

T.C.
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ(HADİS) ANABİLİM DALI

**İMÂMİYYE ŞİÂ’SINDA CERH-TA’DİL ve BİR CERH SEBEBİ OLARAK
SÜNNİLİK**

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. M. HAYRİ KIRBAŞOĞLU
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ
HADİS ANABİLİM DALI ÖĞRETİM ÜYESİ

TEZİ HAZIRLAYAN

PEYMAN ÜNÜGÜR
08912710

ANKARA, 2011

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ	I
KISALTMALAR	III
İÇERİK.....	IV
TEZİN KONUSU	IV
TEZİN ÖNEMİ	IV
TEZİN AMACI.....	V
GİRİŞ	1
I. Sünnîliğin Tarihsel Arka Planı.....	1
A. Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşumu ve Tarihsel Süreçteki Gelişimi.....	1
B. Ehl-i Sünnet'in Teşekkülünde Etkili Olan İmamlar.....	7
II. Ehl-i Sünnet'te Cerh-Ta'dil Disiplininin Gelişim Süreci	18
III. Ehl-i Sünnet'te Cerh Sebepleri.....	24
A. Ravinin Adaletiyle Alakalı Cerh Sebepleri.....	24
B. Ravinin Zabtıyla Alakalı Cerh Sebepleri	27
IV. Cerh-Ta'dilin Problemleri	29
A. Epistemolojik ve Metodolojik Problemleri.....	29
B. Cerh-Ta'dilin Kaynak Metodolojisi Açısından Problemleri	38
V. Şîâ'nın Tarihsel Gelişimi (İmâmiyye, Keysaniyye, Zeydîyye, İsmailiyye, Nusayriyye, Durziyye).....	40
A. Keysaniyye:.....	41
B. Zeydîyye:.....	43
C. İsmailiyye:.....	46
Ç. Nusayrîyye	47
D. Durzîlik:	49
E. İmâmiyye:	52
a. Siyasi Görüşleri	56
b. İtikadi Görüşleri	59
BİRİNCİ BÖLÜM	64
ŞİÂ'DA CERH-TA'DİL.....	64
I. İmamiyye'de Ricâl İlmi ve Ricâl Eserleri.....	64
A. İlm-i Ricâlin Tarifleri.....	64

B. Ricâl İlminin Oraya Çıkışı.....	65
C. Şiâ'da Ricâl İlminin Gerekliliği.....	66
a. Ricâl İlminin Gerekliliğini Savunanlar.....	66
b. Ricâl İlminin Gereksiz Olduğunu Düşünenlerin İddiaları	70
Ç. Ricâl Kitapları	71
1. Erken Dönem Rical Eserleri.....	72
1) Ricâlu'l-Berkî.....	72
2) Ricâlu'l-Keşşî.....	73
3) Ricâlu'n-Necaî	75
4) Ricâlu'ş-Şeyh.....	76
5) Fihris(t)u'ş-Şeyh.....	77
6) Ricâlu İbn Ğadairî/Kitabu'd-Duafa.....	78
2. İkinci Kısım Ricâl Eserleri.....	79
1) Fihristu Muntecebiddin	79
2) Maâlimu'l-Ulemâ.....	80
3) Hallu'l-İşkâl fi Ma'rifeti'r-Ricâl	80
4) Ricâlu İbn Dâvud	80
5) Hulasatu'l-Akvâl fi Ma'rifeti'r-Ricâl	80
3. Geç Dönem Ricâl Eserleri.....	81
II. İmamiyye'de Cerh-Ta'dil Sebepleri.....	82
A. İmamiyye'de Ravinin Tevsik Yolları	85
1) Masumlardan birinden gelen nas ile tevsik.....	85
2) Mutekaddîmûndan meşhur bir kimsenin sözü ile tevsik.....	85
3) Muteahhirun ulemasından meşhur olan bir kimsenin sözü ile tevsik.....	85
4) Kitap mukaddimlerdeki tevsikatlar.	85
5) Ancak sikalardan rivayette bulunduğu kabul edilen raviler aracılığıyla tevsik.....	86
6) İmama vekâlet yoluyla tevsik	86
7) Ravinin sahih bir rivayetin senedinde yer alması yoluyla tevsik	86
8) İmam es-Sâdık'ın ashabının tevsiki.....	86
9) Sikanın meçhulden rivayeti yoluyla mechulun tevsiki.....	86
B. Şiâ'da Cerh/Tad'îf Sebepleri	87
a. Genel Bilgi.....	87
b. Şiâ'da zem istilâhları	88

1. Karibu'l-Emr(قريب الأمر):	88
2. Daîf(ضعيف):	88
3. Daifu'l-Hadis(ضعيف الحديث):	89
4. Kane mine't-Tayyara/Min Ehli'l-İrtifa(كان من الطيارة/من أهل الارتفاع):	89
5. Mudtaribu'l-Hadis/Muhtelitu'l-Hadis(مضطرب الحديث/مختلط الحديث):	89
6. Kezzab/Vadda'(كذاب/وضاع):	90
7. Muhallit(محلط):	90
8. Leyse bi'zâlik/bi'zâk(ليس بذلك/بذاك)(O denli/kadar değil):	90
9. Rumiye bi't-tefvîd(رمي بالتفويض):	90
10. Vâkıfî(واقفي):	90
11. Mevla(مولي):	91

III. Cerh-Ta'dil ile Alakalı Bazı Meseleler..... 92

1. İmamiyye'nin Sahabe ve Onların Rivayetine Karşı Tutumu.....	92
2. İlim Kapısının Kapanmaması Bağlamında Tevsikatlar.....	94
3. İcaze Şeyhlerinin Sikalığı.....	94
4. Adaş ravileri ayırt etmedeki güçlük	94
5. Tevsikin Cerhe Muarazası.....	94
6. Cerh ve Ta'dildeki Mürsel Rivayetler	95

İKİNCİ BÖLÜM..... 96

İMAMİYYE'DE BİR CERH SEBEBİ OLARAK SÜNNÎLİK 96

I. İmâmiyye'nin Hadis Usûlü Anlayışı (Ahbârî-Usûlî).....	96
A. Hadis Medresesi ve Ehl-i Nakl	97
B. Usûlî Ekolün Yükselişi	98
a. Şeyh el-Mufîd ve Haber-i Vahid Anlayışı.....	98
b. el-Murtazâ (ö.h.436) ve Haber-i Vahid Anlayışı.....	99
c. et-Tûsî (ö.h. 460) ve Haber-i Vahid Anlayışı.....	101
ç. İbn İdris ve Haber-i Vahid Anlayışı	105
d. Ahmed b. Tâvûs (ö.h.673) ve Haber-i Vahid Anlayışı	106
e. Muhakkık el-Hillî ve Haber-i Vahid Anlayışı.....	106
f. Allâme el-Hillî ve Haber-i Vahid Anlayışı	108
C. 11.yy-13.yy/Ahbârî Ekolün Yeniden Yükselişi.....	112
a. Rivayetlerin Yakînîliği.....	114
b. Ahbârîlerin Hadislerin Dörtlü Tasnifi Konusundaki Tutumları.....	117

c. Hadis Alanındaki Gelişmeler	119
ç. Ahbârîyye ve İlmu'r-Ricâl	120
d. Tevsikat-ı Âmme/Ashabu'l-İcma.....	121
e. Ahbârîyye'nin Sünneti Tek Dînî Kaynak Olarak Kabul Etmesi.....	128
f. Yalnız Sünnete Müracaat Fikrine Usiliyye'nin Tepkisi	133
g. Değerlendirme	134
II. İmamiyye'nin Hadis Rivayetinde Sünnîliğe Genel Yaklaşımı	137
III. İmamiyye'ye Göre Sünnîlik Bir Cerh Sebebi midir?	145
IV. İmamiyye'nin Ricâl Kaynaklarındaki Sünnî Raviler	152
A. Ricâlu'l-Berkî.....	152
B. Ricâlu'l-Keşşî.....	153
C. Ricâlu'n-Necaîf	153
Ç. Ricâlu's-Şeyh Tûsî	155
E. Fihristu's-Şeyh Tûsî	156
F. Ricâlu İbn Ğadairî.....	158
G. Hulasatu'l-Akval	158
Ğ. Ricâlu İbn Davud.....	162
V. İmamiyye'nin Sünnîliğe Ehl-i Sünnet'in İmamiyye'ye Cerh-Ta'dil Açısından Yaklaşımlarının Mukayesesi.....	165
A. İmamiyye'nin Sünnîliğe Cerh-Ta'dil Açısından Yaklaşımı	165
B. Ehl-i Sünnet'in İmamiyye'ye Cerh-Ta'dil Açısından Yaklaşımı	177
SONUÇ	182
KAYNAKÇA	192

ÖNSÖZ

Cumhuriyetin ilk dönemlerinde miktarı oldukça az olan hadis çalışmalarının sayısı, son dönemlerde iyice hız kazanan akademik ve müstakil tarzdaki çalışmalar ile büyük bir artış göstermiş durumdadır. Bu her ne kadar sevindirici bir gelişme olsa da, çalışmaların neredeyse sadece Ehl-i Sünnet merkezli olarak yürütülmesi, bu çalışmalar ile İslam dünyasının sorunlarına bütünsel çözümler üretilmesi önünde önemli bir engel teşkil ediyor gibi gözükmektedir.

Hadis, hicri birinci asrın sonlarından günümüze, İslam dünyasının kültür ve medeniyetinin en asli unsuru ve hatta taşıyıcısı olarak karşımıza çıkmaktadır. Bugün İslam dünyasının içinde bulunduğu durumun keyfiyeti, bu muazzam hadis birikiminin nasıl anlaşıldığıyla doğrudan alakalı olduğu gibi, çözüm de onun bugün nasıl anlaşılması gerektiği ile doğrudan alakalıdır. Bu anlamda yapılacak çalışmalarda, Şia'nın sahip olduğu hadis birikiminin, Müslüman mirasının haricinde bir yerde konumlandırılması ve üretilcek çözümlerde bu birikimin göz önünde bulundurulmaması, büyük bir eksiklik olacaktır.

Başlarda Şia'yı ayırmaya iten sebepler neredeyse tamamen siyasi iken, zamanla siyasi alandaki ayrılıklar, mezheplerin dini/itikadî anlayışlarına da nüfuz etmiş ve bu durum ayrılıkların derinleşmesinde önemli rol oynamıştır. Bu ayrışmanın dini anlamda en fazla kendini gösterdiği alanlardan biri şüphesiz ki hadis alanıdır. Şiâ'nın hadis anlayışı, imamet anlayışının da etkisiyle, Ehl-i Sünnet'in hadis anlayışından önemli ölçüde farklılaşmıştır. Bunun sonucunda çok büyük bir Şiî hadis mirası günümüze ulaşmıştır.

Şii-Sünni çatışması bugün hala İslam dünyasının en büyük sorunlarından biri olarak karşımızda durmaktadır. Bu sorunun çözülmesinde atılması gereken ilk, belki de en önemli adım, tarafların karşılıklı olarak birbirlerini tanıma/anlama yönünde çaba sarf

etmesidir. Bu anlamda ayrılıkların olduğu her alanda yapılması gereken birçok şey söz konusudur.

Bizim bu çalışmamız da Şia'nın cerh ve ta'dilde Ehl-i Sünnet algısının nasıl olduğunu anlamaya yönelik mütevazı bir katkı sunmaya yöneliktir. Amacımız, Şii hadis usulünde Ehl-i Sünnet'e karşı olan yaklaşımın, onların cerh mekanizması üzerinden ortaya konulmasıdır. Bu sayede hem büyük ölçüde kapalı kalmış olan Şii hadis usulüne bir pencere açılması sağlanacak hem de iki ekol arasındaki anlaşmazlıkların hangi noktalarda odaklandığı meselesi, çoğu zamankinden farklı olarak, Şii bakış açısından ele alınmış olacaktır.

Çalışmam boyunca, desteğini hiçbir zaman eksik etmeyen, fikri anlamda ve kaynak temini noktasında katkılarını esirgemeyen çok kıymetli hocam Prof. Dr. M. Hayri Kırbasoğlu'na teşekkürü bir borç bilirim. Yine tezimin başlangıç aşamasından itibaren tavsiyelerinden istifade ettiğim, son aşamada tezimi okuma lütfunda bulunan kıymetli hocam Prof. Dr. Bünyamin Erul'a, tezimi büyük bir özveriyle satır satır okuyarak çok önemli tavsiyelerde bulunan kıymetli Doç. Dr. Metin Bozan'a ve bana sağladığı olanaklarla çalışmama büyük bir katkı sunmuş olan İran Kültür Müstaşarlığı'na teşekkür ederim.

KISALTMALAR

a.g.e.	: Adı geçen eser
a.g.t.	: Adı geçen tez
A.Ü.İ.F.	: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
A.Ü.S.B.E.	: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
b.	: İbn
bkz.	: Bakınız
b.t.y.	Basım tarihi yok
b.y.y.	: Basım yeri yok
c.	Cilt
ev.	: Çeviren
h.	: Hicri
Hz.	: Hazreti
HZR.	Hazırlayan
M.Ü.S.B.E.	: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
ö.	: Ölüm tarihi
s.	Sayfa
s.a.v.	Sallallahu aleyhi ve selem
thk.	Tahkik eden
yay.	Yayınları

İÇERİK

TEZİN KONUSU

Tezin konusu, Ehl-i Sünnet'in hadis anlayışında Şiiliğin bir cerh sebebi olarak ele alınması gibi, Şiâ hadis anlayışında da Sünniliğin/Ehl-i Sünnet'ten olmanın bu şekilde bir cerh sebebi olarak kabul edilip edilmediğinin araştırılması ve tesbit edilmesidir. Bu bağlamda konu bütünlüğü açısından; genel olarak cerh-ta'dil, cerh ve ta'dilin problemleri, bir cerh sebebi olarak mezhep unsuru, Sünnilik ve Şiiliğin tarihi arka planı, gibi meselelere de mümkün olduğunca yer verilecektir.

TEZİN ÖNEMİ

Klasik hadis usulüne baktığımız zaman mezhebi faktörün çok önemi bir unsur olarak karşımıza çıktığını görürüz. Hadis literatüründe önemli bir yekûn teşkil eden rical kitaplarında mezhebi dolayısıyla cerhe uğramış birçok kişiye rastlamak mümkündür. Usul kitaplarında da Şia, Havariç, Mutezile gibi genel çizginin dışında kalmış olan mezheplerden olmanın bir cerh sebebi olarak kabul edildiği bilinen bir husustur. Fakat bu cerhlerin mezhebi bir taassuptan kaynaklanıp kaynaklanmadığı, şayet böyle bir illiyet söz konusuysa bunun ne ölçüde gerçekleştiği tam anlamıyla ortaya konulabilmiş değildir.

Şia'nın Sünni anlayış tarafından en başlardan itibaren bir bid'at fırkası olarak kabul edilmesi ve bid'atın da Sünni hadis usulünde bir cerh sebebi olarak görülmesi, Sünni camiada Şia'nın hadis faaliyetlerinin de neredeyse mutlak anlamda göz ardı edilmesine sebebiyet vermiştir. Dolayısıyla önceden de belirttiğimiz gibi birçok konuda olduğu gibi Şia'nın hadis anlayışıyla ilgili Sünni merkezli çalışmalar oldukça azdır.

Bununla beraber tersi bir durumun Şii camiada gerçekleşip gerçekleşmediğini, gerçekleştiyse bunun ne ölçüde olduğunun ortaya konulması da önemlidir. Kendi kabuğuna çekilen Şia Sünniliğe olan bakış açısını kendine özgü bir mezhebi taassupla mı şekillendirmiştir? Eğer böyle bir taassup söz konusuysa bunun Şia hadis usulüne ve özellikle de cerh mekanizmasına yansımaları nasıl olmuştur.

Sonuç olarak, mezhebi faktörün hem Sünni hem Şii çevrede ne gibi olumsuz etkilere yol açtığına ortaya koyulması, sorunun kökenine inerek bu etkilerin elden geldiğince ortadan kaldırılabilmesi açısından oldukça önemlidir.

TEZİN AMACI

Hicri ilk asrın sonlarında itibaren Müslümanlar arasında bir takım siyasi ve itikadi fırkalaşmalar baş göstermeye başlamıştır. Bu süreçte Ehl-i Sünnet'in fırkalaşmasını en son tamamlayan mezhep olduğunu söylemek sanıyoruz yanlış olmaz. Zira sünnet ehlinden olmak başlarda en basit anlamıyla, Şiilik, Haricilik, Mutezile gibi siyasi veya itikadi alanda genel tutumdan farklı görüşler benimseyenlerin çizgisine meyletmemiş olmayı ifade ederken ancak Eş'arilik ve Maturidiliğin ortaya çıkmasından sonra Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat adı altında bir mezhep hüviyetini tam manasıyla kazanmıştır. Eş'ari ve Maturidi öncesindeki bu süreçte sünnet ehlini temsil eden grup olarak karşımıza Ashabu'l-hadis çıkar. Doğal olarak Ehl-i Sünnetin hadis usulü olarak kabul gören metodoloji de, ilk asırlarda, çerçevesini ve büyük ölçüde içeriğini Ashabu'l-hadis belirlendiği bir usuldür. Özellikle hicri birinci asrın sonunda ortaya çıkan isnad ilmi ve onu müteakiben boy göstermeye başlayan cerh-ta'dil faaliyetleri bu Ashabu'l-hadis anlayışından büyük ölçüde etkilenmiştir. Ashabu'l-hadis, Ehl-i Sünnet'in içinde kabul edilmesine rağmen ehlu re'y çizgisini –Ebu Hanife'yi bile- büyük ölçüde ta'n eden tutumu doğal olarak Şia'ya karşı daha katı bir şekilde kendini göstermiş, bid'at ehli olarak değerlendirilen Şia büyük ölçüde ilmi faaliyetlerden dışlanarak bir nevi kendi kabuğuna çekilmesi sağlanmıştır.

İşte Şia'nın bu kendi kabuğu içinde yürüttüğü ilmi faaliyetlerine Sünni camia içinden ışık tutma vakti çoktan gelmiştir ancak bu konuda yapılan çalışmalar oldukça azdır. Gerek Şia'ya bakışın yeniden gözden geçirilip hatalı anlayışların ta'dil edilmesi, gerekse iki ekol arasındaki farklılıkların minimize edilmesi açısından Sünni camia içinde bu tür çalışmaların giderek artan bir mesaiyle yapılması, daha fazla geciktirilmemesi gereken bir zaruret halini almıştır. Tezimiz de bu ihtiyaç alanına Sünniliği Şia'da bir cerh sebebi olarak ele almak suretiyle mütevazı bir katkı sunmayı amaçlamaktadır.

GİRİŞ

I. Sünnîliğin Tarihsel Arka Planı

A. Ehl-i Sünnet Kavramının Oluşumu ve Tarihsel Süreçteki Gelişimi

Haricilerle başlayan fırkalaşma hareketlerinde her bir fırkanın kendini tanımladığı nitelikleri, ilk birkaç asır içerisinde genel hatlarıyla ortaya çıkmıştı. Ancak, sonrasında Ehl-i Sünnet olarak nitelenecek olan büyük çoğunluk, henüz müstakil bir oluşumun sahip olması gereken, açık bir şekilde ifade edilmiş olan ayırıcı niteliklere sahip değildi. Kendi özellikleri net bir şekilde ortaya konulmadığı için de kendi dışında kalan fırkalardan yola çıkılarak Ehl-i Sünnet; Cehmî, Rafizî, Kaderî gibi belirgin bir unvanları olmayanlar, bu mezheplerin dışında kalanlar şeklinde tanımlanmıştır.¹ Öyle ki bir Ehl-i Sünnet tanımının ve kapsamının net bir şekilde ortaya konulmadığı bu belirsizlik ortamında Asahabu'l-Hadis'in, Ehl-i Sünnet'in bir mezhep olarak tam anlamıyla teşekkülünden sonra mezhebin içinde kabul edilen Ehlu'r-Re'y'i çoğunlukla cerh etme yoluna gittiği görülür. Bunun ilk akla gelen örneği şüphesiz ki Ehlu'r-Re'y'in en önemli temsilcisi sayılabilecek olan Ebu Hanife'ye karşı yürütülmüş olan cerh faaliyetleridir.²

İlerleyen zamanlarda daha net bir Ehl-i Sünnet tanımının ortaya konmasında Makâlat ve Mîlel-Nihal türü eserlerin önemli etkisi olmuştur. Çünkü bu kitaplarda diğer grupların/fırkaların ve alt kollarının tafsilatlı bir şekilde ortaya konulması, Sünnî görüşün kendi niteliklerini ortaya koymasına yardımcı olmuştur.³ Ancak bu durum Ehl-i Sünnet'in mezhebî hüviyete bürünmeden önce, temel konularda kendine mahsus görüşlerinin bulunmadığı şeklinde anlaşılmamalıdır. Her ne kadar kendine has özellikleriyle ortaya çıkan bir Ehl-i Sünnet'ten, ancak 3. yüzyılda el-Eş'arî ve el-Mâturidi ile birlikte söz edilebilse de, mezhebe düşünsel anlamda katkısı bulunan Ebu

¹ Muammer Esen, *Ehl-i Sünnet Kavramının Doğuşu ve Sünnî Anlayışlar* (doktora tezi), A.S.B.E., Ankara, 1995, s. 88.

² İsmail Hakkı Ünal, *İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefî Mezhebinin Hadis Metodu* (doktora tezi), A.Ü.S.B.E., 1989, S. 263-302.

³ Mehmet Evkuran, *Sünnî Paradigmayı Anlamak*, Ankara Okulu, 2005, s. 93.

Hanife (ö.h. 150), İmam Malik (ö.h. 179), İmam Şafî (ö.h. 204) gibi alimlerin daha önce yaşamış oldukları unutulmamalıdır.

Ehl-i Sünnet'in siyasal ve itikadî görüşlerinin belirginleşmesinde bid'at ehli olarak niteledikleri diğer mezheplerin etkisi büyüktür. Şiâ ve Haricilerin siyasi konularda; Kaderiye, Mutezile, Mücessime ve Müşebbihe gibi grupların itikadî konularda; ilk aşamalardan itibaren daha sistematik olan görüşleri, Ehl-i Sünnet'in kendi görüşlerini sistematik hale getirdiği süreçte bir nevi mezhebin sınırlarını gösteren kırmızıçizgi vazifesini üstlenmiştir. Örneğin Mu'tezile'nin zât ve sıfatı bir kabul eden anlayışı, Ehl-i Sünnet'in ilâhî sıfatlar konusundaki anlayışının üst sınırını belirlerken, müşebbihe ve mücessimenin sıfatlarını maddileştirdikleri Tanrı anlayışı alt sınıra tekabül etmiştir. Ehl-i Sünnet'e göre birisi ifrat diğeri tefrit olan bu anlayışlar yerini, 'ne aynısı ne gayrısı' anlayışına bırakmıştır. el-Pezdevî'nin (ö. 493-1099) şu sözleri tam da bu durumu açıklar mahiyettedir: "Cehmiyye, Mu'tezile ve Kaderiyye gibi ilim, kudret, icad ve tekvin gibi bütün sıfatları nefyetme konusunda aşırılığımız yoktur. Buna karşılık biz ispatta da Hanbeliler, Kerramiler ve Mücessime gibi cisim, organlar, intikalle birlikte inme ve arşa oturmayı ispatta aşırı değiliz."⁴ Ancak rivayet ettikleri birtakım tecsim, teşbih vb. içerikli rivayetlerin etkisiyle Ashabu'l-Hadis içerisinde de bu görüşlere meyleden kimselerin bulunduğu tarihi bir vakıadır. Yine; "Ehl-i Sünnet Kuran'ın Allah kelâmı olduğunu ve mahlûk olmadığını söyleyenlerdir"⁵, "Ehl-i Sünnet tıpkı İslam Ümmetinin diğer ümmetler içinde vasat ümmet olması gibi, ümmetin fırkaları arasında vasat olan ve Haricilerle Rafıziler arasında orta yol tutan bir fırkadır"⁶ gibi Ehl-i Sünnete yönelik tanımlamalar da ifade ettiğimiz bu durumu açıklar niteliktedir.

Hadis/Sünnetin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat mezhebi için sahip olduğu merkezi konum su götürmez bir gerçektir. Hz. Peygamber'in vefatından itibaren onun sünnetleri Müslüman toplum için Kur'an'dan sonra en önemli yol gösterici unsur olagelmıştır.

⁴ İmam Ebu Yusr Muhammed el-Pezdevî, *Ehl-i Sünnet Akaidi*, çev. Şerafeddin Gölcük, byy, 1980, s. 340.

⁵ Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sunne*, I, 152.

⁶ İbn Cema, Muhammed b. İbrahim b. Sadullah (ö.h.727), *İzahu'd-Delil fi Kat'i Huceci Ehl't-Ta'til*, thk. Vehbi Süleyman Ğavici, el-Elbani, Daru's-Salam, 1980, s. 60.

Nitekim Watt'a göre sünnet kelimesinin etimolojik yapısı incelendiğinde, Sünnîlik ile İslam öncesi Arap kültürü arasında göz ardı edilmemesi gereken bir ilişki ortaya çıkar:

Müslümanların büyük çoğunluğu Hz. Peygamber'in sünnetini yani onun tarafından yerine getirilmiş esasları takip ettikleri için kendilerine Sünnî denilmektedir. Aslında bu anlayışın kökleri, İslam öncesi devirlere kadar gitmektedir. Göçebe olarak yaşayan halk, gayet muhafazakârdı; kurtuluş ve refahını atalarının izinden giderek, yani hayatta karşılaşılan güçlüklerle onlar gibi göğüs gererek elde edeceğine inanıyordu. Sünnet kelimesi aslında çiğnenmiş yol anlamına gelir. İnsan düşünmeye koyulunca, çöldeki bir yolcu için belli bir izi 'çiğnenmiş bir yolu' takip etmenin ne kadar önemli olduğunu anlar. Eğer yolcu bu izden ayrılırsa, yolunu hatta hayatını kaybedebilir. İşte bu anlayış daha sonraki İslam düşüncesine tesir etmiştir. İtikadî konulardaki sapmalara da bid'at adı verilmiştir.⁷

Watt'ın Sünnîlik hususunda ifade ettiği bu görüşün diğer mezhepler için de büyük oranda geçerli olduğu kanaatindeyiz. Hz. Peygamber'in sünnetine ittiba, yalnızca Müslümanların çoğunluğunu oluşturan Ehl-i Sünnet'e has bir özellik değil, bütün mezheplerin Kuran'dan sonraki ikinci büyük ortak paydasıdır. Farklılık bu ittibanın keyfiyeti noktasındadır. Mütevatir sünnetler söz konusu olduğunda farklılıkların en düşük seviyeye inmesi göstermektedir ki, Hz. Peygamber'e tâbi olma konusunda mezhepler arası ayrışmanın temel kaynağı ahad hadislerdir. Zira mezhepler arası birbirine muhalif unsurların en fazla ortaya çıktığı alanlardan birisi belki de en önemlisi mezheplerin bu ahad hadisleri ihtiva eden eserleridir. Ancak, sadece Hz. Peygamber'e mütâbaat değil mezheplerin genel manada birbirinden farklılaşmasında da kanaatimiz o ki ahad hadislerin rolü büyüktür. Mezheplerin oluşumunda siyasi faktör her ne kadar daha öncelikli bir işlev gördüyse de, mezhepler arası farklılıkların köklü hale getirilmesinde, farklı mezheplerin hadise olan yaklaşımlarının ve hadisi kendi meşruiyetlerini temellendirmek için bir araç olarak kullanmalarının daha etkin bir işlev gördüğünü düşünmekteyiz. Örneğin Şiâ ile Ehl-i Sünnet'in hadise yaklaşımlarındaki temel fark, Şiâ'nın Ehl-i Beyt imamlarının sözlerini de hadis olarak değerlendirmesidir.⁸ Bu durum Şiâ'nın Ehl-i Beyt imamlarını da tıpkı peygamberler gibi masum kabul

⁷ Watt, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. Mehmet S. Aydın, Ankara, 1982, s. 56-57.

⁸ Cemal Sofuoğlu, **Şiâ'nın Hadis Anlayışı**, A.Ü.İ.F. basılmamış doktora tezi, 1977, s. 60.

etmelerini desteklemektedir.⁹ Dolayısıyla Şiâ'nın hadise yaklaşımı, onu Ehl-i Sünnet'ten ayıran an önemli itikadî meselelerden birisinde, mezhebî farklılaşmayı destekleyen önemli bir işlev görmektedir. Hemen her mezhebin kendi meşruiyetini ortaya koyup, diğerlerinin yanılğı içinde olduklarını/bid'ata düştüklerini "kanıtlayabilmek" için ağırlıklı olarak hadislerden yararlandığı tarihi bir gerçeklik olarak karşımıza çıkmaktadır.

Ehli Sünnet kavramının bir akîdeyi ifade eder tarzda kullanımı hicri 2. yüzyılın başlarına rastlamasına rağmen, onun sistemli bir şekilde ortaya konulması 3. yüzyılın sonlarını bulmuştur. Buna göre Ehli Sünnet doktrininin kurucuları yaygın kanaate göre el-Eş'arî ve el-Maturidî olarak kabul edilir. Tabir, onu ilk olarak kullanan İbn Sirin(ö. 110 h.)'den itibaren el-Eş'arî ve el-Maturidî'nin yaşadığı 4. asra kadar daha birçok kimse tarafından kullanılmıştır. Bunlardan bazıları; Eyyub es-Sahtiyânî(ö. 131 h.), Sufyan es-Sevrî(ö. 161 h.), Fudayl bin İyaz(ö. 187 h.), Halife bin Me'mun(ö. 218 h.), Ahmed bin Hanbel(ö. 241 h.), Ebu Davud es-Sicistânî(ö.275 h.), Ebu Hatim er-Razî(ö. 275,77 h.), İbn Kuteybe(ö. 276 h.), Harb bin İsmail el-Kirmânî(ö. 280 h.), Ebu Ca'fer, Muhammed bin el-Hasen bin Harun(ö. 303 h.)'dur. Hicri 3. asırdan sonraki dönemde Ehlu's-Sunne tabirinin değişik terkipler içindeki farklı kullanımları da söz konusudur. 'Ehlu'l-Hakk ve Sunne', 'Ehlu'l-Hakk ve Sunne ve'l-Asar', 'Ehlu's-Sunne ve Mutebeu'l-Asar', 'Ehlu'-Asar ve's-Sunne', 'Ehlu's-Sunne ve'l-Hadis', 'Elu's-Sunne ve'l-İstikame', 'Ehlu's-Sunne ve'n-Naql', 'Ehlu'd-din ve's-Sunne' bunlardan bazılarıdır.¹⁰

Bu noktada karşımıza, el-Eş'arî ve el-Maturidî öncesinde de farklı şekillerde de olsa yaklaşık iki yüzyıllık bir kullanıma sahip olan kavramın, bu iki yüzyıllık zaman dilimi içerisinde kimlere ithâfen kullanıldığı sorusu çıkmaktadır. Bir görüşe göre bu tabir Ashâbu'l-Hadis için kullanılmıştır.¹¹ Meseleyi bu kavramın kullanımı üzerinden ele almayan bir diğer bir görüşe göre ise Ehl-i Sünnet'in tarihsel süreci Mürcie ile

⁹ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mustafa Öztürk, *Tefsirde Ehl-i Sünnet Şiâ Polemikleri*, Ankara Okulu,2009, s. 44.

¹⁰ M. Hayri Kırbasoğlu, *"Ehlu's-Sunne Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mülâhazalar"*, İslami Araştırmalar, 1986, s. 72

¹¹ Kırbasoğlu, a.g.m., 78-79.

başlar.¹² Bu, bir tezat olarak değil de, bir iç içe geçmişlik durumu olarak açıklanabilir kanaatimizce. Zira her iki grup da, önce siyasi sonra da itikadî olarak keskin sayılabilecek çizgilerle çoğunluktan, bir yönüyle ayrılan, diğer yönüyleyse dışlanmış olan Havaric, Şiâ ve Mutezileye karşın bu çoğunluğun önemli iki temsilcisi olmuştur. Mürcie sosyal ve siyasal tutum anlamında Ehl-i Sünnet'e öncülük ederken, Ashabu'l-Hadis tutumdan ziyade Ehl-i Sünnet'in zihniyet boyutunda etkili olmuştur. Ehl-i Sünnet'in, sahabilerin de dahil olduğu ilk dönem siyasi olaylarında taraf tutmayan yaklaşımı ve büyük günah işleyenin durumunu Allah'a irca etmesi onun Mürcii karakterine örnek olarak verilebilir.¹³ Ashabu'l-Hadis'in re'yi geri plana itip nakli önceleyen anlayışı Ehl-i Sünnet fıkhında İmam eş-Şafiî'nin, kelimasında da İmam el-Eş'arî'nin ön plana çıkmasıyla ile kendini göstermiştir. Nitekim eş-Şafiî'yle birlikte hukukî doktrinlere giren nebevî hadislerin sayısında ciddi bir artış yaşanmış olması bunun bir göstergesidir.¹⁴ el-Eş'arî'ye bakıldığında da onun Ashabu'l-Hadis'in karşı olduğu kelâmî yöntemi kullanmakla birlikte, Ashabu'l-Hadis'in itikadî görüşlerini, özellikle de Ashabu'l-Hadis'in itikadî alandaki temsilcileri sayılan İbn Kullab, Muhasibî ve Kalanisî'nin yolundan gitmek suretiyle benimsemiş olduğu görülür.¹⁵ Ama elbette ki Ehl-i Sünnet'in bu iki farklı boyutunda etkili olan grupları Mürcie ve Ashabu'l-Hadis'le sınırlayamayız. Bunların dışında, fıkhıta Hanefilik, kelimada Maturidîlik içerisinde ana hatlarıyla devam eden Ehlu'r-Re'y ekolünün de Ehl-i Sünnet'in önemli birleşenlerinden biri olduğu unutulmamalıdır. Bu ekollerin Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Mezhebî'ne olan etkileri ileride daha ayrıntılı bir şekilde ele alınacaktır.

Bütün diğer mezheplerde olduğu gibi Ehl-i Sünnet'in ilerleyen dönemlerinde de kendi mezhebini Hz. Peygamber zamanına dayandırma eğilimi baş göstermiştir. Bu anlayışa göre diğer bütün fırkalar, en başından beri var olan Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ten ayrılarak ortaya çıkmıştır. Bu konuda İbn Teymiye'nin şu sözü bu durumu daha net bir şekilde ortaya koyacaktır: "Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat Mezhebi, daha Allah

¹² Muammer Esen, **Ehl-i Sünnet**, Ankara Okulu, 2009, s. 152; Hüseyin Atay, **Ehl-i Sünnet ve Şiâ**, A.Ü.İ.F. yayınları, 1983, s. 168.

¹³ Nitekim çatışmadan uzak kalarak bir köşeye çekilme şeklindeki siyasal pasifizmi öven hadisler büyük oranda bu grubun bir ürünü olarak değerlendirilebilir.(Sönmez Kutlu, **İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler**, Ankara, 2000, s.35.

¹⁴ Wael b. Hallaq, "Eş-Şafiî Hukuk ilminin baş mimarı mıydı?" çev. İsmail Hakkı Ünal (haz. M. Hayri Kırbaçoğlu) **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Eş-Şafiî'nin Rolü**, Ankara, 2000, s. 49-72.

¹⁵ Mehmet Keskin, **Eş'arîliğin Teşekkül Süreci**, doktora tezi, Ankara, 2005, s. 49-67.

Ebu Hanife'yi, Malik'i, eş-Şafî'yi ve Ahmed (b. Hanbel)i yaratmadan önce de bilinen kadîm bir mezheptir. Buna muhalif olanlarsa Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'e göre mübtedî sayılırlar.”¹⁶ Nitekim Sünnî kaynaklarda diğer gruplar için olduğu gibi Ehl-i Sünnet için de fırka kelimesinin kullanımı söz konusu değildir. Zira kendisini merkez olarak kabul eden Ehl-i Sünnet'in bu tabiri, 'bid'at fırkaları' bağlamında kendisinden ayrılan gruplar için kullandığı görülür. Yine bazı ayet¹⁷ ve Hz. Peygamber'e dayandırılan bazı rivayetler de Ehl-i Sünnet'in tek hak mezhep olduğunu temellendirmek için kullanılmıştır. Ancak tarihi veriler yukarıda da belirttiğimiz üzere Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat adı altında doktrinel yapılanmasını tamamlamış bir mezhepten, 3. yüzyıla kadar bahsedilemeyeceğini göstermektedir. Bu zamana kadarki süreçte El-i Sünnet'in nüvelerini içinde barındıran ve kendisinden kopuşların yaşandığı bir topluluk söz konusudur. Fakat bu topluluk bugün bizim anladığımız manadaki Ehl-i Sünnet mezhebine karşılık gelmemektedir. Bu topluluğu Ehl-i Sünnet olarak nitelemek yerine onlar için 'İslam Cemaati' tabirini kullanmak daha doğru olacaktır.¹⁸ Her ne kadar 3. asırda el-Eş'arî ve el-Maturidî'nin etkisiyle Ehl-i Sünnet kavramı, itikadî bağlamda, daha belirgin bir anlam çerçevesine kavuşmuş olsa da, onun hangi grupları kapsadığı konusu sonraki asırlarda da tam bir netlik kazanamamıştır. Örneğin hicri beşinci asra baktığımızda, Eş'arî ve Hanbeli çatışmasının yoğun bir şekilde yaşanmaya devam ettiğini görürüz. Hatta durum, iki grubun karşılıklı olarak birbirini küfürle ithamına kadar varmıştır.¹⁹ Aynı şekilde bu dönemde Horasan bölgesinde de bu kez Hanefilerle Eş'arîler arasında hicri VI. asrın sonlarına kadar süren bir gerilim ortamının olduğunu görürüz.²⁰ Sanıyoruz ki Ehl-i Sünnet kavramı, bugün Ehl-i Sünnet içerisinde kabul edilen gruplar arasındaki mücadelelerin asgari bir düzeye indiği bir zaman diliminden sonra, kapsamı belirgin bir yapıya kavuşabilmiştir.

¹⁶ İbn Teymiye, *Minhacü's-Sunne*, II, 482.

¹⁷ Örn; Âl-i İmran/106: "Nice yüzlerin ağardığı, nice yüzlerin de karardığı günü (düşünün.) İmdi, yüzleri kararanlara: İnanmanızdan sonra kâfir mi oldunuz? Öyle ise inkâr etmiş olmanız yüzünden tadın azabı! (denilir)." Bu ayetteki yüzleri ağaranlar Ehl-i Sünnet, yüzleri kararanlar da Ehl-i bid'at olarak te'vil edilmiştir. Bkz: İbn Kesir, *Tefsir*, I, 390

¹⁸ Esen, *a.g.e.*, s. 92.

¹⁹ Mehmet Kalaycı, *Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet*, A.Ü.İ.F., Yüksek lisans tezi, s. 68.

²⁰ Kalaycı, *a.g.e.*, s. 76.

B. Ehl-i Sünnet'in Teşekkülünde Etkili Olan İmamlar

a. Ebu Hanife

Tam adı Numan b. Sabit b. el-Merzuban olan Ebu Hanife hicri 80 yılında Kûfe'de doğmuştur. Döneminin önemli alimleri olan Hammad b. Ebî Süleyman, Abdullah b. Abbas'ın kölesi İkrime(ö. h. 105), Abdullah b. Ömer'in azadlı kölesi Nâfi(ö. h. 117) ve Ata b. Ebî Rabah'tan ders almıştır. Onun ilmi ders aldığı hocalar vasıtasıyla, ilim ve fıkhiyla tanınmış dört büyük sahabiye²¹ dayanmaktadır.²²

Onun itikadî meselelere dair yazmış olduğu Fıkhu'l-Ekber adlı bir eserinin bulunmasından ötürü ilme kelamla başladığını savunanlar vardır. Ancak onun yaşadığı dönemde henüz bir kelam ilminden bahsetmek pek de mümkün gözükmemektedir. Nitekim ez-Zehebî de Ebu Hanife'nin ilimler arasındaki tercihini anlatan rivayeti değerlendirirken, onun kelamı niçin seçmediğiyle ilgili olan bölümle ilgili olarak: "Bunun sıhhatini en iyi Allah bilir, o vakitte kelam ilminin mevcut olduğunu biz bilmiyoruz" demektedir.²³

İlk dönem Ehlü'r-Re'y ekolünün merkezi olarak kabul edilen Kûfe'de yetişen Ebu Hanife, Ehlü'r-Re'y'in en önemli temsilcilerinden birisi olmuştur. Bu yönüyle o da diğer Ehlü'r-Rey mensupları gibi, Ashabu'l-Hadisın eleştirilerine, hatta cerhlerine maruz kalmaktan kurtulamamıştır. Büyük ölçüde, o zamanlardan itibaren etkisini göstermeye başlayan mezhep taassubunun bunda etkili olduğu açıktır.²⁴ Yine onun maruz kaldığı hücumların ardındaki sebeplerden birisi de şüphesiz onun mevali olmasıdır. Nitekim aynı şekilde Kûfe ve Hicaz ekolleri arasındaki çekişmede de Arap-mevali farklılığının önemli bir etken olarak ortaya çıktığı görülür. Bu noktada Fahrüddîn er-Razî'nin imamlar arasında sadece eş-Şafiî'nin Ashabu'l-Hadisın gerçek imamı sayılabileceği iddiasını gerekçelendirme şekli bahsettiğimiz duruma daha iyi ışık tutmaktadır. Buna göre, "İmamlar Kureys'tendir" hadisine uygun olarak, mezhep

²¹ Ömer b. el-Hattab, Ali b. Ebî Talib, Abdullah b. Mesud ve Abdullah b. Abbas.

²² İ. Hakkı Ünal, a.g.e., s. 2-7.

²³ Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VI, 398; Ünal, a.g.e., s. 5.

²⁴ Mezhep taassubunun diğer bir şekli de övgüye yönelik aşırı rivayetler olarak kendini göstermiştir. Bu anlamda menâkıb kitaplarında Ebü Hanîfe veya Nu'mân adında bir şahsın geleceği, ümmetin ışığı olacağı, dini ve sünneti ihya edeceği mealinde bazı hadislerle rastlamak mümkündür. Diğer büyük alimler için de benzer rivayetler söz konusudur.

imamları arasında imamlığı gerçekten kabul edilebilecek olan kişi yalnızca bir Kureyşî olan İmam eş-Şafî'dir.²⁵

Sünnî yapılanmaya ilk ciddi katkıyı yapan Ebu Hanife'dir. Hatta Watt'a göre o Ehl-i Sünnet'in teşekkülünde katkısı en fazla olan kimsedir.²⁶ O Ehl-i Sünnet'in oluşumundaki yegâne rolünü bir müçtehit imam olarak oynamamış, itikadî konulara dair yazdığı eser olan *el-Fıkhu'l-Ekber* ile bu alanda da mezhebe önemli katkılarda bulunmuştur. *el-Fıkhu'l-Ekber*'de değinmiş olduğu tevhid,²⁷ nübüvvet,²⁸ büyük günah,²⁹ mucize, keramet, istidrac, ru'yetullah,³⁰ iman-islam,³¹ şefaati³² ve ahiret³³ gibi konulardaki görüşleriyle Ebu Hanife'nin Ehl-i Sünnet kelamının temellerini attığı kabul edilir. Büyük günah konusundaki görüşlerinden dolayı hem Ehl-i Sünnet içinden bazı kimselerce, hem de Havaric, Mu'tezile ve Şiâ tarafından Mürcie içinde değerlendirilmiştir. Bununla birlikte o daha çok bir fıkıh imamı olarak tanınmış ve en önemli fıkıh mezheplerinden biri olan Hanefiliğin kurucusu olarak kabul edilmiştir. Aynı zamanda o Ehl-i Sünnet içerisindeki re'y ehlinin önde gelen temsilcilerindendir.

b. İmam eş-Şafî:

Muhammed b. İdris eş-Şafî hicri 150 yılında Gazze'de³⁴ dünyaya gelmiştir. Curcanî dışındaki alimler onun Kureyş Kabilesi'nin Muttalibî kolundan olduğu konusunda ittifak etmiştir. İmam eş-Şafî'nin Kureyşî olması, "İmamlar Kureyştendir"³⁵, "Kureyş'ten öğrenin, Kureyş'e öğretmeye kalkmayın, Kureyş'i öne

²⁵ er-Razi, *Menâkıb*, 133-134; Ünal, a.g.e., s. 42.

²⁶ Watt, *İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri*, s. 178.

²⁷ Allah isim ve sıfatları ile vardır, bunlar sonradan olmuş değildir. Kuran Allah'ın kelimidir. Onu bizim telaffuzumuz, yazmamız ise mahluktur. Kulların bütün fiilleri kendi kesbleridir. Ancak bu fiillerin yaratıcısı Allah'tır.(Ebu Hanife, *el-Fıkhu'l-Ekber*, 1323, 12-49.)

²⁸ Peygamberler büyük ve küçük günahlardan münezzehtir. Hz. Peygamber insanların en faziletlisidir. Ondaki sonraki fazilet sırası da dört halifenin sırasıyla aynıdır.(A.g.e., 50-63)

²⁹ Büyük günah kişiyi imandan çıkarmaz. Şirk dışındaki günahları Allah dilerse bağışlar. (A.g.e., 64-70)

³⁰ Müminler cennette Allah'ı keyfiyetsiz bir şekilde gözleriyle göreceklerdir.(A.g.e., 74-75)

³¹ İman tasdik cihetinden artıp eksilmez. Ancak yakın cihetinden kişiye göre farklılık gösterir. İslam Allah'ın emirlerine boyun eğmektir.(A.g.e., 78-80)

³² Peygamberlerin büyük ve küçük günah sahiplerine şefaati haklıdır.(A.g.e., s.84-85)

³³ Ahirette ameller mizana vurulacaktır. Cennet ve Cehennem yaratılmıştır. Kabir azabı ve kabirdeki sorgu haklıdır. (A.g.e., 85-90)

³⁴ Onun Asalan ve Yemen'de doğduğuna dair farklı rivayetler de söz konusudur. Bkz. Hatib, *Tarih*, II/59.

³⁵ Beyhakî, *Menakıb*, I/19; Abbadî, *Tabakat*, s. 6-7.

geçirir, onun önüne geçmeye kalkmayın”³⁶ gibi rivayetlerin de etkisiyle, menâkıb yazarları tarafından özellikle vurgulanan bir husus olmuştur.³⁷

eş-Şafiî iki yaşında, babasını kaybetmesinin ardından annesi tarafından amcalarının yanına Mekke’ye götürülür. Maddi sıkıntılardan ötürü buradaki eğitimi oldukça zor şartlarda gerçekleşir. 15-20 yaşlarındayken ders almak üzere Medine’ye Malik’in yanına gider. Onun zekasını ve fesahatini beğenen Malik onun talebeliğe kabul eder. Malik’in vefatından sonra bir müddet Yemen’de idari görevde bulunur. Bu görevi sırasında valiyle ters düşer ve vali tarafından Halife Harun Reşid’e, isyancı alevi elebaşlarından biri olarak şikayet edilir. Bunun üzerine tutuklanarak Bağdat’a getirilir. Ancak halifenin İmam eş-Şafiî’nin hocası İmam Malik’e olan muhabbeti³⁸ ve İmam eş-Şafiî’nin İmam Malik’e talebelikleri sırasında tanıştığı İmam Muhammed’in de o sırada halifenin yanında bulunması sonucu halife İmam eş-Şafiî’yi bağışlar.³⁹ Bu olaydan sonra Mekke’ye dönen eş-Şafiî, 195 yılında tekrar Bağdat’a gelir ve burada dersler vermeye başlar. Hem hadis hem de rey ekollerinin görüşlerini öğrenmiş olan eş-Şafiî, hadise gereken önemin verilmediğini düşünerek hadis ve sünneti müdafaaya başlar. Böylelikle eş-Şafiî, rey ekolünün ağır bastığı Bağdat’a yeni bir soluk getirmiştir. 199’da Mısır’a giden eş-Şafiî burada yeniden gözden geçirdiği görüşlerini el-Umm adlı eserinde toplamış ve hicri 204 yılında Mısır’da vefat etmiştir.⁴⁰

Watt, Ehl-i Sünnet akîdesine en fazla etki eden kişinin Ebu Hanife olduğunu söylese de, ilk asırlardan itibaren İslami düşüncede eş-Şafiî çizgisinin daha derin izler bıraktığı görülür. İmam eş-Şafiî çoğulukla Ehlu’r-Re’y ve Ashabu’l-Hadis arasında uzlaştırmacı bir figür olarak konumlandırılmıştır. Hadislere Ashabu’l-Hadis verdiği aynı değeri vermesi ve bunun yanında kıyası da kabul ediyor oluşu bu konumlandırmadaki temel saik olarak karşımıza çıkar. Ancak o esasında ahad hadisleri, hemen hemen Kuran ile eşit düzeyde olan ve genel geçer normların ifade edildiği nasslar şeklinde formüle ederek, Ashabu’l-Hadis nihâî aşamada Re’y ehline galip gelmesini sağlamıştır. Bu formülasyonunda en önemli desteği şüphesiz Kuran’dan almıştır. Bu bağlamda “Biz

³⁶ Eş-Şafiî, *Müsned*, II/194, no 691; Beyhakî, *Menakıb*, I/24.

³⁷ Irk ve sınıf ayrımına yönelik leh ve aleyhteki rivayetlerin sahih olmadığı yönündeki değerlendirme için bkz.: Hatiboğlu, *İslam’da İlk Siyasi Kavmiyetçilik*, A.Ü.İ.F dergisi., XXIII/121-213.

³⁸ Hâbil Nazlıgöl, *İmam eş-Şafiî’nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri* (doktora Tezi), A.Ü.S.B.E., 1993, s. 15.

³⁹ er-Razi, *Âdab*, s. 78-128, 166-167; Beyhaki, *Menakıb*, I/111-120.

⁴⁰ Nazlıgöl, *a.g.e.*, s. 19-24.

sana Kitabı ve Hikmeti verdik”⁴¹ ifadesindeki hikmeti sünnet olarak kabul ederek, sünnetin de tıpkı Kuran gibi ilahi vahye dayandığı fikrini, görüşlerini temellendirmede en önemli asıl olarak kullanmıştır. İsmet sıfatının, vahyi iletme noktasındaki bir korunmuşluk olarak değil de, her anlamda Hz. Peygamber’in hatalardan korunması şeklinde algılanması da, sünnetin/hadisın ilhamî bir vahiy olduğu kabulünü desteklemiştir. İmam eş-Şafiî’nin, “Ruhu’l-Emin’in kalbime ilka eylediğine göre, hiçbir canlı rızkını tamamlamadan ölmeyecektir. O halde rızkınızı güzelce talep edin”⁴² hadisi bağlamında söylediği şu söz onun sünnete bakışını net bir şekilde ortaya koymaktadır: “Cebrail’in Rasulullah’ın kalbine ilham eylediği şey onun sünneti ise bu Allah’ın zikrettiği hikmet demektir. Cebrail’in kitap olarak getirdiği şey de Allah’ın Kitabı’dır.”⁴³

Sünnetin de Kuran gibi ilahi kaynaklı olduğu algısı, doğal olarak Kuran’dakine benzer şekilde hadis için de söz konusu olan lâfzî bir bağlılığı beraberinde getirmiştir. Hadislerin mana ile rivayetinin hoş görülmemesinde bu anlayışın izlerine rastlamak mümkündür. Ancak lâfzî mütevatir olduğu söylenen hadislerin dahi çeşitli tariklerinde lafız farklılıklarının bulunması, böyle bir lâfzî kabulün mümkün olmadığını gözler önüne sermek için yeterlidir. Ne yazık ki Sünnî gelenekte bu durum göz ardı edilerek çoğunlukla hadisin lafzî ön planda tutulmuş ve bunun sonucu olarak da Hz. Peygamber’in sünnetinin evrenselliğinin garantisi olan ilkesel boyut ortaya çıkarılamamıştır. Bu anlamda Hz. Peygamber’in özel bir olay bağlamında söylediği bir sözün veya sergilediği bir tavrın genele teşmil edilerek bir kaide olarak kabul edilmesi kimi zaman İslam’ın ruhuyla bağdaşmayan durumların ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Nasr Hâmid Ebu Zeyd bu durumu şu örnekle açıklamaktadır:

Örneğin eş-Şafiî, rivayet edilen bir hadise kıyasla, kölenin mirasçı olamayacağını düşünür: “Kim bir köle satarsa ve kölenin de malı varsa, onun malı, alıcı şart koşmadıkça, satıcındır.” Bu sözü vahiy ürünü sünnet çerçevesine sokmak, özgürlüğü asıl, köleliği arızı bir durum sayan Şeriat’ın tümel amaçlarıyla çatışır. İslam’a daha uygun olan

⁴¹ en-Nisâ, 4/113.

⁴² eş-Şafiî, *Er-Risale*, s. 93-102.

⁴³ Eş-Şafiî, *er-Risale*, s. 103.

yaklaşım, bu sözün, kabul edilmiş alım-satım örflerini ve muamelat şartlarını bilen bir tüccar olarak Rasulullah'ın özel bir bağlamda belirttiği bir görüş olduğudur.⁴⁴

Nitekim gene bu lâfzî yaklaşım, sağlam senedler eklenerek nakledilen birtakım uydurma hadislerin geleneğe sızmasına ve bu yolla bir takım kusurlu yaklaşımların İslam'a mal edilmesine sebep olmuştur.

eş-Şafîî'nin hadislerin Kuran'a arzı noktasındaki görüşleri de değinilmesi gereken önemli bir meseledir. Onun bu konudaki görüşü sünnetin de ilahî kaynaklı olduğu şeklindeki görüşüyle paralellik arz eder. Buna göre ilahî menşeli olan iki şeyin birbirine tearuzu söz konusu olamayacağından arz işlemi gereksizdir. Diğer taraftan eş-Şafîî'nin sünnetin Kuran'a arzını kabul etmesi, onun müstakil bir asıl olarak sünnetin otoritesini sağlamaya yönelik çabalarıyla çelişmesi anlamına gelirdi. Çünkü sünneti Kuran'a arzın kabulü, sünneti Kuran'a bağımlı bir hale getirmektedir. Bu durum Kuran'a aykırı olduğu düşünülen hadislerin reddedilebilmesine kapı aralar ki bu, hadisin/sünnetin ilahi menşeli olduğunu düşünen İmam eş-Şafîî'nin kabul edemeyeceği bir şeydir. Ayrıca 'arz'ı kullanarak kötü niyetli kimselerin sahih hadisleri kolaylıkla reddedebileceği endişesi de onun arza karşı kesin tavır almasının saiklerinden biri olarak kabul edilebilir.⁴⁵ Nitekim hadislerin Kuran'a arzı konusundaki rivayetler Ashabu'l-Hadis tarafından sahih olarak kabul edilmemiştir. İmam eş-Şafîî'nin de bu konudaki tutumu Ashabu'l-Hadis'inki gibidir. Nitekim İmam eş-Şafîî'ye, "Benden size geleni Allah'ın Kitabına arz edin. Ona uyanı ben demişimdir, ona uymayanı ben dememişimdir." rivayetinin Kuran'la yetinmek isteyen kişiye delil olup olamayacağını soran kişiye İmam eş-Şafîî, "Bu rivayet meçhul bir kişinin munkatı rivayetidir ve biz böyle bir rivayeti bir şeyin delili olarak kabul edemeyiz." demiştir.⁴⁶

Sünneti Kuran'la eşit düzlemde konumlandıran İmam eş-Şafîî'nin 'arz'ı kabul etmemesi onun açısından tutarlılığın bir gereğidir. Ancak o her ne kadar bununla hadislerin inkârının önünü almaya çalışmış olsa da, kendisinden sonra çoğunluğa da

⁴⁴ Nasr Hamid Ebu Zeyd, "İmam Eş-Şafîî ve Orta Yol İdeolojisinin Tesisi", (Hzr. Hayri Kırbasoğlu), **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Eş-Şafîî'nin Rolü**, Kitabiyat, Ankara, 2000, s. 107.

⁴⁵ İmam Eş-Şafîî'nin arz konusundaki yaklaşımı hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Nazlıgül, a.g.e., s. 107-120.

⁴⁶ Eş-Şafîî, a.g.e., s. 224-225.

egemen olan bu anlayış, Kuran'ın ruhuyla bağdaşmayan birçok rivayetin hadis literatürüne girmesine zemin hazırlamıştır denebilir.

c. Ahmed b. Hanbel

Ehl-i Sünnet akîdesinde önemli bir yere sahip olan kimselerden birisi de şüphesiz Ashabu'l-Hadis deyince akla ilk gelen isim olan Ahmed b. Hanbel'dir. Tam adı Ahmed b. Muhammed b. Hanbel b. Hilal olan Ahmed b. Hanbel hicrî 164 senesinde Bağdat'ta doğmuştur. Babası o daha çocukken ölmüş, o da dedesine nisbetle İbn Hanbel diye anılmıştır.⁴⁷ Hadis tahsiline 177 yılında başlamış, 183 yılına kadar çeşitli hocaların hadis meclislerine devam etmiştir. Sonrasında, Kûfe, Basra, Vasıt, Mekke ve San'a'yı kapsayan ve yaklaşık 17 yıl süren bir seyahat dönemi başlar hayatında. Bu şekilde devrinin birçok meşhur muhaddisinden hadis almıştır.⁴⁸ Onun hadis rivayetine 40 yaşından sonra başladığı ifade edilir. Sayıları beş bini bulan meclislerde hadis rivayet etmiştir.⁴⁹ Abbasi halifesi Me'mun'un hilafete geçmesiyle başlayan ve Mihne olarak isimlendirilen süreçte, siyasi otoritenin şiddetli takibatına uğrayan Ahmed b. Hanbel, yaşadıkları karşısında gösterdiği dirençle, bu sürecin sembol ismi haline gelmiştir. Kendisine nisbet edilen eserlerden çoğu kendisine yöneltilen sorulara verdiği cevapların talebeleri tarafından derlenmesi şeklinde ortaya çıkmıştır. Zaten ona nisbet edilen bazı sözler onun yazıya karşı olduğunu ortaya koymaktadır.⁵⁰ Oğlu Abdullah yazıya karşı olmasına rağmen ona niçin Müsned'i yazdığını sorduğunda "Bu kitabı insanlar Rasulullah'ın sünnetinde ihtilaf ettiklerinde müracaat etsinler diye imam olarak yazdım" cevabını vermiştir.⁵¹ Hicri 241'de Bağdat'ta vefat eden Ahmed b. Hanbel burada medfundur.

Ahmed b. Hanbel hadise verdiği önemle, yukarıda da belirttiğimiz üzere rahatlıkla Ashabu'l-Hadis'in en önemli temsilcisi olarak kabul edilebilir. Ona göre herhangi bir hadisi reddetmek büyük sorumluluğu olan bir iştir ve bir hadis zayıf da olsa re'ye tercih

⁴⁷ Bağdâdî, *Tarihu Bağdad*, IV, 415; İbnu'l-Cevzi, *Menakıb*, 14.

⁴⁸ İbnu'l-Cevzi, *Menakıb*, 22-55.

⁴⁹ Arif Alkan, *Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned*, A.Ü.S.B.E. (doktora tezi), Ankara, 1997, s. 18-19.

⁵⁰ "Kitap telifini hoş görmüyorum. Ebu Hanife kitap yazdı. Ebu Yusuf geldi kitap yazdı. Muhammed b. Hasen geldi bir kitap yazdı. Bunun sonu yoktur. Her gelen bir kitap yazdı. Malik ve eş-Şafîi birer kitap yazdılar. Bütün bu yazılan kitaplar bid'attır. Herkes bir kitap yazarsa Rasulullah ve ashabının hadisleri terk edilir." Alkan, *a.g.e.*, s. 23.

⁵¹ Alkan, *a.g.e.*, s. 23.

edilir.⁵² Onun rivayetlere olan bu bağılılığı tarihî süreç içerisinde, onun bir muhaddis mi yoksa fakih mi olduğu noktasında tartışmalara sebep olmuştur. Öyle ki günümüzde fikhî bir mezhebin kurucusu olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel, Tahavi, Debbusî gibi bazı usulcüler tarafından kitaplarında diğer fakihlerle birlikte anılmamıştır. Bu duruma itiraz eden İbn Akîl: “... Çünkü Ahmed tercihlerini, onların çoğunun bilmediği hadislerden bulup çıkardı. Onların hiçbirinden görmediğimiz fikhî incelikleri İbn Hanbel görüp ortaya koydu.” diyerek tepkisini ortaya koymuştur.⁵³ Taberî de onun görüşlerini niye almadığı yönündeki bir soruya, onun fakih değil muhaddis olduğunu söyleyerek cevap vermiş ve bu yüzden de Hanbelî’lerin düşmanlığını kazanmıştır.⁵⁴

Ahmed b. Hanbel ismi Mihne sürecinde ön plana çıkmıştır. Bu süreçte halku’l-Kuran meselesi bir nevi ayraç olarak kullanılmış, Kuran’ın mahluk olduğu görüşünü kabul edenler çeşitli sıkıntılara maruz bırakılırken, bir devlet görüşü haline gelen Halku’l-Kuran’ı kabul edenler bu dönemi sıkıntısız atlatmış ve hatta Abbasi iktidarında önemli mevkiler edinmişlerdir. Bu süreç her ne kadar Halku’l-Kuran meselesiyle özdeşleştirilerek itikadî boyuttaki uzlaşmazlıkların neden olduğu bir durum olarak ön plana çıkarılsa da, işin derinine inildiğinde bunun, büyük ölçüde siyasi kaygılarla ortaya çıkan bir süreç olduğunu görürüz. Nitekim M. Emin Özafşar’ın dikkat çektiği şu nokta önemlidir: “İşin aslı, halifenin kutsal cihada çıkmak suretiyle dini ve milli heyecanı yanına aldığı bir sırada, boş bıraktığı hilafet merkezi Bağdat’ta muhtemel bir kalkışmayı önlemek maksadıyla Mihne politikasını devreye soktuğudur.”⁵⁵ Halku’l-Kuran’ı bir devlet politikası haline getiren üç Abbasi halifesi Me’mun, Mu’tasım ve Vasık zamanında Ahmed b. Hanbel, Halku’l-Kuran’a şiddetle karşı çıktığı için büyük sıkıntılar çekenlerin başında gelir. Bu sıkıntılar karşısında en ufak bir taviz vermemesi, etrafında onu destekleyen bir kitle oluşmasını beraberinde getirmiş ve böylelikle Hanbelî Mezhebinin temelleri atılmıştır.

Öncesinde de Halku’l-Kuran fikrini benimsemiş olan Mutezile mezhebiyse, bu süreçte devlet içinde önemli ölçüde söz sahibi olan bir konum kazanmıştır. Bu durumu

⁵² Alkan, a.g.e., s. 30.

⁵³ Alkan, a.g.e., s. 66-67.

⁵⁴ Ramazan Özmen, *Hanbelî Mezhebî Fıkıh Usulcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi*, doktora tezi, A.Ü.İ.F., Ankara, 2004, s. 4.

⁵⁵ M. Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı- Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999, s. 54.

beş temel prensibinden biri olan ‘emr-i bi’l-maruf nehy-i ani’l-münker’i hayata geçirmek için bir fırsat olarak değerlendiren Mutezile, Halku’l-Kuran’a inanmayan kesimleri, özellikle de Ashabu’l-Hadis’i bundan nehyetme bağlamında Abbasi iktidarına bu sürecin yürütülmesinde destek olmuştur. Abbasi iktidarına destek olarak Ashabu’l-Hadis’i karşısına alan Mutezile, böylelikle Ashabu’l-Hadisle arasında mevcut bulunan fikrî ve itikadî ihtilafın, siyasi bir zemine de taşınmasına sebep olmuştur. Diğer bir deyişle iki taraf arasındaki ihtilaf, bu aşamadan sonra tam anlamıyla bir kutuplaşmaya dönüşmüştür. Bunun bir sonucu olarak Mutezile, Mütevekkil döneminde her şeyin tersine dönüp, Ashabu’l-Hadis’in devletle yakınlaşmasıyla beraber, tarih sahnesinden büyük ölçüde silinmiştir.

ç. İmam el-Maturidî

Tam adı Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud el-Maturidî’dir.⁵⁶ Semarkand’ın bir köyü veya kasabası olan Maturid’de dünyaya gelmiştir.⁵⁷ Doğum tarihinin hicri 230 civarı olduğu tahmin edilse de bu konuda kesin bir bilgi yoktur. Ancak ölüm tarihinin hicri 333 olduğu konusunda görüş birliği söz konusudur.⁵⁸

el-Maturidî’nin Ebu Hanife’den etkilendiği, onun görüşlerini benimseyip, *Kitabu’t-Tevhid*’inde bu görüşleri daha sistematik hale getirdiği görülür. Bu büyük ölçüde içinde bulunduğu ilmi çevrenin ortaya çıkardığı bir sonuçtur. Zira onun Semerkand’da Ebu Hanife çizgisinde eğitim veren Daru’l-Cuzcaniyye’de eğitim gördüğü bilinmektedir. Ayrıca hocaları arasında Ebu Hanife’nin talebeleri bulunmaktadır. en-Nesefî onun ilimlerdeki derinliğinden ve ikna kabiliyetinden bahsettikten sonra onun hakkında şunları söylemektedir: “el-Maturidî, ileri gelen imamlardan ve dinin doğru anlaşılmasını sağlayan ender kimselerden birisidir. O, Kuran tefsirinde, dini konulardaki sorunlara en güzel çözümleri üretmiş ve dini hurafelerden arındırmıştır.”⁵⁹ Maturidîliğin el-Maturidî’den sonraki en önemli temsilcisi olan Ebu’l-

⁵⁶ Ehl-i Sünnet’in önde gelen alimlerinden biri olmasına rağmen kaynaklarda nesebi ve hatta hayatıyla ilgili bilgilerin oldukça az olduğu görülür. Dedesi Mahmud’dan sonraki nesebi hakkında şimdiye kadar yapılan çalışmalarda herhangi bir bilgiye rastlanamamıştır. Bkz. Ahmet Ak, **Maturidî Kaynaklarda Maturidî ve Maturidîlik**(Doktora tezi), Ankara, 2006, s. 28-29.

⁵⁷ es-Sem’ani, **Kitabu’l-Ensab**, s. 498.

⁵⁸ İbn Kutluboğa, Ebu’l-Adl Zeynuddin Kasım, **Tacu’t-Teracim fi Tabakati’l-Hanefiyye**, Bağdad, 1962 s. 59; el-Leknevi, **el-Fevaidu’l-Behiyye**, Matbaatu’s-Saade, Mısır, 1324, s. 195.

⁵⁹ en-Nesefî, **Tabsıra**, I/359.

Mu'in en-Nesefî (ö. 508/1115) *Tabsıratu'l-Edille* adlı eserinde el-Maturidî'den sıkça ve bu örnekte olduğu gibi övgüyle bahsetmektedir. Ondan 'Şeyh' olarak bahseden ve onun Ehl-i Sünnet ve'l-Cemaat'ın reislerinden⁶⁰ olduğunu söyleyen el-Pezdevî (ö. 493/1099) de ilk dönemde el-Maturidî hakkında söz söyleyen sayılı kimselerden birisidir.

el-Bağdadi'nin (ö. 429/1037) *Usulu'd-Din*, eş-Şehristani'nin (ö. 548/1153) *el-Milel ve'n-Nihal* gibi birçok ilk dönem Eş'arî kaynağında el-Maturidî'den bahsedilmemesi bir yana, Hanefî-Maturidî kaynaklarda dahi onunla ilgili yeterli bilgiye rastlamak mümkün değildir. Hanefî-Maturidî gelenekte biyografi yazma geleneğinin eş-Şafîilere ve Eş'arîlere nispetle daha az yaygın olduğu düşünülse bile bu durumun, sonradan kalamî bir ekolün kurucusu olarak kabul edilen bir kimse hakkında bu denli az bilgi bulunmasını tam olarak açıklayabildiği söylenemez. Hanefî çevrelerin el-Maturidî'yi ihmal etmiş olmalarının sebeplerinden biri olarak, Ebu Hanife'nin otoritesini gölgelemekten korkmuş olmaları da gösterilebilir.⁶¹ Eş'arî kaynaklar el-Maturidî'ye 14. yüzyıldan itibaren eserlerinde yer vermeye başlamışlardır. Watt Eş'arî'lerin el-Maturidî'den bahsetmelerinin el-Eş'arî ve el-Maturidî arasında paralelliklerin kurulmaya başladığı döneme tekabül ettiğini söyler. Ayrıca Moğol istilası sonrası ortaya çıkan kargaşa ortamı muhalif grupları birbirine yaklaştırmıştır. Kuruluşu 14. yüzyılın başına rastlayan ve kısa sürede büyük bir güç haline gelen Osmanlı Devletinin Hanefî-Maturidî çizgiye önem vermesinin de bunda etkisi büyüktür.⁶²

Maturidî tefsir, Kuran, usulu fıkıh, fıkıh, kalam alanlarında birçok eser yazmıştır. Kendisine nispet edilen eserlerden ancak on dördünün kesin olarak ona ait olduğu söylenebilir. Bunlardan da yalnızca *Te'vilatu'l-Kuran* ve *Kitabu't-Tevhid* günümüze kadar gelebilmiştir.⁶³

Akla çok önem veren el-Maturidî'nin metodu muhatabını delillerle ikna etmek üzerine kuruludur. Nitekim o dini ilimlerde olduğu gibi felsefi ilimlerde de vuKûfiyet sahibi olan bir kimsedir. Önceleri bir mu'tezili olan el-Eş'arî'nin de en az onun kadar akla önem vermesi beklenirken durumun pek de öyle olmadığı görülür. Zira el-

⁶⁰ el-Pezdevî, *Usulu'd-Din*, Hans Peter Linss Neşri, Kahire, 1963, s. 3-5.

⁶¹ Sönmez Kutlu, "Bilinen ve Bilinmeyen Yönleriyle İmam Maturidî", *İmam Maturidî ve Maturidîlik*, Kitabiyat, Ankara, 2007, s. 51.

⁶² Montgomery Watt, "Maturidî Problemi", *İmam Maturidî ve Maturidîlik*, çev. İbrahim Hakkı İnal, s. 153-154.

⁶³ Ak, a.g.e., s. 44-46.

Eş'arî'nin, Mu'tezileden ayrıldıktan sonra Hanbeli çevrelere kendini kabul ettirmek için Mu'tezileyle özdeşleşen 'akli yaklaşım'dan uzak bir üslup benimsemesi gerekmiştir. Daha serbest bir ortamda yetişen el-Maturidî ise düşünce ve fikirlerinde daha hür ve akılcı olabilmıştır.⁶⁴

d. İmam el-Eş'arî

Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Ebî Bişr İshak b. Salim b. İsmail b. Abdillâh b. Musa b. Bilal b. Ebî Burde b. Ebî Musa b. Abdillâh b. Kays b. Hadar el-Eş'arî. Yemen'de bulunan Eş'ar Kabilesine nispetle el-Eş'arî adını almıştır. Kaynaklarda doğum tarihinin hicri 260-270 dolayları olduğu zikredilmektedir.⁶⁵ Basra'da doğmuş ve yetişmiştir. Kaynaklarda el-Eş'arî'nin maddi durumuyla ilgili olarak zikredilenler farklılık arz etmektedir. Biz bu görüşlerin tartışmasına girmeksizin, onun gelirinin onu başkalarının yardımına veya yöneticilerinin bahşişine gerek bırakmayacak denli çok olduğu şeklindeki görüşü kabul ettiğimizi belirtmeyi yeterli buluyoruz.⁶⁶

Babasını erken yaşta kaybeden el-Eş'arî, annesinin Mu'tezile'nin önde gelen imamlarından biri olan el-Cubbaî (ö.h. 303) ile evlenmesinden sonra onun himayesine girmiş ve ondan başta kelim olmak üzere çeşitli dini ilimlerde dersler almıştır. Kırk yaşına kadar el-Cubbaî'ye öğrencilik yapan el-Eş'arî, bu dönemde mensubu olduğu Mu'tezile mezhebini sorgulamaya başlamış ve bir müddet sonra da bu mezhepten ayrıldığını açıklamıştır. Kaynaklarda bu olayın meydana gelişiyile ilgili çok çeşitli rivayetler mevcuttur.⁶⁷

Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra Bağdat'a yerleşen el-Eş'arî vakit kaybetmeden Selef ve Ehl-i Hadisin görüşlerini öğrenmeye başlamış, bu amaçla talebe olduğu Zekeriyya es-Sacî'den (ö.h. 307) bu görüşlerin önemli bir kısmını almıştır.⁶⁸ Bağdat'ın önde gelen Şafiî fakihlerinden Ebu İshak el-Mervezî ile ise karşılıklı bir ilmi alışverişleri olmuş, el-Eş'arî ondan fıkıh dersleri alırken, el-Mervezi de el-Eş'arî'nin kelim derslerine katılmıştır. Talebeleri arasında Eş'arî mezhebinin önde gelen

⁶⁴ Sait Yazıcıoğlu, "Maturidî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Maturidî ve Ebu'l-Muin Nesefî", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, S. 27, s. 281-298.

⁶⁵ Hatibu'l-Bağdadi, *Tarihu Bağdad*, XI, 346-347.

⁶⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz. Mehmet Keskin, *Eş'arîliğin Teşekkül Süreci*, A.Ü.İ.F. doktora tezi, Ankara, 2005, s. 72-73.

⁶⁷ İbn Asakir, *Tebyinu'l-Kizbi'l-Mufterî*, Matbaatu't-Tevfik, Şam,, 1347, s. 40; eş-Şehristani, *el-Milel*, I, 93.

⁶⁸ ez-Zehabî, *Siyeru A'lam en-Nubelâ*, Muessesetu'-Risâle, Beyrut, 1984, XIV, 198.

isimlerinden Ebu Bekr Muhammed b. el-Hasan b. Furek el-İsbehanî (ö.h. 406), Ebu Bekr b. et-Tayyib el-Bakillanî el-Basrî (ö.h. 403), Ebu İshak el-İsferayanî (ö.h. 418) gibi alimler vardır. el-Eş'arî hicri 324-334 dolaylarında Bağdat'ta vefat etmiştir.

el-Eş'arî ardında birçok eser bırakmıştır. Kendi eserlerinden biri olan *el-Umed*'de eserlerinin toplam sayısını 70 olarak vermiştir. İbnu'l-Furek bu sayıya el-Eş'arî'nin hicri 320 yılından sonra telif ettiği ve kendisinin imla ettirdiği kitapların dâhil olmadığını söyleyerek sayıyı 96'ya çıkarmaktadır. İbn Asakir de bunlardan başka el-Eş'arî'ye ait 3 kitabın daha ismini zikreder.⁶⁹ İbn Hazm'ın 55 olarak verdiği sayı genel olarak kabul görmemiştir. Eş'arî'nin günümüze ulaşan eserleri ise oldukça azdır. Bunlar; *el-İbane an Usulu'd-Diyane*⁷⁰, *el-Lum'a fi'r-Reddi li Ehli'z-Zeyği ve'l-Bid'a*⁷¹, *er-Risale fi İstihsan el-Havd fi İlmi'l-Kelam*⁷², *Makalatu'l-İslamiyyin*⁷³ *Risale Ketebe biha ila Ehli's-Sağr bi-Babi'l-Ebvab*⁷⁴ dır.

Bu eserlerden *Makalatu'l-İslamiyyin* kaynaklarda *Makalatu'l-Müslimîn* olarak geçmektedir. Eserin ilk kısmında el-Eş'arî başlıca İslam fırkalarının görüşleri hakkında bilgiler nakleder. Ancak bundan önce o, bu nakilleri yaparken objektif bir şekilde hareket edeceğini ve bunun ilmi bir gereklilik olduğunu belirtir. Muhlifleri hakkında bilgi verirken buna yalan haberler karıştıran kimseleri de şiddetle eleştirir ve eleştiriyeye kendi kaynakları da dahildir.⁷⁵ Onun bu hakkaniyetli tutumu o zamanki mezhep taassubunu ve bunun zararlı sonuçlarını gözler önüne sermesi bakımından önemlidir.

elKurucuları hakkında bilgi vermeye çalıştığımız Ehl-i Sünnet'in bu iki ana itikadî mezhebi bu gibi bazı konularda farklı görüşlere sahip olmakla birlikte, ittifak halinde oldukları konular çoğunluğu oluşturmaktadır. Eş'arîliğin bazı konularda Cebriyeye, Maturidîliğin de Mu'tezile'ye yakın olduğu görülse de bunun genel bir prensip olarak

⁶⁹ İbn Asakir, a.g.e., s. 136.

⁷⁰ Kahire, 1977.

⁷¹ Beyrut, 1952.

⁷² (el-Lum'a ile birlikte) Beyrut, 1952.

⁷³ Devlet Matbaası, İstanbul, 1928. Eserin bu ilk baskısı Hellmut Ritter tarafından 3. cildi fihrist olmak üzere 3 cilt olarak yapılmıştır. Eser 1963 ve 1980'deki ikinci ve üçüncü baskıları da yine Hellmut Ritter tarafından bu kez Wiesbaden'de yayınlanmıştır. (Ayrıntılı bilgi için bkz: Mehmet Keskin, a.g.e., s. 13.)

⁷⁴ Daru'l-Funun İlayat Fakültesi Mecmuası, c. II, sayı VII, 50-108.

⁷⁵ el-Eş'arî, a.g.e., s. 1.

kabul edilmesi doğru değildir.⁷⁶ Tarihsel süreçte el-Maturidî ve Maturidîliğin etkisinin, el-Eş'arî ve Eş'arîlik kadar büyük olmadığıysa aşîkârdır.

II. Ehl-i Sünnet'te Cerh-Ta'dil Disiplininin Gelişim Süreci

İsnadın doğuşuna zemin hazırlayan âmillere baktığımızda bunun cerh-ta'dil ilmini ortaya çıkaran âmillerle büyük oranda örtüştüğünü görürüz. Bu bakımdan cerh-ta'dil ilminin ortaya çıkışının isnadın ortaya çıkışıyla irtibatlandırılması kaçınılmazdır. Diğer bir deyişle cerh-ta'dil ilmi isnad ilmine bağlı bir şekilde, onu daha sistemli kılma amacına yönelik olarak ortaya çıkmıştır.

Diğer birçok ilimde olduğu gibi isnad ve cerh-ta'dil ilimlerinin temellerinin de Hz. Peygamber zamanında atılmış olduğu savunulmuştur. Hz. Peygamber ve sahabe dönemine baktığımızda İslamî bir tenkit anlayışının varlığından söz edebileceğimiz muhakkaktır. Ama o dönemde bunun daha çok metni esas alan Kur'an merkezli mantıkî bir sorgulama şeklinde gerçekleştiğini görürüz. Özellikle Hz. Aişe'nin çeşitli rivayetler noktasında yaptığı tenkitler bunun en açık örnekleridir.⁷⁷ İsnadın ortaya çıktığı tarihin tespiti için kullanılan İbn Sirin (ö.h.110) rivayetine baktığımızdaysa isnadın kurumsallaşmaya başlamasıyla birlikte metinden ziyade isnad ağırlıklı bir tenkid sisteminin ağırlık kazanmaya başladığının izlerini görürüz. İsnadın menşeyinin tarihlendirilmesiyle ilgili rivayetlerden en meşhuru olan İbn Sirin'in rivayeti şu şekildedir: "(İlk zamanlarda) isnad sormuyorlardı. Fitne zuhur edince ondan sormaya başladılar. Bakıyorlardı, eğer Ehl-i Sünnet'ten ise hadisini alıyorlar, ehl-i bid'attan ise hadisini almıyorlardı."⁷⁸ İlk ravi araştırma işinin de, bu dönem alimi eş-Şâbî (ö.h. 103) tarafından gerçekleştirildiği kaynaklarda zikredilmiştir.⁷⁹

⁷⁶ Yeprem, a.g.e., s. 269.

⁷⁷ Örnekler için bkz.: Bedruddin Muhammed b. Abdillâh ez-Zerkeşî, **H. Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler** (el-İcabe li-İrâdi ma İstedrekethu Aişe alâ es-Sahabe), çev. Bünyamin Erul, Kitabiyat, Ankara, 2000.

⁷⁸ Ramehurmuzi, **Muhaddisu'l-Fasıl**, s. 209; Muslim, **Sahih**(Mukaddime), I, 15.

⁷⁹ Ramehurmuzi, a.g.e., s. 208; Ömer Özpinar, **Hadis Edebiyatının Oluşumu**, Ankara Okulu, Ankara, 2005, s. 245.

Metinden ziyade isnad tenkidinin ağırlık kazanmasında, rivayetten de anlaşılacağı üzere sosyal ve siyasal anlamda önemli toplumsal değişikliklere sebep olan ‘fitne’ hadisesi etkili olmuştur. Burada ifade edilen ‘fitne’nin hangi olaya tekabül ettiği konusu da, araştırmacılar arasında ciddi tartışmalara sebep olmuştur. Ancak bizim burada asıl üzerinde durmak istediğimiz konu farklıdır. Hicri birinci asrın sonlarından itibaren ortaya çıkmaya başlayan ve büyük ölçüde siyasi nitelikli olan hizipleşme hareketleri isnad sisteminin ortaya çıkmasına zemin hazırlamış, başka bir deyişle, isnad sisteminin hizipçilik/mezhepçilik bağlamında ortaya çıkan bir sistem olmasına sebebiyet vermiştir. Böyle bir bağlamda ortaya çıkan bir sistemin, ortaya çıkmasına sebep olan şartlardan soyutlanarak değerlendirilmesi düşünülemeyeceği için, sanıyoruz ki isnad sisteminin temelinde bulunan bir mezhepçilik olgusunun varlığından söz etmek yanlış olmayacaktır. Bu durum, sonraki süreçte ortaya çıkan cerh-ta’dil ilminde de mezhep taassubu olgusunu kaçınılmaz olarak beraberinde getirmiştir. Bütün bunların bir sonucu olarak bid’at ehlinden olma, Ashabu’l-Hadis’in kullandığı en önemli cerh sebeplerinden biri haline gelmiştir. Fakat zamanla, bir cerh sebebi olarak bid’atın, iki ucu keskin bir bıçak haline geldiğini gözlemlemek mümkündür. Zira bid’atçılıkla suçlanmak suretiyle Şiâ, Havaric ve Mu’tezile mensubu birçok kimsenin cerh edilmesinin yanında, Ebu Hanife, Buharî gibi Ehl-i Sünnet’e mensup birçok alimin de bu şekilde cerh edilmekten kurtulamadıkları görülür. Aynı şekilde Ehl-i Sünnet’in hadis usulünden önemli ölçüde etkilenen Şîî hadis usulünde de bid’at olgusu, bu kez Ehl-i Sünnet’e yönelik bir cerh sebebi olarak kullanılmıştır. Ehl-i Sünnet mensupları ‘âmmî’ olarak nitelenmiş ve bazı Şîî alimlerce Âmmî olmak doğrudan bir zayıflık sebebi olarak algılanmıştır. Bununla ilgili ayrıntılı bilgiye çalışmamızın 2. bölümünde yer verilecektir.

