

Cilt/Volume: 2  
Sayı/Issue: 2  
Aralık/December  
2020

ISSN: 2687-1882

# Turkish Journal of Shiite Studies

*Şiilik Araştırmaları*

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN 2687-1882

Cilt: 2 Sayı: 2

Aralık 2020

Turkish Journal of Shiite Studies, Haziran ve Aralık aylarında yayınlanan Uluslararası Hakemli bir dergidir. Yayınlanmak üzere gönderilen makaleler, en az iki hakem tarafından çift taraflı kör hakemlik değerlendirmesine tabi tutulur. Hakem incelemesinden geçen makalelerin yayınlanıp yayınlanmayacağına Yayın Kurulu karar verir. Yayınlanması kabul edilen yazıların telif hakkı Dergi Editörlüğüne devredilmiş sayılır. Yazıların içeriğinden yazarın kendisi sorumludur.

Turkish Journal of Shiite Studies dergisi içeriğine anında açık erişim sağlamaktadır.

Volume: 2 Issue: 2

December 2020

Turkish Journal of Shiite Studies is an international peer-reviewed academic journal published in June and December. Articles submitted for publication are subject to a double-blind assessment by a minimum of two referees. Editorials Board decides whether the articles that are under review by the referees will be published or not. The copyright of the accepted articles is deemed to have been transferred to the Journal Editorship. The author is responsible for the content of the articles.

Turkish Journal of Shiite Studies provides immediate open access to its content.

Dergimizin tarandığı/listelendiği platformlar

INDEX COPERNICUS  
INTERNATIONAL

Crossref

idealonline

RESEARCHBIB  
ACADEMIC RESOURCE INDEX

CiteFactor  
Academic Scientific Journals

EuroPub

Google  
Scholar

İSAM  
TÜRKİYE DİYANET VAKFI



**İletişim / Communication**

Web: <http://dergipark.org.tr/siader>

e-mail: [turkishshiitestudies@gmail.com](mailto:turkishshiitestudies@gmail.com)

<https://www.facebook.com/turkishshiitestudies>

<https://twitter.com/turkishshiite>

**Derginin Sahibi / Owner of the Journal**

Habip Demir (*Hitit Üniversitesi*)

---

**Editör/Editor**

Habip Demir (*Hitit Üniversitesi*)

---

**Editör Yardımcıları/ Assistant Editors**

Betül Yurtalan (*Hitit Üniversitesi*)

Halil Işlak (*Pamukkale Üniversitesi*)

Ahmet Bedri Yavuz (*Ankara Üniversitesi*)

---

**Kitap Kritiği Editörü/Book Review Editor**

Betül Yurtalan (*Hitit Üniversitesi*)

---

**Dil Editörleri/Language Editors**

İngilizce: Onur Ergünay (*Eskişehir Osmangazi Üniversitesi*)

---

**Editör Kurulu / Editorial Board**

Cemil Hakyemez, *Hitit Üniversitesi, (TÜRKİYE)*

Metin Bozan, *Dicle Üniversitesi, (TÜRKİYE)*

Ali Avcu, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, (TÜRKİYE)*

Mehmet Ümit, *Marmara Üniversitesi, (TÜRKİYE)*

Şahin Ahmetoğlu, *Kırıkkale Üniversitesi, (TÜRKİYE)*

Rıza Yıldırım, *Emory University, (USA)*

---

**Bilim ve Danışma Kurulu/ Advisory and Science Board**

Sönmez Kutlu, *Ankara Üniversitesi, (TÜRKİYE)*

Andrew J. Newman, *Edinburgh University, (UK)*

Mohsen Kadivar, *Duke University, (USA)*

Cemil Hakyemez, *Hitit Üniversitesi, (TÜRKİYE)*

Mehmet Ali Büyükkara, *Marmara Üniversitesi, (TÜRKİYE)*

Abdülhüseyin Hüsrevpenah, *Danışgah-ı Hikmet*, (İRAN)

Metin Bozan, *Dicle Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mehmet Zeki İşcan, *Atatürk Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Muharrem Akoğlu, *Erciyes Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mehmet Atalan, *Kastamonu Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Halil İbrahim Bulut, *İstanbul Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

M. Saffet Sarıkaya, *Süleyman Demirel Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Yusuf Benli, *Erciyes Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Ömer Faruk Teber, *Akdeniz Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mustafa Ekinci, *Harran Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Ahmet İshak Demir, *Rize Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Sıddık Korkmaz, *İzmir Katip Çelebi Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mehmet Ümit, *Marmara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Abdulvehhab Furati, *Pejohişgah-ı Ferheng ve Endişe*, (İRAN)

Seyyid Mehdi Alizade Musevi, *Pejohişgah-ı Hac*, (İRAN)

Yusuf Gökalp, *Çukurova Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Ali Avcu, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Hanifi Şahin, *Atatürk Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Adem Arıkan, *İstanbul Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mehmet Kalaycı, *Ankara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Muzaffer Tan, *Ankara Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Doğan Kaplan, *Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Mehmet Çelenk, *Bursa Uludağ Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

İsmail Akkoyunlu, *Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Habib Kartaloğlu, *Sakarya Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Fatih Topaloğlu, *Pamukkale Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Ümüt Toru, *Amasya Üniversitesi*, (TÜRKİYE)

Naser Gozhaste, *Tehran University*, (İRAN)

Seyyed Massoud Shahmoradi, *Zencan University*, (İRAN)



## İÇİNDEKİLER | CONTENTS

### Araştırma Makaleleri | Research Articles

Şahin Ahmetoğlu	<b>Modern Dönem Şiilik Eleştirileri Bağlamında Ahmed Kesrevî'nin Görüşleri ve Pâkdiniyân Hareketi</b> <i>Ahmad Kasravi's Views within the Context of Modern Shiism Criticism and the Pakdiniyan Movement</i>	•	126-156
İsmail Sarı	<b>Modern İran'da Şîî Sekülerleşme Süreci</b> <i>The Process of Shia Secularization in the Modern Iran</i>	•	157-173
Nizamettin Ergüven	<b>Câferîler'de İctihâd Ehliyetinin Şartları</b> <i>Requirements for The Capability of Ijtihâd in Jafarîs</i>	•	174-202
Heshmatollah Samavati	<b>Bankruptcy in Ja'farî Jurisprudence</b> <i>Caferî Hukukunda İflas</i>	•	203-220
Yalçın Yoncalık	<b>Bir Şîî Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Tebsiratu'l-'avâm</b> <i>Tabsirah al-'Awam as a Source on the History of Shia Sects</i>	•	221-244

## Notlar | Notes

Alper Yıldırım

**Kadim Komşumuz İran ve Şii Kültürüne Dair Gezi Notları**

•

245-272

*Trip Notes on Our Old Neighbor Iran and Shia Culture*

## Kitap Kriği | Book Review

Bekir Altun

**Veysi Ünverdi, Mu'tezile ve İmâmet İmâmiyye Şiası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdülcebâr Örneği, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.**

•

273-280

*Veysi Ünverdi, Mu'tazila and Imâmata The Criticism on Imâmata Theory of Imâmiyya Shî'a: The Example of al-Qâdî Abd al-Jabbâr, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.*

Hasan Hüseyin Aldemir

**Cemil Hakyemez. İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.**

•

281-287

*Cemil Hakyemez. The Shia of Imamiyya and Its Basic Concepts. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.*

Perihan Akhan

**Mehmet Ali Büyükkara. İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları-İlk Şiiler: Hicrî İkinci Asır. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.**

•

288-292

*Mehmet Ali Büyükkara. Imamate Struggle and Banū Hâshim-First Shi'ites: Second Hijrî Century. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.*

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2

Sayı / Issue: 2

Aralık /December 2020

## Modern Dönem Şîlik Eleştirileri Bağlamında Ahmed Kesrevî'nin Görüşleri ve Pâkdinîyân Hareketi

*Ahmad Kasravi's Views within the Context of Modern Shiism Criticism and the Pakdiniyan Movement*

### Şahin Ahmetoğlu

Doç. Dr., Kırıkkale Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Kelam ve İtikadi İslâm Mezhepleri Anabilim Dalı  
Associate Professor, Kırıkkale University, Faculty of Islamic Sciences, Department of Kalam and Islamic Sects  
Kırıkkale / Turkey

[sehmetoglu@hotmail.com](mailto:sehmetoglu@hotmail.com)

<https://orcid.org/0000-0002-6154-2984>

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 31.05.2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 21.12.2020

**Yayın Tarihi /Date Published:** 31.12.2020

**DOI:** <https://doi.org/10.48203/siader.745947>

**Atıf/Citation:** Ahmetoğlu, Şahin. "Modern Dönem Şîlik Eleştirileri Bağlamında Ahmed Kesrevî'nin Görüşleri ve Pâkdinîyân Hareketi", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (Aralık 2020): 126-156. doi: 10.48203/siader.745947

**İntihal:** Bu makale, *Turnitin* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *Turnitin*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)

**Öz**

20. yüzyılın ilk yarısında İran'ın önemli düşünürlerinden biri olan Ahmed Kesrevî, yaşadığı dönemin sorunlarına çözüm arayışına girmiş bilginlerdendir. Siyasi ve içtimaî hayata Meşrutiyet Devrimi ile birlikte adım atmış, Tebriz merkezli birçok önemli olaya şahit olmuştur. Onun İran'ın farklı bölgelerinde devlet memurluğu yapması, toplumu daha yakından tanımasına sebep olmuştur. Kesrevî'nin çalışmaları siyasi, içtimai, filoloji, din, mezhep, kültür, tarih ve örf gibi çeşitli alanları içermektedir. Bununla birlikte Kesrevî, faaliyetlerine dergi ve gazete neşrederek başlamış, dinî ve mezhebî konularda tenkidî yönüyle öne çıkan eserler kaleme almıştır. Özellikle Şîilik üzerine yaptığı çalışmalar, bu fırkanın ortaya çıkışı ve görüşleriyle ilgili sorgulayıcı ve bazen de yargılayıcı açıklamalarda bulunması onu hedef hâline getirmiştir. Şîî ulema, Kesrevî'nin sert eleştirilerine karşı büyük bir tepki göstermiş, onu kâfir ve mürted ilan etmiştir. Çalışmamızda Ahmed Kesrevî'nin hayatı, eserleri, dinî, mezhebî, siyasi ve içtimaî görüşleri ele alınacak, kurmuş olduğu Pâkdînîyân hareketi incelenecek, kendisine yöneltilen eleştiriler orijinal kaynaklardan yararlanılarak açıklığa kavuşturulacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** Ahmed Kesrevî, İran, Din, İslâm, Şîilik, Pâkdînîyân Hareketi.

**Abstract**

Ahmad Kasravi, one of important thinkers of Iran in the first half of the 20th century, is one of the scientists searched the solutions of the problems of that period he lived. He stepped into the political and social life with Constitutional Revolution and he witnessed the cases centered in Tabriz. Being a government official of him in different regions in Iran caused getting to know the society closely. His work includes different areas such as political, social, philology, religion, sect, culture, history and folkway. In addition, he started his activity with publishing magazines and newspapers and he wrote his works criticizing sectarian and religious issues. In particular, his research on Shiism, thoughts about the occurrence of this sect and sometimes his interrogator and judgmental statements about its view points targeted him. The Shia ulama reacted harshly against his criticism and declared him an infidel and apostate. In our research, Ahmad Kasravi's life, works, religious, sectarian, political and social views will be discussed, The Pâkdînîyan movement that he leaded will be reviewed and the criticisms about him will be revealed using original sources.

**Keywords:** Ahmad Kasravî, Iran, Religion, Islam, Shia, Pâkdînîyan Movement

**Giriş**

İslâm fırkalarından kendine özgü inanç yapısı ile öne çıkan Şîilik içerisinde zaman zaman bazı arayışlar ortaya çıkmıştır. Muhalif olarak ortaya çıkan bu arayışlarda Şîiliğin imâmet, mehdîlik, gaybet inancı dâhil olmak üzere birçok görüşünü Şîî ulema da eleştirmiştir. Bu denli muhalif arayış içerisine giren düşünürlerden birisi de Seyyid Ahmed Kesrevî Tebrizî (1890-1946)'dir. Kesrevî, aynı zamanda dinî, mezhebî, siyasi, eğitim ve kültür gibi konularda eleştirel düşünceleri ile tanınmaktadır. Onu ön plana çıkaran daha önemli özelliği ise Pâkdînîyân Hareketi'nin kurucusu olmasıdır. Şîilik üzerine yaptığı çalışmalar, fırkanın ortaya çıkışı ve inanç sistemi ile ilgili sorgulayıcı açıklamalarda bulunması onu hedef hâline getirmiştir. Eserlerinde Şîiliği ağır bir dille eleştiren Kesrevî, Şîiliğin başlangıçta siyasi emeller etrafında ortaya çıktığını, ancak zaman

içerisinde bunların itikadî alana taşındığını söyleyerek, “Şîilerin on ikinci imam ve onun gaybete intikal ettiği düşüncesini ortaya atarak tarihi çarpıttıklarını” iddia etmiştir. Ona göre Şîa, devletin vergi toplama yetkisini tartışıp zihinlerde mevcut otoriteye karşı meşruiyet tereddütlerinin doğmasına yol açmış, benimsediği takiyye prensibi gereği insanları yalancılığa özendirmiştir. Şîî ideologlar gizli imam anlayışı yoluyla demokrasiye ve halk hâkimiyetine karşı muhalefet geliştirmiş, din adamlarını merkeze koyarak insanların onları takip etmesinin yeteceğini iddia etmişlerdir. Bu bağlamda Şîa, imamlara olağanüstü özellikler atfetmiş, onların türbelerinin ziyaret edildiği takdirde dünya ve ahiret hayatıyla ilgili her isteğin gerçekleşmesinde Allah'a aracı olabileceklerini ileri sürmüştür. Kesrevî, bu gibi aşırı inançların dinin yozlaşmasına yol açtığını söylemektedir.<sup>1</sup>

Dönemin Şîî uleması, Kesrevî'nin sert eleştirilerine karşı büyük bir tepki göstermiş, onu kâfir ve mürted ilan etmişlerdir. Muhalifleri tarafından peygamberlik iddiasında bulunduğu da ortaya atılmış, fakat Kesrevî bu iddiaları reddetmiş, İslâmî esaslara bağlılık ve onları devam ettirmekten başka bir maksadının olmadığını belirtmiştir. Sonuçta sert görüşleri ve aşırı tenkitleri yüzünden pek çok düşman edinmiş, kitapları yasaklanmış ve yakılmış, taraftarları ağır bir şekilde cezalandırılmış, kendisi de Fedâiyân-ı İslâm örgütü tarafından katledilmiştir.<sup>2</sup>

Şunu da belirtmek gerekir ki İran'da ve batıda Ahmed Kesrevî ile ilgili çok sayıda bilimsel çalışma yapılmıştır. Türkiye'de ise 1980 yılında İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi'nde Rajabali Hassebî tarafından *Seyyid Ahmed Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*<sup>3</sup> adlı doktora tezi ve Mehmet Akif Koç'un “Modernleşme Sürecinde ‘İran Milliyetçiliği’ Yanlısı Tebrizli Bir Aydın: Ahmed Kesrevî-Hayatı, Şahsiyeti, Dünya Görüşü, Mücadelesi ve Eserleri”<sup>4</sup> isimli bir bilimsel makale dışında herhangi bir çalışmaya rastlamadık. Ancak her iki çalışmanın da Kesrevî'nin dinî ve mezhebî görüşlerini açıklamaktan uzak oldukları ifade etmek gerekir. Bu kapsamda çalışmamız, Ahmed Kesrevî'nin dinî, mezhebî ve siyasi görüşleri ile birlikte, Şîîlik eleştirisine yer vererek literatüre önemli bir katkı sağlayacaktır. Diğer yandan Kesrevî'nin kurmuş olduğu Pâkdinîyân Hareketi'ni inceleyerek, kendisine yöneltilen eleştirileri orijinal kaynaklardan yararlanarak açıklığa kavuşturmaya çalıştık.

### 1. Ahmed Kesrevî'nin Hayatı ve Faaliyetleri

Ahmed Kesrevî'nin hayatı ve faaliyetleri hakkında çeşitli çalışmalar yapılmıştır.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Daha geniş bilgi için bk. Ahmed Kesrevî, *Dâverî* (Tahran: y.y., 1323/1944), 8 vd.; Ahmed Kesrevî, *Sûfîgerî* (Tahran: y.y., 1323/1944), 3 vd.

<sup>2</sup> Seyyid Hüseyin Hoşniyet, *Seyyid Mücteba Nevvâb Safevî, Endişehâ, Mubarezat ve Şehadet-i Ū* (İran: İntişarat-ı Menşur Biraderi, 1360/1981), 5 vd.; Yusuf Fezâî, *Bâbîgerî, Bahâîgerî ve Kesrevîgerâyî* (Tahran: Müessise-i Matbuâtî Ferhî, 1351/1972), 302.

<sup>3</sup> Rajabali Hassebî, *Seyyid Ahmet Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1980)

<sup>4</sup> Mehmet Akif Koç, “Modernleşme Sürecinde ‘İran Milliyetçiliği’ Yanlısı Tebrizli Bir Aydın: Ahmed Kesrevî-Hayatı, Şahsiyeti, Dünya Görüşü, Mücadelesi ve Eserleri”, *Kadim Akademi SBD* 3/2 (2019), 115–155

<sup>5</sup> Ahmed Kesrevî'nin hayatı ve çalışmaları hakkında bk. Hassebî, *Seyyid Ahmet Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, 4 vd.; Koç, “Modernleşme Sürecinde ‘İran Milliyetçiliği’”, 115–155; Orhan Bilgin, “Seyyid Ahmed Kesrevî” (İstanbul: TDV İslâm Ansiklopedisi, 2002), 311.



Çok yönlü bir kişiliğe sahip olmasından ötürü bu çalışmalarda onun farklı yönleri ön plana çıkarılmıştır. Burada onun hayatının çeşitli aşamalarına kısaca değinmek gerekmektedir.

Ahmed Kesrevî, 1269/1890 yılında Tebriz'in Hukmaver mahallesinde dünyaya gelmiştir.<sup>6</sup> Kaleme aldığı *Zindegânî-i Men (Benim Hayatım)* adlı eserinde hayatıyla ilgili şöyle demektedir: “Ailemiz, Tebriz’de molla ailesi olarak bilinmekteydi. Babam Hacı Mir Kıyas, dedem Mir Ahmed, onun babası Mir Muhammed Tâkî de molla’dılar.”<sup>7</sup> Kesrevî, ilk eğitimini Molla Bahşali’den almıştır. On iki yaşlarında babasını kaybettikten sonra eğitimine bir müddet ara vermiştir. Kısa bir süre sonra yeniden Tebriz’deki Tâlibiyye Medresesi’nde eğitimine başlayan Kesrevî, burada Molla Muhsin’den dinî ilimler alanında ders okumuştur. O, “Sath” derslerini-Arap edebiyatı, mantık, resâil ve mekâsib-tamamladıktan sonra Tebriz âlimlerinden Hacı Mirağa’nın yanında eğitimine devam etmiştir.<sup>8</sup>

Kesrevî, bir müddet Tebriz’de ailesine mahsus bir camide mollalık yapmıştır. Bu süreçte yaşadığı olaylar onun hayatının yönünü değiştirmiştir. Kesrevî, mollalık görevini yaparken, Tebriz mollalarıyla fikrî çatışmaya girmiş, onların görüşlerinden rahatsızlık duyduğu için 1290/1911 yılında görevinden ayrılmıştır.<sup>9</sup>

Bu tarihten sonra Kesrevî, Tebriz’deki Amerikan Okulu’nda (Memorial School) Arap dili öğretmeni, Tebriz Füyûzât Lisesi’nde öğretmen olarak çalışmıştır. O, öğretmenlik yaptığı beş yıl boyunca tarih, coğrafya, İngiliz dili, matematik, astronomi gibi konularla yakından ilgilenmiştir.<sup>10</sup>

Kesrevî, başlangıçta karşı çıksa da Meşrutiyet talep eden Demokrat Partisi’nin lideri Şeyh Muhammed Hiyabânî<sup>11</sup> ile tanışmış ve onun partisine katılmıştır. Fakat bir müddet sonra Hiyabânî ile aralarında husumet oluşmuş, bu nedenle partiden uzaklaştırılmıştır.<sup>12</sup>

1298/1919 yılında Tebriz Adliyesi’nde devlet memuru olarak işe başlayan Kesrevî, daha sonra Tahran’a tayin edilmiş ve Tahran adliyesinde yargıçlık yapmıştır. Birkaç yıl

<sup>6</sup> Fezâî, *Bâbigeri, Bahâigeri ve Kesrevigerâyî*, 304.

<sup>7</sup> Ahmed Kesrevî, *Zindegânî-i Men* (Tahran, 1323/1944), 8-9.

<sup>8</sup> Fezâî, *Bâbigeri, Bahâigeri ve Kesrevigerâyî*, 305-306; Mohamad Haghghi Doustdar, *The Religious Thought of Abmad Kasravi Tabrizî* (Montreal: Institute of Islamic Studies, Mc Gill University, Master Thesis, 1998), 19 vd.

<sup>9</sup> Hassebî, *Seyyid Ahmet Kasravî-yi Tabrizî’nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, 35.

<sup>10</sup> Fezâî, *Bâbigeri, Bahâigeri ve Kesrevigerâyî*, 305-306; Kesrevî, *Zindegânî-i Men*, 50.

<sup>11</sup> Şeyh Muhammed Hiyabânî (1879-1920), Tebriz Türklerinden olup ilahiyatçı ve politikacıdır. Fıkıh, ilahiyat, edebiyat, tarih ve astronomi eğitimi almıştır. Hiyabânî, İran Meşrutiyet Devrimi’nde aktif rol oynadı ve devrim gerçekleşikten sonra daha 30 yaşındayken ikinci Meclis’te Tebriz’den mebus seçildi. İkinci Meclis’in kapatılmasının ardından tutuklanmamak için Horasan’a kaçtı ve ticarete başladı. Ahmed Kaçar’ın tahta geçmesinden sonra yeniden siyasete döndü ve Birleşik Krallık ve Rusya İmparatorluğu’nun İran’a müdahale etmelerine karşı siyasi baskı oluşturmaya çalıştı ve yapılan ticari antlaşmaların iptali için çaba gösterdi. Merkezi hükümetin zayıf ve dış güçlere bağımlı olduğunu gördüğü için yapmaya çalıştığı eylemlerin sonuç vermeyeceğini anladı ve Tebriz’e geri dönüp ünlü ayaklanmasını başlatarak Azadistan devletini kurdu. Bu ayaklanma başarısızlıkla sonuçlandı ve Hiyabânî öldürüldü. Geniş bilgi için bk. Ali Azer, *Azadistan Devleti ve Şeyh Muhammed Hiyabani* (çev. Eloğlu. Yayına hazırlayan Seyfettin Altaylı. Ankara: Elektronik İletişim Ajansı, 1995); Ahmed Kesrevî, *Kıyam-ı Şeyh Muhammed Hiyabânî*, Virayış ve mukaddime Muhammed Ali Humayun Katuziyân (Tahran: Neşr-i Merkez, 1376/1997).

<sup>12</sup> Kesrevî, *Kıyam-ı Şeyh Muhammed Hiyabânî*, 17, 90-91; Homa Katouzian, “The Revolt of Shaykh Muhammad Kheyâbânî”, *Iran Journal of the British Institute of Persian Studies* XXXVII (1999), 153 vd.

Saree, Zencân, Kazvîn ve Hûzistân gibi şehirlerde resmi görevlerde bulunmuş, Hûzistân adliyesinin reisi olmuştur.<sup>13</sup> Birtakım olaylar sebebiyle 1308/1929 yılında görevinden uzaklaştırılan Kesrevî, bundan sonra ilmî, içtimaî ve siyasi faaliyetlerine ağırlık vermiştir.<sup>14</sup>

Genel hatlarıyla değerlendirildiğinde Kesrevî'nin yaşadığı dönem Kaçar hanedanlığının son yılları, Pehlevîlerin iktidara geldiği yıllara tesadüf etmektedir. Bu nedenle kendisini son derece önemli olayların içerisinde bulmuştur. Özellikle Pehlevîlerin yeni bir "İran kimliği" oluşturulmasına katkıları bulunan Kesrevî, bu alandaki faaliyetlerinden dolayı "İslâm Devrimi öncesi İran milliyetçilik cereyanının sembolü" olarak değerlendirilmiştir.<sup>15</sup>

Bazı araştırmacılar tarafından din anlayışının eleştirilmesi, mezhebî konulardaki yaklaşımları, Şîliğe karşı gösterdiği aşırı tepkileri nedeniyle de "20. yüzyıl İran'ın ikonaklast<sup>16</sup> düşünürü" olarak görülmüştür. Kendi ifadesi ile o, "toplumun dertlerini görmüş ve ona derman olmak" istemiştir. Bu nedenle 1311/1932 yılında toplumun sorunlarına çözüm bulmak için *Âyîn* isimli eserini yazmış, 1312/1933 yılında "Mehnâme-i Peymân" adlı derginin neşrine başlamıştır. Derginin neşri 1320/1941 yılında yasaklanmıştır. Kesrevî, "Ruznâme-i Perçem" isimli gazete neşrederek faaliyetlerine devam etmiş, ancak 1321/1942 yılında hükümet tarafından gazetenin neşri durdurulmuştur. Bir yıl sonra tekrar yayımlanmaya başlayan gazete, on iki sayı daha neşredildikten sonra yeniden kapatılmış ve neşri yasaklanmıştır.<sup>17</sup>

Kesrevî, çalışmalarında yaşadığı toplumun geri kalmasının nedenlerini incelemiş, kendince çıkış yolları ortaya koymuştur. Dinî ve mezhebî konulardaki eleştirileri toplumun radikal kesimleri tarafından hoş karşılanmamış, çok sayıda uyarı ve tehditlere maruz kalmıştır. Şîliği eleştirdiği *Şîgerî* adlı eserini yazdıktan sonra ulema ve dindarlar tarafından hedef tahtası haline gelmiştir. Örneğin, Şeyh Sirac Ensârî, *Şîgerî*'ye karşı

<sup>13</sup> Patlak veren bir olay üzerine Rıza Şah, jandarmalar vasıtasıyla Tahran yakınlarındaki "Evin" köyünün boşaltılmasını ve kendi tasarrufuna verilmesini istemiştir. Jandarmalar köye baskın yaparak köylüleri dağıtmış, köylüler de jandarma aleyhinde dava açmıştır. Açılan dava beraat merhalesine geldiği sırada Adliye bakanı Kesrevî'den davayı Şah'ın lehine sonuçlandırmasını istemiştir. Kesrevî, dosyayı inceleyerek Şah tarafından yapılanın köylülere zulüm olduğunu görmüş, savcının Şah'ın isteğine uygun bir şekilde karar vermesinin cinayet olacağını ifade etmiştir. O, "icrâ yanlışlığı var" diyerek yargıçların oylarını iptal etmiş, Rıza Şah'ın aleyhine karar vermiştir. Verdiği kararlar Kesrevî adliye kurumundan "hizmet bekleme" adı altında atılmış ve hatta kendisinin birkaç yıl süreyle avukatlık yapma hakkı elinden alınmıştır. Bk. Hassebî, *Seyyid Ahmet Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, 39; Kesrevî, *Zindegâni-i Men*, 423.

<sup>14</sup> Kesrevî'nin hayatını ve mücadelesini üç döneme ayırmak mümkündür. Birinci dönem çocukluğundan 30 yaşına kadarki olan dönem. İkinci dönem adliyede çalıştığı 12 yıl. Üçüncü dönem ise Kesrevî'nin yeni düşünce sistemini ortaya koyduğu Pâkdiñyân'ın temellerinin atılması. Bu dönem 1312/1923 yılında Peymân dergisinin neşriyle başlayarak, öldürüldüğü 1946 yılına kadar devam etmiştir. Hassebî, *Seyyid Ahmet Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, 31; Kesrevî, *Zindegâni-i Men*, 2.

<sup>15</sup> Muhammed Bâkir Hurremşad vd., "Gofteman Hüviyyet-i Milli Cereyan-ı Nasyonalizm Kabl ve Ba'd ez İnkılâb-ı İslâmî (Bâ Tetbiki Endişe-i Ahmed Kesrevî ve İzzettullah Sehabî)" 9/1 (1397/2018), 23 vd.

<sup>16</sup> İkonaklast terimi tasvir kırıcı/yıkıcı, put kırıcı/yıkıcı, gelenek karşıtı gibi anlamlarda kullanılmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bk. Merve Koç, *Theodore Ebu Kurra'anın İkona Savunusu* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 22; Chad Kia, "The Scum of Tabriz: Ahmad Kasravi and the Impulse to Reform Islam", *British Journal of Middle Eastern Studies* 39/4 (2014), 501; M.A. Jazayery, "Kasravi, Iconoclastic Thinker of Twentieth Century Iran", in A. Kasravi, *On Islam and Shi'ism*, M.R. Ghanoonparvar (Mazda: Costa Mesa, 1990), 5.

<sup>17</sup> Fezâî, *Bâbîgerî, Bahâîgerî ve Kesrevîgerâyî*, 307-308.

Şîa *Çe Mî Gûyed* adlı reddiye yazmıştır.<sup>18</sup> Fakihî Şîrâzî, Ayetullah Seyyid Nureddin Şîrâzî gibi birçok ulema Kesrevî'nin dinsiz olduğunu söyleyecek kadar ileri gitmiş, Şîî inançlara hakaret ettiğini söyleyerek onu mahkemeye vermişlerdir. Kesrevî'ye karşı tepkiler bununla kalmamış, minberlerde ve gazetelerde dinsiz olduğuyla ilgili propagandalar yapılmış, taraftarlarıyla birlikte tasavvufla ilgili eserlerin yakılması töreni düzenlediği öne sürülerek, onun Kur'an'ı da yaktığı iddiaları ortaya atılmıştır.<sup>19</sup> Yapılan bütün tepki ve baskılara rağmen Kesrevî ve kurmuş olduğu Pâkdînîyan mensuplarının herhangi bir silahlı eyleme başvurmadıklarını görüyoruz. Kesrevî, kendi muhalifleri ile diyalog kurmaya çalışmış, kendilerinden farklı düşünenlere görüşlerini yazıp gönderdikleri takdirde dergisinde neşredebileceğini söylemiştir.<sup>20</sup>

Kesrevî, kendisine yapılan baskılara boyun eğmemiştir. Ona karşı mücadele etmek ve susturmak için asıl adı Mücteba Mîrlûhî olan Nevvâb Safevî tarafından Fedaiyân-ı İslâm örgütü kurulmuştur.<sup>21</sup> Örgüt, Kesrevî'ye karşı iki defa suikast düzenlemiştir. O, 1946 yılında uğradığı ilk saldırıdan kurtulmuş, ancak ikinci saldırıda; bazılarının göre davayı kazanacak şekilde savunma yaptıktan hemen sonra mahkeme heyetinin gözü önünde, bazılarının göre ise mahkeme salonundan çıktıktan sonra yardımcısı ile birlikte sokak ortasında kurşun ve bıçakla katledilmiştir.<sup>22</sup>

## 2. Yaşadığı Dönemin Dinî ve Siyasi Durumu

Ahmed Kesrevî hayatının ilk otuz beş yılını Kaçar hanedanlığı, diğer yılları ise Pehlevîler döneminde geçmiştir. O, yaşadığı dönemi "İran'ın bedbaht dönemi" olarak nitelermekte ve şu şekilde değerlendirmektedir:

"İran'ın bedbaht olmasının sebebi, bölgede çok sayıda farklı inançların var olmasıdır. Bu inançlar topluma büyük zararlar vermiş, aramıza nifak tohumları sokmuş, ayrılıkları çoğaltmıştır. Biliyorum ki bütün inançlar birbirinin devamı olup, kendileri için bir yol ve metot belirlemişlerdir. Diğer taraftan bunların her biri öğretileri ile geçmişte temeli olmayan ve değersiz olan şeyleri ortaya atmışlardır. Bütün bunlar günümüzde

<sup>18</sup> Siracü'l-Vâizîn olarak bilinen Şeyh Mehdî Sirac Ensârî, Tebrizli'dir. O, aynı zamanda Cem'iyet-i İttihâdiyye-i Müslimin ve Cem'iyet-i Mübarize ba Bîdinî'nin kurucusudur.

<sup>19</sup> Kesrevî'nin Kur'an yaktığı iddialarına karşı verdiği cevaplar için bk. Ahmed Kesrevî, *Dadgâh* (Tahran, y.y., 1323/1944), 2 vd.

<sup>20</sup> Asgar Fethi, "Kesrevî çe mîguyed?", *İrannâme* 20/1-2 (1380/2001), 270.

<sup>21</sup> Fedaiyân-ı İslâm, 20. yüzyılın ilk yarısında İran'da ortaya çıkmış dinî-siyasi terör örgütüdür. Kurucusu Nevvâb Safevî'dir. Örgütün 1324-1334/1945-1955 yıllarındaki faaliyetleri İran'ın dinî-siyasi hayatını derinden etkilemiştir. Örgütün temel hedefi ve iddiası İslâmî bir yönetim ihdas etmek ve şeriat kanunlarının icrasıdır. Örgütün bir dönem etkili olmasının sebebi, görünürde şer'î konularda gösterdikleri duyarlılık olmuştur. Bu görüşlere sahip olmaları, mütedeyyin gençlerin Fedaiyân-ı İslâm'a yönelmesinde etkili olmuştur. Nevvâb'ın etkili konuşmaları ve karizması, hareketi daha da etkin bir konuma getirmiştir. O, rejim karşıtı faaliyetlerde bulunduğu için 1956 yılında idam edilmiştir. Fedaiyân-ı İslâm'ın temel çıkış noktası dönemin siyasi ortamından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan dönemin önemli düşünürlerinden Ahmed Kesrevî'nin Şîîliğe sert eleştirileri de bu örgütün ortaya çıkış sürecinde etkili olan faktörlerdendir. Çünkü Ahmed Kesrevî'nin orantısız eleştirisinin Nevvâb ve arkadaşlarını Fedaiyân-ı İslâm örgütünü kurmaya ittiği de savunulmaktadır. Fedaiyân-ı İslâm kurulduktan sonra silahlı eylemlerine başlamış ve Ahmed Kesrevî'ye suikast düzenleyerek onu öldürmüştür. Bk. Resul Ca'ferîyân, *Cereyanhâ ve Sazmanhâ-yi Mezhebî-Siyasi-î İran* (Tahran: Müessise-i Ferheng-i Daniş ve Endişe-i Muasır, 1380/2001), 104-107; Hoşniyet, *Seyyid Mücteba Nevvâb Safevî, Endişeha, Mubarezat ve Şehadet-î Ū*, 21.

<sup>22</sup> Naser Pâkdâmen, *Katl-ı Kesrevî* (Almanya: İntişarat-ı Foruğ, 1383/2004), 1 vd.

yapıcı olmaktan uzak ve yıkıcı olup, bu inançlar ve kötü öğretileri İranlıları mutsuzluğa itmiştir.”<sup>23</sup>

Nâseh'e göre bahsi geçen dönemde Kesrevî'nin dünyaya geldiği Tebriz şehri dâhil İran'ın diğer şehirlerinde devlet bir varlık gösterememekteydi. Asıl kudret ve güç devlette değil, zenginlerin, sermayedarların ve mezhebî makamların elindeydi. Bu üç kesim kendi çıkarları için her türlü çabayı gösteriyordu.<sup>24</sup>

Bu dönemde Kesrevî'yi çok derinden etkileyen ve tepkisine sebep olan bir diğer husus hurafeye dayalı yanlış bir din anlayışının revaçta olmasıdır. Ona göre İran'da İslâm dinini, körü körüne dine inanmış cahil ve mutaassıp kişiler veya bundan çıkar sağlayan sahte dindarlar temsil ediyordu. Dinin halk kitlesi üzerindeki büyük etkisini anlayan bazı Meşrutiyet taraftarları bile, dini, kendi çıkarları için bir vasıta olarak kullanıyor ve kendilerini dindar insanlar olarak gösteriyorlardı. Nitekim yabancılara verilen tütün ve tömbeki imtiyazına karşı girişilen mücadelede din adamlarından faydalanılmıştır. Ancak din adamlarının taassup sahibi olmaları ve menfaatlerinin zarar göreceği korkusuyla Meşrutiyet'e mesafeli duruşları bu süreçte olumsuz bir etki bırakmıştır. Ahundların (Şîî din adamlarının) toplum üzerindeki etkileri o kadar büyük olmuştur ki onların ayakkabılarına “ayakkabıcık” (kefşça) demek, kâfir olarak suçlanmak için yeterli görülmüştür. Bir dönem Ahundların herkesi dinsizlikle itham etmesi, adeta yaygın bir hale gelmiştir.<sup>25</sup>

Kesrevî'nin yaşadığı dönemin bir diğer özelliği de gençliğinde gerçekleşmiş Meşrutiyet Devrimi'ne<sup>26</sup> yakından tanıklık etmiş olmasıdır. Meşrutiyet'in Kesrevî'nin bütün yaşamını, duygu ve düşüncelerini çok yakından etkilediği görülmektedir.<sup>27</sup> O, Meşrutiyet döneminde devlet kademelerinde çalışanları şu şekilde değerlendirmektedir: “O zamanlar devlet kademelerinde çalışanlar (memurlar) mahallelerinin kabadayılardı. Kötü bir durumla karşılaştıklarında sırtlarını hükümete ve devlete dayıyorlardı.”<sup>28</sup> Özetle, Kesrevî'nin hayatının önemli bir kısmının İran'ın sosyo-politik, ekonomik, dinî-içtimâî durumunun en zorlu ve değişken dönemlerine denk geldiğini söylemek mümkündür.

<sup>23</sup> Ahmed Kesrevî, *Der Pasoh-i Bedhâhan*, (Byy.: y.y.,1324/1945), 5.

<sup>24</sup> Nâseh Nâtik, “Sohenâne Der Bare-i Ahmed Kesrevî”, *İrannâme* 20/1-2, (Behar ve Tabestan 1380/2001), 302.

<sup>25</sup> Hassebî, *Seyyid Ahmet Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, 9.

<sup>26</sup> İran Meşrutiyet devrimi 1906 yılında gerçekleşmiştir. Meşrutiyet süreci 19. yüzyılda Kaçar yönetiminin Avrupalı güçler karşısındaki güçsüzlüğünün ve çaresizliğinin anlaşılmaya hız kazanmıştır. Özellikle 19. yüzyılın sonunda Kaçarlar ve Rusya arasında yaşanan savaş bu çaresizliği bütün çıplaklığıyla ortaya koymaktadır. Kaçarlar bu gelişmeler karşısında Rusya'nın rakipleri konumundaki İngiltere ve Fransa'ya yakınlaşmaya çalışmış, böylece kendi zayıflığı ve çaresizliğini net bir şekilde ortaya çıkarmıştır. Bu süreçte hem Avrupa'daki gelişmeler hem de Osmanlıdaki Meşrutiyet hareketlerinin etkileri bulunmaktadır. Meşrutiyet'in gerçekleşmesinde Behbehânî, Tabatabâî, Molla Kurban Ali ve Molla Muhammed Ali gibi birçok ulemanın ciddi etkisi bulunmaktadır. Fakat Kesrevî ulemanın Meşrutiyet'in ve kanunun ne olduğunu bilmediklerini söyleyerek ulemayı eleştirmiştir. Kesrevî bu konuyla ilgili görüşlerini iki ciltlik *Tarih-i Meşrutiyeti İran* adlı önemli çalışmasında geniş bir şekilde anlatmıştır. Kesrevî'nin bu çalışması Meşrutiyet Tarihi'nin çok kıymetli eserlerinden kabul edilmektedir. O, bu dönemin siyasi olaylarını, özellikle Tebriz ve etraf bölgelerdeki gelişmeleri ise yine iki ciltlik *Târih-i Hicdeh Sale-yi Azerbaycan* adlı eserinde anlatmaktadır. Bu konudaki değerlendirmeler için ayrıca bk. Kaan Dilek, “İran'da Meşrutiyet Hareketi ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri”, *Akademik Orta Doğu* 2/1 (2007), 49 vd.

<sup>27</sup> Nâtik, *Sohenâne Der Bare-i Ahmed Kesrevî*, 302.

<sup>28</sup> Ahmed Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i Edebiyat*, (Byy.: y.y., 1323/1944), 160.

### 3. Ahmed Kesrevî'nin Çalışmalarının Sınıflandırılması

Ahmed Kesrevî bir taraftan dergi ve gazetecilik faaliyetlerinde bulunmuş, diğer taraftan tarih, din, mezhep, kültür, ekonomi, filoloji ve eleştirel yazılarından oluşan çok sayıda bilimsel kitap ve makale yazmıştır.<sup>29</sup>

Kesrevî'nin tespit edebildiğimiz çalışmalarını genel olarak beş kısma ayırmak mümkündür. Bunlar; a. Tarih, siyaset ve toplumla ilgili çalışmalar; b. Filoloji üzerine araştırmalar; c. Dinî-mezhebî alanlardaki tenkidi çalışmalar; d. Çeviriler; e. Kendi yaşamı ile ilgili kaleme aldığı çalışmalar.<sup>30</sup>

#### 3.1. Tarih,<sup>31</sup> Siyaset ve Toplum Alanındaki Eserleri

1. Şehriyârân-i Gomnâm.<sup>32</sup> 2. Tarihçe-i Şîr u Hurşîd-i İran.<sup>33</sup> 3. Târih-i Pansed Sale-yi Hûzistan.<sup>34</sup> 4. Târih-i Hicdeh Sale-yi Azerbaycan.<sup>35</sup> 5. Târih-i Meşrute-i İran, I-II.<sup>36</sup> 6. Yekkom Azer.<sup>37</sup> 7. Yekkom Dîmah.<sup>38</sup> 8. Efserân-i mâ.<sup>39</sup> 9. Tarihçe-i Çubuk ve Galyân.<sup>40</sup> 10. Çend Tarihçe.<sup>41</sup>

<sup>29</sup> Kesrevî, Farsçanın kullanımı ile ilgili özel bir metot geliştirmiş, Farsça haricinde kelimeler kullanmamaya özen göstermiş, Eski Pehlevîce'nin yaygınlaşmasına önem vermiştir. Örneğin "nâm vaje"yi "isim" yerine, "kâr vaje"yi "fiil" yerine, "bend vaje"yi ise "harf" yerine kullandığı bazı kelimelerdendir. Şunu da ilave etmek gerekir ki Meşrutiyet Devrimi İran'da toplum yaşamının bütün alanlarını etkilediği gibi aydın kesimin yazılarındaki dil ve anlatım üslubunu da yakında etkilemiştir. Bu etkinin Kesrevî'nin eserlerinde gözüktüğünü hatta onunla başladığını söylemek mümkündür. Kesrevî'nin, öz Farsça kullanarak kaleme aldığı çalışmalarının anlaşılması sıradan okurlar için güç bir hale gelmiştir. Bu nedenle eserlerinin sonuna sözlük ilave etmek zorunda kalmıştır. Bu durum bazıları tarafından eleştirilse de bazıları tarafından onun kendine has bir üslup olduğu söylenmiştir. Fezâî, *Bâbîgerî, Bahâîgerî ve Kesrevîgerâyî*, 308-309.

<sup>30</sup> Kesrevî'nin eserleri hakkında bilgi için bk. Ahmed Kesrevî, *Zendegani-i Men*; Mahmud Ketirayî, "Kitâbşinâsî-i Ahmed Kesrevî", *Ferheng-i İran Zemin*, 1351/1972, 18/361-384; Fezâî, *Bâbîgerî, Bahâîgerî ve Kesrevîgerâyî*, 309; Hassebî, *Seyyid Ahmet Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, 46-60.

<sup>31</sup> Kesrevî kendisini bir tarihçi olarak tanımlamamaktadır. Fakat çalışmaları dikkatle incelendiği zaman tarihle ilgili çok sayıda eserinin olduğunu görebilmekteyiz. Kesrevî, öncelikle tarihçinin birtakım özelliklere sahip olması gerektiğini vurgulamaktadır. O, bir tarihçinin nasıl olması gerektiğini şöyle açıklamaktadır: 1. Akıllı olmalı ve olayları saptırmamalıdır. 2. Doğru konuşmalı ve tarafsız olmalıdır. Ancak tarafsız demek amaçsız olmak demek değildir. 3. Kültürsüz ve seviyesiz olmamalıdır. Tarihçi, tarihte kötülüğüyle tanınmış olan insanlara dahi kötü kelimelerle hitap etmemelidir. Ancak gerekirse, bunları kınamalıdır. Zîra, değerli ve namuslu bir insan başkalarını tenkit edip kınayabilir. İyi ve kötüyü kendi çıkarlarına göre değerlendiren bir tarih yazarının, zengin ve güçlüler safına geçmek için bunları methetmesi, onun geleceği için bir yatırımdır. Böyle bir insan, nasıl kendi kâr ve yararını düşünmeden bu zümrelerin yaptıklarını açıklayacaktır. Ona göre özellikle tarih yazıcılığı arkeolojik bulgular kendi ifadesiyle "canlı/diri tarih" ve elde edilen kaynaklara dayandırılarak yazılması gerekir. Bk. Ahmed Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i Târih*, 1378/1999, 25 vd.

<sup>32</sup> Tahran: y.y.,1307/1928.

<sup>33</sup> Tahran: y.y.,1309/1930.

<sup>34</sup> Tahran: y.y.,1312/1933.

<sup>35</sup> Tahran: y.y.,1313, 1319/1934, 1940.

<sup>36</sup> Tahran: Emîr Kebîr, 2536-8.

<sup>37</sup> Tahran: y.y.,1323/1944.

<sup>38</sup> Tahran: y.y.,1322/1943.

<sup>39</sup> Tahran: y.y.,1323/1944.

<sup>40</sup> Tahran: y.y.,1323/1944.

<sup>41</sup> Tahran: y.y.,1324/1945.



11. *Merdom-i Yahud*.<sup>42</sup> 12. *Engizisyon der İran*.<sup>43</sup> 13. *Kiyâm-i Şeyh Muhammed Hiyâbânî*.<sup>44</sup> 14. *Kâr u Pîşe ve Pûl*.<sup>45</sup> 15. *Ferheng Çîst*.<sup>46</sup> 16. *Penderhâ*.<sup>47</sup> 17. *Der rah-i Siyaset*.<sup>48</sup> 18. *Sernevešt-i İran çe Hahed Bud?*<sup>49</sup> 19. *Der Pîrâmûn-i Canvâran*.<sup>50</sup> 20. *Cenab Ağa ez Meydan Derreft*.<sup>51</sup> 21. *Emrûz Çâre Çîst*, 1324/1945. 22. *Ez Sâzman-i Milel Müttetik çe Netice Tevanad Bud?*<sup>52</sup> 23. *Ferheng Est ya Nîreng*.<sup>53</sup> 24. *Hâherân ve Duhterân-i mâ*.<sup>54</sup> 25. *Nadir Şah*.<sup>55</sup> 26. *Vercâvend-i Bunyad*.<sup>56</sup> 27. *Emruz çe Bayed Kerd?*<sup>57</sup> 28. *Peyam be Daneşmendân-i Uruba ve Emrika*.<sup>58</sup> 29. *Goft u Şenîd*.<sup>59</sup> 30. *Dadgâh*.<sup>60</sup> 31. *Devlet be mâ Pasoh Dehed*.<sup>61</sup> 32. *Behmen Mâh*.<sup>62</sup> 33. *Çera ez Adliye Bîrun Âmedem*.<sup>63</sup> 34. *Der Pasoh-i Hakikatgu*.<sup>64</sup> 35. *Goft Gu*.<sup>65</sup> 36. *Sîzdehhom Mordad*.<sup>66</sup>

<sup>42</sup> Tamamlanmamış bir çalışmadır.

<sup>43</sup> Kesrevî öldürüldüğü için eser tamamlanmamıştır. Ketirayî, "Kitâbşinâsi-i Ahmed Kesrevî", 18/378-379. Eserde Kesrevî taraftarlarına uygulanan sindirme ve baskılardan geniş şekilde bahsedilmektedir. Çalışma, Kesrevî'nin katledilmesinden sonra taraftarları tarafından birkaç defa neşredilmiştir. Bk. Ahmed Kesrevî, *Engizisyon der İran* (Kanal Telegram, 1397/2018).

<sup>44</sup> Tahran: Neşr-i Merkez, 1376/1997.

<sup>45</sup> Tahran: y.y., 1323/1944.

<sup>46</sup> Tahran: y.y., 1322/1943.

<sup>47</sup> Tahran: y.y., 1322/1943.

<sup>48</sup> Tahran: y.y., 1324/1945.

<sup>49</sup> Tahran: Çabâne-i Ordubehişt, 1324/1945

<sup>50</sup> Tahran: y.y., 1324/1945.

<sup>51</sup> Tahran: y.y., 1324/1945.

<sup>52</sup> Tahran: y.y., 1324/1945.

<sup>53</sup> B.y.: y.y., 1323/1944.

<sup>54</sup> *Hâherân ve Duhterân-i Mâ (Kızkardeşlerimiz ve Kızlarımız)* (Tahran, 1323/1944) adlı eserinde Kesrevî, kadın sorunları ve kadının toplumdaki yeri ve önemi üzerine kaleme alınmış bir esedir. O, kadının erkekle eşit olması gerektiğini, türbanın zorunlu olmaması gerektiğini söyleyerek, kadının iddiaların aksine "yarım akıllı" olmadığını ifade etmektedir. Kızların cehalette kurtulmaları için tarih, coğrafya ve bazı bilimlerini okumalarını, hayatın amaçlarını öğrenmelerini, hanımların doktor, hemşire, eğitici olabileceklerini, aynı zamanda kadınların ağır işlerde çalıştırılmaktan uzak tutulmalarının önemine dikkat çekmektedir.

<sup>55</sup> Tahran: y.y., 1324/1945.

<sup>56</sup> Tahran: y.y., 1323/1943-44. Kesrevî, dört bölümden oluşan eserinin birinci ve ikinci bölümünü Parsî-î Sere (Saf Farsça) ile yazmıştır. Eser, 1324/1945 yılında Rıza Sultanzade tarafından Farsçaya uygunlaştırılarak neşredilmiştir. Eser, *el-Esâsü'l-Mukaddes* adıyla Arapça'ya tercüme edilmiştir. Ketirayî, "Kitâbşinâsi-i Ahmed Kesrevî", 18/374.

<sup>57</sup> B.y.: t.y., 1320/1941.

<sup>58</sup> B.y.: t.y., 1321/1942.

<sup>59</sup> Tahran: y.y., 1313/1934.

<sup>60</sup> Tahran: y.y., 1323/1944. *Dadgâh*, Kesrevî'nin en çok tartışılan eserlerindedir. Eserindeki birçok görüşünden dolayı eleştirilmiş, hatta dinsizlikle birlikte, Kur'an'ı yaktırmakla itham edilmiştir.

<sup>61</sup> B.y.: t.y., 1323/1944.

<sup>62</sup> B.y.: t.y., 1323/1944.

<sup>63</sup> B.y.: t.y., 1323/1944.

<sup>64</sup> Tahran: y.y., 1324/1945.

<sup>65</sup> B.y.: t.y., 1324/1945.

<sup>66</sup> B.y.: t.y., 1323/1944.

### 3.2. Dinî ve Mezhebî Alandaki Eserleri

1. Şeriat-î Ahmedî.67 2. Kânûn-i Dadgerî.68 3. Mukeddime ber Ufafnâme.69 4. Râh-i Rastgerî.70 5. Hafez çe Mîguyed?71 6. Hudâ bâ Mast.72 7. Der Pîrâmûn-i Revân.73 8. Der Pîrâmûn-i İslâm.74 9. Der Pîrâmûn-i Hired.75 10. Şîfgerî.76 11. Suffîgerî.77 12.

<sup>67</sup> Kesrevî'nin kendisi, bu eser hakkında bilgi vermektedir. Buna göre yirmi yaşlarında Tebriz'de müderrislik yaptığı yıllarda yazmıştır. Maarif Bakanlığı tarafından okullarda okutulmak için yazılmıştır. Bu ders kitabında On iki imamdan ve on ikinci imam Mehdî'den de bahsedilmiştir. Kesrevî'nin muhalifleri bu eseri delil getirerek onu eleştirmişlerdir. Kesrevî de Maarif Bakanlığının programı için yazıldığını bu nedenle müfredat gereği on iki imam ve İmam Mehdîden bahsettiğini söylemektedir. Onların isimlerinin kitapta bahsedilmesini onun bu inancı kabul ettiği anlamına gelmediğini de cevap olarak muhaliflerine vermektedir. Ahmed Kesrevî, "Rah-i irâd ra hem nemîdânend", *Perçem Nime-i Mâhî* 6 (1322/1943), 262-263.

<sup>68</sup> Byy.: y.y., 1312/1923.

<sup>69</sup> Tahran: y.y., 1313/1924.

<sup>70</sup> Tahran: y.y., 1317/1938, 1324/1945. *Râh-i Rastgerî* (Kurtuluş Yolu). Kesrevî, bu kitapta, insanın yaşayabilmesi için bir dininin olması gerektiği esasına dayanarak, Mazdek ve Mânî'den başlayarak İslâm dinine kadar gelen dinlerin insanın kurtuluşu için ortaya çıktığını açıklamıştır. Dinin gerçek anlamını karıştıran ve insanın mutluluğunu tehlikeye sokan suffilik ve batınlık vs. ait muhtelif felsefi ve dini düşünceleri tahkir etmekte ve genel olarak tüm dinlerin bütün insanların refahı için ortaya çıktığını, mantık ve akla uygun öğretiler olduğunu kabul etmektedir. Onun kitabında kısaca şu düşünceler yer almaktadır: İnsanlar dinden kaçamazlar. Din, hayat yoludur. İnsanların din yoluyla bir araya gelmeleri ve dağılmamaları gayesini güder. Din, hayatın zorluklarının azaltılması için ortaya çıkmış olup, peygamberler de bu zorlukların kaldırılmasına yardımcı olmak için gönderilmişlerdir. Dinde her insan eşittir. Allah'tan başkasına ibadet edilmez. Bunu yapanlar dinden uzaktırlar.

<sup>71</sup> Byy.: y.y., 1322/1943.

<sup>72</sup> B.y.: y.y., 1323/1944. *Hodâ bâ Mast (Tanrı Bizimledir)* eserinde Kesrevî, Tanrı-insan, insan-insan ve insan- toplum ilişkileri hakkında görüşlerini açıklamaktadır.

<sup>73</sup> Tahran: y.y., 1322/1943. Müellif eserde insan ve ruh konularını ele almıştır. O, insanın beden ve ruhtan meydana geldiğini kabul etmiştir. Ona göre insanoğlunun vücudu şehvetin ve kötü işlerin kaynağıdır. Fakat insanın ruhu, kaybolmayan ve insanı daima iyi işlere sevk eden bir kuvvettir. Hatta ona göre ruh, bedenden ayrı bir şey olup kendine has bir mahiyet arz eder.

<sup>74</sup> Tahran: y.y., 1322/1943. Kutsal temel, kök anlamına gelen *Vercâvend-i Bunyâd* adlı kitap, Pâkdînî düşüncesinin temeli olup, dinî ve sosyal düşüncelerini açıkladığı kitaptır. Üç kısımdan oluşan kitabın birinci bölümünde Tanrı, dünyanın düzeni, insan fizyolojisi, iyi hasletlere sahip olunmasından bahsedilmekte, bir bütünün parçaları olan insanoğlunun birbirleriyle barış ve uyum içinde yaşaması gerektiğinden söz edilmektedir. İkinci bölümde din ile bilimin uyum içinde olması, dünyanın gelişmesi, dünya ve bilimin ilerlemesine paralel olarak dinin de ilerlemesi gerektiğinden bahsedilmektedir. Üçüncü bölümde ise sosyal yaşamın özelliklerinden bahsedilmekte kendi önerilerini sunmaktadır. Müellifin sosyo-ekonomik görüşleri de bu bölümde ele alınmıştır.

<sup>75</sup> Tahran: y.y., 1322/1943.

<sup>76</sup> B.y.: y.y., 1322/1943. Bu eser başlangıçta *Behânend ve Dâverî Konend* eserinin bir bölümünde yer alsa da daha sonra müstakil şekilde neşredilmiştir. Eserde, bir mezhep olarak Şîlîğin ortaya çıkışı, gelişmesi, mezhebin dine verdiği zararlar, mollaların yaptıkları baskılar ve Gaybet döneminde yönetimin nasıl olacağı ile ilgili fukahanın görüşleri ele alınmıştır. Kesrevî son bölümde, Gaybet döneminde fakihlerin velâyet yetkisini taşımalarını tenkit ederek, bu inancın zararlı sonuçlar doğurduğunu ve halkı devlete itaat konusunda ikilemede bıraktığını savunmuştur. Ahmed Kesrevî, *Behânend ve Dâverî Konend* (Tahran: y.y., 1323/1944), 7 vd. Kesrevî'nin Farsça kaleme aldığı *Şîfgerî* eseri Arapça olarak 1364/1984 yılında Tahran'da Matbaatü Peyman tarafından *et-Teşeyyü' ve-Ş-Şîa* adıyla basılmıştır. Yine aynı eser 1409/1988 yılında muhtemelen Kuveyt'te en-Nâsır b. Abdullah el-Gaffârî ve Selman b. Fahd el-Avde tarafından tahkik edilerek ve geniş bir Önsöz yazılarak neşredilmiştir. Her iki Arapça neşrin Giriş kısmında Kuveytli gençlerin Ahmed Kesrevî'den talep etmeleri üzerine Şîlîğin oluşumu ve günümüze kadar tarihi sürecini ele alan *et-Teşeyyü' ve-Ş-Şîa* kitabını telif ettiğinden bahsedilmektedir. Fakat Kesrevî'nin sağlığında böyle bir eserin yazıldığı ve neşredildiği hakkında bir bilgi tespit edemedik. Eserin Türkçe tanıtımı için bk. Yusuf Oktan, "et-Teşeyyü' ve-Ş-Şîa, Ahmed el-Kesrevî, b.y.", *Academic Knowledge* 2/2, (2019), 200-206.

<sup>77</sup> B.y.: y.y., 1322/1943.

Bahâîgerî.<sup>78</sup> 13. Der Pasoh-i Bedhâhân.<sup>79</sup> 14. Din ve Cihân.<sup>80</sup> 15. Hacıhâ-yi Anbardar  
 çe Dinî Darend?<sup>81</sup> 16. Şeyh Kurban ez Necef Mîâyed.<sup>82</sup> 17. 'Ese be Sabr çe Rabt Da-  
 red?<sup>83</sup> 18. Yek Din ve Yek Direfş. 19. Muşa'şayan.<sup>84</sup> 20. Şeyh Sâfi ve Tebareş.<sup>85</sup> 21.  
 Âyîn.<sup>86</sup>

### 3.3. Filoloji Alanındaki Eserleri

1. *en-Necmetü'd-Dürriyye*.<sup>87</sup> 2. *Hulâsatü'n-Nahiv*.<sup>88</sup> 3. *Hakayiku an Espiranto*.<sup>89</sup> 4. *ed-Dür-  
 retü's-Semîne*.<sup>90</sup> 5. *Âzerî yâ Zebân-i Bâstân-i Âzerbâyçân*.<sup>91</sup> 6. *Zebân-i Pâk*.<sup>92</sup> 7. *Der Pirâmun-i  
 Edebiyat*.<sup>93</sup> 8. *Der Pîrâmûn-i Roman*.<sup>94</sup> 9. *Bedrûş-Şerîa Şi'r Serude*.<sup>95</sup> 10. *Kâfnâme*.<sup>96</sup> 11. *Namhâ-  
 yi Şehrhâ ve Dihhâ-yi İnan*.<sup>97</sup>

<sup>78</sup> B.y.: y.y., 1322/1943. Eserde, Bahâîliğin tarihi hakkında bilgi verilerek onun Şiilik içinden türediği ve temel-  
 siz bir fırka olduğu anlatılarak tarihi hakkında bilgiler yer almaktadır.

<sup>79</sup> B.y.: y.y., 1323/1944.

<sup>80</sup> Tahran: y.y., 1323/1944.

<sup>81</sup> B.y.: y.y., 1324/1945.

<sup>82</sup> B.y.: y.y., 1324/1945.

<sup>83</sup> B.y.: y.y., 1324/1945.

<sup>84</sup> Tahran: y.y., 1324/1945. Bu eser *Tarih-i pansed sale-i Hûzistan* eserinin birinci bölümüdür. Eser gözden  
 geçirilerek mustakil şekilde basılmıştır. Ketirayî, "Kitâbşinâsî-i Ahmed Kesrevî", 18/377.

<sup>85</sup> B.y.: y.y., 1322/1943.

<sup>86</sup> Tahran: y.y., 1311/1922. Eser, Kesrevî'nin batı medeniyetine karşı eleştirilerini ihtiva etmektedir.

<sup>87</sup> Arapça ders kitabıdır. Kesrevî, bu eseri 1294/1915 yıllarında Tebriz'deki Medrese-i Amrika (Memorial  
 School)'da çalışırken yazmış ve neşretmiştir. Ketirayî, "Kitâbşinâsî-i Ahmed Kesrevî", 18/365.

<sup>88</sup> Tebriz'de neşredilen bu eser Nahiv hakkındadır. Bk. Ketirayî, "Kitâbşinâsî-i Ahmed Kesrevî", 18/365.

<sup>89</sup> B.y.: y.y., 1303/1924 yılında neşredilmiş olup Arap dili üzerine yazılmış bir kitaptır.

<sup>90</sup> Eser, 1337/1919 yılında Tebriz'de yılında neşredilmiş olup Sarf hakkındadır. Bk. Ketirayî, "Kitâbşinâsî-i Ah-  
 med Kesrevî", 18/365.

<sup>91</sup> Tahran: y.y., 1304/1925. Kesrevî, eserinde bugünkü Azerî dilinin (Azerbaycan Türkçesinin) eskiden beri  
 Azerbaycan'da var olmadığını iddia ederek bu dilin özellikle İran sınırları içindeki Azerbaycan'ındaki tarihi  
 gelişimini ele almaktadır. Ona göre konuşulan dil aslında eski Pehlvice'nin bir ağzıdır. Bunun üzerinden  
 bölgede Türk dilinin varlığını yok sayarak, "İrânî" kimlik oluşturma çabası içerisine girmektedir. Müellifin  
 bu konudaki görüşleri gerçeği yansıtmamaktadır. Çünkü bölgede konuşulan dil Türkçedir. Bu konudaki tar-  
 tışmalar için bk. Muhammed Kazvîni, "Enteqadi Edebî 'Âzerî yâ Zabân-i Bâstân-i Âzerbâyçân", *Mahnâme-i  
 İnanşehr* 4/10 (1305/1926), 586 vd.

<sup>92</sup> Tahran: y.y., 1322/1943.

<sup>93</sup> Tahran: y.y., 1323/1944.

<sup>94</sup> B.y.: y.y., 1322/1943.

<sup>95</sup> Azer, 1324/1945.

<sup>96</sup> Yahya Zekâî tarafından 1331/1952 yılında neşredilen *Kâfnâme*, Kesrevî'nin Farsça gramer kitabıdır. Kitapta  
 eski Farsça kelimelerin sonunda bulunan "kâf" harfinin filolojik bakımdan geçirdiği değişiklikler ve çeşitli  
 anlamları izah edilmektedir.

<sup>97</sup> Tahran: y.y., 1308-1309/1929-1930.

### 3.4. Çevirileri

1. *Karnâme-i Erdeşir Babekan* (Metn-i Pehlevî bâ tercüme-i ân be Farisi).<sup>98</sup> 2. *Kahvetü's-Sûrat*.<sup>99</sup> 3. *Peydâyeş-i Emrika*.<sup>100</sup> 4. *Golçîn ez Kitab-i Plutarh*, I-II.<sup>101</sup>

### 3.5. Kendi Yaşamı ve Faaliyetleri ile İlgili Kaleme Aldığı Eserler

1. *Zindegânî-i Men*.<sup>102</sup> 2. *Deh Sal der Adliye*.<sup>103</sup> 3. *Çerâ ez Adliye Bîrun Âmedem*.<sup>104</sup>

### 3.6. Ahmed Kesrevî'nin Makale ve Köşe Yazılarının Yer Aldığı Gazete ve Dergiler

1. **Ruznâme-i Perçem**. 1320/1941 yılı Behmen ayının 3'ünden başlayarak kapatıldığı 17 Azer 1321/1942 yılına kadar gündelik neşredilen gazetedir. Toplamda 254 sayı neşredilmiştir.

2. **Perçem Nîme-i Mahâne**. 1322/1943 yılı Fer verdin ayının ortalarından 15 günde bir 48 sayfa halinde neşredilmiş, 12 sayı neşredildikten sonra kapatılmıştır.

3. **Perçem-i Heftegî**. 1322/1943 yılında haftalık olarak neşredilmiş, fakat kısa bir süre tekrar kapatılmıştır.

4. **Mahnâme-i Peymân**. 1312/1933 yılından 1321/1942 yılına kadar neşredilmiştir. İlk altı ayda on beş günde bir, daha sonra ayda bir defa neşredilmiştir. Toplamda doksan altı sayı yayınlanmıştır.

### 3.7. Ahmed Kesrevî'nin Taraftarlarının Neşrettiği Gazete ve Dergiler

1. **Cihân Pâk**. 1946 yılında altmış iki sayı yayınlanmıştır. Başlangıçta haftada iki sayı, daha sonra haftada üç sayı olarak neşredilmiştir.

2. **Cihân Pâk Heftegî**. 1325/1946 yılından 1326/1947 yılına kadar neşredilmiştir.

3. **Defterhâ-yi Mahâne**. 1324/1945-1326/1947 yılları arasında otuz sayı olarak neşredilmiştir.

4. **Salnâme**. *Salnâme-i Pejuhad* (1324-1325/1945-1946) ve *Salnâme-i Sepher* (1326-1328/1947-1949) olarak neşredilmiştir.

Bununla birlikte Kesrevî'nin taraftarları Nâme Mahnâme-i Hembestegî, Ruznâme-i Şahrah, Sohenrânihâ-yi Heftegî, Ruznâme-i Pakrâh, Mahnâme-i Fırûza, Beharnâme, Ağaz-i Piruzî, Peyâm-i Piruzî ve Gamhâ-yi Piruzî gibi çok sayıda çeşitli gazete ve dergi neşretmişlerdir.

<sup>98</sup> Tahran: y.y., 1308/1929.

<sup>99</sup> Tahran: y.y., 1343/1925. Bernard de Saint Pierre'nin *La Chaumiere Indienne* (Hintli Kulübesi)'nin Farsçaya çevrilen eserini Kesrevî *Kahvetü's-Sûrat* adıyla Arapçaya tercüme etmiştir. Kesrevî'nin bu çevirisi daha sonra M. C. Meşkûr'un mukaddime ve talikatıyla neşredilen Mirza Ağahan Kirmânî'nin *Heftad ü Dü Millet* eserinin son kısmına ilave edilmiştir. Kirmânî, eserini *La Chaumiere Indienne*'den esinlenerek kaleme almıştır. Bk. Mirza Ağahan Kirmânî, *Heftad ü Dü Millet*, b.t mukaddime ve talikat M.C. Meşkûr (Müessise-i Matbuâtî 'Atâî, 1362/1983), 179-202; Hassebî, *Seyyid Ahmed Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, 36.

<sup>100</sup> Tahran: y.y., 1324/1945. Ali Rıza Nami tarafından İngilizce'den Osmanlı Türkçesine çevrilen eserin Kesrevî tarafından ilavelerle Farçaya çevirisidir. Ketirayî, "Kitâbşinâsî-i Ahmed Kesrevî", 18/388.

<sup>101</sup> Tahran: y.y., 1315/1936.

<sup>102</sup> Tahran: y.y., 1324/1945.

<sup>103</sup> Tahran: y.y., 1323/1944.

<sup>104</sup> B.y.: y.y., 1323/1944. Kesrevî'nin eserlerinin genel bir değerlendirmesi için bk. Abdülali Destgayb, *Nakd-i Âsâr-ı Ahmed Kesrevî* (Tahran: y.y., 1357/1978).

### 3.8. Ahmed Kesrevî'nin Ruznâme-i Perçem ve Mahnâme-i Peymân'daki Makalelerinin Topluca Neşredildiği Kitaplar

1. Novruznâme.<sup>105</sup> 2. Nîk ve Bed.<sup>106</sup> 3. Makâlat-i Kesrevî.<sup>107</sup> 4. Pâkhûî.<sup>108</sup> 5. Zebân-i Farisi ve Râh-i Resa Tevana Gerdaniden-i An.<sup>109</sup> 6. Meşrutîyye Bihterîn Şekl-i Hokumet ve Aherin Netice-i Endîşe-i Ademî Est.<sup>110</sup> 7. Çehel Makâle Kesrevî.<sup>111</sup> 8. İnkilâb Çist.<sup>112</sup> 9. Ferheng-i Kesrevî.<sup>113</sup> 10. Mâ ez Ferheng Çe Mihâhîm.<sup>114</sup> 11. Din ve Daniş.<sup>115</sup> 12. Mâ Çe Mihâhîm.<sup>116</sup> 13. Sohenrâni-î Kesrevî der Encümen-i Edebî.<sup>117</sup> 14. Peyâm-i Men be Şark.<sup>118</sup> 15. Pîrâmûn-i Felsefe.<sup>119</sup> 16. Tîşehâ-yi Siyaset.<sup>120</sup> 17. Din ve Siyaset.<sup>121</sup> 18. Berresihâ-yi Der Târih-i İran.<sup>122</sup> 19. Bîmarîha.<sup>123</sup> 20. Karvend-i Kesrevî.<sup>124</sup> 23. Çend Makale Ahmed Kesrevî.<sup>125</sup>

### 4. Ahmed Kesrevî'nin İctimaî ve Siyasi Görüşleri

Kesrevî, içtimaî ve siyasi mücadelesine yanlış din ve mezhep anlayışını tenkitle başlamıştır. Buna göre toplumda devrim yapabilmeyen ilk şartı toplumun doğru bilgilerle aydınlatılmasıdır.<sup>126</sup> O, yaşadığı toplumun şiddetli taassup ve yanlış dini düşüncelere sahip olmasını bilgisizliğe bağlamaktadır. Bu nedenle topluma dinin asıl anlamının ve amacının açıklanması suretiyle reform yapılması gerekir.<sup>127</sup>

Bahsi geçen sorunlar üzerinde eserlerinin çoğunda ısrarla duran Kesrevî, dinin anlamının doğru bilinmesinin gerektiğini vurgulayarak şöyle der: “Toplumdaki sorunların her birinin çözümüne bir yol bulunur. Toplumun en çok düçar olduğu eğitimsizlik ve bilgisizliktir ki onlar da toplumda din ve diğer adlar altında revaç bulmuştur. Sefaletin kaynağı da budur. Çare ise dini doğru bilmekten geçer. Toplum, dinin adını duysa da onun anlamından habersizdir. Bu yanlışlıkları görenler buna karşı çıkacakları takdirde “dinsiz” olacaklarını, Allah’ın onlardan hoşnut olamayacağını düşünürler. Fakat

<sup>105</sup> Nşr. Yahya Zekâî, Tahran: y.y.,1326/1947.

<sup>106</sup> Nşr. Bâhemâd-i Azâdegan, Tahran: y.y.,1326/1947.

<sup>107</sup> Nşr. Yahya Zekâî, Bahş-i Evvel, Tahran: y.y., 1327/1948.

<sup>108</sup> Nşr. Mir Mehdî Mubed, Tahran: y.y.,1334/1955.

<sup>109</sup> Nşr. Yahya Zekâî, Tahran: y.y., 1334/1955.

<sup>110</sup> Nşr. Bâhemâd-i Azadegan, Tahran: y.y.,1335/1956.

<sup>111</sup> Tahran: y.y., 1335/1956.

<sup>112</sup> Nşr. Bâhemâd-i Azâdegan, Tahran: y.y.,1336/1957.

<sup>113</sup> Nşr. Yahya Zekâî, Tahran: Kitabhâne-i Tâhûrî, 1336/1957.

<sup>114</sup> Nşr. Muhammed Ali Paydar, Tahran: y.y.,1336/1957.

<sup>115</sup> B.y.: y.y., 1339/1960.

<sup>116</sup> Goftarha-yi Monteşir Şode Der Peymân Sal-i 1319, Tahran: y.y.,1339/1960.

<sup>117</sup> Nşr. Bâhemâd-i Azâdegan, Tahran: y.y.,1343/1964.

<sup>118</sup> B.y.: y.y., 1344/1965.

<sup>119</sup> B.y.: y.y., 1344/1965. Bu kitap, Kesrevî'nin felsefe hakkında Peymân dergisinde yazdığı birkaç makalesinden oluşmaktadır.

<sup>120</sup> B.y.: y.y., 1344/1965.

<sup>121</sup> Nşr. Bâhemâd-i Azâdegan, Tahran: y.y.,1348/1969.

<sup>122</sup> Nşr. Hüseyin Yezdâniyân, Tahran: y.y.,1346/1967.

<sup>123</sup> B.y.: y.y., 1348/1969.

<sup>124</sup> Nşr. Yahya Zekâî. Tahran: Şirket-i Sehâmî Kitâbha-yi Cîbî, 1352/1973.

<sup>125</sup> Nşr. İntişârat-i Mehr-i Alman, Tahran: y.y.,1374/1995.

<sup>126</sup> Huccetullah Asîl, *Seyrî der Endîşe-i Siyasî-i Kesrevî* (Tahran: Emîr-i Kebîr, 1356/1977), 88; Hasebî, *Seyyid Ahmed Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, 61.

<sup>127</sup> Ahmed Kesrevî, *Der Râh-i Siyaset* (Tahran: y.y., 1324/1945), 40.



gerçek dinin anlamını öğrenenler, fehimle ve temiz kalple yanlışlardan yüz çevirmektedirler.”<sup>128</sup>

Kesrevî, aynı zamanda siyasi yönü olan bir kimliğe sahiptir. Siyasetin içinde olduğu halde, onun herhangi bir siyaset anlayışının olmadığını söyleyenlere karşı ise şu şekilde cevap vermektedir:

“Tüm halkın kargaşa içinde bulunmasından bahsetmemiz ve her zaman cehaletle kavgamız, mutaassıp dinci çevrelere göre siyaset değildir. Bizim siyaset yapmadığımızı düşünüyorlar. Çünkü onlara göre siyaset yapmak, bakan veya milletvekili olmakla mümkündür. Bununla birlikte eğer siyaset iktidara gelmekse, bu yolda, durmadan adım adım ilerliyoruz. Siyasi grupları toplamak, parti kurmak siyasetse, biz bu işi de unutmadık. Grup ve partiler içinde en iyisi ve yeteneklisi, bizim Bâhemâd’ımızdır (cemiyet).”<sup>129</sup>

O, kendisinin siyasetten uzak olduğunu söyleyenlere karşı “Biz, siyasetten uzakta değiliz. Siyaseti yakından izlemekteyiz. Bizi eleştirenlerin, siyasetin gerçek manasını anlamadıklarını ya da hakkımızda gerekli bilgiden yoksun olduklarını söyleyebiliriz. Hâlbuki biz, siyaseti doğru anlayarak, akıl ve düşünce çerçevesinde hareket etmekteyiz.” şeklinde cevap vermektedir.<sup>130</sup>

Kesrevî, siyaseti “uluslararası arenada var olmak ve ilerlemek için tutulan bir yol” şeklinde tanımlayarak siyasetle ilgili görüşlerini şu üç temel ilke üzerine kurar: 1. Vatan daşlara gerekli bilgileri vermek suretiyle ülke içindeki karışıklığı engellemek. 2. Ülkede bulunan örgütlere hâkim olmak. Komşu ülke Rusya ile ve ayrıca bölgede etkili olan İngiltere ile iyi geçinmek, her iki devleti de eşit şekilde kabul ederek aralarında ayrımcılık yapmamak. 3. Barış içinde bir dünya kurulabilmesi için çalışmak, kötülüklerle savaşmak, bu konuda çalışan insan ve ülkelere yardım etmek.<sup>131</sup>

O, kendi çağında ve bilhassa eserlerini yoğun bir şekilde kaleme aldığı 1930-1946 yılları arasında olduğu gibi, ölümünden sonra da öne sürdüğü fikirleriyle bilhassa din, modernleşme ve milliyetçilik/ulus-devlet tartışmalarında kendisine sıklıkla atıf yapılan bir entelektüel olarak, 20. yüzyıl İran’ın siyasi düşünce hayatında derin izler bırakmıştır. Humeynî başta olmak üzere reformist görüşleri sebebiyle devrinin muhafazakâr uleması tarafından sertçe eleştirilmiş, eserlerine reddiyeler yazılmıştır. O, İran’ın en önemli sol/ sosyalist aktivist ve aydınlarından Celal Âl-i Ahmed’i güçlü bir şekilde etkilediği gibi, 1979 İran Devrimi öncesi dönemin en önemli entelektüellerinden biri olan Ali Şerîatî üzerinde de büyük bir tesir bırakabilmiştir.<sup>132</sup>

Kesrevî’nin siyasi görüşlerini, İran toplumunun huzuru, mutluluğu, ahlakî ve fikrî kötülüklerden arındırılması, doğu ülkelerinin kurtuluşu için birlikte hareket edilmesi ve insanlığın kurtuluşu için çaba gösterilmesi şeklinde değerlendirmek mümkündür.

<sup>128</sup> Kesrevî, *Der Râh-i Siyaset*, 26.

<sup>129</sup> Kesrevî, *Der Râh-i Siyaset*, 5; Ahmed Kesrevî, *Din ve Cihân* (Tahran: y.y., 1323/1944), 69; Hassebî, *Seyyid Ahmet Kasravî-yi Tabrizî’nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, 43.

<sup>130</sup> Kesrevî, *Der Râh-i Siyaset*, 5.

<sup>131</sup> Kesrevî, *Der Râh-i Siyaset*, 14.

<sup>132</sup> Koç, “Modernleşme Sürecinde ‘İran Milliyetçiliği’”, 116; Nevisâd, *Çera Kesrevî ra Koştend!? (Dersha-yî ez Gozeşte Berayi Eknun ve Ayende)* (Kanal Telegram, 1397/2018), 70.

## 5. Kesrevî'nin Din, Akıl ve İslâm Hakkındaki Görüşleri

### 5.1. Kesrevî'nin Din Hakkında Görüşleri

Kesrevî'nin din ve mezheplere dair görüşleri tetkik edildiğinde onun yanlış din anlayışı ve mezhep taassubuyla mücadele ettiği görülecektir. O, insanları birbirinden ayıran ve bir grubun diğerine üstünlüğünü iddia eden bir din anlayışını kabul etmez. Çekişmeye ve kan dökülmesine neden olan bir dini hor görür. İnsanların eşit ve kardeş olduğu ve hiç kimsenin kimseye üstünlük taslamadığı bir din anlayışını savunur.<sup>133</sup>

Ona göre Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm köken olarak aynıdırlar.<sup>134</sup> Mazdek ve Mânî'den başlayarak İslâm dinine kadar gelen dinler, insanın kurtuluşu ve mutluluğu için ortaya çıkmıştır. İnsanlar dinden vazgeçemezler. Din, hayat yoludur. İnsanlar din yoluyla bir araya gelmeli ve parçalanmamalıdır. Din, hayatın zorluklarının azaltılması için ortaya çıkmış olup, peygamberler de bu zorlukların kaldırılmasına yardımcı olmak için gönderilmişlerdir. Dinde her insan eşittir. Allah'tan başkasına ibadet edilmez. Bunun aksini yapanlar dinden uzaktırlar.<sup>135</sup> Yine ona göre toplumun refahı ve mutluluğu için din ile kanunun birlikteliği gereklidir. Çünkü din kök, kanun duvardır. Din olmazsa, tek başına kanunla sonuç elde edilemez.<sup>136</sup>

Kesrevî, çalışmalarının asıl amacını şu ifadelerle açıklamıştır: Biz, İranlıların bilgisizlikten, bölünmüşlükten kurtulması için çalışmaktayız. Şarklıların geri kalmışlıklarından, sömürgeci kurtulması ve özgür bir şekilde yaşamaları için uğraşyoruz. Bu nedenle, dünyanın ister doğulu ister batılı olsun yaptıkları mevcut savaşlardan el çekmelerini, aklın gösterdiği yola yönelmelerini istiyoruz. İşte, belirtilen bu üç meselenin her biri bütün meselelerden çok daha büyüktür.<sup>137</sup>

Din anlayışının yanı sıra Kesrevî, kendi döneminde İran'ın dinî ve mezhebî durumu hakkında önemli bilgiler aktarmaktadır: "Siz iyi biliyorsunuz ki, İran'ın çok büyük sorunlarından biri de farklı inançların bu ülkede vücut bulmasıdır. Ülkenin büyük "dini" Şîîliktir. Fakat Kürtlerin ve Türkmenlerin büyük çoğunluğu Sünnî'dir. Aynı zamanda Kürdistan'da, Kirmânşah'ta *Ali İlahî* diye nitelenen Gûr'lar vardır. Mehallat'ta ve onun etrafında Ağahân taraftarları vardır ki, biz onları Bâtınî olarak isimlendirmekteyiz. Irak sınırında Yezidîler veya Şeytan'a tapanlar vardır. Yine büyük Mesihî gruplar vardır ki, onlardan bir kısmı Asuriler ve bir kısmı da Ermenilerdir. Bölgede Yahudilerin ve Zerdüşterin oluşturduğu kesimler de bulunmaktadır. Azerbaycan ve diğer yerlerdeki Şîîler arasında bir kısım Şeyhîler, Kirmân ve diğer yerlerde bir kısım Kerimhânîler vardır. Bunların arasından Bahâîler ortaya çıkmıştır ki, İran'ın bütün şehirlerine dağılmış durumdadırlar. Diğer taraftan asırlardır İran'da Sûfilik<sup>138</sup> revaçta olmuştur ve şimdi İran'ın bütün şehirlerinde yoldan çıkmış Sufiyan bulunmaktadır. Aynı zamanda asırlardan beri İran'da Harâbatîgerî yaygın olmuştur. Hâfız ve Hayyâm'ın -onlar

<sup>133</sup> Ahmed Kesrevî, *Âyîn* (Tahran: y.y., 1311/1922), 38; Ahmed Kesrevî, *Rah-i Rastgerî* (Tahran: y.y., 1317/1938), 53-56.

<sup>134</sup> Ahmed Kesrevî, *Vercâvend-i Bunyad* (Tahran: y.y., 1322/1943), 51; Kesrevî, *Din ve Cihân*, 2 vd.

<sup>135</sup> Kesrevî, *Rah-i Rastgerî*, 5 vd.; Kesrevî, *Vercâvend-i Bunyad*, 51.

<sup>136</sup> Kesrevî, *Âyîn*, 13.

<sup>137</sup> Kesrevî, *Din ve Cihân*, 4. Krş. Cezâyirî, Muhammed Ali. "Kesrevî ve Berhord-i Şark ve Garb". *İrannâme* 8/31 (1369/1990), 391 vd.

<sup>138</sup> Ahmed Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm* (Tahran: y.y., 1322/1944), 22.

