

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

MEMLÜKLER DÖNEMİ ALİMİ EZ-ZEHEBİ VE HADİSÇİLİĞİ

DOKTORA TEZİ

MÜNEVVER TİYEK

ANKARA, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

MEMLÜKLER DÖNEMİ ALİMİ EZ-ZEHEBİ VE HADİSÇİLİĞİ

DOKTORA TEZİ

MÜNEVVER TİYEK

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. MEHMET EMİN ÖZAFŞAR

ANKARA, 2024

TÜRKİYE CUMHURİYETİ
ANKARA ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ
TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANA BİLİM DALI
HADİS BİLİM DALI

MEMLÜKLER DÖNEMİ ALİMİ EZ-ZEHEBİ VE HADİSÇİLİĞİ

DOKTORA TEZİ

TEZ DANIŞMANI

PROF. DR. MEHMET EMİN ÖZAFŞAR

TEZ JÜRİSİ ÜYELERİ

ADI VE SOYADI

İMZASI

- 1- PROF. DR. MEHMET EMİN ÖZAFŞAR
- 2- PROF. DR. BÜNYAMİN ERUL
- 3- PROF. DR. MEHMET ÖZDEMİR
- 4- DOÇ. DR. FERHAT GÖKÇE
- 5- DOÇ. DR. MAHMUT DEMİR

Tez Savunması Tarihi: 16/02/2024

T.C.

ANKARA ÜNİVERSİTESİ

Sosyal Bilimler Enstitüsü Müdürlüğüne,

Prof. Dr. Mehmet Emin ÖZAFŞAR danışmanlığında hazırladığım “*Memlükler Dönemi Alimi ez-Zehebî ve Hadisçiliği*” (Ankara, 2024) adlı doktora tezimdeki bütün bilgilerin akademik kurallara ve etik davranış ilkelerine uygun olarak toplanıp sunulduğunu, başka kaynaklardan aldığım bilgileri metinde ve kaynakçada eksiksiz olarak gösterdiğimi, çalışma sürecinde bilimsel araştırma ve etik kurallarına uygun olarak davrandığımı ve aksinin ortaya çıkması durumunda her türlü yasal sonucu kabul edeceğimi beyan ederim.

Tarih: 25.03.2024

MÜNEVVER TİYEK

İÇİNDEKİLER.....	I
ÖN SÖZ.....	V
KISALTMALAR.....	XI
TEZDE KULLANILAN ÇEVİRİ YAZI ALFABESİ	XII
A. TEZİN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI	1
B. TEZDE KULLANILAN ARAŞTIRMA VE SUNUM METOTLARI.....	4
1. Çeviri Yazı Alfabesi Kullanımı.....	6
2. Düzeltme İşaretinin Kullanımı	6
3. Bazı Kelime ve Kavramların İfade Ediliş Biçimine Dair.....	7
C. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI, SINIRLILIKLARI VE ZORLUKLARI	7
1. Kapsam ve Sınırlılıklar.....	7
2. Araştırmanın Zorlukları.....	9
D. ARAŞTIRMADA KULLANILAN TEMEL KAYNAKLAR	11
1. Ez-Zehebî'nin Biyografisi ile İlgili Başvurulan Temel Kaynaklar	11
2. Ez-Zehebî'nin Görüşleri ve Hadis Anlayışının Tespiti İçin Başvurulan Kaynaklar	13
E. ARAŞTIRMA KONUSU HAKKINDA YAPILMIŞ ÇAĞDAŞ ÇALIŞMALAR VE DEĞERLENDİRME.....	13
A. EZ-ZEHEBÎ'NİN DOĞUMU, AİLE ÜYELERİ VE DÜNYAYA GELDİĞİ TARİHLERDE YAŞANAN ÖNEMLİ GELİŞMELER	33
B. EZ-ZEHEBÎ'NİN EĞİTİM SÜRECİ VE MEMLÜKLER DÖNEMİNDE EĞİTİMİN TEMEL DİNAMİKLERİ	44
1. Ez-Zehebî'nin İlim Dünyasına Attığı İlk Adımlar: Doğmadan Önce Kendisine Verilen ve Çocukken Aldığı İcazetler.....	59
2. Kârî Olma Yolunda Ez-Zehebî.....	62
3. Memlûkler Döneminde Hadis İlmi ve ez-Zehebî'nin Hadis İlmine Yönelişi	64
4. İlim Yolculukları	68
5. Ez-Zehebî'nin 'Âlî İsnad ve Semâ' Tutkusu	79
C. EZ-ZEHEBÎ'NİN İLMÎ MUHİTİ: HOCALARI VE TALEBELERİ.....	88
1. Ez-Zehebî'nin Fikirlerinin Şekillenmesinde Etkili Olan Hocaları	90
1.1. İbn Teymiyye (ö. 728/1328).....	90
1.2. El-Mizzî (ö. 742/1341)	95
1.3. El-Birzâlî (ö. 739/1339).....	98
1.4. İbn Daķıķı'l-İd (ö. 702/1302).....	100
1.5. İbn Seyyidunnâs (ö. 734/1334).....	102
1.6. Ed-Dimyâfî (ö. 705/1306)	103

1.7.	Takıyyuddīn es-Subkī (ö. 756/1355).....	104
1.8.	İbnu'l-Fuvaṭī (ö. 723/1323).....	104
1.9.	Kuṭbuddīn el-Yūnīnī (ö. 726/1326).....	106
1.10.	Muḥammed b. İbrāhīm el-Cezerī (ö. 739/1338).....	106
2.	Yetiştirdiği Talebelerden Öne Çıkanlar.....	114
2.1.	Eş-Şafedī (ö. 764/1363).....	114
2.2.	El-Huseynī (ö. 765/1364).....	115
2.3.	Tācuddīn es-Subkī (ö. 771/1370).....	116
2.4.	İbn Rāfi' (ö. 774/1372).....	118
2.5.	Ebu'l-Fidā İbn Keşīr (ö. 774/1373).....	119
2.6.	El-'Alā'ī (ö. 761/1359).....	120
D.	EZ-ZEHEBİ'NİN ÖĞRETİM HAYATI: DERS VERDİĞİ KURUMLAR	121
E.	EZ-ZEHEBİ'NİN TEMEL BAZI MESELELERE DAİR GÖRÜŞLERİ.....	128
1.	Allah Tasavvuru	132
1.1.	Allah'ın Sıfatları.....	133
1.2.	Allah'ın 'Arşa İstivāsi	136
1.3.	Ru'yetullāh Meselesi.....	139
2.	Kur'an Tasavvuru: Halku'l-Kur'ān Meselesi.....	142
3.	Nübüvvet'in Neliğine Dair Görüşleri Ve Peygamber Tasavvuru.....	145
3.1.	Hiz. Peygamber'in Diğer İnsanlardan Üstün Bir Beşer Oluşu.....	146
3.2.	Hiz. Peygamber'in Okur-Yazarlığı Meselesi	149
3.3.	Mi'rāc Hadisesi	150
3.4.	Şefaat Meselesi.....	151
3.5.	Havz Meselesi	153
3.6.	Peygamber Sevgisi ve Onun Eşyaları İle Teberruk.....	153
3.7.	Hiz. Peygamber'in Kabrine Dokunma Meselesi	154
4.	Sünnet- Hadis ve Bid'at.....	155
5.	Felsefe, Mantık ve Kelam İlmiyle İlgili Görüşleri ve Bu İlimlerle İlgilenenlere Karşı Tutumu 158	
6.	Tasavvuf ve Sufilere Dair Fikir ve Değerlendirmeleri.....	163
F.	EZ-ZEHEBİ'NİN YAŞADIĞI COĞRAFYANIN MEZHEPLER AÇISINDAN DURUMU VE ONUN BAZI İTİKADİ MEZHEPLERE YÖNELİK GÖRÜŞ VE DEĞERLENDİRMELERİ	167
1.	Hanefiliğin Durumu ve Eş'arilerle İlişkiler.....	167
2.	Hanbeli Gelenek ve İbn Teymiyye.....	172
3.	Eş'ari ve Hanbeli Gerilimi.....	175
4.	Ez-Zehebī'nin Bazı İtikadi Mezheplerle İlgili Görüşleri.....	179
5.	Teşeyyu'/Şii Eğilimde Olma Meselesi	183

6. Ez-Zehebî'nin Bazı Fıkhi Mezheplerle İlgili Görüşleri	188
G. EZ-ZEHEBÎ'NİN YÖNETİCİLERLE İLİŞKİSİ VE EL-KEBÂ'İR İSİMLİ ESERİNDE YÖNETİCİLERLE İLGİLİ VURGULADIĞI HUSUSLAR.....	191
H. GÖZLERİNİN BOZULMAYA BAŞLAMASI VE VEFATI	200
İ. DÖNEM LİTERATÜRÜNÜN GENEL ÖZELLİKLERİ VE EZ-ZEHEBÎ'NİN ESERLERİ	202
1. Ez-Zehebî'nin Eserleri.....	209
2. Ez-Zehebî'nin Eserinde Sunduğu Bilgilerin Birikimselliği Meselesi	226
3. Klasik Literatürde ez-Zehebî.....	230
DEĞERLENDİRME.....	235
A. METODOLOJİK SENTEZ: EZ-ZEHEBÎ'NİN HADİS VE TARİH DİSİPLİNLERİNİN YÖNTEMLERİNİ BÜTÜNLEŞTİRİCİ YAKLAŞIMI.....	243
1. Ez-Zehebî Hadis ve Tarih Metotlarının Yakınlaştırılmasında Bir Dönüm Noktası Olarak Kabul Edilebilir Mi?.....	243
2. Ez-Zehebî'nin Hadis Tarihi İnşası: İslam Tarihi İçerisinde Saklı Bir Hadis Tarihi	251
2.1. Müttekaddimun Devri.....	254
2.2. Muteahhirun Devri	270
3. İhtisar Mı, Yeni Bir Hadis Usulü Denemesi Mi?: <i>El-Mûkızâ</i> ve Ez-Zehebî'nin Hadis Kavramları Evreni	275
3.1. Güvenilir Ravi Kimdir? Dereceleri Nelerdir?	280
3.2. Sıhhatlerine Göre Hadislerin Taksiminde Yeni Bir Yaklaşım Mı?	282
3.3. Hadis İstılahlarında Müttekaddimun Döneme Dönüş Mü?: Bazı Kavramlara Yer Vermeme ve Esnek Kullanım.....	291
3.4. Ravi Tabakalarının Güvenilirlikleriyle İlişkisi	299
3.5. Sistematik Öncesi Dönem Rivayet ve İlgili Kavramlar	300
4. Değerlendirme	301
B. EZ-ZEHEBÎ VE TENKİT	311
1. Tenkit Kavramı.....	311
2. Tenkitçi Bir Alim Olarak Ez-Zehebî.....	312
2.1. Dönem Eleştirisi	313
2.2. Kaynak ve Müellif Tenkidi	325
2.3. Tarihi Veri/Bilgi Aktarımı ve Tenkidi.....	342
2.4. Ez-Zehebî'nin Bilgi/Haber Tenkidindeki Problemlere Dair	356
2.5. Tenkitte Kullandığı Dil ve Üsluba Dair	358
3. Ez-Zehebî ve Hadis Tenkidi.....	365
3.1. Hadis Tenkidi'nin Serencamı ve İddialar	367
3.2. Ez-Zehebî ve Rical Tenkidi: Sorunlar ve Çözümler	385
3.3. Ez-Zehebî ve Hadis Metinleri: Sistematik İçerik Tenkidinden Söz Edilebilir Mi?.....	421
3.4. Değerlendirme	490

C. EZ-ZEHEBÎ HAKKINDA YAPILAN DEĞERLENDİRMELER, KENDİSİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER	506
1. Ez-Zehebî Hakkında Yapılan Olumlu Değerlendirmeler	507
2. Ez-Zehebî'ye Yöneltilen Eleştiriler.....	510
2.1. Biyografilerine Yönelik Eleştiriler	510
2.2. Formasyon Eksikliği.....	518
2.3. Rivayetlerle İlgili Tenkitlerine Yönelik Eleştiriler.....	519
2.4. Eserlerindeki Problemler	523
3. Değerlendirme	532
Ez-Zehebî'ye Dair Genel Tespit ve Değerlendirmeler	535
Ez-Zehebî'nin Hadisçiliğine Dair Tespit ve Tenkitler	538
Teklifler	544
KAYNAKÇA	548
EKLER.....	599
EK-I	599
EZ-ZEHEBÎ KİMDİR?	599
EK-II.....	601
EZ-ZEHEBÎ'NİN HAYATINDAKİ ÖNEMLİ TARİHLER	601
EK- III	610
EZ-ZEHEBÎ'NİN İSTİFADE ETTİĞİ HANIM MUHADDİSLER.....	610
EK-IV	613
EZ-ZEHEBÎ'NİN ESER KRONOLOJİSİ.....	613
EK-V	614
MİZÂN'DAN SEÇME RAVİLER	614
EK-VI	620
MEVLÂ RİVAYETİ TARİKLERİ VE EZ-ZEHEBÎ'NİN DEĞERLENDİRMELERİ	620
ÖZET	632
ABSTRACT	634

ÖN SÖZ

Araştırmacıyı bir konuyu incelemeye yönlendiren birkaç sebep vardır. Bu sebep bazen ilgili danışmanın ajandasındaki bir konuyu doğrudan öğrencisine vermesi olur; bazen de araştırmacının konuyu seçiminin teknik veya duygusal temellere dayanan bir hikayesi olur. Benim bu konuyu seçmemde ise hem konuya olan ilgim hem de aşağıda yer vereceğim anı etkili olmuştur.

Öncelikle belirtmeliyim ki ez-Zehebî (ö. 748/1348) ile tanışmam, daha doğrusu onun eserleri ile tanışmam, yüksek lisans sıralarında iken gerçekleşti. Ez-Zehebî'nin kitapları her hadis talebesi gibi benim de sık başvuru kaynaklarım arasında idi ve yüksek lisans tezim sırasında da bu devam etti. Ancak o zamanlarda kitapları, ez-Zehebî'nin şahsi kimliğinden bağımsız; onun eserleri hakkında yazılan genel bilgiler ışığında ve yalnızca ilgili biyografi veya tarihi olay için baktığım kaynaklar mesabesindeydi. Bu, nispeten uzun bir süre böyle devam etti. Doktora ders döneminde, artık tez konusu belirleme aşamasına geldiğimde, birtakım konu başlıkları belirliyor ve hocalarımla bunları müzakare ediyordum. Ez-Zehebî'nin daha somut bir şekilde gündemime gelmesini ise Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Hadis Anabilim Dalı tarafından düzenlenen Türkiye Hadis Meclisi'nde, kıymetli Mehmed Said Hatiboğlu hocanın 27 Kasım 2015 tarihinde sunduğu “El-Buhārī ve eş-Şahīh'i” başlıklı sunumdur.¹ M. S. Hatiboğlu bu konuşmasında tenkitçi zihniyetin öneminden bahsediyor ve sık sık ez-Zehebî'ye atıf yapıyordu. Birkaç atıf onun peygamberler haricinde her insanın hata yaptığını keskin ve vurgulu bir biçimde ifade ettiği pasajlara olmuştu. Bir atıf ise konuyu daha çok benimsememe sebep olan ilk kıvılcımı ateşlemişti. Kıymetli Hatiboğlu hoca, konuşmasının devamında sözü el-Hâkim en-Nisâbü'rî'ye (ö. 405/1014) getirdi ve onun el-Buhārī (ö. 256/870) ve Muslim'in (ö.

¹ Söz konusu konuşmaya erişim linki: https://www.youtube.com/watch?v=I1Vj1aUqceg&list=PLCiCyIU0IfDppDsRWQMo4PGyeUtK_zUiL&ab_channel=T%C3%BCrkiyeHadisMeclisi. Erişim Tarihi: 08.01.2024.

261/875) *ṣaḥīḥ* hadisleri toplamayı amaçladıkları kitaplarına almadıkları hadisleri bir araya getirmeyi hedeflediği *el-Mustedrek*'ine değindi. Bunu söylerken elbette, zikri geçtiğinde anılmaması mümkün olmayan ez-Zehebî'nin *Telḥīṣ*'inden de bahsetti. Hatiboğlu'na göre, el-Ḥākim senetleri dikkate alarak hadislerin sıhhatine karar vermiş, ancak bunda yanılmıştı. Zira isnad her şeyi çözmede yeterli değildi. Yine Hatiboğlu hocaya göre, ez-Zehebî 4/10. asır allâme ve muhaddislerinden el-Ḥākim'e itiraz edebilmiş ve bu işin yalnızca senet ve ravilerin sıhhati ile olmadığını anlayabilmişti. Bu ifadeler, benim zihnimde pek çok soru ile birlikte belirlediğinde defterime "ez-Zehebî'de metin tenkidi"² şeklinde bir not düştüm ve aynı anda çok kıymetli Bünyamin Erul hocam da bana doktora tez konusu önerisi olarak bu konuyu içeren bir mesaj gönderdi. Bu anı, konunun çalışılıp çalışılmayacağına dair yapılması gereken ön araştırmanın başlangıç noktasını oluşturmuştur.

Neticede ben, bir yandan ez-Zehebî'nin metin tenkidi yöntemine dair yapılmış çalışmaları araştırmaya, diğer taraftan da ez-Zehebî'nin kitaplarını okumaya başladım. Pek çok başvuru kaynağının müellifi olması dolayısıyla hadis ve tarih uzmanları başta olmak üzere hemen her araştırmacının hakkında az veya çok bir şeyler söylediği bir şahısla ilgili elbette çok sayıda çalışma mevcuttu. İlk etapta Türkiye'de yapılan çalışmaları dikkate aldım ve bunların hem yapıldıkları yıllar, hem de sınırlılıkları bakımından benim sunmak istediğim kapsamlı tabloyu vermekten uzak olduklarını gördüm. Arap dünyasında ise ez-Zehebî hakkında yapılan çalışmalar, her birinin önemli katkıları olabilmekle birlikte, genellikle parçacı ve belirli şablonlara dayanan çalışmalardı. Batı dünyasında ise bizatihi ez-Zehebî'ye yönelik çalışmalar yok denecek kadar azdı ve çoğu Batılı araştırmacı onun tarihçiliği ile ilgileniyor görünüyordu. Bu ön araştırma neticesinde aslında hem ez-Zehebî'yi ve düşünce dünyasını hem de onun hadis sahasındaki görüş ve etkilerini çalışabileceğime karar verdim ve bu süreç boyunca desteğini hiç

² İlk etapta "metin tenkidi" ismini kullandım fakat bu çalışmada "içerik tenkidi" ifadesini kullanmanın daha uygun olacağına karar verdim.

esirgemeyen değerli hocam Mehmet Emin Özafşar’a bu ve birkaç alternatif konunun yer aldığı bir mail attım. Hocam kısa bir süre sonra bana telefonla dönüş yaptığında “Ez-Zehebî çalışmak istiyorsun, öyle mi?” şeklinde bir soru yöneltti ve bu da benim konuyu almam için ikinci işaretti. Böylelikle konuya karar verdim ve çalışmaya başladım.

Tez giriş, iki bölüm ve değerlendirme-sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin konusu, amacı, önemi, yöntemi, kaynakları ve konuya dair daha önce yapılmış çalışmalara dair bilgi verilmiştir. Birinci bölümde, ez-Zehebî’nin hayatı, eğitimi, ilmi muhiti, görevleri, eserleri, düşünceleri gibi onu tanımaya ve hadis anlayışını çözümlemeye yönelik hususlar üzerinde durulmuştur. Neticede onun başrolünde olduğu bir Memlûkler dönemi panoraması da ortaya çıkmıştır. İkinci bölümde ise ez-Zehebî’nin hadisçiliği ele alınmıştır. Ez-Zehebî’nin hadisçiliğinin iki önemli yönü vardır. Bunun birincisi onun hadis ve tarih metodunu birleştiren yöntemi; ikincisi ise tenkitçiliğidir. Bu sebeple söz konusu bölüm bu yönler dikkate alınarak iki ana kısım halinde planlanmıştır. Araştırma neticesinde ulaşılan sonuçlar ve değerlendirmelere üç ana başlık altında yer verilmiştir. İlk kısımda ez-Zehebî’nin şahsı ve ilmi kimliğine dair genel değerlendirmeler; ikinci kısımda onun hadisçiliğine yönelik değerlendirmeler ve nihayet üçüncü kısımda tenkit ve teklifler yer almıştır.

Her araştırmacının tez yazma süreci biriciktir ancak ortak olan husus bu yolculuğun barındırdığı zorluklardır. Bunlar kimi zaman araştırmacının kendisinden kaynaklanabildiği gibi kimi zaman da onun elinde olmayan birtakım olaylar sürecin sağlıklı şekilde ilerlemesini engelleyebilir. Elinizdeki çalışmanın yazma süreci, hem Covid-19 salgını ve sebep olduğu pandemi dönemi hem de ülkemizi etkileyen 6 Şubat 2023 Maraş depreminin yaşandığı zamanlara denk geldi. Ancak bu süreç, elbette Yüce Allah’ın yardımı başta olmak üzere, kıymetli hocalarım, arkadaşlarım ve ailemin destekleri sayesinde kolaylaştı.

Kıymetli danışmanım Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar yalnızca tezim değil, akademik hayatımın önemli bir destekçisidir. Sıradan gibi görünen sohbetlerimizin bende oluşturduğu etki; derslerimiz ve projemiz dolayısıyla yaptığımız akademik toplantıların fikir dünyama katkılarını ifade etmekte zorlanırım. Ayrıca tezin başlangıcından sonuna kadar benim heyecanıma aynı heyecanla karşılık verdi; titiz okuması ve çok kıymetli tashih ve önerileri ile metnin daha güzel bir hâle gelmesini sağladı. Kıymetli hocam Prof. Dr. Bünyamin Erul'un, Ankara İlahiyat Fakültesi'nde göreve başladığım 2014 yılından beri beni cesaretlendiren yaklaşımı, ilgi ve desteği benim için çok değerlidir. Ayrıca tez konusunun belirlenmesinden sürecin sonuna kadar yaptığı yönlendirmelerle çalışmanın olgunlaşmasını ve başarılı bir şekilde tamamlanmasını sağladı; tez jürimde de yer alarak çok değerli eleştiri ve katkılarda bulundu. Yine tez jürimde yer alan Prof. Dr. Mehmet Özdemir, Doç. Dr. Ferhat Gökçe ve Doç. Dr. Mahmut Demir de itinalı bir şekilde tezimi okudular ve çok önemli katkılarda bulundular. Uzun bir süreçte emekle kaleme alınan bir çalışmanın kıymet verilip dikkatli bir şekilde okunması yazarı için çok büyük bir mutluluk vesilesidir. Bu sebeple kendilerine çok teşekkür ediyorum.

Ankara İlahiyat Fakültesi'nde göreve başladığım günden beri desteklerini hiç esrigemeyen Hadis Anabilim Dalı kürsüsündeki tüm kıymetli hocalarım özel olarak teşekkürü hak ediyor. Her biri yeni bir şehre ve yeni bir fakülteye adapte olmamı kolaylaştıran anlayış ve ilgilerinin yanında akademik olarak gelişmeme büyük katkılar sundular, sunmaya devam ediyorlar. Ne zaman kapılarını çalsam değerli vakitlerini ayırarak sorularıma verdikleri cevaplar kadar eşsiz sohbetleriyle de belki de hiç fark etmedikleri bir şekilde benim zihnimdeki bir soruyu cevaplandırıdılar yahut yeni bir sorunun canlanmasını sağladılar. Bu bağlamda, Prof. Dr. Mehmet Hayri Kırbaçoğlu, Prof. Dr. İsmail Hakkı Ünal, Prof. Dr. Ali Dere, Prof. Dr. Kamil Çakın, Prof. Dr. Enbiya Yıldırım, Doç. Dr. Suat Koca, Doç. Dr. Muhammet Emin Eren ve Dr. Recep Gürkan Göktaş'a çok müteşekkirim. Burada ismini zikretmem gereken bir diğer hocam da Dr. Mehmet Fatih Kaya'dır. Lisans yıllarımdan itibaren benim gelişmemdeki katkısı bir

yana, tez sürecinde de hem onunla fikirlerimi müzakere etme fırsatı buldum hem de konumla ilgili kaleme alınan çalışmaları büyük bir sabırla bana iletme nezaketinde bulundu. Bu sebeple kendisine çok teşekkür ederim.

Akademik hayatım ve tez sürecimi daha güzel hale getiren şüphesiz çok kişi var. Sevgili dostlarım Dr. Öğr. Üyesi Betül Yurtalan ve Ar. Gör. Dr. Şeyma Yazıcı Elsebahy'ın bu yolculuktaki yeri çok önemliydi. Pandemi döneminde dahi motivasyonumuzu kaybetmeden çalışabilmemiz, düzenlediğimiz online çalışma programı sayesinde gerçekleşti. Değerli Doç. Dr. Tuba Nur Umut, Ar. Gör. Dr. Armağan Atar, Ar. Gör. Dr. Kevser Beyazyüz Sipahioğlu, Ar. Gör. Dr. Merve Çınar, Ar. Gör. Dr. Nuran Üçok, Ar. Gör. Mine Demirbilek ve hem süreçteki hem de savunma günü destekleri dolayısıyla ayrı bir yere sahipler.

Burada teşekkür etmem gereken iki önemli kurum var. Birincisi doktora sürecimde Bilim İnsanı Destekleme Programı (BİDEB 2211-Yurt İçi Lisansüstü Burs Programı) kapsamında yurtiçi doktora bursiyeri olarak beni destekleyen TÜBİTAK; ikincisi hem ortamı hem de kaynak teminindeki yardım ve destekleri sebebiyle de İSAM'dır. Her iki kuruma ve değerli çalışanlarına teşekkür ederim.

Akademik hayatımın en büyük destekçileri ise hiç şüphesiz sevgili ailemdir. Anne-babamdan kardeşlerime hepsinin değerini takdir edemeyeceğim kadar önemli destekleri oldu. Kıymetli eşim ve sevgili kızım sürecin son zamanlarından en çok etkilenen kişilerdi. Eşim Dr. Öğr. Üyesi Muhammet Akif Tiyek'in sonsuz sabrı, cesaretimin kırıldığı zamanlardaki yardımı ve desteğini kelimelerle ifade edebilmem mümkün değil. Süreç boyunca sevgili kızım Zeynep bana sabırlı olmayı öğrettiği gibi neşesi ile zihinimi dinlendirdi.

Son olarak bu çalışmamı 2017 yılında dâr-ı bekaya yolcu ettiğimiz sevgili dedeme ithaf ediyorum. Ez-Zehebî ile olan yolculuğumun bir kısmına o da şahit oldu. Benim ez-Zehebî ile olan tek taraflı kavgalarımı, kızgınlıklarımı, ilginç anekdotları gülerek ve bazen de şaşkınlıkla

dinlerdi. Şüphesiz hayatta olsaydı ez-Zehebî'nin bana açtığı yeni yollar için o da çok mutlu olurdu.

Gayret bizden, tevfik Allah'tandır.



KISALTMALAR

b.	: Bin (Oğlu)
Bkz.	: Bakınız
çev.	: Çeviren
d.	: Doğum tarihi
haz.	: Hazırlayan
İHÜ	: İbn Halun Üniversitesi
İSAM	: İslam Araştırmaları Merkezi
krş.	: Karşılaştıır
TALİD	: Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
MÜİF	: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
nşr.	: Neşreden
ö.	: Ölüm tarihi
s.	: Sayfa/sayfalar
ss.	: Sayfalar arası
TDV	: Türkiye Diyanet Vakfı
thk.	: Tahkik eden
tsz.	: Tarih yok
tsh.	: Tashih eden
vdğr.	: Ve diğerleri
y.y.	: Yayın yeri yok

TEZDE KULLANILAN ÇEVİRİ YAZI ALFABESİ

ء	‘
ب	B/b
ت	T/t
ث	Ş/s
ج	C/c
ح	H/h
خ	H/h
د	D/d
ذ	Z/z
ر	R/r
ز	Z/z
س	S/s
ش	Ş/ş
ص	Ş/s
ض	D/d
ط	T/t
ظ	Z/z
ع	‘
غ	Ğ/ğ
ف	F/f
ق	K/k
ك	K/k
ل	L/l
م	M/m
ن	N/n
ه	H/h
و	V/v
ي	Y/y

GİRİŞ

TEZİN KONUSU, ÖNEMİ, METOT VE KAYNAKLAR HAKKINDA

A. TEZİN KONUSU, ÖNEMİ VE AMACI

7/13- 8/14. asırlar özellikle Haçlı ve Moğol saldırılarının sebep olduğu şiddetli bir yıkım ve buna karşılık mimariden, eğitime pek çok alanda yeniden yapımın bir arada müşahade edildiği, hem dünya hem de İslam tarihi açısından hemen her yönüyle tetkik edilmesi gereken asırlardır. Özellikle ilmî bakımdan önceki dönemlere kıyasla çok canlı ve çeşitli faaliyetler dikkati çekmektedir. Bu asırlarda İslam dünyasında adeta şöhetler geçidi denilebilecek nicelik ve nitelikte alim ve kaleme aldıkları eserler kaynaklardaki yerlerini almıştır. Diğer taraftan Memlûkler dönemi, İslam tarihinin bize en çok malzemeyi sunan ve bu bakımdan onu kolayca anlayabileceğimiz hatasına düşüren; fakat derinleştikçe, her bir şahsı, kaynağı inceledikçe bizi anlamakta ve çözmekte zorlanacağımız sayısız soruyla karşılaştıran; bu sebeple pek çok açıdan “zengin” olmakla birlikte “karmaşık” nitelermelerini hak eden bir dönemdir.³ Ez-Zehebî de özellikle Hadis ve Tarih alanlarında dönemin önde gelen şahsiyetleri arasında mutlaka zikredilmelidir. Söz konusu dönemde yapılan çalışmalar, nitelikleri açısından çeşitli eleştirilere maruz kalsalar da nicelikleri bakımından genel olarak takdirle karşılanmışlardır. Yalnızca eserlerinin isimlerinin listelenmesi dahi küçük bir kitap yazılmasını gerektirecek ez-Zehebî de bu literatüre kişisel olarak en büyük katkıyı yapan alimlerdenidir.

Bu çalışma, Ön Söz’de de ifade edildiği üzere “ez-Zehebî’nin hadis sıhhat tespitinde içerik tenkidini bir kriter olarak kullanıp kullanmadığı” sorusuyla başlamış; ancak yapılan araştırma neticesinde ez-Zehebî’nin ilim geleneğinde durduğu yerin bu sorunun cevabından daha fazlası olabileceği tezi ortaya çıkmıştır. Dolayısıyla bu çalışmanın iki ana hedefi vardır.

³ Batıda Memlûk çalışmaları hayli ileridedir. Türkiye’de Memlûkler dönemine olan ilgi son yıllarda artmış; söz konusu dönemle ilgili çok sayıda eser ve makale kaleme alınırken; çalıştay ve sempozyumlar tertip edilmiştir. Bkz. Memlûk Entelektüel Tarihi Çalıştayı, İLEM, 2021. Uluslararası Memlûkler Dönemi İlim Geleneği I, 2021. Uluslararası Memlûkler Dönemi İlim Geleneği II, 2023. Memlûk Entelektüel Tarihi Çalıştayı II- Ulemâ Aileleri, 2024.

Birincisi ez-Zehebî'nin ilmi kimliğini ve Memlûkler dönemi ilim geleneğine katkılarını tespit etmektir. Bu tespitle ikinci hedefin de gerçekleştirilmesine zemin hazırlanacaktır. Bu bağlamda araştırmanın ikinci ana hedefi ez-Zehebî'nin hadisçiliğinin temel unsurlarının ortaya konulmasıdır.

Her çalışma, araştırmacıyı ona sevk eden bir veya daha fazla soru ile başlar. Zaman ilerledikçe bu sorular daha da artar ve çalışmanın seyrini belirler. Bu çalışmanın başlangıç sorusu “Ez-Zehebî'nin bir içerik tenkidi yöntemi var mıydı?” şeklinde idi. Araştırma süresince bu sorulara yenileri eklenmiştir. Elbette hepsinin cevabının bütün detaylarıyla bu çalışmada verilmesi mümkün olamamıştır ancak hemen hepsine burada yer vermek araştırmacının ez-Zehebî ile olan yolculuğunun seyri hakkında bir fikir vereceği ve bunun da çalışmayı anlamada kolaylık sağlayacağı düşünülmüştür:

1. Ez-Zehebî nasıl bir ailede ve çevrede yetişmiştir? İçerisinde bulunduğu ve kendisini besleyen ilmî ortam nasıl tasvir edilebilir? Bunların ez-Zehebî'nin fikir dünyasına ne gibi etkileri olmuştur?
2. Memlûkler döneminde yaşanan gelişmelerin (Haçlı-Moğol saldırıları, Şia'nın etkileri, siyasi, askeri, ekonomik çalkantılar, doğal afetler, ilmî gelişmeler) ez-Zehebî'ye olan etkileri nelerdir? Ez-Zehebî'nin bu gelişmeler karşısındaki tutumu nedir?
3. Ez-Zehebî'yi yaşadığı dönem içerisinde nereye konumlandırabiliriz? Önemi ilmî çalışmaları veya şahsiyetinden mi kaynaklanmaktadır?
4. Ez-Zehebî'yi tanımlamak istersek ilk olarak akla gelecek kelimeler/kavramlar ne olur? Muhakkik, münekkit, cârih, mu'addil; ansiklopedist, derlemeci, yazar, tarihçi, hadisçi, rical, biyografi uzmanı, çok formasyonlu alim?
5. Ez-Zehebî'nin isnad ve içerik tenkidinde özgün bir yaklaşımı var mıdır?
6. Kaynak kullanımı ve kaynaklardan yaptığı aktarımlardaki güvenilirliği nasıldır?

7. Ez-Zehebî bir raviyle ilgili bilgileri bir araya getiren mi yoksa ravinin güvenilirliği hakkında onunla ilgili bilgileri toplamakla birlikte bir kanaat dile getiren midir? Verilecek cevaba göre ez-Zehebî için rical uzmanı denilebilir mi?
8. Din anlayışı, peygamber tasavvuru, sünnet anlayışı, mezhebi gibi hususların ez-Zehebî'nin tenkitlerine etkisi nedir?
9. Nüsha farklarının, eser karizmalarının, diğerlerine nispetle daha fazla itimat ettiği hocalarının ez-Zehebî'nin tenkitlerine etkisi nedir?
10. Ez-Zehebî tenkitlerini metinlerin muhtevâsından hareketle mi yapmıştır yoksa isnadın etkisi altında mı kalmıştır?
11. Ez-Zehebî'nin hadis metinlerine dair yaptığı değerlendirmelerinde dönemin tartışmalarının etkisi var mıdır?
12. Ez-Zehebî bir rivayeti belirli bir gerekçe ile tenkit ederken benzer muhtevaya sahip başka bir rivayeti kabul etmiş veya sukût etmiş midir? Bu durumun nedenleri nelerdir?
13. Ez-Zehebî'nin hadis sahasında sistemli bir yönteminden ve iç tutarlılığından bahsetmek mümkün müdür?
14. Ez-Zehebî, İbn Haldûn (ö. 808/1406) gibi inşai- ihbari ayrımı yapmış mıdır? Bu bağlamda, hadis ve haberlere yaptığı muamele aynı mıdır?
15. Konulara bütüncül bir zihinle mi yaklaşmıştır?
16. Ez-Zehebî tenkitçiliğini nasıl açıklayabiliriz? Klasik içinden klasik eleştirisi yaptığını söylemek mümkün müdür? Yeni bir yöntem mi geliştirmiştir?

B. TEZDE KULLANILAN ARAŞTIRMA VE SUNUM METOTLARI

R. Descartes “Doğru olanı metotsuz aramaktan ise hiç aramamak daha iyidir.”⁴ der. Fakat sosyal bilimlerde bir matematik problemi çözer gibi adımlar atmak her zaman mümkün değildir. Bununla birlikte araştırmanın sağlıklı ilerleyebilmesi ve sonuçlanabilmesi için elbette birtakım hususlara dikkat edilmeye çalışılmıştır.

Yukarıda araştırmanın başlamasına sebep olan sorunun “Ez-Zehebî’nin bir metin/içerik tenkidi yöntemi var mıydı?” olduğuna işaret edilmiştir. Ancak tabii olarak bu soruya geçmeden önce ez-Zehebî’nin dönemini ve kendisini, görüşlerini açıklamaya zemin hazırlaması için incelemek gerekli görülmüştür. J. Lucas bu gerekliliği şu cümleleriyle açıklamıştır: “*Bir insanın söylediği şeyin anlamını o insanın onu ne zaman söylediğini ve ne zaman yaşadığını bilmedikçe anlayamayız. Çok yakın bir zamana kadar bir kitap tam olarak ne zaman vücut bulduğu bilinmeden okunabilir yahut bir resim tam olarak ne zaman yaratıldığı bilinmeden dikkatle seyredebilirdi. Bu tarz birçok eser bütün kronolojik esaretlerden azade “ebedi” numuneler olarak gösterilirlerdi. Bugün, bunun aksine, tarihlenmemiş bütün gerçeklikler muğlak ve gayr-ı muteber addediliyorlar; sanki bir hayaletin cisimsiz sureti gibi...*”⁵ Ayrıca bir yazarın her cümlesinin “kendi tarihleri, kendi hikayeleri, siyasi ve kültürel içerimleri”⁶ vardır. Dolayısıyla araştırmaya öncelikle Memlûkler Dönemi’ne dair genel okumalar yaparak başlanılmıştır ve bu okuma ez-Zehebî’nin eserleri ile eş zamanlı olarak yapılmıştır.

“*Her biyografi zamanının bir tutsağıdır, zamanına mahkumdur.*”⁷ Bu sebeple ez-Zehebî’nin biyografisinin şimdinin ve hatta bu çalışmanın sahibinin bir tutsağı olmaması için gayret gösterilmiştir. Bu aşamada, biyografi yazımına dair birtakım araştırmalardan

⁴ Rene Descartes, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945. s. 16.

⁵ John Lucas, *Tarihin Geleceği*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022, s. 29.

⁶ Ursula K. Le Guin, *Yazma Üzerine Sohbetler*, çev. Özde Duygu Gürkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2020, s. 19.

⁷ Peter Ackroyd, *Dickens*, Londra: Vintage, 1999, s. 944. Abdülhamit Kırmızı, *Otur Baştan Yaz Beni* kitabından naklen, s. 25.

faydalanılarak farklı tarz biyografik yazımların tezde kullanılıp kullanılamayacağı üzerinde düşünülmüş; bazı versiyonlar denenmiştir. Fakat denenen pek çok versiyonun akademik bir tezden beklenen temel çerçeveye uymadığına karar verilmiştir. Bu nedenle tezde kronolojik⁸ bir biyografi yazımı tercih edilmiştir. Bununla birlikte, biyografik yazımında karşılaşılabilecek sorunların ve ortaya konulan biyografinin niteliğine dair birtakım soruların olması muhtemeldir. Nitekim bir biyografi yazarı, her şeyden önce elinde olan malzemeyi, bütünlük ve tutarlılık amaçlarıyla bir kalıba dökmektedir. Ele alınan kişinin hayatının, sonunda geldiği noktanın referansı ile teleolojik bir şekilde düzenlenmesi eleştiriye açık bir husustur. Zira hayat akışında ortaya çıkan durumların her birinin planlı olarak kabul edilmesi, hayatta karşılaşılan tesadüf ve tevafuklara yer verilememesi biyografik anlatımların eksiklikleridir.⁹

Ez-Zehebî'nin biyografisi hem ülkemiz hem de Arap dünyasında yapılan çalışmalarda kaleme alınmasına rağmen tezde bu kısma nispeten genişçe yer verilmesi sorgulanabilir. Fakat araştırma sırasında bu biyografilerle onun görüşleri arasındaki ilişkinin kopuk bir görünüme sahip olduğu ve ez-Zehebî'nin hadisçiliğinin ortaya konulmaya çalışıldığı bu çalışmada onun dönemindeki yeri, fikirlerinin hadisçiliği ile ilişkisi ve de ona etkisinin bir arada değerlendirilmesi hedeflenmiştir.

Ez-Zehebî'nin hadis tenkidine dair yaklaşımını çözümleyebilmek için pek çok eserine başvurulmuştur. Fişleme sonrası, tez yazım aşamasında da hem aynı eserlere tekrar hem de ilk etapta kaynaklar arasına alınmayan bazı eserlerine başvurmak gerekli olmuştur. Araştırmanın

⁸ Konu üzerinde çalışan bazı araştırmacılara göre kronolojik anlatımların birtakım problemleri vardır. Mesela Abdülhamit Kırmızı, bir biyografi için zaman probleminin “kronoloji” problemi olduğunu belirtmekte; kronolojik akışın hareket alanını sınırladığını, hem yazarı hem de okuyucuyu belli bir bakış açısına hapsettiğini vurgulamaktadır. Bkz. Abdülhamit Kırmızı, *Otur Baştan Yaz Beni*, İstanbul: Küre Yayınları, 2013, s. 22. Yine Kırmızı, hafızamızın gerçekte kronolojik çalışmadığını, bu şekilde düşünmenin bize sonradan öğretilen bir şey olduğunu işaret etmekte, zaman zaman da olsa kronolojik kurgunun dışına çıkmanın insanı özgürleştirdiğini ifade etmektedir. Bkz. Abdülhamit Kırmızı, “Tarihi İnsanlı Yazan Bir Tarihçilik Var Artık”, www.dunyabizim.com/söyleşi, 16/07/2013.

⁹ Abdülhamit Kırmızı, *Otur Baştan Yaz Beni*, s. 26-27.

konusu hem tasviri hem de tahlili bir yöntemi gerektirmiştir. Verilerin tespitinde ise kaçınılmaz olarak dokümantasyon yönteminden istifade edilmiştir.

Konusu itibariyle bu çalışmada sayısız kavram, şahıs, eser ve yer ismi; kökeni Arapça olup Türkçeleşmiş çok sayıda kelime yer almıştır. Bu nedenle çalışmayı okumayı kolaylaştıracak ve bazı kavram, şahıs ve eser isimlerini yanlış okumayı engelleyecek birtakım tedbirler alınmıştır.

1. Çeviri Yazı Alfabesi Kullanımı

Tezde işaret edilen bütün Arapça isimler, Arapçada olmayan “ü” ve “ö” harfleri kullanılmadan ve varsa “-el” takılarıyla birlikte kullanılmıştır. Bu şekilde yazıldığında Türkçede yaygın olarak kullanılan Ömer ve Osman isimleri Umer ve Usman şeklinde “u” harfi ile ifade edildiğinde ortaya çıkan anormal durum sebebiyle çeviri yazı alfabesi tercih edilmiş; tezin bütününde kullanılan çeviri yazı alfabesine de çalışmanın başında yer verilmiştir. Bununla birlikte, dipnotlarda yer verilen madde, makale isimlerine müdahale edilmemiş, bunlar yazarlarının kaydettiği şekliyle bırakılmıştır.

2. Düzeltme İşaretinin Kullanımı

Yukarıda da ifade edildiği üzere çalışmada eser ve isimlerin daha kolay ve doğru okunabilmesi için çeviri yazı alfabesi kullanılmıştır. Bu aynı zamanda, tezde kaçınılmaz olarak yer alan şahıs eser ve kavramların sayıca fazla olması sebebiyle okuyucuyu yoran bir tercih olmuştur. Bu sebeple artık okunuşları noktasında herhangi bir zorluk olmayan, düzeltme işareti kullanılmadan da doğru okunabilen, bir karışıklık ortaya çıkmayan kelimler için mümkün olduğunca düzeltme işareti kullanımından kaçınılmıştır. Bunlar sıradan kelimeler olabildiği gibi hadis ilmine ait kavramlarda da bu uygulanabilmektedir. Örneğin Kur’an, İslam, iman, alim, isnad, tarik, ravi, rivayet, hadis, sahabi, sahabe bunlar arasındadır.

3. Bazı Kelime ve Kavramların İfade Ediliş Biçimine Dair

Çalışmanın konusu dolayısıyla *semā* ‘ ve *ķırā* ‘at etmek kavramları, özellikle ilk bölümde sıklıkla geçmektedir. Okuyuşu zorlaştırmamak adına bu ikisi ve benzer kullanımları manalarının korunmasına da dikkat edilerek Türkçe kelimelerle ifade edilmiştir. Örneğin hadis *semā* ‘ etmek yerine “hadis dinlemek”; hadis *ķırā* ‘at etmek yerine “hadis okumak” ifadeleri kullanılmıştır. Ancak kavramın orijinal şekliyle korunması gerektiğine kanaat getirilen yerlerde Türkçeleştirmeye gidilmemiştir.

C. ARAŞTIRMANIN KAPSAMI, SINIRLILIKLARI VE ZORLUKLARI

1. Kapsam ve Sınırlılıklar

Araştırma bir Giriş, iki bölüm ve Değerlendirme-Sonuç kısmından oluşmaktadır. Giriş bölümünde tezin konusu, amacı, yöntemi, sınırlılıkları ve araştırma sırasında karşılaşılan zorluklar, kaynakları ve konuyla doğrudan veya dolaylı olarak ilişkili çalışmalar hakkında bilgi verilmiştir. Çalışmanın birinci bölümünde ez-Zehebî’nin biyografisi yaşadığı dönem ve coğrafyadaki gelişmelerle ilişkilendirilerek sunulmaya; onun düşünce dünyası tasvir edilmeye, görüşlerine alt yapı oluşturan fikirleri ortaya çıkarılmaya çalışılmıştır. İkinci bölümde ise ez-Zehebî’nin hadisçiliği üzerinde durulmuştur. Bölüm onun hadisçiliğinin iki önemli yönünü oluşturan hadis-tarih alanlarındaki hakimiyeti ve tenkitçiliği dikkate alınarak iki ana kısım olarak planlanmıştır. Bölümün birinci kısmında onun hadis tarihi ve usulünü şekillendiren tarih tasavvuruna; ikinci kısmında ise önce genel tenkitçiliği ve sonra hadis tenkitçiliği işlenmiştir.

Araştırmada temas edilmeyen bazı konular hakkında bilgi vermek, sınırlarını ortaya koymak açısından anlamlı olacaktır. Bu bağlamda öncelikle, ez-Zehebî’nin eserlerinin ona

aidiyeti konusuna girilmediği belirtilmelidir.¹⁰ Onun günümüze ulaşan eserlerinin isimlerinin hemen hepsi sonraki alimlerin eserlerinde geçmektedir ve büyük bir kısmından doğrudan nakiller yapılmıştır. Bu nakillerin ez-Zehebî'nin eserinin aslı ile ne kadar uyumlu olduğu da önemli olmakla birlikte ayrı bir çalışmanın konusudur. Ancak özellikle temel eserlerinde yer alan fikirlerin ona aidiyeti hakkında genellikle şüpheye düşülmemiştir. Ez-Zehebî'nin günümüze ulaşmayan eserlerinin isimleri de yine onunla ilgili biyografi kaleme alan müelliflerin kitaplarında yer almaktadır. Eserler bize ulaşmadığı için karşılaştırma yapmak da mümkün olmamıştır. Bununla birlikte, onun eserleri ve görüşleri üzerine yapılan çalışmalarla ilgili kapsamlı bir bibliyografya çalışması yapmak da tez sonrası hedefler arasındadır.

Bu çalışma sırasında, ez-Zehebî'nin eserlerinden bazılarını güncellediğine, eklemeler veya çıkarmalar yaptığına (bildiğimiz ikinci edisyonlar dışında, hayatı boyunca devam ettirdiği) dair bir varsayım ortaya konmuştur. Fakat bu durumun net bir şekilde tespiti, dönemin kitap yazma kültürü, ez-Zehebî'nin kitap telif yöntemleri gibi hususların aydınlatılması ile mümkündür ve özel bir çalışmayı gerektirmektedir. Bu sebeple elinizdeki çalışmada bu konuya dair de detaylı tartışmalara girilmemiş; ez-Zehebî'nin görüşleriyle ilgili bazı soruların cevaplanmasında bu tür bilgilerin gerekliliğine değinmekle yetinilmiştir.

Burada işaret edilmesi gereken bir diğer önemli husus ise ez-Zehebî'nin tenkit ettiği veya hakkında birtakım yorumlar yaptığı rivayetlerle ilgili, rivayeti müstakil bir araştırma konusu yapıyor gibi bir inceleme içerisine girilmemiş olmasıdır. Burada odak noktası ez-Zehebî'nin ilgili rivayete dair görüş ve değerlendirmeleridir. Gerekli görülen yerlerde rivayetle ilgili ez-Zehebî öncesindeki (genellikle onun etkilendiği görüşe) ve sonrasındaki (genellikle ez-

¹⁰ Bu çalışmada görüşlerinin nakledildiği eserlerin ez-Zehebî'ye aidiyeti ile ilgili bir sorun yoktur. Eser aidiyeti meselesinin doğrudan konu edinilmeyip daha sonraki çalışmalara bırakılması bu sebeptendir.

Zehebî'nin tenkit edildiği veya desteklendiği) görüşlere atıf yapılmış; rivayetin kendisi ile ilgili ez-Zehebî'den bağımsız bir değerlendirme hedeflenmemiştir.

2. Araştırmanın Zorlukları

Araştırmanın zorluklarına dair birkaç konuya temas etmek de tezin yazılış süreci hakkında bilgi verirken, ortaya çıkan sonuçların da daha net anlaşılmasına yardımcı olacaktır. İlk husus modern kaynakların çizdiği tablonun, ortaya koyduğu tasnifin etkisidir. Memlûkler döneminde yaşayıp bu kadar üretken olan bir şahsı çalışmak ilk etapta çok avantajlı gibi görünebilir. Böyle bir dönemde üretilen onlarca eser, malzeme elde etme zorluğu çekilmeyeceği müjdesini verir. Ancak bunca malzemenin içerisine girildiğinde işin hiç de zannedildiği kadar kolay olmadığı anlaşılmaktadır. Hele ki üzerine çalışılan şahsın ansiklopedik eserler kaleme aldığı da dikkate alındığında, veriye ulaşmak değil; fakat bu veriyi incelemek ve tasnif etmek hayli zorlaşmaktadır.

Bir diğer zorluk ise dönemin ve de ez-Zehebî'nin eser yazım sürecinin halen daha tam olarak ortaya konulamamasıdır ki bunun yol açtığı bazı zorluklara metin içerisinde yeri geldikçe işaret edilmiştir. Buna bağlı olarak kitaplarda yer alan hemen her fikrin bizatihi ez-Zehebî'nin fikri olamayabileceği veya adresi belli olsa da alıntı yaptığı bir pasajla tamamen aynı fikirde olmayabileceği de akılda tutulması gereken bir husustur. Başka bir deyişle sessizliğinin her zaman o fikri desteklemek demek olmadığına altı çizilmelidir. Bazı noktalarda onun sonraki eserlerinde ilgili görüşü tenkit ettiği görülür. Bu da bize yeterli kesinlikte bir bilgi vermez. Bu durumda karşımıza iki ihtimal çıkar. Birincisi, önceki eserde ilgili görüşe itirazı yoktur; sonraki eserde kanaati değişmiştir. İkinci ihtimal ise, önceki eserde de kanaatinin olumsuz olduğu fakat bunu kaydetmeyi bir sebeple ihmal ettiği, sonraki eserde ise buna yer verdiğidir. Bu noktada onun genel yaklaşım ve fikirlerinden hareketle bir değerlendirme yapılabilir ancak yine de kesin bir şey söylemek kolay değildir.

Araştırmanın zorlukları arasında zikredilmeye değer bir başka husus ise modern dönemde ez-Zehebî ve görüşleri üzerine kendi eserlerinin sayısını da aşan miktarda çalışma yapılmış olmasıdır. Bunların isimlerinin hemen hepsi tespit edilmesine rağmen, içeriğine ulaşamayanlar da hayli fazladır. Ancak ez-Zehebî hakkında yapılmış olan meşhur çalışmalara ulaşılmış ve incelenebilmiştir.

Burada değinilmesi gereken bir diğer husus, tezin ana konusunun ne olduğu meselesidir. Özellikle bir müellif ve eser üzerine yapılacak çalışmalarda yaşadıkları dönemin dinamiklerine dair bilgi sahibi olmanın gerekliliği üzerinde durulması fazlalıktır. Ancak döneme dair yapılacak olan okuma süreci hem çok uzun ve çokça kaynağa başvurularak yapılmakta; yapılan bu detaylı kaynak taraması ve okuma araştırmacıyı hayli yormaktadır. Üstüne sarf edilen bu emeğin zayi olmaması adına bu kısımlar teze eklenmek istenip, fazlaca mesai harcanmakta, bu tali konu esas konu, esas konu tali konu durumuna düşebilmektedir. Bu çalışmada bu duruma düşülmemesi için çaba gösterilmiş, en azından döneme dair bilgilerin tezde amacı dışında kalmaması için bu konular müellifin hayatı ile iç içe bir anlatımla ortaya konulmaya çalışılmıştır.

Araştırmaya dair zikredilmesi gereken başka bir zorluk ise “onun adına düşünme” yanılgısına düşme riskiydi. Bu çalışmada her şeyden önce ez-Zehebî anlaşılmaya, anlaşıldığı ölçüde de anlatılmaya çalışılmıştır. Ancak araştırma sırasında hakkında yapılan yorumlar yansız bir şekilde yapılması hedeflenen ama bunun ne düzeyde gerçekleşebildiği tespit edilemeyen bir süreç neticesinde ortaya çıkmıştır. Daha somut bir örnek vermek gerekirse, onun İbnu'l-Cevzî'den (ö. 597/1201) bir hadisin içeriğine dair yaptığı değerlendirmenin aldığı ve geride bıraktığı kısmı ile ilgili birtakım açıklamalar yapılırken, tabii olarak ez-Zehebî'nin düşünce dünyası hakkındaki bazı yargılar devreye girmiş ve onun İbnu'l-Cevzî'den nakletmediği cümleleri neden almadığı konusunda belki de ez-Zehebî'nin hiç aklında olmayan bir izaha girişilmiştir. Dolayısıyla bir şahsın düşünce dünyasını anlamak ve açıklamak o kadar

da kolay bir iş değildir. Bazı noktalarda yapılan bu izahların ne kadar isabetli olduğunun teyidini yapmak da çok güçtür.

D. ARAŞTIRMADA KULLANILAN TEMEL KAYNAKLAR

Bu araştırma bir şahıs, dönemi, düşünceleri ve hadis alanına dair görüşlerini incelemeyi hedeflediği için hayli çeşitli bir kaynak kullanımını gerekli kılmıştır. Burada diğerlerine nispetle daha sık kullanılanlar hakkında bilgi verilecektir.

1. Ez-Zehebî'nin Biyografisi ile İlgili Başvurulan Temel Kaynaklar

Bu çalışmada ez-Zehebî'nin biyografisi için kullanılan kaynakların başında kendisinin kaleme aldığı *Mu'cem*'leri gelmektedir. Bazı kaynaklarda onun dört *Mu'cem*'inden bahsedilirken; diğer bazı kaynaklar üç *Mu'cem*'i olduğuna işaret etmektedir. Talebesi eş-Şafedî (ö. 764/1363) ise yalnızca *Mu'cemu eşyâhîhî* şeklinde belirtmektedir.¹¹ İbn Kâdî Şuhbe (ö. 851/1448) *el-Mu'cem* ve *el-mu'cemu'l-muhtaşş bi'l-muḥaddisî'l-aşr* isimleriyle iki eser zikretmektedir.¹² İbn Hacer (ö. 852/1449), de ona ait üç *mu'cem* olduğunu belirtir, ancak eserlerin isimlerini *el-Mu'cemu'l-kebîr*, *es-Sağîr* ve *el-Muḥtaşş bi'l-muḥaddisîn* olarak kaydetmiştir.¹³ Es-Seḥâvî'nin (ö. 902/1497) belirttiğine göre ez-Zehebî'nin *el-Mu'cemu'l-kebîr*, *el-Mu'cemu'l-laṭîf* ve *Muḥtaşşar* olmak üzere üç *Mu'cem*'i vardır.¹⁴ İbnu'l-İmâd (ö. 1089/1679) ise ez-Zehebî'nin *Mu'cemu's-şuyûhî'l-kebîr*, *el-Mu'cemu'l-evsaṭ*, *el-Mu'cemu's-sağîr* ve *el-Mu'cemu'l-muhtaşş* olmak üzere dört adet *mu'cemi* olduğu bilgisini vermektedir.¹⁵ Bu çalışmada bize ulaşan üç *Mu'cem*'inden faydalanılmıştır.

¹¹ Eş-Şafedî, *Nektu'l-himyân*, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrût, 2008, s. 229; el-Vâfî bi'l-vefeyât, nşr. Aḥmed el-Arna'ût, Turkî Muştafâ, Beyrût, 2000, II, 164.

¹² İbn Kâdî Şuhbe, *Târîhu İbn Kâdî Şuhbe*, II, 535.

¹³ İbn Hacer, *ed-Dureru'l-kâmine fî a'yâni'l-mi'eti's-sâmine*, Beyrût: Dâru'l-Cîl, 1993, V, 67.

¹⁴ Es-Seḥâvî, *el-İ'lân bi't-tevbîḥ li-men zemme ehle't-târîḥ*, thk. Franz Rosenthal, çev. Şâlih Aḥmed 'Alî, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986, s. 224.

¹⁵ İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, nşr. Maḥmûd el-Arna'ût, I-XI, Dimaşş-Beyrût: Dâru İbn Keşîr, 1986, VIII, 268.

Bunların yanında, eş-Şafedî'nin *Nektu'l-himyân*'ı, *el-Vāfi bi'l-vefeyât*'ı; *A'yānu'l-aşr*'ı; el-Kutubî'nin (ö. 764/1363), *Fevātu'l-vefeyât*'ı; es-Subkî'nin (ö. 771/1370), *Tabakātu's-Şāfi'iyye*'si, İbn Keşîr'in (ö. 774/1373), *el-Bidāye ve'n-nihāye*'si, İbnu'l-Cezerî'nin (ö. 833/1429), *el-Gāyetu'n-nihāye*'si, İbn Kāḍī Şuhbe'nin (ö. 851/1448) *Tārīhu İbn Kāḍī Şuhbe*; *Tabakātu's-Şāfi'iyye*'si, İbn Hacer'in *ed-Durer*'i, İbn Tağrîberdî'nin¹⁶ (ö. 874/1470), *el-Menhelu's-Şāfi* ve *en-Nucūmu'z-Zāhire*'si,¹⁷ İbn Tülün'un (ö. 923/1517), *el-Kalā'idu'l-Cevheriyye fî tārīhi's-Sālihiyye*, Taşköprüzāde'nin (ö. 968/1561), *Miftāhu's-Sa'āde*, İbnu'l-İmād'ın, *Şezerātu'z-Zeheb*'i, İsmail Paşa'nın (ö. 1839), *Hediyyetu'l-Ārifîn ve ez-Ziriklî*'nin (ö. 1893), *el-A'lām* isimli eserleri ez-Zehebî'nin biyografisi ve düşünceleri için başvuruların diğer kaynaklardır.

Ez-Zehebî'nin biyografisi Memlûkler dönemi ile iç içe anlatılmaya çalışılmıştır. Dolayısıyla söz konusu dönemle ilgili ülkemizde İsmail Yiğit, Fatih Yahya Ayaz, Halit Özkan ve Nagihan Emiroğlu'nun; Eyyûbi ve Zengi dönemine dair Harun Yılmaz, Selim Demirci gibi araştırmacıların çalışmalarından sıkça faydalanılmıştır. Memlûkler döneminin hemen her yönüyle ilgili Batı dünyasında uzun yıllardır devam eden bir çalışma geleneği oluşmuştur. Konunun sınırları el verdiği ölçüde bu çalışmalardan da istifade edilmiştir. J. P. Berkey, Michael Chamberlain, George Makdisi, Johannes Pederson'un çalışmaları bunlar arasında en çok başvuru alanlardır. Çalışma yöntemleri genel olarak hem ülkemiz hem de Batı dünyasından farklı olmakla birlikte, Memlûkler dönemine dair görmezden gelinemeyecek nicelikte çalışma yapılan Arap dünyasındaki araştırmalardan da yararlanılmıştır.

¹⁶ Bu ismin “Tanrıverdi” şeklinde olduğu iddia edilmektedir. Anlamın bu şekilde olduğu doğrudur. Ancak kendisi ve akranları ismi bu şekilde kullanmaktadır. Zira konuştukları Kıpçak Türkçesi'nde Tanrı, Tağrî ya da Teğrî diye söylenmektedir. Bu duruma başka bir örnek de Tengiz/Tenkiz ismidir. Aslında anlamı Deniz'dir. Fakat onların konuştuğu Türkçe'de Tengiz/Tenkiz şeklinde söylenmektedir. Dolayısıyla çalışmada kaynağa sadakat esas alınmış ve söz konusu isim “Tağrîberdî” şeklinde yazılmıştır. Bu konudaki uyarısı için kıymetli Fatih Yahya Ayaz hocama teşekkür ederim.

¹⁷ Kâhire: Vizāretu's-Şekāfe ve'l-İrşād, 1929.

2. Ez-Zehebî'nin Görüşleri ve Hadis Anlayışının Tespiti İçin Başvurulan Kaynaklar

Tezin birinci bölümünün konularından olan düşünce dünyasının tespiti için, onun itikâdî meselelere dair kaleme aldığı *el-Uluvv*, *Kitābu'l-arş* gibi eserler başta olmak üzere yazdığı tarih, tabakat ve günümüze ulaşan pek çok eseri tetkik edilmiştir. Burada yalnızca erken dönemlerinde yazdığı eserlerdeki fikirleri ile yetinilmemiş; fikri takip için son dönem eserleri de ihmal edilmemiştir.

İkinci bölümün konusu olan ez-Zehebî'nin hadisçiliği meselesi için ise öncelikle onun hadis usûlü ve ricali ile ilgili kaleme aldığı eserler, tarih ve tabakat kitapları ve meşhur ihtisarları dikkate alınmıştır. Bu bağlamda, *Mizānu'l-i'tidāl*, *Siyer*, *Tārīhu'l-İslām*, *el-Mūkızza*, *Telhīşu'l-Mustedrek*, *Telhīşu Kitābi'l-Mevdū'āt*, *el-Muhezzeb*, *el-Muğnī*, *eḍ-Ḍu'afā* eserleri başta olmak üzere gerekli görüldüğü noktalarda hemen her eserine başvurulmuştur. Ayrıca konunun tahlili, tenkidi ve izahı için klasik dönemde kaleme alınan çalışmaların ilgili konulara dair kısımlarının, ez-Zehebî'nin de kullandığı kaynakların ve modern dönemde yapılan çalışmaların da dikkate alındığı belirtilmelidir.

E. ARAŞTIRMA KONUSU HAKKINDA YAPILMIŞ ÇAĞDAŞ ÇALIŞMALAR VE DEĞERLENDİRME

Ez-Zehebî ile ilgili yapılan çalışmalar farklı kriterler dikkate alınarak farklı şekillerde sınıflandırılabilir. Türkiye, Batı ve Arap dünyasında ez-Zehebî hakkında yazılan kitap, tez ve makaleleri ilk olarak yaklaşımları açısından bir taksime tabi tutmak mümkündür.

Batı'da yapılan çalışmaların genel karakteristiği onu daha ziyade tarihçi kimliğini dikkate alarak ve eserlerinin İslam tarihini anlamada önemli veri kaynakları olarak görme şeklindedir. Bu sebeple buradaki çalışmalarda daha ziyade onun *Tārīhu'l-İslām* isimli çalışması üzerine yoğunlaşmış; *Tārīhu'l-İslām* üzerinden onun bakış açısı ve fikirlerine dair birtakım

tespitler yapılmıştır. Metin içerisinde yeri geldikçe atıfların yapılacak olduğu bu çalışmalarda, bu araştırmayı besleyici veya içeriğini yönlendirici birtakım tespit ve değerlendirmelerin olduğu belirtilmelidir. Öte yandan söz konusu çalışmalarda ez-Zehebî'ye biçilen rol, zaman zaman onun tercih ve görüşlerinin sığ bir biçimde anlaşılması gibi bir sonuca da götürebilmiştir. Son yıllarda Batı'da da ez-Zehebî'nin hadisçiliğinin dikkate alındığı bazı çalışmaların varlığına da işaret edilmelidir.¹⁸

Arap dünyası, ez-Zehebî hakkında yapılan çalışmalar konusunda yapılacak bir bibliyografyada nicelik açısından şüphesiz ilk sırada yer alır. Bu coğrafyada yapılan çalışmalar Batı'da olduğu gibi yalnızca tarihçiliğine yoğunlaşmamış, hadisçiliği kapsamında değerlendirilebilecek konularda çok sayıda araştırma yapılmıştır. Söz konusu çalışmaların hemen bütününün ez-Zehebî'nin eserlerinden elde edilecek veriyi sunma açısından önemli katkıları vardır. Fakat yine hemen hepsinde ez-Zehebî'nin özellikle hadis tenkidi konusundaki yeri belirli şablonlar üzerinden yapılmış olup esas tabloyu yansıtmada konusunda yetersiz kaldığı gözlemlenmiştir.

Türkiye'de de ez-Zehebî hakkındaki nispeten az sayıdaki çalışmanın, başlangıçta daha ziyade hadisçiliğine yönelik olduğu tespit edilmiştir. Bununla birlikte ez-Zehebî, ülkemizde de özellikle 2018 yılından itibaren araştırmacıların gündemine daha fazla girmiş; onun yalnızca hadisçiliği değil, müstakil olarak tarihçiliği üzerinde de durulmaya başlanmıştır.

Ez-Zehebî hakkında yapılan çalışmalara bu genel bakıştan sonra konumuzla doğrudan bağlantılı olan bazı kitap, tez ve makaleler hakkında birtakım değerlendirmelere yer verilerek elinizdeki çalışmanın amacı ortaya konulacaktır.

¹⁸ Aşağıda ulaşılabilenlerin isimleri zikredilecektir.

Bu çalışmayla doğrudan ilişkili tezlerden ilk ikisi, “Zehebî ve Mîzânü’l-i’tidâl’indeki Cerh ve Tadil Metodu”¹⁹ ve “Mîzânü’l-i’tidâl’de Metin Tenkidi”²⁰ isimli yüksek lisans tezleridir. Konumuzla ortak noktaları hayli fazla olan tezlerden diğer ikisi de Mehmet Yılmaz tarafından hazırlanan “Zehebî’nin Hadis Kültüründeki Yeri ve Hadis Tenkitçiliği”²¹ ve İbrahim Sainkaplan tarafından hazırlanan “Hicrî VIII. asır ricâl tenkidi - Zehebî örneği”²² isimli doktora tezleridir. Bahsi geçen yüksek lisans tezlerinin kapsamı doğal olarak sınırlıdır ve meseleler belirli şablonlar üzerinden ele alındıkları için yeterli değildir. “Zehebî’nin Hadis Kültüründeki Yeri ve Hadis Tenkitçiliği” isimli doktora tezinin konusu aslında bu çalışmanın konusuyla neredeyse tamamen uyumaktadır. Ancak çalışmanın kurgusu, kaynak kullanımı ve verilerin değerlendirilmesi başta olmak üzere pek çok hususta hatalar tespit edilmiştir. Örneğin ez-Zehebî’nin hayatının ele alındığı kısımlarda, doğrudan ana kaynaklara değil de söz konusu kaynakların mukaddime kısımlarına yahut muasır çalışmalara sıklıkla atıf yapılmıştır. Tez başlığında “Hadis Tenkitçiliği” yer almasına karşın, tezin bölümlerinde böyle bir başlığın yer almaması; cerh-ta’dîl meselesi tartışılırken problematik bakış yerine onun ravilerle ilgili verdiği hükümlere işaret eden kavramların başlıklara taşınıp yüzeysel bir biçimde temas edilmesi; son bölümde “Zehebî, Metin ve Sened” başlığı konulmasına rağmen metne dair hiçbir meseleye değinilmemesi çalışmada ez-Zehebî’nin tenkitçiliğinin bütüncül bir şekilde ortaya konulamamasına sebep olmuştur. Öte yandan “Zehebî’ye göre isnâd çeşitleri” gibi bazı başlıkların amacı da tam olarak anlaşılamamıştır. Zira konu bağlamında yer verilen *seneduhû mevdu’*, *isnâduhû da’îf* gibi alt başlıklar isnad çeşidi değil, bir isnad hakkında verilen hükümlerdir. Tezde buna benzer kullanım hataları hayli fazladır. Zikri geçen ikinci doktora

¹⁹ Azime Güleç (Topçu), “Zehebî ve Mîzânü’l-i’tidâl’indeki Cerh ve Tadil Metodu,” Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

²⁰ Nimet Ceylan, “Mîzânü’l-i’tidâl’de Metin Tenkidi,” Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2002.

²¹ Mehmet Yılmaz, “Zehebî’nin Hadis Kültüründeki Yeri ve Hadis Tenkitçiliği,” Doktora Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.

²² İbrahim Sainkaplan, “Hicrî VIII. asır ricâl tenkidi - Zehebî örneği,” Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.

tezinde ise isminden de anlaşılacağı üzere ez-Zehebî'nin rical tenkidi üzerinde durulmaktadır. Tez, bu çalışmada da tespit edilen ez-Zehebî'nin rical tenkidinin temel umdelerine dayanak oluşturacak birtakım verileri sunma noktasında faydalı olmuştur. Söz konusu tezde bizim çalışmamızla ortak birtakım noktalar mevcuttur fakat yaklaşım tarzı ve temel araştırma sorusu bakımından farklılıklar mevcuttur. Yukarıda işaret edildiği üzere Sainkaplan ez-Zehebî'nin rical tenkidine odaklanmış; bu çalışma ise ez-Zehebî'nin hadisçiliğini temel karakteristiğini ortaya koymayı hedeflemiştir.

Bu genel çalışmalar dışında ez-Zehebî'nin bazı eserlerini merkeze alan çalışmalar da mevcuttur. Bunlardan Tuğba Öztürk tarafından hazırlanan “Zehebî'nin Kitabu'l-Kebâir Adlı Eserinin Hadis İlimleri Açısından Değerlendirilmesi” isimli yüksek lisans tezinde²³ birkaç kaynak kullanılarak standart bir ez-Zehebî biyografisi kaleme alınmış; tezin ikinci bölümünde “Büyük Günah Kavramı” ele alındıktan sonra üçüncü bölüm, *Kitābu'l-Kebā'ir*'in tahliline ayrılmıştır. Ez-Zehebî'nin *Kitābu'l-Kebā'ir* isimli eseri onun zihni yapısını tespit edebilme noktasında çalışmamız için önem arz etmekle birlikte, tezimizle doğrudan bağlantılı değildir. Ancak ez-Zehebî'nin söz konusu kitabı ile ilgili daha detaylı bilgi edinebilmemizi sağlamıştır.

Mehmet Bağcı tarafından hazırlanan “Zehebî'nin Telhîsu'l-Müstedrek'inin Değerlendirilmesi (Kitābü Ma'rifeti's-Sahabe örneği)” isimli yüksek lisans tezi de yine konumuz açısından önem arz eden çalışmalardan biridir.²⁴ Zira ez-Zehebî'nin, el-Hâkim'in (ö. 405/1014) *el-Mustedrek*'ine yazdığı *Telhîş* isimli bu kitabı, eserin kendisinden bile meşhur olmuş; *el-Mustedrek*'in ez-Zehebî'nin eseri ile birlikte okunması tavsiye edilmiştir. Bu tezde de kitabın bir bölümünden hareketle, ez-Zehebî'nin değerlendirmeleri ve bu değerlendirmelere yapılan itirazlar üzerinde durulmuştur. Yazar çalışmanın sonucunda, ez-Zehebî'nin *el-*

²³ Tuğba Öztürk, “Zehebî'nin *Kitabu'l-Kebâir* adlı eserinin hadis ilimleri açısından değerlendirilmesi,” Yüksek Lisans Tezi, Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013.

²⁴ Mehmet Bağcı, “Zehebî'nin Telhîsu'l-Müstedrek'inin değerlendirilmesi (Kitābü Ma'rifeti's-Sahabe örneği),” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.

Mustedrek'i zannedildiği gibi detaylı bir incelemeye tabi tutmadığı ve standart bir metot kullanmadığı kanaatine ulaşmıştır. Yine yazara göre, *el-Mustedrek*'in ez-Zehebî'nin eseri ile birlikte okunup rivayetlerle ilgili onun hükümlerinden yararlanılması gerektiği kabulü de hatalıdır. Çalışma, söz konusu eserin bir bölümünden hareketle yapılmış olmakla birlikte hayli istifade edilebilir ve bazı açılardan bu çalışmanın sonuçlarını da destekler niteliktedir.

Tahir Keskin tarafından hazırlanan “İbn Hacer’in Mestûr Ravilerine Zehebî’nin Bakışı” isimli yüksek lisans tezinde²⁵ yazar, konuyu İbn Hacer’in *Takrîbu’t-Tehzîb* ve ez-Zehebî’nin *el-Kāşif* eserlerinden hareketle ele almıştır. İki müellifin hayatları ve zikri geçen eserleri ile ilgili özet bilgilerden sonra *mestûr* kavramına değinmiştir. Tezin esas kısmında ise *Takrîb*’de *mestûr* olarak nitelenen raviler *el-Kāşif* ile karşılaştırılmıştır. Hem teknik birtakım hususlarda hem de değerlendirme konusunda eksikleri olmakla birlikte böyle bir konuya dikkat çekmesi bakımından önem arz etmektedir.

Muhammed Ali Büyüksoylu tarafından hazırlanan “Zehebî’nin Mîzânü’l-i’tidâl’inde Kaderî Raviler” isimli yüksek lisans tezinde²⁶ yazar, birinci bölümünde ez-Zehebî ve *Mîzân* hakkında bilgi vermiş; ikinci bölümünde Kaderiyye mezhebi ve Kaderî raviler, ez-Zehebî’nin bid‘at ve bid‘at ehline bakışı gibi hususlara değinmiş; üçüncü bölümde ise *Mîzân*’da Kaderî olarak nitelenen ravileri incelemiştir. Yazar burada yer alan 95 ravinin kaderî olarak nitelenmekle birlikte 21 ravinin ez-Zehebî tarafından *şâika*; 34’ünün *şadûk*, *şâlihu’l-hadîs* olarak kabul edildiği; 40 ravinin başka sebepler dolayısıyla *metrûk* veya *da‘îf* olarak nitelendiği gibi sonuçlara ulaşmıştır. Bu sonuçlar bu çalışmada da dile getirilecek olan ez-Zehebî’nin bid‘at

²⁵ Tahir Keskin, “İbn Hacer’in Mestûr Ravilerine Zehebî’nin Bakışı,” Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.

²⁶ Muhammed Ali Büyüksoylu, “Zehebî’nin Mîzânü’l-i’tidâl’inde Kaderî Raviler,” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

konusuna ve bid'at sahibi ravilerin durumu hakkındaki tutumundaki yaklaşımına dair yapılan tespiti desteklemektedir.

Son yıllarda Türkiye’de kolektif kitap serileri yaygınlık kazanmıştır. Ez-Zehebî’nin biyografisi İsmail Pırlanta tarafından “Öncülerimiz” projesi kapsamında;²⁷ Abdülvahid Yakub Sipahioğlu tarafından “Siyerin Öncüleri” projesi kapsamında kaleme alınmıştır.²⁸ Pırlanta’nın biyografisi ez-Zehebî’yi “nebevî çizginin önemli temsilcilerin biri” olarak ele almakta ve daha ziyade ahlak, öğrenme ve öğretmeye verdiği önem, nebevî mirasın taşıyıcısı olarak İslamî ilimlere katkısını öne çıkarmaktadır. Sipahioğlu’nun kitabı ise daha akademik bir çerçeve sahip olup, ez-Zehebî’nin siyer ilmine katkısına odaklanmaktadır.

Ez-Zehebî’ye dair Arap dünyasında yapılan çalışmalar, Türkiye’de yapılanlara nispetle daha kapsamlı görünmektedir.

Konuyla doğrudan ilgili olduğu tespit edilen çalışma, *ez-Zehebî ve menhecuhû fî naḳdi metni ’l-ḥadîsi ş-şerîf*²⁹ adlı çalışmadır. Hacim bakımından göz dolduran çalışmada, müellif ez-Zehebî’nin hayatından bahsetmiş, daha sonra “naḳd” ve “metn” kelimeleri ile ilgili yine uzunca açıklamalar yapmıştır. Tenkidi olumlu (en-Naḳdu’l-’icābî) ve olumsuz tenkit (en-Naḳdu’s-selbî) olarak iki kısma ayıran yazar, olumlu tenkit içerisinde ez-Zehebî’nin metinlerin şerhlerine, nistan çıkardığı hükümlere, metin tearuzlarını gidermeye, çok sık kullanılmayan lafızları açıklamaya ve benzeri konulara dair söylediklerine yer vermiştir.³⁰ Olumsuz tenkit içerisinde ise, metnin *şahîḥ-şābit* bir rivayete muarız olması, tarihi gerçeklere aykırı olması,

²⁷ İsmail Pırlanta, *Zehebî*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.

²⁸ Abdülvahid Yakub Sipahioğlu, *Zehebî*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

²⁹ Hasan Fevzi Hasan es-Sa’idî, *el-İmāmu’z-Zehebî ve menhecuhû fî naḳdi metni ’l-ḥadîsi ş-şerîf*, Dimaşk: Dāru’l-Muktebes, 2020.

³⁰ Araştırmacının “Olumlu tenkit” başlığı altında serd ettiği bu konular, Kırbaşoğlu’nun yaptığı metin tenkidi-metin tetkiki ayrımına göre, tenkide değil, metin tetkiki kısmına girmektedir. Ve metin tetkiki metin tenkidinden önce, mevcut metnin en doğrusunu elde etmeye yönelik bir faaliyettir. Mümkün olan en doğru metin elde edildikten sonra ise bu metnin Hz. Peygamber’e aidiyeti metin tenkit metotları ile tespit edilmeye çalışılır. Hayri Kırbaşoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara: Otto Yayınları, 2015, s. 72.

vakıya aykırı olması, meşhur olarak bilinene ters olması, akla ters olması, metindeki *rekāket*, metinde abartılı ifadelerin yer alması, metnin kıssacıların anlatımına benzemesi, cümlelerin çok uzun olması, rivayetin israiliyattan olduğuna dair zannı gâlibe sahip olmak gibi başlıklar yer almıştır. Çalışma, diğerlerinden farklı olarak metin tenkidi konusuna odaklanması açısından önemli olmakla birlikte “tenkit” kavramına yüklediği anlam ve muhteva/içerik tenkidi konusundaki, *ez-Zehebî*’nin sistematik bir içerik tenkidi yaptığı gibi ön kabulleri nedeniyle örneklerin değerlendirilmesinde çoğu zaman hataya düşüldüğü tespit edilmiştir.

