebebiyle, Gazzâlî'nin eserini Sünnet hadîs kaynaklarına dayanarak kaleme alırken, Kâşânî'nin bunları kaldırmıp yerine tamamıyla Ehl-i Beyt tarîkıya gelen abdîi koymuş olmasıdır.414

Kâşânî, sadece Mehâccetü'l-Beyzâda değil, diğer birçok eserinde Gazzâlî'nin görüşlerinden istifâde etmiştir. Radvâtü'l-Cennât'ten sâhibi Hansârî, onun Şefnetü'n-Necâdı adlı eserinin ismini de, Gazzâlî'den ilham alarak verdiğini ve bunun içindeki görüşlerin, tamamıyla onun el-Münkiz mine'd-Dalâl adlı eserinin kopyasını olduğuunu söyleyerek şöyle devam ediyor:

Kâşânî, Ehl-i Sünnet'in süfî ulyenâsından Gazzâlî gibi şahslarının evhâmıyla, Ehl-i Beyt'ın uşûlûnî birbirine karşımızmıştır. Gazzâlî gibi şahsları taklîd etmek süctüyle, onların İmâmiye mezbelenin bâta olduğu yolundaki görüşlerine istemişler de olsa içtûrk etmiştir415.


413 Kâşânî bu eserin, Mehâccetü'l-Beyzâ fi İhya'l-İhya şeklinde de isimlendirilebileceğini söylemişinden dolayı, bazı kaynaklarda bu isim altında zikredilmektedir. Müellifin, sadece görüşlerinden istifâde etmekle kalınmayıp aynı zamanda kitabın ismini de zikretmesi, Gazzâlî’nin onun üzerindeki tefsirini, tartışmaya gerek kalmayacak derecede izâh ediyor. Zaten onun buradaki maksadı, sözkonusu eseri Şîyeštîrmektir.
414 Caferîyân, Dîn-u Sûyet, s. 273-274.
415 Hansârî, Radvâtü'l-Cennât, VII, 83.
416 Tenkâbuni, Kitasü'l-Ulemd, s. 324-325.
417 Bahrânî, Lü'lüe, s. 121-122.
418 el-Hurrî'el-‘Âmilî, Emeštül-‘Âmil, II, 305.

Yukanda getirmiş olduğumuz ızaahlar, ahbârların kendi aralarında, sadece ahbârlıklık konusundaki gösternmiş oldukları taassub ve itidâl açısından değil, aynı zamanda mensup oldukları tasavvuf ve hikmet ekollerindeki gibi dünince sistemleri açısından da farklılık gösterdigiini ortaya koymaktadır. Önlerin devletle ilişkilerele birbiriinden farklı tavrlar sergilediklerini ise, daha önce zikretmiştik. Şu anda konumuz olan tasavvuf açısından düştûnülütüğünde, zikideden sebeplerden dolayı, ne tasavvuf geleneğine mensup olanların hepsinin ahbârî olduğu düştûnûlûmeli ve ne de mistik bir atmosferin, ahbârîlikin ortaya çıkmasını için gerekli olduğu farzedilmelidir.

Bazı kayıtlarda Kâşân’ın, Nurbahsiyeye tarikatı’na mensup olduğunu ortaya çıkmasi ve onun getirmiş olduğu izahlarda, bâtına dayalı bir metod tâkib etmiş olmasına rağmen, yine de o, bazı süflilerin icraatlarını tenkitten geri dur-


420 Molla Tâhir el-Kummi, bazı konuladaki aşıri fikirlerinden dolayı, Astarabdî gibi muhabfazakar ahbârlardan kabad ediliyor. O, Tâs’în Tezîlî adlı eserinde yazmış olduğu ș̄erhde, ahbârların yolunun doğruluğuna işaret ederek, bu konuda yapmasi gereken en önemli şeyin, imamların ahbârına sarılmak olduğunu ileri sürmüş ve zân, ictihâd ve ictimayi menettîği gibi, ma’sûnum sözünün hâricinde bir şeyle Kur’ân’în tefsîr edilmesinin mümkün olmandiği idiît etmiştir. Onunla ilgili olarak bk., Ahbârî, Mînyât’l-Mûrûdî, var. 136-152; Tahrîrî, Zerî’a, I, 23.


422 Kohlberg, Aspects of Akhbarî Thought, s. 146.

423 a.g.e., s. 145.


Bütün bu değerlendirmelerden sonra, Kâşânî’nin tasavvufla olan münâsibetini, onun içinde bulunduğu şartlardan mürcerred olarak değerlendirmek mümkün değildir. Yukarıda da bahsedildiği gibi, ahbârî ulesmâ da dâhin olmak üzere, zamanındaki âlimlerin büyük çoğunluğu, süfîliçe karşı cephe almışlar ve bu konuda, süfî bir tarîkat kanâhıyla işbaşına gelmiş olan Safevîlerden bile destek görmüşlerdir. Bu sebepten onun, bu şartlar altında, tasavvufa ilişkin görüşlerini, eserlerinde tam açıklıyla ortaya koyup koyamadığını tesbit edebilmek oldukça güçtür; fakat bu rada belirtildmesi gereken husus, onun tasavvufa ifrân anlayışının birbiri içine girme olmasıdır. Eserleri bu açıdan değerlendirmişi, onun görüşlerinde, bazen felsefi taraflı ağır olan ve bazen de tasavvuf ve işräf taraflı ağır olan bir insanı rîfâmını aynı anda gördüğümüz için. Bunlara yanısıra, onun ahbârî hâlinde da hesâba katarak olursak o, zahirî metodlara dayalı olan ahbârîîyi, getirmiş olduğu bazı mistik ve bânta dayalı yorumlar sayesinde, bu hüviyetienden kurtarma ve kendi özgü bir seleff anlayış ortaya koymus. Zaten onun diğer ahbârîlerden ayrıldığı en önemli nokta da, budur. Muhammed Tâki Meclisi (ö. 1070/1659) ve Kâşânî’nin tale-
besi Said el-Kummi'nin de (ö. 1103/1691) aynı geleneğe mensup olmaları, onları da, Kâşânî gibi, diğer ahlârîlerden farklı kılan en önemli hususlardan birisi

dir.430 Kâşânî'nin tasavvufa karşı olan bu ilgisi hususında zâlînebilecek en önemli husus, onun avânumun anlayışından tamamen farklı bir tasavvuf şeklini savunmuş olmasıdır. Hatta o, zamanındaki şeyh-mürîd ilişkilerini, şiddetli bir şekilde tenkit etmiş ve bunun, İslâm'la bağısmadığını ifade etmiştir. Tabii ki onun buradaki farklılığı, ifran geleneğine olan canlı ilgisinden kaynaklanmaktadır.

ac. Kâşânî'nin Kelâmdaki Metodu


Yukarıdaki görüşleriyle bağlantılı olarak Kâşânî, ma'rîfetin, ancak kaynağı ilahî olan, yani imamlar tarafından menkul bir delîlî desteklenenini kabul ettikten sonra, insanlar arasında aklî, şerîâtî, mîzâc (tab'), orfâ ve âdet olmak üzere, onun beş kaynağı olduğunu ifade etmiştir. O, akilların, şerîfatî nurlardan elde edilmiş (mükteseb) olmasına rağmen, şerîyat açısından değerlendirildiğinde, kesinlikle onların, tam ve muhke olmamasını ileri sürûyor434. Bunun neticesinde o, şerîyat yoluya ulaşmayan şeylerden insannın sorumlu olamayacağını söyleyerek, şerîfat tam bir boyun emreyi emredenker, aklî esaslarla dayalı usûl-Şii düştüncesini tenkit et-

430 Kohlberg, Aspects, s. 145.
431 Kâşânî, el-Usûl-i-Asîyye, s. 176, 196-197; a. mîf., Sefînetâ'n-Necât, s. 84.
432 a. mîf., Kelîmâtân Meknûne, s. 277; a. mîf., Sefînetâ'n-Necât, s. 91.
433 a.mîf., Kelîmâtân Meknûne, s. 269, 277.
434 a. mîf., 'Aynü'l-Yakîn, s. 243-244.


Kâşânî vâcibü'l-vücûd bahsinde, çokuğun teke olan ihtiyâcî gibi, bütün kâhinin O'na olan ihtiyâcından bahsettikten sonra, tek tek ve bütün olarak âleme baktığında, tevhîden başka bir şey gömediğini ifade etmiştir. O, kâhinâtkâr mevcüt-dâni bile, aklının eksikliğinden dolayı idrâk ederkeneyn insanın, bizzat Zâ-ı İlbâhi'yi nasıl idrâk edebileceğini sorgulamış ve insanın, sonunda ancak cehâletin farkına varacağı ileri sürmüş ve O'nun nur olduğuna işaret etmiştir. Kâşânî, Allah'ın isim ve sıfatlarının, mihayetinin dışında olduğunu ifade ettikten sonra, O'nun isimlerinden sadece biriyle isimlendirmenin yanılış olduğunu ifade ediyor; çünkü ona göre

435 Kâşânî, Sefînetü'n-Necât, s. 39-40, 55, 84.
436 a. mlf., 'Aynu'l-Yakûn, s. 383.
437 a.mlf., Kelimâtün Mektûne, s. 176.
438 a. mlf., Minhatçü'n-Necât, s. 43.
439 a. mlf., 'Ilmûl-Yakûn, s. 173.
440 a. mlf., Kelimâtün Mektûne, s. 270; a. mlf., 'Aynu'l-Yakûn, s. 192.
441 a. mlf., Kelimâtün Mektûne, s. 270-274; a. mlf., 'Aynu'l-Yakûn, s. 396.
442 a. mlf., Minhatçü'n-Necât, s. 436-437; a. mlf., 'Ilmûl-Yakûn, s. 215, 228.
443 a.g.e., 9-11, 23; a. mlf., Kelimâtün Mektûne, s. 172, 176; a. mlf. 'Aynu'l-Yakûn, s. 304.
bir isim, ancak bir sıfatla delället eder. Diğer tarafدان ona göre, Allah’ın bütün sıfat-
ları, zâtının aynıdır; çınkî onu bir sıfatıyla idrâk etme, bütün sıfatlarıyla idrâk etme
gibidir. Bu sebepten Allah’ın ilim, kudret, irâde ve kelâm gibi sıfatları, O’nun
zâtından ibaretir ve zâtının aynıdır. Kâşânî, bunları ifâde ettikten sonra, Mü-
şebbihe ve Muattıla’yı reddetmiştir.

İnsan fiillerinin tabfatına gelince Kâşânî, onlarınahlâkı neticelerinden ayn-
lamyaçığını ifâde etmiştir. Daha doğrusu o, cebr ve tefvîz iptal ederek insanın
ihtiyârâ mecbûr olduğunu ileri sürmüştür ve ancak böylece insan fiilleri, iyî-kötü
ve haram-helâl gibiahlâkî bir nitelik kazanabilirler. O, Allah’ın fiilleri, bazen
kendisine, bazen meleklerle ve bazen de kullara nisbet etmesini, inen ve çikan mer-
divene benzeterek açıklamaktadır. Yani kul açısından bakıldığında kula, Allah aç-
sından bakıldığında ise O’nün zâtına nisbet etmektedir. Bununla birlikte o, kul-
larin fiillerinin, cebr ve tefvîz arasında bir yerde olduğunu ifâde etmiştir. O, bu
müvâzzeneyi, Allah’in kullarına taşiyamyaçıklarından fazla yük yüklemeyeceğini
söylemek süretiyle sağlamaya çalışmıştır; çünkü bu, îlahî adâlet gereğiştir. O,
ayn zamanda “insana iyi olan şeyin Allah’dan ve kötti olan şeyin ise kendi nefsin-
den geldiğini” şeklindeki tanzih düşünsesinden hareketle, nihâî planda, fiiller in-
sana âit olduğunu ısrâla vurgulamaktadır.

Kâşânî’nin, ölüm ötesi hakknda ileri sürmüş olduğu görüşlerdeki metodu
da, aynı şekilde selefi bir karekter arzetmektedir ve bu konuda sadece Kitap ve
Sünnet’ten delil getirîmeyi tercîh eder. O, aksi halde, ölüm ötesiyle ilgili hakikatların
başka herhangi bir yolla bilinemiyeceğini iddîa eder. Bu sebepten ona göre ölüm
ötesi hakikatlar, akıla değil ancak peygamberler ve semâvî kitaplara vâsîtasyyla bili-
nebilir. O, öldükten sonra dirilmenin, îlahî adâlet gereği, hak olduğunu ifâde ettik-
ten sonra bunun, Allah’ın va’îd ve va’îdî prensibiyle de alâkâî olduğuunu belir-
tır. Onun cennet ve cehennemle ilgili bilgisi, selefi bir hüviyet taşmakla birlikte,

444 Kâşânî, ’Ilmâ’l-Yâkhî, s. 10, 14-15.
445 a.m.e., s. 16-18.
446 a.m.e., s. 19.
447 a.m.f., ’Aynî’l-Yâkhî, s. 320.
448 a.m.e., s. 321, 324; a.m.f., Kelîmâtûn Mekûnûne, s. 207.
449 a.m.e., s. 322-323.
450 a.m.f., Minhâcân-Necât, s. 431.
451 Bakara, 185.
452 Kâşânî, Kelîmâtûn Mekûnûne, s. 432.
453 a.m.f., ’Ilmâ’l-Yâkhî, s. 13.
454 a.m.e., s. 47, 49.
455 a.m.f., Kelîmâtûn Mekûnûne, s. 236.
456 Kâşânî, Minhâcân-Necât, s. 436-437.

ad. Kâşânî'nin Fiqhî Takip Metodu

Kâşânî'nin fikhi anlayışı, kelâm ve diğer sahâlarda ortaya koymuş olduğu metodolojiden pek farklılık arzetmez. O da, diğer ahbârlar gibi, teşrif (kanun koyma) kaynaklarını Kitap ve Sünnete ilavî olarak imamların ahbârına münhasır kılmıştır459. Böylece Kâşânî'nin, gerek fikhî ve gerekse diğer sahâlarda yazılmış olan eserlerini tahkik eden, onun, Kur'ân ve imamlar kanalâyla gelen Sünnet'in düştü herhangi bir delilik kabul etmediğini ve akl ve icâmının hucciyetinde de kesinlikle inanmadığını görcektir460.


457 a. mlf., Kelimâtân Meknûne, s. 234-235.
458 a.g.e., s. 225.
459 a.mlf., İlmeasure-yakín, s. 124, 172; a.mlf., es-Şîhâbû's-Sâkib, s. 5.
460 a.g.e., s. 5-6.
461 a.mlf., İlmeasure-yakín, s. 124-125.
462 a.g.e., s. 120.
463 a.mlf., el-Usâlâl-Asiliye, s. 12-19, 36, 65.
layabileceğini ifade etmektedir. Ona göre bu kimseler, Ehl-i Beyt mensûbları, yani imamlardan başkaları değildir\textsuperscript{464}.

Kâşânî, yukarıdaki görüşlerini ortaya koyduktan sonra, Kur'ân üzerinde meydana gelen ihtilâfın nass'ın aslından değil, re'ye dayalı teşir ve te'vilden kaynaklandığını ifade etmektedir\textsuperscript{465}. Halbuki nassın gerçek manâsının bilinme yolu, re' değil bizzat imamın kendisidir\textsuperscript{466}. Diğer taraftan Kâşânî bazı durumlarda, ma'sümün dışındaki bazı kimselerin, Kur'ân'ın zâhiriyile amel edebilmelerinin mümkün olduğunu ileri sürmüştür\textsuperscript{467}. O, burada Sünnet'teki kâlideyi Kur'ân'a taşıtmıştır. O, haberin zâhiriyile amel edilmesinin csak olmasından harekete, Kitapta da aynı şeyin geçerli olabileceğini belirtmiştir. Kâşânî burada, illetin ânilîği presinden hareket etmektedir\textsuperscript{468}. O, bunun, insanların anlayışlarına göre durumları kolaylaştırmak için, gerekli olduğunu ifade etmiştir. Tabii ki bunu, ancak ilimde derinleşmiş olanların yapabileceğini şartını da koymaktadır\textsuperscript{469}.

Sünnet'e gelince ona göre bu, iki türlüdür. Birincisi, alınıması fazla olan ve kendisyle hiddâyete erilen sünnet ki, bunun terki dalalettir. İkincisi ise, alınıması fazla olmayıp fazıftı bir iş olan ve terkedilmesi de hatalı olan sünnettir. Bu ikincii sür sünnet'e, daha çok şerîfata itaat etme ve Peygamber'den gelene sarılma ön plana-dıır\textsuperscript{470}. Kâşânî ayrıca, Peygamber'ın getirdiği bütün şeylerin, tartışması olarak hak olduğunu ve ondan herhangi bir şey inkâr edenin, onun nâbüvvetinin mutlakiyeti sebebiyle\textsuperscript{471}, kifâre düştüğünü ifade ediyor\textsuperscript{472}.

İmamların ahbârına gelince Kâşânî, şerîfanın, Peygamber'den sonra onun Ehl-i Beyti kanalıyla devam ettiği ve bu yüzden imâmet nazariyesine göre\textsuperscript{473}, onlardan gelen her şeye sarılmak gerektiği\textsuperscript{474} söyleyerek, buradaki mutlak velâyetin yegâne delilinin, sekâleyn hadîsi olduğunu ileri sürüyor. O, ümmetin bu konuda ve Kitap ve Sünnet üzerinde, kendi akl ve görüşleriyle herhangi bir şekilde tassarruf haklarının bulunmamasını ve aksi taktirde bunun, ihtilâfa ve kalplerin sapmasına yol açacağını ifade ediyor. Kâşânî burada, Peygamber'in Sünnet'tyle imamların ah-

---

\textsuperscript{464} Kâşânî, 'İlmî'-Yâkîn, s. 122-125.
\textsuperscript{465} a.g.e., s. 129, 172.
\textsuperscript{466} a. mlf., 'Aynu'l-Yâkîn, s. 243; a. mlf., el-Usâli'î-Asiyye, s. 55, 58.
\textsuperscript{467} a. mlf., 'Aynu'l-Yâkîn, s. 243.
\textsuperscript{468} a. mlf., el-Usâli'î-Asiyye, s. 167.
\textsuperscript{469} a. mlf., 'Aynu'l-Yâkîn, s. 244.
\textsuperscript{470} a. mlf., Minhâcû'n-Necât, s. 432-433.
\textsuperscript{471} a. mlf., Kelimâtûn Meknûne, s. 248
\textsuperscript{472} a. mlf., Minhâcû'n-Necât, s. 434.
\textsuperscript{473} a.g.e., s. 434.
\textsuperscript{474} a. mlf., el-Usâli'î-Asiyye, s. 68.
barnı, hemen hemen aynı kefeye koyarken, "delil olma bakımdan imamla Peygamber arasında herhangi bir fark olmadağı" yolundaki İmâmiyye nazariyesinden hareket ediyor. Nefscede o, cehaletten ve belâlardan kurultmanın ve sahadede ermenin yegâne yolunun, Peygamber'in Ehl-i Beyt'ine sanılmak olduğunu iddia ettiği sonra, bu konuda ilk olarak ihtilâf çıkaranın, Ehl-i Sütten olduğunu belirtiyor. Sekaleyn'e sarılanlar arasında ilk ihtilâf yaratının ise, re'y ve icthâda başvurulanlar olduğunu ileri sürüyör.

İcîthâda gelince Kâşânî, Peygamber'de olduğu gibi, imamlar için de bunun, kesinlikle câiz olmadağı onu ileri sürüyör. O, icthâd'ın sadece imam için değil, ulerâ için de hiç bir şekilde câiz olmadağına işaret ettiğini sonra, aynı fikradan olan iki müfti arasındaki ihtilâfın gerçek sebebinin, icthâd olduğunu zikrediyor. Kâşânî, buradan harekete icthâd'ın, sâhibini yakîne ulașturmayıacağına ve hâkka ulaşmanın tek yolunun ise, Ehl-i Beyt ve onların abhârına sanılmak olduğunu dikkat çekiyor. Kısaca ifade edilecek olursa o, Kitap ve abhâr olmak üzere, sadece iki delli kaynak olarak kabul etmiş ve bunların dışında, akil ve icmâ yoluyla müctehidler tarafından icâd edilen istilâhları reddetmiştir. Kâşânî, Allah'ın hiç bir şeyi eksik bırakmaksızın beyân ettiği ifade ettiğini sonra, usûllere hitaben şöyle seslendiyi:

Allah, dini nâkus olarak indirip de onlardan (müctehidler), bunu tamamlaması veya bu konuda ortakları olmasını mi istedil.. Yine yoksas Allah, dini kämil olarak indirdi ve Peygamber, onu teblig ve yerine getirmeye mi kusur etti.. Burada, sözü uzatmaya gerek yoktur. Her şey Kur'ân, Peygamber'ın Sütten'i ve imamların abhârında mevcuttur.

b. el-Hurrû'l-î'Amîli

Cebel-i Âmil uleması arasında yer alan, Muhammed b. Hasan el-Hurrû'l-î'Amîli, 1033/1623-24 yılında, Meşâgra adında bir köyde dünyaya gel-

---

475 Kâşânî, el-Usâlî'î-Asâlîye, s. 188; a. mlf., Kelimâtân Meknînê, s. 165, 188, 189, 249; a. mlf., 'Ilmî'-î-Yakîn, s. 90, 124, 137, 143; a. mlf., Minhacât-Necât, s. 435.
476 a. mlf., Kelimâtân Meknînê, s. 226.
477 Caferîyân, Dîn-u Şîyaset, s. 358.
478 Kâşânî, Minhacât-Necât, s. 434-435.
479 a. mlf., Kelimâtân Meknînê, s. 270-274.
481 a. mlf., es-Şihâbâ's-Sâkîb, s. 93.
482 Hayatu ve eserleri hakkında bk., Ahbârî, Münyetâtî-Mûrtûd, var. 114-119, 144; el-Hurrûl-î'Amîlî, Emelâtî-î-Âmilî, I, 8, 52, 141-154, 344; Bahranî, Lâ'lûe, s. 76-80; Hansâri, Ravdaâtî-Cennâtî, VII, 96-106; es-Şeybî, el-Fikru'î-Şî'î, s. 422; Zirikî, A'lâm, II, 321-322; Kehhâle, Mu'cêmât-i-Mûellefîn, IX, 204-205; Emîn, A'yâmû'î-Şî'a, XLIV, 52-64; Tahranî, Zerî'î, I, 93, 111, 116, 305, 397, 425, 476-477, XI, 193, XVI, 347-348; Tenkâbûnî, Kisasâtî-î-Ulemât, s. 289-293; Kumî, Fevâdâtî'r-Radaviyye, s. 473-477;


Yukarıda zikredilen eserlerin yanı sıra el-Hurri'l-‘Amilî, daha birçok eser kaleme almış**49 ve hepsinde ahlârî bir yolda tâkibetmeyi kendisine şair edinmiştir. Bu-

---


**44** Bu eser, Tebrîz'de 1886 yılında ve Neçef'de 1967 senesinde olmak üzere iki defa basılmıştır.

**45** Sûzîkonuşu eser, Şahran'da 1853, 1900 ve 1907 yıllarında olmak üzere üç defa ve Hindistan'da da 1893 yılında bir defa repellmiştir.


**47** Bu eser, Mehdi el-Lâcurdî el-Hüseynî'nin tahkikiyle, 1982 yılında Kûm'da basılmıştır.

**48** Bununla ilgili olarak bk., el-Hurri'l-‘Amilî, el-Fevâidûl-Tâsiyey, s. 447-449.

**49** el-Hurri'l-‘Amilî'nin eserîleriyle ilgili olarak derli toplu bilgi için bk., a. mlf., *Emelûl-‘Amilî, s. 27-33.*

el-Hurrî'î'î' Âmilî, eserlerinde Astarâbâdî gibi karî bir yol tâkibetmemekle birlikte, ona övgüde bulunmuştur. O, Astarâbâdî'nin yaptığı işin, son dönemde ulemâ-sonun bid'atlerine karşı ilk dönemde âlimlerinin metodunu uygulamalarının dışında bir şey olmadığını ifade ettiğinden sonra, onun, mütehhidlerin, Âmî'î yâ tahlîl ederek kita-llarında ele aldığı usûl kâdelenin tutarsızlığını açık bir şekilde ortaya koyduğunu söyleyör502. el-Hurrî'î'î' Âmilî, kendisi de ahbârîlerin yolumun doğruluğuna işaret eden âyet ve hadislerle ilgili, el-Fevâïdî'î' Tâsiyye adlı eserinde özel bir bölüm ayrırmış ve buradan harekete Astarâbâdî'nin de ifade ettiği gibi, mütehhidlerin metodunun yanlıs olduğuna dikkat çekmek istemiştir503.

el-Hurrî'î'î' Âmilî'nin eserleri ve bunlarda tâkibetiği metodoloji hakkındaki bu açıklamalardan sonra, bizzat onun kelâm ve teşriihususundaki görüşlerine geçebiliriz. O, yukarıda zikr ettigimize kurân ayetlerinde de getirdiği delillerle birlikte, kendinden önceki selefin gösterdiği yol istikâmetinde, aklî metodlara bütünâyle hücûmda bulunmuştur504. Onun kelâmna ilişkin görüşleri de, bu çizmiş olduğu genel çerçeve içinde değerlendirilmelidir. Âmilî, imamlardan sonra ortaya çıkan akla dayalı kelâmî faaliyetleri reddetmiş ve bu konuda el-Fevâïdî'î' Tâsiyye adlı eserinde bir bölüm ayrırmıştır505. Her şeyden önce o, bizzat imamlar tarafından ortaya konan kelâmî hiç bir şekilde karşı çıkmamıştır; çünkü ona göre, imamlardan

500 Bahrani, Lü'äye, s. 80.
501 Hansârî, Ravâcî'î-Cennât, VII, 102.
502 el-Hurrî'î'î' Âmilî, el-Fevâïdî'î' Tâsiyye, s. 442.
503 a.g.e., s. 318-326.
504 a.g.e., s. 167, 188, 200, 257, 340, 345.
505 Bununla ilgili olarak bk., a.g.e., s. 548-551 (fäide 101).
gelen abhârî tetkik eden kimse, kelâma ilişkîn bütün problemlerin cevaplarını, gerek toplu bir şekilde ve gerekse ayrıntılı olarak, hadîs sahasında kaleme alınmış eserlerde görecektir.  

el-Hurrü'l-‘Âmilî, son dönemde ulemâsinin kelâma ilişkîn ortaya koyduğu aklî delîl ve prensiplerîn, imamlardan gelen abhârların tenâkuz içinde bulunduğu belirte-rek şöyle devam ediyor:  

Son dönemdeki bazı âlimlerin, kelâmin mevcut bir takâm süpheleri gidermek amacıyla ortaya çıkan bir ilim olup bunun fâzîl kifâyeye olduğunu söylemelerine gelince, bu, ancak Âmme’nîn mezhebine uygun bir görüş olabilir; çünkü onlar, din ve şefaat koruyanların hal ve âkîd ehli olduğunu iddia ediyorlar. Halbuki İmamîyyeye göre, buna ihtiyaç yoktur; çünkü bu görevi yerine getirmek, sadece imam için sözkonusudur. Zaten imamlar da bu konuda prensipleri ortaya koymuşlardır. Din düşmanlarından ve müthlihlerden hiç kimsenin onları ilzam etmeye, gücü yetmez. Bütün bunlara mutlul olan kimseynin mubahîlîerîn, felsefeciîerîn ve müthlihlerin vehimlerine ihtiyaç yoktur. Zaten onlar, şek ve süpheden başka bir şey vermezler.  


el-Hurrü'l-‘Âmilî’nîn fikî ve usûli hakkındaki görüşlerine gelince, bu konudaki değerlendirmeleri de, onun genel metodolojisîyle bir uymu içindedir. O, her olaya ilgili imamlardan gelen bir delîlin bulunduğununa inanmakta ve aksi taktirde, tevakkuf ve ihliyatîn gerekli olduğunu iddia etmektedir. O da şef delîller hususunda, diğer abhârîler gibi, Kitap ve Sünnet olmak üzere iki kaynak bulunduğuna inanmakta ve bunun dışındaki akl ve icmâ delîllerini reddetmektedir. Buna  

506 a.e., s. 551. 
507 a.e., s. 550-551. 
508 a.e., s. 412. 
509 el-Hurrü'l-‘Âmilî, el-Fevâiﬁdâ’t-Tâsiyye, s. 256. 
510 el-Hurrü'l-‘Âmilî, icmâ’nî usûlîer arasında bile tartışmalı bir konu olduğu ifade etikten sonra, onunla, kendi zamanında bilgi elde edilmesinin mümkün olmadığı gibi, bunu kitaplarında delîl olarak zikrederlerin dönemde de, aynı durumun geçerli olduğuna işaret etmektedir; çünkü onun delâletinden kast, hucciyetine delîl olmasi değil, şöhretir. Böylece o, icmâ’nîn imkânîsizliğini ileri sürmektedir. Bununla ilgili olarak bk., a.g.e., s. 364-365, 403. 
511 a.g.e., s. 236.
ilâve olarak o, istişâb ve berâeti'l-əsliyye gibi uygulama ilkelerine de karşı çıkmakta ve bunlarla istidlâle bulunmanın mümkün olmadığını ileri sürmektedir; çünkü ona göre, her şeye ilgili imamlardan gelen bir hüküm bulunması sebebiyle, bu gibi hususlara kesinlikle ihtiyaç yoktur512.


Fikih usûlů hakkındaki bu ifâdelelerinden sonra bizzat fikhnin kaynaklarına gelince, ona göre birinci şerî delil konumundaki Kur'ân'ın zâhirile amel etmek kesinlikle mümkün değildir; çünkü onda bulunan nesih, tahsîs ve takyîd gibi hususlar, buna manî olmaktadır. Diğer tarafından imamların ahbârından bunu destekleyecek herhangi bir ifâdeye rastlamak da mümkün değildir. Ona göre, birisine göre zâhir olan bir nas, başka birisi için müteşâbih olabilmektedir515. Hurrü'l-ʿÂmilî, Kur'ânı anlayabilecek yegâne otoritenin imamlar olduğunu anılmaktadır; çünkü sadece onlar, Kitâb'ın bilgisiyle donatılmışlardır516.

Şerî hükümlerin elde edilmesinde zannî istinbâlralardan ve ictihâddan istifâde etmekte gelince el-Hurrü'l-ʿ Âmilî, dinde böyle bir şeyin kabul edilmesinin kesinlikle mümkün olmadığını iddia etmektedir517. O, bunların câzî olmasi hususunda el-Fevâîdî't-Tûsiyye adlı eserinde, aynı bir bölüm ayrışmış ve bu konuda bir sürû delil ortaya koymuştur518. O, zannın ve ona dayalı olan ictihâdın kesinlikle câzî olmasi hususunda, ilk olarak âyet ve ahbârdan bazı deliller ortaya koyduktan sonra, imamların zamanına yakın olan kadîm ulemânın görüşlerinin de bunu desteklediğini ileri sürmüştür. O, bu konuda bazı aklî izâhlarda da bulunmuş ve şöyle devam etmiştir:

512 a.g.e., s. 196.
513 a.g.e., s. 187, 235.
514 a.g.e., s. 236.
515 el-Hurrü'l-ʿÂmilî, el-Fevâîdî't-Tûsiyye, s. 163-195.
516 a.g.e., s. 325.
517 a.g.e., s. 279, 350.
518 a.g.e., s. 402-416.

Yine o, yukarıda ileri sürdüğü görüşlerini destekler mâhiyette, usûîîlerin mülâzmet teorisine karşı çıkmaktadır ve aklen vâcib olanın şer’ân vâcib ve aklen kötû ve harâm olanın da şer’ân harâm olamayacağını ileri sürmektedir; çünkü eğer akil, iyi ve kötûyi tayin hususunda mûstakîl olsaydı, o zaman Peygamber ve akilli kimselerin, vahye ihtiyaç duymaksızın bütün şerî hükümleri bilmış olmaları gerekirdi. Halbuki ona göre, bu görüşün tutarsızlığı ortadadır.\footnote{520}

c. Meclisi Âilesi (Muhammed Takî ve Muhammed Bâkîr Meclisi)  
ca. Muhammed Takî Meclisi  


Ahbârla ilgili katı tutumunun yansırsa, Muhammed Takî'nin en tartışmalı tarafları, onun süffîliği hakkındadır. O da, Kâşânî gibi, süfi-mêregb ahbârlarından olarak kabul edilir. Bununla birlikte oyn görürlürlere, Kâşânî'de olduğu gibi, irfânî motiflerin bulunduğu söylemek de mümkün değildir. Muhammed Takî'nin

---

521 Bahraynî, Lâ'lue, s. 60.
522 Hayâtı ve eserleri hakkında bk., Tenkâbûnî, Kususu'l-'Ulemâ, s. 231-233; Bahraynî, Lâ'lue, s. 60-61; Kûmmî, Fevâdî'-r-Radaviyye, s. 439-446; Efendi, Riyadu'l-'Ulemâ, V, 47; 'Allâmê Tebrîzî, Reyhânêti'l-Edeb, V, 198-201; Hansârî, Ravdâtî'l-Cennât, II, 118-123; Hârî, 'Madâlîsî-yi Evvel, Muhammed Takî', Encyclopedia of Islam, V, 1088-1090.
523 el-Kûmmî, Fevâdî'-r-Radaviyye, s. 439.
524 'Allâmê Tebrîzî, Reyhânêti'l-Edeb, V, 198.
525 Hânsârî, Ravdâtî'l-Cennât, II, 122.
526 Mir Ahmedî, Din-u Develî, s. 73.
527 Nasr, "Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period", Cambridge History of Iran, VI, 692.
528 'Allâmê Tebrîzî, Reyhânêti'l-Edeb, V, 198.
529 Eserleri hakkında bk., a.g.e., s. 200-201.
530 Mir Ahmedî, Din-u Develî, s. 73.
zamanında dini çevrelere de siyasi idârede, tasavvufa karşı reaksiyon daha henüz belirginleşmediği için, onun tasavvufa olan hizmetleri, ulerâ arasında saygı görmesine maâni olmamıştır. O, yapmış olduğu bu açık irâd faaliyetleri netcesinde, tasavvuf hayatının dini çevrelere yayılmasını da sebep olmuştur\[531\]. Bununla birlikte ondan yaklaşık yirmi sene sonra vefât eden Kâşân’ın zamanında, ulerâ arasında tasavvufa karşı olan cephemin, güçlenmeye başladığı dikkati çeker.

Muhammed Tâkî eserlerinin çoğunda, tasavvufa dayalı bazı izahlar getirmiş olmasına ve onun hakkındaki açıklamada bulunan ulerâın hemen hemen hepsinin de bunu itirâf etmiş olmasına rağmen, oğlu Muhammed Bâkr ve süfilli bi’d’at olarak göre diğer bazı âlimler, onun tasavvufa bir ilgisinin bulunmadığını isbatâ koşulyumuşlardır\[532\]. Bununla birlikte onun ölmünden dört yıl önce, 1056/1646 senesinde kaleme almış olduğu Levâmi’ adlı eseri, şüphe bırakmayacak derecede, onun süfi olduğuna işâret eden ifâdelerle doludur. Oğlu Muhammed Bâkr’ın babasının süfi olmadası ispatlama konusundaki çabaları, bu yüzden oldukça ilgi çekicidir. O bazen, babasının başlangıçta süf olup sonradan bundan vazgeçtiğini ifâde ederken bazen de, süfîyyeden olmamakla birlikte, onların bâti itikâdârını reddetmek amacıyla onlara yaklaşılabilmek için, süfi olarak gözüklüğünü dile getirmektedir\[533\]. Bununla birlikte o, babasından, ancak süfîlerin iddiası ettiği çeşitli kerâmetler ve değişik rüyalar aktarmaktan da geri durmamıştır\[534\]. Bu çelişkili yaklaşımlar, onun bu konukâr değerlendirilmelerinin objektiflikleri uzak olduğuna işâret etmektedir.

İmâmî fikrî ve usûlüne gelince Muhammed Tâkî bu konuda, sadece Ehî-i Sünnet’e değil, bizzat Şî’i ulerâın kendi aralarında bile bir süreli ihtilâfların bulunan dijoğunu aktardıktan sonra, herkesin, sâhip olduğu anlayışa göre, Kur’ân ve hadîs-ten istifâde edip mukalliderin de bunlara tabi olduklarını ifâde ediyor. O, bu konuda gerçekle en yakın olan yolu, kendisinden 30 yıl önce ortaya çıkan Astarâbâd’înîn tâkibettiğini iddia ederek, şöyle devam ediyor:

O, her türlü kıyas ve re’yi müttâlî ettiğine göre, onların bâtil olduğu ifâde etti ve bundan sonra da imamların ashabının yolunu tâkibederek, el-Fevâdlî’l-Medeniye adlı eseri kaleme alıp bu diyâra gönderdi. Necef ve atabat ehînin çogu, onun yolunu doğru bularak imamların ahbârına sa-rıdlar. Gerçekte onun styylediği şeylerin çogu, haktur. Fakrîn tâkibettiği yol ise, ifrât ve tefrit arasında orta yoldur ve zaten bunu, nisbeten Ravdât’î-Müttakî’de izâh ettirm\[535\].

---

\[531\] Nasr, Spiritual Movements, s. 691.
\[533\] Bahrânî, Lî’tâve, s. 60.
\[534\] Hansârî, Ravdât’î-Cennât, II, 121.
\[535\] Muhammed Tâkî Meclisi, Levâmi’u Sâhibgirânî, s. 38.

Muhammed Taki, fıkha meşgul olan kişi manâsında fakih'in son dönemdeki anlamının, ilk dönemde göre değişikliği uğradığını belirttiktten sonra, ilk dönem âlimlerinin bununla, sadece muhaddis ve âlim olan kişiyi kastederken, daha sonra ortaya çıkan usûlierler ise aynı kelimeyi, müctehid manasında kullanıklarını ifade ediyor. O, fakihin dünyayı terkedip ahireti isteyen kişi olarak da anlaşılabileceğini savunmaktadır. Göründüğü gibi o, fakih kelimesini, süffîyi de içine alacak şekilde, geniş olarak düşünmüştü. O, fakihin ıstilâhi manâsında bu değişikliğin, âkil ve içtîhadın da kabul edilmesinden sonra gerçekleştiğini ifâde ederek, şöyle devam ediyor:

 Peygamber'in kullâ âkî olduğuunda, hiç şîphe yoktur. Buna rağmen o, kendisine dinin usûl ve fârûuya ilgili bir soru sorulduğunda, ilahi vâhîn gelmesini beklerdi. Öyleye bu zayîf akıllar (müctehidler), nasıl olsay da murâd-ı ilâhiyyeyi bildiklerini sütüyörler ve bu naktâ akıllar-ryla içtîhad, kıyas ve istihsân gibi şeylerle amel ediyorlar.

cb. Muhammed Bâkîr Meclisi

Muhammed Bâkîr b. Muhammed Taki Meclisi\(^{541}\), 1037/1627 yılında İsfahân'ın köylerinden birinde dünyaya gelmiş olup\(^{542}\), 1111/1699 senesinde de vefât etmiştir\(^{543}\). O, kıscâa Allâme Meclisi, Meclisi-yi Sânî\(^{544}\) ve bazen de Allâme diyen anılmaktadır\(^{545}\). O, akıllı ilimleri Mevlâ Aga Hüseyin ve nakilî ilimleri de babası Muhammed Taki'den tahsîl etmiştir. Bunun yanında onun, daha bir çocuk hoca vârdar\(^{546}\). Allâme Meclisi, Şii ulemâ arasında, en çok talebe yetiştirilen kişilerden birisi olarak da bilinir ve 1000'den fazla talebesinin olduğu rivâyet edilmektedir\(^{547}\). Yine o, Şii ulemâ arasında, en fazla eser veren birkaç ulemânın birisidir. Bu yüzden Abdülabiz Nâsîbî ed-Dehlevî, Şii mezhebinin Meclisi'nin mezhebi diyen isimlendirmenin yerinde olacağını ifâde etmiştir\(^{548}\).

Allâme Meclisi, "rivâyet ve dirâyet ilminde, son dönem Şii ulemâsının alemi" olarak kabul edilmektedir. Eserleri genele olarak değerlendirilecek olursa, çoğunun, hadisîe ilgili olduğu olduğu dikkât çeker. Bu kadar çok kitap kaleme almış olmasına rağmen, fikir uşûlu ve istinbâta dayalı fikir alanında, herhangi bir eserine rastlamak mümkün değildir. Bunun sebebi, onun bazıı gibi sadece hadisîe ilgilenip, kendisini bu şahaya hasretmiş olmasıdır. Zaten o, akla dayalı ilimlere itibar etmemiş\(^{549}\). Bu sebeple Meclisi, ahbârî ekolüne mensup olarak kabul

---


\(^{542}\) Tenkâbûnî, *Kısaşât-î-Ulemât*, s. 204.

\(^{543}\) 1110/1698 yılında vefât ettiği söyleyenler de vardır; fakat genelde kabul görmüş olan görüş, 1111/1699 senesinde olduğudur. Bununla ilgili tartışma için bk., Kümî, Fevâdî'âr-Radaviyye, s. 415; Allâmê Tebrîzî, Reyhânetât-î-Edabêb, V, 196-197.

\(^{544}\) Babası Muhammed Taki, Meclisi-yi Evvel lakabıyla anıldığı için kendisine bu isim verilmistiştir.

\(^{545}\) O, İsfahân'da Mescid-i Câmi'nin bitişiğinde, babasının kabrinin yanına defnedilmiştir. Babasyla birlikte onun kabri ve türbesi, insanların ziyaretâh ve duâ yeri olarak, bugün bile canlanıp mühâfaza etmektedir. bk., Kümî, Fevâdî'âr-Radaviyye, s. 411-412.

\(^{546}\) Efendi, Râyâdî'âr-Ulemât, V, 40.

\(^{547}\) Kümî, el-Kânû ve'l-Ekabêb, III, 147; Ayrıca onun icazet alındığı ve verdiği kişiler hakkında bk., Tenkâbûnî, *Kısaşât-î-Ulemât*, s. 414-428.

\(^{548}\) 'Allâmê Tebrîzî, Reyhânetât-î-Edabêb, V, 193.

\(^{549}\) Câbîrî, *el-Fikrû's-Selef*, s. 361.
edilmiştir. O, kendisi de ifrät ile tefrät arasında orta yolu tâkıbetiğini ifade ederek, mu’tedil abbârîlerden olduğunu dile getirmiştir.550

Allâme Meclisî’yi onun düşündüğü ulemâdan farklı kilan diğer önemli bir husus, onun içinde bulunduğunu siyasî ve iktîsâdî şartlardır; çünkü ona, Safevî devleti kurulurken Kerekî’ye verildiği gibi, bizzat devlet tarafından çok büyük bir destek sağlanmıştır.551 Devletten aldığını bu destek sayesinde o, istediği her türlü eseri kaleme alabilmek için, diğer ulemâya nasip olmayan büyük imkanlar elde etmiş ve bunun karşılarında da, devlete büyük hizmetlerde bulunmuştur.552 O, 1098/1686 yılında, Şah Süleyman tarafından İsfahan’a şeyhülislâm olarak taın edilmiş ve Sultân Hüseyn’in 1106/1694 yılında başa geçmesiyle, onun bu sıfatı mollâbaş olarak değişimştir.553 O, aynı zamanda İsfahan’da cuma ve cemâat imamlığı görevini de yürütmuştur.554 Allâme Meclisî, her iki sultanla olan iyi ilişkileri sâyesinde, neredeyse hem dîvân ve hem de dîvânî riyâseti, kendi uhdesinde toplamıştır.555 Hatta o, Sultan Hüseyn’in idâresi altında, devletteki görevinin son dört yılında, fîسوء olarak İran’ın gerçek yöneticisi olmuştur. O, bu inanılmaz gücüyle, daha önce de bahsedildiğini gibi, Sûnnîler’e karşî çok sert bir politika tâkıbetmiştir. Bazıları onun bu davranışlarının, 1135/1722 yılındaki Afgan işgâline yol açtığını bile iddîa etmişlerdir.556

Allâme Meclisî’nin devletle olan bu iyi ilişkileri neticesinde, geliştirmiş olduğu önemli bir teori de, Şia’nın kendi idârecilerine itât etmesi gerektiğidir. O, kralları hakr görenin, bu hareketiyle alcaklaşacağı ifâde ederek onlara saygıda kusur edenin, Allah’a itâtda kusur göstermiş sayılacağını iddîa eder.557 Meclisî, devlete olan yakınıliği ve yapmış olduğu bu hizmetler sâyesinde, devletle ilişki kurmayı ter-

550 Mûderrisî, Mukaddemî, s. 59.
551 Bahârî, Lâlî, s. 55.
552 Câhîrî, el-Fikru’s-Selefi, s. 362.
553 Hâfîz, Madârîsî, s. 1087.
554 Hansârî, Ravdâ’î’t-Cennât, II, 78.
555 Bahârî, Lâlî, s. 57.
556 Hâfîz, Madârîsî, s. 1087.
cîh eden ulemânın gücünü, daha da artırmuştur. Diğer taraftan onun topluma olan yakın ilişkileri, XVII. yüzyıl ve sonrasında ulemânın devletten bağımsız bir güç olarak ortaya çıkmasına da zemîn hazırlamıştır558.