Harâbâtîyânîlerin liderleridir- taraftarları her yerde dağınık şekilde mevcuttur.<sup>139</sup>

O, “bu din hakkında konuşmak ve elde edilebilecek birçok detaydan kısaca bahsetmek istiyoruz” diyerek dinle ilgili görüşlerini şöyle açıklar:

“Dini tanımak, dünyanın, hayatın ve yaşamın akılla olduğunu bilmek demektir... Din, İranlılara vatanlarını imar etmeleri ve ondan fayda sağlamaları için Allah tarafından verilmiştir. Din, bugün İran zenginlerinin, kendi sermayelerini yolların inşa edilmesi, çeşmelerin yapılması, köylerin imarı, viraneliklerin ortadan kaldırılmaları için çalışmaları, yüzbinlerce aç ve kimsesize yardım etmeleridir. İşte, din budur! Allah’ın razı kalacağı işte budur! Ali ile Ebu Bekir arasında yaşananları konuşmak, konu edinmek nedir ki Allah ondan razı olsun ve bir kimseye bu isimle bir ücret versin? Bunları söylüyorum ki bu ağalar dinin manasını doğru anlasınlar, bilsinler ve derk etsinler... İşte Tanrı’nın memnun olacağı din budur!”<sup>140</sup>

## 5.2. Kesrevî’nin Akılcılığı

Kesrevî’nin çalışmalarından onun akla ciddi şekilde önem verdiği anlaşılmaktadır. Nitekim o, akıllı, insan için bütün alanlarda en üstün ve en önemli kılavuz olarak kabul etmektedir. Bu bağlamda dünyadaki savaş, akılla akılsızlık arasında cereyan eder.<sup>141</sup> Ona göre akıl; iyi ve kötüyü, doğru ve yanlış, fayda ve zararı ayırt edebilir. Eğer insan yaratılışın meyvesi ve mahlûkatın eşrefi ise bu sadece onun akıllı oluşundan kaynaklanmaktadır. İnsanlar akıllı tanır ve ona göre hareket ederse, bütün düşmanları ve zorlukları ortadan kaldırır, beşer terakki eder ve insanlar mutluluğu yakalar.<sup>142</sup>

Onun için akıl, tüm sosyal, insani ve hatta doğa üstü olayları ölçmek ve anlamak için bir kriter oluşturmaktadır.<sup>143</sup> Bu nedenle Kesrevî’nin temel çabası, dünyanın sırlarını veya gizemlerini insan akıllı ve düşüncesi ışığında çözme ve tüm sosyal sorunların kökenlerini belirleme ve tedavi etmektir. Onun nazarında çözüm, din ve akıl arasındaki irtibatla mümkündür. Bu nedenle din ile akıl arasında çok önemli bir bağlantı vardır. Din, akılla inşa edilmeli ve akıl din ile ayakta durmalıdır. Din, her konuda akıllı kabul ediyor olmalı ve akıl olmadan yapılacak en ufak bir şey onda bulunmamalıdır. İşte dinin en yüksek anlamı da budur.<sup>144</sup>

Kesrevî, toplumun kurtuluşunun akla dayanmayan ve inandığı zararlı şeylerle savaşmaktan geçtiğini söyler. Bu nedenle halka özellikle çocuklara ve gençlere akla dayanan gerçeklerin öğretilmesi gerekir.<sup>145</sup> Onun tanımlamalarında akıl, dini anlamının aslı öğelerindedir. Yine onun düşüncesine göre din kör bir iman üzerine değil, akılla

<sup>139</sup> Kesrevî’nin kullandığı Harâbâtîgerî sözü Türkçemizde harâp etmek, bozgunculuk yapmak anlamına gelmektedir. O, klasik İran şiiriyle, bu şiirin büyük temsilcilerini şarap içmeyi cazip gösterdiklerini, ahlaksızlığı, dilencililiği, dalkavukluk ve korkaklığı telkin ederek meşru saydıklarını iddia etmiş ve onları bu şekilde isimlendirmiştir. Bununla birlikte toplumun ilerlemesine engel olduğunu söyleyerek tasavvufu da eleştirmiştir. Bk. Kesrevî, *Rah-i Rastgerî*, 73 vd; Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 22; Kesrevî, *Der Pasoh-i Bedhâhân*, 5-6. Ahmed Kesrevî, *Şiîgerî* (Tahran, 1323/1944), 11. Krş. Calmard, Jean, “Shi’i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi’ism: Folklore and Popular Religion”, *Safavid Persia The History and Politics of an Islamic Society*, ed. Charles Melville, CMESUC, (Cambridge: y.y., 1996), 139 vd.

<sup>140</sup> Kesrevî, *Şiîgerî*, 19, 32.

<sup>141</sup> Kesrevî, *Der Râh-i Siyaset*, 65-66.

<sup>142</sup> Ahmed Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i Hired* (Tahran: y.y., 1322/1943), 16-17.

<sup>143</sup> Ahmed Kesrevî, *Tarih-i Meşrutiyet-i İran* (Tahran: Emîr-i Kebîr, 2536), 1/21-22.

<sup>144</sup> Kesrevî’nin din hakkındaki tartışmaları için bk. Kesrevî, *Din ve Cihân*, 5 vd; Kesrevî, *Rah-i Rastgerî*, 1 vd.

<sup>145</sup> Fethi, “Kesrevî’ye Mîguyed?”, 266.

anlaşılır. Akla bu kadar önem veren Kesrevî, Şîlikteki mehdî ve gâip imâm inancının akla uygun olmadığını iddia ederek onu eleştirilerinin merkezine alır. O, insanın bin yıldan fazla ömrü olması düşüncesini akla hilaf olarak göstermekte, bunun dünyanın tabîî ve aklî nizamına aykırı olduğunu söylemektedir.<sup>146</sup>

Din ve bilimin kurucu ilkeler olduğunu ifade eden düşünüre göre, her ikisinin hedefi gerçeği bulmak ve insanın dünyadaki yaşamını en iyi hale getirmektir. Din ve bilim her biri aynı hedefe ulaşmak için çaba sarf etmektedir. Din, bilimin sunduklarını kabul ederek, hataları düzeltip ıslah edecektir.<sup>147</sup>

### 5.3. Kesrevî'nin İslâm Hakkındaki Görüşleri

Kesrevî, İslâm hakkındaki görüşlerini şu şekilde ifade eder:

“İlk olarak bilinmesi gereken şudur ki İslâm iki tanedir. Birinci İslâm'ın temelini temiz Arap insanı<sup>148</sup> 1350 yıl önce koymuş ve yüz yıllarca ayakta kalmıştır. Diğer İslâm ise bugün var olan Sünnî, Şîî, İsmâilî, Ali İlahî, Şeyhî, Kerimhânî ve bunlar gibi renklere ayrılmışlardır. Her ikisi de İslâm olarak isimlendirilir, ama aynı şey değillerdir, birbirinden ayrılmış, belki de birbirinin zıddıdır. Haberdar olduğumuz ve iyi bildiğimiz birinci İslâm bunların dışındadır ve o İslâm put kıran bir dindir. Birinci İslâm, bölünmüş Arap toplumunu ve Arap dilini bir çatı altında topladı ve dünyanın yarısını yönetecek duruma getirdi. İkinci İslâm ise firkalara bölündü ve alt gruplara ayrıldı. Bugün Müslümanlar dünyanın en aşağılanmış, en zayıf insanları arasındadır ve yabancıların sömürgesi altında yaşamaktadırlar. O kadar ki kendilerini biraz dahi olsa düşünmüyorlar. Söylenmesi gereken şudur: Ağaç meyvesinden bilinir; tatlı meyveyi veren ağaçla ekşi meyveyi veren ağaç bir kabul edilebilir mi?”<sup>149</sup>

Bununla birlikte Kesrevî, bugün yaşanan İslâm'ın gerçek İslâm olmadığını, İslâm adı ile isimlendirilen Şîî, Sünnî, Kerimhânî, Ali İlahî ve Sûfiler olduğunu söylemektedir.<sup>150</sup>

Kesrevî, İslâm'ın özü nedir? sorusuna ise İslam; Allah'a inanmak, O'nu tek bilmek, iyiliğe ve saflığa bağlı kalmak, yaşam için çabalamak, yanlış yola sapanlara ve kâfirlere düşmanlık, mükâfat ve ceza dünyasına inanmaktır. Bunlar İslam'ın temelleri ve talepleridir,<sup>151</sup> şeklinde cevap vermiştir.

Çalışmalarında önemli bir yer işgal eden İslâm dininin yanlış anlaşıldığına dikkat çeken Kesrevî'nin, İslâm'ın doğru anlaşılması için mücadele ettiğini söylemek mümkündür.

## 6. Ahmed Kesrevî'nin Şîlik Eleştirileri

### 6.1. Şîliğin Ortaya Çıkışına Yönelik Eleştirileri

Kesrevî, içinde yaşadığı toplumun dini, sosyal ve siyasal hayatında belirleyici role sahip olan Şîliğe ayrı bir yer vermiş; hayatı pahasına aksaklık ve yanlış olduğunu düşündüğü inanç ve uygulamalara karşı mücadele etmiştir. Nitekim bu konudaki *Şîgerî*

<sup>146</sup> Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 8; Ahmed Kesrevî, *Hodâ bâ Mast* (Tahran: y.y., 1323/1944), 15 vd.; Muhammed Rıza Kanunpour, “Pâkdînî der Ârâi Kesrevî: Negerîşi Ukelâî be dîn”, *İrannâme* 20/1-2 (1380/2001), 237-244.

<sup>147</sup> Kesrevî, *Hodâ bâ mast*, 15 vd.; Kanunpour, “Pâkdînî der Ârâi Kesrevî: Negerîşi Ukelâî be Dîn”, 237-244.

<sup>148</sup> Kesrevî, Hz. Peygamber'i “Pâk merd-i arab (saf arap insanı)” olarak nitelendirmektedir.

<sup>149</sup> Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 4.

<sup>150</sup> Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 37.

<sup>151</sup> Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 50.

eseri onun Şîilik hakkında bütün düşüncelerini açık bir şekilde yansıtır. Öncelikle Kesrevî'nin Şîilik değerlendirmesinden onu bir İslâm mezhebinden veya düşünce akımından öte bir "din" olarak telakki ettiği anlaşılmaktadır. Çünkü çalışmalarında Şîilikten bahsederken çoğu zaman "kîş/din", "din-i Şîî/Şîî dini" şeklinde bir ibareyi tercih ettiğini görmekteyiz.<sup>152</sup> Bu, Kesrevî'nin Şîiliğin geçirdiği evrime dikkat çekmesi açısından önemlidir. Bununla birlikte onun bu yaklaşımı, "din" olarak telakki ettiği Şîiliğin büyük çoğunluk tarafından benimsenmiş bir toplumda, geçmişe, tarihe ve açık bir şekilde Şîiliğe bir meydan okuma olarak değerlendirilebilir.

Kesrevî'nin Şîilikle ilgili fikirleri tetkik edildiğinde bunları, Şîiliğin ortaya çıkışı, hilafet ve imâmete dair Şîî iddialara yönelik eleştiriler, Şîilik ile ilgili gündemde tutulan hususların gerçek sorunlarını göz ardı edilmesine yol açması ve Şîî mollaların Şîilik adı altında toplum üzerindeki baskılarına yönelik eleştiriler şeklinde ele almak mümkündür.

Kesrevî, Şîiliğin Hz. Peygamber döneminde ortaya çıktığına ve Hz. Ali'nin Allah tarafından atandığına dair Şîî iddiaları eleştirmektedir. Ona göre Şîilik, Emevîler zamanında ortaya çıkmıştır. Bunun sebebi ise Muaviye ile Hz. Ali arasında Hz. Osman'ın öldürülmesi bahanesiyle vuku bulan savaş ve ardından Muaviye'nin hilafeti zorla ve aldatarak ele geçirip ailesine miras bırakmasıdır. Muaviye'nin bu hareketi Müslümanlara pahalıya mal olmuştur. Arkasından Emevîler'den yönetimin geri alınması için isyanlar meydana gelmiş ve mücadele hilafet kavgasına dönüşmüştür. Emevî-Hâşimî arasında asıl hilafet kavgası bundan sonra başlamıştır. Hicri birinci yüzyılın ikinci yarısından başlayarak hilafet meselesinde çok zorlu mücadeleler yaşanmıştır ve bu mücadele uzun süre devam etmiştir. İlk dönemler bu çatışmalarda Ali taraftarlarına Şîî denilmiştir. Taraftar anlamında kullanılan Şîilik de bu tarihten sonra ortaya çıkmıştır. Müellif, bu dönemdeki Şîiliğin kötülüğe bulaşmamış politik bir çaba olduğunu ve bu dönemdeki Şîî taraftarlarının çoğunlukla övgüye değer sade insanlar olduklarını, Alevî olarak isimlendirilen Ali oğullarının iktidara daha layık olduğunu düşündükleri için bu yolda samimi bir şekilde mücadele ettiklerini belirtmektedir. O, birilerinin Şîiliğin bu sadeliğini ortadan kaldırdığını ve zamanla farklı bir renge büründüğünü, o zamanlar aşırı bir grubun "Ebu Bekir, Ömer ve Osman zamanında Ali hilafete daha layıktı, bu üç şahıs zulmederek öne çıkanları ezdiler, böylece onlardan memnuniyetsizlik ortaya çıktı" dediklerini iddia etmektedir.<sup>153</sup>

Kesrevî'nin üzerinde durduğu diğer bir konu ise halifenin kim olacağı meselesidir. Bununla ilgili mevcut Şîî iddiaları tek tek sıralamakta ve bunlara cevap vermektedir. O, "Şîiliğe göre halife Allah tarafından halk üzerine atanmıştır" görüşüne karşı, "Biz de soruyoruz. Bu sözün delili nedir? İslâm'ın kitabı Kur'an'dır. Bu söz Kur'an'ın neresindedir?! Eğer böyle bir söz varsa neden Kur'an'da ondan bahsedilmesin?!" Sorduğu soruya kendisi şu şekilde cevap verir: "Hz. Peygamber'in vefatından sonra İslâm'ın ön-

<sup>152</sup> Kesrevî, *Şîîgerî*, 14.

<sup>153</sup> Kesrevî, *Şîîgerî*, 5-6.



derleri bir araya gelerek sırasıyla Ebu Bekir'i, Ömer'i, Osman'ı ve Ali'yi hilafete getirdiler. Bu davranışın kendisi bahsi geçen iddianın temelsiz olduğunun delilidir."<sup>154</sup> Bu görüşleriyle Kesrevî, Şîa'nın imâmetin nas ve tayinle olduğu görüşünü kökünden reddetmekte, mevcut halifelerin sırasıyla atanmışlığını kabul etmektedir.

Kesrevî, hilafet ve imâmet sorununun çözüme kavuşturulabilmesi için öncelikle dinin anlaşılması gerektiğini ifade etmektedir. Ona göre dinin doğru bir şekilde anlaşılmasının, Müslümanlar arasında bu gibi ihtilafların ortaya çıkma sebeplerinin başında gelmektedir.<sup>155</sup>

Kesrevî, yukarıdaki eleştirileriyle Şîilik meselelerinin konuşulmasının dinin esas mesajının ve fonksiyonunun ihmal edilmesine yol açtığını, Peygamber sonrası vuku bulan hadiselerle yoğunlaşmanın İranlıların gerçek sorunlarının göz ardı edilmesine sebep olduğunu vurgulamak istemektedir.

## 6.2. Şîî Din Adamlarına Yönelik Eleştirileri

Kesrevî tarafından Şîîliğin eleştirildiği bir başka nokta ise Şîî din adamları olan mollaların toplum üzerindeki baskılarıdır. Ona göre Şîîliğin büründüğü renkte imamın yöneticiliğinin mümkün olmadığı neticesine varılmıştır. Mollalar bu düşünceyi benimseyerek şöyle demişlerdir: "Biz, imamın vekilleriyiz ve bugün onun yetkileri, yöneticiliği bizdedir." Onlar bu unvanla toplumu kendi etkileri altına alarak onlardan "imam hakkı (mal-i imam)" ve zekât adı altında para topluyor, diğer taraftan da devleti "zorba" ve "gâsıp" ilan ederek, insanlara devlete vergi vermemeyi ve kendi çocuklarını askere göndermemelerini telkin ediyorlar.<sup>156</sup> Modern dönemde mollaların başlangıçta Meşrutiyet'i desteklediklerini ifade eden Kesrevî sonra onların bundan vazgeçtiklerini, bunun sebebinin ise mollaların ilk başta Meşrutiyet'in ne olduğunu bilmemelerine bağlamaktadır. O, ulemanın Meşrutiyet Devrimi'ne önce destek verip bir müddet sonra kendi zararlarına olduğunu görünce bundan vazgeçtiklerini, İran topraklarını on yıl boyunca işgal eden Rus askerlerine karşı sessiz kalıp hiçbir şekilde mücadele etmediklerini, Rus çarı Nikolay tahttan indirilince de bu defa tekrar kendi çıkarlarını korumak için Meşrutiyet'i desteklediklerini, çocuklarını okullara göndermeye, devletin resmi kurumlarında görev almaya başladıklarını, bazı "müteceddidler" in ortaya çıkıp Meşrutiyet ile Şîîliğin aynı şey olduğunu iddia ettiklerini, İmamların her zaman zulme ve istibdada karşı savaştıklarını ve hatta "İmam Hüseyin adalet uğrunda öldürülmemiş midir?" diyerek, her tarafta çok sayıda konuşmalar yaptıklarını aktarmaktadır.<sup>157</sup> Kesrevî, mollaların bu yönüyle samimi olmadıklarını, kendi çıkarlarını gözeterek çaba sarf ettiklerini düşünmektedir.<sup>158</sup>

Öte yandan Kesrevî, yöneltmiş olduğu eleştirilere bilimsel cevaplar verilemediğini, aksine muhaliflerinin kendisine "kâfir" ithamında bulduklarını ifade ederek onlara sert bir şekilde şöyle yanıt vermektedir:

<sup>154</sup> Kesrevî, *Şîîgerî*, 17.

<sup>155</sup> Kesrevî'nin bu konudaki görüşleri için bk. Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 26 vd.

<sup>156</sup> Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 23.

<sup>157</sup> Kesrevî, *Şîîgerî*, 71-74; Suhrab Yezdânî, *Kesrevî ve Târih-i Meşrute-i İran* (Tahran: Neşranî, 1376/1997), 1/15 vd.

<sup>158</sup> Kesrevî, *Engizisyon der İran*, 13 vd.

“Bizim yüzlerce eleştirilerimize karşı onlar bir cevap bile veremiyorlar. Biz diyoruz ki, sizin anladığınız dinin kökü yolsuzluğa dayanmaktadır. İşte onlar, o “din” ile bize kâfir diyorlar. Burada onların cahil olduklarının ölçüsünün herkes tarafından bilinmesi lazımdır. Onlara demek gerekir ki, siz, kâfirin ve dinsizin anlamını da bilmiyorsunuz. Dinsiz o kimselerdir ki, diri olan Allah’ı bırakıp bin yıldır ölümlere tapıyor. Dinsiz o kimselerdir ki, Allah’ı yaratıcı olarak tanıyor, fakat dünyanın işlerini ise “Hz. Abbas’a”,<sup>159</sup> “Hz. Ali Ekber’e”<sup>160</sup> ve “İmâmzâde Davud’a”<sup>161</sup> veriyor. Dinsiz, türbeye karşı boyun eğen ve yaşamında herhangi bir şekilde bağlantısı olmayan bir kadına «Ey Fatıma! Allah katında bize şefaet et»<sup>162</sup> diyenlerdir. Dinsizler o kimselerdir ki, taraftarlarına «Allah bizi en üstün derecede yarattı ve Şîamızı da bizden yarattı»<sup>163</sup> diyor ve halkı bu yalana inandırarak, onları bu şekilde eğitiyorlar. Sözün kısası siz, dinin de dinsizliğin de ne anlama geldiğini bilmiyorsunuz.”<sup>164</sup>

### 6.3. Mehdîlik Düşüncesine Yönelik Eleştirileri

Şiîlerin dinî inançlarının merkezinde çok önemli yer tutan unsurlardan birisi de Mehdîlik düşüncesidir. Bu inanış adeta onların inançlarının ve günlük yaşamlarının temelini oluşturmaktadır. Kesrevî, yazmış olduğu eserlerin birçoğunda Mehdîlik düşüncesini eleştirmiştir. Bunu hem *Şiîgerî* hem de *Bahâîgerî* gibi birçok çalışmasında görmek mümkündür. O, Mehdîlik ve onun tarihçesi hakkında şu ifadeyi kullanmaktadır: “Bilinmesi gerekir ki Mehdîlik, öyle bir şahsa inanmaktır ki, gelecekte harikulade gücüyle ortaya çıkacak ve dünyaya iyilik getirecektir. Bu inanç kadim İranlılar ve Yahudiler arasında mevcut olmuştur.”<sup>165</sup> İran sahasında eskiden de bu düşüncenin var olduğuna dikkat çeken müellif “İranlılar, Ehrimen’e inaniyor ve dünyanın kötü işlerini ondan biliyorlardı. Onlar, bir gün Zerdüş soyundan birinin ortaya çıkacağını, Ehrimen’i öldürerek dünyayı bütün kötülüklerden temizleyeceğine inanmaktaydılar. Yahudilere gelince onlar kendi ülkelerinin özgürlüğünü elden vermiş, Asûrî ve Keldânî padişahlarının yönetimi altına girmişlerdi. Peygamberlerinden biri onlara şu haberi verdi ki Allah Mesihî (padişahı) Yahudiler arasından seçerek, onlardan olmayanları bertaraf edecek, Yahudileri zulümden ve kötülükten uzaklaştıracaktır...”<sup>166</sup>

Kesrevî, Mehdî inancının İslâm’dan önce de var olduğunu belirterek, bu inancın Müslümanlar arasına ne zaman, nasıl ve nereden sokulduğunu sorar. Ona göre İslâm’ın ilk yıllarında bu gibi düşünceler mevcut değildi ve buna ihtiyaç da duyulmuyordu. İslâm’ın ortaya çıkışından bir asır geçtikten sonra bu düşünce Müslümanlar arasında

<sup>159</sup> Hz. Abbas, Hz. Ali’nin Fatıma bnt. Hizam’dan olan oğludur. Kerbelâ’da şehit edilmiştir.

<sup>160</sup> Tam adı Ali b. Hüseyin b. Ali b. Ebî Tâlib olan Ali Ekber Hz. Hüseyin’in oğludur. Kerbelâ’da şehit edilmiştir.

<sup>161</sup> Tam adı Şerefüddîn Dâvud el-Hasenî olup, Hz. Hasan’ın soyundan gelmektedir. Şîa’nın sekizinci imamı Ali b. Mûsâ er-Rıza zamanında Tahran taraflarına geldiği ve burada katledildiği bilinmektedir. Safevîler döneminde mezarı üzerinde türbe yapılmıştır. Kesrevî, “İmamzâde Dâvud” demekle Davud’un türbesini kastetmektedir.

<sup>162</sup> “يا فاطمه اشفعي لنا عندالله”

<sup>163</sup> “ان الله خلقنا من اعلى عليين و خلق شيعتنا منا”

<sup>164</sup> Kesrevî, *Şiîgerî*, 85.

<sup>165</sup> Ahmed Kesrevî, *Bahâîgerî* (Tahran: y.y., 1322/1943), 6.

<sup>166</sup> Kesrevî, *Bahâîgerî*, 6.

görölmeye başladı. Şöyle ki Muhammed el-Hanefiyye,<sup>167</sup> Yezîd b. Muaviye'nin ölümünden sonra Medine'de isyan etti. Daha sonra Keysâniyye olarak isimlendirilen taraftarları da onu Mehdî olarak telakki etmişlerdir. Onlar Muhammed el-Hanefiyye öldürüldükten sonra onun ölümüne inanmadılar ve şöyle dediler: O, diridir, Razvâ dağındadır, kendisi ortaya çıkacak ve savaşlar yapacaktır." Kesrevî, Muhammed el-Hanefiyye'yi destekleyenlerin çoğunluğunun İranlılardan oluştuğunu iddia ederek, Muhtar es-Sakâfî'nin Kûfe'de İranlıları kendi etrafına topladığını ve onları önemli makamlara atadığını söylemektedir.<sup>168</sup> Onun iddiasına göre Müslümanlar, Mehdî anlayışını İranlılardan almışlardır. Kesrevî, Mehdî anlayışını desteklemek için ise ortada çok sayıda hadis bulunduğunu ve bu hadislerin Muhammed el-Hanefiyye için uydurulduğunu da ifade eder.<sup>169</sup>

Kesrevî, ilk dönemlerde ortaya çıkan Mehdilikle ilgili iddia edilen hareketleri değerlendirek şu üç sonuca varmaktadır: "Birincisi, Mehdîlik inancı İranlılardan Müslümanlara geçmiştir ve İslâm'ın kendisinde böyle bir şey yoktur. İkincisi, bu inancın ortaya çıkışı siyasetle ilgilidir ve hilafet arzulayanlar ondan faydalanmak istemişlerdir. Üçüncüsü ise Mehdî düşüncesinin ilk dönemde sade bir anlamı vardı, o da bir şahsın ortaya çıkarak hilafeti elde etmesi ve İslâm'ın kurallarını uygulamasıydı.<sup>170</sup>

Kesrevî, Ca'fer b. Muhammed'in (Ca'fer es-Sâdik) hilâfet ve imâmet iddiasında bulunduğunu, aşırı Şîîlerin onun etrafında toplanarak, menfaatleri için Mehdî arayışına girdiklerini söyler. Çünkü onlar çaresiz ve küçük gruplardı ve teselli için şöyle diyorlardı: "Mehdî bizden çıkacaktır ve gelecektir."<sup>171</sup> Kesrevî'nin Ca'fer es-Sâdik'la ilgili imâmet ve hilafet iddia ettiği görüşü tartışmaya açıktır, çünkü Ca'fer es-Sâdik'in kendisinin böyle bir iddiasının olduğu hakkında kaynaklardaki bilgiler yeteri kadar açıklayıcı değildir. Fakat Kesrevî'nin de belirttiği gibi onun hakkında bazı aşırı iddialarda bulunulmuştur. Hatta onun ulûhiyetini iddia edenler de ortaya çıkmıştır. Fakat Ca'fer es-Sâdik'in kendisi hiçbir şekilde böyle bir iddiada bulunmamıştır. Tepkiler ve ayaklanmalarla gelişen siyasi havadan uzak kalmış, ilim öğretme ile meşgul olmuştur. Medine'den ayrılan bir gruba "kim beni ma'sum bir imam zannederse ondan uzağım" diyen Ca'fer es-Sâdik ilim, fıkıh ve zühtten başka bir şeyle ilgilenmemiştir. Onun hak-

<sup>167</sup> Muhammed el-Hanefiyye (81/700), Ali b. Ebî Tâlib'in Yemenli Benî Hanefî kabilesinden el-Havle isimli cariyesinden olan oğludur. Bu nedenle kendisine İbnu'l-Hanefiyye denilmiştir. Tam adı Muhammed b. Ali b. Ebî Tâlib el-Hâşimî el-Kureyşî olan İbnu'l-Hanefiyye 16/37 yılında dünyaya gelmiştir. O, aynı zamanda Muhammed Hanîfî ve Muhammedu'l-Ekber olarak da bilinmektedir. Hz. Ali'nin, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'den sonraki üçüncü çocuğudur. Kesrevî'nin iddialarının aksine onun Medine'de isyan ettiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır. Mehmet Atalan, *Muhammed b. el-Hanefiyye ve Anadolu'daki Tezahürleri* (Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007), 48-55.

<sup>168</sup> Kesrevî, *Bahâîgerî*, 7.

<sup>169</sup> Kesrevî, *Bahâîgerî*, 9; Krş. Yusuf Benli, *Hicri II. Asırda Kûfe Merkezli Şîî Nitelikli Gulât Hareketler* (Harran: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 140 vd.

<sup>170</sup> Kesrevî, *Bahâîgerî*, 9.

<sup>171</sup> Kesrevî, *Bahâîgerî*, 10 vd; Krş Mehmet Atalan, *Şîîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdik'in Yeri* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2005), 105 vd.

kında bilgi veren biyografi yazarlarının büyük çoğunluğu, kendisinin siyasete girme-yerek tarafsızlık ilkesini büyük bir hassasiyetle koruduğu konusunda hemfikirdirler.<sup>172</sup>

Ona göre hadis kitaplarında da “Kâim, Fâtıma evladındandır” gibi rivayetler vardır. Bu yüzdendir ki İsmâiliyye, İsmâil b. Ca’fer’in taraftarları -sonra ayrı bir grup oldular- kendi faaliyetlerinin temelini Mehdîlik zemini üzerine inşa ettiler. Onların öncülerinden biri -kendisini İsmâilin evlatlarından olduğunu iddia ediyordu- Afrika’da Mehdî ismiyle ayaklandı ve Fâtımîler yönetiminin temelini attı. Böylece Şîîlerin kendi arasında Mehdîlik anlayışı için çok önemli bir zemin oluştu ve gelişti ki Şîîlik başka renge büründü, hem Mehdîlik diğer yüzüyle ortaya çıktı ve hem de ilk sadeliği ortadan kalkmış oldu.<sup>173</sup>

Kesrevî, Mehdîlik anlayışı ile birlikte on ikinci imamla ilgili birçok iddiada bulunmuştur. Öncelikle Mehdî’nin doğumu ile ilgili konulara değinmiş, Mehdî’nin doğumunun sorunlu bir mesele olduğunu ifade etmiş, bu konuda eleştirilerini reel yaşam üzerinden ortaya koymuştur. Ona göre eğer imam önder ise, halkın arasında olması gerekir, diğer taraftan imamın bin sene yaşaması inanılacak bir durum değildir. Allah’ın niçin bir şahsı bin sene saklayıp sonra ortaya çıkararak onun eliyle dünyayı ıslah edeceğine ihtiyacı olsun? diye sormaktadır. Bu nedenle ona göre “Mehdîlik anlayışı efsaneden başka bir şey değildir.”<sup>174</sup>

Kesrevî, Şîîlerin, Mehdîliği benimseyerek, onu sade halinde bırakmadıklarını, kendilerinden ona bir şey ilave ettiklerini söyler. O, Şîî literatürde yer alan “Mehdî”den önce Deccal ortaya çıkacak, güneş batıdan doğacak, gökten bir ses duyulacak, imamın taraftarları “tayy-i arz” ile onun yanına koşacaklar”, “Mehdî görevini tamamlayıp zamanı sona erince sakallı bir kadın tarafından öldürülecektir. Ondandır sonra imamlar tek tek dünyaya döneceklerdir” gibi rivayetleri, bunların hepsini boş ve abartılı bulur ve arkasından “Görün bakın ki, abartıda ne kadar da ileri gitmektedirler! Yaratılış sistemiyle nasıl alay ederek başkaldırmaktadırlar! Allah’a karşı nasıl da küstahlık yapmaktadırlar” der.<sup>175</sup>

#### 6.4. Şîîlerin Kerbelâ Algısının Eleştirileri

Kesrevî, tarihte yaşanan Kerbelâ olayı için yas tutulmasını eleştirir. O, bununla ilgili şu soruları sorar: “Bu olaya göre ağlamak, ağlatmak hangi akılla yapılıyor? Bu, sizi Allah’a götüren nasıl bir yoldur? Deniliyor ki “her kim ağlaya, ağlata, gözyaşı akıta cennet ona gelir.” Ağlamak ve ağlatmak nedir ki, Allah onlara böyle bir ödül versin? Siz bu sözü nereden bulup söylüyorsunuz?” Hüseyin b. Ali hilafet talebiyle ayaklandı ve bu işi fazla ileriye taşıyamadı. Fakat çok övülecek bir kahramanlıkla kendisinden söz ettirdi. Eyleminden vazgeçmedi, evlatları ve taraftarları ile birlikte öldürüldüler. Onun bu çıkışı çok övülecek bir iştir. Fakat ne olmuşsa olmuştur. 1300 yıldır ağlamanın ne anlamı

<sup>172</sup> Ca’fer es-Sadık ve ölümü sonrası dönemde ortaya çıkan tartışmalar ve Ca’fer es-Sadık’ın kendisi ile ilgili ileri sürülen iddialarla bir ilişkisinin olmadığına dair nakiller hususunda değerlendirmeler için bk. Metin Bozan, *İmamiyye’nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009), 89–106.

<sup>173</sup> Bu konudaki değerlendirmeler için bk. Ömer Faruk Teber vd., “Risâle-i Ca’fer-i Sâdık” Üzerinden Ondört Ma’sumân-ı Pâk On Yedi Kemer-Best, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017), 914 vd.

<sup>174</sup> Kesrevî, *Bahâîgerî*, 10 vd.

<sup>175</sup> Kesrevî, *Şîîgerî*, 13 vd.

vardır? Muharrem ve Safer'de çok sayıda akılsızca yapılan merasimlere ne demeli?<sup>176</sup>

Bu görüşlerine ilaveten Kesrevî, ziyaretgâhların ve ağlamanın sakıncalı olduğunu, "bunlar dinin temelini kazımakta ve onu ortadan kaldırmaktadır" demektedir. Oraya yapılan ziyaretle bütün günahlar bağışlanıyor ve dökülen bir damla gözyaşı cennete götürüyorsa, insan kötü olanı neden bıraksın, falanca hacı açgözlülüğünden neden vazgeçsin? Neden zalim yönetici kan dökmekten vazgeçsin? Erkekler yabancı kadınların peşine niye düşmesinler ki? diyerek yapılanları sorgulamaktadır.<sup>177</sup>

### 6.5. Safevîlik Eleştirileri

Kesrevî'nin eleştirdiği bir diğer konu da Safevîlik ile onların nesebi ve Şîliği meselesidir. Bununla ilgili o, *Şeyh Sâfi ve Tebâreş* eserini kaleme almıştır. Eserinde iddia ettiği görüşlere göre Safevîler sonradan soyağacı oluşturmuşlardır. Ancak ensâp kitaplarında böyle bir bilginin yer olmadığını ve onların Peygamber'e herhangi bir intisabının da söz konusu olmadığını söyler. Ona göre Safevîlerin nesebi Irak'ın Kürdistan bölgesindeki Sancar'dandır. Kesrevî, Şeyh Sâfi'den Şah İsmâil'e kadar geçen sürenin üç dönemden oluştuğunu, geçirdiği değişikliği şu şekilde açıklamaktadır: Birincisi Şeyh Safiyüddîn Seyyid değildi, ama onun torunları Seyyid oldular. İkincisi Şeyh Safiyüddîn Sünnî idi, ama torunu Şah İsmâil Sünnîleri katleden bir Şî oldu. Üçüncüsü ise Şeyh Safiyüddîn Farsça konuşuyordu, ama ondan sonra gelenler Türkçeyi kabul ettiler.<sup>178</sup>

Kesrevî, *Âzerî yâ Zeban-i Bastan-i Azerbaycan* eserini yazarken Şeyh Safiyüddîn'nin yazmış olduğu iki beyti inceleyerek şöyle der: "Bir enteresan durumla karşılaştım ki Şeyh Safi kendi zamanında "Seyyid" değildi yani ne o Seyyidlik iddiasında bulunmuştu ne de diğerleri onu Seyyid olarak tanımışlardı. Onun babaları kadim Azerbaycan'ın yerlilerindendi ve Aryâî ırktan başkasından değillerdi. Şeyh Safiyüddîn'in halefleri Şîliği kabul ederek, seyyidlik iddiasında bulundular ve kendileri için Seyyidlik soyağacı inşa ettiler."<sup>179</sup>

Müellif, Şeyh Sâfi hakkında bilgilerin yer aldığı ilk kaynak olan İbn Bezzâz'a mensup *Safvetü's-safâ* eserini de değerlendirmektedir. Buna göre bu eserin nüshaları birbirleriyle çelişmektedir. Çünkü eserin müstensihleri herhangi bir sorumluluk duygusu taşımadan, esere istedikleri ilaveleri yapmış, kendilerince gerekli olmayan yerleri nüshadan çıkarmışlardır. Yazara göre *Safvetü's-safâ*'daki soyağacı ve şecere sonradan uydurulmuştur. Yine ona göre Safevîler, toplum nezdinde kendi itibarlarını daha da sağlamak için bunun yapılmasına izin vermişler, hatta teşvik etmişlerdir.<sup>180</sup>

<sup>176</sup> Kesrevî, *Şiğeri*, 38. Krş. Hasan Onat, "Kerbelâ'yı Doğru Okumak", *Akademik Orta Doğu* 2/1 (2007), 1-9.

<sup>177</sup> Kesrevî, *Der Pîrâmûn-i İslâm*, 20, 31.

<sup>178</sup> Ahmed Kesrevî, *Şeyh Safi ve Tebâreş* (Tahran: y.y., 1306/1937), 5, 9.

<sup>179</sup> Ahmed Kesrevî, *Âzerî yâ Zeban-i Bastani Azerbaycan*, (Byy.: byy.), 41; Ahmed Kesrevî, "Nejâd ve Tebâri Safevî", *Mecelle-i Âyende* 17 (1322/1943), 358. Ahmed Kesrevî'nin buradaki temel çabası Safevîlerin Türk olmayıp Kürt olduklarını savunmasıdır. Safevîlerin nesebi meselesi bilim adamları tarafından tartışılmış, konu hakkında farklı düşünceler ortaya konulmuştur. Baba tarafından nesebi her ne kadar tartışmalı olsa da anne tarafından Akkoyunlu hükümdarı Uzun Hasan'ın torunu olduğu kesin olarak kabul edilmektedir. Safevîler hakkındaki tartışmalar için bk. Mirza Abbaslı, "Safevîlerin Kökenine Dair", *Bulleten* XL/158 (1976), 287-329; Palmira, Brummet, "The Myth of Shah İsmail Safavi: Political Rhetoric and "Divine" Kingship", *Medieval Christian Perceptions of Islam: A Book of Essays*, ed. J. Victor Tolan, (New York 1996), 331-363.

<sup>180</sup> Kesrevî, *Şeyh Safi ve Tebâreş*, 9 vd.

Kesrevî'nin diğer bir eleştirisi ise Şîliğin Safevîler tarafından resmi bir devlet politikası haline getirilmesidir. Ona göre Safevîler başlangıçta Sünnî ve tasavvufî bir yapıya sahip olmasına rağmen daha sonra Şîliği farklı bir renge bürüyüp aşırı uygulamalarda bulundular.<sup>181</sup>

### 7. Pâkdinîyân Hareketi

20. yüzyılda İran'da yanlış din anlayışına ve mezhebî taassuba karşı toplumsal uyanışı başlatmak isteyen Kesrevî, Pâkdinîyân Hareketini kurmuştur. Belirttiğimiz gibi Kesrevî'nin hayatının en etkili dönemi 1930 ila 1946 yılları arasında geçmiştir. Başlangıçta faaliyetlerine *Bâhemâd* ile başlar. *Bâhemâd*, Kesrevî'nin kullandığı bir kavram olup, "cemiyet", "dernek" veya "teşkilat" demektir. Kesrevî, *Bâhemâd-i Pâkdinîyân* ve *Bâhemâd-i Azadegân* (Özgürlük Teşkilatı) isimlendirmelerini de bu anlamda kullanmaktadır.

Kesrevî, *Bâhemâd*'ı dört döneme ayırmaktadır. Birinci dönem *Bâhemâd*'ı, Tebriz'de Tâlîbiyye Medresesi'nde okul arkadaşlarıyla oluşturduğu yapılanmadır. Bu dönemde daha çok gündemdeki sorunlar tartışılmıştır. İkinci *Bâhemâd* dönemi ise Meşrutiyet Devrimi sırasında Tebriz'de dört meşrutiyetçi arkadaşıyla birlikte teşekkül eden bir yapılanmadır. Kesrevî, bu dönemde dört arkadaşı ile gizli şekilde buluşup karşılıklı fikir mübadeleleri yapmıştır. Üçüncü ve dördüncü *Bâhemâd* dönemleri ise Kesrevî'nin dinî ve siyasî mücadelesinin çekirdeğini oluşturduğu dönemdir. O, *Bâhemâd*'ın temellerinden bahsettiği *Vercâvand-i Bunyâd* adlı eserinde şöyle demektedir: "Bu kitap, dünya ve hayat hakkında eğitim ve öğretimimiz için gerekli olan tüm bilgileri içermektedir."<sup>182</sup> O, bu şekilde kendisi ve taraftarlarının dini düşüncelerinin çerçevesini oluşturmuş ve *Bâhemâd-i Pâkdinî* şeklinde ifade edilen hareketin temellerini atmıştır.<sup>183</sup> Kesrevî, hareketin ideolojisini yazdığı *Âyîn* adlı eserinde batı ve batılılığa karşı çıkılması, iyi bir hayat tarzının gelenek ve göreneklerin muhafaza edilmesiyle sağlanabileceğini fakat batı bilim ve teknolojisinden faydalanılması gerektiğini de ifade etmektedir.<sup>184</sup>

Kesrevî, hareketin faaliyetlerini şu şekilde açıklamaktadır: 1. Milli ideal ve vatan sevgisi. 2. Kitleleri uyandırma ve eğitime çabası. 3. Bu teşkilatın yayın organlarına iş-

<sup>181</sup> Kesrevî, *Şeyh Safî ve Tebâreş*, 33 vd. Krş. Ömer Faruk Teber, "Mezhebî Ayrışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması", *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 5, (2017), 193-200. Kesrevî, Şeyhîlik, Bahâîlik ve Babîlik akımlarına da eleştiriler yöneltmiştir. Bu konuda yazmış olduğu *Bahâîgerî* eserinde şöyle demektedir: "Bahâîlik, Bâbîlikten türemiş, Babîlik Şeyhiyye'den türemiş, Şeyhiyye de Şîlikten ortaya çıkmıştır, bu nedenle Bahâîlik tarihi Şî tarihinin bir kısmıdır" O, Bahâîlikteki Mehdî anlayışının Şîlikteki Mehdî anlayışının devamı olduğunu fakat daha sonra farklı bir yöne kaydığını söyleyerek eleştirmektedir. Bk. Kesrevî, *Bahâîgerî*, 2 vd. Krş. Fezâî, *Bâbîgerî, Bahâîgerî ve Kesrevîgerâyî*, 75 vd; Mehmet Zeki İşcan, "Bâbîlik-Bahâîlik", *İslam Mezhepleri Tarihi (El Kitabı)* (Ankara: Grafiker Yayınları, 2014), 509 vd; Fatih Topaloğlu, "Bâbîlik-Bahâîlik", *İslâm Mezhepleri Tarihi* (Ankara: Nobel Yayınları, 2020), 321 vd.

<sup>182</sup> Kesrevî, *Vercâvend-i Bunyâd*, 5 vd.

<sup>183</sup> Hassebî, *Seyyid Ahmet Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, 39-40.

<sup>184</sup> Kesrevî, *Âyîn*, 5 vd.

lerlik kazandırmak ve yayınlar yapmak. Bu suretle iyi düşünceleri ve işleri teşvik etmek, topluma zararlı olan şeyleri bertaraf etmek.<sup>185</sup> Başlangıçta dinî konulardaki faaliyetleriyle adından söz ettiren hareketin hedeflerinin bu şekilde ifade edilmesi, onların asıl amaçlarının siyasi ve toplumsal bir faaliyet olduğunu göstermektedir. Müctehidî, Kesrevî'nin hareketinden direnişçi bir hareket olarak bahsedip “Taarruz yapmak isteyen Kesrevî, Pâkdînîlerden, saldırgan Nazî kuvvetleri gibi savaşı bir grup teşkil etme peşindeydi” demektedir.<sup>186</sup>

Başlangıçta toplumla fazla iletişim içine girmeyen Bâhemâd mensupları “Peymân” ve “Perçem” gibi basın-yayın organları yoluyla düşüncelerini açıklamaya başlamışlardır. Bu grup, haftalık olarak cuma akşamları hükümetin dikkatini çekmeden gizlice Kesrevî'nin evinde toplanırlar. Bu süreçte Kesrevî, dokuz günlük kısa bir gözaltı süresi geçirmiş, faaliyetlerinde suç unsuru bulunamadığı için serbest bırakılmıştır. Kesrevî ve hareketine 1942'ye kadar devam eden baskılar, yayınlamakta olduğu Peymân Dergisi'nin sansüre uğramasını ve derneğin faaliyetlerinin polis tarafından engellenmesini beraberinde getirmiştir.

Fakat bu baskılar grubun üyelerini yıldırılmaz; Kesrevî, bir toplantıda hareketi resmi olarak kayıtlı bir siyasi partiye dönüştürmeyi önerir; ancak bu parti diğer siyasi yapılar gibi seçimlere girip düzenli politik faaliyetlerde bulunmayacak, Tahran ve diğer şehirlerde teşkilatlanıp fikirlerini gazete ve dergi kanalıyla yayacaktı. Ramyâr, 1969 yılı itibarıyla bu grubun İran'da aktif olduğunu, kendilerini *Âzâdegân* veya *Kesrevîyyûn* adıyla tanımladıklarını, Kesrevî'nin ölümünden sonra da onun düşüncelerini düşük profille de olsa yayıp kitaplarını yeniden neşrettiklerini nakleder.<sup>187</sup> Ancak, Kesrevî'nin Şîliğe karşı tutumu ve Humeynî'nin kendisini hedef göstermesi nedeniyle, 1979 Devrimi sonrasında hareketin takipçileri özellikle yayın faaliyetlerini yurtdışında sürdürmekte; halihazırda İran'da resmi olarak bu yönde faaliyet gösteren bir dernek bulunmamaktadır.<sup>188</sup>

Yusuf Fezâî'ye göre “Kesrevî mektebi ve onun düşüncelerinin taraftarları bir fırka oluşturmuşlardı. O, “Kesrevî'nin taraftarlarının bu hareketi “Pâkdînî”, biz ise onu “Kesrevîgerâyî/Kesrevîcîlik” olarak isimlendirmektedir”, demektedir. Bir başka yerde ise “Bilinmesi gerekir ki, Kesrevî mektebinin taraftarları o mektebi tedavülde olan şekliyle “din” veya “mezheb” olarak isimlendirmemekteydiler. Fakat biz mecâz ve müsamaha yoluyla da olsa onu “mezheb-i Kesrevî” olarak isimlendirmektediriz.”<sup>189</sup>

Kesrevî, Pâkdînî Hareketi'ni mevcut olan yanlış din anlayışlarını reddetme üzerine inşa etmiştir. O, Pâkdînî'yi, yanlış din anlayışı ile gerçek dinin anlamının ne olduğunu ortaya koyarak açıklamaktadır. Ona göre gerçek din; insanların, dünyayı ve onun kurallarını iyi tanımaları, birlikte yaşamayı anlamaları, insanlığın cevherini bilmeleri, yaşamlarını akıl yöntemiyle gerçekleştirmeleri, meslek, ticaret, tarım, teknoloji ve benzeri olan her şeyin anlamını doğru bilmeleri ve uygulamaları, dünyayı imar etmek

<sup>185</sup> Kesrevî, *Din ve Cihân*, 1.

<sup>186</sup> Mehdî Müctehidî, *Ricâl-i Azerbaycan der Asr-ı Meşrutîyet*, (B.y.: y.y., 1327/1948), 130.

<sup>187</sup> Minoo Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi: Historian, Language Reformer and Thinker* (Durham: Faculty of Arts of Durham University, Master Thesis, 1969), 20 vd.

<sup>188</sup> Koç, “Modernleşme Sürecinde ‘İran Milliyetçiliği’”, 134.

<sup>189</sup> Fezâî, *Bâbîgerî, Bahâîgerî ve Kesrevîgerâyî*, 302 vd.

ve onu kötülükten korumaya çalışmaları, toplumlarını güçlendirmeleri, kendi hayatlarında güven içinde yaşamaları, Yaraticıdan ve onun isteklerinden habersiz kalmamaları ve kendi gereksiz arzularını takip etmemeleridir.<sup>190</sup>

Kesrevî, Pâkdînî'nin İslâm'a karşı olmadığını, aksine onun devamı olduğunu söyleyerek Pâkdînî'nin kökeninin İslâm'ın kökeni ile aynı olduğunu iddia etmektedir. Aralarındaki temel fark ise her ikisinin değişik zaman dilimlerinde ortaya çıkmalarıdır.<sup>191</sup>

Sonuç olarak Kesrevî'nin Pâkdînîyan hareketini kurma amacını şu şekilde ifade etmek mümkündür. O, İslâm'ı bir din olarak kabul etmekle birlikte onun temel hedefinden uzaklaştırıldığını, bu nedenle İslâm'ı Pâkdînîyân adı altında ve kendisinin görüşlerinin de ifade edildiği bir yapı şeklinde yeniden reforme ederek devam ettirmek istemiştir.<sup>192</sup>

### 8. Ahmed Kesrevî'ye Yöneltilen Eleştiriler

Kesrevî'nin içtimaî, siyasî ve ilmî çalışmalarında yeni bir toplum inşa etmek için çabaladığı görülmektedir. Görüşleri sert tepkilerle karşılanan Kesrevî'ye birçok iddia ileri sürülmüştür. Bunların başında “peygamberlik” iddiası, “yeni din icat ettiği” ve “dinsiz olduğu” gibi iddialar gelmektedir.<sup>193</sup> Fakat Kesrevî'nin çalışmalarına ve düşüncelerine bakıldığı zaman onun böyle bir iddiada bulunduğunu söylemek bilimsel gerçeklikle bağdaşmamaktadır. Nitekim o, herhangi bir çalışmasında peygamberlik veya yeni bir din icat ettiğini iddia etmemiştir. Bu konuya değinen Fezâî şöyle demektedir:

“... Eğer kesin ve tarafsız bir bakış açısıyla eserlerindeki söylemlerine ve yazdıklarına bakılırsa, onun peygamberlik iddiasında bulunduğunu görmemekteyiz veya ben görmemişim. Çalışmalarından birinci derecede onun bir muhakkik, tarihi ve toplumsal alanlarda bir bilgin olduğu ve çalışmalar yaptığı görülmektedir. Onun bütün çabası İran halkı ve devletine fikrî yönden destek olmak isteğidir. Çünkü ona göre kendi dönemindeki İran'ın geri kalmasının asıl nedeni dinî alandaki çokça ihtilaflar ve toplumun düşüncesini etkileyen hurafelerdir. Bu nedenle ihtilafları tenkit etmiş ve toplum düşüncesindeki hurafelere karşı mücadele etmiştir.”<sup>194</sup>

Burada şunu da ifade etmek gerekir ki, Kesrevî'nin çalışmaları genel olarak değerlendirildiğinde onun gerçek amacı İslâm'ın Şiîlik, Bâbîlik ve onun benzerleri gibi olmadığını açıklama gayretidir. Ona göre her dinî fırkaya mensup olanlar dini, kendi çıkarlarına alet etmişler ve kendi isteklerine göre dine yenilikler getirmişlerdir. Aslında, din ve onun toplumdaki amacı meçhul kaldığı gibi, onun rehberliğinden de habersiz kalmıştır. O, bu hususta kendisini çok büyük bir güçlük karşısına bulmakta ve kendisini din ve onun gerçek yolunu tanıtmak için görevli saymaktadır. Belirtildiği gibi dergi ve makaleler yayınlamak suretiyle bu işe başlamış ve daha sonra Bâhemâd-i

<sup>190</sup> Kesrevî, *Vercavend-i Bunyad*, 51; Kesrevî, *Rah-i Rastgerî*, 53-56.

<sup>191</sup> Kesrevî, *Der pîrâmûn-i İslâm*, 48-52.

<sup>192</sup> Ramyar, *Sayyed Ahmad Kasravi: Historian, Language Reformer and Thinker*, 22 vd.; Asil, *Seyrî der Endişe-i Siyasî Kesrevî*, 5.

<sup>193</sup> Bu konudaki tartışmalar için bk. Ahmad Kasravi, *Shi'ism (Shi'i-Gari)*, b.t References and additional articles by. M. Amini (USA: Published by: Kitab Corp., 2011), 23; Ali Reza Mollâî Tevânî, “Kesrevî ez Nakd-i Dîn tâ Daiye-i Peyamberî”, *Motalaât-i Tarih-i Ferhengî (Pejuheşnâme-i Encümen-i İrani Târih)* 5/19 (1393/2014), 34.

<sup>194</sup> Fezâî, *Bâbigeri, Bahâigeri ve Kesrevigerâyî*, 312; Krş. Nüreddîn Çahardehî, *Daiyân-i Peyamberî ve Hodâî* (Tahran: Fethî, 1366/1987), 5 vd.



Pâkdiñî'yi kurmuş ve ömrünün sonuna kadar bu doğrultuda çalışmıştır.<sup>195</sup>

### Sonuç ve Değerlendirme

20. yüzyılın önemli düşünürlerinden biri olan Ahmed Kesrevî, yaşadığı dönemin sorunlarına çözüm bulmaya çalışan “ikonoklast” bilginlerdendir. İçtimaî ve siyasi hayata Meşrutiyetle birlikte adım atmış, Tebriz merkezli birçok önemli olaya şahitlik etmiştir. Devlet memurluğu ile birlikte İran'ın birçok bölgesinde görev yapması toplumu daha yakından tanınmasına olanak tanımıştır. Kesrevî, faaliyetlerine dergi ve gazete neşrederek başlamış, daha sonra özellikle tenkidî yönüyle öne çıkan eserler kaleme almıştır. Onun çalışmaları incelendiği zaman, siyasi, içtimai, filoloji, din, mezhep, kültür, tarih, örf gibi geniş bir alanı kapsadığı görülmektedir.

Kesrevî'nin düşüncelerinde onun yeni bir toplum oluşturmak çabası içine girdiğini kolayca anlamak mümkündür. Nitekim yeni bir kimlik ve yeni bir anlayış oluşturmak için her türlü çaba gösterdiğini görmekteyiz.

Kesrevî'nin önem verdiği ve eleştirdiği konuların başında toplumun din ve mezhep anlayışı gelmektedir. Ona göre din, akıllı kullanmakla ikame edilebilir. Akılsız bir din, din değildir. Din, sosyal hayatı tanzim etmek, fakirlere, çaresizlere yardım etmek, yeryüzündeki sorunlara çözüm üretmek için vardır. Onun düşüncesinde din ve akıl birbirinden ayrılmaz iki önemli öğedir. İnsanlar dini doğru şekilde anlamadıkları için bu kadar sorunla karşı karşıya kalmıştır. Kendisini eleştirenlerin bile dinsizliğin ne olduğunu anlamadığı kanaatindedir.

Kesrevî, dinin doğru anlaşılması üzerinde durduğu gibi mezhebi konulara da değinmiştir. Çalışmalarında Şîlik merkezi bir konumdadır. *Şîgeri* adlı eserinde Şîliği birçok yönüyle incelemiş, bazı konularda sert ifadelerle tenkit etmiştir. O, Şîliği bir fırka, ekol veya mezhep olarak değil “Şîî dini” olarak telakki etmiştir. Şîîliğin başlangıçta sade, yalın, temiz bir hareket olduğunu, sonradan birilerinin Şîîliğe yeni bir renk kattığını, bunun arkasından Şîîliğin siyasileştiği ve yönetime karşı kullanılan bir araç haline geldiği iddia etmiştir. Şîîliği eleştirirken cevaplarını Kur'an üzerinden vermektedir. O, Allah eğer bir halife atamak isteseydi bunu açıkça belirtirdi, demektedir. Şîîlerin Gadir-i Hum olayını yanlış anladıklarını ifade eden Kesrevî, Sakife-i Benî Saide'de dönemin şartları gereği halife seçiminin /atamasının yapıldığını söylemektedir.

Mehdîlik tartışmalarına da değinen Kesrevî, bu anlayış ile birlikte Şîa'nın gâip imam anlayışını da eleştirmiştir. Ona göre Mehdîlik inancı Müslümanlara İranlılardan geçmiş, Müslümanlardan bazıları da bunu alıp kullanmışlardır. O, bu inancın akla ve mantığa ters düştüğünü ifade etmiştir. Kerbelâ ile ilgili ise Hz. Hüseyin'in kendi davası uğruna yola çıktığını ve sonuna kadar kahramanca savaştığını söylemekte, Kerbelâ için ağlama, gözyaşı dökme gibi ritüellerin herhangi bir faydasının olmadığını, bütün bunların insanı günahlarından arındıramayacağını ifade etmiştir.

Şîî din adamlarını da eleştiren müellife göre *mollalar* denilen Şîî ulema, imamların yetkilerini gasp etmişlerdir. Onlar imamlar adına vergi toplamaya başlamış, devlete karşı gelerek adeta alternatif bir yönetim oluşturmuşlardır.

<sup>195</sup> Hassebî, *Seyyid Ahmet Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*, 81.

Kesrevî'nin diğer bir eleştirisi ise Şîliğin Safevîler tarafından resmi bir devlet politikası haline getirilmesidir. Ona göre Safevîler başlangıçta tasavvufi bir yapıya sahip olmasına rağmen daha sonra Şîliği farklı bir renge bürüyüp otantik Şîliği bozmuşlardır.

Kesrevî kendisine karşı ileri sürülen peygamberlik iddialarını kesinlikle kabul etmediğini, böyle bir düşüncesinin olmadığını beyan etmektedir. O, peygamberlik müessesesinin insanlar tarafından yanlış anlaşıldığını bütün çabasının bu yanlış düzeltmek olduğunu söylemektedir.

Kesrevî'nin temel görüşleri etrafında şekillenen Pâkdînîyân Hareketi, 1930'lu yıllarda oluşturulmuştur. O, bu hareketi aklını kullanan, dini siyasi, ticari emellerine alet etmeyenlerin bir hareketi olarak tanımlamaktadır. Hareket, Kesrevî'nin öldürülmesine kadar hızlı bir tırmanışa geçmiş, toplum tarafından rağbetle karşılanmıştır. Ülkenin birçok şehrinde şubeleri açılmış, toplumsal bir harekete dönüşmeye başlamıştır. Fakat toplum nezdinde gördüğü olumlu tepki hem iktidar hem de Şîi ulema tarafından pek hoş karşılanmamıştır. Kesrevî, memurluktan uzaklaştırılmış, kitapları yasaklanmış ve yakılmıştır. Ancak bütün baskılara rağmen tenkitlerini ve eleştirilerini sürdürmüştür. Fedâiyân-ı İslâm örgütü Kesrevî'ye karşı uyarılarda bulunmuş, fakat bu uyarılar sonuç vermeyince 1946 yılında katledilmiştir. Kesrevî'den sonra Pâkdînîyân Hareketi yasaklanmış ve taraftarları tutuklanmıştır. Ağır baskılara uğrayan taraftarlarının çoğu yurtdışına gitmek zorunda bırakılmıştır.

### Kaynakça

- Abbaslı, Mirza. "Safevîlerin Kökenine Dair". *Bulleten* XL/158 (1976), 287-329.
- Atalan, Mehmet. *Muhammed b. el-Hanefiyye ve Anadoludaki Tezahürleri*. Ankara: İlahiyat Yayınları, 2007.
- Atalan, Mehmet. *Şîliğin Farklılaşma Sürecinde Ca'fer es-Sâdik'ın Yeri*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2005.
- Asîl, Hucetullah. *Seyrî der Endişe-i Siyasî Kesrevî*. Tahran: Emîr-i Kebîr, 1356/1977.
- Azer, Ali. *Azadistan Devleti ve Şeyh Muhammed Hıyâbânî*. çev. Eloğlu. Yayına hazırlayan Seyfettin Altaylı. Ankara: Elektronik İletişim Ajansı, 1995.
- Benli, Yusuf. *Hicri II. Asırda Kûfe Merkezli Şîi Nitelikli Gulât Hareketler*. Harran: Harran Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Bilgin, Orhan. "Seyyid Ahmed Kesrevî". 311. İstanbul: TDV İslam Ansiklopedisi, 2002.
- Bozan, Metin. *İmamiyye'nin İmamet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.
- Palmira, Brummet. "The Myth of Shah İsmail Safavi: Political Rhetoric and "Divine" Kingship", *Medieval Christian Perceptions of İslam: A Book of Essays*. 331-363. ed. J. Victor Tolan, New York 1996.
- Ca'ferîyân, Resul. *Cereyanhâ ve Sazmanhâ-yi Mezhebî-Siyasî-İ İslâm*. Tahran: Müessise-i Ferheng-i Daniş ve Endişe-i Muasır, 1380/2001.
- Çahardehî, Nüreddîn. *Daiyân-i Peyamberî ve Hodâî*. Tahran: Fethî, 1366/1987.
- Cezâyirî, Muhammed Ali. "Kesrevî ve Berhord-i Şark ve Garb". *İrânâme* 8/31 (1369/1990), 391-410.

- Destgayb, Abdülali. *Nakd-i Âsâr-ı Ahmed Kesrevî*. Tahran, 1357/1978.
- Dilek, Kaan. "İran'da Meşrutiyet Hareketi ve Dönemin Siyasi Gelişmeleri". *Akademik Orta Doğu* 2/1 (2007), 49-68.
- Doustdar, Mohammad Haghighi. *The Religious Thought of Abmad Kasravi Tabrizî*. Montreal: Institute of Islamic Studies, Mc Gill University, Master Thesis, 1998.
- Fethi, Asgar. "Kesrevî çe mîguyed?" *İrannâme* 20/1-2 (1380/2001), 261-275.
- Fezâî, Yusuf. *Bâbîgerî, Bahâîgerî ve Kesrevîgerâyî*. Tahran: Müessise-i Matbuâtî Ferhî, 1351/1972.
- Hasebî, Rajabali. *Seyyid Ahmet Kasravî-yi Tabrizî'nin Hayatı, Fikirleri ve Eserleri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, Doktora Tezi, 1980.
- Hoşniyet, Seyyid Hüseyin. *Seyyid Mücteba Nevvâb Safevî, Endişehâ, Mubarezat ve Şehadet-i Ou*. İran: İntişarat-ı Menşur Biraderi, 1360/1981.
- Hurremşad, M. B. vd. "Gofteman Hüviyyet-i Milli Cereyan-ı Nasyonalizm Kabl ve Ba'd ez İnkılâbî İslâmî (Bâ Tetbîki Endişe-i Ahmed Kesrevî ve İzzettullah Sehabî)" 9/1 (2018 1397), 21-48.
- İşcan, Mehmet Zeki. "Bâbîlik-Bahâîlik". *İslam Mezhepleri Tarihi (El Kitabı)*. 509-530. Ed. Hasan Onat-Sönmez Kutlu. Ankara: Grafiker Yayınları, 3. Basım., 2014.
- Jazayery, M.A. "Kasravi, Iconoclastic Thinker of Twentieth Century Iran". in *A. Kasravi, On Islam and Shi'ism*. M.R. Ghanoonparvar. Mazda: Costa Mesa, 1990.
- Jean, Calmard. "Shi'i Rituals and Power II. The Consolidation of Safavid Shi'ism: Folklore and Popular Religion". *Safavid Persia The History and Politcs of an Islamic Society*. 139-190. ed. Charles Melville, CMESUC, Cambridge, 1996.
- Kanunpour, Muhammed Rıza. "Pâkdînî der Ârâi Kesrevî: Negerişî Ukelâî be dîn". *İrannâme* 20/1-2 (1380/2001), 237-244.
- Kasravi, Ahmad. *Shi'ism (Shi'i-Gari)*. References and additional articles by. M. Amini. USA: Published by: Kitab Corp., 2011.
- Katouzian, Homa. "The Revolt of Shaykh Muhammad Khuyabânî". *Iran Journal of the British Institute of Persian Studies* XXXVII (1999), 153-172.
- Kazvînî, Muhammed. "Enteqadi Edebî 'Âzerî yâ Zebân-i Bâstân-i Âzerbâygân". *Mahname-i İranşehr* 4/10 (1305/1926), 586-594.
- Kesrevî, Ahmed. *Âyîn*. Tahran: y.y., 1311/1922.
- Kesrevî, Ahmed. *Bahâîgerî*. Tahran: y.y., 1322/1943.
- Kesrevî, Ahmed. *Behânend ve Dâverî Konend*. Tahran: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Dadgâh*. Tahran: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Dâverî*. Tahran: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Der Pasoh-i Bedhahan*. B.y.: y.y., 1324/1945.
- Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i Edebiyat*. B.y.: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i Hired*. Tahran: y.y., 1322/1943.
- Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i İslam*. Tahran: y.y., 1322/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Der Pîrâmûn-i Târih*. B.y.: y.y., 1358/1999.
- Kesrevî, Ahmed. *Der Râh-i Siyaset*. Tahran: y.y., 1324/1945.
- Kesrevî, Ahmed. *Din ve Cihân*. Tahran: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Engizisyon der İran*. Kanal Telegram, 1397/2018.

- Kesrevî, Ahmed. *Hodâ bâ Mast*. Tahran: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Kıyam-i Şeyh Muhammed Hiyabânî*. Virayeş ve mukaddime Muhammed Ali Humayun Katuziyân. Tahran: Neşr-i Merkez, 1376/1997.
- Kesrevî, Ahmed. “Nejad ve Tebari Safevî”. *Mecelle-i Âyende* 17 (1322/1943), 356–367.
- Kesrevî, Ahmed. “Rah-i irâd ra hem nemîdânend”. *Perçem Nime-i Mâhi* 6 (1322/1943), 262–263.
- Kesrevî, Ahmed. *Rah-i Rastgerî*. Tahran: y.y., 1317/1938.
- Kesrevî, Ahmed. *Şeyh Safî ve Tebâreş*. Tahran: y.y., 1306/1927.
- Kesrevî, Ahmed. *Şûgerî*. Tahran: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Sûfîgerî*. Tahran: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Tarih-i Meşrutiyet-i İran*. Tahran: Emîr-i Kebîr, 2536.
- Kesrevî, Ahmed. *Vercavend-i Bunyad*. Tahran: y.y., 1322/1943.
- Kesrevî, Ahmed. *Zindegânî-i Men*. Tahran: y.y., 1323/1944.
- Kesrevî, Ahmed. *Âzerî yâ Zeban-i Bastan-i Azerbaycan*. B.y.: y.y., trz.
- Ketirayî, Mahmud. “Kitâbşinâsî-i Ahmed Kesrevî”. *Ferheng-i İran Zemin*, 1351/1972, 18/361–384.
- Kia, Chad. “The Scum of Tabriz: Ahmad Kasravi and the Impulse to Reform Islam”. *British Journal of Middle Eastern Studies* 39/4 (2014), 498–516.
- Kirmânî, Mirza Ağahan. *Heftâd ü Dü Millet*. Mukaddime ve talikat M.C. Meşkûr. Tahran: Müessise-i Matbuâtî 'Atâî, 1362/1983.
- Koç, Mehmet Akif. “Modernleşme Sürecinde ‘İran Milliyetçiliği’ Yanlısı Tebrizli Bir Aydın: Ahmed Kesrevî – Hayatı, Şahsiyeti, Dünya Görüşü, Mücadelesi ve Eserleri”. *Kadim Akademi SBD* 3/2 (2019), 115–155.
- Koç, Merve. *Theodore Ebu Kurra’anın İkona Savunusu*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Müctehîdî, Mehdî. *Ricâl-i Azerbaycan der Asr-ı Meşrutiyet*. B.y.: y.y., 1327/1948.
- Nâseh Nâtık, “Sohenâne Der Bare-i Ahmed Kesrevî”, *İrannâme* 20/1-2, (Behar ve Tabestan 1380/2001), 301-312.
- Nevisâd. *Çera Kesrevî ra Koştend!? (Dersha-yî ez Gozeşte Berayi Eknun ve Ayende)*. Kanal Telegram, 1397/2018.
- Onat, Hasan. “Kerbelâ’yı Doğru Okumak” *Akademik Orta Doğu*, 2/1 (2007), 1-9.
- Pâkdâmen, Naser. *Katl-i Kesrevî*. Almanya: İntişarat-ı Foruğ, 3. Basım., 1383/2004.
- Ramyar, Mino. *Sayyed Ahmad Kasravi: Historian, Language Reformer and Thinker*. Durham: Faculty of Arts of Durham University, Master Thesis, 1969.
- Teber, Ömer Faruk. “Mezhebî Ayırışmanın Politik Sonuçları: Safevî Tarikatının Siyasallaşması”, *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi* 5 (2017), 193-200.
- Teber, Ömer Faruk vd. “Risâle-i Ca’fer-i Sâdik” Üzerinden Ondört Ma’sumân-ı Pâk On Yedi Kemer-Best, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi* 10/53 (2017), 914-920.
- Tevânî, Ali Reza Mollâî. “Kesrevî ez Nakd-i Dîn tâ Daiye-i Peyamberî”. *Motalaât-i Tarih-i Ferhengî (Pejuheşnâme-i Encümen-i İranî Târih)* 5/19 (1393/2014), 93–118.
- Topaloğlu, Fatih. “Bâbîlik-Bahâîlik”. *İslâm Mezhepleri Tarihi*. 313-327. Ed. Mehmet Saffet Sarıkaya-Mehmet Ümit. Ankara: Nobel Yayınları, 2020.

---

Yezdânî, Suhrab. *Kesrevî ve Tarih-i Meşrute-i İran*. Tahran: Neşranî, 1376/1997.

**İnternet kaynakları:**

<https://www.kasravi.info/>

<https://kasravi-ahmad.blogspot.com/>

<https://telegram.me/Pakdini>

[https://telegram.me/Kasravi\\_ahmad](https://telegram.me/Kasravi_ahmad)

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2

Sayı / Issue: 2

Aralık /December 2020

## Modern İnan'da Şii Sekülerleşme Süreci

*The Process of Shia Secularization in the Modern Iran*

**İsmail Sarı**

Dr. Öğr. Üyesi., Ankara Hacı Bayram Veli Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Sosyoloji Bölümü  
Assist. Prof. Dr., Ankara Hacı Bayram University, Faculty of Literature, Dept.of Sociology  
Ankara/Turkey

[ismail.sari@hbv.edu.tr](mailto:ismail.sari@hbv.edu.tr) <https://orcid.org/0000-0003-2623-2494>

## Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 29.11.2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 19.12.2020

**Yayın Tarihi /Date Published:** 31.12.2020

**DOI:** <https://doi.org/10.48203/siader.833169>

**Atıf/Citation:** Sarı, İsmail. "Modern İnan'da Şii Sekülerleşme Süreci", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2  
(Aralık 2020): 157-173. doi: 10.48203/siader.833169

\* Yazar bu çalışmada 2016 yılında Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırladığı  
*Devrimden Günümüze İnan'ın Rejim Paradigması ve Dış Politika Yönelimi* adlı Doktora Tezinden kısmen  
yararlanmıştır.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

Web: <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> mailto: [turkishshiitestudies@gmail.com](mailto:turkishshiitestudies@gmail.com)

**Öz**

“Batı” ve “İslâm” olarak ayrılan farklı dünyalarda sekülerleşme olarak tanımlanan genel anlamıyla dinin ideolojileşmesi süreci, Gencer’in tespit ettiği gibi hem ortak hem de dinlerin karakteri ve modernleşme sürecinin seyrine göre değişen farklı bir örüntü izlemektedir. Bu bakımdan, ancak farklı dinlerin hatta din-içi farklı mezheplerin karakteri ve modernleşme sürecinin seyirlerini karşılaştırarak dinlerin ideolojileşme tarzları tam anlaşılabilir. Bu açıdan İslâm Modernizmi gibi İnan-Şii sekülerleşmesi de Batı modernitesi ve Batılı akültürasyon dikkate alınmadan anlaşılabilir. Modernizm Mesih’in ahir zamanda “orada ve gelecekte” kuracağı yeni dünyayı öne çekme, Marx’ın deyimiyle tarihi hızlandırarak, hemen “burada ve şimdi” kurma projesidir. Dolayısıyla buradan modernizm-sekülerizm ilişkisi açığa çıkar ki modern dünyaya giden yolun sekülerden geçtiği görülür. Sekülerizm, nihai hedef olan yeni dünya düzenine giden yolu, ahir zamandaki yeryüzü cennetini daha fazla beklemeden “burada ve şimdi” kurma projesini ifade eder. Sekülerizm böylece tarihin askıya alındığı eskatolojik zihniyeti aşma yolu olarak bulunmuştur. Bu anlamda Batılı fikir ve politik dalgalarının etkisinde gelişen İnan-Şii sekülerleşmesi, güçlü bir medeniyet birikimine sahip İnan’ın tarihsel ve kimliksel özelliklerini de yoğun olarak taşımaktadır. İnan-Şii sekülerleşmesinin tüm yönlerinde bunu görmek mümkündür. Burada Cemaleddin Afgânî (1838-1897), Muhammed Hüseyin Nâinî (1860-1936) ve Ruhullah Humeynî (1902-1989) üzerinden yapacağımız analizde öncelikle; i) Batıda olduğu gibi İnan’da da “Mesih/Mehdi” inancının örtük bir şekilde sekülerleşmesi, ii) İslâm’ın ideolojileştirilmesi, iii) Sünnî dünyada olduğu gibi Şii dünyada da “şeriat-kanun” dilemmasının yol açtığı fikhî sekülerleşme tespit edilmeye çalışılacaktır. Bu bağlamda çalışmamızda yukarıda genel ve soyut olarak aktardığımız çerçevede İnan-Şii sekülerleşme süreci analiz edilecektir.

**Anahtar Kelimeler:** İnan, Şiilik, Sekülerleşme, Afgânî, Nâinî, Humeynî

**Abstract**

As Gencer has pointed out, in different worlds divided into "West" and "Islamic", the process of ideologicalization of religion, generally called secularization, is followed by a different pattern of religious character and modernization process. In this respect, the ideological forms of religions can be fully understood only by comparing the course of the character and modernization process of different religions, and even of different religious sects. Similarly, Iranian-Shia secularization, like Islamic Modernism, cannot be understood without considering Western modernity and Western acculturation. Modernism is the project of building the "here and now" by, as Marx put it, accelerating the history, instead of waiting for the world that Christ will create 'there and then' in the end of times. Hence, the connection between modernism and secularism is evident here, which means that the road to the modern world passes through secularism. Secularism refers to the project of establishing "here and now" without waiting for the way to the ultimate goal of the new world order, the future earthly paradise. Thus, secularism is perceived as a way of overcoming the eschatological mentality where history was put aside. Iranian-Shia secularization, under the influence of Western ideas and political waves, also heavily carries the historical and identity features of Iran- a strong civilization. These characteristics may be evident in all aspects of Iranian-Shia secularization. In the analysis based on Sayyid Jamâl al-Dîn al-Afghânî (1838-1897), Mohammad Hossein Naini (1860-1936) and Ruhollah Khomeini (1902-1989) three points will be identified: i) the implicit secularization of the belief in the "Messiah/Mahdi" in Iran as it is in the West, ii) ideologicalization of Islam, iii) the secularization of fiqh caused by the dilemma of Shia "sharia and law". The Iranian-Shiite secularization process will be analyzed in line with the above-mentioned general and abstract framework.

**Keywords:** Iran, Shia, Secularization, Afghânî, Naini, Khomeini

### Giriş

Modern İran’da, anayasa tartışmaları etrafında şekillenen Meşrutiyet Hareketi<sup>1</sup>, İslâm’ın geleneksel düşünce yapısıyla Batı modernitesi arasındaki en derin yüzleşmeydi.<sup>2</sup> Bu anlamda İran’da 1906 Anayasal Devrimi “modern devletin” belirsiz bir başlangıcı sayılırken İran-Şîi siyaset düşüncesinde de büyük bir kırılma/dönüm noktasıdır. Gaybet döneminde devleti meşru görmeyen Şîi siyaset düşüncesi bu dönemde, ulemanın Meşrutiyet Hareketine destek vermesi sonucu devleti zımnen meşrulaştırmıştır.<sup>3</sup> Bu durum, 1979 İran Devrimine kadar uzanacak siyasî dönüşümün başlangıç noktası olmuştur. Zira Şîi ulema tarih boyunca ideal bir devlet fikri ortaya koymadığı gibi ideal bir devlet kurma iddiasında da bulunmamıştır. Çünkü Şîi inancına göre ideal devlet; Gâib İmam’ın zuhur edip başkanı olacağı devlettir. Bu nedenle de mevcut yönetimler sürekli gayrimeşru olarak kabul edildiler. Fakat devletin Gâib İmam zamanında gayrimeşruluğu prensibi, ulemanın devletle iş birliği yapmasına engel olmamıştır. Ancak bu ulemanın bilfiil devlet başkanı olması “nâibü’l-âmm”<sup>4</sup> kavramı içerisinde düşünülmemiştir. Bunun yerine “zalim hükümdar” şeriatı uyguladığı müddetçe onunla çalışmak “mübah”, hatta bazen “vacib” veya “mekruh” olarak görülmüştür.<sup>5</sup>

Devletle girilen her uzlaşma, çok dikkatli bir şekilde devletin gayrimeşruluğu temel prensibine zarar verilmeksizin geliştirilmiştir. İmamın ideal iktidarına olan inanç muhafaza edilmek şartıyla Şîi ulema, yönetimlerle uzlaşma konusunda şu iki formülü geliştirmiştir: i) Sultan-ı Âdil (Adil Hükümdar), bu kavram daha ziyade Safevî öncesi dönemde geliştirilmiştir. Şeyh Tusi (ö. 460/1067) şöyle demektedir: “Adil bir sultan tarafından idare edilen, adaletin icra edildiği ve iyiliği emredip kötülüğün nehy edildiği hükümetlerin meşruiyeti ihtiyaridir”, ii) İzn-i Velâyet, bu kavram daha çok Kaçar döneminde yaygınlaşmış fakat Safevî döneminden önce de İmamın izni bağlamında sınırlı da olsa kullanılmıştır.<sup>6</sup> Bu uzlaşmada devlet reisliği hanedana aitti. Humeynî’nin ortaya koyduğu “Velâyet-i Fakîh” tezine kadar bu düşünce genel kabul görmüştür.<sup>7</sup>

Bu çalışmada Şîi ulemanın anayasa tartışmalarında aldığı pozisyona dair bazı değerlendirmeler yapıldıktan sonra, İran tarihinin üç önemli ismi Afgânî (1838-1897), Nâinî (1860-1936) ve Humeynî (1902-1989) üzerinden modern dönem Şîi sekülerleşme süreci ile ilgili yapacağımız analizde i) Batıda olduğu gibi İran’da da “Mesih/Mehdi” inancının örtük bir şekilde sekülerleşmesi, ii) İslâm’ın ideolojileştirilmesi, iii) Şîi dünyada “şeriat-kanun” dilemmasının yol açtığı fikhî sekülerleşme tespit edilmeye çalışılacaktır.

<sup>1</sup> Mazlum Uyar, *İran’da Modernleşme ve Din Adamları*, (İstanbul: Emre Yayınları, 2008), 266.

<sup>2</sup> Hamid İnyet, *Endişehâ-yı Siyasî der İslâm-ı Muâsir*, çev. Bahaüddin Hürermeşahi, (Tehran: İntişârât-ı Hârezmî, 1365/1986), 285.

<sup>3</sup> Ahmedî Musavî, “Velâyet-i Fakîh Teorisi ve Şîi Fıkıh Literatüründeki Yeri”, *İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar*, ed. Halil Sırçancı, (İstanbul: Ekin Yayınları, 1997), 164.

<sup>4</sup> Şîa’da “halkın genel işlerine vekil olma” anlamında kullanılan kavram.

<sup>5</sup> İsmail Safa Üstün, “İmamiye Şiasında Otorite Problemi ve Velâyet-i Fakîh”, *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şîilik Sempozyumu*, (İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993), 391.

<sup>6</sup> Bülent Keneş, *İran Siyasetinin İçyüzü*, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2013), 41.

<sup>7</sup> Üstün, “İmamiye Şiasında Otorite Problemi ve Velâyet-i Fakîh”, 391.



### 1. Şîî Ulemanın Anayasa Tartışmaları

20. yüzyılda İnan üç önemli toplumsal-politik hareketle hatırlandı: i) 1906-1911 Anayasa Hareketi, ii) 1950'lerde Ulusalıcı Hareket ve iii) 1979 İslâm Devrimi. Hepsinin amacı da Batı sömürgeciliği ve iç despotizm karşısında İnan'ın kendi kaderini belirleme hakkına sahip politik bir sistem kurmaktır.<sup>8</sup> Bununla birlikte 19. yüzyılda ve 20. yüzyılın başında İnanlılar, Osmanlılar ve Mısırlılar arasındaki siyasal düşüncelerin gelişim biçimlerinin önemli benzerlikler gösterdiği göze çarpmaktadır. Zira söz konusu milletlerin sosyal ve tarihi arka planları arasındaki farklılıklar bu benzerlikleri engellemiştir. Batılı meydan okuma ve iç sorunlar siyasî düzenin eleştirilmesine ve anayasal/meşruti bir hükümetin kurulması, özellikle idarî ve askerî alanlarda devlet aygıtının modernleşmesi yolunda çağrılara neden olmuştur.<sup>9</sup> Doğal olarak bu tartışmalara ulema da katılmıştır. Bu üç ülkedeki (İnan, Osmanlı ve Mısır) entelektüel eğilimlerdeki benzerliklere karşın İnan'daki Şîî ulemanın 1906 Devrimiyle sonuçlanan Anayasa Hareketi lehindeki güçlü desteği, Osmanlı ve Mısır örneklerinden farklılık arz etmektedir. Bu dönem İnan'da meşrutiyetin savunucuları arasında Seyyid Muhammed Tabatabâî, Seyyid Abdullah Behbehânî, Molla Muhammed Kazım Horasanî, Muhammed Hüseyin Nâinî gibi önemli âlimler yer alırken, pek çok âlim de bu harekete destek vermiş, temsil ettikleri sınıf ve grupların önderliğini yapmışlardır. Burada kritik soru; Osmanlı ve Mısır gibi Sünnî ülkelerde, ulema modernleşme ve anayasa hareketlerine karşı ekseriyetle pasif direniş gösterirken, Şîî İnan uleması özellikle anayasa hareketinin içinde nasıl yer alabilmiştir? Bu soruya Osmanlı ve Mısır uleması açısından cevap verip daha sonra da İnan ulemasının anayasacılık fikrine nasıl baktığını ve bu fikri İslâmî ilkelerle nasıl yorumladıklarını analiz etmek daha aydınlatıcı olacaktır.

Öncelikle, Osmanlı ve Mısır ulemasının sahip olduğu mevcut sistemi meşrulaştırıcı rolü, yeni kurulacak bir düzenin öncüleri olmalarını engellemiştir. Onların pozisyonları Antik Yunan'da sofistlerin, Hint'te brahmanların, Roma'da hukukçuların, Orta Çağ Avrupası'nda ruhbanların işlevine benzemektedir. Zira yeni düzenin öncüleri her zaman mevcut düzenin muhalifleri arasından çıkar. Bu nedenle Sünnî Osmanlı ve Mısır ulemasından böyle öncü bir rol beklenemezdi. Fakat İnan'daki Şîî ulema için böyle bir durum söz konusu değildir. Şîî ulemanın yeni düzene desteğini Ahmet Kesrevî şöyle yorumlamaktadır: "İmamların yönetimine olan inançları nedeniyle Şîî ulema devlet ve siyasî düzen kavramına karşı olmuşlardır. Bu nedenle Kaçar despotizminin karşısında, yeni bir siyasi sistemin destekçileri olmaları doğaldı."<sup>10</sup> Hamid Algar ise Kaçar yönetiminin kuruluşundan sonra Şîî inanç sistemi içinde devletin yerini tayin eden bir siyasî teorinin geliştirilememiş olmasını bu desteğin nedeni olarak görür. Algar'a göre "Böyle bir teori mümkün değildir. Çünkü âlimler kendi konumlarını İmanın naibleri olarak belirlemişlerdi. Dolayısıyla

<sup>8</sup> Mohsen M. Milani, "Political Participation in Revolutionary Iran", *Political Islam*, (der.) John L. Esposito, (USA: Lynne Rienner Publishers, 1997), 77.

<sup>9</sup> Hamid İnyet, *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*, çev. Yusuf Ziya, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995), 298.

<sup>10</sup> Ahmed Kesrevî, *Din ve Siyaset*, (Tahran: Emir Kebir, 1348/1969), 11.

monarşiye de benzeri bir mevki vermeleri ihtimali söz konusu olamazdı. Böyle bir statü olmayınca monarşi gayri meşru görülme zorundadır.”<sup>11</sup>

Meşrutiyet döneminde İran uleması istibdada karşı büyük oranda birlikte hareket etmelerine rağmen, mesele anayasa yapımına gelince Şeyh Fazlullâh Nûrî örneğinde<sup>12</sup> olduğu gibi bazı ulemeden kuvvetli tepki gelmiş ve derin bir ayrılık yaşamışlardır. Osmanlı ulemasının Ahmet Cevdet Paşa'nın şahsında somutlaşan anayasa yapımına karşı tutumunun bir benzerini, aynı gerekçelerle muhafazakâr bir tutum izleyen Şeyh Fazlullâh Nûrî'nin şahsında İran ulemasının bazı kesimlerinde de görmek mümkündür. Şeyh Nûrî, tercüme edilen anayasaya karşı çıkmıştır. Ona göre İslâm, adalet ve şûrâyâ çağırıyordu. Şimdi ne olmuştu da kanunlar(ımız) Paris'ten gelecekti.<sup>13</sup> Ayrıca Şeyh Nûrî “meşrutiyet” kavramını kullanmamakta ısrar etmiştir. Zira meşrutiyetin demokrasiyle aynı anlamda kullanılmasından çekinen Şeyh Nûrî, “adalet” kavramını kullanmış, İslâm geleneğinde adalet kavramının daha merkezi bir öneme sahip olduğunu vurgulamıştır. Zira geleneksel dünya görüşüne göre, siyasetin amacı adaleti sağlamaktır. Şeyh Nûrî, egemenliğin son tahlilde millet elinde olduğu fikrine karşıydı. Şeyh Nûrî'ye göre, egemenlik yalnız Allah'a aitti ve O'nun arzusu ile Peygamber'e, imamlara ve nihayet şeriatı tefsire ehil fakihlere gelmekteydi. Bu düzenlemede halkın egemenlik kullanımına ayrılmış bir yer bulunmamaktaydı.<sup>14</sup>

Burada Şeyh Fazlullâh Nûrî'nin kaygılarının Anayasa Hareketini destekleyen Şîi ulema tarafından niçin paylaşılmadığı ve Anayasacılık ile İslâmî ilkeleri nasıl uzlaştırdıkları önemli bir soru olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu kritik sorunun cevabını modern dönem İran-Şîi Sekülerleşme sürecinde bulmak mümkündür. Ayrıca 1979 Devrimi sonrası İran-Şîi sekülerleşmenin kökleri de bu sorunun cevabındadır.

