

## Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu' (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış

Muhammed Enes TOPGÜL\*

### Öz

Şii eğilimlere sahip olmak (*teşeyyu'*), Ehl-i hadîs'e göre bid'at olarak kabul edilmekte ve râvinin rivâyetlerinin, bazı durumlar hariç, terkinin gerektirmektedir. Ancak teşeyyu' kavramı incelendiğinde, onun geniş bir içeriğe sahip olduğu, kavramın kullanıldığı döneme ve müellife göre farklı anlamlar taşıdığı anlaşılmaktadır. Özellikle mezhepleşme öncesindeki birtakım cemaatlerin te-lakkileri ile müesses mezhebin doktrinleri arasındaki fark, râvi değerlendirmeleri esnasında mut-laka dikkate alınmalıdır. Bunun yanı sıra bölgesel anlayışların ve özellikle de tafdil tartışmalarının, kavramın kullanımlarında önemli etkileri bulunduğu görülmektedir. Bu makalenin son kıs-mında cerh-ta'dil âlimlerinden Ahmed b. Hanbel, İclî ve İbn Hibbân'ın eserleri çerçevesinde ya-pılan inceleme, kavramın farklı kullanımlarının görülmesine ve anlam alanının netleştirilmesine imkân vermiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Teşeyyu'/Şii, cerh-ta'dil, Ahmed b. Hanbel, İclî, İbn Hibbân.

### A Historical Glance to the Concept of Tashayyu (Shi'ite tendencies) as a Reason for Jarh Abstract

To have Shi'ite tendencies, i.e. *tashayyu*, considered *bid'a* according to Ahl-al Hadith. And, except for some circumstances, reports of a narrator with Shi'ite tendencies are refused. However, when the concept of *tashayyu* is studied, it should be kept in mind that it has a wide, range of usage, and thus different meanings depending on the period and the author. Especially before the foundation of Shi'ism, the difference between the considerations of some communities and established *mazhab* must be taken into account while evaluating the râwî. On the other hand, regional understandings and especially *tafdele* discussions had an important impact on the use of the concept. The article, also includes a brief study of three leading hadith scholars' works (Ahmad b. Hanbal, Ijli and Ibn Hibbân), which will help realize different meanings of the concept and clarify its background.

**Keywords:** Tashayyu/Shi'i, jarh-ta'deel, Ahmad b. Hanbal, Ijli, Ibn Hibbân.

### I. Giriş

Bir rivâyetin Hz. Peygamber'e aidiyetini tespit etme konusunda İslâm ümmetine has bir uygulama olan isnâd, ilk defa I./VII. asrın sonlarına doğru gündeme gelmiş, bunun üzerinden yarım asır geçmeden hadisin neredeyse vazgeçilmez bir parçası kabul edilmiştir.<sup>1</sup> Her ne kadar ilk iki asırdaki isnâd kullanımı çok sistem-

\* Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Hadis Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi.

<sup>1</sup> Bu noktada Muhammed b. Sîrîn'in (ö.110/728) fitnenin vukûuna kadar isnâdın sorulmadığını ifade eden sözü oldukça meşhurdur (bk. Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, *el-İlel ve ma'rifetü'r-ricâl* [nşr. Vasiyullâh b. Muhammed Abbâs], I-III, Beyrût 1408/1988, II, 559; Müs-

li olmasa da,<sup>2</sup> râviyi, en azından rivâyeti hangi kanaldan aldığını belirtmeye itmiştir. Bu gelişmeler sonucunda her bir hadis râvisinin güvenilirliği araştırılmaya ve onun itimat edilen bir kimse olması, hadisin sıhhatini tespitinde en önemli dayanak noktası olarak benimsenmeye başlanmıştır. Bu noktada ancak geç dönem müellifleri tarafından efrâdını câmi, ağıyarını mâni bir surette tarif edilmiş olsa da, cerh-ta'dîl ilminin neş'et ettiği zamanlardan beri münekkit âlimlerin gündeminde olan ve râviyi kendisinde bulunan birtakım niteliklerden dolayı güvenilir kabul etmeme anlayışının sonucu olarak ortaya çıkan "metâin-i aşere" kavramı, râvi değerlendirmelerinde en sık başvurulan kriterleri temsil etmektedir. Adâletle ilgili olarak yalancılık, yalancılıkla ithâm, fısk, bid'at ve cehâlet; zabtla ilgili olarak kesretu'l-galat, gaflet, vehm, muhâlefetu's-sikât, hafıza bozukluğu, metâin-i aşere içerisinde yer almaktadır.<sup>3</sup>

Erken dönemlerden itibaren, yanlış yolda olduğu kabul edilen fırkalar ile ilişkisi bulunan râviler hakkında ihtiyatlı olmak gerektiği Ehl-i hadîs'e<sup>4</sup> mensup münekkit âlimler tarafından dile getirilmiştir. Her ne kadar siyasî hâdiselerin ve cemaat/kutuplaşmaların yoğunluk arz ettiği ilk üç asırda her bir ekol kendi dışındakileri "yanlış yolda olmak" ile ithâm etmişse de,<sup>5</sup> büyük çoğunluğu teşkil eden Ehl-i hadîs düşüncesine mensup âlimler, cerh-ta'dîl faaliyetlerinin ivme kazanması ile pek çok râviyi bid'at fırkalarıyla ilişkili olmakla ithâm etmiş ve bir anlamda onların, Nebvî âsârın nakledicileri olamayacaklarını dile getirmişlerdir. Bu bağlamda Kaderiyye, Mürctie, Cehmiyye, Mu'tezile'ye mensubiyetin yanı sıra

---

lim, Mukaddime 5; Tirmizî, "el-'İlel", *el-Câmiu's-sahîh*, V, 740; İbn Receb el-Hanbelî, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî* [nşr. Nûruddîn İtr], I-II, Riyâd 1421/2001, I, 51).

<sup>2</sup> Bazı örnekler özelinde konuyla ilgili bilgi için Ma'mer b. Râşid (ö.153/770) ve er-Rabî' b. Habîb'in (ö.175/791-180/796) eserleri üzerine yapılan çalışmalarda bu durum açıkça görülmektedir (bk. Bünyamin Erul, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I): Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö.153) el-Câmi'i", *AÜİFD*, 2002, XLIII, sy. 1, s. 27-61; a.mlf, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (II): Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö.153) el-Câmi'i", *AÜİFD*, 2002, XLIII, sy. 2, s. 57-90; a.mlf, "Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (III): er-Rabî' b. Habîb (ö.175-180) ve Rivayet-Dirayet Açısından el-Cami'i", *AÜİFD* 2003, XLIV, sy. 2, s. 27-68). Kezâ Mâlik b. Enes'in (ö.179/795) *Muwatta'* ile Ebû Yûsuf (ö.182/789) ve Muhammed eş-Şeybânî'nin (ö.189/805) *Âsâr*'larında da aynı durumu gözlemlemek mümkündür.

<sup>3</sup> Bu eleştiri noktaları ile ilgili ayrıntılı bilgi için bk. İbn Hacer, *Nüzheti'n-nazar fi tavdihi Nuhbeti'fiker fi mustalahi ehli'l-eser* (nşr. Nûruddîn İtr), Dimaşk 1420/2000, s. 87 vd; Emin Âşıkcutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, İstanbul 1997, s. 110-139.

<sup>4</sup> Ehl-i hadîs ya da Ashâbu'l-hadîs'in Allah'ın sıfatları ve imân anlayışları ile ilgili yapılan çalışmalar, hem bu fırkanın Ehl-i sünnet ile ilişkisini ortaya koymak hem de onların mevcut konjonktör içindeki konumları tespit etmek bakımından oldukça önemlidir (bk. M. Hayri Kırbaoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları*, Ankara 2011; Sönmez Kutlu, *İslâm Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara 2002, s. 73-189).

<sup>5</sup> Nitekim Mu'tezile mezhebine mensup âlimler, Hâricileri, Şîa, Mürctie, Müşebbihe gibi akımları bu şekilde nitelemiştir (bk. Kâdî Abdulcebbar b. Ahmed, "Tabakâtu'l-Mu'tezile", *Fadlu'l-i'tizâl ve tabakâtu'l-Mu'tezile* [nşr. Fuâd Seyyîd], Tunus 1393/1974, s. 148-168).

Şiî düşüncelere sahip olmak da,<sup>6</sup> râvinin adâlet bakımından eleştirilmesi sonucunu doğurmuştur.

Cerh-ta'dîl, tarih ve tabakât kitaplarındaki ithâmlardan anlaşıldığı kadarıyla özellikle "hadisin altın çağı" kabul edilen ilk üç asırda bir râvinin Şiilik ile ithâm edilmesi demek, çoğu zaman Kûfeli olmaktan kaynaklanan tabîi bir eğilim, özellikle de tafdîl tartışmalarında Hz. Ali'yi (ö.40/660) Hz. Osmân (ö.35/655) veya Hz. Ebû Bekir (ö.13/634) ve Hz. Ömer'e (ö.23/643) ya da ashâbın tamamına öncelikle, herhangi bir surette Ehl-i beyt ve/veya Ehl-i beytin benimsediği şahıslarla ilgili fezâil rivâyetlerinde bulunmak gibi bir bağlama oturmaktadır. Bunun yanı sıra Ehl-i beyt merkezli hareketlere maddî veya manevî destek vermek de "Şiî eğilimlere sahip olma" şeklindeki bir ithâmın muhtemel sebeplerinden olmalıdır. Dolayısıyla bu çalışma, bir cerh lafzı ve sebebi olarak teşeyyu' üzerine yoğunlaşmakta ve Kûfelilik ile tafdîl tartışmaları bağlamında, kavramın ilk üç asırdaki anlam çerçevesini netleştirmeyi hedeflemektedir. Böyle bir tahlin, kavramın tarihsel seyrini aydınlatan tasvirlerden müstağnî kalması düşünülmemeyeceğinden Zehebî (ö.748/1347) ve İbn Hacer'in (ö.852/1448) konu hakkındaki izahları önemli bir hareket noktası olmaktadır.

## II. Şiilik Düşüncesi ve Doktrin Öncesi Şiî Cemaatler

Şiilik düşüncesinin ortaya çıkışı ile ilgili pek çok tez ileri sürülmüşse de, Şiî müellifler henüz Hz. Peygamber hayatta iken, Hz. Ali'nin yanında yer alan ve onun şîası olarak nitelenen bir gruptan bahsederek bu grubu ilk Şiî fırka olarak nitelermektedir.<sup>7</sup> Erken ve geç dönem Şiî hadis eserlerinde de Hz. Peygamber'in

<sup>6</sup> Ehl-i Sünnet Râfıza, Hâriciler, Mürcie ve Kaderiyye gibi ekolleri olumsuz değerlendirmelerle tavsif etmiştir (bk. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *Usûlü Ehl-i's-Sünne ve'l-cemâ'a* [nşr. Muhammed es-Seyyid Celyend], Kâhire 1407/1987, s. 101. Eş'arî, *el-İbâne*'de de, daha önce kendisinin de benimsediği Mu'tezilî görüşleri bid'at olarak nitelemiş ve eleştirmiştir (bk. Ebu'l-Hasan el-Eş'arî, *el-İbâne 'an usûli'd-diyâne* [nşr. Fevkiyye Hüseyin Mahmûd], Kâhire 1407/1987, s. 14-19). Benzer görüşler için bk. Abdulkâhir el-Bağdâdî, *el-Fark beyne'l-fırak* (nşr. Muhammed Muhyiddîn Abdulhamîd), Kâhire, ts, s. 10-11; Ali b. Muhammed b. Ali el-Cürçânî, *et-Ta'rîfât*, Beyrût 1403/1983, s. 40.

<sup>7</sup> Hasan b. Mûsa b. Hasan Nevbahtî, *Firaku's-Şîa* (nşr. Helmut Ritter) İstanbul 1349/1931, s. 15, 16. Şiiliğin Hz. Peygamber devrinde nüveleri atılan, onun vefâtı sonrasında ise meyvelerini veren bir mezhep olduğu şeklinde kanaatler için bk. Kâşifu'l-ğitâ, *Ashu's-Şîa ve usûluhâ*, s. 118. Şiî ricâl müelliflerinden Berkî'nin (ö.274/887 veya 280/893) de, Hz. Peygamber tarafından tebcil edilen Hz. Ali ashâbından bahsetmesi ilgi çekicidir (bk. Ahmed b. Muhammed el-Berkî, *et-Tabakât* [nşr. Sâmîr Kâzım el-Hafâcî], Kum 1428/2007, s. 40. Bu bilgilerin yanı sıra pek çok kaynakta oldukça erken tarih dilimleri içerisindeki bazı hadiseler esnasında "eş-şîa" (bk. Ahmed b. Yahyâ b. Câbir el-Belâzurî, *Ensâbu'l-esrâf* [nşr. Mahmûd Ferdûs el-'Azam-Subhî Nedîm el-Mardinî], I-XXV, Dımaşk 1417-1424/1997-2004, IV, 281-282; Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *Târihu't-Taberî, Târihu'r-rusûl ve'l-mülûk* [nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhîm], I-XI, Kâhire, ts., V, 559) ve "Ali'nin şîası" (bk. Nasr b. Müzâhim, *Vak'atu siffin* [nşr. Abdüsselâm Muhammed Hârûn], Kâhire 1401/1981, s. 366; Ömer b. Şebbe b. Abîde, *Târihu'l-Medîne'l-münevvere* [nşr. Fehîm Muhammed Şeltût], I-IV, Cidde 1392/1973, III, 1068; IV, 1149; [Müellifi bilinmiyor], *Ahbânu'd-devletî'l-Abbâsiyye* [nşr. Abdulazîz ed-Dürî], Beyrût 1390/1971, s. 206;

Şîa ile ilgili pek çok müjdesine rastlamak mümkündür.<sup>8</sup> Çağdaş Şîi müelliflerden Muhsin Emîn (ö.1371/1952) ise, Şîa isminin ister Hz. Peygamber zamanında isterse daha sonraki olaylarda verilsin, Resûl-i Ekrem hayatta iken Hz. Ali'nin diğer sahâbîlerden üstün olduğuna ve onun dostluğunu kabul edenlerin bulunduğuna işaret etmekte, bunun teşeyyu' anlamına geldiğini söylemektedir.<sup>9</sup>

Öte yandan Şîiliğin doğuşu ile ilgili çeşitli tarihlendirmeler yapan müelliflerden bazıları, Şîiliğin Hz. Peygamber'in vefâtından sonra ortaya çıktığını belirtmekte;<sup>10</sup> bazıları bu ortaya çıkışı Hâricîlerle eşleştirmekte, bir kısmı ise ancak çeşitli inanç esaslarının oluşumundan sonra mezhebî anlamda bir Şîilikten bahsedilebileceğini ifade etmektedir.<sup>11</sup> Fakat her şeye rağmen mezhebî anlamda bir Şîilikten söz edilebilmek için, Şîa tâbirinin umûmileşmesi ve muhteva itibariyle hilâfetin, Hz. Peygamber'den sonra nass ve tayinle Ali'nin hakkı olduğu fikrini tazammun etmesi gereklidir.<sup>12</sup> Dolayısıyla pek çok hâdisenin, Şîilik düşüncesini tetiklediği ve beslediğini, bu süreçte oldukça farklı fikirlerin bu şemsiye kavram içerisinde yer aldığını ifade etmek daha doğru bir tutum olacaktır.

Bir mezhebin, mezhep hüviyeti kazanabilmesi için her şeyden önce doktrin sahibi olması gerekmektedir.<sup>13</sup> Mezhebî anlamdaki Şîiliğin temel doktrinleri ise Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en hayırlı kişisi olduğuna, İmâmet'in nas ile tayin edildiğine,<sup>14</sup> Ehl-i Beyt imâmlarının masumluğuna inanmak,<sup>15</sup> bazı sahâbîlerden teberrî, Ehl-i Beyt büyüklerine tevellünin gerekliliği,<sup>16</sup>

Nevbahtî, *Fıraku's-Şîa*, s. 15) gibi terimlere tesadüf olunabilmektedir. Ancak bu kullanımların mezhebî bir hüviyet arz ettiğini ifade etmek oldukça güçtür.

<sup>8</sup> Fazl b. Şâzân el-Ezdfî en-Nisâbüri, *el-İzâh* (nşr. Celâluddîn el-Hüseynî el-Urmevî), Tahrân 1390/1970, s. 476; Muhammed b. Yakûb b. İshâk el-Küleynî er-Râzî, *el-Fürû' mine'l-kâfi*, Beyrût 1401/1981, VIII, 260; Muhammed Bâkır el-Meclisî, *Bihârü'l-envârî'l-câmîa li-düveri ahbârî'l-eimme'ti'l-athâr*, I-CX, Beyrût 1403/1983, VII, 179, 180, 182, 185; VIII, 20, 174; XXII, 458; XXIII, 390.

<sup>9</sup> Muhsin b. Abdulkerim b. Ali el-Emîn, *'Ayânu's-şîa* (nşr. Hasan el-Emîn), I-X, Beyrût 1403/1983, I, 19.

<sup>10</sup> Ahmed Emîn, *Fecru'l-İslâm*, Beyrût 1388/1969, s. 266.