Her ne kadar öncesinde de belirttiğimiz gibi cerh-ta’dil ilminin başlangıcını Hz. Peygamber dönemine dayandırmak isteyenler olmuşsa da, isnadın hicri 1. asrın sonlarına doğru ortaya çıktığı göz önünde bulundurulursa bu tespitin doğru olmasının imkân dâhilinde olmadığı açıktır. İsnadın ortaya çıkıp yaygınlaşmaya başladığı dönemde yaşamış olan Tabiuna baktığımızda, isnad sisteminin yavaş yavaş gelişme göstermesiyle de paralel olarak Tabiunda bir cerh-ta’dil mantığının oluşmaya başladığı görülür. Metin merkezli bir tenkid sisteminden isnadı esas alan bir tenkid sistemine geçilmesi bu dönemde cerh-ta’dilin ilk nüvelerinin verilmeye başlanmasını da

beraberinde getirmiştir. Cerh-ta'dil noktasında kuralları konulmuş belli bir sistemden bahsedemeyeceğimiz Tabiun dönemi, aynı zamanda fırkalaşma hareketlerinin de yoğun olarak yaşandığı bir dönem olması hasebiyle, zabttan çok adalete yönelik cerh-ta'dil faaliyetlerinin ağırlıklı olarak ortaya çıktığı bir dönemdir.⁸⁰ Nitekim kaynaklar incelendiğinde, zabta yönelik ıstılahların, adalete yönelik ıstılahlara göre daha geç bir tarihte ortaya çıkmış olduğu görülür. Hicrî birinci asrın son çeyreği ile 3. Asrın başlarına kadar geçen sürede, ravilerin adaletine yönelik cerh-ta'dil lafızları kullanılmışken, zabtına yönelik olarak kullanılmış ıstılahlara rastlanmamaktadır.⁸¹ Bu anlamda Ashabu'l-Hadis tarafından cerh edilenler genellikle farklı fırkaya mensup raviler olmuştur. Bu cerhlerde öne çıkan cerh tabirleri, ravinin farklı fırkalara mensup olduğunu ifade eden, 'Şîî', 'Kaderî', 'Mürciî' gibi sıfatlardır.⁸²

Tebeu't-Tabiîn dönemi genellikle cerh-ta'dil faaliyetlerinin resmen başladığı ve ilk tabaka cerh-ta'dil âlimlerinin ortaya çıktığı dönem olarak kabul edilir.⁸³ Said Hatiboğlu bu dönemle ilgili değerlendirmesinde, önceki dönemlerden farklı olarak bu dönemde, Ashabu'r-Re'ye mensup olmak gibi bir iki çeşit yeni tenkit ölçüsünün kabul edildiğini söylemektedir. Nitekim Mukatil b. Suleyman (ö.h. 150), Ebu Hanife (ö.h.150), İmam Yusuf (ö.h. 189) gibi âlimler bu cerhlerden nasiplerini alan kimseler arasında yer almaktadır.⁸⁴ Gene Tebeu't-Tabiîn dönemi cerh-ta'dil faaliyetlerinin bir diğer özelliği, yapılan tenkitlerin bu dönemden itibaren yazıya geçirilmeye başlanmasıdır. Bu konudaki sözleri toplayan ve cerh-ta'dil konusunda bir kitap yazan ilk kimsenin de Yahya b. Said el-Kattan (ö.h. 198) olduğuna kaynaklarda yer verilmektedir.⁸⁵ Konuyla ilgili bilgilere ilk olarak İmam Şafî'nin (ö.h. 204) er-Risale'sinde rastlanması, bu bilgiyi desteklemektedir.

Tebeu't-Tabiîn dönemini takip eden zaman dilimi olan hicri 3. asrın başlarında, cerh-ta'dile dair telifler yavaş yavaş artmaya başlamış, bu ilmin önde gelen ve bugün de elimizde mevcut olan bazı eserleri bu dönemde telif edilmiştir. Bu dönemin Ricâl tenkidi konusunda önde gelen ve bu konuda eserleri bulunan âlimlerinden bazıları İbn

⁸⁰ Ahmed Naim, **Tecrid Mukaddimesi**, I, 351.

⁸¹ Ahmet Yücel, **Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi**, İFAV, İstanbul, 1996, s. 103-104.

⁸² Said Hatiboğlu, **İslam Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu**(doktora tezi), Ankara, 1962, s. 74-75;

⁸³ ez-Zehebi, **Zikru Men Yu'temedu Kavluh**, s. 175-177; İbn Ebi Hatim, **el-Cerhu ve't-Ta'dil**, I, s. 11-32.

⁸⁴ Hatiboğlu, **İslami Tenkid Zihniyeti**, s. 77-78.

⁸⁵ İbn Hacer, **Lisanu'l-Mizan**, I, 5.

Sa'd (ö.h. 230), Yahya b. Main (ö.h. 233) ve Ahmed b. Hanbel (ö.h. 241)'dir. Yahya b. Main'in *Ma'rifetu'r-Ricâl*'i ilk ve en mühim cerh-ta'dil kitaplarındandır. Eserde rivayetler rastgele sıralanmıştır.⁸⁶ Ahmed bin Hanbel'e(241/855) ait olan *Kitabu'l-İlel ve Ma'rifetu'r-Ricâl* isimli eser, oğlu Abdullah tarafından rivayet edilmiştir. Bu kitapta hadis illetleri ve Ricâl bilgisine dair Ebu Bekr el-Mervezi ve diğerlerinin Ahmed bin Hanbel'e sordukları soruların cevapları derlenmiştir.⁸⁷

Genelde Ricâl İlmi, özelde de cerh-ta'dil ilmi üzerinde Mihne dönemi olaylarının büyük bir etkisi söz konusudur. Bu dönemde büyük zulümlere maruz kalmış olan Ahmed b. Hanbel ve ashabı, cerh-ta'dili, yaşadıklarına karşı bir tepki mekanizması olarak istimal etmişlerdir. Bu bağlamda Halku'l-Kuran'a inananlar onlar nazarında küfre düşmüş ve mutlak anlamda mecruh kimselerdir.⁸⁸ Bu kimseleri cerh ederken, gerçekte Halku'l-Kuran görüşünü kabul etmemesine karşın zulüm görmekten korktukları için kabul ettiklerini söylemek zorunda bırakılanları, gerçekten kabul edenlerden ayırt etmemişlerdir. Dolayısıyla Yahya b. Main, Ebu Nasr et-Temmar (ö.h. 228) da bu cerhlerden nasiplerini almışlardır.⁸⁹ Zamanla bu konuda bazı istismarlar da yaşanmaya başlamış, düşmanlık veya rekabetten dolayı bazı hadisçiler Halku'l-Kuran'ı bir karalama aracı olarak kullanmışlardır.⁹⁰ Hadis ilminin önde gelen imamlarından el-Buhârî ve Ali b. el-Medinî, Halku'l-Kuran konusunda 'lafz' görüşüne sahip oldukları için yine önde gelen diğer bazı muhaddislerce cerh edilmişlerdir.⁹¹ Öncesinde de değindiğimiz gibi özellikle Ebu Hanife ve ashabına yönelik cerh faaliyetleri mihnedен sonra artış göstermiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel'den nakledilen şu söz duruma açıklık getirir niteliktedir: "Ebu Yusuf doğru ve sağlam bir kimsedir. Ancak Ebu Hanife taraftarlarından bir şey nakledilmemelidir."⁹² Öyle ki bu durumu eleştiren İbn Abdilber

⁸⁶ Muhammed Kamil el-Kassar tarafında 1. cildi, Muhammed Muti el-Hafız tarafından 2. cildi tahkik edilerek 4 cilt halinde Mekke'de 1979 yılında basılmıştır.

⁸⁷ Kitabın tam olan tek yazması 343 h. Senesinden önce kopya edilmiş Ayasofya 3380 numaralı nüshadır. Kitabın yarısı Talat Koçyiğit ve İsmail Cerrahoğlu tarafından 1963 yılında tek cilt halinde neşredilmiştir. (Ank. İlahiyat Fakültesi) Daha sonra İslam Kitabevi iki cilt halinde kitabın tamamını neşretmiştir. (İstanbul, 1987) Vasiyullah b. M. Abbas'ın tahkikini yaptığı bir diğer basımı 1988 yılında Mektebetu'l-İslami-Daru'l-Hânî tarafından Beyrut ve Riyad'd gerçekleştirilmiştir. Bu basım 4 cilttir.

⁸⁸ Suyuti, *Tedribu'r-Ravi*, I, 324.

⁸⁹ Zehebi, *Mizanu'l-İtidal*, IV, 403.

⁹⁰ M.E. Özafşar, *İdeolojik Hadisçilik*, s. 74-77.

⁹¹ Zehebi, *S.A. Nubela*, XII, 462; *Mizanu'l-İtidal*, V, 168.

⁹² Hatib, *Tarih*, VI, 68.

(ö.h.463), Ashabu'l-Hadis'in Ebu Hanife'yi zemm konusunda ileri gittiğini belirtmiştir.⁹³

Hicri 3. ve 4. asırlar cerh-ta'dil konusunda önemli âlimlerin yetiştiği ve bu alana yönelik eserlerin büyük bir yekûn teşkil ettiği asırlardır. Bu asırlardan sonra cerh-ta'dile yönelik olarak yazılan eserlerin, sonraki asırlarda bu alanda telif edilen eserlere kaynaklık ettiği görülür. Diğer bir deyişle sonraki eserler büyük ölçüde bu iki asırda kaleme alınmış olan eserlerdeki bilgilerden derlenerek yazılmıştır. Bu duruma örnek olarak gösterilebilecek en önemli eserlerden biri kuşkusuz İbn Hacer'in (ö.h. 852) *Tehzibu't-Tehzib*'idir.⁹⁴ Juynboll'a göre İbn Hacer'in daha önceki âlimlerden gelen çok sayıdaki kaynaktan yararlanarak oluşturduğu bu eser, en eski kaynak malzemenin en yoğun özetini içeren bir eser olarak görülebilir.⁹⁵ Bu iki asırda yaşamış ve cerh-ta'dil alanına katkıda bulunmuş olan bazı âlimler ve eserleri şunlardır:

1. el-Medaini, Ebu'l-Hasan (ö.h. 225), *ed-Duafa min Ricâli'l-Hadis*⁹⁶
2. Yahya bin Main (ö. h. 233), *et-Tarih*⁹⁷
3. Ali b. el-Medîni (ö.h. 234), *İlelû'l-hadîs ve ma'rifetu'r-ricâl*.⁹⁸
4. Ebu Hafs Ömer bin Ali el-Fellas (ö.h.249), *ed-Duafa*⁹⁹
5. Buhârî, Ebû Abdiliah Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm (ö.h.256), *Kitabu Duafai's-Sağir*¹⁰⁰
6. İbrahim bin Yakub el-Cuzcani (ö.h. 259), *Ahvalu'r-Ricâl*¹⁰¹
7. Ebû'l-Hasen Ahmed b. Abdillâhb. Salih el-İclî (ö.h. 261), *Tarihu's-Sikat*¹⁰²

⁹³ İbn Abdilber, *Camîu Beyani'l-İlm*, II, 181.

⁹⁴ Rical konusundaki en geniş eserlerden bir diğeri olan *Tehzibu'l-Kemal* yaklaşık 14 cilttir. (S. Polat, H. Nazlıgöl, S. Doğanay, *Hadis Araştırma ve Tenkit Klavuzu*, İFAV, İstanbul, 2008 s. 178.) İbn Hacer'in *Tehzib'i* büyük ölçüde bu eserin kısaltılıp yeniden düzenlenmiş halidir. Beşşar Avvad tarafından tahkiki yapılan neşri 35 cilt halinde Beyrut'ta 1985-1992 yılları arasında basılmıştır.

⁹⁵ G.H.A., Juynboll, *Hadis Tarihinin Yeniden İnşası*, çev. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002, s. 174-177.

⁹⁶ Eser günümüze ulaşmamıştır.

⁹⁷ Nşr. Ahmed Muhammed Nurseyf, 4 cilt, 1979.

⁹⁸ M. Mustafa el-A'zamî tarafından el-İlel adıyla Beyrut'ta (1972), Abdülmü'ti Emîn Kal'acî tarafından 'İlelû'l-hadîs ve ma'rifetür-ricâl adıyla Halep'te (1400/1980) yayımlanan bu eserin tek yazma nüshası Topkapı Sarayı Müzesi Kütüphanesinde bulunmaktadır.

⁹⁹ İbni Hayr'ın belirttiğine göre kitabı küçük bir cüzdür. (İbn Hayr, *Fihrist*: s. 212.)

¹⁰⁰ Toplam 418 ravinin biyografisini havidir. Alfabetik olarak telif edilmiştir. Mahmud İbrahim Zayid tarafından tahkik edilerek Haleb'de 1396'da neşredilmiştir.

¹⁰¹ Tahkik, Subhies-Samerrai, Beyrut, 1405-1985. Kitapta 388 râvi hakkında kısa değerlendirmeler bulunmaktadır.

8. Ebu Osman Said b. Amr b. Ammar el-Ezdi el-Berzai (ö.h. 292), *ed-Duafa ve 'l-Kezzabun ve 'l-Metrukin min Ashabi 'l-Hadis*¹⁰³
9. Nesâî, Ebû 'Abdirrahman Ahmed b. Şuayb b. Alî b. Bahr b. Sinan b. Dînâr (ö.h.303), *ed-Duafâ ve 'l-Metrukîn*¹⁰⁴
10. İbnu'l-Carud (ö.h. 307), *el-Cerh ve 't-Ta'dîl*¹⁰⁵
11. Ebu Nuaym el-İstirabadi (ö.h.320), *el-Cerh ve 't-Ta'dîl*¹⁰⁶
12. Ebu Cafer Muhammed bin Amr el-Ukayli(ö.h.323), *Kitabu'd-Duafai 'l-Kebir*¹⁰⁷
13. İbn-i Ebî Hatim (ö.h. 327h.), *el-Cerhu ve 't-Ta'dîl*¹⁰⁸
14. İbn Hibban (ö.h. 354), *Kitabu's-Sikât*¹⁰⁹
15. Ibn Hibbân, *el-Mecrûhîn mine'l-Muhaddisîn ve'd-Du'âfâ' ve 'l-Metrûkîn*¹¹⁰
16. Ebu Ahmed Adullah bin Adiyy(ö.h.365), *el-Kamil fî Duafai'r-Ricâl*¹¹¹
17. Ömer b. Ahmed b. Osman İbn Şahin (ö.h. 385) *Tarihu Esmâi's-Sikat minmen Nukile anhumu 'l-İlm*¹¹²
18. Darakutni((385-995). *Kitabu Duafa ve 'l-Metrukin*¹¹³

¹⁰² Eser icli'nin oğlu Salih veya başkaları tarafından müellife çeşitli zamanlarda sorulan sorulara verdiği cevaplardan oluşmaktadır. Nûreddin el-Heysemî'nin tertibi esas alınarak Abdülmü'tî Emîn Kal'acî tarafından Târihu's- sikât [Beyrut 1405/1984], Takîy-yüddin es-Sübkî ve Heysemî'nin tertiplerinden hareketle Abdülalîm Abdülazîm el-Bestevî tarafından Ma'rifetü's-sikât adıyla yayımlanmıştır. Eserde 2116 ravi hakkında bilgi bulunmaktadır.

¹⁰³ Ebu Zur'a ve Ebu Hatim'e rical hakkında sorduğu sorulardan oluşmaktadır. Thk, Seyid Sa'di el-Haşimi.

¹⁰⁴ 675 ravinin biyografisine yer verilmiştir. Tahkik; Mahmûd İbrâhîm Zâ'id, Haleb, 1396h.

¹⁰⁵ Eser günümüze ulaşmamıştır.

¹⁰⁶ I-IV, Beyrut, 1984.

¹⁰⁷ Abdulmuti Kal'acî'nin tahkikiyle 4 cilt halinde Beyrut'ta 1984'te basılmıştır.

¹⁰⁸ Bu kitap da hem sika hem zayıf râvileri ele almaktadır. Eser 9 büyük cilt teşkil eder ve içerisinde 18039 aded râvinin hayatı incelenir. Râvileri alfabetik sıraya göre tanzîm eden kitap, Ahmed ismini taşıyanlardan başlar. Tanıtılan râviler hakkında bilgi verilirken, umûmiyetle cerh ve ta'dîl kitaplarında rastlandığı üzere, râvinin hadîs aldığı hocaları (şeyhleri), kendisinden hadîs alan (talebe mesâbesinde) kimseler zikredilir, sonra da hakkında gelmiş olan cerh ve ta'dîl hükümleri kaydedilir. Eser 1371/1952 yılında üç elyazması nüshası karşılaştırılarak, tahkikli olarak Haydarâbâd'da basılmıştır. Tahkiki yapan Abdurrahman İbnu Yahya el-Muallimî el-Yemânî'nin 26 sayfa kadar tutan mukaddimesi mevcuttur.

¹⁰⁹ Sadece güvenilir ravilere tahsis edilen en muhtevalı ve en mühim biyografi eserlerinden biridir. Ancak müellif ravileri tevsihte gevşek davranmakla ve tutarsızlıkla itham olunmaktadır. Yazar bu çalışmasını ravi tabakalarına göre yani bir nevi kronolojik olarak düzenlemiştir, fakat her tabaka kendi içinde alfabetiktir. Eser esasında üç kısma ayrılmıştır. Birinci kısım sahabeye ikinci kısım tabiine üçüncü kısım ise tabiün sonrasına tahsis edilmiştir. Eser 9 cilt halinde Haydarabad-1973'te basılmıştır.

¹¹⁰ Ebû Hatim Muhammed b. Hibbân el-Bustî. Tahkik; Mahmud İbrahim Zayid, Beyrut, 1412/1992.

¹¹¹ Zayıf raviler konusunda yazılan en geniş kitaplardan biridir. Alfabetik olarak düzenlenen bu eser üzerine sonrasında birçok çalışma yapılmıştır. 8 cilt halinde 1984-5'te Beyrut'ta basılmıştır.

¹¹² 1569 ravi hakkında bilgi vermektedir. Abdülmü'tî Kal'acî'nin tahkikiyle Beyrut'ta 1986'da basılmıştır.

¹¹³ Alfabetik tasnifte 632 ravi içerir. Birkaç neşri mevcuttur. Bunlardan ikisi Muhammed b. Lütfi es-Sebbağ'ın tahkikiyle Beyrut'ta 1980'de, diğeri Subhi el-Bedri el-Samarraî'nin tahkikiyle gene Beyrut'ta 1984'te basılmıştır.

III. Ehl-i Sünnet'te Cerh Sebepleri

Ehl-i Sünnet'te cerh sebepleri metainu aşara denilen ravideki on kusurdan müteşekkildir. Bunlardan beş tanesi ravinin adalet sıfatı, beş tanesi de zabt sıfatı ile alakalıdır.¹¹⁴ Ravinin adaletini zedeleyen kusurları şunlardır:

A. Ravinin Adaletiyle Alakalı Cerh Sebepleri

a. Kizbu'r-Ravi

Hız. Peygamber'e nisbetle yalan söyleyip, hadis uydurmaktır. Ravideki en şiddetli kusur olarak kabul edilir. Çoğunluğun görüşüne göre Hz. Peygamber'e yalan isnad eden bir kimse daha sonra buna pişman olup tevbe etse bile, o kişinin rivayetleri artık kabul edilmez.¹¹⁵ Bu kimseler için 'kezzab', 'vadda', 'ekzebu'n-nas' gibi tabirler kullanılır. Ravisinin yalancı olduğu bilinen rivayet mevzu kategorisinde değerlendirilir.¹¹⁶

Ravinin yalanının ortaya çıkmasına vesile olan en önemli hususlardan biri tarih unsurudur. Ravinin, kendisinden rivayette bulunduğu kimsenin ölüm tarihinin bilinmesi, ravinin sahiden de bu kişiden hadis alıp almadığının göstergesidir.¹¹⁷

b. İttihamu'r-Ravi bi'l-Kizb

Bu iki şekilde gerçekleşebilir. Eğer bir ravinin rivayet ettiği hadis dinin bilinen kaidelerine muhalif ise ve rivayet için elde bu ravinin tarikinden başka tarik mevcut değilse, bu durum onun Hz. Peygamber'e yalan isnad ettiğine delil olarak kabul edilir. Diğer yandan Hz. Peygamber'e yalan isnadı noktasında olmasa bile, bunun dışındaki konularda yalancılığına rastlanmış ise bu da onun için bir itham sebebidir.¹¹⁸

¹¹⁴ İbnu Hacer el-Askalani, **Nuzhetu'n-Nazar fi Tavdihi Nuhbeti'l-Fiker**, thk. Nuru'd-Din İtr, Matbaatu's-Sabbah, Şam, 2000, s. 88.

¹¹⁵ El-Hatib el-Bağdâdî, **el-Kifaye**, s. 117; İbn Hacer, **a.g.e.**, s. 88; **Mukaddime**, s. 63; Es-Suyûtî, **Tedribu'r-râvi**, thk. Ebu Ya'kub Neş'et b. Kemal el-Masrî, Daru'l-Akide, İskenderiyye, 2008, s. 239.

¹¹⁶ Ahmed Naim, **Sahih-i Buharî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi(Mukaddime)**, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1976, s. 282.

¹¹⁷ Es-Suyuti, **a.g.e.**, s. 527.

¹¹⁸ İbn Hacer, **a.g.e.**, s. 88; Ahmed Naim, **a.g.e.**, s. 294-295.

c. Bid'atu'r-Ravi

Ravinin din dışı ve/veya dine muhalif bir takım inanç ve davranışlara sahip olması, o ravinin cerh edilmesini gerektiren sebepler arasında kabul edilmiştir. Bu ravilerden küfre düşmüş olduğu kabul edilenlerin rivayetleri hiçbir surette alınmaz.¹¹⁹ Bid'atı fıska gerektiren ravilerden de bir kısmının rivayeti kabul edilmezken, kendi inancı doğrultusunda yalanı helal kabul etmeyenlerin rivayeti ise kabul edilmiştir.¹²⁰ Bu durum bid'atu'l-mufessika ve bid'atu'l-mukeffira şeklinde ifade edilmiştir.¹²¹ Bid'atın büyük ve küçük bid'at olarak ikiye ayrımı da söz konusu olmuştur. ez-Zehebî bu ayrımı şu şekilde açıklar:

Bunlardan küçük bid'at; tahrif ve aşırılıktan uzak olan Şîlik gibidir. Bu tür bid'at vera ve sadakatlerine rağmen, Tabiun ve Etbeu't-Tabiin arasında çok yaygındı. Şayet bu gibilerin hadisleri reddedilecek olursa, nebevi hadislerin büyük bir kısmı yok olurdu ki bu apaçık bir fesattır. Büyük bid'at ise aşırı Rafızilikte olduğu gibi Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer aleyhinde ileri geri konuşarak, müslümanları buna teşvik etmektir. Böylesi bid'atçıların hadisleri asla delil alınmaz.¹²²

Bazıları bid'at konusunda ravinin bid'atının propagandasını yapmamış olmasını ölçü olarak kabul etmişlerdir. Buna göre bid'at ehli olup, bid'atının propagandasını yapmayan ravilerin rivayetleri kabul edilirken, bid'atının propagandasını yapanları reddedilmiştir.¹²³ Bid'at konusunda çoğunluğun kabul ettiği anlayış budur.

ç. Fısku'r-Ravi

Fısk bir kimsenin ya itikadında ya da amelinde söz konusu olur. İtikattaki fısk bid'ata denk geldiğinden, fısku'r-ravi'den kasıt, ravinin amelinde fısk ve sefeh üzere olmasıdır. Hadis uydurmak da elbette bir ameli fısk çeşididir. Ancak Hz. Peygamber'e

¹¹⁹ Ahmed Muhammed Şâkir, *el-Bâisu'l-Hasîs, Dâru'l-Ğaddi'l-Cedîd*, Kahire, 2006, s. 137.

¹²⁰ *Fethu'l-Muğîs*, I, 307; ez-Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, I, 27; *el-Bâisu'l-Hasîs*, 100.

¹²¹ İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, 102-103

¹²² Zehebî, *Mizanu'l-İ'tidâl*, I, 118-119.

¹²³ İbnu'l Hacer, *Tehzib*, I, 94; *Mukaddime*, s. 63; Hatîb el-Bağdadi, *el-Kifaye*, s. 125; İbn Hibban, *es-Sikat*, c. 6, 140-141.(?);

nisbet ederek yalan söylemek konuya doğrudan taalluk ettiği için, cerh sebeplerinin başında müstakil olarak ele alınmıştır.¹²⁴

d. Cehâletu'r-Ravi

Cehaletu'r-Ravi'den kasıt, ravinin kim olduğunun ya da cerh-ta'dil açısından durumunun bilinmemesidir.¹²⁵ Cehaletin iki türlü olduğu kabul edilmiştir. Birincisi, ravinin isim, künye, lakab, sıfat, meslek gibi birçok sığata sahip olmasından kaynaklanan cehalettir. Buna göre ravi bu sıfatlardan yalnızca biriyle şöhret kazanmıştır ve diğér sıfatlarından biri ile zikredildiğı zaman o başka şahıslarla karıştırılmakta, dolayısıyla bu şahıs hakkında bir cehalet söz konusu olmaktadır.¹²⁶ Bir raviye ait sıfatları bir araya getiren ya da bir sıfatın farklı ravilere aynı anda nisbet edilmesinden kaynaklanan ihtilaflara çözüm getiren kitaplar elif edilmiş ve bunlara mûdih adı verilmiştir.¹²⁷

Cehaletu'r-Ravi'nin ikinci sebebi ravinin az sayıda rivayet nakleden kimselerden olmasıdır. Böyle kimselerden nakledilen hadislere vuhdân adı verilmiş ve doğrudan bu hadisleri ihtiva eden Vuhdân isminde kitaplar telif edilmiştir. Eğer bu kimseden yalnızca bir kişi rivayette bulunmuş ise, bu kimseye mechulu'l-ayn denilmiştir.¹²⁸ Mechulu'l-ayn olan kimsenin ismi bilinmekle birlikte, kendisinden yalnızca bir hadis rivayet edilmiştir. Kendisinden iki kişinin rivayette bulunduğı, ancak herhangi bir kimse tarafından tevsik edilmemiş olan raviler de Mechulu'l-hal olarak kabul edilir.¹²⁹ Zikredilebilecek bir diğér sebep de cehaletin, ravinin isminin hiç belirtilmemiş olmasından kaynaklanmasıdır. Bir kimsenin bir rivayeti naklederken “fulan bana rivayet etti”, “şeyh”, “bazıları” gibi müphem ifadeler kullanmış olması buna örnektir.¹³⁰

¹²⁴ Ahmed Naim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi(Mukaddime)*, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1976, s. 296.

¹²⁵ Ahmed Muhammed Şâkir, *a.g.e.*, s. 135; Ahmed Naim, *a.g.e.*, s. 319; Talat Koçyiğit, *Hadis Usulü*, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1987, s. 50-51.

¹²⁶ İbnu'l-Hacer, *Şerhu Nuhbeti'l-Fiker*, s. ?

¹²⁷ Ahmed Naim, *a.g.e.*, s. 319.

¹²⁸ İbnu Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu'n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*, thk. Nuru'd-Din b. İtr, Matabaatu's-Sabbah, Şam, 2000, s. 101; İbnu's-Salah, *Mukaddimetu fi Ulumi'l-Hadis*, thk. Abdulhamîd Hindâvî, el-Mektebetu'l-Asriyyetu, Beyrut, 2003, s. 62.

¹²⁹ İbnu Hacer, *Nuzheu'n-Nazar.*, s. 102.

¹³⁰ *A.g.e.*, s. 100-101.

B. Ravinin Zabtıyla Alakalı Cerh Sebepleri

a.. Fuḥş-ı Galat

Fuḥş-ı galat ravinin çokça yanılması demektir. Buna göre hatası isâbetinden çok veya eşit olanların hadisleri merdûddur.¹³¹ Bu tür hatalardan hiç kimsenin tam manasıyla kurtulamayacağı göz önünde bulundurularak, ‘galat’ değil ‘fuḥş-ı galat’ bir cerh sebebi olarak kabul edilmiştir. Nitekim Ahmed b. Hanbel’in (ö.h. 241) “hata etmekten ve tashifte bulunmaktan kim uzak kalabilir” şeklindeki sözü bu durumu açıkça ortaya koymaktadır.¹³²

Ancak fikir bazında ortaya konulan bu anlayışın, sadece Sahihayn açısından düşünüldüğünde bile, uygulama alanına da aynı şekilde yansıtıldığını söyleyebilmek pek mümkün gözükmemektedir. Zira hâkim kanaat bu iki eserin sahihliğinden şüphe edilemeyeceği yönündedir.¹³³

b. Kesret-i Gaflet

Gafletten maksat ravinin dikkatsizliğidir. Hadis rivayetinde dikkatsiz davranılması rivayetlerin güvenilirliğine hâlel getireceğinden, dikkatsizliği çok olan kimselerin hadisleri kabul edilmemiştir.¹³⁴ Teori ve pratikteki farklılık kesret-i gaflet hususunda da karşımıza çıkmaktadır. Dikkatsizliği fazla olan ravilerin rivayetleri reddedilirken, sika olarak kabul edilen raviler neredeyse bu kusurdan tamamen berî imişler gibi bir kabul söz konusu olmuştur.¹³⁵

c. Vehm

Râvi'nin, mürsel veya munkatı olan bir hadisi muttasıl olarak yahut da bir hadisin metnini bir başka hadise ithâl ederek rivâyet etmesidir. Bu durum, merfu hadisi mevkûf, mevsul hadisi mürsel olarak rivayet etme şeklinde de ortaya çıkar. Yani, vehim

¹³¹ Ahmed Naim, a.g.e., s. 296.

¹³² ez-Zehabî, *Siyeru A'lamî'n-Nubelâ*, IX, 181; Kırbaçoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006, s. 183.

¹³³ Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 184.

¹³⁴ Ahmed Naim, a.g.e., s. 296.

¹³⁵ Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 185.

sahibi bir ravinin, hem sened hem de metin açısından vehme düşmesi mümkündür. Ravinin vehme düştüğü bu tarz hadislerle muallel hadis adı verilmiştir.¹³⁶

ç. Muhâlefet

Zayıf bir ravinin sika olan ravilere veya sika bir ravinin kendisinden daha sika olan ravilere muhalefet etmesi demektir. Muhalefet çeşitli şekillerde meydana gelebilir. Muhalefetin çeşitlerinden biri idrâcdır. İdrâc da ya metinde ya da senedde söz konusu olur.

Senedde meydana gelen idrâc çeşitleri: İbn Hacer *Nuzhetu'n-Nazar*'da bunun dört çeşidine yer vermiştir. Biz bunlardan iki tanesine yer vermekle yetiniyoruz. Bir cemaat tarafından farklı tariklerle rivayet edilen bir rivayetin, bu rivayeti bu kimselerden alan bir ravi tarafından tek bir senedle rivayet edilmesi bunlardan biridir. Diğer bir şekli, bir ravide bir bölümü mevcut bulunan bir rivayetin, tamamının gene başka bir isnadla mevcut bulunması ve ondan rivayette bulunan başka bir ravinin, tam ve eksik olan rivayeti birbirine katarak tek bir sened ile rivayet etmesidir.¹³⁷

İdrâc'ın metinde meydana gelmesi, metnin aslında olmayan bir sözün metne katılması şeklinde olur. Bu da meni açıklama sadedinde söylenmiş bir sözün metne atfedilmesi, örneğin sahabenin metnin sonunda yer alan ifadelerinin, sanki Hz. Peygamber'in sözleriymiş gibi metnin aslına dahil edilmesi şeklinde gerçekleşir.¹³⁸

Muhalefetin bir diğer şekli, ravinin sened veya metinde, takdîm veya te'hîr yapmış olması ile gerçekleşir. Murre b. Ka'b'ın isminin Ka'b b. Murre şeklinde nakledilmesi buna örnektir. Ravinin metin veya senedinde bu tarz değişiklikler yaparak rivayet ettiği hadislerle mablûb adı verilmiştir.¹³⁹

Muhalefetin bir şekli de 'İztırab'dır. İztırab, ravi veya ravilerin önceden naklettikleri bir hadisi, başka bir seferinde metin veya isnadında bir takım değişiklikler yapmak suretiyle öncekine muhalif bir şekilde rivayet etmeleri ve bu iki rivayet

¹³⁶ es-Suyûtî, a.g.e., s. 177-178; İbnu Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, s. 92; Ahmed Naim, a.g.e., s. 297.

¹³⁷ İbnu Hacer, a.g.e., s. 93; Ahmed Naim, a.g.e., s. 299-300.

¹³⁸ İbnu Hacer, a.g.e., s. 94; Ahmed Naim, a.g.e., s. 302.

¹³⁹ İbnu Hacer, a.g.e., s. 94; Ahmed Naim, a.g.e., s. 306.

arasında tercihi sağlayacak bir sebebin bulunmamasıdır. Bu çeşit hadislere Muhtarib hadis denir.¹⁴⁰

d. Su-i Hıfz

Ravinin hafızasındaki zayıflıktan kaynaklanan hatalarının isâbetinden az olması veya ikisinin eşit olmasıdır. Hafıza zayıflığı ravinin bütün bir ömür değişmeyen bir hususiyeti olabileceği gibi- ki bu ravilerin rivayeti merduddur-, yaşlandıktan sonra ravide kendini gösteren bir hal de olabilir. Yaşlılığa bağlı olarak gerçekleşen hafıza zayıflığına ‘ihtilât’, bu durumda bulunan kişilere de ‘muhtelit’ adı verilir. Böyle kimselerin ihtilâttan sonraki rivayetleri kabul edilmez. İhtilâttan önce mi yoksa sonra mı rivayet edildiği kesin olarak bilinmeyen rivayetler konusunda ise tevakkuf esastır. Muhtelit olup olmadığı konusunda şüpheye düşülen raviler için de durum aynıdır.¹⁴¹

IV. Cerh-Ta’dilin Problemleri

A. Epistemolojik ve Metodolojik Problemleri

Adaletin tanımı konusunda problemler söz konusudur. Ortak bir tanım bulunmamaktadır. Son dönem alimlerinden Tâhir el-Cezâirî de adalet kavramının içeriğinin tam olarak anlaşılmasının ve sınırlarının tesbitinin oldukça zor olduğunu belirtmektedir.¹⁴² Yapılan tanımlar mücmel ve çoğunlukla subjektif olup cerh-tadil ilminde önemli bir kavram olan adaletin çerçevesini net bir şekilde çizememektedir. İbrahim en-Nehâî, adil kimseyi kendisinden şüphe edilmeyen kimse olarak tanımlarken, İbnu’l-Mubârek’e göre adil kimse, cemaate devam eden, içki içmeyen yalan söylemeyen, dininde ve aklında bozukluk olmayan kimsedir.¹⁴³

Alimler tarafından çoğunlukla adaletin sağlanmasının bir gereği olarak görülen mürüvvet meselesi cerh-tadil disiplini içerisinde subjektif değerlendirmelere kapı açan

¹⁴⁰ İbnu Hacer, a.g.e., s. 95; Ahmed Naim, a.g.e., s. 312.

¹⁴¹ İbnu Hacer, a.g.e., s. 104-105; Ahmed Naim, a.g.e., s. 333.

¹⁴² el-Cezairi, *Tevcihu’n-Nazar ila Usûli’l-Eser*, Beyrut, s. 26.

¹⁴³ Hatîb el-Bağdâdî, el-Kifâye, 78-79.

bir kavram olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira bölgeden bölgeye, kültürden kültüre mürüvvat olgusu oldukça farklı bir içerik kazanabilmektedir. Bir bölgenin değer yargılarına göre mürüvvete hâle getiren ve dolayısıyla cerhe sebep olabilen bir davranış başka bir bölgede aynı sonuçları vermeyebilir.

Adalet noktasında bahsedebileceğimiz bir diğer husus sahabe'nin adaleti meselesidir. Sahabe'nin ta'dili, onların adalet ve zabtla alakalı olan kusurlardan berî olarak kabul edilmesi anlamına gelmektedir. Geçmiş ulemaya bakıldığında onların hemen hepsinin sahabe'nin bir bütün olarak adaletini savundukları görülür. en-Nevevî'nin (ö.h. 676) bu konudaki, fitneye karışsa da karışmasa da bütün sahabe'nin adil olduğu şeklindeki sözleri bunun en açık ifadesidir.¹⁴⁴ Sahabe'nin adaletinin bazı ayetlerle temellendirilmeye çalışıldığı görülür. “Ve kezâlike caalnâkum ummeten vasatan(Böylece sizi vasat bir ümmet kıldık)”¹⁴⁵ ve “Kuntum hayra ummetin uhricet li'n-nâsi(Siz insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz)”¹⁴⁶, bu kabil ayetlerdendir. es-Suyûtî Sahabiler hakkındaki bu kabulün sebebini el-Cuveynî'nin şu sözleriyle açıklıyor: “Onların adaletinin inceleme konusu yapılmamasının sebebi, onların Şeriatın taşıyıcıları konumunda olmalarıdır. Eğer onların rivayetlerinde tevakkuf edilseydi, Şeriat Hz. Peygamber'in asrından sonrasına taşınamazdı.”¹⁴⁷ Bu konuda farklı birtakım görüşler ileri sürülmüş olsa da, bütün sahabe'nin ta'dili görüşü çoğunluğun kabulüne mazhar olmuştur.

Sahabe'nin bir bütün olarak ta'dili her ne kadar Şeriatı muhafazaya yönelik bir tedbir olarak düşünülmüşse de, bu durum bu görüşün problemliliği taraflarının ortaya çıkmasını engelleyememiştir. Son iki yüzyılda İslam dünyasında ortaya çıkan geçmişî sorgulamaya yönelik tartışmalardan Sahabe'nin ta'dili konusu da nasibini almış, özellikle Mısır'da bu mesele ciddi şekilde eleştirilmiştir. Bu anlamda Reşit Rıza'nın sahabeyi de kapsayan genel bir ilke ile konuya yaklaştığı görülür. Ona göre bir ravinin adaletini kabul etmek onun rivayet ettiği her şeyin kabul etmek için yeterli değildir. Her rivayet kabul edilmeden önce isnad ve metin bakımından iyice incelenmelidir. Muhammed Abduh ve Ahmed Emin konuya “men kezebe” hadisi bağlamında

¹⁴⁴ es-Suyûtî, **Tedribu'r-Ravi**, s. 422.

¹⁴⁵ el-Bakara, 2-143. es-Suyûtî buradaki 'vasat'ın 'adil' anlamında kullanıldığını söyler. **A.g.e.**, s. 422.

¹⁴⁶ Âl-i İmrân, 3-110.

¹⁴⁷ es-Suyûtî, **a.g.e.**, s. 422.

yaklaşırlar. Bu hadisin başındaki; “Ey insanlar, hakkımdaki yalanlar iyice yayıldı” ibaresi onlara göre Hz. Peygamber döneminden itibaren yalanın yaygınlık kazandığının ve onun bu duruma şahitlik ettiğinin göstergesidir. Yani sahabiler arasında böyle bir yalan olgusu söz konusudur.¹⁴⁸ Ebu Reyeye ise bu konudaki eleştirilerini daha çok en çok hadis rivayet eden sahabe olarak kabul edilen Ebu Hurayra üzerinden dile getirmiştir.¹⁴⁹ Ebu Hurayra’nın oburluğu gibi kişisel özelliklerini gündeme getirerek onun adaletini çürütmeye çalışmak Ebu Reyeye’yi bilimsellikten uzaklaştırmış gibi gözükmemektedir. Reşit Rıza’nın ortaya koymuş olduğu ilke ise, bu noktada daha doğru bir anlayışın inşa edilebilmesi açısından gerekli bir ilke olarak karşımıza çıkmaktadır. Zira Sahabenin ta’dili meselesindeki temel sorun bir genelleme sorunudur. Sayıları on binleri bulan sahabeyi homojen bir bütün olarak kabul etmek makul bir tutum olmaz. Sahabenin;

- a) Zabt, hafıza, kavrayış ve muhakame güçlerindeki,
- b) Mizaç, zevk ve karakterlerindeki,
- c) Sohbet süresi ile yaşlarındaki,
- d) Dil, kültür, çevre ve menşe’lerindeki,
- e) Sünneti direkt veya vasıtalı almaktan kaynaklanan,
- f) Bilgi, birikim, yorum ve değerlendirmedeki

noktalarındaki farklılıkları, onların sünneti anlama ve nakletmelerinde ciddi farklılıklara yol açabilmiştir.¹⁵⁰ Sahabenin kendi içerisinde bu kadar çok farklılığı bir arada barındırması, onlar hakkında bir genellemede bulunmaktansa, her bir sahabinin rivayet noktasında tek tek ele alınıp incelenmesini gerekli hale getirmektedir. Daha geniş bir çerçeveden, hadis anlayışımızın daha sağlam temellere oturabilmesi için, bu incelemenin her hadis ravisi için yapılması gereken bir inceleme olduğu açıktır.

Sahabiler için bu şekilde doğrudan kabul edilen her türlü hatadan berî olma durumu onları cerh ve ta’dilde diğer ravilerden farklı bir konuma oturtmaktadır. Ancak

¹⁴⁸ G.H.A., Juynboll, **Modern Mısır’da Hadis Tartışmaları**, çev. Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara, 2000, s. 65-67.

¹⁴⁹ Mahmud Ebu Reyeye’nin Ebu Hurayra hakkındaki ayrıntılı değerlendirmesi için bkz.: **Muhammedî Sünnetin Aydınlatılması**, İstanbul, 1988, s. 213-249.

¹⁵⁰ Bünyamin Erul, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, T.D.V. yayınları, Ankara, 2007, s. 446. Sahabenin zabt açısından daha ayrıntılı değerlendirmesi için bkz.: H. Musa Bağcı, **Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu**, İlahiyat, Ankara, 2004.

diğer ravilerin de “sika”, “zâbıt” gibi sıfatları kazanmalarıyla beraber, sahabeninkine benzer bir hatasızlık konumuna yükseltildiklerini gözlemlemek mümkündür. Cerh-ta’dil literatüründe, özellikle ilk dönemlerde, bu tür ravilerin de ne kadar iyi olurlarsa olsunlar hata edebileceklerine dair beyanlara rastlamak mümkünse de,¹⁵¹ sonradan hâkim olan geçmişî yüceltici zihniyet, sika olarak kabul edilen ravilerin zabt yönünden tamamen kusursuz oldukları yönündeki anlayışı tartışmasız bir doğru olarak sunmuştur.¹⁵²

Raviler hakkında verilen cerh-tadil hükümlerinin kesinlik ifade edip etmediği de üzerinde durulması gereken bir meseledir. Bir ravi hakkında bir cerh-tadil aliminin vermiş olduğu hüküm, o alimin o ravi hakkında yapmış olduğu inceleme sonucu edildiği zann-ı galibi ifade eder. Zira bir kimse hakkında kesin bir kanaate ulaşmak mümkün gözükmemektedir. Doğruya en yakın bir kanaate ulaşmak için bile o kimseyle çokça vakit geçirmiş olmak gerekir. Ancak cerh-tadil alimlerinin her bir raviyle bu kadar çok vakit geçirmiş oldukları düşünülemez. Verdikleri hükümler çoğunlukla ravi ile ilgili kendilerine ulaşan bilgilere dayanmaktadır. Dolayısıyla bu tür hükümlerin kesinlik ifade eden hükümler olduğu söylenemez. Ancak cerh-tadil disiplininde bu durumun bir ilke olarak kabul edilmemiş olması, cerh- tadil alimlerinin raviler hakkında yapmış olduğu değerlendirmelerin geçekliğinde şüphe olmayan bilgiler olarak kabul edilmesine kapı aralamıştır.

Raviler hakkında alimlerin verdiği hükümlerin kesinlik ifade edemeyeceğinin ve bu tür hükümlerin bu alimlerin içtihadlarının bir sonucu olduğunun en açık göstergesi, bir ravi hakkında cerh-tadil alimleri tarafından çok farklı hükümler verilebilmiş olmasıdır. Bu konuya değinen Ebu İsa et-Tirmizi, bir kısım hadis ehlinin, zabt bakımından kusurlu bularak zayıf kabul ettikleri bazı ravileri, diğer bir kısım hadis ehlinin doğrulukları bakımından sika kabul ettiklerini, bazı rivayetlerde düştükleri vehimleri nazarı itibara almadıklarını ifade eder.¹⁵³ el-Hâzîmî ise bu durumu şöyle

¹⁵¹ Abdullah b. Mubârak’ın (ö.h. 181) “Vehm’den kim kurtulabilir ki?, Yahya b. Maîn’in (ö.h. 233) “Ben hadis rivayet edip de hata yapana hayret etmem, asıl, hadis rivayet edip de (doğruya) isabet ede(bile)ne şaşarım.”, “Ahmed b. Hanbel’in (ö.h. 241) “Hata etmekten, tashifte bulunmaktan kim uzak kalabilir?” şeklindeki sözleri bu minvalde söylenmiş sözlerdir. M. Hayri Kırbasoğlu, **İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, Ankara Okulu, Ankara, 2006, s. 183.

¹⁵² Kırbasoğlu, a.g.e., s. 181. Zabıt anlayışındaki problemler hakkında ayrıntılı değerlendirme için bkz., s. 180-234.

¹⁵³ el-Cezairi, a.g.e., s. 75; Raviler hakkındaki farklı değerlendirme örnekleri için bkz: el-Cezairi, a.g.e., s. 101-?.

ifade eder: “Rivayet tenkidinde bulunan imamlar, metodlarının ve ıstılahlarının farklılığı ve şartlarının muhtelif olmasından dolayı bu hususta farklı kavillere sahip olmuşlardır. Abdurrahman b. Mehdi’ye göre sika olan nice ravi vardır ki Yahya b. Said el-Kattan’a göre mecruhtur.”¹⁵⁴

Tehzibu’t-Tehzib’i temel alarak ilk arsilarda telif edilmiş olan eserlerdeki, birbiriyle çatışan rivayetlerin çokluğunu gözlemleyebilmek mümkündür. Her ekolün cerh-ta’dilde farklı kıstaslarının bulunması aynı ravi hakkında birbirinden oldukça farklı görüşlerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹⁵⁵ Juynboll’a göre *Tehzibu’t-Tehzib* incelendiğinde hem değişik hadis merkezleri, hem de aynı ekolün hadisçileri arasındaki çekişmeler hakkında da önemli ipuçları yakalanabilir.¹⁵⁶ Hanbelîlerin hadis metodolojisinde, hadis alınması caiz olmayan kimselere baktığımızda cerh-ta’dil konusunda ne kadar subjektif kıstaslara göre hareket edilebildiğini açık bir şekilde görürüz. Onlara göre hadis alınması caiz olmayan kimseler; Ashabu’r-Re’y, asker olanlar, Mihne’de baskılara boyun eğenler, veresiye alışveriş yapanlar ve rivayetten ücret alanlardır.¹⁵⁷ Her ne kadar İbn Akil, İbn Hanbel’in bu ifadeyle Hanefileri kastetmiş olmasının imkansız olduğunu, onun bu ifadeyi Kaderiye ve benzerleri için kullanmış olduğunu ifade etmişse de,¹⁵⁸ Ebu Hanife ve ashabının bu minvalde uğramış olduğu cerhler, İbn Hanbel’in Ashabu’r-Re’y ile Hanefileri de kastetmiş olmasını, kanaatimizce imkan dairesinden çıkarmamaktadır. Rivayetten ücret alanların güvenilirlikleri bir yana bırakılırsa geriye kalan cerh sebeplerinin oldukça öznel ve ravi hakkında yanlış yargıya götürebilecek kıstaslar olduğu ortadadır. Asker olanlar ve veresiye alışveriş yapanlardan rivayetin uygun görülmemesinde bahsettiğimiz öznellik hususu açıkça görülmektedir.

Cerh-tadilde bir diğer problemli mesele bid’at meselesidir. Bid’at üzerine oturtulan cerhler için şu tür problemlerin varlığından söz edilebilir: Bid’at tanımındaki kapalılık ve farklılıklar, bid’at fırkaları olarak nitelenen mezheplere yönelik yapılan

¹⁵⁴ el-Hâzimî, *Şurutul-Eimmeti’l-Hamse*, s. 58; Ebu Reyze, *Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması*, s. 359.

¹⁵⁵ Örnekler için bkz.: İbn Hacer, *Tehzibu’t-Tehzib*, Daru Sadır, Beyrut, 1325/1968, I. cilt, s. 81(Ahmed b. el-Mufaddal), 93(Eban b. Tağleb), 189(Ecleh b. Abdillahi), 269(Ismail b. Eban el-Varrak); II. cilt, s. 111(Cumey’ b. Umeyr), 145(Haris b. Abdillahi), 173(Hibban b. Ali), 285(Hasan b. Salih).

¹⁵⁶ Juynboll, *a.g.e.*, s. 176.

¹⁵⁷ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Ramazan Özmen, *Hanbeli Mezhebi Fıkıh Usulcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi* (Basılmamış doktora tezi), A.Ü.İ.F., Ankara, 2004, s. 190-195.

¹⁵⁸ Ramazan Özmen, *a.g.e.*, s. 193.

tanımlarda ciddi farklılıkların bulunması, bir ravi hakkındaki kulaktan dolma bilgilerle onda farklı mezhep temayüllerinin söz konusu olduğunu beyan etmek, şahsi düşmanlıktan ötürü, düşman olduğu ravinin itibarını zedelemek için onu başka mezhep mensubiyetiyle suçlamak. Nitekim bahsettiğimiz bu son durumu İbn Hacer de, “her grup kendi düşmanını bid’at ile tavsif eder” şeklinde ifade etmiştir.¹⁵⁹

Tez konumuz açısından Şiâ ile ilgili Ehl-i Sünnet alimlerinin yapmış oldukları tanımlara bakalım. Cerh-ta’dil alimlerinin yaptıkları Şiilik tanımları arasında farklılıklar olduğu geçmiş literatüre bakıldığında rahatlıkla görülebilecek bir durumdur. İbn Kuteybe’ye göre Râfızîler bazı bakımlardan ilk üç halifeyi reddederken Şiâ ilk üç halife hakkında kötü söz söylemeyen, fakat Hz. Ali’yi daha üstün tutan kimselerdir.¹⁶⁰ Görüldüğü gibi İbn Kuteybe’nin Şiî olarak nitelediği kimseler İbn Hacer’e göre Râfızî kategorisi içinde yer alabilmektedir. Çünkü her kim Hz. Ali’yi Hz. Ebu Bekir ve Ömer’e takdim ederse Şiilikte ileri gitmiş olur ve Râfızî olarak adlandırılır. eş-Şehrîstânî’nin tanımı biraz daha kapsamlıdır: “Şiâ bilhassa Ali (r.a.)’a uyanlar ve ister açıkça ister gizlice olsun, onun nass ve vasiyetle imamlığını ve halifelliğini ileri sürenler ve imametinin onun soyundan dışarıya çıkmayacağına inananlardır.”¹⁶¹

Tanımlardaki bu farklılık yapıldıkları zaman-mekanın/bağlamın farklılığı göz önüne alınacak olursa belki bir nebze mazur görülebilir. Ancak hadisin sıhhatini doğrudan etkileyecek böyle bir konuda alimlerin uzlaşısıyla gerçekleşmiş net bir tanım yerine onu ele alana göre değişen çok sayıda tanımın varlığı, üzerinde durulması gereken önemli bir konudur.

Bid’atı on cerh sebebinden biri olarak kabul eden ve Ehl-i Sünnet dışında kalan mezhepleri bid’at fırkaları olarak niteleyen Ehl-i Sünnet alimlerinin, bu doğrultuda diğer mezheplere mensup olan bütün ravileri cerh etmesi beklenir. Ancak bid’at kavramı üzerinden farklı mezhep mensuplarının cerh edilmesi işi icraat noktasına gelindiğinde önemli değişikliklere uğrayabilmiştir. Ashabu’l-Hadis’in başka bir fırka/mezhebe mensubiyetinden dolayı bid’atçi olarak kabul ettiği bir kimseden hadis alıp alamayacağı noktasında Ashab-ı Hadis arasında çeşitli görüşler beyan edilmiştir.

¹⁵⁹ İbn Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu’n-Nazar fi Tavdîhi Nuhbeti’l-Fiker*, s. 103.

¹⁶⁰ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, thk. Servet Ukkâş, Dâru’l-Maarif, Mısır, 1960, s. 624.

¹⁶¹ eş-Şehrîstânî, *a.g.e.*, s. 108.

Malik b. Enes gibi kesin bir dille bu kimselerden hadis rivayet edilemeyeceğini söyleyenler söz konusu olmuştur. Bir kısım da bid'atı suğra-kubrâ(küçük-büyük), mufessika-mukeffira(fıska götüren-küfre götüren) şeklinde ayrımlara tâbi tutmuştur.¹⁶² Ancak çoğunluk ya bid'atçı olarak kabul edilen ravilerin o mezhebin görüşlerini ne ölçüde benimsediğini göz önünde bulundurmuş, ya da dâî-dâî olmayan bid'atçı ayrımına gitmiştir.

Örneğin ez-Zehebî (ö.h. 748); “Sikanın tanımı adalet ve itkan iken, muhtedinin tevsiki nasıl caiz olur” diyerek dile getirdiği bu hususu şu şekilde açıklamaktadır:

Bu sorunun cevabı: bid'atın iki çeşidinin olduğudur. Bunlardan küçük bid'at; tahrif ve aşırılıktan uzak olan Şîlik gibidir. Bu tür bid'at vera ve sadakatlerine rağmen, Tabiun ve Etbeu't-Tabiin arasında çok yaygındı. Şayet bu gibilerin hadisleri reddedilecek olursa, nebevi hadislerin büyük bir kısmı yok olurdu ki bu apaçık bir fesattır. Büyük bid'at ise aşırı Rafızilikte olduğu gibi Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer aleyhinde ileri geri konuşarak, müslümanları buna teşvik etmektir. Böylesi bid'atçıların hadisleri asla delil alınmaz. Yalancılık bu kimselerin şîârı , takıyye ve nifak huylarıdır. Haşa nasıl olur da böyle birisinin naklettiği kabul edilir. Selef zamanındaki aşırı Şîiden kasıt, Muaviye, Talha, Zubeyr ve Osman hakkında ve Hz. Ali ile harp eden bir grup hakkında konuşandır. Ancak zamanımızdaki aşırı Şîiden kasıt, o yüce kişileri tekfir eden, Şeyhayn'dan uzak durandır ki bu büyük bir sapıklıktır.¹⁶³

İbn Hacer (ö.h. 852) ise bu konuda şunları söylemektedir:

Mutekaddimun âlimlerine göre Şîlik, Hz. Ali'yi Hz. Osman'a üstün tutmak, yaptığı harplerde Hz. Ali'yi haklı, muhaliflerinin ise hatalı olduğunu kabul etmek, onun Hz. Ebu Bekir ile Hz. Ömer'den ve hatta Hz. Peygamber'den gayri bütün mahlukattan daha üstün olduğuna inanmak idi. Bu görüşü savunanların vera sahibi, dindar, doğru sözlü ve müctehid olmaları halinde özellikle dâî olmayanlarının rivayetleri reddedilmez. Muteahhirun alimlerine göre ise Şîlik, Rafızadan ibarettir. Tutucu Rafızîlerin rivayeti asla kabul edilmez.¹⁶⁴

¹⁶² İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, 102-103.

¹⁶³ Zehebî, *Mizan*, I, 118-119. Sabri Kızılkaya, *Cerh ve Ta'dilde Mezhep Taassubu*, 172)

¹⁶⁴ İbn Hacer, *Tehzib*, I, 94.

Hatibu'l-Bağdâdî de “hadisçilerin kitapları, görüşünün propagandasını yapmayan (bid’at ehli) ravilerin rivayetleriyle doludur” derken bu durumu açıkça ifade etmektedir.¹⁶⁵

Görüldüğü gibi Ehl-i hadis kendi koyduğu ilkeyi, uygulamada işler aleyhine dönünce, yani bid’at ehli kimseler cerh edildiğinde eldeki hadislerin sayısında önemli bir düşüş olacağını fark edince kendi elleriyle değiştirmek zorunda kalmıştır.

Mezhebî açıdan farklı bir anlayışı benimsememiş olsa bile bir kişinin şahsi menfaat veya anlaşmazlıklar yüzünden başka mezheplerin görüşlerini benimsemiş olmakla suçlanıp cerh edilmesi bunlardan biridir. Nuh b. Ebi Meryem de bu durum için en güzel örnek olsa gerektir. Bu şekilde haksız/astı-astarı olmayan bir suçlamayla cerh edilen Nuh b. Ebi Meryem ancak aradan yüzyıllar geçtikten sonra, geçtiğimiz asırda bu ithamdan kurtulabilmiştir.¹⁶⁶ Şahsi garaz veya düşmanlıktan kaynaklanan cerh faaliyetleri yalnızca bir ravinin farklı mezhebe mensup (bid’at ehli) olduğunu iddia etmek şeklinde cereyan etmemiştir. Ravinin adaleti ve zaptını ilgilendiren diğer meselelerde de bu tarz cerhlere rastlamak mümkündür.

Diğer yandan birtakım toplumsal olayların cerh-tadile yansımaları üzerinde de durulmalıdır. Bu noktada akla gelen ilk örneklerden biri Mihne olayıdır. Mihne olayının toplumsal anlamda birçok yansıması söz konusu olduğu gibi, bu olayın etkilerini o dönemde yazılan eserlerde de görmek mümkündür. Mihne olayında büyük baskı ve zulümlere maruz kalan Ehl-i hadis, bu baskı ve zulümlere karşı en büyük tepkisini cerh mekanizmasını muhaliflerine karşı kullanmak suretiyle göstermiştir. Ehl-i Hadisin bu şekilde büyük bir hınçla istimal ettiği cerh mekanizması, doğal olarak birçok haksız suçlamaları, abartılı eleştirileri beraberinde getirmiştir.¹⁶⁷

Görüldüğü gibi ilk dönemlerde yaşanan fikri ayrışmaların ve siyasi çekişmelerin, cerh-ta’dil disiplini üzerinde ciddi tezahürleri söz konusudur. Öyle ki bazı alimler bu konuda uyarıda bulunma ihtiyacı hissetmişlerdir. Rafii bu konuda şöyle der: “Münekkidlerin adil bir raviyi cerh, fasık bir raviyi tezkiye hatasına düşmemeleri için,

¹⁶⁵ Hatîb el-Bağdadi, a.g.e., s. 125.

¹⁶⁶ Ahmed Naim Babanzade, *Tecrid-i Sarih Tercemesi(Mukaddime)*, s.493.

¹⁶⁷ Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, s. 90; Bu bağlamdaki cerh örnekleri için bkz: A.g.e., s. 91.

düşmanlık ve mezhep taassubundan uzak olmaları gerekir. Pek çok imam kendileri hatalı, karşı gruptakiler isabetli olmalarına rağmen muhaliflerini cerh etmişlerdir.”¹⁶⁸ Bu durumun bütün bir cerh-ta’dil literatürünü kapsadığı söylenemez; ancak ne ölçüde kapsadığı bugün net bir şekilde ortaya konulmalıdır. Ravilerin cerh-ta’dili konusunda selefin sözlerine itibar ederek, cerh edilen bir ravinin tüm rivayetlerini reddeden, ta’dil edilen bir ravinin bütün rivayetlerini de kabul eden toptancı anlayışın bugün de büyük ölçüde devam ettiğini söylemek mümkündür. Oysaki Rıza’nın da ifade ettiği gibi, bir ravinin adaletini kabul etmek, onun rivayet ettiği her şeyi kabul etmek için yeterli değildir. Bir kimse hadisleri kabul etmeden önce, daima isnad ve metni iyice incelemelidir.¹⁶⁹

Bir diğer konu cerh-ta’dil sebeplerinin belirtilip belirtilmemesiyle ilgilidir. Bu konuda çeşitli görüşler ileri sürülmüştür. Bazıları ta’dil sebebinin açıklanmasını yeterli görüp cerh sebebinin açıklanmasına gerek görmezken diğer bazılarıysa cerh sebebinin açıklanmasını elzem görürken, ta’dil sebebinin bilinmesine gerek görmemişlerdir. Bir kısım cerh ve ta’dilin ancak sebepleri belirtildiği zaman kabul edilebileceğini savunmuştur. Bir diğer görüş de, cerh veya ta’dili yapan kişinin bu alanda alim bir zat olması halinde her ikisi için de sebep belirtilmesine gerek olmadığı şeklindedir.¹⁷⁰

Ta’dil sebeplerinin çok fazla olduğunu ve bunları teker teker zikretmenin zor olacağını ifade eden İbn Hacer’e göre, ta’dil sebebi belirtilmemiş olsa da kabul edilebilir. Ancak yine ona göre, cerh sebepleri kişiden kişiye farklılaşacağı ve bir kimseye göre cerh sebebi olarak kabul edilen bir hususun bir başkasına göre cerhi gerektiren bir durum olarak kabul edilmeyebileceğinden dolayı cerh sebepleri mutlaka müfesser olmalıdır. İbn Hacer cerhin müfesser olması gerektiğini savunsa da, hakkında bu şekilde bir cerh bulunan ravilerin rivayetleri noktasında, raviler hakkındaki kapalılık

¹⁶⁸ Subki, a.g.e., 2/12.

¹⁶⁹ Menar, XII, s. 696 vd, ve XXVII, S. 539; G.H.A., Juynboll, **Modern Mısır’da Hadis Tartışmaları**, çev. Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara, 2000, s. 65.

¹⁷⁰ es-Suyutî bu görüşte olan kimseler arasında; el-Gazalî, er-Razî, EL-Hatîb ve e-İrâkî gibi alimleri sayar: **Tedribu’r-Ravi fi Şerhi Takrîbî’n-Nevevî**, thk. Ebu Ya’kub Neş’et b. Kemal el-Masrî, Daru’l-Akîde, Kahire, 2008, s. 222-223.

ortadan kalkıncaya kadar tevakkuf edilmesi gerektiğini ifade eder.¹⁷¹ es-Suyûtî de İbnu's-Salah ile benzer görüştedir.¹⁷²

Bu konudaki bir başka tartışma da cerh ve ta'dilin en az kaç kişinin bu konudaki delaletiyle sabit olacağı noktasındadır. es-Suyûtî hem cerh hem de ta'dilin sabit olması için bir kişinin görüş bildirmesinin yeterli olduğunu ifade eder.¹⁷³

B. Cerh-Ta'dilin Kaynak Metodolojisi Açısından Problemleri

Fuat sezginin ifade ettiği gibi hadislerin yazılı tarihi ilk dönemlere kadar uzanmaktadır. Dolayısıyla nüshalarla ilgili problemlerin de ilk dönemden itibaren var olduğu söylenebilir. ez-Zehebî bu durumu şöyle ifade eder: “Yazılı malzemeden ilim almak ve bunu icaze yoluyla yapmak birçok hatalara yol açar. Özellikle de noktalama ve hareke işaretlerinin olmadığı dolayısıyla kelimenin manayı bozacak şekilde yanlış okunup yazılmasının ihtimal dahilinde olduğu dönemlerde bu yanlışlıklar (daha çok görülür).”¹⁷⁴

Nitekim en temel hadis eserlerinin ilk nüshalarıyla ilgili birçok problem söz konusudur. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'ine son şekli, ömrü buna iktifa etmediğinden, müellifi Ahmed b. Hanbel tarafından değil, oğlu Abdullah tarafından verilmiştir. Bazı kaynaklar her ne kadar onun bu işte babası kadar titiz davrandığı yönünde bilgiler nakletmiş olsa da, Abdullah bu noktada tenkid edilmekten kurtulamamıştır. Nitekim *Bustanu'l-Muhaddisin*'de Şah Abdulaziz Dihlevî Abdullah'ı eserin tertib ve neşrinde birçok hatalar yapmakla suçlamış, onun birçok yerde Medinelî ravilerin rivayetlerini Suriyelilere, Suriyelilerinkini de Medine'lilere isnad ettiğini ifade etmiştir.¹⁷⁵

¹⁷¹ İbnu's-Salâh, *Mukaddimetu İbni's-Salah fi Ulûmi'l-Hadis*, s. 60. Bu görüşü İbnu's-Salah'dan önce Hatibu'l-Bağdadi el-Kifaye'sinde dile getirmiştir. İbnu's-Salah da bu görüşü Hatibu'l-Bağdadi'ye nisbet eder: el-Bağdadi, a.g.e., s. 108-109.

¹⁷² es-Suyûtî'ni görüşleri için bkz.; A.g.e., s. 220-221.

¹⁷³ es-Suyûtî, a.g.e., s. 223.

¹⁷⁴ ez-Zehebî, *Siyeru A'lami'n-Nubelâ*, VII, 114; Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 250.

¹⁷⁵ Şah Abdulaziz Dihlevî, *Bustanu'l-Muhaddisin*, Delhi, 1898, s. 31; Muhammed Zubeyr Sıddîkî, *Hadis Edebiyatı Tarihi*, s. 87.

Nitekim Fuat Sezgin de *Buharî'nin Kaynakları* adlı eserinde *Sahih*'in nüshalarıyla ilgili problemleri ayrıntılı bir şekilde ele almıştır. Bu problemlerden biri, *Sahih*'in ravilerine, müellifi tarafından son şeklinin verilmesinin ardından mı yoksa karışık müsveddeler halinde mi intikal ettiğiyle alakalıdır. Sezgin'in Abdulvelid el-Bâcî'den nalettiği şu söz bu durumu açıklamaktadır: “Ebu İshak, Ebu Muhammed, Ebu'l-Heysem ve Ebu Zeyd nüshalarını aynı asıldan istinsah ettikleri halde, rivayetlerinde takdim-tehir vardır. Bu da onların her birinin herhangi bir yerdeki bir hâmişi veya -kitaba yerleştirilmek üzere – eklenmiş bir kağıdın muhtevasını, kendi takdirlerine göre kitabın bir yerine yerleştirmiş olmalarından ileri geliyor.”¹⁷⁶ Sezgin'in değindiği bir diğer problem de *Sahih*'in nüshaları arasındaki farklılıktır. Günümüze ulaşabilmiş beş nüsha arasındaki farklılık bir yana, bu nüshalardan el-Firebrî'ye dayanan nüshalar arasındaki farklılıklar dahi, el-Yunî'nin edisyonunda ortaya çıkarıldığı üzere, bir hayli fazladır.¹⁷⁷

Nüshalarla ilgili bu tür sıkıntıların sadece hadis eserleriyle sınırlı kaldığını söylemek elbette mümkün değildir. Zira bahsettiğimiz sıkıntılar o dönemde yazılmış bütün eserler için gerçekleşmiş olması kuvvetle muhtemel sıkıntılardır. Ricâl eserlerinde de buna benzer sıkıntılar söz konusu olmuştur. Örneğin İmam-ı A'zam'la ilgili şu ifadelerin Zehebî'nin *Mizânu'l-İ'tidâl*'ine sonradan sokuşturulduğuna dair iddialar söz konusudur¹⁷⁸:

En-Nu'man b. Sâbit b. Zûtî, Ebu Hanife el-Kûfî, İmamı Ehli'r-Re'y, en-Nesâî, İbn Adiyy ve başkaları onun hıfzı yönünden zayıf bir ravi olduğunu söylemiştir. El-Hatîb el-Bağdâdî Tarih'inde iki fasıl halinde onun biyografisini yazmış, onun hem adil hem de zayıf olduğunu savunanların görüşlerini eksiksiz olarak bir araya getirmiştir.¹⁷⁹

Kaynaklar açısından karşımıza çıkan bir diğer problem, bazı müelliflere isnad edilen bazı eserlerin aslında kendilerinden çok sonra telif edilmiş olmasıdır. Bu durumun özellikle müsnedler için söz konusu olduğunu vurgulayan Sıddîkî durumu şöyle ifade eder:

¹⁷⁶ M. Fuad Sezgin, *Buharî'nin Kaynakları*, s. 170-171.

¹⁷⁷ A.g.e., s. 172; Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 255.

¹⁷⁸ İsmail Hakkı Ünal, *İmam-ı A'zam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı*, s. 229.

¹⁷⁹ ez-Zehebî, *Mizanu'l-İ'tidâl*, IV, 265. Kırbaçoğlu, a.g.e., s. 248.

“Umûmen eski hadis otoritelerinden bazısına atfedilmiş olan o eserlerden birçoğu, mühim bir ravi tarafından veyahut onun senedi ile kendilerine rivayet edilen hadisleri toplayan daha sonraki hadisçiler tarafından cem’ edilmiştir. Hiç birinin müsned eser yazdığı bilinmeyen Ebu Hanife, eş-Şafii, Ömer b. Abdilaziz ve daha birçoklarının Müsned’leri hep böyledir. Umûmî olarak Ebu Hanife’nin diye bilinen Müsned, Ebu’l-Mueyyid b. Mahmud el-Harizmî (ö.h. 665) tarafından telif edilmiştir. eş-Şafii’nin Müsned’i, Muhammed b. Ya’kub el-Esamm (ö.h. 246) tarafından Kitabu’l-Umm ve el-Mebhut’a dayandırılarak telif edilmiştir. Ömer b. Abdilaziz’in Musned’i diye bilinen eser, el-Bâğendî tarafından yazılmıştır.”¹⁸⁰

Sıddîki aynı şekilde et-Tayalisi’nin kendisine nisbet edilen *Musned*’in, et-Tayalisi tarafından telif ve tertip edilmemiş olduğunu belirtir. Bu eser hocasından aldığı hadisleri toplayan ve müsned şeklinde telif eden et-Tayalisi’nin talebesi Yunus b. Habib’in eseridir.¹⁸¹ Yine Tabakat’ın da tamamen İbn Sa’d tarafından planlanıp derlendiği, fakat kendisi tarafından tamamlanamadığı ifade edilmiştir.¹⁸²

V. Şiâ’nın Tarihsel Gelişimi (İmâmiyye, Keysaniyye, Zeydîyye, İsmailiyye, Nusayriyye, Durziyye)

Nasların farklı yorumlanması, kader konusunun ele alınış şekli, siyasi gelişmeler, kabile asabiyeti, kültürel farklılıklar vb. unsurlar, İslam tarihinde çeşitli mezheplerin ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.¹⁸³ Çeşitli nedenlerle ortaya çıkan mezheplerin, kendi bünyelerinde de bu farklılaşma devam etmiş ve hemen bütün mezhepler kendi içlerinde de birçok kola ayrılmışlardır. Hz. Peygamber zamanında kaybolmaya yüz tutan kabilecilik anlayışı, onun ölümünden sonra yeniden ortaya çıkmış, özellikle Abbasi-Emevi çekişmesinde karşılıklı olarak uydurulan birçok hadisin de yardımıyla mezhebî bir hüviyete bürünmüştür. İlerleyen zamanlarda mezhepçilik olgusunun kabilecilik olgusunun önüne geçtiği ve bir nevi ‘mezhep asabiyesi’nin Müslüman

¹⁸⁰ Muhammed Zubeyr Sıddîkî, **Hadis Edebiyatı Tarihi**, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, Yeni Zamanlar, İstanbul, 2004, s. 78-79.

¹⁸¹ A.g.e., s. 80.

¹⁸² Sıddîkî, a.g.e., s. 152.

¹⁸³ İlyas Üzüm, **DiA**, Mezhep Maddesi, 29.c., 526-532.

toplumlara egemen olduğu söylenebilir. Bu mezhepçilik anlayışı mezheplerin alt kollarında bile kendini göstermiş, çoğunlukla birbirini tekfirle itham etmeye varan dışlayıcı tutumlara ve hatta mezhepler arası-içi savaşlara sebebiyet vermiştir.

Şiâ'ya baktığımızda onun temelde siyasi meselelerden kaynaklanan bir farklılaşma sürecinde ortaya çıktığını görürüz. Merkezinde hilafet meselesi bulunan Şiâ düşüncesinin itikadi görüşleri de doğal olarak imamet nazariyesine endeksli bir şekilde gelişim göstermiştir. Şiâ'nın diğer mezheplerden ayrıldığı en önemli mesele olan imamet, aynı zamanda imamın kimliği konusunda farklı görüşlere meyleden Şiâ kollarını da birbirinden ayıran en temel unsur olmuştur.

Biz Şiâ'nın cerh-ta'dilde Sünnîliğe bakışını incelerken İmâmiyye-İsnaaşeriyye Şiâ'sını temel alacağız. Ancak Şiâ'nın tarihi gelişiminin onun Sünnî algısının oluşumundaki rolüne dikkat çekmek amacıyla İmamiyye ile birlikte diğer ana kollarını da işin içine katarak Şiâ'nın bir bütün olarak tarihi gelişimini vermeyi uygun bulduk. Ayrıca bu bölümde Şiâ'nın ana kollarının tarihi gelişimine ve dolayısıyla birbirleriyle farklılaştıkları noktalara yer vermek suretiyle, aslında Şiâ'nın Sünnîliğe bakışının her alanda ortaya konulabilmesi için çok yönlü ve oldukça geniş bir çalışmanın gerekli olduğunu belirtmek istiyoruz.

A. Keysaniyye:

Şehristanî'ye göre Keysan, Ali b. Ebi Talib'in azadlı kölesidir.¹⁸⁴ Muhtar'a Keysan denmiştir çünkü o Hz. Ali'nin kölesi Keysan'ın teşvikiyle Hz. Hüseyin'nin intikamını alma işine girişmiştir.¹⁸⁵ Bağdâdî ise Keysaniyye'nin Muhtar es-Sakafî'ye uyanlar olduğunu ve Muhtar es-Sakafî'ye Keysan da denildiğini ifade eder. Bununla birlikte Muhtar'ın görüşlerini Hz. Ali'nin adı Keysan olan kölesinden aldığını da belirtir.¹⁸⁶ Aynı zamanda Keysan'ın Arapça 'zeki' anlamına gelen 'keyyis' kelimesinin çok zeki anlamındaki türevi olarak Muhtar'a izafe edildiği de söylenmektedir.¹⁸⁷

¹⁸⁴ eş-Şehristanî, *el-Milel ve'n-Nihal*, Mısır(şehir belirtilmemiş), 1263, s. 82; *İslam Mezhepleri*, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005, s. 147.

¹⁸⁵ Kummî, *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 22; Hüseyin Atay, *Ehl-i Sünnet ve's-Şiâ*, Ankara, 1983, s. 39.

¹⁸⁶ el-Bağdâdî, *el-Fark Beyne'l-Fırak*, yy, ty, s. 27; *Mezhepler Arasındaki Farklar*, çev. Ethem Ruhi Fırlalı, İstanbul, 1979, s. 38.

¹⁸⁷ Atay, *a.g.e.*, s. 38.

Keysan'ın Hz. Ali'nin azatlı kölesi olduğunu söyleyenlere göre Keysan bir kısım sahabiye etrafına toplayarak Hz. Hüseyin'in öcünü almak için çabalamış fakat bir sonuç alamamıştı. Bu grubun başına sonrasında geçen isim de Muhtar es-Sakafi'dir.

Keysaniyye birçok fırkaya ayrılmıştır. Ancak bunların üzerinde birleştiği iki ortak husus vardır; Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametine inanmak ve Allah'a bedâ (Allah'ın fikrini değiştirerek yeni bir görüş ortaya koyması) isnat etmek.

Keysaniye'ye göre Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imametinin kanıtı, Cemel savaşında Hz. Ali'nin sancağını Hz. Hasan veya Hüseyin'in değil de Muhammed b. Hanefiyye'nin taşımış olmasıdır.¹⁸⁸ Keysaniye içinde Muhammed b. el-Hanefiyye'nin imameti noktasında farklı görüşler ortaya çıkması fırka içi ayrılmaları da beraberinde getirmiştir. Bir kısmına göre o babası Ali b. Ebi Talib'den hemen sonra imam olmuştur. Diğer bir kısım Muaviye'den sonra imametini ona geçtiğini savunurlar. Diğer bir ihtilaf da Muhammed b. Hanefiyye'nin ölüp ölmediği konusunda çıkmıştır. Bir kısım onun ölmediğini, Radva dağında olduğunu ve beklenen Mehdi olduğunu söylerken¹⁸⁹, diğer bir kısım onun öldüğüne inanmakta ancak sonrasında yerine kimin geçtiği konusunda ihtilafa düşmektedir.¹⁹⁰

Keysaniyye dinin bir kişiye itaatten ibaret olduğuna inanır. Bu sebeple ibadetlerin bazı kişileri ifade ettiğini iddia ederek, bu kişiye gerçek manada itaat edildikten sonra şer'i uygulamaların terk edilebileceğini söylemişlerdir. Kıyamet ve ahiret konusundaki inançlarının zayıflığı onlardan bazılarını tenasüh, hulul, rec'at(öldükten sonra tekrar dünyaya gelme) gibi inanışlara sevk etmiştir.¹⁹¹

Ahmet el-Katib'e göre vasiyet meselesinin siyasi bir içeriğe bürünmesi Keysaniye'nin sebep olduğu bir durumdur. Hz. Peygamber'in Hz. Ali'ye yaptığı manevi ve kişisel nitelikteki vasiyet, Keysaniye'de Hz. Ali'nin oğlu Muhammed b. Hanefiyye'ye yaptığı siyasi bir vasiyete dönüşmüştür. Onun da oğlu Ebu Haşim Abdullah'a vasiyette bulunduğu iddia edilmiş ve hicri birinci asrın sonlarına doğru

¹⁸⁸ Sa'd b. Halef el-Eş'ari el-Kummî, *Kitabu'l-Makalat ve'l-Fırak*, s. 100.

¹⁸⁹ Kummî'ye göre bunlar da ikiye ayrılır. Bir kısmına göre beklenen Mehdi bizzat Muhammed el-Hanefiyye'nin kendisidir. Diğer bir grup ise onun bedeninde babası Ali b. Ebi Talib'in ruhu vardır.(Kummî, s. 112.)

¹⁹⁰ el-Bağdâdî, *a.g.e.*, s. 32.

¹⁹¹ eş-Şehristanî, *a.g.e.*, s. 148.

hiçbir rakibi bulunmayan Ebu Haşim bütün Şiânın imamı konumuna gelmiştir. Onun vefatından sonraysa birçok fırka ortaya çıkmış ve hepsi de meşruluklarını kendilerine vasiyette bulunulduğu iddiası üzerine kurmuşlardır.¹⁹²

B. Zeydîyye:

Yaşadığı süre boyunca Zeyd b. Ali b. el-Huseyn b. Ebi Talib'in, vefatından sonra da oğlu Yahya b. Zeyd'in imametini savunanlara verilen genel addır. eş-Şehristani onların imameti Hz. Fatıma soyuna tahsis ettiklerini söyler. Buna göre alim, cesur, cömert olmak şartıyla Hz. Fatıma evladından herhangi birinin imameti caizdir ve ona itaat gerekir.¹⁹³ Bu özelliklere sahip iki kişinin farklı yerlerde aynı anda imam olması onlara göre mümkündür.¹⁹⁴ Aynı zamanda Zeyd b. Ali'ye göre daha üstün biri dururken daha az faziletli birisinin imameti de caizdir.¹⁹⁵

Zeydîyye ile Mu'tezile'nin inanç esasları arasında, özellikle hicri 3. asırdan sonra önemli paralellikler söz konusudur. Ancak ilk dönem Zeydîyyesi'nin, fiil, hür irade ve kader konularında Mücbire'ye, imamet, imamların nitelikleri ve sahabeye yaklaşım konularında da –özellikle Ebu Carud ve arkadaşlarının- İmâmiyye'ye yakın oldukları görülür. İki mezhebin görüşleri arasında el-Kasım er-Ressi¹⁹⁶ ile birlikte görülmeye başlanan benzerlikler, onun torunu Hadi ile'l-Hakk ile daha da artar. Mu'tezile'nin beş

¹⁹² Ahmet el-Katib, **Şîâ'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe-**, çev. Mehmet Yolcu, Kitabiyat, 39-41.

¹⁹³ Ayrıntılı bilgi için bkz. Yusuf Gökalp, **Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı**, doktora tezi, A.Ü.İ.F., s. 75-76.

¹⁹⁴ Sa'd b. Halef el-Eş'ari el-Kummî, **a.g.e.**, s.95.

¹⁹⁵ eş-Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Matbaatu'l-Ezher, Mısır, 1951, s. 302-304.