Burada zikredilmeye değer bir diğer çalışma da Meryem binti Ahmed b. Ahmed Hâlid tarafından hazırlanan emek mahsulü “*Naḳdu’l-İmāmi’z-Zehebî li’l-metn fî kitābihî Siyeri a’lāmi’n-nubelā*” isimli doktora tezidir.³¹ Tez, isminden de anlaşılacağı üzere *Siyer*’i merkeze alan bir içeriğe sahiptir. Kanaatimizce onu diğerlerinden ayıran en önemli husus, malzemeye belirli kalıplarla yaklaşılmaması; malzemedan hareketle bir çerçeve çizilmeye çalışılmasıdır. Diğer taraftan tezin verilerin tenkidi ve değerlendirilmesi gibi yönlerde yetersiz kalabildiği ve daha da önemlisi yine muhteva/içerik tenkidi konusunda Hasan Fevzi Hasan es-Sa’idî’nin yukarıda işaret edilen çalışması gibi ön kabullere sahip olduğu görülmüştür. Bunlara çalışmanın ikinci bölümünde temas edilecektir.

Ez-Zehebî hakkında en çok yazan ve bu nedenle “*Ez-Zehebî* uzmanı” olarak nitelendirilen Beşşār ‘Avvād el-Ma’rūf, *Tārīhu’l-İslām*’ı tahkik etmiş ve bununla birlikte hem *ez-Zehebî* hem de söz konusu eserinin metodu üzerine çalışmalar yapmıştır. Bunlardan en kapsamlısı *ez-Zehebî ve menhecuhū fî Kitābihî Tārīhi’l-İslām*³² isimli kitabıdır. Müellif bu çalışmasını üç bölüme ayırmış, ilk bölümde *ez-Zehebî*’nin hayatı, ilmi kişiliği gibi bilgilere;

³¹ Meryem binti Ahmed b. Ahmed Hâlid, “*Naḳdu’l-İmāmi’z-Zehebî li’l-metn fî kitābihî Siyeri a’lāmi’n-nubelā*,” Doktora Tezi, Suud Üniversitesi, 2010.

³² Beşşār ‘Avvād el-Ma’rūf, *ez-Zehebî ve menhecuhū fî Kitābihî Tārīhi’l-İslām*, Kahire, 1976.

ikinci bölümde eserlerine;³³ üçüncü bölümde ise *Tārīhu'l-İslām*'daki metoduna ayırmıştır. Çalışma bu haliyle konu hakkındaki boşluğu kısmen doldurmakla birlikte odak noktası itibariyle ez-Zehebî'nin yaklaşımını bütüncül bir şekilde ortaya koyamamış görünmektedir. Hayatı ve düşünce dünyasından daha fazla eserlerinin listesine yer ayrılmış olan çalışmada, metod tespiti için *Tārīhu'l-İslām*'ın esas alınması, yani tek eser odaklı olması, fikri gelişiminin takibinin yeterince yapılamamasına sebep olmuştur. Diğer taraftan bu çalışma onun hemen bütün eserlerindeki bilgiler ışığında hadisçiliğini oluşturan temel umdeleri ve yaklaşımını tespit etmeyi amaçlamaktadır ve bu yönüyle Beşşār 'Avvād el-Ma'rūf'un çalışmasından farklılaşmaktadır.

Ez-Zehebî'nin hadis tenkidi ile ilgili bir diğer çalışma ise 'Umer Mekkî es-Sagîr tarafından yapılan “*en-Nakdu'l-hadîs 'inde'z-Zehebî fî kitābihî Tārīhi'l-İslām*” isimli çalışmadır.³⁴ Söz konusu çalışmada müellif, giriş bölümünde ez-Zehebî'nin hayatından bahsetmiş, daha sonra öncelikli olarak ez-Zehebî'nin raviler hakkındaki değerlendirmelerini ele almıştır. Ez-Zehebî'nin hadislerle ilgili değerlendirmelerini verdikten sonra son bölümde, ez-Zehebî'nin hadis tenkitlerine yönelik birtakım değerlendirme ve eleştiriler yapmıştır. Başlıklar incelendiğinde ayrıntılı ve kapsamlı gibi görünen çalışmanın içeriğinin aynı doyuruculuğa sahip olduğunu söylemek zordur.

'Abdussettār eş-Şeyh tarafından *el-Hāfiz ez-Zehebî: Mu'errihu'l-İslām Nākıdu'l-muḥaddiṣîn - imāmu'l-mu'addilîn ve'l-mucerriḥîn*³⁵ ismiyle yapılan çalışmada ise öncelikle ez-Zehebî'nin doğumu ve kimlik bilgilerine; daha sonra Şam bölgesinde ve bu bölge dışında yaptığı ilim yolculukları, hocaları ve bunlardan önemli olanların biyografileri; ilgilendiği ilim

³³ Ez-Zehebî'nin eserlerinin listesi ve bu eserlerin günümüze ulaşip ulaşmadığı tespiti için Beşşār 'Avvād'ın sunduğu bilgilerden büyük ölçüde faydalanılmıştır.

³⁴ 'Umer Mekkî es-Sagîr, “*en-Nakdu'l-hadîs 'inde'z-Zehebî fî kitābihî Tārīhi'l-İslām*”, Tūnus: Dāru'l-Ġarbi'l-İslāmî, 2009.

³⁵ 'Abdussettār eş-Şeyh, *el-Hāfiz ez-Zehebî: Mu'errihu'l-İslām Nākıdu'l-muḥaddiṣîn - imāmu'l-mu'addilîn ve'l-mucerriḥîn*, Dimaşq: Dāru'l-kālem, 1994.

dalları (Kıraat, Hadis -Hadis alanında özellikle cerh-ta'dil konusundaki yetkinliği-), Tarih, Fıkıh, Dil ve Edebiyat), ez-Zehebî'nin tenkitçiliği (Bu bölümde de ağırlık cerh-ta'dile verilmiş gibi görünmektedir), birtakım konularda yer aldığı taraf, mezhebi mensubiyeti, hocaları ve öğrencilerine dair bilgiler zikretmiş; son kısımda ise Beşşâr 'Avvād gibi eser listesi vermiş ve gerekli gördüğü yerde açıklamalar yapmıştır. Kitap, kıymetli bir malzemeye sahip olmakla birlikte, kurgu ve değerlendirmeler bakımından birtakım problemleri mevcuttur.

Mekke Ummu'l-Kurâ Üniversite'sinde Mecd Mekkî tarafından hazırlanan *Akvālu'l-hāfiz ez-Zehebî en-naḳdiyye fî 'ulūmi'l-ḥadīṣ min Kitābi Siyeri a'lāmi'n-nubelā* adlı yüksek lisans tezinde ise ez-Zehebî'nin cerh-ta'dil metodu üzerinde durulmuş; tenkitçiliği ve metin tenkidine az sayılacak atıflar yapılmıştır. Kāsım 'Alī Sa'd tarafından *Şafahāt fî tercemeti'l-Hāfiz ez-Zehebî*³⁶ isimli risale hacmindeki bir çalışma da özgün bir çalışma olmamakla birlikte, Beşşâr 'Avvād'ın ez-Zehebî'nin eserlerine dair verdiği listeye birtakım ekleme ve düzeltmeler yaptığı kısım, tarafımızca oluşturulacak olan eser listesi için fikir vermiştir.

Bunların yanında Arap dünyasında konuyla ilgili pek çok makale kaleme alınmıştır. Bu makalelerde ez-Zehebî'nin *Siyer*, *Tārīḥu'l-İslām* gibi eserlerindeki metodu, tarih ilmindeki metodu, cerh-ta'dildeki metodu gibi konular işlenmiştir.³⁷

Batı dünyasında daha ziyade onun tarihçiliğine odaklanıldığına işaret edilmiştir. Bu bağlamda J. de Somogyi'nin *Tārīḥu'l-İslām* üzerine,³⁸ L. Librande ise *el-Emşār zevātu'l-āṣār* üzerine makale kaleme almıştır.³⁹ Bunlarla birlikte, Lucas Scott'un *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam*⁴⁰ isimli çalışması ve Mohammad Gharaibeh'in

³⁶ Kāsım 'Alī Sa'd, *Şafahāt fî tercemeti'l-Hāfiz ez-Zehebî*, Beyrūt: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1986.

³⁷ Bu makaleler ve ez-Zehebî üzerine yapılan çalışmalarla ilgili tarafımızdan müstakil bir bibliyografya çalışması da hazırlanmaktadır.

³⁸ J. De Somogyi, "Adh-Dhahabi's "Tarikh al-Islam" as an Authority on the Mongol Invasion of the Caliphate", *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, Cambridge University Press*, 4 (1936), ss. 595-604.

³⁹ L. Librande, "al-Dhahabi's Essay Amşār Dhawāt al-Āthār", *BEO*, 32-33 (1982), s. 113-160.

⁴⁰ Leiden: Brill, 2004.

“Intertextuality between History and Hadith Studies: The Muqızah fi ‘ilm Musstalah al-Hadith in the center of al-Dahabî’s (d. 738/ 1348) work”⁴¹ isimli makalesi bu çalışmanın ikinci bölümünün şekillenmesine ilham kaynağı olmuştur.

Son yıllarda dijital beşeri bilimlerde görülen gelişmelerin İslami ilimlerde yapılan araştırmalarda nasıl kullanılacağı, ne gibi faydalar sağlayacağı üzerinde düşünölmeye başlanmış; çalışmalar yapılmıştır.⁴² Bu bağlamda, burada ismi zikredilmesi gereken bir isim de Maxim G. Romanov’dur. O Franco Moretti’nin edebiyat alanında ortaya koymaya çalıştığı modelden⁴³ esinlenerek ez-Zehebî’nin *Tārīhu’l-İslām*’ı merkeze alan, biyografik bilgilerin semantik ve morfolojik kodlamalarını yaptığı bir model geliştirmiştir. Bu modelin sadece kronikler ve hadis koleksiyonları değil, uzun vadede tefsirler ve diğer türler için de uygulanabilir olmasını sağlayacağını düşönen Romanov, öncelikli olarak biyografilerde nisbeler, tarihler, yer adları, ifade kalıpları gibi unsurların analizine odaklanmıştır.⁴⁴ Romanov’un ez-Zehebî’nin *Tārīhu’l-İslām*’ı örneği üzerinde, dijital beşeri bilimler alanındaki gelişmelerden faydalanarak ortaya koyduğu çalışmalarının iki yönlü faydasından bahsedilebilir. Birincisi ez-Zehebî’nin ele aldığı tarih aralığında, tabi onun seçtiği veriler doğrultusunda,⁴⁵

⁴¹ *Studies on The History and Culture of the Mamluk Sultanate*, Bonn University Press, 25, 2021.

⁴² Konuya dair bkz. Tuğba Nur Saraçoğlu, “Dijital Beşeri Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslami İlimler,” *İslam Tetkikleri Dergisi*, 12/2 (2022), ss.845-891.

⁴³ Franco Moretti, *Edebi Teoriye Soyut Modeller*, İstanbul: Agora Kitaplığı, 2006.

⁴⁴ Maxim G. Romanov, “Toward Abstract Models for Islamic History,” s. 19. Ayrıca bkz. Maxim G. Romanov, “Algorithmic Analysis of Medieval Arabic Biographical Collections,” *Speculum* 92/1 (2017), ss. 226-246.

⁴⁵ Romanov yukarıda da belirtildiği gibi biyografilerdeki pek çok unsurun öneminin altını çizmiştir. Ancak bazı konuları biraz daha fazla öne çıkardığı görülür. Nisbeler meselesi bunlardan biridir. Hakikaten de nisbeler beşeri bilimlere dair çalışmalar yapan bir araştırmacı için önemli veriler sunabilir. Bununla birlikte bazı nisbelerin tam olarak neyi ifade ettikleri konusundaki muğlaklık da birtakım sorunları beraberinde getirmektedir. (Bkz. Maxim G. Romanov, “Toward Abstract Models for Islamic History,” ss. 2-7. Neticede bu çalışmalar, sosyal ilişkiler, eğitimden askeri, siyasi alana pek çok konudaki değişim, gelişim veya gerilemeyi incelemek için dikkate değer verileri araştırmacıya sunabilmektedir. Öte yandan bu çalışmalardan elde edilen verilerin fazlalığı, el yordamıyla çıkarılmaya çalışıldan kat kat daha fazla verinin hızlı bir şekilde elde edilmesi sonuçlarda acelecilik ve genellemecilik riskini de barındırmaktadır. Araştırmacıların bu konuda da dikkatli olması gerekmektedir. Bkz. Tuba Nur Saraçoğlu, “Siyerde isnâd (İbn Sa’d’ın rivayet ağları),” Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023, s. 98, 105.

siyasi, sosyal, kültürel, ilmî hareketlilik, mevcut durum ve değişimler üzerine düşünmeyi, ilişkileri anlamayı sağlamasıdır.⁴⁶

Romanov'un çalışmasının ikinci önemi ise ez-Zehebî'nin yöntem ve fikirlerinin tespitinde gerekli olacak verinin elde edilmesi noktasındaki desteğidir. Örneğin Romanov ez-Zehebî'nin *Tārīhu'l-İslām*'daki biyografilerinin kısalık uzunlukları bakımından bir dökümünü çıkarmıştır. Neticede ortaya çıkan sonuç şaşırtıcı olmamakla birlikte, yazdığı uzun biyografilerin sebepleri üzerine daha somut verilerden hareketle yorum yapabilmemizi sağlamaktadır. Örneğin *Tārīh*'te en fazla yeri⁴⁷ Aḥmed b. Ḥanbel'e ayırması çok anlaşılabilir bir durumdur. Aynı şekilde ez-Zehebî'nin bir negatif de olsa duygusal bir bağ kurmuş olduğu kişilerin biyografisini yazarken de sempati duyduklarında olduğu gibi uzun mesai harcadığını söylemek mümkündür. Öte yandan Romanov'un çalışması doğrudan ez-Zehebî ile ilgili değildir. Ansiklopedik bir eser olması açısından ez-Zehebî'nin eseri önemli bir veri deposudur ve bu verinin işlevsel kullanılması hedeflenmektedir. Bununla beraber ortaya çıkan verilere

⁴⁶ Örneğin alimlerin profesyonelleşmesi meselesine dair Romanov ez-Zehebî'den elde ettiği verilerle şu yorumu yapmaktadır: "... dini bilginin profesyonelleşmesi, [300/913 civarı], alimlerin sivil sektördeki meslekleri bırakmasıyla doğrudan ilişkili değildir. Bu süreç 400/1039'da başlayacaktır. Ancak profesyonelleşme çok önemli bir şeyi beraberinde getirmedi: alimler için daha fazla kazançlı pozisyonlar. Bu durum, alimleri zor bir konuma sokmuş olmalı; yüksek dini bilgi standartlarına ayak uydurmak ile geçimini sağlama arasında ince ama rahatsız edici bir dengeyi korumak zorunda kalmış olabilirler. Profesyonelleşmenin alimlerin hayatına getirdiği mali zorluklar, gençleri kariyer seçeneklerini düşünmeye zorlayan oldukça moral bozucu bir faktör haline gelebilir." (Bkz. Maxim G. Romanov, Computational Reading of Arabic Biographical Collections with Special Reference to Preaching in the Sunni World (661–1300 ce), Michigan Üniversitesi, Yakın Doğu Çalışmaları, Doktora Tezi, 2013, ss. 146-147) Yine vakıflar ve profesyonelleşme arasındaki ilişkiye dair elde edilen veriler ışığında Romanov şöyle bir yorum yapar: "Vakıfların kurulması ve yayılması, alimlerin kurumsallaşmasında bir dönüm noktası olarak kabul edilir. Bu kurumların maaşlı pozisyonları, profesyonelleşmenin karmaşıklığına bir çözüm sunmuştur. Vakıf kurumlarına referansların sıklığıyla ilgili veriler, özellikle medreselerin, profesyonelleşmenin dönüm noktasından yaklaşık 100 yıl sonra, 400/1010 yılı civarında ve daha da önemlisi 500/1107 yılı sonrasında biyografilerin önemli bir ayrıntısı haline geldiğini göstermektedir." (Bkz. Maxim G. Romanov, ss. 147-148) Yine Romanov'a göre, *Tārīhu'l-İslām*'dan alınan veriler, aile bağlantılarının rolünün 400/1000 yılından sonra şüphe götürmez bir şekilde arttığını göstermektedir. Erken İslam toplumunun kabile doğası ise ilk dönemlerinde yakın akrabalara yapılan atıfların yüksekliğini açıklamaktadır. (Bkz. Maxim G. Romanov, s. 149) Romanov'un ana konusu olan hatiplik konusu da bu bağlamda dikkat çekicidir. Örneğin o elde ettiği verilerden hareketle 250/865 yılında hatiplikle ilgili ciddi bir değişimden bahseder. Bu değişimlerin birincisi halifelerin ve valilerin hutbe verme işini daha alt düzey birine devretmesidir. İkincisi hutbenin sembolik bir uygulama haline gelmesidir. Üçüncüsü ise alimlerin daha sık bir şekilde hutbe vermeye başlamasıdır. (Bkz. Maxim G. Romanov, s. 185) Bu ve buna benzer pek çok konuda elde edilen veriler tarihi olayları açıklama ve anlama noktasında önem arz etmektedir ve hayli kıymetlidir.

⁴⁷ Bu muhtemelen Siyer'de de benzer şekildedir. Nitekim orada Aḥmed b. Ḥanbel'e ayırdığı kısım basılı eserde 181 sayfadır. Bkz. ez-Zehebî, Siyer, XI, 177-358.

dayanılarak ez-Zehebî'nin bazı konulardaki yaklaşımına dair önemli tespit ve öneriler içermektedir.

Bu çalışma iki aşamalı olarak planlanmıştır. Birinci aşamada, ez-Zehebî'nin ilim geleneğindeki konumunun belirlenmesine odaklanılırken, ikinci aşamada ise onun hadisçiliği üzerine odaklanılmıştır. Bu incelemede, ez-Zehebî'nin sadece bir hadisçi veya tarihçi olarak değil, aynı zamanda hadisçi-tarihçi bir alim olarak benimsediği yöntem ve yaklaşım bütüncül bir şekilde ortaya konmaya çalışılmıştır. Bu sayede, ez-Zehebî'nin bu iki disiplinde kaleme aldığı eserlerdeki geçişler, ortak noktalar ve değişimler tespit edilmiş, çalışmalarının ana temaları ve bütünlüğü hakkında değerlendirme yapma imkanı bulunmuş; ayrıca hadis ilmindeki yöntem ve yaklaşımının temel karakteristiği anlaşılmaya çalışılmıştır.

BİRİNCİ BÖLÜM

7/13-8/14. ASIR DIMAŞK'INDA HADİSÇİ VE TARİHÇİ BİR ALİM: ŞEMSÜDDİN EZ-ZEHEBİ

(Yaşadığı Dönem, Biyografisi, Düşünce Dünyası ve Çalışmaları)

“İslam’ın öğrenmeye ve ilme yaptığı vurgu, İslam’ın Ortaçağ Avrupa medeniyetinden farkını ortaya koymaya da yardımcı olabilir. On dördüncü asırdaki Müslüman bir yazar, rutin olarak bir alimin bin abidden fazla manevi güce sahip olduğunu vurgulayabiliyordu. Acaba o çağdaki kaç Avrupalı böyle bir iddiada bulunabilirdi?”⁴⁸

Memlüklerin hakimiyetindeki topraklar Batı’dan Haçlı seferleri, Doğu’dan Moğol saldırıları ile ciddi bir tahribata uğramış; meydana gelen maddi ve manevi hasarı gidermek kolay olmamıştır. Memlük Devleti’nin kuruluş sancıları, kazanılan askeri ve siyasi başarılar, kısmen sağlanan istikrar, sosyal, kültürel ve ekonomik gelişmeler ve benzeri konular önemli araştırma alanlarıdır. Burada zikredilen her bir unsur bir diğerinin seyrinde ciddi bir etki sahibidir. Nitekim kaynaklarda, askeri ve siyasi başarıların ekonomiyi ve kültürel faaliyetleri olumlu yönde etkileyen gelişmeler olduğuna dair pek çok örneği bulmak mümkündür. Yine istikrarın sağlanması, devletin hüküm sürdüğü toprakların, dünyanın dört bir tarafından tüccarların ve ilim adamlarının uğrak noktası haline gelmesini sağlamış, bu sayede de ekonomi, ilmî ve kültürel faaliyetler canlanmıştır. Siyasi olaylardan, ekonomiye bütün gelişmelerin en çok ilmî faaliyetleri etkilediği ve şekillendirdiği ise su götürmez bir gerçektir. Söz konusu dönem, inişli çıkışlı ve bazı açılardan travmatik olarak nitelenebilecek sürecine rağmen ilim öğrenmeye yapılan teşvik, ilim adamlarına sağlanan destek, eğitimin sistemli bir hale gelmesinde atılan ciddi adımlar, kurumsallaşma ve ortaya çıkan devasa literatürle de dikkat çekmektedir.

⁴⁸ Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire’sinde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 16.

Ez-Zehebî'nin de yaşamını sürdürdüğü, zihninin şekillendiği söz konusu dönemde ilmin bu denli önemszenmesi, desteklenmesi, her şeye rağmen ilmî çalışmaların sayısındaki ciddi artış ve çeşitlenmenin nedenleri merak konusudur. Dönemin “Bu toprakların Rönesansı,” “İkinci Klasikler Dönemi” gibi tabirlerle tasvir edilmeye layık görülmesinin nedenleri, ez-Zehebî'nin bu tablodaki yeri, yaşadığı dönemin onun fikirlerini nasıl şekillendirdiği; onun yaşadığı asır ve sonraki dönemlerin ilmî geleneğindeki katkısı ve benzeri soruların cevabının arandığı bu bölümde, kısaca Memlûkler Devleti'nin kuruluşuna değinilecek daha sonra ez-Zehebî'nin biyografisine odaklanılarak, dönemin temel özellikleri ve ilmî faaliyetlerini etkileyen gelişmeler hakkında bilgi verilmeye çalışılacaktır. Bahsi geçen konulara değinilmesi ez-Zehebî'nin tercihlerini, görüşlerini anlama noktasında anakronizme düşülmesini engelleyecektir. Örneğin ez-Zehebî'nin kaleme aldığı onlarca ihtisar, munteka (seçki) türü eser bugünün araştırmacısı için pek anlamlı olmamakla birlikte, o dönem için izah edilebilir bir anlama sahiptir. Yine görüşlerinin, bağlantılı olduğu ilmî çevre ile doğrudan ilişkili olduğunu söylemek de izahtan varestedir.

1. Devletin Kuruluşu ve Temel Yapısı

Askeri amaçlı köle satın alma hedefiyle Abbasiler (132-656/750-1258) zamanında başlatılan memlûk⁴⁹ sistemi⁵⁰ yüzyıllar boyunca devam ederek Memlûk Devleti'nde zirveye ulaşmış,⁵¹ Moğol ve Haçlı tehditlerine karşı üstün başarı gösteren Memlûk ordusu, Eyyübiler'e son vererek Memlûk Devleti'ni kurmuştur. Memlûkler üzerinde çalışma yapan hemen her

⁴⁹ Bir şeye sahip olmak anlamına gelen (ملك) fiilinden türemiş olan memlûk “bir kimsenin mülkiyetindeki kadın veya erkek esir” anlamına gelir. Fakat bu kelime özgür bir anne ve babadan olan insanlar için kullanılmakta ve bu açıdan ‘*abd-raqîk*’ gibi esir anne babadan olan kölelerden ayrılmaktadır. Nitekim Memlûklerin toplumda sahip oldukları statü de onların diğer kölelerden farkını ortaya koymaktadır. Bkz. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015, ss. 19-20; İsmail Yiğit, *Memlûkler*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2015, ss. 9-10. Söz konusu memlûkler köle olmalarına rağmen askerlik eğitimlerinden sonra özgürlüklerini elde etmiş, ağır işlerde çalıştırılmamıştır. Kendi tercihleri doğrultusunda evlenebilen memlûklerin *evlâdu'n-nâs* olarak isimlendirilen çocukları da özgür kabul edilmiştir. Bkz. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler*, s. 20.

⁵⁰ Konuyla ilgili bkz. David Ayalon, “Memlûk Devletinde Kölelik Sistemi,” çev. Samira Kortantamer, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 4 (1989), ss. 211-247.

⁵¹ Andre Klot Memlûk Devleti'ni “Kölelerin İmparatorluğu” olarak nitelemektedir. Bkz. Andre Clot, *Kölelerin İmparatorluğu Memlûkler'in Mısır'ı (1250-1517)*, çev. Turhan Ilgaz, İstanbul: Epsilon Yayınları, 2005.

araştırmacı, devletin bu denli güçlü ve buna bağlı olarak sosyo-kültürel ve ilmî bakımlardan gelişmiş olmasının nedenini güçlü bir saltanat⁵² ve ordu sistemine bağlamaktadır.

Şalāhuddīn el-Eyyūbī (ö. 589/1193) ve daha sonra gelen hükümdarların, çok sayıda Türk memlûğünü ordularına alması, devlete karşı ortaya çıkabilecek tehditleri bertaraf etme noktasında büyük önemi haizdir. Kaynaklarda, Memlûklerin iki önemli olayda oynadıkları rol ve bu sayede kazandıkları itibar üzerinde durulmaktadır. Bunlar 647/1250 yılında Fransa Kralı IX. Louis'in komutasındaki VII. Haçlı seferi sırasında Mansûre ve Faraskur mevkiilerinde yapılan savaşlarda gösterdikleri başarılarıdır.⁵³ Fakat bu sırada devlette önemli bir yönetim krizi de yaşanmaktadır. Bu kriz, Sultan el-Meliku's-Şâlih Necmuddīn Eyyüb'un vefat etmesi ve eşi Şeceruddur'un⁵⁴ askerlerden bunu gizleme çabasıdır. Fakat bu çaba boşa çıkmış, sultanın ölüm haberi askerler arasında hızla yayılmıştır. O sırada Hasankeyf'te olan oğlu el-Meliku'l-Mu'azzam Tûran Şâh Mısır'a çağırılmış ve üvey annesi Şeceruddur'un yardımıyla (647-648/1250) tahta geçmiştir. Ancak Tûran Şâh hem emirlere hem de tahta çıkmasını sağlayan üvey annesi Şeceruddur'e kötü davranmaya başlamıştır. Memlûk askerleri nazarında Şeceruddur'un önemli bir yeri olması nedeniyle, askerler Tûran Şâh'ı ortadan kaldırarak⁵⁵ Mısır Eyyübilerinin fiilen sonunu getirmişlerdir. Zaten süreç içerisinde kendi nüfuzunu hayli arttıran Memlûkler, Eyyübilere askeri ve siyasi alanda destek vererek güçlenmesini sağlamış olmakla birlikte, kazandıkları bu güçle onlara karşı yalnızca bir tehdit olmaktan çıkarak, doğrudan

⁵² Clot, Memlûklerin imparatorluğun efendileri olduğunu vurgulayarak, bu toprakları kendi mülkleri gibi yönettiklerini; çıkarlarına uygun olarak sömürdüklerini (Ona göre, bu sömürü ile birlikte isyan olmasını engellemek için halka ciddi bir baskı kurulmaktadır) ancak atalarının toprakları gibi savunduklarını belirterek devletin güçlü olma nedeninin yöneticilerin bu toprakları sahiplenme yönüne değinerek de ortaya koymuştur. Bkz. Clot, *Kölelerin İmparatorluğu*, ss. 159-163.

⁵³ Ez-Zehebî, *el-İber*, III, 256-257; Ramazan Şeşen, *Salahaddin'den Baybars'a Eyyubiler – Memluklar*, İstanbul: İSAR Yayınları, 2007, ss. 216-231.

⁵⁴ Mısır Eyyübî hükümdarı Necmuddīn Eyyüb'un Türk asıllı cariyesidir. Bazı tarihçiler tarafından Memlûklerin ilk sultanı olarak kabul edilmektedir. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Cengiz Tomar, “Şecerüddür”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 404-405.

⁵⁵ Ez-Zehebî, *el-İber*, III, 261.

varlıklarına son verip hakimiyetleri yaklaşık iki buçuk asır sürecektir yeni bir devleti kurmayı başarmışlardır.⁵⁶

Türân Şâh'ın öldürülmesinin ardından Memlûkler Şeceruddur'u sultan kabul edip;⁵⁷ emîrlerden 'İzzuddîn Aybek'i de atabey olarak tayin etmişlerdir. Fakat daha sonra 'İzzuddîn Aybek Şeceruddur ile evlenerek tahta geçmiştir.⁵⁸ El-Meliku'l-Mu'iz 'İzzuddîn Aybek et-Turkmânî (648-655/1250-1257) öncelikle dış problemleri çözmeye yönelmiş, birtakım anlaşmalar ile dış güvenliği sağladıktan sonra, iç çekişmeler ve kargaşalar ile ilgilenmeye fırsat bulabilmiştir.⁵⁹

658/1260 yılına gelene kadar devlet kuruluş sürecini tamamlamaya, belirli bir istikrara ulaşmaya çalışmıştır.⁶⁰ Bu tarihte tahta çıkan el-Meliku'z-Zâhir el-Baybars (658-676/1260-1277), hem iç otoriteyi sağlamak hem de Moğollar'la ilgili etkili bir siyaset ortaya koymaya çalışmanın yanında, devlet teşkilatını oluşturmaya ve imar faaliyetlerini geliştirmeye yönelik çalışmalarıyla da bilinmektedir.⁶¹ Memlûklerin bu yıl, Moğollar'a karşı Aynıcâlût'ta aldığı galibiyet de devletin tarihinde önemli bir dönüm noktasıdır ve Özaydın'ın Aynıcâlût Savaşı'nı “*tarihin akışını değiştiren en kesin sonuçlu savaşlardan biri*” olarak nitelendirmesi bu

⁵⁶ Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler*, ss. 25-27. Yiğit, İsmail, *Memlûkler*, s. 17.

⁵⁷ Hicri 7-8. asırlarda bir kadının yönetici olmasının nasıl algılandığı önemli bir konudur. Kısa bir süre de olsa Şeceruddur'un tahta geçmesi “*Yönetimi kadına bırakan bir topluluk asla felah bulmaz*” (el-Buhârî, Meğâzî, 83) rivayetine de dayanılarak öncelikle dönemin halifesi Musta'sım Billâh (ö. 656/1258) tarafından kabul edilmediği gibi bu duruma içerden de karşı çıkanlar olmuştur. İbn İyâs'ın (ö. 930/1524) kaydettiği bilgilere göre, Şeceruddur emir ve kadımlarla bir toplantı yaparak bu durumu tartışmış; sultanlığı bırakma kararı almıştır. İbn İyâs, *Bedâ'iu'z-Zuhûr*, thk. Muhammed Mustafâ, Kâhire: el-Hey'etu'l-Mısrıyyetu'l-'Amme li'l-Kitâb, 1984, I, 286-287. Bu konuyu dönem alimlerinin nasıl ele aldığı ve diğer değerlendirmeler için bkz. Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, İstanbul: İlem Yayınları, 2020, ss. 227-232.

⁵⁸ Memlûk Devleti'nin ilk sultanın kim olduğu konusunda dönem tarihçilerinin farklı görüşleri mevcuttur. el-Makrîzî gibi bazı tarihçiler Şeceruddur'u ilk sultan olarak kabul ederken; diğer bazı tarihçiler İzzettin Aybek'in ilk sultan olduğunu ifade etmektedirler. Konuyla ilgili tartışmalar için bkz. Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler*, ss. 27-28. Ayrıca bkz. İsmail Yiğit, *Memlûkler*, ss. 19-20.

⁵⁹ Ez-Zehbî, *el-İber*, III, 262-274; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler*, ss. 31-32.

⁶⁰ Her ne kadar çağdaşları hanedan esaslı yönetimi benimseseler de Memlûkler genel olarak bu tarzın dışına çıkmıştır. Onların yönetim anlayışının herkesin birbirine savaç açarak yönetimi devraldığı bir karmaşa mı yoksa kendi içine bir düzeni olan “Memlûk nizamı” olarak nitelenebilecek bir sistem mi olduğuna dair değerlendirmeler için bkz. Ömer Faruk Çakır, *Memlûk Devleti'nde Merkeziyetçi Yapının Oluşumu*, İstanbul: Kriter Yayınları, 2021.

⁶¹ Ez-Zehbî, *el-İber*, III, 287-288; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler*, ss. 34-35; Kâzım Yaşar Koprıman, “Baybars I”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, V, 221-222.

bakımdan anlamlıdır.⁶² Zira, Müslümanlar uzun zaman boyunca Moğollar'ın saldırılarına maruz kalırken, bu galibiyetle Moğollar'ın yenilmez olduğu imajı silinmiştir. Ayrıca bu savaş sayesinde Memlükler, Eyyübilerin bu topraklardaki etkisini de kaldırmış; yalnız bu bölgede değil, İslam Dünyası'nın genelinde önemli bir itibar kazanmışlardır.

Memlük tarihini inceleyen kaynaklar bu dönemi, devleti kuran ve asıl kadroyu oluşturan Türk/Bahrî (648-784/1250-1382)⁶³ ve Çerkes/Burcî (784-923/1382-1517)⁶⁴ olmak üzere iki ana kısma ayırmaktadırlar.⁶⁵ Ez-Zehebî'nin hayatı bu taksime göre Bahrî Memlükler dönemine denk gelmektedir. Bahrî Memlükler Dönemi de bazı araştırmacılar tarafından yaşanan sosyal ve siyasal gelişmeler dikkate alınarak kısımlandırılmaktadır. Bu araştırmacılardan Northrup beş alt döneme işaret etmektedir:

1. 1250-1260: Gücün ele geçirilmesi,
2. 1260-1293: Gücün tahkimi,
3. 1293-1310: Gruplar arası çatışma ve siyasi istikrarsızlık,

4. 1310- 1341: el-Meliku'n-Nâsır Muhammed b. Kālāvūn'un üçüncü ve son dönemi (30 yıllık istikrar),⁶⁶

⁶² Abdülkerim Özaydın, "Aynicâlût", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, IV, 275-276.

⁶³ Kıpçak ve Hârizmi kökenlilerin ağırlıkta olduğu Bahrî Memlükler Nil nehrinden dolayı bu şekilde isimlendirilmişlerdir. Zira bu Memlükler Necmuddîn Eyyüb tarafından Nil kıyısında yer alan bir adadaki kaleye yerleştirilmişlerdi. Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler*, s. 26.

⁶⁴ Seyfuddîn Kālāvūn döneminde Kafkasya kökenli memlüklerin sayısı artmış ve Kālāvūn sonrasında bu grup güçlenerek saltanatı ele geçirmiştir. Bu sebeple Memlüklerin ikinci dönemi Çerkes Memlükler olarak isimlendirilmiştir. Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler*, ss. 53-54. Devletin bu şekilde isimlendirilmesinin genel olarak kabul edilen bir hata olduğunu da vurgulayan bazı araştırmacılar da mevcuttur. Berkey de bu tasnifi gelişigüzel ve birbirine eşit olmayan iki dönem olarak ifade etmektedir. 1250-1382 tarihleri arasının Kıpçak Türklerinin yoğunluğu nedeniyle "Türk" dönemi; 1382-1517 tarihleri arasının ise Çerkezlerin yoğunluğundan dolayı "Çerkez" dönemi olarak isimlendirildiğini işaret etmekle birlikte, Türk döneminin zaman zaman "Bahrî" dönemi; Çerkez döneminin de "Burcî" dönemi olarak isimlendirildiğini belirtmiştir. Ayrıca Arapların da Memlük tarihini dönemlere ayırırken ilk dönemi Devletü't-Türk ve Devletü'l-Çerkes olarak andıkları notunu düşmüştür. Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, s. 21.

⁶⁵ Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler*, ss. 25-26. Ayrıca devlet genel olarak ed-Devletü't-Turkiyye, Devletü'l-Etrāk ve Devletü't-Turk olarak isimlendirilmiştir.

⁶⁶ Muhammed b. Kālāvūn (ö. 741/1341) üçüncü kere sultan olduğunda yönetim istikrarını sağlamayı başarmıştır. Onun bu döneminde hem devlet güçlenip adından söz ettirmiş; hem de Muhammed b. Kālāvūn yaptığı anlaşmalarla İlhanlılar gibi bazı tehditlere de son vermiştir. Cömertlik ve kurnazlığı ile meşhur olan Sultān Kālāvūn'un aşırı güvensizlik ve paraya düşkünlük gibi özellikleri de kaynaklarda hakkında yer alan bilgiler arasındadır. Muhammed b. Kālāvūn ilim ve alime verdiği değerle de tanınmaktadır. Nitekim İbn Teymiyye, Ebu'l-Fidā, 'Alāuddîn el-Kūnevî gibi alimlere hürmet ettiği bilinmektedir. İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 144-148; Kāsım 'Abduh Kāsım, "Muhammed b. Kalavun," *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2005, XXX, 547-548.

5. 1341- 1390: Sosyal ve ekonomik huzursuzluk, iç siyasette gerilimler.⁶⁷

Northrup'un bu taksiminde yer alan başlıkların ismi dahi dönemin portresi hakkında fikir verecek niteliktedir. Bu tablo elbette ilmi gelişmeleri ve ortaya çıkan ürünleri de hayli etkilemiştir. Bunun ez-Zehebî'nin hayatı ve eserlerine de elbette önemli tesirleri olacaktır.

Dımaşk uzun bir süre boyunca devletin ikinci başkenti ve askeri bir üssü olarak kabul edilmiş, Sultan Dımaşk'te de sıkça ikamet etmiştir. Şehrin bu önemi onu cazibe merkezi haline getirmiş, buraya ciddi miktarda para akışı gerçekleşmiş, buna bağlı olarak yerli üretim, silah ve diğer lüks eşyaların üretimi konusunda gelişme sağlanmış; bu da ekonominin canlanmasına etki etmiştir.⁶⁸

Memlük Devleti temelde yöneticiler, alim ve halk tabakasından oluşan hiyerarşiye sahiptir. Bu sistemin başında Memlük sultan ve emîrleri gelmektedir. Dönemin ünlü tarihçisi el-Maqrîzî (ö. 845/1442) yedi kısma ayırdığı hiyerarşiyi şu şekilde ortaya koymaktadır: Devlet yöneticileri, zengin tüccarlar, orta halli ticaret sınıfı (esnaf vs.), çiftçiler, fakîhler ve ilim talebeleri, sanatkarlar ve meslek sahipleri, ihtiyaç sahipleri ve miskinler.⁶⁹

Bu sosyal yapıda yönetici ve halk sınıfı arasında önemli bir fark vardır. Yöneticiler savaş konusunda gelişmiş ve ülke savunmasının elinde bulunduran erk konumunda olup, halktan eğitim başta olmak üzere her bakımdan farklıdır. Halk ile aralarında mevcut olan sosyal ve

⁶⁷ L. Northrup, "The Bahri Mamluk Sultanate", Cambridge: Cambridge University Press, 1998, ss. 242-289, s. 251.

⁶⁸ Henri Laoust, *İbn Teymiyye'nin Sosyal ve Siyasal Görüşleri Üzerine Bir Deneme*, İstanbul: Memfis Yayınları, 2021, I, s. 23-24. ez-Zehebî'nin vefatından yaklaşık bir yıl sonra 749/1348 yılında nüfusu yarıya indiren veba salgını ve ticaret yollarının değişmesiyle şehrin iktisadi düzeni bozulmuş; hicri 9. asır başında Timur'un saldırısı, şehirde yapılan yağmalama ve Timur'un ilim ve sanat ehlini yanında götürmesiyle Dımaşk parlak dönemini kaybetmiş, Kâhire ön plana geçmiştir. Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, s. 28-29. Bu durumda, ez-Zehebî'nin yaşadığı dönemde Dımaşk'ın İslam dünyasının hem ticari hem de ilmi açıdan en önemli merkezi olduğunu söylemek mümkündür.

⁶⁹ El-Maqrîzî, *İğâsetu'l-umme*, s. 72-73. Sa'îd 'Abdulfettâh 'Âşur bu tasnifi ekonominin merkeze alınması dolayısıyla eksik bulmuş ve söz konusu tasnifi de dikkate alarak hiyerarşiyi sekize ayırarak sunmuştur: Memlükler, alimler, tüccarlar, sanatkarlar ve meslek sahipleri, dini azınlıklar, çiftçiler, Arap kabileler ve yabancı azınlıklar. Bkz. Sa'îd 'Abdulfettâh 'Âşur, *el-Muctema'u'l-Mısrî fi 'asri selâfîni'l-Memâlik*, Kâhire: Dâru'n-Nehdâti'l-'Arabiyye, 1992, s. 16.

kültürel boşluk zaman zaman gerginliklerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur.⁷⁰ Ancak burada da devreye alimler girmiş görünmektedir. Bu açıdan Memlükler döneminde ortaya çıkan umerâ ve ulemâ ilişkilerini anlamak daha fazla önem arz etmektedir.

Araştırmalara göre, Kahire ve Dımaşk insanların aidiyetleri, mezhepleri gibi faktörler dikkate alınarak mahallelere/bölgelere ayrılmıştır. Müslümanlardan aynı mezhep veya tarikatta olanlar aynı bölgede yaşarken; Yahudi ve Hıristiyanlar da kendilerine ait mahallelerde yaşamıştır. Fakat burada dikkati çeken nokta, ayrı bölgelerde ikamet eden bu insanların gündelik hayatlarında ortak mekanlarda bulunmalarıdır.⁷¹ Nitekim bu, dönemin zımmîlerle ilgili tartışmalarına etki eden ciddi bir meseledir. Eyyübîler ve Zengilerden itibaren devlet kademelerinde zımmîlere yer verilmesi Fatımîlerden itibaren yaşanan tecrübelerden dolayı⁷² gerekli görülen durumlar dışında uygun görülmemiş, bürokratik makamlara Müslümanların atanmasına dikkat edilmeye çalışılmıştır. Bu konu 8/14. asırda kilise inşası ve zımmî istihdâmı temelinde tartışılmış, İbn Kâyyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) zımmîlerin hukukuna dair en kapsamlı eserlerden biri olarak kabul edilen *Ahkâmu ehli'z-zimme*'yi,⁷³ Şafii fakihlerinden el-İsnevî ise (ö. 772/1370) *el-Kelimātu'l-muhimme fî mubâşereti ehli'z-zimme* isimindeki küçük risâlesini yazmıştır.⁷⁴ Bu ve benzeri çalışmalarda Yahudilere benzeme konusu, zımmîlerden

⁷⁰ Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, ss. 22-23.

⁷¹ Andre Clot, *Kölelerin İmparatorluğu Memlüklerin Mısır'ı*, s. 187.

⁷² Ehl-i zimmet ile ilgili tartışmaların kökenlerini Ubeydiler dönemine kadar götürmek mümkündür. Kaynaklarda hicri 470'li yıllarda etkileri Memlüklere kadar devam edecek bir olaya yer verilmiştir. Söz konusu yıllarda Türk kökenli askerlerin maaşları dolayısıyla bir isyan başlattığı ve bu isyanın bastırılmasında önemli bir rol üstlenen Ermeni kökenli bir vezirden sonra uzun sayılabilecek bir süre, görünürde Müslüman Ermeni kökenli vezirler görevlendirilmiştir. Tuncay Başoğlu, "Eyyübîler ve Memlükler Dönemi Fıkıh Yazımı", *İslam Tetkikleri Enstitüsü Dergisi*, 10/1 (2020), s. 269.

⁷³ İbn Kâyyım el-Cevziyye konuyla ilgili kaleme aldığı bu kapsamlı eserinde zımmîlerle ilgili kendisine yöneltilen sorulara vevap vermeye çalışmış; kimlerden cizye alınacağı konusundan başlayarak, onların mallarıyla ilgili hükümler, muamelat konusundaki hükümler, onlarla ilgilimiras hukuku, çocuklarıyla ilgili hükümler gibi pek çok hususa ayrıntılarıyla temas etmiştir. İbn Kâyyım el-Cevziyye, *Ahkâmu ehli'z-zimme*, thk. Ebû Berâ' Yûsuf b. Aḥmed el-Bekrî, Ebû Aḥmed Şâkir b. Tevfîk el-Ârûrî, Demmâm: Ramadi li'n-Neşr, 1997.

⁷⁴ El-İsnevî, *el-Kelimātu'l-muhimme fî mubâşereti ehli'z-zimme*, nşr. Moshe Perlmann, Ignace Goldziher Memorial Volume, Jerusalem 1958, II, 172-208.

bürokraside bulunanların yaptıkları kötü faaliyetler ve bazı yöneticilerin bunları engellemek yerine yardımcı olması gibi konular işlenmiştir.

Ez-Zehebî'nin kaleme aldığı kitaplar incelendiğinde de dikkati iki küçük risale çeker. Bunlardan birincisi *et-Teşebbuhu'l-ḥasīs bi-ehli ḥamīs*'tir. Ez-Zehebî'ye böyle bir risaleyi yazdıran husus hiç şüphesiz bölgede mevcut Yahudi ve Hristiyan adetlerinin Müslümanlar tarafından da benimsenmeye başlanmasından duyduğu rahatsızlıktır. Bu sebeple, ayet ve hadislerle, biraz da sert ifadelerle döneminin Müslüman toplumunu uyarmaya çalışmış; onların kendi bayramlarında yaptıkları yumurta boyama, tütsü yakma, çan çalma, çocukları bu tür şeylerle sevindirmeye çalışma, renkli boyalı kağıtlar satın alma gibi şeyleri yapmanın yasak olduğunu vurgulamıştır. Hatta ez-Zehebî'ye göre bu konuda yöneticilere de görev düşmektedir. Onlar da halkın bu tür şeyleri yapmalarını engellemeye çalışmalıdır. Zira bunların yapılması ve yaygınlaştırılması Haçlıların güç kazanmasına sebep olmaktadır.⁷⁵ Öte yandan ez-Zehebî Yahudi ve Hristiyanlarla ilgili meselelere komşuluk hakkı açısından da yaklaşmayı ihmal etmemiş, *et-Teşebbuhu'l-ḥasīs*'de dahi, onların bayram günlerinde yumurta satın alıp boyamanın kınandığına ancak Hristiyan bir komşunun yumurta gibi mübah olan bir şeyi hediye etmesi durumunda kabul edilebileceğine de işaret etmiştir.⁷⁶ Yine bir Müslümanın komşuları ile ilişkilerini hangi ölçüleri dikkate alarak düzenlemesi gerektiğine dair rivayetleri bir araya getirdiği risâlesi *Hukûku'l-cār*'ı da döneminin bu farklı din mensupları ile birlikte yaşama tecrübesinin yansımalarından biri olarak kabul etmek mümkündür.⁷⁷

⁷⁵ Ez-Zehebî, *et-Teşebbuhu'l-ḥasīs bi-ehli'l-ḥamīs*, 'Amman: Dāru 'Ammār, 1988, s. 32.

⁷⁶ Ez-Zehebî, *et-Teşebbuhu'l-ḥasīs bi-ehli'l-ḥamīs*, s. 46.

⁷⁷ 'Alī Aḥmed eṭ-Ṭaḥṭāwī, *Şerḥu Hukûki'l-cār*, Beyrut: Dāru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2005.

A. EZ-ZEHEBÎ'NİN DOĞUMU, AİLE ÜYELERİ VE DÜNYAYA GELDİĞİ TARİHLERDE YAŞANAN ÖNEMLİ GELİŞMELER

Devletin “Bahrî Memlûkler” olarak isimlendirilen ilk döneminde, el-Meliku'l-Zâhir el-Baybars el-Bundukdârî (658-676/1260-1277) yönetiminde iken, 673/1274 yılında⁷⁸ eserleri kendi dönemini de aşır çağlara seslenecek bir muhaddis ve tarihçi olan Şemsuddîn⁷⁹ Ebû ‘Abdillâh Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Uṣmân b. Kāymâz b. ‘Abdillâh et-Turkmânî el-Fâriḳî ed-Dımaşḳî eş-Şâfi t⁸⁰ ez-Zehebî Dımaşḳ’ta dünyaya gelmiştir.⁸¹ Kökeni Meyyâfâriḳîn’e⁸² (bugün Diyarbakır-Silvan)⁸³ dayanmaktadır.⁸⁴

Bazı kaynaklarda “ez-Zehebî”, bazı kaynaklarda “İbnu’z-Zehebî” olarak geçen nisbelerin hangisinin doğru olduğuna ve bu farklılığın nedenlerine dair çeşitli değerlendirmeler yapılmıştır. Aslında ez-Zehebî nisbesi ilk olarak mesleği dolayısıyla babası için kullanılmıştır. Ancak bilindiği gibi ez-Zehebî de bu nisbe ile meşhur olmuştur. Ez-Zehebî’nin eserlerini tahkik

⁷⁸ İbn Kâḏî Şuhbe, *Ṭabaḳātu’s-Şâfi’iyye*, III, 56; İbnu’l-İmâd, *Şezerātu’z-Zeheb*, VIII, 265; el-Kutubî, *Fevātu’l-vefeyât*, III, 317; eş-Safedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, II, 166; el-Makrîzî, *es-Sulûk*, IV, 66.

⁷⁹ İbn Kâḏî Şuhbe künyesini “Muḥammed b. Aḥmed b. ‘Uṣmân b. Kāymâz Ebû ‘Abdillâh et-Turkmânî el-Fâriḳî ed-Dımaşḳî ez-Zehebî olarak vermiştir. Bkz. İbn Kâḏî Şuhbe, *Ṭabaḳātu’s-Şâfi’iyye*, III, 55-56.

⁸⁰ En-Nu‘aymî, *ed-Dâris*, s. 59.

⁸¹ Es-Subkî, *Ṭabaḳât*, IX, 101; el-Hüseynî, *Zeylu Tezkirati’l-Huffâz*, s. 34; el-Kutubî, *Fevātu’l-vefeyât*, III, 317; İbn Tûlûn, *el-Kalâ’idu’l-cevheriyye*, II, 450; İbn Kâḏî Şuhbe, *Târîhu İbn Kâḏî Şuhbe*, II, 530. Ez-Zehebî’nin Dımaşḳ’ta değil Diyarbakır’da dünyaya geldiğini ifade edenler de olmakla birlikte bu dikkate alınabilecek bir iddia değildir. el-İsnevî ve daha pek çok kaynakta ez-Zehebî’nin Dımaşḳ’ta dünyaya geldiğini açık bir şekilde dile getirmiştir. Bkz. el-İsnevî, *Ṭabaḳātu’s-Şâfi’iyye*, nşr., Kemâl Yûsuf el-Hût, Dâru’l-Kutubî’l-İlmiyye, 2002, I, 273; es-Subkî, *Mu‘cemu’s-şuyûh*, thk. Beşşâr ‘Avvâd, Beyrut: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 2004, s. 354.

⁸² Yâḳût el-Ḥamevî, *Mu‘cemu’l-buldân*, Beyrût: Dâru’s-Şâdir, 1977, V, 235-238. Araştırmalara göre, Meyyâfâriḳîn’in kuruluşu Bizans ve Sasanîler arasında miladi dördüncü yüzyılda meydana gelen ve yıllarca süren savaşlara dayanmaktadır. Sasanî kralı II. Şapur Meyyâfâriḳîn’in olduğu bölgeyi hakimiyeti altına aldığı anda Hristiyanlara karşı sert bir politika takip etmiş, kendisinden sonra gelen II. Erdeşir de bu politikayı devam ettirmiştir. II. Erdeşir’in vefatından sonra bölgede kısmi barış sağlanabilmiş ve Meyyâfâriḳîn’in tarihi II. Yezdicerd (399-420) ile başlamıştır. Meyyâfâriḳîn Bizans ve Sasanîler arasında meydana gelen savaşlarda sürekli el değiştirmiş, uzun bir süre Sasanî hakimiyetinde kaldıktan sonra 527 yılında Bizans’ın eline geçerek Hz. ‘Umer’in fethine kadar yani 639 yılına kadar da böyle kalmıştır. 1185 yılında Eyyübî hakimiyetine giren Meyyâfâriḳîn Moğol saldırıları sırasında onların eline geçmiştir. Moğol istilasından sonra şehrin bütün ihtişamı yok olmuş bir daha da eski haline dönmemiştir. Şehir, Moğol saldırıları bittikten sonra da Türkmen, Kürt ve Arapların çekişme sahnesi olmuştur. Meyyâfâriḳîn ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Mehmet Mahfuz Söylemez, “Meyyâfâriḳîn (Silvan) Tarihi Üzerine Notlar”, *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 20 (2009), ss. 221-249; Mustafa Alican, “Bir Ortaçağ Şehri Olarak Meyyâfâriḳîn (Silvan)”, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

⁸³ Yâḳût el-Ḥamevî, *Mu‘cemu’l-buldân*, V, 235; Hüseyin Ali, “Ortaçağ Seyyah ve Coğrafyacıların Eserlerinde Diyarbakır”, *İslami İlimler Dergisi*, Mart, 16/1 (2021), ss. 185-198.

⁸⁴ Ez-Zirikli, *el-A‘lâm*, VI, 222.

ve ona dair çalışmaları ile tanınan Beşşār ‘Avvād’a göre ez-Zehebī de önceleri baba mesleği olan kuyumculuk işini yapmış fakat ilme olan ilgisi nedeniyle bu işi bırakmış, bundan dolayı o da ez-Zehebī olarak anılmıştır.⁸⁵ ‘Avvād bu konuda herhangi bir kaynağa işaret etmememişse de tarafımızca yapılan araştırmada İbn Faḍlullāh el-‘Umerī (ö. 749/1349)⁸⁶ ve Sıbt İbn Hacer’in (ö. 899/1493) ez-Zehebī hakkında böyle bir bilgiye temas ettiği tespit edilmiştir. Sıbt İbn Hacer onun bu mesleği ne kadar süre yaptığını da önemsemiş, ez-Zehebī’nin baba mesleğini hicri 690 yılına kadar sürdürdüğüne işaret etmiştir.⁸⁷

Bununla birlikte, ez-Zehebī’nin hocası İbn Daḳḳī’l-‘İd ile arasında gerçekleşen bir diyalogta, İbn Daḳḳī’l-‘İd (ö. 702/1302) kendisine “Nasıl biliniyorsun/tanınıyorsun?” diye sorduğunda “ez-Zehebī” şeklinde yanıt vermesi pek çok kaynakta yer alan bir bilgidir. Onun hocası İbn Daḳḳī’l-‘İd ile 695/1295 yılı civarında görüştüğü düşünülürse, bu yıllarda ez-Zehebī olarak meşhur olduğu anlaşılmaktadır.⁸⁸ Bunun yanında, ez-Zehebī’nin eserlerinde kendisini tanıtırken İbnu’z-Zehebī’yi kullandığı da görülmektedir.⁸⁹ Aslında vefatından birkaç yıl önce gözden geçirdiği bir eseri olmasına rağmen *Mu‘cemu’ş-şuyūh*’ta kendisinden İbnu’z-Zehebī olarak bahsetmesi dikkat çekicidir. Fakat bu kitapların yazım tarihlerindeki muğlaklık sebebiyle, bitiriş tarihleri ve benzeri hususlar referans alınarak yorum yapılması zorlaşmaktadır. Yine de ez-Zehebī’nin eserin ilk versiyonunda aldığı bu kaydı daha sonra değiştirmemiş olduğu da varsayılabilir. Yahut hayatta iken iki nisbeyi birlikte kullanmış olması da muhtemeldir.

Öte yandan talebesi el-Hüseynī ise hocasının biyografisinde tam adını verdikten sonra kendisinin “ez-Zehebī” ismiyle maruf olduğuna işaret etmiştir.⁹⁰ Aynı şekilde İbn Kāḍī Şuhbe⁹¹

⁸⁵ Beşşār ‘Avvād Ma‘rūf, *ez-Zehebī ve Menhecuhū fī Tārīhi’l-İslām*, s. 74.

⁸⁶ El-‘Umerī, *Mesāliku’l-ebşār*, thk. Kāmil Selmān, Mehdī en-Necm, Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2010, V, 251.

⁸⁷ Sıbt İbn Hacer, *Ravnaḳu’l-elfāz bi mu‘cemi’l-huffāz*, Dimaşk: Dāru’n-Nevādir; Bahreyn: Mektebetu Nizām Ya‘kubi el-Ḥassa, 2017, I, 325.

⁸⁸ Es-Subkī, *Ṭabakāt*, IX, 102; İbnu’l-‘İmād, *Şezerātu’z-Zeheb*, VIII, 265.

⁸⁹ Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūh*, I, 21; Siyer, VII, 37.

⁹⁰ El-Hüseynī, *Zeylu Tezkirati’l-Huffāz*, s. 34.

⁹¹ İbn Kāḍī Şuhbe, *Ṭabakātu’ş-Şāfi’iyye*, III, 56.

ve es-Subkî de eserlerinde onun ez-Zehebî olarak tanındığını ifade etmiştir.⁹² 772/1370 yılında vefat eden Şafii fakihlerden el-İsnevî de onun ez-Zehebî olarak bilindiğini kaydetmiştir.⁹³ Bu ve bunun gibi örnekler onun en azından vefatından sonra ez-Zehebî olarak tanındığını, kendisinden bu şekilde bahsedildiğini göstermektedir. Ebû Ğudde ise, ez-Zehebî'nin babası gibi kuyumculuk yaptığı için bu nisbeyi aldığı bilgisini reddetmektedir. Ona göre asıl olan İbnu'z-Zehebî'dir. Ez-Zehebî olarak kullanılmasının ise ihtisardan başka bir anlamı yoktur.⁹⁴ Fakat yukarıda da işaret edildiği gibi el-'Umerî ve Sıbt İbn Hacer bunun aksine bilgi vermektedir.

Ez-Zehebî'nin ailesi, el-Meliku'z-Zâhir el-Baybars'ın sultanlığı zamanında, Diyarbakır'ın bugün Silvan olarak bildiğimiz Meyyâfâriķin köyünden Dimaşk topraklarına göç etmiştir. Ailenin reisi ez-Zehebî'nin dedesi 'Uşmân b. Kāymāz b. 'Abdillāh et-Turkmānî ve el-Fâriķî ed-Dimaşkî en-Neccār Ebû Aḥmed Faḥruddîn'dir.⁹⁵ Mesleği marangozluk olan 'Uşmân, doğrudan ilimle meşguliyeti bulunmamakla birlikte zâhid, âbid oluşu ve Allah'a yakınlığı ile tanınmaktadır. Ez-Zehebî'nin zihninde ümmîliği ve Allah'a yakınlığı ile yer eden dedesi 'Uşmân 683/1284 yılında vefat etmiştir. Ez-Zehebî dedesinin cenazesine şahit olduğunu ifade etmekte ancak hakkında daha detaylı bilgi vermemektedir.⁹⁶

Ez-Zehebî'nin babası Aḥmed, 641/1234 yılında dünyaya gelmiştir.⁹⁷ Biyografisini ele alan kaynaklarda, altın işleme işi ile geçimini sağlayan Aḥmed'in beş köle azat edecek kadar hasılat yaptığı belirtilmektedir ki bu bilgi ailesinin maddi durumunun iyi olduğunu

⁹² Es-Subkî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, s. 352.

⁹³ El-İsnevî, *Ṭabaķātu's-Şāfi'iyye*, I, 273.

⁹⁴ Ez-Zehebî, "Zikru men yu'temed kavluḥu fi'l-cerḥ ve't-ta'dil," *Erba'u resā'il fi 'ulūmi'l-ḥadīṣ*, Haleb: Mektebu'l-Matbū'ati'l-İslāmiyye, [t.y.], s. 155.

⁹⁵ Kaynaklarda yer alan bilgilere göre aileden bu bölgeye ilk göç eden ez-Zehebî'nin dedesi 'Uşmân'dır. Çünkü ez-Zehebî, babasının dedesi Kāymāz'ın tercemesinde onu Dimaşk'a nisbet etmezken; kendi dedesi Usman'ı Dimaşk'a nisbet etmiştir. Bkz. Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, thk. Muḥammed Ḥabīb Ḥile, Taif: Mektebetu's-Şiddīk, 1988, I, 436. Ez-Zehebî'nin kaydettiğine göre babasının dedesi el-Ḥacc Kāymāz 661/1263 yılında vefat etmiştir. Bkz. Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 436.

⁹⁶ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 436.

⁹⁷ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 75.

göstermektedir.⁹⁸ Aḥmed bu mesleği yanında, ilme ve ilim adamlarına da saygı duymuş ve onlardan dersler almıştır. 666/1266 yılında Mikdād el-Ḳaysī'den (ö. 681/1282) el-Buḥārī'nin *eş-Şaḥīḥ*'ini semā' ettiği/dinlediği ez-Zehebī'nin onunla ilgili biyografisinde kaydettiği bilgiler arasındadır.⁹⁹ Ayrıca Sa'īd b. Rezzāz (ö. 616/1219), Taḳıyyuddīn Ebu'l-Yusr gibi isimler de hocaları arasında zikredilmektedir. Bunun yanında, ez-Zehebī'nin babası ile birlikte Ba'lebek'te et-Tāc 'Abdülhālīḳ (ö. 696/1296) ve Zeyneb binti Kindī'den (ö. 699/1299) hadis dinlediği bilgisi kaynaklarda yer almaktadır.¹⁰⁰ Ez-Zehebī de *Mu'cem*'inde onun takriben hicri 641 yılında dünyaya geldiğini, mesleği ve benzeri bilgileri zikrettikten sonra hicri 697 yılında bir Cuma gecesi vefat ettiğini ve cenaze namazını Kādıkudāt İbn Cemā'a'nın kıldırıldığını ifade etmiştir. Ez-Zehebī'nin babası vasıtası ile *Mu'cem*'de naklettiği rivayet ise İbn 'Abbās'ın Hz. Peygamber'den rivayet ettiği "*İnsanların çoğu şu iki nimet konusunda gaflettedir: Sıhhat ve boş vakit*"¹⁰¹ hadisidir.¹⁰²

Ez-Zehebī'nin 'Alemuddīn Sencer b. 'Abdillāh Ebū Bekr el-Mevşilī adında, anne tarafından dedesi 680/1281 yılında vefat etmiştir. Ez-Zehebī onun el-Mansūr'un ordu divanında menāşir müdürü¹⁰³ olduğunu ve babasına yüklü bir miktar miras bıraktığını belirtmiştir.¹⁰⁴ Hakkında detaylı bilgi nakledilmemiştir.

Anlaşıldığı kadarıyla dedesi, babası ve bir önceki kuşağın ilmî hayatla doğrudan ve profesyonel bir ilişkisi yoktur. Ancak aile ilme değer vermekte, ilim adamlarına saygı duymakta, evlatlarını ilim öğrenmeleri için teşvik edip ve desteklemektedir. Şüphesiz ez-Zehebī'nin ilmî hayatındaki ilk destekçileri anne ve babasıdır; ancak yetişmesinde halası ve

⁹⁸ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 75.

⁹⁹ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 75.

¹⁰⁰ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 275-276; İbn Tağriberdī, *el-Menhelu's-şāfi*, I, 385-386.

¹⁰¹ El-Buḥārī, *Rikāḳ*, 1.

¹⁰² Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 86.

¹⁰³ Buyruk, ferman anlamına gelen menşur kelimesinin çoğuludur. Tarih boyunca terim olarak farklı anlamlara sahip olan söz konusu kavram, Memlûkler Devleti'nde ikta'larla ilgili kullanılmıştır. Bkz. Abdülhekim Özeydin, "Menşûr", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2004, XXIX, 148-149.

¹⁰⁴ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 275.

sütannesı Sittu'l-Ehl binti 'Uṣmān b. Ḳāymāz Ummu Muḥammed'in ciddi bir desteği olduğu anlaşılmaktadır. Sittu'l-Ehl 653/1255 yılında dünyaya gelmiş, 729/1329 yılında vefat etmiştir. Sittu'l-Ehl, İbn Ebī Yusr, Cemāluddīn b. Mālīk, Zubeyr b. 'Umer'den icāzet almış, 'Umer b. el-Ḳavvās gibi alimlerden de hadis dinlemiştir.¹⁰⁵ Dayısı 'Alī b. Sencer b. 'Abdillāh el-Mevṣilī ed-Dımaşķī ez-Zehebī (ö. 736/1336) de ilimle iştiğal eden bir diğer aile üyesidir. Hatta ez-Zehebī, Ba'lebek'te onunla birlikte et-Tāc 'Abdilḥālīk'tan ve diğer bazı alimlerden hadis dinlediklerini kaydetmiştir.¹⁰⁶

Ez-Zehebī'nin 'Alī b. İbrāhīm b. Dāvud b. 'Atṭār ed-Dımaşķī 'Alāuddīn Ebu'l-Ḥasen İbnu'l 'Atṭār (ö. 724/1324) isminde, Muḥyiddīn en-Nevevī'nin (ö. 676/1277) de yakın talebelerinden¹⁰⁷ olan bir süt kardeşi de vardır.¹⁰⁸ Ez-Zehebī *Mu'cemu'l-muḥtaṣṣ* isimli eserinde onun çokça hadis dinlediğini, kitapları istinsah ettiğini, esbāt ve usūl bildiğini belirtmekte; ayrıca kardeşinden sonra Kalıcıyye'de¹⁰⁹ hocalık yaptığını söylemektedir.¹¹⁰ İbn Ḥacer de ez-Zehebī'nin ondan icazetle hadis aldığını ve oldukça faydalandığını belirtmiştir.¹¹¹ İbnu'l-'Atṭār, Devādāriyye Dārulhadīs'inde¹¹² de ders vermiştir.¹¹³ El-Mizzī onun için 'ālī rivayetlerden oluşan bir cüz; İbnu'z-Zāhirī ve el-Birzālī de *mu'cem* derlemiştir.¹¹⁴ *Mu'cem*'inde süt kardeşinin babası İbrāhīm b. Dāvud b. Suleymān'ı da süt babası olarak zikreden ez-Zehebī, onun hac sırasında en-Nasībī'den *Kitabu's-Şemā'il*'i dinlediğini; kendisinin de kitabın bir kısmını ondan aldığını belirtmiştir.¹¹⁵ Ez-Zehebī, teyzesi Fāṭıma'nın eşi Aḥmed b. 'Abdilḡanī

¹⁰⁵ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 284-285. Ez-Zehebī halasına, oğlu Ebū Hurayra için (من حفظ ما بين فقميه دخل الجنة) rivayetini *kırā'at* ettiğini belirtip; rivayeti *ferd-ğarīb* olarak nitelemiştir.

¹⁰⁶ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, II, 27-28.

¹⁰⁷ İbnu'l-'Atṭār'ın, en-Nevevī ile altı yıllık bir mülazemeti olduğu kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır. İbnu'l 'Atṭār hocası için *Tuḥfetu't-tālibīn fī tercemeti'l-İmām en-Nevevī* isimli bir biyografi kaleme almıştır. İbnu'l 'Atṭār, *Tuḥfetu't-tālibīn fī tercemeti'l-İmām en-Nevevī*, thk. Meşhūr b. Ḥasan, Amman: Dāru'l-Eseriyye, 2007.

¹⁰⁸ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, s. 190.

¹⁰⁹ En-Nu'aymī, *ed-Dāris*, I, 329-331.

¹¹⁰ Ez-Zehebī, *Mu'cemu'l-muḥtaṣṣ*, s. 94. en-Nu'aymī, *ed-Dāris*, I, 330.

¹¹¹ İbn Ḥacer, *ed-Durer*, III, 5-6.

¹¹² Bu dārulhadīs ile ilgili bilgi için bkz. En-Nu'aymī, *ed-Dāris*, I, 49-54.

¹¹³ En-Nu'aymī, *ed-Dāris*, I, 49.

¹¹⁴ En-Nu'aymī, *ed-Dāris*, I, 50.

¹¹⁵ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 136.

b. ‘Abdilkāfī el-Enşārī ez-Zehebī’nin (ö. 700/1300) de hadis dinlediğini, rivayet ettiğini ve *ḥāfız* olduğunu ifade etmiştir. Nisbelerinden anlaşıldığı kadarıyla onun da mesleği kuyumculuktur.¹¹⁶

Ez-Zehebī ile ilgili kaleme alınan biyografilerde el-‘Umerī’nin *Mesāliku ‘l-ebşār*’ı hariç onun herhangi bir kardeşine değinilmediğinden dolayı en azından evin tek erkek evladı olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Bununla birlikte el-‘Umerī’nin bizzat ez-Zehebī’den naklettiği pasajlarda onun bir kız kardeşi¹¹⁷ olduğu anlaşılmaktadır. Fakat ne ismine ne de hakkında başka bir bilgiye ulaşılmıştır.

Ez-Zehebī’nin eşi Fāṭima binti Muḥammed b. Naşrullāh b. el-Ḳamer ed-Dımaşkiyye (ö. 756/1355), Muḥammed b. Muşerref, İbrāhīm b. el-Maḥrūmī, Hediyye binti ‘Alī b. ‘Asākīr (ö. 712/1312)¹¹⁸ gibi alim/alimelerden hadis dinlemiş; kendisinden oğlu Ebū Hurayra ve diğer başka isimler hadis rivayet etmiştir.¹¹⁹ Ez-Zehebī’nin talebesi İbn Rāfi‘ de, onun Dımaşk’ta vefat edip ez-Zehebī gibi Bābu’ş-Şağīr Mezarlığına defnedildiğini, Sittu’l-Ehl binti ‘Ulvān’dan hadis dinlediğini belirtmiştir.¹²⁰

Kaynaklarda ez-Zehebī’nin de, es-Suyūṭī’nin (ö. 911/1505) *et-Teḥadduş bi-ni‘metillāh* adlı eseri¹²¹ gibi kendi otobiyografisini kaleme aldığı bilgisi yer almaktadır;¹²² ancak bu eser günümüze ulaşmamıştır veya henüz tespit edilememiştir. Bununla birlikte, ilmî hayatını şekillendiren hocaları hakkında bilgi edinebildiğimiz *Mu‘cem*’leri ez-Zehebī’nin bir nevi otobiyografisi olarak kabul edilebilir. Fakat o, bu eserlerinde de aile bireylerine ve aile

¹¹⁶ Ez-Zehebī, *Mu‘cemu ‘ş-şuyūḥ*, I, 68-69.

¹¹⁷ El-‘Umerī, *Mesāliku ‘l-ebşār*, V, 252.

¹¹⁸ Hediyye, ez-Zehebī’nin de mülâkî olduğu kişilerdendir. Kendisinden İbn Ebi’l-Faḥḥār’ın *Meşveḥa*’sını dinlemiştir. Ez-Zehebī, *Mu‘cemu ‘ş-şuyūḥ*, II, 361.

¹¹⁹ İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 227.

¹²⁰ İbn Rāfi‘, *el-Vefeyāt*, thk. Şālih Mehdī Abbas, Beşşār ‘Avvād Ma‘rūf, Beyrūt: Mu‘essesetu’r-Risāle, 1982, II, 188-189.

¹²¹ Es-Suyūṭī kitabının girişinde, kendisinden önce otobiyografisini yazan alimlere örnek olarak ‘Abdulgāfir el-Fārisī, İmādu’l-Kātib el-İsbahānī, el-Yāḳūt el-Ḥamevī gibi isimleri zikretmiştir. es-Suyūṭī, *et-Teḥadduş bi-ni‘metillāh*, s. 3-4.

¹²² Es-Seḥāwī, *el-Cevāhir ve’d-Durer*, s. 746.

yaşantısına dair ayrıntılı bilgilere yer vermemiştir. Bunun yanı sıra, hocalarını alfabetik olarak sıralaması, onlarla ne zaman ve hangi mekanlarda bir araya geldiği gibi bilgilere çok az yer vermesi de hayatına dair birtakım detayların kronolojik olarak tespitini zorlaştırmaktadır. Daha detaylı araştırıldığında yalnızca evlatlarından veya torunlarından bahsettiği görülmektedir. Mesela, hocası Esmâ binti Muḥammed b. ‘Abdirrahman b. ‘Abdilvaḥid’den (ö. 723/1323) bahsederken oğlu ‘Abdurrahman ile birlikte ondan *Ebū Mushir* ve *İbn ‘Arefe* cüzünü dinlediğine işaret etmiştir.¹²³ Ḥabîbe binti Ebî Bekr’den (ö. 733/1333) bahsederken de onun torunu Muḥammed b. ‘Abdirrahman’a da icazet verdiğini belirtmiştir.¹²⁴ Tespit edilebildiği kadarıyla ez-Zehebî’nin hadis ilmi açısından en tanınan oğlu ‘Abdirrahman Ebū Hurayra’dır¹²⁵ ve 715/1315 yılında dünyaya gelmiştir.¹²⁶ Ez-Zehebî’nin verdiği bilgiler dikkate alındığında, Ebū Hurayra’yı dönemin alimlerinin meclislerine beraberinde götürdüğü anlaşılmaktadır. Örneğin o, *Mu‘cem*’inde eş-şeyḥ, el-imām, el-‘allāme, el-muftī, el-muḥaddis, kadılıkudat, bereketu’l-islam, ‘alemu’s-sunne gibi nitelemelerle tanıttığı hocası Muḥammed b. Muslim b. Mālīk’ten oğluyla birlikte hadis dinlediğini ifade etmiştir.¹²⁷ İbn Ḥacer de, ez-Zehebî’nin oğlunu Vezîre binti Muneccā, el-Ḳādī Suleymān ve İsmā‘īl ibni Mektūm’un meclislerine getirdiğini; İbnu’ş-Şīrāzī, İbn Muşerref, Ḳāsım ibni ‘Asākīr ve kendi döneminde yaşamış pek çok alimden hadis dinlediğini belirtmiştir. İbn Ḥacer’in işaret ettiği bir başka husus da, ez-Zehebî’nin oğlu için kırk hadis derlediği ve Ebū Hurayra’nın bu hadisleri ez-Zehebî’nin hayatında rivayet ettiğidir.¹²⁸ İbn Ḥacer’in hadis dinleme konusunda sabırlı, hadis ve rivayet ehlini seven biri olarak tanımladığı Ebū Hurayra’nın¹²⁹ günümüze ulaştığı bilinen bir eseri olmamakla birlikte hayatını hadis ilmine adanmış, çokça rivayet ettiği, talebeler yetiştirdiği ve

¹²³ Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, I, 188.

¹²⁴ Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, I, 219.

¹²⁵ İbn Ḥacer, *İnbā’u’l-gumr*, thk. Ḥasan Ḥabeşī, Mısır: el-Meclisu’l-A‘lā, 1969, I, 536; el-Malaṭī, *Neylu’l-Emel*, s. 376.

¹²⁶ İbn Ḥacer, *ed-Durer*, II, 341.

¹²⁷ Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, II, 284.

¹²⁸ İbn Ḥacer, *İnbā’u’l-gumr*, I, 536.

¹²⁹ İbn Ḥacer, *İnbā’u’l-gumr*, I, 536.

icâzetler verdiği¹³⁰ anlaşılmaktadır. Kefr Batna Camii'nde yıllarca imamlık yapmış olan Ebū Hurayra'nın talebeleri arasında Takıyyuddīn el-Fāsī (ö. 832/1429),¹³¹ İbn Hacer (ö. 852/1449)¹³² gibi önemli isimler yer almaktadır.

Ez-Zehebī'nin kızı Emetu'l-'Azīz Ummu Seleme en büyük evladıdır. Ez-Zehebī, Reşīduddīn Muḥammed b. 'Abdullāh b. 'Umer el-Bağdādī'den ilk *semā*'ının hicri 695 yılında olduğunu ifade ettikten sonra onun aynı zamanda kızı Ummu Seleme'ye de icazet verdiğini belirtmiştir.¹³³ Yine ez-Zehebī, 'Abdurrahman b. Maḥlūf el-İskenderī'den (ö. 722/1322) hadis dinlemiş; çocukları 'Abdurrahman ve Emetu'l-'Azīz için de ondan icazet almıştır.¹³⁴ Ez-Zehebī'nin diğer oğlu Ebu'd-Derdā 'Abdullāh ise 708/1308 yılında dünyaya gelmiş; 754/1354 yılında vefat etmiştir. İbn Hacer'in verdiği bilgilere göre ez-Zehebī onu 'Alī b. el-Mevāzīnī'nin meclislerine götürmüş; Muḥammed b. Ya'kūb b. el-Cerāidī, Fāṭima binti Cevher gibi pek çok kişiden hadis dinlemesini sağlamıştır.¹³⁵

'Abdurrahman Ebū Hurayra'nın talebelerinden Takıyyuddīn el-Fāsī, ez-Zehebī'nin evlatlarının hadis meclislerinde bulunmasına çok dikkat ettiğine işaret eder. Hatta onlar babalarının rivayetlerini ve eserlerini dinlerken pek çok kişi de bundan istifade etmiştir.¹³⁶

¹³⁰ Ez-Zehebī'nin oğlu Ebū Hurayra'nın icazet verdiği bazı kimseler için bkz. es-Seḥāwī, *ed-Ḍav'u'l-lāmi*, X, 332; XI, 70, 81; XII, 18,38, 57 vd. Ondan hadis dinleyen bazı kişiler için bkz. es-Seḥāwī, *ed-Ḍav'u'l-lāmi*, X, 290; XI, 22, 57, 63.

¹³¹ El-Fāsī, *Şifā'u'l-ğaram*, I, 120. Ayrıca bkz. Cevat İzgi, "Fāsī Takıyyüddin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, XII, 212-213.

¹³² İbn Hacer'in ez-Zehebī'nin oğlu Ebū Hurayra'dan hayli istifade ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim İbn Hacer Ebū Hurayra'dan *Risāletu'l-intisār li-Ebi'l-vefā 'Alī b. Akīl el-Hanbelī* (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 409), *Muḥaddimetu İbni'l-Hācib fi'n-naḥv* (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 412), *el-Kāmil li-İbni'l-Eṣīr* (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 419), *Menāsiku'l-Ḥac* (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 405), *Kitābu i'cāzi'l-Ḳur'ān* (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 393), *Kitābu'l-mubhic* (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 391), *Meclisu İbn Meyle* (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 370), *Fevā'idu İbni'l-Muḳrī* (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 364), *el-Cuz'u'l-evvel min hadīši İbni'l-Medīnī* (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 357), *Tārīḫu İrbil li-İbni'l-Mustevfā* (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 181), *Fedā'ilu'l-Ḳur'ān li-Halef b. Hişām* (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 107), *Kitābu'z-zuhd li-Esed b. Mūsā* (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 89), *Şerḫu's-sunne li'l-Begāvī* (İbn Hacer, *el-Mu'cemu'l-mufehres*, s. 51) gibi pek çok eseri almıştır.

¹³³ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, II, 204.

¹³⁴ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 382.

¹³⁵ İbn Hacer, *ed-Durer*, II, 286.

¹³⁶ El-Fāsī, *Ta'rīfu zevi'l-'ulā*, s. 49.

