

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

Peyman ÜNÜGÜR\*\*

### Özet

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

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

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

### Abstract

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

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

\*\* Dr., Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü Hadis Anabilim Dalı., [peyman.unugur@gmail.com](mailto:peyman.unugur@gmail.com)

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

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

## Giriş

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 1.1. Rivayet Kaynaklarındaki Gâli Unsurlara Genel Bir Bakış

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

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

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

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

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

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

Bizzat İmamiyye tarafından gulat kapsamında kabul edilen temel meseleleri; Allah'tan başkasına ulûhiyyet atfı ve hulul,<sup>8</sup> Hz. Muhammed dışındakilere nübüvvet atfı,<sup>9</sup> on iki imam dışındakilere imâmet atfı,<sup>10</sup> teşbîh,<sup>11</sup> on ikinci imam dışında herhangi bir kimsenin gaybetine inanmak,<sup>12</sup> Allah'ın bilgisinde bir eksikliği ima eden bedâ anlayışı,<sup>13</sup> Muhammed b. el-Hasanel-Muntazar'dan başka birinin mehdi olarak ric'atine inanmak,<sup>14</sup> tenâsüh,<sup>15</sup> tefvîz,<sup>16</sup> mutlak gayb ilmi,<sup>17</sup> mükellefiyetlerin düşürülmesi<sup>18</sup> ve Kur'ân'ın tahrifi<sup>19</sup> şeklinde sıralamak mümkündür.<sup>20</sup>

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

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

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

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

<sup>9</sup> Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 164, 178.

<sup>10</sup> Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 173,

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

<sup>12</sup> Vâkife (A.g.e., s. 166), Ca'feriyye (A.g.e., s. 172)

<sup>13</sup> Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 170-171.

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

<sup>15</sup> Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. s. 170, 171, 179,

<sup>16</sup> Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 172, 184.

<sup>17</sup> İmamlara uluhiyyet atfeden ya da tefvîze inanan gruplar bu bağlamda zikredilebilir.

<sup>18</sup> Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 180.

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

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

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

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

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

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

<sup>22</sup> Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 33-34.

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

<sup>24</sup> Meclisî, *Bihârü'l-envâr*, XXV, s. 209-212.

<sup>25</sup> Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 199-201.

destekleyen en önemli rivayetlerden biridir. Hakkında gulattan olduğuna dair ciddi ithamlar bulunan Muhammed b. Sinân'dan<sup>26</sup> (ö. 220/853) nakledilen rivayete göre Allah Hz. Peygamber, Ali ve Fâtıma'yı mahlukâttan iki bin sene önce yaratmış ve onlar diğer her şeyin yaratılışına şahit olmuştur. Ardından Allah bütün her şey hakkında hüküm verme, tasarrufta bulunma, helal ve haram kılma yetkisini bunlara devretmiştir.<sup>27</sup> Meclisî'nin rivayette geçen tasarrufu dinî işlere yönelik bir tasarruf olarak yorumlamak suretiyle rivayeti kabul ettiği anlaşılmaktadır. Ayrıca o, rivayette ifade edildiği şekilde bir imâmet anlayışının ifrat (gulatın görüşü) ve tefrit (mukassirûnun görüşü) arasındaki orta yol olduğunu savunmaktadır. Mukassirûn ile kast edilen Kum alimleri ve bazı mütekellimlerdir. Meclisî mütekellim ve muhaddislerden bazılarını imamların nitelikleri konusunda tefrite düşmekle suçlamaktadır. Buna göre mukassirûn birçok sika râviyi, imamlar hakkında naklettikleri, onların her türlü kusurdan beri oldukları ve olmuş-olacak şeylerin bilgisine sahip oldukları bağlamındaki rivayetler dolayısıyla zayıf kabul etmişlerdir.<sup>28</sup> Meclisî'nin Muhammed b. Sinan'dan naklettiği rivayet bağlamında dile getirdikleri, onun imamların tasarruflarının dini konular ile sınırlı olduğunu düşünmekle birlikte, ontolojik anlamda farklı bir imam tasavvuruna sahip olduğunu da göstermektedir. Zira o, rivayette geçen, imamların farklı bir yaratılış hikayesine sahip olduklarına dair bilgiyi tenkit konusu yapmamaktadır. Diğer yandan muhaddis ve kelimcileri eleştirirken dile getirdiği mezkûr hususlar, onun her şeyin bilgisine sahip bir imam anlayışını savunduğunun da göstergesidir.

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

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

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

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

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

telif edilen bir eser olarak kabul edilmektedir.<sup>29</sup> Kitap Câbir el-Cu'fî ve diğer müritlerin sorduğu sorulara İmam Bâkır'ın verdiği cevapları içermektedir.<sup>30</sup> Bir diğer kitap, Ca'fer-i Sâdık'ın talebelerinden biri olarak kabul edilen el-Mufaddal b. Umar el-Cu'fî'nin sorduğu sorulara Ca'fer-i Sâdık'ın verdiği cevaplardan oluşmaktadır.<sup>31</sup> *el-Heft ve'l-ezille* ya da *el-Heftu's-şerîf* olarak adlandırılan bu kitabın da İsmailî ve Nusayrî itikadına kaynaklık eden batınî öğretilerden teşekkül ettiği görülmektedir.<sup>32</sup> Her ne kadar genel kabul bu kitapların hicrî ikinci yüzyılda telif edildiği yönündeyse de elimizdeki nüshaların tarihsel süreçte ne gibi değişikliklere maruz kaldığı hususu tartışmalıdır.<sup>33</sup> Bununla birlikte bilhassa *el-Heft ve'l-ezille*'nin tefvîze dair fikirler hakkında genel bir çerçeve çizdiğini ve bu bakımdan incelememiz için elverişli bir içeriğe sahip olduğunu söylemek mümkündür. Bu bağlamda Hem *Kitâbu'l-heft*'te hem de temel Şîî kaynaklardaki rivayetlerde kendine yer bulan ortak unsurlardan bazıları arasında; Allah'ın mahlukatı yaratmadan iki bin sene önce imamların ruhlarını yaratması, bu ruhların arşın üzerinde Allah'ı tespih etmeleri<sup>34</sup>, imamların diğer insanlardan farklı olan doğum hikayeleri<sup>35</sup> gibi on iki imamın ontolojik olarak farklı ve üstün olduğunun vurgulandığı rivayetler yanında imamların konuşulan bütün dilleri bilmesi<sup>36</sup>, arşının su üzerinde olup bu suyun imamlara verilen mutlak ilimle ilişkilendirilmesi<sup>37</sup>, yine imamların Allah'ın gizli ilim hazinelerine sahip olması<sup>38</sup> gibi imamların bilgisinin kapsam ve kaynağına dair rivayetler de yer almaktadır.

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

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

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

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

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

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

<sup>34</sup> *Kitâbu'l-heft*, s. 68, 181.

<sup>35</sup> *Kitâbu'l-heft*, s. 87-90.

<sup>36</sup> *Kitâbu'l-heft*, s. 68.

<sup>37</sup> *Kitâbu'l-heft*, s. 79.

<sup>38</sup> *Kitâbu'l-heft*, s. 80-81.



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

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

### 1.2.1. Şîî Kelamcılarının İmamların Bilgisi Konusundaki Guluv İçerikli Rivayetleri Tenkidi

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

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

<sup>39</sup> Sadûk, *İ'tikâdât*, (Kum: Peyâm-e İmam Hâdî, 1391), s. 109.

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

imamların ilminin mahiyetine dair *Basâir*'de nakledilen diğer rivayetlerden pek bir farklılık arz etmez. Ancak rivayetin devamı, tarihi açıdan önemli bilgiler ihtiva etmektedir. Mu'tezile mensupları rivayeti duyunca buna itiraz etmiş bunun gerçekleşmesi zor bir iş olduğunu, ikisinin her zaman bir arada olmalarının mümkün olmadığını savunmuşlardır. Bu itirazı işiten Şîiler onu, rivayeti kendilerine aktaran Zeyd b. Ali'ye<sup>41</sup> iletirler. Zeyd buna, Hz. Muhammed'e birbirlerinden ayrı oldukları günlerin sayılarının bildirildiği ve Ali ile bir araya geldiklerinde hatırında olan bütün bu günlerde kendisine inen bilgiyi toplu bir şekilde ona öğrettiği cevabını vermiş ve bunu Mu'tezile'den itiraz edenlere iletmelerini istemiştir.<sup>42</sup>

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

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

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

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

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

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

<sup>44</sup>Şîî kaynaklarda böyle bir rivayet tespit edilememiştir.

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

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

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

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

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

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

<sup>47</sup> Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, s. 112.

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

### 1.2.2. Kum Ekolü ve Guluv Merkezli Metin Tenkidi

III/IX. ve IV/X. yüzyılların en etkinŞîi ilim merkezi olarak kabul edilen Kum, Şîiliğin İran bölgesinde hâkim anlayış haline geldiği ilk şehirdir. Yemen kökenli bir Arap kabilesi olan Eş'arîler'in, Hz. Ali taraftarı olmaları ve isyan hareketlerinde aktif rol oynamaları sebebiyle Emevîler tarafından Irak'tan sürülmelerinin ardından Kum'a yerleşmeleri, bölgenin Şîileşmesinde etkili olmuştur. Hicrî ikinci asrın başlarında Kum'a gelen Eş'arî ailesinden on bir kişinin imamlardan Bâkır ve Sâdık'ın ashabından olduğu ve buradaki hadis faaliyetlerini başlattıkları ifade edilmektedir.<sup>48</sup> Zamanla Emevîlerin baskısından kaçan Şîi alimlerin sığınağı haline geldiği anlaşılan Kum, Şîa'nın tedvin faaliyetlerinin de merkezi olmuştur. İmamlardan gelen rivayetlerin ilk olarak Kum'da bir araya getirilmeye başlandığı ve cem' faaliyetleri sırasında gulat kaynaklı rivayetlerin elemeye tâbi tutulduğu düşünülmektedir. *Kütüb-i Erba'a*'nın ilk iki eseri Kum'da yetişen en önemli Şîi alimlerden Kuleynî'nin <sup>49</sup> (ö. 329/941) *Kâfi*'si ve Sadûk'un (ö. 381/991) *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'idir.<sup>50</sup>

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

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

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

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

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

<sup>51</sup> Necâşî, *Ricâl*, s. 177, 354, 448.

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

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

### İmamların Bilgisi Konusundaki Guluv İçerikli Rivayetlerin Tenkidi

Muhammed b. el-Hasan es-Saffâr el-Kummî (ö. 290/903), kapsamlı bir hadis eseri telif eden ilk Kum alimlerinden biridir. Kırk bölümden oluşan ve bilgi babıyla başlayan eserin muhtevasından, *Basâiru'd-deracât*'ı Ehl-i Beyt'in faziletlerine dair rivayetleri bir araya getirmek için telif ettiği anlaşılmaktadır. *Basâir*'de yer alan imamların bilgisine dair rivayetler, bilginin kaynağı bakımından dört kısma ayrılabilir. İmamların bilgisinin kaynağı olarak farklı rivayetlerde zikredilen bu unsurlar; Kur'ân, önceki peygamberler ve Hz. Muhammed'den yazılı olarak aktarılan bilgiler, Hz. Fâtıma'ya bizzat Cebrâil tarafından yazdırılan bir kitap (Mushafu Fâtıma) ve vahiy ya da ilhamdır. *Basâir*'de imamların bilgisi ile ilgili olarak yer verilen söz konusu rivayetler; imamların gaybı bilmesi,<sup>54</sup> Hz. Muhammed'den kendilerine ulaşan bilgilerin dışında sürekli bir ilahî bilgilendirmenin onlar için de söz konusu olması<sup>55</sup> gibi bizzat erken dönem Şîi kelimciler tarafından gulat kaynaklı olarak kabul edilen görüşleri içermesinin yanında, imamların diğer insanlardan iki bin sene önce yaratılması ve her şeyin bilgisinin daha o zamandan kendilerine verilmesi gibi ilk dönem gulat-mufavvida kaynaklarındaki bilgilerle örtüşen bir muhtevaya da sahiptir. Bu durum Şîa içerisinde genel kabul gören, Kum alimlerinin gulatla ve dolayısıyla guluv içerikli

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

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

<sup>54</sup> Saffâr, *Basâir*, s. 118-121.

<sup>55</sup> Saffâr, *Basâir*, s. 268-272, 356-358, 361-364.

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

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

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

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

<sup>57</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 173.

<sup>58</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 175-176.

<sup>59</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 184.

<sup>60</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 197, 225.

<sup>61</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 219-220.

<sup>62</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 224.

<sup>63</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 229.

<sup>64</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 238-240.

<sup>65</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 247.

<sup>66</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 254.

<sup>67</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 256.

<sup>68</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 257.

<sup>69</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 259.

<sup>70</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 264.

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

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

<sup>71</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 272.

<sup>72</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 285.

<sup>73</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 343-345.

<sup>74</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 385-387.

<sup>75</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 387.

<sup>76</sup> Kuleynî, *Kâfi*, I, s. 438.

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

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

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

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

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

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

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

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

imamlara arz edilmiş olması ve böylelikle kendi taraftarlarını tanımalarına<sup>85</sup>dair rivayetler, Şîa tarafından guluv ile ilişkilendirilen kimseler tarafından nakledilmelerinin yanında *el-Heft ve'l-ezille'*de geçen gâli fikirlerle örtüşen bir içeriğe sahiptir.

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

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

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

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

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



hususlar Newman tarafından Mu‘tezile etkisinin yansıması olarak değerlendirilmektedir.<sup>87</sup>

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

Bu noktada Sadûk, belki imamları peygamber ile eşit seviyede konumlandırmamak, belki de, imamların hususiyetleri üzerine görüşlerini bina eden birtakım aşırı anlayışlara karşı bu kapıyı kapatmak için, imamların peygamberler gibi ilahi kaynaklı bir bilgiye doğrudan muhatap olmadıklarını ifade etmektedir. Nitekim bu duruma katılmadığını ifade etme ihtiyacını duyan kitabın muhakkiki Ali Ekber el-Gifârî, dipnotta onun söylediklerinin bu konuda vârid olan mustefiz rivayetlere ters düştüğünü ifade etmiştir.<sup>91</sup> İbn Kıbbe’den aktardığı mezkur ifade ile<sup>92</sup> de Sadûk’un zımnî olarak imamların gaybî bilemeyeceğini kabul ettiği ya da en azından bu konuda gulat ve mufavvîda kaynaklı olduğunu düşündüğü rivayetlere karşı tavrını ortaya koyduğu söylenebilir.

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

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

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

<sup>89</sup> Saduk, *Maâni’l-ahbâr*, s. 102.

<sup>90</sup> Saduk, *Maâni’l-ahbâr*, s. 102-103.

<sup>91</sup> Saduk, *Maâni’l-ahbâr*, s. 102.

<sup>92</sup> Sadûk, *Kemâlu’d-dîn*, s. 112.

görülmektedir. *Kemâlu'd-dîn*'de yer verdiği *Basâir* ve *Kâfi*'de de yer alan, her sene gerçekleşecek olan şeylerin bilgisinin o senenin Kadir gecesinde zamanın imamına indirildiğine dair rivayet buna örnek verilebilir.<sup>93</sup> Sadûk'un çeşitli eserlerinde guluv içerikli rivayetlere rastlanmaktadır. Moderresî'nin mufavvidanın önemli temsilcilerinden biri olarak kabul ettiği el-Mufaddal b. Umar'dan nakledilen rivayetlerden bazıları bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. İmamların farklı yaratılış hikayeleri ve daha ruhlar aleminde onların Allah'ın seçkin kulları olarak diğer mahlukata arz edilmesi,<sup>94</sup> Hz. Ali ve Fâtıma'nın olağanüstü doğum hikayeleri<sup>95</sup> ve masumların ruhlarının diğer mahlukattan birkaç bin sene önce yaratıldığına dair rivayetler bunlardan bazılarıdır.<sup>96</sup>

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

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

<sup>93</sup> Sadûk, *Kemâlu'd-dîn*, s. 305.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. V-XIII. Asırlar Arasında Metin Tenkidinin Gelişimi

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Kulların fiillerinin mahluk olduğuna dair Şeyh Sadûk tarafından nakledilen bir rivayet bağlamında dile getirdiği hususlar, Mufîd'in tenkit anlayışını genel hatlarıyla ortaya koyması bakımından önemlidir. Mufîd rivayeti hem senedini hem de metnini ilgilendiren birçok yönden eleştirir. Mufîd'e göre *gayru ma'mulun bih* olan rivayetin isnadı problemlidir. Ayrıca Arap diline göre bir şeyi bilmek onu yaratmak anlamına gelmez. Onun bu noktada nakledilen rivayetleri Kur'an'a muhalif kabul ettiği de açıktır.<sup>103</sup> Zira konunun devamında yaptığı açıklamada Kur'an'ın hadis ve rivayetlere mukaddem olduğunu, sahih veya sakim bütün rivayetlerin Kur'an'a arz edilmesi gerektiğini ifade eder. Mufîd'in Kur'an'a arz görüşünü destekleyen rivayetlerin yardımına da başvurduğu görülmektedir. Bu bağlamda naklettiği, İmam Rızâ'ya dayandırılan rivayete göre İmama kulların fiillerinin mahluk olup olmadığı sorulmuş, İmam da bunun, Allah ve Resulünün müşriklerden beri olduğuna dair ayete<sup>104</sup> ters düştüğünü belirtmiştir. Zira bu ayete göre şayet Allah fiillerin yaratıcısı olsaydı onlardan teberrî etmesi söz konusu olmazdı.<sup>105</sup>

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

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

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

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

<sup>104</sup> *et-Tevbe*, 9/3.

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

Diğer yandan bu rivayetler<sup>106</sup> ona göre Kur'ân'a, sünnete, ümmetin icmama ve ayrıca Müslüman ve gayr-i müslimler arasındaki vakitlerin tayinine yönelik hesaplamalar yapan kimselerin ulaştıkları sonuçlara muhalefet etmektedir.<sup>107</sup>

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

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

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

<sup>106</sup> Kuleynî, *el-Kâff*, IV, s. 28-29.

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

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

Hükümlerin az bir kısmı ise imamların üzerinde icma edilen sözlerine dayanmaktadır.<sup>109</sup>

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

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

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

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

<sup>111</sup> Murtazâ, *Emâlî*, II., s. 350, 396.

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



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

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

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

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

<sup>114</sup> Mufîd, *et-Tezkiratu bi-usûli'l-fikh* (Necef, 1993), s. 44-45.

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

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

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

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

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

<sup>117</sup> Tuşî, *İstibsâr*, (Necef, 1375), s. 3-5.

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

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

- İkincisi muhtevanın Kur'ân'ın nassına<sup>119</sup>; hususu, umumu, delâleti ya da fehvası bakımından muvafık olmasıdır. Bunların her biri muhtevanın sıhhati için delildir.

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

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

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

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

<sup>118</sup> Tûsî, *Udde*, I, s. 92.

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

<sup>120</sup> Tûsî, *Udde*, I, s. 143-145.

<sup>121</sup> Tûsî, *Udde*, II, s. 425-426.

<sup>122</sup> Tûsî, *Udde*, II, s. 437.

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

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

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

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

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

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

<sup>126</sup> Tûsî, *Udde*, I, s. 145.

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

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

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

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

<sup>128</sup> Tûsî, *Udde*, I, s. 145-148.

*İstibsâr*'daki metin tenkidi kriterlerine muhalefet eden fihri rivayetleri tevil ve istihbâba hamletme, bunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.<sup>129</sup>

## 2.2. Hille Usûlî Ekolü ve Metin Tenkidinin Azalan Etkisi

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

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

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

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

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

karşı giriştiği güç mücadelesi, onu Şîlik karşısında Sünnî anlayışı takvim etmeye yöneltmiştir. Bu bağlamda kurulan Nizamiye Medreseleri yetiştirdiği önemli alimlerle, Sünnî anlayışın kuvvetlenmesine önemli bir katkı sağlamıştır.<sup>131</sup> Kanaatimizce bu süreçte bölgedeki hâkim Sünnî usul anlayışını gözleme imkanı bulan Şî alimler, İlhanlılar<sup>132</sup> ile birlikte yeniden özgür bir ilmi ortama kavuştuklarında, bu gözlemlerini bilhassa Şî hadis usulü anlayışına yansıtmuşlardır. Şî hadis anlayışında isnad merkezli bir hadis usulünün söz konusu dönemdeki teşekkülü de bunun bir sonucu olarak değerlendirilebilir. Daha erken bir Şî-Sünnî etkileşiminin Buveyhîler dönemi Bağdat'ında yaşandığı halde, Şî hadis usulü üzerindeki Sünnî etkinin neden bu kadar geciktiği sorusu akla gelebilir. Kanaatimizce bunun sebebi, Şî'nin Buveyhîler döneminde iktidarın desteğini yanına almış bir mezhep olarak ilmî faaliyetlerini özgürce ve bu özgürlüğün getirdiği bir özgüvenle sürdürmüş olmasında aranabilir. Bu bağlamda ilmî anlamda üretkenliğinin zirve noktalarından birinde olan Şî'nin, ilmî ürünlerini de harici bir etkinin altında kalmadan, kendi içsel dinamikleri ile vermiş olması beklenebilir bir durumdur.

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

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

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

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

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

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

<sup>134</sup> Muhammed Emîn el-Esterâbâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, s. 109.

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

Allâme el-Hillî *Mebâdiu'l-vusûl* adlı usul eserinde haber-i vahid konusunu ele aldığı kısımda öncelikle ümmet arasında onun hücciyetinin kabul edildiğine dair açıklamalara yer verir. Ardından haber-i vahidin kabul şartlarını sıralar. Bunlar râvinin âkil, bâliğ, Müslüman, adil ve zabt sahibi olmasıdır.<sup>136</sup> Müellif merdud rivayetler başlığı altında haber-i vahidi farklı bir taksime tabi tutar. Birinci kısım yalnızca bilgi içerikli haber-i vahidlerdir. Bu kapsamdaki bir rivayetin muhtevasını destekleyen kat'î bir delilin bulunmadığı durumlarda, rivayet reddedilir. İkinci kısım ameli gerektiren haber-i vahidlerden oluşmaktadır. Şayet bu rivayetler, hakkında umûmü'l-belvâ'nın<sup>137</sup> mevcut olduğu meseleler hakkında ise de bunların kabulü gereklidir. Bu taksimde Allâme'nin –bilhassa itikâdî/kelamî konudaki rivayetleri kapsadığı anlaşılan- birinci kısım rivayetler için gerekli gördüğü kat'î delil ile desteklenme şartını, rivayetlerin muhtevasının akıl, Kitab, sünnet ve icmaya uygun olması şeklinde anlamak kanaatimizce yanlış olmayacaktır. Dolayısıyla onun, usulî alimlerin itikâdî konularda –karînelerle desteklenmediği müddetçe- haber-i vahidi delil olarak kullanmama geleneğini sürdürdüğü ve bu rivayetler bağlamında metne yönelik tenkit kriterlerini de esas aldığı söylenebilir.<sup>138</sup> Ancak sıra fikhî rivayetlere geldiğinde onun umumu'l-belvaya karşı haber-i vahidi öncelemesi, rivayetlerin kabul ve reddinde isnada verdiği önemin çok önemli bir göstergesidir.

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

Allâme'nin *Muhtefu's-Şîa*<sup>141</sup> adlı eseri incelendiğinde, rivayetlerin değerlendirilmesinde isnad tenkidinin uygulamadaki temel yöntem haline geldiği

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

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

<sup>138</sup> Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl*, s. 209-210.

<sup>139</sup> Bunun sebebini Mekkî rivayetlerin azlığı olarak izah etmektedir.

<sup>140</sup> Allâme el-Hillî, *Mebâdiu'l-vusûl*, s. 234-238.

<sup>141</sup> Bu eserde Şîî alimlerin fikhî görüşlerindeki ihtilaflara, bu görüşlerini dayandırdıkları delillere yer veren Allâme, bunlar arasındaki kendi tercihini de zikreder.



görülmektedir. Onun isnad tenkidi doğrultusunda reddettiği birçok rivayet söz konusudur. Bunlar arasında senedinin imamlardan birine dayandığının kesin olmaması nedeniyle reddettiği rivayetler bulunduğu gibi<sup>142</sup>, senedinde bulunan gâli râviden dolayı sıhhatini sıkıntılı bulduğu rivayetler de vardır.<sup>143</sup> Ancak onun yaklaşımında metne yönelik tenkit uygulamalarının tamamen devre dışı bırakıldığı söylenemez. Hatta *Muhtelef*'teki bazı örneklerde, metin tenkidi kriterlerini esas almak suretiyle isnadı bakımından sahih olduğunu ifade ettiği rivayetlerle amel etmediği müşahede edilir.<sup>144</sup> Gusle dair bazı rivayetlerle ilgili olarak yer verdiği ifadeler, metin tenkidi kıstasları ile rivayetlerin kabul ya da reddedilebileceğine dair kanaatini ortaya koymaktadır. Buna göre guslün Kur'ân ve icmaa göre gerekli olduğu bir durumda, bunun aksini ifade eden rivayetlerin nakledildiğini belirten müellif, Kur'ân ve icmaa aykırı rivayetlere itibar edilmeyeceğini beyan eder.<sup>145</sup> Kitapta, sayısı az olmakla birlikte icmaa, usûlu'l-mezhebe ve diğer rivayetlere muhalefet etme vb. kriterler bağlamındaki metin tenkidi uygulamalarına rastlamak mümkündür.<sup>146</sup> Zaman zaman aklı delile de başvuran Allâme'nin atıfta bulunduğu aklı delillerden biri *berâetu'z-zimmedir*. İhrâmın yıkanmasının vacib değil müstahab olduğunu savunan Allâme, bu konuda (açık bir hüküm bulunmamasından dolayı) *berâtu'z-zimmenin* esas alınması gerektiğini düşünmektedir. Bu sebeple yıkamanın vacib olduğunun nakledildiği rivayetlerdeki vucûb hükmünü kabul etmeyerek istihbâba hamleder.<sup>147</sup> Allâme'nin *Muhtelefu's-Şîa*'da *meşhur* olgusuna sıklıkla vurgu yaptığı görülmektedir. O bir mesele hakkında öncelikle *meşhur* olduğunu ifade ettiği hükme (fetvâî şöhret) yer vermekte, ardından ise meşhur olana muhalefet eden bazı Şîi ulemanın görüşlerini zikretmektedir. Son olarak kendi görüşüne yer veren Allâme'nin, bazı konulardaki benimsediği görüşe ters düşen rivayetleri ve bu rivayetler üzerine bina edilen fetvaları çoğunlukla istihbâba hamlettiği görülmektedir.<sup>148</sup> Meşhur olan görüşün aksine olan bir rivayeti takiiyeye hamletmek de, Allâme'nin fetvâî şöhret bağlamındaki uygulamalarından biri olarak karşımıza çıkmaktadır<sup>149</sup>. *Meşhur* olgusu noktasındaki tutumuna dair kayda değer bir örnekte Allâme, mursel olarak nitelediği bir rivayete karşı, isnadı

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

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

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

<sup>145</sup> Allâme, *Muhtelef*, I, s. 328-329.

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

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

<sup>148</sup> Allâme, *Muhtelef*, I, s. 263, 272, 290, 318.

<sup>149</sup> Allâme, *Muhtelef*, I, s. 297.

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

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

### 2.3. Cebel-i Âmil Ekolü ve Metin Tenkidinin İtibarsızlaştırılması

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

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

<sup>150</sup> Allâme, *Muhtelef*, II, s. 38-39.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

eş-Şehîdu's-Sânî, Tûsî'nin *İstibsâr*'ına şerh olarak kaleme aldığı *İstiksâ'* adlı eserinin girişinde, Tûsî'nin mukaddimesinde yer verdiği haber çeşitlerini ele alır. Daha önce de değinildiği üzere Tûsî'ye göre haber temel olarak mütevatir ve mütevatir olmayan olarak ikiye ayrılmaktadır. Bunlardan mütevatir olmayan haber ise karînelerle desteklenen ile herhangi bir karînenin takviye etmediği haber olarak iki kısımda değerlendirilir. eş-Şehîdu's-Sânî, Tûsî'nin kabul ettiği akla, Kur'ân'a, kat'i sünnete ve icmaa muvafakat karînelerini ayrı başlıklar altında tartışır. Onun bu karîneler bağlamında vurguladığı en önemli hususlardan biri, anlamlarında söz konusu olduğunu düşündüğü kapalılıktır. eş-Şehîdu's-Sânî'ye göre akıl deliline muvafakat ile kast edilenin ne olduğu açık değildir. Zira akıl delili iki türdür. Birincisi herhangi bir nassa tâbi olmayan akıl delilidir. Buna verdiği örneklerden biri berâetu'l-asliyyedir. İkincisi ise bir nassa müteallik olan akıl delilidir. Örneğin bir şeyin emredilmesi, aklen onun zıddının nehyi anlamına gelir. Kur'ân'a muvafakat karînesi için de benzer problemler söz konusudur. Bunlardan biri Kur'ân'ın delaletinin<sup>162</sup> zanni olmasıdır ki, eş-Şehîdu's-Sânî'ye göre aynı durum kat'i sünnet için de geçerlidir.<sup>163</sup>

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

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

<sup>160</sup> Kuleynî, *Kâfi*, II, s. 87. Ayrıca bkz.: Meclisî, *Bihâr*, II, s. 256.

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

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

<sup>163</sup> eş-Şehîdu's-Sânî, *İstiksâ'*, I, s. 13-18, 29.

eş-Şehîdu's-Sânî ve sonrasında onun görüşlerini benimseyen Cebel-i Âmil uleması<sup>164</sup> hakkında ortaya atılan kayda değer bir iddiaya göre, bu alimler fıkhıta içtihadın hakimiyetine karşı âhâd haberlerin kullanımına yönelik vurguları ile, kendilerinden kısa bir süre sonra ortaya çıkacak olan Sistematik Ahbârîliğe düşünsel zemin hazırlamışlardır.<sup>165</sup>Bu bağlamda eş-Şehîdu's-Sânî, hicrî IV. asırdan itibaren Şîî usul geleneğinde yerleşik bir konuma sahip olan metin tenkidinin pratikte azalan fonksiyonunu, teorik planda da temellendirerek, yükselişe geçen ahbârî ekol karşısında usûlî ekolü zayıflatan bir adım atmıştır. Kanaatimizce bu durum, guluv içerikli rivayetlerin Şîî anlayışta yeniden etkili bir konum kazanmasına da neden olmuştur. Zira Şîa içerisinde ilk asırlardan itibaren çeşitli kriterler bağlamında uygulanan metin tenkidinin, onu Ehl-i Sünnet içerisinde uygulanan metin tenkidinden ayıran önemli bir işlevi söz konusudur. Ehl-i Sünnet içerisinde metin tenkidinin özellikle ilk asırlarda uydurma rivayetlerin tespit edildiği mevzuat eserleri kapsamında etkili bir şekilde kullanıldığı görülmektedir. Şîa'da ise mevzu hadislerin belirlenip bir araya getirildiği bu tarz eserler bundan otuz yıl öncesine kadar telif edilmemiştir.<sup>166</sup> Burada altını çizmek istediğimiz husus, Kuleynî ve Sadûk gibi *Kütüb-i Erba'a* müelliflerinin eserlerindeki uydurma rivayetlerin varlığını kabul eden usûlî ulemanın, mevzu rivayetleri toplayan eserlerin telif edilmemiş olmasının da etkisiyle, metin tenkidi kıstaslarını özellikle gulat kaynaklı uydurma rivayetlere karşı bir güvenlik bariyeri olarak konumlandırmış olmalarıdır. eş-Şehîdu's-Sânî ile birlikte metin tenkidinin zayıflamasının ise *Kâfî* gibi temel eserlerde yer alan guluv içerikli rivayetlerin, muhtevaya yönelik gerekli süzgeçlerden geçirilmeden kullanılmasına zemin hazırladığı söylenebilir.

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

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

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

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

bağlamında zaman zaman metin tenkidi uygulamalarına başvurmaktan kaçamamış oldukları görülmektedir.<sup>167</sup>

### Sonuç

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

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

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

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

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

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

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

## KAYNAKÇA

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

- Bayhom-Daou, Tamima, "The Imam's Knowledge and The Qor'an According to al-Fadl b. Shâdhân al-Nisâbûrî". *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64/2 (2001): 188-207.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru*. Ankara: İlâhiyât, 2007.
- Bulut, Halil Ibrahim, *Şîa'da Usuliliğin Doğusu ve Şeyh Mufîd*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2013.
- Ca'feriyan, Rasul, *Tarih-i Teşeyyu' Der İraîn Ez Ağâz Ta' Karn-i Dehom-i Hicrî*. Kum, 1375.
- Çil, Mustafa, "Hanefi Usulünde Fasid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı". *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014): 63-78.
- Daftary, Farhad, *Şî'î İslam Tarihi*. Çev. A. Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa-Tarih, 2016.
- Demir, Habip, *Horasan'da Şîlik-İran'da Şîliğin Tarihsel Kökenleri*. Ankara: Otto, 2017.
- el-Emîn, Muhsin, *A'yanu's-Şîa*. Tah. Hasan Emin. Beyrut: Dârut-Taâruf li'l-Matbûât, 1983.
- el-Esterâbâdî, el-Emîn, *Fevâidu'l-Medeniyye*. Kum: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1424.
- el-Fadl b. Şâzân, *el-İdâh li'r-reddi fi sâiri'l-fırak*. Tah. Celâluddîn el-Huseyn el-Urmevî. Beyrut: Muessesetu't-Târîhu'l-Arabî, 2009.
- Halm, Heinz, *Shiism*. Çev. Janet Watson. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- el-Hasenî, Hâşim Ma'rûf, *el-Mevzuat fi'l-âsâri ve'l-âhbâr-arz ve dirâse*. Beyrut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1987.
- el-Hillî, Allâme, *Mebâdiu'l-vusûl*. Tahran: Mektebu'l-i'lâmî'l-İslâmî, 1404.
- \_\_\_\_\_, *Muhtelefu's-Şîa*. Kum: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1413.
- el-Hillî, Muhakkık, *el-Mu'teber*. Kum: Muessesetu Seyyidi's-Şuhedâ, 1364.
- İbnu'l-Gadâirî, *er-Rical*. Kum: Daru'l-hadîs, 1422.
- Kadivar, Mohsen. "Kırâat-e Ferâmuş Şode". 1385, <http://kadivar.com/?p=238> .
- Kasimpûr, Mohsîn. "Berresf-yi Tahlîl-yi Taabîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Ravîyân der Menâbi'-i Rical-i Şîa". Do Faslnâme-yi Hadîf Pejuhî 5 (1390): 69-94.
- Kâşânî, Feyz, *el-Vâfi*. İsfahan: Menşûrâtu Mektebeti'l-İmâm, 1406.
- Kaygusuz, İsmail, *Ümmü'l-Kitab*. Demos, 2009.
- Kelanterî, Ali Ekber, "Tesâmuh Der Edille-yi Sunen". *Pejûheş-e Ulûm-i İslâmî* 17 (2010).
- el-Keşşî, Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*. Tah. Mustafavî. Beyrut: Merkezi Neşri âsâri'l-Allâme el-Mustafavî, 2009.
- Kırbasoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto, 2015.
- el-Kuleynî, Muhammed b. Ya'kub, Ebu' Ca'fer Muhammed b. Ya'ku'b. *el-Kâfi*. Tahran: Dâru'l-kutubi'l-İslâmîyye, 1363.