## 2. Şîi Sekülerleşme Süreci: Afgânî-Nâinî-Humeynî Çizgisi

Çağdaş araştırmalar sekülerleşmenin sanıldığı gibi dinden uzaklaşma değil, aksine onu sofistike bir dönüştürme süreci olduğunu ortaya koymuştur. Gencer'in ifade ettiği gibi Batı'da ve İslâm dünyasında sekülerleşme olarak tanımlanan ve aslında genel olarak dinin ideolojileşmesi süreci, hem ortak hem de dinlerin karakteri ve modernleşmenin seyrine göre değişen farklı bir örüntü izlemektedir. Bu bakımdan, ancak farklı dinlerin hatta din-içi farklı mezheplerin karakteri ve modernleşme sürecinin seyirlerini karşılaştırarak dinlerin ideolojileşme biçimleri daha açık anlaşılabilir.<sup>15</sup> Bu açıdan İslâm Modernizmi gibi İran-Şîi sekülerleşmesi de Batı modernitesi ve Batılı akültürasyon dikkate alınmadan anlaşılabilir. Bu anlamda Batılı fikir ve politik dalgalarının etkisinde gelişen İran'daki Şîi sekülerleşme, güçlü bir

<sup>11</sup> Hamid Algar, *Religion and State in Iran*, (Berkeley: University of California Press, 1969), 22.

<sup>12</sup> Abdülhüseyn Hüsrevpenahi, “Endişe-yi Siyasi Şeyh Fazlullâh Nûrî ve Mirza Nâinî”, *Amuzehi Sonbahar* 5 (1384/2005), 272.

<sup>13</sup> Ahmed Cihan Bozorgi, “Şeyh Fazlullah Nûrî- Mirza Nâinî: Tezad Ya Su-i Tefehüm”, *Qabsat* 20-21 (1380), 76.

<sup>14</sup> Şahrüh Ahavi, *İran'da Din ve Siyaset*, çev. Selahattin Ayaz, (İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990), 65

<sup>15</sup> Bedri Gencer, “Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru”, *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*, ed. İsmail Kara-Asım Öz, (İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013), 71.

medeniyet birikimine sahip İnan'ın tarihsel ve kimliksel özelliklerini de yoğun olarak taşımaktadır. İnan'daki Şii sekülerleşmenin tüm yönlerinde bunu görmek mümkündür.

### 2.1. Mehdi Düşüncesinin Sekülerleşmesi

Derin felsefi boyutları olan Mesihçilik<sup>16</sup> pek çok toplumun dünya görüşünün merkezinde yer alan bir inançtır.<sup>17</sup> Bu açıdan Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm gibi İbrahimî dinlerin paylaştıkları vahiysel (apocalyptic) kurtuluş mirası, bu dini grupların teolojik, mesiyenistik perspektiflerini biçimlendirmekle kalmamış, siyasî devrimlerden entelektüel akımlara kadar itici güç işlevi de görmüştür.<sup>18</sup> Fakat bu üç dinin (Yahudilik, Hristiyanlık ve İslâm) Mesih/Mehdi anlayışında önemli farklar bulunmaktadır. Yahudilerin beklediği mesih onlara dünya hâkimiyeti sağlayacak, onları Arz-ı Mev'ud'a (Vaat edilmiş topraklar) geri götürecektir ve Süleyman mabedini yeniden inşa edecektir.<sup>19</sup> Hristiyanlar ise Mesih İsa'nın ahir zamanda yarım kalan misyonunu tamamlamak için döneceğine ve Tanrı'nın krallığını kuracağına inanmaktadırlar.<sup>20</sup>

Şiilik, On İkinci İmamın kaybolmasının ardından kıyametten önce ortaya çıkacağını öngörür. Beklenen Mehdi'nin mahiyet ve işlevine ilişkin Şii fırkalar arasında önemli görüş farkları olmasına rağmen, Şia'nın üç kolu Zeydiyye, İsmailiye ve bugün İnan'ın da resmi mezhebi olan İmamiyye'ye (İsnâ'aşeriyye) göre beklenen Mehdi, On İkinci İmam, Muhammed bin Hasan el-Askeri el-Mehdi'dir. Şiilere göre Mehdi ahir zamanda ortaya çıkarak Şia düşmanlarından intikam alacak ve zulme batmış olan dünyayı sonsuz adaletle dolduracaktır.<sup>21</sup> Barber'in tespit ettiği gibi mesihçi/mehdici hareketler daha baskın yabancı güçle temastan kaynaklanan mahrumiyete karşı geliştirilen doğal yerli tepkiyi ifade ederler. Bu açıdan "Nisbi Mahrumiyet" içindekiler, Mesihçi hareketler açısından en müsait kesimleri oluşturur. Bundan dolayı Mehdi, Şiiler için usûl-i dinden bir inanç konusu olmuştur. İslâm tarihinde bu mahrumiyet hissi, Şii ve Fars kimliklerinin ortak kaderi olarak karşımıza çıkmaktadır.<sup>22</sup>

Şiiliğin Mehdi, Yahudilik ve Hristiyanlığın Mesih inançları arasındaki benzerlik onların tarih anlayışlarında somutlaşmaktadır. Her üç inanışta da gelecek mesiyenistik kurtuluş anlayışı, tarihin askıya alınmasına yol açmıştır. Ertelenmiş bu hayat anlayışı, yaşanan tarihi 'fetret' dönemi olarak değerlendiren bir bakış açısına neden olmuştur. 1789 Fransız Devrimi'nden sonra Hristiyan dünyada Mesihçilik sekülerleşirken, Yahudi bilincinde ise bu sekülerleşme 1897'de Siyonist Kongrede henüz beklenen Mesih gelmemişken bir İsrail Devleti'nin kurulmasının kararlaştırılması ve nihayetinde

<sup>16</sup> İslâm dünyası için bu kavram 'Mehdi' olarak anlaşılmalıdır. Ayrıntılı bilgi için bk. Ekrem Sarıkçıoğlu, *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*, (Samsun: Sidre Yayınları, 1997).

<sup>17</sup> Mircea Eliade, *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*, trans. Willard R. Trask, (New York: Harper Torchbooks, 1959), 105-112.

<sup>18</sup> Abbas Amanat, *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*, (London: I.B. Tauris, 2009), 253.

<sup>19</sup> Harold W. Attridge, "The Messiah and Millennium: The Roots of Two Jewish-Christian Symbols", *Imaging The End*, ed. Abbas Amanat-Magnus T. Bernhardsson, (London: I.B. Tauris, 2002), 90-105.

<sup>20</sup> Attridge, "The Messiah and Millennium: The Roots of Two Jewish-Christian Symbols", 434.

<sup>21</sup> Moojan Momen, *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*, (New Haven: Yale University Press, 1985), 166-67.

<sup>22</sup> Bedri Gencer, *İslam'da Modernleşme*, (İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2012), 437-63.

1948'de kurulması ile yaşanmıştır. İran'da Şîiler açısından da durum benzerdir. Zira Âyetullah Humeynî "Velâyet-i Fakîh" teorisiyle Şia'nın geleneksel Mehdi inancını aşmaya çalışmış ve bunun sonucunda 1979 Devrimi sonrası İran İslâm Cumhuriyeti kurulabilmiştir. Elbette Âyetullah Humeynî öncesinde de Batılı sömürgeciliğin ve içerde yaşanan sorunların etkisiyle yukarıda ifade ettiğimiz diğer iki örnekte (Hristiyanlık ve Yahudilik) olduğu gibi tarihi askıya alan eskatolojik Mehdi inancını aşma ya da onu dönüştürme çabaları kendini hissettirmiştir.

Bunun en iyi örneği Afgânî'nin kolektif devrimci Mesihçiliğidir. Gencer'in ifadesiyle Mehdiye politik bir anlam kazandıran Afgânî, artık yüzyıllardır ezilen kitlelerin yaptığı gibi tevekkülle beklemek yerine hummalı bir faaliyetle Mehdi'yi işlevsel kılmak isterken devrimci Mehdi'yi acilen sahneye çağırıyordu.<sup>23</sup> Bu yeni siyasî mesihçiliğin hedefi, modern ideolojik politikada olduğu gibi kitlelerin bilinçlendirilmesi ve seferberlik yoluyla devrim gerçekleştirilmesini. Bu paradigma değişimi, İran'da 1979 İslam Devrimi ile zirveye çıkacaktı.<sup>24</sup>

## 2.2. İslâm'ın İdeolojileştirilmesi

Afgânî'nin modern İslâm dünyasındaki önemi "İslâm'ın ideolojileştirilmesi" sürecinde öncü olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü Marx'ın Batı dünyasında yaptığını Afgânî, İslâm dünyasında yapmaya çalışmıştı. Gencer'in tespit ettiği gibi Katolik Avrupa'da hem Yahudi hem Alman olarak çifte marjinalliği, Marx'ı radikal ideolojiye sevk etmiştir.<sup>25</sup> Marx'a benzer şekilde Afgânî de Şîî olması yanında bir Azeri Türkü'ydü.<sup>26</sup> Dolayısıyla İran toplumunda bir Türk ve İslâm toplumunda bir Şîî olarak çifte marjinalliği ortak arka planı paylaştığı Marx gibi Afgânî'yi de radikal ideolojiye yepyeni bir kimlik arayışına sevk etmiştir. Çünkü ancak dinî ve sosyal çifte marjinallik yeni bir üst-kimlikte buluşma arzusunu bileyerek radikal ideolojileşmeye vücut verir. Marx gibi radikal ideolojileşme sayesinde çifte marjinalliğini aşma imkânı bulan Afgânî, 'Müslüman' geleneksel üst kimliği yerine, 'Şarklı' denen modern bir medeniyet üst-kimliği kurarak geleneksel ötekileştirmeleri aşmaya çalışmıştır. 1856 yılından itibaren bulunduğu Hindistan'ın İngilizler tarafından işgaline karşı tepkisi, 1882 yılında Mısır'ın işgaliyle pekişen Afgânî, İngilizler'e karşı Şark'ın sözcülüğüne soyunmuş<sup>27</sup> ve kendisine 'Hakîmü's-Şark' (Şarkın Filozofu) ismini vermiştir.<sup>28</sup>

Yukarıda Afgânî'nin 19. yüzyıl İslâm dünyasında niçin ve nasıl medeniyetsel üst-kimlik kurmayı hedeflediğini izah ettikten sonra bu kimliği sağlayacak bilinci nasıl oluşturmayı planladığını çözümlenmek gerekir. Gencer'e göre;

"Bu yeni bilinç yaratma sürecinin başlıca iki aşaması vardı. Birinci ve esas aşama, evrensel kimliğin ana kaynağı olarak İslâm'ın teoloji veya sivil dine dönüştürülmesi,

<sup>23</sup> Elie Kedourie, *Politics in the Middle East*, (Oxford: Oxford University Press, 1992), 270.

<sup>24</sup> Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 490.

<sup>25</sup> Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 470.

<sup>26</sup> Afgânî'nin etnik kökeni oldukça tartışmalı bir konudur. Kendisine atfedilen "Annem ve babam aslen Meragalı'dır." şeklindeki bir rivayetten Türk olduğu kanaati öne çıkıyorsa da bunun kesinliği yoktur. Ancak Gencer'in yaptığı tespit bağlamında bu görüş yazar tarafından da paylaşılmaktadır.

<sup>27</sup> Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 464-66.

<sup>28</sup> Nikki Kedie, *Cemaleddin Afgânî: Siyasi Hayatı*, çev. Alaeddin Yalçınkaya, (İstanbul: Bedir Yayınları, 1997), 125.

ikincisi ise ulusal hafızanın tazelenmesi yoluyla geleneğin icadı. Daha genel olarak bakıldığında Şark'ın uyanışı, zincirleme olarak yeni bir Şarklı kimliğinin, bu da bir Şark medeniyetinin oluşumunu, bu da politik bir devrimi, bu da İslâm'ın yeni bir dünya kurmak üzere mazlum kitleleri seferber edecek bir ideolojiye dönüştürülmesini, bu da dinin eleştirisini ve bu da felsefenin işlevinin revizyonunu gerektirmektedir. Vahyedilmiş bir dinin kılavuzluğundan yoksun Antik Yunan gibi yerlerde felsefe, dünyayı açıklamak suretiyle yeni bir toplumun kuruluşuna hizmet edebileceği gibi kurulmuş bir toplumda haksızlık hisseden muhalif gruplar için alternatif bir açıklama işlevi de görebilir. Haksız dünyayı açıklamaya çalışan epistemoloji-yönelimli felsefenin Yahudiler, Almanlar ve Şifler gibi meşruiyet ve kimlik krizine tutulmuş topluluklarda öne çıkması bu bakımdan bir tesadüf değildir. Fakat haksızlık hissini artırması, dünyayı açıklamadan değiştirme arayışına, bu da felsefenin veya teolojinin ideolojiye dönüşmesine yol açar. Çünkü felsefe/teolojinin işlevi dünyayı açıklamak, ideolojinin işlevi ise dünyayı değiştirmektir. Afgânî'nin yapmak istediği de buydu.”<sup>29</sup>

Bu açıdan Batıda Kalvinizm gibi İslâm'da da Şiilik, ideolojiye dönüşebilecek yegâne teoloji-sivil dindi. Afgânî'nin dini yeniden tanımlama/yorumlama ya da gerçek ifadesiyle ideolojileştirme çabası diğer modernist Müslüman aydınlar gibi Batılı akültürasyon karşısında dini güçlendirmek değil, duruma ve şartlara göre “toplumu medenileştirmek” ve dolaylı olarak “devleti güçlendirmek” amacını taşımaktaydı. Bu dini yeniden yorumlama faaliyeti neticesinde din “yeniden yorumlandıkça” güçlenmediği gibi beklenen de gerçekleşmemiş, din araçsallaşmıştır. Zira dini yeniden yorumlama meselesi dinî bir mesele olmayıp aslında siyasî bir meseledir.<sup>30</sup> İslâm bu dönemde ontolojik varoluşu anlamlandıran bir din'den çok, siyasal ve toplumsal kimliği şekillendiren bir nosyon görünümündedir.

Elbette Afgânî'nin sömürgeci güçlere karşı verdiği ve hayatını vakfettiği mücadele<sup>31</sup> görmezden gelinemez. Afgânî, o dönemde sömürgeci etkilere ve baskılara boyun eğmiş olan Müslümanları, İslâm adına ve onun sayesinde kurtulmaya davet etmekteydi. Öğrencisi Muhammed Abduh ve daha sonra da Reşid Rıza ve onlardan sonraki birçok kişi, Ali Şeriatî, Âyetullah Humeynî de dâhil, Afgânî'nin düşüncesinden etkilenecekti.<sup>32</sup> Farklı mezhep ve eskatolojilere sahip bu takipçileri buluşturan ortak nokta, İslâm'ın 'burada ve şimdi'den koptuğu kanaatinden kaynaklanan bugünün gerçeğine karşılık verecek bir din/ideoloji arayışındaydı. Bizim amacımız Afgânî'nin ve takipçilerinin mücadelesini eleştirmek ya da itham etmek değildir. Fakat Karl Mannheim'in ortaya koyduğu gibi, düşünce tarzı saf bireysel bir dünyada, bir boşlukta değil, insanın içine doğduğu kolektif bir zihniyet ve dil sayesinde vücut bulur. Bu

<sup>29</sup> Gencer, *İslam'da Modernleşme*, 468-69.

<sup>30</sup> Musaddık'ın İsviçre'de yazdığı doktora tezindeki şu benzetme İslâm dünyasının içinde bulunduğu bir durumu çok iyi özetlemektedir: “Durumumuz tek ilacı şarap olan hasta bir adaminkine benziyor. Şarap haram olsa da bu koşullarda hastanın şarap içmesi dini bir yükümlülük olur.”, Aktaran; Roy Mottahedeh, *Peygamberin Hırkası, İnan'da Din ve Politika, Bilgi ve Güç*, çev. Ruşen Sezer, (İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2003), 212.

<sup>31</sup> Cemaleddin Afgânî-Muhammed Abduh, *Urvetu'l Vuska*, çev. İbrahim Aydın, (İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987), 30.

<sup>32</sup> Tarık Ramazan, *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri: Afgânî'den El-Benna'ya Kadar İslâm İslahatçılığı*, çev. Ayşe Meral, (İstanbul, Anka Yayınları, 2005), 44.

nedenle düşünce tarzı, ancak bilginin sosyal ontolojik kökenin aydınlatılması ile anlaşılır hale gelir.<sup>33</sup> Bu nedenle Afgânî'nin ve Sünnî-Şîî takipçilerinin düşüncesini etkileyen sosyolojik etkenler de yapılacak analizlerde hesaba katılmalıdır.

### 2.3. Şîî Fıkhının Sekülerleşmesi

İslâm dünyasının modernleşme sürecinde, gerek Osmanlı-Mısır gibi Sünnî, gerekse de İran gibi Şîî ülkelerde en çok tartışılan “şeriat ve kanun”<sup>34</sup> dilemması olmuştur. Çünkü ulus devletlere doğru politik modernleşme, zorunlu olarak çağdaş dünyada şeriatın yeterliliği hakkında şüphe doğuracaktı. Dolayısıyla bazı ulema, şeriat/fıkhın anayasa ile uyumlu olduğunu savunmak için büyük bir çaba içine girdiler. Bu dönemde İran’da, İslâm’ın meşrutî bir hükümetle ve onun yapacağı yasalarla uzlaşabilirliğini savunan ve bu tartışmalarda en büyük etkiyi “Tenbihü’l Ümme ve Tenzihü’l Mille”<sup>35</sup> adlı eseriyle yapan Mirza Hüseyin Nâînî<sup>36</sup> olmuştur. Bu eser dönemin iki ünlü âlimi Ahund Horasanî ve Molla Abdullah Mazenderanî tarafından ayrı ayrı teyit edilmiştir.<sup>37</sup>

Tenbihü’l Ümme ve Tenzihü’l Mille, klasik despotizme karşı modern devlet sorununa yönelik modernist ulemanın tutumunun iyi bir örneğidir. Anayasal dönemde üretilen türünün en güçlü ve tutarlı örneklerinden biri olan eserde Modern Batı teorilerinin etkisi de fark edilebilir.<sup>38</sup> Bu açıdan Modern dönemde Şîî siyaset teorisindeki en büyük kırılma Hüseyin Nâînî ile yaşanmıştır diyebiliriz.<sup>39</sup> Nâînî, klasik Şîîliğin gaybet anlayışından vazgeçmemekle beraber, zımnen de olsa devleti meşrulaştırmış, ayrıca Şîî fıkhın içtihad anlayışına yeni bir yaklaşım getirmiştir. Bu devleti meşrulaştırma sonraki dönemlerde özellikle 1960’larda “devleti İslâmîleştirme” tartışmalarının da zeminini oluşturacaktır. Devleti meşrulaştıran ve meşrutî yönetimin İslâm’la uyumluluğunu tüm Şîî geleneksel literatürü seferber ederek savunan modernist Hüseyin Nâînî, Devrimci-Mesihçi Cemaleddin Afgânî’yi

<sup>33</sup> Karl Mannheim, *İdeoloji ve Ütopya*, çev. Mehmet Okyayuz, (Ankara: De Ki Yayınları, 2008), 45.

<sup>34</sup> “Bu dönem İran’da iki çeşit hâkim ve mahkeme vardı. Şer’i mahkemeler, örfî ve sivil mahkemeler. Şer’i kanunları müçtehitler ve mollalar icra ederler ve alelûmum cürümlerde tatbik olunur... Molların verdiği hükümleri şeyhülislâmlar mühürlerler ve valiler icra ettirirler. Sivil hâkimler ise yerli valilerdir. Bunlar örf, adet üzerine hareket ederler. Ve alelûmum hukuk meselelerinde tabik olunur. Fakat iki mahkeme ve iki kuvvet arasında kat’i ayrılık yoktur” Bkz. Ahmet Ağaoğlu, “İran İnkılabı”, *Türk Tarihinin Ana Hatları* eserinin müsveddeleri, Seri: II, No. 13/A, (İstanbul: Akşam Matbaası, Yıl), 7.

<sup>35</sup> Mirza Hüseyin Nâînî, *Tenbihü’l Ümme ve Tenzihü’l Mille der Esâs ve Usûl-i Meşrûtiyyet*, (Necf, 1327); (Tahran,1328); gözden geçirip notlarla yay. haz. Seyyid Mahmûd Telegani, 8. basım (Tahran, 1334/1955, 1361/1982)

<sup>36</sup> Nâînî, 1891’de tütün kullanımını yasaklayan ünlü fetvayı yayımlayan etkili müçtehid Hasan Şirazi’nin öğrencisiydi. 1265’te (1850) dindar bir ailenin çocuğu olarak dünyaya geldi ve İran dışında Osmanlı topraklarında büyük bir Şîî merkezi olan Necf’te geleneksel din eğitimi aldı. Klasik İslami ilimlerde en bilgili Şîî müçtehidlerden biri olarak ün kazandı. Nâînî, 1355’te (1936) Necf’te ölünceye kadar Şîî ulema tarafından büyük saygı gördü. Fereshite M. Nourae, “The Constitutional Ideas of a Shi’ite Mujtahid: Muhammad Husayn Na’ini”, *Iranian Studies* 8/4, (Autumn, 1975), 236.

<sup>37</sup> Celal Derhaşi, “Nisbet-i Kanun ve Şeriat der Endişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâînî”, *Do Faslnâme-yi Dâniş-i Siyasi* 2/1, (1384/2005), 43.

<sup>38</sup> Nourae, “The Constitutional Ideas of a Shi’ite Mujtahid: Muhammad Husayn Na’ini”, 243.

<sup>39</sup> Abdülhadi Hairî, *Teşeyyü ve Meşrutiyyet der İran*, (Tahran: Emir Kebir, 1364/1985), 211-235.

İslâm dünyasına mâl edecek olursak, modern dönem Şii sekülerleşmenin ilk temsilcisi olmuştur.

Hüseyn Nâinî ile birlikte yakın arkadaşları Horasanî ve Mazenderanî bu yaklaşımın en önde gelen fâkihleridir. Onlar Şii fikhî ile meşrutiyetin uyumlulaştırılması için yoğun çaba sarf etmişler ve dinî çerçevede yaşanan siyasi düşünsel krize çözüm üretmeye çalışmışlardır.<sup>40</sup> Fakat Nâinî'nin eseri incelendiğinde modernlikle ciddi hesaplaşmaya gidilmeden fikhî modern dünyaya uyarlamaya çalıştığı görülmektedir. Nâinî farkında olmadan Şii fikhînin sekülerleştirilmesine (kendisi de sonrasında bundan pişmanlık duyacaktır) büyük katkı sağlamıştır. Bu katkı hem yapıcı hem yıkıcı olmuştur. Bir taraftan geleneksel fikhî aşındırırken diğer yandan ise parlamenter yasama için yeni bir şekle büründürülmüş şer'i bir mekanizma ortaya konmuştur.<sup>41</sup>

Nâinî'nin tezinde bir hükümetin varlığını vazgeçilmez bir gereklilik olarak kabul ettiği görülmektedir.<sup>42</sup> Nâinî'ye göre, bir devlete sahip olmanın ana sebebi onun insanların kimliğini, milliyetini, dinini, medeniyetini vd. muhafaza eden, koruyucu bir unsur olmasıdır. Bir devlet olmaksızın insanlar sahip oldukları bu hakları kolayca yitirebilirler. Bu nedenle İslâm topraklarının korunması en önemli görev olarak addedilmiştir.<sup>43</sup> Burada problem, nasıl ve ne tür bir hükümet sistemine sahip olunması konusunda ortaya çıkmaktadır. Nâinî ünlü eserinde, bu problemler karşısında şu düşünceleri savunur: "İslâm özgürlük, adalet, halkın hükümeti ve şûra esasına dayanır. Hz. Peygamber ve özellikle Hz. Ali döneminde de böyleydi. Fakat Emeviler onu mutlak saltanata çevirdiler. Onlar Müslümanların yıkılışının en önemli sebebidir."<sup>44</sup>

Nâinî, şaşırtıcı şekilde Şii geleneğin dışına çıkararak Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer dönemlerine de atıfta bulunmakta, halifenin ganimetten aldığı bir elbisenin bile hesabını vermek durumunda kaldığını, İslâm'ın ilk dönemlerinde milletin devlet işlerine karıştığını, minberden soru-cevap uygulamasının olduğunu ifade etmekte ve bu örneklerden hareketle hükümdarın da denetlenmesi gerektiğini savunmaktadır.<sup>45</sup> Nâinî eserinde Ehl-i Sünnet'te siyasetin toplumsal bir iş olduğunu fakat Şia'da gaybet dönemine kadar imamların bu vazifeyi yaptıklarını ancak sonrasında siyasî vazifenin zayıflayarak toplumsal bir mesele olmaktan çıktığını ifade etmektedir.<sup>46</sup> Bu açıdan, Şii siyasî düşüncenin Sünnî siyasî düşünceye yaklaştığını söyleyebiliriz. Zira Sünnî siyaset düşüncesinin en önemli isimlerinden Mâverdî'nin el-Ahkâmü's-Sultâniyye'sinde halifenin özellikleri ile daha sonra Âyetullah Humeynî'nin Velâyet-i Fakîh teorisindeki velî-yi fakîhin özellikleri arasında benzerliklerin çok fazla olduğu görülecektir. Fakat şunu belirtmeliyiz ki Şii siyaset paradigmasını Sünnî paradigmaya yaklaştıran temel neden modernitenin etkisidir. Çünkü modernist Sünnî paradigmanın moderniteyi

<sup>40</sup> Derhaşi, "Nisbet-i Kanun ve Şeriat der Endişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâinî", 42.

<sup>41</sup> Aharon Layish, "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law", *Middle Eastern Studies*, 14/3, 267.

<sup>42</sup> Üstün, "İmamiye Şiasında Otorite Problemi ve Velâyet-i Fakîh", 385.

<sup>43</sup> Abdülhadi Hairî, *Shiism and Constitutionalism in Iran*, (Leiden: E. J. Brill, 1977), 166.

<sup>44</sup> Derhaşi, "Nisbet-i Kanun ve Şeriat der İndişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâinî", 44.

<sup>45</sup> Nâinî, *Tenbihü'l Ümme*, 17-18.

<sup>46</sup> Nâinî, *Tenbihü'l Ümme*, 15.

İslâmîleştirmeye çalışan dili ve kullandığı argümanlar Şîî modernistleri de etkilemiş ve ortak ihtiyaçlar birbirlerine yaklaştırmıştır.

Nâinî de diğer geçmiş Şîî fukaha gibi yönetim hakkının masum imamlara ait olması gerektiğini kabul etmiştir. Fakat o, gaybet döneminde aklen ve şerren adalet ve eşitliğin sağlanması için saltanatın gücünün sınırlandırılmasının vacib olduğuna inanır. O, kendi döneminde en iyi yönetim olarak meşrutiyeti görmüştür.<sup>47</sup> Nâinî'nin siyasî düşüncesinin temelinde istibdatla mücadele vardır. Nâinî'ye göre;

“Değişken emirler kesin olarak ayetlerle sabit olmayan emirlerdir. Bu nedenle zamanın ve menfaatlerin ihtiyacına ve istişare ilkesine göre bağlı olan bu emirleri belirleme görevi mecliste milletvekillerine emanet edilebilir. Şeriata uymak, sabit ve mansûs<sup>48</sup> emirlerle sınırlıdır. Ülkeyi, sistemi ve ümmeti ilgilendiren konuları korumaya dair görevler, ister insani görevlere dair temel emirler içinde yer alan asıl/birincil görevler olsun, ister sabit emirleri ihlal edenlerin cezalandırılmasını kapsayan ikinci derecedeki görevler olsun, iki çeşitten daha fazla konuyla alakalı değildir. Onlar ya mansûsdur ya da mansûs değildir.<sup>49</sup> Birinci sınıf hükümler, çeşitli zamanlarda ve mekânlarda değiştirilemediğinden ve kıyamet gününe kadar zorunlu olarak tasavvur edildiğinden ibadet olarak takip etmekten başka bir seçenek yoktur. İkinci sınıf ise zamanın ve çevrenin ihtiyaçlarıyla alakalıdır ve her çağda değişiklik gösterebilir.”<sup>50</sup>

Nâinî, şeriattaki mansûs olmayan emirler içinde milletvekillerinin kanun tasarılarını denetlemek için el-Mîzân yazarı Tabatabâî'nin aksine, bir müçtehitler topluluğunun olmasını gerekli görmemiştir. Nâinî “milletvekilleri arasında dinî otoritelerin birincil izninin ve bazı fâkihlerin bulunmasının yeterli” olduğunu düşünmüştür ve hatta bunun bile zorunluluk olmadığını söylemiştir.<sup>51</sup> Ona göre, “çıkartılacak kanunların şeriata uygunluğundan başka bir koşul yoktur.”<sup>52</sup> Ayrıca Nâinî'nin müslim-gayrimüslim halkın eşitliğiyle ilgili İslâmî hükümlerdeki zorlamaları<sup>53</sup> İslâm fikhını sekülerleştirme eğilimine diğer örnekler olarak verilebilir. Nâinî'ye göre;

“Nasıl Peygamber'in ve imamların yaşadıkları çağın ve hatta Peygamber tarafından tayin edilmiş idarecilerin ve yetkililerin uygulamaları ikinci sınıfı gerekli hale getirmişse, benzer şekilde de gaybûbet döneminde “genel naiplerin”(nüvvâb-ı âmme) idareleri ya da “yetki verilmişler” tarafından gelen uygulamalar da bu ikinci

<sup>47</sup> Derhaşi, “Nisbet-i Kanun ve Şeriat der Endişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâinî”, 45.

<sup>48</sup> Nassla belirlenmiş, dinen uyulması zorunlu olan.

<sup>49</sup> Nâinî, *Tenbihü'l Ümme*, 70-80.

<sup>50</sup> <http://islamiyorum.com/?sayfa=makaledetay.php&mkid=384&sayi=77> (05.05.2020)

<sup>51</sup> Nâinî, *Tenbihü'l Ümme*, 76.

<sup>52</sup> Nâinî, *Tenbihü'l Ümme*, 15.

<sup>53</sup> Müslümanlarla garimüslimlerin vatandaş kimliği ile eşit olmasını savunan Nâinî, kendi döneminde bunu savunan tek Şîî müçtehiddi. Bkz. Celal Derhaşi, “Nisbet-i Kanun ve Şeriat der İndişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâinî”, *Do Fashnâme-yi Daniş-i Siyasî* 2, (1384/2005), 46; Osmanlı'da da Müslümanlarla ile gayrimüslimlerin eşitliği meselesi Tanzimat Fermanının ilanı ile (1839) tartışılmaya başlanmıştır. Zira Ferman Müslüman ve garimüslim tabayı eşit kabul etmiştir. Karşılaştırma amaçlı kapsamlı iki çalışma için bkz. Gülnihâl Bozkurt, *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*, (Ankara: TTK, 1996); Christian van Gorder, *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*, (UK: Lexington Books, 2010).



sınıfı gerekli hale getirmiştir. Genel siyasetin büyük bir kısmı ikinci sınıfa aittir ve 12. İmam'ın ve onun gaybet-i suğrâ ya da gaybet-i kübrâ vekillerinin ve onların idarelerinin velâyeti ve onların uygulamaları konu başlığına dâhildir. Şia istişare ilkesi bu nedenle şeriat kapsamında bulunmaktadır ve mevcut şartlar altında “iyiliği emredip kötülükten sakındırma” ilkesi<sup>54</sup> sorumluluğuyla hareket etme görevi ve yürürlüğe konulması İnan Meclisi'ne aittir.”<sup>55</sup>

Batı tarzı yazılı anayasa yoluyla ideolojileşmenin tipik göstergesi, modern Batılı siyasî kavramlara geleneksel İslâmî terminolojiden karşılık bulmadaki zorlamadır. Örneğin geleneksel İslâmî kavramlara; milletvekili, meclis vb. anlamların verilmesi, 19. ve 20. yüzyıl İslâm dünyasında yaşanan siyasi kavram kargaşasını anlamak için yeterlidir. Nâinî'nin böylece İslâm'ı modern politik forma sokmaya çalışması Eickelman ve Piscatori'nin verdiği politika tanımına göre bir ideolojiyi de içinde barındırır. Zira politika serbest ve yasak olanlar arasında sınırlar çizmeye çalışan aktörler arasındaki mücadele, sınırların belirlenmesidir; ideoloji ise bu tür politik eylemin planıdır. Bu nedenle yönetim, bu politik tanımın ana unsuru olduğundan ideolojinin yönetim tarzıyla doğrudan ilgisi vardır.<sup>56</sup>

Nâinî'nin, Tabayii'l İstibdat'ın yazarı Suriyeli Abdurrahman el-Kevâkibî'nin düşüncelerinden ve dolaylı olarak Afgânî'den diğer meşrutiyetçi Şii ulema gibi etkilendiği bilinmektedir.<sup>57</sup> Bu anlamda Nâinî, İslâm modernistlerinin peşinden gitmiş, Batılı asıl kaynakları okuyamadığı için Arapça ve Farsça okuduğu eserlerle bu fikirlerden dolaylı olarak etkilenmiştir.<sup>58</sup> Kevâkibî, Nâinî'yi de etkileyen ünlü eserinde istibdadı tanımlamaya çalışır. İstibdat nedir; din, ahlak, bilim, terbiye ve ilerleme ile ilişkisi nedir ve nihayet istibdattan nasıl kurtulunur gibi sorulara cevap bulmaya çalışır.<sup>59</sup> Kevâkibî, Afgânî'den büyük ölçüde etkilenmişti ve görüşleri Afgânî'nin görüşlerine büyük ölçüde benzemektedir.<sup>60</sup> Bu da göstermektedir ki bu dönemdeki İslâm modernleşmesi tartışmaları arasında Sünnî ya da Şii farklı ülkelerde de olsa bir etkileşim söz konusudur. Belirtmek gerekir ki Meşrutiyetin sonuçlarını gören Hüseyin Nâinî, yukarıda aktarmaya çalıştığımız düşüncelerinden daha sonra pişmanlık duyup, onlardan büyük oranda vazgeçecektir. Fakat onun Şii fikhinin sekülerleşmesine açtığı kapı kapanmayacak, daha sonrasında Şii fikhin Âyetullah Humeynî ile daha radikal bir sekülerleşme yaşayacaktır.<sup>61</sup>

İnan'da bahsettiğimiz model, klasik fıkıh anlayışının çağdaş dünyaya uyarlanmasıyla yani “fıkıhın sekülerleşmesi”yle<sup>62</sup> gerçekleştirilmiştir. Bu süreci İnan'da başlatan, az önce üzerinde de durduğumuz gibi, Meşrutiyet döneminde Mirza Hüseyin Nâinî olmuştur. Âyetullah Humeynî ise bunu daha ileri taşıyarak, içtihadı maslahat

<sup>54</sup> “Emri bi'l maruf ve nehyi ani'l münker” olarak bilinen ve Müslümanlar üzerine farz olan dinî ilke.

<sup>55</sup> Mohsen Kadaver, “From Traditional Islam to Islam as an End in Itself” *Die Welt des Islams*, Vol. 51, (2011), 465-469.

<sup>56</sup> Dale Eickelman, *Muslim Politics*, (Princeton: Princeton UP, 2004), 18.

<sup>57</sup> Vanessa Martin, *Creating an Islamic State*, (London: I.B. Tauris, 2000), 102.

<sup>58</sup> Derhaşi, “Nisbet-i Kanun ve Şeriat der Endişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâinî”, 44.

<sup>59</sup> Adil Baktıaya, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu*, (İstanbul: Bengi Yayınları, 2009), 352.

<sup>60</sup> Baktıaya, *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu*, 367.

<sup>61</sup> Roy, *Siyasal İslâm'ın İflası*, 231.

<sup>62</sup> Said Hacaryan, “Siyasi-yi Dini ve Siyasi-yi Örfi”, *Hayat-ı Nov*, 11/4 (Tir, 1379), 20.

prensibine dayandırmıştır.<sup>63</sup> Sünnî ekolde usûl-i fıkhîta dört kaynak dışında kıyasın uzantısı kılavuz ilkelerden sayılan maslahat, özellikle Maliki fakihler tarafından geliştirilmiştir. Bu ilke, hukukçuların nasslardan hüküm çıkarırken insana en çok fayda getirecek yorumu seçmesini öngörür.<sup>64</sup> Fakat Şia'ya göre Sünnî ekolün aksine şer'i konularda kıyasla amel olunmaz. Onun yerine içtihadın yerini akıl delili tutmaktadır. Şia'ya göre bir fiilin veya şeyin faydalı veya zararlı olduğu ya Kitap, Sünnet ve masum imamların rivayetlerinden öğrenilir ya da akıl yoluyla bilinir.<sup>65</sup>

Şîf geleneğe baktığımız zaman 10. yüzyıla kadar sadece naklin hâkimiyeti söz konusu olduğundan bu asra kadar maslahata dayalı bir akıl yürütmeden söz edilmemektedir. Şeriat'ın yardımı olmaksızın müstakil olarak aklın, fiillerin gerçek, güzel ve çirkinliğini (hüsn ü kubh) idrak edemeyeceğini iddia eden Ahbarîlerden ve hatta Şia mezhebinin büyük âlimi Şeyh Müfid'den sonra, öğrencisi Şerif Murtaza bu meselesiyi aklın çerçevesi içinde inceleyerek aklın idrak edip failini övgü ve yergi (medh ü zemm) ile hükmettiği bir şeyin Şeriat'ta da aynı hükme sahip olacağını ifade etmiştir. 11. yüzyılda Usûlîler tarafından kabul edilen de bu görüş olmuştur.<sup>66</sup>

Maslahat kavramı klasik dönemde sadece beşerî ilişkiler alanında geçerli modern bir "yararlık" ilkesi anlamı taşımaz. Gazalî tarafından ilk olarak tanımlanan daha sonra Şatıbî tarafından geliştirilen şeriatın maksatları; can, mal, akıl, din ve nesil güvenliği olmak üzere fertlerin beş temel emniyetini içerir.<sup>67</sup> Ancak Humeynî, bu beş genel düstura altıncısını ekler. Bu da "Hıfz-ı Nizam-ı İslâmî"dir. Zira siyaseti/devleti fikhın merkezine koyan bu anlayışa göre; 'Nizam-ı İslâmî' korunmaz ise diğerlerini de (can, mal, akıl, din ve nesil) zaten korumak mümkün değildir. Bu açıdan Şia için, "hükümet fikhî" (devlet fikhî) ve "maslahat temelli fikh" bakış açısı Humeynî'nin getirdiği devrimsel bir yeniliktir. Bu bakış açısı, modern toplumun idaresi ile dinin geleneksel pratiğinin yüzleşmesinin sonucudur. Humeynî, Nâinî'nin temsil ettiği bakış açısının eksikliklerini belirleyerek, tedricen bu modele ulaşmıştır.<sup>68</sup> Kadivar'ın tespit ettiği gibi;

"Humeynî de Nâinî gibi değişken emirlere ve yöneticilerin güçlerini ve idari emirleri ele almış ve bu alanı derinleştirerek ve genişleterek ihtiyaç unsurları ilkesi sonucuna varmıştır. Bunun yanında, Humeynî geleneksel fikhın (fikh-ı sünnetî) zamanımızın zorluklarını çözemediğini ve onlarla uyum içinde hareket etmenin toplumu sadece çıkmaz sokağa sokacağı ve medeniyetin çöküşüne sevk edeceği görüşünü savunmuştur. Bu nedenle, zamanın ve mekânın karar verici pozisyonunun değişken dinî emirlerle sınırlı olmadığını, içtihadta zamanın ve mekânın çok ciddi bir rolü olduğunu düşünmüştür.<sup>69</sup> Bu model, zamanın ve mekânın

<sup>63</sup> Aharon Layish, "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law", *Middle Eastern Studies* 14/3, (October, 1978), 267.

<sup>64</sup> Wael Bahjat Hallaq, *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl Al-Fıkh*, (Cambridge: Cambridge UP, 2002), 112.

<sup>65</sup> Samire Hasanova, *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007), 114.

<sup>66</sup> Samire Hasanova, "Klasik Kaynaklara Göre Maslahat Düşüncesinin Terimleşme Süreci ve Meşruiyet Kriterleri", *Bakü İlahiyat Fakültesi İlmî Mecmua*, Vol. 11 (Nisan, 2009), 387.

<sup>67</sup> Mustafa Ahmed ez-Zerka, *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007), 160.

<sup>68</sup> Kadivar, "From Tradional Islam to Islam as an End in Itself", 473.

<sup>69</sup> Kadivar, "From Tradional Islam to Islam as an End in Itself", 473.

ihtiyaçlarını gözetererek, şeriatın ya da daha doğrusu dinin, modernite ile uyumuyla sonuçlanmıştı. En azından bu dinamik fıkıh (fıkıh-ı puya) anlayışı ile pek çok çelişki bu sayede azalmıştır.”<sup>70</sup>

Böylece Humeynî, sabit olarak düşünölen emirlerde bir tür düzeltmeyle yeni bir model geliştirmiştir. Humeynî'nin siyasî fıkıh söyleminin geçirdiği bu değişim, modernite yolunda adımlar olarak değerlendirilmektedir.<sup>71</sup> Dinî emirlerin “kendi içerisinde bir amaç” olmadığını düşönen Humeynî, “kendi içinde bir amaç olan şeyin” İslâmî devlet tarafından adaletin yayılması olduğu kanısındadır. Dolayısıyla bir amaca vasıta olan şey, hedefi gerçekleştirmek için değiştirilebilir.<sup>72</sup> Humeynî'ye göre;

“Zaman ve mekân, içtihatıta iki karar verici faktördür. Geçmişte bir hükme sahip olabilen bir sorun farklı bir zamanın ve farklı bir siyasî ve sosyal durumun bağlamında tamamen farklı bir hüküm gerektirebilir. Konu aynı kalmasına rağmen, sosyal, politik ve ekonomik alandaki bulgular ve derin/kesin bilgi aynı eski konuyu yeni bir hüküm gerektiren yeni bir şeye çevirebilir. Müçtehid kendi zamanının meselelerinin gerekli bilgilerine sahip olmalıdır.”<sup>73</sup> Humeynî'nin devleti şeriata üstün tutan tavrı ile geliştirdiği hükümet fıkıhı modeli, dinî liderin mutlak otoritesi merkezli kurgulanmıştır. Fakîh, İslâmî sistemin ve halkın ihtiyaçlarının savunucusu sıfatıyla uygun gördüğü herhangi bir emri kanun olarak belirleyerek ve bu türden ihtiyaçlarla uyuşmadığını düşöndüğü herhangi bir emri iptal ederek, şeriata güncellemek adına bu modelde özel bir imtiyaz kazanmıştır. Buna rağmen, bu bakış açısı güçlüklerle ve belirsizliklerle de karşı karşıyadır. Zamanın ve mekânın ihtiyaçların belirlenmesinde, neyin kıstas olduğu dile getirilmemiştir. En nihayetinde, geçici ve çevresel şartların ihtiyaçlarını belirlemede dinî lider sorumlu olmuştur.”<sup>74</sup>

Böylece, “dinî lider” (devrim rehberi) olarak ifade edilse de siyasî liderliği de üstlenmiş olan “velî-yi fakîh” merkezi bir role sahip olmuş ve velâyet-i mutlak-ı fakîh anlayışı çerçevesinde de bütün dinî emirlerin varlığını sürdürmesi, onun hiçbir kanun ve şarta bağlı olmayan anlayışına bağlanmıştır. Böylece “ideal İslâm” tamamıyla “reel İslâm”a, yani bir kült'e dönüşerek, yararcılık yaklaşımı, dinin normatif temellerinin sarsılmasıyla sonuçlanmıştı.

### Sonuç

19. yüzyıl İslam dünyasının en uzun yüzyılı olmuştur. Bu asrı görece daha uzun kılan ise köklü bir değişim sürecinin sonuçlarının ani, sarsıcı bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Bahsedilen sancılı değişimin siyasî ayağını ise hem İnan hem de Osmanlı ve Mısır'da “Anayasa” tartışmaları şekillendirmiştir. Bu anlamda Anayasa Devrimi, İnan siyasal tarihi için olduğu kadar siyasî düşünce tarihi için de büyük bir devrimdi diyebiliriz. Zira gaybet döneminde devleti meşru görmeyen Şii siyaset düşöncesi bu dönemde büyük bir kırılma yaşayacak ve ilerleyen zamanlara damgasını vuracak

<sup>70</sup> Kadivar, “From Tradional Islam to Islam as an End in Itself”, 473.

<sup>71</sup> Cihan Aktaş, *Dünyün Devrimcileri Bugünüün Reformistleri*, (İstanbul: Kitap Yayınları, 2004), 183.

<sup>72</sup> Ruhullah Humeynî, *Sahife-yi İmam*, Vol. 20-21, (Tahran, 1376), 170; Online erişim için bkz. (صحيفة امام) <http://www.noorlib.ir/View/fa/Book/BookView/Image/13798>

<sup>73</sup> Kadivar, “From Tradional Islam to Islam as an End in Itself”, 473.

<sup>74</sup> <http://islamiyorum.com/?sayfa=makaledetay.php&mkid=384&sayi=77> (erişim: 05.05.2020)

büyük bir dönüşümü başlatacaktı. Çünkü Mirza Hüseyin Nâîni örneğinde incelediğimiz gibi meşrutiyet hareketine destek vermekle ulema, geleneksel gaybet döneminde devleti zımnen meşrulaştırmıştı. Bu açıdan 1979 İran Devriminin 1906 Meşrutiyet Devriminin bir devamı, hatta sonucu olduğu yönündeki genel kabul Şîî sekülerleşme süreci bağlamında da doğrudur. Zira Nâîni'nin dini çevrelerde başlattığı süreç, Humeyni'nin 'Velâyet-i Fakîh' teorisini ve İran'ın "Seküler Teokrazi"sini doğurmuştur.

Humeyni'nin "Velâyet-i Fakîh" teorisi ve "Velâyet-i Mutlak-ı Fakîh" anlayışı, kendi döneminde güncel sorunların çözümünde işlevsel olmuşsa da ilerleyen zamanlarda bu teori ve yaklaşımın kendisi ülkenin temel sorunu haline gelmiş, dinî ve seküler aydınlar tarafından şiddetle eleştirilmiş ve çözüm arayışlarına gidilmiştir. Bu bağlamda İran'da "dinî rejim"e karşı "dinî çözüm" arayışında olan Abdülkerim Surûş, Muhsin Kedîver ve Müctehid Şebusterî gibi muhalif dinî aydınlar, Şîî sekülerleşmesini siyasi kaygılarla daha ileri bir boyuta taşımışlardır. Bu açıdan 19. yüzyılda başlayan İran-Şîî sekülerleşme süreci halen devam etmektedir.

### Kaynakça

- Afgâni, Cemaleddin-Abduh Muhammed. *Urvetu'l Vuska*. çev. İbrahim Aydın. İstanbul: Bir Yayıncılık, 1987.
- Ağaoğlu, Ahmet. "İran İnkılabı", *Türk Tarihinin Ana Hatları Eserinin Müsveddeleri*, Seri: II, No. 13/A, İstanbul: Akşam Matbaası.
- Ahavi, Şahrüh. *İran'da Din ve Siyaset*. çev. Selahattin Ayaz. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1990.
- Aktaş, Cihan. *Dünyün Devrimcileri Bugünün Reformistleri*. İstanbul: Kitap Yayınları, 2004.
- Algar, Hamid. *Religion and State in Iran*. Berkeley: University of California Press, 1969.
- Amanat, Abbas. *Apocalyptic Islam and Iranian Shi'ism*. London: I.B. Tauris, 2009.
- Attridge, Harold W. "The Messiah and Millennium: The Roots of Two Jewish-Christian Symbols", *Imaging The End*, ed. Abbas Amanat-Magnus T. Bernhardsson. London: I.B. Tauris, 2002.
- Baktıaya, Adil. *Osmanlı Suriyesi'nde Arapçılığın Doğuşu*. İstanbul: Bengi Yayınları, 2009.
- Barber, Bernard. "Acculturation and Messianic Movement", *American Sociological Review*, Cilt 6/5, Oct., 1941.
- Baştürk, Efe. "Modern Egemenliğin 'Nomos'u Olarak İstisna Hali". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi (FLSF)*, Sayı 15, 2012.
- Bozkurt, Gülnihâl. *Alman-İngiliz Belgelerinin ve Siyasi Gelişmelerin Işığı Altında Gayrimüslim Osmanlı Vatandaşlarının Hukuki Durumu (1839-1914)*. Ankara: TTK, 1996.
- Bozorgi, Ahmed Cihan. "Şeyh Fazlullah Nûrî- Mirza Nâîni: Tezad Ya Su-i Tefehhüm". *Qabsat* 20-21 (1380).
- Derhaşi, Celal. "Nisbet-i Kanun ve Şeriat der İndişe-yi Siyasi Allame Mirza Nâîni". *Do Fashnâme-yi Dâniş-i Siyasi*, No.2, 1384/2005.
- Eickelman, Dale. *Muslim Politics*. Princeton: Princeton UP, 2004.
- Eliade, Mircea. *Cosmos and History: The Myth of the Eternal Return*. trans. Willard R. Trask. New York: Harper Torchbooks, 1959.

- Ez-Zerka, Mustafa Ahmed. *İslâm Hukuk Ekolleri ve Maslahat Prensibi*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2007.
- Gencer, Bedri. "Şeriatçılıktan Medeniyetçiliğe İslâmcılık: Bir İslâmcılık Tipolojisine Doğru", *Türkiye'de İslâmcılık Düşüncesi ve Hareketi Sempozyum Tebliğleri*. ed. İsmail Kara-Asım Öz. İstanbul: Zeytinburnu Belediyesi Kültür Yayınları, 2013.
- Gencer, Bedri. *İslam'da Modernleşme*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 2012.
- Gorder, Christian van. *Christianity in Persia and the Status of Non-Muslims in Iran*. UK: Lexington Books, 2010.
- Hacaryan, Said. "Siyasi-yi Dini ve Siyasi-yi Örfi". *Hayat-ı Nov*, Vol. 11, Tir, 1379.
- Hairi, Abdülhadi. *Teşeyyü ve Meşrutiyet der İran*. Tahran: Emir Kebir, 1364/1985.
- Hairi, Abdülhadi. *Shiism and Constitutionalism in Iran*. Leiden: E. J. Brill, 1977.
- Hallaq, Wael Bahjat. *A History of Islamic Legal Theories: An Introduction to Sunnî Usûl Al-Fiqh*. Cambridge: Cambridge UP., 2002.
- Hasanova, Samire. "Klasik Kaynaklara Göre Maslahat Düşüncesinin Terimleşme Süreci ve Meşrutiyet Kriterleri". *Bakü İlahiyat Fakültesi İlmi Mecmua*, Vol. 11 Nisan, 2009.
- Hasanova, Samire. *Modernleşme Sürecinde İslâm Hukukunda Maslahat Tartışmaları*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2007.
- Humeynî, Ruhullah. *Sahife-yi İmam*. Vol. 20-21, Tahran, 1376.
- Hüsrevpenahi, Abdülhüseyin. "Endişe-yi Siyasi Şeyh Fazlullâh Nûrî ve Mirza Nâînî". *Amuzehi* (Sonbahar 5,1384/2005).
- İnayet Hamid. *Endişeha-yı Siyasi der İslâm-ı Muasır*. çev. Bahaaddin Haremşahi. Tehran, 1365/1986.
- İnayet, Hamid. *Çağdaş İslâmî Siyasi Düşünce*. çev. Yusuf Ziya. İstanbul: Yöneliş Yayınları, 1995.
- Kadivar, Mohsen. "From Tradional Islam to Islam as an End in Itself". *Die Welt des Islams*, Vol. 51, 2011.
- Kedie, Nikki. *Cemaleddin Afgânî: Siyasi Hayatı*. çev. Alaeddin Yalçinkaya. İstanbul: Bedir Yayınları, 1997.
- Kedourie, Elie. *Politics in the Middle East*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
- Keneş, Bülent. *İran Siyasetinin İcyüzü*. İstanbul: Timaş Yayınları, 2013.
- Kesrevi, Ahmed. *Din ve Siyaset*. Tahran: Emir Kebir, 1348/1969.
- Layish, Aharon. "The Contribution of the Modernists to the Secularization of Islamic Law". *Middle Eastern Studies*, Vol. 14, No. 3, Oct., 1978.
- Mannheim, Karl. *İdeoloji ve Ütopya*. çev. Mehmet Okyayuz. Ankara: De Ki Yayınları, 2008.
- Martin, Vanessa. *Creating an İslâmic State*. London: I.B. Tauris, 2000.
- Milani, Mohsen M. "Political Participation in Revolutionary Iran". *Political Islam*. (der.) John L. Esposito. USA: Lynne Rienner Publishers, 1997
- Momen, Moojan. *An Introduction to Shi'i Islam: The History and Doctrines of Twelver Shi'ism*. New Haven: Yale University Press, 1985.
- Musavi, Ahmedî. "Velâyet-i Fakîh Teorisi ve Şii Fıkıh Literatüründeki Yeri", *İslâmî Siyaset Teorisi ve Sorunlar*. ed. Halil Sırçancı. İstanbul: Ekin Yayınları, 1997.

- 
- Nâînî, Mirza Hüseyin. *Tenbîhü'l Ümme ve Tenzîhü'l Mille der Esâs ve Usûl-i Meşrûtiyyet*. Necef, 1327; Tahran, 1328; gözden geçirip notlarla yay. haz. Seyyid Mahmûd Telegani. Tahran, 1334/1955, 1361./1982, 8. Basım.
- Nouraiie Fereshthe M. "The Constitutional Ideas of a Shi'ite Muftahid: Muhammad Husayn Na'ini". *Iranian Studies*, Autumn, 1975, Vol. 8, No. 4.
- Ramazan, Tarık. *İslâmî Yenilenmenin Kökenleri: Afgânî'den El-Benna'ya Kadar İslâm İslahatçılığı*. çev. Ayşe Meral. İstanbul: Anka Yayınları, 2005.
- Roy, Oliver. *Siyasal İslâm'ın İflası*. İstanbul: Metis Yayınları, 2015.
- Sarıçioğlu, Ekrem. *Dinlerde Mehdi Tasavvurları*. Samsun: Sidre Yayınları, 1997.
- Uyar, Mazlum. *İran'da Modernleşme ve Din Adamları*. İstanbul: Emre Yayınları, 2008.
- Üstün, İsmail Safa. "İmamiye Şiasında Otorite Problemi ve Velâyet-i Fakîh". *Milletlerarası Tarihte ve Günümüzde Şiîlik Sempozyumu*. İstanbul: İslâmî İlimler Araştırma Vakfı, 1993.
- Üstün, İsmail Safa. *Humeynî'den Hamaney'e İran İslam Cumhuriyeti Yönetim Biçimi*. İstanbul: Birleşik Yayıncılık, 1999.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2

Sayı / Issue: 2

Aralık /December 2020

## Câferîler’de İctihâd Ehliyetinin Şartları

*Requirements for The Capability of Ijtihâd in Jaferîs*

### Nizamettin Ergüven

*Dr., Diyanet İşleri Başkanlığı, Elazığ İl Vaizi*

*PhD, Presidency of Religious Affairs*

*Elazığ/Turkey*

[nizamettinerguven@hotmail.com](mailto:nizamettinerguven@hotmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-2345-6789>

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 08.09.2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 19.11.2020

**Yayın Tarihi /Date Published:** 31.12.2020

**DOI:** <https://doi.org/10.48203/siader.791816>

**Atıf/Citation:** Ergüven, Nizamettin. “Câferîler’de İctihâd Ehliyetinin Şartları”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (Aralık 2020): 174-202. doi: 10.48203/siader.791816

\* Bu makale, 2018 yılında Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde hazırlanan “Câferî Usûlünde İctihâd Anlayışının Tarihsel Gelişimi” adlı doktora tezinden faydalanılarak oluşturulmuştur.

**İntihal:** Bu makale, *Turnitin* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir

**Plagiarism:** This article has been scanned by *Turnitin*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)

**Öz**

Şer'î delillerden hüküm istinbât edebilmek ictihâd, bunu yapabilecek seviyede olan kişi de müctehid olarak isimlendirilmiştir. Ahkâmla alakalı her konuda istinbat/ictihâd etme kabiliyeti olan âlime/fakihe mutlak müctehid, bazı konularda ictihâd edebilene ise mütecezzi/mukayyed/kısmî müctehid denilir. Bu çalışmada Câferî âlimlerin mutlak müctehid için gerekli gördüğü şartlar konu edinilmiştir. Bu şartlardan bazıları zaruri bazıları ise tamamlayıcı kabul edilmiştir. Zaruri olanlar arasında; Arapça, Mantık, Kelâm, Kitap/Tefsir, Hadis/Sünnet, Rical, Usûlü'l-Fıkh, Furûü'l-Fıkh, İcma bigisi ile İctihâd Melekesine sahip olma zikredilir. Tamamlayıcı olarak da; Astronomi, Tıp, Geometri ve Matematik sayılır. Câferî alimler gerekli görülen bu ilimlerden bazıları konusunda ihtilaf etmektedirler. Çalışma boyunca bu farklılıklar ortaya konmaya çalışılmıştır. Sünnî âlimlerin bu şartlar konusundaki görüşlerine de mukayese amaçlı değinilmiştir. Sünnî âlimlerin müctehid için gerekli gördükleri şartları genelde Câferî âlimlerin de gerekli gördüğü, bu konuda farklılığın cüzi bazı konularda olduğu makalemizde anlaşılacaktır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Caferilik, İctihâd, Müctehid, İctihâd Ehliyeti.

**Abstract**

It is called ijthâd to be able to deduce judgments from evidences, and the person who can do this is called mujtahid. A scholar/faqih who has the ability to make ijthâd /ijthâd in all matters related to judgment is called absolute mujtahid, and a person who can do ijthâd on certain issues is called mujajezzi/mukayyed/partial mujtahid. In this study, the sciences that Jafari scholars deem necessary for the absolute mujtahid are discussed. Some of these conditions are considered essential and some complementary. Mandatory ones; Arabic, Logic, Kalam, Book/Tafsir, Hadith/Sunnah, Rical, Usûlü'l-Fiqh, Furû Fiqh, Icma knowledge and having an Ijthâd Angel are mentioned. As a complementary; Astronomy, Medicine, Geometry and Mathematics count. Javanese scholars disagree about some of these sciences that are deemed necessary. These differences have been tried to be revealed throughout the study. The views of Sunni scholars on these conditions are also briefly mentioned for comparative purposes. In our article, it will be understood that the conditions that Sunni scholars consider necessary for mujtahid are generally required by Jafari scholars, and that the difference in this regard is minor.

**Key Words:** Islamic Law, Jafarism, Ijthâd, Mujtahid, ijthâd license



### Giriş

İctihâd kelime olarak; güç, takat, meşakkat, olağanüstü gayret gösterme ve gaye manalarına gelmektedir.<sup>1</sup> Câferî Usûlî alimler<sup>2</sup> ictihâdın terim anlamı hakkında farklı tanımlar yapmışlardır. Câferîlikte ictihâdın tüm konularını ilk olarak kapsamlı bir şekilde eserlerinde işleyen 'Allâme Hillî (ö. 726/1326) ictihâdı, "Şer'î zannî meselelerde son haddine kadar akıl yürüterek elden gelen gayreti göstermek"<sup>3</sup> olarak tanımlamıştır. İbn Şehîd-i Sâni (ö. 1011/1602) ictihâdı önceki tanıma benzer şekilde "Şer'î hüküm hakkında zanna ulaşmak için fakihin bütün gayretini harcaması"<sup>4</sup> olarak tarif etmiştir. Câferî âlimlerden Şeyh Behâi (ö. 1031/1622) ise ictihâdı farklı bir şekilde "Müctehidin kendisiyle asıllardan (delillerden/naslardan) fer'î şer'î hüküm istinbât etmeye muktedir olduğu bir meleke"<sup>5</sup> olarak tanımlamıştır. Yazıldığı dönemden bu güne kadar Câferî medreselerde usûl konusundaki eseri ders kitabı olarak okutulan Ahund Horâsânî (ö. 1329/1911) ictihâdı "Herhangi şer'î bir hüküm hakkında delile/hüccete ulaşmak için olanca gayreti sarf etmek"<sup>6</sup> şeklinde tarif etmiştir. Daha sonra gelen Câferî alimler bu tanımlar çerçevesinde ictihâdı tarif etmişlerdir.<sup>7</sup>

Yukarıda yapılan tanımlamaları iki kısımda inceleyebiliriz. Birincisi ictihâdı müctehidin bir fiili olarak gören Allâme Hillî, İbn Şehîd-i Sâni ve Ahund Horâsânî'nin tanımlarıdır. İkincisi ise; ictihâdı müctehidin nefsinde oluşan bir meleke olarak gören

<sup>1</sup> Ebü'l-Kâsım Râğıb Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal, *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*, (Beirut: Dâru'l-Ma'rife 1421/2001), 108; Mübârek b. Muhammed Cezerî İbn Esîr, *en-Nihâye fi ğarîbi'l-hadîs ve'l-eser*, (Umman: Beytü'l-Efkârî'd-Devliyye 1423/2003), 174; Muhammed b. Mükerrrem b. Ali İbn Münzir, *Lisânu'l-Arab*, (Beirut: Dâru Sâdır, 1414/1993), 2: 133; Necmuddîn Cafer b. Hasan Muhakkık Hillî, *Me'âricu'l-usûl*, (Kum: Müesses-i İsmâiliyân, 1408/1988), 179; Rıza Sadr, *el-İctihâd ve't-taklîd*, (Kum: İntişârâtü Defteri Tebliğati İslâmî, 1420/1999), 28.

<sup>2</sup> Makale boyunca Câferî alimler derken kastedilen Câferî alimlerinin genelini oluşturan Usûlî ekol alimleridir. Ahbârî ekol alimlerinin görüşleri yeri geldikçe ayrıca zikredilmiştir. Usûlî ekol, mezhebin geleneği içinde on ikinci imamın gaybetinden (260/874) sonra nazariyeyi ve tatbikatı yorumlamada daha çok fikhin aklî prensiplerini ve özellikle ictihâdı, mezhep mensuplarıncı makbul sayılan nakillere uygulama taraftarı olanları ifade eder. Bunların aksi görüşte olan Ahbârî ekol ise; istinbatta akla ve ictihâda karşı olan, imamların otoritelerine mutlak bağlılık esasından hareket ederek onlardan nakledilen sözlü ve yazılı rivayetlerin akaid ve fikhî alanında tek kaynak olduğunu savunan mezhep içi bir ekoldür. Sünnî camiadaki ehl-i eser ekolü ve ehl-i rey ekolü benzeri bir ayırımdır. Geniş bilgi için bk. Mustafa Öz, "Usûliyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012) 42: 214-215; Metin Yurdağ, "Ahbârîyye", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1: 490-91.

<sup>3</sup> Hüseyin b. Yusuf b. Mutahhar Esedî Allâme Hillî, *Mebâdü'l-vusûl ilâ 'ilmi'l-usûl*, (Kum: el-Mektebetü'l-A'lâmî'l-İslâmî, 1404/1983), 240:

هو استفراغ الوسع في النظر، فيما هو من المسائل الظنية الشرعية، على وجه لا زيادة فيه

<sup>4</sup> Hasan b. Zeynuddîn Cemâluddîn İbn Şehîd-i Sâni, *Meâlimu'l-usûl*, tlk. Sultânü'l-'Ulemâ (Kum: Dâru'l-Fikr, 1379/2000), 237:

الاجتهاد هو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن بحكم شرعي

<sup>5</sup> Muhammed b. Hüseyin b. Abdussamed Âmilî Şeyh Behâi, *Zübdetü'l-Usûl*, (Kum: Mirsâd 1423/2002), 159:

الاجتهاد: ملكة يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعي الفرعي من الأصل

<sup>6</sup> Ahund Horâsânî Muhammed Kazım, *Kifâyetü'l-usûl*, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1412/1991), 529;

استفراغ الوسع في تحصيل الحجة على الحكم الشرعي

<sup>7</sup> Örneğin bk. Ebu'l-Kâsım İbn Seyyid Ali Ekber Müsevî Âyetullah Hoî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, (Kum: Dâru'l-Hâdî, 1421/2000), 24; Rûhullâh Müsevî Âyetullâh Humeynî, *Tehzîbu'l-usûl*, (Kum: Dâru'l-Fikr, 1382/2003), 3:137-138; Rıza Sadr *el-İctihâd ve't-taklîd*, (Kum: İntişârâtü Defteri Tebliğati İslâmî, 1420/1999), 30; Muhammed Surûr Behsûdî, *Misbâhu'l-usûl*, (Kum: ed-Devvârî Neş., 1417/1996), 3: 434; Muhammed Takî Hakim, *el-Usûlü'l-âmmu li'l-fikhi'l-mukârin*, (Kum: Dâru'l-Fikr, 1431/2010), 543; Nâsır Mekârim Şîrâzî, *Envâru'l-usûl*, Tkr. Ahmed Kudsî, (Kum: Nesl-i Cevân, 1414/1999), 3: 534.

tanımdır. Şeyh Behâî'nin tanımı bu türdendir. Allâme Hillî'nin başını çektiği tanım Sünnî ulemadan esinlenerek yapılan tanım olarak görülmektedir. Örneğin Âmidî'nin (ö. 631/1233) ictihâdı “Şer’î bir hüküm hakkında zannî bilgiye ulaşmak için müctehidin kendini aciz hissedeceği son haddine kadar olanca gücünü sarf etmesi”<sup>8</sup> diye yaptığı tanım ile Allâme'nin ifadeleri birbirine çok yakındır. Öte yandan İbn Şehid-i Sâni'nin tanımı ile İbn Hâcib'in (ö. 645/1248) tanımı ise aynıdır.<sup>9</sup> Bu benzerliğin birinci sebebi olarak ictihâdın bugünkü terim anlamıyla Câferî ulema arasında ilk olarak kabulünün Sünnî ulemadan çok sonra, Alleme'nin hocası Muhakkık Hillî (ö. 676/1277) ile başlamasıdır. İkinci sebep olarak da Allâme'nin hocaları arasında Sünnî ulemadan bazılarının olması gösterilebilir.<sup>10</sup> Mezheb'in ictihâd anlayışının çerçevesi Allâme Hillî ile şekillenmiştir. Allâme'den sonra yazılan usûl eserleri arasında ulaşabildiğimiz tüm eserlerde diğer konularda olduğu gibi ictihâd bahsinde de onun etkisi bariz olarak görülmektedir. Bu açıdan değerlendirildiğinde Câferî ictihâd anlayışının teorik olarak şekillenmesinde Sünnî ulemanın büyük payının olduğu söylenirse yanlış olmaz. Dolayısıyla “ictihâd ehliyeti” konusunda da -bazı farklılıkları içinde barındırsa bile- Sünnî âlimlerin görüş ve tespitlerinin Câferî âlimler üzerinde büyük etkisinin olduğu çalışma boyunca daha iyi anlaşılacaktır. İkinci kategorideki meleke merkezli tanım Câferî gelenekte ilk olarak Şeyh Behâî yapmıştır. İctihâd meleke olarak gören bu tanıma Sünnî klasik eserlerde rastlanılmamaktadır. Bu tanıma benzer bir tanım yakın dönem Sünnî usûlcülerinden Abdulvahhab Hallâf'ın (ö. 1375/1956) *Usûl*'ünde geçmektedir. Ona göre ictihâd “Müctehidin kendisiyle nassı anlayıp ondan hüküm elde ettiği ve aynı zamanda nass olmayan yerde onunla hüküm istinbât ettiği, meleke ve ehliyettir.”<sup>11</sup> Meleke merkezli tanım ictihâdın mahiyetiyle uyuşmadığı için bazı Câferî âlimler tarafından eleştirilmiştir. Onlara göre ictihâd melekesinin doğuştan değil ancak belli bir mümâreseden/ilmi eğitimden sonra kişide oluşan bir sonuçtur. Dolayısıyla fonksiyonel ve muharrik yönü bulunan ictihâdın

<sup>8</sup> Ebu'l-Hüseyn Ali b. Ebi Ali Seyfüddîn Âmidî, *el-İhkâm fî Usûli'l-Ahkâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye 1406/1985), 4: 396:

فَمَخْصُوصٌ بِاسْتِفْرَاحِ الْوَسْعِ فِي طَلْبِ الظَّنِّ بِشَيْءٍ مِنَ الْأَحْكَامِ الشَّرْعِيَّةِ عَلَى وَجْهِ يُحْسِنُ مِنَ النَّفْسِ الْعَجْزُ عَنِ الْمَزِيدِ فِيهِ

<sup>9</sup> Muhammed b. Abdurrahman Şemsüddîn İsfahânî, *Beyânü'l-Muhtasar şerhu muhtasarı İbni'l-Hâcib*, (Suûdiyye: Dâru'l-Medenî, 1406/1986), 3: 286:

اسْتِفْرَاحُ الْفَقِيهِ الْوَسْعِ لِتَخْصِيلِ ظَنِّ بِحُكْمٍ شَرْعِيٍّ.

<sup>10</sup> ‘Allâme Hillî'nin hocaları arasında Sünnî âlimlerden Necmüddîn Kâtibî Kazvîni (ö. 692/1294, Burhânüddîn Neseî (ö. 687/1289), Cemâlüddîn Hüseyin b. Ebân Nahvî (ö. ?) gibi âlimlerin olması özellikle fıkıh ve usûl dalında Sünnî camianın tecrübelerinden faydalanmasını sağlamıştır. Bunun en büyük göstergesi usûl dalında İbn Hâcib'in (ö. 646/1249) *Muhtasaru'l-müntehâ's-sûl ve'l-emel fî 'ilmi'l-usûl ve'l-cedel* adlı eserine *Gâyetü's-sûl fî muhtasari müntehi'l-me'mûl* adında şerh yazması, aynı zamanda Sünnî ve Câferî fıkıhını daha önce bu türde yazılan eserlere kıyasla daha kapsamlı işlediği mukayeseli müdellel fıkıh kitabı *Tezkiratü'l-fukahâ* ile *Münteha'l-matlab* adlı eserleri örnek olarak gösterilebilir. Bk. Ali Fâdil Kâini Necefi, ‘*İlmü'l-usûl târihen ve tetavvuren*, (Kum: Merkezi'l-'A'lâmî'l-İslâmî 1405/1985), 140; Sübhânî, *Edvâru'l-fikhi'l-İmâmiyye*, (Kum: Müessesetü'l-İmam Sâdık, 1424/2003) 185; Abdulhâdî Fedli, *Târihu't-teşri'î'l-İslâmî*, (Lübnan: Dâru'n-Neşr, 1412/1992), 371-372, 374; Münzir Tabâtabâî Hakîm, “Mukaddime” *Usûlü'l-Âmme li'l-Fikhi'l-Mukârin*, (Kum: Dâru'l-Fıkıh, 1431/2020), 22-23.

<sup>11</sup> Abdulvahhab Hallâf, *İlmü usûli'l-fıkıh*, (Kahire: Mektebetü'd-Da'ave, ty), 220:

الاجتهاد أهلية ومملكة يقدر بها المجتهد على فهم النصوص واستثمار الأحكام الشرعية منها، واستنباط الحكم فيما لا نص فيه

meleke ile sınırlandırılması halinde onu zihni bir faaliyetten ibaret kılacağı endişesi nedeniyle meleke merkezli tanım tasvip edilmemiştir.<sup>12</sup>

Kapsam açısından müctehidler kapsam açısından mutlak ve mütecezzi/mukayyet/kısmî<sup>13</sup> diye ikiye taksim edilmiştir. Ahkâmla alakalı her konuda ictihâd edebilen fâkihe mutlak müctehid<sup>14</sup>, sadece bazı konularda ictihâd edebilen fâkihe ise mütecezzi müctehid denilmiştir.<sup>15</sup> Bu çalışmada, Câferî âlimler açısından mutlak müctehidin ictihâd ehliyeti için ön görülen şartlar incelenmiştir. Ayrıca ilgili eserlerde pek değinilmeyen Sünnî âlimlerin konuyla ilgili görüşlerine de mukayese amaçlı yer verilmiştir. Diğer ilimlerde uzman olmak nasıl bazı ön bilgi ve ilimlere sahip olmayı gerektiriyorsa müctehid olmak da aynı şekilde bazı dinî ilimler ve onların mukaddimesi/hazırlayıcısı mahiyetinde olan bazı ilimlerde bilgi sahibi olmayı gerektirmektedir.<sup>16</sup> Konuyla ilgili Câferî âlimlerin eserlerine baktığımızda müctehidde bulunması gereken sıfatları iki başlık altında inceleyenler olduğu gibi,<sup>17</sup> altı,<sup>18</sup> yedi,<sup>19</sup> sekiz<sup>20</sup>, dokuz,<sup>21</sup> on iki<sup>22</sup> ve on dört başlık altında işleyenler de vardır.<sup>23</sup> Eski usûl eserlerinde sekizli taksim daha ön plana çıkarken, yeni usûl eserlerinde ise bu sayı daha da artmaktadır.<sup>24</sup>

Konunun daha iyi anlaşılması için çalışmada, mukaddimâtu'l-ictihâd/mebâdiü'l-ictihâd<sup>25</sup> bahsi zaruri ve tekmili şartlar olarak iki kısımda incelenecektir.

<sup>12</sup> Bk. Mekârim Şîrâzî, *Envâru'l-Usûl*, 3: 533-535; Muhammed Mehdî Şemsüddîn, *el-İctihâd ve't-tecdid fi'l-fikhi'l-İslâmî*, (Beirut: Devletü'l-Müessesese, 1420/1999), 40-41; Ali Rızâ Feyz, *el-Fikh ve'l-ictihâd 'anâsiru't-te'sîl ve't-tecdid ve'l-mu'âsıra*, Farsça'dan Arapça'ya çev. Hüseyin Safi, (Beirut: Merkezi'l-Hadâra li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmiyye, 1428/2007), 1: 160-163; Mutahharî, *Mecmûa-i âsâr*, (Kum: Sadrâ Neş., 1374/1993), 21: 157; a.mlf. İslam ve Değişim (Zamanın Gerekleri), çev. Burhanettin Dağ, (Ankara: Fecr Yay., 2000), 125.

<sup>13</sup> Ulaşabildiğimiz eserlerde müctehid tabakaları genel de *mutlak* ve *mütecezzi* diye ikiye taksim edilmiştir. Mütecezzi ifadesi yerine mukayyet ifadesi Câferîliğe ait ilgili eserlerde kullanılmaz.

<sup>14</sup> Şemsüddîn, *el-İctihâd ve't-tecdid*, 45.

<sup>15</sup> Ahund Horâsânî, *Kifâyetü'l-usûl*, 533.

<sup>16</sup> Örnek olarak bk. 'Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vusûl*, 241-243; Şeyh Behâî, *Zübdetü'l-usûl*, 164-165. Nâsir Mekârim Şîrâzî, "Ulûmu Pîş Niyâz İctihâd", *Dâiretü'l-Me'ârifî Fikh-ı Mukârin*, (Kum: İntişârâtî Medrese İmâm Ali, 1427/2006), 301.

<sup>17</sup> Âyetullah Hoî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 24-27. Hoî, ictihâd için mebâdi' olarak Arap lügati ve mantık ilmini; ictihâdın üzerine bina edildiği ana umdeler için ise usûlü'l-fikh ile ricâl ilmini kabul etmektedir.

<sup>18</sup> Rızâ Sadr, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 41; Komisyon, "el-İctihâd", *Mevsûatü'l-Fikhi'l-İslâmî Tıbban li Mezhebi Ehli'l-Beyt*, ed. Mahmud Şahrûdî, (Kum: Müessesese-i Dâireti'l-Me'ârif-i Fikh-ı İslâmî ber Mezhebi Ehl-i Beyt, 1423/2003), 5: 211.

<sup>19</sup> Abdülkerîm 'Ukaylî, *Dirâsâtün fi'l-tukhi'l-İmâmiyye el-İctihâd ve't-taklîd*, (byy: Müessesetü Bud'eti'l-Mustafa, 2005/1426), 1: 71-74; Muhammed Ebû Zehra, *İmam Câfer Sâdik*, çev. İbrahim Tüfekçi, (İstanbul: Şafak Yay., 1992), 467.

<sup>20</sup> 'Allâme Hillî, *Mebâdiü'l-vusûl*, 241-243; Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 9-17.

<sup>21</sup> Zeynuddîn b. Alî Amûlî Şehîd-i Sâni, *Resâilü's-Şehidi's-Sâni*, (Kum: İntişârâtü Defteri Tebliğâtî İslâmî 1421/2000), 2: 783; Abdullâh b. Muhammed Fâdil Tûnî, *el-Vâfiye fi'l-usûl*, (Kum: Mecme'ü'l-Fikri'l-İslâmî, 1415/1994), 250.

<sup>22</sup> Muhezzibuddîn Ahmed, "Resâilü Nâdire 'Umdeti'l-İtimâd fi Keyfiyyeti'l-İctihâd", *Mecelle el-Mevsim*, 16, (1414/1993), 148; Feyz, *el-Fikh ve'l-İctihâd*, 1: 168-170.

<sup>23</sup> Mekârim Şîrâzî, *Envâru'l-Usûl*, 3: 554; a.mlf. "Ulûmu Pîş Niyâz İctihâd", 301.

<sup>24</sup> Bk. Tûnî, *el-Vâfiye fi'l-usûl*, 250; Şîrâzî, "Ulûmu Pîş Niyâz İctihâd", 301.

<sup>25</sup> İctihâd bölümünde, ictihâd ehliyeti Câferî alimlerce genelde "Mukaddimâtu'l-İctihâd" (ictihâd ehliyeti için öncelikli ilimler) başlığı altında işlenmiştir. Bazı eserlerde ise bu konunun başlığı "Mebâdiü'l-İctihâd" (ictihâd için başlangıç sayılan ilimler) başlığı altında işlenmiştir.

## 1. Zaruri Şartlar

### 1.1. Arapça Bilgisi

İctihâd için Arapçayı (Arap lügatini, sarfı ve nahvî) bilmenin zarurî olduğu konusunda ittifak vardır. Âlimlerin çoğunluğu, Arap dil bilimcilerinin önde gelen âlimlerinden kabul dilen Sîbeveyh ve Halil Ahmet gibi Arapçayı derinlemesine bilmenin şart olmadığı görüşündedirler. Fakat Kur'ân ve Sünnet'ten ahkâmı istinbât edebilecek derecede Arapçayı bilmeyi ise ictihâd ehliyeti için gerekli görmüşlerdir.<sup>26</sup>

Arap edebiyatında, belagat ilimlerinin zarurî ilimler mi yoksa tekmîlî ilimler mi olduğu noktasında ihtilaf vardır. Bazı âlimler me'ânî, beyân ve bedî' ilimlerini ictihâd için zarurî, bazıları ise tekmîlî şartlar olarak kabul etmektedirler.<sup>27</sup>

Arap dilinin ictihâd için ne derece önemli olduğu gerçeği şu şekilde ifade edilmiştir: "İctihâd, Arapça ve ilimlerinin talimine karşı rehindir."<sup>28</sup>

#### 1.1.1. Arapça Dil Bilgisi (Arap lügati, Sarf ve Nahiv)

Arap lügati, kelimelerin ne anlamlara geldiğini ve Arap örfünde hangi anlamlarda kullanıldığını tespit eder. İstinbât kaynakları olan Kur'ân ve sünnet Arapça olduğundan dolayı, onlardan herhangi bir hükmü istinbât etmek, Arapça grameri bilmeyi zarurî hale getirmektedir. Çünkü âyet ve hadisleri oluşturan kelimelerin mütekellim tarafından hangi anlamda ve ne amaçla kullanıldığını bilmeden, anlamadan istinbâta kalkışmak doğru değildir. Kelimenin lügat anlamını tespit etmek için konunun müte-hassıslarının görüşlerine, Kur'ân ve Sünnet sözlüklerine (müfredatlarına) bakmak gerekir. Bu şart aynı zamanda ana dili Arapça olanlar için de geçerlidir.<sup>29</sup>

Bazı usûlcülerin Arap lügatının kapsamında değerlendirdiği<sup>30</sup> bazılarının ise müstakil bir şart olarak kabul ettikleri<sup>31</sup> "el-me'ânî'l-örfiyye"yi (örfte kullanılan anlamı) bilmek de hüküm istinbâtı için gerekli görülmüştür. Bu açıdan; kitap ve sünneti tam anlamak için, Kur'ân'ın indiği dönemdeki Arapların ve İmamlar dönemindeki halkın örfünde konuşulan lügatı bilmeksizin, daha sonraları çeşitli sebeplerle farklılaşan Arapça ile Kur'ân ve Sünnet'i anlamaya kalkışmanın doğru olamayacağı ileri sürülmüştür.<sup>32</sup>

Ahkâmı istinbât için Arapçanın gerekliliğiyle ilgili zikredilen örneklerden biri şöyledir: Kur'ân'da geçen *فَتَبَيَّنُوا صَعِيداً* "sa'îd ile teyemmüm edin" (en-Nisâ 4/43) âyetindeki "صَعِيداً"nın anlamının ne olduğu, bunun mutlak olarak "yeryüzü" mü yoksa "toz

<sup>26</sup> 'Ukeylî, el-İctihâd ve't-taklîd, (b.y.y.: Müessesetü Bud'eti'l-Mustafa, 1426), 72-73; Ali Mûsevî Kazvîni, *Ta'lîka alâ me'âlimi'l-usûl*, thk. Seyyid Ali Alevî Kazvîni, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ty.), 7: 212-219; Âyetullah Hoî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 24; Mekârim Şîrâzî, *Envâru'l-usûl*, 3: 555; Komisyon, "el-İctihâd", 5: 211; Rûhullâh Mûsevî, Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-Taklîd*, (Tahran: Müessesetü Tanzîmî Neşri Âsârî İmam Humeyni, 1997/1418), 10; Ahmet Kâzım Bahâdilî, *Miftâhu'l-Vusûl ilâ İlmi'l-Usûl*, (Bağdat: Menşûrâtü Şirketi Fennî İntişârâtî Hisam, 1415/1994), 398.

<sup>27</sup> Feyz, *el-Fıkh ve'l-ictihâd*, 1: 173-174.

<sup>28</sup> Feyz, *el-Fıkh ve'l-ictihâd*, 1: 174

<sup>29</sup> Tûnî, *el-Vâfiye fi'l-usûl*, 250; Feyz, *el-Fıkh ve'l-ictihâd*, 1: 173; Şîrâzî, "Ulûmu Pîş Niyâz İctihâd", 301; Âyetullah Hoî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 24; Komisyon, "el-İctihâd", 5: 211; Bahâdilî, *Miftâhu'l-vusûl*, 398.

<sup>30</sup> Muhammed Hüseyin b. Abdurrahîm Tahrânî Hâirî, *el-Fusûlü'l-gureviyye fi'l-usûli'l-fıkhıyye*, (Kum: Dâru İhyâi'l-Ulûmi'l-İslâm, 1404/1984), 400.

<sup>31</sup> Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 9-10.

<sup>32</sup> Hâirî, *el-Fusûlü'l-gureviyye*, 400; Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 9-10; Ali Musevî Kazvîni, *Ta'lîka alâ Me'âlimi'l-Usûl*, thk. Seyyid Ali Alevî Kazvîni, (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, trz.), 7: 219.

toprak” anlamında kullanılıp kullanılmadığı anlaşılmadığı zaman teyemmüm alan kişinin, bu iki türden hangisiyle teyemmüm ettiği zaman namazının kabul olacağı konusunda şüpheye düşülür. Aynı şekilde Arap lügatinde kelimenin farklı anlamda kullanılmasından dolayı “غنيمه” kelimesinde olduğu gibi sadece savaşta düşmandan elde edilen ganimet anlamında mı, yoksa humusu (savaş dışında da elde edilen her türlü menfaati) da kapsayıp kapsamadığını belirlemek ancak dili bilmekle mümkün olabilir.<sup>33</sup>

Arapça dil ilimlerinden kelimenin isim ve fiil çeşitlerini konu edinen sarf ilmi<sup>34</sup> de istinbat için gerekli görülmüştür. Arapçada mastarlar iştikaklarına göre farklı anlam kazandıklarından, bu farklılıklar çıkarılan hükümlerin de farklı olmasına sebep olur.<sup>35</sup>

Lafzın cümle içindeki durumunu konu edinen ve bu durumuna göre i’rabını inceleyen ilim olarak tanımlanan nahiv<sup>36</sup> de istinbat için şart kabul edilir. Arapça’da cümleler, içindeki kelimelerin i’rablarının nasb, ref’, cer ve cezm oluşuna göre farklı anlam kazanır. Kelimenin sonu mansûb olunca mef’ul, temyîz ve hal’den biri olma ihtimali vardır. Kelimenin sonu merfû olursa fâil, nâib-i fâil olma ihtimali var demektir. Bu ihtimallerden her biri, mananın değişmesine sebep olduğundan müctehidin ictihâdında tesiri olur. Bu da nahiv ilmini zarûrî kılmaktadır.<sup>37</sup>

Bu konuda Şîa ve Ehl-i Sünnet arasında ihtilafli meselelerden biri olan; abdest alırken ayakların durumu örnek olarak zikredilmiştir. Maide süresi 6. ayetteki “فَاغْسِلُوا فَاغْسِلُوا” ayetindeki i’rab kurallarıyla alakalı olup “أَغْسِلُوا” kelimesinin, “بُرُؤُسِكُمْ” kelimesine mi, yoksa daha önce geçen “أَغْسِلُوا” kelimesine mi atf edildiğiyle ilgilidir. Câferîler yakında bulunan başın meshiyle ilgili ibareye atfedildiğini kabul ederek “ayaklar mesh edilir” demişler, Ehl-i Sünnet âlimleri ise daha önce geçen “ellerin yıkanması” ile ilgili ibareye atf edildiğini kabul ederek “ayaklar yıkanır” demişler, farzı kabul etmişlerdir. Bu ictihâd farklılığının nedeni nahiv kuralındaki esnekliktir. Bu, ictihâdda nahiv ilminin etkisine getirilen örneklerdendir.<sup>38</sup>

### 1.1.2. Belâgat Bilgisi (Me’ânî, Beyân, Bedî’)

Belâgatta me’ânî ilmi; Arap dilinin durumunu, muktezây-ı hâle uygun olarak bildiren ilim olarak kabul edilir. Arap lisânı’nın sırları ve incelikleri me’ânî ilmi sayesinde bilinir. Mananın yerli yerine yerleşmesi için dili hatadan korur. Fasîh olan manayı gayr-i fasihten ayırır. Hitabın muhatap tarafından daha iyi anlaşılmasına yardımcı olur.<sup>39</sup> Beyân ilmi, bir ifadeyi (manayı) muhtelif yollarla ifade etme sanatıdır. Bu ilim, bir konuya çeşitli yönlerden bakabilme melekesi kazandırır.<sup>40</sup> Bedî’ ilmi ise, kendisiyle kelâmın lafız ve manevi güzelliğinin bilindiği ilimdir. Kelâmın lâfız güzelliği; kelime

<sup>33</sup> Mekârim Şîrâzî, “Ulûmu Pîş Niyâz İctihâd”, 301.

