



Sosyal Bilimler Enstitüsü

T.C.

MARMARA ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

HADİS BİLİM DALI

**KÜLEYNÎ'NİN el-KÂFÎ ADLI ESERİNE
YÖNELTİLEN TENKİTLER**

Doktora Tezi

NECMETTİN OĞUR

İSTANBUL, 2023

T.C.
MARMARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

**KÜLEYNÎ'NİN el-KÂFÎ ADLI ESERİNE
YÖNELTİLEN TENKİTLER**

Doktora Tezi

NECMETTİN OĞUR

DANIŞMAN: PROF. DR. MEHMET ÖZŞENEL

İSTANBUL, 2023

ÖZET

KÜLEYNÎ'NİN el-KÂFÎ ADLI ESERİNE YÖNELTİLEN TENKİTLER

Şîa hadis tarihinde Küleynî tarafından yazılan *el-Kâfî*, İslam'ın farklı bir düşünce anlayışının temel kaynaklarından olması sebebiyle önem arz etmektedir. Erken dönem kaynaklarından birisi olan *el-Kâfî* aynı zamanda Şîî düşüncesinin oluşum süreci açısından da değerli bir çalışmadır. Bu tezde Şîî âlim Küleynî'nin (ö.329/941) ve günümüze ulaşan tek eseri olan *el-Kâfî*'nin tanıtımı yapıp Şîa içerisinde bu esere yöneltilen tenkitler incelenmiştir. Bu tenkitler hadisin temel iki yapısını oluşturan isnad ve metin merkezinde ele alınmıştır. Yapılan tenkitler, farklı zaman dilimlerinde Şîa mezhebinin kendi iç dinamikleri çerçevesinde şekillenmiş, Şîî-Sünnî iletişiminin sonucu elde edilen bilgilere göre tenkid faaliyetinde farklılıklar meydana gelmiştir. Özellikle son asırda tenkit anlamında yoğun bir çalışma yapıldığı görülse de Şîa mezhebinin delillerini içermesi anlamında önemli bir yer tutan *el-Kâfî*'nin tenkidinin tam olarak yapılamadığı tespit edilmiştir.

Anahtar Kelimeler: Hadis, Küleynî, el-Kâfî, Tenkit, Şîa

ABSTRACT

CRITICISMS DIRECTED TOWARDS KULAYNÎ'S WORK TITLED al-KÂFÎ

Due to its status as one of the fundamental sources of a distinct ideological perspective within Islam, al-Kâfî, authored by Kulaynî in the Shia hadith tradition, holds significant importance. As one of the early sources, al-Kâfî is also a valuable work in terms of the formation process of Shiî thought. This thesis introduces the Shia scholar Kulaynî (329/941) and his only surviving work, al-Kâfî, and examines the criticisms directed towards this work within the Shia context. These critiques are discussed in the center of the isnâd and the matn, which constitute the two basic structures of the hadith. The criticisms were shaped within the framework of the internal dynamics of the Shia sect in different time periods, and differences in the criticism activity occurred according to the information obtained as a result of Shiî-Sunnî communication. Although it is seen that an intensive work has been done in terms of criticism, especially in the last century, it has been determined that the criticism of al-Kâfî, which has an important place in the sect in terms of evidence, has not been done completely.

Key Words: Hadith, Kulaynî, al-Kâfî, Criticism, Shia

ÖNSÖZ

İslam'ın en önemli düşünce yapılarından olan Ehl-i Sünnet ve Şîa tarih boyunca birbirinden farklı düşünce ve uygulamalara sahip olmuşlardır. Ancak her ikisinin de ortak bir din paydası olan İslam'ın altında birleşmesi aynı zamanda birbirine benzer kavramları kullanmasına sebep olmuştur. Bu ortak kavramlardan belki de en önemlisi hadis/sünnettir. Hadisler her iki düşünce grubu için kendilerini ifade etme noktasında Kur'ân'dan sonra en önemli kaynak olmuştur.

Hadis veya sünnet bir anlamda her iki grup için ortak bir kavram olsa da onları birbirinden farklı kılan unsur da yine odur. Her iki düşüncenin hadise yüklediği anlam aynı zamanda onların birbirinden ayrıştığı noktadır. Her iki anlayış da rivayetlerinde asıl kaynak olarak Rasulullah'ı (s.a.v) kabul etmektedir. Ancak bu kaynaktan gelen rivayetlerin kabulü ve aktaranların vasıfları açısından farklılıklar ortaya çıkmaktadır. Ehl-i Sünnet hadislerde yegâne kaynak olarak Peygamber'i (s.a.v) görürken Şîa bunu masum imamlar denilen şahıslar çerçevesinde genişletmektedir. Aslında burada önemli olan husus kaynağın ne olduğundan ziyade bu kaynaklardan gelen hadislerin sıhhatidir. Nitekim her iki mezhebin hadislerin makbul veya merdud olması açısından ele aldığı kriterlerde de farklılıklar bulunmaktadır. Hadislerin kabulünde esas alınan unsurlardaki farklılıklar da her iki mezhep arasındaki düşünce ve dini yaşam anlamında derin ayrılıklara sebep olmuştur. Bu ayrılıkların tahfifi ve her iki mezhebin ortak bir paydada buluşması ise büyük oranda tenkit faaliyetleriyle mümkündür.

Tenkit her ne kadar zihinlerde farklılaşma ve birbirinden uzaklaşma olarak karşılık bulsa da belli bir asla sahip olan konularda ortak bir paydada buluşmayı ifade eder. Her iki mezhebin de temel kabul ettiği hadisler ve bunlara yapılacak tenkitler bu açıdan çok önemlidir. Hadislerle ilgili ortaya konulan tenkit kriterlerindeki farklılıklar her ne kadar bir olumsuzluk olarak görünse de bu durum dahi tenkit faaliyetinin ehemmiyetine zarar vermemektedir. Zira tenkit aynı zamanda bir düşünme yöntemidir ve sağlam düşünen bireylerin topluma zararından çok faydasının olduğu tecrübelerle sabittir. Bu bağlamda tefrika içinde olan söz konusu iki grubun, dinin temel iki kaynağından biri olan ve sadece sübutu ve sıhhati noktasında tenkide müsait olan hadislerle eleştirel yaklaşabilmelere durumunda birbirlerine daha fazla yakınlaşacakları ifade edilebilir. Bu çalışma da söz konusu tenkit faaliyetine bir katkıda bulunma amacının ürünüdür.

Küleynî'nin el-Kâfî Adlı Eserine Yöneltilen Tenkitler başlıklı çalışmamız üç bölümden oluşmaktadır. Birinci bölümde Küleynî'nin hayatı, eserleri ve ilmi kişiliği ile günümüze ulaşan eseri *el-Kâfî*'nin tanıtımı yapılmıştır. İkinci bölümde, Şîa'da hadis tenkidinin mahiyeti, geçirdiği tarihî süreç ele alınmış ve *el-Kâfî* bağlamında eserin müellifine aidiyeti ile alakalı görüşler hakkında bilgi verilmiştir. Son olarak üçüncü bölümde ise Şîa içerisinde *el-Kâfî* eserine yöneltilen modern dönem tenkitleri, tarihsel süreç dikkate alınarak ele alınmıştır.

Tezin belirlenmesinde ve olgunlaşmasında fikirleriyle yol gösteren muhterem hocalarım Prof. Dr. Bekir KUZUDİŞLİ ve Prof. Dr. Hasan CİRİT'e müteşekkirim. Araştırmanın tamamını okuma zahmetine katlanan ve muhtevanın gelişmesine katkı gösteren Muhammed OĞUR'a ve Dr. Esmâ ÇETİN'e teşekkür ederim. Tezin yazım sürecinde ilmi katkı ve yönlendirmeleri ile rehberlik eden ve zamanlarını ayıran kıymetli hocam ve danışmanım Prof. Dr. Mehmet ÖZŞENEL'e şükranlarımı arz ederim. Üzerimde hakkı bulunan hocalarıma ve beni destekleyen yakınlarım ile tüm sevenlerime de teşekkürlerimi sunarım. Son olarak çalışmam boyunca her daim yanımda olup desteğini esirgemeyen ve çalışmanın doğurduğu sıkıntılı süreçte tahammül gösteren kıymetli eşime ve motivasyon kaynağım olan biricik çocuklarıma medyun-u şükranım. Bu çalışmayı, ilmî hayatımın başlangıç noktası olan ve teze başlamamı sağlayıp ilim yolculuğunda bana her daim örneklik teşkil eden rahmetli babama ithaf ediyorum.

Necmettin OĞUR

İstanbul, 2023

İÇİNDEKİLER

ÖZET.....	iii
ABSTRACT	iv
ÖNSÖZ.....	v
İÇİNDEKİLER.....	vii
KISALTMALAR LİSTESİ	xiii

GİRİŞ

KONU, METOT VE KAYNAKLAR

I. KONUNUN MAHİYETİ ve ÖNEMİ.....	2
II. METOT	3
III. KAYNAKLAR.....	4

BİRİNCİ BÖLÜM

KÜLEYNÎ ve el-KÂFÎ

I. KÜLEYNÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ.....	11
A. HAYATI.....	11
1. Doğumu ve Ailesi.....	11
2. Künye, Nisbe ve Lakapları	15
3. Yetiştigi Siyasi, Sosyal ve Kültürel Çevre.....	16
4. İlmî Seyahatleri	19
5. Hocaları.....	20
6. Talebeleri	21
7. Vefatı	22
B. ESERLERİ.....	24
C. İLMÎ KİŞİLİĞİ	25
II. KÜLEYNÎ'NİN el-KÂFÎ'Sİ	29
A. İSMİ	29
B. TELİF TARİHİ VE SEBEBİ.....	31

1 . Telif Tarihi ve Yeri.....	31
2 . Telif Sebebi.....	32
C . el-KÂFÎ'NİN TASNİF SİSTEMİ.....	33
1 . Bölümleri	35
a. el-Kâfi'nin Mukaddimesi	35
b. Usûl.....	37
c. Furû	38
d. Ravza.....	38
2 . el-Kâfi'de Bab Başlıklarının Tertibi.....	40
3 . <i>el-Kâfi</i> 'deki Rivâyetlerin Sayısı.....	42
4 . <i>el-Kâfi</i> 'nin Rivâyetlerinin Sıhhat Derecesi.....	44
D . el-KÂFÎ'NİN İSNAD VE METİN AÇISINDAN ÖZELLİKLERİ	46
1 . İsnad Özellikleri	46
a. Tahammül ve Eda Lafızları.....	47
b. Zayıf Râvîler.....	48
c. Müşterek Râvîler.....	49
d. İhtisar	50
e. İrsal ve Talik.....	51
f. İsnadda Tahvil.....	52
2 . Metin Özellikleri	53
a. Metnin Hadisin Sıhhatine Etkisi.....	56
b. Metnin Kaynağı	56
E . el-KÂFÎ'NİN İMAMA VEYA SEFİRLERE ARZI MESELESİ.....	57
F . el-KÂFÎ'NİN KAYNAKLARI.....	58
G . el-KÂFÎ'NİN OTORİTE KAZANMA SÜRECİ	59
H . el-KÂFÎ HAKKINDA ALİMLERİN DEĞERLENDİRMELERİ	61
1 . Şîî Âlimlerin Değerlendirmeleri	61

2. Sünnî Âlimlerin Değerlendirmeleri.....	62
I. el-KÂFÎ ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR	63
1. Baskıları.....	63
2. Şerhler, Haşiyeler ve Ta'likler.....	64
3. Küleynî Sempozyumu Sonrası Yapılan ve Baskısı Gerçekleşen Eserler....	65
4. el-Kâfî Hakkında Yapılan Diğer Çalışmalar	66
a. İhtisarlar.....	66
b. Fihristler	66
c. Tercümeler.....	66
III. DEĞERLENDİRME	68

İKİNCİ BÖLÜM

ŞİÂ'DA HADİS TENKİDİ ve el-KÂFÎ

I. ŞİÂ'DA HADİS TENKİDİNİN MAHİYETİ	70
II. el-KÂFÎ BAĞLAMINDA HADİS TENKİDİNİN TARİHÇESİ	71
A. MÜTEKADDİMÜN DÖNEMİ	71
B. MÜTEAHHİRÜN DÖNEMİ	73
1. Hadis Tenkidini Ortaya Çıkaran Unsurlar.....	75
a. Arz Hadisi.....	75
b. Takiyye.....	76
c. İmamların Teşrideki Durumu	77
d. Bâtinî Düşünce	77
2. Modern Dönemde Hadis Tenkidi.....	78
a. Hadis Tenkidi Yapan Şîî Düşünce Akımları	79
aa. Yeni Ahbâriler	80
ab. Usûlîler	82
aba. Hadisçi Anlayış.....	82
abb. Ricâl Esaslı Anlayış.....	83
abc. Akılcı Anlayış.....	83

ac. Hadiste Tecdid Görüşü.....	85
ad. Kur'âniyyun.....	85
ae. Tefsir Merkezli Kur'ân Düşüncesi.....	87
af. Kur'ân ve Usul-i Fıkh Merkezli Düşünce Anlayışı.....	88
b. Hadise Tarihsel Bakış	88
c. Modernist Bakış	90
III. el-KÂFÎ'NİN MEVSUKİYETİ HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR	91
A. el-KÂFÎ'NİN KÜLEYNÎ'YE AİDİYETİ MESELESİ	91
1. el-Kâfî'nin Bütün Olarak Küleynî'ye Ait Olduğunu Kabul Edenler	91
2. el-Kâfî'de Küleynî'ye Nispeti Tartışmalı Bölüm	93
B. el-KÂFÎ'NİN YAZIM YERİ İLE İLGİLİ İHTİLAFLAR.....	98
1. el-Kâfî'nin Beslendiği Hadis Havzaları	99
a. Rey	99
b. Kum.....	99
c. Irak (Bağdat).....	99
2. Yazıldığı Yerle İlgili Tartışmalar.....	100
a. Kum'da Yazıldığı Görüşü	100
b. Rey'de Yazıldığı Görüşü.....	101
c. Bağdat'ta Yazıldığı Görüşü	104
IV. DEĞERLENDİRME	105

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

el-KÂFÎ HADİSLERİNİN TENKİDİ

I. el-KÂFÎ'NİN TENKİT EDİLEBİLİRLİĞİ MESELESİ	107
A. TENKİT DIŞI OLDUĞU GÖRÜŞÜ.....	107
B. TENKİT EDİLEBİLİR OLDUĞU GÖRÜŞÜ	109
II. İSNAD AÇISINDAN YÖNELTİLEN TENKİTLER	113
A. İSNADDAKİ İNKİTâ SEBEBİYLE TENKİTLER.....	114
1. Zahirî İnkıta Sebebiyle Tenkitler	114

a. Munkatı	114
b. Mürsel	115
c. Muallak.....	116
d. Mua'n'an	119
2. Hafi İnkıta Sebebiyle Yöneltilen Tenkitler	120
B. İSNADDAKİ MECRÛH RAVİ SEBEBİYLE TENKİT.....	121
1. Yalancı Râviler	122
2. Gulât Râviler.....	123
3. Âmme'den Olan Râviler.....	123
III. METİN AÇISINDAN YÖNELTİLEN TENKİTLER.....	124
A. ŞÎA'DA UYDURMA RİVAYETLER.....	124
B. METİN TENKİDİ YOLUYLA ELEŞTİRENLER.....	128
1. Kur'ân'a Arz.....	131
2. Hadislere Arz.....	135
3. İcmaya Arz.....	136
4. Tarihe Arz.....	137
5. Deneysel Bilimler Açısından Tenkidi.....	138
6. Akla Arz	143
C. NÜSHA FARKLILIKLARI.....	152
IV. HADİS USULÜ BAĞLAMINDAKİ TENKİTLER	153
A. SAHİH KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE YAPILAN TENKİDLER.....	153
1. Behbûdî'nin Tenkidleri	156
a. el-Kâfî'de Yer Alan Hadislerin Sıhhati Hakkındaki Görüşleri	156
aa. Levh Hadisinin Tenkidi.....	159
ab. Ta'rîz (Kinaye) Rivayetinin Tenkidi.....	162
b. Sahih Hadisleri Tenkidinde Ricâl İlminin Rolü	164
ba. Genel Ta'dil (Tevsik-i Âmme)	165
bb. Özel Tadil.....	165

bc. Cerh-Ta‘dilin Tearuzu.....	166
2 . Ayetullah Hûî’nin Yönelttiği Tenkitler.....	166
3 . Ayetullah Müslim Dâverî’nin Yönelttiği Tenkitler	168
B . MUALLEL KABUL EDİLEN HADİSLER.....	170
V. DEĞERLENDİRME.....	175
SONUÇ.....	176
BİBLİYOGRAFYA	180



KISALTMALAR LİSTESİ

a.s.	: Aleyhi's-selam
b.	: Bin veya İbn
b.y.	: Basım Yeri Yok
bk.	: Bakınız
c.c.	: Celle Celâluhu
DİA	: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi
H.z.	: Hazreti
ö.	: Ölüm
s.	: Sayfa
s.a.v.	: Sallallâhu Aleyhi ve Sellem
thk.	: Tahkik Eden
ts.	: Tarihsiz
vb.	: Ve Benzeri
vd.	: Ve Diğerleri
y.y.	: Yayıncı Yok



GİRİŞ

KONU, METOT VE KAYNAKLAR

I. KONUNUN MAHİYETİ VE ÖNEMİ

Hız. Peygamber'in (s.a.v), sünneti ve onu bize ulaştıran bir vasıta olarak hadislerin tespit ve tedvinini hadis tarihinin en önemli konularının başında gelmektedir. İslam tarihinde hadisleri tedvin ve tasnif faaliyeti Sünnî dünyada Kütüb-i sitte ile, Şîî dünyada *Kütüb-i Erbaa* ile zirveye ulaşmıştır. Küleynî'nin *el-Kâfî*'si *Kütüb-i Erbaa*'nın ve dolayısıyla İmâmîyye Şîa'sının en önemli hadis kaynağı durumundadır.

Küleynî'nin *el-Kâfî*'si İsnâaşeriyye/İmâmîyye Şîası'nın inançları ve düşünceleri üzerinde önemli bir etkiye sahip olduğundan, bu çalışma Küleynî ve eseri *el-Kâfî* hakkında Şîî âlimler tarafından yapılan modern dönemdeki eleştirileri/tenkitleri ve bu konuda verilen cevapları ele almayı hedeflemektedir. Böylece Ehl-i sünnet'in kendi usulüne göre Şîa'nın hadis kaynaklarını değerlendirmeye tabi tuttuğu tenkidinin önüne geçilerek, bizzat Şîa'dan *el-Kâfî*'ye yapılan eleştiriler ortaya konulmuş olacaktır. Böylelikle Şîa mezhebinin en önemli hadis kaynağına Şîî âlimlerce yapılan eleştiriler çeşitli yönlerden ele alınarak Sünnî bir araştırmacının yapacağı tenkit için bir eleştiri metodunun oluşturulmasına imkân sağlanacaktır.

Araştırmanın asıl konusu Küleynî'nin *el-Kâfî* isimli eserine yöneltilen eleştiriler olduğu için bu konuda yazılmış olan eserler tespit edilmeye ve tenkit başlıkları incelemeye çalışılmıştır. Ayrıca araştırma *el-Kâfî*'ye Şîa içeresinden yöneltilen tenkitlerle sınırlı tutulduğundan Sünnî âlimler tarafından yapılan tenkitler ele alınmamıştır.

Bu çalışma üç bölümden müteşekkildir. Birinci Bölüm'de Küleynî'nin hayatı ve günümüze ulaşan tek eseri *el-Kâfî* hakkında bilgi verilmiştir. Küleynî bulunduğu zaman, mekân, ilim ortamı ve benzeri yönlerden ele alınmıştır. Ricâl ve tabakât kitaplarında hakkında ayrıntılı bilgi bulunmaması bir kısım âlimlerin zihninde böyle bir kişiliğin bulunup-bulunmadığı şeklinde en azından bir soru oluştursa da isminin hem Ehl-i Sünnet hem de Şîa ricâl eserlerinde çokça geçmesi ve özellikle *el-Kâfî* eserinin ona nispetinde probleminin bulunmaması bu türlü bir düşüncenin önüne geçmiştir. Onunla ilgili değerlendirmeler çoğunlukla kitapların içinde yer alan hoca, talebe, rihle faaliyetleri ve bazı dağınık bilgilerle oluşturulmaya çalışılmıştır. *el-Kâfî* hakkında kitabın yazılma sebebi, tertibi, içeriği, Şîî âlimlerin bakış açısıyla yeri ve hakkında yapılan çalışmalarla alakalı bilgiler de verilmiştir.

Müellifin hayatı ve eserleri hakkında ülkemizde son dönemde çalışmalar yapılsa da Küleynî'nin *el-Kâfî*'sine yöneltilen eleştirilerin anlaşılabilmesi için daha geniş bir şekilde ele alınması uygun görülmüştür.

İkinci Bölüm'de, Şîa'da hadis tenkidinin mahiyeti, geçirdiği tarihî süreç ele alınmış ve *el-Kâfî* bağlamında eserin müellifine aidiyeti ile alakalı görüşler hakkında bilgi verilmiştir. *el-Kâfî*'ye Şîa içerisinde yöneltilen tenkitlerin anlaşılabilmesi için hadis tenkidinin mahiyetin anlaşılması gerekmektedir. Tenkîdin mahiyeti de içinde bulunduğu süreçten etkilenecek şekilde şekillenmiştir. Bu süreç içerisinde tenkit açısından farklı argümanlar ortaya çıkmış ve buna göre yeni akımlar oluşmuştur. Bu akımlardan bir kısmı Şîa içerisinde kök bulmuş Usûlî ve Ahbârî düşüncülerin günümüze farklı bir isimlendirmesi ile ortaya çıkmışken bazıları da Sünnî dünyada da etkin hâlde bulunan mahiyeti itibarıyla birebir aynı olmasa da Kur'ânîyyun gibi yeni yaklaşımlar şeklinde olmuştur. Ayrıca *el-Kâfî*'nin mevsukiyeti de geçmişte çok fazla tartışma konusu olmadığı hâlde bir daha bu yeni yaklaşımların etkisiyle Şîî âlemde tartışılmıştır.

Üçüncü Bölüm'de ise Şîa içerisinde *el-Kâfî* eserine yöneltilen modern dönem eleştirileri, tarihsel süreç dikkate alınarak kategorize edilmiştir. Önceki âlimlerin tenkit noktaları ile sonrakilerin bakış açısı ve tenkit edilecek hadislere yaklaşımları birbirinden farklılık arz ettiği için başlıklar buna göre oluşturulmuştur. Bu başlıklar altında örneklendirme yapmak suretiyle görüşler ele alınmış ve buna göre değerlendirme yapılmıştır. Bu tenkitler hadisin temel yapısını oluşturan isnad ve metin temelli olmuştur. Ayrıca *el-Kâfî*'nin Küleynî'ye aidiyeti ile alakalı kısmen problem teşkil eden “Ravza” bölümü hakkındaki tartışmalar da ele alınmıştır.

II. METOT

Farklı bir düşünce sisteminin bir tür incelemesi olan bu araştırmanın en büyük metodolojik sorunu, karşı tarafın özellikle zayıf yönlerini ortaya koymaya çalışan seçmeci bir yaklaşıma götürebilme ihtimalidir. Ancak Şîa'nın kendi düşünce düzleminde Küleynî ve *el-Kâfî*'ye yöneltilen eleştiriler ele alındığı için bu problemin önüne büyük oranda geçilmiştir. Çalışmada ilgili meseleler, Şîa'nın kendi ilim geleneğinde, özellikle otorite olarak kabul edilmiş âlimlerinin görüşleri üzerinden ele alınmıştır. Mezhep içerisinde

oldukça uç fikirlere sahip olduğu kabul edilen ve Şîîler tarafından itibara alınmayan kişilerin görüşleri esas alınmamış, bunlara sadece değinilmek suretiyle bilgi verilmiştir.

Bu araştırmada meseleler incelenirken mümkün mertebe konuların tarih içindeki serüveni dikkate alınmış, söz konusu meselenin Şîa içinde nasıl anlaşıldığı ve hangi şekilde tartışıldığı araştırılmıştır. Konunun tenkit faaliyeti olması nedeniyle söz konusu tenkidin müstakil bir şekilde Şîa'nın en temel eserine doğrudan yapılması, mezhebin kendi iç dinamikleri açısından zor gözükmemektedir. Bu sebeple araştırma sürecinde karşılaşılan zorluklardan biri de *el-Kâfî* ve Küleynî hakkında yapılan eleştirilerin genelde kitapların içerisinde dağınık yerlerde bulunmasıdır. Ancak son dönem Şîî hadis araştırmalarında bu bilgilerin kısmen de olsa toplanmış olması bu zorluğun bir nebze de olsa aşılmasına yardımcı olmuştur.

III. KAYNAKLAR

Hadis/sünnet, Ehl-i sünnet'te olduğu gibi Şîa'da da Kur'ân'dan sonra İslam'ın ikinci temel kaynağı olması ve Kur'ân'ın anlaşılmasında önemli bir görevi ifa etmesi nedeniyle şer'î kaynaklar arasında temel bir konuma sahiptir. Ayrıca Şîa'da hadislerin, itikadî ve amelî anlamda önemli bir yere sahip olan masum imamlardan gelmesi sünnet malzemesine daha ileri bir anlam katmaktadır. Hadislerin bu kadar önemli olması doğal olarak onlarla ilgili yapılan çalışmaların da çok çeşitli olmasına ortam sağlamaktadır. Bu çabalardan birisi de mevcut hadislere veya hadis kaynaklarına yöneltilen eleştiriler olmuştur. Kimi Şîî âlimler savunmacı bir pozisyon almışken kimisi de bu eleştirileri kısmen haklı görmüş ve ona göre değerlendirme de bulunmuşlardır.

Bu tezde öncelikle erken dönem Şîî âlimlerin tenkitleri esas alınmıştır. Bu dönem âlimleri de hadislerin sıhhat açısından ayırımına göre mütekaddimûn ve müteahhirûn olarak ayırdıkları için konular bu sisteme göre ele alınmıştır. Şîî müelliflerin eserlerinde özellikle tenkit amacıyla kaleme alınanlarda karşımıza çıkan en önemli hususlardan biri de Ehl-i sünnet-Şîa çatışması üzerine bilgi vermiş olmalarıdır. Aynı hususu *el-Kâfî* ve Küleynî'ye yapılan tenkitlerde de görebilmekteyiz. Modern tenkit eserlerinde önce Ehl-i sünnet'ten tenkit örnekleri verilmiş daha sonra *el-Kâfî*'deki tenkit unsuruna geçilmiştir.

el-Kâfî hakkında yapılan çalışmalar; mahtût nüshalarının incelenmesi, yorumlar, talikler, karşılaştırmalar, kitapların rivayetlerinin karşılaştırılması, bölümlerin incelenmesi,

tercüme ve sınıflandırmalar gibi birçok araştırmayı içermektedir. Bu kapsamlı hadis kitabının âlimler arasındaki önemi, hadis alanında en fazla araştırma yapılan eserlerden biri olmasına ve birçok araştırmacının çalışmasını ona adanmasına sebep olmuştur.

el-Kâfi hakkında oldukça fazla kaynak yer almaktadır. Bu kaynaklardan bir kısmı Şîa geleneğinde çok önemli bir yere sahip olan *el-Kâfi*'yi tenkid eden eserlerdir. Bunlardan bir kısmı Şîa, diğer bir kısmı ise son dönem Sünnî âlimler başlığı altında günümüz selefi düşüncesine sahip bir kısım araştırmacı tarafından isnad ve metin bağlamında yapılan tenkitleri ele almaktadır.

Küleynî hakkında yapılan çalışmalar Safevîler döneminde geniş bir şekilde yer almış daha sonra duraklama dönemine girmiştir. Bundan sonra İran'da 1979 yılında gerçekleşen devrimle daha yoğun bir araştırma alanı haline gelmiştir. İran Devleti'nin, genelde dinî kaynakları incelemesi, özelde ise hadis ilimleri ile alakalı verdiği destekler, Küleynî ve *el-Kâfi* eseri hakkında 2009 yılında sempozyum yapılmasını sağlamıştır. Ayrıca sadece Küleynî ve *el-Kâfi* bağlamında yapılan çalışmaların baskıları Merkez-i Buhûs-i Dar-ı Hadîs tarafından Küleynî külliyesi olarak yapılmıştır.

el-Kâfi kitabı, eski ve güvenilir nüshalarla karşılaştırma yapılarak, metinler oluşturulmuş ve bazı nüshaların sorunlarını çözmeye yönelik açıklamalar yapılarak hadis/rivayet ve fıkıh açıklamaları modern bir formatta yeniden Merkez-i Buhûs-i Dar-ı Hadîs tarafından 1429 tarihinde Kum'da yayınlanmıştır. Tezde *el-Kâfi*'deki hadislerin kaynağı olarak bu baskı esas alınmıştır.

Çalışmada, *el-Kâfi*'ye isnad bağlamında yöneltelen tenkitler için Şîi ricâl kaynaklarından genel olarak râvilerden bahsedenler ile sadece *el-Kâfi*'nin isnadlarını ele alan eserlerden faydalanılmıştır. Bu eserlerden müteahhirûn döneminde yazılanlar tercih edilmiştir. Hûî'nin (ö. 1992) *Mu'cemü ricâli'l-hadîs* ve Mamekânî'nin (ö. 1932) *Tenkîhu'l-makâl* isimli eserleri en fazla kullanılan eserlerdir. Bu eserler Küleynî ve *el-Kâfi* hakkında oldukça detaylı bilgilere yer vermiştir. Özellikle Hûî, *Kütüb-i Erbaa*'da yer alan rivayetlerin kat'iliği konusunda *el-Kâfi*'den faydalanarak ayrıntılı bir şekilde bilgi vermektedir. *Kütüb-i Erbaa* içerisinde en fazla şerh ve haşiyeye sahip olan *el-Kâfi*'nin şerhlerinden ise *el-Kâfi*'deki tüm hadisleri ele alıp sahih değerlendirmesi yapan Meclisî'nin (ö. 1110/1698) *Mirâtu'l-ukûl*'ünden faydalanılmıştır.

el-Kâfi hakkında müstakil yazılmış olan ve tenkit mahiyetinde unsurlar barındıran eserler incelenmiş ve bilgiler alınmıştır. Bu tür eleştirel çalışmalar, *el-Kâfi*'deki hadislerin sahihliği ve güvenilirliği konusunda Şii âlimler arasında tartışmalara neden olmuş ve bu alanda derinlemesine incelemeler yapılmasını teşvik etmiştir. *el-Kâfi*'yi tenkit eden eserlerin en önemlileri ve araştırmamızda kaynak aldığımız tenkit bağlamındaki eserler şunlardır:

Muhammed Takî Tüsterî (ö.1320/1902) tarafından yazılan *el-Ahbaru'd-dehile* adlı kitap, üç bölümden oluşmaktadır: Birinci bölümde, rivayetlerde değişiklik ve dönüşümler bulunan haberler anlatılmaktadır. İkinci bölümde, uydurma rivayetler ele alınmaktadır. Üçüncü bölümde ise tahrif edilmiş ve uydurulmuş dualar incelenmektedir. Bu eser tamamen *el-Kâfi* çerçevesinde yazılmış bir çalışma değildir. Ancak *el-Kâfi*'den örnekler vermektedir.

el-Mevdûat fi'l-ahbâr ve'l-âsâr adlı kitap, Haşim Ma'ruf el-Hüseynî tarafından yazılmıştır. Bu kitapta, hadis araştırmalarında bulunan ve İslam ve Şiî düşmanları lehine ve Müslümanlar (özellikle Şiîler) aleyhine olan bazı hadislerin tanıtılması ve hadis kitaplarının hurafelerden arındırılması gerektiği savunulmaktadır. Örneğin yazara göre bu hadisler, On üç İmam'ın varlığına işaret eden hadisler gibi, gerçek dışı ve uydurma olarak nitelendirilmelidir.

Hâşim Ma'rûf el-Hüseynî tarafından yazılan *Dirâsât fî Sahîhi'l-Buhârî ve el-Kâfi fî'l-Hadîs ve'l-Muhaddisîn* adlı kitap, *el-Kâfi* ve *Sahîhu'l-Buhârî* gibi iki önemli kitabın karşılaştırmalı çalışmasıdır. Bu eserde, hadislerin ve hadisçilerin incelenmesi ve karşılaştırılması yapılarak bir çalışma yapılmıştır.

Muhammed Bakır Behbûdî (1393/2015) tarafından yazılan *Sahih-i Kâfi (Zübde-i Kâfi)* adlı kitap, üç ciltte toplanmış olup, Farsça çevirisi *Gozîde-i Kâfi* adıyla altı cilt olarak mevcuttur. Bu kitapta Behbûdî *el-Kâfi*'deki hadislerden kendi görüşüne göre sağlam senedlere sahip hadisleri derlemiştir. Ancak onun bu çalışması eleştirilere maruz kalmıştır. Bu eleştiriler, bazı hadislerin zayıf olmalarına rağmen yine de faydalı olabilecekleri gerekçesiyle alınması gerektiği ve mütekaddimûn âlimlerinin sahih olarak değerlendirdiği hadislerin karine ile sahih dediklerinden olabileceğini göz ardı etmemesi gerektiğini ifade etmesidir.

Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Mirâtu'l-ukûl* adlı eseri yazmıştır. Bu kitapta, *el-Kâfi*'deki tüm hadisler yer almaktadır. Meclisî, onların güvenilirliğini de açıklamıştır.

Yaklaşık beş bin hadisin sahih olduğunu düşündüğü belirtmiş ve bazı durumlarda genel kabul gören zayıf hadisleri kendi görüşüne göre geçerli kabul etmiştir.

el-Kâfî hakkında yapılan çalışmaların azlığı sebebiyle araştırmamız boyunca faydalandığımız diğer kaynakların en önemli olanları şunlardır:

Sâmir Hâşim Habîb el-Amîdî, *Difâ‘ ani’l-Kâfî* kitabının birinci bölümde “eş-Şeyh el-Küleynî el-Bağdâdî ve Onun Dönemindeki Fikri Hayat” başlığı altında Küleynî’nin hayatı hakkındaki konular incelemiştir. Bunun yanında, Küleynî’nin diğer âlimler ve bilginlerle karşılaştırıldığında, az sayıda eser yazmış olduğunu belirtilmektedir. Bunun nedeni, Küleynî’nin *el-Kâfî* hadislerini toplaması ve sonrasında bu rivayet eserini oluşturması için uzun bir süre harcamış olmasıdır. Böylelikle Ehl-i beyt hadislerini bu kadar geniş ve kapsamlı bir şekilde toplayan ilk Şîî âlim olmuştur. Küleynî’nin gösterdiği özenin ve çok uzun vaktini hadisleri toplamaya, düzenlemeye ve konu başlıklarına göre sıralamaya harcamasının belirtilmesi, kitabının fikhî, tarihî, felsefî, kelâmî, edebî, ricâl ve hadis bilgisine dair konularda ne kadar titizlikle hazırlandığına bir delil kabul edilmektedir. İlk dönem Şîî âlimleri, *el-Kâfî*’ye büyük bir saygı ve değer vermiştir, ancak bilimsel araştırmalardan bağımsız olarak onu inceleme ihtiyacı duymamışlardır. Hadis, fıkıh ve İmâmî Şîî kitapları, bu iddiayı net bir şekilde doğrulamaktadır. Ancak Şîa’ya göre özellikle Ehl-i Sünnet ve diğer gruplar arasında, bilimsel olmayan bir yaklaşımla, *el-Kâfî*’ye karşı bazı eleştiriler yapılmıştır. Bu eleştirilenler, kitabın değerli ve önemli olan düşüncelerini olumsuz bir şekilde etkilemiş ve kitap hakkında menfi bir düşünce oluşturmuşlardır. Bu girişim sonucunda, yazar kitabın yayınlanmasından sonra “eş- Şeyh el-Küleynî el-Bağdâdî ve Kitabuhu’l-Kâfî” üzerine araştırmalarını, özellikle Usûl bölümüne ve İmâmî Şîî inancında *el-Kâfî*’ye ve ona bağlı olanlara verilen değerlere dayanarak sürdürmüştür. Sonuç olarak “*el-Kâfî*’ye Savunma” kitabı ortaya çıkmıştır. Bu kitapta Ehl-i sünnet’e cevap olmak üzere Mehdi, takiye, bedâ ve Kur’ân’ın tahrifi ile alakalı rivayetleri ele almıştır. Son olarak, bu kitap kendi özel bakış açısıyla *el-Kâfî* kitabına ve İmâmî Şîî inancına dair boşlukları doldurmuştur.

Abdurresul el-Ğaffâr, *el-Küleynî ve ’l-Kâfî* isimli çalışmayı, Hindistan’daki Aligarh Üniversitesi’nde yapılan bir araştırmaya dayanarak düzenlemiş ve yedi bölüm halinde sunmuştur. Burda Küleynî ve *el-Kâfî* eserini tanıtmaya, akıl, tevhid gibi benzeri konular sebebiyle Şîî kelimindeki yeri, Şîa hadis tarihi gibi meseleler hakkında bilgi vermiştir. Bu

eser, özellikle *el-Kâfi* kitabına özel bir açıdan yaklaşan ve hadis ilimleri alanında uzmanlaşmış bir yazar tarafından kaleme alınmıştır. Yazar, hadis bilimindeki uzmanlığı sayesinde, ricâl bilgisine hâkim olarak kişilerin isimlerini, künyelerini ve lakaplarını titizlikle kaydetmiştir.

Mansûr Pehlivân tarafından *Pejûhişî der zemine-ı kitab-ı Kâfi ve müellif-i ân*, yazılmıştır. Farsça'da müstakil bir şekilde *el-Kâfi* ve Küleynî hakkında yazılan birkaç eserden biri olarak kabul edilmektedir. Bu çalışmada Şîa'nın hadis anlayışı, hadis tarihi, Küleynî'nin hayatı, *el-Kâfi*'nin tanıtımı, mütekaddimûn kitaplarında sıhhat ile müteahhirûn döneminde zayıf kavramı ve *el-Kâfi* hakkında ileri sürülen şüpheler hakkında bilgi verilmektedir.

Muhammed Kanberî, *Şinahtnâme-i Kâfi ve'l-Küleynî* isimli eserde Küleynî ve *el-Kâfi* hakkında 2009 yılında yapılan sempozyumda sunulan Farsça makaleleri bir araya getirmiştir. Bu makalelerin içinde birçok tekrar bilgiler olmasına rağmen Şîa'nın metin tenkidi hakkında çok değerli bilgiler içermektedir.

Bekir Kuzudişli'nin, *Şîa ve Hadis* kitabı Küleynî ve *el-Kâfi* hakkında bilgiyi geniş bir yelpazede veren bir çalışmadır. Eserde Küleynî ve *el-Kâfi* bir başlık altında incelenmiştir. Küleynî hakkında ve *el-Kâfi* hakkında bilgilendirme yapılmıştır. Tezimizle bağlantılı olarak özellikle *el-Kâfi* hakkında en önemli eleştiri noktası olan sıhhat açısından yapılan tenkitler daha çok ele alınmış ve isnad açısından da bilgi ve değerlendirmeler yapılmıştır. Ayrıca *el-Kâfi*'de Küleynî'ye aidiyeti üzerine ihtilafın yer aldığı Ravza hakkında bilgi veren, Ravza bölümünün Küleynî'nin *el-Kâfi*'sindeki Yeri isimli makalesi de önem arzetmektedir.

Ayrıca yukarıda yer alan eserlerin dışında, Türkiye'de Şîa hadis tenkidi alanında yapılan şu çalışmalara da bakılmıştır. Cemal Sofuoğlu'nun *Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfi Üzerine Bir İnceleme* ismiyle doçentlik tezi, *el-Kâfi*'yi, genelde Sünnî kaynaklar bağlamında çok dar bir kapsamda ele alınmıştır. Peyman Ünügür, *Şîa'da Metin Tenkidi* metin tenkidi adıyla doktora tezi olup herhangi bir dönem, âlim ya da ekol ile sınırlaması söz konusu olmadan metin tenkidi araştırılmış ve Şîî hadis tarihi bir bütün olarak ele alınmıştır. Araştırma konumuzla doğrudan alakalı olan, *Şîa Âlimlerine Göre el-Kâfi'nin Hadis İlmi Açısından Değerlendirilmesi* ismi ile, Hasan Selam tarafından yapılan doktora çalışmasıdır. Bu araştırma, Küleynî'yi ve *el-Kâfi*'yi tanıtır *el-Kâfi*'ye yöneltilen tenkidleri

genel bir çerçevede ele almıştır. Ayrıca bu tezde önemli bir yapısal sorun bulunmaktadır. Zira Küleynî ve *el-Kâfî* hakkında yapılan tenkitlerin önemli bir kısmı Farsça makale ve tezlerle ortaya konulmuştur. Küleynî hakkında yapılan sempozyumda sunulan Arapça ve Farsça çalışmalar da Küleynî'nin tanınmasında ve *el-Kâfî*'ye yöneltilen tenkitlerin bilinmesinde önemli bir yer tutmaktadır. Hasan Selam'ın hazırladığı tezde bu sempozyum ve burada sunulan çalışmalar hakkında bilgi yer almamaktadır. Şîa'da özellikle son dönemde hadis alanında ve *el-Kâfî* hakkında çalışmaları ile öne çıkan âlimlerin eserlerinden nadiren faydalanılmıştır. Örneğin İran'da yaşamış muasır bir Şîî âlim olan, Şîa tarafından da kabul edilen ve *el-Kâfî* hakkında en ciddi çalışmalardan birini yapan Behbûdî sadece *Sahihu'l-Kâfî* bağlamında ele alınmış, müellifin bu eseri ile alakalı yapılan tenkitlere ve bunlara Behbûdî tarafından verilen cevaplara değinilmemiştir. Tezde sadece hadis alanında değil farklı alanlardaki Şîî âlimlerin *el-Kâfî* hakkındaki tenkitlere muhtasar bir şekilde yer verilmiştir. Bu âlimlerden bir kısmı Şîa içerisinde uç fikirlere sahip kimselerden olup genelde yaptıkları itirazlara değer verilmemiştir.

Bu çalışmamızda Şîa içerisinde *el-Kâfî*'ye yöneltilen tenkitleri bilimsel açıdan ele alan ve İmâmiyye Şîası'nca kabul gören kişileri esas alarak Şîa'nın içinden yapılan eleştirileri daha sağlam bir zeminde incelenmeye çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM
KÜLEYNÎ ve el-KÂFÎ

I. KÜLEYNÎ'NİN HAYATI, İLMÎ KİŞİLİĞİ ve ESERLERİ

Bir âlimin ilmî şahsiyeti ve eserleri üzerinde ilmî/bilimsel birikiminin yanı sıra yetiştiği sosyal ve kültürel ortamın ve döneminin siyasi yapısının önemli etkileri bulunduğu bilinen bir gerçektir. Şîa mezhebini eseriyle derinden etkilemiş Küleynî (ö.329/940) gibi bir âlimi daha doğru anlayabilmek için, hayatını, yetiştiği çevre ve ortam ile ele almak bu bakımdan büyük önem arz etmektedir. Dolayısıyla burada öncelikle tezin temelini teşkil eden *el-Kâfi*'nin müellifi Küleynî'nin hayatı, eserleri ve ilmî kişiliği üzerinde durulacak, sonrasında Şîa'nın temel kaynakları olan *Kütüb-i erbaa* içinde rivayetlerin isnadını eksiksiz veren tek eser olarak *el-Kâfi* ele alınıp tahlil edilecektir.

A. HAYATI

1. Doğumu ve Ailesi

Tam adı Ebu Cafer Muhammed b. Ya'kûb b. İshak el-Küleynî er-Râzî (ö.329/941)¹ olan Küleynî İmâmiyye'nin gaybet-i suğra² döneminde yaşamış en meşhur hadis ve fıkıh bilginidir. Doğum yeri ve zamanı hakkında Sünnî veya Şîî tarih ve ricâl kaynaklarında kesin bir kayıt tespit edilememiştir. Bazı hocaları ve talebelerinin doğum, vefat ve ilmi yolculuklarının zamanlarından hareketle muhtemelen on birinci imam Hasan el-Askerî (ö. 260/873) döneminin sonlarında veya onun vefatından çok kısa bir süre sonra Rey şehrinin güneyinde bulunan Küleyn³köyünde⁴ dünyaya geldiği kabul edilmektedir. Bazı müellifler

¹ İbnü'l-Esir *el-Kâmil fi't-târih*'inde “قتل محمد بن علي ابو جعفر الكليني” Küleynî'nin ismini Muhammed b. Ali Ebu Cafer el-Küleynî olarak vermiştir (Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târih* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398), 8/128.). Şîî müellifler burada üç hatanın yapıldığını ifade ederler: 1-İsimleri karıştırmış 2- قتل (kutile) demiş ve tashif yapmıştır, aslında ibare قیل kiledir.3- Ayrıca vefat tarihi olarak 328'i vermiştir. Oysa bu pek kabul görmemiştir (Sikâtu'l-İslâm Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb b. İshâk er-Râzî el-Küleynî, *el-Kâfi* (Beyrut: Menşûrâtü'l-Fecr, 1428/2007), 1/31-32. (Neşredenin mukaddimesi)).

² Gaybet: Özellikle İsnâaşeriyye inancında görülen, on ikinci imamın ölmeden insanlar arasından ayrılıp gizlenmesi mânasında bir terimdir. Gaybetin başlangıç tarihi ihtilâflı olmakla birlikte “küçük gaybet” (el-gaybetü's-suğrâ, el-gaybetü'l-kusrâ, el-gaybetü'l-kâsıra) ve “büyük gaybet” (el-gaybetü'l-kübrâ, el-gaybetü's-sâniye, el-gaybetü't-tûlâ, el-gaybetü't-tâmme) şeklinde iki kısma ayrılması konusunda fikir birliği mevcuttur. Buna göre Kâim'in (Muhammed Mehdi) gaybete girdiği kabul edilen 260 (874) yılından son sefirinin öldüğü 15 Şâban 329 (15 Mayıs 941) tarihine kadar devam eden süre küçük gaybet dönemidir. Bk. (Avni İlhan, “Gaybet”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996).

³ Muhammed Kanberî, *Şinahatnâme-i Kâfi ve'l-Küleynî* (Kum: Dâru'l-Hadis, 1387), 2/381.

⁴ Günümüzde bu bölge Hasanabâd sınırları içindedir.

Küleyn kelimesini Kelîn⁵ şeklinde okumuştur. Ancak bu Küleyn kelimesinin tahrif edilmesi sonucu yapılan bir hata olarak kabul edilmiştir. Ayrıca Buhârî nisbesinin, Sünnî kaynaklarda hem müellifin hem de kitabının ismi için kullanılması gibi Küleynî nisbesinin de *el-Kâfi* için kullanımı oldukça meşhurdur.⁶

Küleynî'nin ismi ilk defa ricâl ilminde Şîa'nın temel dört eserinden birinin müellifi olan Necâşî'nin (ö.450/1058), *Fihrist*'inde onun hayatından, eserlerinden, vefat tarihinden ve defnedildiği yerden bahsetmesi suretiyle geçer⁷. Tûsî (ö.460/1067) de ricâl eserinde Küleynî başlığı altında onu öven ifadelerden sonra kısaca bilgi verir.⁸ Sonraki dönemlerde Küleynî'nin hayatıyla ilgili bilgilerin temelini oluşturan kaynak bu iki Şîî âlim olmuştur.

Hayatı hakkında bazı belirsizlikler bulunan Küleynî'nin doğum tarihini tayin için Şîî âlimler tarafından Sünnî ve Şîî kaynaklardan bazı karineler aranmış ve sonuçta şu verilere ulaşılmıştır:

1- İbnü'l-Esîr, Küleynî'yi İmamiyye Şîası'nın 3. asrın başındaki müceddidi⁹ olarak nitelemesinden¹⁰ hareket eden Şîî âlimler, bu kelimenin ıstılahî manasına dikkat çekmek suretiyle değerlendirme yaparlar. Buna göre müceddid, Şîa'daki genel kabule göre, 40

⁵ Bk. Muhammed Murtaẓâ Zebidî, *Tâcu'l-ârûs min Cevâhiri'l-kâmûs*, thk. Ali Şîrî (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414), 18; Ebû'l-Fazl Şihâbuddin Ahmed el-Askalânî İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, thk. Adulmevcûd Adil - Ali Muavvid (Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2010), 5/433; es-Seyyid Muhammed Mehdi et-Tabatabaî Bahru'l-ulûm, *el-Fevâidü'r-ricâliyye* (Tahran: Mektebetü's-Sadık, 1363), 3/325.

⁶ Abbas Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1983), 3/121.

⁷ Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Ali el-Esedî el-Kufî en-Necâşî, *Ricâlü'n-Necâşî : ehadü'l-usuli'r-ricâliyye* (Beyrut: Dâru'l-Edva, 1408/1988), 397.

⁸ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *Ricâlu't-Tûsî*, thk. Seyyid Muhammed Âl-i Bahrü'l-ulûm (Kum: Dâru'z-Zehair, 1961), 491.

⁹ İbnü'l-Esîr, meşhur tecdîd hadisini naklettikten sonra bunun her yüzyılda sadece bir kişi tarafından gerçekleştirilmeyeceğini, aksine yüzyılın başında yaşayan mezheplere mensup şahısların ve dini yayma konusunda öncü olmuş kişilerin bir arada bulunabileceğini belirtmektedir. Müellif, İslam'da meşhur mezhepleri zikrederken Şâfiî, Hanefî, Mâlikî ve Hanbelînin yanında İmamiye mezhebini de saymaktadır. Buna göre İmâmiyye'den ikinci asrın temsilcisi Ali b. Mûsâ er-Rıza, üçüncü asrın temsilcisi ise Ebû Cafer Muhammed b. Yakub er-Râzî (el-Küleynî) olmaktadır (Bekir Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad* (İstanbul: Klasik, 2017), 394).

¹⁰ Ebû's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl fi ahâdisi'r-Rasûl* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403), 11/320.

yaşına varmadıkça bu makama gelemez.¹¹ Dolayısıyla bu da onun hicri 260 yılı içinde doğduğunu göstermektedir.

2- Küleynî, *el-Kâfî*'de hocası Muhammed b. es-Saffâr'dan bahseder.¹² Hocasının vefatı h. 290 yılıdır. Buna göre hocası Saffâr'ın ölüm tarihini, *el-Kâfî*'nin¹³ telif zamanı için başlangıç kabul edenler bu dönemde Küleynî'nin yaşının otuzdan aşağı olmadığını ve buradan hareketle Küleynî'nin doğum tarihinin h.260 olarak hesaplanabileceğini belirtirler.¹⁴ Ancak bu görüşü destekleyecek tarihi bir veri tespit edilememiştir.

Doğum tarihi hakkındaki yukarıdaki delillerden hareket eden bazı araştırmacılar onun on birinci İmam Hasan el-Askerî (ö. 260/873) döneminde hayatta olduğu görüşünü ileri sürmüşlerse de bu iddia kabul edilmemiştir. Küleynî'nin *el-Kâfî*'de vasıtasız bir şekilde rivayette bulunduğu hocaları arasında her biri Hasan el-Askerî'nin ashabından olan Ahmed b. Muhammed el-Berkî'nin (274/888 veya 280/894) cenazesine katıldığı bilinen Ahmed b. Muhammed b. İsâ, 260/874 yılında vefat eden Fazl b. Şâzân ve onların akranı olan Sehl b. Ziyad bulunur. Buna göre Küleynî'nin de, Hasan el-Askerî'nin hayatına yetişmiş olması muhtemeldir. Buna göre büyük bir ihtimalle 265 (879) yılında doğduğu ifade edilmektedir.¹⁵

Küleynî, imamet fikrinin Şîî âlemde tam olarak yerleştiği bir dönemde yaşamıştır. Onun, *el-Kâfî*'de tüm imamları tek tek ele alıp imametlerinin delillerini zikretmesi buna örnek verilir.¹⁶ Küleynî'nin hocalarından hareketle hicri 3. asrın ikinci yarısı ve hicri 4. asrın birinci yarısında yaşadığı ve muhtemelen Hasen el-Askerî dönemine yetiştiği ifade edilebilir.

¹¹ Bk. Muhammed Cevâd Şibbîrî, "Luzum-i erzyâbî sened-i ehâdîs-i Kâfî", *Fasıl-nâme-i Sefîne* 2 (Bahar 1383), 109-140.

¹² Muhammed Salih et-Tebrîzî, *Buhûsun fî mebânî ilmi 'r-ricâl* (Kum: Dâru'n-neşr, 1426), 33.

¹³ Küleynî'nin, bu kitabı telifindeki amaçlarından biri de özellikle Şîîler için helal-haram bilgisini veren kaynak bir kitap olmasını istemesidir. Adeten ve örfen bilinen bir şey vardır ki o da böyle bir talep, ancak ilimde belli bir yetkinliğe gelen kimse tarafından dile getirilebilir. Öyleyse Küleynî'nin de böyle bir yaş aralığında eseri telifine başlamış olması akla yakın gözükmektedir.

¹⁴ Ebu'l-Hüdâ b. Ebi'l-Meâlî Muhammed b. Muhammed İbrahim Kilbâsî, *Semâü 'l-makâl fî ilmi 'r-ricâ*, thk. Muhammed Hüseyin el-Kazvînî (Kum: Müessesetü veliyyi'l-asr, 1422), 109-140.

¹⁵ Sâmîr Hâşim Habîb el-Âmidî, *eş-Şeyhü 'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbu 'l-Kâfî (el-Furû')* (Kum: Matbaatu Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1414/1993), 76.

¹⁶ M. Enes Topgöl, *Erken Dönem Şîî Ricâl İlmi Keşşi Örneği* (İstanbul: İFAV, 2015), 296-297.

Küleynî'nin babası Yakub b. İshak hakkında elde yeterli bilgi bulunmamaktadır. Ancak kabrinin bulunduğu Küleyn köyünün yüzyıllardır Şîîlerin ziyaret yeri olması, bir kısım Şîî âlimin, onun tanınan bir kimse olduğu sonucuna götürmektedir. Diğer taraftan Küleynî'nin anne tarafının ilim ehli bir aileden geldiği de kaynaklarda ifade edilmektedir. Annesinin büyük babası Muhammed b. İbrahim b. Ebân el-Küleynî ve annesinin amcası Ahmed b. İbrahim b. Ebân, Şîa nezdinde meşhur muhaddislerdir. Dayısı Allân ise Şîa içinde hem mevsuk bir muhaddis hem *el-Kâfî*'deki "İddetün min eshâbinâ/Ashabımızdan bir grup (âlim)"¹⁷ denilerek zikredilen hocalarından birisi hem de beraber hac farızasını gerçekleştirdiği kişidir.¹⁸

Kaynaklarda Küleynî'nin milliyeti hakkında herhangi bir bilgi tespit edilmedi. Bu durumu Şii müellifler, Küleynî'nin yaşadığı yerin Fars Bölgesi olması sebebiyle böyle bir açıklamaya ihtiyaç duyulmadığı şeklinde izah etmektedirler.¹⁹ Buna göre onun Farisi olduğu sonucu ortaya çıkmaktadır.

Küleynî'nin hayatı hakkındaki bilgilerin genel olarak onun Bağdat'a göç etmesinden sonraki döneme ait olması hayatının daha önceki dönemine dair değerlendirme yapmayı zorlaştırır. Onun Bağdat öncesi hayatı hakkındaki bilgileri ancak yakın zamanda yapılan çalışmalarda bulunmaktadır. Küleynî ile alakalı bu bilgilerin çeşitli karinelere hareketle çıkarımla²⁰ verildiği görülmektedir. Küleynî'nin Bağdat'a ne zaman gittiği ve orada ne kadar kaldığı ile alakalı sağlam bir bilgi tespit edilememiştir.²¹ Buraya gelişi ise, ya *el-Kâfî*'yi telif etmek ya Sefirlerle²² bir araya gelmek ya da bilinmeyen başka bir sâik nedeniyle olduğu ifade edilir.

¹⁷ Küleynî, bazen hadislerde senede "iddetün min ashabina" ifadesi ile başlar, daha sonra isnadın gerisini getirir. *el-Kâfî*'de geçen bu tabir râvileri belli olan- olmayan kişiler kastedilerek yapılan bir isnad ihtisarıdır.

¹⁸ Necâşî, *Ricâl*, 397; Tûsî, *Ricâl*, 491.

¹⁹ Esedullah Rızâî, *Pejûhişî peyrâmun-i usûl-i Kâfî pâsuh be şübûhat-i vehhâbiyet* (Tahran: Neşr-i meş'ar, 1392), 31.

²⁰ Rızâî, *Pejûhişî peyrâmun-i usûl-i Kâfî*, 31. Burada bahsedilen günlük kullanımıyla basit bir şekilde, ictihadda olduğu gibi bir hususta müctehidin deliller ışığında karar vermesi anlamındadır. Bu durum Şii kaynaklarda çoğu kere "hads ve tahmin/varsayım ve tahmin" diye zikredilmektedir (Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*, 414.).

²¹ Yâkut b. Abdullah el-Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân* (Beyrut: Dâru Sadr, 1397), 2/432.

²² Küçük gaybet esnasında imam insanlar tarafından görünüp tanınmamasına rağmen onların arasında yaşamıştır. Bu dönemde seçkin zümre onunla irtibat kurabilmiş, önemli meselelerin çözümünde ve dinî hükümleri öğrenme konusunda ondan faydalanmıştır. Ancak imamla irtibat kuranlar bu durumu kesinlikle

Bütün bu bilgilerden hareketle Küleynî'nin hayatı hakkında yeterince malumatın zikredilmediği ve hayatının birçok önemli noktasının bilinmediği anlaşılmaktadır. Şîî kaynaklar, hakkında yeterli bilgi bulunmayan birçok meselede ileri sürdükleri gibi Küleynî'nin hayatının tanınmamasında V./XI. asırda Şîa'ya ait eserlerin yer aldığı Bağdat'ın Kerh semtindeki Şapur b. Erdeşir kütüphanesinin yakılmasını gösterebilirler de²³ günümüze ulaşmış mevcut IV./X. ve V./XI. asırlara ait Fihrist ve Ricâl kaynaklarında Küleynî'nin hayatına dair çok kısa bilgilerin bulunması sonraki dönemde de kapalı noktaların olduğuna işaret etmektedir.

2. Künye, Nisbe ve Lakapları

Muhammed b. Yakub, Ebu Cafer künyesiyle bilinmektedir. Yaşadığı yerlere ve ilmi derecesine göre çeşitli nisbe ve lakaplarla tanınmıştır. Nisbeleri, doğduğu ve eğitimi aldığı yere nispeten el-Küleynî; müellifin asli eğitimi aldığı, Şîa'nın o zamanki iki önemli ilim merkezinden biri kabul edilen ve Küleynî'nin de kendisine bağlı olduğu Rey'e nispetle de er-Râzî²⁴ denilmiştir. Daha sonraları gidip yerleştiği ve vefat ettiği yere nisbetle el-Bağdâdî²⁵, Bağdat'ta bulunduğu semt açısından es-Silsilî²⁶ diye anılmıştır. İlmî derecesi açısından ise Sikatü'l-İslâm –(Şîa'da mutlak olarak bu lakap kullanıldığında Küleynî anlaşılır)-, Müdakkik, Şeyhu't-Tâife, Celîlü'l-kadr, Azîmü'l-menzile, Mürevvic ve Müceddidü'l-mezheb, İmâmu Mezheb-i Ehli'l-Beyt, Şeyhu's-Şîa, Emînü'l-İslâm, Reîsü'l-muhaddisîn, Şeyhu'l-meşâyih, el-A'lâm, Melâzu'l-muhaddisine'l-izâm, Fahu's-Şîa vb. unvan ve

ifşa etmemekle yükümlüdürler. Gâib imam bu dönemde Şîa ile ilgili emir ve isteklerini “süferâ”, “vükelâ” veya “nüvvâb” denilen ve kendisi tarafından görevlendirilen kişiler vasıtasıyla bildirmiştir. Şîa'nın sadık sefirler olarak kabul ettiği dört kişi Ebû Amr Osman b. Saîd (ö. 265/879 [?]), Ebû Ca'fer Muhammed b. Osman (ö. 305/917), İbn Rûh (ö. 326/938) ve Ali b. Muhammed es-Semerrî'dir (ö. 328/940). Kâim, emirlerini bu kişiler vasıtasıyla cemaatine duyurduğu gibi dinî ve malî meselelerin çözümünü de Şîa topluma onlar aracılığıyla bildirmiştir. Bk. İlhan, “Gaybet”.

²³ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/31.

²⁴ Tüsterî (ö.1019/1610), Rey kelimesinin nisbesinin nasıl Razi olduğunu şöyle anlatır Kutbuddin Razi'nin şöyle yazdığını gördüm : Rey'e nisbe yapıldığında Raî okunmuştur. “Ze” harfinin eklenme sebebi hakkında şöyle denilmiştir: Rey ve Râz isimlerinde iki kişi bu şehri kurdular. Buranın isimlendirilmesi konusunda ihtilafa düştüler. En sonunda şu neticeye ulaşılar: Şehrin ismi Rey olsun ancak nisbe yapıldığında Razi denilerek diğer isim kullanılsın. Ancak diğer âlimler Râzî nisbesini şaz olarak kabul ederler (Muhammed Takiy Tüsterî, *Mecâlisu'l-müminîn* (Tahran: Kitâbforuş-i İslâmiyye, 1377), 185.)

²⁵ Necâşî, *Ricâl*, 397; Tûsî, *Ricâl*, 491.

²⁶ Necâşî, *Ricâl*, 397; Tûsî, *Ricâl*, 491.

lakaplarla zikredilmiştir.²⁷ Bazı kaynaklarda kendisine, gözlerindeki görme probleminden dolayı “الأعور-a‘ver” yani “tek gözünde görme sıkıntısı olan” veya “tek gözü kör” denilmektedir.²⁸

3. Yetiştği Siyasi, Sosyal ve Kültürel Çevre

Küleynî, döneminin iki önemli ilim merkezi, Rey ve Bağdat’ta yaşadı. Asıl ilmi eğitimi aldığı ve ilimde geldiği seviye ile Şîa nezdinde Şeyhu’ş-Şîa diye tanınmasını sağlayan yer Rey’dir. Rey, hicri 3. asrın ikinci yarısından başlayarak hicri 4. asrın otuzlu yıllarına kadar çok büyük siyasi ve fikrî değişimler yaşamıştır. Bu dönem birbirine zıt iki durumu barındırmaktadır: İlmî açıdan belirli bir olgunluk seviyesine ulaşılması sebebiyle önemli eserler ortaya konmuş, özellikle tefsir ve hadis alanlarında, sonraki dönemlerde İslam toplumuna kaynak olacak temel eserler kaleme alınmıştır.²⁹

Hicri III. asırda Rey kenti, Taberistan’a hâkim olan Zeydîler’in önce Tâhirîler, daha sonra Abbâsîler’le giriştikleri çatışmaların ortasında kaldı. Halife Mu‘tadid-Billâh, Rey’i kontrol altında tutmak amacıyla valiliğine oğlu Muktefi-Billâh’ı tayin etti (281/894). Şehir 289’da (902) Sâmanîler’den İsmail b. Ahmed’in ve 304’te (916) Sâcoğulları’nın hâkimiyetine girdi. Bunu Deylemliler ile tekrar Sâmanîler’in kısa süren hâkimiyetleri takip etti. Ardından Büveyhîler yaklaşık bir asır boyunca Rey’de hâkimiyetlerini sürdürdüler.³⁰ Bu dönemde Rey halkının büyük bir kısmı Hanefî ve Şâfiî mezhebine mensuptu; şehrin ulu camisinde bir gün Hanefî, bir gün Şâfiî imam namaz kıldırıyordu.³¹

Siyasi açıdan Rey şehri Abbâsî yönetiminin zafiyetinden faydalanarak bölgesel yönetimlerle idare edilmiştir. Bu türlü yerel yönetimler Abbâsî hakimiyetinin çözülmesini hızlandırmıştır. Böylece Fars, Rey ve İsfahân Büveyhîlerin; Musul ve Arap Yarımadası Humeydîlerin; Horasan Sâmanîlerin; Yemâme, Bahreyn Karmatîlerin; Cürcân da Deylemlilerin hükmüne girmiştir. Dolayısıyla Abbasi hükümetinin elinde sadece Bağdat ve

²⁷ Rızâî, *Pejohişî peyrâmun-i usûl-i Kâfî*, 25.

²⁸ Tûsî, *Ricâl*, 491; Yusuf b. Ahmed b. İbrahim ed-Dirâzî el-Bahrânî, *ed-Dürerü’n-Necefiyye mine’l-mülteketâtî’l-Yusûfiyye* (Beyrut: Şeriketü Dâri’l-Mustafa li İhyâi’t-Turâs, 1423/2002), 392.

²⁹ Rızâî, *Pejohişî peyrâmun-i usûl-i Kâfî*, 49.

³⁰ Bk. Osman Gazi Özgüdenli, “Rey”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2008).

³¹ Muhammed b. Ahmed Makdisî, *Ahsenü’t-Tekâsîm fî Ma’rifeti’l-Ekâlîm*. (Kahire: Dâru Sadr, 1411), 391.

diğer bazı yerler kalmıştır. Bu yönetim zafiyeti devleti her alanda gerileme ve çöküntüye götürmüştür.³²

Sâmir Amîdî, Küleynî'nin Bağdat'a yolculuk tarihini hicri 310 olarak vermektedir.³³ Buna göre Rey'de bulunduğu dönemde Samanilerin hâkimiyeti vardır. Fakat bunu kabul etmeyen diğer Şîî âlimlere göre bu sefer, hicri 325-326 senesinde gerçekleşmiş, dolayısıyla Küleynî, Büveyhiler döneminde Rey'de bulunmuştur.³⁴

Şîî düşüncesinde Kum ve Rey ekolleri Ahbârî bir anlayışı temsil ederken Irak'ta bulunan Nevbahtiler'le birlikte hicrî IV. yy. başlarında Usûlî düşünce Bağdat'ta temsil edilmeye başlanmış ve yine onlarla İmâmîyyenin tecsim görüntüsü veren düşünceleri kabul edilmeyip bunlar tevil edilmiştir.³⁵ Nevbahtiler, teşbih ve tecsim anlayışını reddedip, insan iradesinin özgürlüğünü kabul etmiş ve Mu'tezile'nin Allah'ın (c.c.) sıfatları ve adaleti konusundaki görüşlerini benimsemişlerdir. Onlar aynı zamanda Hz. Peygamber'den (s.a.v.) sonra Kur'an'ın tahrif edildiğine de inanmaktadırlar.³⁶ Kum ve Rey'de ise Ahbârî hâkimiyeti, gaybet-i kübrâ sonrasından başlayarak IV./X. asrın sonlarına kadar devam etmiştir. Metot olarak imamların ahbârını toplayıp onunla meselelere çözüm bulmayı tercih etmişlerdir.³⁷

Netice olarak Rey şehrinde siyasi durum karışık olmasına rağmen ilmî ve fikrî hayatta canlılık göze çarpmaktadır. Nitekim bu bölgede âlimlerin teliflerinin, araştırmalarının ve farklı mezhep müntesiplerinin birbirleriyle münazaralarının çok yoğun olduğu ifade edilmekte, bu dönemde yazılan eserler bunun bir delilini oluşturmaktadır.³⁸

Rey'de hükmeden küçük devletlerin de bu fikrî ortamın oluşmasında doğrudan tesirleri olmuş ve yöneticiler bölgenin ilmî ve fikrî hareketliliğinde önemli bir rol almıştır. Onlar özellikle Rey âlimleri arasında münazara ve tartışmaya ortam hazırlamışlardır. Şeyh Sadûk'u babası diye tanınan es-Sadûku'l-evvel Alî b. el-Hüseyn b. Mûsâ b. Bâbeveyh el-

³² Bk. Şibbîrî, "Luzum-i erzyâbî sened-i ehâdis-i Kâfî".

³³ Âmidî, *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbuhu'l-Kâfî*, 72.

³⁴ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/233.

³⁵ Ali Nasîrî, *Hadis şinâsî* (Kum: İntişârât-i Senâbil, 1383), 207-215.

³⁶ Hüseyin Müderrisi Tabatabaî, *Mukaddimehay-ı ber fikh-ı Şîa: Külliyyat ve kitabşinasi* (Meşhed: Bünyad-ı Pejûheşha-yı İslamî, 1368/1948), 40.

³⁷ Rızâî, *Pejohişî peyrâmun-i usûl-i Kâfî*, 25. (Kaçıncı cilt)

³⁸ Kanberî, *Şinahtnâme*, 4/422.

Kummî (ö. 329/941) ile Muhammed b. Mukâtil er-Râzî (ö. 248/862) arasında imamet konusunda yapılan münazara buna örnektir.³⁹ Rey'deki bu fikrî gelişmeler, birbirinden farklı mezheplerin kendisini temsil etme imkânı sağlamıştır. Özellikle Sünnî mezhepler ile İmamî Şîîler, Mu'tezile ile beraber çok fazla kabul görmüştür. Bunların dışında sonraları ortadan kalkan Burğûsiler, Za'ferâniler ve Müstedrekeler gibi farklı düşünce sahipleri de burada kendilerini ifade edebildikleri ifade edilir.⁴⁰ Küleynî'nin yaşadığı dönemde Bağdat'ta siyasi hayatın Rey'den daha kötü bir durumda olduğu, hükümlarlığın Türklerin eline geçtiği; onların da Abbâsî halifelerini kendi çıkarlarına göre seçip istedikleri gibi davrandıkları belirtilir.⁴¹

Siyasi hayattaki karışıklığa örnek olarak, halife el-Mu'tezbillah el-Abbasi'nin (h. 251-255) azledilmesi; Mühtedîbillah'ın (h. 255-256) öldürülmesi; Muktedirbillah'ın 296 yılında azledilip yerine İbn Mu'tezz'in getirilmesi; daha sonra onun da azledilip bir daha Muktedirbillah'ın onun yerine getirilmesi, 317'de bir kez daha onun hükümdarlıktan düşürülüp yerine tekrar Muktedir'in getirilmesi zikredilebilir.⁴²

Siyâsî olaylarla çalkalanan Bağdat, bir yandan da merkezî yönetimin toprak ve hükümlarlığını yitirdiği günleri yaşıyordu. Ayrıca bu ayrılan unsurlar, Bağdat'ı da tehdit eder hâle gelmişti. Hatta Karmatîlerin saldırıları ve vahşice katliamları sebebiyle uzun bir süre hacca gidilememişti. Bu durum h. 333 yılında Büveyhîler'in İran'a girmesi sonucunu ortaya çıkarmıştır.⁴³

Küleynî'nin Bağdat'a yolculuğu hicri 310 yılından önce Rey, Sâmanîler'in hükümlarlığı altındayken gerçekleşmiştir. Bu yolculuğu sadece ilmî bir rihle olarak nitelenmektedir. Bağdat'ı tercih etmesinin temelinde de buranın en önemli ilim merkezi olması yatmaktadır. Çünkü bu dönemde yaşayan ister Sünnî olsun ister Şîî olsun her âlimin yolu bir şekilde buraya düşmüştür. Siyasi karmaşalar Bağdat'taki ilmî hareketin gelişimine

³⁹ Şehîd-i Sâni, İbn Babeveyh'in, Muhammed b. Mukâtil er-Râzî ile Ali'nin imametinin ispatı konusunda münazara ettiğini ve tartışmanın Muhammed b. Mukâtil'in Şîîliği ile sonuçlandığını rivayet etmiştir.

⁴⁰ Rızâî, *Pejohiş peyrâmun-i usûl-i Kâfî*, 72.

⁴¹ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/71.

⁴² İbnu'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târih*, 5/83; Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali Mesûdî, *et-Tenbîh ve'l-işrâf* (Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1981), 328.

⁴³ Mecid Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa* (Tahran: Müessesese-i Ferheng-i ve Hüner-i Zerih, 1374), 473.

engel olmamıştır. Hatta bu dönemde Bağdat’a rihle yapan değişik bölgelerden âlimlerin şer‘î ilimlerde ve dil, edebiyat, astronomi vb. birçok ilimde eserler verdiği görülmektedir. Şiiler’in Küleynî döneminde Bağdat’a yönelmelerindeki önemli sebeplerden birinin de gaybetteki imamın sefirlerinin orada bulunması olarak gösterilmektedir.⁴⁴

Küleynî’nin sahip olduğu bilgi ve kültürde Rey ve Bağdat’ın ilmî ve fikrî hayatının açık izleri, günümüze ulaşan tek eseri olan Kâfî’de görülmektedir. *el-Kâfî*, Şîa için bulunduğu asrın fikirlerini, mezhep eğilimlerini ve akli yönelimlerini de ortaya koyan bir eser olarak kabul edilmektedir.⁴⁵ Ancak bu görüş Şîi âlimler tarafından genelde kabul edilmemiştir.

4. İlmî Seyahatleri

Kitaplarda yer alan senedlerin başındaki bilgilerden, kitabın müellifinin nerelere rihle yaptığı anlaşılır. Bu durum Şîi kitaplar için de geçerlidir. Örneğin Kütüb-i erbaa müelliflerinden Şeyh Sadûk, “Haddesanâ fülânün fi’l-Kûfe (Falan bize Kufe’de veya Bağdad’da tahdis etti)” demek suretiyle hangi şehirlere rihle yaptığını belirtmektedir.⁴⁶ Hatta tahammül ettiği hadisın bazen sadece yılını veya ayı ile birlikte senesini verir.⁴⁷ Küleynî’ye gelince, *el-Kâfî*’de böyle bir bilgi vermemektedir. Fakat ilim için yaptığı yolculukları ile alakalı bilgiler başka kaynaklarda bulunmaktadır.

Küleynî’nin hangi beldelere ne zaman gittiği konusunda klasik dönem Şîi âlimlerinden nakledilen ayrıntılı bilgi bulunmamaktadır. Şîi ulema Küleynî’nin nereye ilmî seyahatler yaptığını onun hocalarına bakarak tespit etmiştir. Küleynî’nin hocalarının bu şehirlere nispeti aynı zamanda onun bu yerlere rihle yaptığını tam olarak ispatlamasa da onlardan buralarda ders aldığı ihtimalini de geçersiz kılmaz. Buna göre Küleynî’ni rihlelerini Kum, Rey, Bağdat ve Kufe’ye gerçekleştirmiştir.