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

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

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

• \_\_\_\_\_, *İlelu's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.

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

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

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

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

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

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

• es-Saffâr, *Basâiru'd-deraca't*. Tah. Hasen Kûçebağfî. Tahran: Munteşirâtu'l-a'lemî, 1404.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

• \_\_\_\_\_, *el-İstibsâr*. Necef, 1375.

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

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

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

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

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



## Use of Textual Criticism in Imami Shia for Interpretation of Narratives between the 3rd and the 11th Centuries (9th-17th)\*

Peyman ÜNÜGÜR\*\*

### Abstract

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

**Key Words:** Ḥadīth, Shi'ism/Shiah, textual criticism, *ghuluww*, Akhbārīs, Uṣūlīs, qarīnah.

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

### Özet

Son bir asırlık süreç içerisinde, rivayetlerin değerlendirilmesinde metin tenkidinin en az *isnad* tenkidi kadar önemli olduğuna ve tarihi süreçte hadis usulünde metin tenkidine gereken önemin verilmediğine dair vurgunun artması sonucunda, metin tenkidine yönelik

\* This paper is written based on the author's PhD dissertation titled, "Şîa'da Metin Tenkidi" (Textual Criticism in Shia) (A.Ü.S.B.E., 2017).

\*\* Dr., Department of Hadith, Basic Islamic Sciences, Faculty of Islamic Sciences, Ankara Yıldırım Beyazıt University. [peyman.unugur@gmail.com](mailto:peyman.unugur@gmail.com)

\*\*\* This paper is the English translation of the study titled "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı" published in the 7-8<sup>th</sup> issue of *İlahiyat Akademi*. (Peyman Ünügür, "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı", *İlahiyat Akademi*, sayı: 7-8, Aralık 2018, s. 283-326.) The paper in Turkish should be referred to for citations.

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

**Anahtar Kelimeler:** Hadis, Şîîlik/Şîâ, metin tenkidi, guluv, Ahbârîler, Usûlîler, karîne.

## Introduction

The principal role of the hadiths in the emergence of the Shiite tradition, just as the role they play in the tradition of Ahl As-Sunnah (the People of Sunnah), serves as the most significant reason for the need for further studies in this field. Its approach to the hadiths and specific characteristics of its literature necessitates profound examination of the Shiite understanding, and its undeniable impact on the emergence of different disciplines, such as interpretation, fiqh, and kalam, requires relevant studies to be furthered without exclusion of those conducted in the listed disciplines.

Identifying the accuracy and acceptance criteria for narratives is significant for an examination of the Shiite understanding of the hadiths. Being aware of the essential criteria for acceptance or denial of a narrative would help us understand the types of narratives which contributed to the rise of the Shiite tradition. One of the characteristics peculiar to the Shiite understanding of the hadiths is that the criticism of isnad (the chain of transmitters), which is a fundamental method to decide whether to accept or reject a narrative, was first used in a more systematic way in the seventh Hijri century, which is quite late and only after this period it was able to gain a central position in the examination of narratives. In other words, rather than considerations of narrators and chains, textual criteria has become the determinant in the examination of narratives within the foundation period of the Shiite understanding of the hadiths. This determinative role of textual criteria has continued throughout the history of Shiite studies on the hadiths, and reached the peak of its impact within the last century. Although it is not quite possible to speak of a systematical and concrete textual criticism in Shiite hadith interpretation, textual criticism in Shiah is worth studying due to the determinative role of the criteria about the narrative texts in the interpretation process. As the ultimate aim,

in order to understand and reveal what textual criticism actually means in Islamic tradition, as well as in many other issues, this one should also be discussed from a comprehensive perspective that takes all denominations/schools into consideration, instead of a *Sunni-oriented* approach.

Unlike the criticism of *isnad*, textual criticism, in both Sunni and Shiite understandings of hadith interpretation, have not gone through a conceptualization process and its principles have not yet been explained in detail by the guide books of *usul*. Therefore, the textual criticism that we analyze within the Shiite perspective does not correspond to a clearly defined concept. This study aims to identify which textual issues have an impact on the acceptance or rejection denial of narratives, on the basis of different periods and scholars who dominated these periods. This study covers the process between the 3rd-11th/9th-17th centuries. The periods between the 9th-13th/17th-19th centuries are not included in the study due to the dominant prevalence of the Systematic Akhbari approach. By nature, this approach prevented any considerable criticism within the given period. In addition, the period between the 13th/19th century and today, which can also be termed the modern period, should be analyzed in a different study/studies due to the dimensions of change textual criticism has gone through within this period.<sup>1</sup>

At this point, it may be thought that the analysis could have covered the process starting from an earlier time. As a response, we can say that as it is observed in all relevant areas that the emergence of the Shiite understanding of hadith interpretation was also highly related to the perception of *imamate* (leadership). Accordingly, Shiite scholars think that the compilation of the hadiths ended with the death of the Prophet and continued in the period of the Twelve Imams. According to the Shiite understanding of *imamate*, imams have the trait of infallibility, they undertake all responsibilities given to the Prophet except for prophecy, and they have been taught the entirety of knowledge revealed to the Prophet. That is why their words are equal to those of the Prophet. As a result of this, hadith recording practices were furthered by the Shiites after the Prophet and throughout the period of the imams. However, the comprehensive works that compile all studied narratives and the works of criticism of these narratives could only be initiated in the second half of the third Hijri century. Although it is possible to find traces of a content-oriented criticism relating to some narratives attributed to the imams by the *ghulat*, the current information we have does not allow us to identify whether a considerable effort was made by the Shiites in the period of the imams to undertake any textual criticism.

In this study, the term Shiah refers to the school of Imamiyyah or the Twelvers, which adopts the understanding of the Twelve Imams. Textual criticism,

---

<sup>1</sup> For a published article about textual criticism studies conducted in this period, and for more information about the topic itself, see: Peyman Ünügür, *Şia'da Metin Tenkidi*. Dissertation, A.Ü.S.B.E., 2017.

on the other hand, refers to a method of examination which is based on the criteria of textual analysis and often conducted in order to reach a decision of accepting or rejecting a narrative. "Narrating with meaning, qalb, idraj, ziyadah, iztirab (contradiction), ikhtisar and taqti'a (dissection), revision, distortion and lahn" are known as the issues encountered in textual examination. However, they cannot be associated with textual criticism."<sup>2</sup>

## 1. Textual Criticism in the 3rd and 4th Centuries/Segregation of Narratives Containing Ghuluww

Most parts of this study examine the activities that can be considered to be textual criticism from the second half of the third Hijri century and the whole of the fourth Hijri century. Also, it is seen that the efforts of textual criticism in the second half of the third century and the whole of the fourth century were focused on the narratives originating from the ghulat. Ghulat is mainly composed of people who associate themselves with at least one of the Twelve Imams, who are known as the descendants of the Prophet, in order to legitimize their extremist ideas. Today, it is understood that they often used the narratives they fabricated in line with their ideas and attributed them to the imams. The narratives originating from the imams which contain warnings about the fabricated narratives attributed to them by the ghulat indicate that there has been an awareness of the ghulat's narratives since the early periods.<sup>3</sup> Criticisms of the Shiite kalam authorities, who lived in the third/ninth century, against the narratives originating from the ghulat and the steps taken by the scholars of Qom, the representatives of early period Akhbaris, to segregate the narratives containing ghuluww include the first studies of textual criticism conducted by the Ithnā'ashariyyah as a school of thought.

### 1.1. A General Overview of Factors in the Sources of Narration

The first written Shiite sources of narration are the *originals*, which were composed by members of the congregation of the imams. Authors of the *originals* compiled the narratives they had heard from their imams in books which can also be considered to be *hadith chapters*. It is claimed that the number of the *originals* reach up to 400.<sup>4</sup> The *originals* have also formed a basis for the comprehensive

---

<sup>2</sup> M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, (Ankara: Otto, 2015), p. 182.

<sup>3</sup>In this context, in a famous narrative, it is mentioned that a friend of el-Muğira b. Sa'îd infiltrated İmam Muhammed Bâkır's (d. 114/733) friends, brought the narrative books he got from them to Muğira, and that Muğira allowed his extreme ideas to intervene in the words of imams by secretly changing these books. (Keşşî, *Ihti al-Ma'rifeti'r-ricâl, tah. Mustafavî*, (Beirut: The Center of Neshari al-a'al al-Alâme al-Mustafavî, 2009), p. 241.) In a narration ascribed to İmam Rızâ (d. 203/818), it has been pointed out that the narratives of the imams about the coercion and simile were utterly made up by the gulat. (Assembly, *Bihâru'l-envâr*, (Beirut: Muessesetu Mul-Vefâ, 1983), III, p. 294.)

<sup>4</sup> Muhaqqiq al-Hilli, *Mu'teber*, (Qom: Muessesetu Seyyidi's-Şuhedâ, 1364), I, p. 26.



sources of narration which were first written at the end of the third Hijri century. However, only a few of the originals have survived to the present day, and they contain only a limited number of narratives.<sup>5</sup>

It can be said that the ideas of the Imami school of theology had not yet taken shape and emerged as a systematic school within the period when the narratives were compiled in the *originals*<sup>6</sup> and this situation resulted in an enabling environment for extremist ideas to influence Shiah. In other words, this environment was full of uncertainties in terms of the perception of imamate and thus, allowed groups that demonstrated divine or extraordinary qualities to the imams to express and disseminate their ideas freely,<sup>7</sup> and the narratives were inevitably impacted by this movement.

According to Imami Shiah, the basic problems relevant for the ghulat are: Attribution of divinity to those other than Allah, and incarnation;<sup>8</sup> attribution of prophecy to those other than the Prophet Muhammad;<sup>9</sup> attribution of imamate to those other than the Twelve Imams;<sup>10</sup> similitude;<sup>11</sup> believing in the occultation of someone other than the twelfth Imam;<sup>12</sup> the understanding that implies a lack in knowledge of Allah (beda);<sup>13</sup> believing in someone else's return as the Mahdī other than Muḥammad ibn Al-Ḥasan;<sup>14</sup> reincarnation;<sup>15</sup> tafwidz;<sup>16</sup> al-ghaib mutallaqa;<sup>17</sup> declining responsibilities;<sup>18</sup> and distortion of the Qur'an<sup>19</sup> and others.<sup>20</sup>

---

<sup>5</sup> For detailed information about the *originals*, see: Majid Ma'arif, *Târîh-i Umûmî-yi Hadîs -bâ Rûykerd-i Tahlîlî-*, (Tehran: İntişârât-e Kevîr, 1396), p. 241-252; Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadîs*, (Istanbul: Klasik, 2017) p. 187-224.

<sup>6</sup> Metin Bozan, *İmâmîyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru*, (Ankara: İlahiyât, 2007), p. 34. Bozan argues that the process of emergence was furthered, to a certain extent, even after this period.

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

<sup>8</sup> Muhammad Jawad Mashkur, *Târîh-i Şîa ve Firkehâ-yi İslam tâ Karn-i Çeharom*, (Tehran: İntişârât-ı İşrâkî, 1379), p. 178. See also: Ashâbu'l-Kisâ (Ibid, p. 169), Ehl-i Hak (Ibid, p. 170), Bezi'iyye (Ibid, p.171).

<sup>9</sup> Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 164, 178.

<sup>10</sup> Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 173,

<sup>11</sup> Ehl-i Tefrit/Muşebbihe (Meşkûr, *Târîh-i Şîa*, p. 170), Bezi'iyye (Ibid, p. 171), Cevâribyye (Ibid, p. 173), Cevâribyye (Ibid, p. 173)

<sup>12</sup> Vâkife (Ibid, p. 166), Cevâribyye (Ibid, p. 172)

<sup>13</sup> Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 170-171.

<sup>14</sup> Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 182. See also: Beyâniyye (Ibid, p. 171)

<sup>15</sup> Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 170, 171, 179,

<sup>16</sup> Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 172, 184.

<sup>17</sup> The groups that attribute divinity to the imams or believe in tafwidz can be considered within this scope.

<sup>18</sup> Mashkur, *Târîh-i Şîa*, p. 180.

<sup>19</sup> In his "*Kur'ân'ın Bilinmeyen Kısımları*" (The Unknown Parts of the Qur'an), published in Journal Asiatique in 1982, Garcin de Tassy mentions Surat al-Nurayn, which is claimed to have been removed from the Qur'an, and provides Dabistân-i Mazâhib, which was written in Farsi in the 17th century, as his reference. In addition, another copy found in India includes Surat al-wilaya, which is also claimed to have been removed from the Qur'an. However, Mashkur states that each of these so-called chapters is untrue. Mashkur, Ibid, 154-156; Amir Moezzi, *The Divine Guide*, (New York, 1994), p. 80.

Looking at the comprehensive Shiite hadith books, which have been written since the end of the third Hijri century, we do not see any narrative that attributes divinity to someone other than Allah, prophecy to anyone other than the Prophet Muhammad, and reflects ideas, such as reincarnation, which are directly attributed to the ghulat. However, in these sources, there are a lot of narratives about extraordinary characteristics, particularly attributed to the imams. Presence of these narratives, which can also be considered as tafwidz, brings to mind the possibility that the Imami Shiah may not have shown the same sensitivity for criticizing the narratives about imamate, which are known to contain tafwidz.<sup>21</sup> Another presumption of the facts is that narratives with ghali content subsisted in Shiite sources through narratives of tafwidz.<sup>22</sup> Therefore, to identify the ghali elements in the sources of narration, the narratives released by the mufawwidah should be particularly taken into consideration.

Modarressi, a modern Shiite author, gives particular importance to the issue of tafwidz. According to him, the mufawwidah should be analyzed in a different category than the ghulat, who are noted for deifying the imams. He defines the mufawwidah as, "the new ghulat" who do not deify the Prophet or the imams, but attribute deific powers to them, such as having limitless knowledge and control over the universe. According to the mufawwidah, these powers have been gifted to them. Therefore, they are not natural but secondary. Modarressi also suggests that the narrators defined as ghali in the books of *rijal* are members of the groups of the ghulat that stayed out of the mufawwidah.<sup>23</sup> This situation enabled narratives and thoughts that contain tafwidz to gain a place within Shiah.

Although tafwidz is seen as a problem by Shiite scholars in some aspects, extremist ideas such as attributing limitless knowledge to the imams are legitimized as positive tafwidz. Thoughts by Al-Majlisi (d. 1110/1698-99), the author of a famous book of hadiths called *Bihar al-anwar*, who followed the way of Akhbaris but also used Usuli methods in his works, should be mentioned in this regard so as to have an understanding of the overall Shiite approach about the issue of tafwidz. In his work, Al-Majlisi created a separate chapter for "Banishment of Ghuluww". In this chapter, he divides tafwidz into two categories, namely, positive tafwidz and negative tafwidz. Negative tafwidz refers to the understanding that

---

<sup>20</sup>For discussions of Iranian scholars about whether issues such as occultation, beda, return of the Mahdī, which find a common ground for the imami and ghulat, were integrated into the Shiite tradition in its early or late periods, and more importantly, whether they were adopted with the impact of the narratives containing ghuluww or not, see: Amir Moezzi, *Ibid*, p. 129-130; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, p. 29-31; Nimetullah Safari, *GāliyanKāvešī Der Cereyanhā ve Berāyendehā ta' Pāyān-i Sede-yi Sevvom*, (Meşhed, 1378), p. 361.

<sup>21</sup> These narratives suggest extremist thoughts which entrust the control of the universe, the authority to punish and reward on the Last Day, and those similar to the Prophet Muhammad and the Twelve Imams.

<sup>22</sup> Modarressi, *Crisis and Consolidation*, p. 33-34.

<sup>23</sup> Modarressi, *Crisis and Consolidation*, p. 23-25; For a similar classification, see: Mohsin Kasimpur, "Berresf-yi Tahlilī-yi Taabīr-i Nāzir ber Guluv ve Tefvīz-i Rāviyān der Menabī-i Rical-i Sja", *Do Faslnāme-yi Hadī Pejuhī* 5 (1390): 83-87.

attributes certain powers that belong to Allah, such as to create and to give, to the imams. This is the understanding of the people of ghulat. Positive tafwidz, on the other hand, is defined as a handover of the responsibilities in religious affairs from the Prophet to the imams, and thus they should be accepted.<sup>24</sup> Al-Majlisi tries to identify the limits of tafwidz in his work using different narratives that do not contain extremism. According to this identification and the given narratives, knowing all languages spoken on earth is a requirement for imamate and it can be considered within the scope of positive tafwidz. Similarly, the suggestion that imams have been authorized by Allah to decide what is halal (lawful) or haram (unlawful) just like the prophets is also regarded as a matter of this type of tafwidz.<sup>25</sup> Another narrative mentioned by Al-Majlisi under this title is one of the most significant narratives which actually corroborates the idea of negative tafwidz through its content. According to a narrative from Muhammed ibn Sinan <sup>26</sup>(d. 220/853), who is indicated to be a member of the ghulat, Allah had created the Prophet, Ali, and Fatimah two thousand years before all other creatures and they witnessed the entire creation process of everything. And then Allah authorized them to judge and control everything and decide what is halal and what is haram.<sup>27</sup> At this point, it is understood that Al-Majlisi interprets the control mentioned in this narrative as the control over religious affairs and thus, regards this narrative as accurate. Moreover, he argues that the understanding of imamate given in this narrative is the midway point between the overstatement (idea of the ghulat) and the understatement (idea of the muqassirun). Muqassirun refers to the scholars of Qom and some kalam authorities. Al-Majlisi denounces some kalam authorities and narrators for understating the characteristics of the imams. According to this, the muqassirun regarded a number of siqa narrators as weak because of their narratives about the imams, which claim that they are faultless and have the knowledge of everything that has happened and will happen.<sup>28</sup> Al-Majlisi's considerations about the narratives transmitted by Muhammad ibn. Sinan indicate that he limits the authority given to the imams to religious affairs, and has a different perception of imamate in ontological terms. Moreover, he does not criticize the information mentioned in the narrative, suggesting that the imams had a different story of creation. On the other hand, the aforementioned points he suggests while criticizing narrators and kalam authorities, indicate that he supports an understanding that attributes the knowledge of everything to the imams.

---

<sup>24</sup> Al-Majlisi, *Bihârû'l-envâr*, XXV, p. 209-212.

<sup>25</sup> Al-Majlisi, *Bihâr*, XXV, p. 199-201.

<sup>26</sup> Ibn al-Ghadâ'irî, *Rical*, (Qom: Daru'l-hadîs, 1422), p. 92; Kashshi, *Ihtiyârû ma'rifeti'r-ricâl*, inv. Hasan al-Mustafawi, (Lebanon: Merkezu nesri âsâri'l-allâme el-Mustafavî, 2009), p. 504; Al-Najashi, *Rical*, (Qom: Muessesetu'n-nesri'l-Islâmi, 1429), p. 328.

<sup>27</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, (Tehran: Dârû'l-kutubi'l-Islâmiyye, 1363). I, p. 441.

<sup>28</sup> Al-Majlisi, *Bihâr*, XXV, p. 209. At this point, it is understood that he refers to the kalam authorities who were actively involved in studies before the emergence of the systematic movement of Usulis. Accordingly, the Usuli understanding that emerged after Al-Mufid accepts the idea that the imams were exempt from both sins and mistakes as an essential principle of the religion.

These narrations by Al-Majlisi include another significant dimension in terms of the topic we are discussing. By referring to the muqassirun, Al-Majlisi points out that the criticisms of these kalam authorities and narrators against the narratives originating from the ghulat is rather content-oriented. According to Al-Majlisi, they regarded a lot of narrators as weak based on the problematic content narrated by them. In our opinion, these suggestions can be considered to be strong evidence indicating that the reliability of the chains were identified through the content during the early periods.

The consistency between the content of written sources from the early period, which are available today and referred to by the ghulat, and the narratives of Shiite sources that contain tafwidz, is another significant topic for our discussion. Today, we have two different books representing the ghali understanding and these books are known to have been written in the second century. A handwritten copy of *Umm al-Kitab* was found at the beginning of the last century and most of the scholars studying on the book accepts it to have been written in the second Hijri century.<sup>29</sup> This book contains the answers given by Imām al-Bāqir to the questions asked by Jabir al-Ju'fi and the other scholars.<sup>30</sup> The other book is the one consisting of the answers given by Ja'far al-Sadiq to the questions from al-Mufaddal ibn Umar al-Ju'fi, who is known to be a student of his.<sup>31</sup> This book is called, *Kitab al-haft wa'l-azilla* or *Al-Haft al-shareef* and it is composed of the doctrines of Batiniyya, which form the basis of the Isma'ilism and Nusayriyah sects.<sup>32</sup> Although the general consensus is that these books were compiled in the second Hijri century, the changes that have occurred within the historical process to the copies we have are open to discussion.<sup>33</sup> However, it is possible to say that *Kitab al-haft wa'l-azilla* provides a general framework for the ideas about tafwidz as well as appropriate content for us to study. In this regard, the common issues seen in both *Kitab al-haft* and the narratives presented in the fundamental sources of Shiah include; the suggestion that Allah had created souls of the imams two thousand years before the other creatures, and these souls were praying for Allah around the ninth heaven<sup>34</sup>;

---

<sup>29</sup> Turkish translation: İsmail Kaygusuz, (Demos, 2009). For more information about the book, see: Halm, *Shiism*, trans. Janet Watson, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), p. 157; Daftary, *Şi'î İslam Tarihi*, trans. A. Fethi Yıldırım (Istanbul: Alfa-Tarih, 2016), p. 67; Stephanie Haught Wade, *The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism* (Postgraduate Thesis, University of Arkansas, 1990), p. 7.

<sup>30</sup> For more information about the revelation of this text at the beginning of the 20th century and the process of publishing in different languages, see: Sean W. Anthony, "The Legend of 'Abdallāh ibn Saba' and the Date of Umm al-Kitāb", *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/1 (2011): 2-4.

<sup>31</sup> Muhammad ibn Sinan, who was a follower of al-Mufaddal ibn Umar, is considered to be the author of this book. Al-Najashi mentions a book, titled *Al-Adilla*, which is attributed to him: *Ricâl*, p. 328.

<sup>32</sup> *el-Heftu's-şerîf*, inv. Mustafa Ghalib, (Beirut: Dâru'l-Endelus, 1977). For considerations about the book, see: Daftary, *Şi'î İslam Tarihi*, p. 237-240.

<sup>33</sup> For a chapter-based date identification of *Kitab al-haft wa'l-azilla*, see: Mushegh Asatryan, *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition* (PhD Dissertation, Yale University, 2012), p. 239-241.

<sup>34</sup> *Kitābu'l-heft*, p. 68, 181.

birth stories of the imams which are different from other humans<sup>35</sup>; other similar narratives that attribute ontologically different characteristics and superiority to the Twelve Imams, and claim that the imams could speak all languages spoken on earth<sup>36</sup>; the suggestion that the ninth heaven is placed on water, and this water is associated with the infinite knowledge the imams have<sup>37</sup>; the suggested fact that the imams have Allah's hidden treasures of knowledge<sup>38</sup>; and other similar narratives about the scope and source of the knowledge the imams have.

In light of the aforementioned information, we will initially examine the efforts by narrators and kalam authorities in the period between the third/ninth and the fourth/tenth centuries to criticize the ghali considerations and narratives based on their content, as also mentioned by Al-Majlisi.

## **1.2. First Cases of Criticism About Narratives Originating From the Ghulat/Mufawwidah**

Under this title, we will analyze the Shiite kalam authorities and the early period Akhbari scholars, who were rather interested in the narratives containing ghuluww that emerged as a result of the intensive work of the ghulat sects in the second/eighth and the third/ninth centuries. In this respect, we try to identify whether scholars from these two groups have undertaken considerable works of textual criticism regarding these narratives, and to reveal the essence of identified works. The analysis has been based on the narratives about the knowledge of the imams. The scholars whose approaches are analyzed in this study lived during the third/ninth and the fourth/tenth centuries, a period when the school of the Twelvers/Imami and the other Shiite sects prominently differed from each other.

### **1.2.1. Criticism of Narratives Containing Ghuluww About the Knowledge of the Imams by Shiite Kalam Authorities**

Narratives about the source and scope of the knowledge of the imams stand out as the most manipulated area by the ghulat in terms of fabricated hadiths, which were used to attribute posthuman characteristics to them. The narratives provided in Shiite sources which contain warnings for the imams also corroborate this suggestion. One of these narratives states that Ja'far al-Sadiq warned his companions about those attributing characteristics such as the knowledge of everything that has happened and will happen on earth, or having control over the entire universe to him by saying, "May Allah damn those narrating something we have never said as if we have"<sup>39</sup>. In another narrative, it is suggested that someone

---

<sup>35</sup> *Kitâbu'l-heft*, p. 87-90.

<sup>36</sup> *Kitâbu'l-heft*, p. 68.

<sup>37</sup> *Kitâbu'l-heft*, p. 79.

<sup>38</sup> *Kitâbu'l-heft*, p. 80-81.

<sup>39</sup> Al-Saduq, *Ī tikâdât*, (Qom: Peyâm-e Imam Hâdi, 1391), p. 109.

comes to Ja'far and tells about the words narrated by others about him. According to these rumors, the imam knows the numbers of all raindrops, stars, leaves on all trees, as well as the amount of water in the seas and the soil on earth. In response, Ja'far states that these are impossible and only Allah can have such superior knowledge.<sup>40</sup>

It is observed that the narratives regarding the source and scope of the knowledge the imams had, and those containing ghuluww have formed a basis for criticism of scholars from other sects against Shiah since the third Hijri century. A narrative mentioned in *Basa'ir* of Al-Saffar also confirms this fact. According to this narrative, which is narrated by Ali, he never went to bed before learning the revelations about halal, haram, sunnah, commandments and prohibitions, and what and who they target, from the Prophet in person. Until this point, this narrative does not differ from the others mentioned in *Basa'ir* in terms of the knowledge of the imams. However, the rest of this narrative provides historically significant information. Adherents of Mu'tazila denied this narrative when they heard and claimed that it was something impossible that they were always together in the same place. Shiite Muslims informed Zayd ibn Ali, who is the narrator of this statement, about this opposition.<sup>41</sup> In response, Zayd reminded them of the days the Prophet and Ali were in separate places and states that the Prophet taught the knowledge revealed in the days they were separated to Ali when they came together and asked them to deliver this information to the adherents of Mu'tazila who opposed this narrative.<sup>42</sup>

Although there is no trace of a critical approach against Imami Shiah in this narrative, the other information given in the same narrative confirms a considerable interaction between Imami Shia and Mu'tazila in the second half of the third Hijri century, when *Basa'ir* was written. Secondly, based on the information given in this narrative, regardless of any actual criticism from Mu'tazila, it can be concluded that there was a critical attitude toward the approach of Imami Shia and the narratives that formed a basis for this approach. Moreover, the Shiite Muslims were confused about this issue.

Fadl b. Shadhan (d. 260/874) and Ibn Qibba al-Razi (d. 319/931) are among the scholars who responded to the criticism against Shiah through rejections or other types of academic works. According to a modern author called Bayhom, the fact that the kalam authorities, who constituted a major school of Shiah in the pre-occultation period, considered sources other than the Prophet as ghuluww, and

---

<sup>40</sup> Al-Majlisi, *Bihâr*, XXV, p. 179; Muhammad Hasan al-Ahmadi, "Gâliyan ve Endişe-yi Tahrîf-i Kur'ân", *Ulûm-e Hadîs* 2/52 (1388): 192. For some criticism by modern Shiite authors about narratives containing ghuluww regarding the knowledge of the imams, see: Nematollah Salehi Najafabadi, *Guluw*, (Tehran: İntişârât-e Kevîr, 1384), p. 14-15; Hashim Maruf al-Hasani, *el-Mevzuat fi'l-âsâri ve'l-âhbâr-arz ve dirâse-*, (Beirut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1987), p. 260-261.

<sup>41</sup> Zayd ibn Ali, the narrator of this information, is the brother of Imâm al-Bâqir, who is the founder of the Zaidiyyah sect and the fourth imam of the Imami Shiah.

<sup>42</sup> Al-Saffar, *Basâiru'd-deracât*, inv. Hasen Kuçebâğfî, (Tehran: Munteshiratu'l- a'lemî,1404), p. 217.

criticized relevant narratives in terms of textual properties.<sup>43</sup> One of these authorities, al-Fadl b. Shadhan (d. 260/874), responded to the criticism addressed by Ahl Al-Sunnah against Shiah about the source of the knowledge the imams had in his work, *el-Îdâh li'r-reddi fî sâiri'l-firak*.

Al-Fadl b. Shadhan discusses the criticism against the knowledge of the imams in a chapter about *Sahifah Alawiyyah*, which is a book claimed to have been written by Ali. According to this, Sunni scholars blame Imami Shiah for accepting the deific inspiration as a source of the knowledge the Prophet's family had besides his teachings. They claim a narrative about Ali to be the basis of this claim. This narrative states that Ali could comprehend the revelation of Allah only through an understanding taught by Him and this understanding can be nothing but His inspiration.<sup>44</sup> After mentioning this narrative, al-Fadl emphasizes that the information provided is not supported by Shiah. As evidence, he cites another narrative claimed to have originated from Ali. According to this narrative, Ali stated that there is nothing (no source of knowledge) they had but Allah's revelation and the *Sahifah*. According to al-Fadl, this narrative refers to the fact that the imams only had the book revealed by Allah, which contains everything human beings need in their daily lives, and the *Sahifah*, which is an interpretation of this book. Al-Fadl also suggests that *Sahifah* was a corpus composed of 100 volumes in which the Prophet Muhammad presented every necessary piece of information about halal and haram to Ali, and it was inherited to the imams after Imam Ali. He also argues that Sunni Muslims did not accept this fact.<sup>45</sup>

From this suggestion from al-Fadl about the criticism made by Sunni scholars, where he clarifies his view of the knowledge the imams had, we can understand that he accepted the teachings of the Prophet Muhammad as the only source of knowledge for them. The fact that Al-Fadl mentions an untrue narrative referred to by Sunni scholars to Ali shows that some of the pre-occultation narratives about the nature and source of the knowledge the imams had are inconsistent narratives. Therefore, it is understood that Al-Fadl not only reveals his attitude toward these kinds of narratives, but also responds to the criticism made by Sunni scholars. It can also be suggested that he does not accept the narratives which claim that the imams received inspiration and/or revelations about the *ghaib* (the unseen) because of their content.

Ibn Qibba al-Razi is another Shiite kalam authority who responded to the criticisms from the adherents of Zaidiyyah, generally about the narratives originating from the ghulat, and specifically those about the knowledge of ghaib

---

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

<sup>44</sup> However, this narratives cannot be found in Shiite sources today.

<sup>45</sup> Al-Fadl b. Shadhan, *el-Îdâh li'r-reddi fî sâiri'l-firak*, inv. Jalâl al-Din al-Husayni al-Urmawi, (Beirut: Muessesetu't-Târîhu'l-Arabî, 2009), p. 460-464. Al-Fadl's approach, which rejects these narratives, accepts the possibility that the Prophet Muhammad might have guided Ali to write an 100-volume corpus during his prophesy of twenty-three years full of sufferings.

attributed to the imams. The rejection, authored by Ibn Qibba against the aforementioned sect of Islam, was narrated by Al-Saduq in *Kamal Ad-Din*.<sup>46</sup> According to Ibn Qibba, the reason for the increase in the number of narratives containing ghuluww is that lesser known narrators of the time were taken as references for narratives due to *husn al-dhan* (good opinion). The imams received complaints due to the increasing severity of this situation and as response, they ordered their companions to take only the narratives of consensus into consideration. However, they did not obey this order and continued the conventional practices. It was not possible for the imams to know everything added to their narratives. Because, they did not have the knowledge of ghaib. There is no question regarding the accuracy of the narratives about imamate, as all of them are considered mutawatir. Accordingly, all controversial issues are associated with khabar al-wahid. Khabar al-wahid does not provide any information and could either be true or untrue.<sup>47</sup>

The information narrated by Ibn Qibba depicts this situation in a more clear way. According to this information, he explicitly accepts the existence of narratives which pose a source of criticism against Zaidiyyah, propounds that they cannot be accepted due to their content mentioning the ghulat as the origin, and suggests presenting these narratives for consensus as a method for clarification. This is sound evidence which indicates a critical attitude adopted towards the narratives circulated among Shiah in a fairly early period, and the content-oriented approach seen in this attitude.

### 1.2.2. The School of Qom and Ghuluww-Oriented Textual Criticism

Qom, which is considered to be the most operative Shiite center of Islamic sciences of the third/ninth and the fourth/tenth centuries, is the first city in Iran where the Shiite understanding gained dominance. The Ash'arites, an Arabic tribe originally from the Yemen area, settled in Qom and had a significant influence on the propagation of the Shiite understanding in this region after being relegated from Iraq by the Umayyad Caliphate for being followers of Ali and playing active roles in rebellions. It is also suggested that eleven people from the Ashari family, who migrated to Qom at the beginning of the second Hijri century, were companions of Imām al-Bāqir and al-Sadiq and initiated the hadith studies in the region.<sup>48</sup> Today, it is understood that Qom has served as a shelter for Shiite scholars escaping from the pressure of the Umayyad Caliphate and become the center of compilation (of hadiths) for Shiah. It is thought that narratives from the imams were first brought together in Qom and then those originating from the ghulat were

---

<sup>46</sup> Al-Saduq, *Kemālu'd-dīnve tamāmu'n-ni'me*, (Beirut: Mensūrātu'l-a'lemī, 1991), p. 98-125.