¹⁹⁶ Kasım b. İbrahim er-Ressi (ö. h. 246/860): Zeydîyye'nin dini ve siyasi görüşleri onunla birlikte belli bir sistematîğe kavuşmuştur. Önceleri Mısır'a giderek kardeşi adına davette bulunmuş, kardeşinin ölümünden sonra kendi adına davette bulunmaya başlamıştır. Bu süreçte Mekke, Medine, Kufe, Rey ve Taberistan halklarından birçok kimse ona biat etmiştir. Mısır'da on yıl kadar gizlice görüşlerini yaydıktan sonra önce Hicaz'a oradan da Medine'ye geçerek ilmi faaliyetlerde bulunmuştur. Onun isyan hareketlerinden çok ilmi faaliyetlere ağırlık verdiği görülür. Kendi zamanında Zeydîyye'nin sahip olduğu cebri anlayışa karşı çıkmıştır. Zeydîyye'yi Mutezile çizgisine yaklaştıran kişi olarak bilinir. Kendisinden sonra taraftarlarının oluşturduğu gurup Kasımiyye olarak isimlendirilmiştir. Büyük bir kısmı günümüze ulaşan eserlerinin önemli bir kısmı bugün Yemen ve Batı kütüphanelerinde yazma halinde bulunmaktadır. Bunlardan bir kısmı tahkikli olara basılmıştır. (Yusuf Gökalp, **a.g.e.**, s. 67-68; Mehmet Ümit, **Zeydîyye-Mutezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressi**, A.Ü.İ.F. doktora tezi, s. 46, 163-165.

esasını¹⁹⁷ kabul eden Zeydîyye'nin ondan ayrıldığı nokta altıncı bir inanç esası olarak imamete inanmasıdır.¹⁹⁸

Zeydîyye'deki tevhid anlayışı Mu'tezile'de olduğu gibi Allah'ın sıfatları ve tenzih meseleleri üzerinde yoğunlaşmıştır. Buna göre Mu'tezile'de olduğu gibi Zeydîler de Allah'ın zâtî sıfatlarını onunla aynileştirir, bu sıfatların ona kadim veya zaid olması durumunu reddeder.¹⁹⁹ Adalet prensibine bağlı olan husun-kubuh ve insanın fiilleri meselelerinde de Mu'tezile etkisi açık bir şekilde görülür. Bu konularda görüşlerine delil olarak getirdikleri ayetler bile çoğunlukla aynıdır ve Mu'tezile alimlerini referans olarak gösterirler.²⁰⁰ Büyük günah işleyenler tövbe etmeksizin öldüklerinde Cehennemde ebedi olarak kalacaklardır. Peygamber'in şefaati sadece Cennet ehli için, onların derecelerini yükseltmek hususunda geçerlidir.²⁰¹ Zeydîler'de 'Emr-i bi'l-ma'ruf nehyi ani'l-münker' prensibini uygulamak esas olarak imamın görevi şeklinde algılanmış, yukarıdaki şartları sağlayarak imam olan kimselere bu prensibin uygulayıcıları olarak mutlak itaatin gerekliliği vurgulanmıştır. Bu doğrultuda ortaya çıkan muhtesibler, imam adına bu prensibi uygulamakla görevlendirilmişlerdir.²⁰²

Zeyd b. Ali'den sonra yerine oğlu Yahya geçmiş. Yahya Horasan'a gitti ve burada çevresinde büyük bir cemaat teşekkül etti. Yahya b. Zeyd'in vefatından sonra başa Ebu Hanife'nin hocalarından Abdullah b. Hasan'ın iki oğlu İmam Muhammed ve İmam İbrahim geçtiler. Devrin Emevi halifesinin her iki imamın başkaldırısını bastırmasından sonra Zeydîyye mezhebi zayıflamıştır. Abbasiler dönemindeyse Zeydiliğin yeniden hareketlendiği görülür. Bu durum Abbasilerin onları hoş karşıladığı anlamına gelmez. Zeydîyye Abbasiler tarafından da ortadan kaldırılmaya çalışılmış ancak Zeydîler buna direnerek hareketlerini ayakta tutmayı başarmışlardır. İlk Zeydî devleti Hasan b. Zeyd (ö.?) tarafından 864/1459 yılında, İran'da Hazar denizinin güneyinde kurulmuş ve bu devlet 1126 yılına kadar Deyleman ve Cilan bölgelerinde hakimiyetini sürdürmüştür. Bir başka Zeydî devlet, Kasim er-Rassi'nin (ö. 247/861)

¹⁹⁷ Mutezile inanç esasları: Tevhid, , adalet, el-va'd ve'l-void, el-menzile beyne'l-menzileteyn, emr-i bi'l-ma'ruf nehy-i ani'l-münker. Ayrıntılı bilgi için bkz.: Hüseyin Hansu, **Mutezile ve Hadis**, Kitabiyat, Ankara, 2004, s. 86-93.

¹⁹⁸ Mehmet Ümit, **a.g.e.**, s. 45-46.

¹⁹⁹ Ümit, **a.g.e.**, s. 51.

²⁰⁰ Ümit, **a.g.e.**, s. 65, 67.

²⁰¹ Ümit, **a.g.e.**, s. 69-70.

²⁰² Yusuf Gökalp, **a.g.e.**, s. 77-78.

torunu Yahya b. el-Hüseyin (ö. 298-910) tarafından Yemen'in güneyinde kurulmuş ve 1962 yılına kadar varlığını sürdürmüştür.²⁰³

Zeydîye tarihi süreçte Kufe, Horasan, Cil, Deylem, Medine, Mağrib ve Yemen gibi bölgelerde etkinlik göstermiş ve çeşitli bölgelerde bazı devletler tesis etmişlerdir. Ancak İslam coğrafyasının çok çeşitli bölgelerindeki bu Zeydîler zamanla, uğradıkları takibatlar ve İmami nüfus içinde erimeleri sonucu etkinliklerini büyük ölçüde kaybetmişlerdir. Günümüzde sadece Yemen'de hatırı sayılır bir Zeydî nüfus söz konusudur. Özellikle Sa'de şehri Zeydîlerin merkezi konumundadır. Sa'de dışında San'a'da ve ülkenin kuzeyinde Zeydî nüfus ağırlıktır.²⁰⁴

el-Bağdâdî Zeydîye'yi üç fırkaya ayırmaktadır:

Bunlardan Carudiyye, Ebu'l-Carud ismindeki bir şahsa tabi olanlardır. Onlara göre Hz. Peygamber ismen olmasa da özellikleri itibariyle Hz. Ali'yi imamete tayin etmişti. Bu yüzden Hz. Ali'ye biatı reddetmelerinden dolayı sahabe küfre girmiştir. Bu fırka ilk olarak Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in kim tarafından tayin edildiği konusunda ihtilafa düşmüş ve iki ayrı fırkaya ayrılmıştır. Bir kısmı her imamın kendisinden sonraki imamı tayin ettiğini savunurken diğer bir kısmı her üçünün de (Hz. Ali, Hasan, Hüseyin)bizzat Hz. Peygamber tarafından tayin edildiği görüşünü benimsemiştir. Daha sonrasında da imamet Hz. Hasan ve Hüseyin'in evlatlarından bu işe layık olarak isyan eden kişiye geçecektir.²⁰⁵ Sonrasında da beklenen imam hakkında fırka içinde ortaya çıkan farklı görüşler, fırka içinde yeni ayrışmaları beraberinde getirmiştir.²⁰⁶

Suleymaniyye ya da Ceririyye, Suleyman b. Cerir ez-Zeydî'ye tabi olanlara verilen isimdir. Onlar mefdûlun (daha az iyi olan) imametini de caiz görmüşlerdir. Dolayısıyla Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'in hilafetini kabul etmişlerdir. Her ne kadar Hz. Ali imamete onlardan daha layık olsa da, halkın bu iki sahabiye biat etmiş olması küfrü gerektiren bir durum değildir. Bununla birlikte Suleyman b. Cerir Hz. Osman'ı tekfir

²⁰³ Kadir Demirci, **Zeydîye'nin Hadis Anlayışı**, A.Ü.İ.F. doktora tezi, Ankara, 2005, s. 28.

²⁰⁴ Kadir Demirci, **a.g.e.**, 29-30.

²⁰⁵ Sa'd b. Halef el-Eş'ari el-Kummî, **a.g.e.**, s. 93.

²⁰⁶ el-Bağdâdî, **a.g.e.**, s. 22-23; Şehristânî, **a.g.e.**, 311-313.

eder. Süleyman b. Cerir aynı zamanda Hz. Ali ile savaştıklarından dolayı Hz. Ayşe, Talha ve Zübeyir'i de tekfir etmiştir.²⁰⁷

Salihîyye ya da Butrîyye, el-Hasan b. Salih b. Hayy ve Kesir en-Neva isimindeki kişilerin taraftarlarıdır. Görüşleri Süleyman b. Cerir ile hemen hemen aynı gibidir. Ancak onlar Hz. Osman hakkında susmayı tercih ederler.²⁰⁸ Butrîyye ve Süleymaniyye Hz. Ebu Bekir ve Hz. Ömer'i tekfir eden Carudiye'yi küfürle suçlarlar. Hz. Ali'nin kendisinden öncekilerin imametine rıza gösterdiğini bu yüzden kendilerine düşenin de ancak bu duruma rıza göstermek olduğunu söylerler.²⁰⁹

Zeydîyye'nin bu üç fırkası da büyük günah işleyenlerin temelli cehennemde kalacaklarını savunurlar. Onların bu konuda Mu'tezile'den etkilenmiş olduklarını önceden belirtmiştik. 5/11. yüzyıllarda bu sayılan Zeydî grupların haricinde Hüseyniyye, Mutarrifiyye ve Muhteria olarak adlandırılan itikadi gruplar ortaya çıkmıştır.²¹⁰ Zeydîlerin çoğunlukta olduğu Yemen bölgesinde ortaya çıkan bu oluşumlardan yalnızca siyasi desteği arkasına almayı başaran Muhteria uzun ömürlü olmuştur.²¹¹

C. İsmailiyye:

Bugün bir kısmı Orta ve Güney Afrika'da, bir kısmı Şam bölgesinde, bir kısmı Pakistan'da, çoğunluğu ise Hindistan'da bulunan İsmailiyye mensupları kendilerini Cafer es-Sadık'ın oğlu İsmail'e nispet ederler. İsnâaşeriyye Şiâ'sında Cafer es-Sadık'tan sonra imamet oğlu Musa Kâzım'a geçmişken İsmailiyye'ye göre İsmail'e geçmiştir.

Bir kısım İsmailîler, İsmail'in ölmediğini, İmam Sadık'ın Abbasi hükümdarı Mansur'un korkusuyla oğlunun ölümünü ilan ettiğini ve beklenen mehdinin İsmail olduğunu savundular. Bugün de hala mevcudiyetini sürdüren diğer İsmailî gruba göreysen İsmail'in imameti hakkında babasının sözü/nassı vardır, ancak o babasından

²⁰⁷ Sa'd b. Halef el-Eş'ari el-Kummî, a.g.e., s. 71; el-Bağdâdî, a.g.e., s. 23-24., eş-Şehristânî, a.g.e., 315-317.

²⁰⁸ Sa'd b. Halef el-Eş'ari el-Kummî, a.g.e., s. 71.

²⁰⁹ el-Bağdâdî, a.g.e., s. 24. eş-Şehristânî, a.g.e., 319-320.

²¹⁰ İbn Murtaza, el-Munye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal, thk. Cevad Meşkur, Beyrut, 1990, s. 97; Gökalp, a.g.e., s. 168.

²¹¹ Bu oluşumlarla ilgili ayrıntılı bilgi için bkz: Gökalp, a.g.e., s. 167-177.

önce vefat etmiştir. Bu durum İmam Cafer'in sözünü geçersiz kılmaz. Onun bu sözü İsmail ölmüş olsa bile imametinin onun soyunda devam etmesini gerektirir. İmamet İsmail'in oğlu Muhammed'de devam etmiştir.²¹² İsmail'den sonra yerine geçen oğlu Muhammed, mektum(mestur, saklı) İsmailiyye imamlarının ilkidir. Bu gizlilik durumu imamete ve imama itaate engel değildir. Aksine imama itaat her halükarda vaciptir. İmamet Muhammed Mektum'dan sonra oğlu Cafer el-Musaddık'a ondan sonra da oğlu Muhammed el-Habib'e geçmiştir. Sonrasında da Mağrib'e hükmeden Muhammed el-Mehdî ve ondan sonra da Fatimî devletinin kurucusu olan kişinin imam olduğunu kabul ederler.²¹³

İsmailiye'ye göre zahir de olsa mestur da olsa yeryüzünde bir imamın varlığı zorunludur. İmam mestur olabilir ama dâîlerinin zahir olması gerekir. Nitekim İsmailiye'nin mestur imamları şehirlerde kendilerini gizlemekle birlikte, dâîleri açıktan imamları adına davette bulunmuştur.²¹⁴

Cafer es-Sadık'tan sonra imametinin gene İsmail'e geçtiğine inanan bir başka grup ise İsmail'in ölmediğini can güvenliği için kendisini ölüm perdesi arkasına sakladığını iddia etmiştir.²¹⁵ Bu gruba Batıniyye adı verilir ve gulat fırkaları arasında kabul edilir.²¹⁶

Bunlara aynı zamanda Bâtıniler denmesinin sebeplerinden biri olarak da bu gizlilik ilkesi gösterilir. Bunun bir diğer sebebi de 'mestur' imam inançlarıdır. Şeriati zahir ve batın olarak ikiye ayırıp, insanların ancak zahir ilmini bildiklerini, batın ilmininse imamlara mahsus olduğunu söylemeleri de bu ismi almalarının bir diğer sebebidir. İlimlerin zahiri ve batınî olarak ikiye ayrılması görüşünü İsnâaşeriyye de benimsemiş, gene bazı sufi gruplar da bundan etkilenmiştir.²¹⁷

Ç. Nusayrîyye

Kelimenin kökeni hakkında farklı görüşler mevcuttur. Birinci görüşe göre o Nasranî yani Hristiyan kelimesinin tasğir kalıbında gelmiştir. İkinci görüşe göre gene

²¹² Tabatabaî, **İslam'da Şiâ**, çev. Kadir Akaras, Kevser Yayınları, İst., 2009, s. 72-73.

²¹³ Ebu Zehra, **a.g.e.**, s. 61.

²¹⁴ Ş-Şehristanî, **a.g.e.**, s. 424.

²¹⁵ eş-Şehristanî, **a.g.e.**, s. 422.

²¹⁶ el-Bağdâdî, **a.g.e.**, 265-299

²¹⁷ Ebu Zehra, **a.g.e.**, s. 61-62.

Hristiyan anlamına gelen ‘Nazerini’ kelimesinin bozulmuş halidir. Üçüncü görüşe göre ise bu mezhep adını Kufe yakınındaki bir köy olan Nasurya’dan almaktadır. Bir başka görüşe göre ise İbn Nusayr’a nisbetle mezhebe bu isim verilmiştir.²¹⁸ Bu kişinin tam ismi Ebu Şuayb Muhammed b. Nusayr en-Nemirî’dir(ö. 270-883). Mezhebin kutsal metni olan *Kitabu’l-Mecmu*’nun başlarında bu zatın görüşlerine yer verilmesi de bu durumu destekler niteliktedir.²¹⁹

Fırkanın kurucusu olan İbn Nusayr onuncu imam Ali el-Hadi en-Nakî ile on birinci imam Hasan el-Askerî’nin zamanında Kûfe ve Samerrâ’da yaşamıştır. İbn Nusayr Ali en-Nakî’nin ilahlığını ilan edip kendisinin de onun peygamberi olduğunu söylemiş, tenasühü benimsemiştir. Başka bir rivayete göreyse İbn Nusayr’ın kendisini on birinci imam Hasan el-Askerî’nin ‘bâb’ı ilan etmiştir.

İbn Nusayr’ın ölümünden sonra hareketin başına sırasıyla Muhammed b. Cundeb/Cundub (ö. h. 3. asrın son çeyreği) ve Ebu Muhammed Abdullah b. Muhammed el-Cenan el-Cunbulânî (ö.h. 287) geçmiştir. Daha sonra başa geçen ve mezhebin ikinci kurucusu da sayılabilecek olan Hüseyin b. Hamdan el-Hasibî hareketi sistemli bir hale getiren kişidir. Mezhebin en önemli metni olan *Kitabu’l-Mecmu* Hasibî’ye nispet edilir. Hasibî daveti sırasında karşılaştığı sıkıntılar sonucu akrabalık ilişkilerinin bulunduğu Büveyhiler’e sığındı. Büveyhiler’in desteğini aldığı bu dönemde mezhep oldukça iyi bir dönem geçirmiş ve yayılma imkânı bulmuştur. Hasibî’den sonra Bağdat’ta Seyyit Ali el-Cisrî(ö. ?), Halep’te Muhammed b. Ali el-Cillî (ö.h. 384) harekete önderlik etmiştir. el-Cisrî’nin önderlik ettiği hareket Hülagu saldırıları sonucu ortadan kalkarken, Cillî’nin önderliğindeki hareket Ebu Said Meymun b. Kasım et-Taberanî (ö.h. 426) tarafından muhalif grupların baskısıyla taşındığı Lazkiye’de sürdürülmüş, dolayısıyla Suriye Nusayriliğinin temelleri atılmaya başlanmıştır.

el-Bağdâdî, Nusayrîlik’i Hululiyye genel başlığı altında, Nemiriyye ismiyle ele almıştır. Onun ifadelerine göre bu fırka Allah’ın ruhunun Hz. Peygamber, Ali, Fatıma,

²¹⁸ Louis Massignon, **İslam Ansiklopedisi**, 9. Cilt, s. 365-370.

²¹⁹ el-Kummî, **a.g.e.**, s. 100-101.

Hasan ve Hüseyin'e hulûl ettiğini dolayısıyla bu beş kişinin ilah olduğunu iddia etmiştir.²²⁰

Hz. Ali, Hz. Muhammed ve Selman-ı Farisi'den oluşan ayn-mim-sin üçlemesinde Hz. Ali mana, Hz. Muhammed isim Selman-ı Farisi ise babdır. Kendilerine has kelime-i şهادetlerinde bu üçlüye şu şekilde yer verirler: “Şهادet ederim ki Ali b. Ebi Talib'den başka ilah, övölmüş Muhammed'den başka hicab, kendisine yönelinen Selman'dan başka bab yoktur.” Bu tür bir üçlemeye olan inançları onların Hıristiyanlıktan etkilendiğinin göstergesi olarak kabul edilir. Beş yetim inancına göre, Selman-ı Farisi'nin manevi evladı oldukları kabul edilen bir grup dünya işlerini düzenleyicisi konumundadır. Semavi Kitaplara ve peygamberlere inanırlar. Kuran'ın yalnız kendilerinin vakıf olduğunu iddia ettikleri Bâtını yorumunu esas alırlar. Bu yönüyle İsmaililik'ten etkilendikleri söylenebilir.²²¹

Tenasühe dayalı bir ahiret inanışları vardır. Buna göre ruhun 'nurlar alemi'ne yükselebilmesi için yedi aşamalı bir tenasüh sürecinden geçmesi gerekir. Namaz, oruç, zekât ve hac ibadetleri onlarda da vardır ancak çok farklı içeriklere sahiptirler. Nusayrîlik'te büyük şeyhlik, şeyhlik, nakiblik ve neciblikten oluşan bir dini hiyerarşi vardır. Şeyhlik oldukça kutsal bir makamdır ve şeyhler toplumun dini ihtiyaçlarını karşılarlar. Nakibler şeyh adayları, necibler de şeyhe yardımcı olan toplumun yaşlı ve itibarlı kimseleridir. Nusayrîlikte kadınlar mezhebe dâhil edilmezler. Büyük bir gizlilik içerisinde muhafaza edilen mezhebin öğretileri belli yaşa gelmiş erkek çocuklara saklaması gereken bir sır olarak öğretilir, bunları açığa vurmak da büyük bir suç olarak kabul edilir.²²²

D. Durzîlik:

Atıncı Fatimi halifesi el-Hakim bi-Emrillah'a nisbetle Hakimilik olarak da anılan bu mezhep, el-Hakim bi-Emrillah'ın veziri Hamza b. Ali tarafından kurulmuştur. el-Hakim hilafete geldikten bir müddet sonra 408/1017 yılında Hasan b. Haydara el-Ferganî el-Ahram adında bir kimse Tanrı'nın el-Hakim'de tecessüm ettiğini iddia etti ve

²²⁰ el-Bağdâdî, a.g.e., s. 242.

²²¹ Ömer Uluçay, **Nusayrîlik**, Karahan yayınları, Adana, 2003, s. 15-20; Fığlalı, a.g.e., s. 185-186; Çağatay/Çubukçu, a.g.e., s. 68-70.

²²² İlyas Üzüm, **DİA**, Nusayrîlik, C. 33, s. 270,274.

Şeriatın yeniden doğru bir şekilde yorumlanması için insanlara çağrıda bulundu.²²³ el-Hakim'in uluhiyetinin iddia eden ilk kimse olmasına rağmen elimizde bulunan Durzî risalelerde ismi geçmemektedir. Onunla ilgili ayrıntılı bilgilere o dönemde el-Hakim'in sarayında bulunmuş olan Kirmani vasıtasıyla ulaşılır. İsmailî olan Kirmani, Ahram'ın görüşlerine reddiye olarak *Risaletu'l-Vaize* adlı bir eser kaleme almıştır. Kirmani'nin Durzîliğin en önemli simalarından olan Hamza b. Ali ve Neştekin ed-Derezi/Durzî'den bahsetmemesi, bu kimselerin Fergani'den sonra ortaya çıkmış oldukları fikrini akla getirmektedir. el-Hakim'in uluhiyeti fikrini ilk ortaya atan kimse Fergani olmasına rağmen mezhebin kurucusu olarak Hamza b. Ali'nin gösterilmesi, Fergani'nin bu iddiasından kısa bir süre sonra öldürülmesiyle yakından alakalıdır. Ayrıca kendi konumunu güçlendirmek isteyen Hamza'nın onu bilerek görmezlikten gelmiş olabileceği de ihtimal dahilindedir.²²⁴

Hareketin daha çok bilinen ve kullanılan ismiyse el-Hakim'in dailerinden biri olan Neştekin (Ânuştekin) ed-Durzî/Derezi'den gelir. el-Hakim'in kendisini imam tayin etmesini isteyen Neştekin, kendi lehine propagandaya başlar. Bir başka rivayete göreyse o Fergani'nin ölümünden sonra onun yerine imam olmuş ve el-Hakim'in uluhiyeti fikrini yaymaya devam etmiştir. Ancak onun bu propaganda faaliyetleri kısa zamanda büyük tepki toplamış ve halkın bu tepkilerine bigane kalamayan el-Hakim tarafından 410/1020 yılında idam edilmiştir.²²⁵ Daha sonra el-Hakim ondan uzaklaştığını söylese de bu, hareketin onun adıyla meşhur olmasını engelleyememiştir. Ancak önce de belirttiğimiz gibi mezhebin asıl kurucusunun onu sistemli hale getiren Hamza b. Ali olduğu kabul edilmiştir. Fergani ve ed-Derezi'nin açıktan yaptıkları davet faaliyetlerinin başarısızlıkla sonuçlandığını gören Hamza daha dikkatli davranmak zorunda kalmış ve onunla birlikte davet gizli bir şekilde devam etmiştir.

411/1021 yılında el-Hakim çıktığı gezilerden birinden bir daha dönmez. Bunun üzerine Hamza da beraberindeki birkaç kişiyle birlikte ortadan kaybolmuştur. el-Hakim'in yerine halife olan Ali b. el-Hakîm de Durzîleri takip altına aldırarak, Durzîlik de bu aşamadan sonra yeraltına inmiş, kendi aralarında çeşitli gruplara ayrılmış, Suriye, Lübnan, Ürdün civarında yayılmışlardır. Bugün Suriye, Lübnan, Ürdün, Filistin ve

²²³ Ahmet Bağlıoğlu, *Dürzîliğin Teşekkül Süreci ve İnanç Esasları* (doktora tezi), A.Ü.S.B.E., s. 90.

²²⁴ Bağlıoğlu, a.g.e., s. 90-91, 94.

²²⁵ Bağlıoğlu, a.g.e., s. 98-100.

Latin Amerika, ABD ve Kanada’da yaklaşık 500 bin Durzî yaşamaktadır. Sayıları az olmakla birlikte Ortadoğu’nun sosyal, siyasi, kültürel alanlarında önemli ölçüde söz sahibi oldukları söylenebilir.²²⁶

Durzîlik dört inanç esasıyla özetlenebilir: 1. el-Hakim b. Emrillah’ın ilahlılığına inanmak; 2. Emiri(Hamza b. Ali’yi) tanımak; 3. Hududu(Hamza ve beş vezir) tanımak; 4. Yedi akide olan kelime-i şahadet, namaz, oruç, hac, zekat, cihad ve velayet yerine ihdas olunan yedi vasiyeti bilmek.²²⁷

Tanrı insanlara ilk defa Aliyyu’l-Ala ismiyle görünmüştür. Bu devirde ilk defa ortaya çıkan Külli Akl insanları ‘Tanrı’nın birliğine davet ederken Zıdd ise onları kötülüğe sevke başlamıştır. Aliyyu’l-Ala bir müddet sonra gözden kaybolmuş, davet seçilmiş yedi imam tarafından yürütülmüştür. Son imamdan sonra ibadetlere dayalı şeriat dönemi başlamış, bu şeriatların her biri için insanlara birer natık gönderilmiştir. Sırasıyla altı natıktan sonra bir halife ve tekrar yedi imamın gelmesinden sonra ise, Aliyyu’l-Ala’dan sonraki ikinci ilahi makam olan el-Bâr zuhur etmiştir. Tanrı’nın toplam on tane makamı vardır. Bunlar; Aliyyu’l-Ala, el-Bar, Ebu Zekeriyya, Ali, el-Muil, el-Kaim, el-Mansur, el-Muiz, el-Aziz ve el-Hakim’dır. Herbir makamın da Külli Akl da denilen esasları vardır. el-Hakim’in esası Hamza b. Ali’dir.²²⁸

Allah inancı ve yaratılış konularında Yeni Eflatuncu nazariyeden etkilenmişlerdir. Külli Akl inancı bunun en açık göstergesidir. İlk yaratılan Külli Akl’dır ve Tanrı fiziki alemle doğrudan temas kurmaktan münezzeh olduğu için geri kalan her şey bu Külli Akl vasıtasıyla yaratılmıştır. Görüldüğü gibi bu durum sudur nazariyesiyle önemli ölçüde paralellik göstermektedir. Bu paralelliklerin ayrıntılı bir şekilde ortaya konulabilmesi için müstakil bir çalışmaya ihtiyaç vardır. Durzîlikteki beş hudud; Külli Akl, Külli Nefs, Kelime, Sabık ve Tali’dır. Bu sıralama esas alınmak suretiyle her bir

²²⁶ Fığlalı, a.g.e., s.

²²⁷ Fığlalı, a.g.e., s. 161. Yedi Vasiyet: 1) Sözde doğruluk; 2) İman kardeşlerini koruma ve karşılıklı yardım; 3)Önceki ibadetleri ve batıl inançların tamamını terk; 4)İblis’i ve bütün şer güçleri tanımama; 5) Allah olarak el-Hakim’in birliğine iman; 6) Ne olursa olsun fiillerine sahip olma; 7) Açık ve gizli onun (el-Hakim) ilahi iradesine teslimiyet ve kabul. A.g.e., s. 162.

²²⁸ Bağlıoğlu, a.g.e., s. 142-145.

hudud kendisinden önceki hududa yardım etmek için yaratılmıştır. Cismani dünyanın yaratılması son hudud olan Talî'ye nispet edilir.²²⁹

Durzîler tenasühe inanırlar. Buna göre ölen bir insanın ruhu hemen yeni doğan bir başka bedene intikal eder. Bu ruh göçünde kadınlık ve erkeklik özellikleri korunur. Ruhun bitki veya hayvana geçmesi söz konusu değildir. Bu yüzden Durzî'ler buna tenasüh yerine tekammus(gömlek değiştirme) demeyi tercih etmişlerdir.²³⁰

Yedi vasiyet Durzîlikte çok önemli bir yere sahiptir. Bunlardan namazın yerine koyulan vasiyet doğru sözlülüktür. Her Durzî diğer Durzî kardeşleri söz konusu olduğunda doğru sözlü olmak zorundadır. Durzî olmayanlara karşı ise hiçbir konuda doğru söyleme mecburiyeti yoktur. Din kardeşlerini korumak zekat, var olmayana ibadetten vazgeçmek oruç yerine ihdas edilen vasiyetlerdir. Hac yerine iblisler ve azgınlardan uzaklaşmak bir esas olarak benimsenmiştir. Burada kendilerinden uzaklaşılması gerekenler peygamberlerdir. Son üç esas el-Hakim'le ilgilidir. el-Hakim'i her devirde tek ilah olarak tanımak kelime-i şehadet yerine, el-Hakim'in hüküm ve fiillerine rıza göstermek cihad yerine, her durumda el-Hakim'in hükmüne boyun eğmek velayet yerine geçen vasiyetlerdir.

Durzîler kadın erkek kardeşliğini/eşitliğini ön plana çıkarırlar. Bir erkeğin birden fazla kadınla evlenmesi kesinlikle yasaktır. Muamelele ilgili birçok meselede İslami kurallara uygun olarak hareket edilir. 434-1042 yılından beri Durzîler, giriş ve çıkışın yasak olduğu kapalı bir toplum olarak varlıklarını sürdürmektedirler. Durzî cemaati 'cuhhal' ve 'ukkal' olmak üzere ikiye ayrılır. Ukkal sınıfındakilerin mezhebin esaslarına sıkı-sıkıya bağlı olmanın yanında, aşırıya kaçan bir zühd yaşantısı içinde olmaları gerekmektedir.

E. İmâmiyye:

İmâmiyye tabirinin birçok Sünnî ve Şîî kaynakta, her zaman ve asırda imamın gerekliliğine ve nasla tayin olduğuna, ismet sahibi olduğuna inananlara verilen genel bir ifade olarak kullanıldığı görülür. Bu ifade bir anlamda imamın nasla tayin olduğunu

²²⁹ Bağlıoğlu, a.g.e., s. 150-151.

²³⁰ Ayrıntılı bilgi için bkz: Bağlıoğlu, a.g.e., 152-155.

savunan fırkalar için, bir şemsiye kavram niteliğinde kullanılmıştır.²³¹ Şiâ'nın kolları arasında yer alan hemen her grup, bu söylediklerimize inanmaları ve savunmaları bakımından İmâmiyye mezhebi içerisinde kabul edilebilir. Nitekim Sünnî mezhepler tarihi eserlerinde bugün İmâmiyye'nin dışında kabul edilen grupların, İmâmiyye başlığı altında sunulması, bu eserlerin yazıldıkları tarihte henüz İmâmiyye İsnâaşeriyye özdeşliğinin gerçekleşmemiş olmasından kaynaklanmaktadır.

Buna göre el-Fark beyne'l-Fırak isimli eserin sahibi el-Bağdâdî, İmâmiyye'yi on beş kola ayırmıştır. Bunlar; Kamiliyye²³², Muhammediyye²³³, Bakiriyye²³⁴, Navusiyye²³⁵, Şumeytiyye²³⁶, Ammariyye²³⁷, İsmailiyye²³⁸, Museviyye²³⁹, Mubarekiyye²⁴⁰, Kat'iyye²⁴¹, Hişamiyye(Hişam b. Hakem'e tabi olanlar), Hişamiyye(Hişam b. Salim'e tabi olanlar)²⁴², Zurariyye²⁴³, Yunusiye²⁴⁴, Şeytaniyye²⁴⁵, dir. Şehristani Milel ve Nihal'inde İmâmiyye'yi yedi kola ayırmaktadır.

²³¹ Metin Bozan, **İmamiyye'nin İmamet Nazariyyesinin Teşekkül Süreci**, (doktora tezi), A.Ü.S.B.E., Ankara, 2004, s. 16-17.

²³² "Rafızadan Ebu Kamil adında birine uyanlardır, Ali'ye biatı terk ettikleri için sahabenin, onlarla savaşmadığı için de Ali'nin küfre girmiş olduğunu savunurlar." (el-Bağdâdî, a.g.e., s. 54-56.)

²³³ "Muhammed b. Abdillâh b. Hasan b. Hasan b. Ali b. Ebi Talib'i bekleyenlerdir. Onun öldüğüne veya öldürüldüğüne inanmazlar." (a.g.e., s.56-59.)

²³⁴ "Bunlar imameti Ali b. Ebi Talib'den Bakır olarak bilinen Muhammed b. Ali'ye götürenlerdir." (a.g.e., s.59-60.)

²³⁵ "Onlar imametın Bakır'ın nassı ile Ca'fer es-Sadık'a geçtiğini savunup, onun ölmediğine ve beklenen mehdî olduğuna inanırlar." (a.g.e., s. 61.)

²³⁶ "İmametın nas ile Ca'fer'den oğlu Muhammed'e geçtiğini savunup Ca'fer'in öldüğüne inanmışlardır. Onlara göre beklenen mehdî Muhammed'in oğullarından biridir." (a.g.e., s. 61-62)

²³⁷ "Ca'fer es-Sadık'tan sonra imamın oğlu Abdullah olduğuna inananlardır." (a.g.e., s. 62.)

²³⁸ Ca'fer'den sonra imametın oğlu İsmail'e geçtiğine inananlardır. Bunlardan bir kısmı babası hayattayken ölmüş olan İsmail'in (geleceğine inanıp) onu beklerken, bir kısmı Ca'fer'den sonra imamın torunu Muhammed b. İsmail olduğunu savunurlar." (a.g.e., s. 62-63.)

²³⁹ "İmametın Ca'fer'den sonra oğlu Musa'ya geçtiğini savunanlardır. Musa ölmemiş olup beklenen mehdîdir." (Bağdâdî, A.g.e., s. 63-64.)

²⁴⁰ "Bâtıniler gibi imametın Muhammed b. İsmail'in soyunda devam etmesini isterler." (A.g.e., s. 64)

²⁴¹ "Musa b. Ca'fer'in ölümüne kesin bir şekilde inanırlar. Beklenen Mehdi 'nin Ali b. Ebi Talib'in soyundan on ikinci kişi olduğuna inandıkları için onlara İsnâaşeriyye de denir." (A.g.e., s. 64-65.)

²⁴² "(Her iki Hişamiyye kolu da)tecsim ve teşbih konusunda sapık görüşlere sahiptirler." (A.g.e., s. 65-70)

²⁴³ "Zurare b. A'yun'a tabi olanlardır. Onlar Allah'ın Hayy, Kadir, Alim, Murid, Semi, Basir sıfatlarını kendisi için yarattıktan sonra bu sıfatlara sahip olduğunu savunurlar." (A.g.e., s. 70)

²⁴⁴ "İmamet konusunda Musa b. Ca'fer'in kesin bir şekilde öldüğüne inanan Kat'iyye gibi düşünürler. Allah onlardan daha güçlü olduğu halde, arşının taşıyıcıları tarafından taşınır şeklindeki görüşleriyle aşırı teşbihe dalmışlardır." (A.g.e., s. 70.)

²⁴⁵ "Şeytanu't-Tak lakaplı Muhammed b. En-Nu'man er-Rafizi'ye tabi olanlardır. Musa'nın ölümüne kesin gözüyle bakarlar." (A.g.e., s. 71.)

Bunlar; Bakıriyye ve Ca'feriyyetu'l-Vakıfe²⁴⁶, Navusiyye²⁴⁷, Eftahiyye²⁴⁸, Şumeytiyye²⁴⁹, İsmailiyye el-Vakıfe²⁵⁰, Museviyye ve Mufaddaliyye²⁵¹, İснааşериyye²⁵², dir.

Ancak İmâmiyye zamanla mezhebin çoğunluğunu oluşturan İснааşериyye kolu ile özdeşleşmiş olduğundan, on iki imama kesintisiz olarak inanmayan kimse ve gruplar İснааşериyye'den dolayısıyla İmâmiyye'den ayrılmış olarak kabul edilmişlerdir. Bunlardan Keysaniyye hilafetin Hz. Ali'nin diğer oğlu Muhammed b. el-Hanefiyye'nin soyunda devam ettiğini savunarak İснааşериyye'den ayrılırken²⁵³ Zeydiyye de İmâmiyye'den, imamın gene Fatıma soyundan olduğuna inanmakla birlikte, imamın nasla belirlenmediğini, alim, cesur, cömert olmak şartıyla Hz. Fatıma evladından herhangi birinin imametinin caiz olduğunu savunduğu için ayrılmıştır.²⁵⁴ Yukarıda el-Bağdâdî ve eş-Şehristani'nin İmâmiyye başlığı altında sıraladığı grupların imametini savundukları imamlar çoğunlukla İснааşериyye İmâmiyyesinin kabul ettiği on iki imamdan birisidir. Bu yönüyle onlar İснааşериyye'nin erken dönem temsilcileri olarak kabul edilebilirler. Ancak bu gruplardan birçoğu imamlarının vefatından sonra ikiye ayrılmış, bir kısmı bu imamın İснааşериyye'nin de kabul ettiği halefinin imametini kabul ederken, diğer bir kısmı ölen imam hakkında tevakkuf ederek onun rec'atini savunmuştur. Dolayısıyla bu ikinci kısım, İснааşериyye'nin imamlarından birine yetiştirdiği halde onun imametine inanmamaları sebebiyle İснааşериyye İmâmiyyesi içerisinde kabul edilmezler.

²⁴⁶ Bakıriyye Muhammed el-Bakır'da tevakkuf edip onun rec'atini bekleyenlere, Ca'feriyye de Ca'fer es-Sadık'ta tvakkuf edip onun rec'atini bekleyenlere verilen isimdir. (eş-Şehristanî, a.g.e., s. 333-337)

²⁴⁷ Navus denilen bir kişiye tabi olanlardır. Onlara göre Ca'fer es-Sadık ölmemiştir ve ortaya çıkıp emrini ortaya koyacaktır. (A.g.e., s. 338)

²⁴⁸ İmametini Ca'fer es-Sadık'tan oğlu Abdullah el-Eftah'a geçtiğini savunurlar. (A.g.e., s. 339)

²⁴⁹ Yahya b. Ebi Şumeyt'e tabi olanlardır. Ca'fer'den sonra imametini oğlu Muhammed'e geçtiğine inanırlardır. (A.g.e., s. 340)

²⁵⁰ İmametini Ca'fer'den sonra nasla oğlu İsmail'e geçtiğini savunanlardır. Bunlar da kendi aralarında Mubarekiyye ve Batıniyye olarak ikiye ayrılırlar. (A.g.e., s. 341)

²⁵¹ Ca'fer'den sonra oğlu Musa el-Kazım'ın imametini savunanlardır. Sonrasında bir kısmı Musa'nın ölmediğini gaybetten sonra ortaya çıkacağını iddia ederken(Vakıfe), diğer bir kısmı onun öldüğüne kesin bir şekilde inanmışlardır(Kat'iyye).

²⁵² Musa'nın ölümüne kesin bir şekilde inanarak sonrasında hilafeti onun evlatlarına sevkeden ve imamlar silsilesini on ikinci ve beklenen imam Muhammed el-Kaim el-muntazar'da bitirenlere verilen isimdir. (A.g.e., s.347-352)

²⁵³ Fadlullah Zencanî, *Tarihu'l-Akideti's-Şiâti ve Fırakiha*, 1428, s.

²⁵⁴ Gökalp, a.g.e., s. 75-76.

İmâmiyye'nin on iki imamı sırasıyla şunlardır: Ali b. Ebi Talib (ö. 40-661), Hasan b. Ali (ö. 49-669), Hüseyin b. Ali (ö. 61-280), Ali Zeynelâbidîn (ö. 94-713), Muhammed el-Bakır (ö. 114-733), Ca'fer es-Sadık (ö. 148-765), Musa el-Kazım (ö. 183-799), Ali er-Rıza (ö. 203-818), Muhammed et-Taki el-Cevad (ö. 220-835), Ali en-Naki el-Hadi (ö. 254-868), Hasan b. Ali el-Askerî (ö. 260-874), Muhammed el-Mehdî el-Muntazar (doğum, 255-869).

İmâmiyye'ye göre Mehdi Muntazar, babası Hasan el-Askerî'nin vefatının ardından (h. 260) evlerinin altındaki mahzene girerek gözden kaybolmuştur.²⁵⁵ İmamın gözden kaybolmasıyla birlikte İmâmiyye'nin gaybet adını verdikleri dönem başlamıştır. İmamın niçin gözden kaybolduğuna dair çeşitli görüşler söz konusudur. Bunlardan en yaygın olarak bilinenine göre, imam Abbasilerin kendisine zarar vermesini önemek için gözden kaybolmuştur. Diğer bir anlayışa göre imamın gaib olması bir imtihan vesilesiyken, bir başka görüşe göre bu durum Allah'ın bir lütfudur. Zira gizli verilen sadakanın açık verilen sadakadan daha makbul olması gibi, gizli imama tabi olarak yapılan kulluk, zahir olan imama tabi olarak yapılan kulluktan daha makbuldür.²⁵⁶ Gaybet anlayışının, Şîî düşüncesinin şekillenmesinde oldukça etkin bir rol oynadığı söylenebilir. Siyasi, itikadi ve fıkhi alanlarda onun etkilerini gözlemlemek mümkündür. Aynı zamanda devlet başkanı olarak kabul edilen imamın yokluğu, siyasi anlamda İmâmiyye'yi uzun yüzyıllar hep edilgen konumda bırakmış, gaybetin bir imtihan vesilesi ya da lütuf olduğuna dair çıkarımlar itikadi alanda kendisini göstermiş, fıkhi alanda imama ait olan zekat toplama, Cuma namazı kıldırma, hadlerin cezası vb yükümlülükleri kimin, nasıl yerine getireceğine dair çok çeşitli formüller üretilmiştir.²⁵⁷

Gaybet dönemi ikiye ayrılır. Hicri 260'tan 329'a kadar olan süre gaybet-i suğra olarak adlandırılır. Bu dönemde gaybette olan imam Şîî halkla olan irtibatını bab, sefir, vekil veya naib denilen araçlar vasıtasıyla sağlamıştır. Bu kimseler çeşitli meselelerde imamdan emir, tavsiye ve problemlerin çözümünü içeren mesajlar getirdiklerini iddia

²⁵⁵ el-Kâtib, a.g.e., s. 194.

²⁵⁶ Gaybetin nedenleri ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz.:A.g.e., s. 189-194. İmamiyye'de yalnızca gaybete tahsis edilmiş kitaplarda da bu konuyla ilgili zengin bir rivayet malzemesi yer almaktadır. Bunlardan ikisi: et-Tûsî, **el-Gaybe**, Muessesetu'l-Maarifi'l-İslamiyye, Kum, 1411; İbn Ebî Zeyneb en-Nu'mânî, **el-Gaybe**, Mektebetu's-Sadûk, Tahran, 1397.

²⁵⁷ et-Tûsî'nin görüşleri için bkz.: Mazlum Uyar, **Şîî Ulemanın Otoritesinin Temelleri**, s. 50-51.

ettikleri gibi, imam adına humusu da toplamışlardır.²⁵⁸ Ancak imamın gözden kaybolmasından sonra geçen süre bir insan ömrünü aşan sınıra ulaştığı zaman imamın gaybetiyle ilgili yeni tartışmalar ortaya çıkmıştır. İlerleyen zamanlarda bu durum oldukça uzun seneler yaşadıkları rivayet edilen kimselerden(muÂmmerun) örnekler getirilerek temellendirilmeye çalışılmıştır. Ca'fer es-Sadık'a dayandırılan ve birçok peygamberin uzun seneler yaşadığını belirten rivayetler(Hz. Nuh'un Kur'an'daki aktarımından farklı olarak 2500 sene yaşadığı bunlardan biridir),bu durumun mümkün olduğuna yönelik önemli dayanaklardan biri olarak kabul edilmiştir.²⁵⁹

a. Siyasi Görüşleri

Şiâ'nın İmamet anlayışı, Şiâ'yı diğer mezheplerden ayıran ve mezhebin oluşum sürecinde merkezi bir konuma sahip olan en önemli unsur olarak karşımıza çıkar. Onun imamet nazariyesini diğer mezheplerin imamet anlayışından ayıran en önemli özellik imamın ancak nas ve tayin ile belirlenebileceği meselesidir. Bu bağlamda onlar, Hz. Ali, Hasan ve Hüseyin'in ilahi nas ve Hz. Peygamber'in tayini ile imam olduklarını savunurlar. Diğer imamlar da yine, kendilerinden önceki imamın vefatından sonra yerine geçecek olan kişinin imametine işaretle bulunması yoluyla imam olabilmışlerdir.²⁶⁰ Şiâ'nın savunduğu, imamın bir diğer özelliği onun masumluluğu, yani tıpkı peygamberlerin sahip olduğu gibi ismet sıfatına sahip oluşlarıdır. İmamlar Allah'ın hükümlerinin uygulayıcıları oldukları için tıpkı peygamberler gibi günahlardan beri olmalıdırlar.²⁶¹

Şiâ'nın her zaman ve asırda imamın varlığının mutlak bir zorunluluk olduğunu savunurken kullandığı en önemli delil akli delildir. Buna göre Allah'ın hükümlerinin doğru bir şekilde anlaşılıp uygulanması için, Hz. Muhammed'den sonra peygamberlik de sona erdiğinden, bu görevleri yerine getirecek masum imamların Allah tarafından görevlendirilmesi zorunludur. Diğer bir ifadeyle görevin ehemmiyeti, görevlendirmenin

²⁵⁸ Naibler hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: al-Kâtib, a.g.e., s. 179-185.

²⁵⁹ et-Tûsî, a.g.e., s. 13-126; "Gaybet", DiA, c. XII.

²⁶⁰ Bozan, İmamiyye Şiâ'sının İmamet Tasavvuru, s. 40-45.

²⁶¹ İmamiyye'nin masumiyet nazariyesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Bozan, a.g.e., s. 113-126.

bizzat Allah tarafından yapılmasını gerektirmektedir.²⁶² Bu onun adaletinin ve rahmetinin gereği ve aynı zamanda kullarına olan bir lütfudur.²⁶³

Bu akli delil dışında Şiâ, imamet nazariyesini temellendirirken birçok ayet ve hadis de kullanılmaktadır. Ancak kullanılan ayet ve hadislere bakıldığında bunların büyük çoğunluğunun, genel olarak imamet nazariyesini delillendirmek yerine, yalnızca Hz. Ali'nin imametini delillendirme amacına hizmet ettiği görülür. Bunlardan en meşhurları Gadir-i hum hadisesi bağlamında nazil olduğu savunulan Maide 67. Ayet ile Hz. Peygamber'den bu ayetin nüzulünü müteakip varid olduğu iddia edilen bir takım hadislerdir. Buna göre: "Ey Peygamber Rabbin tarafından sana indirileni tebliğ et. Eğer onları tam anlamıyla tebliğ etmezsen elçilik görevini yapmamış olursun. Elçilik görevini yaptığın sürece Allah seni kafirlere karşı hep koruyacaktır. Bilesin ki Allah kafirleri emellerine ulaştırmaz." ayetinin nazil olmasının hemen ardından Hz. Peygamber orada bulunanlara sakaleyn hadisi olarak meşhur olan ve ümmete Allah'ın kitabı ile Ehl-i Beyt'e sarılmayı vasiyet ettiği sözleri söylemiştir. Bunun devamında da Hz. Ali hakkında şöyle demiştir: "Ben kimin mevlası isem Ali de onun mevlasıdır. Allahım onu seveni sev, ona düşman olana da düşman ol."²⁶⁴

Maide 57. Ayet ve Hz. Ali'nin imametini ispat sadedinde delil olarak getirilen ayetlerin hiçbirisinde Hz. Ali'nin imametiyle ilgili herhangi bir ibareye rastlamak mümkün değildir. İmâmiyye bu ayetleri ancak, nüzul sebepleriyle ilgili rivayetlere ve bir takım tevillere başvurmak yoluyla bu konuda delil olarak kullanabilmektedir. Nitekim önde gelen Şii alim Şeyh Mufid'e göre de Hz. Ali'nin imametine dair Kuran'da açık bir ifade yoktur.²⁶⁵ İbn Mutahhar el-Hillî (ö.h. 726) *el-Elfeyn* adlı eserinde, bu bağlamda delil kullanıldığını ifade ettiği yüzlerce ayete yer verip²⁶⁶, *Nechu'l-Hak* adlı eserinde de bu ayetlerden seksen tanesini naklederken²⁶⁷, el-Meclisi (ö. 1110-1698), yüz yedi ciltlik eseri *Biharu'l-Envar*'ın 35 ve 36. ciltlerini bu konuda nazil olduğu ileri sürülen ayetlere ayırmıştır.

²⁶² Şeyh Mufid, *el-Mesailu'l-Ukberiyye*, Kum, 1395, I. 9.

²⁶³ et-Tûsî, *el-İktisad fima Yetealleku bi'l-İ'tikad*, Necef, 1979, s. 300.

²⁶⁴ el-Kuleynî, *el-Kâfi*, Dâru'l-Kutubi'l-İslamiyye, Tahran, 1365, c. 4, 566.

²⁶⁵ el- Mufid, *a.g.e.*, s. 45-46. Bununla birlikte Şeyh Mufidin bu ayetlerin Hz. Ali hakkında nazil olduğuna dair herhangi bir şüphesinin olmadığını belirtmek gerekir.

²⁶⁶ el-Hillî, *el-Elfeyn*, *Daru'l-Hicra*, Kum, 1409.

²⁶⁷ Öztürk, *Tefsir'de Ehl-i Sünnet Şiâ Polemikleri*, s. 21.

Görüldüğü gibi İmâmiyye, imamın varlığının zorunluluğu meselesini temellendirmek için oldukça büyük bir çaba sarf etmektedir. Diğer taraftansa karşımıza, hicri 260'tan itibaren uzun yüzyıllardır 12. İmamın gaybetine inanan bir İmâmiyye çıkar. İmamın ortada olmayışı, Şiâ'nın ona yüklediği mutlak otoriteyi muallakta bırakmış olmanın ötesinde, her zaman ve asırda bir imamın varlığının zorunlu olduğunu savunan bir sistemi, aynı zamanda o imamlardan sonuncusunun yokluğunu da aynı hararetle savunma ikileminde bırakmıştır.²⁶⁸

Şiâ'nın Hz. Ali'nin imametini temellendirme bağlamında onun yüceliğini ve faziletlerini ön plana çıkarması ve bunu sağlamak için ifrata varan bir tevil ve rivayet faaliyetine girişmesine benzer bir tavrı Ehl- Sünnet'in, halifelerin fazilet sıralaması meselesinde sergilemiş olduğunu görürüz. Ehl-i Sünnet'in, ilk dört halifenin sıralamasının aynı zamanda onların fazilet sıralaması olduğu iddiası; Şiâ'nın Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra en üstün insan olduğunu, halifeliği öncelikli olarak onun hak etmesine rağmen ilk üç halife tarafından onun bu hakkının gasp edildiğini savunması karşısında bir tepki olarak, aynı aşırı boyutta ortaya çıkmıştır.

İmâmiyyenin uzun tarihinin neredeyse tamamında, onların siyaset anlayışları üzerinde etkili olan belki de en önemli hadis: “Mehdinin zuhurundan önce ortaya çıkacak olan her sancak sapıklık sancağıdır; sahibi de bir tağuttur.”²⁶⁹ şeklindeki hadistir. Bu hadis doğrultusunda, gözden kaybolan imamın devlet başkanlığı ve bununla irtibatlı bir takım sorumlulukları da beraberinde götürdüğü ve onun gaybetinde bu sorumlulukları hiç kimsenin üstlenemeyeceği şeklindeki görüşün, Şiî düşüncesinde kendine önemli bir yer edinmesi hiç de zor olmamıştır.

Şiâ, teoride İmamın gaybeti döneminde ortaya çıkan hiçbir iktidarın meşruiyetini kabul etmemekle birlikte, pratikte kaçınılmaz olarak içinde yaşadığı sisteme ayak uydurmak mecburiyetinde kalmıştır. Büveyhiler dönemiyle birlikte hakimiyeti altında bulundukları iktidarlara iyi ilişkiler içinde bulunma eğilimi göstermeye başlayan Şiâ'da zaman zaman önde gelen Şiî alimlerin bu iktidarlarda önemli mevkilere yükseldikleri

²⁶⁸ el-Kâtib, a.g.e., s. 232-233.

²⁶⁹ el-Kuleynî, a.g.e., c. 8, 295.

görülür.²⁷⁰ Şiâ'nın yönetimi elinde bulunduran iktidar ve sultanla iyi ilişkiler kurmasının sebebi, hiçbir zaman onların meşruiyetlerine inanmaları olmamıştır. Mezhebin ve mensuplarının menfaatleri doğrultusunda yarar sağlama, bu ilişkilerdeki başlıca saiktir.²⁷¹

Şiâ'daki velayet-i fakih düşüncesinin temelleri Usûlî ulemanın etkinliğinin artmaya başladığı dördüncü yüzyılın başlarına kadar dayanır. Ahbârîlerin imamın yokluğunda her türlü sorunun çözümünün ancak masumlardan gelen rivayetler yardımıyla bulunabileceğini savunarak, sorunların çözümünden çok rivayetlere bağlılığı merkeze koymalarının aksine Usûlî ulema, fakihi merkeze koyan ve fakihlerin getirdiği pratik çözümlerle sorunların üstesinden gelmeye çalışan bir yol izlemiştir. İşte Usûlî ulemanın, imamın yetkisi dahilinde olan Cuma namazını kıldırma, humusu toplama, hadlerin cezası vb. konulardaki yetkiyi fakihlere devrederek hem bu alanlarda ortaya çıkan boşlukları doldurdıkları hem de zamanla iyiden iyiye artan bir oranda, fakihin siyasetteki etkinliğini arttırdıkları görülür.²⁷² Ancak bu etkinlik -son zamanlara kadar- resmîyette hiçbir zaman tam anlamıyla kabul edilip açık bir şekilde ortaya konulmamıştır. Yani pratikte imamın yetkilerinden birçoğunu üzerine alan ulema, bu yetkilerin imamın ve sefirinin gaybetinde fakihlere geçtiğini net bir dille ifade etmekten kaçınmışlardır.²⁷³ Bundaki amaçları imamın mutlak otoritesine en ufak bir zarar vermek istememeleri olabileceği gibi, halkın onları imamın yetkilerini gasp etmekle suçlamasından çekinmiş olabilecekleri de ihtimal dahilindedir.

b. İtikadi Görüşleri

Şiâ, o günün siyasi şartlarından büyük oranda etkilenmesi bakımından öncelikle siyasi bir yapılanma olarak karşımıza çıkar. Oluşum döneminde siyasi olayların bu denli etkisinde kalmış olan Şiâ'nın, itikadi boyutunun sistemleşmesi esnasında da bu siyasi kimliğinin tezahürlerinden kurtulamamış olduğu görülür. Mezhebin, imamet tartışmaları

²⁷⁰ Örneğin Şeyh Mufid nezdinde Usûlîliğin İmâmiyye içindeki hakim ekol haline gelmesinde Şeyh Mufid'in Büveyhîlerle olan iyi ilişkilerinin tesiri göz ardı edilemez. Uyar, a.g.e., s. 32.

²⁷¹ A.g.e., s. 33.

²⁷² Nitekim el-Mufid'in, bir ilmâmî'nin, kendi mezhebinin dışında herhangi bir siyasi otorite ile ilişki kurup ondan istifade etmesine izin verilebileceğini ileri sürmesi, bir anlamda fakihlerin siyasi etkinliklerinin önünü açmıştır. A.g.e., s. 33.

²⁷³ Velayet-i Fakih ile ilgili yazı yazan ilk İsnâaşeriye mensubu olan Şeyh Naraki 18. yüzyılda yaşamıştır.(Ahmet el-Katip, a.g.e., s. 18.)

çevresinde şekillenmiş olması, onu diğer mezheplerden ayıran en önemli özelliği olan imamet anlayışının, inanç esaslarından biri olarak kabul edilmesini kolaylaştırmıştır. Önceki bölümde belirttiğimiz gibi Şiâ, imametın zorunluluğu görüşünü, getirdiği birçok akli ve nakli delille temellendirmeye çalışmıştır. İmametin zorunluluğuna inanmak da tek başına yeterli olmamaktadır. Aynı zamanda fasılasız olarak on iki imama, onların masum olduklarına ve nas/tayin yoluyla işbaşına geldiklerine inanmak da gerekmektedir.

Şiâ'nın yukarıda belirttiğimiz şekildeki bir imamet anlayışına en başından itibaren sahip olduğunu söylemek mümkün değildir. İlk dönemde bu imamet anlayışının en basit şekli olan, Hz. Ali ve onun evlatlarından Hasan ve Hüseyin'in halifelik makamının gerçek sahipleri olduğu görüşünün Şiâ'nın ilk temsilcileri tarafından kabul edildiği söylenebilirse de, bunun aynı zamanda bir inanç esası olarak kabul edildiği noktasında net bir çıkarımda bulunmak pek mümkün gözükmemektedir. Nitekim İmamiyye'de imamet tasavvurunun aklî bir takım delillendirmelerle ortaya konulmaya başlandığı tarihin hicrî kinci asrın ikinci yarısı olması bu görüşü destekler niteliktedir.²⁷⁴

Şiâ'da çeşitli dönemlerde etkinlik göstermiş iki temel ekolden söz edilebilir. Bunlardan ilki, özellikle Şiâ'nın ilk dönemlerinde etkinliği had safhada olan Ahbârîlerdir. Hicri dördüncü yüzyılın başlarından itibaren bayrağı Ahbârîlerden devralan Usûlîler, kısa bazı dönemler hariç, üstünlüğü tekrar Ahbârîlere kaptırmamışlardır. Bu iki ekolün birbirine karşı konumu, Ehl-i Sünnet'teki Ashabu'l-Hadis ve Ashabu'r-Rey ekollerinin birbirlerine karşı olan konumlarıyla özdeş olmasa da büyük paralellikler arz etmektedir. Her iki tarafın kendi içindeki bu karşıt grupların en temel meseleleri şüphesiz akıl-nakil çatışmasıdır.

Ahbârîlikten Usûlîliğe geçişte Mutezile'nin göz ardı edilemez bir etkisi söz konusudur. Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'in üstünlükleri hakkında Ahbârî ekol içerisinde, Ahbârîliğin rivayetlere karşı kabulü önceleyen tavrı sebebiyle türeme fırsatı bulan bir takım rivayetler Şiâ içinde aşırı fırkaların (Gulat) ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır.

Hayyat (ö.?) Rafizilerin antropomorfik bir tanrı telakkisine sahip olduklarını, Allah'a suret, hareket, sükun, yaklaşma, uzaklaşma ve hacim nispet ettiklerini

²⁷⁴ Metin Bozan, **İmamiyye Şiâsının İmamet Tasavuru, İlahiyat**, Ankara, 2007, s. 35.

kaydetmiştir. Ona göre bu grup kader meselesinde cebri bir anlayışa sahip olmuş, Kuran'da ziyade ve noksanlık olduğunu ileri sürmüş, siyasi hususlarla ilgili olarak da Resul-i Ekrem'in açıkça Hz. Ali'yi halife tayin ettiğini, ashabın büyük çoğunluğunun Hz. Peygamber'in bu sözünü yerine getirmeyerek günaha girdiğini iddia etmiştir.²⁷⁵

Şiâ'nın kelami görüşlerinin antropomorfizmden sıyrıldığı ve kendi içinde tutarlı bir sistemleşme sürecine girdiği dönem ile Mutezilenin kelami görüşlerinden etkilenecek Usûlî ekolün ilk temsilcilerini çıkardığı dönem birbiriyle paralellik arz etmektedir. Nitekim Usûlî alimlerin Ahbâfîlerin aksine akli ön plana çıkaran tutumları bunun bir göstergesidir.

Böyle bir ortamda Bağdat'ta yaşayan Nevbahti ailesinin bazı fertleri, Mutezilenin akılcı görüşlerinden etkilenecek Usûlî düşüncenin temellerini atmışlardır. Tecsim ve teşbih gibi aşırı düşüncelere açıkça tavır alan Usûlî ulemanın bu konudaki çabaları kısa sürede sonuç vermiş, Usûlî düşüncenin yaygınlık kazanmasıyla birlikte Gulat grupları da büyük ölçüde zayıflamıştır.²⁷⁶

Mezhebin ilk dönem kalamcıları olarak; II. yüzyılda Zurare b. A'yun (ö.h. 150), Hişam b. Hakem²⁷⁷ (ö.h. 179), İsa b. Ravza, Hişam b. Salim el-Cevaliki (ö.h. 2. yüzyılın sonları), III. yüzyılda Fazl b. Şazan, Davud b. el-Esed b. A'fer, İsmail b. Muhammed el-Mahzumi gösterilmektedir. Bunların uluhiyet, kader, imamet konularında eserleri vardır. Ancak bu dönemler için, üzerinde uzlaşılan itikadi konularıyla vücut bulmuş sistemli bir İmâmiyye keliminden söz edilemez. Üçüncü yüzyılın sonlarında etkisini göstermeye başlayan Mutezile etkisi, dördüncü yüzyılda İmâmiyye kelimine önemli ölçüde nüfuz etmiştir. İmâmiyye keliminin tam anlamıyla sistemli bir yapıya bürünmesi ise bir asır sonra Şeyh el-Mufid (ö.h. 413) ile gerçekleşmiştir. 200 civarında eseri olduğu nakledilen el-Mufid'in kelim alanındaki önemli eserlerinden bazıları *Tashihu'l-İtikadât*, *Evail* ve *Fusûsu'l-Muhtara*'dır. Zamanında Bağdat'ın en önemli ilmi otoritesi olarak kabul edilmiştir. el-Mufid aynı zamanda son bir asırdır iç içe geçmiş olan Mutezile kelimıyla İmâmiyye kelimini birbirinden ayırmaya çalışmıştır. Bunda onun Ahbâfîlik ile Usûlîlik arasında uzlaşma sağlamaya yönelik tavrının etkili olduğu

²⁷⁵ İlyas Üzümlü, "İsnaaşeriye", *DiA*, c. XXIII, s. 147.

²⁷⁶ Uyar, *a.g.e.*, s. 13-14.

²⁷⁷ İmâmiyye'nin imamet ve ismet nazariyesinin teşekkülünde bunlara dair yazdığı eserlerle önemli bir rol üstlenmiştir. (Öztürk, *a.g.e.*, s. 46.)

söylenbilir. Nitekim gene aynı saikle o, itikadi konularda daha radikal olan Basra Mutezilesinin değil de Bağdat Mutezilesinin görüşlerini benimsemiştir.²⁷⁸

el-Mufid'in talebesi olan el-Murtaza hocasının aksine Basra Mutezilesi'ne daha yakındır. Aklı ön plana çıkaran tutumuyla o değil itikadi meselelerde, fıkhi meselelerde bile ahbarın kullanılamayacağını savunmuştur. Şîî düşüncesinin en önemli köşe taşlarından biri olan et-Tûsî hem el-Mufid hem de el-Murtaza'nın talebesidir. el-Mufid gibi Ahbârî ve Usûlî ekoller arasında uzlaşmacı bir tavır benimsemiştir. Eserlerinde ahbardan önemli ölçüde yararlanmışır. İtikadi konularda, imametle ilgili *el-Mıfsah* ve *Telhisu's-Şafi*, gaybetle ilgili *Kitabu'l-Gaybe* adında eserleri vardır. Yine İmametle ilgili *el-Babu'l-Hadi Aşer* adlı bir eseri bulunan Allâme el-Hillî (ö. h. 726-1326) de İmâmiyye kelamına önemli katkıları olan alimler arasındadır.

İmâmiyye kelamının Mutezile kelamından ayrıldığı en önemli nokta şüphesiz ki imamet ve bununla irtibatlı olan ismet, beda, gaybet ve rec'at gibi meselelerdir. Mutezileyle girdiği etkileşim İmâmiyye'yi imamet nazariyesinden uzaklaştırmamış, onun imamet ve bununla irtibatlı olan konularda akli delillendirmeyi de önemli ölçüde kullanmasına vesile olmuştur. Bunlardan imamet ve ismetle ilgili akli delillendirmelerine yukarıda değinmiştik. İsmet meselesiyle ilgili İmâmiyye'nin en güçlü delilinin 'tathir ayeti' olarak bilinen Ahzab 33. Ayetidir.²⁷⁹ İmâmiyye bu ayete dayanarak, Hz. Peygamber, Hz. Fatıma ve on iki imamla birlikte toplam on dört kişinin masumluğunu savunmaktadır.

Kelime anlamı 'geri dönüş' olan rec'at Şîî literatürde Allah'ın kıyametten önce bir grup insanı diriltip yeniden dünyaya göndermesi anlamına gelmektedir. Gönderilen bu insanlar birbirine düşman iki gruptan oluşacak, vaktiyle ikinci grubun zulmüne uğramış olan ilk grup bu vesileyle onlardan intikam alacaktır. Yeniden dünyaya dönecek olanların kimler olduğu konusunda çok çeşitli rivayetler söz konusudur. el-Meclisi *Biharu'l-Envar*'da rec'atla ilgili rivayetlere geniş yer ayırmıştır. Bazı rivayetlerde Hz. Peygamber, Ehl-i Beyt imamları ve onların düşmanlarının rec'atinden söz edilirken diğer bazılarında bütün peygamberlerle birlikte Allah yolunda can veren bütün insanlar

²⁷⁸ Bağdat Mutezilesi insanı fiillerinin yaratıcısı olarak kabul etmez ve Allah'ın yalnız Kuran'da yer alan isim ve sıfatlarla tavsif edilebileceğini savunur. Mazlum Uyar, a.g.e., s. 25.

²⁷⁹ "Ey Ehl-i Beyt Allah sizden her türlü manevi kiri gidermek ve böylece sizi tertemiz kılmak ister"

ve onların düşmanlarının yeniden dünyaya gönderileceği belirtilmektedir.²⁸⁰ Bu rivayetlerin yanında rec'ata delil olarak getirilen birçok ayet de vardır.²⁸¹ Şeyh es-Saduk'a göre, dünyaya yeniden dönüş geçmiş kavimler için Kur'an'dan örneklerle sabittir ve Hz. Peygamber de: "Önceki milletler arasında olan şeyler, bir atın ayağının diğerini (...) takip edişi gibi, bu ümmette de aynen olacaktır." buyurduğundan, rec'at bu ümmet için de söz onusu olacaktır ve buna inanmak zaruridir.²⁸²

Ehl-i Sünnet'in Şiâ'ya etkisi daha çok, ona(Ehli- Sünnet'e) karşıt argüman üretme noktasında Şiâ'yı harekete geçirmesi noktasında karşımıza çıkar. Zira Şiâ ilk asırlarda Emevi ve Abbasilerin zulüm ve takibatlarıyla ötekileştirilmiş ve zamanla muhalefetin en güçlü merkezi haline gelmiştir. Böyle bir oluşumun doğrudan karşıt olduğu bir mezhepten bilgi aktarımında bulunduğu elbette ki düşünülemez. Mesela Şiâ, içtihad ve kıyası, sırf Sünnî kaynaklı olup, fazlasıyla Ehl-i Sünnet'e mal edilmiş kavramlar olduğu için uzun yüzyıllar boyunca kabulden kaçınmıştır.²⁸³ Ancak bazı Şiî alimlerin ders aldıkları bazı Sünnî hocalarının görüşlerine kendi eserlerinde yer vermeleriyle dolaylı bir etkileşim söz konusu olmuştur. Özellikle Şiî fıkhnın kurucusu olarak kabul edilen et-Tûsî'nin bu dolaylı etkileşimde en çok katkısı bulunan alimlerden birisi olduğu söylenebilir.²⁸⁴ Şiâ'da Sünnî geleneğin izlerinin çok daha açık bir şekilde gözlenebileceği alan sanıyoruz ki hadistir. Şiâ, imamlarından gelen sözleri de hadis kabul etmesi bakımından Ehl-i Sünnet'ten net bir şekilde ayrılrsa da, özellikle hadis usulü ve Ricâl alanında kullandığı metodoloji bakımından büyük ölçüde Ehl-i Sünnet'le benzeşmektedir.

²⁸⁰ Meclisi, *Biharu'l-Envar*, LIII, 39-121?.

²⁸¹ "Derken ölümünüzün ardından sizi dirilttik"(2.Bakara 57), "Vakti zamanında ölüm korkusuyla yurtlarını terk eden binlerce insanın başından geçenleri bilmez misin? Allah onlara "ölün" buyurdu daha sonra kendilerini diriltti"(Bakara, 2/ 243)

²⁸² Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Babeveyh el-Kummî, *Risaletu İ'tikadati'l-İmamiyye*, çev. Ethem. R. Fığlalı, Ankara, 1978, s. 69.

²⁸³ İctihad kavramının meşruluğunu açık bir şekilde kabul eden ilk Şiî alim Muhakkık el-Hillî'dir(ö. 676-1277)(Uyar, a.g.e., s. 74.

²⁸⁴ Uyar, a.g.e., s. 48.

BİRİNCİ BÖLÜM

ŞİÂ'DA CERH-TA'DİL

I. İmamiyye'de Ricâl İlmi ve Ricâl Eserleri

Bu kısımda öncelikle Şîi hadis usulünde Ricâl İlminden ne anlaşıldığını, Şîi kaynaklarda bu ilimle ilgili yapılan tanımlara yer vermek suretiyle ortaya koyacağız. Ardından, bu ilmin ortaya çıkışının ve ilk telifâtın Şîa tarafından hangi tarihe nisbet edildiği meselesini ele alacağız. Daha sonra da bu ilmi gerekli görenlerle, bu ilme ihtiyaç olmadığını düşünenlerin bu konuyla alakalı görüşlerine değineceğiz. Son olarak bu alanda yazılmış temel Şîi Ricâl kaynaklarının hangileri olduğunu belirterek, bu kitaplar ve müellifleri hakkında genel bilgilere yer vereceğiz.

A. İlm-i Ricâlin Tarifleri

İmamiyye'de bu ilimle ilgili çeşitli tanımlar söz konusudur:

Bir ravinin zatî ve sıfatî özellikleri ile hakkındaki övgü ve yergiler bakımından durumunun oraya konulmasıdır.²⁸⁵

Ahad haber ravilerinin zatî ve sıfatî özellikleri ile hakkındaki övgü ve yergiler bakımından durumlarının bilinmesini sağlayan ilimdir.²⁸⁶

Rivayet ettikleri haberin kabul edilip edilmemesi noktasında gerekli şartları haiz olup-olmama bakımından ravilerin durumunu araştıran ilimdir.²⁸⁷

²⁸⁵ el-Molla Ali Kinnî, **Tavdîhu'l-Makâl fi İlmi'r-Ricâl**, thk. Muhammed Huseyn Mevlevî, Dâru'l-Hadis, Kum, 1421, s. 29.

²⁸⁶ Mehdî el-Kucûrî, **el-Fevaidu'r-Ricaliyye**, thk. Muhammed Kâzım Rahman Setayîş, Dâru'l-hadis, Kum, 1424, s. 35; es-Subhanî, **a.g.e.**, s. 11.

²⁸⁷ el-Mâmekânî, **Tenkîhu'l-Makâl**, c. I, S. 172-173; el-Hâdevî et-Tahrânî, **Tahrîru'l-Makâl fi Kulliyâti İlmi'r-Ricâl**, Neşru'z-Zehrâ, Tahran, 1412, s. 7; Kinnî, **a.g.e.**, s. 29; Ca'fer es-Subhanî, **Kulliyat fi İlmi'r-Rical**, Kum, 1415, s. 11.

Ravilerin kim olduklarının tespiti ve rivayetlerinin durumunun belirlenmesi için raviler hakkında araştırma yapan ilimdir.²⁸⁸

Zatî açıdan ravinin bilinmesi onun nesebinin bilinmesidir(fulan b. fulan). Sıfatî açıdan ravinin özellikleri ise medih ve zem, sika olup-olmama noktasındaki ravinin durumudur. Ricâl ilmi aynı zamanda ravinin şeyhleri, talebeleri, hayatı, yaşadığı asır ve tabakası hakkındaki bilgileri de kapsar. Çünkü bunların bilinmesi mürsel, müsnedin bilinmesini, müştareğin temyizini sağlar.²⁸⁹

B. Ricâl İlminin Oraya Çıkışı

Şiâ'da Ricâl ilminin ne zaman ortaya çıktığıyla ilgili çeşitli görüşler mevcuttur. Çağdaş Şiî müelliflerden Abdulhâdî el-Fadlî Ricâl ilminin başlangıcını Hz. Ali'ye dayandırmaktadır. Ona göre Hz. Ali'nin bir vesikası vardı ve o bu vesikada dörtlü bir ravi taksimine yer vermişti. Bu taksime göre raviler şu dört kısma ayrılmaktaydı: Münafık ve yalancı olanlar, vehim sahibi olanlar, zâbıt olmayanlar ve sika olanlar.²⁹⁰ Diğer yandan Şiâ'da bu ilmin nisbet edildiği bir diğer kişi de İmam Muhammed el-Bâkır'dır.²⁹¹ Ondak nakledilen bazı rivayetleri buna delil olarak gösterirler. Bu rivayetlerden biri şu şekildedir.: "Hadis konusunda iki kişiden daha adil, daha fakih, daha sâdık ve daha takvalı olanın hükmüne itibar edilir."²⁹²

Ricâl ilminin oraya çıkışının Şiâ'da erken dönemlere tarihlenmesine benzer şekilde, Şiâ'da ilk Ricâl eserinin de ilk hicri asırda verildiği görüşü hakimdir. İlk Ricâl eseri olduğu savunulan bu eserin hicri 40 yılında Abdullah b. Ebî Râfi' tarafından kaleme alındığına inanılmaktadır.²⁹³ Huseyn er-Râdî Târîhu *İlmi'r-Ricâl*'inde bu konuyla ilgili şöyle der:

²⁸⁸ ed-Daverî, **Usulu İmî'r-Rical**, düz. Muhammed Ali el-Muallim, byy, 1423, s. 15.

²⁸⁹ es-Subhanî, **Kulliyat**, s. 11-12

²⁹⁰ Abdulhâdî el-Fadlî, **Usûlu İlmî'r-Rical**, Muessesetu Ummu'l-Kurâ li't-Tahkik ve'n-Neşr, Lübnan, 1420, s. 28; Sa'd Râşid Avd eş-Şifâ, **el-Cerhu ve't-Ta'dilu inde's-Şiâti'l-İmamiyye**, Mektebetu İmam el-Buhârî, Kahire, 2008, s. 13.

²⁹¹ el-Kucûrî, **el-Fevaidu'r-Ricaliyye**, Daru'l-Hadis, Kum, 1424, s. 47; eş-Şifâ, **a.g.e.**, s. 17.

²⁹² el-Kafi, c. I, 67.

²⁹³ Mustafa b. el-Huseyn el-Huseynî et-Tefrişî, **Nakdu'r-Rical**, thk. Muhammed el-Bâkır el-Behbûdî, Muessesetu Âli Beyt li-İhyai't-Turâs, c. I, byy, bty, s. 6-7.

“Ricâl İlmini en genel manasıyla, yani ravilerin kabul edilip edilmeme yönünden durumları manasında ele alırsak, tarihe şöyle bir göz attığımızda, ilk ricâl kitabının hicri kırk yılında Abdullah b. Ebî Râfi’ tarafından yazıldığını görürüz. Resulullah’ın (s.a.v.) mevlası olan Abdullah, Emiru’l-Mu’minin (a.s.) ile birlikte Siffin, Cemel, Nehravan gibi savaflara katılmış olan sahabe hakkında, bunlardan hangisinin Bedir savaflına katıldığını da belirttiği bir kitap yazmıştır.”²⁹⁴

Huseyn er-Râdi’nin verdiği bu bilgilerden yola çıkarak bu kitabı, onun belirttiği şekilde, ravilerin kabulü veya reddi bakımından bir Ricâl kitabı olarak kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Bir ravinin kabul veya red şartının onun Hz. Ali ile savaflara katılıp katılmadığı olamayacağı açıktır. es-Subhanî bu kitabın bir tarih kitabı olduğunu ifade eder.²⁹⁵ el-Hûî ise kitabın tarîkinde birçok meçhul ravi olduğunu belirtir.²⁹⁶

Huseyn er-Râdi’nin ilk Ricâl eseri müelliflerinden biri olarak zikrettiği Ecleh el-Kindî (ö.h. 145) için de benzer bir durum söz konusudur. el-Kindî’ye nisbet edilen kitabın adı “*Men Şehide Maa Ali b. Ebî Tâlib min Ashabi’r-Rasûl*”dur.²⁹⁷ İmamiyye ulemasından birçoğu erken dönemde telif edilmiş bu tür oldukça fazla sayıda Ricâl kitabının söz konusu olduğunu ancak bunların çoğunun kaybolduğunu savunmaktadır.²⁹⁸

C. Şiâ’da Ricâl İlminin Gerekliliği

a. Ricâl İlminin Gerekliliğini Savunanlar

Hadisler kendilerinden hüküm çıkarılan iki önemli kaynaktan ikincisidir. Ancak bu hadisler tevatüren bize ulaşmış değildir. Aksine birçoğu tek bir ravi vasıtasıyla bize ulaşmıştır-ki ıstılahta bu hadislere ‘haber-i vahid’ denir. Tek kişinin haberiye ancak zan ifade eder ve zannın hüccet olabilmesi içinse kat’i bir delil tarafından desteklenmesi gerekir. İşte bu noktada Ricâl ilminin önemi ve zarureti ortaya çıkar.

²⁹⁴ Huseyn er-Râdi, *Târîhu İlmi’r-Ricâl*, Muessesetu’l-Belağ, byy, 2001, s. 9.

²⁹⁵ es-Subhanî, a.g.e., s. 57.

²⁹⁶ el-Hûî, *Mu’cemu Ricâl’l-Hadis*, c. XII, S. 70.

²⁹⁷ er-Râdi, a.g.e., s. 19, 21.

²⁹⁸ A.g.e., s. 29; Sa’d Râşid Avd eş-Şifa, a.g.e., s. 21.

Rivayetlerin/nasların ortaya çıktığı zaman dilimine olan uzaklık Ricâl ilmini mecburi hale getirmiştir. Rivayetlerin ortaya çıktığı dönemde ravinin durumunu araştırmayı gerektirecek amiller söz konusu değildi. Çünkü o dönemde bir hükmü direk masumdan veya onun naibinden öğrenebilme imkânı vardı. Ancak zamanla rivayeti nakleden vasıtalar çoğaldıkça onların ahvalini araştırmak gerekli hale geldi.²⁹⁹

Ahad haberlerin kabulü veya reddi konusunda üç durum söz konusu olabilir. Ya hepsi kabul veya reddedilecek yahut bir kısmı delil olarak kabul edilirken bir kısmı reddedilecek. Bu durumlardan yalnızca üçüncüsünün kabul edilebileceği ortadadır. Yalnız bu durumda da hüccet olanı olmayandan ayırmak gerekir. Bu işi Ricâl ilmi üstlenmiştir. Güvenilirlik ve adalet bakımından ravileri araştırarak, rivayetlerinin hüccet değeri olup olmadığını ortaya koyar. Zanla hareket etmek çeşitli ayet ve hadislerle nehyedilmiştir. Haber-i vahidin delil olabileceği konusunda delil getirilen ayetse Hucurat altıncı ayettir: “Ey iman edenler! Bir fasık size bir haber getirirse, doğru olup olmadığını araştırın. Yoksa istemeden birilerine kötülük eder ve yaptığınıza pişman olursunuz.” Bu ayet temel alınarak ulaşılan sonuç, sıhhatini gösteren bir delil veya karine bulunduğu haber-i vahidin kabul edileceğidir. Ancak haberin ravisi güvenilirlik vb. yönlerden gerekli şartları taşımazsa, bu haber kendisiyle amel edilmesi men edilen zandan başkası olmaz. Ravinin durumunu ortaya çıkaracak olan da ancak Ricâl ilmidir.³⁰⁰

Mütevâtir en genel anlamıyla, her tabakasındaki ravi sayısı, yalanda birleşemeyecek kadar büyük bir yekûn teşkil eden hadislere verilen addır. Mahfuz hadis de aynen mütevâtir gibidir ve onunla da amel gerekir. Bu ikisi dışında kalan hadislere ahad adı verilir. Ahad haberin hüccet olup olmayacağı konusunda ihtilaf edilmiştir. Seyyid el-Murtaza gibi bazı âlimler onun delil teşkil etmediğine hükmetmişlerdir. Şeyh et-Tûsî gibi bazıları ise haber-i vahidin hücciyetini kabul ederler. Şeyh et-Tûsî buna gerekçe olarak hadis ravileri konusunda tafsilatlı çalışmalar yapmış olan Ricâl ulemasının varlığını gösterir. Muteahhirun uleması ise haber-i vahidin hücciyeti konusunda ittifak etmiştir. Zira eğer haber-i vahidin hücciyeti kabul edilmezse ilim kapısı kapanmış olur. Çünkü elimizde oldukça az miktarda mütevâtir hadis vardır ve

²⁹⁹ ed-Daverî, a.g.e., s. 6-7.