<sup>11</sup> Şîiliğin doğuşu ile ilgili tezler için bk. İrfân Abdulhamîd, *Dirâsâtün fi'l-fırak ve'l-akâidi'l-İslâmiyye*, Beyrût 1404/1984, s. 25-28; Fethî Muhammed Zuğbî, *Gulâtu's-Şîa ve teesürühüm bi'l-edyânî'l-muğâyira li'l-İslâm*, 1408/1988, s. 23-33. Abdullâh el-Ğarîfî, *et-Teşeyyu'*, nuşûuh, merâhiluh, mukavemâtu, Dimaşk 1417/1997, s. 25-32.

<sup>12</sup> Hasan Onat, *Emevîler Devri Şîi Hareketleri ve Günümüz Şîiliği*, Ankara 1993, s. 19.

<sup>13</sup> Mehmet Ali Büyükkara, "Bir Bilim Dalı Olarak İslâm Mezhepleri Tarihi İle İlgili Metodolojik Problemler", *İslâmî İlimlerde Metodoloji (Usûl) Meselesi*, İstanbul 2005, I, s. 445 vd, s. 489-490.

<sup>14</sup> Nas ve tayin fikrinin ortaya çıkışı için bk. Bozan, Metin, *İmâmiyye'nin İmâmet Nazariyesinin Teşekkül Süreci*, İstanbul 2009, s. 99 vd. Kelâmî açıdan imâmet düşüncesi için bk. Hamid Mavani, *Doctrine of Imâmate in Twelver Shi'ism: Reditional, Theological, Philosophical and Mystical Perspectives*, (doktora tezi, 2005), McGill University, Montreal, s. 116-175.

<sup>15</sup> Cemil Hakyemez, "İmamiyye Şiasında İsmet İnancı -İlk Tezahürleri, Teşekkülü ve İtikadileşmesi-", *Marife*, 2007, VII, sy. 1, s. 167-189.

<sup>16</sup> Hicrî 70'li yıllarda kaleme alındığı düşünülen Sâlim b. Zekvân'ın *es-Sîre*'sinde, Sebeiiyye'nin Hz. Ebû Bekr ve Hz. Ömer'den teberrî ettiğinin ifade edilmesi, muhtemelen en eski kullanımların-

takiyye<sup>17</sup> ve Ehl-i Beyt'e verilen gizli bir ilmin varlığı<sup>18</sup> gibi unsurlardır.<sup>19</sup> Bu unsurların, sistemleşmeleri öncesinde farklı dinî-sosyal yapılarda belli oranlarda görünürlük kazandığı kabul edilse dahi, "Şîa" şemsiye kavramı etrafında bir araya gelmeleri ancak hicrî IV. asrın başlarında mümkün olabilmiştir. Dolayısıyla bu tarihsel dönem öncesinde, yani rivâyet asrında (I-III. asırlar) ithâm edilen râvile-ri/şahsiyetleri mutlak anlamda Şîi olarak nitelerek ve bu terimle İmâmiyye Şîa'sını kast etmek, terimin tarihî arka planı bakımından pek isabetli gözükmemektedir. Bu dönemdeki yapıların olsa olsa "Hz. Ali ve Ehl-i Beyt büyükleriyle ilgili çeşitli tonlarda hassasiyet taşıyan muhtelif cemaatler" olarak ele alınması daha isabetlidir. Zaten ileride de temas edileceği üzere Zehebî ve İbn Hacer gibi hadis âlimleri "teşeyyu'" kavramını tartışırken, müesseses Şîa ile bunun öncesindeki eğilimler arasındaki farka dikkat çekmişlerdir.

### III. Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu'

Teşeyyu' kavramı daha önce de değinildiği gibi genel olarak Şîi nitelikli bazı görüşlere sahip olmayı ifade etmekte ve "râvinin cerhine sebep olan bid'at kusurlar" içerisinde ele alınmaktadır.<sup>20</sup> Ancak ilk üç asırda 'teşeyyu'/bazı Şîi görüşlere sahip olmak' ile Kûfelik ve tafdîl tartışmalarında taraf olmak arasında anlamlı bir ilişki bulunduğu da gözlemlenebilmektedir. Nitekim Kûfeli olmanın tabîi bir gereği olarak Hz. Ali ve Ehl-i Beyt muhabbetine sahip olan ve/veya hilâfet sırası

dan biridir (bk. Sönmez Kutlu, "Sâlim b. Zekvân'ın Sîre Adlı Eserindeki Mürcie İle İlgili Kısmın Tercümesi", *AÜİFD*, 1996, XXXV, s. 472). Nitekim Sebeiy'e nispet edilen bu görüş diğer bazı kaynaklarca da doğrulanmaktadır (bk. Nevbahtî, *Firaku's-Şîa*, s. 19; Sa'd b. Abdullâh el-Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak* [nşr. Muhammed Cevâd Meşkûr], Tahrân 1382/1963, s. 20). Öte yandan sahâbenin ileri gelenlerine ta'nda bulunan kimselerin varlığı, Kümey't'in (ö.126/743) bazı şiiirlerinden de anlaşılabilir (bk. el-Kaysî, Ebû Reyâs Ahmed b. İbrâhim, *Şerhu Hâşimiyâtü'l-Kümeyt* [nşr. Dâvûd Sellûm-Nürî Hammûdî el-Kaysî], Beyrût 1406/1986, s. 197, 202). Kümey't'in *Hâşimiyâtü'l-Kümeyt* ile ilgili olarak ayrıca bk. İbrahim Sarıçam, "Kümeyt b. Zeyd el-Esedî ve Hâşimiyâtü'l-Kümeyt -I-: İslâm Tarihi Açısından Bir Değerlendirme", *AÜİFD*, 1997, XXXVI, s. 255-296; a.mlf., "Kümeyt b. Zeyd el-Esedî ve Hâşimiyâtü'l-Kümeyt -II- (Hâşimiyâtü'l-Kümeyt'in İslâm Tarihi Açısından Değerlendirilmesi)", *AÜİFD*, 1997, XXXVII, s. 201-232; Wilferd Madelung, "The Hâşimiyâtü'l-Kümeyt and Hâşimî Shî'ism", *Shî'ism* (ed. Etan Kohlberg), Burlington 2003, s. 87-109.

<sup>17</sup> Konu ile ilgili olarak bk. Cemil Hakyemez, "Şîi Takiyye İnançının Teşekkülü", *ÇİFD*, 2004/2, III, sy. 6, s. 129-146; L. Clark, "The Rise and Decline of *Taqiyya* in Twelver Shî'ism", *Reason and Inspiration in Islam: Theology, Philosophy and Mysticism in Muslim Thought* (ed. Todd Lawson), London 2005, s. 46-63; Mehmet Dalkılıç, "Taqiyya (Dissimulation) and Its Being Fundamental Belief In Shî'a Sect", *İÜİFD*, 2007, sy. 15, s. 183-217.

<sup>18</sup> Bu bağlamda Hişâm b. Abdulmelik'in (ö.125/743), 121/738 senesinde İrâk'a vâli olarak tayin ettiği Yûsuf b. Ömer'e (ö.127/745) Zeyd b. Ali (ö.122/740) ile ilgili yazdıkları ilgi çekicidir: "Kûfelilerin durumunu ve bu Ehl-i Beyt'i sevdiklerini, onları, kimseyi yerleştirmedikleri bir pozisyona yerleştirdiklerini, kendileri aleyhine de olsa onlara tâbi olmayı kendilerine borç bildiklerini, onların dinî kurallarını kendileri için vazife kabul ettiklerini ve onlara kendilerine has bir ilim nispet ettiklerini biliyorsun..." (bk. Taberî, *Târîh*, VII, 169).

<sup>19</sup> Konu hakkında yapılan bir çalışma için bk. Lynda G. Clarke, *Early Doctrine of The Shî'ah, according to The Shî'i Sources* (doktora tezi, 1994), McGill University, Montreal, s. 141-256.

<sup>20</sup> bk. Emin Aşikkultu, "Teşeyyu'", *DİA*, XL, 564.

hakkında Hz. Ali'yi Hz. Osmân'ın önünde tutan bazı kimseler Şîî olmakla ithâm edilebilmişlerdir. Bunun yanı sıra nakledilen bazı hadîs metinlerinin de ithâmlara mesnet teşkil etmiş olabileceği aklıda tutulmalıdır. Özellikle Hz. Ali, Hz. Fâtıma, Hz. Hasan (ö.50/670), Hz. Hüseyin (ö.61/680) veya genel olarak Ehl-i Beyt'in faziletleri ile ilgili rivâyetler, zayıfsa ve/veya ferd ise, onları nakleden râvilerin Şîilik ithâmına maruz kalmış olması da ihtimal dâhilindedir. Bu durumun en açık göstergesi, Ukaylî (ö.322/934), İbn Hibbân (ö.354/965) ve İbn Adî gibi müelliflerin, zayıf râvilere tahsis ettikleri eserlerinde, ilgili râvi hakkındaki ithamları zikrettikten sonra, o râvinin ithamına mesnet teşkil eden rivâyetlerine yer vermemeleridir. Zira bu rivâyetlerin fezâil konularında yoğunlaştığı görülmektedir.

İthamlarla ilgili dikkat çekilmesi gereken bir diğer nokta, bir râviyi teşeyyu' ile ithâm eden münekkit âlimin konumu ve mezhebî temayülüdür. Çünkü bilindiği üzere cerh ve ta'dilde bulunan kimse, mezhep taassubundan uzak bulunmalıdır.<sup>21</sup> Örneğin İbrâhîm b. Ya'kûb el-Cûzcânî'nin (ö.259/873), Hz. Ali'yi haksız yere eleştirme konusunda Dimaşklıların görüşlerine oldukça sıkı bağlı<sup>22</sup> ve Şîî eğilimli râvilere karşı müteşeddit bir âlim olduğu belirtilmektedir. Nitekim Dârekutnî'nin (ö.385/995), Cûzcânî için "*kendisinde, [insanları] Hz. Ali'den uzaklaştırma yönünde bir eğilim vardı*" dediği rivâyet edilmiş,<sup>23</sup> İbn Hacer ise, onun Nâsibî<sup>24</sup> olmakla ithâm edildiğini söylemiştir.<sup>25</sup> Dolayısıyla Cûzcânî'den gelen teşeyyu' ithamları konusunda ihtiyatlı olmak gerekir.<sup>26</sup> Bu anlatılanlar, ithâm sahibinin kimliğinin de, ithâm değerlendirilirken göz önünde bulundurulması gerektiğini de göstermektedir.

Öte yandan teşeyyu' ithâmlarının tamamının bir tek lafızla yapılmadığı da aklıda tutulmalıdır. Nitekim cerh-ta'dil âlimleri, râvinin Şîilik eğilimine sahip olduğunu iddia ederken -kullanım yoğunluğu dikkate alındığında- "Şîî", "râfîzî",<sup>27</sup>

<sup>21</sup> Tâcüddîn es-Sübki, "Kâidetün fı'l-cerh ve't-ta'dil", *Erbau resâil fı ulûmî'l-hadîs* (nşr. Abdüfettâh Ebu Gudde), Beyrut 1427/2007, s. 35. Cârih ve muaddilde aranan şartlar için bk. Emin Âşikkutlu, *Hadiste Ricâl Tenkidi*, s. 67-73.

<sup>22</sup> İbn Adî, *el-Kâmil*, I, 310.

<sup>23</sup> Ali b. Hasan b. Hibetullâh b. Asâkir, *Târîhu medîneti Dimaşk* (nşr. Muhîbuddîn Ebû Saîd Amrevî), I-LXXX, Beyrût 1415-1421/1995-2001, VII, 281.

<sup>24</sup> Nasibî: Hz. Ali taraftarlarına düşmanlık besleyenler için Şîa'nın kullandığı bir tâbir (bk. er-Râzî, Ebû Hâtim, *ez-Zîne* [Abdüsselam Samerrai, *el-Gulûv ve'l-fıraku'l-gâliye fı'l-hadarati'l-İslâmiyye*, Bağdad 1402/1982 içinde], s. 256-258; Mustafa Öz, "Nâsibe", *DİA*, XXXII, 393).

<sup>25</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalanî, *Takribu't-Tehzib* (nşr. Muhammed Avvâme), Haleb 1408/1988, s. 95.

<sup>26</sup> Cûzcânî'nin, bir râviyi Şîî eğilimlere nispet ederken kullandığı kavramların *Ahvâlu'r-ricâl* çerçevesinde bir değerlendirmesi için bk. Muhammed Enes Topgöl, *Hadis Râvilerinde Şîilik Eğilimi* (yüksek lisans, 2010), MÜSBE, s. 78-80.

<sup>27</sup> İthâmın bazı kullanımları için bk. Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 452; İbrâhîm b. Ya'kûb b. İshâk es-Sa'dî el-Cûzcânî, *Ahvâlu'r-ricâl* (nşr. Subhî el-Bedrî Samerrâi), Beyrût 1405/1985, s. 70; Muhammed b. Amr b. Mûsâ b. Hammâd el-Ukaylî, *ed-Duafâu'l-kebir* (nşr. Abdulmutî Emîn Kal'acı), I-IV, Beyrût 1984/1404, III, 34; İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh*, V, 104; İbn Adî, *el-Kâmil*, V, 196; Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn ve'd-*

“gâli”,<sup>28</sup> “alevi”,<sup>29</sup> “muhtârî”,<sup>30</sup> “haşebî”,<sup>31</sup> “zeydî”,<sup>32</sup> “sebet”<sup>33</sup> gibi lafızları kullanmışlardır. Bu tabirlerin en çok kullanılanı olan “teşeyyu” kavramını ise, “Şifî” kavramı içerisinde değerlendirmek gerekmektedir.

#### IV. Teşeyyu'-Kûfe İlişkisi

Şifilik düşüncesi ile Kûfe/lilik arasında sıkı bir ilişkinin bulunduğu anlaşılmaktadır. 17/638 senesinde Hz. Ömer'in emriyle Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö.55/675) tarafından Hîre ve Bâbil'e yakın stratejik bir bölgede ordugâh olarak kurulan Kûfe, tarih boyunca pek çok siyasî karışıklığın merkezinde yer almıştır. Kûfe'nin 36/656 senesinde Hz. Ali tarafından İslâm devletinin başkenti kabul edilmesi, Hz. Ali taraftarlarının bu bölgede yoğunlaşması sonucunu doğurmuştur. Nitekim onun şehâdetinin ardından, sırasıyla oğulları Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin'in yanında yer alan Kûfeliler, Emevî aleyhtarı pek çok isyâna da destek vermiştir. Ancak bu desteğin her zaman belli sorunlar içermesi “bu insanların karakterlerinde en fazla dikkat çeken husus vefasızlık ve kararsızlık olmuştur” şeklinde bir kanaat

*duafâ ve'l-metrûkîn* (nşr. Mahmûd İbrâhîm Zâyed), I-III, Halep 1395/1976, II, 177; Abdullâh b. Ahmed b. Mahmûd el-Belhî, *Kabûlu'l-ahbâr ve ma'rifetu'r-ricâl* (nşr. el-Hüseynî b. Ömer b. Abdurrahîm), I-II, Beyrût 1421/2000, II, 400; İbn Hacer, *Takrîb*, s. 145...

<sup>28</sup> İthamın bazı kullanımları için bk. Cûzcânî, *Ahwâlu'r-ricâl*, s. 46, 64, 66, 71; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 222, 246; II, 26, 105, 110, 159; III, 94.

<sup>29</sup> İthamın bazı kullanımları için bk. Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *es-Sahîh* (nşr. Halîl Me'mûn Şiha), I-IV, Beyrût 1424/2004, Cihâd 195; Ahmed b. Abdullâh b. Sâlih el-İclî, *Ma'rifetu's-sikât* (nşr. Abdu'l-Alîm Abdu'l-Azîm el-Bestevî), I-II, Medîne 1405/1985, I, 367, 460, 480; Belâzurî, *Ensâb*, VI, 111; Ahmed b. Ali b. Sabit Hatîb el-Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd ev medîneti's-selâm*, I-XIV, Beyrût, ts, Kâhire 1349/1931'den ofset, X, 201; Ali b. Muhammed b. Abdulkereîm b. Esîr, *Üsdü'l-gâbe fi ma'rifeti's-sahâbe* (nşr. Halîl Me'mûn Şiha), I-V, Beyrût 1418/1997, II, 342.