Ez-Zehebî'nin Muhammed b. İbrâhîm ve 'Abdulkâdir el-'Umer İbnu'l-Ğamer adında iki torunu vardır.¹³⁷ 729/1329 yılında dünyaya gelen İbnu'l-Ğamer, ez-Zehebî'nin kızı tarafından torunudur;¹³⁸ İbn Ebi't-Ğā'ib, Zeyneb binti Kemāl ve diğer bazı alimlerden çokça hadis dinlemiştir. El-Fāsî'de yer alan bilgiye göre dedesi ez-Zehebî'den de Ebū 'Abdillāh Muhammed b. 'Āiz'in *el-Megāzî*'sinden seçmelerin olduğu bir cüz ve Ebū Bekr en-Necād'ın *Emālî*'sinden üç meclisin bulunduğu cüzü dinlemiştir.¹³⁹ İbn Hacer, İbnu'l-Ğamer'e dükkanında hadis okuduğunu ve onun 803/1401 yılında Dımaşk'ta vefat ettiğini belirtmiştir.¹⁴⁰ İbnu'l-Ğamer'in icazet verdiği alimler arasında, Ebu'l-Feth b. Ebī Bekr b. el-Huseyn el-Merāğî, Seyyide Ummu'l-Hudā İbnetu Seyyid Ebi'l-Feth Muhammed b. Aḥmed el-Huseynī el-Fāsî'yi zikretmek mümkündür.¹⁴¹

Ailenin Silvan'dan Dımaşk'a geldiği dönemler, Haçlı seferlerinin İslam dünyasını sarstığı, Memlûk topraklarının bir umut ışığı gibi Haçlı yıkımından kaçan pek çok sınıftan insana kucak açtığı zamanlara denk düşer. Eyyübîlerin hakimiyetinin sona ermesi ve Memlûkler devletinin kuruluşunda yaşanan bazı olaylara daha önceki kısımlarda işaret edilmişti. El-Meliku'z-Zāhir el-Baybars dönemi (659/1260-676/1277) ise Memlûkler tarihinin önemli gelişmelerin müşahade edildiği kesitidir. Nitekim kendisi devletin gerçek kurucusu olarak kabul edildiği gibi en önemli sultanlarından biridir ve yönetime geldiğinde emîrle ve halkla iyi ilişkiler geliştiren devlet adamlarını göreve getirmiş;¹⁴² devletin istikrarını sağlama noktasında gayret sarf etmiştir.

¹³⁷ El-Fāsî, *Zeylu't-takvîd*, I, 54.

¹³⁸ El-Fāsî, *Zeylu't-takvîd*, II, 141.

¹³⁹ El-Fāsî, *Zeylu't-takvîd*, II, 141.

¹⁴⁰ İbn Hacer, *el-Mecma'u'l-mu'essis*, Beyrût: Dāru'l-Ma'rife, 1992, II, 234; es-Seḥāvî, *ed-Ğav'u'l-lāmi*, Beyrût: Menşürātu Dāri Mektebeti'l-Ḥayāt, tsz., IV, 291-292.

¹⁴¹ El-Fāsî, *Zeylu't-takvîd*, II, 142.

¹⁴² Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler*, s. 34.

Baybars döneminde ilmî gelişmeleri de hatırı sayılır şekilde etkileyen en önemli husus devletin meşrûiyet sorunudur. Bu sorun, hilâfet-saltanat ve özellikle “Hilafetin Kureyşiliği”¹⁴³ gibi konuların¹⁴⁴ nasıl çözüleceği tartışmalarını gündeme getirmiştir. Sultan Baybars bunu hilâfeti yeniden kurarak aşmaya çalışmıştır. Ebu’l-‘Abbâs Ahmed 659/1261 yılında Kahire’ye gelmiş, organize edilen törende şeceresinin halîfelik makamına uygunluğu kanıtlandıktan sonra İmâm Ahmed el-Mustanşır Billâh adını almış ve kendisine biat edilmiştir. Baybars da ona biat etmiş¹⁴⁵ mevcut ve yeni fethedilecek toprakları yönetmek üzere Sultan olarak tayin edilmiştir.¹⁴⁶ Baybars’ın halifeye biat ederken gündeme getirdiği sünnete ittiba, *emr bi’l-ma’rûf nehy ‘ani’l-munker*, cihâd ve zekatla ilgili meseleler devletin İslami içeriğinin bir göstergesidir ki, bu da siyaset-din ilişkisine dair önemli veriler ortaya koymaktadır.¹⁴⁷

Türkler dört beş asırdır bu bölgelerde bulunsalar da yönetici-halife söz konusu olduğunda, yabancı bir unsur olan Türk kökenli yönetici ve Kureyş kökenli Abbasi halifesinin aynı anda var olması, dönemin hilafet-saltanat tartışmalarına sahne olmasına sebep olmuştur. Fakat burada halifenin gücünün oldukça zayıfladığına, hilafetin sembolik bir makam görüntüsü verdiğine işaret etmek gerekmektedir. Memlûkler döneminde bazı alimler bu durumun fıkhi yönden değerlendirmesini yapan birtakım eserler kaleme almışlardır. Bu alimlerin başında

¹⁴³ Hilafetin Kureyşiliği meselesi ile ilgili bkz. Mehmet Said Hatipoğlu, *Hilafetin Kureyşiliği*, Ankara: Otto Yayınları, 2016. Abdulhalim Oflaz, “Ensâr’ın İktidar Taleplerinin Reddi Bağlamında Hilâfetin Kureyşiliği Problematikliği”, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2020), ss. 124-144; Veysi Ünverdi, “Hilafetin Kureyşiliği Meselesi Üzerine Bir Değerlendirme”, *1. Uluslararası Marmara Bilimsel Araştırmalar ve İnvasyon Kongresi 21 - 22 August 2021*, T. Y., ss. 992-1000.

¹⁴⁴ Hilafet-saltanat meselesi aynı zamanda “Hilafetin Kureyşiliği” kabulü ile birlikte düşünülmelidir. Bu bağlamda, tartışmalar sorunun nasıl çözüleceği, başka bir ifadeyle bu şekilde yönetimin meşrûiyetinin nasıl sağlanacağı etrafında gelişmiştir. Bu ve diğer kaydedilen tartışma konularının yalnızca siyasi düzlemde kalmadığı, fıkhi bakımdan da izah edilmeye çalışıldığı, fıkhi birtakım meseleleri de gündeme taşıdığı ve tartışmaların dönem literatürünün hemen bütününe yansıdığı da belirtilmelidir.

¹⁴⁵ Bununla birlikte amaçlardan birinin Sünniliğin önemli unsurlarından biri olan hilafet makamının korunması ve düşman eline geçmemesi hedeflense de Halife el-Hâkim’in bir kaleye yerleştirilmesi, alimlerin ziyaretine izin verilmeyle birlikte emirlerin ziyaretinin yasaklanması gibi hususlar nedeniyle Sultan Baybars alimler tarafından eleştirilmeye başlandı. Zira bu Sultan’ın Halife’ye karşı bu tutumu anlaşılamıyordu. Henri Laoust, *İslam’da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 352.

¹⁴⁶ İsmail Yiğit, *Memlûkler*, ss. 42-43.

¹⁴⁷ Lev Yaavoc, “Ulemâ ve Memlûk Sultanlarının Çıkar İlişkileri,” çev: Ahmet Eşer, *Mizânü’l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 13 (2021), ss. 546-547.

kadılık, hatiplik, kâdılkudâtlık gibi görevler yapan ez-Zehebî'nin de talebesi Bedruddîn İbn Cemâ'a (ö. 733/1333) gelmektedir. İbn Cemâ'a *Tahrîru'l-aḥkām fî tedbîri ehli'l-İslām*¹⁴⁸ isimli eserinde temelde hilâfet ve saltanat ayırımına yönelik bir perspektif ortaya koymaya çalışmıştır. On yedi bölüme ayırdığı eserde, yönetim, ordu düzeni, devletin gelir ve giderleri, cihad ve savaş hukuku gibi konulara yer vermiştir.¹⁴⁹

Hilafet makamının yönetimdeki bu etkisizliği karşısında diğer Müslüman devletlere üstünlük sağlama amacına matuf olduğuna da işaret etmek gerekmektedir. Sultan Kālāvūn tarafından İlhanlı hükümdarı Aḥmed Tekuder'e; Sultan Nāşır Muḥammed tarafından Gāzān Han'a halifeye itaate davet eden mektuplar gönderilmesi de buna örnektir.¹⁵⁰

Bütün bunların yanında, Memlükler ve İlhanlılar arasındaki ilişki de hilafet tartışmalarının farklı bir pencereden ele alınmasına sebep olmuştur. Gāzān Han'dan (ö. 703/1304) sonra yerine geçen İlhan Hudābende (ö. 716/1316) Şiiliğe geçip devletin resmi dini olarak İsnâaşeriyye mezhebini kabul etmiş; Şii İbnu'l-Muṭahhar el-Ḥillî'yi (ö. 726/1326) desteklemiştir.¹⁵¹ Böylece Moğollarla karşı devam eden fiili mücadeleye Şii unsurlarla yaşanan fikri gerilimler de eklenmiştir. İbnu'l-Muṭahhar el-Ḥillî *Minhācu'l-kerāme fî ma'rifeti'l-imāme*

¹⁴⁸ İbn Cemâ'a, *Tahrîru'l-aḥkām fî tedbîri ehli'l-İslām*, thk. Fuad 'Abdu'l-mun'im Aḥmed, Doha: Dāru's-Şekāfe, 1988. Söz konusu eser Özgür Kavak tarafından Türkçeye tercüme edilmiştir. İbn Cemâ'a, *Adl'e boyun eğmek: ehl-i İslam'ın yönetimi için hükümler*, çev. Özgür Kavak, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010. Eserle ilgili değerlendirmeler için ayrıca bkz. Özgür Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultāniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları," *İslam Tetkikleri Dergisi*, 10/1 (2020), ss. 190-194.

¹⁴⁹ İbn Cemâ'a'dan yaklaşık bir asır sonra, el-Makdisî (ö. 888/1483) *Bezlu'n-nesāiḥi's-şer'iyye fî mā'ale's-Sultān ve vulāti'l-umūr ve 'ale'r-ra'iyye* isimli eserinde hilâfet kurumunu değil Memlük sultanının konumunu öne çıkarmış; İbnu'l-Mibred (ö. 909/1503) *İzāhu ṭuruki'l-istikāme fî beyāni aḥkāmī'l-vilāye ve'l-imāme* isimli eserinde ise Kureyş kökenli olmak üzere halife merkezli bir yönetim modeli ortaya koymuştur. Bkz. Muḥibuddîn el-Makdisî, *Bezlu'n-nesāiḥi's-şer'iyye fî mā'ale's-Sultān ve vulāti'l-umūr ve 'ale'r-ra'iyye*, nşr. Sâlim b. Tu'me, Riyad: Cāmi'atu'l-İmām Muḥammed b. Suud, 1996; İbnu'l-Mibred, *İzāhu ṭuruki'l-istikāme fî beyāni aḥkāmī'l-vilāye ve'l-imāme*, nşr. Nüruddîn Tâlib, Sûriye: Dāru'n-nevādir, 2011. el-Makdisî'nin eseri ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Özgür Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultāniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları," ss. 194-197. İbnu'l-Mibred'in eseri ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Özgür Kavak, "Memlükler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultāniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları," ss. 198-202.

¹⁵⁰ Ahmet Sağlam, "Memlük Türk Devleti'nde Siyasî Otoritenin Meşruiyeti ve Zihniyet Temeli," *Siyaset Düşüncesinde Otorite Kavramı*, Ankara: Nobel Yayınları, 2022, ss. 52-54.

¹⁵¹ Henri Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 358.

isimli kitabı kaleme almış¹⁵² İbn Teymiyye (ö. 728/1328) Memlûklerin Şiilikle mücadelesi çerçevesinde bu kitaba reddiye olarak¹⁵³ *Minhâcu's-sunneti'n-nebeviyye fî nakdî kelâmi's-Şi'a ve'l-Kaderiyye*'yi yazmış;¹⁵⁴ Ez-Zehebî de İbn Teymiyye'nin bu kitabını ihtisar etmiş; ayrıca Şii İmamet düşüncesine reddiye olarak bazı risaleler kaleme alarak hem bu mücadeleye destek vermiş hem de hilafet tartışmalarına katılmıştır.¹⁵⁵

B. EZ-ZEHEBÎ'NİN EĞİTİM SÜRECİ VE MEMLÜKLER DÖNEMİNDE EĞİTİMİN TEMEL DİNAMİKLERİ

“... Müslüman Medeniyetinde ilm kadar bütün yönleriyle belirleyici olmuş bir başka kavram yoktur... Müslüman entelektüel hayatının, müslüman dini ve siyasi hayatının ve nihayet müslümanın gündelik hayatının hiçbir yönü, müslümanın en yüce değeri anlamında “bilgi”ye yönelik kuşatıcı tavra yabancı değildir. İlm, kelâmcılar her ne kadar teknik açıdan doğruluğunu kabul etmekte tereddüt gösterebilir de, İslam'ın kendisi olmuştur. Onların bu kavramı aşırı bir tutku ile sürekli incelemeleri dahi İslamiyet için olan temel önemini teslim etmeye yeter.”¹⁵⁶

Memlûkler dönemi ilim, alim, eğitim kurumları ve benzeri hususlarda pek çok değişim ve gelişimin izini sürebileceğimiz, bu bakımdan tarihe damgasını vuran ve kendisinden sonra

¹⁵² El-Hillî bu kitabında İmamiye Şiasının imametle ilgili görüşlerini ortaya koymak ve onları savunmayı amaçlamıştır. Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Salih Sabri Yavuz, “Minhâcü'l-Kerâme”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2005, XXX, 109-110. Ayrıca bkz. Ahmet İshak Demir, “İbnü'l-Mutahhar el-Hillî'ye Göre İmâmet,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 46/1 (2005), ss. 85-102.

¹⁵³ Henri Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 358.

¹⁵⁴ İbn Teymiyye, ehl-i sünnet'ten bazılarının kendisine gelip, Şii bir alimin İmamiyeyi özendirici bir kitap kaleme aldığını ve bazı Batınilerin de kitapta yer alan görüşlerin revaç bulmasına sebep olduğunu söylediklerini; bu nedenle de söz konusu reddiye kaleme aldığını belirtmiştir. Bkz. İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunne*, thk. Muhammed Reşad Sâlim, Riyâd: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Suud el-İslâmiyye, 1986, I, 4-7. Eserle ilgili genel bazı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. Salih Sabri Yavuz, “Minhâcü's-sünne”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2005, XXX, 110-111.

¹⁵⁵ Özgür Kavak, “Memlûkler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneginin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları,” s. 190.

¹⁵⁶ Franz Rosenthal, *Bilginin zaferi: İslam düşüncesinde bilgi kavramı*, çev. Lami Güngören, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004.

Osmanlı Devleti'ni de etkileyen¹⁵⁷ önemli bir dönemdir. Kaynaklarda Memlûkler hakimiyetindeki Dımaşk, sosyal ve kültürel hayatın zenginliği, ilme ve alime verilen değer ile anlatılır. Kahire ile birlikte özellikle 7/13, 8/14 ve 9/15. yüzyıllarda hem medrese ve talebelerin sayıları, her alanda temayüz etmiş hocalar, başta hadis ve tarih olmak üzere pek çok alanda kaleme alınmış ciltler dolusu eser¹⁵⁸ Dımaşk ve Kahire'yi ilim yolculuklarının en önde gelen hedefi haline getirmiştir. 6/12 ve 7/13. asırlardan önce ilim merkezleri denildiğinde akla Bağdat, Musul, Nişabur gibi şehirler gelirken;¹⁵⁹ bu yüzyıllardan itibaren Dımaşk ve Kahire¹⁶⁰ ilmin başat merkezlerinden biri olmuştur. Özellikle Zengi ve Eyyübüler yönetimindeki Dımaşk'ta pek çok medresenin açılması talebeler ve alimler için pek çok mansıbı ortaya çıkarmıştır.¹⁶¹ Elbette Dımaşk'ın bu denli cazip hale gelmesinin birkaç önemli nedeni vardır.

¹⁵⁷ Konuyla ilgili şu çalışmalara bakılabilir: Sezai Engin, "Bir Eser İki Şârih: Memlûkler'den Osmanlı'ya Hadis Şerhlerinin İçerik Analizi/Fethu'l-Bârî ve el-Kevseru'l-Cârî Mukayesesi," *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*, 2020, ss. 243-273; Hasan Ahmed el-'Advân, "İbn İyâs'ın Bedâ'î'u'-Zuhûr Adlı Kitabında Memlûk-Osmanlı Çatışması Hakkındaki Kaynakları (922-923/1516-1517)," çev. Esra Atmaca, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 25 (2016), ss. 311-330; Abdurrahman Atçıl, "Memlûkler'den Osmanlılar'a Geçişte Mısır'da Adlî Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)," *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), ss. 89-121.

¹⁵⁸ Bkz. Stefan Leder, Yâsin Muhammed es-Sevvâs, Me'mûn es-Sâğarcî, Mu'cemu's-semâ'atu'd-Dımaşkiyye : suretu'l-mahtûât el-muntehabât min sene 550 ilâ 750 h. / 1155 ilâ 1349 m, Dımaşk: el-Ma'hedu'l-Fransi li'd-Dirâsâti'l-'Arabiyye bi-Dımaşk [Institut Français d'Etudes Arabes de Damas] (IFEAD); Deutsches Archaeologisches Institut in Damaskus [Ma'hedü'l-Asari'l-Almani bi-Dımaşk], 2000.

¹⁵⁹ Aslında Dımaşk tarih boyunca zaman zaman yıldızı parlayan zaman zaman ise diğer şehirlere göre daha geri planda kalan bir konumda olmuştur. Nitekim Dımaşk Emevîler döneminde en önemli siyasi merkez olmuştur. Abbâsîlerle bu durum değişmişse de, Nûruddîn Zengî zamanında sadece siyasi değil aynı zamanda iktisadi, kültürel ve dini merkez haline gelmiştir. Bkz. Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017, ss. 43-52.

¹⁶⁰ Berkey'e göre, Kahire Ortaçağ'ın sonlarında Memlûklerin himayesi ve buradaki cömert uygulamaları sayesinde kültür merkezi haline gelmiştir. Bkz. Berkey, Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali, s. 20; Konuyla ilgili Clot'un yorumu ise şu şekildedir: "Ülkelerini terk eden bütün bu din adamları, bu bilginler, bu aydınlar çok doğal olarak Mısır'a gidiyorlardı. Çünkü Moğolların ve Haçlıların bozguna uğratılmasından sonra, nereden peydahlanabileceği bilinmeyen tehlikelere karşı, -Haçlı çağrısı yapmaya devam eden Hristiyanlar ya da Yakın Asya'da uzun süredir var olan ve halen orada bulunan Moğollar- en iyi korunmuş hatlar Mısır kentleri idi, ayrıca İslam inancının en coşkulu yaşandığı ve en dikkatli bir şekilde uygulandığı ülke de Mısır'dı." Bkz. Andre Clot, *Kölelerin imparatorluğu*, s. 159. Yine Clot'a göre, Kâhire medrese başta bütün dini kurumları ve din adamlarının kaynaştığı ilmi ortamıyla Yakındoğu'nun en büyük entelektüel ve Müslüman merkezi haline gelmiştir. Kahire'ye göç edenler belki başta ekonomik nedenlerle, ama bunun yanında Mısır'ın Kâhire gibi şehirleri özellikle Müslüman dünyaya bir ihtişam görüntüsü vermektedir ve bu hususun Kahire'ye yönelişte etkisi vardır. Bkz. Clot, *Kölelerin imparatorluğu*, s. 159.

¹⁶¹ Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, ss. 165-167. Makdisi'ye göre klasik dönemde, öncelikle fıkıh ilmine tahsis edilmesinden dolayı medrese eğitim kurumları arasında önde gelmektedir. Medresenin kökeni olarak kabul edilebilecek mescidler de yine varlıklarını sürdürmekle birlikte, buralarda fıkıhla birlikte diğer İslami ilimler de okutulmuştur. Medresede ise fıkıh eğitimi esas olup, diğer ilimler yardımcı konumdadır. George Makdisi, *Ortaçağ'da Yüksek Öğretim*, trc. Ali Hakan Çavuşoğlu, Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2012, s. 43.

Bunlardan ilki şehrin güvenliğini sağlanmış olmasıdır. Tarihçi Ebū Şāme el-Maḳdisī (ö. 665/1267) devletin bu iki husustaki durumunun gelişimi için ne denli önem arz ettiğini şu şekilde ifade etmektedir:

“Nūruddīn Zengī’nin hakimiyetiyle insanların can ve mal güvenliği sağlanmış oldu. Böylece Dimaşk’ta medreseler, hânkâhlar ve ribâtlar kuruldu. Alimler, fakihler ve sufiler şehre akın ettiler.”

162

İbn Haldūn (ö. 808/1406) da zaten köklü bir medeniyete sahip olan Mısır’da söz konusu dönemde eğitim ve öğretimin yükselişine işaret etmiş; bu durumun Şalāhuddīn Eyyūbī (1171-1193) döneminden itibaren başladığını ve sonrasında Türk Devleti’nde yaşanan gelişmelerle daha da arttığını belirtmiştir. Yine İbn Haldūn’un işaret ettiğine göre, geliri yüksek pek çok vakıf¹⁶³ inşa edilmiş; bu sebeple de Irak, Mağrib gibi bölgelerden Mısır’a hoca ve talebe akını olmuş, ilmî faaliyetler canlanmıştır.¹⁶⁴

Dimaşk’ın ilmî anlamda yükselişinin bir diğer önemli sebebi ise Moğol istilalarıdır. Bu istilalardan dolayı bulundukları bölgelerden çıkmak zorunda kalan ulema Dimaşk’a yönelmiştir. Öyle ki, 468/1076-658/1260 yılları arasındaki dönemde Şam yerlisi alimlerin iki katı kadar göçmen Hanefi alim yanında; Benī Ḳudāme, Benī Muneccā gibi Hanbeli aileler de Dimaşk’taki göçmen aileler arasındadır. Maliki alimlerin durumu da bu şekildedir. Bölgenin yerlisi sufilerin iki katı kadar sufi de göç yoluyla Dimaşk’a gelmiştir.¹⁶⁵

Fakat burada işaret edilmesi yerinde olacak olan husus, Dimaşk’ı ilim merkezi haline getiren Moğol istilalarının 7/13. asırdan sonra, onun da istikrarının ve dolayısıyla Dimaşk’ın da

¹⁶² Ebū Şāme el-Maḳdisī, *Kitābu’r-Ravḍateyn fī aḥbārī’-d-devleteyn*, nşr. İbrāhīm ez-Zeybak, Beyrūt, 1997, I, 62-63.

¹⁶³ Örnek teşkil etmesi bakımından Dimaşk’taki Zāhiriyye Medresesi’nin vakfına dair bkz. Gary Leiser, “The Endowment of the Al-Zahiriyya in Damascus,” *Journal of The Economic and Social History of the Orient*, 27/1 (1984), ss. 33-55.

¹⁶⁴ İbn Haldūn, *Kitābu’l-İber*, nşr. Halīl Şehāde, Beyrūt: Dāru’l-Fıkr, 1988, I, 548-549.

¹⁶⁵ Gilbert, “Ortaçağ’da Şam’da İslami İlimlerin Kurumsallaşması” çev. Harun Yılmaz, s. 184.

ilmin merkezi olma hüviyetinin yavaş yavaş kaybolmasına sebebiyet vermiş olmasıdır. Zira kaynaklarda, 658/1260 Moğol istilasından¹⁶⁶ dolayı alimlerin yavaş yavaş Dimaşk'ı terk etmeye başladığı anlatılır. Fakih ve tarihçi Ebū Şāme el-Maḳdisī'nin böyle bir durumda şehirde kalanların ancak kalplerinde iman olanlar olduğunu ifade etmesi¹⁶⁷ bir anlamda istiladan kaçanlara¹⁶⁸ ağır bir sitem olarak düşünülebilir. Ancak onun bu sitemi, ilmî çalışmaların güvenli bir ortamda yapılması ihtiyacını görmezden gelme şeklinde yorumlanmıştır. Zira, alimlerin Dimaşk'a göçleri de güvenlik tehdidi etkisiyle gerçekleşmiştir.¹⁶⁹

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre, Moğollar Dimaşk'a girdiklerinde Müslümanların can ve mallarına dokunmamıştır.¹⁷⁰ Ancak bu saldırılar Dimaşk'taki sosyal ve ilmî hayatı birkaç açıdan etkilemiştir. Bunlardan birincisi, Müslümanların, Moğollarla iş birliği yapan bölge Hristiyanlarıyla aralarının bozulmasıdır. Aynicâlût savaşındaki galibiyetle birlikte iş birlikçi Hristiyanlar cezalandırılmıştır.¹⁷¹ İkinci önemli husus, Moğolların buradaki alimlerle kurdukları ilişkinin,¹⁷² alimlerin mansıplarla ilgili rekabet içerisine girmelerine sebep olmasıdır. Üçüncü husus ise, saldırılar sonucunda yalnızca alimlerin değil, doktor, tüccar, edip ve halktan kişilerin de şehri terk etmiş olmalarıdır.¹⁷³

Ayrıca 658/1260 Moğol saldırısından sonra da Dimaşk'taki Moğol tehdidinin devam ettiği düşünülmektedir. Nitekim 659/1261 yılında Musul işgalinin¹⁷⁴ Dimaşk'ta da endişeye

¹⁶⁶ Ez-Zehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, XLVIII, 52. Ez-Zehebī, *Duvelu'l-İslām*, II, 176-179.

¹⁶⁷ Ebū Şāme el-Maḳdisī, *Terācimu Ricāli'l-ḳarneyni's-sādis ve's-sābi'*, thk. Muḥammed Zāhid b. el-Ḥasan el-Kevserī, Beyrūt: Dāru'l-Cīl, 1974, s. 203.

¹⁶⁸ Moğol saldırıları sebebiyle Dimaşk'ı terk eden alimler arasında Hanefi alim Ebu'l-Feḏā'il 'Abdullaṭīf (ö. 659/1261), Şāfi'ī Taḳıyyuddīn b. Rezīn b. el-Ḥamevī (ö. 680/1281) ve daha birçok alim zikredilebilir.

¹⁶⁹ Harun Yılmaz, "Dimaşk'ın En Zor Yılı: Şehrin Moğollar Tarafından İşgali," *İslami Araştırmalar Dergisi*, 37 (2017), ss. 89-90.

¹⁷⁰ Ez-Zehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, XLVIII, 59.

¹⁷¹ Ez-Zehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, XLVIII, 62; ez-Zehebī, *el-İber*, III, 288.

¹⁷² Alimler bir şehrin düzeninin devam etmesinde önemli bir role sahiptir. Moğollar şehri ele geçirdiklerinde de bu düzenin devam etmesi için bazı alimlere birtakım imtiyazlar sağlanmış görünmektedir. Bu alimler de Moğollar'ın şehrin düzenini sağlama noktasındaki hedeflerinde onlarla ortak oldukları için yönetimle yakın ilişki içerisinde olmuştur. Buna dair örnekler için bkz. Harun Yılmaz, "Dimaşk'ın En Zor Yılı: Şehrin Moğollar Tarafından İşgali," ss. 84-88.

¹⁷³ Harun Yılmaz, "Dimaşk'ın En Zor Yılı: Şehrin Moğollar Tarafından İşgali," ss. 96-97.

¹⁷⁴ Ez-Zehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, XLVIII, 83-84; *Duvelu'l-İslām*, II, 181; *el-İber*, III, 297.

sebebiyet verdiği ve insanların Mısır'a göç ettikleri kaynaklarda yer alan bilgilerdendir. Bu durum Dımaşk yerine Kahire'nin güvenli bir merkez konuma gelmesini desteklemiştir.¹⁷⁵ Benzer bir yorum yapan Berkey'e göre Dımaşk, 7/13. yüzyıldan itibaren geçici olsa da yıkıcı işgallerle sarsılmıştır. Bu sebeple Kahire alimler ve diğer mültecilerin sığınağı olmuştur. Bununla birlikte Kahire'nin eğitimin esas merkezi olmasını sağlayan daha önemli faktör Memlük askeri seçkinlerinin himayesi altında olması ve onların cömertlikleridir.¹⁷⁶

Memlüklerde eğitim süreci, kökenleri Emevi ve Abbasiler döneminden itibaren en temel eğitim kurumları arasında yer alan mekteb/kuttâb'dan¹⁷⁷ başlayarak incelenmelidir. Memlükler döneminde çocuklar genellikle yedi yaşlarında mektebe kabul edilmektedir. Mekteplerde takip edilen müfredatın ne olduğu hakkında çok net bilgilere sahip olmasak da elimizdeki kaynaklardan anlaşıldığı kadarıyla bu kurumlarda Kur'an, hadis, dört işlem (temel matematik), adabımuâşeret gibi dersler okutulmaktadır.¹⁷⁸ Eğitimin ilk basamağını oluşturan mekteplerden sonra hadis, fıkıh gibi farklı ilim dallarındaki derslerden oluşan müfredatıyla medreseler, daha sonra hadis alanında ihtisaslaşmak isteyen talebeler için dâruhadîsler gelmektedir. Camiler, tekkeler, zâvîyeler, hânkâhlar da sıklıkla ders okutulan mekanlar arasındadır. Bu mekanlar, medrese ve dâruhadîsler gibi belli bir öğrenci kitlesine özel değil her yaştan ve meslekten herkese açık yerlerdir. Memlükler döneminde, halka açık ilim meclisleri düzenlendiği dikkat çekmekte, alim veya alimelerin evlerinde de dersler okutulduğu bilinmektedir.

¹⁷⁵ Harun Yılmaz, "Dımaşk'ın En Zor Yılı: Şehrin Moğollar Tarafından İşgali," ss. 96-97. Ayrıca bkz. Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, ss. 175-176.

¹⁷⁶ Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, s. 20.

¹⁷⁷ Kuttâb ve mektep aynı anlamdadır. Bu kurumların ne zaman kuruldukları net olarak bilinmemektedir. Jacob M. Landou, "Küttâb", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, XXVII, 3-4. Bazı araştırmacılara göre kuttâbların temeli Bizans İlkokul sistemine dayanmaktadır. Bkz. Essam Ayyad, "How Were Young Muslim Minds Shaped? A Critical Study of the Kuttab in Medieval Islam," *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1 (2022), s. 4.

¹⁷⁸ Halit Özkan, *Memlüklerin Son Asrında Hadis*, ss. 35-39. Es-Subkî, *Mu'îdu'n-ni'am*, Beyrut: Mu'essesetu'l-Kutubi's-şekâfiyye, 1986, s. 101.

Camilerde yapılan dersler yalnızca ilmî bir faaliyet değildir.¹⁷⁹ Burada yapılan derslerin özellikle halk nazarında önemli etkileri de olmuştur. Örneğin ez-Zehebî, 6/12. asrın önde gelen hadis hâfızlarından el-Cemmâ'î'nin (ö. 600/1203)¹⁸⁰ Dımaşk Mescid'inde yaptığı hadis derslerinde insanları çok etkilediği, katılımcıların ağladığı ve dersleri bir daha bırakamadıklarını ifade etmiştir.¹⁸¹ Bununla birlikte, bazı alimlerin camiler karşısında medreseleri *hasen bid'at* olarak kabul etmesi, şerhlerinde bunu vurgulamaları dikkat çekicidir.¹⁸²

Memlükler döneminde alim denildiğinde öncelikle iyi bir fakih akla gelmektedir. Bu sebeple ilim yolculuğuna çıkmış bir öğrenci, mekteb eğitimini tamamladıktan sonra ilk olarak fıkıh ve bununla birlikte hadis eğitimi almıştır. Dolayısıyla Memlük eğitim sisteminin temelde bu iki alan üzerinden şekillendiğini söylemek mümkündür.¹⁸³ Temeli kitap ve hoca-öğrenci ilişkisine dayanan eğitim sisteminde öğrenciler muhtedi, mutevassıt ve muntehi olarak sınıflandırılmıştır.¹⁸⁴ Bu sınıflandırmanın çok net çizgileri olmamakla birlikte öğrencinin bilgi seviyesi, hocanın tecrübesi gibi unsurların sınıflandırmada etkili olduğunu söylemek mümkündür.¹⁸⁵

İbn Cemâ'a *Tezkiratu's-sāmî' ve'l-mutekellim* isimli eserinde öğrencilerin ilk etapta Kur'an hıfzını tamamladıklarını daha sonra tefsir ve diğer Kur'an ilimleriyle meşgul olduklarını ifade etmiştir. Bu temeli edinen öğrenciler, hadis ve hadis usulü, fıkıh ve fıkıh usulü, dil ilimleriyle ilgili muhtasar eserleri okumak suretiyle eğitimine devam etmiştir. Bu noktada öğrencilerin okudukları eserler arasında İmâm Mâlik'in (ö. 179/795) el-*Muvaṭṭā'*ı, Aḥmed b.

¹⁷⁹ Camilerin İslam dünyasındaki fonksiyonlarına dair bkz. Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, çev. Mustafa Macit Karagözoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2013, s. 35.

¹⁸⁰ Hayatı için bkz. ez-Zehebî, *Siyer*, XXI, 443-471; ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, IV, 1372-1381. Ayrıca bkz. M. Yaşar Kandemir, "Cemmâ'î", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VII, 338-340.

¹⁸¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XXI, 452.

¹⁸² Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, ss. 35-36.

¹⁸³ Tuncay Başoğlu, "Memlükler Döneminde Fıkıh Eğitimi," s. 23.

¹⁸⁴ Es-Subkî, *Mu'îdu'n-ni'am*, ss. 83-85.

¹⁸⁵ Tuncay Başoğlu, "Memlükler Döneminde Fıkıh Eğitimi", ss. 39-40.

Ḥanbel'in (ö. 241/855) el-*Musned*'i, el-Beyḥakī'nin (ö. 458/1066) es-*Sunen*'ini zikretmek mümkündür. Ayrıca, öğrencinin bu eserler yanında hadis usulü, cerḥ-ta'dīl, tarih-tabakat türü eserler de okuyarak kendisini desteklemesi beklenmiştir.¹⁸⁶ Dönemin eğitim uygulamalarını ortaya koyan İbn Cemā'a, mezheplerin görüş farklılıkları ve bunların delillerini ihtiva eden hilâf ilminin başlangıç veya orta seviyede değil, ileri seviyede okunduğunu; özellikle *aḳliyyât* ve *sem'iyyât* konularına başlangıçta değinilmemesi gerektiğini ifade etmiştir.¹⁸⁷

Memlûklerde özetle ifade edilmeye çalışılan bu eğitim süreci neticesinde bir öğrencinin ilimde yetkinliğine karar verilmesi birkaç şekilde gerçekleşebilmektedir. Bir hocanın talebesine tadrîs ve fetva icazeti vermesi, hocanın öğrencisinin yetkinliğine şahitlik etmesi, öğrencinin hocaların huzurunda ders vermesi veya bir eser kaleme alması bu yöntemlerden bazılarıdır.¹⁸⁸

Memlûkler döneminde eğitimin kurumsallaşması, medreselerin birer yükseköğretim mekanları olarak kabul edilip edilmeyeceği gibi tartışmalar dönemin eğitim paradigmasını ortaya koymak için önemlidir. Fakat bunlardan daha önemlisi medreselerin kuruluş amaçlarının ne olduğudur. Bu konuyla ilgili zaman zaman siyasi, ilmî ve sosyal yönlerin ağır bastığı farklı fikirler ortaya konmuştur. Örneğin Ignaz Goldziher (ö. 1921) medreseleri Eş'ari düşüncenin tahkîm edildiği kurumlar olarak değerlendirirken,¹⁸⁹ George M. Makdisi (ö. 2002) bu görüşü eleştirmiş ve medreseler ile teolojik tartışma arasında kurulan bu bağlantıyı hatalı bularak, medresenin asıl amacının fakih, vaiz ve kadı yetiştirmek olduğuna işaret etmiştir.¹⁹⁰ Daha sonra

¹⁸⁶ İbn Cemā'a, *Tezkiratu's-sāmī' ve'l-mutekellim*, thk. Muḥammed Mehdī el-'Acemī, Beyrut: Dāru'l-Beşāiri'l-İslāmiyye, 1983, s. 112.

¹⁸⁷ İbn Cemā'a, *Tezkiratu's-sāmī' ve'l-mutekellim*, s. 113.

¹⁸⁸ Tuncay Başoğlu, "Memlûkler Döneminde Fıkıh Eğitimi," ss. 46-47.

¹⁸⁹ Ignaz Goldziher, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton: Princeton University, 1981, s. 104.

¹⁹⁰ Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk, Eğitim*, s. 217. Makdisi'nin diğer önemli bir iddiası da Nizâmiye Medreselerinin devlet tarafından kurulan bir eğitim kurumu olmadığı, aksine vakıf kontrolünde olan müessesler olduğudur. Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk, Eğitim*, s. 247. Makdisi, Nizâmiye'nin de diğer bütün medreseler gibi tam anlamıyla özel ve dışlayıcı olduğunu da vurgulamaktadır. R. S. Humphreys de Makdisi'nin *The rise of Colleges* isimli çalışmasında medrese sisteminin köken ve gelişimini ele almayıp, Eyyûbi-Memlûk dönemindeki mevcut durumuna odaklandığını ve dinamik bir çalışma olmaktan çok durağan ve senkronik olduğunu iddia etmektedir. R. S. Humphreys, *İslam Tarihi Metodolojisi*, çev. Murtaza Bedir- Fuat Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016, s. 287.

‘Abdullaṭīf et-Ṭībavī (ö. 1981) Makdisi’nin ortaya koymuş olduğu fıkıh ve fakih merkezli, devlete bağlı olmayan bu medrese modelini eleştirmiş; kaynaklarda yer alan bilgilerin dikkate alınması durumunda bu kurumlarda yalnızca fıkıh derslerinin okutulduğunu düşünmenin, el-Ğazālī (ö. 505/1111) gibi bir alimin de burada ders verdiği hatırlandığında, mümkün olmadığını belirtmiştir. Ayrıca ona göre, Nizâmiye Medreselerinin kurulmasının siyasetle doğrudan ilişkisi vardır ve Nizâmülmulk devlet adamı yetiştirmek amacıyla bu kurumları kurmuştur.¹⁹¹

Daha sonraki dönemlerde medreselerle ilgili tartışmalar, Nizâmiye Medreselerini merkeze almadan, medrese kurumunun temel fonksiyonuna yönelik bir içeriğe evrilmiştir. Bu anlamda Gary Laiser, medreselerin yalnızca Şiilikle mücadele amacıyla kurulmadıklarını; kuruldukları bölgelerdeki Sünnileri korumak ve onlar üzerinde nüfuz sahibi olabilmek amacı taşıdıklarını; bununla birlikte medreselerin Şiiliğin gerilemesinde etkili olduğunu ifade etmiştir.¹⁹² E. Gilbert ise, medresenin kuruluş amacının asla Şia veya Haçlılarla mücadele etmek veya devlet adamı yetiştirmek değil, aksine topluma nüfuz edebilecek meslekten ilim adamı yetiştirmek olduğunu belirtmiştir.¹⁹³

Medreseyle ilgili tartışmaların bir başka yönü ise bu eğitimin merkezinde yer alan çok sistemli kurumlar olup olmadığıdır. Makdisi medreseleri İslamî eğitim verilen yükseköğretim kurumları olarak değerlendirerek söz konusu kurumları merkeze alan bir tablo ortaya koymuştur.¹⁹⁴ Jonathan Berkey ise medreselerle ilgili kaynaklarda yer alan malzemenin Makdisi’nin yaptığı tasviri desteleyecek nitelikte olmadığını, İslami eğitimde ne medresenin ne de başka kurumun belirgin bir etkisi olduğunu; aksine eğitimin her zaman hoca-öğrenci ilişkisine dayalı bir yapısı olduğunu iddia etmiştir.¹⁹⁵ Michael Chamberlain’e göre ise

¹⁹¹ ‘Abdullaṭīf et-Ṭībavī, “Origin and Character of al madrasah,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 25/2 (1962) ss. 234-237.

¹⁹² Gary Laiser, “The Madrasa and the Islamization of the Middle East The Case of Egypt,” *Journal of the American Research Center in Egypt*, 22 (1985) s. 35.

¹⁹³ E. Gilbert, “Ortaçağ’da Şam’da İslami İlimlerin Kurumsallaşması,” ss. 183-184.

¹⁹⁴ George Makdisi, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim*, ss. 43-75.

¹⁹⁵ Jonathan Berkey, *Ortaçağ Kahiresi’nde Bilginin İtikali*, ss. 33-39.

medreselerin kuruluş amacı ve sayısının artış nedeninin bilgi üretmekle ilgisi olmayıp, siyasilerin halkın ileri gelenleri üzerinde nüfuz edinme hedefi taşımaktadır.¹⁹⁶ Chamberlain de Berkey gibi, alimleri bir medrese hocası olarak tarif etmenin hatalı olduğunu, onların medrese dışında da yoğun bir eğitim öğretim faaliyeti yürüttüklerini dahası kadı atamalarında herhangi bir medresede eğitim görmüş olmanın değil, alanda yetkinliğin ön planda olduğunu düşünmektedir.¹⁹⁷

Medrese ve alimler konusunu Zengi ve Eyyübiler bağlamında çalışan Harun Yılmaz 6/12 ve 7/13. Yüzyılları kurumsallaşma öncesi dönem olarak kabul etmekte, medreselerin amaç ve fonksiyonlarının dini yönden önce siyasi yönden incelenmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Ona göre, yöneticiler medreseler vasıtasıyla alimlerle yakın ilişki kurabilmiş ve onların nüfuzundan faydalanmıştır.¹⁹⁸ Dolayısıyla meselenin siyasi yönü de dikkatlerden kaçmamalıdır. Medreselere ihtiyaç duyulmasının sebeplerine dair bir başka yorum da Çelebi'ye aittir. Ona göre zaman ve şartlar değişmiş, ilimler çeşitlenmiş, cami gibi mekanlarda ders halkaları çoğalmış ve buna bağlı olarak eğitim beklenen nitelikte yapılamamaya başlayınca medrese gibi kurumlara ihtiyaç hasıl olmuştur.¹⁹⁹

Medreselerle ilgili diğer bir tartışma konusu ise fetva verme veya tedris yetkisi vermenin medreseyle bağlantısıdır. Makdisi medreselerin bu yetkileri veren bir kurum ve icâzetin de yetki anlamı barındıran resmi bir diploma olduğunu savunmaktadır. Chamberlain ve bazı araştırmacılara göre kaynaklarda icazeti resmi bir diploma olarak düşündürecek yeterli kanıt yer almamakla birlikte, aksini ispatlayacak pek çok karine mevcuttur.²⁰⁰

¹⁹⁶ Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, çev. Büşra Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014, ss. 95-110.

¹⁹⁷ Michael Chamberlain, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, ss. 115-116.

¹⁹⁸ Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dimaşk'ında Ulema ve Medrese*, ss. 309-315.

¹⁹⁹ Ahmed Çelebi, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınevi, tsz., s. 81.

²⁰⁰ Konuya dair görüş ve değerlendirmeler için bkz. Devin J. Stewart, "Memlük Mısır'ı ve Suriye'sinde Fıkıh Doktorası," *İslam'ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, ss. 33-97.

Netice itibariyle medreselerin kuruluş amacı ve fonksiyonları ile ilgili temas ettiğimiz ve etmediğimiz²⁰¹ pek çok fikir ortaya atılmıştır. Medreselerin kuruluş amacına dair yapılan pek çok çalışmada “Şiiilik etkisini ortadan kaldırma ve Sünniliği yayma” hususunun daha fazla ön plana çıkarıldığı dikkati çekse de 60’lı yıllardan sonra tartışmanın odak noktası değiştiği anlaşılmaktadır. Yılmaz, tartışmanın medreselerin kuruluş amaçları ve hatta kurumlar merkezinde değil, alimler ve alimlerlerin sosyal statüleri üzerinden devam ettiğini ifade etmektedir.²⁰²

Memlûkler dönemi ilmî hayatına hadis ilmi özelinde bakıldığında dârulhadîs denilen eğitim kurumlarına değinmek yerinde olacaktır. Medreselerle birlikte bu kurumların kuruluşuna etki eden birtakım âmillerden bahsedilebilir. Bunlar arasında medreselerde olduğu gibi, Fatîmî düşünceye karşı Sünnî anlayışı korumak, güçlendirmek ve Fatîmî düşünceyi ortadan kaldırmak öncelikli nedenler olarak zikredilmektedir. Yine medreselerle benzer olarak yönetimin istediği özelliklere sahip devlet adamları yetiştirme de dârulhadîslerin kuruluş amaçlarındandır. Diğer bir sebep ise bu alanda ihtisaslaşma düşüncesidir.²⁰³

Yukarıda zikredilen sebepler yanında hadis ilminin kendi içerisinde yaşadığı değişim ve dönüşümün de dârulhadîslerin kuruluşuna olan etkisinden bahsetmek gerekmektedir. Memlûkler döneminde, hadis ilmine ayrı bir önem verilmesi, hem devlet hem de halk kademesinde ilme olan ilginin yanında, hadis ve imlâ meclislerine olan ilginin artması, hadis

²⁰¹ Harun Yılmaz *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk’ında Ulema ve Medrese* isimli çalışmasında, medreselerle ilgili literatürü kronolojik olarak muhtasar bir şekilde ele alarak değerlendirmiştir. Özellikle bu hususlar için söz konusu çalışmanın giriş bölümü okunabilir.

²⁰² Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk’ında Ulema ve Medrese*, s. 33.

²⁰³ Ekrem Yücel, “Dâru’l-Hadîslerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler,” *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 13/1 (2015), ss. 98-105.

ilminin genel olarak ilmî eğitimin temel unsurlarından biri olduğu kabulü²⁰⁴ dâruhadîslerin kurulmasında ciddi etkileri olan hususlar arasında zikredilebilir.²⁰⁵

Dâruhadîslerin kurulması ve hadis ilminde yaşanan alan evrilmesinin karşılıklı olarak birbirlerine etki ettiğini söylemek mümkündür. Yukarıda da kısaca temas edildiği şekliyle, nasıl ki hadis ilminde meydana gelen değişim ve gelişim bir anlamda dâruhadîslerin kurulması sonucuna yol açıyorsa; dâruhadîslerde yüksek hadis eğitiminin verilmesi de klasik kaynakların birbirleriyle karşılaştırılarak okunması, hadislerin anlaşılma çalışması ve buna yönelik eserlerin telifine yol açmıştır. Bu dönemde ortaya çıkan bid'atlere karşı sünneti ve hadisi koruma konusunda da belli bir fonksiyona sahip olan dâruhadîsler ilmî faaliyetlerin daima canlı olmasını, yeni türlerin literatüre dahil olmasını sağlamıştır.²⁰⁶ Dâruhadîslerle hadis eğitiminin kurumsallaşmasının en büyük etkileri hadis rihleleri üzerinde hissedilmiştir. Aslında Dımaşk ve Kahire'nin Memlûkler döneminde merkez haline gelmesi ve pek çok bölgeden alimin buraya gelip yerleşmesi rihleleri hayli azaltmıştı. Dâruhadîslerle rihlelerde daha görünür bir azalma meydana gelmiştir. Ayrıca bu kurumlar, derslerde okutulan kaynakların istinsâh edilmesini kolaylaştırıp daha sistemli olmasını sağlamıştır.²⁰⁷

Dönemin ilmî gelişmeleri üzerine yapılan çalışmalar “ilim” mefhumunda meydana gelen değişimi ortaya koymaktadır. Bu bağlamda ilmin “meslek” haline gelmesi gündeme gelmiştir ki böyle bir evrilmede en büyük etken şüphesiz ki kurumsallaşmadır. Gilbert'e göre, 6/12 ve 7/13. yüzyıllardan önce alimler ticaret ve diğer işlerde çalışıyorlarsa da bu yüzyıllarda

²⁰⁴ Nitekim Kur'an ve kıraat ilim yolunda ilerleyen bir talebenin ilk aldığı derslerdir. Bu bağlamda Dâru'kurânların kurulmasına da işaret edilmelidir. İlk dört asırda ileri seviyede Kur'an dersleri yalnızca camilerde verilirken, 4/10. asrın sonu 5/11. asrın başında yüksek Kur'an eğitime özgü Dâru'kurânlar kurulmaya başlanmıştır. Daha detaylı bilgi için bkz. Nebi Bozkurt, “Dâru'kurâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VIII, 543-545.

²⁰⁵ Ekrem Yücel, “Dâru'l-Hadislerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler,” ss. 105-114.

²⁰⁶ Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, ss. 44-46.

²⁰⁷ Konuyla ilgili bkz. Arafat Aydın, “Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Daru'l-Hadisler”, *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Daru'l-Hadisler 08-09 Eylül 2012*, 2013, ss. 103-127; Elif Erdem, *Hadis tarihinde ilim yolculukları: Rihleler*, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022, ss. 136-143.

meydana gelen gelişmelerden sonra ilim erbabı tam zamanlı çalışan profesyoneller olmuştur.²⁰⁸ Fakat Berkey, bütün bu gelişmelere rağmen eğitimin hala resmi bir hüviyet kazanmadığı kanaatindedir.²⁰⁹ Ona göre bu dönemde kaleme alınan tarih ve tabakât kitaplarının hemen hepsi bir alimin ders aldığı mektep, medrese veya dâruhadîslerden bahsetmez; ismi geçenler yine hocaların isimleridir.²¹⁰ Ez-Zehebî başta olmak üzere bu dönemde temayüz etmiş hemen her alimin biyografisi ve eğer varsa *Mu‘cem*’leri incelendiğinde bu tespiti destekleyen veriler elde edilir. Dahası *Mu‘cem*’lerin hoca isimlerinin alfabetik olarak sıralanarak kurgulanması da hocaların görev yaptıkları kurumların değil, isimlerinin önemli olduğunun en önemli göstergelerindendir. Aslında eğitimin ciddi şekilde bir sistematığe sahip olduğu iddiasını en güçlü şekilde savunan kişi George Makdisi’dir. Onun dönemin eğitim faaliyetlerine dair çizdiği tablo, bütün detayları ile programlanmış, modern döneme benzer bir kurumsallaşmanın müşahede edildiği bir sistemdir. Makdisi seçtiği örneklerle bu iddiasını desteklemiş görünmekle birlikte, onun seçmediği örnekleri değerlendiren araştırmacılar tam tersi bir tablo ortaya çıkarmaktadır. Özellikle Berkey’in bu çalışmada da sıkça atıf yapılan çalışması eğitimi bütünüyle informal karakterde nitelemektedir. Her iki yaklaşım da gerçeği tam olarak yansıtmaz. Bu dönemin eğitimini tasvir eden klasik kaynaklar incelendiğinde kendi içerisinde bir sistemden bahsetmek mümkündür.

Bazı araştırmacılar, yöneticilerin ve zenginlerin²¹¹ ilme ve alimlere olan desteğinin ve teşviklerinin kaleme alınan eser sayısında artış sağlamasının yanında, alimler arasında üstünlük savaşlarının ortaya çıkmasına ve yöneticilerle yakın ilişkiler kurma çabasına girişmelerine sebep olduğuna işaret etmişlerdir.²¹²

²⁰⁸ E. Gilbert, “Ortaçağ’da Şam’da İslami İlimlerin Kurumsallaşması” (çev. Harun Yılmaz), s. 186.

²⁰⁹ Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire’sinde Bilginin İntikali*, s. 59.

²¹⁰ Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire’sinde Bilginin İntikali*, s. 35.

²¹¹ Johannes Pedersen, *İslam Dünyasında Kitabın Tarihi*, ss. 35-36.

²¹² Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, s. 29.

Memlûkler döneminde alim sınıfının fonksiyonu da önem arz etmektedir. Pek çok çalışma alimlerin devlet ve halk arasında bir köprü görevi gördüğü yorumunu yapmakla birlikte bu iddia, konu üzerinde daha detaylı araştırmaların yapılmasını gerektirmektedir. Peki bu dönemde alim denilince akla nasıl bir tipoloji gelmektedir? Humphreys İslam toplumunda alimlere dair fikirlerini ortaya koyarken “Ulema kimdir?” sorusunu sormuş ve ulemanın kim olmadığını tanımlamanın çok daha kolay olacağına işaret etmiştir. Ona göre, alimler İslam toplumunun hayati unsurları olmakla beraber, toplumdaki çeşitli rolleri nedeniyle veya haklarında çok fazla şey bilindiği için de bir belirsizlik içerisindeyler. Günümüze ulaşan pek çok biyografik eserin (Humphreys’in ifadesi ile biyografik sözlüğün) yazarı alimlerdir ve bu yolla kendi kendilerini anlayış biçimlerini ortaya koymaktadırlar. Bu nedenle bu toplumlardaki her bir unsurdan çok daha fazla bilgiyi onlar hakkında elde etme şansımız bulunmaktadır.²¹³ Ayrıca Humphreys, Makdisi’nin konu hakkındaki görüşlerini de eleştirmiştir. Ona göre Makdisi de “Ulema kimdir?” sorusunu sormakta ve kendince bir alim portresi çizmektedir, fakat bu portre toplumun diğer unsurları ile olan dikkate değer ilişkiden yoksun olarak sunulmuştur.²¹⁴

Ortaçağ’dan günümüze ulaşan tarih ve biyografi kaynakları incelendiğinde bir alimin, medrese hocası, fakih, mütekellim veya devlet birimlerinde görev yapan bir memur olan muhafazakar bir konumda olduğu tespitini yapmak mümkündür. Anjum’un ifadesiyle, bu dönemin sivil seçkinleri aktivist, savaşçı veya halkçı ve ıslahçı değildir.²¹⁵ Goldziher, dönem alimlerinin uzmanlık alanlarını aşan çok yönlü kişiler olduğunu vurgulamış; bu alimlerin hemen

²¹³ R. Stephen Humphreys, *İslam Tarihi Metodolojisi*, s. 270.

²¹⁴ R. Stephen Humphreys, *İslam Tarihi Metodolojisi*, ss. 287-288.

²¹⁵ Ovamir Anjum, *İslam Düşüncesinde Siyaset Fıkıh Cemaat*, s. 263. İbn Teymiyye bu genel tipolojinin dışındadır.

her alanda öne çıkma amacı taşıdıklarını, her alandan bilgiye eserlerinde yer vermek istediklerini ifade etmiştir.²¹⁶

Memlûkler döneminde, alimler sınıfı hiçbir zaman kapalı bir grup olmamıştır. Berkey'in ifadelerine göre *“İlme ve ilmin intikaline, eğitilmiş seçkinlerin önemini artıracak biçimde yapılan vurgu, aynı zamanda bu kesimin farklı sosyal sınıflardan halkın büyük bir bölümünü sınırlı fakat anlamlı bir şekilde içine alabilecek bir özelliğe sahip olmasını da mümkün kılıyordu.”*²¹⁷

Alimlerin toplum içerisindeki fonksiyonu ve yönetici-alim ilişkileri hem Dımaşk hem de Kahire’de ilmî çalışmaların artması, ilmî ortamın canlanmasının önemli nedenlerindendir. Dönem ve coğrafya ile ilgili yapılan araştırmalarda ulaşılan tespitlere göre, alimler ve yöneticiler birbirlerinin alanlarına doğrudan müdahalede bulunmamıştır denilemese de buna dair çok az örneğin zikredilebileceği belirtilmektedir. Ancak yönetici ve alimler arasındaki ilişki diğer dönemlere nazaran daha yoğun ve karmaşıktır.²¹⁸ Yönetici ve alimler arasındaki denge ilişkisi Memlûk tarihi araştırmacılarının çoğunluğu tarafından kabul edilen bir gerçektir. Clot, bu ortamı yöneticileri ülkenin silahlı gücü; alimleri de beyni ve ışığı şeklinde niteleyerek tasvir etmektedir. Ona göre Memlûkler, alimler olmadan iç politikada güçsüz kalmaya mahkumdur. Diğer taraftan devletin yabancı tehditlere karşı korunması ve toplum düzeninin sağlanması konusunda da Memlûklere ihtiyaç vardır.²¹⁹ Lev Yaavoc da alimlerin Memlûk toplumundaki görevlerinin halk ve yöneticiler arasındaki bir köprü olarak ifade edilmesini

²¹⁶ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, İstanbul: Vadi Yayınları, 2016, s. 218.

²¹⁷ Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire’sinde Bilginin İntikali*, s. 25.

²¹⁸ Clot’un bu durumla ilgili yorumları şu şekildedir: *“Memlûklerin, şu ya da bu emirin yandaş ve hasımları arasındaki çatışmalar sırasında, din adamlarını ya da memurları kendi davalarını savunmaya zorladıkları sık sık görülür, kaldı ki yüksek onurlu ulemanın güçlü ilişkileri büyük servetleri vardır ve olup biten pek çok şeyden haberdardır. Ulemanın üzerinde etkili oldukları halk kitlelerinin desteği, kimi zaman belirleyici olabilmektedir.”*, *“Ulema Memlûklere sadıktır, tıpkı içindeki düzeni sağlayacak, sınırları koruyacak ve sapkınlarla mücadele edecek bütün rejimlere sadık kalacağı gibi. İstikrarlı ve güçlü herhangi bir yönetim, kim ve nereden gelmiş olursa olsun, onların desteğine sahip olmaktır: düzen her şeyin üstündedir, o düzeni sağlayan kim olduğu önemli değildir.”* Bkz. Clot, *Kölelerin imparatorluğu*, s. 168.

²¹⁹ Clot, *Kölelerin imparatorluğu*, s. 165.

doğru bulmamış, böyle bir kabulün ulemânın fonksiyonunu daraltma anlamına geldiğine dikkat çekmiştir. Belki de bu iki grup arasındaki ilişkiyi en iyi tanımlayan sözcük iş birliğidir.²²⁰ Berkey, Memlûklerin hanedan sistemine geçmemelerinin siyasi açıdan istikrarsızlığa; toplumsal açıdan ise yönetici ve halk arasında sosyal bölünmüşlüğe sebebiyet verdiğini ifade etmiştir. Ona göre genç Memlûklerin İslam dininin kabul etmeleri her ne kadar daha samimi olsa da Memlûklerin çoğunluğunun gayri İslami faaliyetler yapmaları,²²¹ bazılarının iletişim dili olarak Türkçeyi kullanması, savaşma konusunda eğitilmiş olmaları dolayısıyla kendilerini halktan farklı görmüşlerdir.²²² Bu ortamda da alimlerin yönetici ve halk arasındaki fonksiyonu daha anlaşılır olmaktadır. İki sınıf arasındaki ilişkinin artmasının en önemli nedeni medrese gibi hem yönetici hem de alimlerin nüfuzlarının kesiştiği bir modelin ortaya çıkması ve yayılmasıdır.²²³ Alimler ve yöneticiler arasındaki bu yoğun ve karmaşık ilişki toplumda da birtakım değişikliklerin meydana gelmesine yol açmıştır:

1. Dinî kurumlar vakfedilmiştir.
2. İslami ilimler kurumsallaşmıştır.
3. İlim meslek haline gelmiştir.
4. İlmî seyahatler eğitilmiş, elit ve kozmopolit bir zümre ortaya çıkarmıştır.²²⁴

Bununla birlikte eğitim kurumu olan medreselerin alimlerin mi yoksa idarecilerin mi kontrolünde olacağı tartışması baş göstermiş, bu tartışma iki sosyal grubun arasının açılmasına sebep olmuştur.²²⁵

²²⁰ Lev Yaavoc, "Ulemâ ve Memlûk Sultanlarının Çıkar İlişkileri," s. 561.

²²¹ Berkey, Memlûklerin bu durumuna rağmen dini konular ve İslami eğitime gösterdikleri ilginin açıklanması gereken bir husus olduğunu düşünmektedir. Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, s. 23.

²²² Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, ss. 22-23.

²²³ Harun Yılmaz, *Zengî ve Eyyûbî Dımaşk'ında Ulema ve Medrese*, s. 205. Ayrıca bkz. Lev Yaavoc, "Ulemâ ve Memlûk Sultanlarının Çıkar İlişkileri," s. 543.

²²⁴ Joan E. Gilbert, "Ortaçağ'da Şam'da İslami İlimlerin Kurumsallaşması ve İlmî Meslek Haline Gelişi", çev. Harun Yılmaz, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslam Enstitüsü Dergisi]*, 37/2 (2009), ss. 172-174.

²²⁵ Joan E. Gilbert, "Ortaçağ'da Şam'da İslami İlimlerin Kurumsallaşması," s. 187.

1. Ez-Zehbî'nin İlim Dünyasına Attığı İlk Adımlar: Doğmadan Önce Kendisine Verilen ve Çocukken Aldığı İcazetler

Çocukların özellikle *'ālī isnada* ulaşma gayesiyle icazet almaları yaygın bir şekilde Eyyübiler döneminde uygulanmaya başlamış; Memlûkler devrinde devam etmiştir. Eyyübiler ve Memlûkler dönemlerinde yoğun olarak kurulan medrese ve dâruhadîslerin dönemin eğitimden sosyal hayata pek çok alanda yaşanan değişikliklerin sonucunda olduğu aşıkardır. Bunlardan biri de *semā'* ve *ķirā'at* olmadığı için önceki devirlerde çok makbul sayılmayan icazetin teorik olarak hadis usûlü eserlerinde daha geniş ve detaylı bir şekilde yer alması;²²⁶ ve fiiliyatta da sıklıkla uygulanmasıdır. Bu durumun izlerini biyografilerde de net bir şekilde takip etmek mümkündür.

8/14. asırda el-'Irākî dokuz icazet türü zikretmiştir. Bunlardan ikisi doğmamış çocuğa verilen icazet ve mümeyyiz olmayan çocuğa verilen icazettir.²²⁷ Doğmamış çocuğa verilen icazete bazı alimler tarafından cevaz verilmekle birlikte, söz konusu icazet türü birtakım alimler tarafından “Madum ve meçhule icazetle, icazetin şarta bağlanması sahih değildir” kapsamında kabul edilmiş ve caiz görülmemiştir. Mümeyyiz olmayan çocuğa verilen icazet türü ise anlaşıldığı kadarıyla genel olarak kabul edilmiş, bazı alimler tarafından ise yine yukarıda zikredilen kapsamda değerlendirilip kabul görmemiştir.²²⁸

Hız. Peygamber'e ve onun kutsal kabul edilen eşyalarına hürmet ve tazimin de teşvik edilmesi, tasavvufun popülerleşmesi gibi hususlar da dönemi incelerken mutlaka temas edilmesi gerekenler arasında zikredilmelidir. Gharaibeh bunlara hadis rivayet etmenin

²²⁶ İbnu's-Şalāh, *'Ulūmu'l-ḥadīṣ*, ss. 151-165.

²²⁷ El-'Irākî, *el-Elfiyye*, Fas, 1354, II, 60-89.

²²⁸ Cemil Akpınar, “İcâzet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, XXI, 393-400. Ayrıca bkz. Berkey, *Ortaçağ Kahire'sinde Bilginin İntikali*, ss. 44-46.

popülerleşmesini²²⁹ de eklemekte ve bunun en önemli göstergesinin Hz. Peygamber'e en yakın 'ālī isnad arama konusunda gösterilen çaba olduğuna işaret etmektedir. Nitekim bunu, Memlükler döneminde çocuklara, hatta yeni doğan bebeklere bile icazet verilmesi uygulaması desteklemektedir.²³⁰

Ez-Zehebî'nin eğitim süreci de yukarıda özetle tasvir edilmeye çalışılan ortamdan elbette etkilenmiştir. Özellikle aldığı icazetlerde süt kardeşi İbnu'l-'Atţār'ın önemli bir payı olduğu anlaşılmaktadır. İbnu'l-'Atţār, en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) de meşhur talebelerindendir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre İbnu'l-'Atţār, ez-Zehebî'nin doğduğu yıl (673/1274) hacca gitmiştir.²³¹ Hacca giden alimlerin yalnızca bu ibadeti yapmakla kalmayıp bu bölgedeki alimlerden de azami ölçüde istifade ettikleri dikkate alındığında, ez-Zehebî'nin süt kardeşi vasıtasıyla Mekke ve Medine'den de çokça icazete eriştiğini söylemek mümkündür.

Ez-Zehebî'nin de özellikle *Mu'cem*'leri incelendiğinde doğumundan önce başlayan bir icazet silsilesine sahip olduğu anlaşılmaktadır. Aḥmed b. 'Abdullāh eṭ-Ṭaberī el-Mekkī eş-Şāfi'ī (ö. 694/1295), Aḥmed b. 'Abdulkādir el-'Āmirī (ö. 673/1274), Aḥmed b. Muḥammed b. 'Abdulkāhir el-Ḥalebī en-Naşibī (ö. 692/1292), Aḥmed b. Muḥammed b. Ebi'l-Kāsım ed-Dimyāfi (ö. 680/1281), Muḥammed b. Aḥmed eṭ-Ṭaberī el-Mekkī eş-Şāfi'ī (d. 636/1237), Muḥammed b. Muḥammed b. Aḥmed el-Kaşallānī el-Mekkī (ö. 704/1304), Yaḥyā b. Ebī Manşūr el-Ceyşī el-Ḥarrānī el-Ḥanbelī İbnu's-Şayrafī (ö. 678/1279) doğduğunda veya doğmadan önce ez-Zehebî'ye icazet veren isimler arasındadır. Bununla birlikte ez-Zehebî de

²²⁹ Davidson yaptığı çalışmada, Memlükler döneminde hadis rivayetinin çok avantajlı ve karlı olduğunu; hatta bazı durumlarda erken yaşta semā'nın, kişiyi hadis rivayet sisteminde daha iyi pozisyonlara getirdiğini belirtmiştir. Erken yaşta semā' eden veya icazet sahibi olanların her zaman bir muhaddis olarak yaşamına devam etmesi de gerekmez, ancak bu dönemde hadis alimlerinin semā' için ziyaret ettiği çok rağbet gören kişiler haline gelmişlerdir. Bkz. Garrett Davidson, *Carrying on The Tradition: An Intellectual and Social History of Post Canonical Hadith Transmission*, basılmamış doktora tezi, Chicago Üniversitesi, 2014, ss. 49-78.

²³⁰ Mohammad Gharaibeh, "Intertextuality between History and Hadith Studies: The Muqīzah fi 'ilm Musṭalah al-Hadith in the center of al-Dahabī's (d. 738/ 1348) work," s. 268.

²³¹ İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 6.

Muḥammed b. Muḥammed b. ‘Abdullaṭīf et-Tikritī el-İskenderānī el-Ḳāhīrī²³² gibi bazı kimselere doğduklarında icazet vermiştir.

Ez-Zehebī de dönemin teamülüne²³³ uygun olarak, ‘Alāuddīn ‘Alī b. Muḥammed el-Ḥalebī el-Buşbuş’un (ö. 690/1291) mektebinde derse başlamıştır. O, mektebe başlama tarihini zikretmemiştir; fakat kaynaklarda yer alan bilgilere göre bu mekteplere genellikle yedi yaşında başlanmaktadır.²³⁴ Tahmini olarak ez-Zehebī’nin bu mektebe 680/1281 yılında başladığı söylenebilir. El-Buşbuş’un biyografisinde ez-Zehebī tarafından yazılan şiirin de 682/1283 tarihli olması da bu tespiti desteklemektedir. Ez-Zehebī, dört yıl eğitim aldığı hocası el-Buşbuş’un çocuk eğitimi konusunda çok başarılı olduğuna ve yazısının güzelliğine işaret etmiştir.²³⁵ Ez-Zehebī’nin bu ilk eğitimi süresince ilim meclislerine katılmayı ihmal etmediği de bilinmektedir. Şüphesiz bunda babası ve halası gibi aile üyelerinin etkisi büyüktür. *Mu‘cem*’lerinde verdiği bilgilere göre yaklaşık on yaşlarında İbnu’l-Ḥaṭīb’den ismini belirtmediği bir dâruḥadîste Muslim’in *es-Şaḥīḥ*’inden hadis dinlemiştir.²³⁶ On üç yaşında iken Yūsuf b. Ya‘kūb eş-Şeybānī ed-Dımaşqī’den,²³⁷ on dört yaşında Sa‘du’l-Ḥayr b. ‘Abdurrahman en-Nāblūsī ve Naşrullāh en-Nāblūsī’den hadis dinlemiştir.²³⁸

²³² Es-Seḥāwī, *ed-Ḍav‘u’l-lāmī‘*, IX, 111.

²³³ Memlûk sisteminde eğitimin başladığı kurumlar mekteplerdir. Daha sonra hadis, fıkıh ve benzeri derslerin verildiği medreseler, hadis ilminde ihtisaslaşmak isteyenlerin gittiği Dâruḥadîsler gelmektedir. Sözü geçen bu kurumların belirli müfredatları ve bu müfredat için belirlenen bir süreleri vardır. Bu bakımdan, herkesin derse katılabileceği, herhangi bir süresi olmayan; bir müfredat da takip edilmeyen camiler, hankah, ribat, zaviye, türbe, özel mescidlerden ayrılırlar. Bkz. Berkey, *Ortaçağ Kâhire’sinde Bilginin İntikali*, ss. 59-114.

²³⁴ ‘İzzuddīn, Muḥammed Kemāluddīn, *el-Ḥareketu’l-‘ilmiyye fī Mısr fī Devleti’l-Memālikıyye Cerakis*, s. 35. Esasen mektebe başlama yaşında dikkate alınacak sınır, çocuğun evinden okula gelme; dersler bittikten sonra evine geri dönmesi ve zaruri ihtiyaçlarını karşılayabilecek yeterlikte olmasıdır. Bu nedenle genel olarak yedi bu yeterliliğe sahip olunan yaş olmakla birlikte, daha erken yaşlarda mektebe başlayanlar da mevcuttur. Kaynaklarda es-Seḥāwī’nin (ö. 902/1497) ve el-Bulḳīnī’nin (ö. 868/1464) 4 yaşında; İbn Ḥacer’in 5 yaşında mektebe başladığı kayıtları yer almaktadır. Bununla birlikte, ailelerin küçük yaştaki çocuklarını başlarından atmak için mektebe göndermeleri ise hoş karşılanmayan bir durumdur. ‘İzzuddīn, Muḥammed Kemāluddīn, *el-Ḥareketu’l-‘ilmiyye fī Mısr fī Devleti’l-Memālikıyye Cerakis*, ss. 35-36.

²³⁵ Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, II, 52.

²³⁶ Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, II, 259.

²³⁷ Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, II, 396.

²³⁸ Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, I, 263.

2. Kârî Olma Yolunda Ez-Zehebî

Memlûkler döneminde yaşayan alimlerin biyografilerinde eğitimlerine dair verilen ilk bilgiler Kur'an eğitimleri ile başlamaktadır. Ez-Zehebî de öncelikle Kur'an öğrenmiş daha sonra Kur'an ile olan meşguliyetini kıraat alanında kendisini hayli geliştirerek yoğun bir şekilde devam ettirmiştir. Sıbt İbn Hacer onun kıraate yönelişini Ebû 'Amr ed-Dānî'nin (ö. 444/1053)²³⁹ *et-Teysîr fi'l- kıra'â* kitabını ödünç alıp okuması ile başlatır. Zira bu adım ez-Zehebî'ye kıraat alanını sevdirmiştir.²⁴⁰

El-Fādilî (İbrāhîm b. Dāvud el-Askalānî ed-Dımaşkî) onun ilk kıraat hocalarındandır; fakat felç geçirmiş ve hafızası eski kuvvetini yitirmiştir; ez-Zehebî Kur'an'ın tamamını kendisine okuyamadan da vefat etmiştir. Ez-Zehebî bu durumdan dolayı çok üzüldüğünü ancak Allah'ın ona yeni bir yol gösterdiğini ve Şemsuddîn ed-Dimyātî ile tanıştığını; onun el-Fādilî'den daha ileri seviyede olduğunu söylemiştir.²⁴¹ Daha sonra Ba'lebek'te el-Muvaffak en-Nasîbî'ye, İskenderiye'de Sahnûn'a ve Yahyâ b. eş-Şavvâf'a kıraat etmiştir. İbnu'l-Cezerî (ö. 833/1429) ez-Zehebî'ye Kur'an'ın tamamını kıraat eden eş-Şihâb Ahmed b. İbrāhîm el-Menbicî dışında çok fazla kimseyi bilmediğini belirtmiştir.²⁴² Ez-Zehebî, Muhammed b. Abdil'azîz ed-Dimyātî (ö. 693/1294)²⁴³ ve Muhammed b. Mansûr el-Hārîsî'ye (ö. 700/1300)²⁴⁴

²³⁹ Ez-Zehebî onu hem *Ma'rifetu'l-Kurrâ* hem de *Tezkîra*'sında zikretmiştir. *Tezkîra*'da ed-Dānî hakkında el-hâfîz, el-imâm ve şeyhu'l-İslâm gibi nitelemeleri kullanırken; *Ma'rifetu'l-Kurrâ*'da *el-imâmu'l-'alem* olarak nitelemiştir. Bkz. Ez-Zehebî, *Tezkîra*, III, 1120; Ez-Zehebî, *Ma'rifetu'l-Kurrâ*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Şu'ayb el-Arna'ud, Şâlih Mehdi 'Abbâs, Beyrût: Mu'essesetu'r-risâle, 1988, I, 406.

²⁴⁰ Sıbt İbn Hacer, *Revna'ku'l-elfâz bi-mu'cemi'l-huffâz*, I, 325.

²⁴¹ El-'Umerî, *Mesâliku'l-ebşâr*, V, 251.

²⁴² İbnu'l-Cezerî, *Ğāyetu'n-nihāye fî Tabakāti'l-kurrâ*, II, 71.

²⁴³ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, II, 218; es-Subkî, *Mu'cemu's-şuyûh*, s. 353.

²⁴⁴ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, II, 290-291; es-Subkî, *Mu'cemu's-şuyûh*, s. 353.

ķırā'at-ı seb'a'yı okumuştur. Şeyh Ebū 'Abdullāh b. Cibrīl el-Mıṣrī (ö. 696/1296) de ez-Zehebī'nin kıraat dersi aldığı hocaları arasında yer almaktadır.²⁴⁵

Ez-Zehebī, 691/1290 yılında hocası Muḥammed b. Cevher et-Tela'ferī es-Sūfī el-Mulaḳḳın'ın (ö. 696/1295) *el-Muḳaddime fi't-tecvīd* kitabını istinsah etmiştir.²⁴⁶ Bu onun kendi telifi olmasa da kalemiyle yazdığı ilk eserler arasında zikredilir. Ez-Zehebī'nin bu alana ilgisi ve bilgisi yanında kaleme aldığı *Tabaķātu'l-ķurrā*,²⁴⁷ *Tabaķātu'l-meṣāhiri'l-ķurrā*²⁴⁸ veya *Ma'rifetu'l-ķurrā*²⁴⁹ şeklinde isimlendirilen kitabından da bahsetmek gerekir. Zira o bu kitabında, meşhur kârîleri tabakalara ayırarak sunmuştur. İlk tabakası Hz. Peygamber'e arz eden Hz. 'Uṣmān, Hz. 'Alī, 'Ubey b. Ka'b ile başlayan eserde ez-Zehebī toplamda bin iki yüz kırk dört kurrânın (T. Altıkulaç tahkikinde bin iki yüz kırk iki isim yer almaktadır)²⁵⁰ ismi ve kısa biyografilerine yer vermiştir.²⁵¹ Ez-Zehebī *Tabaķātu'l-ķurrā*'yı 730/1331 yılında tamamlamış, daha sonra yine kendisi yirmi beş kişiden oluşan bir zeyl eklemiştir.²⁵² Ez-Zehebī bu ilimle ilgili çalışmalarını daha fazla devam ettirmemiş, hadis ve tarih alanlarına yönelmiş

²⁴⁵ Ez-Zehebī, *Mu'cemu'ş-şuyūh*, I, 202; en-Nu'aymī, *ed-Dāris*, I, 59. Onun eğitimi boyunca kıraate dair dinlediği bazı eserler şunlardır: İbn Mucāhid'in (ö. 324/935) *es-Seb'a'sı* (Ez-Zehebī, *Ma'rifetu'l-ķurrā*, s. 270), Ebū Muzāhim Mūsā b. 'Abdillāh el-Ḥākānī el-Bağdādī'nin (ö. 325/936) *el-Ḥākāniyye*'si (Ez-Zehebī, *Tārīhu'l-İslām*, XXVI, 616), Ebū 'Amr ed-Dānī'nin (ö. 444/1052) *et-Teysir*'i (Ez-Zehebī, *Ma'rifetu'l-ķurrā*, s. 392), Ebū Tāhir İsmā'īl b. Ḥalef el-Enṣārī'nin (ö. 455/1063) *el-Unvān*'ı (Ez-Zehebī, *Ma'rifetu'l-ķurrā*, s. 236), Ebu'l-Kāsim İbnu'l-Fehhām eş-Şaķallī'nin (ö. 517/1123) *et-Tecrid*'i (Ez-Zehebī, *Ma'rifetu'l-ķurrā*, s. 366), Ebū Muḥammed Sibtu'l-Ḥayyāt'ın (ö. 541/1146) *el-Mubhic*'i (Ez-Zehebī, *Ma'rifetu'l-ķurrā*, s. 222; *Mu'cemu'ş-şuyūh*, II, 75), yine Sibtu'l-Ḥayyāt'ın *el-Kifāye*'si (Ez-Zehebī, *Mu'cemu'ş-şuyūh*, II, 75), Ebu'l-Kāsim eş-Şātībī'nin (ö. 590/1193) *eş-Şātibiyye*'si (Ez-Zehebī, *Ma'rifetu'l-ķurrā*, s. 393), Burhānuddīn Ebū İshāķ İbrāhīm el-Ca'berī'nin (ö. 732/1331) *Ḳaṣīdetu Lāmiyye fi'l-Ḳırā'ati'l-aşer*'i (Ez-Zehebī, *Ma'rifetu'l-ķurrā*, s. 397).

²⁴⁶ Ez-Zehebī, *Mu'cemu'ş-şuyūh*, II, 181.

²⁴⁷ Es-Subķī, *Tabaķāt*, X, 104; el-Kutubī, *Fevātu'l-vefeyāt*, III, 316; İbn Ḳāḍī Şuhbe, *Tārīhu İbn Ḳāḍī Şuhbe*, II, 535; İbn Ḥacer, *ed-Durer*, III, 337; ez-Zirikli, *el-İ'lām*, VI, 222.

²⁴⁸ İbnu'l-İmād, *Şezerātu'z-Zeheb*, VIII, 267.

²⁴⁹ Ez-Zehebī, *Ma'rifetu'l-ķurrā*, thk. Tayyār Altıkulaç, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995.

²⁵⁰ Ez-Zehebī, *Ma'rifetu'l-ķurrā*, thk. Tayyār Altıkulaç, IV, 1541.

²⁵¹ Ez-Zehebī, *Tabaķātu'l-ķurrā*, thk. Muḥammed Hān, Merkezu'l-Melik Faysal li'l-buḥūş ve dirāseti'l-İslāmiyye, 1997.

²⁵² Ez-Zehebī, *Tabaķātu'l-ķurrā*, III, 1301-1326.

olsa da elde etmiş olduğu birikim onun muhaddis, muerrih gibi nitelermeler yanında kârî olarak da anılmasını sağlamıştır.²⁵³

3. Memlûkler Döneminde Hadis İlmi ve ez-Zehebî'nin Hadis İlmine Yönelişi

Şüphesiz medrese ve dâruhadîslerin kuruluşu bütün İslamî ilimlerde olduğu gibi hadis ilminde de birtakım değişikliklerin yaşanmasına sebep olmuştur. Ayrıca hadis ve hadis ilimleri açısından da zengin bir literatürün ortaya çıktığı vurgulanmalıdır. Bu dönemde hadis literatüründe ortaya çıkan yeni yazım türleri bir kenara, hadis ilminin içeriği ve bir hadis aliminin nasıl olması gerektiğine dair de ciddi bir dönüşümün izlerini sürmek mümkündür. Bu açıdan alana dair en temel dönüşüm, hadisi anlama ve birbirleriyle ilişkilendirme konusunun merkeze alınmasıdır ki bu, dönemin muhaddis ve ilgili diğer kavramlarının tanımlarına da doğrudan yansımıştır.