<sup>47</sup> Al-Saduq, *Kemālu'd-dīn*, p. 112.

<sup>48</sup> Suheyla Pıruzer, Muhammed Mehdi Âciliyâne Mâfûk, "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", *Hadîs Pejûhî* 3/5 (1390): 8; Habip Demir, *Horasan'da Şîlik-Iran'da Şîliğin Tarihsel Kökenleri*, (Ankara: Otto, 2017), p. 103-104.



eliminated during the compilation process. The first two of the *al-Kutub al-Arba'ah* (the Four Books) are al-Kulayni's<sup>49</sup> (d. 329/941) *Kitab al-Kafi* and Al-Saduq's (d. 381/991) *Man la yahduruhu al-Faqih*. Both of them are considered to be the most important Shiite scholars raised in Qom.<sup>50</sup>

There are a number of interesting facts which support the suggestion that the Qom scholars adopted an uncompromising attitude toward the ghali narrators. Among those includes facts such as, allowing others to kill those having ghali thoughts or expelling them from Qom, as well as intellectual activities such as writing rejections for ghali ideas. Al-Najashi mentions a number of relevant books in *Rijal*, which were written for this purpose but have not survived to the present day.<sup>51</sup> In this way, they must have tried to build barriers against the narratives originating from the ghulat by exposing ghali narrators of the time together with their ideas.

Two modern Shiite authors, namely, Modarressi and Kadivar, attach relatively higher importance to this attitude of the school of Qom toward the ghali narrators. According to them, the claims suggesting that the imams had the knowledge of ghaib, that they were entrusted by Allah, and those attributing purity to them were rejected by the scholars of Qom for being extremist ideas.<sup>52</sup> One of the most significant points taken as reference by Modarressi and Kadivar for this consideration were that the early period Akhbaris considered *sahw an-nabi* within the scope of ghuluww, and Al-Saduq mentions a relevant narrative in *Man la yahduruhu al-Faqih*, which is followed by a statement from his teacher, Ibn al-Walid, who says, "the first degree of ghuluww is to reject *sahw an-nabi*".<sup>53</sup>

It is clear that the precautions taken by the scholars of Qom against the ghulat and the tafwidz authorities indicate intolerance against extremist ideas. However, whether these precautions completely annihilated the idea, especially that of the scholars of Qom, alleging a superhuman prophet (as argued by Modarressi and Kadivar) or not, should be discussed in an independent study. To determine this, we will examine the place of the narratives about the knowledge of

---

<sup>49</sup> Al-Kulayni was a member of Qom's population and the fact that 80 percent of the narratives in *Kitab al-Kafi* were directly, and 10 percent indirectly, narrated by the Qom community proves his association with the school of Qom. For the information provided by Jafarian about Al-Kulayni's sources of the narratives, see: Rasul Jafarian, *Tarih-i Teşeyyu' Der Iran Ez Ağāz Ta' Karn-i Dehom-i Hicri*, (Qom, 1375), I, p. 209.

<sup>50</sup> Ali Zuhayr as-Sarraf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", *Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe* 1/34 (2014): 31-32.

<sup>51</sup> Najashi, *Ricâl*, p. 177, 354, 448.

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

<sup>53</sup> Al-Saduq, *Men la yahduruhu'l-fakih*, (Qom, 1404), I, p. 358-360. However, it is not possible to claim that we have the necessary evidence to prove that the other scholars of Qom, except for Al-Saduq and his teacher, Ibn al-Walid, accepted the phenomenon of *sahw an-nabi* or associated those who rejected it with ghuluww. Therefore, we cannot say that what Modarressi and Kadivar attribute to the scholars of Qom is accurate.

the imams in Saffar's *Basa'ir al-darajat*, Al-Kulayni's *Al-Kafi*, and the works covering Al-Saduq's narratives regarding faith and theological issues.

### **Criticisms of Narratives Containing Ghuluww About the Knowledge of the Imams**

Muhammad b. al-Hasan al-Saffar al-Qummi (d. 290/903) is one of the earliest scholars of Qom and an author of a comprehensive book of hadiths. Looking at the content of this book, it is understood that he wrote *Basa'ir al-darajat*, which consists of forty chapters and begins with an introduction, to bring together the narratives about the traits of Ahl al-Bayt. Narratives about the knowledge of the imams in *Basa'ir* can be divided into four categories according to their sources. These sources mentioned in different narratives are; the Qur'an, teachings of the previous prophets, and the knowledge narrated from the Prophet Muhammad in form of text, a book written by Fatima based on the Jibril's teachings (Book of Fatimah), and the revelations or inspiration. The narratives about the knowledge of the imams given in *Basa'ir* include those considered as having originated from the early ghulat period alleging that the imams had the knowledge of ghaib,<sup>54</sup> they continuously received divine inspirations besides the teachings of the Prophet Muhammad<sup>55</sup>, which were considered as having originated from the ghulat in the early period by Shiite kalam authorities, as well as the narratives alleging that the imams had been created two thousand years before all other human beings and were gifted the knowledge of everything, and others similar to these which were consistent with the early period mufawwidah sources of the ghulat. This can be regarded as an indicator of the fact that not all recognized Shiite scholars of Qom maintained a distance from the ghulat and the narratives containing ghuluww. On the other hand, the fact that al-Saffar, as a prominent scholar of Qom, used narratives of the ghulat a lot in his book shows that he did not attempt to criticize the content of these narratives.<sup>56</sup>

In order to understand whether Al-Kulayni has a significantly different approach from Al-Saffar toward ghali narratives, it would be useful to make a comparison between the narratives about the knowledge of the Imams.

In *al-Kafi*, there are around 348 narratives which are directly or indirectly relevant to the knowledge of the imams. These narratives and issues explained therein can be listed as follows: The imams had the knowledge of the earth and the sky and they could speak about the ghaib;<sup>57</sup> they got information from the angels;<sup>58</sup> they could recognize their followers by face;<sup>59</sup> they had the knowledge of

---

<sup>54</sup> Al-Saffar, *Basâir*, p. 118-121.

<sup>55</sup> Al-Saffar, *Basâir*, p. 268-272, 356-358, 361-364.

<sup>56</sup> For an isnad-oriented analysis and criticism of the narratives about the knowledge of the imams, see: Kuzudişli, *Şîa ve Hadis*, p. 226-252.

<sup>57</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 173.

<sup>58</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 175-176.

<sup>59</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 184.

everything about the future of other people, including deaths and births and everything that had happened or would happen until the day of judgment;<sup>60</sup> the Prophet and the imams could see the practices of other people and were aware of them;<sup>61</sup> they had a written list of the adherents of Shiah;<sup>62</sup> they could have the knowledge of the earth and the sky, and everything that had happened and would happen only through the knowledge of the Qur'an;<sup>63</sup> they had *al-Jamia*, which includes the knowledge of halal and haram, *al-Jafr*, which contains the all the knowledge of all the prophets and scholars who had ever lived, and the *Book of Fatimah*, which contains the knowledge of everything that will happen in the future;<sup>64</sup> they were presented with the knowledge of everything that would happen that year in each Laylat al-Qadr;<sup>65</sup> their knowledge increased every Friday night;<sup>66</sup> Allah informed the Prophet Muhammad and the imams of everything He ordained;<sup>67</sup> the imam asked Allah about everything related to ghaib and He revealed what they asked of them;<sup>68</sup> they knew the number of all deaths;<sup>69</sup> they were informed of or received an inspiration about everything they needed to know;<sup>70</sup> they had the knowledge of the essence of all creatures and everything on earth and in the sky in virtue of the *ruh al-qudus (holy spirit)*, and thus were protected from mistakes and ignorance;<sup>71</sup> they could answer every question, understand every languages spoken by human beings and animals;<sup>72</sup> as well as what was in their minds, and their intentions;<sup>73</sup> they were gifted with the entirety of knowledge revealed by Allah as soon as they were born;<sup>74</sup> they also learned practices of all creatures by virtue of a column raised in front of them after birth;<sup>75</sup> all souls were presented to the imams before creation, and thus they could recognize their adherents.<sup>76</sup>

Therefore, it is evident that narratives that reflect the understanding of ghuluww are consistent with those mentioned in *al-Basa'ir* and there is no critical approach that excludes any of these narratives. It is, for sure, not a coincidence that in chains of a majority of these aforementioned narratives, the narrators regarded to

---

<sup>60</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 197-225.

<sup>61</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 219-220.

<sup>62</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 224.

<sup>63</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 229.

<sup>64</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 238-240.

<sup>65</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 247.

<sup>66</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 254.

<sup>67</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 256.

<sup>68</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 257.

<sup>69</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 259.

<sup>70</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 264.

<sup>71</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 272.

<sup>72</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 285.

<sup>73</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 343-345.

<sup>74</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 385-387.

<sup>75</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 387.

<sup>76</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 438.

be from the ghulat or mufawwidah by Shiite sources were mentioned. In this respect, among the narratives provided in *Usul al-kafi* and listed above, those alleging that the imams had the knowledge of ghaib;<sup>77</sup> that they could recognize their adherents by face;<sup>78</sup> that they had the knowledge of everything that would happen to others, including deaths and births, and everything that had happened and would happen until the day of judgment;<sup>79</sup> that they were presented the knowledge of everything that would happen that year in each Laylat al-Qadr;<sup>80</sup> that their knowledge increased every Friday night;<sup>81</sup> that they had the knowledge of the essence of all creatures and everything on earth and in the sky in virtue of the *ruh al-qudus*, and thus were protected from mistakes and ignorance;<sup>82</sup> that they were gifted with the entirety of the knowledge revealed by Allah as soon as they were born;<sup>83</sup> that they also learned the practices of all creatures by virtue of a column raised in front of them after birth;<sup>84</sup> that all souls were presented to the imams before creation, and thus they could recognize their adherents,<sup>85</sup> were narrated by those noted for ghuluww and had consistent content with the ghali opinions presented in *Kitab al-haft wa'l-azilla*.

What is important for our study is that these instances support the opinion that Al-Kulayni did not adopt an attitude that takes the criteria of accuracy into account while compiling the narratives in the *originals*. It is also understood that *al-Kafi*, or the chapter which contains narratives about faith, is not different from al-Saffar's *al-Basa'ir* in terms of the ghali content. On the other hand, it seems impossible to say that as a prominent scholar of the Qom school, which is noted for its struggle against the ghulat, Al-Kulayni was rather successful in the identification and segregation of extremist opinions embedded in the narratives. Therefore, this

<sup>77</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 353. About Ahmad b. al-Husayn b. Said b. Hammad b. Said b. who were mentioned in the chain, Ibn al-Ghadâ'irî (*Ricâl*, p. 40-41), Al-Najashi (*Ricâl*, p. 77-78), and Shaykh Tusi (*Fihrist*, p. 65) report the narratives showing his ghulat origins.

<sup>78</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 184 (Muhammad b. Jumhur was also mentioned in the chain and regarded as having ghali opinions and being corrupt in terms of sectarianism. Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 92; Najashi, *Ricâl*, p. 337).

<sup>79</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 197 (Sahl b. Ziyad, as mentioned in the chain, was regarded as corrupt (*fasid*) in terms of the act of narration, and the religion as a whole: Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 66-67; Najashi, *Ricâl*, p. 185).

<sup>80</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 247 (Sahl b. Ziyad is mentioned in the chain).

<sup>81</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 254 (Mufaddal b. Umar is mentioned in the chain as superior in rhetoric and sermon: Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 87; Kashshi, *Ricâl*, p. 331-340; Najashi, *Ricâl*, p. 416).

<sup>82</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 272 (In the chain, Muhammad b. Sinan is noted as being a liar and fabricating hadiths: Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 92; Kashshi, *Ricâl*, p. 504; Najashi, *Ricâl*, p. 328).

<sup>83</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 385-387 (Muhammad b. Sulayman ad-Daylami, as mentioned in the chain, is noted for being a weak reference and having extremist views, as well as being corrupt in terms of sectarianism: Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 91).

<sup>84</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 387 (In the chain, Muhammad ibn Sa'dan is noted as a follower of ghuluww for having extremist ideas: Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 90).

<sup>85</sup> Al-Kulayni, *Kâfi*, I, p. 438 (Salih ibn Sahl, as mentioned in the chain, is noted for being ghali, a liar, and a fabricator of hadith: Ibn al-Ghadâ'irî, *Ricâl*, p. 69. A narrative from Kashshi corroborates this idea: Kashshi, *Ricâl*, p. 350).

finding invalidates allegations of those attributing the absence of a compilation for *mawḏūʿ* (fabricated) hadiths in the early periods of Shiah to a movement of segregation maintained by the authors of major hadith collections led by al-Kulayni.

As another significant figure in the early period, Akhbarism, Al-Saduq (d. 381/991) had a distinctive character compared to previous Akhbari scholars. He did not take narration as the basis for most of his works but tried to systematize the Imami understanding, and adopted a realistic approach in this regard. Although the main content of his works is composed of narratives, he differs from the general Akhbari attitude, which accepts literal meanings of narratives without questioning, with his distinctive explanations, particularly in terms of the interpretation of narratives. It is also seen that Al-Saduq expresses his critical approach against extremist ideas and narratives in a more explicit way. In the introductory chapter of *al-Iʿtiqadat*, which is known as the first well-structured work of Shia that explains the belief of Imami, he denounces the understanding of similitude-corporeality, bases his opinions about tawhid upon verses of the Qurʿan, and expresses that any other understanding from that framework is insufferable and the narratives that support such understandings are fabricated. Accordingly, he thinks that any narrative that is inconsistent with the Qurʿan is untrue, even when mentioned in the works of the Shiite scholars.<sup>86</sup> This principle corresponds to a fundamental criterion of textual criticism, which is reference to the Qurʿan.

As he travelled to and stayed for a while in Baghdad, it is highly possible that al-Saduq had the opportunity to be acquainted with the opinions of the school of Muʿtazila in Baghdad. Accordingly, Newman regards his view as mentioned in *al-Tawhid*, which opposes the understanding of similitude and his emphasis on certain values such as tawhid and justice, as a reflection of the influence of Muʿtazila.<sup>87</sup>

The examples which indicate Al-Saduq's reference to the concept of interpretation within the scope of the narratives about the knowledge of the imams are significant for our subject matter. A narrative in his *Maʿani al-akhbar*, which widely addressed the speech delivered by the eighth imam of Shia, Ali ar-Rida (d. 203/819), in a mosque in Merv, talks about the characteristics of the imams. The narrative, which also discusses the knowledge of the imam, emphasizes that the imam should have everything he needs in order to show others the true path to follow. According to this narrative, the Imams should be able to answer questions about the future and understand all languages spoken by human beings.<sup>88</sup> Al-Saduq narrates this information but also states that this knowledge should be

---

<sup>86</sup> Al-Saduq, *Iʿtikâdât*, (Qom: Peyâm-i Imam Hâdî, 1391), 3-4.

<sup>87</sup> Andrew J. Newman, "The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqir Al-Majlisî And Safawîd Medical Discourse", *Journal of the British Institute of Persian Studies* 50 (2012): 111.

<sup>88</sup> Al-Saduq, *Maʿâniʾl-ahbâr*, (Beirut: Dâruʾl-maʿrife, 1979), p. 95-102.

limited in some aspects. According to him, the knowledge of the imam should be derived from the teachings of the Prophet. And they were taught everything they needed by him before his death. Also, it is not possible for imams to receive divine revelations after the Prophet's death.<sup>89</sup> In essence, many narratives transmitted by Al-Saduq constitute evidence showing that he sees no harm in attributing a vast amount of knowledge to the imams, as long as it has been conveyed by the Prophet. According to the aforementioned narrative, the imams had a list of their followers and enemies up until the day of judgment, they also had a 35 meter long al-Jami'a, which contained human beings' every need until the day of judgment, and the big and small al-Jafr, which was written on a piece of leather and described every single judgments in Islamic fiqh.<sup>90</sup>

At this point, Al-Saduq states that the imams did not receive any direct revelation from Allah, either in order not to place them in a position equal to prophets, or to close the door to this understanding for some extremist opinions based on the characteristics attributed to the imams. Accordingly, the editor Ali Akbar Ghaffari feels the need to express his dissent to this suggestion and states in a footnote that his words contradict a number of extant narratives regarding this subject.<sup>91</sup> Looking at the narration of the aforementioned statement from Ibn Qibba<sup>92</sup>, we can say that Al-Saduq implicitly accepted the fact that the imams cannot have the knowledge of ghaib, or at least took up a position against the narratives that he associated with the ghulat and the mufawwidah.

It is seen that Al-Saduq, who tries to limit the knowledge of the imams to the teachings of the Prophet Muhammad on one hand, cites the narratives alleging that they received the knowledge of ghaib in sources other than from the Prophet himself. The narrative mentioned in *Kamal al-din*, *al-Basa'ir*, and *al-Kafi*, alleging that the knowledge of everything that would happen in a year was revealed to the imam of the time, can be cited as an example to this.<sup>93</sup> There are narrative containing ghuluww in different works of Al-Saduq. Some of the narratives from al-Mufaddal ibn Umar, who is regarded as a significant representative of the mufawwidah, can also be cited as examples in this context. The imams' different stories of creation, and being presented to the other creatures as prominent servants of Allah,<sup>94</sup> the extraordinary births of Ali and Fatima<sup>95</sup>, and the narratives about the allegation that souls of innocent people had been created a few thousands of year before the others are among them.<sup>96</sup>

---

<sup>89</sup> Al-Saduq, *Ma'âni'l-ahbâr*, p. 102.

<sup>90</sup> Al-Saduq, *Ma'âni'l-ahbâr*, p. 102-103.

<sup>91</sup> Al-Saduq, *Ma'âni'l-ahbâr*, p. 102.

<sup>92</sup> Al-Saduq, *Kemâlû'd-dîn*, p. 112.

<sup>93</sup> Al-Saduq, *Kemâlû'd-dîn*, p. 305.

<sup>94</sup> Al-Saduq, *Kemâlû'd-dîn*, p. 240; *Uyûnu ahbâri'r-Rîza*, inv. Husayn al-A'lamî, (Beirut: Muessesetu'l-A'lemî, 1984), II, p. 61; *Ma'âni'l-ahbâr*, p. 108.

<sup>95</sup> Al-Saduq, *el-Emâli*, (Qom: Muessesetu'l-bi'se, 1417), p. 194-195, 691.

<sup>96</sup> Al-Saduq, *Ma'âni'l-ahbâr*, p. 108; *Kemâlû'd-dîn*, p. 315-316. The information in these narratives about the differences between the creation of innocent souls and those of others is shown in a variety of different

Findings from Moezzi in a similar study support the findings we obtained throughout this research. Moezzi argues that there is no significant difference between Al-Saffar, Al-Kulayni, and Al-Saduq, in terms of the content of the narratives about the knowledge, power, and creation of the imams, except for the declining number of narratives cited in their works.<sup>97</sup> Another considerable difference seen in Al-Saduq's work is that he uses his mechanism of interpretation as a tool of defense against criticisms that may be addressed to the narratives and he tries to isolate the narratives that could normally be considered as ghuluww through interpretation.

In our opinion, the findings we have revealed up to this point may lead us to make the following inference: The uncertainties existed before the completion of the systematic internal development of Ithnā'ashariyyah/Imami, particularly those that emerged in the second/eighth and the third/ninth centuries, and prepared the ground for the rise of different groups of ghulat established on the basis of partisanship to Ali. With time, these groups used the narratives they fabricated and attributed to the Shiite imams in order to propagate their ideas and rally supporters. When these narratives started to become popular among the Shiite population, they brought about a counter-view against extremist ideas and the first reactions against ghali groups were received directly from the imams. Today, it is understood that kalam authorities like Al-Fadl ibn Shadhan and Ibn Qibba, who lived in the third Hijri century, adopted remarkable critical approaches which can be considered within the scope of textual criticism. It is also seen that particularly the school of Qom, which was active in the fourth/tenth century, played a significant role in this regard by struggling against the ideas of the ghuluww, their representatives, and other extremists, and tried methods of relegation (from Qom) and intimidation. According to Shiah, this attitude of the school of Qom helped segregation of narratives containing ghuluww within the compilation process and as a result of this attitude we cannot see such narratives in the Four Books (*al-Kutub al-Arba'ah*). The information provided in different sources confirms this struggle against the members of the ghulat in Qom.<sup>98</sup> However, as expressed within Shiah, it is not possible to say that these efforts were sufficient to segregate all ghali narratives and to prevent them being included in fundamental sources of the hadiths. Even the limited information about ghali elements in Shiite sources is sufficient to indicate that there are a significant number of narratives originating

---

sources. In some narratives it is cited as two thousand years, while according to others it is fourteen thousand years.

<sup>97</sup> Mohammed Ali Amir Moezzi, *The Divine Guide in Early Shi'ism*, trans. David Straight, (New York: University of New York Press, 1994), p. 15-18.

<sup>98</sup> At this point, we can mention some intellectual activities to demonstrate rejections against ghali ideas. Najashi cites a lot of books in his *Rijal*, which were written but have not survived to the present day. For examples, see: Najashi, *Rical*, p. 177, 354, 448. For more information about the attitude of the scholars of Qom toward the ghulat, see: Ali Zuhayr Sarraf, "Medresetu Qom er-riva'ī fī muvāceheti'l-gulāt", *Mecelletu Merkezi Dirāsati'l-Kufe*, 1:34 (2014).

from the ghulat and the mufawwidah in the books authored by the scholars of the school of Qom, including the Four Books.

In our opinion, one of the most significant reasons for the fact that scholars of Qom could not completely protect their works from ghali narratives despite the struggle against the ghulat, is the uncertainty in terms of the definition of ghuluww and the resultant failure of Akhbari scholars to get over the ghali ideas. Although it is seen that they applied a method of segregation, particularly against narratives that attribute divinity to someone other than Allah and similar, as a marginal point of extremist ideas, it is certain that they could not ensure an equally meticulous criticism on the narratives containing ghuluww about the matter of imamate. For instance, it is not possible to say that it was easy for those who supported the understanding of imamate at the time to admit the impact of the ghulat on the necessity for imams to have knowledge of everything. This situation may be associated with the fact that the concept of imamate was a building block of Shiah and thus, it was too difficult to adopt an objective attitude toward the narratives containing ghuluww about imamate. Today, it is understood that the narratives containing ghuluww about superiority of the imams therefore have stayed out of content-oriented criticism. In addition, it is highly possible that the scholars of Qom did not narrate anything from the ghulat due to their uncompromising attitude against those who lived in the same period and place as them but stood out due to extremist ideas. However, it is also possible that they accepted and included in their works, the ghali narratives about imamate which were fabricated and attributed to an imam but narrated by someone else who was known to have no extremist ideas. In this regard, it may be suggested that the systematic use of textual criteria by these scholars prepared the ground for the narratives that attribute posthuman characteristics to the prophet and the imams and can be found in different sources.

It is clear that Al-Saduq has a different perspective than the classical understanding of Akhbaris. Despite the considerable quantity of ghali narratives in his works, he adopts a different approach when it comes to the narratives about certain topics, such as knowledge of the imams, and tries to resolve the contradiction between these two acts by referring to the method of interpretation. The declining number of such narratives in his works and the effective use of interpretation can be regarded as an indicator of the possibility that he took into consideration certain criteria relating to content during his judgment about the accuracy of narratives. However, it is impossible to say that he used the criteria for textual examination in an effective way.

Another notable situation is the reflection of the differentiation between the ghulat and the mufawwidah seen in the narratives cited in different sources. As argued by Modarressi, the opinion that extremist ideas of the ghulat, such as attributing divinity to someone other than Allah, lost its impact over time due to the aggressive reactions within Shiah, and the ghulat was replaced by the mufawwidah who attributes posthuman characteristics to the imams and the



rarefied ghali approach of the mufawwidah was admitted by Shiah over time. These findings allow us to make the following inference: The rising reaction among Shiah against the early period ghulat brought about more careful examinations of their narratives, and a significant quantity of these narratives were eliminated during the compilation process of comprehensive hadith collections. Marginal narratives of entities such as the Mughiriyyah and the Khattabiyyah, which are considered to be more extremist compared to those of the mufawwidah in this regard, could not even find a place in *al-Basa'ir*, while the narratives attributed to the mufawwidah were able to survive to the time of Al-Saduq, despite the decline in quantity.

The reason for our emphasis on the narratives about faith in examination of the acceptance or rejection of the narratives circulated within the dominant period of the early Akhbaris, is the fact that the Shiah, who were struggling against the ghulat and the mufawwidah within the same period of time, adopted a content-oriented approach to segregate the narratives originating from them and, although partially, this approach can still be monitored. However, it does not seem possible to say the same for narratives on issues of fiqh. The absence of textual criteria, such as consistency with the Qur'an, the sunnah, and ijma, which are frequently mentioned by Shaykh Tusi in *Tahdhib al-Ahkam* and *al-Istibsar*, are not cited in al-Kafi and al-Faqih of al-Kulayni and Al-Saduq, respectively. This complicates the possible identification of whether they predicate their opinions about the accuracy of the narratives regarding the details of some textual criteria. On the other hand, absence of a significant study by Shiite scholars to gather fabricated hadiths in the early periods or even until the last century poses a significant obstacle that prevents the identification of the Shiite perspective for the reasons behind the fabrication of these narratives which do not fit the scope of ghuluww.

## **2. Development of Textual Criticism between the 5th and the 13th Centuries**

The Akhbarism, which became the dominant ideology about one and a half centuries after the end of the Imami period, gave way to the Usuli understanding, which had a chance to flourish under the rule of Buheyvis (334/945-447/1055), at the end of the fourth Hijri century, and this understanding preserved its dominance among Shiite scholars during the following period, except for about two centuries when the Akhbarism rallied again. Therefore, in the following part of the study, we will attempt to reveal the changes in the role attached to textual criteria in the examination of narratives during the period of Usuli understanding. Accordingly, we think that an analysis by characteristics seen in sub-periods of this long process would help to undertake a proper analysis of the development observed in textual criticism.

## 2.1. Usuli School of Baghdad and Criteria-Oriented Textual Criticism

Al-Shaykh Al-Mufid (d. 413/1022), Sharīf Murtadhā (d. 436/1044), and Shaykh Tusi (d. 460/1067) lived in Baghdad in the period of Buhayvis, which can be considered as the brightest time of Shiah in terms of both theological and administrative activities. These people are noted for their leadership in the Shiite Muslim community, which they ensured by playing significant roles in the systematization of the Usuli understanding.

According to Stewart, who is a modern researcher, the Shiite legal system adapted/borrowed its building blocks and principles from the Sunni tradition of justice and this process began before *the Major Occultation*. The consistencies between Sunni works of fiqh and the standard order of contents applied in *al-Kafi* by Al-Kulayni, who died in 329/941, is an indicator of this situation.<sup>99</sup> Watt regards this situation as a significant indicator of Sunni dominance in Islamic thought.<sup>100</sup>

We cannot say that this Sunni influence seen in Shiite theological (usul) studies was effective during the early stages of Shiah toward the narratives in their own sources. Accordingly, the approaches of Al-Mufid, Murtadhā, and Shaykh Tusi, which we will analyze in this study, indicate that they preferred certain textual criteria to isnad for decisions regarding the acceptance or rejection of the narratives. This situation is different from the isnad-oriented understanding of the hadiths mostly adopted by Sunni Muslims.

Al-Mufid followed his father to Baghdad at a young age and took lessons from prominent Sunni and Shiite scholars there. Al-Mufid is accepted to be one of the first Shiite scholars who attended regular classes from both Shiite and Sunni teachers. It is also narrated that he took kalam lessons from Mu‘tazila’s scholars in this period when the Mu‘tazila school of Basra had influence in the region.<sup>101</sup> As a scholar of Islamic jurisprudence (usul al-fiqh), Al-Mufid holds a significant place in the emergence of the Usuli understanding of the hadiths with the principles he applied in the use of the news (khabar) he received.

In his other works, Al-Mufid mentions the criteria for the acceptance or rejection of content in the narratives. At the end of *al-Tazkirah bi-usul al-fiqh*, he describes two different types of narratives that can be used as hujjat in religious affairs and calls them *the khabar mutawatir* (successive narration) and *the khabar supported by qarinah (indirect evidence)*. Mutawatir is a category of narration used for the narratives told by a majority that cannot be accused of telling lies. On the other hand, the narration supported by qarinah refers to *khabar al-wahid*, which is

---

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

<sup>100</sup> W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, (Edingburg, 1973), p. 278).

<sup>101</sup> Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, (New Delhi, 1988), p. 79-83. For more information, see: Halil Ibrahim Bulut, *Sia'da Usulilîğim Doğusu ve Şeyh Muffid*, (Ankara: Araştırma Pub., 2013), p. 55-61, 98-114, 129-165.

defined as the narration that is supported by traditions and ijma. Any khabar which cannot be proved through any evidence mentioned above, cannot be taken as hujjat or reference.<sup>102</sup>

The issues he revealed about a narrative from Al-Shaykh Al-Saduq, which attributes the knowledge of practices committed by all servants of Allah, are significant in terms of constructing an outline of Al-Mufid's understanding of criticism. Al-Mufid criticizes this narrative both in terms of its chain and certain aspects of its text. According to Al-Mufid, the isnad of this hadith is uncertain as it cannot be taken as a reference alone. Moreover, in Arabic, knowing something does not mean creating it. He also clearly states that the narratives about this issue are contrary to the Qur'an.<sup>103</sup> Accordingly, in his explanation about this issue, he says that the Qur'an is a reference for the hadiths and the narratives and - sahih or saqim - all the narratives should be proved by verses from the Qur'an. It is also observed that Al-Mufid uses the narratives that support the status of the Qur'an as a reference. According to a similar narrative attributed to Imam al-Rida, the imam is asked whether he has the knowledge of the practices undertaken by all servants of Allah, and he responds to this question by stating that this narrative is contrary to the verse saying, "Allah is disassociated from the disbelievers, and [so is] His Messenger".<sup>104</sup> According to this verse, if Allah was the creator of practices, it would not be possible to say that He is disassociated from them.<sup>105</sup>

It is also observed that some narratives containing fiqh-related issues cannot avoid criticism by Al-Mufid. In a booklet he wrote for the people in Mosul about the time of fasting during the month of Ramadan, Al-Mufid tries to confute the allegation of those, including Al-Saduq and Al-Kulayni, who state that the time of fasting which is obligatory for Muslims is thirty days every year without any exception and takes certain narratives they mention in their works as references. As for the narratives about this issue, first, he states that these narratives have already been criticized for being *shadh* and having problems in terms of isnad, and then says that they are included in chapters which mostly include the narratives that cannot be taken as references alone. On the other hand, he thinks that these narratives<sup>106</sup> are contrary to the Qur'an, the sunnah, ijma al-ummah, as well as the findings by Muslims and non-Muslims who have performed calculations to identify of the periods of time in which they were written.<sup>107</sup>

Al-Mufid's strong reference to the accuracy of chain aside from the text, explicitly indicates a system of isnad used by the Shiite scholars of the time.

---

<sup>102</sup> Al-Mufid, *et-Tezkira bi-usûlî'l-fikh*, inv. Al-Mahdi, (Najaf, 1993), p. 44-45.

<sup>103</sup> He does not mention these rejected narratives. Likewise, it is seen that in *Al-I'tiqadat*, Al-Saduq also expresses his opinion about this issue but does not cite the narratives he refers to. *Î'tikâdât*, p. 29.

<sup>104</sup> At-Tawbah, 9/3.

<sup>105</sup> Al-Mufid, *Tashîhu'l-î'tikâdât*, inv. Husayn Dargahi (Qom: Mu'temeru'l-a'lemî, 1413), p. 42-45.

<sup>106</sup> Al-Kulayni, *el-Kâfi*, IV, p. 28-29.

<sup>107</sup> Al-Mufid, *Cevâbâtü ehli'l-Musul fî'l-adedi ve'r-ru'yeti* (s.l. el-Mu'temeru'l-a'lemî, 1413), p. 21-22.

Accordingly, the emergence of the works of dignitaries which contain *al-jarḥ wa al-ta'dīl* (discrediting and accrediting) during the fourth/tenth century when some fundamental hadith collections of Shiah, such as Al-Klayni's *al-Kafi* were also written, indicates that *isnad* was used as a criterion for the reliability of narratives. For this reason, the fact that theology scholars who lived in the period of foundation attached a central role to text in the examination of narratives cannot be interpreted as an absence of a system of *isnad* within Shiah.

Among the disciples of Al-Mufid, Murtadhā is one of the most outstanding figures due to his attitude toward *khavar al-wahid*. To understand Murtadhā's approach to textual criticism, we should first talk briefly about his understanding of *khavar al-wahid*. Murtadhā explicitly declares that *khavar al-wahid* cannot be considered as *hujjat* in religious affairs. His opinions about this topic can be seen in *Rasā'il*, which is a compilation of responses he has given to the questions addressed to him. Among them, in response to a question asked by the people of Mosul about his opinion on the use of *khavar al-wahid*, which was released by *siqa* narrators, among Shiite scholars as *hujjat* in shariatic issues, he states that reference to these suspicious narratives about issues that are well-known and proved by accurate information is unnecessary. Accordingly, the narratives that are suspicious due to the uncertainty about narrators' honesty cannot be accepted as *hujjat* in issues regarding faith and shariah.<sup>108</sup>

According to Murtadhā, who claims the invalidity of practices grounded upon *khavar al-wahid* and mentions the reasons for this invalidity, the most significant reason is that it is impossible to rely on *khavar al-wahid* based on the *isnad*. Accordingly, to be able to claim that practices can be grounded in *khavar al-wahid*, we should first be sure of the fairness of its/their narrator(s). And fairness requires steadfastness (*istiqamah*) in faith. However, most of the *fiqh*-related narratives are narrated by *Wakifis*, as well as those known for having ideas of *ghulat* and believing in incarnation, and members and followers of *Khatabiyya* and *Muhammise*. Similarly, most of the population of Qom were supporters of force and similitude. Therefore, there is no narrative that has not been influenced by *Waqifah* or the *ghulat* in terms of text or *isnad*. As the criterion of fairness is not applied to every single narrator in the case of *khavar mutawatir*, narrations by such persons are not seen as a problem. Murtadhā also responds to the question about grounds for abstaining totally from practicing based on *khavar al-wahid* by saying that *khavar mutawatir* is enough to know the necessities regarding the sects (*mazhabs*) followed by the imams. Few of the judgments, on the other hand, are based on the words of the imams which have been accepted without objection.<sup>109</sup>

---

<sup>108</sup> Murtadhā, *Rasā'il*, (Qom: Daru'l-Kur'ani'l-Kerim, 1405), I, p. 210-211.