Muhtemelen IV. (X.) yüzyılın başlarında bilgisini arttırmak amacıyla Bağdat’a giden Küleynî, burada Dicle’nin batı yakasında Kufe Kapısı bölgesindeki Derbüssilsile’ye

⁴⁴ Kanberî, *Şihahtnâme*, 3/210.

⁴⁵ Rızâî, *Pejohişî peyrâmun-i usûl-i Kâfî*, 43.

⁴⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh Şeyh Saduk, *Men la yahduruhü’l-fakih* (Tahran: Dârü’l-Kütübî’l-İslâmiyye, 1970), 2/135.

⁴⁷ Şeyh Saduk, *Men la yahduruhü’l-fakih*, 3/265.

yerleşmiştir.⁴⁸ İbn Asâkir, Küleynî'nin Bağdat'a geldiğini ve Ba'lebek'te hadis rivayetinde bulunduğunu kaydeder.⁴⁹ Ayrıca Bağdat'ta hicri 328 yılında hadis rivayetinde bulunduğu, hatta Muktedir döneminde İmâmî fakihlerin reisliğinin de ona tevdi edildiği kaydedilir.⁵⁰ Küleynî'nin, Sefirler döneminde hadis alanında *el-Kâfî* adlı telifi ile hadis alanında eser veren tek âlim olarak bilinmektedir.⁵¹

5. Hocaları

Küleynî'nin hayatından bahseden eserler onun birçok hocası bulunduğunu kaydeder. Şîi müellifler, Küleynî'nin hocalarını çoğu zaman *el-Kâfî*'de rivayetini verdiği hocaları üzerinden tespit etmişlerdir. Bazen de *el-Kâfî*'de bulunan hocalarının beldeleri üzerinden hadisi kullanarak hocalarını bulmaya çalışmışlardır.

Küleynî'nin hocalarının 50 kişi olduğu ifade edilmiştir. Ancak *el-Kâfî*'ye bakıldığında bu sayının 34 olduğu görülür. Bunlar içinde de en çok sekiz hocasından nakilde bulunmuştur. Bunların rivayet çokluğuna göre sırası şöyledir:

- 1- Ali b. İbrahim el-Kummî (7068 rivayet)
- 2- Muhammed b Yahya el-Attâr (5073 rivayet)
- 3- Ebu Ali el-Eş'ârî (875 rivayet)
- 4- Hüseyin b. Muhammed (830 rivayet)
- 5- Muhammed b. İsmail (758 rivayet)
- 6- Humeyd b. Ziyad (450 rivayet)
- 7- Ahmed b. İdris (154 rivayet)
- 8- Ali b. Muhammed (76 rivayet)

⁴⁸ Rızâî, *Pejohişî peyrâmun-i usûl-i Kâfî*, 57.

⁴⁹ Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995), 16/138.

⁵⁰ Zebidî, *Tâcu'l-ârûs*, 9/322.

⁵¹ Radiyuddin Ali b. Musâ İbn Tâvûs, *Keşfu'l-mahacce li semereti'l-mehecce* (Necf: el-Mektebetu'l-haydariyye, 1370), 159.

İmamiyye'nin hadis rivayetlerini kendisine nakleden kişilerin Kum'un ileri gelen âlimleri olduğu dikkate alındığında uzunca bir süre Kum'da okumuş olduğu söylenebilir.⁵² Ancak kendisinin rivayetleri kabulde tenkid faaliyetini öncelemeyen Kum ekolüne mensup olup tenkidde Bağdat ekolüne daha yakın durduğu ifade edilmesine⁵³ rağmen onun daha fazla Kum'da eğitim aldığına dair herhangi bir bilgiye tesadüf edilememiştir.

Şiî müellifler Küleynî'nin hocalarını hadis havzalarını esas alarak şöyle sıralamışlardır:

Kum: Ebû Cafer Muhammed b. Hasan es-Saffâr (ö. 290/902), Müfessir Ebü'l-Hasan Ali b. İbrahim b. Hâşim (ö. 307/919), Ebû Ali Ahmed b. İdrîs b. Ahmed el-Kummî (ö.306/918), İbn Ukde diye meşhur olan Ahmed b. Muhammed b. Saîd (ö. 332/943)

Rey: Küleynî Rey'de Hüseyin b. el-Hasan el-Alevî er-Râzî ve Muhammed b. Cafer b. Muhammed b. Avn el-Esedî er-Râzî gibi hocaların yanında okumuştur.⁵⁴

Semerikand: Muhammed b. Ali el-Caferî, Ebu'l-Hüseyin es-Semerikandî,

Neysâbur: Muhammed b. İsmail Ebu'l-Hasan en-Neysâburî, Muhammed b. Ahmed el-Haffâf en-Neysâburî

Hemedân: Muhammed b. Ali b. İbrahim b. Muhammed el-Hemedânî

Kazvîn: Muhammed b. Mahmud b. Ebu Abdullah el-Kazvînî

Âzerbeycân: el-Kâsım b. el-A'lâ el-Âzerbeycânî⁵⁵

6. Talebeleri

Küleynî'nin rivayetlerini aktarma yönünden öne çıkan talebeleri arasında İbn Ebu Râfi es-Saymerî diye meşhur olan Ebu Abdullah Ahmed b. İbrahim, İbn Ebu Zeyneb diye

⁵² Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/422.

⁵³ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 479.

⁵⁴ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/79.

⁵⁵ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/235.

tanınan Ebu Abdullah Muhammed b. İbrahim en-Nu‘manî (ö. 360/970 civarı), Ebü'l-Kâsım Cafer b. Muhammed b. Kûleveyh el-Kummî (ö.368/979) bulunmaktadır.⁵⁶

Küleynî'nin talebelerinden Harun b. Musa Tell‘ukberî'nin (ö. 385/995) hocaları ile görüşerek ya da hocalarının isnadı ile kendilerine ulaşp kitaplarını sonraki nesillere aktardığı erken dönem müelliflerinden biri de Küleynî'dir.⁵⁷

Küleynî'den *el-Kâfî*'yi doğrudan rivayet eden talebeleri şunlardır:

1- Cafer b. Muhammed b Kûleveyh 2- Ebu Muhammed Harun b. Musa et-Tell‘ukberî
3- Ebu Galib Ahmed b Muhammed ez-Zürârî 4- Ebu Abdullah Ahmed b. İbrahim Saymerî
(İbn Ebî Rafî') 5- Ebu'l-Mufaddal Muhammed b. Abdullah b. Muttalib eş-Şeybânî 6- Ebu
Hüseyin Ahmed b. Ali b. Saîd el-Kûfî 7- Ebu Hüseyin Abdülkerim b. Abdullah b. Nasır el-
Bezzaz 8- Ahmed b. Ahmed el-Kufî 9. Ebu Hüseyin el-Akrânî⁵⁸

7. Vefatı

Küleynî'nin doğum tarihinde ortaya çıkan ihtilaf kadar olmasa da vefat tarihi hakkında da gerek Şîî gerekse Sünnî âlimlerce farklı görüşler serdedilmiştir. Genelde hicri 328 veya 329 tarihi vefat zamanı olarak verilmiştir.

Necâşî (ö. 450/)⁵⁹, Allame Hillî (ö. 726/)⁶⁰, Tefrîşî (ö. 1015/)⁶¹, ve birçok müteahhir dönem Şîî âlimi⁶², Muhaddis Kummî (ö.1359)⁶³, Zebidî (ö. 1205)⁶⁴, Ömer Rıza Kehhâle⁶⁵ ve

⁵⁶ Muhammed Taki Tüsterî, *Kâmûsü'r-ricâl* (b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1990), 9/659.

⁵⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *el-Fihrist* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1403/1983), 135-136.

⁵⁸ Rızâî, *Pejohişî peyrâmun-i usûl-i Kâfî*, 63.

⁵⁹ Necâşî, *Ricâl*, 377.

⁶⁰ el-Hasen b. Yusuf b. el-Mutahhir Allâme Hillî, *Hulâsatü'l-akvâl fî marifeti'r-ricâl*, thk. Cevâd el-Kayyûmî (b.y.: Müessesetü Neşrî'l-Fekâhe, 1417/1996), 145.

⁶¹ Bk. Mustafa b. el-Hüseyin el-Hüseynî et-Tefrîşî, *Nakdû'r-ricâl* (Beyrut: Müessesetü Âl-i Beyt li'l-İhyai't-Türâs, 1419/1999)..

⁶² Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, 3/120.

⁶³ Kummî, *el-Künâ ve'l-elkâb*, 3/121.

⁶⁴ Zebidî, *Tâcu'l-ârûs*, 9/322.

⁶⁵ Ömer Rızâ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifîn: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye* (Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957), 12/116.

Hansâri'ye (ö.1313)⁶⁶ göre vefat tarihi hicri 329'dur. Aralarında İbn Tâvus (ö.664)⁶⁷, İbn Asâkir (ö.571)⁶⁸, İbn Esîr (ö.630)⁶⁹, Allâme Hillî (ö.??)⁷⁰, İbn Hacer (ö.852)⁷¹, Muhakkık Kerekî (ö.940)⁷², Mirzâ Abdullah Efendî (ö. XII. yy.)⁷³, Hasan Sadr'ın da bulunduğu⁷⁴ Şîî ve Sünnî âlimlere göre ise vefatı 328'dir. Bazılarına göre bu tarih İbn Esir'in etkisiyle verilmiş bir tarihtir.⁷⁵ Son dönem Şîî âlimlerinden Âğâ Büzürg Tahrânî'nin (1970) Küleynî'nin vefat tarihi konusunda farklı ifadeleri vardır. Bazen 328⁷⁶ bazen de 329⁷⁷ tarihini verir. Bu tereddüdü daha önce meydana gelen ihtilaflar sebebiyle kendisinin tam bir görüş tercihinin gidemediğini göstermektedir.⁷⁸ Bu iki görüş arasında hicri 329 daha doğru kabul edilmiştir. Bunun delilleri şu şekilde sıralanabilir:

1- Küleynî'ye zaman olarak en yakın olan Necâşî, vefat tarihini 329 olarak vermektedir.⁷⁹

2- Tûsî, *Ricâl'inde* 328⁸⁰ ve *Fihrist* isimli eserinde 329⁸¹ olmak üzere iki farklı tarih vermektedir. Ancak Küleynî'den *Ricâl'inde* bahsederken şöyle der: “*Fihrist*'te kitaplarının adını verdik”. Allâme Hillî de Tûsî'nin *Fihrist*'teki ifadesini referans göstererek 329 tarihini tercih eder.

⁶⁶ Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer Musevi Hansârî, *Ravzatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve 's-sâdât* (Tahran; Kum: Mektebetu İsmailiyyân, 1392), 6/117.

⁶⁷ İbn Tâvûs, *Keşfu'l-mahacce*, 185.

⁶⁸ İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk*, 16/138.

⁶⁹ İbnu'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 12/220-222.

⁷⁰ Allâme Hillî, *Hulâsatü'l-akvâl*, 145.

⁷¹ İbn Hacer, *Lisânü'l-mizân*, 5/433.

⁷² Muhakkık-i Sani Ebû'l-Hasan Nurüddin Ali b. Hüseyin b. Ali Âmilî Kerekî, *Resailü'l-Muhakkık el-Kerekî*, thk. Muhammed Hassun (Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi, 1409/1989), 3/47.

⁷³ Mirza Abdullah Efendî, *Riyâzü'l-ulema ve hiyâzü'l-fuzala* (Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşi el-Amme, 1401), 5/199.

⁷⁴ Seyyid Hasan Sadr, *Te'sisü's-Şîa li-ulumi'l-İslâm*. (Beyrut: Dârü'r-Raidi'l-Arabi, 1981), 288.

⁷⁵ Bk. Tüsterî, *Kâmûsü'r-ricâl*, 9/661.

⁷⁶ Muhammed Muhsin Tahrani Aga Büzürg-i Tahrânî, *ez-Zerîa ilâ tasâniifi's-Şîa* (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1403/1983), 6/1, 7/166.

⁷⁷ Tahrânî, *ez-Zerîa*, 1/61, 11/109.

⁷⁸ Rızâî, *Pejohişî peyrâmun-i usûl-i Kâfi*, 41.

⁷⁹ Burada dikkat edilmesi gereken husus şudur ki Necâşî vefat tarihi açısından Küleynî'ye en yakın bilgi veren kimse olsa da ilk defa ondan bahseden Tûsî'dir. Tûsî'nin Küleynî'nin vefatı hakkında verdiği bilgilerdeki zamansal önceliği Şîî kaynaklarda ittifak halinde benimsenen bir görüştür.

⁸⁰ Tûsî, *Ricâl*, 495.

⁸¹ Tûsî, *el-Fihrist*, 295.

Şîî âlimler Küleynî'nin Bağdat'ta vefat ettiğini kabul ederler.⁸² Onun nerede vefat ettiğine dair az da olsa farklı görüş serdedenler bulunmaktadır. Bunlardan biri son dönem Şîî ulemasından Ahmed el-Caferî'ye aittir. Ona göre Küleynî hiçbir şekilde Bağdat'a girmemiş ve kendisine nispet edilen kabir de ona ait değildir. Ayrıca kabir üzerine yapılan binanın Abbâsî dönemine ait olduğunu kabul etmektedir. Burada bulunan kişinin Abbâsî halifelerinden biri olduğunu kabul eder. Bu konuda delil olarak da Sünnî bir âlim olan Mahmud Âlûsî'nin *Târîhu'l-Bağdâd ve Âsâruh* adlı eserindeki bilgileri gösterir.⁸³

B. ESERLERİ

Küleynî ile alakalı bilgileri barındıran en eski iki kaynak olan Necâşî'nin *Fihrist*'i ile ve Tûsî'nin *Ricâl*'inde eserlerinin adları verilmektedir. Küleynî'nin *el-Kâfî* dışında bir eserinin günümüze ulaştığı bilinmemektedir. Tespit edilebildiği kadarıyla Küleynî'nin kaynaklarda zikredilen eserleri şunlardır:

- *Kitâbu mâ kîle fî eimme mine'ş-Şîa*.
- *Ta'bîrû'r-rü'ya*.
- *Kitabü'r-Ricâl*. Bu eserin isminden hareketle râvî tabakaları ile ilgili olduğu tahmin edilmektedir.⁸⁴
- *er-Red alâ Karâmita*.
- *Resâilü'l-eimme*. İbn Tâvus'un, bu eserden *Keşfu'l-mahacce*'de⁸⁵ birkaç nakli vardır. Bazıları bu kitabın ismini *el-Vesâil* şeklinde okuyarak tahrifte bulunmuşlardır.⁸⁶
- *Kitâbu Hasâisi'l-ğadır* veya *Hasâisu yevmi'l-ğadır*. Abdülaziz et-Tabâtabâî, *el-Ğadîr* eserinde Küleynî'ye ait bu isimde bir telifin ismini vermektedir.

Küleynî'ye izafe edilen bazı eserlerin, aslında müstakil olmayıp *el-Kâfî*'den birer bölüm olduğu da anlaşılmaktadır. *Kitâbu'l-İlm*, *Kitâbu'd-Dua* gibi eserler bunlar arasında

⁸²

⁸³ <https://www.youtube.com/watch?v=PTyRIWVphSA>.

⁸⁴ Kanberî, *Şinahatnâme*, 2/187.

⁸⁵ İbn Tâvûs, *Keşfu'l-mahacce*, 159, 173, 189.

⁸⁶ İbn Tâvûs, *Keşfu'l-mahacce*, 2, 615-612.

gösterilebilir.⁸⁷ Sâmîr Amîdî ise adları verilen bu eserlerle ilgili Tabatabâî'den başka hiç kimsenin bu isimleri verdiğine dair bir bilgi bulamadığını kaydetmektedir.

C. İLMÎ KİŞİLİĞİ

Kaynakların verdiği bilgiye göre Küleynî ilk tahsilini Küleyn âlimlerinden ve ailesinde bulunan ilim ehli kimselerden almıştır. Daha sonra hadis ve diğer ilimleri elde etmek için birçok şehre rihle gerçekleştirmiştir. Bu ilim merkezleri Kum, Rey, Bağdat ve Kufe'dir. Ömrünün büyük kısmını geçirdiği Rey ve civarı hicri III. asrın sonlarına kadar Ehl-i sünnetin nüfuzu altında kalmıştır. Bu dönemde İsmailî, Şâfiî, Hanefî ve diğer mezheplerin görüşlerinin Rey'de farklı zamanlarda hakim olduğu tespit edilmiştir.⁸⁸

Şîi gelenekte Kum ve Rey kentleri ahabîrî ekolü temsil etmekteydi. Bağdat da başlangıçta ahabîrî düşüncüyü benimsemiş, ancak hicrî 4. yüzyılın başlarında Nevbahtiler'le birlikte usûlî düşüncenin temeli atılmıştır.⁸⁹

Şîa İmâmiyye'nin en önemli düşünce akımları Usûlî ve Ahabîrîlerdir. Ahabîrîler Küleynî'nin vefatından sonra ortaya çıksa da Küleynî, İmâmî Şîa'nın, ahabîrî metodun önemli âlimlerinden kabul edilmektedir. Ahabîrîlerin ilmi konulara yaklaşımını sert bir şekilde eleştiren Usûlîler, karışıklık döneminde derli toplu bir ahabîrî külliyyatı ortaya koyması bakımından onu tenkitte oldukça temkinli davranmışlar ve onun tarihteki yerini teslim etmişlerdir.⁹⁰

Şîa'ya göre Küleynî, bir bakıma masum imamların zamanındaki muhaddislerin fonksiyonunu üstlenmiş ve *Dört yüz asl'ın (Usûlû erbeü mie)*⁹¹ müelliflerinin başlattığı işi devam ettirmiştir.⁹² Ancak onun daha önce yazılmış hadis eserlerinden faydalanması bu bakış açısının tutarlı olmadığına işaret etmektedir. Çünkü Usul sahipleri doğrudan imamdan

⁸⁷ Âmidî, *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbuhu'l-Kâfî*, 86.

⁸⁸ Rızâî, *Pejûhişî peyrâmun-i usûl-i Kâfî*, 43.

⁸⁹ Mansûr Pehlîvân, *Pejûhişî der zemîne-ı kitab-ı Kâfî ve müellîf-i ân* (Kum: Nebâ, 1383), 143.

⁹⁰ Mazlum Uyar, *Ahabîrîlik; İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri* (İstanbul: Ay ışı, ts.), 61.

⁹¹ Dört yüz asıl Şîa'nı en eski hadis kaynağıdır. İmam Cafer'in ahabîrîden veya tüm imamlardan gelen, dört yüz kişi tarafından nakledilen hadis kaynağı diye birbirinden farklı tanımlamalar yapılırsa da dört yüz asıl günümüze 16 tanesi ancak ulaşmıştır. Geniş bilgi için bkz. Bekir Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivâyeti ve İsnâd*, s.177-292.

⁹² Nasîrî, *Hadis şînâsî*, 207-215.

rivayetleri aldılar ama Küleynî'nin hakkında böyle bir şeyin gerçekleştiğine dair bir bilgi yoktur. Yani *Usûlü erbeü mie* sahipleri rivayetleri masumlardan aldığı için rivayetleri çok sağlamdır. Ancak Küleynî

Küleynî dinî problemlerin çözümünde kendi döneminin en büyük Şîî âlimi olarak kabul edilmektedir. Şîa'ya göre sadece kendi mezhep mensupları nezdinde değil aynı zamanda Âmmе (Ehl-i Sünnet) âlimlerince de yüceltilmiş ve büyük bir fakih olarak kabul edilmiştir. İbnü'l-Esîr, Peygamber'e (s.a.v.) nispet edilen: "Her yüzyılın başında..." hadisinin şerhi esnasında şu açıklamayı eklemiştir: "Şîa mezhebini hicri 1. asrın başında ihya eden Muhammed b. Ali İmam Bakır (ö. 114/733), ikinci asırda ihya eden Ali b. Musa İmam Rıza (ö.202) ve hicri 3. asırda ise Ebu Cafer Muhammed b. Yakub el-Küleynî olmuştur."⁹³ Ancak bu övücü mahiyetteki örneklerin sadece İbn Esir'le sınırlı kalması veya kaynağın mahiyeti dikkate alınmadan zayıf râvîlere mahsus kitaplarda Küleynî'ye dair tanıtmak için yazılan bilgilerin olması, Küleynî'nin övüldüğü anlamına gelmediği bilinmelidir.

İlk dönem Şîî ricâl kaynaklarında Küleynî'nin hâl tercemesinde ilim hayatı ve yapmış olduğu yolculuk hakkında bir bilgi yer almamaktadır. Bu konulardaki bilgiler son dönem ricâl âlimlerinin *el-Kâfî*'de yer alan rivayetleri ve diğer hadis kaynaklarında bu rivayetlerin sened ve metin benzerliklerine bakarak ya da diğer eserlerdeki Küleynî ve *el-Kâfî* ile alakalı bilgilerden hareketle hayatı yazılmaya çalışılır.

Âlimlerin Küleynî hakkında çeşitli değerlendirmeleri bulunmaktadır. Şîî kaynaklarda Küleynî'nin Ehl-i Sünnet ve Şîa mezhep âlimleri tarafından övüldüğü, ilmî konumunun belirtildiğini daha önce ifade edilmişti. Şîîler tarafından Küleynî'nin kendi asrından günümüze kadar muhaddislerin sultanı ve kadim imamları olduğu konusunda bir ittifaktan söz edilir. Küleynî hakkındaki bu değerlendirmelerden bazıları şöyle sıralanabilir:

Şîî âlimlerin çoğu *el-Kâfî*'yi genel anlamda rivayetlerin tertibi noktasında övmüşler ve başka hadis eserleri ile kıyaslamışlardır. Şeyh Müfid (ö. 413/1022) bu kitabın Şîa'ya ait eserler içerisinde en değerli ve en fazla faydası olan bir kitap olarak tavsif ederken⁹⁴ Şehid-i Evvel Muhammed b. el-Mekkî el-Âmilî (ö. 786/1384) Şîa'da *el-Kâfî*'nin benzerinin

⁹³ İbnü'l-Esîr, *Câmiu'l-usûl*, 12/220-222.

⁹⁴ Muhammed b. Muhammed b. Numân b. Muallim Müfid, *Tashîhu itikâdâtü'l-imâmiyye* (Kum: el-Mütemeru'l-Alemî, 1414-1993), 7.

yazılmadığını ileri sürmüştür.⁹⁵ Muhakkik Ali el-Kerekî (ö. 940/1533), bu kitabın eşsiz bir eser olduğunu belirttikten sonra onun isminin *el-Câmi 'u'l-kebîr li ehâdisi eimmeti 'l-hüdâ* şeklinde olduğunu belirtip bu eserin diğer hadis kitaplarında yer almayan rivayetleri içerdiğini yazar.⁹⁶ İbrahim el-Katîfî (ö. 950/1543) ise birçok meselede Muhakkik Kerekî ile birbirine zıt görüşlere sahip olmasına rağmen bu kitabın ismi gibi kafi ve maksadını gerçekleştirmesi bakımından vâfî olarak niteler. Şehid-i Sâni, kitabı, hadislerin toplaması, tanzimi ve isnadı itibarıyla övmüştür.⁹⁷ Safevî dönemi önemli âlimlerinden Seyyid Mîr Muhammed Bakır ed-Dâmâd *Kütüb-i Erbaa* ve özellikle *el-Kâfî*'ye büyük değer vermiş ve bu kitap üzerine bir şerh yazmıştır. Usûlî fakih Seyyid Muhammed Bahru'l-ulûm'a (ö.1212/1797) göre ise *el-Kâfî*, usul ile fûrû konularını içeren; tertibi ve düzeni açısından eşsiz ve diğer hadis kitaplarından üstün kabul edilen bir kitaptır.⁹⁸ Ahbarilerin aktif olduğu ve ortaya çıktığı dönemde bu ekolün kurucusu Muhammed Emin el-Esterâbâdî (ö. 1036/1626) *el-Fevâidü 'l-medeniyye* isimli eserinde İslam tarihinde böyle bir çalışmanın yapılmadığına dair geçmiş dönem âlimlerinden nakiller verir.⁹⁹ Aynı şekilde Ahbârî ekole mensup olan Feyz Kâşânî (ö. 1091/1680) de *el-Kâfî*'yi usul hadis kavramlarını içermesi, ziyadelerin ve faydasız konuların olmaması gibi nedenlerle, Şîa hadis külliyyatının en değerli, güvenilir ve mükemmel eseri olarak tanımlar.¹⁰⁰ Usul konularını barındırdığı için Muhammed Taki el-Meclisî eseri, İslâmî literatürde benzersiz bir eser olarak kabul eder. Muhammed Tâhir el-Kummî *Kütüb-i erbaa*'nın tamamını fukahanın başvuru kaynağı olduğu görüşündedir.¹⁰¹ *Bihâru 'l-envâr* müellifi ve *el-Kâfî* şarihi Muhammed Bakır Meclisî (ö.1110/1698) ise eseri, İmâmiye'nin en önemli telifi olarak görür ve onun özenle tertip edilmiş bir çalışma olarak kabul eder.¹⁰² Mirza Hasan Nûrî'ye (ö.1330) göre fıkıh, akait, öğütler ve adap konularında en kapsamlı eserdir. Mirza Abdullah İsfahânî Efendî

⁹⁵ Mansûr Pehlivân, *Pejûhişî der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 123.

⁹⁶ Kerekî, *Resâil*, 3/47.

⁹⁷ Mansûr Pehlivân, *Pejûhişî der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 140.

⁹⁸ Yusuf b. Ahmed b. İbrahim ed-Dirâzî el-Bahrânî, *Lü 'lû 'etü 'l-Bahreyn fi 'l-icâzat ve teracimu ricâli 'l-hadis*, thk. Muhammed Sâdık Bahru'l-ulûm (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1406/1986), 386.

⁹⁹ Mansûr Pehlivân, *Pejûhişî der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 140.

¹⁰⁰ Mansûr Pehlivân, *Pejûhişî der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 142.

¹⁰¹ Kummî, *el-Künâ ve 'l-elkâb*, 3/120.

¹⁰² Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali Meclisî, *Mir'âtü 'l-ukûl fi şerhi ahbâri âli 'r-Rasûl* (Tahrân: Dârü'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1404), 1/3.

(ö.1286/1869) ve Ağa Büzürg Tahrânî (ö.1389/1969) ise eseri, diğer kitaplarla mukayese ettiğinde över.

Küleynî'nin *el-Kâfi*'si hakkında aslında önceki dönem hadis rivayet kitabı sahipleri ile rical eseri müellifleri tarafından övgüler bulunmaktadır. Ve bunların en önemlileri şunlardır: Şeyh Saduk (ö.380/990) “Şeyh ve fakih Muhammed b. Yakub...”¹⁰³

Necâşî (ö.450/1058): “Zamanında ashabımızın Rey'deki şeyhi ve gözdesi; hadiste râvilerin en sikası ve zabtı en sağlam olanı (esbet) idi”¹⁰⁴

Tûsî (ö. 460/1067): “Sika ve haberleri bilen bir kimsedir.”¹⁰⁵ Başka bir yerde ise şöyle der: “Değeri yüce ve haberleri bilen bir kişidir.”¹⁰⁶

İbn Tâvus el-Hillî (ö.664/1265): “Sikalığı ve imameti konusunda ittifak edilen Şeyh Muhammed b. Ya'kûb Küleynî Allah rahmet eylesin.”¹⁰⁷ Sonraki dönem eserlerde de aynı övgülerin benzer ifadelerle geldiğini görmekteyiz.¹⁰⁸

Şîa kaynaklarında, Küleynî hakkında Sünnî âlimlerin yaptığı değerlendirmeler de nakledilir. Bunlardan bir kısmı şöyledir:

Sünnî âlimlerden İbn Hacer (852/1448) şunları söyler: “Ebu Cafer Muhammed b. Yakub Küleynî Halife Muktedir zamanında Şîa'nın önde gelen faziletli şahsiyetlerinden biridir.”¹⁰⁹ Sünnî âlimlerden Firuzabadî şöyle der: “Muhammed b. Yakub el-Kuleynî Şîa fakihlerinden biridir.”¹¹⁰

Şîa'ya göre muteber bir kısım Ehl-i Sünnet âlimi de Küleynî'yi övmüştür. Bu konudaki en eski isimlerden biri Abdulğani b. Said el-Ezdî el-Mısırî (ö. 407/1016) olup

¹⁰³ Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü'l-fakih*, 4/165.

¹⁰⁴ Necâşî, *Ricâl*, 377.

¹⁰⁵ Tûsî, *el-Fihrist*, 136, 591.

¹⁰⁶ Tûsî, *Ricâl*, 495.

¹⁰⁷ İbn Tâvûs, *Keşfu'l-mahacce*, 185.

¹⁰⁸ Kanberî, *Şinahatnâme*, 1/174.

¹⁰⁹ İbn Hacer, *Lisânü'l-mîzân*, 5/427.

¹¹⁰ Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed Firuzâbâdî, *el-Kâmûsü'l-muhît* (Mısır: Matbaatu Dârü'l-Me'mun, 1357/1938), 4/265.

Küleynî hakkında şöyle demektedir: Küleynî, Muhammed b. Küleynî'nin kendisidir. Şîî müelliflerden ve Ehl-i beyt ekolüne mensuptur.¹¹¹

Bir diğer Sünnî müellif olan İbn Mâkûla (ö. 475/1082), Küleynî kelimesinin okunuş şeklini verip onu Şîî bir fakih ve müellif olarak tanıttıktan sonra kendisinden hadis rivayetinde bulunan talebesinden naklen Bağdat'ta yaşadığı, defnedildiği yer ve zamanı hakkında bilgi vermektedir.¹¹²

Şîî kaynaklarda Küleynî hakkında yapılan değerlendirmeler kısmında, kendisinden ilk bahseden kaynaklardan başlayarak günümüze kadar Sünnî ve Şîî âlimlerce yapılan değerlendirmeler aynen nakledilmekte olup hakkında herhangi bir tenkid zikredilmez. Bunun sebebi tespit edilebildiği kadarıyla Küleynî'nin hayatı hakkında yeterince bilgi bulunmamasıdır.

II. KÜLEYNÎ'NİN el-KÂFÎ'Sİ

A. İSMİ

Şîa mezhebinde, özellikle de İmâmiyye'de *Kütüb-i erbaa'nın* ilki ve son derece önemli bir rivayet kitabı olan Küleynî'nin bu eseri hakkında, *el-Kâfî*¹¹³ ve *Küleynî*¹¹⁴ isimlendirmeleri mevcuttur. Bazı kaynaklarda *el-Kâfî*'nin tam ismi *el-Kâfî fî ilmi'd-dîn* olarak kaydedilmektedir.¹¹⁵ Bunlar içinde en fazla kullanılan isim *el-Kâfî*'dir. Küleynî, eserinde kitabının ismiyle ilgili açık bir bilgi vermemiştir. Ancak *el-Kâfî*'nin mukaddimesinde bu eserin telif sebebini açıklarken kullandığı “kâfî” kelimesinin sonraki dönemlerde Küleynî'nin rivayet kitabı için kullanıldığı görüşünde olanlar da vardır.¹¹⁶ *el-Kâfî* isminin menşei konusunda üç görüş vardır:

¹¹¹ Abdulğani b. Saîd el-Ezdî, *el-Mutelif ve'l-muhtelif fî esmâi nakalet'l-hadis ve esmâi Abâihim ve ecdâdihim* (b.y.: Dâru'l-Emîn, 1414), 1/125.

¹¹² Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah b. Ali İbn Mâkûlâ, *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-mutelif mine'l-esma ve'l-küna ve'l-ensâb* (Beyrut: y.y., 1962), 5/186.

¹¹³ Necâşî, *Ricâl*, 397; Tûsî, *Ricâl*, 491.

¹¹⁴ Necâşî, *Ricâl*, 266.

¹¹⁵ Hayreddin Ziriklî, *el-A'lâm : Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn* (Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn, 1404/1984), 7/145.

¹¹⁶ Rızâî, *Pejohiş peyrâmun-i usûl-i Kâfî*, 61.

1-Küleynî, bu eserini hâlen hayatta olduğu kabul edilen en son imam olan Muhammed Mehdi'ye arz etmiş. O da bu eserle alakalı olarak: “*el-Kâfî* bizim Şîa'mıza kâfidir.”¹¹⁷ demiş ve bundan dolayı *el-Kâfî* diye tanınmıştır.¹¹⁸ Dolayısıyla bu kitabın ismini o dönem gaybet-i suğrâda olan en son İmam Muhammed Mehdi vermiştir.

Bu görüş sahiplerine, mevcut rivâyetin sağlam olmadığı hatta uydurma olduğu şeklinde cevap verilmiş ve rivayet kabul edilmemiştir.¹¹⁹ *el-Kâfî*'deki rivâyetlerin hepsinin sahih olduğuna inanan Ahbârîlerden Esterâbâdî bile bu rivâyetle ilgili: “Bu hadisin ne bir aslı ne de bir senedi vardır” demek suretiyle bu görüşü reddetmiştir.¹²⁰

2-Küleynî, kitabının mukaddimesinde kendisinden bir hadis eseri yazmasını isteyen kişiye: “Bütün dînî konuları kapsayan, öğrenmek isteyeneye yeten, doğruyu arayanlarca başvurulabilen, dînî bilgiyi, sâdıklardan gelen sahih rivâyetlerden oluşan amelleri ve uygulanan sünnetleri öğrenmek isteyenlerce istifade edilebilen, dolayısıyla Allah'ın emirlerine ve Nebî'sinin sünnetlerine ulaşılabilen *el-Kâfî* bir kitap istiyorsun...”¹²¹ şeklinde cevap verirken kullandığı “*el-Kâfî*” kelimesinden hareketle aynı zamanda kendi kitabına işaret ettiğini kabul edenler vardır.¹²²

3-*el-Kâfî*'nin ismi hiçbir şekilde Küleynî'nin eserlerinde geçmemiştir. Daha sonraki dönemde *el-Kâfî* isminin geçtiği yerlerden biri Necâşî ve Tûsî'nin ricâlle alakalı eserleridir. Bu kitaplarda Küleynî'den bahsedilirken eserleri arasında *el-Kâfî* ismi geçmektedir.¹²³

Şîa kaynaklarında bu konuyla ilgili net bir bilgi bulunmamaktadır. Bu eserin, Şîa arasında, sonraki dönemlerde Kâfî adıyla rivâyet kitabı olarak tanındığı anlaşılmaktadır. *el-Kâfî*'nin Küleynî'ye aidiyetinde ise Şîî âlimler ittifak halindedir. Sonraki dönemlerde sadece

¹¹⁷ Bazı Şîîlere göre İmama كهيعص ayetinin manası sorulduğunda الكافي كاف لشيعة dediği, sonraları bunun tahrif edilmiş bir şekilde rivayet edildiği ifade edilir (Kanberî, *Şinahtnâme*, 3/142.).

¹¹⁸ Seyyid Hasan Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye fi şerhi'r-Risâleti'l-mevsûme bi'l-Vecîze li'l-Bâhâî*, thk. Mâcid el-Garbâvî (b.y.: Neşrî'l-Meşâr, ts.), 540; Abdurresûl Abdülhasan el-Gaffâr, *el-Küleynî ve'l-Kâfî* (b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1416/1996), 395.

¹¹⁹ Hüseyin b. Muhammed Takî Nûrî, *Hâtimetü'l-Müstedreki'l-Vesâil ve müstenbitü'l-mesâil*, thk. Müessesetü Âli Beyt (Beyrut: Müessesetü Âli Beyt, 1414), 3/470.

¹²⁰ Hâşim Marûf el-Hasenî, *Dirâsât fi'l-hadis ve'l-muhaddisîn* (Beyrut: Dârü't-taâruf, ts.), 133.

¹²¹ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/8. (Tercümesi için: Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*, 406).

¹²² Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 470.

¹²³ Necâşî, *Ricâl*, 397; Tûsî, *Ricâl*, 491.

Ahbârîlerden olan Kazvînî'nin, *el-Kâfî*'nin "Ravza" bölümünün Küleynî'ye ait olmaması konusunda görüşü vardır. İleride bu konu ayrıntılı ele alınacaktır.

B. TELİF TARİHİ VE SEBEBİ

1. Telif Tarihi ve Yeri

Küleynî'nin *el-Kâfî*'yi tam olarak ne zaman telif etmeye başladığı ve bitirdiği konusunda kesin bir tarih mevcut değildir. Fakat Necâşî, Küleynî'yi eserinde tanıtırken *el-Kâfî*'nin kaç yılda tamamlandığını şöyle ifade eder: "...Küleynî, *el-Kâfî* ismi verilen bu büyük hacimli eserini yirmi yılda tasnif etti."¹²⁴

Burûcerdî'nin eserinde, *el-Kâfî*'nin nerede yazıldığı konusunda çeşitli bilgiler bulunmaktadır. Eserin, Rey'de mi yoksa Bağdat'ta mı yazıldığına dair bu görüşlerini Abdurrıza Hammâdî ve Tabâtabâî şöyle özetlemişlerdir.

Küleynî'nin *el-Kâfî*'yi telifi esnasında Bağdat'ta bulunduğu ile ilgili kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Hatta Necâşî'nin Küleynî ile alakalı olarak: "Küleynî kendi döneminde Rey'in büyük ve gözde âlimlerindendir" ifadesi onun ilminin en ziyade kemal bulduğu zamanda Rey'de yaşadığını göstermektedir. Çünkü onu Rey'in büyük âlimi olarak tanıtmaktadır. Buna göre eğer müellif, *el-Kâfî*'nin tasnifi esnasında -Necâşî kitabın yazılma süresini yirmi yıl olarak kaydetmektedir.- Bağdat'ta olmuş olsaydı Rey'in büyük âlimi olarak gösterilmesi mümkün olmazdı. Bununla birlikte Küleynî'nin Bağdat'a gidip orada vefat etmesi bu açıklanan duruma aykırılık arz etmez. Çünkü onun ömrünün sonlarına doğru Bağdat'a ya uğramak ya da yerleşmek için gitmesi; orada kalmasına ise ecelinin gelmesi olarak bakılmaktadır.

Bu eserin Rey'de telif edildiğinin bir diğer delili ise Şeyh Saduk'un, *el-Kâfî*'den yaptığı rivayetlerini kendisinin Küleyn veya Rey şehirlerinden olan hocalarından veya Küleynî'nin talebesi olan kimselerden yapmış olmasıdır.

Ahmed b. İbrahim ve Abdulkarim b. en-Nadr'ın, *el-Kâfî*'yi bizzat Küleynî'den 327 yılında Bağdat'ta sema etmeleri; ayrıca Tûsî ve Necâşî'nin Küleynî'nin rıhle ve defni ile alakalı olarak Bağdat'ı göstermeleri dikkate alınırsa O'nun Rey ve Küleyn'de yaşadığı ve

¹²⁴ Necâşî, *Ricâl*, 377.

eserini yazdıktan sonra Bağdat'a gittiği anlaşılr. Bu deliller *el-Kâfi*'nin Bağdat'ta yazılmadığına ve Küleynî'nin Bağdat'ın akıl tutulmalarından etkilenmediğine işaret etmektedir.

Ayrıca *el-Kâfi*'nin mukaddimesinde, kitabın yazılmasına vesile olan kişinin bulunduğu çevrenin ilmî anlamdaki yoksunluğuna işarette bulunulması, o dönemde ilim merkezi olan Bağdat'ın durumuyla uyuşmamaktadır. Aynı dönemde Rey-Kum bölgesi rivayet esaslı bir yapıya sahiptir. Eğer muhatap Bağdatlı bir kimse olsaydı *el-Kâfi* aklın ön plana çıkarıldığı bir surette telif edilirdi. Halbuki eserde akıl, cehalet, hücciyet gibi konular ağırlıkta değildir. Bütün bu deliller ve Küleynî'nin hocaları esas alındığında müsteşriklerin iddialarının aksine Küleynî'nin Kum'dan etkilendiği sonucu ortaya çıkmaktadır. *el-Kâfi*'de Kum ekolünün bir eseridir. Dolayısıyla eserin, Rey'de yazılmış olma ihtimali daha kuvvetlidir.¹²⁵

2. Telif Sebebi

Küleynî kitabın mukaddimesinde bu eserini bir din kardeşinin isteği üzerine telif ettiğini ifade eder. Buradaki din kardeşinden kasıt, kimilerince Şîa mezhebine mensup bir kişi; kimilerince de sadece aynı dinden olduğu bir kişidir. Burada müphem olarak bırakılan şahsın ismi bilinmemektedir. Fakat bazı Şii âlimlere göre bu zat, Muhammed b. Ahmed b. Abdullah b. Kuda'a es-Safvânî veya Muhammed b. en-Nu'mânî'dir.¹²⁶ Bu görüşlerden birini diğerine tercih ettirecek bir bilgi veya değerlendirme tespit edilememiştir.

Küleynî, eserinin mukaddimesinde *el-Kâfi*'yi yazma sebeplerini açıklamıştır. Bu sebepler şöyle özetlenebilir:

- 1- Kitabı yazmasını isteyen şahsın o günkü cehalet vb. şeylerden şikâyeti,
- 2- Fasid inanışların ve mezhepsizlerin yayılması sebebiyle müellifin, dinî ve şer'î vecibeleri savunma hissi,
- 3-Soru soranın, talebe, hoca veya âlimlerin kolaylıkla başvurabileceği bir kaynak istemesi,

¹²⁵ Geniş bilgi için bk. Abdurrazza Hammâdî - Muhammed Kazım Tabâtabâî, "el-Kâfi ve güftmân-i hadis-i Kum", *Ulûm-i hadîs* 4 (17. yıl), 23-44.

¹²⁶ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 470.

4-Hem hadisleri ve hem Ehl-i Beyt'in sünnetini kendisinde toplayacak bir kitaba ümmetin duyduğu ihtiyaç¹²⁷

Şîî âlimlere göre *el-Kâfî* üç hedefle kaleme alınmıştır. İlki, *el-Kâfî*'den önceki dönemde akaide dayalı olarak ortaya çıkmış problemleri çözmek; ikincisi, Şîa'nın hayat hakkını engelleyen bazı radikal unsurları ortadan kaldırmak; üçüncüsü ise bazı kelâmî ve felsefî anlayışların ortaya çıkardığı, Şîa'ya ilişkin şüpheleri cevaplandırmaktır.¹²⁸ Dolayısıyla Küleynî, *el-Kâfî*'yi usul ve furuu açısından dinin bütün konuları için yeterli olması, sahih rivayetleri kapsaması, ilim öğrenmek isteyen kimseye, hocaya ihtiyaç duymayacak bir yeterlilik kazandırması ve Şîî olan kimselerin de bu kitapla amel edebilmeleri için telif etmiştir. Ancak bu kitabın sahih olarak ifade edilmesi ileride ele alınacağı üzere problemlidir. Bizatihi Şîî âlimler bile *el-Kâfî*'nin tümünü sahih saymazlar.

C. el-KÂFÎ'NİN TASNİF SİSTEMİ

Şîî müellifler hadis rivayet kitaplarının temelde iki sistemde tasnif edildiğini söylerler: Bunlardan ilki ale'r-ricâl diye ifade edilen "müsned" türü eserlerdir. Diğerisi ise konu esas alınarak, yani fıkıh bablarına göre yazılan ale'l-ebvâb hadis kitaplarıdır. Ancak Şîa'nın hadis rivayet kitaplarının ale'r-ricâl'e göre değil ale'l-ebvâb olduğu kabul edilir. Şîa'ya göre ale'l-ebvâb sistemine uygun olarak ilk defa hadisleri tedvin eden kişi sahâbe-i kiramdan Ebû Râfî olup *es-Sünen ve'l-ahkâm* adlı eserinde bunu uygulamış ve sonra bu uygulama devam edegelmiştir.¹²⁹ Dolayısıyla ale'l-ebvâb sistemin Ehl-i sünnet ve Şîa arasında müşterek bir tasnif sistemi olduğu söylenebilir. Dinin asli kaynaklarına, furûuna, adabına ve ahlakına ulaşmak için Rasulullah'ın (s.a.v) hadislerini rivâyet eden Ehl-i beyt râvilerini esas almışlardır. Ehl-i beyt, insanlara Rasulullah'ın (s.a.v), kendi yanlarında sağlam bir şekilde bulunan hadislerini rivâyet ettiklerini; başkaları altın ve gümüş toplamakla meşgulken kendilerinin hadisleri tedvin ettiklerini ve bütün rivâyetleri tek bir isnadla tek bir kaynaktan aldıklarını ifade etmişlerdir.¹³⁰ Gerekçeler neler?

¹²⁷ Gaffâr, *el-Küleynî ve'l-Kâfî*, 391-392.

¹²⁸ Rızâî, *Pejohiş peyrâmun-i usûl-i Kâfî*, 75.

¹²⁹ Tebrîzî, *Buhûsun fî mebânî ilmi'r-ricâl*, 33.

¹³⁰ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/41.

el-Kâfî'de Ehl-i beyt râvilerinden gelen rivayetlerin alınması, bizi, Emevîlerin, Haricîlerin ve daha başka birçok gruba mensup kimselerin rivâyetlerinin eserde yer bulamadığı, bir anlamda Şîî rivayetlerin korunduğu sonucuna götürür.

el-Kâfî, ale'l-ebvâb üzere tasnif edilmiş bir hadis ansiklopedisidir.¹³¹ İçinde fıkıh, akaid, seyr-i suluk ve güzel ahlak konuları vardır.

Küleynî, telif usulü açısından, eserinde, önce kitap ismiyle başlar; sonra bab başlığı verir; peşinden de çoğunluğu imamlardan pek azı Nebî'den (s.a.v) gelen rivâyetleri bu bab başlığı altında sıralar.

el-Kâfî, esas itibarıyla bir mukaddime ve üç ana bölümden oluşmaktadır: Usûl, Furû ve Ravza. *el-Kâfî* ve Küleynî hakkında önemli bilgiler içerdiği için mukaddime bölümü aşağıda ayrı bir başlık altında ele alınmıştır.

Küleynî, kitabın mukaddimesinde de belirttiği üzere Kur'ân-ı Kerîm'le örtüşen ve Kur'ân'a muhalefet etmeyen ve ayrıca icmayla (İmâmî Şîa'ya) uyum içinde olan hadisleri kitabında zikretmiştir. Tearuz halinde olan iki rivâyet arasında kararsız kaldığında ise kendisine göre hangisi daha sahihse onu seçmiştir.¹³² Küleynî ayrıca hadisleri farklı bablar altında da tekrarlamış; bu tekrarların bir kısmını, sened ve metinle, diğer bir kısmını ise daha önce senedi geçtiği için sadece metinle yapmıştır.¹³³ *el-Kâfî* üzerine yapılan bazı araştırmalarda eserin bazı özellikleri şu şekilde tespit edilmiştir:

1- Müellif, dört sefirler döneminde, yani gaybet-i suğrada (260-328) hayattadır ve gaybet-i suğrâ döneminde *el-Kâfî*'yi yazmıştır.¹³⁴

2- Bu eseri 20 yıl süresince telif etmiş ve bunun için birçok beldeye rihle yapmıştır.¹³⁵

¹³¹ Âmidî, *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbuhu'l-Kâfî*, 122.

¹³² Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/342.

¹³³ Âmidî, *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbuhu'l-Kâfî*, 124.

¹³⁴ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/422.

¹³⁵ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/422.

3- Ehl-i beyt ekolünün akıl konusundaki rivâyetlerini ortaya koymuştur. Bazıları bunu bir i'tizâl olarak kabul etse de bu İmâmiyye'nin, Mu'tezile'den daha önce mevcut olması sebebiyle reddedilmiştir.¹³⁶

1 . Bölümleri

a. el-Kâfî'nin Mukaddimesi

Küleynî mukaddimesinde kendi mezhebinden olması ihtimali yüksek olan ve din kardeşi olarak nitelendirdiği kişinin isteğini yerine getirdiğinden bahseder. Dolayısıyla eserini tamamladıktan sonra bu mukaddimeyi yazdığı anlaşılmaktadır.¹³⁷ Mukaddime'de kitabın yazılış gayesi belirtmekte ve hadislerin değeri hakkında önemli ipuçları sunmaktadır. Küleynî, *el-Kâfî*'nin, dinin usul ve furuunu öğrenmek isteyen kimse ile dinî ilimleri öğrenmek, sahih rivayetlerle amel edip farzları ve sünnetleri yerine getirmek isteyeneye yeteceğini ifade etmektedir.¹³⁸

Nitekim Mâmekânî'ye göre, *el-Kâfî*'nin mukaddimesinde adı verilmeyen söz konusu muhatap Küleynî'den sahih rivayetlerden oluşan bir kitap yazmasını istemiş olmasına rağmen Küleynî, kitabının, bütünüyle sahih olduğunu veya sadece sahih rivâyetlerden meydana geldiğini net bir şekilde tasrih etmemiştir.¹³⁹

Netice itibariyle *el-Kâfî*'nin Mukaddime'sinde, masumlardan rivayet edilen sahih hadisleri nakledeceğine işaret etmesine rağmen kitapta farklı şahıslardan gelen rivâyetlere yer vermesi sıhhat konusunda muhtelif değerlendirmeleri de beraberinde getirmiştir.

Konuya sadece Küleynî'nin eserine aldığı hadislere sahih demesi açısından bakıldığında onun, *el-Kâfî*'nin Mukaddime'sinde Kur'ân'a arz, Ehl-i Sünnet'in rivayetlerine

¹³⁶ Kanberî, *Şinahatnâme*, 1/423.

¹³⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/17.

¹³⁸ Ali en-Nemâzî eş-Şâhrûdî, *el-A'lamu'l-hâdiyetu'r-refîa fi 'i'tibâri kütübi'l-menâa* (b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1432), 121.

¹³⁹ Abdullah b Muhammed Hasan Mâmekânî, *Tenkihü'l-makâl fi ilmi'r-ricâl*, thk. Muhyiddin el-Mâmekânî (Kum: Müessesetü Âl-i Beyt li'l-İhyai't-Türâs, 1423), 1/178; Müslim Dâverî, *Usûlü ilmi'r-ricâl beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbik* (Kum: y.y., 1423), 73.

arz, icmaya uygunluk prensiplerinden bahsettiği, ancak bunlardan çok azının bilindiğine vurgu yaptığı görülmektedir.¹⁴⁰

el-Kâfî'nin mukaddimesi, bu eserin yazılma sebebi, yazıldığı ortam, telifine kimin vesile olduğu, hangi konuları barındırdığı, hadislerin hepsinin sahih olup olmadığı, hadisin sıhhat şartlarının bir kısmı, mukaddimenin ne zaman yazıldığı vb. bilgileri içermektedir.¹⁴¹

Daha evvel ifade edildiği gibi Küleynî bu eserini, adını vermediği ve kardeş diye kendisinden söz ettiği bir kişinin isteğiyle yazmıştır. Şîî ulemanın ekserisi bu kişinin Şîî olduğunu kabul eder.

Aynı mezhepten olduğu varsayılan bu kişi isteğini şu sorularla Küleynî'ye sormaktadır:

- 1- İnsanlar cahil kalıp; ilimsiz bir şekilde dindar olabilir mi?
- 2- Dinî ilimleri kendisinde barındıran ve yeterli olacak bir kitap yazılmaz mı?
- 3- Dini konularda problemlili görülen konuların izah edilmesi için cami türü bir hadis eseri yazılarak insanlar arasında çokça yayılmış olan ihtilaflar giderilemez mi?¹⁴²

Küleynî'nin mukaddimesinden anlaşıldığı üzere kendi döneminde hadis ilmi için iki temel problem vardır:

1- Hadisler dinî vecibeleri yerine getirmede kolaylık sağlayacak şekilde müracaat edilebilecek bir mecmua hâlinde toplu hâlde bir arada yer almamaktadır.

2- Toplumda hadislerin çok dağınık hâlde bulunması şaşkınlığa ve büyük ihtilaflara sebep olmuştur. Bu ihtilaf hem itikat hem de fıkıhta ayrılıkları derinleştirmiştir.

Küleynî'den talepte bulunan kişi burada iki şeyi kastetmiş olma ihtimali vardır:

1-Bütün sahih rivâyetlerin bu kitapta toplanması, yani bu kitabın mevcut tüm sahih hadisleri barındırıp sahih hadislerle ilgili başka bir kaynağa ihtiyaç bırakmaması,

¹⁴⁰ Meclisî, *Mir'âtü'l-ukûl*, 1/23-24.

¹⁴¹ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/154.

¹⁴² Geniş bilgi için bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 1/16-19.

2-Bu eserde toplanılan bütün rivâyetlerin sahih olması.

Küleynî hadis kaynaklı ihtilafı ortadan kaldırmak için üç çözüm yolu gösterir. Aslında bir anlamda sahih bir hadisin metin yoluyla nasıl sahih olabileceğini ifade etmiş olur. Bu çözüm yolları: 1- Tearuz halinde olan hadisleri Allah'ın kitabına arz etme: Muvafık düşen alınır yoksa terk edilir. 2- Kavme – Ehl-i Sünnet'e- muvafık olan rivayetin terk edilmesi. Çünkü hayırlı olan onlara zıt olmaktadır. 3- Hakkında icma edileni alma.¹⁴³ Ancak hakkında ihtilaf bulunan rivayetlerde tahyîri tercih eder. (Meclisî, Mir'atü'l-ukûl, I, 24.)

b. Usûl

Usûl, üç bölümden oluşan *el-Kâfi* hadis külliyyatının birinci bölümüdür. Bu kısımda Şîa'nın inancı ve itikadı; Ehl-i beyt İmamlarının ve Müslümanların yaşamı hakkında hadisler yer almaktadır. Küleynî Usûl-i Kâfi'yi hazırlarken daha önce uygulanmış olan ale'l-ebvâb rivayet sistemini kullanmıştır. Bu sistemde usûller kitap başlıklarına; kitaplar da kendisiyle bağlantılı olan hadislerin sıralandığı bablara göre tertip edilmiştir. Fakat burada hadislerin tam olarak ait olduğu bab başlığının altına yerleştirilmediği, babların da kendisinin bir üst başlığı olan kitaplara sistematik bir şekilde ayrılmadığı göze çarpmaktadır. Bu durum kitaptaki bab ve hadis sayısının farklılığında görülmektedir.¹⁴⁴

Usûl-i Kâfi'de, 8 kitap, 505 bab ve 3783 hadis vardır. Bazı babların ya ismi yoktur ya da tek bir hadisi vardır. 71 bapta sadece bir hadis zikretmektedir. Bazı kitap başlıklarının altında ise onlarca bab ve hadis vardır.¹⁴⁵

Küleynî, *Usûl-i Kâfi*'de toplamda 69 hadis barındıran “nevâdir” isimli 8 bab başlığı getirmiştir. Nevâdir'de hocalarından semâ ettiği fakat sıhhatine tam emin olmadığı hadisleri, başkalarına, onların sıhhati konusunda bir çalışma ve araştırma alanı bırakmak için yazdığını ifade edilmiştir.¹⁴⁶

¹⁴³ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/17.

¹⁴⁴ Âmidî, *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbuhu'l-Kâfi*, 121.

¹⁴⁵ Rızâî, *Pejohişî peyrâmun-i usûl-i Kâfi*, 71.

¹⁴⁶ Âmidî, *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbuhu'l-Kâfi*, 123.

Usûl kısmı her ne kadar temelde itikatla ilgili konuları olsa da, fıkıh, tarih, kelim ve dil bilgisi ile alakalı müellifin değerlendirmelerini içeren bazı bilgileri de barındırmaktadır.¹⁴⁷

Usûl-i Kâfî, 8 kitaptan oluşmakta ve inançlarla ilgili hadisleri kapsamaktadır: 1-Akıl ve cehl kitabı 2- İlmin fazileti kitabı 3-Tevhid kitabı 4- Hücet kitabı 5- İman ve küfür kitabı 6- Dua kitabı 7- Kur'an'ın fazileti kitabı 8- İşret kitabı

c. Furû

Küleynî, Furû'da İmamiye'nin fıkıh kitaplarında bahsedilen dinin fer'î ahkâmıyla¹⁴⁸ alakalı rivâyetleri tasnif etmiştir.¹⁴⁹ Bu rivâyetlerin dağılımını 26 kitap başlığı altında gerçekleştirmiş ve daha sonra bu kitapların altında toplamda 1776 bab başlığı getirmiştir. Toplamda 10911 hadis bulunmaktadır. Furu kısmındaki ana bölümler şunlardır:

1-Tahâret 2- Hayız 3- Cenâiz 4- Salât 5- Zekât ve sadaka 6- Sıyâm 7- Hac 8- Cihâd 9- Maişet 10- Nikâh 11-Akîka 12- Talâk 13- Itk, tedbir ve mükâtebe 14-Sayd 15- Zebâih 16- Et'ime 17- Eşribe 18- Ziyne, tecemmül ve mürüvvet 19- Devâcin 20- Vasiyet 21- Mevâris 22- Hudûd 23- Diyat 24- Şehadet 25- Kaza ve ahkâm 26- Eymân, nüzur ve kefare

d. Ravza

Bu kısım Usûl ve Furû'dan farklı bir sisteme sahiptir. Bâb başlıkları yoktur. Birbiriyle alakalı hadislerin kitapta farklı yerlerde bulunması benzer konudaki hadisleri bulmada zorluk oluşturmaktadır. Bunları daha sonra düzenleyen bir çalışmanın da yapılmadığı ifade edilmektedir.¹⁵⁰ Her ne kadar daha önceki Usul ve Furû bölümlerindeki gibi bir düzenleme imkânı olsa da bazı hadislerin bir başlık altında toplanma zorluğu vardır. Bu nedenle Küleynî'nin bir başlıkta toplamada zorlandıklarını bu kitaba aldığı anlaşılmaktadır.¹⁵¹

¹⁴⁷ Âmidî, *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbu'l-Kâfî*, 123.

¹⁴⁸ Ferî hükümler İmâmiyye Şîası'nda iki kısımda ele alınır: 1-İbâdât 2- Muâmelât

¹⁴⁹ Âmidî, *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbu'l-Kâfî*, 248.

¹⁵⁰ Âmidî, *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbu'l-Kâfî*, 137.

¹⁵¹ Âmidî, *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbu'l-Kâfî*, 138-139.

Bugün yapılan baskılarda Ravza, *el-Kâfi*'nin en son kitabı olarak basılmıştır. Ravza'da toplam 598 rivâyet vardır.

Küleynî Ravza'da; bazı önemli tarihi hadiseler, sahâbeden bir kısmının hayatı, Kur'an-ı Kerim'in bazı ayetlerinin tefsir ve tevili, İmamların tavsiye ve nasihatleri, rüya ve çeşitleri, hastalıklar ve tedavileri, varlık âleminin yaratılma niteliği ve bazı sonuçları, bazı peygamberlerin tarihi, Şîa'nın fazileti ve vazifeleri, Hz. Ali'nin (r.a.) hilafet dönemi, Mehdi'nin sıfatı, gelişi ve ashabının özellikleri gibi birbirinden farklı konuları ele almıştır.¹⁵²

Ravza'nın Küleynî'ye aidiyeti meselesine gelecek olursak mütekaddimûn dönemi âlimlerinin çoğu Ravza'dan bahsetmişlerdir. Bazıları onu işret ve tahâret kitapları içinde bir bölüm sayarken bazıları *el-Kâfi*'de müstakil bir kitap olarak kabul etmiş; bazıları ise eserin Küleynî'ye nispetinde tereddüt etmiştir. Ravza'nın, Küleynî'ye aidiyetini tamamen reddedenler de olduğu gibi, onu *es-Serâir* sahibi İbn İdris'e veya İbn Cüneyd'e (ö.) nispet edenler de olmuştur.¹⁵³ Haydar Hubbullah, Ravza'nın Küleynî'ye değil de İbn İdris el-Hilli'ye ait olduğuna dair bir kaydı kaynaklarda bulamadığını belirtir.¹⁵⁴ Halil el-Kazvînî el-Ahbârî (ö. 1089) bu konuyla alakalı olarak şunları söylemiştir: “Ravza, Küleynî'nin eseri değildir. Son dönem ashabımızdan bazıları, eseri ona nispet etse de -ki o nispet eden şahsın Şehid-i Sâni olduğu rivâyeti varsa da bu rivayet yanlış bir nakildir- eser, İbn İdris'in kitabıdır.”¹⁵⁵ Kazvînî'nin bu görüşünü destekleyecek herhangi bir delil yoktur. Kazvînî, *el-Kâfi* üzerine yaptığı *es-Sâfi* isimli şerhinde şöyle demektedir: “*el-Kâfi* 33 kitabı kapsamaktadır. Eğer Ravzâ'yı *el-Kâfi*'den sayarsak o zaman 34 kitap olur.”¹⁵⁶

Abdurresul Gâffar, Ravza hakkında ortaya atılan şüpheyi bir gaflet olarak kabul eder.¹⁵⁷ Buna karşılık verdiği cevaplar özetle şunlardır:

a- Ravza'nın isnâdlarının baş tarafında yer alan hocaların hepsi sekiz veya dokuzuncu tabakadadır. Küleynî bu tabakaların dokuzuncusunda yer alır. Küleynî'nin

¹⁵² Bk. Küleynî, *el-Kâfi*, c. 8.

¹⁵³ Gaffâr, *el-Küleynî ve 'l-Kâfi*, 408.

¹⁵⁴ Haydar Hubbullah, *el-Medhal ilâ mevsûati 'l-hadîsi 'n-nebevî inde 'l-İmâmiyye* (Beyrut: y.y., 2017), 432.

¹⁵⁵ Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzü 'l-ulema*, 2/262; Mirza Nûrî, *Müstedrekü 'l-Vesâil ve müstenbatu 'l-mesâil*, thk. Müessesetü Âl-i Beyt li 'l-İhyai't-Türâs (b.y.: y.y., 1411/1991), 3/546.

¹⁵⁶ el-Mevlâ Halil el-Kazvînî, *eş-Şâfi fî şerhi Usûli 'l-Kâfi* (Kum: Dâru'l-Hadis, 1389), 1/31; Hubbullah, *el-Medhal*, 434.

¹⁵⁷ Gaffâr, *el-Küleynî ve 'l-Kâfi*, 408.

şeyhleri sekizinci tabakanın sıgarındandır. Hâlbuki İbn İdris 15. tabakadadır. Zaman aralığı bu kadar fazla olan kimselerden rivâyeti mümkün değildir.¹⁵⁸

b- *el-Kâfi*'nin Usûl ve Furû kısmında yer alan rivâyetlerin isnadları ile Ravza'nın isnadları birbirine benzemektedir.¹⁵⁹

c- *el-Kâfi*'de isnadlar “İddetün min ashabina” (ashabımızdan birkaç kişi tarafından gelen rivayetle) ile ihtisar edilmiştir. Bu isnadın tam olarak ifadesinin ne olduğu ortaya konulunca Ravza'da bulunan iddelerin de bir olduğu görülmektedir.¹⁶⁰

d- Müellifin Usûl ve Furû kısımlarındaki metodu ile Ravza'daki metodu benzerlik arz etmektedir.¹⁶¹

e- Necâşî¹⁶² ve Tûsî¹⁶³ *Fihrist*lerinde Ravza'yı, *el-Kâfi*'nin bir bölümü olarak zikretmektedirler.¹⁶⁴

f- Ğaffâr'a göre *el-Kâfi*'deki metnin özelliklerinden biri de Küleynî'nin, biten her bölümün sonunda “ثم هذا الكتاب” deyip ve peşinden diğer kitaba geçmesidir. Aynı şekilde Ravza kitabına geçişten önce de bu ifade görülmektedir.¹⁶⁵ Ancak Haydar Hubbullah, bu yazının müstensihler tarafından eklendiği ihtimalinden hareketle bu bilgiyi sağlam bir delil olarak görmez.¹⁶⁶

2. el-Kâfi'de Bab Başlıklarının Tertibi

Şîh ulema Küleynî'nin, kitabındaki babları son derece dikkat bir şekilde oluşturduğunu¹⁶⁷ hatta eserinin, kitap ve bab başlıkları arasındaki uyum açısından Buhârî'nin

¹⁵⁸ Gaffâr, *el-Küleynî ve 'l-Kâfi*, 409.

¹⁵⁹ Gaffâr, *el-Küleynî ve 'l-Kâfi*, 409-410.

¹⁶⁰ Gaffâr, *el-Küleynî ve 'l-Kâfi*, 411.

¹⁶¹ Gaffâr, *el-Küleynî ve 'l-Kâfi*, 412-413.

¹⁶² Necâşî, *Ricâl*, 377.

¹⁶³ Tûsî, *el-Fihrist*, 491.

¹⁶⁴ Gaffâr, *el-Küleynî ve 'l-Kâfi*, 414.

¹⁶⁵ Gaffâr, *el-Küleynî ve 'l-Kâfi*, 412.

¹⁶⁶ Hubbullah, *el-Medhal*, 433.

¹⁶⁷ Âbidî, *el-Mucemü 'l-müfehres li elfâzi ehâdisi 'l-Bihâri 'l-envâr* (Kum: Merkezu'l-ebhâs, ts.), 1/63.

Sahîh'ine göre daha tutarlı olduğunu savunurlar. Bablardaki rivâyetleri genellikle şu tertiple yerleştirdiğini ifade etmektedirler:

Babın başında isnadı daha kuvvetli ve (delaleti açısından) manası açık olan hadisleri; sonunda ise isnadı problemlili ve manası müşkil olan rivâyeti nakletmiştir.¹⁶⁸ Buradan hareketle bazı Şîî âlimler, Küleynî'nin, bablarda yer alan hadisleri de isnad ve metin özelliklerine göre tertip ettiğini ileri sürerler.¹⁶⁹ Ancak bazı Şîilere göre Küleynî'nin böyle bir açıklaması olmadığı için burada bab başlığı ile alakalı yapılan değerlendirme sadece bir tahminden ibarettir. Hatta bab başlığından sonra getirdiği hadislerden bazıları isnad olarak kuvvetliken manaya delaletinin açık olması noktasında müşkil; bir başka kısmında ise manaya delaleti açık olduğu hâlde isnadı problemlili olmak suretiyle itiraz edilmiştir.¹⁷⁰

Küleynî'nin, hadisleri bir araya getirirken kullandığı bab başlıklarının aynı zamanda kendi fikhî anlayışını ortaya koyduğu ifade edilmiştir.¹⁷¹ Buradan hareketle *el-Kâfi*'de bulunan bab başlıklarının onun fetvaları anlamına geldiği sonucuna varmak ihtimal dâhilindedir. Çünkü Küleynî sadece bir muhaddis değil, aynı zamanda döneminin meşhur fakihlerinden biri kabul edilmiştir.¹⁷²

Eserini telif ederken nasıl bir metot uygulayacağını, hadisleri kabulde hangi şartlara riayet edeceğini belirtmeyen müellifin, Şîî ricâline dair kitaplarda olumsuz nitelikleriyle tanıtılan râvilerden de hadis rivayet ettiği, hadislerin sıhhatinin Kur'ân'la ölçülmesi gerektiğini söylemesine rağmen bu şarta uymadığı, kendilerinden nakilde bulunduğu râvilerin Şîî olmasına ve rivayetlerinin diğer hadis mecmualarında yer almamasına özen gösterdiği anlaşılmaktadır.¹⁷³

Bazı bölümlerde mevcut hadislerin konu başlığı ile bir ilgisi bulunmamakta, eserde imamların bir kısım fetvaları da yer almaktadır. Rivayetlerin çoğu Cafer es-Sâdık'ın ve diğer masûm imamların sözlerinden ibaret olup isnadlar genellikle Hz. Peygamber'e (s.a.v)

¹⁶⁸ Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, 545; Hansârî, *Ravzatü'l-cennât*, 6/116.

¹⁶⁹ Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*, 443.

¹⁷⁰ Rızâî, *Pejohiş peyrâmun-i usûl-i Kâfi*, 76.

¹⁷¹ Âbidî, *el-Mucemü'l-müfehres li elfâzi ehâdîsi'l-Bihâri'l-envâr*, 1/63.

¹⁷² Mansûr Pehlivân, *Pejohiş der zemine-ı kitab-ı Kâfi ve müellif-i ân*, 56.

¹⁷³ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 420.

muttasıl olarak ulaşmamakta, birçok rivayetin uydurma olduğu görülmektedir.¹⁷⁴ Küleynî bazen bir kitabın altında aynı babı birden fazla tekrar eder. Örneğin Kitâbu'z-Zekât'ta nevâdir başlığını iki defa getirir.¹⁷⁵ Ama içerdikleri hadisler farklıdır. *el-Kâfî*'de Furû'da bu tür nevâdir adı altındaki bab başlıklarının sayısı 52'dir.

Bazen de bab ve içerdği hadislerin metinleri aynı olur. Örneğin: Kitâbü'l-Cenâiz'de باب المرأة تموت و في بطنها ولد يتحرك (Karnında bebeği canlı olduğu hâlde ölen kadınla ilgili hadislerin bulunduğu bab) adlı babdan iki tane vardır.¹⁷⁶ Her iki babda yer alan hadis sayısı ikidir ve isnadları da birbirinden farklıdır. Bazen bab başlığının altında getirdiği rivâyetler ile babın konusuna uygunluğu arasında irtibat kurmak kolay olmamaktadır.¹⁷⁷

Küleynî, bazen sadece bab kelimesini yazar ama altında herhangi bir başlık yoktur. Örneğin Furû'da bu türden 36 bab vardır. Bunun sebebi olarak, bab başlıklarına ait hadis sayısının azlığı ya da gelen rivâyetlerden hüküm çıkarmanın zor olması gösterilmiştir.¹⁷⁸

Bazen de kitab başlığını verir ama bab başlığını yazmaz. Örneğin *el-Kâfî*'nin ilk kitabı olan “Akıl”da hiçbir bab başlığı yoktur. Doğrudan hadislerle başlamıştır. Neden böyle yaptığı tespit edilememiştir.

3 . el-Kâfî'deki Rivâyetlerin Sayısı

el-Kâfî'de, Muhammed Cafer Şemsuddin'in tashih ve tahkikiyle olan basımına göre 35 kitap, 2273 bab ve 15413 hadis veya 15 ciltlik baskıya göre tekrarların çıkarılmasıyla 15328 hadis vardır. Bir başka baskıda ise hadis sayısı 16199'dır. Bazıları ise kitap sayısını 32¹⁷⁹ veya 30¹⁸⁰ olarak vermektedir. *el-Kâfî*'de yer alan hadis sayıları farklılık arz ettiği gibi kitapların sayılarında da farklı rakamlar ifade edilmektedir. Kitap sayılarının farklı olmasının sebebi olarak şu söylenebilir:

¹⁷⁴ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/422.

¹⁷⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, 4/46-60.

¹⁷⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, 3/155-206.

¹⁷⁷ Gaffâr, *el-Küleynî ve 'l-Kâfî*, 257.

¹⁷⁸ Gaffâr, *el-Küleynî ve 'l-Kâfî*, 259.

¹⁷⁹ Bahru'l-ulûm, *el-Fevâidü'r-ricâliyye*, 3/332.

¹⁸⁰ Kehhâle, *Mu'cemü'l-müellifin*, 12/116.

Tusî, Necâşî ve başka Şîî âlimler *el-Kâfî*'de yer alan kitapların isimleri ve sayıları hakkında ihtilaf etmişlerdir. Tûsî ve Necâşî'ye ait olan ve matbu olan ricâl eserlerindeki sayılarla bugün elimizde matbu olarak bulunan *el-Kâfî*'deki sayılar uyuşmamaktadır.¹⁸¹ Tusî, *el-Kâfî*'nin Usûl kısmında İşre ve akîka kitaplarının adını zikretmez, akıl ve ilmin faziletini; taharet ve hayzı tek bir kitap başlığı altında vermektedir.¹⁸² Necâşî ise kadâ ve ahkâm kitaplarını düşürmüş; bazı kitapları da bir başlık altında toplamıştır. Tusî ve Necâşî, Ravza bölümünü *el-Kâfî*'nin sonunda bir hatime ve ondan kabul etmektedir.¹⁸³

Farklı hadis sayılarının ortaya çıkma nedeni ise hadisleri sayma yönteminin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Bu farklı sayımın sebebi hakkında şu tespitler yapılmıştır:

1- Bir metin için farklı senedlerin getirilmesi ve bunların müstakil birer hadis sayılıp-sayılmaması. Şöyle ki bazıları iki senetli rivâyetleri iki rivâyet, bazıları ise bir rivâyet saymıştır. Bazıları mürsel hadisleri de tek hadis sayarken bazıları ise böyle saymamıştır.

2- Tekrarlanan hadislerin sayılması

3- Mevkuf rivâyetlerin bulunması

4- İmamın bir meclisteyken birkaç suale verdiği cevapların ayrı ayrı sayılması

5- Az da olsa bazı rivâyetlerin bazı nüshalarda yer almaması¹⁸⁴

Bir kısım Şîî ulemâ rivayet sayılarının farklılığının yazma nüshalarından kaynaklandığını kabul etmemiştir.¹⁸⁵ Hadis rivayet tarihine baktığımızda bu tür bir farklılığın sorun olarak kabul edilmediği ve kitabın itibarına bir zarar vermediği görülmektedir.

¹⁸¹ Rızâî, *Pejohiş peyrâmun-i usûl-i Kâfî*, 89.

¹⁸² Necâşî, *Ricâl*, 102; Tûsî, *el-Fihrist*, 591.

¹⁸³ Gaffâr, *el-Küleynî ve 'l-Kâfî*, 403.

¹⁸⁴ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/392-393.

¹⁸⁵ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/393.

4. el-Kâfi'nin Rivâyetlerinin Sıhhat Derecesi

el-Kâfi'de bulunan hadislerin sıhhati konusunda İmâmiyye'nin kendi içinde bulunan fırkalar (Usûlî-Ahbârî) dahil olmak üzere farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır. *el-Kâfi*'nin tüm rivayetlerinin sahih olup olmadığı konusunda üç görüş vardır¹⁸⁶:

1- İfrat: Bütün rivâyetler sahihtir. Bunu Ahbârîler savunur¹⁸⁷. Kazvînî, Ahbârîlerin önde gelen âlimlerindendir. Bu yüzden kitapları Şîî fukaha tarafından okunmuş, tetkike tabi tutulmuştur. O, *el-Kâfi*'deki bütün rivâyetlerin sahih ve amel edilmesinin vacip olduğu görüşündedir.