<sup>34</sup> Mustafa Merâl Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Sarf*, (İstanbul: İFAV Yay., 1995), 41.

<sup>35</sup> Tûnî, *el-Vâfiye fi’l-usûl*, 250; Mekârim Şîrâzî, “Ulûmu Pîş Niyâz İctihâd”, 301.

<sup>36</sup> Çörtü, *Arapça Dilbilgisi Nahiv*, 13.

<sup>37</sup> Ahmed, “Resâilü Nâdire ‘Umdeti’l-’itimâd fi Keyfiyyeti’l-’ictihâd”, 145-156, 148; Mekârim Şîrâzî, “Ulûmu Pîş Niyâz İctihâd”, 301

<sup>38</sup> Mekârim Şîrâzî, “Ulûmu Pîş Niyâz İctihâd”, 302.

<sup>39</sup> Celâluddîn Muhammed Kazvînî, *Telhîs*, (İstanbul: Ebrar Yay., 1990), 11-12.

<sup>40</sup> Kazvînî, *Telhîs*, 115.

dizilişi, cümle kuruluşu, ses uyumu vb. inceliklerini; manevi güzelliği ise, kelâmın mana yönüyle güzelliğini ifade eder.<sup>41</sup>

Belagat ilminin ictihâd için zarureti hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Bazı âlimler belagat ilimleri olan me'ânî, beyan ve bed'î zarurî görürken, bazıları tekmi'lî şartlardan ve tahsiniyâtta kabul ederler. Kimileri beyan ve me'ânî'yi gerekli görüp bed'î ilmini gerekli görmezler.<sup>42</sup> Bazı Câferî usûlcüleri ise Arap lügati, sarf ve nahvi ictihâd için gerekli görürken belagat ilimlerine hiç değinmemişlerdir.<sup>43</sup>

Muhakkık Kummî; Şehîd-i Sâni ve Ahmet Bahrânî'nin bu üç ilmi ictihâdın kemâlî için değil, aslî şartlarından kabul ettiklerini belirtmektedir. Aynı şekilde Şerif Murtaza da beyan ve bed'î ilmini istinbâtın birer şartı olarak kabul ettiğini belirtir. Daha sonra gelen Şeyh Tûsî, İbn İdrîs ve 'Allâme Hillî ise bunları istinbat için tekmi'lî şart olarak gördüklerini belirtir.<sup>44</sup> Kummî başka bir ifadesinde şunları söylemektedir:

“Bizler belagat ve fesâhati ahbârda tercih sebebi olarak kabul ettiğimiz sürece bu üç belâgat ilminin ictihâd için lazım olacağı şüphe götürmez bir gerçektir.”<sup>45</sup>

Mekârim Şîrâzî de belâgatın daha önceki usûlcüler tarafından ictihâdın bir şartı olarak kabul edilme sebebini; teâruz eden iki haber, her konuda eşit kuvvette olursa belâgat ve fesâhatte öne geçen tercih edilme sebebi olarak kabul edilmesi olarak belirtmektedir.<sup>46</sup> Câferî gelenekte Kur'ân ve sünnetten sonra kendilerine en büyük değer atfedilen, İmam Ali'nin hutbeleri, mektupları ve sözlerinin toplandığı *Nehcü'l-Belâga* ile İmam Zeyne'l-Âbidîn b. Hüseyin b. Ali'nin dualarından oluşan *Sahîfe-i Seccâdiye*'nin anlaşılması için de belagat ilimlerinin şart olduğu kabul edilmektedir.<sup>47</sup>

Me'ânî ve beyânın özellikle bazı konularının, ahkâmın anlaşılmasında önemli bir yerinin olduğu kabul edilir. Örneğin beyân ilminde ele alınan mecazın kısımları, hakikat, delâletin kısımları, teşbihin kısımları, kinâye ve istiâre'nin; âyetler ve rivayetlerden hüküm çıkarmada büyük tesiri vardır. Aynı şekilde me'ânî'nin kasr, inşâ, haber bahisleri ictihâdda etkisi büyük olan konulardır.<sup>48</sup>

İctihâd için Kur'an ve Sünnet'ten istinbat edebilecek seviyede Arapçayı bilmenin gerekli olduğu noktasında Caferî âlimlerin bakışı Sünnî âlimlerle paralellik arz etmektedir.<sup>49</sup> Bu konuda farklı görüş, müctehid olmak için Arapça'yı dilbilimcileri olan Halîl b. Ahmed (ö.175/791) ve Sîbeveyh (ö. 180/796) seviyesinde bilmeyi şart koşan Şatibî'ye aittir.<sup>50</sup>

<sup>41</sup> Kazvîni, *Telhis*, 166.

<sup>42</sup> Tûnî, *el-Vâfiye fi'l-usûl*, 280-281; Feyz, *el-Fikh ve'l-ictihâd*, 1: 173-174.

<sup>43</sup> Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 9; Komisyon, “el-İctihâd”, 5: 211.

<sup>44</sup> Mîrzâ Ebü'l-Kâsimî Kummî, *el-Kavânînu'l-muhkeme fi usûli'l-mutkane*, şrh. Rızâ Hüseyin Subhî (Kum: İhyâu'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 1431/2010), 4: 511; Feyz, *el-Fikh ve'l-ictihâd*, 1: 173-174; Tûnî, *el Vâfiye fi'l-usûl*, 280-281.

<sup>45</sup> Kummî, *el-Kavânînu'l-muhkeme*, 4: 511-512.

<sup>46</sup> Mekârim Şîrâzî, “Ulûmu Pîş Niyâz İctihâd”, 302.

<sup>47</sup> Mekârim Şîrâzî, “Ulûmu Pîş Niyâz İctihâd”, 303.

<sup>48</sup> Mekârim Şîrâzî, “Ulûmu Pîş Niyâz İctihâd”, 303.

<sup>49</sup> Hayrettin Karaman, *İslam Hukukunda İctihâd*, (İstanbul: İFAV Yay., 1996), 170-171; Nadiye Şerif Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslam*, (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle 1414/1984), 82-90; Esen, *Hanefî Usûlcülerinde İctihâd Anlayışı*, (İstanbul: TDV. Yay., 2012), 119-121; Ahmet Yenidoğan, *Mütekellimin Usûcülerinin İctihâd Anlayışı*, (Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017), 150-152.

<sup>50</sup> Ebu İshâk Şatibî, *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*, çev. Mehmet Erdoğan, (İstanbul: İz Yay., 1999), 4: 114.

## 1.2. Mantık Bilgisi

Mantık ilmi, doğru düşünmenin kanunu olarak tanımlanmaktadır. Başka bir tanımda ise; kullanılması ve kendisine başvurulması, düşünme sırasında zihni hatalardan koruyan kurallar bütünü olarak tanımlanır. Mantık ilminin faydası, düşünme sırasında zihnin hata yapmasını önlemektir.<sup>51</sup>

Mantık ilminin icthâdın mukaddimâtından olduğu Câferî usûlcülerin çoğunluğu tarafından kabul edilmektedir.<sup>52</sup> Bazı usûlcüler ise, müctehidin mantık bilmesini icthâd için zarurî görmezler. Onlara göre mantık, aklî bir zorunluluk olduğu için icthâd ve istidlâl için lazım olan mantık kuralları, zihinde kendiliğinden (fitrî olarak) oluştuğu için, mantık ilminin biçimsel kuralları bilinmese bile doğru sonuca ulaşılabilir. Örneğin bir çocuk zihninin dahi, var olan iki öncülde bir sonuca ulaşması mümkün iken, mantık ilmini icthâd için müstakil bir mukaddime olarak saymanın doğru olamayacağını ileri sürmektedirler. Bir diğer delilleri, İmamlar'ın ashabının Kur'ân ve sünnetten şer'î ahkâmı istinbât ettikleri halde ne mantık, ne de günümüzde kullanılan istilahlara vakıf olmalarıdır.<sup>53</sup> Yakın dönem usûlcüleri arasında bu düşüncenin başta gelen savunucusu Âyetullâh Hoî'dir.<sup>54</sup>

Mantık ilmini icthâd için gerekli görenler ise, ahkâmı şer'î delillerden (masâdirü's-şer'î) istinbât etmek istidlâlî zarurî kıldığı gibi istidlâlin de ancak mantık ilmiyle hâsıl olabileceğini kabul etmektedirler.<sup>55</sup>

Mantık ilmini, lazım olduğu kadarıyla icthâdın mukaddimelerinden kabul eden Âyetullâh Humeynî bu konuda şunu söylemektedir:

“Kıyasları birbirinden ayırabilecek kadar; hudutların tertibi, kesin kıyas (iktirâniyat) şekillerini ve diğerlerini düzenleyebilecek, akim (kısır kıyas) olanı diğerlerinden ayırabilecek kadar; hataya düşmemek ve bazı kaideleri ihmal etmemek için karşılıklı tartışma çeşitlerinde râyiç olan bahisleri bilecek kadar mantık ilmini öğrenmek, icthâd için gerekli mukaddimelerdendir. Ama muhâvere ehlinin lisanında râyiç olmayan mantık konularının tafsilatlı ve dakik olarak bilinmesi istinbât için gerekli değildir.”<sup>56</sup>

Sünnî camiada da yeterli seviyede Mantık ilmini bilmeyi icthâd için şart kabul edenler olduğu gibi bu ilmin icthâd için şart seviyesinde olmadığını ileri sürenler de vardır.<sup>57</sup> İctihâd için şart olduğunu ileri sürenlerin başında Gazzâlî gelmektedir.<sup>58</sup>

<sup>51</sup> Murtazâ Mutahharî, *İslam İlimleriyle Tanışma*, çev. Abdullah Kutlu (Ankara: Endişe Yay., 1990), 20-21.

<sup>52</sup> Komisyon, “el-İctihâd”, 5: 213; Mirzâ Kummî, *el-Kavânînü'l-muhkeme*, 4: 463.

<sup>53</sup> Muhammed Hâşimî Şahrûdî, “el-İctihâd”, *Mevsu'atü'l-Fikhi'l-İslâmî Tıbken li Mezhebi Ehli'l-Beyt*, (Kum: Dâiretü'l-Me'ârif Fıkhu İslâmî Ber Mezhebi Ehl-i Beyt, 1423/2002), 5: 213; Mekârim Şîrâzî, “Ulûmu Pîş Niyâz İctihâd”, 304.

<sup>54</sup> Âyetullâh Hoî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 25.

<sup>55</sup> Komisyon, “el-İctihâd”, 5: 213. Geniş bilgi için bk. Kazvîni, *et-Ta'lika alâ me'âlimi'l-usûl*, 7: 272.

<sup>56</sup> Âyetullâh Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 11:

ومنها: تعلم المنطق بمقدار تشخيص الأقيسة، وترتيب الحدود، وتنظيم الأشكال من الافتراضيات وغيرها، وتمييز عقيمها من غيرها، والمباحث الراجحة منه في نوع المحاورات، لنلا يقع في الخطأ، لأجل إهمال بعض قواعد. وأما تفاصيل قواعد ودقائقه الغير الراجحة في لسان أهل المحاوراة، فليست لازمة، ولا يحتاج إليها في الاستنباط

<sup>57</sup> Muhammed b. Ali eş-Şevkânî, *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min 'ilmi'l-usûl* (Dimeşk: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1420/1999), 210; Muhammed Ebu Zehra, *İslam Hukuk Metodolojisi Fıkıh Usûlü*, çev. Abdulkadir Şener, (Ankara: Fecr Yayınevi 1994), 331; Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslam*, 105-107.

<sup>58</sup> Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed, *el-Mustasfâ/İslam Hukuk Metodolojisi*, çev. Yunus Apaydın. (İstanbul: Klasik Yayınları, 2006), 2: 336.

### 1.3. Kelâm Bilgisi

Kelâm ilmi, İslam akaidinden bahseden yani İslam açısından inanılması ve iman edilmesi gereken hususları konu edinen ilim olarak kabul edilir.<sup>59</sup> İlm-i kelâm'ı bazı usûlcüler mukaddimatü'l-ictihâd için aslî şartlardan bazıları ise levâzimî (hâciyat) ve tevâbi'î (aslî şartlara bağlı) şartlardan kabul etmiş, bazıları ise mukaddimatü'l-ictihâdî sayarken ilm-i kelâma hiç değinmemiştir.<sup>60</sup> Bazı âlimler, müctehidin ilm-i kelâm'ın tevhi'd, risâlet ve me'âd gibi bazı meseleleri hakkında bilgi sahibi olması gerektiğini ileri sürmüşlerdir.<sup>61</sup>

İbn Şehîd-i Sâni, bazı âlimlerin teşrî-i İslam'ın girişi mahiyetinde olan ve ilm-i kelâm'ın konusu olan meseleler hakkında tafsili olmasa da icmâlen bilgi sahibi olmayı ictihâdın şartlarından kabul ettiğini belirtir. Daha sonra, hudûsü'l-âlem (âlemin sonradan yaratıldığı bilgisi) ve onun vücuda gelmesi için her noksanlıktan münezze olan Yararıcıya (Yüce Allah'a) muhtaç olduğu, Yüce Allah'ın Peygamberleri göndermesi ve onları mucizelerle desteklemesi gibi meseleleri icmâlen bilmesini şart koştuklarını ifade etmiştir.<sup>62</sup>

İlm-i kelâmı, ictihâdın mukaddimelerinden biri olarak kabul edenlerin görüşünü paylaşan Âyetullâh Humeynî, konuyla alakalı bir ifadesinde şunları söylemektedir:

“Bazı fakihler ictihâd ile ilm-i kelâmı birbirine bağlantılı ilimler olarak kabul etmişler. Müctehidin, hüsun ve kubuhla alakalı meseleler hakkındaki görüşü için temel oluşturacak kadar ve bu meselelerde başkalarının onu taklîd edebilmesi için ilm-i kelâmı gerekli görmüşlerdir”.<sup>63</sup>

İlm-i kelâmın fıkıh ve ictihâdla alakalı olmayıp müctehidi taklîd için gerekli olduğunu savunanların başında gelen Mirza Kummî konuyla ilgili bir ifadesinde şunları söylemektedir:

“Gerçek şu ki usulü hamse (tevhid, nübüvvet, maad, adalet ve imamet) ile alakalı ilim, fıkıh'ın hakikatiyle bir alakası yoktur. Bunlar müctehidi taklîd ve onun fetvasıyla amel için şarttır”.<sup>64</sup>

Kelam ilminin ictihâd için ne derece gerekli olduğu konusunda Sünnî camiada da benzer görüşler ileri sürülmüştür. Müctehidin kelam ilminin hususiyetleriyle alakalı icmalen bilgi sahibi olmasının yeterli olacağı, derinlemesine bilmenin gerekmediği çoğunluğun görüşüdür.<sup>65</sup>

### 1.4. Tefsir/Kitap Bilgisi

Câferî alimlere göre, tefsir ilmini bilmek Kur'ân'ı bilmek demektir. Kur'ân-ı Kerim'i bilmek, özellikle ahkâmla alakalı ayetleri bilmek; onların sebab-i nüzûlünü, muhkemini-müteşâbihini, nâsihini-mensûhunu, mutlakını-mukayyedini, 'âmmını-hâssını

<sup>59</sup> Murtaza Mutahhârî, *Mecma-i Âsâr*, (Kum: Sadra Neş., 1372), 3: 57.

<sup>60</sup> İbn Şehîd-i Sâni, *Meâlimu'l-usûl*, 332.

<sup>61</sup> Feyz, *el-Fıkıh ve'l-ictihâd*, 1: 170.

<sup>62</sup> İbn Şehîd-i Sâni, *Meâlimu'l-usûl*, 331.

<sup>63</sup> Feyz, *el-Fıkıh ve'l-ictihâd*, 1: 171.

<sup>64</sup> Mirzâ Kummî, *el-Kavânînu'l-muhkeme*, 4: 462

<sup>65</sup> Âmidî, *el-İhkâm fî usûli'l-ahkâm*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiye, 1985), 2: 397; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 210; Ömerî, *el-İctihâd fî'l-İslam*, 60-61; Esen, *Hanefî Usûlcülerin İctihâd Teorisi*, 113-114.



ve diğer 'ulûmü'l-Kur'ân'ı bilmektir. Tefsir ilmi, müctehidin sahip olması gereken sıfatların en önemlisi olarak kabul edilir. Çünkü şer'î delillerin ilki Kur'ân'dır.<sup>66</sup>

Ahkâm âyetleri genel olarak beş yüz tane kabul edilir.<sup>67</sup> Bazı âlimlere göre ise bu sayıyla sınırlı tutmanın doğru olamayacağı ifade edilmiştir. Kur'ân'daki her âyetin bir hükme delâlet edebileceği kabul edilmiştir. Bazı ayetlerin direkt, bazılarının kısmen, bazılarının ise dolaylı olarak ahkâma delâlet edebileceği ileri sürülmüştür. Bazen bir hüküm elde etmek için bir âyet veya daha fazla âyetten istifade etmenin gerekebileceği, bu durumda hükmü anlamaya yardımcı olan diğer ayetlerin de ahkâm âyeti hükmünü alabileceği ifade edilmiştir.<sup>68</sup>

Câferîler'den Ahbârî ekolü; Kitâb'ın zâhirinin hücciyeti konusunda farklı düşünmektedir. Onlar şer'î delil olarak sadece sünneti kabul etmektedirler. Ahbârîlere göre, Kur'ân'ın hakikatini ancak Peygamber ve İmamlar bilir. Sadece onlar Kur'ân'dan hüküm istinbât edebilirler. Ayrıca Ahbârîler, Mâsumlar'dan (Hz. Peygamber, Hz. Fatıma ve on iki imam) bize aktarıldığı kadarıyla ancak Kur'ân'ın ayetlerinin anlaşılabilirliğini iddia etmektedirler.<sup>69</sup>

Sünni âlimlerin de müctehidin tefsir/kitap/Kur'an bilgisi konusunda ileri sürdüğü şartların aynı olduğunu söylememiz mümkündür.<sup>70</sup>

### 1.5. Hadîs/Sünnet Bilgisi

Câferî gelenekte hadis denilince on dört masumun söz, fiil ve takrirleri anlaşılır. Bazı kaynaklarda müctehid için sadece hadis ilmini bilmek sayılırken,<sup>71</sup> çoğu kaynaklarda ise hadis ilminin bir alt dalı olarak kabul edilen -bir sonraki başlıkta müstakil olarak işleyeceğimiz- ricâl ilmi, ayrı bir ilim olarak sayılmıştır.<sup>72</sup>

Hadis ilminin mukaddimâtü'l-ictihâddan olduğu konusunda icma vardır. İctihâd için, özellikle ahkâmla alakalı olan hadislerin bilinmesi şart koşulur. İctihâd sahibi kişinin bu hadisleri ezbere bilmesi gerekli değildir. Gerektiğinde ulaşabilmesi yeterli kabul edilmiştir.<sup>73</sup>

Hadis ilminde özellikle hadisin mütevatir mi yoksa âhâd mı olduğu; âhâd türündenense sahih, hasen ve zayıf kısımlarından hangisine girdiğini bilmesi, ayrıca hadislerin

<sup>66</sup> Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 12-13; Mekârim Şîrâzî, "Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd", 310-311.

<sup>67</sup> Tûnî, *el-Vâfiye fi'l-usûl*, 256; Şehîd-i Sâni, *Resâilü's-Şehîdî's-Sâni*, 2: 783.

<sup>68</sup> Muhammed Mehdi Kacûrî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, (Şiraz: İntişârât Nihâvendî, 1380/2001), 103.

<sup>69</sup> Ahmet Âzerî Kummî, *et-Tahkîk fi'l-ictihâd ve't-taklîd*, (Kum: İntişârât-ü Mektebeti Velâyeti'l-Fakîh, 1414/1994), 1: 59-60; Mehdi Şîrâzî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 103;

<sup>70</sup> Bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 206-207; Karaman, *İctihâd*, 168-173; Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslam*, 64-72; Esen, *Hanefî Usûlcülerin İctihâd Teorisi*, 112,116-117; Yenidoğan, *Mütekellimin Usûcülerinin İctihâd Anlayışı*, 129-131,144-146.

<sup>71</sup> Ahmet Kâzım Bahâdilî, *Miftâhu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*, (Bağdat: Menşûrâtü Şirketi Fennî İntişârâtı Hisam, 1415), 399.

<sup>72</sup> Şehîd-i Sâni, *Resâilü's-Şehîdî's-Sâni*, 2: 783, 786; Tûnî, *el-Vâfiye fi'l-usûl*, 260-261; Mirzâ Kummî, *el-Kavânînü'l-muhkeme*, 4: 478-479; Ahmed, "Umdetu'l-İtimad fi keyfiyeti'l-ictihâd", 150; Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 12; Rıza Sadr, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 40.

<sup>73</sup> Tûnî, *el-Vâfiye fi'l-usûl*, 260-261; Mirzâ Kummî, *el-Kavânînü'l-muhkeme*, 4: 478; Ahmed, "Umdetu'l-İtimad fi keyfiyeti'l-ictihâd", 150; Âyetullâh Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 12; Mekârim Şîrâzî, "Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd", 310-311.

‘âmm-hâss, mutlak-mukayyed, nâsih-mensûh olup olmadığı konusunda bilgi sahibi olması müctehid için gerekli ilimlerden kabul edilir.<sup>74</sup>

Câferî âlimlerin hadis ve sünnet konusundaki kanaatleri Sünnî âlimlerin kanaatlerine göre bazı farklılıklar içermektedir. Konuya katkısı olacağı hasebiyle Câferî hadis usûlü eserlerinde müctehidin sağlıklı bir istinbat için tanımakla mükellef olduğu hadis çeşitleri ve hadislerin hüccet değeri hakkında kısa bilgi verildikten sonra istinbat için başvuru kaynakları olan bazı hadis külliyatlarından bahsedilecektir.

Câferî alimlerce ravi sayısı açısından hadisler mütevâtir ve âhâd diye ikiye taksim edilir. Mütevâtir; her dönemde râvilerinin sayısı yalana yer vermeyecek ve yalanı imkânsız kılacak kadar çok olan hadis türüdür.<sup>75</sup> Âhâd; mütevâtir’in şartlarını tam taşımayan o seviyeye yükselemeyen, yani tabakalarının biri veya birkaçında ravilerinin sayısı yalan üzere birleşmeleri imkânsız kılacak seviyede olmayan hadis diye tanımlanır.<sup>76</sup>

Sihhat açısından ise hadisler sahih, hasen ve zayıf diye üçe taksim edilir. *Sahîh hadis*, tüm tabakadaki râvileri âdil ve îmâmîyye’ye mensup olan ve bu ravilerin rivayeti muttasıl olarak Mâsumlar’a ulaşan hadislerdir.<sup>77</sup> *Hasen hadis*; sahih hadisin tüm şartlarını taşıdığı halde râvilerinin biri veya birkaçının adaleti hakkında kesinlik bulunmayan hadislerdir.<sup>78</sup> Sadece Câferî âlimlerce ifade edilen bir hadis türü olan *muvaszak hadis* ise; râvilerinin tümü veya bir kısmı îmâmî olmadığı halde, ravileri sikâ ve âdil olanlar tarafından muttasıl senetle rivayet edilen hadislerdir. Bu tür hadisler “kavî” denilir. Râvilerin îmâmî olması şartı hariç tutulursa muvaszak hadis ravilerin ve rivayetin şartları açısından sahih gibi kabul edilmiştir. Bazı âlimlere göre muvaszak hadis hasen hadisten daha kavidir. Teâruzu halinde muvaszak öncelikli olur. Onlara göre râvilerin adaletli olması hasen rivayetin sikâlığından önce gelir. Adalet konusunda mezhep farklılığı dikkate alınmaz. Yani îmâmî olsa da râvi âdil değilse hadisi makbul değildir. Çünkü haber-i vâhid’in kabulünde râvinin mezhebi ve akidesi ne olursa olsun esas alınan sıhhati olduğu kabul edilir.<sup>79</sup> Son dönem âlimlerinden Burûcerdî muvaszak hadisin alanını daha da geniş tutarak müctehidin ictihâd için İmamlar döneminde yaşayan Ehl-i Sünnet âlimlerinin rivayetlerine, kavillerine ve meşhur olan görüşlerine de bakmayı şart koşar. Ona göre onların görüşlerinde İmamlar’ın direkt veya dolaylı olarak etkisi vardır. İmamlar’ın söz ve görüşlerinin çoğu kendi zamanlarında yaşayan

<sup>74</sup> Bahâdilî, *Miftâhu’l-vusûl*, 399; Mekârim Şîrâzî, “‘Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd”, 310-311.

<sup>75</sup> Abdulhâdi Fadlî, *Usûlü’l-hadis*, (Beyrut: Müessesetü Ummü’l-Kurâ, 1421/2002), 74; Cafer Sübhânî, *Usûlü’l-hadis*, (Beyrut: Müessesetü Ummü’l-Kurâ, 1421/2000), 24.

<sup>76</sup> Fadlî, *Usûlü’l-hadis*, 82; Ali Nâsırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, (İstanbul: el-Mustafa Yay., 2014), 167.

<sup>77</sup> Fadlî, *Usûlü’l-hadis*, 106; Sübhânî, *Usûlü’l-hadis*, 48, 50-51.

<sup>78</sup> Fadlî, *Usûlü’l-hadis*, 107; Sübhânî, *Usûlü’l-hadis*, 48, 50-51; Sünnî camiada hasen hadis, ravinin adaleti konusunda değil, zaptı konusunda şüphe olduğu zaman hasen kabul edilir. Muhammed Tahhân, *Teysîrü’l-Mustalahü’l-Hedîs*, (Riyad: Mektebetü’l-Mea’ârif, 1417/1996), 46.

<sup>79</sup> Bk. Sadruddîn Fadlullâh, *et-Temhîd fî Usûli’l-Fıkıh*, (Lübnan: Dârü’l-Hâdî, 1423/2002), 254; Sübhânî, *Usûlü’l-hadis*, 48, 50-51.; Fadlî, *Usûlü’l-hadis*, 108; Nâsırî, *Hadis İlimlerine Giriş* 169; Abdullah Ünalın, *Şia’da Hadis Usûlü*, (İstanbul: İrak Yay.,2008), 119-129. Muvaszak hadisin Câferîler’de ne derece kabul gördüğüne bir delil olarak, en muteber hadis kitabı olarak kabul ettikleri Küleynî’nin *el-Kâfî*’sinde 1118 adet muvaszak hadisin bulunması verilebilir. Bk. Abdulkadir Çuhacıoğlu, “Şia’da Hadis Anlayışı”, *İnzar Dergisi*, 1/ 3 (2014), 23. Muvaszak hadisin hangi Câferî âlimlerce kabul edildiği hakkında geniş bilgi için ayrıca Bk. Çuhacıoğlu, “Şia’da Hadis Anlayışı”, 18-22.

cumhur arasında meşhurdu. Aynı zamanda önce Ehl-i Sünnet’e müntesip olup sonra İmâmiyye’ye intisap eden âlimler olduğu gibi, onlara soru sorup kendi mezhebinde kalan ve onların rivayetlerine kendi kitaplarında yer veren âlimler de vardı.<sup>80</sup> Zayıf hadis, sıhhat açısından sahih, hasen ve muvassak hadislerin seviyesine ulaşmayan hadislerdir. Diğer bir deyişle; senedi muttasıl olmayan, ravileri sikâ ve âdil olmayan hadislerdir.<sup>81</sup>

Bir hadisin Câferî fakihlerce kabul görmesi için belirli basamaklardan geçmesi gerekir. Hadis önce metin açısından, daha sonra senet yönünden tenkide tabi tutulur. Bu iki kriterden geçtikten sonra hadisle amel edilebileceği kabul edilir. Metin yönünden bir hadisin kabul edilmesi için, hadis’in Kur’ân’a ters olmaması, bilinen sünnete muhalif olmaması, akl-ı selîme ve tarihi gerçeklere ters düşmemesi, ümmetin ittifakına muhalif olmaması gerekir. Bu kriterleri başarıyla geçen hadisin senet yönünden ravileri tenkide tabi tutulur. Bunu da geçtikten sonra ancak o hadis “sahih” kabul edilir.<sup>82</sup> Câferî hadis külliyatında geçen bir hadisin aynısının Sünnî hadis kaynaklarında da geçmesi, o hadisin sıhhatini artıran sebeplerden biri olarak kabul edilir.<sup>83</sup>

Hadislerin hüccet değeri konusunda Câferî fakihler arasında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Mütevâtir hadis’in hüccet olduğu konusunda ihtilaf bulunmamaktadır.<sup>84</sup> Haber-i vâhidin hücciyeti konusunda ise ihtilaf vardır. Ahbârîlere göre Kütüb-i Erba’a’da geçen tüm hadisler sahih kabul edilir.<sup>85</sup> Usûlîlerde ise; ilk temsilcilerinden Şerif Murtaza’ya göre âhâd hadis delil değildir. Şeyh Tûsî, önceki âlimlerin haber-i vâhidle amel etmesini gerekçe göstererek haber-i vâhidi taksimata tabi tutmadan hüccet kabul eder. Ondan sonra gelen İbn İdrîs Hillî, haber-i vâhid konusunda Tûsî’yi eleştirir onun bu konudaki görüşlerini reddeder. Bu konuda Şerif Murtaza gibi düşünür.<sup>86</sup>

Hadisleri; sahih, hasen, muvassak, zayıf diye dörde taksimi bazı araştırmacılara göre Seyyid İbn Tâvûs (ö. 664/1265), bazılarının göre ise ‘Allâme Hillî (648/1250) ile başlamıştır. Ondan sonra gelen Usûlîler bu taksimatı esas alarak haber-i vâhidi hüccet kabul etmişlerdir.<sup>87</sup> Daha sonra gelen ulemanın geneli haber-i vâhidin kısımlarından; sadece sahih hadisi hüccet kabul etmiş, bazıları ise buna ek olarak hasen ile muvassak

<sup>80</sup> Muhammed Vâizzâde, “el-İctihâd ‘inde’ş-Şîati’l-İmâmiyye Masâdiruh ve Zavâbituh”, *Risâletü’t-Takrîb*, 26, (Umman, 1419/2000), 29. Câferîler’in Sünnî kanaldan gelen hadisleri ve icmaları kabul ettiğine dair Bk. Ali b. Rızâ b. Hâdî Kâşifu’l-Çitâ, *Edvâru ‘ilmi’l-fikhi ve etvâruh*, (Lübnan: Dâru’z-Zehrâ, 1399/1979), 62-63.

<sup>81</sup> Sübhânî, *Usûlü’l-hadîs*, 48, 50-51; Fadlî, *Usûlü’l-hadîs* 108-109; Nâsirî, *Hadis İlimlerine Giriş*, 160-171; Ünalın, *Şîa’da Hadis Usûlü*, 129.

<sup>82</sup> Çuhacıoğlu, “Şîa’da Hadis Anlayışı”, 26-27.

<sup>83</sup> Murtaza Mutahharî, *Hâtemiyet*, (Ankara: Fecr Yay., 1997), 124.

<sup>84</sup> Muhammed Rızâ Muzaffer, *Usûlü’l-Fikh*, (Beirut: Dâru’t-Te’âruf, 1403/1983), 2: 62-63, 79; Fadlî, *Usûlü’l-hadîs*, 8.

<sup>85</sup> Yusuf Bahrânî, *el-Hadâiku’n-nâdire fi ahkâmi’l-‘itretî’t-tâhire*, (Beirut: Dâru’l-Edvâ, 1405/1985), 1: 16; Muhammed ‘Abdülhüseyn Muhsîn Garavî, *Masâdirü’l-istinbât beyne’l-Usûliyyîn ve’l-Ahbâriyyîn*, (Beirut: Dâru’l-Hidâye, 1412/1992), 128.

<sup>86</sup> Muzaffer, *Usûlü’l-Fikh*, 2: 77; Ebû Câfer Muhammed b. Mansur İbn İdrîs Hillî, *Kitâbu’s-serâiri’l-hâvî li-tahrîri’l-fetvâ*, (Kum: Müessesetü’n-Neşri’l-İslâmî, 1410/1990), 1: 50-60; Mazlum Uyar, *Şîi Ulemanın Otoritesinin Temelleri*, (İstanbul: Kaknüs Yay., 2004), 60-61.

<sup>87</sup> Garavî, *Masâdirü’l-istinbât*, 126-127.

hadisi de hüccet kabul etmişlerdir. Bazı karinelerle zayıf hadisin de hüccet kabul edilebileceğini söylemişlerdir.<sup>88</sup>

Sübhânî; sahih, muvassak, hasen ve zayıf tüm hadislerin kayıt altına alınması gerektiğini, zayıf bilinen bir hadisin başka bir hadisle desteklenip sağlam hale gelebileceğini, çünkü hadislerin birbirini teyit etme ve kuvvetlendirme ihtimalinin bulunduğu belirterek, bu vesilelerle fakihin bir zayıf hadis hakkındaki görüşünün makbul seviyesine gelebileceği ihtimalini kabul etmektedir.<sup>89</sup> Yani ona göre, zayıf hadis de değerlidir. Zayıf da olsa başka bir hadisle desteklenip makbul hale gelebileceği ihtimaline binaen hiçbir hadis atılıp yok sayılmamalıdır.

Câferîler'de ilk hadis mecmuaları ve ictihâd için tedvin edildiği dönemden günümüze kadar kaynak kabul edilen en muteber hadis kitapları *Kütüb-i Erba'a*'dır. Bunlar sıhhat derecesine göre şöyle sıralanırlar: Ebû Câfer Muhammed b. Ya'kub Kuleynî'nin (ö. 328/940) *el-Usûl mine'l-Kâfi*'si, Muhammed b. Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh Sadûk (Şeyh Sadûk)'un (ö. 381/991) *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*'i, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan Şeyh Tûsî'nin (ö. 460/1068) *Tehzîbü'l-Ahkâm fi Şerhi'l-Mukni'a* ile *el-İstibsâr fi mâ Uhtulife mine'l-Ahbâr* diye adlandırılan iki eseri.<sup>90</sup>

Daha sonra bu kitapların içerdiği hadislerden başka hadisleri de içinde barındıran *tekmil dönemi eserler* gelmektedir. Bu kitaplar ise şunlardır: Muhammed Bâkır Meclisî'nin (ö. 1110/1699) *Bihâru'l-Envârî'l-Câmi'a li Dureri Ahbârî'l-Eimmeti'l-Athâr*'ı, Muhammed b. Hasan Hür Âmilî'nin (ö. 1104/1683) *Vesâilî's-Şî'a ilâ Tahsîli'l-Mesâilî'l-Şer'iyye*'si, Mirzâ Hüseyin Nûrî'nin/Muhaddis Nûrî (1320/1902) *Müstedrekü'l-Vesâil ve Müstanbatü'l-Mesâil*'<sup>91</sup> ve Hüseyin Tabâtabâî Burûcerdî'nin (ö. 1381/1957) *Câmi'u Ahâdîsi Şî'a*'sı.<sup>92</sup>

Günümüzde müctehidin ictihâd ederken faydalandığı tekmil dönemi eserlerden derece olarak daha sonra zikredilen *tanzim dönemi eserler* ise şunlardır: Muhsin Feyz Kâşânî'nin (1091/1671) *el-Vâfi fi Cem'i Ahâdîsi'l-Kutubi'l-Erba'a'l-Kadîme*'si ile Cemâluddîn Hasan b. Zeynuddîn'in (1011/1590) *Münteka'l-Cumân fi'l-Ahâdîsi's-Sihâh ve'l-Hisân*<sup>93</sup> adlı eseri.<sup>94</sup>

Sünni ulemeda aynı şekilde ictihâd ehliyeti için Sünnet/Hadis bilgisinin zarureti Kitap bilgisinden sonra zikredilir. Sünnetten kastedilen Câferî âlimlerden farklı olarak sadece Hz. Peygamber'in söz, fiil ve takrirleridir. Sünnetin hüccet değeri de Sünnî mezhep âlimleri açısından farklılık arz etmektedir. Ayrıca Câferî âlimlerin dikkate aldıkları

<sup>88</sup> Sübhânî, *Usûlü'l-hadis*, 60-61; Ünalın, *Şî'a'da Hadis Usûlü*, 124-125.

<sup>89</sup> Sübhânî, *Usûlü'l-hadis*, 61.

<sup>90</sup> Geniş bilgi için Bk. Nâsırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, 61-77; Ünalın, *Şî'a'da Hadis Usûlü*, 195-199.

<sup>91</sup> *Müstedrekü'l-vesâil*: Bu eser Âmilî'nin *Vesâil*'inde yer almayan ahkâm hadisleri toplanarak oluşturulmuştur. 23514 rivayetten oluşmaktadır. Kitabı önemli ayrıcalıklarından birisi sonunda yer alan on fâidedir. Birinci fâidede *Müstedrek*'in kaynaklarına, ikincisinde bu kaynakların önemi ve müelliflerinin hayatına, üçüncüsünde muhaddislerin usûllerine, diğerlerinde ise *el-Kâfi*, *Men lâ Yahduruhu'l-Fakîh*, *Tehzîb* vb. hadis kitaplarıyla ilgili konulara değinilmiştir. Ayrıca dirâyetü'l-hadîs ve ricâlu'l-hadîs alanında da önemli fâideler içerir. Mevcut baskısı 24 cilt olarak yayımlanmıştır. Nâsırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, 81-83.

<sup>92</sup> Geniş bilgi için Bk. Nâsırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, 77-84.

<sup>93</sup> *Münteka'l-cumân*: Bu kitapta, *Kütüb-i Erba'a*'daki ahkâmla ilgili rivayetler derlenmiştir. Müellif kitabın mukaddimesinde, *Kütüb-i Erba'a*'da yer alan bazı rivayetlerdeki belirsizlik, metinlerde görünen yanlışlık veya değişikliklerden dolayı bu kitabı kaleme aldığını, senet bakımından sahih olanlarını olmayanlardan ayırdığını belirtmiştir. Nâsırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, 86-89.

<sup>94</sup> Geniş bilgi için Bk. Nâsırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, 84-89.

muvaszak hadis türü Sünnî camiada zikredilmez. Hadislerin tedvininden sonra ictihâd için esas alınan hadis kaynakları da farklıdır. Günümüz bazı Câferî âlimlerin tavsiye ettiği gibi Sünnî camiada ulaşabildiğimiz kitaplarda müctehidin Câferî hadis külliyyatından da faydalanması gerektiğiyle alakalı bir ifadeye rastlayamadık.<sup>95</sup>

### 1.6. Ricâl Bilgisi

Ricâl ilmi, hadisleri Masumlardan rivayet eden ravilerin tercüme-i hallerini, adalet ve zapt açısından sika olup olmadıklarını tespit eden ilim olarak bilinir.<sup>96</sup> Konuyla ilgili yapılan yorumlarda; şer'î ahkâmın istinbâtında Kur'ân'dan daha ziyade Sünnet'ten faydalanılması, bu ilmin ne derece gerekli olduğunun bir ispatı olarak ileri sürülür.<sup>97</sup> Müctehid, şer'î ahkâm için delil kabul ettiği hadislerin râvilerinin kimler olduğunu, hangi dönemlerde yaşadıklarını, inanç bakımından Mâsum İmamlar hakkındaki düşüncelerinin ne olduğunu, ahlakî açıdan âdil, doğruları söyleyen biri olup olmadığını, rivayeti aktarırken hafıza açısından duydukları gibi aktarma becerilerinin ne seviyede olduğunu tespit için ricâl ilmine ihtiyaç duyar. Rical ilmi sayesinde sikâ ravi veya kavî senet zayıftan, sahih sakim'den ayırt edilir. Ayrıca ravi ve mervî'nin, öğrenciler ve meşâyihlerin tanınmasıyla muttasıl senet maktû' ve mürsel'den tefrik edilebilir. Ricâl âlimlerinin ravilerin sözlerine itimat edip etmedikleri bilgisine onların eserleri sayesinde ulaşılabilir.<sup>98</sup>

Câferî âlimler tarafından günümüze kadar kaleme alınan usûl eserlerinin büyük çoğunluğunda müctehidde bulunması gereken sıfatlar sayılırken, ricâl ilmi müstakil olarak sayılmıştır.<sup>99</sup> Câferî Ahbârî ekolü ise, ricâl ilmine ihtiyaç olmadığı görüşündedir. Ahbârîler, meşhur hadis kitaplarında, özellikle hadislerinin tümünü peşinen sahih kabul ettikleri Kütüb-i Erba'a'da geçen hadis râvilerinin ahvalini araştırmaya gerek olmadığını kabul ederler. Onlara göre, râviler sikâ olmasalardı hadis âlimleri kitaplarında onların rivayetlerine yer vermezlerdi.<sup>100</sup>

İctihâdın kaynaklarından kabul edilen hadisin ravilerinin sika olup olmadığını tespit etmek için birinci derecede faydalanılan eserler ricâl ve fihrist kitaplarıdır. Câferî âlimlerin, tedvin edildiği dönemden günümüze kadar başvuru kaynağı olarak kabul ettikleri ricâl ve fihrist kitapları tarihî dönemler ve öncelik sıraları açısından üç gurupta işlenmiştir:

<sup>95</sup> Bk. Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 207-208; Karaman, *İctihâd*, 168-173; Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslam*, 64-72; Zekiyüddin Şaban, *Usûl-Fıkh İslam Hukuk İlminin Esasları*, trc. İbrahim Kafi Dönmez, (İstanbul: TDV Yay. 1977) Esen, *Hanefî Usûlcülerin İctihâd Teorisi*, 112,116-117; Yenidoğan, *Mütekellimin Usûlcülerinin İctihâd Anlayışı*, 131-133, 146-149.

<sup>96</sup> Mekârim Şîrâzî, "Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd", 311; Nâsırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, 185-186.

<sup>97</sup> Âyetullah Hoî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 25-26; Komisyon "el-İctihâd", 5: 212-213.

<sup>98</sup> Sübhânî, *Usûlü'l-hadîs*, 131-135; a.mlf. *el-İctihâd ve't-taklîd*, 67-68; Nâsırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, s186.

<sup>99</sup> Bk. Şehîd-i Sâni, *Resâilü's-Şehîdî's-Sâni*, 2: 786; Şeyh Behâî, *Zübdetü'l-usûl*, 164; Tûnî, *el-Vâfiye fi'l-usûl*, 261; Ahmed, "Resâilü Nâdire 'Umde'ti'l-'İtimâd fi Keyfiyyeti'l-İctihâd", 150; Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 12; Âyetullah Hoî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 25-26; Rıza Sadr, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 41.

<sup>100</sup> Yusuf Bahrânî, *el-Hadâiku'n-nâdirâ*, 1: 16; Mirzâ Kummî, *el-Kavânînu'l-muhkeme*, 4: 479; Garevî, *Masâdiru'l-istinbât*, 128; Komisyon "el-İctihâd", 5: 213; Mekârim Şîrâzî, "Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd", 312.

*Birinci grup:* Hicrî III. ve V. asırlar arasında kaleme alınan ilk ricâl kaynaklarıdır. Şeyh Tûsî'nin (ö. 260/854) *Ricâl*'ı ve *Fihrist*'i, Berkî'nin (ö. 270/884) *Ricâl*'ı, Keşşî'nin (ö. 340/951) *Ricâl*'ı, Ebû Gâlib Zerârî'nin (ö. 367/ 977) *Risâle*'si, Necâşî'nin (ö. 450/1058) *Ricâl*'ı ile İbn Gazâirî'nin (ö. 450/1058) *Ricâl*'i bu tarihlerde yazılıp elimize ulaşan önemli eserlerdir.<sup>101</sup>

*İkinci grup:* Hicrî VI. ve VIII. asırlar arasında yer alan ikinci derecede ricâl kaynaklarıdır. İbn Şehraşub'un (ö. 588/1192) *Me'âlimü'l-Ulemâ*'sı, Şeyh Müntecebüddîn'in (ö. 600/1203) *Fihrist*'i, İbn Dâvûd'un (707/1307) *Ricâl*'i, 'Allâme Hillî'nin (ö. 726/1325) *Hulâsatü'l-Akvâl* adlı eseri bu dönemin en önemli eserleridir.<sup>102</sup>

*Üçüncü grup:* Câferîler'in hicrî onuncu asırdan günümüze kadar kaleme alınan son dönem ricâl kaynaklarıdır. En önemlileri şunlardır: 'Înâyetullâh Ali Kuhpâî'nin (ö. 993/1585) *Mecma'ü'r-Ricâl*'i, Seyyid Mustafa Hüseyinî Tefrîşî'nin (h. XI) *Nakdu'r-Ricâl*'i, Muhammed b. Ali b. Erdebîlî'nin ( h. XI.) *Câmiü'r-Ruvvât*'ı, Seyyid Muhammed Mehdî Bahru'l-Ulûm'un (ö. 1212/1797) *Ricâl*'i, Şeyh Abdullah Mamakânî'nin *Tenkîhu'l-Makâl*'i, Şeyh Muhammed Takî Şüsterî'nin *Kâmûsu'r-Ricâl*'i, Âyetullâh Hoî'nin *Mu'cemu'r-Ricâl* adlı eseri.<sup>103</sup>

Sünnî âlimlerinin konuyla alakalı eserinin hiçbirinde Câferî âlimlerin ictihâd ehliyeti için zaruri kabul ettiği "rical bilgisi" müstakil bir şart olarak zikredilmez. Rical ilminin gerekliliği genelde Hadis/Sünnet bilgisi başlığı altında ifade edilir.<sup>104</sup>

### 1.7. Usûlü'l-Fıkh Bilgisi

Usûlü'l-fıkh, müşterek unsurlarla/külli kaidelerle şer'i hükmü istinbat etme ameliyesi olarak tarif edilir.<sup>105</sup> Usûlü'l-fıkh olmadan ictihâd etmenin mümkün olamayacağı; Kitâbullâh'ın, sünnet'in zâhirinin, haber-i vâhid'in, icmâ ve delil-i akîl'nin hüccet değerinin anlaşılamayacağı Câferî âlimlerin genel kabulüdür. Çünkü bu delillerin tartışıldığı yer usûl ilmidir. Bu sebeple usûlü'l-fıkh'ın ictihâdın mukaddimelerinin en önemlilerinden -bazılarına göre en başta geleni<sup>106</sup>- olduğu Câferî usûlcüler tarafından ittifakla kabul edilmiştir.<sup>107</sup> Bunun istisnası Câferîler'in Ahbârî ekolüdür. Onlar usûlü'l-fıkh ilmini gereksiz görüp bid'at kabul ederler. Onlara göre, bu ilim Mâsumlar döneminde yoktu. Onlar döneminde insanlar usûlü'l-fıkh'la değil, hadislerle amel ederlerdi ve Mâsumlar hadisle amel edenlere karşı çıkmaz, aksine teyit ederlerdi. Ahbârîler'in usûlü'l-fıkh'a karşı olmalarının bir diğer sebebi ise, bu ilmin ilk olarak Sünnîler tarafından istinbâtta kullanılması ve Câferî Usûlîler'in bu ilmin yöntemlerinde Sünnîler'i

<sup>101</sup> Nâsırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, 201.

<sup>102</sup> Nâsırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, 201

<sup>103</sup> Nâsırî, *Hadis İlimlerine Giriş*, 201.

<sup>104</sup> Bk. Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslam*, 72-82; Esen, *Hanefî Usûlcülerin İctihâd Teorisi*, 112; Yenidoğan, *Mütekellimin Usûcülerinin İctihâd Anlayışı*, 131-133.

<sup>105</sup> Muhammed Bakır Sadr, *Durûs fi İlmi'l-Usûl*, (Kum: İntişârâtü Dâru's-Sadr, 1434/2013), 1: 46.

<sup>106</sup> Mirzâ Kummî, *el-Kavânînü'l-muhkeme*, 4: 462; Komisyon "el-İctihâd", 5: 210; Âyetullah Hoî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 25; Murtazâ Hüseyin Yezdî Fîrûzâbâdî, *'Înâyetü'l-Usûl fi Şerhi Kifâyeti'l-Usûl*, (Kum: Kitapfurûş Fîrûzâbâdî, 1400/1980), 6: 193.

<sup>107</sup> Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 10-11; Âyetullah Hoî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 25; Mekârim Şîrâzî, "Ulûmü pîş niyaz ictihâd", 314; Komisyon "el-İctihâd", 5: 210

taklîd ettiğini iddia etmeleridir.<sup>108</sup> Âyetullâh Humeynî, Ahbârîler'in bu konuda ifrâta kaçtıklarını, onların Usûlîler'in usûlü'l-fikh'i tedvîn ve ahkâmı onun vesilesiyle elde etmelerine karşı sert çıkışlarının temelinde, usûl kitaplarının bazı bahislerinin mûlahazalarından kaynaklandığını belirtmektedir. Devamında; istihsân, kıyas ve zann gibi Câferîlerce meşrû olmayan bazı istidlâl yollarının Sünnî usûl kitaplarında geçmesinin, Ahbârîler'i bu istidlâl metotlarının Usûlîlerce de dayanak kabul edildiği zannına kattığı için usûl ilmine karşı çıktıklarını ifade etmektedir.<sup>109</sup>

Ahbârîler'in usûl ilminin Mâsumlar döneminde olmadığı için bidat olduğuyla ilgili görüşlerine karşı delil olarak şunlar ileri sürülmüştür: Mâsumlar döneminde müstakil olarak, tedvin edilen tam usûl kitabı olmasa da usul konuları onların bazı sözlerinde dağınık ve sade olarak geçmiştir. Aşhâpları arasında bu konular kullanılmıştır. Örneğin ahkâmın teâruzu, istishâb, 'âmm-hâss, mutlak-mukayyed, nâsih-mensûh, muhkem-müteşâbih, hadisin manayla rivayeti, iftâ meselesi vb. usûl konuları o asırlarda revaçtaydı.<sup>110</sup> Ayrıca Ahbârîler'in İmamlar döneminde usûl konularından bahseden eserlerin olmadığına dair iddialarına karşı, İmamlar döneminde tedvin edilen bazı eserler delil olarak sunulmuştur. O dönemde yazılan usûlle alakalı iki kitap; İmam Mûsa Kâzım ile İmam Rızâ'nın ashâbından Yunus b. Abdurrahmân'ın (ö. 208/817) teâdül ve tercih bahislerini işlediği *İhtilâfu'l-Hadîs ve Mesâilüh*'u ile Ebû Sehl Nevbahtî'nin (ö. 311/916) *el-Husûs ve'l-Umûm* adlı eseridir.<sup>111</sup>

Ahbârîler her ne kadar usûlü'l-fikh ilmine karşı olduklarını söylese de tatbikte usûlden faydalanmışlardır. Bu konuda, *Hadâiku'n-Nâdire* adlı eserinde usûl ilmine karşı çıkan ve kendisi de bir Ahbârî olan Yusuf Bahrânî'nin (ö. 1186/1772) görüşlerinin isbatı için kitabın birinci cildinin *mukaddime* bölümünde çeşitli başlıklar altında usûle başvurusu delil olarak gösterilir. Örneğin; ikinci mukaddime haber-i vâhid'in hüccet olduğuna değinmiştir. Üçüncüsünde ahkâm-ı şer'iyenin elde edilme dayanakları olan; zevâhiru'l-kitâb, icmâ, şüpheli şeylerde aslu'l-'adem ve aslu'l-berâe, vucûb, mukaddime-i vucûb, bir şeyin emr edilmesinin zıddının nehyini gerektirmesi meselesi, kıyas-ı evleviyye ve mansûs-u ille konularına değinmiştir. Altıncısında teâruz-u edille konusunu işlemiştir. Yedincisinde, emr'in ve nehy'in vucûb ve tahrîme delaleti konusunu ele almıştır. Sekizincisinde hakikat-ı şer'î konusuna; dokuzuncusunda ma'nâ ve mefhûmu müştâk'a; onuncusunda akıl delili ve onun kabul edilmeme gerekçesine değinmiştir. On birincisinde kavâid-i fikhî'nin kısımlarını işlemiştir.<sup>112</sup> Görüldüğü üzere sayılan tüm konular birer usûl konusudur. Bu açıdan bakanlar bu konuda Ahbârî ve Usûlîler arasındaki tartışmanın vakıada ve gerçekte değil lafzen ve şeklen olduğunu ileri sürmüşlerdir.<sup>113</sup>

<sup>108</sup> Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 10-11; Mekârim Şîrâzî, "Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd", 315.

<sup>109</sup> Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 10-11.

<sup>110</sup> Mîrzâ Kummî, *el-Kavânînu'l-muhkeme*, 4: 466-467; Mekârim Şîrâzî, "Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd", 315-316.

<sup>111</sup> Kazvîni, *Ta'lîka alâ me'âlimi'l-usûl*, 4: 268-269; Mekârim Şîrâzî, "Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd", 316.

<sup>112</sup> Bahrânî, *el-Hadâiku'n-Nâdire*, 1: 4-170; Kazvîni, *Ta'lîka alâ me'âlimi'l-usûl*, 7: 264-265; Mekârim Şîrâzî, "Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd", 316-317.

<sup>113</sup> Mekârim Şîrâzî, "Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd", 317.

Bâkır Sadr (ö. 1400/1980), usûl ilminin istinbât için gerekliliğiyle ilgili; onun fıkıh (ahkâm-ı şer'î) için gördüğü işlevi, mantık ilminin doğru düşünmenin kuralları/kanunları olması hasebiyle gördüğü işleve benzetmiş, usûl'ü “*mantıku'l-fikh*” ve “*mantıku 'ame-liyeti'l-istinbât*” diye isimlendirmiş; fıkıhı, istinbât metotlarıyla elde edilen ilim, ilm-i usûlü ise bu metotların mantığı olarak görmüştür. Ona göre usûl nazariye, fıkıh ise bu nazariyenin tatbikidir. Bâkır es-Sadr usûl ilminin istinbât için gördüğü işlevi, marangoz ile onun kullandığı araçlara benzetmiştir. Marangozun elinde keser ve testere neyse; usûl de müctehidin elinde istinbât için öyledir.<sup>114</sup> O bu benzetmesiyle usûlü'l-fikh'in istinbât eden bir müctehid için olmazsa olmaz şart olarak gördüğünü ifade etmiştir.

Usûl ilminin kapsam olarak müctehid için ne derece bilinmesi gerektiğiyle ilgili yapılan bazı değerlendirmelerde; müctehidin usûl ilminde uygulamada pek yeri veya semeresi olmayacak konular ile mukaddimelerdeki gereksiz felsefî ve edebî tartışmalarla fazla zaman harcamayıp, kendisiyle ahkâm-ı şer'iyeyi elde edebileceği konulara ağırlık vermesi gerektiği savunulmuştur.<sup>115</sup>

Sünnî âlimlerden bazıları, usûlü'l-fikhî müctehid için en önemli şart olarak kabul etmişler. Çoğunluk âlimler usulü diğer müstakil şartlar derecesinde zikretmişler. Bazıları usûlü'l-fikh yerine deliller bahsinin bir alt konusu olan kıyası bilmeyi şart koşmuşlar. Bazıları ise usûlü'l-fikhî asılları (Kur'an ve Sünnet) bilme şartı kapsamında kabul ettikleri için ayrıca zikretmemişlerdir.<sup>116</sup> Caferî âlimler kıyası istinbât için delil kabul etmedikleri için icthâd ehliyeti için kıyas bilmeyi zikretmemişlerdir.<sup>117</sup>

### 1.8. Furûü'l-Fikh Bilgisi

Fıkıh ilmi bazı usûlcülerce icthâdın temel mukaddimelerinden sayılmıştır. Bazıları ise fıkıh ilmini icthâdın mukaddimesi değil onun sonucu olarak kabul etmişlerdir. Fıkıh ilminden kasıt, daha önce yazılan fıkıh ve ahkâmı alakalı eserlerden ve o eserlerde zikredilen görüşlerden haberdâr olmaktır. Müctehid olacak kişide icthâd melekesi, birden değil ancak belli bir mümârese ve temrinden geçtikten sonra oluşabilir. Müctehidin kendisinden önce fıkıh alanında yazılan temel eserlerden faydalanması onu bazı yolları yeniden keşfetme zahmetinden kurtarır ve fıkıhın temel meseleleri hakkındaki tartışmalardan haberdâr olmasını sağlar. Böylece o konularla alakalı kendi zamanına kadar ulaşan görüş ayrılıkları hakkında bilgi sahibi olması sayesinde usûl ka-idelerinin furû meselelerine nasıl tatbik edildiği noktasında ilim sahibi olur.<sup>118</sup>

<sup>114</sup> Muhammed Bâkır Sadr, *el-Me'alimü'l-cedide li'l-usûl*, (Necf: Mektebetü'n-Necâh, 1395/1975), 14-15.

<sup>115</sup> Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 10; Cafer Sübhânî, “el-Kavlü's-Sedîd fi'l-İctihâd ve't-Taklîd”, *er-Resâilü'l-erba'a*, (Kum: Müessesetü İmâm Sâdık, 1415/1994), 67.

<sup>116</sup> Bk. Muhammed b. İdris eş-Şafî, *er-Risale*, trc. Ubeydullah Dalar, (Ankara: Nur Dağıtım, 1979), 298-300; Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2: 338; Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin er-Râzî, *el-Mahsûl fi Usûlü'l-Fikh*, (Kahire: Dâru's-selâm, 1432/2011), 5: 25; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 109-110; Muhammed Hudârî, *Usûlü'l-Fikh*, (Mısır: Mektebetü't-Ticariyye el-Kübrâ, 1969), 368; Abdülkerim Zeydan, *Fikh Usûlü*, trc. Ruhi Özcan, (İstanbul: İFAV Yay., 1993), 377-378; Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslam*, 91-94; Esen, *Hanefî Usûlcülerin İctihâd Teorisi*, 115; Yenidoğan, *Mütekellimin Usûlcülerinin İctihâd Anlayışı*, 135-137.

<sup>117</sup> Bk. Muhammed Rıza Muzaffer, *Usûlü'l-Fikh*, (Beyrut: Dâru't-Te'âruf 1983), 2:161, 176-180.

<sup>118</sup> Bk. Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 14-17; Sübhânî, “el-Kavlü's-Sedîd fi'l-İctihâd ve't-Taklîd”, 70-71; Mekârim Şîrâzî, “Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd”, 319; Komisyon “el-İctihâd”, 5: 214.



İmamlar'ın dönemine yakın yaşayan âlimlerin eser ve görüşlerinden başlayarak yakın döneme kadar kronolojik sıra takip edilerek fıkıh müdevvenatından ictihâd usûlü açısından faydalanılması tavsiye edilir. Örnek kabilinden bu âlimlerden bazıları ve fıkıhla ilgili eserleri şöyle sıralanır: Fadl b. Şâzân'ın (ö. 260/874) *el-İzâh*'i; Sadûkeyn diye meşhur olan Ali b. Hüseyin b. Bâbeveyh Kummi'nin (ö. 329/941) *Kitâbu's-Şerai*'i; Şeyh Sadûk'un (ö. 381/991) *el-Mukni' ve'l-Hidâye*'si; İbn Ebî Âkil Bahrânî'nin (ö. 369/979) *el-Müstemsek bi-Habli Âli Resûl*'ü; İbn Cüneyd İskâfî'nin (ö. 381/991) *Tehzîbü's-Şî'a li-Ahkâmî's-Şerî'a*'sı; Şeyh Müfid (ö. 413/992) *el-Mukni*'si; Şeyhu't-Tâife Ebû Câfer Tûsî'nin (ö. 460/1039) *el-Mebsût ve en-Nihâye*'si; İbnü'l-Berrâc'ın (ö. 489/1069) *el-Muhezzeb*'i; İbn İdris Hillî'nin (598/1201) *Serâiru'l-Hâvî li Mücerredî'l-Fetvâ*'sı; Muhakkık Hillî'nin (ö. 676/1277) *Şerâi'u'l-İslâm*, *Muhtasaru'n-Nâfi'* ve *Şerhu Nüketi Nihâye*'si; Yahya b. Said Hillî'nin (ö. 689/1290) *el-Umde ve'l-Fasihu'l-Menhec*'i; 'Allâme Hillî'nin (ö. 726/1305) *Muhtelefu's-Şî'a fi Ahkâmî's-Şerî'a*, *Kavâidu'l-Ahkâm* ve *İrşâdu'l-Ezhân*'i; Şehîd-i Evvel'in (ö. 786-1384) *el-Kavâ'id ve'l-Fevâid*, *el-Lum'atu'd-Dimaşkiyye* ve *el-Elfiye*'si; Fâdıl Mikdâd'ın (ö. 876/1407) *Kenzu'l-İrfân*'i; İbn Fehd Hillî'nin (ö. 841/1420) *el-Muhezzebu'l-Bârî*, *el-Muhtasar*, *el-Mucezu'l-Hâvî* ve *Şerhu'l-İrşâd*'i; Muhakkık Sâni Kerekî'nin (ö. 940/1533) *Câmi'u'l-Makâsid*, *Ta'liku'l-İrşâd* ve *Fevâidu's-Şerî'a*'sı; Şehîd-i Sâni'nin (ö. 966/1545) *Revdatu'l-Behiyye fi Şerhi'l-Lüm'ati'd-Dimaşkiyye*, *el-Makâsidu'l-Âliyye* ve *Mesâliku'l-Efhâm*'i; Muhakkık Erdebîlî'nin (ö. 993/1585) *Mecm'au'l-Fâide ve'l-Burhân*, *Zübdetü'l-Beyân*'ı ve daha sonra günümüze kadar gelen âlimlerin eserleri.<sup>119</sup>

Zikredilenlerin yanında Ehl-i Sünnet âlimlerinin özellikle mukayeseli olarak yazılan eserlerinden faydalanılması önerilir. Örnek olarak verilen eserler; Serahsî'nin (ö. 483/1090) *el-Mebsût*'u, İbn Rüşd'ün (ö. 590/1193) *el-Bidâyetü'l-Müctehid*'i, İbn Kudâme'nin (ö. 620/1223) *el-Muğni*'sidir. Ehl-i Sünnet ve Câferî fıkının mukayeseli olarak işlendiği Ebû Câfer Tûsî'nin *el-Hilâf* adlı eseri ile 'Allâme Hillî'nin *Tezkiretü'l-Fukahâ*'sından da bu anlamda faydalanılması tavsiye edilir.<sup>120</sup>

Müctehidin istinbât için, kendisinden önceki Câferî fıkı ve fetvalarını bilmesinin yanında Sünnî kanaldan gelen fıkı ve konuyla ilgili ahbâr (hadisler) hakkında da bilgi sahibi olmasının özellikle Peygamber'den ve İmamlar'dan gelen rivayetlerin teâruzu durumunda çelişen hadisleri halletmede ilâciye hadis<sup>121</sup> görevi göreceği ve ahkâmı daha iyi anlamasına ışık tutacağı kabul edilmektedir.<sup>122</sup> Ayrıca İmamlar döneminde yaşayan Sünnî âlimlerin fetvalarının, İmamlar'ın hadislerini de ihtiva etmesi muhtemel

<sup>119</sup> Sübhânî, "el-Kavlü's-Sedîd fi'l-İctihâd ve't-Taklîd", 71.

<sup>120</sup> Sübhânî, "el-Kavlü's-Sedîd fi'l-İctihâd ve't-Taklîd", 71-72. Ayrıca Bk. Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 14-17.

<sup>121</sup> Hadislerin uyumsuzluğu ve bazı hadislerin birtakım ayetlerin içeriğiyle çelişmesi meselesi hadis ilminin tedvin edildiği ilk zamanlara dönmektedir. Bu yüzden Ehl-i beyt İmamlarının ashabı ve öğrencileri hadislerin zahirindeki çelişkileri ve ihtilafları gidermenin çözümünü öğrenmek için İmamlara sorular sorarlardı. İmamlar cevabın yanı sıra bu sorunun giderilmesi için onlara birtakım ölçü ve kurallar da öğretirlerdi. Hadislerde görünen zâhirî tearuzları gidermek için Ehlibeyt İmamlarından nakledilen öğreti ve ölçüleri kapsayan rivayetler mecmuasına "ilâciye Haberleri" denir. Bk. Komisyon, "Fıkıh ve İctihâd", *Dâyiretü'l-Me'ârif Teşeyyu'*, ed. Sâid Muhibbî, (Tahran: Çâphâne-i 'ilmî ve Ferhengî, 1373/1994), 76.

<sup>122</sup> Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 17; Sübhânî, "el-Kavlü's-Sedîd fi'l-İctihâd ve't-Taklîd", 70-71; Feyz, *el-Fıkıh ve'l-ictihâd*, 1: 170.

olduğu için onların görüş ve fetvalarını bilmek ictihâd için gerekli ön şartlardan kabul edilmiştir. Örneğin İmam Şâfiî (ö. 204/819) İmam Muhammed Cevâd (ö. 219/835) döneminde, İmam Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) İmam Ali Hâdî (ö. 254/868) döneminde vefat etmiştir.<sup>123</sup>

Sünnî âlimler arasında fûrû fikhî ictihâd için şart olarak kabul edenler olduğu gibi, bu ilmin ictihâddan sonra oluşan bir sonuç olması hasebiyle ehliyet için ön şart olarak kabul etmeyenler de vardır.<sup>124</sup> Gazzâlî, fûru ilmini ictihâd için şart olarak görülemeyeceğini ifade ettikten sonra, zamanımızda ictihâd ehliyeti kazanmak için fûru fikhla çok uğraşmakla mümkün olduğunu ileri sürerek ictihâd kabiliyetini kazanmayı kolaylaştıran yardımcı ilim olarak kabul etmiştir.<sup>125</sup>

### 1.9. el-Kavâidü'l-Fikhiyye Bilgisi

Bazı günümüz âlimleri el-kavâidü'l-fikhiyye'yi ictihâd için gerekli olan müstakil ilimlerden biri olarak zikretmektedirler.<sup>126</sup> Cüz'î hükümleri küllî hükümlerden istinbât etmek için fikhî kaideler önemli vesileler olarak kabul edilir.<sup>127</sup> Şîrâzî, bazı usûlcülerin, ictihâdın mukaddimelerini sayarken kavâid-i fikhiyyeyi ictihâd ve istinbât için ne kadar önemli olduğunu bilmelerine rağmen müstakil olarak zikretmemelerini esef verici görür. Bu ilmi, fikh ve usûl ilminden ayrı olarak müstakil bir ilim kabul eder.<sup>128</sup>

el-Kavâidu'l-fikhiyye, muhtelif fikh babları içerisinde cârî olan genel/küllî kaideler diye tanımlanır. Bunların bazıları fikh bablarının bir kısmı için, diğerleri ise tüm fikh babları için kullanılabilir. Örneğin: لا ضرر ولا ضرار (Zarar vermek de zarara zararla karşılık vermek de yoktur), الضرر يُزال (zarar izâle olunur) ve الحرج شرعاً مرفوع (zorluk şer'an kaldırılır) kaideleri, bütün fikh babalarında kendilerinden istifade edilen küllî kaidelerden kabul edilir. ما يُضمن بصحيحه يُضمن بفاسده (Sahihliği sorumluluk gerektiren, fasidliği halinde de sorumluluk gerektirir) ve ما لا يُضمن بصحيحه لا يُضمن بفاسده (sahihliği sorumluluk gerektirmeyen, fasidliği halinde de sorumluluk gerektirmez) gibi kaideler ise muamelata özeldir.<sup>129</sup>

Sünnî câmiada klasik usûlcülerden sadece İmam İbn Sübkî'nin el-kavâidu'l-fikhiyye'yi müctehid için gerekli şartlardan gördüğü kabul edilir.<sup>130</sup> Günümüzde konuyla ilgili bazı eserlerde ictihâd için bu şartın gerekliliği üzerinde durulur. Bu şartın eski usûl eserlerinde müstakil olarak zikredilmemesinin sebebi olarak bunun usûlü'l-fikh şartı kapsamında görülmesinden dolayı olduğu ileri sürülür.<sup>131</sup>

<sup>123</sup> Feyz, *el-Fikh ve'l-ictihâd*, 1: 170; Sübhânî, "el-Kavlü's-Sedîd fi'l-İctihâd ve't-Taklîd", 69-70.

<sup>124</sup> Fahu'r-Râzi, *el-Mahsûl*, 6: 25; Şevkânî, *İrşâdü'l-Fuhûl*, 210; Fahrettin Atar, *Fikh Usûlü*, (İstanbul:İFAV Yay.,2002), 308; Abdulaziz Hayyât, *Şurûtu'l-İctihâd*, (Kâhire: Dâr's-Selâm, 1406/1986), 33-34; Esen, *Hanefî Usûlcülerin İctihâd Teorisi*, 115.

<sup>125</sup> Gazzâlî, *el-Mustasfâ*, 2:238.

<sup>126</sup> Sübhânî, "el-Kavlü's-Sedîd fi'l-İctihâd ve't-Taklîd", 71; Mekârim Şîrâzî, "Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd", 320-321; a. mlf., *Envâru'l-usûl*, 3: 561.

<sup>127</sup> Sübhânî, "el-Kavlü's-Sedîd fi'l-İctihâd ve't-Taklîd", 71.

<sup>128</sup> Mekârim Şîrâzî, "Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd", 320.

<sup>129</sup> Mekârim Şîrâzî, "Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd", 320-321.

<sup>130</sup> Tâciüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi es-Sübkî, *Cem'u'l-cevâm' fi usûlü'l-fikh*, (Beyrut: Dâru Kütübü'l-İlmiye, 2003), 118; Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslam*, 99-100.

<sup>131</sup> Muhammed Musa Tevânâ, *el-İctihâd ve medâ hacetünâ ileyhi fi hâze'l-âsr*, (Kâhire: Dâru'l-Kütübü'l-Hadîse, 1972), 191-193; Ömerî, *el-İctihâd fi'l-İslam*, 100-101;

### 1.10. İcmâ Bilgisi

Fakihin hakkında icmâ olan konuları bilmesi hataya düşmesini önler.<sup>132</sup> Buradaki icmâdan kasıt, evvela tüm Müslümanların, daha sonra mezhebin kendi içindeki icmâsıdır. Müctehidin hakkında icmâ bulunan tüm konuları bilmesi gerekmez, sadece ictihâd edeceği konu hakkındaki icmâyı bilmesi yeterli görülmüştür.<sup>133</sup>

Mirza Kummî, müctehid için icma edilen konuları bilmenin gerekliliği hakkında şu değerlendirme bulunmaktadır:

“Fakihin icmâ vâki olan mes’eleleri bilmesi, kendisini onlara muhalefetten korur. Şu zamanımızda icmâ edilen konuları tesbit zordur. Bu tür icmâlar ancak istidlâli fıkıh kitaplarında ve diğer fıkıh metinlerinde yapılacak bir çalışmayla elde edilebilir... Bunlara ek olarak müctehidlerin vifâk ve hilâflarını, Ehl-i Sünnet âlimlerinin ve diğerlerinin ittifak ve ihtilaflarını da bilmek gerekir.”<sup>134</sup>

Sünnî âlimlerin geneli ictihâd ehliyeti için, hakkında icma oluşan konuların bilinmesi gerektiği şartını kabul ederler.<sup>135</sup>

### 1.11. İctihâd Melekesine Sahip Olmak

İctihâd melekesi birçok usûl eserlerinde müctehidin sıfatlarından kabul edilmiştir. Bazı eserlerde *el-meleketü'l-kudsiyye* (kutsal/vehbi yetenek) ile *reddu'l-furû' ale'l-usûl* (furû meseleleri usûl kaidelerine tatbik etme) melekesine sahip olmak ayrı ayrı,<sup>136</sup> bazılarında sadece meleke başlığı altında,<sup>137</sup> bazılarında ise sadece *reddu'l-furû' ale'l-usûl* başlığı altında zikredilir.<sup>138</sup> Diğer bazı eserlerde meleke ve *reddu'l-furû' ale'l-usûl*, fıkıh bilme başlığı altında zikredilir.<sup>139</sup> Kimi eserlerde ise meleke, müctehidde bulunması gereken aslı şartlardan değil yardımcı şartlardan kabul edilmektedir.<sup>140</sup>

Bu konuda yapılan bir yorumda *reddu'l-furû' melekesinin* ne olduğu ve nasıl işlendiğiyle alakalı özetle şunlar söylenmiştir:

“Reddu'l-furû' ale'l-usûl, bir fer'î mes'elenin hangi usûl kaidesinin kapsamı içinde olduğunu bilip ona göre bir istinbâta bulunmaktır. Bazı âlimler usûlî delilleri bilir ama bunların fer'î meseleye tatbikini bilmez, bazılar ise *reddu'l-furû' melekesine* sahip olur ama delilin ne olduğunu bilemeyebilir. Örneğin, bir âlimin bir mes'elenin icmâlen 'ictimâ'u'l-emr ve'n-nehî' kapsamına girdiğini bilip ama nasıl tatbik edileceğini bilmesi gibi.”<sup>141</sup>

<sup>132</sup> 'Alleme Hillî, *Nihâyetü'l-vusûl*, 5: 171.

<sup>133</sup> Ahmed, *Resâilü'n-Nâdirâ*, 149-150; Mehdî Şîrâzî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 103.

<sup>134</sup> Mirzâ Kummî, *el-Kavânînü'l-muhkeme*, 4: 500-501.

<sup>135</sup> Ebu Zehra, *Fıkıh Usûlü*, 328-329; Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 78; Ömerî, *el-İctihâd fî'l-İslâm*, 93-94; Apyadın, “İctihad”, 21: 437; Esen, *Hanefî Usûlcülerin İctihâd Teorisi*, 113.

<sup>136</sup> Kâzımî, *Ta'lîka alâ me'âlimi'l-usûl*, 4: 273-274; Feyz, *el-Fıkh ve'l-ictihâd*, 1: 170.

<sup>137</sup> Behbehânî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Ekmel. *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*, (Kum: Mecme'u'l-Efkârî'l-İslâmî, 1415/1994), 337; Kâzımî, *Ta'lîka alâ me'âlimi'l-usûl*, 4: 274.

<sup>138</sup> Şeyh Behâî, *Zübdetü'l-usûl*, 164; Âyetullah Humeynî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 13-14; Mehdî Şîrâzî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 102-103.

<sup>139</sup> Mekârim Şîrâzî, *Envâru'l-usûl*, 3: 559; , “Ulûmü Pîş Niyâz İctihâd”, 319

<sup>140</sup> Tûnî, *el-Vâfiye fî'l-usûl*, 283.

<sup>141</sup> Mehdî Şîrâzî, *el-İctihâd ve't-taklîd*, 102-103.

Yani reddu'l-furû' ale'l-usûl melekesine sahip olmak aynı zamanda reddu'l-usûl ale'l-furû' melekesine sahip olmayı da gerektirir."<sup>142</sup>

İbn Şehîd-i Sâni, meleke sahibi olmanın işlevi hakkında şunları söylemektedir:

"Müctehidin fer'î mes'eleleri usûl'e tatbik edebilmesi, cüz'î mes'eleleri küllî kaidelerden elde edebilmesi için ve aynı şekilde delillerin teâruzu halinde birini tercih edebilmesi için idrak gücüne ve el-meleketü'l-müstakîme'ye sahip olması gerekir."<sup>143</sup>

İctihâd için meleke sahibi olmanın gerekliliği konusunda yapılan bir diğer yorumda şunlar ileri sürülmüştür:

"Müctehidin idrak kuvvetine, açık başirete, güzel bir fehme ve zevk-i selîm letâfetine sahip olması gerekir. Bu sıfatlarla mücehhez olması gerekir ki müctehid, fer'î konuları usullere tatbik edebilsin, cüz'iyâtı küllî kaidelerden elde edebilsin, delillerin teâruz ve tezâhümü halinde bazılarını diğer bazılarına karşı tercih veya araları cem' edebilsin."<sup>144</sup>

Âlimlerin çoğunluğu, el-meleketü'l-kudsiyye sahibi olmanın daha önce sayılan ilimlerde belli bir mümârese ve müzâkere yapılmadan elde edilemeyeceği ve kesbî olduğu görüşünde iken,<sup>145</sup> her ne kadar daha önce sayılan ilimleri bilme ihtiyacını gerektirse de vehbî yönünün ağır bastığını kabul eden âlimler de vardır.<sup>146</sup>

Meleke sahibi olmanın vehbî olduğunu savunan Mirzâ Kummî ise şunları söylemektedir:

"Müctehidin, meleketün kaviyyetün (kuvvetli melekeye) ve tabîatün müstekîmetün (doğru bir tabiata) sahibi olması gerekir ki furû mes'eleleri usulden elde edebilsin, cüz'î mes'eleleri külliyattan elde edebilsin ve delillerin teâruzu halinde birini tercih etme ilmi kudretine sahip olabilsin. Şu ana kadar sayılan ilimler bunları gerçekleştirmek için yeterli değildir. Güçlü meleke ve doğru tabiat, herkeste bulunmayan ancak bazı kişilerin tabiatında kendiliğinden oluşan Allah vergisi bir özelliktir. Bu özellikler ve sayılan ilimler bir kişide bulunduğu o kişide fıkıh melekesi oluşur. Yani cüz'ileri külliyyâta ircâ edebilir. Ama bu halin bir kişide meydana gelmesi kesbî değildir. Kesb ancak bu melekeyi fazlalastırıp güçlendirebilir."<sup>147</sup>

Bazı usûlcüler bir müctehidin bu kudsî melekeye sahip olması için tabiatında özetle şu hastalıklardan beri olmasını şart koşmuşlardır.

(1) Fakih şüpheci tabiata sahip olmamalıdır. Çünkü böyle bir kişi istinbât sonucunda ulaştığı ictihâd, başka müctehidlerin görüşleriyle muvafık olduğunda komplekse kapılıp bunu taklit kabul edebilir ve ictihâdları başkalarından farklı olmayınca sanki müctehid olamayacağı yanılgısına kapılabilir.

(2) Çok sorup soruşturan (behhâs) ve itiraz eden olmamalıdır. Çünkü böyle kişilerde şöhret düşkünlüğü ve hep önde olma hastalığı oluşur.

(3) Kendi görüşünde çok ısrarcı/inatçı olmamalıdır. Çünkü böyle tabiata sahip olan kişilerde hakka tabi olma değil, hakkı kendi görüşüne tabi kılma hastalığı oluşur.

<sup>142</sup> Mekârim Şîrâzî, *Envâru'l-usûl*, 3: 559.

<sup>143</sup> İbn Şehîd-i Sâni, *Meâlimu'l-usûl*, 240.

<sup>144</sup> Bahâdilî, *Miftâhu'l-vusûl*, 400.

<sup>145</sup> Hâirî, *el-Fusûlü'l-gureviyye*, 404-406; Feyz, *el-Fıkh ve'l-ictihâd*, 1: 170; Mekârim Şîrâzî, "Ulümü Pîş Niyâz İctihâd", 319.

<sup>146</sup> Behbehânî, *el-Fevâidu'l-Hâiriyye*, 337; Mirzâ Kummî, *el-Kavânînu'l-muhkeme*, 4: 501; Kâzımî, *Ta'lîka alâ me'âlimi'l-usûl*, 4: 273-274; Feyz, *el-Fıkh ve'l-ictihâd*, 1: 170.

<sup>147</sup> Mirzâ Kummî, *el-Kavânînu'l-muhkeme*, 4: 501.

(4) Kendi yanlış görüşünde zorba (müstebit) olmamalıdır. Böyle kişiler için başında diğer müctehidlerin görüşlerinin neden ve niçin olduğunu tam anlamadan peşinen reddetmeye, eleştirmeye kalkarlar. Kendi anlayışlarının kâsır olabileceğini kabul etmedikleri için yanlış olan görüşlerinde ısrarcı olurlar.

(5) Bir görüş üzerinde sabit duramayan istikrarsız, gel-gitli ve değişken tabiatlı olmamalıdır.

(6) Dakik bir araştırma yapmadan, her duyduğunu kabul eden ve her söze meyleden bir kişilikte olmamalıdır.

(7) Tüm ömrünü kelâm, matematik, nahiv ve fıkıh dışındaki diğer ilimlerle geçirmemelidir. Bunlar fıkıhın tariklerinde ünsiyet elde edemediklerinden, onu diğer ilimlerin tarikleriyle elde etmeye çalıştıkları için fikhî harap edebilmektedirler.

(8) Âyet ve hadislerin zâhiri manasından uzak çeşitli tevillerle yorumlama ve açıklama alışkanlığının olmaması gerekir. Çünkü çok tevilci yorum zihni ifsat edebilir.

(9) Fetva vermede aceleci ve cüretkâr olmamalıdır. Bunlara benzer kişilikte olan bazı cüretkâr doktorlar hataları sebebiyle hastanın ölümüne sebep olabilmektedirler.

(10) İhtiyat konusunda ifrâta kaçmamalıdır. Çünkü böylelerinde fıkıh anlayışının oluşması zordur. Bu yolu takip edenlerin ameli konuda bir fetva vermeleri zordur.<sup>148</sup>

Bazı usûlcüler, müctehidin meleke sahibi olması için mukaddime olarak sayılan bu şartları ictihâdın tahakkuku için değil, doğruluğu için gerekli olduğunu kabul ederler.<sup>149</sup>

Sünnî camiada ictihâd ehliyeti için “ictihâd melekesine sahip olma”nın gerekliliği şartı, konuyla alakalı ilk dönem eserlerde açık olarak ifade edilmemiştir. Bu konuda “İctihâda fitraten kabiliyetli olma”yı şart olarak kabul eden son dönem ilim adamlarından Abdulkerim Zeydan konuyla alakalı kanaatini şöyle ifade etmektedir:

“Usulcülerin sarahaten beyan etmemelerine rağmen, bize göre ictihâdın bir zarurî şartı da, âlimde ictihâda fitrî bir istîdâd bulunmasıdır. Yani müctehidin ince bir idrâk sahibi olması yanında fikhî bir akıl seviyesine, zihnî bir berraklığa, basiret ve kalb gözü işlerliğine ve açıklığına, güzel anlayışa, zihin keskinliğine mâlik olması şarttır. Bu fitrî istîdâd ve kabiliyete sahip olmadan, şahıs yukarıda ictihâdın şartları olarak saydığımız ictihâdın aletleri durumundaki vasıfları hâiz olsa bile, ictihâdın aletini bilse, öğrense bile müctehid olamaz. Çünkü ictihâdın aleti olan bu şartlar, fitrî ic-tihâd kabiliyeti ve istîdâdıyla bir arada insanda bulunmazlarsa şahsı müctehid kılamazlar, müctehid yapamazlar. Bu görüşümüzde garabet ve tuhaflık yoktur. Mesela insanda fitrî bir şiir istîdâd ve kabiliyeti yoksa Arab Dilini öğrenmesi, Arab Dili ilimlerini iyi kavraması, şiir vezinlerini güzelce hafızasına yerleştirmesi o insanı (Arapça şiir yazan) şâir yapamaz, işte ictihâdda da durum böyledir. İleri gelen sivrilmiş müctehidler diğerlerinden daha fazla ictihâd ilimlerini, ictihâd vesile ve aletlerini bilen insanlar değillerdi. Fakat diğerlerinden daha fazla ictihâd kabiliyetine ve fitrî ictihâd istidadına sahib idiler!..”<sup>150</sup>

<sup>148</sup> Behbehânî, *el-Fevâidu’l-Hâiriyye*, 337-341; Mirzâ Kummî, *el-Kavânînu’l-muhkeme*, 4: 509-510; Kâzımî, *Ta’lika ‘alâ Me’âlimi’l-Usûl*, 4: 278-279.

<sup>149</sup> Mehdî Şîrâzî, *el-İctihâd ve’t-taklîd*, 105. Geniş bilgi için Bk. Kâzımî, *Ta’lika ‘alâ me’âlimi’l-usûl*, 4: 279-282.