<sup>30</sup> İthamın bazı kullanımları için bk. Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, III, 246; Cûzcânî, *Ahwâlu'r-ricâl*, s. 46, 49; Ahmed b. Ali b. Şuayb en-Nesâî, *ed-Duafâ ve'l-metrûkîn* (nşr. Bevrân Sanâvî, Kemâl Yûsuf el-Hût), Beyrût 1405/1985, s. 154; İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh*, V, 80-81; İbn Hibbân, *Meşâhîru ulemâi'l-emâsâr* (nşr. Maufred Fleischammer), Wiesbaden 1378/1959, s. 107; a.mlf., *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 6, 26;

<sup>31</sup> İthamın bazı kullanımları için bk. Muhammed b. Sa'd b. Menî', *et-Tabakâtu'l-kubrâ*, I-VIII, Beyrût 1387/1968, VI, 337; Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 338; ed-Dârimî, Osman b. Saîd b. Hâlid, *Târîhu Osmân b. Saîd ed-Dârimî 'an Ebî Zekeriyâ Yahyâ b. Ma'in fi tecrîhi'r-ruvât ve ta'dilühim* (nşr. Ahmed Muhammed Nurseyfi), Dimaşk 1408/1988, s. 94; Ukaylî, *ed-Duafâ*, II, 279; III, 464; İbn Asâkir, *Târîh*, LIII, 14; Zehebî, *Mizânu'l-itidâl* (nşr. Ali Muhammed Muavvid, v.dğr.), I-VII, Beyrût 1415/1995, V, 441; el-Aynî, Bedruddîn Mahmûd b. Ahmed el-Aynî, *Meğâni'l-ahyâr fi şerhi esâmî ricâli Me'âni'l-âsâr* (nşr. Esad Muhammed et-Tayyib), I-III, Riyâd 1417/1997, II, 529.

<sup>32</sup> İthamın bazı kullanımları için bk. Yahyâ b. Ma'in b. Avn el-Bağdâdî, *et-Târîh (Yahyâ b. Ma'in ve kitâbuhu't-târîh* içinde) (nşr. Ahmed Muhammed Nurseyfi), I-IV, Mekke 1399/1979, III, 421; Ukaylî, *ed-Duafâ*, III, 411; İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 94.

<sup>33</sup> İthamın bazı kullanımları için bk. İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 208, 253.



doğurmuştur.<sup>34</sup>

Öte yandan Hz. Osmân hakkındaki olumsuz kanaatlerin, Kûfe bölgesinde daha sahâbilerin hayatta olduğu bir dönemde taraftar bulduğu da anlaşılmalıdır. Bu bağlamda Hz. Peygamber'in kâtiplerinden Hanzale [b. er-Rebî'] (ö.45/665?), Cerîr b. Abdullâh (ö.51/671) ve Adî b. Hâtim (ö.68/867) "içerisinde Osmân b. Affân'a hakaret edilen bir şehirde ikâmet edemeyiz" diyerek Kûfe sehrini terk etmişlerdir.<sup>35</sup>

Hadis âlimleri hem bu siyasî hâdiselerin etkisi hem de kozmopolit yapısından dolayı uydurmacılığa imkân vermesi hasebiyle Kûfe hakkında olumsuz kanaatler serdetmişlerdir. Nitekim İbn Şihâb ez-Zühri (ö.125/742) kendilerinden bir karışık çıkan hadisin, Iraklılardan bir zirâ olarak döndüğünü dile getirir.<sup>36</sup> İmâm Mâlik (ö.179/795) de, yanında yetmiş gün kalmasına rağmen sadece altmış hadis yazabilen bir Kûfelinin, "biz Kûfe'de bir mecliste altmış hadis yazardık" demesi üzerine, "nasıl olmasın ki, Irak darphanedir, gündüz basılır, gece dağıtılır!" diyerek Kûfe ile ilgili olumsuz kanaatlerini ifade etmiştir.<sup>37</sup>

İmâmiyye Şîa'sının sekizinci imâm olarak kabul ettiği Ali er-Rızâ'nın (ö.203/818) yakın talebelerinden olan Yûnus b. Abdurrahmân'ın, Şîi ricâl âlimlerinden Keşî tarafından nakledilen sözleri de mezkûr yalanın boyutunu ortaya koymak bakımından ilgi çekicidir. Nitekim o Irak'a gittiğini ve orada Ca'fer es-Sâdık'ın (ö.148/765) takipçilerinin, Muhammed el-Bâkır'ın (ö.114/732) takipçilerinden çok daha fazla olduğunu belirtmektedir. Ca'fer'in takipçilerinden birtakım hadisleri dinleyen ve onların kitaplarını istinsâh eden Yûnus, daha sonra bunları Ebu'l-Hasan Ali er-Rızâ'ya arz etmiştir. Ali er-Rızâ ise onlar arasındaki birçok rivâyetin Ca'fer es-Sâdık'ın hadisi olmadığını ve bu hadislerin Ebu'l-Hattâb [el-Esedî] (ö.138/755?) tarafından uydurulduğunu ifade etmiştir.<sup>38</sup>

Hz. Ali taraftarlarının bu bölgede toplanması fezâil rivâyetleri konusunda da bu bölge hakkında ihtiyatlı olunması yönünde bir kanaat doğurmuştur. Mu'tezilî bir müellif olan İbn Ebû'l-Hadîd'in (ö.655/1257) konu bağlamındaki izahları dikkat çekicidir:

<sup>34</sup> Ayrıntılı bilgi için bk. Mahfuz Söylemez, *Bedevîlikten Hadarîliğe Kûfe*, Ankara 2001, s. 21 vd; Hüseyin Kahraman, *Kûfe'de Hadis (İlk Üç Asır)*, Bursa 2006, s. 14 vd; Casim Avcı, "Kûfe", *DİA*, XXVI, 339-342.

<sup>35</sup> Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *et-Târîhu'l-kebir*, I-IX, Beyrût, ts., III, 36. Kûfe'nin bu dönemdeki durumu için bk. Mehmet Mahfuz Söylemez, "Hz. Osman Dönemindeki Ekonomik Krizin Garnizon Kentlere Etkisi", *ÇİFD*, 2003, II, sy. 3, s. 63-86; ayrıca bk. a.mlf., *Güç ve İktidar-Kûfe'de Güç ve İktidar Mücadelesi*, İstanbul 2011, s. 27-53.

<sup>36</sup> Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî, *Siyeru'l-âlemi'n-nübelâ* (nşr. Şuayb el-Arnaût-v.dğr.), I-XXIII, Beyrût 1405/1985, V, 344.

<sup>37</sup> Zehabî, *A'lâmi'n-nübelâ*, VIII, 114.

<sup>38</sup> Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *İhtiyâru Ma'rifeti'r-ricâl*, Meşhed 1348/1929, s. 224.



Bil ki, fezâil hadisleri konusundaki yalanların ilki Şia cihetinden gelmiştir. Başlançta onlar, dostları adına farklı hadisler uydurmuşlardır. Onları hadis uydurmaya iten sebep hasımlarının düşmanlığıdır.<sup>39</sup>

Daha sonra müellif, hangi hadislerin mukabilinde hadis uydurulduğundan bahsetmektedir. Yine tövbe eden bir râfîzî şeyhinin “*biz bir araya geldiğimizde bir şeyin güzel olduğunu düşünürsek onu hadis yapardık*” dediği rivâyet edilmektedir.<sup>40</sup> Yezîd b. Hârûn (ö.206/821) da Râfîzîlerden hadis yazılmaması gerektiğini, çünkü onların yalancı olduklarını ifade etmiştir.<sup>41</sup> Sonuç olarak Kûfe hakkında âlimler bazı eleştirilerde bulunmuşlardır. Ancak bu hükümlerin bazen genellemeler içerdiği de akılda tutulmalıdır. Bazı âlimler ise Irâk bölgesi ile ilgili olumsuz kanaatlerin gerçekliğinin olmadığını dile getirmişlerdir.<sup>42</sup>

Gerçekten de Şiilik ithâmı ile Kûfe şehri arasında ciddî bir ilişki vardır. Nitekim *Kütüb-i Sitte* ricâlerinden olan ve Şiî eğilimler (teşeyyu') taşıdığı yönünde ithâmlara maruz kalan 201 râvinin 135'inin Kûfe ile bir şekilde ilişkisi bulunan kimseler olduğu tespit edilmiştir.<sup>43</sup> Bu râvilerden farklı tonlarda da olsa Şiî eğilimler taşıdığı kanaati baskın olan 70'nin ise 60'ı Kûfelidir.<sup>44</sup> Bu durum, Kûfeli hadis râvilerinin bu eğilimi taşıdığını veya Kûfeli oldukları için böyle bir ithâma maruz kalmış olabileceklerini düşündürmektedir.

Nitekim Zehebî, bölgesel durumların, bazı eğilimler ile ilgisine Buhârî'den (ö.256/869) nakille dikkat çeker. Ebû Gassân'ın Şiî eğilimleri sorulunca Buhârî şöyle demiştir:

Bu, onun beldesindeki Kûfeli âlimlerin görüşüdür. Eğer siz Ubeydullâh, Ebû Nu-aym ve bizim Kûfeli üstâdlarımızı görseydiniz bu soruyu sormazdınız.<sup>45</sup>

Benzer bir durum Süfyân es-Sevrî (ö.161/778) için de, en azından hayatının belli bir döneminde, söz konusu olmuştur. Nitekim tafdîl tartışmaları ile Şiilik eğilimi arasındaki ilişkiye de ışık tutabilecek olan Hattâbî'nin (ö.388/998) ifadeleri şöyledir:

Abdussamed, Süfyân es-Sevrî'ye “tafdîl meselesi hakkında ne düşünüyorsun” deyince, Sevrî şu cevabı vermiştir: “Kûfeli ehl-i sünnet<sup>46</sup> 'Ebû Bekir, Ömer, Ali,

<sup>39</sup> İbn Ebû'l-Hadîd, Abdulhamîd b. Hibetullâh, *Şerhu Nehci'l-belâğa* (nşr. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrâhim), I-XX, Beyrût 1386/1967, XI, 48-50.

<sup>40</sup> Hatîb, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi ve âdâbi's-sâmi'* (nşr. Mahmûd Tahhân), Riyâd 1403/1983, I, 138.

<sup>41</sup> Abdurrahman b. Muhammed b. İdris b. Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, I-IX, Beyrût, ts., (Haydârâbâd 1372/1953 baskısından ofset), I, 28.

<sup>42</sup> Muhammed Zâhid el-Kevserî, *Fıku ehl-i'Irâk ve hadisuhum* (nşr. Abdülfettâh Ebu'l-Gudde), Beyrût 1970, s. 50-52; Kahraman, *Kûfe'de Hadis*, s. 340-342.

<sup>43</sup> Muhammed Enes Topgöl, *Hadis Râvilerinde Şiilik Eğilimi*, s. 341.

<sup>44</sup> Muhammed Enes Topgöl, *Hadis Râvilerinde Şiilik Eğilimi*, s. 105, 153, 185, 341.

<sup>45</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 978.

Osmân'; Basralı ehl-i sünnet ise 'Ebû Bekir, Ömer, Osmân, Ali' derlerdi." [Abdusamed'in] "peki senin görüşün?" demesi üzerine "ben Kûfeliyim" demiştir. Sevrî'nin son görüşünün ise "Ebû Bekir, Ömer, Osmân, Ali" şeklinde olduğu nakledilmiştir.<sup>47</sup>

Kûfeli olmanın, kişiyi, hadis rivâyeti üzerinde tasarrufta bulunmaya itmiş olması da ihtimâl dâhilindedir ve İbn Adî'in (ö.365/976), Süfyân b. Uyeyne (ö.198/813) ile ilgili şu rivâyeti, bu noktaya işaret etmektedir.

İbn Uyeyne bir hadis rivâyetinde bulunmuştu. Ona 'bu rivâyette Osmân zikrediliyor mu' diye sorulunca 'evet, fakat ben sustum, çünkü ben Kûfeli bir çocuğum' demiştir.<sup>48</sup>

Ubeydullâh b. Mûsâ, Ebû Nuaym, Süfyân es-Sevrî ve Süfyân b. Uyeyne ile ilgili rivâyetler, Kûfelilikle bazı Şîî eğilimlere sahip olmak arasındaki ilişkiye dair ipuçları verdiği gibi, tafdil tartışmalarının konu bağlamında okunması yönünde bir kanaate de kapı aralamaktadır.

## V. Teşeyyu' Kavramının Gelişiminde Tafdil Tartışmalarının Etkisi

Teşeyyu' kelimesinin, farklı dönemlerde yaşamış müellifler tarafından muhtelif anlamlarda kullanıldığı görülmektedir. Bundan dolayı kavramın ilk dönem kullanımları ile sonraki kullanımları arasında ayrıma gitme zarureti bazı âlimler tarafından kabul edilmiştir. Bilhassa birinci asırda "Şîî" lafzıyla nitelenen bir râvinin, mezhebî anlamda Şîî olarak anlaşılacağı şöyle ifade edilmektedir:

...Kelimenin, Emevîler devrinin başlarında, mutlak manasıyla, Şîîlerin ileri sürdüğü şekliyle nass, vasiyet ve ismet sıfatlarıyla mücehhez bir Şîî itikâdına sahip zümrelere işaret etmediği ve edemeyeceği açıktır; çünkü Şîîliğin vücut bulması, en azından nass, vasiyet ve ismet veya başka bir ifadeyle imamın yanılmazlığı ve özel bir bilgiyle donatılmış olduğu inancının bir iman esası olarak ortaya çıkışına bağlıdır...<sup>49</sup>

Özellikle hicrî I. asırda vefât eden şahıslar hakkında Şîîlik ve benzeri ithâmlar bulunabilse de, bu ithâmların, eğer Sebeî,<sup>50</sup> Muhtârî<sup>51</sup> gibi aşırı bir grubun içeri-

<sup>46</sup> Burada geçen "ehl-i sünnet" kavramının mutlak olarak müesses bir yapıyı değil, hadisi önceleyen bir topluluğu ifade ettiği belirtilmelidir. Aksi bir yorum, kavramın teşekkülü dikkate alındığında, dakik olmayan bir kullanım olarak değerlendirilmek durumundadır.

<sup>47</sup> Muhammed b. Muhammed el-Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen* (nşr. Muhammed Râgıb et-Tabbâh), I-IV, Halep 1351-1352/1932-1934, IV, 303.

<sup>48</sup> Abdullâh b. Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî duafâi'r-ricâl* (nşr. Süheyl Zekkâr), I-VII, Beyrût 1409/1988, V, 315.

<sup>49</sup> Ethem Ruhi Fırlalı, *İmâmîyye Şiâsi*, İstanbul 1984, s. 108.

<sup>50</sup> Aslına bakılırsa Abdullâh b. Sebe ve etrafında şekillendiği ifade edilen hareket hakkında hala yoğun bir sis perdesi bulunmaktadır. Bu belirsizliklerin, bazı araştırmacıları, böyle bir şahsın tarihte var olmadığı düşüncesine ittiği görülmektedir (bk. Murtaza el-Askerî, *Abdullâh b. Sebe ve*

sinde yer almaya delâlet etmiyorsa, Hz. Ali'nin [önceleri Hz Osmân, sonra Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'e] takdîmi/öncelenmesi ve onlardan daha faziletli kabul edilmesi [tafdîl], yaptığı savaşlarda haklı olduğu gibi özel bir bağlamda anlaşılması daha uygun olacaktır. Nitekim tâbiûn neslinin büyük imâmı Şa'bî (ö.104/722), "Nebî'nin Ehl-i Beyt'ini sev ama Râfîzî olma" derken bir anlamda muhabbetin sınırını da ifade etmektedir.<sup>52</sup> İthama uğrayan şahsiyetlerin bazılarının, bir şekilde Hz. Ali ile birlikte savaşa katılmış olması ya da yönetimin durumunu tasvip etmemesi ve Ehl-i Beyt temelli isyan hareketlerinden herhangi birine karışması da bu ithâmın sebeplerinden bazıları olabilir.

Zehebî'nin (ö.748/1347) Abdurrezzâk b. Hemmâm (ö.211/826) ile ilgili söyledikleri, ithâmın, yaşanan savaşlar ile ilgisine dair bazı çıkarımlarda bulunma imkânı vermektedir. Zehebî şöyle der:

Kendisine teşeyyu' dolayısıyla kin güttüler. Halbuki Şiilik hususunda aşırı gitmezdi. Sadece Ali'yi seviyor ve onunla savaşanlara karşı buğz ediyordu.<sup>53</sup>

Yine Zehebî, Ebû Arûbe'nin Şîî eğilimler taşıyıp Ümeyyeoğulları hakkında

*esâtîru uhrâ*, Beyrût 1403/1983, [özellikle, II, 263 vd]; Wellhausen, Julius, *İslâmın En Eski Tarihinin Giriş* [trc. Fikret İşıltan], İstanbul 1960, s. 110-111). Klasik kaynaklardaki tablo ise, her türlü olumsuzluğun bu isim üzerine yıkıldığı yönünde bir kanaat doğurmaktadır. Öyle ki, onun Yahudi olduğu, İslâm dinini ifsat etmek için müslüman gözüktüğü (İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, I, 105), Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer, Hz. Osmân ve sahâbeye ta'n ettiği, Hz. Ali'nin o sahâbilerden berî olduğunu dillendirdiği (Nevbahî, *Firaku's-Şîa*, s. 19; Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak*, s. 20), Hz. Ali'nin âlemlerin rabbi olduğunu (Cüzcânî, *Ahvâlû'r-ricâl*, s. 37; Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe, *el-Ma'ârif* [nşr. Servet Ukkâşe], Kâhire 1401/1981, s. 622; Ebû Ali Ahmed b. Ömer b. Rüste, *el-A'lâku'n-nefise* [nşr. Martin Theodor Houtsma], Leiden 1386/1967, s. 218), Hz. Peygamber'in yeryüzüne dönme hususunda Hz. İsâ'dan öncelikli olması gerektiğini (Taberî, *Târîh*, IV, 340), Hz. Ali'nin ölmediğini, zulümle dolan yeryüzünü adâletle doldurmak için kıyametten önce geri geleceğini (Eş'arî, *Makâlât*, s. 15), imâmetinin farz olduğunu ve onun Hz. Peygamber'in vasîsi ve imâmetine en layık kişi olduğunu iddia ettiği belirtilmiştir (bk. Seyf b. Ömer ed-Dabbî el-Esedî, *el-Fitne ve vak'atu'l-cemel* [nşr. Ahmed Râtîb 'Armûş], Beyrût 1406/1986, s. 48; Kummî, *el-Makâlât ve'l-fırak*, s. 20; Taberî, *Târîh*, IV, 340; Nevbahî, *Firaku's-Şîa*, s. 20. Ayrıca bk. Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 233 vd).