³⁰⁰ Daverî, a.g.e., s. 17-18.

teşriin diğer kaynakları olan akıl ile icma bütün hükümleri açıklama konusunda yetersizdir. Bu yüzden zanla/haber-i vahidle amel kaçınılmaz olmaktadır.³⁰¹

Subhanî *Külliyat*'ta Ricâl ilminin gerekliliğini şu beş başlık altında ele almıştır:

Sikanın Sözlerinin Delil/Hüccet Olması Bağlamı: İsrâ 36.³⁰² ve Yunus 36.³⁰³ ayetlerde de vurgulandığı üzere bir konuda ilimden yoksun bir şekilde, zanna dayanarak amel etmek caiz değildir. Kuran'da bütün fıkhi hükümlerin açıklanmamış olması, masumun sözleri hakkındaki icmanın azlığı ve aklın da Allah'ın hükümlerini anlama noktasındaki yetersizliği, haber-i vahidle –bir takım şartlar dahilinde- ameli zaruri hale getirmektedir. Haber-i vahidin kabulü de ravisinin durumuyla yakından alakalı olduğu içindir ki bu da Ricâl ilminin varlığını gerektirir.³⁰⁴

Birbiriyle Çatışan Rivayetler Bağlamı: Böyle bir durumda bu rivayetleri nakleden ravilerin özelliklerine müracaat etmek gerekir. Ravileri adalet, zabt vb. özellikleriyle daha üstün olan rivayet diğer rivayete tercih edilir. Ravilerin durumlarıyla ilgili bilgi alınacak olan kaynaklar da elbette ki Ricâl kaynaklarıdır.³⁰⁵

Hadis Uyduranların ve Müdellislerin Varlığı: Böyle kimselerin varlığı söz konusuyken bir müçtehidin, ravilerini göz önünde bulundurmaksızın bir haberi sağlıklı bir şekilde değerlendirmesi mümkün değildir. Bu da gene Ricâl kitaplarına müracaatı gerektirir.³⁰⁶

Hadis Senetlerinde Âmmîlerin(العامي)³⁰⁷ Bulunması: 'Âmmî' tabiri, Şiâ tarafından Sünnîler için kullanılan bir tabirdir. es-Subhanî rivayetin senedinde âmmî olan bir ravinin bulunmasının da, Ricâl ilmini gerekli kılan sebeplerden biri olduğunu belirtmektedir. Şöyle ki: bazen imamlar kendilerine soru soran âmmî kimselerin bu

³⁰¹ el-Ğurayfî, *Kavaidu'l-Hadis*, s. 10-11.

³⁰² "Hakkında bilgin olmayan şeyin ardına düşme(...)"

³⁰³ "Onların çoğu zandan başkasına uymuyorlar. Oysa zan hiçbir zaman hakikatin yerini tutamaz.(...)"

³⁰⁴ es-Subhanî, *a.g.e.*, s. 21-24.

³⁰⁵ es-Subhanî, *a.g.e.*, s. 25.

³⁰⁶ *A.g.e.*, s. 25-28.

³⁰⁷ Vesailu's-Şiâ'nın hadis ricali için ayrılan son cildinden bu kullanımla ilgili iki örnek: Abdusselam b. Salih Ebu's-Salt el-Herevî(sf. 227, 645. Ravi) Hakkındaki tevsik ifadelerinden sonra Şeyh'in onun hakkında 'âmmî' dediği nakledilmektedir. Şehidu's-Sani de onu, aralarında bulunmasından dolayı müşebbiheye nispet emiştir. Bir diğer ravi Muhammed b. Cerir b. Rüstem et-Taberî'dir(sf. 320, 1000. Ravi) Onun sika bir ravi olduğu belirtildikten sonra Tarih sahibi Taberî ile karıştırılmaması gerektiği, zira Tarih sahibi olan Taberî'nin 'âmî' olduğu belirtiliyor. Taberî'nin bir Ehl-i Sünnet alimi olduğu düşünülürse, 'âmî'nin Sünnîleri nitelemek için kullanılan bir tabir olduğu açıklık kazanır.

sorularını yanıtlamış ve onların verdiği bu cevap âmmî raviler tarafından nakledilmiştir. Bu rivayetler de Şîî hadis alimlerince ravisinin âmmî olduğu belirtilmeksizin aktarılmıştır. Oysa âmmî kimsenin sorusunu yanıtlayan imamın bu cevabında takıyyede bulunmuş olma ihtimali söz konusudur. Dolayısıyla takıyye ihtimali söz konusu olan böyle rivayetleri diğerlerinden ayırmak için, ravilerinin durumunun bilinmesi gerekmektedir.³⁰⁸

Ulemanın İcması: İlk asırlardan günümüze değin İmamiye uleması ve diğer Müslüman fırkalar Ricâl ilminin gerekliliği konusunda icma etmiştir. Öyle ki hadis ravilerinin durumlarının bilinmesini sağlayan Ricâl ilmi içtihadın önemli dayanaklarından birisidir.³⁰⁹

Ricâl İlminin Gerekliliği konusunda Hz. Ali'ye nispet edilen bir rivayette hadis ravileri dörde ayrılır. Birinci kısım münafıklardır. Bu kimseler kasıtlı bir şekilde Hz. Peygamber'e yalan isnat etmekten çekinmezler. Bunlar arasında Hz. Peygamber'e arkadaşlık etmiş olanlar da vardır. Fakat bu kimseler Hz. Peygamber'i görüp işittiği için onlara itimat eden insanlar onlardan hadis almışlardır. İkinci kısım Hz. Peygamber'den işittikleri şeyleri aynı surette aktaramayanlardır. Kasıt söz konusu olmasa da vehimleri yüzünden hadislerde yanılığa düşerler. İnsanlar bu kimselerin hadis rivayetinde vehme düştüklerini bilseler bu kimselerin hadislerini kabul etmezler. Üçüncü kısım nasih ve mensuhu tam olarak bilmeyenlerdir. Kimisi Hz. Peygamber'in önce emrettiği bir şeyi sonradan nehyettiğini bilmezken, kimisi de önceleri nehyettiği bir şeyin sonra yapılmasını emrettiğinden haberdar değildir. Müslümanlar elbette ki bu kimselerin rivayet ettiği şeyin sonradan nesh edildiğini bilseler bu rivayeti kabul etmezler. Dördüncü kısım Hz. Peygamber'e kasten yalan isnat etme ihtimali olmayan ve hadisi ondan işittikleri gibi, değiştirmeden nakledenlerdir. Bunlar nasih ve mensuhu da bilirler.³¹⁰

Rivayetten de anlaşılacağı gibi Ricâl İlminin, rivayetlerin sağlıklı bir şekilde aktarılmasındaki rolü büyüktür. Zira ravinin durumu rivayetin sıhhatiyle yakından alakalıdır.

³⁰⁸ es-Subhanî, a.g.e., s. 28.

³⁰⁹ A.g.e., s. 28-29.

³¹⁰ Ebu Ali el-Hairî, *Munteha'l-Makal fi Ahvali'r-Rical*, Muessesetu Ali Beyt, Kum, 1416, s. 11-12.

b. Ricâl İlminin Gereksiz Olduğunu Düşünenlerin İddiaları

Ricâl ilminin gereksiz olduğunu düşünenlerin itirazlarını üç ana başlık altında toplamak mümkündür.

1. Bazı kimseler geçmiş ulemanın üç yüz yılı aşkın çabası sonucu, şüpheye yer bırakmayacak şekilde karinelerle kuşatılmış bir ilmin kendilerine aktarılmış olduğunu savunurlar. Bu ilmin en önemli taşıyıcıları da şüphesiz ki ‘Kutubu Erbaa’dır.³¹¹ Bu kimselere göre bu dört kitaptaki rivayetlerin sıhhatinden şüphe edilemez. Dolayısıyla da bu kitaplardaki rivayetlerin ravilerini araştırarak bir Ricâl ilmine gerek yoktur. Ahbarîlere nispet edilen bu görüşün çarpıklığı ortadadır. Zira haber-i vahidin onu destekleyen bir delil olmadıkça hüccet olamayacağı üzerinde ittifak edilen bir durumdur. Haber-i vahidin kabul edilebilmesini sağlayan bu delil de ravisinin güvenilirlik şartlarını taşıyor olmasıdır. Bu aşamada da devreye Ricâl ilmi girer.

2. Seyyid Murtaza³¹², İbn Zühre³¹³, İbn İdris³¹⁴ ve Tabersi³¹⁵ gibi haber-i vahidin hiçbir şekilde hüccet olamayacağını savunanlara göre de Ricâl ilmi gereksizdir.

3. Bir diğer gruba göre bir haberin kabul edilmesi o haberle amelin meşhur/yaygın olmasına bağlıdır. Bu haberin isnadı zayıf olsa da durum değişmez. Aynı zamanda sahih senetli bir haber ile amelin meşhur olmaması o haberin terkini gerektirir. Buna delil olarak da Hz. Ali’nin “Ashabın arasında meşhur olan şeyi al”³¹⁶ sözünü getirirler. Onlara göre bu söz geçmiş âlimler için geçerli olabilir. Çünkü onlar rivayetlerin ortaya çıktığı zaman dilimine yakın bir devirde yaşamışlardır ve dolayısıyla o haber hakkında bize ulaşmayan bir karineye sahip olabilirler.³¹⁷

³¹¹ ed-Daverî, a.g.e., s. 19-20. (Kutubu Erbaa: Ebu Ca’fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, **Tehzibu’l-Ahkam**, Dâru’l-Kutubi’l-İslamiyye, Tahran, 1365; **el-İstibsâr**, thk. Hasan el-Musevî el-Horasanî, Dâru’l-Kutubi’l-İslamiyye, Tahran, 1393 h.; Muhammed b. Ali b. Babeveyh es-Sadûk, **Men la Yahduruhu’l-Fakih**, Muessesetu’n-Neşri’l-İslâmî, Kum, 1413 h.; Ebu Ca’fer Muhammed b. Ya’kub b. İshak el-Kuleynî, **el-Kâfî**, Dâru’l-Kutubi’l-İslamiyye, Tahran, 1365 h.

³¹² **ez-Zeria ila Usûlî’ş-Şeria**, II, s. 528.

³¹³ **Tenkîhu’l-Makal**, I, s. 174.

³¹⁴ **Kitabu’s-Serair**, s. 5.

³¹⁵ **Fevaidu’l-Usul**, s. 67.

³¹⁶ **Camîu Ehadisi’s-Şîâ**, I, 255.

³¹⁷ ed-Daverî, a.g.e., s. 21-23.

Ç. Ricâl Kitapları

Ricâller Hz. Peygamber ve imamlardan rivayette bulunan kimselerin tabakaları üzerine bina edilmiş eserlerdir. Bu ravileri hadislerinin kabulü veya reddi noktasındaki özellikleri bağlamında ele alırlar. Fihristler ise eser ve müellif isimleriyle bu eserlerin tariklerine/senetlerine yer veren kitaplardır.³¹⁸

Ricâl ilmi hadislerin senedinde yer alan ravileri güvenilir olup-olmama bakımlarından inceler. Bir diğer ilim olan Teracim ilmiyse hadis ravisi olsun olmasın, alimler veya onların dışında kalan kimselerin durumlarını inceleyen ilimdir. Bir kimsenin Ricâl ilminin konusu olması için onun hadis ravisi olması yeterliyken, teracim ilminin konusu olması için ilmi, siyasi, edebi, içtimai vb. alanlarda rol sahibi bir şahsiyet olması gereklidir. Teracim ilmiyle amaçlanan bu alanlardan biri, birkaçı veya hepsinde temayüz etmiş olan şahsın tanınması/tanıtılmasıdır. Ricâl ilmiyle amaçlanansa kişinin adalet ve zabta yönelik özelliklerini ortaya konulması suretiyle ondan hadis alınıp alınamayacağını belirlenmesidir. Diğer bir amaç ravinin tabakasını, şeyhlerini, ondan rivayette bulunan kimseleri ortaya koymak suretiyle isim benzerliğinden kaynaklı bir problemin ortaya çıkmasını engellemektir.³¹⁹

Bir haber-i vahidin kabul edilip onunla amelin mümkün olması ravilerinin güvenilir olması şartına bağlıdır. Ricâl alanında son dönemde eser telif eden müelliflerden el-Ğurayfî, beş temel Ricâl kaynağı olarak; en-Necaşî'nin *er-Ricâl*'ini, et-Tûsî'nin *er-Ricâl* ve *el-Fihrist*'ini, gene et-Tûsî'nin el-Keşşî'nin kitabından derlediği *Marifetu Ahbârî-Ricâl*'i (Ricâlu'l-Keşşî) ve İbnu'l-Ğadairî'nin *ed-Duafa/er-Ricâl*'ini sayar. Bu beş kitabı İbn Tavus *Hallu'l-İşkal fî Marifeti'r-Ricâl*, Kahbâi'de *Mecmau'r-Ricâl* isimli eserlerinde bir araya getirmişlerdir. el-Ğurayfî'ye göre bu beş temel Ricâl kitabına el-Berkî'nin *er-Ricâl*'i de eklenebilir.

Bu altı Ricâl kitabı bütün hadis ravilerinin cerh-ta'dil, medih ve zem bilgilerini açığa çıkarmak bakımlarından yeterli değildir. el-Keşşî *er-Ricâl*'inde ravilerin medih ve zemmi konusunda zikredilen rivayetlere yer vermekle yetinmiş, raviler hakkındaki geri kalan bilgileri kitabına almamıştır. Nitekim en-Necaşî onu kitabında birçok hata

³¹⁸ es-Subhanî, a.g.e., s. 74-75.

³¹⁹ es-Subhanî, a.g.e., s. 13-16.

yapmakla suçlamıştır. en-Necaşî *er-Ricâl*'inde sadece eseri olan hadis ravilerine yer vermiştir.³²⁰ Yer verdiği müellif-ravilerden birçoğunu da cerh etmiştir. Gene Şeyh et-Tûsî de *el-Fihrist*'inde Şiâ'ya ait eser ve bunların müelliflerini zikretmiştir. Eserinin mukaddimesinde et-Tûsî, bu müellifleri zikretmesinin, onlar hakkındaki cerh-ta'dil bilgilerini zikretmesi gereğini doğurduğunu belirtmiştir.³²¹ el-Ğurayfî İbnu'l-Ğadairî'nin kitabında cerh edilmeyi hak etmeyen birçok raviyi cerh ettiğini söyler.³²² el-Berkî kitabında ravilerin cerh-ta'dil bilgilerine yer vermez. Ravi tabakalarında belli bir düzen takip etmemiştir. Yalnızca Hz. Ali'nin ashabından bir ravi söz konusu olunca bu ravilerin isimlerinin yanına (ع) harfi ilave etmiştir. et-Tûsî *er-Ricâl*'inde ulaşabildiği bütün hadis ravileriyle ilgili bilgiyi bir araya getirmeyi hedeflemiştir. Bunlar arasında Hz. Peygamber ve imamlardan rivayette bulunmuş olanlarla birlikte, imamlar zamanında yaşamış olup onlardan rivayette bulunamayanlar ve hatta imamlardan sonra yaşamış olan hadis ravileri de vardır. et-Tûsî kitabını iki bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde Hz. Peygamber veya imamlardan birinden rivayeti bulunan ravilere yer verirken, ikinci bölümde onlara muasır olsun olmasın imamlardan rivayeti bulunmayan ravilere yer vermiştir.³²³

Şimdi bu kitaplarla ilgili daha ayrıntılı bilgilere geçebiliriz:

1. Erken Dönem Rical Eserleri

1) Ricâlu'l-Berkî

el-Berkî'nin *er-Ricâl*'i de Şeyh'in *er-Ricâl*'i gibidir. Bunda da Hz. Peygamber ve imamların ashabının isimleri zikredilir fakat et-Tûsî'ninkinden farklı olarak, haklarında herhangi bir cerh-ta'dil bilgisine yer verilmez. Ravi tabakalarında belli bir düzen takip edilmemiştir. Yalnızca Hz. Ali'nin ashabından bir ravi söz konusu olunca bu ravilerin isimlerinin yanına (ع) harfi ilave olunmuştur.³²⁴

³²⁰ el-Ğurayfî, a.g.e., s. 159.

³²¹ A.g.e., s. 160.

³²² A.g.e., s. 162.

³²³ El-Ğurayfî, a.g.e., s. 162.

³²⁴ el-Ğurayfî, a.g.e., s. 162.

Ricâlu'l-Berkî'nin, Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî'nin (ö.h.274/280) mi yoksa babası Muhammed b. Hâlid el-Berkî'nin mi eseri olduğu konusunda ihtilaf vardır. Ancak karineler her iki durumun da hilafına işaret etmektedir.³²⁵ Şöyle ki:

1. Kitaptaki rivayetlerin çoğu Sa'd b. Abdillâh b. Ebi Halef el-Eşarî ve Abdullâh b. Ca'fer el-Himyri'nin kitabına isnaden nakledilmiştir. Ancak bu iki kişi de Ahmed b. Muhammed b. Halid el-Berkî'den rivayette bulunmuş olan kimseler olup, onun talebeleridir.

2. Kitapta yine Ahmed b. Ebi Abdillâh'a referansta bulunuluyor. Bu kişi Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî ile aynı kişidir. Ahmed b. Ebi Abdillâh, el-Berkî'nin kendisiyse şayet niçin bu zatın kitabın müellifi olduğu belirtilmiyor.

3. Muhammed b. Halid'e de referansta bulunuluyor-ki bu zat da el-Berkî'nin babası olduğu halde bu durum da belirtilmiyor.

Bu karineler de kitabın ne Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî'ye ne de babasına ait olmadığına delil teşkil ediyor. Dolayısıyla kitap ya oğlu Abdullâh b. Ahmed el-Berkî'nin eseridir, ya da torunu Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hâlid'in eseridir.³²⁶ *Usulu İlmi'r-Ricâl*'in sahibi Muhammed Ali el-Muallim kitabın torun Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî'ye ait olduğu görüşündedir. Ona göre bütün bu karışıklığın sebebi, bütün bu adı geçen kimselerin, isimleri belirtilmeksizin, el-Berkî olarak zikredilmiş olmasıdır.³²⁷

2) Ricâlu'l-Keşşî

Müellifinin tam adı Muhammed b. Ömer b. Abdi'l-Aziz el-Keşşî'dir (ö. h. 329). Hz. Peygamber'e ve imamlara ait birçok haberin tarikleri hakkında tevsik ve tad'ifte bulunmuştur. Bu tevsik ve tad'ifleri çoğunlukla meşhur imamlara dayandırırken, az bir kısmında kendi görüşleri doğrultusunda hareket etmiştir. Kitap; usul, maarif, mucizeler, ahkâm konularındaki hadisleri içermektedir. Bu hususiyetlerinden ötürü ilk kaynaklardan biri olarak kabul edilir. el-Keşşî *er-Ricâl*'inde farklı tabakalardan ravilere karışık bir biçimde yer vermiştir. Şeyh(et-Tûsî) kitabı gruplara ayırmış ve fazlalıkları

³²⁵ Bu konuyla ilgili bilgi için bkz; es-Subhanî, a.g.e., s. 71-72; ed-Daverî, a.g.e., s. 41-42.

³²⁶ es-Subhanî, a.g.e., s. 72.

³²⁷ Muhammed Ali el-Muallim, a.g.e., s. 41.

çıkarak onu *İhtiyaru Ma'rifeti'r-Ricâl* olarak isimlendirmiştir. Ancak Şeyhin düzenlediği şekliyle kitap *Ricâlu'l-Keşşî* adıyla meşhur olmuştur.³²⁸

en-Necaî onun hakkında şöyle der: “Zayıf ravilerden çokça rivayet etmesine karşın kendisi sika ve ayndır. Ayyaşî'ye arkadaşlık etmiş ve ondan ders almıştır. Evi Şiâ'nın ve ilim ehlinin merkezi haline gelmiştir. *er-Ricâl* kitabı önemli bir ilmi eser olmasına karşılık içinde birçok hata mevcuttur.”³²⁹ Şeyh *el-Fihrist*'inde el-Keşşî'nin, sika, rivayetler ve raviler hakkında bilgi sahibi ve i'tikadı düzgün biri olduğunu nakleder.³³⁰

el-Keşşî ricâl kitabını '*Ma'rifetu'r-Ricâl*', '*Ma'rifetu'n-Nakîline ani'l-Eimmeti's-Sadîkîn*' ya da sadece '*Ma'rifetu'n-Nakîlîn*' olarak isimlendirmiştir. Bu kitabın İbn Tâvûs'un elinde mevcut olduğunu anlıyoruz. Çünkü o bu kitabın tertip ve tasnifiyle alakadar olup onu diğer ricâl kitaplarıyla bir araya getirerek '*Hallu'l-İşkal fî Ma'rifeti'r-Ricâl*' isimli eserini oluşturmuştur. Bugün elimizde bulunan el-Keşşî'nin ricâlî, Şeyh et-Tûsî'nin, kitabın fazlalıklarını dışarıda bırakarak onu kısalttığı ve '*İhtiyaru'r-Ricâl*' olarak isimlendirdiği halidir ve Şeyh onu kendi kitapları arasında sayar. Eser Hindistan ve başka bazı yerlerde basılmıştır. Necef'teki baskısında naşir, harf sırasına göre kitaptaki ravilerin yer aldığı bir fihristi kitabın sonuna eklemiştir. Son olarak Şeyh Hasan el-Mustafa tarafından gene sonuna birtakım fihristler eklenmek suretiyle basımı gerçekleştirilmiştir.³³¹

Bu kitabı diğerlerinden ayıran özellik, raviler hakkındaki birbiriyle alakalı rivayetleri naklederek, okuyucuya ravinin zayıf mı yoksa sika mı olduğunu bizzat inceleme fırsatı sunuyor olmasıdır. Ravileri, Hz. Peygamber ve Hz. Ali'nin ashabından başlamak üzere el-Hadi ve el-Askeri'nin ashabına varıncaya kadar alfabetik sıraya göre düzenlediği tabakalar halinde vermiştir.³³² el-Keşşî *er-Ricâl*'inde ravilerin medih ve zemmi konusunda zikredilen rivayetlere yer vermekle yetinmiş, raviler hakkındaki geri

³²⁸ ed-Daverî, a.g.e., 34.

³²⁹ Ebu'l-Abbâs Ahmed b. Ali en-Necaî, *er-Rical*, thk. Musa eş-Şebîrî ez-Zencânî, Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1429, s. 372 (1018. ravi).

³³⁰ Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Cevad el-Kayyûmî, Muessesetu'n-Neşri'l-Fukahati, Kum, 1429, s. 217.

³³¹ es-Subhanî, a.g.e., s. 59.

³³² A.g.e., s. 58-59.

kalan bilgileri kitabına almamıştır. en-Necaşî onu kitabında birçok hata yapmakla suçlamıştır.³³³

3) Ricâlu'n-Necaşî

Müellifinin tam adı Şeyh Ebu'l-Abbas Ahmet b. Ali b. Ahmet b. Abbas en-Necaşî'dir. 372 h. de doğan en-Necaşî 450 h. de ölmüştür. Müellif kendi tercemesini de kitabın içine derc etmiştir. Kitabının başında kendisini bu kitabı yazmaya yönelten saiki şöyle açıklar: “Ben (bu kitabımı) muhalifimiz olan grupların, bizim bu alanda seleflerimiz ve eser veren müelliflerimiz olmadığı yönündeki iddialarını cevaplamak için yazdım. Böyle bir iddia ilimden nasibini almamış kimselerin ortaya atabileceği bir iddiadır.(...) İşte ben (bu kitapta) bu kimseleri (bu alandaki seleflerimiz ve müelliflerimizi) mümkün olduğunca toplamaya çalıştım. (Bu konudaki) kitapların çoğundan yoksun olduğum için hepsine ulaşamadım. (...) ve her ravi için tek bir tarikten nakilde bulundum(...)”³³⁴ Allâme en-Necaşî'nin sika, güvenilir biri olduğunu, *er-Ricâl/el-Fihrist*'inden başka da birçok kitabı bulunduğunu söyler.³³⁵

es-Subhanî'ye göre bu kitabı alanında ilk sıraya yerleştiren onun şu özellikleridir:

Öncelikle bu kitap sadece Şiâ Ricâline tahsis edilmiştir. Şiî olmayan biri(âmmî) ancak Şiâ'dan rivayette bulunmuşsa ya da Taberi ve Medaini gibi Şiâ hakkında yazdıysa bu kitapta kendisinden söz edilir. İkinci bir özellik en-Necaşî'nin bu kitabına aldığı çoğu ravi hakkındaki cerh-ta'dil bilgisine de yer vermesidir. Bazı kişiler hakkında cerh-ta'dil açısından bir şey söylememiştir. Ancak söylendiği üzere en-Necaşî'nin bir kişi hakkında söz söylemeye gerek görmemesi, o kişiyi mecruh olarak kabul etmediğine delil olamaz. en-Necaşî Şiî ricâl ilminin önde gelen şahsiyetlerinden biridir. Onun *el-Fihrist*'i, yazıları ve ifadelerindeki dikkat ve özen ile ön plana çıkmıştır. Bu yönleriyle onun Şeyh et-Tûsî'yi geride bıraktığı düşünülür.³³⁶

en-Necaşî *er-Ricâl*'inde sadece eseri olan hadis ravilerine yer vermiştir. en-Necaşî'nin *er-Ricâl*'inin bir diğer özelliği de, kitapta tercemesi yer almasına rağmen,

³³³ el-Ğurayfî, a.g.e., s. 159.

³³⁴ en-Necaşî a.g.e., s. 101 (253. Ravi); es-Subhanî, a.g.e., 61.

³³⁵ Allâme el-Hillî, *er-Rical*, Daru'z-Zehair, Kum, 1411, s. 60-61.

³³⁶ ed-Daverî, a.g.e., s. 36; es-Subhanî, a.g.e., s. 62.

hakkındaki tevsik ifadelerine başka bir ravinin tercemesinde yer verilen bir çok raviyi ve aynı zamanda kitapta tercemesi olmadığı halde kitaptaki bir ravinin tercemesi içinde tevsik edilen ravileri de muhtevi olmasıdır.³³⁷

en-Necaşî *el-Fihrist*'ini et-Tûsî'ninkinden sonra yazmıştır, çünkü kitabında et-Tûsî'nin tercemesini vermiş ve et-Tûsî'nin yazdığı kitaplar arasında *el-Fihrist*'i de saymıştır.³³⁸

4) Ricâlu's-Şeyh

Şeyh Muhammed b. Hasan et-Tûsî'nin (ö.h. 460) eseridir. Bu eserinde Şeyh, Hz. Peygamber'in ve Şiâ imamlarının ashabını alfabetik olarak bir araya getirmiştir. Müellif kitabını bablara ayırarak düzenlediği için bu eser *Kitabu'l-Ebvab* olarak da isimlendirilmiştir.³³⁹ et-Tusterî Şeyh'in *er-Ricâl*'indeki tarzın gene Şeyh'e ait olan *el-Fihrist* ve en-Necaşî'ye ait olan *el-Fihrist*'ten farklılık arz ettiğini söyler. Çünkü o *er-Ricâl*'inde, mümin olsun münafık olsun, imamî olsun ya da olmasın Hz. Peygamber ve imamların ashabına dâhil olan herkesi – tek bir kişi bile atlamadan- bir araya getirmeyi hedeflemiştir. Bunlar arasında üç halife, Muaviye, Amr b. el-As'a Hz. Peygamber'in ashabı arasında yer verildiği gibi, Ziyad b. Ebihi'ye Hz. Ali'nin ashabı arasında yer verilmiş olup, bunlar gibi başka örnekler de mevcuttur. Ancak et-Tusterî Şeyh'inki gibi bir gayeyle imamî olmayan kimseleri Hz. Peygamber ve imamların ashabı içine dahil etmenin caiz olmadığını söyler.³⁴⁰ es-Subhanî Şeyh'in hepsini bir araya getirmeyi hedeflemiş olsa da kitabında bütün sahabe ve imamların ashabını eksiksiz bir şekilde bir araya getiremediğini ifade eder.

el-Ğurayfî, et-Tûsî'nin *er-Ricâl*'inde ulaşabildiği bütün hadis ravileriyle ilgili bilgiyi bir araya getirmeyi hedeflediğini beyan eder. Bunlar arasında Hz. Peygamber ve imamlardan rivayette bulunmuş olanlarla birlikte, Hz. Peygamber ve imamlar zamanında yaşamış olup onlardan rivayette bulunamayanlar ve hatta imamlardan sonra yaşamış olan hadis ravileri de vardır. Ancak el-Ğurayfî'ye göre o gerekli olan birçok yerde ravilerin güvenilirliklerini beyan etmeyi ihmal etmiştir. Oysaki kendisinde ravinin güvenilirliğine dair bir delil bulunmaması onu raviyi tevsikten alıkoymamalıydı. Et-

³³⁷ Bu raviler için bkz.;es-Subhanî, *Kulliyat*, s. 64-68.

³³⁸ ed-Daverî, *a.g.e.*, s. 36.

³³⁹ el-Hairî, *a.g.e.*, s. 22.

³⁴⁰ et-Tusterî, *Kâmûsu'r-Rical*, I, s. 19.

Tûsî'nin, hakkındaki tevsik ifadelerine yer vermediği bu zevat arasında, Hz. Peygamber ile Hz. Ali'nin ashabından ve sonraki dönemlerde yaşamış mühim şahsiyetlerden birçoğu bulunmaktadır. et-Tûsî kitabını iki bölüme ayırmıştır. Birinci bölümde Hz. Peygamber veya imamlardan birinden rivayeti bulunan ravilere yer verirken, ikinci bölümde onlara muasır olsun olmasın imamlardan rivayeti bulunmayan ravilere yer vermiştir. Ancak birinci bölümde geçen bazı isimlere ikinci bölümde de rastlanması, eser için önemli bir sorun teşkil etmektedir.³⁴¹

el-Burucerdî de kitabın birçok isim içermekle beraber, et-Tûsî'nin zikrettiği kişilerin cerh ta'dil durumlarına veya rivayet ettikleri haberler ve telif ettikleri kitapların bilgisine yer vermeyip, sadece bu kişilerin kimin ashabı olduğunu belirtmekle yetindiğini belirtmektedir.³⁴²

5) Fihris(t)u's-Şeyh

Şeyh bu kitabında bir 'asl'ı ve musannefi olan kişilerin isimlerini ve bu eserlerin tariklerini bir araya getirmiştir.³⁴³ et-Tûsî bu eserleri alfabetik sıraya göre kitabına almıştır. *el-Fihrist* İmamiyye ile birlikte diğer Şîâ fırkalarına ya da Şîî olmayan fırkalara mensup olan müellifleri bir araya getiren bir eserdir.

Mukaddimesinde şöyle der: “Ashab-ı usulden veya müelliflerden birini zikrettiğim zaman güvenilirlik derecelerinin bilinmesi için onlar hakkındaki cerh ve ta'dil ifadelerine yer verip akidesinin düzgün olup olmadığını açıklamam gerekir. Çünkü ashabımız ve ashab-ı usul hakkında eser verenlerin çoğu, kitapları güvenilir olsa da fasid mezheplere mensup olabiliyorlar. Allah tamamlamayı nasip ederse bu kitapta ‘tasnif’ ve ‘usul’ alanında eser verilenlerin çoğu ile bunların cerh-tadil durumları ve tarikleri hakkında bilgi vereceğim.”³⁴⁴ Ancak Şeyh fasit mezhebe mensup birçok kişi hakkında bu söylediğini yerine getirmemiştir. Mesela vakıfı olan İbrahim b. Ebi Bekir

³⁴¹ el-Ğurayfî, a.g.e., s. 162-163

³⁴² es-Subhanî, a.g.e., s. 69.

³⁴³ “Asıllar”, hadislerin bizzat müellif tarafından imamın kendisinden veya imamdı semai olan birisinden iştirilip bir araya getirildiği eserlerken, “Tasnifler” muhtevi olduğu hadislerin kendinden önceki hadis kaynaklarından alındığı eserlerdir. Ayrıca “Asıllar”, yalnız hadisleri içeren, “Tasnifler” ise hadislerle birlikte, hadisleri toplayan şahsın sözleri ve açıklamalarının da yer aldığı hadis kaynaklarına denir. (Ayrıntılı bilgi için bkz.; es-Subhanî, a.g.e., s. 475-477.

³⁴⁴ et-Tûsî, el-Fihrist, I, s. 32.

b. Ebi es-Sumâl hakkında bir şey söylemediği gibi birçok zayıf şahsa da zayıf olduklarını belirtmeksizin kitabında yer vermiştir.³⁴⁵ el-Ğurayfî de et-Tûsî'yi mukaddimesinde belirttiğinin aksine birçok müellif-ravi hakkındaki tevsik rivayetlerine yer vermemesi hususunda eleştirir.³⁴⁶

6) Ricâlu İbn Ğadairî/Kitabu'd-Duafa

Ahmed b. Hüseyin b. Abdillâh el-Ğadairî'ye (ö. 5.asır h.) nispet edilir. Kitap hakkındaki üç konuda ihtilaf söz konusu olmuştur; kime ait olduğu, kitabın senedi, kitabın güvenilirliği.

Öncelikle kitabın Hüseyin b. Abdillâh'a mı yoksa oğlu Ahmed b. el-Huseyn'e mi ait olduğu konusu tartışmalıdır. Bazıları kitabı el-Huseyn b. Abdillâh'a nispet ederken çoğunluk kitabın oğlu Ahmed'e ait olduğunu düşünmektedir. en-Necaşî ricâl kitabında Hüseyin b. Abdillâh'tan söz ederken ona ait bir ricâl kitabı zikretmemiştir. Şeyh et-Tûsî de *el-Fihrist*'inde Ahmed b.el-Huseyn'e ait iki ricâl kitabından bahsetmektedir.³⁴⁷ Yine en-Necaşî de Ahmed b. el-Huseyn'e ait bir tarih kitabından söz etmektedir ki bu kitabın bahsi geçen *er-Ricâl* olması muhtemeldir.³⁴⁸

İkinci olarak *Ricâlu İbn Ğadairî*'nin bir rivayet silsilesi yoktur. Şeyh et-Tûsî de onun birçok kitabının bakımsızlıktan ve çoğaltılıp rivayet edilememekten dolayı bugün elimizde olmadığından söz eder.³⁴⁹ Nitekim *er-Ricâl*'i ilk defa bulan İbn Tavus(ö. h. 673), ricâl kitaplarını bir araya getirdiği eserinde, diğer ricâl kitaplarından farklı olarak *Ricâlu İbn Ğadairî*'nin bir tariki olmadığını söyler.³⁵⁰

Kitabı daha sonra İbn Tavus'tan talebeleri Allâme el-Hillî(ö. H. 726) ve İbn Davud(ö. H. 707) rivayet etmiştir. Allâme'den oğlu Şehid'e ondan da Kahbâî'ye geçmiştir. Kahbâî *Ricâlu İbn Ğadairî*'yi *Mecmai'r-Ricâl* isimli ricâl kitaplarını

³⁴⁵ es-Subhanî, a.g.e., 69-71.

³⁴⁶ el-Ğurayfî, a.g.e., s. 161.

³⁴⁷ et-Tûsî, *el-Fihrist*, s. 32.

³⁴⁸ en-Necaşî *er-Rical*, s. 141.; el-Ğurayfî, a.g.e., s. 198.

³⁴⁹ et-Tûsî, a.g.e., s. 32.

³⁵⁰ el-Ğurayfî, a.g.e., s. 205-206.

derlediği eserine almıştır. Sonuç olarak kitabın İbn Tavs'a kadarki senedinin bilinmemesi, hakkında kuşkulara sebep olmaktadır.³⁵¹

Üçüncü tartışma konusu olan kitabın güvenilirliği/muteberliği noktasında çeşitli iddialar ortaya atılmıştır. Bazılarına göre bu kitap muhalifler tarafından uydurulup İbn Ğadairî'ye nispet edilmiştir. Bazıları İbn Ğadairî'nin bu kitapta birçok kimseyi cerh etme noktasında çok aceleci davrandığını ve aşırıya kaçan uygulamalara imza attığını savunurlar. Üçüncü bir görüşe göre kitap İbn Ğadairî'ye ait olsa bile, kitapta yapılan cerhlerin zanna ve içtihada dayanıyor olması bakımından *Ricâlu İbn Ğadairî* muteber bir kitap değildir. Bir başka görüşe göre de kitap İbn Ğadairî'ye aittir ve en-Necaşî ile et-Tûsî'nin ricâl kitapları gibi muteberdir.³⁵² Cerh konusunda aşırıya kaçtığını düşünenlerden Behbahanî, onun cerhinden çok az kimsenin kurtulabildiğini, İbn Ğadairî'nin *er-Ricâl*'inde birçok sika raviyi haksız yere cerh ettiğini söyler.³⁵³

2. İkinci Kısım Ricâl Eserleri

Hicrî 6. ve 7. yüzyıllarda telif edilmiş, İmamiyye'ye ait beş temel ricâl eseri mevcuttur.

1) Fihristu Muntecebiddin

Eser, Ali b. Ubeydullah b. el-Hasan b. el-Huseyn'e (ö.h. 585) aittir. Müellif eserinde, et-Tûsî zamanında ve onun sonrasında yaşamış olan 600 civarında şeyhin terceme-i haline yer vermiştir.³⁵⁴ Şeyh Muntecebuddin bu eseri, Şeyh et-Tûsî zamanında ve sonrasında yaşamış olan ve Şeyh et-Tûsî'nin eserinde yer verilmeyen şeyhlerin terceme-i hallerine ayırdığını bizzat kendisi kitabının başında belirtmiştir.³⁵⁵

³⁵¹ ed-Daverî, a.g.e., s. 39.

³⁵² ed-Daverî, a.g.e., s. 39-40; es-Subhanî, a.g.e., s. 82.

³⁵³ el-Ğurayfî, a.g.e., s. 204; Ayrıntılı bilgi için bkz.; es-Subhanî, a.g.e., s. 82-103.

³⁵⁴ Muhammed Ali el-Muallim, a.g.e., s. 42; es-Subhanî, a.g.e., 110.

³⁵⁵ es-Subhanî, a.g.e., s. 111.

2) Maâlimu'l-Ulemâ

Eser, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali el-Mâzenderânî, yaygın kullanımıyla İbn Şehrâşûb'a (ö.h. 588) aittir. İbn Şehrâşûb'un bu eseri de *Fihristu Muntecebiddin* gibi, Şeyh et-Tûsî'nin *el-Fihrist*'inin tamamlayıcısı olarak kabul edilir. Eser toplamda 1021 terceme-i hali muhtevidir.³⁵⁶

3) Hallu'l-İşkâl fi Ma'rifeti'r-Ricâl

Eser, Cemaluddîn Ahmed b. Tâvus'a (ö.h. 673)' aittir. Bu eser, ilk dönemde telif edilen altı temel ricâl kitabını ilk defa bir araya getiren eserdir. İbn Dâvud ve Allâme ricâl kitaplarını ondan faydalanarak telif etmişlerdir. Ancak kitap, bir kısmı hariç, günümüze ulaşmamıştır.³⁵⁷

4) Ricâlu İbn Dâvud

Eser, Takiyuddin el-Hasan b. Ali b. Dâvud el-Hillî'ye (ö.h. 707) aittir. Ahmed b. Tâvus'un (ö.h. 673) talebelerindendir.³⁵⁸

İbn Dâvud eserinde yer verdiği ricâl bilgilerini, ilk dönem ricâl kitaplarından derlemiştir. Eserini oluştururken yararlandığı ricâl kitapları şunlardır: et-Tûsî ve en-Necaşî'nin *el-Fihrist*'leri ile el-Keşşî, İbn Ğadairî, el-Berkî, el-Akikî, İbn Ukde, Faddal b. Şazan ve gene et-Tûsî'nin *er-Ricâl*'leri. es-Subhanî, bu eseri diğerlerinden ayıran en önemli özelliğinin, ravileri alfabetik olarak sıralamış olmasından kaynaklandığını belirtir.³⁵⁹ Ancak bize göre bu eseri öncekilerden farklı kılan en önemli özelliği, eserde ravilerin zayıf ve güvenilir raviler olmak üzere iki farklı başlık altında ele alınmasıdır.

5) Hulasatu'l-Akvâl fi Ma'rifeti'r-Ricâl

Eser, El-Hasan b. Yûsuf b. el-Mutahhar'a (ö.h. 727) aittir. İbn Dâvud'unkine benzer şekilde zayıf ve güvenilir raviler ayrı bölümlerde ele alınmıştır. Eser et-Tûsî ve

³⁵⁶ ed-Dâverî, a.g.e., s. 42; es-Subhanî, a.g.e., s. 113.

³⁵⁷ Kitabın günümüze ulaşan nüshasına et-Tahriru't-Tavusî ismi verilmiştir. ed-Dâverî, a.g.e., s. 43.

³⁵⁸ ed-Dâverî, a.g.e., s. 43; es-Subhanî, a.g.e., s. 114.

³⁵⁹ A.g.e., s. 114.

en-Necaşî'nin *el-Fihrist*'leri ile *Ricâlu'l-Keşşî* esas alınarak telif edilmiştir. Çağdaş müellifler oldukları için birinin diğerinden etkilenmesi ihtimali söz konusu olduğu gibi, iki müellif de Ahmed b. Tâvus'un talebeleri olmaları cihetiyle her ikisinin de hocalarının yönlendirmesiyle eserlerini bu şekilde telif etmiş olmaları da ihtimal dahilindedir.

3. Geç Dönem Ricâl Eserleri

İmamiyye'nin ilk dönemlerinde telif edilen ve *el-Usulu'r-Ricâliyye* olarak anılan bu Ricâl eserlerinden sonra, bu eserler esas alınarak birçok ricâl eseri daha telif edilmiştir. Bunlardan başlıcaları:

1) **Mecmau'r-Ricâl:** Zekiyuddin İnayetullah el-Kahbâî (ö.h. 1016). Müellif bu eserinde ilk dönem ricâl kitaplarını bir araya getirmiştir.³⁶⁰

2) **Menhecu'l-Makal:** es-Seyyid el-Mirza Muhammed b. Ali b. İbrahim el-Estrabâdî(ö.h. 1028). Menhec onun ricâl alanındaki üç eserinden en büyüğünün adıdır. Diğer iki eseri *Telhisu'l-Makal* ve *el-Veciz*'dir.³⁶¹

3) **Nakdu'r-Ricâl:** es-Seyyid Mustafa et-Tefrişî (ö.h. 1015). Mukaddimesinde Memduh, mezmum ve muhmel bütün ravilerin isimlerine yer vereceğini belirtmiştir. Bu raviler hakkında söylenmiş olan bütün sözleri muhtevi bir eser yazmayı hedeflediğini ifade eder.³⁶²

4) **Câmiu'r-Ruvât:** Muhammed b. Ali el-Erdebîlî (ö.h. 1101). Müellif kitabında Kutub-i Erbaa'nın ravilerini bir araya getirmiştir. Her ravinin tercemesinde o ravi hakkında nakledilenlerle birlikte o ravinin başkaları hakkında naklettiklerine yer vermiştir.³⁶³

³⁶⁰ es-Subhanî, a.g.e., s. 127.

³⁶¹ A.g.e., s. 128.

³⁶² ed-Dâverî, a.g.e., s. 44; es-Subhanî, a.g.e., s. 130.

³⁶³ ed-Dâverî, a.g.e., s. 44; es-Subhanî, a.g.e., s. 128.

5) Munteha'l-Makal fi Ahvali'r-Ricâl: eş-Şeyh Ebu Ali Muhammed b. İsmail el-Hairî(ö.h. 1215).³⁶⁴

6) Lu'luetu'l-Mercan: Yusuf b. Ahmed el-Bahrânî (ö.h. 1286),³⁶⁵

7) Behcetü'l-Âmâl fi Şerhi Zubdeti'l-Makal fi İlmi'r-Ricâl: el-Allâme el-Hac eş-Şeyh Ali b. Abdillâh Muhmmmed b. Muhibbillah b. Muhammed Cafer el-İlyârî et-Tebrizî(ö.h. 1327).³⁶⁶

8) Tenkîhu'l-Makal fi Ma'rifeti İlmi'r-Ricâl: eş-Şeyh Abdullah el-Mamekanî(ö.h. 1351). Müellif o zamana kadar ricâl alanında yazılmış olan bütün kitapları bir araya getirmiştir bu eserinde.³⁶⁷

9) Mu'cemu Ricâlî'l-Hadis: Allâme el-Muhakkık el-Hûf (ö.h. 1413). Müellif kitabındaki her şahsın tercemesinde o şahsın bütün ravilerine ve o şahsın kendisinden rivayette bulunduğu kimselere yer vermiştir.³⁶⁸

10) Kâmûsu'r-Ricâl: eş-Şeyh Muhammed Takiyyu't-Tusterî (ö.h. 1420).

II. İmamiyye'de Cerh-Ta'dil Sebepleri

İmamiyye'de ravinin durumunun ortaya konulmasına bilhassa birbiriyle tearuz halindeki rivayetler arasında bir seçimde bulunabilmek için önem verilmiştir. İmam es-Sâdık'ın bu bağlamda kendisine sorulan bir soruya şu şekilde cevap verdiği nakledilir:

³⁶⁴ ed-Dâverî, a.g.e., s. 45; es-Subhanî, a.g.e., s. 130.

³⁶⁵ ed-Dâverî, a.g.e., s. 45.

³⁶⁶ ed-Dâverî, a.g.e., s. 45; es-Subhanî, a.g.e., s. 134.

³⁶⁷ Ed-Dâverî, a.g.e., s. 46; es-Subhanî, a.g.e., s. 134.

³⁶⁸ ed-Dâverî, a.g.e., s. 46; es-Subhanî, a.g.e., s. 146.

“(İhtilaf durumunda) ravileri daha adil, daha fakih, daha doğru ve daha takvalı olan hadisin hükmü geçerlidir.”³⁶⁹

es-Subhanî, ravilerin durumları araştırıldığında aralarında, hadis uydurucularının, mudellislerin ve yalancıların varlığının görüleceği, böyle bir durumda da hadisin sıhhati hakkında hüküm verirken, ravilerinin vasıflarını bilmeksizin, yalnızca metne bakmanın yeterli olmayacağını ifade eder ve İmam es-Sâdık'ın şu sözlerini nakleder: “Allah'tan korkun! Allah'ın sözleri ve sünnetle uyuşmayan hadisleri bizden nakledilmiş gibi kabul etmeyin. Allah el-Muğîra'ya lanet etsin. el-Muğira b. Said babamın ashabının kitaplarına babamın söylemediği birtakım sözler eklemiştir.”³⁷⁰ Sâdık'tan nakledilen bir başka rivayet de şöyledir: Biz Ehl-i Beyt'e, bize yalan isnad ederek insanlar nazarındaki sıdkımıza halel getiren yalancılardan kurtuluş yoktur.”³⁷¹

Bu rivayetler İmamiyye'nin cerh ve ta'dilde ravilerin hangi vasıflarını dikkate aldıkları noktasında az çok bir kanaat husule getirmektedir. Cerh-ta'dil sebeplerini ele almadan önce, İmamiyye'deki ravi çeşitlerine yer verelim.

Tahriru'l-Makal fi Kulliyati İlmi'r-Ricâl adlı eserinde Mehdi el-Hadavî et-Tahrânî altı çeşit raviden bahsetmektedir:

1. Âdil: Müslüman ve mümin olup, büyük günahları işlemeyen küçük günahlarda da ısrarcı olmayan ravidir. Bir ravinin adaleti onunla arkadaşlık etme, yaygın olarak adaletinin bilinmesi yoluyla ya da sika bir kimsenin ona itibar ettiğini gösteren bir haberle bilinir. Bir kimsenin adil olduğuna hükmedilince bu o kimse hakkındaki yalan ihtimalini ortadan kaldırır. Bu kişi hata etse bile bu kasıtlı değildir. Adil olan kimsenin haberinin makbuliyetinde şüphe yoktur.³⁷²

³⁶⁹ el-Kuleynî, *el-Kâfî*, Dârul'Kutubi'l-İslamiyye, Tahrân, 1365, c. 1/67, c. 7/399; Şeyh Sadûk, *Men la Yahduruhu'l-Fakih*, Muessesetu'n-Neşri'l-İslamî, Kum, 1413, c. 3/8,70; et-Tûsî, *Tehzibu'l-Ahkam*, Dâru'l-Kutubi'l-İslamiyye, Tahrân, 1365, C. 6/256/301.

³⁷⁰ el-Keşşî, *er-Rical*, s. 240. El-Muğîra b. Said hakkındaki diğer rivayetler için bkz: a.g.e., s. 241, 242, 243, 303, 313, 314, 316, 482.

³⁷¹ A.g.e., s. 316-317; es-Subhanî, *el-Kulliyat*, s. 26.

³⁷² Mehdi el-Hâdevi et-Tahrânî, *Tahriru'l-makal fi Kulliyati İlmi'r-Rical*, Neşru'z-Zehra, Tahrân, 1412, 43-44.

2. Sika: Sözlerine güvenilen ve yalan söyleme ihtimali bulunmayan ravidir. Adldan daha özel bir anlama sahiptir. Her adl sika iken her sika adl değildir. et-Tûsî ve ona tabi olan muteahhirundan birçok alim sikanın sözüne itibar edilebileceği görüşünü benimsemişlerdir. Ancak Şehidu's-Sani gibi bazı alimler Nebe ayetine³⁷³ dayanarak adaletin ravinin rivayetini kabul için olmazsa olma şart olduğunu savunmuşlardır.³⁷⁴

3. Memduh: Ashabın övdüğü ravilerdir. Bu övgüden dolayı güvenilir olmayan ravilerin dahi güvenilir olarak algılanması mümkündür. Memduh konusunda da alimler ihtilafa düşmüştür. İbn Davud gibi bazıları memduhun rivayetlerine itibarı esas alırken, diğer bazı alimler, rivayetin kabulü için ravinin adl yada sika olması gerektiğini savunmuşlardır.³⁷⁵

4. Muhmel: Ashab muhmelin zayıflığı ya da sağlamlığı konusunda bir şey söylemez. İbn Davud muhmeli de kabul eder. Ama esas olan güvenilirlik şartı sağlanmadığından dolayı muhmelin rivayetinin kabul edilmemesidir.³⁷⁶

5. Mechul: Meçhullük ricâl âlimlerince cerh sebepleri arasında sayılmıştır. Mechul ravi de zayıf grubuna dahildir. Ancak Şehidu's-Sani ve el-Meclisî gibi alimler onu muhmel grubuna dahil ederler.³⁷⁷

6. Zayıf: Sözleri tereddütsüz reddedilir.³⁷⁸

el-Hadavi'nin ravi tasnifinde dikkat çeken husus onun adalet noktasında İmamiyye'den olma şartını zikretmemiş olmasıdır. Ravi tasnifinin hiçbir noktasında mezhebî bir unsur karşımıza çıkmamaktadır.

³⁷³ Ey iman edenler! Eğer bir fâsik size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın. Yoksa bilmeden bir topluluğa kötülük edersiniz de sonra yaptığınıza pişman olursunuz. El-Hucurat, 49/6.

³⁷⁴ el-Hâdevî, a.g.e., s. 44.

³⁷⁵ A.g.e., s. 44-45.

³⁷⁶ A.g.e., s. 45.

³⁷⁷ A.g.e., s. 45.

³⁷⁸ A.g.e., s. 45.

A. İmamiyye’de Ravinin Tevsîk Yolları

1) Masumlardan birinden gelen nas ile tevsîk.

Eğer bir hadis ravisi hakkında masumlardan birinin tevsiki söz konusu ise, bu tevsik söz konusu ravinin güvenilirliğini gösteren kesin bir delil olarak kabul edilir.³⁷⁹

2) Mutekaddîmûndan meşhur bir kimsenin sözü ile tevsîk.

el-Keşşî, en-Necâşî gibi ilk dönem ricâl alimlerinin ravilerle ilgili tevsîkleri kabul edilmiştir. Bu raviler arasında sika olduğu halde mezhebî farklılıktan dolayı adil olarak kabul edilmeyen İbn Ukde gibi raviler de vardır.³⁸⁰

3) Muteahhirun ulemasından meşhur olan bir kimsenin sözü ile tevsîk.

Böyle kimselerin tevsiki, hakkında haber verdikleri ravi ile muasır iseler kabul edilir. Yahut da bu ravi ile birbirine yakın dönemlerde yaşamış olmaları gerekir.³⁸¹

4) Kitap mukaddimlerindeki tevsikatlar.

Bazı kitap müelliflerinin kitaplarının mukaddimesinde, yalnızca sika olan ravilerden rivayette bulunduğunu yahut sadece sahih hadisleri rivayet ettiğini belirtmesi de, bu kitaplardaki ravilerin tevsiki olarak kabul edilebilmiştir. Örneğin Ca’fer b. Muhammed b. Kavleviyyeh, *Kâmilu’z-Ziyârât*’ının mukaddimesinde, bu kitabında imamların sözlerinden başkasını nakletmediğini belirttikten sonra, bu rivayetleri ashabdan yalnızca sika olan kimseler aracılığıyla naklettiğini söylemeyi ihmal etmemiştir. Bu yolla onun tevsik ettiği ravi sayısı 388’dir.³⁸² Ancak önceki bölümde belirttiğimiz üzere İmamiyye’nin kendisiyle muasır olunmayan bir ravi hakkında yapılan tevsikatı kabul etmezken, bu tür bir tevsikatı kabul etmesi, kanaatimizce çelişkili bir durum ortaya çıkarmaktadır.

³⁷⁹ A.g.e., s. 49; es-Subhanî, *el-Kulliyat*, s. 151.

³⁸⁰ el-Hâdevî, a.g.e., s. 50; es-Subhanî, a.g.e., s. 153.

³⁸¹ el-Hâdevî, a.g.e., s. 50; es-Subhanî, a.g.e., s. 154.

³⁸² el-Hâdevî, a.g.e., s. 56.

5) Ancak sikalardan rivayette bulunduğu kabul edilen raviler aracılığıyla tevsik.

Şeyh et-Tûsî, yalnızca sikalardan rivayette bulundukları kabul edilen üç raviden bahseder. Buna göre Muhammed b. Ebî Umeyr, Safvân b. Yahyâ ve Ahmed b. Muhammed b. Ebî Nasr'ın rivayetleri, mürsel de olsa kabul edilmiştir.³⁸³

6) İmama vekâlet yoluyla tevsik

İmamiyye'de bir kimsenin İmama vekâleti güvenilirliğin de üstünde, o kimsenin adaletinin göstergesi olarak kabul edilmiştir.³⁸⁴ Burada vekâletten kasıt, söz konusu kimsenin, küçük ve şahsî bir işte imama vekâlet etmesi değil, bu kimsenin Şiâ'yı alakadar eden birçok önemli meselede imama vekâlet etmesidir.³⁸⁵

7) Ravinin sahih bir rivayetin senedinde yer alması yoluyla tevsik

Mutekaddimun ya da muteahhirun ulemasından meşhur bir kimsenin sıhhatine hükmettiği bir rivayetin senedinde yer almak da tevsik sebebi olarak kabul edilmiştir.³⁸⁶

8) İmam es-Sâdık'ın ashabının tevsiki

Şeyh et-Tûsî'nin *er-Ricâl*'inde yer alan İmam es-Sâdık'ın bütün ashabının sika olduğu İmamiyye'de genel olarak kabul edilen bir durumdur. Bununla ilgili: “ Şeyh et-Tûsî'nin *er-Ricâl*'inde isimlerini zikrettiği es-Sâdık'ın ashabının hepsi sikadır.” denilmiştir.³⁸⁷

9) Sikanın meçhulden rivayeti yoluyla mechulun tevsiki

Sika bir kimsenin, güvenilirliği hakkında bilgi sahibi olunmayan bir kimseden rivayette bulunması, sikanın o kimseyi dolaylı olarak tevsik etmesi olarak anlaşılmıştır. el-Hûî bu durumun, sika olan kimse yalnızca sikalardan rivayette bulunmasıyla meşhur ise, kabul edilebileceğini söyler.³⁸⁸

³⁸³ el-Hâdevi, **a.g.e.**, s. 62-63.

³⁸⁴ el-Hûî, **Mu'cemu'r-Rical**, c. 1, s. 75.

³⁸⁵ el-Hâdevi, **a.g.e.**, s. 90.

³⁸⁶ el-Hûî, **a.g.e.**, s. 76.

³⁸⁷ el-Hûî, **a.g.e.**, s. 57; es-Subhanî, **el-Kulliyat**, s. 319.

³⁸⁸ el-Hâdevi, **a.g.e.**, s. 104.

B. Şiâ'da Cerh/Tad'îf Sebepleri

a. Genel Bilgi

Ehl-i Sünnet'in cerh sebepleri olan 'metâinu aşara'dan önceki bölümde bahsetmiştik. Beş tanesi ravinin adaletine, beş tanesi de zabt sıfatına ilişkin olan bu cerh sebepleri Ehl-i Sünnet kaynaklarında ayrıntılı bir şekilde ortaya konulmuştur.³⁸⁹ Araştırmamız esnasında inceleme imkânı bulduğumuz Şiî usul eserlerinde gördüğümüz manzara ise bundan farklılık arz etmektedir. İmamiyye Şiâ'sının usul kaynaklarında cerh sebeplerinin, Ehl-i Sünnet'in kaynaklarında olduğu gibi, sistemli bir şekilde ele alınıp ortaya konulmadığı görülür. Bu konuda ilk dönem ve son dönem eserleri arasında bir fark yok gibi gözükmemektedir. Şiâ'da hadis usulünü tesis eden kişi olarak kabul edilen Şehidu's-Sani'nin eserinde³⁹⁰, cerh sebeplerinin böyle ayrıntılı bir tasnifine rastlamadığımız gibi, son dönem müelliflerinden es-Subhanî'nin ricâl ilmine tahsis ettiği *el-Kulliyat fî İlmi'r-Ricâl* adlı eserinde de bu şekil bir tasnif bulunmamaktadır. Ravilerin hangi sebeplerle cerh edildiğine ilişkin bilgiye, bazı ricâl eserlerinde yer alan, ravilerde aranan şartlar ile ilgili kısımlardan çıkarımda bulunmak yoluyla ulaşmak mümkündür. Örneğin Burûcerdî ravide şu şartların bulunması gerektiğini söyler:

1. Ravi sâlih ve sâdık olmalı ve bu vasıflar onda zahiren anlaşılabilir olup yalan söylemediği sabit olmalıdır.
2. Rivayetleri hemen tasdik eden bir yapıda olmamalıdır. Çok hata ve unutkanlığı bulunmamalıdır.³⁹¹
3. Rivayetinin içeriğinin İmamiyye'nin(Hassa) anlayışına ters olmaması gerekir.³⁹²

Bu şartlardan yola çıkarak, bu özelliklere sahip olmamanın birer cerh sebebi olarak kabul edileceğini söylemekte sanıyoruz ki bir sakınca yoktur.

Molla Ali Kinnî *Tavdihu'l-Makal*'ında; fasık, içki içen, yalancı, yalanla itham edilen, hadis uyduran, habis ve taassub sahibi olanları cerh edilen kimseler arasında sayar.³⁹³

³⁸⁹ Bkz.: İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, s. 50.

³⁹⁰ Bkz: Zeynuddin el-Âmilî(Şehidu's-Sani), *Şerhu'l-Bidaye fi İlmi'd-Diraye*, thk. Abdu'l-huseyn Muhammed Ali Bakkal, Şebketu'l-imameyn el-Hasaneyn li'-Turasi ve'l-Fikri'l-İslami, 1982.

³⁹¹ et-Tûsî, *Udde*, c. 1, s. 51.

³⁹² Burucerdî, *Nihayetu'l-Usul*, s. 517, 526; Celâlî, *el-Menhecu'r-Ricaliyye*, s. 75.

Tezinde bu duruma değinen Halid Zuveybî, İmamiyye’de cerh sebepleri konusunda, özellikle de zabt konusunda Ehl-i Sünnet’tekine benzer bir tafsilata rastlanmadığını söyler. Bununla birlikte Ehl-i Sünnet’in kabul ettiği kizb, cehalet, fık, bid’at gibi bazı cerh sebeplerinin, içeriği Ehl-i Sünnet’tekinden oldukça farklı olarak Şiâ tarafından da kabul edildiğini ifade eder. Ancak usul kitapları bu sebeplere kitaplarının satır aralarında yer vermişlerdir.³⁹⁴ İmamiyye’nin kullandığı zem ıstılahları da, İmamiyye’de neyin cerh sebebi olarak kabul edildiği noktasında fikir verici niteliktedir.

b. Şiâ’da zem ıstılahları

1. Karibu’l-Emr(قريب الأمر):

el-Estrabâdî ehl-i dirayenin bu tabiri medih lafzı olarak kabul ettiğini belirtir.³⁹⁵ ‘Hassa’ya yani İmamiyye’ye yakın olan, ona muhalif olmayan anlamına gelmekle birlikte, bu tabirden net bir imamilik manası çıkmadığı için tabir, hem medh hem de zem lafızları arasında kullanılmıştır.³⁹⁶

2. Daîf(ضعيف):

Kudema nazarında birçok zayıflık sebebi vardır. Ravinin fasık ya da yalancı olması, çok fazla irsalinin bulunması, zayıf ve mechul kimselerden çokça rivayette bulunmuş olması, hafızasının zayıflığı, bir kimseden izinsiz bir şekilde hadis rivayet etmesi, cebr, teşbih veya guluv/gulat inancını destekleyici nitelikte rivayetler nakletmesi ya da zayıf ve akidesi bozuk olan kimselerin kendisinden rivayette bulunması bu sebepler arasındadır.³⁹⁷

³⁹³ Ali Kinnî, **Tavdihu’l-Makal fi İlmî’r-Rical**, thk. Muhammed Huseyn Mevlevî, Dâru’l-Hadis, Kum, 1421, s. 209.

³⁹⁴ Halid Zuveybî, **Nakdu’r-Rical inde’s-Şiâti’l-Ca’feriyyeti**, Doktora tezi, Camiatu el-Haccu li-Hadar/Kulliyetu’l-Ulumi’l-İctimaiyye ve’l-ulumi’l-İslamiyye, Cezayir, 2007, s. 309-310.

³⁹⁵ el-Estrabâdî, **Menhecu’l-Makâl**, <http://www.rafed.net/books/rejal/manhaj-almaqal-1/index.html>, s. 126.

³⁹⁶ eş-şeyh Mehdiyyu’l-Kucûrî eş-Şirâzî, **el-Fevâidu’r-Ricaliyye**, thk. Muhammed Kâzım Rahmân Setâyîş, Daru’l-Hadis, Kum, 1428, s. 101, 117.

³⁹⁷ el-Estrabâdî, **a.g.e.**, s. 127; Molla Ali Kinnî, **Tavdihu’l-Makal**, s. 210-211; el-Kucûrî, **a.g.e.**, s. 117-118.

3. Daifu'l-Hadis(ضعيف الحديث):

Bu tabir doğrudan adaleti zedeleyen bir tabir değildir. Burada yergi nakledilen şeydir. Behbehanî muteahhirunun ıstılahında daifu'l-hadis olmanın cerh sebebi olmadığını ifade eder. Bu durum ancak bir tercih sebebi olabilir.³⁹⁸

4. Kane mine't-Tayyara/Min Ehli'l-İrtifa(كان من الطيارة/من أهل الارتفاع):

Bunlardan maksat ravinin guluv ehli/gulattan olmasıdır. İlk dönem alimlerine bakıldığında, onların imamları ismet ve kemal bakımından çok üstün bir mertebeye yerleştirip, onlardan sadır olan re'y ve içtihadlara çok büyük önem verdikleri görülür. Bununla birlikte onlar imamlar konusunda haddi aşmaya da cevaz vermemiş, imamları hatasız kabul edip, onların mucizeleri noktasında abartıya kaçmayı guluv olarak kabul etmişlerdir. Diğer yandan guluv ehlinde olan kimsenin tesbiti meselesinde bir takım ihtilafların da söz konusu olduğu görülmektedir. Zira bazı alimlerin guluv, küfür, cebr, teşbih olarak nitelediği birtakım şeylerin, diğer bazı alimler nazarında itikadî bir gereklilik olarak algılandığı görülür.³⁹⁹

Bu tür ihtimaller söz konusu olduğunda el-Kucurî'ye göre söz konusu ravi hakkında, daîf, daifu'l-hadis gibi tabirler kullanmakta bir sakınca olmasa da, guluv, küfür, fesadu'l-mezheb gibi suçlamalarda bulunabilmek, ancak bu iddiaların kesin sübutuyla mümkündür. Sadece rivayetin bıraktığı izlenimle, bir ravi hakkında böyle bir değerlendirme yapılamaz.⁴⁰⁰

Seyyid Burucerdî dikkatleri önemli bir noktaya çeker. Ona göre kendisine guluv nisbet edilenlerin çoğu aslında itikadları sahih olan kimselerdir. Zira bazı Şîîler kendi çarpık itikadlarından dolayı, sahih olan bazı itikadları guluv ve ifrat olarak niteleyebilmişlerdir.⁴⁰¹

5. Mudtaribu'l-Hadis/Muhtelitu'l-Hadis(مضطرب الحديث/مختلط الحديث):

Bu adalete zarar veren bir husus değildir. Bu yüzden ravilerinden biri mudtaribu'l-hadis olan bir rivayet zayıf olarak kabul edilmez.⁴⁰²

³⁹⁸ Kinnî, a.g.e., s. 211; el-Kucûrî, a.g.e., s. 118.

³⁹⁹ el-Estrabâdî, a.g.e., s. 129-130, 130-132; el-Kucurî, a.g.e., s. 119.

⁴⁰⁰ el-Kucurî, a.g.e., s. 119.

⁴⁰¹ Muhammed Rıza el-Huseyni el-Celali, el-Menhecu'r-Ricaliyyu ve'l-Amelu'r-Raidu fi'l-Mevsuati'r-Ricaliyyeti li-Seyyid Burucerdî, Bostan-ı Kitap, Kum, 1422; s. 89.

⁴⁰² el-Kucurî, a.g.e., s. 120.

6. Kezzab/Vadda'(كذاب/وضاع):

Açık bir şekilde ravinin zayıflığını ortaya koyan ifadelerdir. Bir ravinin bu niteliklere sahip olması onun cerhini gerektirir. Munkeru'l-hadis, metruku'l-hadis, muttehim, sâkıt gibi ifadeler, bu iki ifadeyle yakınlık arz eder.⁴⁰³

7. Muhallit(محلط):

Karıştırma anlamında ravinin zabtıyla ilgili bir kusur için kullanılabildiği gibi, ravide söz konusu olduğu düşünülen mezhebi bozukluklar için de kullanılmıştır.⁴⁰⁴

8. Leyse bi'zâlik/bi'zâk(ليس بذلك/بذاك)(O denli/kadar değil):

Bu lafız yergi için kullanılabildiği gibi, övgü için de kullanılmıştır. Onunla ne ifade edildiğinin doğru bir şekilde anlaşılması, övgü veya yergiye delalet eden bir lafızla beraber kullanılmasıyla mümkündür. Mesela bir ravi hakkında 'leyse bizalike es-sika(o kadar güvenilir değil)' denildiğinde, bu o ravinin tam mansıyla olmasa da nisbeten güvenilir bir ravi olduğu anlamına gelir ki, bu da bir nevi medih ifadesidir.⁴⁰⁵

9. Rumiye bi't-tefvîd(رمي بالتفويض):

Tefvîd de bir çeşit guluvdur. Tefvîdin kelime anlamı 'yetki vermek' demektir. Şiâ tarafından, Hz Muhammed ve Hz Ali'nin Allah tarafından birtakım olağanüstü yetkilerle donatıldığına inanan kimseler tefvîd ehli olarak nitelenmiştir. Mesela, Hz Muhammed Allah tarafından yaratıldığına ancak sonrasında alem ile ilgili yaratma işlerinin Hz Muhammed'e devredildiğine inanan kimseler tefvîd ehli kimselerdir. Bu tabir çok nadir olarak, insanı fiillerinin yaratıcısı olarak kabul eden Mutezile için de kullanılmıştır.⁴⁰⁶

10. Vâkıfî(واقفي):

Musa el-Kâzım'ın son imam olduğuna ve ölmediğine inanan kimseler için kullanılan tabirdir. Musa el-Kazım'dan başka imamlarda tevakkuf edenler için de bu tabirin zaman zaman kullanıldığı görülür. Behbahanî iki kısım Vâkıfî'den bahseder. On ikinci imam olmadığı halde yaşadığı dönemin imamının mehdiliğine inanan ve bu imamdan önce ölen kimseler birinci grubu oluşturur. Bunlar imametin kendisinde devam ettiği imamı göremedikleri için mazur sayılabilirler. İmametin daha sonra kimde

⁴⁰³ el-Kucurî, a.g.e., s. 120.

⁴⁰⁴ el-Kinnî, a.g.e., s. 212; el-Kucurî, a.g.e., s. 121.

⁴⁰⁵ el-Kinnî, a.g.e., s. 212-213; el-Kucurî, a.g.e., s. 121-122.

⁴⁰⁶ el-Kucurî, a.g.e., s. 122,124.

devam ettiğini görecektir kadar yaşadığı halde önceki inancında ısrar eden kimse ise kafir olmuştur.⁴⁰⁷

11. Mevla(مولى):

Şehîdu's-Sani bu kelimenin iki farklı anlamından söz eder. Birinci anlamıyla o Arap soyundan gelmeyenlere verilen isimdir. Diğer manasıysa köle azad eden kişi veya müttefiktir.⁴⁰⁸ 'Mevla fulân' şeklindeki kullanım ikinci manaya tekabül eder. el-Kucûrî ise, tamlama şeklinde kullanılmadığında tek başına 'mevla' teriminin, ehl-i ilm manasında olan 'molla' ile aynı anlama geldiğini söyler. Bu haliyle o medih lafızlarından biri olarak da kabul edilebilir. Dolayısıyla el-Kucûrî bu lafzın 'esnede anhu' gibi medih ya da zemm ifade etmeyen lafızlar arasında kabul edilmesi gerektiğini ifade eder.⁴⁰⁹

Katibu'l-halife (كاتب الخليفة), el-vali min kıbelihi (الوالي من قبله), kâne amilen min kıbeli fulan(كان عاملا من قبل فلان) gibi lafızlar genelde yergi ifade eden lafızlar olarak kabul edilir.⁴¹⁰ Zira ilk dönemlerde bir Şîî iktidardan söz edilemeyeceği için, bir kimse için bu tür tabirlerin kullanılması, onun Şîî olmayanların emri altında çalışması veya onlara yandaş olması anlamına geliyordu.

İmamlardan hadis rivayeti olmakla birlikte, Şîî olduklarına dair bir delil bulunmayan raviler de zan altındadır. Bu kişiler hakkında mevcut bulunan zan, bu kişilerin Şiâ'yı destekleyip Ehl-i Sünnet(Âmme) gibi diğer mezheplerin görüşlerine muhalif olan rivayetler nakletmeleri ya da riayetlerinin Şiâ'nın önde gelen alimlerince hüccet olarak kullanılması yoluyla izale olabilir.⁴¹¹

Kinnî mezhebi bozukluğu ifade eden kadh/cerh lafızlarını ayrı bir başlık altında ele alır ve bu başlık altında İmamiyye dışında kalan Şiâ mezheplerine yer verir. Bunlar: İsmailiyye, Butrîyye, Suleymaniyye, Salihîyye, Beyaniyye⁴¹², Cârudiyye, Haruriyye⁴¹³,

⁴⁰⁷ el-Estrabâdî, a.g.e., s. 133; el-Kucurî, a.g.e., s. 124-126.

⁴⁰⁸ el-Estrabâdî, a.g.e., s. 139.

⁴⁰⁹ el-Kucûrî, a.g.e., s. 126-127.

⁴¹⁰ Kinnî, a.g.e., s. 213; el-Kucurî, a.g.e., s. 127.

⁴¹¹ Kinnî, a.g.e., s. 213-214.

⁴¹² Nübüvvetin anlamı 'beyan'dır diyenlerin mezhebi. Kinnî, a.g.e., s. 216.

⁴¹³ Hz. Ali'den teberi ederek onun küfrünü savunanların mezhebi. İlk toplanma yerleri Harura olduğu için bu isimle anılmışlardır. A.g.e., s. 216.

Sumtiyye⁴¹⁴, Aleviyye⁴¹⁵, Fathiyye⁴¹⁶, Kaderiyye, Keysaniyye, MuhÂmmese⁴¹⁷, Murcie, Muğiriyye⁴¹⁸, Mufavvida⁴¹⁹, Nâvusiyye⁴²⁰, Nusayriyye ve Vakıfiyye'dir.⁴²¹

İmamî olmayan ravilerin durumunu en açık bir biçimde ortaya koyan alimlerin başında, iman ve adalet kavramlarına yaptığı vurguyla tanınan, Muhakkık el-Erdebîlî'nin (ö.h. 993) talebelerinden Şeyh el-Hasan (ö.h.1011) gelir. Şeyh el-Hasan, Allâme'nin ortaya koymuş olduğu râvî şartlarından biri olan İslâm'ı, tek başına yeterli bulmamış, iman şartını da buna eklemiştir. İman şartına göre râvide aranan şartlardan biri de onun İmâmî olmasıdır. Onun bu tutumu, İmâmî olmayan râvilerin rivayetlerini daha fazla zan altında bırakan bir anlayışın yerleşmesinde etkili olmuştur. O aynı zamanda adalet terimini daha net bir şekilde ortaya koyan kişidir. Ona göre adalet İslâm ve iman şartlarının râvide bir arada bulunmasıdır. Dolayısıyla kâfir olan ya da İmâmî olmayan bir kimse adil değildir.⁴²²

III. Cerh-Ta'dil ile Alakalı Bazı Meseleler

1. İmamiyye'nin Sahabe ve Onların Rivayetine Karşı Tutumu

İmamiyye sahabileri az bir kısmı dışında mürted olarak kabul eder. Dolayısıyla bir kimsenin Hz. Peygamber ile sohbetini onun faziletine delil olarak kabul etmezler. el-Mâmekânî İmamiyye'nin, Hz. Peygamber ile sohbeti tek başına, onunla sohbet eden kimsenin adaletini veya hüsn-i halini gerektirecek bir durum olarak kabul etmediğini

⁴¹⁴ Musa el-Kazım yerine, İmam Ca'fer es-Sadık'tan sonra diğer oğlu Muhammed b. Ca'fer'i imam olarak kabul edenlere verilen isim. Mezhep ismini öncüsü olarak kabul edilen Yahya b. Ebi es-Semt'den almaktadır. **A.g.e.**, s. 216.

⁴¹⁵ Hz. Ali'nin ilah olduğuna inananlara verilen isimdir. **A.g.e.**, s. 217.

⁴¹⁶ 12 imam ile birlikte Abdullah el-Eftah'ın da imametini kabul edenlere verilen isimdir. El-Eftah'ın Ca'fer es-Sadık ile Musa el-Kazım arasında imam olduğunu savunurlar. **A.g.e.**, s. 217-218.

⁴¹⁷ Selman-ı Farisi, Ebu Zer, el-Mikdad, Ammar ve Amr b. Umeyye'nin, Allah tarafından kainatın işlerini yürütmekle görevlendirilmiş vekiller olduğuna inananlara verilen isimdir. **A.g.e.**, s. 219.

⁴¹⁸ el-Muğira b. Said'e tabi olanlara verilen isimdir. Allah'ın nurdan bir insan şekline sahip olduğunu savunurlar. **A.g.e.**, s. 220.

⁴¹⁹ Onlara göre Allah Muhammed'i yaratmış ve alemleri yaratması için onu görevlendirmiştir. **A.g.e.**, s. 220.

⁴²⁰ İmametini Ca'fer es-Sadık'ta son bulduğuna inananlara verilen isimdir. İmam Ca'fer'in ölmediğini ve Mehdi olarak yeniden zuhur edeceğini savunurlar. **A.g.e.**, s. 222.

⁴²¹ **A.g.e.**, s. 214-226.

⁴²² Haydar Hubbullah, **Nazariyyetu's-Sunne fi'l-Fikri'l-İmamiyyi's-Şîfiyyi**, İntişaru'l-Arabi, Beyru, 2006, s. 208.

ifade eder. İmamiyye bu bakımdan çoğunluğu oluşturan Âmm'e'ye muhalefet etmektedir.⁴²³ Bu bağlamda Ca'fer Murtazâ el-Âmilî Hz. Ebu Bekir hakkında şöyle der: “Nebî ‘nin (s) arkadaşıdır. Ancak hiçbir fazileti yoktur. Çünkü arkadaşlık, bir mekanda bir araya gelip birbirine yarenlik etmekten başka bir şey değildir. Dolayısıyla arkadaşlığın getirdiği bir faziletten söz edilemez.”⁴²⁴

İmamiyye sahabenin faziletiyle ilgili İmamiyye dışından gelen rivayetlerin hepsini uydurma olarak kabul edip, bunların Emevîler zamanında uydurulduğunu savunurken, Hz. Ali ve onun taraftarı olarak kabul ettikleri sahabilerin fazileti hakkında birçok rivayet nakleder. Diğer yandan Hz. Ali'nin yanında yer almadığını savundukları birçok sahabe hakkında, onları kötüleyen rivayetler naklettikleri görülür:

“Bize Muhammed b. İbrahim b. İshak et-Tâlikânî, Abdulaziz b. Yahya'dan, o da Muhammed b. Zekerıyyâ'dan, o da Ca'fer b. Muhammed b. Ammâre'den ve o da babasından nakletmiştir ki: Ca'fer b. Muhammed'in şöyle dediğini işittim: Üç kişi vardır ki bunlar Resulullah'a yalan isnad ederler; Ebu Hurayra, Enes b. Mâlik ve bir kadın (el-Meclisî, burada bahsi geçen kadının Aişe olduğunu söyler).”⁴²⁵

Munteha'l-Makâl fi Ahvali'r-Ricâl'inde Ebu Ali el-Hâirî, İbnu'l-Hâcer, İbnu's-Salah ve Hatîbu'l-Bağdâdî'nin sahabenin adaleti konusunda söylediklerine yer verdikten sonra, Ehl-i Sünnet'in sahabenin adaleti konusundaki görüşünün eleştirisine geçer. Ona göre bu minvaldeki sözler açık birer yanılgıdan ibarettir. Bu durum(sahabenin ta'dili), birçok problemin de ortaya çıkmasına sebep olduğu gibi bu apaçık yanlış yüzünden birçok kimse bu medreseden zorla uzaklaştırılmıştır. Hz. Peygamber'in çağırdığı ve Kur'an'ın ortaya koyduğu İslami akideler noktasında ümmet arasında muhalefet ortaya çıkmıştır. Konunun devamında el-Hâirî Hz. Ali'den nakilde bulunur: “Sahabe ve Tabiinle ilgili sahih rivayetleri incelediğimizdeyse, onlardan bazılarının, bilgi ve deneyim sahibi bazı zatların gözünden kaçmadığını görürüz.

⁴²³ Abdullah el-Mâmekânî, *Tenkîhu'l-Makâl*, c. 1, s. 213.

⁴²⁴ Sa'd b. Râşid eş-Şifâ, *el-Cerhu ve't-Ta'dilu inde's-Şiâtî'l-İmâmiyyeti*, Mektebetu'l-İmam Buhârî, Kâhire, 2008, s. 282.

⁴²⁵ es-Sadûk, *el-Hisâl*, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum, 1403, s. 190.

Örneğin Hz. Ali, Ebu Hurayra hakkında şöyle söylemektedir: İnsanların en yalancısı/Resulullah'a yalan isnad edenlerin en yalancısı Ebu Hurayra'dır"⁴²⁶

2. İlim Kapısının Kapanmaması Bağlamında Tevsikatlar

Kummi tevsikatların zanna dayalı içtihatlardan ibaret olduğunu, mutlak doğru olarak kabul edilemeyeceğini, dolayısıyla da raviler hakkında yapılan tevsikatlara ancak ilim kapısının kapanmaması bağlamında müracaat edilebileceğini söyler⁴²⁷ Hemedani de gene bu sebeple, geçmiş alimlerin sahih olarak nitelendirdiği haberleri, ravilerinin hallerini araştırmaya gerek görmeksizin kabul etmiştir. Çünkü ona göre rivayetlerin senetleri konusunda müsamahalı olmadığımız takdirde, bütün ravileri adil olan bir rivayet bulabilmemiz neredeyse mümkün değildir.⁴²⁸ İlim kapısının kapanmaması için, bir ravi hakkında adil bir kimsenin tevsikatının yeterli olacağı sonucuna varılmıştır.⁴²⁹

3. İcaze Şeyhlerinin Sikalığ

Hakim kanaate göre icaze şeyhlerinin tevsike ihtiyacı yoktur. Onların şeyhliği hadislerinin kabulü için yeterlidir. Behbehani'ye göre İcaze şeyhi olmak tevsik sebeplerinden biridir. Bahrani de gene İcaze Şeyhi olmanın tevsikin en üst derecesine tekabül ettiğini belirtir. Ancak bir grup buna itiraz etmiştir. Onlara göre icaze şeyhinin sika kabul edilebilmesi için, şeyhin ashabından sika olanların genel bir tevsiki gerekmektedir.⁴³⁰

4. Adaş ravileri ayırt etmedeki güçlük

İsim benzerliğinden dolayı kimi sika raviler zayıf ravilerle karışmıştır. Bunları ayırt etmek için zikredilen deliller zanni olmaktan öte bir kesinliğe sahip değildir.⁴³¹

5. Tevsikin Cerhe Muarazası

Hakkında hem cerh hem de ta'dil ifadelerine aynı anda rastlanabilen birçok ravi vardır. Öyle ki bir kısım önde gelen ricâl ehli o ravi hakkında tevsik ve medh ifadelerine yer verirken, bir kısmıysa ravi hakkındaki cerh ifadelerine yer vermiştir. Hatta bu durum aynı müellifin farklı kitapları için bile söz konusu olabilmektedir. Mesela Şeyh

⁴²⁶ İbn Ebî Hadîd, *Şerhu Nechi'l-Belaga*, Mektebetu Ayetullah el-Maraşî, Kum, 1404, c. 4, 68; Ebu Ali el-Hâirî, *Munteha'l-Makâl*, s. 17.

⁴²⁷ el-Ğurayfî, *el-Kavaid*, s. 168.

⁴²⁸ A.g.e., s. 168.

⁴²⁹ A.g.e., s. 168.

⁴³⁰ A.g.e., s. 173; el-Kucurî, *a.g.e.*, s. 102.