<sup>150</sup> Zeydan, *Fıkıh Usûlü*, 378; Zeydan’ın ictihâd ehliyeti için zaruri olarak ileri sürdüğü bu şartı “meleke” yerine “el-istîdâdü’l-fitriyyü li’l-ictihâd” diye ifade etse bile içerikte Câferî alimlerin “melkü’l-kudsiyye” veya “el-kuvvetü’l-melekü’l-ictihâd” terimiyle ifade ettikleri şartla aynıdır. Bu şartı açıkça ifade edip savunmasında

Müctehid için fitraten ictihâd melekesine sahip olmayı şart koşan Seyyid Bey, “Medhal” adlı eserinde müctehid için iki ehliyet şartı olduğunu ifade ettikten şunları söylemektedir:

“Bir, idrak edilebilen hükümlerle alakalı bütün şer’i delilleri (Kitap, Sünnet, icma, kıyas) kavramış olmak; diğeri ise o delillerin ruhuna nüfuz edecek zekâyâ, fikhî kavrayışa sahip bulunmaktır. Fakihler, böyle fikhî kavrayışa sahip bulunmaktadırlar. Fakihler, böyle fikhî kavrayışa sahip olan zata fikhü’n-nefs derler. Birinci şart kesbi, ikincisi fitridir. İkinci şartı haiz olmayan birinci şartı haiz olmakla müctehid ve fakih olamaz”<sup>151</sup>

Apaydın, bu şartın farklı ifadelerle klasik âlimler tarafından da ictihâd ehliyeti için şart kabul edildiğini ileri sürmektedir. Konuyla ilgili ifadesinde: “ ‘Özel yetenek’ şartını ifade etmek için klasik literatürde daha çok ‘kerîha’ terimi kullanılır. Kerîha hüküm istinbatına muktedir olmayı mümkün kılan meleke olarak tanımlanır. Literatürde yer alan ‘fakihü’n-nefs’ tabiri de bir yönüyle bu özel yeteneğe atıf yapar” diyerek ictihâd melekesine (ictihâd için özel yeteneğe) sahip olmayı ictihâd ehliyeti için gerekli gören alimlerin görüşlerini paylaşmaktadır.<sup>152</sup>

## 2. Tamamlayıcı Şartlar

Yukarda saydığımız, müctehidde bulunması gereken aslî/zarûri şartlardan kabul edilen; belâgat (meânî-bedî’-beyân) ve furû fikh ilimleri ile icmâ’ bilgisi ve el-meleketü’l-kudsiyye yeteneğine sahip olma şartlarından birkaçını veya tümünü tamamlayıcı şartlardan kabul eden usûlcüler de vardır. Bunun yanında ictihâd için tamamlayıcı şartlar arasında genelde şu ilimler sayılır: Hey’et (astronomi), tıp, hendese (geometri) ve hesap (matematik).<sup>153</sup> Tespit edebildiğimiz kadarıyla, ictihâd ehliyeti bahsinde bu sıfatlara ilk değinen Fâdıl Tûnî’dir (ö. 1071/1660).<sup>154</sup> Bu ilimler hakkında bilgi edinmenin ictihâda çeşitli konularda faydalı olacağı kabul edilmiştir.

### 2.1. Astronomi (Hey'et) Bilgisi

Ay-güneş gibi gök cisimlerinin hareketlerinin yer küresini etkileyen yönleri, ayın ve güneşin doğuş ve batış vakitleri ile onların ilk doğduğu yerleri bilmek ve “ay bazen yirmi sekiz gün çekebilir” görüşünün doğrulunu tespit etmek için astronomi ilmi, müctehide yardımcı ilimlerden kabul edilmiştir.<sup>155</sup>

Câferî âlimlerin etkisinde kalmış olduğunu söylemek yanlış olmaz. Onun ifadelerinin neredeyse tamamına konuyla alakalı Câferî usûl eserlerinde rastlamak mümkündür. Usûl eserinde Câferî âlimlerin fıkıh ve usûl eserlerinden birçok iktibas yapmasının -bu konuda açıkça ifade etmese de- bu husustaki kanaatinde etkisinin olduğunu söylemek mümkündür. (Faydalandığı Câferî fıkıh ve usûl eserlerinin listesi için kitabın bibliyografyasına bk., 389-394,413); Onun bu konudaki görüşünü Fahrettin Atar da kabul ederek paylaşmaktadır. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 308-309.

<sup>151</sup> Muhammed Seyyid Bey, *Fıkıh Usûlü (Medhal)*, haz. Hasan Karayiğit, (İstanbul: Düşün Yay., 2010), 157-158; Onun bu konudaki görüşünü Fahrettin Atar da kabul ederek aynen paylaşmaktadır. Atar, *Fıkıh Usûlü*, 306-309.

<sup>152</sup> Yunus Apaydın, *İslam Hukuk Usûlü*, (Ankara: Bilay Yay., 2017), 333.

<sup>153</sup> Tûnî, *el-Vâfiye fî’l-usûl*, 280-283; Mirzâ Kummî, *el-Kavânînü’l-muhkeme*, 4: 512-515; Behbehânî, *el-Fevâidu’l-Hâiriyye*, 341-342; Komisyon, “el-İctihâd”, 5: 215.

<sup>154</sup> Tûnî, *el-Vâfiye fî’l-usûl*, 280-283; Mirzâ Kummî, *el-Kavânînü’l-muhkeme*, 4: 513;

<sup>155</sup> Tûnî, *el-Vâfiye fî’l-usûl*, 282; Mirzâ Kummî, *el-Kavânînü’l-muhkeme*, 4: 512.

## 2.2. Tıp Bilgisi

Bu ilim, kadınlara özel bazı hastalıkların nikâhı feshe sebebiyet verip vermeyeceği veya hangi hastalığın oruçluya iftar etme ruhsatını vereceği gibi soruların cevabını doğru vermek için gerekli görülmüştür.<sup>156</sup>

## 2.3. Geometri (Hendese) Bilgisi

Hendese, bir şeyin yüzölçümünün hesaplanmasında, şekli’l-‘arus’un (huni) hesaplanmasında ve kible yönünün tespitinde faydalanılan ilimdir. Bu konularla ilgili ictihâdlarda yardımcı ilim olarak kabul edilir.<sup>157</sup>

## 2.4. Matematik (Hesap) Bilgisi

Matematiğin dört işlem, yüzdelik hesapları, kesirli sayılar, oran-orantı, hesabı tashih konularında bilgi sahibi olmanın özellikle ferâiz bahsinde müctehide yardımcı olacağı kabul edilmiştir.<sup>158</sup>

Sayılan tamamlayıcı şartlar Sünnî ulema tarafından ehliyet şartı olarak sayılmamıştır. Bunun istisnası olarak Matematik (Hesap) bilgisini ictihâd için şart koşan Zerkeşî gösterilebilir. O, Matematik olmadan çözüme kavuşturulması mümkün olmayan konularda bu ilmin şart olması gerektiğini ifade etmiştir.<sup>159</sup> Her ne kadar ictihâd için açıkça şart koşulmasa da tamamlayıcı ilimler hakkında genel bilgisi olmayan müctehid belki de çok azdır. Olsa dahi bu konuda bir bilene danışması âlimi müctehidlik makamından düşürmez.

## Sonuç

Câferî âlimler ictihâd teorisini Sünnî âlimlerden çok sonraları kabul ettikleri için onların etkisi açık olarak görülmektedir. Genel olarak bu konuda tespit edebildiğimiz kadarıyla Sünnî âlimlerden Gazzâlî’nin etkisi daha çok hissedilmektedir. Konuyla alakalı eserlerde birebir onun ifadelerine rastlamak mümkündür.

İctihâd ehliyeti ile ilgili alimler tarafından ittifakla zaruri kabul edilen şartlar olduğu gibi üzerinde ihtilaf edilen şartlar da vardır. Müctehid için gerekli olan şartlar konusunda Câferî âlimlerin ilgili eserlerine genel olarak baktığımızda Ehl-i Sünnet âlimlerinin eserlerinde sayılanlarla -ayrıntıda bazı farklılıklar olmakla beraber- hemen hemen aynı olduğunu söyleyebiliriz. En bariz farklılık “Kıyas yöntemini bilmek” konusundadır. Câferî usûl eserlerinde, alimleri tarafından kıyas hüccet kabul edilmediğinden müctehidde bulunması gereken şartlar konusunda kıyasa hiç değinilmemiştir. Bir başka farklılık olarak Şâtibî’den sonra Sünnî âlimlerce müctehidde bulunması gereken sıfatlardan kabul edilen “Makâsîdü’ş-Şerî’a’yı bilme” şartıdır. Bu şart da Câferî âlimleri

<sup>156</sup> Tûnî, *el-Vâfiye fi’l-usûl*, 283; Mirzâ Kummî, *el-Kavânînü’l-muhkeme*, 4: 512.

<sup>157</sup> Tûnî, *el-Vâfiye fi’l-usûl*, 282; Mirzâ Kummî, *el-Kavânînü’l-muhkeme*, 4: 513.

<sup>158</sup> Tûnî, *el-Vâfiye fi’l-usûl*, 282; Behbehânî, *el-Fevâidu’l-Hâiriyye*, 337; Mirzâ Kummî, *el-Kavânînü’l-muhkeme*, 4: 512-513; Kâzîmî, *Ta’lîka ‘alâ Me’âlimi’l-Usûl*, 4: 289.

<sup>159</sup> Bedrüddîn Muhammed b. Bahâdır Zerkeşî, *el-Bahru’l-Muhît fi Usûlü’l-Fıkıh*, (Kuvvet: Vizâretü’l-Evkâf, 1413/1992), 6: 205; Yenidoğan, *Mütekellimin Usûlcülerinin İctihâd Anlayışı*, 142.

tarafından konu edinilmemiştir. Sayılan şartlardan “*ricâl ilmini bilmek*” hususu da dikkat çekicidir. Konunun işlendiği Caferî eserlerinin genelinde “*ricâl bilgisi*” zaruri şartlar arasına müstakil olarak zikredilir. Konuyla alakalı Sünnî eserlerde ise “*Hadis/Sünnet bilgi*” başlığı altında işlenir. Câferî Usûlî ekol âlimlerince ictihâd için ricâl ilmini bilmeyenin müstakil olarak zikredilmesi, hadis ilmini bilmeye eş derecede kabul edildiğinin bir kanıtı olarak değerlendirilebilir.

Arapça, Kitap, Sünnet, İcma ve Fıkıh Usûlü bilgisinin ictihâd ehliyeti için zarurî olduğu konusunda Sünnî ve Câferî âlimlerinin geneli kabul etmiştir. Mantık, Kelam, el-Kavâidü'l-Küllîye bilgisinin ve İctihâd Melekesine sahip olmanın gerekliliği konusunda ise ihtilaf vardır.

İctihâd ehliyeti için özellikle son asır Câferî âlimler tarafından, Sünnî hadis külliyatları ve fıkıh külliyatlarından faydalanılmasının tavsiye edilmesi dikkate değerdir. Bu şartın yerine getirilmesi halinde müctehidin her iki ekolün usûl ve furu tecrübelelerinden faydalanması sonucunu doğurur. Bu yöntemin ictihâd melekesini kazanma ve geliştirme noktasında büyük etkisi olacaktır.

Son söz olarak, sayılan şartlar göz önüne alındığında günümüzde de mutlak ve mütecezzi müctehid seviyesinde âlimlerin yetişmesinin aslında imkânsız olmadığı açıktır.

### Kaynakça

- Ahmed, Muhezzibuddîn. “Resâilü Nâdire ‘Umdeti’l-‘İtimâd fi Keyfiyeti’l-İctihâd”. *Mecelle el-Mevsim* 16, 1414/1993, 145-156.
- Allâme Hillî, Hüseyin b. Yusuf b. Mutahhar Esedî. *Mebâdiü'l-vusûl ilâ ‘ilmi’l-usûl*. Kum: el-Mektebetü'l-A'lâmi'l-İslâmî, 1404/1983.
- Âmidî, Ebu'l-Hüseyin Ali b. Ebî Ali Seyfüddîn. *el-İhkâm fi Usûli'l-Ahkâm*. Beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-‘İlmiyye, 1406/1985.
- Apaydın, Yunus. *İslam Hukuk Usûlü*. Ankara: Bilay Yay., 2017.
- Ayetullah Hoî, Ebu'l-Kâsım İbn Seyyid Ali Ekber el-Mûsevî. *el-İctihâd ve't-Taklîd*. Kum: Dâru'l-Hâdî, 1421/2000.
- Âyetullâh Humeynî, Ruhullah Musevî, *Tehzîbu'l-usûl*, (Kum: Dâru'l-Fikr, 1382/2003)
- Âyetullah Humeynî, Rûhullâh Mûsevî. *el-İctihâd ve't-Taklîd*. Tahran: Müessesetü Tanzîmî Neşri Âsârî İmam Humeyni, 1997/1418.
- Bahâdîlî, Ahmet Kâzım. *Miftâhu'l-vusûl ilâ ilmi'l-usûl*. Bağdat: Menşûrâtü Şirketi Fennî İntişârâti Hisam, 1415/1994.
- Bahrânî, Yusuf. *el-Hadâiku'n-nâdire fi ahkâmi'l-'itreti't-tâhire*. Beyrut: Dâru'l-Edvâ, 1405/1985.
- Behbehânî, Muhammed Bâkır b. Muhammed Ekmel. *el-Fevâidü'l-Hâiriyye*. Kum: Mecme'u'l-Efkâri'l-İslâmî, 1415/1994.
- Çörtü, Mustafa Merâl. *Arapça Dilbilgisi Sarf*. İstanbul: İFAV Yay., 1995.
- Çuhacıoğlu, Abdulkadir. “Şia'da Hadis Anlayışı”. *İnzar Dergisi*, 1/ 3, 2014, 7-34.
- Ebû Zehra, Muhammed. *İslam Hukuk Metodolojisi Fıkıh Usûlü*, çev. Abdulkadir Şener. Ankara: Fecr Yayınevi, 1994.
- Esen, Bilal. *Hanevî Usûlcülerinde İctihâd Teorisi*. İstanbul: TDV. Yay., 2012.



- Fâdil Tûnî, Abdullâh b. Muhammed. *el-Vâfiye fi'l-usûl*. Kum: Mecme'ü'l-Fikri'l-İslâmî, 1415/1994.
- Fadlî, Abdilhâdî. *Târîhu't-Teşrî'i'l-İslâmî*, Lübnan: Dâru'n-Neşr, 1412/1992.
- Fadlî, Abdilhâdî. *Usûlü'l-hadîs*. Beyrut: Müessesetü Ummü'l-Kurâ, 1421/2000.
- Fadlullâh, Sadruddîn. *et-Temhîd fi Usûli'l-Fikh*. Lübnan: Dâru'l-Hâdî, 1423/2002.
- Feyz, Ali Rızâ. *el-Fikh ve'l-İctihâd 'Anâsıru't-Te'sîl ve't-Tecdîd ve'l-Mu'âsıra*. Farsça'dan Arapça'ya trc. Hüseyin Sâfî, Beyrut: Merkezi'l-Hadâra li't-Tenmiyeti'l-Fikri'l-İslâmiyye, 1428/2007.
- Fîrûzâbâdî, Murtazâ Hüseyin Yezdî. *'İnâyetü'l-Usûl fi Şerhi Kifâyeti'l-Usûl*. Kum: Kitap-furûşî Fîrûzâbâdî, 1400/1980.
- Garavî, Muhammed 'Abdülhüseyin Muhsîn. *Masâdirü'l-istinbât beyne'l-Usûliyyîn ve'l-Ahbâriyyîn*. Beyrut: Dâru'l-Hidâye, 1412 /1992.
- Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed. *el-Mustasfâ/İslam Hukuk Metodolojisi*. Çev. Yunus Apaydın. İstanbul: Klasik Yayınları, 2006.
- Hâirî, Muhammed Hüseyin b. Abdurrahîm Tahrânî. *el-Fusûlü'l-Ğureviyye fi'l-Usûli'l-Fikh*. Kum: Dâru İhyâi'l-Ulûmi'l-İslâmî, 1404/ 1984.
- Hakîm, Münzir Tabâtabâî. "Mukaddime" Usûlü'l-Âmme li'l-Fikhi'l-Mukârin. Kum: Dâru'l-Fikh, 1431/2010.
- Hallâf, Abdulvahhâb. *İlmu usûli'l-fikh*. Kahire: Mektebetü'd-Da've, ty.
- Hayyât, Abdulaziz. *Şurûtu'l-İctihâd*. Kâhire: Dâru's-Selâm, 1406/1986.
- Horâsânî, Muhammed Vâizzâde. "el-İctihâd 'inde's-Şîati'l-İmâmiyye Masâdiruh ve Zavâbituh". *Risâletü't-Takrîb*, 26, 1419/2000, 9-32.
- Hudârî, Muhammed. *Usûlü'l-Fikh*. Mısır; Mektebetü't-Ticariyye el-Kübrâ, 1389/1969.
- İbn Esîr, Mübarek b. Muhammed Cezerî. *en-Nihâye fi ğarîbi'l-Hadîs ve'l-eser*. Umman: Beytü'l-Efkâri'd-Devliyye, 1424/2003.
- İbn İdrîs Hillî, Ebû Câfer Muhammed b. Mansur. *Kitâbu's-serâiri'l-hâvî li-tahrîri'l-fetvâ*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1410/1990.
- İbn Münzir, Muhammed b. Mükerrrem b. Ali. *Lisânu'l-'Arab*. Beyrut: Dâru Sâdır, 1414/1993.
- İbn Şehîd-i Sâni, Şeyh Hasan b. Zeynuddîn Cemâluddîn. *Meâlimu'l-usûl*. tlk. Sultânu'l-'Ulemâ Kum: Dâru'l-Fikr, 1379/2000.
- İsfehânî, Muhammed b. Abdurrahman Şemsüddîn, *Beyânü'l-Muhtasar şerhu muhtasari İbni'l-Hâcib*. Suûdiyye: Dâru'l-Medenî, 1406/1986.
- Kacûrî, Muhammed Mehdî, *el-İctihâd ve't-taklîd*. Şiraz: İntişârât Nihâvendî, 1380/2001.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukukunda İctihâd*. İstanbul: İFAV Yay., 1996.
- Kâşifu'l-Ğitâ, Ali b. Rızâ b. Hâdî. *Edvâru 'İlmi'l-Fikhu ve Etvâruh*. Lübnan: Dâru'z-Zehrâ, 1979/1399.
- Kazvînî, Ali Mûsevî. *Ta'lîka alâ me'âlimi'l-usûl*. thk. Seyyid Ali Alevî Kazvînî. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, ty.
- Komisyon. "el-İctihâd". *Mevsûatü'l-Fikhi'l-İslâmî Tıbkan li Mezhebi Ehli'l-Beyt*, Ed. Mahmud Şahrûdî, Kum: Müessese-i Dâireti'l-Me'ârif-i Fikh-ı İslâmî ber Mezhebi Ehli'l-Beyt, 2003/1423.

- Kummî, Ahmet Âzerî. *et-Tahkîk fi'l-ictihâd ve'-taklîd*. Kum: İntişârât-ü Mektebeti Velâyeti'l-Fakîh, 1994/1414.
- Mirzâ Kummî, Ebü'l-Kâsimî. *el-Kavânînu'l-muhkeme fi usûli'l-mutkane*. şrh. Rızâ Hüseyin Subhî. Kum: İhyâu'l-Kitâbi'l-İslâmiyye, 2010/1431.
- Muhakkık Hillî, Necmuddîn Cafer b. Hasan. *Me'âricu'l-Usûl*. Kum: Müesses-i İsmâiliyân, 1988/1408.
- Mutahharî, Murtazâ. *İslam ve Değişim (Zamanın Gereklere)*. çev. Burhanettin Dağ, Ankara: Fecr Yay., 2000.
- Mutahharî, Murtazâ. *Mecmûa-i Âsâr*. Kum: Sadrâ Neş, 1372/1993.
- Mutahharî, Murtazâ. *Hâtemiyet*. Ankara: Fecr Yay., 1997.
- Mutahharî, Murtazâ. *İslam İlimleriyle Tanışma*. çev. Abdullah Kutlu Ankara: Endişe Yay., 1990.
- Muzaffer, Muhammed Rızâ. *Usûlü'l-Fıkh*. Beyrut: Dâru't-Te'âruf, 1403/1983.
- Nâsirî, Ali. *Hadis İlimlerine Giriş*. İstanbul: el-Mustafa Yay., 2014.
- Necefî, Ali Fâdıl Kâini. *'İlmü'l-usûl târihen ve tetavvuren*. Kum: Merkezu'l-'A'lâmî'l-İslâmî, 1985/1405
- Ömerî, Nadiye Şerif. *el-İctihâd fi'l-İslam*. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984.
- Öz, Mustafa. "Usûliyye". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012.
- Rağîb İsfehânî, Ebü'l-Kâsım Râğîb Hüseyin b. Muhammed b. Mufaddal. *el-Müfredât fi ğarîbi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1422/2001.
- Râzî, Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *el-Mahsûl fi Usûlü'l-Fıkh*. Kahire: Dâru's-selâm, 1432/2011.
- Sadr, Muhammed Bâkır. *Durûs fi İlmî'l-Usûl*, Kum: İntişârâtü Dâru's-Sadr, 1434/2013.
- Sadr, Muhammed Bâkır. *el-Me'alimü'l-cedîde li'l-usûl*. Necef: Mektebetü'n-Necâh, 1395/1975.
- Sadr, Rızâ. *el-İctihâd ve't-Taklîd*. Kum: İntişârâtü Defteri Tebliğati İslâmî, 1420/1999).
- Seyyid Bey, Muhammed. *Fıkh Usûlü (Medhal)*. haz. Hasan Karayiğit, İstanbul: Düşün Yay., 2010.
- Sübhanî, Câfer. *Edvâru'l-fikhi'l-İmâmiyye*. Kum: Müessesetü'l-İmam Sâdık, 2003/1424.
- Sübhanî, Câfer. "el-Kavlü's-Sedîd fi'l-İctihâd ve't-Taklîd". *er-Resâilü'l-erba'a*. Kum: Müessesetü İmâm Sâdık, 1994/1415.
- Sübhanî, Câfer. *Usûlü'l-hadîs*. Beyrut: Müessesetü Ummü'l-Kurâ, 2000/1421.
- Şaban, Zekiyüddin. *İslam Hukuk İlminin Esasları (Usû'l-Fıkh)*. çev. İbrahim Kafi Dönmez. İstanbul: TDV Yay. 1990.
- Şafii, Muhammed b. İdris. *er-Risale*. çev. Ubeydullah Dalar, Ankara: Nur Dağıtım, 1979.
- Şahrûdî, Muhammed Hâşimî. "el-İctihâd". *Mevsu'atü'l-Fikhi'l-İslâmî Tıbben li Mezhebi Ehli'l-Beyt*, Kum: Dâiretü'l-Me'ârif Fıkhü İslâmî Ber Mezhebi Ehl-i Beyt, 2003/1423.
- Şâtîbî, Ebu İshâk. *el-Muvâfakât İslâmî İlimler Metodolojisi*. çev. Mehmet Erdoğan, İstanbul: İz Yay., 1999.
- Şehîd-i Sâni, Zeynuddîn b. Ali Amûlî. *Resâilü'ş-Şehîdi's-Sâni*. Kum: İntişârâtü Defteri Tebliğati İslâmî, 1421/2000.

- Şemsüddîn, Muhammed Mehdî. *el-İctihâd ve't-Tecdîd fi'l-Fıkhı'l-İslâmî*. Beyrut: Devletü'l-Müessesese, 1420/1999.
- Şevkânî, Muhammed b. Ali. *İrşâdü'l-fuhûl ilâ tahkîki'l-hağ min `ilmi'l-usûl*. Dimeşk: Dâru'l-Kütübü'l-Arabî, 1420/1999.
- Şeyh Behâî, Muhammed b. Hüseyin b. Abdussamed el-Âmilî. *Zübdetü'l-Usûl*. Kum: Mirsâd, 2002/1423.
- Şîrâzî, Nâsır Mekârim. “Ulûmu Pîş Niyâz İctihâd”. *Dâiretü'l-Me'ârifî Fıkh-ı Mukârin*, Kum: İntişârâti Medrese İmâm Ali, 2006/1427.
- Şîrâzî, Nâsır Mekârim. *Envâru'l-Usûl*. tkr. Ahmed Kudsî, Kum: Nesl-i Cevân, 1414/1993.
- Tahhân, Muhammed. *Teysîrü'l-Mustalahu'l-Hedîs*. Riyad: Mektebetü'l-Mea'ârif, 1417/1996.
- Ukeylî, Abdülkerîm. *Dirâsâtün fi'l-Fıkhı'l-İmâmiyye el-İctihâd ve't-Taklîd*. B.y.: Müessesetü Bud'eti'l-Mustafa, 2005/1426.
- Uyar, Mazlur. *Şîh Ulemanın Otoritesinin Temelleri*. İstanbul: Kaknüs Yay., 2004.
- Ünalın, Abdullah. *Şia'da Hadis Usûlü*. İstanbul: İşrak Yay., 2008.
- Yenidoğan, Ahmet. *Mütekellimin Usûlcülerinin İctihâd Anlayışı*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2017.
- Yurdağür, Metin. “Ahbâriyye”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.
- Zerkeşî, Bedreddin Muhammed b. Bahâdır. *el-Bahru'l-Muhît fi Usûlü'l-Fıkh*. Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1413/1992.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2

Sayı / Issue: 2

Aralık /December 2020

## Bankruptcy in Ja'farī Jurisprudence

*Caferî Hukukunda İflas*

**Heshmatollah Samavati**

*PhD, Independent Author*

Iran

[Dr.h.samavati@gmail.com](mailto:Dr.h.samavati@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-0823-5122>

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 16.10.2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 22.12.2020

**Yayın Tarihi /Date Published:** 31.12.2020

**DOI:** <https://doi.org/10.48203/siader.811434>

**Atıf/Citation:** Samavati, Heshmatollah, "Bankruptcy in Ja'farī Jurisprudence", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (Aralık 2020): 203-220. doi: 10.48203/siader.811434

**İntihal:** Bu makale, *Turnitin* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *Turnitin*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** [turkishshiitestudies@gmail.com](mailto:turkishshiitestudies@gmail.com)

**Abstract**

The study examines bankruptcy in Islam from the perspective of the Ja'farī school of jurisprudence. To this end, it first describes the meaning of the term 'iflās' (bankruptcy). Then, considering the connection between 'i'sār' (insolvency) and iflās, the article elucidates the relationship between iflās and i'sār as well as the differences between them. However, the main issues the paper deals with are the conditions required for the issuance of the bankruptcy judgment and its effects on the debtor and the creditors. Meanwhile, it seeks to show that the provisions of Islamic and Shiite bankruptcy laws are debtor-friendly. Moreover, the article explores the Shiite resources in order to demonstrate the similarities between Islamic bankruptcy and the prevailing laws in Western countries.

**Key Words:** Islamic Law, Ja'fari Jurisprudence, iflās, i'sār, bankruptcy, Shiite Law

**Öz**

Bu çalışma, Ca'ferî fikhî perspektifinden İslam'da iflâs hususunu incelemektedir. Bu amaçla, öncelikle 'iflâs' teriminin anlamı açıklanmaktadır. Ardından, 'i'sâr' ve iflâs arasındaki bağlantı göz önünde bulundurularak, iflâs ve i'sâr arasındaki ilişki ve aralarındaki farklar açıklığa kavuşturulmuştur. Bununla birlikte, makalenin ele aldığı ana konular, iflas kararının verilmesi için gerekli koşullar ve bunun borçlu ve alacaklılar üzerindeki etkileridir. Aynı zamanda iflâsa dair İslâmî ve Şîî fikhî hükümlerin "borçlu dostu" olduğu gösterilmeye çalışılmıştır. Ayrıca makalede, İslam'daki iflâs anlayışı ile Batı ülkelerinde geçerli yasalar arasındaki benzerlikleri ortaya koymak için Şîî kaynaklar incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Hukuku, Caferî Hukuku, İflâs, i'sâr, Şîî fikhî

**Introduction**

The study of Islam as a system of law is a subject that has recently caught the attention of Western lawyers and jurists. Although many significant books, articles, and studies have been drawn up on the Islamic law, the Shiite school of jurisprudence, which is of great interest, has been disregarded and not widely appreciated by a majority of the writers and researchers of the field.

Shi'ah is divided into numerous sects. The most important of sects of Shi'ah are *Ithnā 'Asharīs* (the Twelver), Zaydis, and Ismailis. Since the founder of the *Ithna Ashari* Shiite school of law is Imam Ja'far al-Sadiq (6<sup>th</sup> Imam), the Twelvers are also called the followers of the Ja'farī sect. To clarify the reason why *Ithnā 'Asharī Shia* called *Ja'farī*, it is mentioned that the Islamic nation divided into two sects after the death of the Prophet of Islam: Followers of the caliphs and followers of Imam Ali (who was the fourth Caliph as well). However, the four Sunni schools (Hanafī, Malikī, Shafi'ī, and Hanbali) were also established in the era of Imam Sadiq and later. As each of the Sunni schools named after its chief and founder, the name of the Shi'ah school leader at that time,

Imam Sadiq, was considered for this sect of Shi'ah<sup>1</sup>; therefore, Ja'fari school or Ja'fari *fiqh* is the school of jurisprudence in *Ithnā 'Asharī* Shi'ah.

Apart from religious and moral aspects, Islam contains a system of law which in various ways can regulate the relationships of individuals, the society with individuals, and the government with the society and individuals. These three dimensions of Islam together are called Shari'a. Knowledge of Shari'a can be divided into two kinds: Knowledge of basic principles (*ilm al-usul*) and science of branches of Islam (*ilm al-Furu*). The second is also called *ilm al-fiqh* (jurisprudence) which concerns the rules taken by the jurists from the principles of Islam. In fact, the moral rules, the rules on the worship of God, and, also, the rules on social relations and legal rules are driven from *ilm al-fiqh*. Islamic jurisprudence deals with all aspects of human life such as worship, transactions, social relation, marriage, divorce, legal issues, war, government, judgment, and punishment. However, the whole jurisprudential issues can be classified into acts of worship and transactions. The latter subdivided into contracts, unilateral obligations (one-party contract), and miscellaneous rulings.

One of the topics which has been a hotbed for debate in the Islamic law is bankruptcy which comes under the category of transactions. The current study attempts to discuss some features of bankruptcy in Islamic law and highlight the importance of the subject by examining the Ja'fari Shi'ah sources and texts. Thus, the term "Shi'ah law" in any part of this examination should be referred to as the *Ithnā 'Asharī* Shi'ah law.

To begin the discussion, we must note that the jurists of Islamic schools of law, including those of Shi'a ones, resorted to a *hadith*<sup>2</sup> to demonstrate the importance of Islamic rulings and regulations on bankruptcy. According to this *hadith*, the Prophet Muhammad has ruled on the bankruptcy of one of his companions (*Sahabi*) and executed the judgement. In his "*Al Sunan al-Kubrā*" al-Bayhaqi<sup>3</sup> explained that Mo'adh ibn al-Jabal was a young man who had fallen deeply in debt and his possessions were less than his debts. The Prophet sold all Mo'adh's possessions and returned the sale money to his creditors.<sup>4</sup>

This paper presents a multi-step approach to key bankruptcy issues in the Shiite jurisprudence. The first step illuminates the literal meaning of *iflās* (bankruptcy) as

<sup>1</sup> The time of Imam al-Sadiq has been a turning point in the Shiite movement and very receptive to this school since this era was a period in which different schools and sects were at the forefront. Imam al-Sadiq witnessed during the transition period between the fall of the Umayyad Caliphate and the establishment of the Abbasid Caliphate. Such a time period created more freedom for Imam al-Sadiq to put forward the Shiite thought and spread the Islamic sciences. He was able to educate a large number of scholars and jurists.

<sup>2</sup> In Shi'ah law, a *hadith* refers to the report of statements or actions of the prophet of Islam and Imams or of their unspoken approval or criticism of something said or done in their presence (see Al Mirzā al-Qummī, *Al-Qawānīn al-muḥkama fi-l uṣūl al-fiqh*, vol. 2, (3 ed., Beirut: Dar Al Mahajjah Al Bayda, 2011), 338).

<sup>3</sup> Al Bayhaqi (d. 1066 (458 AH) was a famous Shafi'i jurist.

<sup>4</sup> See Abū Bakr Aḥmad ibn Ḥusayn Ibn 'Alī ibn Mūsa al-Khosrojerdi al-Bayhaqi, *Al Sunan al-Kubra*, vol. 7, (3 ed., kitab al-tafis, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmia, 2003), 80. It should be noted that the above hadith has been quoted by the Shiite jurists (see Jamal ad-Din Hasan ibn Yusuf ibn Ali ibn-i Mutahhar al- Hilli, *Tazkira al-Foqaha*, vol. 14, (Qom: Aal al-Bayt li Ihya al-Turath, 2002 /1423 AH), 7.

well as technical one in the Ja'farī jurisprudence. The second step examines the relationship and differences between *iflās* and *i'sār*. The third step outlines the conditions required for issuing a bankruptcy decision and legal consequences of it for both parties, the debtor and the creditor. Finally, in the conclusion, the crucial role of Shiite jurists in the evolution and development of bankruptcy provisions is considered, and the similarities in some aspects, between Shiite law and the laws of most Western countries are set forth.

### 1. Definition of Iflās

In the Arabic dictionaries, *iflās* (rooted in the word *falasa*) is equivalent to bankruptcy. *Falasa* forms the root of many other words such as: *fallasa*, *mufallas*, and *muflis*. *Fallasa* means the Judge made a decision on the bankruptcy of someone.<sup>5</sup> *Mufallas* refers to a man who went bankrupt or, a human or any living creature whose skin looks like a fish's scales.<sup>6</sup> *Muflis* is a person who is bankrupt; a penniless man who is poor and broke,<sup>7</sup> and a person who has lost his properties and little money is left to him.

According to Allamah Ḥilli (d. 12/18/1325), *iflās* is rooted in *fulus*, which means the last money remained for a person.<sup>8</sup> It is claimed, however, that the word *falasa* refers to a person who has reached a situation where no money is left for him.<sup>9</sup>

Therefore, in general, the Islamic term “*iflās*” encompasses two concepts: First, change of financial state: Simply because a person who had dirhams and dinars (valuable currencies) becomes a man with few coins (*fulus*). In other words, that person happens to have almost nothing after losing his valuable properties. Second, a person with no money: when no coin (no *fulus*) is remained for him.<sup>10</sup>

Balaghi states that the letter “*hamza*”<sup>11</sup> at the beginning of the word “*iflās*” is used for deprivation or dispossession of someone's money.<sup>12</sup>

It is also worth mentioning that the conjugation form ‘*afala*’ in the Arabic language is used for meanings having to do with ruling and judgment. Hence, the statement *afala Al qaḍi fulanan* indicates that the judge ruled for the bankruptcy of so-and-so.<sup>13</sup>

<sup>5</sup> See Sayyid al-Khuri Shartuni, *Aqrab al-Mawarid fi-Fusih al-Arabiya Wa al-Shawarid*, (Qom: Manshurat maktaba ayatollah al-uzma al-marashi al-najafi, 1983/1403 AH), 942.

<sup>6</sup> Muhammad Bandar Rigi, *Farhang jaded Arabi - Farsi*, the translation of the book Monjad al-Tullab, (Tehran: Intesharat Islami, 2010/1389 Sh.), 510.

<sup>7</sup> See Baalbaki – Munir, Baalbaki – Rohi, *Al-Mawrid al-Waseet*, Concise Dictionary, English – Arabic & Arabic – English, 709 (13 ed., Beirut: Dar el-Ilm Lilmalayin, 2007), 709.

<sup>8</sup> Allamah Hili (amāl ad-Dīn Hasan ibn Yusuf ibn 'Ali ibn-i Mūtahhar al-Ḥilli), *Tahrir al-Ahkam*, Research by Ibrahim Al Bahadori, vol. 2, (Qom: Al-Imam al-Sadiq Establishment, 1999 /1420 AH), 507.

<sup>9</sup> Al-Fayruzabadi, *Al-Qamus al-Muhit*, (8 ed., Beirut: Al-Risala Establishment, 2005), 563.

<sup>10</sup> *Muflis* is a person suffering from financial difficulties and debts and his property is insufficient to cover his debts: (Qutb al-Din al- Kaydarī, *Isbah al-Shi'ah bi Misbah al-Shariah*, Kitab al-Tafis wa al Hajr, (Qom: Muassisa al-Imam al-Sadiq, 1995/1374 Sh), 293.

<sup>11</sup> *Hamza* (هـ) is a letter in the Arabic alphabet and represents the glottal stop. It can be seen under the consonant alif in the word *iflās* (إفلاس).

<sup>12</sup> Seyyid Abd al Hujjat Balaghi, *Hujja al Tafasir wa Balagh al-Eksir* vol. 2, (Qom: Hikmat Publications, 1966), 560.

<sup>13</sup> Abū l-Futūḥ al-Rāzī, *Rawz al-Jinan wa Ruh al-Jinan fi Tafsir al-Quran* vol. 1, (Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan-e Quds Razavi, 1988), 180.

## 2. The Meaning of *iflās* in the Ja'farī Jurisprudence

The word *muflis* (bankrupt) has been used, not differently from its lexical definition, in the Shiite jurisprudence. Kaydari a thirteen - century (7th century AH) Shiite scholar<sup>14</sup> notes the *muflis* is a man who is in debts to others while his property is less than his debts. Another Shiite scholar, Mohaqiq Karaki, also, gives the same definition and describes *muflis* as a debtor whose wealth does not cover his debts. He also adds that the concept *muflis* refers to a person whose property is less than his debts or a person who has no financial value<sup>15</sup>

In Islamic law, the judicial procedure to make up a bankruptcy decision is called "*taflis*"; likewise, the person declared bankrupt is named "*mufallis*". The Arabic sentence of "*Fallasahu al qaḍi taflisan*" means the judge issued a decree on someone's bankruptcy.<sup>16</sup> Khomeini, one of the contemporary Shiite scholars, defined the *muflis* as the debtor whose assets are less than his debts so that the court forbids him to take possession of his property. This occurs when the judge prevents a bankrupt or *mufallis* to exercise control over his assets because of the insufficiency of his properties to cover his debts.<sup>17</sup>

Muhammad Hasan al-Najafi declared, in his *Jawāhir al-kalām*, that the term *taflis* sometimes indicates the situations when the judge prohibits the debtor from taking control of his properties.<sup>18</sup> In brief, for the Shiite scholars, *taflis* refers to the cases in which the judge prohibits the debtor from taking control of his properties and exercising the right of disposal on them. Because his debts exceed his properties, and he refuses to repay his debts.<sup>19</sup>

It is notable that *Ibn Rushd* (Averroes), an Andalusian Malikī scholar, says that the word *iflās* in Islam has two meanings:

- The situation in which the debt takes up the debtor's assets so that his property is insufficient to cover them.
- No property or asset to be attributed to the debtor.<sup>20</sup>

The latter situation is described in the second volume of *Masnavi* (the poetry book) by Rumi<sup>21</sup> in the story of a bankrupt and penniless man:

*The people at the courthouse swore that he  
Was bankrupt and a vile monstrosity.*

<sup>14</sup> Kaydari, *supra* note 10 at 293.

<sup>15</sup> Nur-al-Din Abu'l-Ḥasan Ali b. Ḥosayn b. Abd-al-Ali al-Karaki, *Jami al-Maqasid fi Sharh al-Qawaid*, vol. 5, 223 (n.d.).

<sup>16</sup> Id, at 222.

<sup>17</sup> Sayyid Ruhollah al-Musavi al-Khomeini, *Tahrir al-Wasilah*, vol. 2, (2 ed., Qom: Dar al-Ilm publications, n.d.), 18.

<sup>18</sup> Muhammad Hasan al-Najafi, *Jawāhir al-kalām fi sharḥ shārā'i' al-'islām*, vol. 25, (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981), 278.

<sup>19</sup> For more details, see Muḥammad Ja'far Ja'farī Ja'farī Langarūdi, *Encyclopedia of Islamic Sciences -Judicial*, vol. 1, (Tehran: Ganj-e Danish Publication, 1985), 529.

<sup>20</sup> Muhammad ibn Rushed Qurtubi, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihayat al-Muqtaṣid*, vol. 2, (6 ed., Beirut: Dar Al Marifa Publication, 1982), 284.

<sup>21</sup> Jalāl ad-Dīn Muhammad Rūmi Balkhī (d. 1273). He more widely is known as Rumi in some countries, and as Mawlana or Mevlana in others.



All of the men the judge consulted said,  
 'Sir, wash your hands of this broke rogue instead!  
 The judge said, 'Take him round the town - proclaim:  
 "This is Bankrupt rogue deserving blame!"  
 The drums to spread the news on every street!  
 Let no one give him credit at his store,  
 Nor lend one penny to him anymore;  
 His bankruptcy is proven now to me -  
 He owns no cash nor goods, as all can see<sup>22</sup>

### 3. Differences Between Iflās and I'sār

*I'sār* is an Arabic word derived from the word *Asara*<sup>23</sup> and means poverty, distress, or indigence. Moreover, it also refers to 'a state or condition of having little or no money'.<sup>24</sup>

The person who is in such a state or condition is called *mu'sir*. In addition, the word *mu'sir* means destitute, poor, and refers to a person who is living in straitened circumstances.<sup>25</sup>

Most legal dictionaries have translated the word *i'sār* into 'insolvency'.<sup>26</sup>

In many countries such as Switzerland, Germany, Britain, the United States, and France, insolvency and bankruptcy are dependent concepts. Insolvency is a financial condition where a person is unable to meet the financial obligations to have the due payment, while bankruptcy is a legal process in which a person or an entity's insolvency is declared by the court and the court issues orders on the dissolution of the entity. The bankruptcy rules apply to both traders and non-traders.

However, in Arab countries as well as in Iran, bankruptcy rules just apply to the traders. On the other hand, the legal term *i'sār* is to explain the status of non-merchant debtors and is regulated by the civil law. *I'sār* assumes that the debtor's possession is insufficient to meet its outstanding debts. It is important to note that the laws in Arab countries, like Egypt, consider *i'sār* as a system.<sup>27</sup> Some Arab countries, including the UAE and Jordan, however, take *i'sār* as a principle of differentiation between the trader

<sup>22</sup> See Jalalu'l-Din Rumi (Maulana), *The Masnavi: Book Two*, trans. Jawid Mojaddadi, 40-41 (New York: Oxford University Press, 2007). The proclamation of the bankrupt mentioned in the poems of Rumi is to alert people not to make a deal with such a person. In Islamic jurisprudence, the proclamation of a bankrupt is to be known by the people. No one should deal with the bankrupt unless he accepted to drop the lawsuit against him. Thus, after proclamation, the court does not hear the claim of anyone knowing of his bankruptcy. See Abu al-Salah al-Ḥalabī, *Al-Kafi fi al-fiqh*, (Isfahan: Maktaba al-Imam Ali al-Aamma, 1983), 341.

<sup>23</sup> *Asara*: To be difficult, hard, to be in distress (See Wehr, (4 ed., Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979), 716.

<sup>24</sup> See Id; also, *Al-Mu'jam al-Wajiz*, Majma' al-Lughah al-Arabiya, (Cairo: Majma' al-Lughah al-Arabiya - Wizara al-Tarbiyah wa al ta'lim, 1994), 418.

<sup>25</sup> See Saani, Mahmoud Ismail & Nasif Mustafa Abd al-Aziz & Mustafa Ahmad Suleiman, *Maknaz al-Arabi al-ma'asr*, (Beirut: Maktiba Lebanon Nashiroun, 1993), 102; also, Wehr - Hans, *supra* note 23.

<sup>26</sup> See, for example, Faruqi - Harith Suleiman, *Faruqi's Law Dictionary, Arabic - English*, (2 ed., Beirut: Librairie du Liban Publishers, 2001), 51; Karam - Abd al-Wahid, *Glossary of Terms of Sharia and law - Arab French English*, (Beirut: Muassisa al-Risala, 1997), 41.

<sup>27</sup> See Articles of 249-264 the Civil Law of Egypt.

and the non-trader so that their Civil laws do not encompass the words *i'sār* or *musir* (which rooted in *i'sār*). The word *muflis* rooted in *iflās* is also used by them to give the same meaning as that of the *mu'sir*. These countries have some provisions in their civil laws related to interdiction upon *muflis*.<sup>28</sup> What is noteworthy is that the Arab countries' legislators have used the word *iflās* as a legal term for the bankruptcy of the merchants and traders.<sup>29</sup>

On the other hand, in Iran, where the legal system is under the influences of the Shiite jurisprudence, *i'sār* is used to give the same meaning, and the term *muflis* is also employed instead of *m'usir* in the Civil Code of Iran;<sup>30</sup> however, no provisions is provided on interdiction (*hajr*) upon insolvent.<sup>31</sup>

The Persian Dictionary of Dihkhuda, describes *i'sār* as the inability of a legal or a real person from repaying their debts or the costs of non-commercial proceedings of the court.<sup>32</sup> The same concept can be comprehended from the Iranian Civil Procedures Law, which describes the state of *i'sār* as the non-trader parties' temporary inability to pay the costs of proceedings, in whole or in part, due to of insufficiency of assets or not having access to his property. Also, in this law, only non-trader subjects are called *mu'sir*.<sup>33</sup> However, in the new legislation passed by the parliament and approved by the Expediency Discernment Council of Iran, *m'usir* encompasses a wider meaning and refers to real persons who are not able to pay their debts due to lack of funding. Obviously, the debtor may have certain personal properties, which are exempt from debt collection (*mustasniyāt al-dayn*).<sup>34</sup> Article 15 of the same legislation provides: 'The petition for *i'sār* from traders and legal persons shall not be accepted. They must apply for bankruptcy if they claim to be *mu'sir* (insolvent)'.

In the Ja'farī school, the jurists provided no definition for *i'sār*, even though, they defined *m'usir*. Some of these jurists<sup>35</sup> have proposed a brief definition for *i'sār*. For instance, Shahīd al-Thānī defines *i'sār* as follows: 'It is one's inability to perform the right (to settle his debts) because he owns no property other than his home, his clothes which fit his condition, his riding animal, and his servant'.<sup>36</sup>

Shahīd al-Thānī, in his other book, has defined *i'sār* differently and stated that: '*I'sār* is that the debtor does not have the money to pay the price of *Umm al Walad* (the

<sup>28</sup> See Articles 401- 413 of the Civil Transactions Law of UAE, Articles 375- 386 the Civil Law of Jordan,

<sup>29</sup> Varshekastegi is the word equivalent to bankruptcy in Iranian laws. Article 412 of the Commercial Code of Iran states: 'The bankruptcy of a merchant or a commercial company arises upon suspension of payment of sums due by them.

<sup>30</sup> Except Article 729 in which the word *mu'sir* is used.

<sup>31</sup> For more details see Heshmatollah Samavati, *An Analytical Study of I'sār in Iranian Law*, (3 ed., Tehran: Kamlan publication, 2012), 22-30.

<sup>32</sup> Dehkhoda Dictionary, vol. 2, (2 ed., Tehran: Tehran University Press, 2000), 2945.

<sup>33</sup> See Articles 504 and 512 of the Iranian Civil Procedures Law

<sup>34</sup> Article 6 of the Implementation of Financial Convictions Act 2015.

<sup>35</sup> In this article, we were to define *i'sār fi al-dyan*: inability to pay the debt or insolvency, even though, *i'sār* is of two different kinds: *i'sār* in the financial rights of God, and *i'sār* in the rights of people (such as *i'sār al-dayn*).

<sup>36</sup> Zayn al-Dīn b. Nūr al-Dīn 'Alī b. 'Aḥmad al-'Amilī al-Jubā'ī (Shahīd al-Thānī), *Al-Rawda al-Bahiyya fi Sharh al-Lum'a al-Dimashqiya*, vol. 2, (13 ed., Qom: Majma al Fikr al-Islami, 2016/1437 AH), 84.

mother of the son)<sup>37</sup> even if he has some properties that would be exempted in the repayment of the debt (*mustasniyāt fi wafa al-dayn*).<sup>38</sup>

Sha'arānī (in his commentaries on the book of *Sharh al-Kāfi* written by Mulla al-Mazandarani<sup>39</sup>) describes *i'sār* as follows: *I'sār* is claiming a right from a debtor who is in difficulty and shortage. *I'sār*, also, means poverty, destitution, and need; and *m'usir* refers to an extremely poor man, a person without food, clothes, and other stuff.<sup>40</sup> Moreover, some jurists believe that *i'sār* is the state of having no money or asset. From their perspective, *m'usir* is a person who has no money or property.<sup>41</sup> Najafi has the same view and states: '*M'usir* is a person who owns nothing.'<sup>42</sup>

In conclusion, it can first be mentioned that *i'sār* (insolvency) is a state or condition of the debtor and had a broader and more comprehensive meaning than *muflis* (bankrupt). Contrary to *iflās*, *i'sār* may not only occur in relation to debts, and a person may also become a *m'usir* in respect of the right of Allah. Secondly, a *muflis* seems to be a person who was rich and wealthy before becoming poor. On the other hand, the *m'usir* might have been broken and insolvent in the past and at present.<sup>43</sup> Thirdly, as a general rule applicable to *m'usir* and *muflis*, Allah in the Quran (2:280) commands that 'If [the debtor] is in straitened circumstances, [grant him] a delay until when he is convenient.' Thus, unlike the violent attitudes and practices against debtors in Ancient Greece and Rome, Islamic rulers and courts, in compliance with the Quranic order, have made an effort not to make rigid decisions on the bankrupt debtors.

#### 4. Conditions Required for Issuance of the Bankruptcy Judgment

There should be prerequisites for the issuance of bankruptcy judgments.<sup>44</sup>

##### 4.1. The Competent Persons for Filing a Bankruptcy Case

Those who can apply to the court for imposing an interdiction on the bankrupt and for issuing a judgment of *taflis* are:

1. *Creditors* - All the creditors or some of them may demand the court to issue an order of interdiction on the debtor. As noted before, if the debtor's property does not

<sup>37</sup> *Umm al-walad* refers to a slave woman who has given birth to her master's child.

<sup>38</sup> Zayn al-Dīn b. Nūr al-Dīn 'Alī b. 'Aḥmad al-'Amīlī al-Jubā'ī (Shahīd al-Thānī), *Masalik al-Afham fi Sharh Shara'i al-Islam*, vol. 3, (Qom: Muassisa al-Ma'arif al-Islamiah, 1993/1414 AH), 170.

<sup>39</sup> Died 1675/1086 AH.

<sup>40</sup> Mohammad Salih al-Mazandarani, *Sharh al-Kafi*, vol. 11, (with the commentaries of Abu al-Hassan al-Sha'rani, Tehran: Maktiba al-Islamia, n.d.), 165.

<sup>41</sup> Mohammed bin Hassan bin Yusuf bin Ali bin al -Mutahar al Hilli, *iqāh al Fawaid fi Sharh Mushkilat al-Qawaid*, vol. 1, (Qom: Muassisa Ismailian, 1967/1387 AH), 361.

<sup>42</sup> Najafi, *supra* note 18, vol. 34, 281.

<sup>43</sup> There are some other differences not mentioned here in order to avoid prolonging the article.

<sup>44</sup> Allama Hilli summarizes these conditions as follows: indebtedness, judgment of the court on existence of the debts, the debts are due to be paid off, the assets of the debtor are insufficient to cover the debts, and the application of creditors or some of them to the court requesting to prevent the debtors to dispose his assets. See Allama Hilli, *supra* note 4 at 6.

cover his debt, all or some of the creditors can request from the court for the interdiction on the debtor, unless the debtor is under the custody of the court, such as orphans and those ones who are suffering from mental illnesses.<sup>45</sup>

Two points should be considered here: First, the application for *hajr* or interdiction is indispensable, otherwise, the bankruptcy claim would not have any consequences. Second, if the amount claimed by creditors is less than the assets of the debtor, the court may issue a bankruptcy decision provided that the creditors' claim is right.<sup>46</sup>

2. *Debtor* – The debtor can apply to the court for having a decision made by the judge on his bankruptcy. Of course, the application for bankruptcy decision by the debtor is a matter of dispute among the jurists. Allamah al-Ḥillī drawing on a *hadith* hold that the debtor can ask the judge to declare him bankrupt. On the contrary, Najafi states that if a debtor asks the court for the imposition of *hajr* (interdiction) upon himself, the judge disregards his application.<sup>47</sup> He explains that the *hadith* adopted by *Allamah al-Ḥillī* is received from non-Shi'ah scholars and should not be taken into account. In this regard, some scholars also believe that such application is a non-litigation affair (*al-Umur al-Hisbiya*)<sup>48</sup> and can be brought into court by debtors as well as creditors.<sup>49</sup>

The Sunni jurists also believed that the debtor could not apply to the court to have the decisions made on his bankruptcy status. In contrast, *Shafi'i* admitted that such an action is permissible.<sup>50</sup>

3. *Ruler or Judge*: Both ruler and judge can decide on the issue of interdiction or bankruptcy of the debtor. According to some jurists, if the judge concludes that the debtor is not in a position to pay back his debt, he can issue a bankruptcy decision, even though, some other scholars do not consider such a right to him.<sup>51</sup>

#### 4.2. Debt-Relevant Prerequisites

The debtor's debt must meet the following conditions:

1. *The existence of debts is proven in the court*- The issuance of the interdiction order by the judge is not possible if the existence of a debtor's debt is not proven in the court. In other words, if the judge has not concluded that the debtor is a bankrupt, he should not issue the bankruptcy judgment. That is because the basic rule in Islamic jurisprudence is that the debtor can pay his debt unless proved otherwise. Another rule is that the owner has the right to freely control his properties. Of course, the

<sup>45</sup> See Khomeini, *supra* note 17, at 18.

<sup>46</sup> See Ja'fari Langarūdi, *supra* note 19, at 529.

<sup>47</sup> Najafi, *supra* note 18, vol. 34, at 281.

<sup>48</sup> The term "*al-Umur al-Hisbiya*" is a term used by the Shiite jurists to refer to things that everyone has learned from the Islamic law that they are asked to do, but no particular person or authority has been appointed to do so. In other words, these are things that Islam does not satisfy by negligence in any way and must be done if they have no legitimate authority to take responsibility. They are not linked to the existence of legitimate authority and are determined by the courts.

<sup>49</sup> Ja'fari Langarūdi, *supra* note 19, at 591-592.

<sup>50</sup> Khaṭṭāb, Tolba Wahbah, *Ahkam al-Iltizam bayn al-Sharia wa al-Qanun*, (Cairo: Dar al-Fikr al- Arabi, 1983), No. 140 quoted from Husain Ali Ahmadi, *Igray-e Ta'ahhud-e Qarardadi*, (Tehran: Berahmand Publications, 1997), 210.

<sup>51</sup> See Irfani – Mahmud, *Commercial Law*, vol. 3, (3 ed., Tehran: Jahad-e Daneshgahi publications, 1991), 275.

means of proof in the bankruptcy such as the confession, witnesses, and the judge's knowledge are the same as other lawsuits.

2. *Insufficiency of the debtor's assets to repay his debts* - The debtor's assets must be insufficient to cover his debts. In process of collecting the over-due debts, the priority must be given to the assets including movable and immovable properties as well as receivables before his debts.

The creditor must first ask the debtor for the payment. When the debtor refuses to clear the debts, then the court undertakes the issue and may order his property to be put up for sale. When the property is sold the creditors are repaid. In addition, the court may arrest him if it sees it necessary. In such a state, since the court has not yet issued an interdiction order, the debtor can dispose of and control his property.<sup>52</sup>

The authentic and reliable hadith books emphasized the issue of the debtor's imprisonment. For example, a hadith states that Imam Ali had confined debtors until their bankruptcy decision made up.<sup>53</sup>

In this regard, Khoei also adds 'When the debtor declines to pay such a debt proven in the court, the judge may imprison the debtor and force him to pay his debts. However, if the debtor was insolvent, the judge cannot do that until he comes to be able to pay his debts'.<sup>54</sup> *Amili*, a prominent Shiite jurist, has a different interpretation of the mentioned hadith on the debtor's imprisonment. He explains that the debtor's detention attributed to Imam Ali in this hadith might have happened in one of two ways:

- a) Imam Ali might have ruled on the imprisonment of debtors because there were witnesses bearing testimony on the solvency of the debtor, or he personally discovered that the debtor had enough assets to cover his debts or the subject of the claim was a property and not a debt. In such situations only, he kept the debtors in prison until the witnesses testify that they were bankrupt.
- b) Imprisonment in this hadith does not refer to the actual imprisonment but means putting the debtor under surveillance and control and to not let him leave. In other words, the judge keeps the debtor under control while investigating his financial status. Because imprisonment is a kind of punishment that cannot be imposed on someone until the crime is proved.<sup>55</sup>

<sup>52</sup> Ja'fari Langarūdi, *supra* note 19, at 591-592.

<sup>53</sup> The Report (*Hadith*) is as follows: "Ali locks up the debtor, but when he finds out the debtor is bankrupt and in need, Ali lets him go until he earns money". See Al Sheikh Al Tūsi, *Al Tahdhib al-Ahkam*, vol.6, (Tehran: Dar al-Kutub al-Islamia, 1987), 196 ; Al Sheikh Al Saduq, *Man lā yahduruhu al-Faqih*, vol. 2, (Qom: Jamia Mu-darresin, 1992), 28; Al Sheikh Al Tūsi, *Al Istibsar*, vol. 3, (Tehran: Dar al-Kutub al-Islamia, 2012), 47.

<sup>54</sup> Abu al-Qasim al-Mousavi al-Khoei, *Mabani Tikmila al-Minhaj* -Kitab al-Qaza, (2 ed., Qom: Al Ilmiyah publication, 2018), 24.

<sup>55</sup> Muhammad Jawād al-Housaini al-Amili, *Miftah al-Karama fi Sharh Qawaid al-Allama Hilli*, vol. 10, (old edition, n.d.), 75.

3. *Due quality of the debts*<sup>56</sup> - If the debt is not due for repayment yet, the creditor has no right to file a bankruptcy claim, even if his property at the time, is not sufficient to cover his debts.<sup>57</sup> That is because the creditors are not entitled to claim their debts when the payment due dates have not yet arrived. Moreover, *iltiwā'* (i.e., the debtor's refusal to repay his debts), which is a main element of a bankruptcy claim, does not apply to undue debts.<sup>58</sup>

## 5. The Effects of Legal Consequences of the Bankruptcy Decision

The legal consequences of the court decision should be examined in two categories: First is the consequences related to debtors and second is the consequences related to creditors.

### 5.1. The Effects of The Bankruptcy Decision on the Debtor

1. Following the issuance of a bankruptcy decision, a debtor is forbidden to take possession of his property. Moreover, the preliminary disposition of property by the debtor (e.g., the termination of agreements bound before interdiction or approving an authorized contract bound before the court's order on the debtor's assets) is not permissible and prohibited by the Islamic law.

The prohibition, of course, does not include non-financial rights (such as marriage and divorce and remission of the retaliation) since such legal actions are not in contrast with the rights of creditors.<sup>59</sup>

Kaydarī<sup>60</sup> stated that after *hajr* (interdiction) on the bankrupt, he will be forbidden to dispose of his property and this may violate some creditors' rights such as sale, gift (*hiba*), *i'taq* (the act of granting freedom to a slave), *mukatiba* (the contract of manumission), and *waqf*<sup>61</sup>.

<sup>56</sup> In Islamic finance "due debt" is a debt (*dain/ dayn*) that is to fall due immediately or that is payable on the creditor's demand, whether on its original due date or if it has been rescheduled and deferred to a different maturity date, on its rescheduled due date (See <https://www.financialencyclopedia.net/islamic-finance/d/due-debt.html>). Further, in the Dictionary of Islamic Legal Terminology, "due debt" is referred to as the debt that its maturity has reached. See Qal'aji, Muhammad Rawwas & Qunaybi, Hamid Sadiq, *Mu'jam Lughat al-Fuqaha (Arabic - English)*, (2 ed., Beirut: Dar al-Nafa'es, 1988), 322.

<sup>57</sup> Khomeini, *supra* note 17, at 18.

<sup>58</sup> Ja'fari Langarūdi, *supra* note 19, at 597.

The Arabic word '*iltiwa'*' means inflexion, twistedness, curvedness, curve or turn; bent part, and bending. However, this word in the Shiite law refers to refusal or denial. For example, a hadith narrates that Imam Ali ordered the bankruptcy of a person when he refused to pay his debts to the creditors, and he was obligated to divide his assets among the creditors according to their shares (see Shaikh al-Hur al-Amili, *Wasa'il al-Shi'a*, vol. 18, (2 ed, Qom: Muassisa Aal al-Bayt li Ihya al-Turath, 1993), 416.

<sup>59</sup> Regarding the remission of *al-Qisas* (retaliation), there are different views among the Shiite jurists. By considering this reason indicating that '*the person who has the right to retaliation can forgive his right*', such a right is permitted and recognized for the debtor. However, some Shiite scholars, as well as some of Sunni jurists, have considered it as unauthorized because, instead of forgiveness, the debtor can pay his debts after receiving *Diya* (money obtained at the cost of a life; the financial compensation paid to the victim or heirs of a victim in the cases of murder, bodily harm or property damage). See for details, Shahab al-Din Mar'ashi Najafi, *Al Qisas ala daw' al Quran wa al-Sunna*, vol.2, (Qom: Ayatollah Mar'ashi Najafi Library, 1998), 422.

<sup>60</sup> Kaydarī, *supra* note 10 at 293

<sup>61</sup> *Waqf* is an inalienable charitable endowment under Islamic law, which typically involves donating a building, plot of land or other assets for religious or charitable purposes with no intention of reclaiming the

Hence, if the bankrupt's property is transferred or he disposed of his property, it would not be legally effective. However, the disposition of his property that is not to violate the right of creditors, including *khul*,<sup>62</sup> divorce, the forgiveness of reprisals, and the purchase of goods by putting the price on his own account, is valid. If the bankrupt commits a crime that the court forces him to pay *arsh* (indemnity; blood money), as much as the value of *arsh* is concerned, the victim will join the queue of creditors.<sup>63</sup>

Since the bankrupt is forbidden by the court to dispose of his assets, he is not allowed to enter into some contracts such as *bai* (the sale agreement), *hiba* (gift), and *rahn* (security or pledge agreement). Some other jurists believe that such a disposition is null and void because of the court order and the rights of creditors over the bankrupt's property.<sup>64</sup> In his book "*Al-Mabsūṭ fī fiqh al-Imāmīyya*", Sheikh Tūsī, considered the nullity of such deals as a stronger *fatwa* (i.e., legal opinion issued by Islamic jurists) among the others.<sup>65</sup>

The debtor, however, can take actions against third parties. If he wins the case and he gains some money, it will belong to his creditors, provided that the reason for his right on that money exists before the bankruptcy decision.<sup>66</sup> Thus, the prohibition does not contain the disposition of the debtor's assets after the issuance of the interdiction order by the court.<sup>67</sup>

2. The property of a debtor is as security for his debts to the creditor. Concerning the debtor's property, there are two types of securities: General security and specific securities. The general security is general protection through which the creditor can maintain his rights with his debtor. Accordingly, all debtor's funds are guaranteed to pay his debts, and that all creditors are equal in this security, except for those who have specific securities. Therefore, when the court's judgment is issued, the judge will keep the existing assets of the debtor as security of his due debts for all creditors. On the other hand, the specific security is a particular property is allocated by the debtor to repay a creditor's debt, so such creditor has the preference right over that asset (as

---

assets. Article 55 of Iran's Civil Code inspired by Shi'i jurisprudence defines *waqf* as 'an endowment consisting of the surrender of a property and the devotion of its profits to some purposes'.

<sup>62</sup> *Khul*, also called *khula*, is a procedure through which a woman can divorce her husband in Islam by returning the dower (*mahr*) already received from her husband or any other amount as agreed between the husband and wife. Regarding a woman who becomes bankrupt (*Al Mukhtalia Al mufallisa*), it should be noted that she is not allowed to give any property to her husband (*baḍl*) in order to divorce him when the creditors have right to such a property. Such action is *fāsid* and can be voided (See Muhammad Taqi al-Bahjat, *Jami al-masā'il*, vol. 4, (Qom: Daftar-e Hazrat-e Ayatollah Bahjat, 2007), 195. However, if the given property is free from the creditors' rights, the *baḍl* is correct (See Muhammad Jawad Mughniyyah, vol. 6, (Qum: Ansarian Printing and Publishing Establishment, 2001/1422), 21.

<sup>63</sup> See Ibn Zuhra al-Ḥalabī (d. 585 AH/1189 CE), *Ghunya al-Nuzu ila Ilmi al-Usul wa al-Furu*, vol. 1, (Qom: Al Imam al-Sadiq Foundation, 1997), 247.

<sup>64</sup> See Amid al-Din Abd al-Muttlib, *Kanz al-Fawaid fi hal Mushkilat al-Qawaid*, vol.1, (Qom: Daftar-e Entesharat-e Eslami wabaste be Jammi-e Mudarresin Howzeye ilmia Qom, 1996/1416 AH), 550.

<sup>65</sup> Sheikh Tūsī, *Al-Mabsūṭ fī fiqh al-Imāmīyya*, vol. 2, (Tehran: al-Maktabat-ul-Murtazawīyyah li Ihya al-Athar al-Ja'fariyyah, 2008), 272.

<sup>66</sup> Ja'fari Langarūdi, *supra* note 19, 600; Irfani, *supra* note 51, at 286.

<sup>67</sup> Hairi Shah Bagh, *Sharh-e Qanun-e Madani*, vol. 2, (Tehran: Ganj-e Danish Publications, 1998), 1141.

if a creditor with the bankruptcy option<sup>68</sup> wishes to use his option for reclaiming the sold object).

3. Unlike the rules related to bankruptcy in the Commercial Code of Iran, which are applicable only to traders,<sup>69</sup> the issuance of the bankruptcy judgment in Shi'ah law does not convert the undue debts into due and payable debts.<sup>70</sup> The famous fatwa among the Shiite jurists is to confirm the above-mentioned rule. Some Scholars, of course, by drawing a jurisprudential analogy (*qiyās*) between debts of a deceased person and debts of a debtor, suppose that the undue debts are converted to the due debts after *taflis*; however, such a *qiyās* is to be considered as an "analogy with a discrepancy" (*qiyās ma al-fāriq*), which treats two different subjects (the debts of the deceased person and the debts of the debtor) on the same footing and thus it is invalid.<sup>71</sup>

### 5.2. The Effects of the Bankruptcy Judgment on the Creditors

1. The properties of the debtor are considered as security for his debts to the creditors.

2. In cases where the creditor has the bankruptcy option (*khiyar al-taflis*), he can return his specified (moveable or immovable) property (*ayn al-māl*) after the termination of the contract. Even if such creditor appears after the division of property among the creditors, he has a right to return his *ayn al-māl* by invoking the bankruptcy option after proving the existence of such a right.

3. The judge orders the sale of the debtor's property after determining the number of the creditors of the bankrupt, the amount claimed by each creditor, and the amount admitted by the court. In other words, the court puts all the debtor's assets for the sale, all of which can be sold, except for the assets which the court is not allowed to sell, including the debtor's home (*mustasniyat al-dayn*).<sup>72</sup> Then the court divides the obtained amount among the creditors. However, at the time of sale, certain assets may not be suitable to be sold because of the market conditions or other reasons. In this case, the court can give them the opportunity to rent and divide the rent amount among the creditors.

4. As soon as the bankrupt's assets are divided, the interdiction upon the bankrupt is resolved. In this regard, Sheikh Bahaei said, '... my fatwa (*al-aqrab*) is that just the division of debtor's assets among the creditors puts an end to the interdiction and the creditors then cannot make the bankrupt work for them. The debtor cannot be

<sup>68</sup> This option in Islamic jurisprudence called *khiyar al-taflis*. If a contract includes the bankruptcy option, it is the choice of the contractor to either accept or reject the contract. In fact, the contractors can use the bankruptcy options to cancel the contract at any time without any obligations. Article 380 of the Iranian Civil Code describes this option as follows: 'In the case of the bankruptcy of the buyer, if he has retained in his possession the actual object of the sale, the seller can reclaim it and he can keep the object sold if it has not yet been handed over'.

<sup>69</sup> As we know Iran is a country where the Shiite law is the source of most of its legislation. According to Principle 4 of the constitution of the Islamic Republic of Iran, all civil, criminal, financial, economic, and political provisions should conform to the standards of Islamic [Shiite] law.

<sup>70</sup> See Ḥalabī, *supra* note 22, at 342.

<sup>71</sup> For more details, see Ja'fari Langarūdi, *supra* note 19, at 613.

<sup>72</sup> For details, see Muhammad Jawad Mughniyyah, *Fiqh al-Imam Ja'far al-Sadiq*, vol. 4, (2 ed., Qum: Ansarian Printing and Publishing Establishment, 2000/1421 AH), 144.



compelled to accept a gift or *hiba* or to take a loan for the creditors if he receives any gift or *hiba* or if he gets into a business. In addition, the creditor cannot force a female bankrupt to get married so that he can take her *mahr* (a dower). And it is not permissible to detain the debtor after distributing his assets among the creditors; however, it is necessary to give him time. May God make him wealthy.<sup>73</sup>

Hence, bankruptcy releases the debtor from his personal liability for his debts and he is no longer legally required to pay any debts that are discharged. In other words, the creditors are prohibited from any attempt to collect on the discharged debts. As the poet says:

'Your love dropped my right upon you  
As bankruptcy drops the right of the creditor'  
(لقد اسقطت حقى عليك صبايتى كما اسقط الافلاس حق غريم)<sup>74</sup>

It is not, though, fully admitted to the Shiite jurists that interdiction on the debtor is resolved only by dividing the bankrupt's assets among the creditors. Kāshānī mentions two views in this regard. According to the first view, which supports the Amili's fatwa, when the division of the bankrupt's property is done, *hajr* (interdiction) comes to an end. That is because interdiction is for the benefit of the creditors and to assist them to reach their rights, the creditors have their rights after the bankrupt's assets are divided. The second view believes that *hajr* still remains after division, except the decision of the court is issued in this regard. The reason behind this theory is that as the *hajr* of the bankrupt comes to exist by the decision of the court; therefore, like *safih* (spendthrift or incompetent person), it requires the court's decision. Such matters require reasoning and *ijtihad*.<sup>75</sup>

5. The bankrupt's admission in respect of his property and against the interest of the creditors is ineffective. However, if he admits that a specified object, such as a particular car (*ayn min al-a'yān*) which he has in possession, belongs to another person, there is no doubt that this admission would take effect on his own right. Hence, when the interdiction on the bankrupt is resolved, he is under obligation to return the object (*ayn*) to the person admitted to being the owner of the object. In this way, it has no effect on the creditors, and based on the admission of the bankrupt, the *ayn* cannot be submitted to another person.<sup>76</sup>

The Shiite scholars note that if a debtor admits a debt and declares that such debt was on his shoulder before the interdiction, his admission would be acceptable

<sup>73</sup> Baha' al-Din Muḥammad ibn Ḥusayn al-Amili, *Jami'-i Abbasi al-Mohasha*, vol. 2, (Tehran: Muassisa Manshurat al-Farahani, n.d.), 224.

<sup>74</sup> Abu Umar Ibn Abd al-Rabbih, *Al Iqd al-Farid*, vol. 2, (Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmiya, 1983), 3. It is interesting to note the above-mentioned poem has, also, been translated as follow:  
'My Love for you has invalidated my right to what you owe me  
As bankruptcy invalidates the right of a creditor'  
See *the Unique Necklace (Al-Iqd al-Farid)* by Ibn Abd Rabbih, trans. Issa J. Boullata, vol. II, (Reading: Garnet Publishing, 2009), 299.

<sup>75</sup> Al Fayḍ al-Kāshānī, *Mafātīh al-shara'i*, vol. 3, (Qom: Majma al-dhakhayer al-Islamia Ayatollah Mar'ashi Najafi Library, 1981/1401 AH), 157.

<sup>76</sup> See Hairi Shah Bagh, *supra* n. 66 at 1141.

and the person whom the admission was in his favour would be treated as the other creditors.<sup>77</sup>

6. At the time of the division of the bankrupt's assets among the creditors, the court must consider the properties not liable to be distraint for debt (*mustasniyāt al-dayn*). In the Ja'fari jurisprudence, such properties include a house where the bankrupt is dwelling, the servant, the expenditure of the bankrupt, the sustenance of his family, the cost of burial, his horse or any other animals he uses to ride (according to some Shiite jurists: the animal he uses for jihad), and his winter and summer clothes.

Shahīd al-Thānī asserted that Allama in his book "*Tazkira*" wrote that the clothing of the bankrupt should be appropriate for his current status, not for the time when he was wealthy;<sup>78</sup> however, some scholars extended this rule to all other items of *mustasniyāt al-dayn* such as home and horse.<sup>79</sup>

In the case that a creditor has a bankruptcy option (*khiyar al-tafīs*) and intends to cancel the transaction and return the sold object (*ayn al-māl*), if such *ayn* is included in the *mustasniyāt al-dayn*, it cannot be taken back.<sup>80</sup>

7. The Shiite scholars believe that through the imposition of bankruptcy rules, practical equality is done among the creditors. At the same time, the compassion towards the debtor is not completely forgotten and is shown by an allotment of some money (*nafaqa*) to him and his family who are under his maintenance.<sup>81</sup>

8. If someone has given specified goods to the bankrupt, he is more entitled to his property than all other creditors, provided that the given commodity is available. However, if it is no longer obtainable, the owner will join the bankruptcy process for the value of that property.<sup>82</sup>

9. After the division process, if there is a new creditor whose name is not included on the list of creditors, the court has to cancel the procedure and perform a new division process after adding the new creditor's name to the list.<sup>83</sup>

### Conclusion

The examination of *iflās* in the *Ithnā 'Asharī* Shi'ah law revealed that some aspects of these issues need to be further investigated in light of their historical background. One should not look at Islamic law as merely a divine law as the Shi'ah law has a historical background created by the Shiite jurists. Besides the Quran and *Sunna* of the prophet of Islam and the twelve Imams, the Shiite jurists have played an important

<sup>77</sup> See Ali ibn Muhammad al-Qomi, *Jami' Al Khilaf wa al-Wifaq bayn al-Imamiyah wa bayn Aimmah al-hijaz wa al-Iraq*, (Qom: Zamine sazan-e Zuhoor Imam Asr publications – Pasdar-e Islam, 2001), 302; Kaydari, *supra* note 10, at 293.

<sup>78</sup> Shahīd al-Thānī, *supra* note 38, at 123.

<sup>79</sup> Kāshānī, *supra* note 75, at 156.

<sup>80</sup> Khomeini, *supra* note 17, id, at 20.

<sup>81</sup> Muḥaqqiq al-Ardabilī (1991/1412 AH), *Majma' al-fa'idat wa al-burhan fi sharh al-Adhhan*, vol. 9, (Qom: mu'assisa al-Nashr al-Islami, 1991/1412AH), 266.

<sup>82</sup> Tūsi, *supra* note 64, at 266.

<sup>83</sup> Kaydari, *supra* note 10, at 295.

role in developing the body of legal rules through their interpretation of the Quran and *hadiths*.<sup>84</sup>

The study discovered that how the Ja'farī jurists have been to find out the right meaning of *hadiths* and how they were to provide specific rules on bankruptcy according to their understanding of the general principle of the Shi'ah law.

The provisions of the Shi'ah law indicate the similarity between this law and the modern laws of most Western countries in two aspects: First, the bankruptcy regulations in the Shi'ah and Islamic laws are more in favor of the debtor. In other words, these rules and regulations are *debtor-friendly*, as observed in the current laws of the USA and France. Second, like the laws of mentioned countries and other European countries, these rules are generally applicable and include traders and non-traders.

### Bibliography

- Āmilī, Bahā' al-Dīn Muḥammad ibn Ḥusayn al-, *Jāmi'-i Abbāsī al-Mohasha*, vol. 2 (Tehran: Muassisa Manshurāt al-Farahani, n.d.).
- Āmilī, Shaikh al-Hur al-, *Wasā'il al-Shī'a*, vol. 18, (2 ed, Qom: Muassisa Aal al-Bayt li Ihya al-Turath, 1993).
- Ardabīlī, Muḥaqiq al-, *Majma' al-fa'idat wa al-burhan fi sharh al-Adhhan*, vol. 9 (Qom: mu'assisa al-Nashr al-Islami, 1991/1412AH).
- Baalbaki – Munir, Baalbaki – Rohi *Al-Mawrid al-Waseet, Concise Dictionary, English – Arabic & Arabic – English* (13 ed., Beirut: Dar el-Ilm Lilmalayin, 2007).
- Bahjat, Muhammad Taqi al-, *Jami al-masā'il*, vol. 4 (Qom: Daftar-e Hazrat-e Ayatollah Bahjat, 2007).
- Balaghi, Seyyid Abd al Ḥujjat *Hujja al-Tafasir wa Balagh al-Eksir*, vol. 2, (Qom: Hikmat Publications, 1966).
- Bayhaqi, Abū Bakr Aḥmad ibn Ḥusayn Ibn Alī ibn Mūsa al-Khosrojerdi al-, *Al Sunan al-kubra*, vol. 7, (3 ed., kitab al-taflis, Beirut: Dar al-Kutub al-Ilmia, 2003).
- Dekhoda Dictionary vol. 2 (2 ed., Tehran: Tehran University Press, 2000).
- Faruqi – Harith Suleiman *Faruqi's Law Dictionary, Arabic – English* (2 ed., Beirut: Librairie du Liban Publishers, 2001).
- Fayrūzābādī al- *Al-Qamus al-muhit*, (8 ed., Beirut: Al-Risala Establishment, 2005).
- Irfani – Mahmud, *Commercial Law*, vol. 3 (3 ed., Tehran: Jahad-e Daneshgahi publications, 1991).
- Hairi Shah Bagh Sharh-e Qānūn -e Madani, vol. 2 (Tehran: Ganj-e Danish Publications, 1998).
- Ḥalabī, Abu al-Salah al-, *Al Kafi fi al-fiqh*, (Isfahan: Maktaba al-Imam Ali al Aamma, 1983).
- Ḥalabī, Ibn Zuhra al-, *Ghunya al-Nuzu ila Ilmi al-Usul wa al-Furu*, vol. 1, (Qom: Al Imam al-Sadiq Foundation, 1997).

<sup>84</sup> plural of hadith

- Ḥillī, Jamāl ad-Dīn Hasan ibn Yusuf ibn 'Ali ibn-i Mûtahhar al-, *İdāh al-Fawaid fi Sharh Mushkilat al-Qawaid*, vol. 1 (Qom: Muassisa Ismailian, 1967/1387 AH).
- Ḥillī, Jamāl ad-Dīn Hasan ibn Yusuf ibn 'Ali ibn-i Mûtahhar al-, *Tahrīr al-ahkām*, Research by Ibrahim Al Bahadori, vol. 2, (Qom: Al-Imam al-Sadiq Establishment, 1999 /1420 AH).
- Ḥillī, Jamāl ad-Dīn Hasan ibn Yusuf ibn 'Ali ibn-i Mûtahhar al-, *Tazkira al-Foqaha*, vol. 14 (Qom: Aal al-Bayt li Ihya al-Turath, 2002 /1423 AH).
- <https://www.financialencyclopedia.net/islamic-finance/d/due-debt.html> (accessed September 1, 2019).
- Husaini Āmilī, Muhammad Jawād al-Housaini al-, *Miftāh al-karāmah fi sharḥ Qawā'id al-'allāmah Ḥillī*, vol. 10, (old edition, n.d.).
- Ja'farī Langarūdī, Muḥammad Ja'far, *Encyclopedia of Islamic Sciences (Judicial)*, vol. 1 (Tehran: Ganj-e Danish Publication, 1985).
- Kaydari, Qutb al-Din al-, *Isbah al-Shi'ah bi Misbah al-Shariah, Kitab al-Taflis wa al Hajr* (Qom: Muassisa al-Imam al-Sadiq, 1995/1374 Sh).
- Karakī, Nūr al-Dīn Abu'l-Ḥasan Ali b. Ḥosayn b. Abd-al- Āli al-, *Jāmi' al-maqāsid fi sharḥ al-qawā'id*, vol. 5, (n.d.).
- Karam – Abd al-Wahid, *Glossary of Terms of Sharia and law – Arab French English* (Beirut: Muassisa al-Risala, 1997).
- Kāshānī, al-Fayḍ al-, *Mafātiḥ al-shara'i*, vol. 3 (Qom: Majma al-dhakhayer al-Islamia Aya-tollah Mar'ashi Najafi Library, 1981/1401 AH).
- Khomeini, Sayyid Ruhollah al-Musavi al-, *Tahrīr al-Wasīlah*, vol. 2 (2 ed., Qom: Dar al-Ilm publications, n.d.).
- Khoei, Abu al-Qasim al-Mousavi al-, *Mabani tikmila al-minhāj, Kitāb al-Qadā'*, (2 ed., Qom: Al Ilmiyah publication, 2018).
- Qal'aji, Muhammad Rawwas & Qunaybi, Hamid Sadiq, *Mu'jam Lughat al-Fuqaha (Arabic - English)* (2 ed., Beirut: Dar al-Nafa'es, 1988).
- Qomi, Ali ibn Muhammad al-, *Jami' Al khilaf wa al-wifaq bayn al-Imamiyah wa bayn Aimmah al-hijaz wa al- Iraq* (Qom: Zamine sazan-e Zuhoor Imam Asr publications – Pas-dar-e Islam, 2001).
- Qurṭubī, Muhammad ibn Rushed al-, *Bidayat al-Mujtahid wa Nihāyat al-Muqtaṣid*, vol. 2, (6 ed., Beirut: Dar Al Marifa Publication, 1982).
- Mar'ashi Najafi, Shahab al-Din, *Al Qisas ala daw' al Quran wa al-Sunna*, vol. 2, (Qom: Aya-tollah Mar'ashi Najafi Library, 1998).
- Mazandarani, Mohammad Salih al-, *Sharḥ al-Kāfi*, vol. 11 (with the commentaries of Abu al-Hassan al-Sha'rani, Tehran: Maktiba al-Islamia, n.d.).
- Mīrzā al-Qummī al-, *Al-Qawānīn al-muḥkama fi-l uṣūl al-fiqh*, vol. 2, (3 ed., Beirut: Dar Al Mahajjah Al Bayda, 2011).
- Mughnīyya, Muḥammad Jawād, *Fiqh al-Imam Ja'far al-Ṣādiq*, vol. 4 (2 ed., Qum: Ansarian Printing and Publishing Establishment, 2000/1421 AH).
- Mughnīyya, Muḥammad Jawād, *Fiqh al-Imam Ja'far al- Ṣādiq*, vol. 6, (Qum: Ansarian Printing and Publishing Establishment, 2001/1422).

- Mu'jam al-Wajiz al-, (Cairo: Majma' al-Lughah al-Arabiya - Wizara al-Tarbiyah wa al ta'lim, 1994).
- Muttlib, Amid al-Din Abd al-, *Kanz al-fawaid fi hal mushkilat al-qawaid*, vol. 1 (Qom: Daftar-e Entesharat-e Eslami wabaste be Jammi-e Mudarresin Howzeye ilmia Qom, 1996/1416 AH).
- Najafi, Muhammad Hasan al-, *Jawāhir al-kalām fi sharḥ sharā'i' al-'islām*, al-Matajir, vol. 25 (Beirut: Dar Ihya al-Turath al-Arabi, 1981).
- Rabbih, Abu 'Umar Ibn Abd al-, *Al Iqd al-farid*, vol. 2 (Beirut: Dar al-Kutub al-'ilmīya, 1983).
- Rabbih, Abu Umar Ibn Abd al-, *The Unique Necklace -Al-Iqd al-farid*, vol. II, trans. Issa J. Boullata (Reading: Garnet Publishing, 2009).
- Rāzī, Abū l-Futūḥ al-, *Rawz al-Jinan wa ruh al-jinan fi tafsir al-Quran*, vol. 1 (Mashhad: Islamic Research Foundation of Astan-e Quds Razavi, 1988).
- Rigi, Muhammad Bandar, *Farhang jaded Arabi - Farsi*, the translation of the book Monjad al-Tullab (Tehran: Intesharat Islami, 2010/1389 Sh.).
- Rūmī, Jalalu'l-Din Rumi, (Maulana), *The Masnavi: Book Two*, trans. Jawid Mojaddadi, (New York: Oxford University Press, 2007).
- Saduq, al- Sheikh al-, *Man la yahduruhu al-faqih*, vol. 2 (Qom: Jamia Mudarresin, 1992).
- Saani, Mahmoud Ismail & Nasif Mustafa Abd al-Aziz & Mustafa Ahmad Suleiman, *Maknaz al-Arabi al-ma'asr* (Beirut: Maktiba Lebanon Nashiroun, 1993).
- Samavati, Heshmatollah, *An Analytical study of I'sār in Iranian Law- Barrasi wa Tahqiq Piramoun-e I'sār*, (3 ed., Tehran: Kamalan publication, 2012).
- Shartūnī, Sayyid al-Khuri, *Aqrab al-Mawarid fi-Fusih al-Arabiya Wa al-Shawarid* (Qom: Manshurat maktaba ayatollah al-uzma al-marashi al-najafi, 1983/1403 AH).
- Shahīd al-Thānī , Zayn al-Dīn b. Nūr al-Dīn 'Alī b. 'Aḥmad al-'Amilī al-Juba'ī, al-, *Al-Rawda al-Bahiyya fi Sharh al-Lum'a al-Dimashqiya*, vol. 2 (13 ed., Qom: Majma al Fikr al-Islami, 2016/1437 AH).
- Shahīd al-Thānī, *Masalik al-Afham fi Sharh Shara'i' al-Islam*, vol. 3 (Qom: Muassisa al-Ma'arif al-Islamiah, 1993/1414 AH).
- Tūsī, al-Sheikh al-, *Al Tahdhīb al-aḥkām*, vol. 6, (Tehran: Dar al-Kutub al-Islamia, 1987).
- Tūsī, al-Sheikh al-, *Al-Mabsūṭ fi fiqh al-Imāmīyya*, vol. 2, (Tehran: al-Maktabat-ul-Murtazawīyyah li Ihya al-Athar al-Ja'fariyyah, 2008).
- Tūsī, al-Sheikh al-, *Al-Istibṣār fi mā ukhtulif min al-akhbār*, vol. 3 (Tehran: Dar al-Kutub al-Islamia, 2012).
- Wehr – Hans, *A Dictionary of Modern Written Arabic* (4 ed., Wiesbaden: Otto Harrassowitz, 1979).