Allâme Meclîslî, imam ve imamzâde âlenin türbelerinin ziyâreti563 ve Hz. Hüseyn'e yas ile ilgili birçok ritüeli, daha önce görülmediği bir şekilde canlandırılmış ve özellikle bu sahadaki birçok el-kitabını Farsça olarak kaleme almıştır564. Onun, bunların yanı sıra duâlar, kişsalar, mu'cize, ezân, istihâre, hudûd, diyet, ric'at ve

558 Arjomand, "The Mujahid of the Age and the Mulla-bashi", s. 84.
559 Onun, bu faaliyetlerini gerçekleştirdiği, özellikle Sûnnilerle karşı uygulamış olduğu baskı ve mezhebi taassub adlı gözdârî edilmesi gereken bir husustur. Bu gerçek, bizâ ittihatli ulemâ tarafından bile kabul edilmektedir. Bununla ilgili olarak bk., Lockhart, The Fall of Safavid Dynasty, s. 71.
560 Momen, An Introduction, s. 116.
561 Bahârânî, Lût'îrâ, s. 55.
562 Hâfîrî, Mâdîlîsî, s. 1086.
564 Momen, An Introduction, s. 116.
kısaş gibi çok değişik mevzularda, imamların abhârını içeren küçük kitapçıkları vardır.565


565 *Allâme Tebrîzî, Reyhânîâtü'l-Edeb, V, 193, 196.
567 *Allâme Tebrîzî, Reyhânîâtü'l-Edeb, V, 195.
568 Verdî, Lehmâhâtün İstâmîyyetân, I, 78.
569 Tenkâbûnî, Kîsasü'l-Ulemâ, s. 211.
570 Diğer ikisi de, el-Vâfi adlı eseriyle Feyz Kâşânî, ve el-Vesâl adlı eseriyle el-Hurri'l-Amil'dir. Bk., a.g.e., s. 210-211.
571 O, babasının bu eser şerhetlisini olması sebebiyle, bununla yetinmiş ve bununla ilgili hangiik bir şerh kaleme almıştır.
572 Bahîrânî, Lâ'tâle, s. 57.
almış olduğu eserlerin hepsi, hadis ilmiyle doğrudan ilişkilidir. Allâme Meclisî, gerek hadis ve gerekse bunun dışında disiplinlerle ilgili kaleme almış olduğu bu eserlerinde, seleflerinin ve babasının yolcu olan ahbârîlikten hiç bir şekilde ayrılmamıştır.

Tasavvuf yönünden değerlendirilecek olursa, Meclisî’nin bu konukadi görüşleri, çok açık değildir. Bazı süflerin icraatlarına alınlı bir şekilde karşı çıktıgı ve babasını da onlardan uzak tuttuğu sâbit olmakla birlikte, onun bu tür davranışlara mı yoksa genel olarak tasavvufa mı menfi baktığı hususu, tam açıklığa kavuşmuş değildir. Mesela o, süflerin kendilerini, Peygamber’den olan bazı özelliklere vasıflandırdıkları için onları, siddetli bir şekilde eleştirir. Diğer taraftan, kendisine süfler hakkında yönetilen bir soruya Meclisî, oldukça müsbat yaklaşımsız ve şöyle demiştir:


Allâme Meclisî’nin kelâm ve fikhla ilgili görüşlerine gelince, o bu konuda, fazla eser vermemekle birlikte, ortaya koyduğu görüşlerinde, imamlarının yolundan giden seleflerinin metodunu, yani ahbârîliği tâkibetmiştir. O, başlangıçta kelâm ve

---

573 Eserleri hakkında daha geniş bilgi için bk., ‘Allâme, Tebrizî, Reyhânâtûl-Edebi, V, 194- 196; Câbirî, el-Fikrü’l-Selefî, s. 262-263; Mehdevi, Zendegûnâme-yi ‘Allâme Meclisî.
574 Câbirî, el-Fikrü’l-Selefî, s. 364.
575 Şiravâni, Riyûdû’s-Seyda, s. 219.
hikmet dersleri vermesine rağmen, daha sonra bunları tamamen terketmiştir. O, Bi-
hâr’ında kelâmcıların yolunu ve onlara âit bazı akîf şîşhe ve defilleri zikrettikten sonra, onların hepsini bir tarafa bırakarak imamların ahbârına sarılmış, daha ye-
rinde olduğunu iddiâ etmiştir576. O, daha da ileri giderek, felsefecilerin, imamlar-
dan gelen apaçık nasılar, kâfir Yunan’a âit olan zanla nasıl te’vile cür’et edebildik-
lerini sorgulamaktadır577.

Allâme Meclisî’nin fikhî metodolojisine gelince, onun fikhî ve usûlî hakkin-
daki görüşleri de, genel metodolojisiiyle bir uyum arzeder. O, burada da, kendi se-
lefi metoduyla uyuşmayan her türlü anlayışa karşı çıkı578. Onun fikhî meselelere âit kaleme aldığı küçük risâleleri incelenecek olursa, bunlarda tamâmᵧ ahbârî bir 
metod tâkiyetmiş ve imamların ahbârından hiçbir şekilde ta’vîz vermemiştir. İstîn-
bâta dayalı fikha da kesinlikle meyletmemiş, bilakîsî karşı çıkımıştır. Fikhi, sadece
ahbâra hasretmek sûretiyle, ictihâd ve îcmâya da hücûm etmiştir579. Meclisî’nin bu 
konukâde görüşlerinin bir özetini vermek, yerinde olacaktır:

Allah, eğer kullanırı kendi akillaryyla başbaşa bırakacak olsaydı, o zaman Peygamber gön-
dermez ve herkesi, kendi âkına havâle ederdi. Bilakîs o, böyle bir yola başvermayıp bize, “Pey-
gamber’in size getirdiklerini alınız ve nehmetiklerinden de kaçınız” emrini vermiş ve Peygamber-
in zamanında, ona itaat ememiz gerektiğiini bildirmiştir. Peygambere gelince o, veftûnünden sonra, 
Allah’ın Kitabına ve kendi ‘itretine sarılmamızı emretemiştir; çünkülü Kitap, Ehl-i Beyt’le birliktedir 
ve onun manâsını, ancak onlar bileliirler. Bu yüzden her konuda, ancak onlara dönememiz gereki. 
Kitap ve Sünnet’in düşındaki akîf usûllerle amel etmek, kesinlikle câiz değildir580.

Görüldüğü gibi Allâme Meclisî de, kendi seleleri olan ahbârîler gibi, şeri 
defillerden sadece Kitap ve Sünneti delil olarak kabul etmiş ve bunların düşındaki 
Kaynakları ise reddetmiştir. Metod olarak o, kendisinin de ifade ettiği gibi, ifrât ile 
tefrît arasinda orta yolu tâkiyetmiş ve İmâmiyye fahillerinden herhangi bir ce-
mâati, mezbheh dinsha iteceke sekilde suçlamalarını, kesinlikle câiz olmadiğını dile get-
tirmiştir. Bununla birlikte o, Sünnet ulemâya taassub hususunda, diğer Şî’i ulemâdan 
da daha der kirun ve bu yüzden, kendisinden sonra gelen Şî’i aлимler tarafından 
bile tenkit edilmiştir581.

576 Tenkâbunî, Kisasul-’Ulemâ, s. 205.
577 ‘Allâme Meclisî, Risâletât’î-l’tikâdat ve’-Seyr ve’-Sâliuk (msr. Abdürrahîm et-Tebrîzî), 
Tahran 1950, s. 25. Bu eser, Sadak’un el-l’tikâdat adlı eserine mücellif tarafından yazılmış 
bir hâstîyedir.
578 a.g.e., s. 32-33.
579 Ahbârî, Mûrîyetât-Murtûd, var. 128-133.
580 Şîravânî, Rîyaddus-Seyyâha, s. 218-219.
581 Ca’ferîyân, Dîn-u Şiyyatî, s. 261-262.

d. Ni'metullah el-Cezâîrî

Seyyid Ni'metullah b. Abdullah el-Cezâîrî\(^{587}\), 1050/1640 yılında, Cezâyir'de dünyaya gelip\(^{588}\) 1120/1700-1700\(^{589}\) senesinde de vefât etmiştir. Allâme Meclisî ve Kâşânî'nin çağdaşı olup hocaları arasında adı geçen bu iki müellifin yarısıra, Allâme'nin babası Muhammed Taâlî Meclisî, Seyyid Hâşim Bahrânî, Mu-

---

\(^{582}\) Onunla ilgili olarak bk., Tahrânî, Zeri'a, I, 441, VII, 35, VIII, 119, XVI, 120-121; Ahbârî, Münâyetül-Murâd, var. 211.

\(^{583}\) Câbîrî, el-Fikrûs-Şefîle, s. 365.

\(^{584}\) Tahrânî, Zeri'a, VIII, 71.

\(^{585}\) Bahrânî, Lâ'lâe, s. 107-109.

\(^{586}\) Câbîrî, el-Fikrûs-Şefîle, s. 366.


\(^{588}\) Cezâîrî, el-Encârûn-Nû'mânîyye, IV, 302.


\(^{590}\) Kumî, Fevâîdî'l-Radaviyye, s. 696; a. mîf., el-Kûnâ ve'l-Elkâb, II, 331-332.
hakkık Hansarı, Şeyh Cafer el-Bahranî ve Şeyh ‘Abd Ali el-Huveyzî gibi âlimlerden de dersler almıştır.\(^{591}\)

Cezârî, abhârî olmakla birlikte, müctehidlere karşı oldukça mu'tedil ve yu-sumak davranmıştır.\(^{592}\) Onun bazı eserlerinde, usulîlerin görüşlerinden de istifâde edip onlara büyük önem verdiği ve hatta bazı yerlerde, abhârîleri teken ederek usulîlerin birtakım görüşlerini savunduğu dikkati çekmektedir.\(^{593}\) Zaten Cezârî'yi, kendi ekolündeki diğer âlimlerden ayıran en önemli özelliği de, budur. O, abhârî ve usulîlere ilişkin yapmış olduğu şu değerlendirirmesinde, kendi yolunu çok açık bir şekilde ortaya koymuştur:

Akhârî ve usulîlerin sözleri incelendiğinde, onların ifrât ve tesîfîte bulundukları dikkati çeker. Ashâbuzdân olan abhârîler, müctehidlere karşı kötü bir dil kullanışlar ve onları dalleet ve idlâle (sapurma) suçlamışlardır. Bu, yerinde olmayan bir davranıştır; çünkî müctehîler şerî hükmülerin elde edilmesi yolunda çok çaba sarfetmişlerdir. Hak olan ise, ikisinin ortasındaki orta yoludur. Bu yola, muhür üstâlarsızdan bazıları da intisâb etmişlerdir. İşte bu, kendisine mensûb olan dalleelâtle dâhîrînen ihtiyât yoludur.\(^{594}\)

Görüldüğü gibi Cezârî, Allâme Meclisi'nin de ifâde ettiği şekliyle, orta yolu tercih ettii ve eserlerinin hepsinde, bu metodolojiden hiç bir şekilde ayrılmamıştır. Onun meşgul olduğu ilimlerle gelince, fîhî ve kelâm da onun tâhsîl ettiği disiplinler arasında bulunmasına ragmen, hadisîn, onun hayatında daha fazla yer işgâl ettiği dikkati çeker. Hadîse ilgili kaleme alınmış olduğu eserler arasında en önemlileri, Tüsi'nin Tehzîb adlı eserine yazmış olduğu küçük ve büyük şerîler, İbn Ebi Cumhûr'ûn Gâvâlî'le Leâdî adlı abhârîla ilgili eserine yazmış olduğu şerîh, Sadîk'ûn Tevhîd ve 'Uyûnu'l-Ahbâr'îna yazmış olduğu şerîler;\(^{595}\) Tüsi'nin İstibsâr adlı eserine yazımiş olduğu hâşîye, Nevâdûru'l-Âsâr ve Riyâdu'l-Ebrâr ve Riyâdu'l-Ebrâr fi Menâkibi'l-E'mmetî'l-Ethâr olarak zikredilebilirler. Bunların yanında, Cezârî'nin eserlerinin arasında en meşhuru, onun el-Envâru'n-Nu'maniyye fi Beyâni Ma'rîfetî'n-Neş'eti'l-Însâniyye\(^{596}\) adlı eseridir. Onun, hadîsî ilminin yamışra fîhî, fîhî usûlü ve kelâm gibi değişik disiplinlere ilişkin meseleleri ele aldıği diğer önemli bir eseri de, Menbe'ul-Hayîl fi Hucûlîyetî Evelîl-Müctehîdin

---

591 Efendi, Riyâdu'l-'Ulemâ, V, 253; Hansarı, Ravdâtâl-Cennât, VIII, 151.
592 a.g.e., s. 150.
593 'Allâme Tohrâzî, Reyhânestâl-Edebi, III, 115.
594 Bahârî, ed-Dürer, s. 165.
595 Kumrî, Fevâlî'ê-Radaviyye, s. 695.
596 Yukarıda da bahsi geçen eser, dört ciltinden ibret olup hem hemen her disiplinle ilgili değişik meselelere verilen cevapları ihtivâ etmektedir.
Cezâirî, gerek kelâm ve gerekse fıkhta, sadece Ehl-i Beyt'ten gelen delillere sarılmann vâcib oldûgunu ifâde etmekle birlikte, usûflerin fikirlerine de deger vermiş ve her iki okulün bu konudaki görüşlerini araştırarak, ikisinin ortasını (orta yol) bulmaya çalışılmıştır. O, el-Hurre'l-Âmîlî'nin iki grup arasındaki farkları fazla abarttığıını ifade ettiğinen sonra, størme, fikirleri, iki meseleli olmamasini, âlîdî meselelerine iki fikir rin olan ileri sürmüştür. Bununla birlikte genel olarak değerlendirildiğinde, onun kendisinden önceki ahbârîler tarafından ortaya konan sistemden pek fazla ayrılmadığ, dikkati çeker; çünkü her iki okulü değil, genel yöneriyle ele alırken tâkip ettiği methodoloji, tamâmıyla ahbârî kaynaklardır.


Cezâiřî’nin fikihla ilgili görüşlerine gelince, o teşrîde, kelâma, mantıqa ve ahlî delillere dayalı her türlü yardımcı unsurları reddetmiştir. Onun şeri deliller hakkındaki görüşleri, diğer ahbârîlerin ileri sürdüklerinden, pek fazla farklılık arzetmez. O, bu konuda şunları ifade etmektedir:


Müctehidler tarafından sonradan oluşturulan bazı usûlî kâidelerle gelince Cezâiřî, bunların kesinlikle kabul edilemiyecğini ileri sürerek, bu konuda ahbâr’dan bir-

üzere yaratılır.)” şeklindeki haberleri delîl olarak getirerek, ahbârîlerin bu mevzûdaki görüşlerinin daha tutarlı olduğuunu iddîa etmektedir. Bk., a.g.e., s. 53.

604 a.g.e., s. 54.
605 Cezâiřî, Menbe’u’l-Hayât, s. 15.
606 a.g.e., s. 44.
çok delîl ortaya koyuyor⁶⁰⁷. O bu konuda, "‘Aleynâ ilkâu'l-usûl" hadisinin, en güçlü delillerden birisi olduğunu ortaya koyduktan sonra, bu haberden de anlaşlaﻀÇ gibi, ancak imamlar tarafından ortaya konan usûl ve muṣteber kâdîdeleri göre tekrâde (usûlden hüküm çikmâğı) bulunulabileceğini iddia etmiştir⁶⁰⁸. Bunulâ birlikte o, yukarıdaki aynı habere dayanarak, bir nevi iciṭhâdın kabul edilebileceğini de ileri sürmüştür. Tabbî ki onun iciṭhâdî, âçık bir şedîlde, Kur’ân ve imamların ahbârına dayanmak zorundaadr⁶⁰⁹.


Cezâîrî, böylece usûller tarafından ortaya konan zanna, ilm ifade etmediğini ileri sürerek, karşı çıkmış ve onlarm, "fikhi hükümlerin büyük çoğunluğunun zanna dayalı bilgiden kaynaklandığı" görünüşünün, gerçekle ilgisinin bulunmadığını iddia etmiştir⁶¹². Halbuki ahbârlere göre, gerek usûlde ve gerekse dürûda, zanla amel etmek kesinlike caiız değildir⁶¹³. O, usûllerin kabul ettiği köyasu’l-evleviyye ve mansûsu’l-ılle adlı kıyas türlerini de reddetmiş ve bunlarla yakıne ulaşmanın, kesinlike mümkün olmadığını ifade etmiştir⁶¹⁴.

---

⁶⁰⁷ a.g.e., s. 26-27, 38, 57-58; a. mif., el-Envârû’n-Nu’mânîyye, I, 299; Tenkâbuni, Kisasu’l-Ulumâ, s. 309.
⁶⁰⁸ a.g.e., s. 79.
⁶⁰⁹ a.g.e., s. 7.
⁶¹⁰ Cezâîrî, Menbe’u’l-Hayât, s. 43.
⁶¹¹ a.g.e., s. 22.
⁶¹² a.g.e., s. 23.
⁶¹³ a.g.e., s. 64.
⁶¹⁴ a.g.e., s. 45.


2. Bahrâni ve Ahbârîliğine İtidâle Kavuşması
   a. Hayatı ve Eserleri

---

615 a.g.e., s. 58.
616 Cezâiri, Menbe'-ü'l-Hayât, s. 59.
617 Cezâiri'nin bu itidâli, usûllere âıt bazı fikir kitaplarını bile, hadîs kitaplarının şerhi olarak değerlendirmeinesine sebep olmuştur. Bk., a.g.e., s. 7.
618 'Allâme Tebrîzî, Reyhânêtîl-Edeb, III, 115.
619 Hayatı ve eserleri hakkında bk., a.g.e., s. 115.
Şeyh Yusuf b. Ahmed b. İbrâhîm el-Bahrânî\textsuperscript{620}, 1107/1696 yılında, Bahreyn'in köylerinden Mâhûz'ın dünyaya gelmiş\textsuperscript{621} ve 1186/1772\textsuperscript{622} senesinde de, Kerbelâ'da vefat etmiştir\textsuperscript{623}. O, ilk tahişini babası\textsuperscript{624} ve dedesinin yanında tamamladıktan sonra, babasının ölümü üzerine Katif'e giderek, Şeyh Hüseyin el-Mâhûz'ünün\textsuperscript{625} ilim meclisinde bulunmuştur. O, Bahreyn'in istilâ edilmesinden dolayı ülkesini terketmesine rağmen, Acemler'in sulh yoluya oraya girişi almaları üzerine, tekrar memleketine dönmüş ve Şeyh Abdullah b. el-Bilâdî ve Şeyh Abdullah b. Ali'nin yanında ders okumuştür. 5 sene burada kaldıktan sonra, İran'a giderek ilk olarak Kirmân'da yaşamış ve daha sonra da Şiraz'a göçüp orada iskân etmeye başlamıştır. Diğer taraftan oradaki karışımlar sebebiyle, İran'ı da terkederek, son duruğa Kerbelâ'ya göçetmiştir\textsuperscript{626}.

Bahrânî, ahlâki ularına arasında, önem bakımından Astarâbâdî'den hemen sonra gelmesi gerekken bir şahsiyettır. Astarâbâdî, ilk dönemde mevcut olan ahlâki düşünceleri tekrar ortaya çıkarın şahsiyet olup, çok mutassâb bir çizgi tâkibettesine rağmen, Bahrânî, ahlâki düşüncelerini itidâle kavuşturup, bu çizgiyi sistemleştiren kişi olarak kabul edilmiştir. Gerçekte de bu yönüyle ona, ahlâki olduğu çizgisine yaklaştıran kişi olarak da bakulabilir. Kendisinden önce de mutâdid ahlârî-  


\textsuperscript{621} Bahrânî, \textit{Lü'âye}, s. 442.

\textsuperscript{622} Şiî ahlilerin hemen hemen hepsi, sözkonusu tarihi üzere ittifak halinde bulunmalara rağmen, 'Allâmê Tebrîzî, onun ya 1186/1772 ya 88/74 ya da 89/76 senesinde vefât etmiş olabileceğini ileri sürmektedir. Bk. a. mlf., \textit{Reyhânê't-l-Edeûb}, III, 361.

\textsuperscript{623} Tenkâbûnî, \textit{Kisasû'/Ulemâd}, s. 274; Kumnî, \textit{Fevâdi'r-Radâviyye}, s. 716; Hansârî, \textit{Ravddât'î-Cennât}, VIII, 206.

\textsuperscript{624} Bahrânî'nin ahlâki olmasına rağmen, babasının koyu bir müctehîd olduğu rivâyet edilmektedir. Bk. a.g.e., s. 204.

\textsuperscript{625} O, Bahrânî'nin aksine, koyu bir usuîf idi. Bk. a.g.e., VIII, 204.

\textsuperscript{626} Bahrânî, \textit{Lü'âye}, s. 442-446.
bul edilmiştir⁶²⁷. Zaten kendisi de, çok açık bir şekilde, Meclisî ve Cezâiri'nin yolu olan, ifrât ile tefrît arasında orta yolu tâkıbettiğini ifâde ederek⁶²⁸ şöyle devam etmiştir:

Başlangıçta, koyu bir abhârî idim. Muâsır âlimlerimizden olan mütâcizidelerle değişik mevzüleri içeren tartışmalarda bulunduktan sonra, konuyla ilgili değişik görüş ve abhârî inhiibât eden el-Mesâliљ-ş-Sâlijiyâ adlı eseri kaleme aldım. Bununla birlikte, konu üzerine elemanımızın işlerin iyiçe düzÎntîp değerlendirdikten sonra, önceki ulerle tarafindan açıklanıb olan bu taasab kapasîsin kapatılması gerektigi düzÎntîm; cünkî burada gerekli olan, her iki tarafın da birbirlerine iâlsîn âluma ve sâçrâmaları bir tarafla burakmalârdur⁶²⁹.

Bahrâni, abhârî ve usûflar arasındaki farkların⁶³⁰ fazla abartıldâğı belirtilmiş ve Şeyh Abdullah b. Sâlih es-Semâmîçi'nin Münayetü'l-Mümmârisîn adlı eserinde, 43 fark zikrettiğini ifâde ettikten sonra, güncelde bunların, bir farktan⁶³¹ öteye geçmediğini savunmuştur⁶³². Bu da ona göre, genel olarak aktak dellîdîr.⁶³³ Bahrâni, iki grup arasındaki bu çekismenin ise, son zamanlarda ortaya çıkılgıni ileri sürmüş-tür. İlk dönemde, hem muhaddis ve hem de mütâcizidelerin bulunanması rağmen, bunların birbirine dîl uzatmayıp beraber sulh içinde yaşadıklarını dikkat çekmiş ve bu konuda ilk olarak hilât tohumlarını atan âlimin, Astârâbâddî olduğunu dile getirmiştir⁶³⁴. İlk dönemdeki ulerle rin birbirlerine karşı tenkitlerinde gösterdikleri müsząmâha ve itidâle örnek olarak da, abhârların reisi olan Sadûk'un, ne abhârî ve ne

---

⁶²⁷ Tenkâbuni, Kisasül-Ülemâ, s. 271.
⁶²⁹ a.g.e., I, 167 vd.; a. mlf., ed-Dârârâ'n-Necefiyye (nşr. Mâessetu'l-Âli'l-Beyt li Ihyâ'i'l-Tûrâs), Iran 1896, s. 253.
⁶³⁰ Abhârî ve usûflar arasındaki farklar hususunda, genel bir değerlendirmeye için bk., Şeyh Abdullah b. Sâlih es-Semâmîçi, Münayetü'l-Mümmârisîn (43 fark), (Semâmîçi'nin zikrettiği bu farklar, Hansârî tarafından 29 adede indirilerek özetelemiştir. Bk., a. mlf., Râvdâi'l-Cennât, I, 127-130); Seyyid Muhammed Dizfûlî, Fârûk'ul-Hak (Kâsîf'ül-Gutâmîn el-Hak'ul-Müyibi adlı eserine eklidir.) (86 fark); el-Hurri'l-'Âmil, el-Fevvâdiyü't-Taisiyye, Flâde 92 (23 fark); 'Izâzuddin Bahrâni'l-Ülâm, et-Taklid fi 'z-Şerî'ât'i'l-Islâmîyye, s. 95-113; Emîn, A'dâm'ü'l-Sîr'a, III, 223 (6 fark); Cennâtî, Gâlä-ye Itîhâd ber Aâhârîhâ, s. 15-16 (8fark); Devvânî, Vahid Bebebehâni, s. 75-76 (11 fark); Murzâbâ el-Herdekbâni, Risâletten fi'l-Itîhâd ve'l-Taklid, s. 3-10.
⁶³¹ Bahrâni burada, her iki ekol arasında, gerçekte bir fark olduğuuzun zikretmek eklîk, ed-Dârârâ'n-Necefiyye adlı eserinde, bunu 8 fark olarak özetelemiştir. Bununla ilgili olarak bk., a.g.e., s. 253-256.
⁶³² Abhârların en mutasâsiblerinden olan Mîrzâ Muhammed Abhârî de, her iki anlayış arasındaki farkların zikredilerek eklîk derecede fark olduğuuzun söylemek eklîk, yine de bunlari bire indirmenin mümkün olduğuuzun ileri sürmuştur., Bk., Dizfûlî, Fârûk'ul-Hak, s. 92.
⁶³⁴ a. mlf., Hadâdiyî, I, 170.
de müctehidler tarafından kabul edilebilecek görüşlere sahip olmasına rağmen, her iki grubun almılleri tarafından dışlanmamasını zikretmiştir 635.


635 a. mlf., Keşkül, II, 389.
636 Câbiî, el-Fikru's-Selefi, s. 384.
637 Kohlberg, Aspects, s. 151.
638 Eser, ilk olarak Tebrîz'de 1318 senesinde, 6 cilt olarak basılmıştır. Daha sonraları ise bir çok baskılama yapılmıştır.
usûfîler arasında tartışma mevzûu olan hemen hemen her konuyu ele almış ve kendi tutumunu da açık bir şekilde ortaya koymuştur 639.


639 Bahrâni, Hadâik, I, 1-170.
640 Kohlberg, Aspects, s. 151.
641 a.g.e., s. 149.
643 Sözbekonu eserin ikinci baskı, 1985 yılında Mûessesetül-Vefâ ve Dâru'n-Nu'mân yayına tarafindan yapılmıştır.
644 Eserleri hakkında bk., Bahrâni, Lâl'üe, s. 442-451; 'Allâme Tebrîzî, Reyhânêtü'l-Edeb, III, 340-341.
645 Tenkâbunî, Kısasu'l-'Ulemâ, s. 274.
b Bahşânî’nin Kelâmdaki Metodu

Bahşânî, bazı konularında diğer ahbârîlerden ayrılmasına rağmen, genel olarak düşüncülüğünde seçeli metotdan fazla ta’viz vermemiştir. Özellikle kelâm ilmiociousunu oluça, bu daha da belirginleştir. O, kelâm ilmiyle uğraşmayı imamların menettğini iddia ederek, itikâda dâir hüsûlarda yegâne kaynâgım, imamların ahbârî olduğunu inanmaktadırlar.646

Bahşânî, vâciplerin ilkinin ne olduğu hüsûlunda da, Astarâbâdî ve Meclesi gibi seçeliğinin yolundan ayrılmamaktadır. Ona göre bu, Allah’ın rubûbiyyetini ikrar ve itirâf manâsına gelen şehadet kelimesiidir.648 Ona göre imân, lugat ve şerîf bakımından tasdîk manâsında olup kesbi değil bedîhîdîr. Yine ona göre, şehadet kelimesini ikrar edip Allah’ın emir ve yasaklarına dikkat eden bir kimsenin, imânına hükmüdîlir ve cennete girer.649 Bahşânî, bu konukadi seçeli tavruni açık olarak ortaya koymakla birlikte, ma’rifet hüsûlunda Şâ’nın başlıca üç gruba ayırdığıni ifade etmektedir:

Bunlardan birincisi, ma’rifetin nazarî olup aklî delile dayandığıni ileri sürenlerdir. Bu gruba göre, bunu ihlâl eden kimse, dünyada İslam olduğuna hükmüdîsîe bile, cehenneme girer. Ikinci gruba gînense bunlar, icâhâda gerek kalmaksızın ma’rifetle takîlîn yeterli olduğuunu savunanlardır.650 Üçüncü grup ise, görüşleri ahbâr tarafindan da desteklenen yakın dönem ulemânının yoludur. Onlar Allah’ı bilmenin, fîrî olduğuna ve kulun, bunda herangî bir sun’u bulunmadığına inanmaktadırlar. İşte doğru olan da, budur.651

Netice olarak Bahşânî, Allah’in, kullarından, kendi rubûbiyyetine dâir söz aldığından beri (elest bezminden bu tarafta), ma’rifetullahının insanların kalblerinde mevcut olduğuna ve bunu onların zamanla unuttuklarına inanmaktadır. Bununla

646 Bahşânî, Evcibiât Mesâliî’l-Behbehâniyye, s. 81.
648 Bahşânî, Mesâliî ’Ukâdiî’l-Cevâhîrîn-Nûrânîyye (onun er-Risâleti’s-Salâtîyye adlı eserîyle birlikte basılmıştır.) (nsr. Şeyh Hüseyin Âl-i Usfur el-Bahşânî), Necefi 1801, 1, 1.
650 Bahşânî Muhakkik Tüsî, Mîkdat es-Suyûrî ve Muhakkik Erdebiî’nîn bu gruba girdiklerini ifade etmektedir. Bk., Bahşânî, Mesâliî ’Ukâdiî’l-Cevâhîrîn-Nûrânîyye, s. 2.
651 a.g.e., s. 2.
birlrikte insan, kendi nefsine dönmüp, onun yaratılmış olduğundan hareketle, Allah’
a giden yolу bulacak veya Allah’i tekrar hatırlayacaktır.52

Allahın sıfatlarına gelince, o bu konuda, kulin herhangi bir tasarrufunun bulunmadığına inanmakta ve O'nun isim ve sıfatlarıyla ilgili yegâne bilgi kaynağıının, Allah'ın Kitab'ı ve Peygamber'in Sûnet'i olduğuna inanmaktadır. Bu gibi konularda aklı, insani ancak şüpheye düşürebilir, yakına götürmez.53

İnsan fiilleri konusundaki değerlendirmelerine gelince, o bunu, kazâ-kader çerçevesinde değerlendirmiş ve insannın kaza ve kaderinin, onunla birlirkte başıdan itibaren yaratılmış olduğunu ifade etmiştir.54 Görül dügü gibi onun kelâma ilişkin görüşleri, kendinden önceki ahbârların ortaya koymuş olduğu tezlerle tamamın uyum içindedir. Onlardan ayrıldığı noktalar, daha çok fikhi ve fikhi usûlû hakkındadır.

c. Bahrâni'nin Fikihaltaki Metodu

Bahrâni fikhi ve fikî usûlünde, diğer ahbârlere nisbetle, mûctehidlere karşı daha esnek ve mu'tedîî davranışmaka ve onları sert bir dille eleştirmenin yanlış olduğunu dikkat çekmektedir. Bununla birlikte fikhi usûlünde, hem ahbârî ve hem de usûlîler tarafından, kendilerince te'wil edilmek süreytiyle delîl olarak kullanulan "'Aleynî İlkâ'ul-usûl ve 'Aleykîmi'î-tefërî'" haberini o, kendisinden önceki ahbârîler gibi yorumlamakta ve bunun manâsının gayet açık olduğunu ifade etmektedir.

Ona göre bu haberden, usûl ortaya koymanın, ancak imamalar âit olduğu ve onlardan gelenlerin dışında mevcut olan usûlün kesinlikle câz olmadiğı neticesi çıkaran. İmamların dışındaki zevâta, ancak onların ortaya koşduğu usûlen tefrîde bulunma hakkı verilmiştir. Öyleyse imamlardan gelen bir delîle dayanmayan herhangi bir aslın geçerliliği, Bahrâni'ye göre, kesinlikle câz değildir ve bunlarla amel de edilemez.55

Bahrâni, serî hükümlerini elde edilmesinde istifâde edilen usûlünün, ancak imamlar tarafından ortaya konulabileceğini ileri sürdükten sonra, fıkha elde edilen serî ahkâmın da, ancak Kur'ân ve imamlarının ahbârından gelen delillerle desteklendiği sürece, mu'tebî olarak kabul edilip kendi leryle amel edilebileceğini ifade ediyor.56 Bahrâni, Kitap ve Sûnet olmak üzere, ahbârî ve usûlîler arasında ilk iki serî delîl üzerinde önemli bir ihtilâf bulunmadığına işaret etmekle birlikte, bu konuda detaya iliskin hususlarda, ahbârların kendi arasında bile bazı ihtilâfların bu-

52 a.g.e., s. 2.
53 a.g.e., s. 2.
54 Bahrâni, Mesallî 'Ukûdí'i-Cevâhirî'n-Nûrânîyye, s. 2.
55 a. mif., el-Hadâkî'n-Nâdîra, 1, 133-134.
56 a.g.e., s. 69.


İkinci delil olan imamların ahbârına gelince Bahârî, bunun hucüyeti hususunda, hemen hemen bütün âlimler arasında bir ittifak olduğunu açıklararak, soyyle devam etmektedir:


Bahârî özellikle ahbârlar arasında, sadece Kitâb-i Erba'a ve onlardan bulunan ahbâra itimât etme gibi bir eğilimin mevcudiyetinden bahseder, bunun yanılışlığına işaret eder. Bu anlayışta olan âlimlerin görüşlerini naklettikten sonra, şerî hü-
kümlerle ilgili bütün bilgilerin hepsinin, bu kaynaklarda bulunmasının mümkün olmadiğım ve bu yüzden, bunun dışındaki eserlere de başvurulması gerektğini ifade eder. *El-Fikhu'r-Radawi* adlı eseri de, buna örnek olarak verir. Hatta o, muh kem bir delile dayandığı sürece, usulüllerin kitaplarında bulunan fetvalardan da istifade etmeyin caiz olduğunu ileri sürer 663.

Kur'an ve ahbâr hakkındaki bu mu'tedil görüşleri sebebiyle, ahbârvi ve usulüller arasındaki farklıların gündündüğünden daha az olduğuna dikkati çekken Bahrânî' nin, icmah konusundaki fikirleri de oldukça tutarlıdır. O, usulüllerin icmâyi, istidlâle ilişkin kitaplarında delil olarak zikretmelerine ve bu görüşün bu gâne kadar sürüp gelmiş olmasına rağmen, gerçek yönüyle değerlendirildiğinde, onun sahib olup olmadıği hususunda, kendi aralarında bile bir görüş birliğinin mevcut olmadiğina işaret etmektedir 664. O, icmânın ancak imamın sözünün de içinde bulunması şartıyla geçerli olabileceğini gerçeğinin, bütün usulüller tarafından kabul edildiğine temâs etti- tikten sonra, bu konudaki sözlerine şöyle devam etmektedir:

Eğer yüz kişi biraraya gelmiş olsa ve imamın ahbârından herhangi bir delil, onların ileri sürdüğü herhangi bir hükümde mevcut olmasa, bu söz, kesinlikle icmâ olarak kabul edilemez. Diğer taraftan iki kişinin ileri sürdüğü görüş veya fetvhâda imamın sözü bulunsa, ister o zaman icmâ vuku bulunmaz. Bu da onların ittifâkından dolayı değil, imamın sözünün onların ileri sürdüğü şeye mevcut olması sebebiyledir. Öyleyse hucet olan, mücerred olan itifak değil, imamın sözüdür 665.

Bahrânî, müctehîdîleri'nin kabul ettiği icmânın, delil olma bakımdan bir değer ifade etmediğini ortaya koyduktan sonra, ahbârvi ve usulüller arasındaki yegâne ihtilâfin, akıl delilinde ortaya çıktığına işaret ediyor. O, ibadet ve bunun dışındaki şefâ hükümlerini tevkiâ olup nakle ittiyâcî olduğunu ifade ettiğinde, aklın, bu gibi hususlarda bağımsız olmadiğımı iddia ediyor; çünkü aksı taktirde, peygamberlerin gönderilmesi ve kitâbların indirilmesi bâtt olur ve hiç bir manâsi kalmazdı. O, bu konuda, bir çok âyet ve ahbâr da delil olarak getiriyor 666.


663 a. mif., *el-Hadâiki'n-Nâdira*, s. 25.
665 a.g.e., s. 35.
666 a.g.e., s. 131.


Bahrânî, ahbârî ve usûllerin, eşyyyîn tasnîfi hususunda ikiye ayrıldıkları fikrine de karşı çıkmaktadır. Ona göre usûllerin büyük çoğunuğu, eşyyîn ya helâl ya da haram olup uçinctü bir alternatifin bulunmadığına inanırken, muhaddislerin


674 Bahhânî, el-Hadaiku'n-Nadîra, I, 44.
675 a.g.e., s. 168.
676 a.g.e., s. 46
ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
AHBÂRİLİĞİN TEMEL ÖZELLİKLERİ
I. AHBÂRİLERE GÖRE ŞER'İ DELİLLER

A. KUR'ÂN


Astarâbâdî'ın başına geçtiği mutaassib grup, imamların abhârîyla desteklenmediği sürece, Kur'ân'dan herhangi bir şey anlamannın asla mümkün olmadığını iddia ederken, özellikle Feyz Kâşânî tarafından temsil edilen mu'tedil grubun müntesipleri, onun muhak olan âyetlerinin zahirile amel etmenin mümkün ve hatta gerekli olduğunu ifâde etmiştlerdir¹. Astarâbâdî, el-Fevâid adlı eserinin birçok

¹ Garâvi, Mesâdrü'l-İstinbût, s. 106.
yerinde, şerf hükümlerinin Kitap ve Sünnet olmak üzere, sadece iki kaynaktan elde edilebileceğini kabul ediyor görünmekle birlikte, gerek usul ve gerekse füriya âit hususlarda, dini hükümlerin, ancak imamlardan gelen abhâr kanalıyla bilinebileceği iddiası etmesinden dolayı, şerf delilleri bire indirmeke değildir. O, sadece Kur'anın değil, Peygamber'in Sünnetinin zâhirileyle amel etmenin de mümkün olmadığına işaret etmiştir. İmamların abhârından herhangi bir delil bulunmadığını durumlarda ise yegâne yol, ona göre, tevakkuf ve ihtiyâtettir. Aksi taktirde, yakîne ulaşmak mümkün değildir.2

Neticede Astarâbâdi’ye göre, usûllerin yaptığı gibi, Kur’an’dan nazari hükümler çıkarmak, raiyeyinin değil imamların göreveidir; çünkü Kur’an âyetlerinin nâsih-menşûhu ve hangilerinin zâhir olup olmadığı, ancak Hz. Ali ve onun evlatlarının bilebileceği hususlardandır.3 Astarâbâdi, imamların mutasâsıl bir silsileyle Peygamber’e bağlanan kimseler olmalâr4 sebebiyle, yakîni anlamanın ancak onlar kanalıyla mümkün olduğuna işaret edip onların, ilim hazîneleri5 ve Ehlü’z-zikr6 olduklarına ve Kur’an’ın, onların akillarına göre indirildiğini7 dikkati çekmektedir. O, Kur’an’ın ilminin ancak imamlara mahsus olduğunu zikrettikten sonra, bu ilmin, kesbi değil veheb olduğu sonucuna vanyor.8 Bu sebepten ona göre Kur’an’ı onların âdindaki kimselerin anlamastının mümkün olmadığı gibi, Kur’an âyetlerinin zâhir ve müteâsibihlerin tesbiti bile, ancak onlar tarafından yapılabilir. Neticede o, yukarıda serdettiği delillere dayanarak, Kur’an’ın zâhirinin ancak imamların abhâr kanalıyla anlaşılabileceği kabul etmektedir. Astarâbâdî’nin, manâsî çok açık âyetlerin anlaşılması kabul etmesinde, imamlara başvurulması gerektiğini söylemesi, Kur’an’ dan şerf hükümlerinin çıkarılmasıında, akilden kesinlikle istifade edilemeyeceği hususunda göstermiş olduğu hassasiyetden kaynaklanmaktadır.9

Astarâbâdi’nin dışında, Kur’an’ın zâhirinin raiyeye tarafından anlaşılması mümkün olmadığını ileri sürenlerin başında, el-Hurrü’l-‘Âmilî gelir. O, imam- lara başvurmaksizin Kitab’ın zâhirinden nazari hükümlerin istinbâtının câiz olmadığı hususunda, el-Fevâi’d-i-Tâtîyye adlı eserinde özel bir bölüm ayırrarak, görüşlerini şöylele hâlâsa etmiştir.2

2 Astarâbâdi, el-Fevâîd, s. 47-48.
3 a.g.e., s. 172-175.
4 a.g.e., s. 124.
5 a.g.e., s. 47.
6 a.g.e., s. 107.
7 a.g.e., s. 135.
8 a.g.e., s. 111-113.
9 a.g.e., s. 106.
Bazı muallsıların eserlerinde, nazar hükmülerde, Kur’an’ın zahirileyle amel etmenin cidade olduğuna dair bazı istidâlieri getirilmiştir. Halbuki Kur’an’ın zahir neşih, takıyyâd, tâhhib ve te’vîl gibi birçok vecihler tasvîmak tadılır. İmamırdan, bunun muhteviyâtının muvâfakata ve tefsiri hususunda, herhangi bir nas gelmediği sûrece bununla amel etmek, mütevâvir haberlere mühâlif görünmekte- dir.  

‘Âmîlî’den çok daha önce yaşamış olan Şeyh Muhammed Hüseyîn el-Kerekî de, muhtelif vecihler taşyan Kitâb’în zahirinden hükm istinbâtında bulunmanın, Âmmê tarafından icâd edilen bir gelenek olduğunu ve bunun, özellikle son dönen umâstä tarafından beninsenip uygulandığını ifâde ediyor. O, ilk dönen âlimlerin bu yola kesinlikle başvurmamalarına rağmen, daha sonra gelen Tüsi ve Tabersî gibi âlimlerin tefaşîrlerinde, kendilerine imamırdan ulaşılanların yanda, herhangi bir tercihte bulunmaksızın, Âmmê müfessirlerinin sözlerinde de naklettiklileri dile getiriyor.  


Kur’an’ın muhkm olan âyetlerinin zahirileyle amel etmenin, câiz ve hatta gerêkli olduğunu savunan ahbârî âlimlerin en onde geleni, oldukça eklektik bir anlayısa sâhip olan Feyz Kâşânî’dir. Kâşânî, Şî fiqh ve anlayışının, sadece imamîlar- rin ahbârına münhasır kîlınmasını kabul etmemekte ve Astarâbâdî ve onunla aynı


Kâşânî, *el-Usûla'l-Âsîyye*, s. 36.
a. mif., *Râh-i Sevâb*, Deh Râsulê, s. 119.
a. mif., *Ketîmatûn Meknûnetûn*, s. 227. 250
Görülüdüğü gibi Kâşâni, Kur’an’ın zahirinden istifâde etme hususundaki de-ğerlendirmelerinde, sadece usûfleri tenkit etmekle kalmamış, kendi ekolünden olan abhârların de bu eleştirelenden nasiblerini almışlardır. Aynı geleneği tâkibeden Seyyid ni‘mutullah Cezâiri de, abhârî ve usûflerin bu konudaki yaklaşımlarının tutarsızlığa işaret ettikten sonra, başından geçen aşağdaki olayı nakletmiştir:

Bir gün Şârâz’da, Mescid-i Câmi’de oturuyordum ve müctehid Şeyh Çâfer el-Bahrânî ve Ce-vâmi‘ü’l-Kelim’in sâhibi mühaddis olan şeyhim de, orada bu konuda münâzarada bulunuyordu. Söz o noktaya geldi ki, müctehid, mühaddise “kul hüvellâhi ehad” hakkında ne düşündüğünü ve bunu anlamak için, hadise ihtiyaç olup olmadığını sordu. O da, ihtiyaç olduğunu; çünkü ehadiyetin manâsını ne olduğunu ve ehad ile vahid arasında hangi farkın bulunduğu bilemiyecêgimizi söyledi22.