⁴³¹ Örnekler için bkz.:el-Ğurayfî, *el-Kavaid*, s. 175-177.

el-Mufid (ö.h. 413), Muhammed b. Sinan için bir kitabında övücü ifadeler kullanıp onu tevsik ederken, bir başka eserinde töhmet atındaki zayıf bir ravi olduğunu söyler.⁴³²

6. Cerh ve Ta'dildeki Mürsel Rivayetler

Bir ravi kendi muasırı bir kimse tarafından cerh veya ta'dil ediliyorsa, muasırının onu görme ihtimalinden dolayı bu cerh veya ta'dil kabul edilebilir. Eğer bir raviye muasır olmayan bir kimse o raviyi cerh veya ta'dil etmişse ve bunu tamamen içtihadıyla yapmışsa bu cerh veya ta'dil kabul edilmez. Kendisine güvendiği bir aracı vasıtasıyla ulaştığı bilgi sonucu bu cerh ve ta'dili yapıyorsa, bu durumda da onun bu cerh/ta'dili mürsel haberler sınıfına girer.

en-Necaî, et-Tûsî ve benzerlerinin muasırı olmadıkları bir kimse hakkındaki tevsikleri, içtihatlarıyla vardıkları bir sonuç değildir. Bu tevsik onların şeyhlerinden gelen nakillerine dayalıdır. Cerh ve ta'dil söz konusu olduğunda, bu konularda tecrübeli olan kimselere müracaat gereklidir, Çünkü onlar bu konuda uzmanlaşmışlardır. Raviye muasır olmak bu sorunu tam olarak çözmeye yetmez. Fukaha muasır olmasalar da ricâl âlimlerinin raviler hakkındaki tevsiklerini kabul etmişlerdir.⁴³³ Muteahhirunun tevsikatı da mütekaddimunki gibidir. Zira mütekaddimuna ait birçok ricâl kitabı vardır ve bunların bazılarının muteahhiruna ulaşmış olması kuvvetle muhtemeldir. Muteahhirunun tevsikatını kabul etmemek de ilim kapısını kapatmak anlamına gelir.⁴³⁴

⁴³² el-Ğurayfî, el-Kavaid, s. 178.

⁴³³ A.g.e., s. 179-180.

⁴³⁴ A.g.e., s. 189-191.

İKİNCİ BÖLÜM

İMAMİYYE'DE BİR CERH SEBEBİ OLARAK SÜNNİLİK

1. İmâmiyye'nin Hadis Usûlü Anlayışı (Ahbârî-Usûlî)

Şiâ'nın Hz. Peygamber ve imamlarından gelen rivayetlerle amel ettikleri, tarihî bir vaki'dir. Bu konuda bir şüphe söz konusu değildir. Onlara göre imamların ahbarı ile Hz. Peygamber'in sünneti aynı mertebededir. Çünkü imamlar da Hz. Peygamber gibi masumdur ve gelen bilgiler arasında kaynak değeri itibariyle bir fark yoktur.⁴³⁵ Asıl üzerinde durulması gereken, Şiâ'nın bu rivayetlerle amel ederken, Hz. Peygamber ve İmamlara nispet edilen bu rivayetlerin zan mı yoksa yakînî bilgi mi ifade ettiği noktasındaki düşünceleridir. Yani onlar ya rivayetlerin zannî olduğunu kabul edip buna göre hareket etmişlerdir. Ya da bu rivayetlerin mâsumlardan sudûruna kesin bir şekilde inanmış ve onları tereddütsüz kabul yoluna gitmişlerdir. Her ne kadar Ahbârîler, rivayetlerin sübûtunun kati olduğunu savunup bu görüşün hâmîliğini yapmış olsalar da, târihî veriler, Şiâ'nın haber-i vahidle amelde, ağırlıklı olarak birinci yolu benimsemiş ve uygulamış oldukları yönündedir. Yani onlar, mütevatir sünnet ve karînelerle desteklenmiş (mahfuz) haberin yanında, belli şartlar dâhilinde haber-i vahidle de amel etmişlerdir.⁴³⁶ Şiâ'nın İlmu'r-ricâle verdiği önem ve rivayetin kabulünde râvinin tevsîkini merkeze almış olması, rivayetler arasında büyük ihtilaf ve teâruzların bulunması bu durumu destekleyen en temel olgulardır. Hadis uydurmacılığı, hatalı nakletme ve yazma ihtimallerinin de bu rivayetler için söz konusu olduğunu belirten

⁴³⁵ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Mazlum Uyar, *İmamiyye Şia'sında Düşünce Ekolleri-Ahbârîlik*, İstanbul, 2000, s. 52-56.

⁴³⁶ Hurr el-Âmilî, rivayetin sıhhatine ilişkin bahsi geçen karînelerin on dokuz çeşidine Hidayetu'l-Ummeh adlı kitabında yer vermiştir. Bunlardan bazıları; râvinin sika olması, hadisin üzerinde icma bulunan bir 'asıl'la ilgili olması, rivayetin Kutubu Erbaadan birinde yer alması, Ashabu'l-İcma'nın kitaplarından birinde bulunması, râvileri arasında Ashabu'l-İcma'dan birinin bulunması, râvileri arasında imamların tevsik ettiği birinin yer alması, delaleti açık olan bir ayete veya sünnete muvafık olması, birden fazla güvenilir kitapta yer alıyor olması, ona muhalefet eden bir şeyin bulunmaması, takiyye ihtimalinin bulunmaması, Âmmeye muvafakat etmemesi, akli bir delille uyum içinde olması, Müslümanların ve imamiyenin icmasına uygun olması gibi hususlardır. Celali bu karînelere; rivayetin tarihi gerçeklere aykırı olmaması, bir konu hakkındaki rivayetlerin çokluğu, ilmi tecrübelerle örtüşmesi gibi hususları da ekler. Bkz.: el-Celalî, *Dirayetu'l-Hadis*, s. 49-50.

Hubbullah, rivayetler noktasında Ahbârîlerin savunduğu tarzda bir kesinliğin mümkün olamayacağını söyler.⁴³⁷

A. Hadis Medresesi ve Ehl-i Nakl

Gaybet-i suğrayı⁴³⁸ takip eden bir buçuk asırlık süreçte Şîî düşüncesinde hâkim olan anlayış ehl-i hadisin anlayışıdır. Bu dönemde sünnet üzerine, onu nakletmekten öteye geçen ilmi çalışmalara rastlanmaz. İlk dönem hadis eserlerine bakıldığında bunu açıkça görmek mümkündür. Mesela bu dönemin muhaddislerinden Ebu Câfer Ahmed b. Muhammed b. Hâlid el-Berkî'nin (ö.h. 274/280), *el-Mehâsin* adlı kitabına baktığımızda, el-Berkî'nin kitabın başında veya sonunda, kitabın içeriği, metodu gibi konularla ilgili herhangi bir bilgi vermediğini, kitabın tamamen konularına göre sınıflandırılmış hadis rivayetlerinden oluştuğunu görürüz. Bu süreç, Şeyh el-Mufid'in (ö.h. 413), usûlî düşünceyi hâkim kılmaya başladığı döneme kadar devam etmiştir.⁴³⁹

Şeyh el-Mufid'e kadar olan bu süreç her ne kadar ahbârî bir anlayışı temsil etse de, aslında bir yandan da usûlîliğe doğru olan değişimi içinde barındıran bir süreçtir. Bu değişimin izlerine rastladığımız dönemin önde gelen isimlerinden biri ve belki de birincisi Şeyh es-Sadûk'un (ö.h.381) babası, es-Sadûku'l-Evvel'dir (ö.h.329). Onun *el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayre* isimli eserinin başında, gaybetin Şîâ dünyasında sebep olduğu sıkıntılardan bahsettiğini görürüz. O bu konudan, rivayetlerdeki ihtilafların sebepleriyle ilgili açıklamada bulunmak ve hadislerin gaybetle olan ilişkisini ortaya koymak için bahsetmektedir.⁴⁴⁰

Dönemin bir diğer önemli şahsiyeti şüphesiz el-Kuleynî'dir (ö.h.329). O meşhur hadis külliyatı *el-Kâfî*'nin başına, onu niçin telif ettiğini açıklayan bir mukaddime koymuştur. Bu mukaddime o aynı zamanda, hadislerin ihtilaf ve teâruzu durumunda kendi tutumunun nasıl olduğunu da açıklamış, kelim ve akideye dair bazı meselelere de değinmiştir.⁴⁴¹ Ehl-i Nakl ekolündeki daha esaslı bir değişime dördüncü asrın ortalarında Kâdî Ebu Hanîfe en-Nu'man b. Muhammed et-Temîmî'de (ö.h.363)

⁴³⁷ Haydar Hubbullah, *Nazariyyetu's-Sunne fi'l-Fikri İmâmîyyi eş-Şîîyyi*, el-İntişârû'l-Arabiyyu, Beyrut, 2006, s. 51-52.

⁴³⁸ Gaybet-i suğra hakkında bilgi için bkz. s. 59.

⁴³⁹ Hubbullah, *a.g.e.*, s. 68-69.

⁴⁴⁰ es-Sadûk el-Evvel, *el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayre*, Medresetu'l-İmami'l-Mehdî, Kum, bty, s.9 Hubbullah, *a.g.e.*, 69.

⁴⁴¹ el-Kuleynî, *el-Kâfî*, c.1, s. 6-9.

rastlarız. O *Daâimu'l-İslâm* ve *Şerhu'l-Ahbar* adlı eserlerine oldukça kapsamlı bir mukaddime yazmıştır. *Daâimu'l-İslâm* adlı eserinde rastlanan, kelâmi konularla alakalı bazı bölümler, Ehl-i Nakl ekolünün değişimi sürecinde atılan önemli bir adımdır.⁴⁴² Fakat Ehl-i Nakl ekolündeki en büyük değişim Şeyh es-Sadûk (ö.h.381) ile birlikte gerçekleşmiştir. Hatta onun bu ekolün son mütefekkeri olduğu bile söylenmiştir. Onun da kitaplarında uzun hadis şerhlerine, bir görüşün ispatı noktasında açıklamalara ya da bazı itikâdî konulardaki beyanlara yer verdiği görülür.⁴⁴³

Sonuç olarak denebilir ki, bu bir buçuk asırda yaşamış olan muhaddisler büyük ölçüde, gaybet öncesi yaşamış olan muhaddislerin izinden gitmişlerdir. Çünkü onların rivayetlere olan bağlılıkları, gaybet öncesi dönemin, içtihadı ve eleştiriyi kabul etmeyen ve rivayetlere sıkı sıkıya bağlı olan anlayışıyla büyük oranda uyum içindedir. Hubbullah rivayetlere karşı eleştirel bir tutumun bu dönemde söz konusu olmamasını, bu dönemin rivayetleri toplama dönemi olmasından hareketle açıklar. Ona göre ömrünü hadis toplamak için seyahat ederek geçirmiş birinin, topladığı rivayetlerden birçoğunun zayıf olduğunu kabul etmesi pek de mümkün değildir.⁴⁴⁴

B. Usûlî Ekolün Yükselişi

a. Şeyh el-Mufid ve Haber-i Vahid Anlayışı

Şeyh el-Mufid(ö.h.413), Şiâ'nın dördüncü ve beşinci hicrî asırlarda, özellikle kelim alanında öne çıkan en önemli şahsiyetlerinden biridir. el-Mufid ahabârı üç kısma ayırır. Bunlardan birincisi ahad haberdir. el-Mufid, Şiâ'nın haber-i vahidi bilgi ve amelde kaynak olarak kabul etmediğini savunur. Ona göre, haber-i vahid kesin ilim ifade etmez ve onunla amel mecburi değildir, dolayısıyla genel bir hüküm de haber-i vahid ile tahsis edilemez. Diğer ikisi, mütevatir haber ile karînelerle desteklenmiş haberdir. Ona göre bir haber ancak mütevatir olduğu veya kuvvetli karînelerle desteklendiği zaman ilmî ve amelî değerinden bahsedilebilir ve hüccet olarak

⁴⁴² Hubbullah, a.g.e., s. 70.

⁴⁴³ Hubbullah, a.g.e., s. 71.

⁴⁴⁴ A.g.e., s. 71.

kullanılabilir. Bu karîneler, aklın ve örfün o haberle örtüşmesi, haber üzerinde mutlak bir icmânın söz konusu olması gibi hususlardır.⁴⁴⁵

el-Mufid, haber-i vahid hakkında sahip olduğu bu görüşünü Şiâ'nın geneline nisbet etmeye çalışmıştır. Haber-i vahidin ancak sağlam karînelere sahip olduğu zaman hücciyet değerinden söz edilebileceğine dair görüşün, Şiâ, Mu'tezile, Muhakkime ve Mürcie'den bir gruba ait olduğunu belirtmiş, Âmmе ve Ehlu'r-Re'yin ise bu görüşе muhalefet ettiklerini savunmuştur.⁴⁴⁶

el-Mufid'in bu tutumu sünnet anlayışının sistemleştirilmesi bağlamında, o zamana kadar atılan en somut adım olarak kabul edilebilir. Nitekim kendisinden sonra talebesi Murtazâ bu çizgiyi bir adım daha ileriye taşımıştır.

b. el-Murtazâ (ö.h.436) ve Haber-i Vahid Anlayışı

Kelam alanında, Mutezilî olmakla itham edilecek kadar ön plana çıkmıştır. Şiâ'nın ilk fıkıh usûlü eserlerinden biri olarak kabul edilen *ez-Zerîa ila İlmi Usûli's-Şerîa'nın*⁴⁴⁷ müellifidir.

Usûlî düşüncede, haber konusundaki nazarî çalışmalar onun zamanında haberin tanımının yapılmasıyla başlar. el-Murtazâ, haberin yakînî bilgi ifade edip edemeyeceği noktasından haber etrafında cereyan eden tartışmalara katılır. Ona göre bazı haberler yakînî bilgi ifade ederler. Ancak el-Murtazâ *ez-Zerîa*'sında haber-i vahidin şer'i hükümlerde hüccet olamayacağını açık bir şekilde ifade eder. Dolayısıyla haber-i vahidle alakalı diğer mevzuları tartışmayı gereksiz bulur. Mürselin merdud mu yoksa makbul mü olduğu, bazı haberlerin diğer bazılarına tercihi gibi konular bu anlamda hakkında söz söylemeyi gereksiz bulduğu konulardandır. Haber-i vahide seleflerinden daha menfî bir tavır takınan el-Murtazâ, İmâmîyye'ninkilerle birlikte Ehl-i Sünnet'in hadis kitaplarını da eleştirmiş ve bu kitapların hepsinin bir yığın uydurma hadisten meydana geldiğini ifade etmiştir. Ona göre fikhî hükümlerde bile, haber-i vahidle amel edilemez. Haber-i vahid sika bir râviye dayanıyor olsa bile, bu onun sıhhati için yeterli

⁴⁴⁵ Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'man el-Mufid, *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi ve'l-Muhtârât*, thk. F. ez-Zencânî, Tebriz, 1945 s. 65-66, ; Ebu'l-Feth Muhammed b. Osman el-Kerâcekî, *Kenzu'l-Fevâid*, thk. Abdullah Ni'me, Kum, 1990, s. 193.

⁴⁴⁶ el-Mufid, *a.g.e.*, s. 142.

⁴⁴⁷ Ebu'l-Kâsım Ali b. Huseyn, b. Musa el-Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, thk. Ebu'l-Kâsım Kurcî(?), Tahran Üniversitesi, İran, 1984.

kullanılabilir. Bu karîneler, aklın ve örfün o haberle örtüşmesi, haber üzerinde mutlak bir icmânın söz konusu olması gibi hususlardır.⁴⁴⁵

el-Mufîd, haber-i vahid hakkında sahip olduğu bu görüşünü Şiâ'nın geneline nisbet etmeye çalışmıştır. Haber-i vahidin ancak sağlam karînelere sahip olduğu zaman hücciyet değerinden söz edilebileceğine dair görüşün, Şiâ, Mu'tezile, Muhakkime ve Mürcie'den bir gruba ait olduğunu belirtmiş, Âmmе ve Ehlu'r-Re'yin ise bu görüşe muhalefet ettiklerini savunmuştur.⁴⁴⁶

el-Mufîd'in bu tutumu sünnet anlayışının sistemleştirilmesi bağlamında, o zamana kadar atılan en somut adım olarak kabul edilebilir. Nitekim kendisinden sonra talebesi Murtazâ bu çizgiyi bir adım daha ileriye taşımıştır.

b. el-Murtazâ (ö.h.436) ve Haber-i Vahid Anlayışı

Kelam alanında, Mutezilî olmakla itham edilecek kadar ön plana çıkmıştır. Şiâ'nın ilk fıkıh usûlü eserlerinden biri olarak kabul edilen *ez-Zerîa ila İlmi Usûli's-Şerîa'nın*⁴⁴⁷ müellifidir.

Usûlî düşüncede, haber konusundaki nazarî çalışmalar onun zamanında haberin tanımının yapılmasıyla başlar. el-Murtazâ, haberin yakînî bilgi ifade edip edemeyeceği noktasından haber etrafında cereyan eden tartışmalara katılır. Ona göre bazı haberler yakînî bilgi ifade ederler. Ancak el-Murtazâ *ez-Zerîa*'sında haber-i vahidin şer'i hükümlerde hüccet olamayacağını açık bir şekilde ifade eder. Dolayısıyla haber-i vahidle alakalı diğer mevzuları tartışmayı gereksiz bulur. Mürselin merdud mu yoksa makbul mü olduğu, bazı haberlerin diğer bazılarına tercihi gibi konular bu anlamda hakkında söz söylemeyi gereksiz bulduğu konulardandır. Haber-i vahide seleflerinden daha menfî bir tavır takınan el-Murtazâ, İmâmîyye'ninkilerle birlikte Ehl-i Sünnet'in hadis kitaplarını da eleştirmiş ve bu kitapların hepsinin bir yığın uydurma hadisten meydana geldiğini ifade etmiştir. Ona göre fikhî hükümlerde bile, haber-i vahidle amel edilemez. Haber-i vahid sika bir râviye dayanıyor olsa bile, bu onun sıhhati için yeterli

⁴⁴⁵ Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'man el-Mufîd, *Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi ve'l-Muhtârât*, thk. F. ez-Zencânî, Tebriz, 1945 s. 65-66, ; Ebu'l-Feth Muhammed b. Osman el-Kerâcekî, *Kenzu'l-Fevâid*, thk. Abdullah Ni'me, Kum, 1990, s. 193.

⁴⁴⁶ el-Mufîd, *a.g.e.*, s. 142.

⁴⁴⁷ Ebu'l-Kâsım Ali b. Huseyn, b. Musa el-Murtazâ, *ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa*, thk. Ebu'l-Kâsım Kurcî(?), Tahran Üniversitesi, İran, 1984.

değildir. Çünkü ona göre şer'î hükümlerde ancak yakînî bilgi ile amel edilebilir. el-Murtazâ da el-Mufid ile benzer şekilde, haber-i vahidle amelin caiz olmadığı yönündeki bu görüşün, bütün İmâmîyye âlimleri tarafından kabul gördüğünü savunur.⁴⁴⁸ El-Murtazâ'nın hocası el-Mufid'den ayrıldığı nokta, el-Mufid'in akılla vahyi birleştirme çabalarının aksine, el-Murtazâ'nın akli ön plana çıkarıp böyle bir birleştirme çabasına girmemiş olmasıdır.⁴⁴⁹

Ancak durum pek de el-Murtazâ'nın ifade ettiği gibi değildir. Zira, el-Murtazâ'nın iddiasının aksine birçok haber-i vahid Şiâ'nın sahip olduğu hadis külliyatlarında yer almakta ve bunların birçoğu fikhî meselelerde hüccet olarak kullanılmakta ve bu durum el-Murtazâ'nın önünde oldukça büyük bir problem olarak durmaktaydı. Bu problemi gidermek için o öncelikle, bazılarının haber-i vahidle ameli caiz gören anlayışlarının yerine, Şiâ'nın haber-i vahidle ameli terk ettiği şeklindeki görüşü bir esas olarak yerleştirmeye çalışmıştır. İkinci olarak el-Murtazâ, Ashabu'l-Hadis ve kelamcılarını birbirinden ayırma yoluna gitmiştir. Buna göre Ashabu'l-hadisın tek amacı hadisleri toplamaktan ibarettir. Onlar topladıkları rivayetlerin hüccet olup olmadıkları ya da onlara güvenilip güvenilemeyeceği gibi meseleleri önemsemezler. Kelamcılarsa tıpkı el-Murtazâ gibi haber-i vahidle amel etmeyen kimselerdir.⁴⁵⁰ Hubbullah'ın belirttiğine göre el-Murtazâ, hadis eserlerinde haber-i vahidlerin yanı sıra birçok mütevatir ve karînelerle desteklenmiş rivayetin de bulunduğu görüşündedir. İşte el-Murtazâ'ya göre bunlar, üzerinde icmâ edilmiş ve kendisiyle amel edilebilecek nitelikteki rivayetlerdir.⁴⁵¹

el-Murtazâ'nın içtihad anlayışı da önemlidir. Ona göre bir meselede öncelikle başvurulması gereken kaynak zâhiru'l-kitabdır. Daha sonra onun kati sünnet dediği, mütevatir olan yahut karînelerle desteklenmiş olan haber gelir. Bu ikisinden bir delil getirilemediği takdirde, İmâmîyye'de bu konu üzerine icmâ olup olmadığına bakılır.

⁴⁴⁸ el-Keşî, *er-Rical*, s. 133, 224.

⁴⁴⁹ Mazlum Uyar, *İmâmîyye Şiâ'sında Düşünce Ekolleri-Ahbârîlik*, İstanbul, 2000, s. 102.

⁴⁵⁰ el-Murtazâ, *Resâilu's-Sherif el-Murtazâ*, hzr. Seyyid Mehdî er-Recâî, Dâru'l-Kurani'l-Kerim, Kum, 1405, I, 211.

⁴⁵¹ *A.g.e.*, s. 26.

Eğer konu hakkında ihtilaflar söz konusuysa el-Murtazâ son aşamada ‘aklın hükmü’ne başvurulması gerektiğini söyler.⁴⁵²

c. et-Tûsî (ö.h. 460) ve Haber-i Vahid Anlayışı

Uddetu'l-Usûl'ünde et-Tûsî, haber-i vahidi ayrıntılı bir şekilde ele alarak onun hücciyetini temellendirmeye çalışır. Bu eser aynı zamanda haber-i vahidi destekleyen en eski ve önemli eserlerden biri olarak kabul edilir. et-Tûsî'ye göre haber-i vahidin hücciyetinin delili, İmâmîyye'nin, kitaplarında rivayet edilen haberlerle amel etme hususundaki icmâsıdır. Ona göre bu icmâ mâsum, yani hatadan korunmuştur.⁴⁵³ Ancak yine onun belirttiğine göre, haber-i vahidin hücciyeti sadece şer'î konularda söz konusu olabilir. İtikadî konularda ise böyle bir hücciyetten söz edilemez. Nitekim et-Tûsî birbiriyle teâruz halinde olan beş binden ziyade rivayetin bulunduğunu ve farklı grupların bir meselede farklı rivayetlerden istidlalde bulunabildiklerini belirtmiştir. İşte bu şekilde bir takım grupların, farklı rivayetlerden istidlalde bulundukları halde, birbirlerini fasıklık ya da dalaletle suçlamamış olmaları, et-Tûsî'ye göre haber-i vahidle amel edilebileceğinin delilidir.⁴⁵⁴ et-Tûsî'nin dikkati çektiği bir diğer nokta da, ricâl alanında gösterilen gayretlerdir. Eğer haber-i vahidle amel edilmeyecekse ricâl alanındaki muazzam çabanın bir anlamı olmaz.⁴⁵⁵

et-Tûsî, haber-i vahidin hücciyetini ispat noktasında ortaya koyduğu bu deliller yanında, onun hüccet olmadığını savunanların iddia ve tenkitlerine de cevap vermeye çalışmıştır. el-Murtazâ ve diğerlerinin savunduğu, İmâmîyye'nin haber-i vahidle amel etmediği görüşüne, buradaki haber-i vahidin muhalif gruplarca rivayet edilen haber-i vahid olduğunu söyleyerek karşı çıkmıştır. et-Tûsî'ye göre râvisi İmâmî olan rivayetlerle amel edildiği bilinen bir gerçektir.⁴⁵⁶ Yani et-Tûsî ile birlikte isnadlardaki imamîlik olgusunun vurgulanmaya başlandığı söylenebilir. Bir diğer eleştiri de, o zamana kadar İmâmîyye'nin amel ettiği rivayetlerin haber-i vahid değil, ancak karînelerle desteklenmiş rivayetler olduğu şeklindedir. et-Tûsî bu görüşe asla katılmaz. Kuran, mütevatir sünnet ve icmâyla desteklenmemiş birçok haber-i vahid vardır ve

⁴⁵² A.g.e., III, s. 312-313

⁴⁵³ et-Tûsî, *Uddetu'l-Usûl*, c. I, 375([http://alhawzaonline.com/almaktaba-almakroaa/book/207-osul-feqh/207-%20osul%20al-sheaa/0036-aidat%20ousl%20\(M.%20najaf\)/index.htm](http://alhawzaonline.com/almaktaba-almakroaa/book/207-osul-feqh/207-%20osul%20al-sheaa/0036-aidat%20ousl%20(M.%20najaf)/index.htm)).

⁴⁵⁴ A.g.e., s. 136-141.

⁴⁵⁵ A.g.e., s. 141-142.

⁴⁵⁶ A.g.e., s. 127-128.

bunlarla amel edilmiştir. Bu durum, haber-i vahidle amel için onun karînelerle desteklenmiş olmasının bir zorunluluk olmadığını göstergesidir.⁴⁵⁷ Bununla birlikte o karînelerin önemini de inkâr etmemiştir.⁴⁵⁸

Sonuç olarak et-Tûsî, haber-i vahidin itikâdî konularda hüccet olamayacağını belirtmiş, Kur'an'ın genel hükümlerini tahsis ve onu nesh edemeyeceğini ifade etmişse de, onun haber-i vahid ile belirli şartlar dâhilinde amel edilebileceğine yönelik görüşü, kısa zamanda Şiâ'nın bu konudaki hâkim kanaati haline gelmiştir. Neden el-Murtazâ ve diğerlerinin haber-i vahidin hüccet olamayacağı yönündeki anlayışları değil de et-Tûsî'nin görüşünün benimsenmiş olduğu meselesi üzerinde durulması gereken bir meseledir. Kanaatimizce bunun en başta gelen sebebi, haber-i vahidle amelin reddedilmesi halinde, o zamana kadar tedvin ve tasnif edilmiş olan ciltler dolusu rivayet ve bu amaçla harcanan yoğun mesainin anlamını yitireceğinin düşünülmesidir. Bu anlamda et-Tûsî, rivayetleri kabulde aşırıya gitmiş olan Ahbârîlerle, haber-i vahidi kesin olarak reddedenler arasında bir denge kurmaya çalışmış olmalıdır.

el-Murtazâ ile et-Tûsî arasında, çağdaş olmalarına rağmen, haber-i vahid konusunda bu derece büyük bir fikir ayrılığının olması, kendilerinden sonra yaşayan kimseleri, bu farklılığı giderme noktasında harekete geçirmiştir. Bu çabaların öncelikli olarak iki âlimin fikirlerini cem etme yönünde olduğu görülür. Bu bağlamda öne sürülen ilk görüş, el-Murtazâ'nın reddettiği haber-i vahidin et-Tûsî'nin de belirttiği üzere, İmâmî olmayanlarca rivayet edilen haber-i vahid olduğu şeklindedir. Hubbullah, öne sürülen bu ihtimali kabul etmez. Zira el-Murtazâ birçok yerde, adil de olsa, ki adil olmak İmâmî olmayı da içinde barındırır, herhangi bir râviden gelen ahad bir haberin hüccet olamayacağını açık bir şekilde belirtmiştir. Ayrıca Hubbullah, et-Tûsî'nin *Udde*'sinin bir anlamda, el-Murtazâ'nın haber-i vahid konusundaki görüşlerine yer verdiği *Zerîa*'sına cevap niteliğinde yazılmış bir eser olduğunu ifade eder. Mesela et-Tûsî'nin, haber-i vahidin reddi konusunda İmâmîyye'nin icmâsı olduğu şeklindeki el-Murtazâ'nın görüşüne, *Udde*'de şiddetle karşı çıktığı görülür. Dolayısıyla iki âlimin görüşlerini bu bağlamda cem etmenin imkânı yoktur.⁴⁵⁹ el-Murtazâ ve et-Tûsî'nin görüşlerini cem etmek için ortaya atılan bir diğer iddia, el-Murtazâ'nın reddettiği haber-i vahidle

⁴⁵⁷ A.g.e., s. 135-136

⁴⁵⁸ A.g.e., s. 145.

⁴⁵⁹ Hubbullah, a.g.e., s. 111-113.

kastının aslında zayıf haber olduğu şeklindedir. Yani sahih olan haber-i vahidi hem et-Tûsî, hem de el-Murtazâ kabul etmektedir. Ancak el-Murtazâ'nın şu sözü bu iddiayı da geçersiz kılmaktadır: "İlimde haber-i vahide, özellikle de zayıf habere itibar edilmez." Bu ifadeden de anlaşılacağı üzere, el-Murtazâ'nın kabul etmediği haber zayıf olan haber değil, bir bütün olarak ahad haberlerdir.⁴⁶⁰ Diğer bir iddiaya göre el-Murtazâ da tıpkı et-Tûsî gibi akâidle ilgili haber-i vahidleri reddederken, fikhî hükümler konusundaki haber-i vahidleri kabul etmektedir. Ancak bu iddia da, el-Murtazâ'nın haber-i vahidin ne bilgi ne de amel noktasında kabul edilemeyeceği şeklindeki açık ifadelerine ters düşmektedir.⁴⁶¹ Sonuç olarak el-Murtazâ ile et-Tûsî'nin haber-i vahid konusundaki görüşlerini cem etmeye yönelik bu tür çabaların, sağlam bir temele dayandığını söylemek mümkün değildir.

et-Tûsî'den hemen önce haber-i vahid konusunda iki ekol söz konusuydu. Birincisi el-Murtazâ ve el-Mufid'in temsil ettiği ve aklı ön plana çıkaran ekoldür. Bunlar haber-i vahidin hücciyetini kabul etmezler. Diğer ekol de hadis ekolüdür. Şîâ'nın birçok önemli hadis eseri bu ekol mensuplarınca telif edilmiştir. Bu dönemde el-Murtazâ'nın temsil ettiği haber-i vahidi reddeden ekolün diğerine üstünlüğü söz konusudur. Aklî/kelami ekolün ilk nüveleri üçüncü asırda ortaya çıkmış, bu ekol el-Mufid ve el-Murtazâ ile zirve noktasına ulaşmıştır. İlk iki asırdaysa nasların ön plana çıktığı Ahbârî ekolün üstünlüğü söz konusudur. Aklî ekolün el-Mufid ve el-Murtazâ ile başlayan üstünlüğü hicri on birinci asra kadar devam etmiştir.

Bu süreçteki mevcut iki ekol, Medresetu'l-Akl ve Medresetu'l-Hadis birbirine olan muhalefeti, Ehl-i Sünnet'in iki ekolü olan Ehlu'r-Re'y ve Ehlu'l-hadis arasındaki muhalefetle büyük oranda örtüşmektedir. Medresetu'l-Hadis tıpkı Ehl-i Sünnet'teki – büyük ölçüde Hanbelîlerle temsil edilen- Ashâbu'l-Hadis gibi lafızcı bir tutuma sahip olması, Medresetu'l-Akl'ın eleştirilerinin odak noktasını oluşturur.

et-Tûsî, İmâmiyye'de, haber-i vahidin hücciyeti konusunu ilmi perspektifle ele alan ilk kimsedir. Önceden de belirttiğimiz üzere o haber-i vahid konusunda el-Murtazâ ve el-Mufid'in temsil ettiği Medresetu'l-Akl ile Medresetu'l-Hadis arasında orta bir yol tutmaya çalışmıştır. Yani ne hepsini toptan reddetmiş, ne de sorgusuz sualsiz kabul

⁴⁶⁰ A.g.e., s. 118-119.

⁴⁶¹ A.g.e., s. 120.

yoluna gitmiştir. et-Tûsî'nin ortaya koymuş olduğu bu orta yolcu anlayışın, onun vefatından ancak birkaç asır sonra etkisini göstermeye başladığı görülür. et-Tûsî'nin vefatını takip eden dönemde öne çıkan İbn Zuhre, İbn Berrâc, Ebu Fadl et-Tabersî, İbn İdris el-Hillî, İbn Şehrâşub, Muhakkık el-Hillî ve Sebzvârî gibi âlimler el-Murtazâ'nın haber-i vahid anlayışını devam ettirmişlerdir. Hicri on birinci asra kadar, et-Tûsî'nin haber-i vahid anlayışına karşı sahip olunan ön yargıların, birkaç istisna hariç, tam anlamıyla kırılmadığı görülür. Bu süreçte et-Tûsî'nin haber-i vahid anlayışını benimseyen az sayıdaki âlimden en çok öne çıkanı İbn Tâvûs'tur(ö.h.673). et-Tûsî'nin haber-i vahid görüşünün etkisini göstermesi için araya bu denli uzun bir sürenin girmesinin sebebini tarihi süreç içerisinde aramak doğru olacaktır. et-Tûsî'nin yaşadığı dönem, Şiâ'ya özellikle de Usûlî düşünceye rahat hareket imkanı sağlayan Büveyhîler hakimiyetinin sona erdiği bir dönemdir.⁴⁶² Nitekim e-Tûsî de Büveyhîler hakimiyetinin sona ermesinin ardından Bağdat'tan Necef'e geçmek zorunda kalmıştır.⁴⁶³ İşte Büveyhîler sonrası başlayan dönem, Şiî ulemanın yeniden baskılarla karşı karşıya kaldığı ve hemen her bakımdan hareket imkanlarının kısıtlandığı bir dönem olmuştur. Bu durum Usûlî düşünce için bir duraklamayı da beraberinde getirmiştir. Fıkâhî alanda yeni bir şey üretemeyen ulema bu süreçte büyük ölçüde et-Tûsî'nin eserlerine şerhler yazmakla yetinmiştir. Fıkhi alanda daha yaşadığı dönemde otorite haline gelen et-Tûsî, haber-i vahid anlayışında ilk aşamada aynı otoriteyi elde edememiş gibi gözükmektedir. Bu yüzden duraklamanın yaşandığı bu dönemde haber-i vahid konusunda el-Murtazâ ve el-Mufîd'in anlayışı büyük ölçüde etkisini sürdürmüştür.⁴⁶⁴

Bu durumu gözlemlediğimiz alimlerden biri İbn Berrâc (ö.h.481)'dır. İbn Berrâc 5. asır İmâmîyye âlimlerinin önde gelenlerinden biridir. Ona göre ancak mütevatir olan haberle amel edilebilir. Bu yüzden haber-i vahidle haber-i mütevatirin açık bir şekilde bilinip birbirinden ayrılması gerekir.⁴⁶⁵ Haber-i vahidle ameli kabul etmeyen bir diğer âlim, altıncı asır âlimlerinden et-Tabersî'dir (ö.h.548). O da el-Murtazâ gibi haber-i vahidin ilmî ya da amelî bir değerinin olmadığını savunur.⁴⁶⁶ Bu alimlerden bir diğeri İbn Zuhre el-Halebî'dir (ö.h.585). İbn Zuhre haber-i vahidin, râvisi adil olsa dahi ilim

⁴⁶² Mazlum Uyar, **Şiî Ulemânın Otoritesinin Temelleri**, Kaknûs, İstanbul, 2004, s. 56.

⁴⁶³ Muhammed b. Hasan Hurr el-Âmilî, **Emelu'l-Âmil**, Bağdat, 1965, II, 184.

⁴⁶⁴ Mazlum Uyar, **a.g.e.**, s. 56.

⁴⁶⁵ Hubbullah, **a.g.e.**, s. 86.

⁴⁶⁶ Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasan et-Tabersî, **Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân**, Muessesetu Tahkikat ve Neşr-i Maarif-i Ehl-i Beyt, thk. Muhsin Emin el-Âmilî, yy, ty, IX, 221 ; Hubbullah, **a.g.e.**, s. 86.

ifade etmeyeceğini, bu şekilde ancak galebetu'z-zannın vücuda geleceğini söyler. Haber-i vahidin hücciyetini savunanların delillerini teker teker ele alarak bunları çürütmeye çalışmıştır.⁴⁶⁷ İbn Şehrâşub (ö.h. 588) *Muteşâbihu'l-Kuran ve Muhtelifuhu* adlı eserinde konuya değinmektedir. Bu eserin bir bölümünde, bazı ayetleri ele alır ve bu ayetlerin haber-i vahidin hüccet olamayacağı noktasında, kendi görüşünü desteklediğini savunur.⁴⁶⁸

ç. İbn İdris ve Haber-i Vahid Anlayışı

İbn İdris el-Hillî (ö.h. 597) de, haber-i vahidin hücciyetine şiddetle karşı çıkmıştır. Tıpkı el-Murtazâ gibi, müracaat edilmesi gereken kaynakları kitap, mütevatir sünnet, icmâ ve akıl olarak sıralar. Haber-i vahide başvurmayacağını söyler ve bu durumun İslâm'a zarar vermeyeceğini savunur.⁴⁶⁹ Üzerinde sıklıkla durduğu bir diğer mevzu da başta Ehl-i Beyt olmak üzere, en başından o zamana kadar bütün mezhep mensuplarının haber-i vahidin hüccet olmadığı noktasında icmâ ettikleridir.⁴⁷⁰ el-Hillî aynı zamanda et-Tûsî'ye yaptığı sert eleştirilerle bilinmektedir. İbn İdris, et-Tûsî'nin haber-i vahid konusundaki fikirlerinin İmâmî fıkında hâkim olması halinde, verilen hükümlerde tek otoritenin haber-i vahidler olacağını, dolayısıyla aklî istinbatın ortadan kalkacağını düşünerek onu eleştirmiştir.⁴⁷¹

İbn İdris el-Hillî (ö.598/1201), her ne kadar haber-i vahidin hücciyetini reddeden ekolden olsa da, o Şiâ hadis anlayışında isnadın ön plana çıkmasında da büyük bir rol oynamıştır. İmâmîye'den olmayan râvilerin rivayetlerinin de kabul edilebileceğini söyleyen et-Tûsî'nin aksine İbn İdris, sika da olsalar İmâmî olmayan kimselerin rivayetlerinin kabul edilemeyeceğini savunur. Ona göre bu tür rivayetler en zayıf

⁴⁶⁷ İbn Zuhre el-Halebî, *Gunyetu'n-Nuzû' ila İlmî el-Usûli ve'l-Furû'*, thk. İbrahim el-Bahadırî, Muessesetu'l-İmam es-Sadık, Kum, 1417, s. 203; Hubbullah, a.g.e., s. 86.

⁴⁶⁸ İbn Şehrâşub, *Muteşâbihu'l-Kur'ân*, II, 153-154 (İnternet adresi: <http://www.al-shia.org/html/ara/books/lib-quran/motashabeh2/004.htm>) Ele aldığı ayetler: el-Bakara, 169 (O size ancak kötülüğü, çirkini ve Allah hakkında bilmediğiniz şeyleri söylemenizi emreder.); el-İsra, 36 (Hakkında bilgin bulunmayan şeyin ardına düşme); el-Hucurat, 6 (Ey iman edenler! Eğer bir fâsik size bir haber getirirse onun doğruluğunu araştırın).

⁴⁶⁹ İbn İdris'in bu konuyla ilgili görüşleri için bkz. İbn İdris el-Hillî, es-Serâiru'l-Hâvî li-Tahrîri'l-Fetâvî, I, 39-40 (İnternet adresi:

<http://www.tebyan.net/index.aspx?PID=19667&BOOKID=75734&PageSize=1&LANGUAGE=2&PageIndex=38>)

⁴⁷⁰ A.g.e., 325.

⁴⁷¹ Abdulaziz Sachedina, *The Just Ruler in Shi'ite İslam*, Oxford, 1988, s. 72.

rivayetlerdir.⁴⁷² İbn İdris'in isnad konusunda attığı temeller iki asır sonra Allâme el-Hillî tarafından yeniden ele alınmış ve daha sistemli bir hale getirilmiştir. Bu asırdan itibaren Şiâ'nın hadis anlayışında metin tenkidinden sened tenkidine doğru bir geçiş söz konusu olmuştur.⁴⁷³

d. Ahmed b. Tâvûs (ö.h.673) ve Haber-i Vahid Anlayışı

Eserlerinin çoğu kaybolduğu için kardeşi kadar meşhur olamamıştır. Şiâ'nın iki büyük âlimi, Allâme el-Hillî ve İbn Davud el-Hillî'ye hocalık yapmıştır. Bu âlimlerin Şiâ düşüncesine olan katkılarında hocalarından etkilenmemiş olmaları düşünülemez. Muhaddis en-Nuri, Ahmed b. Tâvûs'un, ricâl ilmi konusunda ilk söz söyleyen kişi olduğunu belirtir. Ahmed b. Tâvûs'dan önce de şüphesiz birçok ricâl âlimi mevcuttur. Muhaddis en-Nuri'nin belirtmeye çalıştığı husus, ricâl ilmini rivayete bağlı olmaktan çıkarıp, ona nazari ilim vasfı kazandırmaya yönelik çabaları olan ilk âlimin Ahmed b. Tâvûs olduğudur.⁴⁷⁴

Ahmed b. Tâvûs'un en önemli özelliği, onun hadislerin dörtlü tasnifi fikrini ortaya atan kişi olarak kabul edilmesidir.⁴⁷⁵ Bu tasnifi ilk ortaya koyanın onun öğrencisi Allâme el-Hillî olduğu yönünde görüşler de mevcuttur.⁴⁷⁶ Yani o dolaylı olarak ya da doğrudan, metin merkezli olan Şiî hadis anlayışının, isnadı merkeze alan bir konuma gelmesinde önemi rol oynamıştır. Bu geçişin tam anlamıyla sağlanması Allâme zamanında mümkün olmuştur.

e. Muhakkık el-Hillî ve Haber-i Vahid Anlayışı

Haber-i vahid konusunda söz söyleyen bir diğer önemli Şiî âlim Muhakkık el-Hillî'dir(ö.h.676). Onun tam olarak hangi görüşte olduğu konusu, ihtilaflı bir konudur. Çünkü o, *el-Maârici'l-Usûl* adlı eserinde, gerekli şartların sağlandığı bir haberle amel edilebileceğini söylerken,⁴⁷⁷ *el-Mu'teber* adlı eserinde bunun tam tersi olan görüşlere

⁴⁷² İbn İdris el-Hillî, a.g.e., I, s. 490.

⁴⁷³ Hubbullah, a.g.e., s. 167-168.

⁴⁷⁴ İbn Dâvud el-Hillî, *er-Ricâl*, s. 45; Huseyn b. Muhammed en-Nûrî (ö. h. 1320), thk. Muessesetu Âli Beyt li-İhyai't-Turâs, *Hâtimetu Mustedreki'l-Vesâil*, Kum, 1415, c. II, 437.

⁴⁷⁵ Muhsin el-Emîn, *A'yanu's-Şiâ*, thk. Hasan Emin, Dârut-'Taârif, Beyrut, ty, c. III, 190.

⁴⁷⁶ Muhammed Emîn el-Estrabâdî, *Fevâidu'l-Medeniyye*, thk. Rahmetullah er-Rahmetî, Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1424, 109;

⁴⁷⁷ Muhakkık el-Hillî, *Maâricu'l-Usûl*, hzr. Muhammed Huseyn er-Radavî, s. 148(İnternet adresi: <http://www.rafed.net/books/osoul/maarej-alosoul/index.html>).

yer vermiştir. Buna göre haber-i vahid hüccet olarak kullanılamaz. Nitekim ona göre İmâmîyye'nin çoğu da bu görüştedir.⁴⁷⁸

Muhakkık el-Hillî'nin iki farklı kitabında yer verdiği bu iki farklı görüşten dolayı bazıları onu haber-i vahid konusunda et-Tûsî'ye yakın bulurken, bazıları da onun bu konuda el-Murtazâ'ya tâbi olduğunu savunmuşlardır. Hubbullah bu iki farklı görüşü, Muhakkık'da meydana geldiğini düşündüğü bir fikir değişimine bağlamaktadır. Buna göre önceleri et-Tûsî'nin görüşüne yakınken, sonrasında el-Murtazâ'nın haber-i vahid konusundaki görüşlerini benimsemiştir.⁴⁷⁹ Kanaatimizce Hubbullah'ın bu tesbiti, yerinde bir tesbit değildir. Zira yine *el-Mu'teber* adlı kitabında Muhakkık el-Hillî (ö.h. 676) rivayetlerin kabulüyle ilgili üç farklı tutumdan bahseder. Bunlardan birincisi, sorgusuz sualsiz bütün rivayetleri kabul eden haşviyyenin tutumudur. Bunlar rivayet ettikleri bazı haberlerin altında ne tür çelişkilerin yattığını fark etmekten yoksun olan kimselerdir. Diğer grup rivayetlerin kabulünü belli şartlara bağlayan gruptur. Bunlara göre râvisi cerh edilmiş bir rivayeti kabul etmek mümkün değildir. Sonuncu grupsa gene aşırıya giderek bütün rivayetleri reddetme yolunu seçenlerin grubudur. Onlar rivayetlerle amel etmeye izin vermemiştir.⁴⁸⁰ Rivayetlerle amel edilmesine izin vermeyenlerin bu tutumunu aşırılık olarak kabul eden bir kimsenin, haber-i vahidle ameli reddettiğini söylemek mümkün değildir. Dolayısıyla onun *el-Muteber*'de geçen haber-i vahidin hüccet olamayacağına dair ifadesinin, kanaatimizce et-Tûsî'de olduğu gibi itikadi konular için geçerli olduğunu söylemek daha doğru olacaktır.

Bu saydığımız alimler gibi Allâme el-Hillî öncesi bu değişimin temellerini atan başka şahsiyetler de söz konusudur. Bunlardan öne çıkanlar İbn Said el-Hillî(ö.h.690) ve Fâdıl Âbî'dir(?). İbn Saîd ve Fâdıl Âbî'nin kitaplarında doğrudan bu konuyla alakalı bir bilgiye rastlanmasa da, bazı râvilere yönelik değerlendirmelerinde, isnad merkezli bir anlayışın izleri görülebilmektedir. Her iki alimin de birçok rivayeti, senedinde Sünnî, Fathî, Vakıfî, Zeydî râviler bulunduğu için reddettiği görülür.⁴⁸¹

⁴⁷⁸ Muhakkık el-Hillî, **el-Mu'teber**, 31 (İnternet adresi: <http://www.amal-movement.com/maktaba/00/no0057.html>).

⁴⁷⁹ Hubbullah, a.g.e., s. 96.

⁴⁸⁰ Muhakkık el-Hillî, a.g.e., s. 29.

⁴⁸¹ Hubbullah, a.g.e., s. 172-174.

f. Allâme el-Hillî ve Haber-i Vahid Anlayışı

Allâme el-Hillî (ö.h.726) haber-i vahidin zan ifade ettiğini belirtmekle birlikte, onun şer'i meselelerde hüccet olabileceğini kabul etmiştir. Bazı yerlerdeki, haber-i vahidin hüccet olamayacağına dair ifadeleri, bu konudaki görüşünün tam olarak ne olduğu hususunda kafa karışıklığına yol açmıştır. Bu farklı ifadelerin sebebi Allâme'nin itikâdî ve şer'i konularda yapmış olduğu ayrımdır. O itikâdî konularda haber-i vahidin hücciyetini kabul etmezken, şer'i meselelerde onunla amel edilebileceğini savunur.⁴⁸²

Allâme'nin haber-i vahidin kabulü konusundaki delili nebe' ayetidir.⁴⁸³ et-Tûsî ise, haber-i vahidin hüccet olduğu noktasında var olduğunu savunduğu icmâyı, bu konudaki en temel delili olarak sunmuştur. Nitekim et-Tûsî *el-Fihrist*'inde saydığı müelliflerden birçoğunun mezhebinde bozukluk olsa da, kitaplarının güvenilir olarak kabul edildiğini belirtmektedir.⁴⁸⁴

Bu durum iki âlim arasındaki önemli bir farklılığı gözler önüne sermektedir. et-Tûsî'de haberin kabulü noktasında, râvinin özelliklerinden çok ashabın ameli ön plana çıkarken, Allâme râvi/isnad merkezli bir anlayışla rivayetlerin değerlendirmesini yapmaktadır.⁴⁸⁵ Sonuç olarak Allâme ile birlikte Şîâ'nın hadis anlayışında, isnad merkezli yeni bir aşamaya geçildiğini söylemek mümkündür.

Bu anlayış farkını tarafların telif etmiş olduğu ricâl kitaplarında gözlemek de mümkündür. et-Tûsî'nin yazdığı ricâl kitaplarında, eser sahibi Şîî râvilerin ortaya konulmaya çalışıldığı görülür. Amaç Şîâ ricâl eserlerinin çokluğunu gözler önüne sermektir.⁴⁸⁶ Bu dönemde telif edilen ricâl kitaplarında, râvilerin güvenilirlikleriyle ilgili değerlendirmelere çok az yer verilmiştir. Ancak Allâme ve çağdaşı İbn Dâvud'un eserlerinde ele alınan râvilerin öncelikli olarak, güvenilirlik ve zayıflık bakımından ele alındıkları görülür.⁴⁸⁷

⁴⁸² Allâme el-Hillî, **Mebadiu'l-Vusûl**, 203,

(internet adresi: <http://www.alkadhum.org/other/hawza/doros/osol/mabada/index.htm>).

⁴⁸³ "Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse, onu araştırın. Yoksa caHillîkle bir kavme kötülük edersiniz de sonra yaptığınız şeye pişman olursunuz." 49/Hucurât, 6; Allâme, a.g.e., s. 206.

⁴⁸⁴ et-Tûsî, *Fihrist*, s. 24-25.

⁴⁸⁵ Allâme'ye göre râvilerde olması gereken özellikler için bkz: Allâme, a.g.e., 206-207.

⁴⁸⁶ et-Tûsî, *el-Fihrist*, I, s. 32

⁴⁸⁷ Bu durum tezin ileriki aşamalarında daha ayrıntılı bir şekilde incelenmektedir.

Görüldüğü gibi Şiâ'da cerh-tadil dönemi, Ehl-i Sünnete nisbetle daha geç bir zaman diliminde başlamıştır. Bu durum Şiâ'da isnad merkezli hadis anlayışına hicri 7. yüzyıldan itibaren geçiş yapılmasıyla yakından alakalıdır. Şiâ'nın isnad/ravi merkezli rivayet değerlendirmesinin ön plana çıkmaya başladığı hicrî 7. yüzyıldan itibaren de, Şiî ricâl kaynaklarında Sünnî olmak bir zayıflık sebebi olarak cerh sebepleri arasındaki yerini almıştır.

Dörtlü tasnif sisteminin ortaya çıkışı, Şiî hadis anlayışında isnadın merkeze alındığı bu yeni aşamanın başlarına rastlar.

Bu tasnife göre sahih, senedi, her tabakasındaki İmâmî ve adil râviler vasıtasıyla, muttasıl bir şekilde mâsuma ulaşan rivayetlerdir. Yani bir râvinin güvenilir olması tek başına rivayetlerinin sahih olması için yeterli değildir. Aynı zamanda İmâmî olması da gerekmektedir.⁴⁸⁸ Hasen, senedi sahih hadisle aynı şartlar dâhilinde mâsuma ulaşmakla birlikte, râvisinin adaletinde birtakım problemler bulunan rivayetlerdir.⁴⁸⁹ Muvassak, senedi sahihde olduğu gibi kopuksuz bir şekilde mâsuma ulaşan, ancak râvileri arasında İmâmî olmamakla birlikte ahabın tevsik ettiği bir kimse/kimseler bulunan rivayetlerdir. Muvassak hadise bazı kimseler tarafından kavi adı da verilmiştir.⁴⁹⁰ Zayıf ise ilk üç gruba girmeyen rivayetlerdir.⁴⁹¹

Bu taksim konusunda ortaya çıkan görüş ayrılıklarından biri, bu taksimin İbn Tâvûs ve Allâme ile birlikte mi ortaya çıktığı, yoksa onların zaten var olan bir taksimi gün yüzüne çıkaran kimseler mi olduğu noktasındadır. Aralarında Ahbârîlerin de bulunduğu çoğunluğun kanaati, bu tasnifin bu iki âlimle birlikte ortaya çıktığı yönündedir.⁴⁹² Başını Allâme Hâcûî'nin (ö.h.1173) çektiği bir diğer grupsa bu görüşün aksini iddia eder. Bu konudaki en önemli delilleri, ilk dönem ricâl âlimlerinin râviler hakkında kullanmış oldukları bir takım tabirlerdir. Sahihu'l-hadis, adl, sika, sadûk, la be'se bihi, şeyh gibi râvinin durumunu belirtmek için kullanılmış olan tabirlerdir

⁴⁸⁸ Huseyn b. Abdissamed el-Âmilî, **Vusûlu'l-Ahyâr**, s. 80; el-Molla Ali Kinnî, **Tavdîhu'l-Makâl**, 244; Behaaddin Âmilî, **el-Vecîze**, 5; es-Subhânî, **el-Kulliyât**, 186-187.

⁴⁸⁹ Huseyn b. Abdissamed el-Âmilî, **a.g.e.**, s. 83; Muhammed Huseyn el-Huseynî el-Celâlî, **Dirâyetu'l-Hadis**, Lübnan, 2004, s. 62-63.

⁴⁹⁰ Huseyn b. Abdissamed el-Âmilî, **a.g.e.**, 84-85; Muhammed Huseyn el-Huseynî el-Celâlî, **a.g.e.**, 63.

⁴⁹¹ Huseyn b. Abdissamed el-Âmilî, **a.g.e.**, 85; Muhammed Huseyn el-Huseynî el-Celâlî, **a.g.e.**, 64.

⁴⁹² Ahbârî ekolden olmamasına karşın Şehîdu's-Sânî de bu görüştedir: "Geçmiş âlimlerin bu istilahlardan haberi yoktur. Zira onlar bir haberin doğruluğu konusunda birçok karîneye sahip olmaları bakımından bundan müstağnidirler." **Bidâye fi'd-Dirâye**, s. 29.

bunlar.⁴⁹³ Ancak bu tabirlerin kullanılmış olması, ilk dönem ricâl âlimlerinin belli bir hadis tasnifine göre hareket ettiklerinin kanıtı olamaz. Çünkü bir ricâl âliminin adalet sahibi bir râviyi adil olarak nitelemesi beklenebilir bir durumdur ve o âlimin belli bir tasnife göre hareket etmesini gerektirmez.

Sonuç olarak, ilk dönemlerde de isnâda yönelik değerlendirmeler, hadisin kabulü veya reddi noktasında etkili olmakla beraber, bir haberin senedi hiçbir zaman o haberin değerlendirilmesinde nihâî belirleyici unsur olmamıştır. Bu bakımdan ilk dönem ricâl âlimlerinin râviler hakkında bir takım sıfatlar kullanmış olmaları, onların bir tasnif sistemine göre hareket ettiklerinin göstergesi değildir.⁴⁹⁴

Taksimle ilgili tartışılan bir diğer konu, taksimdeki hadis çeşitlerinden hangisinin ya da hangilerinin, hüccet olarak kabul edilen haber-i vahid sınıfına dâhil olacağı meselesidir. Bazıları bunlardan sadece sahihin hüccet olacağını kabul ederken, diğer bazıları sahihle birlikte hasenin de hücciyetini kabul etmiş, bir üçüncü grup ise zayıf dışındaki hadislerin hüccet olabileceğini savunmuştur. Başını Ahbârîlerin çektiği bazı gruplarsa zayıf rivayetleri dahî kabul ederek ifrata düşmüşlerdir.⁴⁹⁵

Allâme ekolünün önde gelen isimlerinden ilki, Şehidu'l-Evvel olarak meşhur olan Şemsuddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Mekkî el-Âmilî'dir(ö.h.786). Şehîdu'l-Evvel'in, haber-i vahidin hücciyetini kabul etmesi ve metnin Kitaba uygunluğuna dikkat etmesi bakımından et-Tûsî, isnadı merkeze alıp râvide bir takım şartlar araması bakımından Allâme, ashabın tutumunu göz ardı etmemesi bakımından Muhakkık el-Hillî'den etkilenmiş olduğu söylenebilir.⁴⁹⁶

Dönemin önde gelen bir diğer alimi olan İbn Ebî Cumhûr el-Ahsâî, usûlî ulema arasında sayılmakla birlikte, birtakım ahbârî eğilimlere sahip olduğu görülmektedir. Ahsâî'nin, Ahbârîlerle benzer şekilde ilgilendiği konu ile ilgili rivayetleri bir araya topladığı görülür. Ancak o da diğer usûlî ulema gibi başlıca kaynakları Kitab, sünnet, icmâ ve akıl olmak üzere dörde ayırmış ve rivayetlerin dörtlü tasnifini kabul etmiştir.⁴⁹⁷

⁴⁹³ Hubbullah, a.g.e., 188-189.

⁴⁹⁴ Hubbullah, a.g.e., s. 192.

⁴⁹⁵ Hubbullah, a.g.e., s. 196

⁴⁹⁶ A.g.e., s. 199.

⁴⁹⁷ Mazlum Uyar, a.g.e., s. 104-105.

Şehîdu's-Sânî (ö.h. 965) ile birlikte Allâme'nin isnad merkezli ekolünün iyice sağlamlaştığı görülür. Şîî hadis ıstılahlarının ortaya çıkmasında, İbn Tâvûs ve Allâme'nin etkisi büyük olmuşsa da, Şîâ'da ilmu dirayeti'l-hadisi, başlı başına bir ilim olarak ortaya koyan kişinin Şehîdu's-Sânî olduğu kabul edilir.⁴⁹⁸ Şehîdu's-Sânî'ye göre göre dirayetu'l-hadis ilmi, hadisin metnini ve senedini, sahih, sakim ve illetli olup olmadığı yönünden araştıran, hadisin kabul ve red şartlarını ortaya koyan ve bu şekilde makbul ve merdud hadislerin bilinmesini sağlayan ilimdir.⁴⁹⁹

O bu alanda üç temel eser telif etmiştir: *el-Bidâye fî'd-Dirâye*, *er-Riâye* ve *Gunyetu'l-Kâsîdîn fî Ma'rifeti Istilâhâtî'l-Muhaddisîn*. Şehîdu's-Sânî'nin ilmu dirayeti'l-hadis alanında kapıyı açmasından sonra, Şîâ'nın bu alandaki diğer önemli eserleri de arka arkaya telif edilmiştir. Bu alanda telif edilen başlıca eserler şunlardır: Şeyh Huseyn b. Abdissamed el-Âmilî (ö.h.984) *Vusûlu'l-Ahyar ila Usûli'l-Ahbar*, el-Huseyn el-Huseynî el-Ca'ferî (ö.h.987) *Minhâcu'l-Hidâye ila İlmi'd-Diraye*, Şeyh Hasan (ö.h.1011) *et-Tahrîru't-Tâvûsî* ve *Munteka'l-Cemân*, Şeyh Behâî (ö.h.1031) *el-Vecîze* ve *Meşriku's-Şemseyn*, Ahmed b. Abdurrıza el-Basrî' (ö.h.1085) *Faiku'l-Makâl*.

Şehideynin, onu destekleyecek bir karîne olmadıkça, muvassak haberle amel etmedikleri görülür. Bu karîne çoğunlukla ashabın o haberi kabul edip onunla amel etmiş olmasıdır.⁵⁰⁰

Muhakkık el-Erdebîlî (ö.h.993) de Şîî düşüncesinin gelişimindeki önemli köşe taşlarından biridir. Kapsamlı bir fıkıh eseri olan *Mecma'u'l-Faide* ve *el-Burhan fî Şerhi İrşâdi'l-Ezhân* adlı kitabını Allâme el-Hillî'nin *el-İrşâd*'ına şerh olarak yazmıştır. el-Erdebîlî'nin diğerlerinden ayrıldığı en önemli nokta, fikhî içtihadlarında 'meşhur' olgusuna diğerleri kadar büyük önem atfetmemiş olmasıdır. Yani o, Şehideynin yaptığı gibi zayıf haberi, o haberle ashabdan meşhur bir kimsenin amel etmiş olması olgusunu öne sürmek suretiyle destekleme yoluna gitmemiştir.⁵⁰¹ Onun bu anlayışı, bir hadisin

⁴⁹⁸ Hubbullah, a.g.e., s. 201.

⁴⁹⁹ Muhammed Huseyn, Huseyni el-Celali, *Dirayetu'l-Hadis*, s. 39.

⁵⁰⁰ es-Subhânî, *el-Kulliyât*, s. 36.

⁵⁰¹ Ahmed el-Erdebîlî, *Mecma' el-Faide*, I, 89(İnternet adresi:

<http://www.alseraj.net/maktaba/kotob/feqh/yasoob/books/htm1/m001/01/no0174.html>) ; Meşhur konusunda bilgi için bkz: es-Subhânî, *el-Kulliyât*, s. 36.

değerlendirilmesinde, fakihin önünde artık senedden başka bir şey kalmadığının da ifadesidir aynı zamanda.⁵⁰²

el-Erdebîlî'nin yetiştirdiği birçok önemli âlim, Allâme'nin ekolüne önemli katkılarda bulunmuşlardır. Bunların en önemlileri, Zekiyuddin İnâyetullah el-Kahbâî, Seyyid Muhammed b. Ali el-Amilî (ö.h.1009), Şeyh el-Hasan (ö.h.1011), Abdullah et-Tusterî (ö.h.1021), Mîr Feyzullah et-Tefrişî (ö.h.1025) ve Mirza Muhammed el-Estrabâdî (ö.h.1028)'dir.

Seyyid Muhammed b. Ali el-Âmilî (1009), *Medâriku'l-Ahkâm fi Şerhi Şerâii'l-İslâm* adlı meşhur eserin sahibidir. Rivayetlerindeki özeniyle bilinen el-Âmilî'nin bu eseri, rivayetlerine en fazla itibar edilen kitaplardan biri olarak kabul edilmiştir.⁵⁰³

Âmilî muvassak haberi neredeyse tamamen red yoluna gitmiştir. Öyle ki Seyyid Burûcerdî, onun bu tutumunun benimsenmesi halinde elde hüccet olarak kabul edilebilecek haber-i vahidin kalmayacağını ifade etmiştir.⁵⁰⁴

Bu âlimler Ahbârî ekolün yeniden Şîî düşüncesine egemen olmadan önceki Usûlî ekolün son temsilcileridir.

C. 11.yy-13.yy/Ahbârî Ekolün Yeniden Yükselişi

Ahbârîyyun, kelime manasından da anlaşılacağı üzere, rivayetlere önem veren ve diğer gruplar arasında bu yönleriyle ön plana çıkmış olan kimseler için kullanılan bir tabirdir. Bu tabiri açıklamak için çeşitli tanımlamalar yapılmıştır. “Hükümlerin istinbâtında, yalnızca rivayetleri esas alan kimseler”, “zayıf ve muvassak da dâhil olmak üzere, her çeşit rivayeti genel olarak kabul eden ve içtihadı tek kaynak olarak sünneti

⁵⁰² Hubbullah, a.g.e., s. 205.

⁵⁰³ Seyyid Muhammed b. Ali el-Âmilî, *Medâriku'l-Ahkâm fi Şerhi Şerâii'l-İslâm*, thk. Muessesetu Âli Beyt li-l-hyâi't-Turâs, Beyrut, 1990; Hubbullah, a.g.e., s. 209.

⁵⁰⁴ Burûcerdî, *Nihâyetu't-Takrîr*, II, 45 (internet adresi:

<http://lib.ahlolbait.ir/parvan/resource/75179/في-مباحث-الصلاة-#resource>

kabul edenler” ya da “ahkâmın çoğunu rivayetlerden istinbat edenler”, bu tanımlardan bazılarıdır.⁵⁰⁵

Kaynaklarda en başından itibaren bir Ahbârî ekolün varlığından söz edilmiştir. Bu anlamda Ahbârîlerden bahseden en eski kaynak eş-Şehristânî’nin *el-Milel ve’n-Nihal*’idir. eş-Şehristânî, Şîâ’nın bir kısmının zamanla Mu’tezili, diğer bir kısmının da Ahbârî olduğunu ifade etmiştir. Buna göre Vaîdiyye ve Tafdîliyye gibi bazı gruplar Mu’tezili iken, Muşebbihe ve Selefîyye gibi diğer bazıları Ahbârî gruplardır.⁵⁰⁶

Nitekim Ahbârîler de, geçmişte yaşamış birçok âlimi kendi ekollerine nisbet etmek suretiyle, Ahbârîyyenin ilk dönemden itibaren var olduğu görüşünü pekiştirmeye çalışmışlardır. Estrabâdî’nin şu sözü bu çabanın bir göstergesidir: “Sadûkayn (Şeyh es-Sadûk ve babası es-Saduku’l-Evvel) ve el-Kuleynî, ilk dönem Ahbârî âlimlerimizdendir.”⁵⁰⁷ Birçok ekolde olduğu gibi Ahbârîyyede de meşruiyetini Hz. Peygamber dönemine dayandırma çabaları söz konusu olmuştur. Hurr el-Âmilî’ye göre Hz. Peygamber ve onun Ehl-i Beyti Ahbârîlerin reisleridir. Çünkü onlar içtihadla amel etmemişlerdir.⁵⁰⁸

Bazılarına göre ise Ahbârîlik Emin el-Estrabâdî (ö.h.1036) ile birlikte Şîâ’ya girmiş olan yeni bir kavramdır. Ahbârîlerin, Şîâ içinde en başından beri var olduklarına dair ortaya attıkları görüş asılsızdır. Bu görüşün önde gelen savunucularından biri Seyyid Muhammed Bâkır es-Sadr’dır (ö.h.1400). O da bu konuda Muhammed Takıyyu’l-İsfahani’ye (ö.h. 1248) tabi olmuştur. Bu görüşe katılmayan Hubbullah’a göre, farklı birtakım görüşlere sahip oldukları için ilk dönem muhaddislerinin Ahbârî olarak isimlendirilemeyeceği sonucuna ulaşamaz. Zira bir ekolün, nihaî aşamada sahip olduğu anlayışla, başlangıçta sahip olduğu anlayışın birebir aynı olması beklenemez. Bu değişim, gelişimin doğasında olan bir değişimdir.⁵⁰⁹

Geç dönem Ahbârîliğinde öne çıkan iki hâkim anlayış mevcuttur. Bunlardan biri sünnetin/hadisın kesinliği, şüphe götürmezliğine olan inançlarıdır. Öyle ki bazıları

⁵⁰⁵ Hubbullah, **a.g.e.**, s. 215-216.

⁵⁰⁶ eş-Şehristani, **a.g.e.**, I, 146-147.

⁵⁰⁷ el-Estrabâdî, **Fevâidu’l-Medeniyye**, 91.

⁵⁰⁸ Hurr el-Âmilî, **Fevâidu’t-Tûsiyye**, 446 (İnternet adresi: <http://dc143.4shared.com/img/ZncnF8Wf/preview.html>).

⁵⁰⁹ Hubbullah, **a.g.e.**, s. 217.

Kutub-i Erbaa'daki ve hatta muteber olarak kabul edilen hadis kitaplarındaki bütün hadislerin yakîniliğine hükmedebilmiştir.⁵¹⁰ Diğer ise Ahbârîyenin her konuda tek mercî olarak sünneti kabul etmesidir. Öyle ki bazı Ahbârîler, sünnete başvurulmaksızın Kuran'ın tefsir edilemeyeceğine kesin kanaat getirmişlerdir.⁵¹¹ Başını el-Estrabâdî'nin çektiği Ahbârîler zamanında sünnet tam anlamıyla altın çağını yaşamıştır. Bu dönemde o diğer teşri kaynaklarının önüne geçmiş ve en önde gelen dinî bilgi kaynağı konumuna yükselmiştir.⁵¹²

el-Estrabâdî kudemâ ve muteahhirûnun sahih tanımlarının farklı olduğunu vurgular. Ona göre Allâme ve takipçileri Ehl-i Sünnet'in ıstılahlarından etkilenmişler ve hataya düşmüşlerdir ve yeniden kudemânın sünnet anlayışına dönmek gerekmektedir.⁵¹³

a. Rivayetlerin Yakîniliği

el-Estrabâdî ile birlikte Şiâ'da yeniden hâkim olmaya başlayan, haber-i vahidin yakînî bilgi ifade ettiği görüşü, Ahbârîye içinde farklı şekillerde anlaşılabilmektedir. Bir grup bu yakîniliği bütün haber-i vahidlere teşmil ederken, diğer bir grup bu yakîniliği şer'i meselelerle sınırlı tutmuştur. Mesela el-Kerakî'ye göre, haber-i vahidin usûlu'd-dinde yakînî bilgi ifade edebilmesi için, bu konuda görüş ayrılığının bulunmadığına dair bir burhan bulunmalıdır.⁵¹⁴ Hurr el-Âmilî, usûl ve furua dair meselelere ait on binden fazla mütevatir rivayetin varlığından bahsetmektedir.⁵¹⁵ Ahbârîler içinde benzer bir farklılaşma da, hangi eserlerin bu tür yakînî rivayetleri barındırıp, hangilerinin muteber olmadıkları noktasında yaşanmıştır. el-Kerakî'ye göre kendisinin de mensubu bulunduğu Ahbârî ekol, mevcut bütün hadis kitaplarını muteber kabul edip, bu kitapların sahip olduğu bütün rivayetlerin kat'i rivayetler olduğunu düşünmemektedir. Ona göre Ahbârîye'nin katiliğine hükmettiği hadis eserleri yalnızca *Kutub-i Erbaa*'dır. Bu eserlerdeki ihtilaf halindeymiş gibi gözüken rivayetlerde de takıyye söz

⁵¹⁰ Şeyh Bahrânî, a.g.e., I, 15-24.

⁵¹¹ el-Gurayfî, a.g.e., s. 9.

⁵¹² Hubbullah, a.g.e., s. 226.

⁵¹³ Muhammed Emîn el-Estrabâdî, a.g.e., 109.

⁵¹⁴ el-Kerakî, *Hidayetu'l-Ebrâr*, 15.

⁵¹⁵ el-Âmilî, a.g.e., 261.(b)

konusudur.⁵¹⁶ Ancak Muhammed Huseyn Tabatabâî, bazı Ahbârî grupların bütün hadis eserlerini ve bunların içindeki rivayetleri sorgusuz sualsiz kabul ettiklerini ifade eder.⁵¹⁷

Ahbârîler sünnetin yakînîliği görüşünü temellendirmek için bir takım argümanlara başvurmuşlardır. Öncelikle hadisin toplanması ve tedvini noktasında ilk dönemlerde gösterilen çabanın büyüklüğüne dikkatleri çekerler. Buna göre, imamların ashabından güvenilir kimseler, yaklaşık üç asır boyunca, imamlardan ahkamı alabilmek ve onlardan işittiklerini telif edebilmek yolunda ömürlerini geçirmişler ve bu muazzam çaba sonucunda hadisler değişikliğe uğramadan üç büyük imama kadar ulaşabilmiştir. Üç Muhammed olarak da niteledikleri bu üç büyük âlim *Kutub-i Erbaa*'nın yazarları el-Kuleynî, es-Sadûk ve et-Tûsî'dir.⁵¹⁸

Ahbârîyye'nin bu argümanını değerlendiren Hubbullah'a göre, ilk dönemlerde oldukça yaygın olan takıyye olgusu, rivayetlerin alenen neşri önünde büyük bir engel teşkil etmekteydi. Dolayısıyla bu argümanda savunulduğu şekilde sistemli bir tedvin çabasından söz etmek pek mümkün gözükmemektedir.⁵¹⁹

Ahbârîyye'nin bu konuda öne sürdüğü bir başka argüman doğrudan *Kutub-i Erbaa* ile alakalıdır ve önceki argümanın devamı niteliğindedir. Buna göre bir rivayetin *Kutub-i Erbaa*'dan birinde yer alması, onun kat'iliği/yakînîliğini savunmak için tek başına yeterlidir. Çünkü bu eserlerin müellifleri eserlerinin mukaddimelerinde, yakînî olan rivayetlerden başkasını, kitaplarında nakletmediklerini belirtmişlerdir.⁵²⁰ Ancak bu argüman da bir takım problemleri beraberinde getirmektedir. Öncelikle böyle bir kesinliği öne sürmek, aynı zamanda bu eserlerin müelliflerini her türlü hatadan münezze bir konuma yükseltmek anlamına gelir. Oysaki böyle bir hata ihtimali her eser için söz konusudur ve tek başına bu ihtimal dahi, Ahbârîyye'nin öne sürdüğü yakînîlik anlayışını geçersiz kılmak için yeterlidir. Yazım hataları veya râviler

⁵¹⁶ el-Kereki, a.g.e., 17.

⁵¹⁷ Muhammed Huseyn Tabatabai, *el-Mizan fi Tefsir el-Kuran*, I. 240 (internet adresi: <http://www.mediafire.com/?3y5nwqwzrgj>) ; Hubbullah, a.g.e., s. 240.

⁵¹⁸ el-Estrabâdî, a.g.e., 371

⁵¹⁹ Hubbullah, a.g.e., s. 244.

⁵²⁰ el-Kuleynî, a.g.e., I, 8-9: "Dini ve ameli bilgileri öğrenmek isteyen kimse, bu kitaptan imamların sahih haberlerine ulaşabilir." Diğer mukaddimelerde de rivayetlerinin sahihliğiyle ilgili benzer ifadeler yer verilmiştir: et-Tûsî, *Tehzîbu'l-Ahkâm*, I, 3; el-İstîbâr, I, 2; Muhammed b. Ali es-Sadûk, *Men la Yahduruhu'l-Fakîh*, I, 2-3.

noktasında söz konusu olmuş bir karışıklık bu anlamda gerçekleşmiş olma ihtimali yüksek olan hatalardır.

Ahbârîyye'nin vurguladığı hususlardan bir diğeri, hicrî 329'da vefat etmiş olan el-Kuleynî'nin, gaybet-i suğra döneminde, yani son imamın dört sefiriyle aynı dönemde yaşamış olmasıdır.⁵²¹ Dolayısıyla el-Kuleynî'nin kitabını bu sefirlere ve onlar vasıtasıyla da imama arz etmiş olma ihtimali yüksektir. Ayrıca el-Kuleynî ömrünün yirmi yılını bu kitabı telif etmek için harcamış, onun teftiş ve tahkiki için büyük emek sarf etmiştir.⁵²²

Ancak bu üç imamların ömürlerini bu kitapları telif etmek için harcamış olmaları, ulaştıkları sonuçların mutlak doğru olmasını gerektirmez. Diğer taraftan *el-Kâfi*'nin İmam Mehdi'ye arz edilmiş olma ihtimali çok zayıftır. Zira böyle bir arz gerçekleşmiş olsaydı, el-Kuleynî bunu mutlaka kitabının mukaddimesinde belirtirdi. Zamanın şartlarından dolayı takıyye yapılarak bu durum saklanmış olsa bile, sonraki asırlarda bu durum Şiâ içinde yaygın olarak bilinen bir şey olurdu. Ayrıca el-Kuleynî'nin *el-Kâfi*'de sefirlerden hiçbirinden doğrudan rivayetinin bulunmaması, onlarla iletişim halinde olmadığını göstergesidir. Üç imamın kitaplarındaki rivayetlerin sahih olduğuna yönelik ifadeleri de onların kendi içtihadlarını yansıtır, sahihlik için kati bir delil olarak kabul edilemez.⁵²³

Diğer yandan üzerinde durulması gereken bir diğer mesele de, ilk dönem âlimlerinin birbirlerinin rivayetlerini olduğu gibi kabul etmedikleri gerçeğidir. Hatta onlar kendi şeyhlerinin rivayetlerini bile zaman zaman kabul etmemişlerdir. Ayrıca *Kutub-i Erbaa*'daki rivayetlerin çoğunda, sened ve metin yönünden birçok sorun mevcutken, bu kitaplardaki rivayetler için yakînden söz etmek mümkün değildir.⁵²⁴

Ahbârîyye'nin rivayetlerin yakînîliği konusunda öne sürdükleri deliller arasında, *Kutub-i Erbaa*'daki rivayetlerin katiliği noktasında Şiâ'da var olduğunu savundukları

⁵²¹ en-Necâşî, *er-Ricâl*, 377-378.

⁵²² Hubbullah, *a.g.e.*, s. 248-249.

⁵²³ Hubbullah, *a.g.e.*, s. 250-252.

⁵²⁴ Hubbullah, *a.g.e.*, s. 254.

icmâ da ön plandadır.⁵²⁵ Ayrıca onlara göre imamların, hadisleri hıfz ve tedvin etmeye yönelik emirleri, yakînîliğin önemli bir delilidir.⁵²⁶

Zamanla Ahbârîlerin, rivayetlerin yakînîliği anlayışından, muteberiyeti anlayışına geçtikleri görülür. Rivayetler arasında söz konusu olan teâruz, bu geçişte önemli rol oynamıştır. İsnadın da tam bu noktada, yani teâruzları gidermek için kullanıldığı görülür. el-Meclisi'ye (ö.h.1111) göre bir haberin muteber hadis kitaplarından birinde yer alması, onunla ameli gerekli kılar. Ancak bu eserlerdeki rivayetlerde bir teâruz söz konusu olursa, tercih için rivayetlerin senedlerine müracaat etmek gerekir.⁵²⁷

Bu geçişin bir diğer göstergesi, daha geç dönem bazı Ahbârî âlimlerin, kendilerinden önce yaşamış olan Ahbârî âlimlere, rivayetleri kabulde aşırıya gitme noktasında eleştiriler yöneltmiş olmalarıdır. Mesela Feyzu'l-Kâşânî'nin el-Estrabâdî'yi, *Kutub-i Erbaa*'nın yakînîliği konusunda abartıya kaçmakla itham ettiği görülür. Muhaddis el-Cezâirî (ö.h.1112) de bu noktada el-Kâşânî'ye katılmaktadır. Ona göre hadis kitaplarının nüshalarındaki ve lafızlarındaki ihtilaflar ile birtakım tashîf ve tağyîrler, bu kitaplardaki rivayetlerin yakînîliğini savunmayı engelleyen hususlardır.⁵²⁸

b. Ahbârîlerin Hadislerin Dörtlülük Tasnifi Konusundaki Tutumları

Hadislerin yakînîliğini savunan Ahbârîlerin, bu hadisleri derecelerine göre sınıflandıran bir taksimi makbul karşılaması elbette ki mümkün değildir. Nitekim Ahbârîlerin bu taksime şiddetle karşı çıktıkları görülür. Bu taksimin Şîî hadis usûlünde câri olmasını sağlayan Allâme ve takipçilerini, her konuda olduğu gibi bu konuda da Sünnî etkisinde kalmakla suçlamışlardır. Ahbârîlere göre bu gereksiz bir taksim, hatta kendisiyle amel edilmesi haram olan bir bid'attır. O zamana kadar, yani yaklaşık yedi yüzyıllık zaman dilimi içerisinde, rivayetlerin 'ismet ehli'nden alınmış olduğuna inanılmış ve bunları kendilerine nakleden geçmiş alimlerin yöntemleri sorgulanmamıştır. Kudemâdan gelen rivayetlerin ameli gerektiren zorunlu ilim ifade ettiği kabul edilmiştir.⁵²⁹

⁵²⁵ Hurr el-Âmilî, a.g.e., 10.

⁵²⁶ Hubbullah, a.g.e., s. 258-259.

⁵²⁷ Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Mir'âtu'l-Ukûl*, I, 22.

⁵²⁸ Hubbullah, a.g.e., 262-264.

⁵²⁹ el-Celali, a.g.e., s. 44.

el-Estrabâdî bu konuyla ilgili görüşünü belirtirken, dörtlü tasnifin ortaya çıkış sürecini İbn Ebi Akil'den itibaren Allâme'ye kadar ele alır. Ona göre İbn Ebi Akil, Mu'tezili düşüncesinden etkilenmiş bir âlimdir. Daha sonra gelen el-Mufid'in rivayetler noktasında zannı ön plana çıkaran anlayışı, talebeleri el-Murtazâ ve et-Tûsî'yi etkilemiş ve bu iki âlimle birlikte, Sünnî kavaidi Şîî düşüncesinde kendine önemli ölçüde yer bulmuştur. Allâme ile birlikteyse Şîî-Sünnî etkileşimi had safhaya çıkmış ve Sünnî ıstılahlar Şîâ tarafından da kullanılmaya başlanmıştır.⁵³⁰ Nitekim el-Âmilî de dörtlü taksimin Ehl-i Sünnet'ten alındığını savunur.⁵³¹ Feyzu'l-Kâşânî'ye göre de, Ehl-i Sünnet ile aynı ortamda yaşamış olan Şîî âlimler, Sünnî ıstılahların Şîâ içerisinde kullanımına zemin hazırlamıştır.⁵³² el-Kerakî, Âmm'e'nin⁵³³ mütevatir ya da karînelerle desteklenmiş rivayetlerinin olmadığını, onların bütün rivayetlerinin ahad haberlerden ibaret olduğunu savunur. el-Kerakî'ye göre Allâme de onlardaki bu duruma bakarak, Şîâ'nın sahip olduğu bütün rivayetleri ahad olarak nitelemiş ve ardından gene onlardan esinlenmiş olduğu dörtlü tasnifi kullanmaya başlamıştır.⁵³⁴

Hurr el-Âmilî, rivayetlerin yakînîliğinden yola çıkarak dörtlü tasnifin geçersizliğini temellendirmeye çalışır. O hacimli eseri *Vesailu's-Şîâ*'da muteber olarak kabul edilen kitapların katiliğinden söz ederek, bu konuda yirmi iki delil sunmuştur.⁵³⁵

Ahbârîlere göre, Allâme ve takipçilerinin, rivayetlerin yakînîliğini gösteren karînelerin ortadan kaybolduğunu savunarak, rivayetlerin yakînîliğini kabul etmemesi ve aralarında taksime gitmesi doğru değildir. Çünkü yakînîliğin göstergesi olan karînelerin ortadan kaybolması gibi bir durum söz konusu değildir.⁵³⁶ Ahbârîyye'nin tasnife karşı çıkmakla birlikte, isnada önem vermesinin sebebine gelince; onlar, Ehl-i Sünnet'in "la esânîde lehum"(onların bir isnad sistemi yoktur) sözünü boşa çıkarmak için, isnad sistemini kullanmışlardır.⁵³⁷ *el-Kâfi*'de yer alan, "Akla uygun olan onların hilafına hareket etmektir."⁵³⁸ hadisi, Ahbârîyye'ye göre Ehl-i Sünnet'ten içtinabı

⁵³⁰ el-Estrabâdî, a.g.e., 123-124, 128.