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2

Sayı / Issue: 2

Aralık /December 2020

## Bir Şîî Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Tebsiratu'l-'avâm

*Tabsirah al-'Awam as a Source on the History of Shia Sects*

**Yalçın Yoncalık**

Doktora Öğrencisi, İstanbul Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü

PhD Student, Istanbul University, Institute of Social Sciences

Istanbul/Turkey

[revizyon@gmail.com](mailto:revizyon@gmail.com)

<https://orcid.org/0000-0003-3933-4123>

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Araştırma Makalesi / Research Article

**Geliş Tarihi / Date Received:** 13.05.2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 26.05.2020

**Yayın Tarihi /Date Published:** 31.12.2020

**DOI:** <https://doi.org/10.48203/siader.736622>

**Atıf/Citation:** Yoncalık, Yalçın. “Bir Şîî Mezhepler Tarihi Kaynağı Olarak Tebsiratu'l-'avâm”, *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (Aralık 2020): 221-244. doi: 10.48203/siader.736622

\* Bu makale, 2019 yılında İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde hazırlanan “Tab-siratü'l-'Avâm Adlı Eserde Şîî Fırkalar İle İlgili Görüşler” adlı yüksek lisans tezinden üretilmiştir.

**İntihal:** Bu makale, *Turnitin* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *Turnitin*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)

**Öz**

Şîî İmâmî/İsnââşerî bir müellif tarafından İslâm mezhepleri tarihi alanında Farsça olarak yazılmış ilk eserlerden birisi *Tebsiratu'l-'avâm fî ma'rîfet-i makâlâtî'l-enâm*'dir. Klasik dönem mezhepler tarihi eserleri arasında sayabileceğimiz *Tebsiratu'l-'avâm* hicrî yedinci yüzyıl da 630/1232 yılında yazılmıştır. Yakın tarihe kadar müellifi hakkında farklı görüşler ileri sürülmüştür. Yazıldıktan kısa süre sonra, 658/1260 yılında Arapçaya tercüme edilmiştir. Eserin müellifinin Cemâleddin Muhammed Râzî olduğu, ancak Arapça tercüme bir el yazma nüshasının bulunmasıyla anlaşılabilmiştir. *Tebsiratu'l-'avâm* müellifi kendinden önceki kaynaklardan yararlanmakla birlikte orijinal yaklaşımlara da sahiptir. Müellifinin Şîî oluşu, Farsça olarak kaleme alınan ilk mezhepler tarihi kitaplarından biri olması ve gâli Şîî fırkalara farklı yaklaşımı, eserin dikkat çeken hususiyetlerindedir. Tüm fırkaların iki ana koldan; Ehl-i sünnet ve Şîa'dan neşet ettiğini savunan *Tebsiratu'l-'avâm* müellifi Şîa/İsnââşeriye mezhebini hak ve kurtuluşa eren tek fırka ilan ederek diğer mezheplere nispet ettiği birtakım görüşler nedeniyle onların sapkın, yoldan çıkmış ve sonradan türeme bidatler olduğunu ileri sürmektedir. Alanın uzmanları eserin yazıldığı dönemi ve müellifin yetiştiği ortamı tespit etmenin eser hakkında sağlıklı sonuçlara ulaşma imkânı sağladığını ifade etmişlerdir. Ülkemizde mezkûr eserle ilgili literatürün yeterli olmaması ve yeni bilgilerin ortaya çıkması konuyu ele almamızda önemli bir etken olmuştur. Bu makalede *Tebsiratu'l-'avâm*'ın elimizde olan iki farklı neşri ve Arapça çevirisinin bir el yazma nüshası karşılaştırılarak hem eser hakkında hem de günümüze kadar tartışmalı olan müellifi ve yaşadığı siyasî ortam hakkında bilgiler verilmiştir. Ayrıca eser, fırkaların tasnifi ve muhteva açısından değerlendirilmiş, kendisi de Şîî olan müellifin diğer Şîî fırkalara yaklaşımı ele alınmıştır.

**Anahtar Kelimeler:** Cemâleddin Muhammed Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, Şîa, İsnââşeriyye, Makâlât.

**Abstract**

One of the first works on the history of Islamic sects, penned in Persian by an author who adhered to the Twelver Shiite (Imâmiyya/Ithnâ 'ashariyya) creed is "Tabsirah al-'Awâm fî Ma'rîfah al-Makâlât al-An'âm". Written in the Hijri seventh century in 630/1232, *Tabsirah al-'Awâm* could be listed among the historical writings on the classical era of Islamic sects. There have been mostly speculations about the identity of the author until recently. Shortly after being written, it was translated into Arabic in 658/1260. When a hand-written copy in Arabic was found, it was discovered that the author is actually Jamâluddîn Muhammad Râzî. While benefiting from previous resources, the author of the *Tabsirah al-'Awâm* has an authentic approach, as well. Being written by a Shiite author, being one of the first Persian books on the history of Islamic sects and its different approach to branches of the Gâli Shiite creeds, are among the remarkable characteristics of the work. Advocating that all the sects originated from the two main branches, Ahl as-Sunnah and Shia, the author of the *Tabsirah al-'Awâm*, declaring the Twelver Shia the only party attaining the truth and salvation, proclaims that the other sects are perverted, astray and later derived bid'ah, based on some views he attributes to them. Experts state that determining the work's period and the environment in which the author grew up contributes to better results about the work. The insufficiency of the literature in our country and the emergence of some new details about the aforementioned work have been important factors in our consideration

of the subject. In this paper, two different publications of *Tabsirah al-'Awām* and a manuscript copy of the Arabic translation have been compared and some insight have been provided on the work itself, as well as its so far controversial author and the geography. It evaluates the work in terms of its content and classification of different branches of Shi'ism, and also deals with how the author, being a Shiite himself, approaches the other branches of the Shiite creed.

**Key Words:** Jamāluddīn Muhammad Rāzī, *Tabsirah al-'Awām*, Shi'ism, Twelver Shi'ism, Heresiographers.

### Giriş

İslâm mezhepleri tarihi alanında yazılmış klasik eserler çoğunlukla Arapça olarak kaleme alınmıştır. Bu alanda az sayıda Farsça yazılmış eserler de vardır. Bunlardan birisi de *Tebisiratu'l-'avâm fi ma'rifeti makâlâti'l-enâm* isimli eserdir.<sup>1</sup> Eser yazıldıktan kısa süre sonra Arapça'ya da tercüme edilmiştir. Şimdiye kadar Seyyid Murtezâ b. Dâî Hasan-ı Râzî'ye nispet edilen eserin yeni bulgular ışığında gerçek müellifinin kimliği tespit edilebilmiştir. Arapça Tercümenin günümüze ulaşan yazma nüshasının sonunda Farsça aslını yazan müellifin ismi, telif tarihi ve yeri açıkça belirtilmiştir. Buna göre eserin müellifi Cemâleddin Muhammed b. Hüseyin b. Hasan Râzî Âbî'dir. Kitabın yazımı 10 Şaban 630/22 Mayıs 1232 Cuma günü Şiraz'da tamamlanmıştır. el-Hüseyin b. Ali el-Batîti kitabı Farsçadan Arapçaya tercüme etmiştir. Tercüme 10 Recep 658/21 Haziran 1260 tarihinden Esterabad'da tamamlanmıştır.<sup>2</sup>

Bu çalışmada *Tebisiratu'l-'avâm*, İslâm mezhepleri tarihi alanında klasik bir kaynak olması açısından incelenmiş, müellifi, yazıldığı tarih, yazma halindeki nüshaları, fırkaları tasnifi ve özellikle müellifin Şîî fırkalara yaklaşımı hakkında bilgiler verilmiştir.

Türkiye'de yeni yapılan çalışmalarda ise *Tebisiratu'l-'avâm*'ın müellifi ve yazıldığı tarih ile ilgili mevcut iddialar yeniden gündeme getirilmiş, mezkûr eserin ilk tahkikini yapan Abbas İkbâl Aştiyanî'nin (öl. 1956) mukaddime bölümünde verdiği bilgiler esas alınmıştır.<sup>3</sup> Ancak yeni yapılan araştırmalar ışığında ortaya çıkan bulgularla konunun tekrar ele alınması gerekmektedir.

<sup>1</sup> *Tebisiratu'l-'avâm* İslâm mezhepleri tarihi alanında günümüzde de çokça başvurulan klasik bir kaynaktır. Bu eserin elimizde biri 1934 diğeri 2017 yılında yayınlanmış olan iki tahkiki bulunmaktadır. Biz bu çalışmamızda *Tebisiratu'l-'avâm*'ın Abbas İkbâl Aştiyanî tarafından hazırlanan ve ilk baskısı 1934 (HŞ 1313) tarihinde Tahran'da yayınlanmış olan matbu nüshasını esas aldık. Bk. Seyyid Murteza b. Dâî Hasan-ı Râzî, *Tebisiratu'l-'avâm fi marifet-i makâlâti'l-enâm*, thk. Abbas İkbâl Aştiyanî, (Tahran: Esatir, HŞ 1383/2004)

<sup>2</sup> Cemalüddin Muhammed b. el-Huseyn b. Hasan er-Râzî el-Âbî, (*Muarrabu*) *Tebisiratu'l-'avâm fi ma'rifeti'l-makâlâti'l-enâm*, (Tahran: Kitabhane u Merkezi Esnâd-ı Meclis Şurây-ı İslâmî, 1256), 175a.

<sup>3</sup> Sürmeli, *Tebisiratu'l-'avâm*'ı fırka tasnifi yönünden ele almış ve eserde mezheplerin tasnifine yönelik ayrıntılı bilgiler vermiştir. Söz konusu makalenin ana meselesi eserdeki fırkaların nasıl tasnif edildiği sorusu olduğundan müellifin tespitine yönelik tartışmalara girilmemiş olabilir. Bk. Zeynep Alimoğlu Sürmeli, "İbn Dâî Er-Râzî'nin *Tebisiratu'l-'Avâm Fî Ma'rifeti Mekâlâti'l-Enâm* Adlı Eserinde İslâm Mezheplerinin Tasnifi", *Yüzyüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 35, (2017), 293-306.



## 1. Tebsiratu'l-'avâm fî ma'rifet-i makâlâtî'l-enâm

### 1.1. Tebsiratu'l-'avâmın Telif Tarihi ve Yazarı

*Tebsiratu'l-'avâmın* ilk tahkikini yapan Abbas İkbâl kitabın mukaddimesinde metinden yola çıkarak eserin yazıldığı dönemi ve müellifi tespit etmeye çalışmıştır. Abbas İkbâl burada eserin yazıldığı döneme dair bazı tespitler yapsa da kesin bir sonuca ulaşamadığını ifade eder.<sup>4</sup> Ayrıca Abbas İkbâl, bazı yazma nüshaların haşiyelerinde, metin dışında “Seyyid Murtazâ b. Dâî Hasan-ı Râzî” isminin not edilmiş olmasından yola çıkarak *Tebsiratu'l-'avâmı* hakkında herhangi bir bilgi bulamadığı bu isme nispet etmiştir. Yeni yapılan bazı yayınlarda Abbas İkbâl'in mukaddimesinde eserin müellif ve telif tarihi hakkında verdiği bu bilgiler tekrarlanmaktadır.<sup>5</sup>

Ayetullah el-Uzma Şobeyri Zencânî de *Tebsiratu'l-'avâm* hakkında bir makale kaleme almış ve burada eserin hicrî 7. yahut 8. yüzyılın başlarında yazılmış olabileceğini iddia etmiştir. Eserin Seyyid Murtazâ Râzî ismine nispetini de öncelikle rical kitaplarında doğum ve ölümüyle ilgili bir bilgiye rastlamamış olması ve diğer bazı nedenlerden ötürü kabul etmez.<sup>6</sup>

Resul Caferiyan ise *Tebsiratu'l-'avâmın* Arapça tercüme bir el yazma nüshasının bulunmasıyla birlikte eserin müellifi, yazım tarihi ve yazıldığı yer hakkında netleşen bilgileri içeren makalesiyle yeni bilgiler vermiştir. Caferiyan, makalesinde öncelikle *Tebsiratu'l-'avâm* müellifinin kim olduğu hakkındaki tartışmaların çok eskiye dayandığını ifade etmiştir.<sup>7</sup> Örneğin Mirza Abdullah İsfahanî Efendi'nin (öl. 1130/1717) *Riyâzü'l-Ulemâ* adlı eserinde aktardığına göre *Tebsiratu'l-'avâm*, *Ruhu'l-Cenân* tefsiri yazarı Ebu'l-Futuh Râzî'ye (öl. 556/1161) nispet edilmiştir.<sup>8</sup>

*Tebsiratu'l-'avâmın* Arapça tercüme bir el yazma nüshasının bulunmasıyla eserin müellifi ve yazım tarihi netlik kazanmıştır. Bu nüsha İran Meclisi Kütüphanesi'nde 1256 numarayla kayıtlıdır ve burada verilen bilgiye göre Cemâleddin Muhammed b. Hüseyin b. Hasan Râzî Âbî 10 Şaban 630/22 Mayıs 1232 Cuma günü Şiraz'da kitabı yazmayı tamamlamıştır. Kitap, el-Hüseyin b. Ali el-Batîfî tarafından Farsçadan Arapçaya tercüme edilmiş, tercüme 10 Recep 658/21 Haziran 1260 tarihinde Esterabad'da tamamlanmıştır.<sup>9</sup>

<sup>4</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 1-3.

<sup>5</sup> Sürmeli, “İbn Dâî Er-Râzî'nin Tebsiratu'l-'Avâm Fî Ma'rifeti Mekâlâtî'l-Enâm Adlı Eserinde İslâm Mezheplerinin Tasnifi”, 293-306.

<sup>6</sup> Ayetullah el-Uzma Şobeyri Zencânî, *Cor'ey-i ez Derya* (Tahran: Muessey-i Kitab Şinasiy-i Şie, HŞ 1389/2011) 1/19-34.

<sup>7</sup> Resul Caferiyan, “Kenkaşi der ceryani tefekkürü Şie der İran nime evveli karn-i heftom/Âsâr u efkâr-ı Muhammed bin Hüseyin bin Hasan Râzî Âbî”, *Şie Pejuhi Dergisi* 1/2 (Bahar HŞ 1394/2015) 5-37.

<sup>8</sup> Mirza Abdullah İsfahanî Efendi, *Riyâzü'l-Ulemâ ve Hiyâzü'l-Fuzelâ*, thk. Mahmud Meraşî ve Ahmed Hüseyinî (Kum: el-Hayyam, h. 1401) 2/160, 3/380.

<sup>9</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm* (1256), 175a. Mütercim kitabın müellifi ve kendi tercümesi hakkında şu bilgileri not düşmektedir:

Batîfî, Arapça tercüme-yi Bağdat'ın Moğol istilasına uğramasından (656/1258) iki yıl sonra yapmıştır. Bu tercümede Batîfî kitabın sonuna yeni bir bölüm eklemiş ve Moğol istilası ile yaşadığı döneme dair bilgiler vermiştir.<sup>10</sup> Bu bölüm Resul Caferiyan tarafından müstakil olarak yayınlanmıştır.<sup>11</sup>

Mukaddes el-Erdebîlî (öl. 993/1585) *Hadîkatü's-Şîa* adlı Farsça eserinde *Tebsiratu'l-'avâmın* Arapça tercümesinin adını *Kitabu'l-Fusûli't-tâmme* olarak zikredip<sup>12</sup> ondan nakilde bulunmaktadır.<sup>13</sup>

Râzî, İranlı İmâmiyye/İsnâaşeriyye mezhebinden ve az bilinen bir isim olarak karşımıza çıkmaktadır. Murtaşâ Râzî lakabıyla meşhur olan Râzî hakkında rical kaynaklarında bilgi bulunmamaktadır. *Tebsiratu'l-'avâmın* bir Arapça tercüme el yazma nüshasının ortaya çıkmasıyla hem müellif hem de eserin yazıldığı tarihe ulaşmamız mümkün olmuştur. Bu bilgilerden hareketle müellifin Şiraz'da yaşadığı 630/1233 yılında eser telif edecek yaşta olduğu anlaşılmaktadır. Bu eserine sonradan yazdığı kitaplarında yapılan atıflarından anlaşıldığı üzere bu tarihten sonra yaşamış ve başka eserler de telif etmiştir.<sup>14</sup> Müellifin ölüm tarihini tespit imkânı olmamıştır.

## 1.2. Eserin Yazıldığı Dönemde Bölgenin Siyasî ve Dînî Durumu

Bugünkü İran'ın güneyinde yer alan Fars ilinin merkez şehri olan Şiraz'da *Tebsiratu'l-'avâmın* yazıldığı 630/1232 yılında Salgurlular hâkimdi. Salgurlular Devleti'nin (543-685/1148-1286) başında "Atabeg" ünvanıyla Salgurlu Hanedanı'nın bir üyesi bulunurdu. Salgurlular, devlet teşkilatı açısından Selçuklu'nun küçük bir kopyası gibiydi.<sup>15</sup>

*Tebsiratu'l-'avâm* müellifinin yaşadığı dönemde tahtta bulunan Atabeg Ebubekr yaklaşan Moğol tehlikesi karşısında basiretli davranmış ve kardeşi Tehemten'i Moğol Hükümdarı Ögedey'e (1227-1241) göndererek itaatini bildirmiştir. Bunun karşısında

«إلى ههنا ما وجدنا من كتاب تبصرة العوام بالعجمية بخط مؤلفه الشيخ المحقق المعتقد المنتقد البصير جمال الدين محمد بن الحسين بن حسن الرازي الأبي وهذا حكاية فراغه من الكتاب: تم الكتاب والحمد لله والى الحمد ومستحقه وخالق الخلق ورازقه والصلوة والسلام على سيد الأنبياء والرسل محمد المصطفى خير الخليقة أجمعين وعلى عترته الطيبين الطاهرين فرغ من تحريره بفجرة يوم الجمعة عشرة شهر الله المبارك شعبان عظم الله ميامنه من شهور سنة ثلثين وستمائة ببلدة شيراز الناقل لهذا الكتاب من العجمية إلى العربية وهو المولى الأعظم قدوة المحققين أفضل المتأخرين الحسين بن علي البطيطى الحافظ: لما بلغ إلى ههنا من الكتاب مغرباً له في بلدة استرآباد حماها الله من طوارق الحدثنان ... في العاشر من رجب سنة ثمان وخمسين وستمائة»

<sup>10</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm* (1256), v. 176a-187b.

<sup>11</sup> Bk. Hüseyin b. Ali el-Batîfî, *Ahvâlu Mulûki't-Tatâr el-Mogol: Risâletun fî ahvâli el-Mogol mine'l-bidâyeti ilâ sükûti Bağdâd*, thk. Resul Caferiyan (Kum: Neşr-i Muerrih, HŞ 1395/2015).

<sup>12</sup> Mukaddes Erdebîlî, *Hadîkatü's-Şîa*, thk. Sadık Hasanazade, Ali Ekber Zemani Nejad (Kum: Ensariyân, HŞ 1378/H 1420) 750.

<sup>13</sup> Adem Arıkan, "İsnâaşeriyye'nin Temel Eserleri ve Fırah Kaynakları", *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*, ed. Halil İbrahim Bulut (İstanbul: Ensar, 2018), 281.

<sup>14</sup> Müellif, *Nüzhetü'l-kirâm ve bostanu'l-'avâm ve Kifayetü'l-enâm* adlı eserlerinde *Tebsiratu'l-'avâm* atıf yapmıştır. Bk. Muhammed b. Hüseyin Râzî (Müellif-i *Tebsiratu'l-'avâm*), *Nüzhetü'l-kirâm ve bostanu'l-'avâm*, thk. Muhammed Şirvânî, (Tahran: Kitabhâne-i Merkezî ve Edebiyât Dânişgâh-i Tahran, HŞ 1361/1982) 1/388.; Muhammed b. Hüseyin b. Hasan Râzî, *Kifayetü'l-enâm*, thk. Resul Caferiyan, (Tahran: İlm, HŞ 1394/2015) 53.

<sup>15</sup> Erdoğan Merçil, *Fars Atabegleri Salgurlular* (Ankara: Türk Tarih Kurumu, 1991), 125.

Ögedey Han, itaatinden memnun olduğu Atabeg Ebubekr'e "Kutlug Hân" lakabını vermiş ve Fars'ın idaresini tekrar ona bırakmıştır. Atabeg Ebubekr'in bu siyaseti sayesinde Moğol taarruzundan uzun süre kendini koruyan bu bölge ilim adamlarının ve edebî şahsiyetlerin sığınağı haline gelmiştir.<sup>16</sup>

Moğol saldırılarından sonra birçok âlim Şiraz'a sığınmıştır. Şehirdeki ilmî ve edebî ortamlar gelen âlimler sayesinde hayli hareketlenmiş, medreseler de kalabalıklaşmıştır. Bu dönemde Şiraz'da birçok ilim adamı yetişmiştir.<sup>17</sup>

Safevilerin 909/1503 yılında Şiraz'ı ele geçirdiği tarihe kadar burada yaşayan bölge halkının Sünnî olduğu bilinmektedir. Bu anlamda Hamdullah el-Müstevfî'nin (öl. 740/1340) verdiği bilgilere göre Şiraz halkı çoğunlukla Şâfiî mezhebine tabi Ehl-i sünnet bir toplumdur. Ayrıca şehirde azınlık bir Hanefî ve Şîî topluluğu da bulunmaktadır.<sup>18</sup>

Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*da (14. Bab: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatten Mâlik ve Şâfiî) Şiraz şehrinde söz etmektedir. Şâfiî ve tabîilerini altı grup olarak ele alırken bu alt fırkaların birincisinin Müşebbihe itikadına sahip olduğunu, teşbihte aşırı gittiklerini söyledikten sonra bu inanca sahip bölge halklarını Hemedan, Kere, Burucerd, İsfahan, Yezd, Herat, Selmas ve Şiraz ahalisi olarak zikreder.<sup>19</sup>

### 1.3. *Tebsiratu'l-'avâmın Yazma ve Diğer Matbu Nüshaları*

*Tebsiratu'l-'avâmın* birçok el yazması günümüze ulaşmıştır. Resul Caferiyan elimize ulaşan en eski el yazma nüshanın üzerinde 13 Muharrem 716 tarihinin bulunduğu ifade eder.<sup>20</sup> Eldeki bu nüshanın mukaddimesinde de müellifin ismi yoktur; ancak ilk varakının üst kısmına bir kısmı silinmiş olarak kırmızı renkli bir yazıyla eser Seyyid Murtazâ b. Dâî Râzî'ye nispet edilmiştir.<sup>21</sup>

Cafer Vâizî ise *Tebsiratu'l-'avâmın* 2017 yılında yaptığı yeni neşrinde eserin İran kütüphanelerindeki el yazma eser fihristlerinde bulunan 73 adet nüsha hakkında bilgi verir. Burada yer alan bilgilere göre yazma nüshalar çoğunlukla kitabın tamamını barındırmayıp belli bölümlerini içermektedir. Bazı nüshalarda müellifin adı Alemü'l-Hüdâ lakaplı Murtazâ olarak geçmektedir.<sup>22</sup>

<sup>16</sup> Şerefüddîn Abdullâh b. Fazlillâh Şirâzî, *Tahrîr-i tarih-i Vassaf*, thk. Abdulmuhammed Âyetî, (Tahran: İntişarat-i Bunyad-i Ferhen-i İnan, HŞ 1346/1967) 91; Merçil, *Fars Atabegleri Salgurlular*, 87-88.

<sup>17</sup> Merçil, *Fars Atabegleri Salgurlular*, 140.

<sup>18</sup> Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr el-Müstevfî el-Kazvînî, *Nüzhetu'l-Kulûb*, thk. Muhammed Debir Siyâkî (Kazvin: Hadis-i İmruz, HŞ 1381/2002) 138.

<sup>19</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 98.

<sup>20</sup> Resul Caferiyan, "Kenkaşi der ceryani tefekkürü Şie der İnan nime evveli karn-i heftom", 11.

<sup>21</sup> Murtaza b. Dâî Hasan-i Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm fi ma'rifeti'l-makâlâti'l-enâm*, (Tahran: Kitabhane u Merkezi Esnad-ı Meclis Şurây-ı İslâmî, 10474), v. 1a. ifade şöyle kaydedilmiştir: «این کتاب عزیز از موالات سید جلیل سید مرتضی بن الرازیست...» Resul Caferiyan, "Kenkaşi der ceryani tefekkürü Şie der İnan nime evveli karn-i heftom", 11-12.

<sup>22</sup> Cemaleddin Murtazâ Mulakkab be Alemülhüdâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Hasan-ı Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm fi marifet-i makâlâti'l-enâm*, thk. Cafer Vâizî, (Tahran: Sohen, HŞ 1396/2017), 19.

*Tebisiratu'l-'avâmın* telifinden 28 yıl gibi kısa bir süre sonra (658/1260) Hüseyin b. Ali el-Batîfî tarafından Arapça'ya tercüme edilen eserin bir yazma nüshası günümüze kadar ulaşmış ve İran Meclisi Kütüphanesi'nde 1256 numarayla kayıt altına alınmıştır. Eserin kütüphane fihristinde istinsah tarihi 898/1492-1493 ve istinsah yeri "Ahmet Ebucânî Fıkıh Medresesi" yazmaktadır. Mezkûr nüsha 188 varaktır.<sup>23</sup>

*Tebisiratu'l-'avâmın* biri 1309/1891'de ve diğeri de 1313/1895 yılında olmak üzere Tahran'da iki kere taş baskısı yapılmıştır. *Tebisiratu'l-'avâmın* her iki baskısı da Mirza Muhammed Tonekâbonî'nin (öl. 1302/1885) *Kısasü'l-ulemâ* adlı eserinin eki olarak yayınlanmıştır. Abbas İkbâl'in ifadesine göre bu baskı birçok yanlış barındırmaktadır. Abbas İkbâl ayrıca mezkûr eserin 1296/1878 tarihinde Hindistan'ın Lahor kentinde *Kitab-ı Mearifü'l-firkati'n-nâciye ve'n-nariyye* adıyla ve Ebu'l-Kasım Lahorî isminde bir şahsa nispet edilerek diğeri bir taş baskısının daha yapıldığını ifade eder.<sup>24</sup>

Kitabın günümüzde ise iki ayrı neşri yapılmıştır. İlki Abbas İkbâl'in HŞ 1313/1934 tarihli edisyonudur.<sup>25</sup> Diğeri Cafer Vâizî tarafından HŞ 1396/2017 yılında yayınlanan baskısıdır. Eserin Vâizî tarafından yapılan neşrinde Abbas İkbâl'in ulaşamadığı birçok nüshaya ulaşan yazar ayrıntılı dipnotlarla eser daha anlaşılır hale getirilmiştir.<sup>26</sup>

#### 1.4. Eserin Muhtevası

Klasik İslâm Mezhepleri tarihi kaynakları arasında çok az sayıda Farsça eser bulunmaktadır. Bu eserlerden ilki 485/1092 yılında Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Nimet b. Abdullah Belhî tarafından yazılan *Beyânü'l-Edyân* adlı eserdir.<sup>27</sup> *Beyânü'l-Edyân* İslâm mezhepleri hakkında bilgi veren ilk Farsça klasik kaynak eser olmakla birlikte Sünnî bir âlim tarafından kaleme alınmıştır.<sup>28</sup> Ancak yine Farsça olarak yazılan *Tebisiratu'l-'avâm* ise Şîî bir âlim tarafından yazılmıştır.

*Tebisiratu'l-'avâm* genel olarak İslâm fırkaları yanında diğeri dinleri ve felsefi grupları da ele almaktadır. Yirmi altı baptan oluşmaktadır. İlk babında felsefecileri anlatır. İkinci babında Mecûsîler, üçüncü babında Yahudiler, Hıristiyanlar ve Sâbîiler ele alınmıştır. Dördüncü baptan itibaren İslâm fırkalarının anlatıldığı eserin on dokuzuncu bâbı Şîî fırkalara ayrılmıştır.

<sup>23</sup> İran Meclisi Arşiv, Müze ve Kütüphanesi Başkanlığı, "Belge Arama" (Erişim, 19 Nisan 2020) [https://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioFullView.jspx?\\_afPfm=16ubwlq0dj](https://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioFullView.jspx?_afPfm=16ubwlq0dj)

<sup>24</sup> Râzî, *Tebisiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 1-3.

<sup>25</sup> Bk. Seyyid Murteza b. Dâî Hasan-ı Râzî, *Tebisiratu'l-'avâm fî marifet-i makâlâti'l-enâm*, thk. Abbas İkbâl Aştıyanî, (Tahran: Esatir, HŞ 1383/2004).

<sup>26</sup> Bk. Râzî, *Tebisiratu'l-'avâm*, thk. Cafer Vâizî.

<sup>27</sup> Hakkında detaylı bilgi için bakınız: Doğan Kaplan, "Farsça Yazılmış İlk Makalat Eseri: Beyânü'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhili ve İslâmî", *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*, VI/1 (2013), 45-91.

<sup>28</sup> Gömbeyaz, *Beyânü'l-Edyân* yazarı Ebu'l-Meâlî Muhammed b. Nimet b. Abdullah Belhî'nin mezhebinin tespiti noktasında bazı problemler olduğuna işaret eder. Onun Hz. Hüseyin soyundan geliyor oluşu, eserinde Emir ve Seyyid lakaplarına dikkat çekmesi ve eserdeki Şîî nitelikli diğeri unsurlar nedeniyle aslında İsnââşeri mezhebine mensup olmasının daha makul olduğunu ifade eder. Bk. Kadir Gömbeyaz, *İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015), 232-234.

Bu eserde müellif aslında İslâm mezhepleri ve diğer dinleri ele alıp değerlendirmeyi hedeflese de eserinde daha çok İsnâaşeriyye Şîasını diğer mezheplere karşı savunma yoluna gitmiştir. Bu özelliğiyle *Tebşiratu'l-'avâm*, mezhepleri tanıtmakla birlikte tartışılan kelâmî görüşlerin de yer aldığı bir kitap olmuştur.

Eserde zikredilen fırkalar diğer klasik eserlerde de olan fırkalardır. Ancak diğer klasik kaynaklarda çoğunlukla yer verilmeyen Sûfîler'e *Tebşiratu'l-'avâm*da özel bir bölüm ayrılmıştır. Yazarın eleştirilerine hedef olan bu grup kitabın onaltıncı babında anlatılır.<sup>29</sup> Burada Sûfîler altı fırkaya ayrılmıştır. Bu altı fırkanın ilki olarak Hallâc-ı Mansûr'u zikreden müellif onun ilahlık iddiasında bulunduğunu, sihirbaz olduğunu ve bu alanda yetenekli olduğunu ifade eder.<sup>30</sup> Müellif hemen ardından gelen on yedinci babı ise sûfî büyüklerinin sözlerini nakleden Kuşeyrî ve *er-Risâle*'sine tahsis etmiştir.<sup>31</sup>

Müellif, İslâm fırkalarını iftirak hadisini<sup>32</sup> merkeze alarak Fırka-i Naciye ve diğer sapkın fırkalar çerçevesinde ele almıştır.<sup>33</sup> Yirmi altı baptan oluşan *Tebşiratu'l-'avâm*da yer alan bab başlıkları aşağıdaki gibidir:

1. Bab: Felsefeciler
2. Bab: Mecûsîler
3. Bab: Bazı Yahudilerin, Hıristiyanların ve Sâbiîlerin Görüşleri
4. Bab: İslâmî Görüşlerin ve Fırkaların Aslı Hakkında
5. Bab: Hâricîler
6. Bab: Mu'tezile
7. Bab: Cehm b. Safvân
8. Bab: Mürcie
9. Bab: Neccâriyye
10. Bab: Kerrâmiyye
11. Bab: Müşebbihe ve Mücessime
12. Bab: Tenâsühiyye
13. Bab: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatten Dâvûdiyye, Ebû Hanîfe
14. Bab: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatten Mâlik ve Şâfî
15. Bab: Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatten İbn Küllâb ve Ebu'l-Hasan Eş'arî

<sup>29</sup> Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 122-133.

<sup>30</sup> Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 122.

<sup>31</sup> Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 134-141.

<sup>32</sup> İftirak hadisi hakkında bk. Muhammet Emin Eren, *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme* (İstanbul: Kuramer, 2017) 23; a.mlf., "Bir Hadis Beş Yorum: 73 Fırka Hadisine Farklı Bazı Yaklaşımlar", *İslâmî Araştırmalar* 29/2 (2018), 331-347.

<sup>33</sup> Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 28.

16. Bab: Sûfîler
17. Bab: Kuşeyrî'nin er-Risâle'si Hakkında
18. Bab: Mu'tezile ve Bazı Hâricîlerin Dışında Ehl-i Sünnetten Olduğunu İddia Eden Birtakım Kimselerin Allah Teâlâ, Peygamberler ve Meleklerle İlgili Görüşleri Hakkında
19. Bab: Şîa Olarak Bilinen İkinci Ana Fırka Hakkında
20. Bab: Hangi Fırkanın Hak Olduğunu Anlama Hakkında
21. Bab: İmâmiyye İnancı Hakkında Kısa Bilgi
22. Bab: Fedek Meselesi Hakkında
23. Bab: Ehl-i Sünnet'in İmâmiyye'yi Eleştirirken Kullandığı Birkaç Hadis Hakkında
24. Bab: Emevîlerin Birtakım Rezillikleri Hakkında
25. Bab: Ehl-i-Adl ile Cebriyye Arasındaki Birkaç Mesele Hakkında
26. Bab: İmâmiyye'nin Ayıplandığı Birkaç Mesele Hakkında

### 1.5. *Tebşiratu'l-'avâmın Üslûbu ve Dili*

Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm*da savunmacı bir dil kullanmıştır. Kendi mezhebi İsnâaşeriyyenin görüşlerini savunmuş ve ona yöneltilen eleştirilere cevaplar vermiştir. Eseri Farsça yazmıştır. Müellif eseri Farsça yazmasına sebep olarak da bölgede yaşayan Şii azınlık kitleyi mezhebî açıdan kendi ana dillerinde bilgilendirmek olduğunu kaydetmiştir. Bu durum, kitabın mukaddimesinde şöyle izah edilmiştir:

“Bilesin ki bir müddettir büyük hocalar, âlimler ve diğerleri bu fakirden özet bir mezhepler, dinler ve milletlerin inançlarına dair yazılmış kaynakları toplayarak Farsça bir eser meydana getirilmesini talep etmişti. Ancak hayatın zorlukları buna engel olmuştu. Söz verdiğimiz tarih geçmekte ve onların da esere dair iştiyakı günden güne artmaktaydı. Gücümüz yettiğince özet bir şekilde bazı dinleri ve her kavmin inanç ve akidelerini okuyucuyu sıkmadan zikretmeye başlamak gerekti. Öyle ki okunduğunda doğruyu yanlıştan ayırsın ve bu şekilde Allah'tan tam bir ecir elde etsin. Bu esere *Tebşiratu'l-'avâm fi ma'rifet-i makâlâti'l-enâm* adı verildi ve eser yirmi altı baptan oluştu-  
ruldu.”<sup>34</sup>

Müellifin ifadesine göre *Tebşiratu'l-'avâm*da bazı kelimeler ele alınması eserin herkes tarafından anlaşılmasında güçlük meydana getirmiş ve yazarın muhatap olduğu kitle müelliften daha basit bir eser yazmasını istemiştir. Bunun üzerine Râzî, *Nüzhetu'l-kiram ve bostanu'l-'avâm* isimli yeni bir eser yazarak burada *Tebşiratu'l-'avâma*

<sup>34</sup> Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 1-2.

atıfta bulunmuştur.<sup>35</sup> *Tebsiratu'l-'avâm* yazarı bu durumu *Nüzhetu'l-kirâm*'da şöyle anlatır:

“Bilesin ki, *Tebsiratu'l-'avâm* okuyan dostlarımızdan bir kısmı eseri Farsça yazmamıza rağmen bazı bölümlerini anlamakta zorlanmışlar. Yine Farsça olarak, içinde hikâyelerin de bulunduğu anlamaları daha kolay başka bir eser kaleme almamı rica ettiler. Biz de musanniflerin kitaplarında bulunan her mevzu hakkında seçim yaparak Farsça'ya tercüme ettik. Böylece anlayışlarına uygun ve istifade edebilecekleri bir eser meydana gelsin ki mütercime Allah'tan rahmet dilesinler. Kitabın adını da '*Nüzhetu'l-kirâm ve bostânu'l-'avâm* koyduk.”<sup>36</sup>

Araştırmamızda zorluk çektiğimiz noktaları ifade etmemiz gerekirse bunların en başına yazım dilinin ağır ve anlaşılma zorluğunu koymamız gerekir. Tecrübemize binaen klasik bir metin olan *Tebsiratu'l-'avâmı* anlamının Farsça tarihi metinlere aşinalık ve İslâm mezheplerine yönelik uzmanlık gerektirdiğini söyleyebiliriz.

### 1.6. *Tebsiratu'l-'avâmın* Kaynakları

*Tebsiratu'l-'avâm*da atıflara bakıldığında müellifin çok çeşitli kaynaklara sahip olduğu anlaşılmalıdır. Müellif, görüşlerine atıfta bulunduğu kişilerin birçok yerde eserlerini de zikretmektedir. Bu eserler arasında günümüze ulaşmayanlar da vardır. Ayrıca bazı atıf yapılan görüşlerin, adı geçen eserlerde bulunmadığı durumlar da olabilmektedir.<sup>37</sup> Râzî'nin kaynak kullanımındaki diğer bir problem de “*kitabında diyor ki...*” ifadesini kullanması ve referans gösterdiği kitabın ismini zikretmemesidir. Kitap ismi zikretmemesi verilen bilgileri kontrol etmeyi güçleştirmektedir.<sup>38</sup> Râzî'nin klasik mezhepler tarihi kaynaklarından Ebü'l-Hasan el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) *Makâlâtü'l-*

<sup>35</sup> Muhammed b. Hüseyin Râzî (Müellif-i *Tebsiratu'l-'avâm*), *Nüzhetu'l-kirâm ve bostânu'l-'avâm*, thk. Muhammed Şirvânî, (Tahran: Kitabhâne-i Merkezi ve Edebiyât Dânişgâh-i Tahran, HŞ 1361/1982) 1/388.

<sup>36</sup> Râzî, *Nüzhetü'l-Kirâm*, 1/1-2.

<sup>37</sup> Örneğin müellif eserinin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaatten İbn Küllâb ve Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin birtakım görüşlerini ele aldığı on beşinci bapta, Gazzâlî'nin *Kitâbu'l-ledünniyye (er-Risâletü'l-ledünniyye)* geçen bazı ifadeleri yorumlayarak Gazzâlî'nin “Allah'ın malumatı mütenâhidir” «در کتاب لدنی گوید... و هم درین کتاب گوید معلومات خداى» dediğini iddia etmektedir. Gazzâlî'ye atfettiği bu ifade *Tebsiratu'l-'avâmın* iki neşrinde de aynı şekilde geçmektedir. Vâizî'nin tahkikinde ilgili ifadeye düştüğü dipnota göre Râzî'nin burada naklettiği görüş eserin Meşhed'deki yazmasında “Allah'ın mâlumâtı sınırsızdır” şeklinde tam tersi bir ifadeyle geçmektedir. Vâizî'nin tespit ettiği bu nüshadaki bilgi, bir istinsah hatasının da meydana gelmiş olabileceği ihtimalini akla getirmektedir. Ayrıca Râzî'nin Gazzâlî'ye atfettiği ifadenin mezkûr eserde yer almadığı görülmüştür. Bk. Gazzâlî, *er-Risâletü'l-Ledünniyye*, (*Mecmû'atü Resâ'ili'l-İmâm el-Gazzâlî* içerisinde) thk. İbrahim Emin Muhammed, (Kahire: Mektebetü'l Tefvikiyye, ts.) 239-254. krş. Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 118; Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Cafer Vâizî, 296.

<sup>38</sup> Buna bir örnek vermek gerekirse Râzî eserinin onördüncü babında Ahmed b. Hanbel ve görüşlerine de değinerek şu ifadeleri kullanır: “Ahmed b. Hanbel bir kitap yazmıştır. Orada Resûlullah'ın 'Her kim Ali'yi az da olsa düşman bellemezse benden değildir.' Müşebbihe mensupları Ahmed'e 'azdan kastedilen ölçü ne kadardır?' diye sordular. O da 'bir arpa tanesi kadardır' diye cevap verdi.” Râzî, Ahmed b. Hanbel'e ait olduğunu söylediği bu ifadenin hangi kitabında geçtiğini söylemeden doğrudan bu iddiayı okuyucuya aktarmaktadır. İddiasını desteklemek adına bir kitap ismi zikretmemektedir. Bk. Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 106.

*İslâmiyyîn*, Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (öl. 429/1037-38) *el-Fark beyne'l-fırak* ve Şehristânî'nin (öl. 548/1153) *el-Milel ve'n-nihal*'inden çokça istifade ettiği gözlemlenmiştir.<sup>39</sup>

Müellifin ulaşabildiği fırak kaynaklarını geniş alıntılarla kullandığı görülmektedir. Özellikle İmâmiyye fırkası dışında kalan Şîî fırkalar hakkında verdiği bilgilerde Sünnî kaynaklardan yararlandığı görülmüştür. Râzî, Ehl-i sünnet fırkaları söz konusu olduğunda onların birinci el kaynaklarına ulaşabilirken, Şîî fırkalar hakkında bilgi verirken onların kendi kaynaklarına değil, muhalifleri olan Sünnî âlimler tarafından yazılmış bilgilere yer vermiş olması da dikkate değerdir.<sup>40</sup>

## 2. *Tebşiratu'l-'avâm*da Fırkaların Tasnifi

### 2.1. *Tebşiratu'l-'avâm*da Fırkaların Genel Tasnifi

Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm*ın “İslâmî Görüşlerin ve Fırkaların Aslı Hakkında” adını verdiği dördüncü bapta meşhur iftirak hadisini zikrederek konuya başlar. Bu hadis, eserde “Peygamber Aleyhisselam buyurdu ki: Yahudiler Musa'dan sonra yetmiş bir fırkaya bölündüler ve benim ümmetim de yetmiş üç fırka olacaktır. Kurtuluşa eren bir fırka hariç cümlesi helak olacaktır.” şeklinde zikredilmektedir.<sup>41</sup> Müellif mezhepleri tasnifinde Hz. Peygamber'den rivayet edilen bu hadisi esas aldığı ifade etmiş ve fırkaları “fırka-i nâciye ve diğer sapkın fırkalar” çerçevesinde değerlendirmiştir.<sup>42</sup> Her ne kadar yetmiş üç fırka hadisini tasnifinde merkeze almış olsa da Râzî, eserinde ele aldığı fırkalar sayıldığında bu sayının yetmiş üçten fazla çıkabileceğini kabul eder. Bununla birlikte fazla çıkan fırkaların da bu yetmiş üç fırka içine dahil olduğunu söyler. Çünkü ona göre aynı fırka

<sup>39</sup> Klasik mezhepler tarihi kaynaklarından Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin *el-Fark beyne'l-fırak* adlı eserinde anlatılan Sebeiyye fırkası ile *Tebşiratu'l-'avâm*'daki bilgilerin çok benzer olduğu görülmektedir. krş. Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 167-168; Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak*, thk. Muhammed Osman el-Hişt (Kahire: Mektebetü İbn Sînâ, ts.) 205-207. *el-Fark beyne'l-fırak*'ın *Tebşiratu'l-'avâm*ın başka yerlerinde de kaynak olarak kullanıldığı *Tebşiratu'l-'avâm* muhakkikleri Abbas İkbâl ve Cafer Vâizî tarafından da tespit edilmiştir. Vâizî'ye göre özellikle altıncı bapta Mu'tezile ile ilgili bilgilerin çoğu *el-Fark*'tan tercüme edilerek alıntılanmıştır. Bk. Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm*, thk. Cafer Vâizî, 73-74.

<sup>40</sup> Örneğin *Tebşiratu'l-'avâm* müellifi Hişamiyye fırkası için Eş'ârî'nin adını vererek onun *Makâlât*'ındaki bilgileri alıntılanmaktadır. Burada Eş'ârî'nin zikrettiği Mutezilî âlimlerden Ebü'l Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/849) ve Câhız'ın (öl. 255/869) konuyla ilgili ifadelerini Râzî de nakletmektedir. krş. Ebu'l-Hasan el-Eş'ârî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev: Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın, (İstanbul: Kbalcı, 2015) 61; Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 171-172.

<sup>41</sup> Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 28. Burada dikkati çeken husus hadisin meşhur versiyonlarında Hristiyanların da yetmiş iki fırkaya ayrıldıkları ifade edilirken eserin Abbas İkbâl tahkikinde müellifin Hristiyanlarla ilgili bölümü zikretmediği görülmektedir. Cafer Vâizî'nin yeni yayımlanmış olduğu tahkikinde buradaki Hristiyanlarla ilgili bölüm bulunmaktadır. Bk. Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm*, thk. Cafer Vâizî, 135. Ayrıca eserin günümüze ulaşan yazma arapça nüshasında ise mütercim el-Batîfî hadisi bilinen şekilde yani Hristiyanların da yetmiş iki fırkaya ayrıldıkları bilgisine yer verdiği görülmektedir. Bk. Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm* (1256), v. 25a.

<sup>42</sup> Râzî, *Tebşiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 28.



içinde olan ancak farklı görüşler ileri süren kimseleri de birer fırkaymış gibi ele alması bu sayıyı tutturamamasına neden olmuştur.<sup>43</sup>

Müellife göre bütün fırka mensupları kendi fırkalarını kurtuluşa eren fırka olarak kabul etmektedir. Diğer fırkalara uyanlar ise onlara göre sapkın ve yoldan çıkmış kimselerdir. Râzî bu sıkıntılı durumu yorumlayarak diğer fırka mensuplarının da belli şartlara uyduğu takdirde, İslâm dairesi içinde kalacağını, kelime-i şehâdet getiren, Allah'a ve Peygamber'e iman edip şeriatın esaslarını ikrar eden bir kimsenin ümmetin icmâsıyla malı, canı, evlatları ve kadınlarını güvence altına aldığını söyler. Ayrıca bu kimse öldüğünde cenazesinin İslâmî usullere göre muamele görmesinin ve Müslüman mezarlığına gömülmesinin vacip olduğunu kaydeder. *Tebsiratu'l-'avâm* yazarı bu konuda icmâya aykırı görüş ifade eden taassup sahibi ve dinsiz olmakla itham eder.<sup>44</sup>

*Tebsiratu'l-'avâm* müellifi yine bu bölümünde tüm İslâm fırkalarının aslında iki ana fırkadan oluştuğunu söyler. Buna göre ana fırkanın birincisi *Ehl-i sünnet ve'l-cemâat* ikincisi ise *Şiâdir*.<sup>45</sup> Diğer fırkalar bu ikisinden neşet etmiştir. Mezheplerin isimlendirilmesiyle özel olarak ilgilenmektedir. Nitekim iki ana grup olarak Ehl-i sünnet ve Şîa için isimlendirmede karşıtlarının ve taraftarlarının övgü yahut yergi içeren farklı isimler kullandığını ifade etmektedir.<sup>46</sup> Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'i imam kabul edenlerin teşkil ettiği grubu *Ehl-i sünnet ve'l-cemâat* olarak adlandırır. Bu fırka karşıtlarının ise onları zemmetmek için *Nevâsıb* ismini kullandığını söyler. İkinci ana fırka ise Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ali'yi imam kabul edenlerdir. Bunlar kendilerini *Şîa* yahut *Ehl-i iman* olarak adlandırır. Muhalifleri ise onları *Revâfiz* olarak isimlendirir.<sup>47</sup>

Müellife göre karşıt görüşün bu isimlendirmeleri yergi içerdiğinden her fırka bu yergi içeren ismi kendine göre yorumlar. Ehl-i sünnet mensupları *nevâsıb* ismi için "Eğer bir imam tayin ettiğimiz için bize bunu diyorsanız bu bizim nezdimizde yerilecek değil bilakis övünülecek bir şeydir. Eğer kastınız Ehl-i beyt'e düşmanlık ortaya koyduğumuzu ima ise bu batıldır, biz Ehl-i beyt'e karşı bir düşmanlık beslemedik" derler. Râzî, buna cevaben Ehl-i sünnet'in Hz. Ebû Bekir'i imam kabul etmesini Hz. Ali'nin hakkını heder etmek ve dolayısıyla bunun da Ehl-i beyt'e düşmanlık anlamına geldiğini iddia eder. Bu anlamda birinin hakkının gasp edilmesinde gasba yardım eden kimsenin de zulme ortak olduğunu ve dolayısıyla Hz. Ali'nin hakkı olan hilafetin Hz. Ebû Bekir'e verilmesinin Hz. Ali'nin imamet hakkının gasbı anlamına geldiğini ve bu yönüyle Ehl-i sünnet'in bu suç ortak olduğunu iddia etmektedir. Ayrıca Râzî'ye göre imametın seçimle olması ve Hz. Peygamber'den sonra Hz. Ebû Bekir'in imam seçilmesinin de dini meşruiyeti Ehl-i sünnet tarafından sağlam bir şekilde ortaya konulamamıştır. Yine Emevîlerin Ehl-i beyt'e yaptıkları zulümler dolayısıyla Ehl-i sünnet'in Emevî yöneticilerine lanet edilmesine

<sup>43</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 38.

<sup>44</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 28.

<sup>45</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 28, 38.

<sup>46</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 28.

<sup>47</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 28.

karşı olmasını da buna delil olarak göstermektedir. Râzî'ye göre Emeviler'e lanet eden kimse Ehl-i sünnet tarafından tekfir edilmektedir.<sup>48</sup>

Râzî'ye göre *râfıza* isimlendirmesi ise Şîa mensuplarına hasımları tarafından verilmiş bir yergi ifadesidir. Mezkûr kelimenin lügatte terk etmek anlamına geldiğini kaydeder. İstilah olarak ise *râfızî*nin “Hz. Peygamber'in vefatından sonra Hz. Ebû Bekir'in imametini kabul etmeyip Hz. Ali'nin imam olduğunu kabul eden” anlamına geldiğini söylemektedir. Buradan hareketle kelimeyi “batılı terk eden kimse” olarak yorumlamakta ve bu anlamıyla *râfıza* isimlendirmesinin bir yerme ifadesi olarak kabul etmeyip aksine bir övgü ifadesi olduğunu savunmaktadır.<sup>49</sup> İmâmiyye kaynaklarında ise Râzî'de de görüldüğü üzere bu isimlendirmenin olumlu anlamına işaret edilmektedir. Örneğin *râfızan*ın Firavun zamanında Hz. Musa'nın davetini kabul edip Firavun'un ilahlığını reddedenlere verilen bir isim olduğu vurgulanmıştır.<sup>50</sup>

Dördüncü bapta İslâm fırkalarının Ehl-i sünnet ve Şîa olarak iki ana damarın alt kolları olduğunu ifade ettikten sonra beşinci bölümden on sekizinci bölüme kadar Ehl-i sünnet içinde kabul ettiği fırkaları ele alır. Ehl-i sünnet fırkaları anlatmaya beşinci bapta ele aldığı Hâricî fırkalardan başlar. Râzî burada Hariciler'in inancına göre din, iman ve İslâm'ın sadece kendi inandıkları gibi olduğunu ve diğerlerinin inançlarının iman ve İslâm olmayıp belki “istislâm” olduğu görüşünü aktarır. Müellif bu cümleyi aktardıktan sonra doğrudan Hâricî grup ve görüşleri ele almayı önce kendisine göre doğru din, iman ve İslâm'ın ne olduğunu anlatmayı daha uygun görmüş ve daha sonra Hâricî fırka ve görüşlerini anlatmaya geçmiştir.

Râzî, dini on maddede ilgili olduğunu düşündüğü bazı âyet ve hadislerle gönderme yaparak bir iki cümlede çok kısa bir şekilde izah eder. İman konusunda ise şu ifadeleri kullanır:

“Bilesin ki iman; tevhid, adl, nübüvvet ve imamet gibi tasdik edilmesi vacip olan herşeyi tasdik etmektir. Yine cümle enbiya, indirilen kitaplar, melekler, haşr ve neşr, cennet, cehennem, sırat, hesap gibi cümle kıyamet ahvalinin varlığını onaylamak ve ona inanmaktır. İmanın tasdik olduğunun deliliyse; “... ‘Ama biz doğru söyleyen kimseler olsak da sen bize inanmazsın’ dediler.”<sup>51</sup> ayetidir. Yani kişinin inanması ve inanma işi kalbin fiillerindedir. Dolayısıyla her mümin müslümandır ancak bütün müslümanlar mümin değildir. Allah da ayetinde şöyle buyurmaktadır: “Bedeviler ‘İman ettik’ dediler. Şunu söyle: Henüz iman kalplerinize girmediğine göre, sadece boyun eğdiniz.”<sup>52</sup> Bu ayette iki delil vardır. Biri imanın İslâm'ın bir cüzü olduğudur. İkincisi de imanın kalbin fiillerinden biri olduğudur ve kalbin fiili de tasdik ve inanmadır. [Ca'fer] es-Sâdık'a r.a. kişi ne yaptığı zaman imanı kâmil olur diye sordular. O da “Allah'ın dostlarına tevelli ve düşmanlarından da teberri edip sâdiklarla birlikte olduğunda” diye cevap verdi. Allah da bu minvalde Kur'an'da

<sup>48</sup> Râzî, *Tebşiratu'l-avâm*, thk. Abbas İkbâl, 29-30.

<sup>49</sup> Râzî, *Tebşiratu'l-avâm*, thk. Abbas İkbâl, 32-33.

<sup>50</sup> Bk. Etan Kohlberg, “İmâmiyye Şîası Geleneğinde “Râfızî” Terimi”, çev. Halil İbrahim Bulut, *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 2/2 (08/2004), 117-124.

<sup>51</sup> *Kur'ân Yolu* (Erişim 19 Nisan 2020), Yûsuf 12/17.

<sup>52</sup> Hucurât 49/14.

şöyle buyuruyor: “*Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun (Tevbe 9/119).*”<sup>53</sup>

Râzî, İslâm konusunda ise şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Resûlullah'ın; *Ben insanlarla, la ilahe illallah deyinceye kadar savaşmakla emrolundum. Kim, la ilahe illallah derse meşru gerekçeler müstesna, canı (nefs) ve malı koruma altındadır, dediği gibi itaatini ister gönül rızasıyla isterse de kerih görerek izhar etmektir. İslâm öz ve hakiki olan dindir ve Allah'ın da Kur'an'da buyurduğu gibi; Şüphesiz Allah katında din İslâm'dır (Âl-i İmrân Sûresi 3/19).*”<sup>54</sup>

Müellif tam bu noktada Hz. Ali'ye muhalefeti de İslâm ve iman açısından ele alarak şöyle söylemektedir: “Emîrül-mü'minîn Ali bunun için kendisine muhalefet edenler hakkında ‘Allah'a and olsun ki o kavim hakiki anlamda Müslüman olmadı yalnız kendilerini Müslüman sanmaktalar, hâlbuki değiller’ dedi.”<sup>55</sup>

Bu açıklamalardan sona yazar Hâricîleri; Ezârika, Acârîde, Necedât, Sufriyye ve İbâdiyye olmak üzere beş ana fırkaya ayırır.<sup>56</sup> Haricilerden Acârîde'nin ise 20 alt fırkaya ayırdığını, isimlerini verdiği her bir grubun diğerlerini tekfir ettiğini ifade eder.<sup>57</sup> Bölüm sonunda müellif, tüm Hâricî fırkaların ortak görüşlerini sıralar. Buna göre Hz. Ali, Hz. Osman, Hz. Aişe, Hz. Talha ve Zübeyr, Malik Eşter, Muaviye, Amr b. As ve onların askerleri kâfirdir. Onlardan teberri etmek vaciptir. Ayrıca nikâh esnasında Hz. Ali'den teberri etmeyen de nikâhı batıldır.<sup>58</sup>

Altıncı bapta Mu'tezile'yi ele alır. Burada Mu'tezile'nin alt kollarını kaynak belirtmeden bir kesimin 20 bazılarının da 7 fırka olarak kabul ettiğini, ilk mutezili görüşleri savunanın da Vasil b. Ata olduğunu söyler. Müellif, Mu'tezile'nin sayı olarak verdiği alt fırkaların isimlerini sıralamaz. Bu bölümde Mu'tezile'yi daha çok fırka içinde öne çıkan görüş ve isimler çerçevesinde ele almıştır.<sup>59</sup>

Yedinci bapta Cehm b. Safvan (öl. 128/745-46) ve görüşlerinden bahseder. Cehm'in “bidatları”nın Tirmizî'de ortaya çıktığını ve Emevîlerin son döneminde Sâlim (Selm) b. Ahvez el-Mâzinî tarafından öldürüldüğünü kaydeder. Cehm'in tâbiîn döneminde birçok bidati ortaya koyduğunu söyler ve bu bidatlardan kendisine göre “en rezilleri” olan sekizini aktarır.<sup>60</sup> Müellif, bu bölümde Basra Mu'tezilesi'nin âlimlerinden sayılan Dırâr b. Amr' (öl. 200/815 [?]) ve Abbâd b. Süleymân'ın (öl. 250/864) birtakım görüşlerini bu başlık altında ele alır. Ayrıca Bekir b. Uhtü Abdülvâhid'i (3./9. yüzyıl) ve kendisine nispet edilen Bekriyye'yi de Cehmiyye altında gösterir.<sup>61</sup>

<sup>53</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 37.

<sup>54</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 37.

<sup>55</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 36-37.

<sup>56</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 38.

<sup>57</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 40.

<sup>58</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 46.

<sup>59</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 47-55.

<sup>60</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 55-57.

<sup>61</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 57-58.

Râzî sekizinci bapta Mürcie'yi konu edinir. Bu fırkanın Me'mûn b. Hârûn er-Reşîd (öl. 218/833) zamanında ortaya çıktığını ve Yûnusiyye, Ğassâniyye, Sevbâniyye, Tûmeniyye, Mer'siyye olarak beş alt fırka olduğunu zikreder. Bu bölümde Gaylâniyye'yi de Mürcie'den sayarak Gaylâniyye'nin iman ve marifetullah hakkındaki görüşünü aktarır. Gaylâniyye'yi Mürcie altında değerlendirme sebebi bu fırkanın iman anlayışı olabilir. Burada Gaylâniyye'nin görüşü şöyle aktarılır: "Mürcie'den Gaylâniyye derki: İlk marifet zaruridir ve iman; Allah'a karşı ikinci marifet, onun dostluğu ve resullerin Allah'ın katından getirdiği her şeye karşı boyun eğme ve ikrardır."<sup>62</sup>

Dokuzuncu bapta Neccâriyye işlenir. Neccâr'ın görüşlerinin de Me'mûn zamanda ortaya çıktığını bu fırkanın Burġûsiyye, Za'ferâniyye, Müstedrike olmak üzere üç alt fırka olduğunu kaydeder. Râzî'ye göre bu fırka mensupları Allah'ın sıfatları konusunda Mu'tezile ile; fiiller, kesb ve istitaatın fiille birlikte olduğu konusunda da Mücebbire ile hemfikirdirler. Ayrıca Rü'yetullah'ı da reddederler.<sup>63</sup>

Onuncu bapta tek fırka olarak ele aldığı Kerrâmiyye'nin görüşlerini on sayfa gibi uzun bir bölümde anlatmıştır. Kerrâmiyye'nin kurucusunun aslen Sistanlı olan Ebu Abdullah b. Kerrâm olduğunu belirtirerek bu fırkanın Abbasilerin Horasan Valisi Abdullah b. Tâhir (öl. 230/844) zamanında Nişabur'da zuhur ettiğini söyler. Bu fırkayla ilgili *es-Sevâdü'l-a'zâm*da da yer verildiği görülen ve Abdullah b. Ömer kanalıyla Hz. Peygamber'e dayandırılan bir rivayete yer verir.<sup>64</sup> Râzî, Kerrâmiyye'ye dair verdiği bilgilerin çoğunu ismini de eserinde zikrederek Şâfiî Kadı Ebu Cafer Muhammed b. İshak ez-Zevzenî'ye (öl. 463/1071) dayandırır. Daha önce Râzî'nin mensubu olduğu Şiraz halkının çoğunlukla Şâfiî mezhebine tabi Ehl-i sünnet bir toplum olduğunu ifade etmiştik. Bu durum Râzî'nin Kerrâmiyye'ye dair nakillerde neden sıklıkla Şâfiî Kadı Zevzenî'ye atıf yaptığını açıklama husunda önemli bir veridir.

<sup>62</sup> Râzî, *Tebşiratu'l-avâm*, thk. Abbas İkbâl, 61.

<sup>63</sup> Râzî, *Tebşiratu'l-avâm*, thk. Abbas İkbâl, 73.

<sup>64</sup> Bu rivayete göre Hz. Peygamber ümmeti arasından bir kavmin kendisinden 250 yıl sonra zuhur edeceğini, onların gündüzü oruç geceyi namazla geçireceğini ancak bunu halka riya olarak yapacaklarını, elbiselerinin eski püskü, arzuları karınlarını doyurmak olacağını, yüzleri sarı gönüllerinin kararış olacağını, Allah'ın zatı hakkında cahilce konuşacaklarını, kitabı inkâr edeceklerini, ilmi dünyaya olan tamahkârlıkları için öğreneceklerini haber vermiştir. Ayrıca onları gören kimsenin onlarla ilişkiye girmemesini, cenaze namazlarını kılmamasını, hastalıklarında onları sormamaları gerektiğini söylemiştir. Bu rivayette Abdullah b. Ömer'in onları nasıl tanıyacağını sormuş. Hz. Peygamber de onların zuhurunun Horasan'da olacağını, bu mezhebin asıl kurucusunun da aslen Sicistanlı olacağını, onlara Kerrâmiyye deneceğini, onların Mürcie'nin en kötü fırkası olduğunu ve reislerinin isimlerinin kendi ismi ile çağrıldığını söylemiştir. Rivayetin devamında Hz. Peygamber'in onlara hakkını helal etmediğini çünkü onların dini değiştirdiğini, imanın ikrar, dinin zorunluluk olduğunu söyleyerek sünnetini inkâr ettiği ifade edilir. Nihayetinde bu rivayet. Hz. Peygamber'in Kerrâmiyye'ye üç kere lanet ettiği bilgisiyse sona erer. krş. Râzî, *Tebşiratu'l-avâm*, thk. Abbas İkbâl, 64; Hakîm es-Semerkindî, *Tercüme-i es-Sevâdü'l-A'zam*, thk. Abdülhay Habîbî, (Tahran: İntişârât-i Dânişgâh-i Tahran, 1392/2014) 186-187. Mezhepler arası ihtilâflarda muhalifini kötüleme amaçlı yahut kendi görüşlerini destekleme gayesiyle Hz. Peygambere dayandırılan hadisler uydurulduğu bilinmektedir. Bazı hadis kaynaklarında yer alan ve kadercileri Mecûsîler'e benzeten rivayetlerde olduğu gibi yukarıda geçen rivayet de bunun bariz bir örneğidir.

Bununla birlikte *Tebsiratu'l-'avâm*da Kerrâmiyye ile ilgili aktarılan bilgiler çok ağır ithamlar içermektedir. Ayrıca müellifin Kerrâmiyye'nin görüşü olarak naklettiği "iman sözdür"<sup>65</sup> ifadesi nedeniyle Kerrâmiyye ile Mürcie arasında bir bağlantı kurmaması da dikkate değerdir.

On birinci babta Müşebbihe-Mücessime yer alır. Yahyâ b. Maîn (öl. 233/848), Ahmed b. Hanbel (öl. 241/855), Süfyân es-Sevrî (öl. 161/778), İshak b. Râhûye (öl. 238/853), Davud ez-Zâhirî İsfehânî (öl. 270/884) ve Hişâm b. el-Hakem (öl. 179/795) olmak üzere teşbih fikrinin ismi zikredilen bu ulema tarafından ortaya çıkarıldığını beyan eder. Müellif Müşebbihe'nin de kendi zamanında ve öncesinde biri övgü diğeri de yergi olmak üzere iki şekilde isimlendirildiğini ifade eder. Övgü olan lakaba göre kendilerine "*Ehl-i sünnet ve cemaat, Selefi ve Ashâb-ı hadis*" demektedirler. Hasımları ise onları yergi içeren isimler olan "*Müşebbihe, Mücessime, Mücebbire ve Haşeviyye*" şeklinde anar.<sup>66</sup>

Râzî kendi yaşadığı dönemdeki Müşebbihe'yi itikatta tek, fıkhıta yedi gruba ayırarak bunları; Kerrâmiyye'den olup fıkhıta Ebû Hanîfe'ye uyanlar, bir kısım Mâlikîler, bir kısım Şâfiîler, Süfyân Sevrî'ye uyanların tamamı, İshak Râhûye'ye uyanların tamamı, Ahmed b. Hanbel'e uyanların tamamı, Kerrâmiyye'den Ebû Abdullah'a uyanların ekserisi olarak sıralar.<sup>67</sup>

On ikinci bapta Ehl-i tenâsüh'ün görüşleri konu edilir. Felsefecilerin, Mecûsîlerin, Yahudilerin, Hıristiyanların ve Sâbiîlerin tenâsühe inandıklarını ifade eden müellif tenâsüh düşüncesiyle ilgili birtakım bilgiler verir. İslâm fırkaları içinde de tenâsüh inancına sahip kimseler olduğunu söyler ve Ehl-i tenâsüh'ün bu konuda Kur'an'dan delil getirdikleri ayetlere yer verir. Bu bapta bir fırka ismi zikretmeyen müellif Ahmed b. Hâbit (öl. 232/846) ve Fazl el-Hadesî'nin (öl. 257/870-71) ismini anarak onların bu konuda çok aşırıya gittiklerini ifade eder.<sup>68</sup>

On üçüncü bapta on sekizinci bâba kadar Ehl-i sünnet fırkaları olarak vurguladığı yedi fırka üzerinde durur.<sup>69</sup> Burada fıkıh mezheplerini esas aldığı, itikadî/kelâmî ve siyasî konularda görüşleriyle öne çıkan mezhepleri bu fıkıh mezhepleriyle ilişkilendirerek tasnif ettiği görülmektedir.

1. Dâvudiyye mezhebinin müellif döneminde müntesibi kalmamıştır.

2. Hanefîler; Mu'tezile, Neccâriyye, Kerrâmiyye, Mürcie ve Cebriyye şeklinde fırkalara ayrılmıştır. Harezmi'de Mu'tezile, Buhara ve Kâşân'da Neccâriyye, Gur ve Sind'de Kerrâmîler vardır. Kûfe ve Bağdâd'ta Mürcie; Horasan, Mâverâünnehir ve Fergana ve

<sup>65</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 62-63.

<sup>66</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 75-76.

<sup>67</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 76.

<sup>68</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 88.

<sup>69</sup> Râzî'nin burada verdiği fırka tasnifleri ve mezheplerin yayıldığı bölgelerle ilgili bilgiler Alessandro Bausani tarafından kullanılmıştır. Bk. Alessandro Bausani, "Selçuklu Döneminde Din", çev. Ali Ertuğrul, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/ 2 (2007), 442.

Türk beldelerindeki Hanefîler, Cebrîdir. Müellif kader konusunda Allah'ın her şeyi yaratmasını kabul edenlere Cebrî demektedir.<sup>70</sup> Nitekim İmam Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Cebriyye mezhebine girdiğini ifade etmesi<sup>71</sup> buna işaret etmektedir. Dolayısıyla yukarıda saydığı bölgelerdeki Hanefîlerin çoğunluğu itibariyle Mâtüridiyye mezhebinin mensuplarının yaşadıkları coğrafyalar olduğu görülmektedir. Müellif Mâtüridîleri Hanefî Cebrîler olarak isimlendirmektedir.

3. İmam Mâlik ve Şâfiî'nin mezhebini kabul edenler 14. Bapta ele alınmaktadır. Malikîler, kelâmî bakımdan Hâricî, Mu'tezilî, Müşebbihe, Sâlimiyye (Basra'nın Malikîleri) ve Eşarîler şeklinde kısımlara ayrılmıştır.<sup>72</sup>

4. Şafîiler altı gruba ayrılmıştır: Müşebbihe mensupları Hemedan, Burûcird, Isfahan, Yezd, Herat ve Şirâz gibi yerleşim yerlerinde yayılmıştır. Şâfiilerden bir diğer grup Seleflilerdir. Hüseyin Kerâbîsî (öl. 248/862) liderliğindeki Şâfiî Haricîler Basra, Umman ve Isferâyin'de yayılmıştır. Mâverdî (öl. 450/1058) ve Râğıb İsfehânî'nin (öl. V./XI. yüzyılın ilk çeyreği) liderlik ettiği Şâfiî Mu'tezile Huzistân'da bazı yerlerde yayılmıştır. Eş'arî Şâfiîler vardır. Müellifin Yezidîler diye isimlendirdiği Şâfiîler Ebû Bekir, Ömer, Osman, Muaviye ve Yezid'i meşru halifeler kabul edenlerdir. Bunlar takiyye yapmakta ve Hz. Ali'yi de bu halifelerden saymaktadır.<sup>73</sup>

5. Ahmed b. Hanbel'in mezhebini kabul eden Hanbelîler Müşebbihe ve Müces-sime mezhebiyle ilişkilendirilir.<sup>74</sup>

6. Süfyan es-Sevrî (öl. 161/778) ve 7. İshak er-Râheveyh'in (öl. 238/853) taraftarları olup bu son üçü de Müşebbihe mezhebiyle ilişkilendirilir.<sup>75</sup>

On beşinci bapta İbn Küllâb (öl. 240/854 [?]) ve Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin (öl. 324/935-36) mezhebini kabul edenler ele alınır.

On altıncı bapta diğer klasik kaynaklarda nadiren rastlanan Sûfilere ve on yedinci bapta özellikle Kuşeyrî'nin (öl. 465/1072) *er-Risâle* adlı eserine ayrı bir bab ayırmıştır. Râzî'nin sûfî görüşleri ve pratiklerine karşı itiraz yönelterek tasavvufu eleştirmesi, daha sonraki Şîî âlimlerin tasavvuf eleştirilerinde kullanılmıştır. Râzî, Ehl-i sünnet'ten saydığı sûfîleri altı farklı gruba ayırır. Bunlardan ilk dördünün, İttihadcılar, Uşşâkiyye, Nûriyye, Vâsılıyye şeklinde isimlerini zikrederek görüşlerine yer verir. Beşinci grup için isim vermeden onların ilim öğrenmeyi haram sayan ve hak bilgiye ancak şeyhin telkiniyle ulaşılabileceği görüşünü benimseyen bir grup olduğunu nakleder. Altıncı grup için de isimlendirme yapmaz ama onların da tek dertlerinin bu yolla hankahlarda karınlarını doyurmak olduğunu ifade eder.<sup>76</sup> Şîî âlimler, Safeviler döneminde ve daha

<sup>70</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 91.

<sup>71</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 172.

<sup>72</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 96.

<sup>73</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 98.

<sup>74</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 106.

<sup>75</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 107.

<sup>76</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 122-133.

sonraları Râzî'yi takip etmiş, yazdıkları eserlerde, Râzî'nin *Tebsiratu'l-'avâm*daki delillerini tekrarlamışlardır.<sup>77</sup>

On sekizinci bapta Mu'tezile ve bazı Hâricîler'in dışında kalan Ehl-i sünnet'ten birtakım kimselerin görüşlerini sıralar.

## 2.2. *Tebsiratu'l-'Avâm*da Şîî Fırkalar

On dokuzuncu baptan yirmi birinci baba kadar olan üç bölümde Şîî fırkalar ve hususen İsnâaşeriyye fırkası üzerinde durulur. İsnâaşeriyye de dâhil olmak üzere Şîî fırkalar yirmi altı fırka olarak ele alır. Râzî kendi döneminde yaşayan dört Şîî fırka kaldığını naklederek şu isimleri verir: İmâmîler, Zeydîler, İsmâîlîler ve Nusayrîler. Bununla ilgili şu ifadeleri kullanmaktadır:

“Bilesin ki bu zamanda kendisini Şîa olarak adlandıranlar dört fırkadan fazla kalmamıştır. Bunların ilki İmâmîler, ikincisi Zeydîler, üçüncüsü İsmâîlîler, dördüncüsü Nusayrîler'dir. Bu dört fırkadan her biri diğerini tekfir eder. Biz de mevcut bu fırkaların ve bugüne ulaşmayan diğer Şîî fırkaların sözlerine biraz değineceğiz...”<sup>78</sup>

Bununla birlikte müellif, takipçisi kalmamış Şîî fırkalar hakkında da bilgiler verir.

### 2.2.1. Tekfir Edilen Şîî Fırkalar

Râzî, Şîî fırkaları ele aldığı eserinin on dokuzuncu bölümünde Sebeiyye, Kâmiyye, Beyânîyye, Muğîriyye, Mansûriyye, Hattâbiyye, Ğurâbiyye, Şeriiyye olarak saydığı sekiz Şîî fırkayı tekfir eder.<sup>79</sup>

Günümüzde Şîî araştırmacılar tarafından masal olarak değerlendirilip reddedilen Abdullah b. Sebe meselesi<sup>80</sup> ve Sebeiyye fırkası hakkında dikkate değer bir bilgi verir. Buna göre müellif, kendi yaşadığı dönemde Sebeiyye fırkasına Nusayriyye denildiğini kaydeder.<sup>81</sup>

Râzî, ilk dönem Şîî âlimler içerisinde İmâmîyye'nin temsilcileri sayılan birtakım kimseleri diğerlerinden ayrı tutarak savunmuştur. Şîî ama İmâmîyye dışında kalan diğer fırkaların âlimleri hakkındaysa muhalif kaynakların verdiği bilgileri kullanmakta bir beis görmemiştir.

### 2.2.2. Savunulan Şîî Fırka: İmâmîyye/İsnâaşeriyye

Râzî, İsnâaşeriyye mezhebine mensub bir âlimdir. *Tebsiratu'l-'avâm* müellifi bu nedenle İsnâaşeriyye için iki önemli şahsiyet olan Hişam b. Hakem (öl. 179/795) ve Hişam b. Sâlim (öl. 2/8. yüzyılın sonları) hakkındaki klasik mezhepler tarihi kaynaklarındaki

<sup>77</sup> Nasrullah Pürcevâdî, “On İki İmam Şiiliğinde Tasavvufa Muhalefet”, çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 235, 241.

<sup>78</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 167.

<sup>79</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 172.

<sup>80</sup> Bk. Murtaza'l-Askerî, *Abdullah b. Sabâ Masalı, Bir Yalancının Düzmeleri*, çev. Abdülbâki Gölpinarlı, (İstanbul: 1974); Siddık Korkmaz, *Tarihin Tahrifi: İbn Sebe Meselesi* (Ankara: Araştırma, 2005).

<sup>81</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 168.

bazı olumsuz bilgileri naklederek bu bilgileri tenkit etme ve sözkonusu iki âlimi savunma gereği duyar. Ona göre hasımların Hişam b. Hakem ve Hişam b. Sâlim'e nispet ettikleri "Allah'ı teâlâ cisimdir" ve "parçalanmayan cüz mümkündür" gibi sözlerin<sup>82</sup> amacı avâmın İmâmiyye fakîhlerinden nefret ederek onların kâfir olduklarına inanmalarını sağlamaktır.<sup>83</sup> Râzî'ye göre bu âlimlerin görüşleri diye anlatılanlar, hasımlarının sözleridir ve aslı astarı yoktur.<sup>84</sup>

İsnâaşeriyye'yi kurtuluşa eren fırka olarak başka başlıklarda da konu edinen müellif Şîî fırkalardan yirminci ve sonuncu olarak İsnâaşeriyye/İmâmiyye'yi ayrı bir başlıkta ele alır.<sup>85</sup> Ehl-i hakk olarak tanımladığı ve kurtuluşa eren fırka olarak gördüğü mezhebini "Neden İmâmiyye hak mezheptir?" sorusunun cevabı olarak açıklamaya çalışmıştır. Bu soruyu iftirak hadisini esas alarak cevaplandırır. Burada şu ifadeleri kullanır:

"Her ne kadar zikrettiğimiz fırkaların tamamı kendilerinin hak diğerlerinin batıl olduğunu söyleseler de akıl, tek doğrunun olması gerektiğini iktiza eder. Yetmiş üç fırka rivayetine göre tek fırka, kurtuluşa erecek, diğerleri helak olacaklardır."<sup>86</sup>

*Tebziratu'l-avâm*'ın yirminci babı; "Hangi Grup (kavm) Hak Üzeredir ve Onu Nerede Aramak Gerekir" başlığını taşımaktadır. Burada müellif "*Yetmiş iki fırkanın görüşü bâtıldır*" demektedir. Ona göre hak yolda olan fırka ise Ehl-i beyt'e uyanlardır. Kurtuluşa ermek için Ehl-i beyt imamlarına tabi olunması gerekir. Bu görüşlerini ise şu şekilde ifade eder:

"Yeryüzünde her zaman sözleri hüccet ve kendilerine tabi olunması vacip olan bir grubun (kavm) bulunması gerekir. Böyle bir grubun yeryüzünde bulunmaması durumunda İslâm dini de batıl olacaktır. Bu grup yaratılmışların en hayırlısıdır. Yaratılmışların en hayırlısı olduklarının delili ise Allah'ın ayetleri, Resul'ünün hadisleri ve ümmetin icmâsıdır. Bu üç delile göre Hz. Peygamber'den sonra yaratılmışların en hayırlısı Hz. Peygamber'in "Ehl-i beyt"idir."<sup>87</sup>

Râzî daha sonra zikrettiği birtakım âyet ve rivayetlerle Ehl-i beyt'in Müslümanların en hayırlıları olduğunu ortaya koymaya çalışır. Ehl-i beyt imamlarının faziletine dair naklettiği rivayetlerden birini onların takipçileri olan Şîa ile de ilişkilendirerek kaydetmektedir. Rivayete göre Hz. Peygamber, *Ehl-i beyt'im, Nuh'un gemisi gibidir, kim ona binirse kurtulur, kim yüz çevirirse helak olur* demiştir. Râzî açısından bu hadis, Ehl-i beyt'in ve onların Şîasının hak olduğuna dair kesin delildir. Aktardığı âyet ve rivayetlerden çıkardığı sonuca göre fırkaların içinde Ehl-i hak olan mezhep İmâmiyye-

<sup>82</sup> Râzî, *Tebziratu'l-avâm*, thk. Abbas İkbâl, 172.

<sup>83</sup> Râzî, *Tebziratu'l-avâm*, thk. Abbas İkbâl, 172.

<sup>84</sup> Râzî, *Tebziratu'l-avâm*, thk. Abbas İkbâl, 174. Söz konusu âlimleri savunan Râzî, onlar hakkındaki sözleri naklettikten sonra, *bu konuların cümlesi Nevâsib'in bahsettiği konulardır*, diyerek onları tezkiye etmektedir. Şîa, Hz. Ali taraftarlarına düşmanlık besleyenler için Nevâsib/Nâsibe tabirini kullanmaktadır.

<sup>85</sup> Râzî, *Tebziratu'l-avâm*, thk. Abbas İkbâl, 188-193.

<sup>86</sup> Râzî, *Tebziratu'l-avâm*, thk. Abbas İkbâl, 188.

<sup>87</sup> Râzî, *Tebziratu'l-avâm*, thk. Abbas İkbâl, 194.



İsnâaşerîyye'dir.<sup>88</sup> Yine o, Ali Zeynelâbidîn, Ca'fer es-Sâdık gibi imamlara dayandırılan rivayetlerle Ehl-i beyt'in üstünlüğünü ve taraftarlarının doğru yol üzere olduklarını ifade etmeye devam eder. Aktardığı rivayetlerden sonra Fırka-i nâciye'nin, Ehl-i imamet yani İmâmiyye-İsnâaşeriyye mezhebi olduğunu söyler.<sup>89</sup>

Eserde İmâmiyye dışında zikredilen tüm fırka ve görüşlerin sonradan ortaya çıktığı ve bunun da bid'at olduğu iddia edilmektedir. Bid'at olarak kabul edilen tüm bu fırka ve görüşler, *her bid'at dalâlettir*<sup>90</sup> hadisi mucibince müellif tarafından nefyedilmekte ve İmâmiyye dışındaki tüm mezheplerin dalâlette olduğu/doğru yoldan saptığı savunulmaktadır. Müellif bu iddiasını şöyle izah eder:

“Bizim zamanımızdaki mezheplerin hepsi tarih ve siyer kitaplarında kayda geçmiş durumdadır. Örneğin, Cehm'in itikadı, Mu'tezile, Kerrâmiyye, Müşebbihe, Neccâriyye, Mürcie, İbn-i Küllâb, Eş'âriler ve diğer mezheplerin hepsi tarihçiler tarafından ortaya konmuştur. Eğer bu inanışların tümü sahâbenin itikadı olsaydı ihtilaf etmezlerdi. Hiç kimse muhalifinin helak olacağını ve kâfir olduğunu söylemezdi. Ve yine tarihçiler bu mezhepleri kuran sahâbenin kimliğini ortaya koyarlardı. [Böyle olmadığına göre] Bunların cümlesi sonradan ortaya çıkmıştır. Resûlullah'ın *sonradan ortaya çıkan şey bidattır, her bidat dalâlettir ve dalâlet cehennemdedir* hadisi nedeniyle sonradan ortaya çıkan tüm mezhepler bâtıldır.”<sup>91</sup>

*Tebsiratu'l-'avâm*'ın yirmi birinci babında İmâmiyye inanç esasları açıklanmaktadır. İmâmiyye'nin itikâdî görüşleri muhalif fırkaların görüşleriyle kısaca mukayese edilmektedir. Bunun için genellikle herhangi bir kaynak verilmez. Bazı yerlerde ayrıntılı, çoğu zaman ise bir iki cümleyle kısaca muhalif fırka ismi ve görüşü zikredilir. Onun bu mukayeseli yöntemi kitabın başından beri ifade ettiği toplumu kendi mezhebi hakkında bilgilendirme hedefinin yanı sıra diğer mezheplerin “yanlış” görüşlerini muhatabına aktarabilmek için tercih ettiği anlaşılmaktadır.<sup>92</sup> Eserde ele alınan itikâdî görüşler ile Şeyhu't-Tâife Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin (öl. 460/1068) “*el-Akâidü'l-Caferiyye*” adlı risalesinde elli madde olarak sıraladığı inanç esasları arasındaki benzerlik göze çarpmaktadır.<sup>93</sup> Ancak Râzî bunun için kaynak ismi zikretmez.

Râzî, eserinin yirmi üçüncü babında Ehl-i sünnet'in Şîa'ya karşı kullandığı ancak Şîa'nın reddettiği bazı hadisler hakkındaki görüşlerini ifade eder. Bu bölümde yirmi dört hadisi kendi inanç esaslarına göre değerlendirmeye tabi tutar.<sup>94</sup> Yirmi dördüncü babta Emevîleri eleştirir ve yirmi beşinci bapta da Ehl-i-Adl ile Cebriyye arasındaki bazı meseleleri tartışır. Eserin son babında ise İmâmiyye'ye yönelik bazı eleştirilere cevap verir.

<sup>88</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 197; thk. Cafer Vâizî, 424.

<sup>89</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 199.

<sup>90</sup> Müslim, “Cum'a”, 43; Ebû Dâvûd, “Sünnet”, 6.

<sup>91</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 189.