Cezâiri, bunu nakletti sonra, her iki görüştün de âşir tartislarının bulunduğu belirilmiş ve gerçek, Tûsî’nın Tîbyân adlı eserinde belirtilmiş şeçilde23 oluguunu ifade etmiştir24. Kısacası Cezâiri, Kur’an’da ancak imamların abhârlarla anlașılan âyetlerin yamsıra, manâsını Arapça bilden herkesin anlayabileceği mehke- mátın da bulunduğunu işaret etmektedir25.


---

21 Kur’an’ın zahirinden, imamların abhârın dişında başka bir yolla istifâdenin asta mümkin olmadığını iddiâ eden abhârlar kastedilmektedir.
22 Cezâiri, Menbe’re’ül-Hayât, s. 48.
24 Cezâiri, et-Envârû’n-Nu’mâniyye, I, 308.
25 a. mîf., Menbe’re’ül-Hayât, s. 48.
27 a.g.e., s. 171.
28 a. mîf., Hadâkî, I, 28.

İmamların abhârlar olmaksızın, Kur'an'ın muh kem ayetlerinin bile zâhirîyle amel etmenin mümkün olduğunu ileri süren ulemâ, sadece Kâşânî, Cezâirî ve Bahrənî gibi bazı abhârlar değil herşeyden önce usûlîler karşı çıkmışlardır. Onlar bu konuda, daha savunmacıdırlar. Bu sebepten, kısa da olsa onların görüşlerine de


Her şeyden önce Kitâb'ın zâhiriyeye amel etmeyi hucceyt olarak kabul edenler, Kur'ân'daki her şeyi kastetmiyorumlar. İkinci olarak da, onun muhakm âyetlerinden hiç bir araştırma yapmakzın gelisgitüzel istifâde etmeyi değil, bilakis ondan, Kitâb'ın diğer âyetleri ve Sünnet'le uyum içinde olan bir kullanımını benimsiyorumlar. Üçüncü olarak onlar, konuya ilgili tam bir bilgisi olmayan herhangi bir kimserin, onun zâhirinden yararlanmasını da kastetmiyorumlar. Bu sebepten biz, Kur'ân'ın zâhirinin hucceyt olduğunu söylekerken, ne tamamını ve ne de gerkese delil olduğunu söyleyorum.

Re'y ile ilgili yönetilen tenkitlere gelince müctehidler, bu konuda, onların tu-tarsız olduklarını, çünkü kendilerinin hem başılmış ve her şey iâz etmeyi alışkan re'y anlayışına ve hem de ahbâra mürâcat edilmekszin yapılan yorumlara karşı olduklarını ifade ediyorlar. Yine Kur'ân'da tâkyîd ve tahsîs gibi hususların bulunmasında dolayı, onun zâhirârîn hukmetmenin câiz olmamadığı düşünsesine gelince usûîfler, bizzat Kur'ân'da, umumü tahsîs edebilecek ifadelerin bulunabileceğini ve bunun, ancak araştırılduktan sonra ortaya çıkacağını iddia ediyorlar. Diğer tarafından

---

32 Kaşifü'l-Gûá, el-Hakkul-Mûbîn, 18.
33 a.g.e., s. 23-24.
34 Behbehânî, el-Fevâída'l-âhiyye, var. 84-85.
35 a. mîf., Risâlaletî'l-icihâd ve'l-Ahbâr, s. 43.
36 Muhammed Tâki el-Hâkîm, el-Usûîlî'l-Ámmê, s. 104-105.
onlar, daha önce de bazı ahbârlerin dile getirdiği gibi, Sünnet'te ve imamların ahbârında da, âm-hâs ve muhakk-mûtesâbih gibi hususların bulunduğunun unutulmaması gerektiğini ilâve ediyorlar. 

Kitabın zâhiriyle hükümลmenin, zanla amel manâsına geleceğini ve zannın ise dinde kesinlikle kabul edilemeyecek hususlardan olduğunu dair iddâya, usûlûr, şerî hükümlerde mu'teber olan zanla amel etmenin câiz olduğu ve dînîn de bunu yasaklamayıp bizzat emrettiğini söyleyerek çevap veriyorlar. Onlar, dînîn fûrûnda değil, ancak âklâdinde zanla amel etmenin yasak olduğunu işaret ediyorlar; çünkü usûlûddinde zan yeterli olmayıp katî delîl gerekmektedir. Astarâbâdî'nin zanla amelin câiz olmadiği hususunda el-Fevâid'de müstakil bir bölüm ayırması gibi, usûlûr de, hemen hemen kaleme aldıkları fikih ve fikih usûlûyle ilgili her eserde, zanna dayanan âkîf istinbât kâdeleleriyle şerî hükümler elde edilmesinin câiz olduğu hususunda, müstakil böümler ayırmasıdır.


Ilk dönem Şî'î âlimlerine göre, Kur'an'ın hucûyeti etrafındaki tartışmalardan birisi de, tahrîfu'l-Kur'an meselesidir. Bu mevzu'da, ilk dönemdeki bazı âlimlerin görüsleri, daha önce zikredilmiş olmasına rağmen, ahbârîlike iliskisi açısından, konuya biraz daha yer verilmesi uygun olacaktır. Bazi âlimler arasında, İmâmiyye içerisinde özellikle ahbârîlerin bu görüşe meylettikler yolda bir kanât mevcut-

---

37 Ensârî, Murtazâ, Resâlî, I, 56-62.
38 Ebûl-İâsim el-Kumî, Kavâ'nînî'î-Usûl, Tehran 1303, s. 5.

Kur'ân'ın tahrif edildiğine dair ortaya konan ahbâra gelince, özellikle son dönemde usûlîleri, bunların haber-i vâhid olduğunu ileri sirtıp çok açık bir şekilde tenkit ederken, ahbârîler, imâmîlerin ahbârına verdikleri önemden dolaylı, oldukça temkinli yaklaşımlarlar. Bu konuda en önemli örnek, Küleynî'dir. O, Kur'ân'ın tahrif edildiğine ilişkin ahbârın yamsıra, onun değiştirilmediğine işaret eden rivâyetleri de zikretmiş ve şahsi görüşünün ortaya koymaktan da kaçınmıştır. Bununla birlikte ondan sonra gelen Şeyh Sadûk, ahbâr olmasına rağmen, bugün elimize bulunan Kur'ân'ın tam ve eksiksiz olduğunu gayet sarî bir şekilde açıklayarak, oldukça net


40 Küleynî'nin Kur'ân'ın tahrifî hakkında zikretmiş olduğu ahbârla ilgili olarak bk., dn. 256
dir.

Sadüktan sonraki İmâmî rasyonalistlere göz atmışızda, onların bu konuda, daha temkinli oldukları dikkati çekmektedir; çünkü bu tartışma, aksi taktirde, mezhep çatışmalarını kürüklüyeceği gibi, İmâmî âlimlerini de belirli bir hedefe ulaştirmayacaktır. Bununla birlikte bunların ilk olan Şeyh Müfîd'in, oldukça gelişkili ifâdeler kullanladığı dikkati çeker. O, el-Mesâli'l-Sereviyye ve el-Mesâli'l-Ukberiyye adlı risâlelerinde, elîmizdeki Kur'an'ın hakîkî düzenine bulunmadığını; Allah tarafindan gönderilen âyetlerin hepsini içermiştğini ve onun gerçek ve tam nüshasının imamlarının yanında olduğunu söyleyen, daha sonra kaleme aldığı Evâli'll-Makâlî adlı eserinde, bir bakıma bunun zıddi istikâmete, Kur'an'da ilâve ve eksikliğin bulunmadığını ve farklılığın da, Kur'an'a yapılan yorum ve açıklamalardan kaynaklandığını ifâde ederek, Mu'tezile ve Sünûfler'le aynı çizgiye gelmiştir.


42 Newman, The Development, s. 121-125.
43 Martin The Theology, s. 94-99.
44 Newman, The Development, s. 411-412.
45 Cennâtî, Menâbî'u İctîhâd, s. 34-46.
rüşün, ilk devirde İmâmiyye içinde destekçi bulmasının asıl sebebinin, Kur'an'dan, imâmet gibi görüşleri destekleyecek nas bulma çabasından kaynaklandığı unutulmamalıdır. Buğünkü Şii ulemannın, Kur'an'ın tahrifine inanmadıkları da açık olan bir husustur.

B. İMAMLARIN AHBÂRÎ

1. İmamların Ahbârî ve Hucüyeti (Delil Olması)

Bütün Şii alimler için ikinci şerî delîl olarak kabul edilen ahbârî, daha geniş bir çerçeve de Sünnet olarak ifade edecik olursak, hucüyeti (delî olmasi) bakımından Ehl-i Sünnet'le Şîa arasında bir farklılık olmamakla birlikte, mâhiyeti bakımından farklılığın mevcudüyeti dikkat çekmektedir. Daha önce de ifade edildiği gibi, Ehl-i Sünnet bunu, Peygamber'in söz, fiîî ve takrirleriyle sınırladılrırken, Şîa, imamları da içine alacak şekilde âdiyeyi oldukça genişletmiştir. Böylece onlara göre Sünnet, ma'sûmdan (Peygamber ve imamlar) sadur olan her şeyi kapsamaktadır.46

Zaten bu sebepten, onlara göre nas döneminin, Peygamber'in vefâtına değil, oninkici imannın Büyük Gaybetî'ne kadar uzadığını belirtmişlik. Bunun neticesi olarak, hucet olma bakımından, Peygamber'le imamlar arasında bir fark yoktur. Eğer varsı bu da vahiy meselesindedir. Yani Peygamber vahiy alırken, imamlar, şerî hakikatları, ondan gelen mûras ve ilhâm kanalıyla kavrayabilirler. Şíâ, Peygamber'in vahîn dûnda, itâhî ilhâm kanalıyla da hareket ettiği söleyerek, delî olma bakımından, Peygamber'le imami aynı konuma yerleştirirken, vahiyle ilhâm arasındaki farkı gözdü ediyor gibidir. Ehl-i Sünnet'ten farklı olarak Şî'a'nın, Sekaleyn hadisine ve diğer bazı delillere dayanmak sûretiyle, Peygamber'in hadislərində sadece 'tîret kanalıyla gelenlerini kabul ettiği ve bunları da, onların nezdinde, ahbâr olarak şöhret bulduğunu ise daha önce dile getirmiştir.48

Dikkatimizi konumuz olan Şî'a'nın ahbâr anlayışına yöneltilmişimizde, gerek ahbârî ve gerekse usûlî olsun bütün Şîî alimlerin, imamların ahbârının, gaybet önceciliğinde ve gaybetin ilk dönemlerinde, bütün meseleler alevi verek vecehî hususunda ittifak içinde bulunmalara na rağmen, usûlîlerin, zamanın illerlemesiyle ahbârda meydana gelen bazı problemler sebebiyle, sadece bunun (ahbâr), Müslümanlar için yeterli olamayacağını inandıklarını görürüz. Zaten onlara göre, bizzat nas döneminde bile, imamlardan uzak olanlar için ayn durum geçerliydi; çünkü onlar,

46 Rûşdî, el-'Akl i'nde'g-Şîî-ati'I-Imâmîyye, s. 433.
47 Cemâlî, "Sünnet, Devsovîn Menba'dî-I Icîhâd", Keyhân-1 Endîse, XVII, 3-4.
48 Meşkûr, Fırîng-i Fırat-ı İslâmî, s. 141.
49 Ės-Sadrî, el-Me'âlimûl-Cedîde, s. 58.
imamların abhârına ulaşamadıklarında, âlimlerin görüşlerine mürâcat ediliyordu. Bu, abhârîler tarafından kabul edilemiyecel bir husustur; çünkü onlar, imamların zamanında başvurulacağ yegâne makâmın, bizzat onlar olduğuna inanmaktadırlar.

Bu genel değerlendirme sonrasında, esas konumuz olan abhârîlerin abhâr anlayışına geçecek olursak, onların, gaybet sonrasında abhârîa amel etme hususun- daki tutumlarıyla, Eh-i Sünnet’le Şâa arasındaki fâsilayı daha da araladıkları dikkati çeker; çünkü usûlîler, abhâra verdikleri değer nisbetinde olmasa bile, en azından görünlüştü, bir delil olarak Peygamber’în Sünnet’îninde de Kur’ân gibi bir huccet olduğunu kabul ederken50, abhârîler, Kur’ân’î daki âm-hâs, mutlak-mukayyed ve muh kem-müteşâbih gibi hususları bünyesinde taşımâsi sebebiyle51, nebevi sân- netin de ancak imamların abhârî kanalıyla anlașılabileceğini iddiah etmektedirler52.


51 Astarâbâdî, el-Fevâîd, s. 47; Kaşânî, el-Ustâl’-Asîyêye, s. 20-44.
53 Astarâbâdî, el-Fevâîd, s. 136.
54 a.g.e., s. 272; Bahmânî, Haddâk, I, 169.
55 Eğer Şîî umelâ bu rivâyeti imamların abhâr için de geçeri olarak kabul ediyorsa ‘îret şartını ileri sürmesiz Peygamber’in Sünnet’î için de aynı kuralı uygulamasi ve onu da Kur’ân’â uygun olup olmâdîgı noktasından değerlendirmesi gerekirdi. Tabii ki bu, en azından teorik planda sağlanabilecek bir uymurdu; çünkü onlar uygulamada, Kur’ân âyetlerini de, kendi anlayışları ve imamların abhârî istikâmletinde tevil etmektedirler.

Tasarruf ve istifâde için herhangi bir şeye mübâh desek ve o, gerçekte haram olsa veya haram desek o da Allah indinde mübâh olsa her ikisi de câzîd değildir. Burada en doğru yol, tevakkufür. O zaman imamlardan gelen herhangi bir nas bulundu¤u¤da, şerf hüküm mu’ayyen olamaz.

Yine buna ilâve olarak, Ni’metullah Cezâîrî’nin ahbâra uygun amel edip etmemenin sonucuna ilişkin bir değerlendirmesini vermek, onların görüşlerini daha açık bir şekilde ortaya koymak bakımından oldukça isabetli olacaktır.

Hic bir akillî kimse ihtimâl verebilir mi ki, kıyâmet gününde bir fakîrî (ahbârî) huzura getirdiklerinde, ondan, neyle amel ettin diye sorsunlar ve o da, ma’sümların emirlerine göre hareket ettim ve ondan bir şeyolumadığımda ise, hiçbir sakınımsiz bir mabûdum desin ve bunun karşısında, olsun cehenneme atsunlar. Diğer taraftan, ma’sümların sözüne itihâb etmeyp ona karşı lâyıkl olan birisi (usûlî) getirsinler ve bu kişi de, her hadisî, bir bahane bularak kenara bırakmış olsun ve bunun karşılığında, onu cennette koysunlar. Bu mümkün müdür! Asla böyle bir şey olamaz.

Gerek Ahbârî’nin ve gerekse Cezâîrî’nin sözlerinden de anlaşıldığı gibi, imamlara ve onların ahbârına böylesine bir ubûdiyet ve teslimiyet, tamamıyla selefi mantığın dine bakışının bir neticesidir. Bununla birlikte ahbârîlerin de ahbâra bakışları, kendi aralarında farklılık arzettiktedirler. Buraya kadar açıktığımız hususlar, daha çok bu konuda, mutaassib olanların görüşlerini yansıtırken, Kur’ân’ın zâhi-riyle amel edilmesinin mümkün olduğuna söyleyen Kâşânî ve Bahârî gibi ahbârîler de, bu konuda daha mu’tedîl bir tavir sergiliyor gibi görünmektedirler. Zikredilmiş gerekken diğer önemli bir husus da, itidâl sâhibî ahbârîlerden bazılarından, mutaassib olanların belirli görüşlerini tenkit etmek istediklerinde, ilk planda

56 Bu nolu olarak bk., Astarâbâdi, el-Fevâi’d, s. 29, 127-129; el-Hurri’l-‘Ämilî, el-Fevâi’d-i-Tüsiyye, 324-326; a. mlf., Vesâlî’s-Şî’a, XX, 96-104 (O burada, görüşünün destekleyecект 22 delîl ortaya koymmuştur.); el-‘Ämilî, Kerekî, Hidyetî’l-Ebrâr, s. 134-135.
57 Astarâbâdi, el-Fevâi’d, s. 47.
58 a.g.e.s., s. 129.
60 Mutahharî, Deh Gofîdîr, s. 107-108.


61 Kâşânî, el-Usûlî’l-Âsiyye, s. 93-95.
62 a. mlf., Kelimâtûn Meknûne, s. 221.
63 Bununla ilgili olarak bk., el-‘Âmilî, Kerekî, Hidayetûl-Ebrâr, s. 82-94; Kâşânî, Vâfî, I, 11Astarábâdî, el-Fevâîd, s. 181-185 (O burada, kendisini destekleyecek oniki delil ortaya koymuştur.); Astarábâdî ve diğer Şii âlimlerin eserlerinde dikkati çekken en önemli hususlardan birisi, onların herhangi bir meseleyi ele alıp savunurken veya reddederken, tartışmayı oniki rakamına ulaşmak veya onuna sınırlamak için göstermiş olduklarını cabadır. Özellikle bu, Astarábâdî’nin söz geçen eserinde, çok daha belirgin. Bu da, onların selef tavrlarındanaki tutarsızlığı göstermesi bakımdan oldukça önemlidir. Bununla birlikte bu gibi hususlara, usulüfün eserlerinde de rastlamak mümkünür.).
gelen dört yüz usültün herhangi bir değişikliğe ma’rûz kalmadan üç Muhammed’in kitaplarında zikredildiğini iddiâ etmişlerdir.\(^{65}\)

Axbârlar, Arapça bilen herkesin, axbâr anlayıp buna göre amel edebileceğini ileri sürerlerken, usûliler, hadisleri araştıracak manâ ve istilâhlarını tanımadan bunun mümkün olmadığına dikkat çekmişlerdir. Onlara göre, bir hadisi işlemek sûretiyle ma’sûmun istilâhını anlarken imkânı dâhilinde değişdir ve bu, ancak bütün hadîsî la-fizlarnı bilmekle gerçekleşir.\(^{66}\) Bu bârîz farklılığa rağmen, Aga Bozorg-i Tahrâni, axbârlar usûliler arasındaki farkın gerçek olmayıp lafzî olduğuuna işaret ediyor; çünkü ona göre haberle amel, ancak manâstyla ve ondan anlasılan şeyle amel manâsına gelir. Tahrâni, buradan hareketle, ictihâddan kasdedilen şeyin de, bundan farklı olmâdığını ileri sürtüyor.\(^{67}\) Tabii ki Tahrâni ve onun gibi düşünen âlimlerin değerlendirirmesi, axbâr ve usûlîler arasındaki bu apaçık farkı basite indirmekten ibaret; çünkü yukarıda zikredilen hususlar, onların arasında köklü ihtilâfların mevcudiyetine işaret etmektedir. Her şeyden önce usûliler, dini meselelerde, imamların ve onların axbânının dışında bir şeyin tâkîbedilemeyeceği düşünsene sadıtle karşı çıkmışlar ve bu çok haberin, bu konuda kendilerini desteklediğini dile getirmişlerdir. Onlara göre, gaybet döneminde fûkahâyi (müctehidleri) taklid, ma’sûmu taklid demektir ve onların ortaya koydukları ictihâdlar da, gerçekte huccet olan Allah’ın kârûm ve ma’sûmun sözüdür.\(^{68}\)

Axbârlar gelince, buradaki fûkahânın, müctehidler değil imamların axbânını rivâyet eden ulemâ manâsına geldiğini ve onlardan başka bir kimseye iâfe edilememeyeceli iddiâ etmişlerdir.\(^{69}\) Axbârîle ne büyük darbeci vuran Vâhid Behbe-häuser, axbârların bu değerlendirmelerine cevap olarak şöyle diyordu:

O zaman axbâr, hadise dayandığını iddiâ etmiş olması sebebiyle, ma’sûmun olmuş sayıılır ve sened sâalisinin hepsini de aynı şekilde ma’sûm olarak kabul eder; çünkü haberi nakleden onlardı. Diğer taraftan aynı kişiler, herhangi bir konu üzerine içman edip itifakta bulunduklarında, imamların axbânına dayanmadıkları için hata etmiş sayıılır. Onlar bu tutumlaryla, axbânın sene- dini gözardı ediyorlar. Diğer taraftan râvîlerin, çerh ve ta’dîle tâbi tutsulmuyıp ismet derecesinde korunmaları, her şeyden önce ma’sûmun (imam) ismetine halel getirir. Enteresan olan şu durur ki, axbâr, (hadîsten) anlaşıldı her şeyi huccet olarak kabul ediyor ve bu anda kendisinin ma’sûm olma- diğını, hâsâba bile katmıyor. Böylece kendi anlaşıldığı şekilde hadîsten birsey çıkarılar herkesin gö-

---

\(^{64}\) Küleynî, Şeyh Sadûk ve Şeyh Tûsî (Kütûb-i Erba’a’nun müellifleri).

\(^{65}\) Astarâbdî, el-Fevâdi’d, s. 48, 74-75, 78, 181.

\(^{66}\) Behbehânî, Rûsâletül-Ictihâd ve’l-Axbâr, s. 80vdl.

\(^{67}\) Tahrâni, Târîhü Hasrî’l-Ictihâd, s. 77-78.

\(^{68}\) Behbehânî, el-Fevâdi’dül-Cedide, s. 123.

\(^{69}\) Bununla ilgili açıklamalar için bk., Kâşânî, el-Usûlül-Aslîyye, 50-65.
ruşt, hucçet olmuş sayılır. Aynı anlayış, eğer kendi görüşüne muhalif olan bir şey varsa, kolaylıkla onun doğru olmadığına ve bu yüzden delil kabul edilemeyeceğini hükmedecektr. Eğer bu kimse, kendiinden daha bilgili ve faziletli bile olsa ve Arapça ve diğer ilimlerde de daha derin bilgisi olsa, bu hususlar hiç dikkate alınmıyacaktır. Bundan daha ilginç olanı o (abîbârî), fûkâ ve diğer ilimlerde mühirc olan bütün fuahânın görüşlerinin fesâdına hükmedecek ve onların delil kabul edilemeyeceğini ileri sürcektir 70.

Behbehâni'nin bu değerlendiricilerinden, sadece abîbâra sarılıp bunun dışında herhangi bir yolla şerî hüküm elde edilmesinin mümkün olmadığını ve abîbârin zâhirinin yegâne delil olduğunu ileri süren bir zihniyetin yanılığının, hangi boyutlara varacağı açıka anlaşılmıyor.


2. Abîbâr Etrafındaki Tartışmalar
a. Abîbârdaki İhtilâf

Bilindiği gibi ilk abîbârîlerden olarak kabul edilen Kûleyînî ve Sadûk zamanında, abîbârın sıhhat hakkındaki tartışmalar, ulemâ arasında pek yaygın Decompiled ve zaten âlimlerin büyük çoğuluğu, bunların sahih olup olmadığı hususunda tartış

Daha önce de ifâde edildiği gibi, bizzat Kütüb-i Erba’a müelliflerinin birbirlerinin eserlerinde bulunan ahbârdaki problemlere işaret etmelerine ve sözkonusu eserlerde birbiriyle çelişen ahbârın varlığını kesinlik kazanmasına rağmen, ahbârların sözkonusu külliyya taş ket mimarı, tamâmiyle teslimiyetçi bir ruhâ dayanmaktadır. Bu, sadece ilk dönem değil son dönemde ahbârlar için de geçerli olan bir husustur. Her şeyden önce, bu eserlerde bulunan birbiriyle ihtilâfı ahbârin arasının nasıl cemîdileceği bir tarafa, onların sihatini bile tartışmak, her iki dönem ahbârlarine göre, abesle istişgâlden başka bir şey değildir. Zaten onların büyük çoğunuğunun, bu ahbâr shar hükmümlerin elde edilmesinde, neredeyse Kur’ân’dan daha önemli bir yere oturttuğunu daha önce ifâde etmişтик.


72 Sachedina, The Just Ruler, s. 72.
73 Kütüb-i Erba’a’da, birbiriyle çelişen ahbârın mevcudiyeti, sadece ulemâyı değil avâmî da etkileyen unsurlardan birisi olmuştur ve bu yüzden sözkonusu dönemde, Şî’dan Ehl-i Sûnet’e geçen kimselerin varlığına işaret edilmektedir, bk. a.g.e., s. 73.
74 Kütüb-i Erba’a’da ahbârın sihatine işaret eden delillerle ilgili olarak bk., Garâvî, Mesâdûrül-İstânât, s. 111-119; Muhsinî, Nakât ber Ahbârîerî, s. 149-163.
güvenmemiş ve sühhati ve sübültundan emin olmadıkları sürecede, onların kanalıyla gelen ahbâra, asıllarında yer vermemişlerdir. Böylece imamların aşabı, onlardan gelen haberlerin sahhîhîn sankîninden ayırarak nakletmişlerdir. Ahbârîlere göre, böylece imamların aşıbından geldiği zikredilen haberlerin onlara nişbetinde de, hiç bir sühhe yoktur.

Senedleri bakımından değerlendirildiğinde, ahbârîlere, râvîlerin çoğunun mezhepleri fâsîd olma bile, bunun, naklettikleri haberleri etkilemiyebilecek kadar mutasassî bir tutum içine girmișlerdir. Onlara göre, râvîsi gerek memdûh ve gerekse mecrûb olun, imamların aşabı tarafından rivayet edilen her haberle amel etmek vaciîtter. Diğer tarafa, onların kabul etmediği herhangi bir râvî, İmâmî ile olsa kabul edilemez. Yine bunlara göre, haberin sühhatinin râvının adâlet ve güvenilikliîçine hasırdîmesi, Âmme'nin icad ettiği bir husustur, çünkü onların hadîslerinin çoğu, âhâd târîkkîyla (haber-i vâhid olarak) gelmiş. Diğer tarafa Şî'a'nın ahbârında ise, böyle bir durum sözkonusu değildir. Yukarıda bahsedildiğî gibi, Astarâbâdî'nin yansıtır, diğer bazı ahbârîlere de, imamlara nisbet edilen hadîslerin reddedilmesinin ve râvîlerî güvenilik olmasa bile, onların tezkîb edilmesinin nehiy hususunda, kitaplarında özel bahîsler açmışlar ve bu konuda çeşitli delîller getirmișlerdir. Kısacası onlar, başka bir hadîsle teâruz ettiğini bilîsler dahi, imamlardan geldiğini düşündükleri her haberle amelî váçib görmüşlerdir; çünkü onlara göre, bir haberin, râvîlerin adâleti kendisinden daha güçlu haberle christian taşı, onun imamlardan birisiyle itîsâliini (bağlantısını) zedelemez ve bununla amelin terkedilmesini gerekirmez.

Daha önce zikrettiğimiz, Sadûk'un, Peygamber'in sehvine ilişkin nakletmiş olduğu ve Şî'a'nın imâmêt nazariyesiyle de kısmen christianîyî gîbi görünên habere iliskin son dönemde ahbârîlere特别是在anı tuhmet, onların genel olarak imamların ahbârî hakkındaki düşüncelerini yanıtmasa bakımından, önemlidir. Mesela Ni'metullah Cezâîrî, Seyyid Murtazâ'nın, bu görüşü sebebiyle Sadûk'u tenkit ederken, çok ileriye giitikini ifade etmiş ve onun istinâd ettiği hadîsîn, sühhati ve güvenilirliği ba-

75 Baharáî, Hadâûk, I, 8-13.
76 Kâşânî, "Râ'h-i Sevâb", Deh Risâle, s. 119-120.
77 el-Âmîîîîî, Kerekî, Hidayetü'l-Ebrâr, s. 7. Kerekî ahbârî olmakla birlikte, usûlîlerin bunlar için kullanıdikları haşeviyye ve mukallide tabirlerini, hadîslerin ihtilâfî konusunda hayrete düşenler için kullanmış ve Kütüb-i Erba'a müellîlerinin, eserlerinde, ahbârî tehrib ederek hadîslerin ihtilâfî konusundaki güçlükleri gidermek için, büyük çaba harcadıklarını ifade etmiş, bk., a.g.e., s. 93.
78 a.g.e., s. 17.
79 a.g.e., s. 89-93.
80 Dizîfüî, Fârîku'l-Hak, s. 25.
81 'Âmîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîîî î
kimından, inkârının mümkün olmadığını iddia etmiştir. O, ayrıca bu konuda Sadûk'un delillerinin daha güçlü olduğunu ve birçok haberi de buna delâlet ettiği dile getiriyor. Bu sebepten o, Peygamber'in sevinişi ahbârla inkârının mümkün olmadığını ve kabul edenler için, ancak icmâ ve akıl reddedilebileceğini ileri süriyor.82. Onun yanısıra Şeyh Yûsuf Bahramî de, bir çok ahbârın hilâfına usûllerini, Peygamber'ın seviniş inanmalıklarını ifade ediyor.83. Allâme Meclisî'nin aşağıdaki sözleri, ahbârârın ahbâra karşı tutumlarını veciz bir şekilde göstermesi bakımından, oldukça önemlidir:

İmamlardan sana gelen haberi, teslimiyet makâmında kabul etmen gerekir. Eğer bunun tefsîlîni aktûna idrâk edebilirsen et, aksi taktirde onu, icmâlı bir imânla kabul etmen gerekir. Akıl ve anlayışın nâzirs olmasa sebebiyle sen, eğer bir haberi reddederse ve söz konusunun haberi de gerçekte imamlardan gelmiş ise, böylece bunu reddetmekte, Allah'ın sözünü yalan olarak bilmek hükûmdedir.84.

Usûller de, ahbârârların yukarıdaki iddiâlarının geçeşizliğini dile getirerek, bizzat Kütübi Erba'a'daki haberi olan ve tefsîlâtını dile getirenler ve bunların müelliflerinin hadisleri toplarken tâkidetikleri metodun, kendi ichtâdâları olup onların dişindakileri bağırlamayacağını ideri sürmüştülerdir.85. Bununla birlikte onlar, aynı haberin değişik kitaplarda nakledilmiş olması rağmen, gerek metin ve gerekse sened zinciri bakımından farklı olduklarını ve özellikle metin bakımından bazıında eksiklikler bulunurken, diğer bir kısımda ise fazlalıklar bulunduğunu ifade ediyorlar. Bunlara ilâve olarak muhteşâmın, bazen birbirinden zit manâlar taşdırığına da dikkat çekmektedirler. Onlar aradaki zincir (vasıtalara) çoğaldığına ise, hata ihtimâlinin daha da artığını ve bunun neticesinde manâ olarak nakilda, lazf ile nakilden daha çok yarılma ihtimâlinin bulunduğunun ileri sürüyorlar.86. Müctehidler, bu ihtilâf ve problemlerden, tâkîyyenin yanısıra hata, gaflet, unutma ve kasde binânedeydâna gelen değişikliklerden kaynaklandığını ve bütün bunları gözardı ederek ahbârın hepsinin güvenirliğini iddia etmenin, ne akıl ne de nakille te'ûd edilebilecek bir husus olduğunu dile getiriyorlar; çünkü yukarıda zikredilen şeylerin hepsi, ahbârın imamlardan sadir olmasi bakımından kat'îyetini, güvenirliğini ve şihhatini etkileyen unsurlardur.87. Neticede usûller de, yukarıda zikredilen görüş-

82 Cezâirî, el-Envârû'n-Nu'mâniyye, IV, 34-39.
83 Bahramî, bununla ilgili haberi ve muhteviyatına bakılmaksizin, ahbârda geçen namazda seviniş kabul edilmesinin, diğer şehi hükümlerle de kabûl gökterirceği şeklinde bir vârsayımın, usûllerini bu sonuca götürdüğü ileri sürüyor., bk. a. mlf., Keşkâlî, I, 333.
84 Mehdevî, Zendegînâm-i 'Allâmât Meclisî, I, 234-235.
85 Garavi, Mesâdirû'l-İstinbât, s. 122-123.
86 Behbehânî, el-Fevûdâdîl-İ-Haîrîyye, s. 210-211.
87 Garavi, Mesâdirû'l-İstinbât, s. 119.
lerin ve ileri sürdükleri diğer aklı delillerin yanısıra, nakli delillerden de istifâde etmek sûretyle, ahbârîlerin iddialarını çûrtûmêye çalışmışlar ve ahbârîn sahîh olannı olmayanından âyrûdedebilmek için, bazı ustûl ve kâdîler ortaya koymuslardır; fakat bunların burada zikredilmemesi, bizim araûrma sahamının düûnda kalmaktadır.


Ahbârîdaki ihtilâfin giderilme yollarına gelince, usûlîlerin, müctêhîdin re’y, kiyas ve icthîdîna başvurduklarını iddîa eden ahbârîler, bu konuda yegâne yolun, imamlarından gelen ve Kûtûb-i Erba’a’dâ da zikredilen kâdîlerin tercîhi olmasî gerektikîni ileri sürûyorlar. Onlar, imamlarından gelen bu haberlerdeki ihtilâfin te’vîîî giderilebileceğini ve aksi taktirde, ihtiyâtîa başvurmak sûretyle sükût etmek gerektikîni ifade etmişlerdir. Bu gösteri sâvunun ahbârîler, imamlardan gelen ahbârdâ da üç çêtî te’vîî yolunun bulunduğuna inanmaktadırlar. Birincisi

88 Meclîîî, Muhammed Taki, Levâmi’u Sâhidgîrânî, s. 45-46.
89 Bahîrî, Hadâîk, s. 5.
90 a.g.e., s. 6.
91 Bu konuda delîl olarak getirdikleri ahbâr hakkında bk., a.g.e., s. 6-8.
92 a.g.e., s. 8.
93 Cezaírî, Menbe’u’l-Hayât, s. 17.
94 Daizâtîî, Fârûk’î-Hak, s. 7.
95 Ʉûmîîî, Hûdâyêtîî-Ebrár, s. 89-93, 101.
Kitab'a arzetmek\textsuperscript{96}, ikincisi Âmme'ye muhâlif olanı almak ve üçüncüüsü ise üzerinde (ilk dönem âlimleri tarafından yapılan) icmâ bulunana amel etmek\textsuperscript{97}. Birbiriyle ihtilâflı gözükten haberlerle amel etme hususunda bazı ahbârler, en meşhûr, en âdî ve en güvenilir olanını tercih etme şeklinde bir sara tâkıbederlerken\textsuperscript{98}, bu konuda da, farklı iki yaklaşımanın olduğu dikkati çeker. Bunlardan birincisi, ihtilâfli ahbârla karışlasıldığıında, mükellefin muhayer yani herhangi birisiyle amel etmesinin câiz olduğunu ileri süren yaklaşımdır. Bu anlayışa göre, iki veya daha fazla hadîfden ancak biriyle amel edilebilir. Küleyn'in de içinde bulunduğu ikinci gruba gelince onlar, sözkonusu ahbâr arasında cemi savunurlar. Onlara göre tahyîr (yani birinci metod), ancak cemin hiçbir şekilde mümkün olmadığı durumlarda geçerlidir\textsuperscript{99}.

Usûflere gelince onlar, dirâyet ilmi ad altında, bazı kâdeler ortaya koyarak râülerle ilgili büyük rical kitapları kaleme almışlar veya ilk dönem müellifleri tarafından bu konuda te'îf edilen eserlerden yola çıkarak, ahbâr, güvenilirlik derecesine göre tasnîf etme yoluunu tercih etmişlerdir. Bu konu, gelecek bölümde daha detaylı bir şekilde ele alınacak ve ahbârlerin onlara olan reaksiyonları değerlendirilecektir.

b. Ahbârın Taksimî

Ahbârlerin, takiyyeden kaynaklandığıni iddia ettikleri ahbârdaki ihtilâfı gide-rebilmek için, yukarıda belirtildiği gibi, esas olarak üç yola başvurmalara rağmen, usûfler, daha sistemli bir metod geliştirecek, ahbâri sahih\textsuperscript{100}, hasen\textsuperscript{101}, müvessak\textsuperscript{102} ve zayıf\textsuperscript{103} olmak üzere dörde taksim etmişler ve imamların ahbârına, gerek usûl ve gerekse fårında, bu taksimden harakete amel edilebileceğini belirtmişlerdir\textsuperscript{104}. Ahbârı ulemadan bazıı, ahbâr ilâk olarak dörtlü bir tasnîfe

\textsuperscript{96} Bahra'ni, Haddâ'ik, I, 15-16; Kitab'a arzetme konusunda, ahbâr ve usûfler tarafından kabul edilen haberle ilgili olarak bk., Mâmekânî, Tenkîhu'l-Makâl, III, 236.
\textsuperscript{97} a.g.e., s. 20-163.
\textsuperscript{98} Astarâbâdî, Fevâsid, s. 187.
\textsuperscript{99} Meclisî, Muhammed Taki, Levâmi'ü Sâhibgirânî, s. 46.
\textsuperscript{100} Âdî olan İmâmî râvî kanalâyla imama ulaşan haber.
\textsuperscript{101} Adâletine dâir bir işâret bulunmamakla birlikte, övülen (memdûh) râvî kanalâyla imama bağlanan haber.
\textsuperscript{102} İmamiyye'nin güvenilir olduğuna şahadet ettiği İmâmî olmayan bir râvî kanalâyla imama vâsit olup haber.
\textsuperscript{103} Yukarıdaki üç haberin şartlarını taşıyan herhangi bir haber.
\textsuperscript{104} Dörtlü tasnîf ve bunların istilahî manâlarıyla ilgili daha geniş bilgi için bk., Şehîd Sânî, ed-Dirâye'l-Im-i Mustalahu'l-Hadîs, s. 19-24.
tâbi tutan kişinin İbn Tâvûs\(^{105}\) olduğunu söylerlerken, bazısı, onun talebesi Allâme Hillî\(^{106}\) ve yine diğer bir grup da ikisinden birisi\(^{107}\) olduğunu ileri sürmûşlardır.

Ahhârîler, Allâme Hillî veya hocaşi İbn Tâvûs tarafından yapılan bu taksími, hâlâ yine yapılabilecek en büyük zarar ve tehlike olarak gördüler; çünkü bunun net-cesinde, Kütûb-i Erba'a'daki hadîslerin yararsızdan fazlası, güvenilirliğini kaybediyor veya en azından şüphe edilmeye başlanıyordu\(^{108}\). Onlar (ahhârîler), genel olarak sahip ve zayıf olmak üzere ikili bir tasnîf benimseyip\(^{109}\) bunun, yukarıdaki iki âlimden önceki usûl ilemâ tarafından da kabul edildiğini, ancak bu tarihden itibaren, Âmme tarafından ortaya konulan dörtlü taksîmin müctehidler tarafından esas alınmaya başlamadığını ileri sürmûşlardır\(^{110}\). Neticede bu taksîm, onlar göre, Kütûb-i Erba'a'nın metodundan uzaklaşma manânasına geliyordu\(^{111}\). Kerek el-Âmilî Müfîd, Murtaçâ ve Tûsî'nin de aynı ikili tasnîf benimsediklerini belirtiltikten sonra, bu konuda Tûsî'nin görüşlerini naklediyor:


Ahhârîler, bid'at olarak kabul ettikleri bu taksîmi iptal hüsusunda, birtakım deliller ortaya koymuşlardır. Bunlardan birisi, daha önce de zikredildiği gibi, Kütûb-i Erba'a'daki bütün ahbûrin sahip olup, onun imamlardan gelen dörtûz

\(^{105}\) Usûl ilemâdadan Şehîd Sânî de bu fikre istirak etmektedir. Bk., el-Hurûrî\(^{\prime}\) Âmilî, Vesâil, XX, 102; el-'Âmilî, Hidâyêtü'l-Ebrâr, s. 96-97; Garâvî, Mesädûrû'l-İstînîbât, s. 126-127; Câbirî, el-Fikrû's-Selefi, s. 241.

\(^{106}\) Astarâbâdî, Feyvâd, s. 55, 58; Kâşânî, Vâft, I, 11; Meclisî, Muhammed Takî, Ravvâtâtü'l-Mûttakîn, s. 18-20; Usûl ilemâdan Kâşifü'l-Gutâ da bu fikre katılmaktadır. Bk. a. mlf., el-Hakkûl-Mübîn, s. 116.


\(^{108}\) el-Hûseyînî, el-Mevzû'a'tî'l-Âsâr ve'l-Ahbâr, s. 43-44.

\(^{109}\) Astarâbâdî, Feyvâd, s. 56; Dizfülî, Fârûkû'l-Hak, s. 6.

\(^{110}\) Bahrahî, ed-Dûrîr, s. 255.

\(^{111}\) el-Hûseyînî, el-Mevzû'a'tî, s. 44.

\(^{112}\) el-'Âmilî, Hidâyêtü'l-Ebrâr, s. 24-25.


113 Bahârî, Hadîk, I, 17-20.
114 Meclisli, Muhammed Takî, Râvadâtîl-Müttâkin, s. 19-20.
115 Bahârî, Hadîk, I, 16; a. mîf., ed-Dirrâ, s. 167-168.
116 Garâvî, Mesâlîrîl-İstînâtî, s. 129-130.

Ahhârîler, hadîsin metin ve senedini ve mekbûl ve merdûd olanî araştıran dirayet ilmîne gerek olmadığına ifâde etmişler ve bütün bunlarîn, Âmmî'nî icâtî olduğuunu ileri sürmüşlerdir. Onlara göre, Ehl-i Sünnet'in bunu icât etmedeki âsîl gayesî ise, imamlarının sünnet ve fetvâlarına muhalefet etmiş-til. Onlar, dirayet ve ricâl ilmîyle ugraşanların ve bunu hadîs metodolojîsînde kullanânanlarîn, ilk dönem âlimlerîni hiç dikkate almadıklarını ifade ediyorlar; çünkü onlar, bu âlimlerîn, sadece hadîsin senedine dayanmayıp aynı zamanda onun sîhatîne delâlet eden diğer karâneleri de dikkate aldıklarî geçegenîn gâfîl oldular. Netîcede ahbârîler, hadîs ricâlînin ahvâlinî bilmeye ihtiyaç olmadığını kanââtîne vardilar; çünkü onlara göre, ahbârîn imamlardan geldiğinde herhangi bir âûphe yokuştur ve bu yuzden, onların se-

117 Sachedine, The Just Ruler, s. 74-75.
119 el-'Âmilî, Hidâyettîl-Ebrâr, s. 102-103.
120 a.g.e., s. 103-104.
nedlerine bakmaya gerek yoktur. Cezârîn'nin aşağıdaki görüşleri, ahbârîlerin bu konudaki tutumlarını temsil etmesi bakımından, oldukça önemlidir:


c. Haber-i Vâhid

Bilindiği gibi ilk dönem âlimlerinden olan Küleyînî ve Sadûk gibi ahbârîler, haber-i vâhid ile amelin mümkün olup olmadığı sorgulamak bir tarafta, imamların gelen herhangi bir haberin sâihatî hususunda bile tartışmaya gerek duymayıp, kendilerine haber olarak ulaşan bütün rivayette eserlerinde zikreetmeyi tercih ettîlere. Elbette bu, onların, imamların gelen ahbârı toplarken, kendilerine göre bir metodolojileri olmadığı şeklinde anlâşmalamalıdır; fakat bizim burada belirtmek istedigimiz, onların daha sonra ortaya çıkan âhâd haberler ile ilgili tartışmalarдан uzak oldukları gerçeğidir. Buradan ortaya çıkan husus, ilk dönem ahbârîlerinin, dînin usûl ve fûruunda herhangi bir inselemeye tabi tutmaksızın, haber-i vâhidin istifade ettikleridir.


121 Behbehânî, Risâletât'l-Icîhâd ve'l-Ahbân, s. 44vd.
122 Cezârî, Ni'metullah, Menbe'û'l-Hayât, s. 29.
123 el-'Âmilî, Hidâyâtât'l-Ebrâî, s. 28.
124 Hussain, The Occultation, s. 129-130.
Seyyid Murtazâ, haber-i vâhîde amel etmeye karşı çıkmakla kalmamış, güvenilir bir râvi kanalıyla gelse bile, onun, hiç bir şekilde dinde delil olarak kullan-
lamayacağım illeri sürmûştür; çünkü ona göre, dînî hükmüleri, kat‘iyeyete ve ilim ifâde eden delillere dayanmak zorundadır. Aym zamanda o, âhâd haberle amelin yasak olduğunu dâir, İmâmî ülêm ara- 
sında icmâ bulunuduguna da iddiâ etmektedir.125 Murtazâ bu görüşleriyle, daha sonraki dönemde, âhâd habere karşı çık-
usûli ûlemâ için bir alem olarak kabul edilmiştir.