<sup>51</sup> Muhtâr es-Sekafî'nin (ö.67/686) bağluları için kullanılan bir terimdir. Bunun yanı sıra Keysânî tabirinin de aynı bağlamda kullanıldığı görülmektedir (bk. Nevbahî, *Firaku's-Şîa*, s. 24). Onun çevresindekilere Keysânî denilmesinin sebebi hakkında ise farklı görüşler vardır. "Keysân" Muhtâr'ın lakabı olduğu için onun bağlularına bu ismin verildiğini söyleyenler olduğu gibi (İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 622; Nevbahî, *Firaku's-Şîa*, s. 22), Keysân'ın Hz. Ali'nin kölesi, Muhammed b. el-Hanefiyye'nin öğrencisi veya Muhtâr'ın komutanlarından biri olduğuna dair görüşler de vardır (Nevbahî, *Firaku's-Şîa*, s. 23). Keysânîyye fırkasının görüşleri için bk. Abdulkâhîr el-Bağdâdî, *el-Fark*, s. 38-53.

<sup>52</sup> Yâhyâ b. Maîn, *et-Târîh*, III, 248.

<sup>53</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, I, 364. Abdurrezzâk'ın Şiilik ithamına uğraması ile ilgili tartışmalar için bk. Mirza Tokpınar, "Abdurrâzâk B. Hemmam (126-211/744-827)'in Şiilikle İtham Edilmesi Üzerine Bir İnceleme (I)", *Dini Araştırmalar*, 2001, III, sy. 9, ss. 77-92; a.mlf., "Abdurrâzâk B. Hemmam (126-211/744-827)'in Şiilikle İtham Edilmesi Üzerine Bir İnceleme (II)", *Dini Araştırmalar*, 2001, IV, sy. 10, ss. 71-88.

olumsuz kanaatlere sahip olduğu yönündeki bir rivâyeti tartışırken şöyle demektedir:

Şeyhayn'î [Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer] seven kimse aşırı biri olamaz. Aksine onlar hakkında eleştiride bulunanlar aşırı olarak değerlendirilir. Allah korusun, o ikisini tekfir eden kimsenin tekfir edilmesi ve lanete düşer olması câiz olur. Ebû Arûbe'ye gelince, onun aşırı Şîî eğilimler taşıdığı da nereden çıktı? Evet, muhtemelen o sadece Ümeyyeoğulları'ndan Velîd gibi zalimlerden yüz çevirmiştir.<sup>54</sup>

Öte yandan yine Zehebî'nin Ebân b. Tağlib'in (ö.140/757) biyografisinde yapmış olduğu açıklamalar, kavramların kendi tarihî seyirleri içerisinde değerlendirilmelerine güzel bir örnek teşkil etmektedir:

Eğer bir kimse “nasıl olur da bir bid'atçı güvenilir sayılıp adâlet ve itkân sahibi bir sikanın seviyesinde kabul edilebilir? Bid'at sahibi olan birisi nasıl âdil olabilir?” derse, bunun cevabı şudur:

Bid'at ikiye ayrılır: *Birincisi*, aşırı Şîilik eğilimine sahip bulunmak veya aşırılık olmaksızın ve (sahâbeden) yüz çevirmeksizin Şîî eğilimli olmak gibi küçük bid'attir. Bu, dini hassasiyet, takva ve doğrulukları olmasına rağmen tâbiîn ve tebeu't-tâbiîn arasında yaygındır. Eğer bunların hadisi kabul edilmeyecek olsa, Nebevî âsârın (hadislerin) tamamı ortadan kalkardı. Bu tür bir yaklaşımın bozgunculuk olduğu açıktır.

*İkincisi* ise, tam manası ile Râfızılık ve onda aşırılık, Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'in değerini düşürmek ve buna davet etmek gibi büyük bid'attir. Bu görüşe sahip râvilerin rivâyeti ile ihticâc edilmez, buna gerek de yoktur...

Bu niteliklere sahip sâdık veya me'mûn bir kimseyi düşünemiyorum. Aksine yalancılık bunların şîârı, takiyye ve nifâk örtüleri/karakter özellikleridir. Hali böyle olan bir kimsenin nakli nasıl kabul edilebilir ki! Hâşâ ve kellâ!

Selefin zamanında ve kullanımında “aşırı Şîî”, Hz. Osmân, Zübeyr, Talha, Muâviye ile Hz. Ali'ye karşı savaşanlar hakkında eleştiride bulunan ve onlara hakaret etmeye yeltenen kimsedir. Bizim zamanımızda [VIII. Asır] ve kullanımımızda ise, sahâbenin ileri gelenlerini tekfir eden ve aynı şekilde Şeyhayn'dan teberrî eden kimseler “aşırı Şîî”dir.<sup>55</sup>

Zehebî, eserinin bir başka yerinde “hafîf teşeyyu” diyerek nitelediği Şîilik eğilimi hakkında şunları söylemektedir:

Şamlılardaki baskın zihniyet yapısı, Sıffin Savaşında müminlerin emri Ali hakkında tevakkuf etme şeklindedir. Onlar kendilerini ve seleflerini [Muâviye ve taraftarlarını], iki gruptan hakka daha yakın olan olarak kabul ediyorlardı. Tıpkı

<sup>54</sup> Zehebî, *Tezkiretü'l-huffâz*, II, 775.

<sup>55</sup> Zehebî, *Mîzân*, I, 118-119.

Kûfeliler içerisinde -Allah'ın dilediği hariç- câri olan Osmân'dan uzak durma, Ali'ye sevgi gösterme hususunda olduğu gibi. Kûfelilerin selefleri Ali'nin taraftarları ve yardımcılarıdır. Biz ise -Ehl-i Sünnet olarak- dört halifenin hepsine muhabbet ve yakınlık duyarız. Irak Şiasından bir topluluk ise hem Osmân'ı hem de Ali'yi sever, ama Ali'yi Osmân'a tafdîl ederlerdi. Kendileri için bağışlanma dilemelerine rağmen Ali ile savaşanları ise sevmiyorlardı. İşte bu "hafif teşeyyu'" dur.<sup>56</sup>

İbn Hacer (ö.852/1448) de, konu ile ilgili olarak Zehebî'yi takip ederek şöyle der:

Mütekaddimûnun kullanımında teşeyyu', Şeyhayn'ı [Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer] Hz. Ali'ye öncelemek ve onların Hz. Ali'den daha faziletli olduğunu teslim etmekle birlikte, Hz. Ali'nin Hz. Osmân'a tafdîl edilmesine, Hz. Ali'nin savaşlarında haklı, muhaliflerinin hatalı olduğuna inanmaktır. Ancak bazı [Şiî grup]ları, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra yaratılmışların en faziletlisi olduğuna inanmaktadır. Eğer takva sahibi, dini bütün, doğru sözlü, müctehid bir kişinin böyle bir inancı varsa, hele hele bu kişi dâi/propagandist de değilse bundan dolayı rivâyeti terk edilmez.

Müteahhirûnun kullanımında teşeyyu' kavramına gelince, o hâlis Râfızîliktir (الرفض المحض). Aşırı Râfızî olan kimsenin rivâyeti kabul edilmez, buna gerek de yoktur...<sup>57</sup>

Görüldüğü üzere Zehebî ve İbn Hacer, ilk iki asırdaki Şiilik (eğilimi) ile müesses Şiilik arasında bir ayırımın varlığını kabul etmişlerdir. Konunun anlaşılmasında büyük önem arz eden bu iki alıntıya, selefin kullanımındaki "aşırı Şiî" kavramının, hilâfetin Ehl-i Beyt ile ilişkili olduğu düşüncesini barındırdığını da ilave etmek gereklidir.

Bütün bunlardan hareketle, erken dönemde teşeyyu'un sadece Hz. Ali'yi Hz. Osmân'a tafdîl anlamında kullanılmış olduğu söylenebilir.<sup>58</sup> Nitekim Abdurrezâk'ın Ma'mer'den (ö.153/770) yaptığı bir nakil, tafdîl tartışmalarının çok erken dönemlerde gündeme geldiğini göstermektedir:

Zührî'ye Osmân'ın mı yoksa Ali'nin mi daha faziletli olduğunu sordum. 'Osmân daha faziletlidir' dedi. Ma'mer, 'Zührî, [fazilet sıralamasında] Ebû Bekir, Ömer der, sonra susardı' demiştir.<sup>59</sup>

<sup>56</sup> Zehebî, *Mîzân*, VI, 153.

<sup>57</sup> İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, I, 125.

<sup>58</sup> Nitekim Suyûtî, Buhârî ve Müslim'deki bid'atçı olmakla ithâm edilen râvilere yer verirken, teşeyyu' ile müttehem 25 isim zikretmiştir. Suyûtî bu isimleri verdikten sonra teşeyyu' kavramının, Hz. Ali'nin diğer sahâbîlere öncelenmesi olduğunu ifade etmektedir (bk. Celâluddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr es-Suyûtî, *Tedribu'r-râvî fi şerhi Takrîbi'n-Nevevî* [nşr. Bedîu's-Seyyid el-Lehhâm], I-II, Beyrût 1425/2005, I, 385).

<sup>59</sup> Yakub b. Süfyan b. Cuvvân el-Fesevî el-Fârisî, *el-Ma'rife ve't-târih* (nşr. Ekrem Ziyâ Ömerî), I-IV, Medîne 1410/1989, II, 806.

İmâm-ı Azâm Ebû Hanîfe'ye (ö.150/767) nispet edilen itikâda ilişkin *el-Fikhu'l-ekber*'deki ifadeler, erken dönemden beri birtakım tartışmalara konu olduğu anlaşılan tafdil meselesinin, itikâdî bir bağlamda anlaşılmasına önemli bir örnek teşkil etmektedir:

Peygamberlerden sonra insanların en faziletlisi Ebû Bekir es-Siddîk, ondan sonra Ömer b. el-Hattâb el-Fârûk, sonra Osmân b. Affân Zinnûreyn, sonra da Ali b. Ebû Tâlib el-Murtezâ'dır. Allah onların tamamından razı olsun. Onlar kulluk eden, hakta sâbit kadem olan ve hakla bulunan kimselerdi. Biz onların tamamını dost biliriz ve ashâbın her birini sadece hayırla anarız.<sup>60</sup>

Hocası Zühri'ninkine benzer bir kanaat Medîneli büyük imâm Mâlik b. Enes (ö.179/795) tarafından dile getirilmiştir. İmâm Mâlik'e Resûl-i Ekrem'den sonra insanların en faziletlisinin kim olduğu sorulduğunda "*Ebû Bekir'dir*" demiştir. Ondan sonra kimdir denildiğinde "*Ömer'dir*", ondan sonra kimdir denildiğinde ise "*Osmân'dır*" demiştir. Ondan sonra kimin olduğu sorulduğunda ise, "*insanlar bu konuda tevakkuf etmişlerdir*" cevabını vermiştir.<sup>61</sup> İmâm Mâlik'in "*Ebû Bekir, Ömer, Osmân*" deyip sonra sustuğu da rivâyet edilmektedir.<sup>62</sup> Yine İmâm Mâlik, kendisine Hz. Peygamber'den sonra en hayırlı kimseyi soran bir *Alevî*'ye Hz. Ebû Bekir, Hz. Ömer ve zulme uğrayarak katledilen halife Osmân cevabını vermiştir. Bunun üzerine o *Alevî* ile yolları ayrılmıştır.<sup>63</sup> Bu şahsın "*alevî*" olarak nitelenmesinin ardında yatan sebep, Hz. Ali'nin Hz. Osmân'dan daha faziletli olduğuna inanması olmalıdır.

Abdullâh b. el-Mübârek'in (ö.181/797) aşağıdaki ifadeleri teşeyyü'un kapsamı

<sup>60</sup> "el-Fikhu'l-ekber", *İmâm-ı A'zâm'ın Beş Eseri* (trc. Mustafa Öz), İstanbul 2009, [Arapça kısım] s. 73. Ancak *el-Fikhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye nispeti ile ilgili birtakım sorunların varlığına da temas edilmelidir. Diğer bazı donelerin yanı sıra tafdil tartışmalarına dair yukarıda nakledilen ifade de Ebû Zehre'ye göre eserin sıhhatini zedelemektedir. Ona göre bu bilgi, tabakât kitaplarında yer alan Ebû Hanîfe'nin Hz. Ali'yi Hz. Osmân'a takdim ettiğine dair rivâyetlerle çelişmektedir (Muhammed Ebû Zehre, *Ebû Hanîfe, hayâtuhû ve asrûh-ârâuhû ve fikhuh*, Kâhire, ts., s. 188). Yiğit, Ebû Zehre'nin bu görüşünü çeşitli nakillerle tenkit eder (Metin Yiğit, *İlk Dönem Hanefî Kaynaklarına Göre Ebû Hanîfe'nin Usûl Anlayışında Sünnet*, İstanbul 2009, s. 80-83). Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, "Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i [diğer sahâbîlere] takdim ettikten sonra Hz. Ali ve Hz. Osmân'ı sevmek" şeklindeki bir cümle yapısı ve yapılan nakillerin tamamında Hz. Ali'nin Hz. Osmân'dan önce zikredilmesi Ebû Zehre'nin kanaatini doğruluyor olsa gerekir (*el-Fikhu'l-ekber*'in Ebû Hanîfe'ye nispeti hakkında tartışmalar ile ilgili olarak bk. Şerafettin Gölçük-Adil Bekek, "*el-Fikhu'l-ekber*", *DİA*, XII, 544-547; Yiğit, *a.g.e.*, s. 76-84). Ebû Hanîfe'nin fazilet sıralamasına dair kanaatleri ile ilgili olarak Osmanlı Devletinin önemli bölgelerinde kâdîlik görevi yapan Beyâzîzâde'ye (ö.1098/1687) de başvurulabilir. O, Ebû Hanîfe'nin, Ehl-i Sünnet'in genel kanaati olan sıralamasını zikreder ve Hz. Ali'nin Hz. Osmân'dan önce zikredilmesine tabakât tarzı eserlerde yer alan rivâyetlere herhangi bir atıfta bulunmaz (bk. *el-Usûlü'l-münîfe li'l-imâm Ebî Hanîfe* [nşr. İlyas Çelebi], İstanbul 2000, [Arapça kısım] s. 142-147).

<sup>61</sup> Kâdî İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsûbî, *Tertibu'l-medârik ve takrîbu'l-mesâlik* (nşr. Ahmed Bekir Mahmûd), Beyrût 1386/1967, I, 175.

<sup>62</sup> Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, II, 806.

<sup>63</sup> Kâdî İyâz, *Tertibu'l-medârik*, I, 174-175.

ve fazilet sıralamasına dair fikir verir:

Yetmiş iki sapkınlığın [hevâ] aslı dört şeydedir. Şu dört sapkınlıktan yetmiş iki sapkınlık ortaya çıkmıştır: Kaderiyye, Mürchie, Şia, Havâric. Ebû Bekir, Ömer, Osmân ve Ali'yi Resûl-i Ekrem'in ashâbına takdîm eden ve geride kalanları sadece hayırla yad eden ve onlara duada bulunanlar teşeyyu'un kapsamından tam anlamıyla çıkarlar.<sup>64</sup>

Süfyan b. Uyeyne'den (ö.198/813) konu bağlamında nakledilenler, hem Şif ve Râfîzî kavramının kullanımına hem de takdîm/tafdîl tartışmaları sonucunda karışılması muhtemel ithâmlara iyi bir örnektir:

Osmân ve Ali'nin [fazilet sıralamasındaki durumu hakkında] duraksayan kimse Şif'dir. [Bu kimse] güvenilir kabul edilmez, kendisiyle konuşulmaz, onunla aynı mecliste bulunulmaz. Ali'yi Osmân'ın önüne alan kimse ise Râfîzî'dir. Resûl-i Ekrem'in ashâbının yolundan yüz çevirmiştir. Dördünü [Ebû Bekir, Ömer, Osmân ve Ali], ashâbın tamamına takdim eden ve kalanlar için rahmet dileyip hataları hususunda suskun kalan kimse ise, bu konudaki doğruluk ve hidâyet yolundadır.<sup>65</sup>

Ehl-i hadîs'in önde gelen cerh-ta'dîl âlimlerinden Yahyâ b. Maîn'in (ö.233/847) konu ile ilgili değerlendirmeleri de, tafdil tartışmaları hakkında fikir verecek niteliktedir:

[Talebesi ed-Dûrî şöyle demiştir:] Yahyâ'ya 'Ebû Bekir, Ömer ve Osmân' diyen kimsenin görüşünü sordum, 'isabetlidir' dedi. 'Ebû Bekir, Ömer, Osmân ve Ali' diyen kimsenin görüşünü sordum, ona da 'isabetli' dedi. Kendisine 'Ebû Bekir, Ömer, Ali ve Osmân' diyen kimsenin görüşünü sorduğumda, 'o Şif'dir' dedi. Yine ona 'Ebû Bekir, Ömer ve Osmân' deyip susan kimsenin görüşünü sordum, 'isabetlidir' dedi. Sonrasında Yahyâ, "ben, 'Ebû Bekir, Ömer, Osmân ve Ali' derim, bizim görüşümüz budur" dedi.<sup>66</sup>

Bu ümmetin, peygamberinden sonraki en hayırlı kimsesi Ebû Bekir'dir, sonra Ömer, sonra Osmân, sonra Ali'dir. Bizim görüşümüz budur.<sup>67</sup>

Konu ile ilgili biraz farklı bir ifadenin Ali b. el-Medîni'den (ö.234/848) nakledildiği görülmektedir:

Bu ümmetin, peygamberinden sonraki en hayırlı kimsesi Ebû Bekir'dir. Sonra Ömer ondan sonra da Osmân gelir. Nasıl ki Rasûlullâh'ın ashâbı, bu üç ismi [diğer sahâbîlere] takdîm ettilerse, biz de aynı şekilde onları takdîm ederiz. Onlar bu konuda ihtilaf etmediler. Bu üç halifenin ardından şura ashâbından olan şu beş

<sup>64</sup> İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile* (nşr. Abdurrahmân b. Süleymân), I-III, Riyâd 1419/1998, III, 72.

