

İMAMİYYE ŞİA'SININ HADİS USULÜNDE "MEZHEBİ BOZUK" RAVİLER (II): ÖRNEKLERLE MEZHEBİ BOZUK RİCÂL VE RİVAYETLERİNİN DEĞERİ

Râwîs of Corrupt Sects in Imâmî Hadith (I): The Examples of the Râwîs of Corrupt Sects and the Value of Their Hadiths

Mehmet Ali BÜYÜKKARA*

Özet

İmâmî akaid ve fıkıhın kaynakları olan hadislerin nakilcileri olan, fakat "mezhepleri bozuk" olmakla suçlanan hadis râvîlerini ve onların rivayetlerini konu edinen araştırmamızın ilk makalesinde, meselenin hadis ve fıkıh usulünde nasıl ele alındığı ve çözümlendiği üzerinde durulmuştu. İkinci makalede ise, söz konusu ricâlin biyografi ve usul kitaplarında nasıl takdim edildikleri örneklerle ortaya konulacaktır. Böylelikle nazari çözümlenmelerin söz konusu ricâl üzerinde nasıl işletildiği görülecek, bu yolla, İmâmî ilim geleneğinde bu konuda genel kabul görmüş bir tutumun yüzyıllar içinde oluşup oluşmadığı hakkında bir kanaate varılmaya çalışılacaktır. Makalemiz söz konusu hedefine, "mezhebi bozuk" olarak nitelenen kesimlerden sırasıyla Ğulât Şii'leri, serbest felsefi fikirleriyle imamların tepkisini çekmiş ve eleştiri odağı olmuş Hışam b. Hakem, Yunus b. Abdurrâhman gibi Şii kelamcıları, Vâkıfiyye, Eftahiyye ve Zeydiyye'den olduğu söylenen ricâli, ve Sünnîler ile Şii'ler arasında gidip gelen bazı kişileri örnek olarak seçerek ulaştacaktır.

Anahtar Kelimeler

Hadis, hadis usulü, ricâl ilmi, cerh ve ta'dil, İmami hadis, Şii hadis, Şii ricâl, Şia, İmamiyye, İsnâaşeriyye.

Giriş ve Tarihi Arka Plan

Hız. Ali ve evladının siyasi haklarının savunusu adına hicri birinci asrın son çeyreğinden itibaren ortaya çıkan ve ikinci asrın başlarında Emevi karşıtlığı zemininde sayıları ve etkinlikleri hızla artan fırkalar, müslüman halk nazarında meşruiyet kazanmak için fikirlerine dini dayanaklar bulma peşindediler. İslam Mezhepleri Tarihi'nin klasik kaynaklarında liderlerinin isimleriyle, dini-politik düşünce ve faaliyetleriyle tanıtılan söz konusu Şii fırkalardan birisi de, Ali b. Hüseyin Zeynelâbidîn (ö.95/713-4) etrafında kümelenen gruptu. Bu yapı, mevcut Emevî iktidarını gayri meşru saymakla birlikte, bu yönetimin haksız uygulamalarına sessiz kalmayı ve siyasete karışmamayı kendisine prensip edinmişti.

* Doç. Dr., Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. e-posta: buyukkara@excite.com.

Abstract

The first part of this study aimed to make an examination on râwîs who were labelled by the Imamite authorities of *rijâl* as "corrupt believers". In this, it was inquired how the Imamite scholars of hadith and jurisprudence dealt with these râwîs and which solutions they produced about the acceptability of their hadiths. In the present part (2nd part) of the study, it is outlined, with examples, how these râwîs were presented in the Imamite books of *rijâl* and *usûl*. In this way, it is seen how the methodological solutions were implemented on the problem. The conclusions of the study lead us to reach a conviction, whether there was a consensus on this issue in the scholarly tradition of the Imâmîyya. In order to reach its aim, the study chooses some examples from râwîs described as "corrupt believers", who are, respectively, some extremist Shi'is (Ğulât), free thinkers such as Hisham b. al-Hakam and Yunus b. Abd al-Rahman who were harshly criticized by the Imams due to some of their opinions, and several *rijâl* who are said to have belonged to the Waqîfa, the Aftahiyya and the Zaydiyya, as well as some personalities going and coming between Sunnis and Shi'is.

Key Words

Hadith, methodology of hadith, *al-ilm al-rijâl*, *al-jarh wa al-ta'dil*, Imamite hadith, Shi'i hadith, Shi'i *rijâl*, Shi'a, Imamiyya, Ithnaashariyya.

Ali Zeynelâbidîn'in oğlu Muhammed Bâkır (ö.114/732) ve onun oğlu Ca'fer Sâdık (ö.148/765) daha sonra bu cemaatin liderliğini üstlendiler. Bu liderler de siyasete karışmama ilkesine titizlikle bağlı kaldılar. Hicri ikinci asrın ortalarına kadarki süreç içinde, istikrarlı bir şekilde varlığını ve faaliyetlerini devam ettiren ve büyük ihtimalle en kalabalık taraftar kitlesine sahip olan Şii grup, Bâkır ve arkasından Sâdık'ı Ehl-i Beyt'in liderleri olarak gören gruptu. Fakat bu grup şüphesizki yegane Şii oluşum değildi. Özellikle Kufe menşeli diğer gruplar fikir ve eylemleriyle dikkat çekiyorlardı.

Muhtâr es-Sekafi (ö.67/686) tarafından organize edilen ve Emevî karşıtı başarısız bir isyan hareketi sonrasında büyük bölümü etkisizleştirilen Keysâniyye hareketinin artıkları, enteresan dini fikirleriyle, daha sonra ortaya çıkacak Kufe kökenli grupları etkileyeceklerdir. Temel dini prensiplere

aykırı aşırı görüşleriyle tanınan Muğire b. Said (ö.119/737), Ebû Mansur el-İclî (ö.121/738'den sonra), Abdullah b. Muaviye (ö.129/746-7) gibi liderlerin grupları, yeraltı çalışması yapmakta olan Abbas Oğulları'nın örgütlediği lokal cemaatler, söz konusu türden oluşumlardır. Aşırı görüşlere prim vermemekle beraber, Kufeli Şîa'ya güvenerek bir ihtilal hareketine kalkışan Zeyd b. Ali (ö.122/740), onun oğlu Yahya b. Zeyd (ö.125/743) ve taraftarlarını da bu bağlamda hatırlamak gerekecektir.

Tüm bunlar ve benzeri cemaatlerin fikirleri ve eylemleri, Ca'fer Sâdık tarafından onaylanmamıştır. Ama Sâdık, hangi gruba mensup olursa olsun kendisini Şîi olarak gören tüm müslümanların saygı duyduğu bir şahsiyetti. Karizması, yöneticiliği, çeşitli siyasi odaklarla kurduğu derin ilişkileri, bununla birlikte akranları arasında ilmi otoritesi ile temayüz edişi, Şîilerin gözünde onu yücelten özelliklerden birkaçıydı. Bir yandan ihtilalci Şîi grupların arkaya yaşadıkları mağlubiyetler ve maruz kaldıkları katliamlar, öte yandan dengesiz kişilikler veya istismarcı şahsiyetlerce gündeme getirilen garip, marjinal ve büyük ölçüde kabul edilemez dini düşünceler, Ehl-i Beyt sempatisini kitlelerin daha yoğun şekilde Ca'fer Sâdık etrafında toplanmalarına yol açtı. O bir güven sembolü olmuştu. Ebû Hanîfe, Malik b. Enes gibi, Şîi siyaset ve düşünceye yakın olmayan meşhur ulemanın ve bunların peşindeki çoğunluk müslümanların bile saygısını kazanmış olması Sâdık'ın durumunu çarpıcı biçimde ortaya koymaktadır. Hicri ikinci asrın yarısına kadar süren bu süreç, Ca'fer Sâdık cemaatinin hızlı bir şekilde büyümesine ve gelişmesine sahne olmuştu. Bununla birlikte, büyümenin doğal bir sonucu olarak, cemaatin insan unsuru kozmopolit ve heterojen bir karakter almıştı. Kendisini "sünnet bağı" olarak niteleyen muhafazakar müslümanlardan, "aşırı" ve "gayri sünni" fikirleri savunan Şîilere kadar farklı uçlardaki kişilikler Sâdık'ı kendilerinin imamı olarak görmekteydiler. Sâdık'dan hala silahlı önderlik uman ihtilalciler, veya ihtilal için dünyanın sonunda gelecek mehdîyi bekleyen pasifistler yan yana onun etrafında halkalanıyordu. Zaman zaman Sâdık, kendisine tanrılık ya da peygamberlik atfeden kimseleri cemaatinden aforoz ederek farklı fikirler karşısında belli bir kontrol mekanizması kurmayı denedi. Aynı amaca bazen, aykırı kişilere lanet etmek veya fikirlerini kınamak şeklindeki mesajlarla ulaşmaya çalıştı. Mesela Allah'ı bir cisim olarak niteleyen Hişâm b. Hakem gibi serbest düşünceli kelamcılar, söz konusu resmi kınamalardan nasiplerini aldılar.

Sâdık'ın zamanındaki kaygan ve bulanık fikri zemin, kendisinden sonraki liderlerin dönemlerinde de varlığını korudu. Musa Kâzım ve Ali Rıza gibi imamlar Sâdık'ın özelliklerine ve karizmasına sahip

olmadıklarından zayıf kaldılar. Onlardan sonra gelen imamlar da, ya çok genç yaşta riyaseti üstlenmelerinden ya da Abbâsi devletinin sıkı gözetimi altında hayatlarını sürdürmelerinden dolayı cemaatin işlerini daha çok grubun önde gelen elemanlarına tevdi etmek zorunda kaldılar. Kontrol mekanizmasının zafiyeti ve birden çok dini ve siyasi otoritenin mevcudiyeti, her bir imamın vefatından sonra cemaatin ana bünyesi içinde çeşitli fraksiyonların doğmasına sebebiyet verdi. Bu fraksiyonların mensupları, kendilerini ana bünyeden ve diğer gruplardan tamamen ayırmadılar. Zaman zaman aralarında çatışmalar vuku bulsa da, aynı ortam ve atmosfer içinde, düşünce ve amel farklılıklarını da çok fazla önemsemeyen yaşamaya devam ettiler. İmamlar ise bu firkalaşmaların önüne geçemediler. Bazen de, cemaat içinde yetkili ve söz konusu firkalaşmalarda etkili olan ricâl karşısında otoritelerini tümden kaybetmek endişesiyle, sessizce gelişmeleri uzaktan seyretmeyi yeğlediler.

Hz. Ali'den başlayarak belli bir imam silsilesini ümmetin meşru liderleri olarak tasdik eden ve on ikinci imamlarını mehdi olarak kabul edip onun dönüşünü bekleyen cemaat, bu firkalar içinde baskın olundu. Özellikle Büyük Gaybet'den (328/940) sonra hızla mezhepleşme sürecine girerek İmâmiyye-İsnâşeriyye adını alan bu oluşum, müslümanların büyük mezheplerinden birisi olarak günümüze kadar varlığını sürdürmeyi başardı.¹

İmâmiyye'nin mezhep kurucu teorisyenlerinden Nevbahtî (ö.310/922) ve Sa'd el-Kummî (ö.300/912-3 civarı), yazdıkları kitaplarında imamlar dönemindeki sözünü ettiğimiz Şîi firkalaşmaları tanıtmaktadırlar. Onların bakış açılarıyla İmâmiyye-İsnâşeriyye, Hz. Peygamber'in miras bıraktığı hak yolu temsil etmekteydi. Bu çizgi hak yolda devam etmiş ve bu nedenle Allah'ın yardımıyla varlığını sürdürmeyi başarmıştı. Aynılıkçı fraksiyonlar ise batıl yolu izlediklerinden dolayı marjinal kalmışlar ya da yok olup gitmişlerdi.² Bu yaklaşımla birlikte, tarihin bir döneminde çıkıp sonra yok olmuş veya hala var-

¹ İmâmiyye'nin mezhepleşme süreci ve bu sürecin aşamaları konusunda şu eserlere başvurulabilir: Etan Kohlberg, "From İmâmiyya to İthnâ-ashariyya", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 39(1976), s.521-534; a.mlf., "The Evolution of the Shi'a", *The Jerusalem Quarterly*, 27 (1983), s.109-126; E.R. Fığlalı, *İmâmiyye Şîa*, Ankara, 1984; Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, Ankara, 1993; a.mlf., "Şîiliğin Doğuşu Meselesi (Birinci Hicri Asır)", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (1997); M. Ali Büyükkara, *İmamet Mücadelesi ve Haşimoğulları*, İstanbul, 1999; A.J. Newman, *The Formative Period of Twelver Shi'ism*, Surrey, 2000; Metin Bozan, "İmâmiyye'nin İmamet Nazariyesinin Teşekkül Süreci", Basılmamış Doktora Tezi, Ankara Üniversitesi, 2004.

² Bu yaklaşım, Nevbahtî ve Sa'd el-Kummî'nin Şîi firkaları sunuşlarında, çeşitli ifadelerinde ve kitaplarının sistematüğünde güçlü bir şekilde kendini hissettirmektedir. Mesela bkz. Ebû Muhammed Hasan b. Musa en-Nevbahtî, *Kitâbü'l-Fırakî's-Şî'a*, thk. H. Ritter, İstanbul, 1931, 2. ve 90-3. sayfalar.

lığını sürdürmekte olan farklı gruplar, ana bünyeden tamamen ayrıştırmış oldular. Bu bakış açısı, İmâmî hadisin tedviniyle birlikte eser vermeye başlayan İmâmî ricâl alimlerinde de paylaşıldı. İmâmî hadis külliyyatının nakilcileri olan râvîlerin önemli bir bölümü, hayatlarının belli bir döneminde bu gruplar içinde yer almışlardı. Hatta bazıları bu oluşumların fikir babalarıydı ya da organizatörleriydi. İmâmîler artık resmi bir doktrinler kümesi temelinde kendilerini ve inançlarını ifade ettiklerinden, söz konusu ricâlin fikir ve amelleri, "fâsîd" yani "bozuk" olarak nitelenmek zorundaydı.