Buna karşılık diğer Şîî âlimler, Küleynî'nin *el-Kâfi*'sinin de içinde bulunduğu *Kütüb-i Erbaa*, Şîa kaynaklarında Sıhah-ı Erbaa olarak isimlendirilmemiştir. Dolayısıyla bu kitaplarla alakalı mutlak olarak sahih demenin mümkün olmadığı görünmektedir.¹⁸⁸ Rasyonel gerekçeler yok.

2- Tefrit: Sıhhat konusunda eserdeki bütün rivâyetlerde müşkil vardır. Bunu Vehhâbîler ve bazı muasır yazarlar ifade ederler.¹⁸⁹

3- Mutedil (İnsafî) görüş: Rivâyetlere bakılır ve hüküm verilir. Eğer sahih olduğunu gösteren bir karine varsa bu hadis sahihtir. Ehl-i beyt müelliflerinin çoğu özellikle Usûlîler bu görüştedir.¹⁹⁰

Burada göz ardı edilmemesi gereken bir durum vardır. O da Küleynî ve çağdaşı olan âlimlerin dönemindeki sahih hadis kavramıyla, müteahhirun dönemi sahih mefhumu arasında farklılık bulunmasıdır. Müttekaddimuna göre sahih,¹⁹¹ itimadı sağlayan her hadistir.¹⁹² Bu, hadisin masum imamdandır rivâyeti için yeterlidir. İtimadın asıl dayanağı olan

¹⁸⁶ Zeynelabidin Kurbânî, *İlm-i Hadis* (Kum: Ensâriyân, 1991), 266.

¹⁸⁷ Kazvînî, *eş-Şâfi fî şerhi Usûli'l-Kâfi*, 1/13-48.

¹⁸⁸ Ca'fer es-Sübhânî, *Külliyât fî ilmi'r-ricâl* (Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1428), 132.

¹⁸⁹ Muhammed Bakır Behbûdî, *Sahihu'l-Kâfi* (Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1401/1981), 3/228.

¹⁹⁰ Kanberî, *Şinahtnâme*, 4/324.

¹⁹¹ Müttekaddimun döneminde hadisin sıhhati râvinin adaleti ile sınırlı değildi. Şayet hadis usul- erbaa mie'de adı geçen râviler tarafından rivayet edilmişse veya imama arz edilen bir kitapta geçerse- Ubeydullah el-Halebî'nin Cafer-i Sadık'a arzettiği kitabı gibi- kabul edilirdi. Râviler itimada şayan olmazsa bile bu sıhata zarar vermezdi.

¹⁹² Sâmîr Hâşim Habîb el-Âmidî, *Difâ'ani'l-Kâfi* (b.y.: Merkezu'l-ğadır, 1415), 1/31.

râvi, âdil bir İmâmîdir. Bu surette hadis kesin sahih olur. Râvinin yalancı olmadığını gösteren herhangi bir delilin varlığı, o rivâyetin sıhhati için yeterlidir.¹⁹³

Küleynî Sünnî râvilerden hadis aldığı gibi gulattan bazı Şîî mezhep sahiplerinden de rivâyette bulunmuştur.¹⁹⁴

Müteahhiruna göre başlangıçta sahih hadis “adil ve imâmî râvi aracılığıyla imama ulaşan hadistir”.¹⁹⁵ Daha sonraları bu tanıma yeni eklemeler yapılmış sonuçta şu tarif ortaya çıkmıştır: Senedin bütün tabakalarında âdil imamî râvi ile şaz olsa bile Masum’a muttasıl olarak ulaşan hadistir.¹⁹⁶

Sonuç olarak Küleynî ve mütekaddimun âlimlerin sahih hadis tanımına göre *el-Kâfî*’de yer alan hadisler sahihtir. Fakat buna rağmen Küleynî kendi kitabını tamamen problemsiz olarak kabul etmemiş ve şöyle demiştir: “Onu Allah’ın kitabına arz edin, ona muvafık olanı alın. Allah’ın kitabına muhalif olanı kabul etmeyin.”¹⁹⁷

Nitekim Şîî âlimleri, *el-Kâfî*’de bulunan rivayetlerin çoğunu sahih-mevsuk; bir kısmının senedini zayıf ve çok azını da merdud olarak kabul etmişlerdir.¹⁹⁸

Müteahhirun âlimlere göre *el-Kâfî*’nin tamamı sahih değildir. Bazı araştırmacılara göre 4428¹⁹⁹ sahih, bir diğerine göre 5072 sahih hadis²⁰⁰, 1108 müvessak, 302 kavî ve 9485 sahih olmayan hadis vardır.²⁰¹

Netice itibarıyla, Küleynî’nin bir karineyle hadise sahih hükmünü vermiş olması sonrakiler için kontrol edilebilir bir bilgi değildir. Zira söz konusu karineler sonraki dönem âlimleri tarafından bilinmemektedir. Burada hadisin sahih hükmünü kabul etmek için geriye kalan tek yol Küleynî’ye güvenmektir. Nitekim *el-Kâfî*’deki hadislerin tamamını sahih kabul

¹⁹³ Âmidî, *Difâ’ani’l-Kâfî*, 1/31.

¹⁹⁴ Ebân b. Osman Nâvûsî ve İbn Fedal Fethî gibi.

¹⁹⁵ Kanberî, *Şinahname*, 1/353.

¹⁹⁶ Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed Cübaî Âmilî Şehîd-i Sâni, *er-Riâye fî ilmi’d-dirâye*, thk. Abdülhuseyn Muhammed Bakkâl (Kum: Ayetullahi’l-Uzma el-Mar’âşî, 1408/1987), 77.

¹⁹⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/8.

¹⁹⁸ Rızâî, *Pejohişî peyrâmun-i usûl-i Kâfî*, 92.

¹⁹⁹ Behbûdî, *Sahîhu’l-Kâfî*, 3/408.

²⁰⁰ Hansârî, *Ravzatü’l-cennât*, 6/116.

²⁰¹ Hansârî, *Ravzatü’l-cennât*, 6/116.

edenlerin, geçtiği her yerde abartılı sayılacak şekilde Küleynî ve diğer müellifleri övmesi de bu sebebe bağlı görünmektedir. Bu noktada, Küleynî'nin bir râvî için sika dediği varsayılrsa, onun söz konusu hükmü verirken de bazı karinelerden hareket ettiği ileri sürülebilir. Başka bir deyişle, Küleynî bir hadise çeşitli karineler ışığında sahih dediğinde, söz konusu karîneleri biz bilmediğimiz için bu hüküm sadece onu bağlıyorsa, bir râvî hakkında sika dediğinde de aynı durum geçerlidir, denebilir. Burada her iki durumu birbirinden ayıran nokta, bir habere sahih derken zihindeki karinelerin çok olması ve karinelerin geçerliliği noktasında ihtilaf edilmesidir. Bir şahsa âdil dendiği zaman burada da bir şekilde kişinin kendi değerlendirmesi işin içinde olsa bile adalet unsurlarının nelerden oluştuğu nispeten insanların daha fazla ittifak ettikleri bir husustur. Bu ayrıma göre Küleynî'nin, karinelerden hareketle hadisler hakkında sahih demesi başkaları için delil değilken, bir râvî hakkında adil demesi delil olmaktadır.

D. el-KÂFÎ'NİN İSNAD VE METİN AÇISINDAN ÖZELLİKLERİ

1 . İsnad Özellikleri

Hicrî ilk beş asırdaki Şîî literatürü genel hatları ile tarandığı zaman haberlerin muttasıl olması gerektiğine dair herhangi bir ifadeye rastlanmaz. *el-Kâfî*'de yapılan taramada isnadın tasviri için en fazla seneddeki inkıta'yı ifade eden "mürsel" teriminin kullanıldığı görülür.²⁰²

Ürdün'de yapılan Küleynî'nin isnadlarını ittisal ve inkıta açısından ele alan bir akademik çalışmada, Şîî düşüncede hadis nakli konusunda ilmi bir esasa dayanılmadığı sonucuna varılmıştır.²⁰³ Bu çalışmaya göre Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde "sika" kavramı tarandığında, ifadenin neredeyse her zaman kelime anlamı ile kullanıldığı görülür.²⁰⁴

el-Kâfî'deki rivâyetlerin senedlerine bakıldığında Şeyh Sadûk ve Tûsî'nin eserlerinde benimsedikleri ihtisar metodu kullanılmamıştır. Hatta Küleynî'nin senedlere yaklaşımı, onları tam olarak zikretme ve -isnadları incelendiğinde- birçok yerde arada bir inkıta olmaksızın doğrudan hocalarından rivâyetlerini alması olarak görülür. Eğer rivâyetlerini kitap ve asıllardan yaptıysa kitabının senedine hocasından olan icazetini

²⁰² Küleynî, *el-Kâfî*, 6/3, 406; 8/242.

²⁰³ Kanberî, *Şinahîtnâme*, 4/103.

²⁰⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 3/539; 7/382.

ekler.²⁰⁵ Bundan dolayı birkaç yer dışında kitabın rivayetleri Küleynî'den masum imama kadar olan râvilerin bulunduğu isnadı barındırır.²⁰⁶

el-Kâfî'de âli isnad: En az râvi -hoca- ile Masum imam ulaşan hadis *el-Kâfî*'de üç kişiyle olmaktadır. Yani Küleynî isnadında Masum'a arada üç râvi ile ulaşım onun hadisini rivayet etmektedir. Bu özellik sadece Kutüb-ü Erbaa içinde *el-Kâfî*'ye ait bir özelliktir. Emin Türmüs *el-Kâfî*'de bulunan sülâsiyâtı bir kitapta bir araya getirmiş ve *Sülâsiyâtü'l-Küleynî ve kurbu'l-esânid*²⁰⁷ ismini vermiştir.

a. Tahammül ve Eda Lafızları

Tahammül ve eda yolları, en değerlisi olan semâ tarikiyle başlar en son vicâdeyle sona erer. Hatta bazıları vicâde ile gelen rivâyetleri kabul etmezler.²⁰⁸

Küleynî hadis rivâyetinde tahammül ve eda lafızlarını ihmal etmiştir. Kendi hocalarından gelen rivâyetlerde bu lafızlardan sadece *عن* ve *حدثنا* lafızlarını kullanırken; senedin diğer râvilerinden gelen rivâyetlerde sadece *عن* lafzını kullanır. Hocaları ile kendisi arasında kullandığı tahammül ve eda lafızları on tanedir.

el-Kâfî'de rivâyetler çoğunlukla “mu‘an‘an” nakil suretiyle gelmiştir. Yani seneddeki râviler temriz siğası olan *عن* lafzı ile rivâyet edilmiştir. Şîî âlimlere göre bu tür bir

²⁰⁵ Muhammed Bakır Behbûdî, *Güzide-i ez Kâfî* (Kum: Şirket-i İntişârât-i İmî ve Ferhengî, 1386), 1/20.

²⁰⁶ Bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 1/28 (mukaddime); Âmidî, *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbuhu'l-Kâfî*, 123.

²⁰⁷ Bu konuda özel bir çalışma kaleme alan çağdaş müelliflerden Emîn el-Âmilî, Sünnî gelenekte olduğu gibi Şîî gelenekte de sülâsi isnadın önemli bir yer tuttuğunu belirtmektedir. Emîn el-Âmilî, kitabını üç kısma ayırmıştır. İlk kısımda Küleynî'nin üç râvî ile İmama ulaştığında şüphe olmayan rivâyetleri bir araya toplamış ve bunların sayısını 135 olarak belirlemiştir. Bu rivâyetlerde Âmilî'nin sadece Küleynî ile İmam arasındaki râvî sayısını dikkate aldığı, İmamın söz konusu rivâyeti babasına veya daha üstteki bir dedesine nispet etmesine önem vermediği belirtilmelidir. İkinci kısımda ise Âmilî, Küleynî ile bir İmam arasındaki isnadın sülâsi olmasının muhtemel olduğu durumları araştırmıştır. Zîrâ bilindiği üzere bazen "عن" ile "بن" lafzının karışması neticesinde veya bir râvinin ya da râvîlerin düşmesi gibi sebepler sonucunda aslında dörtlü ya da daha fazla şahıstan oluşan isnadlar sülâsi gibi görülebilmektedir. Müellif bu kısımda söz konusu ihtimalin bulunduğu, ancak kesin bir kararın da verilemediği isnadları nakletmektedir. Üçüncü kısım ise yukarıda sayılan sebeplerden dolayı mevcut Kâfî'de sülâsi gözükken, ancak gerçekte sülâsi olmayan rivâyetlere yer vermektedir. Bu kısımda da 18 hadis kaydedilmiştir. Bk. Kuzudişli, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*, 443.

²⁰⁸ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 224.

lafızla yapılan rivâyetin isnadının durumu, kesin bir bilgiyle hüküm verilmediği müddetçe müphem olarak kalır.²⁰⁹

Tahammül ve eda yollarında kullanılan lafızlar aynı zamanda hadisin sıhhatini belirlediği için bazı durumlarda “an” gibi hadisin kendisinde inkita ve ittisal ihtimali olan bir lafız, hadiste senet açısından tedlise, hatta uydurmaya kadar götürebilmektedir.

Şîa’da Küleynî gibi sika olan bir müellifin ve râvinin, rivâyetlerinin senedlerini “an” lafızıyla nakletmesi sadece ihtisar olarak görülmüştür. Çünkü Şîî âlimler bu konuyu, bu ihtisar yapılmasaydı zaten rivâyet sayısı on altı bini aşan kitabın hacmini daha arttıracak ve bunun da daha farklı problemlere sebep olacağı şeklinde yorumlamışlardır. Ayrıca mu‘an‘an nakil suretinde rivâyet edilen hadislerin sonraki âlimlere sahih ve zayıf hadis ayrımını kolaylaştırdığı kabul edilir.²¹⁰

b. Zayıf Râvîler

el-Kâfî’nin isnadlarında dikkat çeken bir diğer unsur, zayıf râvilerin bulunmasıdır. Keşşî, Necâşî ve Tûsî gibi âlimler *el-Kâfî*’de yer alan râviler hakkında bu hükmü vermişlerdir. Son dönem yazarlarından Haşim Maruf Hüseyinî, *Dirâsât fi’l-hadîs ve’l-muhaddisîn* isimli eserde *el-Kâfî*’de geçen 41 zayıf râvinin ismini vermektedir.²¹¹ Bu kimselerin birçoğu Gulât, yalancı, muhtelit, su-i hıfz gibi itikâdî ve ahlakî nedenlerle veya zabtıyla alakalı sebeplerle cerh edilmiştir.²¹² *el-Kâfî*’de verilen senedlerin teberrüken zikredildiğini ifade eden Ahbârîlere göre söz konusu kitapta zayıf râvîden hadis nakledilmiş olması bir sorun teşkil etmemektedir.²¹³

el-Kâfî açısından bakılınca, mütekaddimun dönemi sahih tanımı ve Küleynî’nin hadis ilmindeki yeri açısından bu zayıf râvilerin rivâyete herhangi bir etkisi olmamış ve rivayetler, sahih kabul edilmiştir.²¹⁴ Buna ilave olarak Şîa’da bir müellifin zayıf râvîlerden hadis almadığı belirtildiğinde onun sadece vasıtasız olarak zayıf kimselerden hadis nakletmedikleri anlatılmak istenmiştir. Bu durum dikkate alındığında, Küleynî’nin sika

²⁰⁹ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/435.

²¹⁰ Mansûr Pehlivân, *Pejûhişî der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 212.

²¹¹ Hasenî, *Dirâsât fi’l-hadîs ve’l-muhaddisîn*, 192.

²¹² Hasenî, *Dirâsât fi’l-hadîs ve’l-muhaddisîn*, 194.

²¹³ Kanberî, *Şinahtnâme*, 3/364.

²¹⁴ Ali b. Hüseyin Ebu’l-Hasan, *el-Fevâid’r-ricâliyye* (Kum: Zevî’l-Kurbâ, 1420), 210.

şahıslardan hadis aldığı iddia edilirse *el-Kâfi*'de yer alan bütün râvîlerin değil sadece Küleynî'nin şeyhlerinin sika olduğu iddia edilebilir.²¹⁵

Haydar Hubbullah'a göre Şîa kendi içinde, *Kütüb-i Erbaa* 'ya yaklaşımları açısından aşırılıkları olmakla beraber genelde mutedil olarak kabul edilir. Hatta Gulât'tan olan bazı kimseler şöyle der: "Küleynî'nin bir kimseden rivayette bulunması -tadil olarak- o kimse için yeterlidir."²¹⁶

c. Müşterek Râvîler

el-Kâfi'nin rivâyetlerinde görülen bir başka unsur müşterek²¹⁷ râvîlerin bulunmasıdır. Müşterek râviden kasıt aynı ismi veya künyesi olan ancak karinelerle birbirinden ayrılabilen râvîlerdir. Bu râvîlerden bazıları senedin kendi içinde başı ve sonu itibarıyla hocalarıyla ele alınıp benzer isnatlara bakıldığında müşterekliği ortadan kaldıran unsur bulunabilmektedir. Ancak bazı müşterek isimli râvîlerin bulunduğu isnatların temyizi mümkün olmamaktadır. Örneğin bir isnadda " Muhammed> Ahmed> Şâzân b. Halil> Yunus > Hammâd> Hüseyin"geçmekte olup bu müşterek râvîli isnad için Necâşî'nin Hüseyin b. Muhtâr hal tercemesinde şu bilgiyi görmekteyiz: "Onun bir kitabı vardır. Bu kitabı ondan Hammâd b. İsa rivâyet etmektedir."²¹⁸

Buna göre bu isnadda yer alan Hüseyin'den kasıt Hüseyin b. Muhtar Kalânîsî, Hammâd ise Hammâd b. İsa el-Cühenî'dir. Bu isnadda yer alan Muhammed ve Ahmed ismindeki râvîlere gelince bunların kesin olarak kim olduğu net değildir. Ancak bu kimseler hakkında bazı tahminler yapılmıştır. *el-Kâfi*'de en fazla kullanılan müşterek isimli râvîler: Ahmed b. Muhammed, İbn Sinâ, Hammâd, İbn Mahbûb, İbn Faddâl ve Muhammed b. İsmail'dir.²¹⁹

el-Kâfi hakkında araştırma yapanlara göre eğer sened Muhammed b. Yahya > Ahmed b. Muhammed> İbn Mahbûb şeklinde gelirse Ahmed b. Muhammed'den kasıt, Ahmed b. Muhammed b. İsa'dır. Eğer sened İddetün min ashâbinâ> Ahmed b. Muhammed> Osman

²¹⁵ Sübhânî, *Külliyyât fî ilmi 'r-ricâl*, 364.

²¹⁶ Hâşim Marûf el-Hasenî, *el-Mevzûât fî 'l-âsâr ve 'l-ahbâr* (Beyrut: Dâru't-taaruf, 1407/1987), 81-82.

²¹⁷ Muhammed b. Hüseyin el-Celâlî, *Dirâyetu 'l-hadîs* (Beyrut: Müessesetü'l-Âlemî, 2004), 182.

²¹⁸ Necâşî, *Ricâl*, 123.

²¹⁹ Küleynî, *el-Kâfi*, 6/322.

b. İsa biçiminde olursa Ahmed b. Muhammed'den kasıt, Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî'dir.²²⁰

d. İhtisar

el-Kâfî'de bulunan isnadlarda farklı şekillerde ihtisarlar vardır. Bunların bir kısmı senedin baş kısmından râvilerin hazfîyle olmuştur. Hazfedilenlere işaret etmek suretiyle “İddetün min ashâbinâ” ibaresiyle veya meçhul bir ifadeyle senedin hazfî gerçekleşmiştir.

Bir başka ihtisar da râvilerin isimlerinde olmaktadır. Bu ihtisarda normalde râvilerin tanınması için verilen baba\dede, nisbe, künye ve lakapları hazfedilerek sadece isim verilmektedir. Bunun nedeni, müellifin hiçbir aracı olmaksızın bizzat rivayetin kaynağından nakil yapması olabilir.

“İddetün min ashâbinâ” ibaresiyle yapılan ihtisara gelirsek, Küleynî bazen hadislerde senede “iddetün min ashabına (ashabımızdan bir kısım râviden)” ifadesi ile başlar, daha sonra isnadın gerisini getirir. *el-Kâfî*'de geçen bu tabir râvileri belli olan-olmayan kişiler kastedilerek yapılan bir isnad ihtisarıdır. Bazen bu ifade “cemaatün min ashabına” şeklinde de gelebilmektedir.²²¹ “İddetün min ashabına”dan kastedilen, râvilerin bilinip-bilinmemesine göre iki kısma ayrılmaktadır²²²:

İdde-i malum: Bu kısımda yer alan râvilerin isimleri ricâl kitabı müellifleri tarafından verilmektedir. Böylelikle bu senedler munkatı kabul edilmemiştir. *el-Kâfî*'nin malum olan iddesinden sonra üç râvinin ismi geçmektedir:

“İddetün min ashâbına an Ahmed b. Muhammed b. İsa” dediğinde bütün rivâyetlerde arada bulunan şahıslar şu beş kişidir: Muhammed b. Yahya, Ali b. Musa el-Kumizânî, Dâvûd b. Kûre, Ahmed b. İdris ve Ali b. İbrahim b. Hâşim.

“İddetün min ashâbına an Ahmed b. Muhammed b. Hâlid – Ahmed b. Ebi Abdullah Berkî-” dendiğinde bütün rivâyetlerde arada bulunan şahıslar şu beş kişidir: Ali b. İbrahim, Ali b. Muhammed b. Abdullah b. Üzeyne, Ahmed b. Abdullah b. Umeyye ve Ali b. el-Hasan.

²²⁰ Küleynî, *el-Kâfî*, 3/223.

²²¹ Küleynî, *el-Kâfî*, 3/266, 307.

²²² Kanberî, *Şinahname*, 1/404.

“İddetün min ashâbina an Sehl b. Ziyad” dendiğinde aradaki şahıslar şu dört kişidir: Ali b. Muhammed b. Allan, Muhammed b. Ebî Abdullah, Muhammed b. el-Hasan ve Muhammed b Ukeyl Küleynî²²³ Abdurresûl Gaffâr’ın sayımına göre bu tür kullanım *el-Kâfî*’de 3886 yerde bulunmaktadır.

İdde-i mechûl: Yukarıda ismi geçen üç râvînin dışında, “iddetün min ashabına” diye başlayan rivâyetlerin râvileri meçhul idde sayılmıştır. Yani bu kısımda yer alan râvilerin isimleri ricâl kitabı müellifleri tarafından verilmemektedir.

İddetün min ashâbina an Ahmed b. Muhammed b. Ebi Nasr

İddetün min ashâbina an İbrâhîm b. İshâk el-Ahmer²²⁴

Bu grupta yer alan râviler hakkında ne ricâl ne de hadis kitaplarında adalet ve zabt vasıfları yer almaktadır.²²⁵ Müteahhirun dönemi âlimleri tarafından bu türden rivâyetler, seneddeki inkita sebebiyle zayıf kabul edilmektedir.²²⁶

Son olarak bir diğer ihtisar türünde ise *el-Kâfî*’de bazen râvilerin isimleri verilmez. Hadis rivâyet edilirken: Fûlanün, ğayruhu, an badi ashâbinâ, badu’l-İrakiyyîn vb. ifadeler kullanır. Bu lafızlar, rivâyet edilen hadislerin râvilerinin isimleri tespit edilmediği zaman ifade edilmiştir. Bu lafızlar aracılığıyla meçhul râviler senedde gösterilir.²²⁷ İsnaddaki meçhul râviler sebebiyle *el-Kâfî* bazı Şîî müellifler tarafından tenkide tabi tutulmuştur.²²⁸

e. İrsal ve Talik

Daha önce ifade edildiği gibi Küleynî, *el-Kâfî*’de rivâyetlerini isnadla nakletmiştir. Eğer bir konuda birden fazla rivâyet olur da bunlardan en az ikisi aynı manada ise birinci hadiste isnadını vermiştir. Diğer rivâyetlerde “و بهذا الإسناد” ifadesi kullanır. Buna rağmen bazı rivâyetlerde inkita, irsal ve talikler gözlenmektedir. Bunların sayısı kitabın toplamına göre sınırlı sayıda kalmaktadır. Örneğin bir rivâyette “Muhammed b. Yahyâ>Ahmed b.

²²³ Necâşî, *Ricâl*, 102.

²²⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 5/96.

²²⁵ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/222.

²²⁶ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/386.

²²⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, 6/30; 7/429.

²²⁸ Meclisî, *Mir’âtü’l-ukûl*, 2/235.

Muhammed> Hüseyin b. Saîd ve Muhammed b. Hâlid > Zekeriyya b. İmrân el-Kummî> Harun b. el-Cehm> Ebu Abdullah'ın ashabından ismini ezberlemediğim bir adamdan naklen dedi ki: Ebu Abdullah şöyle derken işittim..."²²⁹ Bir başka rivâyette de isnad şu şekildedir: "el-Hasan b. Muhammed> el-Muallâ b. Muhammed> ashabının birinden> Ebu Basîr: şöyle dedi..."²³⁰ Bu türlü rivâyetler müteahhirun dönemi Şîi âlimlerince zayıf kabul edilmektedir.²³¹

Küleynî'nin, masum imamlardan gelen rivâyetleri en sağlam şekilde nakletme konusundaki şöhreti sebebiyle, kitabı araştırıldığında da irsal gibi gözüken yerlerde yapmış olduğu değerlendirmeler göze çarpmaktadır. Örneğin bir yerde şöyle demektedir: "Bu hadisin hükmü bu şekilde İmam'dan rivâyet edilmiştir ve bu tür rivâyetler de sahihtir هذا قد روي وهي أخبار صحيحة"²³²

Mütekaddimun döneminde bir hadisin sahih sayılması için onun imamdan geldiğinin bilinmesi ve benzeri bir karinenin bulunması yeterlidir.²³³

f. İsnadda Tahvil

el-Kâfî'de bazen birden fazla isnada sahip olan hadis, senedleri bir araya getirilip birleştirilir. Yani farklı isnadlar bir araya getirildiğinde ortak olan râviler ve diğerleri bir defa yazılmak suretiyle birleştirilir, tahvil yapılır. Tahvil, Arapça atıf edatı olan vav harfiyle yapıldığından Atf-ı âdi ve Atf-ı gayr-ı adî şeklinde de isimlendirilmiştir.²³⁴ el-Kâfî'de yer alan tahviller iki kısımdır: 1- Atf-ı adî 2- Atf-ı gayr-ı adî

Atf-ı adî: İsnadda yer alan ve aynı tabakada bulunan râvinin diğeri râvi üzerine vav atıf harfiyle bağlanmasıdır. Örneğin: Muhammed b. Hasen ve Ali b. Muhammed, ona Sehl b. Ziyad...²³⁵

²²⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/230.

²³⁰ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/474.

²³¹ Muhyiddin el-Musevî el-Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis* (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1406/1986), 19.

²³² Küleynî, *el-Kâfî*, 7/312.

²³³ Kanberî, *Şinahatnâme*, 4/154.

²³⁴ Mansûr Pehlivan, *Pejûhişî der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 234.

²³⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, 2/153.

2- Atf-ı gayr-ı adi: Aynı tabakada yer alan iki râvinin diğer iki râvi üzerine atfedilmesi ile yapılan tahvildir. Tahvil denildiğinde asıl kastedilenin bu olduğu ifade edilir.²³⁶ Örneğin: Ali b. İbrahim, Babasından ve Muhammed b. İsmail, Fadl b. Şâzân'dan, onlara İbn Ebu Umeyr²³⁷

1-Ali b. İbrahim> Babasından> tahvil

2-Muhammed b. Yahya> Ahmed b. Muhammed> tahvil

3-Hüseyn b. Muhammed> Abdûye b. Â'mir hepsi (3 tarık)> Ahmed b. Muhammed b. Ebi Nadr.....²³⁸.

2 . Metin Özellikleri

Şîa'da hadis metinleri, hadisın sıhhati konusunda olduğu gibi içerdiği bilgiler açısından ve metinlerin tespiti ve tasnifi konusunda da önem arz etmektedir. *el-Kâfi*'de yer alan hadislerin metin kısmında şu özellikler bulunmaktadır:

1-Hadis metni *el-Kâfi*'nin kısım -Usûl, Furû ve Ravza-, kitab ve bab başlıklarına uygun bir şekilde olur.

2-Metinlerde bazen kitap ve bab başlığına uymayan rivâyetler gelmiştir. Örneğin ashab-ı fil ve Kabenin yıkılması, Zemzem Kuyusu'nun Abdulmuttalib tarafından kazılması gibi aslında Ravza kısmında gelmesi gereken metinler Furû'da ve hac kitabında gelmiştir.²³⁹ Bu tür rivayetler tamamen kitabın başlığından da uzak kabul edilmez. Ancak *el-Kâfi*'nin fıkhi esas olarak yazdığı Furû kısmında böyle bir rivâyetin bulunması isabetli görülmemiştir.²⁴⁰

²³⁶ Tebrîzî, *Buhûsun fî mebânî ilmi 'r-ricâl*, 78.

²³⁷ Küleynî, *el-Kâfi*, 3/345.

²³⁸ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/47.

²³⁹ Küleynî, *el-Kâfi*, 4/215-224.

²⁴⁰ Âmidî, *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbuhu'l-Kâfi*, 260.

3- Bir babda gelen rivayetlerden ilk hadisin metni aynı babdaki diğer hadis metinlerine göre daha anlaşılır kabul edilir. Yani rivayet daha tam (etemm) diye ifade edilir. Babın sonunda yer alan metinde ibham ve işkal olduğunu ifade edenler olmuştur.²⁴¹

4-Bir bab başlığı altında önce en sahih olan hadise yer verilmiş, diğer hadisler de bu esasa göre sıralanmıştır.²⁴² Fakat bu herhangi bir delili olmayan temelden yoksun bir görüş olarak kabul edilmiştir.²⁴³

5-Metinlerin içinde birbiriyle ihtilafı bazı rivâyetler mevcuttur. Küleynî bazen bu türlü yerlerde bu teâruzu gidermeye çalışır.²⁴⁴

6-Aynı hadisin metni bazen farklı yerlerde sadece isnadı değişik olmak üzere tekrarlanmıştır.²⁴⁵

7- Küleynî, rivayet ettiği metinlerde ihtilaf bulunmamasına özen gösterir. Bu da onun bu konularda içtihatı bulunduğuna işaret olarak kabul edilmiştir.²⁴⁶

8- Bir hadis metni, konusuna göre birden fazla parçaya bölünmüş ve bu şekilde rivâyet edilmiştir. Yani rivayetin konu başlığına uygun düşen kısımlarını almış, hadiste ihtisar yapmıştır. *el-Kâfi*, ale'l-ebvab türü bir hadis kitabı olduğu için hadis rivayet edilirken manası dikkate alınarak kitap ve bab başlıkları altında metninden bazı bölümler alınmış ve her seferinde isnadı tekrar edilerek rivâyet edilmiştir.²⁴⁷ Metni tekrar eden hadislerin isnadları farklılaşmaktadır.

9-Küleynî, hadisleri manen rivayet etmekten çok lafzen rivayet etmeyi tercih etmiştir.²⁴⁸

²⁴¹ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/390.

²⁴² Hansârî, *Ravzatü'l-cennât*, 6/166.

²⁴³ Celâlî, *Dirâyetü'l-hadîs*, 160.

²⁴⁴ Rızâî, *Pejohişî peyrâmun-i usûl-i Kâfi*, 143.

²⁴⁵ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/396.

²⁴⁶ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/396.

²⁴⁷ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/397.

²⁴⁸ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/394.

10-Rivayet edilen hadislerden bazıları ile alakalı açıklamalar metinde yer alır. Bunlar seksen kadardır. Bunların bir kısmı Küleynî tarafından diğerleri ise Küleynî'den önceki râvilerin açıklamasıdır. Bu açıklamalar hadis metniyle karışacak bir şekilde değildir.²⁴⁹

Bu izahların çoğu *el-Kâfi*'nin Usûl kısmında yer almaktadır. Küleynî bu izahlarını daha çok kelimeler, fıkıh, tarih, tefsir vb. ilimlerde yapmıştır. Örneğin “samed” kelimesinin izahında bu görülür.²⁵⁰

11- Bazen metinleri bir olan hadislerin farklı bir tariki varsa birinci hadisi sened ve metinle rivâyet eder. İkinci rivâyette sadece râvileri farklı olan isnadı getirir. Peşinden bu senedin metni için önceki hadise işaretle **متن** kelimesini kullanır.²⁵¹

12- Kur'ân -özellikle ahkâm- ayetleri ile bezenmiş metinler vardır. Neredeyse tüm ahkâm ayetlerini Furû'da bulmak mümkündür. Şayet bu rivayetler *el-Kâfi*'den alınıp müstakil bir kitap haline getirilse bu kitabın, Ehl-i Beyt'in çok önemli bir ahkâm tefsiri kaynağı olacağı kabul edilir.²⁵²

13- *el-Kâfi*'nin bir başka özelliği de genelde birbiriyle çelişen rivayetlere yer vermemesi, bilakis belirlediği başlığın kapsamına giren hadisleri almakla yetinmesidir. Bazen zikrettiği hadisi, başkalarına neden tercih ettiğine de işaret etmiştir.²⁵³

14- Bazı *el-Kâfi* metinlerinde şerh mahiyetinde açıklamalar yer alır.²⁵⁴; Rivayetler arasında tearuz olduğunda tercihin beyan etmiştir.²⁵⁵ Bazen de rivayet isnadı sahih olmakla beraber icmaya muhalif ise uyarmıştır.²⁵⁶

15-Râvilerin rivayetlere yaptığı ziyadeleri yani müdrecleri zikreder.²⁵⁷

²⁴⁹ Kanberî, *Şinahatnâme*, 1/410.

²⁵⁰ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/136; Kanberî, *Şinahatnâme*, 1/396.

²⁵¹ Küleynî, *el-Kâfi*, 6/393.

²⁵² Kanberî, *Şinahatnâme*, 3/265.

²⁵³ Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, 222.

²⁵⁴ Küleynî, *el-Kâfi*, 5/289.

²⁵⁵ Küleynî, *el-Kâfi*, 4/90.

²⁵⁶ Küleynî, *el-Kâfi*, 7/115. (16. Hadisin zeyli)

²⁵⁷ Küleynî, *el-Kâfi*, 4/237.

16- Birçok hadisın rivayetini terk etmiştir. Bu hadisleri bazı hadis uydurmalarıyla meşhur Gulât râvilerin isnadda olması veya hadisın kendisini rivayet edebilecek; destekleyici bir karine bulunmadığından yahut râviyi sika kabul etmediği için eserine almamıştır.²⁵⁸

a. Metnin Hadisin Sıhhatine Etkisi

Küleynî'nin *el-Kâfî*'nin mukaddimesinde, bir hadisın sıhhatini tespit konusunda metnin önemini ortaya koyan ifadeleri yer almaktadır. Buna göre bir hadisın sahih olabilmesi metin açısından üç temele dayanır:

Kur'ân'a arz edilmesi: Hadis metni Kur'ân'a arz edilir, şayet muvafık düşerse kabul edilir yoksa reddedilir.

Amme'ye muhalif olması: Şîa'ya göre Amme'den kasıt Ehl-i Sünnet'tir. Buna göre bir görüş eğer Kur'ân'a uyup uymadığı bilinmeyip Amme'nin görüşlerinde yer alıyorsa ve hadis olarak rivâyetinden bahsediliyorsa bu hadis zayıftır. Dolayısıyla metnin Amme'nin görüşüne muhalif olması bir sıhhat ölçüsü olmaktadır.

İcmaya aykırı olmaması: İcmadan kasıt Şîa ashabının bu rivayet konusunda ihtilafta olmamasıdır. Ancak bu üçüncü kısım bazı Şîiler tarafından kabul edilmez. Çünkü Küleynî - her ne kadar bu kavram sonradan çıksa da- Ahbârî olarak kabul edilir. Çünkü Ahbârî düşüncenin özellikleri Küleynî'de dolayısıyla *el-Kâfî*'de net olarak bir şekilde uyduğu ifade edimştir. Ahbârîler'de ise şer'î deliller sadece Kitap ve Sünnettir.²⁵⁹

el-Kâfî'de bazı hadisler sened konusunda problem teşkil etmemesine rağmen metinlerinden dolayı tenkide tabi tutulmuşlardır.²⁶⁰

b. Metnin Kaynağı

Metnin kaynağından kastımız, rivayetin kendisine nispet edildiği kişidir. Daha önce de belirtildiği üzere hadisın kaynağı, Peygamber (s.a.v.) ve diğer imamların da bulunduğu masumlar kabul edilen kişilerdir. Küleynî, *el-Kâfî*'de masum imamlardan rivâyeti esas

²⁵⁸Mansûr Pehlivan, *Pejûhişî der zemîne-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 203.

²⁵⁹Kanberî, *Şinahtnâme*, 3/256.

²⁶⁰Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/397.

almıştır. Yani ona göre masum imamlardan gelen hadisler de merfu kabul edilir. Merfu nitelikli hadisleri rivâyet etmiştir. Bunu *el-Kâfî*'nin mukaddimesinde şöyle ifade eder: “Sadıklardan gelen sahih rivâyetler....” Nadiren masumların ashabından gelen rivâyetleri de vardır. Bu gibi yerlerde senedi masumda sona ermez. Fakat bunlardan bazıları aslında imamın ashabından olan râvisine izafe edilen mevkuf rivayetler olmakla birlikte hükmen merfu olarak kabul edilmiştir.²⁶¹ Hûî'nin Mu‘cemu’r-ricâl’in mukaddimesinde imama nispet edilmeyip mevkuf kalan 12 rivayet örnek olarak verilmiştir.²⁶²

Özetle ifade etmek gerekirse *el-Kâfî*'deki rivayetlerin büyük çoğunluğu merfu olup bazı mevkuf rivayetler de bulunmaktadır.

E. el-KÂFÎ’NİN İMAMA VEYA SEFİRLERE ARZI MESELESİ

İbn Tâvûs, Küleynî'nin sefirler döneminde (Osman b. Saîd el-Ömerî, Oğlu Ebu Cafer Muhammed b. Osman, Ebu'l-Kasım Hüseyin b. Rûh ve Ali b. Muhammed es-Semerrî)²⁶³ yaşadığını kaydeder.²⁶⁴ Küleynî son sefir Ali b. Muhammed'den önce vefat etmiştir. Zira Ali b. Muhammed 329 yılının Şaban ayında; Küleynî ise 329 yılında Bağdat'ta vefat etmişti. Dolayısıyla Küleynî, söz konusu eserini sefirler döneminde kaleme almıştır. O hâlde *el-Kâfî*'nin sefirlerden birine arz edilmiş olması gerekir.²⁶⁵ Başka bir deyişle *el-Kâfî*, telif edildikten sonra sefirlerden birine arz edilmiş, onlar da bu hadislere onay vermiş olmalıdır. Sefirlerin onayı da gaybetteki imamın onayı gibidir.

Bu görüş hakkında çağdaş Şîî müelliflerden Haydar Hubbullah şöyle demektedir: “Şayet bu fikir doğru olsaydı Küleynî mukaddimesinde bunu belirtirdi. Nitekim imamların rivayetini esas alan bir kitabın değerinin en fazla, imama arzla ortaya konulabileceği açıktır. Zamanın zaruri durumları veya imamla sefirleri hakkında yapılan takiyye sebebiyle bu yapıldıysa yedinci asra kadar bunun ortaya konulmayıp İbn Tâvûs tarafından mesnedsiz

²⁶¹ Muhammed Âsîf el-Muhsinî, *Buhûs fî ilmi’r-ricâl* (Kum: Merkezi’l-Mustafâ, 1432), 25.

²⁶² Ayetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşim Musevî Hûî, *Mu’cemu ricâli’l-hadis* (Beyrut: Dârü’z-Zehra, 1409/1989), 1/83-84.

²⁶³ Bk. Mustafa Öz, “Sefir”, *TDV İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009).

²⁶⁴ İbn Tâvûs, *Keşfu’l-mahacce*, 158.

²⁶⁵ İbn Tâvûs, *Keşfu’l-mahacce*, 159.

olarak rivayet edilmesi de muammadır. Üstelik bu İbn Tâvus tarafından yapılan bir tahmindir.²⁶⁶ Dolayısıyla *el-Kâfî*'nin sefirlere arz edilmesi rivayetini uydurma kabul eder.

Bazı Şîî âlimleri de *el-Kâfî*'nin İmama arz edilmesini, Mehdî Muntazar'ın onun hakkında “Bu kitap Şîa'mıza yeter” demesiyle kabul ederler. Şîî âlimler arasında Halil b. Gâzî el-Kazvînî'nin (ö.1089/1678) bu sözden hareketle *el-Kâfî*'nin gaybetteki İmama arz edildiğini ve tamamının sahih olduğunu iddia ettiği belirtilmektedir.²⁶⁷

Ne var ki Mehdî Muntazar'ın sözlerini içeren bu rivâyetin Şîî çevrelerde taraftar bulamadığı anlaşılmaktadır.²⁶⁸ Dolayısıyla *el-Kâfî*'nin imama arz edildiği meselesi Şîa içerisinde kabul edilmiş herhangi bir rivâyetle desteklenmemekte; bu iddia, ikinci derecede önemi haiz meseleler gaybetteki İmama arz ediliyorsa bu kadar önemli bir kitabın da imama arz edilmiş olması gerekir, şeklindeki bir faraziyeyle dayanmaktadır.²⁶⁹

el-Kâfî'nin İmama arz edilmediği görüşünü benimseyen çağdaş müelliflerden Hâşim Marûf da böyle bir arza gerek olmadığını, zira sahihi sakimden ayırmak için bir usulün olduğunu ileri sürmektedir. Adı geçen müellif, “Zaten bazı rivâyetler İmam Muhammed b. Hasan'a arz edilseydi o, bunların doğruluğunu onaylamazdı”²⁷⁰ diyerek *el-Kâfî*'deki mevzu hadislerin varlığına da dikkat çekmektedir.

F. el-KÂFÎ'NİN KAYNAKLARI

Küleynî, *el-Kâfî*'de, kendisinden faydalandığı kaynakların isimlerini birkaç yer hariç vermemiştir.²⁷¹ Onun asıllara ve cami türü hadis eserlerine olan zaman yakınlığı onlardan faydalandığı ihtimalini kuvvetlendirmektedir. Bu konuyu ele alan Şîî müelliflerde Küleynî'nin asıllar ve kitaplardan faydalandığı görüşü ağır basmaktadır.²⁷²

²⁶⁶ Hubbullah, *el-Medhal*, 343.

²⁶⁷ Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, 540; Gaffâr, *el-Küleynî ve'l-Kâfî*, 395.

²⁶⁸ Âmidî, *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbuhu'l-Kâfî*, 305-306.

²⁶⁹ Hasenî, *Dirâsât fi'l-hadîs ve'l-muhaddisîn*, 133.

²⁷⁰ Hasenî, *Dirâsât fi'l-hadîs ve'l-muhaddisîn*, 128.

²⁷¹ Bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 7/29, 59; Celâlî, *Dirâyetü'l-hadîs*, 167.

²⁷² Hasenî, *Dirâsât fi'l-hadîs ve'l-muhaddisîn*, 134.

Muhaddis Nûrî, Küleynî'nin asrında bütün asılların ve cami hadis kitaplarının bulunduğunu, onun talebesi olan Ebu Abdullah b. Musa el-Tellukberî'nin hâl tercemesinde yer alan bilgiden hareketle söyler.²⁷³

Küleynî hayatının büyük kısmını Rey'de geçirdiğinden; rivâyetlerinin çoğu da bu şehirde bulunan hocalarından ve kaynaklarından alınmıştır. Bu itibarla eserini yazarken en fazla onlardan faydalanmıştır. Kaynakları elde etmede ön plana çıkan iki hocası vardır: Ali b. İbrahim el-Kummî ve Muhammed b. Yahyâ Eşarî. Küleynî, *el-Kâfî*'nin birçok yerinde bu hocalarından olan rivâyetini tahammül ve eda lafızlarından “Haddeseni”²⁷⁴ ile ifade eder. Böylelikle hocalarından rivâyetlerini sema yoluyla aldığını belirtir. Bu iki âlimin dışında fukahânın fetvalarını da almaya çaba göstermiştir. Küleynî, *el-Kâfî*'yi yazarken bu iki hocasından en fazla Ali b. İbrahim Kummî'nin (bu zat genç yaşında gözlerini kaybetmiştir. Bu yüzden fetva ve rivâyetlerden uzak duran bir kimsedir.) kütüphanesinde bulunan Usûl-i erbeu mie ve diğer hadis kaynaklarından faydalanmıştır. Ayrıca telif sürecinde bu hocasından yardım da almıştır.²⁷⁵

Küleynî'nin isnadlarına bakıldığında hocalarından sonraki tabakada yer alan kimselerin, hadis kitabı sahipleri olması ve onun da hocaları vasıtasıyla bu kitapları rivâyet etmiş olması, kaynaklarının doğal olarak bu kitaplar olduğu sonucunu ortaya çıkardığı²⁷⁶ kabul edilir.

G. el-KÂFÎ'NİN OTORİTE KAZANMA SÜRECİ

el-Kâfî'nin otorite kazanma süreci esasen *Kütüb-i Erbaa*'nın otorite kazanma süreci ile bağlantılıdır. Kütüb-i Erbaa'nın Şîa arasında şöhret bulması hakkında Kütüb-i Erbaa müelliflerinin ilmî seviyelerinin ve güvenilirliklerinin yüksek olması, müelliflerin hadisin sıhhat şartlarını en iyi şekilde kendisinde bulunduran hadisleri toplamaya özen göstermeleri, konuların ve hadislerin tertip ve düzenindeki titizlikleri, büyük bir hadis külliyyatını

²⁷³ Nûrî, *Hâtimetü'l-Müstedrek*, 3/477.

²⁷⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/184.

²⁷⁵ Kanberî, *Şinahatnâme*, 2/256.

²⁷⁶ Bk. Celâlî, *Dirâyetü'l-hadis*, 167-168.

içermeleri, hadislerin rivâyet asrına olan yakınlıkları ve hadisler arası ihtilafı gidermeye yönelik çabaları.²⁷⁷

Şîî ulema *Kütüb-i Erbaa*'nın genelinde dikkate alınan bu hususları özelde *el-Kâfî* için de kabul etmiştir. Ayrıca erken dönem Şîî ulemasının, *el-Kâfî*'nin kıymetini ortaya koyduğu kabul edilir. Küleynî'nin eserinin tanıtımında ve meşhur olmasında en büyük paylardan biri de talebelerine aittir. Bu kitaba katkısı olup ona işaret eden ilk kişi Küleynî'nin muasırı, İmâmiyye Şîası'nda önemli bir yeri olan Vehb ailesine mensup İbrahim b. Süleyman b. Vehb'tir.²⁷⁸ Hâşim Marûf, *el-Kâfî'nin* otorite kazanma sürecini şöyle ele alır: “Küleynî, *el-Kâfî* kitabında gerçekleştirdiği çalışmaları daha önce Şîa'da kimse yapmamıştır. Çünkü o, kitabında usûl, furû, ahlak, adap ve fıkhn bütün konularını taharetten diyeteye kadar ele almıştır. Her hadisi kendisi için en uygun olan başlık altında getirmiştir. Bunun için onun dönemine yakın yaşamış olan İmâmiyye'nin önemli imamlarından Müfîd, el-Murtaza ve Kerâcîkî ve başkaları kendisi hakkında bazı mülâhazalarda bulunmalarına ve bazı rivâyetlerini eleştirmelerine rağmen onun bu güzel işlerini asla inkâr etmemişlerdir. Hatta onun eseri hakkında; onun benzeri tasnif edilmemiştir, en önemli eserlerdendir ve en faydalı olanlardandır, gibi ifadeleri mevcuttur. Küleynî'nin eserinin mütekaddimun döneminde ve özellikle Ahbârîler arasında bu kadar fazla benimsenmesinin sebebi, onun sahip olduğu şahsiyettir. Sika diye bilinen Küleynî'nin şahsiyeti onun eserine değer kazandırmıştır. Hatta bazı Şîîlerin nezdinde Küleynî bir müceddittir.”²⁷⁹ Hâşim Maruf'a göre, bazen kişisel özellikler kişinin eserlerine olmadık bir değerin verilmesine sebep olmuştur. *el-Kâfî* de bu tür eserlerdendir. Nitekim 7. asırda Hillî ve hocası İbn Tavus'la birlikte *el-Kâfî* asıl olması gereken konumu bulmuştur.²⁸⁰

Ehl-i sünnet nezdinde Buharî'nin Sahih'i neyse Şîa nezdinde Küleynî'nin *el-Kâfî* si de odur. Hatta onlara göre Şîa *el-Kâfî* 'ye yaklaşımında daha tutarlıdır.²⁸¹

Büveyhiler'in iktidara gelmesiyle, Şîa'nın kazanmış olduğu siyasi destekle, bu kitap önemini daha da arttırmış ve Şîîler arasında kutsiyet kazanmıştır.

²⁷⁷ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/373.

²⁷⁸ Celâlî, *Dirâyetu 'l-hadîs*, 143.

²⁷⁹ Hasenî, *Dirâsât fi 'l-hadîs ve 'l-muhaddisîn*, 133.

²⁸⁰ Hasenî, *el-Mevzûât fi 'l-âsâr ve 'l-ahbâr*, 43.

²⁸¹ Hasenî, *Dirâsât fi 'l-hadîs ve 'l-muhaddisîn*, 134.

Şîa'ya göre on bir asırdan beri Şîî İmâmî fikhî bu kaynağa dayanmaktadır. Bunun sebebi Ehl-i beyt'in kültürünü barındırması; en sahih kitap olması; faydasının daha çok olması; kapsam, tertip ve kısım açısından en iyi olmasıdır.²⁸² Özellikle Safevî devleti ile birlikte *Kütüb-i Erbaa* çok daha önemli bir konum elde etti.

H. el-KÂFÎ HAKKINDA ALİMLERİN DEĞERLENDİRMELERİ

el-Kâfî ve Küleynî ile alakalı ayrıntılı bilgi veren kaynakların hepsinde değerlendirme başlığı altında âlimler bilgiler verirler. Bu bilgiler kitabın kendisi ve müellifi için bir değer ve kıymet ölçüsü kabul edilmiştir. Eldeki verilerden bir kısmı Şîî kaynaklardan diğeri ise Ehl-i sünnet'ten alınmıştır.

1. Şîî Âlimlerin Değerlendirmeleri

Şîîler *el-Kâfî* hakkında, yazıldığı ve benimsendiği günden itibaren kendi mezheplerine mensup âlimler tarafından övgüyle teveccüh bulunduğunu ifade ederler. Bunlardan bir kısmı şöyledir:

Şeyh Müfid : “*el-Kâfî* kitabı, içinde çokça faydaları olan Şîî kitapların en üstünü

Necâşî, *el-Kâfî*'yi, nakilde ve zabtında çok değerli bir müellifin hacimli eseri olarak tanıtır.²⁸³

Tûsî, *el-Kâfî*'yi müellifinin kıymetini ifade eden sözlerle tanıtip onun 30 kitaptan oluştuğunu belirtir.²⁸⁴

Muhakkık Kerekî, *el-Kâfî*'den Şîa'nın en önemli ve temel hadis kitabı olarak bahseder.²⁸⁵

Şehid-i Evvel: “İmamiyye mezhebinde *el-Kâfî* 'nin bir benzeri yazılmamıştır.”²⁸⁶

²⁸² Gaffâr, *el-Küleynî ve 'l-Kâfî*, 421.

²⁸³ Necâşî, *Ricâl*, 102.

²⁸⁴ Tûsî, *el-Fihrist*, 591.

²⁸⁵ Kerekî, *Resâil*, 3/47.

²⁸⁶ Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali Meclisî, *Bihârü 'l-envâri 'l-câmia li-düreri ahhâri 'l-eimmeti 'l-ethâr* (Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 1403/1983), 7/207.

Meclisî: “*el-Kâfî*, en sağlam usûl, en cami ve fırka-i nâciyenin en iyi eseridir.”²⁸⁷

Mâzenderânî: “İslam’da *el-Kâfî* gibisi yazılmamıştır.”²⁸⁸

Yusûf Bahrânî: “Ehli-i imamet ve Şîa’nın çoğu *el-Kâfî*’nin üstünlüğü kabul eder.”²⁸⁹

Mir Dâmâd: “Muhtevası geniş olan bir kitaptır. Bu kitabın benzeri, âlim, fakih, hikmet sahibi... hiç kimseye nasip olmamıştır.”²⁹⁰

Mirzâ Nûrî: “Küleynî, benzeri, ashab arasında yapılmamış olan kitabın sahibidir.”²⁹¹

2. Sünnî Âlimlerin Değerlendirmeleri

Farklı düşünceye sahip olan mezheplerin birbirlerinin eserlerini değerlendirirken olumlu yönlerini belirtmelerinin yanında eleştirmeleri de normaldir. Önemli olan tamamen mezhebini üstün tutarak tarafgirane bir tutum içine girilmemesidir. Şîî kaynaklarda Ehl-i Sünnet ulemasının Küleynî hakkında sadece olumlu anlamdaki değerlendirmelerine yer verildiği görülmektedir.

1-İbni Esîr Küleynî hakkında şöyle der: “O, İmâmiyye mezhebinin fakihlerinden ve âlimlerinden biridir.”²⁹²

2- İbn Hacer şöyle der: “Şîa mezhebi hakkında eserler kaleme almış Şîî fakihlerindendir.”²⁹³

3- Fîrûzâbâdî (ö. 817/1415) şöyle der: “Muhammed b. Yakub el-Küleynî, Şîa fakihlerinden biridir.”²⁹⁴

²⁸⁷ Meclisî, *Mir’âtü’l-ukûl*, 1/3.

²⁸⁸ Muhammed b. İsmail Mâzenderânî, *Münteha’l-makâl fi ahvâli’r-ricâl* (Kum: Müessesetü Âl-i Beyt li’l-İhyai’t-Türâs, 1995), 6/237.

²⁸⁹ Bahrânî, *Lü’lû’etü’l-Bahreyn*, 389.

²⁹⁰ Muhammed Bakır b. Muhammed el-Hüseynî el-Esterâbâdî Mir Damad, *er-Revâşihü’s-semâviyye fi şerhi’l-ehâdisi’l-İmâmiyye*. (Kum: Mektebeti Ayetullahi’l-Uzma el-Mar’âşî en-Necefî, 1405), 4.

²⁹¹ Nûrî, *Hâtimetü’l-Müstedrek*, 3/273.

²⁹² İbnu’l-Esîr, *Câmiu’l-usûl*, 11/323.

²⁹³ İbn Hacer, *Lisânü’l-mizân*, 6/636.

²⁹⁴ Firuzâbâdî, *el-Kâmûsü’l-muhît*, 2/246.

Bu değerlendirmelerin hepsinde görüldüğü üzere Şîa mezhebi içindeki konumu göz önünde bulundurularak Küleynî hakkında bir bilgilendirme vardır. Hakkında herhangi bir cerh veya tadil ifadesi de kullanılmamıştır. Ancak Ehl-i sünnette Şîilikle itham edilen bir râvi için teşeyyu‘ ifadesi cerh unsuru gibi tartışılırken kendisi hakkında doğrudan Şîî olduğu ifade edilen bir kimse için cerhin olmadığını söylemek de zor gözükmemektedir.

İ. el-KÂFÎ ÜZERİNE YAPILAN ÇALIŞMALAR

el-Kâfi hakkında yapılan çalışmalar çoğunlukla isnad tahkiki, şerh, ta‘lik rivayetlerin mukayese edilmesi ile ilgili haşiyeler, kitaplarla mukayese, bölümlerinin araştırılması tercüme ve tabakât şeklinde sonuçlanmıştır. Bu hadis külliyyatının âlimler nezdindeki önemi onunla ilgili birçok çalışmanın yapılmasını sağlamıştır. Şîî ulema nezdinde bu kadar ehemmiyetli bir eser farklı açılardan araştırmaya tabi tutulmuştur. Bazıları en eski hadis eseri çalışması olduğundan, bir kısmı tarih, ahkam, tefsir, ahlak, akaid ile ilgili konuları kapsaması açısından, bir başkası rivayetleri bir kısmını tenkit ederek ve Küleynî’yi savunarak, diğerleri ise konu bazlı şerhler yazarak *el-Kâfi*’yle alakalı çalışmalar yapmışlardır.

Ayrıca Küleynî ve *el-Kâfi* hakkında sempozyum da tertip edilmiştir. Daha sonra bu sempozyumda sunulan makalelerin kitap olarak basımı gerçekleşmiştir. Bu kısımda Türkiye’de Küleynî ve *el-Kâfi* çerçevesinde gerçekleştirilen tezlere bakıldığında *el-Kâfi* hakkında yapılan çalışmaların isimleri çok ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır. Burada özellikle son dönemde İran Devleti’nin desteği ile *el-Kâfi* hakkında yapılan çalışmalardan bahsedilecektir.

1. Baskıları

el-Kâfi kitabı, eski nüshalarının karşılaştırılması ve Arapça dil yapısına uygun düzenlemeler yapılarak, belirli senetlerin zorluklarını gidermeye yönelik talikler ve fıkhu’l-hadise dair açıklamalarla dipnotlar verilerek yayımlandı.

Bu baskıların dışında *el-Kâfi*, daha öncesinde Tahran, Necef, Leknev, Tebriz ve Beyrut’ta Usûl, Furû ve Ravza kısımlarının baskıları gerçekleşmiştir. Ancak bu baskılardan Ali Ekber el-Ğaffârî’nin tahkiki en fazla faydalanılan *el-Kâfi* baskısı olduğu tespit edilmiştir. Ancak son dönemde *el-Kâfi*’nin farklı nüshalarının bir araya getirilmesiyle ve

dipnotlarındaki hadis in ve râvilerin hakkında verdiği bilgilerle gerçekleştirilen İran'ın Kum kentinde gerçekleştirilen Dâru'l-hadîs baskısı ve tahkiki çok daha fazla teveccüh bulmuştur.

2. Şerhler, Haşiyeler ve Ta'likler

el-Kâfî kitabının üzerine birçok şerh, haşiye ve ta'lik yazılmış ancak bunların sınırlı bir kısmı yayımlanmıştır. Bu hususta, bir sempozyum düzenlenerek, bu materyallerden bir kısmı tahkik edilip basılmıştır.

el-Kâfî'nin Usûl, Furu ve Ravza kısımlarına yönelik telif edilen ve baskısı yapılan şerhler ve haşiyeler şunlardır: bu. Kitapların sana katkısı neler.

1. Molla Halîl b. Ğâzî Kazvînî (ö. 1089), *eş-Şâfî fî şerhi'l-Kâfî*, iki cilt hâlinde basılmıştır.

2. Molla Halîl b. Ğâzî Kazvînî (ö. 1089), *Sâfî (der şerh-i Kâfî)*, iki cilt hâlinde basılmıştır.

3. Molla Muhammed Emîn Esterâbâdî (ö. 1036), *el-Hâşiye alâ Usûli'l-Kâfî*, bir cilt olarak baskısı yapılmıştır.

4. Seyyid Ahmed Alevî Âmilî (ö.1050), *el-Hâşiye alâ Usûli'l-Kâfî*, bir cilt olarak baskısı yapılmıştır.

5. Seyyid Bedruddîn Hüseyinî (ö.1060) Amilî, *el-Hâşiye alâ Usûli'l-Kâfî*, bir cilt olarak baskısı yapılmıştır.

6. Muhammed b. Hâdî b. Muhammed Muînuddin Âsif Şîrâzî (ö.1081), *el-Keşfu'l-vâfî fî şerhi Usûli'l-Kâfî*, bir cilt olarak baskısı yapılmıştır.

7. Mirzâ Refîa Nâyinî (ö. 1082), *el-Hâşiye alâ Usûli'l-Kâfî*, bir cilt olarak baskısı yapılmıştır.

8. Şerefuddin Muhammed b. Muhammed Rızâ Meczûb Tebrîzî (ö. 11. yy.), *el-Hedâyâ lî-şîati eimmeti'l-hudâ* iki cilt olarak baskısı yapılmıştır.

9. Refîuddin Muhammed b. Muhammed Mümin Geylânî (ö. 11. yy.), *ez-Zerîa ilâ Hâfizi's-şerîa (Şerh Usuli'l-Kâfî)*, iki cilt olarak baskısı yapılmıştır.

10. Şeyh Ali Kebîr (ö. 1104), *ed-Dürrü'l-manzûm*, bir cilt olarak baskısı yapılmıştır.
 11. Şeyh Ali Sağîr (ö. 12. yy), *el-Hâşiye alâ Usûli'l-Kâfî*, bir cilt olarak baskısı yapılmıştır.
 12. Muhammed b. Ali b. Muhammed Hasan Kâryâğdî (1237), *Tuhfetu'levliyâ (Terceme-i Usûl-i Kâfî)*, dört cilt olarak baskısı yapılmıştır.
 13. Muhammed Hâdî b. Muhammed Sâlih Mâzenderânî (ö. 1120), *Şerhu Furû'l-Kâfî*, beş cilt olarak baskısı yapılmıştır.
 14. Muhammed Hüseyin b. Kâryâğdî (ö. 1089), *el-Bidâatu'l-müzcat (Şerhu Ravdati'l-Kâfî)*, iki cilt olarak baskısı yapılmıştır.
 15. Muhammed Hüsey b. Yahya Nûrî (ö. 1127), *Şerhu Ravdati'l-Kâfî*, bir cilt olarak baskısı yapılmıştır.
 16. Alâuddin Muhammed Gülistane (ö. 1110), *Menhecu'l-yakîn (Şerh-i vasiyyet-i İmâm Sâdık be Şîyân)*, bir cilt olarak baskısı yapılmıştır.
 17. *er-Resâil fî şerhi ehâdîsi'l-Kâfî*, 2 cilt halinde basılmıştır.
3. Küleynî Sempozyumu Sonrası Yapılan ve Baskısı Gerçekleşen Eserler
1. Sâmir Amîdî, *Hayâtu's-Şeyhi'l-Küleynî*, bir cilt halinde baskısı yapıldı.
 2. Muhammed Cevâd Şibbîrî, *Tavdîhu'l-esnâd*, bir cilt halinde baskısı yapıldı.
 3. Muhammed Rızâ Hüseyinî Celâlî, *el-Ananetü li siyağı'l-edâi li'l-hadîsi's-şerîf fî'l-Kâfî*, bir cilt halinde baskısı yapıldı.
 4. Ali Sadray-i Huyî Kâfî Peşuhî ber esâs-i nüshahay-i hattî, bir cilt halinde baskısı yapıldı.
 - 5- Muhammed Kanberî, *Kitâb şinâsî Küleynî ve kitâb-i el-Kâfî*, bir cilt halinde baskısı yapıldı.
 6. Muhammed Kanberî, *Şinâhtnâme-i Küleynî ve el-Kâfî*, dört cilt halinde baskısı yapıldı.

7. Muhammed Ali İyâz, *Kâfî pojohî (Gözâriş-i pâýânnâme hay-i murtebib bâa Küleynî ve Kâfî)*, bir cilt halinde baskısı yapıldı.

8. *Musâhebhâ ve mizgirdhâ*, bir cilt halinde baskısı yapıldı.

Bunlar arasında ayrıca Molla Sadra'nın (ö.1050/1640) *Şerhü Usûli'l-Kâfî*'si; ve Meclisî'nin *Mir'âtü'l-ukûl'ü el-Kâfî*'nin son dönemde en önemli baskısı yapılan şerhlerdendir.

4. el-Kâfî Hakkında Yapılan Diğer Çalışmalar

el-Kâfî hakkında yapılan diğer önemli çalışmaların başında ihtisarlari, fihristleri ve tercümeleri gelir.

a. İhtisarlari

el-Kâfî'nin muhtasari denilince akla ilk gelen ve görülebildiği kadarıyla baskısı yapılan Behbûdî'nin *Sahîhu'l-Kâfî* isimli eseridir. Aslında bu eser hadis tenkidi yapılarak oluşturmuştur. İhtisar gibi bir amaç gözetilmemiştir. Şii eserlerde *el-Kâfî* hakkında bilgi verildiğinde bu çalışma bir ihtisar örneği olarak verilir. Hatta bu kitabın aslı *Zübdetü'l-Kâfî* ve Farsça'ya yapılan tercümesi ise *Güzide ez-Kâfî (el-Kâfî'den seçmeler)* şeklinde olduğundan ihtisar çalışması olma izlenimini vermektedir. *Sahîhu'l-Kâfî* Beyrut'ta 3 cilt hâlinde basılmıştır.

b. Fihristler

el-Kâfî hakkında yapılan en önemli fihristler şunlardır:

1- *Fehresu Ahâdîsi'l-Furu' mine'l-Kâfî, Mecmau'l-Buhûsu'l-İslâmiyye.*

2- *Fehresu Ahâdîsi Usûli'l-Kâfî, Mecmau'l-Buhûsu'l-İslâmiyye.*

3- *Fehresu Ahâdîsi'r-Ravda mine'l-Kâfî, Mecmau'l-Buhûsu'l-İslâmiyye.*

4- *el-Mucemu'l-müfehres li-Ehadîs'l-Kütübi'l-Erbâa.* Bir komisyon tarafından hazırlanmıştır.

c. Tercümeler

el-Kâfî'nin Farsça, Türkçe, Urduca ve İngilizce tercümeleri bulunmaktadır.

Farsça tercüme olarak yukarıda ismi geçen *Tuhfet'ul-evliya* isimli eser daha fazla kabul görmüştür. Bu tercümelerin bir kısmı Molla Halîl b. Ğâzî Kazvînî, *Sâfî* isimli şerhinde olduğu *el-Kâfî* şerhinin Farsça'ya aktarılması şeklinde olmuştur.

Türkçeye *el-Kâfî*'nin Usûl kısmı Vahdettin İnce tarafından tercüme edilmiştir. Son yıllarda ise Câmî'atu'l-Mustafâ yayınları arasında Abdullah Turan ve S. Seccat Karakuş tarafından yapılan *el-Kâfî*'nin tercümesi devam etmektedir. Urduçaya da *el-Kâfî*'nin şerhinin bir kısmı Muhammed Şebbir b. Hüseyin Cenfûrî tarafından tercüme edilmiştir. İngilizceye ise Muhammed Muhammed Hasan er-Rîzevî tarafından tercüme edilmiştir.



III. DEĞERLENDİRME

Küleynî'de hadis ilminde râvi olmaktan çok yazdığı *el-Kâfi* eseriyle tanınmıştır. Küleynî'nin hayatı ile alakalı bilgiler kitabında ismi verilen hocaları ve bu hocalarının bulunduğu yerlerdeki muhtemel diğer hocaları ve kitabını icazetle alan talebeleri ile bilinmiştir. Küleynî hayatında en iyi bilinen şey onun bu eseridir. Başka eserler de yazdığı ifade edilse de onlar günümüze ulaşmamıştır. Yazdığı eserin en son imamın gaybet-i suğra dönemine denk gelmesi Küleynî'nin ve eserinin Şiîler tarafından kabul edilmesine vesile olmuştur. Daha önce Şîa'da görülmeyen ale'l-ebvâb bir sistemle hadisleri toplamıştır. Eser Mukaddime, Usûl, Fürû ve Ravza bölüme ayırmıştır. Küleynî'den önce ve sonra bir hadis eserin bu şekilde bölümlere ayrıldığı tespit edilememiştir. *el-Kâfi*'deki kitap ve bab başlıkları Küleynî'ye ait olduğu tespit edilmiştir. Şîa tarafından kabul gören *Kütüb-i Erbaa* içinde hadislerin isnadını tam vermeye çalışan tek müelliftir ve hadis sayısı bakımından en fazla rivayete sahiptir. Küleynî ve *el-Kâfi* hakkında birçok çalışma yapılmıştır. *el-Kâfi Kütüb-i Erbaa* içinde en fazla şerh ve haşiye yazılan hadis kitabıdır.

İKİNCİ BÖLÜM
ŞİÂ'DA HADİS TENKİDİ ve el-KÂFİ

I. ŞİA'DA HADİS TENKİDİNİN MAHİYETİ

Hadis ilminde *tenkit* ifadesi sened ve metin için kullanılmaktadır. Tenkide esas alınan bir hadis kitabı olduğunda kitaptaki rivayetlerin müellifine aidiyeti de bu işleve dahil edilmektedir. Dolayısıyla hadis tarihinde, rivayet kaynaklarının müellifine nispeti ve içeriğinin tenkidi ile alakalı bilgiler de yer almaktadır. Bu bağlamda tarih boyunca Şîî hadis külliyyatının en önemli eseri olan *el-Kâfî* hakkında da bazı tenkitler yapılmıştır.

Tenkit bağlamında metin için en önemli kavram sahih hadise mütekaddimûn ve müteahhirûn döneminde yapılan tanımlamalardır. Bu terim anlaşılmadığında hadis tenkidini anlamak mümkün olmayacaktır.

Küleynî, Şeyh Sadûk ve Tûsî gibi mütekaddimûn döneminde kullanılan sahih kavramı müteahhirûn döneminden farklılık arz eder. Mütekaddimûn döneminde hadis sahih ve gayr-ı sahih olmak üzere ikiye ayrılır. Buna göre sahih hadis, karinelerle masumlardan geldiği konusunda güven veren rivayettir. Senedin râvilerinin sika olup olmaması önemli değildir. Bu karineler: Hadisin Usûl-i erbau mie'nin çoğunda yer alması, bir veya birkaç usulde farklı tariklerle bulunması, ashâb-ı icma²⁹⁵ kabul edilen Zürâre, Muhammed b. Müslim ve Safvân gibi birinin kitabında yer alması, masum imama arz edilmiş ve onun onayından geçmiş bir hadis kaynağında bulunması, -örneğin Yunus b. Abdurrahman ve Fadl b. Şâzân'nın kitapları, İmam Askerî tarafından onaylanmıştır.- ve ulemanın itimat ettiği meşhur rivayet kitaplarında yer almasıdır.²⁹⁶ Bu gibi karinelerle desteklenen hadisler, Şîî hadis geleneğinde mütekaddimûn dönemi sahihi olarak kabul edilir.

Müteahhirûn döneminde sahih ise, İmâmî ve adil râvi tarafından nakledilen senedi muttasıl olan hadistir.²⁹⁷ *el-Kâfî* bağlamındaki tenkidlere bakıldığında bunların iki noktada yoğunlaştığı görülmektedir. Birincisi eserin müellife aidiyeti, ikincisi içerdiği rivayetlerin sübutudur. Burada öncelikle eserin müellife aidiyeti ile ilgili görüş ve tartışmalar ve muhtevası üzerindeki tenkit ele alınacak sonra eserler incelenecektir.

²⁹⁵ Ca'fer es-Sübhânî, *Usulü'l-hadis ve ahkâmuhu fi ilmi'd-dirâye*. (Beyrut: Dârü'l-Edva, 1425/2004), 34; Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 324.

²⁹⁶ Mansûr Pehlivân, *Pejûhiş der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 113.

²⁹⁷ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 324.

II. el-KÂFÎ BAĞLAMINDA HADİS TENKİDİNİN TARİHÇESİ

A. MÜTEKADDİMÜN DÖNEMİ

Mütekaddimûn dönemi özellikle imamın gaybete çekilmesi sonrası ortaya çıkan Şîî hadis eserlerinin isnad değil de metin esaslı olarak değerlendirilmenin yapıldığı ve hadislerin sahih ve sahih olmayanlar şeklinde ayrıldığı dönemi kapsamaktadır.²⁹⁸ Şîa'ya göre İmamların bulunduğu asırda hadisler onlara sorulmak suretiyle elde ediliyordu. Onlardan bu hadisleri alanlar, yine onların emriyle orada bulunmayan kimselere naklediyorlardı. Daha sonraki süreçte imamlar vefat edip en son imamın gaybete çekilince temel hadis metinleri oluşmaya başladı. Bu eserler içerisinde - Şîîler genellikle- *el-Kâfî*'nin, en önemli hadis kitabı olduğunu ifade etmişlerdir. Kitabı tenkitle meşgul olanlar eserin çok az yerini ele almışlardır.²⁹⁹ Küleynî veya mütekaddimûn ulemâsından birine, *el-Kâfî*'de bulunan hadislerin içerisinde kendisi ile amel edilmesi caiz olmayan zayıf hadisin var olup olmadığı sorulacak olsa, onlar zayıf hadisin manasını ve kendisinden ne kastedildiğini anlamayacakları gibi eserde yer alan hadislerin masumlara nispet edilmesi ile sahih hadis olduğu konusunda harici karinelerin bulunduğu şüphe etmeyeceklerdir.³⁰⁰

Mütekaddimûn uleması hadis meclislerinde bulunan kimselere rivayetleri yazdırmış veya ezberletmişlerdir. Böylelikle hadisleri zayi olmaktan muhafaza etmişler ve bu rivayetlerin içerisine bir şeylerin eklenmesine veya değiştirilmesine engel olmuşlardır. Ayrıca bu kaynaklara müracaat etmekle sorumlu olanlar, diğer Müslüman fertlere ezberlerinden veya kitaplarından bunları naklettiler. Bu durum hicrî 1. asırdan gaybet-i suğraya kadar böyle devam etmiştir. İmamların huzurunda bulunan kimseler, bizatihi onların gözetiminde bunlarla amel etmişler, yanlış bir uygulama olduğu vakit ise bunları düzeltmişlerdir.³⁰¹ Ancak orada bulunmayanlar veya sonraki dönemde gelenler ise kendileri için daha önceki âlimler tarafından hazırlanmış olan bu kitaplardan hadisleri almak suretiyle imamların ilimlerinden faydalanmışlardır. Bu kimselerin, imamlardan gelen bilgileri ve amellerini sadece rivayetlerle aldıkları görülmektedir.

²⁹⁸ Mecîd Meârif - Saîd Şefî'î, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır* (Kum: Semt, 1400), 145.

²⁹⁹ Hasenî, *Dirâsât fi'l-hadis ve'l-muhaddisîn*, 196.

³⁰⁰ İbn Tâvûs, *Keşfu'l-mahacce*, 159.

³⁰¹ Tebrîzî, *Buhûsun fî mebânî ilmi'r-ricâl*, 68.