<sup>92</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 200-211; thk. Cafer Vâizî, 427-442

<sup>93</sup> Şeyh Tûsî, *el-Akâidü'l-Caferiyye*, thk. Cafer es-Subhânî (Kum: Mûes-sesetü'l İmam Sadık, 1423/2002) 250-260, (Muhakkikin *Buhus fi'l Milel ve'n Nihal* çalışması içerisinde neşredilmiş. Türkçe çevirisi için bakınız: Mustafa ÖZ, *Başlangıçtan Günümüze Şiilik ve Kolları* (İstanbul: Ensar, 2011) 255-263.

<sup>94</sup> Râzî, *Tebsiratu'l-'avâm*, thk. Abbas İkbâl, 226-251; thk. Cafer Vâizî, 465-504.

### Sonuç

*Tebsiratu'l-'avâm*, hicrî yedinci yüzyıl başlarında Farsça yazılmış ve İslâm mezhepleri hakkında bilgiler veren klasik bir eserdir. Eserde müellif kendi adını belirtmemiş ve bu durum günümüze kadar müellifin kimliği hususunda tereddütlere neden olmuştur. Araştırmamız sonucunda ulaştığımız en önemli bulgu *Tebsiratu'l-'avâm*ın müellifinin kimliği ve eserin yazım tarihinin net olarak tespitidir. Buna göre *Tebsiratu'l-'avâm*ın, telifinden sadece 28 yıl sonra Arapçaya tercüme edilen bir yazma nüshasının İran Meclis Kütüphanesi'nde bulunmasıyla bu belirsizlik sona ermiştir. Arapça tercüme yapan Hüseyin b. Ali el-Batîti, müellifin adını, kitabın yazıldığı yer ve tarihi kaydetmiştir. el-Batîti'nin ifadelerine göre Cemâluddin Muhammed b. Hüseyin b. Hasan-ı Râzî Âbî, *Tebsiratu'l-'avâm*ı 630/1232 yılında Şiraz'da Farsça olarak kaleme almıştır. el-Batîti ise kitabı 658/1260 yılında Esterabad'da Arapçaya tercüme etmiştir. Hicrî yedinci yüzyıl başlarında yaşadığı anlaşılan İranlı İmâmiyye/İsnâaşeriyye mezhebine mensup bir âlim olan Râzî'nin hayatıyla ilgili kaynaklarda bilgi yoktur.

Râzî, bölgede bulunan Şîilerin kendi mezhebi ile birlikte diğer mezhepler hakkında da bilgi edinmeyi istemesi üzerine *Tebsiratu'l-'avâm*ı kaleme aldığını beyan eder. Şiraz'da kitabın yazıldığı dönemde halkın büyük çoğunluğunun fıkhıdaki mezhebi Şâfiîlikti. Bununla birlikte Şiraz'da azınlık olarak Hanefîler ve Şîiler bulunmaktaydı. Şîa ancak 909/1503'te Safevîler'in şehri ele geçirmesiyle burada yayılma sağlamaya başlamıştır. Bu yüzden *Tebsiratu'l-'avâm*daki anlatımdan Şîi azınlığın hâkim Sünnî kitleye karşı mezhebinin savunma psikolojisinde olduğu anlaşılmaktadır.

*Tebsiratu'l-'avâm*, her ne kadar Şîi halkı mezhepler hakkında bilgilendirmek için yazılmış olsa da eserin işlediği konular ağırlıklı olarak uzmanlığı gerektiren mezheplerin kelâmî görüşleri olmuştur. Bu durum Şîi kitlenin meseleleri anlamasında problem teşkil etmiş ve müellif tekrar gelen taleple daha anlaşılır bir başka eser olan *Nüzhetü'l-Kirâm*ı kaleme almıştır. *Nüzhetü'l-Kirâm*ın mukaddimesinde *Tebsiratu'l-'avâm*ın anlaşılmasındaki zorluk nedeniyle bu eseri yazdığını söyleyen Râzî, burada daha çok Hz. Peygamber'in ve İmamlar'ın hayatı ve faziletlerini anlatmıştır.

*Tebsiratu'l-'avâm*da fırka merkezli bir anlatım olmakla birlikte fırka ismi vermeden doğrudan şahısları ve görüşler de ele alınmaktadır. Yirmi altı baptan oluşan eserde müellif fırkalarda önde gelen kimselerin isimlerini, varsa yazdıkları eserlerini ve görüşlerini aktararak onların iddialarını çürütmeye çalışmıştır.

Müellif kendi mezhebi olan İsnâaşeriyye'yi kurtuluşa eren fırka olarak ilan etmektedir. Eserinin yirmiden yirmi üçüncü baba kadar olan üç bölümünde sadece kendi mezhebi hakkındaki bilgilere yer vermiştir.

İlk dönem Şîi âlimleri içerisinde sayılan ve İsnâaşeriyye tarafından sahiplenen bazı âlimleri kendi mezhebiyle çelişen bazı görüşlerine rağmen savunmuştur. İsnâaşeriyye-

riyye tarihinde yer edinmiş bu isimlerin Sünnî kaynaklarda “sapkın” fırkalarla irtibatlandırılmasını reddetmiş ve bu isimleri onlara nispet edilen olumsuz görüşlerden teziye etmiştir. Bununla birlikte aynı hassasiyeti rakip Şîî gruplara mensup âlimler için göstermemiş ve onlar hakkında muhalif kaynakların verdiği bilgileri kullanarak onları eleştirmiştir. Yine İsnâaşeriyye dışındaki birçok Şîî grup hakkındaki iddiaları onların kendi eserlerinden değil de Ehl-i sünnet kaynaklarından alıntılanmıştır.

*Tebsiratu'l-'avâm*, İsnâaşeriyye mezhebine mensup birisi tarafından Farsça olarak yazılmış olması bakımından önemlidir. Bu anlamda İsnâaşeriyye bakış açısıyla yazılmış ilk Farsça mezhepler tarihi kitabı olma özelliği taşımaktadır. *Tebsiratu'l-'avâm*da müellif her ne kadar yetmiş üç fırka hadisini merkeze alsada fırkaların tasnifinde bu sayıya ulaşma gayesi gütmemiş ve fırkaları belli bir sistematik içinde ele almamıştır. Kendisi de ele aldığı fırkaların sayısının yetmiş üçten fazla çıkabileceğini ifade etmiştir. Kendisinden önce yazılmış *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, *el-Fark beyne'l-fırak* ve *el-Milel ven'nihal* gibi fırak eserlerinden büyük ölçüde yararlanmışır. Fırka tasnifinde belli bir formülü benimsememiş tüm İslâm fırkalarının iki ana fırkadan Ehl-i sünnet ve Şîa'dan neşet ettiğini ifade ederek bablar halinde fırkaları ele almıştır. Fırkaların isimlendirmesinde de kendinden önce bu alanda yazılan eserlerde kullanılan isimleri nakletmiştir. Ele aldığı mezheplerin mensuplarının bulunduğu coğrafyalar hakkında da bilgiler vermiştir.

Ehl-i sünnet ve Şîa olmak üzere iki ana gruba ayırdığı bu fırkaların isimlendirmesi konusuyla özel olarak ilgilenmiştir. Mezheplerin mensupları tarafından kullanılan isim ve muhalifleri tarafından verilen isimlerden söz ederek Ehl-i sünnet için muhaliflerinin “Nevâsib”, Şîa için ise muhaliflerinin “Revâfız” dediğini kaydetmiştir.

Kendi döneminde yaşayan Şîî fırkaların “İmâmiler, Zeydiler, İsmâîliler ve Nusayriler” olmak üzere dört grup olduğunu ve diğerlerinin tarih sahnesinden silindiğini söyleyen müellif, Sebeiyye fırkasına kendi döneminde Nusayriye denildiğini aktarmıştır.

*Tebsiratu'l-'avâm*da fırkaların görüşleri özetlenerek ve hususen eleştiriye uygun kısımları alınarak okuyucuya sunulmuştur. Bu anlamda mezhepleri tanıtan bir kitaptan ziyade bir reddiye eseri olarak değerlendirilebilir. Râzî kendi mezhebi İsnâaşeriyye'yi hak mezhep ve fırka-i nâciye olarak savunmuştur.

Râzî'nin *Tebsiratu'l-'avâm*ı o dönem Şiraz şehrinde Şîî azınlığı mezhebi hakkında aydınlatmak ve yoğun Sünnî nüfusa karşı kendi mezheplerini savunmalarını sağlamak gayesiyle yazdığı anlaşılmaktadır. Bu yüzden mezhepler tarihi araştırmacıları ve bu eserden yararlanacak olanların bu noktayı dikkate alarak eserde verilen bilgilere ihtiyatla yaklaşmaları gerekir. Müellifin objektif olmayan yaklaşımlarından, verdiği yetersiz ve yanlış bilgilerden kaynaklanacak sorunlara karşı dikkatli olmaları, ilgili konuyu farklı kaynaklardan da araştırmaları gerekmektedir.

### Kaynakça

- Arıkan, Adem. “İsnâaşeriyye'nin Temel Eserleri ve Fırak Kaynakları”, *Mezheplere Göre Klasik Kaynaklar ve Özellikleri*. ed. Halil İbrahim Bulut. 193-319. İstanbul: Ensar, 2018.
- Arıkan, Adem. “Abbasî Halifesi Nasır Lidinillâh'ın Şîî Siyaseti”, *İlahiyat Akademi*/5 (Temmuz 2017), 147-164.
- Bağdâdî, Abdülkâhir. *Mezhepler Arasındaki Farklar*. çev. Ethem Ruhi Fığlalı. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 7. Baskı, 2014.
- el-Batîfî, Hüseyin b. Ali. *Ahvâlu Mulûki't-Tatâr el-Mogol: Risâletun fî ahvâli el-Mogol mine'l-bidâyeti ilâ sükûti Bağdâd*. Thk. Resul Caferiyan. Kum: Neşr-i Muerrih, 1395/2015.
- Bausani, Alessandro. “Selçuklu Döneminde Din”, çev. Ali Ertuğrul, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XI/ 2 (2007), 441-465.
- Caferiyân, Resul. “Kenkaşi der ceryani tefekkürü şîî der İran nime evveli karn-i heftom (Âsâr u efkâr-ı Muhammed bin Hüseyin bin Hasan Râzî Âbî)”, *Şie Pejuhi Dergisi* 1/2 (Bahar 1394/2016) 5-37.
- Efendi, Mirza Abdullah İsfehanî. *Riyâzü'l-Ulemâ ve Hiyâzü'l-Fuzelâ*. thk. Mahmud Meraşî ve Ahmed Hüseyinî. Kum: el-Hayyam, 1401/1981.
- Erdebîlî, Mukaddes. *Hadîkatü'ş-Şîâ*. nşr. Sadık Hasanzade, Ali Ekber Zemani Nejad, Kum: Ensariyân, 1378/1420.
- Eren, Muhammet Emin. *Hadis Tarih ve Yorum: 73 Fırka Hadisi Üzerine Bir İnceleme*. İstanbul: Kuramer, 2017.
- Eren, Muhammet Emin. “Bir Hadis Beş Yorum: 73 Fırka Hadisine Farklı Bazı Yaklaşımlar”, *İslâmi Araştırmalar* 29/2 (2018), 331-34.
- Eş'arî, Ebu'l-Hasan. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn: İlk Dönem İslâm Mezhepleri*, çev. Mehmet Dalkılıç, Ömer Aydın. İstanbul: Kabcacı, 2015.
- Gömbeyaz, Kadir. “Bir Fırak Müellifi Olarak Fahreddin er-Râzî”, *İslâm Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*. ed. Ömer Türker, Osman Demir. 347-378. İstanbul: İsam, 2013.
- Gömbeyaz, Kadir. *İslâm Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2015.
- Kaplan, Doğan. “Farsça Yazılmış İlk Makalat Eseri: Beyânu'l-Edyân der Şerh-i Edyân ve Mezâhib-i Câhilî ve İslâmî”. *e-Makâlât Mezhep Araştırmaları*. 6/1 (Mart 2013) 45-91.
- Kohlberg, Etan. “İmâmiyye Şîâsi Geleneğinde “Râfizî” Terimi”. çev. Halil İbrahim Bulut. *Kelâm Araştırmaları Dergisi*. 2/2 (2004), 117-124.
- Korkmaz, Sıddık. *Tarihin Tahrifi: İbn Sebe Meselesi*. Ankara: Araştırma, 2005.
- Kur'an Yolu*, 19 Nisan 2020. <https://kuran.diyaret.gov.tr>
- Merçil, Erdoğan. *Fars Atabegleri Salgurlular*. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2. Baskı, 1991.
- Merçil, Erdoğan. “Salgurlular”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 36/29-30. Ankara: TDV Yayınları, 2009.
- Murtaza'l-Askerî, Abdullah b. Sabâ Masalı, *Bir Yalancının Düzmeleri*. çev. Abdülbâki Gölpinarlı. İstanbul: 1974.

- Müstevfî, Hamdullah b. Ebî Bekr b. Ahmed b. Nasr el-. *Nüzhetü'l-Kulûb*. thk. Muhammed Debir Siyâkî. Kazvin: Hadis-i İmruz, 1381/2002.
- Öz, Mustafa. *Başlangıçtan Günümüze Şîîlik ve Kolları*. İstanbul: Ensar, 2011.
- Pürcevâdî, Nasrullah. "On İki İmam Şîîliğinde Tasavvufa Muhalefet", çev. Abdullah Kartal, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11/1 (2002), 233-242.
- Râzî, Seyyid Murteza b. Dâ'î Hasan. *Tebsiratu'l-'avâm fî Marifet-i Makâlâti'l-Enâm*. thk. Abbas İkbâl Aştıyanî. Tahran: Esatir, 2. Baskı, 1383/2004.
- Râzî, Cemalüddin Muhammed b. el-Huseyn b. Hasan el-Âbî er-. *Tebsiratu'l-'avâm fî Ma'rifeti'l- Makâlâti'l-Enâm / Muarrabu*. Tahran: Kitabhane-i Merkezi Esnâd-ı Meclis Şurây-ı İslâmî, 1256. İran Meclisi Arşiv, Müze ve Kütüphane Başkanlığı İnternet Sitesi:  
[https://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioFullView.jspx?\\_afPfm=183o11mttz](https://dlib.ical.ir/faces/search/bibliographic/biblioFullView.jspx?_afPfm=183o11mttz)
- Râzî, Cemaleddin Murteza Mulakkab be Alemülhüdâ Muhammed b. el-Hüseyn b. Hasan er-. *Tebsiratu'l-'avâm fî Marifet-i Makâlât-il Enâm*. thk. Cafer Vâizî. Tahran: Sohen, 1396/2017.
- Râzî, Muhammed b. Hüseyin. *Nüzhetü'l Kirâm ve Bostanü'l Avâm*. thk. Muhammed Şirvânî. 2 Cilt. Tahran: Kitabhâne-i Merkezî Dânişgâhi Tahran, 1362/1984.
- Semerkindî, Hakîm. *Tercüme-i es-Sevâdü'l-A'zam*. thk. Abdulhay Habibî. Tahran: Dânişgâh-i Tahran, 1392/2014.
- Alimoğlu Sürmeli, Zeynep. "İbn Dâ'î Er-Râzî'nin Tebsiratu'l- 'Avâm Fî Ma 'rifeti Mekâlâti'l-Enâm Adlı Eserinde İslâm Mezheplerinin Tasnifi", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 1/35 (2017), 293-306.
- Şehristânî, Muhammed. *el-Milel ve'n-Nihal*, çev. Mustafa Öz. İstanbul: Litera, 3. Baskı, 2011.
- Şirâzî, Şerefüddîn Abdullâh b. Fazlillâh. *Tahrîr-i tarih-i Vassaf*. thk. Abdulmuhammed Âyetî. Tahran: İntişarat-i Bunyad-i Ferhen-i İran, HŞ 1346/1967.
- Tûsî, Şeyh. *el-Akâidü'l-Caferiyye*, thk. Cafer es-Subhânî. Kum: Mües-sesetü'l İmam Sadık, 1423/2002) 250-260. (Muhakkikin *Buhus fî'l Milel ve'n Nihal* çalışması içerisinde neşredilmiştir.)
- Zencanî, Ayetullah el-Uzma Şobeyri. *Cor'ey-i ez Derya / Mecmue-i Makalât*. 3 Cilt. Tahran: Müessey-i Kitab Şinasiy-i Şie, 1389/2011.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2

Sayı / Issue: 2

Aralık /December 2020

## Kadîm Komşumuz İnan ve Şii Kùltürüne Dair Gezi Notları

*Trip Notes on Our Old Neighbor Iran and Shii Culture*

### Alper Yıldırım

Doktora Öğrencisi, Eskişehir Osmangazi Üniversitesi, Tarih Ana Bilim Dalı

PhD. Student., Eskişehir Osmangazi University, Department of History

Eskişehir, Turkey

[alper.tae@gmail.com](mailto:alper.tae@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0001-9803-0766>

### Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Notlar / Notes

**Geliş Tarihi / Date Received:** 25.11.2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 18.12.2020

**Yayın Tarihi /Date Published:** 31.12.2020

**Atıf/Citation:** Yıldırım, Alper. "Kadîm Komşumuz İnan ve Şii Kùltürüne Dair Gezi Notları", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (Aralık 2020): 224-272.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)

**Öz**

İran gerek mezhebî gerekse siyasî tarih bakımından Ortadoğu'nun önemli merkezlerinden-  
dir. Türk dış politikasında da mühim yeri olan bu kadim komşumuzu tanımak bize bölgeyi  
anlamak adına farklı bakış açısı kazandıracaktır. Bu yüzden İran'ı tanımak kültürel bir faa-  
liyetin yanı sıra aynı zamanda tarih bilinci açısından elzem bir görevdir. Yüzyıllarca müca-  
dele içerisinde olduğumuz bu devlet, Türkiye açısından her zaman merak uyandıran bir  
coğrafya olmuştur. Bu coğrafyanın keşfedilmeyi bekleyen tarihî ve kültürel yönleri, gez-  
ginler açısından İran'ı cazibe merkezi haline getirmiştir. Birçok ortak noktamız bulunan  
İran'ın tarihteki yeri de bu bölgenin tanıtılması bakımından ilgi çeken unsurlar arasında  
yer almıştır. Üç aydan fazla kaldığım İran'da tarihi ve doğal güzellikleri görme şansı bul-  
dum. Benim İran ziyaretlerimin esas amacı akademik araştırma alanı olarak İran'ı ve İran  
tarihini belirlemiş olmamdı. Bundan dolayı bu coğrafyayı ziyaret etmek öncelikli hayalim  
ve aynı zamanda zorunluluk olarak yerine getirmem gereken bir vazifeydi. Bu amaçla ön-  
celikle bölge dilini iyi derecede öğrenmem gerektiği kanaatiyle Ankara'daki İran Kültür  
Müsteşarlığı'na bağlı Farsça Öğretim Merkezi'nde bir senelik dil programını tamamladım.  
Sonrasında İran seyahatlerim başladı. İran'da birçok şehre gitme ve farklı kültürleri tanıma  
fırsatı elde ettim. Bu sayede gezip gördüğüm yerleri değerlendirme imkânı buldum. Bu ça-  
lışmada İran'a dair edindiğim tecrübeleri ve söz konusu değerlendirmeleri kendi perspek-  
tifimden aktarmaya çalışacağım.

**Anahtar Kelimeler:** İran, Şiilik, Kültür, Gözlem, Tecrübe, Tarih.

**Abstract**

Iran is one of the important centers of the Middle East in terms of both sectarian and poli-  
tical history. To know our old neighbor, that has an important place in Turkish foreign  
policy, will give us a different perspective to understand the region. Therefore, getting to  
know Iran is not only a cultural activity but also an essential task in terms of historical  
awareness. This state, which we have been fighting for centuries, has always been a curious  
geography for Turkey. The historical and cultural aspects of this geography waiting to be  
explored have made Iran a center of attraction for travelers. Iran's place in history, where  
we have many things in common, has also been among the elements of interest in promo-  
ting this region. I had the opportunity to visit historical and natural beauties in Iran, where  
I stayed for three months. The main purpose of my Iran visit was to determine Iran and its  
history as an academic research area. Therefore, visiting this geography was one of my  
most important dreams and also a duty that I had to fulfill as a necessity. For this purpose,  
I completed it as a one-year language in the Persian Teaching Center affiliated to the Ira-  
nian Undersecretariat of Culture in Ankara. After that, my Iran travel started. I had the  
opportunity to visit lots of cities and get to know different cultures in Iran. There are plenty  
of places you can visit and explore. In this section, I will try to convey from my perspective.

**Key Words:** Iran, Shiism, Culture, Observation, Experience, History.

### Giriş

25 Temmuz 2016'da İstanbul'dan hava yolu ile İsfahan'a hareket ettim ve 30 Ekim'de Hoy şehri üzerinden kara yolu ile Türkiye'ye dönüş yaptım. Üç aydan fazla bir süre kaldığım İran'da tarihî ve doğal güzellikleri gezip görme imkânı buldum. Burada İran ile ilgili izlenimlerimi genel olarak görebildiğim ve ifade edebildiğim kadarıyla paylaşmaya çalışacağım.

82,9 milyon nüfusu (2014 verileri) ve 1,648,195 kilometrekare yüzölçümü<sup>1</sup> ile dikkat çeken İran'ın en kalabalık şehri başkent Tahran'dır. Tahran'dan sonra Meşhed, İsfahan, Tebriz gibi şehirler nüfus yoğunlukları açısından öne çıkmaktadır. Engebeli bir yapıya sahip olan İran, fizikî ve beşerî coğrafya açısından iki farklı kategoriye ayrılır. Yaylak olarak adlandırılan ve yazın tercih edilen yüksek serin bölgelerle kışın tercih edilen ve kışlak olarak adlandırılan alçak sıcak bölgeler bu kategorileri oluşturur.<sup>2</sup>

İstanbul'dan İsfahan'a indiğimde beni İlmira isimli bir arkadaşım karşıladı. İsfahan şehir merkezindeki (Çahar Bağ-ı Abbas Caddesi) bir otele yerleştikten bir süre sonra şehrin tarihi yerlerini gezmeye başladım. İlk olarak bulunduğum otelin hemen karşısında yer alan Heşt Beheşt Sarayı ve bahçesi gözüme çarptı. Burası önündeki kitâbeden anlaşıldığı üzere Safevîler döneminde Hicrî 1080 tarihinde Süleyman Şah zamanında yaptırılmıştır. Yine kitâbeden elde edilen bilgiye göre buranın adlandırılması ile ilgili birkaç hikâyeye mevcuttur. Bunlardan biri bu yapının odalarının, sütunlarının ve merkez salonunun elmas şeklini andırması ve dekorların bu yapıyı diğer yapılardan ayırarak adeta bir cennet imgesi oluşturmasıdır. İki katlı ve yirmi odalı olarak inşa edilmiş bu yapı Şah'ın ve ailesinin dinlenme yeri olarak kullanılmıştır. Altından odalarıyla, büyüleyici dekorasyon ve mimarisiyle diğer yapılardan ayrılan saray bu sebeple Heşt Beheşt, yani sekiz cennet olarak adlandırılmıştır.

İsfahan, İran seyahatim süresince uzunca konaklama fırsatı bulduğum etkileyici bir şehirdi. Özellikle tarihî yapıları gören herkesi etkileyebilecek güzellikler barındırmaktaydı. Bunlardan en güzeli ise eşsiz mimarîsi ile Meydan-ı Nakş-ı Cihan (Nakş-ı Cihan Meydanı) ya da Meydan-ı İmam (İmam Meydanı) olarak adlandırılan yerdi. Yine Safevîler döneminde Hükümdar Şah Abbas tarafından Miladî 17. asırda inşa edilen bu yapı, dünyanın en büyük meydanları arasında yer almaktadır. Büyük bir alana inşa edilmiş bu meydanın içerisindeyken dışarıda yer alan hiçbir yapı gözükmemektedir. Meydanın doğusunda görkemli süslemeleriyle Mescid-i Şeyh Lütfullah (Şeyh Lütfullah Cami) ve güneyinde ise çinî süslemeli Mescid-i İmam (İmam Cami) yer almaktadır. Meydanın batısında ise görkemli tavan süslemeleriyle Âli Gapu olarak adlandırılan saray bulunur.

<sup>1</sup> *İran (Toplum, Devlet ve Siyaset)*, Ed. Burak Tangör, (Ankara: Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü, 2016).

<sup>2</sup> Bernard Hourcade, "İran (Fizikî ve Beşerî Coğrafya)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000), 22: 392. Yükseltelerin büyük çoğunluğu 1000 m. - 1500 m. arasında değişmektedir. Kuzeyde yer alan Deşt-i Kevir Çölü ile güneydoğudaki Deşt-i Lût Çölü, dünyanın en önemli çölleri arasında yer alır. Bunun yanında Kuzeyde Elbruz, doğuda Kopet ve Horasan, batı ve güneyinde Zağros dağları yer alır. En büyük yükseltiler Demâvend (5610 m.), Âlemkûh (4850 m.) ve Zerdkûh (4547 m.) doruklarıdır.



İsfahan'da görülmeye değer tarihî yerlerden bir diğeri, Çehel Sütun (Kırk Sütun) Sarayı'dır. Nakş-ı Cihan Meydanı'na oldukça yakın bir konuma sahip olan bu saray esasında 20 adet sütuna sahiptir. Sarayın önündeki havuza sütunların yansmasıyla kırk adet sütün görüntüsü ortaya çıkmaktadır. Bu sebeple sarayın adı Çehel Sütun (Kırk Sütunlu Saray) olarak anılmaktadır. Safevî Şahı I. Abbas tarafından yapımına başlanan bu saray Şahın eğlence ve kabul törenlerinde kullanılmak amacıyla istifade ettiği bir yerdir. Rivayete göre Şah I. Abbas ve halefleri mevkii sahibi kişileri ve elçileri bu sarayda ya da sarayın terasındaki salonlarda kabul etmişlerdir. Mekânın içinde güzel süslemelerin yanı sıra İran'ın yaptığı savaşlarla ilgili çeşitli gravürler dikkat çekmektedir. Bunlardan biri de Osmanlı Devleti ile Safevîler arasında gerçekleşen Çaldıran Savaşı gravürüdür. Burada Safevîlerin savaşı kaybetme sebebi olarak Osmanlı birliklerinin ateşli silah kullanmaları durumu tasvir edilmiştir.

Yine İsfahan'da görülmesi gereken yerler arasında Selçuklu tarihinin önemli simgelerinden, Nizamiye Medreseleri'nin kurucusu ve dönemin en başarılı vezirlerinden Nizâm-ül-Mülk'ün kabri bulunmaktadır. Sokak arasında ve karmaşık bir adreste yer alan bu türbe, benim orada bulunduğum dönemde haftanın bazı günleri ve sadece öğlene kadar açık kalmaktaydı. Bu sebeple Nizâm-ül-Mülk'ün kabrini maalesef ayrıntılı bir şekilde inceleme fırsatı bulamadım.

Türkiye'nin yaklaşık bir buçuk katı büyüklüğe sahip olan İran içinde birçok farklı etnik grup bulunmaktadır. Bunlardan biri de Ermenilerdir. İran'ın çeşitli bölgelerinde yer alan Ermeniler, İsfahan bölgesinde eski dönemlerden beri yaşamaktadırlar. Özellikle Culfa adı verilen bölge, İsfahan Ermenilerinin yoğun olarak nüfuslandığı yerlerdendir. Orada bulunduğum dönemde Culfa Mahallesi'ni ve burada yer alan Vank Kilisesi'ni gezme imkânı buldum. Kaynaklarda buranın, Safevî Şahı I. Abbas döneminde İsfahan kentini inşa etmek amacıyla Aras Nehri kenarındaki bölgelerden göç ettirilen Ermeniler için yapıldığı bilgisi yer almaktadır. Güzel bir mimariye ve süsleme sanatına sahip olan kilisenin bahçesinde ilk olarak (sözde) Ermeni soykırımını anıtı dikkati çekmektedir. Bu anıtta Osmanlı Devleti'nin I. Dünya Savaşı esnasında bir milyon civarında Ermeni'yi soykırıma uğrattığı iddiası yer almaktadır. Söz konusu yapıya İran resmî kurumlarınca izin verilmesi, İran'ın Ermeni meselesine bakış açısını açıkça ortaya koymaktadır.

İsfahan'da tarihî yerlerin dışında gezilip görülmeye değer farklı mekânlar da bulunmaktadır. Gezme fırsatı bulduğum Bağ-ı Golha (Çiçekler Bahçesi) bu yerlerden biridir. Birçok farklı türdeki çiçeklerden çeşitli şekiller oluşturulan bu botanik bahçesi mutlaka görülmesi gereken yerler arasındadır.

İsfahan oldukça sıcak ve kuru bir iklime sahiptir. Özellikle yaz aylarında ve gündüzleri yakıcı ve kuru bir havası vardır. Bunda şehrin çöller bölgesine yakın olması etkilidir. İsfahan belki de bu kuru ikliminden ötürü sarı bir görünüme sahiptir. Bu da şehre gelenlere Orta Doğu'da olduklarını ziyadesiyle hissettiren önemli bir detaydır. İsfahan her ne kadar kuru bir iklime sahip olsa da şehrin ortasından Zayandeh adlı büyük bir nehir geçmektedir. Şehri ikiye ayıran bu nehir üzerinde birçok köprü yer alır. Bunlardan en meşhuru yapımı 1602 yılında tamamlanan ve Farsçada "33 köprü"

manasına gelen “Siose pol” köprüsüdür. Bu köprü 33 adet sütun üzerine inşa edildiğinden bu isimle anılmaktadır. Siose pol, köprüyü yaptıran dönemin Safevî Komutanı Allahverdi Han’ın adına atfen “Allahverdi Köprüsü” olarak da bilinir.

İran’da binaların mimarîsi Türkiye’den oldukça farklıdır. Şehrin genelinde olduğu gibi binalarda da sarı renk ve tuğla süslemeleri hakimdir. Ayrıca buradaki inşaatlar beton yerine ekseriyetle çelik iskelet üzerine inşa edilmişlerdir. Binaların dışı kadar içi de bizim kültürümüze göre farklılık arz eder. Arkadaşımın davetiyle hem kendi evlerini hem de teyzesinin evini görme imkânı bulmuştum. Genel gözlemlerim üzerine zihnimde tipik bir İran evi stili oluştu. İster müstakil ister apartman dairesi olsun buradaki evler genellikle bizde “Amerikan mutfak” olarak adlandırılan bir mutfaka sahiptirler. Bunun yanında evlerin metrekaresi fark etmeksizin salonlar oldukça geniş olarak tertip edilmiştir. Bu sebeple diğer odalar çoğunlukla küçük ve az sayıdadır. İran’da görme fırsatı bulduğum evler genellikle iki oda bir salon şeklinde dizayn edilmişlerdi. Ayrıca evlerde koltuk ve kanepeler yer almasına rağmen daha çok yerde oturma ve yer sofrası kültürü yaygındı. Bunlara ilaveten dikkatimi çeken bir diğer şey İranlıların da tıpkı bizim gibi çaya düşkünlüğüydü. Lâkin onlardaki çay içme kültürü bizdekinden farklıydı. Mesela İran’da çay bardağı diye bir şey yoktur. Bardakları genellikle büyük kupa yahut sıradan su bardağı şeklindedir. Ayrıca çaylar ekseriyetle sürekli yanan büyük semaverlerde demlenmektedir. Bunun yanında bizim “kıtlama” adını verdiğimiz şekerlerle veyahut İsfahan’a özgü “pulekî” adı verilen şekerlerle tüketilmektedir. Daha çok İsfahan bölgesinde tüketilen pilekî şekerleri, ismini muhtemelen madenî paralarındaki ince, oval şekliyle almıştır. Yöresel özelliklerin gerçek anlamda görüldüğü otantik bir coğrafyadır İran.

İran’daki yemek kültürü, kebapların haricinde bizdeki yemek kültüründen farklılık göstermektedir. İlk olarak dikkatimi çeken kahvaltılık (sobhane) kültürleridir. Yiyecek çeşitliliği oldukça az olan kahvaltılar, genelde lavaş ekmeği, reçel, peynir ve çay ile geçitirilir. Yine yemek kültürleri ile alakalı ülkedeki pirinç tüketiminin fazlalığı dikkat çeken öğeler arasındadır. Neredeyse her “Nahar (öğle yemeği)” ve “Şam (akşam yemeği)” öğünlerinde pirinç pilavı tüketilmektedir. Bu pilav hem pirinç çeşidi hem de pişirme usulü olarak bizdekinden farklıdır. Genellikle sade veya safranlı yapılan pilav, çoğunlukla üzerinde kuş üzümüne benzeyen ve “zereşk” adı verilen bir çeşit kırmızı ve ekşimsi bir meyve ile servis edilir. Bunun yanında Gorme Sebzi, Abguşt, Aş-ı Rişte, Fesencun, Edes Polo, Zereşk Polo, Gıyme, Keşk-e Bademcun, Boryan vs. tatma imkânı bulduğum yemek türlerindedir. İran yemek kültürüne ilave olarak İranlıların öğle yemeği alışkanlıklarına değinmek istiyorum. Farsçada “Nahar” olarak adlandırılan bu öğün, İran’da çok önemlidir ve insanlar bu öğünü aksatmamaya çalışır. Nahar, bizdeki gibi çalışanların öğle molasında geçitirdikleri bir öğün değildir. Herkes bu öğüne ehemmiyet verir.

İran’da dikkat çeken hususlardan biri de halkın spora olan ilgisidir. Her yaşta ve her kesimden insanlar birçok spor dalına meyillidir ve her alanda ülkelerini temsil eden sporcuları tanırırlar. Orta yaşın üzerindeki kadınlar dahi İran’ın milli sporcularını ismen sayabilmektedir. Bunun yanında halkın kendisi de spor yapmaya özen gösterir.

Özellikle İsfahan'da bulunduğum dönemlerde bölge insanı, her hafta sonu orada bulunan Sofeh Dağı'nda çıkarak sportif aktivitelerde bulunmaktaydılar.

İsfahan'da yaklaşık 15 gün geçirdikten sonra İran'ın kuzeyindeki Babol Şehri'ne, Kameramanlık ve Taekwondo hocalığı yapan Yusuf Golizadeh'nin yanına gitmeye karar verdim. Bu sebeple İsfahan'daki iki terminalden biri olan Sofeh Terminali'nden Babol'e doğru hareket ettim. İran'da şehirlerarası otobüsler iki çeşittir. Biri normal diğeri ise "VIP" olarak adlandırılır. "VIP" otobüsler özellikle uzun yolculuklar için tercih edilir. Bu otobüslerle özel koltukları sayesinde neredeyse yatar pozisyonda yolculuk yapmak mümkündür. Tahran aktarmalı olarak çıktığım yolculuk yaklaşık 12 saat sürdü. Sabah 06.00'da Babol çevreyolu kenarında indim ve Yusuf Hoca beni karşıladı. Babol'de ilk dikkatimi çeken kaslı ve kulakları kırık iri gençlerdi. Sonradan öğrendim ki İran'ın kuzeyi, özellikle Mazenderan Eyaleti, güreş sporunda oldukça başarılıymış ve İran Güreş Milli Takımı sporcuları daha çok bu bölgeden seçiliyormuş.

Yusuf Hoca ile buluştuktan sonra birlikte onun evine gittik. Burası da daha önce gözlemlediğim diğeri tipik İran evleri gibiydi. Bir süre dinlendikten sonra Yusuf Hoca'nın şeftali ve incir bahçelerini, pirinç tarlalarını gezdik. Mazenderan, İran'da pirinç tarımının yoğunlukla yapıldığı bir bölgedir. Esasında burada birçok tarım ürünü yetiştirilebiliyor. Bölge; sık ormanları, nemli havası ve yağış miktarıyla Karadeniz Bölgesi'ni andırmaktadır. Öyle ki bu benzerlik insanların karakterine, hatta aksanlarına dahi yansımıştır. Bölge insanı, Karadenizlilerinkine benzer bir aksanla, hızlı hızlı konuşmaktadır. Ayrıca bölgede "Mazenderani" yahut "Gileki" adı verilen ayrı bir dil konuşulmaktadır.

İki kez gittiğim Babol'de toplamda bir ay geçirmiştım. Bu süre zarfında Mazenderan Bölgesi'ni gezme fırsatım oldu. Eşsiz bir tabiata sahip bölge, şelale ve ormanları ile dikkat çekmekteydi. Daha sonra Yusuf Hoca ve arkadaşı Nazar Hoca ile birlikte, Babol'e yaklaşık yarım saat mesafede bulunan Hazar kıyısındaki Babolser Şehri'ne gittik. Küçük bir yer olan bu şehir daha çok deniz turizmi için rağbet görmekteydi. Buraya gelmişken Hazar Denizi'nde yüzme fırsatını da değerlendirdim. Oldukça ürkütücü ve dalgalı olan bu denizde yüzmek benim için farklı bir tecrübe olmuştu. Kadın ve erkeklerin birlikte denize girdiği bu bölgede kadınlar elbiseleri ile yüzmektedirler.

Babol'de bulunduğum süre boyunca oldukça farklı deneyimlerim oldu. Yusuf Hoca sayesinde Teakwondo antrenmanlarına ve müsabakalarına katılma fırsatını yakaladım. Birçok antrenörle tanıştım. Yusuf Hoca kameramanlık da yaptığından onunla beraber bölge köylerini gezip düğün kültürlerini görme imkânı buldum. Bu süreçte altı farklı köye gittim ve sekiz farklı düğünle bir cenaze merasimi gördüm. Hepsisi büyük bir tecrübe oldu benim için.

Babol'deki düğünler şehirde ve köyde farklılık göstermekteydi. Şehirdeki düğünlerde gündüz düğün salonlarında toplanılır ve kadın erkek farklı bölümlerde yer alır. Önce fon müziği eşliğinde çeşitli yemekler servis edilir. Sonrasında meyve, kuruyemiş ve içecek sevisi olur. Bu esnada erkekler kısmında damat, kadınlar kısmında ise gelin masaları tek tek dolaşmak suretiyle davetlileri selamlar. Akşam ise bizdeki sokak dü-

ğünlerini andıran bir şekilde sokakta yahut salonda kadın ve erkeklerin bir arada olduğu bir eğlence tertip edilmektedir. Köy düğünleri ise daha geleneksel ve eğlenceli bir biçimde gerçekleşmektedir. Yine düğün sabahı bir salona toplanmak sureti ile kadın, erkek farklı alanlarda yemeklerini yer, sohbet edilir. Düğün akşamı ise köy meydanında yahut düğün evinin bahçesinde kadın-erkek birlikte eğlenilir. Buradaki oyun ve müzik türleri doğal olarak bizden farklıdır. Farsça ve Mazenderanîce müzikler çalınır ve davetliler hep birlikte eğlenir. Köylerde damat köy meydanının ortasında oturulur. Akrabalar tarafından kıyafet giydirme merasimi düzenlenir. Sonrasında kadınlar kafalarının üzerinde süslü jelahtinler içerisinde bulunan çeyiz eşyalarının yer aldığı tepesilerle müzik eşliğinde damadın etrafında dönerler. Katıldığım düğünlerin birçoğunda tanık olduğum ilginç şeylerden biri de kullanımı yasak olmasına rağmen gizlice alkol servisi yapılmasıydı. “Arak” adı verilen bir tür rakı çeşidi akşam saatlerinde isteyen davetlilere servis edilmişti. Benim tanık olduğum haliyle bölge düğünleri bu şekilde gerçekleşmişti.

Babol'deki köyler ve köy evleri bizim Anadolu köylerindeki evlere benzemektedir. Genelde gri briket tuğladan inşa edilmiş evlerin önde bir bahçesi mevcuttur. Tuvaletler yine bu bahçenin içerisinde. Bahçe içinde ise tek katlı yahut iki katlı evler yer alır. Ev içinde mutfaklar şehirdekilerin aksine oturma odasından ayrıdır. Oda boyutları genelde benzer büyüklüktedir; fakat bazı yeni yapılarda yine salonlar daha geniş tutulmuştur.

Babol'de geçirdiğim süre zarfında şehir merkezinde de birçok yer gezip görmüştüm. Bunlardan biri de Babol Belediye Müzesi idi. Bu müzede Safevî Dönemi'nden kalma el yazması Kur'an-ı Kerim yer almaktadır. Ayrıca Hahamenişiyen Dönemi'nden kalma sikkeler ve Kaçarlar Devri'nden kalma bazı eserler mevcuttur. Müzeye ilk girdiğimde kapıda iki adet asker görev yapmakta idi. Bizim paramızla 1 lira gibi cüzi bir giriş ücreti ödedikten sonra bu görevli askerler bana nereli olduğumu sordular. Ben Türkiye'den geldiğimi ve Türk olduğumu söyledikten sonra bana Türkçe olarak: “Biz Türklere para almayız” deyip paramı iade ettiler. Sonradan bu arkadaşların İran'ın Maku şehrinde geldiklerini öğrendim. Maku, Doğubeyazıt'ın karşısında yer alır ve Azerbaycan Türklerinin yaşadığı bir şehirdir. Memleketten uzakta böyle bir Türk misafirperverliği ile karşılanmam beni ziyadesiyle mutlu etmişti.

Babol şehir merkezinde bana oldukça farklı gelen “Zurhane” adı verilen ananevî spor merkezleri vardı. Burası savaşçıları ve askerleri eğitmek için kullanılan bir çeşit geleneksel spor salonudur. Günümüzde burada gelenek olarak devam ettirilen spor çeşidi genellikle bir tür dans ve ritüel eşliğinde ağırlık kaldırmaya yöneliktir. Bir tür labut olan bu ağırlıklar dans eşliğinde omuzlara kaldırılarak icra edilir. Spor salonunun iç balkonunda sürekli bir kişi bulunur ve ritüel esnasında Hafız'dan beyitler okur.

Babol'de yaklaşık 15 gün kaldıktan sonra tekrardan İsfahan'a doğru yola çıktım. Yolculuğum esnasında yanıma oturan yol arkadaşım Mihrdad'ın Kaşkay Türklerinden olduğunu öğrendiğimde sohbetimiz giderek koyulaştı. Sonrasında Mihrdad beni Şiraz'a davet etti. Ben de İsfahan'da bir müddet kaldıktan sonra Şiraz'a gitmeye karar verdim. Altı saatlik bir otobüs yolculuğundan sonra Şiraz otogarına indim. Otogarda ilk dikkatimi çeken şey, her yerin yasemin kokmasıydı. Sonradan anladım ki tüm şehir

yasemin kokuyordu. Şiraz, İsfahan'a göre biraz daha sıcak bir bölgedir ve burada da o sarı renk tüm şehre hakimdir. Fakat yine de insanı çeken farklı bir yanı vardır bu şehrin.

Mihrdad Zolfigar adlı arkadaşım beni otogarda karşıladıktan sonra evine götürdü. Ben bir Kaşkay Türk'ünün evine misafir olacağım için oldukça heyecanlı idim. Mihrdad'ın evine ulaştığımda çok samimi karşılandım. Anne, baba ve 4 dört çocukta oluşan bir aileydi onlar. Bir çocukları da Amerika'da doktora eğitimine devam ediyordu. Evin babası Millet Bankası'ndan emekli bir memurdu. Eşi ise ev hanımıydı. Burada bulunduğum beş gün boyunca belki bir daha hiç edinmeyeceğim tecrübeler edindim. Zolfigar ailesinin özellikle bizim Türkçemize oldukça yakın bir Türkçe konuşmaları beni daha da mutlu etmişti. Ancak dillerindeki asimilasyon da gözden kaçmıyordu. Zira cümle içerisinde kullandıkları Farsça kelimeler oldukça fazlaydı. Bu bakımdan Kaşkay Türkçesinin Azerbaycan Türkçesine göre daha çok asimilasyona maruz kaldığı kolaylıkla tespit edilebilmekteydi.

Kendi aralarında sürekli Türkçe konuşan Zolfigar ailesi, televizyonda Türkiye kanalları yerine İran kanallarını ve Farsça yayınları izlemeyi tercih ediyorlardı. Ancak yine de dillerine ve kültürlerine sıkı sıkıya bağlı idiler. Özellikle evin hanımı ve onun annesi, zaman zaman ev içerisinde yöresel Kaşkay kıyafeti giyiyorlardı.

Şiraz'da kısa süreli kalmama rağmen Sadi Şirazî ve Hafız Şirazî'nin kabirlerini ziyaret etme fırsatı buldum. İkisi de birbirine yakın mesafedeydi. Kabirler aynı zamanda birer müze şeklinde yapılmıştı ve türbenin her yerinde şairlerin dizeleri yer almaktaydı. Kısacası oldukça etkileyici yerlerdi. Fakat Şiraz'da bulunduğum süre zarfında çok istememe rağmen tarihî Persopolis şehrini gezme fırsatını bulamadım. Ancak şehir merkezindeki Bazar-ı Vekil adlı tarihî çarşıyı ve Şah-ı Çerağ adı verilen Şia'nın sekizinci imamı İmam er-Rıza'nın kardeşinin türbesini görmeyi ihmal etmedim. Özellikle Bazar-ı Vekil çarşısından bahsetmek isterim. Burası Miladî 11. asırda Zend Hanedanlığı Hükümdarı Kerim Han tarafından yaptırılmış bir ticaret merkezidir. Bir çeşit kapalı çarşı tarzında olan bu mekânda kıyafetten halıya, baharattan yöresel ürünlere kadar birçok farklı ürün satılmaktaydı. Fakat benim için en dikkat çekici olan halılar ve kilimlerdi. Muazzam desenlerle yapılmış halıların yanı sıra "tablo ferş" adı verilen kilimler oldukça göz alıcıydı. Farsça bir ibare olan "Tablo ferş" Türkçede "halı tablosu" manasına gelmektedir. Kullanılan bu isim tesadüf değildir. O halıların üzerine el işçiliğiyle öyle güzel fotoğraflar yahut manzara resimleri işlenmiştir ki, gerçeğinden ayırt etmek neredeyse imkansızdır. Yine şehir merkezinde dikkat çeken bir diğer yapı büyük Kerim Han Kalesi'dir. Zend Hanedanı Hükümdarı Kerim Han tarafından milâdî 1766 tarihinde Kraliyet alanı olarak yaptırılmış bu kale dörtgen yapıda ve sarı taşlarla örülüdür.

İran'da bazı şeylerin bölgelere özgü olduğundan bahsetmiştim. Bunlardan biri de Şiraz'da meşhur "falude" adı verilen ve hamurdan yapılan bir çeşit soğuk tatlıdır. İçerisine gıda şurubu katılıp renklendirilen bu tatlı genellikle dondurma ile servis edilmektedir. Yine Şiraz'a özgü diğer türlerse havuç suyu ve şir-muz diye aldandırılan içeceklerdir. Şir-muz; süt, muz püresi, bal, ceviz, badem ve benzeri ürünlerin karışımı ile oluşturulur ve oldukça enerji verici bir içecektir.

Şiraz'daki günlerimi tamamladıktan sonra tekrar İsfahan'a döndüm. Burada bulunduğum dönemlerde her hafta salı günleri Çaharbağ-ı Abbas (payin) Caddesi trafiğe kapatılarak çeşitli etkinlikler yapılmaktaydı. Ressamlar tablolarını, el işi yapanlar ise ürünlerini sergiliyorlardı. Bunun yanında sporcular kendi kıyafetleriyle bir çeşit seramoni yürüyüşü gerçekleştiriyorlardı. Yani İsfahan'da salı günleri bir festival havasında geçiyordu.

Nakş-ı Cihan Meydanı'nın etkileyici atmosferine daha önce değinmişim. Bu sebeple İsfahan'da olduğum dönemde hemen her gün Meydan'a gitme fırsatını kaçırmıyordum. Bu arada Nakş-ı Cihan Meydanı'ndan İsfahan'da sadece "Meydan" olarak da bahsedilmektedir. Meydana gitmek istiyorum dediğinizde herkes Nakş-ı Cihan'ın kastedildiğini anlar.

İsfahan'da bir süre daha kaldıktan sonra Yezd'e gitmeye karar verdim ve Sofeh Terminali'nden yola çıktım. İsfahan ve Yezd arası otobüsle yaklaşık dört saat sürdü. Yezd terminaline indikten sonra belediye otobüsü ile aktarma yaparak daha önce belirlediğim Emir Çakmak Meydanı'na gittim. Emir Çakmak Meydanı, adını Timurular Devleti'nin Şahruh Dönemi'nde görev yapmış bir komutan olan Emir Celâleddin Çakmak Şâmî'den alır. Emir Celâleddin, Yezd'i ele geçirdikten sonra buraya birçok imaret yaptırmıştır. Bunlardan biri de Emir Çakmak Meydanı içerisinde yer alan eserlerdir. Meydan'ın içerisinde çarşı, tekke, cami ve Timurulardan kalma su ambarı yer almaktadır. Bu bölge İran Milli Eserleri Listesi'ne girmiş önemli tarihi yerlerden biridir.

Yezd, İran'da gördüğüm en sıcak bölgeydi. Bunun sebebi Yezd'in Deşt-i Lût adı verilen çölün yanında yer almasıydı. Her ne kadar yaz mevsiminde ve gündüz vakti Yezd'i dolaşmak iyi bir fikir olmasa da fazla vaktim olmadığı için bu riski göze almıştım. Yezd'in görülmeye değer mekânlarını dolaşırken tarihi bir camiye girdim ve burada Ali ve Mehdi adlı iki arkadaşla tanıştım. Meşhedli olan bu arkadaşlar Yezd'e biraz dolaşmak ve sonrasında çölde kamp kurmak için gelmişler. Bir süre sohbet ettikten sonra beni de davet ettiler. Birlikte Yezd'in eşsiz sokaklarını dolaştık. Burada sokaklar oldukça dar, evler ise kerpiç benzeri bir malzemedен yapılmış. Ayrıca Yezd çok sıcak olduğu için bölgede "badgir" yani "rüzgâr tutan" adı verilen geleneksel klimalar mevcut. Bu yapılar çeşitli boyutlarda olup içine aldığı rüzgârı alttaki su haznesi vasıtasıyla serinletip içeriye aktarmaktadır. Bölge bu tarihî badgiri ile meşhurdur.

Ali ve Mehdi ile bir müddet dolaştıktan sonra konaklamak için bir yer aradık. Sonunda geleneksel bir otel bulduk. Burada bir gece konakladıktan sonra Ateşgede adı verilen ve içerisinde kutsal bir ateşin yandığına inanılan eski Zerdüşt tapınağına gittik. İçeride hiç sönmeyen (yahut söndürülmeyen) bir ateş ile beraber binanın duvarlarında Zerdüştler için kutsal metinler yer alıyordu. Ateşgede ziyaretinden sonra birlikte Devlatabad Bahçesi'ne (Bağ-ı Devlet Abad) gittik. Burası Zend Hanedanı Hükümdarı Kerim Han zamanında inşa ettirilmiş. Oldukça güzel tasarlanmış bahçenin içerisinde yer alan iki katlı küçük bina vitray pencerelerle bezenmiş. Esasında bir çeşit badgir olan bu bina 33 metrelik yüksekliği ile dünyanın en uzun badgiri olma özelliğini taşır. Buranın bahçesinde ise içinde fiskiyeler yer alan dikdörtgen biçimli bir havuz ve ek bina yer almaktadır. Ek binanın çatısına çıkıldığında ise fazla yüksek olmayan yapılarıyla güzel Yezd manzarası izlenebilir.

Yezd'de bir gece, iki gündüz geçirdikten sonra tekrar İsfahan'a döndüm. Amacım İsfahan'da birkaç gün kalıp daha sonra eşyalarımı bıraktığım Babol'e gitmekti. İsfahan'a gittikten sonra her gün yaptığım gibi falude adı verilen bir çeşit soğuk tatlı ile dondurmamı alıp Nakş-ı Cihan Meydanı'na gittim. Burada insanlar yerlere serdikleri kilimler üzerinde oturur, sohbet eder ve geriye bir tane bile çöp kalmaz. İranlıların hassas ve nazik tavırlarından etkilenmemek mümkün değil. Meydanda oturup etrafı izlerken birden torunuyla Türkçe konuşan bir teyzeyi gördüm. Bir müddet kulak misafiri olduktan sonra yanlarına gittim ve "Türk müsünüz?" diye sordum. Teyze Türk olduğunu ve isminin de Fatma olduğunu söyledi. Fakat Fatma Teyze Türkiye Türk'ü değil, İran Türk'üydü. İran'ın Türkiye sınırındaki Hoy şehrinde gelmişler. Oğlu ile gelini gezmeye çıkmış, o da torunlarıyla ilgileniyordu. Biraz sohbet ettikten sonra teyze cebinden bir kâğıt çıkardı ve burada yazılı telefon numarasını aramam için benden ricada bulundu. Ben de kabul ettim. Teyze oğlu ile telefonda bir süre konuştu ve oğlunu yanına çağırırdı. Ben daha sonra biraz sohbet edip yanlarından ayrıldım. Fatma Teyze ile temasımız sadece bu kadardı. Ben otele döndükten sonra ertesi gün Babol'e doğru tekrar yola çıktım.

Babol'e daha önce bıraktığım bavulumu almak için gitmiştim. Fakat yine de burada yaklaşık 10 gün kaldım. Yusuf Hocalarda oturduğum bir gün tanımadığım bir numara beni aradı. Azerbaycan Türkçesi konuşan ve adının Yahya olduğunu söyleyen bu şahıs bana "Siz İsfahan'da anneme yardımcı olmuşsunuz, çok teşekkür ederim. Sizi mutlaka Hoy'a bekliyorum." diyerek beni evlerine davet etti. Anladım ki arayan Fatma Teyze'nin oğluydu. Annesi ile geçen kısa sohbetimiz için bana teşekkür etmek istemiş. Ben de biraz sohbet ettikten sonra teşekkür ederek telefonu kapattım. Aynı günün akşamı Yusuf Hocaların evinde uyurken gece aniden büyük bir sesle uyandık. Pencereden baktığımızda bir fırtına çıktığını fark ettik. Oldukça şiddetli ve korkutucu bir fırtına idi. Tabi ki gece olduğundan durumu pek kavrayamamıştık. Hava aydınlandığında birçok yerin tahrip olduğunu gördük. Fırtına şiddetli olduğu için İran televizyonlarına da konu olmuştu. O günün akşamı haberlerden sonra Yahya Abi beni tekrar aradı. Mazenderan Bölgesi'ndeki fırtına haberlere konu olduğundan beni merak etmiş. Ne büyük bir nezaket! Yine beni ısrarla davet ettikten sonra telefonu kapattı. Bense artık Hoy'a gidip bu güzel insanlarla tanışmam gerektiği kanaatine varmıştım.

Babol'de bir müddet kaldıktan sonra Meşhed'e gitmeye karar verdim. Meşhed'de konaklamam için Yusuf Hoca bir arkadaşının evini ayarlamıştı. Ben de Meşhed'e doğru yola çıktım. Yaklaşık 12 saatlik bir otobüs yolculuğunun ardından Meşhed terminaline geldim. Burası oldukça büyük ve temiz bir şehirdir. Bunun en önemli sebebi Şia'nın İnaaşeriye kolunun imamet silsilesindeki İmam Ali er-Rıza'nın kabrinin burada yer almasıdır. Bu sebeple Meşhed (şehitlik manasına gelir) İran için önemli bir dinî turizm bölgesidir ve İran'ın en büyük ikinci şehridir. Horasan Eyaleti içerisinde yer alan şehirde Farısların yanı sıra Horasan Türkleri ve İran Türkmenleri yaşar. Bunların dışında bölge İran'ın hemen her yerinden turist çeker.

Meşhed terminaline indikten sonra Yusuf Hoca'nın arkadaşı Murtaza Bey'in evine gitmek üzere taksiiye bindim. İran'da birçok terminalde gideceğiniz bölgeye göre ücreti

peşin ödüyorsunuz. Bu sayede şoförle yolcu arasında herhangi bir ücret münakaşası yaşanmıyor. Ben de aynı şekilde bir taksi ile Murtaza Bey'in evine geldim. Murtaza Bey kardeşleri ile birlikte Meşhed'de oto galeri işletmekte. Onun sayesinde Meşhed Merkezi'ni gezme imkânı buldum.

Meşhed'e gittiğim ertesi günü ilk olarak araştırmalarım için Afşarlar Dönemi Hükümdarı Nadir Şah'ın kabrinin ve müzesinin bulunduğu yere gittim. İçeride Nadir Şah'ın mezarının yanında Afşarlar Dönemi'ne ait araç-gereçler, savaş malzemeleri ve döneme ait yazılı kaynaklar yer almaktadır. Alt katta ise kitapların ve çeşitli hediyeliklerin satıldığı satış reyonu mevcuttur. Müzeden birkaç gün boyunca bazı fotoğraf ve kaynaklar temin ettikten sonra Meşhed'in tarihî yerlerini gezmeye karar verdim. Bu sebeple Firdevsi'nin türbesine gitmek için bir taksici ile anlaştım ve Tûs Bölgesi'ne doğru yola çıktım.

Tûs Bölgesi Meşhed merkeze yaklaşık 50 kilometre uzaklıktadır ve taksiyle yarım saat sürmektedir. Kısa süren yolculuğun ardından Firdevsi'nin Türbesi'ne geldik. Bir tür anıt müze şeklinde tasarlanan türbenin giriş kapısı içinde Firdevsi'nin heykelinin bulunduğu ön bahçede yer almaktadır. Daha sonra dikdörtgen biçimli mermer bir bloğun üzerinde Firdevsi'nin beyitlerinin bulunduğu bir yapı karşınıza çıkar. Burası hem Firdevsi'nin kabri hem de müzesidir. İçeride yine beyitlerle bezenmiş duvarlar ve bir de satış reyonu mevcuttur.

Firdevsi'yi ziyaretimin ardından Yezd'de tanıştığım Meşhedli arkadaşlarım Ali ve Mehdi ile irtibata geçtim. Akşam vakti metro vasıtasıyla Millet Park adı verilen büyük bir parkta buluştuk. Burası, içerisinde lunapark yer alan güzel bir parktı. Onlarla bir süre vakit geçirdikten sonra vedalaştık. Ertesi gün ise İmam Rıza'nın Türbesi'ne gitmek için plan yaptım. Türbe ziyaretimin ardından ve bu güzel şehirde tüm işlerimi hallettikten sonra yavaş yavaş Türkiye'ye dönmeye karar verdim.

İran'dan Türkiye'ye dönerken Tebriz ve Hoy üzerinden kara yolu ile gitmeyi planlamıştım. Bu sebeple Meşhed'den Tebriz'e uçak bileti aldım ve Tebriz'e doğru yola çıktım. Tebriz'e indikten sonra daha önceden tanıdığım Celal Abi ile irtibata geçtim. Bu seyahatim İran'a ilk gelişim değildi. Bu sebeple Tebriz'i daha önceden biliyordum. Celal Abi ile görüştüğümüzden sonra beni annesi ile yaşadığı evine götürdü. İki katlı ve bahçeli müstakil bir evde yaşıyorlardı. Yine tipik bir İran evi şeklindeydi.

Tebriz bana her zaman kendi vatanımdaymışım gibi hissettirmiştir. Buranın iklimi büyüdüğüm Eskişehir'in iklimine oldukça benzer. Ancak Tebriz'de vatanımdaymışım gibi hissetmemin sebebi, zannımca şehrin ikliminden daha çok burada herkesin Türkçe konuşmasındandır. Devlet daireleri de dahil olmak üzere hemen hemen her yerde Türkçe konuşulur Tebriz'de.

Tebriz seyahatim süresince bazı tarihî ve doğal güzellikleri gezme imkânı buldum. Bunlardan biri Mavi Cami olarak da bilinen Gök (Göy) Mescid'dir. Milâdî 1465 senesinde Karakoyunlu Hükümdarı Cihan Şah Dönemi'nde yapımına başlanan lâkin Akkoyunlular Dönemi'nde tamamlanabilen bu yapı ismini mavi çini süslemelerden almış. Gök Mescid'in duvarlarında Allah lafzı birçok kez yer almakla beraber bahçesinde dönemin şairlerinden Afzaladdin Bedel Khagani'nin heykeli mevcut. Kubbe mimarisi ile dikkat çeken bu yapı depremlerle zarar görmesine rağmen hala ayakta durmaktadır.



Tebriz'in görülmeğe değer yerlerinden biri de İl Gölü (Şah Gölü)'dür. Buranın kuruluş tarihi net olarak belli olmasa da parkın Kaçarlar devrinde saray olarak kullanıldığı bilinmektedir. Pehlevîler Dönemi'nde yeniden elden geçirilen park o devirde Şah Gölü olarak isimlendirilmiş. Lâkin 1979 Devrimi'nden sonra parkın adı İl Gölü (Aşiret Gölü) olarak değişmiş. Gölün etrafında büyük bir park ve içerisinde dinlenme alanlarıyla birlikte banklar yer almakta. Tebriz halkı fırsat buldukça burayı ziyaret eder.

Tebriz'in görülmesi gereken yerlerinden bir diğeri de tarihî Tebriz Çarşısı'dır. Unesco Dünya Miras Listesi'ne de giren bu yapı Orta Doğu'nun en büyük kapalı çarşılarından biri olarak anılır. Çarşı içerisinde giyimden gıdaya, oyuncaktan zerzevata kadar birçok farklı ürün yer alır. Çarşı her ne kadar büyüklüğü, mimarisi ve tarihî güzelliğiyle anılsa da esasında İran'ın sosyo-ekonomik hayatında önemli bir yeri vardır. İran'daki birçok siyasi hareket Tebriz şehrinde, Tebriz Çarşısı'ndan başlamıştır.

İran'a her geldiğimde ülkenin genel olarak temiz görünümü dikkatimi çekmiştir. Fakat gözlemlerime göre Tebriz sokakları diğeri şehirlere nazaran daha temizdir. Sokaklar eski de olsa yeni de olsa temizliğini gösteriyordu. Celal Abi'nin evi de eski fakat temiz bir sokağın içerisinde yer alıyordu. İçeriden merdivenli bu ev yine geniş bir salona ve iki ayrı odaya sahipti. Arkada bahçeye açılan büyük bir balkon ve aşağısında meyve ağaçları mevcuttu. Bu ev Celal Abi'nin babasından kalma olduğundan tipik eski İran evi modelini yansıtıyordu.

Celal Abilerde birkaç gün kaldıktan sonra onun arkadaşı Vahid Bey'in davetiyle yerimi değiştirdim. Vahid Bey taksi şoförlüğü yapsa da esas mesleği tarıccılığıydı. Fakat İran'da bu şekilde para kazanmak pek mümkün olmadığından farklı mesleklere yönelmek zorunda kalmıştı. Kendisi ile orada bulunduğum dört gün boyunca Vahid Bey çeşitli Azerbaycan mahnıları okudu ve birçok hikâye anlattı. Vahid Bey ile geçirdiğim güzel günlerden sonra Hoy'a, Yahya Abilerin evine gitmeye karar verdim. Vahid Bey beni Tebriz terminaline kadar uğurladı.

Vahid Bey'den ayrıldıktan sonra otobüsle Hoy'a doğru yola çıktım. Yaklaşık üç saat süren yolculuğun ardından Hoy terminaline ulaştım. Yahya Abi beni aracıyla terminalden karşıladı. Hoy gördüğüm diğeri İran şehirlerine göre daha küçük bir yer olsa da birçok tarihî mekâna sahip. Özellikle Hoy kapalı çarşısı şehrin ayakta kalmış tarihî yerlerinden.

Yahya Abi beni karşıladıktan sonra birlikte evlerine gittik. Burası önden bahçeli tek katlı müstakil bir ev. Yine daha önce gördüğüm evler gibi geniş salonlu, Amerikan mutfak tipinde ve iki odalı tipik İran evlerinden. İçeride beni Yahya Abi'nin iki küçük kızı, hanımı ve annesi Fatma Teyze karşıladı. Hoy da tıpkı Tebriz gibi bir Türk şehri olduğundan evde herkes Türkçe konuşuyordu. Fakat beni şaşırtan Yahya Abinin biri 6 diğeri 9 yaşında olan Mahya ve Parya adlı kızlarının İstanbul Türkçesi konuşuyor olmaları idi. Daha sonradan öğrendim ki Mahya ve Parya, evde Türkiye kanallarını izlediklerinden İstanbul aksanını öğrenmişler.

Hoy, İran Azerbaycan'ında Türklük bilinci en yüksek şehirlerden. Her fırsatta Türklükleri ile iftihar eden Hoy halkı Azerbaycan Türkçesi konuşmakta. Şehrin havası ise Tebriz'den biraz daha serin. Daha tanıdık bir iklimi mevcut.

Yine ilginç bir tesadüfle Hoy'da da iki farklı düğün merasimine katılma fırsatı buldum. Yahya Abi ile birlikte büyük bir düğün salonuna giriş yaptık. Salon ortadan bir paravanla ayrılmıştı. Paravanın sağ tarafında erkekler, sol tarafında ise kadınlar oturuyordu. Tek orkestra iki tarafı da eğlendiriyordu. Buradaki düğünlerde de yine çok miktarda yiyecek-içecek servisi yapılıyor. Yemeksiz düğün yoktu. Hoy'da şahit olduğum düğünlerde eğlence aynı gün düğün salonunda yapılıyor ve müzikler Türkçe çalıyor. Özellikle Azerbaycan ve Türkiye havaları ile eğleniyorlardı. Anonslar dahi Türkçe idi. O sebeple kendimi çok da yabancı hissetmemiştim.

Düğün sonrası Yahya Abi beni annesi Fatma Teyzenin köydeki evine getirdi. Bu köy Türkiye'nin Doğu Anadolu'daki köylerini andırıyordu. Orada Fatma Teyzenin diğer çocukları da vardı. Hep birlikte sohbet eşliğinde güzel bir akşam geçirdik. Sabah ise hep birlikte (üç araba) Hoy'a yaklaşık iki saat mesafede bulunan Maku şehrine bağlı Kara Kilise adlı tarihî bir Ermeni Manastırı'nı ziyarete gittik. Manastırın sarımsı bahçe duvarının içerisinde iki adet konik kubbe yer almakta. Bina duvarları ise siyahlı sarılı taşlarla örülü. Etrafı açık bir bölgede yer alan manastır hemen her yerden görülebilmekte.

Manastır, milattan sonra 68 yılında bölge Ermenileri tarafından Hz. İsa'nın 12 havarisinden St. Theddeus adına yaptırılmış. Tarih boyunca birçok deprem sebebiyle harap olan yapı, 14. asırda aslına uygun bir şekilde yeniden inşa edilmiş. Yine Kaçarlar devrinde detaylı bir tadilatın geçen yapı yakın dönemde Unesco Dünya Mirası Listesi'ne alınmıştır. Yurtdışından birçok ziyaretçi alan manastır, etkileyici mimarisi ile dikkat çekmektedir.

Kara Kilise Manastırı'nı dolaştıktan sonra çimenlik bir alanda piknik yaptık. Sonrasında akşam Hoy şehir merkezini gezdik. Merkezin biraz dışında Unesco tarafından tescil edilmiş olan Şems Tebrizî'nin kabrini ziyaret ettik. Burası henüz yeni yeni tescillendiğinden etrafı boş duruyor. Kabrin hemen yakınında ayakta kalan bir Moğol-İlhanlı minaresi ve az ilerisinde de Şems Tebrizî'nin beyitlerinin yer aldığı bir tabela bulunmakta.

Keyifli ve faydalı geçen bir günün ardından akşam Fatma Teyzenin evine döndük. Ertesi gün kahvaltıdan sonra yine aynı tayfa ile bu sefer Nahcivan sınırındaki gümrükten muaf olan Bazargan-Culfa Aras Ticaret ve Sanayi Serbest Bölgesi'ne gittik. Burası gümrük vergilerinden muaf tutulan ticarî malların satıldığı yer. Aras Nehri kenarında yer alan bu özel bölgeye Azerbaycan tarafından da giriş mevcut. Öyle ki herkes Türkçe biliyor. Burada bir süre alışveriş yaptıktan sonra Aras Nehri kenarında uygun bir yer bulup piknik yaptık.

Hoy'da geçirdiğim dolu dolu bir haftanın ardından Türkiye'ye dönmeye karar verdim. Yahya Abi beni kendi arabası ile sınıra kadar bırakacağını söyledi. Yahya Abi, annesi, eşi ve çocuklarıyla hep birlikte Razi-Kapıköy sınır kapısına doğru yola çıktık. Yolda birkaç yerde duraklayıp yemek yedikten sonra sınıra doğru devam ettik. Kara yolu ile yaptığım bu yolculuk beni çok etkilemişti. Büyük dağların arasından ve küçük köylerin içinden geçerek sınır kapısına vardık. Yahya Abi elime bir çuval pirinç ve birkaç hediye paketi tutuşturarak beni uğurladı. Böylece sınırdan geçerek Van'a giriş yaptım.

İran'da bulunduğum dönemde genel olarak dikkatimi çeken birkaç noktaya daha değinmek isterim. Bunlardan ilki ülke genelindeki trafik sorunudur. İran'da hemen her yerde bir trafik düzensizliği mevcuttur. Kurallar kırmızı ışıklar haricinde pek uygulanmaz. Hangi aracın nereden geleceğini kestirmek zordur. Ancak şehirlerarası yollar seyahate uygun şekilde geniş ve güvenlidir. Ayrıca İran polisi emniyet kemeri kullanımı hususunda oldukça hassastır. Trafikte ise kadın şoförlerin bize nazaran fazla olması hemen göze çarpar.

İran'da dikkat çeken bir diğer nokta ise sigara kullanımının neredeyse yok denecek kadar az olmasıdır. Bu sebeple yerlerde sigara izmariti göremezsiniz. Alkol kullanımını ise kanunen yasaktır. Ancak gizli kullanımlar yaygındır. Ülkede alkol yasağı olduğundan marketlerde alkolsüz bira satışı yapılmaktadır.

Biraz da İran'daki ekmek kullanımına değinelim. Gözlemediğim kadarıyla burada ekmek bize göre oldukça az kullanılır. Kullananlar ise somun yerine Berberi adını verdikleri bir çeşit pide yahut lavaşa benzer ekmekleri tüketirler.

Son olarak, İran'da tatma fırsatı bulduğum ab-ı zereşk (zereşk suyu) ve tohm şerbetinden bahsedeyim. Zereşk, daha önce de değindiğim gibi kuş üzümüne benzer fakat kırmızı renkte ekşimsi tadı olan bir meyvedir. Haliyle bu içeceğin tadı da ekşimsidir. Tohm suyu ise bir çeşit meyve suyudur ancak içerisinde ne olduğunu bilmediğim küçük tohumlar yer almaktadır. Farklı türleri olan bu meyve suyu şekerli ve lezzetli bir tada sahiptir.

### 1. İran'da Şîî Kültüre Dair İzlenimler

Şîîlik yüzyıllardır İran'da hâkim kültür olarak yer almaktadır. Bu sebeple gerek İran'ın günlük yaşantısında gerekse siyasetinde bu kültürü görmek mümkündür. Ben de İran'da bulunduğum süre zarfında Şîî kültüre dair birçok detayı bizzat gözlemeleme imkânı buldum.

İran'da Şîî kültüre dair gözlemlerimden biri Gadîr-i Hum Bayramı idi. Gadîr-i Hum hadisesi, Şîî gelenekte hatırı sayılır bir öneme sahiptir. Bu hadisenin 10/631-632 senesini Zilhicce ayında Hz. Peygamber'in veda haccı dönüşünde Ebvâ ile Cuhfe arasındaki Gadîr-i Hum denilen bölgede gerçekleştiği iddia edilmektedir. Şîî kaynakların büyük önem atfettiği bu hadiseye göre Hz. Peygamber "Ey Resul! Rabbinden sana indirileni tebliğ et. Eğer bunu yapmazsan peygamberlik görevini yapmamış olursun. Allah seni insanlardan korur. Doğrusu Allah kâfirleri asla hidayete erdirmez." ayetinin nazil olmasıyla beraber etrafındakileri Gadîr-i Hum denilen yerde toplamış ve onlara önemli mesajlar içeren bir hutbe okumuştur. Hz. Peygamber hutbesinde Müslümanlara iki ağır emanet bıraktığını belirterek kalabalığın arasından Hz. Ali'nin elini kaldırıp onu kendinden sonra imam tayin etmek amacıyla "Ben kimin mevlâsı isem, Ali de onun mevlâsıdır" demiştir. Şîa, bu olayın sıhhatinden şüphe etmediği gibi birtakım ayetlerle hadisenin inandırıcılığını arttırmaya çalışmışlardır. Bu durumda Hz. Ali, bizzat Hz.

Peygamber tarafından vekil tayin edilmiş olmaktadır. Bu anlamda Gâdir-i Hum hadisesi, Hz. Ali'nin velâyet ve hilafetini ispat eden önemli bir argüman olarak kullanılmıştır.<sup>3</sup>

Öyle ki 20 Eylül tarihinde Hoy Şehri'nden arabalarla Çaldıran'daki Kara Kilise'ye doğru giderken yolda oldukça ilginç bir ritüele rast geldim. Gâdir-î Hum Bayramı vesilesiyle bölge halkı, adeta bu hadiseyi canlandırarak maketten yapılmış bir Kâbe'yi tavaf etmekte ve maketten yapılmış palmye ağaçlarının arasındaki çadırların önünde develerle oturmaktaydılar. Buradaki insanlar beyaz ve siyah kıyafetler içinde Kâbe maketinin önünde tavaf edip ardından Gâdir-i Hum hadisesini canlandırdıktan sonra etraf takilere tatlı ve şerbet dağıtmışlardı. Bu ilginç töreni yaklaşık bir saat izledim. Sonrasında Kara Kilise dönüşü Hoy merkezde de bu bayramı kutlamak amacıyla büyük bir alanda tertibat kurmuşlardı. Resmî makamlarca düzenlenen bu kutlamada günün anlam ve önemine binaen şiirler ve naatlar okunmuş, Hz. Ali'ye güzellemeler söylenmiş ve yine tatlı ve şerbet ikramı yapılmıştı.

Gâdir-i Hum hadisesinde olduğu gibi Şia mezhebinin kendine has uygulamaları namazlara ve ezanlara da yansımıştır. Bu sebeple gerek camilerde gerekse evlerde namazlar mühür denilen ve toprağın Necef'teki Hz. Ali'nin mezarının toprağı olduğu söylenen (inanılan) sıkıştırılmış toprak yahut taşın değdirilmek sureti ile kılınmaktadır. Mühür adı verilen taş olmaksızın namazlar kılınmaz. Bunun yanında İran'da üç vakit ezan okunmakta ve namazlar cem edilmektedir. Okunan ezana "aliyyen veliyullah" ifadesi eklenerek Hz. Ali vurgulanması yapılmaktadır. Cami içlerinde dikkati çeken hususlardan biri ise Türkiye'deki yüksek mihrapların aksine mihrabın cami zemininden bir miktar çukurda olmasıdır.

İran'da ibadete dair dikkati çeken bir başka husus ise Cuma namazlarının her şehirde tek bir merkezde kılınmasıdır. Namazlar ayrı ayrı camilerde kılınmaz. Cuma namazının kılındığı büyük alanlar مصلى نماز جمعه (mosella-yi namaz-ı com'e) ismiyle bilinmektedir. Cuma namazları tek merkezde kılındığından bu namazların siyasî bir etkiye sahip olduğu inkâr edilemez. Benim İran'ın çeşitli şehirlerine dinlediğim Cuma vaazları ve hutbeleri de birtakım siyasî mesajlar içermekteydi. Hatırimda kaldığı kadarıyla vaazlarda İran'ı ve dinî lideri öven ifadelerle, İran'ın gücü vb. konulara değinilmişti. Bu gözlemlerim İran'ın farklı bölgelerinde benzer nitelikteydi.

İran'da Şii kültüre dair gözleme fırsatı bulduğum merasimlerden biri de Farsçada تشييع جنازه (teşyî'-e cenaze) adıyla bilinen cenaze merasimidir. İlk kez yabancı bir kültürde ve farklı bir mezhepte cenaze törenine katılmıştım. Babol'de bulunduğum süre zarfında, arkadaşım Yusuf Hoca vasıtasıyla orada olma imkânı bulmuştum. Burada bana ilginç gelen Yusuf Hoca'nın bu merasime kameraman olarak çağırılmasıydı. Bizim kültürümüzde böyle bir uygulama olmadığından cenaze töreninin kamera ile kayda alınması bana oldukça tuhaf gelmiştir. Yas kültürünün yoğun olarak yaşandığı İran'da bu tarz acı veren hatıraların kayda alınması yine bu kültürün bir tezahürü olduğunu akla getirmektedir.

<sup>3</sup> Mustafa Tanrıverdi, "Emâlî'deki Rivâyet ve Görüşler Özelinde Zeydî Muhaddis Ahmed b. İsâ'nın III. (IX.) Asırdaki İtikâdî ve Fikrî Tartışmalara Yaklaşımı", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/1 (26) (Mart 2020): 57, 58.

Babol'deki cenaze töreninde kadın ve erkekler ayrı ayrı oturmaktaydı. Kadınlar ile erkeklerin arasındaki yaklaşık iki metrelik mesafede sürekli olarak dolaşan siyah giyimli kadınlar eşliğinde "sine zeden" yani "göğüs dövme" adı verilen bir ritüelle bir çeşit yas faaliyeti gerçekleştirilmekteydi. Cenaze namazının ardından merhumun yakınları kürsü gibi bir yerde ölen şahsa atfen duygusal şiirler ve birtakım güzelleme okumaya başladı. Buna ilaveten نوحه خوان (nohe khvan) yani "ağıt okuyan" adı verilen kişiler tarafından Kerbela ağıtları söylenmeye başlandı. Bu ağıtlarda "Kerbela için ağlamak sevaptır" anlayışı hâkim olduğundan cenazedeki duygu yoğunluğu daha da arttı. Ağıtların bitmesiyle vefat eden gencin mezarının başında dua ettik. İran'da rastladığım mezarlarda dikkatimi çeken hususlardan biri de mezar taşlarındaki şiirler ile merhum yahut merhumenin fotoğraflarının yer almasıydı. Bazı mezar taşlarında ölen kişi hakkında detaylı bilgi verildiği de olur.

Vefat eden gencin defnedilmesinin ardından cenaze sahipleri ile birlikte cenaze evine gittik. Burada bir süre oturduktan sonra cenaze sahiplerinin tanıdıkları ve yakınları ile bir camiye geldik. Burada cami zeminine serili sofralar üzerinde yemek, meyve ve içecekler hazırlanmıştı. Bir çeşit mevlid uygulamasını andırıyordu ancak herhangi bir dua faaliyeti gerçekleştirilmemişti. Ayrıca cenaze evinin sokağında, üzerinde ölen gencin fotoğraflarının yer aldığı, daha önce rastlamadığım süslü ve ışıklı özel bir sehpa hazırlanmıştı. Bu sehpa üzerinde gelen geçenin yemesi için hurmalar mevcuttu. Bu ritüele ise حمله مرگ (hecle merg) adı verilmekteydi. Tüm bu ritüeller bizim kültürümüzde yer almadığından benim için önemli bir tecrübe olmuştu.

Şîî İran kültüründe önem atfedilen bir diğer nokta İmam Rıza Türbesi'dir. Daha önce de bahsettiğim gibi Meşhed'de geçirdiğim 1 haftalık sürede İmam Rıza Türbesi'ni de ziyaret etme fırsatı bulmuştum. Şîî gelenekte Hz. Muhammed'den sonra Hz. Ali ve onun soyundan gelenlerin Allah tarafından imam olarak seçildiği inancı önemli bir yer tuttuğundan, İran'da 12 imama büyük hürmet gösterilmektedir. Bu imamet silsilesinde yer alan 8. İmam Ali er-Rıza<sup>4</sup> İran'ın Meşhed şehrinde vefat etmesiyle burası şehitlik adını alarak Ali er-Rıza adına büyük bir türbe inşa ettirilmiştir. Meşhed, bu türbe sayesinde İran'ın hemen her kesiminden ziyaretçi çekmektedir. Bu sebeple şehir ülkenin en önemli turistik bölgesi olarak ifade edilir. Bununla bağlantılı olarak burası diğer şehirlere nazaran daha temiz, modern ve derli toplu bir görünümündedir.

Orada bulunduğum dönem Kurban Bayramı'na denk geldiği için Meşhed'de çok fazla insan yoğunluğu mevcuttu. Bu yoğunluğu İmam Rıza Türbesi'ni ziyaret için gelenler oluşturuyordu. Yani burası Şîî İranlılar için oldukça önemli bir yerdi. Öyle ki şehir merkezindeki tüm yollar türbeye çıkacak şekilde dizayn edilmişti. Benim gittiğim dönemde Türbe çok kalabalık olduğundan buradaki güvenlik önlemleri de üst düzeydeydi. İnsanların üstü güvenlik görevlilerince özenle aranıyor ve herhangi bir hırsızlık ve diğer risklere karşılık ziyaretçilerin tüm değerli eşyaları emanetçilere bırakılıyordu. Uzun bir sıranın ardından nihayet içeri girebildim. Buranın atmosferini tarif etmek gerçekten çok zor. Türbenin ihtişamı insanı doğrudan kendine çekiyor. İçeride büyük

<sup>4</sup> Ali er-Rıza ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. Ahmet Saim Kılavuz, "Ali er-Rızâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989), 2: 436-438.

bir avlu ve İmam Rıza'nın kabri yer almakta. Buradaki mescidin altın kaplama kubbe-leri sürekli olarak gül suyu ile temizleniyormuş. Yasa gereği türbenin etrafına bina yapımı yasaklanmış. Bu sayede türbe ihtişamından bir şey kaybetmemiş. Her yerde güvenlikler mevcut. Yani oldukça güveli bir yer. Kadınlar چادر “çadoor” adı verilen siyah bir çarşafı içeri girmek zorunda. Kadın ve erkeklerin ayrı sıralar şeklinde içeriye alındığı bu türbeye giriş yaptıktan sonra büyük dikdörtgen bir alanın içine geliniyor. Çok etkileyici bir yer. Herkes kendince ibadetini yapıyor burada. Hatta içeride birkaç gün geceleleyenler dahi var. Türbe içerisinde cami, müze, medrese, kütüphane vs. bölümler yer almakta. Türbedeki hemen tüm yapıların duvarları süslemeli ve kenarlarında ayetler yer almakta. Yapının geneli ele alınacak olursa burada beş giriş kapısı bulunmaktadır. Buradaki en eski ve en önemli yapı ise Ali er-Rıza'nın türbesinin olduğu kısımdır. Türbenin iç kısmı küçük yıldızlı mozaik camlarla süslenmiştir. İçeride kabir olduğu söylenen lahit benzeri büyük dikdörtgen bir mezar yer alır. Ziyaretçiler bu kabre el ve yüz sürerek ağıtlar söyler. Bahçe kısmında ise şadırvan benzeri çeşmeler yer almaktadır.

İmam Rıza Türbesi'nin ziyareti Şiîler için o kadar önemlidir ki, buraya gelen ziyaretçiler kendini yarı hacı sayar ve kendilerine “Meşhedî” diye hitap edilir. Ayrıca türbeye ziyarete gidemeyenler gidenlere “oraya gitmek bana da nasip olsun” anlamında “İmam Rıza'dan beni de iste” derler.

İran'da imamet anlayışının öneminden bahsetmiştik. Bu sebeple türbe vb. mekânlar da oldukça rağbet görmekte. Ülkenin hemen her yerinde “imamzade” adı verilen yıldızlı mozaik cam süslemeli türbeler görmek mümkün. Bu mekânların tam olarak kime ait olduğu hususunda halkın da pek bilgisi yok. Hatta konu ile ilgili olarak birçok kişiden buraların devlet tarafından halkı kandırmak (oyalamak) amacıyla yapıldığı yorumunu işittim. İran'da imamzade adıyla anılan türbelerden biri de Şiraz'da bulunan Şah-ı Çerağ Türbesi'dir. Lâkin bu türbenin kime ait olduğu herkesçe bilinir. İçerisinde İmam er-Rıza'nın kardeşleri Seyyid Emir Ahmed ve Mir Muhammed'in mezarları olduğu söylenen bu türbe ve camisi Şiraz'da oldukça meşhurdur. İmam Rıza Türbesi kadar olmasa da burasıda oldukça kalabalık ve hürmet gören bir yer. İçerisi yine mozaik cam süslemeleri ile bezenmiş. Şiraz'ın merkezinde yer alan türbe ilginç mimarisi ile görülmeye değer bir yer.

Şia kültüründe önem atfedilen bir diğer şey şehitlik kültürüdür. İslam sonrası İran için savaşmış ve şehit düşmüş olan hemen herkes saygı ve hürmetle anılır. Bu sebeple ülkenin her yerinde, apartman duvarlarında, televizyon ekranlarında, belediye otobüslerinin arkasında, billboardlarda yani gözünüzün görebildiği hemen her yerde şehitlerin fotoğrafı vardır. Bu şehitler İran-İrak savaşında şehit düşmüş askerlerdir. İran'da ailesinde şehit olanlara devletin maddî imkân sağladığı söylenmektedir.