Sorun, söz konusu şahsiyetlerin, imamların çok yakınlarında yer almış, İmâmî cemaate çok hizmetleri geçmiş kimseler olmalarından kaynaklanıyordu. Mezhepleşme sürecinde derlenen mecmualardaki usul ve furû ile ilgili hadislerin senedleri bunların isimleriyle doluydu. Hatta bunlardan bazıları, Oniki İmam'dan biri veya birkaçının imamete tayinini belirten nasların ilk elden nakilcileriydi. Bozuk mezhepli olmaları nedeniyle söz konusu râvîlerin "güvenilmez" sayılması, yeni mezhebin itikadi ve hukuki temellerini ciddi olarak sarsacaktı. Ebû Ca'fer Tûsî (ö.460/1067) söz konusu soruna ciddi planda eğilen ilk kişi oldu. Mezhebi bozuk râvîlerin rivâyetlerinin İmâmî-İsnâşerî mezhep için vazgeçilmezliğinin bilincinde olan Tûsî, bu çeşit rivâyetleri usul ve furûda kullanışlı kılmanın yollarını aradı ve bir takım şartlarla bunu belli bir usule bağladı. İmâmî usul ilmine son şeklini veren İbn Tâvûs (ö.673/1274), Muhakkık Hillî (ö.676/1277), Allâme Hillî (ö.726/1326) gibi büyük Usûlî ulema da aynı yolu izleyerek metodolojilerini kurdular. Bu aşamada mezhebi bozuk râvîlerin hadisleri için muvessak terimi icad edildi ve bu terime sahih ile zayıf arasında bir değer verildi. Böylece muvessak hadislerin "amel edilir" olması tasdik edilmiş oluyordu.

Araştırmamızın ilk kısmını oluşturan makale, sözü edilen metodolojinin oluşum evresini incelemiş, son noktaya nasıl gelindiğini ana hatlarıyla ortaya çıkarmaya çalışmıştır. İkinci kısmı oluşturan bu makalede ise, çeşitli inanç ve görüş sahibi ricâlin ve rivâyetlerinin, muahhar biyografi ve usul kitaplarında nasıl ele alındığı örneklerle gün yüzüne çıkartılacaktır. Bu yolla, metodolojik temelde va'zedilen kuralların pratikte nasıl işletildiği aydınlığa kavuşmuş olacaktır. Aynı zamanda bu bilgilerden, mezhepleşme öncesinde aynı dini-ideolojik zemini paylaştığı değişik bazı fırka ve düşüncelere İmâmî-İsnâşerî mezhebi düşüncenin sonraki asırlarda koyduğu mesafé belli ölçüde anlaşılacaktır.

Makalemiz söz konusu hedefine, "mezhebi bozuk" olarak nitelenen kesimlerden sırasıyla Gülât

Şiileri, serbest felsefi fikirleriyle imamların tepkisini çekmiş ve eleştiri odağı olmuş Hişâm b. Hakem, Yunus b. Abdurrahman gibi Şii kelamcıları, Vâkıfiyye, Eftahiyye ve Zeydiyye'den olduğu söylenen ricâli, ve Sünniler ile Şiiler arasında gidip gelen bazı kişileri örnek olarak seçerek ulaşılmaya çalışacaktır.

1 - Gülât Ricâl

Lügatte "haddi aşmak, ileri gitmek" manalarının-
daki *ğulûv* kökünden gelen *ğâli* kelimesi, "itidal ölçülerini aşan" fikirlere sahip kişileri tanımlamaktadır. Gülât, *ğâli* sözcüğünün çoğulu olup, özellikle imamet konusunda, imamlara ilahlık ve nübüvvet isnâdı, hulûl, tenâsuh, teşbih gibi aşırı görüşleri benimseyen ve kendilerini Şii olarak gören gruplar için sıfat olarak kullanılmaktadır.³ Muğriyye, Sem'aniyye, Cenâhiyye, Hattâbiyye gibi aşırı gruplar, Şii bünye içinden çıkmışlar, taraftarlarını, kendini bu bünye içinde konumlandırılan insanlar arasından elde etmişlerdir.⁴ Gülât'dan olan birçok kimse, aşırı görüşlere kaymalarının ve bu gruplara meyillerinin öncesinde veya sonrasında, yukarıda sözü geçen İmâmî cemaat ile bir şekilde irtibatlıydılar. Bunlardan bazıları, bizzat imamın direktifiyle cemaatten tardedildi. Bazıları ise aşırı görüşlerini terkettiler ve tevbeleri imamlarca kabul edildi. Diğer bir kesim ise, cemaat içinde önemli konumlara yükseldiler. Zaman zaman açığa vurdukları fikir ve eylemleri ile imam ve çevresinin tepkilerini çektiler. Tüm muhafazakar gözlerin tarassutu altında, haklarında şuyu bulmuş dedikoduların gölgesinde ana bünye içinde yaşamaya devam ettiler.

İmâmîyye'nin ricâl ve fihrist kitaplarında isimleri geçen, buralarda özgeçmişleri verilen, yer yer haklarında medh veya zem türünden haberler nakledilen söz konusu Şiilerin İmâmî hadiste râvî olarak yer almaları, mezhepleşme sürecinde ve sonrasında inançlarının bir kısmını aşırı görüşlerden temizlemiş olan İmâmî-İsnâşerî mezhep için bir metodolojik sorun haline gelmiştir. Nakil zincirinde yer aldıkları hadislerin tümünden reddi ve amelden düşürülmesi bir çözüm olarak bazı İmâmîlerce ileri sürülse de, bu çözüm genel kabul görmemiştir. İtikadi bozuk Şii fırkalar arasında İmâmî mezhebe en zararlı olan görülen *Ğâlîlerin* hadis külliyyatına girmiş rivâyetleri hakkında Ebû Ca'fer Tûsî'nin kabulcü metodu sonraki ulema tarafından esas alınmıştır. Bu metot, Tûsî'nin itikadi bozuk diğer

³ Konu hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Öz, "Gâliyye", *DİA*, XIII, s.333-7.

⁴ Bu gruplar, isimleri, liderleri ve faaliyetleri hakkında bkz. Ebû'l-Hasan Ali b. İsmail el-Eş'ari, *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn*, thk. M.M. Abdülhamid, Beyrut, 1416/1995, I, s.66-88; Abdülkâhir Tâhir b. Muhammed el-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-Firak*, thk. İ. Ramadân, Beyrut, 1415/1994, s.211-275; Ebû'l-Feth Muhammed eş-Şehristânî, *el-Milel ve'n-Nihal*, thk. E. A. Mehnâ, A. H. Fâ'ûr, Beyrut, 1419/1998, s.203-235.

fırkalara mensup râviler için öngördüğü metottan çok farklı değildir. Aşırı görüşlü râvînin rivayetini destekleyen sahih başka bir rivayet varsa, Ğâlî râvînin rivayetiyle her halükarda amel edileceğini belirten Tûsî, destekleyici/güçlendirici bir rivâyet olmadığı durumda ise, Ğâlî râvînin hadisi naklettiği zamana bakılması gerektiğini söyler. Bu râvînin sahih itikadlı olduğu bir dönem, yani "istikamet hali" biliniyorsa ve hadis bu dönemde rivayet edilmişse hadisle amel edilebilir. Nitekim İmâmî ulema, Ebû'l-Hattâb Muhammed b. Miklâs'ın veya Muhammed b. Ali eş-Şelmeğânî'nin doğru yolda oldukları dönemlerde naklettikleri hadislerle amel etmiştir.⁵ Eğer hadis, itikadının bozulduğu dönemde yani "tahlîl halinde" nakledilmişse o hadisle amel edilmez.⁶

Görüldüğü gibi Tûsî'nin açıklamaları, aşırı görüşlerinden dolayı mezhebi bozuk olduğu bildirilen ricâlin rivayetlerinin, "sahih/amel edilebilir" olması veya "zayıf/amel edilemez" bulunması konusunda prensipler koymaktadır. Ancak bu açıklamalar, Ğulât'dan sayılanın hangi ölçütler zemininde gerçekleştiği hakkındaki bir malumatı içermemektedir. Bir râvînin Ğâlî olduğu nereden bilinecektir? Râvîye isnad edilen fikirler, mezhebin resmi itikadı ışığında kontrol mü edilecektir? Keşşî'nin o râvî hakkındaki rivayetlerine mi bakılacaktır? Necâşî, Tûsî gibi fihrist yazarlarının kanaatlerine mi itibar edilecektir? Yoksa Tûsî sonrası usulcülerin tercihleri mi esas alınacaktır? Bir râvînin aşırı görüşlü olup olmadığı hakkında çelişkili haberler varsa doğru sonuca nasıl ulaşılabilecektir? Çünkü çoğu kez râvînin İmâmîye'den mi, Ğulât'dan mı olduğu açıkça belli edilmemektedir.

Bu sorulara, muahhar dönem İmâmî ricâl kitapları ışığında ulemanın tutumu ortaya çıkartılarak cevap bulmak mümkün gözükmemektedir. Bu kaynaklarda *mütekaddim* dönemdeki farklı yaklaşımlara da referans verildiğinden, konunun genel bir panoraması belirlenebilmektedir. Aşırı fikirleri ve bozuncu faaliyetleri nedeniyle bizzat İmam Sâdık tarafından cemaatle ilişkisi kesilen ve bu yüzden "mel'ûn Ğulât"dan sayılan Ebû'l-Hattâb benzeri ricâl üzerinde ortak bir kanaatin oluştuğunu söyleyebiliriz. Tûsî *Ricâli*'nde Ebû'l-Hattâb Muhammed b. Miklâs el-Esedî'yi Sâdık'ın ashâbı içinde listelemektedir.⁷ Bu listede yer alması, sadece, onun İmam Sâdık ile görüşüğünü ve ondan rivayetleri bulunduğunu göstermekte, onun sika bir râvî olduğuna

delalet etmemektedir. Keşşî'nin rivayetleri büyük ekseriyetle onun aleyhine bir muhtevaya sahiptir.⁸ İbnü'l-Ğadâirî ise, onun aşırılığından bahsetmekte, "Ebû'l-Hattâb istikamet zamanında tahdis etti ki" şeklinde başlayan rivayetlerin dikkafe alınmaması gerektiğini ifade etmektedir.⁹ *Müteahhir* ulema da kitaplarında Ebû'l-Hattâb'ın güvenilmezliğini teyit etmişlerdir.¹⁰

Diğer bir Ğâlî olan Yunus b. Zibyan hakkında ise bazı medh rivayetleri bulunmaktadır. Sâdık, Yunus'a cennette bir ev vermesi için Allah'a dua etmiştir.¹¹ Öte yandan Yunus'un ismi, Musa Kâzım'ın Sâdık tarafından imamete tayin edildiğini bildiren nasların râvileri arasında geçmektedir.¹² Fakat hakkındaki zem rivayetleri daha fazladır.¹³ Bu durum, İbnü'l-Ğadâirî'nin ve Necâşî'nin Yunus hakkındaki olumsuz kanaatlerine şekil vermiştir.¹⁴ Tûsî *el-Fihrist*'inde onun hakkında bir şey söylemese de, *müteahhirün* dan İbn Dâvud onu zayıf saymış, Allâme Hillî de tercihini, "Necâşî ve İbnü'l-Ğadâirî gibi büyük şeyhlere güvendiğini" söyleyerek beyan etmiştir.¹⁵ Sonuçta, Ebû'l-Hattâb gibi Yunus b. Zibyan da güvenilmez râviler arasında yerini almıştır. Keşşî'nin onun hakkındaki medh hadisini zayıf bulması,¹⁶ sanıyoruz ki, *mütekaddim* ricâl ulemasında Yunus hakkındaki menfi kanaatin oluşmasının en önemli sebebidir. *Müteahhirün* da onları izlemiştir. Ayetullah Mâmekânî, ricâl alimlerinin medh hadisini terkederek Yunus'u cerh etmelerini, vâkif oldukları bir malumata bağlamaktadır. Çünkü bu ulemanın gerçeğe ulaşmak için titiz davrandığında kuşku yoktur. Mâmekânî'ye göre yapılması gereken, alimlerin görüşünü izleyerek Yunus'un hadisleriyle amel etmemektir.¹⁷

Ğulât'dan sayılan mezhebi bozuk râviler hakkın-

⁵ Ebû'l-Hattâb'ın böyle bir rivayeti için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Ya'kub el-Küleynî, *el-Kâfi fi 'İlmi'd-Dîn*, thk. 'A.A. el-Ğiffârî, Tahran, 1381/1961, V, s.150.

⁶ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Udde fi Usûli'l-Fikh*, thk. M.R. el-Ensârî el-Kummî, Kum, 1418, I, s.151.

⁷ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *Ricâl*, thk. C. el-Kayyûmî el-İsfehânî, Kum, 1415/1994, s.296.

⁸ Ebû Amr Muhammed b. Ömer el-Keşşî, *İhtiyârü Ma'rifeti'r-Ricâl*, thk. Hasan el-Mustafavî, Meşhed, 1348/1969, s.290-303.

⁹ Ahmed b. Hüseyin İbnü'l-Ğadâirî, *Ricâl*, [İnâyetullah b. Ali el-Guhpâi, *Mecme'u'r-Ricâl*, thk. Ziyâüddin el-İsfehânî, İsfehân, 1384-7/1964-7] içinde, V, s.115. Tûsî'nin aynı kanaatte olmadığını *el-Udde*'sinden nakletmiştik.

¹⁰ Bkz. İbnü'l-Mutahhar Hasan b. Yusuf el-Allâme el-Hillî, *Ricâli'l-Allâme el-Fihlî*, Kum, 1402/1982, s.250; Hasan b. Ali İbn Dâvud el-Hillî, *Ricâlu İbn Dâvud*, Tahran, 1342, s.510.

¹¹ El-Keşşî, *İhtiyâr*, s.365.

¹² El-Küleynî, *el-Kâfi*, I, 309.

¹³ Bkz. el-Keşşî, *İhtiyâr*, s.363-4.

¹⁴ Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Fihrist*, ed. M. Eş-Şubeyrî ez-Zencânî, Kum, 1407, s.448. (*Fihrist*'in bundan sonraki referanslarda kullanacağımız Kum 1398 baskısında Yunus b. Zibyan maddesini bulamadık); İbnü'l-Ğadâirî, *Ricâl*, VI, s.284.

¹⁵ Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan et-Tûsî, *el-Fihrist*, thk. M. S. Âl Bahru'l-Ulûm, Necef, 1960, s.182; İbn Dâvud, *Ricâl*, s.527; el-Allâme el-Hillî, *Ricâl*, s.266.

¹⁶ El-Keşşî, *İhtiyâr*, s.365.