<sup>65</sup> İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, III, 72-73.

<sup>66</sup> Yahyâ b. Maîn, *et-Târih*, III, 465.

<sup>67</sup> Yahyâ b. Maîn, *et-Târih*, III, 335. Nakledildiğine göre İmâm Şâfiî de, fazilet sıralamasının bu şekilde olduğu kanaatinde (bk. İbn Asâkir, *Târih*, LI, 316).



sahâbî gelir: Ali, Talha, Zübeyr, Abdurrahmân b. Avf, Sa'd b. Mâlik. Bunların her biri hilâfete layıktır ve Rasûlullâh'ın ashâbının da kabul ettiği üzere her biri imâmdir.<sup>68</sup>

Abdullâh (ö.290/903) *es-Sünne*'sinde çeşitli veseillerle babası Ahmed b. Hanbel'in konu hakkındaki kanaatlerini zikretmektedir. Buna göre tafdîl sırası Ebû Bekir, Ömer, Osmân, Ali şeklindedir.<sup>69</sup> Oğlunun "bazı kimseler Ali'yi halîfe olarak kabul etmiyorlar" demesi üzerine, Ahmed b. Hanbel bunu "kötü bir görüş" olarak nitelemiştir.<sup>70</sup>

Ahmed b. Hanbel'in bu ifadeleri Ehl-i hadîs'in en azından bir kısmının görüşünü yansıtır niteliktedir. Muhammed b. Avf el-Hımsî'nin naklettiğine göre tafdîl meselesi sorulduğu zaman o şöyle demiştir:

Ali'yi Ebû Bekir'e takdîm eden, Resûl-i Ekrem'e ta'n etmiş demektir. Onu Ömer'e takdîm eden, Resûl-i Ekrem ve Ebû Bekir'e ta'n etmiş demektir. Onu Osmân'a takdîm eden, Resûl-i Ekrem, Ebû Bekir, Ömer, Osmân, ehl-i şurâ, Muhâcîr ve Ensâr'a ta'n etmiş demektir.<sup>71</sup>

Benzer ifadeler Ahmed b. Ca'fer kanalıyla da ondan nakledilmiştir:

Hiz. Peygamber'den sonra ümmetin en hayırlısı Ebû Bekir'dir. Ebû Bekir'den sonra Ömer'dir. Ömer'den sonra Osmân; Osmân'dan sonra Ali'dir. Bir topluluk ise Osmân'da durmuştur [ondan sonra kimin en faziletli olduğunu belirtmemiştir].<sup>72</sup>

Konu ile ilgili rivâyet malzemesinin, Ehl-i hadîs'in itikât anlayışını ortaya koyan ve red literatürü içerisinde mütalaa edilebilecek "sünne" tarzı eserlerde yer aldığı belirtilmelidir.<sup>73</sup> Bu eserlerde yer alan "tafdîl" başlıkları altında, ümmetin Hiz. Peygamber'den sonra en faziletlilerinin kimler olduğu ile ilgili rivâyetler

<sup>68</sup> Hibetullâh b. el-Hasan b. Mansûr el-Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi ehlî's-sünne ve'l-cemâa* (nşr. Ahmed Sa'd Hamdân), (I-II), Riyâd, ts., I, 167.

<sup>69</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne* (nşr. Muhammed Saîd Sâlim el-Kahtânî), I-II, Demmâm 1406/1985, II, 573.

<sup>70</sup> Abdullah b. Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, II, 574, 590.

<sup>71</sup> İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, III, 215. Ahmed b. Hanbel'in bu ifadelerini *Tabakât*'ın II cildinin 343. sayfasındaki bilgiler ışığında anlamlandırmak daha doğru olacaktır. Nitekim orada Hiz. Ali'nin fazilet sıralamasındaki konumu olan dördüncü sıra vurgulu bir şekilde ifade edilmiştir. Öte yandan Ahmed b. Hanbel'e göre, Hiz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir ve Hiz. Ömer'e takdîm eden kimsenin arkasında namaz kılınmaz (bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 389); Hiz. Ali'yi Hz. Ebû Bekir'e öncelleyen ise Muhâcîrlerin ilklerine hakarete bulunmuş demektir (*a.g.e.*, I, 461).

<sup>72</sup> İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 64. Fazilet sıralamasının Ahmed b. Hanbel'e göre bu şekilde olduğunu gösteren bir diğer nakil için bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakât*, I, 350.

<sup>73</sup> Ehl-i Hadîs'in red literatürünün değerlendirilmesi için bk. Özer, Ahmet, *Ehl-i Hadîs'in Red Literatürü* (yüksek lisans, 2008), MÜSBE.

serdedilmektedir.<sup>74</sup> Bu durum, erken dönemlerden itibaren fazilet meselesinin itikâdî bir mesele olarak değerlendirildiğini göstermesi bakımından dikkat çekicidir.

Tafdîl tartışmaları ile ilgili olarak Hattâbî'nin *Me'âlimü's-sünen*'inde de dikkat çekici bilgiler bulunmaktadır. Hattâbî, Ebû Dâvûd'un (ö.275/889) İbn Ömer'den (ö.73/692) naklettiği "biz Hz. Peygamber zamanında Ebû Bekir'e hiçkimseyi denk tutmazdık. Sonra Ömer, sonra da Osmân'ı [kimseye denk tutmazdık]. [Onlardan sonra ise] Resûl-i Ekrem'in ashâbını kendi hallerine bıraktık, aralarında fazilet bakımından derecelendirme yapmazdık"<sup>75</sup> meâlindeki rivâyetten sonra şöyle demiştir:

Bu hadisin yorumu -Allah en iyi bilir ya- şudur: O, bu ifadeyle Resûl-i Ekrem'in karşı karşıya kaldığı bir mesele hakkında istişarede bulunduğu [nispeten] ileri yaşlı sahâbileri kastetmiştir. Hz. Ali ise Resûl-i Ekrem'in zamanında yaş bakımından küçüktü. İbn Ömer, Hz. Ali'yi hor görme ve geri bırakma gibi bir gaye gütmemiştir. O sadece Ali'yi fazilet bakımından Osmân'dan sonraya bırakmıştır. Öte yandan Ali'nin fazileti meşhurdur ve bunu ne İbn Ömer ne de sahâbeden başkaları yadırgamıştır. Onların ihtilâfı, Osmân'ın Ali'ye takdimindedir. Nitekim seleften bazıları Osmân'ın Ali'ye takdim edileceğini belirtirken Kûfelilerin çoğu Ali'nin Osmân'a takdim edileceği görüşündedir.

Muhammed b. Hâşim → Ebû Yahyâ b. Ebû Meysera senediyle nakledildiğine göre Abdussamed, Süfyân es-Sevrî'ye [ö.161/778] "tafdîl meselesi hakkında ne düşünüyorsun" demiştir. Bunun üzerine Sevrî şu cevabı vermiştir: "Kûfeli ehl-i sünnet 'Ebû Bekir, Ömer, Ali, Osmân'; Basralı ehl-i sünnet ise 'Ebû Bekir, Ömer, Osmân, Ali' derlerdi." [Abdussamed'in] "peki senin görüşün?" demesi üzerine "ben Kûfeliyim" demiştir. Sevrî'nin son görüşünün ise "Ebû Bekir, Ömer, Osmân ve Ali" şeklinde olduğu nakledilmiştir.

[Hattâbî] şöyle demiştir: Bu konuda geç dönem âlimleri farklı görüşler benimsemişlerdir. Onların bir kısmı Ebû Bekir'i sahâbilik, Ali'yi ise akrabalık yönünden [diğer sahâbilere] takdim etmişlerdir. Diğer bir grup ise "herhangi birini diğerine takdim etmeyiz" demişlerdir. Bazı üstâdlarımız "Ebû Bekir daha hayırlıdır, Ali ise daha faziletlidir" demiştir. Ancak hayırlı olma konusunun, fazilet bahsiyle ilgisinin olmadığını belirtmek gerekir. Bu "hür olan Hâşimî, köle olan Rûmî ve Habeşî'den faziletlidir" demek gibidir. Halbuki Habeşî olan köle, Allah'a itaat ve insanlara faydalı olmak bakımından Hâşimî'den daha hayırlı olabilir. Hayırlılık konusu müteaddi, fazilet konusu ise lazımdır (فباب الخيرية متعدد وباب الفضيلة لازم).

Öte yandan Hz. Ali'nin şöyle dediği de sâbittir: "Resûl-i Ekrem'den sonra insanların hayırlısı Ebû Bekir, sonra Ömer, ondan sonra da bir başka adamdır." Oğlu

<sup>74</sup> Örnek olarak İbn Ebû Âsım (ö.287/900) (İnşr. Bâsim b. Fayşal], I-II, Riyâd 1419/1998, II, 701 vd), Abdullâh b. Ahmed b. Hanbel'in (ö.290/903) ve Ebû Bekir el-Hallâl'in (ö.311/923) *es-Sünne* (İnşr. Atıyye ez-Zehrâni], I-III, Riyâd 1410/1989, II, 371-411) adlı eserlerine bakılabilir.

<sup>75</sup> Ebû Dâvûd Süleymân b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen* (nşr. Muhammed Avvâme), I-V, Cidde 1418/1998, Sünne 7.

Muhammed b. el-Hanefiyye'nin, kendisine "babacığım sonra sensin değil mi" demesi üzerine "baban sadece Müslümanlardan biridir" derdi.<sup>76</sup>

Bununla birlikte Ehl-i hadîs içerisinde, tafdîl konusunda tam bir ittifak bulunmadığı, Mu'tezilî bir âlim olan Nâşî el-Ekber'in (ö.293/906) şu ifadelerinden açıkça anlaşılmaktadır:

Vekî' b. el-Cerrâh [ö.196/811], Abdullâh b. İdrîs eş-Şâfiî'nin [ö.192/807] talebeleri,<sup>77</sup> Abdullâh b. Nuaym, Ebû Nuaym Fadl b. Dükeyn [ö.219/834] ve hadis ehlinde olan Kûfeli âlimlerin çoğu Hz. Peygamber'den sonra insanların en faziletlisinin Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Ali, sonra Osmân olduğunu iddia etmişlerdir. Yani Hz. Ali'yi Hz. Osmân'a takdim etmişlerdir. Bu, Kûfeli hadisçilerin Şiîlik eğilimidir (هذا تشيع اصحاب الحديث من الكوفيين)...

Hammâd b. Seleme [ö.167/783], Hişâm b. Bişr, Hammâd b. Zeyd [ö.179/795], Yahyâ b. Saîd [ö.198/813], Abdurrahmân b. Mehdî [ö.198/813] gibi Basralı ve Vâsıtılı Ehl-i hadîs âlimlerine gelince; onlar, imamet sırasını tafdîl sırası olarak kabul etmekte, Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en faziletlisinin Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osmân, sonra Ali olduğunu söylemekte, şûra ashâbının kalanlarını ise eşit görmekte ve onları ashâbın kalanına tafdîl etmektedirler... Bunlar Hz. Peygamber'in ashâbının tamamını sevmekte ve onların hiçbirisinden teberrî etmemektedirler.

Bağdatlı Ehl-i hadîs'in önde gelen âlimleri ise Ali'nin imâmetinin sabit olmadığını düşünürler. Yahyâ b. Maîn [ö.233/847], Ebû Hayseme [ö.234/848], Ahmed b. Hanbel [ö.241/855] onlardandır. Bunlar Ali'yi imâmetten çıkarır ve onun emirliğinin fitne olduğunu iddia ederler...<sup>78</sup>

<sup>76</sup> Hattâbî, *Me'âlimü's-sünen*, IV, 302-303.

<sup>77</sup> Bu isim kuvvetle muhtemel vefât tarihini verdiğimiz Ebû Muhammed Abdullâh b. İdrîs el-Evdî el-Kûfî'dir. Ancak kendisinin eş-Şâfiî şeklinde bir nisbesi tespit edilememiştir. Bu ismin, yazımda yanlışlık olduğu düşünülerek aynı zamanda Şiîlik ithâmına mâruz kalan İmâm Şâfiî olduğu da akla gelebilir. Ancak Şâfiî'nin de Kûfe ashâbı ile herhangi bir ilişkisi yoktur.

<sup>78</sup> Nâşî el-Ekber, *Mesâilü'l-imâme* (nşr. Josef Van Ess), Beyrût 1390/1971, s. 65-66. Ancak Nâşî el-Ekber'in, Yahyâ b. Maîn, Ebû Hayseme ve Ahmed b. Hanbel'e izâfe ettiği bu görüşler ihtiyatla karşılanmalıdır. Nitekim İbn Ebû Ya'lâ'nın naklettiği bir rivâyet, böyle bir tutumu Ahmed b. Hanbel'e izâfe etmenin doğru olmayacağını açıkça göstermektedir. Muhammed b. Avn kendisine "ey Ebû Abdullah! Senin Osman'da durduğunu [fazilet sıralamasında dördüncü olarak Hz. Ali'yi zikretmediğini] söylüyorlar" dediğinde, [İmâm Ahmed] buna cevaben şöyle demiştir: "Allah'a yemin olsun ki, benim hakkımda yalan söylüyorlar. Ben onlara İbn Ömer'in şu hadisini naklettim: 'Biz, Resûl-i Ekrem'in sahâbilerinin kimini kimine üstün tutar ve Ebû Bekir, sonra Ömer, sonra Osman, sonra Ali, derdik. Bu, Resûl-i Ekrem'in kulağına giderdi. Ancak Hz. Peygamber bunu yadırgamazdı.' Hz. Peygamber "bunlardan sonra kimseyi hayırlı kabul etmeyin" diye bir şey buyurmamıştır. Hiç kimsenin böyle bir delili yoktur. Hz. Osman'da duran ve [fazilet sıralamasında] dördüncü olarak Hz. Ali'ye zikretmeyen kimse, sünnetin dışında kalmış demektir" (bk. İbn Ebû Ya'lâ, *Tabakâtü'l-hanâbile* [nşr. Abdurrahmân b. Süleymân], I-III, Riyâd 1419/1998, II, 343; Ayrıca bk. İbn Kayyim el-Cevziyye, *İ'lâmu'l-muwakkî'in 'an rabbi'l-âlemîn* [nşr. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan âl-i Selmân], I-VII, Demmâm 1423/2002, VI, 58-59).

Nâşî el-Ekber'in bu açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla hicrî I, II ve hatta III. asrın başlarında tafdil tartışmaları sadece farklı ekoller arasında değil bizâtihi Ehl-i hadîs içerisinde de canlı bir seyir takip etmiştir. Ancak bu ithâmlarda bazen insaf sınırlarının zorlandığı dikkat çekmektedir. Burada örnek olması açısından Vekî b. el-Cerrâh (ö.196/811) ile ilgili Şiilik ithâmına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Vekî hakkında, Ali b. el-Medîni (ö.234/848),<sup>79</sup> Yahyâ b. Maîn<sup>80</sup> ve İbn Kuteybe'nin (ö.276/889) dile getirdiği Şiilik ithâmları söz konusudur<sup>81</sup> ancak bu ithâmlarla ilgili Zehebî'nin izahı dikkat çekicidir:

Anlaşılan o ki, Vekî'de hafif bir Şiilik (تشيع يسير) vardı, ancak Allah'ın izni ile bu herhangi bir sorun teşkil etmez. Çünkü o, Kûfeliler içerisindeydi. Sahâbenin faziletlerine dair bir kitap tasnif etti, işittiğimize göre Hz. Ali'nin menâkıbını, Hz. Osmân'ınkinden öne almıştı.<sup>82</sup>

Zehebî'nin ifadelerinden anlaşıldığı kadarıyla, çok küçük meselelerin sonucunda bile bu tarz ithâmlar vuku bulabilmiştir.<sup>83</sup> Ancak burada özellikle tafdil tartışmaları ve ithâmların keyfiyetine dair kanaat oluşturabilecek birkaç örnekle yetinilecektir.