⁵³¹ Hurr el-Âmilî, *Vesâilu's-Şîâ*, Messesetu Âli Beyt, Kum, 1409, c. 30, 259.

⁵³² el-Kâşânî, *el-Vâfi*, s. 14-15.

⁵³³ Âmmî/Âmmî tabiri, Kerakî ile birlikte kullanılmaya başlanmıştır. Hubbullah, a.g.e., s. 266.

⁵³⁴ el-Kerakî, a.g.e., s. 97.

⁵³⁵ Hurr- el-Âmilî, a.g.e., c. 30, 251.

⁵³⁶ Hurr el-Âmilî, a.g.e., c. 30, 203.

⁵³⁷ el-Estrabâdî, a.g.e., 118, 377.

⁵³⁸ el-Kuleynî, a.g.e., I, 8.

gerektirir. İlk dönem âlimleri bu minval üzere hareket etmişlerdir. Ancak Allâme ile birlikte bu düstur ihlal edilerek birçok konuda Ehl-i Sünnet'e muvafakat edilmiştir.⁵³⁹

Ahbârîyye bu taksimin olumsuz gördüğü bazı yönlerini de belirtmiştir. Onlara göre bu taksim, ilk asırlarda yaşamış olan mezhebin önde gelen âlimlerini ta'n ederek, onların değerlerini düşürmektedir.⁵⁴⁰ Ayrıca bu yeni ıstılah, dini oluşturan rivayetlerin birçoğunu devre dışı bırakmak suretiyle, Şeriatı neredeyse ortadan kaldırmaktadır.⁵⁴¹ Allâme ve ekolü, dini nazariyelerini ağırlıklı olarak hadislere dayandırmadıkları için, Ahbârîlerin iddia ettiği gibi bir durumun onlar için söz konusu olmadığı söylenebilir. Âmilî'nin üzerinde durduğu bir diğer nokta da, yakînîlik konusunda Şiâ içerisinde söz konusu olan icmânın bu taksimi geçersiz kıldığıdır.⁵⁴²

c. Hadis Alanındaki Gelişmeler

Ahbârîliğin yeniden yükselişe geçmesiyle birlikte Şîî hadis anlayışında köklü bir değişim meydana gelmiş, akıl, icmâ, usûl alanındaki çalışmalar ve hatta Kitap arka plana atılarak, neredeyse bütün ilmi gayret, hadisin itibarını iade etmeye yönelmiştir.⁵⁴³ Bu anlamda, hadis mirasının yeniden keşfi bağlamında adımlar atılmış ve ilk dönem hadis kaynaklarına yönelik çalışmalar artış göstermiştir. Bu alandaki çabalarıyla ön plana çıkan hadisçiler, *Biharu'l-Envar*⁵⁴⁴ adlı dev hadis külliyyatıyla Allâme Muhammed Bâkır el-Meclisî (ö.h.1111) ve *Mustedreku Vesâilu's-Şîa*⁵⁴⁵ adlı eseriyle Muhaddis Huseyn en-Nûrî'dir (ö.h.1320).

Bu dönemde ayrıca hadis eserlerinin yeniden tanzim edildiği görülür. Ahbârîler dönemine kadar Şiâ'da *Kutub-i Erbaa*'yı merkeze alan bir anlayış hâkimken, onlarla birlikte, bütün diğer hadis eserlerinin de *Kutub-i Erbaa* ile birlikte merkezdeki yerlerini aldığı bir döneme geçilmiştir.⁵⁴⁶ Ardından da bütün bu hadis kaynakları kullanılarak fıkha, kelama ve diğer birçok alana mahsus yeni hadis derlemelerinin ortaya konulduğu bir süreç başlamıştır. Fıkhi hadislerin bir araya getirildiği *Tafsîlu Vesâilu's-Şîa* ile

⁵³⁹ Hurr el-Âmilî, a.g.e., 259.

⁵⁴⁰ el-Kereki, a.g.e., 73-74.

⁵⁴¹ Hurr el-Âmilî, a.g.e., 259-260.

⁵⁴² A.g.e., 263.

⁵⁴³ Hubbullah, a.g.e., s. 275.

⁵⁴⁴ el-Meclisî, Muesseseu'l-Vefa, Beyrut, 1404.

⁵⁴⁵ Muhaddis en-Nurî, Muessesetu Âli Beyt, Kum, 1408.

⁵⁴⁶ Hubbullah, a.g.e., s. 277.

Tahsîlu Mesâilî's-Şerîa ve kelimî hadislerin bir araya getirildiği *İsbâtu'l-Hudâti bi'n-Nusûsi ve'l-Mu'cizât* adlı eserler bu derlemelere örnektir. Bu dönemde Şîâ tarihinde o zamana kadar görülmemiş bir şerh faaliyeti de söz konusu olmuştur. Şerh edilen eserler de çoğunlukla Kutub-i Erbaa'yı oluşturan *el-Kâfi*, *Men la Yahduruhu el-Fakih*, *Tehzîbu'l-Ahkâm* ve *el-İstibsârdır*.⁵⁴⁷

Ahbârîyye dönemiyle birlikte, öncesinde ağırlıklı olarak aklî esaslar üzerine kurulu olan dinî ilimler, yeniden hadis metinleri üzerine bina edilmeye başlanmıştır. Âmilî'nin kelimî hadislerle tahsis ettiği *İsbâtu'l-Hudât* aynı zamanda bu alandaki çabaların ürünüdür. Ahbârîyye'nin bir diğer önemli icraatı, ferîsî halk tabanında hadislerin yayılmasını sağlamak olmuştur. Bu konudaki çabalarıyla en çok ön plana çıkan Şîî âlim de el-Meclisî'dir. el-Meclisî birçok Arapça hadis kitabını Farsçaya tercüme etmiştir.⁵⁴⁸

ç. Ahbârîyye ve İlmu'r-Ricâl

Ahbârîyye zaman içerisinde rivayetlerin yakînîliği anlayışını yumuşatma yoluna gitmiş olsa da, onun rivayetleri koruyucu tavrı hiçbir zaman değişmemiştir. Dolayısıyla Ahbârîyye, sahip olduğu cerh mekanizmasıyla rivayetlerin değerini düşürdüğüne inandığı ricâl ilmiyle bir yönden hep mücadele içinde olmuştur. Diğer yandan Ahbârîyye, tevsîk mekanizmasını ön plana çıkarmak suretiyle ricâl ilminden yararlanmayı da ihmal etmemiştir.⁵⁴⁹

Muhaddis el-Bahrânî'nin (ö.h.1186) ricâl ilminin problemleriyle ilgili görüşleri, Ahbârîyye'nin ricâl ilmine olan karşıtlığını göstermesi açısından iyi bir örnektir. el-Bahrânî'ye göre ricâl ilminde ele alınan onca râvinin birbiriyle karışmamış olması mümkün değildir. İkinci olarak el-Bahrânî, et-Tûsî ve en-Necâşî gibi ricâl âlimlerinin, haklarında bilgiler verdikleri râvilerin durumlarını onlarla görüşmek suretiyle değil başkalarından onlar hakkında edindikleri bilgiler vasıtasıyla öğrendiklerini, dolayısıyla râviler hakkında verdikleri bu bilgilerin gerçek şahitlik sayılamayacağını savunur. Ayrıca râvilerin cerh-ta'dilindeki bazı çelişkili ifadeler de el-Bahrânî'ye göre ricâl

⁵⁴⁷ Hubbullah, a.g.e., s. 279.

⁵⁴⁸ Hubbullah, a.g.e., s. 280-281.

⁵⁴⁹ Hubbullah, a.g.e., s. 282.

ilminin önemli problemlerinden biridir. Öyle ki bir kimsenin kitabının bir bölümünde cerh ettiği bir râviyi bir başka bölümünde ta'dil ettiğine rastlamak çok olasıdır.⁵⁵⁰

Diğer yandan Ahbâriler imamlardan Câfer es-Sâdık'ın ashabının tevsîkine dair gelen haberlere dört elle sarılmışlardır. el-Mufîd, Câfer es-Sâdık'tan rivayette bulunan kimselerin güvenilirliği hakkında icmâ bulunduğunu ve bu râvilerin sayısının bir takım ihtilaflı görüşlerle birlikte dört bin civarında olduğunu söyler.⁵⁵¹ İbn Şehrâşûb ve et-Tâbersî de eserlerinde aynı minvalde ifadeler yer vermişler, 4000'e yakın râvinin tevsîkinden bahsetmişlerdir.⁵⁵² Nitekim et-Tûsî'nin *er-Ricâl*'inde Câfer es-Sadık'ın ashabından yaklaşık 3200 kişiye yer vermiş olması da Ahbârîyye'nin vurguladığı hususlardan biridir.⁵⁵³

Ahbârîyye'nin ricâl anlayışında etkili olan bir diğer önemli unsur da, ilk beş asırda yazılmış olan hadis kitaplarının mukaddimeleridir. Bu kitapların mukaddimelerinden yola çıkarak bazen kitaplardaki bütün rivayetlerin sıhhatine hükmedebildikleri gibi, bazen de bu kitaplardaki hadislerin senedlerinde yer alan bütün râvileri tevsik etme yoluna gidebilmişlerdir. Bu mukaddimelerin başında hiç şüphesiz *Kutub-i Erbaa*'nın mukaddimleri gelir. el-Âmilî'nin mukaddimesinden yola çıkarak bütün ricâlini tevsik ettiği kitaplardan biri olan *Kâmilu'z-Ziyârât*'ın mukaddimesinde müellif Câfer b. Muhammed b. Kavleviyyeh (ö.h.369), kitabındaki bütün hadislerin imamlardan nakledilen hadisler olduğunu ve bu hadislerin imamlardan güvenilir râviler aracılığıyla nakledildiğini belirtmiştir.⁵⁵⁴

d. Tevsikat-ı Âmme/Ashabu'l-İcma

Ashabu'l-İcma, Şîî literatürde, imamlar tarafından övülen, gene imamlar tarafından onlara müracaat ve rivayetleriyle amel edilmesi emredilen, adaletleri tevatürle sabit olduğu düşünülen kimselerdir. Onların bir rivayetin senedinde bulunması, kendileriyle

⁵⁵⁰ Yûsuf el-Bahrânî, *Hadaiku'n-Nâdir*, c. I, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum, 1363 ş., s. 22-23.

⁵⁵¹ el-Mufîd, *el-İrşâd*, II, 180.

⁵⁵² Allâme, *Hulâsatu'r-Akval*, s. 98; Ayrıca Muhaddis en-Nurî de, İmam Sadık'ın ashabından olup, et-Tûsî'nin *Rica*'inde mechul olarak zikredilen râvilerin, tevsik edilen bu dört bin ravi içerisinde yer aldıkları için sika olduklarını savunur. Bkz.: *Mustedreku'l-Vesâil*, c. 3, s. 770.

⁵⁵³ et-Tûsî, *er-Ricâl*, s. 155-328.

⁵⁵⁴ Câfer b. Muhammed b. Kavleviyyeh el-Kummî, *Kamil ez-Ziyârât*, Daru'l-Murtadaviyye, Necef, 1356, s. 4.

imam arasında bir aracı/aracılar bulunsa ve bunlar hakkında bilgi bulunmasa dahi, o rivayetin sahih olarak kabul edilmesini sağlayan bir karine olarak kabul edilir.⁵⁵⁵

el-Keşşî (ö.h. 329) Ashabu'l-İcma kavramını kitabına alan ilk müelliftir. *er-Ricâl*'inde çoğunluğun Ashabu'l-İcma'dan gelen rivayetlerin sıhhati konusunda ittifak ettiğini söylemiş ve Ashabu'l-İcma'yı oluşturan kimseleri tek tek saymıştır.⁵⁵⁶

Bunlardan ilk altısı Ebu Ca'fer'in (Muhammed el-Bâkır) ashabından olan Zurare, Ma'ruf bi Hurbûz, Bureyd, Ebu Basir el-Esdî, Fudayl b. Yesar ve Muhammed b. Müslim et-Taifi'dir. Bunlardan en bilgili olan da Zurare'dir.⁵⁵⁷

İkinci grup Ebu Abdillâh'ın (Ca'fer es-Sâdık) ashabından olup 'sittetu nefer' şeklinde adlandırılırlar. Bunlar Cemil b. Derrac, Abdullah b. Miskân, Abdullah b. Bekir, Hammad b. İsa, Hammad b. Osman ve Eban b. Osman'dır. Bunların en bilgilisi de Cemil b. Derrac'dır.⁵⁵⁸

Ashabu'l-İcma'nın geriye kalanları Ebu İbrahim (Musa el-Kâzım) ve Ebu'l-Hasan'ın (Ali er-Rıza) ashabındandır. Bunlar: Yunus b. Abdirrahman, Saffan b. Yahya, Muhammed b. Ebî Umeyr, Abdullah b. Muğire, el-Hasan b. Mahbub, Ahmed b. Muhammed b. Ebi Nasr'dır. Bazıları el-Hasan b. Mahbub'un yerine el-Hasan b. Ali b. Faddal ve Faddale b. Eyyub'u, bazıları da İbn Faddal'ın yerine Osman b. İsa'yı sayarlar. Bu grubun en bilgilileri olarak da Yunus b. Abdirrahman ve Saffan b. Yahya kabul edilir.⁵⁵⁹

Mamekanî Ashabu'l-İcma konusunu savunanların sırasıyla, el-Keşşî, et-Tûsî, en-Necaşî; daha sonra müteahhirundan İbn Tavus, İbn Davud, Şehidu'l-Evvel, Şehidu's-Sani, Şeyh Süleyman, Seyyid Damad olduğunu ve bunlardan sonra da birçok kimse tarafından savunulduğunu ifade eder.⁵⁶⁰ Ancak bu sayılanlar ve Ashabu'l-İcma hakkında nakilde bulunan diğer birçok kimse, bu konuya eserlerinde yer vermiş olsa da aynı zamanda bu icmayı savundukları söylenemez. Bir konuyu nakletmek başka, savunmak

⁵⁵⁵ el-Âmilî, *Vesailu's-Şiâ*, s. 221.

⁵⁵⁶ el-Keşşî, *er-Rical*, II, s. 507.

⁵⁵⁷ el-Keşşî, *a.g.e.*, II, s. 507; Muhammed Ali el-Muallim, *Usulu İlmî'r-Rical*, II, s. 101; el-Âmilî, *a.g.e.*, s. 221.

⁵⁵⁸ el-Keşşî, *a.g.e.*, II, s. 673; Muhammed Ali el-Muallim, *a.g.e.*, II, s. 101; el-Âmilî, *a.g.e.*, s. 222.

⁵⁵⁹ *Ricalu'l-Keşşî*, II, s. 830; Muhammed Ali el-Muallim, *a.g.e.*, II, s. 102; el-Âmilî, *a.g.e.*, s. 223.

⁵⁶⁰ el-Gurayfi, *a.g.e.*, s. 42.

başka şeydir.⁵⁶¹ Nitekim ileride ayrıntılı bir şekilde değineceğimiz üzere, Şiâ'nın önde gelen usul alimlerinden et-Tûsî Ashabu'l-İcma hakkında nakilde bulunmuş, ancak konuyu el-Keşşî'den oldukça farklı bir şekilde ele almıştır.

Ashabu'l-İcma'nın hücciyetini savunan alimlerden el-Âmilî, bu icmanın Masum'a (Hz. Ali) dayandığını, dolayısıyla onunla amelin taabbudî olduğunu söyler.⁵⁶² Bu kimselerin müsnedleriyle olduğu gibi mürselleriyle de amel edilebileceği konusunda icma olduğunu nakleder. İşte bu icma el-Âmilî'ye göre, Ashabu'l-İcma'dan herhangi bir kimseden gelen her türlü haberin kabulü için kesin bir karinedir. Bu haberin mürsel veya müsned olması, sika, zayıf veya meçhul biri aracılığıyla nakledilmesi sonucu değiştirmez.⁵⁶³

Şiâ içerisinde, yalnızca Ashabu'l-İcmanın rivayetlerinin sıhhati üzerine icma bulunması, Ashabu'l-İcma dışında kalan kimselerin rivayetlerinin sahih olmadığı şeklinde anlaşılmamıştır. et-Tûsî ve diğer birçok alim, güvenilir kitaplarda bulunan hadislerin hepsiyle amel edilebileceği konusunda da icma etmiştir.

el-Ğurayfî Ashabu'l-İcma hakkındaki bu mutlak kabulün 'tashihi ma yasihhu anhum' ibaresinin açıklaması olduğunu belirtmektedir. Ancak bu ibareden ne anlaşıldığına bağlı olarak, Ashabu'l-İcma konusunda çeşitli görüşler ortaya çıkmıştır. Bir grup Ashabu'l-İcma için kullanılan bu ifadeden, onlar vasıtasıyla gelen her rivayetin sahih olduğu ve icmanın da bu doğrultuda varit olduğu sonucunu çıkarır. Nitekim Feyzu'l-Kâşânî de müteahhirin ulemasından bir gruptan bahsederken, bu grubun 'tashihi ma yasihha anhum' ibaresinden, Ashabu'l-İcma'ya mensup herhangi bir kimseden nakledilen her hadisin, fasık veya hadis uydurmakla meşhur birisi aracılığıyla nakledilmiş olsa bile, sahih olduğu sonucunu çıkardıklarını söylemektedir. Onlara göre bir rivayetin Ashabu'l-İcma aracılığıyla gelmiş olması, bu rivayet delil olarak kullanılabilmesi için yeterlidir. Ashabu'l-İcma'nın bu rivayeti kendilerinden naklettiği kimselerin halini araştırmaya/bilmeye gerek yoktur. Rivayeti onlardan bize ulaştıran kimselerin halini bilmemiz yeterlidir.⁵⁶⁴

⁵⁶¹ el-Ğurayfî, a.g.e., s. 42.

⁵⁶² el-Âmilî, a.g.e., c. 3, faide 7.

⁵⁶³ el-Âmilî, a.g.e., s. 224.

⁵⁶⁴ el-Kâşânî, el-Vâfi, I, s. 12(Faidetu's-salise).

Bu icmaya karşı çıktığı söylenemese de Ashabu'l-İcma'dan gelen her hadisin sahih kabul edilemeyeceğini savunan alimler, 'tashihi ma yasihhu anhum' ibaresiyle, Ashabu'l-İcma'nın rivayetlerinde güvenilir kimseler olduğuna vurgu yapıldığını savunurlar. Yoksa bu ibareye bakılarak onlardan gelen bütün hadislerin sahih olduğu sonucuna ulaşılamaz. Yani 'ما يصح' ile kastedilen rivayetin kendisi değil, rivayet etme işidir onlara göre. Bu alimlerden Feyzu'l-Kâşânî (Sahibu'l-Vâfi) bu ibareden onların rivayetlerinin tümünün sahih olduğu anlamının çıkarılamayacağını, bu ibarede üzerinde icma edildiği söylenen konunun, bu ashabin adaleti ve sıdkı olduğunu ifade etmektedir.⁵⁶⁵ Gene İbn Şehrâşub da ilk olarak el-Keşşî'nin kitabında yer verdiği bu ibareden ancak, bu kimselerin rivayetlerinde sadık oldukları sonucunun çıkarılabileceğini söylemektedir.⁵⁶⁶ el-Kahbâî de şeyhi et-Tusterî'den (ö.h. 1021) rivayetle, üç gruptan oluşan bu ashabin rivayetlerinin, ancak güvenilir kimselerden rivayette bulundukları zaman kabul edilebileceğini, aksi durumda kabulün mümkün olmadığını söylemektedir.⁵⁶⁷

et-Tûsî'nin Ashabu'l-İcma'yla ilgili ifadelerinden onun, bir takım farklılıklar bulunmakla birlikte, birinci görüşe daha yakın bir çizgide olduğunu söyleyebiliriz. Ancak az sonra değineceğimiz üzere, Abdullah b. Bekir hakkında naklettikleri onun bu konuda tam olarak ne düşündüğünü anlamamızı zorlaştırmaktadır. et-Tûsî'nin (ö.h. 460) de Ashabu'l-İcma'dan olan Muhammed b. Ebi Umeyr, Safvan b. Yahya, Ahmed b. Muhammed b. Ebi Nasr gibi kimselerin mürsellerinin kabul edileceği ile ilgili bir nakli söz konusudur. Buna göre bu kimseler ancak sika olan kimselerden rivayette bulunurlar, dolayısıyla mürselleri de müsned gibi kabul edilir.⁵⁶⁸ Görüldüğü gibi, el-Keşşî'den yaklaşık bir asır sonra Ashabu'l-İcma konusuna yeniden ilk değinen kişi olan et-Tûsî, bu konuda daha farklı bir söylem geliştirmiştir. Ashabu'l-İcma'yla ilgili önceki naklettığımız rivayetlerde, onların fasıklardan ve hadis uydurmakla meşhur kimselerden rivayette bulunduklarında dahi hadislerinin kabul edileceği/edildiği belirtirken, son rivayette et-Tûsî onların ancak sika kimselerden rivayette bulunduklarını ifade etmektedir.

et-Tûsî'nin bu söylediği de her ne kadar içinde Ashabu'l-İcma'ya karşı aşırı bir hüsnü zannı barındırsa da önceki söylemin tutarsızlığını bir nebze olsun gidermektedir.

⁵⁶⁵ A.g.e., I, s. 12(Mukaddemetu's-Salise).

⁵⁶⁶ es-Subhanî, a.g.e., s. 180.

⁵⁶⁷ es-Subhanî, a.g.e., s. 181.

⁵⁶⁸ el-Ğurayfî, a.g.e., s. 38-41; et-Tûsî, Uddetu'l-Usul, s. 63.

Zira Ashabu'l-İcma'nın ta'na uğramış ravilerden yaptığı rivayetlerin bile mutlak bir şekilde kabul görmesi, esasında hadis rivayet ilmini gereksiz kılan bir söylemdir. Onların cerh edilmiş kimselerden yaptığı rivayetlerin makbul olduğunun söylenmesi aynı zamanda Ashabu'l-İcma'yı övmeyi hedeflerken aksine zan altında bırakmaktadır. Zira bir kimsenin mecruh kimselerden rivayetinin bulunması o kişinin de güvenilirliğini zedeleyen unsurlardan biri olarak kabul edilir.

Seyyid Damad, Şeyh Bahâî, Allâme el-Hillî, Hasan b. Davud, Şehidu'l-Evvel, Meclisî, Allâme, Bahru'l-Ulûm gibi bu durumu fark eden diğer bazı alimler de et-Tûsî gibi, Ashabu'l-İcma'nın ancak kendileri gibi sika kimselerden rivayette bulunduğunu savunma yoluna gitmişlerdir. Diğer bir deyişle Ashabu'l-İcma'nın kendilerinden rivayette bulunduğu kimseler, halleri bize meçhul olsa da, mutlak surette sika kimselerdir.⁵⁶⁹

Şunu da belirtmeliyiz ki, et-Tûsî'nin üç kişi hakkında 'tashihi ma yasihhu anhu' ifadesini nakletmesi, yukarıda da belirttiğimiz gibi, onun bu icmayı aynı zamanda savunduğu anlamına gelmemektedir. Zira et-Tûsî *Uddetu'l-Usul* adlı eserinde, haklarındaki 'tashihi ma yasihhu anhu' ifadesini naklettiği üç kişiden bir olan Abdullah b. Bekir'den bahsederken, onun Fathî olduğunu söylemiş, Ashabu'l-İcma'dan olduğunu vurgulamaksızın, diğer Fathıyye mezhebi mensupları gibi rivayetinin ancak iki şartla kabul edilebileceğini söyleyerek bu şartları sıralamıştır.⁵⁷⁰ Şiâ usul ilminin kurucusu olarak kabul edilen et-Tûsî'nin Ashabu'l-İcma konusundaki mutlak kabulü yansıtmayan bu tutumu, bu konudaki icmanın, muteahhirun alimleri tarafında mutlak kabulü gereken bir olgu haline getirildiği izlenimini uyandırmaktadır.

es-Subhanî Ashabu'l-İcma'yı kabul edip kitabında zikreden alimlerden diğer bazılarının da şunlar olduğunu zikreder. 8. yy alimlerinden Allâme el-Hillî kitabının (*Hulasatu'l-Akval*) birçok yerinde el-Keşşî'nin Ashabu'l-İcma ile ilgili naklettiklerine değinmektedir.⁵⁷¹ Gene 8. yy alimlerinden İbn Davud da *er-Ricâl*'inde, üç gruba ayrılan bu on sekiz kişi üzerinde icma edildiğini belirtmiştir.⁵⁷²

⁵⁶⁹ Seyyid Damad, *Revaşihu's-Semaviyye*, Raşihatü's-Sabia, 47; Şeyh Bahai, *Maşriku's-Şemseyn*, 270; Allâme el-Hillî, *Hulasatu'l-Akval*, 107; Seyyid Bahru'l-Ulum, *er-Rical*, IV, 68(Faidetu's-Salise).

⁵⁷⁰ et-Tûsî, *Uddetu'l-Usul*, s. 61.

⁵⁷¹ Allâme el-Hillî, *Hulasatu'l-Akval*, s. 13, 21, 34, 37,56, 88, 106, 109, 140, 177.

⁵⁷² İbn Dâvud el-Hillî, *er-Rical*, s. 92, 116, 131, 133, 384, 429.

es-Subhanî, bütün bu alimlerin bu icmayı kabul edip ona kitaplarında yer vermelerinin bu icmanın değerini arttırmadığını söyler. Çünkü hepsi bu konuda el-Keşşî'nin Ashabu'l-İcma'yla ilgili sözlerini dayanak göstermektedir. Dolayısıyla şayet el-Keşşî bu meseleye değinmemiş olsaydı böyle bir icmadan söz etmek de mümkün olmazdı.⁵⁷³

Şiâ'nın bu anlamdaki Ashabu'l-İcma algısı akla Ehl- Sünnet'in hadis naklindeki sahabe algısını getirmektedir. Hadis rivayetinde en azından zabt noktasında olsun sahabeyi eleştirmeyi reddeden Ehl-i sünnet alimleri de onlardan gelen her türlü haberi mutlak bir şekilde kabul yoluna gitmiştir. Sahabeye karşı ta'zimin ifadesi olarak ortaya çıkan bu kabul, sahabilerin de –beşer olma boyutuyla- hata yapma potansiyeline sahip olduklarını göz ardı eden bir anlayışı yansıtmaktadır. Oysaki tüm insanlar gibi sahabilerin de kavrayış, karakter, birikim, kültür gibi konularda farklılıklar göstermesi oldukça doğal bir durumdur. Ayrıca her bir sahabinin Hz. Peygamber'le sohbet süresi, bu zaman dilimi içerisindeki yaş aralığı da farklı olabilmektedir.⁵⁷⁴ İşte bu ve benzeri durumlar bütün sahabenin hadisi anlama ve nakletme süreçlerinde aynı kefeye konularak değerlendirilemeyeceğini gösterir.

Şiâ içinde, Ashabu'l-İcma yoluyla gelen hadislerin bu şekilde kayıtsız şartsız kabul edilmesine karşı çıkanlar da olmuştur. Bu duruma karşı çıkanlardan biri olan *Munteha'l-Makal* adlı ricâl kitabını da sahibi olan el-Hâirî (ö.h. 1216) Ashabu'l-İcma'yla ilgili zikretmiş olduğumuz rivayetlere yer verdikten sonra, böyle bir kabulün insafla bağdaşmayacağını, bu anlayışla sahih kabul edilmiş bir hadisin aslında hasen hadisten bile daha düşük seviyede olduğunu ifade etmektedir. Ona göre bir kimsenin sika oluşu onun vasıtasıyla gelen bütün hadislerin de mutlak sahih olduğu anlamına gelmez ve her ne kadar birkaç kişi hariç bütün alimler Ashabu'l-İcma vasıtasıyla gelen hadislerin sıhhati konusunda icma etmişse de, bu icma uyulması zorunlu olan bir icma değildir.⁵⁷⁵ Hatta ona göre böyle bir icmadan bile söz edilemez. Bu iddiayı şeyhlerine dayandırarak el-Keşşî ortaya atmıştır. Zira alimlerin üzerinde ittifak ettiği böylesine kusursuz bir ravi bulmak mümkün değildir. Nitekim sika olarak nitelenen birçok ravi de bir takım

⁵⁷³ es-Subhanî, *el-Kulliyat*, s. 175.

⁵⁷⁴ Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, s. 385.

⁵⁷⁵ el-Hâirî, *Munteha'l-Makal*, s. 57-58.

eleştirilene maruz kalmaktan kurtulamamıştır.⁵⁷⁶ Burada akla et-Tûsî'nin Ashabu'l-İcma'dan biri olarak kabul edilen Abdullah b. Bekir hakkında naklettikleri gelmektedir.

Ashabu'l-İcma'yla ilgili, Muhammed Ali el-Muallim'in *Usulu İlmi'r-Ricâl*'inde yer verdiği diğer bir görüşe daha değinmek istiyoruz. Bu görüşe göre de, on sekiz kişi hakkında ortaya çıkan bu icma, bu kimselerin ilmi ve fakihliği üzerinedir. Yoksa bu icmanın onlardan gelen rivayetlerle bir ilgisi yoktur.⁵⁷⁷

Ashabu'l-İcma konusuna ilk değinen el-Keşşî'den sonra bu konuya kitabında ilk yer veren et-Tûsî, el-Keşşî'den yaklaşık bir asır sonra yaşamıştır. Bu durum, sonraki alimler tarafından büyük önem atfedilen Ashabu'l-İcma konusunda bir takım soru işaretlerini de beraberinde getirmektedir. Öncelikle, müteahhirûn uleması tarafından bu kadar önemsenen ve bu alimlerin büyük çoğunluğu tarafından nakledilen bir icmanın en başından itibaren mütekaddimûn alimleri tarafından da aynı yoğunlukta nakledilmemiş olması meselesi karşımıza çıkmaktadır. Şayet böyle bir icma vuku bulduysa neden el-Keşşî'den başka onun çağdaşlarından hiç kimse bunu nakletmemiştir.

et-Tûsî'nin bu meseleyi ricâl ilmiyle alakalı olan iki kitabında (*er-Ricâl* ya da *el-Fihrist*) değil de başka bir yerde zikretmiş olması (*Uddetu'l-Usul*), yine Şiâ ricâl İlminin en önemli şahsiyetlerinden el-Berkî'nin *er-Ricâl*'i ve Necaşî'nin *el-Fihrist*'inde de bu konuya yer verilmemiş olması dikkat çeken diğer hususlardır. Daha sonraları Şiâ ricâl İlminin en önemli konularından biri olarak kabul edilen bir meselenin, en başından itibaren büyük bir çoğunluk tarafından nakledilmemiş olması ne ile izah edilebilir. Bu durum Ehl-i Sünnet'in Buharî ve Müslim'in Sahihleri üzerindeki icmasını akla getirmektedir.⁵⁷⁸ Yani Buharî ve Müslim'in Sahihleri için de Ashabu'l-İcma'da olduğu gibi müteahhirun alimlerinin mutlaklaştırdığı benzer bir kabulden söz edebiliriz.

⁵⁷⁶ el-Hairî, a.g.e., s. 51.

⁵⁷⁷ ed-Daveri, a.g.e., s. 104.

⁵⁷⁸ Kamil Çakın'ın *Buharî'nin Otoritesini Kazanma Süreci* isimli makalesinde detaylarıyla açıkladığı durumu özetleyecek olursak: Sonraları en sahih hadis kitabı olarak kabul edilip, Müslim'le birlikte üzerinde ittifak ettiği hadisler sahih hadis sıralamasının en tepesine yerleştirilen ve hatta bu konuda icma edildiği vurgulanan Buharî'nin Sahih'inin de ilk asırlardan itibaren aynı teveccühe mazhar olamadığı görülür. O şu an sahip olduğu itibarını kısmen kendisinden bir buçuk asır sonra yaşamış olan Hakim en-Nisaburi'nin (ö. h. 405) *Marifetu Usûl'l-Hadis* adlı eserinde onun ve Müslim'in ittifaken naklettikleri hadisleri sahih hadis sıralamasının en başına yerleştirmesiyle kazanmış, mutlak otoritesini ise İbn Salah'ın *Mukaddime*'sinde konuyu daha ayrıntılı bir şekilde ve özellikle de bu konuda bir icmanın varlığını

Şiâ sikalığının şartlarından birini İmamî olmak olarak belirlerken, Ashabu'l-İcma içinde imami olmayan kimselerin bulunması da onlar açısından bir başka çelişkili duruma işaret etmektedir. Nitekim on ikinci asır alimlerinden Şehidu's-Sani, Fathiyye'den olmasına rağmen Eban b. Osman'ın rivayetlerinin sahihliği konusunda icma bulunduğunu, ancak buradaki sahihliğin, sahih hadis tarifinin dışında kalan bir sahihlik olduğunu belirtmiştir.⁵⁷⁹ Sahih hadis tarifindeki imÂmilik şartından dolayı böyle bir açıklama yapma ihtiyacı duyduğu anlaşılan Şehidu's-Sani'nin bu ifadeleri de meseleyi vuzuha kavuşturmaktan ziyade yeni soru işaretlerini beraberinde getirmektedir.

Ayrıca el-Keşşî'nin naklettiği Ashabu'l-İcma ile et-Tûsî'nin kitabında yer verdiği Ahab arasında önemli farklılıklar bulunmaktadır. el-Keşşî Ashabu'l-İcma'nın zayıf kimselerden (yalancı, hadis uydurmakla maruf vb.) yaptığı rivayetlerin dahi kabul edileceğini söylerken et-Tûsî bunu daha makul-ama gene de aşırı bir hüsn-ü zannı içinde barındıran- bir çizgiye çekerek Ashabu'l-İcma'nın ancak sika kimselerden rivayette bulunduklarını belirtmektedir. Ayrıca el-Hairî gibi böyle bir icmanın kabul edilemeyeceğini düşünen alimler olduğu gibi bu icmanın yalnızca adı geçen on sekiz kişinin sikalığına delalet ettiğini savunan alimler de söz konusudur. Dolayısıyla bu şartlarda söz konusu ahabın bütün rivayetlerinin kayıtsız şartsız kabul edilmesine yönelik bir icmadan gerçekten söz edilip edilemeyeceği de tartışmaya açık bir durum gibi gözükmektedir.

e. Ahbârîyye'nin Sünneti Tek Dînî Kaynak Olarak Kabul Etmesi

Ahbârîyye, sünneti her konuda doğrudan başvurulacak tek kaynak olarak kabul etmiştir. Bu durum Ahbârîlerin Kur'anı saf dışı bıraktığı anlamına gelmemektedir. Ahbârîyye'ye göre imamların sünneti olmadan Kur'anı anlamak mümkün değildir. Dolayısıyla re'yle Kur'an'dan hüküm çıkarılmasını caiz görmezler.⁵⁸⁰

Şiâ'da bu fikrin izlerine daha öncesinde de bazı ilk dönem eserlerinin satır aralarında rastlamak mümkünse de, Ahbârîyye'de bu fikir el-Estrabâdî ile birlikte ortaya çıkmış ve kısa zamanda Ahbârîyye'nin temel tezlerinden biri haline gelmiştir. İlk dönemde bu fikrin izlerine rastladığımız eserlerden biri es-Sadûk'un *Maâni'u'l-*

vurgulayarak nakletmesinden sonra elde edebilmiştir. (Kamil Çakın, "Buharî'nin Otoritesini Kazanma Süreci", İslâmî Araştırmalar, c.10, s. 2, s. 107.)

⁵⁷⁹ es-Subhanî, a.g.e., s. 174.

⁵⁸⁰ el-Gurayfî, a.g.e., s. 9.

Ahbâr'ıdır. O bu kitabında Allah'ın, Kitabını te'vil için her asırda sâdık ve mâsum birisini görevlendirmesi gerektiğini ifade eder. Dolayısıyla ona göre, Kur'an'ın nâsih-mensûhunu, hâs ve âmmını ve ayetlerde Allah'ın kastettiği gerçek manayı anlayabilmemiz için, bu konularda Hz. Peygamberin görevlerini icra edecek bir kimsenin bulunması mecburidir.⁵⁸¹

İlk dönemde es-Sadûk'ta rastladığımız bu anlayış, her ne kadar el-Estrabâdî ile birlikte Ahbârîyye'de hâkim olan anlayış ile paralellik arz ediyorsa da, bu iki anlayışın farklı olduğu yönler de mevcuttur. Ahbârîyye içinde daha sonra bir yumuşama söz konusu olmuşsa da, özellikle el-Estrabâdî'nin sahip olduğu katı sünnet anlayışına nisbeten es-Sadûk bu konuda daha esnek bir tavır sergiler. Zira az önce yer vermiş olduğumuz ifadelerine rağmen es-Sadûk'un bizzat kendisinin birçok Kur'an ayetini tefsir ettiği görülür.⁵⁸²

Sünnetin başvurulacak tek kaynak olduğu görüşünü Ahbârîyye'ye kazandıran ve bu görüşün, yakînîlikten sonra Ahbârîyye'nin ikinci temel görüşü olmasını sağlayan el-Estrabâdî, bunu sağlayabilmek için sistemli bir çaba yürütmüştür. Öncelikle akla savaş açan el-Estrabâdî sonrasında icmâ anlayışını zayıflatmaya çalışmıştır. Nihâî aşamada tesis etmeye çalıştığı anlayış, Kur'an'ın merciîyyetinin ancak sünnetle mümkün olabileceği anlayışıdır. Sünnet olmadan Kur'anı anlamak mümkün değildir.⁵⁸³

el-Estrabâdî bu anlayışın doğruluğunu isbât için bir takım deliller sunar:

1. Dînî konularda Ehl-i Beyt'in sözlerinden başkasıyla amel edilebileceğine dair kesin bir delil yoktur. Bununla birlikte Ehl-i Beyt'in sözlerine tabi olma hususunda ise hiçbir şüphe yoktur.⁵⁸⁴

2. Kur'anı açıklamada, imamların sözleri dışında başvurulacak her şey ihtilaflı fetvaların ortaya çıkmasına, dolayısıyla Allah'a yalan isnadına sebep olur. el-Estrabâdî'ye göre peygamberler gönderilip, kitaplar indirilmesinin sebebi, ihtilafları ortadan kaldırmaktır. İmamların görevi de Hz. Peygamber'den sonra bu görevi yerine

⁵⁸¹ Şeyh es-Sadûk, **Maâni'l-Ahbâr**, Muessesetu'n-Neşri'l-İslamî, Kum, 1403, s. 95-103; Ayrıca İmamiyye'deki Lütuf Nazariyesi hakkında ayrıntılı bilgi için bkz.: Bozan, **İmamiyye Şia'sının İmamet Tasavvuru**, s. 40-45.

⁵⁸² Hubbullah, **a.g.e.**, s. 302.

⁵⁸³ el-Estrabâdî, **Fevaidul-Medeniyye.**, s. 17, 47, 129-135, 172-175.

⁵⁸⁴ **A.g.e.**, s. 128.

getirmek olduğu için, onların sözlerinden başkasıyla Kur'an'ı açıklamak ihtilaflara sebebiyet verir.⁵⁸⁵

3. Eğer bilmiyorsanız ehl-i zikre sorun" (Nahl/43) ayeti, bilinmeyenler konusunda Ehl-i Beyt'e danışılması gerektiğinin delilidir.⁵⁸⁶

4. Estrabâdî'nin son delili Sakaleyn hadisidir. Bu hadis açık bir şekilde Kur'an'a ve Hz. Peygamberin Ehl-i Beyt'ine sıkı sıkıya sarılmayı gerektirir. Dolayısıyla Kur'an'a tek başına temessük yeterli değildir. Ancak tek başına Ehl-i Beyt'in sünnetine temessük etmek, hadisteki emre uymak için yeterlidir. Çünkü Ehl-i Beyt'in sünneti, hem Kur'an'ı hem de Ehl-i Beyt'in amelini kuşatır.⁵⁸⁷

el-Estrabâdî'nin bu delillendirmesinde açık bir tutarsızlık söz konusudur. O bir yandan sünnet dışındaki bütün kaynakların merciiyyetini inkâr ederken, diğeryandan bu görüşünü inkâr ettiğibu kaynaklara başvurmak suretiyle temellendirmeye çalışmaktadır. Onun bu konudaki delillerinden ikincisi akla, üçüncüsü Kur'an'a, dördüncüsü de yine tıpkı Kur'an gibi merciiyyetini doğrudan kabul etmediğibu Hz. Peygamber'in sünnetine dayanmaktadır. el-Estrabâdî'nin bu konudaki çıkmazını fark eden el-Meclisî, bu anlayışı biraz yumuşatma ihtiyacı hissetmiş ve aklın hücciyetini kısmen de olsa kabul etmiştir. Ona göre akıl, bizi imamlara ve onların sünnetinin hücciyetine ulaştırana kadar, hüccet olarak kabul edilebilir.⁵⁸⁸ Muasır bir âlim olan Abdullah Cevâdi, el-Estrabâdî'nin Sakaleyn hadisi konusundaki iddialarını kabul etmez. Ona göre Kur'an ve İtre birlikteliğini, Kur'an ile Ehl-i Beyt'ten gelen zannî rivayetlerin birlikteliğışeklinde algılamak yanlıştır.⁵⁸⁹

Huseyn b. Şihabuddin el-Kerakî (ö.h.1076), el-Estrabâdî'nin sadece Ehl-i Beyt'ten gelen rivayetleri esas alan anlayışını devam ettirmiştir. Ona göre Kur'an'ın muhatapları imamlardır, dolayısıyla onların sünneti olmaksızın Kur'an'a müracaat mümkün değildir. el-Kerakî el-Estrabâdî'den farklı olarak bu anlayışı ağırlıklı olarak, bu konudaki rivayetlere dayandırmıştır. Ehl-i Beyt'ten gelen rivayetler olmaksızın, Kur'an'a doğrudan rücuun doğru olmadığı görüşünü desteklemek için on dokuz

⁵⁸⁵ A.g.e., s. 128-129.

⁵⁸⁶ A.g.e., s. 129.

⁵⁸⁷ A.g.e., s. 128.

⁵⁸⁸ el-Meclisî, *Bihâru'l-Envâr*, c. 2, 314.

⁵⁸⁹ Hubbullah, a.g.e., s. 310.

rivayete yer verir.⁵⁹⁰ el-Kerakî, re'ye dayalı tefsir yapılamayacağı görüşünü çok daha fazla vurgulamak suretiyle, sünnet anlayışını sağlamlaştırmaya çalışmıştır.⁵⁹¹

Ahbariyye ekolünün bir diğer önemli temsilcisi olan Feyzu'l-Kâşânî (ö.h. 1091), es-Sâfi adlı meşhur rivaî tefsirinin mukaddimelerinde önemli meselelere yer vermiştir. Birinci mukaddimede el-Kâşânî, Kur'an'ın zahirinin ve batının ancak bunların bilgisi kendilerine verilmiş olan imamlar tarafından bilinebileceğini ifade eder.⁵⁹² İkinci mukaddimede yine benzer şekilde imamların Kur'an'ın bütün bilgisine sahip olduklarını vurgular.⁵⁹³ Bunu İmam Bâkır'ın bir sözüyle de destekler: "Vâsilerden başka hiç kimse Kur'an'ın bütün bilgisine, zâhir ve batınına sahip olduğunu iddia edemez."⁵⁹⁴

Bununla birlikte el-Kâşânî Ahbârîyye'nin sünnet anlayışını yumuşatan adımlar da atmıştır. O, "rasihûne fi'l-ilm"⁵⁹⁵ ifadesinden kastın yalnızca imamlar olmadığını, başkalarının da kabiliyetleri nisbetinde bu ayetin kapsamına girebileceğini söyler. Bundan dolayı el-Kâşânî'nin re'y ile tefsiri kabul ettiğini söyleyebiliriz. Ancak ona göre de öncelik yine sünnettedir. Tefsiri yapılacak Kur'an nassıyla ilgili bir sünnet bulunmadığı takdirde re'y ile tefsir söz konusu olabilir ona göre.⁵⁹⁶

el-Kâşânî altıncı mukaddimede Kur'an'ın tahrifi meselesine değinmiştir. Kur'an'da birtakım değişiklikler olduğuna dair ne kadar rivayet varsa bu mukaddimede bir araya getirmiştir.⁵⁹⁷ Ancak el-Kâşânî bu rivayetlere yer vermiş olsa da, Kur'an'da lafzî bir tahrif olduğu kanaatinde değildir. Ona göre mana itibariyle bir tahrif söz konusudur ki bu da yanlış tefsirden kaynaklanır.⁵⁹⁸

Bir başka Ahbârî alim Hurru'l-Âmilî (ö.h. 1104), Kur'an'a doğrudan müracaat edilmemesi gerektiği görüşünü, bu konuda delil olduğunu savunduğu birçok rivayetle desteklemeye çalışmıştır. Vesâilu's-Şiâ adlı eserinde, Kur'an'ın doğrudan hüccet

⁵⁹⁰ el-Kerakî, a.g.e., s. 155-162.

⁵⁹¹ A.g.e., s. 156-157.

⁵⁹² el-Kâşânî, es-Sâfi fi Tefsîri'l-Kur'an, thk. Huseyn el-A'lemî, c.1, Tahran, 1415 h., s. 15-18.

⁵⁹³ A.g.e., s. 19-23.

⁵⁹⁴ A.g.e., s. 20.

⁵⁹⁵ Âli İmran/3, 7. ayet.

⁵⁹⁶ Hubbullah, a.g.e., s. 315.

⁵⁹⁷ el-Kâşânî, es-Sâfi, c. 1, s. 40-55.

⁵⁹⁸ A.g.e., s. 51; Hubbullah, a.g.e., s. 306.

olamayacağına yönelik seksen iki, hadis-i nebînin doğrudan hüccet olamayacağına dair dört tane rivayeti delil olarak getirmiştir.⁵⁹⁹

el-Âmilî'nin değindiği çok önemli bir husus daha vardır. O, çoğu Kur'an nassının birbiriyle teâruz halinde olduğunu savunur. Ortaya attığı bu iddiayla el-Âmilî, Kur'an nasslarının birbirini tefsir ettiği şeklindeki kabulü geçersiz kılmaya çalışmıştır. Kur'an'a nisbetle sünnetin kendi içerisindeki teâruzu ise oldukça azdır ona göre.⁶⁰⁰ el-Âmilî ayrıca imâmeti de bu konuda delil olarak kullanmıştır. Buna göre Kur'an nassına doğrudan müracaat imkânımız olsaydı, imamdan istiğna caiz olurdu.⁶⁰¹

Muhaddis Bahrânî(ö.h.1186), Ahbârîyye'nin ifrata varan görüşlerinin yumuşatılmasında önemli rol oynamıştır. O Ahbârîler ile Usûlîler arasındaki farkı en aza indirmeye çalışmıştır. Bu anlamda Bahrânî iki ekol arasında, bazı Ahbârîlerin söylediği gibi onlarca fark olmadığını savunur. Aynı zamanda el-Estrabâdî'nin (Sahibu'l-Fevaidi'l-Medeniyye) Allâme el-Hillî'yi tenkitte çok ileri gittiğini ifade eder.⁶⁰²

Bahrânî, Kur'an'ın tahrifi iddiasının savunucularından biridir. *Dureru'n-Necefiyye* adlı eserinde Kur'an'ın tahrifi iddialarını yinelemiş ve bu konuda birçok delil sunmuştur. O Kur'an'da artma bakımından değil azalma bakımından bir tahrif olduğunu savunur. Ancak bu eksilmeye rağmen Kur'an'a müracaatın gerekli olduğunu ifade eder.⁶⁰³ Ona göre Kur'an'a müracaat konusunda Ahbârîyye'de üç farklı tutum mevcuttur:

1. el-Estrabâdî ve takipçilerinin tutumu. Bu kimseler, Kur'an'a doğrudan müracaatı tamamen reddeder. ” قل هو الله احد ” gibi, anlamı gayet açık ve net olan ayetlerde bile onlara göre durum budur.
2. Sünnete başvurmaksızın müteşâbih ayetlerin bile tefsirine izin veren tutum. Bahrânî'ye göre el-Kâşânî bu tutumun en önde gelen temsilcisidir.

⁵⁹⁹ A.g.e., s. 318.

⁶⁰⁰ Hurr el-Âmilî, *Fevaid et-Tûsîyye*, 192-193.

⁶⁰¹ A.g.e., s. 193.

⁶⁰² Bahrânî, *Hadâiku'n-Nâdirâ*, c.1, 167, 170.

⁶⁰³ Bahrânî, *Dureru'n-Necefiyye*, c.4, Muessesetu Tahkikat ve Neşr-i Maarif-i Ehli'l-Beyt, byy, bty, s. 66-70.

3. Sadece muhkem ayetlerin doğrudan tefsirine cevaz veren tutum. el-Âmilî bu tutumu benimseyenlerdendir.⁶⁰⁴

f. Yalnız Sünnete Müracaat Fikrine Usiliyye'nin Tepkisi

el-Estrabâdî ile başlayan Ahbârîyye'nin altın çağı bir buçuk asır devam etmiştir. Bu dönemde bazı istisnâî durumlar haricinde, Ahbârîyye'nin karşısında duran sistemli bir usûlî çabadan söz edilemez. Bu dönemde öne çıkan usûlîlerden biri Vahîd Behbehânî (ö.h. 1205/1206)'dir. O, Ahbârîyye'nin yalnızca sünneti esas alan anlayışını tam bir garâbet olarak niteler. Ona göre Kur'an'a doğrudan müracaat ve zahiriyle amel caizdir. Kur'anla doğrudan amel edilemeyeceğine yönelik rivayetleri de reddeder.⁶⁰⁵ İkinci olarak Behbehânî, Ahbârîyye'nin yalnız sünneti esas alan anlayışına, sünnetin zannîliği noktasından konuya yaklaşmak suretiyle eleştiriler yöneltir. Ona göre sudûru zanni olan rivayetlerin, suduru kat'î olan Kur'an naslarının üzerinde bir yere mevzilendirilmesi doğru değildir.⁶⁰⁶

Dönemin bir başka Usulî alimi olan Kâşifu'l-Gıta' (ö.h.1228), kendisine Kur'an ayetleri ve imamların sözleri ulaşan kimsenin, Kur'an ile amel etmesinin zaruri olduğunu savunur. Çünkü bu kaynaklar, onunla amel edilmesi gerektiğini açıkça ortaya koymaktadırlar.⁶⁰⁷ Kâşifu'l-Gıta' Kur'an'dan kırk üç ayeti bu konuda delil olarak getirmektedir.⁶⁰⁸ Aynı zamanda üç rivayeti de bu konuda delil olarak kullanır. Bunlardan biri Sakaleyn hadisidir.⁶⁰⁹

Kâşifu'l-Gıta'nın bu konuda kullandığı bir başka argüman, Ahbârîyye'nin sünnet anlayışının, Kur'an'ın mucizeliğine halel getirdiği şeklindedir. Buna göre, Kur'an'ın sünnet olmaksızın anlaşılamayacağını ileri sürmek, onun meydan okuyucu özelliğini yok saymak anlamına gelir. Çünkü manası anlaşılmayan bir kelamın, meydan okuyucu nitelikte olduğu iddia edilemez.⁶¹⁰

⁶⁰⁴ Bahranî, *Hadâiku'n-Nâdıra*, c.1, 27, 169.

⁶⁰⁵ Muhammed Bâkır b. Muhammed Vahîd Behbehânî, *Fevâidu'l-Hâiriyye*, Mecmau'l-Fikri'l-İslamî, Kum, 1415, s. 283-284.

⁶⁰⁶ A.g.e., 284-285.

⁶⁰⁷ Kâşifu'l-Gıta', *Keşfu'l-Gıta' an Mubhemâtî's-Şerîati'l-Garrâ*, c.1, 191.

⁶⁰⁸ Bu ayetlerden bazıları şunlardır: Şuara, 198; Nisa, 82; Zümer, 23; Cin, 1. Hubbullah, a.g.e., s. 347.

⁶⁰⁹ Hubbullah, a.g.e., s. 348.

⁶¹⁰ Kâşifu'l-Gıta', a.g.e., s. 191-192.

Bununla birlikte Kâşifu'l-Gıta' da Kur'an ayetlerinde bir derecelendirmeyi kabul eder. Ona göre bazı ayetleri herkes anlayabilirken bazılarını yalnızca âlimler anlayabilir. Huruf-u Mukattaa gibi bir kısmını ise imamlardan başkası anlayamaz.⁶¹¹

Muhammed Bâkır es-Sadr (ö.h.1400) da selefleri gibi Ahbârîlerin delillerini çürütmek için yoğun çaba sarf etmiştir. Bu meseleye Bâkır, Kur'an'ın muhkem ve müteşâbihleri üzerinden yaklaşmıştır. Ona göre muhkem ayetlere doğrudan müracaatta hiçbir sorun yoktur. Müteşâbih ayetlere de doğrudan rücû normal şartlarda engellenmemiştir. Yasaklanmış olan, müteşâbih ayetleri insanların kendi heva ve heveslerine göre yorumlamasıdır. Bu yüzden onlara muhkem ayetlerin ışığında yaklaşılmalıdır.⁶¹² İkinci olarak Bâkır, Ahbârîyye'nin Kur'an'ın ancak sünnet vasıtasıyla anlaşılabilceğine delil olarak getirdiği rivayetleri sened bakımından inceler ve onları sorunlu bulur.⁶¹³

g. Değerlendirme

Şiâ'nın, onu diğer mezheplerden ayıran en belirgin özelliği olan imâmet anlayışının etkisi sadece itikadî alanla sınırlı kalmamıştır. Şiâ'nın müdahil olduğu hemen her alanda imâmet anlayışının izlerine rastlamak mümkündür. Şiâ'nın hadis anlayışında da, imâmet inancının oldukça belirleyici bir rol oynadığı açıktır.

Şiâ'nın hadis anlayışıyla Ehl-i Sünnet'inkini birbirinden ayıran en büyük fark kuşkusuz Şiâ'nın, imamlarından gelen rivayetleri de hadis kategorisinde değerlendirmesidir. *Vusûlu'l-Ahyâr*'ında el-Âmilî, bu ilmin asıl konusunun Hz. Peygamber'in ve onun takipçileri olan imamların sünneti olduğunu söyler. Bu sünnet de söz, fiil ve takrirlerden oluşur.⁶¹⁴ Şiâ'nın Ehl-i Sünnet'ten farklı olan bu hadis algısı, iki ekolün hadis bağlamındaki tarihi gelişimlerinde de önemli farklılıkları beraberinde getirmiştir. Ehl-i Sünnet'te Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte hadis arzı da tamamlanmış olduğu için, onun vefatından sonraki süreçte onun hadislerini hıfz, tedvin ve tasnif işlemlerine girişilmiş ve hicrî üçüncü asrın ortalarında bu faaliyetler büyük oranda tamamlanmıştır. Ancak Şiâ'da hadis arzı son imam Muhammed el-Mehdî ile

⁶¹¹ A.g.e., s. 26.

⁶¹² Muhammed Bâkır es-Sadr, *Mebâhisu'l-Usûl*, c.2, 215-216, 223-224.

⁶¹³ Hubbullah, a.g.e., s. 354-355.

⁶¹⁴ el-Celâfî, a.g.e., s. 43.

birlikte sona ermiş ve temel hadis eserleri son imamın vefat ettiği bu asırda, yani dördüncü asırda ancak telif edilebilmiştir.

Ehl-i Sünnet'e nisbetle hadis tedvin ve tasnifini daha geç tamamlamış olan Şiâ, kendi usul anlayışını tesis etme noktasında da Ehl-i Sünnet'i geriden takip etmiştir. Usûlî anlayışın ilk temsilcileri olarak kabul edilen el-Mufîd (ö.h.413), el-Murtazâ (ö.h.436) ve et-Tûsî'nin (ö.h.460) hicrî beşinci asır ulemasından olmaları bu durumun göstergesidir. Şunu da ilave etmekte fayda var ki, Şiâ'da dirayetu'l-hadis ilminin bütünlüklü olarak ele alınıp ortaya konulması onuncu asrı bulmuştur. Nitekim öncesinde de belirttiğimiz gibi, Şehîdu's-Sânî (ö.h.965) Şiâ'da dirayetu'l-hadis ilmini tesis eden kişi olarak kabul edilir.

Bu gecikmenin beraberinde getirdiği bir diğer husus da, Şiâ'nın usûlî meselelerde, gelişimini kendisinden önce tamamlamış olan Ehl-i Sünnet'ten etkilenmiş olduğu gerçeğidir. Nitekim Şiâ'nın kullandığı birçok fıkıh ve hadis usûlü teriminin Ehl-i Sünnet'inkilerle birebir örtüşmesi bunun göstergesidir. Dolayısıyla cerh sebeplerinde de iki ekol arasında büyük benzerliklerin bulunması doğal bir durumdur. Ehl-i Sünnet'teki bid'at olgusunun da, Şiâ'da iman ve adalet kavramlarının istimali bağlamında ortaya çıktığını görüyoruz. Şiâ bu kavramların kapsamını imâmî olmayı da kapsayacak şekilde genişletmiş, doğrudan ifade etmese de bu şekilde dolaylı olarak imâmî olmamayı cerh sebeplerinden biri olarak kabul etmiştir.

Ancak bu durum İmâmiyye'de en başından beri var olan bir durum değildir. Nitekim et-Tûsî, hangi mezhepten olursa olsun rivayetin kabulünde râvinin güvenilirliğini ön planda tutmuştur.⁶¹⁵ Yedinci asırda Allâme ile birlikte başlayan süreçte, mezhep unsurunun daha fazla ön plana çıkarıldığını görüyoruz. Bu süreçte ve hatta öncesinde râvinin şartları belirlenmiş ve az önce ifade ettiğimiz anlamıyla 'iman' da bu şartlar arasındaki yerini almıştır.⁶¹⁶ Aynı zamanda rivayetlerin dörtlü tasnifi de bu dönemde yapılmış ve muvassak haber, imami olmayan güvenilir râvilerin rivayetleri olarak tasnifteki yerini almıştır. İman şartını, imâmî olmak şeklinde açıklamak, sanıyoruz ki Şiâ'daki mezhep taassubunun en açık göstergelerinden birisidir.

⁶¹⁵ et-Tûsî, **Uddetu'l-Usûl**, s. 149-151.

⁶¹⁶ Muhakkık el-Hillî, **Maâricu'l-Usûl**, s. 214-217.

Üzerinde durulması gereken bir diğer husus, dörtlü tasnif sisteminin Ahbâriyyun ile Usûliyyun arasındaki en belirgin ayrışma noktalarından birisi olarak karşımıza çıkmasıdır. Ahbârîler bu tasnife hadis eserindeki birçok hadisin değerini düşürdüğü gerekçesiyle karşı çıkmışlardır. Her ne kadar, özellikle Allâme sonrası usûlî hareket 11. Asırda yükselişe geçen ahbârîlerce bu noktada şiddetle eleştirilmiş olsa da, biz Allâme sonrası usûlî hareketin büyük ölçüde ahbârî izler taşıdığı kanaatindeyiz. Nitekim usûlî ekol içerisindeki ahbâra önem veren anlayışın et-Tûsî ile birlikte hicri beşinci asırda başladığını, ancak bu anlayışın Allâme ile birlikte yedinci asırda usûlî düşünce içinde yerleşik hale geldiğini önceden de vurgulamıştık. Usûlîler her ne kadar, rivayetleri kabulde aşırıya giden Ahbârî anlayışı eleştirip, rivayetlerin kabulünde belirli şartlar getirmişlerse de, onların da tevsîkat-ı âmme tevsîkat-ı hassa adı altındaki birçok özel durum vasıtasıyla, kendi ilkelerini göz ardı etmek suretiyle, birçok rivayeti kabul yoluna gittikleri görülür. Ayrıntılı olarak değindiğimiz Ashâbu'l-İcmâ meselesi usûlîlerin de kabul ettiği bu tür tevsîkat örneklerinden birisidir.

Nitekim el-Gurayfî de, hadislerin bu dörtlü tasnifinin, kudemâ ve müteahhirunun haber-i vahid anlayışları arasında, çok da büyük bir ayrışmaya sebep olmadığını savunur. Zira, çoğunlukla belli karînelere göre hadisin sıhhati hakkında hüküm verilen mutekaddimûn döneminde de, hadis râvilerinin zayıflık veya güvenilirliğine bakılarak bir rivayetle amel edilip edilmeyeceğinin belirlenmesi bilinen ve uygulanan bir yöntemdir. Aynı şekilde müteahhirûn da, senedi zayıf da olsa, masumlardan birinden geldiğine dair sağlam karîneler bulunan rivayetleri kabul etmişlerdir. Müteahhirunun ekseriyetle Ashâbu'l-İcmâ'nın rivayetlerini kabul ediyor oluşu bu kabîldendir. Zira Ashâbu'l-İcmâ'dan gelen rivayetlerde, kendileriyle imamlar arasındaki vasıta râvilerin durumuna bakılmaz.⁶¹⁷

Sonuç olarak, kanaatimizce, usûlîlerin katkısıyla hadis anlayışında bazı değişiklikler olmuşsa da, Şiâ'nın hadis anlayışındaki hâkim ahbârî anlayış büyük oranda değişmeden kalmıştır. Bununla birlikte ilk dönemlerde, diğer mezheplere mensup ravilere karşı belirgin bir karşıt tutumdan bahsetmek söz konusu değilken, hadis usulünün sistemli bir şekilde ortaya konmasına paralel olarak, bu ravilere karşı olan olumsuz tutum oluşturulan kavramlar bağlamında açıkça ortaya konmuştur.

⁶¹⁷ el-Gurayfî, a.g.e., s. 19-23.

II. İmamiyye'nin Hadis Rivayetinde Sünnîliğe Genel Yaklaşımı

el-Kâfi'de yer alan şu rivayet, özellikle Ahbârîyye'ye göre Ehl-i Sünnet'ten içtinabı gerektirir:

“Ömer b. Hanzala'dan rivayetle: Ebû Abdillâh'a (Ca'fer es-Sâdık), aralarında borç ya da miras yüzünden anlaşmazlık çıkan ve bunun çözümü için yönetici ve kadılara müracaat eden iki adamın durumunu sordum. (Cevapla) dedi ki: Her kim hak veya batıl bir konunun çözümü için onlara başvurursa, tâğût'a başvurmuş olur.(...) Dedim ki: Sizden sikalarca rivayet edilen iki meşhur haberle karşılaşsak (ne yapalım)? Dedi ki: (Böyle bir durumda) bakılır, bu rivayetlerden hükmü Kur'an'a ve sünnete uygun olup Âmm'e'ye muhalefet eden hangisiyse o alınırken, Kur'an ve sünnete muhalefet edip Âmm'e'ye muvafık olan ise terk edilir. Dedim ki: Kurbanın olayım peki, iki fakîhin Kur'an ve sünnete uygunluğunu ortaya koydukları ancak biri Âmm'e'ye muvafık iken diğeri muhalif olan iki rivayet söz konusu olursa hangisi alınır? Dedi ki: Hakka uygun olan onlara muhalif olandır. Dedim ki: Eğer her iki haber de hem Âmm'e'ye hem de İmamiyye'ye muvafık ise (ne yapalım)? Dedi ki: O zaman da, hangisinin hükmü Âmm'e'nin hakim ve kadılarının hükmüne uygunluk bakımından daha meylli ise o terk edilip diğeri alınır.”⁶¹⁸

En meşhur Şii hadis kaynağı olan *el-Kâfi*'de yer alan bu rivayet görüldüğü üzere Şiâ'nın on iki imamından biri olan Ca'fer es-Sâdık'a dayandırılmaktadır. Rivayette Âmm'e'ye ve Âmm'e'den gelen rivayetlere karşı açık bir muhalefet söz konusudur. Eserin sahibi el-Kuleynî'nin hicrî 329'da vefat etmiş olduğu göz önüne alınarak, hadis ve ricâl alanındaki Sünnî karşıtlığının, Şiâ'nın ilk dönemlerine kadar dayandığı söylenebilir. Ancak rivayetteki bu açık muhalefetin, Sünnî kaynaklı rivayetlere ve Sünnî olan ravilere karşı açık ve sistemli bir duruşu da ilk dönemlerden itibaren beraberinde getirdiğini söylemek mümkün gözükmemektedir. İmamî kaynaklı olmayan rivayetlerin ve İmamî olmayan ravilerin durumu, ancak Allâme (ö.h. 726) sonrası dönemde sistemli bir şekilde ele alınıp ortaya konmuştur.

⁶¹⁸ Muhammed b. Yakub el-Kuleynî, *el-Kâfi*, Dâru'l-Kutubi'l-İslamiyye, Tahran, 1365, c. I, s. 69.

Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen bir diğer rivayet de şu şekildedir: “Hakkında bizden gelen herhangi bir hüküm bulunmayan bir olayla karşılaştığınızda, (diğer kaynaklardaki) Ali'den nakledilen rivayetlere bakınız ve onlarla amel ediniz.”⁶¹⁹ İlk rivayette geçen, “Hakka uygun olan onlara muhalif olandır” ifadesi genel bir ifadedir ve Şii kaynaklı olmayan her rivayeti kapsar niteliktedir. Yine Ca'fer es-Sâdık kaynaklı ikinci rivayette ise bazı durumlarda Şii kaynaklı olmayan rivayetlere başvurulabileceği ifade edilmektedir. Bu iki rivayet arasında açık bir tearuz söz konusu gibi gözükmemektedir.

İlk dönem âlimlerinden bazıları da İmâmî olmayanların rivayetleri konusuna değinmiştir. Bu noktada et-Tûsî, adaletin değil güvenilirlik vasfının önemine vurgu yapmaktadır. Yani ona göre bir kimsenin rivayeti İmâmî olmadığı için değil, râvi güvenilir olmadığı için reddedilir. Nitekim Hafs b. Gıyas ve Gıyas b. İbrahim'in rivayetlerinin İmâmîyye tarafından kabul edilmiş olması bunun kanıtıdır.⁶²⁰ Ancak gulatın rivayetlerinde durum farklıdır. et-Tûsî, rivayetin sıhhatini destekleyecek bir karîne bulunmadıkça onların rivayetlerinde tevakkuf edileceğini söyler.⁶²¹

Müteahhirûnun önde gelen alimlerinden Allâme'nin bu konudaki görüşü et-Tûsî'ninkinden farklılık arz eder. Allâme'nin haber-i vahidin kabulü konusundaki delili nebe' ayetidir.⁶²² “Ey iman edenler! Eğer bir fâsık size bir haber getirirse, onu araştırın. Yoksa caHillîkle bir kavme kötülük edersiniz de sonra yaptığınız şeye pişman olursunuz.”⁶²³ mealindeki bu ayeti Allâme'nin haber-i vahid noktasında esas dayanak olarak kabul etmesi, bu konuda Allâme'nin isnad merkezli bir anlayışı benimsediğinin de göstergesidir aynı zamanda. *Mebadiu'l-Vusul*'ünde el-Allâme ravinin şartlarını, bulûğ, akıl, İslam, adalet ve zabt olarak sayar.⁶²⁴ Buradaki adalet şartı, imami olmayı da içine aldığı için, el-Allâme ile birlikte mezhebi faktörün de daha fazla ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Allâme için İmami olmayan ravinin doğrudan zayıf ravi olduğu söylenebilir.

⁶¹⁹ et-Tûsî, *Uddetu'l-Usul*, c. 1, s. 61.

⁶²⁰ et-Tûsî, *Uddetu'l-Usûl*, s. 149-151.

⁶²¹ *A.g.e.*, s. 132-134.

⁶²² Allâme, *Mebadiu'l-Vusul*, thk. Abdu'l-Huseyn Muhammed Ali Bakkal, Dâru'l-Adva', Beyrut, 1406,, s. 206.

⁶²³ 49/el-Hucurât, 6.

⁶²⁴ Allâme, *a.g.e.*, s. 206.

Bahauddin Muhammed el-Âmilî kitabı *Meşriku's-Şemseyn*'de şöyle der:

“Önemli olan ravinin hadisi rivayet ederkenki durumudur, onu tahammülü sırasındaki durumu değil. Yani eğer bir ravi hadisi tahammülü sırasında çocuk, fâsık veya gayr-i imami olup, hadisi rivayet ettiği sırada ise gerekli rivayet şartlarını haiz bir konumdaysa onun rivayetleri kabul edilir. Şayet bir ravinin öncesinde gayr-i imamî veya fasık olduğu bilinip ne zaman tevbe edip avdet ettiği ve naklettiği hadisi/hadisleri bu tevbesi öncesinde mi yoksa sonrasında mı rivayet ettiği bilinmezse, naklinin tevbesinden sonra gerçekleştiği kesinlik kazanana kadar onun rivayetleri kabul edilmez.”⁶²⁵

el-Kâşânî (ö.h. 1091) iki rivayet arasında tercihte bulunulması gerektiğinde ravilerin durumuna bakılacağını söyler. Ona göre öncelik, ravileri güvenilir, yalancı olmayan, yalan ile itham edilmemiş olan rivayetlerindir. Aynı şekilde ravilerin itikadî durumları da önemlidir. Ravi imamlardan rivayette bulunmakla birlikte, inancında Şîî Mezhebine muhalif ise bakılır: Eğer onların rivayet ettiklerinin aksini destekleyen güvenilir rivayetler varsa, bu kimselerin rivayetleri reddedilir. Eğer onların rivayetlerini destekleyen güvenilir rivayetler söz konusuysa rivayetleri kabul edilir ve bu rivayetlerle amel gerekir. Onların rivayet ettiklerinin lehine ya da aleyhinde bir rivayet bulunmuyorsa, İmam Sâdık'tan nakledilen habere binaen, bu rivayet ile amel edilmelidir.⁶²⁶

el-Huseyn b. Abdussamed el-Âmilî (ö.h.984) Âmme'nin rivayetleriyle ilgili şöyle der: “Âmme'nin sahih hadislerle tahsis ettiği kitaplardaki ve bu kitaplar dışındaki rivayetlerinin hiçbirisi sahih değildir (Şia'nın sahih hadis sınıflandırması içerisinde yer almaz). Elde bir delil olmadan bunların tek tek yanlışlığına veya doğruluğuna hükmedilemez.”⁶²⁷ Mamekanî (ö.h. 1351), Ehl-i Sünnet'in hadislerini, İmamiyye kaynaklarında yer alanlar ve almayanlar olarak ikiye ayırdıktan sonra, İmamiyye kaynaklarında yer almayan rivayetlerin İmamiyye nazarında zayıf kısmına dahil olduğunu ifade eder.⁶²⁸

⁶²⁵ Muhammed Emin el-Estrabâdî, *el-Fevaidu'l-Medeniyye*, s. 147.

⁶²⁶ Feyzu'l-Kâşânî, *Usulu'l-Asile*, thk. Celaluddin el-Hueynî, 1390, s. 103.

⁶²⁷ el-Huseyn b. Abdussamed el-Âmilî, *Vusûlu'l-Ahyâr ila Usuli'l-Ahbar*, thk. Seyyid Abdullatif Kûhkemerî, Mecmau'z-Zehâiri'l-İslamiyye, Kum, 2000, s. 95.

⁶²⁸ el-Mamekanî, *Mikbasu'l-Hidaye*, c. 1, 168-169.

Vesâilu's-Şiâ''nın müellifi el-Hurr el-Âmilî'ye (ö.h. 1104) göre, ilk dönem âlimleri, Ca'fer es-Sâdık'tan nakledilen rivayette belirtilen minval üzere hareket etmişlerdir. Ancak Allâme ile birlikte bu düstur ihlal edilerek birçok konuda Ehl-i Sünnet'e muvafakat edilmiştir.⁶²⁹ el-Âmilî, bir rivayetin ravisinin, itikadi bakımından herhangi bir muhalefedinin bulunmamasını haberin sübut şartları arasında saymaktadır. Buna göre Âmme'den gelen rivayetlerde şöyle bir yol takip edilmektedir: Eğer âmmî bir ravi vasıtasıyla gelen rivayet, imamlardan birinden geliyorsa veya imamların mucizeleri, faziletleri gibi konularla alakalı ise bu raviler sika kabul edilerek rivayetleri alınır. Eğer rivayetler mezkûr konularla alakalı değilse, raviler zayıf olarak kabul edilir.⁶³⁰

el-Âmilî *el-Fevaidu't-Tûsîyye*'sinde birçok rivayeti ele alarak Şiî Mezhebine muhalif olup, Âmme'ye muvafık olmasından ötürü bu rivayetlerin zayıf olduğunu ifade eder. Ona göre bu rivayetler takıyyeye hamledilerek ona muarız olan rivayetler ile amel edilmelidir. Zira imamlar böyle yapılmasını emretmişlerdir.⁶³¹ el-Âmilî'nin kitabının çeşitli yerlerinde bu konuyu vurguladığı görülür.⁶³²

el-Hurr el-Âmilî bir başka eseri olan *el-Fevaidu't-Tûsîyye*'sinin birçok yerinde de bu konuya değinir. Bu yerlerden birinde şöyle demektedir:

Mütevâtir naslar, Âmme'den gelen tariklere muhalefet edilip, onlara muarız olanların tercih edilmesi gerektiği yönündedir. (...) (Şiâ'dan) muasır olan kimselerin Âmme'ye muvafık olan rivayetleri tercih etmesi mütevâtir naslara terstir. Bu tarz tutumlar batıldır. Reddedilmesi ya da takıyyeye hamledilmesi gerekir.⁶³³

el-Âmilî bir başka yerde tekrar, tearuz halindeki rivayetlerden Âmme'ye muhalif olanın tercih edileceğini söyledikten sonra, bu tercihin yapılabilmesi için Âmme mezhebinin incelenmesi gerektiğini söyler. Yani neyin onların mezhebine uygun olduğu tam olarak bilinmeden doğru bir tercih yapılamaz. Onların kitaplarından bir rivayet kabul edileceği zaman da söz konusu rivayetin, İmamiyye mezhebine muhalefet etmemesi gerekmektedir. el-Âmilî, bir konuyu etraflıca incelemek için onların

⁶²⁹ Hurr el-Âmilî, *Vesailu's-Şiâ'*, 30, 259.

⁶³⁰ A.g.e., s. 247.

⁶³¹ el-Âmilî, *el-Fevaidu't-Tûsîyye*, S. 47.

⁶³² A.g.e., s. 102, 218, 251.

⁶³³ el-Âmilî, a.g.e., 110.

kitaplarına bakıldığında, hüsnü zanla hareket edilmemesi gerektiğini ve bütün kitaplarına bakmaya da gerek olmadığını vurgular. Onların kitaplarına ancak (onlara) muhalefet etmek amacıyla bakılabilir, bu kitaplardan istifade söz konusu olamaz.⁶³⁴

el-Âmilî Ehl-i Sünnet'in hadis rivayetinden bahsettiği bir başka yerde Âmme'ye karşı farklı bir eleştirisini şöyle dile getirir: “Malumdur ki onların (Âmme'nin) hadisleri, hicretten yüzyıl sonrasına kadar yazılıp tevdi edilmemiştir. Hatta (Âmme'nin) bazı alimleri bunun hicri 2. asır veya daha sonrasında gerçekleştiğini söylemişlerdir.” Âmilî bu durumun Ehl-i Sünnet'in ilk dönemlerde, hadis rivayetinde İmamiyye'nin gösterdiği özeni göstermediğinin kanıtı olduğunu savunur. Yine ona göre Âmme'nin sahip olduğu hadisler, Şiâ'nın sahip olduğu hadislere nazaran, özellikle de şer'i hükümler noktasında oldukça azdır.⁶³⁵

İmamiyye'nin hadis rivayeti konusunda da el-Âmilî, İbn Şehrâşûb'dan yaptığı şu nakille duruma açıklık getirmeye çalışır:

“Büyük şeyh Muhammed b. Şehrâşûb Maâlimu'l-Ulema adlı eserinde el-Mufid'den nakletmiştir ki; İmamiyye Emiru'l-Mu'minin (a.s.) zamanından (son imam) Muhammed el-Hasanu'l-Askerî zamanına kadar 'el-Usûl' olarak adlandırılan dört yüz kitap telif etmiştir. (ricâl için kullanılan) 'lehu asl' tabirinin manası budur.”⁶³⁶

el-Âmilî dirayetu'l-hadis ilminin Ehl-i Sünnet ile olan bağlantısını ve dolayısıyla bu ilim hakkındaki olumsuz yargısını şu şekilde ifade etmektedir: “Şunda şüphe yoktur ki, Şehidu's-Sani'den önce alimlerimiz arasında dirayetu'l-hadis ilmi konusunda telifte bulunan kimse yoktur. (Dirayetu'l-hadis) ilmi, kendi hadislerine uygun olarak Âmme'nin ihdas ettiği ilimlerden biridir.”⁶³⁷

İmamiyye'nin Ehl-i Sünnet'in hadis rivayeti noktasında en fazla eleştiri yönelttikleri alanlardan birisi de Buharî ve Müslim'in Sahihleridir. Bu anlamda Sahihayn'ı eleştirmeye yönelik müstakil kitaplar bile telif edilmiştir.⁶³⁸ Zeynu'd-Din Ali

⁶³⁴ A.g.e., 148.

⁶³⁵ el-Âmilî, a.g.e., 143.

⁶³⁶ A.g.e., 146.

⁶³⁷ A.g.e., 152.

⁶³⁸ Örn.: Muhammed Sâdık en-Necmî, *Advâu ala's-Sahihayn*, Kum, 1419; el-Fethullah b. Muhammed Cevad el-İsbahanî, *Kavlu's-Sarah fi'l-Buharî ve Sahihihi'l-Câmî*.

b. Yûnus el-Âmilî Buharî ve Müslim’i eleştirirken gerekçesini şu şekilde açıklar: “Buharî ve Müslim, kendi şartlarına uyanlar da dahil, Ehl-i Beytin faziletleriyle ilgili bütün rivayetleri gizlemişlerdir.” Ona göre, Ehl-i Beyt hakkındaki son derece meşhur olan bu rivayetler, şayet bu iki imama ulaşmamış ise bu onların eksikliğini gösterir. Eğer kendilerine ulaştığı halde bu rivayetlere yer vermemişlerse, bu onların doğru yoldan ayrıldıklarının en büyük kanıtıdır.⁶³⁹

Son dönem Şîî müelliflerinden Ca’fer es-Subhanî’nin *Sahihayn* ve *Sünen-i Erbaa* konusunda eleştirdiği nokta farklılık arz etmektedir. es-Subhanî, muhaddislerin Buharî ve Müslim’in Cami’lerini Sahih olarak adlandırdıklarını ve bu kitapların içindeki bütün rivayetleri sahih olarak kabul ettiklerini söyledikten sonra bu durumun birtakım sorunları da beraberinde getirdiğini belirtir. Bütün rivayetlerin bu şekilde sahih kabul edilmesi, araştırmacıların bu rivayetleri incelemesinin önünde engel teşkil etmiş ve es-Subhanî’ye göre bu durum da Sahihayn içindeki, Kur’an, Sünnet ve akla aykırı olan rivayetlerin kabul edilmesini sonuç vermiştir. Aynı durum *Sünen-i Erbaa* için ise geçerli değildir.⁶⁴⁰

Son dönem Şîâ’nın önde gelen isimlerinden Seyyid Muhammed Rıza el-Huseyni el-Celalî, kudemanın fırkalar arası ortak olan ve bütün Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri hadisler ile istidlalde bir sakınca görmediklerini belirtir. Muhammed b. Ali b. İbrahim bu çeşit hadisleri *Gavâliyyu’l-Leâli* adlı esrinde bir araya getirmiştir. Ancak el-Celalî’nin ifadesiyle ‘cahil olan kimseler’ onun bu çabasını eleştirmiş ve onun bu kitabını muhaliflerin hadislerini rivayet etmek için yazdığını savunmuşlardır.⁶⁴¹

el-Celalî’ye göre Şîâ kaynaklarındaki hadislerin Âmme kaynaklarında da yer alması, İslam mezhepleri arasındaki bir ortak paydadır ve o bu iştiraki Allah’ın bir nimeti olarak tanımlar. Yine ona göre Şîî ulehasının Âmmî kaynaklı rivayetleri kullanmak için takip ettiği ilmi bir metod söz konusudur. Buna göre Şîâ’nın Âmme kaynaklı rivayetlerle istimali şu şekilde gerçekleşir:

⁶³⁹ Halid Zuveybî, *Nakdu’r-Rical*, s. 200-201.

⁶⁴⁰ Ca’fer es-Subhanî, *el-Hadisü’n-Nebevi beyne’r-Rivayeti ve’d-Dirayeti*, s. 70; Halid Zuveybî, *a.g.e.*, s. 201.

⁶⁴¹ el-Celali, *el-Menhecu’r-Ricaliyyu*, Merkezû’l-Ebhâs ve Dirâsatu’l-İslamiyye, Kum, 1422, s. 115-116.