¹⁷ Abdullâh el-Mâmekânî, *Tenkihul-Makâl fi Ahvâlir-Ricâl*, Necef, 1349-52/1930-3, II, s.338.

da asıl ihtilaf, Muallâ b. Huneys ve Mufaddal b. Ömer gibi haklarında çok sayıda medh rivayeti bulunan, bununla beraber aşırı görüşlerinden dolayı imamlarca kınanmış önemli ricâl etrafında cereyan etmektedir. Mesela Muallâ ve Mufaddal, İmam Sâdık'a belli süreler içinde vekillik yapmışlardır.¹⁸ Ama bununla birlikte, rivayetlerden anlaşıldığına göre bu isimler hayatlarının bir bölümünde aşırı görüşlere meyletmişler veya aşırı gruplarla ilişki içinde bulunmuşlardır.¹⁹ Mufaddal b. Ömer'in ricâl edebiyatında nasıl değerlendirildiği, araştırmamız açısından ufuk açıcı olacaktır. En son kaynaklardan Mâmekânî ve Hûî'nin eserlerinde, Mufaddal hakkında temel kaynaklardaki malumatı birarada bulmak mümkündür. İki alimin yaklaşımlarında farklılık gözlemlense de, sonuçta her ikisi de Mufaddal b. Ömer'in sika bir râvî olduğu yargısına ulaşmaktadırlar.

Mâmekânî, *Tenkîhu'l-Makâl*'in ukaddimesinde, bir râvînin "aşırı görüşlü" sayılmasının muhtemel nedenleri üzerinde durmaktadır. Sık sık Ğulât ile görüşmesi, onların kendisini ziyaret etmelerine izin vermesi, onlarla oturup kalkması, yeyip içmesi, onlara yardımcı olması, onlarla beraber olmaktan hoşlanması, bununla birlikte, onları yanlış fikirlerinden çevirmek için bir çaba göstermemesi, diğer insanların onlarla irtibatını önlememesi, hatta onların katledil-meleri için bir girişiminin bulunmaması, bir Şiî'nin Ğâlî sayılmasının nedenlerini oluşturabilir. Çeşitli ricâlin üzerindeki kuşkular daha çok bu gibi tutum ve davranışlardan kaynaklanmıştır.²⁰ Mufaddal gibi imamlardan vazife almış, onların övgülerini kazanmış kimseler üzerinde ise bu çeşit kuşkuların bulunmaması gerekir. Öncelikle, ashâbından olup da Ğâlî olduğundan şüphelenilen bir kimsenin haline bir imanın muttali olmaması ihtimali muhaldir. Çünkü o kimse imamın çok yakınıdadır. İmam Bâkır'dan rivayet edilen bir haberde, her bir insanın alnında o-nun imanlı mı iman-sız mı olduğunu gösteren, sadece imamların görebileceği gizli bir yazı bulunduğu belirtilmektedir. İmamlar kendi taraftarlarını ve düşmanlarını yarathış özlerinden (*tînetihim*) tanırlar. Ayrıca sahip oldukları *sahîfe*, *dîvân* gibi yazılı malzeme için-de, taraftarlarının isimleri babalarının isimleriyle birlikte yazılıdır. Bu nedenle bir imamın medhine mazhar olacak mertebeye erişmiş bir kişinin bir Ğâlî olması söz konusu olamaz. Mâmekânî'nin diğer bir argümanı, ricâl kitaplarında Ğulât'a nispet edilen bazı kişilerin, aşırı görüş sahiplerine karşı reddiyeler yazmış müellifler olmalarıdır. Mesela Muhammed b. Ürame ve Nasr b. es-Sabbâh böyle râvîlere örnek

olabilirler.²¹

Öyleyse, haklarındaki zem haberleri ve onlara isnat edilen aşırı düşünceler nereden kaynaklanmaktadır? Mâmekânî'ye göre aşırı gruplar, görüşlerini popüler yapmak ve İmamiyye içinden taraftar kazanmak için onların ağızından hadisler uydurmuşlardır. Ona göre diğer bir neden; söz konusu mubarek kişilerin, imamların çok yakınında bulunmalarının kendilerine sağladığı avantajla, imamların hiç kimsenin göremediği hallerine vâkıf olmalarıdır. İmamlar, kendilerindeki söz konusu harkulâde halleri takiiye yaparak gizliyorlardı. Ayrıca bunların ortaya çıkmasıyla, taraftarlarının kendileri hakkında aşırı görüşlere sapmalarından endişe ediyorlardı. "Uluhiyyet mertebesi"nin ihlal edilmemesi için gizlilik zaruruydu. Ancak *kibârü'l-ashâb* ve *ehlü'l-esrâr* olan önemli İmâmîler bunları gördüler ve naklettiler. Bu nakillerde imamların tavsifi, bazılarının haddin aşılması olarak anlaşıldı ve söz konusu hadislerin nakilcileri Ğâlî olmakla itham edildi. Mâmekânî'ye göre, erken dönemlerde *ğulûv* sayılan birçok fikir artık mezhebin temel fikirlerinden sayılmaktadır. Dolayısıyla erken dönemde verilmiş hükümlerle bu çeşit ricâlî mahkum etmek doğru bir karar olmayacaktır.²²

Yine yakın dönem alimlerinden olan Tüsterî'ye göre ise, cerhte bulunan alimlerin aşırı ricâl hakkındaki ölçütleri "mucize veya keramet nakli" değildir. Onlar, daha çok amelsizlik üzerinde duruyorlardı. Üzerinde Ğâlî olma kuşkusu bulunan bir râvî ibadetleri boşlamışsa söz konusu kuşku doğrulanmış oluyordu. Nitekim Kumlu muhaddisler Muhammed b. Ürame'yi izlemişler, onun namaz kıldığını görünce ithamlarından vazgeçmişlerdi.²³

Bu açıklamalar sonrasında Mufaddal b. Ömer'in durumuna gelirse, el-Mâmekânî'nin onu akladığını görüyoruz. Mufaddal hakkındaki imamdaki gelen tekfir ve tel'in rivayetleri yine imamdaki gelen terahüm rivayetleriyle hükümsüzleşmiştir. Mâmekânî, Mufaddal'in bir dönem Hattâbî olduğunu ama daha sonra doğru yola döndüğünü ileri sürmektedir. Ona göre, "bir kimsenin ölmeden önceki istikamet hâli onun hadisleriyle amel edilmesi için yeterlidir".²⁴

Mâmekânî'nin te'vilci ve genellemeci yaklaşımına karşılık Hûî'nin bir Usulî titizliğiyle probleme

¹⁸ El-Keşşî, *İhtiyâr*, s.248-9, 376-82.

¹⁹ Örneğin Mufaddal b. Ömer hakkındaki rivayetlere toplu olarak bkz. el-Keşşî, a.g.e., s.321-30.

²⁰ El-Mâmekânî, *Tenkîh*, I, s.211-2.

²¹ El-Mâmekânî, a.g.e., I, s.212. İbn Ürame'nin *er-Redd ale'l-Ğulât* isimli bir kitabı bulunmaktadır, bkz. Ebû'l-Abbas Ahmed b. Ali en-Necâşî, *Fihristü Esmâi Musannifi'ş-Şi'a*, Kum, 1398, s.231-2. İbnü's-Sabbâh'ın bir Hattâbî aleyhindeki şehadeti için ise bkz. el-Keşşî, *İhtiyâr*, s.571.

²² El-Mâmekânî, a.g.e., I, s.212, 216-7.

²³ Muhammed Takî et-Tüsterî, *Kâmü'sü'r-Ricâl*, Kum, 1410, I, s.66-7. İbn Ürame hakkındaki bu haber için bkz. en-Necâşî, *Fihrist*, s.231-2.

²⁴ El-Mâmekânî, *Tenkîh*, II, s.240-1.

eğildiği görülmektedir. Hüî ilkönce *mütekaddim* ulemanın Mufaddal hakkındaki hükümlerini sıralamaktadır. Buna göre,

a) Necâşi ve İbnü'l-Ğadâiri Mufaddal hakkında olumsuz kanaattedirler.

b) Tüsi *el-Fihrist*'de nötr olmasına rağmen, *el-Ğaybe*'de Mufaddal'ı "övlümüşlerden" saymaktadır. Müfid ve İbn Kavleveyh, ve daha geç dönemden İbn Şehrâşüb olumlu kanaattedirler.

c) Keşşi'nin Mufaddal hakkında hem olumlu hem de olumsuz rivayetleri bulunmaktadır.

Bu görüşleri naklettikten sonra Hüî, Keşşi rivayetlerinin sened tahkikini yapar. Medh rivayetlerinin çoğunluğunu sahih sayar. Zem rivayetlerini ise üçü haricinde zayıf addeder. Bu üç hadis, çok sayıdaki medh hadisi karşısında tutunamayacağı ileri sürerek Mufaddal hakkındaki aşırılık suçlamalarının sübut bulmadığını açıklar. Vardığı bu neticenin, Müfid ve Tüsi'nin görüşleri ile güçleneceğini belirtir. İbnü'l-Ğadâiri müteşeddid olduğundan, onun menfi hükmünün değeri zaten bellidir. Necâşi'nin hükmü ile Müfid'in hükmü tearuz ettiğinde ise, medh hadislerinin desteğiyle Müfid'in hükmü nazarı itibara alınacaktır.²⁵

Mâmekânî ve Hüî, Mufaddal hakkındaki olumlu görüşlerine, Allâme Hillî gibi çok önemli bir Usûlî alimin olumsuz görüşüne rağmen ulaşmışlardır.²⁶ Öyle görünüyor ki onlar, *müteahhir* döneme değil *mütekaddim* döneme bakmışlar, argümanlarını orada aramışlardır. Radikal Usûlî Vahid Behbehânî'nin (ö.1205/1790) dahi Mufaddal'ı sika saydığını Mâmekânî'den öğreniyoruz.²⁷ Bu sonuç, Hillîler sonrası dönemde Usûlîlerce hadis alanının mümkün olduğunca geniş tutulmaya çalışıldığı yönündeki argümanımızı güçlendirmektedir. Fakat bu genişlik Ahbâriyye'nin ölçsüz hadis anlayışıyla paralellik arzetmemekte, daha çok bir uzlaşma ve gelenekten kopmama çabasını akla getirmektedir.

2 - Serbest Kelamcılar

Hicri ikinci asrın ilk yıllarından itibaren Bâkir, Sâdık ve sonraki imamların etrafında yer alan bazı meşhur kelamcılarının kimlikleri ve düşünceleri, klasik Mezhepler Tarihi kaynaklarında tanıtılmaktadır. Zürrâre b. A'yen, Şeytânü't-Tâk Ebû Ca'fer el-Ahvel, Hişâm el-Cevâlikî, Hişâm b. el-Hakem ve Yunus b. Abdurrahman, bunların en tanınmışlarıdır.²⁸ Bu

düşünürlerden el-Ahvel, Hişâm b. el-Hakem ve Yunus gibiler Allah hakkında teşbihçi ve tecsimci fikirlere sahip olduklarından Mu'tezilî ve Sünnî çevrelerden yoğun eleştiri almışlardır. Benzer eleştirilerin imamlar ve İmâmî cemaatin ileri gelenleri tarafından da yapıldığı İmâmî ricâl ve rivayet kitaplarından anlaşılmaktadır. Allah'ın sıfatları, istiaat, kaza-kader gibi kelami problemlere buldukları kendilerine özgü ve zaman zaman birbirleriyle çelişen fikri çözümler yine imamların tepkilerini çekmiştir. Bunların birçoğu, mezhepleşme tamamlandıktan sonra doktrinler zemininde oluşan İmâmîyye'nin temel ilkelerine de aykırı düşmüşlerdir. Fakat bu kelamcılar aynı zamanda imamların en yakın çevresi içinde yer almışlar, İmâmî da'va ve da'vetin en önemli savunucu ve yürütücülerinden olmuşlardır. İmâmet nazariyesi onların dili ve kalemıyla gelişmiştir. Bu nazariyeyi çevreleyen bedâ, ma'sûmiyet benzeri inançlar, bugünkü resmi doktrine çok yakın bir noktaya onlar sayesinde gelmiştir. Dolayısıyla İmâmî hadis külliyyatı içindeki rivayet malzemesinin senedleri onların isimleriyle doludur. Marjinal fikirleri yüzünden imamlarca kınandıkları rivayetlerde sabit olan bu kimselerin hadis naklinde güvenilirlikleri nasıl sübut bulacaktır?

Söz konusu ricâl arasında en kolay tezkîye edilen râvîlerin Zürrâre ile el-Cevâlikî olduğu görülmektedir. Necâşi'nin Hişâm b. Sâlim el-Cevâlikî için, ta'dil istihlârlarının en kuvvetlilerinden olan "sika sika" lafzını kullanması,²⁹ sonraki ulema için önemli bir ölçü olmuştur. İbn Tâvûs, antropomorfist fikirlerin ona zafe edildiği Keşşi rivayetinin sened tahkikini yapmakta, seneddeki bir râvîden (Ahmed b. Muhammed el-Barkî) dolayı rivayeti zayıf saymaktadır.³⁰ Yine İmam Rıza'nın onun hakkındaki, aynı rivayette geçen zem ifadeleri, içinde bulunulan ortam icabı Cevâlikî'nin lehine bir takiyye tezahürü olarak gösterilmektedir.³¹

Ayetullah Mâmekânî, hakkında çelişkili haberler bulunmasına rağmen Zürrâre b. A'yen'in sikahı hususunda İmâmî ricâl ulemasının ittifak halinde olduğunu belirtmektedir. Hem de bu güvenilirlik sikahın en üst mertebesi ile tasdik edilmiştir. Bu sonuca, onun hakkındaki medh rivayetleri ile ulaşılmıştır. Bu rivayetler hem sayı hem de sıhat

Zürrâriyye, Cevâlikîyye, Hişâmîyye, Yûnusîyye gibi grup isimleri zafe edildiği görülmektedir, bkz. *el-Fark*, s.76-7; *el-Milel*, s.216-20.

²⁹ En-Necâşi, *Fihrist*, s.305. *Müteahhirûndan* el-Allâme el-Hillî (*Ricâl*, s.179) ve İbn Dâvûd (*Ricâl*, s.200) da aynı lafızları kullanmaktadır.

³⁰ Hasan b. Zeynüddin eş-Şehid es-Sâni, *et-Tahrîrû't-Tâvûsî el-Müstahrec min Kitâbi Hallî'l-Hişkâl li's-Seyyid Ahmed b. Musâ Âli Tâvûs*, thk. F. El-Cevâhîrî, Kum, 1411, s.599. Rivayet için bkz. el-Keşşi, *İhtiyâr*, s.284.

³¹ Bkz. el-Mâmekânî, *Tenkâh*, II, s.302; el-Hüî, *Mu'cem*, DXX, s.297-301.