Vesâilu's-Şîa sahibi Hurr el-Âmilî'nin (ö. 1104/1693) tespitine göre hadis eserleri yaklaşık 300 yıl içerisinde 6000 kitaba varmıştır. Bu eserlerin hepsi mezhep, adalet-zabt, güvenilirlik vb. kişisel vasıflarında farklılık gösteren fakat iç karinelerle Ali Şîa'sından olan kimselerdir.³⁰² Bu eserler arasında özellikle bilinen *asıllar* bir başka ifadeyle *Dört yüz asıl* - ki bunlar da İmam Bakır, Sadık ve Kazım dönemlerinde telif edilmiştir- özel bir yere sahiptir. Çünkü bu eserlerde diğerlerinde olmayan birçok farklı özellik bulunmaktadır. Bu durum bilhassa “harici karine” isimlendirmesi ile ortaya çıkmaktadır.³⁰³ Bu bağlamda Kur'ân, sünnet, akıl, icma, ashabın ameli ve diğer rivayetler ile muvafakat, bir rivayetin muhtevasının sıhhatine delalet eden başlıca karînelerdir.³⁰⁴

Hicrî 7. asra kadarki süreçte, Usûlî âlimlerin bu karînelere sıklıkla atıfta bulunduğu görülmektedir.³⁰⁵ Bu dönemde senedinin durumu ne olursa olsun bir rivayetin bilhassa ilk dört karîneden birine sahip olması, o rivayetin muhtevasının sahih sayılması için yeterli bir sebep olarak kabul edilmiştir. Bu karînelere birinin desteklediği rivayet ile amel gereklidir. Herhangi bir karînenin eşlik etmediği haber ise haber-i vâhid olup onunla, çoğunluğu râvi ve senede müteallik birtakım şartların sağlanması durumunda amel edilebilmektedir. Bu karînelere birine muhalefet etmek ise rivayetin reddini gerektirmektedir.³⁰⁶

Bir kısım Şîî âlime göre bu karineleri kendisinde bulunduran “usuller” Küleynî'nin yanında mevcut idi. Küleynî, isnaddaki râvilerin durumlarını bildiği gibi bu kitap ve asılların müellifleri hakkında da yeterince bilgiye sahipti. Çünkü kendisi sonraki müteahhirûn ulemaya göre dönem itibari ile râvilere daha yakındı. Ayrıca râvilerin terceme ve ahvali ile alakalı bilgilerin bir kısmı da kendisine ait *Ricâl* adlı eserinde bulunmaktaydı. Günümüze ulaşmayan bu ricâl eseri Necâşî'nin kitabında zikredilmektedir.

Bahsi geçen *Dört yüz asıl*, müelliflerinin kendi el yazıları, düzeltmeleri ve onlara ait olduğunu ifade eden unsurlarla geriye bir miras olarak Küleynî ve ilim ehline kalmış,

³⁰² İbnü'l-Hür Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgari Hür Amilî, *Vesâilü's-Şîa ila tahsili mesâilü's-şeria* (Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 1412/1991), 6/248.

³⁰³ Tahrânî, *ez-Zerâa*, 3/125.

³⁰⁴ Meârif - Şeffî, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır*, 123.

³⁰⁵ Bk. Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 235.

³⁰⁶ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 423.

Küleynî'den sonra da aynı şekilde Şapur b. Erdeşir kütüphanesinde Bağdat'ın Kerh semtinde mevcudiyetini devam ettirmiştir.³⁰⁷

Küleynî, yanında bulunan bu asıllar ve kitaplardan faydalanmış ve bu asıllardan kendisinde güven oluşturan veya dış karinelerle masumdan geldiği kesinleşen bir şekilde gelen hadisleri seçmiştir. Bu seçmiş olduğu hadisleri usul ve fûrû başlıkları altında bir araya getirmiştir. Bu işlemi 20 yıl boyunca devam ettirmiş ve kitabını Şîa için bir kaynak olarak geriye bırakmıştır. Bunu sonradan yazmış olduğu mukaddimesinde açıkça ifade etmiş, kitabına almış olduğu hadislerin masumdan geldiğini ve harici unsurlarla korunmuş sika râvilerin kitaplarından meydana getirdiğini beyan etmiştir.

Mütekaddimûn Şîî âlimleri *el-Kâfî*'yi, *Kütüb-i erbaa*'nın içinde -diğerlerine böyle bir şey isnad etmeksizin- en sahih ve güvenilir eser olduğunu kabul etmişler ve bu kitapta geçen hadislerle, diğer hadis kaynaklarında olup olmadığına bakılmaksızın amel etmişlerdir.³⁰⁸ Mütekaddimûn döneminde *el-Kâfî*'deki hadislerle alakalı genel bakış açısı bu şekilde olmakla birlikte yine mütekaddimûn dönemi âlimlerinden Seyyid Murtaza, *el-Kâfî*'nin bazı rivayetleri ile ilgili tenkitlerini açıkça ifade etmiş ve bunlardan bir kısmının zayıflığı konusunda açıklamalar yapmıştır.³⁰⁹

B. MÜTEAHHİRÛN DÖNEMİ

Müteahhirûn dönemi ile hadislerin dörtlü taksime tabi tutulduğu hicrî 7. asırdan günümüze kadarki süreç kastedilmektedir. Bu dönem, hadislerin kabulü ile alakalı şartların değiştiği, özellikle isnad ve metnin, rivayetin kabulünde esas alındığı bir dönem olarak kabul edilebilir. Bu süreçte genelde *Kütüb-i erbaa*, özelde ise *el-Kâfî* bağlamında tenkit faaliyetinin başladığı, sonra da bu tenkitlerin her bir kitaba farklı şekillerde yapıldığı görülmektedir.

Müteahhirûn dönemi Şîî âlimleri, bir hadis kitabının kesinlikle sahih olduğunu ifade eden rivayetleri içerdiğini söylemenin ve bunu, sahip olduğu mukaddime veya başka gerekçelerle birlikte de olsa delillendirmenin aslında pek bir fayda vermeyeceği

³⁰⁷ Hamevî, *Mu'cemu'l-buldân*, 2/432.

³⁰⁸ Mansûr Pehlivân, *Pejûhiş der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 211.

³⁰⁹ Kanberî, *Şinahnâme*, 3/410.

görüştüğüdür.³¹⁰ Ağa Büzürg-i Tahrânî, *el-Kâfî*'de zayıf hadis var mıdır yok mudur? Şayet varsa Küleynî niçin bulunduğu asırdaki dört sefire ve onunla bulunan kişilere Bağdat'ta arz etmedi? Böylelikle onu görür ve oradaki bulunan zayıf hadisleri çıkarmış olmaz mıydı? sorularına cevap bulmak üzere Arapça bir risale kaleme almıştır. Bu risalede, aslında Mirzâ Nûrî'nin *Hâtimetü'l-müstedrek*'inde özellikle dördüncü faidede yeterince bilginin olduğunu ifade ederek kendisi de bazı eklemeler yapmıştır.³¹¹ Ağa Büzürg-i Tahrânî kendi döneminde bu sorunların aynen devam ettiğini ve kişilerin zihinlerini meşgul ettiğini ve bundan dolayı bir risale yazdığını ifade eder.³¹² Bu durum, *el-Kâfî* ile alakalı problemlerin tarihi süreç içerisinde tam bir çözüme ulaşmadığını göstermektedir. *el-Kâfî* hakkında isnad ve özellikle metin esaslı tenkitler son yüzyılda daha yoğun bir şekilde gerçekleşmiş, öncelikli olarak hadislerle ve hadis kaynakları hakkında tenkit yapılmıştır. Dolayısıyla metin tenkidi tarihçesinin incelenmesi konumuzun daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Şîa hadis tenkidi hakkında son dönemde İran'da yapılan çalışmalarda artış gözlemlenmektedir. Bu çalışmaların sonucu olarak tenkide esas olan konular, ilim mahfillerini aşip toplumun da müşahade edip haber aldığı bir duruma gelmiştir. Bu gibi tartışmaların topluma kadar inmesi nedeniyle bir kısım Şîî âlimlerce, önu alınamayacak ve onarılamayacak problemlere sebep olacağından bunların usul ve esaslarının belirlenmesi noktasında harekete geçilmesi gerektiği ifade edilmektedir.³¹³ Hadis tenkidi ile ilgili yazılan çalışmalara bakıldığında Şîa mezhebince kabul gören âlimler tarafından *el-Kâfî* özelinde müstakil bir tenkid eserinin yazılmamış olduğu görülmektedir. Ancak metin tenkidi bağlamında yazılan eserlerde *el-Kâfî* hakkında değerlendirmelerin yapıldığı görülmektedir. *el-Kâfî*'nin Şîa'nın içinde sahip olduğu eser karizması ve kendisine verilen değer, kısmî de olsa bu tenkitlerin *el-Kâfî* özelinde gerçekleşmesini engel teşkil etmemiştir.

Hadis tenkidinin geçirdiği tarihî sürece bakıldığında İmâmiyye Şîası'nda hadislerle ilgili çalışmaların hicrî 1. asırdan itibaren özelde metin tenkidinde olmak üzere fikhî, şer'î ve ahlakî metinlerde pek revaç bulmasa da tarih ve itikatla alakalı naslarda yoğunlaştığı görülür. Kadim Kum medresesi, hicrî 3. ve 4. asırlarda metin tenkidinde aktif bir rol

³¹⁰ Kanberî, *Şinahatnâme*, 3/187.

³¹¹ Nûrî, *Hâtimetü'l-Müstedrek*, 145.

³¹² Muhammed Muhsin Tahrani Ağa Büzürg-i Tahrânî, *Risale* (b.y.: y.y., ts.), 3.

³¹³ Bk. Sâid Şefî'î, "Revîkerdhây-ı gûnâgûn be hadîs ve hadîs pejûh der deverân-i muasır", *Ulûm-i hadîs* 2 (1397), 60-85.

oynamıştır. Özellikle ğulât tarafından gelen rivayetler tenkide tabi tutulmuş ve bunları nakleden râvilerle karşı rivayetlerini kabul etmemede bir esas oluşmuştur.³¹⁴ Hicrî 1. asırdan itibaren Şîî İmâmî hadisçiliğinde metin tenkidinin etkili bir şekilde kullanıldığı, özellikle hicrî 3. ve 4. asırlarda Kazvin'deki Kum ekolünün bu konuda daha etkili davranıp ğulâtın olan râvilerin rivayetlerini ayıklamada daha aktif çalıştıkları ifade edilmektedir.³¹⁵

İmâmî akılcı ekolü, hicrî 4. asrın ikinci yarısı ile hicrî 5. asrın ilk yarısında Şeyh Müfid, Seyyid Murtaza ve İbn Ğadair tarafından tenkid faaliyeti etkili kullanılmıştır. Tûsî'den sonraki asırda -6. asrın yarısına kadar- metin tenkidi yerini hicrî 4. asır âlimlerinden geriye kalan ricâl, cerh-tadil kitapları bağlamında isnad tenkidine bırakmıştır.³¹⁶ Metin tenkidi bundan sonraki süreçte muhaddisler arasında etkin bir şekilde kullanılmamıştır. Fakihler ve usulcüler bunu daha aktif kullanmışlardır. Bu durum İmâmiyye'de metin tenkidi ile alakalı bilgilerin diğer mezheplerin aksine daha çok fıkıh ve usulle alakalı eserlerin arasında bulunmasına yol açmıştır. İsnad ve metin tenkidinin tarihi süreci hicrî 14. asra kadar bu şekilde devam etmiştir. İmâmiyye'de ortaya çıkan hadislerle alakalı tenkide yönelik anlayışlarla birlikte rivayet kitaplarına yönelik metin tenkidi yoğunluğunun yeniden başladığı kabul edilmektedir.³¹⁷

1 . Hadis Tenkidini Ortaya Çıkaran Unsurlar

Modern dönemde İmâmiyye'de hadis tenkidi ortaya çıkaran unsurlar şunlardır:

a. Arz Hadisi

Şîa'ya göre Kur'ân'a arz hadisi mütevatirdir. Ancak hadis Kur'ân'a arz edildiğinde muhalefetin açık bir şekilde olması gerektiği ifade edilmektedir. Kur'ân'la hadis arasındaki muhalefetin ya tam bir tebâyün ya da umum ifade eden lafızda cüzî bir tebâyün olması gerekmektedir. Bunu şöyle örneklendirmek mümkündür: Kur'ân'daki "صل" "namazı kıl" buyruğunun bulunduğu açık emrin tam tersi bir şekilde bir hadis rivayetinde "لا تصل" "namaz kılma" gibi bir yasak bulunur ve dolayısıyla hadisteki yasak Kur'ân'daki emre tearuz ederse

³¹⁴ Haydar Hubbullah, *Nakdu'l-metn fî tecrubeti'l-İmâmiyye* (b.y.: y.y., ts.), 1.

³¹⁵ Hubbullah, *Nakdu'l-metn*, 2.

³¹⁶ Hubbullah, *Nakdu'l-metn*, 2.

³¹⁷ Muhammed Ali Mehdevirâd, *Pejûhişhây-i hadis-i müselmanân* (Tahran: Neşr-i Kitâb-i Mercî', ts.), 12.

bu rivayet reddedilir. Bu şekildeki bir zıtlığın örneği ise çok azdır.³¹⁸ Ancak son dönemde İmâmiyye özelinde “Kur’ân’a muhalefet ediyor” gerekçesi ile metin tenkidi adı altında hadislerin kolaylıkla kabul edilmemesi problemi ortaya çıkmıştır. Bu görüşe, Muhammed Bâkır es-Sadr taraftar olmuş aynı fikri Muhammed Hüseyin Fadlullah ve Ali Sistânî de savunmuştur. Buna göre Kur’ân’a muhalefet -yeni bir kavram olarak- onun umum ruhuna da muhalif olmaktır.³¹⁹ Örneğin Muhammed Hüseyin Fadlullah, Peygamber (s.a.s.) ile imamların özellikleri ve kemâlâtlarıyla alakalı olarak Amme (Ehl-i sünnet) ve Hâsse’nin (İmâmiyye) görüş birlikteliğinin olduğu, ancak görüşlerinde mahiyet itibariyle farklılıkların bulunduğu ve bu itikadi konunun kapsamı açısından Kur’ân’la tearuz halinde bulunan unsurları barındırmadan kabul edilemeyeceği ve mevcut görüşlerin ğulât tarafından uydurulduğu sonucuna varır.³²⁰

Fadlullah, Şîa hadis kaynaklarında bulunan yukarıda geçen konularla alakalı rivayetleri sened açısından herhangi bir değerlendirmeye tabi tutmadan Kur’ân’a muarız olması esassından hareketle kabul etmeme tercihinde bulunmuştur. Haydar Hubbullah ise bu görüşün dengeli kullanılması durumunda çok önemli bir yer teşkil edeceğini ifade etmiştir.³²¹

b. Takiyye

Takiyye İmâmiyye’de metin tenkidinin meydana gelmesinde önemli bir etkiye sahiptir. Şîîlerin birçoğuna göre Ehl-i beyt’e mensup imamlar, Emevî ve Abbâsî dönemlerinde çok zor şartlarda hayatlarını sürdürmüşlerdir. Bu durum onların takiyyeyi çokça kullanmalarına sebep olmuştur. Takiyye, İmamların kendilerine uyanlara çoğu defa kendilerinden bazı ithamları uzaklaştırmak yahut kendilerinin veya cemaatlerinin canlarını kurtarmak için doğru olmayan hükümler vermeleri suretiyle gerçekleşmiştir. Dolayısıyla Ehl-i beyt’ten olan İmamların, maslahat gereği bazen bile mevcut durumun tersine ve hakikate muhalif sözler söyledikleri ortaya çıkmaktadır. Bu da hadisin vakıyyla, akılla veya bundan başka bir şeyle muhalefetinin sadece râviyi tekzip etmek için yeterli olmadığını göstermektedir. Zira râvinin takiyye yapılarak kendisine eda edilen rivayeti nakletmiş olması da muhtemeldir. Sübûtu anlamında hadisin sağlamlığını ifade eden hadis amel noktasında

³¹⁸ Meârif - Şefî’î, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır*, 156.

³¹⁹ Kanberî, *Şinahatnâme*, 2/321.

³²⁰ Mansûr Pehlivân, *Pejûhiş der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 132.

³²¹ Mecid Mearif, “Rabîta-ı târîh u fehm u hadis”, *Pejûh-i dînî* 14 (K 1385), 57.

merdud duruma düşebilir demektir. Bu bazen İmâmiyye’de uydurma tabiri ile ifade edilmektedir. Halbuki bu rivayetin uydurma ile alakası yoktur. İmam bunu takiyye yaparak gerçekte söylemiş ancak bu manayı kastetmemiştir. Bu sebeple bazen bu rivayetler her ne kadar uydurma gözüke de uydurma kabul edilmemiştir.³²² Görüldüğü üzere takiyye aslında Şîa’da en fazla kullanılan ve mezhepte önemli olan bir konuma sahip olan bir kavramdır. Masum imamın bile takiyye yapması hadislerin sıhhatinde problem teşkil etmiştir. Modern dönemde Şîî hadisçiler takiyye unsuruna özellikle dikkat etmektedirler.

c. İmamların Teşrideki Durumu

İmamların teşride önemli bir konumu bulunmaktadır. Bu durum Şîî âlimler nezdinde farklı görüşler ortaya çıkarmış, bir kısmının kabul ettiğini diğerleri kabul etmemiştir. Ehl-i beyt’ten, Hz. Peygamber’e (s.a.v) nispet edilmeden ve içeriği itibari ile asr-ı saadette olması ihtimali bulunmayan bir hadis geldiğinde, şayet İmamın teşri’î yönü kabul edilirse bu hadis aynen kabul edilir ve tenkide gidilmez. Ancak imamların teşri’î yönü kabul edilmezse söz konusu hadis ya merdûd olur ya da kendi yönetimleri altında bulunan topluluğu idare etmek için -bazı sultanların da yaptığı gibi- özel bir tasarruf olarak kabul edilir. İmamların teşri’î sahibi olmaları, hadislerde nübüvvet döneminde gerçekleşmesi mümkün olmayan birçok şeyin daha rahat anlaşılmasına sebep olmaktadır.³²³ Buna göre hadislerde o gün farklı anlatılan veya farklı hüküm verilen bir durum daha sonraki süreçte toplumun ihtiyacına göre yeniden farklı bir şekilde ifade edilebilmektedir. İmamların teşrii yetkisi denilirken aslında kastedilen yine imamlardan gelen ama sonrası için yeni olan bir bilginin rivayet edilmesi durumudur. Hz. Peygamber (s.a.v) döneminde müminlere karşı yapılmayan takiyyenin sonraki dönemde imamlar tarafından müminlere yapılması buna örnek teşkil edebilir.

d. Bâtinî Düşünce

İmâmiyye Kur’ân’ı lafız esaslı değil batınî yorumla, metin tenkidinde kullanmıştır. Bu düşünce Şîî âlimler tarafından oldukça fazla benimsenmiş ve bu yüzden Şîî âlimler, kesin sonuç ortaya çıkaran lafzî delaletlerden uzak durarak kendi itikadi düşüncelerini rahatlıkla ortaya koyabilecekleri bir ortam oluşturma ithamına maruz kalmışlardır. Özellikle İmâmî

³²² Mansûr Pehlivân, *Pejûhiş der zemine-ı kitab-ı Kâfi ve müellif-i ân*, 178.

³²³ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 245.

düşüncede metin tenkidinde bâtinî düşünce son beş asırda nispî bir rol oynamıştır.³²⁴ Ayrıca Ahbârî düşünceye sahip Şîîler arasında oldukça revaç bulan ve içinde bulunduğumuz asırda az da olsa benimsenen: “Kur’ân’ın anlaşılması sadece Ehl-i beyt’e mahsus bir durumdur. Kişisel anlamda yapılan içtihatların hiçbir değeri yoktur” düşüncesidir bu da Kur’ân’ın batınî anlamıdır.³²⁵ Buna göre hiç kimse Ku'rân'ın batınî anlamını imamlar kadar anlayabilmesi mümkün değildir.

2 . Modern Dönemde Hadis Tenkidi

Modern dönemde hadis ve hadis araştırmaları birçok farklı yönden gerçekleşmiştir. Bu ayrımlar içerisinde en önemli yeri tutan kesim, dindar olduklarını söyleyip hadisleri ele alanlardır. Nas odaklı düşünen bu kimseler günümüzdeki Ehl-i Sünnet içinden Selefîler Şîa'nın içerisindeki Ahbârîler bunu ifade etmektedirler. Bunlar hadislerin zahirine çok fazla önem verip sadece hadislere göre ameli tercih ederler. Bunların aksine Kur'âniyyûn ve akılcılar hadise herhangi bir değer atfetmezler.³²⁶ Şîa'da hadis tenkidine dair bu türden malumatı günümüz İran'ında yapılmış olan kitap veya makale çalışmalarında müşahade edilir.

Modern dönemde Şîa'da hadis tenkidinin ortaya çıkış sebepleri ve zemini hakkında bazı kitap ve makaleler bulunsa da kapsayıcı ve birbiriyle uyumlu ilmi bir çalışma ortaya konulmadığı ifade edilmektedir. Bu konuda yapılan çalışmalardan bir kısmı şunlardır:

Makale olarak ortaya konulmuş olan bazı önemli çalışmalar:

1-Mehdî Rehberî, *İnkılâb-ı meşrûta zayıf-ı nuvgirây-i dînî der Îrân*.

2-Mehdî Nâzimî Karabâğ, *Güftmân-ı vehâbiyet ve endişe-i muasır-ı Îrân*.

3-Ali Tasdikî ve Şâh Rızâî, *Nakd-i didgâhu amelkerd-i ceryân-i Kurâniyyân-i Şîa*.

Bu konuda kısmi olarak görüşler veya şahıslar bağlamında bölümler barındıran kitaplar şunlardır:

³²⁴ Hubbullah, *Nakdu'l-metn*, 3-5.

³²⁵ Meârif - Şefî'î, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır*, 63.

³²⁶ Ali Tasdikî - Şâh Rızâî, “Nakd-i didgâhu amelkerd-i ceryân-i Kurâniyyân-i Şîa”, *Maarif* 157 (1393), 76.

1- Haydar Hubbullah, *es-Sünnetü fi'l-fikri'l-İmâmîyyi's-Şiî*.

Bu kitap farklı dönemlerdeki Şiî âlimlerin hadis hakkındaki görüşlerini ele almaktadır. Özellikle yedinci kısımda Kur'âniyyûn görüşünde olanlarla alakalı bilgiler verilmiştir. Ayrıca bu görüş saliklerinden Şeriat Sengeli, Ferid Tenkâbenî, Hüseyinî Tabâtabâî, Kalemderân ve Burkâî ile bu zevatın konuya dair görüşleri hakkında bilgiler vermiştir.³²⁷

İsimleri verilen bu şahısların hayatları ve yazmış oldukları Şîa hadis tenkidi ile ilgili eserleri incelendiğinde farklı görüşe sahip olan bu kişilerin ortak düşüncelerinin, onları birbirinden farklı kılan fikirlere göre daha az olduğu görülür.³²⁸

2- Resûl Caferiyân, *Cereyehâ ve sâzmanây-imezhebî- siyâsî-i İrân*. (İran'daki dini- siyasi akımlar ve örgütler)

3- Muhammed İbrahim Rûşen Zamîr, *Cerâyân-i şinâsiyî Kur'ân besendegî*. (Kur'an temelli akım analizi)

4- Mecîd Maârif ve Said Şefî'î, *Der Âmedî ber mutâlaât-i hadîsî der deverân-i muasır*. (Çağdaş dönemde hadis çalışmalarına giriş)

5- Mikdâd Nebvî Rızavî, *Endîşe-i ıslah-ı dîn der İran*. (İran'da Dinî İslahat Düşüncesi)

6- Muhammed Safer Cebreilî, *Seyrî der tefekkür-i kelamiy-i muasır*. (Çağdaş kelim düşünceinde gezinti)

Bu eserlerde özellikle muasır Şîa içerisindeki Şiî hadis tenkitçileriyle alakalı başlıkların altında kısaca bilgiler verilmiştir.

Bütün bu kitapları ve kendilerinden önce yapılmış olan makale anlamındaki çalışmaları, *Müntekidân-i hadisi Şîa; Kuran besendegân der tefsir, Kur'âniyyûn u muasır* başlıklı makale iyi bir şekilde özetlemektedir. Bunun haricinde, son dönemde hadis kitaplarının tenkidine dair yazılmış müstakil eserlerle ilgili tenkit mahiyetinde çalışmalar da az olmakla birlikte mevcuttur. Örneğin *Nakdi kutub-i hadis* isimli eser, Mecid Maarif ve Mehdi Hâdiyân tarafından, *Kitab-ı "Nakd-ı kütüb-i hadîs der terâzûy-i nakd bâ tekiye ber âsîbhây-i fikhul-hadîs* adlı makale ile tenkit edilmiştir.

a. Hadis Tenkidi Yapan Şiî Düşünce Akımları

³²⁷ Haydar Hubbullah, *es-Sünnetü fi'l-fikri'l-İmâmîyyi's-Şiî*, 600-670.

³²⁸ Şehrâm Dârâb Pûr, *Müntekidân-i hadîs-i Şîa, Fasıl-nâme-i mutalaat-i Kur'ânî*, Sonbahar, 1399, 371-401.

Hadis ve hadis araştırmaları ile ilgili asrımızda yapılan gruplandırmalardan biri de bütüncül bir şekilde bakıldığı zaman din kelimesi ele alındığında iki farklı görüşün ortaya çıkmasıdır. Eğer dine, içinde hadisin de yer aldığı şer‘î bir anlam verilmesi, yani dinin ilahî olduğu kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak olan düşünceler ile dine herhangi bir ilahî vasıf verilmeyerek felsefî bir bakış açısıyla Batı’da olduğu gibi yaklaşılması durumunda bu düşüncenin tenkidi de farklı olacaktır. Hadisle ilgili kimi Müslümanlarca serdedilen modernist yaklaşımların, genelde Batı felsefesinden kaynaklandığı ifade edilmektedir. Dinin ilahî kaynaklı olduğu kabul edilirse “O zaman bu din nasıl bilinecektir?” sorusu akla gelmektedir. Bu soru iki şekilde cevap verilebilir: Metnin nas olarak gelen başka bir metinle anlaşılmaya çalışılması veya metnin diğer bilgi unsurlarıyla -akıl ve şahitler gibi-birlikte anlaşılmasıdır.³²⁹

Hadisleri din kapsamında ele alanlar kendi içlerinde farklı görüşlere sahip olmuşlar ve onları birbirinden ayırt eden özellikleri barındırmışlardır. Dolayısıyla naslar, yani metinler çerçevesinde hareket eden bir yapıya sahip olmuşlardır. İslam dininin metinleri Kur’ân ve hadistir. Ayrıca bu ikisi arasında bir ihtilaf bulunmaz ve onları birbirinden ayıran unsur ise Kur’ân’ın uydurma ve tahriften uzak olması ancak hadislerin çoğu için geçerli olmamasıdır. Bu görüşü benimseyenler temelde şu isimlerle bilinmektedir: Sünnîlerde Selefiler, Şîîlerde ise Ahbarilerdir.³³⁰

Günümüz İran’ında en önemli hadis araştırma konularından birisi de hadisin Kur’ân ve Sünnetle olan bağlantısıdır. Bu çerçevede birkaç fikri ekol ortaya çıkmıştır. Bunlar tefsirde Kur’ân’a bağlı olanlar, Kurâniyyûn ve hadis tenkitçileri olarak ifade edilebilir. Tespit edilebildiği kadarıyla hadis tenkidi ile alakalı Ku’râniyyun’un görüşlerini şu dört grup altında ele alınabilir: Yeni Ahbâriler, Usûlîler, Tecdid-i nazar (Hadislere yeniden bakış) ve Modernist bakış.³³¹

aa.Yeni Ahbâriler

Bu grubun genel anlayışına göre aklın nas karşısında ameliyesindeki işlevi, nakli anlamaya çalışmasıdır. Bir başka ifadeyle insanın saadeti bulabilmesi için nakle ihtiyacı

³²⁹Seyyid Ali Akâyî, “Kur’ân besendegân ve inkâr-i hücciyet-i hadîs, ,” Marifet-i kelâmî 1/3 (1396), 32.

³³⁰ Ali Ekber Hakimizâde, *Esrâr-ı hezâr sâl*, 42.

³³¹ Resul Caferiyân, *Cereyânha u sâzmânây-ı mezhebî*, (Tahran: Ferheng-i Dâniş, 1380), 46.

olmakla beraber onu, akıl vasıtasıyla elde etmektedir. Onlar göre akıl, rivayet edilen bir kısım hadislerin arasında anlam itibarıyla irtibatı kurmak için vardır. Bu işlevini yerine getirdikten sonra naklin akla ihtiyacı kalmamaktadır.³³² Dolayısıyla akıl, dinî konularda gelen haberleri tenkit etme salâhiyetine sahip değildir. Akıl bu noktada, kalbin sahih olan rivayet hususunda mutmain olmasını sağlamakta ancak rivayetin sahihliğini belirleyememektedir.³³³ Bu görüşte olanlar; hadis ilimlerine, tenkit ilmine, ricâl ve dirâyet ilimlerine karşıdır. Bu gibi bir ayrımı sahiplenilen Şîî ekolün içinden Tefkik ekolü, Hücetiye ekolü ve Teceddüd ekolüne sahip kimselerin de olabileceği kabul edilmektedir.³³⁴

Bu ekollerden Tefkik ekolü, Mirzâ Muhammed Ğaravî'ye (ö. 1936) tabi olan kimselerdir. Bunlar felsefî öğretilerine dinden destek bulmaya çalışmaktadırlar. Günümüzde bunları Ayetullah Cafer Seydân ve Muhammed Rızâ Hakimî temsil etmektedir. Hakimî “Tefkik ekolü” ismini bir makalede zikrettikten sonra *Mektebe-i Tefkik* adlı eserinde bu ekolün görüşleri ve temel esasları hakkında bilgiler vermektedir.³³⁵

Hücetiye ekolü, 1943 yılında Mahmud Halebî adlı bir Şîî âlimin önderliğinde, İslam'ı Bahâiler'e karşı savunmak ve “Zamanın İmamının (Mehdi'nin) ortaya çıkmasına zemin hazırlamak” amacıyla kurulmuş bir teşkilattır. Bunlara göre hidayet için lazım olan her şey masumun sözünde yer almakta, onun dışındaki her şey sapkınlığa götürmektedir. Onlar imam ortaya çıkmadan yapılacak olan herhangi bir başkaldırının sapkınlık olduğu ve engellenmesi gerektiği inancındadırlar. Bu grubun bir diğer özelliği ise kendi aralarında din âlimlerinin çok fazla bulunmamasıdır. Ancak şu var ki bazı görüşleri itibari ile tecdîd karşıtı kişilerle benzerlik gösterdiği ifade edilir.³³⁶ Bu görüşün önemli temsilcilerinden Mehdi Nasirî, *Simât* isimli neşriyatında söz konusu görüşleri yayınlamıştır.³³⁷ Ona göre peygamberler medenileşmenin ve var olmanın esasıdır. Dolayısıyla insanın vahiyden müstakil bir şekilde tecrübî bilgiye ve kişisel becerilere dayanarak kendi varlığını ve geçimini sağlaması mümkün değildir. Bugünkü insanların hayatında yer alan gelişmeler ilahi olmayan bir bilgilendirme neticesinde ortaya çıktığı için onların başına bela olmuştur.

³³² Meârif - Şeffî'î, *Der âmedi, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır*, 113.

³³³ Mehdevirâd, *Pejûhişhây-i hadis-i müselmanân*, 65.

³³⁴ Muhammed Safer Cebreilî, *Seyrî der tefekkür-i kalâm-i muasır* (Tahran: Sâzmân-i intişârât, 1391), 63.

³³⁵ Bkz. . Muhammed Rıza Hakimi, *el-Medresetü't-tefkikiyye* (Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1421), 151-162.

³³⁶ Şeffî'î, “Revîkerdhây-ı gûnâgûn be hadis ve hadis pejûhî der deverân-i muasır”, 70.

³³⁷ Muhsin Tabatabaîfer, *Cereyanhây-i fikrî der havzâ-i muasır-ı Kûm* (Tahran: Neşr-i Ney, 1394), 108-109.

Nitekim Nasirî'nin "İlim Çin'de olsa bile isteyiniz" hadisinde geçen ilim ifadesini dini ilimler olarak açıklayıp diğer ilimleri saymaması da bu görüşün bir yansımasıdır.³³⁸

ab.Usûlîler

Günümüz Şîîleri'nin en temel gruplarından birisidir. Bu grubun en belirgin özelliği şer'î hükümlerin kaynağı olan Kur'ân, sünnet, akıl ve icmâyı kabul ederek dinde içtihadın varlığını savunmasıdır.³³⁹ Bu grubun görüşleri muasır Şîî âlimler ve ilmi çalışma yapan kimseler tarafından kitap, makale ve fakülte veya ilim havzalarında yapılan tezlerle ortaya konulmaktadır. Usûlîleri Şîa'da kendi içinde birbirinden ayırt etmek güçtür. Ancak onların genel anlamda hadislerle bakış açıları incelendiğinde şu üç temel grupla karşılaşılır: Hadisçi anlayış, ricâl esaslı anlayış ve akılcı anlayış.

aba. Hadisçi Anlayış

Bu gruptakiler, haber-i vâhidin dinin bütün konularında hüccet olduğunu ve buna bağlı olarak dinî konularda hadislerin itimat edilen temel dayanaklardan sayılması gerektiğini kabul ederler.³⁴⁰ Bu âlimler ricâl ilmine ve hadislerin muhtevasını tenkit işlevinin varlığına karşı değillerdir. Ayrıca bu görüşü benimseyenlerin bir kısmının ricâl ve tenkit ilmi ile ilgili çalışmaları ve eserleri bulunmaktadır. Bu kimselerin, hadislerin metnini veya senedini tenkit etmelerine rağmen zayıf kabul ettikleri rivayetler yoktur.³⁴¹ Bu fikirleri benimseyenlerin en meşhurları arasında Ayetullah Hüseyin Burûcirdî, Ayetullah Cafer es-Sübhânî, Rıza Üstâdî ve Muhammed Muhammedî Rey yer almaktadır. Bunlara göre rivayetin kabul edilme esası, rivayetle alakalı kalpte meydana gelen bir çeşit itminandır. Bu prensibi "Tevsîk-i sudûrî" (kalbe güven (huzur) veren) olarak ifade etmektedirler.³⁴² Senedi rivayetin kabulü veya reddi için yeterli görmemekte, senedle birlikte başka karinelerin de bulunması gerektiğini belirtmektedirler. Bu karineler ise Kur'ân'la, akılla ve tarihî vakalarla

³³⁸ Mehdi Nasirî, *İslâm ve teceddüd* (Tahran: İntişârât-ı Kitâb-ı subh, 1380), 123.

³³⁹ Meârif - Şefî'î, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır*, 82.

³⁴⁰ Meârif - Şefî'î, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır*, 82.

³⁴¹ Abdüllatif Hân Şüşterî, *Tuhfetü'l-âlim* (b.y.: y.y., 1984), 43.

³⁴² Muhammed Cevâd Rızâî, "Kejhâniy-i Târih-i teşeyyü", 1385, sayı: 4, 62.", *Fasıl-nâme-i medrese* 4 (1385), 62.

uyumlu olup olmaması ile kat'î sünnet veya muteber rivayetlerle uyum ve uyumsuzluk şeklinde ortaya çıkmaktadır.³⁴³

abb.Ricâl Esaslı Anlayış

Bu görüşe göre hadisin masumdan sadır olduğunu tespit için sened ve metin önemlidir. Bu fikre sahip âlimlerin zayıf ve mevzu hadislerin tenkidi yönünde de eserleri vardır. Onlar dini bilgilerin ve fıkha ait ahkâmın ancak sahih hadislerin temelinde gerçekleşeceğine inanırlar.³⁴⁴ Ayetullah Ebu'l-Kasım el-Hûî, Muhammed Takî et-Tüsterî, Muhammed Bakır Behbûdî ve Muhammed Âsîf Muhsinî, ricâl temelli hadis tenkidi yapanlardır. Senedin muteber olması, bir hadis için ilk kural olarak kabul edilmiştir.³⁴⁵ Yani hadisin sened açısından sağlamlığı belli olmadan metni Kur'ân'a, kat'î sünnete ve akla arz etmenin bir değeri yoktur. Hadisin kalpte bir itminanı sağlamasının, rivayetle alakalı değerlendirmede yetersiz ve tamamen belli olmayan bir esasla hadisi ele alma olduğu kanaatine sahiptirler. Halbuki sika râviden gelen rivayet böyle değildir. Zira bir kişiye sika denilmesi için kriterler bellidir. Böyle bir kimsenin rivayeti hüccet kabul edilmiştir. Senet bağlamında hadis tenkidi üzerine çalışmalarıyla ve yazdığı eserlerle bilinen Huî'nin bu tenkidi en iyi şekilde yaptığı kabul edilmektedir.³⁴⁶

abc. Akılcı Anlayış

Bu görüşe göre hadisin itibarı veya haber-i vâhidin hücciyeti sadece fikhî konularla sınırlıdır. İtikad, ahlak vb. konuları kapsamamaktadır. Ebu'l-Hasan Şa'rânî, Allâme Muhammed Hüseyin Tabâtabâî ve Haşim Ma'rûf bu görüşe sahip Şîî âlimlerinden sayılırlar. Şa'rânî, haber-i vâhidi akaitte, hatta kıssa ve Kur'ân tefsirlerinde bile delil kabul etmez ve şöyle ifade eder: "Usûl-i dinde, kıssada ve Kur'ân tefsirinde hadisin kendisi kaynak olmayacağı gibi vaaz, adap ve dualar konusunda da senede ihtiyaç yoktur." Buna göre Şîî rivayetlerden her 1000 hadiste 50'den fazla kesinlikle uydurmadır."³⁴⁷ Ancak şunu da ifade

³⁴³ Şefî'î, "Revîkerdhây-ı gûnâgûn be hadîs ve hadîs pejûhî der deverân-i muasır", 54.

³⁴⁴ Hasan Tâmirî, "Nakd u berresiy-i kitâb-i mekteb der ferâayend-i tekâmül", *Sefîne* 5/7 (1398), 64.

³⁴⁵ Muhammed Bakır Behbûdî, *İlelû'l-hadis* (Tahran: İntişârât-i Senâ, ts.), 54.

³⁴⁶ Mirzâ Şa'rânî, *el-Medhal ilâ azbi'l-menhel* (kum: Müessesetü'l-Hâdî, 1373), 75.

³⁴⁷ Şa'rânî, *el-Medhal ilâ azbi'l-menhel*, 78.

eder ki hadis batıl, yani uydurma olmadığı müddetçe reddedilme tarafına gidilmez. Bununla birlikte her ne kadar hüccet olmasa da bir hadiste eğer doğruluk ihtimali varsa bu korunur.³⁴⁸

Tabâtabâî, eserlerinde haber-i vâhidlerin hücciyeti ile ilgili muhalefetini tefsir ve itikatla alakalı konularda dile getirmiştir. Ona göre dini konularda, haber-i vâhidin hücciyetine delalet eden fer'î ahkâm ile alakalı kısım hariç aklî ve şer'î hiçbir şey bulunmamaktadır.³⁴⁹ Tefsirinde bu konuya şöyle değinmektedir: “Aklî bir esasa dayanarak ahkâm hadisleri dışındaki haber-i vâhidleri asla delil almayız. Çünkü insan akılla birlikte hayatını kurmaktadır”.³⁵⁰ Tabâtabâî bir açıdan mütakaddimûn dönemi akılcıları Şeyh Müfid ve Seyyid Murtazâ gibi hadislerin karinelerle tenkidi konusunu kabul etmektedir. Zira onlara göre karinelerle desteklenmemiş olan bir rivayet, yani haber-i vâhid hüccet olamaz.³⁵¹ Bir başka açıdan ise muasır Usûlî görüşe temayül etmektedir. İlim sağlayan karineden kasıt usûl i din, tarih, fedâil gibi konularda tam güvenilirliği sağlayan bir şeydir. Ancak fikhî konularda herhangi bir mevsukiyet delil olmak için yeterlidir.³⁵²

Hâşim Marûf asrımızın hadis tenkitçilerinden birisi olarak kabul edilmektedir. Genellikle Muhammed Cevâd Muğniye ile karşılaştırılır. Zira her ikisi de tenkit konularında o gün gündemde olan şeyler hakkında görüşlerini açıkça ifade edebilmektedirler. Hâşim Ma'rûf'un, rivayetleri tenkidinde İslam mezheplerinin takrîbi (mezheplerin birbiriyle kaynaşması) konusundaki çalışmalarının etkisinin olduğu kabul edilmektedir.³⁵³ Onun özellikle keramet, menâkıb vb. konularda rivayetleri tenkit etmesinin sebebi mezhepleri tekârübü bağlamından kaynaklı olduğu ifade edilir. O, isnad tenkidini metin tenkidine öncelemiş olan Hûî'nin takipçilerinin aksine metin tenkidini öncelemiştir. Hâşim Ma'rûf hadis tenkidini Kur'ân'a, akla ve tarihi bilgiye dayanarak yapmakta olup bazen rivayetlerden bir kısmının efsane veya masal olduğunu ifade etmektedir.³⁵⁴

³⁴⁸ Şa'rânî, *el-Medhal ilâ azbi'l-menhel*, 83.

³⁴⁹ Hüseyinî Tâbâtabâî, *Râhi be sûy-i vahdet-i İslâmî*, (Kum: Müessesesi-i Ferheng-i Nebâ, 1397), 74.

³⁵⁰ Tabatabâîfer, *Cereyanhâ-yi fikrî der havzâ-i muasır-ı Kûm*, 34.

³⁵¹ Rızâî, “Kejhâniy-i Târih-i teşeyyü”, 1385, sayı: 4, 62.”, 74.

³⁵² Hasenî, *el-Mevzûât fi'l-âsâr ve'l-ahbâr*, 73.

³⁵³ Hasenî, *el-Mevzûât fi'l-âsâr ve'l-ahbâr*, 96.

³⁵⁴ Hasenî, *el-Mevzûât fi'l-âsâr ve'l-ahbâr*, 46.

ac.Hadiste Tecdid Görüşü

Şîîler nezdinde, tenkit faaliyetlerini yürütmek oldukça zorlu bir süreç olup aynı zamanda bu konuda çalışan kimseler için de uygun zeminin bulunması noktasında çok zorluklar bulunmaktadır.³⁵⁵ Bu bağlamda hadis tenkidıyla ilgili ilk çalışmaların Rıza Hân döneminde gerçekleştiği yönünde görüş bildirilmiştir.³⁵⁶ Bu dönem Batı'yla bilgi akışının gerçekleştiği ve aynı zamanda hurafelere karşı hareketlerin de ortaya çıktığı bir zamandır. Tecdid görüşünü savunanlar dört grup halinde ele alınmaktadır: Kur'âniyyûn, Tefsirde Kur'ân bağluları, Kur'ân ve usul-i fıkha dayalı tenkit yöntemi ve Hadise tarihselci?? bakış.

ad.Kur'âniyyun

Son yüzyılda Şîî dünyasında dini konular hakkında sünnetin mevcut zenginliğini azaltma ve birçok hadisi münker kabul etme şeklinde -bir kısım muhakkik âlimin ifadesiyle- “Şîî Kur'âniyyûn” diye bir grup ortaya çıkmıştır.³⁵⁷ Bu görüşe sahip olanlar, Şîî mezhep geleneğinin oluşumunda Kur'ân ayetlerinin, rivayetler ve haberlerle elde edilen kazanımlara ihtiyaç bırakmamakta olduğunu fark etmişlerdir. Bu sebeple Kur'ân'ın kendisine dönüşü hâkim kılmak isteyen kimseler, hadislerle ihtiyaç duymadan Kur'ân'ı anlama ve kendisiyle amel etme düşüncesini ortaya koyarken bir başka açıdan da rivayet kitapları içerisinde dağınık bir vaziyette bulunan mezheple alakalı hadislerin ve haber-i vâhidlerin zayıflığını veya Kur'ân'la ve akl-ı selimle teâruz hâlinde bulunduğunu ispata çalışmak amacıyla tenkide tabi tutmak suretiyle Şîî rivayet mirasını tenkit etmişlerdir. Kur'âniyyûn diye ifade edilen bu grubun Ehl-i sünnet'teki aynı isme sahip olan kişilerle görüşleri birebir paralellik arz etmemektedir. Her ne kadar isimlendirmeleri bir olsa ve bazı konularda ortak görüşlere sahip bulunsalar da ileride bahsedileceği gibi temelde farklı görüşlere sahip oldukları kabul edilmektedir.

Günümüz Şîa'sında Kur'âniyyûn'un ortaya çıkışı, uydurma ve zayıf rivayetlerle ilgili tartışmalar ve yapılan reddiyelerle gerçekleşmiştir. Böylelikle aslında sünnetin ve hadisinindeki konumunu zayıflatmak ve Kur'ân'ı hâkim kılmak amaçlanmaktadır.³⁵⁸ Bu akımın

³⁵⁵ Cebreilî, *Seyrî der tefekkür-i kalâm-i muasır*, 84.

³⁵⁶ Cebreilî, *Seyrî der tefekkür-i kalâm-i muasır*, 84.

³⁵⁷ Haydar Hubballah, *Nazariyyetü's-sünne fi'l-fikri'l-İmâmiyyi's-Şîî : et-tekevvin ve's-sayrûre* (Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 2006), 612; Mehdevirâd, *Pejûhişhâ-yi hadis-i müselmanân*, 138.

³⁵⁸ Meârif - Şeffî, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır*, 181.

görüşleri ve kendileri ile ilgili bilgiler günümüz Şîî âlimleri tarafından eserlerde ortaya konulmuştur. İran’da Ku’râniyyûn diye isimlendirilen akımlar hakkında görüşlerini ilk ifade eden kişinin Ahmet Kesrevî olduğu ifade edilmektedir.³⁵⁹

Bu düşünceye sahip kimseler kendilerini; Şîa akaidinde tecdîd görüşü akımı,³⁶⁰ Kur’ân bağılıları³⁶¹, Şîa akaid ve sünnetine muarız aydın görüşe sahip olanlar³⁶², Şîa’da dinî ıslahat, tecdidi nazar-ı talibân der hadis³⁶³ (Hadise yeni bakış) ve muvahhidler³⁶⁴ gibi isimler altında ifade etmişlerdir.

Bazı Şîî âlimler tarafından bu ekol mensupları için “dinde Kur’ân’a bağılıları” (Kur’ân besendegân der dîn) adıyla ele alınıp görüşleri değerlendirilir. Bunlara göre Kur’ân insanın hidayeti için yeterlidir. Kur’ân’ın asli kaynak olması noktasına özellikle temas etmekte ve ona dönüşün olması gerektiği inancında olup hadisin hücciyetini kabul etmezler. Bu görüş sahipleri Kur’ân’ın tefsirinde hadisleri kabul etmedikleri gibi bunun dışındaki dinî unsurları da kabul etmezler. Onlara göre Kur’ân dinî terimlerin ve ahkâmın açıklanması konusunda yeterli olup dinin bütün cüzî ve küllî, mücmel ve mufassal her şeyi Kur’ân’da mevcuttur. Dolayısıyla sünnete ihtiyacı yoktur. Kur’âniyyûn ifadesinin bu görüş sahipleri için bir övgü değil, tam tersine Hz. Peygamber’in (s.a.v.)sünnetini sebepsiz yere inkar ettikleri için bir zem olduğu ifade edilmektedir.³⁶⁵

Şîa’da Kur’âniyyûn görüşüne sahip olanlar Ehl-i sünnet’ten olan Kur’âniyyûn’da olduğu gibi bütün hadisleri reddetme görüşünde değillerdir. Kur’ân’ı kendilerine destek alan bu grup, Şîa itikadını tenkitle uğraşmış olup bazen akaidle ilgili çok önemli tenkitler yapmışlardır. Bu nedenle Ehl-i sünnet ve Vehhâbî görüşe sahip olanlarla bazı noktalarda birbirlerine benzerlik göstermektedirler.³⁶⁶

³⁵⁹ Bkz. Ahmed Kesrevî, *Şîîgerî: behânend ve dâverî konend* (Tahran: Peymâ, 1323), 32.

³⁶⁰ Caferiyân, *Cereyânha u sâzmânây-ı mezhebî*, 61.

³⁶¹ Caferiyân, *Cereyânha u sâzmânây-ı mezhebî*, 98.

³⁶² Bk. Cebreilî, *Seyrî der tefekkür-i kalâm-i muasır*, 370.

³⁶³ Mehdevirâd, *Pejûhişây-i hadis-i müselmanân*, 138.

³⁶⁴ Ebu’l-Fadl İbn Rıza Burkaî, *Sevânihu ’l-eyyâm* (by: Dâru’l-akîde, 2013), 78.

³⁶⁵ Kâsım Bestânî, “Câygâh-i akl ve muktezayat-ı an der itibâr-ı bahşî güftârây-ı dinî”, *Mecelle-i Ulûm* 4 (K 1384), 35.

³⁶⁶ Cebreilî, *Seyrî der tefekkür-i kalâm-i muasır*, 79.

Bu düşünce sahipleri İslam birliğine ulaşmaya vesile olarak Şîa'nın akaid ile ilgili rivayetlerini tenkide esas almışlar ve bunların birbiriyle çelişkili olduğu görüşüne varmışlardır.³⁶⁷ Şîa'nın temel inanç sisteminde önemli yer tutan imâmet, şefaât, tevessül vb. ile Şîa'da bir şîâr olarak kabul edilen haremlemler ile kümbetlerin yapımı ve ziyareti hakkındaki rivayetleri şiddetle tenkit etmişlerdir. Dinin fer'î konuları bu grubun tenkit alanına girmemiştir. Şîa Kur'âniyyûn akımı, fûrû ve ahkâm konularında hadise ihtiyaç olduğu kanısındadır.³⁶⁸

Bu görüşün temsilcileri Şerîat Şengalcî, Abdulvahhâb Ferid, Haydar Ali Kâlemderân ve Ebu'l-Fadl el-Burkaî'dir. Örneğin el-Burkaî Kur'âncılık adı altında ciddi bir şekilde Şîî hadis kaynakları hakkında değerlendirmeler yapmıştır. Kendisinin Şîî akaidine ters düşüp Vahhâbî anlayışa yaklaştığı ifade edilir.³⁶⁹ Bu şekilde anılma sebeplerinden biri olarak onun Muhammed b. Abdulvehhab'ın *Tevhîd*'i ile İbn Teymiye'nin *Minhâc* adlı eserinin muhtasarı olan kitapları Farsça'ya tercümesi gösterilir. Ömrünün sonlarına doğru *Arz-ı Ahbâr-ı Usûl ber Kur'ân u akl* isimli eserinde *el-Kâfî*'de yer alan bir kısım rivayetlere reddiye yazmıştır. Bu eser Ürdün'de *Kesru's-sanem* (Putu kırmak) adıyla ve Arapça tercümesiyle basılmıştır. Söz konusu eserde, *el-Kâfî*'de yer alan rivayetlerin oldukça az bir kısmı tenkide uğramamıştır. Hadisleri genelde din, mezhep veya doğrulukları ve adaletleri noktasında zayıf olmakla eleştirmektedir.³⁷⁰

ae.Tefsir Merkezli Kur'ân Düşüncesi

Bu görüş sahiplerine göre Kur'ân, tek başına anlaşılmaya imkân veren bir yapıdadır. Kur'ân'ın bütün ayetlerini yine Kur'ân'da yer alan diğer ayetlerle tefsir etmek mümkündür. Kur'ân'ın manalarını ve maksatlarını anlamak için sünnet veya farklı kaynaklara ihtiyaç yoktur.³⁷¹ Sünnet ancak Kur'ân'ın ahkâmıyla alakalı cüzî ve tafsilî bilgilere dair bazı bilgiler içermektedir. Bu görüş sahipleri hadisin Kur'ân'ı açıklayıcı özelliğini kabul etmemekte olup Kur'ân'ın yine Kur'ân'la açıklanabileceğini savunmaktadırlar. Bu ekolün en önemli temsilcilerinden birisi Muhammed Hüseyin Tabatabaî'dir. Kendisi Kur'ân'ın sadece

³⁶⁷ Bestânî, "Câygâh-i akl ve muktezeyat-ı an der itibâr-ı bahşî güftârhây-ı dînî", 35.

³⁶⁸ Şeriat Sengalcî, *Kilid-i fehmi Kur'ân* (Kum: Müessese-i İntişârât-i Dâniş, 1345), 64.

³⁶⁹ Muhammed Abdürrezzak Esved, *el-İtticâhâtü'l-muâsıra fî dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye fî Mısır ve bilâdi's-Şâm*. (Dimaşk: Dârü'l-Kelimi't-Tayyib, 1429/2008), 232.

³⁷⁰ Ebu'l-Fadl İbn Rıza Burkaî, *Şikeste-i buthâ* (Riyad: Mektebetü'l-ubeykân, 1414), 67.

³⁷¹ Bestânî, "Câygâh-i akl ve muktezeyat-ı an der itibâr-ı bahşî güftârhây-ı dînî", 37.

Kur'ân'la anlaşılabilirliği görüşündedir.³⁷² Bu bu düşünce akımı sünnetin hücciyetini kısmi kabul etmiş olmaktadır.

af. Kur'ân ve Usul-i Fıkıh Merkezli Düşünce Anlayışı

Bu görüş sahipleri Şîa'nın temel inanç esaslarını inkara götürecek bir tenkitte bulunmazlar. Kur'ân ve usûl-i fıkıhın kaideleri muvacehesinde Şîa'nın fûru-i fıkıh veya akaidinde esas teşkil etmeyen konularla alakalı çalışmışlardır.³⁷³ Onların, Kur'ân'ı hâkim kılıp hadisleri tenkit etmeleri kendilerini, birbirinden farklı sonuçlara götürmüştür. Muhammed Cevâd Musa Ğaravî İsfehânî usûl-i fıkıhla sünneti tenkide tabi tutar. O, Şîî düşüncede yer alan İsrailiyât ve tahrif nitelikli gılatın haberleri konusunda oldukça şiddetli bir muhaliftir. İslam dinini ve Şîa mezhebini bidat, hata ve karışıklıktan temizlemeyi hedef almıştır. Hocası Hâc Akâ Rahîm Erbâb gibi cuma namazının farz-ı ayn anlamında vacip olduğunu ifade etmiştir. Ğaravî, hadis kaynaklarını her türlü problemden arındırmak için çağrısı yapmış ancak çalışmalarında usul ilmini esas aldığı için sünnetin zannîlik ifade ettiği ve sonuçta hüccet olmayacağı görüşüne varmıştır.³⁷⁴

Bu alanda bir diğer önemli Şîî âlim ise Nimetullah Sâlihî Necefâbâdî'dir. İctihat ehlinin, haber-i vâhidin akaid ile alakalı bir görüşe delil teşkil etmeyeceği konusunda görüş birliği içinde olduğu inancını taşır. Hadisin senedi sahih olsa da haber-i vâhid yakîn ifade etmediğinden hüccet değildir.³⁷⁵ Şîa'da yeni yaklaşım görüşünü benimseyenlerden biri de müfessir ve fakih olan Muhammed Sadık Tahrânî'dir. Dinî hükümleri ortaya koymada deliller, Kur'ân ve (sübut açısından) kat'î olan sünnettir. Sünnet-i kat'î ise masumların, farklı mahfilere râvilerin yanında defalarca ortaya koydukları beyanlarından ibarettir.³⁷⁶

b. Hadise Tarihsel Bakış

Günümüz Şîa'sı tarihsel, dilsel ve hermenotik hadis araştırmalarında tahkik ve ilmî anlamda oldukça az çalışmaya sahiptir. Ahmet Kesrevî'nin de bulunduğu bir grup Şîî âlim tarihsel sebepler ve etkenleri göz önünde bulundurmamak suretiyle rivayetleri tenkit etme

³⁷² Bestânî, "Câyğâh-i akl ve muktezeyat-ı an der itibâr-ı bahşî güftârhây-ı dînî", 38.

³⁷³ Târmirâd, "Nakd u berresiy-i kitâb-i mekteb der ferâayend-i tekâmül", 54.

³⁷⁴ Meârif - Şefî'î, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır*, 231.

³⁷⁵ Meârif - Şefî'î, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır*, 131.

³⁷⁶ Mehdî Hüseyiniyân, "Difâ' ez rivâyât-i Bihâru'l-envâr", *Ulûm-i hadis* 29 (Sonbahar, h 1382), 23.

faaliyetine girişmişlerdir.³⁷⁷ Bu dönem için sarf edilen ifadelerden biri de tarihin, tenkit metodu olarak kullanmasının İran’da henüz tam bir şekilde benimsenmediği kaydedilir. Kesravî’nin tenkitleri tarihsel olarak Şîa’yı tenkitle başlamıştır. Daha sonra Ali Ekber Hakemizâde tarih metodunu itikadi konularda devam ettirmiştir.³⁷⁸

İran Devrimin’den sonra Hüseyin Müderrisî Tabâtabâî *Mektep der Ferâyend-i tekâmül* isimli eserinde tarih tenkidini Şîî rivayetler üzerinde tatbik etmiş ve imâmet mefhumunun tarih içerisinde katetmiş olduğu gelişimi ele almıştır.³⁷⁹ Bu kitap Batı’da bugün tenkit noktasında kullanılan unsurlar göz önünde bulundurularak İngilizce olarak yazılmıştır. Özellikle Farsça’ya tercüme edilmesi, pek çok hadis muhalifinin bakışlarını bu kitaba çevirmesine sebep olmuştur. Müderrisî Tabâtabâî bu kitabında şöyle demiştir: “Dinî düşüncelerin gelişimi veya tekamülü tarihin geçmişinde yer almaktadır.”³⁸⁰ Bu görüş İran’da şiddetli bir şekilde tenkit edilmiş ve bununla ilgili çalışmalar yapılmıştır. Söz konusu kitapta Şîa itikat düşüncesini hadis, tarih, mezhep vb. kitaplar bağlamında ele almıştır. Bu kitap şu minvaldeki sorulara cevap aramaya çalışmıştır: Şîîler ilk dönemden itibaren 12 imam düşüncesine sahip miydiler? İmamlar kendinden sonra gelecek olan imamların isimlerini biliyorlar mıydı? Yine İmam Bakır veya İmam Sadık döneminde Şîîlerin, 12. imamın gaybete çekileceğine ilişkin bilgileri var mıydı?³⁸¹

Şîî muhalifler tarafından dile getirilen görüşleri ele almış olan müellif bazen farklı sonuçlara ulaşmıştır. Tarihsel tenkit metodunu kullananlar ricâl ve dirayet yoluyla hadise yönelmemiş, yalnızca rivayetleri tarih bakış açısıyla ele almışlardır. Bunları yaparken rivayetlerin bulunduğu nüshaları araştırmayı, kısmen de olsa tarihi anlamda görüşlerine destek verecek olan fıkıh, hadis ve ricâl ilimlerinden faydalanmayı ihmal etmemişlerdir. Bunların kitaplar hakkında yaptıkları çalışmalar Şîa tarihi ve itikadi alanında yazılmış olmaları sebebiyle ayrı bir önem arz etmiştir.³⁸²

³⁷⁷ Meârif - Şeffî’î, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır*, 112.

³⁷⁸ Mehdî Hüseyiniyân, “Difâ’ ez rivâyât-i Mehdeviyet”, *Fasıl-nâme-i intizâr* 10 (Kış, h 1383), 43.

³⁷⁹ Rizavî Mikdâd Nebevî, *Endişe-i İslâh-i dîn der İra* (Kum: Şîrâze, 1401), 87.

³⁸⁰ Tâmirâd, “Nakd u berresiy-i kitâb-i mekteb der ferâyend-i tekâmül”, 55.

³⁸¹ Tâbâtabâî, *Râhî be sûy-i vahdet-i İslâmî*, 89.

³⁸² Meârif - Şeffî’î, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır*, 143.

Son dönem muhalif Şîî âlimlerinden Muhsin Kadîvar, Müderrisî Tabâtabâî'nin ortaya koymuş olduğu görüşler özelinde, Ulema-yı ebrâr³⁸³ konusunda imamların beşer vasıflarına sahip olması konusunun İslam'ın ilk yıllarında imamlarla alakalı değerlendirmelerle birlikte ele alınabileceği görüşündedir. O, bu görüşlerini *Kıraat-i ferâmûş şode* isimli makalesinde ele almış ve konuyla alakalı delilleri bir araya getirmiştir. Bu deliller doğrultusunda hicrî 3. asırdan 5. asra kadar Şîîler arasında imamlar masum, ledünnî ilmi bilen ve ilahi bilgilere sahip olan kişiler olarak nitelendirilmemiştir. Bu özellikleri Gulat-ı Şîa onlara nispet etmiştir. Ona göre hicrî 4. asrın sonları ile 5. asrın başlarında başlayıp devam eden süreçte beşer üstü bu görüşler imamlara Kûfe'de nispet edilmiş ancak Kum âlimleri bu görüşlere muhalefet etmiştir. Bağdat'ta ortaya çıkan akılcı anlayışta ise Şîa'nın aslî düşüncesine dönmüştür. Kadivâr, İbn Ğadâirî, İbn Cüneyd ve Kum âlimleri, İmamların sorun olmadığı görüşünde idiler. Bu görüş İran'da şiddetle tenkit edilmiş ve bununla ilgili çalışmalar yapılmıştır.³⁸⁴

c. Modernist Bakış

Şîa mezhebine mensup modernist veya dinde aydın fikir sahipleri denilen kimselerin Batı'dan etkilendikleri belirtilir. Bu düşünce sahipleri kendi iddialarını akla dayandırmak suretiyle ifade etmektedirler. Bu kimseler dini metinleri bazen Marksist, sosyalist, skolastik vb. düşüncelere göre tenkide ve açıklamaya çalışmaktadırlar. Onlara göre ilâhî dinlerin araştırılmasında üslup ve mana farklılıkları bulunmaktadır. Vakıada cevher ve mana açısından ilahi dinlerin birini diğerinden üstün kılmak mümkün değildir. Görünüşte ve üslupta dinler arasında farklılık vardır. Modernist düşünceye sahip olanlar dînî metinleri tahlil etmede daha çok edebî, tarihî ve Hermeneutik gibi tenkit yöntemlerini tercih etmektedirler. Diğer İslam beldelerinde Ahmet Emin, Emin el-Hûlî, Muhammed Ahmed Halefullah, Hasen Hanefî, Nasr Hamid Ebu Zeyd vb. zevatın bir kısmı özellikle hadis alanına yoğunlaşmışlardır. İran'da ise Abdülkerim Surûş, Muhammed Müctehid Şebusterî bu ekole nispet edilmektedir.³⁸⁵

Şîa hadis tenkitçilerinin hayatları ve kitapları incelendiğinde ortak düşünceleri olduğu gibi onları birbirinden ayırt edebilecek hatta farklı gruplandırmalara götürebilecek

³⁸³ Muhsin Kadîvar masum imamlar yerine bu terimi kullanmayı daha çok tercih eder.

³⁸⁴ Muhsin Kadîvar, "Kıraat-i ferâmûş şode", *Medrese* 3 (1358), 32.

³⁸⁵ Ğulâm Ali Pâşâzâde, *Dânişnâme-i cihân-i İslâm*, (Tahran: Daire-i Mearif-i İslâmî, 1335), 145.

düşünceleri de bulunmaktadır.³⁸⁶ Şîî düşünürler hadis tenkitçilerini hakkında şöyle bir üçlü gruplandırma da yapmışlardır: Birinci grup hadisin varlığını ve itibarını her halükârda müdafaa edenlerdir. Bununla birlikte hadisleri tenkit etmektedirler. Bunların Şîa'nın akaid esasları ile bağlantılı bazı rivayetleri zayıf veya uydurma olduğunu kabul ederler. Bunlara göre ahkam ve dini bilgilerin sahih haberlere dayanması gerekmektedir. Muhammed Tâkî et Tüsterî, Muhammed Sadık, Sâdikî ve Muhammed Bâkır Behbûdî bu görüşe sahip olanlardandır.

İkinci grupta yer alanlar hadis tenkidi ile meşgul oldukları gibi İmâmîyye Şîa'sının bazı düşünceleri üzerinde çok fazla yoğunlaşmışlardır. Velayet-i tekvînî, gayb bilgisi, şefaât, ziyaret, tevessül gibi Şîa'da önemli bir yekûn tutan konuları ele almışlar ve bunlarla ilgili sorular ortaya koymuşlardır. Esedullah Harâkânî, Muhammed Hâliszâde, Şeriat Şengeli, Abdulvehhab, Yusuf Şîâr Tebrîzî, Nîmetullah Sâlihî ve Necefâbâdî bu grupta yer almaktadırlar. Son olarak üçüncü grupta bulunanlar ise hadis tenkitleri yaptıklarında hadis kaynaklarını ve rivayetlerine yönelmişler; Şîa'nın akaidine ve temel görüşlerine göre bunlardan bir kısmını reddetmişlerdir.³⁸⁷

III. el-KÂFÎ'NİN MEVSUKİYETİ HAKKINDAKİ TARTIŞMALAR

el-Kâfî'nin Küleynî'ye ait olduğuna dair Şîî ulema arasında ittifak vardır. *Ancak el-Kâfî*'nin Usûl ve Fûrû bölümleri içinde yer alan bir kısım rivayetleri ile *el-Kâfî*'nin Ravza bölümü hakkında mezhebin kendi içinde farklı yaklaşımlar ortaya çıkmıştır.

A. el-KÂFÎ'NİN KÜLEYNÎ'YE AİDİYETİ MESELESİ

1 . el- Kâfî'nin Bütün Olarak Küleynî'ye Ait Olduğunu Kabul Edenler

Şîa'da esasen *el-Kâfî*'nin Küleynî'ye aidiyeti genel kabul gören bir görüş olarak ortaya çıkmaktadır. Bunu delillendirmek için en eski ricâl eserlerindeki bilgiler kaydedilir.³⁸⁸ Ancak burada dikkat çeken husus, *el-Kâfî*'nin temel kısımlarından bahsedilmeksizin genel bir isimlendirmeye Küleynî'ye nispet edilmesidir. Bu da farklı görüşlerin ortaya çıkmasına

³⁸⁶ Cebreilî, *Seyrî der tefekkür-i kalâm-i muasır*, 54.

³⁸⁷ Meârif - Şefî'î, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadîs der devârân-i muasır*, 51.

³⁸⁸ Necâşî, *Ricâl*, 350; Tûsî, *Ricâl*, 376.

zemin hazırlamıştır. *el-Kâfî*'nin Küleynî'ye aidiyeti hakkında üç farklı görüş olduğu söylenebilir:

1- *el-Kâfî*, Küleynî'den sonra yazılmıştır. Bu görüşün genelde Sünnî olan bir kısım ulemâ tarafından ifade edildiği kabul edilir.³⁸⁹ Buna delil olarak onunla aynı dönemde yaşayan Sünnî âlimlerden Ebu'l-Hasan Eş'arî'nin (ö.324/935-36), itikadî anlamda ondan ve eserinden hiç bahsetmemesi, aynı şekilde İbn Teymiyye'nin (ö. 728/1328) İbn Mutahhar el-Hilli'ye (ö.726/1325) reddiye olarak yazmış olduğu eserindeki şöyle demiştir: “Siz (Şîîler) onlara (imâmlara) yetişmediğiniz, onların durumlarını bilmediğiniz; ayrıca sika râvîleri diğerlerinden ayırmak suretiyle rivayetleri bir araya getiren güvenilir bir kaynağa da sahip olmadığınız; râvilerini bileceğiniz isnadlarınız da bulunmadığı hâlde önceki dönemlerdeki sika râvîlerden hadislerin rivayetini sizlere kim aktarmıştır.”³⁹⁰ Bunun haricinde Sünnî ve Şîî âlimlerden ve eserlerinden bahseden İbn Nedîm (ö. 385/995) de ne Küleynî'den ne de onun eserinden bahsetmektedir. Bu hususlar, kitabın ona nispetinde şüphe uyandırmaktadır.

2- *el-Kâfî*'nin bir kısmı Küleynî'ye aittir. *el-Kâfî* üç kısımdan oluşmaktadır: Usûl, Furû ve Ravza. Özellikle Ravza, ulema arasında ihtilafın merkezi olmuştur. Bazı Şîî âlimler Ravza'yı *el-Kâfî*'den ayrı müstakil bir kitap saymış ve Küleynî'ye aidiyetini *el-Kâfî* ile hiçbir bağlantısı olmadığını kabul etmişlerdir.³⁹¹ Bazıları ise *el-Kâfî*'nin sadece Usûl ve Furû'dan ibaret olduğunu ifade etmişler ancak Ravza'nın ona aidiyeti ile ilgili bir şey söylememişlerdir.³⁹² Cafer es-Sübhânî, Küleynî'den bahsederken şu ifadeleri sarf etmektedir: “Küleynî, *el-Kâfî*'yi Usûl ve Furû olmak üzere toplam sekiz cüzde telif etmiştir. Burada Ravza'dan hiç bahsetmemiştir. Şehid-i Sâni de *er-Ravdatu'l-behiyye* isimli eserinde *el-Kâfî* için “Usûl ve Furû kısmı olmak üzere...”³⁹³ ifadesini kullanmaktadır. Ayrıca bu ifadeyi Halil Kazvinî'ye de nispet eden vardır.³⁹⁴ Bu konu ileride ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

³⁸⁹ Kanberî, *Şinahname*, 1/236.

³⁹⁰ Şeyhü'l-İslâm Ebu'l-Abbâs Takiyüddîn Ahmed b. Teymiyye İbn Teymiyye, *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*, thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım (Rabat: Mektebetü'l-mearif, t.y.), 7/412.

³⁹¹ Ebu Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali İbn Şehrâşûb, *Meâlimü'l-ulema fî fihristi kütübî's-Şîa ve esmâü'l-musannifîn minhum kadîmen ve hadîsen* (Beyrut: Dârü'l-Edva, ts.), 134.

³⁹² Tüsterî, *Kâmûsü'r-ricâl*, 9/659.

³⁹³ Ca'fer es-Sübhânî, *Usulü'l-hadîs ve ahkâmuhu fî ilmi'd-dirâye* (Kum: Müessesesi-i İmâm Sâdık, 1414), 48.

³⁹⁴ Kanberî, *Şinahname*, 1/237.

3- *el-Kâfi*'nin Küleynî'ye nispetini kabul edip içindeki bir kısım rivayetlerin ona aidiyetine şüpheyile yaklaşanlar bulunmaktadır. Bunlara göre *el-Kâfi*'de bazı ziyadeler, hazifler ve tedlisler vardır. Küleynî ve *el-Kâfi* hakkında eseri bulunan Ali Ekber el-Ğaffârî, *el-Kâfi*'nin bir kısım rivayetlerine yazdığı taliklerinde şöyle demektedir: “Bu hadiste tevhid kitabında Küleynî'ye ulaşan isnadla yer almayan bir kısım ziyadeler vardır. Muhtemelen bunun sebebi kitabı yazıya geçiren müstensihlerin yanlış yazımlarıdır.”³⁹⁵ Nasır el-Kafârî bu görüşü destekler mahiyette şu ifadeyi kullanmaktadır: “*Kütüb-i Erbaa*’dan hiçbir hata ve ziyadedden uzak değildir.”³⁹⁶ Şîî âlimlerin tercih ettiği görüş de budur. Bu görüşü tercih etmelerinde şu sebepler etkili olmuştur:

a.Necâşî, Tûsî ve diğer birçok Şîî âlim bu kitabın Küleynî'ye ait olduğunu söylemişlerdir.

b.Şîîler bu kitaba son derece itimat etmekte ve Küleynî'yi yüceltmektedirler. Hatta şöyle ifade ederler: “Küleynî kazanmış olduğu şöhreti *el-Kâfi* kitabından almaktadır; çünkü bize ulaşan tek kitabı budur. Eğer Küleynî'den başkası bu kitabı yazmış olsaydı en azından herhangi bir ricâl eserinde veya âlimlerden bahseden bir kitapta buna bir işaret olurdu.”³⁹⁷

c.Küleynî ve *el-Kâfi* hakkında müstakil araştırma yapanların çoğu bu kitabın ona nispetinde şüphe duymamışlar; ancak içinde bazı eksikliklerin yahut fazlalıkların bulunduğunu kabul etmişlerdir.³⁹⁸

d.Kazvînî'nin Ravza kısmının *el-Kâfi*'ye dahil olmadığına yönelik görüşü, diğerlerinin yanında şaz durumda kalmış ve reddedilmiştir. Kazvînî'nin ve *el-Kâfi* ile alakalı ifadelerinin Şîî ulema tarafından geniş bir şekilde ele alınmasının sebebi, kendisinin önemli bir Şîî âlim olması ve bu eserle ilgili şerhinin bulunmasıdır.

2 . el-Kâfi'de Küleynî'ye Nispeti Tartışmalı Bölüm

el-Kâfi'nin Usûl ve Furû'unun müellifine nispeti aslında tartışmaya kapalı bir durum arz etmektedir. Ancak *el-Kâfi*'nin üçüncü kısmı olan Ravza üzerine şerh çalışması olan ve

³⁹⁵ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/83.

³⁹⁶ Nasır b. Abdullah b. Ali Kafârî, *Usulü mezhebi 'ş-şia* (b.y.: Dâru'r-Ridâ, 1994), 1/359.

³⁹⁷ Tebrîzî, *Buhûsun fî mebânî ilmi'r-ricâl*, 89.

³⁹⁸ Maarîf, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şia*, 478.

Şîa nezdinde kabul gören bir kimsenin yapmış olduğu tenkit, bu konunun ayrı bir başlık altında ele alınmasına sebep olmuştur. Ravza'nın Küleynî'ye aidiyeti hakkında makale türünde birçok çalışma yapıldığı görülmektedir.