1. Eğer hadisin âmmi olan ravisi sika ise, ilm-i ricâl kurallarına göre bu hadis alınır ve muvassak olarak adlandırılır.
2. Eğer âmmi kaynaklı olan rivayet on iki imam ile alakalı ise Şiâ onu kabul edip onunla amel etmiştir. Hafs b. Gıyas, Nûh b. Derrâc ve es-Sukûnî'nin kitaplarındaki rivayetler bu tarz rivayetlerdir.
3. Bir konu hakkında Şiâ'dan herhangi bir rivayet bulunmaması halinde, Hz. Ali'den gelen âmmi kaynaklı rivayetler kabul edilmiştir. Bu konuda dayanak Ca'fer es-Sâdık'tan gelen şu rivayettir: "Hakkında bizden gelen herhangi bir hüküm bulunmayan bir olayla karşılaştığınızda, (diğer kaynaklardaki) Ali'den nakledilen rivayetlere bakınız ve onlarla amel ediniz."⁶⁴²
4. Âmmî kaynaklı bir rivayet, şayet İmamiyye kaynaklarında nakledilen rivayetlerle uyuşuyorsa, mürsel de olsa, daha sağlam bir rivayet ona muaraza etmedikçe, onunla amel edilir.⁶⁴³

Âmme'ye ait rivayetlerin kullanılmasındaki Şiâ'nın yöntemini bu şekilde açıklayan el-Celâlî, bu şekilde, Âmme'ye ait rivayetlerin, dar bir bakış açısını yansıtan mezhebi bir taassubla reddedilmemiş olduğunu vurgular. Burada önemli olan kimin söylediğine değil, ne söylendiğine bakmaktır. Bu noktada "Hikmet mü'minin kayıp malıdır, her nerede bulursa onu alır" hadisinin esas alınması gerektiğini ifade eder.⁶⁴⁴ el-Celâlî burada her ne kadar Şiâ'nın Ehl-i Sünnet söylemini yumuşatma çabasıyla hareket ediyor olsa da, onun da Ehl-i Sünnet-i büyük ölçüde ötekileştiren bir söylem kullanmaktan kurtulamadığı açıktır.

el-Celâlî, Şiâ'nın Ehl-i Sünnet karşısındaki tutumunu bu şekilde açıkladıktan sonra bir başka yerde de Ehl-i Sünnet'in Şiâ'ya karşı olan tutumundan bahseder. "Muhaliplerden taassub sahibi bazı kimseler, ravisi Ehl-i Beyt taraftarı olduğu için

⁶⁴² et-Tûsî, **Uddetu'l-Usul**, c. 1, s. 61.

⁶⁴³ el-Celâlî, **a.g.e.**, s. 117.

⁶⁴⁴ el-Celâlî, **a.g.e.**, s. 117.

birçok sahih rivayeti reddetmiştir” diyerek bu konudaki tepkisini ortaya koyar.⁶⁴⁵ el-Celalî’nin bu tesbiti oldukça yerindedir. Mezhep taassubu yüzünden birçok ravinin haksız cerhlere uğramış olduğu bir gerçektir.⁶⁴⁶ Buradaki problem el-Celalî’nin bu durumu tek taraflı olarak ele alıyor oluşudur. Zira Şiâ’da da, bir ravinin rivayetini sırf Ehl-i Sünnet’ten olduğu için reddeden bir kesimin varlığı söz konusudur. Ayrıca el-Celalî’nin saydığı, Şiâ’nın Ehl-i Sünnet’ten hadis alma şekilleri de bu mezhebi taassubdan tam anlamıyla arınmış gibi gözükmemektedir. Zira el-Celalî’nin saydığı bu dört şekle göre, sika olan bir Âmmî ravinin rivayeti hiçbir şekilde sahih kabul edilmediği gibi, Âmmi kaynaklı rivayetler, İmamiyye kaynaklarıyla muvafık olduğu ölçüde muteber kabul edilmektedir.

Gene son dönem Şiâ ulemasından Seyyid el-Burucerdî’nin Âmme’den gelen rivayetlerle amel şekli de bu durumu destekler mahiyettedir. el-Burucerdî, yalnızca Âmme kaynaklarında yer alan müsned ya da mürsel rivayetler ile, Şiâ’nın hadis kaynaklarındaki bir şeye muhalefet etmedikçe amel ettiğini belirtmiştir.⁶⁴⁷

Şiâ’da, tearuz halindeki iki rivayeti cem etmenin mümkün olmadığı yerlerde, Âmme’ye muhalefet etmek bir tercih sebebi olarak karşımıza çıkar. el-Burucerdî bunun bir tercih sebebi olduğunu belirtenlerden biridir. Ancak o buradaki muhalefetin, Âmme’ye her alanda muhalefeti bir ilke olarak benimsemiş bir anlayışın ifadesi olmadığını savunur. O, bu bağlamdaki bir muvafakat-ı Âmme’nin takıyyeden kaynaklanmış olma ihtimalinden dolayı, Âmme’ye muvafık olan haberin zayıf olarak kabul edilmesi gerektiğini söyler. Yani tearuz halindeki iki rivayetten Âmme’ye muvafık olarak nakledilen rivayet, ravinin içinde bulunduğu şartlardan dolayı, Âmme’ye muvafık olarak rivayet edilmiş olabilir. Bu tür bir takıyye ihtimali, o rivayetin güvenilirliğine halel getirdiği için rivayet zayıf olarak kabul edilir.⁶⁴⁸ el-Celalî de, muhalefet-i Âmme’nin bir tercih sebebi olmasının, Âmme’ye karşı sürekli

⁶⁴⁵ el-Celali, a.g.e., s. 186.

⁶⁴⁶ Ayrıntılı bilgi için bkz.: Sabri Kızılkaya, **Cerh-Ta’dilde Mezhep Taassubu**, A.Ü.İ.F., 1998.

⁶⁴⁷ el-Celali, a.g.e., s. 118.

⁶⁴⁸ el-Burucerdî, **el-Bedru’z-Zâhir fi Salâti’l-Cum’ati ve’l-Musafir**(el-Burucerdî’nin ders notları derlemesi), der. Huseyn Ali el-Muntazırî, Kum, 1402, s. 32; **Takrîrâtü Selâse- el-Ğasbu ve’l-Vasiyyetu ve Miasu’l-Ezvac**-(ders notları)el-Vasiyye kısmı, der. Ali Penâh el-İştehardî, Kum, 1413, s. 82.

bir muhalefet olarak algılanmaması gerektiğini ısrarla vurgular. Burada amaç kesinlikle Sünniliği kötülemek değildir.⁶⁴⁹

el-Burucerdî ve el-Celalî'nin bu ifadeleri mezhepler arası bir yakınlaştırma çabası olarak ön plana çıkmaktadır. Bizim kanaatimiz Şiâ'nın geneli için durumun el-Burucerdî'nin burada ifade ettiği şekilde olmadığı yönündedir. Konunun başında verdiğimiz *el-Kâfi*'deki rivayet ve bu rivayet bağlamında el-Hurr el-Âmilî'nin yapmış olduğu yorum da bu kanaatimizi doğrular niteliktedir.

III. İmamiyye'ye Göre Sünnîlik Bir Cerh Sebebi midir?

Şiâ'da farklı mezhepten olan ravilere karşı yaklaşımın keyfiyeti, dörtlü tasnifin yapılmasıyla paralel bir şekilde belirginleşmeye başlamıştır. Bu tarih aynı zamanda, Şiâ hadis usulünün sistemli bir şekilde ortaya konulması yönünde adımların atılmaya başlandığı tarihtir. Nitekim Ahmed b. Tâvûs'un (ö.h. 673), ricâl ilmini rivayete bağlı olmaktan çıkarıp, ona nazari ilim vasfı kazandırmaya yönelik çabaları olan ilk âlim olduğu ifade edilmektedir.⁶⁵⁰ Şiâ'da dirayetu'l-hadis ilminin bütünlüklü olarak ele alınıp ortaya konulması önceden de ifade ettiğimiz gibi onuncu asrı bulmuştur. Şehîdu's-Sânî (ö.h.965) Şiâ'da dirayetu'l-hadis ilmini tesis eden kişi olarak kabul edilir.

Hadis usulünün sistemli bir şekilde ortaya konulmaya başlandığı 7. asır öncesinde de Şiâ'da, muhaliflerin hadislerine karşı benzer bir yaklaşım söz konusu olsa da, bu rivayetler karşısındaki tutumun nasıl olacağı konusu müstakil olarak ele alınıp, ortaya konulmamıştır. İlk dönem alimlerinden biri olarak bu konuya değinmiş olan et-Tûsî'nin, Ca'fer es-Sâdık'tan naklettiği rivayet bağlamında, Şiâ'da hakkında hüküm bulunmayan konularda, Ehl-i Sünnet'in kaynaklarına müracaat etmekte bir beis görmediği anlaşılmaktadır.⁶⁵¹

⁶⁴⁹ el-Celali, a.g.e., s. 121.

⁶⁵⁰ İbn Dâvud el-Hillî, *er-Ricâl*, s. 45

⁶⁵¹ "Hakkında bizden gelen herhangi bir hüküm bulunmayan bir olayla karşılaştığınızda, (diğer kaynaklardaki) Ali'den nakledilen rivayetlere bakınız ve onlarla amel ediniz." et-Tûsî, *Uddetu'l-Usul*, c.1, 370-381.

Usule yönelik çalışmaların hız kazandığı bu dönemde, hadis ricâli bağlamında işe, ravilik şartlarının belirlenmesiyle başladığı söylenebilir. Muhakkık el-Hillî(ö.h.676), *el-Maâricu'l-Usûl* adlı eserinde, İslam, adalet, akıl ve bulûğ şartlarının sağlandığı bir haberle amel edilebileceğini söyler.⁶⁵² Allâme bu şartları, bulûğ, akıl, İslam, adalet ve zabt olarak sayar.⁶⁵³ Şeyh Hasan ise bu şartlara iman şartını da eklemiştir.⁶⁵⁴

Şia'ya göre bir ravide aranan şartlar:

1. İslam: Ehl-i kible (Yahudi, Nasrani) olsa da olmasa da(Mücessime, Havaric, Gulat) kafir olan kimsenin haberi kabul edilemez. (Zımmi birinin vasiyet konusunda Müslüman bir kimse hakkındaki şahitliği hariç)⁶⁵⁵

2. Akl: Delinin haberi kabul edilmez.⁶⁵⁶

3. Bulûğ: Temyiz yaşına gelmemiş olan çocuğun haberi kabul edilmez. Temyiz yaşına gelip de balığ olmayan çocuğun haberi de gene meşhur olan kavle göre kabul edilmez.⁶⁵⁷

4. İman: İmandan kasıt ravinin Şiâ'nın İsnâaşeriyye kolundan olmasıdır.⁶⁵⁸ Bu şart, muhalif fırkalardan ve hatta Şiâ'nın İsnâaşeriyye dışındaki kollarından gelen haberlerin kabul edilmemesini gerektirir.⁶⁵⁹ Ancak Şiî alimleri arasında bu şartın kabul edilip edilmemesi noktasında ihtilaf söz konusu olmuştur.⁶⁶⁰ Zaten iman kavramının böyle net bir şekilde ortaya konulması 11. asrı bulmuştur. İmamî olmayan ravilerin durumunu en açık bir biçimde ortaya koyan alimlerin başında, önceden de belirttiğimiz gibi, iman ve adalet kavramlarına yaptığı vurguyla tanınan, el-Erdebîlî'nin(ö.h.993) talebelerinden Şeyh Hasan(ö.h.1011) gelir. Şeyh Hasan, Allâme'nin ortaya koymuş olduğu râvi şartlarından biri olan İslâm'ı, tek başına yeterli bulmamış, iman şartını da

⁶⁵² Muhakkık el-Hillî, *Maâricu'l-Usûl*, hzr. Muhammed Huseyn Radavî, Muessesetu Âli Beyt, Kum, 1403, s. 214-217.

⁶⁵³ Allâme, *Mebadiu'l-Vusul*, s. 206.

⁶⁵⁴ Şeyh Hasan, *el-Maâlim*, 200.

⁶⁵⁵ es-Subhanî, *Uşulu'l-Hadis ve Ahkamuhu*, Muessesetu'l-İmam Sâdık, Kum, 1419, s. 131-132;

⁶⁵⁶ *A.g.e.*, s. 132.

⁶⁵⁷ *A.g.e.*, s. 132

⁶⁵⁸ Şehidu's-Sani, *Şerhu'l-Bidaye fi İlmî'd-Diraye*, s. 70; Mikbasu'l-Hidaye, c. 2, s. 25; es-Subhanî, *Kulliyat*, s. 131; Halid Zuveybî, *Nakdu'r-Rical inde's-Şiâti'l-Ca'feriyye*, s. 261.

⁶⁵⁹ es-Subhanî, *a.g.e.*, s. 132.

⁶⁶⁰ Zuveybî, *a.g.e.*, s. 259.

buna eklemiştir.⁶⁶¹ İman şartına göre râvide olması gereken özelliklerden biri de onun İmâmî olmasıdır. Onun bu tutumu, İmâmî olmayan râvilerin rivayetlerini daha fazla zan altında bırakan bir anlayışın yerleşmesinde etkili olmuştur.

İlk dönem alimlerinden et-Tûsî'ye (ö.h. 460) baktığımızda durumun büyük farklılık arz ettiğini görürüz. Ona göre muhaliflerin rivayetleriyle, İsnâaşeriyye'nin imamlarından rivayette bulundukları zaman amel edilir. Yalnız ashabın rivayetinde bu rivayete muhalif bir şeyin bulunmaması ve hakkında olumsuz herhangi bir şeyin söylenmemiş olması gerekir. et-Tûsî İmam Ca'fer'den nakledilen: "Eğer hükmü hakkında bizden rivayet edilmiş herhangi bir şey bulunmayan bir hadiseyle karşılaşsan, Hz. Ali'den rivayet edilen (diğer rivayetleri) göz ardı etme." şeklindeki rivayetin de bu görüşünü desteklediğini savunmaktadır.⁶⁶²

et-Tûsî'nin bu yaklaşımı el-Muhakkık el-Hillî (ö.h. 676) tarafından eleştirilmiştir:

İman ravide bulunması gereken bir şart olmasına rağmen eş-Şeyh(et-Tûsî), yalanla itham edilmemesi halinde Fathi ya da benzeri ravilerin haberleriyle amel etmeye cevaz vermiştir. (...) Bu duruma delil olarak da eş-Şeyh Şiâ'nın, Abdullah b. Bekîr, Semâe, Ali b. Ebî Hamza, Osman b. İsa ile Benû Faddal ve Tâtârilere rivayetleriyle amel etmiş olmasını getirir. Bunun cevabı şudur: Ben şu ana kadar Şiâ'nın bu kimselerin rivayetleriyle amel ettiğine rastalamadım.⁶⁶³

Şiâ'nın diğer kollarından olan bir ravinin rivayetine gelince: Bu kimsenin haberine bakılır. Eğer sika kabul edilen çevrelerden onu destekleyici mahiyette bir haber varsa bu rivayete amel etmek gerekir. Eğer sika çevrelerden onun hilafına bir haber gelmişse bu rivayeti terk edip, sikanın haberiyle amel etmek gerekir. Gene aynı şekilde rivayetin hilafına bir haber ya da amel bulunmuyorsa diğer fırkadan olan ravinin haberiyle amel gerekir. Ancak itikadında hataya düşmüş olan bu ravi günahı kaçınma noktasında titiz, sözünde güvenilir olmalıdır.⁶⁶⁴

⁶⁶¹ Şeyh Hasan, el-Maâlim, 200.

⁶⁶² et-Tûsî, Uddetu'l-Usul, c.1, 370-381; es-Subhanî, a.g.e., s. 133.

⁶⁶³ el-Muhakkık el-Hillî, Maaricu'l-Usul, s. 149.

⁶⁶⁴ A.g.e., s. 133.

5. Adalet: Şehidu's-Sani, sahih haberin tarifinde, ravinin/ravilerin Âmmilîğinin ayrıca belirtilmesine gerek olmadığını söyler. Zira adalet terimi Âmmilîği de içermektedir ve mezhebi bozuk olan bir kimsenin adil olma imkânı yoktur.⁶⁶⁵ Şeyh Hasan'ın adalet terimini daha net bir şekilde ortaya koyan kişi olduğunu belirtmiştik. Ona göre adalet İslâm ve iman şartlarının râvide bir arada bulunmasıdır. Dolayısıyla kâfir olan ya da İmâmî olmayan bir kimse adil değildir. Adil olmayan kişinin getirdiği haberle amel edilemeyeceği de Kur'an'da açık bir şekilde belirtilmiştir.⁶⁶⁶

el-Gurayfî, bir ravinin sadece tevsik edilmesi yoluyla onun adaletinin de sabit olacağı noktasındaki tereddütlerini dile getirir. Buna göre en-Necaşî, et-Tûsî gibi ricâl alimleri, imami olmayan bazı ravileri tevsik etmişlerdir. Şiâ'ya göre bu tevsik, imami olmayan bu ravilerin adil oldukları anlamına gelmez. Ancak aynı tevsik imami raviler için söz konusu olduğunda bu onların aynı zamanda adalet sahibi de oldukları şeklinde anlaşılmaktadır.⁶⁶⁷ el-Gurayfî imami raviler için de, yalan söylemedikleri, hadislerinde sadık oldukları yönünde değerlendirmelerin gerekli olduğunu vurgular. Bu ravilerin cerh edilmemiş olması bu noktada delil olarak getirilebilirse de, el-Gurayfî'ye göre bu tek başına adaletin isbatı için yeterli değildir.⁶⁶⁸

Allâme'nin haber-i vahidin kabulü konusundaki delilinin nebe' ayeti olduğunu belirtmiştik: "Ey iman edenler! Eğer bir fâsik size bir haber getirirse, onu araştırın. Yoksa caHillikle bir kavme kötülük edersiniz de sonra yaptığınız şeye pişman olursunuz." (49/Hucurât, 6)⁶⁶⁹ mealindeki bu ayeti Allâme'nin haber-i vahid noktasında esas dayanak olarak kabul etmesi, bu konuda Allâme'nin isnad merkezli bir anlayışı benimsediğinin de göstergesidir aynı zamanda. *Mebadiu'l-Vusul*'ünde Allâme ravinin şartlarını, bulûğ, akıl, İslam, adalet ve zabt olarak sayar.⁶⁷⁰ Buradaki adalet şartı Şîî anlayışta imami olmayı da içine aldığı için, Allâme ile birlikte mezhebi faktörün de daha fazla ön plana çıktığını söylemek mümkündür. Dolayısıyla Allâme için İmâmî olmayan ravinin doğrudan zayıf ravi olduğu söylenebilir

⁶⁶⁵ Şehidu's-Sani, *Munteka'l-Cem'an*, c. 1, s. 5.

⁶⁶⁶ Şeyh Hasan, *el-Meâlim*, 200. Bahsi geçen ayet: 49/el-Hucurât, 6(Ey iman edenler! Eğer bir fasık size bir haber getirirse onun hemen araştırın. Bilmeden bir topluluğa bir kötülüğünüz de dokunur da sonradan bu yaptığınıza pişman olursunuz.)

⁶⁶⁷ el-Celâlî, *el-Menhecu'r-Ricaliyyu*, s. 75-76.

⁶⁶⁸ el-Gurayfî, a.g.e., s. 32.

⁶⁶⁹ Allâme, *Mebadiu'l-Vusul*, s. 206.

⁶⁷⁰ Allâme, a.g.e., s. 206.

Bu noktada rivayetlerin dörtlü tasnifinin Allâme ile birlikte yaygınlık kazandığı ve bu dörtlü tasnifteki muvassak teriminin, Allâme'nin imami olmayanların rivayetlerini kabul ettiğine delil olarak gösterilebileceği söylenebilir. Ancak onun muvassak haberi kabul ediyor oluşu, hadis rivayetinde güvenilir olan bütün diğer mezhep mensubu ravilerin hakkını teslim edip, bu kimselerin rivayetlerini mutlak manada kabul ettiği şeklinde anlaşılmamalıdır. Zira onun ve muvassak haberi kabul eden diğer alimlerin bu kabulünün sebebi, ashabın bu rivayeti kabul etmiş ve onunla amel etmiş olmasıdır. Yoksa bunun çoğunlukla, söz konusu rivayetin senedindeki imami olmayan ravinin güvenilirliğiyle bir alakası yoktur. Ashabın kabulünden ötürü ravinin o rivayeti kabul edilmiş olsa da, imami olmadığı için o ravi hala zayıf bir ravidir. Nitekim Allâme'nin, sika olduğunu belirtse de imami olmayan ravilere ricâl kitabının zayıf raviler bölümünde yer vermiş olması bunun göstergedir.⁶⁷¹ Hatta onun muvassak rivayetleri Ashab tarafından kabul edilip onunla amel edilmiş olmadıkça kabul etmediği söylenebilir.

Bu anlamda muvassak hadis bizce, rivayetinde güvenilir olup başka mezhebe mensup olan raviler için İmamiyye tarafından ortaya konulan hakkaniyetli bir tutumun ifadesi olmaktan çok, ilk dönemlerde İmamiyye tarafından genel kabule mazhar olmuş ve artık kaynaklardan çıkarılması mümkün olmayan rivayetlerin meşruiyetini sağlamak için oluşturulmuş bir geçiş formülüdür.

Allâme'nin (ö.h. 726) Âmmî ravilere karşı tutumu, muhaliflere karşı mevcut bulunan genel tutumundan farklılık arz etmez. *Muhtelifu's-Şiâ* adlı eserinde bir rivayet hakkında yaptığı şu değerlendirme de durumu açıkça ortaya koymaktadır: “Rivayetin senedi zayıftır. Çünkü (seneddeki ravilerden) Ammar Âmmî, İbn Faddal, Musaddık b. Sadaka ve Umar b. Said Fathî'dir. Dolayısıyla rivayetin hücciyet değeri ortadan kalkmıştır.”⁶⁷² Görüldüğü gibi rivayetin reddedilmesinin tek sebebi mezhebi farklılıktır.

Hulasatu'l-Akval'de sadece mezhebi farklılıktan kaynaklanan onlarca tad'ifata rastlamak mümkündür. İleriki kısımda bunlara ayrıntılı olarak yer verileceğinden burada birkaç tanesine yer vermekle iktifa ediyoruz.

⁶⁷¹ Bu konudaki örnekler 'cerh edilen Sünnî raviler bölümünde ayrıntılı olarak yer verilecektir.

⁶⁷² el-Hillî, *Muhtelifu's-Şiâ*, Muessesetu Tahkikat ve Neşr-i Maarif-i Ehl-i Beyt, c. 3, s. 553.

c. 3, s. 553; *el-Cerh ve't-Ta'dil inde's-Şiâti'l-İmamiyye*, s. 240.

1. Ahmed b. Abdillâh el-İsfahânî: *Hilyetu'l-Evliya*'nın sahibi Ebu Nuaym el-İsfahânî, İbn Şehraşub'un onu Âmmî olarak nitelemesinden dolayı *Hulasatu'l-Akval*'de mecruh/zayıf ravilerin yer aldığı ikinci kısma konulmuştur.⁶⁷³
2. Esram b. Hûşeb el-Becelî: Allâme tarafından "Âmmî, sika" olarak nitelenmesine rağmen, Âmmî olmasından ötürü bu ravi de ikinci kısma konulmuştur.⁶⁷⁴
3. Muhammed b. İshak: Allâme'nin "Sahibu's-Siyer" olarak tanıttığı İbn İshak da, Âmmî olması dışında bir sebep zikredilmeksizin zayıf raviler arasındaki yerini alıyor.⁶⁷⁵
4. Muhammed b. Cerir et-Taberî: "Sahibu't-Tarih" ve Âmmî olduğu belirtilen Taberî de zayıf raviler kısmındaki yerini alıyor.⁶⁷⁶

Seyyid Muhammed b. Ali el-Âmilî (ö.h.1009) muvassak haberi neredeyse tamamen red yoluna gitmiştir. Öyle ki Seyyid Burûcerdî, onun bu tutumunun benimsenmesi halinde elde hüccet olarak kabul edilebilecek haber-i vahidin kalmayacağını ifade etmiştir.⁶⁷⁷ el-Âmilî'nin birçok rivayeti râvisi İmâmî olmadığı için reddettiği görülür. Kitabı *Medârik*'de bu duruma örnek gösterilebilecek çok sayıda rivayet vardır.⁶⁷⁸

Sünnî ravilere karşı tutumunu ele alacağımız bir diğer isim son dönem Şîî müelliflerinden Ebu'l-Kâsım el-Hûî'dir (ö.h. 1413). O, farklı mezhepteki ravilerin rivayetlerinin, görüşleri küfre bile varsa, kabul edilebileceğini savunur. Bu anlamda ravinin şartları arasında yer alan adalet şartının, imami olmayı kapsamadığını belirtir ve ravinin farklı bir mezhebe bağlı oluşunu, o ravinin rivayetini kabulde önemsemez.⁶⁷⁹

Mu'cemu'r-Ricâl'inde İsmail es-Sukunî adlı ravi hakkında söyledikleri onun bu tutumunu açıkça ortaya koymaktadır. O İsmail es-Sukunî'nin tad'if edilmesine karşı

⁶⁷³ el-Hillî, *Hulasatu'l-Akval*, s. 205.

⁶⁷⁴ A.g.e., s. 207.

⁶⁷⁵ A.g.e., s. 250.

⁶⁷⁶ A.g.e., s. 254.

⁶⁷⁷ Burûcerdî, *Nihâyetu't-Takrîr*, II, 311.

⁶⁷⁸ *Medâriku'l-Ahkâm*'daki bu tür rivayetlerin listesi için bkz: Hubbullah, a.g.e., s. 209.

⁶⁷⁹ Sa'd b. Râşid eş-Şîfa, *el-Cerhu ve't-Ta'dil inde's-Şîâtî'l-İmamiyye*, Mektebetu'l-İmam el-Buhârî, Kahire, 2008, s. 242.

çıkar ve şu açıklamada bulunur: “Onun rivayeti, imami olmayanı adil kabul etmeyen görüşün aksine hüccettir. Buradaki tad’if onun rivayetteki bir kusuru yüzünden değil Âmmî olması yüzündendir.”⁶⁸⁰

Şu açıktır ki el-Hûî bir raviyi sadece farklı mezhepten/muhalif olması yüzünden cerh etmez. Eğer bir muhalifi cerh etmişse, bu çoğunlukla İmamiyye’nin ilk dönem alimlerinden kendisine ulaşan –mezhebî olmayan- bir cerh sebebiyledir. Böyle bir cerhi de el-Hûî ancak bu cerh kendisine sağlam bir tarikle ulaşmışsa kabul eder. Mezhebi bir zayıflık sebebi olarak görmeyen el-Hûî’nin bir rivayeti kabulde temel dayanağı ravinin güvenilirliğidir.⁶⁸¹

el-Hûî bir başka ravi Abbad b. Suheyb’in tercemesinde şöyle demektedir: “Abbad b. Suheyb’in güvenilirliğinde, en-Necaşi ve Ali b. İbrahim’in şهادetiyle, bir problem yoktur. Aynı şekilde Âmmî olması da bir sorun teşkil etmez.”⁶⁸² Gıyas b. Kelub’un tercemesinde onun bu konudaki tutumunu açıkça görmek mümkündür: “Şeyh et-Tûsî *Udde*’sinde Gıyas b. Kelub’un Âmmî olduğunu söylemektedir. Ancak Şiâ’nın başka bir rivayetle tearuz etmediği müddetçe bu ravinin rivayetleriyle amel ettiği görülür. Ayrıca itikad bakımından muhalif olan kimsenin haberiyle, o kimse güvenilir ve yalandan beri olduğu sürece amel edilebileceği görüşü genel kabule mazhar olmuştur. Gıyas b. Kelub’un da Âmmî olsa da güvenilirliğine hükmedilmiştir.”⁶⁸³

Görüldüğü gibi İmamiyye kaynaklarında Sünnî olmak ya da diğer ifadesiyle Âmmîyyu’l-mezheb olmak doğrudan bir cerh sebebi olarak sayılmamıştır. el-Kucûrî mezhebî bozukluktan kaynaklanan cerh sebeplerine yer verdiği bölümde, Şiâ’nın diğer mezheplerinden olmayı doğrudan bir cerh sebebi olarak ele alırken, bu bölümde Sünnî olmak ile ilgili bir başlığa yer vermemiştir. Ehl-i Sünnet kaynaklarında Şiâ doğrudan bid’at mezhepleri arasında sayılırken, aynı duruma Şiâ kaynaklarında rastlanmamaktadır. Bizde oluşan kanaat bu durumun takıyyeden kaynaklanmış olabileceği yönündedir. Sünniliğin İmamiyye tarafından, doğrudan cerh sebepleri arasında sayılmasının, İmamiyye’yi Ehl-i Sünnet karşısında zor durumda bırakabileceğinden çekinilmiş olması kanaatimizce olası bir durumdur. İmamiyye her

⁶⁸⁰ el-Hûî, *Mu’cemu Rical’l-Hadis*, c. 4, s. 22.

⁶⁸¹ Sa’d b. Râşid eş-Şifa, *a.g.e.*, s. 242.

⁶⁸² el-Hûî, *a.g.e.*, c. 10, s. 233 (6146)

⁶⁸³ *A.g.e.*, c. 14, s. 254.

ne kadar Sünnîliğe doğrudan bir cerh sebebi olarak cerh sebepleri arasında yer vermiş olmasa da, ravilerin şartları arasında yer alan iman ve adalet şartları bağlamında, İmamiyye/İsnaaşeriyye dışındaki bir Şiâ fırkasına mensup olmak gibi Sünnîlik de, bir ravinin en temel zayıflık nedenleri arasında yerini almıştır.

IV. İmamiyye'nin Ricâl Kaynaklarındaki Sünnî Raviler

Bu bölümde Şiâ'nın temel ricâl kaynaklarındaki Âmmî olarak nitelenen ravilerin bir listesini sunuyoruz. Bu listenin, İmamiyye'nin Sünnîliğe bakışını doğrudan Sünnî ravilere karşı olan yaklaşımı üzerinden ele alabilmek için gerekli olduğunu düşünüyoruz. İncelememize dahil ettiğimiz bu ricâl kaynakları: el-Berkî'nin (ö.h. 274) *er-Ricâl*'i, el-Keşşî'nin (ö. h. 329) *er-Ricâl*'i, en-Necaşî'nin (ö.h. 450) *el-Fihrist*'i, et-Tûsî'nin (ö.h. 460) *el-Fihrist* ve *er-Ricâl*'i, İbnu'l-Ğadairî'nin (ö. 5.asır h.) *er-Ricâl*'i, İbn Dâvud el-Hillî'nin (ö.h. 707) *er-Ricâl*'i ve Allâme el-Hillî'nin (ö.h. 726) *Hulasatu'l-Akval*'idir.

A. Ricâlu'l-Berkî

1. Abdullah b. Suheyb el-Basrî. Âmmî olup Kûfelidir.⁶⁸⁴
2. Sâlim b. Ebî Ca'd el-Eşcâî. Âmmî, Kûfî.⁶⁸⁵
3. Kesîru'n-Nevâ. Kûfî, Âmmî.⁶⁸⁶
4. Zâfir b. Abdillâh el-İyâdî. Kûfî, Âmmî.⁶⁸⁷
5. Ebu Bekr b. İyâs. Kûfî, Âmmî.⁶⁸⁸
6. Mendel b. Ali el-Itrî. Âmmî, Arabî, Kûfî.⁶⁸⁹

⁶⁸⁴ el-Berkî, *er-Ricâl*, s. 24.

⁶⁸⁵ A.g.e., s. 33.

⁶⁸⁶ A.g.e., s. 42.

⁶⁸⁷ A.g.e., s. 42.

⁶⁸⁸ A.g.e., s. 43.

7. Mukâtil b. Suleyman ed-Devvâl. Bana Âmmî olmadan önce rivayette bulundu.⁶⁹⁰

B. Ricâlu'l-Keşî

el-Keşî Âmmî ravilerden bir paragraf içerisinde bahsetmektedir. Âmmî olanlarla birlikte Butrî olanlardan da bahsettiği paragraf şöyledir:

Muhammed b. İshak, Muhammed b. el-Mundekir, Amr b. Hâlid el-Vâsîfî, Abdulmlîk b. Curayc, el-Huseyn b. Ulvân ve el-Kelbî Âmmî ricâlindendir. Ancak bu kimselerde (Ehl-i Beyt/İmamiyye'ye karşı) şiddetli bir muhabbet ve meyil vardır. el-Kelbî'nin muhalif olmasa da halinin gizli olduğu söylenmiştir. Kays b. er-Rabî' Butrî olmakla birlikte onda da (aynı) muhabbet söz konusudur. (Bunlar dışında) Mus'ade b. Sadaka Butrî, Abbad b. Suhayb Âmmî, Sâbit Ebu'l-Mikdam Butrî, Kesiru'n-Neva Butrî, Amr b. Cumey'(Cemi') Butrî, Hafs b. Gıyâs Âmmî, Amr b. Kays el-Mâsir Butrî, Mukatil b. Suleyman el-Becelî (el-Belhî de denmiştir) Butrî, Ebu Nasr b. Yûsuf b. el-Hâris Butrî'dir.⁶⁹¹

C. Ricâlu'n-Necaşî

1. (34) İbrahim B. Reca' eş-Şeybanî. Ebû İshak. İbn Ebî Hurâse olarak maruftur. Hurâse annesidir. Âmmîdir. el-Huseyn b. Ali b. el-Huseyn ve Abdullah b. Muhammed b. Umer b. Ali'den rivayette bulunmuştur. Ca'fer b. Muhammed'den de rivayette bulunmuş olup, Ca'fer'den bir nüshası mevcuttur.⁶⁹²
2. (116) el-Huseyn b. Ulvân el-Kelbî. Kûfî, Âmmî. Kardeşi el-Hasan'ın künyesi Ebu Muhammed olup sikadır. Her ikisinin de Ebu Abdillâh'dan rivayeti vardır.

⁶⁸⁹ A.g.e., s. 46.

⁶⁹⁰ A.g.e., s. 46.

⁶⁹¹ el-Keşî, **Ricâlu'l-Keşî**, Muessesetu'n-Neşr fî Câmîati Meşhed, 1348 h., Meşhed, s. 390.

⁶⁹² Ahmed b. Ali en-Necaşî, **el-Fihrist**, Muessesetu'n-Neşri'l-İslamî, Kum, 1407 h., s. 23.

el-Hasan bizim nazarımızda daha evladır. el-Huseyn, el-A'meş ve Hişam b. Urve'den rivayette bulunmuştur. el-Huseyn'in rivayetleri farklılık gösteren bir kitabı vardır.⁶⁹³

3. (271) Esrem b. Hûşeb el-Becelî. Âmmî, sika. Ebu Abdillâh'dan, Muhammed b. Hâlid el-Berkî'nin naklettiği nüshayı rivayet etmiştir.⁶⁹⁴
4. (382) Hâtim b. İsmail el-Medenî. Abdiddâr b. Kusay oğullarının mevlasıdır. Ebu Abdillâh'dan (Ca'fer es-Sâdık) rivayeti vardır. Âmmîdir. el-Vâhidî onun 186 senesinde öldüğünü söylemiştir.⁶⁹⁵
5. (386) Harb b. el-Hasan et-Tahhan. Kûfî, karîbu'l-emr fi'l-hadis. Rivayetleri Âmmî kaynaklı olan bir kitabı vardır.⁶⁹⁶
6. (547) ed-Dahhak b. Muhammed b. Şeybân Ebu Âsım en-Nebîl eş-Şeybânî el-Basrî. Âmmî. İmam Ca'fer'den Hârun b. Muslim'in naklettiği bir kitabı rivayet etmiştir.⁶⁹⁷
7. (550) Talha b. Zeyd Ebu'l-Hazrec en-Nehdî eş-Şâmî. el-Hazerî de denir. Âmmîdir. İmam Ca'fer'den rivayette bulunmuştur. Bir cemaat tarafından farklı şekillerde rivayet edilmiş olan bir kitabı vardır.⁶⁹⁸
8. (651) Abdu'l-Vâhid b. Umeyr b. Muhammed b. Ebî Hâşim el-Mukriî. İbn Mucahid'in oğlu olup Âmmîdir. Emiru'l-Mu'minîn'in kıraati hakkında bir kitabı vardır. Künyesi Ebâ Tâhir'dir.⁶⁹⁹
9. (847) el-Fudayl b. İyâd. Basrî, sika, Âmmî. Ebu Abdillâh'dan bir nüsha rivayet etmiştir.⁷⁰⁰

⁶⁹³ A.g.e., s. 52.

⁶⁹⁴ A.g.e., s. 107.

⁶⁹⁵ A.g.e., s. 147.

⁶⁹⁶ A.g.e., s. 148.

⁶⁹⁷ A.g.e., s. 205.

⁶⁹⁸ A.g.e., s. 206.

⁶⁹⁹ A.g.e., s. 247.

10. (879) Muhammed b. Cerîr Ebu Ca'fer et-Tâberî. Âmmî. el-Harkûsiyye'nin(?) reddi üzerine bir kitabı vardır. Gadir günü rivayetlerinin tariklerini zikretmiştir.⁷⁰¹
11. (944) Muhammed b. Mes'ûd b. Muhammed b. İyâs es-Sulemî es-Semerkindî. Ebu'n-Nadr. el-İyâşî olarak marufur. Sika ve sadûk olup İmamiyye'nin değerli alimlerinden biridir. Zayıflardan çokça rivayeti vardır. Ömrünün daha önceki kısmında Âmmiyyu'l-mezheb idi. (Dolayısıyla) Âmme'den çokça hadis aldı. Sonra gerçeği gördü ve (bize) avdet etti.⁷⁰²
12. (950) Muhammed b. Meymûn Ebu Nasr ez-Za'ferânî. Âmmîdir. Bunun dışında Ebu Abdillâh'dan (Ca'fer es-Sâdık) bir nüsha rivayet etmiştir.⁷⁰³
13. (1087) Mûsâ b. Umeyr el-Huzâlî. Âmmîdir. Ebu Abdillâh'dan ve (İmamiyye) ricâlinden rivayette bulunmuştur. Bir kitabı vardır.⁷⁰⁴
14. (1196) Yahya b. Said el-Kattan. Ebu Zekerîyya. Âmmî ve sikadir. Ebu Abdillâh'dan bir nüsha rivayet etmiştir.⁷⁰⁵

Ç. Ricâlu's-Şeyh Tûsî

1. el-Hasan b. Ammâr. Âmmî.⁷⁰⁶
2. el-Hasan b. Ammâre. Âmmî.⁷⁰⁷
3. Hafs b. Gıyâs. Âmmî.⁷⁰⁸

⁷⁰⁰ A.g.e., s. 310.

⁷⁰¹ A.g.e., s. 322.

⁷⁰² A.g.e., s. 350.

⁷⁰³ A.g.e., s. 355.

⁷⁰⁴ A.g.e., s. 409.

⁷⁰⁵ A.g.e., s. 443.

⁷⁰⁶ Şeyh et-Tûsî, *er-Ricâl*, s. 115.

⁷⁰⁷ A.g.e., s. 115.

⁷⁰⁸ A.g.e., s. 118.

4. Rabîa b. Ebî Abdîrrahman. el-Medenî el-fakîh. Âmmî.⁷⁰⁹
5. Abdullah b. Curayc. Âmmî.⁷¹⁰
6. Abbâd b. Suheyb. Basrî, Âmmî.⁷¹¹
7. Muhammed b. İshak. *es-Siyer*'in sahibidir. Âmmî.⁷¹²
8. Mus'ade b. Sadaka. Âmmî.⁷¹³
9. Hammad b. Yezid. Âmmî.⁷¹⁴
10. Ahmed b. Harb ez-Zâhid. Âmmî.⁷¹⁵
11. Abdulaziz b. Ebî Seleme. Âmme (Sünnîler) nezdinde sikadır.⁷¹⁶
12. Abdusselam b. Sâlih. Âmmî.⁷¹⁷
13. Yahya b. Yahya. Âmmî.⁷¹⁸
14. Yesar b. Nasr. Âmmî.⁷¹⁹
15. Ebu Salt el-Hurasânî el-Heravî. Âmmî.⁷²⁰

E. Fihristu'ş-Şeyh Tûsî

1. (242) Hafs b. Gıyas el-Kadi, Âmmiyyu'l-mezheb. Güvenilir bir kitabı vardır ve ashabımızdan birçok kimse bu kitaptan haber vermektedir.⁷²¹

⁷⁰⁹ A.g.e., s. 121.

⁷¹⁰ A.g.e., s. 130.

⁷¹¹ A.g.e., s. 131.

⁷¹² A.g.e., s. 135.

⁷¹³ A.g.e., s. 137.

⁷¹⁴ A.g.e., s. 184.

⁷¹⁵ A.g.e., s. 377.

⁷¹⁶ A.g.e., s. 234.

⁷¹⁷ A.g.e., s. 380.

⁷¹⁸ A.g.e., s. 395.

⁷¹⁹ A.g.e., s. 389.(?)

⁷²⁰ A.g.e., s. 396.

2. (372) Talha b. Zeyd. Bir kitabı vardır ve Âmmiyyu'l-mezhebdir. Bununla birlikte kitabı güvenilirdir.⁷²²
3. (405) Ali b. Muhammed el-Medaini, Âmmiyyu'l-mezhebdir. Siyer konusunda birçok güzel kitabı vardır. Bunlardan biri Huseyn b. Ali'nin öldürülmesi diğeri de Emiru'l-Mu'minin'e (Hz. Ali) hıyanet ile ilgilidir.⁷²³
4. (449) Abdullah b. Muhammed b. Ebi'd-Dunya, Âmmiyyu'l-mezhebdir. Huseyn ve Emiru'l-Mu'minin'in ve başka birtakım kimselerin öldürülmesiyle ilgili kitapları vardır.⁷²⁴
5. (540) Abbad b. Ya'kub er-Ravâceni, Âmmiyyu'l-mezhebdir. Sahabilerle ilgili ve mehdi hakkındaki rivayetlerden oluşan kitapları vardır.⁷²⁵
6. (654) Muhammed b. Cerîr et-Tâberî, Künyesi Ebâ Ca'fe'dir. et-Tarih'in müellifi olup Âmmiyyu'l-mezhebdir.⁷²⁶
7. (779) Vehb b. Vehb Ebu'l-Buhterî. Âmmiyyu'l-mezheb ve zayıftır. Bir kitabı vardır.⁷²⁷
8. (810) Ya'kub b. Şeybe. Âmmiyyu'l-mezhebdir. Hasan ve Huseyn'in faziletleriyle ilgili bir kitabı vardır.⁷²⁸

⁷²¹ Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. Şeyh Cevad el-Kayyumi, Matbaayi Setare, Kum, 1429, s. 112.

⁷²² *A.g.e.*, s. 149.

⁷²³ *A.g.e.*, s. 159.

⁷²⁴ *A.g.e.*, s. 170.

⁷²⁵ *A.g.e.*, s. 192.

⁷²⁶ *A.g.e.*, s. 229.

⁷²⁷ *A.g.e.*, s. 256.

⁷²⁸ *A.g.e.*, s. 265.

9. (900) Ebu'l-Hasan el-Medainî. Âmmiyyu'l-mezheb olup siyer konusunda birçok eseri vardır. Ayrıca Emiru'l-Mu'mininnin savaşlarıyla ilgili de bir kitabı bulunmaktadır.⁷²⁹

F. Ricâlu İbn Ğadairî

İbn Ğadairî'nin bu eserinde, Âmmî olduğu belirtilen sadece bir raviye rastlanmaktadır.

- Vehb b. Vehb b. Abdillâh: İbnu'l-Ğadairî bu ravinin kezzâb ve Âmmî olduğunu belirtir. Ca'fer b. Muhammed'den rivayette bulunmuş olan bu ravinin bu rivayetlerinin hiçbirinin güvenilir olmadığını ifade eder.⁷³⁰

G. Hulasatu'l-Akval

Bu kitabını Allâme iki kısma ayırmıştır. O birinci kısmı, rivayetiyle amel edilebilenlere, ikinci kısmı ise rivayetiyle amel edilemeyenlere ayırdığını belirtir: “Birinci kısım rivayetine itimad edilenler veya söylediği benim nazarımda tercih edilebilir olanlardan oluşurken, ikinci kısım, rivayetini terk ettiğim ya da hakkında tevakkuf ettiğim ravilerden oluşur.”⁷³¹ Bizim araştırmamız mecruh Sünnî ravileri bulmaya yönelik olduğu için, bu kısımda incelememizi, Allâme'nin *er-Ricâl*'inin ikinci kısmındaki Âmmî raviler ile sınırlı tutuyoruz.

1. İbrahim b. Reca' eş-Şeybani(Ebu İshak). İbnu Ebi Hurâse olarak meşhurdur. Âmmîdir ve rivayet ettiklerine güvenilmez.⁷³²
2. İsmail b. Ebi Ziyad es-Sukûnî eş-Şaîrî. Âmmî idi.⁷³³
3. İshak b. Bişr Ebu Huzeyfe el-Kâhuli el-Hurasânî. Âmme'den ve sikadır. Ebu Abdillâh'ın ashâbı arasında zikredilmiştir.⁷³⁴

⁷²⁹ A.g.e., s. 281.

⁷³⁰ İbnu'l-Ğadairî, *er-Rical*, thk. Muhammed Rıza el-Huseynî el-Celâlî, Dârul'l-Hadis, Kum, 1422 h., s. 100.

⁷³¹ Allâme, *Hulasatu'l-Akval*, s. 2.

⁷³² Allâme, *a.g.e.*, s. 198.

⁷³³ A.g.e., s. 199.

4. Ahmed b. Ubeydullah el-İsfahanî. el-Hafız Ebu Nuaym. Şeyh İbn Şehraşub onun Âmmî olduğunu söylemiştir.⁷³⁵
5. Efram b. Hûşeb el-Becelî. Âmmî, sika. Ebu Abdillâh'dan rivayette bulunmuştur.⁷³⁶
6. el-Hasan b. Ammâre. el-Bâkır'ın ashabından olup, Âmmîdir.⁷³⁷
7. el-Hasan b. Ulvân el-Kelbî. Kûfî, Âmmî.⁷³⁸
8. Hafs b. Gıyas el-Kâdî. Harun'un(Reşid?) kadısı idi. es-Sâdık'tan rivayette bulunmuştur. Âmmî olmakla birlikte kitabı güvenilirdir.⁷³⁹
9. Hammad b. Yezid. es-Sâdık'ın ashabından, Âmmîdir.⁷⁴⁰
10. Halid b. Tahman. Âmme'den idi.⁷⁴¹
11. Rabiâ er-Re'y. el-Bâkır'ın ashabından, Âmmî.⁷⁴²
12. Zufer. Sâdık'ın ashabından, Kûfî, Âmmî.⁷⁴³
13. Zâfer. Sâdık'ın ricâlinden, Âmmî.⁷⁴⁴

⁷³⁴ A.g.e., s. 201.

⁷³⁵ A.g.e., s. 205.

⁷³⁶ A.g.e., s. 207.

⁷³⁷ A.g.e., s. 212.

⁷³⁸ A.g.e., s. 216.

⁷³⁹ A.g.e., s. 218.

⁷⁴⁰ A.g.e., s. 219.

⁷⁴¹ A.g.e., s. 220.

⁷⁴² A.g.e., s. 222.

⁷⁴³ A.g.e., s. 224.

⁷⁴⁴ A.g.e., s. 224.

14. ed-Dahhak b. Muhammed b. Şeyban. Ebu Asım en-Nebil eş-Şeybani, Basri, Âmmî.⁷⁴⁵
15. Talha b. Zeyd Ebu'l-Hazrec en-Nehdi eş-Şamî. Ca'fer es-Sadık'tan rivayette bulunmuş olup Âmmîyyu'l-mezhebdir. Ancak et-Tûsî bir yerde onun Âmmî olduğunu söylerken başka bir yerde Butrî olduğunu ifade eder. Kitabı güvenilirirdir.⁷⁴⁶
16. Ali b. Muhammed el-Medayini. Âmmîyyu'l-mezheb.⁷⁴⁷
17. Abdullah b. Curayh. Bâkır'ın ashabından, Âmmî.⁷⁴⁸
18. Abdullah b. Muhammed b. Ebi'd-Dunya. Âmmîyyu'l-mezheb.⁷⁴⁹
19. Abdullah er-Rakî. Âmmî.⁷⁵⁰
20. Abdulmelik b. Curayc. Âmme ricâlinden.⁷⁵¹
21. Abbad b. Ya'kub er-Ravâceni. Âmmîyyu'l-mezheb.⁷⁵²
22. Abdulvahid b. Umer b. Muhammed. İbn Ebi Haşim. Künyesi Eba Tahir el-Makri'dir(?). Âmmîyyu'l-mezheb. Emiru'l-mu'mininin kıraatiyle ilgili bir kitabı vardır.⁷⁵³
23. Fudayl b. İyâd. Basrî, sika, Âmmî. Ebu Abdillâh'dan rivayette bulunmuştur.⁷⁵⁴

⁷⁴⁵ A.g.e., s. 231.

⁷⁴⁶ A.g.e., s. 231.

⁷⁴⁷ A.g.e., s. 233.

⁷⁴⁸ A.g.e., s. 236.

⁷⁴⁹ A.g.e., s. 237.

⁷⁵⁰ A.g.e., s. 237.

⁷⁵¹ A.g.e., s. 240.

⁷⁵² A.g.e., s. 243.

⁷⁵³ A.g.e., s. 244.

⁷⁵⁴ A.g.e., s. 246.

24. Kesiru'n-Neva. Şeyh et-Tûsî ve el-Keşşî onun Butrî olduğunu söylerken, el-Berkî onun Âmmî olduğunu söyler.⁷⁵⁵
25. Muhammed b. İshak el-Medenî. el-Bâkır'ın ashabından sır(?) sahibi bir kimse olup Âmmîdir.⁷⁵⁶
26. Muhammed b. Cerîr. et-Taberî. et-Tarih'in sahibi, Âmmîyyu'l-mezheb.⁷⁵⁷
27. Muhammed b. el-Munkedir. Âmme ricâlindendir.⁷⁵⁸
28. Muhammed b. İshak. Âmme ricâlindendir.⁷⁵⁹
29. Muhammed b. Meymûn Ebu Nasr ez-Za'ferânî. Âmmî olup Ebu Abdillâh'tan rivayette bulunmuştur.⁷⁶⁰
30. Muhammed b. Ahmed en-Netanzî(?). Âmmîyyu'l-mezheb.⁷⁶¹
31. Musa b. Umeyr. Âmmî olup Ebu Abdillâh'dan rivayette bulunmuştur.⁷⁶²
32. Mukâtil b. Suleyman. el-Bâkır'ın ashabındandır. et-Tûsî ve el-Keşşî onun Butrî olduğunu söylerken el-Berkî Âmmî olduğunu ifade eder.⁷⁶³
33. Musade b. Sadaka. et-Tûsî onun Âmmî olduğunu söylerken, el-Keşşî Butrî olduğunu ifade etmiştir.⁷⁶⁴
34. Mendel bin Ali el-Itrî el-Arabi. el-Berkî onun Âmmî olduğunu söyler.⁷⁶⁵

⁷⁵⁵ A.g.e., s. 249.

⁷⁵⁶ A.g.e., s. 250.

⁷⁵⁷ A.g.e., s. 254.

⁷⁵⁸ A.g.e., s. 254.

⁷⁵⁹ A.g.e., s. 254.

⁷⁶⁰ A.g.e., s. 255.

⁷⁶¹ A.g.e., s. 257.

⁷⁶² A.g.e., s. 258.

⁷⁶³ A.g.e., s. 260.

⁷⁶⁴ A.g.e., s. 260.

35. Vehb b. Vehb b. Abdillâh b. Zem'a b. el-Esved b. el-Muttalib b. Abdu'l-İzzî(?) Ebu'l-Buhterî. Ebu Abdillâh'dan rivayeti vardır, yalancıdır. Âmmî bir kadıdır. Ca'fer b. Muhammed'den rivayette bulunmuştur ancak bu rivayetlerin hiçbiri güvenilir değildir. Sa'd(?) Ebu Abdillâh'ın onun annesiyle evlendiğini söylemiştir.⁷⁶⁶

36. Yahya b. Said el-Kattan. Ebu Zekerîyya. Âmmî, sika.⁷⁶⁷

37. Ya'kub b. Şeybe. Âmmîyyu'l-mezheb.⁷⁶⁸

38. Ebu'l-Hasan el-Medayinî. Âmmîyyu'l-mezheb olup birçok eseri vardır.⁷⁶⁹

39. el-Kâdî Ebu'l-Muhammed b. Hallad el-Kerhî. Âmmî.⁷⁷⁰

Ğ. Ricâlu İbn Davud

1. İbrahim b. Reça eş-Şeybani: İbn Hurâse olarak maruf olup Âmmîdir.⁷⁷¹

2. Ahmed b. Hâris ez-Zâhid: Âmmî.⁷⁷²

3. Esrem b. Hûşeb el-Becelî: Âmmî, sika.⁷⁷³

4. Hâtem b. İsmail: Âmmî.⁷⁷⁴

5. Harb b. el-Hasan et-Tahhan: Kûfî, Karibu'l-emr, Âmmiyyu'r-rivaye.⁷⁷⁵

⁷⁶⁵ A.g.e., s. 260.

⁷⁶⁶ A.g.e., s. 262.

⁷⁶⁷ A.g.e., s. 265.

⁷⁶⁸ A.g.e., s. 266.

⁷⁶⁹ A.g.e., s. 267.

⁷⁷⁰ A.g.e., s. 269.

⁷⁷¹ İbn Dâvud, *er-Rical*, s. 415.

⁷⁷² A.g.e., s. 418.

⁷⁷³ A.g.e., s. 429.

⁷⁷⁴ A.g.e., s. 436.

⁷⁷⁵ A.g.e., s. 437.

6. el-Huseyn b. Ulvân el-Kelbî: Kûfî, Âmmî.⁷⁷⁶
7. Hafs b. Ğıyas: Kûfî. Harun Reşid zamanında Bağdad ve Kûfe’de kadılık yapmış olup Âmmîdir. Güvenilir bir kitabı olduğu belirtilmiştir.⁷⁷⁷
8. Hammad b. Yezid: Âmmî.⁷⁷⁸
9. Hâlid b. Tahman Ebu’l-Ala: Âmmî.⁷⁷⁹
10. Rabia b. Abdirrahman: Fakih olup Âmmîdir.⁷⁸⁰
11. Zufer b. el-Huzeyl: Kûfî, Âmmî.⁷⁸¹
12. Talha b. Zeyd Ebu’l-Hazrec: Âmmî ve Butrî olduğu nakledilmiştir.⁷⁸²
13. Abbas b. Curayc: Âmmî.⁷⁸³
14. Abbas b. Suheyb: Âmmî, Murciî.⁷⁸⁴
15. Abbas b. Ya’kub er-Ravacenî: Âmmiyyu’l-mezheb.⁷⁸⁵
16. Abdullah b. Ebi’d-Dunya: Âmmî.⁷⁸⁶
17. Abdullah el-Berkî: Âmmî.⁷⁸⁷
18. Abdusselam b. Salih el-Herevî: Âmmî.⁷⁸⁸
19. Abdulmelik b. Curayh: Âmmî.⁷⁸⁹
20. Abdulvahid b. Amr b. Muhammed: Âmmî.⁷⁹⁰

⁷⁷⁶ A.g.e., s. 445.

⁷⁷⁷ A.g.e., s. 448.

⁷⁷⁸ A.g.e., s. 449.

⁷⁷⁹ A.g.e., s. 451.

⁷⁸⁰ A.g.e., s. 453.

⁷⁸¹ A.g.e., s. 454.

⁷⁸² A.g.e., s. 463.

⁷⁸³ A.g.e., s. 465.

⁷⁸⁴ A.g.e., s. 465.

⁷⁸⁵ A.g.e., s. 465.

⁷⁸⁶ A.g.e., s. 465.

⁷⁸⁷ A.g.e., s. 467.

⁷⁸⁸ A.g.e., s. 474.

⁷⁸⁹ A.g.e., s. 475.

21. Ali b. Muhammed el-Medainî: Âmmîyyu'l-mezheb.⁷⁹¹
22. Amr b. Hâlid el-Vâsîfî: Âmmî ve Butrî olduğu nakledilmiştir.⁷⁹²
23. Kesir b. Karvend: Âmmî ve Butrî olduğu nakledilmiştir.⁷⁹³
24. el-Kelbî: Âmmî.⁷⁹⁴
25. Muhammed b. Ahmed: Âmmî.⁷⁹⁵
26. Muhammed b. İdris el-Hanzelî: Âmmiyyu'l-mezheb.⁷⁹⁶
27. Muhammed b. İshak el-Medenî: Âmmî.⁷⁹⁷
28. Muhammed b. İshak Hâsifu'n-Na'l: Âmmîdir. Ancak kendisinde İmamiyye'ye karşı bir meyil ve muhabbet olduğu nakledilmiştir.⁷⁹⁸
29. Muhammed b. Cerîr: Sahibu't-Tarih, Âmmî.⁷⁹⁹
30. Muhammed b. el-Munkedir: Âmmî.⁸⁰⁰
31. Muhammed b. Meymun Ebu Nasr: Âmmî.⁸⁰¹
32. Mus'ade b. Sadaka: Âmmî ve Butrî olduğu nakledilmiştir.⁸⁰²
33. Musa b. Umeyr el-Huzelî: Âmmî.⁸⁰³
34. Vehb b. Vehb b. Abdillâh: Zayıf, yalancı ve Âmmiyyu'l-mezheb olduğu nakledilmiştir.⁸⁰⁴

⁷⁹⁰ A.g.e., s. 476.

⁷⁹¹ A.g.e., s. 486.

⁷⁹² A.g.e., s. 488.

⁷⁹³ A.g.e., s. 491.

⁷⁹⁴ A.g.e., s. 496.

⁷⁹⁵ A.g.e., s. 498.

⁷⁹⁶ A.g.e., s. 498.

⁷⁹⁷ A.g.e., s. 499.

⁷⁹⁸ A.g.e., s. 499.

⁷⁹⁹ A.g.e., s. 501.

⁸⁰⁰ A.g.e., s. 511.

⁸⁰¹ A.g.e., s. 512.

⁸⁰² A.g.e., s. 515.

⁸⁰³ A.g.e., s. 522.

35. Yahya b. Said el-Kattan: Âmmî, sika.⁸⁰⁵

36. Yahya b. Yahya et-Temimî: Âmmî.⁸⁰⁶

37. Ya'kub b. Şeybe: Âmmî'ye mensup olduğu nakledilip, Hz. Ali'ye nisbet ettiği bir müsned telif ettiği belirtilmiştir.⁸⁰⁷

Sünnîlik ilk dönem ricâl eserlerinde Âmmî olarak ifadesini bulup, ötekileştirici bir tarzda ele alınsa da, sünnîliğin ilk dönemlerde bir cerh sebebi olarak ortaya konulduğu söylemek mümkün gözükmemektedir. İmamiyye üzerindeki Sünnî etkisinin arttığı⁸⁰⁸ Allâme el-Hillî sonrası dönemde ise, hadis usulünün de daha belirgin bir hal alması ve metin merkezli anlayıştan isnad/ravi merkezli bir anlayışa geçilmesiyle birlikte, Âmmî olmanın bir tad'if sebebi olduğu ricâl eserlerinde açık bir şekilde ortaya konmuştur. Allâme'nin *Hulasatu'l-Akval* ve İbn Dâvud'un *er-Ricâl*'inde karşılaştığımız manzara budur. Âmmî olduğu belirtilen raviler başka her hangi bir sebep zikretmeye gerek görülmeksizin zayıf raviler kısmına alınmıştır.

V. İmamiyye'nin Sünnîliğe Ehl-i Sünnet'in İmamiyye'ye Cerh-Ta'dil Açısından Yaklaşımlarının Mukayesesi

A. İmamiyye'nin Sünnîliğe Cerh-Ta'dil Açısından Yaklaşımı

İlk asır sonlarında yaşanan mezhebi farklılaşmaların temelinde, hilafet meselesi bağlamında, siyasi yönelimlerin büyük rol oynamış olduğu bir vakıadır. Mezheplerin sahip olduğu hilafet/imamet görüşlerinin, itikadi boyut kazandırılarak, mezhep mensuplarına sunulmuş olması, farklılıkların meşruiyet kazandırılarak derinleştirilmesine neden olmuştur. Ehl-i Sünnet için bu meşruluğun temeli hilafetin

⁸⁰⁴ A.g.e., s. 523.

⁸⁰⁵ A.g.e., s. 526.

⁸⁰⁶ A.g.e., s. 526.

⁸⁰⁷ A.g.e., s. 527.

⁸⁰⁸ et-Tusî zamanında başlayan usul ve diğer alanlardaki Sünnî etkisi, Allâme zamanına kadar artarak devam etmiştir. İmamiyyenin Hadis Usulü Anlayışı bölümünde konu daha ayrıntılı bir şekilde ele alınmıştır.

Kureyşiliği ve dört halifenin sıralamasının aynı zamanda onların fazilet sıralaması olduğu inancı üzerine bina edilmiştir. Şiâ'da imamet anlayışı, diğer mezheplere nazaran kendine çok daha merkezi bir konum edinmiş ve imamet anlayışının mezhep üzerindeki etkinliği çok daha fazla olmuştur. Başlı başına bir inanç esası olarak kabul edilmesinin yanı sıra İmamiyye mezhebinin ilişkili olduğu hemen her alanda o, bütün bu alanlara yön veren temel bir paradigma olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum kuşkusuz Şiâ'nın hadis anlayışı için de geçerlidir.

İmamiyye Şiâsı'nın hadis anlayışının Ehl-i Sünnet'in hadis anlayışından ayrıldığı en temel nokta şüphesiz İmamiyye'nin, on iki imamdan gelen rivayetleri de Hz. Peygamber'inkilerle birlikte hadis kategorisinde kabul etmesidir. Bu durum iki mezhebin rivayet malzemesinin kemiyet ve keyfiyet bakımından önemli ölçüde farklılık arz etmesine neden olmuştur.

Her ne kadar İmamiyye kendilerine ait ilk ricâl eserlerinin ilk asırdan itibaren telif edilmeye başladığını iddia etse de, eldeki veriler hadis ricâline yönelik ilk eserlerin hicri üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren verilmeye başladığını göstermektedir. Temel ricâl eserleri olarak kabul edilen ve üçüncü yüzyılın sonlarından itibaren iki yüzyıllık zaman dilimi içerisinde telif edilen bu eserlerin genel olarak bir amaca matuf olduklarını söylemek mümkündür. Bu amaç, ilk dönem Şiî müellifleri ya da Hz. Peygamber ve imamların ahabını, ekseriyetle haklarındaki cerh-ta'dil bilgilerine yer vermeksizin, rivayette bulunmuş olsun veya olmasın, tesbit edip bir araya getirmektir. Örneğin et-Tûsî'nin *er-Ricâl*'ine baktığımızda bu kitapta, Hz. Peygamber ve imamlardan rivayette bulunmuş olanlarla birlikte, Hz. Peygamber ve imamlar zamanında yaşamış olup onlardan rivayette bulunamayanlar ve hatta imamlardan sonra yaşamış olan hadis ravilerinin de yer aldığını görürüz. en-Necaşî (ö.h.450) ise *el-Fihrist*'inde Şiâ'da eser telif etmiş olan kimseleri bir araya getirmiştir. Bu kitabı yazma amacının, bu alanda hiç müelliflerinin bulunmadığını iddia eden muhaliflerine bir cevap vermek olduğunu, eserinin mukaddimesinde belirtmektedir.

Bu kitaplardan et-Tûsî'nin *er-Ricâl*'i oldukça kapsamlı bir kitaptır. Ancak bu kitabı cerh-ta'dil kitapları kategorisinde değerlendirmek mümkün gözükmemektedir. Zira kitabında Hz. Peygamber ve imamların ahabını bir araya getirmeyi amaçlayan et-Tûsî

kitabında yer verdiği altı bin kûsur ravinin çok azının sikaliğine, zayıflığına ya da mezhebine taalluk eden bir ibareye yer vermiştir. et-Tûsî kitabındaki:

- 171 ravinin sika
- 20 ravinin zayıf
- 12 ravinin Butrî
- 5 ravinin Zeydî
- 60 ravinin Vâkıfî
- 5 ravinin Hâricî
- 15 ravinin Âmmî
- 12 ravinin guluv ehli

olduğunu belirtmiştir. Bunlar toplamda 299 ravi yapmaktadır ki bu sayı kitaptaki toplam ravi sayısının çok cüz'î bir miktarını oluşturmaktadır. Diğer yandan kitapta Muaviye, Amr b. el-As gibi Şiâ için konumları oldukça olumsuz olan kimselerin de Hz. Peygamber'in ashabı arasında sayılıyor olması, kitabın cerh-ta'dil amaçlı bir eser olma gayesi taşımadığının göstergesidir kanaatimizce.

et-Tûsî, bir diğer ricâl eseri olan ve Şiâ'nın temel ricâl eserleri arasında kabul edilen *el-Fihrit*'inde, Şiâ'da eser telif eden kimseleri bir araya getirmiştir. Bu eserinde bir araya getirdiği kimseler hakkında verdiği bilgilere bakıldığında bu eserin de temel gayeleri arasında, ele aldığı kimselerin cerh-ta'dil açısından durumlarını ortaya koymak gibi bir gayenin bulunmadığını söylemek mümkündür. *el-Fihrist*'te yer verilen müelliflerin sayısı 910'dur. Eserde bunlardan:

- 86 tanesinin sika
- 14 tanesinin zayıf
- 4 tanesinin Zeydî (bunlardan 1 tanesi aynı zamanda sika olduğu belirtilen kimselerdendir.)
- 10 tanesinin Âmmî (bunlardan 1 tanesi aynı zamanda zayıf olduğu belirtilen kimselerdendir.)
- 5 tanesinin Fathî (bunlardan 3 tanesi aynı zamanda sika olduğu belirtilen kimselerdendir.)

- 7 tanesinin guluv ile itham edilmiş (bunlardan 1 tanesi aynı zamanda zayıf olduğu belirtilen kimselerdendir.)
- 6 tanesinin Vakıfı (bunlardan 1 tanesi aynı zamanda sika olduğu belirtilen kimselerdendir.)

olduğu belirtilmiştir.

en-Necaşî'nin (ö.h. 450) *el-Fihrist/er-Ricâl*'inin, daha çok ravinin cerh ta'dil bilgisine yer vermesi bakımından öncekilerden ayrıldığı görülür. Zira el-Fihrist'te yer verilen 1269 raviden 534'ünün sika, 59'unun zayıf, 13'ünün fasidu'l-mezheb/itikad/hadis/rivaye⁸⁰⁹, 9'unun guluv ehli⁸¹⁰, 2'sinin de kezzâb⁸¹¹ olduğu belirtilmiştir. Bu oldukça büyük bir orandır. Ancak bu eseri de tam anlamıyla bir cerh ta'dil kitabı olarak kabul etmek mümkün gözükmemektedir. Müellif her ne kadar ravilerden birçoğunun cerh ta'dil bilgilerine yer vermiş de olsa, kitabının mukaddimesinde bu eseri niçin telif ettiğini, önceden de belirttiğimiz gibi, şu şekilde açıklamaktadır: “Ben (bu kitabımı) muhalifimiz olan grupların, bizim bu alanda seleflerimiz ve eser veren müelliflerimiz olmadığı yönündeki iddialarını cevaplamak için yazdım. Böyle bir iddia ilimden nasibini almamış kimselerin ortaya atabileceği bir iddiadır.(...) İşte ben (bu kitapta) bu kimseleri (bu alandaki seleflerimiz ve müelliflerimizi) mümkün olduğunca toplamaya çalıştım. (Bu konudaki) kitapların çoğundan yoksun olduğum için hepsine ulaşamadım. (...) ve her ravi için tek bir tarikten nakilde bulundum(...)”⁸¹²

İlk dönem Şîî ricâl eserlerinden, ravileri cerh-ta'dil durumları bakımından ele almayı temel amaç olarak kabul eden tek eser İbnu'l-Ğadairî'nin (ö.h.5. asrın ilk yarısı) *er-Ricâl*'i gibi gözükmemektedir. Kitapta yer alan hemen her ravinin cerh-ta'diliyle ilgili bilgiye yer verildiği görülmektedir. Bugün elimizdeki nüshada 159 ravi hakkında bilgi yer almaktadır. Ancak kitabı tahkik eden Muhammed Rıza el-Huseynî el-Celalî bu kitaba bir takım eklemelerde bulunmuş ve ravi sayısını 214'de çıkarmıştır. el-Celalî bunu, en-Necaşî, Allâme el-Hillî ve İbn Davud'un, İbnu'l-Ğadairî'den yaptığı alıntılardan yola çıkarak yaptığını kitabın ek kısmının girişinde belirtmektedir. Bu üç

⁸⁰⁹ en-Necaşî, *er-Rical*, s. 67, 80, 122, 251, 266, 268, 332, 335, 337, 350, 368, 416, 461.

⁸¹⁰ *A.g.e.*, s. 77, 80, 97, 217, 226(2 tane ravi), 337, 350, 428.

⁸¹¹ *A.g.e.*, s. 226, 350.

⁸¹² en-Necaşî *a.g.e.*, s. 101 (253. Ravi); es-Subhanî, *a.g.e.*, 61.

müellifin İbnu'l-Ğadairî'den yaptığı bazı alıntıların İbnu'l-Ğadairî'nin kitabında yer almadığını fark ettiğini söyleyen el-Celalî, bu ravileri de kitaba derc etmeyi uygun gördüğünü ifade ediyor.⁸¹³

el-Ğadairî'nin ravilerin cerh durumlarına ilişkin yer verdiği ifadelerden bazıları şunlardır:

- ⁸¹⁴ضعيف لا يلتفت اليه
- ⁸¹⁵ضعيف جدا
- ⁸¹⁶زدي ضعيف فاسد
- ⁸¹⁷ضعيف الرواية في مذهبه ارتفاع
- ⁸¹⁸يروى عن الضعفاء كثيرا يجوز ان يخرج شاهدا
- ⁸¹⁹ضعيف متهالك غال منحرف
- ⁸²⁰فاسد المذهب كذاب في الرواية وضاع للحديث
- ⁸²¹كان خطايا في مذهبه ضعيفا في حديثه
- ⁸²²كل عيوب الضعفاء مجتمعة فيه
- ⁸²³كان كذابا يضع الحديث مجاهرة
- ⁸²⁴يجوز ان يخرج شاهدا
- ⁸²⁵في مذهبه غلو
- ⁸²⁶الرجل مجحول
- ⁸²⁷ولا أري الاعتماد علي شيء من حديثه
- ⁸²⁸ولا يجوز ان يكتب حديثه
- ⁸²⁹أري ترك ما ينفرده به

⁸¹³ İbnu'l-Ğadairî, *er-Rical*, thk. Muhammed Rıza el-Huseynî el-Celalî, s. 109.

⁸¹⁴ İbnu'l-Ğadairî, *er-Rical*, s. 36, 75, 82.

⁸¹⁵ A.g.e., s. 36, 44, 50, 53, 55, 65.

⁸¹⁶ A.g.e., s. 37.

⁸¹⁷ A.g.e., s. 38, 39, 52.

⁸¹⁸ A.g.e., s. 38, 41, 93, 94.

⁸¹⁹ A.g.e., s. 40.

⁸²⁰ A.g.e., s. 41, 42.

⁸²¹ A.g.e., s. 46.

⁸²² A.g.e., s. 48.

⁸²³ A.g.e., s. 54, 80, 86.

⁸²⁴ A.g.e., s. 73, 75, 79.

⁸²⁵ A.g.e., s. 81, 89, 90.

⁸²⁶ A.g.e., s. 85.

⁸²⁷ A.g.e., s. 87.

⁸²⁸ A.g.e., s. 87.

Bu örneklerde görüldüğü gibi, İbnu'l-Ğadairî *er-Ricâl*'inde açık bir şekilde ravilerin cerh-ta'dil durumlarını ortaya koyma amacına yönelik olarak hareket etmiştir. Bu durum onu Şiâ'nın ilk dönem temel ricâl eserleri arasında farklı bir konuma yerleştirmektedir. Hadis ravisi olsun olmasın ilk dönem Şiâ ricâliyle ilgili bilgi vermeyi amaçlayan diğer kitapların aksine o kitabında ele aldığı hadis ravilerini cerh-ta'dil durumları bakımından değerlendirmiştir. Bu bakımdan İbnu'l-Ğadairî'nin *er-Ricâl*'i Şiâ'nın ilk cerh-ta'dil kitabıdır denebilir.

İmamiyye'nin ilk dönemlerinde, cerh-ta'dil açısından Sünnîliğe yaklaşımını oraya koyabilmek için, İbnu'l-Ğadairî'nin *er-Ricâl*'i ile ilgili bu tesbiti yapmış olmanın önemli olduğunu düşünüyoruz. Zira İmamiyye'nin bu yaklaşımını ortaya koyabilmek için ilk dönem Şiâ ricâl eserlerinden, öncelikli olarak cerh-ta'dili esas alan eser/eserlere başvurmamız gerekecektir. Dolayısıyla İbnu'l-Ğadairî'nin *er-Ricâl*'i bu konudaki ilk başvuru kaynağımızdır. İbnu'l-Ğadairî'nin *er-Ricâl*'indeki ravilerin mezhebine taalluk eden lafızların çeşidi ve dağılımı şu şekildedir:

- Kendisine guluv isnad edilen ravilerin sayısı 30⁸³⁰
- Hattabî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 3⁸³¹
- Zeydî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 5⁸³²
- Vakıfî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 2⁸³³
- Nusayrî olduğu belirtilen ravi sayısı 1⁸³⁴
- Âmmî olduğu belirtilen ravi sayısı 1⁸³⁵

Bu ravilerden Âmmî olduğu belirtilen ravinin aynı zamanda kezzâb olduğu, Nusayrî olduğu belirtilen ravinin aynı zamanda zayıf olduğu, Vakıfî olduğu belirtilen ravilerden biri hakkında bir şey söylenmezken diğerinin mezhebi üzere yalan söylediği, Zeydî olan

⁸²⁹ A.g.e., s. 99.

⁸³⁰ A.g.e., s. 40, 47, 53, 56, 57, 67, 69(2), 77, 78(2), 81, 82, 83, 84, 89(2), 90, 92(2), 93, 95, 96, 97, 101(2), 112, 115, 120, 125.

⁸³¹ A.g.e., s. 46(2), 87.

⁸³² A.g.e., s. 37, 64, 111, 113, 119.

⁸³³ A.g.e., s. 114, 117.

⁸³⁴ A.g.e., s. 99. Burada bahsedilen Muhammed b. Nusayr'ın Nusayriliği başlatan kişi olduğu belirtilmektedir.

⁸³⁵ A.g.e., s. 100.

ravilerden ikisinin zayıflığına yönelik bir ifade bulunmazken bunlardan üçünün zayıf olduğu, Hattabî olan üç ravinin aynı zamanda zayıf olduğu İbnu'l-Ğadairî tarafından belirtilmiştir.

Görüldüğü gibi İbnu'l-Ğadairî'nin *er-Ricâl*'inde, inancında guluv bulunanlar dahil, mezhebi yönden bozukluğu ya da farklılığı belirtilen ravi sayısı toplamda 42'dir. Bu sayıdan, sahip olduğu itikadî anlayıştaki bozukluktan ötürü kendisine guluv isnad edilen raviler çıkarıldığında geriye 12 ravi kalmaktadır. Farklı mezhepten olduğu belirtilen bu on iki raviden dokuz tanesinin aynı zamanda bir takım farklı lafızlar kullanılarak cerh edildiği görülmektedir.

İbnu'l-Ğadairî'nin *er-Ricâl*'inden elde ettiğimiz bu verilerden de anlaşılacağı üzere, İbnu'l-Ğadairî'nin, farklı mezhebe mensubiyeti doğudan bir cerh sebebi olarak kabul edip etmediği söylemek mümkün gözükmemektedir. Zira o, az önce ayrıntılarına değindiğimiz üzere, kitabında cerh-ta'dil bakımından ele aldığı ravilerden çok az bir kısmının mezhebî farklılığına işaret etmiştir. Diğer yandan mezhebî farklılığına işaret ettiği bu ravilerin sahip oldukları bu mezhebi farklılığın, İbnu'l-Ğadairî tarafından doğrudan bir cerh sebebi olarak kabul edilip edilmediği konusunda kesin bir yargıya varmak da eldeki verilerle mümkün değildir. Çünkü İbnu'l-Ğadairî, mezhebi farklılığı olduğunu belirttiği üç ravinin başka herhangi bir zayıflığına değinmemiştir. Aynı zamanda bu üç ravinin, mezhebi farklılıkları belirtilmek suretiyle cerh edildiklerine dair herhangi bir bulgu da söz konusu değildir. Mezhebi farklılıklarının yanında, zayıflıklarına işaret edilen dokuz ravinin ise, bu zayıflıklarının, mezhebi farklılıklarıyla ilişkilendirilmesi söz konusu değildir.

İlk dönem Şiî ricâl eserlerindeki durumu bu şekilde ortaya koyduktan sonra, İmamiyye Şiâ'sının bu konudaki anlayışını daha bütünlüklü bir şekilde değerlendirebilmek için, Allâme el-Hillî (ö.h. 726) döneminde hakim olan ricâl anlayışının, mezhebî farklılığa karşı yaklaşımının keyfiyetini tahlil etmenin de gerekli olduğunu düşünüyoruz. Bu dönemde telif edilen iki önemli ricâl eseri Allâme el-Hillî'nin (ö.h. 726) *Hulasatu'l-Akval*'i ve İbn Davud el-Hillî'nin (ö.h. 707) *er-Ricâl*'i, konu hakkında yeterli fikir edinmemizi sağlar niteliktedir.

Önceden de belirttiğimiz üzere, Allâme ve İbn Davud eserlerini iki kısma ayırmışlardır. Allâme el-Hillî(ö.h.726), *Hulasatu'l-Akval*'inin birinci kısmını kendisine güvenilen ravilere, ikinci kısmı da zayıf olan raviler ile hakkında tevakkuf edilen ravilere tahsis ettiğini belirtmektedir.⁸³⁶ İbn Davud (ö.h. 707) da benzer şekilde, kitabının birinci kısmını, Ashab tarafından tad'if edilmemiş olan kimselere, ikinci kısmını da mecruh ve mechul olan kimselere tahsis ettiğini belirtir.⁸³⁷ Dolayısıyla dönemin bu iki temel ricâl eseri bağlamında, ilk dönemden farklı olarak bu dönemde yerleşik bir cerh-ta'dil anlayışının varlığından söz edilebilir.

Bu dönemdeki cerh-ta'dil anlayışının keyfiyeti kadar, farklı mezhepten olan ravilere karşı olan yaklaşım da konumuz açısından önem arz etmektedir. İbn Dâvud'un *er-Ricâl*'ine baktığımızda şöyle bir tablo ile karşılaşırız:

İbn Dâvud'u *er-Ricâl*'inin birinci bölümü olan, "Ashab tarafından tad'if edilmemiş raviler" kısmında, başka bir mezheple alakası olan toplam 25 raviye yer verilmiştir. Bu kısımdaki toplam ravi sayısı ise 1709'dur. Bu 25 ravinin kendi içindeki dağılımı şu şekildedir: Ravilerden,

- 13 tanesi sika, Vâkıfî⁸³⁸,
- 1 tanesi yalnızca Vâkıfî⁸³⁹,
- 3 tanesi sika, Âmmî⁸⁴⁰,
- 1 tanesi sika, Zeydî, Cârûdî⁸⁴¹,
- 1 tanesi sika, Zeydî⁸⁴²,
- 1 tanesi cebr ve teşbîh mezhebinden, sika⁸⁴³,
- 1 tanesi Murcie mezhebine mensup⁸⁴⁴,
- 2 tanesi Butrî⁸⁴⁵,

⁸³⁶ Allâme el-Hillî, *Hulasatu'l-Akval*, Daru'z-Zehair, Kum, 1411, s. 3, 197.

⁸³⁷ İbn Davud el-Hillî, *er-Rical*, Muesseu'n-Neşr fi Câmiati Tahrân, Tahrân, 1383, s. 9, 413.

⁸³⁸ İbn Dâvud, *a.g.e.*, s. 135, 143, 200, 213, 297, 385(4 tane), 386(2 tane).

⁸³⁹ *A.g.e.*, s. 276.

⁸⁴⁰ *A.g.e.*, s. 335, 385, 386.

⁸⁴¹ *A.g.e.*, s. 385.

⁸⁴² *A.g.e.*, s. 386.

⁸⁴³ *A.g.e.*, s. 386.

⁸⁴⁴ *A.g.e.*, s. 386.

- 2 tanesi önceden Haricî olup, sonrasında bu itikadından rucû etmiş ravilerdir⁸⁴⁶

Görüldüğü üzere, İbn Davud'un zayıf olarak kabul etmediği raviler kısmında, çok az sayıda farklı mezhep mensubu raviye yer verilmiştir. Bu noktadan yola çıkarak, İbn Davud nazarında farklı mezhepten olmanın doğrudan bir cerh sebebi olduğu kanaatine ulaşmak mümkün müdür? Kanaatimizce İbn Davud'un zayıf olmayan ravilere ayırdığı birinci kısımda, başka mezheplere mensup ravi sayısının bu denli az olması bu tezi destekler niteliktedir. Ancak bu konuda daha net bir yargıya ulaşabilmek için kitabın zayıf ravilere ayrılan ikinci bölümündeki, farklı mezhebe mensup ravilerin durumuna bakmak gerekmektedir. *er-Ricâl*'in ikinci bölümündeki farklı mezhep mensubu ravilerin sayısı ve dağılımı şu şekildedir:

- Butrî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 10⁸⁴⁷,
- Zeydî/Butrî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 3⁸⁴⁸,
- Butrî/Âmmî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 6⁸⁴⁹,
- Vâkıfî/Butrî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 1⁸⁵⁰,
- Keysânî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 4⁸⁵¹,
- Hâricî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 3⁸⁵²,
- Zeydî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 19⁸⁵³,
- Vâkıfî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 64⁸⁵⁴,
- Âmmî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 36⁸⁵⁵

⁸⁴⁵ el-Keşşî'den rivayetle Mus'ade b. Sadaka'nın butrî olduğunu nakleden İbn Dâvud, bu sebeple onun zayıf raviler bölümünde yer alacağını ifade eder. Bu durum da kafalarda birtakım soru işaretlerinin oluşmasına sebep olmaktadır. (*er-Rical*, s. 344.)

⁸⁴⁶ *A.g.e.*, s. 312, 402.

⁸⁴⁷ *A.g.e.*, s. 431, 433, 459, 488, 489, 491, 495, 521, 527, 531.

⁸⁴⁸ *A.g.e.*, s. 433, 449, 455.