²⁵ Ebû'l-Kâsım el-Müsevî el-Hüî, *Mu'cemu Ricâlî'l-Hadîs*, Beyrut, 1989, XVII, s.292-305.

²⁶ Bkz. el-Allâme el-Hillî, *Ricâl*, s.258.

²⁷ El-Mâmekânî, *Tenkâh*, II, s.238.

²⁸ Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, I, s.106-134. Yetmiş üç fırka hadisi temelinde İslam mezheplerini taksim eden Abdülkâhîr el-Bâğdâdî ve eş-Şehristânî'nin eserlerinde, bu düşünürlerin takipçilerine

bakımından manevî tevatürü doğuracak seviyededirler. Zem rivayetleri ise, söz konusu tevatür ve icma karşısında bir değer taşımamaktadır.³²

Hakikaten, İmâmî hadiste toplu tevsik için kullanılan hadislerin birçoğunda onun adı geçmektedir. Zürâre, İcmâ Ashâbı'nın en erken kuşağından olan altı kişi içinde yer almaktadır. Bunların içinden "en fakih olanı" olarak sıfatlanmaktadır. İmam Bâkır'ın "havâirilerinden" olması, "yeryüzünün direklerinden (*evtâdül'arâ*)" ve "öncülerden (*es-sâbikîn*)" sayılması, "ölü veya diri, insanlar içinde Sâdık'ın en çok sevdiği dört kişi" içinde yer alması, hadisçilerin onu tezkiyesini fazlasıyla kolaylaştırmıştır.

Keşfi, Zürâre hakkında yirmi kadar olumsuz rivayet nakletmiştir. İmamlardan gelen bu hadislerde, onun imanının eksik olduğu, şüphe içinde öleceği, iyi amellerinin boşa gideceği, cehenneme gireceği belirtilmektedir. Ayrıca Zürâre'nin "aşırı Hanefilerden" olduğu söylenmektedir. Sâdık, istitaat hakkındaki görüşü nedeniyle onu bid'atçılıkla suçlamıştır.³³ Zürâre hakkındaki medh hadisleri için genel olarak sened tahkiki yapılmamakta, tüm hadislerin manaca mütevatir olduklarından söz edilmektedir. Fakat öte yandan, zem hadislerinin tümü yüzeysel bir sened tahkiki neticesinde zayıf sayılmaktadır. Ayrıca bu hadislerin ya imamlarca takiiye icabı söylenen sözler olduğu, ya da Zürâre'ye haset güdenlerce uydurulduğu belirtilmektedir. Onun bazı sözlerinin yanlış anlaşılması olabileceği de ihtimal dahilinde görülmektedir.³⁴

Diğer bir kelamcı olan Hişam b. el-Hakem hakkında ise Zürâre'ninkiler kadar çok medh hadisi bulunmamaktadır. Hakkındaki zem hadisleri de Zürâre'ninkilere kıyasla daha ağır karakterdedirler.³⁵ Neticede Hişam da Zürâre gibi İmâmî ilim otoritelerince bütünüyle tezkiye edilmiştir. Fakat bunun için çok daha fazla söz söylemek ve yorum yapmak gerekmiştir. Sonuçta varılan nokta olumlu olsa da, Zürâre için varılan nokta kadar berrak değildir. Mesela Allâme Hillî, Zürâre'nin sikahı üzerinde icma olduğunu belirtirken, Hişam için "rivayetlerinde sikadır" ifadesini tercih etmiştir.³⁶ Sanki Allâme, rivayetleri dışında ona isnat edilen kelami görüşlerin hatalı olduğunu ihsas etmektedir. İbn

Dâvud ise onun ismini hem kitabındaki güvenilir râvilerin bulunduğu birinci kısımda, hem de cerhedilmiş râvilerin yer aldığı ikinci kısımda zikretmektedir.³⁷

Medh hadislerine bakıldığında, imamlardan Sâdık, Kâzım, Rıza ve Muhammed Takî'nin Hişam b. el-Hakem için dua ettikleri veya ona rahmet diledikleri anlaşılmaktadır. Ayrıca, onun Kâzım adına Bağdat'da bazı işlerin takibini yaptığı görülmektedir. Bu bilgi onun vekillerden olduğunu akla getirmektedir. Diğer taraftan antropomorfizme kaçan fikirleri, İmâmî otoritelerce kabul edilemeyecek kelami düşünceleri, İmâmî olan ve olmayan kaynaklarda yer yer ayrıntısıyla açıklanmaktadır. Bu görüşleri imamlarca kınanmıştır. Onun zındık Ebû Şakir Deysânî'nin öğrencisi olduğu, savunduğu fikirlerde ondan etkilendiği belirtilmiştir. Muhammed Takî, Hişam'ın ashâbının arkasında namaza durulmamasını Şiâsî'na tavsiye etmiştir. Kâzım'ın talimatlarını dinlememiş, bu nedenle imamın başı Abbâsî devletiyle derde girmişti. Bu olay, Kâzım'ın tutuklanmasına yol açmıştı.

Bütün bu çelişkili haberler nasıl uzlaştırılacaktır? Öncelikle başvurulacak yöntem, sened tahkikine gitmektir. Zürâre hakkında yapıldığı gibi sathi bir tahkik sonucunda zem rivayetleri zayıf sayılmakta veya "şöhret bulan" medh rivayetleri karşısında tutunamayacakları belirtilmektedir. Öte yandan rehabilitasyon amaçlı açıklamalar gündeme gelmektedir. Mesela Ebû'l-Feth Kerâçikî ve Câbelkî'ye göre, Hişam'ın hatalı görüşleri İmâmî olmadan önceki dönemine aitti. İmamlarca fikirlerinin onaylanmadığını farkederek Hişam, tevbe ederek doğru yola döndü. Yine, imamların takiiye yaparak zem sözlerini söyledikleri belirtilmektedir. Bir başka seçenek olarak, mezhep içinden onu çekemeyen kimselerin yanlış görüşleri ona nispet ettikleri ileri sürülmektedir. Hişam'a haset edildiği yönündeki İmam Rızâ'nın sözleri,³⁸ bu iddianın temelini oluşturmaktadır. Şerif Murtazâ ise, Hişam'ın yanlış anlaşıldığı kanaatindedir. Özellikle Mu'tezile kelamcılarıyla yapılan münazaralarda Hişam, "hasımlarını ilzâm makamında" söz konusu fikirleri öne sürmüştü. Bir başka deyişle onları kendi delilleriyle vurmak için bu fikirleri ortaya atmıştı. Ancak konuyu bilmeyenler bu üslubu yanlış anladılar ve Hişam'a haksız ithamlarda bulundular.³⁹

³² El-Mâmekânî, a.g.e., I, s.439.

³³ Zürâre b. A'yen hakkındaki olumlu, olumsuz tüm rivayetler için bkz. el-Keşfi, *İhtiyâr*, s.133 vd.

³⁴ İbn Tâvûs, Şehîd Sâni, Vahîd Behbehânî gibi önemli Usûlî ulemanın da görüşlerinin yer aldığı bu değerlendirmeler için bkz. Ali Asğar el-Câbelkî, *Tarâifü'l-Makâl fi Ma'rifeti Tabakâti'r-Ricâl*, Kum, 1410, II, s. 578 (dipnot: 2), 581; el-Mâmekânî, *Tenkâh*, I, s.440-5.

³⁵ Hişam b. el-Hakem hakkındaki olumlu, olumsuz tüm rivayetler için bkz. el-Keşfi, *İhtiyâr*, s.255 vd.

³⁶ Bkz. el-Allâme el-Hillî, *Ricâl*, s.76, 178.

³⁷ İbn Dâvud, *Ricâl*, s.367, 525.

³⁸ El-Keşfi, *İhtiyâr*, s.270

³⁹ Hişam b. el-Hakem hakkındaki değerlendirmeler için bkz. Ebû'l-Kâsım Ali b. Hüseyin eş-Şerif el-Murtazâ, *eş-Şâfi fi'l-İmâme*, thk. Abdü'z-Zehrâ el-Huseynî, Tahran, 1407, I, s.83-7; Hasan b. Zeynüddin, *Tahrîr*, s.599-600; el-Câbelkî, *Tarâif*, II, s.556-575; el-Mâmekânî, *Tenkâh*, II, s.294-300; el-Hûi, *Mu'cem*, IXX, s.271-296; Ebû Talib et-Teclîl et-Tebrîzî, *Mu'cemü's-Sikât ve Tertibü'l-Tabakât*, y.y., 1404, s.129.

Hişâm'ın kelim ekolünün en önemli temsilcilerinden Yunus b. Abdurrahman hakkında yapılan yorumlar da, Hişâm üzerine söylenenlerin bir benzeridir. İbn Dâvud, Hişâm gibi onu da, kitabının hem birinci, hem de ikinci bölümlerinde zikretmiştir.⁴⁰ Hakkında otuzdan fazla medh, on kadar da zem hadisi bulunan Yunus,⁴¹ benzer yöntemlerle ta'dil edilmektedir. Medh rivayetleri içinde geçen, İmam Rıza'nın onu cennetle müdelemesi, "peygamberlerin bilgisinin kendilerinde sona erdiği" dört kişiden biri olarak tanıtılması, tevsik işlemi kolaylaştırmıştır. Yunus'un aleyhindeki haberlerin kaynağının Ahmed b. Muhammed b. İsa ile Ali b. Hadid isimli iki Kumlu İmâmî olduğu belirtilmektedir. Keşşî'ye göre bu kişiler, daha sonra ithamlarının haksız olduğunu anlamışlar ve pişman olmuşlardır.⁴²

Serbest kelamcılar olarak nitelediğimiz söz konusu ricâl'in hiç birisi, müteşeddid alim İbnü'l-Ğadâiri tarafından cerh edilmemiştir. Böylece sonraki ricâl uleması, bu râvilerin lehine daha kolay bir değerlendirmeye imkanına kavuşmuş olmaktadır. Zem rivayetlerinin takiiye kaynaklı olduğu, yanlış anlaşıldığı, muhaliflerce uydurulduğu şeklindeki tevilin sağlam gerekçeleri maalesef konulamamıştır. Başvurulan diğer bir yöntem olan sened tahkikinde ise, daha çok zem rivayetleri üzerinde durulmuş, medh rivayetlerinin senedleri aynı titizlikle incelenmemiştir. Mâmekânî'nin Vahid Behbehânî ve Muhakkık Bahrânî'den yaptığı iktibaslarda, dinin asıllarından olan hükümlerin detaylarına (*furû'u usûli'd-dîn*) ait ihtilafın fâsık halini doğurmayacağı ve adalet şartını zedelemeyeceği belirtilmektedir.⁴³ Hişâm ve Yunus gibi ashâbın farklı görüşleri detay olarak değerlendirilmiş, "itikadı bozacak" önemde görülmemiştir.

Meşhur Usûlî alim Vahid Behbehânî'ye göre, çok erken dönemlerden itibaren Şiiiler arasında vuku bulmuş olan ihtilaf, çekememezlik ve kavgalar, değerli insanlar hakkındaki bazı olumsuz kanaatlerin asıl sebepleridir. İnsanların bilgisizlik ve basiretsizliği de bu kanaatlerin yaygınlaşmasını kolaylaştırmıştır. Behbehânî bu konuda şöyle der:

"...Ca'fer b. İsa ve Zürâre gibi kişilerin biyografilerinin verildiği ricâl kitaplarına bakıldığında anlaşılmalıdır ki; Şiiilerin çoğunluğu birbirlerine karşı muhalif idiler. Birbirlerini kınıyorlar, kötülüyorlar, tekfir ediyorlardı. Sanki bu tutum onların diyâneti haline gelmişti. Bir kimseden, kendi itikat ve içtihatlarına göre Allah hakkında *ğulûv* veya, tam tersi, *isti-*

hfâf saydıkları, ya da cebre işaret eden bir söz işitmeleri, hucum etmeleri için yeterli bir sebepti. Bu algı-lama genellikle, onların eksik anlayışlarından, işin aslını idrak etme yeteneğinden yoksun olmalarından kaynaklanıyordu. Çoğunlukla durum hemen imama yansıtıldı. İmam bazen bu yanlış anlamının önüne geçirdi. Bazen ise susmayı tercih eder veya onların sözlerini onayladı. Onayladığın-da, fikir sahibi kişinin mel'un birisi olduğunu söyler ya da onun arkasında namaz kılınmaması türünden uyarılar yapardı. Söz konusu olumsuz cümleler hep yanlış anlamalarının neticesinde vaki olan şeylerdi".⁴⁴

Behbehânî'nin yukarıdaki çarpıcı tasvirine katılmamak mümkün değildir. Keşşî'nin nakletmiş olduğu çok sayıda rivayet bu tasvirin gerçekliğine işaret etmektedir. Ancak bir kısım ricâlî tevsik ve tezkiye eğilimindeki ulemanın elindeki ölçü belli değildir. Mesela farklı iki râvî hakkındaki benzer ağırlıktaki iki zem rivayeti, birinin cerhine delil olurken diğeri için zayıf veya uydurma sayılabilmektedir. Sanki burada esas alınan, İbn Bâbüye, Müfid, Necâşî, Tûsî gibi ilk otoritelerin genel kanaatleridir. Kanaatlerin olumlu veya olumsuz olması, sonradan yapılacak isnad tahkiklerinin ve rehabilitasyon gayretlerinin yönünü çizmektedir.