Ravza, mütakaddimûn dönemi âlimleri tarafından *el-Kâfi*'nin en son bölümü olarak kabul edilmektedir. Bu dönemin âlimlerinden Necâsî ve Tûsî'nin her ne kadar kitabın tertibi ve kısımları hakkında ihtilafları bulunsada Ravza'nın Küleynî'ye aidiyeti hususunda herhangi bir tereddütleri olmamıştır.³⁹⁹ Ancak sonraki dönem âlimlerden *Riyâzu'l-ulemâ* sahibinin nakline göre Halil el-Kazvînî⁴⁰⁰ bu kitabın Küleynî'ye nispetini kabul etmemektedir.⁴⁰¹

Kazvînî İmâmiyye'nin makbul âlimlerinden birisi olmasına rağmen, *el-Kâfi* hakkındaki bazı şaz görüşleri kabul edilmemiştir bu görüşler şu şekilde özetlenebilir:

a.*el-Kâfi*'nin tümü son imama arz edilmiştir.

b.*el-Kâfi*'de yer alan روى lafzı İmamdan doğrudan alınan rivayetlere delalet etmektedir.

c.*el-Kâfi*'de yer alan bütün rivayetler sahihtir ve onunla amel etmek vaciptir.

d.Takiyye sonucu söylenen herhangi bir rivayet *el-Kâfi*'de yer almaz.

³⁹⁹ Celâlî, *Dirâyetu'l-hadîs*, 54.

⁴⁰⁰ Halil el-Kazvînî'nin söz konusu görüşlerini incelemeye geçmeden önce, özellikle hadis ilmindeki farklı anlayışı sebebiyle Şîa'da tanınan bir âlim olması nedeniyle ilmî hayatından ve görüşlerinden söz etmemiz yerinde olacaktır. Halil b. Gazi Kazvînî 1089 yılında vefat etmiştir. Onun hayatından bahseden ricâl âlimleri kendisini, ilimdeki dikkatini esas alarak övmektedir. En tanınmış hocası Bahâî ve Mîr Dâmat'tır. En önemli talebelerinden biri Makâlâtü'l-Hamse'nin yazarı olan Molla Ali Asğar b. Muhammet Yusuf Kazvînî'dir. Kazvînî aynı zamanda *el-Kâfi*'nin şârihlerinden biridir. Ağa Büzürg-i Tahrânî (ö.1970) bu çalışması hakkında şöyle demektedir:

“Bu şerh onun Arapça aslı olan eş-Şâfi'inin bir tercümesidir. O, hicrî 1064 yılında *el-Kâfi* eserine Farsça bir şerh yazmak üzere telife başladı. Aynı yıl Şah Abbas, Kazvînî'ye geldiğinde, ona bu eserinden iki hadisi şerhi ile sundu. Hicrî 1067 yılında *el-Kâfi*'nin usul kısmını tamamladı. Fûrû kısmının şerhine hicrî 1074 tarihinde başladı. Ravza'yı ise hicrî 1084 tarihinde tamamladı. Buna göre bu şerh 20 yılda tamamlanmış oldu.” (Tahrânî, *ez-Zerîa*, 5/168.).

⁴⁰¹ Kanberî, *Şinahnâme*, 2/215.

e.Ravza, Küleynî'ye ait değildir. Bu eser İbn İdris veya Şehid-i Sâni'ye aittir.⁴⁰²

Ravza'nın Küleynî'ye ait olmadığı görüşü Kazvî'nin tek kaldığı bir görüştür. Riyâzu'l-ulema'nın sahibi onun bu görüşünü şöyle nakletmektedir: “Kazvî'nin çok garip sözlerinden birisi de Ravza'nın Küleynî'ye ait olmadığını ifade etmesidir. Ona göre bu eser ya İbn İdris'in veya Şehid-i Sâni'nindir. Fakat bu sözünün sübutu noktasında problem vardır.”⁴⁰³

Ravzâtü'l-cennât sahibi Hânsârî de Kazvî'ye ait bu görüşü aynı şekilde Riyâzu'l-ulemâ'dan nakleder ve sonunda da (لا تغفل)⁴⁰⁴ diyerek bitirir. Böylelikle Kazvî'nin Ravza hakkındaki görüşünün yanlışlığına dikkat çeker. Muhsin Emin Amilî, Sâmir Haşim ve Abdurresul Ğaffârî de bu iddiayı Riyâzu'l-ulemâ'dan nakledip ve tenkit ederler.⁴⁰⁵ Burada sorulması gereken soru aslında şudur: Kazvî'ye nispet edilen bu iddia acaba gerçek midir? Bu iddiayı bahseden asıl ve aynı zamanda tek kaynak olan Ravzâtü'l-cennât sahibi bu bilginin kaynağını vermemektedir. Ayrıca Kazvî'nin *el-Kâfi* üzerine yaptığı şerhe bakıldığında o, bu görüşün başkaları tarafından Şehid-i Sâni'ye nispet edildiğini ve bunu desteklediğini ifade etmektedir.⁴⁰⁶

Şîi ulema Kazvî'nin Ravza hakkındaki görüşlerini tartıştıktan sonra Ravza'nın Küleynî'ye nispetinin doğruluğunu ortaya koyan bazı deliller zikretmişlerdir. Bu delillerin başlıcaları şunlardır:

1. Necâşî ve Tûsî'nin şehadetleri, Ravza'nın Küleynî'ye ait olduğunu savunanların en büyük delili olarak kabul edilir. Çünkü gerek Necâşî gerekse Tûsî zaman olarak Küleynî'den bahseden en yakın ricâl kaynağıdır. *el-Kâfi*'nin içindeki kitapların isimleri ile alakalı farklı değerlendirmeleri olsa da Ravza konusunda bir ihtilaftan bahsetmedikleri gibi Ravza'yı onun son kısmı olarak ifade etmektedirler.⁴⁰⁷ Necâşî, Küleynî hakkında bilgi verdiği yerde şöyle demektedir: “O, *el-Kâfi* ismiyle bilinen büyük eserini 20 yıl içerisinde

⁴⁰² Muhsin Emin Amilî, *Ayânu's-Şîa* (Beyrut: Dâru't-tearuf li'l-matbûât, 1403), 6/355; Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulema*, 6/261; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 3/270.

⁴⁰³ Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulema*, 6/261.

⁴⁰⁴ Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzü'l-ulema*, 6/261; Hânsârî, *Ravzâtü'l-cennât*, 3/270.

⁴⁰⁵ Ğaffâr, *el-Küleynî ve'l-Kâfi*, 154; Amilî, *Ayânu's-Şîa*, 6/356.;

⁴⁰⁶ Kazvî, *eş-Şâfi fi şerhi Usûli'l-Kâfi*, 1/33.

⁴⁰⁷ Mansûr Pehlivan, *Pejûhişi der zemine-ı kitab-ı Kâfi ve müellif-i ân*, 243.

yazdı. Eserde bulunan kitapların isimleri ise şunlardır: Kitabu'l- Akl, Kitabu'l-Vasayâ, Kitabu'l-Ferâiz ve Kitabu'r-Ravza."⁴⁰⁸ Tûsî de aynı şekilde Küleynî'den bahsederken kitapların ismini vermekte ve aynı şekilde o da en son Ravza'yı *el-Kâfî*'nin son kitabı olarak zikreder.⁴⁰⁹

2. Ravza kitabının rivayet tarikleri ile Usul ve Furû'un isnadları aynı ricâli ihtiva etmektedir.⁴¹⁰

3. Küleynî'nin Ravza'da hadislerle başlarken verdiği hocaların isimleri ile Usûl ve Furûdaki hocaların aynı olması, ikisinin de *el-Kâfî*'ye dâhil olduğunu göstermektedir.

4. Küleynî'nin Ravza kısmının kendine ait olduğuna dair yaptığı açıklamasıdır. Bu bilgi, Küleynî'nin *el-Kâfî*'yi yazarken her bir kitaptan sonra kısmın sona erdiğini belirtmesi ve gelecek olan kısmın da ismini vermesinden elde edilmiştir. Örneğin Tevhit kitabının sonunda şöyle yazmaktadır: "*el-Kâfî*'nin Akıl ve İlim kitabı ile Tevhit kitabı sona erdi. Peşinden gelecek olan kitap Hüccet kitabıdır". Furû kısmının sonunda ise şöyle yazmaktadır: "Allah'ın yardımıyla Ebu Cafer Muhammed b. Yakub'un telifi olan *el-Kâfî*'nin Furû kısmı tamamlandı. *el-Kâfî*'nin Ravzası bundan sonra gelecektir."⁴¹¹

5. İsnadın tümünü zikretmesi ve rivayette öncelikli olanı esas almasıdır. *el-Kâfî*'nin diğer hadis kitaplarından ayrıldığı özelliklerinden biri de genellikle isnadların tamamını vermesi ve bab başlığı altında zikrettiği hadisleri de en önemli olanı getirmek suretiyle sıralamasıdır. Bu metodu Ravza kitabında da -her ne kadar bab bulunmasa da- takip ettiği ifade edilmektedir.⁴¹²

Bütün bu bilgilerden sonra Şîî âlimler şu değerlendirmeyi yapmaktadırlar: "Tüm bunlar Ravza'nın Küleynî'ye ait olduğunu kesin ispat etmektedir". Bu görüşü aktaran *Riyâzu'l-ulemâ* sahibi de Kazvinî'ye ait bu tereddüdü nakledip "اغرب الأقوال" – bu konudaki en

⁴⁰⁸ Necâşî, *Ricâl*, 377.

⁴⁰⁹ Tûsî, *Ricâl*, 135; Tûsî, *el-Fihrist*, 161.

⁴¹⁰ Mansûr Pehlivân, *Pejûhişî der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 243.

⁴¹¹ Küleynî, *el-Kâfî*, 5/324.

⁴¹² Kanberî, *Şinahnâme*, 4/342.

garip görüş- dedikten sonra “ولكن لم يثبت” –bu görüşün varlığı olası değildir- demek suretiyle bunun zayıf olduğunu ifade etmektedir.⁴¹³

Ravza’nın Küleynî’ye aidiyeti hakkında yapılan bir kısım makale ve kitap çalışması, Ravza’nın sahibinin ve onun bu görüşünü aktaranların hiçbirisinin Kazvîni’nin şerhine vakıf olmadıkları sonucuna ulaşmaktadır. Onun Ravza’ya yaptığı şerhte şu ifadeler geçmektedir:

“Zeynuddin el-Amilî’den nakledilir ki Ravza, *el-Kâfi*’nin bir cüzü değildir. Bunu destekleyen unsurlardan birisi şudur: Üçüncü fasılda şöyle bir ifade geçmektedir:

خطبة لأمير المؤمنين عليه السلام وهي خطبة الوسيلة محمد بن علي بن معمر إلى آخره

İsmi geçen Muhammed b. Ali b. Mamer, Telleukberi’nin talebesidir ve bu da Küleynî’nin talebesidir. Küleynî’nin kendi talebesinin talebesinden bir rivayette bulunması uzak görülmüştür. Ancak gelen bazı bilgilerden hareketle bu şahsın Küleynî’nin hocası olması da muhtemeldir.”⁴¹⁴

Kazvîni, Ravza’yı Şehid-i Sâni’ye nispet ederken bu görüşün kaynağını vermemiştir. Ravza’nın Şehid’e ait olduğunu söylemek de mümkün gözükmemektedir. Zira onun eserlerinde buna ait herhangi bir bilgi bulunmamaktadır. Ayrıca Muhammed b. Ali b. Mamer’inin, Telleukberi’nin talebesi olarak ifade edilmesi yanlıştır. Zira Hûi, ricâl kitabında “Harun b. Musa, Mamer’in talebelerindendir” demektedir.⁴¹⁵

Kazvîni, Ravza’nın Küleynî’ye ait olmadığı tezini, temelde bu kısımda zayıf hadislerin olmasına bağlamaktadır. Ahbârî olan Kazvîni’ye göre *el-Kâfi* makbul rivayetleri barındıran bir eserdir. Eğer bir zayıf hadis varsa o zaman bu kısım *el-Kâfi*’ye ait değildir.⁴¹⁶ Mesela Ravza’da bulunan bir rivayette Âzer, Hz. İbrahim’in (a.s.) babası olarak gösterilmektedir. İmâmiyye inancına göre peygamberlerin babasının muvahhid olması gerekmektedir. Ancak Âzer, putperest ve müşriktir.⁴¹⁷ Bu yüzden bir kısım Şîi ulema bu hadisi metin yönünden zayıf olduğunu kabul etmiştir. Nitekim bu zayıf hadislerle ilgili Ebu

⁴¹³ Mirza Abdullah Efendi, *Riyâzü’l-ulema*, 2/262.

⁴¹⁴ Gaffâr, *el-Küleynî ve’l-Kâfi*, 181.

⁴¹⁵ Hûi, *Mu’cemu ricâli’l-hadis*, 442.

⁴¹⁶ Mâmekânî, *Tenkihü’l-makâl fi’l-ilmî’r-ricâl*, 2/167.

⁴¹⁷ Küleynî, *el-Kâfi*, 8/366.

Zer'in (r.a.) Müslüman olması rivayeti ve Hz. Âdem'in (a.s.) boyundan bahseden rivayet örnek olarak verilmektedir.⁴¹⁸

Bu düşünceye karşı Şîî müellifler şöyle cevap vermektedirler: Eğer sadece zayıf hadislerin bulunması göz önüne alınarak Ravza'nın Küleynî'ye ait olması kabul edilmiyorsa o zaman Usul ve Fûrû'da yer alan bazı zayıf hadisler sebebiyle onların da reddi gerekmektedir. Bir başka husus da şudur ki önceki âlimler nezdindeki sahih hadis kavramıyla sonraki âlimlerin kabul ettiği sahih hadis kavramı farklıdır. Nitekim sonraki ulema tarafından zayıf kabul edilen hadisler önceki âlimler tarafından sahih kabul edilmiş ve amel edilmiştir.⁴¹⁹

B. el-KÂFÎ'NİN YAZIM YERİ İLE İLGİLİ İHTİLAFLAR

el-Kâfî değişik dönemlerde ve uzun zaman dilimi içerisinde Şîa'nın en seçkin hadis kitabı olarak kabul görmüştür. Bu kitap Küleynî'nin kendi döneminin kaynaklarından ve hadis havzalarından faydalanması suretiyle meydana gelmiştir. Küleynî'nin döneminde en önemli havzalar Rey, Kum, Bağdat ve Kufe'dir. O, bu hadis havzalarının kitaplarından faydalanmıştır. Ayrıca Küleynî'nin *el-Kâfî*'yi yazdığı ve rivayetleri bir araya getirdiği yer çok önemlidir. Çünkü Şîa'da hadis alanında yazılan eserlerin yazıldıkları yerlerin temel düşüncelerinden etkilenildiği görüşü hâkimdir.

el-Kâfî'nin nerede yazıldığı konusu Şîa içinde tartışmalıdır. Bunun sebebi ise yazım yerleri olarak geçen Kum ve Bağdat'ın sonraki dönemlerde tamamen şekillenecek olan Usûlî ve Ahbârî ekollerin merkezleri olmasıdır. Dolayısıyla *el-Kâfî*, birbirinden farklı bu iki ekolle bağlantılı olarak değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Özellikle son dönem Şîî âlimleri, *el-Kâfî*'nin Kum'da yazılmasıyla ilgili kuşkuların ortaya konulduğunu; eserin Kum'da değil Bağdat'ta yazıldığı görüşüne sadece *el-Kâfî*'nin Kitabu'l-akl ile başlamasının delil getirildiğini ve bunun da Küleynî'nin Kum'daki kaynaklarının göz ardı edilmesi anlamına geldiğini ifade etmektedirler.⁴²⁰

⁴¹⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 8/558.

⁴¹⁹ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 156.

⁴²⁰ Kanberî, *Şinahnâme*, 3/256.

el-Kâfî'nin Bağdat'ta yazıldığını ifade eden müsteşriklerin aksine *el-Kâfî*'nin Kum'da yazıldığı sonucuna varılmıştır.⁴²¹ Hicrî 3. asrın akıl-nakil birlikteliğinin ve bu karşılıklı iletişimin aklî tarafı ile öne çıkan Bağdat'ın, *el-Kâfî*'nin akıl ana başlığı ile başlaması gerekçesiyle yazım yeri olduğuna delil olamayacağı kabul edilmiştir.⁴²²

1 . el-Kâfî'nin Beslendiği Hadis Havzaları

Küleynî'nin hocaları birkaç grupta tasnif edilebilir. O başlangıçta Rey'de bulunan hocalarından uzun bir süre faydalanmış, daha sonra Kum, Kufe, Bağdat ve diğer yerlerdeki hocalarının rivayetlerini almıştır. Onun hocalar beş grup halinde tasnif edilmiştir:

a. Rey

Küleynî, aynı zamanda kendi doğum yeri olan bu ilim havzasında ilk bilgilerini almıştır. Reyli hocalarından toplam rivayeti 717 tane olup⁴²³ en önemli hocaları şunlardır: Ali b. Muhammet el-Allân (dayısı): 504 rivayet, Muhammed b. Hasan Tayyî er-Râzî: 122 rivayet, Muhammed b. Ebi Abdullah Cafer el-Esedî el-Kûfî: Reyde yaşamıştır: 82 rivayet ve Hüseyin b. Hasan el-Hasenî el-Alevî el-Haşimî: 9 rivayet

b. Kum

Kum hadis havzasındaki Küleynî'nin hocalarından toplam rivayeti 12.422 tanedir.⁴²⁴ Bu konudaki belli başlı hocalara şunlardır: Ali b. İbrahim b. Haşim: 5630 rivayet, Muhammed b. Yahya Attâr: 4842 rivayet, Hüseyin b. Muhammed b. Âmir Eşârî: 843 rivayet, Ahmet b. İdris: 823 rivayet, Ali b. Muhammet b. Bendâr: 188 rivayet, Abdullah b. Cafer Himyerî: 49 rivayet, Sad b. Abdullah Eşari: 27 rivayet, Muhammet b. Abdullah b. Cafer Himyeri: 10 rivayet ve Muhammed b. Ahmet b. Ali b. Salt Eşârî: 10 rivayet.

c. Irak (Bağdat)

Küleynî'nin üçüncü grup hocaları ise Kufe ve Bağdat'ı da içine alan Irak bölgesindeki kimselerdir. Bağdatlı hocaların bir kısmı aynı zamanda Kufe'den buraya

⁴²¹ Hasenî, *Dirâsât fi'l-hadîs ve'l-muhaddisîn*, 201.

⁴²² Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 245.

⁴²³ Kanberî, *Şinahtnâme*, 4/265.

⁴²⁴ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/211.

gelmiş olan kimselerdir. Dolayısıyla bunların hepsi Irak hocaları altında ele alınmıştır. Küleynî'nin Irak'taki hocalarından toplam rivayeti 647 tanedir.⁴²⁵ Bu grupta sekiz hoca vardır: Humeyd b. Ziyad Kûfî: 435 rivayet, Ahmet b. Muhammed Asimî Kûfî Bağdat'ta yerleşmiştir. 136 rivayet, Muhammed b. Cafer Rezzâz Kûfî: 57 rivayet, Hüseyin b Ahmed b. Ahmed b Abdullah Malikî Esedî Bağdat'ta hadis rivayet etmiştir. 6 rivayet, Ahmet b. Muhammed b. Said b. Ukde diye meşhurdur. Kufe'den Bağdat'a gelmiştir: 5 rivayet, Muhammed b. Ali b. Mamer Kûfî: 3 rivayet, Habib b. Hasan Kûfî: 3 rivayet ve Ali b. İbrahim Alevî Cevânî Haşimî -Kufe'de yaşamış ve vefat etmiştir-: 2 rivayet.

Bu açıklamaların ardından *el-Kâfî*'nin tedvin edilmesinde havzaların sahip olduğu etkiye gelecek olursak hadis havzalarının *el-Kâfî*'nin tedvinindeki etkileri toplamda 14.468 hadistir. Daha önce geçtiği üzere Küleynî isnadın başında hocalarından bir kısmının ismini vermemekte onların yerine “iddetün min ashabina” tabirini kullanmaktadır. Bu tabirden sonra Ahmed b. Muhammed b. İsa veya Ahmed b. Muhammed b. Halid'i getirir. Kum'lu hocalarından naklettiği olduğu rivayet sayısı 2400'den biraz fazladır. Bu rivayetler, Kum'lu diğer hocalarının isnadları ile gelen hadislerle bir yere toplandığına 14.822 sayısına ulaşılmaktadır. Bu oran *el-Kâfî*'de bulunan 18.863 isnada göre kitabın %78.525'e tekabül etmektedir.⁴²⁶ Ancak “iddetün min ashabina”dan sonra Sehl b. Ziyad'ın geldiği isnattan - ki bu şahıs da Reyli hocalardan rivayette bulunmuştur- yaklaşık olarak 1500 kadar vardır. Reyli olan diğer hocaların isnadlarını da buna eklediğimizde 2217 rivayete ulaşmaktadır. Bu ise *el-Kâfî*'deki rivayetlerin %7'sine denk gelmektedir. Küleynî'nin Irak dışındaki diğer bölgelerdeki hocalarının rivayetleri %3/6' ya, Iraklıların rivayetleri ise %3/4 ulaşmaktadır. Bütün bunlar, Kum hadis mirasının *el-Kâfî*'nin tedvininde önemli bir rol oynadığını açıkça göstermektedir.⁴²⁷

2. Yazıldığı Yerle İlgili Tartışmalar

a. Kum'da Yazıldığı Görüşü

Küleynî her ne kadar Rey'de dünyaya gelse de ilim için en önemli hadis havzalarına gittiği ve oradaki hocalardan faydalandığı görülmektedir.⁴²⁸ Kum kenti de kendisine gittiği

⁴²⁵ Kanberî, *Şinahtnâme*, 3/412.

⁴²⁶ Kanberî, *Şinahtnâme*, 1/276.

⁴²⁷ Kanberî, *Şinahtnâme*, 4/531.

⁴²⁸ Sübhânî, *Külliyât fî ilmi 'r-ricâl*, 231.

hadis havzalarından biri olarak sayılmaktadır. Küleynî *el-Kâfî*'de bulunan rivayetlerinin çoğunluğunu bu havzada bulunan hocalardan almıştır. Bu nedenle *el-Kâfî*, Kum havzasının bir örneği olarak kabul edilmiştir.⁴²⁹ Şîa müellifleri, Kâfî'nin Kum'da yazıldığını ispat etmek için çeşitli argümanlar ileri sürmüşlerdir.

Bunlardan birincisi isnaddaki hocalarının mensup oldukları şehirlerdir. *el-Kâfî*'de isnadlar araştırıldığında iki türlü isnad ile karşılaşılır: Birinci tür, isnadda râvîlerin ismi bulunur. Bunun örneği olarak şu sened verilebilir: “Ali b. İbrahim > babası > en- Nevfelî > es-Sekûnî > Ebu Abdullah'ın şöyle dediğini rivayet etti: Rasulullah (s.a.v) şöyle buyurdu:.....”⁴³⁰ İkinci tür senedde ise Küleynî, isnadın başında olan hocasının ismini, ‘iddetün min ashâbinâ’ şeklinde başlamak suretiyle vermektedir. Bu türlü isnat iki gruptan oluşmaktadır: Birinci grupta ‘iddetün min ashabina’ ifadesinden sonra Ahmed b. Muhammed b. İsa veya Muhammed b. Halid şeklinde gelir. Böylelikle Kumlu hocalardan rivayette bulunmuş olur. Muhammed b. Yahya, Ali b. Musa Kemizânî, Davut b. Kûre, Ahmet b. İdris ve Ali b. İbrahim b. Haşim de bu grubun hocalarındandır. İkinci grupta ise ‘iddetün min ashabina’ ifadesinden sonra Sehl b. Ziyad gelmektedir. Bu grubun rivayetleri Rey hocalarından gelmektedir. Ali b. Muhammed b. Allân, Muhammed b. Cafer es-Sevd, Muhammed b. Cafer el-Esedî, Muhammed b. Hasan er-Razi ve Muhammed b. Ukayl el-Küleynî bu grupta yer almaktadır.⁴³¹ Burada dikkat çeken diğer bir nokta ise Sehl b. Ziyâd'ın da aslen Kum'lu olmakla birlikte bulunduğu yerdeki bazı muhalif görüşler sebebiyle Rey kentine göç etmiş olmasıdır. Bu sebeple her ne kadar bazı yerlerde Kum'un meşhur hadis rivayetleri bulunmasa da bu grubun rivayetlerini dahi Kum hadis mirasının bir parçası olarak saymışlardır.⁴³²

b. Rey'de Yazıldığı Görüşü

el-Kâfî ile ilgili diğer önemli bir husus ise onun ilk defa Rey'de değil, Bağdat'ta nakledilmesine izin verilmesidir. Bu görüşe göre Küleynî hayatının sonlarına doğru

⁴²⁹ Kanberî, *Şinahtnâme*, 3/287.

⁴³⁰ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/12.

⁴³¹ Kanberî, *Şinahtnâme*, 3/42.

⁴³² Kanberî, *Şinahtnâme*, 3/56.

Bağdat'a gitmiş ve bir daha Rey kentine dönmemiştir. Dolayısıyla Rey'de bulunan hocalar Küleynî'den nakletmek için ancak Bağdat'ta icazet almışlardır.⁴³³

Küleynî'nin, kitabını Bağdat'ta yazmadığının bir diğer delili ise Şeyh Sadûk'un *el-Kâfî*'den aldığı rivayet tarikidir. Bu isnadlarda göze çarpan şey onun bu rivayetleri Küleynî ve Reyli hocalardan almasıdır. Nitekim Şeyh Sadûk, Küleynî'ye varan isnadını meşhur hadis kitabında vermektedir.⁴³⁴ Ayetullah Burûcirdî (ö.1960) bunu birkaç farklı noktadan ele almak suretiyle şöyle açıklamaktadır:

“Küleynî'nin *el-Kâfî*'sini Bağdat'ta telif ettiği konusu tamamen delilden uzak ve tahminden ibaret olan bir görüştür. Keşke bu görüşün bir delili olsaydı da biz de böyle yorulup ve sıkıntı çekmeseydik. Bizim elimizde Bağdat'ta bulunduğu günlerde yazdığına dair bir şey bulunmamaktadır. Necâşî'nin Küleynî ile alakalı: “O, Rey'in meşhur âlimi...” ifadesi onun hayatı boyunca Rey'de olduğunu ve özellikle ilmini burada olgunlaştırdığını göstermektedir. Eğer diğerlerinin savunduğu gibi 20 yıl Bağdat'ta kalmış olsaydı onun ilmini belli bir seviyeye getirmesi ve bununla birlikte Rey'de mezhebin önemli bir âlimi olması mümkün olmazdı. Onun Bağdat'ta vefat etmiş olması anlatılan duruma ters değildir. Muhtemelen ömrünün son yıllarında oraya gitmiş veya oradan geçerken orada kalmış ve vefat etmiştir. Necâşî'nin ibaresinden hareketle; Şeyh Saduk, Küleynî'nin *el-Kâfî*'sini kendisinden rivayet eden talebelerinden almıştır. Bu talebeler ise Küleyn ve Rey ahalisindendir. Tûsî'nin Meşyeha'sında geçtiği üzere Ahmed b. İbrahim ve Abdülkerim b. Nasraye'nin Küleynî'den Bağdat'ta Bab-ı silsile'de 327 yılında hadisi sema ettikleri bilgisiyle Necâşî ve Tûsî'nin, kitaplarında onun Bağdat'ta öldüğü ve buraya defnedildiği bilgisini bir araya getirdiğimde onun Rey'de yaşadığı, kitabını orada tedvin ettiği, birçok râvîsinin onu burada işittiği, daha sonra Bağdat'a vefatından iki veya daha fazla yıl önce geldiği, Bab-ı Kufe'nin olduğu yere yerleştiği, aynı şekilde Bağdatlı ve Kufeli birçok cemaatin ondan hadis sema ettiği ve burada öldüğü sonucuna varmaktayım.”⁴³⁵

Bütün bunlar Küleynî'nin Rey'de bulunduğu dönemde eserini yazdığı ve onu talebelerine okuduğu ve talebelerinin de ondan bunu işittiklerini ortaya koymaktadır. Onlara

⁴³³ Kanberî, *Şinahîtnâme*, 3/281.

⁴³⁴ Bk. Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü 'l-fakih*, 4/534.

⁴³⁵ Aga Hüseyin et-Tabâtabâi el-Burûcirdî Burûcirdî, *Tertîbu esânîdu 'l-Kafî* (Kum: Müessesesi-i Âyetullah Burûcirdî, 1385), 1/245.

göre Küleynî, Bağdat'ta bu eserini yazmadığı gibi Mutezile'nin akıl ağırlıklı düşüncesinden de etkilenmemiştir. Ayrıca kitabının mukaddimesinde bütün dinî ilimleri bir araya getirip ihtiyaç bırakmayacak bir talep üzerine yazdığını ifade etmiştir. O eğer eserini Bağdatlı muhataplarına yönelik yazmış olsaydı, bu bölgede hakim olan akılcılık akımının bir gereği olarak *el-Kâfî*'nin rivayetlerinin tedvininde akıl ağırlıklı bir çalışma olacağı ve akıl ile cehaletin farklı unsurlarının çokça bulunması gerekeceği iddiasını doğurmuştur.⁴³⁶ Ancak *el-Kâfî*'de akıl-cehalet bağlamında gerek üst başlıklar gerekse alt başlıklar hâlinde bir araya getirilmediği görülmüştür.

el-Kâfî'nin tedvininde Küleynî'nin metodu da aynı zamanda onun bu eserini Kum'da yazdığını göstermektedir. Küleynî'nin *el-Kâfî*'deki metoduna bakıldığında rivayetlerin çoğunluğunun fikhî olduğu ortaya çıkmaktadır. O, Usûl kısmında itikadî ve ahlakî rivayetleri getirmiştir ki bu da kitapta yer alan rivayetlerin %25'ine tekabül etmektedir. *el-Kâfî*'de sadece itikadî rivayetlerle ilgili oran %10'dur ve bunun içeriği de tevhit, nübüvvet ve imâmettir.⁴³⁷

Buradan da anlaşılacağı üzere özellikle imamla ilgili konular itikadî olan rivayetlerin bulunduğu yerde çok küçük bir kısmı teşkil etmektedir. Bu nedenle Küleynî'nin, Kum hadis havzasındaki hadis mirasının, imamların bilgisinin özellikleri ile ilgili bütün rivayetlerini almadığı ifade edilebilir. Nitekim *el-Kâfî*'de bunlar öz bir şekilde geçmiştir. Çünkü zaten bu rivayetlerin çoğunu esas alan Besâir kitabında bulunmaktaydı.⁴³⁸

Küleynî *el-Kâfî*'yi Kum'da yazdıysa neden Bağdat'a hayatının son döneminde gittiği sorusu akla gelmektedir. Öncelikle şunu bilmek gerekir ki Küleynî'nin Bağdat'a ilmî anlamda bir rihle faaliyetinin olduğu kesindir. Aynı zamanda Kütüb-i Erbaa sahiplerinin bir şekilde Bağdat'a sefer yaptığı da anlaşılmaktadır. Buna göre Küleynî'nin de kitabını yazdıktan sonra bunu insanlara arz edebilmek için oraya gitmiş olduğu görüşü daha makbul gözükmemektedir. Zira Bağdat bulunduğu hicri 3. Asrın son yarısı ile 4. asrın ilk çeyreği itibarıyla siyasî ve ilmî anlamda her iki mezhep için bir başkent konumundaydı.⁴³⁹

⁴³⁶ Kanberî, *Şinahîtnâme*, 1/476.

⁴³⁷ Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, 12.

⁴³⁸ Sadr, *Nihâyetü'd-dirâye*, 12.

⁴³⁹ Zühre Nerîmânî - Cafer Firûzmendî, "Ta'âmul-ı mekteb-i hadis-i Bağdâd u Rey," *Sefîne* 14 (1343), 3.

c. Bağdat'ta Yazıldığı Görüşü

Bazı müsteşriklere göre Küleynî, nassı ön planda tutan Kum havzasını bırakarak akli ön planda tutan Bağdat Mutezile'sinin etkisinde kalmış ve eserini buna göre yazmıştır. Onlara göre *el-Kâfi* Bağdat'ta yazılmıştır.⁴⁴⁰ Müsteşrikler bu sonuca Şîa'nın iki hadis kitabı *el-Kâfi* ve *Besâiru'd-deracât*'ı mukayese ederek ulaşmaktadırlar. Küleynî, *el-Kâfi*'de, *Besâiru'd-deracât*'ta bulunan ve Kum'un nas önceliğini ortaya koyan anlayışından vazgeçerek akli ön planda tutan yolu takip ettiği görülmektedir. Buna delil olarak ise Mutezile'nin Bağdat'taki akılcı etkisi gösterilmektedir.⁴⁴¹

Bu görüşün ortaya çıkmasının sebebi olarak Küleynî'nin eserini Bağdat'ta telif etmesi ve oradan yayılması gösterilir. Newman şöyle ifade eder: “Bağdat Şîîlerinin amacı - Küleynî *el-Kâfi*'deki hadisleri burada onlar için bir araya getirmişti- Kum'da bir nesil önce -Besâir onlar için telif edilmişti- yaşayanların amaçlarıyla farklılık arz etmekteydi. Bağdat'taki Şîîler'in görüşlerinin ekseriyeti akıl ağırlıklı bir mahiyetteydi.”⁴⁴² Newman eserinin başka bir yerinde Küleynî'nin, imamların derecelerinden bahseden rivayetlerin sayılarını azaltmasını ve dağınık bir şekilde vermesini, bu rivayetlerin engellenmesi olarak yorumlamaktadır.⁴⁴³

Aslında bu ifadeleri ile *el-Kâfi*'nin Bağdat'ta yazılmasının gerekçelerini ortaya koymaktadır. Çünkü Bağdat o dönemde Abbâsilerin hükümlerine altındadır. Kum ise Şîîlerin yoğunlukta olduğu bir yerdir. *el-Kâfi*'de imamların derecelerinden bahseden rivayetlerin azlığının sebebi Küleynî'nin yaşadığı ortamın gereği olarak kabul etmektedir. Yani Bağdat'ta yaşıyorsa Ehl-i sünneti de dikkate alarak buna göre eserini tanzim etmesi gerekir.

⁴⁴⁰ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/54.

⁴⁴¹ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/58.

⁴⁴² Andrew Newman, *Devreyi şek giri teşeyyü-i devazde-i İmâmî*, çev. Mehdî Ebu Talib (Kum: Şîa şînâsî, 1386), 305.

⁴⁴³ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/69.

IV. DEĞERLENDİRME

Şîa'da hadis kavramının içerisinde Hz. Peygamber'in dışında Şîiler tarafından masum diye ifade edilen imamların katılması hadis tenkidinin mahiyetine yeni bir anlam kazandırmış ve metin tenkidinde takiyye gibi sebeplerle hadislerin rivayeti ortaya çıkmıştır. Şîa'da imamların sözlerinin ve fiillerinin kaynağı Hz. Peygamber (s.a.v)'dir. Buna göre aslında imama hadis yönünden yapılacak bir tenkit aynı zamanda Hz. Peygamber'e de yapılmış demektir. Şîa'da imamların varlığı bir anlamda hadis rivayetinin kaynağı itibariyle devam etmesi ve yeni rivayetlerin nakledilmesi anlamına gelmektedir. Ancak imamlar hayatta olduklarında takiyye olarak ifade ettikleri aslında Şîa'nın düşüncesine uymayan rivayetler konusunda uyarması ve gulattan olan râvilere dikkat edilmesi noktasındaki tenbihleri hadislere tenkit anlamında bir yaklaşımın ilk örnekleri olarak bakılabilir.

Şîa'da hadislerin sıhhati konusunda getirilen şartlar aynı zamanda metin tenkidinin içeriğini de belirlemiştir. Küleynî'nin de içinde bulunduğu *Kütüb-i Erbaa* müelliflerinin eserleri Şîa tarafından son derece güvenli kabul edilen *Dört Yüz Asıla (Usûlu Erbai Mie)* yakın olmaları ve bunlardan rivayette bulunmaları içerdikleri hadislerin farklı bir sahih değerlendirmesine tabi tutulmasına sebep olmuştur. Şîa'ya göre *Kütüb-i Erbaa* müelliflerinin yanında hadislerin sıhhatini belirleyen karineler vardır. Ancak sonraki dönemlerde Şîa'da özellikle Ehl-i Sünnet'le gerçekleşen iletişimin bir sonucu olarak hicri 7. Asırdan itibaren sahih hadis kavramı ve makbul rivayetlerin taksimi anlamında yeni tanımlamalar gerçekleşmiştir. Bu yeni hadis kavramları da hadislerin buna göre ayrılmasına ve metin tenkidinin de farklı bir şekilde ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Hadis tenkidine bu tarihi süreç içinde bakıldığında dönemsel olarak Şîa'da ortaya çıkan fikir akımları hadis tenkidinde yaklaşımı farklı bir alan oluşturmuştur. Hadisleri tamamen kabul edip eleştiriye tahammülü olmayanlar olduğu gibi tamamen reddeden de olmuştur. Metin tenkidinde ifrat ve tefrit tarafında olanlarla birlikte rivayetin sahip olduğu sened ve metin bağlamında değerlendirme yapanlar da olmuştur. *el-Kâfi* bu süreçte isnad ve metin açısından tenkit edildiği gibi yazma nüshalarına ve yazıldığı yere varıncaya kadar araştırmalara da konu olmuştur.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM
el-KÂFÎ HADİSLERİNİN TENKİDİ

I. el-KÂFÎ'NİN TENKİT EDİLEBİLİRLİĞİ MESELESİ

el-Kâfî'deki rivayetlerin sübutu açısından tenkidi ile ilgili iki görüş vardır. Birinci görüş, *el-Kâfî*'de bulunan bütün rivayetlerin sahih olduğu ve imamlara nispetinin de kat'î olduğu kanaatidir. Dolayısıyla *el-Kâfî*'nin tenkit dışı olduğu iddia edilir. İkinci görüş ise *el-Kâfî* genel anlamda her ne kadar makbul bir hadis kitabı olsa da aynı zamanda zayıf isnadları içerdiği ve tümüyle sahih olmasına engel olan rivayetleri de barındırdığı görüşüdür. Dolayısıyla bu görüş, *el-Kâfî*'nin tenkid edilebilirliği ifade etmektedir. İkinci görüşü kabul edenler önemli bir hususa dikkat çekerler. Eğer *el-Kâfî*'de bulunan bütün rivayetlerin sahih olduğuna inanılırsa o zaman bu kitaptaki senetleri araştırmaya gerek kalmaz ancak bu kitaptaki rivayetlerde zayıflığın bulunduğu müsellemler olan bir gerçektir, dolayısıyla bu durum isnadların araştırılmasını gerektirir.⁴⁴⁴

A. TENKİT DIŞI OLDUĞU GÖRÜŞÜ

Ahbârîler ve Ahbârî görüşe yakın olanlar *Kütüb-i Erbaa*'nın ve ona dâhil olan *el-Kâfî*'nin tenkid dışı olduğu iddia ederler.⁴⁴⁵ *el-Kâfî*'nin bu konumu Şîa usul ve ricâl kitaplarında ele alınmıştır. Şîa'nın temel hadis kaynakları olarak bilinen *Kütüb-i Erbaa*'yı mutlak sahih kabul edenler *el-Kâfî*'ye farklı bir önem atfetmişlerdir.

Müstedrekü'l-Vesâil müellifi Mirza Nûrî (ö.1902) *el-Kâfî*'deki hadislerin tamamının sahih olduğunu söyler.⁴⁴⁶ Muhakkık Nâinî (ö. 1936) gibi âlimler *el-Kâfî*'nin isnadları hakkında bir şeyler söylemeyi hadis ilimlerinden aciz kimselerin işi olarak kabul eder.⁴⁴⁷

el-Kâfî'deki bütün rivayetlerin sahih olduğunu kabul edenlerin en büyük delili Küleynî'nin *el-Kâfî*'de bulunan mukaddimesinde yazmış olduğu şu ifadedir: “Şimdi kardeşim senin şikayetini anladım. Sen yanında dini meselelerde yeterli gelecek bir kitabın bulunmasını istiyorsun... Allah'a hamd olsun ki istemiş olduğun eseri yazmaya muvafık kıldı ve dilerim ki...”⁴⁴⁸ Küleynî'nin bu eseri yazmasını isteyen kişi, eserin imamlardan gelen sahih rivayetlerden oluşmasını istemiş dolayısıyla kendisi de bu metotla yazmış olmalıdır.

⁴⁴⁴ Kanberî, *Şinahatnâme*, 2/43.

⁴⁴⁵ Hubbullah, *el-Medhal*, 421.

⁴⁴⁶ Nûrî, *Hâtimetü'l-Müstedrek*, 3/463; Sübhânî, *Külliyât fî ilmi'r-ricâl*, 359.

⁴⁴⁷ Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*, 1/87.

⁴⁴⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/54.

el-Kâfi'nin tenkit edilemeyeceğine dair önemli kabul edilen bir diğer delil ise Küleynî'nin, kitabını, dönemin imamına arz etmesi ve onun da “el-Kâfi bizim Şîa'mıza kâfidir”⁴⁴⁹ demek suretiyle onun sahih olduğunu ifade etmesidir.

el-Kâfi'nin rivayetleri ile alakalı eleştirinin veya sıhhat açısından değerlendirme yapmanın imkânsızlığını kabul edenler, eserin müellifine aidiyetini sağlamlaştıran delilleri zikretmektedirler. Kitapta yer alan zayıf rivayetlerle ilgili itirazlara ise şöyle cevap vermektedirler:

“Küleynî isnad itibariyle sıhhati ortaya konulmamış birçok hadisi kitabına aldı. Yani râvîlerin adalet ve zabt sıfatları Küleynî'ye göre tam değildir. Örneğin, Küleynî Ebu'l-Hasan Bahterî'den rivayette bulunur. Şîî ulemanın nezdinde bu şahsın yalancı olduğu bilinmektedir. Aynı şekilde Süleyman b. Abdullah ed-Deylemî ve Abdullah b. el-Kâsım ve bunların dışında yalancılıklarıyla meşhur birçok râvî vardır. Bir kısım Şîî âlime göre - Burucerdî de bunlardan birisidir- Küleynî'nin görevi burada mevcut rivayetleri nakletmektir. Çünkü bu hadisler karinelerle desteklendiği için rivayet anlamında sıkıntı teşkil etmemektedir. Dolayısıyla bu râvîler ne hadisin sıhhatine ne de esere zarar verirler.”⁴⁵⁰

el-Kâfi'de bulunan rivayetlerin sahih olduğunu kabul edenler ayrıca mukaddimede geçen ifadelerden bunu çıkarmaktadırlar. Kitabın yazılmasını isteyen kişi bu eserde bulunması gereken hususları da ifade etmiştir. Bunlardan birisi de İmamlardan sahih olan rivayetleri bir araya toplamasıdır. Ayrıca Arapça açısından ele bakıldığında (İki Sadık'tan sahih gelen rivayetler) بالآثار الصحيحة عن الصادقين ibaresinde بالآثار kelimesi يجمع kelimesine muteallaktır. Tüm bu unsurlar bir araya getirildiğinde Küleynî'nin bu ifadesinden tüm rivayetlerin sahih olduğu anlaşılabilir.⁴⁵¹

Bu görüşü destekleyen diğer deliller:

1. Şîî âlimlerin geneli *el-Kâfi*'deki rivayetlerin tümünün sahih olduğunu kabul etmişlerdir.

⁴⁴⁹ Kanberî, *Şinahtnâme*, 3/254.

⁴⁵⁰ Aga Hüseyin et-Tabâtabâî el-Burûcirdî Burûcirdî, *Şerhu Urvetu'l-vuskâ* (Tahran: Matbaatu İlmiyye, 1390), 32.

⁴⁵¹ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/49.

2- *el-Kâfî*'nin yazılmış olduğu dönemde birçok hadis eseri bulunmaktaydı özellikle *dört yüz asıl* elde mevcuttu. Küleynî'den bu eseri yazmasını isteyen şahıs şu dört özellikte birlikte bunu istemişti: 1- Bütün dini ilimleri kapsayan bir eser olması, 2- Şîa'nın nezdinde kendisiyle amel edilebilir olması, 3- Talebenin herhangi bir şekilde hocaya ihtiyaç duymadan kendi başına bundan istifade imkânı sağlaması, 4- Sahih olan rivayetleri kapsaması. Küleynî ise bu isteği kabul ettiğini belirtir. Onun bu ifadesi ise kitabına sahih olan rivayetleri almış olduğu anlamına gelmektedir.⁴⁵²

3- Âlimlerin *el-Kâfî* hakkındaki övgü dolu sözleri de bu durumu teyit eder. Örneğin, Şeyh Müfid şöyle demektedir: “*el-Kâfî* Şîa'ya ait kitapların içerisinde en değerli ve en faydalı olanıdır.” Bu ifade, kitaptaki rivayetlerin tümünün sahih olduğuna delalet eder.⁴⁵³ Şîi kaynaklarda âlimlerin Küleynî ve *el-Kâfî* hakkındaki övgüleri *el-Kâfî* hakkında yapılacak olan her türlü olumlu değerlendirmede çokça kullanılmıştır.

B. TENKİT EDİLEBİLİR OLDUĞU GÖRÜŞÜ

Şîi müellifler kitapların sahip oldukları bazı özelliklerden ve âlimlerin bunlar hakkındaki değerlendirmelerinden hareketle rivayet kitapları hakkında değerlendirme yapmışlardır. Buradan hareketle *el-Kâfî*'nin tenkit edilebileceği iddiasında bulunmuşlar ve *el-Kâfî*'de yer alan rivayetlerin tenkit dışı olduğuna işaret eden ibarenin yanlış anlaşıldığına dair birçok cevap vermişlerdir.

Örneğin Mâmekânî⁴⁵⁴ ile Huî,⁴⁵⁵ Küleynî'nin mukaddimede sarf ettiği ifadelerden, eserde yer alan hadislerin tamamının sahih olduğu söyleminin çıkarılamayacağını ileri sürmüşlerdir. Mâmekânî şöyle demiştir: “Küleynî'nin kendisi açık bir şekilde *el-Kâfî*'de sahih olmayan rivayetlerin bulunmadığını ifade etmez. Aslında Küleynî kendisinden istekte bulunan kişiye cevabında şöyle demektedir: “Sen benden bir kitap yazmamı istedin ben de buna icabet ettim.” Ancak Küleynî'nin cevabı bütün rivayetlerin sahih olduğu anlamına

⁴⁵² Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 412.

⁴⁵³ Bk. Kanberî, *Şinahtnâme*, 4/234.

⁴⁵⁴ Mâmekânî, *Tenkihü'l-makâl fi ilmi'r-ricâl*, 2/147; Huî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*, 11/143.

⁴⁵⁵ Muhsinî, *Buhûs fi ilmi'r-ricâl*, 25.

gelmez.”⁴⁵⁶ Huî ise *Mu‘cemu’r-ricâl* isimli eserinde *el-Kâfî*’de sahih olmayan rivayetlerin bulunduğuna dair şu delilleri getirir:

1. Küleynî *el-Kâfî*’de bazı rivayetleri aktarır ancak bunlar masum imamlardan değildir. Huî yaklaşık olarak 12 rivayet zikreder ve bunların masumlarla bağlantılı olmadığını ifade eder. Bu tür rivayetler de *el-Kâfî*’deki tüm hadislerin sahih olduğunu söylemeyi güçleştirir.⁴⁵⁷ hu

2. Küleynî’nin kitabındaki bazı ifadelerinden *el-Kâfî*’de bulunan rivayetlerin hepsinin sübutunun kat’î olmadığı anlaşılmaktadır. Birbiriyle teâruz halinde bulunan rivayetler hakkında şöyle demektedir: “Farklı şekilde rivayet edilen hadisleri birbirinden ayırmak mümkün değildir. Dolayısıyla hangisinin imam tarafından rivayet edilip hangisinin rivayet edilmediğini kesin olarak belirlemek zordur.”⁴⁵⁸

3. Şeyh Saduk, *el-Kâfî*’deki bütün rivayetlerin sahih olduğu inancında değildir. Çünkü kendisi bu görüşte olmuş olsaydı, yeni bir hadis eseri yazmaya gerek duymazdı. Ayrıca onun *el-Kâfî*’de zayıf hadis bulunduğunu ima eden ifadeleri de kendisinin bu kitabın tümünü sahih kabul etmediğini desteklemektedir. Buna örnek olarak onun şu sözü delil olarak gösterilmektedir: “Bu hadisi sadece Muhammed b. Yakub Küleynî’nin kitabında gördüm. Bu rivayet için onun isnadından başka bir isnad bulunmamaktadır.”⁴⁵⁹ Bu sözü hadisin garib ve zayıf kaldığına bir işaret olarak kabul edilmektedir.

4. Tûsî de *el-Kâfî*’deki hadislerin tümünü sahih kabul etmemektedir. Buna delil olarak *Tehzîb* ve *İstibsâr* kitabında *el-Kâfî*’den rivayetleri naklettikten, sonra da bunların isnadları ile alakalı, rivayeti zayıf kılacak değerlendirmelerde bulunmaktadır. Örneğin Küleynî Ebu Said el-Hudrî’nin (r.a.) şöyle dediğini rivayet etmiştir: “Rasulullah (sav) Bilal’e şöyle seslenmesini emretti...” Tûsî bu rivayetin sonunda şu değerlendirmeyi yapar: “Bu hadisin içeriği ehlî eşeğin etini haram kılan Amme’nin görüşüne uygun düşmektedir. Bu haberi nakleden râvîlerin çoğu da Amme’dendir ve onların bu rivayetlerine iltifat edilmez.”⁴⁶⁰ Ancak Tûsî’nin yaptığı değerlendirmenin birbirine muarız olan hadisler

⁴⁵⁶ Mâmekânî, *Tenkihü’l-makâl fî ilmi’r-ricâl*, 2/148.

⁴⁵⁷ Mansûr Pehlivân, *Pejûhişî der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 189.

⁴⁵⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 3/65.

⁴⁵⁹ Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü’l-fakih*, 1/235.

⁴⁶⁰ Huî, *Mu‘cemu ricâli’l-hadis*, 11/156.

konusunda olması ve tearuzu giderme yollarının farklılaşmasının imkân dâhilinde olması nedeniyle bu değerlendirmelerden hareketle Küleynî'nin bu tür rivayetlerinin sahih olmadığı sonucunu çıkarmanın doğru olmayacağı ifade edilerek itiraz edilmiştir.⁴⁶¹

el-Kâfî'nin mukaddimesinde yer alan “sahih hadisler” ifadesinin, kitaptaki hadislerin sahih olduğuna işaret ettiği kabul edilse bile aslında bu onun açısından bir şahitlik mesabesinde. Ancak ulema, kitabın dışında başka bir yerde Küleynî'den bu hadislerin sahih olduğuna dair bir şey işitmemiş, dolayısıyla böyle bir bilgi de gelmemiştir.⁴⁶²

Buradan hareketle *el-Kâfî*'deki hadislerin sahih olması, bizatihi dıştan desteklenen (el-karînetu'l-hariciyye) unsurlarla hüccet olarak kabul edileceği ifade edilebilir. Bu şekildeki bir sıhhat ise ya râvîlerinin tümünün sika olmasıyla veya mevcut bazı karinelerle ortaya konulacaktır. Her iki durumda da hadis, sahih olacaktır. Birinci durumda râvîlerin sika olması sebebiyle bir sıhhat, diğer durumda ise karinelerle birlikte bir sahihlik ortaya çıkacaktır.⁴⁶³ Her iki durumu da biraz açmak gerekirse, birinci duruma göre *el-Kâfî*'de bulunan bütün rivayetlerin isnadındaki râvîler sikadır. Böyle bir görüşü dile getirmenin problem teşkil edeceği şu gerekçelerle ortaya konulmaktadır:

1- Rivayetler içinde isnad açısından Mürsel, yani münkatı hadisler bulunmaktadır. Bu bile başlı başına söz konusu rivayetlerin isnat açısından sahih olmadığını göstermektedir.

2- İsnadda bulunan bazı râvîlerin durumu meçhuldür. Yani bunların sika veya zayıf oldukları bilinmemektedir.

3- Râvîler arasında Ebu'l-Bahterî gibi hadis uydurmalarıyla meşhur olan kimseler vardır.

Bu üç gerekçe sebebiyle *el-Kâfî*'de yer alan hadislerin sahih olamayacağı veya mukaddimedede bahsetmiş olduğu sahihliğin bu anlamda olmadığı kabul edilir.⁴⁶⁴

⁴⁶¹ Kanberî, *Şinahatnâme*, 2/325.

⁴⁶² Celâlî, *Dirâyetu'l-hadîs*, 153.

⁴⁶³ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 430.

⁴⁶⁴ Meârif - Şefî'î, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır*, 145.

İkinci duruma göre ise *el-Kâfi*'de yer alan rivayetlerin bizatihi kendileri dıştan bazı unsurlarla desteklenmiş ve sahih oldukları kabul edilmiştir.⁴⁶⁵ Buna göre *el-Kâfi*'de yer alan rivayetlerin bir kısmında zayıf râvî bulunsa bile bu, hadisin sıhhatine zarar vermemektedir. Aslında bu görüş kabul edilebilir gibi gözüксе bile Küleynî'nin bir hadisin sahih olmasında karine olarak kabul ettiği şeyin gerçek anlamda kabul edilip edilemeyeceği noktasında sorunların olduğu ifade edilmiştir.⁴⁶⁶ Bir başka unsur ise isnatta yer alan zayıf ve meçhul rivayetler ile hadis uyduran râvîlerin rivayetlerinin de bu karinelerle sıhhat kazanıp kazanmadığıdır. Bu sorulara ve ihtimallere şu cevaplar verilmiştir:

1-*el-Kâfi*'de yer alan bütün rivayetlerin karinelerle birlikte sahih olduğunu kabul etmek mümkün değildir. Ayrıca bu karinelerin kabul edilebilirliği noktasında da sorunlar vardır. Çünkü Küleynî bu karinelerin neler olduğunu belirtmemektedir.⁴⁶⁷

2- Bu karineler Küleynî tarafından içtihadî olarak ortaya konulmuştur. Şîa'da içtihat konusu olan durumlar müçtehidin ölümüyle birlikte hükmünü yitirdiği için geçerliliğini kaybedecektir.⁴⁶⁸

Bu karinelerin yanında Küleynî'nin *el-Kâfi* eserini uzun bir süre içerisinde tamamlaması konusundan âlimler tarafından yapılan övgüleri de hadislerinin sıhhati için delil olarak kullanılmıştır. Bir kimse aynı esere çok zaman ayırdıysa ve bu noktada çok büyük sorunlar yaşadıysa onu övmek genelde karşılaşılan bir durumdur. Dolayısıyla bu ölçü eserde bulunan hadislerin tümünün sahih olduğu anlamına gelmemektedir.⁴⁶⁹

Şîa'da hadis usulü kaideleri hicrî 7. asrın sonları ile 8. asrın başlarında Hillî (ö. 726/1325) tarafından tedvin edilmiştir. Uzun bir dönem boyunca herhangi bir kayıt olmaksızın rivayetler bir araya getirilmiştir. Çünkü bu ilimle ilgili kaideler o dönemde mevcut değildi. Bunu bizzat Şîî âlimler ifade etmektedir. Dolayısıyla *el-Kâfi*'de bu kaideler uygulanmamıştır. Kendisi buna göre râvîlerinin durumlarıyla ilgili sağlam bir unsur ortaya

⁴⁶⁵ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/134.

⁴⁶⁶ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/145.

⁴⁶⁷ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/146.

⁴⁶⁸ Nasîrî, *Hadis şinâsî*, 207-215.

⁴⁶⁹ Kanberî, *Şinahtnâme*, 4/231.

koyamamıştır.⁴⁷⁰ Bu yüzden el-Burkâ'î (ö.1993) yazmış olduğu eserlerde bu durumdan söz etmiş ve *el-Kâfî*'nin gerek isnatlarını gerekse metinlerini tenkit etmiştir.⁴⁷¹

el-Kâfî'de zayıf rivayetlerin sayısına bakıldığında -Şîî âlimlerin çoğuna göre bunlar zayıf hükmündedir- geriye kalan diğer hadislerden daha fazla olduğu görülmektedir.⁴⁷² Bu durumu Bahrânî şöyle ifade eder: “Zayıf hadislerin sayısı 9485, *el-Kâfî*'de geriye kalan rivayetlerin adedi ise 6636'dır.”⁴⁷³

Bütün bu hususlarla birlikte *Kütüb-i Erbaa*'nın ve dolayısıyla *el-Kâfî*'nin tenkit edilebilir olmasının bir sebebi de Şîâ'da var ola gelen takiyye anlayışıdır. Şîîler takiyye döneminde yaşadıkları için kendilerine ait özel hadislerin okutulduğu yerler bulunmuyordu. Dolayısıyla bu rivayetlerin sağlam geldiğinin nasıl ifade edilebileceği ve imamların takiyyeyi bir ilke olarak kabul etmeleri nedeniyle birbirleriyle tearruz hâlinde bulunan rivayetlerin nasıl anlaşılabilirliği gibi sorularla, *el-Kâfî*'nin tenkid edilebilmesi durumu ile alakalı problemler Şîî âlimlerce ortaya konulmuştur.⁴⁷⁴

II. İSNAD AÇISINDAN YÖNELTİLEN TENKİTLER

İsnad bir hadis için sübutun ortaya çıkarıldığı en önemli unsurdur. İsnadın bulunmadığı rivayet kitapları her zaman tenkitle karşılaşmıştır. Tam tersine isnadı barındıran hadis kitapları ise övülmüş ve kendisiyle aynı kategoride bulunan diğer rivayet eserlerine üstünlüğü ifade edilmiştir. İsnadın bir hadis kitabında bulunması önemli ise de onun herhangi bir şekilde kendisini zayıf kılacak bir durumu barındırmaması daha önemlidir. Zira bir hadisin isnadı muttasıl ve râvileri adalet zabt sahibi ise sıhhat derecesi ona göre oluşmaktadır. Bu noktalarda meydana gelecek olan her türlü eksiklik hadisin sıhhatine zarar verecektir. Bu noktada *el-Kâfî*'de rivayetlerin isnad açısından ilk defa tenkide tabi tutan kişinin Şehîd-i Sâni'nin oğlu Hasan olduğu kabul edilir. *Münteka'l-cümân* adlı eserinde *el-Kâfî*'nin Kitâbu'l-Hacc'a kadar olan kısmını ele almıştır.

⁴⁷⁰ Celâlî, *Dirâyetu'l-hadis*, 132.

⁴⁷¹ Ebü'l-Fazl b. Rıza el-Burkâî, *Kesrû's-sanem ev ma verede fi'l-kütübi'l-mezhebiyye mine'l-umûri'l-muhâlefe li'l-Kur'ân ve'l-akl : nakzu Kitâbi Usuli'l-kafi* (Amman: Dârü'l-Beyank, 1421/2001), 26.

⁴⁷² Maarîf, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 400.

⁴⁷³ Bahrânî, *Lü'lü'etü'l-Bahreyn*, 376-377.

⁴⁷⁴ Lecnetü'l-ulûmu'n-nakliyye, *Mesâdiru's-sünneti's-şerîfe*, s. 45-47.

A. İSNADDAKİ İNKİTÂ SEBEBİYLE TENKİTLER

Şîî ulemaya göre isnad tenkidi, metin tenkidinden sonra yapılmıştır. Zira Şîa hadis usulü ile ilgili değerlendirmelerin sonradan ortaya çıktığı hadis tarihi açısından bilindiği görülmektedir. Mütেকaddimûn ve mütעהhirûn ayrımının isnad kavramı çerçevesinde şekillendiği söylenebilir. İsnad tenkidi denildiğinde ilk akla gelen, râvî silsilesinde bir kopukluğun olup olmadığıdır. İsnadda meydana gelen kopukluk, sadece ricâl kitaplarına bakmak suretiyle hadisin isnadındaki kopukluğun anlaşılabildiği zahirî inkita ile ancak hadis ilminde ehil olan bir kimsenin seneddeki inkitayı anlayabileceği hafî inkita olmak üzere ikiye ayrılır.

1 . Zahirî İnkita Sebebiyle Tenkitler

Zahirî inkita, ricâl kitaplarına bakmak suretiyle senette yer alan râvîlerin doğum tarihleri, ölüm tarihleri, hocaları ve talebeleri çerçevesinde silsiledeki kopukluğun rahatlıkla anlaşıldığı inkita türüdür. Bu inkitalar da şunlardır:

a. Munkatı

Vusûlu'l-ahyâr müellifi isnadın kopuk olması sebebiyle zayıf olan hadisleri şöyle tarif etmektedir:

Munkatı, isnatta meydana gelen herhangi bir kopukluktur. Bu da altı kısımdır. Çünkü hazfedilen râvî ya senedin başında ya ortasında ya da sonundadır. Ya bir kişinin veya birden fazla kişinin düşmesiyle bu isnat munkatı olur. İsnadın başında bir veya daha fazla râvî düşüyorsa buna muallak denir. Bazılarına göre ise bütün isnadın hazfedilmesi durumuna da muallak ismi verilir. Örneğin قال النبي أو قال ابن عباس. Munkatı özel anlamda senedin ortasından bir veya daha fazla râvînin düşürülmesidir. Senette düşen bu râvî bazen açık bir şekilde görülür, yani zahirdir. Çünkü talebeyle hocanın karşılaşma imkânı zamansal olarak mümkün değildir. Bazen de senette düşen râvîler ancak hadis ilminde belli bir dereceye gelmiş olan kimse tarafından fark edilebilir; buna da hafî yani gizli inkita denir. Onlar munkatı hadise maktu da derler.⁴⁷⁵

⁴⁷⁵ Şibbîrî, “Luzum-i erzyâbî sened-i ehâdis-i Kâff”, 134.

b. Mürsel

Mürsel ise masumun dönemine ulaşmayan râvinin arada herhangi bir vasıta bulunmaksızın yahut birileri olsa da ya bu ismi unutarak ya da kasıtlı olarak düşürülmesi veya " بعض أصحابنا " vb. şekilde müphem olarak getirilmesine mürsel denir. Düşen râvinin bir veya birden fazla olması önemli değildir.⁴⁷⁶ Mîr Damâd'ın tarifine göre ise mürsel, isnadın başında, sonunda veya ortasında bir tabakanın düşmesidir.⁴⁷⁷

Küleynî aslında rivayetleri naklettiğinde senedin tümünü getirmeyi esas almıştır. Ancak bazı yerlerde senetler arasındaki ortaklık, yani râvilerin isimlerinin birlikteliği sebebiyle bundan kaçınmıştır. Bu durumlarda genelde birinci rivayetin senedini tümüyle getirmekte, sonraki rivayetleri ise وبهذا الإسناد ifadesi ile belirterek isnadın aynı olduğuna işaret etmektedir.⁴⁷⁸ Ancak buna rağmen bazen tam getirmesi gereken isnatları inkıta, irsal ve talik suretinde getirmiştir. *el-Kâfi*'de yer alan bu tür rivayetler kitabın toplam hadis sayısı göz önüne alındığında sayısal olarak sınırlıdır.⁴⁷⁹

Bu türden bir hadise örnek olarak: Muhammed b. Yahya > Ahmed b. Muhammed > Hüseyin b. Said ve Muhammed b. Halid > Zekeriyya b. İmran el-Kummî > Harun b. el-Cehm, ismini ezberlemediğim Ebu Abdullah'ın ashabından birinin şöyle dediğini rivayet etti: Ebu Abdullah şöyle diyordu: ⁴⁸⁰

Başka bir mürsel örneğinde ise sened şu şekilde gelmektedir: "Hüseyin b. Muhammed > Muallâ b. Muhammed > ashabından biri > Ebu Basîr'in şöyle dediğini rivayet etti:” Bu gibi rivayetler müteahhirûnun ıstılahına göre zayıf kabul edilmektedir. Ancak Küleynî, bu türden rivayetleri, masumdan kesin olarak sadır olduğu inancıyla kitabına almıştır. Nitekim Mirâs kitabında “*Kardeşin oğlu ve nine*” bab başlığı altında senedinde irsal bulunan rivayeti getirdikten sonra şu değerlendirmede bulunur: “هذا قد روي وهي أخبار صحيحة” (Bu gibi hükümler imamdan rivayet edilmiştir ve bu konuda gelen rivayetler de

⁴⁷⁶ Hüsyn b. Abdussamed el-Amilî, *Vusûlu'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr* (Kerbela: el-Atebetu'l-Hüseyniyye, 2015), 105.

⁴⁷⁷ Mir Damad, *er-Revâşihü's-semâviyye*, 121.

⁴⁷⁸ Kanberî, *Şinahtnâme*, 6/422.

⁴⁷⁹ Kanberî, *Şinahtnâme*, 4/432.

⁴⁸⁰ Küleynî, *el-Kâfi*, 5/248.

sahihtir).⁴⁸¹Mütekaddimûn döneminde, hadisın imamdan geldiği yönünde güveninin hâsıl olması, rivayetin sıhhati için yeterli kabul edilmiştir.⁴⁸²

c. Muallak

Senedin başının hazfedilmiş olduğu hadise muallak hadis denir. Bu kısım mürsel/munkatı haberin bir parçasıdır.⁴⁸³ Talik çeşitli kısımlara ayrılmaktadır: Birinci kısım, bir önceki rivayetteki isnada istinaden yapılan taliktir. Bunun örnekleri *el-Kâfî*'de yer almaktadır.⁴⁸⁴ İkinci kısım, başka kaynaklara dayanılarak yapılan taliklerdir. Rivayetlerin birçoğunda talik kendinden önceki isnatlara değil, bu kitaplarla bağlantılı bir meşyaha türü esere dayanmaktadır. Bazen talik başka bir müstakil esere istinaden de gerçekleşebilir. Özellikle bu türlü talikleri Tûsî her iki rivayet kitabında çokça kullanmıştır. Bu kitaplarda yer alan talikleri muttasıl bir şekilde bulmak isteyen onun ricâlle alakalı yazmış olduğu fihrist türü eserlerine müracaat etmelidir. Bazen bu talikler eser olarak değil de icazet yoluyla gerçekleşmekte, bu da kabul edilmektedir. Üçüncü kısım ise herhangi bir şekilde bir kitaba veya senede dayanmayan taliklerdir. Bu türün örnekleri daha çok Şeyh Saduk'un kitabında yer almaktadır. Bu türlü rivayetlerin kesinlik ifade eden fiillerle birlikte olması gerekmektedir. Örneğin, "emretti, nehyetti, hükmetti, dedi" gibi cezm sigalarıyla birlikte gelmesi gerekir. Ancak (رَوِيَ) "rivayet edildi" ile yapılan rivayet talik kabul edilmemekte, bu kelime müellifin rivayeti doğrudan almadığını ifade etmektedir.⁴⁸⁵

el-Kâfî'de bulunan taliklerin iki aşamalı olarak yöntemleri bilinebilir. Birinci aşama: Küleynî'nin hocalarını tanımadır. Senedin başında yer alan râvî Küleynî'nin hocalarından birisi değilse özellikle onun hocalarının tabakasında yer almıyorsa senette kesinlikle bir kopukluk vardır ve bu, taliktir. İkinci aşamada ise bir önceki isnadın kendisine başvurulur. Küleynî'nin bir kısım talikleri isnadları incelemeyle anlaşılır. Bir hadiste talik yapıp yapılmadığı *el-Kâfî*'de bulunan rivayetin öncesine bakılmak suretiyle anlaşılır. Bir önceki hadis eğer râvî sayısı itibari ile çok fazla ise sonra gelen hadis râvî açısından sayısal olarak daha az ise talik yaptığı anlaşılır. Talik yapılan rivayetin başındaki râvî onun hocası değilse

⁴⁸¹ Mecid Maarif, *Şinâht-i hadis* (Tahran: Müessese-i Ferheng-i Nebâ, ts.), 132.

⁴⁸² Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 10.

⁴⁸³ Gureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 234.

⁴⁸⁴ Mansûr Pehlivân, *Pejûhiş der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 203.

⁴⁸⁵ Sübhânî, *Usulü'l-hadis*, 145.

mutlaka talik vardır ve bir önceki rivayette bu zikredilmiştir.⁴⁸⁶ Burada talik konusunda en problemlı durum, taliklerin bir önceki isnadda tam olarak ifade edilmemiş olmasıdır. Buna örnek olarak Sehl b. Ziyâd verilir. Çünkü Sehl'in bulunduğu taliklerde bir önceki isnadda talikler tamamlanmaz. Bu gibi taliklerle alakalı çeşitli ihtimaller söz konusudur. Birinci ihtimal talik yapılan isnadın aslının kitaptan hazfedilmiş olması ikinci ihtimal ise isnatların tertibinde bir kısmının kaybolması ve muallak olan senedin bundan sonra ifade edilmiş olmasıdır. Çünkü Sehl b. Ziyâd, Küleynî'nin hocalarındandır. Ancak Küleynî onun rivayetlerinden çok azını doğrudan almıştır. Rivayetlerini daha çok onun vefatından sonra talebelerinden almıştır. Talik yapılan senetlere bakıldığında Sehl b. Ziyâd'ın bulunduğu 600 isnadın sadece yirmisinde talik olması problem olarak görülmemiştir.⁴⁸⁷

Üçüncü ihtimal talik yapılan râvi ile bir önceki isnadda yer alan râvinin isimlendirme açısından farklılık arz etmiştir.

Dördüncü ihtimal bir önceki seneddeki râviler ile talik yapılan isnaddaki râviler farklılıklar barındırmaktadır. Bunların bir kısmını anlamak oldukça basittir. Örneğin bir isnadda Safvân diğesinde ise Safvân b. Yahya olarak geçmektedir. Ancak her yerde bu şekilde olmadığı; İddetün min ashabinâ, Ahmed b. Muhammed b. İsa ve Ahmed b. Muhammed b. Halid > Hasan b. Mahbûb örneğinden anlaşılmaktadır.⁴⁸⁸ Ondan sonraki isnadda ise: Ahmed b. Ebu Abdullah > Osman b. İsa > Ebu Abdullah'tan rivayet eden kişi⁴⁸⁹ şeklinde isnad gelmiştir.

Görüldüğü üzere Ahmed b. Ebi Abdullah ilk senedde yer almamaktadır. Ancak dikkat edildiğinde Muhammed b. Halid, Ebu Abdullah Berkî'nin bizatihi kendisidir. Yani Muhammed b. Ebu Abdullah'tan kasıt Ahmed b. Muhammed b. Halid'dir.

Beşinci ihtimal muallak senedin başında yer alan râvinin belirlenememesidir. Bazen muallak hadisin senedlerinde yer alan râvilerin isimleri müşterek olan râvilerden olabilmektedir. Buda talikin anlaşılmasını veya isnadın muttasıl olarak kabul edilmesi için problem teşkil etmektedir. Nitekim Küleynî'nin hocalarının ismi ile hocalarının isimleri arasında isim benzerliklerinden kaynaklanmaktadır. Örneğin Ahmed b. Muhammed el-

⁴⁸⁶ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/186.

⁴⁸⁷ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/190.

⁴⁸⁸ Küleynî, *el-Kâfi*, 6/213.

⁴⁸⁹ Küleynî, *el-Kâfi*, 6/213.

Âsimî, Küleynî'nin hocası olduğu gibi aynı zamanda Ahmed b. Muhammed b. İsa ve Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî arasında bulunan bir râvidir. Her iki tabaka da Küleynî'nin hocalarının hocasının olduğu tabakadır. Bu müşterek râvi bazı talik yapılan rivayetlerde problemlere sebep olmaktadır. Şöyle ki eğer bir isnadın başlangıcında Ahmed b. Muhammed bulunursa bir önceki isnatta da aynı isim geçmektedir. Bu durumda şöyle bir tereddüt hasıl olmaktadır: Acaba bu iki râvi aynı kişi midir? Böylelikle talik olduğu mu kabul edilecek yoksa bunların iki ayrı senet olduğu ve talik olmadığı mı ifade edilecektir?⁴⁹⁰ Bu sorulara şöyle cevap verilmiştir: Ahmed b. Muhammed isimli râvilerin bulunduğu isnadların problem teşkil edebileceği ancak talik yapıldığında bunun bir sorun oluşturmadığı, çünkü bunların ya çok az rivayette yer aldığı ya da Küleynî tarafından farklılığı ortaya çıkaracak isimlerle getirildiği kabul edilmektedir.⁴⁹¹

Altıncı ihtimal, talikin yapıldığı isnadda bir önceki zamire râci edilmesi talikin yapıldığı ve bu kusurun bir önceki rivayetle çözüldüğü görülür. Buna örnek olarak *el-Kâfi*'deki şu hadis verilir: Birinci isnat: İddetün min ashabina, ona Ahmed b. Muhammed, ona İbn Ebi Umeyr⁴⁹²...Diğer isnadda ise Anhu, ona İbn Ebu Umeyr⁴⁹³bazen bi isnadihi veya bi isnadın şeklinde gelebilmektedir. Küleynî bir isnadda Ali b. İbrahim'den, ona babasından, ona İbn Ebu Amr, ona Muaviye b. Ammar, Ebu Abdullah'dan rivayet ettiğini haber vermiştir.⁴⁹⁴

Bu hadisin hemen peşinden Ali b. İbrahim bi isnadihi , es-Sadık'ın şeklinde hadisin isnadı yer almaktadır. Bu gibi durumlarda bir başka problemde “bi isnadihi'den” kastın, önceki rivayette yer alan isnadın kendisi mi yoksa merfu ve mürsel durumda olan Ali b. İbrahim'in bulunduğu sened mi olduğudur? Bu belirlenmese hadis makbul olmaktan çıkar ve zayıf olur. Ancak bu iki durumdan birini güçlendiren bir delilin her zaman bulunduğu ifade edilmiştir.⁴⁹⁵

Talik kaynaklı problemlerde genelde iki çözüm yolu takip edildiği görülmektedir: İlk yönetime göre talik bulunan bir isnadın tam isnadının bilinmesi için en iyi metot benzerlerini

⁴⁹⁰ Kanberî, *Şinahatnâme*, 2/197.

⁴⁹¹ Kanberî, *Şinahatnâme*, 2/199.

⁴⁹² Küleynî, *el-Kâfi*, 4/234.

⁴⁹³ Küleynî, *el-Kâfi*, 4/234.

⁴⁹⁴ Küleynî, *el-Kâfi*, 4/234.