Vüheyb b. el-Verd'in (ö.153/770), Hz. Ali'nin faziletlerinin zikredilmesine başlanmadan önce Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'le ilgili rivâyetlerin zikredilmesine öncelik verilmesi gerektiği şeklindeki düşüncesi<sup>84</sup> bu tarz bir hassasiyetten kaynaklanıyor olsa gerektir. Öte yandan Ebu's-Şeyh'in (ö.369/979) zikrettiği bir hâdise de konu ile ilgili kanaat oluşturacak bir nitelik arz etmektedir. Kendisine Şâh b. Abdükûye de denilen İbrâhim b. Abdülazîz, hadîs rivâyetinde bulunmak üzere meclise gelmiş ve ashâbın faziletine dair rivâyetleri ortaya çıkarmıştı. Önce Hz. Ebû Bekir ardından Hz. Ömer'in faziletlerine dair rivâyetleri imlâ ettirdikten sonra, "Hz. Osmân ile mi yoksa Hz. Ali ile mi başlayalım" demiş, bunun üzerine

<sup>79</sup> Zehebî, *Mîzân*, VII, 127

<sup>80</sup> Yahyâ b. Maîn, *et-Târih*, III, 359; Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, XIII, 500; İbn Asâkir, *Târih*, LXIII, 97; el-Mizzî, Yûsuf b. Abdurrahmân b. Yûsuf, *Tezhibu'l-Kemâl fi esmâ'ir-ricâl* (nşr. Beşşâr Avvâd Ma'rûf), I-XXXV, Beyrût 1403-1412/1983-1992, XXX, 476; Aynî, *Meğâni'l-ahyâr*, III, 1019.

<sup>81</sup> İbn Kuteybe, *el-Ma'ârif*, s. 624.

<sup>82</sup> Zehebî, *A'lâmü'n-nübelâ*, IX, 154.

<sup>83</sup> Nitekim Dârekutnî'nin (ö.385/995) Şiilik eğilime sahip olmakla ithâm edilmesi bu bağlamda zikredilebilir. Anlaşıldığına göre Şii bir müellif olarak görünen es-Seyyid el-Himyeri'nin *Dîvân*'ını ezberlemesi, kendisinin böyle bir ithâm ile karşılaşmasında etkili ve yeterli olmuştur. Ancak Zehebî "o, Şiilik eğilimine sahip olmaktan ne kadar uzaktır" diyerek bu ithâmın kayda değer olmadığını belirtmiştir (bk. Zehebî, *Tezkiretu'l-huffâz*, III, 992). Aynı şekilde Hâkim el-Nisâbüri (ö.405/1014) de Şii olmakla ithâm edilmiştir. Zehebî'nin naklettiği bir ifadeden (bk. *Tezkire*, III, 1045), onun hilâfet meselesinde Hz. Ali'nin, Hz. Osmân'dan daha öncelikli olduğunu düşündüğünü anlaşılabilir. Bununla birlikte Zehebî, Hâkim'in Şeyhah (Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer) hakkında farklı bir kanaate sahip olmadığını, Muâviye ve ailesinden yüz çevirdiğinin açık olduğunu ve bundan dolayı kendisinin râfîzî olarak nitelenemese de Şii olarak değerlendirebileceğini belirtmektedir (bk. Zehebî, *Tezkire*, III, 1045).

<sup>84</sup> Hatîb el-Bağdâdî, *Târih*, I, 260.

etrafındaki topluluk “*bu Râfızî’dir*” diyerek onun hadisini terk etmişlerdir.<sup>85</sup> İbn Hacer ise bu rivâyetin ardından şöyle demektedir:

Bu açık bir zulümdür. Çünkü her ne kadar Hz. Osmân’ı tafdîl görüşü ağırlıkta olsa da, onunla Hz. Ali’yi tafdîl meselesinde tevakkuf etmek Ehl-i Sünnet’ten bir topluluğun görüşüdür. Ehl-i Sünnet’ten bir grup ise Hz. Ali’yi Hz. Osmân’a tafdîl etmektedirler. Süfyân es-Sevrî ve İbn Huzeyme onlardır.<sup>86</sup>

İbn Hacer’in yerinde itirazı ve tafdîl tartışmalarında taraf olan bazı isimleri zikretmesi ilgi çekicidir. Nitekim gerçekten de Süfyân es-Sevrî<sup>87</sup> (ö.161/778) ve İbn Huzeyme (ö.311/924)<sup>88</sup> Şîlik eğilimine sahip olmakla ithâm edilmişlerdir. Kaynaklara ayrıntısıyla yansımamış olsa da<sup>89</sup> bu ithâmın tafdîl tartışmaları bağlamında değerlendirilmesi isabetli olacaktır.

Öte yandan yine İbn Hacer, Buhârî’nin “*Alevî*” şeklinde nitelediği Hibbân b. Atıyye<sup>90</sup> ile Ebû Abdurrahmân es-Sülemî’nin arasındaki tartışma sebebinin Hz. Osmân ile Hz. Ali arasındaki tafdîl tartışmaları ile ilgili olduğunu ifade etmekte ve ardından konu ile ilgili olarak şöyle demektedir:

[Hibbân hakkındaki] “*o Alevî idi*” sözüne gelince bu, Hz. Ali’yi fazilet konusunda Hz. Osmân’a takdim ediyordu anlamındadır. Bu, Kûfe’deki Ehl-i Sünnet’ten bir topluluğa ait olan meşhur bir görüştür.<sup>91</sup>

Aslında Hz. Ali’nin şahsî değerine ve meziyetlerine olan bir inancın, ilk-Şîi eğilimlerin asgarî şekli olduğuna,<sup>92</sup> Ehl-i Sünnet içerisindeki pek çok ismi misâl olarak zikretmek mümkündür. Tafdîl meselesini de bu bağlamda anlamak daha doğru gözükmektedir. Dolayısıyla hicrî birinci asır boyunca ve ikinci asrın başlarında henüz mezhebî anlamda bir Şîi itikâdının oluşmadığı düşünüldüğünde, “*Şîi*” diye nitelenen bir râvinin tek kusuru bazen sadece Hz. Ali’yi Hz. Osmân’a tafdîl

<sup>85</sup> Ebû’ş-Şeyh Abdullah b. Muhammed b. Ca’fer b. Hayyân, *Tabakâtü’l-muhaddisîn bi-İsbahân ve’l-vâridine aleyhâ* (nşr. Abdülgaffâr Süleymân el-Bundârî-Kisrevî Hasan), Beyrût 1409/1988, I (I-II), 262.

<sup>86</sup> İbn Hacer, *Lisânu’l-Mîzân* (nşr. Muhammed Abdurrahmân Maraşlı), I-IX, Beyrût 1415/1995, I, 113-114.

<sup>87</sup> Süfyân es-Sevrî’nin önceleri Şîlik eğilimine sahip olduğu ancak Basra’da bu görüşlerinden rücu ettiği nakledilmektedir (bk. Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et-Taberî, *el-Müntehab min kitâbi zeyli’l-müzil*, Kâhire, ts, s. 657). Ancak buna rağmen o, İbn Kuteybe tarafından Şîi ricâl içerisinde zikredilmekten kurtulamamıştır (bk. *el-Ma’ârif*, s. 624).

<sup>88</sup> Konu hakkında kısa bir tartışma için bk. Abdulazîz Şâkir Hamdân el-Feyyâz el-Kübeysi, *el-İmâm İbn Huzeyme ve menhecühü fi kitâbihi ‘es-Sahîh’*, I-II, Beyrût 1422/2001, I, 121-122.

<sup>89</sup> Aslına bakılırsa daha önce tafdîl tartışmaları bağlamında nakledilen Hattâbî rivâyeti konuyla doğrudan ilgilidir ve oldukça güzel bir örnektir (bk. Hattâbî, *Me’âlimü’s-sünen*, IV, 303).

<sup>90</sup> Buhârî, Cihâd 195.

<sup>91</sup> Ahmed b. Ali b. Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-Bârî bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (nşr. Seyyid b. Abbâs el-Cüleymî-Eymen b. ‘Ârif ed-Dımaşkı), I-XVIII, Kâhire 1416/1996, VII, 647.

<sup>92</sup> Ethem Ruhi Fiğlalı, *İmâmiyye Şiası*, s. 145.

etmek olabilmektedir.<sup>93</sup> Öte yandan Hz. Osmân ile Hz. Ali'nin birbirlerine karşı konumlandırılmasının ardında büyük ihtimalle Muâviye'nin (ö.60/679) faaliyetleri bulunmaktadır. Çünkü o, Hz. Osmân'ın şehit edilmesinin ardından Şam bölgesinde yoğun bir psikolojik harp yürütmüştür. Bunun gerekçesi ise muhtemelen Hasan Onat'ın şu ifadelerinde cevabını bulmaktadır:

Kanaatimize göre, Muâviye Ali'nin içtimai mevkiini ve İslâm'daki kademini bildiği için meseleyi Ali-Muâviye mücadelesinden çok Ali-Osmân tartışması havasına sokma yoluna gitmiş ve bunda başarılı da olmuştur.<sup>94</sup>

Nitekim Hz. Ali tarafından Şam'daki durumu öğrenmek ve biat almak için gönderilen Cerîr b. Abdullâh'ın (ö.51/671) Şam ahâlisine dair şu sözleri mevcut durumu oldukça iyi resmetmektedir:

Onlar Osmân için ağlıyorlar ve 'onu Ali öldürdü' diyorlar.<sup>95</sup>

Öyle veya böyle tafdil hâdisesinin temelinde bu gibi siyâsi olaylar yatıyor olmalıdır. Ancak ilk başta Ali-Muâviye, daha sonra Ali-Osmân şeklinde ortaya çıkan tafdil meselesi, tevellî-teberrî kavramlarının toplumsal kabul görmeye başlamasıyla birlikte Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonraki en faziletli kişi olarak benimsenmesi şekline dönüşmüş gibidir. Muâviye'nin, Hz. Osmân'ın şehâdeti sonrası Hz. Ali'yi, ilk iki halîfeye karşı içten içe kin gütmek, üçüncü halîfeye karşı büyük bir kıskançlık duymakla suçlaması,<sup>96</sup> yerinde bir ifade ile "ilk defa politik sahneye Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer'i de çekmek" olarak değerlendirilmektedir.<sup>97</sup> Hâdisenin bu türlü okunması daha sonraları tevellî-teberrî telakkisine de etki etmiş olmalıdır.

Diğer taraftan daha önce ifade edildiği gibi muhaddislerin naklettikleri rivâyetlerin de kendilerinin Şii eğilimlere sahip olmakla ithâm edilmelerinde etkili olduğu düşünülebilir. Ancak bu durumun tespiti oldukça zordur. Ya birebir bu kanaati doğrulayan rivâyetlere ihtiyaç duyulacaktır ya da Şiilikle ithâm edilen râvilerin rivâyetleri üzerinden bir sonuca ulaşılmaya çalışılacaktır. İlk duruma şu

<sup>93</sup> Bununla ilgili olarak cerh-ta'dil kitaplarında bazı örneklere rastlamak mümkündür (bk. İbn Abdülberr, Yusuf b. Abdullâh el-Kurtubî en-Nemerî, *el-İstî'âb fî ma'rifeti'l-ashâb* (nşr. Ali Muhammed Muavvid, Âdil Ahmed Abdulmevcûd), I-IV, Beyrût 1415/1995, II, 347; Hatîb el-Bağdâdî, *Târîh*, VII, 258; İbn Hacer, *Tehzîbu't-Tehzîb*, IV, 490) Ancak bu ithâmlar büyük oranda tafdil tartışmalarından kaynaklanmış olsa da, bunun kaynaklara aynı ölçüde yansımını ifade etmek güçtür.

<sup>94</sup> Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, s. 40

<sup>95</sup> Taberî, *Târîh*, IV, 562. Bu ağlama hâdisesinin Hz. Osmân'ın kanlı gömleği altında olduğu ve toplumun saygın şahsiyetlerinin de aynı duyguları paylaştığı anlaşılmaktadır (bk. Seyf b. Ömer el-Fitne ve vak'atu'l-cemel, s. 102; Dîneverî, *el-Ahbâru't-twâl* (nşr. Abdulmun'im 'Âmir), Bağdâd, ts., s. 142; Taberî, *Târîh*, IV, 562).

<sup>96</sup> Nasr b. Muzâhim, *Vak'tu Siffîn*, s. 87.

<sup>97</sup> Hasan Onat, *Emevîler Devri Şii Hareketleri*, s. 40.

rivâyet örnek olarak zikredilebilir:

İsâ b. Yûnus [ .187/802]  yle demiştir: ‘Ameş’i sadece bir kez itaat ederken/boyun eğerken gördüm. Bize Ali’nin  u “ben kasımu’n-n r’ım [ateşe girip girmeyecekler bana karşı olan tutumlarından belli olurlar]” hadisini rivayet etti. Bu haber ehl-i sünnet’e<sup>98</sup> ulaştı. Onlar ‘Ameş’e gelerek “Râfıza, Zeydiyye ve Şi ’yı kuvvetlendirecek hadisler mi rivâyet ediyorsun” dediler. ‘Ameş “[sadece] iştittim ve rivayet ettim” dedi. Bunun  zerine “sen her duyduğunu rivayet mi ediyorsun” dediler. Baktım ki, o gün ‘Ameş onlara boyun eğdi.<sup>99</sup>

Aslına bakılırsa yine Ukaylı’nın naklettiğine göre ‘Ameş bu rivâyeti istihz  kabildinden nakletmiştir. Ancak Ebû Bekir b. Ayy ş’ın ‘Ameş’e eleştirisi oldukça nettir:

İnsanlar bunu senden sah felerde rivâyet ediyor, sen ise bunu sadece istihz  kabildinden naklettiğini iddia ediyorsun!<sup>100</sup>

Bu  rnek, bazı rivâyetlerin -en azından ‘Ameş  zeline-<sup>101</sup> Şîilik ith mlarına mesnet teşkil ettiğini göstermektedir. Ancak Şîilik ithamına maruz kalan râvilerin rivâyetleri üzerinde yapılacak bir çalışma bu makalenin sınırlarını aşacaktır.

## VI. Üç Müellif  rneğinde Teşeyyu’

Ş  eğilimlere sahip olmakla nitelenen râvilerin büyük kısmı, Ş  kelimesinden türetilen çeşitli lafızlar kullanılarak ithâm edilmişlerdir. Ancak cerh-ta’dîl âlimlerinin bu lafızları kullanımlarından anlaşıldığı kadarıyla, lafızların tamamı aynı derecede ithâm yoğunluğu barındırmamaktadır. Nitekim “كان يتشيع” (Şîilik eğilimi vardı), “فيه تشيع” (bazı Şîi görüşleri vardır), “متشيع” (Şîi eğilimleri olan biriydi) ifadeleriyle ithâm edilen bir râvi ile “شيعي” (Şîi’dir), “شيعي مفرط وشيعي غال” (aşırı bir Şîi’dir) diye nitelenen râviler arasında fark olmalıdır. Bunu “ضعف” ile “فيه ضعف” veya “منكر الحديث” ile “له مناكير” arasındaki farka benzetmek mümkündür.<sup>102</sup> Eğer Şîi ve teşeyyu’ ibareleri ister olumlu isterse olumsuz olsun başka bir ifade ile niteleniyorsa, kavramın içerdiği ithâmın derecesini anlamak daha kolay olacak-

<sup>98</sup> Bu rivâyette geçen Ehl-i Sünnet kavramının çok dikkatli kullanılmadığı anlaşılmaktadır.

<sup>99</sup> Ukaylı, *ed-Duafâ*, III, 416.

<sup>100</sup> Ukaylı, *ed-Duafâ*, III, 416.

<sup>101</sup> Süleymân b. Mihrân el-‘Ameş hakkında Şîilik ithâmları için bk. İclî, *Ma’rifetu’s-sikât*, I, 432-434; İbn Kuteybe, *el-Ma’ rif*, s. 624. R v  hakkındaki Şîi telakkiler için bk. Muhammed b. Hasan b. Ali et-Tûsî, *er-Ricâl* (nşr. Muhammed S dik Bahru’l-ul m), Necef 1380/1961, s. 206; İbn Şehr Aş b, *Men kubu  l-i Eb  Tâlib*, I-IV, Beyrût 1405/1985, IV, 281; Hasan b. Ali İbn Dâvûd el-Hillî, *er-Ricâl* (nşr. Muhammed S dik Bahru’l-Ul m), Necef 1392/1972, s. 106.