3 - Vâkıfî Ricâl

İmam Musa Kâzım'ın Bağdat'da Abbasilerin göz hapsinde iken 183/799 yılında ölmesi sonrasında İmâmî cemaat ciddi bir kriz ile karşı karşıya kalmıştı. Kâzım'a vekillik yapan önemli şahsiyetlerin de aralarında bulunduğu İmâmî cemaat içinden bir grup Şii, imamlarının gerçekte ölmediğini, Allah tarafından dünyadan çekildiğini, kıyamete yakın bir zamanda onun Mehdi-Kâim olarak dünyaya tekrar döneceğini ve zulüm ile dolan dünyayı adaletle dolduracağını iddia ederek, cemaatin yeni imam adayı Ali Rıza'nın liderliğini tanımadı. İmamet silsilesini sürdürmeyerek yedinci imamda durdukları (*va-ka-fe*) için kendilerine Vâkıfe adı verilen bu grup, varlığını uzun yıllar devam ettirmeyi başarmıştır. Bazı Vâkıfîlerin daha sonra, Kâzım'ın gaybetine inanmaktan vazgeçerek, koştukları ana bünyeye dönüş yaptıkları bildirilmektedir. Ancak önemli bir kesim, iddialarını ısrarla sürdürmüştür. Bu inanç, Kâzım sonrası dönemde de Şiiiler arasında taraftar

⁴⁴ Vahid Behbehânî'den doğrudan alıntı olarak bkz. el-Mâmekânî, a.g.e., II, s.342. Şeyh Vahid başka bir vesileyle, söz konusu ihtilafın ve buna bağlı olarak iftiraların kendi zamanında da sürdüğünü bildirmektedir. Mesela Ahbârîler, müçtehit Usûlîleri, imamların yolundan çıkarak Sünnîlere uymakla suçlamaktadırlar. Veya riyazet konularına biraz fazla eğilen bir alim mutasavvif ithamıyla karşı karşıya kalmakta, hatta bu yüzden tekfir edilmektedir. Vahid bu örnekleri vererek, olumsuz tutumların eskisi gibi sürüp gittiğini belirtmekte, bu nedenle iddiaların iç yüzünü araştırmanın gerekliliğini vurgulamak istemektedir, bkz. el-Mâmekânî, a.g.e., I, s.208-9

⁴⁰ İbn Dâvud, *Ricâl*, s.380-1, 528.

⁴¹ Yunus b. Abdurrahman hakkındaki olumlu, olumsuz tüm rivayetler için bkz. el-Keşşî, *İhtiyâr*, s.483 vd..

⁴² El-Keşşî, a.g.e., s.497.

⁴³ El-Mâmekânî, *Tenkîh*, I, s.208-9.

toplamaya devam etmiştir. İmamet silsilesini on ikinci imarında sonlandırmış olan İsnâaşeriyye, Vâkfe'yi her zaman kendisi için önemli bir muhalefet odağı olarak değerlendirmiştir. Mezhebin rivayet kaynakları, çok sayıda Vâkfe aleyhtarı hadisi ihtiva etmektedir.⁴⁵

Diğer farklı İmâmî-Şîî grupların yaptığı gibi Vakıflar de, İmâmî cemaatin ana bünyesinden kendilerini bütünüyle soyutlamadılar. Nede olsa, İmam Rıza'ya kadar olan liderler, her iki cemaat tarafından da meşru imamlar olarak tanınmaya devam ediyordu. Vâkıfî olarak bilinen Şîilerin, İmam Sâdık ve İmam Kâzım'dan hadis rivayet etmiş olmaları, hatta sonraki imamlarla da münasebetlerini bir şekilde devam ettirmeleri, onların İmâmî hadisinde "mezhebi bozuk râviler" kapsamında değerlendirilmesine yol açmıştır.

Meseleyi ele alan Ayetullah Mâmekânî, diğer mezhebi bozuk ricâlde olduğu gibi, rivayetleri bakımından sika sayılmaları halinde Vakıfların hadisleriyle amel edileceğini belirtmektedir. Tûsî'nin mesele hakkındaki bilinen görüşü,⁴⁶ bu konuda yine temel alınmaktadır. Mâmekânî'nin asıl üzerinde durduğu husus, hadis rivayetinin, Vâkıfî râvînin vakf görüşüne meylinde önce mi yoksa sonra mı yapıldığının belirlenmesidir. Öncelikle, rivayet doğrudan Sâdık veya Kâzım'dan yapılmış ise, yani Kâzım'ın ölümünden sonraki bir dönem ile ilgili değilse, ve yine hadisin vakf görüşünü yansıtan bir içeriği yok ise,⁴⁷ hadisin reddi için bir sebep bulunmamaktadır ve hadis sahih sayılmalıdır. Hadisin rivayet zamanı bilinmiyor ise yine de rivayet vakf hali öncesinde yapılmış olması ihtimali büyüktür. Çünkü Kâzım'dan sonra İmâmîler, Vakıflara "el-memtûra" yani "yağmurda ıslanmış köpek" lakabını takmışlar, bu tür bir hayvanın necasetinden kaçınıldığı gibi onlardan ve rivayetlerinden uzak durulmasını ilke olarak benimsemişlerdir. Durum böyle olunca, rivayetlerinde sika sayılan mezhebi bozuk râvîlerin "muveszak" sınıfına sokulan hadisleri, aslında "muveszak" değil "sahi" sayılmalıdır. Çünkü, Vakıflarda görüldüğü gibi, onların rivayetlerinin çoğu, yanlış itikadın ortaya çıkmasının öncesine aittir. Bu husus, muveszak hadisi delil saymayan bir kısım alimlerce de dikkate alınmalıdır.⁴⁸

Görüldüğü gibi Mâmekânî, Vakıfların rivayetleri-

ni konu ederken, değişik argümanlarla muveszak hadisin sıhhatini güçlendirmek istemektedir. Ayrıca kitabının başka bir yerinde Mâmekânî, bir imamın ölümünün akabinde yeni imamın kim olduğunun araştırılması sürecinin vakf hali sayılmasını doğru bulmaz. Bu süreç, ona göre, bir özür durumudur. Oysa bazı İmâmîler, yeni imamın kimliği konusunda kararını henüz verememiş ricâl halini aceleyle vakfa nispet etmişler ve hataya düşmüşlerdir. Dolayısıyla, ricâl kaynaklarında Vâkıfî olduğu bildirilen râvîlerin gerçek durumları, titiz bir tahkike muhtaçtır.⁴⁹

Mâmekânî'nin görüşlerine yansıyan genel pozitif yaklaşım bir tarafa; İmâmî hadiste Vâkıfî damgasını yiyen râvîlerin büyük çoğunluğunun, görüşlerinde sâbit olan, fikirlerinin propagandasını yapan, hatta inançlarını savunmak için kitap yazan kişiler oldukları anlaşılmaktadır.⁵⁰ Bu bağlamda, iki meşhur Vâkıfî râvînin İmâmî alimlerce nasıl ele alındıklarına göz atmak, konunun açıklığa kavuşmasına yardımcı olacaktır. İlk râvîmiz olan Kufeli Ali b. Ebî Hamza el-Batâinî'nin Sâdık ve Kâzım'dan çok sayıda rivayeti bulunmaktadır. Ali, İmam Kâzım'ın vekillerindedir. İmam vefat edince, kendisinde emanet bulunan cemaate ait otuz bin dinara el koymuş, yeni imam Ali Rıza'ya teslim etmemiştir. Rıza'nın onun hakkındaki ağır sözler söylediği belirtilmektedir.⁵¹ İbnü'l-Ğadâirî'nin "vakf düşüncesinin ele başısı, mahlukatın en kötülerinden birisi" olarak tanıttığı Ali b. Ebi Hamza'nın bir Kur'an tefsiri bulunmaktadır. Hasan b. Ali İbn Faddâl, bu tefsiri başından sonuna kadar ondan yazdığını belirtmekte, fakat onun tek bir hadisini dahi rivayet etmeyi caiz görmediğini sözlerine eklemektedir.⁵² Ali hakkındaki bu menfi kayıtlara rağmen Tûsî, onun rivayetlerinin İmâmîlerce şer'î delil olarak kullanıldığını haber vermektedir. Tabii ki bu kullanım, onun hadislerine aykırı olan sahih bir hadisin bulunmaması şartına bağlıdır.⁵³

Diğer râvîmiz Ali b. Hasan b. Muhammed et-Tâtârî'dir. Vâkfe'nin önde gelenlerinden olduğu bildirilen Tâtârî hakkında Necâşî, Ali b. Ebî Hamza için kullanmadığı "fakihdir ve hadis rivayetinde güvenilir" ifadesini kullanmaktadır. Fikirlerinde inatçı olduğu ve İmâmîlerden olan muhaliflerine karşı mezhebin taassupla savunduğu bildirilen Tâtârî'nin, muhtemelen vakf akidesine göre yazılmış bir de "Gaybet Kitabı" bulunmaktadır.⁵⁴

⁴⁵ Mesela bkz. el-Keşşî, *İhtiyâr*, s.455-463. Vâkıfî grup hakkında bkz. en-Nevbahtî, *Firaku's-Şî'a*, s.67-8; el-Eş'arî, *Makâlât*, I, s.103; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s.68-9; eş-Şehristânî, *el-Milel*, s.198. Aynı grup hakkında akademik bir çalışma olarak bkz. M. Ali Büyükkara, "The Schism in the Party of Mûsâ al-Kâzım and the Emergence of the 'Wâkıfa", *Arabica*, 48 (2000), pp. 78-99.

⁴⁶ Bkz. et-Tûsî, *el-Udde*, I, s.133-4, 150-1.

⁴⁷ Vakf inancını yanstan Vâkıfî hadisler için bkz. Ebü Ca'fer et-Tûsî, *Kitâbü'l-Ğaybe*, Kum, 1385, s.29-42.

⁴⁸ El-Mâmekânî, *Tenkîh*, I, s.176, 193.

⁴⁹ El-Mâmekânî, a.g.e., I, s.212.

⁵⁰ Bu kişilerden bazıları ve eserleri için bkz. en-Necâşî, *Fihrist*, s. 27, 29-31, 67, 150, 183.

⁵¹ Bkz. el-Keşşî, *İhtiyâr*, s. 403-5.

⁵² El-Allâme el-Hillî, *Ricâl*, s.231-2. Ayrıca bkz. en-Necâşî, *Fihrist*, s.175; et-Tûsî, *el-Fihrist*, s.96-7.

⁵³ Et-Tûsî, *el-Udde*, I, s.150.

⁵⁴ En-Necâşî, *Fihrist*, s.179; el-Allâme el-Hillî, *Ricâl*, s.232; et-Tebrîzî, *Mu'cem*, s.81; el-Hüî, *Mu'cem*, XI, s.344-5.

Tâtarî'nin de rivayetleri aynı şartlarda delil olarak kullanılmıştır.⁵⁵ Ali b. Ebî Hamza hakkındaki olumsuz rivayetler ve ağır ithamlar Tâtarî için mevcut değildir. Bu durum, rivayetlerin kabulünde veya reddinde bir kriter olmamıştır. Her iki râvînin de pek çok hadisi İmâmî akaidinde ve Ca'ferî fıkında delil olarak kullanılmıştır. Söz konusu rivayetler muvessak hadisin huccetliğinin en tipik örnekleridir.

4 - Eftahî Ricâl

İmam Ca'fer Sâdık'ın 148/765 yılında ölümünden sonra, onun takipçilerinden büyük bir kısmı, Sâdık'ın hayattaki erkek çocuklarının en büyüğü olan Abdullah'ı imam kabul ettiler. Ebû Ca'fer el-Ahvel ve Hişâm el-Cevâlikî gibi İmâmî cemaatin ileri gelenlerinin Abdullah'a çeşitli dini meseleler hakkında sorular sordukları, aldıkları cevaplardan tatmin olmayarak Sâdık'ın diğer oğlu olan Musa'ya yöneledikleri, onun cevaplarını beğenerek Musa'nın imamete daha hak sahibi olduğunu ilan ettikleri, bazı hadis kaynaklarında belirtilmektedir.⁵⁶ Zaten Abdullah b. Ca'fer de babasından sonra çok yaşamamış, yaklaşık iki ay sonra vefat etmişti. Onun ölümünden sonra İmâmîler Musa b. Ca'fer'in etrafında toplandılar ve onu Sâdık'dan sonraki meşru imamı kabul ettiler. Fakat küçük bir grup, Musa Kâzım'ı yeni imam olarak tanımakla birlikte, Abdullah'ın da kısa süre de olsa meşru imamlık yaptığını iddia etmeyi sürdürdüler. İmamlar silsilesine dahil ettikleri Abdullah'ın düztaban (*eftahu'r-ricleyn*) olmasından dolayı, bu Şii gruba Eftahiyye veya Fethiyye ismi verildi. Grubun, varlığını uzun süre devam ettirdiği anlaşılmaktadır. 260/874'de İmam Hasan el-Askerî'den sonra, varlığı hususunda kuşku olan veya mevcut olsa bile çok küçük yaşta bulunan oğlu Muhammed'i değil de Askerî'nin kardeşi Ca'fer'i imam tanıyan Şii'ler, imamet görevinin bir kardeşten diğer kardeşe intikalinde şer'î bir mahsur görmeyen Eftahî grubun izini takip etmişlerdi.⁵⁷

Hasan b. Ali İbn Faddâl ve iki oğlu Ahmed ile Ali, Abdullah b. Bukeyr, Yunus b. Ya'kub, Muaviye b. Hukeym, Ali b. Esbât gibi isimler, Eftahî ricâlin önde gelen simalarıydı.⁵⁸ Fakat belki de en tanınmış Eftahî, Ammar b. Musa es-Sâbâtî idi. Ammar'ın, grubun lideri olduğu bildirilmektedir. Bu yüzden bazı kaynaklarda Eftahî fraksiyon, onun adına nispeten Ammâriyye diye anılmıştır.⁵⁹ Keşşî, onu, Abdullah

b. Bükeyr'i ve İbn Faddâl'i "İmâmîlerin fakihlerinden" olarak tanıtmaktadır.⁶⁰ Zaten Abdullah ile İbn Faddâl'in isimleri, tashih ettiklerini sahih kabul etme ve rivayetlerini onaylama hususunda İmâmîlerin icma halinde oldukları on sekiz râvî arasında geçmektedir.⁶¹ İcmâ ashabından sayılmayan Ammâr'ın durumu onlardan farklı değildir. Sâdık ve Kâzım'dan rivayetleri bulunan Ammar'ı Necâşî, mezhebi bozuk olsa da rivayetleri konusunda sika olan bir kimse olarak tanıtmaktadır. Tûsî, ona ait hacimli ve güvenilir bir hadis kitabının bulunduğunu haber vermektedir. Daha sonra gelen Muhakkık Hillî, Allâme Hillî, Şeyh Bahâî, Muhammed Bâkır Meclisî ve babası Muhammed Takî Meclisî'nin görüşlerinin de müspet olduğu anlaşılmaktadır.⁶² Tûsî, mezhebi yüzünden Ammar'ın zayıf bir râvî olduğunu belirtmiştir. Ancak, sika râvîlerin hadisleriyle takviye edildiğinde onun hadislerinin huccet olacağını, şâz kaldıklarında ise onlarla amel edilemeyeceğini sözlerine eklemiştir.⁶³ Kâzım'a isnat edilen "Rabbimden Ammar es-Sâbâtî'yi istedim; O da bana verdi" hadisini esas alan Muhammed Bahrû'l-Ulûm, Ammar'ın, gittiği yanlış yoldan sahih itikada dönüş yaptığını ve bu yolla Kâzım'ın sevgisini kazandığını iddia etmektedir.⁶⁴ Ayetullah Hûî ise, hadisin senedindeki zayıflığı öne sürerek bu iddiayı reddeder. Hûî'ye göre Ammâr, ölene dek görüşünde sabit kalmıştır. Ama bu durum onun hadis rivayetindeki sikalığına zarar vermez.⁶⁵ Ayetullah Mâmekânî de, Ammar'ın mezhebinin bozuk olduğu yönünde görüş bildiren ulemanın, onun sika olduğu konusunda da görüş bildirdiğini hatırlatarak, onun rivayetlerinin muvessak sayılması gerektiğini söyler ve muvessak hadisin huccetliğinden bahseder.⁶⁶ Mâmekânî'ye göre Eftahî olmak, dinden çıkmak manasına gelmez. Ammar, onun gözünde, farzları edada titiz, dini kuvvetli birisidir. Abdullah Eftah'ın sadece yetmiş gün kadar süren imametini meşru sayan Ammar, tedavüldeki "imamet (önceki) imamın en büyük oğluna aittir" hadisini delil olarak hataya düşmüştür.⁶⁷

60 El-Keşşî, *İhtiyâr*, s.345.

61 El-Keşşî, a.g.e., s.375, 556.

62 En-Necâşî, *Fihrist*, s.206; et-Tûsî, *el-Fihrist*, s.118; el-Allâme el-Hillî, *Ricâl*, s.243-4; Muhammed Mehdi Bahrû'l-Ulûm et-Tabâtabâî, *Ricâli's-Seyyid Bahrû'l-Ulûm el-Ma'rûf bi'l-Fevâidü'r-Ricâliyye*, thk. M.S. Âl Bahrû'l-Ulûm, Tahran, 1363, s. 162-170; el-Mâmekânî, *Tenkîh*, II, s.319; et-Tebrîzî, *Mu'cem*, s.88.