Yaşamını 6/12. yüzyılda sürdüren ve 7/13. yüzyılın başlarında vefat eden Mecduddîn İbnu'l-Eşîr (ö. 606/1210) hadis ilminde değişimin ilk sinyallerini, isnadların zikredilme işleminin hadisleri tespit amacı taşıdığını, bunun ise ilk dönem muhaddislerinin işi olduğunu söyleyerek vermiş, kendi döneminde *dirāyetu'l-ḥadīş*in önemine vurgu yapmıştır.²⁵⁴ Ondan bir süre sonra İbnu's-Şalāḥ (ö. 643/1245) kendi döneminde hadisle ilgilenenlerin sayıca az ve nitelik bakımından düşük seviyede oldukları, hadisleri anlamadan dinlediklerini ve gelişigüzel yazdıkları eleştirisini yapmıştır.²⁵⁵ Bundan yaklaşık bir asır sonra ise muhaddis tanımında dirayet unsuru çok daha net görölmeye başlanmıştır. Nitekim İbn Seyyidunnās (ö. 734/1333) muhaddisi “*hadislerle rivayet ve dirayet bakımından ilgilenen*” şeklinde tanımlamıştır.²⁵⁶ Yine ez-Zehebî'nin muasırı Şemsuddîn b. Ekfānî (ö. 749/1348) de hadis ilmini *rivayet* ve *dirayet*

²⁵³ En-Nu'aymî, *ed-Dāris*, I, 59.

²⁵⁴ İbnu'l-Eşîr, *Cāmi'u'l-Usūl*, thk. 'Abdu'l-kadîr Arna'üd, Beyrût: Dāru'l-Fikr, 1969, ss. 35-36.

²⁵⁵ İbnu's-Şalāḥ, *Ulūmu'l-ḥadīş*, thk. Nūruddîn 'İtr, s. 6.

²⁵⁶ Es-Suyūfî, *Tedribu'r-rāwî*, nşr. Ebū Kuteybe Nāzar Muḥammed el-Firyābî, Dāru Taybe, I, 37-38.

olarak ikiye ayıran alimlerdenir.²⁵⁷ Bu tasnife göre rivayet çeşitleri, hükümler, rivayet şartları ve benzeri hususların öğrenilmesi ve hadisin anlaşılmasına yönelik ameliyeler *dirāyetu'l-ḥadīs* ilmine dahildir. Burada tefsir ilminde olduğu gibi lugat, nahiv, sarf, me'āni, beyân, usûl ilimlerine ihtiyaç vardır. Ayrıca ravilerle ilgili bilgilerin bilinmesi de şarttır. İbnu'l-Ekfānī, el-Ḥākim'in (ö. 405/1014) '*Ulūmu'l-ḥadīs*'i, el-Ḥaṭīb el-Bağdādī'nin (ö. 463/1071) *el-Kifāye*'si ve en-Nevevī'nin (ö. 676/1077) *et-Taḳrīb ve't-teysir*'ini de zikretmiş fakat bu eserlerin başlangıç seviyesinde olduklarını ifade etmiştir.²⁵⁸

Ez-Zehebī'de *Tezkiratu'l-ḥuffāz*'da hocası İbn Daḳīḳī'l-İd ve Endülüslü alimlerden İbnu'z-Zubeyr'in (ö. 708/1308) biyografileriyle 7/13. asrın hafızlarını, yirminci tabakayı tamamlamadan önce sekizinci asrın başında Doğu ve Batı'da *âsâr* ilminin kapılarının kapandığını, rivayete itina edenlerin dahi azaldığını, dirayetle ilgilenilmediğini ifade etmiştir.²⁵⁹ Burada dönemin bir tasvirini yapmasının yanında, aslında yaşadıkları zaman diliminde rivayetle olması gereken ilişkinin kurulması ve dirayetle de ilgilenilmesi gerektiği fikrini ortaya koymaktadır.²⁶⁰

Muhaddis tanımında ve hadisçiliğin neliğine dair fark edilen bu gelişmenin yanı sıra bazı alimlerin nazarında hadis ilmi tanımının hâla rivayet merkezli yapıldığı görülmektedir. Örneğin Şafii fakihi ve tarihçi Ebū Şāme el-Maḳḍisī (ö. 665/1267) kendi zamanında hadis ilminin üç çeşit olduğunu ifade eder. En üst derecesi metinleri ezberlemek ve ḡarībini ve fikhını bilmek. İkincisi isnadları ezberlemek, ricalini bilmek, *ṣaḥīḥ* ve *saḳīm*ini birbirinden ayırmak. Üçüncüsü ise *cem'*, hadis dinlemek, kitabet, 'ālī isnad talebi ve rihle.²⁶¹ Ez-Zehebī'nin talebelerinden el-'Alā'ī de hadis ilmini üç unsur ile sınırlayarak tanımlamaktadır: Hadis

²⁵⁷ İbnu'l-Ekfānī, *İrşādu'l-ḳāsıd ilā eşne'l-meḳāsıd*, thk. 'Abdu'l-mun'im Muḥammed 'Umer, Kāhire: Dāru'l-Fikri'l-'Arabī, tsz., s. 155.

²⁵⁸ İbnu'l-Ekfānī, *İrşād*, s. 160.

²⁵⁹ Ez-Zehebī, *Tezkiratu'l-ḥuffāz*, IV, 1484.

²⁶⁰ Bu meseleye dair daha kapsamlı bir değerlendirme üçüncü bölümde yapılacaktır.

²⁶¹ İbn Ḥacer, *en-Nuket*, nşr. Rabī' b. Hādī 'Umeyr el-Medḥalī, Medine: 'Imādetu'l-Baḥşī'l-'İlmī, 1984, s. 229.

metinlerinin ezberlenmesi, isnadlarının ezberlenmesi, hadis metinlerinin *derlenmesi*, yazılması, *dinlenilmesi* ve *rıhle*.²⁶² El-‘Alā’ī, el-Maḳdīsī’de olduğu gibi ‘ālī isnad talebini eklememiş görünmekle birlikte, bunu rıhle içine dahil etmiş olması da muhtemeldir.

Diğer taraftan, döneminin önde gelen alimlerinden biri olan İbn Daḳīḳī’l-‘İd’in, şerhler kaleme almasına ve genellikle ahkâm hadisleri ile ilgilenmesine rağmen, hadis usulü eserinde dirayet başlığına veya bu içeriğe sahip herhangi bir başlığa yer vermeyişi de dikkat çekici bir husus olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine ez-Zehebī’nin de dirayetin önemini zımnen ifade ettiği ancak ne muhtasar usul kitabında ne de diğer eserlerinde bu konuya açık ve net bir şekilde değinmediği görülür. M. Emin Özafşar da bu konuya işaret etmekte ve bu durumun bir *karmaşa ve çelişkiyi* de gösterdiğini ifade etmektedir. Nitekim, ortam ve gelişmeler hadis metinleri üzerine yoğunlaşma ve konuşmayı tabii olarak gerektirse ve fiili olarak durum böyle olsa da, pratikte özellikle hadis usulü eserlerinde rivayet dönemi kavramlarının aynıyla muhafaza edilmesi önem arz etmektedir.²⁶³

Hadis metinlerine yoğunlaşmanın bir yönü de hadis şerhleri telif etmektir. Nitekim Memlûkler döneminin *Şerh ve Derlemecilik*²⁶⁴ veya *Şerh ve Hâşiye*²⁶⁵ şeklinde isimlendirilmesi de bundandır. Bu dönemde yaşanan gelişmeler doğal olarak hadis metinlerinin şerh edilmesi, yorumlanması sonucunu ortaya çıkarmıştır. Hadis ilmiyle ilgili genel ve özel pek çok çalışmanın yapılmış olması, yeni kitap türlerinin ortaya çıkması, medrese gibi kurumlarda okutulmak üzere muhtasar kitapların yazılmaya başlanması, hemen her ilimde otorite eserlerin

²⁶² Es-Suyûtî, *Tedribu’r-râvî*, nşr. Nazar Muhammed el-Fâryâbî, Byy: Dâru Taybe, tsz, I, 31.

²⁶³ Mehmet Emin Özafşar, “Hadis İlminde Alan Evrilmesi,” *İslamiyât*, 4/4 (2003), s. 113.

²⁶⁴ Ali Yardım, *Hadis I-II*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2000, II, 105-122. Yardım bu devir eserlerini zevâid, derleme ve hadis kitapları, ihtisâr, telhîs, tehzîb kitapları, etrâf kitapları, alfabetik tasnifli kitaplar, tahrîc kitapları ve hadis şerhleri başlıkları altında incelemiştir.

²⁶⁵ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: TDV Yayınları, 2011, ss. 89-90.

telif edilmiş olması²⁶⁶ gibi nedenler bu dönemde şerh yazımını arttırmış; en-Nevevî'nin Müslim şerhi hadis şerhçiliğinin dönüm noktası olarak kabul edilmiştir.²⁶⁷ Dönemin ilmî gelişmeleri, sistemli şerhlerin yazılmasının yolunu açtığı gibi yapılan çok sayıda nitelikli çalışma şerhlerin muhtevalarının zenginleşmesi sonucunu da ortaya çıkarmıştır.²⁶⁸ Bunların yanı sıra kırk hadis kitapları ve tek hadisler üzerine de şerhler yazılmıştır.²⁶⁹

Hadis ilminin ve muhaddislerin revaçta olduğu, ayrıca zikredilen gelişim ve değişimlerin yaşandığı zaman diliminde ez-Zehebî de ilmî mesaisinin büyük bir kısmını hadis alanına ayırmış, bu alanda kaleme aldığı eserler, kendi döneminden günümüze kadar hadisle iştiğal eden kimselerin müstağni kalamayacağı kaynaklar arasına girmiştir. Bu anlamda 692/1291 yılı ez-Zehebî'nin hayatındaki dönüm noktalarından biri olarak kabul edilebilir. Zira kaynakların büyük çoğunluğuna göre daha önceki yıllarda kıraat ilmiyle meşgul olan ve bu ilimde hayli ilerleyen ez-Zehebî hadis ilmine yönelmiştir.²⁷⁰ Bazı kaynaklarda, on sekiz yaşının hadis ilmine yönelmek için geç olduğuna dair yorumlara rastlansa da el-Mizzî'nin (ö. 742/1341) de yirmi yaşında hadise yöneldiği²⁷¹ dikkate alındığında, bunun söz konusu dönem için olağan bir durum olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca bu yaş ilme başlama yaşı değil, hadis ilmine yönelme yaşıdır. Ez-Zehebî'nin bu yöneliminde el-Birzālî'nin (ö. 739/1339) etkisi büyüktür. Nitekim ez-Zehebî, el-Birzālî'nin hattını muhaddislerin hattına benzettiğini, kendisinin bundan çok etkilenip hadis ilminde derinleşme kararı aldığını ifade etmiştir.²⁷² Tabi böyle bir kararın aniden

²⁶⁶ Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, ss. 119-124. 7/13-8/14. yüzyıllarda belli bir karizmaya sahip eserler üzerine yazılmış şerhlerin listesi için bkz. Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, ss.135-141.

²⁶⁷ Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, Ankara: TDV Yayınları, 2020, s. 52.

²⁶⁸ Bu sebeple bu döneme tekabül eden şerhler Türcan tarafından “zengin içerikli şerh” başlığı altında dahil edilmiştir. Bkz. Zişan Türcan, *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*, s. 221.

²⁶⁹ Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, ss. 155-158. Ayrıca bkz. Rıdvan Talha Yücedağ, “Hadis Şerhleri Literatürüne Mütavazı Bir Katkı: Tek Hadis Şerhlerine Bir Giriş Denemesi”, *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities*, 3/1 (2019), ss. 49-70.

²⁷⁰ Es-Subkî, *Tabakât*, IX, 102; es-Suyûtî, *Tabakātu'l-huffāz*, s. 522; en-Nu'aymî, *ed-Dāris fî Tārîhi'l-medāris*, thk. Ca'fer el-Hasenî, Kâhire: Mektebetu's-sekâfeti'd-dîniyye, 1988, I, 78; İbnu'l-İmād, *Şezerātu'z-Zeheb*, VIII, 265; İbn Tülün, *el-Kalâ'idu'l-cevheriyye*, II, 450; İbn Kâdî Şuhbe, *Tārîhu İbn Kâdî Şuhbe*, II, 530.

²⁷¹ İbn Kâdî Şuhbe, *Tārîhu İbn Kâdî Şuhbe*, II, 290.

²⁷² El-Kutubî, *Fevātu'l-vefeyât*, III, 197-198; İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 238-239; eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tâli*, II, 51; el-Kettânî, *Fihrisu'l-fehâris*, I, 220.

alındığını söylemek doğru değildir. Anlaşılan o ki ez-Zehebî'nin gönlünde hadisle ilgilenmeye dair bir istek vardır ki, bu da yaşadığı coğrafya ve zaman dilimi, küçüklükten itibaren bulunduğu ilim meclisleri dikkate alındığında şaşırtıcı olmayacaktır. Ez-Zehebî'nin hadis alanının hemen her alt dalında okumaları ve eserleri mevcuttur. Bu konuda kendisini geliştirmek için hayli çaba sarf etmiş, alanın ileri gelen hocalarından dersler almış, yalnızca kütüphanelerdeki kitaplar veya satın aldıklarıyla yetinmeyip ilmî yolculukları da önemsemiştir.

4. İlim Yolculukları

*Terk eyle sılayı çık gurbete, tekâmülün peşinde
Git seyahat et, ki beş faydası vardır:
Dertlerden kurtulma, geçimini kazanma,
Bilgi, tahsil ve ahbaplık iyi adamlarla.²⁷³*

2/8. asırda yaşamış olan bir alime nispet edilen bu şiirde, seyahatin beş faydasından bahsedilmektedir. Ez-Zehebî'nin seyahatlerinin temel hedefinin hadis alma, ilim tahsili ve alimlerle bir araya gelme olduğunu söylemek zor değildir. Şiirde zikredilen “geçim sağlama” faydasının ez-Zehebî için ne derece geçerli olduğu sorgulanabilir. Yine her seyahatin, yolculuğun kendisine has birtakım zorlukları olmasına rağmen kişinin zihninde yeni kapılar açan, düşüncesini geliştiren, mevcut sıkıntılarından uzaklaştıran bir özelliği de vardır. Fakat ez-Zehebî'nin doğrudan böyle bir amaçla seyahat ettiğini iddia etmek için elimizde yeterince veri yoktur. Onun için rihlelerini örnek aldığı önceki dönem alimler dolayısıyla özel bir önemi vardı. Dahası rihle yapıyor olmak, muhaddis tanımları arasında yer almakta, hadis ilminin unsurları arasında zikredilmektedir.²⁷⁴ Bu kısımda ez-Zehebî'nin hangi bölge ve şehirlere seyahat ettiği, buralardan ne ölçüde faydalandığı, hangi alimlerle tanıştığı ve tespit edilebilirse hangi eserleri okuduğu gibi konular üzerinde durulacaktır.

²⁷³ Eş-Şâfi'î'ye nispet edilen bir şiirdir. Çevirisi şu kitaptan alınmıştır: Kecia Ali, *İmam Şâfi'î: Alim ve Velî*, çev. Mehmet Ali Okan Doğan, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022, s. 40.

²⁷⁴ Es-Suyûfî, *Tedribu'r-râvî*, I, 31.

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre ez-Zehebî, ilmî amaçlarla yaptığı yolculuklar haricinde Dimaşk'ta yaşamış²⁷⁵ ve burada pek çok hoca ve akranından istifade etmiştir. 'Umer b. el-Ğavvās, Aḥmed b. Hîbetullāh b. 'Asākir, Yūsuf b. Aḥmed el-Ğusūlî, Aḥmed b. 'Abdurrahman b. Mu'min²⁷⁶ Dimaşk'ta hadis dinlediği isimlerdendir. Ez-Zehebî Dimaşk'ta iken kendisine ilim talebi için gelen pek çok kimse de olmuştur. Nitekim es-Subkî onun gece gündüz demeden, yorulana kadar çalıştığını, çeşitli ülkelerden grupların kendisine gelerek ona sorular yönelttiğini ve şöhretinin gittikçe arttığını belirtmiştir.²⁷⁷

Bununla birlikte, gerek kaleme aldığı biyografiler, gerek hadis usulüne dair yazıları ez-Zehebî'nin önceki dönemlerin hadisçiliğine hayranlığını net bir şekilde göstermektedir. Bu nedenle, 'ālî *isnad* talebi, hadis rivayetleri için rihleler yapmak gibi söz konusu dönemin en göze çarpan hadis faaliyetleri, ilmî hayatının önemli bir parçasını oluşturmuştur. Fakat, belki ilmî hayatının ilk zamanlarından itibaren heyecanla çıkmayı beklediği bu yolculuklar babası tarafından engellenmiştir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre babası yirmi yaşlarına gelene kadar onun çok uzak bölgelere gitmesine izin vermemiş, gittiği yerde de dört aydan daha fazla kalmasına razı olmamıştır.²⁷⁸

Ez-Zehebî'ye göre rihle, gidilen şehirde mümkün olan bütün alimlerle görüşmek, onlardan hadis almakla anlamlıdır. Başka bir deyişle ilim için yapılan yolculuğun mantığı budur. Nitekim o Muslim'in İbn 'Asākir tarafından, Muḥammed b. Ḥālîd es-Seksekî'den

²⁷⁵ Ez-Zehebî, Bilādu's-Şām'dan olduğunu belirttiği Dimaşk'ta, Bilāl el-Habeşî gibi pek çok sahabînin yaşadığını ifade etmiş; ilmin Mu'aviye döneminde arttığını vurgulamıştır. İlimle ilgili olumlu gelişmeler yaşanan bir sonraki dönem ise 'Abdu'l-melik b. Mervān ve çocuklarının dönemidir. Burada fakihler, kıraat alimleri ve hadisçilere işaret eden ez-Zehebî, Ebū Mushir, Mervān b. Muḥammed et-Tatarî, Hişām 'Ammār b. Nasîr b. Meysera, Duheyim ('Abdurrahman b. İbrāhîm b. 'Amr el-Emevî ed-Dimaşkî), Suleymān b. Şuraḥbîl gibi isimleri saymıştır. ez-Zehebî dârulkurân, dârulhadîs ve dârulfikh olarak vasıflandırdığı Dimaşk'ta 4/10 ve 5/11. asırlarda azaldığını, ancak bundan sonra yükselişe geçtiğini; özellikle Nürüddîn ez-Zengî döneminde ve muhaddis İbn 'Asākir zamanında önemli bir mevkiye geldiğini belirtmiştir. Daha sonra ez-Zehebî, İbn Teymiyye, el-Mizzî ve bunların ashabını zikrederek ilmin bu dönemdeki gelişmesine işaret etmiş ve Allah'a hamdetmiştir. Ez-Zehebî, *el-Emsār zevātu'l-âşâr*, ss. 25-27.

²⁷⁶ Es-Subkî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, s. 353; İbnu'l-İmād, *Şezerātu'z-Zeheb*, VIII, 265.

²⁷⁷ Es-Subkî, *Ṭabaḳāt*, IX, 103; İbnu'l-İmād, *Şezerātu'z-Zeheb*, VIII, 2656.

²⁷⁸ Eş-Şafedî, *el-Vāfi*, II, 163; es-Subkî, *Ṭabaḳāt*, IX, 100; el-Hüseynî, *Zeylu Tezkirati'l-ḥuffāz*, 34; İbn Keşîr, *el-Bidāye*, XIV, 225.

rivayetine binaen *Tārīḫü Dimaşk*'ta zikredilmesini doğru bulmamıştır. Ona göre Muslim ve Muhammed b. Hâlid Dimaşk'ta değil, hacda vazifelerini yerine getirirken karşılaşmış olmalıdır. Zira Muslim Dimaşk'a gitmiş olsa idi, yalnızca Muhammed b. Hâlid'den hadis almazdı.²⁷⁹ Ez-Zehebî'nin zihnindeki rıhle, geniş zaman isteyen bir faaliyettir. Bununla birlikte o, babasının da isteğini kırmayarak, bir yolculuğu rıhle yapan prensiplere uygulamaya azami dikkat göstermiştir. Bu durum ez-Zehebî'nin *Mu'cem*'lerinde ismini zikrettiği kişi sayısına bakıldığında da anlaşılmaktadır.

a. Ba'lebek

Ez-Zehebî, Dimaşk'ta pek çok hocadan istifade ettikten sonra Ba'lebek'e gitmek için babasından izin istemiş, fakat babası ilk talebine olumlu cevap vermemiştir. Yoğun ısrarlar sonucunda bu seyahat için izin alabilen ez-Zehebî, ilk seyahatini 693/1292 yılında Ba'lebek'e yapmıştır.²⁸⁰ Burada Ebū 'Abdullāh Muhammed b. Muhammed el-Muvaffak eş-Şāfi'î eş-Şūfi en-Nasibî'den elli günde hatim tamamlamış, bu süre zarfında pek çok musned de okumuştur.²⁸¹ Ayrıca en-Nasibî'den tecvid dersleri de almıştır.²⁸² 694/1293 yılı ise ez-Zehebî'nin yirmi bir yaşında, *muḥaddisu's-Şām*, *mu'erriḫu'l-āṣr*, refiki ve muallimi olarak tanımladığı hocası

²⁷⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 562.

²⁸⁰ El-'Umerî, *Mesāliku'l-ebṣār*, V, 251.

²⁸¹ El-'Umerî, *Mesāliku'l-ebṣār*, V, 252.

²⁸² Ez-Zehebî, *Ma'rifetu'l-kurrā*, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997, s. 380.

Alemu'd-dîn Ebū Muḥammed Kâsım b. Muḥammed b. Yūsuf el-Birzālî'den (ö. 739/1339) ilk *semâ'*ını gerçekleştirdiği tarihtir.²⁸³

b. *Mısır*²⁸⁴ *Seyahatleri/ Bilbeys*²⁸⁵

Kaynaklarda ez-Zehebî'nin Ba'lebek seyahatinden sonra babasından Mısır'a gitmek için izin istediği; ancak bu defa babasının tepkisinin hayli sert olduğu bilgisi yer almaktadır. El-'Umerî'nin naklettiğine göre, babası ez-Zehebî'nin bu yolculuğa çıkması durumunda tek bir kuruş dahi vermemeye eşiyle boşanma üzerine yemin eder.²⁸⁶ Bunun üzerine ez-Zehebî beli koparcasına ağrıyana kadar ücret karşılığı istinsah ve ciltleme işi yapar; sırt ağrısı nedeniyle oraya tahta gibi bir şey bağlar ancak bir faydasını görmez. Bütün bu çabasından sonra beş yüz dirhem kazanan ez-Zehebî, hastalanır, azmi ve hevesi kırılır; ancak daha sonra yolculuk fikri kendisini tekrar heyecanlandırmaya başlar. Ez-Zehebî yeniden uyanan bu heyecanı ile annesiyle görüşür, o da durumu babasına açar. Bu sayede Mısır'a yolculuk fikri yeniden gündeme gelir. Ez-Zehebî babasıyla tekrar konuyu konuşur ve ona kazandığı dirhemleri

²⁸³ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, I, 115; ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 77-78. Ez-Zehebî'nin Ba'lebek'te görüştüğü diğer alimlere örnek olarak şu isimleri zikretmek mümkündür: Et-Tâc 'Abdu'l-hâlık (Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 840; ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 283; el-Fâsî, *Zeylu't-tak'yîd*, I, 53; en-Nu'aymî, *ed-Dâris*, s. 59; eş-Şafedî, *A'yānu'l-'aşr*, IV, 289. Burada yanında dayısı el-Haccu'l-Mubârek 'Alî b. Sencer b. 'Abdullâh el-Mevsîlî ed-Dımaşkî ez-Zehebî de vardır. Bkz. ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, II, 27-28., Zeyneb binti 'Umer b. Kindî (ö. 699/1300) (Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, I, 254; ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 283; es-Subkî, *Tabakât*, X, 102), Aḥmed b. Yaḥyâ b. Tay el-Ba'lebekî (ö. 718/1319) (Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, I, 110), İbrâhîm b. Aḥmed b. Hâtîm el-Ba'lebekî (ö. 712/1312) (Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, I, 124), Sa'd b. Muḥammed b. 'Alî el-Erbilî (ö.?) (Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, I, 264. Ez-Zehebî kendisiyle 707/1307 yılında görüşmüştür), Muḥammed b. Ebi'l-'Alâ en-Nasibî Şâfi'î eş-Şüfî (ö. 695/1296) (Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, II, 323-324), Muḥammed b. Ebi'l-Feth el-Ba'lebekî el-Hanbelî (ö. 709/1309) (Ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 273). Ayrıca bkz. Sibt İbn Hacer, *Ravnaḳu'l-elfāz bi mu'cemi'l-huffāz*, I, 326.

²⁸⁴ Ez-Zehebî, 'Amr b. el-'Âş tarafından Hz. 'Umer zamanında fethedilen Mısır'da, pek çok sahabinin yaşadığını ve ilmin tabiun döneminde oldukça arttığını ifade etmiş; daha sonra 'Amr b. el-Hâris, Yaḥyâ b. Eyyûb, Ḥayve b. Şureyh, Leyṣ b. Sa'd, İbn Lehî'a; daha sonraki tabakada İbn Vehb, İmâm eş-Şâfi'î, İbnu'l-Kâsım zamanlarını da ilim açısından parlak dönemler olarak zikretmiştir. Fakat ona göre hicri üç yüzlü yıllarda Rafizi olan Ubeydiler tarafından işgal edildikten sonra buradaki ilmi gelişmeler durmuştur. Bu sırada Kahire şehri kurulmuştur. Mısır daha sonra İsmaililerin hakimiyetine geçmiş ve Şiilik yaygınlaşmış; yaklaşık yüz sene sonra sünnete bağlı yöneticiler gelene kadar sünnet ve hadis azalmıştır. Ez-Zehebî'ye göre Allah bu bölgeyi Nâsîru Şalâhuddîn Yūsuf b. Eyyûbî'nin eliyle kurtarmıştır ve Rafizilerin etkisi azalmıştır. Tezimiz bu bölümünde de yer geldiğince temas edildiği üzere Mısır'ın Eyyübîlerle başlayan yükseliş dönemi, Memlüklerde zirve noktasına ulaşmış, hicri yedinci asırdan itibaren pek çok alimin akın ettiği bir ilim merkezi olmuştur. Bkz. ez-Zehebî, *el-Emṣâr zevâtu'l-âṣâr*, ss. 28-30.

²⁸⁵ Eş-Şafedî, *A'yānu'l-'aşr*, IV, 289; eş-Şafedî, *el-Vâfi*, II, 116.

²⁸⁶ El-'Umerî, *Mesâliku'l-ebṣâr*, V, 252.

kullanacağını söyler. Babası ise ona el-Ḥarīrī'nin (ö. 516/1122) *Maḳāmāt*'ından²⁸⁷ şöyle bir misal ile karşılık verir:

إِنَّ الْغَرِيبَ الطَّوِيلَ الذِّلَّ مَمْتَهَنَ فَكَيْفَ حَالِ غَرِيبٍ مَالِهِ قُوتٌ

Babasının, muhtemelen burada ez-Zehebī'ye anlatmak istediği az bir mebla ile çıkılacak yolculuğun meşakkatli bir iş olduğudur. Nitekim varlıklı bir insan için dahi birtakım zorluklarla karşılaşmanın kaçınılmaz olduğu bir yolculukta, ez-Zehebī gibi yeterli miktarda harçlığı olmayan birinin hayli sıkıntılar çekebileceği kuvvetli bir ihtimaldir. Babası ez-Zehebī'nin isteği ve yanına alacağı harçlığın yetersizliğinin farkında olmasına rağmen yolculuk için ona para vermemek üzere yemin ettiğini hatırlatmış ve sözünden dönmemiştir. Bunun üzerine ez-Zehebī'nin kız kardeşi ona altın yüzüklerini verir. Ez-Zehebī de 695/1294 yılının Receb ayında, yanında yaklaşık sekiz yüz dirhemle görüştüğü kişiler haricinde detaylarına sahip olmadığı Mısır yolculuğuna çıkar.²⁸⁸

Ez-Zehebī, ilmî yolculuklarıyla ilgili her zaman net tarihler vermemektedir. Yukarıda zikredilen tarih el-‘Umerī'nin ez-Zehebī'den naklettiği tarihtir. Ez-Zehebī'nin eserlerinde böyle bir tarihe rastlanmamıştır. Şalāhuddīn el-Muneccid ve Beşşār ‘Avvād da bu yolculuğun tarihi hakkında birtakım değerlendirmeler yapmıştır. El-Muneccid, tahminen 697/1296 yılında babasının vefatından sonra Mısır'a gidip, 699/1299 yılında dönmüş olabileceğine işaret ederken, ki bu el-‘Umerī'nin kayıtlarıyla çelişir görünmektedir;²⁸⁹ Beşşār ‘Avvād konu üzerinde araştırma yaptığını söylemekte ve buna göre ez-Zehebī'nin Mısır seyahatinin 695/1294 yılında ve ilk olarak Filistin'e doğru başladığını kaydetmektedir.²⁹⁰ Nitekim ez-Zehebī *Mu‘cem*'inde Seyyide binti Mūsā (ö. 695/1294) ile görüşmek üzere yola çıktığını, ancak

²⁸⁷ El-Ḥarīrī, *Maḳāmāt*, thk. ‘Abbās Aḥmed el-Bāz, Beyrūt: Dāru Beyrūt, 1978, s. 390.

²⁸⁸ El-‘Umerī, *Mesāliku'l-‘Ebsār*, V, 252.

²⁸⁹ Ez-Zehebī, *Siyer*, I, 18 (Mukaddime)

²⁹⁰ Beşşār ‘Avvād, *ez-Zehebī ve menhecuhū fī Tārīhi'l-İslām*, s. 84.

Filistin’de iken onun vefat haberini aldığını belirtmiştir. Bununla birlikte ez-Zehebî’nin Seyyide binti Mūsā’dan icazetinin olduğu da kaydedilmelidir.²⁹¹ El-Muneccid ve ‘Avvād’ın el-‘Umerî’nin verdiği bilgileri görmediği veya itibar etmediği anlaşılmaktadır. Ancak itibar etmeseler de konu hakkında net bir tarih olması bakımından değinilmesi ve kabul edilmeyecekse de nedenlerine işaret edilmesi beklenirdi.

Ez-Zehebî, yolculuk boyunca geçtiği şehirlerde de mümkün olan kişilerden hadis dinlemiş; İbnu’z-Zāhirî zâviyesinde²⁹² konaklamış,²⁹³ el-Ebrakūhî’ye (ö. 701/1302)²⁹⁴ altı günde İbn Hişām’ın (ö. 218/833) *es-Sîretu’n-nebeviyye*’sini okumuştur. Ez-Zehebî bu süreci “*Sabahın erken saatlerinden akşama kadar okuyordum; günün ortasında bir saat kadar dinleniyordum*” cümleleri ile ifade etmiştir.²⁹⁵ Ez-Zehebî hocası el-Ebrakūhî’nin Kur’an tilavetindeki ve hadis kıraatindeki yetkinliğine işaret etmiş; kendisinden el-Mizzî’nin de tahdîs ettiğini, uzun bir ömür yaşayıp ‘*ālî isnada* ulaştığını ifade etmiştir.²⁹⁶ Ez-Zehebî burada hocası el-Ebrakūhî’nin kız kardeşi Zāhide binti İshāk el-Mısrıyye’ye (d. 620/1223) ile görüşmüştür. Ayrıca hocası Kāḍî Sa’duddîn el-Ḥanbelî ondan bir cüz derlemiş ve ez-Zehebî de bu cüzü dinlemiştir.²⁹⁷

Ez-Zehebî’nin Mısır’da istifade ettiği hocalardan bir diğeri de 696/1295 yılında vefat eden Cemāluddîn Ebi’l-‘Abbās Aḥmed b. Muḥammed b. ‘Abdillāh el-Ḥalebî’dir ki, daha ziyade İbnu’z-Zāhirî olarak tanınmaktadır. Hicri 626 yılında Halep’te dünyaya gelen İbnu’z-Zāhirî, İbnu’l-Lettā, el-İrbilî, Kerîme, Şafiyye el-Ḥameviyye, Dıyāuddîn el-Maḳdīsî gibi dönemin önemli simalarından ders almıştır. Ez-Zehebî’nin işaret ettiğine göre ömrünü hadis

²⁹¹ Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, I, 294.

²⁹² Ez-Zehebî’nin hocaları arasında zikrettiği Aḥmed b. Muḥammed b. Ḳaymāz, İbnu’z-Zāhirî el-Kerhî el-Ḥalebî’dir (ö. 696/1297). Ez-Zehebî, *el-Mu‘cemu’l-muḥtaşş*, s. 40-41; Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1379-1380.

²⁹³ Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1380; İbn Tağriberdî, *el-Menhelu’ş-Şāfi*, II, 123.

²⁹⁴ Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, II, 193.

²⁹⁵ El-‘Umerî, *Mesāliku’l-‘Ebsār*, V, 252-253.

²⁹⁶ Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, I, 37-38; Ez-Zehebî, *el-Mu‘cemu’l-muḥtaşş*, s. 15.

²⁹⁷ Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, I, 245.

ilmine adayan İbnu'z- Zāhirī'nin hadis dinlediği kişiler yedi yüze ulaşmaktadır. El-Mizzī, el-Ḥalebī gibi alimler de kendisinden istifade etmiştir.²⁹⁸ Ez-Zehebī Mısır'daki günlerinin onunla başlayıp onunla bittiğine değinmiş,²⁹⁹ İbnu'z-Zāhirī'n *kitâbet, tahrîc* ve *cem* ' konusundaki ilgi ve alakasına; Mısır ve Şam'daki *'ālî-nāzil* rivayetler konusundaki bilgisine işaret etmiştir.³⁰⁰

Ez-Zehebī'nin Mısır seyahatlerinde istifade ettiği diğer üç önemli isim ise el-Birzālī,³⁰¹ İbn Daḳīḳī'l-İd³⁰² ve ed-Dimyāṭī'dir. Ez-Zehebī hadis ve tarih alanlarında temayüz etmiş ed-Dimyāṭī'ye pek çok cüz okuduğunu belirtmiştir.³⁰³ Kıraatleri, nuzûl sebeplerini, i'râb, müfessirlerin sözleri vesair hususları ihtiva eden doksan dokuz ciltlik bir tefsir kaleme alan Muḥammed b. Suleymân el-Belhī (ö. 698/1298) de ez-Zehebī'nin Mısır'da hadis dinlediği alimlerdenidir.³⁰⁴

Ez-Zehebī *Mu'cemu'l-Muḥtaşş*'ında verdiği bilgilere göre 705/1305 yılında Mısır'a bir seyahat daha gerçekleştirmiştir, fakat doğrudan bu yolculuğa dair detaylı bilgi mevcut değildir.³⁰⁵

²⁹⁸ Ez-Zehebī, *el-Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 40-41; Ez-Zehebī, *Tezkira*, IV, 1379-1380.

²⁹⁹ İbn Tağriberdī, *el-Menhelu's-Şāfi*, II, 123.

³⁰⁰ Ez-Zehebī, *el-Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 41; Ez-Zehebī, *Tezkira*, IV, 1480.

³⁰¹ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 115; ez-Zehebī, *el-Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 77-78.

³⁰² Ez-Zehebī, *Tezkira*, IV, 1481- 1484.

³⁰³ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 424; ez-Zehebī, *el-Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 95-96.

³⁰⁴ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, II, 193.

³⁰⁵ Ez-Zehebī, *el-Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 234.

c. İskenderiye³⁰⁶

Ez-Zehebî, es-Silefî'nin (ö. 576/1180)³⁰⁷ gelmesiyle ilmi canlılığın arttığını ifade ettiği İskenderiye'ye 695/1294 yılının Ramazan ayında,³⁰⁸ ilk Mısır seyahati sırasında gitmiş ve burada Ebu'l-Haccâc Yûsuf b. el-Hasen et-Temîmî el-Ğābisî el-İskenderānî'den *et-Tecrîd*'i okumuştur.³⁰⁹ İskenderiye'de görüştüğü diğer hocaları ise meşhur kıraat imamlarından Yaḥyâ b. Aḥmed b. 'Abdulaziz eş-Şavvâf el-İskenderānî'dir (ö. 705/1306).³¹⁰ Ez-Zehebî'nin belirttiğine göre bu zat âmâdır ve işitmesi de problemlidir. Bu nedenle ez-Zehebî ona sesini duyurmakta çok zorlanmış buna rağmen ondan hadis almak istemiştir. Hocası bu isteğini kabul etmiş ve ez-Zehebî ondan *el-Ḥal' iyyât*'ın üç cüzünü dinlemiştir.³¹¹

Ez-Zehebî İskenderiye'de, Şevvâl ayında 'Abdurrahmân b. 'Abdulhalîm Saḥnûn el-Mâlikî (ö. 695/1296)³¹² ile de görüşmüştür. Ez-Zehebî ona daha çok Nâfî ve Âsım kıraatleriyle günde yaklaşık iki cüz okuduğunu; Kur'an'ın tamamını on bir günde tamamladığını belirtmiştir. Bunun hemen sonrasında ise Saḥnûn vefat etmiştir.³¹³ Yine tarihini belirtmese de

³⁰⁶ Ez-Zehebî'ye göre, es-Silefî buraya geldiğinde (yaklaşık 511/1117 yılı) artık Kur'an ve hadis ilimleri için İskenderiye'ye yapılan yolculuklar artmış, ancak bu durum uzun sürmemiş, bu ilmi canlılık azalmıştır. Ez-Zehebî, *el-Emṣâr zevâtu'l-âsâr*, ss. 31-32. Ez-Zehebî her ne kadar ilmi canlılığın azaldığına işaret etse de en azından kendi döneminde buraya hala ilim için yolculuklar yapıldığı anlaşılmaktadır.

³⁰⁷ İsfahan'da dünyaya gelen Ebû Tâhir es-Silefî, ilk eğitimini burada almış, pek çok alimden istifade etmiştir. Daha sonra Bağdat başta olmak üzere pek çok ilmi merkezi ziyaret ettikten sonra İskenderiye'ye gelmiş ve buraya yerleşmiştir. Burada hem ders verme hem de telif faaliyetlerine yoğun bir şekilde devam eden es-Silefî, Ebû Hâzım İbn Ebû Ya'lâ, İbn Zafer, İbn Sa'dûn el-Kurtubî, İbn Ḥayr el-İşbîlî, Meyyānîşî, İbnu'l-Mufaddal el-İskenderānî, 'Alî b. Ebû Bekr el-Herevî gibi pek çok talebe yetiştirmiş; *Mu'cemu's-Sefer, el-Meşyehatu'l-Bağdâdiyye, el-Erba'üne Buldāniyye* başta olmak üzere çokça kıymetli eser kaleme almıştır. ez-Zehebî onu imâm, allâme, muhaddis, hâfız, şeyhu'l-İslam gibi tabirlerle tanımlamıştır. ez-Zehebî, *Siyer*, XXI, 5-39. Ayrıca bkz. Mehmet Efendioğlu, "Silefî", *TDV İslam Andiklopedisi*, İstanbul, 2009, XXXVII, 198-200.

³⁰⁸ El-'Umerî, *Mesâliku'l-ebṣâr*, V, 253.

³⁰⁹ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, II, 385-386.

³¹⁰ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, II, 367; es-Subkî, *Ṭabaḳât*, X, 102.

³¹¹ El-'Umerî, *Mesâliku'l-ebṣâr*, V, 253.

³¹² Ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muḥtaṣṣ*, s. 103.

³¹³ El-'Umerî, *Mesâliku'l-ebṣâr*, V, 253.

İskenderiye’de yaşamış olduğuna işaret ettiği Zekerıyyā b. Buceyr et-Ṭrablūsī el-Mağribī (ö. 732/1332)³¹⁴ ile burada görüşmüş olması muhtemeldir.³¹⁵

d. *Mekke- Medine- Tebük Seyahatleri*³¹⁶

Ez-Zehebī’nin rihleleri arasında elbette hac yolculuğu da yer almaktadır. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre ez-Zehebī, babasının vefat ettiği 698/1298 yılında Hac görevini yerine getirmiş; bu sırada Mekke, Medine, Arafat, Mina gibi yerlerde ulaşabildiği kadar alim ile görüşüp, onlardan istifade etmiştir. El-Faḥr et-Tevzerī,³¹⁷ ‘Abdulkerīm b. ‘Abdunnūr b. Munīr el-Ḥalebī el-Mısrī (ö. 725/1335 ya da 735/1335)³¹⁸ Mekke’de; *el-muḥaddis*, *el-fakīh*, *el-imām*, *el-mukrī* ve tacir olarak tanımladığı Muḥammed b. ‘Abdulvālḥ İbn Ḥavlān el-Ba‘lī el-Ḥanbelī (ö. 701/1302) ez-Zehebī’nin Medine’de ve Tebük’te görüştüğü alimler arasındadır.³¹⁹ Ayrıca Aḥmed b. Ebī Bekr b. Ḥalīl el-Kuraşī (ö. 690/1291)³²⁰ ez-Zehebī’ye Mekke’den rivayetlerini yazmış; Aḥmed b. Muḥammed b. Ebi’l-Kāsım ed-Dimyāfī (ö. 680/1281), 673/1274 yılında

³¹⁴ Ez-Zehebī, *el-Mu‘cemu’l-muḥtaş*, s. 100.

³¹⁵ Ez-Zehebī’nin bunlar dışında *Mu‘cem*’lerinde “İskenderānī” nisbesi ile kaydettiği İbrāhīm b. Felāḥ el-Cuzāmī eş-Şāfī’ī (ö. 702/1302) (Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, I, 150; ez-Zehebī, *el-Mu‘cemu’l-muḥtaş*, s. 61), ‘Abdurrahmān b. Maḥlūf İbn Cemā’a (ö. 722/1322) (Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, I, 382), ‘Alī b. Aḥmed b. ‘Abdulmuḥsin el-Ğarrāfī (ö. 704/1305) (Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, II, 12-13; ez-Zehebī, *el-Mu‘cemu’l-muḥtaş*, s. 158; es-Subkī, *Ṭabaḳāt*, X, 102; eş-Şafedī, *A’yānu’l-‘aşr*, IV, 289), Yaḥyā b. Muḥammed b. el-Ḥuseyn eş-Şefākīsī (ö. 720/1320) (Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, II, 371), gibi isimlerle de burada görüşmüş olması muhtemeldir.

³¹⁶ Ez-Zehebī Medine’nin özellikle tabiun döneminde ilim bakımından çok zengin olduğuna işaret ederek buradaki ilim erbabını şu şekilde sınıflandırmıştır: Fuḳaḫā-i seb’a, Tabiunun küçüklerinden, Zeyd b. Eslem, Rabi’a er-Re’y, Yaḥyā b. Sa’īd, Ebü’z-Zinād..., Tebe-i tabiun zamanında, ‘‘Abdullāh b. ‘Amr b. Ebī Zī’b, İbn ‘Aclān, Ca’fer eş-Şādık..., Bunlardan sonra gelenler, İmām Mālik, İmām Nāfī’, İbrāhīm b. Sa’d, Suleymān b. Bilāl, İsmā’īl b. Ca’fer... ez-Zehebī bu tabakadan sonra Medine’de ilmin gerçekten azalıp yok olduğunu vurgulamıştır. Ez-Zehebī’ye göre Mekke’de de durum Medine’den farklı değildir. O, sahabe zamanında Mekke’de ilimle meşguliyetin az olduğunu, ancak sahabe asrının sonuna doğru ve tâbiûn tabakasında arttığını belirtmiş; Mucāhid b. Cebr, ‘Atā b. Ebī Rabāḥ, Sa’īd b. Cubeyr, İbn Muleyke gibi isimleri örnek olarak zikretmiştir. Daha sonraki dönemin ilim erbabı arasında ‘‘Abdullāh b. Ebī Necīh, İbn Keşīr el-Mukrī, Ḥanzale b. Ebī Sufyān ve İbn Cureyc’i zikreden ez-Zehebī, Ḥarūn er-Reşīd döneminde ilimle meşhur isimler arasında Muslim b. Ḥalīd ez-Zencī, Fuḍayl b. ‘İyād, İbn ‘Uyeyne’yi daha sonraki dönem için ise Ebü ‘Abdurrahmān el-Mukrī, el-Ezrakī, el-Ḥumeydī, Sa’īd b. Mansūr gibi isimlere işaret etmiş; hicri üçüncü asırda Mekke ve Medine’de ilmin azaldığını ve fakat başka merkezlerde arttığını belirtmiştir. *ez-Zehebī, el-Emṣār zevātu’l-‘aṣār*, ss. 13-20.

³¹⁷ Es-Subkī, *Ṭabaḳāt*, X, 102; eş-Şafedī, *A’yānu’l-‘aşr*, IV, 291; en-Nu’aymī, *ed-Dāris*, s. 59.

³¹⁸ Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, I, 412; ez-Zehebī, *el-Mu‘cemu’l-muḥtaş*, s. 150.

³¹⁹ Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, II, 227; ez-Zehebī, *el-Mu‘cemu’l-muḥtaş*, s. 242.

³²⁰ Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, I, 113.

Mekke'den ez-Zehebî'ye rivayet etmiş;³²¹ Aḥmed b. Ebî Ṭālib el-Ḥammāmī (ö. 708/1309) de rivayetlerinin icazetini Mekke'den hem ez-Zehebî'ye hem de oğlu 'Abdullāh'a vermiştir.³²² Kāfūr b. 'Abdullāh eṭ-Ṭavāṣī (?) de Medine'den ez-Zehebî'ye rivayetlerinin icazetini veren alimlerden; ancak ez-Zehebî, bu rivayetlerden kayda değer bir şey elde edemediğini de belirtmiştir.³²³

e. Trablus

Ez-Zehebî'nin Trablus'a bir kere mi yoksa birkaç kere mi gittiği çok net değildir; ancak verdiği bilgilere göre, İbrāhīm b. 'Alī b. Senā'u'l-Mulk ile 707/1307 yılında Trablus'ta bir araya gelmiş, ona birtakım sorular yöneltmiştir.³²⁴ Aḥmed b. 'Abdullāh eş-Şāfi'ī (ö. 715/1315),³²⁵ 'Alī b. Muḥammed b. Ḥamā'il el-Maḳdisī ed-Dımaşķī (ö. 737/1337),³²⁶ Fāṭıma binti Muḥammed el-Enşāriyye el-Ḥameviyye (ö. 716/1317),³²⁷ Muḥammed b. Ebî Bekr b. Buḥtur (ö. 709/1310),³²⁸ Muḥammed b. Ebi'l-Feth el-Ba'lebekī el-Ḥanbelī (ö. 709/1309)³²⁹ ez-Zehebî'nin Trablus'ta istifade ettiği kişiler arasındadır.

f. Ez-Zehebî'nin Gittiği Diğer Şehirler

Ez-Zehebî yukarıda zikredilen yerler yanında, Kerek'te 'Abdulḥamīd b. Muḥammed el-Maḳdisī el-Ḥanbelī (ö. 707/1307) ile görüşüp ona İbn 'Abdiddāim rivayetiyle Muslim'in eş-Şaḫīḥ'ini okumuştur.³³⁰ Kerek'te ayrıca Muḥammed b. 'Alī b. 'Abdulcebbār el-Bābşarkī eş-

³²¹ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 99.

³²² Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 117.

³²³ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, II, 120.

³²⁴ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 145; eş-Şafedī, *A'yānu'l-ʿaṣr*, IV, 289.

³²⁵ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 49.

³²⁶ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, II, 41.

³²⁷ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, II, 112-113.

³²⁸ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, II, 314.

³²⁹ Ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muḥtaṣṣ*, s. 273.

³³⁰ Ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muḥtaṣṣ*, s. 133; ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 351.

Şāfi'î (ö. 708/1308)³³¹ ile; Haleb'de³³² Sungur el-Medīnī ile;³³³ Nablus'ta³³⁴ el-İmād b. el-Bundār'dan³³⁵ (Bedrān³³⁶) ile; Seğr'de el-İrākī³³⁷ ve el-Ġarrāfi³³⁸ ile görüşmüş; bunun dışında Busra,³³⁹ Ma're,³⁴⁰ Hıms ve Hama'ya da gitmiştir. Hama'da Fāṭima binti Muḥammed el-Enşāriyye el-Hameviyye'den (ö. 716/1317)³⁴¹ ve Muḥammed b. Naşrullāh el-Enşārī İbnu'n-Nuḥḥās'tan (ö. 719/1319) hadis dinlemiş; Hıms'ta ise Ḥaṭīb 'Alī b. 'Abdullāh el-Ḳaysī es-Suveydī ed-Dımaşķī eş-Şāfi'î (ö. 721/1321),³⁴² Aḥmed b. Muḥammed el-Hımsī İbn Şavvāf (ö. 712/1312)³⁴³ gibi isimlerle görüşmüştür. Ez-Zehebī Kudüs'e³⁴⁴ de gitmiş; burada el-Ca'berī'nin on kıraate dair kaleme aldığı kitabını kendisine okumuştur.³⁴⁵ Süt kardeşi Dāvud b. İbrāhīm ile Mısır yolcuğu sırasında Remle'ye de gitmişlerdir. Ancak bunun ez-Zehebī'nin hangi Mısır seyahatinde gerçekleştiği net değildir.³⁴⁶

Bunun dışında ez-Zehebī, *Ma'rifetu'l-ḳurrā'* isimli eserinde, 697/1297 yılında Bağdat'a³⁴⁷ gidip 'Abdurahmān b. 'Abdullaṭif b. Muḥammed el-Ḥanbelī ile ve İskenderiyeli el-Mekīnu'l-Esmer ile görüşmek istediğini fakat babasının iznini alamadığından dolayı

³³¹ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, II, 239.

³³² Es-Subkī, *Tabakāt*, IX, 102.

³³³ El-Fāsī, *Zeylu't-taḳyīd*, I, 53; en-Nu'aymī, *ed-Dāris*, s. 59.

³³⁴ El-'Umerī, *Mesāliku'l-ebşār*, V, 253; eş-Şafedī, *A'yānu'l-aşr*, IV, 289.

³³⁵ En-Nu'aymī, *ed-Dāris*, s. 59.

³³⁶ Es-Subkī, *Tabakāt*, X, 102; es-Subkī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, s. 353; eş-Şafedī, *A'yānu'l-aşr*, IV, 291; el-Fāsī, *Zeylu't-taḳyīd*, I, 53.

³³⁷ El-Fāsī, *Zeylu't-taḳyīd*, I, 53.

³³⁸ El-Huseynī, *Zeylu Tezkirati'l-ḥuffāz*, s. 34.

³³⁹ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 83.

³⁴⁰ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 89.

³⁴¹ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, II, 112-113.

³⁴² Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, II, 30.

³⁴³ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 90.

³⁴⁴ Ez-Zehebī, Kudüs'te ilimle meşguliyyetin az olduğunu, daha sonraki dönemlerde ciddi anlamda azaldığını ifade etmiştir. Ayrıca burada yaşamış olan sahabilerden 'Ubāde b. Sāmit, Şeddād b. Evs'in isimlerini zikretmiştir. Ez-Zehebī, *el-Emşār zevātu'l-āsār*, s. 21. eş-Şafedī, *A'yānu'l-aşr*, IV, 289.

³⁴⁵ El-'Umerī, *Mesāliku'l-ebşār*, V, 253.

³⁴⁶ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 236; ez-Zehebī, *el-Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 94.

³⁴⁷ Ez-Zehebī'nin ifadelerine göre Bağdat, Bilād-i Irak'ın en büyük şehirlerindendir. Tabiunun son günlerinde inşa edilmiş olan şehre hadis ilmini ilk getiren Hişām b. 'Urve ve daha sonra Şu'be ve Huşeym'dir. ez-Zehebī bu dönemden sonra da Bağdat'ta hadis ilmi ile olan meşguliyyetin artmaya devam ettiğini, Aḥmed b. Ḥanbel ve ashabının dönemine kadar eser ve haber ile ma'mur bir şehir olmaya devam ettiğini belirtmiştir. Bağdat'ın İslam tarihindeki yeri ve önemi bir yana ez-Zehebī açısından da özellikle hadis ilmi dolayısıyla ayrı bir önemi haizdir. Ona göre Bağdat 'ālī isnad ve hıfz diyarıdır; hilafet ve ilim merkezidir. Bu durum Moğol istilasına kadar böyle devam etmiştir. Ez-Zehebī, *el-Emşār zevātu'l-āsār*, ss. 33-35.

vazgeçtiğini ifade etmiştir.³⁴⁸ Buradan babasının vefatından sonra da bu arzusunu gerçekleştirememiş olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte ez-Zehebî'nin Bağdat'tan Hîbetullâh b. 'Alî es-Sâmirî el-Ḥanbelî'den (ö. 698/1299),³⁴⁹ Bağdat alimlerinden Muhammed b. Ebî Bekr el-Ḳazvinî eş-Şâfi'î'den³⁵⁰ icazet aldığı da bilinmektedir.

Ez-Zehebî'nin yolculukları incelendiğinde, rihlelere ne kadar önem verdiği ve buralarda mümkün olduğu kadar kişi ile görüşüp istifade etmek istediği anlaşılmaktadır. Yolculukları genellikle Şam-Mısır bölgesinde yoğunlaşmaktadır. Burada adını açıkça zikrettiği ve en sık ziyaret ettiği anlaşılan merkezlere yer verilmiştir; ancak ez-Zehebî *muḳrî'u'l-ḥadîs* olarak nitelendirdiği Ebū Bekr b. İbrâhîm İbnu'l-Muḳrî'nin yaklaşık elli yere seyahat ettiğini belirttikten sonra, onun *Mu'cem*'inden, kendisinden kırk yerde dinlediği kırk hadis seçtiğine işaret etmiştir.³⁵¹ Bunlar arasında Mizze de yer almaktadır. Ez-Zehebî burada Hanefi alimlerden 'Umer b. Balabân er-Rûmî el-Cevzî'den (ö. 742/1342) hadis *semâ'* ettiğini ve gece onun evinde kaldığını belirtmiştir.³⁵²

5. Ez-Zehebî'nin 'Âlî İsnad ve Semâ' Tutkusu

Ez-Zehebî'nin tek bir eserini dahi inceleyen bir araştırmacı onun hadis *semâ'*, *ḳirâ'atı* ve *'âlî isnad* ³⁵³ toplama konusundaki titizliği ve tutkusuna şahit olur. Ez-Zehebî *'âlî isnada* ulaşmayı her şeyden önce bir rızık olarak kabul etmiştir.³⁵⁴ Şüphesiz ez-Zehebî'nin bu düşüncesinde, rivayetin Hz. Peygamber'e, meşhur muhaddislere veya *şahîḥ* hadis kitaplarına

³⁴⁸ Ez-Zehebî, *Ma'rifetu'l-ḳurrâ'*, thk. Beşşâr 'Avvâd- Şu'ayb el-Arnaûd- Şâlih Mehdî 'Abbâs, Beyrût: Mu'essesetu'r-risâle, 1988, II, 695.

³⁴⁹ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, II, 357-358.

³⁵⁰ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, II, 319-320.

³⁵¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVI, 401.

³⁵² Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, II, 70.

³⁵³ 'Âlî isnad genel olarak şu şekilde tanımlanmıştır: "Aynı metnin birkaç isnadından veya metinleri farklı da olsa birkaç isnaddan ilk kaynağa, diğerlerine oranla daha az ravi ile ulaşan isnaddır." Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, İstanbul: MÜİF, 2009, s. 139.

³⁵⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVIII, 150-151.

yakın olması dolayısıyla isnadın değeri kazanması da etkilidir.³⁵⁵ Bu değer, hem ravilerin az sayıda olmasının hadiste hata oranını azaltması bakımından sıhhat değeri hem Hz. Peygamber’e veya muteber muhaddis ve kitaplara yakınlık dikkate alındığında manevi bir değer olarak da düşünülebilir.

‘*Ālī isnād*’ yalnızca ez-Zehebî tarafından değil, muhaddislerin büyük bir çoğunluğu tarafından önemsenmiştir.³⁵⁶ Hatta ‘*ālī isnad*’ aramak bazı alimlere göre sünnettir ve dini bir gerekliliktir.³⁵⁷ Bununla birlikte alimlerin bir kısmının ‘*ālī isnad*’ önemsemedikleri görülmektedir. Er-Rāmeħurmuzî’nin (ö. 360/971) eserinde bu kısım alim ve fakihlerden örnekler yer alır. Örneklerde alıntı yapılan fakihler, ‘*ālī isnad*’ peşinde koşanların ilmî açıdan çok da faydası olmayan ‘*ālī isnad*’ indirgeyip hem kendilerini hem de binek hayvanlarını yorduklarını, geride bıraktıklarını zor duruma düşürdüklerini, yapmaları gereken vazifeleri gereği gibi yapmadıkları için dünya zevklerinden mahrum olmaları yanında ahirette de cezaya maruz kalacaklarını düşünmektedirler.³⁵⁸

7/13. asra gelindiğinde İbnu’ş-Şalāh’ın da hadis usulüde معرفة الإسناد العالي و النازل başlığına yer verdiği görülecektir. O bu bölüme, İbnu’l-Mubārek’ten nakledilen “*İsnad dindendir. Eğer İsnad olmasaydı dileyen dilediğini söylerdi*” sözünü de referans göstererek isnadın Müslümanlar nezdindeki yeri ve önemine değinerek başlamış; ‘*ālī isnad*’ talebinin sünnet olduğunu ifade etmiştir. Bu sebeple de ‘*ālī isnad*’ için rihle yapmak mustehab kabul edilmiştir.³⁵⁹ Ona göre ‘*ālī*’ olması senedi sorunlardan uzaklaştırır. Zira az ravi demek, daha az hata demektir. Ayrıca o ‘*ālī isnad*’ beş kısımda incelemiştir:

³⁵⁵ Talat Koçyiğit, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992, s. 38.

³⁵⁶ Bu konuyla ilgili detaylı bilgi için bkz. Tuğçe Günaydın, *Hadis Rivayetinde Ālī İsnadlar*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2023.

³⁵⁷ El-Ĥaṭīb el-Bağdādī, *el-Cāmī*, nşr. Maḥmūd et-Taḥḥān, Riyād: Mektebetu'l-Me‘ārif, I, 123.

³⁵⁸ Er-Rāmeħurmuzī, *el-Muḥaddiṣu 'l-fāşıl*, thk. Muḥammed ‘Accāc el-Ĥaṭīb, Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1984, ss. 216-217.

³⁵⁹ İbnu’ş-Şalāh, *‘Ulūmu ‘l-ḥadīṣ*, s. 256.

- 1- *Da'if* olmayan, *na'iz* bir isnadla Hz. Peygamber'e yakınlık. Dahası Bu şekilde Hz. Peygamber'e yaklaşmak Allah'a yaklaşımdır.
- 2- Hadis imamlarına yakınlık.
- 3- *Şahîḥayn* veya bunlardan birine nispetle '*uluv*.
- 4- Vefatın önceliği.
- 5- *Semā'* önceliği.³⁶⁰

İbn Daḳīḳī'l-İd de sonraki dönemde '*ālī isnada* olan rağbeti, sıhhat vurgusu yaparak açıklamayı tercih etmiş; '*ālī isnad*ın "Allah'a yaklaşmak" olduğu kabûlünün araştırılmaya muhtaç bir konu olduğunu belirtmiş; ancak detaylı bir açıklama yapmamıştır.³⁶¹ Yine bu asırlarda hadislerin anlaşılmasının bir kenara itilerek çok sayıda hadis toplamak, '*ālī isnad*lara ulaşmanın tek amaç haline gelmesi gibi hususların eleştiriye tabi tutulduğu hatırlanmalıdır. Hatta bazı zâhidlerin '*ālī isnad* talebini "dünya ziyneti" şeklinde niteleyip eleştirdiği bilinmektedir. İbn Daḳīḳī'l-İd bunda haklılık payı olduğunu ifade ederek pek çok ilim talebesinin bu hataya düştüğünü ifade etmiştir.³⁶² İbn Hacer de sonradan gelen hadisçilerin '*ālī isnada* hayli rağbet ettiğini, hatta daha önemli meseleleri bu sebeple ihmal ettiklerini vurgulamıştır.³⁶³

Konu hem '*Ulūmu'l-ḥadīs*'te hem de *el-Iḳtirāḥ*'ta nispeten geniş bir yer almasına ve bu denli önem vermesine karşın, ez-Zehebî'nin '*ālī isnad* ile ilgili meseleleri *el-Mūkızā*'da birkaç cümle ile geçiştirmesi dikkat çekicidir. O bu konuya dair iki meseleye işaret eder. Birincisi, yaşı ve hadis ilmindeki yetkinliği bakımından daha üstün yahut daha '*ālī isnada* sahip biri varken hadis rivayet etmemek muhaddisin edebindendir. İkincisi, böyle bir rivayet ameliyesine

³⁶⁰ İbnu's-Şalāḥ, '*Ulūmu'l-ḥadīs*, ss. 256- 263. Krş. İbn Daḳīḳī'l-İd, *el-Iḳtirāḥ*, ss. 401-406.

³⁶¹ İbn Daḳīḳī'l-İd, *el-Iḳtirāḥ*, ss. 397-398.

³⁶² İbn Daḳīḳī'l-İd, *el-Iḳtirāḥ*, s. 398.

³⁶³ İbn Hacer, *Nuzhetu'n-naẓar*, nşr. Nūruddīn 'İtr, Dimaşk: Maṭba'atu's-Şabāḥ, 2000, s. 116.

girişmek hadis ilmiyle daha yeni tanışan öğrencileri kandırmak anlamına gelmektedir.³⁶⁴ Ez-Zehebî, *el-Mûkıza*'nın temelini oluşturduğunu düşündüğümüz *'Ulûmu'l-hadîs* ve *el-İktirāh* arasındaki farklılıklara da, hocası İbn Daķīķî'l-İd'in bazı itiraz değerlendirmelerine karşı da herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Ancak yukarıda da işaret edildiği gibi onun konunun eleştiriyi karşılaşılabilecek yönlerinin bilincinde olduğu, bununla birlikte ona manevi bir anlam da yüklediği ve çokça önemseydiği anlaşılmaktadır. Onun hemen her eserinde biyografisini serd ettiği isimlere veya *Mu'cem*'lerinde kendine ulaşan *'ālî isnad*lara özenle yer vermesi de bu bakımdan anlaşılabilir bir durumdur.

Öte yandan *'ālî isnad* arayışı ilmî rekabet ve akranların önüne geçmenin de bir vesilesi sayılmış görünmektedir. Ez-Zehebî'nin talebesi el-Alā'î, Allah'a ve Rasûlüne yakınlığı sağlayan *'ālî isnad*ın muhaddisi akranlarından ayıran bir husus olduğunu vurgulamıştır.³⁶⁵ Bu yargıya varacak pek çok örnek zikredilebilir, fakat konumuz bu olmadığı için burada söz konusu örneklerle yer vermek fazlalık olacaktır. Ancak şunu ifade etmek gerekir ki, ez-Zehebî'nin bu tür isnadlara önem vermesinin öncelikli nedenleri manevi sebepler olarak ifade edebileceğimiz *'ālî isnad* (talebinin) sünnetten kabul edilmesi, Hz. Peygamber'e yakınlık vb. hususlar, hadiste hatanın az olmasını sağlayan teknik bir sebep olmasının dışında bu isnadlara ulaşmanın ilmî rekabette alime bir prestij sağlayacağını düşünmesidir. Nitekim o, ulaşılan *'ālî isnad*ın kaydedilmesine önem vermiş, hocası el-Mizzî'yi de bu konuda defalarca uyardığını ifade etmiştir.³⁶⁶

Ez-Zehebî'nin tercemelerde verdiği bilgilere göre, söz konusu dönemde hadis dinlemek veya ilim öğrenmek yalnızca alim olarak bilinen veya geçimini hocalık yaparak sağlayan zümrenin işi değildi. Zira ez-Zehebî tacir, şair, ve pek çok meslekten kimsenin ilim talebi için

³⁶⁴ Ez-Zehebî, *el-Mûkıza*, thk. Ebû Ğudde, s. 66.

³⁶⁵ El-Alā'î, *Buġyetu'l-multemes*, tah. Ħamdî 'Abdulmecid Selefî, Beyrût: 'Ālimu'l-kutub, 1985, s. 38.

³⁶⁶ Eş-Şafedî, *A'yānu'l-aşr*, V, 652.

kendilerine geldiğini ifade etmektedir. Bunlardan biri de ‘Abdullaṭīf b. Aḥmed Maḥmūd el-Kuveyk’tir. Ez-Zehebī’nin verdiği bilgilere göre o, hicri 690 yılında dünyaya gelmiş; yaklaşık 20 yaşlarında, hicri 710 yılında hadis öğrenmek için ez-Zehebī’nin ve diğer alimlerin yanına gelmiştir.³⁶⁷

Ez-Zehebī dindarlıkları yönünden eleştirdiği kimselerden de hadis almakta bir sakınca görmemiştir. Ancak söz konusu kişilerin bu durumlarına da işaret etmiştir. Bu bağlamda, Nefisiyye dâruhadisinde de hocalık yapmış olan kâtib ve şâir ‘Alī b. Muẓaffer el-Kindī el-İskenderānī ed-Dımaşkī (ö. 716/1316),³⁶⁸ Ġāzī b. ‘Abdurrahmān ed-Dımaşkī (ö. 709/1309),³⁶⁹ Maḥmūd b. Yaḥyā et-Temīmī ed-Dımaşkī (ö. 733/1333)³⁷⁰ gibi kişileri zikretmek mümkündür. Yine ‘Uṣmān b. Balabān el-Muḳātilī’den (ö. 717/1317) Mısır, Halep gibi merkezlerde hadis dinlemiş, karşılıklı olarak birbirlerinden hadis yazmışlardır. Ez-Zehebī’ye göre el-Muḳātilī’nin takvası eksiktir; başkaları ondan daha dindar ve ilim sahibidir hatta onun rivayetleri *maḥfūz* değildir; Kur’an’ı da hatmetmemiştir.³⁷¹ Es-Subkī de hocasının *semā’* konusundaki tutkusuna onun hem kendi seviyesinde hem de kendisinden daha alt seviyedeki kişilerden rivayet ettiğini belirterek işaret etmiştir.³⁷²

Ez-Zehebī bazı kitap ve cüzleri de ‘*ālī isnadla* ulaşmak için *da’if* hükmü verilen ravilerin tariki ile dinlemiştir. Örneğin Ebū Dāvūd’un *Kitābu’l-Ba’s* isimli kitabını, el-‘Uḳaylī’nin, el-Ḥatīb’in cerhlerine rağmen İbn Zunbūr, Ebū Bekr Muḥammed b. ‘Umer b. ‘Alī b. Ḥalef el-Bağdādī el-Verrāk (ö. 396/1005) tariki ile dinlediği bilinmektedir.³⁷³ Aslında bu tür bir davranış kendisinden birkaç asır önce el-Ḥatīb el-Bağdādī tarafından eleştirilmektedir.³⁷⁴

³⁶⁷ Ez-Zehebī, *el-Mu‘cemu’l-muḥtaṣṣ*, ss. 150-151.

³⁶⁸ Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, II, 58; *el-Mu‘cemu’l-muḥtaṣṣ*, ss. 177-178.

³⁶⁹ Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, II, 97.

³⁷⁰ Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, II, 337.

³⁷¹ Ez-Zehebī, *el-Mu‘cemu’l-muḥtaṣṣ*, s. 154.

³⁷² Es-Subkī, *Mu‘cemu’ş-şuyūḥ*, s. 353.

³⁷³ Ez-Zehebī, *Siyer*, XVI, 555.

³⁷⁴ El-Ḥatīb el-Bağdādī, *el-Kifāye fī ‘ilmi’r-rivāye*, I, 83-84.

Bununla birlikte, ez-Zehebî'nin çok hadis dinlemeyi ve rivayet etmeyi dindarlık adına yapılması bakımından eleştirmedeği ifade edilmelidir. Onun uygun bulmadığı husus, bunun dünyevi bir fayda, sosyal statü ve takdir amacıyla yapılmasıdır. Bu noktada onun 'ālī isnadlar konusunda dikkatli olunması gerekliliğine işaret ettiğine de değinmek yerinde olacaktır. Zira 'ālī isnadlarla ilgili de uydurmacılar mevcuttur ve bu konuda uyanık olunmalıdır.

Ez-Zehebî 'ālī isnadları topladığı 'avālîler de kaleme almıştır. Bunlardan bazıları, hocaları Ahmed b. 'Abdumunim el-Ḳazvînî et-Ṭūsî eş-Şūfî (ö. 704/1304),³⁷⁵ 'Abdulḳâdir b. 'Alî el-Yûnînî (ö. 747/1346),³⁷⁶ Muḥammed b. 'Alî el-Vāsītî (ö. 699/1299)³⁷⁷ için derlediği 'avālîlerdir.

Ez-Zehebî'nin temas ettiğimiz *semā'* ve 'ālī isnad tutkusu ve yaptığı ilmi yolculuklar karşılaştırıldığında aslında şaşırtıcı bir tablo ortaya çıkmaktadır. Bu, yaptığı yolculukların sayısı bakımından değil, çevresi bakımındandır. Zira ez-Zehebî'nin yolculukları Memlûklerin hâkim olduğu topraklar ile sınırlı kalmıştır. (Şam bölgesi ve Mısır'daki büyük şehirler ve küçük köyler) Ancak bu konuda Memlûkler döneminde Şam, Mısır hatta Dımaşk ve Kahire'nin ilim merkezi haline gelmesi ve zaten dünyanın dört bir yanından alimlerin kitaplarıyla birlikte bu bölgeleri ziyaret etmesi gerçeğini de dikkate almak gerekmektedir. Böyle bir ortamda, ez-Zehebî'nin de Memlûk coğrafyasının dışına çıkmamış olması anlaşılır bir tutum olarak kabul edilebilir.³⁷⁸

³⁷⁵ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, I, 72-73.

³⁷⁶ Ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 149.

³⁷⁷ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, II, 234.

³⁷⁸ Mohammad Gharaibeh, "Intertextuality between History and Hadith Studies: The Muqīzah fī 'ilm Musṭalah al-Hadith in the center of al-Dahabî's (d. 738/1348) work," ss. 270-271.

Semā ‘ ve *kırā* ‘ate oldukça önem veren ez-Zehebī *semā* ‘larını “أخبرني”، “سمعت”، “حدثني” gibi lafızlar ile ifade etmiştir.³⁷⁹ Burada genel bir değerlendirme yapılması planlanmıştır. Dinlediği kitaplar arasında elbette meşhur hadis koleksiyonları başta gelmektedir: *el-Kutubu’s-Sitte*, *el-Muvaṭṭā* ‘ bunlar arasındadır. Bunun dışında ez-Zehebī’nin 2/8 ve 3/9. asırlardan gelen cüz, musned ve nüshaları dinlemeye hayli önem verdiği anlaşılmaktadır. Eyyüb es-Saḥtiyānī’nin (ö. 131/749)³⁸⁰ cüzü, Fuleyh b. Suleymān’ın (ö. 168/784)³⁸¹ nüshası, Sufyān b. ‘Uyeyne’nin (ö. 198/814) *Cüz’ü*,³⁸² ‘Abdullāh b. Muḥammed b. Esmā’ ‘nın (ö. 231/845)³⁸³ *Nuşha* ‘sı³⁸⁴ ‘Alī b. Hıcr el-Mervezī’nin (ö. 244/858)³⁸⁵ ve El-Ḥasen b. ‘Arafe b. Yezīd’in (ö. 256/869?)³⁸⁶ cüzleri bunlardan sadece birkaçıdır.

Tabi onun *semā* ‘ları yalnızca bu tür eserlerden oluşmamaktadır. Bunlar dışında ilk üç asrın önemli meselelerini ortaya koyan Yahyā b. Ādem’in (ö. 203/818)³⁸⁷ *Kitābu’l-Ḥarāc* ‘ı³⁸⁸

³⁷⁹ Bu çalışma vesilesi ile onun dinlediği kitapların listesi, eğer tespit edilebiliyorsa hangi tarihte, kimden dinlediği ya da kime okuduğu gibi bilgilerle birlikte oluşturulmuştur. Aslında listenin Ek olarak çalışmada yer alması planlanmıştır. Ancak hacmi çok arttıracığından dolayı müstakil bir çalışmanın konusu olması daha uygun görüldü.

³⁸⁰ Ez-Zehebī onu *el-imām*, *el-ḥāfız*, *seyyidu’l-‘ulemā* olarak tanıtmıştır. Enes b. Mālik’i görmüş olmakla birlikte Ez-Zehebī ondan bir rivayetini bulamadığını belirtmiştir. Ez-Zehebī *Siyer*, VI, 15-26.

³⁸¹ Fuleyh b. Suleymān Medineli alimlerdendir. Nāfi ‘, Hişām b. ‘Urve, Yahyā b. Sa’īd el-Enşārī gibi alimlerden ders almıştır. Rivayetleri *el-Kutubu’s-Sitte* ‘de yer almıştır. Ez-Zehebī onun rivayetlerini “ḥasen” olarak değerlendirmiştir; Yahyā b. Ma’īn, İbnu’l-Medīnī, Ebū Dāvūd, Ebū Hātim ve en-Nesā’ī ise rivayetleri için “ḍa’īf” hükmü vermiştir. Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 365-366; Ez-Zehebī, *Siyer*, VII, 353-354. Ayrıca bkz. Selman Başaran, “Fuleyh b. Süleyman”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1996, XIII, 248.

³⁸² Söz konusu cüzün nüshası ile ilgili ayrıntılı bilgi için bkz. Koçak, Faruk, “İstanbul Kütüphanelerindeki Hadis Cüzleri” (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, ss. 128-130.

³⁸³ Ez-Zehebī’nin *el-imām*, *el-ḥāfız* ve *el-ḳudve* olarak tanıttığı ‘Abdullāh b. Muḥammed’den el-Buḥārī ve Muslim başta olmak üzere pek çok kişi hadis almıştır.

³⁸⁴ Ez-Zehebī, *Siyer*, X, 686.

³⁸⁵ 154/771 yılında dünyaya gelen ‘Alī b. Hıcr, ilim tahsili için çeşitli yolculuklar yapmış; en son Merv’e yerleşmiştir. El-Buḥārī, Muslim, et-Tirmizī ve en-Nesā’ī talebesi olmuş ve rivayetlerinden kitaplarına almışlardır. En-Nesā’ī, el-Ḥākim, el-Ḥatīb gibi alimler onun adalet ve zabt yönünden güvenilir olduğu kanaatine sahiptir. Ez-Zehebī de kendisini *ḥāfız*, *‘allāme*, *ḥuccet* olarak nitelemiştir. Ez-Zehebī, *Siyer*, XI, 507-513. Ayrıca bkz. Mehmet Ali Sönmez, “Alī b. Hıcr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1989, II, 399.

³⁸⁶ El-Ḥasen b. ‘Arafe b. Yezīd, hicri 150 yılında dünyaya gelmiş, İsmā’īl b. ‘Ayyāş, Ḥalef b. Ḥalife, ‘Abdullāh b. el-Mubārek gibi isimlerden ders almıştır. Kendisinden et-Tirmizī, İbn Māce, en-Nesā’ī başta olmak üzere pek çok kişi hadis almıştır. Ez-Zehebī’nin zamanının musnidi, imām, el-muḥaddiṣu’s-ṣıḳa, mueddib olarak tanıttığı İbn ‘Arafe hicri 256? yılında vefat etmiştir. Ez-Zehebī, *Tārīḫu’l-İslām*, VI, 66; Ez-Zehebī, *Siyer*, IX, 427. İbn ‘Arafe’nin vefat tarihi ile ilgili farklı tarihler mevcuttur. Daha geniş bilgi ve cüzün muhtevası ile ilgili bkz. El-Ḥasen b. ‘Arafe, *Cüz’u’l-Ḥasen b. ‘Arafe*, thk. ‘Abdurrahman b. ‘Abdulcebbar el-Ferīvā’ī, Kuveyt: Mektebetu Dāri’l-aḳṣā, 1985.

³⁸⁷ Ez-Zehebī, *Siyer*, IX, 522. Ez-Zehebī onu el-‘allāme, el-ḥāfız olarak tanıtmış; döneminin önde gelen müçtehitleri arasında saymıştır.

³⁸⁸ Ez-Zehebī, *Siyer*, XIII, 25. Yahyā b. Ādem hakkında bkz. Cengiz Kallek, “Yahyā b. Ādem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2013, XLIII, 234-237.

Ebū 'Ubeyd Kāsım b. Sellām'ın (ö. 225/838)³⁸⁹ *Kitābu'l-Emvāl*³⁹⁰ ve *Feḍā'ilu'l-Kur'ān*'ı³⁹¹ Ebū Dāvūd'ın (ö. 275/889) *Kitābu'l-Ba's*'ı³⁹² İbn Kuteybe'nin (ö. 276/889)³⁹³ *Muṣkilu'l-Kur'ān*'ı, 'Uṣmān b. Sa'īd ed-Dārīmī'nin (ö. 280/894)³⁹⁴ *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*'si³⁹⁵ gibi eserler de zikredilmelidir.

4/10 ve 5/11. asırlardan yaşadığı asra ulaşan eserlerden semaları arasında yine öncelikle cüzler, meclisler, mu'cem ve meşyehalar dikkati çekmektedir. El-Ḥasen b. Aḥmed. İbrāhīm el-Bālisī'nin (ö. 310/922)³⁹⁶ *İbn Fīl Cüzü*³⁹⁷ olarak bilinen *cüzü*, Ebu'l-Kāsım Ḥamza b. Muḥammed b. 'Alī el-Kinānī'nin (ö. 357/968)³⁹⁸ *Meclisu'l-Biṭāka*'sı³⁹⁹ Maḥled b. Ca'fer'in (ö. 369/979)⁴⁰⁰ *Meşyeha*'sı⁴⁰¹ ilk etapta zikredilebilecek örneklerdendir. Bunun yanında, Ebū

³⁸⁹ Ez-Zehebī, Ebū 'Ubeyd'i *el-imām, el-hāfız, muctehid, zu'l-funūn* olarak tanıtmıştır. Ez-Zehebī, *Siyer*, X, 490.

³⁹⁰ Ez-Zehebī, *Siyer*, X, 491. Eser hakkında bilgi için bkz. Cengiz Kallek, "Kitābū'l-Emvāl", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, XXVI, 98-100.

³⁹¹ Ez-Zehebī, *Siyer*, XV, 397.

³⁹² Ez-Zehebī, *Siyer*, XVI, 555.

³⁹³ Ez-Zehebī, İbn Kuteybe'yi *el-'allāme, zu'l-funūn* olarak tanıtmış; *Ġarību'l-Kur'ān* ve *Ġarību'l-hadīs* başta olmak üzere yirmi dokuz kitabının ismini zikretmiştir. Onun teşbīh fikrine meylettğine dair birtakım mesnetsiz nakiller yapılsa da ez-Zehebī bunu doğru olmadığını ifade etmiştir. Ez-Zehebī, *Siyer*, XIII, 296-301.

³⁹⁴ Ez-Zehebī, *el-imām, el-'allāme, el-hāfız, en-nākıd* olarak nitelemiştir. Hicri 200 yılından kısa bir süre önce dünyaya gelmiş ve hadis talebi için pek çok yere yolculuk yapmıştır. İki önemli kitap kaleme almıştır: *Er-Red 'alā Bişr el-Merīsī* ve *er-Red 'alā el-Cehmiyye*. Hadis ilmi ve 'ilel ile ilgili konuları 'Alī b. el-Medīnī, Yahyā b. Ma'īn ve Aḥmed b. Ḥanbel'den öğrenmiştir. Ez-Zehebī, *Tezkira*, II, 621-622; *Siyer*, XIII, 319-326.