<sup>109</sup> Murtadhā, *Rasā'il*, III, p. 309-313. For a detailed explanation about inappropriate nature of *khavar al-wahid* to be a *hujjat* in faith and shariatic issues, see: *ez-Zer'ā ilā usūli'l-ḡ-ḡer'ā* (Qom: Muessesetu'l-Īmam Sādik, 1429), p. 364-386.

Despite his firm opposition to khabar al-wahid, although within a limited framework, Murtadhā provides some explanations in his works about the pathways to follow when reference to khabar al-wahid is necessary. It can be suggested that he, in one sense, identifies a method to determine the conditions under which khabar al-wahid can be taken as a reference for those who, unlike himself, does not discard these narratives completely. What concerns us here is Murtadhā's attitude that gives priority to the text, as exactly seen in this case. We see one of his explanations about this topic in a chapter in *Al-Amali*, where he examines narratives about praise and vilification. In this chapter, Murtadhā discusses the starting point for accepting or rejecting khabar al-wahid. According to Murtadhā, accepting or rejecting khabar al-wahid is only about positive or negative "evidence".<sup>110</sup> He suggests that if a narrative does not explicitly contradict with this evidence, the narrative and given evidence can be accommodated. This accommodation is ensured through different methods such as particularization of the general (tahkisi al-'amm) or clarification of the ambiguous (bayan al-mujmal) etc. However, as there is also khabar al-wahid that does not give precise information, it is inevitable that one would encounter certain situations where an accommodation between the Qur'an and khabar al-wahid is impossible. Each type of khabar should be subjected to this process and the judgment made through evidence and hujjat should be enforced. If the khabar cannot be accommodated through evidence and cannot be interpreted despite all efforts, there is no need to deal with that specific narrative anymore. The narrative is set aside with all its problems and defects.<sup>111</sup>

In *Al-Amali*, Murtadhā presents fewer narratives than Al-Saduq, Al-Mufid, and Shaykh Tusi, and tries to interpret these narratives directly through the Qur'an and rational evidence, without looking at their isnad. Because of his negative view of the hadith narrators in general, he considers examining and evaluating chains of khabar al-wahid unnecessary and thinks that a narrative should only be accepted after an analysis based on certain textual criteria.<sup>112</sup> His method to accept or reject a narrative is built upon the interpretation of its compliance with the fundamentals of the religion, particularly the Qur'an, or rational evidence. A narrative is acceptable as long as it complies with these fundamentals or can be interpreted through them.

---

<sup>110</sup> Although he does not list all of this evidence in the mentioned chapter, there and in other parts of the book he explains that they are the fundamentals of the religion, namely, the Qur'an, the sunnah, ijma and rational evidence: Murtadhā, *Emāli*, edited by Muhammed Ebu'l-Fadl Ibrahim (Dāru Ihyāi Kutubi'l-Arabi, 1954), I. p. 318-323; II, p. 340-341.

<sup>111</sup> Murtadhā, *Emāli*, II., p. 350, 396.

<sup>112</sup> On the other hand, the weakness of some narratives he mentions in his work as *very weak* is associated with the chain of the given narrative. Therefore, it is seen that Murtadhā takes the weakness of chains into account during the examination of certain narratives individually. However, his use of these somewhat strained interpretations of the narratives which he considers weak indicates that he focuses a majority of his attention on the content of texts in terms of acceptance or rejection.

Any narrative that cannot be interpreted in terms of compliance with the mentioned evidence is considered invalid.<sup>113</sup>

Al-Mufid and Murtadhā's attitudes towards textual criticism are closely related to their perspectives on the narratives. They are of the same mind about the fact that khabar al-wahid does not present precise information, and both scholars give priority to textual criteria in the acceptance or rejection of narratives. However, it is clear that Murtadhā has a firmer stance against the use of khabar al-wahid as hujjat compared to Al-Mufid. These attitudes can be seen in the works of each of these scholars. It is seen that, as an Usuli scholar, Al-Mufid, who harshly criticizes khabar al-wahid stating that the narratives that do not comply with the fundamental textual criteria should not be accepted, and khabar al-wahid in general cannot be taken as reference in issues related to faith,<sup>114</sup> includes a number of narratives, particularly those about imamate and other related topics, in his works. There are certain cases where Al-Mufid suggests that rational analysis is not possible in some situations and they can only be explained with revelation-based (*sam'i*) evidence (which he believes is supported with indirect evidence). It is observed that he refers to other narratives in such situations. His use of narratives in *Al-Irshad* and *Al-Amali* can be given as an example in this regard. It is clear that he takes care to choose narratives supported with some indirect textual evidence when making references in the aforementioned issues. It is also seen in these examples that he considers certain evidence, such as compliance of content with the Qur'an, to carry a narrative beyond the scope of khabar al-wahid and uphold the given narrative as evidence for faith-related issues.

Unlike Al-Mufid, Murtadhā often abstains from referring to narratives and mentions relatively few narratives in his works, particularly when it comes to faith-related issues. Looking at this approach, it is possible to say that the most fundamental factor in his acceptance or rejection of narratives is textual criticism. It can also be said that one of the most fundamental factors that distinguishes his approach from Al-Mufid's is this aforementioned practice. In terms of the acceptance or rejection of a narrative, Al-Mufid places the emphasis predominantly on the question about whether the text is supported by indirect evidence but does not necessarily ignore the factor of isnad. According to Murtadhā, however, the most fundamental reference to consider in the acceptance or rejection of narratives, or even the determination of the narrators' fairness is the text of the narrative. On the other side, the factor that puts Murtadhā in a more consistent position than Al-Mufid is the way he puts theories in practice, which is more successful than the former. Looking at Al-Mufid's *Al-Irshad* and Murtadhā's *al-Shāfi* to identify the basics of each understanding regarding imamate, it is observed that these

---

<sup>113</sup> For examples from *Al-Amali*, see: Murtadhā, *Emāli*, II., p. 50-53, 340-341. Murtadhā's criticism against the distortion in the Qur'an as given in *Zahira*, see: Murtadhā, *Zahira*, Beirut: Muessesetu'-Tārihi'l-Arabī, 2012, p. 361-364.

<sup>114</sup> Al-Mufid, *et-Tezkiratu bi-usūl'l-fikh* (Najaf, 1993), p. 44-45.

understandings about imamate differ from each other and Al-Mufid centers his works more upon narratives and even occasionally narrates those attributed to the ghulat.<sup>115</sup> In other words, both of these scholars predicate the issue of imamate, which they consider to be fundamental evidence, upon rational evidence, they use this evidence to accept the narratives that corroborate their understanding of imamate, and exhibit fairly different attitudes in terms of including these narratives in their works. Unlike Al-Mufid, Murtadhā generally abstains from using this rational justification (textual criticism for the purpose of acceptance) as an instrument to accept weak narratives or even narratives containing ghuluww.

Compared to Murtadhā, Shaykh Tusi has a more moderate approach in terms of practice based on khabar al-wahid, and argues that khabar al-wahid can be taken as hujjat in shariatic issues. Shaykh Tusi presents wide coverage of the issue of khabar al-wahid in *Uddat al-Usul*, which is one of the first Shiite written works in the field of *usul*, and analyzes this issue under certain titles such as evidence that supports ahad narratives to be considered as hujjat in religious affairs, types of khabar, and the necessary conditions that allow practice based on narratives.<sup>116</sup> Moreover, the introduction of *Al-Istibsar*, which is one of his two works considered within the *Four Books*, presents explanatory information about the types of khabar and the criteria that allows practice based on them. According to this, *khabar* can be divided into two categories, namely, mutawatir and non-mutawatir. Khabar mutawatir gives precise information, requires practices to be based on itself, cannot be considered as weak or strong or be preferred to another khabar, and is not in conflict with any other khabar. Khabar non-mutawatir, on the other hand, is composed of two types of khabar, one of which presents precise information. Precise information is given by the khabar, accompanied by indirect evidence. This type of khabar is also considered mutawatir and requires practicing. There is a large range of indirect evidence that corroborates any kind of khabar and all of them are text-oriented. Agreement upon rational evidence and their requirements, and agreement upon the Qur'an, maqtu' sunnah, and the issues on which Muslims and the true sects have consensus are among this evidence. Compliance with at

---

<sup>115</sup> For narratives about the scope of the knowledge the imams had, see: Al-Mufid, *Irşād*, (Beirut: Muessesetu Âli'l-beyt, 1995), I, p. 35; II, p. 225. Al-Mufid claims in the introduction of this book, where he presents information about Ali, that he came into the world in Baitullah and in an unprecedented way, but does not give any other explanation or narrative to clarify how the incident happened. It is understood that in this part he refers to the narratives explaining that Fatimah bint Asad gave birth to her son, Ali ibn Abu Talib, in Kaaba, and some extraordinary events were observed at the same time as this birth (Al-Saduq, *İlelu's-serâi'*, (Beirut: Dâru'l-Murtazâ, 2006), I, p. 137). The narrators mentioned in the chain of this narrative the inclusion of al-Mufaddal ibn Umar and Muhammad ibn Sinan. In addition, a similar narrative is mentioned in *Kitab al-haft*, which is regarded as one of the first written works of the ghulat and attributed to Muhammad ibn Sinan (p. 87-90).

<sup>116</sup> Shaykh Tusi, *Uddetu'l-usûl*, inv. Mohammad Reza Al-Ansari, (Qom, 1417), I, p. 63-155. For an article by Ibrahim Kutluay about this topic, see: "İmâmiyye Şiası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tûsî Özelinde)", *Marife Bilimsel Birikim*, 28/2 (2014): 63-84.

least one piece of this evidence puts any kind of khabar into the category of that which can be the basis for practices.<sup>117</sup>

Shaykh Tusi mentions these four pieces of evidence in *Uddat uşūl*. In this work, he initially refers to this evidence within the scope of fabricated news. According to this, contradiction with one of these four pieces of evidence indicates that the given news is not true<sup>118</sup>. Then, he discusses the same issue within the context of the evidence that proves the reliability of khabar al-wahid. According to Shaykh Tusi, the evidence needed to prove any khabar al-wahid, which does not give precise information, are as follow:

- First of all, the content should comply with rational evidence and its requirements. Accordingly, content of a narrative may include prohibition, allowance or suspension. For instance, in the absence of contrary evidence to a prohibitive narrative, the given prohibition should naturally be practiced. The same requirement applies to the narratives containing allowance and suspension.

- Secondly, the content should comply with injunctions of the Qur'an<sup>119</sup> in terms of its specific and general aspects, as well as evidence or meaning. Each of these criteria serves as evidence for the reliability of content.

- The third indirect evidence is compliance of the khabar with the mutawatir sunnah. Compliance of the content of a khabar with the mutawatir sunnah means absolute accuracy and a basis for practice.

- The last of these pieces of evidence is the compliance of the content of khabar with ijma (general consensus) of Shiah (firqa al-muhiqqa).<sup>120</sup>

According to Shaykh Tusi, compliance with the Qur'an means compliance with its *zahir*, *umum*, evidence and meaning; while compliance with the sunnah means compliance with *sarih* issues, evidence, meaning and general aspects. It is important to know the terms used by Shaykh Tusi within the context of compliance with the Qur'an and the sunnah to have a general idea about the scope of these criteria.

It is clear that what is meant by *zahir* or *sarih* aspects of the Qur'an and the sunnah is the meaning directly referred to by each word. Shaykh Tusi describes some research in the field of *'umūm al-lafz*. According to him, some scholars argue that a text which allows specification will not reveal its *zahir* aspects, while others suggest that this kind of text can be evaluated by looking at the general context. Shaykh Tusi declares that he accepts the latter.<sup>121</sup> *Fahw al-khitab* refers to the validity of a single jurisprudence for similar issues based on its acceptance by consensus,

---

<sup>117</sup> Shaykh Tusi, *Īstibsār*, (Najaf, 1375), p. 3-5.

<sup>118</sup> Shaykh Tusi, *Udde*, I, p. 92.

<sup>119</sup> The author states that the term "*nass*", in this regard, refers to mutawatir recitation (qira'at). From this point of view, *nass*, *zahir*, and *sarih* have the same meaning.

<sup>120</sup> Shaykh Tusi, *Udde*, I, p. 143-145.

<sup>121</sup> Shaykh Tusi, *Udde*, II, p. 425-426.



although not directly expressed in wording. Shaykh Tusi presents the verse from the Qur'an which prohibits saying so much as "uff" to parents, and says that the word "uff" herein includes prohibition of all offensive behavior, such as beating and insulting, as the textual indications.<sup>122</sup>

He discusses the issue of *dalil al-khitab* in detail in his *Uddat* and states that this topic is controversial among Usulis. According to the first group led by Al-Shafi'i, any judgment based on words told within the context of a single event applies to other events regarded in the same category based on their effective causes. Besides this, the opposite of any judgment also applies to the opposite situations (*mafhum al-mukhalafah*). The connotative meaning of *mafhum al-mukhalafah* is, "the word's reference to invalidity of the pronounced meaning as it does not meet one of the criteria required by judgment about the silent meaning".<sup>123</sup> In Islamic jurisprudence, this phenomenon is called *mafhum al-mukhalafah*, and it has been adopted as a method for judgment by most of the Sunni Usulis.<sup>124</sup> Shaykh Tusi states that the second group of scholars, including Murtadhā, does not consider *mafhum al-mukhalafah* within the scope of *dalil al-khitab* and he also adopts the second approach.<sup>125</sup> In other words, according to Shaykh Tusi, *dalil al-khitab* is valid for the situations within the scope of *mafhum al-mukhalafah* and in this case, bears a similar meaning to *fahw al-khitab*.

After listing the evidence (*qarinah*), Shaykh Tusi adds the following significant words: This evidence does not only apply to the *khobar* itself but also to its content. Even when the content of the *khobar* complies with this evidence, there is still a possibility that it may have been fabricated. If a narrative does not have at least one piece of this evidence, it is literally a *khobar al-wahid*. This kind of *khobar* is abandoned if it contradicts with the Qur'an, the *sunnah*, or *ijma*. In case it does not contradict with at least one of them, another *khobar* is sought to find out opposite narratives. If there are any, then reasons for preference are taken into consideration.<sup>126</sup>

According to Shaykh Tusi, who mentions the evidence regarding the text, in case of a contradiction among narratives, one of two contradicting narratives is preferred based on the following criteria: (1) If one of the two narratives complies and the other contradicts the Qur'an or *maqtu` sunnah*, the former is preferred as a basis for practice and the latter is abandoned. (2) If at least one of the narratives

---

<sup>122</sup> Shaykh Tusi, *Udde*, II, p. 437.

<sup>123</sup> Zaki al-Din Shaban, *Islām Hukuk İlminin Esasları*, translated by İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Pub., 1996), p. 31.

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

<sup>125</sup> Shaykh Tusi, *Udde*, II, p. 467-470. However, as an Akhbari scholar who lived in the Mutaahhirun period, Al-Majlisi considers *mafhum al-mukhalafah* within the context of *dalil al-khitab*: *Melâzu'l-ahyâr*, (Qom: Mektebetu Ayetullah el-Mer'eşî, 1406), I, p. 20.

<sup>126</sup> Shaykh Tusi, *Udde*, I, p. 145.

complies with the ijma of the firqa al-muhiqqa, this consistent narrative is preferred. (3) If both situations are not applicable as reasons for preference, then the narrators are taken into account. A narrator who is known to be fair is preferred, while one noted for being unfair is rejected. If both narrators are known to be fair, the khabar narrated by more narrators is preferred to the other. (4) If there is no difference between narrators in terms of fairness and number, the contrary one to the words of Al-'Ammah is accepted, while the consistent one is abandoned.<sup>127</sup> Most of the other conditions mentioned by Shaykh Tusi are about chains and characteristics of narrators.<sup>128</sup>

Shaykh Tusi's emphasis on the possibility that a narrative may be fabricated even when supported with indirect evidence is noteworthy. In our opinion, his consideration that puts the narratives supported by the aforementioned textual evidence into the second after mutawatir narratives in terms of reliability and practicability while mentioning the issues related to chains only as a criterion to apply when one of two opponent narratives should be preferred, allows us to make significant inferences about Shaykh Tusi's approach toward different narratives. First of all, these findings show that Shaykh Tusi is hesitant to attribute the narratives given in the available sources directly to the Prophet or one of the imams without any doubt. In other words, he abstains from regarding a narrative as accurate based on its isnad. In our opinion, the most fundamental reason for this attitude is Shaykh Tusi's distrust in terms of the number of narrations. This is also indicated by his reliance on the evidence of a narrative but not the narrative itself when it is supported with indirect evidence, and this approach helps him meet Al-Mufid and Murtadhā on common ground. The point that differentiates him, particularly from Murtadhā's approach toward narratives, is that he considers khabar al-wahid as evidence for shariatic issues despite his distrust. Regardless of what motives encouraged Shaykh Tusi to accept khabar al-wahid as evidence in shariatic issues, it is obvious that as an influential scholar of his time, he did not remain indifferent to the narratives, which served as a significant instrument for researchers. Also, it is seen that his distrust for the quantity of narratives led him to prioritize the textual evidence against those regarding the narrators and the chains.

Interpretation is a significant practice that cannot be ignored in discussions about the criteria in textual criticism of Shiah. By nature, interpretation is a subjective practice. Inevitably, the interpretation of a narrative is shaped by the knowledge, consciousness, and personal characteristics of the interpreter. In this respect, a narrative which is rejected by someone based on rational evidence can be accepted by another through interpretation. This also applies to the other evidence.

---

<sup>127</sup> According to Shiah, a stalemate situation in terms of the resolution for a conflict between two narratives leaves open the possibility that one of these narratives is emanated in accordance with the sect of Al-'Ammah. Al-'Ammah is a term used by Shiah before Ahl As-Sunnah as a conceptualized term. Later on, it began to be used as a comprehensive term which covers all accepted groups within its scope.

<sup>128</sup> Shaykh Tusi, *Udde*, I, p. 145-148.

Therefore, the subjective nature of interpretation influences the criteria used in textual criticism by narrowing their scope of implementation. It seems like this nature of interpretation allowed Shaykh Tusi, who, as an Usuli scholar, accepts the idea that khabar al-wahid cannot form evidence in faith-related issues in theory, to stretch this principle in practice. Attribution of the fiqh-related narratives in *Al-Istibsar*, which contradict with the criteria for textual criticism, to interpretation and recommendation can be considered as an indicator of this attitude.<sup>129</sup>

## 2.2. The Usuli School of Hillah and Declining Impact of Textual Criticism

Al-'Allama al-Hilli (d. 726/1325), or indeed, his teacher Ahmad b. Tawus (d. 673/1275) before him, lived in a period when isnad was accepted as a primary criterion for practices grounded in khabar al-wahid. It is well-known that the Sunni influence on theological studies increased in this transition period. In this regard, it is seen that especially the late period Akhbaris strongly criticized the scholars of theology, who follow the way of Al-'Allama al-Hilli, and accuse them of adapting the Sunni understanding of theology to Shiah.<sup>130</sup>

We are of the opinion that a study with a historical perspective about the period between Shaykh Tusi and Ibn Tawus could assist with clarification of this issue. In this regard, it is inevitable that the changing balance of power in the given period did not influence the mazhabs in different aspects. It is observed that the fall of the Twelver Buheyvi hegemony in Shaykh Tusi's period, and the new rule under Sunni Abbasids, who regained power in the region with the support of the Seljuks, resulted in the suspension of theological studies conducted by Shiite scholars until the emergence of Ibn al-Tawus. The intellectual studies and ideas of this period could not go beyond regeneration of those produced by the Usuli School of Baghdad.

The more suppressive attitude of Sunni Abbasids against Shiah, which was just relieved from the threat of Shiite Buheyvi rule, is a predictable situation. Therefore, it is highly possible that the Shiite scholars of the time (447/1055-654/1256), who lived in the areas ruled by Abbasids and the Seljuks and thus could not further their scientific and administrative activities, were under the influence of

---

<sup>129</sup> As it is seen in *Al-Istibsar*, Shaykh Tusi does not abandon the *shadh* narratives that do not meet the criteria of textual criticism, instead, he interprets or recommends them in accordance with the Shiite understanding. On the other hand, he states that the recommended narratives cannot be considered in the scope of *fard* and *wajib*. Shaykh Tusi suggests that some narratives which cannot be accepted according to the rational evidence, can be used for practices through interpretation. Accordingly, he states that the same situation is also seen in a lot of verses in the Qur'an, which are seemingly contradictory to rational proof: Shaykh Tusi, *er-Rasâilu'l-aşr*, (Qom: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1414), I, p. 325.

<sup>130</sup> Amin al-Astarabadi, *Fevâidu'l-Medeniyye*, (Qom: Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, 1424), p. 123-124, 128; Hurr al-Amili, *Vesâilu's-Şîa*, (Qom: Muessesetu Âl-i Beyt, 1409), v. 30, 259; Kashani, *al-Vâfi*, (Isfahan: Menşûrâtü mektebeti'l-imâm, 1406), p. 14-15..

theological studies conducted by the Sunni scholars. This influence may also have played a significant role in the change made in the Shiite understanding of hadith studies, considering that the scholars could only be free in terms of intellectual activities under the Ilkhanate rule, which began about two centuries later. In other words, within the period of Usuli understanding, which was systematized by Al-Mufid, the intellectual activities were mainly about fiqh and therefore, no independent work of hadith studies was authored until the tenth/sixteenth century. The Shiite understanding of theology stayed under the rule of Sunni administrations for about two centuries following the rise of the Usuli School in the period of the Buheyvi rule (334/945-447/1055) and encountered a period of stagnation. The power struggle of the Seljuks against the Shiite Buheyvi and Fatimid rules led them to support the Sunni understanding against Shiah. The Nizamiyyah was founded for this purpose and contributed to the power of the Sunni understanding with the scholars educated by them.<sup>131</sup> In our opinion, the Shiite scholars had a chance to observe the ruling Sunni understanding within this period and used this observation in the Shiite understanding when they regained an environment of freedom for scientific studies under the Ilkhanate rule.<sup>132</sup> The isnad-oriented hadith understanding of Shiah can also be mentioned as a result of this period. At this point, a question can be asked about the reason for why the Sunni influence on the Shiites was seen in later periods despite the fact that the Shiite-Sunni interaction had already begun in Baghdad under the rule of the Buheyvis. In our opinion, the reason can be sought in the fact that Shiah was supported by the ruling administration to conduct scientific studies freely, and furthered these studies with the confidence arising from this environment of freedom. Therefore, it is acceptable that Shiah witnessed its highest level of productivity within this period and produced the scientific works using its internal dynamics, and without being influenced by external powers.

#### **Textual Criticism by Ibn Tawus (d. 673/1275) and Al-'Allama al-Hilli (d. 726/1325) as Representatives of the Attribution-Oriented Approach**

The classification that divides khabar al-wahid into four different types is known to have been suggested for the first time by Ibn Tawus.<sup>133</sup> However, some scholars argue that it was put forward by one of his disciples, namely, Al-'Allama al-Hilli.<sup>134</sup> According to this classification, khabar al-wahid can be sahih, hasan, muwassaq, and da'if (weak). One of the most significant examples of the isnad-oriented works in the field of rijal by Ibn Tawus is '*Ḥall al-Ishkāl fī Ma'rifat al-Rijāl*'.

---

<sup>131</sup> Ahmet Yaşar Ocak, *Selçukluların Dini Siyaseti*, (Istanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002), p. 232-234.

<sup>132</sup> For more information about the Mongol-Shiah relations in the period of the Ilkhanate rule, see: Andrew Newman, *Twelve Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam*, (Edinburgh University Press, 2013), p. 122 et al.

<sup>133</sup> Muhsin al-Amin, *A'yanu'ş-Şîa*, inv. Hassan al-Amin (Beirut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1983), p. 190.

<sup>134</sup> Muhammad Amin al-Astarabadi, *Fevâidu'l-Medeniyye*, p. 109.

With this work, Ibn Tawus became the first author who collated the five major sources of rijal in one book.<sup>135</sup>

As an indicator of the transition to an isnad-oriented approach in hadith studies, together with Ibn Tawus, the textual criteria used in the criticism of narratives was replaced by criteria about attributions. Looking at studies by Al-'Allama al-Hilli in this regard, it is observed that he no longer considers the criteria about content as a reliable reference for practices based on khabar al-wahid. Al-'Allama gives priority to conditions about narrators, instead of the criteria about content.

In *Mabadi 'al-wusul*, Al-'Allama al-Hilli gives some explanations about the acceptance of khabar al-wahid as hujjat among the ummah at the beginning of the relevant chapter. He then lists the acceptance criteria for khabar al-wahid. According to him, a narrator should be intelligent, baligh (reaching puberty), fair, and have the ability to protect the narratives.<sup>136</sup> The author provides a different classification for khabar al-wahid under the title, *mardud* (rejected) narratives. The first category is composed of only informative khabar al-wahid. In case no decisive evidence is found to support the content of a narrative within this scope, it is rejected. The second category consists of khabar al-wahid that contains information required to be practiced. If these narratives are about the issues of *umum al-balwa*<sup>137</sup>, they need to be accepted. It would not be incorrect to suggest that in this classification by Al-'Allama, the condition that requires decisive evidence for the narratives in the first category, which seems to cover both faith-related narratives and kalam issues, can be interpreted as a requirement regarding the content to comply with the Qur'an, the sunnah, and ijma. Therefore, it can be said that he furthers the tradition of other Usuli scholars who do not use khabar al-wahid as evidence in faith-related issues unless it is corroborated with indirect evidence, and also takes the textual criteria as reference for textual criticism on narratives.<sup>138</sup> However, when it comes to fiqh-related narratives, he prefers khabar al-wahid to *umum al-balwa* and clearly shows the importance he attaches to isnad in the acceptance and rejection of narratives.

In the following chapters of his book, Al-'Allama mentions the determinants of preferences in cases of a conflict between narratives. According to this, the narratives which are narrated by a higher numbers of narrators, have reliable isnad,

---

<sup>135</sup> These five books are Necîşî's Ricâl, Mainrife'si of Keşşî, the Ricâl and Fihrist of Tûsî, and Ibn al-Gadârî's Ricâl also known as the Duafâ. Hallu'l-işkâl has not reached us as a whole. Sheikh Hasan, the son of eş-Şehîdu's-Sânî, removed some parts of the work that had reached him and added some new chapters to it and named the book Tahrîru't-Tâvûsî: (Beirut: Muessesetu'l-alemî li'l-matbûât, 1988).

<sup>136</sup> Al-'Allama al-Hilli, *Mebâdiu'l-vusûl*, (Tehran: Mektebu'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1404), p. 206.

<sup>137</sup> It is a fiqh term that refers to incidents that are hard to get rid of or not possible to be unknown due to prevalence: Mustafa Baktr, "Umûmü'l-Belvâ", *TDV İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 155.

<sup>138</sup> Al-'Allama al-Hilli, *Mebâdiu'l-vusûl*, p. 209-210.

well-known narrators, and superiority in terms of religious affairs should be given priority. Then, he discusses some other issues regarding narrators. According to this, the narratives of canonist narrators, those narrated by people who have better knowledge of Arabic, witnessed the narrated event, have demonstrated significant attendance at gatherings of scholars, and who are stronger in terms of protectiveness are preferred. In addition to these, Al-'Allama suggests some textual criteria and says that narratives should be narrated in wording, rather than meaning, be Makki, not Madani,<sup>139</sup> the wording should be clear (fasih, without any defect) etc. Another preference based on textual characteristics is what he mentions as the issue of practicing based on narratives, which concerns us more than others. According to this, narratives that are practiced by some scholars are preferred to those never practiced.<sup>140</sup>

In *Mukhtalaf al-Shi'a*<sup>141</sup>, Al-'Allama uses the criticism of isnad as the fundamental method for the examination of narratives. There are lots of narratives rejected by him based on his criticism of isnad. Among these include those he rejected due to inaccuracy of the relation with chains and the imams they are attributed to,<sup>142</sup> as well as those he found to be unreliable due to the ghali narrators mentioned in chains.<sup>143</sup> However, we cannot say that he completely discards the practices of textual criteria in his approach. On the contrary, it is observed in some parts of *Mukhtalaf* that he does not rely on some narratives that he regards as sahih, even after an analysis of isnad based on the criteria of textual criticism.<sup>144</sup> The way he mentions narrators about ablution of the whole body reveals his opinion about acceptance or rejection of narratives based on the criteria of textual criticism. Accordingly, the author states that opposing narrators are mentioned in cases where ablution of the body is necessary according to the Qur'an and ijma, and narratives that contradict with the Qur'an and ijma cannot be credited.<sup>145</sup> In this book, although limited in number, we can find practices of textual criticism and the criteria regarding ijma, usul al-mazhab, and dissent from the other narratives etc.<sup>146</sup> Al-'Allama occasionally refers to rational evidence, one of which is *bara'ah az-zimmah*. He suggests that washing ihram is not wajib, but mustahab and *bara'ah az-*

<sup>139</sup> The reason for this is explained by the scarcity of Makki narratives.

<sup>140</sup> Al-'Allama al-Hilli, *Mebâdiu'l-vusûl*, p. 234-238.

<sup>141</sup> In this part, Al-'Allama discusses conflicts observed in fiqh-related opinions of Shiite scholars together with the evidence these opinions are based upon and then expresses his preferences in this regard.

<sup>142</sup> Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelefu's-Sûa*, (Qom: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1413), I, p. 228.

<sup>143</sup> Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 238, 249, 257, 260, 280; VII, p. 6, 8 (As it mentions Muhammad ibn Sinan in its chain). For other narratives he rejected because of certain problems in the chains, see: p. 227, 271, 316, 413, 429, 440, 460, 479

<sup>144</sup> For a case where he does not take a lot of narratives as references in judgment, although he regards them as *sahih* based on *Bara'ah az-zimmah*, but instead refers to recommendations, see: Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 349.

<sup>145</sup> Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 328-329.

<sup>146</sup> For examples, see: Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 212, 230, 351. Opposition to Ijma (consensus): I, p. 297; Dissent from other narratives: VII, s. 356; Opposition to usul al-mazhab: VII, s. 367;

*zimmah* should be taken as references in this case (as there is no clear judgment about it). For this reason, he does not accept the narrative which claims that washing ihram is wajib, but refers to a recommendation.<sup>147</sup> It is also seen that Al-'Allama frequently mentions the concept of *mashhur* (famous) in *Mukhtalaf al-Shi'a*. He mentions a *mashhur* judgment (fatwa) in every studied case, and then presents the opinions of some Shiite scholars which are contrary to the mashhur. Lastly, Al-'Allama reveals his opinion in this regard and refers to recommendations in terms of the narratives which are contradictory to his ideas on certain issues and the fatwas on which the narratives are based.<sup>148</sup> It is also observed that Al-'Allama applies the interpretation of narratives that contradict the mashhur opinion as a practice of his within the scope of the famous fatwa<sup>149</sup>. In another case where he expresses his attitude regarding the concept of *mashhur*, Al-'Allama states that he is in favor of considering a narrative mashhur only because of its content without discussing its isnad (famous/common practice) against another one he regards as *mursal*.<sup>150</sup>

The essential point that makes Al-'Allama different from Shaykh Tusi is that he tends to take isnad as a reference in the acceptance or rejection of fiqh-related issues. The most fundamental criterion considered by Shaykh Tusi in the acceptance or rejection of fiqh-related narratives is the compliance with the criteria regarding the content. Accordingly, he suggests that attribution should be considered only when textual criticism does not reach a resolution in cases where narratives contradict each other. Unlike Shaykh Tusi, it is clear that Al-'Allama gives priority to the narrator and the chain in such cases. However, in his practices Al-'Allama does not necessarily discard the criteria for textual criticism, particularly the concept of mashhur.

### 2.3. The School of Jabal 'Āmil and Discrediting Textual Criticism

Jabal 'Āmil is a significant center of science, which is located in today's Lebanon. The center is one of the most important institutions after the school of Hillah, which reinvigorated the Usuli understanding under the Ilkhanate rule following a period of stagnation after the term of the founder, Usulis (413/1022-460/1067). It is thanks to Shams al-Din Muhammad ibn Makki al-Shahid al-Awwal (d. 786/1384)<sup>151</sup> that Jabal 'Āmil could rise as a center of science for Shiah. The

---

<sup>147</sup> Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 315-316. For an example about discretionary status of having bath on Fridays, see: I, p. 318.

<sup>148</sup> Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 263, 272, 290, 318.

<sup>149</sup> Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, I, p. 297.

<sup>150</sup> Al-'Allama al-Hilli, *Muhtelef*, II, p. 38-39.

<sup>151</sup> Al-Shahid al-Awwal stayed for about five years in the city of Hillah and became certified by distinguished scholars of the time, including Ibn Al-'Allama al-Hilli. He traveled to famous Sunni centers of sciences, such as those in Baghdad, Damascus, and Cairo, and took lessons from about forty different Sunni scholars.

waning influence of the school of Hillah is also another factor that accelerated the rise of Jabal 'Āmil within this period.<sup>152</sup>

Shahid al-Awwal suggests that khabar al-wahid can be accepted if it meets the criteria about content aside from those regarding the chains. In terms of content analysis, he mentions the same conditions offered by Shaykh Tusi.<sup>153</sup> It is noteworthy in terms of his approach toward khabar al-wahid that he puts sufficient emphasis on textual conditions as the criteria for the acceptance or rejection of narratives, despite being trained at the school of Hillah which is isnad-oriented. He especially highlights reputation as a criterion for textual criticism. In this respect, in a lot of cases he considers famous practices or practices of the companions of the imams as a criterion for the acceptance or rejection of khabar al-wahid.<sup>154</sup>

Al-Shahid al-Thani is the most influential representative of the School of Jabal 'Āmil during the following periods. He is known as the first scholar of Shiah who interprets narratives within the scope of dirayat al-hadith (comprehension of hadith). The fact that he adapted the terminology used in his relevant works from Sunni studies is known and stated by a number of Shiite scholars, including his son.<sup>155</sup>

It is understood that Zayn al-Dīn ibn 'Alī, who is a scholar of the school of Jabal 'Āmil, adopts a different approach to the founder of his school, Shahid al-Awwal, in narrative criticism. Compared to Shahid al-Awwal, who places sufficient emphasis on the practices of the companions as well as reputation in the acceptance or rejection of narratives, Al-Shahid al-Thani thinks that text does not play any role when regarding a narrative as reliable. According to this opinion, the text should only be considered in rare cases. And these rare cases are maqlub, musahhaf, muztarib, and mazid narratives. Strength or weakness of a narrative depends on certain characteristics of its narrator, such as fairness, protectiveness, and faith, or the presence of a situation that damages contemporaneity of its isnad.<sup>156</sup> Here, as also argued by Shahid al-Awwal (in his classification), he does not mention the concept of reputation that could deem weak hadiths to be acceptable. Accordingly,

---

<sup>152</sup> Öljeitü, the emperor of Ilkhanate, adopted Shiah as his denomination, but the last two succeeding emperors of the state, namely, Amir Chupan and Abu Sa'id, pursued a rigid policy against Shiah following his death. (Jafar al-Muhajir, *el-Hicrâtu'l-Âmiliyyetu ila İran fi'l-asri's-Safevi*, (Beirut: Daru'r-ravza, 1989), p. 108.)