63 Bkz. Ebû Ca'fer et-Tûsî, *Tehzîbü'l-Ahkâm*, thk. S.H. el-Harsan, Beyrut, 1981, VII, s.101; a.mlf., *el-İstîbâsâr fi mâ Uhtulife mine'l-Ahbâr*, thk. S.H. el-Harsan, Tahran, 1970, III, s.94-5.

64 Bahrû'l-Ulûm, *Ricâl*, s.164. Hadis için bkz. el-Keşşî, *İhtiyâr*, s.406, 504.

65 El-Hûî, *Mu'cem*, XII, s.262-3.

66 El-Mâmekânî, *Tenkîh*, I, s.193.

67 El-Mâmekânî, a.g.e., II, s.319-320. Söz konusu hadis için bkz. en-Nevbahî, *Firaku's-Şi'a*, s.65; el-Keşşî, *İhtiyâr*, s.154, 254.

55 Mesela, et-Tâtarî'nin rivayet ettiği kuble hadisinin huccetliği hakkında el-Havâcî'nin yorumu için bkz. Muhammed b. İsmail el-Mâzenderânî el-Havâcî, *el-Fevâidü'r-Ricâliyye*, Meşhed, 1413, s.158-161.

56 Bkz. el-Küleynî, *el-Kâf*, I, s.351-2; el-Keşşî, *İhtiyâr*, s.282-5.

57 Eftahî grup hakkında bkz. en-Nevbahî, *Firaku's-Şi'a*, s.65-6; el-Keşşî, a.g.e., s.254-5; el-Eş'arî, *Makâlât*, I, s.102; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s.68; eş-Şehristânî, *el-Milel*, s.195-6.

58 Bkz. en-Necâşî, *Fihrist*, s.24-6, 58-9, 154, 178, 181-3, 293, 311.

59 Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, I, s.102; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s.68.

Ayetullah Mâmekânî, Eftahîleri hak mezhebe en yakın Şiîler olarak görmektedir. Bu görüşünü iki nedene bağlar. Mâmekânî'ye göre diğer fâsit mezhepler, bir veya birkaç meşru imamın imametini reddederek haktan sapmışlardır. Oysa Eftahîler hiç bir imamı inkâr etmemişlerdir. İnançlarındaki yanlışlık, imam silsilesindeki fazlalıktan kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla her Eftahî kendi zamanındaki imamı bilerek ve tanıyarak vefat etmiş olmaktadır. Mesela diğer taraftan Vakıfler, Kâzım'dan sonraki imamları tanımadıklarından, "cahiliyye ölümü" ile ölmüş olmaktadır. Mâmekânî'nin diğer nedeni ise şudur: İsnâaşeriyye, şer'î ahkamı Oniki İmam'dan almıştır. Oniki İmam arasında bulunmayan Abdullah Eftah'ın sözde imamet süresi ise sadece yetmiş gündür. Abdullah bu kısa sürede hüküm ve fetva vermediğinden, tüm Eftahîler Oniki İmam'ın ahkâmını kabul etmiş, uygulamışlardır. Belki de bu nedendenir ki, Ğaliyye, Vâkife gibi gruplar ve mensupları hakkında imamlardan çok sayıda lanet veya kınama hadisi nakledilirken,⁶⁸ Eftahiyye hakkında benzer bir rivayet kaynaklarda bulunmamaktadır.⁶⁹

5 - Zeydî Ricâl

İmâmî fırkanın ve ondan ayrılmış olan fraksiyonların birçoğunun kabul etmiş olduğu nas ile imamların tayini fikrini ve gaybetteki mehdi inancını reddetmeleri yönüyle Zeydîler diğer Şiîlerden farklılaşmaktaydılar. En üstün (*efdal*) kişinin mevcudiyeti durumunda daha az üstün (*mefdul*) kişinin imametini meşru saymaları Zeydî doktrininde diğer bir farklı özelliğiydi. Ayrıca Cârûdiyye gibi bazı Zeydî fraksiyonlar, neredeyse tüm Şiî fırkalarca benimsenen takiiyye prensibini reddederek, zalim devlet başkanını silahlı isyan hareketiyle görevinden uzaklaştırmayı dini bir gereklilik olarak görmekteydiler.⁷⁰ Fakat bütün bu temel doktriner ayrılıklara rağmen, erken dönemlerde İmâmî cemaat ile Zeydî gruplar arasında bir akışkanlığın, belli alanlarda birliktelik ve iççeliğin mevcudiyetini çeşitli rivayetlerden ve ricâl kaynaklarındaki malumatdan çıkarmak güç olmaktadır.

Kuşkusuz söz konusu birliktelik, Zeydî düşünce ve hareketin kurucusu kabul edilen Zeyd b. Ali'ye kadar geriye götürülebilir. İmam Muhammed Bâkir'in kardeşi olan Zeyd bilindiği gibi, kardeşinin ve daha sonra da yeğeni Sâdık'ın izlemiş oldukları siyasete doğrudan karışmama, devlet güçleriyle çarpışmama ilkelerine bağlı kalmamış, dedesi Hz.

Hüseyn'in yaptığını yaparak 122/740'da Irak'da Emevî yönetimine karşı bir isyan başlatmıştı. İsyân başarısız oldu ve Zeyd öldürüldü. Zeyd'in silahlı kalkışması, öyle görünüyor ki, o sırada büyük bir Şiî cemaatin başında bulunan İmam Sâdık tarafından onay alınmamıştı.⁷¹ Buna rağmen sonraki İmâmî kaynakların büyük çoğunluğu, Zeyd b. Ali'yi saygıyla anmakta ve onu itikadı sağlam ve güvenilir bir kişi olarak tanıtmakta hemfikirdirler. Biraz sonra değineceğimiz Ehl-i Bey'ten diğer bir Şiî isyancı olan en-Nefsü'z-Zekiyye'den esirgenen söz konusu pozitif yaklaşım, sanıyoruz Zeyd hakkındaki bazı medh rivayetlerinden kaynaklanmaktadır. İmam Sâdık, kendisine isnat edilen bir hadiste Zeyd için "O, isyanında kendi nefesine değil, Hz. Muhammed ailesinden razı olunan bir şahsa çağrı yaptı. Eğer kazansaydı, çağrı yaptığı kimseye emaneti teslim edecekti" demektedir.⁷² Yine Sâdık'ın, Zeyd ile beraber savaşmış ölenlerin geride kalanları için bin dinar yardımında bulunduğu rivayet edilmektedir.⁷³ Zeyd'in de, "Ca'fer helal ve haramda imamımızdır" dediği nakledilmektedir.⁷⁴

Hûi'ye göre, Zeyd b. Ali hakkındaki medh hadisleri o kadar meşhurdur ki, birçoğu veya tamamı zayıf olsa bile, ayrıca bir sened tahkikine gitmeye ihtiyaç yoktur. Daha sonra Hûi, onun hakkındaki sekiz adet zem hadisini ele alarak sened tahkiki sonucu zayıf oldukları sonucuna varır.⁷⁵ Neticede ise İmâmî ulemanın kanaati şu şekilde oluşmuştur: Zeyd gerçekten İmam Sâdık adına hareket başlatmıştı. Fakat gerçek liderin zarar görmemesi için bu durum, ne hakiki imam olan Sâdık, ne de onun adına hareket eden Zeyd tarafından açıklanmıştı.⁷⁶ Bu nedenle, sika bir râvî olarak rivayetleri sahih görülmüştür. Hatta onun şehadet günü olduğu söylenen Safer ayının ilk günü, İmâmî Şi'a'nın hüznün günlerinden sayılmıştır.⁷⁷

Zeyd b. Ali'nin isyanına benzer bir hareketi bu sefer Abbâsî yönetimine karşı deneyen en-Nefsü'z-Zekiyye lakaplı Muhammed b. Abdullah b. Hasan b.

⁷¹ Bu konudaki bazı hadisler için bkz. el-Küleynî, *el-Kâf*, I, s.174; el-Keşî, *İhtiyâr*, s.153, 186. Benzer rivayetler için ayrıca bkz. el-Hûi, *Mu'cem*, VII, s.348-354.

⁷² El-Küleynî, *el-Kâf*, VIII, s.264.

⁷³ Ebü Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbüye el-Kummî es-Sadük, *Emâlî Şeyh es-Sadük*, Tahran, 1362, s.336. Ayrıca bkz. Ebü Abdullah Muhammed b. Muhammed el-Müfid, *el-İrşâd fi Ma'rifeti Huceci'llâh ale'l-İbâd*, [Silsiletü Müellefâti Şeyh el-Müfid, Kum, 1413/1993, XI. cilt] s.171-3.

⁷⁴ El-Keşî, *İhtiyâr*, s.361.

⁷⁵ El-Hûi, *Mu'cem*, VII, s.348-353.

⁷⁶ Bkz. İbn Dâvud, *Ricâl*, s.164; el-Mâmekânî, *Tenkîh*, I, s.213; et-Tüsterî, *Kâmûs*, IV, s.563-582; el-Hûi, a.g.e., VII, s.355-6; et-Tebrizi, *Mu'cem*, s.287.

⁷⁷ Bkz. M. Ali Büyükkara, *İmâmîyye Şi'ası'na Göre Önemli Tarih, Gün ve Geceler (Şeyh Müfid ve Şeyh Bahâi'nin Takvimleri)*, Çanakkale, 1999, s.30.

⁶⁸ Vakıfler, Zeydîler, Sünnîler ve diğerleri aleyhindeki rivayetlerden Muhakkak Bahrânî'nin yaptığı on ikilerden yirmi dört hadislik seçki için bkz. el-Mâmekânî, a.g.e., I, s.206-8.

⁶⁹ El-Mâmekânî, a.g.e., I, s.193-4, II, s.320.

⁷⁰ Zeydiyye ve grupları hakkında bkz. en-Nevbahtî, *Firaku Şi'a*, s.18-9, 49-51; el-Eş'arî, *Makâlât*, I, s.136-166; el-Bağdâdî, *el-Fark*, s.39-46; eş-Şehristânî, *el-Milel*, s.179-189.

Hasan b. Ali b. Ebî Tâlib ise İmâmî alimlerce güvenilir sayılmamaktadır. Onun Zeydî isyanlardan sayılan 145/762 yılındaki hareketi, çoğunluğu Şii'lerden oluşan önemli sayıdaki bir kitlenin desteğini almıştı.⁷⁸ Muhammed, Sâdık'tan da destek istemiş, fakat İmam bu talebe olumlu cevap vermemişti. Bu nedenle onun, Sâdık'a ağır sözler söylediği rivayet edilmektedir.⁷⁹ Muhammed b. Abdullah hakkındaki zem rivayetleri yanında hiç bir medh rivayetinin bulunmaması, sonraki İmâmî alimlerin onu zayıf ve güvenilir bir râvî saymalarının başlıca nedenidir.⁸⁰ Bu noktada Mâmekânî şöyle bir ayrıma gider: Zeyd b. Ali, Sâhibü'l-Fah Hüseyin b. Ali (ö.169/786) gibi kişiler zamanlarının imâmı adına isyan başlatmışlardı. Asla imamlar aleyhinde sözler söylememişler, onlara karşı edep dışı bir davranışta da bulunmamışlardı. Oysa Muhammed b. Abdullah gibi kimselerin maksatları dünyalıktı. Kendi arzuları için meydanlara atıldılar. İmamlar da onlardan desteklerini çektiler. Bu nedenledir ki imamlara karşı edepsizlik yapacak kadar ileri gittiler.⁸¹

Hız. Ali evladından söz konusu liderler dışında, İmâmî hadis külliyatında rivayetleri bulunan ve Zeydî oldukları bildirilen kişiler ricâl kitaplarında değerlendirmeye alınmışlardır. İbn Dâvûd'un "Zeydî râvîler" listesinde tam yirmi yedi kişinin ismi geçmektedir.⁸² Mesela Zeydiyye'nin Butrî fırkasından olan Amr b. Halid el-Vâsîfî, Bâkır ve Sâdık zamanında yaşamış, kendisinden geriye hacimlice bir de kitap bırakmıştır. İbn Faddâl'in Amr için "sika" dediği bildirilmektedir.⁸³ Hibetullah b. Ahmed ise ilginç bir Zeydî olarak dikkat çekmektedir. İmamet hakkında yazdığı bir kitabı da bulunan Hibetullah'ın, Zeyd b. Ali'yi de ekleyerek meşru imamların sayısını on ikiden on üçe çıkardığı bildirilmektedir.⁸⁴ Bu haber, pek bilinmeyen bir Zeydî inancı ortaya çıkarmaktadır ki, eğer bu bilgi doğruysa, Hibetullah'ın İmâmî cemaat içinde tıpkı Eftahiler gibi rahatça yer bulabildiğini söyleyebiliriz.