³⁹⁵ Ez-Zehebī, *Tārīhu'l-İslām*, XXXVI, 260.

³⁹⁶ Ez-Zehebī, *Siyer*, XIV, 526-528.

³⁹⁷ Ez-Zehebī bu cüzde *garīb* hadisler olduğunu ifade etmiştir. Ez-Zehebī, *Siyer*, XIV, 526. Ayrıca bkz. El-Ḥasen b. Aḥmed. İbrāhīm el-Bālisī, *Cüz'u İbn F'l*, thk. Mūsā İsmā'īl Basīt, 2001.

³⁹⁸ Ebu'l-Kāsım Ḥamza b. Muḥammed b. 'Alī el-Kinānī, 275/888 yılında Mısır'da dünyaya gelmiş, yaklaşık yirmi yaşlarında hadis ilmine yönelerek pek çok ilim merkezine seyahat edip, buralardaki alimlerden istifade etmiştir. Ez-Zehebī, *Siyer*, XVI, 179-181. Mustafa Ertürk, "Hamza el-Kinānī", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, XV, 514-515. Ayrıca bkz. Faruk Koçak, "İstanbul Kütüphanelerindeki Hadis Cüzleri" (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, ss. 278-281.

³⁹⁹ El-Kinānī'nin günümüze ulaşan tek eseri, içerisinde yer alan biṭāka hadisi sebebiyle *Meclisu'l-biṭāka* olarak adlandırılan cüzdür. Söz konusu cüzü talebesi 'Alī b. 'Umer b. Muḥammed el-Ḥarrānī 357/968 yılında muhtemelen el-Kinānī'nin vefatına yakın bir zamanda 'Amr b. 'Ās Camii'nde imlâ ettiği hadis derslerinde yazmıştır. Faruk Koçak, "İstanbul Kütüphanelerindeki Hadis Cüzleri" (doktora tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 1995, s. 279.

⁴⁰⁰ Maḥled b. Ca'fer, Yūsuf el-Kāḍī ve Muḥammed b. Yahyā el-Mervezī'den hadis dinlemiş; Ebū Nu'aym ve Muḥammed b. el-'Allāf kendisinden hadis dinlemiştir. Ebū Nu'aym onun Bağdat'tan ayrıldıktan sonra karıştırmaya başladığını söylemiştir.

⁴⁰¹ Ez-Zehebī, *Mizān*, IV, 82.

Muhammed el-Ḥallāl'ın (ö. 311/923)⁴⁰² *Tesmiyetu'r-ruvāt 'an Aḥmed*'i,⁴⁰³ Ebū 'Arūbe el-Ḥarrānī'nin (ö. 318/931) *Tārīḥu'l-Cezīre*'si⁴⁰⁴ 'Abduşşamed b. Sa'īd el-Ḥımsī'nin (ö. 324/935)⁴⁰⁵ *Tārīḥ fi men nezele Ḥıms mine 'ş-Şahābe*'si⁴⁰⁶ gibi tarih/biyografi alanında kaleme alınmış eserler de, söz konusu yüzyıllardan *semā* 'ları arasında yer almaktadır. Ayrıca bu iki asırdan erba'ün'lar da *semā* ' listesine dahil olmuştur.

6/12 ve 7/13. asırlara geldiğimizde ise önceki asırlarda görülen nisbi çeşitlilik azalmış; *semā* 'lar neredeyse cüzler, meşyeḥalar ve munteka türü seçki eserlerden yapılmıştır. El-Ḥasen b. Aḥmed b. el-Ḥasen Ebū 'Alī el-Ḥaddād'ın (ö. 515/1121)⁴⁰⁷ *Meşyeḥa*'sı,⁴⁰⁸ es-Silefī'nin (ö. 576/1180) *Muntehab min kitābi'l-irşād fī ma'rifeti'l-muḥaddisīn*'i,⁴⁰⁹ Muvaffaḥuddīn İbn Ẹudāme'nin (ö. 620/1223) *Meşyeḥa*'sı⁴¹⁰ bunlara örnektir. Tabi bazı dikkat çeken örnekler de mevcuttur. Mesela Faḥruddīn er-Rāzī'nin (ö. 606/1210) *Vaşıyyetu Faḥruddīn er-Rāzī*'si,⁴¹¹

⁴⁰² Ez-Zehebī, önde gelen Hanbeli alimlerden biri olan Ebū Bekr Aḥmed b. Muhammed b. Hārūn b. Yezīd el-Baḡdādī'yi el-imām, el-'allāme, el-ḥāfız ve fakih olarak tanıtmıştır. Aḥmed b. Muhammed b. Hārūn, fıkıh ilmi için yolculuklar yapmış; Aḥmed b. Ḥanbel'in fıkıhla ilgili görüşeri ve fetvālarını toplamaya gayret etmiş; küçük büyük demeden pek çok kimseden, hatta Aḥmed b. Ḥanbel'in öğrencilerinden yazmıştır. *E-Cāmi 'fi'l-fıkh, Kitābu'l-'ilel, Kitābu's-sunne* gibi pek çok kitap derlemiştir. Ez-Zehebī, *Siyer*, XIV, 297-298.

⁴⁰³ Ez-Zehebī, *Siyer*, XI, 183.

⁴⁰⁴ Ez-Zehebī, *Siyer*, XIV, 511.

⁴⁰⁵ Ḥıms kadısı 'Abduşşamed b. Sa'īd aynı zamanda muḥaddis olarak tanınmıştır. Ez-Zehebī, *Siyer*, XV, 266.

⁴⁰⁶ Ez-Zehebī, *Siyer*, XV, 267.

⁴⁰⁷ İsfahan şeyhlerinden ve mukrīlerindendir. Ebū Sa'īd es-Sem'ānī tarafından eş-şıka, el-'ālim ve eş-şadūḡ olarak nitelenmiştir. Ez-Zehebī, *Ma'rifetu'l-kurrā*, ss. 262-263.

⁴⁰⁸ Ez-Zehebī, *Ma'rifetu'l-kurrā*, s. 262.

⁴⁰⁹ Ez-Zehebī, *Siyer*, XVII, 666. *el-İrşād fī ma'rifeti'l-muḥaddisīn* isimli eseri ez-Zehebī'nin el-'allāme ve el-ḥāfız olarak tanıttığı el-Ḥalīl b. 'Abdillāh b. Aḥmed el-Ḳazvīnī el-Ḥalīlī (ö. 446/1054) kaleme almıştır. Ez-Zehebī'ye göre şıka olan el-Ḥalīlī rical ve 'ilel konusunda bilgi sahibidir. Ancak *el-İrşād*'da birtakım hataları mevcuttur.

⁴¹⁰ Ez-Zehebī, *Siyer*, XXII, 166.

⁴¹¹ Ez-Zehebī, *Tezkiratu'l-Huffāz*, XLIII, 222.

İbnu'l-Esîr'in (ö. 606/1210) *Cāmi' u'l-usûl'u*,⁴¹² 'Alemuddîn es-Sehāvî'nin (ö. 643/1245) *Şerh'i*⁴¹³ bunlar arasında zikredilebilir.

Tespit edilebilen örnekler aslında en azından onun yaşadığı dönemde, ehl-i hadis çizgisindeki bir muhaddis ve tarihçi için, *semā'* ve *kıra'ât* malzemesi olarak gündeme gelen eserler hakkında bir fikir vermektedir. En çok dikkat çeken, diğer eserlere nispetle sayıca hayli fazla olan cüz, meşyeḥa ve benzeri eserler özellikle rivayetlerin farklı tariklerine ulaşmak için çok önemli veri kaynaklarıdır. Ayrıca belirtilmelidir ki, burada örnek olarak zikredilenlerden hareketle onun beslendiği kaynakların bunlardan ibaret olduğu düşünülmemelidir. Bunlar, eserlerinden tespit edilebilen *semā'* ve *kıra'ât* kayıtlarıdır. Yoksa eserlerini vücuda getirirken kullanmış olduğu kaynak sayısı ve çeşitliliği herkesin malumudur. Yalnızca *Siyer* yahut *Mizān*'ın bir cildinin dahi kaynak isimlerini sıralamak hayli yekun tutacaktır.⁴¹⁴ Onun *semā'* ve *kıra'âte* verdiği önemin, ilk dönem hadisçiliğine olan özleminden ve bu kavram ve uygulamaları yaşatma isteğinden kaynaklandığını söylemek mümkündür.

C. EZ-ZEHEBÎ'NİN İLMÎ MUHİTİ: HOCALARI VE TALEBELERİ

7/13-8/14. asır Dimaşk ve Kahire'sinde eğitimin kurumsallaşmasından bahsedebiliyorsak da klasik kaynaklarda bir alimin eğitim sürecinin anlatımında bu şehirlerde

⁴¹² Ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslām*, XV, 496.

⁴¹³ Ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 54. Kaynaklarda es-Sehāvî'nin birkaç şerhine işaret edilmiştir. Bunlar, hicri altıncı yüzyılın önde gelen kırâat alimlerinden Kâsım b. Firrûh eş-Şâtîbî'nin (ö. 590/1194) *Akiletu etrâbi'l-kaşâ'id fi esne'l-makâşid* isimli eserine yazdığı *el-Vesîle ilâ keşfi'l-Akile*; yine eş-Şâtîbî'nin *Hırzu'l-emânî* ve *vechu't-tehânî* eseri üzerine kaleme aldığı *Fethu'l-vasîd fi şerhi'l-Kasîd*; el-Begavî'nin *Mesâbilhu's-sunne*'sine yazdığı şerh; ez-Zemaḥşerî'nin *el-Mufaşşal* isimli serine yazdığı şerh *el-Mufaḍḍal*; yine ez-Zemaḥşerî'nin *el-Muḥâcât* eserine yazdığı Munîru'd-deyâcî; *Şerhu Kasîdeti's-Şâtîbî fi zâ'âtî'l-Kur'ân*; *Tuḥfetu'l-kurrâ' fi şerhi 'Umdeti'l-muḥîd'* dir. Ez-Zehebî, *Siyer*, XXIII, 124. Tayyar Altıkulaç, "Sehâvî, Alemuddin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, XXXVI, 311-313. Fakat ez-Zehebî'nin zikrettiği şerhin hangisi olduğu tespit edilememiştir.

⁴¹⁴ Böyle bir çalışma için bkz. Kâsım 'Alî Sa'd, *Mevâridü'l-Hâfîzî'z-Zehebî fi kitâbihi Mizānu'l-i'tidāl fi naḥdi'r-ricâl*, Beyrût: Dâru'l-Beşâ'iri'l-İslâmiyye, 2001.

inşa edilmiş yüzlerce medresenin ismi neredeyse hiç yer almaz.⁴¹⁵ Bu sebeple kaynaklarda, kurumsallaşmanın zirvesinin yaşandığı dönemde, bir alimin eğitim gördüğü medrese, dârulhadîs ve benzeri kurum isimlerini değil, hocalarının isimlerini okuruz. Eğitim süreçlerinde bir şekilde bulundukları kurumların isimlerini tespit ise özel çaba gerektirir. İlk akla gelen yöntem belki de ders aldıkları hocaların o sırada çalıştıkları kurumların tespitidir, ki bu tarihlerin de net bir şekilde belirlenmesi her zaman mümkün olamayabilir. Bununla birlikte, kendi dönemleri açısından öncelikli öneme sahip olmayan bir konunun, bugün onlar hakkında yazarken ne kadar önem arz ettiği de ayrı bir tartışma konusudur.

Ez-Zehebî'nin *Mu'cem*'lerinde yer verdiği isimler dikkate alınırca irtibata geçtiği veya bir şekilde rivayetlerine ulaştığı (*icazet*, *munâvele*, *mukâtebe* gibi yollarla) yüzlerce kişiden bahsetmek mümkündür. Fakat her ne kadar ez-Zehebî bu isimleri *şeyh/şuyūh* olarak zikretse de, pek çoğu ile bir defa ve çok kısa süreli görüştüğü; bazılarıyla ise yüz yüze hiç görüşmediği anlaşılmaktadır.⁴¹⁶ Ez-Zehebî'nin *Mu'cem*'lerde yer verdiği kişilerin bir kısmının ilimle iştigal etmeyen kimseler olduğu da belirtilmesi gereken bir diğer husustur. Bu tespit, Memlûkler döneminde ilmî konuların, rivayetlerin sadece ilmiye sınıfına mensup kimselerin meclislerinde konuşulmadığı, *el- 'âmme* olarak ifade edilen sıradan halkın az veya çok bu meselelere aşina oldukları ve merak ettikleri iddiasını da desteklemektedir. Bu dönemde yaşayan pek çok alimin, ilmî hayatı boyunca istifade ettiği pek çok isimden bahsetmek mümkünse de, fikirlerini, bakış açılarını, çalışma alanlarını şekillendiren daha küçük bir muhitleri olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Ez-Zehebî'nin yazdıkları ve onun hayatı hakkında yazılanlara bakıldığında,

⁴¹⁵ Bazı istisnalara rastlamamız genel tabloyu değiştirmez. Mesela en-Nevevî'nin biyografisinde onun köyü Nevâ'dan eğitim için Dımaşk'a geldiğinde hangi medreselere gittiği, nerede kaldığı, burs aldığı gibi bilgiler yer almaktadır. İbnu'l- 'Attâr, *Tuhfetu 't-tâlibîn*, s. 45; İbn Tağriberdî, *el-Menhelu 'ş-şâfi*, VII, 154. Ancak bu hususun alimlerin görev yaptığı kurumların isimlerinin zikredilmesinden farklı olduğuna işaret edilmelidir.

⁴¹⁶ Bu açıdan bakıldığında *şeyh/şuyūh* kullanımının söz konusu dönem açısından ne anlam ifade ettiği üzerinde durulması gerekmektedir. Ez-Zehebî de özellikle *Siyer*'deki biyografilerinin girişinde bazı isimler için *şeyh* nitelemesini kullanmaktadır. Bunu özel bir anlamı olup olmadığı konusu daha detaylı çalışmaları gerektirmektedir. Onun söz konusu kavramı bir hadis ıstılahı olarak nasıl kullandığına çalışmanın üçüncü bölümünde değinilecektir.

fikirlerinde etki edecek düzeyde mülazemette bulunduğu birkaç hocasının ve dostunun ismi öne çıkmaktadır. Burada söz konusu isimlerin detaylı hayat hikayelerine değil, ez-Zehebî ile olan fikir alışverişlerine ve onun düşüncelerine olan etkilerine odaklanılacaktır.

Bir alimin fikirlerinin oluştuğu, oturduğu ilmî çevre, hocalarının ve talebelerinin bütünüdür. Zaten Memlûkler döneminde hele de ez-Zehebî özelinde, hocalık-talebelik, dostluk, hocanın talebeden hadis alması gibi durumlar iç içe geçmiş bir vaziyettedir. Bu sebeple onun en yakın hocalarından bahsederken aslında en yakın dostlarından da bahsetmiş olmamız şaşırtıcı değildir. Bu geçişken durumu, hocalarla ilişkisindeki ölçüde olmamakla birlikte, talebeleriyle ilişkisinde de müşahede etmek mümkündür.

1. Ez-Zehebî'nin Fikirlerinin Şekillenmesinde Etkili Olan Hocaları

1.1.İbn Teymiyye (ö. 728/1328)

Ez-Zehebî'nin düşünce dünyasını şekillendiren isimlerin başında, Memlûkler döneminin, hakkında olumlu ve olumsuz en çok konuşulan ismi olan *İbn Teymiyye* zikredilmelidir. 661/1263 yılında Harran'da dünyaya gelen İbn Teymiyye ve ailesi Moğolların Bağdat'ı işgal etmesi dolayısıyla yaşadıkları yer de tehlikeye girince, 667/1269 yılında Dımaşk'a göç etmiştir.⁴¹⁷ Babası Sukkeriye dâruhadîsinde görev yaparken İbn Teymiyye de burada ilk eğitimini almış; 683/1284 tarihinde vefat ettiğinde ise 22 yaşındayken babasının yerine burada göreve başlamıştır.⁴¹⁸ Aynı yıl Emeviye Cami'inde dersler vermeye başlayan İbn Teymiyye, 695/1296 yılında Hanbeliyye Medresesi'nde görev almıştır.⁴¹⁹

İbn Teymiyye hadis, kelam, fıkıh ve pek çok ilimde yetkin kabul edilmiş;⁴²⁰ fikirlerini hem yazılı hem de sözlü olarak büyük bir heyecanla, çoğu zaman eleştirilen sert bir dille

⁴¹⁷ Ez-Zehebî, *Zeylu Tārīhi'l-İslām*, s. 324; İbn Hacer, *ed-Durer*, I, 144.

⁴¹⁸ En-Nu'aymî, *ed-Dāris*, I, 56.

⁴¹⁹ En-Nu'aymî, *ed-Dāris*, II, 57.

⁴²⁰ Ez-Zehebî, *Zeylu Tārīhi'l-İslām*, ss. 325-326.

savunmuştur. Ayrıca Moğol saldırıları gibi dış tehditlere maruz kalan bölge halkını fiili cihada teşvik etmiş ve kendisi de bizzat savaflara iştirak etmiştir.⁴²¹ İbn Teymiyye, sahip olduğu fikirler ve kaleme aldığı bazı eserler sebebiyle zaman zaman yönetime şikayet edilmiş; kendisini savunması için meclisler düzenlenmiş ve hapis cezalarına çarptırılmıştır. Vefatından önceki son hapis cezasını peygamberlerin kabirlerinin ve mübarek mekanların ziyareti ile ilgili verdiği fetvalar nedeniyle 726/1326 yılında almış; Dımaşk kalesine hapsedilmiş ancak bütün bunlara rağmen yazmaya devam etmiştir. 728/1328 yılında ise Taqıyyuddīn el-Aḥnā'ī'nin (ö. 750/1349) şikayeti nedeniyle yazı malzemeleri elinden alınarak yazması da engellenmiştir. Bu durumun kendisini çok üzdüğü anlaşılan İbn Teymiyye aynı yıl burada vefat etmiş, cenazesi Mekâbirussûfiyye'ye defnedilmiştir.⁴²²

Memlûkler döneminin özellikle ansiklopedik derlemeleri yönünden bir orijinallığı bulunmadığını düşünen Gibb, aklî yönden bir orijinallığın nadir de olsa mevcut olduğunu belirtmekte, buna örnek olarak da İbn Teymiyye'yi zikretmektedir. İbn Teymiyye, reformist bakış açısı ve cesur kalemiyle yaşadığı döneme damgasını vurmuştur. Dahası o, 18. yüzyılda Vehhabi hareketinin ortaya çıkışıyla daha da önemli hale gelmiştir ki, onun tarih sahnesindeki etkisi ancak son dönemlerde anlaşılmaya başlanmıştır.⁴²³

Ez-Zehebî'nin, Hanbeliliğe yeni bir görünüm kazandıran ve doktriner bir yapıya dönüşmesini sağlayan İbn Teymiyye ile olan ilişkisi bazı kesimler tarafından zararlı bir ilişki olarak kabul edilirken; bazı kesimler tarafından övgüye mazhar bir durum olarak nitelenmektedir.⁴²⁴ Tâcuddīn es-Subkî, hocası ez-Zehebî'nin İbn Teymiyye ile olan irtibatını

⁴²¹ İbn Hacer, *ed-Durer*, I, 154.

⁴²² Ez-Zehebî, *Zeylu Tārîhi'l-İslām*, s. 339.

⁴²³ H. A. R. Gibb, *Arap Edebiyatı*, s. 151.

⁴²⁴ Bazı araştırmacılar ez-Zehebî'nin İbn Teymiyye dolayısıyla sahip olduğu fikirler ve onunla olan ilişkisi sebebiyle Hanbeliler tarafından daha çok sevildiği kanaatini dile getirmiştir. Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 39. (Muhakkik mukaddimesi)

olumsuz bir şekilde tasvir etmiştir.⁴²⁵ Dahası İbnu's-Subkî'nin ez-Zehebî'ye yönelttiği taassup eleştirileri büyük oranda İbn Teymiyye ile olan dostluğundan kaynaklanmaktadır.

İbn Teymiyye'nin kelam tartışmalarında, özellikle tevhid ve sıfatlar konusunda yapmış olduğu kavramsallaştırma; bid'atlerle mücadelede konusundaki tavrı, siyasi duruşu ve geliştirdiği teori hem kendi dönemini hem de kendisinden asırlar sonrasını etkileyecek kuvvettedir.⁴²⁶ Ez-Zehebî'nin de İbn Teymiyye'den pek çok konuda etkilendiği aşikardır. Bu etki onun hem kaleme aldığı özgün eserlere hem de ihtisarlarına yansımıştır. Nitekim bunlar arasında İbn Teymiyye'nin *Minhācu's-sunne*'sinin "*el-Muntekâ*" isimli ihtisarı yer almaktadır.⁴²⁷ Ez-Zehebî'nin itikadî konularda da İbn Teymiyye'den hayli etkilendiği anlaşılmaktadır. Zira kaleme aldığı *Kitābu'l-'arş*, *el-'Uluvv* gibi ilk kitaplarında daha ziyade İbn Teymiyye tesiri hissedilmektedir. Öte yandan Rafizilik ve teşeyyu' konusundaki hassasiyeti, dönemin yöneticilerine dair görüşü ve genel olarak yöneticilere dair yaklaşımı, dönemin demografik yapısının temel unsurları olan Hristiyan ve Yahudilere karşı tutumu ve bunun toplum üzerindeki etkilerini önemsemesi gibi konular da İbn Teymiyye'nin ez-Zehebî üzerindeki etkilerini göstermektedir. Bir ez-Zehebî portresi çizerken temas ettiğimiz hemen her konu, Eş'ari ve sufilerle ilişkiler de dahil olmak üzere, aslında İbn Teymiyye'nin onu ne kadar etkilediğini gösteren önemli hususlardır. Ancak ez-Zehebî'nin bu konuları ele alma biçimi de ilk zamanlarda İbn Teymiyye'yi anımsatsa da⁴²⁸ daha sonrada tamamen farklılaşmıştır.

Ancak ez-Zehebî, İbn Teymiyye'nin geniş bilgisine, zekasına, cesaretine ve duruşuna hayran olmakla birlikte, bazı aslî ve fer'î meselelerde onunla farklı fikirlere sahip olduğunu

⁴²⁵ Es-Subkî, *Tabakātu's-Şāfi'iyye*, X, 400.

⁴²⁶ Mehmet Emin Özaşar, "Günümüz Zâhirî-Selefi Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu", *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, 2019, ss. 222-226.

⁴²⁷ Ez-Zehebî, *el-Muntekâ min Minhāci'l-i'tidāl*, thk. Muḥibbuddîn el-Ḥatîb, Riyâd: İdaretu'l-Buhûsi'l-İlmiyye, 1992.

⁴²⁸ Reddiye türü küçük risaleler kaleme alması burada örnek olarak zikredilebilir. Olgunluk çağından sonra bu tür eser kaleme aldığını bilmiyoruz.

belirtmiştir.⁴²⁹ Ez-Zehebî'nin İbn Teymiyye ile arasındaki en önemli fark, her ikisinin de takip ettiği gelenek/selef anlayışı arasında bazı nüanslardır. Zira İbn Teymiyye aklî ilimlere dair bir formasyon edininip, akıl ve nakli birleştiren bir anlayışı benimserken; ez-Zehebî dini konularla ilgili tartışmalarda bu yöntemin kullanılmasını doğru kabul etmemiştir. Ez-Zehebî her ne kadar prensipte nas yanında akla da yer verir gibi görünse de, bu yöntemin insanı yanlışla götüreceğinden de ciddi şekilde endişe etmektedir. Zaten hocası İbn Teymiyye de bu duruşundan dolayı toplumun bazı kesimleri tarafından dışlanmıştı. Ayrıca İbn Teymiyye'nin özellikle sufilere yönelttiği sert eleştiriler, bu kesimin düşmanlığını kazanmasına sebep olmuştur. Tüm bunların farkında olan ez-Zehebî, hem onu sevenlerin hem de düşmanı olanların söz ve davranışlarının abartılı olduğunu düşünmektedir.⁴³⁰ Örneğin kıraat meclislerine katıldığını söylediği 'Abdurrahmân b. İbrâhîm b. el-Fezārâ'nın (ö. 690/1291) İbn Teymiyye'ye abartılı bir taziminin olduğuna işaret etmiştir.⁴³¹

Bununla birlikte, ez-Zehebî de İbn Teymiyye ile olan ilişkilerinin hem el-Mizzî'ye hem de kendisine birtakım zararları olduğunu da belirtmiştir. Nitekim o, İbn Teymiyye'nin el-Mizzî'yi Eşrefiyye Dârulhadîs'i için, kendisini de Ummu Sâlih Türbesi'ndeki konumları için ciddi gayret gösterdiğini; fakat İbn Teymiyye'nin bu girişimleri sebebiyle kendilerinin akidelerinin sorgulanması gibi birtakım olayların meydana geldiğini ifade etmiştir. Ez-Zehebî el-Mizzî'nin bu kimselere yazılı cevap verdiğini; ancak kendisinin bunu yapmadığını belirtmiştir.⁴³² El-Mizzî'nin böyle girişimde bulunup ez-Zehebî'nin bunu yapmaması dikkat çekicidir. Ez-Zehebî, el-Mizzî'nin cevabını kendisini de kapsadığını düşünmüş olabileceği gibi böyle bir konuda polemiğe girmemeyi de tercih etmiş olabilir.

⁴²⁹ Ez-Zehebî, *Zeylu Târîhi'l-İslâm*, s. 329.

⁴³⁰ Ez-Zehebî, *Zeylu Târîhi'l-İslâm*, ss. 328-329.

⁴³¹ Ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muhtaşş*, ss. 135-136. Ayrıca ez-Zehebî, onunla en-Nevevî ile arasında muasır meslektaşlarda olan bir soğukluk bulunduğuna da işaret etmiştir.

⁴³² Ez-Zehebî, *Selâsetu terâcîmi'n-nefise*, s. 56. Catherina Bori, "Ibn Taymiyya wa-Jamâ' atuhû: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya's Circle." *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, (Karachi: Oxford University Press, 2010), 39.

İbn Teymiyye'nin her iki talebesi için yaptığı bu yardımların neticesinde el-Mizzî önemli bir makamda bir mansıp elde etmiş ve ciddi bir prestij kazanmıştır. Fakat el-Mizzî hocasının bu desteğinin ilk bedelini, açılış konuşması yapmak üzere geldiği Eşrefiyye'deki salonu boş bularak⁴³³ ödemiştir. Bu yardımın, ez-Zehebî için dolaylı da olsa ilk görünür etkisi ise ilk ders gününde İbn Teymiyye'nin destek verdiği İbn 'Ubeydân el-Hanbelî el-Ba'lebekî'nin eserlerindeki tasavvufî içerik sebebiyle Şafii kadısı tarafından tutuklanması ve yargılanmasıdır.⁴³⁴

Kanaatimizce ez-Zehebî İbn Teymiyye ile olan ilişkisinde dengeli bir tavır sergilemek istemektedir. Uzunca bir mülazemeti olduğu anlaşılan İbn Teymiyye'ye sevgi beslediği, geniş ilmi ve aksiyoner duruşundan etkilendiği ve ona saygı duyduğu aşıkardır ve aslında bu çok doğaldır. Bununla birlikte toplumda saygın bir konumda yer alan ez-Zehebî, İbn Teymiyye ile ilişkili polemiklerde açıkça taraf olmak da istememekte, bazı konularda onunla farklı düşündüğünü vurgulamaktadır. İkisi arasındaki ilişkiye dair değinilmesi gereken bir diğer konu da ez-Zehebî'nin İbn Teymiyye'nin hayatının son dönemlerinde ona *en-Nasîhatu'z-zehebiyye* isimli bir mektup yazdığı iddiasıdır. Söz konusu mektuba göre ez-Zehebî, İbn Teymiyye'nin hem muhalifleriyle ilgili tavrı ve kullandığı dili, hem de bazı ilmî konulardaki yaklaşımını sert bir şekilde eleştirmektedir.⁴³⁵ Güvenilir kaynaklarda yer almayan bu mektubun, içerik ve üslup bakımından da incelendiğinde ez-Zehebî'nin kaleminden çıkmış olması mümkün görünmemektedir.⁴³⁶ Böylesi bir mektubun delil olarak kullanılıp ez-Zehebî'nin gençlik dönemlerinde ondan çok etkilendiği; fakat bilgisi arttıkça, olgunlaştıkça ondan tamamen uzaklaştığı ve hatta onu ciddi şekilde eleştirdiği yorumunu yapmak doğru değildir. Aynı şekilde

⁴³³ İbn Keşîr, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, XIV, 89.

⁴³⁴ İbn Keşîr, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, XIV, 88.

⁴³⁵ Ez-Zehebî, *Beyānu Zegāli'l-'ilm*, thk. Zâhid el-Kevserî, Mektebetu'l-Ezheriyye li't-turās, ts, s. 35-37.

⁴³⁶ Mektubun ez-Zehebî'ye aidiyeti ile ilgili iddialar ve tartışmalar için bkz. Münevver Tiyek, "Bir Mektubun Serüveni, Zehebî'nin İbn Teymiyye'ye Yazdığı Varsayılan Mektubu: En-Nasihatü'z-Zehebîyye Li-İbn Teymiyye," *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği (13-14. Yüzyıllar)* (İstanbul: İstanbul University Press, 2023) içinde, ss. 261-290.

ez-Zehebî'nin öz varlığını görmezden gelircesine onunla ilgili kurulacak ilk cümleyi *İbn Teymiyye'nin talebesi* olarak seçmek, onun biyografisini bu unsuru merkeze alarak yazmak da yanlış bir yaklaşımdır.

1.2. El-Mizzî (ö. 742/1341)

Ez-Zehebî'nin ilmî yolculuğunda yanında yer alan ve kendisinden çokça istifade ettiği bir diğer isim de *el-Mizzî*'dir. 654/1256 tarihinde Halep'te dünyaya gelen “zamanının hâfızı” olarak kabul edilen⁴³⁷ el-Mizzî, tespit edilebildiği kadarıyla küçük yaşlarda ailesi ile birlikte Dımaşk'a gelmiş ve burada yer alan Mizze köyüne yerleşmiştir.⁴³⁸ Ez-Zehebî, onun gençlik döneminde Ekberîyye tarikatına mensup bir sufi olan 'Afîfuddîn et-Tilimsânî'den (ö. 690/1291)⁴³⁹ etkilendiğini; ancak düşüncelerindeki problemlere ve dalâletine şahit olduğunda onu takip etmekten vaz geçtiğini ifade etmiştir.⁴⁴⁰

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre, el-Mizzî Kur'an ve fıkıh eğitimi aldıktan sonra 675/1276 yılında hadis alanına yönelmiş;⁴⁴¹ Mekke, Medine, Kahire, Hama, Ba'lebek ve İskenderiye gibi şehirlere gidip buralarda en-Nevevî, İbn Hâlikân (ö. 681/1282), Şam'ın Mâlikî Kadilkudatlarından ez-Zevâvî (ö. 681/1282), Harran asıllı fakih ve muhaddis İbn Hamdân (ö. 695/1295), meşhur Hanbeli fakih Ebu'l-Ferec İbn Kudâme (ö. 682/1283), daha ziyade el-Buhârî'nin *eş-Şahîh*'i üzerine yaptığı çalışma ile tanınan Hanbeli hadisçi 'Alî b. Muhammed el-Yûnînî (ö. 701/1302), yine döneminin önde gelen fakih ve muhaddislerinden İbn Daķîķi'l-İd (ö. 702/1302), hadisçi ve özellikle ensâb ilminde temayüz eden ed-Dimyâtî (ö. 705/1306)

⁴³⁷ Es-Subkî, *Tabakātu's-Şāfi'iyye*, X, 395.

⁴³⁸ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-suyūh*, II, 389; ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 299-300.

⁴³⁹ 610/1213 yılında Cezayir'de yer alan Tilimsan'da doğan 'Afîfuddîn et-Tilimsânî, doğduğu bölgelerdeki sufi çevrelerden ders aldıktan sonra Anadolu'ya gelmiş ve burada Sadruddîn el-Ķunevî'den ders almıştır. 643/1245 yılından 665/1267 yılına kadar Kahire'de kaldıktan sonra; Şam'ın meşhur Salahiye bölgesine gelmiştir. Sultan Ķalavûn zamanında hazine vergilerinden sorumlu olduğu bir göreve getirilen et-Tilimsânî, bu sırada tasavvuf faaliyetlerini de sürdürmüş, 690/1291 yılında vefat etmiştir. Vahdet-i vücud anlayışını benimseyen et-Tilimsânî, ez-Zehebî, İbn Teymiyye gibi alimler tarafından zındıklıkla suçlanmıştır. Bkz. Semih Ceyhan, “Tilimsânî, Afîfuddîn”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2012, XLI, 163-164.

⁴⁴⁰ Eş-Şafedî, *A'yānu'l-aşr*, V, 651.

⁴⁴¹ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-suyūh*, II, 389.

gibi döneminin önde gelen alimlerinden istifade etmiştir.⁴⁴² Hımsıyye,⁴⁴³ Nuriyye ve Eşrefiyye⁴⁴⁴ dârulhadîslerinde görev yapan el-Mizzî'nin yetiştirdiği talebeler arasında İbn Seyyidunnâs (ö. 734/1334), İbn Kâyyım el-Cevziyye (ö. 751/1350), Taqıyyuddîn es-Subkî (ö. 756/1355) ve İbn 'Abdilhādî'yi (ö. 744/1343) zikretmek mümkündür.⁴⁴⁵ Ancak onun hayatında İbn Teymiyye, el-Birzālî ve ez-Zehebî'nin önemli bir yeri vardır. Nitekim bu üçlü arasındaki yakın ilişki es-Subkî tarafından da dile getirilmiştir. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin onlar arasında yer almasından duyduğu rahatsızlık da kullandığı ifadelerden anlaşılmaktadır.⁴⁴⁶

El-Mizzî'nin İbn Teymiyye'ye olan muhabbetinin ez-Zehebî ve diğerlerinden daha farklı ve derin olduğunu söylemek mümkündür. İbn Teymiyye'nin de onu ilmî anlamda da ez-Zehebî'den daha üst mertebede gördüğü anlaşılmaktadır. Zira onun Eşrefiyye'ye girmesi için uğraşmış, nihayet 718/1318 yılında burada göreve başladığında “*Kurulduğundan beri bu dârulhadîse şartlarını bu ölçüde taşıyan başka biri gelmemiştir*” demiştir.⁴⁴⁷ Taqıyyuddîn es-Subkî'nin belirttiğine göre Eşrefiyye Dârulhadîs'inin vakıf şartlarından birinin rivayet ve dirayet açısından yetkin olma şartı yer almaktadır; başvuran hocalar arasında bir tercih yapılması gündeme gelirse dirayet bakımından daha iyi olan seçilmelidir.⁴⁴⁸ Buradan hem İbn Teymiyye hem de Taqıyyuddîn es-Subkî nezdinde el-Mizzî'nin rivayet ve dirayet bakımından daha yetkin olduğunu düşündükleri anlaşılmaktadır. Dahası Taqıyyuddîn es-Subkî oğlunun ez-Zehebî'den değil el-Mizzî'den daha çok istifade etmesini istemiştir. Tâcuddîn es-Subkî ez-Zehebî'den de el-Mizzî'den de dersler aldığını, ez-Zehebî ile olan mülazemetinin daha sıkı olup ona günde iki kere, fakat el-Mizzî'ye ancak haftada iki kere gittiğini ifade etmiştir. Es-Subkî

⁴⁴² Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūh*, II, 389.

⁴⁴³ En-Nu'aymî, *ed-Dāris*, I, 45-46.

⁴⁴⁴ En-Nu'aymî, *ed-Dāris*, I, 84.

⁴⁴⁵ Ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 299.

⁴⁴⁶ Es-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'iyye*, X, 399.

⁴⁴⁷ İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 458.

⁴⁴⁸ El-Kutubî, *Fevātu'l-vefeyāt*, IV, 354.

bunun sebebinin el-Mizzî'nin sert mizacı; ez-Zehebî'nin de tam tersine esprili ve sevecen tavırları olduğunu dile getirmiştir.⁴⁴⁹

Eş-Şafedî'nin ez-Zehebî'den aktardığına göre, el-Mizzî kendisi için ne *avālī*, ne *muvāfaqat* ne de *mu'cem* derlemiştir. Ez-Zehebî bu hususta onu uyardığını; ancak el-Mizzî'nin her defasında sükût ettiğini ifade etmektedir.⁴⁵⁰ Bununla birlikte el-Mizzî en meşhur eseri *Tehzīb*'i beş kere *taḥdīs* etmiş; defalarca *Şaḥīḥayn*'ı; et-Ṭaberānî'nin *Musned* ve *Mu'cem*'ini; *Delā'ilu'n-Nubuvve*'yi;⁴⁵¹ 'ālī ve nāzil pek çok cüzü rivayet etmiştir. Eş-Şafedî, ez-Zehebî'nin ondan 694/1295 yılında hadis dinlediğini, el-Buḥārî'nin *eş-Şaḥīḥ*'ini defalarca kendisinden aldığını belirtmiştir.⁴⁵²

Ez-Zehebî, el-Mizzî'nin sünnet konusunda selefin yolunu takip ettiğini; ancak kelimeler ve nazari ilim bahisleri ile de fikirlerini desteklediğini, onunla aralarında bazı tartışmalar yaşadıklarını söylemiştir ki, ez-Zehebî'ye göre bu meselelerde derinleşmemek, uzak durmak daha evladır. Ez-Zehebî'nin bu eleştirilerine değinen Tācuddīn es-Subkî'ye göre ise ne el-Mizzî ne de ez-Zehebî bu konuları tartışacak seviyededir. Ez-Zehebî de kullandığı kelimelerin neye delalet ettiğini bilmemektedir. Zira cümlelerini bu şekilde dile getirmesi “Ben ona (el-Mizzî'ye) sünnetin üstünlüğünü (sağlamak) için itiraz ettim” anlamına gelmektedir.⁴⁵³

Ez-Zehebî'nin hocası ve dostu el-Mizzî'yi yazısının güzel olması; dil, sarf, nahiv konusundaki bilgisi, fıkıh ve usul konusundaki bilgisi; hadisi isnad ve metin olarak olduğu gibi nakletmesi; hadis ravileri ve tabakaları konusunda derin bir bilgiye sahip olması (Nitekim

⁴⁴⁹ Es-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'iyye*, X, 397-398.

⁴⁵⁰ Eş-Şafedî, *A'yānu'l-aşr*, V, 652.

⁴⁵¹ Bu isimle telif edilen birkaç kitap mevcuttur. Bunlardan öne çıkanlardan biri Ebū Nu'aym el-İşfahānî'ye (ö. 430/1038) aittir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Delā'ilu'n-nübüvve”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, IX, 117. Bu isme sahip bir diğer meşhur eser ise el-Beyḥakî'ye (ö. 458/1066) ait olandır. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Delā'ilu'n-nübüvve”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, IX, 117-118. Ez-Zehebî burada her iki eseri de kast etmiş olabilir. Zira her iki müellif ve eserleri dönem alimlerinin önemli kaynakları arasında yer almaktadır.

⁴⁵² Eş-Şafedî, *A'yānu'l-aşr*, V, 652.

⁴⁵³ Es-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'iyye*, X, 400.

Tehzīb'e bakanlar onun hıfzının kuvvetini anlarlar); dine sarılmış, bătıla bulaşmamış olması; tevazu sahibi olması; yöneticilik gibi arzularının olmaması; az konuşması; herkesin onun kaleme aldığı *Tehzību 'l-kemāl*'e ihtiyacının olması gibi yönleri bakımından övmektedir.⁴⁵⁴

El-Mizzī 742/1341 yılında yakalandığı veba hastalığı nedeniyle Dımaşk'ta vefat etmiş, cenaze namazını Taqıyyuddīn es-Subkī kıldırması ve naaşı Mekâbirussûfiyye'ye defnedilmiştir.⁴⁵⁵

1.3. El-Birzālī (ö. 739/1339)

Ez-Zehebī'nin hocaları listesinde Memlûkler döneminde ismi sıkça geçen *el-Birzālī*'yi zikretmemek büyük bir eksiklik olur. El-Birzālī, İşbiliyye'den Dımaşk'a göçen Berberî asıllı bir ailenin evladı olarak 665/1267 yılında dünyaya gelmiştir.⁴⁵⁶ Sekiz yaşında hem bir alim olan babası, hem de İbnu's-Sā'ig'in derslerine⁴⁵⁷ katılan el-Birzālī, Halep, Ba'lebek, Mısır, Mekke ve Medine gibi ilim merkezlerine yolculuklar yapmış; buralarda İbn 'Allān, el-Kāsım el-İrbilî gibi pek çok meşhur alimden ders almıştır.⁴⁵⁸ Zâhiriyye, Nûriyye ve Nefisiyye⁴⁵⁹ dâruhadislerinde⁴⁶⁰ görev yapan el-Birzālī'nin yetiştirdiği öğrenciler arasında İbn Rāfi' ve ez-Zehebī'yi zikretmek mümkündür. Ez-Zehebī, hadis ilmine yönelmesine vesile olan dostu ve hocası el-Birzālī için, *el-imām*, *mu'errihu's-Şām*, *el-hāfiz*, *el-muhaddis*, *el-hucce* gibi nitelemeler kullanmıştır.⁴⁶¹ Ez-Zehebī'nin on sekiz yaşlarında hadise yöneldiği dikkate alındığında el-Birzālī ile 691/1292 veya 692/1293 yılında tanıştığını söylemek mümkündür. El-

⁴⁵⁴ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūh*, II, 389; ez-Zehebī, *el-Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 299-300.

⁴⁵⁵ Ez-Zehebī, *el-Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 300.

⁴⁵⁶ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūh*, I, 115; ez-Zehebī, *el-Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 77. el-'Umerî, *Mesāliku'l-Ebşār*, el-Mecma'u's-Şekāfi, Abudabî, 1423, V, 548; İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 237.

⁴⁵⁷ İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 237.

⁴⁵⁸ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūh*, s. 77-78; es-Subkī, *Tabakātu's-Şāfi'iyye*, X, 381.

⁴⁵⁹ En-Nu'aymî, *ed-Dāris*, I, 83-84.

⁴⁶⁰ İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 237.

⁴⁶¹ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūh*, II, 115.

Birzālī 739/1339 yılında hacc sırasında vefat etmiş ve buraya defnedilmiştir.⁴⁶² Kaynaklarda kitaplarını vakfettiği ve mallarının bir kısmını bağışladığı bilgisi yer almaktadır.⁴⁶³

Kısaca biyografilerine temas edilen bu üç isim ile ez-Zehebī'nin arasındaki dostluk ve ilmî ilişkiye hem talabeleri, hem de sonraki kuşak alimler tarafından sıkça temas edilmiş hatta birbirleriyle kıyaslamalar da yapılmıştır. Öncelikle ez-Zehebī'nin İbn Daķīķī'l-İd, ed-Dimyāfī, İbn Teymiyye ve el-Mizzī'yi ilmî anlamda zihninde nasıl bir yere yerleştirdiğini görmek faydalı olacaktır.⁴⁶⁴ Tek tek hepsinin biyografisinde ilmî meziyetlerine dair kaleme aldığı ifadeler yanında o, bu dört isim arasında yaptığı kıyaslamada İbn Daķīķī'l-İd'in *fıķķu'l-ḥadīṣ*teki;⁴⁶⁵ ed-Dimyāfī'nin *ensāb* ilmindeki; İbn Teymiyye'nin *metinler* konusundaki; el-Mizzī'nin ise *rical* ilmindeki yetkinliğine vurgu yapmıştır.⁴⁶⁶ Ez-Zehebī'nin bu vurguları, aynı zamanda onun bu isimlerden hangi yönleriyle daha çok istifade ettiğinin de ip uçlarını ortaya koyar niteliktedir. Tācuddīn es-Subkī ise İbn Daķīķu'l-İd ve ed-Dimyāfī'ye yetişemediğini belirterek, el-Mizzī, ez-Zehebī ve babası Taķıyyuddīn'den daha hafızını görmediğini ifade etmiştir. Daha sonra bu üç isme el-Birzālī'yi de ekleyerek kendi asrında bu dörtlü gibisini görmediğini; bunların içersinde el-Birzālī'nin hadis cüzleri ve hayatta olan ravileri hakkında bilgili olduğunu belirtmiş; babası, el-Birzālī ve ez-Zehebī'nin el-Mizzī'ye olan saygısına, ona hadis okuduklarını ve onun ilimde kendilerinden öncelikli konumunu itiraf ettiklerine işaret etmiştir. Ayrıca es-Subkī, babasının el-Mizzī ile ez-Zehebī'den daha fazla görüşmesini istediğini, onun nazarında el-Mizzī'nin ilmî bakımdan daha üst konumda olduğunu kaydetmiştir.⁴⁶⁷

⁴⁶² Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 116; Ez-Zehebī, *el-Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 78; es-Subkī, *Ṭabaķātu's-Şāfi'iyye*, X, 381.

⁴⁶³ Ez-Zehebī, *el-Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 78.

⁴⁶⁴ Es-Subkī, *Ṭabaķātu's-Şāfi'iyye*, X, 396.

⁴⁶⁵ Es-Subkī başka bir yerde ez-Zehebī'den naklinde İbn Daķīķī'l-İd'in 'ilel ve fıķķu'l-ḥadīṣ dediğini nakletmiştir. Bkz. Es-Subkī, *Ṭabaķātu's-Şāfi'iyye*, X, 221.

⁴⁶⁶ Es-Subkī, *Ṭabaķātu's-Şāfi'iyye*, X, 221; 396.

⁴⁶⁷ Es-Subkī, *Ṭabaķātu's-Şāfi'iyye*, X, 396-399.

1.4. İbn Daķīķi'l-İd (ö. 702/1302)

Ez-Zehebî dönemin fıkıh ve hadis ilimlerinin önde gelen isimlerinden *İbn Daķīķi'l-İd*'den de ders alma imkanı elde etmiştir. Mısır'ın Kûs şehrinde dünyaya gelen İbn Daķīķi'l-İd, ilk eğitimini burada almıştır. Önce Maliki fıkıhı ile ilgili dersler almış; daha sonra Şafii fıkıhını da öğrenmiştir. İbn Daķīķi'l-İd ilk olarak Necîbiyye Dârulhadîs'inde ders vermeye başlamış, bir süre Maliki kadılığı yapmıştır. Daha sonra da Kahire'ye gidip, burada çeşitli medreselerde⁴⁶⁸ dersler vermiştir. İlerleyen yaşında hicri 695 yılında Şafii kadılıkudatlığına getirilen İbn Daķīķi'l-İd, bu görevine devam ederken 702/1302 yılında Kahire'de vefat etmiştir.⁴⁶⁹ Bedruddîn İbn Cemā'a (ö. 733/1334) onun yerine Mısır kadılıkudatlığına davet edilmiş; Necmuddîn b. Şaşrā (ö. 723/1323)⁴⁷⁰ ise onun boşalttığı Şam kadılığını devralmıştır.⁴⁷¹

Ez-Zehebî kendisini iki mezhepte *‘ālim/‘allāme*; hadis ve hadis ilimlerinde bilgi sahibi olarak tanıttığı⁴⁷² İbn Daķīķi'l-İd'in özellikle ahkam hadisleri ile ilgili eserleri öne çıkmıştır: *el-İlmām fî ma'rifeti eḥādîsi'l-aḥkām*, *el-İlmām bi eḥādîsi'l-aḥkām*, *Şerḥu erba'ine ḥadîsen*, *Tuḥfetu'l-lebîb ve İḥkāmü'l-aḥkām şerḥu 'umdetu'l-aḥkām* bunlardan bazılarıdır.⁴⁷³ İbn Daķīķi'l-İd'in özellikle metin tenkidi ile ilgili yaklaşımı dikkat çekicidir. O, bir kimsenin hadislerle çokça meşgul olarak tecrübe kazanmasının önemine işaret etmiştir ve bu şekilde kazanılan tecrübenin kabul edilemez metinleri tespit etme noktasında kaçınılmaz olduğunu belirtmektedir. Yine bu tecrübe, muhaddise hadislerdeki problemler noktasında sezgisel bir ayırım gücü de kazandırmaktadır.⁴⁷⁴

⁴⁶⁸ İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 93.

⁴⁶⁹ Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1483; ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muḥtaşş*, ss. 250-251.

⁴⁷⁰ Dimaşk'ın önemli ailelerinden Şaşrā ailesine mensup olan Necmuddîn Ebu'l-Abbās Aḥmed b. Muḥammed b. Sâlim'in İbn Teymiyye'ye karşı bir protesto hareketine dahil olduğu ancak onun devlet büyükleri tarafından gördüğü ilgi nedeniyle istifaya kalkıştığı ve istifasının kabul edilmediği kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır. Bkz. Biyografisi için ayrıca bkz. es-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'iyye*, IX, 20-22.

⁴⁷¹ Ez-Zehebî, *el-İber*, IV, 21-22; İbn Keşîr, *el-Bidāye*, XIV, 21-22; XIV, 106.

⁴⁷² Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, II, 249.

⁴⁷³ Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1482; es-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'iyye*, IX, 212.

⁴⁷⁴ Jonathan A. C. Brown, "The Rules of *Matn* Criticism: There Are No Rules," *Islamic Law and Society*, (19) 2012, s. 364-365.

Ez-Zehebî biyografik eserlerinde, İbn Daķīķi'l-İd ile ilişkisine geniş bir şekilde yer vermez. Kaynaklarda tarihi net olmamakla birlikte ilk karşılaşmalarında İbn Daķīķi'l-İd ile aralarında şöyle bir diyalogun geçtiği anlatılmaktadır:

İbn Daķīķi'l-İd: “Nereden geldin?”

Ez-Zehebî: “Şam’dan geldim.”

İbn Daķīķi'l-İd: “Nasıl tanınırsın/bilinirsin?”

Ez-Zehebî: “ez-Zehebî olarak tanınırım.”

İbn Daķīķi'l-İd: “Ebū Tāhir ez-Zehebî kimdir?”

Ez-Zehebî: “el-Muħallış”

İbn Daķīķi'l-İd: “Güzel!!!” Peki Ebū Muħammed el-Hilālî kimdir?”

Ez-Zehebî: “Sufyān b. ‘Uyeyne.”

İbn Daķīķi'l-İd: “Güzel!! Oku bakalım...”⁴⁷⁵

Es-Subkî’nin yer verdiği bu diyaloga bakılırsa ez-Zehebî’nin, öğrenci seçmedeki titizliği ile bilinen İbn Daķīķi'l-İd’in dikkatini çektiği anlaşılmaktadır. Ez-Zehebî’nin ilk Mısır seyahatinin hicri 695 yılında olması ve İbn Daķīķi'l-İd’in de hicri 702 yılında vefat etmesi dikkate alındığında, onunla tanışmasının hicri 695 yılında gerçekleştiği tespitini yapmak mümkündür. Buna göre aralarındaki irtibatın sürekli olmasa da yaklaşık yedi sene sürdüğü söylenebilir. Bu yedi sene zarfında bir araya geldiklerinde ez-Zehebî hocasından mümkün olduğunca istifade etmiş; bizzat hocasından yirmi hadis dinlemiştir. Ayrıca İbn Daķīķi'l-İd’in ez-Zehebî ve diğerlerine hadis *imlā*’ ettirdiği de bilinmektedir.⁴⁷⁶ Ez-Zehebî, İbn Daķīķi'l-İd’den hadis usulü konusunda hayli etkilenmiş görünmektedir. Zira kaleme aldığı *el-Mūķıza* isimli eserde hocasına atıflar yapmış; bununla birlikte İbn Daķīķi'l-İd’in görüşlerini yer yer eleştirmiştir.⁴⁷⁷ Ayrıca ez-Zehebî, hocasının fıkıh ve fıkıh usulü alanlarındaki yetkinliğine de adeta hayran kalmış ve bu alanda onun gibisini görmediğini pek çok yerde tekrar etmiştir.⁴⁷⁸

⁴⁷⁵ Es-Subkî, *Tabakātu’s-Şāfi’iyye*, IX, 102.

⁴⁷⁶ Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1482.

⁴⁷⁷ Ez-Zehebî, *el-Mūķıza*, thk. ‘Abdulfettāh Ebū Ğudde, Halep: Mektebu’l-Maṭbū‘ati’l-İslāmiyye, 1412, ss. 30; 37; 85-89.

⁴⁷⁸ Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1482.

Fakat ondan fıkıh usulûlüne dair bir ders aldığı bilinmemektedir. Bu bağlamda, İbn Daķıķı'l-İd'in usulcülüğünden fark edilir şekilde etkilendiğini söylemek de zordur.

1.5. İbn Seyyidunnās (ö. 734/1334)

Mağrib kökenli alimlerden *İbn Seyyudinnās* da ez-Zehebî'nin en çok istifade ettiği isimlerden biridir. 671/1273 yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir.⁴⁷⁹ Çok küçük yaşlarda babası onu ilim meclislerine götürmeye başlamıştır. Necîb el-Harrânî dersine iştirak ettiği ilk hocalardandır.⁴⁸⁰ İyi bir tahsil hayatı olan İbn Seyyidunnās, o sırada Kâmilîyye medresesinde görev yapan hocası İbn Daķıķı'l-İd tarafından günümüz kullanımıyla asistan olarak alınmış; onun vefatından sonra da burada hocalık yapmıştır.⁴⁸¹ Daha sonra Zâhiriyye ve Muhezzebiyye Medreseleri'nde ders vermiş; bazı camilerde hatiplik yapmıştır.⁴⁸² Eş-Şafedî (ö. 764/1363), İbn Râfî (ö. 774/1372), İbnu'l-Mulakķın (ö. 801/1401) gibi alimler onun önde gelen talebeleri arasındadır.⁴⁸³ Ez-Zehebî'nin *el-ḥāfiẓ*, *el-mufid*, *el-'allāme*, *el-edīb* ve *el-mutefennin* olarak tanıttığı⁴⁸⁴ İbn Seyyidunnās, hadis ilmindeki yetkinliği yanında, dil ve edebiyatta da ileri seviyede olup; şiirler kaleme almıştır.⁴⁸⁵ 734/1334 yılında vefat eden İbn Seyyidunnās, Kahire'de bulunan Karāfe Mezarlığına defnedilmiştir.⁴⁸⁶ Ez-Zehebî İbn Seyyidunnās ile aynı meclislerde bulunduğunu; ondan hadis dinlediğini; rivayetlerinin icazetini aldığını belirtmiş ayrıca onun itikadi konularda *eserî* olup Allah ve Rasûlünü sevdiğini vurgulamıştır.⁴⁸⁷

⁴⁷⁹ Ez-Zehebî, *Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 261; es-Subkî, *Ṭabaķātu's-Şāfi'iyye*, IX, 269; el-Huseynî, *Zeylu Tezķirati'l-ḥuffāz*, s. 16; İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 208.

⁴⁸⁰ Es-Subkî, *Ṭabaķātu's-Şāfi'iyye*, IX, 268.

⁴⁸¹ İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 209.

⁴⁸² Es-Subkî, *Ṭabaķātu's-Şāfi'iyye*, IX, 270; İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 210-211.

⁴⁸³ El-Huseynî, *Zeylu Tezķirati'l-ḥuffāz*, s. 17; İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 211.

⁴⁸⁴ Ez-Zehebî, *Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 261.

⁴⁸⁵ İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 210.

⁴⁸⁶ Ez-Zehebî, *Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 261; el-Huseynî, *Zeylu Tezķirati'l-ḥuffāz*, s. 17.

⁴⁸⁷ Ez-Zehebî, *Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 261.

1.6. Ed-Dimyātī (ö. 705/1306)

Devrin önemli alimlerinden *ed-Dimyātī* de ez-Zehebî'nin ders aldığı ve hayırla andığı hocalarındandır. 613/1317 yılında Mısır'da dünyaya gelen ed-Dimyātī, Şafii fıkhı okuyarak ilim hayatına adım atmış, fıkıh ve fıkıh usulüne dair dersler aldıktan sonra⁴⁸⁸ hocası Muhammed b. Mūsā'nın teşvikiyle 636/1337 yılında hadis ilmine yönelmiştir.⁴⁸⁹ Kahire, İskenderiye, Mekke, Medine, Dımaşk, Bağdat, Musul, Hama başta olmak üzere pek çok ilim merkezine giderek buralarda 'Abdul'azim b. 'Abdulḳavī el-Munzirī, İbnu'l-Muḳayyir, İbnu'l-Muḥṭār, İbnu'l-Ḥayyir gibi alimlerden istifade etmiştir.⁴⁹⁰ Ed-Dimyātī, Kahire'de bulunan Mansûriyye Medresesi'nde ders veren ilk alimlerden ve muhaddislerden oluşan bir gruba hadis okuttuğu kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır.⁴⁹¹ Ez-Zehebî'nin belirttiğine göre ed-Dimyātī'nin *Mu'cem*'i bin iki yüz hocadan oluşmaktadır. Hadis, 'avālī, dil ve fıkıh alanlarında tasnifleri vardır. Ayrıca *şahîḥ* şartlarını taşıyan Bağdat ehli hadislerinden oluşan bir kırk hadis ve tek ciltlik *Sîretu'n-Nebeviyye* isimli bir kitap kaleme almıştır.⁴⁹² Ez-Zehebî kendisinden *es-Sirâciyyātu'l-ḥamse*, *Kitābu'l-ḥayl* ve *Kitābu Şalāti'l-vuṣṭā*'yı dinlemiş;⁴⁹³ *es-Sîre*'sinden de zaman zaman faydalanmıştır.⁴⁹⁴ Güler yüzlü ve tevazu sahibi oluşu ile tanınan ed-Dimyātī 705/1306 yılında Zâhiriyye Medresesi'nde ders verdiği sırada aniden rahatsızlanıp vefat etmiş,⁴⁹⁵ cenazesi Bâbunnasr Mezarlığına defnedilmiştir.⁴⁹⁶

Kendisine hadis ilmini sevdiren hocası el-Birzālī aynı zamanda bir tarihçidir. Ez-Zehebî her ne kadar onunla olan ilişkisinde hadis ilmini öne çıkarmışsa da el-Birzālī'nin tarihçilik yönünde onu etkilediğini söylemek mümkündür. Yine özellikle ensâb konusunda bilgisi ile

⁴⁸⁸ Ez-Zehebî, *Tezkira*, s. 1478.

⁴⁸⁹ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 424.

⁴⁹⁰ Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, s. 1478.

⁴⁹¹ Es-Subkī, *Tabaḳātu's-Şāfi'iyye*, X, 104.

⁴⁹² Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 424.

⁴⁹³ Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, s. 1478.

⁴⁹⁴ Ez-Zehebî, *Tārīḫu'l-İslām*, II, 26.

⁴⁹⁵ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 424; ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, s. 1478.

⁴⁹⁶ Es-Subkī, *Tabaḳātu's-Şāfi'iyye*, X, 104.

tanınan muhaddislerden hocası ed-Dimyātī'nin ez-Zehebī'nin hadis-tarih alanlarına yoğunlaşmasında etkisi muhakkak vardır.

Ez-Zehebī'nin az ya da çok, uzaktan veya bizzat görüşerek temasa geçtiği ve faydalandığı kişilerden en fazla öne çıkan isimler yukarıda ele alındı. Bu kısımda ayrıca, bahsi geçenler kadar olmasa da nispeten daha çok istifade ettiği bazı isimlere de kısaca yer vermek yerinde olacaktır.

1.7. Taqıyyuddīn es-Subkī (ö. 756/1355)

Bu alimlerden biri Taqıyyuddīn es-Subkī'dir. Eş-Şafedī hocası ez-Zehebī'nin Taqıyyuddīn es-Subkī'ye yazdığı bir şiire yer verir. Onun kanaatine göre kaleme aldığı son şiirlerinden birinde ez-Zehebī, Taqıyyuddīn'e Memlûk kadısı şeklinde hitap etmiş; dinde ve dünyada zafere ulaştığını, mükemmelliğin zirvesinde olduğunu belirtmiştir. Devamında verdiği hükümler bakımından Taqıyyuddīn'i Mâlik b. Enes'e; hıfz ve tenkitte Yahyâ b. Ma'în'e; fetvada Sufyân ve Mâlik'e; cedel ve bahs konusunda Fahrüddīn'e ve nahivde el-Muberred ve İbn Mâlik'e benzetmiş; şiirin sonunda Taqıyyuddīn'in kıyamet gününde kitabı sağdan verilenlerden olması için dua etmiştir.⁴⁹⁷ Bununla birlikte aralarındaki ilişkinin derinliğine dair çok fazla bilgi mevcut değildir. Fakat oğlu es-Subkī'nin hakkında kaleme aldığı biyografide ez-Zehebī ve Taqıyyuddīn es-Subkī ilmî olarak birbirine yakın seviyede kabul edildiğine dair birtakım anlatılar mevcuttur.⁴⁹⁸

1.8. İbnu'l-Fuvaṭī (ö. 723/1323)

Ez-Zehebī, 'Abdurrezzāk b. Aḥmed İbnu'l-Fuvaṭī'nin geniş bilgi sahibi olduğunu, Merâğa Rasathanesi ve Nâsırıyye gibi önemli kütüphanelerde görev yaptığından dolayı sayılamayacak kadar çok kitap gördüğünü belirtmiştir. Ancak o, tercemelerinde güvenilir

⁴⁹⁷ Eş-Şafedī, *A'yānu'l-ʿaṣr*, IV, 293.

⁴⁹⁸ Es-Subkī, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'iyye*, X, 200-201.

değildir, günahkarları övmekten kaçınmamaktadır, dininde âdil değildir, namazlarını terk etmiş ve bazı tehlikeli işlere daldığına dair birtakım eleştiriler almıştır.⁴⁹⁹ Daha da önemlisi Tatar ulemasından sayıldığı ve yöneticilerden hediyeler kabul edip onlarla ilgili aşırı övgü ifadeleri kullandığı söylenmiştir.⁵⁰⁰ Ez-Zehebî hakkındaki bu eleştirilere de değinmekle birlikte onun güzel ahlak sahibi ve mütevazi oluşunu vurgulamış, “Allah onu affetsin” diye de dua etmiştir.⁵⁰¹ Ez-Zehebî, daha ziyade tarih ve terâcim konusunda çalıştığı belirtilen İbnu'l-Fuvaî'nin Dimaşk'a mektup yazdığını ve kendisinden bazı alimlerin biyografilerini istediğine, rivayetlerini yazıp gönderdiğine de işaret etmiştir.⁵⁰²

Eş-Şafedî'nin nahiv alanında *emîru'l-mu'minîn* olduğunu belirttiği Muhammed b. Yûsuf b. 'Alî'nin⁵⁰³ tefsir, hadis, özellikle de terâcim ve tabakât konusunda yetkinliği vardır. Ez-Zehebî'nin de kendisine bu konularda sorular yönelttiği, onun da cevapladığı bilinmektedir.⁵⁰⁴ Ez-Zehebî'nin irtibatta olduğu bir diğer kişi ise Kahire'de yaşayan dönemin önde gelen alimlerinden 'Alî b. Balabân el-Mısrî'dir (ö. 739/1339).⁵⁰⁵ Ez-Zehebî onu *el-emîru'l-'allāme* olarak tanıtmış; zeki, alim ve vakur biri olduğuna işaret etmiştir. Ez-Zehebî'nin belirttiğine göre İbn Balabân, ez-Zehebî'nin Bahāuddîn İbn 'Asâkir'e *ķırā'atini* dinlemiştir. Ayrıca ed-Dimyâtî de ortak hocaları arasında yer almaktadır. Ez-Zehebî'nin bu biyografide belirttiği dikkat çekici husus İbn Balabân'ın mezhebinde mutaasıp bir duruş sergilemesidir.⁵⁰⁶

⁴⁹⁹ Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1494.

⁵⁰⁰ Ez-Zehebî, *Mu'cemu'l-muhtaş*, s. 144-145.

⁵⁰¹ Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1494.

⁵⁰² Ez-Zehebî, *Mu'cemu'l-muhtaş*, s. 145; Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1494. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *ed-Durer*, II, 364-365.

⁵⁰³ Eş-Şafedî, *A'yānu'l-'aşr*, V, 325-331.

⁵⁰⁴ İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 302-303.

⁵⁰⁵ Kallek, İbn Balabân ile ilgili maddesinde, ez-Zehebî ve el-Ķuraşî'yi onun talebesi olarak zikretmiştir. Bkz. Cengiz Kallek, “İbn Balabân”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, XIX, 357. Dahası Kallek'in bibliyografyasında verdiği ez-Zehebî'nin *el-'İber*'inde işaret edilen sayfada yer alan kişi bahse konu Hanefî fakih ve muhaddis İbn Balabân değil, 'Alî b. Balabân 'Alā'uddîn el-Ķāsım el-Maķdisî en-Nādırî el-Kerekî'dir. Hicri 622 yılında dünyaya gelmiş; el-Mâşikî mescidinde görev yapmış, Şam, Irak ve Mısır başta olmak üzere bazı ilim merkezlerine giderek burada el-Ķatî'î, İbnu'l-Lettâ gibi isimlerden dinlemiştir. 'Alî b. Balabân el-Kerekî hicri 684 yılında vefat etmiştir. Bkz. ez-Zehebî, *'İber*, III, 354.

⁵⁰⁶ Ez-Zehebî, *Mu'cemu'l-muhtaş*, s. 164-165.

El-Fāsī, ez-Zehebī'ye pek çok kişinin bazı meselelerle ilgili sorular yönelttiğine işaret ettikten sonra el-'Alā'ī'nin ona, İbn Daķīķī'l-İd, ed-Dimyāķī, İbn Teymiyye ve el-Mizzī hakkında sorduğunu belirtmiş, ez-Zehebī'nin cevabını manen aktarmıştır. Buna göre ez-Zehebī kendilerinden istifade ettiği bu dört önemli ismi şu şekilde değerlendirmektedir: "İbn Daķīķī'l-İd hüküm istinbatında; ed-Dimyāķī *ensâb* konusunda; İbn Teymiyye metinlerde ve el-Mizzī de *esmâ* konusunda aralarında en iyisidir."⁵⁰⁷

1.9. Kuṭbuddīn el-Yūnīnī (ö. 726/1326)

Bu noktada onun tarihçiliğini besleyen ve kaynaklarından faydalandığı düşünülen iki önemli isme daha kısaca yer verilmesi uygun olacaktır. Bu isimlerden ilki *Zeylu Mir'āti'z-zamān* isimli eserin müellifi Kuṭbuddīn el-Yūnīnī'dir. Ez-Zehebī, *Mu'cem*'inde onu eş-şeyḫu'l-celīl, el-'ālimu'n-nebīl olarak tanıtmış, Ba'lebekli Hanbelilerin önde gelenlerinden olduğunu vurgulamıştır.⁵⁰⁸ *El-İber*'de el-Yūnīnī'nin akıl, re'y ve zeka sahibi olduğunu belirtmesi ise ilgi çekicidir.⁵⁰⁹

1.10. Muḥammed b. İbrāhīm el-Cezerī (ö. 739/1338)

Diğer önemli isim ise ez-Zehebī'nin sakin ve vakur kişiliğine işaret ettiği,⁵¹⁰ *Havādīşu'z-zamān* isimli eserin yazarı Muḥammed b. İbrāhīm el-Cezerī'dir. Her ne kadar ez-Zehebī, el-Cezerī'nin tarihinin tuhaf haberler içerdiğini düşünse de⁵¹¹ onun söz konusu tarihten bir seçme yaptığı bilinmektedir.⁵¹² Maalesef onun bu iki isimle olan ilişkisinin düzeyine dair elimizde daha ayrıntılı bilgi mevcut değildir. Hepsi aynı dönemde yaşamışlardır ve ilimle

⁵⁰⁷ El-Fāsī, *Ta'rīfu zevi'l-'ulā*, s. 49.

⁵⁰⁸ Ez-Zehebī, *Mu'cemu'ş-şuyūḫ*, II, 347-348.

⁵⁰⁹ Ez-Zehebī, *El-İber*, IV, 76-77.

⁵¹⁰ Ez-Zehebī, *El-İber*, IV, 114.

⁵¹¹ İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 301.

⁵¹² Ez-Zehebī, *Tārīḫi'l-İslām*, XLI, 105. Ez-Zehebī, *el-Muḫtār min Tārīḫi'l-Cezerī*, Köprülü Ktp., nr. 1147.

meşgul olmaları dolayısıyla meşhur ilim merkezlerinde sık sık bir araya gelmiş olmaları mümkündür.

Ez-Zehebî'nin *Mu'cem*'lerinde hocaları arasında yer verdiği isimlerden oluşturduğumuz listede toplamda 1211 ismi tespit edebildik.⁵¹³ Bu isimler arasında, Maliki nisbesini zikrettiği yaklaşık kırk;⁵¹⁴ Hanefi nisbesini zikrettiği yaklaşık altmış;⁵¹⁵ Hanbeli nisbesini zikrettiği yaklaşık yüz altmış⁵¹⁶ ve Şafii nisbesini zikrettiği yaklaşık iki yüz⁵¹⁷ alim yer almaktadır. Ez-Zehebî'nin her biri için mezhep aidiyetini ortaya koyan nisbeye yer vermemesi dolayısıyla ancak bu sayılar tespit edilebilmiştir; fakat bu da hem yaşadığı zaman ve coğrafyada hakim mezhepleri, hem de onun daha fazla irtibatta olduğu kesimleri gösteren önemli bir veridir. Ez-Zehebî *Mu'cem*'inde isteyip de görüşemediği kişileri de dahil etmiştir. Örneğin Ebu'l-Ferec 'Abdurrahman el-Bağdādî ve eş-Şeyhu'l-mekîn el-Esmer el-Mukrî el-İskenderânî bu isimlerden bazılarıdır.⁵¹⁸

⁵¹³ Bu çalışma yayınlanmamıştır. Bu isimlerin tespitinde ez-Zehebî'nin *Mu'cemu's-şuyûh*'u, *Mu'cemu'l-muhtaşş'*ı ve *Mu'cemu'l-laîf* isimli eserleri esas alınmıştır.

⁵¹⁴ Bunlar arasında, İbrâhîm b. 'Abdul'azîz el-Mâlikî, Ebû İshâk el-Levrî (ö. 687/1288), 'Abdurrahman b. 'Abdu'l-halîm Şahnûn el-Mağribî, el-İskenderî el-Mâlikî (ö. 695/1296), 'Abdullâh b. Muḥammed el-Ḳurtubî et-Tûnusî el-Mâlikî (ö. 743/1341), Muḥammed b. Aḥmed b. Muḥammed et-Tucîbî el-İşbilî el-Mâlikî (ö. 718/1318), Muḥammed b. el-Ḥaḍr el-Ebbârî el-Ḥanefî Nakîbu'l-Mâlikî (ö. 722/1322), Muḥammed b. Yûsuf el-Bekrî el-Mısrî el-Mâlikî eş-Şâfî'î el-Ḥaṭîb (ö. 711/1311), Muḥammed b. 'Abdullâh b. 'Abdurrahman el-Eş'arî el-Endelûsî el-Mâlikî (ö. 725/1325) örnek olarak zikredilebilir.

⁵¹⁵ Bunlar arasında, Aḥmed b. İbrâhîm b. 'Uḳbe el-Ḥanefî (ö. 718/1318), Aḥmed b. 'Abdurrahman İbnu'n-Nuḥḥâs ed-Dımaşkî el-Ḥanefî (ö. 701/1301), Aḥmed b. Muḥammed İbnu'l-'Afîf ed-Dımaşkî el-Ḥanefî (ö. 725/1325), İbrâhîm b. Yahyâ b. Aḥmed, İbnu'l-Keyyâl ed-Dımaşkî el-Ḥanefî (ö. 732/1332), İsmâ'îl b. 'Uşmân et-Teymânî ed-Dımaşkî el-Ḥanefî, İbnu'l-Mu'allim (ö. 714/1314), 'Alî b. Maḥmûd b. Humeyd el-Ḳünevî eş-Şu'fî el-Ḥanefî (ö. ?), Muḥammed b. İbrâhîm b. Ğanâ'im İbnu'l-Muhendis eş-Şâlihî el-Ḥanefî eş-Şurûṭî (ö. 733/1333), Muḥammed b. Aḥmed b. Şeybân eş-Şeybânî el-Ḥanefî (ö. 743/1343) örnek olarak zikredilebilir.

⁵¹⁶ Bunlar arasında, 'Abdurrahman b. Muḥammed el-Ba'lebekî ed-Dımaşkî el-Ḥanbelî (ö. 732/ 1332), 'Abdurrahman b. Mes'ûd el-Ḥârisî el-Mısrî el-Ḥanbelî (ö. 732/ 1332), 'Abdurrahman b. 'Abdu'l-vâhid el-Ḥanbelî (ö. 724/1324), 'Abdu'l-ḥamîd b. Muḥammed el-Maḳdisî el-Ḥanbelî (ö. 707/1307), Sa'id b. 'Abdullâh ed-Dihlî el-Ḥanbelî (d. 712/1312), Ḥamza b. 'Abdullâh b. Ḥamza el-Vekîl el-Ḥanbelî (ö. 716/1316) örnek olarak zikredilebilir.

⁵¹⁷ Bunlar arasında, Reşîd b. Kâmil el-Huraşî eş-Şâfî'î (ö. 711/1311), Sâlim b. Ebu'd-Der el-Ḳalânî eş-Şâfî'î (ö. 726/1326), Şâlih b. Tâmir el-Ca'berî eş-Şâfî'î el-Faraḍî (ö. 706/1306), 'Abdullâh b. Mervân el-Fârîkî eş-Şâfî'î (ö. 703/1303), 'Abdu'l-ḥalîk b. 'Abdu's-selâm el-Ba'lebekî eş-Şâfî'î (ö. 696/1296), 'Abdu'l-ḥalîk b. Ebî 'Alî İbnu'l-Fâriğ el-Ḥamevî eş-Şâfî'î (ö. 713/1313) örnek olarak zikredilebilir.

⁵¹⁸ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, I, 366; ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1476.

Bunların yanı sıra çok az sayıda olmakla birlikte ez-Zehebî'nin Zeydi, Şii, Zahirî nisbesiyle kaydettiği şahıslar da mevcuttur. Örneğin o, Muhammed b. Ebî Bekr es-Sekākīnî'yi (ö. 721/1321) mütekellim ve Şii şeyhi olarak tanıtmıştır.⁵¹⁹ Ez-Zehebî, Zeydi nisbesiyle kaydettiği Muhammed b. Āşım (ö. 696/ 1296) ile Mısır'da görüşüğünü belirtmiştir.⁵²⁰ Zahiriler bu iki mezhebe nispetle daha fazla sayıdadır. Haklarında neredeyse hiç bilgi vermediği, Ahmed b. Muhammed el-Ḥalebî (ö. 696/ 1297),⁵²¹ Baybars b. 'Abdillah et-Türkî el-Ḳaymerî (ö. 704/ 1304),⁵²² Şa'bān b. Ebî Bekr el-İrbilî el-Fakîr el-Ḳādirî (ö. 711/ 1311) Zahirî nisbesiyle zikrettiği isimlerden bazılarıdır.

Bu noktada ez-Zehebî'nin tek bir hadis için dahi olsa irtibata geçtiği hanım hocalarına değinmemek Memlûk coğrafyası ilmî geleneğinin önemli bir parçasını ihmal etmek anlamına gelir. Hz. Peygamber döneminden itibaren kadınlar hem sosyal hem de ilmî alanlarda hayli önemli konumda oldukları bir gerçektir⁵²³ ki İslam'ın bilgi edinme ve bilgiyi aktarma konusuna verdiği önem bakımından duruma bakıldığında kadınların ilimle ilgilenmelerinin teşvik edilmesi de şaşırtıcı olmayacaktır.⁵²⁴ Bu durum, Memlûkler döneminde diğer dönemlere nispetle daha dikkat çekici hale gelmiştir.⁵²⁵ Memlûk toplumunda kadın denildiğinde akla ilk olarak sultan ve emîrlerin eşleri gelmektedir. Kaynaklarda, sultanların eşlerine olan cömertliklerinden ve vefat ettiklerinde geride bıraktıkları büyük miraslardan,⁵²⁶ bir evlat dünyaya getirdiklerinde sarayda düzenlenen eğlencelerden ve kendilerine takdim edilen değerli

⁵¹⁹ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, II, 319.

⁵²⁰ Ez-Zehebî, *Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 235.

⁵²¹ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, I, 93.

⁵²² Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, I, 193; *Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 79.

⁵²³ Konuya dair bkz. M. Emin Özafşar, "Hadis Tarihinde Kadın Gerçeği Üzerine," *İslamî Araştırmalar*, 13/2 (2000), ss. 189-202. Hadis rivayetlerinde kadın konusunun nasıl işlendiğine dair bkz. Ayşe Esra Şahyar, "Hadis Literatüründe Kadın Portresi", *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi-Kadın Konulu Dini Yayınlar - Tebliğler-Müzakereler (02-04 Aralık 2011-Ankara)*, 2012, ss. 93-104.

⁵²⁴ Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ'da Kahire'sinde Bilginin İntikali*, s. 187.

⁵²⁵ Es-Seḥāwî, *ed-Ḍav'u'l-lāmi* isimli biyografik eserinin bir cildini kadın alimlere ayırmış; burada bin yetmiş beş isim zikretmiştir. Bkz. Es-Seḥāwî, *ed-Ḍav'u'l-lāmi*, Beyrut: Dāru'l-Cıl, 1992, XII.

⁵²⁶ İbn Tağrıberdî, *en-Nucūmu'z-zāhire*, X, 247; XI, 60.

hediyelerden;⁵²⁷ sultanların anne ve eşlerinin gittikleri haclardan⁵²⁸ sıklıkla bahsedilmektedir.⁵²⁹ Memlûk toplumunda kadınlara gösterilen saygı ve hürmetin bir başka göstergesi ise tarih-tabakat kitaplarında yer verilen biyografilerinde haklarında kullanılan ifadelerdir. Nitekim ez-Zehebî, Şuhde binti el-İberî (ö.574/1178) için *fahru'n-nisā* ve *kātibe* lakaplarını kaydetmiştir.⁵³⁰ *Fahru'n-nisā*, Şuhde'nin ilimle meşhur olduğuna işaret ederken;⁵³¹ *kātibe* lakabı onun yazısının güzelliğini ifade eden bir kullanımdır.⁵³² Yine kadınlar için *sittu'l-ḥuṭebā*,⁵³³ *sittu'l-vuzerā*,⁵³⁴ *sittu'l-'arab*,⁵³⁵ *sittu'l-fuḳaḥā*⁵³⁶ gibi lakapların kullanılması da onlara verilen değerin bir göstergesi olarak kabul edilmiştir.⁵³⁷ Ez-Zehebî'nin hanım hocaları arasında bu lakaplarla anılan on beş hanım hocası vardır.⁵³⁸

⁵²⁷ İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-zâhire*, IX, 119.

⁵²⁸ Doris, Behrens- Abouseif, "The Mahmal Legend and the Pilgrimage of the Ladies of the Mamluk Court", *Mamluk Studies Review*, I, 1997, ss. 87-96.