Hem Mûûîd ve hem de Murtazâ’ın telâbesi olarak kabul edilen Şeyh Tüsî’ye gelince o, Sünnîler’in fîkî usûli hakkındaki görüşlerini de iyi bilen birisi olması sebebiyle, şerî istinbât yoluya fîkî hükmülerin çıkarılmasında, bir delil olarak hab-
ber-i vâhîde yeniden geçerli kilmak için, büyük çaba sarfeder. O, Murtazâ’ın yu-
kandaki görüşlerine karşı çıkarak, onunla amelin câaîz olduğuna dâir Şii ülêm ara-
sinda icmânın bulunduğuna dikkati çekter. Bununla birlikte onun âhâd habere yak-
laştıunu, ilk dönem ahbârîlerinin bu konudaki kanâtîlerinden ayırdıâlmesi gerekir;
çünkü o,enburgâ kabûlü için, güvenilir İmâmî bir râviye dayanması, Peygamber ve 
îmâmîlerden gelmî olmasi ve güvenîlir bir yolla nakledilmiş olması gibi, birtakum 
şartlar ortaya koymuştur.126 Bu sebepten Tüsî’nin bütün âhâd haberleri kabul ettiği 
sekelindeki bir iddîâ, kabul edilemez.

Yukarda bahsi geçen iki âlimden sonra, haber-i vâhîde ve onun fîkîhta bir delil 
olarak kullanılması, usûl kitaplarında zikredilmeye baştandı. Konuyla ilgili yazımış 
onerler dikkate alınacak olursa, bu mevzu’dâ İmâmî fâkhiâlerini, iki gruba 
ayırmaâ mümkündür. Birincisi, Tüsî’nin haber-i vâhîde ilgili görûşünü destekleyip 
fıkha birliği saqlayabilmecek için, onun delil olarak kullanmasına taraftar olanlar. 
İkincisi ise, Murtazâ’yı destekleyip âhâd haberlerin delil olamyacağını illeri sürecek, 
fıkha bir şeyin doğruluğu için rasyonel metodlara başvurulması gerektiği ni 
süreler.

Murtazâ’nın görûşünü destekleyenlerin arasında en meşhûru, Tüsî’nin meto-
doloji konusundaki görüşlerine meydan okuyarak yeni bir dönenin başlaticısı olan 
Îbn İdrîs Hîlî’dir. Her şeyden önce o, Tüsî’nin ma’kûl gibi gözükten görûşleri-
nin arkasında, İmâmî fîkî ihre görûşeyen bir tehlikeden yattığını ifâde etmiştir; 
cünkü o, haber-i vâhîde dışine alacak şekilde, çerçevesi oldukça geniş olan bir ah-
bâr anlayışının, bir taraftan bir çok problemin doğmasına yolaçan, diğer taraftan 
özünü rasyonel araştırmanın oluşturduğu ictihâd mûlêsesesine zarar vereceğini far-

125 Hîlî, Ibn İdrîs, Serdîr, s. 2. 
126 Tüsî, ‘Uddetâl-Usûl, s. 51.

Haber-i vâhid konusunda Tüüs'yi destekleyenler arasında, daha önce işareti edildiği gibi, onu taklidin hakkında olduğunu dönemdeki ülerin görülmektedir. Tüüs'den Ibn İdris'e kadar uzanan bu zaman diliminde, ülerin hem hemen hem hemen hepsi, söz konusu mevzu'da Tüüs'ün görüşlerine katılmak bir tarafa, onu taklid etmişlerdir. Ibn İdris'ten sonra ise, her ne kadar Allâme gibi âhâd haber konusunda katı tavır takınanlar bulunsu bile, ülerin büyük çoğunluğunun, sihatine inandıkları haber-i vâhidde fıkıha amel ettikleri, kabul edilmesi gereken bir hususur. Bunlar arasında en önemlileri Muhakkik Hıllı ve Şehid Sânî'dir. Bunlar, râvînîn adâleti ve güvenilirliği gibi hususları haber-i vâhidin kabulü için şart olarak getirirler. Şehid Sânî, bu konuda ulëmâ arasında ihtilâf olduğuna dikkat çekmekle birlikte, çoğunluğun, Tüüs'yi tâkibederek onunla ameli câiz gördüklerini ve hakikatin buna daha yakın olduğunu dile getirmektedir. Muhakkik Hıllî de, bu konudaki ihtilâf począt ederek şöyle demiştir:

Haşeviyye, âhâd haber konusunda ifrâta düştü, hatta her türlü haberle amel etti ve altında bulunan tenâkuzlari hiç dikkate almadı. Diğer bazıları ise, haber-i vâhid red hususunda teşritte düşüler ve ondan istifâde emeý, aklen mühâl gördüler. Yine diğer bir grup, onunla amelde aklen bir mâni görmemekte birlikte, şerâfatun buna izin vermediğini söylediiler. Bütün bu yollar sünnetten sapmadır ve doğru ise orta yoldur.

İlk dönem ahbârîlerinin haber-i vâhid ile ilgili tutumları, onların, genel olarak ahbâra iliskin görüşleriyile de bir parellelik arzediler. Bu konudaki tartışmalar, o dür-

---

127 Ibn İdris'in bu tavrun, Şii âlimleri içerisinde bir çekismeye değil, bizzat Şii fikhun istiklaline yol açığını ileri sürüler olmuştur. Onlara göre, Ehl-i Sünnette içtihâd kapısının kapanağına yol açan böylesine bir yaklaşıma karşı çıkmak (yani haber-i vâhidde karşı gereğinden fazla temkin davranış), karşısında dönemlerde İmami fikhunun kanlanması ve içtihâd müessesesinin daha da gelişmesine yol açmıştır., Bk., el-Hakîm, el-Usûlîl- Âmme, s. 600.

128 'Amîlî, Hidayatal-Elbrûr, s. 95.

129 Muzaffer, Usûlîl-Fûh, II, 64-65.

130 Şehid Sânî, Me’âlîma’d-Dün, s. 189.

131 Muhakkik Hıllî, Mu’teber, s. 6.
nemde daha henüz yoğunluk kazanmamıştı için, onların imamlarının abhârına karşı yaklaşımları, aynı zamanda âhâd haberle ilgili görüşlerine de açıklik kazandırılmıştır. Onlardan sonra gelen Murtaza ve Tüs'tin haber-i vâhid ile ilgili farklı yaklaşımlarını, son dönem abhârlarının tenkitlerine temel teşkil etmesi bakımından, muhtasar olarak ele alındık. Şimdi de Safevîler sonrası abhârlarının bu konudaki görüşlerine, özet olarak yer verebiliriz.


Diğerleri gibi usûî olan Şeyh Tüs'tye gelince, abhârlar onu, özellikle bu konuda tenkitten kaçınmışlardır; çünkü o, diğer konularda onlar gibi düşünmese bile, özellikle âhâd haber konusunda da mu'tedîl bir yol tâkibetmekte ve bununla amel hususunda imamların âshâbûnun içmâsi bulunduğu ileri sürümektedir. Muhakkak Hillî'ni de bu konuda oldukça tîmî bir tavir takınmasına rağmen, abhârlarî haber-i vâhidle amelde aşınıya gitmekle suçlamasından dolayı, o da tenkitlerden nasîbiyi almıştır. Abhârlar bu tür sözlerîn ilk dönem abhârlarîne karşı haksız yere yapılan ithâmdan başka bir manâya gelmediğini ifâde etmekte geri kalmamışlardır.

132 Kaşânî, Sefînetûn-Necât, s. 20-21.
133 Astarâbâdî, Fevâdî, s. 44, 63.
134 Âmîrî, Hiddâtûl-Ebrar, s. 28-29.
135 Bahrânî, Haddîk, s. 21.

Görüldüğü gibi ahbârlar, kendi aralarındaki bazı önemsiz farklılıklara rağmen, âhâd haberle amel hususunda ifrât düşmûşler ve şihatine delâlet eden kari-nelerden uzak olanlarını bile, neredeyse mütevâtir haber derecesinde sahih olarak kabul etmişlerdir. Her şeyden önce onlar, yukarıda bahsettiğimiz gibi, usûller taraf-fından getirilen ahbârın taksâmî gibi prensipleri bildirat olarak деятlendirmişler ve özellikle Kütûb-i Erba'a'da bulunan ve imamlardan geldiği söylenen haberleri, herhangi bir tenkit ve tahâle (cerh-tâ'dîf) metin tenkîdî gibi) tabi tutmaksizin müセルlem bir şekilde, sahih olarak görmüşlerdir. Son dönem ahbârlar, ilk dönem âlîm-le-rin, özellikle bu konuda kendilerince bilinen diğer öçülerinin bulunduğu ve bunların ise sonraki dönem ulemâsı tarafindan unutulup gözardı edildiğini savunmuşturlar. Bu sebesten onlar, haber-i vâhid gibi konularda, onların ifâdelerini ve uyûgulamalarını esas almışlardır. Neçcede, bazı konularda onlardan geldiğine inan-dıkları şeyleri, olduğu gibi kabul etmişlerdir. Daha önce de bahsedilen Peygamber'in schvi hailisi, buna güzel bir örnek. Sadûk tarafindan ileri sürülilen bu görü, genel olarak İmâmiyye âlîmeler tarafından kabul edilmemekle birlikte, son dönem ahbârlarinden bazıları, bu tezi açıkça savunmuşlar ve buna delâlet eden haberin, âhâd olmadiğını iddia etmişlerdir138. Usûllerere gelince, bu konuda ahbârlarla daha yakın gibi görünüven ve Tûsî tarafından temsil edilen grup, âhâd haberin şihatı hususunda Kitap, maktû şinet (kat'îyeti sâbit olan), müセルlem icmâ, tâfîfen icmâsî ve akl gibi bazı şartlar getirmişlerdir, yani bunlarla çelişmeyen âhâd haber, kabul

136 Meclisi, Muhammed Taki, Ravdatü'l-Mûttakîn, s. 21.
137 Kåşânî, Sefînetü'n-Nedîr, s. 21-31; a. mîf., el-Hakkû'l-Mûbîn, s. 12.
138 Ensârî, Resâli, I, 157-158.

C. İCMÂNİN İMKÂN VE DELİL OLP OLMADIĞI


139 Behbehânî, Risâletûn fî Hucciyyeti Aḥbârî'l-Âhâd, var. 1
140 Bu konudaki farklı görüş ve kanadârlerle ilgili olarak bk., Garâvî, Mesâdrûl-Istinbât, s. 135-179.
141 Tüsî, 'Uddetull-Ushâl, II, 164.
142 'Allâmâ Hîlî, Mebdûdi'l-Uslûl, s. 190.
143 Şii ulerin ve özellikle icmâda imamın sözünün keşfedicisi bir özellik taşıdığını ileri süren usulüler, bu yüzden, Ehl-i Sünnet'in Medîne, Mekke ve Kûfe gibi şehirlerin ulemasının icmâsını, Şeyhâ'în(icmâs ve mezbah imamlarının icmâsı çeklindeki anlayışna karşı çıkmışlar ve bunun ilahi irâdeyi keşfetmeken uzak olduğunu iddia etmişlerdir. Bununla birlikte onların görüşlerinin ne derece tutarlı olduğu, ahbârîlerin, usulülerin icmâ delilîline iliskin değerlendirirme ile tenkîlîleri ele alınırken daha iyi anlaşılmaktır. Zaten Sûnnî ve Şii icmâ anlayışlarının mukâyesesi, bizim konumuzunwünschts; fakat bu konudaki görüşler muhtasar olarak ele alınacak olursa, Haneefî, Mâlikî ve Şâfiî ulemasî icmâyi mutlak delil olarak kabul ederlerken, Zâhiîîî ve Hanbell fûkahânının çoğu da, onun mu'teber olmادığını işaret etmişlerdir. Yine İmâmîyye tarafından selefi tavr takman ahbârlere gelince, onların da icmâyi bir delil olarak kabul etmediklere dikkati çekir. Her iki mezhebin usulüleri
Gerek.mustakil olsun ve gerekse olmasın, usul'lerin icmâyi huccet olarak kabul eden sebeplerine gelince, onların, bu konuda bir çok delil ortaya koydukları dikkat etmek. Bunlardan birkaçı zikretmek, yerinde olacaktır. Onlardan birisi, tâzâmmunîyîye adını verdikleri ispat metodudur. Bu, herhangi bir konuda bir den fazla icmâ vâki olduğunda, içinde nesebi zikretilmesi şahs bulunmayanın doğru olduğu düşüncesine dayanmaktadır ve hemen hemen Şâ'nın bütün meşhur ulemâsî tarafından kabul edilen bir yoldur; çünkü nesebi bilinmeyen kişi, onlara göre, imamın varlığına işaret etmektedir.İkincisi ve en meşhuru, yukarıda zikredildiği gibi, ilk olarak Şeyh Tüsî tarafından ortaya atılan, lütûf présibidir. Yani imam, dinin koruyucusu olması ve her an için toplumda bulunması sebebiyle, doğru olmayan bir olay meydana geldiğinde, çeşitli kanallarla müdahale eder veya doğru olan icmânın hâkim olmasını sağlar. Usulî ulemâ bunların yamsıra, hads ve takrîr gibi daha birçok metod ortaya koymuş; fakat bizim için burada önemli olan, abhârlere göre, icmânın delil olup olmadığını ve bunun imkânı me-selesidir.

Yukardaki ifâdelerden de anlaşıldığı gibi, usulîlere göre icmâ, ma'sûnum sö- zünü keşfetmesinden dolayı ilmi bir kıymet kazanır ve kat'î olarak onun sözünü keşfettiğinde, icmâ meydana gelmiş olur. Böylece yine usulîlere ortaya koyduğu çerçeveden hareketle, hakikatte huccet (delil), keşfedên değil keşfedilen, yani ma'sûnum sözüdür. Zaten onlar, bundan dolayı, icmânın mustakil bir delil olamayacağını savunmuşlardır. İşte bütün bunlara dayanarak abhârlar, gayet hakk olarak, gerek mustakil olsun ve gerekse olmasın, hiç bir şekilde onun delil olamayacağını iddia etmişler ve Kitap ve Sünnet'ten bunun aksini ortaya koyacak bir delillin bulunmasının mümkün olmadığını söyleyerek, icmânın, Âmme'nin icâ-dından başka bir şey olmadığını ileri sürmüşlerdir. Ayrıca abhârlar, usulîlere, ancak gafletlerinden dolayı bu konuda onları tâkibettiklerini ifâde ediyorlar. 

144 Garavî, Mesârû'lu-İsünbûr, s. 172-175.
145 a.g.e., s. 175.
146 a.g.e., s. 176-177.
147 Hurrîî'î-Ámilî, el-Fevâ'dâdî-i-Tüsiyye, s. 410.
149 Baharîî, Hasâdî, I, 38-39; a. mîf., ed-Dürûrû'n-Necefsy, s. 178; Astarabâdî, Fevâ'd, s. 9, 17, 46, 112, 122, 132-134; Kâşânî, Şefneti'n-Necadî, s. 7.
150 Abhârlar, Âmme'nin ilk olarak icmânâ bulunmanın, Saktî ashabı olduğuunu ve sadece bu icmânın değil, bunun düşündüklerinin de bâtil olduğuunu ileri sürdüler. Bk., Kâşânî, es-
sacarı icmânın mücërred olarak nakli, ahbârlere göre, imamın sözünün onun içinde bulunmasını gerektirmey ve usûflerin idiâ ettiğleri gibi icmâ delîlsiz olarak ma’sûmun sözünün keşfedici de değildir. İşte bundan dolayı Ni‘metullah Cezâirî, şerîfîn kaynaklarının Kitap, Sünnet ve icmâ olmak üzere üç delîlden ibaret olduğu söylenmekle birlikte, üçüncüصنünün Sünnet’e râci (bağlı) olduğunu ileri sürerken, kendi düşüncesi sistem içerisinde olduğu tutulduğu görülmektedir. Ahbârîler bu konuda, kendi görüşlerini destekleyecek bir çok şerî delîl de ortaya koymuşlardır.

Ahbârîler, yine bizzat usûflerin görüşlerinden örnekler vererek, onların görüşlerini tutarsızlığını ortaya koymaya çalışmaktadırlar. Bahhrânî’nin bu konudaki değerlendirmesi, burada örnek olarak verilebilir. O, Muhâakk Hillî’nin, “yüz fakîhin herhangi bir konuda biraraya gelmelerinin bir şey ifâde etmiyeceğini; fakat imamın sözünün içinde bulunduğu iki fakîhin ittifâkîn icmâ olduğu” hususundaki görüşünü naklederek, şöyle devam ediyor:

O zaman hucet, mücërred olarak ulemânın biraraya gelmesi değil, bizzat imamın sözüdür. İmamın ahbâryyla amel etmek için böyle bir yola başvurmak ise, ma’kul değildir ve bu şekilde vâ-stahl bir metod tâkibetmeksziniz, imamların sözünden istifâde edip onunla amel etmek, daha kolaydır. Bu sebepten icmâ, müstâkîl bir delîl olmayıp yolu uzatmakta başka bir şey değildir ve netî-cede, buna icmâ isminin verilmesinin de, bir manâs yoktur.

Ahbârîler, icmânın mümkkteli olmamış hususunda, usûflerin bile reddedemeyeceği bazı değerlendirmelerden yola çıkarak, bunun imkânsızlığını gayet açık bir şekilde ortaya koymaya çalışmışlardır. Bunlardan birisi ve en önemlisi, icmânın en büyük savunucularından olan Tûsî, Murtaçâ ve Ibn İdrîs gibi şahîsların, aynı konuda birbirinin aksi görüşlere sahip olmalarıdır. Hatta ahbârîler, aynı şahsın belirli konularda birbirinden farklı görüşlere aksi sürdürüdüğü idiâ etmektedirler. Bahhrânî, bu konuda örnek olarak Şehîd Sânî’yi göstermekte ve kendisinde, ona âit bir risâ-legenin bulunduğu ifade ettiğinden sonra, burada birbirini nakzeden icmâların bulun- duğuna işaret etmektedir. Yine onların ileri sürdükleri görüşlerden birisi de, birbirinden farklı bölgelerde yaşayan ulemânın, bazen muhâfillerin idâresi altında yaşamış olmaları sebebiyle, gerçek kanâatlerini ortaya koyamamalarıdır; çünkü on-

**Şihâbî’s-Sâkb fi Vâcûbi Salâtî Cum’â’tî’l’-Aynî, s. 57, 74-76; a. mlf., “Râh-i Sevâb”, Deh Risâle, s. 128; Bahhrânî, ed-Dûrerî’n-Neccesîyye, s. 178-179.**

151 Bahhrânî, Hadâik, I, 35-36.
152 Cezâirî, Menbe’îl’-Hayâtî, s. 19.
154 Bahhrânî, Hadâik, I, 35-36; a. mlf., ed-Dûrer, s. 177-178.
155 a. mlf., Hadâik, I, 37.
lar, bu gibi durumlarda takiyyeye başvurmuşlardı ve bu yüzden onlardan sádur olan icmâların, imamın sözünü içinde bulundurup bulundurmadığı tartışma konusudur\[156\]. Abhârîler, raiyiyenin bâtıl üzere icmâda bulunduğunda, bunun, imam tarafından hakkı tebdiî edileceği dâir usûllere âit görünün de, kesinlikle kabul edilemiyecelik hususlardan olduğuna işaret etmişler ve ihtilâflı abhârî buna delîl olarak getirmişlerdir. Eğer, onlara göre, imam için böyle bir durum geçerli olsaydı, o, her şeyden önce ihtilâflı abhâr meceselini hallederdi\[157\]. Neticede abhârîler, din ve mezhebin zarûretlerinin dışında, icmânın váki olamayacağını ileri sürmüştü\[158\].

Abhârîlerin icmâ ile ilgili görüşlerinde, üzerinde durulması gereken en önemli noktalardan birisi, onların, Külâyî ve Sadûk gibi, ilk dönem âlimlerinin belirli konulardaki ittifaklarına bakışlardır. Ancak din ve mezhebin zarûretlerinde icmânın meydana gelebileceğini ileri süren abhârîler, nas dönemde yüksek olan âlimlerin fetâvâların, nass onlara kadar ulaşmış olabileceğini düşüncesinden hareketle, mu'tebir kabul edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir; fakat sözkonusu mevzûda, buna muhâlâl olun bir haberin bulunmaması gerekiyor\[159\]. Bu şarkı ilâve olarak onlar, ilk dönemdeki ulyemânın ittifâkını da zarûr görüyordular\[160\]. Abhârîler, ilk dönemdeki bu âlimlerin herhangi bir konukâr icmâlarını, bütün Şii ulyemânın ittifâk manâsına geldiğini iddia etmişlerdir\[161\]; çünkü bu, görünüşte herhangi bir riyâyete te'yid edilmesi bile, onlara gizli kalan bir delilin, ilk dönem âlimleri tarafından bilindiği varsayımna dayanmaktadır. İşte bu tür bir icmâ, abhârîlerin kabulünü kazanmıştır. Bununla birlikte yine onlar, temkinli bir yaklaşımla, bunu da ma'sûmün kavline işaret ettiğiinden dolayı kabul ettiklerini belirtmektediler\[162\]. Böylece icmâda huccet olun, imamın sözü olduğuna dâir kanâatleriyle gayet uyumlu bir çerçeve ortaya koymaktalar. Neticede bu ilk dönem âlimlerinin ittifakları, onlara göre, genel olarak imamların görüşlerini yansıtmaktadır\[163\].

Konuya açıklik getirmesi bakımından, birkaç abhârî âlimin mu'tebir icmâ hususundaki görüşlerini nakletmek, yerinde olacaktır. Bunlardan ilki ve en önemlisî Astârâbâdî, icmânın kabul edilebilmesi için, kadîm umâmcı tarafından ortaya atılıp benimsenmesi şartını getirmiş ve bunun da, iki çeşitli olduğuna dikkat çekmiştir. Bi-

156 Bahrânî, Hadâık, s. 35.
157 a.g.e., s. 37-38; Şâchedînî, The Just Ruler, s. 202.
159 Bahrânî, Hadâık, I, 36.
160 ‘Amîlî, Hidâyêtül-Ebhrî, s. 259-260.
161 Müderrîstî, The Shi’i Principles of Jurisprudence, s. 67.
162 Bahrânî, Hadâık, I, 36-37.
163 Müderrîstî, The Shi’i Principles of Jurisprudence, s. 68.
rincisi, kadın abhârîlerin herhangi bir rivâyet hususundaki fetvâlari. İkincisi ise, yine İlk dönem âlimlerinden Kâlîyânî ve Şadûk gibi bazılarının, kat'î ve mu'teber bir delille dayanarak verdiğileri fetvâ'î. Görüldüğü gibi burada da, imamlara yakınılık ve ilk dönem âlimlerinden olma, içmâda bulunan âlim için bir ön şart olarakleri sü-rülmektedir; çünkü abhârîlere göre onlar, imamların murâdını en iyi anlayan nesildir. Başka bir abhârî âlim Hüseyîn b. Şihâbîddîn el-‘Amîlî de, az da olsa dinin ve mezhebin zaruretlerinde icmânın vâki olduğunu belirtmekle birlikte, bunun, son dönem ulemasının icmâlarından ayırdedilmesi gerektiğini dile getirmiştir. Mu'tedil abhârîlerden olan Kâşânî'nin, mu'teber ve gayr-i mu'teber icmân hakkindaki görüşlerini naklederek, abhârîlerin bu konukduki görüşlerine son verebiliriz:


Görüldüğü gibi abhârî ulerâ, ancak dinin ve mezhebin zaruretlerinde ve ilk dönem abhârîlerinin ittifâksıyla icmânın gerçekleşebileceğini ve bunun da, ancak imamın sözüne delâlet etmesi bakımdan mu'teber olduğunu ileri sürmekte ve usûllîler tarafından kabul edilip daha geniş bir çerçevede gerçeklesen ulemânın ittifak anlayışına ise, karşı çıkmaktadırlar. Bununla birlikte icmâyi daha geniş manâsyla ele alan usûllîler de, bunun hucet olmasını, içinde imamın sözünün bulunmasına bağlamalarına rağmen, abhârîler, imamların abhârî varken bu gerek olmadığını ve bunun, yolu uzatmakta başka bir işe yaramadığını işaret etmektedirler. Diğer taraftan bu iki fîrka arasındaki farklîlîğin, rivâyetteci icmân'dan çok fetvâ'da icmân olduğuunu söylemeden geçemeyiz. İki veya daha fazla birbirine muârîz olan haberden birini tercih etmek süruetle, o haberin üzerinde ittifak edilmiş manâsında rivâyetteci icmân ile ilgili, abhârîlerle usûllîler arasında fazla ihtilâfın olmadığı dikkati

164  Astarâbûdî, Fevâdî, s. 134-135.
165  ‘Amîlî, Hindîyerî?-Elbritî, s. 259.
166  Kâşânî, "Râh-i Sevâb", Deh Risâle, s. 127-128.
çeker ve bu abhârîler tarafından da reddedilemiyeccek bir meseledir. Bununla birlikte şerî deîflîler dikkate alındığında, onların arasındaki en önemli farklılık, gelecek bahisde de ele alınacağı gibi, akil delilinde yoûuşlamaktadır.

Son olarak bütün Şii âlimlerle ilgili belirtilmesi gerek bir husus, onların, icmâ delîlîni değerlendirirken, Ehl-i Sünnet'in bu konudaki görüşlerinin fazla tesrinde kalmiş olmalarıdır. Onların, Sünnetlere tepki olarak, icmâda imamların abhârîn bulunması kaydını getirmeleri, daha çok Ehl-i Sünnet'ten farklı bir icmâ anlayışı ortaya koyma çabasından kaynaklanmaktadır. Aksi taktirde, İmâmîyye'nin müstakil bir mezhep olarak oluşmasını sağlayan unsurlar, muallaka kalacaktır ve yukarıda bahsedilen Sakîfe toplantısı gibi mevzûl, cevâbi mümkün olmayan hususlar haline gelecektir. Uşûl ulemânın bütün iclemâlarda, imamların abhârînın bulunduğu söyleyebilmek ise, oldukça şor görünmektedir, çünkü imamın toplum içerisinde mevcudiyeti kabul edilerek söyle bir varsayımlı ileri sürülmüştür. İşte buna benzer kaygılardan dolayı abhârî ulemâ, icmâyî, dînin ve mezhebin zaruretiyle sınırlanırmak gibi bir teşebbüs içine girmişler ve bunun çerçevesinin daha geniş tutulmasını İmâmîyye'ye getireceği problemleri, gayet iseabetli bir şekilde hissedebilmektedirler. Ehl-i Sünnet ve İmâmîyye'nin icmâ anlayışlarının kriyaslanması ise, bahsimizi aşmaktadır.

D. AKIL

1. Akıl Delilinin Hucciyeti ve Dînî Anlamadaki Yeri


167 Muhsini, Nakât, s. 89-90.
etmemiş olması sebebiyle, o dönemde, aklin müstakil bir şerfi delif olmasıyla Kitap ve Sünnet gibi şerfi herhangi bir asla başlı delif olması durumunun birbirine karşıtıldığı dikkati çekmektedir168. Akil delilli, diğer ülünün yanında, müstakil olarak açık bir şekilde zikreden ilk şahıs, İbn İdrıs Hilli'dir. Bu sebepten kısa da olsa, onun zamannna kadarki usûli ulemânin akıl delili hakkındaki görüşlerine atıfta bulunmak, yerinde olacaktır.


Usûllerin, ilk üç delile başvurmakszin, akıl delillinden istifâde ettikleri de düşünülmemelidir. Bilakis onlar, diğer üç delilde herhangi bir hüküm rastlıyamayınca, akıl deliline mürâcat ederler. Zaten İbn İdris de bunu, gayet açık bir şekilde ifâde etmiştir171. Ahbârîlere gelince onlar, akıl, şerî hükmüleri anlamadaki yetersizliğiinden bahsederek, ondan istifâde etmenin hiç bir şekilde mümkün olmadrığını ışa-ret etmişlerdir. Onlar, daha da genel olarak din işlerinde akla itibar eden kimsenin, doğrudan ziyâde hataya daha yakın olduğunu ildiiâ etmişlerdir172. Kısaca onlara göre, ibâdetler ve onun dışındaki şerî hükümler, tevkîî olup173 ancak Şârî'nin be-

168 Rûşdi, el-‘Akl ‘inde’ş-Šî‘atî’l-İmâmîyye, s. 89.
170 Rûşdi, el-‘Akl, s. 90-92.
172 ‘Âmilî, Hidâyetü’l-Ebrâî, s. 306.
173 Bahîrî, Hadrâtî, I, 131.
yana ihtiyaç hissettirmektedir. Aksi taktirde o hükümün, şerif olmasi mümkün değildir. Ahbârîler, diğer taraftan insanların kıyâmete kadar ihtiyaç duyacağı bütün olayların hükümlerinin, Allah tarafından indirilmiş olduğuna ve bu konuda, akl gibi mu'teber olmayan bir şeye başvurmaya gerek olmadığını inanmaktadırlar.

Netçede onlara göre, nas döneminde dinin usul ve furûnda ancak imamlarla imamın gaybetinde ise, onlara âit ahbârî rivâyet edenlerle mürâcat edilmesi gerekir.


Akhıbârîler, usûlüler, özellikle aklî delîli nakli delîle tercih etmeleri hususunda, şiddetî bir şekilde tenkit ederek bunun, asla mümkün olmadığını ve naklin akla değil akın nakle bağımlı olması gerektiğini ileri sürürler. Onlar, usûlülerin, akilla nakli çatıştığına akla itimât ederek nakli te'vîl etmeye çalıştıklarını ve bunun ise,


Yukarıdaki açıklamalardan, ahbârîlerin, akıdan hiç bir alanda istifade edilemeyecğini iddia ettikleri anlaşılılmadır; çünkü onların en mutaassibi olan Astarâbâdi bile insano, diğer varlıklardan ayıran bu sifati sebeiyle, şeriatın, ona mes'uliyet yüklediği ve ancak bununla, muhâtap olduğu vahyi anlama kudretine sâhip olduğunu ifade etmektedir. Yine başka bir ahbârî Alam Hüseyin b. Şihâbîddîn el-İ-Âmilî'nin, akıl lambaya ve nakli de lambanın yâğına benzeterek, nakilsiz akıl yâğız lambaya benzediğini söylemesi, bu gerçeğe işaret etmektedir. Onların buradaki en büyük kaygısı, onların tâbiriyle akılın, naklin yerine ikâme edilmesi-

Ahbârîlerin, aklin neyi idrâk edip edemiyeceğine dair izahlara geldiğimizde, Astarâbâdî, daha önce de ifâde edildiği gibi onu, mahsüsât ve ona yakılan olan şeylerle sınırlandırıp bunun dışındaki şeylerde söz sâhibi olmadığını iddia ederken, Ni’metullah Cezâirîye gelince o, bunun dışındaki hususlarda, nakille uyum içinde olan nazariyatin kabul edilebileceğini ifâde etmektedir. Ondan sonra gelen Bahrânî, bir adım daha ileri giderek, insandaki fitrî aklin varlığına işâret etmiş ve bunun önemine dâir şunları zikretmiştir:

Fitrî ve sahîh olan aklin, Allah'ın delillerinden bir delil ve O'nun tarafından parlayan bir işık olduğunda hiç bir şüphe yoktur. O, şerfat uygundur ve fâsid olan vehimler tarafından ölçülmelidir. Bu fitrî akıl, bazen eşyayı şerfatın vuku dünyada önce idrâk eder ve şerfat da, onu te'yid edici olarak gelir ve bazen de bu husus, ona gizli kalmır ve şerfat, onu kesfedici ve beyân edici olarak gelir. Bu delillerin burada zikredilmesinin gayesi, evhânın şâblilerinden hâlî olan fitrî akıl medhmetektir. İşte bu yönlüle akıl, ilahî bir huccettir; çünkü o, nârûniyetinin saflığı ve fitratının asla sebebiyle, tektîfe dâr bazı hususlara kabul eder ve hatta idrâk edemediği şeylerin varlığını da itirâf etmekten geri kalmaz. İşte bizim kabul ettiğiımız akıl, budur.

amel etmenin luzumuna işaret ederler; çünkü onlara göre, burada aklaitim etmek yasaklanmıştır\(^{193}\).

Usulüllere gelince onlar, ilk ikisinde abhârîlere aynı görüşte olmalarına rağmen, sonuncusunda onlardan ayrılmaktadırlar. Onlara göre, aklı delili de kat'iyeyet hâsıl olduğunda, ona herhangi bir naklî delili muârîz olmâsi mümkün değildir. Eğer zâhiren çelişiyor gibi görünüyor, naklî olan her ne kadar atılmasa da te'vîl edilir; çünkü onlara göre, akilla naklîn bîbirîyle çelişmesi mümkün değildir\(^{194}\). Onlar, ileriki bahiste de ele alacağımız gibi, husun-kubuh ve akıl ve nakîl arasındaki mülâzemet düşündesinden hareketle, böyle bir sonuca varmaktaadırlar.

Netifce olarak abhârîlere, aklın idrâki bakımdan esâyä, el-mûstakkâli’ll-akliyeye ve gayru’l-mûstakkâli’ll-akliyeye olmak üzere ikiye ayrırmışlardır. Birincisi, yukarıda belirtildiği gibi, aklın, Şâ’rî’nin beyânına göre kalmaksizin idrâk ettiği bedîhiyata dâir hususları içermektedir. İkincisi ise, aklın, mutlak olarak Şâ’rî’nin beyânına dayanmak zorunda kaldığı hususlardır\(^{195}\). Burada aklın, şerfiyattan mûstakîl olarak sözkonusu şeylerin kavraması, mümkün değildir. Zaten abhârîlere göre, peygamber ve kitap göndermenin manâsî da, burada yatmaktaadır. Bu yüzden usûflerin, aklın gücü ve sahasıyla ilgili izâhârîn kabul etmek, abhârîlere göre, bunların inkârî manâsına gelenççi gibi, imamların abhârînın da gözardı edilmesine yol açacaktır.

2. Husun-Kubuh Nazariyesi ve Abhârîlere Göre Mülâzemet


\(^{193}\) Bah Franç, Keşkûl, I, 334-335; Cezâa’rî, el-Envâru’n-Nu’mânîyye, III, 132-133.

\(^{194}\) Ensârî, Resâlî, I, 17-18.

\(^{195}\) Garâvî, Mesâdâru’l-İstânîbî, s. 187-188.
yapılan medhi ve yapmayanın da zemmi hakedeceği hususlardır. İlk ikiisinde, hem
men hemen bütün İslâm ekollerini müttefik olmakla birlikte, üçüncüünde ihtilâfların
başgösterdiği dikkati çekmektedir. Göreldiğü gibi, aklın ilk iki hususu idrâk edebi-
leceği hususunda, hemen hemen hiç bir ihtilâf yoktur.196

İnsan füilleri husun ve kubuh açısından değerlendirilmesinde, ahbârî ve usûl-
lerin birbirinden tamamen farklı düşündükleri dikkati çeker. Bu farklılık, daha çok
yukarda bahsedilen üçüncü maâdeden kaynaklanmaktadır.197 Ahbârîler, ilahi
adâleti inkâr etmemekle birlikte, şerîatin yardımı olmaksızın mustakîl olarak aklın,
füillerin gerçek husun ve kubhunu idrâk edemeyeceğini iddiâ ederler ve bu yuzden
buna benzer hususlarda, onlara göre, Şâri‘inin hidâyet ve beyânına ihtiyaç vardır.198
Usûlîlerle gelince, bu husun ve kubuh nazariyesinden hareketle onlar, aklın,
gerek küllî ve gerekse ferî olsun, şerî hükmüleri anlama kabiliyetinin olduğuna
inanmaktadır199.

Usûlîler kadar olmasa bile, aklın belirli bir öneminin olduğuna işaret eden ah-
bârîlere göre, aklın varabileceğini en son nokta, iyilik ve kötülük olmayan tespit edil-
mesidir. Bunlara teretüüp edecek ceza ve sevâb ise, ancak şerîat kanalıyla bilinebilir
ve aklın gücü, bu reya kadar erişemez. Bu nedenle onlara göre ceza ve sevâb,
ancak bi’setten sonra gerçeklesebilir. Diğer taraftan onlar, lütuf kâidesinden hare-
kete, Allah’ın insanlara faydâl ve zararî olan şeylerin bildirmesi gerekliğini de dile
getirmektedirler. Yine imamsız bir zamanın bulunmadığı düşüncesi, ahbârîlere

göre, kendi tezlerini destekleyecek en önemli delillerden birisidir. Netâcede ah-
bârîlere göre aklın, bir şeyin husun ve kubhunu idrâk etmesi, şerîat indirilmediği

196 a.g.e., s. 189-190; Cennâtî, ‘Akl, Çahâromin Menba‘î İctihad, s. 9-10; el-Hakîm, el-
Usûlî’l-‘Amme li’l-Fikhi’l-Mukâren, s. 283.
197 Muzaffer, Usûlî’l-Fikh, I, 215.
198 Cennâtî, ‘Akl, s. 11; a. mlf., Menâbî’u İctihad, s. 238.
199 el-Hakîm, el-Usûlî’l-‘Amme, s. 299.
200 Rueâl, el-‘Akl, s. 244-245.
201 a.g.e., s. 225-229.
202 a.g.e., s. 189-190.
203 Astârâbâdî, Fevâdîd, s. 141-142.


Ahnârî ve usûlîler arasında, husun ve kubhun yanında diğer ihtilâflı bir meşlede de, usûlîler tarafından mutlak olarak kabul edilen müşâzmet teorisidir. Onlar, aklîn târîfini yaparken bile buna işaret etmişler ve aklî hüküm ulaştıran şey olduğunu ileri sürmüşlerdir. Daha aâcib bir şekilde ifade etmek gerekişirse, müşâzmet nazarîyîsi şöyle açıklanabilir:

Aklîn, bir şeyin husun ve kubhuna hüküm tiktiken sonra, onun (aîlî) her ârdığı hüküm, aynı zamanda şerî hüküm olduğunu kabul etmek. Meselâ zulmîn aklîn kabîî olduğunu hükümâyek, kütük önermedir. İkincî büyük önermemiz ise, aklîn könnt olan her şeyin fillinin, şerfata göre de kötü olduğu hususudur. İşte buna müşâzmet adı verilmistir.

Görüldüğü gibi usûlîler, şerfatâ aklîn mutabakat içinde olduklarını kabul etmektedirler. Daha doğru olup, ne zaman ki akl bir şeyie hüküm verirse, o, aynı zamanda şerfatın da hüküm olarak kabul edilir. Elbette müşâzmete inanan usûlîler arasında da, bu konuda ihtilâf sözkonusudur. Bu da, aklîn verdiği hüküm uyulmasının, âcib olup olmadığını kaynaklanmaktadır. Bu yüzden bazı usûlîlerin, bu vücbûb kabul etmediklerinden dolayı, müşâzmet hususunda, ahnârflere aynı kategoride düşünüldükleri görülmektedir. Diğer taraftan bütün usûlîler için geçerli olan husus, aklî idrâk edip fillini medîh ve zem ile hüküm tiktıgî her şeyin, aynîsyla şerfat için de geçerli olması ve Şârî'nin, ister usûl ve isterse dürûda, ona mu-

Usûflerin yukarıdaki görüşlerinin neticəsi olarak ahbârîler, onların, aklen vâcib olanı şer'an vâcib olana ve aklen kâbih olanı da şer'an haram olana tercih ettiklerini söylüyorlar 211. Ahbârîler, akıla nakil teâruz ettiği usûflere, nakli, akla uygun düşecedek şekilde te'vil ettiklerini ve bu yüzden usûlle ilgili birçok konuda, hilâfina nakil delil bulunmasına rağmen, akıl delili benimsediklerini ifade ediyorlar 212. Ahbârîler, kendilerinin böyle bir durumda, nakli ve iki akıl hüküm veya önerme çeliştiğinde ise, nakle yakın olanını tercih ettiklerini ifade ediyorlar 213.


Sizler ilâfu, Allah'a vâcib kılıyorsunuz ve oradan hareketle peygamber gönderilmesi, kitap indirilmesi ve mu'çize gösterilmesi gerektiğini söyleyerek, lütufszuz olarak cezâlandırmınız, kâbih olduğuna işaret ediyorunuz. Halbuki bu sözlerin kabûlü, Şâri tarafından hitâb gelmediği sürece, cezâlandırmınız da olmamasını gerektirir 216.

E. UYGULAMA İLKELERİ

Akbârî uleremâ, ilahi hüküm keşfedebilmek için, sadece Kitap ve Sünnet'i (imamların ahbârı) mu'tebra delil olarak kabul ederlerken, usûl uleremâya gelince onlar, yukarıda zikredilen dört delilin de mu'tebra olduklarını devamli olarak vurgu-

---

210 Rûşdi, el-'Akl, s. 186.
211 Hurâtılı-'Âmil, el-Fevâiîdî'-Tüsîyye, s. 368.
212 Bahârânî, Hadâik, I, 26; a. mlf., Keşkül, I, 332; Cezârî, el-Envâru'n-Nu'mâniyye, III, 129-130.
213 Dîzîfûlî, Fârûku'l-Hak, s. 29.
214 Garâvi, Mesâîdurî'-Istînbûl, s. 214-215.
215 Hurâtîl-'Âmil, el-Fevâiîdî'-Tüsîyye, s. 368.
216 Rûşdi, el-'Akl, s. 233.