<sup>153</sup> Shahid al-Awwal, *Zikra's-Şîa fi ahkâmi's-şer'ia*, (Qom: Muessesetu Âl-i beyt li-ihyâ't-turâs, 1419), I, p. 48-49.

<sup>154</sup> For Shahid al-Awwal's opinions on the concept of *mashur*, see: *Zikra*, I, p. 51-52. See also: *Zikra*, p. 419-420, 444.

<sup>155</sup> Al-Hurr al-Amili, *Emelu'l-âmil fi ulemâi Cebeli Âmil*, (Qom: Dâru'l-kitâbi'l-İslamî, 1362), I, p. 86, 88-91; Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam*, (London, 1985), p. 320.

<sup>156</sup> Al-Shahid al-Thani, *el-Bidâye fi ilmi'd-dirâye*, inv. Muhammad Reza al-Husayni al-Jalali (Qom, 1421), p. 22; *er-Riâye fi illmi'd-dirâye*, inv. Abd al-Husayn Muhammad 'Ali Baqqal (Qom: Mektebetu Aÿetullah el-Mer'asj, 1433), p. 74.



narratives should be from the period before Shaykh Tusi so as to be considered in terms of reputation. According to Al-Shahid al-Thani, practices based on textual properties of narratives that are weak in terms of isnad were first seen in Tusi's period and then many other fiqh scholars followed his way without feeling any need to research these narratives. In other words, those coming after Shaykh and his followers thought that their reliance on the content of weak narratives (khabar) resulted from the most well-known practice of the time.<sup>157</sup>

Al-Shahid al-Thani expresses his negative attitude toward the concept of the reputation that has emerged, together with Shaykh Tusi. Accordingly, his comment in *Istiqsa'* about forgetting to recite Surah Al-Fatihah during a prayer can be given as an explicit example of this approach. According to the narrative he discusses, if someone forgets to recite Surah Al-Fatihah at the qiyam (standing phase), then he should recite the Surah before ruku' (bowing) with isti'adha (asking refuge with Allah from the accursed devil). However, Al-Shahid states that reciting Al-Fatihah with isti'adha, as mentioned in the narrative, contradicts the mashhur practice. He then adds that being sahih in terms of its chain is a more valid reason for the acceptance of a narrative compared to its reputation.<sup>158</sup>

Zayn al-Dīn ibn 'Alī has quite a firm attitude toward the narratives of fiqh-related issues. He emphasizes that any fatwa based on the content of a narrative would be untrue. However, it is seen that he does not apply the same meticulous care for narratives about virtues of practices, and he argues that the general opinion is in favor of accepting these narratives. Additionally, in his opinion, these narrative do not serve any purpose but pure benevolence. He also points to the narratives which are narrated in both Shiite and Sunni sources and collated under the title, "man balagha", and "al-tasamuh bi adillat al-sunan" (the principle of charity) upon which these narratives are based.<sup>159</sup> One of the narratives transmitted by the author is as follows: "Whoever receives information about merits of practices from a (supposedly) divine source and undertakes this practice only for this promised merit, he/she will be given that even when it is not the case".<sup>160</sup> According to the principle of tasamuh, weak narratives can be accepted as the basis of practices based on their chains.<sup>161</sup>

---

<sup>157</sup> However, these words should not be interpreted to be to mean that Al-Shahid al-Thani accepted a reputation that emerged before Shaykh Tusi and adopted this practice as a basis in his approach to narratives. Accordingly, Al-Shahid al-Thani highlights that the understanding of Murtadhā, who does not accept khabar al-wahit as hujjat, was the prevailing opinion of the previous period. In this respect, it would not be wrong to say that Zayn al-Dīn ibn 'Alī was of the opinion that the reputation of narratives could not have emerged in a period before Shaykh Tusi.

<sup>158</sup> Al-Shahid al-Thani, *Īstiksā'*, (Qom: Muessesetu Āl-i beyt, 1419), VI, p. 42-43.

<sup>159</sup> Al-Shahid al-Thani, *Riāye*, p. 92-94; *Şerhu'l-bidāye fi ilmi'd-dirāye*, Qom, 2011, 29-30.

<sup>160</sup> Al-Kulayni, *Kāfi*, I, p. 87. See also: Meclisī, *Bihār*, II, p. 256.

<sup>161</sup> For more information about the criteria of "et-Tesāhul(tesāmuh) bi-edilleti'l-sunen", see: Ali Akbar Qelantari, "Tesāmuh Der Edille-yi Sunen", *Pejûheş-e Ulûm-i Islâmî* 17 (2010).

In his *Istiqsa'*, which was written as an annotation to Shaykh Tusi's *Al-Istibsar*, Al-Shahid al-Thani discusses the types of khabar mentioned by Tusi in the introduction of his work. As mentioned before, Shaykh Tusi divides khabar into two fundamental categories, namely, mutawatir and non-mutawatir. Moreover, non-mutawatir khabar can be analyzed in two categories. These are the khabar supported with indirect evidence (qarinah) and the khabar which is not reinforced with any indirect evidence. Al-Shahid al-Thani examines the evidence suggested by Shaykh Tusi, namely, compliance with the Qur'an, the decisive sunnah, and ijma, under independent titles. One of the most significant issues emphasized regarding these criteria is the uncertainty he sees in these principles. According to Al-Shahid al-Thani, the meaning of compliance with rational evidence is not clear. Rational evidence consists of two types. The first is the rational evidence that does not follow any other injunction. *Al-baraah al-asliyyah* is one of the first examples he gives in this regard. The second is the rational evidence which is associated with another injunction. For instance, an order for a practice also refers to the banishment of its opposite. Similar problems are also seen in the principle of compliance with the Qur'an. One of these problems is that the evidence of the Qur'an<sup>162</sup> is based on speculative rulings and, according to Al-Shahid al-Thani, the same applies to the decisive sunnah.<sup>163</sup>

According to a significant allegation about Al-Shahid al-Thani and scholars of Jabal 'Amil who adopted his opinions after him<sup>164</sup>, these scholars formed the basis for the Systematic Akhbarism, which would emerge a while later than them, by emphasizing the use of khabar al-wahid in fiqh which is against the prevalence of jurisprudence.<sup>165</sup> In this regard, Al-Shahid al-Thani took a step that weakened the school of Usulis against the rising Akhbari understanding by predicating the decreasing practical functionality of textual criticism, which gained an established place in the Shiite tradition of usul in the fourth Hijri century, on a theoretical basis. In our opinion, this allowed narratives containing ghuluww narratives to regain an important place in the Shiite understanding. In this regard, there is a significant function in textual criticism in Shiah, which has been practiced in contexts of different criteria since the first century, which differs from the textual criticism implemented by Ahl As-Sunnah. In the tradition of Ahl As-Sunnah, textual criticism was first implemented in an effective manner in regulatory works where fabricated narratives mentioned in the originals are identified. In Shiah, on the

---

<sup>162</sup> He examines the evidence of the Qur'an in four categories: zahir, umum, fahwa, and dalil al-khitab. The categories he mentions for the decisive sunnah are sarih, evidence, umum, and fahwa.

<sup>163</sup> Al-Shahid al-Thani, *Istiqsa'*, I, p. 13-18, 29.

<sup>164</sup> As a disciple and a friend of Al-Shahid al-Thani, Husayn ibn Abd al-Samad al-Amili (d. 984/1576), and as a follower of his father, Ibn Al-Shahid al-Thani (d. 1011/1602) can be mentioned in this regard.

<sup>165</sup> For opposing opinions of Modarressi and Stewart in this regard, see: Modarressi, *An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study*, (London: Ithaca Press, 1984), 52-53; Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", *Safavid Iran an Her Neighbors*, ed. Michel Mazzaoui (Utah: The University of Utah Press, 2003), p. 172-173.

other hand, similar sources that bring fabricated hadiths together were authored thirty years ago.<sup>166</sup> Herein, we try to highlight that the Usuli scholars who accepted that there are fabricated narratives in the works of the authors of the Four Books (*al-Kutub al-Arba'ah*), Al-Kulayni and Saduq, have used the principles of textual criticism as a safety net, especially against the fabricated narratives of the ghular under the impact created by the absence of a compilation that brings all fabricated narratives together. In addition, it can be said that the waning impact of textual criticism after Al-Shahid al-Thani resulted in the use of narratives containing ghuluww mentioned in fundamental sources such as *al-Kafi*, without any filtration of content.

The period of Systematic Akhbarism, which rallied after the School of Jabal 'Āmil, corresponds to a process of about two centuries in which most of the principles regarding both textual criticism and chains were put aside, and the narratives transmitted by the Four Books were regarded as indisputable sources of information. Therefore, it is clearly seen that we cannot mention any considerable activity of textual criticism in this period. However, it is seen that the ghali ideas, which had not completely disappeared, and the narratives forming a basis for them, revived as a result of the discrediting seen in all the criteria about criticism regarding texts and chains, and some of the scholars who lived in the period of Systematic Akhbarism could not remain unconcerned about this situation and did not completely abstain from using textual criticism with narratives.<sup>167</sup>

### Conclusion

The findings we obtained throughout this research indicate that Imami Shiah/Twelvers used the criteria of textual criticism for the acceptance or rejection of narratives within the historical period we discussed, except for some short-term interruptions. However, the criteria used by these scholars vary from period to period.

The rising reaction among Shiah against the early period ghulat brought about more careful examination of their narratives infiltrated into the *originals* and a significant quantity of these narratives were eliminated during the compilation process of comprehensive hadith collections. This situation indicates the existence of textual criticism within the given period. However, it is observed that this criticism targeted the most marginal narratives that contain ghuluww, ghali ideas that were presented again after a process of moderation, and most of the narratives containing tafwidz, which had been considered within the scope of ghuluww by

---

<sup>166</sup> For more information, see: Peyman Ünügür, "Şī'ī Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, 58/2 (2018): 89-120.

<sup>167</sup> Determining the dimensions of this situation requires another independent study. For an example in this regard, see: Al-Hurr al-Amili, *el-Isnâüşeriyye fî'r-reddi ala's-sufiyeye* (Qom: Dâru'l-Kutubi'l-Ilmiyye, 1400), p. 124-125, 138-142.

early period Shiite scholars, were left out. Marginal narratives of entities such as the Mughiriyyah and the Khattabiyyah, which are considered more extremist compared to the mufawwidah in this regard, could not even find a place in *al-Basa'ir*, while the narratives attributed to the mufawwidah were able to survive until Al-Saduq despite the decline in quantity.

Three different approaches are seen in the practices of textual criticism conducted roughly between the fifth/eleventh and the eleventh/sixteenth centuries. The first of these approaches is the one adopted by the founders of the Usuli understanding, such as Al-Mufid, Murtadhā, and Shaykh Tusi. In this approach, textual properties come to the forefront as determinants in the examination, and acceptance or rejection of narratives. The keyword used by the Usuli scholars in this regard is *qarinah*. According to this understanding, khabar al-wahid is considered reliable only when it meets at least one or more criteria about compliance with the Qur'an, the sunnah, rational evidence, ijma, and famous/common practices. Though only in theory, it is revealed that the narratives that contradict the aforementioned criteria would be rejected. On the other hand, we cannot say that the role of chains was completely put aside by the founders of the Usuli understanding. It is observed that the scholars, particularly Shaykh Tusi, referred to isnad (the chain of transmitters) when they needed to choose one of two conflicting narratives. In our opinion, the most significant reason for the prioritization of textual characteristics against chains in the examination of narratives within this period is that the phenomenon of ghuluww had spread considerably among the narratives transmitted by Shiite sources, and Usuli scholars, who were aware of this situation, had serious concerns about isnad of narratives.

The emphasis on isnad, which increased after the school of Hillah rallied within the seventh/thirteenth century, decreased the importance of textual criteria in the examination of khabar al-wahid. In our opinion, the most significant determinant of the increase in the emphasis put on isnad is that the Shiah have lived under Sunni powers since the dissolution of Buheyvi rule, which corresponds to the second half of the fifth/eleventh century. As a result, Shiah went through a period of stagnation in scientific activities and was indispensably influenced by the Sunni understanding, which was highly productive within the same period and field. Together with the Ilkhanate rule, Shiite scholars regained their autonomy in this regard but their works, especially those in usul of the hadiths, were seen to have been considerably influenced by the Sunni understanding. Therefore, the emphasis put on isnad as a reference by the school of Hillah can be explained with the isnad-oriented Sunni usul of the hadiths, which had produced competent works in this field unlike Shiah, which was influenced by the former.

Together with Al-Shahid al-Thani, a scholar of the school of Jabal 'Āmil, which was influenced by the isnad-oriented Usulism of the school of Hillah, studies were carried to a new level where the role of texts in the examination, acceptance or rejection of narratives was almost completely put aside. In this regard, it is

observed that the scholars of the school of Hillah, which was based on a isnad-oriented system, continued to accept the texts as a determinant in decisions to rely on faith-related and informative narratives, and though at a degressive rate, highlighted the importance of textual criteria in the examination of fiqh-related narratives. After Al-Shahid al-Thani, on the other hand, steps were taken toward discrediting the method of examination which was based on qarinah instead of referring to them, although there are exceptions to this situation.

## REFERENCES

- al-Ahmadi, Muhammad Hasan, “Gâliyan ve Endişe-yi Tahrîf-i Kur’ân”, *Uluûm-e Hadîs* 2/52 (1388): 185-222.
- Akhtar, Waheed, *Early Shi’ite Imamiyyah Thinkers*. New Delhi, 1988.
- al-Amili, Al-Hurr, *Emelu’l-âmil fî ulemâi Cebeli Âmil*. Qom: Dâru’l-kitâbi’l-İslâmî, 1362.
- \_\_\_\_\_, *el-Isnâaşeriyye fi’r-reddi ala’s-sufiyye*, Qom: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1400
- \_\_\_\_\_, *Vesâilu’s-Şîa*. Qom: Muessesetu Âli beyt, 1409.
- al-Amin, Muhsin, *A’yanu’s-Şîa*, ed. Hassan al-Amin Beirut: Dâru’t-tâaruf li’l-matbûât, 1983.
- Anthony, Sean W., “The Legend of ‘Abdallâh ibn Saba’ and the Date of Umm al-Kitâb”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 21/1 (2011):1-30.
- Asatryan, Mushegh, *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition*. Phd Dissertation, Yale University, 2012.
- Baktır, Mustafa, “Umûmü’l-Belvâ”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 42: 155. İstanbul: TDV Pub., 2012.
- Bayhom-Daou, Tamima, “The Imam’s Knowledge and The Qor’an According to al-Fadl b. Shâdhân al-Nisâbûrî”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 64/2 (2001): 188-207.
- Bozan, Metin, *İmâmiyye Şîa’sının İmamet Tasavvuru*. Ankara: İlâhiyât, 2007.
- Bulut, Halil Ibrahim, *Sja’da Usulîliğîn Doğusu ve Seyh Mufîd*. Ankara: Araştırma Pub., 2013.
- Jafarian, Rasul, *Tarih-i Teşeyyu’ Der İrân Ez Ağğâz Ta’ Karn-i Dehom-i Hicrî*, Qom 1375.
- Çil, Mustafa, “Hanefi Usulünde Fasid Sayılan İstidlallerden İstifade İmkânı.” *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlâhiyat Fakültesi Dergisi* 2 (2014): 63-78.
- Daftary, Farhad, *Sjî İslam Tarihi*. Translated by A. Fethi Yıldırım. İstanbul: Alfa-Tarih, 2016.
- Demir, Habip, *Horasan’da Şîlik-İrân’da Şîliğîn Tarihsel Kökenleri*. Ankara: Otto, 2017.
- al-Astarabadi, Amin, *Fevâidu’l-Medeniyye*. Qom: Muessesetu’n-Nesri’l-İslami, 1424.

- Al-Fadl b. Shadhan, *el-Îdâh li'r-reddi fi sâiri'l-fırak*, inv. Jalâl al-Din al-Husayni al-Urmawi, Beirut: Muessesetu't-Târîhu'l-Arabî, 2009.
- Halm, Heinz, *Shiism*, translated by Janet Watson. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991.
- Al-Hasani, Hashim Maruf, *el-Mevzuat fi'l-âsâri ve'l-âhbâr-arz ve dirâse-*, Beirut: Dâru't-taâruf li'l-matbûât, 1987.
- al-Hilli, al-'Allama, *Mebâdiu'l-vusûl*, Tehran: Mektebu'l-i'lâmi'l-İslâmî, 1404.
- \_\_\_\_\_, Allâme, *Muhtelefu's-Şîa*, Qom: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1413.
- al-Hilli, Muhaqqiq, *Mu'teber*, Qom: Muessesetu Seyyidi's-Şuhedâ, 1364.
- Ibn al-Gadair,, *er-Rical*, Qom: Daru'l-hadîs, 1422.
- Kadivar, Mohsen, "Kırâat-e Ferâmuş Şode". 1385, <http://kadivar.com/?p=238> .
- Kasimpûr, Mohsîn. "Berresf-yi Tahlîlî-yi Taabîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Ra'viyân der Menâbi'-i Ricâl-i Şîa". Do Faslnâme-yi Hadîf Pejûhî 5 (1390): 69-94.
- Kashani, Fayd, *el-Vâfi*, Isfahan: Menşûrâtu Mektebeti'l-İmâm, 1406.
- Kaygusuz, İsmail, *Ümmü'l-Kitab*. Demos, 2009.
- Qelantari, Ali Akbar, "Tesâmuh Der Edille-yi Sunen". *Pejûheş-e Ulûm-i İslâmî* 17 (2010).
- Al-Kashshi, Muhammed b. Ömer, *İhtiyâru ma'rifeti'r-ricâl*, ed. Mustafawi, Beyrut: Merkezu Neşri âsâri'l-Allâme el-Mustafawî, 2009.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*. Ankara: Otto, 2015.
- Al-Kuleyni, Muhammad b. Yaqoob, Ebu Ca'fer Muhammad b. Ya'kûb, *al-Kâfi*, Tehran: Dâru'l-kutubi'l-İslâmîyye, 1363.
- Kutluay, İbrahim, "İmâmîyye Şîası'na Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tûsî Özelinde), *Marîfe Bilimsel Birikim*, 28/2 (2014): 63-84.
- Kuzudişli, Bekir, *Şîa ve Hadîs*. İstanbul: Klasik, 2017.
- Ma'arif, Majid, *Târîh-i Umûmî-yi Hadîs -bâ Rûykerd-i Tahlîlî-*. Tehran: İntişârât-e Kevîr, 1396.
- Al-Meclisi, Muhammad Bâkır, *Bihâru'l-envâr*. Beirut: Muessesetu'l-Vefâ, 1983.
- \_\_\_\_\_, *Melâzu'l-ahyâr*. Qom: Mektebetu Ayetullah el-Mer'eşî, 1406.
- Meshkur, Muhammad Cevad, *Târîh-i Şîa ve Firkehâ-yi İslam tâ Karn-i Çeharom*. Tehran: İntişârât-ı İşrâkî, 1379.
- Moezzi, Mohammed Ali Amir, *The Divine Guide in Early Shi'ism*. translated by. David Straight. New York: University of New York Press, 1994.
- Modarressi, Hossein, *An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study*. London: Ithaca Press, 1984.
- Modarressi, Hossein, *Crisis an Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam*. Priceton-New Jersey: The Darwin Press, 1993.
- Momen, Moojan, *An Introduction to Shi'i Islam*. London, 1985.

- al-Mufaddal b. Omar, *el-Heftu's-şerîf*. Tah. Mustafa Gâlib. Beirut: Dâru'l-Endelus, 1977.
- al-Mufid, Muhammad b. Muhammad, *Cevâbâtü ehli'l-Musul fi'l-adedi ve'ru'yeti*, el-Mu'temeru'l-a'lemî, 1413.
- \_\_\_\_\_, Beirut: Muessesetu Âlî'l-beyt, 1995.
- \_\_\_\_\_, *Tashihu'l-i'tikâdât*. Tah. Huseyn Dergahî. Qom: Mu'temeru'l-a'lemî, 1413.
- \_\_\_\_\_, *et-Tezkiratu bi-Usûlî'l-Fıkh*. Najaf, 1993.
- Al-Muhajir, Jafar, *el-Hicrâtu'l-Âmiliyyetu ila İnan fi'l-asri's-Safevî*. Beirut: Daru'r-ravza, 1989.
- Al-Murtadhâ, Ali b. el-Huseyn, *el-Emalî*. ed. Muhammed Ebu'l-Fadl Ibrahim., Da'ru Ihyâi Kutubi'l- Arabi, 1954.
- \_\_\_\_\_, *Rasâil*. Qom: Dâru'l-Kur'âni'l-Kerim, 1405.
- \_\_\_\_\_, *ez-Zerîa ilâ usûli's-şerîa*. Qom: Muessesetu'l-İmam es-Sâdik, 1429.
- An-Najashi, Ahmed b. Ali, *Rical*. Qom: Muessesetu'n-nesri'l-Islami, 1429.
- Najafabadi, Nematollah Salehi, *Guluv*. Tehran: İntişârât-i Kevîr, 1384.
- Newman, Andrew J., "The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqır Al-Majlisî And Safawîd Medical Discourse", *Journal of the British Institute of Persian Studies* 50 (2012).
- Newman, *Twelver Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2013.
- Ocak, Ahmet Yaşar, *Selçukluların Dini Siyaseti*. İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002.
- Pîruzfer, Suheyla, Muhammed Mehdî Âciliyâne Mâfûk. "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", *Hadîs Pejûhî* 3/5 (1390): 7-42.
- Al-Saduk, Muhammed b. Ali, *el-Emâlî*, Qom: Muessesetu'l-bi'se. 1417.
- \_\_\_\_\_, *İlelu's-şerâi'*. Beyrut: Dâru'l-Murtazâ, 2006.
- \_\_\_\_\_, *İ'tikâdât*. Kum: Peyâm-e İmam Hâdî, 1391.
- \_\_\_\_\_, *Kemâlu'd-dîn ve tamâmu'n-ni'me*. Beirut: Mensûrâtu'l-a'lemî, 1991.
- \_\_\_\_\_, *Maâni'l-ahbâr*. Beirut: Dâru'l-ma'rife, 1979.
- \_\_\_\_\_, *Men la yahduruhu'l-fakîh*. Qom, 1404.
- \_\_\_\_\_, *Uyûnu ahbâri'r-Ridâ*. ed. Huseyn el-A'lemî. Beirut: Muessesetu'l-a'lemî, 1984.
- Saferi, Nematollah Gâliyan. *Kâvesj Der Cereyanha ve Berâyendeha ta' Pâyân-i Sede-yi Sevvom*. Meshhad, 1378.
- Al-Saffar, *Basâiru'd-deracât*. ed. Hasen Kûçebâğî. Tehran: Munteşirâtu'l-a'lemî, 1404.
- Al-Sarrafi, Ali Zuhayr, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât". *Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe* 1/34 (2014): 30-53.

- Stewart, Devin J., *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System*. Utah: University of Utah Press, 1998.
- \_\_\_\_\_, "The Genesis Of The Akhbârî Revival". *Safavid Iran an Her Neighbors*. Ed. Michel Mazzaoui. Utah: The University of Utah Press, 2003.
- Shaban, Zaki al-Din, *İslâm Hukuk İlminin Esasları*. translated by İbrahim Kâfi Dönmez. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996. eş-Şehîdu'l-Evvel, Şemsuddîn Muhammed b. Cemâlidîn, *Zikra's-Şîa fî ahkâmi's-şerîa*. Qom: Muessesetu Âl-i beyt li-ihyâi't-turâs, 1419.
- al-Shahid al-Thani, Shams al-Din b. Ali, *el-Bidâye fî ilmi'd-dirâye*. ed. Muhammed Rızâ el-Huseynî el-Celâlî. Qom, 1421.
- \_\_\_\_\_, *İstiksâ'*. Qom: Muessesetu Âl-i beyt, 1419.
- \_\_\_\_\_, *er-Riâye fî illmi'd-dirâye*. ed. Abdhuseyn Muhammed Ali el-Bakkâl. Qom: Mektebetu Ayetullah el-Mer'asî, 1433.
- \_\_\_\_\_, *Şerhu'l-Bidâye fî İlmi'd-Dirâye*. Qom, 2011.
- Shaykh Hasan, *Tahrîru't-Tâvûsî*. Beyrut: Muessesetu'l-a'lemî li'l-matbûât, 1988.
- Shaykh Tusi, *el-Fihrist*. ed. Cevad el-Kayyûmî, Qom: Muessesetu'n-Neşri'l-Fukahati, 1429.
- \_\_\_\_\_, *el-İstibsâr*, Necf, 1375.
- \_\_\_\_\_, *er-Rasâilu'l-aşr*, Qom: Muessesetu'n-neşri'l-İslâmî, 1414.
- \_\_\_\_\_, *Uddetu'l-usûl*, Tah. Muhammed Rızâ el-Ensârî. Kum, 1417.
- Ünügür, Peyman, *Şîa'da Metin Tenkidi*. Phd Dissertation, A.Ü.S.B.E., 2017.
- \_\_\_\_\_, "Şîî Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı". A.Ü.İ.F. Dergisi. 58/2 (2018): 89-120.
- Wade, Stephanie Haught, *The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism*. Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990.
- Watt, W. Montgomery, *The Formative Period of Islamic Thought*. Edingburg, 1973.



## استخدام نقد النص في إطار تقييم الرواية عند الشيعة الإمامية ما بين القرن الثالث والحادي عشر الهجري (التاسع والسابع عشر الميلادي)\* د. بيمان أونكور

جامعة بايزيد؛ أنقرة - كلية العلوم الإسلامية؛ قسم الحديث: peyman.unugur@gmail.com

### الخلاصة:

ازدادت الدراسات حول نقد النص في كل من الأوساط السنيّة والشيعة؛ نتيجة الزيادة في التأكيد على عدم الرعاية لأهمية انتقاد النص في محاولة نقد الحديث تاريخياً، ومن المهم أن نلاحظ أن نقد النص لا يقل أهمية عن نقد الإسناد، وبعض الدراسات تثبت جهود مبذولة لانتقاد النص عبر التاريخ. وعند الشيعة لا توجد دراسة مفصلة حول النقد النصي بشكل دوري. وفي هذه الدراسة تم تقسيم الدراسة إلى فترات وفقاً لخصائصها في القرن الثالث حتى الحادي عشر الهجري، وتمت محاولة رسم الأساليب والممارسات التي وضعتها الشيعة في سياق النقد النصي، وتمّ البحث عن الفترات التاريخية من خلال عينات من العلماء ومؤلفاتهم بحيث تعكس كل مرحلة بشكل دقيق، والمعطيات التي حصلنا عليها تشير إلى أن علماء الشيعة لديهم نقد نصي بين القرن الثالث الهجري والتاسع الميلادي. لأن ظاهرة الغلو عند الشيعة جلبت ضرورة نقد النص في وقت مبكر، وكان يُستخدم نقد النص كوسيلة أساس في انتقاء الغلو على مرّ التاريخ، وأما النقد النصي في الرواية الفقهية، فقد فقد تأثيره تدريجياً بعد سيطرة الفهم المرتكز على الإسناد إبان القرن السابع الهجري والثالث عشر الميلادي.

الكلمات المفتاحية: الحديث، الشيعة، نقد النص، الغلو، الأخباريون، الأصوليون، القرينة

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

#### Özet

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

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

\* أعدت هذه المقالة من أطروحتي في الدكتوراه «نقد المتن عند الشيعة» جامعة أنقرة معهد العلوم الاجتماعي ٢٠١٧.  
هذه هي الترجمة العربية للدراسة بعنوان "III-XI. (IX-XVII) Asırlar Arasında İmâmiyye Şîa'sının Rivayetleri Değerlendirmede Metin Tenkidi Kullanımı" التي نشرت في العدد السابع والثامن من مجلة الإلهيات الأكاديمية. (بيمان أونكور، استخدام نقد النص في إطار تقييم الرواية عند الشيعة الإمامية ما بين القرن الثالث والحادي عشر الهجري -التاسع والسابع عشر الميلادي-)، ديسمبر ٢٠١٨، العدد: ٧-٨، ص ٢٨٣-٢٦٦). من الواجب أن يستند في الاقتباس إلى المقالة التركية.

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

### Abstract

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

**Keywords:** Ḥadīth, Shi'ism/Shiah, textual criticism, ghuluww, Akhbārīs, Usūlīs, qarīnah

### المدخل:

إن للحديث دوراً فعالاً في تشكيل التراث الشيعي كما هو عند أهل السنة. فكان السبب الأهم للدراسات في هذا المجال.

إن التفهم الشيعي للحديث ومصطلحاته وبصفااته الخاصة كما يتطلّب تحليلاً معمقاً له، كذلك يستدعي تحليل الحديث مرتبطاً بالفقه والتفسير والكلام. ومن ناحية أخرى فالكشف عن شروط القبول والرفض للروايات في مفهوم الحديث عند الشيعة مهم جداً؛ لأن معرفة معايير قبول الرواية أو رفضها تعطي فكرة حول أصول التراث الشيعي، ومن الخصائص للحديث عند الشيعة في مرحلة تحليل مفهوم الحديث نقد الإسناد المتعلق بقبول الرواية أو رفضها، وهذا النقد عند الشيعة بدأ تتوضح معالمه بعد العصر السابع الهجري من حيث قبول الحديث أو رفضه إلى أن أصبح علم نقد الحديث ذا دور محوري بعد هذا العصر. وبعبارة أخرى كانت معايير النقد النصي أكثر تحديداً في تقييم الروايات من نقد السند، واستمرّ هذا الدور الحاسم للمعايير في النص على مستويات مختلفة طوال تاريخ الحديث الإسلامي، ووصل إلى وضعه الفعال في القرون الأخيرة. وعلى الرغم من صعوبة القول بوجود أصول انتقادية نصية منهجية ذات حدود في تقييم الروايات، فجدري بنا البحث عن قضية النقد النصي في المرحلة النهائية، والطريقة التي يمكن بها فهم نقد النص في التقاليد الإسلامية وكشفه بنظرة شاملة للمذاهب كلها وليست نظرة أهل السنة فقط. كما أن ظاهرة النقد النصي لم تمرّ بعملية مفهومية مشابهة لنقد الإسناد عبر التطوّرات التي مرّت بها ظاهرة نقد السند عند أهل السنة. كما أنه لم توضع قواعد تفصيلية حول نقد المتن في كتب الأصول، لهذا السبب بالذات لم تكن ظاهرة نقد المتن واضحة عند الشيعة<sup>(١)</sup>.

(١) انظر إلى ما كتبه من المقالة العلمية المنشورة في هذا المجال.

هذه المقالة تشمل القرون الثالث حتى العاشر، ولا تشتمل على القرن الحادي عشر الهجري حتى العصر الحديث الذي يتطلب دراسات مختلفة بسبب مدى التغيير في أنشطة النقد النصي من ذلك القرن إلى الوقت الحاضر<sup>(١)</sup>. ولربما يتبادر إلى الذهن سؤال لماذا لم يبدأ التحقيق من تاريخ مبكر؟ الجواب على هذا، كما هو الحال في كل مجال مرتبط إلى حد ما بتصور الإمامة الذي له تأثير كبير في فهم الشيعة للحديث؛ لأن ورود الحديث عند الشيعة لم ينته بوفاته النبي عليه الصلاة والسلام بل استمر في عهد الأئمة الاثني عشر، ووفقاً لهذا التصور فإنَّ الإئمة معصومون ويتولَّون بأمر من الله كلَّ ما كلَّف به النبي غير النبوة، ويعلمون كلَّ ما أرسل إلى النبي، وأقوالهم تعادل أقوال النبي ﷺ.

وفي دراستنا هذه يقصد بالشيعة مدرسة الشيعة الإمامية والاثني عشرية، ويقصد بالنقد النصي طريقة التقييم على أساس معايير النص، والتي يتم تطبيقها من أجل أن تقرر وفقاً لتفضيل الروايات في حالة القبول أو الرفض أو الاختلاف. ويدخل في نطاق الرواية بالمعنى كثير من الموضوعات مثل: القلب والإدراج والزيادة والتعارض والاختصار والتقطيع والتصحيح والتحريف واللحن، ولكن ليس لها أي ارتباط بالنقد النصي<sup>(٢)</sup>.

### ١. نقد المتن في العصر الثالث والرابع / استبعاد الروايات التي فيها غلو:

في هذا الفصل من الدراسة يؤخذ في الحسبان تلك الأنشطة التي يمكن قبولها في سياق النقد من النصف الثاني للقرن الثالث والرابع في سياق النقد النصي للقرن، ويظهر أن الروايات ذات الغلو كانت في مركز فعالاً في النقد؛ لأن الغلاة في الغالب ارتبطوا بأحد الأئمة الاثني عشر من نسل النبي، وبناء عليه حاولوا تبرير وجهات نظرهم المتطرفة حيث وضعوا الروايات، وأسندوها إلى النبي محمد وإلى الأئمة الاثني عشر<sup>(٣)</sup>. وتظهر الروايات المرفوعة إلى الأئمة من هؤلاء الغلاة أن هناك وعياً تجاهها من فترة مبكرة، وإن الخطوات المتخذة في سياق القضاء على تلك الروايات في القرن الثالث والرابع الهجري من قبل علماء مدرسة "قم" الذين يمثلون العلماء الأخباريين تتضمن النص الأول للنقد الذي قدمه علماء الاثني عشرية كمدرسة.