⁴⁹⁵ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 378.

bulmaktır. Burada mevcut olan müşterek râvileri bulma ve tabakaları vb. özellikleri çerçevesinde ayırt edebilme bu işi kolaylaştırır. Diğer yöneme göre ise benzer isnaddan daha önemlisi başka kitaplarda bu rivayetin tekrar edilmesidir. Bazen diğer kitapta verilen isnad, talik yapılan isnadı açık bir şekle dönüştürmektedir. Söz gelimi *el-Kâfi*'deki birçok talik, “*Men lâ yahduruhu'l-fakîh*”, “*Tehzîb*” ve “*İstîbsâr'a*” bakılarak muttasıl tarikleri tespit edilmiştir.⁴⁹⁶

d. Mua'n'an

İmâmîye'ye getirilen en büyük eleştirilerden birisi de muanan meselesidir. İmâmî rivayetlerin muanan senedleri daha çok kullandığı yönünde eleştiri yapılmaktadır.⁴⁹⁷ Bu terim isnatta ittisali ifade ettiği gibi inkıta'yı da kapsamaktadır. Bir kısım ulemaya göre aynı zamanda tedliste de en çok kullanılan terimdir. Dolayısıyla sened için hem zahir hem de hafi (gizli) inkıta olarak anlaşılmaktadır.⁴⁹⁸

Mecid Maarif, *el-Kâfi*'de yer alan muanan hadislerin ona zarar vermeyeceğini ifade eder. Bunun sebebi ona göre, Küleynî'ye duyulan güvendir. Ona göre Küleynî'nin tüm isnadı getirmemesinin sebebi, tahammül ve eda sîğaları zikredildiğinde kitabın hacminin çok artacaktır. Çünkü *el-Kâfi*'deki hadis metinleri dikkate alındığında 16.199 olan hadis sayısına bu lafızlar eklendiğinde kitabın boyutu da artacaktır. Ancak bu lafızların gelmemesi aynı zamanda zayıf ve kuvvetli rivayetin birbirinden ayırt edilmesini zorlaştırmaktadır.⁴⁹⁹

Hüseyin b. Abdussamed el-Amili (ö. 984/) muananla ilgili şöyle demektedir: “*Muanan senedinde فلان عن فلان şeklinde gelen; sema, ihbar ve tahdis lafzı kullanılmayan hadistir. Bu terimin ittisal ifade edebilmesi için iki şartı vardır: Mua'ninin (hadisi an ile rivayet eden) ve müdellis olmayacak ve muasarat olacak. An (عن) lafzı genelde kıraat ve sema yollarında kullanılmaktadır*”.⁵⁰⁰ Muanan ittisalden daha geniş bir kavramdır. Lika imkânı ve tedlisten beri olma durumu oluşunca ittisal gerçekleşmektedir. Mîr Dâmâd, Küleynî'nin kullandığı عن lafızlarının ittisal için olduğunu ifade etmektedir.⁵⁰¹ Muanan

⁴⁹⁶ Kanberî, *Şinahatnâme*, 4/287.

⁴⁹⁷ Kanberî, *Şinahatnâme*, 4/343.

⁴⁹⁸ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 470.

⁴⁹⁹ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 471.

⁵⁰⁰ Amilî, *Vusûlu'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*, 94.

⁵⁰¹ Mir Damad, *er-Revâşihü's-semâviyye*, 199.

hadisle ilgili belli başlı üç görüş mevcuttur. İlk görüşe göre, muanan hadis hüccet değildir. Bu görüş sahipleri bile mutlak olarak zayıf hükmü vermemektedirler. İkinci görüşe göre, muanan hadis, mutlak olarak ittisali ifade etmektedir. Çünkü Müslüman için asıl olan ona güvenmektir. Herhangi bir şart çerçevesinde ele alınamaz. Üçüncü görüşe göre ise muananın sorun teşkil etmesi, sadece Sünnî gruba ait olan bir problemdir. Çünkü onların yanında tedlis oldukça yaygındır. İmâmiyye bunu bir problem olarak kabul etmez. Bu görüş de bazı âlimler tarafından ifade edilmiş ancak kabul görmemiştir.⁵⁰²

Haydar Hubbullah'a göre bu konu, yani hadisin muanan olması örfî açıdan ve mütakaddimûn muhaddisleri arasında bilinen şekliyle ittisal ifade eder. Bunun problem haline dönüştüğü nokta ise müdellislerin doğrudan almadıkları hadisler için müsned gösterme çabalarıdır. Âlimler bu durumu görünce bu terimle ilgili çok dikkatli davranmışlardır.⁵⁰³ Aynı zamanda Şîa içerisinde bir grup vardır ki bunlar, bazı hadis eserlerini örnek göstererek bu kavramın çok kullanılmadığını, kullanıldıysa bile başka yerlerde sahihi ifade edecek terimlerle getirildiğini kabul etmektedirler. Buna örnek olarak da *el-Kâfî*'yi verirler ve derler ki: “Küleynî, kitaplarına başlarken genellikle tahdis sığalarıyla başlar ancak bununla beraber bazen “ع” terimi de bulunur. Ancak yine kitabının başka bir yerinde bu terimin yerine ittisal ifade eden lafzı da getirir.”⁵⁰⁴ Haydar Hubbullah'ın ifade ettiği üzere bu terimin bulunması herhangi bir problem olarak görülmez. Zira bu terim, şartlarıyla birlikte hadisin makbul olmasını sağlamaktadır. Ancak bu terim yalnızca zayıflık ifade etseydi, o zaman bu kelimeyle ilgili konuşulabilir ve müdafaa anlamında bir şeyler yazılabilirdi.⁵⁰⁵

2. Hafî İnkita Sebebiyle Yöneltilen Tenkitler

Senedde ancak hadis uzmanlarının anlayabileceği bir inkita varsa buna inkita-ı hafî denir. Bu da kendi içerisinde tedlis ve mürsel-hafî olmak üzere ikiye ayrılır. Şîa'da müdelles rivayet ve tedlis konusu usul eserlerinde ele alınır. Ancak bununla alakalı Şîî hadis kaynaklarında örnek verilmediği tespit edilmiştir. Hadis usulünde verilen örnekler Ehl-i Sünnet hadis kitapları üzerinden verilmektedir. Çünkü Şîa'ye göre hadislerde eğer bir inkita

⁵⁰² Hubbullah, *el-Medhal*, 551.

⁵⁰³ Hubbullah, *el-Medhal*, 551-552.

⁵⁰⁴ Kanberî, *Şinahatnâme*, 4/376.

⁵⁰⁵ Kanberî, *Şinahatnâme*, 4/534.

varsa bu zahiridir. İmamın bile hadisleri kendisinden aldığı diğer imamın ismini genelde vermemesi çağdaşlar arasındaki tedlis anlamındaki işlemin normal karşılandığını göstermektedir. İsnadda inkıta-i zahir bağlamında mürsel tabirinin kullanılması daha çok görülmektedir.⁵⁰⁶

B. İSNADDAKİ MECRÛH RAVİ SEBEBİYLE TENKİT

el-Kâfî'nin senetlerinde bazı zayıf râvilerin bulunduğu ve bu sebeple hadislerinin zayıf olduğu ifade edilmektedir. Bu tür rivayetleri muhaddisler tarafından incelenmiş râvilerinde sıkıntı olduğu ortaya çıkmıştır. Örneğin Şîa'nın hadis râvileri hakkında önemli bir ricâl bilgisine ve eserine sahip Keşşî, Necâşî ve Tûsî gibi isimler tarafından *el-Kâfî*'nin birçok râvisinin cerh edildiği görülmektedir.

Günümüz Şîî âlimlerinden Haşim Maruf Hasenî, *el-Mevduat mine'l-ahâdîsi vel-âsâr* adlı kitabında, *el-Kâfî*'den kırk bir zayıf ve mecruh râviyi açıklamış ve bu kişilerin çoğunun yalan söyleme, ihtilât, su-i hıfz ve diğer adalet ve zabtla ilgili sorunlara sahip olduğunu belirtmiştir.⁵⁰⁷ Ancak geçmişte olduğu gibi Küleynî'nin, rivayetlerin sahlılığı ölçütü olarak önceden gelen âlimlerin sünnetine uyduğu ve bu nedenle bu kişilerin rivayetlerini naklederken sorun yaşamadığı bilinmektedir. Bununla birlikte Küleynî'den sonra gelen âlimler, Küleynî'nin ölçütlerinden farklı ölçütlere sahip olan ve Küleynî'nin haberlerin doğruluğuna ilişkin delillerinden habersiz olan kişilerdir. Bu nedenle bu rivayetlerin tashihi için bu türden bir çaba sarf etmemişler ve bazen Küleynî'ye eleştirilerde bulunmuşlardır. Bu bağlamda, Küleynî'nin kitabından kısa bir süre sonra yazılan *Men Lâ Yahduruhu'l-Fakîh* ve *Tehzîbu'l-Ahkâm* gibi kitapları incelendiğinde, Şeyh Saduk ve Tûsî'nin, *el-Kâfî* kitabından nakledilen rivayetleri inceledikleri, bunlara eleştiri getirdikleri ve hatta Küleynî ile tartıştıkları çeşitli konuların bulunduğu görülmektedir.⁵⁰⁸

⁵⁰⁶ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 490.

⁵⁰⁷ Hasenî, *el-Mevzûât fi'l-âsâr ve'l-ahbâr*, 256.

⁵⁰⁸ Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü'l-fakih*, 3/225.

1 . Yalancı Râviler

el-Kâfi'ye getirilen tenkidlerden biri de isnadlarında hadis uydurmaları ile meşhur râvilerin bulunmasıdır. Çağdaş Şîî müelliflerden Haşim Ma'ruf el-Hasenî şöyle demektedir:

“Şîa adına hadis uyduranların en tehlikelileri Ehl-i Beyt'e ait velayeti zahiren kabul ettiklerini gösterenlerdir. Bunlar imamların ashâbı ve râvileri arasında uzun bir zaman kaldılar ve böylelikle İmam Bakır ve Sadık'a yaklaşma imkânı buldular. Diğer râviler de onlara güvendiler ve böylelikle birçok hadis uydurmuş oldular. Rivayetlerde görüleceği üzere temel hadis kitaplarının içine bu hadisleri yerleştirdiler.”⁵⁰⁹

Bir başka Şîî müellif Ğureyfi ise şu ifadeleri kullanmıştır: “Hadislerin çoğu imamlardan gelmemiştir. Bu rivayetleri yalancı kimseler onların adına uydurmuşlar ve onlara nispet edip bizim ashabımızın ve başkalarının kitaplarının içine bırakmışlardır.”⁵¹⁰ Ayrıca *el-Kâfi*'de bulunan bazı rivayetlere yazdığı taliklerinde şöyle demiştir: “Bu hadis el-Kâfi'nin tevhid kitabında isnadıyla bulunmaktadır. Ancak bazı ziyadeler ve başka yerde buna benzer bir rivayetle ihtilaflar bulunmaktadır. Büyük ihtimalle bu, bazı hattatların el-Kâfi'yi yazıya geçirirken metninin bir kısmını yazmada ihmal göstermelerinden veya yanlış yazmalarından kaynaklanmaktadır.”⁵¹¹

İmamların kendileri de Sadıkayn'den gelen rivayetlerin ekseriyetinin uydurma olduğunu söylerler. Cafer-i Sadık, Muğire'nin Muhammed Bakır'dan olan rivayetlerinin uydurma olduğunu haber vermektedir.⁵¹² Bununla birlikte uydurulan rivayetlerin ne kadar olduğuna ilişkin herhangi bir kayıt da bulunmamaktadır. Böylelikle bütün rivayetler, yeni imam gelip bunlarla alakalı açıklama yapmaya kadar şüphe altında kalmaktadır. Bu tenkid ve tehzib ise asla tamamlanmamıştır. Küleynî imamların lanetlediği Muğire, Ebu Hamza el-Betâinî el-Vâkifi ve -İmam Rıza'nın lanetlemiş olduğu- Osman b. İsa el-Vâkifi gibi bazı râvilerden hadis nakletmiştir.⁵¹³

⁵⁰⁹ Hasenî, *el-Mevzûât fi'l-âsâr ve'l-ahbâr*, 148-149.

⁵¹⁰ Ğureyfi, *Kavâidü'l-hadis*, 135.

⁵¹¹ Hasenî, *el-Mevzûât fi'l-âsâr ve'l-ahbâr*, 148.

⁵¹² Maarif, *Şinâht-i hadîs*, 368.

⁵¹³ Kanberî, *Şinâht-nâme*, 2/367.

2. Gulât Râviler

Gulât, Allah'ın zâtî ve subutî sıfatlarından bir kısmını kullarına izafe eden, Hz. Peygamber'in (s.a.v) dışında imamlara da nübüvvete ait özellikleri atfeden ve imamları aşırı bir şekilde tazim İslamî ölçülerin dışına çıkan ve İslam'ın emrettiği mükellifiyeti kabul etmeyen ve kaldıran kimselere galî çoğul olarak gulât denilmiştir⁵¹⁴ *el-Kâfî*'de gulattan râvilerin varlığı kabul edilmektedir. Bu râvilerin isimleri ve hayatları hakkında gerek ricâl gerekse tabakat kitaplarında bilgiler yer almaktadır. *el-Kâfî* bu râviler sebebiyle yazıldığı dönemden itibaren *Kütüb-i Erbaa* müelliflerinden Tûsî ve Şeyh Saduk'un da içinde bulunduğu Şîî ulema tarafından tenkid edilmiştir. Gulattan olmakla itham edilen *el-Kâfî*'de geçen râvilere örnek olarak, Salih b. Ukbe b. Kays⁵¹⁵, Abdullah b. Kasım⁵¹⁶, Ali b. Hasan b. Kesîr⁵¹⁷ vd. bulunmaktadır.

Küleynî *el-Kâfî*'de gulattan olan rivayetleri bir kısım Şîî âlim tarafından eleştirilirken diğerleri ise bu râvilerden nakledilen hadislerin sıhhatini kabul etmişlerdir. Küleynî'nin mütekaddimûn dönemi âlimi olması sebebiyle gulattan gelen bu rivayetleri kabul etmesinde herhangi bir problemin bulunmadığını ifade etmişlerdir. Zirâ bu dönemde karinelerle birlikte hadisin isnadı destek gördüğünde hadislerin makbul olması durumu vardı. Dolayısıyla hadisler daha çok metin esaslı olarak ele alınmış ve kabul edilmiştir.

3. Âmme'den Olan Râviler

el-Kâfî'de bulunan bazı rivayetlerin senetlerinde, araştırmacılar tarafından incelendiğinde, zayıf, meçhul veya mühmel olarak nitelenen râviler tespit edilmiştir. Bu zayıf râvilerden biri kısmı da Ammeden olması hasebiyle zayıf sayılmıştır. Şîa'da Amme ifadesi Ehl-i sünnetten olan kimselerle ilgili kullanan bir sıfattır. Böyle bir râvinin hadisin isnâdında yer alması, bu hadisin zayıf olması için yeterlidir. Bu râvinin aktardığı rivayet hiçbir zaman sahih kabul edilmez. Buna göre *el-Kâfî*'de yer alan bir hadisin böyle bir râviye

⁵¹⁴ Muhammed Bakır Melekiyân, *el-Ğuluuv fi mustalahi'l-milel ve'n-nihal ve'r-ricâl* (Kum: Mahedu Edîbi'l-Fıkhî'l-Cevherî, 2019), 21-23.

⁵¹⁵ Muhammed Küleynî, *Usûlu'l-Kâfî*, ed. Ali Ekber el-Gaffârî (Tahran, 1368), 8/1/460, 663.

⁵¹⁶ Muhammed Küleynî, *el-Kâfî*, ed. Ali Ekber Ğaffârî (Tahran: Dârü'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1365), 1/193.

⁵¹⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/177, 2/643.

sahip olması onu zayıf kılmaktadır. Örneğin, Ebu'l-Bahterî⁵¹⁸ , Vehb b.Vehb⁵¹⁹ gibi râviler, bazı ricâl âlimleri tarafından yalancı ve ammî olarak tanımlanmışlar ve cerh edilmişlerdir.

III. METİN AÇISINDAN YÖNELTİLEN TENKİTLER

Hadisler senet ve metinden oluşmaktadır. Şîf uleması senet tenkidi yanında metin tenkidi yaptıkları da görülmektedir. Şîf ulema mevzu hadisleri metin tenkidi kapsamında incelenmiştir. Metin kaynaklı tenkid içerisinde, uydurma rivayetler ve metin tenkidi ile eleştirme başlıkları görülmektedir. Uydurma rivayetlerin isnad tenkidi içinde yer almamasının sebebi, rivayeti aktaran kişinin hadisi uydurmuş olsa da sonuçta uydurma faaliyetini metin üzerinde gerçekleştirmiş olmasıdır. Kendisi uydurmasa bile bir defa dahi olsa uydurma ile bilinen bir şahıs, senedde yer aldığı zaman aktardığı metnin başka tariklerde sağlam olup olmadığına bakılmakta, dolayısıyla ondan gelen rivayet kabul edilmemektedir. Eğer o rivayet başka yerde yoksa doğrudan uydurma ismini almaktadır. Muhtemelen metnin bu anlamdaki ağırlığı, onu isnad değil de metin tenkidi başlığı altında değerlendirmeye sebep olmuştur.

A. ŞÎA'DA UYDURMA RİVAYETLERİ

Şîa'da *el-Kâfî*'deki mevzû rivayetleri bir araya toplayan müstakil bir eser tespit edilebildiği kadarıyla bulunmamaktadır. Ancak bu kitapta mevzû hadislerin bulunduğu dair bilgileri içeren örneklemelerin yapıldığı çalışmalar mevcuttur. Bu uydurma örneklerinin bir kısmı genel anlamda hadiste mevzu hadis kavramını ele alan usûl eserlerinde veya mevzu hadislerle ilgili yazılmış müstakil eserlerde veya metin tenkidi vb. isimlendirme ile yapılmış kitaplarda yer almaktadır.⁵²⁰

Küleynî'nin kitabında sahih hadis kavramını kullanması ve sahihlerin seçimi ile alakalı bir kitap isteğinin olduğunu belirtmesi sahihi zayıftan, bir anlamda mevzuyu gerçek hadisten ayırdığını göstermektedir. Sonraki dönemlerde Şîa içinde önemli kişilerin bu tür faaliyetler içerisine girdiklerinden bahsedilmektedir. *Mirâtu'l-ukûl* sahibi Muhammed Bakır Meclisî, *el-Kâfî* üzerine yazmış olduğu şerhinde rivayetlerin sahih ve zayıf olanlarını belirtmektedir. Aynı zamanda Cemaluddin Hasan b. Zeynuddin (ö. 1011/1602) de

⁵¹⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 8/232, 5/103, 5/158.

⁵¹⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, 7/204, 8/177.

⁵²⁰ Hasenî, *el-Mevzûât fî'l-âsâr ve'l-ahbâr*, 153.

Münteka'l-cümân fi ahâdisi's-sihâh isimli eserinde sahih ve hasen hadisleri zayıflardan ayırmaya çalışmıştır. Ancak bu çalışmaların sonraki dönemlerde devam ettirilemediği ve kendisiyle kıyas yapılabilecek olan müstakil kaidelerin ortaya konulmadığı ifade edilmektedir. Dolayısıyla metinlerin ele alınabileceği ve hakkında hüküm verilebileceği bir çalışmanın gerekliliğinden bahsedilmektedir. Şîi ulemaya göre sadece sahih ve zayıf alanında müstakil hadis rivayet kitapları yazmamalarının sebebi hadis mecmuasından birçok rivayetin kaybolma tehlikesidir. Uydurma hadislerle alakalı müstakil birer çalışma yapmanın, rivayetlerin terki sonucunu vereceğini ve çok basit sebeplerle hadislerin mevzu olarak nitelendirilebilme tehlikesini barındırabileceği kabul edilmektedir.⁵²¹ Bu durum Şîa'da sonraki dönemlerde mevzu hadisler konusunda müstakil eserlerin yazılmasına engel olmamıştır. Nitekim bu konuda ilk adımı atan *el-Ahbâru'd-dahîle* isimli eserin sahibi Muhammed Takî Tüsterî'dir (ö. 1954).⁵²²

Tüsterî başlangıçta *el-Lem'atu'd-Dimaşkiyye* üzerine bir haşiye yazar ve bu eserinde *el-Lem'a* ile *Vesâilu's-Şîa* adlı hadis kitabı arasında mukayeselerde bulunur. Bu çalışması esnasında Kutüb-ü Erbaa ile sonradan yazılmış olan eserler arasında çok belirgin hatalar ve tezatlar görür. Bu problemli rivayetler o kadar fazladır ki en sonunda gerek mevzu gerek de tahrif edilmiş rivayetlerle ilgili bir eser yazmaya karar verir ve bu eserini yazar. Onun bu çalışması, bu hadis kitapları üzerine yapılmış olan müstakil bir çalışma değildir. Şöyle ki bu, haşiye yazarken elde etmiş olduğu bilgileri bir araya getirmesiyle ortaya koyduğu bir eserdir; yoksa özellikle bu konuyla ilgili bütün bir araştırma yaparak ortaya koymuş değildir. Nitekim kendisi de bunu ifade etmektedir.⁵²³

Bu eser üç kısımdan oluşmaktadır: Birinci kısımda tahrif edilmiş rivayetleri ele alır ki eserin büyük çoğunluğu bundan oluşmaktadır. İkinci kısım da mevzû hadislerle ilgilidir ve dört fasıl halinde ele alınmıştır. Bu çalışma kendi alanında eşsiz bir kaynak olarak kabul edilmektedir. Aslında kitabın ismiyle ilgili eleştiri yapılmıştır. Çünkü kitapta mevzû hadisler ağırlıkta değildir. Ayrıca mevzû olduğu ifade edilen bazı rivayetlerin de makbul olduğu yönünde açıklamalar yapılmıştır.⁵²⁴ Bunun haricinde kitabın tertibi hakkında da bir kısım

⁵²¹ Hasenî, *el-Mevzûât fi'l-âsâr ve'l-ahbâr*, 178.

⁵²² Kanberî, *Şinahname*, 2/153.

⁵²³ Muhammed Takî Tüsterî, *el-Ahbâru'd-dahîle* (Tahran: Mektebetü's-Sadûk, ts.), 1/265-266.

⁵²⁴ Kanberî, *Şinahname*, 2/156.

itirazlar olmuştur. Bab başlığıyla getirilen hadislerin uyumsuz olması bir diğer itiraz noktasıdır.⁵²⁵

Tüsterî hadis tenkidinin bir zaruret olduğunu ifade etmektedir. İmamlara nispet edilen hadislerin çok dikkatli ve ihtiyatlı bir şekilde nakledilmesi gerektiği konusuna değinir. Uydurmaların masum imamlar döneminde bile mevcudiyetinden bahseder.⁵²⁶ Mevzu ve tahrif edilmiş hadisler sadece ğulat veya zayıf râvilerle ortaya çıkmamıştır. Nevâsib'tan olan kimseler ile Şîa muhalifi olan kişilerin, özellikle imamların fazileti hususunda akıl almaz ve hoş görülmeyecek rivayetler uydurduğundan bahseder. Bu rivayetler aynı zamanda Şîa mezhebinin tahrif etmek için de uydurulmuştur. Bu rivayetlerin kendi kitaplarına geçtiğinden esefle bahsetmektedir.⁵²⁷ Tüsterî, sened ve metnin ölçülerini daha geniş bir şekilde ele alarak hadislerle ilgili değerlendirme yapmış ve buna göre hüküm vermiştir. Söz gelimi Kur'ân'la tearuz halinde olan rivayetleri senedi açısından sahih olsa bile kabul edilmez. Meşhur fıkıh hükümlerine aykırı olması ve İmâmiyye'nin büyüklerinin bir hadisle amel etmemesini o hadisin uydurulmuş olduğuna yönelik bir karine olarak görür. O, *el-Kâfi*'de geçen kertenkelenin öldürülmesinden sonra yıkanıp yıkanmamayla alakalı imama sorulan sorunun cevabında yıkanması gerektiği⁵²⁸ rivayetini kabul etmez ve uydurma olduğunu ifade eder. Küleynî'nin bu rivayeti taharet bölümü altında bulunan gusül babında getirmemesini; Tûsî'nin de sahih ve zayıfları barındıran eserine bu hadisi almamasını delil olarak göstererek bu rivayetin uydurma olduğunu savunur. Yani mütekaddimûndan kimse bununla amel etmemiştir.⁵²⁹

İmâmiyye'nin İmamlarla alakalı itikadına aykırı olan rivayetler uydurma kabul edilmiştir.⁵³⁰ Buna göre gaybet döneminde imamı sefirler dışında başkalarının da gördüğünü ifade eden rivayetler uydurmadır.⁵³¹ Aynı şekilde İmamların konumlarına uygun düşmeyen rivayetler de uydurmadır. Buna şu örnek verilebilir: Adamın biri çirkin bir kadınla evlenmiş ve onu boşama konusunda tereddüt etmiş, bu durumu İmam Kazım'a sorduğunda şöyle cevap vermiştir: Babam çirkin olan amcamın kızıyla nikahımı kıydı. Çok geçmeden

⁵²⁵ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/159.

⁵²⁶ Tüsterî, *el-Ahbâru 'dahîle*, 1/218.

⁵²⁷ Kanberî, *Şinahtnâme*, 2/167.

⁵²⁸ Küleynî, *el-Kâfi*, 8/232-233.

⁵²⁹ Tüsterî, *el-Ahbâru 'dahîle*, 3/314.

⁵³⁰ Tüsterî, *el-Ahbâru 'dahîle*, 2/243.

⁵³¹ Tüsterî, *el-Ahbâru 'dahîle*, 3/305-306.

üzerimize kapıyı kapatarak bizi baş başa bıraktılar. Ancak ben duvara çıkıp oradan gittim. Babam vefat edince de onu boşadım.⁵³² Tüsterî de bu durumu iki imama da yakıştırmadığından söz konusu rivayeti uydurma kabul etmiştir.⁵³³

Mucize gibi görünen bazı unsurları Peygamber'e (a.s.) ve imamlara nispet etme de bir uydurma alametidir. Ayrıca ilmî hakikatlere aykırı düşmesi de bir hadisin uydurma olduğu anlamına gelmektedir. Örneğin Hz. Âdem'in (a.s.) boyu hakkında gelen rivayette Âdem'in ayağının Safa tepesinin kenarında, başının ise göklerde ufuğa kadar olduğu, Güneşin sıcaklığı sebebiyle Allah'a (c.c.) niyazda bulunduğu, Cenab-ı Allah'ın da Cebrail'e (a.s.) boyunu kısaltmasını emrettiği ve böylelikle boyunun yetmiş zira' olduğu ifade edilmektedir.⁵³⁴ Tüsterî ise Âdem'in (a.s.) boyunun Cebrail tarafından yetmiş zira haline getirilmesinin güneşin sıcaklığını Âdem'den uzaklaştırmadığını, dolayısıyla hadiste geçen sorunu çözmediğini öne sürerek uydurma olduğunu kabul etmektedir.⁵³⁵

Diğer bir uydurma göstergesi ise tarihî olaylarla uyuşmamadır. Örneğin İmam Cafer'in, İbn Abbas ile babası arasında geçen durumu anlattıktan sonra İbn Abbas'ın hayatının sonlarında âmâ olmasının sebebi olarak kadir gecesini Hz. Ali'ye ait olan durumu inkâr etmesini gösterdiği rivayet böyledir.⁵³⁶ Nitekim Tüsterî, İbn Abbas'ın imamları sevdiğini, onları himaye ettiğini, ayrıca gözlerini kaybetmesinin sebebi olarak Ali, Hasan ve Hüseyin için çok ağlaması tarihi gerçeğinden hareket ederek bu rivayeti kabul etmemektedir.⁵³⁷

Tüsterî uydurma hadislerle ilgili yazmış olduğu eserinde iç tenkidi kullanmıştır. Bunun dışında derûnî denilen ve tamamen tahlillere ve çıkarımlara dayanan bir tenkitten de bahsedilmektedir. Burada hadis; tearuz, tenakuz, değişik metinlerin bilinmesi vb. pek çok farklı yönden ele alınmaktadır. Buna örnek olarak şu hadisi vermiştir: *el-Kâfî*'de Hac kitabında İmam Cafer es-Sadık'a nispet edilen şu söz zikredilmektedir: "Müminlerin ve kafirlerin günahları hacda affedilir."⁵³⁸ Kafirler asla hacca gitmezler, dolayısıyla günahları

⁵³² Küleynî, *el-Kâfî*, 6/55.

⁵³³ Bu ve başka örnek için bk. Tüsterî, *el-Ahbâru'dahîle*, 3/305, 307.

⁵³⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 8/233.

⁵³⁵ Tüsterî, *el-Ahbâru'dahîle*, 3/305.

⁵³⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/247; 5/317.

⁵³⁷ Tüsterî, *el-Ahbâru'dahîle*, 3/307.

⁵³⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 6/521-522.

da affedilmez.⁵³⁹ Ancak buradaki kafirlerden kastın dünyevi amaçlarla içinde şirk bulunan kimselerin hacca gelmesidir. Yoksa Allah’a iman etmeyip de hacca gelen kâfirler değildir denilerek itiraz edilmiştir.⁵⁴⁰ Bir diğer rivayet ise İmam Bakır’ın üç talak ile eşlerini boşamasıdır. Bu rivayette “Ben bunu kadınlara ihtiyaç duymadığım için yaptım” ifadesi geçmektedir.⁵⁴¹ İmamın burada sadece bir defa boşaması yeterlidir. Çünkü kadının talak hakkı erkeğin elindedir ve bir daha ona dönmesi erkeğin isteğine bağlıdır.⁵⁴² Dolayısıyla bu rivayeti uydurma olarak kabul eder.

Uydurma meselesiyle ilgili diğer bir husus ise *el-Kâfî*’de bulunan bazı lafızlar ve itikadî düşüncelerin hicrî 4. asırdan önce mevcut olmamasıdır. Bu durum imamların adına uydurulmuş olan rivayetlerin bulunduğunu ve bunların onlardan gelmediğini göstermektedir. Örneğin İmâmiyye Şiası’na göre imamların zincirinin belli bir sayıda -12 imam- duracağına dair bir inanç bulunmamakta idi. Zira 4. asırdan önce, imamların belli bir sayıda duracağına dair Şîî kaynaklarda herhangi bir rivayet mevcut değildi.⁵⁴³ Ancak 4. asırdan sonra bu inanç ortaya çıkmış ve genel kabul görmüştür.

Bir kısım Şîî ulemaya göre, övgüye mazhar olan ve makbul hadisleri içeren *el-Kâfî*’de sahih olmayan, hatta mevzu olan rivayetlerin varlığının sebebi Küleynî değildir. Bu mevzû hadisler Küleynî’nin kendisinden faydalandığı ve daha önce yazılmış olan *Usulü erbau mie*’dir. Çünkü bu eserler sübut açısından kesin olmadığı gibi tenkitten de uzak değildir.

B. METİN TENKİDİ YOLUYLA ELEŞTİRENLER

Metin tenkidi, ilk dönemlerden itibaren İslam toplumu içerisinde aktif olarak kullanılan bir sistemdir. Özellikle hadis ilmiyle ilgili, bir başka ifadeyle rivayetlerle ilgili tenkitler ilk günden itibaren mevcuttur. Bunların bir kısmı kelam ve fıkıh kitaplarında diğer kısmı ise mevzu hadisler özel başlığı altında veya şerhler ve benzeri çalışmalar ile bizlere ulaşmıştır. Ancak Şîa’da metin tenkidi biraz daha dar kapsamda gerçekleşmiştir. Bunun yanında Şîa, metin tenkidinin önce olduğunu isnad tenkidinin sonradan çıktığını kabul etmektedir. Haydar Hubbullah Şîa fikhının; kıyası, istihsanı, mesalih-i mürseleyi ve bilinen

⁵³⁹ Tüsterî, *el-Ahbâru ’dahîle*, 2/250.

⁵⁴⁰ Âmidî, *Difâ’ ani ’l-Kâfî*, 2/32.

⁵⁴¹ Küleynî, *el-Kâfî*, 6/75-76.

⁵⁴² Tüsterî, *el-Ahbâru ’dahîle*, 3/208.

⁵⁴³ Ğamidî, *Kavâid*, s. 234-235.

anlamda makasıd-ı şeriâyı kabul etmemesinin sonradan bir problem ortaya çıkması ve fakihin delillerle ilgili bu durumu anlamakta sıkıntı çekmesi durumunda bunu taabbudî kabul eder ve buna göre hareket eder. Bu durum ise metin tenkidi yapılabilme imkânını azaltmaktadır.⁵⁴⁴

Metin tenkidiyle ilgili bazı önemli hususlar bulunmaktadır. İlk husus metin tenkidinin ikiye ayrılması olup bunlar dış metin tenkidi ve iç metin tenkididir. Dış tenkitten kasıt senedin kaynağını ve her ikisine olan güvenini ortaya çıkaran tenkidir. İç metin tenkidi ise muhtevanın; bizatihi metnin içindeki bulunan unsurların tenkididir. Günümüzde yapılan çalışmaların bir kısmı bu kaynakların tarihçesi ve ona olan güvenle ilgilidir. Diğer bir kısmı ise herhangi bir kaynak gözetmeksizin rivayetlerin tenkidiyle ilgilidir.

Metin tenkidiyle ilgili diğer önemli bir husus ise metin tenkidinin hadisin imamdan sadır olmadığının belirlenmesi ya da en azından ona aidiyetinde şüphe oluşturmastır. Örneğin bir hadis Kur'ân'a tam muhalif olursa veya kesin aklî hükümlere ters düşerse ya da tarihî gerçeklerle uyuşmazsa bütün bu durumlarda bu hadisin imamdan gelmediği kesin bir hal alır veya en azından bu tür hadislerin sübutu noktasında bir şüphe oluşur. Eğer bir hadisin, imamlardan gelmediği kesin olarak anlaşılırsa Şîî fıkıh usulü âlimlerine göre bununla amel edilmez ve hüccet olarak kullanılmaz. Eğer bu hadis şüphe ve tereddüt oluştursa örneğin hadisin kendisinin tarihi bir hükümle ters düşme durumu açık değilse fakat muhalefet olma ihtimali de var ise burada en azından rivayetin sübutuna şüphe düşürecektir.⁵⁴⁵

Hicrî 1. asırdan itibaren İmâmiye Şîa'sı hadisçiliğinde metin tenkidinin etkili bir şekilde kullanıldığı, özellikle hicrî 3. ve 4. asırlarda Kum ekolünün bu konuda daha etkili davranıp Gulat'tan olan râvilerin rivayetlerini ayıklamada etkili bir şekilde çalıştıkları ifade edilir. İmâmî akılcı ekolü 4. asrın ikinci yarısı ile 5. asrın ilk yarısında Şeyh Müfid, Seyyid Murtaza, İbn Ğadair ve diğerleri tarafından metin bağlamında tenkitler etkili kullanılmıştır.⁵⁴⁶

⁵⁴⁴ Hubbullah, *el-Medhal*, 65.

⁵⁴⁵ Mearif, "Rabitâ-ı târîh u fehm u hadis", 5.

⁵⁴⁶ Mearif, "Rabitâ-ı târîh u fehm u hadis", 7.

Kütüb-i Erbaa müelliflerinin hadis eserlerine baktığımızda metin tenkidi açısından problemlerin olduğu ifade edilmektedir. Tenkit edilebilecek olan bu rivayetlerin varlığının sebebi olarak Tûsî'nin ve Küleynî'nin kitaplarını telif ederken bütün rivayetleri aldığı ancak daha sonra bu rivayetlerin zayıf olanlarını ayırma imkânı bulamadıkları kabul edilmiştir. Bazı Şîî âlimlere göre sadece makbul hadisleri almamalarının sebebi, elindeki rivayetleri bir araya getirme amacından kaynaklanmaktadır. Muhammed Takî el-Hâkim, hadis âlimlerinin hadisleri sadece tedvin etmeye çalıştıklarının, onlarla ilgili değerlendirmeleri ise diğer hüküm çıkarma konumunda olan müçtehitlere bıraktıklarının bilinen bir durum olduğunu ifade etmektedir.⁵⁴⁷

Bir diğer *Kütüb-i Erbaa* müellifi Şeyh Saduk “Bu kitaba (*Me lâ yahduruhu'l-fakîh*), musanniflerin bütün hadislerini değil kendisiyle sonuçta fetva verebileceğim ve sıhhatine hüküm verebileceğim hadisleri aldım”⁵⁴⁸ demiştir. Musanniflerin bütün hadislerini almamaktan kastının, hadisleri ayırım yapmadan hadisleri tedvin eden Küleynî ve diğer âlimlerin olduğunu kabul edenler vardır.⁵⁴⁹

Şeyh Müfid ve talebesi Tûsî, *el-Kâfî* ve *Men lâ yahduruhu'l-fakîh*'te bulunan rivayetleri sübutu gayr-ı kat'î kabul ederler. Eğer rivayet mürsel veya râvisi zayıf ise o rivayeti almazlar. Bu durumda rivayetin hangi kitapta geçtiği önemli değildir. Tûsî, Küleynî'nin *el-Kâfî*'sinde kitabı's-savmda bulunan İmam Sadık'a nispet edilen iki rivayeti naklettikten sonra şu ifadeyi kullanır: “Bu iki rivayet haber-i vâhiddir. Bunlar ne ilmî (olarak bir kesinlik) ne de amelî olarak herhangi bir şeyi gerektirmemektedir. Çünkü her ikisinin de râvisi, meçhul olan İmrân ez-Za‘ferânî'dir. Ayrıca her iki hadisin isnadında rivayetler ile amel edilemeyecek bir grup râvi bulunmaktadır.”⁵⁵⁰ Başka bir yerde bu tür bir hadis için ﻻ يلتفت إليه “kendisine bakılmaz” der.⁵⁵¹ Bu ifadeden yola çıkarak Hûî şu ifadeleri kullanmıştır: “(Tûsî'nin bu sözleri) bırakın rivayetlerin tümünün kat'î olmasını *el-Kâfî*'deki bütün rivayetlerin sahih olmadığını göstermektedir.”⁵⁵² Şu bir gerçektir ki Küleynî rivayetleri

⁵⁴⁷ Muhammed Takî el-Hakim, *el-Usûlu'l-amma li'l-fikhi'l-mukaren* (Kum: el-Mecmeu'l-alemi, 1997), 114.

⁵⁴⁸ Şeyh Saduk, *Men la yahduruhu'l-fakih*, 1/3.

⁵⁴⁹ Hasan el-Hakim, *Mezâhibu'l-İslamiyyîn fî ulûmi'l-hadis*, (Kufe: Lisânu's-sıdk, 2006), 134.

⁵⁵⁰ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *el-İstibâr fîma uhtulife mine'l-ahbâr*, thk. Seyyid Hasan Horsan (Tahran: Dâru'l-Kütübi'l-İslâmiyye, 1970), 2/76.

⁵⁵¹ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî Tûsî, *Tehzîbü'l-ahkâm (fî şerhi'l-Mukni'a)*, thk. Seyyid Hasan Horsan (Beyrut: Dâru Saab, 1981), 9/41.

⁵⁵² Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*, 1/43.

seçerken ve râviler hakkında tadilde bulunurken içtihatta bulunmuştur. Aynı zamanda kendisinin ğulat ve yalancı kimselerden de rivayetleri mevcuttur.”⁵⁵³

Metin tenkidinin *el-Kâfi*’deki bir kısım rivayetlere uygulanması durumunda bu rivayetlerin kabul edilmeyeceği sonucuna varanlar olmuştur. Haşim Ma’ruf eserinde, zayıf ve cerh edilmiş râvilerin 41 tane olduğunu söylemekte ve sonra şu ilavede bulunmaktadır:

*“Bu az sayı bile el-Kâfi’de yer alan rivayetlerin tümünün İmamîler tarafından sahih kabul edildiğini ifade eden kişilere bir cevap niteliğindedir. Küleynî bir hadisin sıhhati hakkında şüphe duyduğu vakit bunları her babın sonunda dile getirmiştir. Buna göre o, en sahihten başlayarak hadisleri sıralamıştır. En son rivayet ettiği hadisler de zayıftır veya zayıflık ihtimali vardır.”*⁵⁵⁴

Şîa’da metin merkezli tenkit kapsamında rivayetler Ku’rân, hadis, icmâ, tarihi bilgiler, deneysel bilgiler ve akla arz yöntemi ile tenkit edilmiştir.

1 . Kur’ân’a Arz

Kur’ân’a arz, Şîa hadis usulünde hadisin sıhhati için bir esastır. İmâmî Şîiler’in hadis eserleri; hiçbirinde hadisin tahrir, tahlil ve tenkidi ile ilgili yeterince bilgi bulunmaması ve hadis kitapları üzerine yazılan şerhlerin ise sadece metin şerhleri olması nedenleri ile eleştirilmiştir. Bu bilgilerin fıkıh ve fıkıh usulü eserlerinde ele alındığı ifade edilmektedir.⁵⁵⁵

Kur’ân’a arz konusunu ele alan Şîa kaynaklı eserlere bakıldığında, Kur’ân’ın şer’î deliller içindeki öneminden bahsedip daha sonra Kur’ân’a arzı hadisini getirirler. Hadislerin Kur’ân’a arzını emreden birçok rivayet bulunmakta, hatta söz konusu rivayetler öyle bir seviyeye ulaşmakta ki bir kısım Şîi ulema, bunların manevî mütevatir olduğu yönünde bir değerlendirme yapmaktadır.⁵⁵⁶ Söz konusu hadisler iki kısım hâlinde ele alınmaktadır: İlk kısımda Kur’ân’a muhalif olan haberlerin reddedilmesine yönelik olan hadisler yer almaktadır. *el-Kâfi*’de gelen bir rivayette “Allah’ın Kitabı’nın tasdik etmediği bir hadis size geldiğinde o batıldır”⁵⁵⁷ denmektedir. Bir başka rivayette ise “Kur’ân’a muhalif olan şeyleri

⁵⁵³ Hakim, *Mezâhibu’l-İslamiyyîn fî ulûmi’l-hadis*, 135.

⁵⁵⁴ Hakim, *Mezâhibu’l-İslamiyyîn fî ulûmi’l-hadis*, 134-135.

⁵⁵⁵ Kanberî, *Şinahatnâme*, 2/445.

⁵⁵⁶ Kanberî, *Şinahatnâme*, 3/520.

⁵⁵⁷ Mansûr Pehlivân, *Pejûhişi der zemine-ı kitab-ı Kâfi ve müellif-i ân*, 89.

bizim hakkımızda kabul etmeyin. Çünkü biz hadis rivayet ettiğimizde Kur’ân’a ve sünnete uygun bir şekilde rivayet ederiz.”⁵⁵⁸ şeklinde bir beyan yer almaktadır. Bu hadislerden ortaya şu iki sonuç çıkmaktadır: İmamlardan kitap ve sünnete aykırı hiçbir durum hâsıl olmamıştır. Dolayısıyla bu iki kaynağa muhalif olarak gelen hadis olmadığı gibi aynı zamanda batıldır. Ayrıca Kitap ve sünnete muhalif olarak imamlardan geldiği ifade edilen hadisi tasdik etmek caiz değildir.⁵⁵⁹ İkinci olarak Kitap ve sünnette delili olmayan bir şeyin kabul edilmemesi yani atılması gerektiğini ifade eden hadisler bulunmaktadır. Bunlar da kendi aralarında iki kısımda incelenmektedir: Kitaba uygun olmayan haberlerin batıl olduğuna delalet eden hadislerdir. Kitaptan şahidi bulunmayan hadislerin tasdikinin caiz olmadığına delalet eden hadislerdir.⁵⁶⁰

Bu konuda gelen hadislerin çok olduğundan bahsedilmektedir. Buna, Hişâm b. el-Hakem’in sahifesinde yer alan Ebu Abdullah’ın şu ifadeleri örnek olarak gösterilebilir: “Kur’ân’a ve sünnete uygun düşmeyen hadisleri, daha önceki hadislerimizden kendisine şahit olabilecek olanları görmediğiniz müddetçe kabul etmeyin.”⁵⁶¹

Şehid es-Sadr Kur’ân’a arz hadislerini yukarıdaki taksime benzer bir şekilde yapmaktadır.⁵⁶²

Yukarıdaki hadislerde geçen şahit ifadesi zahiri itibarıyla harfi manayla uygunluktan daha geniş bir kavramdır. Bu durum bize örneklerinin veya benzerlerinin olmasının gerektiğini ifade eder.⁵⁶³

Hadislerin Kur’ân’a arzı konusunda bilinmesi gereken bir başka husus da tevil veya hadisin batini manası ile ilgili durumdur. Âlimlere ve müfessirlere göre Kur’ân’daki lafızların zahirini aşacak bir değerlendirme ancak muteber olabilecek bir delille mümkündür. Bu delil, aklî de olabilir nakli de. Söz gelimi âmm ifade, kendisinin tahsis edecek bir şey bulunmadığı müddetçe umumluğu üzerine kalır. Mutlak da onu takyid edecek bir şey

⁵⁵⁸ Mansûr Pehlivan, *Pejûhiş der zemine-ı kitab-ı Kâfi ve müellif-i ân*, 90.

⁵⁵⁹ Rızâî, *Pejohiş peyrâmun-i usûl-i Kâfi*, 134.

⁵⁶⁰ Kanberî, *Şinahname*, 3/521.

⁵⁶¹ Meârif - Şefî’î, *Der âmedî, ber mutalaat-i hadis der devârân-i muasır*, 103.

⁵⁶²

⁵⁶³ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 324.

bulunmadıkça mutlaklığı üzerine kalır. Dilde asıl olan zahirdir dolayısıyla delilsiz mecaza gidilmez.

İslam âlimleri Allah'ın keliminde te'vilin caiz olduğu konusunda büyük çoğunlukla ittifak hâlinde dirler. Zahirîler bile birkaç hadiste de olsa te'vili kullanmışlardır. Zira te'vili kullanmak bazı durumlarda zorunlu kabul edilmektedir. Bu ise Arapçanın dil yapısından kaynaklanmaktadır. Nitekim Araplar bazen bir şeyi, o şeyin sebebiyle isimlendirmektedirler. Örneğin Arapça'da yağmur, gök diye isimlendirilmektedir. Çünkü yağmur, gökten gelmektedir ve gök yağmurun sebebidir. Kur'ân da Arap dilinde indiği için doğal olarak Arapçadaki dil özellikleri Kur'ân'da da bulunmaktadır.

Te'vilin terimsel olarak birçok manası vardır. Burada genellikle en meşhur manası alınmaya çalışılmıştır. Bu ise lafzın zahir manadan muhtemel olan ve tercih edilen manaya bir delille çevrilmesidir. Geçerli bir te'vil için bu tariftten şu kurallar çıkarılmıştır: Her ne kadar lafzi manaya uygun olsa da tercih edilen muhtemel manaya çevrilme olabilmelidir. Kendisine çevrilen lafız aslî manaya da râci olmalıdır. Bu lafzın manasının yönlendirildiği diğer mananın karine ile birlikte olması gerekir ve bu karine şer'î, aklî veya lugavî olabilir.⁵⁶⁴

Bu açıklamaların ardından Küleynî'de yer alıp Kur'ânâ muhalif rivayetlerden iki tanesini zikrederek Kur'ân'a arz meselesini tamamlamış olacağız. Bu rivayetlerden ilki Kadının hakkının erkeğin hakkının yüzde birine bile denk gelmeyeceğini ifade eden rivayettir. Küleynî, Ebu Cafer'e ulaşan isnadıyla şöyle rivayet etmiştir:

“Kadının biri Hz. Peygamber'e (s.a.v) gelerek şöyle dedi: Ey Allah'ın Rasûlü kocanın hanımın üzerindeki hakkı nedir? Rasulullah şöyle cevap verdi: ona (kocasına) itaat etmesi; isyan etmemesi, izni olmaksızın evinden sadaka vermemesi; izni olmadan nafile oruç tutmaması, imkân olduğu hâlde eşinin kendisinden faydalanmasına mâni olmaması ve izni olmaksızın evinden çıkmaması; eğer onun izni olmadan evinden çıkarsa evine dönünceye kadar yer ve gök melekleri; rahmet ve azap melekleri ona lanet okur. Kadın dedi ki: Ey Allah'ın Rasûlü adamın üzerinde hakkı en fazla olan kişi kimdir? Şöyle buyurdu: Babasıdır. Kadın şöyle dedi: Ey Allah'ın Rasûlü kadının üzerinde hakkı en fazla olan kişi kimdir? Şöyle buyurdu: Kocasıdır. Kadın şöyle dedi: Onun benim üzerime olan hakkı gibi benim onun üzerinde ne hakkım vardır? O şöyle buyurdu: Hayır, hayır. Yüzde bir hakkın vardır. Kadın

⁵⁶⁴ Mearif, “Rabîât-ı târîh u fehm u hadis”, 28.

şöyle dedi: Seni hak ile nebi gönderen Allah’a yemin ederim ki hiçbir erkek bana sahip olamayacaktır.”⁵⁶⁵

Rivayetin sonundan da anlaşıldığı üzere kadın, bunu adalete muhalif görmesi sebebiyle fikrini değiştirmiş ve bir daha asla evlenmemeye karar vermiştir. Halbuki Kur’ân’da kocanın adalet sağlaması şartıyla evlenmesi şart koşulmuştur. Dolayısıyla evlilikte adalet şarttır. Hadis’te Rasulullah’ın Kur’ân’a muhalif bir hareketi varmış gibi gözüktüğü için bu rivayet bazı Şîî âlimlerce red edilmiştir.

Kur’ân’a muhalif olan bir diğer örnek de Kürtlerin cinlerden olduğunu yönelik rivayetlerdir. Bu rivayetlerin birinde şöyle geçmektedir: “Ebu Rebi‘ eş-Şamî dedi ki: Ebu Abdullah’a sordum ve şöyle dedim: Bizim olduğumuz yerde bir grup Kürt var; onlar alışveriş için geliyorlar ve bizlerin arasına karışıyorlar. Dedi ki: Ey Ebu Rabi‘! Onlarla bir arada bulunmayın; çünkü Kürtler cinlerden bir taifedir. Allah onların üzerinden örtüyü kaldırdı. Onlarla bir arada bulunmayın.”⁵⁶⁶

Bir diğer rivayette ise şöyle geçmektedir: “Ebu Abdullah’tan rivayetle o şöyle demiştir: Sudanlıdan bir şey satın almayın eğer bir şey almanız gerekiyorsa bunu Habeşlilerden yapın... Kürtlerden hiç kimseyle evlenmeyin; çünkü onların üzerlerinden örtü kaldırıldı ve onlar cinlerden bir türdür.”⁵⁶⁷

Bu iki rivayet de Kur’ân’ın genel ruhuna muhaliftir ve aynı zamanda Kur’ân’ın muhtevasına da aykırıdır.⁵⁶⁸ Şehîd-i Sâni bu tür rivayetler hakkında şöyle demektedir: “Örneğin insanlardan bir grubu zemmeden rivayet bulunursa; yaratılış açısından onların düşüklüğünü açıklıyorsa veya cinlerden bir bölüm olduğu söyleniyorsa biz de şöyle deriz: Bu, kitaba muhaliftir. Kur’ân’da açıkça insanların, ırkların ve neseplerin eşit olduğu belirtilmiş, insanlık ve mesuliyet açısından eşit oldukları, renkleri ve sınıfları ne olursa olsun durumun böyle olduğu ifade edilmiştir.”⁵⁶⁹

⁵⁶⁵ Küleynî, *el-Kâfi*, 5/158.

⁵⁶⁶ Küleynî, *el-Kâfi*, 4/356.

⁵⁶⁷ Küleynî, *el-Kâfi*, 5/352.

⁵⁶⁸ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 479.

⁵⁶⁹ Maarif, “Rabitâ-ı târîh u fehm u hadis”, 193.

2. Hadislere Arz

Hadislere arz, hadisin kat'î olan sünnete arzı olarak ele alınmaktadır. Bir hadisin sarih ve zahir olan, tevil kabul etmeyen ve sübutu kat'î olan bir hadise muhalefeti, sünnetin sünnete arzı olarak görülmüştür. Bu durumda muhalefet eden kabul edilmemiştir. Örneğin bir hadis rivayet edilse ve bu hadiste Hz. Peygamber'in (s.a.v) adına yalan uydurmanın caiz olduğu ifade edilse bu hadis, diğer rivayetlere yani sübutu kesin olan rivayetlere ters düştüğü için kabul edilmez. Dolayısıyla haber-i vâhidler, mütevatir rivayetlere muhalefet edemezler ancak bu haberlerin delaletinde bir ihtimal bulunursa bu durum farklı değerlendirilir.⁵⁷⁰

Hadisler arasında teâruz hâlinde çözüm yolları şunlardır: Teâruz kat'î değildir ve araları cemedilebilir. Teâruz eden iki delilden birisi mensuttur. Dolayısıyla yine bir muhalefet yoktur. İki hadisten biri uydurmadır, dolayısıyla uydurma olan hadis atılır. Şîa'ya göre eğer hadis takiiye edilerek ortaya çıktıysa bu hadisin gerçek hükmü başka bir durumda masum imam tarafından ortaya konulmuştur. Dolayısıyla bu rivayete müracaat edilmesi gerekir.⁵⁷¹

Hadise arzın örneklerinden biri tearuz halindeki. hadisleri birbirine arz etmektir.

ابْنُ مُحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع - عَنْ مُكَاتِّبٍ قَتَلَ رَجُلًا خَطَاً قَالَ إِنْ كَانَ مَوْلَاهُ جِئَ كَاتِبُهُ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ إِنْ عَجَرَ فَهُوَ رَدُّ فِي الرِّقِّ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمَمْلُوكِ يُدْفَعُ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ فَإِنْ شَاءُوا قَتَلُوا وَإِنْ شَاءُوا بَاعُوا⁵⁷²

وَرَوَى ابْنُ مُحْبُوبٍ عَنْ أَبِي أَيُّوبَ عَنْ مُحَمَّدِ بْنِ مُسْلِمٍ قَالَ: سَأَلْتُ أَبَا جَعْفَرٍ ع عَنْ مُكَاتِّبٍ قَتَلَ رَجُلًا خَطَاً فَقَالَ إِنْ كَانَ مَوْلَاهُ جِئَ كَاتِبُهُ اشْتَرَطَ عَلَيْهِ أَنَّهُ إِنْ عَجَرَ فَهُوَ رَدُّ إِلَى الرِّقِّ فَهُوَ بِمَنْزِلَةِ الْمَمْلُوكِ يُدْفَعُ إِلَى أَوْلِيَاءِ الْمَقْتُولِ فَإِنْ شَاءُوا اسْتَرْفَوْا وَإِنْ شَاءُوا بَاعُوا⁵⁷³

Behbûdî burda tashifin olduğunu ifade eder. Çünkü hataen öldürmede kısas yoktur. Halbuki *el-Kâfî* rivayetinde kısas olması gerektiği ifade edilmiştir. Ancak Sadûk'un rivayetinde ise katil olan mukatebenin köle olarak verileceği ve öldürülmeyeceği sonucu ortaya çıkmaktadır.⁵⁷⁴

⁵⁷⁰ Maarif, *Şinâht-i hadîs*, 205.

⁵⁷¹ Maarif, *Şinâht-i hadîs*, 209.

⁵⁷² Küleynî, *el-Kâfî*, 7/308.

⁵⁷³ Şeyh Saduk, *Men la yahduruhü 'l-fakih*, 4/128.

⁵⁷⁴ Behbûdî, *İlelî 'l-hadis*, ts., 187.

3. İcmaya Arz

Metin tenkidinde temel unsurlardan birisi de hadisin icmaya muhalefette bulunmasıdır. Bu durumda bu haber makbuliyet derecesini kaybeder. İcma, Şîa'ya göre bizatihi hüccet değildir. Ancak onun, masum imamın sözünü açıklama ve yerini belirleme noktasında bir hücciyeti vardır. Haydar Hubbullah'a göre hadisin icmaya muhalefeti sebebiyle makbuliyetini yitirmesi devamlı değil, çok arizî bir durumdur. Bu durumun ortaya çıkma sebeplerinden birisi de hadisin zan ifade etmesi; bir veya iki senede sahip olmasıdır.⁵⁷⁵

Behbûdî, Müslümanlar amd (kasıtlı) ve şibh-i amd şeklinde işlenen cinayetlerde eğer öldüren kişi öldürme eylemini kasıtsız ve dikkatsiz bir şekilde gerçekleştirmişse, diyet ödemesi gerektiği konusunda Müslümanların icmaından bahseder. Aynı şekilde eğer tamamen hata ile birini öldürmüşse bundan dolayı da o kişi hakkında hakim akile üzerinden (varis olabilen anne ve baba tarafından erkek akrabalar) diyeti ödetebilir. Bu konuda aynı şekilde icmadan söz eder. Behbûdî bu esasa göre *el-Kâfi*'de gelen bir hadis hakkında şöyle demiştir: Hadisin metni, öldürülen kişinin diyetinin katilin doğduğu şehir halkına ödetilmesini ve cinayetin işlendiği şehirde yaşayan kişilerin kolektif olarak bu diyeti ödemelerini öngörmektedir.⁵⁷⁶ Behbûdî, bu hadisin içeriğine dayanarak, cinayetin işlendiği yerdeki toplumun sorumluluk taşıdığını ve tazminatı ödemesi gerektiğini savunmaktadır.⁵⁷⁷

Ayrıca Behbûdî'ye göre bu hadis hem sened açısından zayıf hem de içerik olarak icmaya aykırı olduğu gerekçesiyle, İslam hukukuna aykırı bir hüküm içerdiğini düşünmektedir. Zira genel olarak İslam hukukunda, bir cinayetin tazminatı öldüren kişiye aittir ve öldürülen kişinin ailesi veya varisleri tarafından talep edilir. Behbûdî bu yorumuyla hadisin hem senedi hem de içeriği açısından sorgulanmasını ve buna göre icmaya aykırı olduğu için kabul edilmeyeceğini savunmaktadır.⁵⁷⁸

⁵⁷⁵ Hubbullah, *el-Medhal*, 430.

⁵⁷⁶ Küleynî, *el-Kâfi*, 7/364.

⁵⁷⁷ Behbûdî, *İlelü'l-hadis*, ts., 21.

⁵⁷⁸ Ferrûh Murâdiyân vd., “Tahlîl-i ârâ u revîşhây-i püde şinâhtî Muhammed Bakır Behbûdî der kitab-i Sahîhu'l-Kâfi bâ te'kid ber kitâb-i İlelü'l-hadîs”, *Fasıl-nâme-i İlâhiyât* 49/12 (K 1398), 66.

4. Tarihe Arz

Hadisler “hadisin tarihe arzı”, “hadisin tarihi hakikatlere muhalif olmaması” veya “hadisin tarihi gerçeklere arzı” başlıkları altında metin tenkidine tabi tutulmaktadır. Tarih kitaplarına ve tarih boyunca meydana gelmiş olaylara bakıldığında bu bilgilerin, hadis metninin uydurma olup olmadığına ışık tuttuğu görülebilmektedir.

Bu durum, râvinin aktarmış olduğu rivayetin onun bulunmadığı bir zamanda gerçekleşmiş olmasıyla veya metnin öyle o tarihte yaşamayan bir kişiye nispet edilmesiyle meydana gelmektedir. Bir başka ifadeyle, rivayet, tarihî bilgilerle birlikte araştırıldığında şu iki durum ortaya çıkacaktır: Ya tarihî olarak kesin gerçeklere uymadığı için bu hadisin uydurma olduğu veya râvinin bu olayın meydana geldiği dönemde orada bulunmaması sebebiyle rivayetin uydurma olduğu anlaşılır.⁵⁷⁹

Eğer bir hadis, tarihî gerçeklere aykırı olan bir metin içeriyorsa bu rivayet reddedilir. Tüsterî, mevzû hadislerle ilgili yazmış olduğu eserinde bu sistemi birçok yerde kullanmıştır. Tarihi verilere aykırı hadislerle örnek olarak *el-Kâfî*’de geçen şu rivayet gösterilmektedir: “Şehr b. Havşeb rivayet ediyor: Haccâc, Hz. Peygamber’in (s.a.v) çıkmış olduğu gazvelerdeki asker sayısı ile ilgili sorulan soruyu şöyle cevaplamıştır: Rasulullah (s.a.v) Bedir’de 300 kişiyle, Uhut’ta 700 kişiyle ve Hendek’te 900 kişiyle birlikteydi. Havşeb ona: Bunu kimden rivayet ettin? Haccâc da: Cafer b. Muhammed’den bu hadisi aldım. O da şöyle dedi: Vallahi başka bir yola tabi olan kişi onu yolundan saptırmıştır.”⁵⁸⁰

Tüsterî, bu rivayet ile ilgili şu değerlendirmeyi yapmaktadır: “Haccâc hicrî 95 yılında öldü. İmam Cafer-i Sadık’ın imamlığı ise hicrî 114 yılındadır. Bu nedenle Haccâc’ın onun rivayetini tasdiki uzak bir ihtimaldir.⁵⁸¹ Çünkü Sadık’ın yaşı, Haccac’ın vefatı zamanında küçüktür.”⁵⁸²

Hadisi, tarihi verilere göre değerlendirmek problemlili bir süreçtir. Zira eldeki bilginin teyit edilmiş olması gerekmektedir. Aksi takdirde haber-i vâhid ile sabit olan bir bilgi, doğruluğu tam ortaya konulmamış tarihî malumatla tenkid edilecektir. Dolayısıyla tarihi

⁵⁷⁹ Mearif, “Rabitâ-ı târîh u fehm u hadis”, 15.

⁵⁸⁰ Küleynî, *el-Kâfî*, 5/46.

⁵⁸¹ Tüsterî, *el-Ahbâru’ dahile*, 2/11.

⁵⁸² Hubbullah, *el-Medhal*, 432.

bilgi, hadisle eşit konumda olacaktır ki bu da tenkide engeldir. Çünkü her biri, yani hadis ve tarihi bilgi, birbirini kolaylıkla yalanlayabilecektir. Dolayısıyla bu konuda aceleci davranılmamalı, tercihe gidilirken çok dikkatli olunmalıdır.

Tarihe arz örneği olarak şu hadis verilmiştir:

عَلَى بْنِ إِبْرَاهِيمَ عَنْ أَبِيهِ عَنْ ابْنِ أَبِي عُمَيْرٍ عَنْ رِفَاعَةَ بْنِ مُوسَى عَنْ أَبِي عَبْدِ اللَّهِ ع قَالَ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ ص مَنْ كَانَ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ
الْآخِرِ فَلَا يَدْخُلُ الْحَمَّامَ إِلَّا بِمِثْرَةٍ .

Ali b. İbrahim babası, İbn Ebi Umeyr'in, Rıfa'a b. Müseyyeb', Ebu Abdullah'a (İmam Cafer-i Sadık) şöyle rivayet ettiğini aktardı: "Rasulullah (s.a.v.), 'Kim Allah'a ve ahiret gününe inanıyorsa, o hamama yalnızca örtüsüyle girsin.' demiştir."⁵⁸³

Behbûdî o dönemde herhangi bir şekilde hamam yoktu. O gün insanlar hamamların dışında ev ve benzeri yıllarda yıkanıyorlardı. Dolayısıyla bu hadis tarihî duruma aykırılık arz etmektedir.⁵⁸⁴

5. Deneyisel Bilimler Açısından Tenkidi

Hadis uleması hadisin tespitini ortaya koyan çeşitli ölçüler koymuşlardır. Bunlardan birisi de hadisin his ve tecrübeye (tecrübî bilgilere) muhalefet etmemesidir. Tecrübî bilimlerin hadis tenkidinde nasıl bir yeri olduğu Şîî âlimler tarafından sorulmuş ve tartışmaya açılmıştır. Ayrıca böyle bir araştırma sonucunda hadisle ilgili bir değerlendirme yapıp yapılamayacağı da sorulmuştur. Deneyisel bilimler çerçevesinde hadis tenkit edilirken temel değişmez bilgiler esas alınarak değerlendirmeye gidilmiş, farazi ve kanıtlanmamış; daha sonra ortadan kalkma ihtimali olan bilgilere göre tenkit yapılmamaya çalışılmıştır. Burada dikkat edilmesi gereken bir diğer husus ise imam faktörüdür. Zira imam, ledünnî bir bilgiye sahiptir. Dolayısıyla deneyisel bilginin onunla muhalefeti nisbîdir. Tecrübî bilgiler sadece tenkit anlamında değil, hadisleri ve Kur'ân'ı anlama konusunda da etkili olmuştur.⁵⁸⁵

⁵⁸³ Küleynî, *el-Kâfi*, 6/497, 502.

⁵⁸⁴ Behbûdî, *İlelül-hadis*, ts., 16.

⁵⁸⁵ İbrahim İbrâhimî vd., "İtibârisencî nakd-i hadîs ber paye-i ulûm-i tecrübî", *Pejohiy-i mutâle'a't-i fehm-i hadis* 1 (1397), 35.

Hadis tenkidi ve anlama konusu, modern zamanda bilim alanında meydana gelen ilerlemeler neticesinde rivayetlerle bu bilgiler arasında tearuzu ortaya koymuş ve bunu çözüme kavuşturma ile ilgili çalışmalar yapılmıştır. Günümüzde, Allame Tabâtabâî'nin, Acâc el-Hatîb'in ve Ebu Hasan eş-Şarânî'nin bu konuyla ilgili görüşleri vardır.⁵⁸⁶

Öncelikle hadislere baktığımızda tıp, astronomi, gıda, psikoloji ve sosyoloji gibi değişik ilim dallarıyla ilgili bilgilerin mevcut olduğunu görmekteyiz. Bu rivayetlere metin tenkidi ile yaklaşan Şîî âlimler, hadislerle bilimsel verilerin birbirlerine muhalefet edemeyeceği ilkesini de esas almış ve buna göre bazı rivayet tenkitlerinde bulunmuştur.

Hadis tenkidi ile alakalı kaideler bırakıldığında yeterince örneklemelerin yapılmadığı görülmektedir. Buna göre bir hadis his, tecrübe veya günümüz ilimlerine uygunluk arz etmezse isnad-metin yönünden problemli olmasa da bu hadisin masumlardan kesin olarak geldiği kabul edilmez.⁵⁸⁷ Bu görüş takiyyenin farklı bir şekilde ifadesidir. Çünkü takiyyede içinde bulunulan zamanda karşı tarafın istediği bir şekilde cevap verme vardır. Dolayısıyla hadislere günün tecrübî bilgileri bağlamında yapılacak bir tenkid başka bir zamanda bu tecrübî bilgi farklılık arz ederse bu seferde ona göre bir yoruma sevk eder. Bu anlayış Şîa'nın itikadî ve amelî anlayışına paralellik arz etmektedir.

Tefsîr-i Tesnîm'de şu ifade geçmektedir: “Eğer haber-i vâhid gibi kat'î olmayan rivayetlerin muhtevastaki ilmî meseleleri, dinî konularda kat'î gibi ele alır ve bunları yine bilimsel bazı farazî bilgilerle tatbik edersek, yani bir farazi olan bilgiyi başka bir farazi olan bilgi ile değiştirirsek dini insanların gözünde küçük düşürmüş oluruz.”⁵⁸⁸ Bu kaide hadis tenkidinde yeni ortaya çıktığı için hadisin anlaşılmasında ve tenkidinde çok az kullanılmıştır.

Deneysel bilgiler tecrübe ve müşahade esasına dayanarak sına suretiyle elde edilen bilgilerdir. Başka bir ifadeyle ispat ve kesinliği kendisi ile bulunan mekân ve zaman benzerliğinde tecrübe edilip benzer neticelerin ortaya çıkmış olduğu ilimdir. Bu durumlar olmadığında ortadan kalkmakta, yani işlevini yitirmektedir. Dolayısıyla bu ilmin en büyük özelliği işlevini yitirmeyi (iptal olmayı) kabul etmesidir. Deneysel bilgilerin birtakım problemli noktaları da bulunmaktadır. Bu hususlar ise şunlardır: Deneysel bilginin kaynağı

⁵⁸⁶ İbrâhimî vd., “İtibârisencî”, 35.

⁵⁸⁷ İbrâhimî vd., “İtibârisencî”, 37.

⁵⁸⁸ Cevâd Âmulî, *Tefsîr-i tesnîm (İsrâ)* (Kum: b.y, 1388), 231.

müşahede ve sınamadır dolayısıyla kesin bilgi ifade etmez. Doğru veya zayıf önermelerden oluşur. Deneysel bilgi kalıcı olan bir bilgi değildir. Bilimsel gelişmelerle ortadan kalkmakta ve değersiz hâle gelebilmektedir. İptali kabul etmektedir. Bu bilgiler bu dünya ile sınırlıdır. Bilim adamları, çalışmalarını realizm olarak ifade ederler. Deneysel bilimin objesi maddedir bunun dışında başka bir şeyle ilgilenmez.⁵⁸⁹ Filozoflara göre deneysel ilimlerin hiçbirisi kanun olamamaktadır.⁵⁹⁰

Masumdan gelen hadislerin his, tecrübe ve deneysel bilgi ile muhalefet içinde olmayacağının çeşitli delilleri bulunmaktadır. Bunun hadisten delili ise Hz. Ali tecrübenin yeri ve önemi hakkında şöyle demektedir: “Tecrübe eden kişi doktor olan kimseden daha bilgilidir.”⁵⁹¹

Bir kısım âlimler hadisin değerini ortaya koyan ölçüleri ele alırken hadisin his ve mahsusata muhalefet etmemesi gerektiğini ortaya koymuşlardır. Bu kaide için his kelimesinden faydalanmakta fakat açık bir şekilde ne anlaşıldığını ifade etmemektedirler. His kelimesinin şu özellikleri vardır: Eğer histen kasıt masumun uyanık olması ise bu durum insan için de meydana gelmektedir. O zaman hissin bizce hissedilebilen şey olduğu ifade edilmelidir. Buna göre hiçbir bilgi kesin değildir ve hata etme ihtimali ise çok fazladır. Eğer histen kasıt ilmî kanunlar ise o zaman onun özelliklerinden gafil olmamak gerekmektedir. Çünkü ilmî kanunlar ilk olarak küllî önermeler şeklinde ortaya çıkmakta daha sonra iptal olmayı kabul etmekte ve sonunda başka bir tahmine imkân vermektedir. Buna göre en önemli husus, hadis metnini anlamada doğruluğu kanıtlanmamış ve kesinleşmemiş olan herhangi bir bilimsel bilgi ile muhalefet durumunun araştırılmaması bilakis kesin ve herkes tarafından kabul edilen bilgi ile mukayese edilebilmesidir. Dolayısıyla histen maksat, görülen ve vakıya uygun düşen doğru ve gerçek bilgidir. Yoksa diğerleri hadislere muhalefet edememektedir.⁵⁹²

Masumdan gelen hadislerin his, tecrübe ve deneysel bilgi ile muhalefet içinde olmayacağına Kur’ân’dan delil getirmek gerekirse, Kur’ân’ın mutlak ve sarîh ayetlerinde

⁵⁸⁹ İbrâhimî vd., “İtibârisencî”, 53-54.

⁵⁹⁰ Kanberî, *Şinahtnâme*, 4/514.

⁵⁹¹ Abdulvahid b. Muhammed et-Temîmî el-Âmidî, *Ğureru’l-hikem ve düreru’l-kelim* (Dâru’l-Hâdî, 1992), 12.

⁵⁹² Kanberî, *Şinahtnâme*, 4/516.

Peygamber'in (s.a.v) buyruğunun vahiy kaynaklı olduğu ifade edilmektedir.⁵⁹³ Masumun sözleri de peygamber kaynaklı olduğuna göre o da vahiy kaynaklıdır. Nitekim Cafer-i Sadık şöyle demektedir: “Benim sözüm babamın sözüdür. Babamın sözü dedemin sözüdür. Dedemin sözü de Hüseyin'in sözü, Hüseyin'in sözü de Hasan'ın sözüdür. Hasan'ın sözü ise Ali b. Ebu Talib'in sözüdür. Ali b. Ebu Talib'in sözü ise, Rasulullah'ın sözüdür. Rasulullah'ın sözü ise Allah'ın sözüdür.”⁵⁹⁴

Bir diğer ayette Allah'ın her şeyden haberdar olduğu ifade edilmektedir.⁵⁹⁵ Buna göre ondan hisse muhalif bir şeyin gelmesi mümkün değildir. Talak Suresi 12. ayette de Allah'ın her şeyi ilmi ile kuşattığından bahsedilir. Bu iki ayet ve Necm suresindeki ayet birlikte değerlendirildiğinde imamın bilgisinin Allah'a nispet edilmesi nedeniyle imamın hissî ve tecrübî bir bilgiye aykırı söylemde bulunması söz konusu olamayacağı ortaya çıkmaktadır.⁵⁹⁶

Şîa'da hadisin kaynağı olan imamların rivayetlerinin hissî ve tecrübî bir bilgiye uygun düşmesi gerektiği ortaya çıkmaktadır. Ancak *el-Kâfî*'de deneysel bilimler çerçevesinde bakıldığında eleştirilebilecek rivayetler vardır. Bunlardan biri de şudur: Usul-i Kâfî'de Cafer-i Sadık'ın bazı hastalıklarla alakalı ifadeleri vardır ve ilgi çekmiştir. Bu ifadelerin yer aldığı rivayet şu şekildedir:

“İddetün min ashâbinâ, ona Ahmed b. Muhammed b. İsa el-Eş'arî, Hüseyin b. Said el-Ehvâzî ve Muhammed b. Yahya > Musa b. Hasan b. Âmir el-Eş'arî > Ömer b. Ali b. Ömer b. Yezîd > Muhammed b. Ömer b. Yezid > kardeşi Hüseyin, babası Ömer b. Yezîd'in şöyle dediğini rivayet etti: Adamın biri Ebu Abdullah'ın yanında iken ben de oradaydım. (Adam) ona şöyle dedi: (Canım) sana feda olsun ben çocukları severim. Ebu Abdullah şöyle sordu: (onlarla) Ne yaparsın? Adam şöyle dedi : Onları sırtımda taşıyım. Ebu Abdullah elini alnının üstüne koydu ve yüzünü ondan çevirdi. Adam ağladı. Ebu Abdullah sanki ona şefkat eder gibi baktı. Sonra ona şöyle dedi: Memleketine döndüğünde şişman bir deve satın al ve kuvvetli bir şekilde devenin ayağını bağla; bir kılıç al hörgücüne kuvvetlice vur ve derisini yüz; sonra da onun (derinin) üstüne daha sıcaklığı varken otur. Ömer dedi ki: Adam şöyle dedi: Memleketime geldim, bir deve satın aldım; ayaklarını sıkıca bağladım, bir kılıç aldım

⁵⁹³ Bk. en-Necm 53/3-4

⁵⁹⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/53.