1. İstîshâb

İstîshâb, geçmişteki hâle dönerek bu hâlin hükmünün bekâsını farzmetmek 218. Daha doğrusu o, bir hükmün veya hakkın geçmişte kesin olarak varlığı bilindiği halde, şu anda devam edip etmediği konusunda şüphe varsa, devam ettiği kabul edilerek işlem yapılması durumudur.219 Abhârlar, yukarıda da zikredilen şerî hükümlerin, ancak nasla keşfedilebileceği ve bunun dışındaki yolların yasak olduğu prensibinden hareketle, zan ifade ettiği ileri sürerek bu kâideye de karşı çıkmışlardır.220 Onlar, usûlîlerin istîshâb ilkesini kullandıkları yerlerde, ihtiyât ve tevakufun vâcib olduğuna hükmetmişlerdir.221

Görüldüğü gibi, usûlîler tarafından kabul edilen istîshâbda, hükmün bekâsi esas alınmaktadır.222 Onların, görüşlerini destekleyebilmek için getirmiş olduklarını delilleri, muhtasar olarak beş ana grupa toplamak mümkündür. Bunlardan ilk üçü, imamlar bunun cevâzına delalet eden abhâr, icmâ ve aklıdır. Diğer ikisi ise, zanla amelin vâcib olduğuna delalet eden deliller ve aklîli ve fazîletli kişilerin bu konudaki uygulamaları, olarak zikredilebiliir.223

Aabârlar geince, bu delîle karşı çıkanların başında, Astarâbâdî gelir. O, istîshâbin kesinlikle kabul edilemiyecik bir şey olduğunu ifade ederken, şöyle devam ediyor:

---

218 Kâşânî, el-Ustâlî-Asliyye, s. 5.
219 Karaman, Caferiyeye, s. 8.
220 Dizfülî, Fârâku’l-Hak, s. 8.
221 Garâvi, Mesâdiru’l-İstînhât, s. 248.
222 Ensrâî, Resâîî, II, 552.
223 Bununla ilgili daha detaylı bilgi için bk., Garâvi, Mesâdiru’l-İstînhât, s. 235-243.
Üzerinde ihtilâf edilen istisâb şekilleri incelenip tahkik edildiğinde, bu delilen geçersizliği anlaşılar; çünkî önceki bir durumun kalkıp yeni bir durumun ortaya çıktığı herhangi bir mevzuâda, şerî hitâbâla bir hüküm sâbit olduğunda, bilindiği gibi bu iki durum, birbirileyle farklılık arzeder. İşte istisâb diye isimlemendirdikleri şey, gerçekten bir mevzinin hükümünden, zatta bir safla farklı diğer bir mevzyâa taşımaktadır. Bu manâdan Allah'ın analyzer bir itibâr olmasa da gayet açıktır.224

Yukandaki açıklamalara ilâve olarak Astarâbâdî, şerî hüküm âit süpheyle mevzya yani âzîd hüküm âit şûphenâ birbirinden ayırmak gerektiğine işaret ederek, buradaki karşılıkânın Müfîd'le başlayan Allâmâ ile devam ettiğiini ve bundan sonra, bu uygulamanın gelenek haline geldiğini ifade ediyor. Hûseyn dayalâ şeylerden olarak kabul ettiği mevzyâdaki süphe, istishâbın geçerli olabileceğini ileri süren Astarâbâdî, bunun dışındaki külli-şerî hükümlerde, ancak nasnân belirleyici bir role sâhih olduğunu vurguluyor. Bu yüzden ona göre, elbisenin taharet ve necâtet, bir adamin arsa veya bir eş sâhihi olması ve yine birisinin abdestli olması gibi âzîyâta dâir hususlarda, aksine delâlet eden bir hüküm bulunmadığı sürece, önceki hâli geçerlidir. Netâce olarak, onun burada, şerîata gerek kalmaksızın bilinmekte bulunanlarla ancak nas kanalıyla keşfedilebilecek şerî hükümleri birbirinden ayırdığı, dikkati çekmektedir.225

Ahbârîlerin bu konudaki görülüşlerine güzel bir örnek olması bakımından, teyemmümle namaz kılma örneğini, burada ele almak yerinde olacaktır. Hûseyn b. Şihâbüddîn el-'Amîlî, teyemmümülu olan kişinin namazda suyu gördüğünde, namaz terkederek abdest alıp yeniden kîlmasının mi yoksa istisâb ilkesinden hareketle, namaza devam etmesinin mi daha uygun olduğunu tartışmakta ve Seyyid Murtazâ ve Muhammed Hîllî gibi usûflerîn bile, birincî yolu tercih ettiğlerini vurgulamaktadır.226 Ondan çok sonra gelen Bahrânî de, Astarâbâdî, Hurriîl- 'Amîlî227 ve onu tôkibeden ahbârîlerle usûfler arasındaki ihtilâfin, mevzya dayalı olan süpheden değil hüküm süpheden kaynaklandığını te'yîd etmiştir.228

Yukanda ortaya koydukları çerçeveden hareketle, ahbârîlerin istashâba karşı çıkışlarının, özet olarak üç sebebe dayandığını görmekteyiz. Birincisi ve en önemlisi, istishâbânın zan ifâde ettiği ve zannin ise, bizzat Allah'ın şerî hükümlerinde delil olamayacağı dûşûncesidir. İkincisi, usûflerin, buna cevâz veren raviyetlerin bulunmadığını söylemelerine rağmen, ahbârîlere göre, bunun aksini ifâde eden ahbârin daha fazla olması. Bu da, onun külli bir kadî olamayacağına işaret etmektedir. Onların

224 Astarâbâdî, Fevâ'id, s. 159.
225 Astarâbâdî, Fevâ'id, s. 143-144, 159.
226 'Amîlî, Hîdâyettîl-Ebrâr, s. 264.
227 Ensârî, Resâlî, II, 553.
228 Bahrânî, Hadâîk, I, 54.
burada delil olarak getirdikleri en meşhur örnek, biraz önce zikredilen, teyemmümle namaz kilarken suyu görme olayının zikredildiği rivâyetlerdir. Ahbâr ile, sözko-
nusu ahlâk, ister bırakıldı yerden ve isterse baştan olsun, suyu geçen kimsenin
yeniden abdest alarak namazi edâ etmesinin lüzumuna işâret ettiği ve hiçbirisinin,
namazın devamına delâlet etmediğine değinmektedirler. Sonuncu delile gelince on-
lar, istishâhban, herhangi bir nassın bulunamaması sebebiyle, hakkında Allah’ın
hükümlü bilinmeyen hususlardan olduğuna, işâret etmektedirler. Neticede ahbâr ile
göre, böyle durumlarda tevâkkuf ve ihtiyâta başvurulması väcihi.229

2. Berâet

Ahbâr ile usûliler arasında tartışma mevzu olan en önemli noktalarından birisi
de, berâet-1 ahlâk prensibidir. Bu, onların genel olarak akıl ve dine baktılarıyla
ilgilidir. "Eşyada aslan mubah olmadı" görüşünü savunan usûliler, berâet, akıl
ve şerî olmak üzere ıkiye ayrırmışlardır. Onlara göre berâet-1 ahliyye, herhangi
bir delil bulunmaksızın fiil ve terk hususunda şüphe ârız olduğuunda, aklen cezânın
terettüp etmiyecğenini hükmvetmek. Berâet-1 şerîyye gelince burada, kendisine
bir şüphe ârız olan ve yapılmasına da ye’se dışılan bir şerî hüküm sözkonusu-
sudur. Görüldüğü gibi, burada bu prensip, usûliler göre iki aşılardan oluşmaktadır. Birincisi, Şari tarafından bir hüküm beyan edilmemiş ve şüphe sözkonusu olan
şey. İkincisi ise, adem-i hurmet (haram olmama) ve netçede cezanın yok-
luğu.230

Yine usûliler göre şek (süphe), ya bir şeyin vâcib olduğunda ya da haram
olduğunda meydana gelmektedir. Birincisi, süphe-yi vücûbiyye ikincisi de,
şüphe-yi tahrimiyye olarak isimlendirilir. Usûliler, hem vücûbî ve hem de tah-
римî süphede asâletü’l-bereâeti savunurken, ahbâr ile, ancak birincisinde berâetin
olabileceğini kabul etmişlerdir.231 Birincisinde, delilli sabit oluncaya kadar vücûbî
fiildde, vücûbun nefedîmesi ve yokluğu esas alınırken, ikincisinde, tahrimin nef-
edîmesi ve yokluğu esas alınmaktadır.232 İkinci hususta ahbâr ile, şüpheli
ahrimiyye taraftarı oldukları, yani helal ve haram olduğu hususunda hakkında nas
bulunmayan şeylerin, aksine bir delil rival oluncaya kadar, haram olarak kabul
edilmesini savunmakları görülmektedir. Ahbâr ile, bazı bu yiyecik-içecek ve
giyecıge kadar teşmîl etmişlerdir. Onlardan bazılarının, imamların giyidîğinin di-
şında elbise giymeyi reddetmeleri, buna örnek olarak verilebilir. Yine onların büyük

229 a.g.e., s. 54-55.
230 el-Hakim, el-Uslâl-‘Âmme, s. 481.
231 Dîzfûlî, Fârâku’l-Hak, s. 5.
232 Bahîrî, Haddâik, l, 43.
çoğuluğunun, sigara içmeye karşı çıktılar ve bu konuda risâleler bile kaleme al dikleri dikkat çekmektedir.233

Usûflere gelince, daha öncede belirtildiği gibi, eşyada ibâhanın (mübâh olma) asıl olduğundan harekete, hammer olduğuna dair açık bir delîl bulunmaktadır sürecce, eşyânın mübâh olduğunu savunurlar. Yine bu düşükenceden harekete usûflerin büyük çoğuluğu, eşyânın haram ve helâl olmak üzere ikiye ayrıldığına dair tesniye görüşünü kabul ederken, onlardan bir grupla234 ahbârârların hepsi, buna şüpheleri de eklemek sûretiyle, tesîs (esyânın ya helâl, ya haram, ya da şüpe üzere olduğu) tezini savunmuşlardır. Ahbârlere göre, bu üçüncü grupta tâkübedîmesi gereken yeğâne yol, tevakkuf ve ihtiyâtettir. Ahbârların bu konudaki görüşlerini ‘Âmîlî’nin aşağıdaki ifâdeleri, gayet veciz bir şekilde özetlemektedir:


234 Tüst ve Mûfîd gibi bazı usûfler, eşyânın üçlü tâsunfini inanmışlardır. Bk., Bahraânî, ed- Dürerû’n-Neçefîye, s. 61-62.
235 Hurât’-‘Âmîlî, el-Fevâîdî’t-Tâsiîye, s. 472-473, aynıca bk., a.g.e., s. 196-220.
hidler kadar olmamakla birlikte, berâetin delîl olduğunu kabul etmek ve nassa mu-
ârz olduğunu ise, ona itîbâr etmemek.\textsuperscript{236}

Uşûfler, berâetininde asîl olduğuna ve eşyada da esas olanın ibâhat prensibi
olması gerektiğini dâir Kurân, imamların ahbârî ve icmâdan birçok delîl ileri sür-
müşlerdir. Ayrıca onların akla dayalı getirilmiş olduklarını izahlar, daha tutarlı gözlük-
mektedir. Onlar, ahbârîlerden ayrıldıkları tahrîmî âşihede, Şârî'den teklîf beynî
gelmekszin cezânın mümkün olduğunu ve âkin da bunu desteklediğini işaret et-
mektebdeler. Her şeyden önce bu, ahbârîlere göre, insana güçünün üzerinde bir yük
yüklemektedir ki bu da, aklen ve şer'an kabîhtir ve Allah da bundan beridir. Diğer ta-
raftan usûfler, buna karşı çıkarak insanın, cezâ gerektiren şeyi, teklîf gelmekszin de
akledebileceğini savunmaktaadırlar.\textsuperscript{237}

"Eşyada asîl olan mübâh olmadır" prensibine karşı çıkan ahbârîler de, bu gö-
rüşlerini desteklemek için, imamların ahbân başta olmak üzere bir sürü delîl ortaya
köymuşlardır. Her şeyden önce berâet, onlara göre, dinin imâlîdenin önce caiûd.
Allah, dinin tamamlandığı bildirdi imamlar da yeriyoruzde her olayla ilgili Allah'ın
muayyen bir hâkmünün bulunduğuna işaret ettikten sonra, ahbarîlere göre, yapila-
cak yegâne şey, berâêt gibi buçukyeti belirşim bazı şeyleri bir tarafta bırakıp her ko-
nuda imamlara ve onların ahbârını rivayet edenlere başvurmaktır. Onların ahbârında
bulamadığıımız herhangi bir şeyde de, tevakkuf ve ihtiyâta mürâcet edilmelidir.
Böylece berâêt-i asîlye, hukûm olmaktan çıkar.\textsuperscript{238} Bununla birlikte ahbârîlerin,
"imamların ahbârından bir cevab bulunamaması" yolundaki izahlarından, sözko-
nusu ahbârda bu hâkmn yolkuşu anlaşılmamalıdır. Onlar burada, insânın ona ula-
şanamasını kastetmektedirler; çünkü onlara göre, her şeyin cevâbını orada bulmak
mûmûn ve hatta zarûrûdî.

Ahbârîlerin ileri sürüdükleri önemli delîllerden birisi de, imamların ahbârına
dayanın zannını, onların dışündaki zannının dannindan daha mu'tebir olduğu hususudur.
Buradan onlar, usûflerinin, bazı ahbân'ın âhad olduğunu iddia ederek onların delîl
olamayacağı düşüncesinden hareketle, berâât başvurularını kastediyorlar. Ahbârî-
ler, zanna karşı olmakla birlikte, usûflere cevap olarak, onun mu'tebir olarak far-
zedilmesi durumunda, imamların ahbârına dayanan zannın daha güvenilir olduğunu
ifade etmektedirler.\textsuperscript{239} Yine ahbârîlerin ileri sürüdükleri delîllerden birisi de, imam-
ların ahbârını, tesniyeden ziyâde daha çok tesлиse (helâl, haram ve âşihede) işaret

\textsuperscript{236} Cezârî, Menbe'û't-Hayât, s. 57-64.
\textsuperscript{237} Garâvi, Mesâdûrû't-Istirbât, s. 266-267.
\textsuperscript{238} 'Amîlî, Hidâyetü'l-Ebrâr, s. 266.
\textsuperscript{239} a.g.e., s. 267.
etmiş olmasıdır. Abhârîlerin delillerinden bir başkası, "berâet-i asliyyeeye sarليب da helâk olmak yerine şüpheli hususlarda tevakkufun daha hayırlı olduğu" düşüncesiidir; çünkü onlara göre imamların abhârînda, berâete işaret eden bir ifâdehyde rastlamak mümkündürdebildir. Eğer onunla amel câz olsaydı, o zaman imamların tevakkufu emretmesinin hiç bir manâsâ kalmazdı.

3. İhtiyât


Abhârî ve usûfler, ihtiyâtın vâcib mi yoksa müstehab mı olduğu hususunda ihtilâfa düşmüşlerdir. Mûtehîdler, mutlak olarak ikincisine inanırken, abhârîler, onlara muhalefet ederek, tahrîmi şüphede onların berâete sarıldıklarını yerlerde, ihtiyâtın vâcib olduğunu iddîa etmişlerdir. Abhârî ve usûflerin bu konudaki deva¬
erlendirmelerine geçmeden önce, daha iyi anlaşılabilmesi açısından, ihtiyâta birkaç örnek verilebilir. Cuma namazının ikindidên önce kılınması gerektiği sâbit olmakla birlikte, cumânın mı yoksa öğlenin mi namazının kılınması hususunda tereddüte düşüldüğünde, her ikisinin birlikte yerine getirilmesi, ihtiyâta güzel bir misâldır. Yine bir şeyin, sirke mi yoksa şarap mı olduğunda şüphe edilse, bunların her ikisi¬
in de terkedilmesi, buna örnek olarak verilebilir. Bunlara ilâva olarak, kûbbinin ta-

---

240 Bahîrî, Hadâik, I, 46.
241 a.g.e., s. 47.
242 a.g.e., s. 46.
243 Karaman, Câferîye, s. 8.
244 el-Hakîm, el-Usulât-‘Amme, s. 495; Meşkûr, Târih-i Şî’a ve Fırkâhâ-yi İslâm tâ Karn-ı Çahârom, s. 97.
245 Bahîrî, ed-Dârûrûn-Necefiyye, s. 113vd.
246 Hakîm, el-Usulât-‘Amme, s. 495-502; Bahîrî, Hadâik, I, 65, 76.
yini ve hasta olan oruçunun oruca devam edip etmemesi hususunda gösterdiği reddet de, ihtiyat için örneklerden birkaçdır247.

Yukarıdaki abhâr ve usûflerin ihtiyâta bakış açılarını, vâcib veya müstehab olma açısından değerlendirecek olursak, bunu da, fiil ve terk yönüyle ele almak mümkündür. Meselâ bir şeyin yapılmasında, bir taraftan müstehab ve diğer taraftan vâcib olma ihtimali sözkonusu olsa, burada vâcib olan tevakkufun tercih edilmesi ve neticede ihtiyâta başvurarak fiilin yapılmasını gerekir. Abhârâlîer, burada bunun vâcib ifâde ettiği dile getirirken, berêete başvuran usûfler de, istişâbî tercih ederek bu fiilî işlediklerini öne sürmektedirler248. Yine abhârîlerere göre, terke delâlet eden bir fiil sözkonusu olsa ve burada, bunun vâcib olmasıyla haram olmasyla hususunda tereddütte düşülse, imamlardan gelen mevcut abhâr, ihtiyâta başvurarak terki tercih etmeye de delâlet etmektedir. Son olarak, müstehab olan şerî bir hükmün fiil ve terk bakımından birbirine eşt olduğu düşünülse, bu fiilin yapılması, onlara göre, daha uygun olmaktadır. İhtiyâta ilkli bu misâllerı daha da çoğaltmak mümkündür249.


Ahhârîler, bu konukadaki Görüşlerini destekleyebilme için, Kur’ân’ndan, imamların abhârından ve akîl izâhlardan bazı delilleri örnek olarak getirmişlerdir. Önlerin abhârından getirilmiş oldukları delil, sadece ihtiyâtın değil tevakkufu da içine almaktadır. Akîl açıklamalarına gelince onlar, şerîatta hârlarının varlığının sâbitünün herkes tarafından kabul edildiğine ve bu gerçekten, şerî ahkâma müçrat etmeksizin

247 ‘Ãmilî, Hidâyetül-Ebrâr, s. 223.
248 Bahâmî, Haddâk, I, 71.
249 a.g.e., s. 71.
250 ‘Ãmilî, Hidâyetül-Ebrâr, s. 223-231.
251 Cezâîrî, Mengbe’u’l-Hayât, s. 76, 78.
bilinen ve icmâli bilgi ifade eden hususlardan olduğuna işaretle etmektedirler. Bu dül-
şünden hareketle onlara göre, sadece haramlığı sâbit ve kesin olan şeylerle yeti-
nâlmemeli ve haram olması muhtemel olan mevzuâlarda da tehdîri eden burakma-
lıdır; çünkü bunlar, şeriatin inhisârînâdârî252. Yine onlara göre, zarûrî olmayan 
fillerde bile aslolan, sakınma ve dikkatli olmadır ve bu yüzden, iznin açık olmadiği 
şeylerde, ihtiyâti zorunluluğu açaktır253. Usûfiler de, onların bu konudaki görûş-
lerine, yine aynı kaynaklardan hareketle cevap vermişlerdir.

Bütün bu açıklamalarından sonra, bu konuda ahbârî ve usûfiler arasındaki 
farlılıklar hususunda, bazı genel değerlendirmelerde bulunmak mümkündür. Her-
şeyden önce onlar arasındaki ihtilafın cûri olduğu esas alan, hükmî-tahrîmî şüphe-
lerdir. Usûfiler, burada berâete başvururken, ahbârîler, ihtiyâti zorunluluguna işâ-
ret etmişlerdir. İhtiyâti zorunluluğu olmadığı zamanlarda tâhyîr ilkesinin uygulan-
ması hususunda, her iki ekol arasında görüş birliği mevcuttur. Tahyîr ise, iki nassn 
birbiriley çeliştiğiinde, uygulanabilir ve daha az zahmetli olanın tercih edilmiş 
manâsına gelmektedir254. Vücutî şûpheye gelince, herhangi bir nassn bulunmayıp 
cemin de sözkonusu olmadığı durumlarda, her iki ekol de berâeti sinhatine işâret 
etmektedirler. Burada iki veya daha fazla nassn teârûzu durumunda da, tahyîrîn 
gerekli olduğu hususunda, bu iki ekol müttefiktirler. Her iki şûphedeki cúzî husus-
larda ise, iki grup da, berâetin geçerli olduğuna inanmaktadır.

Yukarıdaki uygulama ilkelerine ilâve olarak istihsân, mesâlih-i mûrsele 
ve örf-âdet gibi konularda, ahbârî ve usûfiler arasında fazla bir ihtilaf yok gibi-
dir255; çünkü bu ilkeler, genel olarak İmâmîyye ulemâsını tarafından fazla kabul 
görmemiştir. Bununla birlikte bazı ahbârîlerin, özellikle mesâlih-i mûrsele256 ve 
örf257 konusunda, usûfilerin karşı gibi görünmelerine rağmen, bazı hususları ki-
taplarna aldıklarına dair iddialarına rastlamak da mümkün olur.
II. AHBÂRÎLERE GÖRE İCTİHÂD VE TAKLİD
A. AHBÂRÎLERE GÖRE İCTİHÂD
1. Şîa'da İctihâdın Ortaya Çıkışı

Nas döneminin, Peygamber'in vefâtıyla bitmiş olması sebebiyle Ehl-i Sünnet, yeni ortaya çıkan meselelerin cevâbını doğrudan Kur'ân ve Hz. Muhammed'in Sünnetinden bulamadığından, ictahâda başvurmanın zarurетini hissetmiş ve Şîa'dan önce onu, sistematik bir hüviyete kavuşturmuştur. İmâmiyye de, imâmeti nûbüvet müessesesinin devâm olacak olarak gördüğünden, ismet bakımından imamla peygamber arasında herhangi bir fark görmemiş ve yeni ortaya çıkan meselelerde, imamların sözlerini yegâne huccet olarak kabul etmiştir. Hatta Şîa, Ehl-i Sünnet'i, imamların ahbârını tanımlarak ictihâd dâiresini yok yere genişletmekle258 ithâm etmiştir. Onların bu ithâmının ne derece tutarlı olduğunu ortaya koymak ise, konumuzun dışında kalmaktadır.


258 es-Sadr, el-Me'dîmu'l-Cedide, s. 37.
259 Rûşdi, el-'Âkl, s. 49-50.
Gaybet sonrası kadar olmamakla birlikte, imamların zamanında da ictihâdün uygulundığını ileri süren usulâller, buradaki ictihâdün bazı zarûretlerden dolayı ortaya çıktığını ifade etmektedirler; çünkü onlara göre, Şîilerin İslâm dünyasının değişik yerlerinde yaşamaları, imamlara ulaşmayı zor ve hatta imkânsız kıydırdı. Netâcede, gün geçtikçe cevaplandırılması gereken meselelerin artmasıyla onlar, imamların as- hâbdan Zûrûrâ, Yunus b. Abdîrrahmân ve Safvân b. Yahyâ gibi şahslara başvurmuşlar ve onlar da, bir bakıma Peygamber'in zamanındaki Muaz b. Cebel'in vazifesiini üstlenmişlerdir. ictihâd manâsına gelen şerî hükümlerin ana kaynaklarından istinbâtı işinin, Peygamber zamanından beri uygulanmakta olduğunu iddia eden usulâllerin, buna söz konusu ismin verilmesinin çok daha sonraları ortaya çıktığını, bununla birlikte onun yerine tefakkûh, ma'rifet, tefri ve istinbât kemîlerinin kullanıldığı söylerlerken, oldukça temkinli ve savunmacı davranışları dikkat çeker. Aksi takdirde Muhakkak Hall'ye kadar bu ismin, açık bir şekilde kullanılmamış olması, Şîilerin, o dönemde kadar bu prensibin benimsemesiip bundan istifaâe etmekleri manâsına gelecektir. Diğer taraftan bunu dikkate almaksızın, imamlardan gelen ahbârda, ictihâdın yasak olduğuna lodashet eden rivayetleri bir yere oturtmak da, mümkin değildir.


261 Ramyâr, "Ithâhât ve Marja'iyyat", Shiisim, s. 229.
263 Müdderrisî, Mukaddime, s. 35.
264 Cemâli, "Galebe-yi Ictihâd ber Ahbârîger", Keyhân-1 Endişe, XIV, 14.
265 es-Sadr, Me'lülüm, s. 27.

299
Yukarıdaki açıklamalardan farklı olarak daha tutarlı davranıp, icthîâdun ilk ola-
rak Sûnnîler tarafından sistemleştirilip bunun, daha sonra Şîîler tarafından kabul
edildiğini itiraf eden bazı Şîî âlimlere de rastlamak mümkündür. Onların üzerinde
durdukları en önemli nokta ise, İmâmiyye’nin, icthîâd prensibini Ehl-i Sûnet’ten
almış olmasına rağmen, onu geliştirdiğin daha özel bir manâ kazandırdıkları hususu-
dur. Onlar da diğerleri gibi, Şia’nın icthîâd anlayışında, re’y ve kayis gibi unsurlara
rastlamadığını mümkin olmadığını ifade etmektedirler. Yine onlara göre, ahbârfeler, bu
iki icthîâd anlayışı arasındaki ayrım ve imamların ahbârında mevcut olan hakika-
tılan.Number 3, 1992) bir olay, usûûlere ve meşrû olan icthîâda cephe almışlardır. 267
Diğer taraftar Ehl-i Sûnet’in icthîâd anlayışının, şahsi teşebbûr ve icthîâda daya-
ıtrken, Şia’nın savunduğu şeklinin bu gibi unsurları içermediği hususu, gerçek ol-
maktan uzak olduğu gibi bizim konumuzun dışında kalmaktadır; çünkü bu konuda
gerekli araştırma yapıldığında, uygulamada Şia’nın (usûû ulemâ), çoğu kere Ehl-i
Sûnet’e ait şeyi iletir süreği dikkati çeker. Zaten ahbârîler de, bunu gayet güzel
bir şekilde ifade etmişlerdir.

Gaybet sonrası Şia’nın, icthîâd karşısındaki konumuna geldiğimizde, bunu,
ilk dönem ahbârî düşüncesinin ortaya çıkışı ve Şia’da, fikhi ve kelâmî düşüncenin
gelişimiyle ilgili konular zikredilirken ele almış olmamızı rağmen, usûû düşünce-
nin, o dönemde icthîâda dayalı düşüncenin mevcut olup olmadığını ilgili tartışma-
larının tutarsızlığını muhtasar olarak ortaya koymak, yerinde olacaktır. Bilindiği
gibi ilk dönemdeki düşüncede hakkında unsur olan geleneçilik (ahbârîlık), her türlü
aklî tartışmaya ve icthîâda karşı oldukça menşî bir tavır takınmamıştı. 268 Bu süreç, bu
şekilde Şeyh Müfîd’e kadar devam etmiştir. 269 O dönemde, her türlü meseleye
imamların ahbârîyle cevap verileceğine dair mevcut olan anlayış, onun dışındaki bir
yolla, ilahi iradeyi anlamanın mümkin olmadığını inanıyordu. Kısacası onlar, fik-
hin imamlar tarafından vazedildiğinde şekliyle, tam ve gelişmiş olduğunu iddia ettiriler.
Bu yüzden ulemânın görevi, yeni bir seyler ortaya çıkarmak değil, sadece mevcut
olani keşfetmekten ibaretti. 270 Neticede usûûlere, gaybet sonrası Şîî ulemânın,
sadece ahbârî meşgül olan muhaddisler olduklarını骷lenekti ucuzu yaklasmalara
nın kabul edilmesi, kesinlikle mümkin değildir. Onlar, akla ve icthîâda karşı çıkan
dünya görüşlerinin bir sonucu olarak, imamların ahbârîyle meşgül olmaktan başka
bir çare göremiyorlardır. Diğer taraftan ahbârfeler de iddia ettiğüleri gibi, o dönemdeki ulemâ, Ehl-i Sûnet ve Şia’nın icthîâdunun birbirinden ayırrarak, birincisine karşı

267 cs-Sadr, Me’âlim, s. 79.
268 Müderrisî, Rationalism and Traditionalism, s. 148-149.
269 Algar, Nâksî-î Râhîniyet-i Pîşrev der Cenbêş-i Meşrûîyet, s. 50.
270 Arjomand, Authority and Political Culture in Shiism, s. 5.
çıkıp ikincisini desteklememİŞler, bilakis tümüyle aklı prensiplere ve ictihâda karşı çıkmasılar ve kitaplarında, bunu açık olarak ifade eden bölümler ayırılmışlardır. O zaman usûlûlerin, ictihâdın, imamların ve hatta Peygamber'in zamanından bu yana mevcut olduğunu söylemeleri, oldukça tutarsız görünenmektedir. Eğer imamların ahbârında, kat'ı olarak buna delâlet eden ifadeler mevcut olsaydı, bunu ilk önce ahbârla meşgûl olan ahbârî ûlemâ kabul eder ve uygular. Orada, daha önce de zikredildiğii gibi, sadece "bizim ahbârmızı rîvâyet edenlere başvurun" gibi ifadelerden başka açıçça ictihâdî emre den rîvâyetlere rastlamak, mümkün değildir.

Muhâakkâk ve Allâme Hîllî'ye gelinceye kadar, gerek ahbârî ve gerekse usûlî hiç bir Şii alim tarafından ictihâd kelimesinin kullanılmamışı olması, bizim yukarıdaki tezimizi desteklemektedir. Bu aynı zamanda, usûlî düşüncenin olumsayba başlamasıyla ictihâdın eşzamanlı olmadığına da gösteriyor; çünkü akla dayalı bir takvim izâhlârın yapılması ve hatta akın serî hükümlerin istinbatında kullanılabileceğini hususunun, sözü geçen iki alim zamanında kemâle ulaşıp açıçça ifade edilmeye başlayan ictihâda aynı şeyler olmadığı açıçça anlaşılmaktadır. Belki birinci kısma, ictihâdîn gelisip olgunlaşmasını sağlayan ve nefece açıçça bu isim kullanılamasını da temin eden bir unsur olarak bakılabılır; çünkü Muhâakkâk ve Allâme'nin zamanına kadar, ictihâd kârvamınin gelişmesinin yansıra, fıkhrîndaki sahâlarda da aklî izâhlârın ettiği dikkati çekmektedir. İctihâdın, kelime olarak Muhâakkâk'la birlikte ortaya çıktığı hususunda, Muhammed Bâkîr es-Sadr'ın aşağıdaki ifadeleri, bunu, gayet güzel ifade etmektedir:


Yedinci asrından önceki rasyonel düşünceli temsil eden Şii ûlemânın bu konudaki görüşleri dikkatle incelenecek olursa, bunların ilki ve rasyonel kelâmın prensiplerini vazedan Müfîd'e geldiğimizde, onun, ictihâda şiddetli bir şekilde hüküm ettiği dikkati çeker. Hatta o, bu sebepten, ictihâddan istifâde eden Ibn Cüneyd'e karşı en-Nâkd 'alâ İbn'i'l-Cüneydî' ictihâdî' Re'y adlı bir eser kaleme almıştır. Onun talebesi Murtazâ'ın da zanla amel, ictihâd ve re'yeye karşı çiktığını ve onun

271 Cezâirî, Menbe'ul-Hayât, s. 54-55.
272 Câhirî, el-Fikru's-Seleff, s. 236.
273 es-Sadr, Me'âlim, s. 26.
274 a.g.e., s. 25.
da, hocası gibi bu konuda, İbn Cüneyd'i hedef aldığını görmekteyiz. İlk dönem fıkh düşüncesinin en büyük mimarı olan Şeyh Tüs'yi geldiğimizde ise, onun da, kendinden öncekiler gibi, sadece kıyasi değil bununla birlikte ictihâd'ı da reddettiği dikkat çekmektedirdi. Şeyh Tüs'yi, nassa dayanma konusundaki aşırı tutumundan dolayı tenkit edip, aklı, dört şerf deliliği biri olarak kabul eden İbn İdris Hillî'ye gelince o, kıyasi ve istihsânın yanısıra, ictihâdın da Şii'elere göre bâtil olduğunu ifade etmektedirdi. Görüldüğü gibi o, akl deliliği açık bir şekilde zikretmesine rağmen, ictihâd kelimesi kullanmadı oldukça temkinlidir. Onun bu tutumu, kendi zamanındaki Şia'nın ictihâd konusundaki tereddütlerini göstermesi bakımından oldukça önem taşımaktadır.


Muhâkkak Hillî, naslarının zahirine dayanmayan hususlarda, istinbat ameliyesinde bulunmanın ictihâd manâsına gelebileceğini ifade ederken, daha sonra bunun, zahirle göre acıca açık ictihâd geniştetildiğii dikkat çekmektedir. İctihâd, bu manâsyla da kalmayıp daha deşişik anlamlar kazanmaya devam etmiş ve sonunda fakihin delil ikâme etme sûretiyle istinbat'ta bulunduğunu herşeyi içine almıştır. Böylece ictihâd, istinbat ameliyesiyle eş manâya gelmeye başlamış ve usûl

275 a.g.e., s. 25.
276 Ahmad Kazemi Moussaavi, The Usuli-Akhbari Controversy, s. 285.
277 es-Sadr, Me'dâlim, s. 26.
278 Arjomand, Authority and Political Culture, s. 5.
ilmi de ictihâd için zorunlu bir disiplin haline gelmiştir.280 Kısaca söylemek gerekirse, bu şekliyle ictihâd müessesesi, Şī' ulemâının fıkhi otoritesini büyük ölçüde arıtmak sûretiyle, Ortaçağ Şī' düstûncesinde, entelektüel bir devrimi gerçekleştirmiştir.281

2. İctihâd Etrafındaki Tartışmalar

Ahhârf ve usûfler arasındaki en büyük tartışma, ictihâd ve onun câiz olup olmadığını hususunda yoğunlaşmaktadır. Müctehidler ictihâd, aynı veya tahârî olarak zorunlu (vâcib) görülürken, ahbârf ise hiç bir şekilde bunu kabûle yanaşmamışlardır.282 Zaten onlara göre, buna gerek de yoktur; çünkü ümmetin kıyâmete kadar ihtiyaç duyacağı bütün hususlar, imamlar tarafından zikredilmiş ve bunlar da, onların ahbârında mubahâfa edilmişdir.283 Bu yüzden inanların hemen hemen her hususta, ma'sûma ve onun sözüne mûrâcat etmeleri gerekti.284 Buna ilâve olarak ahbârf, ictihâda başvurmanın, imamlardan geleni gözardı etmek manâsına geleceğini iddia etmişlerdir.285 Onlar, yukarıda da ifade edildiği gibi, Şihatın ictihâdî Âmmê'den aldıklarını ve bu yüzden bunun, imamların usûlîyle uyum sağlamadığını ileri sürüyorlar. Kâşânî'nin bu konudaki ifadeleri, buna güzel bir örnekktir.

Imamların dönenin bitmesi ve sefîrlilerin de kesilmesinden sonra, imamlarla müntesipler arasındaki gaybet gittikçe uzadı. Bâtî devletlerin de örümuz uzadıkça, Şihatın mubahîflerîyle olan ihtilât, daha da fazlalastı. Medreselerde, kütüklüklerinden itibaren mubahîflerînin eserlerîni okumaya başladılar. Netîcede, Peygamber'in ve imamların zikretmediği konularda da, Âmmêyi taklid ederek münâkasalar yapp eserler te'dîl etmeye başladılar. Şerî hükümlerle ilgili bazı meselelerde, kendi akîl ve re'yeriyle yeni şeyler icad ettiler ve böylece Allah'tan teblîğ gelmeyen ve şerîatin sustuğu bazı konularda bile, konuşturma başlıklar. Sonuçta ashabımızın fıkhi usûl ve fürûnsa, Âmmê'nin ustalâhînîyla kaleme alınmış olduklarını eserler, gün geçtikçe çoğalmaya başladı ve nihâyet, ictihâd ve re'yle hükümmetnin câiz olduğunu söylemeye başlarlar.286

Gözüldüğü gibi ahbârîler, ictihâdî, İmmê düstûncenin rûhuna uygun olmadığını ve bu yüzden kabul edilemiyceğini ifade ederleri, buna karşı çıkan usûfîler, imamlardan gelen ahbârîn, bizzat böyle bir ameliyyeye işaret ettiği hukmetmîşlerdir. Bu konuda her iki ekol arasında, yorumu hususunda ihtilâfa düşünlen en önemli haberlerden birisi, usûlîn imamlar tarafından ikâ edilip bundan furû clickable.


Yukarıdaki dar manâsyla, ictihâda müsbet bakanların başında, Hüseyin b. Şîhabüddin el-1'Âmîfî gelir. Bununla birlikte onun bu konuda, oldukça açık bir tavır sergilemediği dikkati çeker; çünkü o, bazen ictihâd ve taklîde mutlak olarak karşı çıkarkin292, bazen de sarîf bir nassa dayandığı üzere, bunun kabul edilebileceğini ileri sürer293. Hatta o, kadîm ahbârîlere yolunun ictihâd olacak isimlendirildiğinde, bu tür ictihâdın kabul edilebileceğini ifade eder; çünkü onlar, hiç bir şekilde nasıban dışarı çıkmamışlardır. Yine o, nassi dikkate almadan, sadece akla dayanan ictihâdın bâtul olduğuna delâlet eden bir süru ahbârın varlığına işâret eder294.


287 Hurrîl-Âmîfî, el-Fevâûtî-1'-Tâsiyye, s. 463-466.
288 McDermott, The Theology, s. 295-296.
289 Hurrîl-1'Âmîfî, el-Fevâûtî-1'-Tâsiyye, s. 466.
290 Astarâhâdî, Fевâûtî, s. 154.
291 Muhsînî, Nakdi ber Ahbârîlerî, s. 205.
292 1'Âmîfî, Hidâyetül-Ebûrî, s. 193-194.
293 a.g.e., s. 187-188.
294 a.g.e., s. 215-219, 270-272.
söyledikleri şeylerı nefyederler. O, Tüst'nin, kendi söylemiş olduğu yaklaşık kirk meselede, daha sondadan fikir değiştirdiğini ifade etmektedi.295 İşte Kâşânî de, 'Ămilî gibi, nassın dışında akla dayanan ic îhâdi mu'teber olarak kabul etmektedir. Ona göre din, re'y ve akıl ile kâim olmuş olsaydı, Peygamber'in ve imamların re'yinin ma'süm olmayan birinin re'yinden daha mu'teber olması gerekirdi. O, bütün bunlardan sonra, müctehidlerin kendi re'y ve hevalarına göre hüküm vererek, teklîfleri ziyâdeleştirebip noksanlaştırdıklarını ve neticede, bunların kendi aralarında bile ittifâkın kesinlikle mevcut olmaydığını dile getiriyor296.

Yine mu'tedil ahbârîlerden Cezâîrî're gelince o, diğer konulardaki görüşleriyle de uyum içerisinde, Kitap ve imamların ahbârına dayalı olan icîthâdın kabul edilebileceğini itiraf etmekle birlikte, aklî delillere ve istisânâlara dayalı icîthâdın kabîlînün, mümktün olmaydiğini ifade diyor. Ayrıca o, ahbârdaki mevcut teârûz ve tenâkızı giderme sisteminin, icîthâd isminin verilmesi durumunda, bu tür icîthâdad karşı olmalarının da zikretmekten geri durmuyor297. O, icîthâd konusunda, ahbârî ve usûlîlerin ifrât ve tefrît içinde bulunduklarını, halbuki gerçek olunun, orta yol olduğunu dile getiriyor298.


295 Kâşânî, "Râhî-ı Sevâb", Deh Risâle, s. 125-126.
296 a. m., Kelimâtûn Meknûne, s. 214-216.
297 Cezâîrî, Menbe'ûl Hayât, s. 32-33.
298 a.g.e., s. 82-83.
299 Bahrânî, ed-Dûrûrû'n-Necefsîye, s. 48.
imamların ahbârından yapılabileceğini ve bunların dışındaki aklî delillerle yapılacak icihâdın bizzat imamlar tarafından menedildiğini ifâde etmektedir 300.


Kısaca ifâde etmek gerekirse, Şî'î-usûlî ulemâya göre, icihâd'in yegâne ga- yesi, Allah'în herhangi bir konudaki hükmünü keşfetmektir. Böylece icihâdla, onlara göre, şerît tarafından kabul edilen unsurlara dayanmak sûretiyle, Şârî'nin tesrîfâtları (kanunlar) keşfedilir ve fîkî hükmülerin bilgîsine ulaşılır. Usûlîlîrın büyük çoğunluğu, icihâdîn, şerî hükmüleri ve bunların dayandiği kaynakları anlamak için, beşerin ilmiî çabasına dayanğı dünyada inandıklarından dolayı, onun hata kabul eden bir müessese olduğunu itirâf ederler; cümli onlar göre müctehid, bazen gerçekce erişir ve bazense erişmez 303. Allah'în herhangi bir meseledeki gerçek hükümî hukûm-i váki'î adı verilmektedir 304. Bu gerçek hüküm ulaşma bakımından İslâm ulemâ-sînın, musavvî ve muhattle olmak üzere ikiye ayrılmışını görmekteyiz. Musavvî, müctehidin zannedi dâhilindeki her hususun, müctehidin kendisi ve mukalîdîleri için Allah'în gerçek hükümî olduğunu kabul ederken, muhattle ye gelince

300 a.g.e., s. 254.
301 Ahbârî, Münayyâ'-i-Murâd, var. 2-5.
302 Cennâti, Gâleve-yî İcîhâd ber Ahbârîner, s. 14.
304 Devvânî, Vahîd Behbehânî, s. 58.
onlar, müctehidin zanı ve bilgisi dâhilindeki hususların, müctehid ve mukallidleri için zâhirde Allah'ın hûkmû olduğunu ve bunun, bazen hûkm-i vâkı’îye uyup bazen da uymadığını iddiâ etmektedirler. 


Görüldüğü gibi, Kitap ve imamların ahbârından açık bir nassa dayanmak süretiyle ictihâdın kabul edilebileceğini ileri süren Kâşânî ve onun gibi düşünen diğer mu’teddii ahbârîler, âkîl delillere ve zaman dan anlamak yapılan ictihâdân câiz olduğu gibi, buna başvurunun da cezâlandırlacağına inanmaktadırlar. Bunlara göre, bu müctehid isabet etse bile mûkafatlandırılmaz; çünkü onun tâkibettiği metod, imam- ların ortaya koyduğu usûle çelimskektedir. 

Muhattie anlayışını savunan usûli ülemâ, Peygamber’in ve imamların ictihâdının câiz olmadığına inanmaktadırlar; çünkü onlara göre, ictahâddda bazen isabet edememe de mümkün olduğu için, ma’sûma hatanın atfedilmesi ise, mümkün değildir. Peygamber ve imamlar bilgiyi, vahiy ve ilhâm yoluya elde etmeye kâdir-dirler. Bununla birlikte usûllîlere göre, ma’sûmların düşündüğü herkesin ictihâda bulunanlalmeleri de, câiz değildir. Onlar, ictihâda bulunacak kimse için, belirli şartları ileri sürmüştüdür. Bunları bütün, akil, hayât, erkek olma, mutlak

305 Astarâbâdi, Fevâid, s. 12.
306 Dârûl Fûrû,” Fârûkâ’l-Hak, s. 14.
307 ‘Amîlî, Hidâyetül-Elbûr, s. 134.
308 Kâşânî, el-Usûla’l-Asâlîye, s. 109-110.
309 a.g.e., s. 111-117.
310 ‘Allâmî Hüalli, Mebâdi’l-Usûl, s. 17.
müctehid olma, a'lem (daha bilgili) olma, adâlet sahibi olma, dünyevi ihtirâşların bulunmaması, hürriyet ve imân şeklinde sralamak mümkündür 311.


olanını bile tesbit edebilmeek, oldukça güçtür ve bu durum, bir çok kimseye göre farklılık arzetmektedir. Nı metullah Cezârî’nin mutlak ve mütecezzî ictihâd konusundaki görüşleri, diğer ahbârların de hemen hemen aynı görüşleri paylaşmasından, oldukça önemlidir.


Görüldüğü gibi ahbârlar, mutlak müctehidi kabul etmeyip mütecezzî olanı benimsemişler ve bunada, müctehid değil alim veya fâkhî ismini vermişlerdir. Zaten onlara göre, imamın dışındaki hiçbir kimsenin, bütün ahkâmî kuşatacak şekilde bilgi sâhibi olabildişi mümkün değildir. Ahbârlar ayrıca, usûller tarafindan şart olarak ortaya konulan yaşamı bir müctehidi taklîd etme düshâncesinin de, kabul edilemeyeceğini iddia etmişler ve bu konuda bir takım deliller ortaya koymuşlardır. Bu konu, ileride ahbârların taklîdî ilegî görüşleri ele alınırken işlenecektir.

B. AHBâRîLERE GÖRE TÂKLİD

1. Taklîdin Tanımı ve Mâhiyeti

Akbârlar, usûllerin, sadece ictihâd anlayışına değil bununla birlikte taklîd hususundaki görüşlerine de karşı çıkmışlardır. İctihâd bahsindde, bunu detaylı bir şekilde değerlendirmegzip in, taklîdî ilegî bazı hususları, burada muhtasar olarak ele alacağiz. Ahbârların, müctehidler tarafından kabul edilen taklîd anlayışına karşı çıkılmaları, elbette onların genel olarak taklîdî inkâr ettikleri şeklinde de anlaşılmalıdır. Onların taklitçi bir düşüncede, diğerlerinden daha fazla savundukları aşı-kârdır. Neticede, taklîdîn târîf ve istilâh manâlarını vererek, her iki ekolîn bundan neyi kasdettiklerini ortaya koymak, yerinde olacaktır.

318 Astarâbâdi, Fevâîdî, s. 132; ‘Âmilî, El-Fevâîdî’t-Tâsiyye, s. 411, 414.
319 Cezârî, Menbe’ü’l-Hayât, s. 22-23.
Kelime manası olarak taklıd, bir kişinin, herhangi bir huccete dayanmakszın belirli bir konuda, başka bir kişi ve onun görüşlerine tabi olmasdır\textsuperscript{320}. Usûlîler tarafından kabul edilen taklıdün istilâh manâsına gelince o, Şerî hükmümlerde herhangi bir delilе dayanmakszın müctehidin kavlinin kabûlû ve onunla amel demektir\textsuperscript{321}. Ahbârîlere gelince onlar, müştehîde tabi olma manâsındâki taklıdın, kabul edilemeyecesini idiîâ etmişlerdir. Onlar, genel olarak taklıdün, ictihâddan öncülüğünü savunmakta ve yukarıda da zikredildiği gibi, ictihâddin, Âmme’nin içâdi olup sonradan Allâme veya ona yakûn olan ulemâ tarafından, onlardan alındığı ifâde etmektedirler. Ahbârîler, ammînin ulemâyâ rûcû edip onlarını, imamların ahbârına dayanan söz ve fetwâsîyla amel etmesi manâsındâki taklıdîn, mu’tebber olup Hz. Adem’den itibaren ıkıyâmete kadar bütün asırlar için geçerli olduğunu kabul etmişlerdir. Bu sebepânt onlara göre, ammîye nas ile väcib olan, şerî hükmümleri ulemâdan alıp onun gereğine göre amel etmekti\textsuperscript{322}.