#### ١،١ نظرة عامة على عناصر الغلو في مصادر الرواية:

أخذت مصادر الشيعة الأولية المكتوبة عن كتابات أناس كانوا زمن الأئمة آنذاك، ووصل عدد هذه المصادر الأولية إلى ٤٠٠ مصدر<sup>(٤)</sup>. كما أن هذه المصادر كانت الأساس لهذه الروايات التي دونت أواخر العصر الثالث<sup>(٥)</sup>. وعندما بدأ جمع المواد الأساسية للرواية في كتب المصادر لم يكن آنذاك قد اكتمل مذهب الإمامية

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

(٣) مجلس بحار الأنوار، (بيروت: مؤسسة الوفا، ١٩٨٣)، ٣/ ٢٩٤. كشي، اختيار معرفة الرجال، (بيروت: مركز نشر آثار العلامة، المصطفائي، ٢٠٠٩)، ٢٤١.

(٤) كشي، اختيار معرفة الرجال، تحقيق، مصطفائي، (بيروت: مركز نشر آثار العلامة المصطفائي، ٢٠٠٩)، ص ٢٤١.

(٥) محقق الحلي مبتزر، (قم: مؤسسة سيد الشهداء، ١٣٦٤)، ١/ ٢٦.

(٦) Mecîd Meârif, *Târih-i Umûmî-yi Hadîs-bâ Rûykerd-i Tahlîlî*, (Tahran: İntişârât-e Kevîr, 1396), s. 241-252; Bekir Kuzudişli, *Şîa ve Hadîs*, (İstanbul: Klasik, 2017) s. 187-224

بآرائه الاعتقادية، ولم يكن قد أصبح منهجاً كاملاً ويمكن القول: إن هذا الأمر قد مهد الأرضية للملائمة لتأثير الشيعة المتطرفة في المذهب<sup>(٩)</sup>. أي أن فكر الإمامية عندما لم يكن مضبوطاً ومعروفاً وبسبب دخول الأفكار المتشددة إلى مصادر الرواية - قد نسب إلى الأئمة الكثير من الأمور كالعصمة والمعجزات<sup>(١٠)</sup>.

### - المسائل الأساسية التي قبلتها الإمامية من الغلاة:

١. قبول وجود إله غير الله والحلول<sup>(١١)</sup>.
٢. قبول وجود نبي بعد النبي محمد ﷺ<sup>(١٢)</sup>.
٣. قبول وجود أئمة خارج الأئمة عدا الأئمة الاثني عشر<sup>(١٣)</sup>.
٤. التشبيه<sup>(١٤)</sup>.
٥. قبول الغيبة للأئمة الاثني عشر وغيرهم<sup>(١٥)</sup>.
٦. وجود نقص في معلومات الله (فكرة البداء)<sup>(١٦)</sup>.
٧. وجود مهدي عدا المهدي المنتظر وهو محمد بن الحسن<sup>(١٧)</sup>.
٨. قبول التناسخ<sup>(١٨)</sup> والتفويض<sup>(١٩)</sup> وعلم الغيب المطلق<sup>(٢٠)</sup> وعدم التكليف<sup>(٢١)</sup> وتحريف القرآن<sup>(٢٢)</sup>. فهذه فرقهم<sup>(٢٣)</sup>.

Metin Bozan, İmâmiyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru, (Ankara: İlahiyât, 2007), s. 34. Bozan, bu tarihten (٧) sonra da teşekkül sürecinin bir ölçüde devam ettiğini savunmaktadır

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

Muhammed Cevad Meşkûr, *Târih-i Şîa ve Fırkehâ-yi İslam tâ Karn-i Çeharom*, (Tahran: İntişârât-ı İşrâkî, (٩) 1379), s. 178. Ayrıca bkz.: Ashâbu'l-Kisâ (A.g.e., s. 169), Ehl-i Hak (A.g.e., s. 170), Bezi'yye (a.g.e., s.171)

.Meşkûr, *Târih-i Şîa*, s. 164, 178 (١٠)

(١١) المصدر السابق، ص ١٧٣.

(١٢) الجوالقية ١٧٣، (المصدر السابق) البدعية، ١٧٠ (المصدر السابق). مشكوري، (المصدر السابق)، ١٧٢: الجواربية، (المصدر السابق) ١٧٣.

(١٣) المصدر السابق، ص ١٦٦-١٧٢.

(١٤) المصدر السابق، ص ١٧١.

(١٥) المصدر السابق، ص ١٨٢.

(١٦) المصدر السابق، ص ١٧٠-١٧١-١٧٩.

(١٧) المصدر السابق، ١٧١-٠-١٧٣-١٧٩.

(١٨) من ينسبون الألوهية للأئمة.

(١٩) مشكوري، تاريخ الشيعة، ١٨٠.

Garcin de Tassy, 1982'de Journal Asiatique'de "Kur'ân'ın Bilinmeyen Kısımları" isimli yayınında (٢٠) Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen Nurayn Suresine yer vermiş, kaynak olarak da 17. asırda farsça olarak *Debistân-e Mazâhib* adlı eseri kullanmıştır. Hindistan'da bulunan bir diğer nüshada ise Kur'ân'dan çıkarıldığı iddia edilen Velaye Suresi yer almaktadır. Meşkûri, her iki nüshanın da uydurma olduğunu ifade eder. Amir Moezzi, *The Divine Guide*, (New York, 1994), s. 80; Meşkuri, *Tarihu Şia*, 154-156

Amir Moezzi, a.g.e., s. 129-130; Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 29-31; Nimetullah Saferî, (٢١) *Gâliyan Kâdeşî Der Cereyanhâ' ve Berâyende'hâ' ta Pañân-i Sede-yi Sevvom*, (Meşhed, 1378), s. 361

وإذا نظرنا إلى كتب الحديث عند الشيعة بدءاً من أواخر العصر الثالث الهجري نرى وجود هذه المسائل التي سبق ذكرها في مثل هذه الكتب حيث ذكر فيها نسبة الكثير من المعجزات والخوارق للأئمة<sup>(٢٢)</sup>.

وحين ننظر إلى روايات الحديث الشيعي الشامل في نهاية العصر الثالث الهجري سنرى أنه لم يرد في الروايات ذكر وجهات النظر المنسوبة إلى ربوبية غير الله ونبوة غير نبوة النبي محمد عليه الصلاة والسلام، ومع ذلك فهناك العديد من القصص حول الصفات الاستثنائية الخارقة للأئمة.

ويشير وجود هذه الروايات إلى أن الإمامية لم تظهر الحساسية نفسها في انتقاد الروايات المروية عن الإمام. فهناك احتمال قوي آخر هو أن رواية السرد استمرت في الحفاظ على وجودها في المصادر الشيعية<sup>(٢٣)</sup>. لذلك ينبغي النظر بشكل خاص في تحديد العناصر في الروايات التي تناو لها مذهب التفويض الشيعي. كما أن المؤلف الشيعي المعاصر «المدرسي» يعطي أهمية خاصة لموضوع التفويض، ووفقاً له ينبغي تقييم المفوضية منفصلاً عن الغلاة الذين يقصدون الأئمة.

إن المذهب الشيعي المعروف بـ«الغلاة الجدد» رغم أنه يستند على عدم وجود ألوهية للأنبياء والأئمة، لكنه يعتقد أن لديهم قوى إلهية مثل وجود معرفة غير محدودة وقوة التصرف في الكون. وهذه القوى ليست أصلية بل لها طبيعة فرعية زوّدهم الله بها، يقول «المدرسي» الغلاة الذين يجري ذكرهم في الكتب هم غير المفوضين المتطرفين<sup>(٢٤)</sup>. وهذا يساعد على إمكانية وجود الأفكار والروايات التي تحتوي على التفويض عند الشيعة. ويفهم منه أن المفوضية تعد مشكلة من حيث أفكارها المتطرفة، ولكن يعترف بها من حيث إن الأئمة لديهم معرفة غير محدودة. وفي هذا السياق سيكون من الجيد النظر إلى آراء مؤلف كتاب «مجلس بحار الأنوار» (١٦٩٨/١١١٠) لفهم الاعتقاد الشيعي في موضوع التفويض.

ذكر المجلسي باباً باسم «نفي الغلو». وقسم التفويض إلى قسمين: مثبت ومنفي. ويذكر في قسم التفويض المنفي ما تم نقله مباشرة عن الأئمة حسب المفوضين من الأمور الداخلة تحت تصرف الله تعالى مثل: الخلق والرزق. ويذكر في قسم التفويض المثبت ما تم نقله عن النبي إلى الأئمة بعد النبي عليه السلام ويقول: إنه ينبغي قبول هذا القسم من التفويض<sup>(٢٥)</sup>. ويحاول المجلسي في كتابه تحديد حدود التفويض غير المتطرف من خلال الروايات، وبناءً على ذلك، فإن معرفة الإمام بجميع اللغات في العالم هو من ضرورة الإمامة، ويمكن تقييمه في نطاق المراجعة الإيجابية كما هو مذكور في الروايات، وفي هذا السياق يتم نقل سلطة الله على القضايا الدينية إلى الأئمة ووضعها على الحلال والحرام مثل الأنبياء<sup>(٢٦)</sup>. ومن الروايات التي تدعم التفويض ما ذكره

(٢٢) Alemin idaresi, ahirette ceza ve mukafat yetkisi vb. sorumlulukların Hz. Muhammed ve on iki imama tevdi edildiğine dair aşırı görüşleri ifade etmektedir.

(٢٣) Modaresi, *Crisis and Consolidation*, s. 33-34.

(٢٤) Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 23-25 Benzer bir tasnif için bkz.: Mohsîn Kasimpûr, "Berresî- yi Tahlîlî-yi Taabîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Râviyâñ der Menabî-i Ricâl-i Şîa", *Do Faslnâme-yi*

*Hadî Pejuhî* 5 (1390): 83-87

.Meclisî, *Bihârul-envâr*, XXV, s. 209-212 (٢٥)

.Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 199-201 (٢٦)

المجلسي والتي نقلها محمد بن سنان<sup>(٣٧)</sup> (٢٢٠/٨٥٣) أن الله تعالى خلق سيدنا محمد عليه السلام وعلي رضي الله عنه وفاطمة رضي الله عنها قبل خلق المخلوقات بألفي عام وشهدوا خلق كل شيء. وفوضهم الله بعد ذلك لإصدار الأحكام في كل شيء، ووضع الحلال والحرام أيضاً<sup>(٣٨)</sup>.

ويضيف «المجلسي» بأن ما في الرواية هو الطريق الوسط بين الإفراط والتفريط حول فهم الإمامة. ويتهم «المجلسي» بعض المتكلمين والمحدثين بوقوعهم في التفريط فيما يتعلق بصفات الأئمة. ويتهم المقصرين بأنهم اعتبروا العديد من الرواة الثقات ضعفاء، وكذا ما نقلوه عن الأئمة من الروايات الضعيفة حول امتلاك الأئمة معلومات ما حدث وما سيحدث بكافة أنواعها<sup>(٣٩)</sup>.

وعلى الرغم من اعتقاد «المجلسي» أن تصرفات الأئمة مقتصرة على القضايا الدينية، إلا أن لديه من ناحية أخرى فكرة عندما ينتقد المتكلمين والمحدثين تدل على أنه يدافع عن معرفة الأئمة لكل الأشياء، ويلفت المجلسي الانتباه عندما ينتقد كلام المحدثين والمتكلمين للروايات التي مصدرها من الغلاة بأنها مرتكزة على المحتوى أكثر. وما يحمل أهمية من وجهة نظرنا مسألة مدى تطابق محتوى المصادر المكتوبة في العصور المبكرة والمنسوبة إلى الغلاة بروايات ذات محتوى تفويضي في مصادر الرواية عند الشيعة. وبين أيدينا الآن كتابان كُتبا في القرن الثاني الهجري ويعكسان فهم الغلاة أولهما اسمه: «أم الكتاب» الذي ظهرت نسخته المكتوبة في بدايات القرن الماضي، ويعدُّ معظم الباحثين الذين أنه ألف في القرن الثاني الهجري حيث يحتوي الكتاب على أجوبة الإمام الباقر على أسئلة جابر الجعفي ومريديه الآخرين<sup>(٤٠)</sup>.

أما الكتاب الآخر: فيتكون من أجوبة جعفر الصادق على الأسئلة التي سأهاها المفضل بن عمر الجعفي أحد طلبة جعفر الصادق<sup>(٤١)</sup>. كما أن هذا الكتاب الذي يسمى «الهِفْت والأظلة»<sup>(٤٢)</sup>، أو «الهِفْت الشريف» يرى أنه يتكون من نصائح باطنية<sup>(٤٣)</sup>، كمصدر اعتقادي للإسماعيلية والنصيرية<sup>(٤٤)</sup>. وعلى الرغم من القبول العام على

(٢٧) ابن الغدائر، الرجال، (قم: دار الحديث، ١٤٢٢) ص ٩٢: الكشي، اختيار معرفة الرجال، تحقيق حسن المصطفاوي، (لبنان: مركز نشر آثار العلامة المصطفاوي، ٢٠٠٩)، ص ٥٠٤: النجاشي الرجال، (قم: مؤسسة نشر الإسلام، ١٤٢٩)، ص ٣٢٨.

(٢٨) الكليني، (طهران: دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣)، ١/٤٤١.

(٢٩) Meclisî, *Bihâr*, XXV, s. 209. Onun burada sistemli Usûlîliğ'in başlamasından önce etkinlik gösteren kelimacıları kastettiği anlaşılmaktadır. Zira Mufid sonrası Usûlîlikte imamların günahın yanında hatadan da beri olduğu meselesi dinî bir esas olarak kabul edilmiştir.

(٣٠) Türkçe tercümesi: İsmail Kaygusuz, (Demos, 2009). Kitap hakkında bilgi için bkz.: Halm, *Shiism*, (٣٠) çev. Janet Watson, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991), s. 157; Daftary, *Şiî İslam Tarihi*, çev. A. Fethi Yıldırım (Istanbul: Alfa-Tarih, 2016), s. 67; Stephanie Haught Wade, *The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism* (Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990), s. 7.

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

(٣٢) Kitabın yazarının el-Mufaddal b. Umar'ın takipçisi Muhammed b. Sinan olduğu düşünülmektedir. (٣٢) Necâşî ona nispet edilen *el-Ezille* adlı bir kitaptan bahsetmektedir: *Ricâl*, s. 328.

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

(٣٤) *Kitabu'l-Heft ve'l-ezille* ile ilgili bölümler düzeyinde bir tarihlendirme için bkz.: Mushegh Asatryan, (٣٤) *Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition* (Doktora tezi, Yale University, 2012), s. 239-241.

أنهما ألفا في القرن الثاني الهجري إلا أنه من المختلف فيه ما تعرضه تلك النسخ التي بين أيدينا لنوع من أنواع التعديلات في المراحل التاريخية<sup>(٣٥)</sup>. ومع هذا يمكننا القول: إن كتاب «الهفت والأظلة» على وجه الخصوص قد رسم إطاراً عاماً حول الأفكار الدائرة حول التفويض، وبناء عليه يشتمل على محتوى مناسب لدراستنا<sup>(٣٦)</sup>. مثل: إن الله خلق أرواح الأئمة قبل ألفي سنة من خلقه المخلوقات<sup>(٣٧)</sup>.

وتسبيح هذه الأرواح لله عز وجل من فوق العرش، واختلاف قصة ولادة الأئمة الاثني عشر عن باقي الناس<sup>(٣٨)</sup>. ومعرفة الأئمة لكافة اللغات، وكون العرش فوق الماء، وربط هذا الماء بالعلم المطلق الممنوح للأئمة، وامتلاك الأئمة خزائن علم الله المخفية<sup>(٣٩)</sup>. وسيتم وضع جهود علماء الكلام والمحدثين في العصر الثالث الهجري / التاسع الميلادي مع العصر الرابع الهجري / العاشر الميلادي تحت المجهر، والذين قاموا بنقد مضمون روايات الغلاة وأفكارهم الذي بحث فيه المجلسي منذ البداية في ضوء هذه المعلومات الأولية.

## ٢، ١. الانتقادات النصية الأولى تجاه روايات الغلاة والمفوضين:

تم البحث تحت هذا العنوان عن انتقاد متكلمي الشيعة ومتقدمي الأخباريين طوائف الغلاة التي ظلت تعمل بشكل مكثف خلال القرون في العصر الثاني والثامن والثالث والتاسع، وتم الكشف عما إذا كان هناك أي انتقاد هام يمكن من خلاله تقييم الباحثين المرتبطين بهاتين المجموعتين في سياق النقد النصي المرتبط بالروايات، وقد تم في البحث أخذ الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة والبحث عن منهجهم في القرن الثالث والرابع الهجري، حيث انفصلت فيهما الفرق الشيعية الأخرى بشكل واضح عن مفهوم الإمامية الشيعية الاثني عشرية في ذلك القرون.

## ١-٢-١ نقد متكلمي الشيعة روايات الغلاة في موضوع علم الأئمة:

نجد أن أكثر المجالات التي فيها أحاديث موضوعة فيما يتعلق بنسبة خصائص فوق البشرية للأئمة جاءت من الغلاة. ويبدو أن الروايات المتعلقة بمصدر معرفة الأئمة وماهيتها هي إحدى المجالات التي وضع فيها الغلاة معظم أحاديث خصائص الأئمة. وتنقل إحدى هذه الروايات قول جعفر الصادق حين قال: (لعم الله من نقل عنا ما لم نقله) محذراً أصحابه من نسبة أوصاف لهم ك: امتلاك قوة تصرف فوق كل شيء في الكون ومعرفة كل ما حدث وما سيحدث<sup>(٤٠)</sup>. وفي رواية أخرى ينقل لجعفر الصادق قول الناس عنه: إن الإمام يعلم عدد قطرات الأمطار وعدد النجوم وعدد الأوراق في الأشجار وذرات التراب وقطرات المياه في البحار، فيقول جعفر الصادق رضي الله عنه: إن هذا الأمر غير ممكن على الإطلاق، وإن الله وحده من يكون صاحب هذا<sup>(٤١)</sup>.

(٣٥) Kitābu'l-heft, s. 68, 181

(٣٦) Kitābu'l-heft, s. 87-90

(٣٧) Kitābu'l-heft, s. 68

(٣٨) Kitābu'l-heft, s. 79

(٣٩) Kitābu'l-heft, s. 80-81

(٤٠) الصدوق، الاعتقاد، (قم: پیام امام هادي، ١٣٩١)، ص ١٠٩.

(٤١) Meclisî, Bihâr, XXV, s. 179; Muhammed Hasan Ahmedî, "Galiyan ve Endişe-yi Tahrîf-i Kur'ân", (٤١) Ulûm-e Hadîs 2/52 (1388): 192. Çağdaş Şîh müelliflerin imamların bilgisi konusundaki guluv içerikli rivayetlere yönelttikleri eleştirilerden bazıları için bkz.: Nî'metullah Salihî Necefâbâdî, Guluv, (Tahrân: İntişârât-i Kevîr, 1384), s. 14-15; Hâşim Ma'rûf el-Hasenî, el-Mevzuat fi'l-âsârî ve'l-âhbâr-arz .ve dirâse-, (Beyrut: Dârû't-taâruf li'l-matbûât, 1987), s. 260-261

إن قضية مصدر معرفة الأئمة وماهيتها وروايات الغلاة من القضايا الانتقادية الموجهة للشيعة منذ القرن الثالث، ومن هذا القبيل ما روي عن علي في كتاب «البصائر» للصفار: أنه لم ينم يوماً قط إلا ويتعلم من النبي عليه السلام مباشرة ما ينزل عليه من الحلال والحرام والسنة والأمر والنهي، فهذه الرواية لا تختلف كثيراً عن الروايات الأخرى التي تم نقلها في «البصائر» حول مصدر معرفة الأئمة، ولكن اعترضت المعتزلة قائلة: هذا غير ممكن؛ لأنه من الصعب أن يكونوا معاً في الأوقات كلها، فأخبرت الشيعة ذلك «زيداً»<sup>(٢٧)</sup> فأجاب زيد بن علي أنه تم إخبار محمد عليه السلام علياً كل ما نزل عليه في الأيام التي لم يكونوا فيها معاً<sup>(٢٨)</sup>. ومن قام برد الانتقادات الموجهة للشيعة في الفترة المبكرة في موضوعات مختلفة (الفضل بن شاذان) (ت. ٨٧٤ / ٢٦٠) وابن قبة الرازي (319 / 931) من المتكلمين، وفقاً للمؤلف المعاصر «بيهم» الذي قال: إنَّ المتكلمين الذين يشكِّلون مدرسة من المدارس الرئيسة للشيعة في فترة ما قبل الغيبة قد قيّموا ما يقال من معرفة الأئمة في نطاق روايات الغلو<sup>(٢٩)</sup>. ومنهم الفضل بن شاذان فقد أجاب عن انتقادات أهل السنة حول معرفة الأئمة في كتابه «الإيضاح في الرد على سائر الفرق»، ومنها ادعاء أن ما تعلمه علي من النبي مع ما يلهم إليه هو مصدر معرفة أهل البيت، ويذكرون رواية عن علي أنه قال: لا يمكن فهم الوحي الإلهي إلا عن طريق المهوبة من عند الله، وهذا هو الإلهام<sup>(٣٠)</sup>. فيرد الفضل بن شاذان على هذا بقوله: إن ما نقل في هذه الرواية ليس مما يدافع عنه الشيعة. ويذكر رواية أخرى عن علي ينص على أنه ليس هناك سوى كتاب الله والصحيفة كمصدر للمعرفة. ويضيف «الفضل» إن الصحيفة هي التي أملاها النبي عليه السلام على علي وهي موسوعة حول ١٠٠ مجلد كتبها هو نفسه فيما يتعلق بالحلال والحرام، وأنها موروثه من أئمة أحفاده بعده، ولكن أهل السنة لا يعترفون به<sup>(٣١)</sup>. ويمكن القول: إنه لا يعترف بمحتوى الروايات التي تخبر عن تلقي الأئمة الوحي أو الإلهام، ومن أجاب عن نقد مصادر الغلاة عموماً والزيدية خاصة حول معرفة الأئمة ابن «قبة» الرازي المتكلم الشيعي، فكتب «الصدوق» في كتابه «كمال الدين» ما ذكره ابن قبة من الأجوبة عن الانتقادات. وما نقل عن ابن «قبة» يعطي المعلومات بصورة أوضح للموضوع، وبناءً على ذلك، فهو يقر صراحة بوجود الروايات التي تسببت في انتقادات الزيدية مما يشير إلى أنها من أصل الغلاة، وكشف أنها غير مقبولة من حيث المحتوى، ويقترح عرض هذه الروايات على الإجماع. وهذه الحالة هي مؤشر ملموس لوجود نقد موجه إلى الروايات المتداولة في فترة مبكرة جداً.

(٤٢) هو مؤسس مذهب الزيدية والإمام الرابع من الأئمة أخو الإمام الباقر.

(٤٣) الصفار، بصائر الدرجات، تحقيق حسن كجو باغي، طهران، منشورات العالم، ١٤٠٤، ص ٢١٧.

(٤٤) Tamima Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge and The Qor'an According to al-Fadl b. Shâdhân

al-Nisâbûrî", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 64/2 (2001): 190

(٤٥) لم نطلع على رواية هكذا في مصادر الشيعة.

(٤٦) الحسيني، بيروت مؤسسة التاريخ العربي، ٢٠٠٩، ص ٤٦٠-٤٦٤. الفضل بن شاذان، الايضاح للرد في سائر الفرق، تحقيق

جلال الدين.



## ٢.٢.١. مدرسة «قم» ونقد النص المرتكز على الغلو:

تعدُّ مدينة «قم» التي تعدُّ أكثر مراكز العلوم السياسية فعالية منذ قرن الثالث والخامس أول مدينة حيث أصبح للشيعة هيمنة في إيران، ولما كان الأشعريون أنصاراً لعليٍّ ولعبوا دوراً فعالاً في حركات التمرد تمَّ نفيهم من العراق من قبل الأمويين، فاستقروا في مدينة «قم»، وأصبحوا مؤثرين في تشييع المنطقة، يقال: إن أحد عشر شخصاً من تلك القبيلة قدموا إلى مدينة «قم» في بداية القرن الثاني الهجري وبدؤوا برواية الحديث وكانوا من أصحاب الإمام «الباقر» والإمام «الصادق»<sup>(٤٧)</sup>. وغدت المدينة مع مرور الوقت ملجأ ومأوى لعلماء الشيعة الذين هربوا من ضغوط الأمويين وكانت مركزاً لمرحلة التدوين لدى الشيعة. ومن المعتقد أن الروايات المروية من الأئمة قد جمعت لأول مرة في مدينة «قم» وأن الروايات التي نشأت من الغلاة خضعت للتصفية خلال مرحلة التدوين، وقد تمَّ تأليف كتاب «الكافي» من قبل الكليني<sup>(٤٨)</sup> (ت ٣٢٩/٩٤١) وتأليف كتاب «ما لا يحضره الفقيه» للصدوق<sup>(٤٩)</sup> (ت ٣٨١/٩٩١) والكتابان من أهم «كتب الأربعين» للشيعة، وكلُّ من المؤلفين قد نشأ في مدينة «قم». وهناك العديد من النظريات التي تدعم مقولة: إن علماء «قم» كان لديهم تجاه رواية الغلاة موقف شديد لا هوادة فيه، ومنهم من كان يرى قتل الغلاة أو ألا يسمح لهم بالعيش في «قم».

وكان هناك أيضاً أنشطة فكرية مثل تأليف الكتب لرفض الأفكار المنحرفة. ويذكر في «الرجال» للنجاشي أن ثمة مؤلفات كثيرة تم نشرها ولكنها لم تصل إلينا<sup>(٥٠)</sup>. ويؤكد المؤلفان المعاصران «المدرسي» و«كاديوار» هذا الموقف من مدرسة «قم» تجاه رواة الغلاة.

إن خصائص الأئمة مثل: معرفة الغيب، وتوظيفهم من عند الله، وبراءتهم من المعاصي، هي من بين الصفات التي يرفضها علماء «قم» في سياق الأفكار المتطرفة<sup>(٥١)</sup>. ومن أهم النقاط التي اتخذها «المدرسي» و«كاديوار» أساساً لهذه الآراء تقييم قضية «سهو النبي» في سياق الغلو من قبل الأخباريين، وذكر «الصدوق» رواية في هذا الصدد «في ما لا يحضره الفقيه» وما قاله أستاذه «إن رفض سهو النبي هو أول درجة الغلو»<sup>(٥٢)</sup>.

ومن الواضح أن التدابير التي اتخذها علماء «قم» في الغلاة المدعين للتفويض تشير إلى رفض الأفكار المفرطة. وهل تلك التدابير التي يدفع بها «المدرسي» و«كاديوار» أزال «فكرة النبوة الخارقة للطبيعة» - وعلى

(٤٧) الصدوق، كمال الدين وتمام النعمة، بيروت، منشورات العالم، ١٩٩١، ص ٩٨-١٢٥.

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

(٤٩) Rasul Ca'feriyan, *Tarih-i Teşeyyû' Der İrân Ez Ağâz Ta' Karn-i Dehom-i Hicrî*, (Kum, 1375), I, s. 209. (٥٠) Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", *Mecelletu Merkezi Dirâsâtî'l-Kûfe* 1/34 (2014): 31-32.

(٥١) النجاشي، الرجال، ص ١٧٧-٣٥٤-٤٤٨.

(٥٢) Modarressi, *Crisis and Consolidation*, s. 41-42; Muhsin Kadivar, "Kırâat-e Ferâmuş Şode", (1385), (٥١) <http://kadivar.com/?p=238>

(٥٢) الصدوق، من لا يحضره الفقيه، (قم: ١٤٠٤)، ص ٤١-٤٢.

الأقل بالنسبة لعلماء «قم» - أم لا. لا بدّ من البحث عنها، ولتحديد هذه المسألة تم فحص مدى وجود الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة في سياق معرفة الأئمة في كتاب «بصائر الدرجات» للصفار، وفي «الكافي» للكليني.

### نقد روايات الغلوّ في معرفة الأئمة:

الحسن الصفار «القمي» (ت ٢٩٠/٩٠٣) من أوائل العلماء الذين نشروا الحديث الشريف، فهذا الكتاب يتكون من أربعين قسماً، ويبدأ بباب المعرفة، ويحتوي على الروايات حول مزايا «أهل البيت».

ويمكن تقسيم الروايات فيه إلى أربعة أقسام من حيث مصدر معلومات معرفة الأئمة. وهي القرآن، والأنبياء السابقون، والمعلومات المرسلّة إلى محمد، ومصحف فاطمة الذي ألهم من قبل جبريل، والمعلومات بطريق الإلهام. وكذا في «البصائر» حول معرفة الأئمة<sup>(٥٦)</sup> أنّ لدى الأئمة معلومات مقدّمة لهم من خلال الإلهام<sup>(٥٧)</sup>، وفي مصادر الغلاة أيضاً: أنّ الأئمة خلقوا قبل الناس بألفي سنة، وكان لديهم العلم بكلّ شيء<sup>(٥٨)</sup>.

ويمكن القول: إنّ هذا الوضع يقوم كدليل على أن علماء «قم» لم يحدّدوا المسافة بينهم وبين الغلاة ولو في سياق الروايات كما أنّ هذا الموقف مقبول بشكل عام لدى الشيعة. وقد ذكر الحسن الصفار «القمي» بصفته عالماً بارزاً روايات كثيرة للغلاة في كتابه، ولم يوجه أيّ نقد إلى محتواها<sup>(٥٩)</sup>. ولكي نتأكد من وجود اختلاف ملحوظ بين مقارنة «الكليني» و«الصفار» تلك الروايات أم لا، ونعتقد أنه سيكون من المفيد إجراء المقارنة بين الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة. ففي «الكافية» حوالي ثلاثمئة وثمان وأربعين رواية ترتبط بشكل مباشر أو غير مباشر بمعرفة الأئمة. ويمكن سرد بعض الروايات ومحتوياتها كما يلي: أنّ لديهم علم السماء والأرض، وأنهم يخبرون عن الغيب<sup>(٦٠)</sup>، وتلقي المعلومات من الملائكة<sup>(٦١)</sup> ومعرفة الشيعة من وجوههم<sup>(٦٢)</sup>، وأنّهم يعلمون كلّ ما قدّر للإنسان، وأنّهم على علم فيما يتعلّق بالإنسان إلى يوم القيمة<sup>(٦٣)</sup>. وأن النبي والأئمة هم على علم بأعمال الناس<sup>(٦٤)</sup>. وأنّ أسماء الناس من الشيعة موجودة لديهم كتابة<sup>(٦٥)</sup>. وأنّ لديهم علم السموات والأرض، وأنهم عالمون بما حدث وما سيحدث من الأمور وبما يتضمنه القرآن<sup>(٦٦)</sup>. وأنّ لدى الأئمة ما فيها من الحلال والحرام، وهي «الجامعة» وما فيها علم الأنبياء والعلماء وهي «الجفر» ولديهم أيضاً ما فيها من علم الأولين

(٥٣) الصفار، بصائر، ص ١١٨-١٢١.

(٥٤) المصدر السابق، ٢٦٨-٢٧٢، ٣٥٦-٣٥٨، ٣٦١-٣٦٤.

(٥٥) Kuzudişli, Şîa ve Hadis, s. 226-252.

(٥٦) كليني، الكافي، ص ١/١٧٣.

(٥٧) المصدر السابق، ص ١/١٧٥-١٧٦.

(٥٨) المصدر السابق، ص ١/١٨٤.

(٥٩) كليني، الكافي، ص ١/١٩٧، ٢٢٥.

(٦٠) المصدر السابق، ص ١/٢١٩-٢٢٠.

(٦١) المصدر السابق، ص ١/٢٢٤.

(٦٢) المصدر السابق، ص ١/٢٢٩.

والآخرين وهي «مصحف» فاطمة<sup>(٦٣)</sup>. وأنه يقدم لهم المعلومات حول السنة القادمة في كل ليلة القدر<sup>(٦٤)</sup> وأنه يزداد علمهم كل يوم الجمعة<sup>(٦٥)</sup>. وأنه يتم الإبلاغ عن الأشياء التي يقدرها الله للنبي والأئمة<sup>(٦٦)</sup>. وأنه عندما يريد الأئمة أن يتعلموا شيئاً عن الغيب، فيسألون الله ويلهمهم العلم بهذا الأمر<sup>(٦٧)</sup>. ولديهم المعرفة حول زمان موتهم<sup>(٦٨)</sup>. ويتم إسماعهم أو إلقاء كل ما يحتاجون إليه في قلوبهم<sup>(٦٩)</sup>. وأنهم يعرفون حقيقة الأشياء وكل شيء في السماء والأرض من خلال قدراتهم الروحية<sup>(٧٠)</sup>. ويقدرون على الجواب أي سؤال، ويعرفون لغات الناس كلهم، ويفهمون لغة الحيوانات كلها<sup>(٧١)</sup>. ويعلمون كل خواطر الناس ونياتهم<sup>(٧٢)</sup>، ويكونون أصحاب المعرفة بكل ما نزل الله على وجه الأرض عند الولادة<sup>(٧٣)</sup>، ويكونون على بينة من عمل المخلوق من خلال عمود يرتفع أمامهم وقت الولادة<sup>(٧٤)</sup>. وأنه قبل ألفي سنة من خلق الأرواح عرضت الأرواح على الأئمة وبذلك يعرفون أنصارهم في الدنيا<sup>(٧٥)</sup>. ويبدو أن هذه الروايات التي تعكس معتقدات الغلو تتفق مع روايات «البصائر» ولم يوجه أي انتقادات إليها، كما أنه ليس من قبيل المصادفة أن في العديد من الروايات وجود رجال من «الغلاة» ومن «المفوضية» حسب مصادر الشيعة.

فموضوع معرفة الأئمة الغيب وغيره كما ذكرنا فيما سبق<sup>(٧٦)</sup> بالإضافة إلى نقلها من قبل غلاة الشيعة، لديهم محتوى يتوافق مع أفكار ورد ذكرها في «الهفت والأظلة»<sup>(٧٧)</sup> و«الكليني» لم يراع معايير صحة النصوص أثناء جمع النصوص الأصلية، وهذه الأمثلة التي قدمناها تعزز تلك القناعة، ويبدو أن «الكافية» لم تأخذ موقفاً –ولا سيما الروايات المتعلقة بالعقيدة– مخالفاً لما في «البصائر» للصفار، وليس من

(٦٣) المصدر السابق، ص ١ / ٢٣٨-٢٤٠.