Zeydî ricâl içinde belki de en meşhuru, Ebû'l-Cârûd Ziyâd b. Münzir el-Hemedânî'dir. Bâkır ve Sâdık'ın yakın çevresinde olan Ebû'l-Cârûd'un, Zeyd'in isyanından sonra itikadının değiştiği, Sâdık

ile ilişkilerinin bozulduğu bildirilmektedir. Sâdık'a göre, o ve arkadaşları kendisine geliyorlar, hadis dinliyorlar, sözünü tasdik etmiş görünüyorlar, ama daha sonra kendisi hakkında yalan söylüyorlardı.⁸⁵ Keşşî'nin "gerçek gözleri kör olduğu gibi kalp gözü de kör bir kişi" olarak tanıttığı Ebû'l-Cârûd, daha sonra radikal bir Zeydî fırka olan Cârûdiyye'nin başına geçecektir. İbnü'l-Ğadâirî, İmâmî külliyattaki ona ait hadislerin Zeydî külliyattakilerden daha fazla olduğunu belirtmektedir. İmâmî muhaddisler, onun Muhammed b. Sinan kanalıyla gelen hadislerine güvenmemişler, Muhammed b. Bekr tarikinden gelenlerine ise itimat etmişlerdir.⁸⁶ Bundan anlaşılıyor ki İbnü'l-Cârûd, mezhebinin bozukluğuna rağmen bütünüyle dışlanmamıştır. Onun İmam Bâ-kır'dan (ö.114/732) rivayetleri, o sırada henüz itikadı bozulmadığı için makbul sayılmıştır. İbnü'l-Cârûd-Ebû Ca'fer Bâkır tarihi ile nakledilen onlarca hadis, mevcut külliyat içinde önemli bir yer tutmaktadır.

Zeydî râvîler konusunu, bir ricâl alimi olan İbn Ukde'den bahsetmeden kapatmak yerinde olmayacaktır. Araştırmamızın birinci kısmında da sıkça ismi geçen Kufeli Ebû'l-Abbâs Ahmed b. Muhammed b. Saîd İbn Ukde (ö.332/944), Zeydî Cârûdiyye fırkasına mensup olmasına rağmen, İmâmî olsun, Sünnî olsun geniş bir kesimin itimadını kazanmış meşhur bir alimdir. İbn Ukde'nin hadis ricâline dair eseri, Necâşî tarafından *Fihrist*'inde kaynak olarak kullanılmıştır. Necâşî, İbn Ukde'nin Zeydî itikadı üzere vefat ettiğini bildirmekle beraber, İmâmî ulemanın onu emin ve sika saydığını belirtmeden geçmemektedir.⁸⁷ Küçük Gaybet döneminde yaşamış bu Cârûdî alimin kaynaklığı, mezhebi bozuk olanları ve olmayanlarıyla İmâmî hadis ricâli hakkındaki malumatın sonraki nesil ulemanın bilgisine aktarılmasına büyük katkı sağlamıştır.

6 - Sünnî Ricâl

İmâmî-İsnâaşerî mezhebin aslî inanç noktasını (*aslî'l-mezheb*) reddeden dini mezheplerin başında kuşkusuz Ehl-i Sünnet gelmektedir.⁸⁸ Burada mezhebin aslından kastedilen, apaçık bir beyan ile (*en-nassu'l-ceh*) açıklandığına inanıldığı için iman zaruri bir unsuru haline gelen "Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonraki meşru imametine" inan-

⁷⁸ Bkz. el-Eş'arî, *Makâlât*, I, s.154-5.

⁷⁹ Bu konudaki uzun bir hadis için bkz. el-Küleynî, *el-Kâf*, I, s.358-365. Muhammed hakkındaki diğer bazı olumsuz rivayetler için bkz. Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan es-Saffâr el-Kummi, *Besâirü'd-Derecât*, Kum, 1404, s.168-9.

⁸⁰ Mesela bkz. el-Hüî, *Mu'cem*, XVI, s.234-5.

⁸¹ El-Mâmekânî, *Tenkîh*, I, s.212-3.

⁸² İbn Dâvud, *Ricâl*, s.533-5.

⁸³ El-Keşşî, *İhtiyâr*, s.231-2. Amr hakkında bkz. en-Necâşî, *Fihrist*, s.205; el-Allâme el-Hillî, *Ricâl*, s.241.

⁸⁴ En-Necâşî, a.g.e., s.308; el-Allâme el-Hillî, a.g.e., s.263; İbn Dâvud, *Ricâl*, s.366-7, 524.

⁸⁵ El-Keşşî, *İhtiyâr*, s.230.

⁸⁶ İbnü'l-Ğadâirî, *Ricâl*, III, s.74. Ayrıca bkz. el-Keşşî, a.g.e., s.229-231; en-Necâşî, *Fihrist*, s.121-2; et-Tûsî, *Ricâl*, s.135; el-Allâme el-Hillî, *Ricâl*, s.223; İbn Dâvud, *Ricâl*, s.454.

⁸⁷ En-Necâşî, a.g.e., s.69. Ayrıca bkz. et-Tûsî, *el-Fihrist*, s.28; el-Allâme el-Hillî, a.g.e., s.203; K. Sandıkcı, "İbn Ukde", *DİA*, XX, s.427-8.

⁸⁸ Et-Tûsî, bozuk mezhepli râvîlerin rivayetlerini ve bunların şer'î değerini konu yaptığı bölümde, bozuk itikat mensuplarını sırasıyla, Sünniler gibi mezhebin aslına (*aslî'l-mezheb*) muhalefet edenler, İmâmî-İsnâaşerî olmayan Şii fırkalar ve Çâlî fırkalar olarak ayrı ayrı ele almakta, bunlara mensup olan ricâlin rivayetlerini bu tasnif zemininde değerlendirmektedir, bkz. *el-Uddâie*, I, s.149-151.

maktır.⁸⁹ Muhakkık Bahrânî, söz konusu inanç prensibine iman etmeyen Ehl-i Sünnet gibi mezheplerin takipçilerinin günahkar insanlar oldukları hususunda İmâmî ulemanın görüş birliğinde olduğunu belirtmektedir. Bir kısım alim bu günahın küfür günahı olduğu kanaatindedir. Ulemanın çoğunluğu ise, bu durumu fîsk günahı olarak telakkî etmektedir. Bunların arasında bazılarının, bu tür müslümanların fâsıklıkları sebebiyle cehennemde devamlı kalacakları yönünde görüş bildirdikleri, diğer bir kısmının ise, günahlarının cezasını cehennemde çektikten sonra cennete girebilecekleri yönünde fikir oluşturdukları Bahrânî tarafından bildirilmektedir.⁹⁰ İmâmî rivayetler arasında, Âmme veya Nâsibe adını verdikleri Sünnîler aleyhinde birçok hadis bulunmaktadır. Bu hadislerin birisinde İmam Sâdık, her biri Kur'an ve sünnete uygun iki dini hüküm tearuz ettiğinde Sünnîlerin amelinde muhalif olan hükmün tercih edilmesi gerektiğini, sorulan bir soru üzerine taraftarlarına bildirmektedir.⁹¹ Bu tutumun sebebi ise başka bir hadiste İmam tarafından şöyle açıklanmıştır: "İnsanlar gelip Hz. Ali'ye bilmedikleri dini konuları soruyorlardı. Hz. Ali fetvasını verince de, sırf insanları yanılsın ve şüpheye düşürmek için bu fetvanın zıddıyla amel ediyorlardı".⁹² Öyleyse izlenecek metot, Hz. Ali düşmanlarının bu oyununa gelmemek için onların amelinin tam tersiyle amel ederek doğruyu bulmak olmalıdır.

Bu hadisler zemininde Ebû Ca'fer Tûsî, tearuz eden ahâd rivayetler arasındaki tercih kriterlerine, "Sünnî amele muhalif olan hadisi tercih" kriterini de eklemektedir.⁹³ Tûsî daha sonra konuyu, mezhebi bozuk râvîlerin hadisleri meselesine getirmektedir. "Mezhebin aslında" muhalif olan kimselerin hadislerine muvafık İmâmî hadisler mevcut ise, söz konusu hadislerle amel edilir. Tam tersine muhalif hadisler var ise, onlar ile amel edilmez, terkedilir. Ne muvafık ne de muhalif hiç bir hadis mevcut değil ise, o zaman yine mezhebi bozukların hadisleriyle amel etmek gerekebilir. Zira İmam Sâdık, "Yeni bir meseleyle karşılaştığınızda, o mesele hakkında biz imamların rivayetlerinde bir çözüm bulamıyorsanız, siz de Hz. Ali'den rivayette bulunanların hadislerine bakın ve onlarla amel edin" buyurmuştur. Bu yüzden İmâmîler, imamlardan hadis dinlemiş olan Hafs b. Gıyâs, Nuh b. Derrâc, İsmail b. Ebî Ziyâd es-Sükûnî gibi Sünnî ricâlin hadisleriyle, sahih İmâmî hadisler-

le ihtilaf halinde olmamaları koşuluyla, amel etmişlerdir.⁹⁴

Sünnî ricâlin hadisleri hakkındaki Tûsî'nin metodolojisinin, onun diğer mezhebi bozuk râvîlerin hadisleri hakkındaki metodik çözümlerinden çok farklı olmadığı görülmektedir. İmamlar döneminde farklı düşüncedeki gruplar arasında tam bir saflaşma yoktu ve bu durum İmâmî cemaat ile sünnî olarak nitelenen geniş kesim arasında da aynen geçerliydi. Bu yüzden bazı sünnîler her zaman imamların etrafında olagelmışler, onlardan rivayette bulunmuşlardır. Bu rivayetlerin bir kısmı mevcut İmâmî hadis külliyatı içinde daha sonra kendisine yer bulabilmiştir. Tûsî'nin metodolojik çözümü ise, bu türden olan çok sayıdaki rivayetin amelden düşmemesi için son derece gereklidir.

İbn Dâvud, Sünnî ricâl için hazırladığı listede tam kırk râvînin ismine yer vermektedir.⁹⁵ Bazı imamlardan hadis aldıkları bilinen, fakat Şii itikat ve fıkına aykırı görüşleri meşhur olan Ebû Hanife, Süfyan es-Sevrî, Malik b. Enes gibi isimler zaten bu listede yer almamaktadırlar. Sünnî İbn Kuteybe'nin *el-Me'ârif*'indeki Şii'liklerinden veya Şii'liğe meyillerinden bahsedilen isimler de İbn Dâvud'un listesinde yoktur.⁹⁶ İbn Dâvud'un listesindekiler, gerekli gördükleri şartları taşıdıklarından dolayı ilk İmâmî muhaddislerce tedvîn kapsamına alınan hadislerin ya birinci elden râvîleridirler, ya da isnadlarda bir şekilde yer bulmuş isimlerdir. Zaten İmâmî usulcüler, Sünnî kaynaklarda geçen "falan kişi Şiidir", "filancanın teşeyyü'ü zahirdir" türünden tanımlamalara önem atfetmemektedirler. Ayetullah Tüsterî, Sünnîler'in bu sıfatları geniş kapsamlı kullandıklarını, bu sözlerle sadece İmâmîleri kastetmediklerini, daha çok aşırı Şii'leri niteliklerini örnekler vererek ileri sürmektedir.⁹⁷

Necâşî ve Tûsî'nin fihristleri, söz konusu Sünnî ricâlin tanınmasında önemli kaynaklardır. Onların, Şii müellifler için hazırladıkları eserlerinde Sünnî olarak bilinen bazı isimlere Sünnîliklerini de belirterek yer vermelerinin bir nedeni, bu isimlerin imamlardan rivayetlerinin bulunmasıdır. Diğer neden, bu isimlerin, İmâmîlerin de muteber sayıp yararlandıkları bazı kaynakların yazarları olmalarıdır.⁹⁸ Bunlar, *Kitâbu's-Siyer* yazarı Muhammed İbn İshak (ö.151/768), *Maktelü'l-Hüseyn* yazarı İbn Ebî'd-Dünyâ (ö.281/894) veya *Kitâbu'Ğadir Hum* yazarı İbn Cerîr et-Taberî (ö.310/920) gibi ilk dönem

89 Bkz. el-Mâmekânî, *Tenkîh*, I, s.206.

90 Muhakkık Bahrânî'den yapılan bu uzun iktibas için bkz. el-Mâmekânî, a.g.e., I, s.206. El-Eş'arî'nin, "Râfıza'nın *el-va'id* hakkındaki görüşü" başlıklı bölümündeki bilgilerle krş. *Makâlât*, I, s.126.

91 El-Küleynî, *el-Kâf*, I, s.68.

92 Ebû Ca'fer Muhammed b. Ali İbn Bâbüye el-Kummî es-Sadük, *İellü's-Serâi*, Necef, 1386., s.532.

93 Et-Tûsî, *el-Udde*, I, s.147-8.

94 Et-Tûsî, a.g.e., I, s.149.

95 İbn Dâvud, *Ricâl*, s.535-7.