Onlar, bizim ahbârımızı rivayet eden ve helall-haram bakımından, onları araştırp ahkâmımızı bulan âlimlere mûrcâat etsinler ve onların verdikleri hükmü me ra’zi olsunlar; çünkü ben onları, sizin için hüküm tayin ettim. O, bir hüküm verip de bu kabul edilmediğinde, o zaman bunu yapan kimse, Allah’tı hükümünü hâlâfê almiş ve bizi (imamlar) reddetmiş olur. Bizi reddeden de, Allah’tı reddetmiş olur ki bu da apaçık bir mesâbesiindedir\textsuperscript{323}.

Ahbârîler, buradaki âlimden, imamların ahbârını rivayet edip onun dışında herhangi bir yola başvurmayın kimsceleri kastederken, müştehîddiler, onu te’vîl edip bunun, müştehîd manâsına geldiğini idiîâ etmişlerdir. Onlar, ictihâd müessesesinin gerekliâliâ dignîcesindenden bu sonuca varmaktadılar. Ahbârîler ise, müştehîdlere vermiş olduklarını fetvâlara, rivayetlere değil bizzat müctehidin kendî şahsî görüşüne ve zannına dayanımı my, halbuki bir ahbârînîn, rivayetten başka bir şeyi kendisine esas almadiğini ileri sürmüşlerdir. Netice onlara göre taklıd, hüküm, zannî değil kat’î delîle sâbit olan sahalarda mümkünür. Zanna dayalı konularda bir âlime tabi

\textsuperscript{320} Bahru’l-’Ulûm, et-Taklîd, s. 15.
\textsuperscript{321} a.g.e., s. 23-24.
\textsuperscript{322} Cezâîrî, Menbe’ü’l-Hayât, s. 32.
\textsuperscript{323} Bahrâni, ed-Dîrerü’n-Necefiyye, s. 45; Hurrû’l-’Âmilî, Vesâlî, VIII, 101.
olmak ise, bizzat Kur'an ve imamlar tarafından menedilmisti. İctihat müessesesinde oldu ğu gibi ab hârîler, taklidde de rivâyeti esas alırken, usûller, müteber olarak kabul edilen müctehidin zannına yer vermektedirler. Bu sebepten ab hârî ve usûller arasındaki en önemli fark, müctehidin bu zannının kabul edilip edilmemesi mecesesinde düğümlenmektedir. Usûller, ab hârîlerin bu konuda, büyük yararlığa içinde olduklarını ifade etmektedirler. Onların ab hârîler hakkında değerlendirilmesi daha iyi anlayabilecek için, Behbehânî’nin konuyla ilgili ifâdelerini nakletmek yerinde olacaktır.


Ab hârîler, dinin gerek usûl ve gerekse fûrûna ait meselelere, sadece imamlardan gelen kat’tî delîlî hareket edilebileceğini iddia ederlerken, usûller, müctehi din zannının mu’tebâr olduğunu ileri sürerek kabul ettikleri taklid şeklinin, ancak dinin fûrûna ait meselelere geçerli olabileceğini iddia etmişlerdir. Diğer taraftan usûller, dinin ve mezhebin usûlûne dair hususlarda, fıkîh usûlünde ve sarf ve na- hîv gibi i cihatda kaynak olan sahalar, taklidin câiz olmadığını ileri sürmüşlerdir. Kısacası onlara göre, sadece fıkîh meselelere i cihat ve taklid söz konusu olabilir. Ab hârîlerle gelince, bütün bu saygımız konularda, ancak imamların ab hârînın delîl olabileceğini ve onları rivâyet eden kimselerin taklid edilebileceğini iddia etmişlerdir.

Usull düğümlüslüsedede mevcut olan bu aklemtveyi ve nazarî gözardı eden takli- içi rûha karşı reaksiyonun, daha ilk devirlerde ortaya çıktığını görüyoruz. Rasyonel Şîl düğümlüslûsinin ilk müessesili sayılabilecek Şeyh Müfîd, kendinden önce ve nisbeten

---

324 Cezâârî, Menbe ‘ul-Hayât, s. 23.
325 a.g.e., s. 42-43.
326 Behbehânî, Fevâdîl-İ-Hâiriyye, var. 21-22.
327 Bahru’l-‘Ulijm, et-Taklid, s. 273-275.
328 Hurrûl-‘Amîlî, et-Fevâdîl-‘Tâsiyye, s. 324, 326.

2. Müctehid-mukallid (İmam-ra'îyye) Ayrımı


Yukandaki açıklamalarla parelel olarak usûfler, inanları, müctehid-mu- kallid olmak üzere ikiye taksım ederken, ahbârîlere de, imam-raîyye şeklinde bir tasnîf sistemini tercih etmişlerdir; çünkü onlara göre, imamın düşündaki herkesi yanı raiyye, netçede onun mukallididirler ve bu sebepten ictihâda ve müctehide asla gerek yoktur.331 Buradan ortaya çıkan sonuç, ahbârîlikte gaybet öncesiyle sonrası arasında toplumun legal statüsü bakımından herhangi bir farkın bulunmadığıdır.

---

329 McDermott, The Theology, s. 243-244, 316.
330 Bahru't-‘Ulûm, et-Taklîd, s. 82-83.
331 Dîzîfûlî, Fârîkül-Hak, s. 8-9.
Zaten onlara göre imamlar, gelecekte ortaya çıkacak bütün problemlerin cevaplarını, kendili rıvayetlerinde zikretmeleridir.332 Bu sebep, bütün inanların, sadece imamları takılıd etmeleri gerekir. Arapça ve imamların ahbâr hakkında bilgisi olan herkes, onların ahbârındaki gerçek manâyi anlayabilir.333

Astarâbâdî ve ondan sonraki ahbârîler, son dönemde usûli ümêmânın takılılden kasıtlarının, dinin fûruyuyla ilgili meselelerde müctehidin sözüyle amel etmek olduğunu, diğer tarafında ilk dönemdeki ümêmânın ise bundan, vâsitalı bile olsa ma'sûmun sözüne mürâcat etmeyi anladıklarını ifade ediyorlar.334 Onlara göre ammi, âlim herhangi bir şerît meseleyi sorduğunda, mürâcat edilen şahıs, ancak haberle veya onun manâsyla cevap verirdi ve ammi de onu, o şakiliyle uygulardı. Böylece onlar, bu meseleyi bilmese eșit olurlardi; ânlük sorular, Ehl-i Beyt'in sözüntü naklediyor ve soran da, onu alıp amel ediyordu. Neticede onlara göre ma'sûmun sözüne mürâcattan başka mu’teber bir takılıd şekli yoktur ve bu sebepten, soran da sorulan da imâmın mukaddidi durumundadır.335


Daha önce de ifâde edildiği gibi, oldukça eklektik bir anlayışa sâhip olan Kâşânî’nin, bu konuda da açık bir tavır sergilemediği ortaya çıkar. Bununla birlikte o, diğer ahbârîlerden oldukça farklı bir takılıd anlayışı ortaya koymuştur. Kâşânî, Vâfî adlı eserinde diğer ahbârîler gibi, mu’tebber olan veya olmayan çekinde iki türlü

332 Hurârî, ‘Âmilî, Vexâtîa’s-Ş’râ, XVIII, 95.
334 ‘Âmilî, Hûdâyetî-ı Ebrâr, s. 300.
335 a.ğ., s. 204.
336 Astarâbâdî, Fevaîd, s. 4, 18.
337 Astarâbâdî, Fevaîd, s. 150-153.

raiyyenin tamamını mukallık olarak isimlendirmelerine karşı çıkarak bunun, ancak imamların zamanında mümkün olduğunu söylüyor. O, ahbârlerin taklıd anlayışını, kısaça şöyle tenkit ediyor:

Taklıd, mutlak manâsına eleyendiğinde, tartışılması gerekir; çünkü o, târif edildiği gibi, başkaşın sözünün delîlisiz olarak kabûldiinden ibârettir. Bu, ne ammâyle ve ne de ahbârî fakihe nisbete doğru olan bir hâkimdir; hâkûm için istinbât ve dellillerde te’emmûl gereklidir. Bu da, ahbârî mevcut problemlerden kaynaklanmaktadır. Anlayışların farklılığı ve idrâklerin mertebeleri müsellem olan bir husus olup, zaten bütün ulerâ arasındaki ihtilâf bundan neşet etmiştir. Ammâ, ahbârî fakihin anlayışına göre, ondan fetvâ alır. Eğer durum böyleyse, yani ammâ bir ahbârî fakihe mûrâcat ediyorsa, o taktirde nasıl olur da imamın mukallidini olarak kabul edilmiş sayıılır. Yine başka bir ahbârî alım, kendi anlayışı ve idrâki doğrusunda, bunun hilâfîna bir hâkim verirse, nasıl olur da bu farkliliklere rağmen, her ikisi de ahbârî âlimler olarak kabul edilip, kendileri ve mukallidleri olmak üzere hepsi, imamın mukallidleri sayıılır. Bu delli dayanmayan ve zorlama
dan ibâret olan bir sözdür.

Görüldüğü gibi Bahrânî, bir taraftan gaybet öncesiley sonrasının bir olamiyya
câğı hususunda mutaassib ahbârlerden ayrılırken, diğer taraftan kendisine başvurulan
câğı âlimin, ancak Kitap ve imamların ahbârından istifâde edebileceğini söylemek sûretiyle, usûlleri tenkit etmektedir. Bununla birlikte Kâşânî, Cezâârî ve o, bu husus
da kendi ekollerindeki diğer âlimlerden daha mu’tedil bir yol tâkibederek, daha sonraki usûl düştüncenin oluşmasına zemin hazırlamışlardır.

Usûl ulerâya gelince onlar, insanların, ulerâ ve onlara mûrâcat eden avâm (müctehid-mukallid) olmak üzere ikisi ayrılmalarının, hem ictimâî ve hem de dînî bir zarûret olduğuunu ifade ediyorlar. Onlara göre, eğer avâm tabakası ulerâya mü
râcat etmiyecik olsaydı, ya bütün herkesin ulerâ seviyesinde olması gerekirdi ya da insanların üzerinden teklîf düştüne icâb ederdii. Avâm, naslarda bulunan nà
sih-mensûb, mücmele-mûbeyyen ve mutlak-mukayyed gibi hususları bilmeyiğinden
dolayî meseleleri, dellilleriyle birlikte kavraması mümkün değildir ve bu yüzdendî müctehidlerde başvurulmaları bir zorunluluktur. Bu sebepten onlara göre, kim bu ma
nâda taklîd menedersin, dînî zarûretini inkâr etmiş olur. Diğer taraftan usûllere
göre ammâ, ne ahbârın manâsını, ne huccîyetini ve ne de herhangi bir teâruz du
rumunda bunu nasıl giderilebileceğini bilebiliir. Bununla birlikte âlim, sadece ahbârî rivâyet etmekle kalmayıp orada cevabı bulunmayan meselelerde de, şerî hükûm
keşfetmeye çalışan kimse


Yukandaki açıklamalardan da anlaşıldığı gibi, sadece usûlî ulemâ değil, bizzat Kâşânî ve Bahrânî gibi ahbârîler de, kendi ekollerinden olan diğer ulemânın bu konadaki tutarsızlıklarını gayet açık bir şekilde ortaya koymuşlardır. Bu sebepten usûlî aliî Hûseyîn el-Mâhûzi'nin, "ahbârîler söyledikleri gibi hareket etmeyen ve farkında olmadan taklîde başvuran kimseledir"353 ifâdesi, olduğca tutarlı gözük-mekte elimizde. Ahbârîler, her ne kadar imami tâkibettiklerini söyleyeler de, gerçekte avâm-ulemâ ilişkisinden uzak kalmamışlardır. Onlar, ma’sûmün dışında biri-sine takîdî haram bilmêlerine rağmen, kendileri de amelî risâîler (ilmîhaller) hazîrlamışlardır. Bu sebepten müctehîdler hazîrlanmış olduğu ilmîhallerle bunlar arasında bazı farklılıklarla rağmen, esasta birbirlerine yakın olduklarını dikkati çekmektedir354. Tek fark, ahbârîler hazîrlanmış olduğu risâîleri, sadece imamların ahbârına dayanarak kaleme aldıklarını söyleyelerine rağmen, usûlîlerin buna ilâve olarak, aklî istinbât metodlarına da dayanmış olmalıdır. Bununla birlikte ahbârîlerin iddîa

Bütün bu değerlendirmelerden sonra, usûlîlerin ahbârîlere karşı hususâmetlerinin altında yatan en önemli sebebin, müctehidin rolünün ve onun dînî kudretinin in-kâr edilmek istenmesi durumunu dikkati çekiyor; çünkü ahbârîlerin büyük çoğunluğu, usûlîler tarafından ortaya atan, müctehidin gâib imamla toplum arasındaki merkezî konumunu, daha doğrusu onun, imamın genel temsilcisi (nâib-i âm) olduğu düşünncesini kabul etmiyorlar. Bununla birlikte usûlî ulemânın, akli tahâl metotlarının geliştirek günlük meselelerde otoriteyi ellerine almaları, hiyerarşik otoritenin oluşmasına ve müctehid-mukâllîd aynımsız toplumda sağlar bir temel bulmasına yol açtı. Böylece ulemâ, zekât ve humus gibi dînî vergilerin toplanması ve cuma namazı gibi toplu ibâdetlerin yerine getirilmesi görevini ıcrâ etmeye başladı.

3. Meyyitin (ölû) Taklîdi

İctihâd ve taklîd konusundaki tartışmaları, meyyitin taklîdinin câiz olup olmadığı meselesinde de görmek mümkündür veya daha doğrusu ahbârî ve usûlîler, yukarıda saydıgımız aynı sebeplerden hareketle, meyyitin taklîdinin çevâzına veya inkârına hükmetmekte dairâr. Kısaca ifade etmek gerekirse, bu iki ekol arasındaki ihtilâflar, taklîd edilen şeyin ne olduğu hususunda temerküz etmektedir. Ahbârîler, bunun imamların rivayetlerinden başa bir şey olmadığı düşünsesinden hareketle, söz konusu hüküm ya bizzat rivâyetin kendisi veya râvînin buna dayalı olarak verdiği fetvâ olsun, kâyamete kadar değiştirmeyeceği düşünsesine dayanarak, onu rivâyet eden veya fetvâyi verenin hayat ve ölümünün, neticede bir şeyi değiştirmeyeceği kanâtâtindedirler. Bu sebeple meyyitin taklîdi, onlara göre câizdir356; çünkü burada taklîd edilen, onun zannı değil bizzat imamların ahbârî veya ona dayalı olan hükümdür. Usûlîlere gelince onlar, her ne kadar nassa titmâd ettiklerini ifade etsmeler de, müctehidin verdiği hükümde mu'tebir olmayan zannın da bulunabileceğini düşünmesinde hareketle, bunun zamana değişebileceğini ve bu sebeple meyyitin taklîdinin câiz olmadığı iddia etmektedirler357.

Ahbârîlere hepsi bu konuda hemfikir olmakla birlikte, usûlîlere, bazı sebep-lerden dolayı görüş ayrılıguna düştikleri dikkati çekmekteydi. Bu sebeple meyyitin

355 Bahrânî, ed-Dûrera'n-Necefiyye, s. 258.
356 Dîzfüllî, Fârûku'l-Hak, s. 12.
357 Bahru'l-Ulûm, et-Taklîd, s. 109.

Bu genel taksimden sonra, ahhârî ulemâнın bu konudaki değerlendirmelerine geçebiliriz. Ahsârfiler, Ehl-i Sünnet ulemâsinin, şerî hükmüleri in istinbâtında zannı kabul edip, daha sonra vefât etmiş dört meşhûr müctehidin zannıyla amel ettiğlerini ve Şia'da usulî ulemâ'nın ise, birinci hususta Sünnetlere tabi olurken, ikinciinde onlarla mubahelbet ettikleri söyleyerek, gerçekte her ikiisinin de kabul edilemeyecğini ileri sürüyorlar; çünkü her ikiinde de müctehidin zannı sözkonusudur. Halbuki onlara göre, hak ve gerçek, müctehilerin mu'teben olarak kabul ettikleri zan değil, hayat ve oilümle değil miyeyen şeydir. O da, imamların ahhârî dîr.

Ahsârfiler, bu görüşlerini destekleyebilmek için, kendi eserlerinde mukaddimâ bülümler ayırımsız ve hatta bu konuda çeyitli risâleler bile kaleme almışlardır. Bunların arasında en meşhûru, Ni'metullah Cezâîrî'nin kaleme aldığı Menbe 'u'l Hayât fi Hucciyyet-i Kabîl-i-Müctehid mine'l-Emvât adlı eseridir. Cezâîrî burada, Peygamber'in ve imamların vefâtârâyla değişmeyen Allah'ın hükümlerini, nasıl olup da müctehidin oltûmyle değiştiği sorguluyor. O, yukarıda ifâdedi idi idi gibi bunun, müctehidin zannından kanayaklandığı dile getiriyor ve netice, imamların ahbârına dayanarak verilen hükümlerde, meyyitin taklidiin ciz olaca-

Diğer abhâr âlimler de, Cezâîrî'nin görüşlerini aynen kabul etmektedirler. Onlara göre, râvinin imamdan naklettiği şey, onun ölümüyle gerçekliğini kaybetmeyorsa, hayat şartı koşmanın herhangi bir manâsını yoktur; çünkü gerçek, ölümle değişmez ve ölümle değişen şey ise, hak değil zannın kendisidir. Abhârlere göre, müctehidlerin iddia ettiği gibi, eğer müctehidin fetvâsını ölümle değiştirse, onun, Muhammed'in şerâtından olmadığını ortaya çıkar. Kadîm ulumuya gelince onların sözleri, ma'sûlaların abbânnın muhtevâsına tecâvüz etmediğinin için, delil taleb etmektecizin hucet olur. Bu ulummanın fetvâ ve fetvalarının doğruluğuna delâlet eden diğer bir husus da, onların imamların zamanına yakını olup ma'sûlaların sırlarını derinliğine vüük etmiş olmalardır. Yine onlar, ahkâmla ilgili hususlarda, son dönm ulumâsının bilmediği bazı şeylere de mutâlî olmalarlardır. Son dönem abhârîlere gelince onlar, Muhammed'in helâlinin kıyâmete kadar helâl ve haramının da yine kıyâmete kadar haram olduğunu delâlet eden bir sûrtî haberin varlığına işaret ederek, zan sebebiyle müctehidin görüşünde olan değişikliğin, bu abhârin ruhuna ters düştüğüne inanmaktadır; çünkü abhârların hakikat olarak kabul ettikleri şeyler, zamanın değiştirmesi mümkün değildir. Yine Hurâtîl-Âmîlî'nin aşa-ğidaki sözleri, abhârî ulumânın felsefesini yansıtmaya açısından oldukça önemlidir:

Usûfler, müctehidin öldüğünde, onun hükümlerinin bütün olduğunu ve mukâlîdir onlarla anel etmesinin, càiz olmadiğını iddia ediyorlar. Böylece, sadece bir şahsın ölümüyle hak, bâśli ve càiz de, harama inklâbî etmiş olur. Halbuki aklı ve nakîl, şahsın ölümüyle değil, değişeki fikirini desteklemez. Diğer taraftan Peygamber, imamlar ve onların ashabının ölümüyle, din asla değişik-

---

364 a.g.e., s. 13.  
365 a.g.e., s. 5. 7.  
366 a.g.e., s. 15.  
367 a. mîf., el-Envâru'n-Nû'mânîyye, III, 368.  
368 'Âmîlî, Hîdâyeti'l-Ebrâîr, s. 302.  
369 Bahru'l-'Ullâm, et-Taklîd, s. 110.  
370 Emin, A'yanî's-Şî'a, XVII, 455.  
371 Kâşânî, es-Şihâbû's-Sâkîb fi Vâcâbi Salâhi'l-'Cümâ'îl-'Aynî, s. 31.  
372 Bahrînî, Ecvîbetû Mesâlihîl-Behbêhânîyye, s. 11.
Zaten onlar, isimlendirmenin bir şey ifade etmediği düşünsesinden hareketle, ammâ ve âlim arasındaki ilişiği, müctehid-mukallid ârâmını diye adlandırımın da câiz olabileceği ifade etmektedirler. Ayni zamanda onlar, bazen fakih ve bazen de başar diye isimlendirdikleri bu şahsların, usûllerde müctehidin yerine getirmiş olduğu ahbârdaki problemlerin giderilmesi ve mutlak-mukayyed manâlarının tesbit edilmesi gibi hususları icrâ ettiklerine inandıkları gibi, usûllerdeki benzer ilmiîâl kitapları hazırlamaktan da geri kalmamışlardır. Ahbârîlerin de, benzeri konularda farklı görüşlerleri sordukleri dikkate alınrsa, meyyitin taklîdî meselesi de, sözkonusu âlimler açısından, muallakta kalan mevzûlardan birisidir; çünkü ahbârîlerin ortaya koyduklarını görüşler, gerçekten imamların ahbârının âyını olası, o zaman aralarındaki bu ihtilâfların olmaması gerekirdi. Diğer taraftan onlar, usûller arasındaki ihtilâfların zandan kaynaklandığını ve müctehîlerin, meyyitin taklîdini reddetmeye rinin sebebini de sözkonusu zan olduğunu ileri sürümektedirler. Netçede ahbârîle rin, görünüşte şahsi fikir ve zanna asla itimâd etmediklerini iddia etmelerine rağmen, kendi içlerindeki görüş farklılıklarının nasıl meydana geldiğini açıklayabile merleri, oldukça zor görünektedir. İşte buna benzer hususlar, ahbârîlerin, icîhâd-taklîd ve meyyitin taklîdî gibi hususlara âit görüşlerindeki, bazı tutarsızlıklara işaret etmekteildir.

Usulî ulemânın meyyitin taklîdini kabul etmemesi, Şî'a'nın havza-yi ilmiyye sinin bugünkü almiş olduğu mesafe üzerinde, büyük izleri ve te'âsî vardır. Sonuçta halkın, yaşamayan müctehîdlere teveccüh gösterip dinî meselelerin çözümlünde onlara yönelmeleri, bir taraftan ulemânın mukallidlerle (avâm) ve hatta siyâsî idareyle ilişkilerini daha da kuvvetlendirirken, diğer taraftan onların, bu mevcut ilişiği sebei bile, halkın nüfuzuna açık olmalarına da sebep olmuştur; çünkü humus ve zekât olarak toplanan dinî vergilerin, yaşamayan taklîd merçlerinden (merce-i taklîd) herhangi birine verilebilmesi, halkın ve özellikle varlıklı kesimin ulemâ üzerindeki te'âsînin daha da ziyâdeleştirmiştir. Böylece ulemâ, bir taraftan siyâsî idarenin menffî etkilerinden korunarak bağımsız hale gelmeye çalışırken, diğer taraftan maddî ba-kından mukallidlerine bağımlı kalmıştır. Bununla birlikte, yaşamayan bir müctehi di taklîd düşünsesi, yeni ortaya çıkan problemlerin çözüm yollarını kolaylaştırdığı gibi, ulemânın teşrî gücünü ve hareket kâbiliyetini de artırılmıştır. Bu hususlar, menffî ve müsâbet taraflarıyla, dördüncü bölümde daha tefsîlâtî olarak ele alınacaktır.
DÖRDÜNCÜ BÖLÜM
AHBÂRİLİĞİN ZAYIFLAMASI
I. AHBÂRÎLİĞİN ZAYIFLAMA SEBEPLERİ
A. MU'TEDIL AHBÂRİLERİN UZLAŞMA ÇABALARI

Ahbârîlerden mu'tedil olanların, bazı hususlarda ulemâ arasında nifak tohumları attıklarını ileri sürerek kendi ekollerinden mutaassib olanları neredeyse usûflerden daha kan bir şekilde tenkit etmeleri ve Şîî ulemâdan her iki ekolün mensuplarına itidâlî tavsiye etmeleri, ahbâr dışüncenin zayıflamasının en önemli sebeplerinden birisi olarak kabul edilebilir. Aynı zamanda onlar, söz konusu metodu tavsiye ve telkin etmekle kalmayıp bunun uygulama şeklini de bizzat kendi eserlerinde ortaya koymuşlardır.

Bu mu'tedil anlayışın temsilcilerinin Astarâbâdi'den hemen sonra ortaya çıkıntıları dikkatli çektikleri. Onlar da usûli ulemâyi tenkitlerinde, Astarâbâdi'yle aynı mevzuâları ele almış olmalarına rağmen, metodoloji bakımından ondan ve onun gibi düşüncenlerden ayrılmışlardır; çünkü bu ekolün temsilcileri, usûli ulemâya karşı müteçâviz bir tavrın, faydadan ziyade Şîî ulemâ arasında ihtilâf ve ayrınlığa yol açacağı hissetmiş ve Astarâbâdi'nin ictihâm ekolüne karşı tâkıbetiigion metodun sağlıklı bir tenkit şekli olmadığını ifade etmişlerdir.


---

1 Meclisî, Muhammed Taki, Levâmi'ü Sâhibgirâni, s. 38.
2 el-'Âmîli, Hidâyetül-Ebrâr, s. 146.
abdarfler tarafından paylaşılan bir görüşür. Ondan sonra gelen Molla Halîb b. Gâzi el-Kazvî'nin de aynı mu'tedil yaklaşımı sürdürdüğü dikkat çekmektedir. O da Astarabâdi'nin aksine mu'tedil bir yolda tâkibetmekle birlikte, ondan önceki usûli ulemânın mutaassib tavrını eleştirmekten de geri kalmamıştır\(^3\).

Bütün bunlardan sonra, abdarflığı bu itidalı kendisindeki eski ulemânın daha iyi bir şekilde temsil eden şahıs, oldukça eklektik bir düşüncede sisteminde sahip olan Feyz el-Kâşânî'dir. O, muâsiri olan Muhammed Tâkî Meclîsî gibi tasavvufa meşgul olmanın yanısıra, aklî ilimlerden de istifâde etmesini bilmştir. Elbette bununla, usûllerin anlaşıldığı gibi fikhtaki aklî istinbat metodları değil, felsefe ve hikmet gibi disiplinler anlaşılmaktadır; çünkü o, mümtehidler tarafından ortaya konan akla dayalı izâhları tenkit etmiş olmasına rağmen, kendi düşüncede sisteminde felsefe ve hikmete özel bir yer ayırmasıdır. Bu sebepten o, Astarabâdî gibi, bütün mesâhisini usûli ulemâyı tenkit etmekle geçirmeyip, daha çok bâtna dayalı ilimler ve hikmete meşgul olmuştur. Netice olarak o hadis, tefsîr, fikh, tasavvuf ve hikmete ugrâmasına rağmen, eserlerinde imamların abdarının zâhirile ugraşmaktan ziyade bâtna dayalı izâhlarla ağırlık ve öncelik vermiştir. Elbette bunun en önemli sebebi, Gazzâli'nin onun üzerindeki te'sîridir. Bununla birlikte genel olarak değerlendirildiğinde, onun abdarflığa orta yol (mu'tedil eko) tâkibettiği dikkati çeker; çünkü o, Astarabâdî'yi İmâmiyye Şî'î'ya yapmış olduğu katkılardan dolayı övneke birlikte, bazı konularda aşırıa gitmek süreteyle, gerçek olanla olmayanı birbirine kârşıtırıldığından dolayı tenkit etmekten de geri kalmamıştır\(^4\).

Kâşânî'nin muâsiri ve talebesi olan el-Hurrû'1-âmilî, hocası gibi aynı geleneği sürdürmuş olmakla birlikte, bazı hususlarda ondan ayrılmıştır. O, Kâşânî gibi tasavvuf ve hikmete meyilemekten ziyade daha çok abdarla meşgul olmuş ve her şeyin cevâbını orada aramayi tercih etmiştir. Daha önce de zikredildiği gibi, bizzat süfleri hedef alan el-İsnâd 'Aşeriyye adlı bir eser kaleme almış ve onların yoluunu, gerçek Şî'î düşünçesinden bir sapma (bid'dat) olarak değerlendirmiştir\(^5\). Bu gibi hususlardaki farklılıklarına rağmen mu'tedil abdarflerinin mevzûmuz açılarından en önemli taraflı, tâkibetmiş oldukları bu ilmi metodoloji sayesinde, usûli düşünçesinin oluşması için uygun zemini hazırlamış olmalarıdır; çünkü onlar, mutaassib olanlardan farkı olarak, abârî ve usûller arasındaki farklıların abartılıması gerektiğine dikkat çekmeler ve bizzat abdarflerin kendi aralarında bile bir sûtü görüş ayrimıklarının bulunduğuunun unutulması gerektiğini belirtmişlerdir.

---

3 \(\text{Efendi, Riyâ'du'l-'}Uлемă, II, 263.\)
4 \(\text{Kâşânî, el-Usûlâ'1-Asîiyeye, s. 34, 49, 63.}\)
5 \(\text{Hansârî, Ravdâtûl'-Cennâtı, VII, 103.}\)
Ahbârî' ulemânın arasında usûlîlere en yakın olanlardan birisi de, Ni'metullah Cezârî'dir. Kâşânî ve Meclisî'nin çağdaşı olan Cezârî, ahbârî olmakla birlikte müctehidlere karşı oldukça tm'edilik davranışmıştır. O, usûlîlerein görüşlerinden de iftâfade etmesini bilmüş ve bazen kendi eklâşından olan ahbârîlere tenkit ederek, müctehidleri ve onların görüşlerini savunmuştur. Cezârî, her iki ekolün içinde ifrâât ve tefrîtâte bulunan ulemânın varlığından sâvetmekten sonra, bazı ahbârîlere usûlîlere karşı âşrî íthâmâlarda bulunduklarını ifâde etmiş ve bunun, gereksiz ihtilâflara peşep olacağını ileri sürmüştür. Bu açıklamalardan sonra, hak olanın orta yol olduğunu ve muâsr ahbârîlerden bazasının da bu yola intisâb ettikini dile getirmiştir. O, aynı zamanda bunu ihtiyât yolü diye de isimlendirmiştir. Cezaârî, ayrıca ahbârî ve usûlîler arasındaki farkların gerekçinden fazla abartildiğini ve bunların, tâlî meselelere iliskin olduğunu iddîa etmiş ve mutaassib ahbârîlere karşı ısrarla bunu savunmuştur. İşte Cezârî gibi bazı ahbârîlere, iki eklar arasındaki farkların lüzumuz yere abartıldığıni iddîa ederek bu konuda Astarâbâdî gibi mutaassib olanları, ulemâ arasında nifâk tohumları atmakla suçlamaları, usûlî düşün-
ceye karşı reaksiyonu daha da azaltmış ve sözkonusu düşüncenin de toplumda kendisini rahatça ifade edebilmesi için uygun zemini hazırlamıştır.


Bahreyn, Irân ve Irak üçgeninde yapmış olduğu ilim yolculuklarıyla Şii ulemâ arasındaki ihtilâfları en aza indirmeyi hedefleyen Bahrânî’nin son durağı olan Kerbelâda Vâhid Behbehânî’nin faaîliyeterine izin vermek sûretiyle usûlî düşünçenin oluşmasına bir bakma göz yumması, onun kendi davasındaki samimiyetini göstermesi bakımından yeterlidir14. Elbette onu böylesine bir itidâle sevkeden faktörleri de gözden uzak tutmak mak gerekir; çünkü sözkonusu dönemde, Safevîler sonrası İran’ın içine sürüklendiği siyâsî ve iktimâî istikrarsızlığının, genel olarak Şii düşünçeyi etkilemesi sebebiyle, ulemâ arasındaki ihtilâfın hiç bir kimseye faida vermeysesi en fazla hisseden şâhs Bahrâni olmuştur15. Behbehânî, Irak’a geldikten bir müddet sonra, Bahrânî’nin arkasında namaz kilmanın câiz olmadiğına dâir fêtva vermesine rağmen Bahri, tamamen bunun aksi istikâmette bir fetvâ vererek Behbehânî’nin arkasında namaz kilmanın câiz olduğunu ileri sürmüş ve hatta bunu teşvik etmiştir. Hatta bir adim daha ileri giderek, cenâze namazını Behbehânî’nin kaldırması yolunda vasiyette bile bulunmuş ve bu vasiyeti de daha sonra ger-

---

13 Tenkâburî, Kusasî‘-Ulemâ, s. 271.
14 Câbirî, el-Febrû’s-Selefî, s. 385.
15 Kohler, Apects, s. 152.
çekteşmiştir. İşte Bahranın usullü düşünceye ve müctehidlere karşı olan bu mu‘tedil tavırları, ahbârlığın yerini usullü düşünceye bırakmasının en önemli sebeplerinden birisi olarak kabul edilir; çünkü o, ne pahasına olursa olsun, kendi ekolünü yaşatma gibi bir tavır içine asla girmemiştir.


her iki grubun temsilcileri arasında da, aşınaya gidenlerin bulunduğuna işaret etmektedir.23


B. MÜFRİT AHBÂRİ ANLAYIŞ VE AKLA KARŞI ALINAN TAVIR


Astarâbâdî, kendi zamanına kadar tedrîcî olarak gelişmiş bulunan usûl düşünceleri, gerçek Şii düşünsesinden bir sapma olarak nitelendirmiş ve bunu, ilk dönemdeki bozulmamış şekline ve özünde döndürmeyi kendisine hedef edinmiştir. Bu sebepten Astarâbâdî'nin şahsında yeniden ortaya çıkan bu hareket, bir yönüyle

24 Müderrisiî, *Mukaddîme*, s. 60.
kendinden önceki usulü düşünceyi hedef alan reaksiyoner bir özellik taşırken, diğer taraftan Şii’i imamlar tarafından ortaya konan ilk dönemlerdeki aslı hüviyetine döndürmeyi kendisine gaye edinen selefi bir tavır sergiliyordu. Bu düşünceyle yola çıkan Astarabâdî, sadece Küleynî ve Sadûk gibi ilk dönemdeki birkaç şahsın duşundaki bütün Şii ulemayı, imamlarını ortaya koyduğu yolla bağımsız olusmuş usulü düşüncenin oluşmasına hizmet etmekte ithâm etmiştir. İşte kendinden önceki düşüncesi sistemini neredeyle bütünyle inkâr manâsına gelen bu hareket, bu kati tavrı sebebiyle, kendi sonunun da hazırlanıcısı olmuştur.

İmamlar tarafından ortaya konan Şii’nin abhârîlikten başka bir şey olmadığını inanan Astarabâdî neticede, kendinden önceki usulü ulemânın görüşlerini, tamamıyla bid’at olarak nitelendirmiş ve bunları, Ehl-i Sûnet’in icâdi olup daha sonra usulü ulemâ tarafından taktî edilip benimsendiğini iddia etmiştir.25 Tabii ki böyle bir zihniyet, Şii’i sonradan girmiş olduğunu düşündüğü bünüyeye yabancı unsurların temizlemekten başka hiçbir bir yol bulamazdı. Eğer Astarabâdî başlangıçta, böylesine sil-baştan bir metod tâkıbetmeyip tenkitlerinde daha mu’tedil olsaydı, abhârî ve usûîler arasındaki ihtilâf ve çekişme nisbeten daha az olacaktı ve her iki düşünce ekolü birbirinden bazı müsâbet unsurları kolaylıkla alabilecekti. Bu taktirde ulemâ arasındaki görüş ayrılıklarını, birbirinden birçok ana mevzuâlarda farklı görüşlere sahip olan iki ekolün keskin polemiklerine yol açmâdi gibi, bu farklılaşma, Şii düşüncecinin zenginliğine bağlanacak ve iki ekol arasında tekrâr derecesine olan tartışmalar mevcut oluyacaktır. Bununla birlikte, yukarıda da ifade edildiği gibi, Astarabâdî’nin bu metodunun yanlış olduğunu düşünden abhârîler, daha mu’tedil bir yol tâkıbetmek sâretiltiyle, iki grup arasındaki tansiyonu düşürmeye çalışmışlardır.

Astarabâdî’nin Fevâid adlı eserine incelendiğinde, onun, abhârîlik düşında herhangi bir düşüncenin unsuruna kesinlike hayat hakkı tanımadığı ortaya çıkmaktadır. Hemen hemen bütün abhârîlerin el kitabi durumundaki bu eserde o, mutlak ictihâd hürriyetine ve akla cephe almıştır. Astarabâdî, aklın, insani diğer varlıklardan ayrıran bir sifat olduğunu ve丧失 herkesi kendisine sorumluluk verilmesinin yeğâne sebebinin, akıl olduğunu kabul etmekte birlikte, şerîata dâir hususlarda akılдан istifâde edilmesine kesinlike karşı çıkmıştır. Çünkü bunlar, ancak nas yoluyla bilinbilebilir.26 İlk önceleri usulî olmasa rağmen, daha sonra abhârîlige meyleden Astarabâdî, usulî düşünceyi iyi tanımsız olması sebebiyle, onun zaaflarını gayet güzel bir şekilde ortaya koymıştır. Buna ilâve olarak o, usûîlerin akıl ve ictihâd gibi hususlarda yanlış de-

25 Astarabâdî, Fevâid, s. 179-180.
26 a.g.e., s. 215-217.
ğerlendirmelerine bir tepki olarak, aklı tamamıyla mahkûm etmiş ve ictihâd yoluyla şerî hiç bir hüküm bilinmesinin mümkün olmadığını ileri sürmüştür. İşte bu tutumu, daha önce de zikredildiği gibi, bizzat ahbârî düşünce için bazı çikmaklara sebep olduğu gibi, ahbârîliğin zayıflamasına yol açan en önemli âmillerden birisi teşkil eder.


Semâhîcî’nin kendisini, muhaddislerin hismetçisi ve ahbârî ulemanın ayaklarının tozu olarak ilan etmesi, onun ne derece mutassib olduğunu göstermesi bakımından oldukça önemlidir. Onun müctehidlere karşı duymuş olduğu

27 Kohlberg, Aspects, s. 133.
28 Astarâbâdî, Fêvâidî, s. 107-113, 266.
29 Devvarî, Vahîd Behbehâni, s. 90.
30 Bahramî, La’îsî, s. 101-102.
31 a.g.e., s. 102.
nefret, sonunda onları Allah'a, Peygamber'e ve imamlara ifade etmemekle itham etmesine yolaçmıştır.32 Kesica ifade etmek gerekirse o, müctehidlerde arasındaki ihtilâfi huisûmet derecesine çıkarmıştır. İşte Semâhîcî gibi ulemânın, bizzat kendi ekolünün mûmesilleri tarafından bile tenkit edilen bu mütevavi tavrın, ahbârların zayıflamasının en önemli sebeplerinden birisi olarak kabul edilebilir.

Astarâbâdî tarafından ihyâ edilen ahbârlık, yaklaşık ikiyüzl yol hâkimiyetinden sonra, son kalesi tayyâr Mirzâ Muhammed Ahbârî'nin de vefâtıyla hemen hemen yokolsun. Bu bakımdan onun ahbârî düşüncesi içerisindeki yeri, oldukça önemlidir. Bununla birlikte şöhretini arturan en önemli husus, onun Astarâbâdî ve Semâhîcî gibi, müctehidlere ve hatta mu'tedil ahbârlara karşı çok kat bir yol tâki-betmiş olmasıdır. Bahrânî'den sonraki dönemde ahbârî düşüncenin en önemli temsilcisi olan Ahbârî'nin, usûli düşüncesi yeniden te'sîs eden Behbehânî'ye karşı yönelmiş olduğu tenkiler, onun talebeleri tarafından büyük bir reaksiyonla karşı-laştırılmıştır. Zaten onun Behbehânî'yi bu derece önemsemiş olması, söz konusu müctehidin Bahrânî'ye karşı verdiği mücadelede sonunda, ahbârî düşüncesinin ortadan kalkmasına oynamış olduğu roldeyken=%.33


32 Hansârî, Râvî'tü'l-Cennât, IV, 253-254.
33 el-Hakîm, el-Usûlî'l-'Âmme, s. 563.
kaleme alarak, bunu zamanın idarecesi Feth Ali Şah'a göndermiş ve sözkonusu eserde, onun kâfir olduğunu söylemiştir. Ayrıca o, ahbârlere hitâben, Hakkü' Mübîn fi Tasvîbî'l-Müctehidîn ve Tahtettî'l-Ahbarîyyîn adında bir eser de kaleme almıştır.


C. BEHBEHÂNİ VE USÜLİ DÜŞÜNÇENİN TEKRAR HÂKIM OLMASI

Bilindiği gibi Kerbelâ, XII/XVIII. yüzyılda ahbârlığın en önemli merkezi haline geldi. Bunun en önemli sebeplerinden birisi, mu'tedî ahbârların reisi durumunaki Şeyh Yusuf Bahranî'nin burada yaşayan olmasydı. İşte bu yüzyılın ikinci yarında, meşhur bir fakih, rasyonel tartışma metodlarından da istifâe etmek sûretiyle, ahbârî etkili olmaları gibi pek çok durum hatta ona tarih sahnesinden silmekte başarılı olmuştur. Şii fikhımı eski aslî hüviyetinden daha dinamik bir şekilde sokan bu şahis, Vahîd Behbehâni'den (ö. 1205/1790) başkası

36 Fihrist-i Kitâbâhâ-yi Dâneşgâh-i Tahran, III, 1679.
37 Bu eser, Dizfûlî'nin Fârûku'l-Hak adlı kitabını 1316 yılında Tahran'da basılmıştır.
38 'Allâme Tebrizî, Reyhânetül-Edeb, V, 25.
39 el-Biladî, Envârül-Bedreyn, s. 211.
40 Kohlberg, Aspects, s. 152.
41 es-Sadr, el-Me'âlimü'l-Cedîde, s. 85.
42 Hayati ve eserleri hakkında bk., Kumrî, Fevityâr-Radaviyye, s. 404-408; a. mîf., el-Kânâ ve'l-Elkâb, II, 109-110; Meşkûr, Ferheng-i Fırák-i İslâmî, s. 42; Devvânî, Vahîd Behbehâni (eserin tümü); 'Allâme Tebrizî, Reyhânetül-Edeb, I, 51-52; Hansârî, Ravađa't-

Mu'tedil ahbârîliğin en son ve en güçlü temsilcisi olan Bahranî'nin ölmüştü, Behbehânî ve usûl düştüncesinin, daha rahat nefes almaya başladığını müşahede ediyoruz. Bununla birlikte, mutaassib olmakla birlikte, ahbârîliğin ondan sonraki temsilcisi Mirzâ Muhammed Ahbârî'nin sözkonusu ekolü yeniden diriltme çabaları, daha önce de zikredildiği gibi, bir sonuç vermemiştir. Ahbârî, bir tarafından Behbehânî'nin talebesi Kâşi'î'le-Gultâ ile mücadele ederken, diğer tarafından usûl düştüncenin bu yeni mimarının (Behbehânî) eserlerinin, şiir ve hitabele dolu olduğunu ve onun, mutaassib bir müctehid olduğuunu söyleyerek ona çok ağır tenkitlerde bulunmuşdur. Hatta onun, ahbârîlerin katline ve bunun mümkün olmadığı durumlarda da ihrâçlara dâr fetva verdiği ifade etmektedir. Behbehânî'nin en az Ahbârî kadar kendi düştüncesinde mutaassib olduğu hususu gerçekte doğrudur; çünkü o, ahbârîleri tekfic etmek sûretiyle, Meclisi'nin başlamış olduğu İsnâ: 'Aşeri düştüncesinin sahasını daraltma faaliyetlerini devam ettirmiştir. Meclisi, şahip olduğu bu silahlı, tasavvuf ve felsefeyi Şii düştüncesinden dışlamaya çalışırken, Behbehânî de bunu, kelâm ve fikhi sahasına taşyarak burada usûl düştüncenin dışında hangi bir eğilimle hayat hakkını tanımadı. Neticede o, akıl ve ictihâdın sözkonusu ilimlerde kaynak olmazdıği söyleyenleri, tekfic ile ithâm ediyordu. İşte Behbehânî'nin, muhâliî olan mutaassib ahbârîlerden devraldıği ve kendi düşündüklerine hayat


45 Devvânî, *Vâhid Behbehânî*, s. 92.
hakki tanımayan bu katı tutum, toplumda usûlî düşüncenin yeniden canlanması ve ahbârî düşüncenin de yokolmasına sebep olmuştur\(^47\).