(٦٤) المصدر السابق، ص ١ / ٢٤٧.

(٦٥) المصدر السابق، ص ١ / ٢٥٤.

(٦٦) المصدر السابق، ص ١ / ٢٥٦.

(٦٧) المصدر السابق، ص ١ / ٢٥٦.

(٦٨) المصدر السابق، ص ١ / ٢٥٩.

(٦٩) المصدر السابق، ص ١ / ٢٦٤.

(٧٠) المصدر السابق، ص ١ / ٢٧٢.

(٧١) المصدر السابق، ص ١ / ٢٨٥.

(٧٢) المصدر السابق، ص ١ / ٣٤٣-٣٤٥.

(٧٣) المصدر السابق، ص ١ / ٣٨٥-٣٨٧.

(٧٤) المصدر السابق، ص ١ / ٣٨٧.

(٧٥) المصدر السابق، ص ١ / ٤٣٨.

(٧٦) المصدر السابق، ص ١ / ٣٥٣: Senedde yer alan Ahmed b. el-Huseyn b. Said b. Hammad b. Said b. Mihran.

.hakkında, İbnü'l-Gadâirî (Ricâl, s. 40-41), Necâşî (Ricâl, s. 77-78), Tûsî (Fihrist, s. 65)

(٧٧) المصدر السابق، ص ١ / ٣٨٧-٣٨٥: Senedde yer alan Muhammed b. Suleyman ed-Deylemî, zayıf )

olmasının yanında, aşırı görüşlere sahip olduğu-murtefi' fi mezhebihi- belirtilmiştir: İbnü'l-Gadâirî,

(Ricâl, s. 91).

الممكن أن نقول إن «الكليني» الذي كان من أبرز علماء «قم»، الذين اشتهروا بمخالفتهم الغلاة أنه رسم صورة ناجحة لتحديد الأفكار المتطرفة في الروايات وإزالتها، فهذا الوضع يبطل الادعاء بأن عدم تأليف كتاب في الموضوعات في الفترة المبكرة للشيعة، هو اعتقاد أن هذه الفعالية قد تم قيامها من قبل المؤلفين المحدثين مثل «الكليني» وغيره، وأنهم قد قاموا بانتقاء الموضوعات في مجموعاتهم. ومن أهم علماء الشيعة الأخباريين في الفترة الأولى «الصدوق» (٣٨١/٩٩١) الذي حاول تنظيم فهم الإمامية، وسلك مسلكاً يتبنى العقل في أسلوبه. على الرغم من أن العناصر الأساسية لمؤلفاته كانت تتألف من الروايات، ولا سيما تلك التي وردت في سياق تأويل الروايات والمعنى الحرفي لها، فهو يختلف عن «الأخباريين» يبدو أن «الصدوق» يعبر عن انتقاداته للأفكار والروايات المتطرفة بوضوح، ويبنى «الصدوق» آراءه المتعلقة بالتوحيد على آيات القرآن ويفرض الفهم الذي يبقى خارج هذا الإطار الذي يرسمه، ويعده غير مقبول، ويقول: إن الروايات التي تخدم هذا الفهم من الموضوعات، ويعارض بقوة فكرة التشبيه والتجسيم في مدخل كتابه «الاعتقادات» الذي يعتبر الكتاب الأساس في عقيدة الشيعة ووفقاً له فالرواية لو لم تكن موافقة للقرآن الكريم فهي كاذبة، ولو وجدت في مصادر علماء الشيعة<sup>(٧٧)</sup>. وهذا المبدأ الذي اعتمده «الصدوق» يوافق معيار العرض في القرآن، وهو أحد المعايير الأساسية للنقد النصي، ومن المحتمل جداً أن «الصدوق» الذي سافر عدة مرات إلى بغداد وبقي هنا لفترة من الوقت، أتاحت له الفرصة التعرف على وجهات نظر المعتزلة. كما اعتبر «نيومان» (Newman) موقفه المناهض للتشبيه وتركيزه على التوحيد والعدالة في كتابه «التوحيد» بمثابة انعكاس لتأثير المعتزلة<sup>(٧٨)</sup>. ويحذر أن نذكر أن رجوع «الصدوق» إلى ظاهرة التأويل في سياق الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة أمر مهم بالنسبة لنا، فيذكر في كتابه «معاني الأخبار» رواية عن خطاب للإمام الثامن علي الرضا (٢٠٣/٨١٩) في مسجد «مروة» وفيها التأكيد على معرفة الإمام ويقول: إنه يجب أن يكون لديه كل المعلومات التي قد يحتاجها لتوجيه الناس إلى الهداية. ووفقاً لتلك الرواية يجب أن يكون الإمام قادراً على الرد عندما يُسأل، ويجب أن يعرف اللغات التي يتحدث بها الناس<sup>(٧٩)</sup>. ويرى «الصدوق» الذي ينقل هذه الرواية أنه يجب تحديد نطاق تلك المعلومات المعنية<sup>(٨٠)</sup>. ووفقاً له؛ فإن منشأ معرفة الإمام هو النبي عليه السلام، وأن كل ما يحتاج إليه من المعرفة علمه النبي قبل وفاته<sup>(٨١)</sup>. ولا توجد أية معلومات إلهية مباشرة للأئمة بعد النبي عليه السلام ومع ذلك؛ فالعديد من الروايات التي نقلها «الصدوق» هي دليل على عدم وجود عائق في الحفاظ على نطاق المعلومات المنقولة من النبي إلى الأئمة واسعاً جداً. وأن لدى الأئمة صحيفة «جامعة» وفيها أساء أنصارهم وأعدائهم حتى يوم القيامة وفيها جميع احتياجات البشرية أيضاً، وطولها (٣٥ م)، ولديهم «الجفر» المكتوب على الجلد، حيث

(٧٨) الصدوق، اعتقاد، (قم: بيامي إمام هادي، ١٣٩١)، ٣-٤. ٤-٣. (Kum: Peyâm-i Imam Hâdî, 1391), 3-4.

(٧٩) Andrew J. Newman, "The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqir Al-Majlisî And Safawîd (٧٩)

.Medical Discourse", *Journal of the British Institute of Persian Studies* 50 (2012): 111

(٨٠) الصدوق، معاني الأخبار (بيروت: دار المعرفة، ١٩٧٩)، ص، ٩٥-١٠٢.

(٨١) المصدر السابق، ١٠٢.

(٨٢) المصدر السابق، ١٠٢-١٠٣.

فيه جميع الأحكام الفقهية<sup>(٨٣)</sup>. والنقطة المهمة هنا أن «الصدوق» لا يرى الأئمة مثل الأنبياء بخصوص تلقي المعرفة من الله مباشرة، فلا يضع الأئمة على قدم المساواة مع النبي، ربما لإغلاق هذا الباب ضد عدد من المفاهيم المتطرفة التي تصوغ وجهات نظرهم حول خصائص الأئمة. فيقول: إن الأئمة ليسوا مخاطبين مباشرة بمعلومات المصدر الإلهي مثل الأنبياء. حيث صرح محقق الكتاب في التعليق «علي أكبر الغفاري» عدم موافقته على هذا الوضع، وأن ما قاله «الصدوق» يتناقض مع الروايات التي كانت لديهم<sup>(٨٤)</sup>. وكما قال «ابن قبة» يمكن القول: إن «الصدوق» اعترف ضمناً أن الأئمة لا يعرفون الغيب أو على الأقل أن تلك الروايات هي في مصادر «الغلاة» و«المفوضية» فقط.

ومن ناحية أخرى ينقل الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة القائلة باكتسابها من غير مصدر النبوة. ومثالاً على ذلك يقول في «كامل الدين» و«البصائر» و«الكافية» يلهم إمام العصر معرفة ما سيحدث في هذا العام في ليلة القدر<sup>(٨٥)</sup>. ويوجد في كثير من كتب «الصدوق» روايات حول الغلو، ويمكن ذكر بعض الروايات منها قصة خلق الأئمة، وعرضهم للمخلوقات كنخبة الله في عالم الأرواح<sup>(٨٦)</sup>. وقصة ولادة علي وفاطمة الغير العادية<sup>(٨٧)</sup>. والروايات القائلة إن أرواح الأبرياء تم إنشاؤها قبل بضعة آلاف من السنين<sup>(٨٨)</sup>. يقول «المعزي»: إنه يستمر نقل الروايات المتعلقة بمعرفة الأئمة وقوتهم وخلقتهم في خط «الصفار- والكليني- والصدوق» دون اختلاف كبير في المحتوى. والفرق الأكثر أهمية هو قلة عدد الروايات المروية<sup>(٨٩)</sup>. والفرق الآخر الذي يمكن ذكره بالنسبة لـ«الصدوق» هو أنه يستخدم التأويل كدفاع ضد الانتقادات للروايات ومحاولة تبعيد الروايات التي يمكن تقييمها ضمن نطاق الغلو عن هذا المفهوم. والمعطيات التي حاولنا تقديمها هنا تسمح لنا بالوصول إلى الاستنتاج على النحو التالي: مهد السبيل لظهور الغلاة وإفشاء أفكارهم على أساس دعم علي خاصة في الفترة السابقة التي لم يتم فيها التطوير التنظيمي للثاني عشرية / الإمامية في القرن الثالث الهجري التاسع الميلادي، فاستخدمت هذه المجموعات الروايات التي اخترعها وفقاً لأفكارهم وأسندوها إلى أئمة الشيعة من أجل نشر وجهات نظرهم وجمعاً لأنصارهم، وجاءت ردود الفعل الأولية على تلك المجموعات من الأئمة أنفسهم ومن علماء القرن الثالث الهجري مثل «الفضل بن شاذان وابن قبة» وغيرهما، فقد جهوا انتقادات ملحوظة في سياق النقد النصي. وخاصة أن مدرسة «قم» التي كانت فعالة في القرن الرابع الهجري / العاشر

(٨٣) المصدر السابق، ١٠٢.

(٨٤) المصدر السابق، ١١٢.

(٨٥) الصدوق، كمال الدين، ص ٣٠٥.

(٨٦) المصدر السابق، ص ٢٤٠. عيون أخبار رضا، تحقيق، حسين العالمي، (بيروت: مؤسسة العالمي، ١٩٨٤)، ٦١ / ٢ معاني الأخبار، ص ١٠٨.

(٨٧) الصدوق أمالي، (قم: مؤسسة البعثة، ١٤١٧)، ١٩٤-١٩٥-٦٩١. (Kum: Muessesetu'l-bi'se, 1417).

(٨٨) معاني الأخبار، ص ١٠٨: كمال الدين، ص ٣١٦-٣١٥. Kemâlu'd-dîn, s. 315-316.

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

الميلادي قد لعبت دوراً مهماً في هذا السياق، وعارضت أفكار الغلو، وسعت لمحاربة تلك الأفكار وإضعاف ممثلها، وطردهم من مدينة (قم) ووفقاً ل الشيعة، فقد تمت إزالة روايات الغلو في هذه الفترة، وكنتيجة لذلك لا توجد مثل هذه القصص في الكتب الأربعة، وتؤكد المعلومات في المصادر وجود مثل هذا النضال ضد أعضاء الغلاة في (قم)<sup>(٩٠)</sup>. ومع ذلك فليس من الممكن التأكيد على أنه تم منع إدراج روايات الغلاة نتيجة هذه الجهود؛ لأن المعلومات السابقة تكفي دليلاً على أن روايات الغلاة والمفوضية لم تنزل موجودة حتى في الكتب الأربعة وفي مؤلفات العلماء من مدرسة (قم). وأحد الأسباب الأكثر أهمية في اعتقادنا عدم الفصل بين ما هو داخل في حد الغلاة وخارجه. ونتيجة لهذا؛ لم يتم إقصاء العلماء الأخباريين والغلاة، ولا الخلاص من تأثير أفكارهم، وعندما يتعلق الأمر بمسألة الإمامة، فلا يمكن فيها الحفاظ على نقد المحتوى الخاص بنفس الاجتهاد على سبيل المثال، فليس من الممكن أن نقول: إنه من السهل على أنصار الإمامة أن يقبلوا نفوذ الغلاة على قضايا مثل ما إذا كان على الأئمة أن يعرفوا كل شيء، ويمكن أن يكون هذا الموقف مرتبطاً بمفهوم الإمامة وهو العنصر الأكثر أهمية لدى الشيعة، وبالتالي يصبح من الصعب إظهار موقف موضوعي تجاه الغلاة، ونتيجة لذلك، يبدو أن رواية الغلاة في القضايا المتعلقة بمزايا الأئمة بعيد عن نقد المحتوى، ومن المحتمل جداً أن علماء (قم) لم يرووا أي رواية بسبب موقفهم ضد الغلاة الذين كانوا يعيشون في (قم) في الوقت نفسه. ومن المحتمل أيضاً أنهم أخذوا بعض روايات الغلاة التي وضعوها وأسندوها إلى الأئمة ورواها أشخاص ليسوا متطرفين. ويمكن القول: إن معايير النص لم تستخدم بشكل منهجي، وأن الرواية المشيرة إلى أن رتبة الأنبياء والأئمة فوق مستوى البشر يمكن الاطلاع عليها في المصادر، ومن الواضح أيضاً أن نهج «الصدوق» مختلف عن فهم الأخباريين الكلاسيكيين على الرغم من رواياته الكثيرة عنهم، وقد تبني نهجاً مختلفاً من محتوى هذه الروايات في بعض المواد مثل: علم الأئمة، وحاول حل هذا التناقض من خلال استخدام التأويل بطريقة فعالة، الذي يمكن عده مؤشراً على أنه قد أخذ بعين النظر معايير معينة للمحتوى عند إصدار أحكام حول صحة الروايات. ومع ذلك لا يمكن القول: إنه استخدم المعايير بطريقة منهجية. وواحدة من القضايا الهامة التي لا ينبغي تفويتها هي اختلاف الغلاة والمفوضية في الروايات، ويبدو أن ما يدافع عنه «المدرسي»: من أن وجهات نظر متطرفين الغلاة مثل: إسناد الألوهية إلى غير الله أدى إلى فقدان تأثيرها بمرور الوقت بسبب ردود الفعل الخطيرة التي واجهتها، واستبدلت بهم المفوضية التي نسبت إلى الأئمة صفات فوق مستوى البشر، وأن هذا النهج المخفف من المفوضية قبل لدى الشيعة مع مرور الوقت، وبناء عليه يمكن أن نقول: إن ردود الفعل ضد الغلاة في الفترة الأولى عند الشيعة أدى إلى وجود تقييم أكثر اهتماماً لهذه الأحاديث والروايات، وفي المقابل تم إقصاء تلك الروايات بشكل ملحوظ في الموسوعات الحديثة، ولم تشمل تلك الروايات على أفكار متطرفة كأفكار المغيرية والخطابية اللتين هما أكثر تطرفاً من المفوضية، ولم تجد لها مكاناً في «البصائر» أيضاً، بينما كانت الروايات التي تعكس آراء المفوضية ظلت باقية حتى زمن «الصدوق» ولكن بدأت تقل على مر الزمان.

(٩٠) علي زهير الصراف، مدرسة قم الروائية في مواجهة الغلاة، مجلة مركزي دراسة الكوفة (٢٠١٤)، ١، ٣٤.

## ٢. تطوير نقد النص بين القرن الخامس والثالث عشر:

أصبحت «الأخبارية» بعد نهاية فترة الأئمة مهيمنة حوالي القرن ونصف القرن، وفي نهاية القرن الرابع الهجري، تم استبدال «الأصوليين» بالأخباريين وقد وجدوا فرصة تطوير مريحة خلال فترة (٩٤٥ / ٣٣٤ - ١٠٥٥ / ٤٤٧). وفي عهد «البويهيين» والفترة التي بعدها حافظ الأصوليون على هيمنتهم.

وفي هذا المطلب سيتم محاولة الكشف عن التطور في الدور المعطى لمعايير النص في تقييم الروايات من خلال الانتقال إلى فهم إجرائي، ونحن نعتقد أن فحص هذه العملية الطويلة في فترات مختلفة وفقاً لخصائصها سيجعل من السهل تحليل التطور في سياق النقد النصي بشكل صحيح.

## ١.٢. مدرسة الأصوليين البغداديين ونقد النص المستند على القرينة:

الشيخ مفيد (ت: ١٠٢٢/٤١٣) والشريف المرتضى (ت: ١٠٤٤/٤٣٦) والشيخ الطوسي (ت: ١٠٦٧/٤٦٠)، كانوا يعيشون في بغداد في عهد البويهيين الذي يمكن عده ألع فترات الشيعة في مختلف المجالات العلمية والإدارية في القرون المبكرة، فهؤلاء العلماء لعبوا دوراً مهماً في الفعاليات العلمية الشيعية ما أدى إلى تنظيم الفهم الإجرائي، ووفقاً للباحث المعاصر ستيوارت (Stewart) فإن النظام القانوني الشيعي قد اكتسب المكونات الأساسية والخصائص الضرورية له من التقاليد القانونية السنية، وبدأت هذه العملية قبل «الغيوبة الكبرى». وخير شاهد على ذلك أن «الكليني» (ت: ٩٤١ / ٣٢٩) ألف كتابه «الكافية» وفقاً لتخطيط المحتوى القياسي للفقهاء السني<sup>(١١)</sup>. ويشير «واط» (Watt) إلى أن ذلك من أهم مؤشرات الهيمنة السنية في الفكر الإسلامي<sup>(١٢)</sup>. ولكن لا يمكن القول: إن هذا التأثير السني كان موجوداً منذ المراحل الأولية في مقاربة الشيعة للروايات في مصادرها الخاصة؛ لأن العلماء المؤسسين من «مفيد المرتضى والطوسي» أخذوا في مناقشة الروايات بعض المعايير للنص من قبول الروايات أو رفضها بدلاً من الإسناد، فيختلف هذا الوضع عن مفهوم «الحديث السني» الذي تمحور حول الإسناد في الفترة نفسها.

وأفاد «مفيد» الذي أحضره والده إلى بغداد في سن مبكرة لملازمة دروس علماء الشيعة والسنة في تلك الفترة، ويعد «مفيد» أحد أوائل علماء الشيعة الذين تلقوا دروساً من علماء الطائفتين<sup>(١٣)</sup>.

ويشير استخدام العالم الأصولي «مفيد» الأخبار إلى أن تقديم علماء مدرسة المعتزلة بالبصرة بالمبادئ الكلامية كان لها مكان مهم في تشكيل فهم الحديث عند الأصوليين. ويشير «مفيد» إلى معايير قبول أو رفض

Devin J. Stewart, *Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System*, (٩١) (University of Utah Press, 1998), s. 129, 131.

.W. Montgomery Watt, *The Formative Period of Islamic Thought*, (Edingburg, 1973), s. 278 (٩٢)

Waheed Akhtar, *Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers*, (New Delhi, 1988), s. 79-83. أyrıntılı bilgi için bkz.: (٩٣)

Halil Ibrahim Bulut, *Şia'da Usulîliğin Doğusu ve Şeyh Müfîd*, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013), s.

.55-61, 98-114, 129-165

محتوى الروايات في مؤلفاته المختلفة. ووفقاً لمفيد الذي ذكر في آخر كتابه «التذكرة بأصول الفقه» نوعين من الروايات التي يمكن استخدامها كحجة في الدين وهما الأخبار المتواترة والأخبار المدعومة بالقرائن. فالمتواتر ما يرويه جمع لا يسوغ العقل اتفاقهم على الكذب، والمدعومة بالقرائن هي رواية الأحاد ولكن يدعمها العقل أو العرف أو الإجماع<sup>(٩٥)</sup>.

والقضايا التي نقلها «مفيد» عن الشيخ «الصدوق» حول خلق أفعال العباد مهمة من حيث الكشف عن انتقاد «مفيد» بشكل عام، فينتقد «مفيد» الرواية من كلتا الناحيتين ناحية النص والإسناد. ووفقاً لـ «مفيد»، فإن الروايات غير المعمولة بها فيها إشكال، كما أن معرفة شيء ما وفقاً للغة العربية لا يعني إنشائه، ومن الواضح أن قبول تلك الروايات يتناقض مع القرآن<sup>(٩٦)</sup>؛ لأنه قال في معرض البيان في نهاية هذه القضية، إن القرآن مقدم على الأحاديث، ولا بد أن تعرض الروايات كلها على القرآن صحيحة كانت أو سقيمة، ومن الواضح أن «مفيد» أيد هذه الفكرة. وفي هذا السياق يقول فيما ينقله عن الإمام «علي الرضا» أنه سئل عن أفعال العباد هل هي مخلوقة أم لا؟ فأجاب الإمام بأن هذا مخالف لآية ﴿أَنَّ اللَّهَ بَرِيءٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُ﴾ [التوبة: ٣]؛ لأن الله لو كان خالقاً لأفعال العباد ما تبرأ منها<sup>(٩٧)</sup>. وأخذت بعض الروايات المتعلقة بالفقه أيضاً نصيبها من انتقادات «مفيد»، ففي الرسالة التي كتبها «مفيد» لأهل «الموصل» يحاول دحض وجهات نظر بعض الناس الذين ذكروا في كتبهم بعض روايات «الصدوق» و«الكليني» كـ: «صوم رمضان في السنة ثلاثين يوماً دون استثناء». يذكر «مفيد» أنها روايات شاذة ويتقدها من حيث الإسناد<sup>(٩٨)</sup>، ويقول: إن تلك الروايات تتناقض مع القرآن والسنة والإجماع، وكذلك تتناقض مع نتائج حسابات من يحددون الوقت من المسلمين وغيرهم<sup>(٩٩)</sup>. ويكشف تأكيد «مفيد» على صحة السند بالإضافة إلى النص عن وجود نظام إسناد في مؤلفات الشيعة في ذلك الوقت. وخصوصاً في القرن الرابع هـ/ العاشر م. مثل كتاب «الكافية» لـ «الكليني».

وتأليف بعض كتب الجرح والتعديل يشير إلى أن الإسناد كان معياراً لصحة الحديث في ذلك الوقت، ولهذا فإن تركيز علماء الأصوليين المؤسسين في تلك الفترة على النص لا يعني أن نظام الإسناد في الشيعة لم يتم تطويره في ذلك الوقت، وموقف «المرتضى» - وهو من طلاب «مفيد» ومن أبرز علماء الأصوليين - تجاه خبر الأحاد أنه لا - يكون حجة في الدين، ومن الممكن أن تجد آراءه في «رسالته»، وفيها الجواب على سؤال «الموصلين» عنه في قبول علماء الشيعة خبر الأحاد من الرواة الثقات حجة في الأحكام الشرعية؟ فيقول: إنَّه ليس من الضروري الرجوع إلى تلك الروايات التي تكون مشبوهة حول قضايا مشهورة معروفة، لأنه لا تقبل الروايات غير المتأكد من ثقة روايتها ولا تكون حجة في موضوع الإيذان والأحكام الشرعية<sup>(١٠٠)</sup>. وفي «الرسائل»

(٩٤) مفيد، التذكرة بأصول الفقه، تحقيق مهدي (النجف: ١٩٩٣)، ص ٤٤-٤٥.

(٩٥) الصدوق، الاعتقاد.

(٩٦) مفيد تصحيح الاعتقاد، تحقيق حسيني درجاوي، قم، مؤتمرات العالم ١٤١٣، ص ٤٢-٤٥.

(٩٧) الكليني، الكافي ٤/ ٢٨-٢٩.

(٩٨) مفيد، جوابات أهل الموصل، في العدد والرؤية، مؤتمرات العالم ١٤١٣، ص ٢١-٢٢.

(٩٩) مرتضى، الرسائل، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥، ص ٢١١-٢١٠.



يشير «المرتضى» إلى بطلان العمل بخبر الآحاد بسبب ضعف السند فلا يوثق بخبر الآحاد؛ لأنه لا بد من الحكم على راوي خبر الآحاد بالعدل قبل وجوب العمل بخبره، والعدل يتطلب الاستقامة في العقيدة، ولكن مع ذلك تم نقل معظم الروايات الفقهية من منتسبي «الواقفية والغلاة ومدعي الحلول والخطابية والمخمصة» ومع ذلك فإن أكثر أهل «قم» من الجبرية والمشبهة، وكأنه لا توجد أية رواية محمّية من تأثير الواقفية أو الغلاة من حيث النص أو الإسناد، فلا توجد أية مشكلة في نقل هؤلاء.

وأما الخبر المتواتر، فالعدالة الفردية غير مطلوبة فيه، ويجب «المرتضى» عما تمّ التخلي عنه من خبر الآحاد فيقول: تكفي الأخبار المتواترة في معرفة الضروريات، وتستند بعض الأحكام على إجماع الأئمة<sup>(١٠٠)</sup>. على الرغم من موقفه القوي تجاه خبر الآحاد، يبدو أن لدى «المرتضى» بعض التوضيحات حول كيفية الاعتماد على خبر الآحاد في سياق محدود. والذي يهمننا هنا هو موقف «المرتضى» الذي يعطي الأولوية للنص في هذه المرحلة ويشير «المرتضى» إلى نقطة الانطلاق لقبول أخبار الآحاد أو إنكارها، فيقول: إن قبول خبر الآحاد أو رفضه أمر يتعلق بالدليل هل هو في صالحه أو ضده<sup>(١٠١)</sup>. ووفقاً له، فلو كانت الرواية معارضة للأدلة يمكن التوفيق بين الأدلة وبينها، وهذا التوفيق يتم بتخصيص العام وتفصيل المجلد وغيره من الطرق، ولكن خبر الآحاد لا محالة أنه ربما يتناقض مع القرآن، ولا يمكن التوفيق بينهما، فيجب إخضاع كل الأخبار لهذه العملية، ويجب تطبيق ذلك بواسطة الأدلة والحجج العقلية، ولو لم يمكن التوفيق بين الأخبار والأدلة الأصلية فلا حاجة إذن للتعامل مع هذه الرواية بل لا بد من ترك الرواية جانباً<sup>(١٠٢)</sup>. ويذكر «المرتضى» خبر الآحاد قليلاً جداً في «أماله» على عكس «الصدوق ومفيد والطوسي» فلا ينظر إلى تلك الأخبار من حيث الإسناد بل يلجأ إلى طريق التأويل حسب مقتضى القرآن والأدلة العقلية، وطريقه الخاصة بالنسبة لقبول تلك الروايات أو رفضها يرجع إلى ما إذا كان يمكن تفسيره وفقاً للقرآن أو الأدلة العقلية أم لا، فالرواية مقبولة إذا كانت مناسبة للأدلة الأصلية أو يمكن تفسيرها وفقاً لها<sup>(١٠٣)</sup>. فموقف «مفيد والمرتضى» تجاه نقد النص مرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجهة نظرهما للرواية، فمع أنها متفقان على أن خبر الآحاد لا يفيد يقيناً، إلا أن المرتضى له موقف واضح تجاه تلك الروايات بالنسبة لـ «مفيد» ومن الممكن التحقق من ذلك في مؤلفات كلا العالمين، ومع أنّ «مفيد» ينتقد خبر الآحاد ويقول إن الرواية التي لا تتناسب مع المعايير الأساسية للنص لا يجب قبولها، وأنه بصفته عالماً أصولياً يقول: لا يمكن عدّ تلك الروايات كأساس في أمور العقيدة، فإنه يذكر في مؤلفاته كثيراً من تلك الروايات في موضوع الإمامة والقضايا المتعلقة بها<sup>(١٠٤)</sup>، ويشير إلى أنه لا يمكن التسوية العقلي لبعض الروايات المتعلقة بالإيمان؛ لأن موضوع الإيمان إنما يتمّ تسويغه بالأدلة السمعية، ويمثل لهذا بعدة أمثلة، ومنها ما ذكره في «الأمالي والإرشاد»

(١٠٠) الذريعة إلى أصول الشريعة، «قم» مؤسسة الإمام صادق، ص ٣٠٩-٣٣-٤٢: مرتضى، الرسائل، ص، ٣١٨-٣٢٣.

(١٠١) مرتضى، الأمالي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء كتب العربية، ١٩٥٤، ص ١/٣٤٠-٣٤١.

(١٠٢) مرتضى، الأمالي، ص، ٣٥٠-٣٩٦.

(١٠٣) مرتضى، الأمالي، ص، ٥٠-٥٣-٣٤٢.

(١٠٤) مفيد، التذكرة الأصول في الفقه، نجف، ١٩٩٣، ص ٤٤-٤٥.

ووفقاً لطريقته الخاصة فمن الواضح أنه يشترط أن تكون الروايات مدعومة بعدد من القرائن حول النص في القضايا المذكورة، لأن موافقة المحتوى للقرآن وغيره يخرج رواية الأحاد عن نطاق الأحادية ويجعلها صالحة في موضوع الإيمان، وأما «المرتضى» فإنه بالنسبة لـ«مفيد» تجنب - ولا سيما فيما يتعلق بالقضايا الاعتقادية - سرد خبر الأحاد وما ذكر منها إلا القليل، فمن الممكن أن نقول: إن العامل الرئيس عند «المرتضى» في قبولها أو رفضها هو النقد النصي، وهذا يشكل عنده أس مناقشة الروايات، ومن الممكن أن نقول: إن هذا هو أحد العناصر الأساسية التي تميز نهجه عن نهج «مفيد» على الرغم من أن «مفيد» يؤكد على أن يكون النص مدعوماً بالقرائن في قبول الروايات أو رفضها، فهو لا يتجاهل تماماً عامل الإسناد. وبنظرة فاحصة على ما كتب في «الإرشاد» لـ«مفيد» و«الشافعي» لـ«المرتضى» لتبرير فهم الإمامة من قبل المؤلفين فإن الروايات في كتاب «مفيد» ذات أهمية للغاية مع وجود روايات للغلاة في كتابه<sup>(١٠٥)</sup>. وأما «المرتضى» فيبدو أنه أكثر إعراضاً عن الروايات الضعيفة والمتسببة للغلاة. وقد ادعى «الطوسي» الذي كان لديه نهج أكثر اعتدالاً عند المقارنة مع «المرتضى» أن خبر الأحاد قد يكون حجة في القضايا الفقهية، وفصل «الطوسي» في «عدة الأصول» موضوع خبر الأحاد، ودرس الموضوع تحت أبواب: أدلة حجية خبر الأحاد في الدين، وأنواع خبر الأحاد، و شروط العمل بخبر الأحاد<sup>(١٠٦)</sup>.

وفي مقدمة «الاستبصار» للطوسي وهو من الكتب الأربعة عند الشيعة، هناك معلومات حول أنواع الأخبار وشروط العمل بها، فعلى هذا ينقسم الخبر إلى قسمين: الخبر المتواتر والخبر غير المتواتر، فالخبر المتواتر هو ما يفيد المعلومات اليقينية، ويكون العمل به من ضرورياً. وغير المتواتر قسماً منه ما يفيد اليقين مثل المتواتر بالطريقة نفسها وهو المدعوم بالقرائن فيكون العمل به ضرورياً، والقرائن التي تدعم الخبر كثيرة، ومتنوعة منها: مطابقته للأدلة العقلية وللقرآن والسنة القطعية والإجماع، فمطابقة الخبر لواحد من هذه المصادر يجعل الخبر صحيحاً، ويجب العمل به<sup>(١٠٧)</sup>، ويذكر «الطوسي» هذه القرائن الأربع في كتابه «عدة الأصول». فيذكر في سياق الأخبار الكاذبة أن إحدى الطرق التي يكون فيها الخبر كاذباً هي أن يعارض واحدة من هذه الأربع<sup>(١٠٨)</sup>. ووفقاً لـ«الطوسي» فإن القرائن التي تشير إلى صحة محتوى خبر الأحاد هكذا:

١. مطابقته الأدلة العقلية، فيمكن أن تحتوي رواية على الحظر والإباحة أو التوقف، فإذا لم يكن هناك دليل يعارض خبراً حول الحظر، فمن الضروري التعامل معه، وكذلك الخبر الذي يحتوي على الإباحة والتوقف.
٢. مطابقته النص من حيث الخصوص والعموم والدلالة والفحوى، فكل واحد منها دليل على صحة الخبر.
٣. مطابقته الخبر المتواتر، فمطابقة محتوى رواية الأحاد للخبر المتواتر دليل قطعي على العمل به.
٤. مطابقته إجماع الفرقة المحقة مذهب الشيعة<sup>(١٠٩)</sup>. فيشير الطوسي إلى أن مطابقة الخبر القرآن يعني كونه موافقاً

(١٠٥) مفيد، الإرشاد، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٩٥، ص ١٠٣٥ / ٢ / ٢٢٥.

(١٠٦) الطوسي، عدة الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم، ١٤١٧، ص ١٠٥٥ / ١٦٣ : "Īmāmiyye Şīas'na Göre".

Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi (Şeyh Tûsî Özelinde), Marife Bilimsel Birikim, 28/2 (2014): 63-84.

(١٠٧) الطوسي، الاستبصار، النجف، ١٣٧٥، ص ١٠٣ / ٥.

(١٠٨) الطوسي، عدة، ص ١ / ٩٢.

(١٠٩) المصدر السابق، ص ١٠٤٣ / ١٤٥.

ظاهر القرآن وعمومه والتوافق مع محتواه، وكذلك مطابقة السنة، وينص «الطوسي» على أن هناك بعض الجدل حول مفهوم العام.

وفي هذا السياق قال بعض العلماء: إنه لا يمكن العمل بظاهر نص يحتمل التخصيص. و«الطوسي» يقبل هذا الرأي<sup>(١١٠)</sup>. فيجري نفس الأحكام على ما يدخل في «فحوى الخطاب» ولو لم يتم التعبير عنها صراحة، ويمثل «الطوسي» بآية ﴿فَلَا تَقْتُلْ لَهُمَ أُنْفُسَهُمْ﴾ [الإسراء: ٢٣] حيث يدخل في نطاق بيان الكلمة «أف» فينطبق التحريم على بعض التصرفات أيضاً مثل الضرب والشتم من المعاملات التي هي أكثر أذى من الغضب.