⁵²⁹ Bu kısımda temas edilmesinde fayda olan husus, emîr ve sultanların bazılarının medreseleri anneleri, hanımları veya kızları adına inşa ettirmiş olmalarıdır. Daha da önemlisi söz konusu hanımların bizzat kendilerinin medrese yaptırdığı bilinmektedir. Örneğin Hicâziyye Medresesi, Nâsır Muḥammed b. Ḳalavûn'un kızı Hond Tatar el-Hicâziyye; Ummu Sultân Medresesi, Sultan Eşref Şa'bân b. el-Hüseyn'in annesi Ummu'l-Eşref Şa'bân Hond Berke binti 'Abdillâh tarafından inşa ettirilmiştir. Bkz. M. Kemâluddîn, *el-Hareketu'l-İlmiyye fî Mısr fî devleti'l-Memâlikî'l-Çerâkise*, Beyrût: 'Âlemu'l-Kutub, 1990, s. 48. Konuyla ilgili daha farklı örnekler için bkz. Muhammet Yılmaz-Nagihan Emiroğlu, "Memlûklerde İlmî Hayat ve Kadınların İlmî Hayattaki Yeri," *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, 15/1 (2020), ss. 97-111.

⁵³⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, XX, 542.

⁵³¹ Alparslan Kartal, "Hadis İlminde Kadın Muhaddislerin Lakapları Üzerine Bir İnceleme", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler* -, 2021, cilt: XXV, sayı: 86, s. 100.

⁵³² Alparslan Kartal, "Hadis İlminde Kadın Muhaddislerin Lakapları Üzerine Bir İnceleme," s. 106.

⁵³³ Sittu'l-Ḥuṭebâ binti 'Alî el-Bâlisî el-Hâce, Mekkî b. 'Allân'dan beş cüz dinlemiş ve bunu defalarca rivayet etmiştir. Ez-Zehebî kendisine İshâk b. Râhûye cüzünü kırâat etmiştir. 720/1320 yılında vefat etmiştir. ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, I, 285.

⁵³⁴ Kadı Şemsuddîn 'Umer b. Es'ad b. el-Muneccâ'nın kızı Sittu'l-Vuzerâ, çok hadis rivayet etmesiyle tanınmaktadır. Babası, İbnu'z-Zebîdî gibi isimlerden hadis semâ' etmiştir. Ayrıca o, eş-Şâfi'î'nin *Musned*'inin son tahdîs eden son kişilerdendir. Ez-Zehebî kendisine el-Buḥârî'nin *eş-Şahîḥ*'ini ve eş-Şâfi'î'nin *Musned*'ini kırâat ettiğini belirtmiştir. 716/1316 yılında vefat eden bu hanım, vefat ettiği gün dahi hadis rivayet etmiş ve ölümünün ani bir şekilde gerçekleşmiştir. Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, I, 292.

⁵³⁵ Ez-Zehebî, Ahmed b. 'Abdurrahmân b. el-İz Muḥammed b. 'Abdu'l-ğani'nin kızı Sittu'l-'Arab'ı mübarek bir hanım olarak tanıtmış; ondan İbn 'Arafe cüzünü almıştır. Sittu'l-'Arab 722/1322 yılında vefat etmiştir. Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, I, 287.

⁵³⁶ Fakîh Ebu'l-Faḍl Yûsuf b. Muḥammed'in kızı Sittu'l-Fuḳaḥâ Hâce el-Hameviyye (ö. 720/1310) bunlardan biridir. ez-Zehebî'nin ifadelerine göre hicri 640 yılından önce dünyaya gelmiştir. Saliha ve çokça oruç tutan bir hanım olan Sittu'l-Fuḳaḥâ, hadis ve hikayeler ezberlemiş ve bunları kadınlara anlatmıştır. Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, I, 290.

⁵³⁷ İbnu'l-Hâc, *el-Medḥal*, Kâhire: Dâru'tl-Turâs, 1981, I, 238.

⁵³⁸ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, I, 283-294.

Ayrıca ez-Zehebî, kadın ravileri *cerh-ta 'dîl* açısından da genel olarak değerlendirmiş, onlardan yalancılıkla itham edilen ve rivayeti terk edilen birini tanımadığını ifade etmiş,⁵³⁹ *Mîzân*'da yüz yirmi kadın raviye yer vermiştir.⁵⁴⁰ Ancak bunlar arasında tanınmayan, *da 'îf* veya durumu ihtilaflı olan kadınlar da bulunmaktadır. Örneğin, ez-Zehebî kendilerinden yalnızca bir kişinin rivayet etmelerinden dolayı Esmâ' binti 'Abbās,⁵⁴¹ Emetu'l-Vāhid binti Yāmin,⁵⁴² Cemîle binti 'Abbād'ın⁵⁴³ tanınmadığını ifade etmiştir. Kerîme binti Sîrîn hakkında *da 'îfu-ḥadîs*,⁵⁴⁴ Ummu 'Umer binti Ḥasen hakkında *leyset bi-şey'in*⁵⁴⁵ hükümlerini kaydetmiştir.

Ez-Zehebî *Mu'cem*'lerinde yüz kadar kadının ismine yer vermiş, fakat hepsiyle yüz yüze bir görüşme gerçekleştirmemiştir. Bu durum *Mu'cem*'lerinde yer alan bütün şahıslar için geçerli olduğu gibi kadınlar için de geçerlidir. Ancak birkaç örnek zikretmek yerinde olacaktır. Esmâ' binti Ebî Bekr el-Maḳdisiyye (ö. 707/1307), Esmâ' binti Muḥammed b. 'Abdirrahmân (ö. 723/1323),⁵⁴⁶ Nefîse binti İbrâhîm b. Sâlim b. Rîḳâb (d. 660/1261)⁵⁴⁷ ve Fâtîma binti Ebî Bekr b. Tarḥân eş-Şâlihiyye (ö. 729/1329)⁵⁴⁸ ez-Zehebî'nin *İbn 'Arafe* cüzünü dinlediği hanımlardandır. Yine Hediyye binti 'Alî b. 'Asâkir (ö. 712/1312),⁵⁴⁹ Fâtîma binti Ḥuseyn el-'Āmidî (ö. 698/1298),⁵⁵⁰ Fâtîma binti İbrâhîm eş-Şâlihiyye el-Ḥanbeliyye (?)⁵⁵¹ pek çok cüzü dinlediği veya kendisine okuduğu hanımlardandır.⁵⁵² Ez-Zehebî'nin talebelerinden Tâcuddîn

⁵³⁹ Ez-Zehebî, *Mîzân*, IV, 604.

⁵⁴⁰ Ez-Zehebî, *Mîzân*, IV, 604-616.

⁵⁴¹ Ez-Zehebî, *Mîzân*, IV, 604.

⁵⁴² Ez-Zehebî, *Mîzân*, IV, 604.

⁵⁴³ Ez-Zehebî, *Mîzân*, IV, 605.

⁵⁴⁴ Ez-Zehebî, *Mîzân*, IV, 610.

⁵⁴⁵ Ez-Zehebî, *Mîzân*, IV, 613.

⁵⁴⁶ Ez-Zehebî, *Mu'cemu 'ş-şuyūḥ*, I, 186, 188.

⁵⁴⁷ Ez-Zehebî, *Mu'cemu 'ş-şuyūḥ*, II, 356.

⁵⁴⁸ Ez-Zehebî, *Mu'cemu 'ş-şuyūḥ*, II, 113.

⁵⁴⁹ Ez-Zehebî, *Mu'cemu 'ş-şuyūḥ*, II, 362.

⁵⁵⁰ Ez-Zehebî, *Mu'cemu 'ş-şuyūḥ*, II, 105.

⁵⁵¹ Ez-Zehebî, *Mu'cemu 'ş-şuyūḥ*, II, 102.

⁵⁵² Tezin ekler bölümünde ez-Zehebî'nin ilminden faydalandığı hanım hocaların listesi verilmiştir.

es-Subkī on dokuz hanım hocasının ismini kaydederken;⁵⁵³ es-Seḥāvī seksen,⁵⁵⁴ İbn Hacer elli üç,⁵⁵⁵ es-Suyūṭī otuz dokuz⁵⁵⁶ hanıma yer vererek kadınların ilim dünyasındaki etkinliğini ortaya koymuştur. Bu dönemde başta ez-Zehebī olmak üzere pek çok alimin kız çocuklarının eğitimi üzerinde ciddiyle durduğu;⁵⁵⁷ onları ilim meclislerine götürüp icazet almalarını sağladıklarına dair kaynaklarda pek çok bilgi yer almaktadır.

Netice itibariyle döneminin, kadınların ilim sahasında görünürlüğü açısından önemli bir yere sahip olduğunu söylemek mümkündür. Yukarıda zikredilen örneklerin daha fazlası günümüze ulaşan çok sayıda tarih ve biyografi kitaplarında yer almaktadır.⁵⁵⁸ Bu dönemde kadınların ilim dünyasında daha fazla yer almalarının sebeplerinden birinin hayli yaygınlaşan icazet sistemi olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim, kadınların bu metotla eğitim sistemine dahil olması çok daha kolay olmuştur. Zira bu metot, hem diğerlerine göre daha esnek bir uygulama şekline sahip hem de erkek-kadın ilişkileri konusunda daha sınırlıdır. Ayrıca genel icazetin verildiği hadis dersleri her yaş ve seviyeden insana açıktır, bu da kadınların katılım oranını arttıran bir unsurdur.⁵⁵⁹

⁵⁵³ Es-Subkī'nin hanım hocaları ve bu konudaki bazı değerlendirmeler için bkz. Jonathan P. Berkey, "al- Subki and His Woman", *Mamluk Studies Review*, 15 (2010), ss. 1-17.

⁵⁵⁴ Es-Seḥāvī, *ed-Dav'u'l-lāmi*, XII. es- Seḥāvī'nin hanım hocalarıyla ilgili değerlendirmeler için bkz. Hayriye Betül Özcan, *Memlükler Dönemi'nde Hanımlar ve Seḥāvī'in Hanım Hocaları*, IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat) 14-17 Mayıs 2015, Kütahya, 2015, s. 25-40.

⁵⁵⁵ Bu konudaki tespit ve değerlendirmeler için bkz. Muhammet Yılmaz, *İbn Hacer'in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2008.

⁵⁵⁶ Es-Suyūṭī, *el-Muncem fi'l-mu'cem: mu'cemu şuyūḥi's-Suyūṭī*, thk. İbrāhīm Bācis 'Abdu'l-mecid, Beyrut: Dāru İbn Hazm, 1995, s. 94-105; 112; 114; 117-121-123; 133; 163-165; 168-169; 224-227.

⁵⁵⁷ Ez-Zehebī, *Mu'cemu 'ş-şuyūḥ*, I, 382.

⁵⁵⁸ Konuyla ilgili daha ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bkz. İsmail Yiğit, "Memlükler Zamanında (1250-1517) Kadın", *Diyanet İlmî Dergi*, 40/2 (2004), ss. 131-144; Muhammet Yılmaz, "Hz. Peygamber Dönemi ve Sonrasında Kadın Alimlerin Hadis İlmine Katkıları (Memlükler Dönemine Kadar)", *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar Dergisi (UKSAD)*, 2/1 (2016), ss. 378-388; Mehmet Fatih Yalçın, "Memlükler Döneminde İlmî Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 50 (2018), ss. 295-319; Saim Yılmaz- Mehmet Fatih Yalçın, "Memlükler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal Hayatı: Necmeddin İbn Fehd'in Hocaları, *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 27/1 (2021), ss. 455-477.

⁵⁵⁹ Asma Sayeed, "Kadın ve Hadis Rivayeti Memlukler Dönemi Şam Bölgesinden İki Örnek I", çev. Orhan Yılmaz, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (2015), s. 163. Ayrıca bkz. Asma Sayeed, "Kadın ve Hadis Rivayeti Memlukler Dönemi Şam Bölgesinden İki Örnek (II. Bölüm)", çev. Orhan Yılmaz, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9 (2016), ss. 171-186.

Kadınların ilim dünyasındaki yeri ve katkıları eser telifi bakımından incelenecek olursa tablonun buraya kadar sunulan durumdan farklı olduğuna da dikkat çekmek gerekmektedir.⁵⁶⁰ Memlûk döneminin ilimle meşgul hanımları kitapların, hadis cüzlerinin, kıymetli nüshaların nakledilmesinde önemli bir yere sahip olmasına rağmen kitap telif eden kadın ismine rastlamak neredeyse mümkün değildir. Onların adına daha çok talebelerinin mu‘cem ve cüz türü kitaplar derledikleri bilinmektedir.⁵⁶¹ Kadınların ilim dünyasındaki etkinliğinin, Memlûkler döneminde dahi erkeklerle karşılaştırıldığında geride kaldığı bir gerçektir. Ancak örnekler incelendiğinde medreseler ve diğer bazı kurumlarda ders veren ve ders alan kadınların kaynaklarda yer aldığı tespit edilmiştir. Örneğin, Hâdîce binti ‘Abdirrahmân (ö. 701/1301), Zeyneb binti Muzaffer el-Herevî (ö. 709/1309), Fâtîma binti ‘Abdillâh b. ‘Umer el-Mağdisî (ö. 734/1333) el-Câmi‘u’l-Muzafferî’de ders okutan kadın hocalardan bazılarıdır.⁵⁶²

Mu‘cem’lerde dikkat çeken bir başka konu da ez-Zehebî’nin kendisinden yaşça hayli genç kimselerden veya ilimle, hadisle doğrudan meşgul olmayan pek çok kişi ile görüşüp hadis almasıdır. Örneğin Mu‘cem’de zikrettiği Muḥammed b. Yûsuf b. Emîr el-Husâmî ed-Dımaşkî (ö. 703/1303)⁵⁶³ Şibliyye’de bevvâb; Aḥmed b. Yûsuf b. Mektûm Ebu’l-‘Abbâs es-Sulemî el-

⁵⁶⁰ Nitekim Memlûkler döneminde bilginin intikaline dair kaleme aldığı kitabında kadınların eğitime hasrettiği bölümünde Berkey, her ne kadar bu dönemde eğitim kurumları artmış olsa da bunun kadınların eğitimi konusunda erkekler kadar büyük bir etkisi olduğunun tartışmalı olduğuna işaret etmiş; bunun sebebinin de İslam kültüründe kadınların eğitime karşı kararsızlık olduğunu ifade etmiştir. Ona göre, İslam kültüründe kadınlar fakih, kadı gibi görevler almamış olmakla birlikte; hem erkek hem kadın için gerekli olan dininin emirlerini yerine getirecek seviyede bilgi edinme ihtiyacı sebebiyle eğitimleri konusunda kimsenin karşı çıkması düşünülemez. Fakat sorun bu eğitimin nerede ve nasıl verileceğidir. Kadınların eğitimci veya öğrenci olarak resmi kurumlarda kaydının bulunmamasının sebeplerinden biri Nisâ Sûresi 34. ayette yer alan “Erkekler kadınların koruyucusudur...” ifadeleridir. Berkey’e göre bunun diğer bir sebebi de erkeklerle aynı ortamda bulunan kadınların, onlar için bir tehdit oluşturmasydı. İslam dünyasında medrese ve diğer kurumlar hiçbir zaman manastır tarzı mekanlar olmasa da erkeklerin kadınlardan ayrı bir mekanda eğitim görmeleri düşüncesi uygulamayı bu şekilde yönlendirmiştir. Aslında erkekler gibi kadınların da eğitimi aile içerisinde dede, baba, evlendikten sonra eş gibi en yakınardan başlamaktadır. Elbette bu, kadınların namahrem ile ilişkisi bakımından daha da önem arz etmiştir. Daha sonra da devreye resmi kurumlar dışında ilmi eğitim verilen câmi ve evler girmektedir. Jonathan P. Berkey, *Ortaçağ’da Kahire’inde Bilginin İntikali*, ss. 188-189.

⁵⁶¹ Örneğin ez-Zehebî’nin de 695/1296 yılında kendisinden hadis dinlediği Zâhîde binti İshâk el-Mısrîyye (d. 620/1221) için Kadı Sa’d-ü’d-dîn el-Ḥanbelî bir cüz derlemiş, ez-Zehebî de bu cüzü dinlemiştir. Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyûh*, I, 245.

⁵⁶² Daha fazla örnek ve konuya dair diğer hususlar için bkz. Nagihan Emiroğlu, “Kadınların Hadis Okuttuğu Mekânlar: el-Câmiu’l-Muzafferî Örneği”, *İslam Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017), ss. 33-70.

⁵⁶³ Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyûh*, II, 308.

Bustî (ö. 701/1301)⁵⁶⁴ ve Aḥmed b. Ni‘metu’s-Seraḥdî (ö 713/1313)⁵⁶⁵ simsâr; el-Ḥasen b. Muḥammed İbnu’t-Taḥḥān (ö. 744/1344)⁵⁶⁶ ve ‘Abdurrahmân b. Yahyâ b. Me‘ālî (ö. 716/1317)⁵⁶⁷ tacir; Muḥammed b. ‘Abdu’l-vehhâb es-Sa‘dî el-Mıṣrî el-Kâtib (ö. 699/1299)⁵⁶⁸ beytu’l-mâl nâzırıdır. Yine ez-Zehebî, 740/1340 yılında Dımaşk’a geldiğini söylediği Muḥammed b. ‘Abdu’l-laṭîf b. Yahyâ b. ‘Alî es-Subkî (d. 705/1305) ile birbirlerinden istifade ettiğini belirtmiştir.⁵⁶⁹ 696/1296 yılında doğan Muḥammed b. ‘Alî b. Sa‘îd el-Enşārî eş-Şâfi‘î Kûsiyye ve Emîniyye’de ders vermiş; ez-Zehebî’den hadis dinlemiş ve *Teẓhîbu’t-Tehẓîb*’i istinsah etmiştir.⁵⁷⁰ İbn Hacer de ez-Zehebî’nin *Mu‘cem*’lerinde zikrettiği isimlerden çoğunluğunun ez-Zehebî’den sonra yaklaşık kırk yıl gibi uzun süre yaşadığını ifade ederek, onun kendisinden genç kişilerle dahi görüşmekten ve hadis almaktan çekinmediğini vurgulamış olmaktadır.⁵⁷¹

Öte yandan ez-Zehebî elbette fıkıh ve nahiv gibi dersleri de okumuştur. Ancak Sıbt İbn Hacer, fıkıh dersi almasını “az da olsa” kaydı ile sunmaktadır. Buradan anlaşılan fıkıh konusunda temel bilgileri almış ancak uzmanlaşma yoluna gitmemiştir. Kemâluddîn ez-Zemlekânî, İbn Kâḍî Şuhbe, Burhānuddîn el-Fezārî fıkıh dersleri aldığı şahıslardan bazılarıdır. Şerefuddîn el- Fezārî ise nahiv dersleri aldığı hocasıdır.⁵⁷² Bu bağlamda özellikle bazı modern çalışmalarda fakîh olarak da sunulması dikkat çekicidir.⁵⁷³

⁵⁶⁴ Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyûḥ*, I, 111.

⁵⁶⁵ Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyûḥ*, I, 107.

⁵⁶⁶ Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyûḥ*, I, 214.

⁵⁶⁷ Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyûḥ*, I, 384.

⁵⁶⁸ Ez-Zehebî, *Mu‘cemu’ş-şuyûḥ*, II, 228.

⁵⁶⁹ Ez-Zehebî, *el-Mu‘cemu’l-muḥtaṣṣ*, s. 242.

⁵⁷⁰ Ez-Zehebî, *el-Mu‘cemu’l-muḥtaṣṣ*, s. 245.

⁵⁷¹ İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 337.

⁵⁷² Sıbt İbn Hacer, *Revnaḳu’l-elfāz*, I, 326.

⁵⁷³ Maxim G. Romanov, *Digital Humanities and The Premodern Islamic World*, s. 12.

2. Yetiştirdiği Talebelerden Öne Çıkanlar

2.1. Eş-Şafedî (ö. 764/1363)

Bir alimin ilmî muhitinin diğer önemli unsuru da yetiştirdiği talebeleridir. Yüzlerce talebe yetiştiren ez-Zehebî'nin en parlak öğrencisi eş-Şafedî, ez-Zehebî ile teşriki mesaisi en uzun olan talebelerindendir. Tarihçi kimliğinin yanında Arap dili konusunda uzmanlığı, şair ve edîb oluşu ile de tanınmaktadır. Hocası ez-Zehebî ile ilgili biyograflerinde de dile olan hakimiyeti ve şair oluşunun etkileri hissedilmektedir.⁵⁷⁴ İbn Hacer onun resim sanatıyla da ilgilendiğine değinmektedir.⁵⁷⁵

Eş-Şafedî, ez-Zehebî'nin ve es-Subkî'nin verdiği tarihe göre 699/1300 yılında;⁵⁷⁶ İbn Hacer'in verdiği tarihe göre 696/1297 veya 697/1298⁵⁷⁷ tarihinde Filistin'de (Safed şehrinde) dünyaya gelmiş, ancak yaşamını Dımaşk'ta sürdürmüştür. Dönemin tüm meşhur hocalarından ders alan eş-Şafedî'nin Takaviyye Medresesi'nde⁵⁷⁸ verdiği hadis, dil ve edebiyat derslerine hocaları ez-Zehebî, el-Mizzî, el-Birzâlî, el-Hüseynî, İbn Keşîr gibi alimler de katılmıştır.⁵⁷⁹ Divân-ı inşâ, dest ve sır kâtibliği, beytu'l-mâl vekîllîği gibi görevler de yapan eş-Şafedî, 764/1363 yılında taûn hastalığından dolayı vefat etmiştir.⁵⁸⁰ Es-Subkî, eş-Şafedî'nin fıkıh, hadis ve nahiv konusunda, özellikle *A 'yānu 'l- 'aşr* eserinden çokça istifade ettiğini; *Cem 'u 'l-cevāmī* isimli eserini kendi hattıyla yazdığını ifade etmiştir.⁵⁸¹ Eş-Şafedî'nin hocası ez-Zehebî'ye karşı derin bir muhabbet beslediği, onu anlattığı satırlarından ve yazdığı şiirlerden⁵⁸² anlaşılmaktadır. Hocası ez-Zehebî ile çok kez bir araya geldiğini ve ona eserlerini *kırā 'at* ettiğini ifade ederek,

⁵⁷⁴ Eş-Şafedî, *el-Vāfi bi'l-vefeyāt*, II, 114-118.

⁵⁷⁵ İbn Hacer, *ed-Durer*, II, 87.

⁵⁷⁶ Ez-Zehebî, *el-Mu 'cemu 'l-muhtaşş*, s. 91; Es-Subkî, *Tabakātu 'ş-Şāfi 'iyye*, X, 5.

⁵⁷⁷ İbn Hacer, *ed-Durer*, II, 87.

⁵⁷⁸ En-Nu'aymî, *ed-Dāris*, I, 167. Bu medrese 574/1178 yılında Şalāhuddīn Eyyübî'nin kardeşinin oğlu Takıyyuddīn 'Umer tarafından yaptırılmıştır. Medresenin tarihi ile ilgili bkz. En-Nu'aymî, *ed-Dāris*, I, 162-169.

⁵⁷⁹ İbn Hacer, *ed-Durer*, II, 87.

⁵⁸⁰ Es-Subkî, *Tabakātu 'ş-Şāfi 'iyye*, X, 5-6.

⁵⁸¹ Es-Subkî, *Tabakātu 'ş-Şāfi 'iyye*, X, 6.

⁵⁸² Eş-Şafedî, *A 'yānu 'l- 'aşr*, II, 115-117.

onda diğer muhaddislerde mevcut ilmi donukluğun olmadığını vurgulamıştır.⁵⁸³ Ez-Zehebî de eş-Şafedî'yi *el-imām*, *el-‘ālim*, *el-edīb* olarak nitelemiş, birbirlerinden hadis dinlediklerini ifade etmiştir.⁵⁸⁴ Eş-Şafedî, hocası ez-Zehebî'nin *Men Tukullime fihî ve huve muveşşekun*⁵⁸⁵ isimli eserini kendi hattıyla yazdığını ve onu ez-Zehebî'ye okuduğunu ifade etmiştir. Ayrıca, ez-Zehebî'ye *Tārīhu 'l-İslām*'ı ve *Fethu 'l-meṭālib*'i de okumuştur.⁵⁸⁶ Eş-Şafedî'nin kaleme aldığı *el-Vāfi bi 'l-vefeyāt* isimli eserinin de temel kaynağı ez-Zehebî'nin *Tārīhu 'l-İslām*'ıdır. Nitekim eş-Şafedî söz konusu eserinin mukaddimesinde kaynaklarından bahsettiği bölümlerde ez-Zehebî'nin eserlerine de işaret etmiştir.⁵⁸⁷

2.2. El-Huseynî (ö. 765/1364)

Ez-Zehebî'nin yetiştirdiği talebeleri arasında öne çıkan bir diğer isim, Zeynuddîn el-İrākî ve ez-Zehebî tarafından hadis tahrîci konusunda döneminin en yetkin alimlerinden biri olarak kabul edilen el-Huseynî'dir. O, 715/1315 yılında Dımaşk'ta dünyaya gelmiş; ez-Zehebî başta olmak üzere İbn Cemā'a, İbn 'Abdiddâim, el-Mizzî gibi döneminin seçkin alimlerden ders almıştır.⁵⁸⁸ El-Huseynî, hocaları ez-Zehebî ve el-Mizzî'nin eserleri üzerine yoğunlaşmış; bu eserler üzerine çalışmalar yapmıştır. O, *et-Tezkira bi-ma 'rifeti ricāli 'l-kutubi 'l-‘aşere* isimli eserinde, el-Mizzî'nin *Tehzîb*'inde yer alıp *el-Kutubu 's-sitte*'de rivayeti bulunmayan ravileri çıkarıp, Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'i, İmām Mālik'in *el-Muvattā'*, eş-Şāfi'nin *el-Musned*'i ve Ebū 'Abdullāh el-Belhî'nin *Musnedu Ebî Hanîfe*'sinde yer alan ravileri eklemiştir.⁵⁸⁹ El-Huseynî ayrıca el-Mizzî'nin *Etrāf* ını *el-Keşşāf fî ma 'rifeti 'l-atrāf* ismiyle

⁵⁸³ Eş-Şafedî, *A 'yānu 'l-‘aşr*, IV, 290.

⁵⁸⁴ Ez-Zehebî, *el-Mu 'cemu 'l-muḥtaşş*, s. 91-92.

⁵⁸⁵ Eş-Şafedî'nin bu şekilde zikrettiği ez-Zehebî'nin söz konusu eseri, *er-Ruvātu 's-şikātu 'l-mutekelem fihim bi-mā lā yücibu raddehum* ismiyle de bilinmektedir. Ayrıca es-Seḥāvî eseri *Ma 'rifetu 'r-ruvāti 'l-mutekellem fihim bi-mā lā yücibu raddehum* şeklinde zikretmiştir. Bkz. Es-Seḥāvî, *el-İ lān*, s. 587-588.

⁵⁸⁶ Eş-Şafedî, *Nektu 'l-himyān*, s. 242-243.

⁵⁸⁷ Eş-Şafedî, *el-Vāfi bi 'l-vefeyāt*, I, 29; 59-60.

⁵⁸⁸ İbn Keşîr, *el-Bidāye*, XIV, 307-308; İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 61; Es-Suyûtî, *Tabakātu 'l-huffāz*, s. 537.

⁵⁸⁹ El-Huseynî, *et-Tezkira bi-ma 'rifeti ricāli 'l-kutubi 'l-‘aşere*, thk. Rifat Fevzi 'Abdumuttalib, kâhire: Mektebetu'l-Hancî, 1997; İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 61.

ihtisâr etmiştir.⁵⁹⁰ El-Ḥuseynî'nin en bilinen eseri, hocası ez-Zehebî'nin *Tezkira*'sı üzerine kaleme aldığı *Zeylu Tezkirati'l-ḥuffāz*'ıdır. El-Ḥuseynî bu zeyle, hocasının bıraktığı yirmi ikinci tabakadan, hadis ve kıraat alimlerinden Kuṭbuddîn el-Ḥalebî (ö. 735/1335) ile başlayarak⁵⁹¹ yirmi iki kişiye vermiştir.⁵⁹² El-Ḥuseynî ayrıca *el-İber*'e yazdığı zeyl ile de bilinir.⁵⁹³ Es-Suyûtî onun *el-Mizân*'a bir ta'likinin de olduğunu belirtmiştir.⁵⁹⁴

El-Ḥuseynî'nin muasırları arasında daha ziyade hadis tahriri alanındaki yetkinliği ile temayüz ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim es-Suyûtî, el-İrâkî'ye muasır olan Moğultay b. Kılıç, İbn Keşîr, İbn Râfî' ve el-Ḥuseynî arasından hafıza konusunda daha iyi olanın kim olduğunun sorulduğunu ve el-İrâkî'nin de şu şekilde cevap verdiğini nakletmiştir: *“Muhtemelen anlama probleminden dolayı eserlerinde bazı hatalar olmakla birlikte Moğultay ensâb hakkında bilgili ve mütalaa konusunda en iyisidir;”*⁵⁹⁵ *metinleri ve tarihleri bilme konusunda en iyi İbn Keşîr; hadis talebi konusunda en istiyaklı olan ve mu'telif-muhtelif konularını en iyi bilen İbn Râfî; muasır şeyhleri en iyi tanıyan ve tahrîc konusunda en yetkin olan ise El-Ḥuseynî'dir. Ancak o da ḥıfz konusunda aralarında en kötü olandır.”*⁵⁹⁶

2.3. Tâcuddîn es-Subkî (ö. 771/1370)

Memlûkler döneminin meşhur Şafii-Eş'ari alimlerinden Taḳıyyuddîn es-Subkî'nin (ö. 756/1355) oğlu Tâcuddîn es-Subkî, ez-Zehebî'nin en meşhur talebelerindendir. 727/1327 yılında Kahire'de dünyaya gelen es-Subkî, ilk eğitimini burada almaya başlamıştır. Ancak babası Taḳıyyuddîn 739/1338 yılında Şam kadılıkudatı olunca onunla birlikte Dimaşk'a gelmiş

⁵⁹⁰ İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 61.

⁵⁹¹ El-Ḥuseynî, *Zeylu Tezkirati'l-ḥuffāz*, s. 13.

⁵⁹² El-Ḥuseynî'nin sırasıyla yer verdiği biyografiler: Kuṭbuddîn el-Ḥalebî, İbn Seyyidunnâs, el-Birzâlî, Ebū Ḥayyân el-Endelûsî, Ebū Muḥammed İbnu'l-Muhib, İbnu'l-Fahr, İbnu'l-Muzaffer, ez-Zehebî, Taḳıyyuddîn es-Subkî, el-İz İbn Cemâ'a, el-'Alâ'î, İbn Ḥalîl, İbn 'Abdilhādî, Ebu'l-Feth es-Subkî, İbn Râfî', ed-Dimyâtî, İbn Keşîr, İbn Sa'd, Ebū Bekr İbnu'l-Muhib, es-Serûcî, Kuṭbuddîn eş-Şirâzî, ed-Duhelî.

⁵⁹³ Es-Suyûtî, *Ṭabaḳātu'l-ḥuffāz*, s. 537.

⁵⁹⁴ Es-Suyûtî, *Ṭabaḳātu'l-ḥuffāz*, s. 537. Eserin günümüze ulaşmadığı tahmin edilmektedir.

⁵⁹⁵ El-İrâkî, başka bir vesile ile Moğultay'ın ensâb bilgisine işaret ettikten sonra onun hadis ve ilgili konularda ortalama bir alim olduğunu ifade etmiştir. Es-Suyûtî, *Ṭabaḳātu'l-ḥuffāz*, s. 538.

⁵⁹⁶ Es-Suyûtî, *Ṭabaḳātu'l-ḥuffāz*, ss. 537-538.

ve burada başta ez-Zehebî olmak üzere el-Mizzî, İbnu'n-Nakîb, İbnu'l-Keyyâl, Ebû Hıyyân el-Endelûsî, Bedruddîn İbn Cemâ'a ve İbn Seyyidunnâs gibi isimlerden ders almıştır. Dımaşk ve Kahire'de pek çok medrese ve camide görev yapan es-Subkî fıkıh, fıkıh usûlü, hadis, Arap dili, tarih gibi alanlarda temayüz etmiş,⁵⁹⁷ bu alanlarda *Cem'u'l-cevâmî fî uşûli'l-fıkıh*, *el-Eşbâh ve'n-nezâ'ir*, *Tabakātu's-Şâfi'îyye*, *Mu'ıdu'n-ni'am* gibi kıymetli eserler kaleme almıştır.⁵⁹⁸

Es-Subkî, ez-Zehebî'ye sayılamayacak kadar çok kıraati olduğunu; hatta ez-Zehebî kadar hadis okuduğu başka bir hocası olmadığını ifade etmiş; ona *Musnedu's-Şâfi'î*, *Nebe'u'd-Deccâl*, *Mu'cemu'l-muhtaşş*, *Cuz'un fîhi Esmâ'u'l-husnâ* isimli eserlerini; *Duvelu'l-İslâm*'ın bir kısmını,⁵⁹⁹ *el-Mizân*'ın büyük bir çoğunluğunu, *el-Kâşif*'in bir kısmını, *Siyer*'in büyük bir kısmını⁶⁰⁰ okuduğunu belirtmiştir. Bunlarla birlikte es-Subkî, ez-Zehebî'ye İbn Mâce'nin *es-Sunen*'inden ve el-Buhârî'nin *es-Şahîh*'inden ve daha birçok eserden de okumuştur.⁶⁰¹ Hocası ez-Zehebî'nin espirili ve güler yüzlü biri olmasından dolayı es-Subkî kendisinin onun yanında daha rahat hissettiğini; günde iki kere onunla ders yaptıklarını ifade etmiştir. Fakat yine onun aktardığına göre babası ez-Zehebî'den ziyade el-Mizzî ile daha fazla vakit geçirmesini, ondan daha fazla istifade etmesini istemiştir.⁶⁰²

Es-Subkî'nin ez-Zehebî'ye sevgi ve saygısının yanında, ez-Zehebî'nin de ona karşı büyük bir güveni olduğu anlaşılmaktadır. Zira es-Subkî, hocasının daha hayatta iken Zâhiriyye'deki görevini kendisine bırakmak istediğini fakat her ne kadar bu makamı hak etse de yaşının küçüklüğü sebebiyle babasının buna izin vermediğini anlatmıştır. Es-Subkî bu meseleye biraz içrelemiş olmalı ki, hocasının vefatından sonra burada hocalık yapma düşüncesi

⁵⁹⁷ İbn Hacer, *ed-Durer*, II, 425-426.

⁵⁹⁸ Es-Subkî'nin itikâdî görüşleriyle ilgili bilgi edinmek için bkz. Ca'fer Karadaş, "Sübki, Tâceddin", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 13-14.

⁵⁹⁹ Es-Subkî, ez-Zehebî'nin *Duvelu'l-İslâm*'ın geri kalan kısmını kendisine munâvele yoluyla verdiğini belirtmiştir.

⁶⁰⁰ Es-Subkî söz konusu eserlerin geri kalan kısmını *munâvele* yoluyla aldığını ifade etmiştir.

⁶⁰¹ Es-Subkî, *Mu'cemu's-şuyûh*, s. 355.

⁶⁰² Es-Subkî, *Tabakātu's-Şâfi'îyye*, X, 397-399.

yine zihninde canlanmış; ancak babasının ez-Zehebî hayatta iken yaşanan olayı hatırlatan satırlarıyla bu görevi almasını yine engellediğini kaydetmiştir.⁶⁰³

Bu arada, 8/14. asırda Eş'ariliğin Subkî ailesi ve özellikle Taqıyyuddîn es-Subkî tarafından temsil edildiğine işaret edilmelidir. Ez-Zehebî'nin de yakın ilişki içerisinde olduğu İbn Teymiyye ve İbn Kâyyım el-Cevziyye hem Taqıyyuddîn hem de oğlu Tâcuddîn es-Subkî'nin en şiddetli karşıtlarıdır. Bu şahıslar arasındaki ilişkiler ve ortaya konulan eserleri inceleyen bazı araştırmacılar, Taqıyyuddîn'i mütakellim olmaktan ziyade sıradan bir alim; Tâcuddîn'i ise devasa tabakat yazarı ve kelam ilmini Eş'ari propogandası için epistemolojik bir araç olarak kullanan bir alim olarak tanımlamayı uygun görmüşlerdir.⁶⁰⁴

2.4. İbn Râfi' (ö. 774/1372)

Hadis öğrenme konusundaki gayreti ile şöhret bulan İbn Râfi', ez-Zehebî'nin hadis *hâfızı* olarak nitelenen talebelerindendir. 704/1305 yılında Kahire'de dünyaya gelmiştir.⁶⁰⁵ İlimle iştigal eden bir anne babanın evladıdır. Babası kıraat alimidir. Annesi ise hem Kahire hem de Dımaşk'ta hadis rivayet etmiş olan Hâdıce binti 'Alî'dir. Kaynaklarda babasının onu 714/1315 yılında henüz 10 yaşında iken Dımaşk'a götürdüğü ve el-Mizzî'nin *Tehzîb*'ini dinlemesini sağladığı bilgisi yer almaktadır. Hayatı boyunca pek çok kez Dımaşk'a giden İbn Râfi' burada ez-Zehebî başta olmak üzere dönemin önde gelen alimlerinden istifade etmiştir.⁶⁰⁶ İbn Râfi' öğretim faaliyetlerinde de bulunmuş, el-Mizzî'den sonra 742/1341 yılında Nûriyye Dârulhadîs'inde; ez-Zehebî'den sonra 748/1348 yılında Fâzılıyye Dârulhadîs'inde ders vermiştir. Ayrıca Kûsiyye, Azîziyye ve İzziyye Dârulhadîsleri de hocalık yaptığı kurumlar arasındadır.⁶⁰⁷ Ez-Zehebî, İbn Râfi'yi *el-hâfız*, *el-mufîd*, *el-muṭṭkin* olarak nitelemiş; talebesi ve

⁶⁰³ Es-Subkî, *Tabakātu 'ş-Şâfi'iyye*, X, 209.

⁶⁰⁴ Caterina Bori, "Theology, Politics, Society: The Missing Link. Studying Religion in the Mamluk Period", *Ubi Sumus? Quo Vademus?*, Bonn University Press, 2014, ss. 57-94.

⁶⁰⁵ El-Huseynî, *Zeylu Tezkirati'l-huffâz*, s. 52; İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 439.

⁶⁰⁶ Ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 229-230; İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 439-440.

⁶⁰⁷ El-Huseynî, *Zeylu Tezkirati'l-huffâz*, s. 52.

kendisinden yaşça küçük olmasına rağmen İbn Rāfi‘den hadis rivayet etmiş; onun için ‘*ālī isnadlarının bulunduğu bir cüz derlemiştir*.⁶⁰⁸ İbn Rāfi‘ de hocası ez-Zehebī’nin *el-Muştebih fi’r-ricāl esmā’uhum ve ensābuhum* eseri üzerine *Zeylu Muştebihi’n-nisbe* isimli bir *zeyl* kaleme almış, ez-Zehebī’nin bu eserinde yer vermediğı isimleri alfabetik sıraya göre, haklarında özet bilgiler vererek sunmuştur.⁶⁰⁹

2.5. Ebu’l-Fidā İbn Keşir (ö. 774/1373)

Talebelerinden, tarih alanında kaleme aldığı meşhur eseri *el-Bidāye ve’n-nihāye*’si, tefsir alanında *Tefsīru Kur’āni’l-āzīm* eseri ile tanınan Ebu’l-Fidā İbn Keşir 701/1302 yılında Busra’da doğmuş;⁶¹⁰ altı yedi yaşlarında iken ailesiyle birlikte Dımaşk’a göç etmiştir. Kur’an, fıkıh, fıkıh usûlü, hadis ve tarih dersleri almıştır.⁶¹¹ Kayınpederi el-Mizzī, el-Birzālī, ez-Zehebī, İbn Teymiyye, Burhānuddīn el-Fezārī fikirlerinden istifade ettiği hocalar arasındadır. 736/1335 yılında Necībiyye Medresesinde⁶¹² öğretim hayatına başlayan İbn Keşir, 746/1345 yılında Mizze Camiinde hatip olarak görev yapmış; hocası ez-Zehebī’nin vefatından sonra Sâlihiyye Medresesinde (Ummu Sâlih Türbesi)⁶¹³ ders vermeye başlamıştır.

Kaynaklarda devlet yöneticilerle iyi ilişkiler içerisinde olduğu ifade edilen İbn Keşir, isyanlara karşı bir tavır sergilemiştir. Dini ve siyasi pek çok meselede fetvalarına başvurulmuş İbn Keşir, fıkıhta Şafii mezhebine mensuptur. İtikatta ise Hanbeli mezhebini benimsediğı; İbn Teymiyye’nin hemen her görüşüne bağlı olduğu anlaşılmaktadır. İbn Keşir tarih-tabakât, tefsir, hadis ve fıkıh alanında pek çok eser kaleme almıştır.⁶¹⁴ Ez-Zehebī, İbn Keşir için *el-fakıhu’l-mufit* demiş; onun rical ve metinler konusundaki yetkinliğine işaret etmiştir.⁶¹⁵ İbn Keşir hadis

⁶⁰⁸ Ez-Zehebī, *el-Mu‘cemu’l-muhtaş*, ss. 229-230.

⁶⁰⁹ İbn Rāfi‘, *Zeylu Muştebihi’n-nisbe*, thk. Şalāhuddīn el-Muneccid, Beyrūt: Dāru’l-Kitābi’l-Cedid, 1986.

⁶¹⁰ Ez-Zehebī hicri 700’den sonra veya bu sene demiştir. Ez-Zehebī, *Tezkiratu’l-huffāz*, IV, 1508.

⁶¹¹ İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 374.

⁶¹² En-Nu‘aymī, *ed-Dāris*, I, 360.

⁶¹³ En-Nu‘aymī, *ed-Dāris*, I, 246.

⁶¹⁴ İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 374.

⁶¹⁵ Ez-Zehebī, *Tezkiratu’l-huffāz*, IV, 1508.

ricali ile ilgili kaleme aldığı *et-Tekmīl fī ma'rifeti's-sīkāt ve'd-du'afā ve'l-mecāhīl* isimli eserini oluştururken el-Mizzī'nin *Tehzību'l-Kemāl* ve ez-Zehebī'nin *Mizānu'l-i'tidāl*'ini ihtisar etmiş ve kendisi birtakım ilaveler yapmıştır.⁶¹⁶

2.6. El-'Alā'ī (ö. 761/1359)

El-'Alā'ī de ez-Zehebī'nin yetiştirdiği talebeler arasında ilk sıralarda anılması gereken isimlerdendir. Ebū Sa'īd Şalāhuddīn Hālī b. Keykeldī yani bizim daha ziyade tanıdığımız lakabıyla el-'Alā'ī, Türk asıllı bir ailenin evladı olarak 694/1295 yılında dünyaya gelmiştir. Çok küçük yaşlarda hadis dersleri almaya başlamış; başta Dımaşk'ta doğduğu çevredeki hocalardan istifade etmiş daha sonra dönemin ilim merkezlerine seyahatler gerçekleştirmiştir.⁶¹⁷ Ez-Zehebī'den başka önde gelen hocaları arasında İbn Teymiyye, el-Mizzī, İbnu'z-Zemlekānī'yi (ö. 727/1327) zikretmek mümkündür. Nāsırıyye, Esediyye, Hımsıyye, Salāhiyye, Seyfiyye gibi kurumlarda yaptığı görevlerin yanı sıra ez-Zehebī'nin de müderrislik yaptığı Tenkiziyye ve Sükkeriyye'de de mansıb almıştır. Yetiştirdiği talebeler arasında Tācuddīn es-Subkī, el-İraķī, İbn Receb el-Hanbelī, Ebu'l-Fidā İbn Keşīr, el-Kalkaşendī'yi zikretmek mümkündür. El-'Alā'ī, fıkıh ve hadis başta olmak üzere pek çok alanda eser kaleme almıştır. Onun hadis ricali, ravi isimleri, metinlerdeki illetler konusundaki yetkinliğine hakkında yazan hemen her alim işaret etmiştir.⁶¹⁸ Ez-Zehebī onu el-imāmu'l-hāfız, el-fakīhu'l-bārī, el-muftī olarak nitelemiştir.⁶¹⁹ Yaşadığı dönemin Eş'ari-Hanbeli geriliminden etkilendiği, yaşanan tartışmalardan kaçınmadığı anlaşılmaktadır. Hocası ez-Zehebī'yi de bu noktada mutassıp görmekte, aşağıda biraz daha ayrıntılı değinileceği üzere biyografilerinde tarafgir davranmakla suçlamaktadır.⁶²⁰

⁶¹⁶ İbn Keşīr, *et-Tekmīl fī ma'rifeti's-sīkāt ve'd-du'afā ve'l-mecāhīl*, thk. Şadi b. Muhammed b. Sālīm el-Nu'mān, Semnūd: Mektebetu İbn 'Abbās, 2011, I, 13-14. (Muhakkikin ön sözü)

⁶¹⁷ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūh*, I, 223- 224; Ez-Zehebī, *el-Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 92-93; El-Hüseynī, *Zeylu Tezkirati'l-Huffāz*, s. 43; İbn Hacer, *ed-Durer*, II, 90.

⁶¹⁸ İbn Hacer, *ed-Durer*, II, 91-92.

⁶¹⁹ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūh*, I, 223.

⁶²⁰ Es-Subkī, *Tabakātu's-Şāfi'iyye*, II, 13; Es-Subkī, "kā'ide fi'l-cerh ve't-ta'dīl," *Erba'u Resā'il fī 'ulūmi'l-hadīs*, thk. 'Abdulfettāh Ebū Gudde, Beyrūt: Mektebetu Matba'ati'l-İslāmiyye, s. 46; Es-Sehāvī, *el-İ'lān*, s. 125-126.

761/1359 yılında Kudüs'te vefat eden el-‘Alā‘ī'nin, İbnu'l-Eşîr'in (ö. 606/1210) *Cāmi‘u'l-uşûl*'ünün muhtasarı olan *Tehzîbu'l-'usûl fî eḥādîşî'r-Rasûl*, *Cāmi‘u't-tahşîl fî aḥkāmî'l-merāsîl*, *Kitābu'l-muḥteliitîn*, *en-Nakdu's-şahîḥ limā u'tiriḍa 'aleyhi min eḥādîşî'l-Mesābîḥ* ve sayıları elliye varan pek çok eseri mevcuttur.⁶²¹

D. EZ-ZEHEBÎ'NİN ÖĞRETİM HAYATI: DERS VERDİĞİ KURUMLAR

Memlûkler döneminde eğitim-öğretim hayatının serancamından bahsedilirken kurumsallaşmanın mahiyeti, bir talebe açısından ne anlama geldiği, kurumların önemlerine rağmen talebe için ders aldığı kurumun değil, bizzat hocaların zikredilmesine daha fazla ehemmiyet verildiği; bunun aksine hocalık yapılan kurumların isimlerinin biyografi kaynaklarında açıkça zikredildiği gibi konulara değinilmiştir. Bu kurumların isimleri gündeme gelmesi, aralarında hiyerarşi olup olmadığı, alimlerin buralarda görev alabilmek için ne gibi şartlar taşıması gerektiği ve benzeri konular hakkında da değerlendirme yapmayı gerektirmektedir. Bu kurumlar arasında resmî bir hiyerarşiden bahsetmek en azından elimizdeki veriler ışığında çok mümkün görünmemektedir. Ancak yaşanan bir teamül de olmalıdır. Uygulamada elbette bazı kurumların diğerlerine nazaran daha fazla öne çıkmış olması doğaldır. Burada kurumun vâkıfı, hangi mezhebin medresesi olduğu, burada görev yapan alimler ve benzeri hususlar etkilidir. Bununla birlikte akranlarına nispetle daha seçkin bir zümreden kabul edilen alimlerin yine öne çıkan kurumlara atandığı; bu atamalarla kurumun da, alimin de karşılıklı olarak prestijlerinin arttığı da bir vakıadır.⁶²²

Memlûkler döneminde eğitim kurumlarının sayısının hayli artması birden fazla kurumda görev yapılıp yapılamayacağı tartışmalarının gündeme gelmesine neden olmuştur.

⁶²¹ El-Ḥuseynî, *Zeylu Tezkirati'l-Ḥuffāz*, s. 44-45.

⁶²² Bu konuyla ilgili bazı kurumlar tek başına referans verilerek yapılacak çıkarımlar sağlıklı sonuçlara götürmez. Kurumlar arasındaki üstünlük, prestij ve hiyerarşi meselesi daha detaylı bir araştırmayı gerektirmektedir. Bu konuya dikkatimi çeken Doç. Dr. Harun Yılmaz'a teşekkür ederim.

Alimlerin hemen hepsinin kabulü ile bunda bir sorun olmadığı kanaati mevcut olsa da, mesafe olarak birbirine uzak olan kurumlarda nasıl görev yapılabildiği sorusu sorulabilir. Burada devreye mu'iddler/asistanlar girmektedir. Bir medrese hocasının, bizzat gidemeyeceği kurumlara kendi yerine asistanını göndermesi, bu dönemde yaygın bir uygulama olarak karşımıza çıkmaktadır.⁶²³ Ez-Zehebî'nin görev yaptığı kurumlar Tenkiziyye hariç Dimaşk'tadır. Her ne kadar net bir bilgi olmasa da, onun Kudüs'te yer alan Tenkiziyye'ye devamlı gitmediği, yerine birini gönderdiği yorumunu yapmak mümkündür. Ez-Zehebî yirmi yaşından itibaren öğretim faaliyetlerine başlamış ve vefat edene kadar mansıb sahibi olduğu kurumlarda görev yapmaya devam etmiştir. Aşağıda görev yaptığı kurumlar kronolojik sıra ile verilecektir:

1. *Emevî Cami'inde İlk Tecrübe: 693/1294*

Ez-Zehebî henüz bir talebe iken, güzel ahlak sahibi olduğunu belirttiği kıraat hocası Muhammed b. 'Abdulaziz ed-Dimyāṭī (ö. 693/1293) hastalanmış ve Emevî Cami'indeki ders halkasını ez-Zehebî'ye bırakmıştır.⁶²⁴ Bu onun öğretim hayatında tespit edilen ilk tecrübesidir. Bu görevi ne kadar sürdürdüğü hakkında maalesef yeterli bilgi yoktur. Ancak hadis alanına yöneldikten yaklaşık iki yıl sonra üstlendiği bu görevin onun eğitim sürecine olumlu etkileri olacağını söylemek mümkündür.

⁶²³ Bu konuyla ilgili bazı değerlendirmeler için bkz. Es-Subkî, *Ṭabaḳātu 'ş-Şāfi'iyye*, VIII, 179-183.

⁶²⁴ Ez-Zehebî, *Mu'cemu 'ş-suyūh*, II, 218.

2. Kefr Batna Câmii

Ez-Zehebî, 703/1304 yılında Dımaşk yakınında yer alan Kefr Batna köyünde,⁶²⁵ aynı adlı camide imamlığa başlamış⁶²⁶ ve bir müddet burada yaşamıştır.⁶²⁷ Bu görevini 729/1329 yılına kadar devam ettirmiştir.

3. Ummu Sâlih Türbesi⁶²⁸

Ez-Zehebî, 718/1318 yılında, Dımaşk'ta bulunan Kur'an, hadis ve Şafii fıkhi okutulan Ummu Sâlih Türbesi'nde, hac yolculuğu sırasında vefat eden Kemâluddîn b. eş-Şureyşî yerine hocalık görevine gelmiş ve aynı zamanda burada yaşamaya başlamış,⁶²⁹ vefat edene kadar buradaki görevine devam etmiştir.⁶³⁰ 718/1318 yılı, el-Mizzî'nin de Eşrefiyye Dârulhadîsi'nde göreve geldiği yıl olması bakımından önem arz etmektedir.⁶³¹ Daha önceden de ifade edildiği üzere hocaları İbn Teymiyye her ikisinin de bahsi geçen görevlere gelebilmesi için gayret etmiştir. Bu da Ummu Sâlih türbesinin o dönemde önemli bir statüye sahip olduğunu göstermektedir.

4. Sukkeriyye Dârulhadîsi⁶³²

Ez-Zehebî'nin 728/1328 yılında hocası İbn Teymiyye'nin vefatından sonra onun yerine Dımaşk'ta bulunan Sukkeriyye Dârulhadîs'inde göreve başladığı bilgisi birtakım kaynaklarda yer almaktadır.⁶³³ Fakat bazı araştırmacılar bunu şüphe ile karşılamıştır. En-Nu'aymî bu bilgiye

⁶²⁵ Es-Sehâvî, *el-Buldâniyyât*, thk. Husam b. Muhammed el-Çattân, Riyâd: Dâru'l-Ata, 2001, s. 247-248.

⁶²⁶ İbn Keşîr, *el-Bidâye*, XIV, 28. 703/1304 tarihinde Kefrbatna'da olduğuna dair bkz. eş-Şafedî, *'Ayânu'l-aşr*, IV, 249.

⁶²⁷ El-'Umerî, *Mesâliku'l-eşâr*, V, 253.

⁶²⁸ El-Meliku's-Şâlih İsmâ'il tarafından 640/1242 yılında kurulmuştur. Sâlihiyye Medresesi olarak da bilinmektedir. En-Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, s. 243-246; Kuteybe Şihâbî, *Mu'cemu Dımaşk et-Târîhî*, I, 60.

⁶²⁹ İbn Keşîr, *el-Bidâye*, XIV, 88; en-Nu'aymî, I, *ed-Dâris*, s. 26; es-Suyûtî, *Tabakâtu'l-huffâz*, s. 522.

⁶³⁰ Eş-Şafedî, *'Ayânu'l-aşr*, IV, 289; el-'Umerî, *Mesâliku'l-eşâr*, V, 567; İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 337.

⁶³¹ Eş-Şafedî, *'Ayânu'l-aşr*, V, 331.

⁶³² Söz konusu dârulhadîsin yeri, vakfedeni, burada görev yapan alimler ve bazı *semâ'* kayıt bilgileri için bkz. Muhammed Mu'î el-Hâfız, *Dûru'l-hadîsi's-şerîf bi-Dımaşk*, Dımaşk: Daru'l-Mektebî, 2010, s. 200-201. Ayrıca bkz. Muhammed b. 'Azzûz, *Medresetu'l-Hadîs fi bilâdi's-Şâm*, s. 227-231.

⁶³³ En-Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 59.

yer vermiş olmasına rağmen, Beşşār ‘Avvād onun Sukkeriyye ve Tenkiziyye isimlerini kullandığı okunaksız el yazması nedeniyle karıştırdığını ve ez-Zehebî’nin Sukkeriyye’de hocalık yaptığı bilgisinin hatalı olduğunu iddia etmektedir.⁶³⁴ Bir makalesinde bu konuya değinen Mohammad Gharaibeh de Beşşār ‘Avvād’ın açıklamasını tatmin edici bulduğunu söyleyerek onun görüşünü desteklemiştir.⁶³⁵ Öte yandan İbn Tūlūn da ez-Zehebî’nin hayatından bahsettiği bir yerde onun görev yaptığı medreseler arasında Sukkeriyye’yi zikreder.⁶³⁶ Ez-Zehebî’nin kendi beyanı olmaması, yakın talebelerinden böyle bir bilginin nakledilmemesi bunu ihtiyatla karşılamamızı gerektirmektedir.

5. Zâhiriyye Dârulhadîsi

Ez-Zehebî 729/1329 yılında, vefat eden Burhānuddīn el-Fezārî’nın yerine Zâhiriyye Dârulhadîs’inde⁶³⁷ göreve başlamış ve Kefr Batna Camii imamlığını bırakmıştır.⁶³⁸ Bu ez-Zehebî’nin vefatına kadar devam ettiği mansıplardandır.⁶³⁹

6. Tenkiziyye Medresesi⁶⁴⁰

⁶³⁴ Beşşār ‘Avvād, *ez-Zehebî ve Menhecuhū*, s. 98-99.

⁶³⁵ Mohammad Gharaibeh, “Intertextuality between History and Hadith Studies: The Muqīzah fī ‘ilm Musṭalah al-Hadith in the center of al-Dahabī’s (d. 738/ 1348) work”, *Studies on The History and Culture of the Mamluk Sultanate, Bonn University Press*, 25, 2021, s. 273.

⁶³⁶ İbn Tūlūn, *el-Ḳalā’idu ‘l-cevheriyye fī tārihi ‘ş-Şālihiyye*, thk. Muḥammed Aḥmed Dehmān, Dimaşk: Matbu’atu Mecma’i ‘l-Luġati ‘l-‘Arabiyye, 1980, s. 451.

⁶³⁷ Zâhiriyye Dârulhadîsi’nin asıl adı Dâru’l-Akîkî’dir. Daha sonra Şalāhuddīn el-Eyyūbî’nin babası Ebū Eyyūb satın almış ve kendi evi olarak kullanmıştır. Hicri 670 civarında ise burayı el-Meliku’z-Zâhir Baybars satın almış; buraya medrese, dârulhadîs ve türbe inşa ettirmiştir. Kuteybe Şihābî, *Mu’cemu Dimaşk et-Tārihi*, Dimaşk: Vizaretu’ş-Şekāfe, 1999, II, 194. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre burada görev yapan ilk müderris Şerefuddīn ‘Abdilmun’im b. Halef ed-Dimyātî’dir (ö. 705/1306). Moġultay b. Kılıç (ö. 762/1361), ‘Umer b. ‘Abdulmuhsin İbn Rezīn (ö. 793/1391) gibi alimler de burada görev yapmıştır. Bkz. Muḥammed b. ‘Azzūz, *Medresetu ‘l-Ḥadîs fī bilādi ‘ş-Şām*, s. 232-234. Ayrıca bkz. Ez-Zehebî, *Tārihu ‘l-İslām*, XL, 39.

⁶³⁸ El-‘Umerî, *Mesāliku ‘l-ebşār*, V, 253; İbn Keşîr, *el-Bidāye*, XIV, 143; en-Nu‘aymî, *ed-Dāris*, s. 60.

⁶³⁹ El-‘Umerî, *Mesāliku ‘l-ebşār*, V, 253.

⁶⁴⁰ Kudūs’ta yer alan bu kurumu Şam nâibi Seyfuddīn el-Emîr Tenkiz hicri 666 yılında inşa ettirmiştir. Bazı kaynaklarda kuruluş yılı hicri 729 şeklinde geçer. Burada Şalāhuddīn Ebū Sa’id Ḥalîl b. Keykeldî (ö. 761/1359), Suleymān b. ‘Abdulhakīm el-Mālikî (ö. 749/1349) gibi alimler de görev yapmıştır. Bkz. Muḥammed b. ‘Azzūz, *Medresetu ‘l-Ḥadîs fī bilādi ‘ş-Şām*, s. 416-417.

Ez-Zehebî 739/1339 yılında, Şam nâibi Emîr Tenkiz en-Nâşırî'nin 729/1339 yılında Kudüs'te yaptırdığı,⁶⁴¹ bölgenin en ihtişamlı medreselerinden olduğu kabul edilen⁶⁴² Tenkiziyye'de ders vermeye başlamış; vefatına kadar buradaki görevine de devam etmiştir.⁶⁴³

7. Nefisiyye Dârulhadîsi⁶⁴⁴

Ez-Zehebî 739/1339 yılında dostu, meslektaşı ve hocası el-Birzâlî vefat edince onun Nefisiyye Dârulhadîs'indeki⁶⁴⁵ görevini devralmış; vefatına kadar burada ders vermeye devam etmiştir.⁶⁴⁶ Eş-Şafedî hocasını bu görevinden dolayı tebrik etmek için bir mektup yazdığını kaydetmiştir.⁶⁴⁷

8. Urviyye Dârulhadîsi⁶⁴⁸

Ez-Zehebî, el-Mizzî'den sonra hicri 742/1341 yılında burada göreve başlamıştır.⁶⁴⁹ Vefatına kadar buradaki görevine devam etmiştir.

⁶⁴¹ En-Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 91.

⁶⁴² Cengiz Tomar, "Memlûkler Döneminde Kudüs," *Huzuru Bekleyen Şehir Kudüs*, İstanbul: İlim Yayma Vakfı Yayınları, 2020, s. 109.

⁶⁴³ El-'Umerî, *Mesâlikü'l-ebşâr*, V, 253. Ayrıca bkz. en-Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 94. Tenkiziyye ile ilgili yapılan muasır bir çalışmada burada görev yapan alimler arasında ez-Zehebî'ye yer verilmemiştir. Bunun buranın hoca listesinde ez-Zehebî olmadığı düşünüldüğü için mi yapıldığı yoksa bütün hocaların isimlerinin verilmesi hedeflenmediği için yapılan seçkide ez-Zehebî'nin yer almadığı merak konusudur. Bkz. Şevket Ramazan Hicci, "el-Medresetü't Tenkiziyye fi'l-kuds Nemûzecen li-İdâreti'l-Medâris ve Evkâfihâ fi'l-'Aşrî'l-Memlûkî (730 H. /1329 M.)," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2015, cilt: LVI, sayı: 1, s. 77-106.

⁶⁴⁴ Söz konusu dârulhadîs'in yeri, vakfedeni, burada görev yapan alimler ve bazı semâ' kayıt bilgileri için bkz. Muhammed Muţî' el-Hâfız, *Dûru'l-ḥadîsi 'ş-şerîf bi-Dimaşk*, s. 204-209.

⁶⁴⁵ En-Nu'aymî, *ed-Dâris*, s. 84.

⁶⁴⁶ En-Nu'aymî, *ed-Dâris*, V, 254; eş-Şafedî, *'Ayānu'l-'aşr*, VI, 294; eş-Şafedî, *el-Vāfi bi'l-vefeyāt*, II, 166; İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 337; en-Nu'aymî, *ed-Dâris*, s. 60.

⁶⁴⁷ Eş-Şafedî, *'Ayānu'l-'aşr*, VI, 294-296; eş-Şafedî, *el-Vāfi bi'l-vefeyāt*, II, 166.

⁶⁴⁸ Şerefuddîn Muhammed b. 'Urve el-Mevşilî tarafından hicri 620 yılında inşa ettirilmiştir. Şehrin Bâbu'l-Kaymeriyye yönünde el-Emevî Cami'inin hemen yanında yer almaktadır. 'Azzûz, kurum isminin Muhammed b. 'Urve'ye nispetinin sebebiyle ilgili şöyle bir nakilde bulunmuştur: "Burası camiye ait bazı alet edevatın yer aldığı bir mahzendî. Muhammed b. 'Urve bu eşyaları çıkarıp mekanı temizledi. Buraya bir mihrab ve iki dolap yaptı ve buraya kitaplar vakfederek Dârulhadîs yaptı." Muhammed b. 'Azzûz, *Medresetü'l-Ḥadîs fi bilâdi 'ş-Şām*, s. 242. Söz konusu dârulhadîsin yeri, vakfedeni, burada görev yapan alimler ve bazı semâ' kayıt bilgileri için bkz. Muhammed Muţî' el-Hâfız, *Dûru'l-ḥadîsi 'ş-şerîf bi-Dimaşk*, ss. 33-47.

⁶⁴⁹ En-Nu'aymî, *ed-Dâris*, s. 61.

9. Fazılıyye Dârulhadîsi⁶⁵⁰

Ez-Zehebî'nin burada ne zaman göreve başladığına dair net bir bilgi yoktur. En-Nu'aymî buranın tarihini anlatırken ez-Zehebî'nin en-Necm Eḥu'l-Bedr Mufaḍḍal'dan sonra burada ders verdiğini ifade etmektedir.⁶⁵¹ Fakat İbn Keşîr'in verdiği bilgiye göre en-Necm 657/1258 yılında vefat etmiştir.⁶⁵² Ez-Zehebî'nin doğum yılı hicri 673 olduğuna göre burada derslere bir müddet ara verilmiş olabilir. Tarihlerde veya isimlerde hata yapılmış olma ihtimali de vardır. Öğrencilerinden Taḳıyyuddîn Ebu'l-Me'ālî Muḥammed b. Rāfi' es-Sellāmî'nin kendisinden sonra (ö. 774/1372) burada ders verdiği kaynaklarda yer alan bilgiler arasındadır.⁶⁵³ Fâzılıyye, yaklaşık yüz bin kitap ihtiva ettiği söylenen kütüphanesi⁶⁵⁴ sebebiyle de hayli öneme sahiptir. Fakat kaynaklarda yer alan bilgilere göre kütüphane 694/1295 yılında meydana gelen kıtlık sebebiyle öğrenciler tarafından yağmalanmıştır.⁶⁵⁵

Ez-Zehebî'nin görev yaptığı kurumlar elbette Memlûk ilim tarihinde önemli bir yere sahiptir. Fakat yine de Eşrefiyye Dârulhadîsinin dönemin dinamikleri açısından daha prestijli olduğu da aşîkardır. Hocası ve arkadaşı el-Mizzî'nin burada görev yapmış olmasına karşın; ez-Zehebî onun vefatından sonra dahi bu dârulhadîste hocalığı için ismi geçmiş olmasına rağmen Eşariliği sorgulandığı için⁶⁵⁶ hayatı boyunca burada görev yapamamıştır. Hatta el-Mizzî'nin dahi bu görevde olması, o dönemde tartışılan hususlardandır. Tâcuddîn es-Subkî'nin aktardığı bilgilere göre, Suleymân b. 'Abdilḥakîm el-Mālîkî (ö. 749/1349) ile babası bir araya geldiğinde el-Mizzî'nin Eşrefiye Dârulhadîsi'ndeki görevinden azl edilmesi gerektiğini söylemiştir.

⁶⁵⁰ Söz konusu dârulhadîsin yeri, vakfedeni, burada görev yapan alimler ve bazı *semâ'* kayıt bilgileri için bkz. Muḥammed Muṭî' el-Hâfîz, *Dûru'l-ḥadîsi 'ş-şerîf bi-Dımaşk*, s. 23-32. Hicri VIII. asırda burada ders veren alimler arasında ez-Zehebî'den başka öğrencisi İbn Rāfi' (ö. 774/1372) ve İbnu'l-Nevşilî'nin (ö. 774/1372) ismi zikredilebilir. Bkz. Muḥammed b. 'Azzûz, *Medresetu'l-Ḥadîs fî bilâdi 'ş-Şâm*, ss. 242-243.

⁶⁵¹ En-Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 69-70.

⁶⁵² İbn Keşîr, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, XIII, 217.

⁶⁵³ En-Nu'aymî, *ed-Dâris*, I, 60.

⁶⁵⁴ El-Makrîzî, *el-Mevā'iz ve'l-i'tibār bi zikri'l-ḥıṭaṭ ve'l-âşâr*, Beyrut: Dâru'l-kutubi'l-ilmîyye, 1418, II, 292; IV, 204.

⁶⁵⁵ El-Makrîzî, *el-Mevā'iz*, IV, 204-205.

⁶⁵⁶ Es-Subkî, *Ṭabaḳātu 'ş-Şāfi'iyye*, X, 200-201; İbn Kâḍî Şuhbe, *Ṭabaḳātu 'ş-Şāfi'iyye*, III, 56.

Taḳıyyuddīn es-Subkī bu sözleri duyduğunda çok şaşırdığını ve kendi kendine “*el-Mizzī muhaddislerin imamıdır. Allah’a yemin ederim ki eğer ed-Dāreḳuṭnī yaşasaydı onun yerinde ders vermekten haya ederdi/çekinirdi*” dediğini ifade etmiştir. Tācuddīn es-Subkī de konuyla ilgili babasıyla arasında geçen diyaloga yer vermiştir. Buna göre babasına, Suleymān b. ‘Abdilḥakīm el-Mālīkī’nin, el-Mizzī’nin hadis ilmindeki konumunu reddetmediğini, ancak vakfın şartları dolayısı ile böyle bir konuyu dile getirdiğini ifade etmiş ve “*el-Mizzī kendi hattıyla Eş‘ari olduğunu yazsa da hiç kimseyi buna inandıramaz*” diye de eklemiştir. Babası ise el-Mizzī’nin ve medresenin bu durumunu, Suleymān b. ‘Abdilḥakīm el-Mālīkī’in ifadeleriyle ne kastettiğini bildiğini ancak biri “*el-Mizzī bu dārulhadīs için uygun değildir...*” demeye cesaret ederse, bu sözleri duymayı kaldıramayacağını belirtmiştir.⁶⁵⁷

El-Mizzī’nin Eşrefiyye Dārulhadīsindeki görevine dair İbn Keşīr ve İbn Rāfi‘’den de birtakım nakiller yapılmaktadır. Buna göre, el-Mizzī burada göreve başladığında Eş‘ariler, vakfın söz konusu şartından dolayı tereddüde düşüp bu karara karşı çıktılar. Nitekim şart bellidir: Eş‘ari olmak. Fakat el-Mizzī herkesin ittifakıyla Eş‘ari değil, ehl-i hadis olarak tanınmaktadır.⁶⁵⁸ İbn Kāḍī Şuhbe’nin naklettiği bilgiye göre, bu görevde kalması İbnu’z-Zemlekānī’nin akidesinden⁶⁵⁹ olduğuna şahitlik edilmesiyle gerçekleşmiştir. Bununla birlikte, İbn Kāḍī Şuhbe’nin, İbn Rāfi‘’den İbn Teymiyye’nin bu duruma sinirlendiğini ve “*Ey Şeyh, dinini dünyanın için sattın mı?*” dediğini nakletmiştir.⁶⁶⁰ Fakat bu bilginin doğruluğu

⁶⁵⁷ Es-Subkī, *Ṭabakātu’ş-Şāfi‘iyye*, X, 397-398.

⁶⁵⁸ İbn Kāḍī Şuhbe, *Tārīḫü İbn Kāḍī Şuhbe*, II, 293.

⁶⁵⁹ İbnu’z-Zemlekānī bir Eş‘ari hem de Eş‘ari kelamını iyi bilen bir alim olarak tanınmaktadır. Burada İbnu’z-Zemlekānī’nin akidesinden olmakla kastedilen de el-Mizzī’nin Eş‘ari olmasıdır.

⁶⁶⁰ İbn Kāḍī Şuhbe, *Tārīḫü İbn Kāḍī Şuhbe*, II, 293.

tartışmalıdır. Nitekim kaynaklarda yer alan bilgilerden anlaşılan o ki, İbn Teymiyye de el-Mizzî ve ez-Zehebî'nin bu görevleri hak ettiğini düşünmektedir.⁶⁶¹

Burada ez-Zehebî'nin bazı hocalarına vekalet etmek üzere geçici görevler de aldığına işaret etmek yerinde olacaktır. Bunlardan biri, onun 699/1300 yılında hocası Şemsuddîn el-İrâkî'nin Dımaşk Cami'inde kıraat dersine vekaletidir.⁶⁶²

E. EZ-ZEHEBÎ'NİN TEMEL BAZI MESELELERE DAİR GÖRÜŞLERİ

Bir alimin yaşadığı coğrafyanın ve zamanın gelişmelerinden kendisini tamamen soyutlaması, ilmî kişiliğini bunların dışında inşa edebilmesi neredeyse imkansızdır. Dahası en yansız olduğu iddia edilecek bir alim dahi kendisini şekillendiren bu vasattan kaçamaz ve onu reddedemez. Bunu reddetmesi ancak yaşadığı ortama kayıtsızlık olarak yorumlanabilir. Ez-Zehebî gibi bir alimin de, çağının fikri anlamda ön plana çıkan tartışma konularından uzak, onlardan etkilenmeyen, mahza kendi alanının tekniklerine boğulan bir alim olmadığı açıktır. Özellikle kelâmî tartışmalarda kendi görüşlerini ortaya koymaktan, kendince eleştirilmesi gereken hususlar hakkında değerlendirme yapmaktan geri durmamış/duramamıştır. Bu görüşlerin beyanı, ilmin gereğini yerine getirmenin yanında, kendi konumunu da ortaya koyma amacı taşıyor gibidir. Zira özellikle Allah, peygamber ve sünnet/bid'at hakkında nasıl konuşulması gerektiği, başka bir deyişle Allah'ın sıfatları meselesinden, ez-Zehebî'den yaklaşık beş asır önce gündeme gelen *halku'l-Kur'ân* tartışmalarına kadar pek çok konudaki görüşleri, bir alimin hangi cenaha ait olduğunun bir göstergesidir.⁶⁶³

⁶⁶¹ İbn Kâdî Şuhbe, *Tārīhu İbn Kâdî Şuhbe*, II, 291. Zira, 719/1319 yılında hem el-Mizzî'nin Eşrefiyye Dârulhadîs'indeki hem de ez-Zehebî'nin Ummu Sâlih Turbesi'ndeki konumunu güvence altına almaya çalışmış; fakat bu çabalar ve müdahaleleri onun da el-Mizzî'nin de birtakım sıkıntılarla karşılaşmalarına yol açmıştır. İbn Keşîr de bu konuma el-Mizzî'den daha hak eden birinin gelmediğini belirtmiştir. Bununla ilgili bilgilere önceki kısımlarda değinilmişti.

⁶⁶² İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 338.

⁶⁶³ Herhangi bir mezhebe mensup alimleri bir araya getiren, *Tabakātu's-Şāfi'iyye*, *Tabakātu'l-Hanābile* gibi eserler de bu açıdan incelenmelidir.

Bu kısımda, öncelikle ez-Zehebî'nin mezhebi aidiyetine dair birtakım tespitlere yer verilecek daha sonra, ez-Zehebî'nin özellikle dönemin tartışma konularına dair görüşlerine temas edilerek onun zihin kodları ortaya konulmaya çalışılacaktır. Bu konularla ilgili değerlendirmelerine biraz genişçe yer verildiği düşünülebilir. Ancak bu durum, ez-Zehebî'nin bu konuları önemsediğinin ve sıklıkla vurguladığının bir göstergesi olarak kabul edilebilir ve onun zihin yapısı hakkında doğrudan veya dolaylı olarak bir fikir verir.

Ez-Zehebî hemen bütün kitaplarında selefin yolunu takip ettiğini vurgulamakta, itikadi konulardaki fikirlerine, “selefin de yolu” budur kaydını da ekleyerek görüşünü desteklemektedir. Ez-Zehebî'nin “Selef mezhebi” vurgusunu ilk eserlerinden itibaren yapmaya başladığı görülmektedir. Nitekim el-Beyhākī'nin *es-Sunen*'ini ihtisar ettiği *el-Muhezzeb* isimli eserde “لَلّٰهُ اَشَدُّ فَرَحًا بِتَوْبَةِ عَبْدِهِ حِيْنَ يَتَوْبُ اِلَيْهِ، مِنْ اَحَدِكُمْ كَانَ عَلَى رَاجِلَتِهِ بِأَرْضِ فَلَاةٍ” ifadelerinin geçtiği rivayet hakkında el-Beyhākī'nin “Burada الفرح kelimesi Allah (kelimesine) muzaftır; rıza ve kabul anlamındadır” açıklamasını yadırgamıştır. Zira ona göre el-Beyhākī'nin tevili çok anlamsızdır: “El-Beyhākī keşke bu hadis ile ilgili açıklama yapmasaydı” demiştir. Ona göre selef mezhebinde sıfatlara dair rivayetlerle ilgili böyle teviller yapılmayacağı, sıfatların olduğu gibi kabul edilmesi gerektiği bilinmektedir.⁶⁶⁴

Ez-Zehebî, el-Birzālî, el-Mizzî gibi fıkıhta Şafii alimlerin bulunduğu bir ilim halkasına dahildir. Ancak Dımaşk'ın Sâlihiyye bölgesinde Hanbeliler etkin durumdadır ve özellikle ez-Zehebî'nin ilim ağına dahil olan bu isimlerin Hanbeli geleneğe mensup İbn Teymiyye ve çevresi ile yakın ilişkisi onun bazı itikadi görüşlerini etkilemiştir. Biyografisine yer veren bazı alimler onun ismini eş-Şāfî nisbesiyle kaydetmiş; talebesi es-Subkî ve İbn Kâdî Şuhbe onu *Ṭabaḳātu 'ş-Şāfî 'iyye* isimli eserlerinde zikretmiştir. Bu bakımdan onun fıkıhta Şafii mezhebine bağlılığı nettir. Bununla birlikte yakın talebelerinden es-Subkî onun Hanbelilere aşırı meyilli

⁶⁶⁴ Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, s. 4194 (Hadis No: 16034).

olduğunu belirtmiştir.⁶⁶⁵ Ez-Zehebî'nin, Hanbeli olduğuna dair kendi beyanı veya ondan nakledilen net bir bilgi mevcut değildir. Bu sebeple her ne kadar bazı görüşleri söz konusu mezhebin görüşleriyle uyumluluk arz etse de, dönemin Hanbeli tabakâtlarında isminin zikredilmemesi de Hanbeli olduğu kanaatini zayıflatmaktadır. Zaten es-Subkî de onun mutlak Hanbeli olduğunu belirtmemiş; bu mezhebe meylini dile getirmiştir. Ancak dönemin Eş'ari-Hanbeli geriliminde, Hanbelilerden yana olduğu, Eş'ari düşünce sistemini tam olarak benimsemediği anlaşılmaktadır. Nitekim o Kadıkudat Şeyhu'l-İslâm İbnu'l-Cemâ'a'dan övgü ile söz etmiş; fakat Eş'ari oluşunu da manidar bir şekilde vurgulamadan edememiştir: “*Allah sonunu hayretsin, o faziletli bir Eş'ari'dir*”⁶⁶⁶

Bir başka önemli husus da el-Mizzî'nin vefatından sona Eşrefiyye Dârulhadîsinde hocalığa kimin geleceği tartışmasıdır. Tâcuddîn es-Subkî o günlerde yaşananları babasının biyografisinde anlatmıştır. Bu anlatıma göre, bu makam için ilmî açıdan bakıldığında ez-Zehebî düşünülmüştür. Ancak Maliki, Şafii ve Hanefilerin olduğu mecliste onun Eş'ariliği tartışmaya açılmıştır. Aslında ez-Zehebî'nin ilmî anlamda o mevkiyi hak ettiği ile ilgili kimsenin zihninde bir şühe yoktur. Hatta yaşadıkları dönemde bu açıdan Eşrefiyye'de kim ders verebilir denildiğinde akla gelen iki isimden biri ez-Zehebî diğeri Taqıyyuddîn es-Subkî'dir. Ez-Zehebî'nin aksine Taqıyyuddîn es-Subkî Eş'ari olduğunda herhangi bir şüphe yoktur. Dolayısıyla bu görev Taqıyyuddîn es-Subkî'ye verilmiştir. Tâcuddîn es-Subkî anlatısının sonunda aslında babasının bu göreve talip olmadığını, istemeyerek kabul ettiği notunu da eklemiştir.⁶⁶⁷

Bu pasaj bize birkaç hususu gösteriyor. Birincisi, Eş'ariler yalnızca Şafii değildir; Furuda Maliki, Hanefi olup itikatta Eş'ari olanlar da mevcuttur. Dolayısıyla ez-Zehebî'nin Şafii

⁶⁶⁵ Es-Subkî, *Tabakātu's-şâfi'iyye*, IX, 103.

⁶⁶⁶ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, II, 130.