Aklî düşünceye ise selefî anlayış arasındaki mücadele, daha çok teşri ve kelâmda, akıdan istifade edip etmemeyile ilgiliydi. Usûlî düşüncenin yeni lideri ve mimari Behbehânî’nin gerçekleştirmiş olduğu bu değişim, diğer sebeplerin yanı sıra onun İran’dan getirmiş olduğu büyük bir felsefî ve mantûkî birikime dayanmaktadır. O, başlangıçından itibaren, bu birikimden büyük ölçude istifade ederek akla büyük bir hüriyet vermiştir. Böylece iki asırlık bir aradan sonra usûlî düşüncesi, Şîa içindeki yerini yeniden almıştır\(^48\). Netûcède Behbehânî, göstersî olduğu bu yoğun çaba ve gayretler sonucunda, ahl müstakil bir kaynak olarak tekrar Şîî fikrîna sokmada ve söz konusu disiplinin usûlî ve rasyonalist tarafını canlandırmada, oldukça başarılı olmuştur\(^49\). Onun Şîî fikrîna yapmış olduğu en önemli hizmeti, fikrî usûlünün kâidelere fıkıhta yerli yerinde kullanmak sûretiyle, bu disiplini ihya ederek fıkîî metodu yeniden te’îsîs etmesi\(^50\) ve ictihâdî fıkha yeni bir çekil vermiş olmasıdır\(^51\). Onun usûlî düşüncesinde açmış olduğu bu dönen, daha sonрук usûlîlere tarafından ilmi kemal (olgunlaşma) asrî olarak nitelendirilmebatisdir\(^52\). Mûessîs, üstâd-ı kül, mûrevvîc, aga ve XII/XVII. yüzyûlin müced-didî\(^53\) olarak da adlandiran Behbehânî, ahbârîlerin inandığının aksine, usûl ilmine ve usûlî kâideleri mutlaka ihtiyaç olduğunu ifade ederek bunların, Şii fıkhrîna yeniden kazandırılması te’mîn etmiştir.

Kısaca ifade etmek gerekirse Behbehânî, sebebi ne olursa olsun, ahbârîlerin hakîmiyetine son vermekle, Şî’a da aklî tefekkûrîn yeniden ihyasına ve ictihâd mûessesesinin canlanması yardımıcı olmuştur. Böylece müctehidi merkez alan usûlî düşüncenin, onun sahâsında yeniden hayat bulmuştur\(^54\). Behbehânî tarafından canlandırılan usûlî düşüncesi, bazı küçük değişiklikler hariç, Şeyh Ensârî’nin (ö. 1281/1864)\(^55\) zamannda kadar böylece devam etti. Behbehânî’nin

\(^{47}\) Momen, An Introduction, s. 127.

\(^{48}\) es-Sadr, el-Me’dîm, s. 83-84.

\(^{49}\) Müderrîsî, Rationalism and Traditionalism, s. 157.

\(^{50}\) a. mîf., Mukaddimel, s. 60.

\(^{51}\) Cennâtî, “Asr-i Tekâmül-i Ictihâd”, Keyhân-ı Endişe, ILV, 42.

\(^{52}\) es-Sadr, el-Me’dîm, s. 88.

\(^{53}\) Momen, An Introduction, s. 128.

\(^{54}\) Algar, Religion and State, s. 35-36.

\(^{55}\) Hayâtî ve oesleri hakkında bk., Ensârî, Zendegânî ve Şahsiyet-i Şeyh Ensârî (nâr. Hüseyinî Nûbân), Çap-ı Hâce 1989; Mutahhari, Deh Gofîdîr, s. 86; Tenkâbunî, Kisasu’î-


Şeyh Ensârî tarafından Şii fikhinin tekrar te'sîsî, İmâmî fikih sisteminin büttününde, radikal bir değişimeye sebep oldu ve İslâm mantık ve felsefesinin birçok unsurları, tekrar fikha dâhil edildi.57 Böylece aklî unsurlar önceki dönemlere göre daha da güçlendirilmiş olan Şii fikhında, abhârî düşüncecinin hayat bulabilmesi nere-deyse imkânsız hale gelmiştir. Ensârî, müctehid-mukallid ve müctehid-merci-i taklîd (taklîd makâmî) arasındaki ilişkileri, daha sağlam temellere oturtmak süretiyle, merci-i taklîd kavramının XIII/XIX.' yüzyûlin ortalarında müessese-leçmesine ve genel bir kabul görmesine sebep olmuştur. Bu yüzden ona, bu müessesenin gelişmesinin mimari olarak bakılabilir. İşte müctehid-mukallid ilişkilerinin sağlam temellere oturtulması ve yaşanan bir müctehidi taklîd zorunluluğu, merci-i

'Ulemâ, 406-410; 'Allâmê Tebrîzî, Reyhânêtu'l-Edeb, I, 189-193; Akhtar, Early Shi’îte İmâmîyeyeh Thinkers, s. 177-204.

56 Müdderrîsî, Mukaddîmel, s. 61.
57 a. mlf., Rationalism, s. 158.


58 Cole, Imami Jurisprudence and the Role of the Ulema, s. 43-46.
60 Mutahhari, Deh Gofîdar, s. 106-107

D. DIĞER SEBEPLER


62 Müderrisî, Mukaddimet, s. 62.
63 Dâiretül-Ma’ârif-i Teşeyyûr, "Ahammadîye md.", II, 12.
Usûl düştencesinin, XII/XVIII. yüzyılın sonlarına doğru güç kazanmaya başlayıp ahbârîlere gâlib gelmesinin sosyo-politik sebepleri de gözden uzak tutulmamalıdır. İlk olarak, XII/XVIII. yüzyılın başlarında Sûnûn Afganlar'ın işgâli ve arkağandan Nâdir Şah'ın Şî'îler'e karşı izlemeşı olduğu politikadan dolayı, İran'lı Şî'î ulumânın çoğunluğu, Osmanlı idaresi altında İrak Şî'î türbelerine sighdalar ve netice onlar, oradaki siyâsî otorite boşluğundan istifade ederek kendi mukallidleri üzerindeki güçlerini daha belirgin bir şekilde hissettirmeye başladılar. Böylece İran'daki bu dağınıklık, müctehidlerin menfaatine dönüşmüş oldu. Diğer önemli bir husus da, Safavîler'i mûteâkip olusan bu kargaşâ ortamının, Safavîler döneminde olduğu şekilde ulumânın devletle olan iliskilerini ve onların devlet tarafından tâyi edilmelerini ortadan kaldırmış veya en azından zayıflatmış olmasıdır. İlk bâksha ulumânın zarara gibi görünen durum, Kaçarlar döneminde devlet mekanizmasıyla fazla iççe olmaya âlimlerin kendi menfaatlerine hizmet etti. Böylece XII-XIII/XVIII-XIX. yüzyılda ulumânın, güçlü, hükümeti daha açık bir şekilde icrâ etmeye başladı ve onların bu bağımsız gücü, herkesin yasayan bir müctehid taklid etmesi gerektiğine anlayışını daha da kuvvetlendirdi.64 Neticede bu siyâsî istikrarsizlik ortamında ve Kaçarlar döneminde, gerek ulumâ ve gerekse halk, bu kesimin toplum içindeki gücünün artmasını, Şî toplumunun mühafazası için bir önâr olarak gördüler65.

Usûlîlerin aksine, âlime gâib imama inananlar arasında fazla yetkin vermeyen ahbârîlere, bu tutumlarıyla, kendi sonlarının hazırlayıcılar olarak; çünkü yukarıda zikredilen istikrarsızlık ortamında halk, ulumâdan yardım bekliyordu. Sadece imamların ahbârîyla yetinmeyi tercih eden ahbârîler ise, o güne kadar ortaya koymuş olduklarını bu anlayışla, halkı memnun edemediler. Her şeyden önce onların sahip olduğu bu güç, o günün İmâmî toplumunun pratik ve duygusal ihtiyaçlarıyla bir tezat halindeydi; çünkü imama inananlar arasında bulunan dînî lider, en azından imamın gaybetinin ortaya çıkardığı boşluğa doldurabilir ve legal sisteme bir esneklik kazandurabilirdi. İşte müctehidlerin bu gerçeklerden kaynaklanan gücü, ahbârî ekolünün ortadan kaldırılmaya yetti.66

Ahbârî ulumânın zayıflayarak usûlîlerin Şî düştencesinde hâkim unsur haline gelmesinin sebepleri, aynı zamanda Safavîler dönemindeki ulumâ-devlet münâsebetlerinde aramak gerekir. Bilindiği gibi Safavîler'in özellikle kuruluş devrelerinde ve devletin zayıf olduğu dönemde ulumâ, idarecilerin üzerinde büyük te'sir içrâ

---

64 Koddie, Religion and Politics in Iran, s. 6-7.
66 Kohlberg, "Ahbâriyye md.", Encyclopedie Iranica, I, 718.
etmişlerdir. Buna en güzel örnek, Kerekî ve Allâme Meclis'î'dir. Şii ulemânın, meşrûyetlerini güçlendirmek amacıyla, Safevî şahlar tarafından korunması ve vakif, zekât ve humus gibi yollardan ekonomik gücü de ellerine geçirmeleri, onların toplum içinde alternatif bir güç haline getirmiştir. İşte tarihite ilk kez siyâsî otoritenin desteğini de tamamen arkalarında hisseden Şii ulemâ, Safevîler döneminde kendile-rin ne yapabileceklerinin farkına varmışlardır. Düşüncenin merkezinde müctehidin yer aldığı usûl düsüncesi, bu gücün farkında olarak, Safevîler sonrası meydana gelen karşıtıkktı ortamından istifâde etmesini bilimiştir. Bununla birlikte ahbârîler, ulemâya, usûl düsüncenin müctehide verdiği önem nisbetinde bir rol vermedikleri için, boş kalan bu sahayi usûlîlere terketmişlerdir. İşte bu husus, ahbârî düsüncenin karşılaştığı olaylar karşısında esnek olamaması ve içinde bulunduğu toplumun şartlarına kolayca intibak edememesinden kaynaklanmaktadır. Ne fizyologic nablî'îm kavramının her iki ekol tarafından farklı algılanış, ulemânın toplum içindeki rolleriyle ilgili değerlendirmelerde, farklı kanaatlerin olumsuzuna sebed olmuş ve ahbârîlerin, bu kavramı sadece imamlarının ahbârîyla ilgili hususlara has-retmeleri, usûl düsüncenin toplum içindeki hâkimiyetini yeniden kurması için gereklî zemini hazırlamıştır.

Yukarıda zikredildiği gibi, canlı bir liderlik anlayışına sahip olan usûlîler, ictihâd müessesesi sayesinde, hemen hemen karşılaşılmış olduklarını her konuya cevap bulmaya çalışırlar. Ahbârî düsüncesi toplumun devamî olarak değişip gelişen şartlarına ayak uyduramadı; çünkü ahbârîlerin, her şeyin çevâbının ahbârdır olduğunu inanarak burada bulunmayan meseleleri ihtiyat kaidesine salılar cevapsız bırakmaları, kendi sonlarının habercisi olmuştur. Eğer ahbârîler bu anlayışlarına rağmen başarılı olsalardı, hakkında Kitap ve imamların ahbârından açıq nas bulunmayan her fîkhî konuyu, sektörler makhemeleri bırakacaklardır. Halbuki usûlîler, hemen hemen her fîkhî mevzuva çözüm bulmaya çalışmışlardır. Bu konuda ne kadar başarılı olup olmadıkları hususu ise, konumuzun düşündüğümüz. İşte ahbârîlerin ahbârâ karşı olan bu kat tutamalar, onların zayıflamasına sebep olan en önemli âmil lerin başında gelir.

Safevîler dönemindeki hadîs tedvîni de, usûl düsüncesinin oluşmasına sebep olan faktörlere başında gelir. Bunun nedeni Kütüb-i Erba'a te/lîf edildikten sonra ortaya çıkan hadîs külliyatının, bu kaynaklarda bulunmayan bazı ahbârî içermiş olmasıdır. İlk dönemdeki usûl düsüncesi, nasıl Kütüb-i Erba'a-da bulunan hadîslер

67 Keddie, Scholars, Saints and Sufis, s. 222-223.
68 Momen, An Introduction, s. 225.


70 es-Sadr, el-Me'âli'm, s. 83.
71 a.g.e., s. 86.
72 a.g.e., s. 85.
73 Cemâl, Galebe-yi Ictiham ber Ahbârîhâ, s. 14.
74 es-Sadr, el-Me'âli'm, s. 84-86.
75 a.g.e., s. 92.

II. AHBÂRÎLİĞİN BUGÜNkü DURUMU VE ZAYIFLAMASININ NETİCELERİ

A. MİRZÂ MUHAMMED AHBÂRİ SONRASI AHBÂRÎLİK

1. Mirzâ Muhammed'in Soyundan Gelenler


Elbette Mirzâ Muhammed Ahbârî'den önce de, bazı ahbârî ulemânın, sözkonusu düşünme yeniden diriltme çabaları olmuş; fakat bunların hiçbirleri sonuç ver-

76 Kohlberg, Aspects, s. 153.
77 Câbîrî, et-Fikrû's-Selefî, s. 395-96.
memiştir. Bu ulemânın başına, Şeyh Hüseyin b. Yusuf el-Bahrâni (ö. 1215/1800) gelir. O, özellikle meyitin takklidi hususunda, zamanındaki usûllelere karşı büyük mücadeele vermiştir. Yine aynı dönemde yaşamış olan Kitâbî Ni-
17 yılındaki ölmümünden sonra, usûlleriñ ahbârî düşünceye karşı çok katı bir yolda tâkibettikleri görülmektedir. Bilindiği gibi o, usûller tarafından öldürülen ilk sahîs değildir. Ondan önce de Şeyh Hüseyin Âî-i Uşfûr, 1216/1801 yılında Bahreynde müctehidler tarafından katledilmişdir.81


Mûrâz Muhammed Ahbâr’î’nin büyük oğlu Ahmed’in de kendişiyle birlikte şehâd edilmesi üzerine, sonra bu bayrağ Mûrâz Ali (ö. 1275/1858) olarak şâhette bulmuş olan küçük oğlu devralmıştır. O, usûllerden Sâhibu Cevâhîrîl-Kelâm olan

Kaynaklar:
78 Tahranî, Zerî’a, VIII, 81; el-Bilâdî, Envârûl-Bedreyn, s. 207-211.
79 Tahranî, Zerî’a, VIII, 136.
80 a.g.e., X, 23, XI, 257, XII, 153; Bahrânî, Lûlûe, s. 97; el-Bilâdî, Envârûl-Bedreyn, s. 207-211.
81 a.g.e., s. 211.
82 Tahranî, Zerî’a, II, 130.
83 a.g.e., VIII, 297.
84 a.g.e., VI, 259.
85 Onun burada te’sis ettiği medrese daha sonra Mûminîn medresesi ismini alacak ve bir çok münâsesi plerleri olacaktır. Bk., Samir Âî-l Mez’al, ez-Zikrûl-Hüide, Necef 1952, s. 16.


Mirzâ Ali'nin göcükları, ondan sonra aynı seçefi metodu devam ettirdiler. Bunların başında ise, Mirzâ Muhammed b. Ali (ö. 1306/1888) gelir. O, Tahrânî'nin de belirttiği gibi, babasından ve dedesinden seyyid olarak bahsedilen ilk şahstrur ve kendisini de Fâtmi olarak vâfigârդir.up98 Ayni zamanda o, Risâletü İslâhi Zâti'-Beyin li Ref'i Nizâ'i'l-Hasmeyn fi Ref'iş-Şîkâk ve'n-Nifâk beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn adlı bir risâlenin de sâhibidir. Mirzâ Muham-

86 a.g.e., s. 16. 87 Tahranî, Zerî'a, XII, 137. 88 Câbirî, el-Fikru's-Selef, s. 417-420. 89 Tahranî, Zerî'a, XI, 83. 90 İki bölümde oluşan bu risâlenin birinci bölümünde, o, iki grubun zaflarını ortaya koyarak ikinci kısmında, bu farklılıkların nasıl giderileceği açıklamaya çıkmış ve sonuc bölümünde ise, babasını ve dedesinden bazı rivayetleri nakletmiştir. Bununla ilgili olarak bk., Tahranî, Zerî'a, VI, 83.
med'in çocukları, Meymune bölgesinde İmara'ya ve torunları da, Muhamma-
ra'ya yerleşerek buralarda selef düşüncesi temsil etmiştir.  

Mîrzâ Muhammed'den sonra bu görevi devralan kardeşi Mîrzâ Hüseyin
(o. 1318/1900), Mûminin medresesini geniştirmeke kalmamış, aynı zamanda
onun Basra'ya yayılmasında da önemli rol oynamıştır. Onun Mahalletü Ebi'l-
Hasan'da bulunan torunları da, sözkonusu bölgede selef düşüncesi günümüze
kadar yaşatılmışlardır. O, usul sahasında el-Fark beyne'l-Fertkayn ve fıkhu
sahasında da ed-Dûrrû'l-Manzûm fi Nefyi Taklîldî gayri'l-Ma'sûm adlı eserleri kal-
leme almıştır. Mîrzâ Hüseyin, Muhammed'in helâlinin kıyamete kadar helâl ve
onun haramının yine kıyamete kadar haram olarak devam ettiği vurguladıktan
sonra, icihâd ve zanla ameł hücûm ederek Kitap ve Sûnetin dişına çıkılmamasi
gerektiğiini ileri sürmüştür. Mîrzâ Muhammed'in diğer kardeşi Mîrzâ Abdullah
b. Mîrzâ Ali, Muhammada'nın köylерinden Feyliboy'yu vatan edinerek selef
düşüncesi orada yaymaya çalışmıştır. Muhammada'nın işgâli üzerine, onun so-
yundan gelenler, burayı terkederek ailesinden bazı fertlerin bulunduğu Kassar
casabasına göçetmişlerdir ve bugün bile hâlâ orada yaşamaktadırlar. Onların diğer bir
kardeşi Mîrzâ Muhammed Bâkîr b. Ali ise, Necef'i kendisine vatan edinmiş
ve Lecne'de önemli görevlerde bulunmaktan sonra, Bahreyn'e göçetmiştir. Ora-
dan da sonunda tekrar Mûminin medresesine geri dönmüştü.  

Mîrzâ Hüseyin b. Ali'nin çocukları ve kardeşlerinin geliştirmiş olduğu Mû-
imin medresesinin en dinamik temsilcisi, Mîrzâ 'İnâyetullah b. Hüseyin b.
Ali b. Muhammed el-Ahbârî'dir. Mûminin köylünde dünyaya gelmiş olan

91 Oğlanları Mîrzâ 'Abdülkabbâr ve Mîrzâ Muhammed 'Ali'den sonra bu görevi diğer oğlu
Mîrzâ Hâdf devralar, bu bölgede selef düşüncesi devam ettirmişdir. Bk., Âl-i Mez'al, ez-
Zikrâl-Hâlide, s. 17.

92 Torunu Mîrzâ Cevad b. 'Abdûrîzâz b. 'Ali, Muhammara'nın yakınılarında Nasser kasabasına
yerleşerek burada bir mesîd inşa etmiştir ve kendisinden bu görevi oğlu Mîrzâ Ahmed
devralmıştır. Bk., Âl-i Mez'al, ez-Zikrâl-Hâlide, s. 17.

93 Câbirî, el-Fikru's-Selef, s. 421.

94 Kardeşi Mîrzâ Muhammed'in 1306/1888 yılındaki ömürlü üzerine o, Mûminin
medresesindeki görevini, oğlu İnâyetullah'a devrederek Basra'ya göç etmiş ve burada
Mahalletü Ebi'l-Hasan bölgesine yerleşmiştir. Hafta orada bir mesîd de inşa etmiş ve
düşünceye kadar hayatının geri kalan kısmını burada geçirmiştir. Bk., Âl-i Mez'al, ez-Zikrâl-
Hâlide, s. 12.

95 a.g.e., s. 10, 18-20.

96 Tahrîrî, Zerî'a, VIII, 78.

97 Âl-i Mez'al, ez-Zikrâl-Hâlide, s. 12.

98 a.g.e., s. 18.

2. Mirzâ Muhammed Sonrası Diğer Aḥbārı Unsurlar


Cemâlûddin ailesinin bir başka mensûbu Mirzâ İbrâhîm Cemâlûddin, selef düştünceyi yayma görevini, Irak ve Kuveyt'te gerçekleştirdi. 1349/1930 yılından Kuveyt'te yerlesen Mirzâ İbrâhîm, orada Min Vahyi’l-İnsâniyye adında bir

104 Eserleri arasında Necef'de 1958 yılında basılan et-Taklid li’l-Eimmeti’l-Ma’sûmîn, Bağdat'ta 1957 senesinde basılan el-Hakâtî mine’l-Kitâb ve’s-Sûnne ve İskân ‘Aşeriyye itikâdîyle ilgili bir el yazması bulunmaktadır. Bk., Câbirî, el-Fikru's-Selefî, s. 429. Câbirî, a.g.e., s. 429-430.
dergi çıkarmaya başladı. Bu dergide, selefi ve ahbârî düşünceinin belli başlı görüşlerini oldukça mufassal bir şekilde ortaya koyarak, teşrifin kaynaklarının Kitap ve Sünnet'ten ibaret olduğunu ileri sürdü. Aynı zamanda, imamlardan gelen bütün ahbârîn sahih olduğuna işaretden ederek akıl delliinden istifâde etmenin, hiç bir şekilde mümkün olmadığı ifade etti; çünkü ona göre bu, aksi taktirde, dînin kemâline bir eksiklik getirecekti 106.


Bütün bunlardan sonra İran, Bahreyn ve Irak'ta ahbârîliğin durumunu kosaça özetlemek yerinde olacaktır. Elbette yukarıda zikri geçen şahısların dışında, bazı önemli ahbârî simâlardan da bahsetmek mümkündür; fakat ahbârîlik, Mirzâ Mu- hadem Ahbârî'den sonra günümüz kadar, hakim düşünce unsuru olan usûlîlik

106 a.g.e., s. 431.
108 a.g.e., s. 15.
109 a.g.e., s. 16.
110 a.g.e., s. 18.
tarafından bid'at ve hatta kâfir bir ekol olarak düşünülmesi sebebiyle, büyük bir gizilik içinde temsil edilememiştir. Bu sebepten onların hepsini tesbit edebilme, oldukça güçtür. Ayrıca Ahbâr'ın sonra, o boyutta güçlü ahbâr simâları ortaya çıkmayış, onların durumunun tesbit edilmesi hususundaki gücü daha da artırılmaktadır.


Günümüz İrâk'ın geldiğimizde ise, ahbâr' düşünçenin burada Mü'minin medresesi ve Cemâluddîn Āli'nesinin temsilcilerinin yansıma, diğer bazı muhafazakâr ulemâ tarafından temsil edildiğini görmekteyiz. Câbirî, yukarıda adı geçen medreselerin temsilcilerinden bazısına rastladığı ifade ettikten sonra, bunların faaliyetleri- nin, büyük bir gizilik içinde kendi köy ve kabûleleriyle sınırlı olduğunu dile getirmektedir113. Görüldüğü gibi ahbâr' düşünçesi, Safevîler döneminde yaklaştık ikilyüz yıllık o ihtişâmından sonra, günümüze neredeyse yok denecek kadar zayflamış ve mevcut varlığını da oldukça meşhur olmayan bazı ulemânın şahsında büyük bir korku ve gizilik içinde sürdürmektedir.

111 Câbirî, el-Fikrû's-Selefî, s. 433.
112 a.g.e., s. 433-434.
113 a.g.e., s. 434-435.
Ahbârlılık adı altında mu’tedil ve mutaassib çizgi arasındaki eğilim ve şahs- 
lar ele alıktan sonra, sözkonusu düşüncenin Şia içerisindeki diğer düşünce hare-
ketlerine tesiri bakımından, Şeyhiyye-abhârlılık ilişkisini kısa da olsa zikret-
meden geçemeyiz. Mirzâ Muhammed Ahbârî’nin ölümünden sonra, ahbârlar ara-
sında, şöhret bakımından onun derecesinde bir alimın ortaya çıkmadığım biliyoruz. 
Bununla birlikte Şeyh Ahmed b. Zeynûddîn el-Ahsâ’î’nin (ö. 1242/1826) Şeyhiyye’yi kurmasyla 
birlikte, ahbârlılığı ait bazı önemli düşünce unsurlarının 

Bu Học dâ ortaya çıkan bu alim, kısa sürede daha sonra Şeyhiyye 

islemlere adlandırılarak olan bu düşünceye, yaymaya başladı. Daha önce 
bölgede mevcut olan ahbârların çoğunun, bu anlayışın kendilerine yakını olması sebebiyle, Şeyh Ahmed Ahsâ’î’ye intisâb ettikleri rivayet edilmektedir115. Usûlilerle ahbârlar arasındaki mücadelenin bimesleyicidir, böylece Şeyhilerle usûlîler arasındaki çeşi 

başlar ve XIV/XX. yüzyılın başlarına kadar devam eder. Feth Ali Şah, Ahsâ’î’ye 
diğer ulemâdan daha fazla itaat etmiş ve ona yazardığı bir mektubunda, “Şah şeyhe 

ittâatını vâcib ve ona muharefetin ise dinsizlik olduğuna inanır” şeklinde bir ifade 
kullanarak, onu Tahran’a da ‘vet etmiştir. Diğer taraftan Kaçarlar’ın Şeyhiyye ile 

olan bu iyi ilişkisinin, usûlî ulemâın baskıları ve onları kâfir olarak ilân etmelerinin 

örune olarak, fazla uzun süremiştir müşahede edilmektedir. Böylece onlar, 

kisa süre devlet deşteğinden mahrûm kalmışlardır. Buna ilâve olarak, o dönemde 

mevcut olan usûlî düşüncesinin onlara karşı tavr ise, ahbârî ulemâya karşı olandan 

aha serttir116.

Bahrûl-‘Ulûm ve Kâşîfu’l-Gitâ gibi usûlî ulemâının onde gelenlerinden de 
dersler alan Şeyh Ahmed Ahsâî, ahbârlîlike usûlîlike ve hikmet ekoılıyle 
sûlerin tâkibettiği yol arasında orta bir yol tercih etmiştir. Kesinlikle 

usûlî olmadığını sâbit olan Ahsâî, ahbârlılığı daha yakın olmakla birlikte, kendisini 

ahbârî olarak da isimlendirmekten kaçınılmıştır. Yine o, ne Molla Sadrî ekolünün

114 Şeyh Ahmed el-Ahsâî ve Şeyhiyye hakkında daha geniş bilgi için bk., ‘Allâme Tebrizî, 

Reyhânetül-Edeb, I, 78-82; Hânsâri, Ravdaâtül-Cennât, III, 341-343; Bayat, Mysticism and 

Dissent, s. 67-68; Vahid Rafati, The Development of Shayki Thought in Shi’i Islam 
(doktora tezi, Los Angeles 1979); Cennâtî, “Galebe-yî İctihâd”, Keyhân-ı Endûse, XIV, 8; 

‘Abbas ‘Ali Kâvân Kazvînî, Kivânname, Tahran 1979; Ebu’l-Kâsim İbrâhîmî, İctihâd ve 

Tâkhîd, Kârânî 1943, s. 14-16, 38-42, 45-47, 57-59, 78, 81-82, 100, 119-125, 161-165; 
a. mlf., Fihrist-i Kütûb-i Şeyh Ahmed Ahsâî, Kirman yö., Fûlûlî, Bâbîbîk ve Bahâlîlîk, 
Ankara 1994, s. 4-13.

115 Devvânî, Vahût Behbehânî, s. 92.

116 Momen, An Introduction, s. 136.
hikmet anlayışına ve ne de süfilerin nazarı ve şüübüz hikmet anlayışına sahiptir. Ahbârî ve usûfler arasındaki farklılık, daha çok dinin fârûna ilişkin hususlarda olmasına rağmen, onun kuruðu harekete diğer İmâmî ulerâl arasında farklılık-\lars, genellikle usûle ilişkin noktalarında yoğunlaşmaktadır. Meselâ Allah’ın sıfatları, Peygamber ve imamlar hakkında görüşlerinin, diğer ulerâl'dan radikal bir şekilde ayrılığı dikkati çeker. Buna en çarpıcı örnek, onınci imamın gaybetine dâir getirilmiş olduğu yorunlara dır. O, gaybetin fiziki olarak yaşayan bir imamın varlığına işaret etmediğini ileri sürerek bunun, düşün manada kabul edilmesi gerektiğini ileri sürmüştür. Yine o, Allah’ın muhdes bilgisinden bahsetmiştir. Dünyanın tabi- \atı, âhret, mi’râcîn keyfiyet, kâmil Şii ve rüknu’ râbi ile ilgili görüşleri de, diğer ulerâl'dan farklı düzeydüğü en önemli hususlardır117. Özellikle kâmil Şii'nin gâib imamla dünya arasında bir vâsta olduğu görüşü, usûl ulerâl'ın niyâbet-i âmmme müessesesini tehdit eden en önemli unsurdur; çünkü onlar (Şeyhiler), kâmil Şii'nin bilgiyi doğrudan imamdan aldığına inanmakta briglar118. İşte bu ve benzeri sebeplerden dolayı usûl ulerâ, Şeyhiyye’yi kendi varlığını tehdit eden bir hareket olarak görmüş ve onu toplumdan kaldırmak için, tekfîr müessesesi de dâhil olmak üzere elverienden gelen bütün imkanları seferber etmişlerdir.


Şeyhiyye-abhârîlîk ilâkısına gelince, bu konuda Şii ulerâs arasında muhtelif görüşler mevcuttur. Bizzat Şeyhiyye'nin mensupları, kendilerinin abhârîlikten etkilenmeklilerini ve bu düşüncenin devârım olduklarını şeklindedeki değerlendirmeleri şiddetle reddetmişlerdir. Onlara göre, abhârîlikle Şeyhiyye arasında herhangi bir benzerlik söz konusu değildir. Bununla birlikte onların, abhârîlerden ziyâde usûflerı tenkit ettikleri ve birincilsi daha çok benzerliklerinin bulunduğu da bilinen bir gerçektir. Bu, ileride onların bazı görüşleri ortaya konduğu zaman daha iyi anlašıl-

117 Bu hususların muhtasar olarak değerlendirmesiyle ilgili bk., a.g.e., s. 225-228.
118 a.g.e., s. 228.
119 Şeyhiyye'nin kolları ve bugünkü durumu hakkında muhtasar bilgi için bk., Momen, An Introduction, s. 229-231.


Şeyhîlerin ahbâr hususunda usûlîlerin tenkit sebeplerinden birisi de, onların ahbârın suhatını tesbit edebilmek için ricâl ilminin kabul edip gelişmiş olmalarıdır. Onlar, usûlîlerin, ricâl ilmi olmaksızın ahbârla amel edilemeyeceğine inandıklarına ve ahbârların bu konuda onlardan daha tutarlı olduklarını dikkat çekmektedirler 124. Onlar ayrıca, ricâl ilmine güvenen asla mümkün olmadığını ve onunla herhangi bir

---

120 Devvânî, Vâhid Behbehânî, s. 92.
121 Cemâdi, Galebe-yi İctihad ber Ahbârîgerî, s. 8.
122 Henry Corbin, Mektub-i Şeyhî (trc. Feridun Behmenyar), Tahran 1967, s. 70.
123 Kavûnî, Kivânname, s. 153-160.
124 İbrâhîmi, İctihad ve Taktîd, s. 119-121.
haberin tevski ve tecrid edilemiyeciği hususunda bir sürü delil ortaya koymuşlardır. Netifcede onlara göre, rícil ilimine gerek yoktur. Âhâd haber konusuna gelince onlar, usûlülerin yaptıği gibi zayîf akıllaryla, âhâd haberleri sadece rícil ilimine dayanarak inkâr etmeklilerini ve bunun bir bakma Allah, Peygamber ve imamları reddetme manâsına geldiğini ifâde ediyorlar. Âhâd haber konusunda tâkibedilecek yegâne yolun, onları Kûrân ve imamların ahîbârına arzetmek olduğunu ileri sürdükten sonra, bunun neticesinde onlara uygun olanın alınıp uygun olmayan ise terkedileceğini dile getiriyorlar.


125 Bu konudaki delîllerle ilgili olarak bk., a.g.e., s. 121-125.  
126 a.g.e., s. 40, 236-242.  
128 a. mîf., Ictihâd và Tâkîlîd, s. 161-162.
seseyi, Şii'dan olan usülüler de kabul ederek, aynı zararı kendi mezheplerine vermişlerdir.129


B. AHBÂRÎLİĞİN ZAYIFLAMASININ NETİCELERİ

Ahbârî ve usülüler arasındaki tartışmaların usülülerin lehine sonuçlanmış olmasa, daha önceki Şii tarzında görülmüş bir şekilde İmâm ullahın toplum içindeki dinî, ictimâî ve hatta siyasî rolünün artmasına yol açmıştır.130 Eğer ahbârîlık Şii düşüncesinde hakim bir unsur olmaya devam etseydi, o zaman ullahın dinî ve ictimâî meşrûyeti azalacak ve toplum içinde üstlenmiş olduğu rolleri de birer birer yitirecekti; çünkü daha önce de bahsedildiği gibi, onların büyük çoğunluğuna göre en azından teoride ullah, imamların ahbârî rivayet eden kişilerden başkası deildi. İşte bu jóvenesle ullah, içinde bulunduğu toplumun çeşitli sahâlardaki ihtiyaçlarını karşılamaktan uzak kalacak ve inanan kitlelerin lideri olma vasfını neredeyse yitirecekti.

129 a.g.e., s. 14-16.
130 Tabari, *The Role of the Clergy in Modern Iranian Politics*, s. 48.


XIII/XIX. yüzylıda içtihad müessesesinin yeniden ele alınmasıyla güç ve otoritesini arturan Şii ulemânın arasında, resmı bir hiyerarşinin de gelişmekte olduğu dikkati çekmektedir. Boyle sine bir yapılaşmaya, klasik Şii doktrininde rastlamak mümkün değildir. Bu yeni ortaya çıkan durumla toplum, daha belirgin bir şekilde, müctehidler ve onların mukallidleri şeklinde ikiye ayırmıştır. İşte ulemânın böyle sine merkezi bir hüviyet kazanması, ahbâr düşünçenin zayıflaması ve usûlî düşünçenin gâlibiyeti sebebiyledir. Kaçârlar döneminde, ulemânın diğer dînî meselelerle

131 Bayat, Mysticism and Dissoent, s. 13-15.
uğraşmaktan ziyâde, kendilerini daha çok Şeyhiyye ve Bábilik gibi dînî sapmalarla meşgûl etmiş olmaları, onlar arasındaki merkezî anlayışın ne kadar güçlü olduğuna işaret etmektedir. Şii ulemânın İran toprakları dışında Necef ve Kerbelâ gibi önemli merkezlerinin bulunması, onlara siyâsi bir dokunulmazlık kazandırdığı gibi güçlen- rini de artırılmıştır.¹³³


¹³³ Bayat, Myticism, s. 23-24.
¹³⁴ Hâirî, Shiism and Constitutionalism in Iran, s. 62-63.
¹³⁵ Cole, Imamî Jurisprudence and the Role of the Ulema, s. 40.
¹³⁶ en-Necefi'den Burûjerdî'ye kadar merci-i taklîdların listesi için bk., Hâirî, Shiism, s. 64-65.
¹³⁷ Bayat, Myticism, s. 22.

Kaçarlar'ın başa geçmesiyle birlikte ortaya çıkan mevcut siyâsî ve ictimâî ortam, genel olarak ulemânın ve özellikle merçi-i taklîd sosyo-politik gücünün aramasına sebep olmuştur. Taklîd merçî olarak müctehid, sahih olduğu bu güç sayesi, sosyal ve siyâsî meselelerde, devletin iradesinin aksine bir rehberlik yapan ve muhâlefetin lideri olabilmeye müsâbbie. Safvîler dönemindeki devlet-ulemâ münâsibetlerinin oldukça müsbet bir yapı arzetmesine rağmen, sahîh müesseseını teorik olarak Şii inanç sistemi içerisinde bir yere oturtabilmedik oldukça zordu. Uslûlâ düştüncenin getirmiş olduğu müctehid ve mukallid arasındaki ayrının mantıkî neticesi, Safvîler döneminde şah kendisini imamın soyundan gelmekte wasnflandırıldığından dolayı, gölgede kaldı. Kaçarlar'a gelince bunlar, Safvîler'de olduğu gibi, böyle bir iddîa ortaya atmamakla birlikte, kendilerini müctehidin fetvâlarına da teslim etmediler. Bu yüzden Kaçarlar döneminde, ulemâ ile şah arasındaki bu mevcut durum, ulemânın bir kısmının zaman zaman muhâlefetini açıçak ortaya koymasına ve netâcede 1905-1911 Meşrûtiyet hareketinde şaha karşı tavir almalarına sebep oldu.\(^139\) Meşrûtiyet hareketinde rol alan Muhammed Hüseyin Nâîni'nin desteklemiş olduğu meşrût Hükmûet, usûl düştünceye sahip bir Şii fakûh İmâmî siyâsî düştüncesini modern hayatın ihtiyaçlarına uygun hale getirme çabasının bir sonuçu olarak değerlendirilebilir. Nâîni, Tenbîhîl-Ümme ve Tenzîhâl-Mille\(^140\) adlı eserinde, imamet doktrinine göre ideal hükümetin, ma'sûm imamın hükümeti olduğunu kabul etmekle birlikte, gaybet sûresince bu tür ideal bir yönetim şeklinin ger-

---

138 Algar, Religion and State, s. 17-19.
139 Ulemânın Meşrûtiyet hareketiyle birlikte XIII/XIV/XV/XX. yüzyıllardaki diğer siyâsî hareketlerdeki rolü ve devlet-ulemâ ilişkisi için bk., Mazlum Uyar, The Analysis of the Concept of Sovereignty and the Position of the Ulama in Both Constitutionalism of Iran (1906 and 1979) (Yüksek lisans tezi, 1990), Manchester Üniversitesi, Middle Eastern Studies Department.
çekleşmesinin mümkün olmadığından hareketle, meşrutî hükümetin, gaybet boynu en az zararlı idâre şekli olduğunu kabul eder. 1860 yılında Murtazâ En-sârî'nin merci-i taklid-i tâm olarak hemen hemen bütün Şî'îler'in lideri olması, Behbehânî tarafından ortaya atlan müctehidin funksiyonunu en yüksek derecede yükseltti. Bu gücü siyasi platforma uygulanması ise, Meşrutiyet hareketinden çok daha öncelerle rastlamaktadır. Rus harbinde ve özellikle merci-i taklid olan Mîrzâ-zi Şirâzî'nin (ö. 1312/1894) 1309/1891 yılında vermiş olduğu tütün boytoktuya ilgili fetvâda, bunu bâriz bir şekilde görmek mümkünür. 142


Yukarda bahsedildiği gibi, Şii dâşünsesinde ahbârîliğin zayıflayarak yerini usûliyle bırakmış olmasının altında, yeni ortaya çıkan ictihat ve durumlara başa çıkma için kalıplasılmış kurallara ve nassa karşı literal bir yaklaşımla hareket edilemiyeceli hususu yatkınladır. Bu sebepten bu gâlibiyetin Şii sosyal ve politik dâşünsesi üzerindeki te'siri, oldukça büyük ve etkili olmuştur. Neticede, akla mühâlîf olan ahbârîlık çarşılık, akıl otoritesini ve ictihatı esas alan usûlî doktrini, meydana gelen sosyal ve siyâsî değişimlere kayıtsız kalmazdı. Müctehid statûsünün yeniden ifâde edilmesi ve özellikle yaşayacak bir otoritenin taklid edil-

142 Algar, Religious Forces in the Eighteenth and Nineteenth Century Iran, s. 714-716.
143 Algar, The Roots of Islamic Revolution, s. 18.
144 a. mîf., Religious Forces, s. 714.
145 Abbas Amanat, "In Between the Madrasa and the Marketplace: The Designation of Clerical Leadership", Authority (ed. Arjomand), s. 103.
mesi zorunluluğu, fikhî düşünce dokusunun sertleşmesini engelleyerek Şiiliğe entellektüel bir dinamizm kazandırmıştır. Zandan hüküm istinbâtında istifâde edilmesi ve özellikle ibâha prensibi (yani kaynaklar tarafından özellikle yasaklanmamış olan fiillerin müsâde edilebilirliği), yeni ortaya çıkan sosyal ve siyasî problemlerde fikrin uygulanmasını daha da esnek kılmış ve kolaylaştırmıştır. Buna karşılık abhârî düşüncesi, burada ihtiyatla hareket edip sadece rivâyetlere ve nassa dayalı çözümün geçerli olduğunu düşünerek toplumda bu değişimlere karşı oldukça statik bir tavır alınmıştır. İşte usûîli düşünmenin yeniden ortaya çıkışına zemin hazırlayan bu husus, aynı zamanda gaybet boyunca ulemânın toplumda daha etkin bir rol almasını temin edecek niyâbet-i âmme müessesesinin gelişmesine yardımcı olmuştur.

146 Enayet, Modern Islamic Political Thought, s. 161, 168.
Çalışmamızda, Şia'nın iki önemli düşünce okulundan birisi olan ahbârîliği, ilk olarak ortaya çıkışı ve daha sonra sistematik bir hüviyet kazanıp şekillenmesi itibârına, ele alıp incelemeye çalıştık. Bu bakımdan, usûli düşünceden önce ortaya çıkmış olan ilk dönem ahbârîliği ile, sistematik bir ekol hüviyeti taşıyan yeni dönem ahbârîğinin müstakil bölümler halinde ortaya koyduk. Son dönemde ortaya çıkan ahbârîlık de, güçünü doğrudan imamların ahbârından alan selefi bir anlayış olma bakımdan, ilk dönemdeki hareketle aynı özelliklere sahip olmakla birlikte, başlıca iki hususta ondan ayrılarak dikkati çekmektedir. Bunlardan birincisi, ortaya çıkan sebeplerinde farklılıklar. Şii düşüncenin tabii séyri içerisinde teşekkür etmiş olan ilk dönem ahbârîğine karşılık, yeni dönem ahbârîğinin en belirgin özelliği, kendinden önceki usûli düşüncene karşı reaksiyoner bir tavır sergilemiş olmasıdır. Bu sebeple Safeviler devrindeki şekliyle ahbârîk, kendi tâbirleriyle, ilk dönemdeki ve hatta imamların zamanındaki Şii düşünceye radikal bir dönüşümsü temsil etmek ve kendisinden önce oluşmuş bulunan usûli düşüncenin, Ehl-i Sûnet'ten etkilenceler ortaya çıkmış (bid'at) bir hareket olarak kabul edilmesi sebebiyle, bir çırılda silinip atılmasi gerektiği inanmaktadır.

İki dönemdeki ahbârî anlayışlar arasındaki ikinci önemli farklılığa gelince bunun, daha çok metodolojik olduğu dikkati çekmektedir. İlk dönemdeki ahbârîk, sadece imamların ahbârıyla ugraşan bir hareket olmasına rağmen, Safeviler devri ahbârîk, mesâsının büyük kısmını, usûlîünün fikih ve kelâm gibi disiplinler ve vermiş olduğu zaraarları bertaraf etmekle geçirmiştir. Bu sebepten dolayı onlar, sonradan usûlîler tarafından geliştirilen yukarıdaki disiplinlerin, imamlar ve onların ashabı tarafından ortaya konan fikih ve kelâm ilimlerinden farklı olduklarını söyleyerek, bunlarda ancak imamların ahbârı kanalıyla gelen bilgilerle yetinilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Halbuki ilk dönem ahbârîğinin hakim olduğu devrede, Şii fikih ve kelâm, müstakil birer disiplin olarak daha henüz ortaya çıkmamıştır. Bunun sonucu olarak o dönemde, yukarıdaki disiplinlerin ortaya çıkaracağı karmaşık problemlerin mevcut olmaması sebebiyle, ulemânın ilmi
faaliyetleri, imamlardan geldiği iddia edilen dördüz usuldeki ahbâri tedvin ile sınırılı kalıyordu.