<sup>102</sup> Zayıf terimleri için bk. Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri ve İlgili  alışmalar*, İstanbul 1998, s. 87-97; 98-106.



tır. Nitekim “فيه تشيع، فيه تشيع قليل” ile “غال في التشيع، يفطر في التشيع” lafızlarının ifade ettiği Şîlik eğilimi arasındaki fark açıkça anlaşılmaktadır. Ancak bu lafızların herkes tarafından aynı hassasiyetle kullanıldığını söylemek güçtür. Bundan dolayı söz konusu lafızları kullanan cerh-ta'dîl âlimlerinin her biri müstakil olarak ele alınmalı ve bu lafızların delâletleri tespit edilmelidir. Ayrıca ithâma maruz kalan râvinin yaşadığı dönem de göz önünde bulundurulmalıdır.

Burada örnek olması açısından cerh-ta'dîl âlimlerinden Ahmed b. Hanbel (ö.241/855), Ebu'l-Hasan el-İclî (ö.261/875) ve Muhammed b. Hibbân'ın (ö.354/965), bir râviyi Şîi eğilimlere sahip olmakla ithâm ederken kullandıkları kavramlara ve Şîi kelimesi etrafında şekillenen lafızlara değinilecektir. İthama uğrayan râvilerin Şîi kaynaklardaki durumlarına ise dipnotlarda temas edilecektir.

### A. Ahmed b. Hanbel

Ehl-i hadîsin büyük imâmı Ahmed b. Hanbel'in *el-İlel ve'l-ma'rifetü'r-ricâl* adlı eseri tarandığında, râvilerin, farklı lafızlar kullanılmak suretiyle Şîlik eğilime sahip olmakla itham edildiği görülmektedir. Onun, kullandığı lafızlarda, zaman zaman, bazı derecelendirmeleri benimsediği de anlaşılmaktadır. Nitekim “يشيع” lafızıyla ithâm ettiği râvilerin ikisi dışındakiler<sup>103</sup> hakkında, ta'dîl ifadeleri zikretmiştir.<sup>104</sup> Haklarında ta'dîl ifadesi zikretmediği bu iki râvi ise Şîi ricâl kaynaklarında yer almaktadır.<sup>105</sup> Bu durum, onun, “يشيع” lafzını ciddi anlamda Şîlik eğilimine sahip olmayan râviler için kullandığını düşündürmektedir. Nitekim kendisi tarafından zikredilen ta'dîl ifadeleri de bu kanaati doğrulamaktadır. Bunun yanı sıra o, râvideki Şîlik eğiliminin daha fazla olduğunu düşündüğünde “يغلو في التشيع”<sup>106</sup> ve “رأس في التشيع”<sup>107</sup> gibi tabirler kullanmıştır. Ahmed b. Hanbel

<sup>103</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, I, 551 (Abdülmelik b. A'yan); III, 103 (Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmer).

<sup>104</sup> Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, I, 443 (Fitr b. Halîfe-sika); II, 341 (Abdülcebâr b. el-Abbâs-lâ be'se bih); II, 475 (Şerîk-sâlih); II, 490 (Adî b. Sâbit-sika).

<sup>105</sup> Abdülmelik b. A'yan için bk. Berkî, *et-Tabakât*, s. 92; Tûsî, *er-Ricâl*, s. 127; 128, 233; Tûsî, *İhtiyârü Ma'rifetü'r-ricâl*, s. 161; 175-176; İbn Dâvûd, *er-Ricâl*, s. 131; el-Hasan b. Yûsuf b. Ali b. Muhammed b. Mutahhar el-Allâme el-Hillî, *er-Ricâl*, Kum 1411/1990, s. 115. Ayrıca bk. Ebu'l-Kâsım b. Ali Ekber b. Hâşim Müsevî el-Hûî, *Mu'cemu ricâlî'l-hadîs*, I-XXIII, Beyrût 1409/1989, XI, 14-17; Muhammed Takî et-Tüsterî, *Kâmûsu'r-ricâl*, I-VII, 1410/1990, VII, 9-12; Ca'fer b. Ziyâd el-Ahmer için bk. Tûsî, *er-Ricâl*, s. 161. Ayrıca bk. Tüsterî, *Kâmûs*, II, 622-623. İlk râvi hakkında bizzat Ahmed b. Hanbel “Râfizi” tabirini nakletmesi (*el-İlel*, II, 452), ilk lafzın ihtiyatla karşılanması gerektiğini düşündürmektedir.

<sup>106</sup> Ahmed b. Hanbel'in bu şekilde nitelediği râvi Yahyâ b. el-Cezzâr (*el-İlel*, III, 93) ve Muhammed b. Cuhâde'dir (*el-İlel*, III, 93, 238). Nitekim Ahmed b. Hanbel'in Yahyâ b. el-Cezzâr hakkında naklettiği bu yorumun Şîi kaynaklarca da desteklediği görülmektedir (bk. Tûsî, *er-Ricâl*, s. 62; İbn Dâvûd, *er-Ricâl*, s. 202; Allâme Hillî, *Ricâl*, s. 181). Muhammed b. Cuhâde ise Şîi kaynaklarda yer almamaktadır. Bu durum Ahmed b. Hanbel'in Ebû Avâne'den naklettiği itham lafzının isabetli olmadığını göstermektedir.

eserinde iki râviyi “شيعي” şeklinde nitelerken<sup>108</sup> bir kez de “هو من الشيعة الكبار” ifadesini kullanmıştır.<sup>109</sup>

Ahmed b. Hanbel Şîlik eğiliminin daha yoğun olduğunu düşündüğü râviler için “رافضي” tabirini de kullanmıştır. Râfîzî olarak nitelenen Abdülmelik b. A‘yan<sup>110</sup> Şîlerce kabul gören bir râvidir. İbn Hanbel’in naklettiğine göre Yahyâ [el-Kattân]’ın bu şekilde nitelediği Abdullâh b. Abdülkuddûs ise<sup>111</sup> Şî ricâl eserlerinde yer almamaktadır. Öte yandan Ahmed b. Hanbel’in rivâyetine Yûsuf b. Esbât b. Vâsıl el-Kûfî, babasının Kaderî, amcasının ise Râfîzî olduğunu belirtmiştir.<sup>112</sup> Burada Râfîzî olduğu ifade edilen amcanın Bükeyr b. Vâsıl el-Kûfî olması imkân dâhilindedir. Nitekim Tûsî, kendisini Ca‘fer es-Sâdık’ın talebeleri içerisinde zikretmiştir.<sup>113</sup>

Ahmed b. Hanbel, râvinin aşırılığına delâlet eden “سبئي/sebei” lafzını ise Yezîd b. Zürey’in Süleymân b. Mihrân el-A‘meş için kullandığını nakletmektedir.<sup>114</sup> Ancak A‘meş’in Şîliği ile ilgili bazı ithamlar bulunmakta<sup>115</sup> ve kendisi Şî müelliflerce benimsenmekte ise de,<sup>116</sup> bu Şîlik eğiliminin Sebeîlik gibi bir aşırılık barındırdığını ifade etmek oldukça zordur. Onun aşırılık barındıran bir tarzda kullandığı bir diğer lafız “حشبي مفراط” ifadesidir. Ahmed b. Hanbel’in Yahyâ → er-Rebî‘ b. Müslim → babası senediyle naklettiğine göre Fıtr [b. Halife] müfrit bir haşebîdir.<sup>117</sup>

<sup>107</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, III, 116. Bu şekilde nitelenen râvi Ali b. Bezîme’dir. Öte yandan Ahmed b. Hanbel râvi hakkında “sâlihu’l-hadîs” değerlendirmesinde de bulunmuştur. Ali b. Bezîme’nin Şî kaynaklarda yer almaması İbn Hanbel’in ta’dîl ifadesi doğrulamakta, cerh ifadesinin ise isabetli olmadığını göstermektedir.

<sup>108</sup> Bu şekilde nitelenen râviler Sâlim b. Ebû Hafsa (*el-İlel*, I, 546) ve Avf b. Ebû Cemîle’dir (*el-İlel*, II, 434). Sâlim, pek çok Şî ricâl kaynağında yer almaktadır (bk. Berkî, *et-Tabakât*, s. 105; Tûsî, s. 92, 124, 209). Bununla birlikte o, Şî kaynaklarda bazı eleştirilere de muhatap olmuştur (bk. Tûsî, *İhtiyâru Ma‘rifeti’r-ricâl*, s. 233, 235; İbn Dâvûd, *er-Ricâl*, s. 247; Allâme Hillî, *Ricâl*, s. 228). Avf b. Ebû Cemîle ise Şî ricâl kaynaklarında yer almamaktadır.

<sup>109</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, III, 6 (Bu şekilde nitelenen râvi Humrân b. A‘yan’dır. Râvi Şî ricâl eserlerinde kendisine önem atfedilen biridir [geniş bilgi için bk. Hûî, *Mu‘cem*, VI, 255-262]).

<sup>110</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 452,

<sup>111</sup> Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 601.

<sup>112</sup> Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 434.

<sup>113</sup> Tûsî, *er-Ricâl*, s. 158.

<sup>114</sup> Ahmed b. Hanbel, *a.g.e.*, II, 342.

<sup>115</sup> İclî, *Ma‘rifetü’s-sikât*, I, 434; İbn Kuteybe, *el-Ma‘ârif*, s. 624; Muhammed b. Abdulkerîm eş-Şehrîstânî, *el-Milel ve’n-nihal* (nşr. Muhammed Seyyîd Geylânî), Kâhire 1380/1961, I, 191.

<sup>116</sup> Tûsî, *er-Ricâl*, s. 206; Muhammed b. Ali b. Şehrâşûb et-Tabersî, *Menâkıbu âl-i Ebî Tâlib*, IV, 281; İbn Dâvûd, *er-Ricâl*, s. 106. Ayrıca bk. Hûî, *Mu‘cem*, VIII, 280-282; Tüsterî, *Kâmûs*, V, 297-299.

<sup>117</sup> Ahmed b. Hanbel, *el-İlel*, II, 338. Onun Şî ricâl kaynaklarında yer alan bir râvi olduğu anlaşılabilir (bk. Tûsî, *er-Ricâl*, s. 273; Hûî, *Mu‘cem*, XIII, 343). Ancak Haşebîlik ithamının diğer kaynaklarca doğrulanmadığı da belirtilmelidir.

Sonuç olarak Ahmed b. Hanbel'in teşeyyu' kavramı etrafında kullandığı lafızların büyük kısmında isabet kaydetmekle birlikte bazı itham ifadelerinin doğruyu yansıtmadığı anlaşılmaktadır. Râfîzî kavramı ile itham edilen üç râvinin ikisi Şiî kaynaklarda yer almaktadır. Sebeî lafzı isabetli olarak kullanılırken, haşebî lafzı hakkında kesin bir kanaat serdedecek miktarda veri bulunmamaktadır. Öte yandan Ahmed b. Hanbel'in Şiîlik ithâmılarına dile getirirken kullandığı lafızlarda bir tür derecelendirmede bulunduğu da yeniden ifade edilmelidir.

## B. İclî

Şiî ithamlarında kullandığı lafızlar tahlile tâbi tutulacak ikinci isim Ebu'l-Hasan el-İclî'dir. Tespit edilebildiği kadarıyla İclî, *Ma'rifetü's-sikât* eserinde sadece iki yerde "Şiî" lafzını kullanmıştır. Bunlardan birinde râvi için "شيعي حبيث" derken<sup>118</sup> diğesinde ise "sika" şeklinde nitelediği bir râvi için "شيعي" lafzını kullanmıştır.<sup>119</sup> Bununla beraber, onun pek çok "güvenilir râvi"yi Şiîlik eğilimine sahip olmakla ithâm ederken "كان يتشيع" ifadesini kullandığı dikkat çekmektedir.<sup>120</sup> Bu lafız kullanılarak ithâm edilen Ali b. Zeyd (ö.131/748) dışındaki<sup>121</sup> râvilerin tamamını hakkında bizzat İclî'nin ta'dîl ifadelerine yer verdiği göze çarpmaktadır. İclî'nin, güvenilir râviler hakkında Şiîlik ithâmı naklemeden kullandığı bir diğer lafız "كان فيه تشيع" dur. İclî, bu lafzı kullandığı râvilerin tamamı hakkında ta'dîl ifadeleri zikretmiştir.<sup>122</sup> O, sadece bir sefer "sika" şeklinde nitele-

<sup>118</sup> İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, II, 377 (Yûnus b. Habbâb: Şiî kaynaklarda yer almaktadır).

<sup>119</sup> İclî, *a.g.e.*, II, 58 (Bu şekilde nitelenen Abdullâh b. Muhammed b. Ebû Tâlib, Şiî kaynaklarda yer almamaktadır).

<sup>120</sup> İclî, *a.g.e.*, I, 257 (Telid b. Süleymân: Şiî kaynaklarda yer alır); 269 (Ca'fer b. Süleymân ed-Dubaî: Şiî kaynaklarda yer alır); 281 (Hibbân b. Ali el-Anezî: Şiî kaynaklarda yer almaz); 295 (Hasan b. Sâlih b. Hayy: Şiî kaynaklarda yer alır); 296 (Hasan b. Sâlih b. Hayy: Şiî kaynaklarda yer alır); 349 (Rabâh b. Hâlid el-Kûfî: Şiî kaynaklarda yer almaz); II, 69 (Abdülcebbâr b. el-Abbâs: Şiî kaynaklarda yer alır), 93 (Abdurrezzâk b. Hemmâm: Şiî kaynaklarda yer alır); 114 (Ubeydullâh b. Mûsâ el-Absî: Şiî kaynaklarda yer alır); 242 (Muhammed b. Abdullâh ez-Zübeyr: Şiî kaynaklarda yer almaz); 250 (Muhammed b. Fudayl: Şiî kaynaklarda yer alır); 297 (Mindel b. Ali: Şiî kaynaklarda yer alır); 323 (Hâşim b. el-Berîd: Şiî kaynaklarda yer alır); 327 (Hişâm b. el-Berîd: Şiî kaynaklarda yer alır), 349 (Yahyâ b. el-Cezzâr: Şiî kaynaklarda yer alır). İclî'nin bu şekilde nitelediği râvilerden 10'unun (Hasan b. Sâlih iki kez zikredilmiştir ve Hişâm b. el-Berîd ile Hâşim b. el-Berîd aynı şahıs olsa gerektir) bazı Şiî eğilimler taşıdıkları Sünnî ve Şiî ricâl eserlerinden anlaşılmaktadır. Üç kişi ise Şiî kaynaklarda yer almamaktadır. Bu durum İclî'nin "كان يتشيع" ifadesini kullanırken %76 oranında isabet kaydettiğini göstermektedir.

<sup>121</sup> İclî, *Ma'rifetü's-sikât*, II, 154 (Şiî kaynaklarda yer almaz).

<sup>122</sup> İclî, *a.g.e.*, I, 220 (İshâk b. Mansûr: Şiî kaynaklarda yer almaz); I, 312 (el-Hakem b. Uteybe: Şiî kaynaklarda yer alır); I, 421 (Seleme b. Küheyl el-Hadramî: Şiî kaynaklarda yer alır); I, 434 (Süleymân b. Mihrân el-Ameş: Şiî kaynaklarda yer alır); II, 208 (Fudayl b. Merzûk: Şiî kaynaklarda yer alır); II, 208 (Fitr b. Halîfe: Şiî kaynaklarda yer alır); II, 299 (Mansûr b. el-Mu'temir: Şiî kaynaklarda yer alır); II, 355 (Yahyâ b. İsâ: Şiî kaynaklarda yer almaz); II, 386 (Ebu'l-Bahterî: Şiî kaynaklarda yer alır). İclî'nin bu şekilde nitelediği sekiz râvi hakkında ithamlar Sünnî ve Şiî

diği bir râvi hakkındaki Şîlik ithâmını “فيه قليل تشيع” tarzında kaydetmiştir.<sup>123</sup>

İclî'nin kullandığı bir diğer lafız “التشيع”dür. Ancak onun yedi kez kullandığı bu lafızda dikkat çekici olan şey, kullanımların biri hariç<sup>124</sup> “التشيع” kelimesini başka bir ibare ile desteklemiş olmasıdır. Bu ibare üç kez “يغلو في التشيع”,<sup>125</sup> iki kez “غال في التشيع”,<sup>126</sup> bir kez de “شديد التشيع غال فيه”<sup>127</sup> şeklinde kullanılmıştır. Buna göre İclî'nin, râvideki Şîlik eğiliminin kuvvetli olmadığını düşündüğünde “كان يتشيع غال, يغلو في التشيع”; bu ithâmın ciddiyet taşıdığını düşündüğünde ise “غال, يغلو في التشيع” lafızlarını kullandığı anlaşılmaktadır.<sup>128</sup>

### C. İbn Hibbân

İclî'den sonra Şîlik ile ilgili kullandığı kavramlara temas edilecek bir diğer müellif IV. asır münekkitlerinden İbn Hibbân'dır. Onun *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'i ve *Kitâbü's-Sikât*'ı Şîlik ithamlarında kullanılan lafızlar bakımından dikkat çekicidir. Her ne kadar bu iki eser arasında birtakım tenâkuzlardan söz edilmişse de,<sup>129</sup> son tahlilde bunların, müellifin konu hakkındaki görüşlerini yansıttığı açıktır.

İbn Hibbân, “يتشيع” lafzını *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'de sadece bir kez kullanmıştır.<sup>130</sup> Onun bu şekilde ithâm ettiği ravinin herhangi bir Şîlik eğilimi tespit edileme-

---

kaynaklarca doğrulanmaktadır. Bu da onun “كان فيه تشيع” ifadesini kullanırken %89 oranında isabet kaydettiğini göstermektedir.