⁶⁶⁷ Es-Subkî, *Tabakātu's-şâfi'iyye*, X, 200-201.

olması aynı zamanda Eş'ari olmasını gerektirmemektedir. İkinci husus, ez-Zehebî'nin Eşrefiyye gibi prestijli bir yerde hocalık yapmasına engel olan onun ilmî anlamda yetersiz oluşu değildir. Tartışma tamamen vakfiyede belirtilen kriteri karşılayıp karşılamaması yönündendir. Üçüncü husus, aslında o mecliste tartışılan ez-Zehebî'nin Eş'ari olup olmadığı değil, ilmi olarak yeterli olup Eş'ari olmayan birinin böyle bir makama gelip gelmeyeceği tartışması gibidir.⁶⁶⁸

Memlûkler dönemi üzerine çalışan bazı tarihçiler o dönemde Şafii bir kimsenin zorunlu olarak Eş'ari olması gerektiği kabulünden hareketle⁶⁶⁹ ez-Zehebî'nin de Eş'ari olduğunu fakat Subkî ailesi gibi Eş'ariler tarafından yeterli görülmediği için çokça eleştirildiğini iddia etmiştir. Kanaatimizce bu kabul ve bundan hareketle ulaşılan sonuç da problemlidir. Ez-Zehebî'nin bazı konularda Eş'ari düşünce sistemi ile uyuşan fikirleri varsa dahi temel konularda çok farklı düşünmekte hatta ciddi eleştiriler getirmektedir. Aşağıda ele alınacak konulardaki görüşleri de tespitimizi teyit eder niteliktedir. Bazı konularda İmām el-Eş'arî'nin görüşlerini nakletmesi yanıltıcıdır. Zira o bunu mezhebin görüşünü kabul etme amacıyla değil aksine el-Eş'arî'nin selefeye uygun bir görüş ileri sürdüğünü vurgulayarak vermektedir. Bu durumda o, Eş'ari'lere kendi imamlarından bir itiraz getirmiş olmaktadır.

Ayrıca, ez-Zehebî'nin bu noktada hem en hayırlı nesillerin hangileri olduğu konusunda nakledilen rivayetler, ilgili ayetler ve de bunlarla birlikte bir selef tasavvuru oluşturan İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilendiği de söylenebilir. Zira ona göre selefin ilim ve din hakkında ortaya koydukları öğretiyi bilmek sonrakilerin görüşleri ve uygulamalarını bilmekten

⁶⁶⁸ Ez-Zehebî'nin Eş'ari olup olmadığı konusunu, Türkiye'de Memlûkler dönemine dair kıymetli çalışmalar yapmış olan ve kendisinden bu dönemin tarihçiliği ve biyografi yazımına dair ders alma imkanı da bulduğum kıymetli Fatih Yahya Ayaz ile pek çok kere müzakere ettik. Bu konudaki fikirlerimin şekillenmesinde değerli katkıları olduğuna işaret etmeliyim.

⁶⁶⁹ Örneğin Fatih Yahya Ayaz ve Aygül Düzenli'nin, el-Makrizî'nin Eş'ariliğin Memlûk topraklarında yayılması ile ilgili kaleme aldıkları makalede yer alan "... toplumun büyük kısmı tarafından benimsenmiş olan Şafiilik ve dolayısıyla Eş'arilik mezhebinin kabul etmiş..." şeklindeki cümle bu kabulün bir yansımasıdır. Bkz. Fatih Yahya Ayaz- Aygül Düzenli, "Makrizî (ö. 845-1442) ve Mısır'da Eş'ariliğin Yayılmasına Dair Tespitleri," *Kastamonu Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2018), ss. 25-39

daha hayırlı ve aynı zamanda da faydalıdır. Bunu Kur'an ayetleri de desteklemektedir. Ayrıca selef alimlerinin icma' ı masumdur.⁶⁷⁰

Bu noktada “selef” kullanımının itikadi ve siyasi bir grubu ifade etmediği vurgulanmalıdır. Hem İbn Teymiyye hem de ez-Zehebî'nin seleften kast ettiği ilk üç nesil ve onların takipçileri olan ilk üç asır alimlerdir. Bu onların anlayışında merkezde yer alır. Zira selefin yolu, selefin mezhebi gibi kullanımlarla işaret ettikleri yöntem Hz. Peygamber'in yöntemini temsil ediyordu ve bu sebeple onlara göre en sağlıklı yöntemdi.⁶⁷¹

1. Allah Tasavvuru

İslami ilimlerin hangisinde ihtisaslaşmış olursa olsun, müslüman bir alimin genel yaklaşım tarzını, hayata bakışını ve onu nasıl anlamlandıracağını belirleyen en önemli unsurlar onun Allah, Kur'an ve peygamber tasavvurudur. Ez-Zehebî bu konuları *Kitābu'l-'arş, Şıfatı'n-nār, Mes'eleu'l-gayb, Kitābu'r-ru'yetu'l-bārī, Mes'eleu devāmi'n-nār, Eḥādīsu's-şıfāt, Cuz'un fi's-Şefā'a, Cuz'un fi şıfatı'l-cenne* gibi eserlerinde,⁶⁷² önce konuyla ilişkilendirdiği ayetlere, daha sonra rivayetlere yer vererek işlemiş; yeri geldikçe *Siyer, Tārīḫu'l-İslām, Mīzān* gibi eserlerinde de görüşlerini dile getirmiştir.

Ez-Zehebî'nin Allah hakkında çok fazla düşünülüp, derinleşilmesini, açıklamalar yapılmaya çalışılmasını doğru bulmadığını öncelikle belirtmek gerekmektedir. Ona göre, bu konuları ispat ya da nefyeden doğrudan bir nass gelmemiştir. Allah kendisinin vasıflandırmadığı hiçbir şeyle vasfedilemez ve tanımlanamaz olduğuna göre, biz onu nasıl tanımlayacağımızı bilemeyiz, bu bizi ilgilendiren bir konu da değildir. Nitekim kişinin

⁶⁷⁰ İbn Teymiyye'nin bu konudaki fikirleri için bkz. İbn Teymiyye, *Mecme'u fetāvā*, Medine, 2004, XII, 24-27.

⁶⁷¹ Bunu destekleyen değerlendirmeler için bkz. Sönmez Kutlu, “Gelenekçi-Zâhiri İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri,” *Zâhiri ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019, ss. 58-61.

⁶⁷² El-'Umerî, *Mesâliku'l-ebşār*, V, 253-254; İbnu'l-İmād, *Şezerātu'z-Zeheb*, VIII, 267-268.

Müslümanlığının güzelliği kendisini ilgilendirmeyen şeyi terk etmesidir.⁶⁷³ Aslında ez-Zehebî de bu konularla ilgili konuşulamayacağını/konuşulmaması gerektiğini söylerken dahi çoğu kez bunlarla ilgili konuşmuş olmaktadır.

1.1.Allah'ın Sıfatları

Allah'ın sıfatları konusu mezheplerin en temel ayrışma konularından biridir ve söz konusu tartışmalar, Memlükler döneminde de devam etmiştir. Esasında ez-Zehebî, Allah'ın tanımında olduğu gibi bu konuları bilemeyeceğimizi, naslarda nasıl yer aldıysa o şekilde kabul etmemiz gerektiğini düşünmektedir. Ona göre Allah'ın varlığını, O'nun bir benzeri olmadığını, O'nun zâtının ayrı ve farklı olduğunu akledip anlayabiliriz; fakat zâtının mahiyetini anlamamız mümkün değildir. Aynı şekilde sıfatlarına da iman eder, varlıklarını biliriz; ancak onların mahiyetlerini akledemeyiz. Sıfatlarının keyfiyetlerini anlamamız söz konusu olmadığı gibi onları yaratılmışların sıfatlarına benzetmemiz de mümkün değildir.⁶⁷⁴

Ez-Zehebî konuyu Hz. Peygamber'in bir cariye ile olan diyalogu üzerinden de açıklamaya çalışmaktadır. Bu diyalogda Hz. Peygamber cariyeye “Allah nerededir?” diye sormuş, cariyenin yanıtı “Semadadır” şeklinde olmuştur. Cariye Hz. Peygamber'in “Ben kimim sorusuna ise “Sen Allah'ın Rasûlusun” diye cevap verince Hz. Peygamber, kendisinin azad edilebileceğini zira onun bir mü'mine olduğunu ifade etmiştir.⁶⁷⁵ Ez-Zehebî'ye göre bu rivayette dikkat çeken iki husus mevcuttur. Birincisi, bir mü'minin “Allah nerededir?” diye

⁶⁷³ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVI, 97-98. Ez-Zehebî burada (مِنْ حُسْنِ إِسْلَامِ الْمَرْءِ تَرْكُهُ مَا لَا يَخِيْبُهُ) rivayetine işaret etmiştir. Müslim, *İmân*, 65; et-Tirmizî, *ez-Zuhd*, 11.

⁶⁷⁴ Ez-Zehebî, *el-Uluvv*, thk. Ebû Eşref b. Maksud, Riyâd: Mektebetu Edvâi's-selef, 1995, ss. 13-14.

⁶⁷⁵ Eş-Şeybânî, *el-Âsâr*, nşr. Hâlid el-'Avvâd, Dâru'n-Nevâdir, 2008, s. 366; eş-Şâfi'î, *el-Umm*, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1990, V, 298; İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, nşr. Muhammed 'Avvâme, Dâru'l-kıble, t.y., XV, 592; ed-Dârimî, *er-Red 'ale'l-Cehmiyye*, nşr. Ebû 'Âşım eş-Şevvâmî, Kâhire: el-Mektebetu'l-İslâmiyye, 2010, s. 53 vd.

sorması câizdir. İkincisi ise, böyle bir soruya cevaben “Semâdadır” yanıtının verilebileceğidir ki, bu cevabı kabul etmeyenler Hz. Peygamber’in sözüne karşı gelmektedirler.⁶⁷⁶

Başka bir yerde ise İbn Akıl’ın (ö. 513/1119) bu konuda verdiği, bir bedevînin Hz. Peygamber’e sorduğu “Allah güler mi?” sorusuna “Evet” yanıtını vermesi, onu bu sorusu nedeniyle tekfîr etmeyip, inandığı şekliyle bırakması örneğini zikrederek, “*Allah Semî’dir, Başı’r’dır, Murîd ve Mutekellim’dir, Hâş ve ‘Âlimdir. ‘Âdem’i eliyle yaratmış; Mûsâ ile konuşmuştur; İbrâhîm’i dost edinmiştir.*” demiştir. O naslarda geldiği şekliyle nitelenmelidir, te’vîl yapılmamalıdır. Olmayan bir şeyin olan bir şeyle kıyasına itikat etmek, Allah’ın kendisini yarattıklarına benzetmesi bâtıldır. O’nun sıfatları zâtı gibidir, herhangi bir dengi, zıddı, benzeri, O’nun gibisi yoktur. Ne sıfatlarında ne de zâtında bir benzeri yoktur.⁶⁷⁷

Öte yandan bu yaklaşımın tecsim ve teşbih olduğunu ifade edenler de mevcuttu. Nitekim talebesi es-Subkî de ez-Zehebî’yi tecsime düşmekle suçlamıştır. Ancak onun Nu’aym b. Hammâd’ın “*Kim Allah’ı yarattıklarına benzetirse kâfir olur. Kim Allah’ın kendisini vasıflandırdıklarını inkar ederse kâfir olur. Allah’ın ve Rasûlünün kullandığı vasıfları kullanmak teşbih değildir.*” sözleri bağlamında yaptığı şu açıklama tecsim/teşbih ve Allah için Allah ve Rasûlünün kullandığı sıfatları kullanmak ve bunlarla ilgili yorum yapmamanın farklı olduğunu vurgulamıştır: “*O şöyle demek istemiştir: Sıfatlar mevsûfa tabidir. Çünkü mevsûf Allah’tır. O’na hiçbir şey benzemez.*⁶⁷⁸ *O’nun zâtı mukaddestir. Aynı şekilde sıfatları da hiçbir şeye benzemez. O’nun zâtı ve sıfatları hakkında söylenenlerin birbirinden farkı yoktur. Bu selefin mezhebidir.*⁶⁷⁹

Ez-Zehebî’ye göre sıfatlara iman konusunda zemmedilen iki tutum vardır. Bunlar:

⁶⁷⁶ Ez-Zehebî, *el-‘Ulûv*, s. 15.

⁶⁷⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIX, 449.

⁶⁷⁸ Eş-Şûrâ Suresi 42/11.

⁶⁷⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIII, 300.

1. Sıfatların te'vîli ve lafızların tahrîfi. Selef hiçbir şekilde te'vîl yoluna gitmemiş; onlara olduğu gibi imân etmiştir.
2. Sıfatların ispatı konusunda abartıya kaçmak ve onları insanların sıfatları cinsinden tasavvur etmek. Ez-Zehebî'ye göre bu cehalet ve dalâlettir. Sıfat mevsûfa tabidir ki burada mevsûf göremediğimiz Allah'tır. Eş-Şūrâ Suresi 11. ayet de varken bizim zihinlerimizde onun keyfiyetini ispat etmemiz mümkün değildir.⁶⁸⁰

Allah'ın sıfatları arasında en temel tartışma konusu *kelām* sıfatıdır. Ez-Zehebî, Ebū Hurayra'dan nakledilen “*Ben, kulumun benim hakkımdaki bilgisi nisbetinde onunlayım...*”⁶⁸¹ rivayetinden hareketle *kelāmu'n-nefs* ile *kelāmu'l-mesmū* arasında bir fark olduğuna işaret etmektedir. Allah her ikisi ile de konuşur. Örneğin Hz. Mūsā ile özel bir iletişimle konuşan veya onunla Tûr dağında nida edip, kendisine yaklaştıran konuşan da Allah'tır.⁶⁸² Bu konunun beraberinde *halku'l-Kur'an* tartışmalarını getirdiğini de belirtmek gerekmektedir.⁶⁸³

Meselenin önemli bir yönü de isim-sıfat ilişkisidir. Ez-Zehebî bu bağlamda İbn 'Abbās'ın “*Dünyada cennette olanlardan sadece isimler vardır (ليس في الدنيا مما في الجنة إلا الأسماء)*” sözü ve Hz. Peygamber'den nakledilen “*Cennette gözlerin görmediği, kulakların duymadığı, insanın aklına gelmeyecek şeyler vardır (في الجنة ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر)*”⁶⁸⁴ rivayetine yer vermiştir.⁶⁸⁵

Ez-Zehebî'ye göre bu rivayet cennette meyvelerin hakikatlerinin bulunduğunu, dünyadakiler gibi olmadığını, dünyada gördüğümüz hiçbir şeyin cennetteki gibi olmadığını, cennet ve dünya arasında tek benzerliğin isimlerde olduğunu ifade etmektedir. O Allah'ın

⁶⁸⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 610-611.

⁶⁸¹ El-Buhārî, *Tevhîd*, 15; Muslim, *Zikr*, 2.

⁶⁸² Ez-Zehebî, *el-Uluvv*, s. 57.

⁶⁸³ Halit Özkan, “Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı “Halku'l-Kur'an” Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme,” *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, 2020, ss. 159-191.

⁶⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, XIV, 421 (Hadis no: 8827)

⁶⁸⁵ Ez-Zehebî, *İsbātu'l-yedi'llāhi subhānehū şifaten min şifātihī*, thk. 'Abdullāh b. Sâlih el-Berrāk, s. 46.

sıfatları konusunu da buna benzetmiştir. Zira Allah'ın ve yarattıklarının sıfatları ancak isim konusunda ortaktır. Her sıfat bir açıdan gerçektir ve isimlerde ortak olsalar dahi mevsûf mecâz değildir. Eğer bir kimse “Bir göz gördüm” derse, bu insan gözü, küffar gözü gibi ihtimalleri akla getirir. Ama onu izafe eder veya vasıflarını da dile getirirse ya da öncesine muzâfun ileyhe delalet edecek bir kelime eklerse, isimde ortaklık ortadan kalkar ve söz konusu kelime duyan için gerçek anlam olur. “رأيت عين ماء/Bir su gözü/pınarı gördüm” ve “رأيت عينا جارية/Akan bir çeşme gördüm”⁶⁸⁶ kullanımları buna örnektir.⁶⁸⁷

Son olarak meselenin hadis rivayetleri ile ilişkisine de değinmek gerekir. Ez-Zehebî sıfatlar konusunda çok fazla uydurma rivayetin var olduğunu ve bunların ancak uyarı için nakledilmesi gerektiğini söylemekte, imkan olsa yok edilmelerinin daha iyi olacağını düşünmektedir.⁶⁸⁸

1.2.Allah'ın 'Arşa İstivâsı

Allah-âlem ilişkisini ifade eden kavramlardan biri olan *istivâ*, Kur'an'da yedi ayette 'arşa, iki ayette ise semâya *istivâ* şeklinde kullanılmıştır.⁶⁸⁹ Ez-Zehebî, *el- 'Uluvv* isimli eserinde bu konuya girmeden önce Belkıs'ın tahtından bahsetmiş ve “Allah O'dur ki O'ndan başka ilah yoktur. Pek büyük 'arşın sahibidir” ayetini⁶⁹⁰ verip Belkıs'ın arşının ona nispetle büyük olduğunu belirtmiştir. Ona göre Belkıs'ın tahtı veya Allah'ın cennette inananlara bahşedeceği taht ve köşkler ile ilgili birtakım hususları tasavvur edebilmek mümkün olsa da Allah'ın, zâtına ait 'arşın/tahtın mahiyeti hakkında düşünüp yorum yapmak mümkün değildir. Kur'an'da da, rivayetlerde de Allah'ın 'arşına dair birtakım bilgiler yer almaktadır; fakat hiçbirinde 'arştan maksat mülk ve egemenlik değildir. Ez-Zehebî'ye göre bunca nassın varlığına rağmen bu

⁶⁸⁶ El-Gâşîye Sûresi 88/12: Orada akan bir pınar vardır.

⁶⁸⁷ Ez-Zehebî, *İsbâtu'l-yedi'llâhi subhânehü şifaten min şifâtihi*, s. 46-47.

⁶⁸⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 604.

⁶⁸⁹ Yusuf Şevki Yavuz, “İstivâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, XXIII, 402-404.

⁶⁹⁰ En-Neml Sûresi 27/26.

konuda tartışmak Hakk'a karşı çıkmaktır ki, Kur'an-ı Kerim hakkında tartışmak apaçık küfürdür.⁶⁹¹

Ez-Zehebî'nin anlayışına göre, Hz. Peygamber *mi'râc* olayında yedi kat semâyı çıkmış, yani *fenâ* aleminden çıkıp *bekâ* alemine ulaşmıştır. Bu da, Allah'ın semâların üstünde olduğuna delildir. Daha açık bir ifade ile, Hz. Peygamber'in yedi kat semâdan sidre-i muntehâ'ya *mi'râc*cı, el-Cebbâr'ın ona yaklaşması, Allah'ın hiçbir keyfiyyet olmadan ona doğru inmesi, Allah'ı görmesi, *mi'râc* gecesinde gerçekleşen olaylar, Allah'ın semada oluşunun bir delilidir. Zira böyle olmasaydı bütün bu olaylar da batıl olurdu.⁶⁹²

Ez-Zehebî konuyla ilgili el-Eş'arî'den, Allah'ın semâda oluşu ve arşa *istivâ* ettiğine dair başka bir delil daha öne sürmektedir. Bu delil Mü'minlerin dua ederken ellerini semaya doğru kaldırmalarıdır.⁶⁹³ “Eğer Allah semada olmasaydı Müslümanlar bu şekilde dua etmezdi.” diyen ez-Zehebî açıklamalarına şöyle devam etmiştir: “*Mu'tezile, Cehmiyye, Harûriyye istivâ'ya istilâ*⁶⁹⁴ anlamı verip, Allah'ın her yerde olduğunu iddia etmiş ve Allah semâdadır diyenlerle tartışmışlardır. Onlar istivâ'ya “kudret” demişlerdir. Eğer istivâ'nın manası onların dedikleri gibi olsaydı ‘arş ve yedinci ‘arđ arasında bir fark olmazdı. Allah her şeye kâdirdir.”⁶⁹⁵

Ez-Zehebî, ‘Usmân b. Sa’îd ed-Dârimî’nin (ö. 280/894) *en-Nağd*⁶⁹⁶ isimli eserinden de “Müslümanların üzerinde ittifak ettikleri kelime Allah'ın ‘arşın ve semâvatın üzerinde olduğudur.” sözünü⁶⁹⁷ naklederek şöyle açıklamıştır: “Bu konuda en açık olan nas Allah'ın şu

⁶⁹¹ Ez-Zehebî, *el-Uluvv*, s. 70.

⁶⁹² Ez-Zehebî, *Kitābu'l-'arş*, II, 67-68.

⁶⁹³ El-Eş'arî, *el-İbāne*, s. 107.

⁶⁹⁴ İstilâ sözlükte “bir şeyi ele geçirmek, kuşatmak, hâkimiyeti altına almak” anlamlarına gelmektedir. Bkz. Ali Bardakoğlu, “İstilâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2001, XXIII, 359-361.

⁶⁹⁵ Ez-Zehebî, *Kitābu'l-'arş*, II, 378-379.

⁶⁹⁶ Kitabın tam ismi *Nağdu'l-İmām Ebî Sa'îd 'Usmân b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fîme'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd* dir. *en-Nağd 'ale'l-Merîsî* veya *er-Red 'ale'l-Merîsî* olarak bilinir. Bkz. ‘Abdullâh Aydın, “Dârimî, Osman b. Saîd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VIII, 495-496.

⁶⁹⁷ Ed-Dârimî, *Nağdu'l-İmām Ebî Sa'îd 'Usmân b. Sa'îd 'ale'l-Merîsiyyi'l-Cehmiyyi'l-'anîd fîme'fterâ 'alellâhi mine't-tevhîd*, nşr. Râşid b. Hasan, Mektebetu'r-Ruşd, 1998, s. 340.

ayetidir: ‘Rahmân olan Allah arşa istivâ etmiştir’⁶⁹⁸ Selef mezhebinde de bu bilinir. İnsanlar bu konuda derinlemesine düşünmekten, cedelden ve Mu‘tezililerin te’vîlinden men edilmişlerdir. “Rabbimiz! İndirdiğine inandık ve peygambere tâbi olduk.”⁶⁹⁹ Ez-Zehebî’nin özellikle bu konuları açıkladıktan sonra yer verdiği dua ve benzeri cümleleri hayli dikkat çekicidir. Sanki o, bu cümleleriyle mevcut konuya dair tutumunu vurgulamak istemekte, karşı görüşü de Allah’ın indirdiği ve Peygamber sünnetine tabi olmamakla itham etmektedir.

Ez-Zehebî’nin Allah’ın ‘arşa istivâsı meselesindeki görüşü de Allah’ın sıfatlarıyla ilgili kanaatiyle aynıdır: bu meselenin de muhtevasını, nasıllığını bilemeyiz.⁷⁰⁰ Ancak istivânın O’na yakışan şekilde olduğuna şüphe yoktur. Öte yandan, hadislerde Allah’ın dünya semâsına indiğine dair birtakım bilgiler mevcuttur. Her ne kadar Cehmiyye bu tür rivayetleri teşbihi gerekçe göstererek inkar etse de⁷⁰¹ örneğin Ebū Hurayra’dan nakledilen “Allah sadaka kabul eder, onu sağ eliyle alır ve arttırır...”⁷⁰² rivayeti şaḥīḥtir ve Allah her gece semâdan dünyaya iner. Bu konuda, Ebū Hurayra’dan Allah gecenin yarısında ya da ilk üçte biri geçtiğinde dünya semâsına indiğini ve tan yeri ağarınca kadar “Var mı bana dua eden, duasını kabul edeyim?”

⁶⁹⁸ Tâhâ Sûresi 20/5.

⁶⁹⁹ ‘Âli İmrân Suresi 3/53. Ez-Zehebî, *Siyer*, XIII, 325.

⁷⁰⁰ Ez-Zehebî, *Kitâbul-erba’îne fî şifati Rabbi’l-‘âlemîn*, I, 34-39.

⁷⁰¹ Ez-Zehebî’ye göre Cehmiyye, söz konusu rivayetleri de ilim ehlinin yapmadığı bir şekilde tefsir eder. Mesela Allah’ın Hz. Âdem’i eliyle yaratmadığını, buradaki elden maksadın “nimet” olduğunu ifade eder. Ez-Zehebî’ye göre ise el-Mâ’ide sûresi 64. Ayette buyrulduğu üzere Allah’ın eli vardır ve biz bunu tefsir etmeden iman ederiz. Yine Yûnus sûresi 3. Ayette buyrulduğu üzere Allah arzı altı günde yaratmış sonra da ‘arşa istivâ etmiştir. Burada geçen istivâ da, Mu‘tezile ve Cehmiyye’nin söylediği gibi istilâ veya muzafferlik (فهر) anlamında olsaydı Allah ‘arşa istilâ etmiş olmaz, ‘arḍ ve semavatı yaratmaya muktedir olmazdı. Bu konuda Sufyân eş-sevrî (ö. 161/778), İmâm Mâlik (ö. 179/795), ‘Abdullâh b. el-Mubârek (ö. 181/797), İbn ‘Uyeyne (ö. 198/814) de böyle düşünmektedir. Allah’ın ‘arşın üstünde olduğunu inkar eden ilk kişi Ca’d b. Dirhem’dir (ö. 124/742). Ca’d bununla birlikte Allah’ın semî, başar gibi diğer sıfatlarını da inkar etmektedir. Ca’d’dan sonra bu fikri Cehm b. Şafvân (ö. 128/745-746) savunmuştur. Ebū Ḥanîfe (ö. 150/767), el-Evza’î (ö. 157/774), Hammâd b. Seleme (ö. 167/784), Leys b. Sa’d (ö. 175/791), Hammâd b. Zeyd (ö. 179/795) gibi isimler de bu fikre karşı çıkan önde gelen alimlerdendir. Ayrıca ez-Zehebî sahabilerin bu konuda söylediklerinin merfû hadîs hükmünde olduğunu belirtmektedir. Zira onlar bu konuda Rasûlullâh’ın söylemediği, ondan duymadıkları bir şey nakletmezler; bu konuda icthâd etme yetkileri yoktur. Ez-Zehebî, *Kitâbu’l-‘arş*, II, 159. Ayrıca bkz. Ez-Zehebî, *Kitâbul-erba’îne fî şifati Rabbi’l-‘âlemîn*, I, 43-45.

⁷⁰² Et-Tirmizî, Zekât, 28; el-Buhârî, Zekât, 6.

dediğini içeren rivayet⁷⁰³ ve benzerleri sabit olmuştur; nasıl gerçekleştiği sorgulanamaz ve şüphe duymadan iman edilir.

Sonuç olarak, ez-Zehebî'ye göre selef ve sünnet ehlinin, sahabenin, Allah'ın, Hz. Peygamber'in ve mü'minlerin inandığı şudur: Allah 'arşın, semâvâtın üzerindedir. Bunun delilleri de Kitâb, sünnet, sahabe, tabiun ve e'immetu'l-mehdiyyînin yani doğru yola erdirilmiş imamların *icmâ* 'ıdır.⁷⁰⁴ Ez-Zehebî'ye göre, yaratılmışın yaratana kıyas edilmesi nadir de olsa yapılan bir şeydir. Ancak bunları sesli olarak dile getiren azarlanır ve ona doğru olan anlatılır. Ümmetin ve ilim ehlinin büyük çoğunluğunda ise böyle bir düşünce görülmez.⁷⁰⁵ Sünnet ve eser ehline göre bu konularda düşünülmez ve naslara bakarak diğerlerinin ortaya attığı bu görüşler de söylenemez. Onlara göre, Allah hakkında olumsuz ifadeler kullanmak da doğru değildir. Çünkü olumsuzluk yok olanın özelliğidir ve Allah yokluktan münezzehtir. Allah vardır ve yarattıklarından ayırdır. 'Arşın üzerinde nasıllığı bilinmeksizin bulunmaktadır.⁷⁰⁶

1.3.Ru'yetullâh Meselesi

Allah'ın görülmesi meselesinin hicri ilk asırda gündeme gelmiştir.⁷⁰⁷ Ancak ekollerin yaklaşımlarını belirleyici bir itikadi tartışılma haline gelişi 2/8. asrın ilk yarısına denk gelir. Bu konudaki ilk tartışmalarda, Cehm b. Şafvân, Sumeniyye'ye⁷⁰⁸ karşı Allah'ın duyularla algılanamayacağını, gözle görülemeyeceğini hem akıl yürütme yoluyla hem de ayetleri te'vîl etme yoluyla ispatlamaya çalışmıştır. Daha sonra konuyla ilgili hemen her mezhebin görüşleri oluşmuş, bu görüşler kaleme alınan ilgili eserlerde yerini almıştır.

⁷⁰³ Ez-Zehebî, *Kitâbul-erba'îne fî şifâti Rabbi'l-âlemîn*, ss. 68-69.

⁷⁰⁴ Ez-Zehebî, *Kitâbu'l-'arş*, thk. Muhammed b. Halîfe et-Temîmî, Medine: el-Câmiatu'l-İslamiyye, 1999, II, 5.

⁷⁰⁵ Ez-Zehebî, *el-'Uluvv*, s. 158.

⁷⁰⁶ Ez-Zehebî, *el-'Uluvv*, s. 143.

⁷⁰⁷ Hz. 'Âi'se ve İbn 'Abbâs arasında yaşanan tartışmalar buna örnektir. Bkz. ez-Zerkeşî, *el-İcâbe li-irâdi me'stedrekethu 'Âi'se 'ale's-şahâbe*, tah. Bünyamin Erul, Beyrût-Lubnan: Mu'essesetu'r-Risâle, 2004, ss. 174-181.

⁷⁰⁸ Sumeniyye ile ilgili genel bilgi için bkz. Ahmet Güç, "Sümeniyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 132-133.

Ez-Zehebî konuyu Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediği konusundaki farklı rivayetleri merkeze alıp sınıflandırarak tartışmaktadır. O söz konusu rivayetlerden hareketle ortaya çıkan görüşleri şöyle sınıflandırmıştır:

1. Selefin bir kısmı Hz. Peygamber'in o gece Allah'ı gördüğünü söylemektedir.
2. Hz. 'Âişe'ye göre görmemiştir.
3. Bir kısım alim bu konuda konuşmamayı tercih etmiştir.
4. Diğer bir kısım ise kalp gözüyle gördüğü düşüncesini savunmuştur.⁷⁰⁹

Konuya dair görüşleri bu şekilde ortaya koyan ez-Zehebî, tespit edebildiğimiz kadarıyla meseleyi üç boyutu ile ele almaktadır. Birincisi Hz. Peygamber'in Allah'ı gözleriyle görüp görmediği, başka bir deyişle dünyada Allah'ın görülmesi meselesidir. Ona göre, sahabeden Hz. Peygamber'in Allah'ı gördüğüne dair farklı görüşler nakledilmiştir. Örneğin Hz. 'Â'îşe bunu inkar etmiştir.⁷¹⁰ Nitekim bize ulaşan rivayetlerde Hz. 'Â'îşe'ye, Hz. Peygamber'in Allah'ı görüp görmediği sorulduğunda “*Kim Muhammed Rabbini gördü derse, Allah'a en büyük iftirayı atmış olur*” dediği ve el-En'am suresi 6/103⁷¹¹ ve eş-Şūrā suresi 42/51⁷¹² ayetlerini okuduğu bilgisi yer almaktadır.⁷¹³ Ancak bu konuda İbn Mes'ūd'dan en-Necm suresinin tefsiri olarak nakledilen rivayetler mevcuttur. Bu rivayetlerde *ru'yetullāh*ın nefyine dair herhangi bir delil yoktur.⁷¹⁴ Netice itibarıyla ona göre bu konu kişinin üzerinde fikir yürütebileceği bir konu değildir.⁷¹⁵ Meselenin diğer boyutu Allah'ı rüyada görmektir. Ez-Zehebî bu konuda pek çok *mustefîd* rivayetin geldiğini ifade etmiştir.⁷¹⁶ rüyasında gördüğü şekliyle tasavvur etmesinin

⁷⁰⁹ Ez-Zehebî, *el- 'Uluvv*, s. 102-103.

⁷¹⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 167.

⁷¹¹ Gözler O'nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder. O en ince şeyleri bilir ve her şeyden haberdardır.

⁷¹² Herhangi bir beşer ile Allah'ın konuşması ancak vahiy ile yahut perde arkasından ya da bir elçi gönderip, izni ile, dilediğini vahyetmesi şeklinde olabilir. Muhakkak ki O çok yücedir, engin hikmet sahibidir.

⁷¹³ Et-Tirmizî, *Tefsîru'l-Kur'ân*, 7; El- Buḥārî, *Tevhîd*, 4; Muslim, *İmân*, 289.

⁷¹⁴ Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, I, 257-258.

⁷¹⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 167.

⁷¹⁶ Ez-Zehebî'nin hocası İbn Teymiyye de mü'minlerin rüyada Allah'ı görebilmelerinin imân ve itaat derecelerine göre gerçekleşeceğini, ancak mü'minin imânı ne kadar kâmil olursa olsun Allah'ı rüyasında gördüğü şekliyle tasavvur etmesinin mümkün olmadığını düşünmektedir. İbn Teymiyye, *Mecma'u fetāvā*, II, 390.

mümkün olmadığını düşünmektedir.⁷¹⁷ Meselenin üçüncü boyutu ise Allah'ın ahirette görülmesi konusudur ki, ona göre, bu konuda tevâture ulaşan naslar mevcuttur. Allah'ın ahirette görüleceğini inkar eden kimselere sert bir karşılık verilir ve onlar bid'atçilikle suçlanırlar.⁷¹⁸ İlgili hadisleri ed-Dārekutnī,⁷¹⁹ el-Beyhākī⁷²⁰ ve diğer bazı alimler bir araya getirmiştir.⁷²¹

Ez-Zehebī'nin bu konuları tartışırken manidar bir biçimde hevâ ve re'y ile nasları reddetmekten Allah'a sığınması oldukça dikkat çekicidir.⁷²² Elbette ez-Zehebī'ye göre bir konuda naslar dururken re'y'e tabi olmak kabul edilebilir değildir. O, ehl-i hadîs ve ehl-i re'y arasında bu meselelerle ilgili görüş farklılıklarına şöyle işaret etmiştir:

“Mu'tezile 'Muhaddisler sıfat, isimler, ru'yet ve nuzûl konusunda bin hadisi terk ederse, isabet etmiş olurlar' demiştir; Kaderiyye, 'Kaderi ispat konusunda yetmiş hadisi terketselerdi' demiştir; Rafıziler 'Cumhûr, şahîh olduğunu iddia ettiği bin hadisi terk etse, isabet etmiş olur' demiştir; Re'y sahiplerinin çoğu da hâfız, muftî, muctehid Ebû Hurayra'nın onun fakih olmadığını iddia ederek reddetmiş, karşılığında sâkıf, ihticâc olunacak bir isnâda sahip olmayan rivayetleri öne sürmüşlerdir.”

Bunun devamında ez-Zehebī, her görüşün Allah katında bir yeri olduğuna işaret ederek, ru'yetullāh ile ilgili hadislerin mutevâtir olduğunu, Kur'an'ın da bunu desteklediğini tekrar vurgulamıştır.⁷²³ Onun bu konudaki görüşünü desteklediği en temel naslardan biri de İbn 'Abbās'tan nakledilen “Bu, Allah Rasûlu'nün bizzat gördüğü ve gözle gerçekleşen bir görmedir” rivayetidir.⁷²⁴ Ayrıca Ummu Tufeyl'den nakledilen rivayette onun Hz. Peygamber'i “Allah'ı şu surette gördüm” dediğini işittiği bilgisi yer almaktadır. Ez-Zehebī Nu'aym'ın bu

⁷¹⁷ İbn Teymiyye, *Mecma'u fetāvā*, II, 390.

⁷¹⁸ Ez-Zehebī, *Siyer*, X, 114.

⁷¹⁹ Ed-Dārekutnī, *Kitābu'r-Ru'ye*, nşr. İbrāhīm Muḥammed el-'Alī-Aḥmed Faḥrī er-Rifā'ī, Zerḳā/Ürdün, 1990.

⁷²⁰ El-Beyhākī'nin de *Kitābu'r-Ru'ye* isimli bir kitabının olduğu kaynaklarda yer almaktadır.

⁷²¹ Ez-Zehebī, *Siyer*, II, 167. İbn Teymiyye de Allah'ın ahirette görülmesinin aklen mümkün olduğu kanaatinde. Zira görülme var olma şartına bağlıdır. Allah da var olduğuna göre görülmesi gerekmektedir. İbn Teymiyye, *Mecma'u fetāvā*, IV, 136.

⁷²² Ez-Zehebī, *Siyer*, XI, 54.

⁷²³ Ez-Zehebī, *Siyer*, X, 455.

⁷²⁴ Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, I, 374.

rivayette tek olmadığını, Ahmed b. Şâlih el-Mısrî, Ahmed b. İsâ et-Tusterî, Ahmed b. ‘Abdurrahmân b. Vehb’in de bunu rivayet ettiğini belirtip, ravilerle ilgili bilgi vermiş ve ru’yet ile ilgili açıklamalar yapmıştır. Ona göre Hz. Peygamber eğer böyle bir şey söylemişse o ne dediğini biliyordur. Onun uykuda gördüğü rüyanın da dile getirmediği bir açıklaması vardır. Biz onu tabir edemeyiz.⁷²⁵

2. Kur’an Tasavvuru: Halku’l-Kur’ân Meselesi

Bu kısımda Ez-Zehebî’nin Kur’an tasavvuru *halku’l-Kur’ân*⁷²⁶ konusuna dair görüşleri çerçevesinde ele alınacaktır. Bilindiği üzere, meselenin teolojik boyutu olan Kur’an’ın mahlûk olup olmadığı tartışması ve bunun devletin resmi ideolojisi haline dönüştürüldüğü Mihne dönemi (218/833-234/849)⁷²⁷ İslam düşüncesinin kırılma noktalarından biridir; bütün ekolleriyle, unsurlarıyla birlikte günümüze kadar tevarüs eden İslam düşüncesinin oluşumunda büyük etkiye sahiptir.

Ez-Zehebî’nin buradaki kanaati de nettir: “*İman ikrar; kıraat, Kur’an lafızları mahlûk değildir*” demek de caiz değildir. Allah kullarını ve onların amellerini yaratmıştır; İmân fiil ve ameldir; Kıraat ve Kur’an lafızlarının telaffuzu okuyanın kesbidir, lafızları söyleyen kârîdir, okuduğu şey Allah’ın indirdiği kelâmı ve vahyidir. Ancak bu mahlûk değildir. İmânı ifade eden

⁷²⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 603.

⁷²⁶ *Halku’l-Kur’ân* meselesinin etkileri ve hadis kaynaklarına yansımaları hakkında bkz. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*, Ankara: Otto Yayınları, 2015; Serdar Demirel, *Halku’l-Kurân Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Yansımaları*, İstanbul, İHÜ Yayınları, 2021.

⁷²⁷ Özafşar, *halku’l-Kur’ân* tartışmalarının Watt ve diğer bazı araştırmacılar tarafından yalnızca siyasi bir mesele olarak değerlendirildiğini; bazılarının konuyu yalnızca teolojik boyutu ile ele aldığını; bir grubun da olayı alimlerin dini otoriterliği ve sosyal konumlarına meydan okuma şeklinde yorumladığına işaret etmiştir. Ona göre bunların her biri eksik bir okumadır; tarihi süreç ve kaynaklarla aktarılan bilgiler dikkate alındığında mihnenin teo-politik kaygılardan kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bkz. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkaplanı*, s. 39-40. Mihne hadisesinin Hadis ilmine olan etkilerini bütün boyutlarıyla ele alan çalışma için bkz. Mustafa Akgül, *Hadis Tarihinde Mihne Dönemi*, Ankara: İlahiyat Kitap, 2023.

“Lā ilāhe illallāh, Muḥammedu’r-Rasūlullāh” ve Kur’an’dan diğ er ayetleri de mahl  k değıldir. Onunla konuřmak yani ayetleri zikretmek gibi fiillerimiz de mahl  ktur.⁷²⁸

Kur’an’ın yaratılmışlığı konusunun bir parçası olarak onu telaffuz etmenin yaratılmış olup olmadığı da tartışılmış; H useyn b. ‘Ali el-Ker bis  ( . 248/862) şu sözleriyle tarihte yerini almıştır: “*Kur’an Allah’ın kel mıdır ve mahl  k değıldir. Ancak bizim onunla konuşmamız mahl  ktur.*” A med b. H anbel bunu reddetmiş, el-Ker bis ’yi bid‘at ehlinde kabul etmiş ve şöyle demiştir: “*Her kim ‘Benim Kur’an ile konuşmam mahl  ktur’ derse o Cehmiyyedendir.*” A med b. H anbel başka bir yerde de şöyle demiştir: “*Her kim benim Kur’an ile konuşmam mahl  k değıldir*” derse o muhtedi’dir. Bu sözleri sebebiyle havzın iki tarafından da engellenir.”⁷²⁹ Ez-Z heb ’ye göre Kur’an’ın harfleri, manası, lafz  Allah’ın kel mıdır ve mahl  k değıldir. Onu kendi sesimizle telaffuz etmemiz ise bizim amelimizdir ve mahl  ktur. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: “Kur’an okuyuşunuzu sesinizle süsleyin/güzelleştirin.”⁷³⁰ Ancak lafız biz onu telaffuz etmeden ortaya çıkmaz; yazı, yazılmadan ortaya çıkmaz, okunan şey onu okuyan tarafından okunmadık a duyulmaz. Lafızdan kastedilen melf z ile telaffuz arasındaki farkın anlaşılması zordur; ancak zihin bu ikisi arasındaki fark  bilir. Bu konuya ele almak ise dikkatli olmayı gerektirir.⁷³¹

Ez-Z heb ’ye göre Kur’an’ın Allah’ın kel m  olması ve yaratılmamış olması zihinsel bir meseledir. Dış dünyada, Kur’an’ın onu okuyan birinden dinlenilmesi veya bir mushafta var olması söz konusudur. Ahirette ise inananlar onu Rabb’lerinden dinleyeceklerdir ki bu durumda til vet edilen de til vetin kendisi de mahl  k olmayacaktır. Ez-Z heb  bu görüşünü A med b.

⁷²⁸ Ez-Z heb , Siyer, XIV, 39.

⁷²⁹ Ez-Z heb , Siyer, XIII, 100.

⁷³⁰ İbn M ce, İ  metu’s-ş lav t, 176.

⁷³¹ Ez-Z heb , Siyer, XIII, 100-101.

Ḥanbel'in şu cümlesi ile desteklemiştir: “*Her kim –Kur’an’ın kendisini kastederek- benim Kur’an’ı telaffuz edişim mahlûktur derse o Cehmiyyedendir.*”⁷³²

Netice itibariyle ez-Zehebî, Kur’an’ın yaratılmamış bir kelâm olduğu, nerede okunsa ve yazılsa değişmeyeceği ve başkasıyla değiştirilmez olduğu kanaatindedir. Ancak Kur’an’ın hudûsu ile onun Hz. Peygamber’in lisânı ile ümmete inmesi kastediliyorsa bunda bir problem yoktur. Nitekim Allah “*Ne zaman Rabb’lerinden kendilerine yeni bir ihtar gelse, onlar bunu, akılları başka yerde, kendileri oyun ve eğlence içinde iken dinlemişlerdir.* (مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرِ مَنْ)⁷³³ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ⁷³⁴” buyurmuştur. Burada “muhtes”ten kasıt insanlara inzâlidir.⁷³⁴

Ez-Zehebî burada Sufyân eş-Sevrî’den “*Kur’an mahlûktur diyen bir kimse kafirdir*” sözünü naklettikten sonra, bu konuda şâhîh olduğu tespit edilen rivayetlere karşı üç aşamalı bir tutumdan bahsetmiştir:

- a. Bu rivayetleri kabul etmek.
- b. Oldukları gibi ele almak.
- c. Te’vîl etmemek.⁷³⁵

Alimlerin halku’l-Kur’ân meselesindeki tutumları onlar hakkında cerh-ta’dîl bakımından yapılan değerlendirmelerde hayli etkili olmuştur. İkinci bölümde de görüleceği üzere, ez-Zehebî bu tür değerlendirmelerde uzlaştırmacı bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte, onun ez-Zuhlî, Ahmed b. Ḥanbel gibi bazı alimlerin tavizsizliğini ve bunu kabul edenlere gösterdiği sert tepkileri sünnete sıkı bağlılıklarının bir sembolü olarak kabul etmesi önemlidir.⁷³⁶

⁷³² Ez-Zehebî, *el-‘Uluvv*, s. 192-193.

⁷³³ El-Enbiyâ’ Süresi 21/2.

⁷³⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIII, 142.

⁷³⁵ Ez-Zehebî, *el-‘Uluvv*, s. 138.

⁷³⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 284.

3. Nübüvvet'in Neliğine Dair Görüşleri Ve Peygamber Tasavvuru

Nübüvvet, 2/8. asırdan itibaren tartışma konusu olmuş; hem Hz. Peygamber'in nübüvveti hem de nübüvvet müessesesine karşı çıkan gruplar ortaya çıkmıştır.⁷³⁷ Ez-Zehebî nübüvvetin umdesinin ilim ve amel olduğunu vurgulamıştır. Çünkü Allah, bu ikisiyle vasıflanmayan kimseye nübüvvet ve vahiy bahşetmez. Peygamber vahiyle alim olmuştur. Dolayısıyla İlâhî ilim ve sâlih amel gereklidir. Bu itibarla şu söz doğrudur: “*Nübüvvet ledunnî ilimdir. Amel Allah’a yaklaştırandır*” Öyleyse nübüvvet, bu iki tam vasfın varlığı ile açıklanabilir. Bu iki vasfın tam anlamıyla kazanılması ancak İlâhî vahiyle mümkün olur. İlâhî vahiy, *yakînî* ilimdir, zan içermez. Peygamberler dışındakilerin ilimlerinde *yakînî* bir kısım varsa dahi çoğunluğu zandan ibarettir. Ayrıca nübüvvet ismetle de bağlantılıdır, diğerlerinin ismet sıfatı yoktur.⁷³⁸

Peygamber tasavvuru konusuna gelince, burada “peygamber” ile bütün peygamberler değil, ez-Zehebî’nin zihnindeki Hz. Muhammed imajı kastedilmiştir. Aslında burada sunulacak olan çerçeve ez-Zehebî’den nakledilen rivayet ve yorumlar dikkate alınarak ortaya konulan peygamber tasavvurunun, ondan asırlar önce İbn Hıbbân’ın (ö. 354/956) eserlerinde görülen anlayışın izlerini taşıdığı görülecektir. Nitekim İbn İbn Hıbbân’ın *et-Teķāsım ve ’l-envā’* isimli eserinde peygamberle ilgili şöyle bir çerçeve dikkati çekmektedir: O, mütevazı bir beşerdir, mükemmel bir fiziğe ve kişiliğe sahip bir insandır, peygamberlikten dolayı ayrıcalık sahibidir, bereket kaynağıdır, insanlar dışındaki varlıklarla da iletişim kurabilir, mucizelerin ortaya çıkmasına vesile olur ve geçmiş ve gelecek hakkında bilgi verir.⁷³⁹ Ez-Zehebî’nin Hz. Peygamber’in siretini ele alırken yer verdiği konular ve sıralaması buna çok benzer niteliktedir

⁷³⁷ Nübüvvet ile ilgili daha geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, “Nübüvvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2007, XXXIII, 279-281.

⁷³⁸ Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 507-508.

⁷³⁹ Konuyla ilgili ayrıntılı bir okuma için bkz. M. Emin Özaşar, “Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/Anlayışı,” *Diyanet İlmi Dergi: Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) özel sayısı*, 2000, 2003, ss. 307-330.

ve onun peygamber tasavvurunu çözümlene noktasında bize önemli veriler sunar. Burada bazı temel hususlar öne çıkarılarak onun zihnindeki Hz. Peygamber portresi ortaya konulmaya çalışılacaktır.

3.1. Hz. Peygamber'in Diğer İnsanlardan Üstün Bir Beşer Oluşu

Hz. Peygamber vahye muhatap olması bakımından diğer insanlardan farklı ve üstün birtakım özelliklere sahiptir.⁷⁴⁰ Ez-Zehebî de onun *seyyidu'l-beşer* olduğunu vurgulamıştır. Bununla birlikte özellikle bazı fizyolojik olayların, değişimlerin onun vücudunda da görülmesine şaşırılmaması gerektiğini ifade etmiştir. Bilindiği üzere Hz. Peygamber vefat ettiğinde hemen gömülmemiş, bu sebeple bedeninde birtakım değişiklikler meydana gelmiştir. Bu durum rivayetlere de yansımıştır. Ez-Zehebî de bu rivayetlere yer vererek:

“Hz. Peygamber seyidü'l-beşerdir. Ama her insan gibi yeme-içme, uyuma gibi asli ihtiyaçlarını karşılar, hastalanabilir, tedavi olur. Ağzını temizlemek için misvak kullanır. Vefat ettiğinde, herkese yapıldığı gibi ona da gusl, tanzif, tekfîn, lahd ve defîn işleri yapılmıştır. Fakat o, yaşarken de ölüyken de temizdir. Onun parmaklarının gevşemesi, bükülmesi; karnının şişmesi gibi durumları reddeden bir nas yoktur. İnsanın hayatta iken de vücudunda gaz olup, şişebilir. Bu ayıp bir şey değildir.”

açıklamasını yapmış ancak vücudunun toprağa karışması durumunu bunlardan istisna etmiştir:

*“Fakat nassa göre onun vücudu toprak olmayacaktır. Allah, peygamberlerinin cesetlerini toprağın yemesini, toprağa haram kılmıştır. Hatta bu durum bazı şehitler için de geçerlidir.”*⁷⁴¹

Ez-Zehebî, Hz. Peygamber'i övme konusundaki ölçüye de zaman zaman değinmiştir. Ona göre Hz. Peygamber, *“Ben de beşerim, sizler nasıl unutuyorsanız ben de unuturum.”*⁷⁴²

⁷⁴⁰ Yanlış peygamber tasavvurlarının ortaya çıkardığı problemlere dair bkz. Mehmed Said Hatiboğlu, “Hz. Peygamber'i Yanlış Yorumlama Tezahürleri,” *Müslüman Kültürü Üzerine*, Ankara 2004.

⁷⁴¹ Ez-Zehebî, *Mizân*, II, 649-650. Benzer açıklamalar için bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, IX, 160-161.

⁷⁴² El-Buhârî, eş-Şalât, 31; Muslim, el-Mesâcid, 89, 92-94; Ebü Dâvûd, eş-Şalât, 189-190.

dediği için onu aşırı övmek de yasaklanmıştır; edeb ve ta‘zim göstermek ise vâciptir. Ez-Zehebî burada Hristiyanların Hz. ‘İsâ hakkında hakkındaki aşırılıklarıyla bir benzerlik kurmuş ve onların Hz. ‘İsâ’nın peygamberliği ile yetinmeyip, onu ilahlığa, babalığa yükselttiklerini; böylece doğru yoldan ayrıldıklarını hatırlatmıştır. Burada olduğu gibi, Hz. Peygamber’i övmeye de aşırı davranmak, Rabb’e gösterilecek edebden uzaklaşılmasına sebep olur.⁷⁴³

Ez-Zehebî giyim-kuşamla ilgili kaleme aldığı *Beyānu ‘l-ilbās fî funūni ‘l-libās* isimli müstakil kitabında, kişinin bu konuda nasıl bir tutum sergilemesi gerektiğine değinirken, zihnindeki Hz. Peygamber tasvirini de yapmıştır. Buna göre, Hz. Peygamber ne giyecek ve ziynet eşyalarında ne de yeme-içme konularında israfa kaçmıştır. Fakat onun bu noktalarda cimri olarak nitelendirmesini gerektirecek bir tutumu da yoktur. Nitekim o, et, helva, bal, tatlı soğuk içecekler ve benzeri şeyleri severdi. Başka bir deyişle dünya nimetlerinden hoşuna giden, güzel bulduklarını sever, fakat israftan kaçınırdı. Allah’tan korkar, dünya nimetlerine sahip olma noktasında aşırı arzu sahibi değildi, amellerinde ihlaslıydı ve Allah yolunda cihad ederdi.⁷⁴⁴

Bu noktada değinilmesi gereken bir başka husus da Hz. Peygamber hakkında nakledilecek rivayetler veya onunla ilgili söylenecek sözler konusunda gösterilmesi gereken hassasiyet meselesidir. Örneğin ez-Zehebî’ye göre, bir kimse, Vekî‘- İsmā‘îl b. Ebî Hâlid- ‘Abdullāh el-Behiy kanalıyla nakledilen “Hz. Peygamber’in vefat ettiğinde, karnı şişene kadar defnedilmediğini ihtiva eden” rivayeti Hz. Peygamber’in mevkiine duyduğu kinden dolayı rivayet ediyorsa o zındıktır. Hatta birisi Hz. Peygamber’in sihre maruz kaldığını bildiren hadisi⁷⁴⁵ rivayet ederek bununla onun kıymetini azaltmaya kalkışır, kâfir ve zındık olmuş olur. Yine

⁷⁴³ Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 649-650.

⁷⁴⁴ Ez-Zehebî, *Beyānu ‘l-ilbās fî funūni ‘l-libās*, s. 31.

⁷⁴⁵ El-Buhārî, *Bed‘u ‘l-halk*, 11; Tıb, 49; Edeb, 56; Muslim, Selām, 43. Hz. Peygamber’e büyü yapılması ile ilgili rivayetlere dair bkz. Kamil Çakın, “Peygamberimize Büyü Yapılması ile İlgili Rivayetler (İdeoloji ile Realitenin Çatışma Alanına Bir Örnek),” *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 22/1 (2017), ss. 25-54.

“Hz. Peygamber, kaç rekat kıldığını unutarak iki rekatta selam vermiştir” hadisini, Peygamber’i eksik göstermek kasdıyla rivayet ederse kâfir olur.⁷⁴⁶

Ez-Zehebî’nin Hz. Peygamber ile ilgili konuşurken ne kadar dikkat gösterilmesi gerektiğine dair hassasiyetini, Şâlih b. Muḥammed’in biyografisinde onun hasta iken pek çok doktorun gidip geldiğini, fakat bir türlü iyileşmediğini bildiren rivayetle ilgili değerlendirmelerinde görmek mümkündür. Söz konusu rivayete göre Şâlih, Hz. Peygamber’in tavsiyesi ile bir gün bal ve çörek otu yemiş ancak hastalığı daha da artmıştır. Durum böyle olunca Hz. Peygamber’e “*Anam babam sana feda olsun ama tıp konusunda çok az bir bilgin varmış*” demiştir. Ez-Zehebî, Şâlih’i tanıtırken onun mizahı seven bir yapısının olduğuna dikkat çekmiş olmakla birlikte, Peygamber ile ilgili böyle bir cümle kurmasını hiç hoş karşılamamış ve yaratılmışların efendisi olan Rasûlullâh hakkında böyle bir şaka yapılmasının caiz olmadığını vurgulamıştır.⁷⁴⁷

Son olarak değinilmesi gereken bir başka husus da insanların huy bakımından en üstününün Hz. Peygamber olmasıdır. Buradaki üstünlük aslında “dengeli olmak” anlamındadır. Ez-Zehebî’ye göre mizaç dokuz kısma ayrılır ve “dengeli” olmak bunlardan biridir.⁷⁴⁸ Canlılardan dengeli olmak bakımından en üstün varlık insan; insanlardan müminler, müminlerden nebiler, nebilerden resuller, resullerden ‘ulu’l-‘azm olanlar, ‘ulu’l-‘azm olanlardan ise Hz. Peygamber’dir.⁷⁴⁹ Ez-Zehebî bu tespitinin nedenini de açıklamaya çalışmış ve genel tıbbi kaidelerle kendisini desteklemiştir. Ona göre ruhun ahlakı/tabiatı beden tabiatıyla ilişkilidir. Ruhu güzel olanın beden yaratılışı da dengelidir. Ez-Zehebî daha sonra

⁷⁴⁶ Ez-Zehebî, *Mizân*, II, 650.

⁷⁴⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIV, 28-29.

⁷⁴⁸ Ez-Zehebî *eṭ-Ṭıbbu’n-nebevî* isimli eserinin birinci bölümünü tıbbın teorisi ve pratiğine dair hususlara ayırmış; söz konusu bölümün önemli bir kısmında mizaç/huy konusunu işlemiştir.

⁷⁴⁹ Ez-Zehebî, *eṭ-Ṭıbbu’n-nebevî*, thk. Aḥmed Rıf‘at el-Bedrâvî, Beyrût: Dâru İḥyâi’l-‘ulûm, 1990, ss. 21-22.

Hız. Peygamber'in ahlakı ile ilgili nakledilen meşhur rivayetleri sıralayarak⁷⁵⁰ onun tahir ve mutahhir; insanların yaratılış ve ahlak bakımından en üstün derecede olduğunu vurgulamıştır.⁷⁵¹

3.2. Hız. Peygamber'in Okur-Yazarlığı Meselesi

Hız. Peygamber'in ummî olup olmaması meselesi erken dönemlerde başlayan ve günümüzde de devam eden tartışma konularından biridir.⁷⁵² Ummîliği okuma-yazma bilmeme anlamında yorumlayan ez-Zehebî, 'Avn b. 'Abdillâh b. 'Utbe'nin, babasından naklettiği "*Nebi öldüğünde okuyup yazıyordu.*" şeklindeki rivayet bağlamında şu açıklamaları yapmıştır:

a. El-Buhârî'nin *es-Şaḥîḥ*'inde, Hız. Peygamber'in Hudeybiye Antlaşması sırasında ismini "Muḥammed b. 'Abdullâh" şeklinde yazması⁷⁵³ dışında onun yazdığına dair herhangi bir rivayet bize ulaşmamıştır.

b. Ankebût Suresi 29/48'de⁷⁵⁴ yer aldığı üzere Allah ona okuma-yazmayı öğrenmesini ilham etmemiştir.

c. Nitekim Furkân Suresi 25/5'de⁷⁵⁵ geçtiği üzere de müşrikler Kur'an'ın ona yazdırıldığı iftirasını atmışlardır.

Bununla birlikte ona göre, Hız. Peygamber'in Hudeybiye Antlaşma metnine babasının ve kendisinin ismini yazması da imkansız değildir. Zekası ve anlayış kuvvetiyle, vahiy

⁷⁵⁰ Ez-Zehebî'nin *eṭ-Ṭıbbu'n-nebevî*'sinde İbn Sînâ ve el-Kânûn'un etkisinin incelendiği bir çalışmada, ez-Zehebî'nin burada zikrettiği rivayetleri tıp teorisini desteklemek veya karşı çıkmak için değil, yalnızca Hız. Peygamber'e olan hayranlığını ve takdirini dile getirme amacı taşıdığı iddia edilmiştir. Bkz. Muhammad Fawwaz Muhammad Yusoff- Nur Izah Ab Razak, "Medieval Theoretical Principles Of Medicine In Ibn Sînâ's Al-Qânûn Fî Al-Tıbb And Al-Dhahabî's Al-Tıbb al-Nabawî," *Afkar* 22/2 (2020), ss. 140-141.

⁷⁵¹ Ez-Zehebî, *eṭ-Ṭıbbu'n-nebevî*, s. 22.

⁷⁵² Konuyla ilgili ülkemizde yapılan çalışmalardan bazıları: Emine Demil, "Ümmî Kavramı ve Hız. Muḥammed'in (S.A.S) Ümmîliği," *İlahiyat Araştırmaları Dergisi*, 7 (2017), ss. 91-123; İhsan Arslan, "Hız. Peygamber'in Ümmîliğine Farklı Bir Yaklaşım," *Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9 (2019), ss. 474-497.

⁷⁵³ El-Buhârî, *el-Meğâzî*, 43.

⁷⁵⁴ Sen bundan önce ne bir kitap okuyabiliyor ne de onu kendi elinle yazabiliyordun; öyle olsaydı gerçeği çürütmeye çalışanlar kuşkuya düşerlerdi.

⁷⁵⁵ Yine dediler ki: "Bunlar, onun başkalarına yazdırdığı, sabah akşam kendisine okunan eskilerin masallarıdır!"

katiplerinin yanında bulunması sebebiyle bunu öğrenmiş olması gayet tabi mümkündür. Kaldı ki elindeki mühürde de “Muḥammed Rasūlullāh” yazmaktadır. Zeka sahibi bir kimse Hz. Peygamber’in ismini yazmayı akledemeyeceğini düşünmez.⁷⁵⁶

Ez-Zehebî Hz. Peygamber’in anlaşma metnine kendi ismini yazabilmesinin onun zeka ve anlayışıyla ilişkilendirmekte ve tabi görmektedir. Nitekim ez-Zehebî, bir kişinin ismini yazmayı öğrenebileceğini fakat bununla katip olarak adlandırılmayacağını zira hükmün nadir olan üzerinden verilmeyeceğini düşünmektedir.⁷⁵⁷ Bu bağlamda Hz. Peygamber’in “*Biz ümmi bir milletiz, yazı yazmaz ve hesap bilmeyiz*”⁷⁵⁸ dediğini de nakleden ez-Zehebî, burada kastedilenin⁷⁵⁹ çoğunluğun yazı ve hesabı bilmemesi olduğunu, içlerinde az da olsa yazanların bulunduğunu ifade etmiştir. Ez-Zehebî burada Hz. Peygamber’in “Hesap yapmayız/bilmeyiz” ibaresine de açıklık getirmek istemiştir: Elbette ki Hz. Peygamber hesap biliyordu, fey taksimi ve benzeri işleri yapıyordu. Fakat onun bildiği Kıptîlerin matematiği değildi.⁷⁶⁰

Neticede ez-Zehebî Hz. Peygamber’in yazı bildiğine dair örnek olarak gösterilen ismini yazabilmesi durumunu kabul etmekle birlikte, Hz. Peygamber’in okur-yazar olmadığı, buna dair başka bir rivayetin bize ulaşmadığı kanaatine sahiptir.

3.3.Mi‘râc Hadisesi

Mi‘racı Hz. Peygamber’i diğer salih insanlardan ayıran bir olay olarak gören ez-Zehebî’ye göre, Hz. Peygamber’in *mi‘râc* sırasında sidretu’l-muntehâ’ya çıkarılması ehl-i

⁷⁵⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIV, 189-190.

⁷⁵⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVIII, 540.

⁷⁵⁸ El-Buḥārî, Cihād, 178; El-Buḥārî, Şavm, 13; Muslim, Şıyām, 15.

⁷⁵⁹ El-Cābirî, Hz. Peygamber’in bu rivayetinin iki şekilde anlaşılabilirliğini ifade etmiştir. Birincisi, hesap bilmemenin ummiliğin bir özelliği olduğudur ki, bu durumda hadisteki kasıt “Biz hesap bilmeyen ummî bir ümmetiz” şeklindedir. İkincisi ise “hesap bilmeyen bir ümmetiz” ifadesinin ummiliği açıklayıcı bir unsur olduğudur. Ancak burada dikkati çeken husus, ummîlikle hesap bilmenin farklı şeyler olduğudur. Bkz. el-Cābirî, Muḥammed ‘Ābid, *Kur’an’a Giriş*, çev. Muḥammed Coşkun, İstanbul: Mana Yayınları, 2013, s. 93.

⁷⁶⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVIII, 541.

sünnet alimlerinin kabul ettiği bir husustur.⁷⁶¹ Ez-Zehebî'ye göre bu hadisenin Hz. Peygamber'in rüyasında veya ârif insanların tefekküre dalması gibi bir durumda gerçekleşmiş olması kabul edilemez. Ayrıca Allah'ın onun *mi'râcını* Kur'an'da dile getirmesi de⁷⁶² bu olayın gerçekten olduğuna bir delildir. Ez-Zehebî'nin bu konudaki diğer bir delili ise İbn 'Abbâs'tan nakledilen “*Bu, Allah Rasûlü'nün bizzat gördüğü ve gözle gerçekleşen bir görmedir*”⁷⁶³ rivayetidir.⁷⁶⁴

3.4.Şefaât Meselesi

Ahirette peygamberler ve Allah tarafından özel izin verilen bazı kişilerin inananların başışlanması için Allah'a niyazda bulunmaları anlamına gelen *şefaât*,⁷⁶⁵ mezhepler arasında en çok tartışılan ve mezheplerin birbirinden ayrışma noktasında belirleyici hususlardan bir diğeridir. Ahirette *şefaât* ile ilgili tartışmalar 2/8. asrın ilk yarısından itibaren ortaya çıkmış; dünyada *şefaât* konusu ise tasavvuf ilminin oluşması ile beraber literatüre girmiş ve tevessül, *istimdâd*, *istiğâse* gibi kavramlarla birlikte işlenmiştir.⁷⁶⁶

Ez-Zehebî Allah'ın rahmeti, keremi, Hz. Peygamber ve diğerlerinin *şefaât*leriyle kalbinde zerre kadar imân olan bir insanı cehennemden çıkaracağını savunmakta ve *şefaât* rivayetlerini reddedenlerin bu rivayetlerin *âhâd* olduğunu zannettiklerini belirtmektedir. Halbuki söz konusu rivayetler ona göre *kaṭ'î* mutevâtirdir.⁷⁶⁷ *Şefâ'atle* ilgili el-Bakara Suresi

⁷⁶¹ Ez-Zehebî, *el-'Uluvv*, s. 102.

⁷⁶² En-Necm 53/16-18: O an sidreyi bürüyen bürümüşü. Göz ne kaydı ne de hedefinden şaştı. Hiç kuşkusuz o, rabbinin âyetlerinden en büyüğünü görmüşü.

⁷⁶³ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, I, 374.

⁷⁶⁴ Ez-Zehebî, *el-'Uluvv*, s. 102-103.

⁷⁶⁵ Mustafa Alıcı, “Şefaât”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 411-412; Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaât”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 412-415.

⁷⁶⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “Şefaât”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, XXXVIII, 413.

⁷⁶⁷ Ez-Zehebî, *İşbâtu's-şefâ'a*, thk. İbrâhîm 'Abdumecid, Riyâd: Mektebetu 'Advâ'u's-selef, 2000, s. 20.

2/255,⁷⁶⁸ el-Enbiyâ' Suresi 21/28⁷⁶⁹ ve Sebe' Suresi 34/23⁷⁷⁰ gibi birtakım ayetleri delil olarak gösteren ez-Zehebî, Nebi'nin şefaatinin yedi şekilde olduğunu ifade eder ve onları şöyle sıralar:

- a. Bütün yaratılmışlara genel *şefaati*
- b. Secde eden ve Allah'a şükreden kullara *şefaati*
- c. Diğer cennet ehli için *şefaati*,
- d. Büyük günah işleyip cehenneme girenlere *şefaati*,
- e. Günahlarından dolayı cehenneme girmeyi hak edenlerin cennete girmesini sağlayan *şefaati*,
- f. Mü'minlerin derecelerinin yükseltilmesi için *şefaati*.⁷⁷¹

Konuyla ilgili hadislerle geçmeden önce⁷⁷² bazı bilgiler vermeye devam eden ez-Zehebî, Eş'ari'lerin şefaatin yalnızca Hz. Peygamber'e has kılınması; günahkar kullar ve mü'minlerin derecelerinin arttırılması için olduğu fikrini savunduklarını; Mu'tezilenin ise şefaatin sadece mü'minlerin mertebelerinin yükseltilmesi için olduğu görüşünü savunduklarını ifade etmektedir. Ona göre bu iki tutum da *bid'at* ve konuyla ilgili nakledilen *mutevâtir* nasları reddetmektir.⁷⁷³ Ayrıca ona göre, Mu'tezile ve Haricilerin dediği gibi Müslümanlar sonsuza kadar cehennemde kalmayacaklardır veya Murcie'nin iddia ettiği gibi bir Müslümanı öldürme,

⁷⁶⁸ El-Bakara Suresi 2/255: "Allah, O'ndan başka tanrı yoktur; diridir, her şeyin varlığı O'na bağlı ve dayalıdır. Ne uykusu gelir ne de uyur. Göklerde ve yerde ne varsa hepsi O'nundur. O'nun izni olmadıkça katında hiçbir kimse şefaati edemez. Onların önlerinde ve arkalarında olanları O bilir. O'nun ilminden hiçbir şeyi -dilediği müstesna- kimse bilgisi içine sığdıramaz. O'nun kürsüsü gökleri ve yeri içine almıştır. Onları korumak kendisine zor gelmez. O yücedir, mutlak büyüktür."

⁷⁶⁹ El-Enbiyâ' Suresi 21/28: Allah onların önlerindeki de arkalarındaki de (bildiklerini de bilmediklerini de) bilir. Onlar Allah'ın razı olduklarından başkasına şefaati edemezler ve Allah korkusundan titrerler!

⁷⁷⁰ Sebe' Suresi 34/23: Allah katında, O'nun izin verdiği kimselerden başkasının şefaati yarar sağlamaz. Sonunda kalplerinden korku giderilince, "Rabbimiz ne buyurdu?" derler. Onlar da şu cevabı verirler: "Hak olanı buyurdu. O yücedir, uludur."

⁷⁷¹ Ez-Zehebî, *İsbâtu's-şefâ'a*, s. 20-22.

⁷⁷² Ez-Zehebî, şefaati meselesinin isbatı üzerine kaleme aldığı küçük hacimli eserinde mutevâtir olarak nitelediği rivayetleri zikretmeden önce şefaatin konusunda önde gelen mezheplerin görüşlerine yer vermiş ve bunları bid'at olarak nitelendirmiştir. Daha sonra Enes b. Mâlik'in (ö. 93/711-12) rivayetlerinden başlayarak aralarında Ebû Hureyre (ö. 58/678), 'Abdullah b. 'Amr (ö. 65/684-85), İbn 'Abbâs (ö. 68/687-88), İbn 'Umer (ö. 73/693) gibi sahabilerin konuya dair rivayetleri sıhhat durumlarını da belirterek nakletmiştir. Bkz. Ez-Zehebî, *İsbâtu's-şefâ'a*, ss. 22-67.

⁷⁷³ Ez-Zehebî, *İsbâtu's-şefâ'a*, s. 22.

zulüm, yol kesme, ribâ gibi büyük günahları işleyip de cehennemden kurtulamaz. Bunlar *va 'id* ile ilgili hadislerin reddedilmesinden kaynaklanan iddialardır.⁷⁷⁴

3.5.Havz Meselesi

Havz konusuna gelince, ez-Zehebî'ye göre bu konuyla ilgili konuşmaya Allah tarafından izin verilmemiştir. Bunun ispatı veya nefyi ile ilgili herhangi bir nas da gelmemiştir. Biz Allah'ı ancak kendisini nitelediği şekilde niteleyebilir veya tanımlayabiliriz.⁷⁷⁵

3.6. Peygamber Sevgisi ve Onun Eşyaları İle Teberruk

İslam dininde, müslümanların birbirlerini sevmesi, muhabbet beslemesi iman ile ilişkilendirilmiştir. Bu bağlamda Hz. Peygamber'den nakledilen “Sizden biriniz beni anne-babasından, evladından ve diğer bütün insanlardan daha çok sevmedikçe iman etmiş olmaz”⁷⁷⁶ ve benzeri pek çok rivayet⁷⁷⁷ sahabilerin Hz. Peygamber sevgisini gösterdiği gibi peygamber sevgisinin nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Peki ez-Zehebî'ye göre Hz. Peygamber sevgisinin ölçüsü nedir? Bu soruya onun nezdinde verilecek bir cevabı, Muhammed b. Sîrîn'in 'Ubeyde'ye söylediği şu cümlelerde bulmak mümkündür: “*Enes b. Mâlik gibi bizde de Hz. Peygamber'in saçından bir parça olsa idi. Onun saçından bir parçaya sahip olmak benim için yeryüzündeki bütün altın ve gümüşe sahip olmaktan daha değerlidir*” dediğini naklederek peygamber sevgisinin ölçüsünün bu olduğunu ifade etmiştir.⁷⁷⁸ Ona göre, bir Müslüman Hz. 'İsâ örneğinde olduğu gibi davranamaz ancak sahabilerin Hz. Peygamber sevgisini gösteren, örneğin o traş olduğunda kesilen (temiz) saçlarını ikram olarak ashabına dağıttığını, ashabının da onları almak için birbirleriyle

⁷⁷⁴ Mu'tezile ve Hariciler büyük günah işleyen kişinin sonsuza kadar cehennemde kalacağı fikrini savundukları için *va 'idiyye* veya *aşhâbu'l-va 'id* olarak isimlendirilmiştir. *Va 'd* ve *va 'id* meselesine dair daha detaylı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, “*Va'd-Va'id*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2012, XXXXII, 414-415.

⁷⁷⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVI, 97-98.

⁷⁷⁶ El-Buhârî, *İmân*, 8.

⁷⁷⁷ El-Buhârî, *Libâs*, 42; Eymân, 3; Enbiyâ', 48; et-Tirmizî, *Edeb*, 13; et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-evşat*, VI, 320.

⁷⁷⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 42-43.

yarışması gibi, hadiseler de makul karşılanmalıdır.⁷⁷⁹ Nitekim Ahmed b. Hanbel de Hz. Peygamber'in saçından bir parça edinmiş ve onu öpmüş, gözlerine sürmüş, yıkamış ve suyunu içmiştir. Bu tür davranışlarda da bir beis yoktur.⁷⁸⁰

3.7.Hz. Peygamber'in Kabrine Dokunma Meselesi

Bize ulaşan rivayetlerden Hz. Peygamber'in vefatından sonra sahabe arasında onun kabrine dokunma meselesinin konuşulup tartışıldığı anlaşılmaktadır. Rivayetlerde İbn 'Umer'e, Hz. Peygamber'in kabrine dokunmakla ilgili soru sorulduğunda onun buna hoş bakmadığı nakledilmektedir.⁷⁸¹ Ez-Zehebî bu görüşte değildir ve buna karşılık Ahmed b. Hanbel'in görüşünü öne sürmüştür. Ahmed b. Hanbel bunda bir beis olmadığını, “*sahabiler onun kabrine dokunmamıştır*” denilecek olursa dahi sahabilerle bizim aramızda fark olduğunu; zira ashabın zaten Hz. Peygamber'i yaşarken gördüğünü, ona dokunduğunu, elini öptüğünü, abdest suyu için kavga ettiklerini, büyük hac sırasında saçlarını birbirlerine pay ettiklerini; bizim ise böyle bir nasibimizin olmadığını, bu nedenle kabrine dokunmamızda bir sakınca olmadığı kanaatine sahiptir.⁷⁸²

Hz. Peygamber'in kabri ile ilgili bir diğer mesele de ona doğru durup dua etmek veya namaz kılmakla ilgilidir. Konuya dair bir rivayeti⁷⁸³ değerlendiren ez-Zehebî'ye göre böyle bir imkanı yakalayan Müslümana ne mutludur! Onun kabrini ziyaret eden hem ziyareti için hem

⁷⁷⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIII, 546-547.

⁷⁸⁰ Ez-Zehebî, Ahmed b. Hanbel'in de “*Bu konuda bir sıkıntı görmüyorum. Allah bizi Haricilerin görüş ve bid'atlarından korusun*” cümlesini naklederek benzer şekilde düşündüğünü ortaya koymuştur. Ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 212.

⁷⁸¹ Muhammed b. 'Aşım eş-Şekafî, *el-Cuz'*, nşr. Mufid Hâlid 'İd, Riyad: Dâru'l- 'Aşime, 1409, s.106. Ayrıca bkz. El-Beyhakî, *Şu 'abu'l-îmân*, nşr. 'Abdul'aliyy 'Abdulhamîd, Riyad: Mektebetu'r-Ruşd, 2003, VI, 45.

⁷⁸² Ez-Zehebî, *Mu'cemu'l-Kebîr*, I, 73-74.

⁷⁸³ Hasen b. Hasen b. 'Alî'den nakledilen rivayete göre, Hz. Peygamber'in kabrinin olduğu eve doğru durup dua ve salat eden bir adamı görmüş ve ona şöyle “*Böyle yapma. Rasûlullâh “Benim kabrimi ziyaret yeri haline getirmeyin, evlerinizi de kabirlere çevirmeyin. Nerede olursanız olun bana salât getirin nitekim onlar bana ulaşır.”*” buyurmuştur. Ebû Dâvud, *Menâsık*, 96-97; Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 367. Ez-Zehebî'ye göre rivayet murseldir.

de salatı için ecrini alacaktır. Ancak, onun kabrini ziyaret edip, ziyaret adabına uymayan veya kabrine secde eden veya meşru olmayan davranışlar yaparsa Allah affedici ve merhametlidir.⁷⁸⁴

4. Sünnet- Hadis ve Bid‘at

Ez-Zehebî sünnetin hafife alınacak bir şey olmadığını vurgulamakta, hem bir muhaddis olarak sünnete hizmet edip, hem de sünnetin gereklerinin yerine getirilmemesine şiddetle karşı çıkmakta ve tüm öğütlerinde bu hususa temas etmektedir. Ona göre, bilgi kaynağı hiyerarşisinde Kur'an ve sünnetten sonra sahabe, tabiun ve tefsir alimlerinin ayetler hakkındaki sözlerini ve selefın görüşlerinin incelenmesi gerekmektedir.⁷⁸⁵ Ez-Zehebî'ye göre sünnet üç şeyle sınırlıdır:

1. Nebi'nin emrettiklerini yerine getirmek,
2. Onun nehyettiklerinden kaçınmak,
3. Onun yaptıklarına sarılmak.⁷⁸⁶

Bu çerçevede akla ez-Zehebî'nin sünnet ve hadis kavramları konusunda ne düşündüğü, nasıl bir yaklaşıma sahip olduğu sorusu gelmektedir. Sünnet ve hadis kavramlarının tarihteki değişim ve dönüşümlerinin tespiti önemlidir. İlk asırlarda farklı anlamlarda kullanıldıklarına dair verileri mevcutken,⁷⁸⁷ 3/9. asırdan itibaren çok uzun süre özellikle muhaddislerin dilinde aynı anlama gelecek şekilde kullanılmıştır. Ancak 17. yüzyıla gelindiğinde ortaya çıkan yeni tartışmalarda bu iki kavramın birbirinden farklı olduğunun yeniden vurgulanmasını gündeme getirmiştir.

⁷⁸⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 484-485.

⁷⁸⁵ Ez-Zehebî, *el-‘Uluvv*, thk. Ebu Eşref b. Maksud, Riyād: Mektebetu Edvāi's-selef, 1995, s. 13.

⁷⁸⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIV, 209.

⁷⁸⁷ M. Emin Özafşar, "Hadisin Neliği Sorunu ve Akademik Hadisçilik," *İslâmiyât*, 3/1 (2000), ss. 33-53. Mansur Koçinkağ, "Günümüze Ulaşan İlk Metinlerde Hadis ve Sünnet Kavramı," *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), ss. 93-116

Ez-Zehebî, Hanbeli alim İbn Baṭṭa'yı (ö. 387/997) değerlendirirken onun rivayetteki güvenilirliğine rağmen sünnette ve fıkhıta imam olduğunu belirtmiştir.⁷⁸⁸ İbn Baṭṭa özelinde yaptığı bu yorum onun hadis-sünnet arasında bir ayrım yaptığını gösteriyor gibidir. Diğer taraftan hadis ve sünnet kavramlarının hicri üçüncü asıradan itibaren genellikle aynı anlamda kullanıldığı düşünüldüğünde, ez-Zehebî'nin bu ifadelerinin kategorik olarak bu ikisini birbirinden ayırdığı mı yoksa 'Abdurrahmān b. Mehdî'nin alimleri hadis-sünnet konusundaki bilgileri açısından bir sınıflandırmaya tabi tuttuğu⁷⁸⁹ örneğinden hareketle literal düzeyde böyle bir şey mi dile getirdiği de araştırılmalıdır. Mesela o, tedlis konusuna değinirken ravinin hadis aldığı kişinin zayıf olduğunu gizlemek için yapılan tedliste sünnete yönelik bir kasıt olduğunu ifade etmiştir. Bu ifadesi de onun hadis-sünneti eşdeğer gördüğüne dair bir izlenim vermektedir.⁷⁹⁰

Bununla birlikte hadislerin delil olma değerleri bakımından ez-Zehebî'nin zihninde bir sorun olmadığına işaret edilmelidir. Örneğin o *Siyer*'de Ebū Kılābe el-Cemrî'nin (ö. 104/705) hadisleri delil olarak kabul etmeyen; yalnızca Kur'an'ı esas alanların dalâlet içinde oldukları görüşüne yer verdikten sonra, *"Kitâb ve âḥad hadisleri bırak, akıldan delil getir"* diyen bid'at sahibi kelamcıyı gördüğümde, bil ki o Ebū Cehîl'dir derim. Eğer muvahhid bir sâlik (es-Sâliku't-tevhidî) *"Akıl ve nakli bırak, bize zevk ve vecdden delil getir"* derse, bil ki o beşer suretinde görünen bir İblistir. Ondan korkarsan kaç; eğer korkmazsan, onu yere yık ve göğsüne doğru, *Ayetu'l-Kursî'yi ona oku ve onu boğ!*" açıklamalarını yapmıştır.⁷⁹¹

⁷⁸⁸ Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 15.