Yukarıdaki açıklamaların sonucunda, ilk dönemdeki ahbârlılığın, Şii düşünsesinin tabii gelişim süreci içerisinde ilk merhaleyi oluştuduğu kabul edilse bile, yeni dönem ahbârlılığı için bunu söyleyebilmek oldukça zordur; çünkü kendinden önceki ve sonraki düşünce sistemleri incelendiğinde, onun bir bakıma Şii düşünsesinden bir kopuşu temsil ediyor gibi algulandığı dikkati çekmektedir. Diğer taraftan son dönemde ahbârleri, bunun aksine, imamlar tarafından ortaya konan gerçek Şii düşünsesinin, ancak ilk dönemde uleması (mütekaddim ulemâ) tarafından temsil edildiğini ve bu yüzden kendi yaptıkları işin, bu ekolün ihyasından başka bir şey olmadığını ısrarla vurgulayagelmeydirmeye. Buna ilave olarak onlar, usûflerin aksine, ilk dönem ahbârlılığının sonra ortaya çıkan usûli anlayışın, gerçek Şii düşünsesinden bir sapma manasına geldiği iddiat etmiştir.

İlk dönemde ahbârlar之间そんな son dönem ahbârleri arasındaki en büyük benzerlik, akla karşı gösterdikleri tavırlarda yatmaktadır. Bununla birlikte aralarındaki en büyük farklılık da, ilkinin sistematik bir hüviyetten uzak olmasına rağmen, ikincisinin müesseseleşmiş bir ekol olarak ortaya çıkmış olmasıdır. Onikinci imamın gaybetinden V/XI. asrın başlarına gelinceye kadar, İmâmî ulemânın büyük çoğunuğunun, aklî istinbât ve tahîlî metodlarını reddettikleri ve bunları kabul edenlerin de azınılkla olduğu dikkati çeker. Bu dönemdeki ulemânın en önemli hedefi, daha önce de belirtildiği gibi, oniki imamdan gelip dört yüz usûle mevcut olduğu iddia edilen ahbâr, doğru bir şekilde kaydedip doktrin ve uygulamada ortaya çıkan meselelere referans olması için, bunların isnadlarını tespit edebilmek'ti.

İlk dönemde, ahbâr düüsncesinin hâkim hale gelmesinin en önemli sebeplerinden birisi de, imamın gaybetinin çok kısa olduğu düşünsesidir. Dolayısıyla, imamların mevcut ahbârlarıyla yetinen Şii ulemâ, yeni ortaya çıkan meselelerin çözüümüntü de el-Kâ'im'in zuhûruna ertelemişlerdir. Bununla birlikte muhamîf ulemâ tarafından da tenkit edilen onikinci imamın uzayan gaybeti ve imâmît anlayışı, Şii ulemayî, zamanla aklî delillerden de istifâde ederek kendi inanc sistemlerini etkili bir şekilde savunmaya sevketmiş ve bu da netçede, rasyonel kelâm ve fikrî tartışmaların başlamasına sebep olmuştur. Sonuçta aklî yorumları gerektiren bu meselelerin Müfîd, Murtaza ve Tûsî gibi rasyonel düşüncenin temsil eden ulemâ vâıstasıyla, kelâm ve fikrî gibi disiplinler içerisinde tartışmaya başlaması, ilk dönem ahbâr düünsesinin zayiflamasına yol açan sebeplerden birisi ve hatta en önemlisi olarak kabul edilebilir.
Sünnî düşüncede ve Mu'tezile kelâmdan etkilenceler, yukarıda sözü geçen âlimlerin srasıyla Şii kelâm ve fikih usûlünü oluşturmaları, daha önce tartışmayaan âkim ve amele iliskin bazı meseleleri açığa kavuşturduğu gibi, Şii düşünsesini de daha rasyonel bir zemîne oturtmalar. Netîcede ahbârîliğin zayîflamasını takibeden yaklaşık âltu asrîk dönem içerisinde, yukarıda bahsi geçen ulyanın yamsıra Ibn İdrîs, Muhâakkîk, Allâme, Şehîd Evvel ve Şehîd Sânî gibi şahslar, Ehl-î Sünnet fikîh ve usûlîden de istifâde etmek sûreyle, usûfî düşünsesini zîrveye taşımışlardır. İşte bu dönem içerisinde, tamamne te'sîrsız hale gelen ahbârîlîk, XI/XVII. yüzyilda Astarâbâdî’nin şahsında, sistemleşmiş bir ekol olarak yeniden ortaya çıkmış ve yaklaşık ikiyüzl yıl Şii düşünsesine hâkîmetmiştir.


Yeni dönem ahbârîlîği değerlendirilirken, onun, yaklaşık altı âlb sonra tekrar ortaya çıkmâna sebep olan siyâsî, ictimâî ve diğer faktörlerrin gözardı edilmemesi gerekin. Safevîler öncesi usûlî düşünsenin akıl ve ictihâd konusundaki ifrârî ise, bunların başında gelmektedir. Meşrâyi etmelerini güçlendirmek için, ulyam ile siki bir diyalog içine giren Safevîler’in çeşitli uygulamalarını, Kerekî gibi bazı meşhûr ulyam tarafından tasvîb edilerek dînî bir hüviyete sürdürülmesi, Şii siyâsî fikhîn genelkele ters düşecek şekilde zorlamıştır. İşte bu durum, selefî düşünseneye meyyal olan ulyamîyi telâşlandiran sebeplerin başında gelir. Yine bu dönemde, siyâsî otoritelerin desteğini de arka-sama alan bazı âlimlerin, fikîh sınırları, cuma nâmâzî, haraca ve mukâsese gibi konularda yeni görüşler ortaya koymaları, yukarıdaki grubâ ulyamın, bunu hususlarda, imamlar ahbârînın düşündük kaynaklara muhâlefet etmesi sonucunu doğurmıştır; çünkü bu kaynak, onlara göre, hakikate ulaşlan en güvenilir yoldur. Netîcede Safevîler dönemindeki ahbârî ulyam, bu yeni ortaya çıkkan bazı fikîh problenlerève cevap verirken, farkında olmadan fikîh ve diğer disiplinlerin karmaşık meseleleriyle meşgül olmak
mecbûriyetinde kalmışlardır. Halbuki ilk dönem ahhârlı, o dönemde fikih ve fikih usûli gibi disiplinlerin daha henüz oluşmamış olması sebebiyle, bu gibi mevzuâlarla ilgilenme zorunluluğu bir tarafta, buna ihtiyaç bile duymuyorlardı. Bu sebepten, Safevîler dönemindeki ahhârî ulêmânın reaksiyonunun köklerini, fikih ve kelâm gibi disiplinlerin almış olduklarını mesafelerde de aramak gerekiyor.


Ahlârîler, yukarıdaki görüşleri doğrultusunda, ricâl ilmine ve ahbârın dörtüüz tasnîfine karşı çıkmışlar ve haberlerin sâhihi hususunda, ancak imamların âshabı ve ilk dönem âlimlerinden gelen kâdelerle hareket edilmesi gerektiğini ifade etmişlerdir. Onlar bu tarafa, ahbârdaki mevcut ihtilâfin, ancak imamlardan gelen kâdelerle giderilebileceğini savunurken diğer taraftan, haber-i vâhidde amel hususunda, hiç bir tereddüt göstermiyesek imamlardan geldiğini dışındıkları ve onlara izâfe edilen her haberle, dînîn usûl ve fûruunda amel edilebileceğini iddia etmişlerdir. Bununla birlikte onların, ahbâr hususunda, tek âvcûcuk olduklarını düşünmek de mümkün değildir; çünkü Kurâ’n’ın zâhirî hususunda olduğu gibi, ahbârîn sâhihi ve Kütüb-i Erba’a hususunda da, kendi aralarında muhtelif anlayışlar mevcutur.

İcmâya gelince, usûlîler, ma’sûmün sâzını keşfedenden bir delîl olarak onu, şeri kaynakların üçüncüüsü olarak kabul ederlerken ahbârîler, onların bu görüşünden hareketle ve ortaya koymuş olduklarını çeşitli delillerle, icmânın kûbûlünün mümkün olmadığını ileri sürüler; çünkü usûlîlerin de ifade ettiği gibi onun görevi, imamın sözünü ve irodâsin ortaya çıkarmaktan ibaretir. O halde hakikatte huccet, keşfedên değil keşfedilen, yani imamın sözüdür. Ahbârîler, bu konuda usûlîlerden daha tutarlı gözlemlerdir.


Mülâzemet nazariyésine gelince, akılın, husun ve kubhuta ancak bedîhi olanı anlâyabileceğini ileri süren ahbârîler, aynı şekilde, sadece bu hususlarda akıl ve nakil arasında bir mülâzemetin bulunabileceğini ifâde etmektedirler. Nazariyattâ ise, böyle bir mülâzemet söz konusu değildir. Bu sahada akılın, teşîr ve teblîğden önce müstakil olarak karar verebilmesi, asla mümkün değildir; çünkü eğer bu konuda mülâzemet bulunmuş olsaydı, o zaman herkes, vahye ihtiyac hissetmesizin, şerî hükümleri elde edebilirdi. Neticede teklîf ve cezâlândirmann, ancak Peygamber gönderilmesine bağlı olduğunu ileri süren ahbârîler, bu görüşleriyle, düşüncede merkezlerinin esasını Mu'tezile kelâmının oluşturulduğu diğer Şî'î ulemâdan (usûfler) ayrırmaktadırlar.

Ahbârîler, bu dört delîldeki tartışmalara ilâve olarak, uygulama ilkeleri olarak kabul edilen istishâb, berâet-i asliyye, ihtiyât ve tahyîr gibi hususlarda da, usûflere karşı çıkmışlar ve bu delillerden çogunu kabul etmemişlerdir.

Aklî metodların her türlüne karşı çıkan ahbârî ulemâ, şerî hükümlerîn ana kaynaklarından istinbâati manâsındaki icâtîhâda karşı çıkmışlar ve imamların ahbârında, bunun aksini ortaya koyacak herhangi bir hüküm rastlanmamın da mümkün olmadığını ifâde etmişlerdir. Onlara göre icâtîhâd, sadece imamların

Abhârların ictihâda karşı çıkışlarındanaki en büyük sebep, bunun müchtehide sağlamış olduğu güçtir; çünkü onlar, gaybet sonrasında bile yegâne otoriteler, imamların ahbâr olduğu savunurken ictihâd müessesesi, Şîî ulermanın fikhi otoritesini iyice artırmış ve onlar, Şîî fikrinin vazgeçilmez yorumcuların haline getirildi gibi, toplum içindeki nüfuz ve güçlerinin de artmasına yol açmıştır.


Abhârlar, usûlîlerin sadece ictihâd anlayışına değil bununla birlikte, tahlîd hususundaki girişlerine de karşı çıkmışlardır. Abhârî ve usûlîlerin tahlîd anlayışları, birbirinden tamâmen farklıdır. Usûlîler, şerî hükümlerde herhangi bir delile dayanmaksızın, müchtehidin fetvânın kabûlü ve onunla amel manâsındaki tahlîdi kabul ederlerken abhârlar, tahlîd edilecek yegâne makâmın imamlar ve onların abhârî olduğu ileri sürümülerdir. Onlara göre gaybet döneminde, sadece imamların abhârını rivayet eden ulemâya mârâcat edîmelidir. Abhârlar, müchtehidin vermiş olduğu fetvâların, rivayetlere değil onun sahîh görüğ ve zannına dayandığını ve bunun, bu sebepten menedildiğini dile getiriyorlar; çünkü tahlîd

Usûlîlerin, dînî meselelerde ammûnîn (avâmân dan birisi), yaşayan bir müctehide başvurup onun fetvâlaryla amel etmesi gerektiği şeklindeki düşûncesine şiddetle karşı çıkan ahbârîler, onların, Şî‘î müctehid-mukallid diye ikiye ayırmalarına da tepki göstererek bu şekilde bir tasnîfîn, imamlar ve onların âshahî tarafindan ortaya konan yolla tamamen çeliştiğini dile getirmişlerdir. Gaybet döneminde bir âlime başvurmanın zarrûretinde, usûlîlerle aynı görüşü paylaşmış olmalarına rağmen kendisine mûrâcat edilecek bu şahsın mâhiyeti hususunda, tamâmîn farklı bir yol tâklîbederek imam-raiîye şeklindeki bir âryûn, dînî rûhuna daha uygun olduğunu iddîa etmişlerdir. Bu görüşleriyle, gaybet öncesîyle sonra verilmesi arasında bir ayrım yapmaksızın imamların zamanında olduğu gibi, gaybet döneminde de taklîd edilecek yegâne müesseselerin imamların ahbârî olduğunu ileri süren ahbârîler, günûlîk hayatın zarrûretleri karşısında, zaman zaman çıkmaza düşmüşlerdir.

Neticîde, imamların zamanıyla gaybet dönemi arasında toplumun legal statûsû bakımından, herhangi bir farkın bulunmadığı iddîa eden ahbârî düşünencinin, kendi müntesiplerinin dînî ıhtiyaçlarını karşılamada yetersiz kalması kaçılmaz olmuştur.

İctihâd anlayışında olduğu gibi, müctehid-mukallid anlayışında da ahbârîlerin mutaassîb olanlaryla mu’tedil olanları arasında, bir farklîlîğin bulunduğu dikkati çekmektedir. Kendisine mûrâcat edilecek âlimin rolü ve yetkisi hususundaki tartışmalarla geldiğimizde, mu’tedîl ahbârîlerin, hernekadar usûlîlerin müctehidi manâsında olmaya bile, ona yakîn bir yetkiye sahip olan bir âlimin varlığına işarett ettipleri dikkati çekmektedir. Kâşânî’de bu şahs kudsi kuvvet sahibiyken, Bahârî’de meleke sahibi bir âlim olabilmekte ve mutaassîb ahbârîlerde ise, mûcere olarak imamların ahbârını rıvâyet eden kişiden ıyteye geçememektedir.

Yine mu’tedîl ahbârîler, mutaassîb olanlar tarafından kabul edilen, raiyeyin tamamının mukallid olarak isimlendirilmesi düşûncesine karşı çıkarak bunun, ancak imamların zamanında mümkün olduğunu ifade ediyolar.

Burada özellikle belirlîmesi gereken husus, kendisine başvurulan ahbârî ulemânın, sadece imamların ahbârîni rıvâyetle yetinmeye kendi şahî görüslerini de buna ilâve etmiş olmalardır. Neticîde bu, usûlîlerin kabul ettiği derecede olmaya bile, rıvâyeti mûcere olarak nakil değil bir sûr ictihâddir; çünkü ahbârî âlimlerin aynı mesele üzerinde farklı görüşler ortaya koymaları, bunun en büyük delliﬂidir. Yine ahbârîler, ma’sûmun dışında birisini taklîde haram telakkı etmelerine rağmen
kendileri de, müctehidler gibi, amelc risâleleri (ilmihaller) hazırlanmaktan geri kalmamışlardır.


Yukarıda görüşlerini zikrettıgımız ve Şâfevîler döneninin başında tekra ortaya çıkan ahbârî ecoli, Şî düşüncesine yaklaşık olarak iki aşır hükümettikten sonra, tekra sözkonusu düşunce içerisindeki varlığı çok silik bir şekilde sürdürüme devam etmiştir. Ahbârî düşüncenin zayıflamasının en önemli sebeplerinden biri, mu'tedî ahbârîlerin, kendi eckollerinden mutaassîb olanlara karşı yönelmiş oldukları eleştiriler ve bazı konularda, usulilerle hemen hemen aynı görüşleri savunur duruma gelmek sûretiyle, usûfi düşüncenin oluşması için uygun zemini hazırlanmış olmalarıdır. Onlar, Astarâbâdî gibi âlimlerin usûli ulemâya karşı mütevâyiz tavırlarının, faydadan ziyade Şî ulemâ arasında ihtilâf ve ayırılma yolaçağıni himsederek, bu iki ecol arasındaki tansiyonu azaltmaya çalısmışlardır.

Mutaassîb ahbârîlerin, usûlîlerke karşı tâkibetmiş oldukları, müsâmahadan uzak tavırları, bzizat bu ekolün sonunun habercisi olmuştur. Eğer Astarâbâdî gibi ahbârî âlimler, kendilerinden önceki usûli düşünceye karşı, sîl-baştan bir metod
taktikeyip daha ılımlı bir davranış şekli sergilememiş olsalardı, bu iki ekol arasındaki çekişme, daha az olacak ve her iki ekol de, birbirinden bazı müsbet unsurları daha kolay alabileceklərə. Netice olarak, akılın dindəki yerini inkär edərk dənin usul ve fərənnən dair hissələrə, ancak Ehl-i Beytın kanalıyla bilinbileceğə yolundaki isərləri ve usulən üleməyi karşı müteccəvəz tavrələri, ahbərlərin sonunu hazırlayan sebeplerin başında gelir.


Səfəvərələr sonrasi siyasə istiqrarlıq ortamında, başına buyruc hale gelen ülemənin bir sırf olaraq həll üzərində te'siri, bir tərəfan, onların hiyərasışık yaplaşımasına ve siyasə karizmalarının artması yanında olurken dəkor tərəfan, günül həyatda iləsin yen ixtiaya çıxan hissələrdə, daha pasif bir tavr taknən ahbərəlgən de yaxşılamaşına sebəb olmuşdur. Ahbərərələrə ailəmə toplum içərisində vermiş oldukları statü, o günün İmān toplumunun pratik və duyugusal istiqməclarını kəsələnməyən bir rol verəyə bilərək özü iki dərinliyə yiyi değerlendirilen usulü ülemənin bu gücü, ahbər ekolənini ortadan kaldırmaya yetəti. Böyükce ahbərər, ülemə, usul düşüncəsində mütəcəhər verdiyi önəm nəsbətinə bir rol verəyə bilər. Buq, qalan bu sahaya usulələrə terketmişlərdir. Neticələr kan dişli anlayışına səhən olan usulələr, ichtiyəd mütəsəsəsi sayəsində, həmm hemen karşılıqların olduları her konuda cəvap bulmaya çalışırlar ahbər düşüncəsi, toplumun devəmli deşişip gelən şərtlərən ayak uydurmuş və Şii düşüncəsi içərisində həkimiyyətini yitirmişdir.

Mu'tedil ahbərəlgən alemi olan Bahrəni'nin ölümüyle birlikətən ahbərəlik, Bahreyn, Katif və Aşsə düşəndə Şii coğrafyasında həmm hemen yokolmuşdur. Bahrən'dən sonra gelen Mirzə Muhammed Ahbərənin de bu ekolü dirlətmə qəbaları və taktik-emisiyən gələntəsəsi metod, sözkonusu düşüncəyə ayağa kaldırımda yetərli olamışdır. Ahbərənin dərəcə sonun swoyunda gələnlar, ahbərəlgən tekrar dirlətmək üçün büyək çaba sarfəmişlərsə de, bunun verimli sonuçlar verdiyini söyləyə bilərək cəzədər, Bahreyn'dir və burađa faaliyyətleri rahat bir şəkildə devam etti. Əmələ municipədirlər. İran'da
Nişâbur, Hemedân ve Sebzîvâr gibi bölgelerde dağınık bir şekilde yaşamaktadırlar. Irakta ise, ancak Mû'mînîn Medresesi ve Cemâlûddînîâlesinin temsilcileriyle, bazı muhâfazakar ulemâ tarafından temsil edilmektedirler. Diğer taraftan bunların etkinlikleri, Bahreyn düşündüğü bölgelerde, büyük bir gizlilik içinde yürütülmekte olup sadece kendi köy ve kabileleriyle süre kalmaktadır.

Ahhârî ekolü, çoğu kere sâbit fikirli, sistemsiz, popülist ve reaksiyona gibi ifadelerle tâvûf edilme istenmiştir; fakat bunların hiçbir, ahbârlığı açıklamak için yeterli değildir; çünkü onlar da, rakipleri olan usûîîler gibi, imamların irâdesini keşfedip onun doğrultusunda hareket etmeyi kendilerine gaye edinmişlerdir. Onlara göre imamların irâdesi de, ancak onların ahbârının zahirinden anlaşılabilir. Onlar da, usûîîler gibi, imamın gâb olduğu bir toplumda, çareler aramaktan başka bir yola başvurmamışlardır. Diğer taraftan usûîîlerin de, bazen yabancı idiâlî hâdedecek şekilde davranışlarını dikkati çekmektedir.


Bebehânî tarafından yeniden formül edilip Murtazâ Ensärî'nin yapmış olduğu katkılarla birlikte zirveye ulaşan usûîî düşünsesinin, ahbârlîlîkei̇cî taklîdî rûhuna ve donukluga bir reaksiyon olarak ortaya çıkmış olmasına rağmen, bugünkû konumuya değerlendirildiğinde, kendisini de aynı rûhun içine sürükleni̇diği dikkati çekmektedir. Usûîî düşünsesi, kendi sistemini besleyip dinamik bir hüviyet kazanmasını temin edecek, felsefe-kelâm ve irfân- tasavvuf gibi ilim havzalarından kendisini mahrûm etmek sûretiyle, taklîd rûhunun hâkim olduğu kuru bir fıkîh anlayışını bayrak edinmiştir.
Halbuki usûlî düşünicenin ilk olarak oluşmasında ve daha sonra gelişmesinde önemli bir payı olan Mu’tezile kelâm’ın ve irfân-felsefe geleneğinin Şii düşüncesi içerisindeki yeri, ihmal edilmemelidir. Bu bakımdan kendi geleneği içindeki bu disiplinlere de săhip çalkan yeni bir şekle bütünlmesi, usûlî düşünicenin içinde bulunduğu bu taktiğ rûhundan kurtulmanın yegâne çözümüdür.


370
ortaya koymaları, zaman zaman avâmın, imamların ahbârının daha güvenilir bir kaynak olabileceğine dair kanâatlerini güçlendirmiş ve herhangi bir ictihadla karşılaştıklarında, bunun kaynağını sormaktan kendilerini alamamışlardı. Bu yaklaşım neticede, ulerâya karşı güveni sarstığı gibi, nassa dayalı yaklaşımı daha da güçlendirmektedir. Bu bakımdan ahbârlık ve ulerâlîlık ve daha doğruşı Şii düşüncesiyle ilgili yapılacak olan çalışmalarında, sadece ulerâ sınıfının değil, avâmın (mukallidler) görüş, kanâat ve özellikle yaşantısının da dikkate alınması bir zarûrettir.
BİBLİYOGRAFYA

'Abdülhüseyin, Mevlâ, Nâme-yi Müctehidin, Meclis Ktp., Tahran, no. 2797.

"Aḥbārī", Lugatnâme-yi Dehhûdâ (ed. Dehhûdâ), Tahran 1941, s. 1485.

--------, "Enmûzençül-Mûrtâdûn", Mecmû‘a-yi Resâil (nşr. Mirzâ Raûf Cemâliûddin), Kum 1990, s. 82-117.
--------, er-Risâletûl-Burhâniyye, Fellâh Matbaasi 1923.
--------, Gostûrî derbâre-yi Müctehidî ve Aḥbârî, Meclis Ktp., Tahran, no. 1916, var. 383-85.
--------, Münyetûl-Murtûd fl Zikri Nûfûsîl-İctihûd, Mirzâ 'Abbâs Cemâliûddin Ktp., Basra.
--------, "Tuhfetûl-Ceyb", Mecmû‘a-yi Resâil (nşr. Mirzâ Raûf Cemâliûddin), Kum 1990, s. 48-80.

"Aḥbâriyye", Dâiretil-Ma‘ârif-l-Islâmîyye, II, 59-64.

Akhavi, Shahrough, Religion and Politics in Contemporary Iran, State University of New York 1980.

372


----------, *Tehşibîl-Uşûl*, Iran 1899.


Ámilí, 'Ali b. 'Ali b. el-Hüseyin el-Müsevî, eṣ-Ševâhidâl-Mekkiyye fi Meşâhidî Ḥuceci'i-Ḫiyâdîtî-Medeniyye, Mar'aşî Ktp., Kum, no. 6530


The Shadow of God and the Hidden Imam: Religion, Political Order and Societal Change in Shi‘ite Iran from the Beginning to 1890, The University of Chicago 1984

"The State and Khomeini’s Order", Iranian Studies, XIII, s. 150-173.


el-Fevvâidâ’l-Medeniyye, Tehran 1903.


Bağdâdî, el-Hafi, Târîhı Bağdad (nşr. Dâru’l-Kütîbî’l-‘Arabî), Beyrut ts.

Bahrâni, Süleyman b. ‘Abdullah el-Mâhûzi, Goftar der Fark beyne Aḥbârî ve Uşûlî, Meclis Ktp., Tehran, no. 1916, var. 374-75.


ed-Dûrerû’n-Necefiyye, Tehran 1896.

el-Ḥaddâtı’ku’-n-Nâdira fi Aḥkâmi’l-‘İtrati’-r-Ṭâhira (nşr. Şeyh ‘Ali el-Ahûndî), Kum 1984.


er-Risâletî’ş-Ṣalâtiiyye (nşr. Şeyh Hüseyn Âl-i Usfur el-Bahrânî), Necef 1801.


Mesâli’l ‘Uḳûdî’l-Cevâhirî’-n-Nârânîyye (onun er-Risâletî’ş-Ṣalâtiiyye adî eseriyle birliktle basılmıştır.), (nşr. Şeyh Hüseyn Âl-i Usfur el-Bahrânî), Necef 1801.


--------, "Tradition and Change in Iranian Socio-Religious Thought", Continuity and Change in Modern Iran (ed. Micheal E. Bonine, Nikkie Keddie), Los Angeles 1980, s. 35-57.

Bazargân, Mehdi, "İntizârât-i Merdom ez Merâcî‘", Bahşî derbâre-yi Merce‘iyet ve Rûhâniyyet (nsr. Şirket-i Sehâmi-yi İntîşâr), Tehran 1962, s. 103-129.

--------, *el-Fevâidî’l-Cedide*, Meclis Ktp., Tehran, no. 4303, var. 112-171

--------, *el-Fevâidî’l-Ḫâriyye ft Ḥalli‘ş-Šâbehâti’l-Uṣâliyye*, Meclis Ktp.,
Tehran, no. 4303, var. 1-111; (Hâkânî’nin Ricâlî‘-l-Ḫâkânt adlı eseriyiye birîkhte basılmîstîr.) (nsr. Matba‘atu’l-Ādâb), Necef 1968.


--------, *Risâletî‘l-ʾIctihâd ve’l-ʾĀḥbâr* (nsr. Muhammed Sâdîk), (başım yeri zikredilmemiştir.) 1895.

--------, *Risâletîn ft ῱ucciyetî Aḥbâri’l-ʾĀḥâd*, Meclis Ktp., Tehran, no. 4303, var. 197-207.


--------, *Risâletîn ft’l-ʾIcmâ‘*, Meclis Ktp., Tehran, no. 4303, var. 209-220.


--------, *Taḥkîk ft’l-ʾKryās*, Mar’asî Ktp., Kum, no. 458.


--------, *Berrest-yi Endîse-yi Aḥbârîgîrî der Mezâheb-i Teşeyyû\(^{\prime}\)\(^{\prime}\)', Âyine-yi Pejûbeş, VI, 29-34.


Ca’ferî, Muhammed Rızâ, *el-Kelâm ‘inde’l-İmâmiyye*, Tûrâsûnâ, XXX-XXXI, s. 10-144.


--------, *Feyz ve Taşavvuf*, Keyhân-1 Endîse, XXXV, 163-180.


--------, *Tarîh-i Teşeyyû\(^{\prime}\) der Iran ez Âğâz tâ ɑn-1 Hefîm-1 Hicrî*, Kum 1992.


--------, *The Structure of Authority in Imami Shi‘i Jurisprudence* (doktora tezi, 1980), School of Oriental and African Studies, University of London.


*“Câyîgâh-ı ‘Akl der Endîse-yi Müfîd*”, Havza, LIV, 111-135

Cennâtî, İbrâhîm, "'Akl, Çahâromin Menba'-1 İctihâd", Keyhân-ı Endiçe XXI, 2-19.


"Edvâr-i Fîkh (Devre-yi Şevvom)”, Keyhân-ı Endiçe, II.II, 55-75.

"Gâlebe-yi İctihâd ber Aḥbârîgert”, Keyhân-ı Endiçe, XIV, 4-26.


"Asr-ı Gosteres-ı ISTDâlâl der Mesâîl-ı İctihâd”, Keyhân-ı Endiçe, IL.IV, 51-68


"İcmâ’, Şevvomin Menba’-ı İctihâd”, Keyhân-ı Endiçe, XX, 3-27.


"Darbetî ber Peyger-i Dânês-i Uşâl", Havza, IX, 46-49.

Digard, Jean Pierre, "Shi’ism and State in Iran", Islam and the State in the World Today (ed. Olivier Carre), New Delhi 1987, s. 51-75.

Dizfüli, Seyyid Muhammed b. Ferecullah, Fârûkul-Hasâk (Kâsiifü'l-Gitâ'în el-Hasâkül-Mübîn adlı eseriyele birlikte basılmıştır.) Tehran 1898.


Emîn, Muhsin, A’yânu’ş-Şi’â (nsr. Matbaatü'l-İnsâf), Beyrut 1959.

--------, "el-Aḥbâriyyân", A’yânu’ş-Şi’â (nsr. Matba’atü'l-İnsâf), Beyrut 1959, III, 222-224.


"Enîşe-yi Sıyâsî-yi Faṣîhân-i Şî’â", Havza, LIV, 89-111.


--------, Ferâîdül-Uşul (Resâlî diye şöhret bulmuştr.) (nsr. 'Abdullah Nuranî), Kum ts.


Eyrevâni, Muhammed Taḵî, Bahrâni’n’în el-Ḥadâiku’n-Nâdırâ adlı eserine mukaddime (nsr. a. mlf.), Beyrut 1985.
Fakih, Şeyh Muhammed Takî, Cebelî' âmîl fî'l- Târîh, Beyrut 1986.
--------, Çağmûzdâ Itîkâdî İslâm Mezhepleri, İstanbul 1995 (7. baskı).
--------, Îmamîye Şî’âsi, İstanbul 1984.
--------, "Şiîlîğin Doğusu ve Gelişmesi", Milletlerarası Tarih ve Günümüzde Şiîlî İmpozyum, İstanbul 1993, s. 33-46.
Habibbûdûf, Muallîm, Meşkûrîmû'l-Âsîr, Isfahân 1918.
--------, Shi’ism and Constitutionalism in Iran, Leiden, Brill 1977.
--------, Teşeyyûr ve Meşrûṭîyet-i İrân, Tehran 1981.
Hânsârî, Seyyid Muhammed b. Muhammed Mûsevî, er-Red ‘ala’l- A’hbâriyyîn, Mar’âgi Kt., Kum, no. 3041.
Hudrî, Seyh Muhammed, Târîhu’-Teşrî’î’l-İslâmî, Beyrut 1983.
----------, Usâlî’-Fiqh, Misr 1962.
----------, el-Fevâdiyû’-Tûsîyîye (nşr. Seyyid Mehdi el-Lâzûrdî, Seyh Muhammed ed-Derûdi), Kum 1983.
----------, Tahîrîhü Vesâlihû-Şî’’a, Meclis Ktp., Tahran, no. 36.
Hüseynî, Hâşim Ma’rûf, Dirâsât fi’l-Çadîs ve’l-Mu’addûsîn, Beyrut ts.


İbn Hanbel, Ahmed, Müsned, Kâhire 1895.


Kâşânî, Molla Muhsin el-Feyz, Kelîmatûn Meknûnetûn, (‘Azîzullah ‘Atârdî el-Kûçânî), Kum 1963.


--------, ‘Aynu’l-Yağmîn, Tahran 1895.


--------, el-Vâfi’, İran 1905.


--------, Mefâtihu's-Serâyî' fi Fikhi'l-İmâmîyye (n.sr. 'İmâdûddin el-Mûsevî el-Bahrânî), Beirut 1969.

--------, Me'haccetet'i'-Beytî' fi Tehzîbî'l-İbya (n.sr. 'Ali Ekber el-Gaffârî), Kum 1963.

--------, Minhâcûn-Necât (n.sr. Matba'ati'l-Mehdiyye), Kum 1983.

--------, Uşâli'l-Me'darîf (n.sr. Seyyid Celâlûddin el-'Ashîyânî), Tahran 1983.

Kâşifî'l-Güta, Şeyh Ca'fer, el-Ḥakku'l-Mûbîn fi Taşvîbî'l-Müctehidîn ve Taḥṣetî'l-Aḥbâriyyîn, Tahran 1898 (Bu eser Dizîfû'nin Fârûku'l-Ḥak adî eseriyle birlikte basılmıştır.).

--------, Kefûl-Ġiṭâ (n.sr. Matba'ati Muhammed Bâkîr), Iran 1854.


Kâzîmî, Esedullah, Kefûl-Ġinâ' 'an Vücûbi Hüccîyetî'l-Icmâ', Iran 1899.


Kazvînî, 'Abdülcelil, Kitâbu'n-Naḳd (n.sr. Celâlûddîn Muḥaddîs el-Urmevî), Tahran 1939.

Kazvînî, Rizâ b. Muhammed 'Ali, el-Fark beyne'l-Aḥbâriyyîn ve'l-Uşâliyyîn, Mar'aşî Ktp., Kum, no. 3720.

Keddie, Nikkie, "Introduction", Continuity and Change in Modern Iran (ed. Micheal E. Bonine, Nikkie Keddie), Los Angeles 1980, s. 1-19.


Kehhâle, Ömer Rıza, Mu'ceme-Müellifin, Beyrut 1957.


Kerâcîkî, Muhammed b. Osman, Kenzâl-Fevâid, Tebriz 1904.


Keşmirî, Mirzâ Muhammed 'Ali, Nücumu's-Semâ (nşr. Şihâbüddîn el-Hüseyînî el-Mar'âşî en-Necefin), Mektebetî Basîrâtî ts.

Keşşî, Ebû 'Amr Muhammed, Ḫûtiyûru Ma'rîseti-r-Ricâl (Ricâlîl-Keşşî), Meşhed 1929.

"Kirâyes-i Fikhi-yi Seyh Mûfîd", Havza, LIV, 45-69.


--------, "From Imâmiyya to Ithnâ 'Ashariyya", Bulletin of School of Oriental and African Studies, IXIL (1976), 521-34.

--------, "Imam and the Community in the Pre-Ghayba Period", Authority and Political Culture in Shi'Ism (ed. Said Amir Arjomand), State University of New York Press 1988, s. 25-54.


--------, "Western Studies of Shi'a Islam", Shi'Ism, Resistance and Revolution (ed. Martin Kramer), Tel Aviv University 1987, s. 31-47.
Kramer, Martin, "Introduction", Shi'ism, Resistance and Revolution (ed. a. mlf.), Tel Aviv University 1987, s. 1-21.


---------, Fevâidü'r-Ra'daviyye, (baski yeri yok) 1947.


Kummî, Mîrzâ Ebu'l-Kâsim, Ŷavâînînâ'l-Uşûl, (nşr. Mektebetü'l-'Ilmiyyetî'l-İslâmiyye), Tehran 1885.

Kummî, Sa'd. 'Abdullah el-Eş'ârî, Kûdûbî-MAkûlât ve'l-Fîrah, Tehran 1963.


---------, "The Shi'a in Islamic History", Shi'ism, Resistance and Revolution (ed. Martin Kramer), Tel Aviv University 1987, s. 21-31.


--------, From Shaykhism to Babism (doktora tezi 1979), Kings College, Cambridge University.


--------, "Shi'ism: The Imamiyye and the Zaydiyya", Religious Trends in Early Islamic Iran, (ed. a. mlf.), Oxford 1988, s. 77-93.


Mâmekânî, Şeyh Abdullah, Mikbâsâl'-Hidâye fi 'Ilmi'd-Dirâyé (nşr. Şeyh Muhammed Rizâ el-Mâmekânî), Kum 1990.


Meclisî, Muhammed Bâkîr, Bîhâru'l-Envâr, Tahran 1967.

--------, Kitâb-i Suâl ve Cevâb, Isfahan 1832.

--------, Mir'âtâl'-Uâlî fi Şerîhî-Kâfî mine'r-Ravdâtî ve'l-Furû', Tahran 1913.

--------, Risâlât der Seyr-i Sülük, Mar'aşı Ktp., Kum, no. 880.

--------, Risâletü'l-İ'tikâdât ve's-Seyr ve's-Sülük (nşr. Abdürrahîm et-Tebrîzî), Tahran 1950, (Bu eser, Sadûk'ün el-İ'tikâdât adlı eserine müellif tarafından yazılması bir hâşiyedir.).

--------, Zâdûl'-Me'âd, Isfahan 1893.

Meclisî, Muhammed Takî, Levâmi'u Şâhîbîgiranî, Tahran 1912.


Meybedî, Muhammed Tâkî Fâzûl, "Seyr-i Târîhî-yi ‘Akl der Nişâm-i Fîkhi-yi Şî’a", Keyhân-i Ferhengî, yl 6, no. 6, s. 6-7.
Muhakik Hillî, Ebü’l-Kâsum Nescûddîn Ca’fer, el-Mu’teber, Tehran 1901.
-------------, Me’âricûl-Uşâl, Iran 1892.
-------------, Şerdîyî’l-İslâm, Beyrut ts.
-------------, Ḥademât-i Mûtekâbil-i İslâm ve İran, Kum 1983.
-------------, "İctihâd der İslâm", Bahsî derbare-yi Merce’iyyet ve Rûhâniyyet (nsr. Şirket-i Şehamî-yi İntîşâr), Tehran 1962, s. 36-67.

Muzaffer, Muhammed Rızâ, el-'Akdâdû'l-İmâmîyye, Necef 1961.


Müdderris, Hüseyin Tabâtâbâî, Muşaddimî et Fîkî-ı Şi'a (trc. Muhammed Âsaf Fikret), Meşhed 1989.


el-İhtisâs, Necef 1971.

Emâli (nşr. Matba'âtü'l-Haydariyye), Necef 1932.

er-Red 'âlâ Âshâbi'l-'Aded (el-'Amîlî'in ed-âDûrû'l-Mansûr adlı eseriyile birliktte basılmış.), Kum 1978.

et-Tezkire bi Uşûlî'l-Fîkî (Kerâceâkî'nin Kâzî'l-Fevâid adlı eserinde nakledilmiş.), Tebriz 1904, s. 186-194.


el-Mesâli's-Şâgâniyye, Necef ts.
---, Taşhîhu'l-İ'rikâd (Hocası Şeyh Sadûk’un el-İ’rikâdât adlı eserine tâşhî olarak yazılmıştır.) (Evâlîl-Makâlat ile birlikte basılmıştır.), Tebriz 1945. 
Müslümn, Şâhî, Kâhîre 1873.


---, “Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period”, Cambridge History of Iran, VI, 687-688.

---, “Spiritual Movements, Philosophy and Theology in the Safavid Period”, Cambridge History of Iran, VI, 656-657.


Neçefî, Muhsin el-Emnî, el-Ğadîr fi’l-Kitâb ve’s-Sûne ve’l-Edeh, Beyrut 1983.


Nevbâhî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Mûsâ, Firaḵu’s-Şî’a (M. Sâdîk Âl-i Bahri’l-’Ulûm), Neçef 1936.

Newman, Andrew Joseph, The Development and Political Significance of the Rationalist (usuli) and Traditionalist (ahbarî) Schools in İmami Şi’î History from the Third/Ninth to the Tenth/Sixteenth Century (doktora tezi, 1986), University of California, Los Angeles.

---, “Towards a Reconsideration of Isfahan School of Philosophy”, Studia Iranica, XV, 1986, 104-105.

”Pêşêhêş-i Uşûl der Têyîî àn Fetrê”, Havza, IX, 52-58.

Rafati, Vahid, The Development of Shayki Thought in Shi’i Islam (doktora tezi 1979) University of California at Los Angeles.


Roemer, H. R., "The Safavid Period", Cambridge History of Iran, VI, 189-351.


---------, el-Fetâve’l-Vâdiha, Beyrut 1978.

---------, el-Me’âlimî-Cedide li’l-Uşûl., Necef 1975.

---------, "Peydâyeş ve Teşâvvur-i ‘Ilmi Uşûl”, Havza, IX, s. 31-59.

Sadr, Seyyid Hasan, Te’sîsû-Şî’a li Fânûni’l-İslâm, Bağdat 1951.

Sadûk, Muhammed b. Hasan el-Kummî, Kemâlû’d-Dîn ve Temâmû’n-Nî’me, Tahrân 1959.


---------, Men Lâ Yahdûrubu’l-Fâkih, Necef 1958.


Sa’îdî, Muhammed, “Teemmûlâtê Peyrâmânî-î Fîkh ve Kemâl-î Ân”, Keyhân-ı Ferhengî, yil 6, no. 1, s. 13-16.

Savory, Roger M., Iran under the Safavids, Cambridge 1980.

---------, "The Emergence of the Modern Persian State Under the Safavid", Studies on the History of Safavid Iran, (ed. a. mlf.).


Scarcia, Gianroberto, "Intorno alle controversie tra Ahbari e Usuli presso gli Imamiti di Persia", Rivista degli Studi Orientali, XXXIII (1958), 211-250.


"Shi'i Theological Literature", Religion, Learning and Science in the Abbasid Period (ed. M.J.L. Young, J.D.L. Latham, R.B. Serjeant), Cambridge 1990, s. 16-32.

Sofuoğlu, Cemâl, Şî'a'nun Hadîs Anlayışı (doktora tezi, 1977), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.


---------, "Taḥkhîk der Nazariyye-yi İctihâd", Keyhân-ı Endiâse, XXX, 3-29.

---------, "Teşrîh ve Naḳd-i Meslek-i Ḥâbârî", Keyhân-ı Endiâse, XXXII, 4-21.


Şâneçî, Kâzım Müdür, 'Ilmu'l-Ḥadîş, Tahran 1935.

Şehîd Evvel, Muhammed b. Mekkî, Zikra's-Şi'a, İran 1854.


---------, Me'dînu'd-Dîn (nşr. 'Abdülhüseyin el-Bakkâl), Necef 1972.

---------, Risâletân fi Taḳhidî'l-Meyyit, Meclis Ktp., Tahran, no. 3866

Şehristânî, Ebu'l-Feth Muhammed, el-Milel ve'n-Nihat (nşr. ' Abdüllaziz Muhammed el-Vekil), Kâhire 1968.


Şeyhî, Kâmil Mustafa, el-Fikruş-Şî'î ve'n-Neze'dâtû's-Sâfiyye ğhâṭtâ Maṭla'i'l-Karnîş-Şânî 'Aşera el-Hicrî, Bağdat 1966.

---------, es-Sila beynet-Taşavvuf ve't-Teşeyyu', Bağdat 1963.

"Şeyh Müfîd ve Mu'ezzîle", Havza, ILIV, 159-191.


Şihâbi, Mahmûd, Edvâr-i Fîkh, Tahran 1987.


Şuşerî, Muhammed Takî, Kâmûsu’r-Rîcâl, Tahran 1970.


Tabâtabâi, Seyyid Muhammed Bâkîr b. Murtazâ, Risâletân fi’l-Farq beyne’l-A’hâbîyîn ve’l-Ushâbîyîn, Ma’râşî Ktp., Kum, no. 4082/2.

Tabâtabâi, Seyyid Muhammed Hüseyîn, "Ictihâd ve Taqîlîd der İslâm-î Şî’î", Bahsî derbâre-yi Merce’iyyet ve Rûhâniyiyet (nşr. Şîrket-i Şehâmi-yi İntîşâr), Tahran 1962, s. 11-22.


--------, Tağaštâ Tâlâmî’s-Şî’î, Beyrut 1990.


--------, el-Mebsût, Tahran 1854.


Tusterî, Şeyh Eseddullah (Muhakkîk el-Kâzîmî), Keşfu'î-Şûnâ 'an Vücâhi HUcccîyet-î-l-'Icmâl ' (nûr. Müesâsetü Âli'l-Beyt li Îhyâ'l-Türâs), Tâhron 1899.

Uyar, Mazlum, The Analysis of the Concept of Sovereignty and the Position of the Ulama in Both Constitutions of Iran(1906 and 1979) (yûksef lisans tezi, 1990), Manchester University, Middle Eastern Studies Department.


--------, "Sidêlights on Early Imami Doctrine", Studia Islamica, XXXI, 287-298.


Yezdi, Muhammed Bâkîr b. Murtažâ Tabâtabâî, el-Fârîx beyne'l-Âhâriyye yî ve'l-Uşâliyye, Mar'aşî Kip., Kum, no. 4582.


Zebiðî, Muhammed b. el-Murtaçâ, Tâcû'll-'Arûs, (nûr. Matba'atîl-Münifîriyye), Mısır 1888.