⁵⁹⁵ el-Bakara 2/231.

⁵⁹⁶ İbrâhimî vd., “İtibârisencî”, 41.

ve kuvvetli bir şekilde onun hörgücüne vurdum; sonra da o daha sıcakken onun üstüne oturdum. Benden devenin sırtına vezağaya (fareye benzeyen bir hayvan) benzer ve ondan küçük şeyler düştü, ben de rahatladım (hastalıktan kurtuldum).”⁵⁹⁷

Bu hadis senedi itibarıyla zayıftır. Ayrıca haber-i vâhid olup herhangi bir mütâbisi bulunmayan ve metni itibarıyla de garib olan bir hadistir. İsnadı tahlil edilip iki kısım halinde ele alınmıştır:

a)İddetün min ashâbinâ, ona Ahmed b. Muhammed, ona Hüseyin b. Said > Muhammed b. Ömer (sika olup/olmadığı belli değil) > kardeşi Hüseyin, babası Ömer b. Yezid’in (sika) şöyle dediğini rivayet etti.

b)Muhammed b. Yahya > Musa b. Hasan > Ömer b. Ali b. Ömer b. Yezid (sika olup/olmadığı belli değil > Muhammed b. Ömer (sika olup/olmadığı belli değil) >kardeşi Hüseyin, babası Ömer b. Yezid’in (sika) şöyle dediğini rivayet etti.

Dolayısıyla yukarıda geçen hadis hem senet hem de metin anlamında zayıftır.⁵⁹⁸

Hastalığın ilacı hakkında bir başka rivayette de şöyle geçmektedir: “Heysem b. Ebu Mesrûk en-Nehdî merfu olarak rivayet etti: Adamın biri, Ebu Abdullah’a çocuğunun hastalığından şikâyetinde bulundu. Ebu Abdullah onun sırtını sıvazladı, ondan kırmızı renkli kurtçuklar düştü ve hastalığından kurtuldu.”⁵⁹⁹ Bu hadis senedi itibari ile munkatıdır; çünkü Heysem bu hadisi aldığı râvinin ismini vermemekte ve bu kişinin sika olup olmadığı da bilinmemektedir.⁶⁰⁰

Şîa’ya göre bir hadis kesin bilimsel verilerle tezat oluştursa bunun reddedilmesi gerekir.⁶⁰¹ Ancak Şîî ulema deneysel bilgilerde dikkatli davranılması gerektiği ifade etmektedir. Deneysel bilgilerin genellikle kesinlik ifade etmemesi ve sadece maddi tarafı göz önünde bulundurması sebebiyle hadisin buna göre yorumlanması gerektiği yani en ufak bir muhalefette hadisin terk edilmemesi gerektiği belirtilmektedir. Zira imamın söylemiş

⁵⁹⁷ Küleynî, *el-Kâfî*, 5/550.

⁵⁹⁸ İbrâhimî vd., “İtibârisencî”, 51.

⁵⁹⁹ Küleynî, *el-Kâfî*, 5/550.

⁶⁰⁰ İbrâhimî vd., “İtibârisencî”, 57.

⁶⁰¹ Şâdî Nefîsî, *Allâme Tabâtabâî ve hadîs: Revîşsinâsiy-i nakd u fehîm-i hadîsez didgâh-i Allâme Tabâtabâî der el-Mizân* (Tahran: İntişârât-i ilmî ve ferhengî, 1384), 42.

olduğu bazı şeylerin sonradan başka biri tarafından keşfedilme veya söylediği sözün anlaşılması imkân dahilindedir. Ayrıca insanoğlu ilmi açıdan her gün yeni şeyler keşfetmekte ve bunlar günden güne değişkenlik arz etmektedir. Dolayısıyla dinin kesin olarak ortaya konulmuş olan rivayetleri veya görüşleriyle bu bilimsel gerçekleri bir arada değerlendiren dikkatli davranmak gerekmektedir.⁶⁰²

Deneysel bilginin hadislerde açık olduğu yerler bu tür bilgileri içeren rivayetlerle sınırlıdır. Bunun dışındaki rivayetlerde olumlu ya da olumsuz herhangi bir etkisi bulunmamaktadır. Ancak bilimle alakalı bu rivayetlere gelince bunların da zahiren tearuz hâlinde olma ihtimalleri vardır.⁶⁰³ Başka bir ifadeyle bu rivayetlerin muhalefet ettiği bilimsel gerçeklerle birlikte anlaşılması için farklı değerlendirmeler yapılabilir. Şî ulema, bu hususun gözden kaçırılmaması gerektiğini ifade etmektedir.

6. Akla Arz

Hadis ilminde rivayetin sahih olup olmadığına akılla hükmedilir ancak hadisin tespitinde aklın müstakil bir kriter olarak kullanımı tartışma konusudur.

İstilah ve sözlük anlamı göz önünde bulundurulduğunda akıl şöyle tarif edilmiştir: İnsanı diğer canlılardan ayırma özelliğine sahip olan; insanın kendisine önem verdiği duruma göre farklı mertebelere sahip kılan; hak ile batılı birbirinden ayırt eden ve hakkı ortaya çıkarıp yaygınlaşmasını sağlayan içsel bir kuvvettir.⁶⁰⁴

Akıl bir taraftan kendisini aşan bir yapıda bulunan vahiy kaynaklı hadisle muhatap iken diğer taraftan hadisin sıhhatini belirleyen ana unsurdur. Acaba bu noktada aklın nasıl bir etkisi vardır? Şayet aklın, hadislerin sıhhati konusunda bir etkisi varsa bunun bütün hadislerle ilgili hüküm verme konusunda mı yoksa belirli bir alan içerisinde mi olacağı cevap aranılan sorulardan olmuştur.⁶⁰⁵

Daha önce de ifade edildiği gibi hadis tenkidi hem sened hem de metinle ilgili bir kavramdır. Muhaddis, senedin tenkidinde bu rivayetin masumdan sadır olup olmadığını

⁶⁰² Âmulî, *Tefsîr-i tesnîm (İsrâ)*, 151.

⁶⁰³ İbrâhimî vd., “İtibârisencî”, 55-56.

⁶⁰⁴ Râgıb el-İsfahânî, *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân* (Şam: Dâru'l-kâlem, 1997), 341-342.

⁶⁰⁵ Mecid Meârrif - Le'ayâ Murâdî, “Berresî kârbürd-i akl der nakd-ı rivâyât”, *Dû fasıl-nâme-i hadispejohî* 18 (Sonbahar- K 1396), 89-90.

ortaya çıkarmaya çaba gösterir. Râvilerin hangi vasıflara sahip olduğunu tespit eder. Metin tenkidi, hadisin sahih hadis kabul şartlarıyla ele alınmasıdır. Örneğin Kur'ân'ın ayetleri ile uygun düşmesi; tarihi gerçeklerle, akli esaslarla uygunluk, hadisin lafızların delalet ettiği manaları ortaya çıkarmak gibi rivayetin sahihliğini belirleyen unsurlarla uğraşmaktır. Buradan hareketle Mecid Maarif'e göre hadis tenkidinde aklın yeri konusunu ele alan eserlerin çoğunda yeterince bilgi bulunmamaktadır.⁶⁰⁶

Şîî ulemaya göre akıl, hadis tenkidi ölçülerinden birisidir. Sened ve metin tenkidinde akıl belli bir etkiye sahiptir. Hadisin sıhhati, bir taraftan râvilerin durumu ve senedin muttasıl olması diğer taraftan senedin dirayeti ile ilgilidir. Yani ricâl ilmi ve hadis usulü ile ilgilidir. Hadisin metninde de aynı şekilde etkilidir. Her iki durumda da hüküm verme konumunda olan unsur, akıldır.

Hadis tenkidinde aklın işlevini anlayabilmek için öncelikle bir hadisin sahih olması için metin itibari ile hangi özelliklerin bulunması gerektiğini incelemek önem arz etmektedir. Buna göre şu özellikleri taşıması gerekir. Hadisin içerdiği anlamla dinin kesin bilgileri arasında bir aykırılık olmaması, yani tevhit, nübüvvet ve zarurât-ı diniyyeye aykırılık taşımaması gerekir. Rivayetin içeriğinin gerçek hakikatlere, bilimsel verilere ve bedihi durumlara aykırı düşmemesi gerekir. Kesin tarihi bilgilere muhalif olmaması ve his ve tecrübeye -ki bunlar da eşyanın tabiatıdır- muhalif olmaması gerekir.⁶⁰⁷

Hadis metninde yukarıdaki unsurlardan birisi gerçekleşmediğinde hadis metninin sıhhatini ortaya koymada akıl devreye girmektedir. Aklın burada iki tür işlevi vardır. İlk işlevi, metin tenkidinde kullanılan unsurlar açısından aklın bir vasıta olmasıdır. Buna akl-ı âli denir. Hadis metninin kesin tarihî bilgilere veya bilimsel verilere arz edilmesi buna örnektir. Diğer işlev ise akıl burada doğrudan devreye girmekte ve hadisin metni ile ilgili hüküm vermektedir. Buna ise akl-ı müstakil denir. Hadis metninin aklî bedihiyata arz edilmesi buna örnektir.⁶⁰⁸

Şîî hadisçiler aklın bu iki farklı durumunun hadiste göz önünde bulundurulması gerektiğini ifade etmektedirler. Akl-ı âlide akıl ve aklî istidlaller vardır. Hadis metnine

⁶⁰⁶ Meârrif - Murâdî, “Berresî kârbürd-i akl der nakd-ı rivâyât”, 89.

⁶⁰⁷ Ali Hasan Hâşimî, *Menhecü nakdi 'l-metni fî tashîhi 'r-rivâyât ve tadîfiha* (Beyrut: Dâru'l-bihâr, ts.), 22.

⁶⁰⁸ Meârrif - Murâdî, “Berresî kârbürd-i akl der nakd-ı rivâyât”, 90.

yaklaşımında bir tarafta nakil diğer tarafta ise aklî istidlaller bulunmaktadır. Hadis metninin şer'î muhkem delillere uygun olması gerekir. Şer'î muhkem delillerden kasıt zarurat-ı diniyye, Kuran ayetleri ve kat'î sünnettir.⁶⁰⁹

Akl-ı müstakile gelince her iki tarafta da akli istidlaller vardır ve sonuç buna göre belirlenir. Burada asıl belirleyici olan akıldır. Ancak şu hususun da göz önünde bulundurulması gerekir: Akıl tek başına bir hadisi kabul ve inkâr gücüne sahip değildir. Çünkü bazı durumlar vardır ki aklın bu konu hakkında bilgisi yoktur. Çünkü hadisin gerçek anlamda masum imamdan gelmiş olması mümkün olmakla birlikte; takiyye olması ve rivayet edildiği zaman, mekân ve farklı durumların böyle bir hadisin ortaya çıkmasına sebep olması da muhtemeldir. Bu unsurlar ise hadisi reddetmeyi gerektirmemektedir.⁶¹⁰

Akl-ı âlî hadis tenkidinde önemli bir yere sahiptir. Zira hadis tenkit yolları çok fazla olmasına rağmen bunların içerisinde yalnızca birisi bütün tenkit yollarında senet ve metin unsurları göz önünde bulundurulduğunda devreye girmektedir. Bu ise akıldır. Ayrıca tek başına hadis tenkidinde de kullanılabilen yegâne unsurdur. Akl-ı âlinin sened tenkidinde kullanılmasına bakıldığında ise burada da aklın, senetle ilgili bütün toplanmasında kullanılmaktadır. Bu toplanan bilgiler neticesinde râvinin cerh edilip edilmeyeceği hükmü verilmektedir. Özellikle cerh-tadil kurallarının hadisi nakleden kişi hakkında işletilmesi, aklın en önemli tasarrufu olarak kabul edilmektedir.⁶¹¹

Akl-ı âlinin metin tenkidindeki işlevi, özellikle hadis çeşitlerinin ortaya çıkması ve bir kısım muhaddislerin hadiste yoğunlaşabilecekleri bir konu olması açısından önemlidir. Şîî müellifler Kur'ân'ın zahirine muhalif olan bir hadisin, senedindeki râviler sika olsalar da sahih olduğunu kabul etmemişlerdir. Çünkü zahirdeki durumları sebebiyle sika kabul edilmiş ancak bâtinî olarak öyle olmayan birçok râvi vardır. Eğer rivayetin muhteva ve metin açısından tenkidi yapılırsa aynı zamanda bu türlü isnadlar da tenkit edilmiş olur. Böylelikle bu tür isnadların metni de reddedilmiş olur. Her ne kadar böyle bir bakış açısı radikal gibi gözükse de yalnızca senedin sıhhati hadisin sıhhatine hükmedilemeyeceği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla akl-ı âlinin hadis metnindeki işlevlerinin şunlar olduğu ortaya çıkmaktadır. Akl-ı âlinin, rivayetler arasındaki tearuzu giderme konusunda önemli bir yeri vardır. Tearuz

⁶⁰⁹ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 94.

⁶¹⁰ Meârrif - Murâdî, "Berresî kârbürd-i akl der nakd-ı rivâyât", 91.

⁶¹¹ Meârrif - Murâdî, "Berresî kârbürd-i akl der nakd-ı rivâyât", 93.

Tûsî'nin ifadesiyle rivayetler açısından kaçınılmaz bir durumdur. Tearuzun sebeplerine bakıldığında bunun bir kısmının insan kelamının doğasıyla bağlantılı olduğu görülmektedir. Bunlardan bir kısmı ise dış etkenlerle ortaya çıkmaktadır. Özetle rivayetler arası tearuz sebepleri şunlardır: Nesh, hadisin uydurma olması, takiyye, râvinin durumu, cehalet ve sehv konusunda râvilerin birbirinden farklılığı, mana ile rivayet, rivayette ihtisar vd.

Müstakil akıl; akide, ahlak ve ahkâm konularının her birinde birbirinden farklı uygulama alanı bulabilmektedir. Dinin akaid kısmı aklın en fazla alan bulduğu yerdir. Nispeten ahlakta da uygulama alanı bulmaktadır. Ancak sadece ahkâm konularında âlî olan akıl, metin tenkidinde iş görmektedir. Çünkü akıl, taabbudî olan konularda rivayeti mutlak olarak kabul etmektedir. Akıl sadece burada delillerden hüküm çıkarma noktasında etkindir. Dolayısıyla hükümlerin tahlilinde aklın devreye girmesi yasaklanmıştır.⁶¹² Rivayetin tespitinde aklın rolü ile ilgili şu örnek verilebilir:

“Eban b. Tağlib, İmam Sadık’a şu soruyu sordu: Bir kişi bir kadının parmağını koparsa hükmü nedir? İmam şöyle dedi: 20 deve vermesi gerekir. Eban b. Tağlib: Eğer üç parmağını koparırsa? İmam Sadık: 30 deve vermesi gerekir. Eban b. Tağlib: Eğer dört parmağını koparırsa? İmam Sadık: 20 deve. Ebân bu işe çok şaşırdı ve şöyle dedi: “Üç parmağını kopardığında 30 deve; dört parmağını kopardığında 20 deve verecek, bu nasıl olur?” Bir dönem Irak’ta idim. Bu hadisi rivayetten uzak durdum ve dedim ki bu sözü aktaran şeytandır. İmam şöyle dedi: Ebân iyi düşün Allah Rasulü (s.a.v) şöyle hüküm vermişti: Kadın, diyetin hükmü gereği erkeğin üçte birini; eğer diyet üçte birine ulaşırsa yarısını alır. Ebân! Sen kıyas yapıyorsun ancak sünnette devamlı olarak kıyas yapmak dini ortadan kaldırır.”⁶¹³

Bu rivayetten de görüldüğü üzere aklın bedihi unsurları her zaman kullanılmamaktadır. Çünkü akıl bu tür bir olayda dört parmak koptuğunda elde edilecek deve sayısının üç parmak koptuğunda elde edeceği sayısından fazla olmasını beklemektedir. Ancak bu oran aklın benimsediği görüşe göre olmayınca akıl devre dışı kalmıştır.

İtikadi konularda aklın konumuna bakıldığında ise itikat unsurlarını ihtiva eden rivayetlerde aklın neticeye ulaşmasının daha kolay olduğu görülmektedir. Dolayısıyla akıl

⁶¹² Meârrif - Murâdî, “Berresî kârbürd-i akl der nakd-ı rivâyât”, 96.

⁶¹³ Küleynî, *el-Kâfî*, 7/299-300.

yeni kurallar koyabilmektedir. Çünkü usul gereği bu türün muhatabı, akıllı olan kimsedir. Dolayısıyla aklın bu konuda yeri vardır. İtikat alanıyla bağlantılı olan konular aklın hüküm çerçevesinde yer almaktadır. Örneğin tevhid konularında bu daha da açıktır. Allah'ın birliği konusunda akıl kolaylıkla hüküm verebilmekte yani bu konuda gelen hadislerle ilgili hükmünü doğrudan ortaya koyabilmektedir. Ancak bunun dışında, ahiretle ilgili konularda bu durum çok yeterli olmamakta ve hüküm konusunda burada yetersiz kalmaktadır.⁶¹⁴

Öncelikle tevhid açısından, kişi Allah'ın sıfatlarını ve isimlerini bilme ve anlama konusunda aciz olduğu hâlde ona yakışmayan özellikleri akıl çerçevesinde bilmektedir. Örneğin Cenab-ı Allah'ın cisim ve başka varlıklara benzeme özelliği bulunan rivayetleri kolaylıkla ayıklayabilmektedir. Ancak burada aklın bir payı yoktur. İsnâaşeriyye Şîa'sının itikad esasına ve imamlardan gelen sarih öğretilerine göre bu türlü inançlar tümünden reddedilmiştir. Eğer bu konularda Hişam'ın İmama nispet ettiği bir hadis var ise bu kabul edilmemiştir.⁶¹⁵

Nübüvvet bakımından Peygamberler Cenab-ı Allah ile insanlar arasında bir vasıttadır. Peygamberler masum olan kimselerdir. Onların sıfatlarına aykırı düşen unsurlar akıl tarafından tespit edilebilir ve bunlar onlardan uzak tutulup uydurma kabul edilir. Örneğin Hazret-i Peygamber'in (s.a.v) sehv ettiğini ifade eden bütün rivayetler⁶¹⁶ uydurma kabul edilmiştir. İmâmiyye'den bir kısım ulema bu hadisin senedini sahih kabul etse de ismet sıfatıyla uyuşmadığı için aklen reddetmiştir. Ancak bu hadisin Ehl-i sünnet'in rivayetleri ile uyuşması burada başka bir problem olarak gösterilmekte ve rivayetin takiyye yoluyla ortaya çıkma ihtimalinden bahsedilmektedir.⁶¹⁷

İmamet konusunda ise imamlarla alakalı birçok uydurma rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetleri şöyle kategorize etmek mümkündür:

Gulat ve imamları aşırı derecede seven kişilerin uydurdukları hadisler,

Nevasıb, imamların durumları ve makamları hakkında uydurulan hadisler,

⁶¹⁴ Mearif, "Rabıtâ-ı târîh u fehm u hadis", 69.

⁶¹⁵ Maarif, *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 106.

⁶¹⁶ Küleynî, *el-Kâfî*, 3/347.

⁶¹⁷ Mustafa Hüseyinî Tabâtabâî, *Berresî rivâyât-i sağteğî der kutub-i hadis (Nakd-ı kutub-i hadis)* (b.y.: y.y., ts.), 56.

Hilafet meselesi ve Hz. Peygamber'in (s.a.v) ashabıyla ilgili hadisler.

Özellikle bu konuda birinci gruptaki kişilerin uydurdıkları hadisler akıl açısından daha kolay bilinebilmektedir. Çünkü bu türlü rivayetlerde Allah'ın sıfatları ve peygamberlerin makamlarının üstünde özellikler imamlara verilmektedir. Bu ise şıktır ve mümkün değildir. İmamlar hayatlarında iken bu tür rivayetlerden özellikle sakındırmışlardır.⁶¹⁸

Akidenin bir başka önemli unsuru olan mead konusunda akıl sadece bir aslın bulunduğunu idrak etmektedir. Yoksa tafsilat ve cüz'iyattan acizdir. Sadece vahiy bu işin inceliklerini ortaya koyabilmekte akıl ise bunu tasdik etmektedir. Ancak burada göz önünde bulunması gereken bir durum vardır: Eğer rivayet, aklın gerektirdiği şeylere muhalif bir durum arz ediyorsa akıl bunu tahlil edebilmektedir. Buna örnek olarak *el-Kâfi*'den şu hadis örnek verilir:

Ben Medine'deydim ve Mescid-i Nebevi'nin çatısının bir bölümü, Peygamber Efendimiz (Allah'ın selamı ve selameti üzerine olsun) kabrinin üstüne düşmüştü. İşçiler yukarı çıkıp aşağı iniyorlardı ve ben bir toplulukla birlikte oradaydım. Arkadaşlarıma dedim ki, "Hanginiz bu gece İmam Sadık'a ulaşacak ve onunla buluşacak?" Mihrân b. Ebî Basîr dedi ki, "Ben." İsmail b. Ammâr el-Sayrafi de dedi ki, "Ben." Biz de onlara, "Hz. Peygamber'in (s.a.v) kabrini ziyaret etmek ve onun üstüne çıkmak için izin verin" dedik. Ertesi gün buluştuk ve bir araya geldik. İsmail, onlara sorduğumuzu size ilettikten sonra, "Hiçbirinizin, Hz. Peygamber'i ya da onu namaz kılarken veya bazı eşleriyle birlikte iken gözetlemesi sebebiyle kör olmasını istemem " dedi.⁶¹⁹

Bu rivayette akıl ile uyuşmayan şu durumlar vardır: Eğer sadece kabre bakmak bu türlü bir netice ortaya çıkarıyorsa niçin daha önce oraya çıkan kimselerin başına böyle bir sıkıntı gelmedi? Hz. Peygamber'in namaz kıldığını görmek, berzah âleminde bile olsa görülmemesi gerektirecek ne tür bir sıkıntı ortaya çıkardı? Hz. Peygamber'i hanımlarıyla bu dünyada görmemiş olan bir kimse berzah âleminde nasıl olur da böyle bir imkânı bulabilir? Ayrıca Allah bu türlü görüntüleri berzah aleminden bu dünyaya göstermekte midir? Berzah

⁶¹⁸ Tabâtabâi, *Berresî rivâyât-i sağteğî der kutub-i hadis (Nakd-ı kutub-i hadis)*, 60.

⁶¹⁹ Küleynî, *el-Kâfi*, 3/254.

alemi ile bağlantılı olan bu hadis, akılda bu türlü incelikleri bilme noktasında acizdir dolayısıyla akıl böyle bir durumu kabul etmemektedir.⁶²⁰

Çeşitli dönemlerde Müslüman âlimler arasında aklın ahlakla ilgili meseleleri kavrayıp kavrayamayacağı başka ifadeyle sadece vahiy ile mi bilineceği yoksa aklın da bu konuda bir paya sahip olup olmadığı konusunda ihtilaf vardır. Şia husun ve kubuh konusunda aklın faal olduğunu kabul etmekte, yani güzelliği ve kötülüğü tespit edebileceğini benimsemiştir. Dolayısıyla ahlakla alakalı rivayetlerde aklın tenkit yönü kabul edilmiştir.⁶²¹

Akıl ve nakil tearuz ettiğinde aklın işlevi konusuna bakıldığında şu bilgiler elde edilmiştir: Rivayetler kendi aralarında tearuz edebildiği gibi akıl ve nakil de edebilmektedir. Rivayetler arasındaki tenakuzu gidermek akl-ı âli ile mümkündür. Fakat akıl ve nakil arasındaki tenakuzun giderilmesi ancak akl-ı müstakil ile mümkündür. Dolayısıyla şunun bilinmesi gerekir: Böyle bir taviz gerçekte bulunmakta mıdır yoksa zâhirî ve surî midir?⁶²²

Akıl ile nakil taarruz ettiğinde özellikle nakil ile dini birbirine karıştırmamaya dikkat etmek gerekir çünkü din, akıl ve nakil ile bilinen bir bütünlüktür. Buna göre akıl, naklin yanında bulunup onu ortaya koyandır. Nakilden kasıt ise Kur'ân ve rivayetlerin zahiridir. Buna göre nakil, vahiyden farklılık göstermektedir. Eğer bu tarifi akıl ve nakil için kabul edersek aklın ve naklin birbirleriyle tearuz halinde olması mümkündür. Ancak akıl ile din arasında tearuzun bulunması kabul edilebilir bir şey değildir. Çünkü akıl, dinin derin bilgisinin içerisinde yer almaktadır ve onu bilmede bir kaynaktır. Eğer bu manada akıl ve nakil birbirleriyle tearuz halinde bulunurlarsa bu muhalefeti giderme yolları vardır. Örneğin cem ve telif, mutlak- mukayyed; âm-has durumlarını zahir ihtilafta ve daha kuvvetli olanı kabul etmede tebayün durumunda ihtilafı giderme yollarındandır. Bununla birlikte bazı Şîf âlimlere göre sarîh akıl ile sahîh nakil arasında asla bir tearuz bulunamaz.⁶²³

Bütün bu durumlar aklın çerçevesinde olan hükümlerle ilgilidir. Ancak akıl, bu çerçevenin dışında bulunan konularda itibara alınmamaktadır. Örneğin ahiret meseleleriyle ilgili ve doğrudan vahyin konusu olan unsurlarla ilgili akıl bir yorum yapamamaktadır. Aklın

⁶²⁰ Fethiye Fettâhizâde, *Mebânî ve revîşhây-i nakd-i hadisder kutub-i erbaa* (Kum: Dânişgâh-i Kum, 1385), 133.

⁶²¹ Meârrif - Murâdî, “Berresî kârbürd-i akl der nakd-ı rivâyât”, 100.

⁶²² Meârrif - Murâdî, “Berresî kârbürd-i akl der nakd-ı rivâyât”, 103.

⁶²³ Bestânî, “Câygâh-i akl ve muktezeyat-ı an der itibâr-ı bahşî güftârhây-ı dînî”, 42.

hüccet olduğu din tarafından kabul edilmektedir. Ancak din, mantık ölçülerine riayet edildiği zaman aklın bu işlevini kabul eder ve onu rehber olarak alır.

Rivayet, akla muhalefet ederse ve aklın hükmü açık ve sarîh ise bu hadis uydurma kabul edilir. Eğer rivayette mücmel veya mübhem olan bir durum varsa o zaman mevzu hükmü verilmez. Çünkü masumun keliması Allah'ın keliması gibidir. İçinde muhkem-müteşabih; nasih-mensuh; mutlak-mukayyed vb. unsurlar bulunmaktadır. Akla arzda bu durumlar göz önünde bulundurulur ve buna göre değerlendirme yapılır.⁶²⁴

Bu meselelerden sonra aklın hadisleri tenkidi hakkında şu hususlar tespit edilmiştir: Aklın araç olarak kullanılması hadis ilminde daha çok görülür. Akıl hadis tenkidinde sened ve metin açısından aktiftir ve en azından sıhhatine etki etmektedir. Müstakîl akıl konusunda şunun bilinmesi gerekir: Aklın uğraştığı kısım dinî bilgiler ve vahiydir. Dinin her konusunda müstakîl akıl hüküm verememektedir. Bazı konularda tamamen aklî davranılabilir ve ona güvenilebilir. Akıl, ahkâmla veya muradın cüz'ıyyatıyla alakalı bir değerlendirme hakkına sahip değildir.

el-Kâfî'de akla arzla kabul edilmeyen hadislerle örnek olarak şu rivayetler de verilmiştir:

Ramazan ayı otuz gün, asla eksilmez, Allah'ın hakkıyla yemin ederim.⁶²⁵ İmam Sadık'tan nakledilen bir hadistir. Sadık, Ramazan ayının otuz gün olduğunu belirtmiş ve Allah'a yemin etmiştir. Ramazan ayıyla ilgili rivayetlerdeki sayılar, örneğin Muaz bin Kesîr'den rivayetle Ebu Abdullah (İmam Sadık) şöyle dedi: "Asla azalmaz." şeklinde ifade edilen hadisler gibi, birçok hadiste Ramazan ayının otuz gün olduğunu aktarılmaktadır. Bu hadisler, Küleynî tarafından üç farklı rivayet olarak aktarılmıştır. Ancak bu hadisin zayıf olmasının sebebi, bilinen doğrular ve bilimsel kanıtlarla çelişmesidir. Çünkü Ramazan ayının da diğer ay takvimlerinde olduğu gibi artıp azaldığı açıktır.⁶²⁶ Behbûdî bu rivayette imama nispet edilen sözü ona yakıştırmaz ve bu hadisin sahîh olmayacağını ifade eder.⁶²⁷

⁶²⁴ Bestânî, "Câyğâh-i akl ve muktezeyat-ı an der itibâr-ı bahşî güftâr-hây-ı dînî", 43.

⁶²⁵ Muhammed Küleynî, *el-Kâfî*, ed. Ali Ekber Ğaffârî (Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 1365), 4/79.

⁶²⁶ Muhammed Kanberî, *Şinah-nâme-i Kâfî ve'l-Küleynî* (Kum: Dârü'l-Hadis, 1387), 1/419.

⁶²⁷ Muhammed Bakır Behbûdî, *İlelül-hadis* (Tahran: İntişârât-ı Senâ, 1378), 73.

Öncelikle tevhid açısından, kişi Allah'ın sıfatlarını ve isimlerini bilme ve anlama konusunda aciz olduğu hâlde ona yakışmayan özellikleri akıl çerçevesinde bilmektedir. Örneğin Cenab-ı Allah'ın cisim ve başka varlıklara benzeme özelliği bulunan rivayetleri kolaylıkla ayıklayabilmektedir. Ancak burada aklın bir payı yoktur. İsnâaşeriyye Şîa'sının itikad esasına ve imamlardan gelen sarîh öğretilerine göre bu türlü inançlar tümünden reddedilmiştir. Eğer Allah'ın sıfatları hakkında tecsim ve benzeri konularda Hişam'ın İmama nispet ettiği bir hadis var ise bu kabul edilmemiştir.

Hiz. Peygamber (s.a.v) doğduğunda, birkaç gün boyunca anne sütü emmeden kaldı. Bunun üzerine Ebu Talib, onu kendi göğsüne koydu ve Allah, Ebu Talib'in göğsünden süt akıttı! Böylece, Ebu Talib'in göğsünden birkaç gün boyunca süt emdi, nihayetinde Ebu Tâlib, Hâlîme Sa'diye'yi buldu ve çocuğu ona emzirmesi için teslim etti.

محمد بن يحيى، عن سعد بن عبد الله، عن إبراهيم بن محمد الثقفي، عن علي بن المولى، عن أخيه محمد، عن درست بن أبي منصور، عن علي بن أبي حمزة عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: لما ولد النبي صلى الله عليه وآله مكث أياما ليس له لبن، فألقاه أبو طالب على ثدي نفسه، فأنزل الله فيه لبنا فرضع منه أياما حتى وقع أبو طالب على حليمة السعدية فدفعه إليها⁶²⁸

Bu rivayet de isnat ve metin açısından problemlidir. Râvî, Hiz. Peygamber (s.a.v) ve Ali (ra) arasındaki akrabalık ve kan bağına daha güçlü hale getirmek için böyle bir rivayet uydurmuş olabilir. Neden Allah, Hiz. Ali'nin yeğenine süt sağlamak için Ebû Tâlib'in memesine süt versin? Hiz. Ali'nin genç annesi olan Fatıma bnt. Esed'in göğsünde bu süt sağlanamaz mıydı? O aynı sevgi dolu kadın ki daha sonra Hiz. Muhammed (s.a.v)'i Ebû Tâlib'in evinde bir evlat gibi büyütmüş ve ona iyi davranmıştır.

Bu rivayeti nakleden bazı râviler de cerh edilmişlerdir. Örneğin Ali b. Mâlik ile ilgili olarak "O, meçhul bir kimsedir" denilmiştir. Ayrıca Dürüst b. Ebî Mansûr hakkında da hadis âlimleri onun Vâkîfî olduğunu söylemiştir. Açık ki akıllı ve sağduyulu insanlar böyle eserleri nakletmezler diyerek eleştirilmiştir.⁶²⁹

el-Kâfî'nin Usûl bölümünde, "Resûlullah'ın (s.a.v) ve imamların sahip olduğu silah ve eşyalar" başlığı altında "Afır" adında bir eşek hakkında bir hikâye yer almaktadır.

⁶²⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 1/448.

⁶²⁹ Tabâtabâî, *Berresî rivâyât-i sağteğî der kutub-i hadis (Nakd-ı kutub-i hadis)*, 44.

Küleynî, bu hikayeyi aktarırken, kaynağını belirtmeden bu eşekle ilgili ilginç bir olayı nakleder:

رَوَى أَنَّ امِيرَ الْمُؤْمِنِينَ عَلَيْهِ السَّلَامُ قَالَ: إِنَّ ذَلِكَ الْجِمَارَ كُلَّمَا رَسُولَ اللَّهِ - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ - فَقَالَ بِأَبِي أَنْتَ وَأُمِّي إِنَّ أَبِي حَدَّثَنِي عَنْ أَبِيهِ، عَنْ جَدِّهِ، عَنْ أَبِيهِ أَنَّهُ كَانَ مَعَ نُوْحٍ فِي السَّفِينَةِ فَقَامَ إِلَيْهِ نُوْحٌ فَمَسَحَ عَلَى كَفْلِهِ ثُمَّ قَالَ: يَخْرُجُ مِنْ صُلْبِ هَذَا الْجِمَارِ جِمَارٌ يَرْكَبُهُ سَيِّدُ النَّبِيِّينَ وَ خَاتَمُهُمْ، فَالْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي جَعَلَنِي ذَلِكَ الْجِمَارَ⁶³⁰

Emirul-mü'minin Ali (ra), şöyle demiştir: "Bu eşek, Allah'ın Elçisi (s.a.v) ile konuşarak şöyle dedi: 'Benim anne-babam sana feda olsun! Babam, babasının babasından, o da babasının babasından bana rivayet etti ki, atalarımızın babası, Nuh (a.s) tufan gemisinde onunla beraberdi. Nuh (a.s) bir gün elini onun sırtına koyarak şöyle dedi: 'Bu eşeğin neslinden bir eşek gelecek ki, peygamberlerin efendisi ve en sonuncusu onun üstünde yolculuk edecek.' İşte Allah'a şükürler olsun ki beni de o eşek olarak yaratmıştır.

Bu hadis isnadı itibarıyla munkatı bir hadistir ayrıca metin itibariyle akla uymayan şeyler vardır.⁶³¹

عدة من أصحابنا ، عن أحمد بن محمد ، عن الحسين بن سعيد ، عن القاسم بن محمد الجوهري ، عن علي بن أبي حمزة قال : سأل أبو بصير أبا عبد الله عليه السلام أنا حاضر فقال : جعلت فداك ! كم عُرج برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ؟ فقال : مرتين ، فأوقفه جبرئيل موقفا فقال له : مكانك يا محمد ، فلقد وقفت موقفا ما وقفه ملك قط ولا نبي ، إن ربك يصلي ، فقال : يا جبرئيل ، وكيف يصلي ، قال : يقول : سُبُّوحٌ قُدُّوسٌ ، أنا ربُّ الملائكة والروح ، سبقت رحمتي غضبي ، فقال : اللَّهُمَّ عَفْوِكَ عَفْوِكَ ، قال : وكان كما قال الله : « قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى⁶³²

Akla ve tevhide tearuz halinde olan rivayetlerden biri de Hz. Peygamber'in miraçta bulunduğu bir yerle alakalı Cebrâîl'in (a.s.) Allah'ın namaz kıldığı yer olarak belirtmesidir. Bu rivayet, Allah'a belli bir mekân nispet etmesi sebebiyle eleştirilen hadisler arasındadır.⁶³³

C. NÜSHA FARKLILIKLARI

el-Kâfi'yi tahkik edenlerin kendisinden faydalandığı en eski nüsha hicrî 7. asra kadar gidebilmektedir. Bir kısım Şîî âlim *el-Kâfi*'nin en eski ve tam olan olan nüshasının bu olduğu düşüncesindedir. Ancak Şîa'da genel kabul görüş ise bu nüshada *el-Kâfi*'nin tümü bulunmamasıdır. *el-Kâfi*'nin bütünü barındıran en eski nüsha hicri 10. asırdan bize

⁶³⁰ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/237.

⁶³¹ Tabâtabâî, *Berresî rivâyât-i sağteğî der kutub-i hadis (Nakd-ı kutub-i hadis)*, 46.

⁶³² Küleynî, *el-Kâfi*, 1/448.

⁶³³ Tabâtabâî, *Berresî rivâyât-i sağteğî der kutub-i hadis (Nakd-ı kutub-i hadis)*, 45.

ulaşmaktadır.⁶³⁴ Bütün olarak tahkikte esas alınan ilk nüshanın tarihi hicrî 1057 tarihidir.⁶³⁵ Buna göre en yakın yazma halindeki *el-Kâfi* nüshasının tam metniyle Küleynî'nin vefatı arasında 670 sene vardır.

İsnad açısından *el-Kâfi*'de birçok zayıf hadis bulununca bu durum, çağdaş dönem Şîî âlimlerinde *el-Kâfi* ve diğer temel kaynakları müteahhirûn dönemi mesleğine göre sahihlerinden oluşacak şekilde tekrar neşretme fikrini doğurmuştur. Ancak bu fikir çeşitli tartışmaları da beraberinde getirmiştir.⁶³⁶

Nüshalar arasında gerek hadis sayısında oluşan farklılıklar gerekse aynı rivayetin içinde bulunan ziyade ve noksanlıklar *el-Kâfi* hakkında bir başka problemlili alan oluşturmuştur. Çünkü *el-Kâfi*'de bir kısım rivayetler arasındaki ihtilaflar bu nüshalardaki farklılıklara bağlanmıştır. Bu rivayetler arasında ihtilaflar bazen bu teârruzların giderilmemesi durumuyla karşılaşmıştır. Dolayısıyla bu sıkıntıları gidermek için bazen kitabın müellifi olan Küleynî değil de onu yazıya geçiren müstensihlerin bir tasarrufu olduğu ve yanlışlıkla bazı kelime ve ifadelerin yazıldığı sonucuna varılmıştır.

IV. HADİS USULÜ BAĞLAMINDAKİ TENKİTLER

A. SAHİH KAVRAMI ÇERÇEVESİNDE YAPILAN TENKİDLER

el-Kâfi'de müellif, sahih kavramını mukaddimede kullanmaktadır. Sahih ifadesinden maksadın ne olduğu hususunda Şîî hadisçiler ihtilaf etmişler; rivayetlerin tamamının mı sahih olduğu yoksa buradaki sahihliğin bir başka anlama mı işaret ettiğine dair farklı yaklaşımlar serdetmişlerdir. Buna göre sahih kavramının burada iki anlama gelme ihtimalinden söz edilmektedir. Birinci ihtimalde sahih ifadesi, *el-Kâfi*'de yer alan rivayetlerin râvilerinin güvenilir olmasından hadis usûlü kavramı olarak sahih anlamındadır. İkinci ihtimalde ise hadisin sahih olduğunu ifade eden başka karineler vardır. Söz gelimi burada hadisin sahih olması için râvilerinin sika olması şartı yoktur. Bu kavramda

⁶³⁴ Emin Türmüs Âmilî, *Sülâsiyâtu Küleynî* (b.y.: Dâru'l-Hadisi's-sakafiyye, ts.), 143-144.

⁶³⁵ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/137.

⁶³⁶ Kuzudîşli, *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*, 433-434.

mütakddimûn dönemi makbul hadis tanımına göz önüne alınmıştır. Birinci ihtimali değerlendirecek olursak buradaki sahih kelimesinin ıstılah anlamında olduğunu söylemek zordur ve Şîî ulemâ tarafından da bu anlam kabul edilmemiştir. İkinci ihtimale göre de çok faydalı gözükmemektedir. Zira tamamen hads (sezgiyle) esaslı söylenmiş olan bir ifade gibi görünmektedir. Bunun dışında, bir hadisin sahih olduğunu gösteren karinelerin tam olarak neler olduğu hakkında kesin bir bilgi bulunmamaktadır. Küleynî'nin bu türlü karinelere dayandığı ifade edilir ama kendisi bile bu karinelerin neler olduğundan bahsetmemektedir.⁶³⁷

Birinci ihtimalin cevabı şöyledir: *el-Kâfî* isnadlarında zayıf, meçhul, mürsel - isnadında inkıta- bulunduğu bilinen bir gerçek olmakla birlikte *el-Kâfî*'deki nakiller Küleynî tarafından meşhur Şîî rivayet kitaplarından ve usullerden alınmıştır. Bu nedenle her bir hadisin isnadını dikkatli bir şekilde ele alma ihtiyacı duymamıştır. Bu eserlerin bir kısmı imamlara sunulmuş ve onlar da bu eserlerin güvenilirliğini onaylamıştır. Dolayısıyla, bu eserler güvenilirlerdir. Bu nedenle, Behbûdî'nin bu rivayetleri meşhur usul kitaplarından almasının bu rivayetlerin kabul edilebilir olduğunu gösterdiğini söylemek mümkündür. Bu durum, sadece Küleynî'ye özgü bir durum değildir. Şeyh Saduk, Tûsî ve birçok diğer alim de rivayetlerini muteber kabul edilen usûl ve meşhur kitaplardan almışlardır.⁶³⁸

Bu bağlamda, şu soruların önemi ortaya çıkmaktadır: Bu meşhur kitaplar ve usuller, hadislerin alındığı güvenilir kaynaklar olmalarına rağmen, bu kitaplarda zayıf hadisler, meçhul râviler, munkatı hadisler gibi unsurların bulunabilmesinin sebepleri nelerdir? Ayrıca, eğer Küleynî bu rivayetleri "Asıl" olarak nitelendirilen bu kitaplardan almışsa, neden *el-Kâfî*'de bazı isnadlarda zorluklar ortaya çıkmaktadır?⁶³⁹

Bu sorulara verilen yanıt şu şekildedir: Küleynî, *el-Kâfî*'yi sadece meşhur kitaplardan rivayetleri aktarmak amacıyla kaleme almıştır. Ona göre, bu rivayetler hüccet şartlarını taşımaktadır. Küleynî, bu rivayetlerin farklı senetlerini aldığı için zaman zaman rivayetleri ileteceği sırada dikkatsizlik ya da bir zaruret sebebiyle bu farklılıkları fark etmemiş veya göz ardı etmiş olabilir. Örneğin, bir rivayetin sahih bir isnadı varsa, diğerlerinin zayıf olması veya isnadında kopukluklar bulunması bu rivayetin sahihliğini etkilemeyeceğinden, bu

⁶³⁷ Mansûr Pehlivân, *Pejûhişî der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*, 176.

⁶³⁸ Maarif, *Şinâht-i hadîs*, 113.

⁶³⁹ Maarif, "Rabîât-ı târîh u fehm u hadis", 68.

senetleri de almış olabilir. Aslında, bu yaklaşımın temeli, meşhur kabul edilen kitaplardaki rivayetlerin sahih olarak değerlendirilmesi düşüncesine dayanmaktadır.⁶⁴⁰

el-Kâfî'nin Kitâbu'l-hac bölümünde, Muâviye b. Ammâr'a isnad edilen yaklaşık 150 rivayet bulunmaktadır. Bu rivayetler arasında tam bir isnad birlikteliği gözlenmemektedir. Muâviye b. Ammâr, bu rivayetlerin bir kısmını doğrudan rivayet etmiş, bazen ise senedin tamamını vermiştir. Bu durum, rivayetlerin çeşitliliğini ve senaryolarını gözler önüne sermektedir. Bu konuda örnek olarak, Küleynî'nin Muâviye'den olan rivayetin senedi aslen şu şekildedir: "Ali b. İbrahim > babası ve Muhammed b. İsmail > Fadl b. Şâzân > İbn Ebu Umeyr ve Safvân b. Yahya > Muaviye b. Ammar." Muâviye b. Ammâr'dan gelen rivayetlerde en fazla kullandığı isnadı budur.⁶⁴¹ el-Kâfî'de aynı râviden gelen diğer isnadlarını şu şekillerde gelmiştir:

a) Ali b. İbrahim > babası > İbn Ebu Umeyr > Muaviye b Ammar.⁶⁴²

b) Ali b. İbrahim > babası > Safvân b. Yahyâ > Muâviye b. Ammâr.⁶⁴³

c) İbn Ebî Ümeyr > Muâviye.

d) Ondan > Muâviye.

Bazen de aşağıdaki örnekte olduğu gibi senedi ayrıntılı bir şekilde getirir:

على بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير ومحمد بن اسماعيل عن الفضل بن شاذان عن صفوان بن يحيى وابن ابي عمير و عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن الحسين بن سعيد عن فضالة بن يعقوب و حماد بن عيسى جميعاً عن معاوية⁶⁴⁴

"Ali b. İbrahim > babası > İbn Ebî Ümeyr ve Muhammed b. İsmâil > Fadl b. Şâzân > Safvân b. Yahyâ, İbn Ebu Umeyr ve iddetün min ashabına > Ahmed b. Muhammed > el-Hasan b. Sa'd > Fadâle b. Yakûb ve Hammâd b. İsâ (hepsi) > Muâviye'den"

el-Kâfî'de görülen, zahiren senedi kopuk gibi görünen rivayetlerin aslında muttasıl bir senedi olduğu örneklerle açıklanmaya çalışılmıştır. Bununla birlikte, senedlerdeki bu

⁶⁴⁰ Mearif, "Rabîât-ı târîh u fehîm u hadis", 70.

⁶⁴¹ Küleynî, *el-Kâfî*, 2/412.

⁶⁴² Küleynî, *el-Kâfî*, 4/485-488.

⁶⁴³ Küleynî, *el-Kâfî*, 4/537.

⁶⁴⁴ Küleynî, *el-Kâfî*, 4/438.

iẖtisar ve tamamlama hünerinin Küleynî'ye ait olduğu anlaşılmaktadır. Ancak, bu rivayetlerin, aldığı meşhur kitapta ve asıl kaynakta nasıl bulunduğu konusunda kesin bir bilgiye rastlanmamıştır. Bu kitapların birçoğunun günümüze ulaşmamış olması, bu durumun kesin bir şekilde belirlenmesini güçleştirmektedir.Îmâmiyye hadis tarihinde sahih hadis kavramı, manası bakımından farklı dönemlerden geçmiştir. M tekaddim n döneminde sahih hadis, mevzû hadislerle birlikte ele alınıyordu. Aradaki ayrımı sadece masum imamdan gelen karinenin belirlediği görüşü h kimdi.⁶⁴⁵ Râvinin sika,  m m  ve senedin muttasıl olması gibi unsurlar, karineler arasında yoktur. M teahhir n döneminde, özellikle de hicrî 7. asırda sahih hadis sened bakımından dörtlü taksim içerisinde yer almıştır. Bu dönemde sahih hadislerle birlikte müvessak hadisler de şer 'i meselelerde delil kabul edilmiştir.⁶⁴⁶

şii hadis tarihi boyunca, sıhhat açısından en yoğun araştırmaların yapıldığı eser, Küleynî'nin “*el-K f *”sidir. Hadis araştırmacıları, *el-K f *’deki rivayetleri inceledikten sonra genellikle iki ana kategoriye ayrıldığını belirlemişlerdir. Bir grup, isnad eleştirisi yapmadan tüm hadisleri sahih olarak kabul etmiştir. Diğer bir grup ise isnad eleştirisi yaparak hadisleri sahih ve sahih olmayan rivayetler olarak ayırmıştır.

el-K f ’deki rivayetlerin sıhhati konusundaki ilk görüşü beyan eden kişi, eserin müellifi olan Küleynî’dir. Küleynî, yirmi yılını adanış olduğu bu eserinin önsözünde, masum imamların amel edilebilecek sahih hadislerini kitabına dahil ettiğini belirtir. Burada kullandığı “sahi” kavramı, özünde mütakaddimûn dönemi alimleri tarafından kabul edilen anlamıyla kullanılmıştır.

Bu açıklamaların ardından, *el-K f *  zerine yaptıkları çalışmalarla özellikle de sahihliğini tenkitle  ne çıkan muasır ş i âlimlerden Muhammed Bakır Behbûdî, Ayetullah H   ve Ayetullah Müslim ed-Dâverî’nin görüşleri incelenecektir.

1 . Behbûdî’nin Tenkidleri

a. el-Kâfî’de Yer Alan Hadislerin Sıhhati Hakkındaki Görüşleri

Günümüz ş i ve İranlı muhaddis Muhammed Bakır Behbûdî ( . 2015) 30 yıl hadislerin il lleri konusunda gerçekleştirdiği çalışmadan sonra, mütekaddimun/m teahhir n

⁶⁴⁵ Sübhânî, *Usul ’l-hadîs*, 34.

⁶⁴⁶ Sübhânî, *Usul ’l-hadîs*, 60-61; Newman, *Devreyi şek giri teşeyyü-i devazde-i  m m *, 37.

dönemi âlimlerin hadislerin sıhhatini belirlemede kullandıkları sened ve metin tenkidini esas alarak *Kütüb-i Erbaa* kitaplarından sahih hadisleri ayırmak için bir çalışma başlatmıştır. Bunun sonucu olarak *Sahihü'l-Kâfi*, *Sahihü't-Tehzib* ve *Sahihü'l-Fakih* isimli üç eser kaleme almıştır. Sahih hadisleri seçtiği ilk çalışması *Sahihu'l-Kâfi*, diğer *Kütüb-i Erbaa* kitaplarına göre daha fazla tanınmış, Şii ulemâ arasında kabul edilebilirliği açısından ihtilafa sebebiyet vermiş ve birçok yönden tenkide ve değerlendirmeye tabi tutulmuştur.

Behbûdî, kendisinden önce de Şii âlimlerin sahih hadisleri seçerek bu konuda eserler yazdığını belirtmektedir. Bu açıdan, Şehid-i Sâni'nin oğlu da *Münteka'l-cümân* adlı eserinde bu tür bir çalışma yaptığını kabul etmektedir. Behbûdî'nin çalışmaları arasında öne çıkan eserlerden biri, *Sahihu'l-Kâfi* adlı eserinin Farsça tercümesi olan *Güzid-i Kâfi'dir*. Bu eser, sahih hadisleri seçme ve bu hadislerin fetva verme süreçlerinde kullanılabilirliğini değerlendirme amacı taşır. Behbûdî'nin *Sahihu'l-Kâfi* adlı eseri, yalnızca sahih kabul edilen hadisleri içeren üç ciltlik bir derlemedir. Bu çalışma sonucunda, sahih olarak kabul edilen hadis sayısı 4428'dir. Bu, Behbûdî'nin Şîa hadis literatürüne önemli bir katkı sağladığını ve bu sahih hadislerin daha kolay erişilebilir hâle gelmesini sağladığını gösterir.

Behbûdî'nin sahih hadisleri seçerken tercih ettiği metod, kendi yazdığı *Sahihu'l-Kâfi* adlı eserin mukaddimesinde, kendisiyle yapılmış söyleşilere dayanan makalelerden, *İlelü'l-hadis* ve *Ma'rifetu'l-hadis* kitaplarından, *Bihâru'l-envâr*'a yazdığı taliklerden ve talebeleri tarafından telif edilmiş makalelerden elde edilen verilere dayanılarak tespit edilmiştir. Bu bağlamda, Behbûdî'nin *el-Kâfi*'de bulunan bazı hadisleri *Sahihu'l-Kâfi* eserine niçin dahil etmediği incelenmektedir. Bu metodolojik yaklaşım, sahih hadislerin seçiminde Behbûdî'nin kullandığı kriterleri anlamamızı sağlar ve hangi nedenlerle bazı hadislerin tercih edilmediğini açıklar. Bu analiz, Behbûdî'nin hadis seçme sürecini anlamak ve bu sürecin sahih hadislerin belirlenmesine nasıl etki ettiğini değerlendirmek açısından önemlidir.

Behbûdî, kendi döneminde öne çıkan âlimlerin sahih hadis ile ilgili ortaya koyduğu prensiplere ek olarak, fikhü'l-hadis ilkelerini de rivayet tenkidine dahil etmiştir. Ona göre, sahih bir hadis, senedi sağlam, yani masum imama dayanan, imâmî râviler aracılığıyla ulaşan ve ayetlerle mütevatir hadislere muhalefet etmeyen hadistir. Eğer bir hadis takiyye yoluyla

ortaya konulduysa, senedi sağlam olsa dahi fetvaya uygun olmadığı için Behbûdî bu tür hadisleri *Sahihu'l-Kâfi* eserine dahil etmemiştir.⁶⁴⁷

Behbûdî, “Ehâdisu men belağa” diye gelen bütün rivayetleri mevzû kabul etmiştir. Ahkam konusunda gelen rivayetlerin kabulünde sıhhat şartlarında çok sıkı davranmıştır. Günümüz Şîî fukaha ve hadis alimleri ise bu gibi rivayetleri mütevatirle eşdeğer görmektedirler.⁶⁴⁸

Behbûdî’ye göre *el-Kâfi*’deki hadislerin sayısını önemli ölçüde azaltarak seçmiştir. Örneğin, *Usûl-i Kâfi*’de bulunan yaklaşık 3800 hadisten sadece 500’ünü sahih kabul etmiştir. Bu daha düşük sayının sebebinin, kendisine yapılan geçerli itirazlar olduğunu ancak yöntemine dair bir eleştiri olmadığını iddia etmiştir.⁶⁴⁹

Bazı hadis araştırmacıları, Behbûdî’nin *el-Kâfi*’deki sahih olmayan rivayetleri elemek için kullandığı yöntemin geçerli olmadığı görüşündedir. Onlara göre, fukahânın görüşleri sadece sahih veya müvessak hadislere dayanmamaktadır. Ayrıca, her hasen veya zayıf hadisin uydurma anlamına gelmediğini de vurgulamışlardır.⁶⁵⁰ Her bir hasen veya zayıf hadisin, uydurulmuş bir hadis anlamına gelmediği unutulmamalıdır.⁶⁵¹ Eğer dış unsurlarla desteklenmiş ve daha sağlam bir delil ile çelişmeyen bazı zayıf hadisler, masum imamlar tarafından ortaya konulmuş güveni veriyorsa, fakihler bunları kendilerinden istifade ederek fetva vermek için rivayet etmişlerdir.⁶⁵² Bu nedenle, senedinin niteliğine göre bazı hasen, müvessak veya zayıf hadisleri rivayetler arasından ayıklamak uygun bir çalışma olarak değerlendirilmemiştir.

Behbûdî’nin öne çıkan görüşlerinden biri de Küleynî’nin kitabını Bağdat’ta ancak ortaya çıkarabildiği ve rivayet edebildiğidir. O buna sebep olarak Bağdat’ın Sünnî ve Şîî bir toplum yapısına sahip olmasını gösterir. Çünkü *el-Kâfi* isimli bir eserin rivayeti için ancak böyle bir ortam uygundu. Buna delili de kitabını Şîa’nın merkezi durumunda olan Kum’da rivayet edememesidir. Zira Kum’da kitabını rivayete başlarsa Şîî grubun büyükleri

⁶⁴⁷ Behbûdî, *Sahihu'l-Kâfi*, 1/87.

⁶⁴⁸ Sübhânî, *Usulü'l-hadis*, 35.

⁶⁴⁹ Behbûdî, *İlelî'l-hadis*, ts., 65.

⁶⁵⁰ Sübhânî, *Usulü'l-hadis*, 60.

⁶⁵¹ Şibbîrî, “Luzum-i erzyâbî sened-i ehâdis-i Kâfi”, 110.

⁶⁵² Sübhânî, *Usulü'l-hadis*, 34.

tarafından itiraza maruz kalacaktı. Zaten bu kitabına *el-Kâfi* ismini vermesi bile ona yapılacak itiraz için yeterliydi. Şöyle ki bu isimlendirme, kendi kitabının Şîi camiasında diğer rivayet kitaplarına ihtiyaç bırakmayacağı ve onlar için kâfi geleceği iddiasını taşımaktadır. Ayrıca Bağdat'ta kitabını kendilerine rivayet ettiği talebeleri gençlerden oluşmaktaydı. Onlar yaşlarının küçüklüğü sebebiyle *el-Kâfi*'deki sahih olmayan rivayetler konusunda Küleynî'ye itirazda bulunmamışlar; rivayetleri olduğu gibi aktarmışlardır. *El-Kâfi* kitabına bu şekilde alanların genç ve sayılarının az olması Küleynî'nin sonraki dönemlerde kıymetini artırmıştır. Çünkü o, hayatı boyunca toplumda şöhret bulamamış, belki de bu yazdığı kitapla ve ondan sonraki dönemlerde şöhret bulacak olan bazı genç kişiler tarafından rivayet ile şöhret bulmuştur.⁶⁵³ *Keyhân* dergisinde çıkan bu ifadeleri sebebiyle Behbûdî tenkitlere maruz kalmıştır. Behbûdî'yi bu konuda eleştirenler yukarıda arz ettiğimiz tenkit noktaları ile şu noktalara dikkat çekmişlerdir: Necâşî'ye göre Küleynî, Rey'de bulunduğu dönemde kendi mezhebinin hocalarından kabul görmüştür.⁶⁵⁴ Bu yüzden kendi döneminde Küleynî'nin tanınmayan bir kimse olduğu görüşünün tutarlı olmadığı ifade edilmiştir.⁶⁵⁵ En az 15 kişi *el-Kâfi*'yi arada herhangi bir vasıta olmaksızın Küleynî'den rivayet etmişlerdir. Küleynî, *el-Kâfi*'nin mukaddimesinde bunların isimlerini vermektedir. Bu verilen isimlerden bir kısmının yaşları, Küleynî Bağdat'a geldiğinde 35 ile 45 yılları arasında idi. Diğer râvilerin doğumlarıyla ilgili elde mevcut bilgiler yoktur. Bu yüzden Küleynî'nin talebelerini gençlerden oluştuğu iddiası gerçeklikten uzak gözükmektedir.⁶⁵⁶

aa. Levh Hadisinin Tenkidi

Behbûdî'ye göre, muallel hadis, zahiren bakıldığında herhangi bir eksiklik veya kusur göstermeyen ancak içerisinde gizli problemler taşıyan bir türdür. Kendisi bir hadisi muallel olarak nitelendirdiğinde, bu hadiste böyle bir illetin bulunduğunu ifade eder. Aksi takdirde, bunu mürsel gibi ifadelerle zayıf olarak değerlendirir. Behbûdî'ye göre, bir hadisin senedi ve metni kesin bir problem taşımıyor olsa bile, eğer bu hadiste kendi tercih ettiği bir illet

⁶⁵³ Behbûdî, *İlelî'l-hadis*, ts., 5-6.

⁶⁵⁴ Necâşî, *Ricâl*, 377.

⁶⁵⁵ Şibbîrî, "Luzum-i erzyâbî sened-i ehâdis-i Kâfi", 111.

⁶⁵⁶ Newman, *Devreyi şek giri teşeyyü-i devazde-i İmâmî*, 37.

mevcutsa, bu hadisi zayıf olarak değerlendirir. Bu tür rivayetleri el-Kâfî'den çıkarır ve bu rivayetlerin hükme esas olamayacağını belirtir.⁶⁵⁷

Behbûdî, muallel hadislerde semânın gerçekleşmesinin imkansızlığı, metnin eksik veya detaylı bir şekilde rivayeti, râvinin kimliğinin imamla ortak olması, metnin tarihi gerçeklere aykırı olması, hadisin içeriğinin râvinin çağdaş görüşlerine destek vermesi gibi unsurları illet olarak kabul etmiştir.⁶⁵⁸

Örneğin Behbûdî, Câbir'in veya Fatma Zehrâ'nın levhâ⁶⁵⁹ hadisini imamlardan Sadık'ın onu müşahade edemeyeceği sebebiyle muallel kabul etmiş ve seçtiği sahih hadisler arasında yer vermemiştir. Zira Cabir'in hicrî 75 tarihindeki vefatından yaklaşık olarak 8 yıl sonra Sadık doğmuştur. İmam Bakır ile Cabir arasında meydana gelen karşılaşmanın İmam Sadık için gerçekleştiğini ifade eden bir şey yoktur. Levh hadisinde Cabir ile İmam Bakır'ın likası ve aralarında meydana gelen muhavere ve rivayet, Bakır'ın gençlik dönemine denk gelmektedir. Sadık'ın karşılaşmadığını; İmam Bakır'ın açıklaması ile Cabir'e ait hadis nüshasını aldığını ifade eden başka rivayetler de vardır. Buna göre İmam Sadık'ın doğrudan arada bir râvi bulunmadan Cabir'den rivayeti maluldür.⁶⁶⁰

Behbûdî bu rivayetin malul olmasını aklî çıkarımlarla da desteklemeye çalışmaktadır. Buna göre eğer levh hadisi Şiîler arasında (sahih bir şekilde) rivayet edilmiş olsaydı her bir imamın şehadetinden sonra hak olan imama uyma konusunda ihtilaf olmaması gerekirdi. Çünkü bu tür muhkem olan hadislerin imamet iddiasında bulunan yalancılara engel olması

⁶⁵⁷ Behbûdî, *İlelî'l-hadis*, ts., 1-2.

⁶⁵⁸ Müjân Serşâr, "Dîdgâhhây-i üstâd Muhammed Bâkır Behbûdî der güzîneş-i ehâdis-i sahih", *Ulûm-i hadîs* 49 (1434), 309-311.

⁶⁵⁹ Levh Hadisi veya Cabir Hadisi (حديث اللوح), on iki İmam'ın imametini Rasul-i Ekrem'den nakledilen önemli bir hadistir. Bu hadis, senedinin güvenilir olduğu ve birçok kaynakta sıkça geçtiği için, Şia inancında on iki imamın hilafet ve imametinin temellendirilmesinde özel bir konuma sahiptir. Hadiste Rasulullah'ın (s.a.v) halifelerinin isimleri birinci imamdandır (Ali'den) on ikinci imama (Mehdi'ye) kadar tek tek zikredilmiştir. Bu hadisin en meşhur rivayetçisi Peygamber Efendimizin sahabesi Cabir b. Abdullah Ensari'dir. Hadise "levh" denmesinin sebebi, Hüseyin (r.a.) dünyaya geldiğinde Allah (c.c.) tarafından Peygamberimize (s.a.v) on iki imamın isimlerinin yazılı olduğu bir levha hediye olarak gönderilmiş, Peygamber Efendimiz de bu levhayı mutlu olması için Hz. Fatıma'ya vermiştir.

⁶⁶⁰ Muhammed Bakır Behbûdî, *Marifetu ulumi'l-hadis* (Tahran: Merkez-i İntişârât-i ve ferhengî, ts.), 18.

beklenmektedir. Buna göre *el-Kâfi*'de imamet başlığıyla yer alan hadislerle bu levh hadisinin, gaybetin ilk dönemlerinde ortaya çıktığını kabul etmektedir.⁶⁶¹

Onun bu görüşlerine Şîî âlimler şöyle cevap verirler: İmamın bir olayı aktarması için bizatihi onu görmesine gerek yoktur. Ehl-i beyt birçok defa imâmet bilgisi veya babalarından rivayetle, yaşadıkları zaman diliminde olmayan bilgileri vermektedirler. Bu gibi durumlarda sened zincirini de vermemişlerdir. Bunun için sadece her bir imamın sözü İmâmiyye hadis tarihi boyunca hüccet kabul edilmiştir. Bu sebeple haberi ona aktaracak kişiye veya asıl haberin kaynağına ihtiyaç yoktur. Behbûdî'nin bu görüşü esas alındığında bu tür rivayetlerin sahihten çıkarılması gerekecektir.⁶⁶²

Cabir b. Abdullah'ı görmediğini ve likasının gerçekleşmediğini ifade eden hadisler zayıftır. Çünkü birinci hadisin senedinde- muhtemelen bu hadis Âmmeh'nin (Ehl-i sünnet) rivayet kitaplarından Tusi'nin *Emâli*'sine girmiştir. Bu senette Mekki b. Mervek ve Ali b. Bahr gibi mühmel olan râviler vardır. Ayrıca Hâtim b. İsmail Amme mezhebindedir.⁶⁶³ İkinci rivayete gelince o da mürseldir. Behbûdî'nin ölçülerine göre, dikkate alınmaması gerekir. Onun zayıf bir isnada sahip rivayeti kabul etmediği hâlde rivayetlerin tearuzunda zayıf hadisi kabul etmiş olması ve bu iki zayıf rivayete dayanarak levh hadisini zayıf kabul etmesi garipsenmiştir.⁶⁶⁴

Ali Ekber Ğaffârî, bu birbirinden farklı rivayetlerin cem-telif imkânı olduğunu ifade etmektedir. Buna göre Cabir hayatının sonuna doğru gözlerini yitirmiş ve onun İmam Bakır'la olan karşılaşması ve levh hadisini rivayeti onun âmâ olmasından önceye denk gelmektedir. Levh hadisi *el-Kâfi* dışında aynı metinle daha önce yazılmış bazı kaynaklarda da yer almaktadır.⁶⁶⁵ *Kütüb-i Erbaa*'da rivayet edilen meşhur bir hadistir. Her ne kadar bazı rivayetleri isnatları açısından zayıf olsa da birçok hadis müellifi tarafından rivayet edilmesi bu problemi ortadan kaldırmıştır.

Behbûdî'nin tenkit edilen diğer bir yönü, İmâmiyye Şîası'nın ortaya çıkış sürecini göz ardı etmesidir. Nitekim 2./8. asırdaki siyasi süreçler ve bunun neticesi olarak ortaya

⁶⁶¹ Behbûdî, *Marifetu ulumi 'l-hadîs*, 172.

⁶⁶² Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü 'l-fakih*, 1/40.

⁶⁶³ Necâşî, *Ricâl*, 147.

⁶⁶⁴ Necâşî, *Ricâl*, 149.

⁶⁶⁵ Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü 'l-fakih*, 1/41; Müfid, *Tashihu itikâdâtü 'l-imâmiyye*, 211.

çıkan İmam Sadık'ın şehadeti, imâmetle alakalı nasların Ehl-i beyt tarafından bir sır gibi özel kimseler aracılığı ile nakledilmesine sebep olmuştur. Nitekim Behbûdî bile bu dönemin şartları ile ilgili bir rivayet aktarmıştır.⁶⁶⁶ O dönemki zor şartlar ile gaybet-i kübrâ dönemindeki durumlar kıyas bile edilmemelidir. Behbûdî'nin işaret ettiği bu dönemde levh gibi hadislerin, Şîa'da gizli ve özel bazı kişiler tarafından rivayet edildiği kabul edilmektedir. Hatta İmam Sadık'ın şehadetinden birçok Şîi habersizdi. Bu tür bilgilerin yaygınlaşmaması sonraki imamın can güvenliği için önemliydi. Bu hadislerin böyle ayrıcalıklı râviler tarafından rivayeti Şîa'nın farklı alt fırkalara dağıldığı ve yalancıların ortaya çıktığı gaybet döneminde hadis uydurulmasına imkân vermemiştir.⁶⁶⁷

Behbûdî'ye göre levha hadisinin ortaya çıktığı dönem yaklaşık olarak hicrî 255 ile 275 tarihleri arasında olmaktadır. Yani 12. imamın ismi açık bir şekilde bu rivayette verilmekteydi. Bu şu manaya gelmektedir: Hadisin şu üç râvisi Muhammet b. Yahya el-Attâr, Abdullah b. Cafer el-Himyerî veya onun oğlu Muhammed b. Abdullah'tan biri bu hadisi uydurmuştur. Çünkü sadece bu üç kişi gaybet-i suğra döneminde yaşamıştır. Halbuki bu üç râvi ricâl ilminde sika olarak bilinmektedir.⁶⁶⁸ Ancak Behbûdî'ye göre bu şahıslardan hiçbirisi zayıflıktan kurtulamamıştır. O *Marifetu'l-ulum*'da bunları zayıf olarak nitelendirmektedir.⁶⁶⁹

ab. Ta'rîz (Kinaye) Rivayetinin Tenkidi

Behbûdî, *el-Kâfî*'deki sahih hadisleri seçerken yalnızca sened tenkidine odaklanmamış, aynı zamanda rivayetin metnini de detaylı bir şekilde değerlendirmiştir. Özellikle, Ehl-i Beyt'in kinâye (ta'rîz) yoluyla anlatılan rivayetlerini metin analizi ile ele almış ve bu tür rivayetlerin temel prensiplerini belirlemiştir. Bu yaklaşımını "Kitâbu'l-İlâl" adlı eserinde örneklerle göstermiştir. Ta'rîz kavramı, İmam Sadık'ın bir fakihin nitelikleri hakkındaki bir rivayetinden türetilmiştir. Bu hadiste İmam Sadık, şöyle ifade etmiştir: "Bir kişi, bizim sözlerimizin tarizlerini anlamadıkça, fakih olamaz. Çünkü bizim sözlerimizde 70 farklı anlam (ta'rîz) bulunabilir. Her bir anlamının nasıl çıkarıldığını biz biliriz."⁶⁷⁰

⁶⁶⁶ Behbûdî, *Marifetu ulumi'l-hadîs*, 29.

⁶⁶⁷ Maarif, *Pejohiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 289.

⁶⁶⁸ Necâşî, *Ricâl*, 177.

⁶⁶⁹ Behbûdî, *Marifetu ulumi'l-hadîs*, 165.

⁶⁷⁰ Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü'l-fakih*, 1/2.

Şîî alimler, Behbûdî'nin hadisin illeti olduğunu belirterek bunları el-Kâfî'den çıkarmasını temkinli bir şekilde değerlendirmişlerdir. Onlara göre, bu rivayetlerin bazıları sahihtir, bazıları ise sahih değildir. Ancak Şîî ulema, Behbûdî'nin el-Kâfî'deki sahih hadis seçimini doğru bir şekilde gerçekleştiremediği düşüncesindedirler.⁶⁷¹

Behbûdî, *İlelu'l-hadis*'te tariz (kinaye) yoluyla gelen Ehl-i Beyt hadislerini kategorilere ayırmış ve örneklendirmeler yapmıştır. “*Rivayet-i meariz*” ıstılahını konumuzun başında verdiğimiz İmam Sadık'ın fakihlerle ilgili söylemiş olduğu şu sözünden iktibas etmiştir: “Sizden biriniz bizim sözlerimizdeki tarizlerimizi bilmedikçe fakih olamaz. Çünkü bizim bir sözümüz 70 veche yönelik olur ve bizim, onların her birisinde çıkış yolumuz vardır.” Ona göre tarizi tanımanın en önemli yolu şunlardır: İmamın sorulan soruya vermiş olduğu bağlantısız cevap; bir kimsenin rivayetine veya ameline istinat etmek, Ayşe gibi; güvenilir olmayan râvilerden bir şeyler almak, Ali b. Ebî Hamza gibi imamların Ehl-i sünnet fetvasını nakletmeleri; sonradan gelen imamın önceki imamların sadece isimlerini künyesiz olarak vermesi; Peygamber'den (s.a.v) gelmeyen bir sünnete istinad etmek ve şer'î bir hükmü Allah'ın dilemesine bağlamak.⁶⁷² Özellikle tariz ile yapılan rivayetler konusunda Behbûdî, imamların siyasi ve içtimai sebeplerle sorulan sorulara tam cevap veremedikleri ve rivayeti de gerçekleştirmediklerini kabul etmektedir.⁶⁷³

Behbûdî'nin tariz konusundaki prensipleri, hadis araştırmacıları tarafından teorik olarak yararlı kabul edilse de uygulamada bazı pratik zorluklar ortaya çıkabilmektedir. Özellikle, Behbûdî'ye göre, bir masum imam şer'i bir hüküm açıklarken kasem etmeye ihtiyaç duymadan hüccet (delil) olabilir. Ona göre, masum imamın kendi görüşünü yeminle birlikte ifade ettiği durumlarda bu tür rivayetlerin tariz kapsamına girdiği ve bu nedenle bunların delil olarak kabul edilmemesi gerektiği anlamına gelir. Behbûdî, bu prensibe dayanarak, senedi sahih olan birçok hadisi kendi eserlerinde rivayet etmemiş olabilir. Ancak, bu prensiplerin uygulanması, pratikte bazı zorluklar ve ihtilaflara yol açabilir. Hadis metinlerinin yorumlanması ve değerlendirilmesi, çeşitli metodolojik yaklaşımlara dayanır ve farklı hadis alimleri arasında görüş ayrılıkları olabilir. Ayrıca, bir imamın yemin etmeden de hüccet olabileceği konusu da tartışmalıdır ve bu, farklı görüşlere sahip olan alimler

⁶⁷¹ Maarif, *Pejohiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*, 276.

⁶⁷² Behbûdî, *Marifetu ulumi'l-hadis*, 74.

⁶⁷³ Behbûdî, *Marifetu ulumi'l-hadis*, 76.

arasında farklı yorumlamalara yol açabilir.⁶⁷⁴ Sonuç olarak, Behbûdî'nin ta'riz prensipleri, hadis araştırmacıları için bir rehber olarak kullanılabilir, ancak uygulamada çeşitli zorluklar ve farklı yorumlarla karşılaşılabilir. Bu nedenle, hadis ilmi alanında çalışanlar arasında geniş bir metodolojik çeşitlilik ve tartışma olduğunu unutmamak önemlidir.

Bazen imam hikmetli bir şekilde yemin etmektedir. Özellikle imamın fetvası Ehl-i sünnetin fetvasıyla tearuz halinde bulunursa bunu yapmaktadır. Onun buradaki yemini kendi görüşünün sahih olduğu konusunda sadece bir ısrar değil aynı zamanda Ehl-i beyt'in rivayetlerine müracaat etmedikleri için Amme'ye yanlışlarını gösterme çabasıdır. Örneğin Behbûdî, hayız kanıyla, özür ve diğer kanları birbirinden ayıran hadisleri senet itibariyle sahih olmalarına rağmen sahihler arasından çıkarmaktadır.⁶⁷⁵ Aslında bu hadisler zahiri itibariyle zayıf değillerdir. Ancak bu rivayetlerde imamlardan Musa el-Kazım ifadelerini yeminle getirdiği için bu hadislerin alınmadığı ortaya çıkmaktadır. Her ne kadar Behbûdî bu konuda bir açıklama yapmasa da bırakmış olduğu kaideler bunu göstermektedir.