⁸⁴⁹ *A.g.e.*, s. 463, 488, 496, 504, 515, 519.

⁸⁵⁰ *A.g.e.*, s. 531.

⁸⁵¹ *A.g.e.*, s. 452, 515, 465, 514.

⁸⁵² *A.g.e.*, s. 471, 515, 523.

⁸⁵³ *A.g.e.*, s. 420, 440, 454, 458(2 tane ravi), 462, 464, 465, 485, 490, 491(2 tane ravi), 504, 524(2 tane ravi), 525, 567, 568, 570.

⁸⁵⁴ *A.g.e.*, 415, s. 416(3 tane ravi), 417, 418(2 tane ravi), 419, 420(2 tane ravi), 424, 425, 429, 432, 434, 435, 440, 442, 443, 446(3 tane ravi), 447, 450(2 tane ravi), 452(2 tane ravi), 453, 454(2 tane ravi), 455, 456(2 tane ravi), 460, 467, 470(3 tane ravi), 475, 476, 478, 481, 482, 483, 484, 485, 486, 488, 491(2 tane ravi), 493, 494, 496(2 tane ravi), 500, 505(3 tane ravi), 507, 521(2 tane ravi), 525, 526(2 tane ravi).

⁸⁵⁵ *A.g.e.*, s. 415, 418, 429, 436, 437, 445, 448, 449, 451, 453, 454, 463, 465(4 tane ravi), 467, 474, 475, 476, 486, 488, 493, 496, 498, 499(2 tane ravi), 501, 511, 512, 515, 522, 523, 526(2 tane ravi), 527.

Görüldüğü üzere zayıf ravilere ayrılan ikinci bölümde, farklı mezhebe mensup olan ravilerin sayısında büyük bir artış söz konusudur. Toplamda 550 raviye yer verilen ikinci bölümdeki farklı mezhebe mensup ravilerin sayısı 146'dır. Bu oldukça büyük bir orandır. Burada önemli olan nokta, bu kimselerin farklı mezhebe mensubiyetlerinin doğrudan bir cerh sebebi olarak görülüp görülmediğidir. İkinci bölümdeki ravileri dikkatlice incelediğimizde karşımıza çıkan sonuç bu soruya cevap vermemizi kolaylaştırmaktadır.

İkinci bölümü incelediğimizde şöyle bir sonuçla karşılaştık: Birinci bölümde yer alan, önceden belirtmiş olduğumuz, 25 farklı mezheb mensubu ravinin 21'ine İbn Davud *er-Ricâl*'inin ikinci bölümünde de yer vermektedir.⁸⁵⁶ İbn Davud'un birinci bölümde bunlardan yalnızca Mus'ade b. Sadaka için belirttiği husus aslında neredeyse ilk bölümde yer alan farklı mezheb mensubu bütün raviler için geçerlidir. Başka bir ifadeyle İbn Davud için bir ravi rivayeti yönünden sika olsa da, farklı bir mezhebe mensup olması onun tad'ifi için yeterli bir sebeptir.

Zayıf raviler için tahsis edilen bölümde dikkat çeken bir husus daha karşımıza çıkmaktadır, şöyle ki: İbn Dâvud'un zayıf raviler kısmında yer verdiği fakat aynı zamanda sika olduğunu da belirttiği başka mezhebe mensub olan ravilerin sayısı, az önce belirttiğimiz 23 ravi ile sınırlı değildir. İkinci bölümde bu 23 ravi dışında da, tek zayıflık sebebi olarak başka mezhebe mensup oluşunu gösterebileceğimiz ama aynı zamanda hadis rivayetinde sika olduğu belirtilen birçok ravi yer almaktadır. Örnek olması açısından bu ravilerden birkaçına burada yer verelim:

- el-Hasan b. Muhammed b. Semaa: İbn Dâvud bu ravinin fakih ve sika biri olmakla beraber, 'vakf' görüşünde oldukça inatçı olduğunu ifade eder. Ravi için bunun dışında herhangi bir zayıflık sebebi gösterilmemiştir.⁸⁵⁷
- Ali b. Muhammed b. Ali: İbn Dâvud bu ravinin Vâkıfî olması dışında sika olduğunu belirtir.⁸⁵⁸

⁸⁵⁶ Bahsi geçen ravilerin zayıf raviler bölümündeki yerleri: İbn Davud, a.g.e., s. 417, 418, 424, 422, 425, 434, 442, 450, 450, 452, 465, 467, 486, 494, 499, 505, 515, 524, 525, 526, 527.

⁸⁵⁷ A.g.e., s. 442.

- Ahmed b. Muhammed b. Said: İbn Dâvud bu ravinin, Ashab-ı hadisten değerli bir kimse olmakla beraber Zeydî/Cârûdî olduğunu belirtir.⁸⁵⁹
- el-Fudayl b. İyaz: İbn Dâvud inun için, “sika, azîmu’l-mertebe lakinnehu âmmî” ifadesini kullanır.⁸⁶⁰

er-Ricâl’in ikinci bölümündeki bu tür ravilerin sayısı oldukça fazladır.⁸⁶¹

İbn Dâvud’un farklı mezhep mensuplarına olan bu yaklaşımı bizim esas konumuz olan Sünnî ravileri de, görüldüğü üzere, aynı şekilde kapsamaktadır. Nitekim *er-Ricâl*’in ikinci bölümünde yer alan Sünnî ravilerin ayrıntılı bir listesine ikinci bölümde yer vermiştik.

Peki bu durum, İmamiyye Şîâ’sında çok önemli bir yere sahip olan Allâme el-Hillî için de geçerli midir? et-Tûsî’de haberin kabulü noktasında, râvinin özelliklerinden çok ashabın amelinin ön plana çıktığını, buna mukabil Allâme’nin râvi/isnad merkezli bir anlayışla rivayetlerin değerlendirmesini yaptığını,⁸⁶² bu sebeple Allâme ile birlikte Şîâ’nın hadis anlayışında, isnad merkezli yeni bir aşamaya geçildiğini önceki bölümde belirtmiştik. Ancak elbette ki, bu değişiklik Allâme ile birlikte birden gerçekleşen bir değişiklik değildir. Nitekim az evvel incelediğimiz İbn Dâvud’un *er-Ricâl*’inde de ravinin durumunu rivayette kabul edilen güvenilirliği değil de, mezhebî durumunu ön plana çıkararak değerlendiren bir anlayışın varlığını açık bir şekilde gözlemledik. Şimdi de Allâme el-Hillî’nin *Hulâsatu’l-Akvâl*’indeki, farklı mezhep mensubu ravilerin sayı ve dağılım bakımından durumunu inceleyelim. Güvenilir olarak kabul edilen raviler kısmındaki farklı mezhep mensubu ravilerin sayısı ve dağılımı şu şekildedir:

- Vâkıfî olduğu belirlenen ravilerin sayısı 4⁸⁶³

⁸⁵⁸ A.g.e., s. 486.

⁸⁵⁹ A.g.e., s. 422.

⁸⁶⁰ A.g.e., s. 493.

⁸⁶¹ Diğer raviler için bkz.: A.g.e., s. 464, 465, 525, 416, 417, 418, 424, 425, 429, 431, 437, 450, 452, 475, 490, 493, 499, 500, 520, 521, 524.

⁸⁶² Allâmeye göre râvilerde olması gereken özellikler için bkz: Allâme el-Hillî, **Mebadiu’l-Vusûl**, 206-207.

⁸⁶³ Allâme, *Hulâsatu’l-Akvâl*, s. 59, 100, 106, 158. Allâme bu kimselerden Muhammed b. İshak b. Ammar b. Hayyan hakkındaki en-Necâşî’nin tevsikini naklettikten sonra, Ca’fer b. Bâbeveyh’in de onun vâkıfî olduğunu naklettiğini ifade ediyor. Bu sebepten kendisinin bu ravi hakkında tevekkufu seçtiğini belirtiyor. Ancak hakkında tevakkuf ettiği bir raviye güvenilir raviler bölümünde yer verme sebebini açıklamıyor.

- Fathî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 7⁸⁶⁴

Güvenilir raviler bölümünde toplamda 986 raviye yer verildiği düşünüldüğünde bu sayının oldukça az olduğu açıktır. Zayıf veya hakkında tevakkuf edilen ravilerden oluşan ikinci bölümdeki farklı mezhep mensubu ravilerin sayısı ve dağılımı da şu şekildedir:

- Vâkıfî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 67⁸⁶⁵
- Âmmî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 39⁸⁶⁶
- Zeydî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 18⁸⁶⁷
- Butrî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 12⁸⁶⁸
- Fathî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 5⁸⁶⁹
- Keysânî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 3⁸⁷⁰
- Hâricî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 3⁸⁷¹
- Murciî olduğu belirtilen ravilerin sayısı 1⁸⁷²

Bu bölümdeki toplam ravi sayısı 510'dur. Tıpkı İbn Dâvud'un *er-Ricâl*'inde olduğu gibi Allâme'nin *Hulâsatu'l-Akvâl*'inde de, farklı mezhebe mensup olduğu için ikinci bölümde yer alan ve bu bölümde yer aldığı halde hakkında tevsik ifadelerine yer verilen birçok ravi bulunmaktadır.⁸⁷³

⁸⁶⁴ A.g.e., s. 93, 99, 106, 151(4 tane ravi).

⁸⁶⁵ Allâme el-Hillî, a.g.e., s. 197(2 tane ravi), 198, 199(2 tane ravi), 200, 201(4 tane ravi), 202(2 tane ravi), 205, 207, 209, 210, 211(2 tane ravi), 212, 215, 216(4 tane ravi), 218(2 tane ravi), 219, 221(2 tane ravi), 222, 224, 226(2 tane ravi), 227, 228, 231, 232(4 tane ravi), 233, 234, 236(4 tane ravi), 242, 243, 244(2 tane ravi), 246(2 tane ravi), 247, 251(3 tane ravi), 257, 258, 260, 264(2 tane ravi), 265(2 tane ravi), 266(2 tane ravi), 267

⁸⁶⁶ Bu raviler ikinci bölümde ayrınlı bir şekilde ele alınmıştır.

⁸⁶⁷ A.g.e., s. 203, 205, 209, 218, 223, 226, 230, 237, 240(2 tane ravi), 242(2 tane ravi), 245, 246, 254, 263, 265, 267.

⁸⁶⁸ A.g.e., s. 208, 227, 240, 241(3 tane ravi), 243, 245, 248, 250, 258, 265.

⁸⁶⁹ A.g.e., s. 200, 203, 234, 243, 265.

⁸⁷⁰ A.g.e., s. 219, 242, 260.

⁸⁷¹ A.g.e., s. 206, 236, 262.

⁸⁷² A.g.e., s. 248.

⁸⁷³ Bu raviler: A.g.e., s. 199(2 tane ravi), 200(2 tane ravi), 201, 202, 203, 209, 212, 215, 218, 221, 224, 228, 230, 232, 242, 243(3 tane ravi), 245(2 tane ravi), 246(2 tane ravi), 265.

B. Ehl-i Sünnet'in İmamiyye'ye Cerh-Ta'dil Açısından Yaklaşımı

İmamiyye'de Sünnî olmanın tam anlamıyla bir zayıflık/cerh sebebi olarak kabul edilmesinin, Allâme el-Hillî (ö.h. 726) ile birlikte başlayan dönemde gerçekleştiğini belirttik. Ehl-i Sünnet için ise durum farklılık arz etmektedir. Ehl-i Sünnet'te cerh-ta'dilin gelişim süreci bölümünde de ele aldığımız gibi, Ehl-i Sünnet'te farklı mezhepten olmanın bir cerh sebebi olarak kabul edilmesinin tarihi hicrî 2. asra kadar dayanmaktadır.⁸⁷⁴

Diğer mezheplere mensup olmakla birlikte Şîî olmayı da bir cerh sebebi olarak oldukça erken dönemden itibaren kabul eden Ehl-i Sünnet/Ashabu'l-Hadis, bununla paralel olarak Şiâ ile ilgili tanımlara da erken dönemlerden itibaren eserlerinde yer vermeye başlamıştır. İbn Kuteybe ve eş-Şehristanî'nin eserlerinde yer verdikleri tanımlar, yapılan Şiîlik tanımlarının nasıl olduğu konusunda bize bir fikir vermektedir. İbn Kuteybe'ye göre Râfızîler bazı bakımlardan ilk üç halifeyi reddederken Şiâ ilk üç halife hakkında kötü söz söylemeyen, fakat Hz. Ali'yi daha üstün tutan kimselerdir.⁸⁷⁵ eş-Şehristanî'nin tanımı biraz daha kapsamlıdır: "Şiâ bilhassa Ali (r.a.)'a uyanlar ve ister açıkça ister gizlice olsun, onun nass ve vasiyetle imamlığını ve halifeliğini ileri sürenler ve imametinin onun soyundan dışarıya çıkmayacağına inananlardır."⁸⁷⁶ İbn Hacer'e göre ise her kim Hz. Ali'yi Hz. Ebu Bekir ve Ömer'e takdim ederse Şiîlikte ileri gitmiş olur ve Râfızî olarak adlandırılır.

Görüldüğü üzere tanımlar arası bir ortaklıktan söz etmek mümkün gözükmemektedir. Şiâ'yı bid'at fırkaları arasına dahil edip, Şîî olmayı bir cerh sebebi olarak kabul eden Ehl-i Sünnet'in, cerh sebebi olarak kabul ettiği bu olguyu net bir şekilde ortaya koymamış olması problemlili bir durum arz etmektedir. Şiîlik hakkında birbirinden oldukça farklı tanımların söz konusu olması, akla doğrudan hangi Şiîliğin cerh sebebi olarak kabul edilen Şiîlik olduğu sorusunu getirmektedir. Ayrıca net bir tanımın ortaya konulmuş olmamasının, keyfî Şiîlik tanımlarının/yakıştırmalarının ortaya çıkmasına ve bu durumun da raviler hakkında yapılan keyfî cerhlerin ricâl kitaplarına girmesine zemin hazırlamış olması ihtimal dahilindedir. Ehl-i Sünnet'te isnad

⁸⁷⁴ Said Hatiboğlu, *İslam Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu*, s. 74-75;

⁸⁷⁵ İbn Kuteybe, *el-Maarif*, thk. Servet Ukkâş, Dâru'l-Maarif, Mısır, 1960, s. 624.

⁸⁷⁶ eş-Şehristanî, *a.g.e.*, s. 108.

sisteminin ortaya çıkışının, siyasi çatışmaların yoğun olarak yaşandığı ve mezheplerin bu çatışma ortamında birbirinden ayrıştığı bir döneme denk gelmiş olması, bu tür keyfi cerhlerin ortaya çıkması için gerekli şartları hazırlamıştır denebilir.

Peki, bahsettiğimiz bu durumların örnekleri gerçekten mevcut mudur? Cerh-ta'dilde mezhep taassubu konusunu inceleyen Sabri Kızılkaya'nın bu noktada verdiği örnekler konuyu daha anlaşılır bir hale getirmektedir. Verdiğimiz tanımdan da anlaşılacağı üzere, Şiîliği oldukça geniş manada ele alan İbn Kueybe, Hz. Ali'ye en küçük bir temayülü olan kimseleri dahi Şiâ'ya dahil etmektedir. Onun ilk dönem Şiâ mensuplarından biri olarak kabul ettiği Ebu'-Tufeyl Âmir b. Vâsıla b. Abdillâh (100/718), Hz. Peygamberi görenlerden en son hayatta kalan kimse olarak kabul edilmektedir. Yani Ehl-i Sünnet ıstılahına göre o bir sahabîdir. İşte bu kimse İbn Kuteybe tarafından Şiâ'nın aşırı kolu olan Galiyye'ye mensup olmakla itham edilmektedir. İbn Kuteybe'nin çağdaşı İbn Ebî Hayseme (ö.h.279) ise Ebu't-Tufeyl hakkında, onun Ali taraftarı olup onu tafdil ettiği, Ebu Bekir ve Ömer'i övüp, Osman'ı da rahmetle andığı bilgisini nakletmekle yetinmektedir.⁸⁷⁷

Görüldüğü gibi tanımlardaki farklılık değerlendirmelerde de büyük farklılıkları beraberinde getirmektedir. İlk dönemlerde itikadî bir temele dayanmayıp sadece siyasi bir taraf olma halinin göstergesi olan bir tutum, bir kimsenin bid'at ehli içerisine dahil edilerek cerhe uğramasına zemin hazırlamaktadır. Öyle ki bu kişinin 'sahabi' olması bile durumu değiştirememektedir. Ehl-i Sünnet için sahabi olmanın doğrudan bir ta'dil sebebi olduğu düşünüldüğünde, olayın mezhep taassubu boyutu daha net bir şekilde görülebilir kanaatimizce.

İbn Kuteybe'nin Şiî olduğunu ifade ettiği kimseler arasında şu isimler dikkat çekmektedir: Şu'be, Sufyan es-Sevrî, Yahya b. Said, Ma'mer, Abdurrezak b. Hemmam. Görüldüğü üzere bu kimseler, ilk dönemin muteber hadisçileri arasında kabul edilen kimselerdir. Dönemin siyasi şartları düşünüldüğünde bu kimselerin, Emevî halifesine karşı oldukları için Şiâ ile siyasi anlamda aynı çizgide yer alıp, birlikte hareket etmiş olma ihtimalleri söz konusudur. Watt İbn Kuteybe'nin önde gelen muhaddisleri Şiâ

⁸⁷⁷ Sabri Kızılkaya, **Cerh-Ta'dilde Mezhep Taassubu**, Y. Lisans tezi, A.Ü.İ.F., 1998, S. 184-185.

listesine dahil etmesini bu duruma bağlamaktadır.⁸⁷⁸ Bu örnekler de göstermektedir ki, ilk dönemlerde yaşanan siyasi çatışmalar, Şîlik olgusunu dış müdahalelere oldukça açık bir hale getirmiştir. Bir kimseyi Şîi olarak nitelemenin belirlenmiş bir ölçüsünün olmaması, bu kimse ile ilgili birbiriyle çelişkili değerlendirmelerin ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir.

Ehl-i Sünnet açısından üzerinde durulması gereken bir diğer konu bid'at meselesindeki dâî-dâî olmayan ayrımıdır. Bu ayrımın, bid'at olgusunu sınırlandırmaya yönelik olarak ortaya çıkışından ve genel kabule mazhar olduğundan önceki bölümde bahsetmiştik. 'Bid'at ehlinden olmak' da sınırları tam anlamıyla çizilmiş bir olguya işaret etmemektedir. Bu durum büyük ölçüde bid'at tanımının net bir şekilde ortaya konmamış olmasından kaynaklanmaktadır. Şîlik üzerinden ele alacak olursak, bid'at kavramının ve Şîiliğin en geniş manaları göz önünde bulundurularak yapılacak bir cerh faaliyeti, Ebu't-Tufeyl örneğinde olduğu gibi, en küçük meyilleri dahi Şiâ'ya mensubiyet olarak değerlendiren ve cerhi bu doğrultuda gerçekleştiren bir anlayışın ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Nitekim az önce verdiğimiz örnekler ve ilk dönemdeki taassubun boyutu düşünüldüğünde, bu durumun gerçekleşmiş olma ihtimali oldukça yüksektir. Ehl-i Sünnet alimlerinin bid'at kavramı noktasında yapmış oldukları, küfrü gerektiren-fıskı gerektiren, kübra-suğra, dâî-dâî olmayan ayrımları da bu aşırılığı dengelemek adına atılan adımlar olarak değerlendirilebilir kanaatimizce. Özellikle genel kabul gören dâî-dâî olmayan ayrımının da etkisiyle Şiâ da dahil diğer mezheplere mensup birçok ravinin rivayetine Ehl-i Sünnet kaynaklarında yer verildiği görülür. Ancak bu uygulama kanaatimizce çarpık bir durumun ortaya çıkmasına neden olmuştur. Dâî-dâî olmayan ayrımı yapıldıktan sonra, dâî olmadığına hükmedilen farklı mezhep mensubu bir ravi için artık göz önünde bulundurulması gereken tek unsur olarak onun rivayetdeki güvenilirliği kalıyor olmalıdır. Bu aşamadan sonra artık o ravinin Şîi olmasının veya başka bir mezhebe mensubiyetinin bir önemi kalmamaktadır. Dolayısıyla onun hangi mezhebe mensup olduğunun belirtilmesine de bu doğrultuda gerek görülmemesi gerekmektedir. Ancak durum bundan farklılık arz eder. Ehl-i Sünnet kaynaklarında rivayetleri nakledilen diğer mezhebe mensup ravilerin bu

⁸⁷⁸ Montgomery Watt, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fiğlalı, Umran, yayınları, Ankara, 1981, s. 194. Kızılkaya, a.g.e., s. 186-187.

mensubiyetlerinin belirtilmemesi gibi bir durum söz konusu olmamıştır. *Takribu't-Tehzib*'de bununla ilgili birçok örneğe rastlamak mümkündür. Bunlardan bazıları:

1. Eban b. Tağleb: Sika olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte İbn Hacer onun Şîi olduğunun söylendiğini ifade eder.⁸⁷⁹
2. Ecleh b. Abdillâh b. Huceyye: Sadûk ve Şîi olduğu belirtilmiştir.⁸⁸⁰
3. İshak b. Mansur es-Selûlî: Sadûk olduğu belirtilmiştir. İbn Hacer onun Şîi olduğunun söylendiğini ifade eder.⁸⁸¹
4. İsmail b. Eban el-Verrak: Sika olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte İbn Hacer onun da Şîi olduğunun söylendiğini ifade eder.⁸⁸²
5. Sa'lebe b. Yezid el-Himmani: Sadûk ve Şîi olduğu belirtilmiştir.⁸⁸³
6. Ca'fer b. Ziyad el-Ahmer el-Kûfî: Sadûk olmakla birlikte kendisinde Şîilik eğilimi bulunduğu belirtilmiştir.⁸⁸⁴
7. Ca'fer b. Suleyman ed-Dubai: Sadûk ve zâhid bir kimse olduğu belirtilmiştir. İbn Hacer, bununla beraber onda Şîilik eğilimi bulunduğunu ifade eder.⁸⁸⁵
8. el-Hasen b. Salih b. Hayy: Sika, fakih ve âbid bir kimse olduğu belirtilmiştir. Bununla birlikte Şîâ'ya meyilli olmakla itham edilmiştir.⁸⁸⁶
9. Halid b. Mahled el-Katvânî: Sadûk olduğu belirtilmiş, Şîâ'ya karşı olan meyli vurgulanmıştır.⁸⁸⁷
10. Salim b. Ebi Hafsa el-İclî: 'Sadûk fî'l-hadis' olduğu belirtilmiştir. İbn Hacer, "bununla birlikte aşırı bir Şîidir" der.⁸⁸⁸
11. Salim b. Abdilvahid el-Muradi: Makbul olduğu belirtilmekle birlikte, Şîi olduğu da vurgulanmıştır.⁸⁸⁹
12. Said b. Amr b. Eşve' el-Hemedani: Sika olduğu belirtilmekle birlikte, Şîilikle itham edildiği ifade edilmiştir.⁸⁹⁰
13. 2393.Said b. Feyruz Ebu'l-Bahtari: Sika ve sebt olduğu belirtilmiş, kendisinde az da olsa Şîâ'ya karşı bir meyil bulunduğu ifade edilmiştir.⁸⁹¹

⁸⁷⁹ İbn Hacer, *Takribu't-Tehzib*, thk. Ebu'l-Eşbâl Sağır Ahmed el-Pakistanî, Dâru'l-Âsime, Riyad, 2002, s.137.

⁸⁸⁰ A.g.e., s. 28.

⁸⁸¹ A.g.e., s. 389.

⁸⁸² A.g.e., s. 414.

⁸⁸³ A.g.e., s. 855.

⁸⁸⁴ A.g.e., s. 948.

⁸⁸⁵ A.g.e., s. 950.

⁸⁸⁶ A.g.e., s. 1260.

⁸⁸⁷ A.g.e., s. 1687.

⁸⁸⁸ A.g.e., s. 2184.

⁸⁸⁹ A.g.e., s. 2193.

⁸⁹⁰ A.g.e., s. 2381.

⁸⁹¹ A.g.e., s. 2393.

Takrîb'de bu minvalde verilebilecek, diğer mezheplerden de olmak üzere, daha birçok örnek söz konusudur. Bu durum kanaatimizce taasubî bir yaklaşımı yansıtmaktadır. Bir ravinin hadis rivayetinde güvenilir olduğunun belirtilmesi, onun aynı zamanda mezhebî bir saikle hadis uydurmadığı anlamına da gelmektedir. Bu durumda o ravinin güvenilir olduğu bilgisine ek olarak, başka bir mezhebe mensup olduğu bilgisine de yer verilmesi, o raviyi zan altında bırakmaktan başka bir işe yaramayacaktır. Ravinin mezhebinin vurgulanmasının, onun o zamana kadar olmasa da, daha sonrasında mezhebinin menfaatine olacak şekilde hadis uydurma ihtimalinin var olduğunu belirtmeye yönelik bir tedbir olduğu savunulabilir. Ancak ortada somut bir durum olmadıkça, bu anlayışın hakkaniyetsiz bir ön yargı olmaktan öteye gidemeyeceği açıktır. Şîâ'nın diğer mezhepler karşı olan yaklaşımı için de aynı durum söz konusudur.

Mezheplerin tutarsızlığa düştüğü bir diğer nokta da kanaatimizce, mezhebî anlamdaki cerh olgusunu yalnızca kendi dışındaki mezhepler nokta-i nazarından düşünüyor olmalarıdır. Bu da büyük ölçüde, mezhebî cerhlerin bid'at olgusu üzerine bina edilmesinden kaynaklanan bir durum olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada her mezhep için muhaliflerini itikadî bozuklukla suçlayıp cerh etmek oldukça kolay gözükmemektedir. İbn Hacer'in, "her grup kendi düşmanını bid'at ile tavsif eder" şeklinde sözü durumu özetlemektedir.⁸⁹² Bizce bu noktada gözden kaçırılmaması gereken, ravinin farklı bir mezhebe mensup olup olmamasından ziyade, mezhep taassubuyla hareket edip etmediği meselesi olmalıdır. Ehl-i Sünnet özelinde düşündüğümüzde bu şu anlama gelmektedir: Bir ravi Sünnî dahi olsa, şayet kendi mezhebinin menfaatine olacak şekilde rivayetler üzerinde oynama yapıyorsa, bu durum o ravi için, mezhep taassubuna taalluk eden bir cerh sebebi olarak kabul edilmelidir.

⁸⁹² İbn Hacer el-Askalânî, *Nuzhetu'n-Nazar fî Tavdîhi Nuhbeti'l-Fiker*, s. 103.

SONUÇ

İlk dönem Şiâ ricâl eserleri ve bunlar esas alınarak hazırlanan Allâme dönemi iki önemli ricâl eserini temel alarak gerçekleştirdiğimiz araştırmamızda ulaştığımız sonuçları şu şekilde özetleyebiliriz:

1. Şiâ ricâl eserlerinin telifinin, İmamiyye Şiâ'sının iddia ettiği gibi ilk asırdan – hicri 40- itibaren başladığını söylemek mümkün değildir.⁸⁹³
2. Temel Şiî ricâl eserleri olarak kabul edilen ve hicri üçüncü asrın sonu ile beşinci asrın ortaları arasında telif edilen eserlerin hepsinin(*Ricâlu'l-Berkî*, *Ricâlu'l-Keşşî*, *Ricâlu't-Tûsî*, *Ricâlu'İbni'l-Ğadairî*, *Fihristu't-Tûsî*, *Fihristu'n-Necaşî* ve *Risaletu Ebî Ğalib ez-Zurarî*) birer cerh-ta'dil eseri niteliğini taşıdığını söyleyemeyiz. Bunlardan yalnızca İbnu'l-Ğadairî'nin *er-Ricâl*'i aynı zamanda bir cerh-ta'dil kitabı olarak kabul edilebilir. Bu da Şiâ'da ilk cerh-ta'dil eserinin hicri beşinci asrın ilk yarısında yazılmış olduğunu göstermektedir.
3. İbnu'l-Ğadairî'nin *er-Ricâl*'ini merkeze alarak, ilk dönem Şiî ricâl eserleri üzerinde, mezhep unsurunun etkisini araştırdığımızda karşımıza çıkan sonuç, ilk dönem Şiî ricâl eserlerinde mezhep unsurunun ravilerin cerhinde/tad'ifinde doğrudan bir etkisinden söz edilemeyeceği yönündedir. En azından bu durum net bir şekilde ortaya konulmamıştır. Cerh-ta'dil eseri kategorisinde değerlendiremeyeceğimiz diğer ricâl eserlerinde de farklı mezhep mensubu ravilere karşı belirgin bir tavırdan söz etmek mümkün gözükmemektedir.
4. Hicrî sekizinci asra gelindiğinde, İmamiyye Şiâ'sının hadis anlayışında önemli bir değişikliğin gerçekleştiği görülür. Allâme ile birlikte Şiâ'nın hadis anlayışında, isnad merkezli yeni bir aşamaya geçilmiştir. Nitekim, raviler esas alınarak yapılan hadislerin dörtlü tasnifi bu dönemden itibaren yaygınlık

⁸⁹³ Bu konuyla ilgili ayrıntılı bilgiye, tezimizin birinci bölümündeki Şiî Rical kaynaklarıyla ilgili olan bölümde yer verilmiştir.

kazanmıştır. Bu tasnife eserinde ilk yer veren kişi de Allâme el-Hillî'dir.⁸⁹⁴ Bu dönem ricâl eserlerinin, ilk dönem eserlerinden farklı olarak, zayıf ve güvenilir raviler şeklinde iki bölümde kaleme alınması, cerh-ta'dil bilgilerinin derlenerek sistemli bir şekilde ortaya konulması, dönemin karakteristiğini ortaya koyan önemli unsurlardır.

5. İsnad merkezli bu yeni anlayış, farklı mezhebe mensup olan ravilere karşı söz konusu olan yaklaşımın da daha belirgin bir şekilde ortaya konulmasını beraberinde getirmiştir. İlk dönem eserlerinde yer verilen farklı mezhebe mensup ravi sayısı oldukça az olup, bunlar hakkında çoğunlukla cerh ta'dile delalet edecek herhangi bir ibare söz konusu değilken, Allâme dönemindeki eserlerde bu ravilerin sayısının bir hayli fazla olup, çoğunlukla başka bir mezhebe mensup olmalarının da onların zayıflık sebebi olarak sunulduğunu görüyoruz. İmamiyye'de iki dönem ricâl eserleri arasındaki farklı mezhep mensubu ravilere karşı olan tavır değişikliğinde kanaatimizce, hadis usulü ve cerh-ta'dil anlayışını Ehl-i Sünnet'e göre daha geç bir tarihte sistemleştiren İmamiyye'nin, bu süreçte kendisine örneklik teşkil eden Ehl-i Sünnet'ten kaçınılmaz olarak etkilenmiş olmasının önemli rolü söz konusudur. Farklı mezhep mensuplarına karşı yaklaşımını bid'at olgusu üzerine temellendiren ve 'bid'at ehli' olmayı bir cerh sebebi olarak kabul eden Ehl-i Sünnet'e benzer şekilde İmamiyye de, Ehl-i Sünnet'ten etkilenerek sistemli bir hale getirdiği cerh-ta'dil anlayışında, farklı mezhepten olmayı bir zayıflık sebebi olarak ortaya koymuştur. İmamiyye'de bu durumun ricâl kitaplarındaki farklı mezhep mensubu raviler üzerinden –İbn Dâvud ve Allâme'nin eserlerini esas alarak ayrıntılı bir şekilde belirttiğimiz üzere- ortaya konulduğu halde, Ehl-i Sünnet'in 'Ehl-i bid'a' kavramına benzer şekilde usul kitaplarında ortaya konulup, bir cerh sebebi olarak ele alındığını söylemek mümkün gözükmemektedir. İmamiyye'de bu konunun, dörtlü hadis tasnifinin '*muvasak hadis*' kısmında, ravilerde aranan şartlardan adalet ve imâmî olma şartıyla ilgili bölümlerde ele alındığını görüyoruz. Farklı mezhebe mensup olmanın bir cerh sebebi olarak ortaya

⁸⁹⁴ Allâme, **Munteha'l- Matlab fi Tahkîki'l-Mezheb**, Muessesetu Tahkikat-i ve Neşr-i Maarif-i Ehl-i Beyt, I, 9-10.

konmamasında, İmamiyye’de cerh sebeplerinin, Ehl-i Sünnet’teki gibi ayrı bir başlık altında ve ayrıntılı bir şekilde ele alınıp ortaya konulmamış olması da etkilidir kanaatimizce.

6. İbn Dâvud ve Allâme’nin eserlerinde, farklı mezhep mensuplarına karşı sergilenen tavrın birbiriyle büyük ölçüde örtüştüğünü görmüştük. Her ikisi de istisnalar dışında bu tür ravilere, zayıf ravilere tahsis ettikleri bölümde ve çoğu için farklı mezhepten olmaları dışında herhangi bir zayıflık sebebi sunmaksızın yer vermektedir. Bu durum bu iki alim nezdinde farklı mezhepten olmanın bir cerh/tad’îf sebebi olduğunun açık göstergesidir. Bunların sadece mezhebî ön yargılardan kaynaklanan cerhler olduğunun en kuvvetli kanıtı da, bizzat müellifler tarafından sika oldukları belirtildiği halde, mezhebî yönlerine vurgu yapılarak cerh edilen ravilerin varlığıdır. Bu durum elbette ki, mezhebî yönlerinden dolayı tad’îf edilen bu ravilerin rivayetlerinin bu tad’îften ötürü hadis kaynaklarından ihracını beraberinde getirmemiştir- ki bu büyük oranda rivayetin temel hadis kaynaklarından çıkarılması anlamına gelir. Ahbârî ekolün ricâl ilmine karşı olan tavırlarından önceki bölümde bahsetmiştik. Bu tavrın rivayetler için bu yönden söz konusu olabilecek bir tehdidi bertaraf etmeye yönelik olduğu açıktır. Ancak buna gerek kalmamıştır. Zira Allâme döneminde farklı mezhep mensubu raviler için ricâl kitaplarında kendini gösteren tavrın, hadis kaynaklarındaki rivayetlerin yeniden değerlendirilmesi noktasında bir etkide bulunduğunu söylemek mümkün gözükmemektedir.
7. İmamiyye Şiâ’sı için bahsettiğimiz bu hususlar elbette ki, İmamiyye dışında kalan bütün diğer mezhepler gibi Ehl-i Sünnet’i de kapsamaktadır. Âmmî olmanın bir cerh sebebi olarak kabul edilip ortaya konulması ilk dönem İmamiyye’sinde tam anlamıyla gerçekleşmese de, Allâme ve sonrasındaki dönem için Âmmî olmak bir zayıflık sebebi olarak kabul edilip, ricâl kaynaklarında bu durum Sünnî raviler üzerinden ortaya konulmuştur.

Bu sonuçlar dışında araştırmamızda cevap bulmaya çalıştığımız bir diğer soru mezhep unsurunu bir cerh/tad'îf sebebi olmaktan çıkarılıp çıkarılamayacağı idi.

Ehl-i Sünnet ve Şiâ arasındaki temelde siyasi nedenlere dayalı olarak ortaya çıkan ayrılıklar, zamanla itikadî alanda da kendini göstermiş, hadisler de bu aşamada tarafların kendi anlayışlarına meşruiyet kazandırma çabalarında en önemli araç olarak kullanılmıştır. İki mezhep arası hemen her alanda görülen bu farklılaşma, ricâl kaynaklarına, her iki mezhebin karşı tarafın ravilerini, sırf farklı mezhepten olduğu için cerh ve tad'îf etmesi şeklinde yansımıştır. Diğer bir ifadeyle cerh mekanizması, mezheplerin birbirine karşı kullandığı bir silah haline gelmiştir. Diğer kıstaslar bir kenara bırakılarak, mezhep unsurunun ravileri cerhte bu denli ön plana çıkarılması, mezhepler arası ayrılıkların derinleşmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Bu tutum hiç şüphesiz bir takım çarpık durumları da beraberinde getirmiştir. Rivayetinde güvenilir olan birçok ravi, sırf farklı mezhebe mensup olduğu için, her iki mezhep tarafından haksız cerhlere maruz bırakılmıştır. Diğer yandan durumu fırsat bilen bazı kimseler, bu denli güçlü bir etkiye sahip olan mezhep unsurunu kendi çıkarları için istimal etmiş, kendine rakip ya da düşman olarak algıladığı kişileri farklı mezhebe mensup ya da meyyal olmakla itham ederek saf dışı bırakmaya çalışmıştır.

Mezheplerin bu konuda içine düştüğü teori-pratik ayrılığı da, üzerinde durulması gereken bir durumdur. Hadis usulü ve ricâl kitaplarında karşımıza çıkan, farklı mezhepten olanı cerh etme olgusu, iş hadis kitaplarına gelince renk değiştirmektedir. Her iki mezhebin hadis kaynaklarında, çok miktarda, farklı mezhep mensubu olan ravilere ait rivayetler yer almaktadır. Teori ile pratik arasındaki bu tutarsızlığı gidermeye yönelik olarak her iki mezhep de bir takım ara formüller ortaya koymak durumunda kalmıştır. Ehl-i Sünnet'te, farklı mezhepten olmak doğrudan bir cerh sebebi olarak kabul edilmesine karşın, zamanla bu anlayışı yumuşatmaya yönelik olarak küçük bid'at-büyük bid'at, dâî-dâî olmayan gibi kavramlar devreye sokulmuştur. Bu yolla farklı mezheplere mensup birçok ravinin rivayeti Ehl-i Sünnet kaynaklarına girmiş olmasına rağmen, 'ehl-i bid'a' olma durumu cerh sebepleri arasındaki konumunu bir ötekileştirme unsuru olarak devam ettirmiştir.

İmamiyye Şiâ'sı için de benzer bir durum söz konusudur. Allâme zamanından itibaren artık tam anlamıyla bir zayıflık sebebi olarak kabul edilen bu durum, Şiâ hadis anlayışında yeni bir hadis kategorisinin oluşmasına sebep olmuştur: Muvassak hadis. İmamî olmamakla birlikte hadis rivayetinde güvenilir olan ravilerin rivayetlerine verilen isim olan muvassak, İmamiyye kaynaklarındaki farklı mezhebe mensup raviler aracılığıyla gelen rivayetlerin meşruiyetini sağlayan bir kavram olarak karşımıza çıkar. Ancak bu durum aynı zamanda, mezhebî anlamdaki ötekileştirmenin, usul ve ricâl alanından, rivayetler alanına taşınmasına neden olmuştur denebilir. Çünkü bu şartlar altında, dâî olmadığına kanaat getirilen Şiâ'ya mensup bir ravinin rivayetinin, Ehl-i Sünnet tarafından sahih hadis kategorisinde değerlendirilmesi mümkünken, İmamiyye için Sünnî bir ravi aracılığıyla gelen bir rivayetin sahih olarak değerlendirilmesi ihtimal dışıdır.

Sonuç olarak iki mezhep arasında rivayetler bağlamında bir iç içe geçmişlik söz konusu iken, her iki mezhebin teori boyutundaki birbirini ötekileştirmeye yönelik yaklaşımları, nedenleri büyük ölçüde siyasi ve tarihi olan Şiî-Sünnî ayrılığının derinleşmesinde büyük rol oynamıştır. Bu anlamda mezhep unsurunun her iki tarafın ele aldığı şekilde bir cerh/tad'îf sebebi olmaktan çıkarılması, sebebi tarihte kalmış olan ayrılıkların giderilmesinde tarafların atacağı ilk adımlardan biri olmalıdır kanaatimizce.

Bu noktada akla, şayet mezhep unsuru bir cerh sebebi olmaktan çıkarılacaksa, mezhebî taassubu yüzünden hadis uydurmuş ve bunları yaymış olan kimselerin durumunun ne olacağı sorusu gelebilir. Zira mezhebî bir anlayışla hareket eden bazı ravilerin, mezheplerini kayırmaya yönelik hareket etmiş oldukları ve bunu rivayetlerindeki tutumlarına da yansıtmış oldukları bir vakıadır. Bu tutumun mezheplerini kayırma bağlamında rivayetlerinde dürüst davranmamaları şeklinde ortaya çıktığı görülmektedir. Bu da, mezhebin, mezhep mensuplarının faziletleriyle ilgili yahut düşman olarak addedilen mezhep ve gruplar ile onların mensuplarını kötülemeye yönelik hadis uydurma faaliyetleri olarak kendini gösterebilmiştir. Nitekim Ehl-i Sünnet ve Şiâ'nın hadis kaynaklarında bu minvalde birçok rivayet bulunmaktadır.

Ancak bizim bir cerh sebebi olmaktan çıkarılmasını önerdiğimiz, ravilerin mezhebî taassublarını değil de, doğrudan mensup oldukları mezhebi hedef alan cerhlerdir. Bir ravinin mezhep taassubuyla hareket etmesi elbette ki onun cerh edilmesi

için yeterli bir sebeptir. Ancak bir raviyi doğrudan mezhebi yüzünden cerh etmek, aynı mezhep taassubunun bir başka veçhesini ortaya koymaktan başka bir şey değildir. Mezheplerin birbirlerine karşı kendi mezheb anlayışlarından yola çıkarak mezhebî cerhler, ithamlar yöneltmesi, ön yargılardan âzâde olamayacağı için hakkaniyetsiz sonuçların ortaya çıkmasına kaçınılmaz olarak sebebiyet vermiştir.

Mezhep şayet bir cerh sebebi olarak kabul edilecekse bunun tek tek mezhepler nokta-i nazarından değil, genel bir ilke olarak, bütün mezhepleri kuşatacak şekilde, yeni bir tanımlama ile ve objektif kıstaslara dayanarak ortaya konulması gerekmektedir.

Sonuç bölümünde ayrıca araştırmamızdan yola çıkarak bir takım tesbit ve tekliflere yer vermek istiyoruz.

Mezheplerin birbirlerine karşı olan yaklaşımlarında temel belirleyici unsur olan ön yargıların en aza indirilmesi, karşılıklı olarak sağlıklı değerlendirmelerin yapılması açısından elzem gibi gözükmektedir. Bu ön yargılar büyük ölçüde mezheplerin birbirleri hakkındaki karşılıklı bilgi eksikliklerinden/yanlışlarından kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce ilk aşamada yapılması gereken, mezhepler arası ilişkilerin geliştirilmesi ve mezheplerin birbirlerini tanımaya yönelik objektif bilimsel araştırmalara hız vermesidir. Yapmış olduğumuz bu çalışma bu doğrultuda atılmış küçük bir adımdır. Çalışmamız esnasında karşılaştığımız hususlardan biri, Şiâ'nın hadis anlayışı bağlamında, İlahiyat Fakültelerinde yapılan çalışmaların oldukça az miktarda olduğu gerçeğidir. Bu durum ne yazık ki sadece hadis alanı ile sınırlı değildir. Şiâ, neredeyse sadece İslam Mezhepleri alanının çalışma konusu olarak kabul edilip, onun hadis, tefsir, İslam hukuku alanlarındaki muazzam birikimi çoğunlukla göz ardı edilmiş gibi gözükmektedir. Hadis alanında gördüğümüz eksiklikleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Bizim çalışmamız esnasında karşımıza çıkan en önemli sıkıntılardan biri, Şîî kaynakların temini noktasında yaşadığımız güçlüklerdir. İslami eserlerin ağırlıklı olarak bulunduğu Türkiye'nin önde gelen kütüphanelerinde dahi, Şiâ'nın temel eserlerinin birçoğu bulunmamaktadır. Bu durum aslında Türkiye'deki, Şiâ'yı dikkate almayan zihniyetin bir yansıması olarak karşımıza çıkmaktadır. İran için ise durum farklılık arz etmektedir. Geleneğin merkezi olarak kabul edilen Kum kentindeki kütüphanelerin hemen hepsinde Ehl-i Sünnet'in temel hadis, tefsir,

hukuk, ricâl kaynaklarına ulaşmak mümkündür.⁸⁹⁵ Ancak burada gözden kaçırılmaması gereken bir husus vardır: Bu kaynaklara karşı olan yaklaşımın keyfiyeti nedir ve nasıl olmalıdır. Kendi anlayışını hiçbir şart altında sorgulamayı kabul etmeyen ve karşı taraf hakkındaki önyargılarından asla vazgeçmeyen bir yaklaşım, elbette ki arzu edilen sonuca ulaşmayı imkansız kılar. Böyle bir yaklaşım, diğer mezhebe ait eserleri incelemeyi, bu eserlerdeki kendi mezhebini desteklemeye yönelik argümanları bulup ortaya koyma adına gerçekleştirecektir.

2. Diğer bir sorun az evvel de belirttiğimiz gibi, Şîâ'nın hadis anlayışı konusunda yapılmış olan çalışmaların oldukça sınırlı oluşudur. İlahiyat fakültelerinde bu alanda yapılmış bizim ulaşabildiğimiz yüksek lisans, doktora ve doçentlik tezleri şunlardır:

a. M. Cemal Sofuoğlu: Şîâ'nın Hadis Anlayışı doktora tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 1977.

b. M. Cemal Sofuoğlu; Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfî Üzerine Bir İnceleme, doçentlik tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 1982.

c. Abdullah Ünal: Ehl-i Sünnet ve Şîâ'ya Göre İmametinin Dayandığı Hadisler, doktora tezi, Y.Y.S.B.E., Van, 1998.

d. Mahmut Demir: Fezâilu's-Sahabe Rivayetleri Bağlamında Şîî-Sünnî İhtilaflarının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları, doktora tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2010.

e. Kadir Demirci: Zeydiyye'nin Hadis Anlayışı, doktora tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2005.

f. Ahmet Çolak, Şîâ Hadis Alma Usulünde İlk Raviler, yüksek lisans tezi, Atatürk Ü.S.B.E., Erzurum, 1993.

g. Ahmet Bedir, İsnaaşeriyye Şîâsı ve Hadis Usulü, yüksek lisans tezi, H.Ü.S.B.E., Şanlıurfa, 1995.

h. Necmettin Oğur, Şîâ'da rical İlminin Gelişimi ve Bu Alanda Yapılan Çalışmalar, yüksek lisans tezi, M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2002.

⁸⁹⁵ Bu kütüphanelerden başlıcaları: Allâme Mer'eşî Kütüphanesi, Daru't-Tebliğâtî'l-İslamî Kütüphanesi, Daru'l-Hadis Üniversitesi Kütüphanesi, İslam ve İran Tarihi Kütüphanesi.

i. Muhammed Enes Topg  l: Hadis Ravilerinde Şîlik Eēilimi, yüksek lisans tezi, M.  .S.B.E., İstanbul, 2010.

G  r  ld  ē   üzere bu alanda akademik anlamda yap  lm  Ő  olan çalışmaların sayısı iki elin parmaklarını geçmeyecek miktardadır. Biraz önce bahsettiēimiz birinci el kaynaklara ulaŐma sorunu, sanıyoruz ki bu alandaki akademik çalışmaların yetersizliēinin en önemli sebeplerinden birisidir. Bu alandaki boŐluēu doldurmak için, kaynak temini probleminin biran önce halledilip, özellikle yüksek lisans ve doktora bazında bu alanda yapılacak çalışmalar teşvik edilmelidir.

3. Konumuz özelinde vurgulamamız gereken önemli bir husus da, yapılan çalışmalarda mezhep taassubu konusunun önemli bir sorun kaynaēı olarak kabul edilip, bu olgunun sebep olduēu sorunların etraflıca ele alınmam  Ő  oluşudur. Bu durum her mezhebin kendi içerisinde yapması gereken bir özeleŐtiriye tekabül etmektedir ki öyle sanıyoruz mezhepler için iŐ in en zor tarafı budur. Bir mezhep için kendi dışında kalan mezhep mensuplarını mezhep taassubuyla suçlamak zor bir Ő ey deēildir. Ancak böyle durumlarda önyargı unsuru bu yargının sıhhatini tartıŐmalı hale getirmektedir. Mezhebin kendi i  ine dönük olarak takınacaēı sorgulayıcı tavır ise çok daha samimi bir hakikat arayıŐına tekabül etmektedir.

Mezhepler arası ilişkilerin canlandırılması karşılıklı bilgi alıŐveriŐinin saēlanması açısından önemlidir. Bu sebeple mezheplerin yakınlaştırılması baēlamında gerçekleŐtirilen ‘takrib’ çalışmalarının önemi aŐikardır. Bu asırda yaŐam  Ő  iki önemli alimin takrib çalışmalarına yaptıkları katkılar baēlamında ön plana çıktıklarını görmekteyiz. Bunlardan biri olan Mahmut Őaltut, bir dönem Ezher   niversitesi rekt  rl  ē  n   de yapmıştır. O 1948 yılında, İslam mezheplerini yakınlaŐtırmaya yönelik olarak Kahire’de kurulan cemiyetin kurucu   yeleri arasında yer alm  Ő , ayrıca daha sonra İran’da aynı doērultuda kurulan ‘Daru’t-Takrib’ teŐkilatına, on yedi yıl boyunca   ye sıfatıyla önemli katkılarda bulunmuştur. Rekt  rl  ē   sırasında temel İslam mezhepleri arasında yer alan Ő   ’nın da hak mezheplerden biri olduēu yönünde bir fetva yayınlam  Ő , bu fetva İslam dünyasında olumlu ve olumsuz manada birçok tepkinin

ortaya çıkmasına neden olmuştur.⁸⁹⁶ Takrib çalışmalarının Şiâ kanadındaki önemli isimlerinden biri ise Ayetullah Burûcerdî'dir. Burûcerdî mezhepler arası vahdet çalışmalarına çok önem vermiştir. Vahdetin temini bağlamında, mezheplerin karşılıklı olarak birbirlerinin fıkıhlarını tanıyıp, bazı konularda birbirlerinin fetvalarından faydalanmaları gerektiğini vurgulamıştır. O aynı zamanda Takrib Teşkilatının çalışmalarında da önemli katkılar sunmuş, Mısır ile İran arasındaki irtibatın sürdürülmesi bağlamında mühim rol oynamıştır.⁸⁹⁷

Bunlar bu minvalde atılmış çok küçük adımlardır. Günümüzde hala, mezheplerin birbirine karşı olan yaklaşımlarında kayda değer bir değişimin gözlenemiyor olması, bu adımların yetersiz kaldığının ve bu tür ferdî girişimlerin yetersiz kalmaya mahkûm olduğunun da göstergesidir aynı zamanda.

Mezheplerin yakınlaştırılması bağlamında, mezhep mensupları arasında birebir ilişkilerin kurulması da büyük önem arz etmektedir. Karşılıklı önyargıların giderilmesi noktasında, insani ilişkilerin geliştirilmesinin büyük katkı sunacağını söylemek mümkündür. Bu anlamda, belli programlar dahilinde üniversiteler arası öğrenci ve öğretim üyesi değişimlerinin desteklenmesi/gerçekleştirilmesi, uzun vadede mezhepler arası takrib açısından çok faydalı sonuçlar doğurabilir kanaatindeyiz.

Taraflar arası gereken iletişimin sağlanması sonrasında sıra ortak ilmî çalışmalara gelmektedir. Bu noktada atılacak ilk adımlardan biri, mevcut metodolojilerin gözden geçirilmesi noktasında olmalıdır kanaatimizce. Mezheplerin kendi mezhebî anlayışlarının öznelliğini yansıtan metodolojilerinin, eşit temsil ve katılımın sağlandığı ortak bir düzlemde bu öznellikten kurtulmuş bir şekilde, bütün mezheplerin üzerinde uzlaştığı bir metodoloji şeklinde yeniden inşa edilmesi veya restorasyondan geçirilmesi gerekmektedir.

İlmi alanda yapılacak ortak çalışmalar mezheplerin yakınlaşması noktasında atılacak en önemli adımlardan biri olacaktır. İran'da son dönemde artış gösteren, iki mezhebin müşterek hadislerini, müşterek ravilerini bir araya getiren eserlerin telifi

⁸⁹⁶ http://taghrib.ir/turkish/index.php?option=com_content&view=article&id=116:cesaret-sembolue-eyh-mahmud-altut&catid=4:pshvayane-taghrib&Itemid=31

⁸⁹⁷ http://taghrib.ir/turkish/index.php?option=com_content&view=article&id=112:ayetullah-burucerdive-muesluemanlarn-birlii&catid=4:pshvayane-taghrib&Itemid=31

yönündeki çalışmalar bu alanda atılmış olumlu adımlar olarak kabul edilebilir. Ancak bu tür çalışmaların genel kabule mazhar olabilmesi için ortak bir gayretin ürünü olması gerekmektedir.

Son olarak şunu da belirtelim ki, İlahiyat müfredatlarında hadis ve diğer alanlarda yalnızca Ehl-i Sünnet anlayışına ait Usûlî ve tarihsel bilginin tedrisinin yapıyor olması, İslami ilimler açısından kapsamlı ve mezhepler arası ihtilafları çözüm odaklı bir bakış açısının kazandırılması önünde büyük bir engel teşkil etmektedir. Yalnızca Şîî mezhebinin değil, İslam mezhepleri arasında sayılan bütün diğer mezheplerin de, mezhepler arası mukayeseyi sağlayacak ölçüde, bizzat kendi kaynaklarını esas almak suretiyle müfredata dahil edilmesi kanaatimizce büyük önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, **Kitabu's-Sunne**, I-II, thk. Muhammed Said Sâlim el-Kahtânî, Dâru İbni'l-Kayyim, 1406 h.
- Ahmed Muhammed Şâkir, **el-Bâisu'l-Hasîs**, Dâru'l-Ğaddi'l-Cedîd, Kahire, 2006.
- Ak, Ahmet, **Maturidî Kaynaklarda Maturidî ve Maturidîlik** (doktora tezi) A.Ü.S.B.E., 2006.
- Alkan, Arif, **Ahmed b. Hanbel'in Hadis Anlayışı ve Müsned** (doktora tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 1997.
- el-Âmilî, el-Huseyn b. Abdussamed (ö.h. 984), **Vusulu'l-Ahyâr ila Usuli'l-Ahbâr**, thk. Seyyid Abdullatif Kûhkemerî, Mecmau'z-Zehâiri'l-İslamiyye, Kum, 2000.
- el-Âmilî, Muhammed b. Ali (ö.h. 1009), **Medâriku'l-Ahkâm fi Şerhi Şerâii'l-İslâm**, thk. Muessesetu Âli Beyt li-İhyai't-Turâs, Beyrut, 1990.
- el-Âmilî, Muhammed b. el-Hasan el-Hurr (ö.h. 1104), **Emelu'l-Âmil**, Bağdat, 1965.
- , **Fevâidu't-Tûsiyye**, <http://dc143.4shared.com/img/ZncnF8Wf/preview.html>
- , **Vesâilu's-Şîa**, Messesetu Âli Beyt, Kum, 1409 h.
- el-Amilî, Zeynuddin (Şehidu's-Sani) (ö.h. 965), **Şerhu'l-Bidaye fi İlmi'd-Diraye**, thk. Abdu'l-huseyn Muhammed Ali Bakkal, Şebketu'l-imameyn el-Hasaneyn li'-Turasi ve'l-Fikri'l-İslami, 1982.
- Atay, Hüseyin, **Ehl-i Sünnet ve Şîa**, A.Ü.S.B.E., yayınları, Ankara, 1983.
- Babanzâde, Ahmed Naim, **Sahih-i Buharî Muhtasarı ve Tecrid-i Sarih Tercemesi-Mukaddime**, Başbakanlık Basımevi, Ankara, 1979.
- Bağcı, H. Musa, **Sahabenin Kavrama ve Nakletme Sorunu**, İlahiyat, Ankara, 2004.
- el-Bağdâdî, **el-Fark Beyne'l-Fırak**, byy, bty.
- Mezhepler Arasındaki Farklar**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, İstanbul, 1979.
- el-Bahrânî, Yûsuf, **Hadaiku'n-Nâdirâ**, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum, 1363 ş.
- , **Dureru'n-Necefiyye**, I-IV, Muessesetu Tahkikat ve Neşr-i Maarif-i Ehli'l-Beyt, byy, bty.

Behbehânî, Muhammed Bâkır b. Muhammed (Vahîd Behbehânî), **Fevâidu'l-Hâiriyye**, Mecmau'l-Fikri'l-İslâmî, Kum, 1415.

el-Berkî, **er-Ricâl**, Muessesetu'n-Neşri fi Camiati Tahrân, 1383.

Bozan, Metin, **İmamiyye Şiâ'sının İmamet Tasavvuru/4. ve 5. Asırlar**, İlahiyat, Ankara, 2007.

—, **İmamiyye'nin İmamet Nazariyesi'nin Teşekkül Süreci** (doktora tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 2004.

el-Burucerdî, **el-Bedru'z-Zâhir fi Salâti'l-Cum'ati ve'l-Musafir**(el-Burucerdî'nin ders notları derlemesi), der. Huseyn Ali el-Muntazırî, Kum, 1402 h.

—, **Takrîrâtü Selâse- el-Ğasbu ve'l-Vasiyyetu ve Miasu'l-Ezvac**-(ders notları)el-Vasiyye kısmı, der. Ali Penâh el-İştehardî, Kum, 1413 h.

—, Ayetullah el-Uzma, **Nihâyetu't-Takrîr**,
<http://lib.ahlolbait.ir/parvan/resource/75179/الصلوة-مباحث-في-مباحث-التقرير-#!resource>

el-Celalî, Muhammed Rıza el-Huseynî, **el-Menhecû'r-Ricâliyyu ve'l-Amelu'r-Raidu fi'l-Mevsuati'r-Ricâliyyeti li-Seyyid Burucerdî**, Bustan-ı Kitab, Kum, 1422 h.

—, Muhammed Huseyn el-Huseynî, **Dirâyetu'l-Hadis**, Lübnan, 2004.

el-Cezairî, Tahir, **Tevcihu'n-Nazar ila Usûli'l-Eser**, thk. Abdulfettah Ebu Ğudde, Mektebu'l-Matbuati'l- İslamiyye, Beyrut, 1995.

Çağatay, Neşet/ Çubukçu, İbrahim Agâh, **İslam Mezhepleri Tarihi**, Ankara, 1976.

Çakın, Kamil, “Buharî'nin Otoritesini Kazanma Süreci”, **Hadis Literatürü Araştırmaları/Buharî-Müslim Antolojisi**, haz. Salih Özer-Sabri Kızılkaya, Kitabiyat, Ankara, 2007.

Çolak, Ahmet, **Şiâ Hadis Alma Usulünde İlk Raviler** (basılmamış yüksek lisans tezi) Erzurum 1993.

ed-Daverî, **Usulu İmi'r-Ricâl**, düz. Muhammed Ali el-Muallim, byy, 1423.

ed-Dehlevi, Şah Abdulaziz, **Bustanu'l-Muhaddisin**, Delhi, 1898.

Demir, Mahmut, **Fezâilu's-Sahabe Rivayetleri Bağlamında Şii-Sünnî İhtilaflarının Sünnî Hadis Rivayetine Yansımaları** (basılmamış doktora tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 2010.

Demirci, Kadir, **Zeydîyye'nin Hadis Anlayışı** (doktora tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 2005.

Ebu Hanife, **el-Fıkhu'l-Ekber**, byy, 1323.

Ebu Reyze, Mahmud, **Muhammedi Sünnetin Aydınlatılması**, Yöneliş Yayınları, İstanbul, 1988.

el-Erdebîlî, Ahmed, **Mecma' el-Faide**,

<http://www.alseraj.net/maktaba/kotob/feqh/yasoob/books/html/m001/01/no0174.html>

Erul, Bünyamin, **Sahabenin Sünnet Anlayışı**, T.D.V yayınları, Ankara, 2007.

Esen, Muammer, **Ehl-i Sünnet Kavramının Doğuşu ve Sünnî Anlayışlar** (doktora tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 1995.

el-Estrabâdî, Muhammed Emîn **Fevâidu'l-Medeniyye**, thk. Rahmetullah er-Rahmetî, Muessesetu'n-Neşri'l-İslamî, Kum, 1424 h.

el-Estrabâdî, Muhammed Emin, **Menhecu'l-Makâl**,

<http://www.rafed.net/books/rejal/manhaj-almaqal-1/index.html> .

Evkuran, Mehmet, **Sünnî Paradigmayı Anlamak**, Ankara Okulu, Ankara, 2005.

el-Fadlî, Abdulhâdî, **Usûlu İlmi'r-Ricâl**, Muessesetu Ummu'l-Kurâ li't-Tahkik ve'n-Neşr, Lübnan, 1420 h.

Gökalp, Yusuf, **Zeydîlik ve Yemen'de Yayılışı** (doktora tezi), A.Ü.S.B.E., 2006.

el-Ğurayfî, **Kavaidu'l-Hadis**, Dâru'l-Adva', Beyrut, 1986.

el-Hairî, Ebu Ali, **Munteha'l-Makal fi Ahvali'r-Ricâl**, Muessesetu Ali Beyt, Kum, 1416 h.

el-Halebî, İbn Zuhre, **Gunyetu'n-Nuzû' ila İlmi el-Usûli ve'l-Furû'**, thk. İbrahim el-Bahadırî, Muessesetu'l-İmam es-Sadık, Kum, 1417 h.

Hansu, Hüseyin, **Mutezile ve Hadis**, Kitabiyat, Ankara, 2004.

Hatiboğlu, M. Said **İslam Tenkid Zihniyeti ve Hadis Tenkidinin Doğuşu** (doktora tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 1962.

—, **İslam'da İlk Siyasi Kavmiyetçilik**, A.Ü.İ.F dergisi., c. XXIII, 1978.

Hatibu'l-Bağdâdî, Ebu Bekr Ahmed b. Ali, **el-Kifaye Fi İlmi'r-Rivaye**, thk. Ahmed Umer Haşim, Dâru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, 1986.

el-Hillî(Allâme), Hasan bin Yûsuf bin Ali bin Mutahhar, el-Elfeyn, **Daru'l-Hicra**, Kum, 1409 h.

—, **Hulasatu'l-Akval**, Daru'z-Zehair, Kum, 1411 h.

- , **Mebadiu'l-Vusul**, thk. Abdu'l-Huseyn Muhammed Ali Bakkal, Dâru'l-Adva', Beyrut, 1406.
<http://www.alkadhum.org/other/hawza/doros/osol/mabada/index.htm>
- , **Muhtelifu's-Şiâ**, Muessesetu Tahkikat ve Neşr-i Maarif-i Ehl-i Beyt, <http://lib.ahlolbait.ir/parvan/resource/39520/أحكام-الشريعة-في-مختلف-الشيعة-في-#!resource>
- , **Munteha'l- Matlab fi Tahkiki'l-Mezheb**, Muessesetu Tahkikat-i ve Neşr-i Maarif-i Ehl-i Beyt, I, 9-10. <http://lib.ahlolbait.ir/parvan/resource/39054/-منتهى-المطلب-في-تحقيق-المذهب/&from=search&&query=منتهى&field=title&collectionPID=0&lang=&count=100&execute=true#!resource>
- el-Hillî, İbn İdris, es-Serâiru'l-Hâvî li-Tahrîri'l-Fetâvî.
<http://www.tebyan.net/index.aspx?PID=19667&BOOKID=75734&PageSize=1&LANGUAGE=2&PageIndex=38>
- el-Hillî, Muhakkık, **Maâricu'l-Usûl**, hzr. Muhammed Huseyn er-Radavî.
<http://www.rafed.net/books/osoul/maarej-alosoul/index.html>
- , el-Mu'teber; <http://www.amal-movement.com/maktaba/00/no0057.html>
- Hubbullah, Haydar, **Nazariyyetu's-Sunne fi'l-Fikri'l-İmamiyyi's-Şîî**, İntişaru'l-Arabî, Beyrut, 2006.
- el-Hûî, Ebu'l-Kasım el-Musa, **Mu'cemu Ricâli'l-Hadis ve Tafsîlu Tabakati'r-Ruvat**, I-XXIV, Necef, 1992.
- İbn Asâkir, Ebu'l-Kasım Ali İbnu'l-Hasen, **Târihu Medineti Dimaşk**, I-LXXXX, thk. Ali Şîrî, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1998.
- , **Tebyinu'l-Kizbi'l-Mufterî**, Matbaatu't-Tevfik, Şam, 1347
- İbn Babeveyh el-Kummî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ali, **Risaletu İ'tikadati'l-İmamiyye**, çev. Ethem. R. Fırlalı, Ankara, 1978.
- İbn Cema, Muhammed b. İbrahim b. Sadullah (ö.h.727), **İzahu'd-Delil fi Kat'i Huceci Ehli't-Ta'til**, thk. Vehbi Süleyman Ğavici, el-Elbani, Daru's-Selam, 1980.
- İbn Dâvud el-Hillî, **er-Ricâl**, Muessesetu'n-Neşr fi Camiati Tahrân, 1383.
- İbn Ebî'l-Hadîd, **Şerhu Nechi'l-Belaga**, Mektebetu Ayetullah el-Maraşî, Kum, 1404 h.
- İbn Ebî Hatim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hatim Muhammed b. İdris, **el-Cerhu ve't-Ta'dil**, I-IX, Dâru İhyai't-Turasi'l-Arabî, Beyrut, 1952.

- İbnu'l-Ğadairî, **er-Ricâl**, thk. Muhammed Rıza el-Huseynî el-Celalî, Dâru'l-Hadis, Kum, 1422 h.
- İbn Hacer el-Askalani, **Nuzhetu'n-Nazar fi Tavdihi Nuhbeti'l-Fiker**, thk. Nuru'd-Din Itr, Matbaatu's-Sabbah, Şam, 2000.
- , **Takribu'-Tehzîb**, thk. Ebu'l-Eşbal Sağîr Ahmed Şâğîf el-Bâkistânî, Dâru'l-Âsime, Riyad, 1423 h.
- İbn İdris el-Hillî, **es-Serâiru'l-Hâvî li-Tahrîri'l-Fetâvî**, internet adresi: <http://www.tebyan.net/index.aspx?PID=19667&BOOKID=75734&PageSize=1&LANGUAGE=2&PageIndex=38>
- İbn Kuteybe, **el-Maarif**, thk. Servet Ukkâşe, Dâru'l-Maarif, Mısır, 1960.
- İbn Kutluboğa, Ebu'l-Adl Zeynuddin Kasım, **Tacu't-Teracim fi Tabakati'l-Hanefiyye**, Bağdad, 1962.
- İbn Murtaza, **el-Munye ve'l-Emel fi Şerhi'l-Milel ve'n-Nihal**, thk. Cevad Meşkur, Beyrut, 1990.
- İbnu's-Salah, Ebu Amr Takiyyuddin Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî, **Mukaddimetu fi Ulumi'l-Hadis**, thk. Abdulhamîd Hindâvî, el-Mektebetu'l-Asriyyetu, Beyrut, 2003.
- İbn Şehrâşûb, **Ebu Abdullah Muhammed b. Ali, Muteşâbihu'l-Kur'ân**, II, 153-154. <http://www.al-shia.org/html/ara/books/lib-quran/motashabeh2/004.htm>
- İbn Teymiyye, **Minhacu's-Sunneti'n-Nebeviyye**, I-VIII, thk. Muhammed Reşad Salim, Muessesetu Kurtuba, byy, bty.
- Juynboll, G.H.A., **Hadis Tarihinin Yeniden İnşası**, çev. Salih Özer, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2002.
- , **Modern Mısır'da Hadis Tartışmaları**, çev. Salih Özer, Ankara Okulu, Ankara, 2000.
- Kalaycı, Mehmet, **Hicri V. Asırda Ehl-i Sünnet** (yüksek lisans tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 2004.
- el-Kâşânî (el-Feydu'l-Kâşânî), **es-Sâfi fi Tefsîri'l-Kur'an**, thk. Huseyn el-A'lemî, Tahran, 1415 h
- el-Katip, Ahmet, **Şiâ'da Siyasal Düşüncenin Gelişimi-Şûrâdan Velâyet-i Fakîhe-**, çev. Mehmet Yolcu, Kitabiyat, Ankara, 2005.
- el-Kerâcekî, Ebu'l-Feth Muhammed b. Osman, **Kenzu'l-Fevâid**, thk. Abdullah Ni'me, Kum, 1990.

- Keskin, Mehmet, **Eş'arîliğin Teşekkül Süreci** (doktora tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 2005.
- el-Keşşî, **er-Ricâl**, Muessesetu'n-Neşri fi Camiati Tahrân, 1348.
- Kırbaşoğlu, M. Hayri, “**Ehlu's-Sunne Kavramı Üzerine Yeni Bazı Mûlahazalar**”, İslami Araştırmalar, c: 1, sayı: 1, Temmuz, Ankara, 1986.
- , **Sünnî Paradigmanın Oluşumunda Eş-Şafîî'nin Rolü**, Kitabiyat, Ankara, 2000.
- , **İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2006.
- Kızılkaya, Sabri, **Cerh-Ta'dilde Mezheb Taassubu** (yüksek lisans tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 1998.
- Kinnî, el-Molla Ali, **Tavdîhu'l-Makâl fi İlmi'r-Ricâl**, thk. Muhammed Huseyn Mevlevî, Dâru'l-Hadis, Kum, 1421 h.
- Koçyiğit, Talat, **Hadis Usulü**, Ankara Üniversitesi Basımevi, Ankara, 1987.
- el-Kucûrî, Mehdî, **el-Fevaidu'r-Ricâliyye**, thk. Muhammed Kâzım Rahman Setayîş, Dâru'l-hadis, Kum, 1424 h.
- el-Kuleynî, Ebu Ca'fer Muhammed b. Ya'kub b. İshak, **el-Kâfî**, Dârul'Kutubi'l-İslamiyye, Tahrân, 1365 h.
- Kutlu, Sönmez, **İmam Maturidî ve Maturidîlik**, Kitabiyat, Ankara, 2007.
- , **İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler**, Kitabiyat, Ankara, 2000.
- el-Leknevi, Ebü'l-Hasenât Muhammed Abdülhay, **el-Fevaidu'l-Behiyye**, Matbaatu's-Saade, Mısır, 1324 h.
- el-Maturidî, Ebu Mansur, **Kitabu't-Tevhid**, İstanbul, 1979.
- el-Meclisî, **Bihâru'l-Envâr**, I-CX1, Muessesetu'l-Vefâ', Beyrut, 1404 h.
- el-Mufîd, Muhammed b. Muhammed b. en-Nu'man, **Evâilu'l-Makâlât fi'l-Mezâhibi ve'l-Muhtârât**, thk. F. Ez-Zencânî, Tebriz, 1945.
- Muhsin el-Emîn, **A'yanu's-Şîa**, thk. Hasan Emin, Dâru'Taârif, Beyrut, bty.
- el-Murtazâ, Ebu'l-Kâsım Ali b. Huseyn, b. Musa **ez-Zerîa ilâ Usûli's-Şerîa**, thk. Ebu'l-Kâsım Gurcî, Tahrân Üniversitesi, İran, 1984,
- , **Resâilu's-Şerif el-Murtazâ**, hzr. Seyyid Mehdî er-Recâî, Dâru'l-Kurani'l-Kerim, Kum, 1405 h.
- Nazlıgül, Habil, **İmam eş-Şafîî'nin Hadis Kültürümüzdeki Yeri** (doktora tezi) A.Ü.İ.F., 1993.

- en-Necaşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali, **er-Ricâl**, thk. Musa eş-Şebîrî ez-Zencânî, Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1429 h.
- en-Necmî, Muhammed Sâdık, **Advâu ala's-Sahihayn**, Kum, 1419 h.
- en-Nevbahtî, **Fıraku's-Şiâ**, nşr. M. Sâdık, Necef, 1396.
- en-Nûrî(Muhaddis), **Mustedreku Vesâili's-Şia**, I-XVIII, Muessesetu Âli Beyt, Kum, 1408. H.
- en-Nûrî, Huseyn b. Muhammed (ö. h. 1320), thk. Muessesetu Âli Beyt li-İhyâi't-Turâs, **Hâtimetu Mustedreki'l-Vesâil**, c. II, Kum, 1415.
- Özafşar, M. Emin, **İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı- Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.
- Özmen, Ramazan, **Hanbelî Mezhebî Fıkıh Usulcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi**, doktora tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2004.
- Özpınar, Ömer, **Hadis Edebiyatının Oluşumu**, Ankara Okulu, Ankara, 2005.
- Öztürk, Mustafa, **Tefsirde Ehl-i Sünnet Şiâ Polemikleri**, Ankara Okulu, Ankara, 2009.
- el-Pezdevi, **Usulu'd-Din**, Hans Peter Linss Neşri, Kahire, 1963.
- , İmam Ebu Yusr Muhammed, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, çev. Şerafeddin Gölcük, byy, 1980.
- er-Râdî, Huseyn, **Târîhu İlmi'r-Ricâl**, Muessesetu'l-Belağ, byy, 2001.
- Sachedina, Abdulaziz, **The Just Ruler in Shi'ite İslam**, Oxford, 1988.
- es-Sadûk, Muhammed b. Ali b. Babeveyh, **Men la Yahduruhu'l-Fakih**, Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1413 h.
- , **el-Hisâl**, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum, 1403 h.
- , **Maâni'l-Ahbâr**, Muessesetu'n-Neşri'l-İslâmî, Kum, 1403 h.
- es-Sadûk, el-Evvel, **el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayre**, Medresetu'l-İmami'l-Mehdî, Kum, bty.
- Sezgin, M. Fuad, **Buharî'nin Kaynakları**, Kitabiyat, Ankara, 2000.
- Siddîkî, Muhammed Zubeyr, **Hadis Edebiyatı Tarihi**, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, Yeni Zamanlar, İstanbul, 2004.
- Sofuoğlu, M. Cemal, **Şiâ'nın Hadis Anlayışı** (basılmamış doktora tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 1977.

- en-Necaşî, Ebu'l-Abbas Ahmed b. Ali, **er-Ricâl**, thk. Musa eş-Şebîrî ez-Zencânî, Muessesetu'n-Neşri'l-İslamî, Kum, 1429 h.
- en-Necmî, Muhammed Sâdık, **Advâu ala's-Sahihayn**, Kum, 1419 h.
- en-Nevbahtî, **Fıraku's-Şiâ**, nşr. M. Sâdık, Necef, 1396.
- en-Nûrî(Muhaddis), **Mustedreku Vesâili's-Şia**, I-XVIII, Muessesetu Âli Beyt, Kum, 1408. H.
- en-Nûrî, Huseyn b. Muhammed (ö. h. 1320), thk. Muessesetu Âli Beyt li-İhyâi't-Turâs, **Hâtimetu Mustedreki'l-Vesâil**, c. II, Kum, 1415.
- Özağar, M. Emin, **İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı- Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 1999.
- Özmen, Ramazan, **Hanbelî Mezhebî Fıkıh Usulcülerinin Hadis/Sünnet Metodolojisi**, doktora tezi, A.Ü.S.B.E., Ankara, 2004.
- Özpınar, Ömer, **Hadis Edebiyatının Oluşumu**, Ankara Okulu, Ankara, 2005.
- Öztürk, Mustafa, **Tefsirde Ehl-i Sünnet Şiâ Polemikleri**, Ankara Okulu, Ankara, 2009.
- el-Pezdevi, **Usulu'd-Din**, Hans Peter Linss Neşri, Kahire, 1963.
- , İmam Ebu Yusr Muhammed, **Ehl-i Sünnet Akaidi**, çev. Şerafeddin Gölcük, byy, 1980.
- er-Râdî, Huseyn, **Târîhu İlmi'r-Ricâl**, Muessesetu'l-Belağ, byy, 2001.
- Sachedina, Abdulaziz, **The Just Ruler in Shi'ite İslam**, Oxford, 1988.
- es-Sadûk, Muhammed b. Ali b. Babeveyh, **Men la Yahduruhu'l-Fakih**, Muessesetu'n-Neşri'l-İslamî, Kum, 1413 h.
- , **el-Hisâl**, Muessesetu'n-Neşri'l-İslami, Kum, 1403 h.
- , **Maâni'l-Ahbâr**, Muessesetu'n-Neşri'l-İslamî, Kum, 1403 h.
- es-Sadûk, el-Evvel, **el-İmâme ve't-Tabsıra mine'l-Hayre**, Medresetu'l-İmami'l-Mehdî, Kum, bty.
- Sezgin, M. Fuad, **Buharî'nin Kaynakları**, Kitabiyat, Ankara, 2000.
- Siddîkî, Muhammed Zubeyr, **Hadis Edebiyatı Tarihi**, çev. Yusuf Ziya Kavakçı, Yeni Zamanlar, İstanbul, 2004.
- Sofuoğlu, M. Cemal, **Şiâ'nın Hadis Anlayışı** (basılmamış doktora tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 1977.

- , **Hadis Tenkidi Yönünden el-Kâfi Üzerine Bir İnceleme** (basılmamış doçentlik tezi) Ankara, 1982.
- es-Subhanî, Şeyh Ca'fer, **Kulliyat fi İlmi'r-Ricâl**, Muessesetu'n-Neşri'l-İslmî, Kum, 1415 h.
- , **Usulu'l-Hadis ve Ahkamuhu**, Muessesetu'l-İmam Sâdık, Kum, 1419 h.
- es-Suyûtî, **Tedribu'r-râvi**, thk. Ebu Ya'kub Neş'et b. Kemal el-Masrî, Daru'l-Akide, İskenderiyye, 2008.
- eş-Şehristanî, **el-Milel ve'n-Nihal**, Mısır, 1263.
- , **İslam Mezhepleri**, çev. Mustafa Öz, Ensar Neşriyat, İstanbul, 2005.
- eş-Şifâ, Sa'd Râşid Avd, **el-Cerhu ve't-Ta'dilu İnde's-Şiâti'l-İmamiyye**, Mektebetu İmam el-Buharî, Kahire, 2008.
- et-Tabatabaî, **İslam'da Şiâ**, çev. Kadir Akaras, Kevser Yayınları, İstanbul, 2009.
- et-Tabatabai, Muhammed Huseyn, **el-Mizan fi Tefsiri'l-Kuran**,
<http://www.mediafire.com/?3y5nwqwzrgj>
- et-Tabersî, Ebu Ali el-Fadl b. el-Hasan, **Mecmau'l-Beyân fi Tefsîri'l-Kur'ân**, Muessesetu Tahkikat ve Neşr-i Maarif-i Ehl-i Beyt, thk. Muhsin Emin el-Amilî, yy, ty.
- et-Tahrânî, el-Hâdevî, **Tahrîru'l-Makâl fi Kulliyâti İlmi'r-Ricâl**, Neşru'z-Zehrâ, Tahran, 1412 h.
- Topgül, Muhammed Enes, **Hadis Ravilerinde Şiîlik Eğilimi** (yüksek lisans tezi) M.Ü.S.B.E., İstanbul, 2010.
- et-Tûsî, Ebu Ca'fer Muhammed b. el-Hasan, **el-Fihrist**, thk. Cevad el-Kayyûmî, Muessesetu'n-Neşri'l-Fukahati, Kum, 1429 h.
- , **el-İktisad fima Yetealleku bi'l-İ'tikad**, Necef, 1979.
- , **el-İstibsâr**, thk. Hasan el-Musevî el-Horasanî, Dâru'l-Kutubi'l-İslamiyye, Tahran, 1393 h.
- , **Tehzibu'l-Ahkam**, Dâru'l-Kutubi'l-İslamiyye, Tahran, 1365
- , **Uddetu'l-Usûl**, [http://alhawzaonline.com/almaktaba-almakroaa/book/207-osul-feqh/207-%20osul%20al-sheaa/0036-aidat%20ousl%20\(M.%20najaf\)/index.htm](http://alhawzaonline.com/almaktaba-almakroaa/book/207-osul-feqh/207-%20osul%20al-sheaa/0036-aidat%20ousl%20(M.%20najaf)/index.htm) .

Uluçay, Ömer, **Nusayrilik**, Karahan yayınları, Adana, 2003.

Mazlum Uyar, **İmamiyye Şia'sında Düşünce Ekolleri-Ahbârîlik**, İstanbul, 2000.

Ümit, Mehmet, **Zeydiyye- Mutezile Etkileşimi ve Kasım er-Ressî** (doktora tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 2003.

Ünal, İsmail Hakkı, **İmam Ebu Hanife'nin Hadis Anlayışı ve Hanefi Mezhebinin Hadis Metodu** (doktora tezi) A.Ü.S.B.E., Ankara, 1989.

Üzüm, İlyas, "İsnaaşeriyye", **DİA**, C. XXIII.

Watt, Montgomery, **İslam Düşüncesinin Teşekkül Devri**, çev. Ethem Ruhi Fığlalı, Umran, yayınları, Ankara, 1981.

—, **Modern Dünyada İslam Vahyi**, çev. Mehmet S. Aydın, Hülbe Yayınları, Ankara, 1982.

Yazıcıoğlu, Sait, "Maturidî Kelam Ekolünün İki Büyük Siması: Ebu Mansur Maturidî ve Ebu'l-Mu'in Neseî", **A.Ü.İ.F. Dergisi**, XXVII, 1985.

Yeprem, Saim, **İrade Hürriyeti ve İmam Maturidî**, İstanbul, 1984.

Yücel, Ahmet, **Hadis İstılahlarının Doğuşu ve Gelişimi**, İFAV, İstanbul, 1996.

ez-Zehebî, **Siyeru A'lam en-Nubelâ'**, Muessesetu'-Risâle, I-XXV, Beyrut, 1984

ez-Zerkeşî, Bedruddin Muhammed b. Abdillâh Hz. **Aişe'nin Sahabeye Yönelttiği Eleştiriler** (el-İcabe li-İrâdi ma İstedrakethu Aişe alâ es-Sahabe), çev. Bünyamin Erul, Kitabiyat, Ankara, 2000.

Zuveybî, Halid, **Nakdu'r-Ricâl inde's-Şiâti'l-Ca'feriyyeti** (doktora tezi) Camiatu el-Haccu li-Hadar/Kulliyetu'l-Ulumi'l-İctimaiyye ve'l-Ulumi'l-İslamiyye, Cezayir, 2007.