96 Bkz. Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim İbn Kuteybe, *el-Meârif*, Kahire, 1981, s.624.

97 Et-Tüsterî, *Kâmûs*, I, s.22.

98 Et-Tüsterî, a.g.e., I, s.27.

İslam tarihi üzerine ya-zılmış veya menâkıb türünden olan bazı kaynakların müellifleridir.⁹⁹ İmamlardan hadis dinlemiş olanlar ise, imamlar döneminde yaşamış kimselerdir. Mese-la bunlar arasında, ilk mu-sannef yazarlarından birisi olan Abdülmelik İbn Cüreyc'in (ö.150/767) adı geçmektedir.¹⁰⁰ İbn Cüreyc hakkında, "ricâlî'l-Âm-me"den olmasından başka müsbet veya menfi herhangi bir, niteleme bulunmamaktadır. Diğer bir Sünnî râvî olan ve Sâdık'dan rivayetleri bulunan, ilk sufilere Fudayl b. İyad (ö.187/803) hakkında ise "sika" lafzı kullanılmaktadır.¹⁰¹ Abbasilerin meşhur kadısı Vehb b. Vehb Ebû'l-Bahterî (ö.200/815-6) ise, Sâdık'dan hadis dinlemiş olmasına rağmen cerhe uğramıştır. Hadislerine güvenilmeyeceği bildirilmektedir.¹⁰² Abbasiler'in diğer iki kadısı ise, Ebû'l-Bah-terî'ye kıyasla İmâmî hadiste daha olumlu karşılanmışlardır. Bunlardan ilki Hafs b. Ğiyâs en-Neha'î'dir (ö.194/809). Hafs, Doğu Bağdat ve Kufe kadılığı yapmıştı. Muh-temelen Sâdık'dan aldığı hadisleri içeren güvenilir bir kitabının olduğu kaydedilmektedir.¹⁰³ Diğer kadı ise Nuh b. Derrâc en-Neha'î'dir (ö.182/798). O da Hafs gibi uzun yıllar Kufe ve Doğu Bağdat kadılığı yapmıştı. Kardeşi Cemil b. Der-râc, Sâdık'ın ashâbının en önde gelenlerinden ve icma ashâbından sayılmaktaydı. Aynı şekilde oğlu Eyyûb b. Nuh da bazı imamlara vekil olacak kadar sağlam bir İmâmî idi. Onun, kadılık görevini ailesinin çok fakir olmasından dolayı zarureten kabul ettiği belirtilmektedir. Yine İmâmî kaynaklar, onun aslında bir İmâmî olduğunu, fakat inancını gizlediğini bildirmektedirler.¹⁰⁴

İmâmîlerin güvenilir saydıkları bu şahsiyetler hakkında Sünnî ricâl kaynaklarına baktığımızda, Şiîlikleri hususunda bir bilgiye rastlamıyoruz. Nuh'un "zayıf" bir râvî sayılması, onun Şiîliğinden değil, hadis uydurma alışkanlığından kaynaklanmaktadır.¹⁰⁵ Hafs hakkındaki kanaat ise daha müsbet olmasına rağmen, zayıf hafızasından dolayı rivayetlerinde bazen yanlışlığı kaydedilmektedir.¹⁰⁶ Bu bilgiler ışığında adı geçen kişileri imamlara tam bağlılıklarını ispat etmiş mükemmel İmâmîler olarak görmek yanlış bir

değerlendirme olacaktır. Bu tür ricâlin gerçek durumları, Keşşî'nin bazı râviler hakkındaki şu kısa tespitinden pek farklı olmasa gerekir: "Muhammed b. İshak, Muhammed b. el-Münkedir, Amr b. Hâlid el-Vâsîfî, Abdülmelik b. Cüreyc, Hüseyin b. Ulvân ve el-Kelbî gibiler Sünnî ricâldendirler. Ancak bu kimselerin imamlara ve İmâmî mezhebe karşı eğilimleri ve güçlü sempatipleri bulunmaktadır".¹⁰⁷

Hafs ve Nuh'un biyografilerini yazan Ayetullah Mâmekânî ise, onların kamil Şiîler olduklarına inanmaktadır. Bir Şiî için gayri meşru olması gereken Abbasiler adına kadılık görevi üstlenmeleri ise "tam takiyye"nin (*et-takiyyetü't-tâmme*) bir tezahürüdür. Veya bu konuda imamdan gizli bir izin almış olabilirler. Dolayısıyla mezhepleri sağlam râviler olarak rivayetlerinin güvenilirliğinde hiç bir kuşku bulunmamalıdır.¹⁰⁸

Sünnî ricâl hakkında da, diğer gruplardan olan râviler için kaydettiğimiz sonuçları tekrarlamak mümkündür. Keşşî'nin ve Necâşî'nin kitapları gibi erken dönem kaynaklarda olumlu yönleriyle zikredilen Sünnîler, sonraki alimlerce güvenilir görülüşler, olumsuz yönleri ağır basanlar ise mecrûh sayılmışlardır. Sonuçta, sika sayılan bir Eftahî'nin hadisi ile sika sayılan bir Sünnî'nin hadisi arasında makbuliyet ve amel edilebilirlik bakımından bir farklılık görünmemektedir.

Sonuç

Gaybet sonrası dönemde İmâmî-İsnâaşeri mezhebin nazariyatı, büyük ölçüde birikmiş hadis malzemesinin kaynaklığında oluştu. Bir mezhep kitlesi vücuda getirmek ve bu kitlenin mezhebi öğretimini gerçekleştirmek için çok sayıda hadis rivayeti kaçınılmazdı. Küleynî, İbn Bâbüye gibi mezhebin ilk hadis tedvincileri, ellerindeki geniş hadis malzemesinden kitapları için seçki yaparlarken râvilerin güvenilirliklerine çok fazla bakmadılar. Onları daha çok ilgilendiren husus, son gelinen aşamadaki mezhebin genel kabul görmüş nazariyelerine, söz konusu hadislerin metin muhtevalarının uygun düşüp düşmediğiydi.¹⁰⁹ Uygun bulunan hadislerden derlenen mecmualar ile İmâmî hadis külliyyâtı oluştu. Bu külliyyâtın içerdiği hadislerin senedlerinde, Ğulât Şîa'dan Sünnîlere kadar çok geniş bir inanç yelpazesinde yer tutmuş ve İmâmîlerin artık kabul edemeyecekleri inançları savunmuş fırkalarla mensup çok sayıda râvî yer almaktaydı. Araştırmamızın ilk kısmını oluşturan

⁹⁹ Bkz. et-Tûsî, *el-Fihrist*, s.104, 150; el-Allâme el-Hillî, *Ricâl*, s.250, 254. İbn Dâvud'un listesinde de bu isimler yer almaktadırlar, bkz. *Ricâl*, s.536-7.

¹⁰⁰ Et-Tûsî, a.g.e., s.141; el-Allâme el-Hillî, a.g.e., s.240.

¹⁰¹ El-Allâme el-Hillî, a.g.e., s.246.

¹⁰² El-Keşşî, *İhtiyâr*, s.309-10; en-Necâşî, *Fihrist*, s.303; el-Allâme el-Hillî, a.g.e., s.262.

¹⁰³ En-Necâşî, a.g.e., s.97-8; et-Tûsî, *el-Fihrist*, s.61; a.mlf, *Ricâl*, s.133; el-Allâme el-Hillî, a.g.e., s.218.

¹⁰⁴ Bkz. el-Keşşî, *İhtiyâr*, s.102, 251-2, en-Necâşî, a.g.e., s.74; el-Allâme el-Hillî, a.g.e., s.12, 175; İbn Dâvud, *Ricâl*, s.92, 361.

¹⁰⁵ Abdurrahman İbn Ebî Hâtim er-Râzî, *Kitâbü'l-Cerh ve't-Ta'dîl*, Beyrut, 1371-3/1952-3, VIII, s.485; Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed ez-Zehabî, *Mizânü'l-İtidâl fi Nakdi'l-Ricâl*, thk. 'A.M. el-Becâvî, Kahire, 1382/1963, IV, s.276.

¹⁰⁶ İbn Ebî Hâtim, a.g.e., III, s.186; ez-Zehabî, a.g.e., I, s.568.

¹⁰⁷ El-Keşşî, *İhtiyâr*, s.390.

¹⁰⁸ Bkz. el-Mâmekânî, *Tenkâh*, biyografi no: 3193 ve 12589.

¹⁰⁹ I.K.A. Howard, Küleynî'nin, Kumlu İmâmîyye'nin icma halinde olduğu görüşlere uygun düşen hadisleri *el-Usûl mine'l-Kâf*'inde toplayarak resmî bir İmâmî akide tesis etmeye çalıştığını ileri sürmektedir, bkz. I.K.A. Howard, "Şii Kelâm Edebiyatı", çev.: M. Ali Büyükkara, *Kur'an Mesajı İlmî Araştırmalar Dergisi*, 22-24 (2000), s.215-220.

makalede, "mezhebi bozuk" olarak nitelenen bu çeşit râvîlerin tezkiyesini veya en azından rivayetleriyle amel edilebilirliği sağlamak gayretiyle İmâmî hadis ve fıkıh usûlünün çeşitli yöntemler geliştirdiği, değişik prensipler va'zettiği sonucuna varılmıştı. Elimizdeki ikinci makalede, usûl kaynaklarının söz konusu pozitif yaklaşımlarının, muahhar ricâl literatüründeki biyografi yazımına da ağırlıklı olarak etki ettiği gözlenmiştir. Hadis senedlerinde isimleri geçen mezhebi bozuk râvîlerin elden geldiğince tezkiye edilmeye çalışıldığı, özellikle yakın dönem ricâl eserlerinde açık olarak görülmektedir.

Tezkiye ve tevsiki yapan müellifin müteşeddid veya mütesehhil olması son tahlilde önemini kaybetmektedir. Örneğin, toptancı ve lakayıt aklama girişimlerine soğuk durduğu için belki müteşeddid olarak vasıflanabilecek Hûf ile, mütesehhil olduğunda kuşku olmayan Mâmekânî'nin bir râvî hakkındaki vardıkları sonuçlar, genellikle birbirinden farklı değildir.

Tûsî'nin koyduğu "râvînin mezhebinin bozuk olması onun rivayetteki güvenilirliğini zedelemesiz" kuralı genel kabul görmüş, İmâmî doktrine yakınlığına veya uzaklığına bakılmaksızın farklı inançların mensuplarının rivayetleri makbul ve amel edilebilir addedilmiştir. Tûsî'nin, misallendirmek için Sünnî, Vâkıfî, Eftahî, Ğâlî birçok ismi tek tek sayarak kurallarını koyması, sonraki hadis ve usûl alimlerini sanıyoruz tezkiye ve tevsik yolunda oldukça rahatlatmıştır. Bu râvîlerin rivayetleri "muveszak" hadisin tipik örnekleridir. Hadisi amelden düşüren yegane durum ise, söz konusu rivayete aykırı olan "sahih" başka bir rivayetin mevcut olması durumudur. Bu da en çok, mezhebî propaganda malzemesi olduğu belli olan hadisler için söz konusu olmaktadır.

Serbest kelamcılar bölümünde incelediğimiz şahsiyetler samimi İmâmîler olarak görülmüş, bu nedenle hadisleri diğer sıhhat şartlarını da taşıyorlarsa muveszak değil sahîh kapsamında değerlendirilmiştir. İncelediğimiz diğer inançların mensuplarının hadisleri de mümkün olduğunca "sıhhatlendirilmeye" çalışılmıştır. Eğer râvînin itikadının bozulduğu tarih tespit edilebiliyorsa bu işlem kolaylaşmıştır. Mesela Zeyd b. Ali'nin isyanından (122 H.) sonra fikriyatı değişen Zeydî İbnü'l-Cârûd'un 114 H.'de ölen İmam Bâkır'dan rivayetleri, itikadının bozuk olduğu Sâdik dönemindeki hadisleriyle sıhhat yönünden bir tutulmamıştır.

Mezhepleşme öncesinde kendileriyle aynı veya yakın ideolojik zemini paylaşan fırkaların mensuplarına karşı mezhebin sonraki ricâl alimleri, genel olarak dışlamacı değil içlemeci bir tutum takınmışlardır. Bunun en önemli sebebi, daha önce de üzerinde durduğumuz gibi, bu kimselerin nakilciliğini yaptığı elde mevcut hadis malzemesini mümkün olduğu

kadar kullanılabilir kılmaktır. İçlemeci yaklaşımın önündeki en ciddi engel ise, çoğunluğunu Keşşî'nin rivayetlerinin oluşturduğu söz konusu ricâl hakkındaki çok sayıda zem rivayetidir. Bu rivayetler karşısında müteahhir ricâl ulemanın vardıdığı sonuçlar tahlil edildiğinde şu tespitleri yapmak mümkündür:

a) Mezhebi bozuk olduğu kuşkusuz olan râvî hakkında ağır zem içeren rivayetler medh rivayetlerinden fazlaysa veya elle tutulur değerde bir medh unsuru bulunmuyorsa râvî cerhedilmiştir.

b) Medh - zem mukayesesi yapılırken Necâşî, Müfid, Tûsî gibi mütekaddim ulemanın vardığı sonuçlar devamlı göz önünde bulundurulmuştur. Adı geçen meşhur ulemanın bir ricâl hakkında verdikleri hüküm, sonraki ulemanın yapacağı isnad tahkiklerinin veya -gerekirse- rehabilitasyon gayretlerinin yönünü belirlemiştir.

c) Râvîleri tezkiye amaçlı yapılan rehabilitasyon işleminde, mevcut zem hadisleri genellikle sened tahkikatına tabi tutulmuştur. Medh hadisleri için ise çoğunlukla bu tahkikat ihmal edilmiştir. Medh hadislerinin sayıca çok olması, o râvînin medhinin "manaca mütevatir" addedilmesine yol açmıştır. Zem hadisleri senedlerinden dolayı "zayıf" sayılmasa bile, söz konusu mütevatir bilgi karşısında değer taşıyamayacakları ileri sürülmüştür.

d) Diğer taraftan, itham altındaki râvîlerin çeşitli rivayetlere yansıyan bozuk fikirleri veya bozuk fikirlerle olan şaibeli ilişkileri te'vil edilmiştir. Tevbe edip fikirlerinden döndükleri, yanlış anlaşıldıkları veya iftiraya uğradıkları şeklindeki açıklamalar ile râvîlerin haklarındaki zem unsuru hafifletilmeye veya giderilmeye çalışılmıştır. Zem içeren ifadelerin bir takiyeye tezahürü olduğu şeklindeki iddia da diğer bir te'vil gayretidir.

Günümüz İmâmîyyesi, 6. ve 7. H. yüzyılda kendini belli eden Usûlî geleneğin riyaseti ve kontrolü altındadır. Fakat mevcut İmâmî akaidi ve fıkıhının, ilk hadis tedvincilerinin söz sahibi oldukları dönem olan, aynı zamanda Büyük Gaybet'in ilan edildiği yıllara rastlayan 4. H. yüzyılın ilk yarısındaki durumundan uzaklaştığı, özünü veya kabuğunu değiştirdiği söylenemez. Bu durumun en önde gelen nedeni, İmâmî akaid ve fıkıhının temeli olan hadis geleneğine büyük bir özenle sadık kalınmasıdır. Tarihi Ahbârî-Usûlî çekişmesinde Usûlî duruşun, hadise sadakat anlayışını körelttiği veya zarar verdiği tezi genel olarak doğru değildir. Tam aksine Usûlîler, başbozuk hadis taraftarlığını bir metodolojiye bağlayarak, hadisin ve ona bağlı olan akide ve fıkıhın geleceğini ve süregenliğini garantiye almışlardır. Mezhebi bozuk râvîlerin ve onların rivayetlerinin kabulü problemi karşısında İmâmî ulemanın metodolojik tutumunu inceleyen bu araştırmamız, yukarıdaki hipotezi güçlendiren argümanları görünür kılmaktadır.