Yine tariz çeşitlerinden birisi de sonradan gelen imamın önceki imamın sadece ismini verip künyesini kullanmamasıdır. Behbûdî bu tür yerlerde imamın hüküm vermeyip kararlılık göstermediğini ifade etmekte ve bu rivayetleri sahih kabul etmemektedir.⁶⁷⁶ Buna şöyle cevap verilmiştir: İmamın buradaki rivayetinde diğer râviler tarafından mana ile aktarma olduğu için böyle bir durum ortaya çıkmıştır. Böyle olunca bunu tariz saymak mümkün değildir.⁶⁷⁷

b. Sahih Hadisleri Tenkidinde Ricâl İlminin Rolü

Ricâl ilmi, isnad içinde bulunan her bir râviyi ayrı ayrı tanıtım ve cerh-ta'dil açısından ele alan bir hadis usulü bilimidir. İsnad, bir hadisin sıhhat açısından değerlendirilmesinde etkili olan önemli bir unsurdur. Bir hadisin kabul edilmesi veya reddedilmesinde, râvinin kim olduğu ve nitelikleri önem arz eder. Bu doğrultuda, hadis senedi açısından sahih, hasen ve zayıf olarak sınıflandırılır. Behbûdî, isnad içinde yer alan râvileri değerlendirirken, sahih hadisleri seçerken şu kriterlere dayanan ta'dilleri kabul etmemiştir:

⁶⁷⁴ Behbûdî, *Marifetu ulumi'l-hadis*, 77.

⁶⁷⁵ Behbûdî, *İlelü'l-hadis*, ts., 134.

⁶⁷⁶ Behbûdî, *Marifetu ulumi'l-hadis*, 69.

⁶⁷⁷ Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü'l-fakih*, 1/64.

ba. Genel Ta'dil (Tevsik-i Âmm)

Şîi hadis usulünde önemli bir ricâl tenkidi kavramı da genel ta'dildir. Bu bağlamda, bazı ricâl âlimleri daha önce yazılmış olan eserlerdeki müelliflerin şahitliğine itibar ederek, burada geçen bütün râvileri ve bazı musanniflerin az da olsa hocalarının güvenilir olduğunu ifade etmişlerdir. Hatta bu kitaplarda geçen bazı kişilerin isimleri ricâl eserlerinde yer almasa dahi, bunu onlar için bir tür düzeltme olarak kabul etmişlerdir.⁶⁷⁸ Bu bağlamda, İbn Kûlûye'nin Kâmilu'z-ziyârât'ında geçen isimler, Kummî'nin tefsirinde geçen isimler, Necâşî ve Sadûk'un hocaları güvenilir (sika) kabul edilmiştir. Ancak Behbûdî, Hûî'nin aksine genel tadili kabul etmemiştir. Özellikle de Kummî'nin tefsirinde ve İbn Kulûye'nin Kâmilu'z-ziyârât'ında bulunan râvilerin hepsini güvenilir olarak kabul etmemiştir.⁶⁷⁹

Bu konuda Muhammed b. İsmail, Fadl b. Şâzân'dan olan rivayeti örnek olarak verilir. Behbûdî'ye göre her iki râvi hakkında ricâl eserlerinde yeterince bilgi yer almamaktadır. Dolayısıyla bu râvilerin bulunduğu hadisleri almamaktadır. Behbûdî bu türlü rivayetlerde onların çağdaşı olan Muhammed b. İsmail en-Nîşâbûrî'nin senedini kabul etmektedir. Hûî ise bunların isimleri Kâmilu'z-ziyârât'ta geçtiği için kabul etmektedir.

bb. Özel Tadil

Behbûdî, İbn Ğadâirî'nin bazı râvilerle ilgili olarak ifade ettiği zayıf olduklarına dair cerh ifadelerini, Necâşî, Tûsî ve Ayyâşî'nin bu râvilerle alakalı adil olduklarına dair tadillerine tercih etmiştir.⁶⁸⁰ Ancak bazı Şîî müellifler İbn Ğadâirî'nin *Ricâl* eserinin ona aidiyetini kabul etmemişlerdir.⁶⁸¹ Diğer bazı ricâl âlimleri ise İbn Ğadâirî'nin râvilerle alakalı cerh-tadil değerlendirmesini hads/sezgi yoluyla olduğu için kabul etmemişlerdir. İbn Ğadâirî, kendi görüşüne dayanarak bazı râviler hakkında gali, kezzab gibi ifadeler kullanmış yani içtihat etmiştir. Bu nedenle, hata yapma ihtimali bulunmaktadır.⁶⁸² Behbûdî, İbn Ğadâirî'nin cerhini bu gibi râvilerde esas alınca el-Kâfî'de bulunan bazı sahih hadisleri *Sahîhu'l-Kâfî*'nin dışında bırakmıştır. Örnek olarak, Muhammed b. İsmail el-Bermekî hakkında İbn Ğadâirî'nin zayıf olduğuna kanaat getirdiği için rivayetlerini kabul

⁶⁷⁸ Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*, 1/49-53.

⁶⁷⁹ Behbûdî, *İlelû'l-hadis*, ts., 198.

⁶⁸⁰ Behbûdî, *İlelû'l-hadis*, ts., 185.

⁶⁸¹ Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*, 1/102.

⁶⁸² Sübhânî, *Usulû'l-hadis*, 96-100.

etmemiştir.⁶⁸³ Fakat Necâşî, bu râvinin güvenilir olduğunu belirtmektedir.⁶⁸⁴ Ricâl ilmi perspektifinden değerlendirildiğinde, her iki müellif karşılaştırıldığında Necâşî'nin görüşleri genellikle üstün tutulmuş ve tercih edilmiştir.⁶⁸⁵ Hûî de bu râviyi güvenilir (sika) olarak kabul etmiştir.⁶⁸⁶

bc. Cerh-Ta'dilin Tearuzu

Behbûdî Şîî ricâl âlimlerinin bir râvi hakkındaki cerh-tadilinin tearuz etmesi durumunda cerh esaslı yorumu kabul eder. Behbûdî'nin Ebû Hamzâ ve Sabit b. Dinâr'ı zayıf saymasının sebebi, Keşşî'nin ricâl eserinde geçen ifadeleridir. Ebû Hamza es-Sümmâlî'nin içki kullandığı ve fâsık olduğu gerekçesiyle rivayetini kabul etmemiştir. Oysa Keşşî, üç farklı rivayette onun sika bir râvi olduğunu teyit eden ifadeler sunmuştur.⁶⁸⁷

Behbûdî, Ebû Hamzâ hakkında ileri sürülen birinci görüşün isnadının münkatı olduğunu belirtmiş ve bu rivayetin içilenin içki değil, üzüm veya başka bir meyvenin sırası olarak yorumlanması gerektiğini ileri sürmüştür.⁶⁸⁸ Ayrıca, diğer ricâl âlimleri Ebu Hamza'nın güvenilir (sika) olduğunu ifade etmişlerdir.⁶⁸⁹ Bu örnekle görüldüğü gibi, bir râviyle ilgili yapılan değerlendirmeler farklılık arz edebilir ve hatta birbirine zıt olabilir. Bu nedenle, Behbûdî'nin sahih olarak kabul ettiği rivayetlerin tekrar gözden geçirilmesi gerektiği vurgulanmıştır.

2. Ayetullah Hûî'nin Yönelttiği Tenkitler

Hûî, son dönem Şîa âlimleri içinde fıkıh, usul ve ricâl ilimlerinde oldukça geniş bilgiye sahip bir kimsedir. Kendisi diğer Usulî fakihler gibi *el-Kâfî*'deki tüm rivayetlerin sıhhatini kabul etmemiştir. O *Mucemu ricâli'l-hadis* isimli eserinin mukaddimesinde bu konuyu özel olarak ele almış, râvilerinin her birinin teker teker araştırılmasının ve sonrasında

⁶⁸³ Behbûdî, *İlelû'l-hadis*, ts., 270.

⁶⁸⁴ Necâşî, *Ricâl*, 341.

⁶⁸⁵ Takıyyüddin el-Hasan b. Ali b. Davud el-Hillî, *Kitâbü'r-Ricâl* (Necef: Menşurâtü'r-Rıza, 1392/1972), 342.

⁶⁸⁶ Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*, 15/94.

⁶⁸⁷ Muhammed b. Ömer Keşşî, *Ricâl* (Meşhed: y.y., 1348), 201-202.

⁶⁸⁸ Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*, 3/387.

⁶⁸⁹ Necâşî, *Ricâl*, 115; Tûsî, *Ricâl*, 105.

elde edilen bilgilerle bu hadislerin sıhhat derecelerinin belirlenmesinin gerektiğini ifade etmiştir.⁶⁹⁰ Hûî'nin *el-Kâfî*'ye olan tenkitleri şu başlıklar altında ele almak mümkündür.

Hûî, Küleynî'den sahih rivayetleri içeren bir eseri yazmasını arzu eden kişinin isteğini yerine getirdiğini kabul eder. Bununla birlikte, bu talepten zayıf rivayetlere yer verilmeyeceği anlamının çıkarılamayacağını ifade eder. Hûî'nin, Küleynî'nin kitabında bazı hüccet olmayan ve genel olarak kabul görmemiş rivayetlerin bulunduğu ve bu isteğin mutlak bir şart olmadığı görüşündedir. Hûî, daha sonra, bu tür rivayetlerin isnad zincirlerinin güvenilirliğinin zayıf olduğuna işaret etmektedir.⁶⁹¹

Hûî'ye göre *el-Kâfî*'de mürsel (munkatı) rivayetlerin olması ve Ebu'l-Bahterî gibi zayıf râvilerin isnat zincirinde yer alması, eserin bütün rivayetlerine itimat edilemeyeceğini göstermektedir. Her ne kadar bazı kimseler tarafından Küleynî'nin bu rivayetlerinin hücciyeti, bir kısım delillerle kabul edilmiş olsa da durum böyledir. Ona göre bunlar kesinlikle kabul edilemez. Ortaya konulan bu delillerin elimize ulaşmadığını belirtmiş ve ulaşmış olsaydı bile kesin sahihliği ortaya koymayacağını ifade etmiştir.⁶⁹²

Hûî'ye göre *el-Kâfî*'de bulunan bazı rivayetlerle amel etmek mümkün değildir. Çünkü Şeyh Saduk, Küleynî'nin yazdığı *el-Kâfî* isimli eserine güvenmiş olsaydı aynı konuda bir eser yazmazdı. Ayrıca Sadûk, *el-Fakîh* üzerine yazmış olduğu mukaddimesinde *el-Kâfî*'de yer alan bütün rivayetlerin sıhhatine inanmadığını belirtmektedir.⁶⁹³

Şeyh Saduk bütün hadis rivayetlerini bir araya getirmeyi amaçladığını ifade etmektedir. Kendisi ile Allah arasında hüccet olabilecek ve sonuçta kendisiyle fetva verebileceği hadisleri cemetmiştir.⁶⁹⁴ Bazen hadis rivayet ederken birden fazla isnadı bulunmadığı veya kendi yanında başka sened bulunmadığı için *el-Kâfî* veya Küleynî'ye nispet etmektedir.⁶⁹⁵ Onun bu şekilde tereddütlü ifadeleri, *el-Kâfî*'nin sahih olmadığı görüşü sebebiyledir.⁶⁹⁶

⁶⁹⁰ Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*, 4/345.

⁶⁹¹ Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*, 1/89-91.

⁶⁹² Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*, 1/26; Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü'l-fakih*, 1/3.

⁶⁹³ Hûî, *Mu'cemu ricâli'l-hadis*, 1/27.

⁶⁹⁴ Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü'l-fakih*, 1/26.

⁶⁹⁵ Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü'l-fakih*, 4/27.

⁶⁹⁶ Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü'l-fakih*, 1/27.

Hûî'nin zikretmiş olduğumuz görüşleri her ne kadar önemli noktaları haiz olsa da râvilerle ilgili ortaya koymuş olduğu bazı kaidelerle *el-Kâfî*'deki rivayetlere yönelik yapmış olduğu tenkitler eleştirilmiştir. Şöyle ki Şîî âlimler Hûî'yi *el-Kâfî*'nin mukaddimesinde gelen bilgiler temelinde tenkit etmişlerdir. Onlara göre, Küleynî'nin *el-Kâfî*'nin mukaddimesinde ortaya koymuş olduğu hususlar aynı zamanda *el-Kâfî*'deki bütün rivayetlerin sahih olduğunu da göstermektedir. Çünkü Küleynî'ye soru soran kimsenin ifadelerini iki türlü anlamının mümkün olduğu, buna göre ilk olarak o kişi, içinde sahih ve muteber rivayetleri barındıran bir hadis kitabını toplamasını istemekte; ikinci olarak da sadece bütün sahih hadisleri kitabında toplamasını istediği ortaya çıkmaktadır. Buna göre Küleynî'nin topladıklarının en sahih olduğu ortaya konulmaktadır. Bu görüşü destekleyen bir diğer husus da Küleynî'nin kendisinden bu kitabı yazmasını isteyen kişinin bütün herkesin bir müvessak râvi ile olsa bile kendisine müracaat edebileceği ve sıkıntılarını çözebileceği hadisleri istemesidir.

Ayrıca Küleynî'nin kitabını yazdığı dönemde başka hadis eserlerinin de bulunduğu ancak toplumun ihtiyaçlarını tamamen karşılamadığı ve tam bir fayda sağlamadığı da anlaşılmaktadır. Çünkü diğer eserlerde sahih ve sahih olmayan hadisler bazen ihtiyaç hissedilen konularda bir arada bulunmaktaydı. Ayrıca Küleynî'nin kitabının mukaddimesinde yapmış olduğu 'deki rivayetlerle amel eden kimselerin sevabına ortak olma duası, onun bu eserindeki hadislerin tamamının sahih olduğuna işaret etmektedir.⁶⁹⁷

Dâverî, hocası Hûî'nin mürsel olarak kabul ettiği rivayetleri tek tek incelemiş ve sonuçta bu hadislerin masuma aidiyetini kabul etmiş ve hocasının görüşünü benimsememiştir. Bazen hadis, aslında Hûî tarafından yanlış anlaşılmıştır; çünkü bu hadis mevkuf bir rivayettir. Özellikle önemli râvilerden Hişam b. Hakem veya Yahya b. Ümmü Tavîl nakilde bulunmuştur.⁶⁹⁸

Şeyh Sadûk'un *el-Fakîh* adlı eserinde bulunan mukaddimeye sahih ve sahih olmayan bütün rivayetleri toplamak gibi bir amacının olması Küleynî'nin bu eserini yazarken aynı durumu kastettiğini göstermez.⁶⁹⁹

3 . Ayetullah Müslim Dâverî'nin Yönelttiği Tenkitler

⁶⁹⁷ Dâverî, *Usûl-ü ilmi'r-ricâl*, 68.

⁶⁹⁸ Dâverî, *Usûl-ü ilmi'r-ricâl*, 72-75.

⁶⁹⁹ Şeyh Saduk, *Men la yahdurühü'l-fakih*, 2/124.

İran’da hadis alanında çalışmaları ile özellikle hocası Hûî’den aldığı ricâl bilgisi ile râvilerle alakalı usûl anlamında müstakil bir eseri olan Müslim Dâverî, Küleynî’de bulunan hadislerin sıhhatindeki ölçülerinin tamamını kabul etmektedir. Hocası Hûî’de yer alan hadislerin muteber olmadığı görüşünü delilleriyle tenkit eder. Bu kendisinin bütün rivayetlerin sahih olduğunu ve fetvaya medar olabileceği kabul ettiği anlamına gelmemektedir. Zira o, hocasının hadisleri tenkit noktasındaki problemlerini bir bölüm halinde ele almıştır. Bu bölümde hocasının, Küleynî’nin yanında bulunan bazı haricî karinelerle bir kısım hadislerin kat’îye ulaştığını ancak bu delillerin günümüze ulaşmadığını ifade etmektedir. Bunun hadislerin sıhhatini kabul için yeterli olmayacağını ve eğer o karineler bugün elimizde olsaydı Küleynî’nin sahih hükmü verdiğine kendisinin veremeyebileceğini söylemektedir. Bu sebeple Dâverî, rivayetlerin isnadını araştırmanın zaruri olduğunu belirtmektedir.⁷⁰⁰

Böylelikle Dâverî farklı metotlarla yer alan hadis isnatlarındaki zayıflığı gidermeye çalışmıştır. Bu yöntemlerden faydalanmak suretiyle sahih hadisler ortaya konulmuştur. Ancak bu, kendisinin rivayetlerin tümünü sahih kabul ettiğini göstermemektedir. Özellikle muhalefetin olduğu yerlerde usul ve fıkıh âlimlerinin kabul ettiği gibi sahih isnat olan rivayetleri kabul etmiştir.

Dâverî, ile alakalı görüşleri genel olarak eleştiriden çok zayıf hadislerin varlığını ortaya koyma ve zayıflıklarını giderip sahih kılma şeklinde olmuştur. O zayıf diye kabul ettiği hadislerin bir kısmının zayıflığının bizatihi kendi içerisinde giderildiğini kabul eder. Örneğin bazen yer alan muallak hadisler muttasıl bir şekilde bir üst hadiste gelebilmektedir. Ayrıca isnadında mecruh bir râvi sebebiyle zayıf olan hadisin araştırmaya tabi tutulduğunda başka hadis eserlerinde sağlam bir şekilde gelebileceğini ifade eder. Dâverî’ye göre, ayrıca bazı zayıf hadisler dıştan gelen karinelerle -örneğin hads yoluyla- Küleynî tarafından sahih kabul edildi.⁷⁰¹ Ona göre Kur’ân’a, mütevatir hadise, başka bir sahih rivayete ve icmaya uygun düşen hadisler de sahih kategorisine alınır.⁷⁰²

⁷⁰⁰ Dâverî, *Usûl-ü ilmi’r-ricâl*, 90.

⁷⁰¹ Dâverî, *Usûl-ü ilmi’r-ricâl*, 94.

⁷⁰² Dâverî, *Usûl-ü ilmi’r-ricâl*, 93.

B. MUALLEL KABUL EDİLEN HADİSLER

Rivayetdeki illet-i kadiha sebebiyle zayıf olan hadise muallel denir. İlet muhaddislere göre, sened ve metinde bulunan, zahiren hadisi sahih gösteren fakat sıhhatine engel olan gizli ve kapalı bir durumdur.⁷⁰³ Muallel hadis için olması gereken ikinci şart illetin ve sıkıntının hadiste bulunduğu zannının olmasıdır. Yoksa açık bir şekilde bu gözüküyorsa buna illet denilmez.⁷⁰⁴

Ancak özelde bu isimlendirme farklılık arz edebilmektedir. Örneğin hadisin illeti ortaya çıktıktan sonra söz konusu hadis; mürsel, maktu, muharref vb. gibi kavramlarla ifade edilir. Ulema sadece hadislerin illetli olabileceğini ifade etmemiş aynı zamanda bu konuda bazı ölçüler de sunmuşlardır. Zamanla oluşan bu illet çeşitleri çok fazladır. Bunlardan birisi râvinin rivayetinde tek başına kalmasıdır. Bir başka ifadeyle râvi kendi döneminde bu rivayetinde isnatta sadece kendisi bulunmaktadır veya başkaları da aynı konuda rivayette bulunmuş olmakla birlikte onların rivayetleri bu rivayet ile uyuşmamaktadır. Dolayısıyla bu râvi rivayetinde tek başına kalmıştır. Genelde bu türlü fert olma durumları mürsel olan bir hadisin muttasıl olarak gelmesi veya mevkuf olan hadisin merfu olması şeklinde vuku bulmaktadır.⁷⁰⁵

Şia muallel hadislerle ilgili değerlendirmeyi daha çok fıkıh ve fıkıh usulü kitaplarında yapmıştır. Feyz Kâşânî gibi bazı muhaddisler hariç genelde illetli hadislerle ilgili değerlendirmeler zikredilen kitaplarda yapılmıştır.⁷⁰⁶

Muallel hadis denilince Şia da akla ilk gelen kişi Behbûdî'dir. Behbudî muasır metin tenkidi sahasında önemli şahsiyetlerden kabul edilir. Sadece isnadın zahirini araştırmakla yetinmez aynı zamanda senet ve metin birlikteliğinden hareket ederek de değerlendirmede bulunur. Ona göre illet gizli veya aşikâr olan her türlü kusurdur. İlet ona göre üç yerde bulunur: Metinde, senedde ve hem metin hem de senedde.

Behbudî, Muhammed Takî Tüsterî ve Ali Ekber Ğaffârî metin tenkidi konusunda ilallerle de ilgilenmişlerdir. Behbudî'nin bu konuda özel bir yere sahip olduğu ve İlelu'l-

⁷⁰³ Şehîd-i Sâni, *er-Riâye fî ilmi'd-dirâye*, 141; Mir Damad, *er-Revâşihü's-semâviyye*, 265.

⁷⁰⁴ Şehîd-i Sâni, *er-Riâye fî ilmi'd-dirâye*, 141.

⁷⁰⁵ Sübhânî, *Usulü'l-hadîs*, 68.

⁷⁰⁶ Sübhânî, *Usulü'l-hadîs*, 176.

hadis adında müstakil bir eserinin olmasının da etkisinin olduğu görülmektedir. Onun hadislerle ilgili yapmış olduğu değerlendirmeler, kimi zaman illet gibi gözükken unsurun illet olmadığı kimi zaman ise hadisin sıhhatine zarar veren bir illet-i kadiha olduğu sonucuna varmıştır. Bu bağlamda Behbûdî'nin illet hakkındaki görüşlerini ele almak gerekmektedir.

Behbûdî, illet ile ilgili yeni bir tarifte bulunmaz, sadece Şehid-i Sâni'nin vermiş olduğu illet tarifini vermekle yetinir. Ancak onun bu tanımla yetinmediği, illetin sözlük anlamını da göz önünde bulundurup buna göre değerlendirmelerde bulunduğu ve illet kavramını genişlettiği kabul edilir. Çünkü verilen örneklerde illet gizli değil bazen açık olabilmektedir. Dolayısıyla bu değerlendirmenin doğru olduğu ifade edilmektedir. Şehid-i Sâni'nin bir hadisin muallel olması için koştuğu şartlardan birisi olan illetin kat'î olarak sübut bulmaması yani zanni olmasını da Behbûdî'nin uygulamadığı tespit edilmiştir.⁷⁰⁷

Muallel hadisin senet ve metin olarak örneğinin en fazla bulunduğu hadis eserlerinden birisi Tûsî'nin rivayet kitapları olarak kabul edilmektedir. Buna örnek olarak, Ali b. İbrahim > babası > Hasan b. Mahbûb > Amr b. Ebî'l-Mikdâm > babası, Seleme b. Küheyl'in şöyle dediğini rivayet etti: Ali'nin (as) Şurayh'a şöyle dediğini işittim.....⁷⁰⁸

Bu rivayette Seleme b. Küheyl'in Hz. Ali'den (r.a.) doğrudan rivayette bulunamayacağı çünkü kendisinin onun şehadetinden yedi yıl sonra dünyaya geldiği ve sahabelerden sadece üç kişiyle görüştüğü ve bunların arasında Hz. Ali olmadığı şeklinde itiraz edilerek rivayetin muallel olduğu belirtilir. Aslında bu rivayete bakıldığı zaman onda zahir bir inkıta olduğu görülmektedir. Rivayeti muallel hale getiren, Tûsî'nin, ricâl eserinde Seleme'yi Hz. Ali'nin ashabı arasında zikretmesidir. Bu durumu bir illet kabul eden Behbûdî bu hadisi senedi itibarıyla muallel hadisler arasında kabul etmektedir.⁷⁰⁹

Sened ve metindeki muallel örneğine gelince Seleme bir daha karşımıza çıkmaktadır. Söz konusu örnek şöyledir: “Seleme b. Küheyl'den rivayetle şöyle dedi: Müminlerin emirine hata ile adam öldüren bir adam getirildi. Emiru'l-müminin ona şöyle dedi: Akrabaların ve

⁷⁰⁷Şeyh Saduk, *Men la yahduruhü'l-fakih*, 3/387.

⁷⁰⁸ Küleynî, *el-Kâfî*, 7/412.

⁷⁰⁹ Behbûdî, *İlelü'l-hadis*, ts., 125.

kavmin kim (kimlerdensin)? (Adam): Benim bu yörede ne bir akrabam ne de kabilem var....”⁷¹⁰

Bu hadise az önce Seleme’nin seneddeki durumu hakkında yapılan itiraz gibi metninde de sıhate engel bir unsurun bulunduğu belirtilmektedir. Bu illet ise aklî bir çıkarımdır. Buna göre maktulün diyeti, katilin kendisinde doğmadığı bir beldeye yüklenmektedir.⁷¹¹

Tûsî’nin kitabından verilen örnekler muallal hadisın Şîa hadis kaynaklarında çokça yer aldığını göstermek için verilmiştir. Bu anlamda birçok muallal hadis örneği verilmektedir.⁷¹²

Küleynî’nin *el-Kâfî*’sinde geçen isnad: Hasan b. Ali b. Abdullah, ona Ubeys b. Hişam, ona Sâlim.....⁷¹³ Diğer rivayet ise Tûsî’nin kitabında geçen şu isnaddır: Hasan b. Ali b. Abdullah, ona Süleyman b. Hişam, ona Sâlim...⁷¹⁴

Behbûdî, bu iki rivayetten sahih olanın birinci rivayet olduğunu; Ubeys’in Sâlim’den rivayette bulunması ve Hasan b. Abdullah’ın onun ashabından olmasının isnadında tashifin olmadığını gösterdiğini belirtmektedir. Behbûdî bazen tashif veya sened tahrifi sebebiyle illetli olan hadislerden bahseder. Birbirlerine benzer isnat ve metinleri bulunan hadisleri karşılaştırma suretiyle tashifi tespit eder. Örneğin bundan bir hadisın isnadının baş tarafını rivayet eder. Nadr b. Şuayb el-Muhâribî⁷¹⁵ daha sonra *Tehzib*’ten bu hadise benzeyenleri getirmek suretiyle senedde meydana gelen tashifleri gösterir.⁷¹⁶ Behbûdî *İlel* kitabında sadece rivayetleri eleştirmeyip bazen de olan rivayetlerin sıhhatini de ortaya çıkarabilmektedir.

İlletin sebeplerinden birisi de senette meydana gelen karışıklıktır. Bu problemi ortaya koyup çözmek, hadisi diğer hadislerle birlikte sened, metin, tabaka, şeyh ve başka isnadlarla ele almak suretiyle gerçekleşebilmektedir. Buna örnek olarak, Tûsî’nin *Tehzib*’de

⁷¹⁰ Küleynî, *el-Kâfî*, 7/364.

⁷¹¹ Behbûdî, *İlelül’l-hadis*, ts., 142.

⁷¹² Bk. Küleynî, *el-Kâfî*, 1/88, 307; 3/399; 8/185.

⁷¹³ Küleynî, *el-Kâfî*, 3/490.

⁷¹⁴ Tûsî, *Tehzibül’l-ahkâm*, 3/250.

⁷¹⁵ Küleynî, *el-Kâfî*, 7/20.

⁷¹⁶ Behbûdî, *İlelül’l-hadis*, ts., 86.

bulunan bir rivayette İbn Ebî Umeyr'in, İsmail b. Ebî Rabâh'tan arada bir râvi olmadan vasıtasız alması gösterilebilir. Aynı rivayette iki râvi arasında “ba‘du ashâbinâ” ifadesi bulunmaktadır. Behbûdî sonuç olarak İbn Ebu Umeyr'in vasıtasız olarak İbn Rabah'tan aldığı görüşünü benimser ve 'deki rivayette tahlit (karıştırma) olduğu hükmüne varır.⁷¹⁷ Behbudî *Sahihu'l-Kâfi* kitabında bu rivayeti düzeltilmiş şekilde getirir. O buradaki hatanın müstensihlerden kaynaklandığı inancındadır olduğu söylenebilir.⁷¹⁸

Bazen senet ve metnin her ikisinde birbiriyle bağlantılı bir illet bulunabilmektedir.

Daha önce ifade edildiği gibi illet hadisin sıhhatini bozan kusurlardır. Bu kusurlar Behbûdî'ye göre şu şekillerde gelmiştir:

a- Râvinin bedenî durumunun metinde aktardığı bilgi ile uyuşmaması

Bu rivayette Ebu Basîr Murâdî veya Ebu Basîr el-Esedî olsun ikisi de âmâdırlar. Bu, hadisin metninde geçen şu durumla uyuşmamaktadır: “Ebu Abdullah iki oda arasına çekilmiş perdeyi kaldırdı ve boynunu uzatarak ona şöyle dedi: Kimse burada yokken istediğini sor”.⁷¹⁹ Behbudî bu tür unsurları kendisinde bulunduran rivayetleri uydurma sebebi olarak görmektedir.⁷²⁰

b. Râvilerin ismi ile imamın adının benzerlik göstermesi sebebiyle karıştırılması ve sonuçta imamların adında bulunan birine ait bir söz veya fiil olarak ortaya çıkması şekliyle olur. Bu konuyla alakalı bir örnek vermez.

c. Bazen hadisler râviler veyahut hadisi yazan müstensihler tarafından tahrif veya tashife uğrayabilmektedir. Bu tahrifler, birbirine benzeyen rivayetler, cümlelerin akışı ve mantık örgüsü içerisinde ele alındığında ortaya çıkabilmektedir. Buna örnek olarak şu rivayetler verilmiştir. Ebu'l-Hasan'dan rivayetle: سألته عن الأخير olması gereken rivayet 'de: في إسماعيل بن عيسى عن الأخير şeklinde tashifle gelmiştir.⁷²¹

⁷¹⁷ Behbûdî, *İlelî'l-hadis*, ts., 177.

⁷¹⁸ Behbûdî, *Sahihu'l-Kâfi*, 4/177.

⁷¹⁹ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/238.

⁷²⁰ Behbûdî, *İlelî'l-hadis*, ts., 14.

⁷²¹ Küleynî, *el-Kâfi*, 3/412.

Behbûdî *Sahîhu'l-Kâfi* kitabını yayınlayınca bu hadisler arasında kendi ölçüleriyle sahihlik konusunda ayrıma gitmiştir. Ancak birçok kimse tarafından eleştiriye tabi tutulmuştur. Eleştiri noktaları arasında, kitap için seçilen isim; kitaptan sahih olmayan hadislerin düşürülmesi,⁷²² kitaptaki hadisleri hangi esaslara göre seçtiği, tahlil ve zayıflık noktalarını ele almaması gösterilebilir.⁷²³ Bir kısım İmâmî ulemaya göre Behbûdî, Kitâbu'l-İlâh isimli eseriyle bu eleştirilere cevap mahiyetinde açıklamalar ve örneklemeler yapmaktadır.

Şîa hadis külliyyatında birbiriyle tenakuz halinde rivayetlerin bulunmasının temel sebebi takiyye geleneğidir. Bir Şîî için rivayet kitaplarındaki imamlardan gelen rivayetlerin takiyye ile aktarılıp aktarılmadığı konusu sorun teşkil etmektedir. Şîa takiyye prensibini rivayetler bağlamında tevilde zorlandıklarında çok rahat kullanmaktadırlar. Onlar bir söz söyledikleri vakit şayet bu sözlerin hatalı olduğu kendilerine ifade edilirse bunu direkt takiyyeye bağlamaktadırlar. *el-Kâfi*'de bu türden rivayetler oldukça fazladır. Bunun bir örneği şu rivayettir:

“Musa b. Eşyem rivayet ediyor: Ebu Abdullah'ın yanındaydım. Adamın birisi ona Allah'ın kitabından bir ayeti sordu. O da bir cevap verdi. Sonra derken başka biri daha geldi, aynı ayeti sordu. Bu sefer ilkinde verdiği cevabın tam tersini ona söyledi. Sonra aradan bir zaman geçince anladım ki o bunu takiyye yaparak cevaplamıştı.”⁷²⁴ *el-Kâfi* içinde özellikle takiyye ile alakalı müstakil bir bab ve aynı zamanda onun peşinden de kitman (gizleme) ismiyle bir başlık vardır. Bu rivayetlerde takiyyenin caiz olduğunu hatta imanının kemale ermesi olarak değerlendirmektedir.

⁷²² Bk. Sübhânî, *Usulü'l-hadîs*, 36; Gaffâr, *el-Küleynî ve 'l-Kâfi*, 432.

⁷²³ Sübhânî, *Usulü'l-hadîs*, 35.

⁷²⁴ Küleynî, *el-Kâfi*, 1/265-266.

V. DEĞERLENDİRME

el-Kâfi Şîa mezhebinde düşünce ve amel açısından sahip olduğu rivayetler ve *Kütüb-i Erbaa* içerisinde gaybet-i suğra döneminde yazılan tek hadis kaynağı olması sebebiyle büyük bir teveccühe mazhar olmuştur. Şîa içerisinde sahip olduğu bu konum metin tenkidi anlamında farklı yaklaşımların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bir kısım Şîî ulema *el-Kâfi*'nin tamamının sübutunun kat'î ve rivayetlerinin de sahih olduğunu, diğer bir kısmı sübutu kat'î olmasa da sahih olduğunu geriye kalanlar ise isnad ve metin açısından hadislerinin tenkide tabi tutulması gerektiğini belirtmişlerdir. Tarihî süreç içerisinde Küleynî'nin *el-Kâfi*'si mütekaddimûn döneminde sadece isnad açısından tenkide edilmişken müteahhirûn döneminde hem sened hem de metin açısından tenkide tabi tutulmuştur. Süreç içerisinde Şîa'da düşünce akımları farklılaşmış ve farklı gruplara ayrılıp buna göre hadise ve özelde *el-Kâfi*'ye tenkitler yapılmıştır. İsnad anlamında yapılan tenkidler daha çok senedin inkıtaı ve mecruh râviler bağlamında gerçekleşmiştir. Ancak râvilerle alakalı sonraki dönemlerde özellikle günümüze yakın dönemde yapılan cerh-tadil değerlendirmelerinde hadsın (sezginin) kullanılması da söz konusu olmuştur. Fakat râvilerin değerlendirmesinde somut veriler yerine duyguların devreye girmesinin hadislerin sağlam bir bilgi düzleminde tenkid edilmesine engel oluşturduğu söylenebilir. Metin açısından değerlendirmeler Şîa mezhebinde imamın konumu, takiyye, mezhebin temel düşünceleri dikkate alınarak yapılmıştır. Ancak Şîîler tarafından bu tenkidlerin çok fazla kabul görmediği hatta yapılan tenkidlerin eleştirildiği tespit edilmiştir.

SONUÇ

Hadis, İslam toplumunda büyük bir değer ve öneme sahiptir ve Kur'an'dan sonra dini bilgiler için önemli bir kaynaktır. Hadis bir tarafı ile dini metin olma özelliğini taşıırken bir taraftan da geçmişten gelip geleceğe doğru aktarılıp devam eden bir yapıya sahiptir. Özellikle dinî bağlantısı sebebiyle bu düzlemde ortaya çıkan düşüncelerin, itikadın ve fıkhn oluşması da hadislerden ortaya çıkan doğal bir sonuçtur. Burada önemli olan bu metnlerin, hangi sağlamlık ve anlayışla sonraki dönemlere ulaştığıdır. Bir hadisin sübutu ortaya konulduktan sonra yapılan en önemli faaliyet onu anlamaya ve anlaşılır kılmaya çalışmaktır. Ayrıca insanların içerisinde bulundukları zaman dilimindeki ilmi yaklaşımlar da hadislerle alakalı farklı değerlendirmelere yol açmıştır. Bu bağlamda önemli bir farklı değerlendirme de mezheplerin hadis kitaplarını oluşturmada ortaya çıkmaktadır. Şîa'da hadis alanında farkındalığı sağlayan eser ise *el-Kâfî* olmuştur.

el-Kâfî, Şîî âlimler tarafından çeşitli yönlerden nazar-ı itibara alınmaktadır. Bazı âlimler, kitabın geçmişi ve tarihi değeri nedeniyle önem göstermekteyken diğer bir kısmı kitabın konu açısından geniş kapsamlı olması; ahlak, tefsir, ahkâm gibi farklı alanlarda hadisler içermesi nedeniyle değerli bulmaktadır. Ayrıca *el-Kâfî*'nin, inançla ilgili farklı konuları da ele alması onu ayrı bir konuma yerleştirmektedir. Söz gelimi tevhid, adalet, peygamberlik, imamet, ölüm ve diriliş, hesap günü, yaratılış, kader, yaratılma, bilgi ve cehalet, iman ve onunla ilişkili erdemler, küfür ve onunla ilişkili kusurlar ve diğer pekçok konu *el-Kâfî*'de ele alınan meselelerdir. Bu konuların incelenmesi; kelam, felsefe ve inanç kitaplarını yazanların dikkatini çekmiştir. Molla Sadra gibi bir felsefecinin *el-Kâfî*'ye şerh yazması bunun en önemli örneğidir.

Şîa nezdinde bu kadar önemli bir yere sahip olan *el-Kâfî* hakkında bazı âlimler, kitapta yer alan bir kısım rivayetlerin eleştirisini yapmakla birlikte *el-Kâfî*'nin savunucusu olmaktadır. Diğer bazı âlimler ise kitabı konu bazlı olarak açıklamak veya zor ve karmaşık rivayetleri seçmesi nedeniyle önemli görmektedir. Tüm bu farklı yaklaşımlar, el-Kâfî'nin Şîî âlimler arasında çeşitli şekillerde değerlendirildiğini göstermektedir.

el-Kâfî kitabı, Şîî toplumunda en önemli ve güvenilir hadis kitabı olarak kabul edilmektedir. Kitabın müellifi olan Küleynî'nin güvenilirliği ve kitabın, imamların zamanına yakın olması bu kitabın Şîî âlimler ve hadis uzmanları tarafından dikkate alınmasına ve daha

sonraki dönemlerde de Şîa'ya ait hadis kitaplarının yazılmasında başvuru ve güvenilen bir kaynak olmasına neden olmuştur.

el-Kâfî'deki hadislerin itibarının ana delili, Küleynî'nin kendi şahitliğidir. Bu delili tartışırken Şîa'nın kendi aralarında tartıştığı gibi iki aşamayla ele alınmıştır. İlk aşamada, Küleynî'nin *el-Kâfî*'nin mukaddimesindeki ifadesinin, tüm *el-Kâfî* hadislerinin güvenilirliğine dair bir delil olarak kabul edilip edilmeyeceği incelenirken ikinci aşamada bu delilin başkaları için geçerli ve sağlam bir temel oluşturup oluşturmadığı ele alınmıştır.

el-Kâfî'nin şehadetinin sahliliğinin ispatı varsayımında aşğıdaki sorunlar bulunmaktadır: İlk olarak, *el-Kâfî*'nin sahlilik kriterini neye göre belirlediğı tam olarak bilinmemektedir. Bunu kendi içtiadı ve hislerine dayanmak suretiyle yapmış olması muhtemeldir. İkinci olarak, *el-Kâfî*'de isnadların tam olarak verilmesi, Küleynî'nin aynı hadisle alakalı, başkalarının hadis isnadlarını geniş bir şekilde incelemesine imkan tanıdığını göstermektedir. Üçüncü olarak, *el-Kâfî*'de bazı râvîlerin hadisleri; "şunu bana haber veren", "bir kişi", "şunu anlatan" ifadeleriyle naklettikleri görölmektedir ki bu durumda râvîlerin güvenilirliği kesin olmayabilir. Dördüncü olarak, *el-Kâfî*'nin bütün isnad sahiplerine güvendiğı farz edilse bile, bu ifade diğeri âlimlerin görüşleriyle çeliştiğinde şehadetin bizatihi geçerliliğı sarsılabilir. Şöyle ki şehadet, bir konuda ya da yakınında bir ifade olsa dahi, yanılığ oranı düşük olduğunda geçerli olacağı için karşıt görüşler arttıkça şehadet geçersiz olabilir.

el-Kâfî'nin, Mehdi'nin gaybet-i suğrâsı ve vahiy dönemi gibi özel bir döneme denk gelmesinin, kitabın özel bir statü kazanmasına neden olduğuna akla gelebilir. *el-Kâfî*'nin kaynakları incelendiğinde, bir kısım kaynaklarının râvîler açısından güvenilmez olduğuna görölmektedir. Buna göre, *el-Kâfî*'nin bütün hadislerinin sıhhati ve sübûtu kesin değildir ve diğeri hadis eserleri gibi bu kitap da isnad açısından bir incelemeye ve uygun bir metodolojiye ve ilmî bir yaklaşım gerekliliğine ihtiyaç duymaktadır. Dolayısıyla *el-Kâfî*'nin Mehdi'nin hayatı sırasında yazılmış olması, kitabın içeriğinin doğru ve güvenilir olduğuna anlamına gelmemektedir.

İlk bakışta *el-Kâfî*'de Rasulullah (s.a.v) ile ilgili rivayetlerin az olduğuna düşünölebilir, ancak mesele tetkik edildiğinde durumun böyle olmadığı anlaşılmaktadır. Şöyle ki Ehl-i beyt'in takipçileri tüm dini bilgileri, emirleri ve hükümleri, masum imamlardan aldıklarını

ve asla kendi icthatlarına veya görüşlerine göre davranmadıklarını iddia ederler. Şîî imamlar, sahip oldukları özel niteliklerle, insanları doğru yola yönlendirmek için Allah'ın kitabı ve Rasulullah'ın (s.a.v) sünneti dışında hiçbir şey sunmazlar. Bu nedenledir ki hadislerinde Rasulullah'a (s.a.v) dair çokça rivayette bulunmamaları kendi zamanında Şîî imamlara sorulduğunda bu imamlar, Rasulullah'a sözlerini isnad etmeseler bile bu sözlerin ona ait olduğu şeklinde cevap vermişlerdir. Dolayısıyla Şîa'yı Hz. Peygamber'e doğrudan ulaşan rivayetlerin azlığı nedeniyle eleştirmek, mezhebin hadis anlayışını tam olarak kavramamaktan veya sathi bir eleştiriden olmaktan ibaret kalacaktır.

el-Kâfi'ye isnat veya metin bağlamında yapılan eleştirileri, mütekaddimûn ve müteahhirûn dönemlerinin hadis anlayışı ile açıklamak durumu daha problemlî hâle getirmektedir. Mütekaddimûn döneminde karine esaslı hadisleri sahih kabul etmek varken müteahhirûn döneminde karine dışı farklı şartlarla hadislerin sıhhatini tespit vardır. Her ne kadar her iki dönemin hadis ayrımları ve sahih hadise verdikleri manalar farklı olsa da ortak nokta zayıf ve mevzuların bu tür eserlerde bulunabilmesidir.

Zayıf ve mevzuların bulunabileceği prensip olarak kabul edilse bile rivayetler birer birer ele alındığında herkesin bunlara aynı şekilde yaklaşmadığı görülmektedir. Zayıf rivayetlerin hatta kendisine uydurma denilen bazı hadislerin aslında sağlam olduğu, rivayeti zayıf kılan unsurun ya hiç kabul edilmediği ya da bu zayıflığın, *el-Kâfi*'yi yazarken müstensihlerin hataları sebebiyle olduğu gibi farklı sebeplerle yorumlanmaya çalışıldığı görülmektedir.

Şîa her ne kadar hadislerde tenkit faaliyetinin olması gerektiğini kabul etse de bu işi pratiğe dökenler sorunlarla karşılaşmışlardır. Özellikle *el-Kâfi*'ye tenkit yaparak kitabı yeniden ele alan yazarlar iki türlü tepkiye maruz kalmışlardır. Bu tepkiler, tenkit yazan kişilerin üslupları ve Şîî toplum içerisindeki konumlarına göre farklı bir yaklaşımla ele alınmıştır. Bazen bir Şîî âlim uç noktada davranan kişi olarak kabul edilmiş bazen de kendisinin ilmi ve Şîa'ya olan hizmeti kabul görmüş ancak yaptığı tenkitlerin Şîî âlimler tarafından genel itibari ile kabul edilmediği anlaşılmıştır. Hatta bazen bu sorun, tenkidi yapan kişinin yazdığı kitabının ismini değiştirmesi için baskıya uğramasıyla sonuçlanmıştır.

Hadisler dinin bir vechesini oluşturduğundan içindeki bütün rivayetlerin akıl ile algılanmasının imkansızlığı tabii karşılanmalıdır. Ancak bazı rivayetlerin dinin genel

kuralları ve akl-ı selim ile anlaşılması mümkün gözükmemektedir. Bu rivayetlerin bir kısım Şîî âlimler tarafından eleştirildiği ve kabul edilmediği görülmektedir.

el-Kâfi gibi yaklaşık on altı bin hadis barındıran hacimli bir hadis ansiklopedisinin tenkidi noktasında tam anlamıyla kapsamlı bir isnad ve metin tenkidi yapılmamıştır. Dini ilimlere devlet desteğinin bu kadar yüksek olduğu 1979 sonrası süreçte de bunu görememekteyiz. Gerek Sünnî gerekse Şîî âlimler tarafından yapılan tenkitler de örnekleme bağlamında genelde belli hadisler çerçevesinde gerçekleşmektedir.

Modern dönemde Şîî ulemâ arasında *el-Kâfi* rivayetleri hakkında yaklaşımların yazı dilinde eleştirel bir tarzda olduğu ve Ehl-i Sünnett'e olduğu gibi Buhârî'ye atfedilen sahihlik özelliğinin olmadığı ifade edildiği görülmektedir. Ancak eleştiri sadece teoride kalmıştır. Zira eleştiriye yönelik tez, makale ve müstakil çalışmalarda *el-Kâfi*'de hangi rivayetler zayıf veya uydurmadır diye bakıldığında örnekleme belli hadisler çerçevesinde gerçekleştiği ve rivayetin sıhhati konusunda bir uygulama birliğinin olmadığı görülmektedir.

İmamiyye Şîası kendi içerisinde Usûlî ve Ahbârî diye iki gruba ayrılrsa da sonuç itibari ile her ikisinin hadis kitaplarına olan yaklaşımının, Ahbârîlerin ortaya koyduğu *Kütüb-i Erbaa*'nın eleştirilmemesi anlayışı doğrultusunda olduğu anlaşılmıştır. Her ne kadar Usûlîler *el-Kâfi*'deki rivayetlerine sahih olup olmama şeklinde yaklaşımlar bile sonuçta Ahbârîlerin yaklaşımının hakim olduğu tespit edilmiştir. Bu nedenle Şîî inancın kendisiyle şekillendiği temel kaynaklardan birisi olan *el-Kâfi*'nin eleştirel anlamda ele alınması, şu anki süreçte çok mümkün gözükmemektedir.

Bundan sonra Şîa hadisleri ile ve özellikle *el-Kâfi* hakkında çalışma yapacakların, hadislerin güvenilirliği ve sıhhatini değerlendirmek için Şîa'nın iç dinamikleri bağlamında ilmî bir metot kullanması ve tarihsel gerçeklerle spekülasyondan kaçınması önem arz etmektedir. Her hadisin kaynaklarını, senedini ve içeriğini Şîa hadis usulüne uygun incelemek gerekir. Bu nedenle, her araştırmacı hadisleri ele aldığı anda derinlemesine bir inceleme ve eleştirel bir yaklaşımla donanmalıdır. Ayrıca Şîa'nın temel hadis kaynakları ile alakalı çalışma yapacak olanların özellikle Arapça ve Farsça dillerine hakimiyetinin olması gerekmektedir. Bunlardan birisinin eksikliği konuyu tam anlamıyla kavramaya engel olacaktır.

BİBLİYOGRAFYA

Âbidî, Ali Berâsî *el-Mucemü'l-müfehres li elfâzi ehâdîsi'l-Bihâri'l-envâr*. 14 Cilt. Kum: Merkezu'l-ebhâs, ts.

Akâyî, Seyyid Ali. “Kur’ân besendegân ve inkâr-i hücciyet-i hadîs,”. *Marifet-i kelâmî* 1/3 (1396), 28-46.

Ali b. Hüseyin Ebu'l-Hasan. *el-Fevâid'r-ricâliyye*. Kum: Zevî'l-Kurbâ, 1420.

Allâme Hillî, el-Hasen b. Yusuf b. el-Mutahhir. *Hulâsatü'l-akvâl fî marifeti'r-ricâl*. thk. Cevâd el-Kayyûmî. b.y.: Müessesetü Neşrî'l-Fekâhe, 1417/1996.

Âmidî, Abdulvahid b. Muhammed et-Temîmî. *Ğureru'l-hikem ve düreru'l-kelim*. Dâru'l-Hâdî, 1992.

Âmidî, Sâmîr Hâşim Habîb el-. *Difâ'ani'l-Kâfî*. 2 Cilt. b.y.: Merkezu'l-ğadîr, 1415.

..... *eş-Şeyhü'l-Küleynî el-Bağdâdî ve kitâbuhu'l-Kâfî (el-Furû')*. Kum: Matbaatu Mektebü'l-İ'lâmî'l-İslâmî, 1414/1993.

Âmilî, Emin Türmüs. *Sülâsiyâtu Küleynî*. b.y.: Dâru'l-Hadisi's-sakafîyye, ts.

Amilî, Hüsyn b. Abdussamed. *Vusûlu'l-ahyâr ilâ usûli'l-ahbâr*. Kerbela: el-Atebetu'l-Hüseyniyye, 2015.

Amilî, İbnü'l-Hür Muhammed b. Hasan b. Ali el-Meşgari Hür. *Vesâilü's-Şîa ila tahsili mesâili's-şeria*. 20 Cilt. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, 6. Basım, 1412/1991.

Amilî, Muhsin Emin. *Ayânu's-Şîa*. 12 Cilt. Beyrut: Dâru't-tearuf li'l-matbûât, 1403.

Âmulî, Cevâd. *Tefsîr-i tesnîm (İsrâ)*. Kum: b.y, 2., 1388.

Bahrânî, Yusuf b. Ahmed b. İbrahim ed-Dirâzî. *ed-Dürerü'n-Necefiyye mine'l-mülteketâtî'l-Yusûfiyye*. Beyrut: Şeriketü Dâri'l-Mustafa li İhyâi't-Turâs, 1423/2002.

..... *Lü'lü'etü'l-Bahreyn fî'l-icâzat ve teracimu ricâli'l-hadis*. thk. Muhammed Sâdık Bahru'l-ulûm. Beyrut: Dârü'l-Edva, 1406/1986.

Bahru'l-ulûm, es-Seyyid Muhammed Mehdi et-Tabatabaî. *el-Fevâidü'r-ricâliyye*. 4 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadık, 1363.

Behbûdî, Muhammed Bakır. *Güzide-i ez Kafi*. 6 Cilt. Kum: Şirket-i İntişârât-i İmî ve Ferhengî, 1386.

.....*İlelü'l-hadis*. Tahran: İntişârât-i Senâ, 1378.

.....*İlelü'l-hadis*. Tahran: İntişârât-i Senâ, ts.

Behbûdî, Muhammed Bakır. *Marifetu ulumi'l-hadîs*. Tahran: Merkez-i İntişârât-i ve ferhengî, ts.

.....*Sahîhu'l-Kâfi*. 3 Cilt. Beyrut: ed-Dârü'l-İslâmiyye, 1401/1981.

Bestânî, Kâsım. “Câygâh-i akl ve muktezeyat-ı an der itibâr-ı bahşî güftârây-ı dînî”. *Mecelle-i Ulûm* 4 (K 1384), 34-52.

Burkaî, Ebu'l-Fadl İbn Rıza. *Sevânihu'l-eyyâm*. by: Dâru'l-akîde, 2013.

Şikeste-i buthâ. Riyad: Mektebetu'l-ubeykân, 2014.

..... *Kesrû's-sanem ev ma verede fî'l-kütübi'l-mezhebiyye mine'l-umûri'l-muhâlefe li'l-Kur'ân ve'l-akl: nakzu Kitâbi Usuli'l-kafi*. Amman: Dârü'l-Beyarık, 1421/2001.

Burûcirdî, Aga Hüseyin et-Tabâtabâî. *Şerhu Urvetu'l-vuskâ*. Tahran: Matbaatu İlmiyye, 1390.

..... *Tertîbu esânîdu'l-Kafi*. 11 Cilt. Kum: Müessese-i Âyetullah Burûcirdî, 1385.

Caferiyân, Resul. *Cereyânha u sâzmânây-ı mezhebî*. Tahran: Ferheng-i Dâniş, 1380.

Cebreilî, Muhammed Safer. *Seyrî der tefekkür-i kalâm-i muasır*. Tahran: Sâzmân-i intişârât, 1391.

Celâlî, Muhammed b. Hüseyin. *Dirâyetu'l-hadîs*. Beyrut: Müessetü'l-Âlemî, 2004.

Dâverî, Müslim. *Usûl-ü ilmi'r-ricâl beyne'n-nazariyyeti ve't-tatbîk*. Kum: y.y., 1423.

Ebu Zehra, Muhammed. *el-İmâm Zeyd: hayâtuhu ve asruhu - arâuhu ve fikhuhu*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî, 1425–2005.

Esved, Muhammed Abdürrezzak. *el-İtticâhâtü'l-muâsıra fî dirâseti's-sünneti'n-nebeviyye fî Mısır ve bilâdi's-Şâm*. Dimaşk: Dâru'l-Kelimi't-Tayyib, 1429/2008.

Ezdî, Abdulğani b. Saîd. *el-Mutelif ve'l-muhtelif fî esmâi nakalet'l-hadis ve esmâi Abâihim ve ecdâdihim*. 2 Cilt. b.y.: Dâru'l-Emîn, 1414.

Fettâhizâde, Fethiye. *Mebânî ve revîşhây-i nakd-i hadisder kutub-i erbaa*. Kum: Dânişgâh-i Kum, 1385.

Firuzâbâdî, Ebü't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed. *el-Kâmûsü'l-muhît*. 4 Cilt. Mısır: Matbaatu Dâru'l-Me'mun, 4. Basım, 1357/1938.

Gaffâr, Abdurresûl Abdülhasan. *el-Küleynî ve'l-Kâfî*. b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1416/1996.

Gureyfi, Muhyiddin el-Musevî. *Kavâidü'l-hadis*. Beyrut: Dâru'l-Edva, 2. Basım, 1406/1986.

Hakîm, Hasan el-Mezâhibu'l-İslamiyyîn fî ulûmi'l-hadis,. Kufe: Lisânu's-sıdk, 2006.

Hakîm, Muhammed Takî *el-Usûlu'l-amma li'l-fikhi'l-mukaren*. Kum: el-Mecmeu'l-alemi, 1997.

Hakîmî, Muhammed Rıza. *el-Medresetü't-tefkîkiyye*. Beyrut: Dâru'l-Hâdî, 1421.

Hamevî, Yâkut b. Abdullah. *Mu'cemu'l-buldân*. 4 Cilt. Beyrut: Dâru Sadr, 1397.

Hammâdî, Abdurrıza - Tabâtabâî, Muhammed Kazım. “el-Kafî ve güftmân-i hadis-i Kum”. *Ulûm-i hadîs* 4 (17. yıl), 23-44.

Hansârî, Muhammed Bakır b. Zeynelabidin b. Cafer Musevî. *Ravzatü'l-cennât fî ahvâli'l-ulemâ ve's-sâdât*. 8 Cilt. Tahran; Kum: Mektebetu İsmailiyyân, 1392.

Hasenî, Hâşim Mar'ûf *el-Dirâsât fî'l-hadis ve'l-muhaddisîn*. Beyrut: Dâru't-taâruf,

ts.

..... *el-Mevzûât fî'l-âsâr ve'l-ahbâr*. Beyrut: Dâru't-taaruf, 1407/1987.

Hâşimî, Ali Hasan. *Menhecü nakdi'l-metni fî tashîhi'r-rivâyât ve tadîfiha*. Beyrut: Dâru'l-bihâr, ts.

Hillî, Takıyyüddin el-Hasan b. Ali b. Davud. *Kitâbü'r-Ricâl*. Necef: Menşurâtü'r-Rıza, 1392/1972.

Hubbullah, Haydar. *el-Medhal ilâ mevsûati'l-hadîsi'n-nebevî inde'l-Îmâmiyye*. Beyrut: y.y., 2017.

.....*Nakdu'l-metn fî tecrubeti'l-Îmâmiyye*. b.y.: y.y., ts.

..... *Nazariyyetü's-sünne fî'l-fikri'l-Îmâmiyyi's-Şiî: et-tekevvün ve's-sayrûre*. Beyrut: el-İntişârü'l-Arabî, 2006.

Hûî, Ayetullah Ebü'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Haşım Musevî. *Mu'cemu ricâli'l-hadis*. 23 Cilt. Beyrut: Dâru'z-Zehra, 4. Basım, 1409/1989.

Hüseyniyân, Mehdî. “Difâ’ ez rivâyât-i Bihâru'l-envâr”. *Ulûm-i hadîs* 29 (Sonbahar, h 1382),

Hüseyniyân, Mehdî. “Difâ’ ez rivâyât-i Mehdeviyet”. *Fasıl-nâme-i intizâr* 10 (Kış, h 1383),

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Sikatüddin Ali b. Hasan b. Hibetullah. *Târîhu medîneti Dimaşk*. 30 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şehabeddin Ahmed el-Askalani. *Lisânü'l-mîzân*. thk. Adulmevcûd Adil - Ali Muavvid. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmiyye, 2010.

İbn Mâkûlâ, Ebû Nasr Sa'dülmelik Ali b. Hibetullah b. Ali. *el-İkmâl fî ref'i'l-irtiyâb ani'l-mü'telif ve'l-mutelif mine'l-esma ve'l-küna ve'l-ensâb*. 7 Cilt. Beyrut: y.y., 1962.

İbn Şehrâşûb, Ebu Ca'fer Reşidüddin Muhammed b. Ali. *Meâlimü'l-ulema fî fihristi kütübi's-Şîa ve esmâü'l-musannifîn minhum kadîmen ve hadîsen*. Beyrut: Dâru'l-Edva, ts.

İbn Tâvûs, Radiyuddin Ali b. Musâ. *Keşfu'l-mahacce li semereti'l-mehecce*. Necef: el-Mektebetü'l-haydariyye, 1370.

İbn Teymiyye, Şeyhü'l-İslâm Ebu'l-Abbas Takiyüddîn Ahmed. *Minhâcü's-sünneti'n-Nebeviyye*. thk. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım. Rabat: Mektebetü'l-mearif, t.y.

İbnu'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî't-târih*. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1398.

İbnu'l-Esîr, Ebü's-Seâdât Mecdüddîn el-Mübârek b. Esîrüddîn Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *Câmiu'l-usûl fî ahâdisi'r-Rasûl*. 11 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1403.

İbrâhimî, İbrahim vd. “İtibârisencî nakd-i hadîs ber paye-i ulûm-i tecrübî”. *Pejohiy-i mutâle'a't-i fehmi hadis* 1 (1397), 35-57.

İlhan, Avni. “Gaybet”. *TDV İslam Ansiklopedisi*. 13/410-412. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

İsfahânî, Râgıb. *Müfredâtü elfâzı'l-Kur'ân*. Şam: Dâru'l-kâlem, 1997.

Kadîvar, Muhsin. “Kıraat-i ferâmûş şode”. *Medrese* 3 (1358), 92-102.

Kafârî, Nasır b. Abdullah b. Ali. *Usulü mezhebi's-şia*. 3 Cilt. b.y.: Dâru'r-Rıdâ, 1994.

Kanberî, Muhammed. *Şinahatnâme-i Kâfi ve'l-Küleynî*. 4 Cilt. Kum: Dâru'l-Hadis, 1387.

Kazvînî, el-Mevlâ Halil. *eş-Şâfi fî şerhi Usûli'l-Kâfi*. 2 Cilt. Kum: Dâru'l-Hadis, 1389.

Kehhâle, Ömer Rızâ. *Mu'cemü'l-müellifin: teracimu musannifi'l-kütübi'l-Arabiyye*. 15 Cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Müsenna, 1957.

Kerekî, Muhakkık-i Sani Ebü'l-Hasan Nurüddin Ali b. Hüseyin b. Ali Âmilî. *Resailü'l-Muhakkık el-Kerekî*. thk. Muhammed Hassun. 2 Cilt. Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşî, 1409/1989.

Kesrevî, Ahmed. *Şiûgerî: behânend ve dâverî konend*. Tahran: Peymâ, 1323.

Keşşî, Muhammed b. Ömer. *Ricâl*. Meşhed: y.y., 1348.

Kilbâsî, Ebu'l-Hüdâ b. Ebi'l-Meâlî Muhammed b. Muhammed İbrahim. *Semâü'l-makâl fî ilmi'r-ricâ*. thk. Muhammed Hüseyin el-Kazvînî. Kum: Müessesetü veliyyi'l-asr, 1422.

Kummî, Abbas. *el-Künâ ve'l-elkâb*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 2. Basım, 1983.

Kurbânî, Zeynelabidin. *İlm-i Hadîs*. Kum: Ensâriyân, 1991.

Kuzudişli, Bekir. *Şîa'da Hadis Rivayeti ve İsnad*. İstanbul: Klasik, 2017.

Küleynî, Sikâtü'l-İslâm Ebû Cafer Muhammed b. Yakûb b. İshâk er-Râzî. *el-Kâfî*. 8 Cilt. Beyrut: Menşûrâtu'l-Fecr, 1428/2007.

Maarif, Mecid. *Pejûhiş-i der tarih-i hadis-i Şîa*. Tahran: Müessese-i Ferheng-i ve Hüner-i Zerih, 1374.

..... *Şinâht-i hadîs*. Tahran: Müessese-i Ferheng-i Nebâ, ts.

Makdisî, Muhammed b. Ahmed. *Ahsenü't-Tekâsîm fî Ma'rifeti'l-Ekâlîm*. Kahire: Dâru Sadr, 1411.

Mâmekânî, Abdullah b Muhammed Hasan. *Tenkihü'l-makâl fî ilmi'r-ricâl*. thk. Muhyiddin el-Mâmekânî. 27 Cilt. Kum: Müessesetü Âl-i Beyt li'l-İhyai't-Türâs, 1423.

Mansûr Pehlivân. *Pejûhiş-i der zemine-ı kitab-ı Kâfî ve müellif-i ân*. Kum: Nebâ, 1383.

Mâzenderânî, Muhammed b. İsmail. *Münteha'l-makâl fî ahvâli'r-ricâl*. 6 Cilt. Kum: Müessesetü Âl-i Beyt li'l-İhyai't-Türâs, 1995.

Mearif, Mecid. “Rabîtâ-ı târîh u fehm u hadis”. *Pejûh-i dînî* 14 (K 1385), 53-70.

Meârif, Mecîd - Şefî'î, Saîd. *Der âmedî, ber mutalaat-i hadisî der devârân-i muasır*. Kum: Semt, 1400.

Meârif, Mecid - Murâdî, Le'ayâ. "Berresî kârbürd-i akl der nakd-ı rivâyât". *Dû fasıl-nâme-i hadispejohî* 18 (Sonbahar- K 1396), 85-116.

Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali. *Bihârü'l-envâri'l-câmia li-düleri ahabâri'l-eimmeti'l-ethâr*. 110 Cilt. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 2. Basım, 1403/1983.

Meclisî, Muhammed Bakır b. Muhammed Taki b. Maksud Ali. *Mir'âtü'l-ukûl fî şerhi ahabâri âli'r-Rasûl*. 26 Cilt. Tahran: Dârü'l-kütübî'l-İslâmiyye, 1404.

Mehdevirâd, Muhammed Ali. *Pejûhişhây-i hadis-i müselmanân*. Tahran: Neşr-i Kitâb-i Mercî', ts.

Mesûdî, Ebü'l-Hasan Ali b. Hüseyin b. Ali. *et-Tenbîh ve'l-işrâf*. Beyrut: Dâr ve Mektebetü'l-Hilal, 1981.

Mir Damad, Muhammed Bakır b. Muhammed el-Hüseyin el-Esterâbâdî. *er-Revâşihü's-semâviyye fî şerhi'l-ehâdisi'l-Îmâmiyye*. Kum: Mektebeti Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi en-Necefi, 1405.

Mirza Abdullah Efendi. *Riyâzü'l-ulema ve hiyâzü'l-fuzala*. 6 Cilt. Kum: Mektebetu Ayetullah el-Mar'âşi el-Amme, 1401.

Mirza Nûrî. *Müstedrekü'l-Vesâil ve müstenbatu'l-mesâil*. thk. Müessesetü Âl-i Beyt li'l-İhyai't-Türâs. 18 Cilt. b.y.: y.y., 3. Basım, 1411/1991.

Muhsinî, Muhammed Âsîf. *Buhûs fî ilmi'r-ricâl*. Kum: Merkezu'l-Mustafâ, 1432.

Murâdiyân, Ferrûh vd. "Tahlîl-i ârâ u revîşhây-i püde şinâhtî Muhammed Bakır Behbûdî der kitab-i Sahîhu'l-Kâfi bâ te'kid ber kitâb-i İlelu'l-hadîs". *Fasıl-nâme-i İlâhiyât* 49/12 (K 1398), 62-86.

Müfid, Muhammed b. Muhammed b. Numân b. Muallim. *Tashîhu itikâdâtü'l-imâmiyye*. Kum: el-Mütemeru'l-Alemî, 1414-1993.

Nasîrî, Ali. *Hadis şinâsî*. Kum: İntişârât-i Senâbil, 1383.

Nasirî, Mehdî. *İslâm ve teceddüd*. Tahran: İntişârât-ı Kitâb-ı subh, 1380.

Nebevî, Rizavî Mikdâd. *Endiçe-i İslâh-i dîn der İra*. Kum: Şîrâze, 1401.

Necâşî, Ebü'l-Abbas Ahmed b. Ali el-Esedî el-Kufî. *Ricâlü'n-Necâşî : ehadi'ul-usuli'r-ricâliyye*. Beyrut: Dârü'l-Edva, 1408/1988.

Nefîsî, Şâdî. *Allâme Tabâtabâî ve hadîs: Revişsinâsiy-i nakd u fehm-i hadîsez didgâh-i Allâme Tabâtabâî der el-Mîzân*. Tahran: İntişârât-i ilmî ve ferhengî, 1384.

Nerîmânî, Zühre - Firûzmendî, Cafer. "Ta'âmül-ı mekteb-ı hadis-i Bağdâd u Rey,". *Sefîne* 14 (1343), 127-139.

Newman, Andrew. *Devreyi şek giri teşeyyü-i devazde-i İmâmî*. çev. Mehdî Ebu Talib. Kum: Şîa şînâsî, 1386.

Nûrî, Hüseyin b. Muhammed Takî. *Hâtimetü'l-Müstedreki'l-Vesâil ve müstenbitü'l-mesâil*. thk. Müessesetü Âli Beyt. 9 Cilt. Beyrut: Müessesetü Âli Beyt, 1414.

Öz, Mustafa. "Sefîr". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 36/304. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Özgüdenli, Osman Gazi. "Rey". *TDV İslam Ansiklopedisi*. 35/40-41. İstanbul: TDV Yayınları, 2008.

Pâşâzâde, Gûlâm Ali. *Dânişnâme-i cihân-i İslâm*,. Tahran: Daire-i Mearif-i İslâmî, 1335.

Rızâî, Esedullah. *Pejûhişî peyrâmun-i usûl-i Kâfî pâsuh be şübûhat-i vehhâbiyet*. Tahran: Neşr-i meş'ar, 1392.

Rızâî, Muhammed Cevâd. "Kejhâniy-i Târih-i teşeyyu", 1385, sayı: 4, 62." *Fasıl-nâme-i medrese* 4 (1385), 50-72.

Sadr, Seyyid Hasan. *Nihâyetü'd-dirâye fî şerhi'r-Risâleti'l-mevsûme bi'l-Vecîze li'l-Bâhâî*. thk. Mâcid el-Garbâvî. b.y.: Neşrû'l-Meşâr, ts.

-----Hasan. *Te'sisü'ş-Şîa li-ulumi'l-İslâm*. Beyrut: Dârü'r-Raidi'l-Arabi, 1981.

Sengeli, Şariat. *Kilid-i fehm-i Kur'an*. Kum: Müessesesi-i İntişârât-i Dâniş, 1345.

Serşâr, Müjgân. “Dîdgâhhây-i üstâd Muhammed Bâkır Behbûdî der güzineş-i ehâdîs-i sahîh”. *Ulûm-i hadîs* 49 (1434).

Sübhânî, Ca'fer. *Külliyât fî ilmi'r-ricâl*. Kum: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1428.

.....*Usulü'l-hadîs ve ahkâmuhu fî ilmi'd-dirâye*. Kum: Müessesesi-i İmâm Sâdık, 3. Basım, 1414.

Sübhânî, Ca'fer. *Usulü'l-hadis ve ahkâmuhu fî ilmi'd-dirâye*. Beyrut: Dârü'l-Edva, 1425/2004.

Şâhrûdî, Ali en-Nemâzî. *el-A'lamu'l-hâdiyetu'r-refîa fî-i'tibârî kütübî'l-menâ*. b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 1432.

Şa'rânî, Mirzâ. *el-Medhal ilâ azbi'l-menhel*. kum: Müessesetü'l-Hâdî, 1373.

Şefî'î, Sâid. “Revîkerdhây-ı gûnâgûn be hadîs ve hadîs pejûhî der deverân-i muasır”. *Ulûm-i hadîs* 2 (1397), 60-85.

Şehîd-i Sâni, Zeynüddîn b. Alî b. Ahmed Cûbaî Âmilî. *er-Riâye fî ilmi'd-dirâye*. thk. Abdulhuseyn Muhammed Bakkâl. Kum: Ayetullahi'l-Uzma el-Mar'âşi, 1408/1987.

Şeyh Saduk, Ebû Cafer Muhammed b. Ali b. Hüseyin İbn Babeveyh. *Men la yahduruhü'l-fakih*. 4 Cilt. Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 5. Basım, 1970.

Şibbîrî, Muhammed Cevâd. “Luzum-i erzyâbî sened-i ehâdîs-i Kâfî”. *Fasıl-nâme-i Sefîne* 2 (Bahar 1383), 109-140.

Şuşterî, Abdüllatif Hân. *Tuhfetü'l-âlim*. b.y.: y.y., 1984.

Tabâtabâî, Hüseyin Müderrisi. *Mukaddimehay-ı ber fikh-ı Şîa: Külliyyat ve kitabşinasi*. Meşhed: Bünyad-ı Pejûheşha-yı İslami, 1368/1948.

Tâbâtabâî, Hüseyinî. *Râhî be sûy-i vahdet-i İslâmî*. Kum: Müessesesi-i Ferheng-i Nebâ, 1397.

Tabâtabâî, Mustafa Hüseyinî. *Berresî rivâyât-i sağtegî der kutub-i hadis (Nakd-ı*

kutub-i hadis). b.y.: y.y., ts.

Tabâtabaîfer, Muhsin. *Cereyanhây-i fikrî der havzâ-i muasır-ı Kûm*. Tahran: Neşr-i Ney, 1394.

Tahrânî, Muhammed Muhsin Tahrani Aga Büzürg-i. *ez-Zerîa ilâ tasânifi'ş-Şîa*. 25 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Edva, 2. Basım, 1403/1983.

Tahrânî, Muhammed Muhsin Tahrani Aga Büzürg-i. *Risale*. b.y.: y.y., ts.

Târmirâd, Hasan. “Nakd u berresiy-i kitâb-i mekteb der ferâayend-i tekâmül”. *Sefîne* 5/7 (1398), 45-63.

Tasdikî, Ali - Rızâî, Şâh. “Nakd-i didgâhu amelkerd-i ceryân-i Kurâniyyân-i Şîa”. *Maarif* 157 (1393), 67-83.

Tebrîzî, Muhammed Salih. *Buhûsun fî mebânî ilmi'r-ricâl*. Kum: Dârü'n-neşr, 1426.

Tefrîşî, Mustafa b. el-Hüseyn el-Hüseynî. *Nakdû'r-ricâl*. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü Âl-i Beyt li'l-İhyai't-Türâs, 1419/1999.

Topgül, M. Enes. *Erken Dönem Şîi Ricâl İlmi Keşşi Örneği*. İstanbul: İFAV, 2015.

Tûsî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasen b. Alî. *el-Fihrist*. Beyrut: Müessesetü'l-Vefa, 3. Basım, 1403/1983.

..... *el-İstibsâr fîma uhtulife mine'l-ahbâr*. thk. Seyyid Hasan Horsan. 4 Cilt. Tahran: Dârü'l-Kütübî'l-İslâmiyye, 3. Basım, 1970.

.....*Ricâlu't-Tûsî*. thk. Seyyid Muhammed Âl-i Bahrü'l-ulûm. Kum: Dârü'z-Zehair, 2. Basım, 1961.

..... *Tehzîbü'l-ahkâm (fî şerhi'l-Mukni'a)*. thk. Seyyid Hasan Horsan. 10 Cilt. Beyrut: Dârü Saab, 1981.

Tüsterî, Muhammed Takî. *el-Ahbâru'dahîle*. 4 Cilt. Tahran: Mektebetü's-Sadûk, ts.

..... *Kâmûsü'r-ricâl*. 7 Cilt. b.y.: Müessesetü'n-Neşri'l-İslâmî, 2. Basım, 1990.

Tüsterî, Muhammed Takî. *Mecâlisu'l-müminîn*. Tahran: Kitâbforoş-i İslâmiyye, 1377.

Uyar, Mazlum. *Ahbârîlik; İmâmiyye Şîası'nda Düşünce Ekolleri*. İstanbul: Ay ışıĒı, ts.

Zebidî, Muhammed Murtazâ. *Tâcu'l-ârûs min Cevâhiri'l-kâmûs*. thk. Ali Şîrî. 40 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1414.

Ziriklî, Hayreddin. *el-A'lâm : Kamûsu terâcim li-eşheri'r-ricâl ve'n-nisâ min'el-Arab ve'l-müsta'rebîn ve'l-müsteşrikîn*. 8 Cilt. Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melâyîn, 6. Basım, 1404/1984.