Mevcut gözlemlerime ilaveten İran'da kullanılan kişi isimlerine de değinmek isterim. Mezhebin gerek devlet eliyle gerekse kültürel olarak halk üzerindeki tesiri büyük. Bu durum özellikle günlük yaşama yansımış durumda. Örneğin İran'da Ayşe, Ömer, Ebu Bekir, Osman gibi isimleri işitmek zor. En azından ben hiç rastlamadım. Fakat Zeynep, Hatice, Zehra, Zöhre, Abdullah, Ali, Rıza, Ali Rıza, Hasan, Hüseyin, Zeynel, Ebulfazl vs. isimleri çokça duyulur. Özellikle Ebulfazl isminin ayrı bir yeri vardır

İran'da. Hz. Ali'nin oğullarından olan ve esas adının Celal Abbas olduğu bilinen Ebul-fazl, Kerbela'da şehit düşmüştür. Bu sebeple Şîî kültürde kendisi saygı ve hürmetle anılmaktadır. Öyle ki İran'daki birçok evde Ebulfezl isminin yer aldığı tablolara rastlamak mümkündür.

Son olarak İran'da başörtü kültürüne değinmek isterim. Örtünme kültürden ziyade bir kural olarak karşımıza çıkıyor İran'da. Özellikle kadınlar üzerine uygulanan bir kural. Örtünme hususunda bir sınır yok. Yani isteyen tamamen çarşafa da girebiliyor. Ancak dışarıda tüm kadınlar en az saçlarının topuzunu yani başlarının yarısını kapatmak zorunda. Elbette yazları kısa kollu giymek de yasak kadınlar için. Lâkin küçük kız çocukları açısından böyle bir yasak söz konusu değil. İran'da karşılaştığım ve bu konu üzerine sohbet etme fırsatı bulduğum genç ve yaşlı kadınların fikirleri farklı farklı. Kimisi isteyerek örtünüyor kimisi mecbur kaldığı için örtünüyor. Ancak şu bir gerçek ki İran'daki gençlik arasında İslâm karşıtı söylemler yaygın. Söz konusu dinî baskılardan dolayı kendilerinin İslâm'a sempati duymadıklarını ifade ediyorlar.

İran'da bulunduğum üç ay boyunca birçok tecrübe edindim ve bu tecrübeleri burada aktarmaya çalıştım. Edindiğim bu tecrübelerde benim herhangi bir kuruma bağlı kalmadan şehir şehir dolaşmamın etkisi büyüktü. Bu sayede farklı kültürleri tanıma imkânı bulup farklı güzellikleri görme fırsatını yakaladım. Seyahatim İran ve İran halkı hakkında genel bir fikir edinmemi sağladı. Özetle İran, gerek tarihi ve doğası ile gerekse sıcak ve samimi insanlarıyla Türk dostu misafirperver bir ülke. Tüm bu yönleriyle kadim komşumuz İran'ın mutlaka gidilip tecrübe edilmesi gereken bir yer olduğu kanaatindeyim.

### **Kaynakça**

*İran (Toplum, Devlet ve Siyaset)*. ed. Burak Tangör. Ankara: *Türkiye ve Ortadoğu Amme İdaresi Enstitüsü*, 2016.

Hourcade, Bernard. "İran (Fizikî ve Beşerî Coğrafya)". *İslam Ansiklopedisi*. 22: 392-394. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2000.

Kılavuz, Ahmet Saim. "Ali er-Rızâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1989. 2: 436-438.

Tanrıverdi, Mustafa. "Emâlî'deki Rivâyet ve Görüşler Özelinde Zeydî Muhaddis Ahmed b. İsbân'ın III. (IX.) Asırdaki İtikâdî ve Fikrî Tartışmalara Yaklaşımı". *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 12/1 (26) (Mart 2020): 36-63.

## EKLER

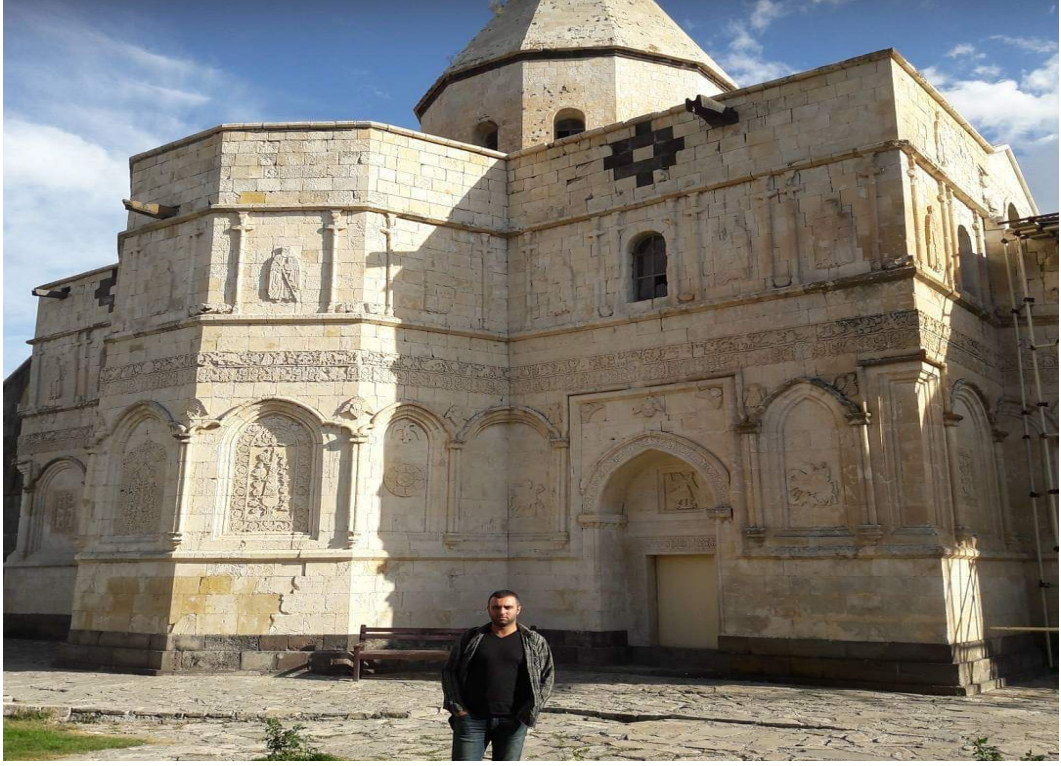


Fotoğraf: Alper Yıldırım. Şems Tebrizî'nin kabri. (Hoy)



Fotoğraf: Alper Yıldırım. Şems Tebrizî'nin kabri ve Moğol İlhanlılar'dan kalma minare. (Hoy)





Fotoğraf: Alper Yıldırım. Kara Kilise.



Fotoğraf: Alper Yıldırım. Kerim Han Sarayı. (Şiraz)



Fotoğraf: Alper Yıldırım. Şah Çerağ. (Şiraz)



Fotoğraf: Alper Yıldırım. Geleneksel Kaşkay Türk'ü kadını. (Şiraz)





Fotoğraf: Alper Yıldırım. Bir Kaşkay Türk'ünün evindeki kilim dokuma tezgahı. (Şiraz)

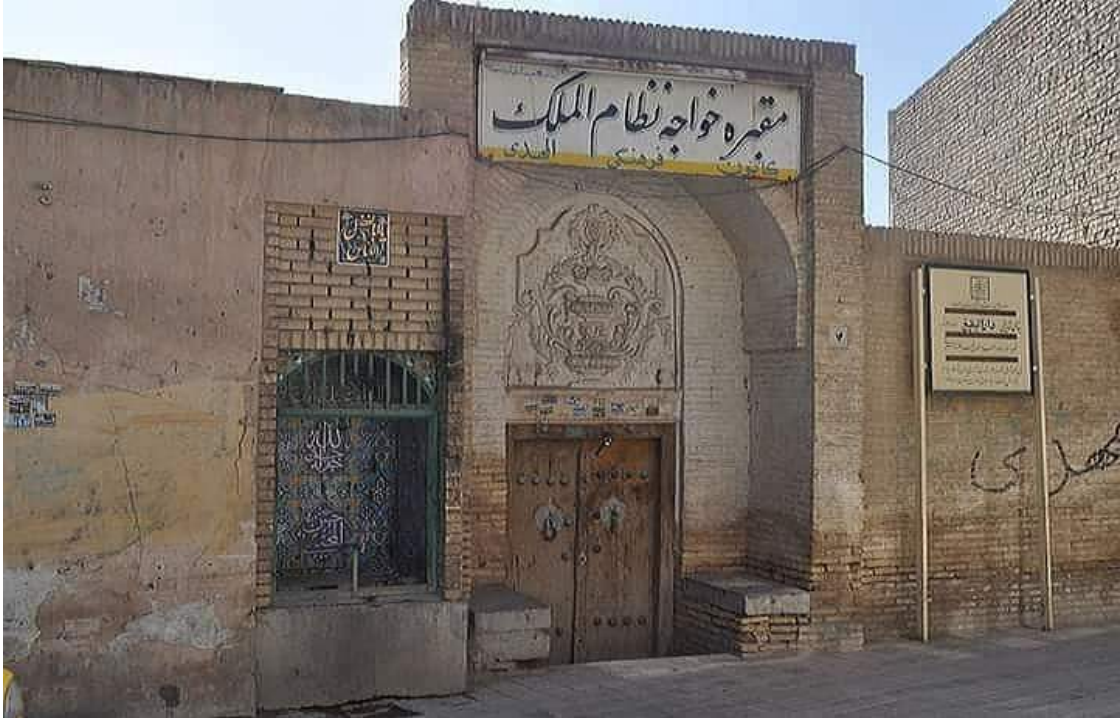


Fotoğraf: Alper Yıldırım. Heşt Beheşt Sarayı'ndan genel bir görünüm. (İsfahan)



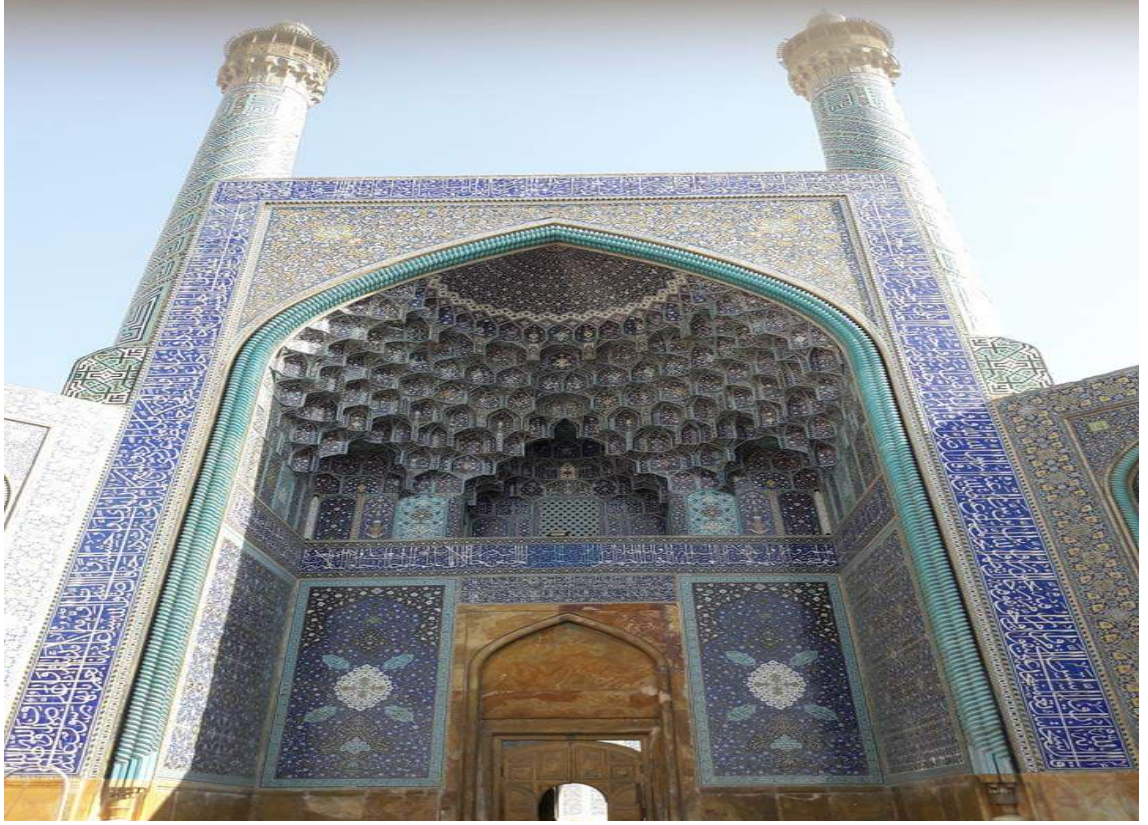


Fotoğraf: Alper Yıldırım. Heşt Beheşt Sarayı'nın bahçesi. (İsfahan)



Fotoğraf: Alper Yıldırım. Nizâm-ül-Mülk'ün kabri. (İsfahan)





Fotoğraf: Alper Yıldırım. Mescid-i İmam. (İsfahan)



Fotoğraf: Alper Yıldırım. Mescid-i Şeyh Lütfullah. (İsfahan)



Fotoğraf: Alper Yıldırım. Nakş-ı Cihan Meydanı. (İsfahan)





Fotoğraf: Alper Yıldırım. Yezd Sokakları.



Fotoğraf: Alper Yıldırım. Devlet Abad Bahçesi-Dünyanın en uzun badgiri. (Yezd)



Fotoğraf: Alper Yıldırım. Meşhur Yazd badgirleri.



Fotoğraf: Alper Yıldırım. Firdevsi'nin müzesi ve türbesi. (Meşhed)





Fotoğraf: Alper Yıldırım. Nadir Şah'ın kabri. (Meşhed)

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2

Sayı / Issue: 2

Aralık /December 2020

**Veysi Ünverdi, Mu'tezile ve İmâmet (İmâmiyye Şîası'nın İmâmet Anlayışının  
Eleştirisi: Kâdî Abdülcebâr Örneği), İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.**

Veysi Ünverdi, *Mu'tazila and Imâmâte The Criticism on Imâmâte Theory of Imâmiyya Shi'a: The Example of  
al-Qādî Abd al-Jabbâr*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

## Değerlendiren /Reviewed by

**Bekir Altun**

Arş. Gör. İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, İslam Mezhepleri Tarihi ABD  
Res. Asst. Istanbul University, Faculty of Theology, Department of History of Islamic Sects

[bekir.altun@istanbul.edu.tr](mailto:bekir.altun@istanbul.edu.tr) <http://orcid.org/0000-0001-5611-1840>

## Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 20.12.2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 22.12.2020

**Yayın Tarihi /Date Published:** 31.12.2020

**Atıf/Citation:** Altun, Bekir. "Veysi Ünverdi, Mu'tezile ve İmâmet İmâmiyye Şîası'nın İmâmet Anlayışının  
Eleştirisi: Kâdî Abdülcebâr Örneği, İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.", *Turkish Journal of Shiite Studies*  
2/2 (Aralık 2020): 273-280.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)

**Öz**

İmâmet meselesi, Hz. Peygamber vefat ettiği ilk andan itibaren Müslümanlar arasında bir problem haline gelmiştir. Kâdî Abdülcebbar, imâmetin Peygamberlik görevi ile değil emirlik müessesesi ile aynı kategoride olduğunu söylemiştir. İmâmiyye ise imâmeti peygamberliğin uzantısı olarak görmüş ve bir inanç meselesi haline getirmiştir. Bu doğrultuda nass ve tayin yolu ile göreve geldiğine inandığı on iki masum imam inancını geliştirmiştir. Kâdî Abdülcebbar, onların imâmet prensibine karşı çıkarak *el-Muğnî* adlı eserinin yirminci cildini imâmet meselesine has kılmış ve İmâmiyye'ye reddiye olacak şekilde kaleme almıştır. Veysi Ünverdi de *Mu'tezile ve İmâmet* adlı eserinde *el-Muğnî* adlı eserini dikkate alarak Kâdî Abdülcebbar'ın İmâmiyye'yi imâmet meselesinde eleştirdiği noktaları ortaya koymaya çalışmıştır. Ünverdi, Kâdî Abdülcebbar'ın eserinde takip ettiği metodu kendi eserine uygulamıştır. Ayrıca Kâdî Abdülcebbar'ın İmâmiyye'ye atfettiği görüşleri İmâmiyye'nin kendi temel kaynaklarından delillendirmiştir. Bununla beraber Ehl-i Sünnet'in imâmet ile ilgili görüşlerini de vererek Kâdî Abdülcebbar'ın Ehl-i Sünnet ile benzer olan fikirlerini tespit etmiştir. Sonuç olarak Kâdî Abdülcebbar, İmâmiyye'yi imâmet meselesinde reddetmekle birlikte onları eleştirdiği birçok noktada Ehl-i Sünnet ile benzer bir görüş ortaya koymuştur. Ünverdi'nin bu eseri de İslam Mezhepleri Tarihi ve Kelâm alanlarında Mu'tezile, İmâmiyye ve Ehl-i Sünnet'in imâmet meselesi hakkındaki görüşlerini mukayese etmek adına önemli bir boşluğu doldurmuştur.

**Anahtar Kelimeler:** Mu'tezile, Kâdî Abdülcebbar, İmâmet, İmâmiyye, Şîa.

**Abstract**

The issue of imâmate has been one of the main problems among Muslims since the death of the Prophet Muhammad (sav). al-Qâdî Abd al-Jabbâr said that the imâmate is not related to prophethood. In fact it is a matter of the emirate. But according to "Imâmiyya", imâmate is the continuation of the prophethood and hence an issue of "belief". For this purpose, they formed the idea of twelve infallible imams and claimed that all of them were assigned by the nass. al-Qâdî Abd al-Jabbâr rejected such principles of the imâmate. He wrote the twentieth volume of his work titled *al-Mughnî* specifically about this issue and refused the Imâmiyya. Veysi Ünverdi, in his work titled *Mu'tazila and Imâmate*, studied *al-Mughnî* and revealed the main points of al-Qâdî Abd al-Jabbâr's explanations about the Imâmiyya. Apparently, Ünverdi applied the method used by al-Qâdî Abd al-Jabbâr to his own work. He proved the views attributed by al-Qâdî Abd al-Jabbâr to Imâmiyya from the basic works of Imâmiyya. Therewithal, he stated the views of the Ahl al-Sunna about the imâmate as well and compared them with the views of al-Qâdî Abd al-Jabbâr. He concludes that both views are similar. This fact points to an important contradiction. Because, al-Qâdî Abd al-Jabbâr on the one hand rejected Imâmiyya's thought of imâmate, but on the other hand to do this, used similar arguments with Ahl al-Sunna, which he also criticized. Additionally, this work of Ünverdi is an important work to compare the views of Mu'tazila, Imâmiyya, and Ahl al-Sunnah on the issue of imâmate in the fields of History of Islamic Sects and Kalâm.

**Key Words:** Mu'tazila, al-Qâdî Abd al-Jabbâr, Imâmate, Imâmiyya, Shî'a.



İslam dininin ilk dinî-siyasî lideri Hz. Peygamber hayatta iken Müslümanların tüm soru ve sorunlarının çözüm bulduğu bir merci idi. Onun vefatının ardından insanlar bazı konularda ihtilafa düşmüşlerdir. Allah'ın ve Peygamberinin, nasıl olacağı konusunda müdahalede bulunmadığı İmâmet meselesi ise bu ihtilafı konuların ilklerindedir. Ümmetin idaresi meselesi Hz. Peygamber vefat ettikten hemen sonra daha defin işlemleri yapılmadan ensâr ve muhâcirler arasında Sakîfetü Benî Sâide'de küçük boyutlu bir anlaşmazlığa neden olmuştur. Bu anlaşmazlık aynı gün içerisinde çözüme kavuşmuş ve neticesinde

muhâcirlerden Hz. Ebû Bekir halife seçilmiştir. O esnada Sakîfetü Benî Sâide'de bulunan ensâr ve muhâcirlerin hepsi Hz. Ebû Bekir'e tabi olmuş ve o Müslümanların ilk meşru halifesi unvanını kazanmıştır. Ancak Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in defin işlemleriyle ilgilenmesinden dolayı orada bulunmaması yeni ihtilafların sebebi olmuştur. Hz. Osman ve sonrasında Hz. Ali'nin hilafeti döneminde yaşanan bazı olaylar ise bu ihtilafları daha da derin hale getirmiştir. Muaviye'nin Hz. Ali'ye biat etmemesi akabinde Muaviye ile Hz. Ali taraftarları arasında vukû bulan Sıffîn savaşı ve tahkim olayı neticesinde Hz. Ali'nin hilafetten çekilmek ve görevini Muaviye'ye teslim etmek durumunda kalması, hilafet ya da diğer adıyla imâmet meselesini sadece siyasî bir mesele olmaktan çıkarmış ve aynı zamanda itikadî bir mesele haline dönüşmesine sebebiyet vermiştir. İmâmet meselesini itikadî bir prensip haline getiren fırka ise Şîa olmuştur. Şîa, kendi içerisinde imamların sayısı ve imâmete geliş şekli gibi bazı gerekçeler ile Zeydiyye, İmâmiyye/İsnâşeriyye ve İsmâiliyye gibi farklı gruplara ayrılmıştır. Kâdî Abdülcebâr bu gruplardan İmâmiyye fırkasını muhatap alarak onların imâmet prensibine reddiye yazmıştır. İmâmiyye, imâmetin nass ile olduğunu, imâmete Hz. Peygamberden sonra insanların en faziletlisi olan Hz. Ali'nin layık olduğunu, kendisinden önce imâmete gelenlerin onun hakkını gasp ettiğini, imamlar silsilesinin Hz. Ali ile başlayıp Hz. Hasan, Hz. Hüseyin ve onun oğlu Ali Zeynelâbidîn yoluyla devam ettiğini ve on ikinci imam Muhammed Mehdî'nin tekrar geri dönmek üzere gaybete girdiğini benimsemiştir.

İmâmiyye Şîası'nın varoluşsal bir akâid meselesi haline getirdiği İmâmet meselesi birçok âlim tarafından eleştiri konusu olmuştur. Bu eleştirilerin en kapsamlılarından birisini de Basra Mu'tezilesi âlimlerinden Kâdî Abdülcebâr (ö. 415-1024) kaleme

almıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın yaşadığı dönemde İmâmiyye ve Mu'tezile, tevhd ve adalet ilkelerinde mutabakat içerisinde olsalar da Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fi Ebvâbi't-Tevhîd ve'l-Adl* adlı eserinin günümüzde iki ciltten müteşekkil yirminci cildini tamamen imâmet meselesine ayırmış ve burada İmâmiyye'nin imâmet anlayışını derinlemesine analiz ederek eleştirmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'ın bu eleştirilerine öğrencisi ve dönemin önde gelen İmâmiyye alimlerinden Şerîf el-Murtazâ (ö. 436/1044), onun bu eserine dört ciltten oluşan *eş-Şâfi fi'l-İmâme* adında hacimli bir reddiye yazmıştır. Murtazâ'yı müteakiben öğrencisi Ebû Ca'fer et-Tûsî (ö. 460/1067), hocasının *eş-Şâfi fi'l-İmâme* adlı eserini muhtasar hale getirmek istemiş ancak o da nihayetinde dört cildi bulan *Telhîsü's-Şâfi* adında hacimli bir eser kaleme almıştır.

Ayrıca Kâdî Abdülcebbâr, Mu'tezile'nin beş esasının şerhi olan *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse* adlı eserinde de imâmet bahsine kısaca yer vermiştir. Bu eserde *el-Muğnî* adlı eserine zıt, Zeydiyye temelli bir imâmet profili çizdiği görülmektedir. Ancak *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse*'nin Kâdî Abdülcebbâr'a aidiyeti konusu tartışmalı addedildiğinden araştırmacılar, onun bu eserine mesafeli yaklaşmışlar ve imâmet meselesi ile ilgili görüşlerini incelerken dikkate almamışlardır. Müellifimiz Veysi Ünverdi de muhtemelen bu nedenden ötürü onun imâmet anlayışını temellendirmede özellikle *el-Muğnî* ile ters düşen noktalarda *Şerh*'teki bilgileri kullanmamıştır. *Şerh*'in imâmet bahsindeki bilgilerin müspet ya da menfî manada bir kritiğinin yapılması ise önem arz etmektedir. Zira bu görüşler, Kâdî Abdülcebbâr'ın eseri imla ettiği öğrencisi Mânkdîm Şeşdîv'in (ö. 425/1034) görüşleri olabileceği gibi Kâdî Abdülcebbâr'ın imâmet meselesinde görüş değiştirmiş olmasını da muhtemel kılmaktadır.

Günümüzde Türkiye'de Kâdî Abdülcebbâr'ın imâmet anlayışına yönelik müstakil çalışmalar oldukça sınırlıdır. Osman Aydın'ın Kâdî Abdülcebbâr'ın imâmet anlayışı ile ilgili de 2005 yılında yayınlanmış "*Mu'tezilî Siyaset Düşüncesinde Değişim Süreci: Kâdî Abdülcebbâr'ın İmâmet Anlayışı*" adında bir makalesi mevcuttur. Niyazi Kahveci'nin ise 2006 yılında yayınlanan Mu'tezile ve Şîî-İmâmiyye'nin imâmet meselesini karşılaştırmalı bir şekilde ele aldığı *Mu'tezile ile Şîa Arasında Siyasal Tartışma: (Kadî Abdülcebbâr-Şerif Murtaza)* adında bir eseri mevcuttur. Bir makale çalışması da Mehmet Şaşa tarafından 2018 yılında "*Mu'tezile'de Emr-i Bi'l-Ma'ruf Nehy-i Ani'l-Münker İlkesi ve Siyasî Otorite-Kadî Abdülcebbâr Örneği*" adıyla yapılmıştır. Müellifimiz Veysi Ünverdi de 2019 yılında "*Mu'tezile Kelâmında İmâmet Nazariyesi, Kâdî Abdülcebbâr Örneği*" adında bir makale kaleme almış, 2015 yılında İmâmiyye Şîası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği adıyla yayınlanan eseri, 2020 yılında *Mu'tezile ve İmâmet İmâmiyye Şîası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdülcebbâr Örneği* adıyla yayınlanmıştır. Bizim tanıtımını yapacağımız eseri de 2020 yılında baskıya çıkmış olan bu eserdir.

Eser, giriş bölümü ile beraber dört bölümden müteşekkildir. Giriş bölümünde öncelikle İmâmiyye Şîası'nın imâmet anlayışının teşekkül süreci ile ilgili ön bilgiler verildikten sonra kısaca nasıl bir metot takip edildiği belirtilmiştir. Buna göre Kâdî Abdülcebbâr'ın imâmet meselesini detaylı bir şekilde ele aldığı ve İmâmiyye'nin görüşleri ile kendi görüşlerini mukayese ettiği *el-Muğnî* adlı eserinin yirminci cildi dikkate alınmıştır. Kâdî Abdülcebbâr'ın eserinde takip ettiği metot, müellifin metodu olmuş ve önce İmâmiyye'nin görüşleri ardından da Kâdî Abdülcebbâr'ın görüşleri

verilmiştir. Konu ile ilgili birçok meselenin izahında ise Ehl-i Sünnet'in görüşleri de zikredilerek okuyucuya mukayese imkânı tanınmıştır. Araştırmanın metodolojisi hakkında bilgi verildikten sonra imâmet ve hilafet kavramlarının anlam haritası çizilmiştir. Daha sonra ise İslam mezheplerinden Hâricîler, Mürcie, Zeydiyye ve İsmâiliyye'nin imâmet ile ilgili görüşleri tetkik edilmiştir. Hâricîler'e göre imam olacak kişi şûra yoluyla belirlenir. Mürcie'ye göre ülkenin yönetimini ele geçiren kim olursa ona tâbî olmak gerekir. Zeydiyye'ye göre Hz. Hasan ve Hüseyin'in soyundan hurûc edip imâmetini ilan eden kimseye tâbî olmak gerekir. İsmâiliyye'ye göre ise imâmın nass ile tayini Allah'a vaciptir. Yedinci imam İsmâil b. Ca'fer es-Sâdık, son imam olup, gaybete girmiş ve ahir zamanda ric'at edecektir.

Müellif, birinci bölümde Kâdî Abdülcebbar'ın imâmet anlayışına giriş yapmış ve imâmetin gerekliliği ile ilgili tartışmaları konu edinmiştir. Konu ile ilgili öncelikle mezheplerin genel yaklaşımlarına değinmiştir. Akabinde İmâmiyye'nin Hz. Peygamber'den sonra nübüvvetin bir uzantısı olarak gördükleri imâmetin, şeriatın muhafazası hususunda vücûbiyetinin aklî-naklî delilleri verilmiştir. Kâdî Abdülcebbar'a göre imâmetin gerekliliğinin herhangi bir aklî delili olmamasına rağmen dinî esasların uygulanması hususunda naklî delilleri mevcuttur. Vücûbiyetinin şer'an sabit olması imâmeti, dinî bir kurum yapmaz. Aksine imâmet dünyevî menfaatler içindir, yani toplumsal bir zorunluluktur. İmâmiyye, lütuf olarak gördükleri imamın varlığını ve vücûbiyetini Mu'tezilî bir ilke olan salah-aslah prensibine dayandırmışlardır. Ancak Kâdî Abdülcebbar, imâmeti dünyevî bir zorunluluk olarak gördüğünden zararın uzaklaştırılması ilkesine tevcih etmiştir. İmâmetin gerekliliği meselesinde icmâ delilini kabul etmeyen İmâmiyye'ye karşı Kâdî Abdülcebbar, Hz. Peygamber vefat eder etmez ümmetin imam seçmeye koyulmasını ve insanların dört halifenin imâmetinde birleşmesini icmânın bir delili olarak sunmuştur. Kâdî Abdülcebbar bu konuda Ehl-i Sünnet'ten etkilenmiştir. Nihayetinde Kâdî Abdülcebbar, imâmetin gerekliliği ile ilgili İmâmiyye'nin sunduğu tüm delilleri çürütme eğiliminde olmuştur.

Müellif, ikinci bölümde Kâdî Abdülcebbar'ın İmâmiyye'nin nass ve tayin meselesindeki görüşlerine itirazlarını dile getirmiş ve akabinde dört halifeden her birinin ayrı ayrı meşruiyetini ortaya koymaya çalışmıştır. İmâmiyye'nin imâmet inancının temelini oluşturan nass ve tayin düşüncesine göre imâmetin Hz. Ali ve soyuna has kılındığı Hz. Peygamber'e bildirilmiştir. Bu durumda Hz. Ali, Allah tarafından atanmış ve Hz. Peygamber tarafından bizzat vasî ilan edilmiş, ümmetin en faziletlisi ve mâsum bir imamdır. İmam nass ile tayin edilmiştir, çünkü akıl, iyiyi ve kötüyü ayırt etmede yetersizdir. Bu nedenle doğru bir tayin yalnızca Allah tarafından yapılabilir. Buna binaen Kur'ân ayetlerinin nüzul sebepleri, imâmeti delillendirecek şekilde dizayn edilmiş ve yoruma açık ayetler imâmet ile ilişkilendirilmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'den varid olan hadisleri özellikle "Gadîr-i Humm" rivayetini tevîl ederek Hz. Ali'nin imâmetine delil olarak sunmaya çalışmışlar, hatta durumu bir ileri seviyeye taşıyarak bu konuda hadis uydurma yoluna gitmişlerdir. Kâdî Abdülcebbar, İmâmiyye'nin nass ile tayin fikrine karşı çıkarak, onların Hz. Ali'nin imâmetini delillendireceği sübutu kesin ve herkes tarafından anlaşılabilen bir nass ortaya

koyamadığını söylemiştir. Ona göre, imamın tayini ancak seçim yolu ile olur. İmâmiyye'nin imâmete delil olarak ileri sürdükleri nassların hiçbirinin Hz. Ali'nin imâmeti ile ilgisi yoktur. Hz. Ali hakkındaki nass iddiaları ise akidelerini erken döneme dayandırma maksadıyla sonradan ortaya atılmıştır. Gadîr-i Humm rivayeti, Hz. Ali'nin imâmetinin değil sadece faziletinin delili olabilir. Şayet Hz. Ali hakkında nass varid olsaydı sahabe Hz. Ebû Bekir'in halife seçilmesine itiraz eder ve Hz. Ali'nin halife seçilmesini isterdi. Hz. Ali de bunu dile getirecek cesarete sahipti. Ancak ne sahabeden ne de Hz. Ali'den böyle bir itiraz gelmiştir. İmâmet ile nübüvvet arasında benzerlik kurulamaz. Peygamber yerine getirdiği görev nedeniyle hüccettir ve hata yapması mümkün değildir. İmam ise yerine getirdiği görev nedeni ile hüccet değildir ve bu görevi icra ederken hataya düşebilir. Bu durumda imâmet, Peygamberlik görevi ile değil emirlik müessesesi ile aynı kategoridedir.

İkinci bölümün diğer konusu ise dört halifenin meşruiyetidir. Kâdî Abdülcebâr'a göre dört halifenin hepsi seçim yolu ile başa gelmiştir ve haklarında icmâ olması hasebiyle imâmetlerinin meşruiyeti konusunda sıkıntı yoktur. Fazilet sıralamasında Hz. Ali ile ilgili farklı farklı rivayetler olsa da halifelik sırası fazilet sırasındır. Kâdî Abdülcebâr, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ali arasında fazilet kıyası yapmış ve Hz. Ali'nin fazilet ile ilgili rivayetlerin daha fazla ve meşhur olduğunu, buna rağmen ilk meşru halifenin, hakkında icmâ bulunan Hz. Ebû Bekir olduğunu söylemiştir.<sup>1</sup> Bu konuda İmamiyye'nin itirazlarını Hz. Ebû Bekir'in fazilet, ilim, feraset ve Kureyşilik gibi vasıfları doğrultusunda çürütme gayreti içerisinde bulunmuştur. Hz. Ali ise Hz. Ebû Bekir'e gecikmeli de olsa biat etmiştir. Aynı vasıflara Hz. Ömer de sahipti, bu nedenle onun da imâmeti meşrudur. İmâmiyye'nin Hz. Ömer'in bu vasıflarının aksine olan söylemlerini mesnetsiz bularak reddetmiştir. Hz. Ömer'den sonra yerine seçilen Hz. Osman da diğer iki halifenin vasıflarına sahiptir. Bu nedenle onun da imâmeti meşrudur. Hz. Ali'nin kendi imâmetine gelinecek olursa, o da diğer üç halifenin vasıflarına sahiptir, bu nedenle onun imâmetinin meşruiyeti sabittir. Onun halife seçildiği zamanda tam bir şûrâ seçimi mümkün olmadığı yönündeki iddialar asılsızdır. Zira Hz. Osman'ın halife seçildiği şûrâda son ikiye Hz. Osman ile Hz. Ali kalmıştı. Bu da onun o zamanda bile biat aldığına göstergesidir. Kâdî Abdülcebâr buna benzer birçok mesnetsiz gördüğü iddiaya yanıt vererek Hz. Ali'nin hilafetinin meşruiyetini delillendirmeye çalışmıştır. Ayrıca onun imâmetinin nass ile olduğu haberlerinin İbn Sebe tarafından ortaya atıldığını söylemiştir. Bu bağlamda onun imâmeti ile ilişkilendirilen tüm nakli

<sup>1</sup> Müellif burada Hz. Ali'nin fazileti ile ilgili muhtemelen yukarıda zikrettiğimiz şüpheden dolayı *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse*'de yer alan bilgiyi nakletmemiştir. Bu bilgiye göre Kâdî Abdülcebâr *Şerh*'i Mânkdîm Şeşdîv'e imla ettiği zaman diliminde "Ümmetin en faziletlisi Hz. Ali'dir" görüşünü benimsemiştir. Ayrıca ilk üç halifenin imâmetinden bahsedilmez ve imamlar sırasıyla Hz. Ali, Hz. Hasan, Hz. Hüseyin, Zeyd b. Ali ve onların yolu üzere olanlardır. *Şerh*'teki bilgileri küçük bir kritiğe tabi tutmamız gerekirse Hz. Ali'nin fazileti ile ilgili aktarılan bilgilerin doğruluk payı Kâdî Abdülcebâr'ın *el-Muğnî* adlı eseri de göz önüne alındığında kuvvetle muhtemeldir. Ancak aynı eserle mukayese edildiğinde meşru gördüğü imamlar ile ilgili söylediklerinin Mânkdîm Şeşdîv'e ait olma ihtimali yüksektir. Zira Mânkdîm, *Şerh* kendisine imla edilirken zaman zaman kendi görüşlerini de eklemiştir. Ayrıca Kâdî Abdülcebâr'ın görüş değiştirmiş olma ihtimali de göz önüne alınmalıdır. Nitekim o dönemde yaşayan Mu'tezilî âlimlerin ekseriyeti görüşleri bakımından Zeydî-Mu'tezilî bir karakter ortaya koymuştur. Bkz. Kâdî Abdülcebâr, *Şerhu'l-Usûlü'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013), 2/700, 714.

eleştirmiş ve reddetmiştir. Kâdî Abdülcebbâr Muaviye'nin hilafetini ise onun gâsıp ve fâsık olması hasebiyle meşru kabul etmemiştir.

Müellif, üçüncü bölümde ise “İmâmete İlişkin Metodolojik Tartışmalar” başlığı altında imamda aranan nitelikleri, ismetin ve gaybetin imkânsızlığı, seçimin mahiyeti, imamın azlinin imkânı ve aynı anda iki imamın geçersizliği gibi meseleleri konu edinmiştir. Bu bağlamda öncelikle İmâmiyye'nin görüşleri, ardından Kâdî Abdücebbâr'ın görüşleri verilmiştir. İmâmiyye'ye göre İmâmet peygamberliğin bir devamı olduğu için vahiy alma hariç peygamberlerde bulunan niteliklerin imamlarda da bulunması gerekir. Bu bağlamda imam nass ve tayin yoluyla bilinir, Ehl-i Beyt'ten olmalıdır, insanların en faziletlisi ve mâsum olmalıdır. Efdaliyet, imam için mutlaka olması gereken bir niteliktir. Mefdulün peygamber olması nasıl düşünülemezse imam olması da düşünülemez. Hatta bazı İmâmiyye mensupları tarafından imamlar peygamberlerden üstün görülürken bazılarınca Hz. Peygamber hariç diğer tüm peygamberler ile eşit seviyededirler ve meleklerden daha üstündürler. İmâmiyye'ye göre, Kureyş'ten olmakla beraber imâmeti Hz. Ali'nin soyuna has kıldıklarından imamlar, Ehl-i Beyt'ten olma niteliğini taşımak zorundadır. İmamlar, şeriatın uygulayıcısı ve koruyucusu olduklarından en küçük günahattan dahi korunmuş olmalıdırlar. Bu bağlamda imamların mâsumiyetine yönelik bir takım aklî ve naklî deliller sunarak imamın mâsum olduğunu kanıtlamaya çalışmışlardır. Mâsum imamı tanımayanları ise kâfir addetmişlerdir. İmâmiyye'ye göre nass ile tayin edilen imamların sayısı on ikidir. On ikinci imam Muhammed Mehdî, tekrar geri dönmek üzere 260/873-874 yılında gaybete girmiştir.

Kâdî Abdülcebbâr ise onların bu düşüncelerine karşı çıkmış ve imamlarda bulunması gereken özellikleri bu çerçevede belirlemiştir. Ona göre, imamın vücûbiyetini nakil belirler. İmamın görevini hakkıyla yerine getirebilmesi için onda birtakım nitelikler bulunması gerekir. Bu özellikler hür olmak, akıl sahibi olmak, Müslüman olmak, adaletli olmak, Kureyşten olmak, ilim sahibi olmak, iffetli olmak, verâ ve cesaret sahibi olmak ve güvenilir olmaktır. Kâfirin imâmeti geçerli değildir. Kâdî Abdücebbâr efdaliyeti imamda aranan nitelikler arasında görmemiştir. Zira fazilet bakımından imama denk ya da üstün kimseler de bulunabilir. İmamın Kureyşliliği meselesini “İmamlar Kureyş'tendir” rivâyeti çerçevesinde değerlendirmiş ve imamda aranması gereken vasıflar arasında zikretmiştir. Ancak bu şartın içinde Ehl-i Beyt'ten olmak yoktur. Kureyşten olmak ile ilgili sahabenin icmâi olmasına rağmen Ehl-i Beyt'ten olması ile ilgili herhangi bir nass mevcut değildir. Bu bağlamda İmâmiyye'nin Ehl-i Beyt merkezli imâmet anlayışını eleştirmiştir. Kâdî Abdülcebbâr'a göre imamın, ahkâma ilişkin konularda kendi başına meseleleri çözebilecek derecede ilim sahibi olması gerekir. Bu nedenle İmâmiyye'nin Hz. Peygamber gibi imamın da dini en iyi bilen olması gerektiği görüşüne karşı çıkmış, imamın böyle bir zorunluluğunun olmadığını söylemiştir. Onun için imamın görevini ifa edecek derecede bilgili olması kâfidir. Kâdî Abdücebbâr, imamın mâsum olması fikrine de karşı çıkarak onun sadece sınırlı dünyevî işlerde yetkili olduğunu söylemiştir. Bu nedenle onun mâsum olmasını gerektirecek bir görev icra etmediğinin altını çizmiştir. Ayrıca İmâmiyye'nin gaybet inancı ile ilgili delilleri çürütmeye çalışarak gaybetin



imkansızlığını vurgulamıştır. Ona göre imam nass ve tayin yöntemiyle değil toplumun ileri gelenlerinden oluşan seçici bir kurul tarafından seçilir. İmam, imâmet ile ilgili vasıflarını kaybedip görevini yapamaz hale geldiğinde onun imâmeti sakıt olur. Aynı anda birden çok imam olmasına akıl imkân tanırken nakil buna engeldir.

Müellif, eserin geneline bakıldığında Kâdî Abdülcebâr'ın İmâmiyye'nin imâmet anlayışını reddettiğine yönelik bilgileri verirken Ehl-i Sünnet'in imâmet ile ilgili görüşlerini de zikretmiştir. Bu bağlamda Kâdî Abdülcebâr'ın, imâmet düşüncesinin birçok meselesinde Ehl-i Sünnet ile aynı minvalde olduğunu vurgulamaya çalışmıştır. Buna göre Kâdî Abdülcebâr, imâmetin gerekliliği, imamın vasıfları, Kureyş'ten olması, mefdulün imâmetinin geçerliliği, mâsum imam anlayışının reddi, dört halifenin sıralaması ve meşruiyetinin temellendirilmesi, nass ve tayinin reddi, imamın seçici bir kurul tarafından seçilmesi, azlinin imkânı ve aynı anda iki imamın mümkün olmayacağı görüşlerinde Ehl-i Sünnet ile aynı görüşü paylaştığı görülmektedir.

Sonuç olarak, müellifin Ehl-i Sünnet, Mu'tezile ve Kâdî Abdülcebâr üzerine birçok çalışmasının olması, eseri nasıl bir fikrî alt yapı ile telif ettiğinin ve alana vukûfiyetinin bir göstergesidir. Eserin içeriğine bakıldığında bu açık bir şekilde görülmektedir. Zira Kâdî Abdülcebâr'ın İmâmiyye'nin imâmet anlayışıyla ilgili eleştirmiş olduğu meseleleri, sadece onun görüşleri ve eseriyle kısıtlı bırakmamış, erken dönem ve Kâdî Abdülcebâr'ın yaşadığı dönemdeki İmâmiyye âlimlerinin telifatından tahric yaparak okuyuculara mukayese yapma fırsatı sunmuştur. Bu ise iki mezhebin imâmet ile ilgili görüşlerini kendi kaynaklarından analiz etme şansı vermektedir. Ayrıca Kâdî Abdülcebâr'ın imâmet anlayışına benzerliği çerçevesinde Ehl-i Sünnet'in imâmet ile ilgili malumatını da zikrederek, Mu'tezile ile Ehl-i Sünnet'in imâmet meselesinde aynı noktada ve İmâmiyye'nin de karşısında olduğunu göstermiştir. Binaenaleyh müellif, yapmış olduğu bu çalışma ile İslam Mezhepleri Tarihi ve Kelâm alanında önemli bir boşluğu doldurmuş, Mu'tezile, İmâmiyye ve Ehl-i Sünnet mezheplerinin imâmet meselesindeki fikirlerini araştırmak ve öğrenmek isteyenlere kapsamlı bir kaynak sunmuştur.

### Kaynakça

Kâdî Abdülcebâr. *Şerhu'l-Usûli'l-Hamse: Mu'tezile'nin Beş İlkesi*. çev. İlyas Çelebi. İstanbul: Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

Ünverdi, Veysi. *Mu'tezile ve İmâmet İmâmiyye Şîası'nın İmâmet Anlayışının Eleştirisi: Kâdî Abdülcebâr Örneği*. İstanbul: Endülüs Yayınları, 2020.

# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2

Sayı / Issue: 2

Aralık /December 2020

**Cemil Hakyemez. İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.**

Cemil Hakyemez. *The Shia of Imamiyya and Its Basic Concepts*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

**Değerlendiren /Reviewed by**

**Hasan Hüseyin Aldemir**

*Yüksek Lisans Öğrencisi, Hitit Üniversitesi, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü*

*MA Student, Hitit University, Institute of Graduate Education*

[hsnaldemir7@gmail.com](mailto:hsnaldemir7@gmail.com) <https://orcid.org/0000-0003-4065-4888>

## **Makale Bilgisi/Article Information**

**Makale Türü/Article Type:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 20.12.2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 22.12.2020

**Yayın Tarihi /Date Published:** 31.12.2020

**Atıf/Citation:** Aldemir, Hasan Hüseyin. "Cemil Hakyemez. *İmamiyye Şiası ve Temel Kavramları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (Aralık 2020): 281-287.

**İntihal:** Bu makale, *Turnitin* yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by *Turnitin*. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** [turkishshietestudies@gmail.com](mailto:turkishshietestudies@gmail.com)

## Öz

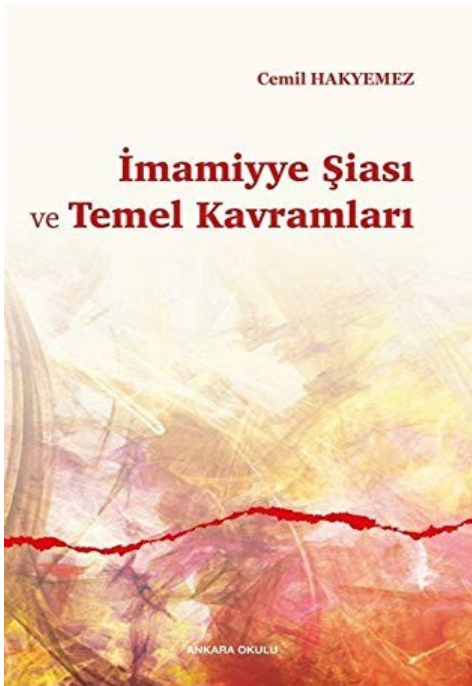
Şîa'nın günümüze kadar varlığını sürdüren en büyük ve en önemli kollarından biri İmâmiyye'dir. İmâmiyye Şîası, imamların sayısını on iki ile sınırlandırarak diğer Şîî gruplardan ayrılmıştır. Bu ayrılmayla birlikte İmâmiyye Şîası, bazı kavramları inanç esası haline getirerek kurumsal bir kimliğe kavuşmuştur. Konuyla alakalı çeşitli çalışmaları bulunan Prof. Dr. Cemil Hakyemez, İmâmiyye Şîası'nın bu temel kavramlarını açıklamak amacıyla *İmâmiyye Şiası ve Temel Kavramları* başlıklı bir eser kaleme almıştır. Eser, imâmet anlayışı etrafında şekillenen temel kavramların fikrîsel arka planını, tarihsel süreç içerisinde başlıklar halinde incelemektedir. Bu doğrultuda çalışmamız, Hakyemez'in ilgili eseri üzerine bir değerlendirme niteliği taşımaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İmâmiyye, İmâmet, Takiyye, Gaybet, Mehdi, Bedâ.

## Abstract

One of the biggest and most important branches of Shî'a which has continued its existence until today is Imâmiyya. Imâmiyya Shî'a has been separated from other Shî'ite groups by limiting the number of Imâms to twelve. With this separation, Imâmiyya Shî'a has gained a corporate identity by making some concepts the basis of faith. Prof. Dr. Cemil Hakyemez, who has various studies on this subject, has written a work entitled *Imâmiyya Shî'a and Basic Concepts* in order to explain the basic concepts of Imâmiyya Shî'a. The work examines the ideological background of the basic concepts formed around the understanding of the Imâmate under titles in the historical process. Accordingly, our study is a review of the relevant work of Hakyemez.

**Key Words:** Imâmiyya, Imâmate, Taqiyya, Occultation, Mahdî, Badâ'



Şîîlik; Hz. Ali'nin (ö. 40/661) vasî olduğu iddiasında bulunan, nas ve tâyinle imâmet anlayışını benimseyen, özellikle dönemin iktidarına muhalif mevâlî kesimden taraftar bulan, protest ve tepkisel söylemler geliştiren siyasî ve itikadî düşünce biçimidir. Bu düşünce biçimi zamanla kurumsal kimlik kazanarak mezhep haline gelmiştir.

Şîîliğin teşekkül sürecinde öne çıkan en önemli unsur karizmatik imam anlayışıdır. Bu anlayışa göre imam, ilâhî iradenin temsilcisi konumundadır. Bu düşünce, eski kültürel motiflerle süslenerek imâmet fikri etrafında yeni kavramların ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu kavramlar, Şîîliğin günümüzdeki en önemli

temsilcisi olan İmâmiyye ile birlikte kurumsal bir yapıya kavuşarak inanç esasları haline gelmiştir.

Türkiye'de Şîlik üzerine yapılan ilk akademik çalışmalara 20. asrın son çeyreğinde rastlanmaktadır. 21. asırla birlikte ise bu alanda kapsamlı ve nitelikli çok sayıda çalışma ortaya konmuştur. Bu çerçevede Şîliğin doğuşunu konu edinen ilk Şîî fikirleri inceleyen doktora düzeyinde birçok çalışma bulunmaktadır. Bu çalışmaların öncülerinden biri *Emevîler Devri Şîî Hareketleri* başlığıyla Prof. Dr. Hasan Onat'a (1957-2020) aittir. Konuyla alakalı sonraki zamanlarda Onat'ın danışmanlığında, *Hicri II. Asırda Kûfe Merkezli Gulât Hareketler, Tarihi Süreç İçerisinde Sebeiyye* başlıklı doktora tezleri başta olmak üzere çeşitli çalışmalar yapılmıştır.<sup>1</sup>

Türkiye'de İmâmiyye hakkında yapılan çalışmalar incelendiğinde bu konuda ilk müstakil eserlerden biri *İmâmiyye Şîası* başlığıyla Ethem Ruhi Fığlalı'ya aittir. Konuyla alakalı sonraki dönemlerde *İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci, Gaybet İnanıcı ve Şîilik'teki Yeri, Şîiliğin Farklılaşma Sürecinde Cafer es-Sadık'ın Yeri* başlıklı doktora tezleri başta olmak üzere çalışmamızın kapsamını aşacağından yer veremediğimiz çok sayıda önemli araştırmalar yapılmıştır.<sup>2</sup> Akademik çalışmaların bir birikim ve gelenekle ortaya çıktığı savı düşünüldüğünde tüm bu çalışmalar, Şîilik ve İmâmiyye Şîası üzerine yapılacak yeni çalışmalar için büyük bir önem taşımakla birlikte ciddi bir kaynak da sunmaktadır.

Şîiliğin temel kavramları birçok çalışmaya konu olmuştur. Ancak İmâmiyye Şîası tarafından benimsenip inanç esasları haline getirilen temel kavramları, müstakil başlıklar altında sistemli bir şekilde inceleyen bir esere rastlanılmamıştır. Bu boşluğu doldurmak adına *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları* başlığıyla Prof. Dr. Cemil Hakyemez tarafından kaleme alınan eser, 2019 yılında Ankara Okulu Yayınları tarafından okuyucuyla buluşturulmuştur.<sup>3</sup>

Hakyemez, Şîilik ve İmâmiyye Şîası üzerine birçok çalışmaya imza atmıştır. Bu çerçevede doktora tezini kitaplaştırarak *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaib On İkinci İmam El-Mehdi*<sup>4</sup> başlığıyla okuyucuya sunmuştur. Bunun yanında *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şîi İttifakı*,<sup>5</sup> *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları* konulu kitapları da kaleme alan Hakyemez, aynı zamanda *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*<sup>6</sup> adlı eserin Türkçeye kazandırılmasına da katkı sağlamıştır. Bunların yanı sıra yazılan ulusal ve uluslararası kitaplarda bölümleri, ulusal ve uluslararası hakemli dergilerde yayımlanan makaleleri yine ulusal ve uluslararası bilimsel toplantılarda sunulan ve bildiri kitaplarında basılan çok sayıda çalışmaları bulunmaktadır.<sup>7</sup>

Çalışmamıza konu olan *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları* adlı eser, yazarın bu

<sup>1</sup> Mehmet Ümit, "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Yapılan Şîilikle İlgili Doktora Tezleri", *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 424-426.

<sup>2</sup> Detaylı bilgi için bk. Ümit, "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Yapılan Şîilikle İlgili Doktora Tezleri", 432-442.

<sup>3</sup> Cemil Hakyemez, *İmamiyye Şîası ve Temel Kavramları* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019).

<sup>4</sup> Cemil Hakyemez, *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaib On İkinci İmam* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2009).

<sup>5</sup> Cemil Hakyemez, *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şîi İttifakı* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014).

<sup>6</sup> Cevad Meşkur, *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*, çev. Cemil Hakyemez vd. (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011).

<sup>7</sup> Detaylı bilgi için bk. T.C. Hitit Üniversitesi (Hitit), "Prof. Dr. Cemil Hakyemez | Akademik Yayınlar" (Erişim 15 Aralık 2020).

alanda yayımladığı son kitabıdır. Eser, İmâmiyye Şîası'nın temel kavramlarını merkeze alıp bu kavramların tarihsel arka planını, değişim evrelerini, teşekkül sürecinde iç ve dış unsurların etkilerini konu edinmektedir. Kitap, Şîî fikirlerin ortaya çıkışında etkili olan siyasal, sosyal ve kültürel unsurları anlatan giriş bölümüyle başlamaktadır. Devamında eserin asıl konusunu oluşturan İmâmiyye Şîası'nın temel kavramları, başlıklar halinde incelenmektedir. Bu bölümde ana başlıklar, alt başlıklarla desteklenerek konu daha sistemli bir şekilde ele alınmıştır.

Yazar, eserin ön sözünde amacını; İmâmiyye Şîası'nın temel kavramlarının hangi dönemde geliştiğini ne zaman ne gibi değişimlere uğradığını en doğru biçimde ortaya koymak şeklinde açıklamaktadır. Bu amaç, eserin ideolojik söylemlerden uzak, akademik gayelerle kaleme alındığını göstermektedir.

Yazar, giriş bölümünde Şîî fikirlerin oluşumuna neden olan bazı faktörleri açıkladıktan sonra İmâmiyye Şîası'nın temel kavramlarını; *İsmet/Masumiyet*, *Takiyye*, *Gaybet*, *Ric'at*, *Mehdi ve Bedâ* şeklinde altı başlıkta incelemektedir. Bu kavramlardan sonra imâmet ile doğrudan bağlantılı olarak gelişen Şîî fikhını *İmamet ve Fıkıh* başlığı altında ele almaktadır. Yazar bölümlerin tümünde, ilgili konunun o dönemdeki birincil kaynaklarına inerek incelemeye çalışmış, bunun yanında tâlî kaynaklardan ve batılı araştırmacıların sunduğu çalışmalardan da yararlanmış. Bu durum yazarın kapsamlı bir literatür taraması yaptığını göstermektedir.

İmâmiyye Şîası'nın temel kavramlarından ilki *İsmet/Masumiyet* başlığı altında incelenmiştir. Şîî literatürde imamın, günah ve hatadan korunmuş olduğu şeklinde açıklanan bu kavramları desteklemek için birçok âyet ve hadis delil olarak kullanılmıştır. Yazar, bu delillere eserinde yer vermiş ve bu kavramların ortaya çıkışında Kûfe ağırlıklı muhalefet ile eski kültürel inançların İslâmî söylemlerle yeniden yeşermesine dikkat çekmiştir. Bu kavramların ortaya çıkış zamanı olarak hicri birinci asrın sonlarını işaret etmiştir.

Bahsedilen temel kavramların imâmet anlayışı etrafında şekillendiğine vurgu yapan yazar, bu kavramların imama yüklenen misyonun zarar görmemesi amacıyla geliştirildiğini ifade etmiştir. Yazarın da ifade ettiği gibi Allah adına hüküm verme yetkisine sahip olabilmek için günah ve hatalardan korunmuş, mâsum imam teorisinin geliştirilmesi son derece doğal bir durumdur. Çünkü geniş yetkilerle donatılan imamın korunmuş ve mâsum olmaması hem onun vasıtasıyla dinde bazı yanlışların yapılmasına hem de toplum nezdindeki karizmatik yapısının zarar görmesine neden olacaktır.

Kitapta incelenen İmâmiyye Şîası'nın temel kavramlarından ikincisi *Takiyye*'dir. Takiyye, kişinin kutsal değerlerinin tehlikeye girme ihtimaline karşı bunları korumak adına inancını gizlemesidir. Ancak Şîîlerin bunu, belli belirsiz her konuda uygulanması gereken bir davranış olarak ele almasıyla takiyye farklı bir boyuta evrilmiştir. Yazar, söz konusu takiyyenin bazı çağdaş araştırmacıların ifade ettiği gibi ilk olarak Muhammed b. Hanefiyye'den (ö.81/700) ziyade Muhammed Bâkır (ö.114/733) tarafından savunulduğunu iddia etmiştir. Takiyye ile ilgi Muhammed Bâkır'dan önce herhangi bir rivayete rastlanılmamasını ise iddiasını temellendirmede kullanmıştır.

Yazara göre Şîîler hâkim toplumun yönetimini kabul etmeyip, gayri meşrû olarak değerlendirmelerine rağmen bu yönetimlerin çatısı altında yaşamak zorunda olmaları,

onları inançlarını gizlemeye yöneltmiştir. Bu yöneliş, Hz. Ali'nin kendinden önceki halifeleri kabul etme, Zeynelâbidîn'in (ö. 94/712) Muhammed Bâkır'ın, Ca'fer es-Sâdık'ın (ö. 148/765) siyasî çatışmalardan uzak kalmayı tercih etme gerekçelerini de takiyye ile açıklama anlayışını meydana getirmiştir.

Yazar, tüm bu gelişim aşamalarından sonra 3/9. asrın ortalarına gelindiğinde İmâmiyye Şîası'nın On İkinci İmamının gaybete gidişinin gerekçelerinden biri olarak takiyyeyi sunmasıyla birlikte takiyyenin, Şîî inanç esasları olarak algılanmaya başladığını ifade etmiştir.

İmâmiyye Şîası'nın temel kavramlarından üçüncüsü *Gaybet* başlığı altında incelenmiştir. Gaybet, imamların ölmeyip ortadan kaybolarak gizlendiği ve kıyamete kadar ömürlerinin uzatıldığı şeklinde Şîî literatürde yer almaktadır. Yazar, hicri birinci asrın sonlarına doğru Keysânîye'nin Muhammed b. Hanefiyye'yi merkeze alan iddialarını ilk gaybet fikirleri olarak değerlendirmektedir. Bu noktada gaybet fikrinin, başarısızlıkla sonuçlanan Şîî isyanlar neticesinde taraftarlarının dağılmasını büyük oranda engellediğine dikkat çekmektedir.

On Birinci İmam Hasan el-Askerî'nin (ö. 260/874) yerine bir imam tayin etmemesi üzerine imâmeti zorunlu gören Şîa içinde ciddi tartışmalar meydana gelmiştir. İşte bu noktada yazar, İmâmiyye'nin mevcut tartışmaların önüne geçmek, imâmetin kesintiye uğramadığını göstermek amacıyla ilk baştaki tutumunun aksine, zorunlu ve şarta göre mecbûrî olan gaybet inancını kabul ettiğini iddia etmiştir. Ayrıca yazar bu noktada Hasan el-Askerî'nin gaybettteki On İkinci İmam olarak iddia edilen bir oğlunun olup olmadığı konusunda tereddütlerini bildirmektedir. Fırak yazarlarının böyle bir oğlunun olmadığını vurgulaması, olduğunu iddia edenlerin ise çelişkili bilgiler sunması yazarın bu tereddüdündeki haklılığını ortaya koymaktadır.

Yazar, İmâmiyye kelâmcılarının gaybet inancını mantıksal zemine oturtmak için ortaya koydukları fikirlere değindikten sonra İmâmiyye'nin diğer Şîî gruplardan ayrışmasıyla birlikte gaybetin değişmez bir İmâmî inanç esasına haline geldiği sonucuna ulaşmaktadır.

İmâmiyye Şîası'nın temel kavramlarından dördüncüsü, *Ric'at* başlığı altında incelenmiştir. *Ric'at*, Şîî literatürde ölen veya gizlenmiş olan imamın geri dönüşünü ifade etmek için kullanılmaktadır. Yazar, *ric'at* fikrinin ortaya çıkmasının gaybet inancıyla doğrudan bağlantılı olduğunu ifade etmiştir. Bu çerçevede *ric'at* fikrinin gaybet fikri gibi hicri birinci asrın sonlarına doğru Muhammed b. el-Hanefiyye'nin ölümüyle gündeme geldiğini belirtmiştir.

Yazara göre *ric'at* fikrinin temelinde Şîa'nın intikam alma düşüncesi bulunmaktadır. Bu iddialarını ise Nevbahtî'nin (ö. 311/924) *Fıraku's-Şîa* adlı eserinde geçen Şîî kitlelerinin Hz. Ali'nin eski bedeninde geri dönerek Muâviye b. Ebû Süfyân'ın (ö. 60/680) soyundan gelen herkesi öldüreceğine dair rivayetlerle desteklemektedir. İlk Şîî düşünceler içerisinde yer alan *ric'at* fikri, İmâmiyye tarafından On İkinci İmamla bütünleştirilerek İmâmiyye Şîası'nın temel kavramları arasına girmiştir.

Kitapta ele alınan İmâmiyye Şîası'nın temel kavramlarından beşincisi *Mehdi*'dir. Hicri birinci asrın sonlarına doğru sosyal ve ekonomik alanda birtakım adaletsizlikler

yaşanmıştır. İşte bu adaletsizliklere son vermek ve insanları sıkıntıdan kurtarmak amacıyla mehdi beklentisi ortaya çıkmıştır. Yazar, mehdi anlayışının bu dönemde ortaya çıkmayıp önceki din ve kültürlerin birer mirası olarak varlığını devam ettirdiğini iddia etmiştir. Bu iddiasını desteler şeklinde diğer din ve kültürlerde kurtarıcı olarak ifade edilen kavramları örnek olarak vermektedir.

İmâmiyye Şîası'nın On İkinci İmamının gaybette olması ve ric'at edeceği düşüncesinin ortaya atılması beraberinde mehdilik düşüncesine karşı ilgiyi de arttırmıştır. Buna ilaveten asıl olarak imamın ric'at etmemesi ve yakın zamanda da hilafetin başına geçip yeryüzünde adaleti sağlamasının pek mümkün olmayacağı anlaşılmıştır. Yazar, mehdi inancının İmâmiyye Şîası'nda bu şekilde yer bulduğunu ifade etmiştir. Yazara göre mehdi inancını halka aşılama ve kabulünü sağlamak için hadisler uydurulmuş bunun yanında da pek çok ayet konuyla ilişkilendirilerek te'viller yapılmıştır. Yazar, bu iddiaları tasvîr yöntemiyle başvurarak örneklerle açıklamaktadır.

Eserin giriş bölümünde ifade edildiği gibi siyasî, sosyal ve kültürel unsurlar dinî söylemlerle yeni bir boyut kazanmaktadır. Önceden gulât grupların fikirleri olarak kabul edilen mehdilik, tehlike ve sıkıntı hallerinde bağları güçlendirme, bir umut aşılama, zorluklara karşı göğüs gerip ümitle beklemeyi öğretme gibi amaçlara hizmet etmesi İmâmiyye Şîası'nın temel kavramları arasında yer almasını sağlamıştır. Bu durum, yazarın başlangıçtaki iddialarının ne kadar isabetli olduğunu göstermektedir.

İmâmiyye Şîası'nın temel kavramlarından altıncısı *Bedâ* başlığı altında incelenmiştir. *Bedâ*, Allah'ın bir konuda haber verdikten sonra iradesini değiştirerek verdiği haberde değişikliğe gitmesidir. İmâmiyye Şîası'nın On iki İmam anlayışını benimsemesinin ardından ilk dönemlerde "Allah'ın görüş değiştirilmesi" şeklinde açıklanan *bedâ* inancında çeşitli değişikliğe gidilmiştir. Yazar bu değişimi, *bedâ* inancıyla hem Musa Kâzım hem de Hasan el-Askerî'nin imâmetlerinin sabitlenmesiyle açıklamaktadır. Aynı zamanda On İki İmam anlayışının kabul edilmesiyle birlikte *bedâ* inancının ilk dönemlerdeki anlamına ihtiyacın kalmadığına vurgu yapmaktadır.

İmâmiyye Şîası'nın temel kavramlarından sonra yazar eserin son bölümünde *İmâmet ve Fıkıh* başlığı altında Şîî fıkıhının gelişim sürecini ele almıştır. Hicri üçüncü asırdan itibaren imâmete yüklenen misyon ve tanınan geniş haklar, hukukî sorunları imamı merkeze alarak çözme anlayışını ortaya çıkarmıştır. Bu dönemdeki fikhî konuların imamın bilgi ve yetkisine bırakılması ve Şîa'nın henüz kurumsal bir kimliğe kavuşmamış olması yazarı, bu dönemde bağımsız bir Şîî fıkıh anlayışından bahsedilemeyeceği sonucuna ulaştırmaktadır.

İmam merkezli bir düşüncenin benimsenmesi Şîî fıkıhının oluşumuna doğrudan etki etmiştir. Yazara göre bu durum, hukuk anlayışını ciddi olarak şekillendirmiş ve sonraki dönem fikhî rivayetlerin oluşmasına da direkt etki etmiştir. Netice olarak imâmet anlayışı Şîî fıkıhın oluşmasında belirleyici olmuştur. Yazar bu iddialarını Şîî fıkıhını oluşum ve gelişim sürecini anlatan alt başlıklarda temellendirmiştir.

Yazar sonuç bölümünde ise eserin ana tezlerini özetleyerek konuyu toparlamıştır. Bu bölümünde, Şîîliğin teşekkül sürecinde en önemli kavram olarak karizmatik imam düşüncesine vurgu yapılmıştır. Gerek İmâmiyye Şîası'nın temel kavramları gerekse Şîî

fikhının oluşumunda, imâmet anlayışının biçimlendirici ve şekillendirici bir etkiye sahip olduğunun altını çizmiştir. Bu doğrultuda eserin kaleme alınma amacı da göz önünde bulundurulduğunda sonuç kısmı doyurucu nitelik taşımaktadır.

Yazar eserin başından sonuna kadar kullandığı akademik dilden herhangi bir taviz vermemiştir. Ön sözünde ifade ettiği amacına ulaşmak için planlı ve sistemli tasnifler yaparak konuyu incelemiştir. Bunun yanında kavramları yerinde kullanarak anlaşılması kolay, çelişkiden uzak bir üslûp benimsemiştir. Yazar ayrıca her bölümün sonunda konunun ana düşüncesini açıklayan, konuyu derleyip toparlayan bir özet paragrafı sunmuştur. Bu yöntem, konunun dağılmasını önleyerek, okuyucunun meseleyi daha hızlı bir şekilde kavramasına yardımcı olmuştur.

Yazar eserini; birincil kaynakları baz alarak, imâmet anlayışı etrafında şekillenen temel kavramları tarihsel süreç içerisinde, fikrî arka planı da ortaya koyarak, derli toplu ve bir sistem dahilinde sunmuştur. Bu durum, eseri literatürde önemli bir konuma yükseltmiştir. Eserin bu özelliğiyle, hem bu konuyla ilgili çalışma yapmak isteyen hem de alana merakı olan kişilerin başucu kitapları arasına girdiği kanaatindeyiz.

### Kaynakça

Hakyemez, Cemil. *İmamîyye Şiası ve Temel Kavramları*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Hakyemez, Cemil. *Osmanlı-İran İlişkileri ve Sünni-Şii İttifakı*. İstanbul: Kitap Yayınevi, 2014.

Hakyemez, Cemil. *Şia'da Gaybet İnanıcı ve Gaib On İkinci İmam*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.

(Hitit), T.C. Hitit Üniversitesi. "Prof. Dr. Cemil Hakyemez | Akademik Yayınlar". Erişim 15 Aralık 2020. <http://web.hitit.edu.tr/cemilhakyemez/akademik/yayinlar>

Meşkur, Cevad. *Mezhepler Tarihi Sözlüğü*. çev. Cemil Hakyemez vd. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2011.

Ümit, Mehmet. "Türkiye'de İlahiyat Fakültelerinde Yapılan Şiîlikle İlgili Doktora Tezleri". *Journal of Islamic Research* 29/2 (2018), 422-447.



# Turkish Journal of Shiite Studies

ISSN: 2687-1882

Cilt / Volume: 2

Sayı / Issue: 2

Aralık /December 2020

**Mehmet Ali Büyükkara. İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları-İlk Şiiler: Hicrî  
İkinci Asır. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.**

Mehmet Ali Büyükkara. *Imamate Struggle and Banū Hâshim-First Shi'ites: Second Hijrî Century*. İstanbul:  
Klasik Yayınları, 2020.

## Değerlendiren /Reviewed by

**Perihan Akhan**

Yüksek Lisans Öğrencisi, Sakarya Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü  
MA Student. Sakarya University, Institute of Social Sciences

[akhanperihan63@gmail.com](mailto:akhanperihan63@gmail.com) <http://orcid.org/0000-0001-9295-8408>

## Makale Bilgisi/Article Information

**Makale Türü/Article Type:** Kitap İncelemesi / Book Review

**Geliş Tarihi / Date Received:** 29.11.2020

**Kabul Tarihi / Date Accepted:** 10.12.2020

**Yayın Tarihi /Date Published:** 31.12.2020

**Atıf/Citation:** Akhan, Perihan. "Mehmet Ali Büyükkara. *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları-İlk Şiiler: Hicrî İkinci Asır*. İstanbul: Klasik Yayınları, 2020.", *Turkish Journal of Shiite Studies* 2/2 (Aralık 2020):  
288-292.

**İntihal:** Bu makale, Turnitin yazılımınca taranmıştır. İntihal tespit edilmemiştir.

**Plagiarism:** This article has been scanned by Turnitin. No plagiarism detected.

**Web:** <https://dergipark.org.tr/tr/pub/siader> **mailto:** [turkishshiiestudies@gmail.com](mailto:turkishshiiestudies@gmail.com)

**Öz**

Bu çalışmada, Mehmet Ali Büyükkara'nın "İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları" adlı eseri tanıtılmaya çalışılmıştır. Eserde, İslam düşünce tarihinde büyük bir öneme sahip olan imâmet meselesi çeşitli açılardan incelenmiştir. Büyükkara, sahada yapılan çalışmalardan farklı olarak meseleyi Hâşimoğulları ekseninde ele almaktadır. Abbâsî hareketi ile Alioğulları arasındaki siyasî çekişmeye yer verirken, daha çok ideolojik arka planını konu edinmektedir. İmâmet/hilâfet meselesinin aile içi nesepler çatışmasına evrildiğine dikkat çekilmektedir. Yazar, hicrî ikinci asırla sınırlandırdığı çalışmasıyla dönemin fikir çatışmalarını daha belirgin kılmaktadır.

**Anahtar Kelimeler:** İslam Mezhepleri Tarihi, İmâmet, Hâşimoğulları, Abbâsiler

**Abstract**

In this study, Mehmet Ali Büyükkara's work titled Imâmate Struggle and Banū Hâshim has been tried to be introduced. In the work, the imâmate issue, which has a big importance in the history of Islamic thought, is examined from various angles. Unlike the work done in the field, Büyükkara deals with the issue in the axis of Banū Hâshim. While giving place to the political conflict between the Abbâsid movement and 'Alids, it mostly deals with its ideological backside. It is pointed out that the imâmate/caliphate issue has evolved into a family conflict. The author makes the conflicts of the opinion of the period more pronounced with his work that he restricts Hijrî to the second century.

**Keywords:** History of Islamic Sects, Imâmate, Banū Hâshim, Abbâsids



İslam düşünce tarihinde çeşitli konularda fikir ayrılığı bulunmaktadır. Hilâfet mücadelesi de bu konular arasında önemli bir yer tutmaktadır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra ümmetin içinde Müslümanların idareciliğini kimin üstleneceği konusunda tartışmalar yaşanmıştır. Hz. Ebubekir'in halife seçilmesiyle birlikte bu tartışmalar son bulmuş, dört halife dönemi de sorunsuz bir şekilde geçmiştir. Fakat Emevîler döneminde hilâfetin saltanata dönüşmesi, beraberinde belli sıkıntıları da getirmiştir. İktidarın meşruiyetini sorgulayan muhalif gruplar, her daim mücadele içinde olmuştur. Hilâfetle ilgili

yapılan çalışmalara baktığımızda mesele genel olarak Emevî-Hâşimi çekişmesi olarak ele alınmış, Hâşimîlerin iç çekişmeleri göz ardı edilmiştir. Büyükkara, sahadaki bu

eksikliğe temas etmiş ve alana katkı sunacak akademik bir çalışma ele almıştır. İslam Mezhepleri Tarihi ve çağdaş İslâmî akımlar sahalarındaki çalışmalarıyla tanınan Büyükkara tarafından kaleme alınan “İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları” isimli eser, 1999 yılında yayınlanan ilk baskının gözden geçirilmiş yeni baskısı olup, Hâşimoğulları içindeki imâmet mücadelesini inceleyen nitelikli bir çalışmadır. Eser, kısa bir önsözün ardından, giriş, altı bölüm, sonuç ve bir ekten oluşmaktadır.

Yazar, kitabın önsözünde belirttiği üzere 2./8. asırda, Hâşimoğulları içindeki imâmet mücadelesini çeşitli açılardan ele almayı amaçlamaktadır. Bu doğrultuda asıl amacının konuyu öncelikle klasik tarih perspektifiyle ele almak olmadığını, ideolojik arka plan üzerinde durmanın konuyu daha anlaşılır kılacağını belirtmekte, çalışmayı kaleme alırken birincil kaynaklardan istifade ettiğine değinilmektedir.

Eserin giriş bölümü okuyucu için bir ön hazırlık niteliğindedir. Kitabın da ana konusunu oluşturan imâmetin, tarihi süreci hakkında kısa bir değerlendirme bulunmaktadır. Yazar, Hz. Peygamber’in, kendisinden sonra ümmetin dini ve siyasi lideri olarak kimseyi tayin etmediğini, Peygamber sonrası birtakım sorunlar yaşamakla birlikte dört halife döneminin sorunsuz geçtiğini belirtmektedir. Hilâfet kurumunun daha iyi anlaşılabilmesi için kısa ve önemli bilgiler vermektedir. Emevîler dönemiyle birlikte imâmet/hilâfet meselesinin ailevi bir kurum haline geldiğini belirtirken, bu dönemde oluşmaya başlayan siyasi-îtikâdi fırkalar hakkında özet bir değerlendirmede bulunmaktadır. Kitabın konusu açısından önem teşkil eden Hâşimoğulları’na daha geniş yer vererek, Alioğulları ve Abbâsoğullarının meşru idareye karşı konumları hakkında özet bilgiler vermiştir.

“Abbâsî İnkılabı Öncesi Abbâsoğulları-Alioğulları İlişkileri” başlığı altında iki taraf arasındaki münasebetlere değinilmektedir. Öncelikle Abbâsoğulları’nın imâmet/hilâfete karşı tutumları verilmekte, sonrasında onları hilâfete götüren süreç aktarılmaktadır. Bu süreçte Alioğulları içerisindeki siyasi ayrışmalar üzerinde durularak, Abbâsî ihtilâline olan etkileri değerlendirilmektedir. Hz. Ali’nin torunları meşru iktidara karşı farklı tutumlar sergilemişlerdir. Yazar, onların bu farklı tutumları ve ailevi ilişkilerine özellikle dikkat çekmektedir. Kendi içlerinde birliktelik oluşturamamaları hedeflerine ulaşmalarına engel olurken, Abbâsoğulları’nın da iktidara gelmelerine yardımcı olmuştur. Ayrıca Abbâsoğulları’nın bu ayrışmaları fırsat bilerek sessiz ve planlı bir şekilde nasıl iktidara geldiklerine, siyasi zekânın tarihe nasıl yön verdiği şahit olmaktayız. Tarafların özellikle imâmet tartışmasında kullandıkları sloganlarla, dini nasıl araç haline getirerek siyasi malzeme olarak kullandıklarını da görmekteyiz. Yazar bu bölümde ayrışmanın detayları üzerinde yoğunlaşarak okuyucuya farklı bir bakış açısı kazandırmaktadır. Bir bütünlük içinde gibi görünen Hâşimi hareketin nasıl bir çekişme halinde olduklarını ve yeri geldiğinde düşmanlarının yanında yer alabildiklerini çarpıcı bir şekilde yansıtmaktadır.

“Abbâsî İnkılabı Sonrası Abbâsoğulları-Alioğulları İlişkileri” bölümünde kazanılan zafer sonrası, taraflarda meydana gelen değişimler üzerinde durulmuştur. İktidar mücadelesinde ipi göğüsleyen Abbâsoğulları olmuştur. İnkılab sonrası başta Ebu’l-Abbâs es-Seffah olmak üzere Abbâsî imamların söyleminde değişiklikler göze çarpmaktadır. Onlara göre; Allah Abbâsoğulları’nı seçmiş, yardımıyla onları

desteklemiş ve yüksek bir mevkiye getirmiştir. Bu tür dinî söylemlerle ve ayetlerden delil getirerek halkın desteğini kazanma çabaları içinde olduklarını ve dinin emellere alet edildiğini görmekteyiz. Halife Mansûr (ö. 158/775) dönemi icraatları, bunu somut bir şekilde ortaya koymaktadır. Amaçlarına ulaştıktan sonra vaktiyle desteğini gördükleri Alioğulları'nı yok saydıkları, itibarlarını düşüren söylemlerde buldukları aktarılmıştır. Özellikle otoriteye itaat vurguları, kendileri gibi düşünmeyenlere karşı tehdit ifadeleri sorunları çözmemiş, aksine yeni isyan hareketlerine yol açmıştır. Alioğulları için de durum farklı değildir. Emevîlerden sonra yeni hedef artık Abbâsoğulları olmuştur. Bu noktada gerçekleşen isyan hareketlerine temas edilmiştir. Öte yandan Alioğulları içinde tehlike arz etmeyen gruplara da üstün vasıflar atfederek, yanlarında tutma çabası içinde buldukları aktarılmaktadır. Yazara göre iktidar, bu önemli grubun sağladığı emniyet ve meşruiyet zemininin tam olarak idrakindeydi. Bu tespitiyle yazar, insanoğlunun önceliğinin menfaati olduğunu bizlere bir kez daha hatırlatmaktadır.

“Halife Mehdî-Hârûn er-Reşîd Dönemi ve İdeolojik Ayrışma” başlıklı bölümde, zafer sürecini takip eden dönemde Abbâsî halifeleri arasındaki ayrılıklara değinilmektedir. İktidarların değişmesinin akabinde yönetim politikalarının değişimi ön plana çıkmaktadır. Bu noktada Büyükkara, tarihi süreci aktarırken ideolojik arka plan üzerinde durarak okura farklı bir okuma biçimi sunmaktadır. Halife Mehdî'nin (ö. 169/785) başlangıçtaki ılımlı tutumuna yer verirken, bu uzlaşmacı tutumun Alioğulları'nda karşılık bulmamasının sonuçları nasıl etkilediğini aktarmaktadır. Mehdî'nin bu ılımlı siyaseti uzun sürmemiş, eski çetin günlere tekrar dönmüştür. Zararlı gördükleri gruplar hakkında kitap yazdırmışlar ve bunda bir beis görmemişlerdir. Sert tutumlarını arttırarak pasif çizgide yer alanları dahi tutuklatmışlardır. Söz konusu tavırlarını ideolojik boyutta desteklediklerini de detaylarda görmekteyiz. Hârûn Reşîd'in (ö. 193/809) ilk yılları da Mehdî'ye benzer şekilde barış ortamında geçmiştir. Yine bir isyan hareketiyle beraber bu sürecin uzun sürmediği görülmektedir. Yazar, sadece isyan hareketlerinin değil, Alioğulları'nın ilmi çalışmalarının da Abbâsî halifeleri için tehdit oluşturduğuna temas ederek mücadelenin savaş meydanlarıyla sınırlı kalmadığına dikkat çekmektedir.

“Zeydiyye'nin İki Yüzü” adlı bu bölümde Abbâsîler ile bir kısım Zeydîler arasındaki karşılıklı çıkar ilişkileri anlatılmaktadır. İlk kısımda öncelikle Zeydî düşüncelere yer verilmekte, sonrasında düşüncelerindeki değişikliklere temas edilmektedir. Alioğulları'nın sıkı takibata uğradıkları bir dönemde, Zeydî şahsiyetlerin çıkarları doğrultusunda geleneksel görüşlerinin aksine tutumlar içinde oldukları aktarılmaktadır. Aynı durum Abbâsî iktidarı için de söz konusudur. Yazarın bu konudaki değerlendirmesi isabetli ve dikkate değerdir. Ona göre, Abbâsoğulları bir taraftan devrimci Zeydîlerle her mecrada mücadele ederek köklerini kazımaya çalışırken, diğer taraftan Zeydiyye'den başka bir grubu siyasi çıkarları için kullanmaktaydı. İşte bu düşünce, Abbâsîler ile birtakım Zeydîler arasındaki karşılıklı çıkar ilişkisinin temelini teşkil ediyordu.

“Halife Me'mûn ve Değişen Resmî Söylem” bölümünde Halife Me'mûn'un siyasi zekâsı ön plana çıkmaktadır. Geçmişten beri süregelen Hâşimoğulları mücadelesi farklı

bir ivme kazanmıştır. Halife Me'mûn ani bir kararla Abbâsî tahtına Alioğulları'ndan Ali er-Rızâ'yı veliaht olarak atadığını ilan etmektedir. Geçmişten bu yana uğruna mücadele verdikleri davaları artık farklı bir boyut kazanmıştır. Yazar, Me'mûn'un bu konudaki mektuplarına yer vererek bu değişime dikkat çekmiştir. Yazarın, Abbâsî iktidarı hakkındaki şu değerlendirmesi bir asırdan fazladır devam eden mücadelenin anlaşılması açısından dikkate değerdir. Yazara göre, aslında değişen pek bir şey yoktu. Ortada, kendisini devamlı güvenli ve güçlü tutmak isteyen bir devlet ile, değişik karizma sahiplerinden umut besleyen çaresiz fakat aynı zamanda fanatik kitleler vardı. Abbâsî rejimi toplumun dini trendini ve güç dengelerini çok iyi takip etmek suretiyle değişik dönemlerde farklı yaklaşımlar içine girmiş ve böylece kendisini güvence altına almıştı.

"Meşruiyetin Temelleri ve Propaganda" adlı son bölümde, tarafların mücadele dönemi boyunca birbirlerine karşı geliştirdikleri söylemler geniş çerçevede ele alınmaktadır. Meşruiyetlerini temellendirme noktasında öne sürdükleri argümanlar, değişik politikalar ve manevralar taraflar arasındaki mektuplaşmalar ile gün yüzüne çıkmaktadır. Yazar, özellikle Halife Mansûr ile Muhammed b. Abdullah en-Nefsü'z-Zekiyye (ö. 145/762) arasındaki mektuplaşmalardan kesitler sunarak çarpıcı detaylara temas etmektedir. Görünen o ki, taraflar meşruiyet elde etme çabası içinde dini siyasete alet etmede bir beis görmemişlerdir. Yer yer ayet ve hadisleri propaganda malzemesi olarak kullanmış, kimi zaman da karşı tarafa ithamda bulunarak onların düşüncelerini çürütmeye çalışmışlardır.

Sonuç olarak, yazarın temel kaynaklara dayanarak konuyu ele aldığı *İmamet Mücadelesi ve Hâşimoğulları* adlı bu eser, İslam düşüncesine önemli katkılar sunmaktadır. Eserin önsözünde belirtildiği gibi, çizilen çerçevenin dışına çıkılmamış, konu erken döneme ait kaynaklardan hareketle, insicamlı ve acı bir şekilde ele alınmıştır. Ayrıca kitabın ek bölümünde ilk baskıda yer almayan yedi adet nesep soyuna yer verilmesi, konunun anlaşılmasına katkı sağlamıştır. Eser, konuyla ilgili yapılacak araştırmalar için önemli bir kaynak özelliği taşımaktadır.