ويذكر «الطوسي» في «العدة» موضوع «دليل الخطاب»، وينص على أن هذه القضية أثارت الجدل بين الأصوليين. وعلى هذا فبعض العلماء ومن بينهم الشافعي يقولون: إن الحكم المنصوص عليه في سياق حدث ما ينطبق أيضاً على حالات أخرى حيث كانت العلة جارية فيها أيضاً، وبالإضافة إلى ذلك، فإن عكس النص هو أيضاً عكس مفهوم المخالفة. والمعنى الاصطلاحي لهذا المفهوم هو يعني أن حكم المنطوق غير صالح للتطبيق على المسكوت عنه لعدم توفر بعض الشروط المعتبرة في الحكم، وما يسمى بـ«مفهوم المخالفة» في الفقه الإسلامي، فإنها قد قبلت من كثير من العلماء السنيين كطريقة لاستنباط الأحكام<sup>(١١١)</sup>.

ومن العلماء من لا يقبل المفهوم المخالف كدليل للأحكام ويتبنى «الطوسي» والمرضى» هذا الرأي<sup>(١١٢)</sup>. وبعد أن ذكر «الطوسي» القرائن يضيف نقطة مهمة وهي: أن القرينة لا تدل على صحة الرواية وإنما على محتواها فقط، فعلى الرغم من أن محتوى الرواية توافق مع هذه القرائن، فمن المحتمل أن تكون موضوعه، وأما إذا كانت رواية خالية من القرائن فهي خبر آحاد لا غير. فالخبر من هذا القبيل لو كان معارضاً للقرآن والسنة والإجماع فلا بد من تركه، ولو لم يكن معارضاً لواحد مما سبق، فينظر هل هناك خبر آخر معارض له أم لا، فإن وجد ف يرجع إلى أسباب الترجيح<sup>(١١٣)</sup>. ويتناول «الطوسي» قضية التعارض بين الأخبار وطرق الترجيح فيقول: إذا كان أحد الخبرين موافقاً للقرآن والسنة والآخر مخالفاً فيترك هذا ويعمل بالأول، وإذا كان أحدهما موافقاً لإجماع مذهب الحق فيرجح الموافق للإجماع، وإذا لم يكن سبب الترجيح أحد هذين الأمرين، فينظر إلى رواة الخبر فيؤخذ العدل ويترك الآخر، ولو لم يكن فرق بين رواة الخبرين من حيث العدد والعدالة فيؤخذ بما يوافق كلام العامة ويترك الآخر<sup>(١١٤)</sup>. ومن المهم جداً تركيز «الطوسي» على احتمال أن يكون الخبر موضوعاً حتى لو كان مدعوماً بالقرائن. ويشير هذا إلى أن هناك تحفظات عند «الطوسي» بادئ ذي بدء، والسبب الرئيس في هذا هو عدم ثقة «الطوسي» بكيفية نقل الروايات، وخاصة اعتماده في الروايات على القرائن وليس على السند إشارة إلى ما أشرنا إليه.

(١١٠) المصدر السابق، ص ٤٢٥-٤٢٦.

Zekiyüddin Şa'ban, İslâm Hukuk İlminin Esasları, çev.: İbrahim Kâfi Dönmez (Ankara: Türkiye (١١١)

.Diyanet Vakfı Yayınları, 1996), s. 31

(١١٢) الطوسي، ص ٤٦٧-٤٧٠.

(١١٣) الطوسي، ص ٤١-٥١.

(١١٤) الطوسي، ص ٤١-٤٨.

## ٢, ٢ مكتبة «الحلة» الأصولية وتقليل تأثيرها:

قد بدأت عملية قبول الإسناد كمعيار لخبر الأحاد عند العلامة الحلي (ت ٧٢٦ / ١٣٢٥) وشيخه أحمد بن طائوس (ت ٦٧٣ / ١٢٧٥) وازدياد التأثير السني في هذه الفترة الانتقالية، وما لا شك فيه في هذا الصدد، أن المتأخرين من «الأخباريين» انتقدوا الأصوليين المتبعين نهج العلامة «الحلي» واتهموهم بتكليف المنهج السني مع المذهب الشيعي<sup>(١١٥)</sup>. ونعتقد أن دراسة العملية بين الشيخ الطوسي وشيخه من خلال تطبيق المنظور التاريخي ستسهم في توضيح القضية، فموازن القوى المتغيرة في تلك الفترة كانت تحت تأثير جوانب عديدة.

في الوقت الذي عاش فيه الطوسي كانت نهاية دولة بني بويه وإعادة الهيمنة للعباسيين الذين أعادوا للسنة مكانتهم، مع توقف الأنشطة العلمية للشيعة، واستمر الوضع حتى «ابن طائوس»؛ لأن النتائج العلمي ووجهات النظر التي طرحت خلال هذه الفترة لا يمكن أن تتجاوز استنساخ ما تقدمت به مدرسة بغداد الأصولية، ومن المتوقع أن تظهر الإدارة السنية العباسية موقفاً أكثر اضطهاداً للشيعة بعد أن تم تحريرها من تهديد بني بويه، ومن المحتمل جداً في هذه الفترة (٤٤٧ / ١٠٥٥ - ٦٥٤ / ١٢٥٦)، أن علماء الشيعة الذين لا يستطيعون الحفاظ على أنشطتهم العلمية ولا يستطيعون الأداء بفاعلية في المناطق التي يهيمن عليها العباسيون والسلاجقة تأثروا بالأنشطة العلمية التي قام بها السنة، ويمكن القول: إن هذا التأثير قد لعب دوراً هاماً في التغيير في فهم طريقة الحديث. وقد أدى صراع السلاجقة وكذا المدارس «النظامية» التي أقيمت في هذا السياق ضد البويهيين والفاطميين إلى تعزيز موقف أهل السنة تجاه الشيعة<sup>(١١٦)</sup>.

ونرى أن علماء الشيعة الذين كانت لديهم الفرصة لمراقبة طريقة أهل السنة المهيمنة في المنطقة عندما وصلوا إلى بيئة علمية حرة في عهد «الإلخانيين»<sup>(١١٧)</sup> انعكست هذه الملاحظات وخاصة في فهم تقاليد الحديث، ويمكن أيضاً عدّ طريقة الحديث المستند على الإسناد في فترة تقليد الحديث كنتيجة لهذا.

نقد النص عند ممثلي نهج مركز الإسناد: ابن طائوس (ت ٦٧٣ / ١٢٧٥) والعلامة الحلي (ت ٧٢٦ / ١٣٢٥):

من المقبول أن ابن طائوس هو أول من قام بتصنيف رباعي لخبر الأحاد في الشيعة<sup>(١١٨)</sup>. ومن العلماء من يقول إن أول من صنف هو تلميذه الحلي<sup>(١١٩)</sup>. ووفقاً لهذا التقسيم؛ فخبر الأحاد يكون أحد هذه «الصحيح والحسن والموثق والضعيف» وما كتبه ابن طائوس في «حل الإشكال في معرفة الرجال» أهم مؤشر على أن ابن

(١١٥) الحر العاملي، وسائل الشيعة، قم، مؤسسة أهل البيت، ٢٥٩/١٤٠٩، ٣٠، كاشاني، وافي، اصفهان، منشورات مكتبة الإمام، ١٤٠٦، ص ١٤-١٥. أمين الأسترآبادي، فوائد المدنية، قم، مؤسسة نصر الإسلام، ص ١٢٣-١٢٤.

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

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

(١١٨) محسن الأمين، أعيان الشيعة، تحقيق حسن أمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣، ٣ / ١٩٠.

(١١٩) محمد أمين الأسترآبادي، فوائد المدنية، ص ١٠٩.

«طاوس» قد ركز على الإسناد، وبهذا العمل أصبح ابن طاوس «أول من جمع خمس مؤلفات للرجال في كتاب واحد»<sup>(١٢٠)</sup>. وأن مفهوم الحديث قد استقر مع ابن طاوس على الإسناد، وأنه قد تبدلت المعايير في سياق النص بالمعايير حول الإسناد، وعندما نظر إلى تطبيقات العلامة «الخلي» نرى أن القرائن الدالة على المحتوى لم تعد محسوبة بين المسائل المعتبرة بها في خبر الأحاد، ويشير العلامة الخلي إلى الشروط المتعلقة بالأخبار بدلاً من القرائن المرتبطة بالمحتوى، ويقول في كتابه «مبادئ الأصول» أن خبر الأحاد حجته مقبولة عند الأمة، ويذكر شروط راويه وهي: العقل والبلوغ والإسلام والعدل والضبط<sup>(١٢١)</sup>. ويقسم المؤلف أخبار الأحاد تحت عنوان الأخبار المردودة تقسيماً مختلفاً؛ فالقسم الأول: المحتوى العقدي، ففي هذه الحال لو لم يوجد دليل قوي يدعم مضمون الخبر ينبغي رفضه، والقسم الثاني: المحتوى العملي فإذا كانت هذه الروايات تدور حول القضايا العامة المتعلقة بعموم البلوى فإن قبولها ضروري<sup>(١٢٢)</sup>. وفي هذا التقسيم يفرق العلامة بين الروايات العقدية والعملية، فالروايات العقدية اشترط لقبولها موافقة محتواها العقل والكتاب والسنة والإجماع، وأما الروايات الفقهية والعملية وخصوصاً في قضايا عموم البلوى فافتقدت بصحة الإسناد فقط<sup>(١٢٣)</sup>. ويتناول العلامة حالة تعارض الروايات فيقول: يجب ترجيح على الإسناد وما رواه أكثر عدداً أو أكثر علماً من غيره، وإضافة إلى هذا قال: يجب أن تكون الرواية باللفظ لا بالمعنى، وألا تكون مكية بل مدنية<sup>(١٢٤)</sup>. وأن تكون ألفاظها صريحة ليست مغلقة، ويقول: يجب قبول الروايات المعمولة بها من قبل بعض العلماء على تلك التي لم يعمل بها<sup>(١٢٥)</sup>. وعند التأمل في كتاب «مختلف الشيعة» نرى أن نقد الإسناد أصبح الطريق الرئيسة في تقييم الروايات؛ فهناك العديد من الروايات التي يرفضها تماماً مع انتقاده للإسناد، أو لم يتصل إسنادها بالأئمة<sup>(١٢٦)</sup>. وهناك أيضاً روايات في سندها الغلاة<sup>(١٢٧)</sup>. ومع ذلك لا يمكن القول: إنه في نهجه لم يمارس النقد للنص تماماً<sup>(١٢٨)</sup>. ويكشف عن تصريحات حول بعض الروايات المتعلقة بالغسل فيفهم منها أنه يمكن قبول الروايات أو رفضها حسب معايير النقد النصي، وبناءً على حال وجوب الغسل وفقاً للقرآن والإجماع فلا تقبل الروايات التي تفيد عكس ذلك<sup>(١٢٩)</sup>. وفي بعض الأحيان يراجع العلامة الأدلة العقلية ومنه «براءة الذمة» فيدعي أن غسل الإحرام ليس بواجب ويقول: إنه يجب أن تؤخذ براءة الذمة كأساس هنا؛ لعدم وجود نص بخلافه، ويحمل الوجوب الوارد في بعض الروايات على الاستحباب<sup>(١٣٠)</sup>. وطريق نقل الاختلاف في «مختلف الشيعة» ذكر الحكم المشهور أولاً

(١٢٠) فهذه الكتب: الرجال للنجاشي، المعرفة للكاشاني، الرجال وفهرسته للطوسي، والضعفاء لابن غدائري.

(١٢١) الخلي، مبادئ الأصول، طهران، مكتبة الإعلام الإسلامي ١٤٠٤، ص ٢٠٦.

(١٢٢) Mustafâ Bakır, "Umümü'l-Belvâ", TDV İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42: 155

(١٢٣) الخلي، مبادئ الأصول، ص ٢٠٩-٢١٠.

(١٢٤) ويبين سببها بقلة الروايات المكية.

(١٢٥) الخلي، مبادئ الأصول، ص ٢٣٨-٢٣٤.

(١٢٦) الخلي، مختلف الشيعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣، ١، ص ٢٢٨.

(١٢٧) الخلي، مختلف الشيعة، ١ / ص ٢٣٨-٢٤٩-٢٥٧-٢٨٠.

(١٢٨) المصدر السابق، ١، ص ٣٤٩.

(١٢٩) المصدر السابق، ١ / ص ٣٢٨-٣٢٩.

(١٣٠) المصدر السابق، ١ / ص ٣٢٨-٣٢٩.

ثم يذكر بعده الاختلاف المشهور لعلماء الشيعة وفي النهاية يذكر رأيه حول المسألة، ويحمل الروايات التي تخالف رأيه في المسألة على الاستحباب<sup>(١٣١)</sup>. ومن اجتهاداته حمل الرواية المخالفة للرأي الشهير على التقية<sup>(١٣٢)</sup>. ومنها تفضيله الرواية المرسله لشيوع العمل بمضمونها على رواية مرسله أخرى بلا نقد لإسنادها<sup>(١٣٣)</sup>.

والنقطة البارزة في اختلاف الحلي مع «الطوسي» هي توجهه إلى الإسناد كمعيار أساس في قبول الروايات المتعلقة بالفقه أو رفضها.

### ٣, ٢. مدرسة جبل عامل وتشويه النقد النصي:

كانت إحدى أهم مراكز العلوم بعد قرنين تقريباً من فترة التوقف التي جاءت بعد فترة الأصوليين المؤسسين (٤١٣ / ١٠٢٢ - ٤٦٠ / ١٠٦٧) فبعد مدرسة «الحلة» في لبنان، التي كانت في عهد «الإخانيين» أصبحت مدرسة جبل «عامل» أهم مركز من مراكز العلوم على يد شمس الدين محمد بن مكّي الشهيد الأول، (ت. 786 / 1384) ويمكن القول: إن ضعف مدرسة «الحلة» في نفس الفترة كان سبباً فعالاً في الارتفاع السريع لمدرسة جبل «عامل»<sup>(١٣٤)</sup> يقول الشهيد الأول: «يجب أن يكون في خبر الأحاد بعض الشروط المتعلقة بالمحتوى، لكي يتم قبوله بالإضافة إلى شروط السند، ويذكر الشروط الواجب وجودها»<sup>(١٣٥)</sup>. وقد سلط الضوء على القضايا المتعلقة بالنص كمعيار لقبول أو رفض الروايات في تحليله لأخبار الأحاد على الرغم من تلقيه العلم في مدرسة «الحلة» وقد أشار مراراً إلى مفهوم الشهرة كمعيار لنقد النص، وولفت النظر إلى أن الأئمة استخدموا الممارسة الشهيرة كمعيار في قبول الأخبار أو رفضها<sup>(١٣٦)</sup>. ويؤكد زين الدين بن علي وهو الذي لديه موقف شديد جداً حول الروايات المتعلقة بالفقه أنه من الخطأ الإفتاء وفقاً لمحتوى الروايات، ولكنه كما لم تطبق الدقة نفسها على روايات فضائل الأعمال، بل قال إن الأغلبية قررت قبول هذه الروايات، ويضيف بموافق الأغلبية؛ لأن تلك الروايات تحمّد مصالح الناس<sup>(١٣٧)</sup>. ومنها: من أتاه خبر في فضائل الأعمال فعمل به إيماناً بالله واحتساباً لثوابه أعطاه الله الثواب ولو لم يكن الخبر صحيحاً<sup>(١٣٨)</sup>. ووفقاً لهذا التسامح لا بأس بقبول الروايات الضعيفة السند والعمل بمضمونها<sup>(١٣٩)</sup>. ويقول الشهيد الثاني في مقدمة كتابه «الاستقصاء» شرح «الاستبصار» للطوسي: «الخبر على قسمين: متواتر وغير متواتر، وغير المتواتر أيضاً على قسمين ما هو مدعوم بالقرائن وما هو غير مدعوم بالقرائن، فيناقش الشهيد الثاني ما قبله «الطوسي» من موافقته للعقل والكتاب والسنة والإجماع

(١٣١) المصدر السابق، ١/ ص ٣٢٨-٣٢٩.

(١٣٢) المصدر السابق، ١/ ص ٢٩٧.

(١٣٣) المصدر السابق، ٢/ ص ٣٨-٣٩.

(١٣٤) جعفر المهاجر، الهجرات العالمية إلى إيران، في العصر الصفوي، بيروت، دار الروضة، ١٩٨٩، ص ١٠٨.

(١٣٥) الشهيد الأول، ذكر الشيعة في أحكام الشريعة، قم، مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ١٤١٩، ١/ ٤٨-٤٩.

(١٣٦) المصدر السابق، ١/ ٥١-٥٢-١٩-٤٢٠-٤٤٤.

(١٣٧) الشهيد الثاني، الرعاية، ص ٩٢-٩٤: شرح البداية في علم الدراية، قم، ٢٠١١، ص ٢٩-٣٠.

(١٣٨) الكليني، الكافي، ٢/ ص ٨٧: مجلس البحار، ٢/ ص ٢٥٦.

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

تحت عناوين مختلفة، وأهم المشكلة في سياق هذه القرائن غموض المتن؛ لأنه ليس من الواضح ما هو المقصود بموافقة العقل؛ لأن الدليل العقلي نوعان: الأول هو دليل غير تابع للنص مثل البراءة الأصلية. والثاني ما هو تابع للنص مثل: الأمر بشيء يدل عقلاً على النهي عن ضده، وتوجد مشكلات مشابهة لقرينة الموافقة القرآن؛ لأن دلالة القرآن منها ما هي ظنيّة، وكذلك القول بالنسبة للسنة أيضاً<sup>(١٤١)</sup>. ومما اعترض على العلماء في مدرسة «جبل عامل» أنهم بمعارضتهم لسيطرة الاجتهاد على الفقه وتركيزهم على العمل بخبر الأحاد أعدوا أسساً ذهنية للأخباريين المنهجيين الذين ستظهر بعد فترة قصيرة<sup>(١٤٢)</sup>. واتخذ الشهيد الثاني من القرن الرابع الهجري خطوة على أساس الخطة النظرية، نحو النقد النصي الذي كان موجوداً عند الأصوليين، وبهذه الخطوة ضعف موقف الأصوليين من الأخباريين، وحسب رأينا أن هذا الأمر أدى إلى اكتساب روايات الغلو مكانة فعالة لدى الشيعة؛ لأن انتقادات النص المطبقة في سياق معايير مختلفة داخل الشيعة منذ القرون الأولى، لها وظيفة مهمة تفصلها عن نقد النص المطبق عند أهل السنة، ويلاحظ أن نقد النص عند أهل السنة مستخدم بطريقة فعالة في نطاق المصادر الفقهية التي تم فيها الكشف عن الروايات الضعيفة خاصة في القرون الأولى، وأما لدى الشيعة فلم تكن هذه الممارسات حتى قبل ثلاثين عاماً<sup>(١٤٣)</sup>. والنقطة التي نريد التأكيد عليها هنا هي أن ما حدده مؤلفو الكتب الأربع كـ"الكليني والصدوق" الذين قبلوا وجود الروايات الضعيفة كان كحاجز أمني ضد الروايات الموضوعية وذات الغلو، ويمكن القول: إن إضعاف نقد النص مع الشهيد الثاني قد مهد الطريق لاستخدام الروايات الضعيفة في الكتب الأساسية مثل "الكافي"، فقد أهمل في فترة الأخباريين المنهجيين وضع معايير النقد إلى حد كبير سواء في النص أو في السند، ومن الواضح أنه لا يمكن ذكر أي نشاط نقدي مهم في هذه الفترة. ومع ذلك ونتيجة لتشويه سمعة نقد النص والسند، عادت آراء الغلو والروايات الضعيفة بشكل جلي، ولا ننسى أن بعض العلماء الأصوليين نقدوا النص في سياق بعض الروايات<sup>(١٤٤)</sup>.

### النتيجة:

تظهر المعطيات التي تم الحصول عليها في دراستنا أن الشيعة الإمامية والإثني عشرية، استفادوا من معايير النقد النصي في قبول الروايات أو رفضها باستثناء الفترات القصيرة خلال العملية التاريخية التي ناقشناها، ولكن المعايير المستخدمة اختلفت بشكل دوري. فقد أدى رد الفعل ضد الغلاة في الفترة الأولى إلى تقييم أكثر دقة للروايات التي تسربت إلى الأصول، والتي كانت من مصادر الفترة المبكرة للشيعة، وتم تنفيذ تلك الروايات إلى حد كبير خلال ممارسة تأليف مجموعات الحديث واسعة النطاق. وهذا الوضع يدل على وجود

(١٤٠) الشهيد الثاني، الاستسقاء، ١/ ص ١٣-١٨-٢٩.

(١٤١) Modarressi, *An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study*, (London: Ithaca Press, 1984), 52-53; (١٤١)

Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", *Safavid Iran an Her Neighbors*, ed. Michel

.Mazzaoi (Utah: The University of Utah Press, 2003), s. 172-173

(١٤٢) Peyman Ünügür, "Şî'î Âlim Hâşim Ma'rûf el-Ĥasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi

.Kullanımı", A.Ü.İ.F. Dergisi, 58/2 (2018): 89-120

(١٤٣) الحر العاملي، الإثنا عشرية في الرد على الصوفية، قم، دارالكتب العلمية، ١٤٠٠، ص ١٢٤-١٢٥-١٣٨-١٤٢.

نهج نقدي ركز على النص في الفترة المذكورة. ومع ذلك ترى أن هذه الفعالية كانت عبارة عن استهداف الروايات ذات الغلو، ولا يمكن أن تجرد الروايات التي تحتوي على أفكار متطرفة مكانها هنا، كتلك المجموعات المتطرفة أكثر من المفوضية مثل: المغيرية والخطابية. في حين بقيت الروايات التي تعكس آراء المفوضين في المصادر رغم أنها كانت متناقضة، ويلاحظ أن هناك ثلاث طرق مختلفة ظهرت في مرحلة النقد النصي في الفترة بين القرون الخامس / الحادي عشر - والحادي عشر / السادس عشر. الأول هو النهج الذي اعتمده العلماء الأصوليون مثل الطوسي والمرتضى والمفيد.

والعامل الرئيس في تقييم الروايات عندهم من حيث القبول أو الرفض هو النقد النصي. وفي هذا السياق فإن المفهوم الأساس الذي استخدمه العلماء الأصوليون هو مفهوم القرينة، ووفقاً لذلك، لكي يتم قبول خبر الأحاد لديهم لا بد أن يكون مدعوماً بواحد أو أكثر من القرائن وهي المطابقة للقرآن والسنة والعقل والإجماع وشهرة العمل، وقالوا: ينبغي رفض الروايات المخالفة لهذا المعيار ولو من الناحية النظرية، ولا يمكن القول إن دور نقد السند قد أهمل من قبل العلماء الأصوليين المؤسسين ولا سيما الطوسي فقد جعل لنقد السند دوراً في الترجيح عند تقييم الروايات في سياق تفضيل الروايات المختلفة، والسبب الأهم لتقديم مؤهلات النص على السند هو وجود قدر كبير من الروايات قد تسربت في مصادر الشيعة، وأن العلماء الأصوليين كان لديهم مخاوف جدية حول سند الروايات. وفي القرن السابع / الثالث عشر. قد أدى تقدم مدرسة «الحلة» إلى تقليل وظيفة نقد النص الكتاب، وفي رأينا إن العامل الأساس في زيادة التركيز على الإسناد عند الشيعة هو أنهم قد عاشوا تحت سيطرة الحكام من أهل السنة بعد سقوط «البويهيين» في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري إلى الحادي عشر الميلادي، ونتيجة لذلك، لا يمكن تصوّر عدم تأثر الشيعة الذين دخلوا فترة الركود في أنشطتها العلمية بأهل السنة في أنشطتهم العلمية، وقد كتب علماء الشيعة الذين حصلوا على استقلالية علمية مع «الإلخانيين»، مؤلفات تشير أنهم كانوا تحت تأثير أهل السنة ولا سيما في مجال أصول الحديث، ولذلك فالزيادة في التركيز على الإسناد خلال فترة مدرسة «الحلة» يمكن أن تكون مرتبطة بأسلوب أهل السنة في أصول الحديث، الذي كان مصدر إلهام له، والذي كان حتى ذلك الوقت قد قدم منتجاته المختصة على عكس الشيعة، وكان لديه وعي مرتكز على الإسناد، ويلاحظ أن الأصوليين من بداية مدرسة «الحلة» مع الشهيد الثاني الذي هو من علماء مدرسة «جبل عامل» قد انتقلوا إلى مرحلة مختلفة عن الأصوليين المتقدمين فيلغي هؤلاء تماماً دور السند في تقييم قبول الروايات أو رفضها؛ لأنه من الملاحظ أن علماء مدرسة «الحلة»، المستندة إلى النظام القائم على الإسنادية ما زالوا يقبلون النقد النصي كعامل محدد حاسم من حيث روايات العقيدة، ويظهر أنهم يؤكدون القرائن المتعلقة بروايات الفقه، وإن كان بمعدل أقل، وبعد الشهيد الثاني تم اتخاذ خطوات لتشويه أسلوب التقييم القائم على القرائن.

### المراجع العربية:

- الصفار، بصائر الدرجات، تحقيق، حسن كجو باغي، طهران: منشورات العالم، ١٤٠٤.
- ابن الغدائر، الرجال، قم: دار الحديث، ١٤٢٢.



- جعفر المهاجر، المهجرات العاملة إلى إيران، في العصر الصفوي، (بيروت: دار الروضة، ١٩٨٩).
- الحر العاملي، الإثنا عشرية في الرد على الصوفية، قم، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠.
- الحر العاملي، وسائل الشيعة، قم، مؤسسة أهل البيت، ١٤٠٩.
- الحلبي، مختلف الشيعة، قم، مؤسسة النشر الإسلامي، ١٤١٣.
- الحلبي، مبادئ الأصول، طهران، مكتبة الإعلام الإسلامي، ١٤٠٤.
- الشهيد الأول، ذكر الشيعة في أحكام الشريعة، قم، مؤسسة أهل البيت لإحياء التراث، ١٤١٩.
- الشهيد الثاني، الرعاية، شرح البداية في علم الدراية، قم، ٢٠١١.
- الصدوق، الاعتقاد، (قوم: بياض امام هادي، ١٣٩١).
- الطوسي، الرسائل العشر، قم، مؤسسة نصر الإسلام، ١٤١٤.
- الطوسي، عدة الأصول، تحقيق: محمد رضا الأنصاري، قم، ١٤١٧.
- علي زهير الصراف، مدرسة قم الروائية في مواجهة الغلاة، مجلة الكوفة التعليمية المركزية، ٢٠١٤.
- الكليني، الكافي، طهران، دار الكتب الإسلامية، ١٣٦٣.
- الكاشاني، الوافي، أصفهان، منشورات مكتبة الإمام، ١٤٠٦.
- الكشي، اختيار معرفة الرجال، تحقيق، حسن المصطفاوي، لبنان: مركز نشر آثار العلامة المصطفاوي، ٢٠٠٩.
- محسن الأمين، أعيان الشيعة، تحقيق، حسن أمين، بيروت، دار التعارف للمطبوعات، ١٩٨٣.
- الحلبي، المعبر، قم: مؤسسة سيد الشهداء، ١٣٦٤.
- محمد أمين الأسترآبادي، فوائد المدنية، مؤسسة نصر الإسلام، قم، غير مؤرخ.
- المرتضى، الأمالي، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، دار إحياء كتب العربية غير مؤرخ.
- المرتضى، الرسائل، قم، دار القرآن الكريم، ١٤٠٥.
- مفيد: تصحيح الاعتقاد، تحقيق: حسيني درجاهي، قم، مؤتمرات العالم.
- مفيد، الإرشاد، بيروت، مؤسسة أهل البيت، ١٩٩٥.
- مفيد: تذكرة الأصول في الفقه، نجف، ١٩٩٣.
- مفيد: جوابات أهل الموصل، في العدد والرؤية، مؤتمرات العالم.
- النجاشي الرجال، قم، مؤسسة نشر الإسلام، ١٤٢٩.

### المصادر الأجنبية:

- Ahmet Yaşar Ocak, Selçukluların Dini Siyaseti, İstanbul: Tarih ve Tabiat Vakfı, 2002.
- Ali Ekber Kelanterî, "Tesâmuh Der Edille-yi Sunen", Pejûheş-e Ulûm-i İslâmî (2010). Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", Safavid Iran an Her Neighbors, ed. Michel Mazzaoui (Utah: The University of Utah Press, 2003).
- Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe, 2014.
- Ali Zuheyr es-Sarrâf, "Medresetu Kum er-rivâi fî muvâceheti'l-gulât", Mecelletu Merkezi Dirâsâti'l-Kûfe. (٢٠١٤)
- Nimetullah Saferî, GâliyanKâvesî Der Cereyanhâ ve Berâyendehâ'ta' Pâ'âyân-i Sede-yi Sevvom, (Meşhed, 1378).
- Amir Moezzi, The Divine Guide, (New York, 1994).
- Andrew J. Newman, "The Recovery Of The Past: Ibn Bâbawayh, Bâqir Al-Majlisî And Safawid Medical Discourse", Journal of the British Institute of Persian Studies, 2012.
- Andrew Newman, Twelver Shiism-Unity and Diversity in the Life of Islam, (Edinburgh University Press, 2013)
- Daftary, Şif' Islam Tarihi, çev. A. Fethi Yıldırım (İstanbul: Alfa-Tarih, 2016).
- Devin J. Stewart, Islamic Legal Orthodoxy: Twelver Shiite Responses to The Sunni Legal System, University of Utah Press, 1998.
- Devin Stewart, "The Genesis Of The Akhbârî Revival", Safavid Iran an Her Neighbors, ed. Michel

- Mazzaoi, Utah: The University of Utah Press, 2003.
- Habip Demir, Horasan'da Şîlik-İran'da Şîliğin Tarihsel Kökenleri, (Ankara: Otto, 2017).
  - Halil İbrahim Bulut, Şîa'da Usulîliğin Doğusu ve Şeyh Müfîd, (Ankara: Araştırma Yayınları, 2013).
  - Halm, Shiism, çev. Janet Watson, (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1991).
  - Hossein Modarressi, Crisis and Consolidation in the Formative Period of Shi'ite Islam, (Princeton-New Jersey: The Darwin Press, 1993).
  - İmâmiyye Şîas'ına Göre Haber-i Vâhidin Hücciyeti Problemi Şeyh Tûsî Özeline, Marife Bilimsel Birikim, 28/2 2014 .
  - M. Hayri Kırbaşoğlu, Alternatif Hadis Metodolojisi, (Ankara: Otto, 2015).
  - Ma'rûf el-Hasenî, el-Mevzuat fi'l-âsârî ve'l-âhbâr-arz ve dirâse-, (Beyrut: Dâru't-ta'aruf li'l-matbûât, 1987).
  - Mecîd Meârif, Târîh-i Umûmî-yi Hadîs -bâ Rûykerd-i Tahlîlî-, (Tahran: İntişârât-e Kevîr, 1396)†
  - Bekir Kuzudîşli, Şîa ve Hadis, (İstanbul: Klasik, 2017) .
  - Metin Bozan, İmâmiyye Şîa'sının İmamet Tasavvuru, (Ankara: İlâhiyât, 2007).
  - Modarressi, An Introduction to Shi'a Law: A Bibliographic Study, London: Ithaca Press, 1984.
  - Mohammed Ali Amir Moezzi, The Divine Guide in Early Shi'ism, çev. David Straight, New York: University of New York Press, 1994.
  - Mohammed Ali Amir Moezzi, The Divine Guide in Early Shi'ism, çev. David Straight, (New York: University of New York Press, 1994).
  - Mohsîn Kasimpûr, "Berresî-yi Tahlîlî-yi Taabîr-i Nâzir ber Guluv ve Tefvîz-i Ra'viyân der Menabî'-i Ricâl-i Şîa", Do Faslnâme-yi Hadî Pejuhî 5.(1390)
  - Müfîd, et-Tezkira bi-usûlî'l-fıkh, tah. Mehdî, Necef, 1993..
  - Muhammed Cevad Meşkûr, Târîh-i Şîa ve Firkehâ-yi İslâm tâ Karn-i Çeharom, (Tahran: İntişârât-ı İşrâkî, 1379).
  - Mushegh Asatryan, Heresy and Rationalism in Early Islam: The Origins and Evolution of the Mufaddal-Tradition (Doktora tezi, Yale University, 2012).
  - Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 2012).
  - Mustafa Baktır, "Umûmü'l-Belvâ", TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul, TDV Yayınları, 2012.
  - Nî'metullah Salihî Necefâbâdî, Guluv, (Tahran: İntişârât-i Kevîr, 1384).
  - Peyman Ünügür, "Şî'î Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı", A.Ü.İ.F. Dergisi, 58/2 2018.
  - Peyman Ünügür, "Şî'î Âlim Hâşim Ma'rûf el-Hasenî'nin Uydurma Hadis Tespitinde Metin Tenkidi Kullanımı", A.Ü.İ.F. Dergisi, 58/2.(2018)
  - Rasul Ca'feriyan, Târîh-i Teseyyu' Der İrân Ez A'ğâz Ta Karn-i Dehom-i Hicrî, Kum, 1375.
  - Rasul Ca'feriyan, Târîh-i Teseyyu' Der İrân Ez A'ğâz Ta Karn-i Dehom-i Hicrî, (Kum, 1375).
  - Sean W. Anthony, "The Legend of 'Abdallâh ibn Saba' and the Date of Umm al-Kitâb", Journal of the Royal Asiatic Society 21/1.(2011)
  - Stephanie Haught Wade, The Umm Al-Kitab: A Study In Syncretism (Yüksek lisans tezi, University of Arkansas, 1990).
  - Suheyla Pîruzfer, Muhammed Mehdî Âciliyâne Mâfûk, "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", Hadîs Pejuhî 3/5 1390.
  - Tamima Bayhom-Daou, "The Imam's Knowledge and The Qor'an According to al-Fadl b. Shâdhân al-Nisâbûrî", Bulletin of the School of Oriental and African Studies, 64/2 (2001). Suheyla Pîruzfer, Muhammed Mehdî Âciliyâne Mâfûk, "Hânedân-i Eş'arî ve Te'sir-i ân ber Siyer-i Tahavvul-i Mekteb-i Hadîsî-yi Kum", Hadîs Pejuhî 3/5.(1390)
  - Uyûnu ahbârî'r-Rıza, tah. Huseyn el-A'lemî, Beyrut, Muessesetu'l-A'lemî, 1984.
  - W. Montgomery Watt, The Formative Period of Islamic Thought, (Edingburg, 1973).
  - Waheed Akhtar, Early Shi'ite Imamiyyah Thinkers, (New Delhi, 1988)
  - Zekiyyüddin Şa'ban, İslâm Hukuk İlminin Esasları, çev. İbrahim Kâfi Dönmez, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1996.