<sup>123</sup> İclî, *a.g.e.*, I, 332 (Bu şekilde nitelenen Hâlid b. Mahled erken dönem Şîi ricâl eserlerinde yer almamaktadır).

<sup>124</sup> İclî, *a.g.e.*, I, 296 (Bu şekilde nitelenen Hasan b. Sâlih b. Hayy, Şîi kaynaklarda yer almaktadır).

<sup>125</sup> İclî, *a.g.e.*, I, 264 (Câbir b. Yezîd el-Cu'fî: Şîi kaynaklarda yer alır); II, 172 (Amr b. Câbir el-Hadramî: Şîi ricâl kaynaklarında yer almaz); II, 353 (Yahyâ b. Seleme b. Küheyl: Şîi ricâl kaynaklarında yer almaz). İclî'nin bu kullanımının ancak üçte bir oranında isabetli olduğu görülmektedir.

<sup>126</sup> İclî, *a.g.e.*, I, 312 (Hakem b. Uceybe/Acîbe isminde bir râvi Şîi kaynaklarda tespit edilememiştir. Bu ismin el-Hakem b. Uteybe'den tashîf olması da imkân dâhilindedir); I, 317 Hakîm b. Uceybe/Acîbe isminde bir râvi Şîi kaynaklarda tespit edilememiştir. Bu ismin durumu da önceki gibidir). İclî'nin kullandığı bu lafzın durumunu tespit etmek, râvilerin kimliğindeki müphemlik dolayısıyla mümkün olmamıştır.

<sup>127</sup> İclî, *a.g.e.*, II, 173 (Bu şekilde nitelenen Amr b. Sâbit erken dönem Şîi ricâl eserlerinde yer almaktadır).

<sup>128</sup> Yine İclî, bazı râvilerin aşırı Şîliğine işaret etmek istediği zaman, nadir de olsa “Râfîzî” lafzını da kullanmıştır (bk. *Ma'rîfetü's-sikât*, I, 209; 396). Ancak bu şekilde nitelenen İbrâhîm b. Ebû Yahyâ Şîi ricâl kaynaklarında yer alırken, Saîd b. el-Hakem bu kaynaklarda tespit edilememiştir.

<sup>129</sup> Konu hakkında bilgi için bk. Mehmet Ali Sönmez, *İbnu Hibbân'ın Cerh-Tâdil Metodu*, İstanbul ts., s. 131-134.

<sup>130</sup> İbn Hibbân, bu ifadeyi Hibbân b. Ali için kullanmaktadır (bk. *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 25).

miştir. Ancak aynı lafız, *Sikât*'da ise yedi kez kullanılmıştır.<sup>131</sup> Bu isimlerin üçü Şiî ricâl kaynaklarında yer almaktadır. Ancak *Sikât*'ın güvenilir râvileri tespit etmeyi amaçladığı göz önüne alındığında, “تَشِيْع” ifadesinin İbn Hibbân'a göre çok ağır bir Şiilik eğilime işaret etmediği düşünülebilir. O, *Sikât*'ının bir yerinde Abdurrez-zâk b. Hemmâm için “hafızasından hadis rivâyetinde bulunduğu zaman, kendisindeki Şiilik eğiliminden dolayı hata eden kimselerdendi”<sup>132</sup> ifadesini kullanmaktadır. Ancak hadis rivâyetinde hata yapmak ile Şiilik eğilimi arasında bir ilişki kurmak zordur. Dolayısıyla bu ifadeden hareketle lafız hakkında bir kanaate varmak zordur.

İbn Hibbân'ın “غال في التشيع” şeklinde nitelediği on iki farklı râvinin dokuzunun<sup>133</sup> ve “علو في تشيع”,<sup>134</sup> “يعلو في التشيع”,<sup>135</sup> “مفرط في التشيع”<sup>136</sup> şeklinde tavsîf ettiği üç râvinin ikisinin Şiî ricâl eserlerinde yer alıyor olması, hem onun, aşırılık ifade eden ibarelerle desteklediği zaman teşeyyu' kavramını büyük oranda (%79) isabetle kullandığını hem de “تَشِيْع” lafzı çerçevesinde belli bir derecelendirmeyi göz önünde bulundurduğunu göstermektedir.

Teşeyyu' kavramı etrafında şekillenen tabirlerin dışında birtakım ifadelerin de İbn Hibbân tarafından kullanıldığı görülmektedir. Nitekim o, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'in sekiz<sup>137</sup> ve *Sikât*'ın üç yerinde yerinde “رافضي” kavramını kullanmış-

<sup>131</sup> Muhammed b. Hibbân b. Ahmed et-Temîmî, *es-Sikât*, I-IX, Haydârabâd 1392/1973, VI, 241 (Hibbân b. Ali: Şiî kaynaklarda yer almaz); VII, 94 (Abdülmelik b. A'yan: Şiî kaynaklarda yer alır); VII, 152 (Ubeydullah b. Mûsâ: Şiî kaynaklarda yer alır); VII, 214 (Ali b. Hâşim b. el-Berîd: Şiî kaynaklarda yer alır); VII, 474 (Mansûr b. el-Mu'temir: Şiî kaynaklarda yer alır); IX, 245 (Hüzeyl b. Umeyr: Şiî kaynaklarda yer almaz); IX, 288 (Yûnus b. Erkam: Şiî kaynaklarda yer almaz).

<sup>132</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, VIII, 412 (كان ممن يخطيء إذا حدث من حفظه على تشيع فيه).

<sup>133</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 207 (Sa'lebe b. Yezîd: Şiî kaynaklarda yer almaz); I, 222 (Hâris b. Abdullâh: Şiî kaynaklarda yer alır); I, 246 (Hakîm b. Cübeyr el-Esedî: Şiî kaynaklarda yer alır); I, 267 (Habbe el-Uranî: Şiî kaynaklarda yer alır); I, 269 (Hirâm b. Osmân: Şiî kaynaklarda yer almaz); II, 26 (Abdullâh b. Şerîk el-Âmirî: Şiî kaynaklarda yer alır); II, 105 (Ali b. Gurâb: Şiî kaynaklarda yer alır); II, 159 (Abdülcebbar b. el-Abbâs: Şiî kaynaklarda yer alır); II, 208 (Furât b. el-Ahnef: Şiî kaynaklarda yer alır); III, 16 (Muallâ b. Hilâl: Şiî kaynaklarda yer alır); III, 31 (Misver b. es-Salt: Şiî kaynaklarda yer almaz); III, 91 (Hişâm b. Muhammed b. es-Sâib: Şiî kaynaklarda yer alır).

<sup>134</sup> İbn Hibbân, bu ifadeyi Şiî ricâl eserlerinde de yer alan Sâbit b. Ebû Safiyye için kullanmaktadır (bk. *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 206).

<sup>135</sup> İbn Hibbân, bu ifadeyi Şiî ricâl eserlerinde tespit edilemeyen Muhammed b. Abdurrahmân et-Tafâvî için kullanmaktadır (bk. *es-Sikât*, VII, 442).

<sup>136</sup> İbn Hibbân bu ifadeyi, İbn Nümejr'den naklen, Şiî ricâl eserlerinde yer alan Ali b. Hâşim için kullanmıştır (bk. *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 110).

<sup>137</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 124 (İsmâil b. [Halîfe] Ebû İshâk: Şiî kaynaklarda yer almaz); I, 204 (Telîd b. Süleymân: Şiî kaynaklarda yer alır); I, 218 (Cumey' b. Umeyr: Şiî kaynaklarda yer almaz); I, 306 (Ziyâd b. el-Münzir: Şiî kaynaklarda yer alır); I, 332 (Süleymân b. Garm: Şiî kaynaklarda yer alır); II, 75 (Amr b. Şimr: Şiî kaynaklarda yer alır); II, 172 (Abbâd b. Ya'kûb: Şiî kaynaklarda yer alır); II, 177 (Umâre b. Cüveyn: Şiî kaynaklarda yer almaz).

tır.<sup>138</sup> Ancak bu on bir kullanımın dördü isabetli değildir. Bunun yanı sıra o, “غال في الرفض”<sup>139</sup> ve bir yerde “داعية إلى الرفض”<sup>140</sup> şeklinde yer vermiştir. Bu izâfetli kullanımların ise isabetli olduğu belirtilmelidir. Sonuç olarak o, rafz kavramı etrafında şekillenen ithâm lafızlarında % 79 oranında isabet sağlamıştır.

İbn Hibbân *Kitâbü'l-Mecrûhîn*'de bir kez “هو رأس الزيدية”<sup>141</sup> ifadesini kullanmıştır ve bu bilgi diğer cerh-ta'dîl kaynakları ve Şii eserlerle uyumludur. Onun “مختاري”<sup>142</sup> şeklinde nitelediği iki râviden biri ve “سبي”<sup>143</sup> şeklinde nitelediği iki râvi hakkındaki kanaatleri isabetlidir. Ancak aşırılık ifade eden but tür lafızlara *Sikât*'ta yer verilmediği de belirtilmelidir.

Sonuç olarak İbn Hibbân'ın, teşeyyü' kavramını kullanırken belli bir derecelendirmeyi göz önünde bulundurduğu görülür. Onun rafz kavramı etrafında şekillenen lafızları hem büyük oranda isabetle kullandığı hem de “rafz”ı (*Sikât*'ında çok fazla yer vermemesinden hareketle) teşeyyü' kavramından daha fazla ithâm yoğunluğuna sahip bir bağlamda değerlendirdiği anlaşılmaktadır. Diğer kaynaklarda da çok fazla yer almayan Sebeî, Muhtârî, Zeydî gibi ithâm lafızlarının yine büyük oranda isabetli kullanıldığı ve İbn Hibbân tarafından daha yoğun Şii eğilimler için kullanıldıklarını ifade etmek mümkündür.

## VII. Sonuç

Şii düşüncesinin hicrî ilk iki asırda şekillendiği ve önceleri bazı noktalarda genel temayülden ayrılan cemaat yapıları şeklinde iken, sonraları mezhebî hüviyetin gerektirdiği doktrinleri bünyesinde topluca barındırdığı anlaşılmaktadır. Nitekim Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra ümmetin en hayırlı kişisi olduğu, İmâmet'in nas ile tayin edildiği, Ehl-i Beyt imâmlarının masum oldukları, bazı sahâbilerden teberrî, Ehl-i Beyt büyüklerine tevellînin gerekliliği ve takiyye, bu unsurlardan bazılarıdır. Dolayısıyla bu dönemde Şii'lik ithâmına maruz kalan râvilerin hiçbirisinin mezhebî anlamda “Şii” olarak nitelenmesi mümkün gözükmemektedir. Bu görüşlere mensup râvilerin genellikle Kûfe'de yoğunlaştıkları da

<sup>138</sup> İbn Hibbân, *es-Sikât*, IV, 365 (Amr b. Şimr: Şii kaynaklarda yer alır); V, 559 (Yuhannes b. Abdullah: Şii kaynaklarda yer almaz); VI, 140 (Ca'fer b. Süleymân: Şii kaynaklarda yer alır).

<sup>139</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, I, 332 (Süleymân b. Garm: Şii kaynaklarda yer alır); III, 94 (Hârûn b. Sa'd el-İclî: Şii kaynaklarda yer alır); III, 140 (Yûnus b. Habbâb: Şii kaynaklarda yer alır).

<sup>140</sup> İbn Hibbân bu ifadeyi Şii ricâl eserlerinde de yer alan Abbâd b. Ya'kûb için kullanmaktadır (bk. *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 172).

<sup>141</sup> İbn Hibbân bu ifadeyi Hârûn b. Sa'd el-İclî için kullanmaktadır (bk. *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, III, 94).

<sup>142</sup> İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn*, II, 6 (Abdullâh b. Miknef: Şii kaynaklarda yer almaz); II, 26 (Abdullâh b. Şerîk el-Âmirî: Şii kaynaklarda yer alır).

<sup>143</sup> İbn Hibbân, *a.g.e.*, I, 208 (Câbir b. Yezid el-Cu'fî: Şii kaynaklarda yer alır); II, 253 (Muhammed b. es-Sâib el-Kelbî: Şii kaynaklarda yer alır).

dikkat çekmektedir.

Teşeyyu' kelimesinin kavramsal gelişimi göz önünde bulundurulmadan ve her bir müellifin eseri/görüşleri bu gözle taranıp bir kanaat elde edilmeden, herhangi bir râvinin ehl-i bid'ate mensubiyeti hakkında hüküm vermekte acele etmemek gerekir. Nitekim bu kavramların ilk dönem kullanımları ile geç dönem kullanımları arasında önemli ölçüde farklılıklar bulunduğu Zehebî ve İbn Hacer gibi münekkit âlimler tarafından vurgulanmıştır.

Özellikle tafdil tartışmalarının ve Kûfeli olmaktan kaynaklanan tabiî eğilimlerin, ithamlarda büyük etkisinin olduğu kaynaklardan anlaşılmaktadır. Erken dönemden beri gündemde olan bu tartışmalarda, Ehl-i hadîs içerisinde tam bir ittifak olmadığı da belirtilmelidir. Yine bu dönemdeki Şiilik ithâmları, büyük oranda, râvilerin, Hz. Ali'nin hilâfet hakkının elinden alınmasına tepki duymaları, onun, savaşlarında haklı olduğunu düşünmeleri, Ehl-i Beyt temelli hareketlere maddî veya manevî anlamda destek vermeleri, Ehl-i Beyt imamlarıyla bir şekilde ilişkili olmaları gibi sebeplere dayanıyor olmalıdır. Ancak bu konular bir râvinin mezhebî anlamda Şîi olduğunu değil, Hz. Ali ve Ehl-i Beyt'e muhabbet duyduğunu göstermektedir ve bu duruma tâbiûn ve tebe-i tâbiûn tabakalarında sıkça rastlamak mümkündür.

Ashâb hakkında olumsuz kanaatlere sahip olmak, Ehl-i Beyt temelli veya onlar adına hareket eden silahlı gruplara katılmak, Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonra yaratılmışların en faziletlisi olduğunu düşünmek gibi tutumlar ise, râvinin, Şîi tonları baskın olan irili-ufaklı bazı cemaatlere mensubiyetini gösterebilir. Ancak bu tip kümelenmelerin de, mezhebî bir nitelik arz ettiği söylenemez. Hz. Ali'nin, Hz. Peygamber'in vasîsi olduğu, kıyametten önce yer yüzüne gelip adâleti tesis edeceği gibi kabulü zor fikirler ileri sürmek, açıktan açığa sahâbeyi tekfir etmek, imamların masumluğuna inanmak gibi aşırı fikirler ise, ilgili kimselerin daha marjinal cemaatlere mensubiyetini göstermektedir. Ancak doktrin, edebiyat ve yeterli sayıda taraftar sahibi olmadıklarından bu cemaatlerin de mezhep olarak kabulü zordur.

Öte yandan teşeyyu' lafzı ve bu kavram çevresinde şekillenen tabirlerin cerh-ta'dîl âlimleri tarafından *büyük oranda* belli bir sistematikte kullanıldığı görülmektedir. Onlar bir râviyi Şîi görüşlere nispet ederken en çok Şîi ve teşeyyu' lafızlarını kullanmışlardır. Bu lafızların yanı sıra râfîzî, zeydî, gâli gibi itham ifadeleri de cerh-ta'dîl kaynaklarında yer almaktadır. Ancak gerek yalnız başına bu lafızların gerekse belli sıfat veya fiillerle desteklenmiş şekillerinin, kendi içlerinde farklı ithâm yoğunlukları barındırdıkları da mutlaka göz önünde bulundurulmalıdır.

Çalışmada Şiilikle ilgili kullandıkları lafızlar tahlile tutulan Ahmed b. Hanbel, İclî ve İbn Hibbân'ın kullanımlarından hareketle bazı çıkarımlarda bulunmak mümkündür. Özellikle "شيع" lafzının fiil veya sıfatlarla desteklendiği durumlarda, ithâmın keyfiyeti hakkında fikir sahibi olunabilmektedir. Bu noktada Ahmed b.



Hanbel, İclî ve İbn Hibbân'ın, “يتشيع” kavramının kullanım alanında ciddi anlamda örtüştikleri de görülmektedir. Öte yandan “التشيع” ve “يتشيع” ifadelerinin “شييعي” lafzından daha az bir Şiilik eğilimini ifade ettiği Ahmed b. Hanbel ve İclî'nin kullanımlarından anlaşılmaktadır. Râvinin Şiî eğilimlerinin aşırı noktalara vardığı düşünülüyorsa bu durumda “الرفض” kelimesi etrafında şekillenen kavramlar kullanılmıştır. Bu lafzın kullanımlarının büyük oranda isabetli olduğu görülmektedir. Temas edilmesi gereken bir diğer nokta “الرفض” ve “رافضي” kavramlarının, Ahmed b. Hanbel ve İclî'ye nazaran daha geç bir dönemde vefat eden İbn Hibbân'ın eserinde daha fazla yer almasıdır. Bu durum, mezhebî anlamdaki ayrılıkların, cerh lafızlarının kullanımına etki etmiş olabileceğini düşündürmektedir.