⁷⁸⁹ Örneğin 'Abdurrahmān b. Mehdî, bazı insanların hem sünnet hem hadiste, bazılarının ise bunlardan birinde imam olduğunu ifade ettiği cümlelerinin ardından Sufyān es-Sevri'nin hem hadis hem sünnette imam olduğunu vurgulamıştır. Başka bir yerde Şu'be b. el-Haccāc'ın hadiste imam olup, sünnette olmadığını belirtmiştir. Bkz. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, Beyrût, 1952, I, 118; II, 19. Yine 'Abdurrahmān b. Mehdî, Hammād b. Zeyd'in "hem sünnet hem de hadise vakıf olduğunu" ifade ederken de bu ayrımı yaptığı görülmektedir. Ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 458.

⁷⁹⁰ Ez-Zehebî, *el-Mukîza*, thk. Ebū Ğudde, s. 47.

⁷⁹¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 472.

Burada ez-Zehebî'nin düşünce dünyasındaki bid'at kavramına da değinilmesi elzemdir. Zira onun sünnetin ne olduğunu açıkça tanımlamaktan daha ziyade *bid'at* üzerinde konuşarak, sünnetin ne olmadığı üzerinde daha fazla durduğu anlaşılmaktadır. Ona göre bid'at, Allah ve Rasûlüne muhalefettir ve şöyle tanımlanır:

*“Allah ve Rasûlü tarafından izin verilmemiş bir şeyi ortaya atmak ve Hz. Peygamber'in açmadığı bir yoldan gitmek, sünnet olarak ortaya koymadığı bir şeyi icat etmek”*⁷⁹²

Öte yandan ez-Zehebî de bid'atin mahiyetine dair birtakım tartışmaların ve farklı yaklaşımların olduğunu farkındadır.⁷⁹³ Onun, “Her bid'at dalâlettir ve her dalâlet (sahibi) ateştedir”⁷⁹⁴ “Her yenilik bid'attır”⁷⁹⁵ gibi rivayetler bağlamında bid'ate dair dikkat çektiği farklı görüşleri şöyle ifade etmek mümkündür:

1. Bid'at, Hz. Peygamber'in yapmadığı, sahabe ve tabiunun söylemediği/nakletmediği şeylerdir. Rasûlullâh'a ittiba zorunludur, onun fiilleri veya sözleri sünnetten başka bir şey değildir.
2. Hz. Peygamber'den sâdır olmayan her şeydir.
3. Hz. Peygamber yanında bazen dört halife, bazen Bedir savaşına katılanlar, sahabiler, ümmet veya selefe hasrederek, bunlar dışında kalan her şeydir.⁷⁹⁶

Ez-Zehebî'ye göre aslında temel nokta söylemedikleriyle, hakkında görüş nakledilmeyenlerle ilgilidir ve neticede ictihat ve te'vile muhalefet asırlardır devam etmektedir. Ez-Zehebî ortaya çıkan bid'atin her zaman açık muhalefet şeklinde olmadığını belirterek, zina durumunda recm uygulamamanın veya hırsızlıkta hadislerdeki nisab miktarının dikkate alınmamasının da mutevâtir sünnete muhalefet demek olduğunu altını çizmektedir.

⁷⁹² Cemâl 'Azzûn, *Mecmû'un fîhi vaşıyyetu'z-Zehebî ve Cuz'un bi't-temessuki bi's-Sunen*, s. 31.

⁷⁹³ Bkz. Cemâl 'Azzûn, *Mecmû'un fîhi vaşıyyetu'z-Zehebî ve Cuz'un bi't-temessuki bi's-Sunen*, ss. 34-37.

⁷⁹⁴ Muslim, Cum'a, 43; İbn Mâce, Muḳaddime 7; En-Nesâ'î, 'İdeyn, 22.

⁷⁹⁵ İbn Mâce, Muḳaddime, 7; Ebû Dâvud, Sunnet, 5; En-Nesâ'î, 'İdeyn, 22.

⁷⁹⁶ Cemâl 'Azzûn, *Mecmû'un fîhi vaşıyyetu'z-Zehebî ve Cuz'un bi't-temessuki bi's-Sunen*, s. 31-33.

Dolayısıyla bid‘at, bazılarının iddia ettiği gibi yalnızca Hz. Peygamber’in bizzat nehyettiği şeyler değildir. Zira ez-Zehebî’ye göre bu kabul “Her bid‘at dalâlettir ve her dalâlet (sahibi) ateştedir” gibi rivayetlerin anlamını yok saymak demektir.⁷⁹⁷

Ez-Zehebî’nin bid‘atin neliği gibi sorunlara eğilmesinde hocası İbn Teymiyye ile olan teşrik-i mesaisinin etkisi olmakla birlikte, onun halku’l-Ḳur‘ân ile ilgili görüşleri, mihne hadisesinin etkileri gibi hususlar dolayısıyla da hem bid‘atin ne olduğu konusuna hem de bid‘at sahibi ravinin durumu konusuna özel ilgi gösterdiğini söylemek mümkündür. Bid‘at sahibi bir sınıflandırmaya tabi tutan ez-Zehebî bu konuda mutedil bir yol takip eder. Zira böyle bir cerhten neredeyse kimse kurtulamamıştır.⁷⁹⁸ Ancak onun bir şekilde baskıyla mihneye icabet edenleri mazur görmesi yanında Ahmed b. Hanbel gibi bu konuda katı tutum sergileyenleri sünnete tavissiz tutum sahibi olarak nitelemesi önemlidir.⁷⁹⁹

5. Felsefe, Mantık ve Kelam İlmiyle İlgili Görüşleri ve Bu İlimlerle İlgilenenlere Karşı Tutumu

İslam ilimler tarihi kaynakları incelendiğinde muhaddislerin felsefe ve diğer akli ilimlerle meşguliyetinin genel olarak hoş karşılanmadığı görülmektedir. Hatta bu türlü bir meşguliyetin bir ravinin rivayetini de şüpheli hale getirdiği düşünülmektedir.⁸⁰⁰ Bu kabul de ehl-i sünnet alimlerinin filozoflar hakkındaki değerlendirmeleriyle doğrudan ilişkilidir. Nitekim onlar, filozofların İslam ilahiyatı ile ilgili görüşlerini şiddetle eleştirmekte, onları bid‘at ehli olarak tanımlamaktadırlar.⁸⁰¹

⁷⁹⁷ Cemāl ‘Azzūn, *Mecmū‘un fīhi waṣṣiyetu’z-Zehebī ve Cuz’un bi’t-temessuki bi’s-Sunen*, s. 37.

⁷⁹⁸ İkinci bölümde konuya daha geniş bir şekilde değinilecektir.

⁷⁹⁹ Ez-Zuhli’nin el-Buhārî’ye olan davranışlarının bu bağlamda değerlendirilmesi için bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 284. Ahmed b. Hanbel’in talebesi Ahmed b. Muhammed el-Merrūzî’ye (ö. 275/888) dair söyledikleri için bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, XIII, 175.

⁸⁰⁰ Es-Suyūfî, *Tedribu’r-râvî*, nşr. Ebū Ḳuteybe Nâzar Muhammed el-Fâryabî, Dâru’l-Tayyibe, t.y., I, 387.

⁸⁰¹ Mustafa Ertürk, “Muhaddislerin Felsefî İlimlere Bakışları ve Filozof Muhaddisler (Hadis İlminde Yeni Bir Kavram Denemesi),” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 16 (2007), ss. 60-61. Ez-Zehebî, *Siyer*, XXIII, 65. Es-Şafedî, *el-Vāfi*, II, 97-98.

İslam düşüncesinde, el-Ğazālī (ö. 505/1111) ile birlikte kelam ilmi değişime uğramış⁸⁰² ve daha sonra Faḥruddīn er-Rāzī (ö. 606/1210) tarafından geliştirilerek daha sistematik bir hale getirilmiştir.⁸⁰³ Memlûk coğrafyasında felsefenin diğer dönem ve coğrafyalara göre fazla revaç bulmadığı kanaati kısmen doğru olmakla birlikte, felsefi kelamın bazı temsilcilerinin bu topraklardaki etkinliğinden söz etmek mümkündür.⁸⁰⁴ Memlûkler döneminde meydana gelen tartışmaların izi sürüldüğünde iki yaklaşım karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan biri İbn Dakīkī'l-İd (ö. 702/1302), Taḳıyyuddīn es-Subkī (ö. 756/1355)⁸⁰⁵ ve oğlu Tācuddīn es-Subkī (ö. 771/1371), İbnu'l-Vekīl (ö. 716/1317), İbnu'z- Zemlekānī (ö. 727/1327), Necmuddīn et-Tūfī (ö. 716/1316) gibi isimlerin temsil ettiği, mantık ve felsefi ilimleri araçlaştırarak geleneğe uygun bir uşûlu'd-dīn ortaya koymaya çalışan yaklaşımdır. Diğerisi ise, 'İmāduddīn el-Vāsītī, İbn Teymiyye, İbn Kāyyım el-Cevziyye, el-Mizzī, ez-Zehebī gibi isimlerin temsil ettiği, felsefi kelam çizgisinin geleneğe uygun olmadığını savunan yaklaşımdır.

⁸⁰² El-Ğazālī, hem Eş'ariliği felsefe ile yakınlaştırmış hem de el-Kuşeyrī'nin fıkıh ve kelam alanlarındaki tasavvuf etkisini teyit etmiştir. Bkz. Ovamir Anjum, *İslam Düşüncesinde Siyaset Fıkıh ve Cemaat*, İstanbul: Pınar Yayınları, 2021, s. 209. Bununla birlikte el-Ğazālī'nin hem felsefenin kendisine hem de filozoflara yönelik ciddi eleştirileri vardır. Bunların en önemlisi bu ilimle meşguliyetin insanları küfre düşürme tehlikesidir. Bu sebeple el-Ğazālī'ye göre felsefe ve benzeri ilimlerle uğraşmak yasaklanmalıdır. El-Ğazālī'nin konuya dair görüşleri için bkz. *el-Munkız mine'd-dalāl*, thk. Muhammed Muhammed Ebū Leyle, Amerika: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001, ss. 178-192.

⁸⁰³ El-Ğazālī *İhyā* isimli eserinde, kelâm ve felsefe ilimleri arasında daha özel bir ilişkiye işaret etmiş; kelâmı Kur'an ve sünnette yer alan akide ve diğer teorik meseleler olmak üzere iki kısma ayırmıştır. Ayrıca o, kelâmı mantık ve felsefeyi de kapsayan daha üst bir ilim olarak kabul etmiştir. el-Ğazālī'den yaklaşık bir asır sonra er-Rāzī onun ortaya koymuş olduğu çizgiyi geliştirmiş; kelâm ve felsefe ilişkisine yeni bir boyut kazandırmış, kelâm ilmine dair tespit ettiği yöntem zaafılarını gidermeye çalışmıştır. el-Ğazālī ve er-Rāzī ortaya koydukları bu yeni bakış açısıyla felsefeciler ve kelâmcılar arasında gerçekten bir ayrışma olmadığını da ortaya koymuşlardır. Bkz. Ömer Türker, "Kelâm ve Felsefe Tarihinde Fahreddin er-Râzî," *İslam Düşüncesinin Dönüşüm Çağında Fahreddin er-Râzî*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2013, ss. 17-40. Ayrıca bkz. Eşref Altaş, "İbn Sînâ Felsefesi ve Eş'ariyye Kelâmı Arasında Fahreddin er-Râzî'nin Yöntemi", *M. Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2009: 36, ss. 135-150; Ovamir Anjum, *İslam Düşüncesinde Siyaset Fıkıh ve Cemaat*, s. 209-210.

⁸⁰⁴ Bu bağlamda Faḥruddīn er-Rāzī'nin talebesi ve ez-Zehebī'nin kelamcılığını övdüğü Şemsuddīn el-Ḥū'î'nin (ö. 637/1240) oğlu Şihābuddīn el-Ḥū'î (ö. 693/1294), Şemsuddīn el-İsfahānī (ö. 749/1349), ez-Zehebī'nin kendisinden hadis aldığı itikadi konulardaki görüşlerini beğendiği (Ez-Zehebī, *el-İber*, IV, 41-42; Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-ş-şuyūḥ*, II, 216) Şafiyyuddīn el-Hindī (ö. 715/1035) gibi isimler Faḥruddīn er-Rāzī'nin ilmi geleneğini Memlûk coğrafyasına taşıyanlar arasında önde gelenlerdendir. Daha geniş bilgi için bkz. Murat Kaş, "Kelâm İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk Coğrafyasına yansımaları", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, Haziran 2020, 24:3, ss. 1059-1080.

⁸⁰⁵ Araştırmacıların bazıları, Taḳıyyuddīn es-Subkī'den nakledilen, itikadi meselelerde kelâm ve felsefeden daha zararlı bir şey olmadığı görüşünü dile getirip, es-Subkī'yi hadis taraftarı olarak kabul etmektedir. Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, s. 187.

Burada temel mesele felsefedir. Ez-Zehebî felsefeyi sihir, simya ve kimya ile birlikte zikretmiş; bunların öğrenilmesi ve yayılması haram olan ilimler arasında olduğunu ifade etmiştir.⁸⁰⁶ Bu noktadaki görüşlerinde temel referanslarından biri ve belki de en önemlisi, el-Evzâ'î, eş-Şevrî, İmâm Mâlik, Ebû Hanîfe, İbn Ebî Zi'b, Şu'be, İbnu'l-Mubârek, Ebû Yûsuf, İbn Vehb, el-Muzenî, el-Buhârî, Muslim, en-Nesâ'î, İbn Sureyc ve İbnu'l-Munzir gibi alimlerin bunlarla ilgilenmeyip Kur'an, hadis, fıkıh, gibi ilimlerle, yani Müslümanların icad ettikleri ilimlerle meşgul olmalarıdır.⁸⁰⁷

Ez-Zehebî felsefeye dair düşüncelerine İbnu's-Şalâh gibi bir otorite üzerinden de ortaya koymak ister. Hataları olmasına rağmen faziletlerinin de çok olduğuna değinmeden edemediği İbnu's-Şalâh'ın faziletleri arasında yer alan en önemli husus mantık ve felsefe ile iştigal eden bir kimseye verdiği cevaplardır ki, bu cevaplar ez-Zehebî nezdinde hayli kıymeti haizdir:

*“Felsefe beyinsizliğin ve yozlaşmanın temelidir. İnsanın kalbini Hz. Peygamber'in nübüvvetine kapatır. Şer'î hükümlere dair konularda mantık ıstılahlarını kullanmak tiksinti verici münkerattandır. Şer'î ilimlerin asla mantığa ihtiyacı yoktur. Allah sahîh zihinleri zaten bu tür kuru gübültülerden müstağni kılmıştır. Ona ihtiyaçları yoktur.”*⁸⁰⁸

Ez-Zehebî'nin zihninde problemin bir diğer yönünü de hikmet/felsefe⁸⁰⁹ ve İslami ilimler içerisinde yer almadığını ifade ettiği⁸¹⁰ mantığın kelama dahil edilmesi teşkil eder. Ona göre bu doğru bir tutum değildir. Bundan uzak durulmalı; Kur'an ve sünnete bağlı selefin yolu takip edilmelidir. Her ne kadar kelam ilminin incelediği konular hakkında çok fazla derinleşilip konuşulmasını doğru bulmasa da ez-Zehebî, Kitâb ve sünnet merkeze alınıp, selefin usulüne

⁸⁰⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 603. Ayrıca ez-Zehebî'ye göre mevdû' rivayetler, bâtil kıssalar, ihvân-ı safâ risaleleri, Allah'ın sıfatlarıyla ilgili uydurma rivayetler ve beznerlerini öğretmeğe cevaz olmakla birlikte yaymak kesinlikle haramdır.

⁸⁰⁷ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 204-205. Mantık, cedel, akli ilimlere dair benzer ifadeleri için bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 233.

⁸⁰⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, XXIII, 143.

⁸⁰⁹ Ez-Zehebî “hikmet” ile felsefeyi kastediyor görünmektedir. Nitekim bir yerde hikmetten kastın felsefe olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIII, 213.

⁸¹⁰ Ez-Zehebî, *Beyānu Zeghi'l-ilm*, s. 25.

tutunulması şartıyla, akıl ve naklin birleştirebileceğini prensip olarak kabul etmektedir. Ancak pratikte bunun sağlıklı bir şekilde gerçekleşebileceğini düşünmemektedir. Onun bu konuda verdiği örnek çarpıcı bir şekilde hocası İbn Teymiyye'dir. Evet, ez-Zehebî bu konuda İbn Teymiyye'nin seviyesine gelmenin mümkün olmadığını belirtmiş, ancak onun da bu durumdan nasibini aldığını ifade etmiştir.⁸¹¹

Neticede, ez-Zehebî'nin bu konudaki en büyük çekincesinin Kitâb ve Sünnetin emrettiği düşünce ve yaşam tarzından uzaklaşacağından duyduğu endişe olduğu rahatlıkla söylenebilir. Nitekim o İbn Hâzım'dan (ö. 456/1064) bahsederken, onun Muhammed b. el-Hasen el-Mezhicî el-Kettânî'den mantık dersleri aldığını ve bu ilme hevesli olup derinleştiğini ancak bu durumun onu bazı konularda olumsuz yönde etkilediğini söylemiştir.⁸¹² Bir başka örnek de Hanbeli kelimcilerden Ebu'l-Vefâ İbn Akıl'dır (ö. 513/1119). Ez-Zehebî onun, Mu'tezilî alim Ebû 'Ali b. el-Velîd'den ve Ebu'l-Kâsım b. et-Tebbân'dan aklî ilimlere dair dersler aldığını ve sünnetten uzaklaştığını ifade etmiştir.⁸¹³

“Bana kelam ilminden daha kötü gelen bir şey yoktur.” sözü sebebiyle ed-Dârekuṭnî'ye verdiği destekle kelam ilmine olan mesafesini ortaya koyan⁸¹⁴ ez-Zehebî, bu ilimle meşgul olanları, derinleşenleri zemmetmekte ve onlara karşı daha eleştirel bir tutum sergilemektedir. Bu tutumun en temel iki nedeninden biri, kelam ilminin Dehrî filozofların öğretisinden ortaya çıktığı kanaati;⁸¹⁵ bazı kelimcilerin sıfat ve benzeri konulardaki görüşleri ve bunları açıklama usulleridir. Diğer bir neden ise öncekine bağlı olarak dini hassasiyetlerdir. Mesela ez-Zehebî, kelimcilerin Allah'a yer ve yön tayin etmeme adına yaptıkları tenzîhi eleştirmekte ve bu ve

⁸¹¹ Ez-Zehebî, *Beyānu Zeghlî'l- 'ilm*, s. 24.

⁸¹² Ez-Zehebî, *Tezkira*, III, 1147; Ez-Zehebî, *Sîretu'l-İmām İbn Hâzım*, thk. Sa'ād el-Afgānî, Beyrut: Dâru'l-muktebes, 2014, s. 39; Ez-Zehebî, *Siyer*, XVIII, 202.

⁸¹³ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIX, 444.

⁸¹⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVI, 457.

⁸¹⁵ Ez-Zehebî, *Mizān*, III, 144.

benzeri izahların ayetlere ve hadislerle aykırı olduklarını, dini korumak için bunlardan kaçınılması gerektiğini vurgulamaktadır.⁸¹⁶

Bununla birlikte ez-Zehebî'nin felsefe, mantık ve benzeri ilimlerle meşgul olanları genellikle sert sayılabilecek bir dil ve üslup ile eleştirirken, bazen aynı eleştirileri yapmadığı da görülür. Bu kişilerden biri, Muhammed b. İbrâhîm İbnu'n-Nehhâs el-Halebî'dir (ö. 698/1299). İbnu'n-Nehhâs hem dilci; hem de mantık ve Öklid konusunda iyidir.⁸¹⁷ İbnu'n-Nehhâs mantık ve felsefe ile ilgilenmesine rağmen ez-Zehebî'nin ona bu denli müsamahakar davranmasının muhtemel sebebi, onun dini ilimler alanında yazıp çizmiyor oluşudur. Zira kendisi dilcidir ve bu alanda temayüz etmiştir. Ez-Zehebî'nin en tahammül edemediği şey olan dini ilimlere mantık ve felsefe nosyonunu karıştırmak gibi bir tehlike, burada söz konusu değildir. Daha yumuşak dilin kullanılmasının bir başka nedeni ise söz konusu ilmin ehl-i sünnet dışı mezheplerin yaydığı fikirlere karşı kullanılmasıdır. Bunun en güzel örneği onun el-Bâkıllânî (ö. 403/1013) ile ilgili düşünceleridir. Zira el-el-Bâkıllânî, Rafıza, Mu'tezile, Hariciler ve Cehmiyye'ye reddiyeler yazmış, ehl-i hadîs diliyle kelimeler yaparak *seyfu's-sunne* lakabını almaya hak kazanmıştır.⁸¹⁸

Bu dönemde ez-Zehebî, İbn Teymiyye gibi alimlerin kelamcılara olan eleştirel tutumunun bir diğer boyutunu da onların hadisçilere karşı tavırları oluşturmaktadır. İbn Teymiyye *Nakdül'l-mantık* isimli kitabında İbn Kuteybe'den bu hususa dair bir alıntı yapmaktadır. Bu alıntıda İbn Kuteybe, kelamcıların kaleme aldıkları kitaplarda hadisçileri ayıpladıkları ve onlara hakaret ettiklerini ifade etmektedir. Dahası kelamcılara göre hadisçiler, ihtilaflı hadisleri rivayet ederek farklı fırkaların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Ayrıca teşbîh içerikli rivayetlerle Allah'a iftira etmiş; akılla çelişen rivayetlerle İslam'a saldırılmasına

⁸¹⁶ Ez-Zehebî, *el- 'Uluvv*, s. 267.

⁸¹⁷ Ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muhtaşş*, s. 212.

⁸¹⁸ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, XXVIII, 88; Ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 190.

sebepe olmuşlardır. Dolayısıyla hadisçiler, naklettikleri rivayetler hakkında bilgi sahibi olmadıkları gibi, genelde ilimle, özelde hadis ile yüzeysel bir şekilde meşgul olmuşlardır.⁸¹⁹ Kelamcıların hadisçilerle ilgili bu düşünceleri de gelenekçi muhaddislerin onlara karşı bir tutum sergilemelerini tetikleyen unsurlardandır. Nitekim, ez-Zehebî'den birkaç asır önce kaleme alınan İbn 'Abdilber'in (ö. 463/1071) *Cāmi'u beyāni'l-ilm*; el-Hatīb el-Bağdadî'nin (ö. 463/1071) *Şerefu aşhābi'l-hadīs*; İbn 'Asākir'in (ö. 571/1176) *Kitābu Faḍli aşhābi'l-hadīs*'i gibi eserler de hadis ilmi ve muhaddislerin faziletlerini ele almalarının ötesinde, kelam ilmi ve kelamcılara yönelik eleştirel bir içeriğe sahiptirler.

6. Tasavvuf ve Sufilere Dair Fikir ve Değerlendirmeleri

İslam dünyasının 7/13. asırda maruz kaldığı felaketler, insanları dönemin güvenli limanı olarak görülen Memlüklerin hakim olduğu topraklara yöneltmiştir. Ancak hem Moğol hem de Haçlı saldırıları insanların büyük sıkıntılara yaşamasına sebep olmuş, manevi bir sığınak da ihtiyaç haline gelmişti. Tam bu sırada Memlük topraklarında da etkili mutasavvıflar ortaya çıkmaya başlamış, toplumun ihtiyacı ile tasavvufun bu yükselişi birbirini desteklemiştir.⁸²⁰ Öyle ki tasavvuf, Memlükler dönemi dini ve sosyal yaşamından bahsedilirken mutlaka değinilmesi gereken, bu dönemin ayırt edici özellikleri arasında yer alan bir konu olarak kabul edilmiştir.⁸²¹ Tasavvufun bu dönemde, farklı sosyo-ekonomik bölgeler ve çeşitli siyasi bağlamlarda farklı sufi kültürlerinin toplumsal olarak müzakere edilmesi sonucunda kitlesel bir harekete dönüştüğünü söylemek mümkündür.⁸²²

Ez-Zehebî'nin ilk dönem zahidleri ile ilgili herhangi bir sorunu yoktur. Onun bu konudaki temel eleştirileri, sonraki dönem tasavvuf anlayışı, bu minvalde geliştirilen kavramlar

⁸¹⁹ İbn Teymiyye, *Nakḍul'l-manṭıq*, thk. Muḥammed b. 'Abdullāh Ḥamza, Suleymān b. 'Abdurrahmān, Kāhire: Mektebetu's-Sunneti'l-Muḥammed, 1951, s. 22.

⁸²⁰ Fatih Yahya Ayaz, *Memlükler*, ss. 125-127.

⁸²¹ Sa'īd Abdulfettāh 'Aşūr, *el-Muctema'u'l-Mısrī*, Kāhire: Dāru'n-Nehdati'l-'Arabiyye, 1992, s. 179.

⁸²² Bkz. Nathan Hofer, *The Popularisation of sufism in Ayyubid and Mamluk Egypt, 1173-1325*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2015, s. 19.

ve bunun yaşam biçimlerine olan bazı etkilerine yönelmektedir. Pek çok yerde ez-Zehebî, selefî zahidlerini örnek göstermiş, onların havf ve huşu ehli olduklarını, arzularına meyiletmediklerini, saçmalık olarak nitelediği⁸²³ *fenā, mahv, ıstılām, ittihād* gibi sonraki dönem mutasavvıflarının ortaya koydukları kavram ve anlayışlardan uzak olduklarını ifade etmiştir.⁸²⁴ Bunlar dışında *bekā, ğınā* gibi anlayışlar da ez-Zehebî tarafından tenkit edilmiştir.⁸²⁵

Burada temel sorun tasavvufa felsefenin bulaşması gibi görünmektedir. Ez-Zehebî felsefi tasavvufçuların ve benzerilerinin kitapları okunduğunda onların *ittihād* görüşüne⁸²⁶ sahip murtedler olduklarının anlaşılacağını savunmaktadır. Onlar, vācibu'l-vucūd'un *kadīm, hālīk*, mümkün mahluk olduğunu söylerler. Yaratılmışların çeşitliliğini gördüklerinde bunu mezâhir ve tecelli olarak yorumlarlar. Onlara göre tecelli vucûdî bir şeyse varlık/vucûd teaddüd eder; eğer böyle değilse hakikati yoktur. Mevcûd iki çeşittir: *hālīk* ve *mahlûk*. Onlar da sarîh akla aykırı olan şeyi *keşf* ile ispat ettiklerini söylerler. Kim arîf ve muhakkik olmak isterse iki zıddı bir arada toplaması gerekir; tek cisim aynı anda iki ayrı yerde olabilir.⁸²⁷

⁸²³ Ez-Zehebî, *Siyer*, XV, 393.

⁸²⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, VI, 86. Kavramlar meselesi önemlidir. Zira ez-Zehebî'nin talebesi es-Subkî fakihlerin tasavvuf literatüründeki bazı kavramlardan dolayı sufileri küçük gördüklerini, sufînin zâhir ve bâtın her şeyi işittiğini ifade eden *semā* kavramının da bunlardan biri olduğuna işaret etmiştir. Alimlerin geçmişten beri bu kavram hakkında ihtilafa düştüklerini; kınayanların bunu anlamamaları sebebiyle yaptıklarını belirtmiştir. Es-Subkî onların görüş ve sözlerinin iyiye yorularak hüküm verilmesi gerektiğini; hata ile söyledikleri bazı sözler sebebiyle de onlarla ilgili hüsnü zandan vazgeçilmemelidir. Aslında ona göre sûfiler kendi haline bırakılmalıdır. Es-Subkî, *Mu'îdu'n-ni'am*, ss. 70-71. Dahası es-Subkî, fakihlerden sufileri küçük gören ve kınayanları; fakihleri kınayan Memlûklerden bir gruba benzetmiştir. Es-Subkî, *Mu'îdu'n-ni'am*, s. 71. Ez-Zehebî'nin hocası İbn Daķîķi'l-İd'e göre sufilerin durumlarını anlamak için şeriâtın bütün inceliklerini bilmek gerekmektedir. Tasavvuf ve sufiler hakkında görüş beyan etmek tehlikeli bir iştir. Zira kişi bu durumda Hz. Peygamber'in "Her kim benim bir velime düşmanlık ederse, bana açıkça savaş açmış demektir" hadisiyle (El-Buhârî, Rikâk, 38.) muhataptır. Buna karşılık sufilerin bazısının yanlış davranışlarına karşı çıkmayanlar da iyiliği emredip kötülükten sakındırma prensibini uygulamamış olurlar. İbn Daķîķi'l-İd, *el-İktirâh*, s. 446-448.

⁸²⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIV, 73-74. Ez-Zehebî gibi hocası İbn Teymiyye'nin bu ve benzeri kavramlara eleştirileri vardır. Mesela o, *ıstılām*ın ârizî bir hal olduğunu, herkeste ortaya çıkmadığını; bu hali hatalı yorumlamanın ise bazı sufileri *hulûl* ve *ittihād* anlayışına götürdüğünü belirtmektedir. İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetāvî*, nşr. 'Abdurrahman b. Muhammed b. Kâsım, Medîne, 2004, XIII, 198-199.

⁸²⁶ İttihād, Allah'ın bazı varlıklara yahut yarattıklarının tamamına intikal edip onlarla birleşmesi anlamına gelmektedir. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Hulûl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı, 1998, XVIII, 341-344.

⁸²⁷ Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 168.

Ez-Zehebî'ye göre tasavvuf, *ihlas*, *tevhid* ve doğru *ubûdiyet* anlayışı etrafında şekillenir. Bunlar olmadan tasarlanan bir tasavvuf anlayışı ise zındıklarınkine dönüşür. Ona göre, sufilerin yöntemleri ve sünneti takip etmeyerek açlık ve dünya zevklerinden tamamen uzaklaşma anlayışları da hatalıdır.⁸²⁸ Sünnet konusunda ihmalleri sebebiyle “*Sufilerin batıl tavırlarından Allah’a sığınırım. İttibadan başka bir şeyde hayır yoktur ve o ancak sünneti bilmekle olur.*” demiştir.⁸²⁹ Ona göre kendisine güvenilecek olan sufi, hadise tutunan bir sufidir ve eğer bu nitelikte değilse; bir de bunun yanında hadisle ilgili bilgi eksikliği olup batıla meyli varsa, ondan uzak durulmalıdır.⁸³⁰

Ez-Zehebî'nin bazı sufilerin yaşantıları ve uygulamaları ile ilgili de birtakım eleştirileri mevcuttur. Nitekim o, Ebū Muḥammed Ca'fer b. Muḥammed b. el-Ḥuseyn el-Ebherī el-Hemedānī (ö. 428/1036) hakkında bilgi verirken onun elli gün hiçbir şey yemeden halvete girdiğine dair birtakım haberler olduğuna işaret ettikten sonra, bu şekilde bir açlığın caiz olmadığını, arka arkaya oruç tutmanın, visal orucunun neyhedildiğini Hz. Peygamber'in bu konuda “Allah'ım açlıktan sana sığınırım, çünkü açlıkla yaşamak ne kötüdür”⁸³¹ buyurduğunu ifade etmiştir. Ez-Zehebî'ye göre bid'at olan bu halveti yapan az sayıda kişi bunu ancak ızdırapla yapabilir. Bu halvet sırasında akli melekeleri zayıflar, olmayan şeyleri görmeye ve duymaya başlar, eğer ilim ve imanı kuvvetli ise tevhid konusunda sorun olmaz; ama eğer sünnet ve imanın kaideleri konusunda cahilse tevhid inancında sorunlar yaşanır, şeytan onu kışkırtır ve vusul iddiasında bulunmaya başlar, zındık bile olabilir ve “*Ben O'yum*” der...⁸³² Bu tür

⁸²⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIV, 69-70; 256.

⁸²⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, IX, 408-409.

⁸³⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 213.

⁸³¹ Ebū Dāwūd, el-Vitr, 32.

⁸³² Ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 576-577.

söylemlerin tevil edilmesini çok doğru bulmayan ez-Zehebî'ye göre böyle bir yola girmek, kaleme alınmış Milel ve Nihal literatürünü hiçe saymak demektir.⁸³³

Ez-Zehebî'nin tasavvuf tenkidine değinen bazı yazarlar, onun eleştirdiği tenkit tutumuna kendisinin de düştüğünü; İbn 'Arabî gibi bazı mutasavvıflar hakkında konuşurken mezhep taassubu ile hareket ettiğini iddia etmiştir.⁸³⁴ Bizce bu eleştiri yerinde değildir. Zira ez-Zehebî'nin çizdiği çerçeve bellidir. Eleştirilerini de buna göre yapmakta, kişiye özel bir tenkit ve yorumlardan kaçınmaktadır. Dahası kendisinin de saygı gösterdiği sufiler mevcuttur. Nitekim o, Mısır seyahati sırasında rivayet konusundaki yeteneğine işaret ettiği ve kendisine bazı cüzler kıraat ettiği Dıyâuddîn 'İsâ b. Yaḥyâ el-Enṣārî es-Sebtî'den (ö. 696/1297) hırka giydiği bilgisini kendisi vermiştir.⁸³⁵ Dolayısıyla onun mezhep taassubu ile mutlak bir tasavvuf karşıtı olduğu söylenemez.

Konunun hadis alanını ilgilendiren bir diğer boyutu ise sûfîlerin bazı noktalarda klasik hadis usul ve anlayışından ayrılan yaklaşımlarıdır.⁸³⁶ Bilindiği üzere mutasavvıfların haberi/rivayetleri *keşf* yoluyla tespit etme yöntemleri, *keşfi* bilgi kaynağı olarak kabul etmeleri, başta hadis olmak üzere pek çok disiplinde eleştiri konusudur.⁸³⁷ Ez-Zehebî de bu konuyu zaman zaman eleştirmektedir.⁸³⁸

⁸³³ Ez-Zehebî, *Tārîḥu'l-İslâm*, XV, 168. Hatta ez-Zehebî, el-Ġazālî'nin *Miškâtu'l-envâr*'da el-Ḥallâc'ın (ö. 309/922) durumu ile ilgili açıklama yaptığı bölümde el-Ḥallâc'ı *Ene'l-ḥak*, *Mâ fi'l-cenne illallâh* gibi sözlerinden dolayı mazur görme eğilimini de adeta eleştirmektedir.

⁸³⁴ Talat Sakallı, "İmam Zehebi ve Tenkid Anlayışı," *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 6 (1995), ss. 28-29; Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 132. (Muhakkik mukaddimesi)

⁸³⁵ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûḥ*, II, 87-88; Ez-Zehebî, *el-Mu'cemu'l-muḥtaşş*, s. 190; Ez-Zehebî, *Tārîḥu'l-İslâm*, XLVI, 115.

⁸³⁶ Konuyla ilgili bkz. Ahmet Yıldırım, "Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti," *İslamî Araştırmalar* 10/1,2,3 (1997), ss. 110-123; Güldane Gündüzöz, "Rivayet Metodolojisi ve Temel Referansları Bakımından Tasavvuf Geleneğinde Hadis Anlayışı," *Kırıkkale Üniversitesi İslamî İlimler Fakültesi Dergisi (KİİFAD) [Kalemname]*, 1/2 (2016), ss. 83-98.

⁸³⁷ Ahmet Yıldırım, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: TDV Yayınları, 2000, ss. 29-53.

⁸³⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, XXIII, 302-303.

F. EZ-ZEHEBÎ'NİN YAŞADIĞI COĞRAFYANIN MEZHEPLER AÇISINDAN DURUMU VE ONUN BAZI İTİKADİ MEZHEPLERE YÖNELİK GÖRÜŞ VE DEĞERLENDİRMELERİ

Memlûkler, pek çok sosyal grubun ve mezhep mensuplarının bir arada yaşama tecrübesini müşahade ettiğimiz; zaman zaman birbirleriyle olan iş birlikleriyle şaşırtan ama genel olarak belli bazı mezhepler arasındaki gerilimlerle ön plana çıkan bir dönemdir.

Memlûkler döneminin fıkhi mezhepler bakımından en dikkat çeken özelliklerinden biri ise hem Kahire hem de Dımaşk'ta dört sünni mezhep için ayrı kadılıkudatların atanmasıdır.⁸³⁹ Bazı araştırmacılar Sultan Baybars'ın bu uygulamasını bir hukuk inkılabı olarak değerlendirmiştir. Her ne kadar baş kadı Şafiilerden olup, Şafiiler birtakım imtiyazlara sahip olsalar da, Sultanın bu hamlesi onların üstünlüklerine bir darbe olarak okunmuş; bu durum Hanbelilik ve Malikiliğin de yenilenmesini sağlamıştır.⁸⁴⁰ Söz konusu kadılıkudatlar, dönemi ele alan tarih ve tabakât kitaplarında Şafii, Hanefi, Maliki ve Hanbeli sıralamasıyla zikredilmiştir.⁸⁴¹

Bu kısımda, bölgede varlığını sürdüren ve birtakım gelişmelerde başat rol oynayan mezheplerin durumları ve ez-Zehebî'nin hayatına etkileri üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

1. Hanefiliğin Durumu ve Eş'arilerle İlişkiler

Dımaşk ve Kahire'de Hanefiliğin yayılmasında, Hârun er-Reşîd'in (ö. 193/809) Ebû Yûsuf'u (ö. 182/798) kadılıkudat olarak atamasının ardından, onun da merkezden uzakta

⁸³⁹ Esasen dört mezhep uygulamasının nüvesi Abbasiler döneminde Mustansırıyye Medresesi'nde görülür. Burada hem dört mezhep fıkhi hem de diğer ilimlerin (Matematik, tıp, Arap İlimleri, Kur'an ilimleri, Hadis) okutulması Memlûk dönemi medreselerine de örneklik teşkil etmiştir. Kalaycı, *Tarihsel süreçte Eşarilik - Maturidilik ilişkisi*, s. 180.

⁸⁴⁰ Henri Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 350.

⁸⁴¹ Halit Özkan, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, s. 21.

bulunan söz konusu bölgelere kadılar tayin etmesinin etkili olduğu kanaati mevcuttur.⁸⁴² Bölgeye atanan ilk kadıların toplumu tanımadan verdikleri fetvalar, halkın Hanefiliği benimsemesine engel teşkil etse de özellikle eṭ-Ṭahāvī'nin (ö. 321/933) Hanefiliğe geçmesiyle⁸⁴³ mezhebin burada yayılma sürecinin hızlandığı söylenebilir. Fakat bu süreç Fatımilerin bölgeye hakim olmasıyla, Nūruddīn Zengī dönemine (1146/1174) kadar tekrar sekteye uğramıştır. Hanefi olan Nūruddīn Zengī'nin bölgede izlediği politika ve Dımaşk'ta kurduğu medreselere Hanefi alimleri yerleştirmesiyle mezhep, Şam bölgesinde yayılmaya başlamıştır.⁸⁴⁴ Sultan el-Meliku'l-Mu'azzam da Hanefiliğin yayılmasında en etkili isimlerden biri olarak kabul edilmektedir. Nūruddīn Zengī'ye nispetle mezhebi konusunda taassuba varacak tavırları olduğu görünen el-Meliku'l-Mu'azzam, vakfiyelerini yalnızca Hanefilere tahsis ettirdiği pek çok medrese inşa ettirmiştir.⁸⁴⁵

Hanefilerin özellikle Kahire'de ilmî anlamda ciddi bir hareketlik sağladığı belirtilmelidir. Fakih ve hadisçi kimlikleriyle de tanınan İbn Balabān (ö. 739/1339), İbnu't-Turkmānī (ö. 750/1349), Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361), ez-Zeyla'ī'nin (ö. 762/1360) kaleme aldıkları eserler de bu bağlamda önem arz etmektedir ve söz konusu eserler, Kahire'deki Hanefi-Şafii alimler arasındaki ilişki-rekabet açısından da incelenmelidir.⁸⁴⁶ Ayrıca bu dönem,

⁸⁴² El-Makrīzī, *el-Hıṭat*, III, 364.

⁸⁴³ Ez-Zehabī, *Tezkiratu'l-huffāz*, s. 809; Davud İltāş, "Ṭahāvī", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, XXXIX, 388-389; İsa Atıcı, "Ebū Ca'fer et-Ṭahāvī'nin Şafî Mezhebinden Ayrılma Ve Hanefi İmamlarına Muhalefet Nedenleri", *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 33 (2019), ss. 571-596.

⁸⁴⁴ El-Makrīzī, *el-Hıṭat*, III, 389-390; Bahattin Kök, "Nureddin Zengī", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2007, s. 261-262. Ali Bardakoğlu, "Hanefi Mezhebi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, XVI, 6.

⁸⁴⁵ Cengiz Tomar, "el-Meliku'l-Muazzam", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2009, s. 72.

⁸⁴⁶ İbnu't-Turkmānī'nin el-Beyḥakī'nin *es-Sunen*'i üzerine kaleme aldığı *el-Cevheru'n-naḳī fi'r-red 'ale'l-Beyḥakī* isimli eseri örnek olarak zikredilebilir. Salahattin Polat, "İbnü't-Türkmānī, Alâeddīn", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, XXI, 234. Yine Moğultay b. Kılıç'ın el-Mizzī'nin eseri üzerine kaleme aldığı *İkmāl Tehzibi'l-Kemāl* isimli çalışması da burada zikredilmeye değerdir. Hem Moğultay hem de söz konusu esere dair daha detaylı bilgi için bkz. İbrāhīm Tozlu, *Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017; Güllü Yıldız, *Siyerde Şerh-Haşiye Geleneği Moğultay b. Kılıç Örneği*, İstanbul: İsam Yayınları, 2020.

et-Ṭahāvî'den yaklaşık dört yüzyıl sonra Hanefilerin fıkhıta kullandıkları rivayetlerin sıhhatlerine dair çalışmalar yapılması bakımından da dikkate değerdir.⁸⁴⁷

Burada et-Ṭahāvî'nin ve özellikle *el-Akîdetü't-Ṭahāvî*⁸⁴⁸ olarak bilinen risalesinin gündeme gelmesi hususuna da değinmek yerinde olacaktır. Nasıl ki İbn 'Asākîr, *el-İbāne* eseriyle ehl-i hadise yakın bir el-Eş'ari imajı çizmeye çalıştıysa; et-Ṭahāvî ile birlikte de Hanefilik hadis taraftarlığına yaklaştırılmaya çalışılmıştır.⁸⁴⁹ 7/13. asra, ez-Zehebî'nin yaşadığı döneme gelene kadar et-Ṭahāvî'nin risalesinin pek dikkat çektiği söylenemez. Ancak Memlûkler döneminde söz konusu metin üzerine pek çok şerh kaleme alınmıştır.⁸⁵⁰

Eş'ariler ve Maturidi-Hanefilerin ilk karşılaşması 4/10. asrın sonu, 5/11. asrın başında gerçekleşmiş ve aralarındaki tartışmalar daha ziyade kelam zemininde sürmüştür. Fikri ayrılıkların en çok müşahede edildiği konu Allah'ın *tekvîn* sıfatıdır. Maturidi -Hanefiler *tekvîni* Allah'ın ezeli sıfatı olarak kabul ederken; Eş'ariler bunun sonradan ortaya çıkmış bir *bid'at* olarak nitelemiş, hatta alemin kıdemini savunan felsefecilerin görüşlerine benzetmiştir.⁸⁵¹ Süreç içerisinde Maturidi-Hanefiler fikhî kelam üzerine bina etmiş ve dinamik olmayan sabit bir hüvviyet kazanmışlardır. Buna karşılık Eş'arilik mantık ve felsefe zemininde dinamik bir yapıya bürünmüşler ve iki grup arasında bir mesafe oluşmuştur.⁸⁵² Ancak bahsedilen bu durum Horasan ve Mâverâunnehir'in panoramasıdır. Mısır ve Şam'da hadis taraftarlarının etkisi yüksektir ve Tâcuddîn es-Subkî (ö. 771/1370) gibi Eş'ari-Şafiiler dahî felsefeye hayli mesafeli olmuştur. Bu sebeple söz konusu bölgede Eş'arilik felsefe zemininden uzaklaşmış; siyasi ve

⁸⁴⁷ Yusuf Acar, "Zeylai'nin İbnü't-Türkmani ile Kuraşı Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 11/2 (2011), ss. 77-99.

⁸⁴⁸ Söz konusu risalenin asıl ismi *Beyānu aḳā'idı ehli'sunne ve'l-cemā'a*'dır. et-Tahāvî bu eserinde, tevhîd ve diğer bazı kelâm konularını selef yöntemiyle incelemiştir. Bu incelemede daha ziyade Ebû Hanîfe, Ebû Yûsuf ve Ebû Muhammed'in görüşlerine yer vermiştir. Bkz. Arif Aytekin, "el-Akîdetü't-Tahâviyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1989, II, 259-260.

⁸⁴⁹ Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu, 2013, ss. 198-200.

⁸⁵⁰ Yazılan şerhler hakkında bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, ss. 201-206.

⁸⁵¹ Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcuddîn es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi," *Dini Araştırmalar* 14/40 (2012), ss. 115-116.

⁸⁵² Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri," s. 116.

itikadi bir görünümde olmuştur. Bu durum biraz da Fatımilerin bu topraklarda bıraktığı etkiyi ortadan kaldırma politikasının sonuçlarındadır.⁸⁵³

8/14. asra gelindiğinde ise bölgenin sosyo-politik ortamı her iki grubun uzlaşması düşüncesini ortaya çıkarmış; bu süreci Taqıyyuddīn es-Subkī (ö. 756/1355) başlatmış olsa da oğlu Tācuddīn es-Subkī bir adım daha ileri götürerek *Ḳasīdetu'n-nūniyye*'yi kaleme almıştır.⁸⁵⁴ Söz konusu kasīde hem kendi döneminde hem de sonraki dönemde oldukça ilgi görmüş; Hanefiler tarafından da ezberlenen bir metin haline gelmiştir.⁸⁵⁵

Ez-Zehebī, kendi döneminde yaşayan Hanefi alimlerle de iletişim halinde olup; onlardan hadis rivayet etmiş veya hocalık yapmıştır. 'Alā'uddīn İbnu't-Turkmānī bu isimlerin başında gelir. Mardin'den Kahire'ye göç eden, ilimle iştigal eden bir ailenin evladı olan 'Alā'uddīn'in kendisinden büyük Aḥmed (ö. 744/1344) adında yine ilimle iştigal eden abisi de ez-Zehebī'nin hadis semâ' ettiği Hanefi alimler arasında yer almaktadır. Ez-Zehebī onun 726/1326 yılında Dımaşk'a geldiğini; onun vakarı, yöneticilik vasfı ve faziletlerinden etkilendiğini ifade etmiştir.⁸⁵⁶ İbnu't-Turkmānī, *el-Cevheru'n-naḳī 'alā Suneni'l-Beyḥakī*⁸⁵⁷ isimli eserinde ez-Zehebī'ye pek çok atıfta bulunmuş;⁸⁵⁸ özellikle onun *ed-Du'afā, Mīzān, Kāşif* eserlerini kaynak olarak kullanmıştır.⁸⁵⁹

Dönemin bir diğer önde gelen Hanefi alimlerinden Yūsuf ez-Zeylā'ī de ez-Zehebī ve el-Mizzī'den⁸⁶⁰ ders almış; Burhānuddīn el-Merginānī'nin (ö. 593/1197) Hanefi fıkḥına dair

⁸⁵³ Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri," ss. 118-120.

⁸⁵⁴ Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri," s. 124.

⁸⁵⁵ Kasīdenin etkileri için bkz. Mehmet Kalaycı, "Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri," ss. 127-129.

⁸⁵⁶ Ez-Zehebī, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, I, 74-75; Ez-Zehebī, *el-Mu'cemu'l-muḥtaş*, s. 29.

⁸⁵⁷ El-Beyḥakī'nin *es-Sunen*'ine yönelik eleştirileri ihtiva eden bir şerhtir. İbnu't-Turkmānī'nin burada yaptığı bazı eleştirilerin yerinde olmadığını düşünenler de olmuştur. Nitekim Ebu'l-Faḍl Feyzurrahmān Şevrī, *Reddu'l-Cevheri'n-naḳī 'alā Suneni'l-Beyḥakī li'bni't-Turkmānī* adıyla bir reddiye kaleme almıştır.

⁸⁵⁸ Bazı örnekler için bkz. İbnu't-Turkmānī, *el-Cevheru'n-naḳī 'alā Suneni'l-Beyḥakī*, Dāru'l-fıkr, t.y., II, 339, 416; III, 74, 287; IX, 319; X, 335.

⁸⁵⁹ Bazı örnekler için bkz. İbnu't-Turkmānī, *el-Cevheru'n-naḳī 'alā Suneni'l-Beyḥakī*, II, 366; III, 176, 179; IV, 16, 259; V, 289; VII, 188; IX, 261.

⁸⁶⁰ Ez-Zeylā'ī, *Naşbu'r-rāye fī ehādīsi'l-Hidāye*, thk. Muḥammed 'Avvāme, Muessesetu'r-Reyyān, t.y., I, 59, 181, 247.

kaleme aldığı *el-Hidāye* üzerine yazdığı *Naşbu'r-rāye fī eḥādīsī'l-Hidāye* isimli eserinde ez-Zehebī'ye "hocamız" , "*Tenkīḥ* sahibi..." gibi ifadelerle atıfta bulunmuştur. Ez-Zehebī'nin *el-Mustedrek*⁸⁶¹ ihtisarından; İbnu'l-Cevzī'nin (ö. 597/1201) *et-Taḥkīk fī eḥādīsī't-Ta'lik* isimli eseri üzerine kaleme aldığı kitaptan *Tenkīḥ*'ten⁸⁶² ve *Mizān*'ından⁸⁶³ bazı görüşlerini nakletmiştir. ez-Zeyla'ī diğer bir kitabı olan *Tahrīcu'l-ehādīs ve'l-āṣāri'l-vāki'ati fī Tefsīri'l-Keşşāf li'z-Zemaḥşerī*'de de hocası ez-Zehebī'ye hayli atıf yapmıştır.⁸⁶⁴ Türk asıllı Hanefi alimlerden İbn Balabān da ez-Zehebī'nin hadis aldığı alimler arasındadır. Ez-Zehebī onun kavrayışına ve müzakere konusundaki yetkinliğine işaret etmiştir.⁸⁶⁵

Gerek ez-Zehebī'nin yazdıkları gerekse hakkında anlatılanlar onun insanlarla ilişkilerinde nazik olduğunu, farklı görüşe sahip insanlarla sözlü veya fiili tartışmaya girmektense tavrını kalemiyle göstermeye çalıştığı anlaşılmaktadır. Hanefilerle arasında da saygı çerçevesinde ilerleyen bir ilişki olduğunu düşünmek mümkündür. Fakat el-Fāsī'nin naklettiği bir olay, ez-Zehebī üzerinden Hanefi-Hanbeli gerilimini gösterir niteliktedir. Buna göre, dönemin Hanefilerinden bazıları ez-Zehebī'ye gelip Ebū Ḥanīfe'nin hadislerini bir araya getiren bir cüz derlemesini isterler. Anlatıma göre ez-Zehebī buna olumsuz bir cevap vermez fakat talebi yerine getirmeyi geciktirir. Ancak el-Fāsī'nin Ebū Ḥanīfe'nin hadislerinin azlığı sebebiyle mazur gördüğü ez-Zehebī, kendisinden bunu talep eden Hanefiler tarafından aynı anlayışla karşılanmaz ve bir seher vakti camiye giderken onu yakalayıp bir medreseye götürüp şiddetli bir şekilde azarlar ve üstüne yürürler. Öyle ki ez-Zehebī boğulacağını düşünür. Bu olay üzerinden fazla zaman geçmeden de isteklerini yerine getirir ve *eş-Şaḥīfetu'n-naẓīfe min ḥadīsī Ebī Ḥanīfe* isminde bir cüz derler.⁸⁶⁶ Bahsi geçen Hanefilerin ez-Zehebī'den neden böyle

⁸⁶¹ Ez-Zeyla'ī, *Naşbu'r-rāye*, I, 24; IV, 62, 241.

⁸⁶² Ez-Zeyla'ī, *Naşbu'r-rāye*, I, 59.

⁸⁶³ Ez-Zeyla'ī, *Naşbu'r-rāye*, I, 319; IV, 262.

⁸⁶⁴ Ez-Zeyla'ī, *Tahrīcu'l-ehādīs ve'l-āṣāri'l-vāki'ati fī Tefsīri'l-Keşşāf li'z-Zemaḥşerī*, nşr. 'Abdullāh b. 'Abdurrahmān es-Sa'd, Riyād: Dāru İbn Huzeyme, 1414, II, 452; III, 252, 413,

⁸⁶⁵ İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 32.

⁸⁶⁶ El-Fāsī, *Ta'rīfu Zevī'l-'ulā'*, s. 50.

bir şey istedikleri meçhuldur. Onu bir sınava tabi tutmayı, Ebū Ḥanīfe ile ilgili ne düşündüğünü ortaya çıkarmayı hedefledikleri düşünülebilir. Ne yazık ki bu cüzün bize ulaşp mı ulaşmadığı bir yana, halihazırda varlığı teyit edilememiş durumdadır. Bu sebeple, ez-Zehebî yalnızca hadisleri mi derlemekle yetindi, yoksa değerlendirmeler yaptı mı? Nasıl bir kurgu ile hadisleri bir araya getirdi gibi sorulabilecek pek çok soru da şimdilik yanıtızsız kalmaktadır. Bu olay diğer kaynaklarda yer almadığı için doğruluğu konusunda şüphe uyandırmakla birlikte -eğer doğru ise- bu grupların bir arada yaşamalarının ne kadar zor olduğunu da göstermektedir.

2. Hanbeli Gelenek ve İbn Teymiyye

Dımaşk'taki diğer önemli bir unsur da Hanbeli gelenektir. Bu gelenek, Hanbelilerin bölgeye gelmesi ve diğer gruplarla fikri gerilim yaşamasıyla birlikte güçlenmeye başlamıştır. Dımaşk'ta yer alan Sâlihiyye⁸⁶⁷ bölgesinin Hanbeliler açısından ayrı bir önemi vardır.⁸⁶⁸ Ez-Zehebî için de büyük önem arz eden Kudâme ailesinin Sâlihiyye'ye gelmesi ve bölgenin Hanbeli alimlerin de iştirakıyla inşası, Hanbeliliğin gelecek yıllarda bölgede güçleneceğinin önemli bir göstergesidir. Bununla birlikte Kudâme ailesinin Dımaşk'a gelmesi Dımaşk'ın politik pozisyonu ile doğrudan bağlantılıdır. Nûruddîn Maḥmûd Zengî 549/1154 yılında Dımaşk'ı aldığı zaman Dımaşk'ın politik ve diğer hususlardaki istikrarı yeniden sağlanmıştır. Kudâme ailesinin buraya yerleşmesini yalnızca Haçlılardan kaçmak için değil; Nûruddîn

⁸⁶⁷ Sâliyye bölgesinin tarihine dair üç temel eser kaleme alınmıştır. Bunlar, Yûsuf b. el-Mibrad (ö. 909/ 1503) ve *Târîhu's-Sâlihiyye'si*; Muḥammed b. Ṭûlûn'un (ö. 953/ 1546) *el-Ḳalâ'idu'l-cevheriyye fî târîhi's-Sâlihiyye'si* ve İbn Hinnân'ın (ö. 1153/ 1740) *el-Murûcu's-sundusiyye el-fasiha fî t-telḥîsi Târîhi's-Sâlihiyye'si*dir.

⁸⁶⁸ Söz konusu bölge, Filistin'den Dımaşk'a göç eden Kudâme ailesi ile birlikte bir yerleşim alanı haline gelmiştir. Bölgenin Sâlihiyye ismi burada yer alan Ebū Sâlih Camiinden gelmektedir. Bkz. İbn Ṭûlûn, *el-Ḳalâ'idu'l-cevheriyye fî târîhi's-Sâlihiyye*, thk. Muḥammed Aḥmed Dehmân, Dımaşk: Matbu'ātu Mecma'i'l-luġati'l-'Arabiyye, 1980, ss. 64-66. Bölgeye kurulan iki önemli yapı Muzafferî Câmî'i ve Umeriyye Medresesi'nden sonra, burada kurulan ekonomik ve dini kuruluşların sayısı Dımaşk'ın geneliyle karşılaştırıldığında hayli fazla olduğu dikkati çekmektedir.

Zengî'nin burada Haçlılarla baş edebilmeye yönelik yeni uygulamalarının bir unsuru olarak da yorumlamak mümkündür.⁸⁶⁹

Sultan Baybars (1260-1277) ile birlikte dört kadilkudat atama uygulamasının başlamasıyla⁸⁷⁰ bölgede etkinliği bulunan mezheplerin birbirleriyle ilişkilerinde de gelişmeler yaşanmış ve Hanbeliler hem fikirlerini daha fazla yayma imkanı bulmuşlar hem de güçlerini arttırmışlardır.⁸⁷¹ Öte yandan özellikle Sâlihiyye bölgesinde kurulan Hanbeli medreselerinin kurucularının, askeri yönetici veya emir değil de çoğunlukla Hanbeli alimler olması ve kendi imkanlarını kullanmak zorunda kalmaları onların Dımaşk'taki tüm faaliyetlerini de etkilemiştir.⁸⁷²

Bununla birlikte Laoust, Memlükler döneminde Sünni tarih açısından gerçekleşen en önemli olayının Hanbelerin nazariyatını geliştirmesi⁸⁷³ ve yeni Hanbeliğin oluşumu olduğu kanaatindedir. Bu hicri ilk üç asırdaki ehl-i hadis düşüncesinin yeniden sistemleştirilmesi şeklinde de ifade edilebilir.⁸⁷⁴ İbn Teymiyye tarafından başlatılan⁸⁷⁵ bu yeni Hanbelilik hareketi Eş'arilere karşı olan Şafiiler tarafından, hatta bazı Hanefiler tarafından desteklenerek toplumda

⁸⁶⁹ Toru Miura, "The Salihyya Quarter in The Suburbs of Damascus: Its Formation, Structure, and Transformation in The Ayyûbid And Mamluk Periods", *Bulletin d'études orientales*, 47 (1995), s. 133.

⁸⁷⁰ Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XLIX, 21; İbn Keşîr, *el-Bidāye*, XIII, 245. Ayrıca bkz. Kazım Yaşar Koprıman, "Baybars I", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, V, 221-223; Süleyman Özbek, "El-Melikü'z-Zahir Rüknu'd-Din Baybars Zamanı Memluk Devletinin Dini Siyaseti," *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 9 (1994), ss. 289-307.

⁸⁷¹ 9/15. yüzyıl alimlerinden Ebû Hâmid el-Makdîsî (ö. 888/1484) mütekebbir Mısırlı alimler olarak nitelediği çağdaşı bazı alimlerin Memlükler ile ilgili ortaya attığı birtakım dedikodulara cevap olarak kaleme aldığı eserinde, Sultan Baybars öldükten sonra rüyada görüldüğünü ifade etmiştir. Bu rüyada kendisine Allah'ın ona nasıl muamele ettiği sorulunca, dört kadilkudat atamasından dolayı çektiklerinden daha kötü bir şeyin başına gelmediğini; kendisine birliğin bozulduğunun söylendiğini anlatmıştır. Ebû Hâmid el-Makdîsî, *İslam Devletleri, Türkler ve İslam*, çev. Ahmed Taha Ercan, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2022, s. 61.

⁸⁷² İbn Tülün, *el-Kalâ'idu'l-cevheriyye fî târîhi's-Sâlihiyye*, ss. 193-236; Toru Miura, "The Salihyya Quarter in The Suburbs of Damascus: Its Formation, Structure, and Transformation in The Ayyûbid And Mamluk Periods," ss. 140-141.

⁸⁷³ Henri Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 283.

⁸⁷⁴ Selim Demirci, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, XXXV.

⁸⁷⁵ Henri Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 369. Modern çalışmalarda, İbn Teymiyye'nin ortaya koyduğu bu yeni Hanbelîlik modelinin ve selef vurgusunun geçmişi olduğu gibi kabul etme, geçmişe dönme anlamı taşımadığı, aksine İslam'ın yaşadığı dönemde ihya etmek istediği ve bu amaç doğrultusunda tevarüs ettiği geleneği aklî istidlal ve içtihatlarıyla yeniden yapılandırmak istediği şeklinde değerlendirmeler yapılmaktadır. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017, s. 44.

da bir zemin kazanmıştır.⁸⁷⁶ Hanbelilerin bu dönemdeki fikri söylemleri yanında toplum içerisindeki sert uygulamaları da tartışmaları alevlendirmektedir.⁸⁷⁷

Moğollar'ın işgal girişimleri sırasında fiili olarak karşı duran; bid'atçilere karşı kalemiyle güçlü bir mücadelede bulunan İbn Teymiyye'ye, Hama ve Vâsıt'ta yaşayanları istekleri üzerine kaleme aldığı itikâdî konuları ihtiva eden *Hameviyye* ve *Vâsıtiye* kitapları Eş'ariliğe, kelama karşı ağır ifadeler içermesinden dolayı tartışmaya açılmış; yapılan toplantılarda bu kitaplarda Kur'an ve sünnete aykırı bir husus bulunmadığı ve İbn Teymiyye'nin açıklamalarının yeterli olduğu hükmüne varılmıştır.⁸⁷⁸

İbn Teymiyye tutuklu bulunduğu süreçlerde *er-Red 'ale'l-manṭıkiyyîn*, *Siyāsetu's-şer'iyye*⁸⁷⁹ gibi eserlerini kaleme almış; Şam'dan uzak kaldığı yaklaşık yedi yıldan sonra 713/1313'te buraya dönerek 716/1316⁸⁸⁰ yılında Muḥammed Hudābende'nin⁸⁸¹ yürüttüğü Şii siyasetine karşı Memlûk yöneticilerinin de isteği ile mücadeleye başlamıştır ancak çok geçmeden "boşanma" meselesi ile ilgili verdiği fetvalar⁸⁸² nedeniyle 720/1320 yılında tekrar sorguya çekilerek hapsedilmiş; yaklaşık bir yıl sonra 721/1321 yılında sultanın emri ile serbest

⁸⁷⁶ Henri Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 290.

⁸⁷⁷ Mesela bazı kaynaklarda Şam'da sokaklarda dolaşarak namaz kılmayanları döven bir Hanbeliden bahsedilmektedir. Bkz. Ebū Şāme el-Maḥdīsī, *Terācimu ricālî karneyn*, thk. İbrāhīm Şemsuddīn, Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002, V, 332.

⁸⁷⁸ İbn Keşîr, *el-Bidāye*, XIV, 4-5. Sorgulamayı Haneî kadı Celāluddīn Aḥmed er-Rāzī yapacaktı fakat bu toplantı gerçekleşmemiştir. Daha sonra Şafii kadı 'Umer el-Ḳazvī'nin huzurunda toplanılarak sorgulama yapılmış ve İbn Teymiyye sorulara cevap vermiştir. Bu sırada Emîr Seyfuddīn Cāgān'ın da İbn Teymiyye'ye destek verdiği kaydedilmelidir.

⁸⁷⁹ Laoust, bu eseri Sünnilikten miras kalan en önemli amme hukuku eserlerinden biri olarak tanımlamıştır. Bkz. Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 374.

⁸⁸⁰ İbn Keşîr, *el-Bidāye*, XIV, 77-78.

⁸⁸¹ Asıl adı Olcaytu olan Hudābende bu ismi, 694/ 1295 yılında abisi Gāzān Han ile birlikte Müslüman olduğunda almıştır. 703/1304 yılında abisinden sonra tahta geçen Hudābende, uzun bir süre iç ve dış problemlerle ilgilenmiş; 709/1309 yılında ise Şii'liği benimsemiştir. Döneminin önde gelen sûfilerinden Kubrevî şeyhi Sadreddīn-i Hammûye, Safeviyye piri Şafiiyuddīn-i Erdebilî ve Kalenderî şeyhi Barak Baba; Şii alimi İbnu'l-Muṭahḥar el-Hillî ile yakın ilişkide olduğu kaynaklarda hakkında yer alan bilgiler arasındadır. Bkz. Osman Gazi Özgüdenli, "Olcaytu Han", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2007, XXXIII, 345-347.

⁸⁸² İbn Teymiyye'nin boşanmadan sonra yeniden evlenme için konulan hülle şartını kabul etmemiş, yeminle boşanmayı da geçersiz saymıştır. Boşanmayla ilgili tartışma konusu olan bir diğer önemli fetvası ise tek oturumda üç talakla boşanmayı tek talak olarak kabul etmesidir. Onun bu fetvaları pek çok problemi de beraberinde getirmiştir. Bkz. M. Sait Özervarlı, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, s. 43. Ayrıca bkz. Benjamin Jokisch, "İjtihad in Ibn Taymiyya's Fatawa", *Islamic Law: Theory and Practice* (ed. Robert Gleave), London: I. B. Tauris, 1997, ss. 119-137.

bırakılmıştır.⁸⁸³ Yaşadığı bütün sıkıntılara rağmen İbn Teymiyye bid'atlere savaş açmakta kararlı davranmış, evliyalara aşırı saygı gösterme, kabirleri ziyaret etme gibi davranışlarla ilgili sert yazılar yazmaya devam etmiş; bunun neticesinde 726/1326 yılında Şam kalesine hapsedilmiştir.⁸⁸⁴ Hapis hayatı İbn Teymiyye'yi bu tür yazılar kaleme almaktan alıkoymamış, bunun neticesinde yazı malzemeleri elinden alınmış, bu hadiseden kısa bir süre sonra 728/1328 yılında vefat etmiştir.⁸⁸⁵ İbn Teymiyye'den sonra talebesi ve onunla birlikte pek çok işkenceye maruz kalan İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1350) hocası gibi sert olmayan ve daha yüksek bir hitabetle bu yeni Hanbelilik fikirlerini yaymaya devam etmiştir. Ancak onun bütün çabaları homojen yapıda bir Hanbeliliğin oluşturulması için yeterli olmamıştır. Bu yapı içerisinde, Suleyman eş-Şüfî gibi (ö. 715/1315) daha özgür bir tavırda olan ve kendisini Eş'ari-Şii olarak da tanımlayabilen kimselerin de adı geçmektedir.⁸⁸⁶

Hanbelilik içinde olan veya fikrî olarak bu geleneğe yakın duran en önemli karakterler şüphesiz furûda Şafii mezhebini benimsemiş olan el-Mizzî, ez-Zehebî, İbn Keşîr ve daha sonraki yüzyılda İbn Hacer'dir (ö. 852/1449).⁸⁸⁷ İbn Hacer hariç zikredilen bu alimler arasındaki ilişkilere ez-Zehebî'nin hayatının ele alındığı kısımlarda değinilmiştir.

3. Eş'ari ve Hanbeli Gerilimi

Söz konusu döneme dair kaleme alınan gerek klasik eserler, gerekse modern çalışmalar dikkate alındığında öne çıkan iki temel unsur vardır: Kendini Ehl-i Sünnet'in temsilcisi olarak kabul eden Eş'ari-Şafiiler ve Hanbeliler. Eş'ariliğin merkeze gelme süreci, iki grup arasında

⁸⁸³ İbn Keşîr, *el-Bidāye*, XIV, 97.

⁸⁸⁴ İbn Keşîr, *el-Bidāye*, XIV, 122-124. İbn Teymiyye'nin Memlûk devleti tarafından neden hapsedildiği ve modern tarihçilerin Memlûk tarihçilerinin bu soru üzerindeki açıklamalarından Memlûk tarih ve tarihçilerinden neler öğrenebileceğine dair bkz. Donald P. Little, "The Historical and Historiographical Significance of The Detention of Ibn Taymiyya," *International Journal of Middle East Studies*, 4/3 (1973), ss. 311-327.

⁸⁸⁵ İbn Keşîr, *el-Bidāye*, XIV, 134-137.

⁸⁸⁶ Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, ss. 378-379.

⁸⁸⁷ Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, ss. 380-381.

yaşanan çatışmalar,⁸⁸⁸ bu sürece neden olan amiller konumuz dışındadır;⁸⁸⁹ ancak Hanbeli-Eş'ari çatışmasının hicri 5 ve 6. yüzyıllarda şiddetlendiğine, tarihçi ve hadisçi Ebu'l-Kāsim İbn 'Asākir'in (ö. 571/1176) bu iki grup arasındaki ilişkide/gerilimde önemli iki duruş ortaya koyduğuna işaret edilmelidir. Bunlar Hanbelilere karşı kelim meşruiyetini temellendirmek ve Eş'ari'nin kelamcı kimliğini biraz geri planda bırakarak Hanbelilere yaklaştırmaya çalışmaktır. Araştırmacılara göre İbn 'Asākir bunu *et-Tebyîn* adlı eserinde yapmaya başlamıştır.⁸⁹⁰

Ez-Zehebî'nin yaşadığı hicri 7-8. asırlara geldiğimizde bu tartışmanın belki daha güçlü bir şekilde devam ettiği görülmektedir. Bu noktada söz konusu asırlar açısından tartışmaların odağında yer alan en önemli isimler ez-Zehebî, İbn Teymiyye, İbnü'z-Zemlekânî, Taḳıyyudīn es-Subkî'dir. Özellikle Tācuddīn es-Subkî, İbn 'Asākir'in başlattığı yukarıda işaret edilen söz konusu düşüncüyü geliştirmeye çalışmıştır.⁸⁹¹ Aslında İbn Teymiyye ve büyük ihtimalle talebeleri de, Eş'ariliği temelde Mu'tezile, Rafıza gibi mezheplerden ayrı tutarak, Ehl-i Sünnet'e en yakın olan gruplardan kabul etmektedirler. Bununla birlikte İbn Teymiyye'nin

⁸⁸⁸ Araştırmacılar Hanbeliler ve Eş'arilerin ilk karşılaşmanın Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'nin (ö. 324/935) Mu'tezile'den ayrıldığı dönemde olduğu; bu ilişkinin süreç boyunca devam etmekle birlikte, Selçuklular Döneminde Bağdat'ın Eş'ari-Hanbeli çatışmasının merkezi durumuna geldiği tespitini yapmaktadırlar. Eş'ari ve Buveyhiler arasındaki yakın ilişki de Hanbelilerin Eş'arilere karşı daha güçlü bir tepkiye sahip olmalarına sebep olmuştur. Bunların üzerine, Eş'ariliğin Şi'a ve Mu'tezile ile birlikte anıldığı Kadiri bildirilerinin yayınlanması bu gerginliği perçinlemiştir. Yine bu dönemde İbn Füreḳ (ö. 406/1015) ve Ebū Ya'lā arasındaki yaşanan tartışmalar; yine İbn Mende (ö. 395/1005) ve Ebū Nu'aym (ö. 430/1038) gerginliği Şafii-Eş'ari ve Hanbeliler arasındaki gerilimi daha da artırmıştır. Bkz. Muhyettin İğde, *Siyasi-itikadi bir mezhep olarak Hanbeliliğin teşekkül süreci*, İstanbul : M.Ü İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları (İFAV), 2016, ss. 223-227.

⁸⁸⁹ Bu iki mezhep arasındaki ilişki, Şam bölgesinin uzun bir süre Fatımi Devleti'nin etkisinde kalması ve bu hakimiyetin Selçuklu ve Zengi'lerle birlikte ancak sona erdirilebilmesiyle de doğrudan ilişkili görünmektedir. Nitekim Selçuklu veziri Nizāmülmülk (ö. 485/1092) tarafından kurulan Nizâmiye Medreseleriyle de Şafii-Eş'ari bir çizgi benimsenerek Sünnilik yayılmıştır. Bu medreselerin yanı sıra bölgede kurulan rabat, hangâh gibi yapılar da Sünniliğin yayılmasına yardım eden unsurlardandır. Kalaycı, Eş'ariliğin Sünnilik merkezine yerleştirildiğini ve siyasi proje olarak kabul ettiği Sünniliğin Eş'arilik üzerinden propaganda edildiğini ifade etmektedir. Bu arada Eş'arilikte de farklı gelişmeler meydana gelmiştir. Irak ve Şam'daki Eş'arilik Horasan'dan farklı olarak hadis merkezli bir görünüm arz etmektedir. Devletin Hanbelilik desteği Eyyübüler Döneminde de devam etmiştir. Ancak dengeler Hanefi olduğu bilinen el-Meliku'l-Mu'azzam 'İsâ b. Seyfuddīn (624/1226) ile değişmiştir. el-Meliku'l-Mu'azzam, hem Hanefilere hem de Hanbelilere destek vererek, mezhepler arası denge politikası takip etmiştir. Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013, ss. 167-176.

⁸⁹⁰ Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, ss. 191-192.

⁸⁹¹ Aslında; söz konusu düşünce birkaç asır sonra Tācuddīn es-Subkî tarafından geliştirilmeye çalışılmıştır. Bkz. Mehmet Kalaycı, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, ss. 191-192.

tenkidi daha ziyade kelim ve ahlaka yöneliktir.⁸⁹² Onun eleştirisinin diğeri bir yönü de Eş'ari teorisinin akıl ve vahiy arasında zıtlık ihtimali üzerine kurulu olup; herhangi bir çelişme durumunda akli vahye önceliktir. Akıl ve vahiy uzlaştırma düşüncesine sahip olan İbn Teymiyye'nin ilk muhatabı bu nedenle Eş'ariler olmuştur.⁸⁹³

Es-Subkî, hocası ez-Zehebî ile ilgili biyografisinde onu Hanbeli mezhebi görüşlerine aşırı meyilli olduğunu buna karşılık Ehl-i Sünnet'i hor gördüğünü söylemektedir. Es-Subkî'ye göre mezhebi yönelişleri nedeniyle ez-Zehebî ve onun gibi düşününler biyografik eserlerinde Eş'arilerle ilgili iyi şeyler yazmamaktadırlar. Burada es-Subkî'nin Hanbeli mezhebini ehl-i sünnet dışı bıraktığı ve aynı zamanda Ehl-i Sünnet'i Eş'arilikle eşleştirdiği görülmektedir.⁸⁹⁴

Çağdaş araştırmacılarından George Makdisi, es-Subkî'nin “*Eş'ariliğin Şafii mezhebi içinde teşekkül ettiği*” fikrine sahip olduğunu ifade etmekte; iki mezhebin bir arada ilerlediklerini iddia etmektedir.⁸⁹⁵ Es-Subkî, Eş'ariliğin otoritesi için hayli çaba gösterirken, ez-Zehebî gibi gelenekçiliğin saygın bir temsilcisinin varlığının es-Subkî'yi rahatsız ettiği bir gerçektir.⁸⁹⁶ Makdisi'nin dediği gibi es-Subkî'nin ez-Zehebî'yi⁸⁹⁷ ezeli düşman olarak gördüğünü söylemek⁸⁹⁸ tam anlamıyla mümkün olmasa da, dönemin iki önemli figürünün arasındaki bu gerilim özellikle ez-Zehebî'nin eserlerindeki imalı kısımlardan anlaşılacaktır.

Söz konusu taraflar arasında yaşanan bu gerilim, medreselerde ve diğer kurumlarda görev alma noktasında da etkili olmuş; ez-Zehebî'nin Eşrefiyye Dârulhadîs'inde ders vermesi mümkün olmamıştır. Bazı kaynaklarda ez-Zehebî'nin hocası el-Mizzî'den sonra Eşrefiyye

⁸⁹² Bu konunun siyaset ve fıkıh gibi alanlardaki yansımalarına dair daha geniş bilgi için bkz. Anjum, *İslam Düşüncesinde Siyaset Fıkıh Cemaat*, ss. 269-274.

⁸⁹³ Anjum, *İslam Düşüncesinde Siyaset Fıkıh Cemaat*, ss. 275-277.

⁸⁹⁴ Es-Subkî, *Tabakâtü's-Şâfi'iyye*, IX, 103.

⁸⁹⁵ George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, s. 58.

⁸⁹⁶ George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 59.

⁸⁹⁷ Laoust, ez-Zehebî'yi Eş'ariliğe savaş açmayan bir konumda, Selef akidesini benimseyen bir hadisçi ve fakih olarak tanımlamaktadır. Bkz. Laoust, *İslam'da Ayrılıkçı Görüşler*, s. 380.

⁸⁹⁸ George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 59.

Dârulhadîs’inde göreve başlamak gibi bir isteğinin olduğuna dair⁸⁹⁹ birtakım bilgiler yer almaktadır. Bu bilgilerin teyidi henüz yapılamamış olmakla birlikte el-Mizzî’den sonra bu görev için ez-Zehebî’nin adının geçtiği bilinmektedir. el-Mizzî burada göreve gelmeden önce onun da bu göreve layık olup olmadığına dair birtakım tartışmalar ortaya çıkmıştır. Bunda el-Mizzî’nin Eş’ari olmamasının büyük etkisi olmakla birlikte onun 705/1306 yılında el-Buhârî’nin eş-Şahîh’inden “Halku ef’âli’l-‘ibād” bölümünü okuması sebebiyle kadı İbn Şaşrâ tarafından hapsedilmesi⁹⁰⁰ gibi hususlar da etkilidir.

Netice itibariyle, İbn Teymiyye, ez-Zehebî ve Eş’ariler arasındaki gerilimler, o dönemde kelam taraftarları ve kelam karşıtları arasındaki ilişkilerin ne kadar zor olduğunu göstermekte ve gelenekçilerin de homojen değil; aksine farklı çevrelerce canlandırılan bir akım olduğunu ortaya koymaktadır. Allah hakkında nasıl konuşulacağı ve tartışılacağı konusunda gelenekçiler tarafından farklı görüşler ortaya konulması bu konuda zikredilebilecek örneklerden yalnızca biridir.⁹⁰¹

Ez-Zehebî’nin yaşadığı dönem Memlûk coğrafyasında önceki asırlardan kalan Şii etkilerin azaltılmasına yönelik ciddi bir politika uygulandığına önceki kısımlarda değinilmişti. Bunun yerine Eş’ari-Şafii çizginin temsil ettiği düşünülen ehl-i sünnet ikame edilmeye çalışılmaktaydı. Hatta medreselerin kuruluş amaçları arasında ilk sırada zikredilen husus Şii-Rafizi etkileri ortadan kaldırmaktır. Ez-Zehebî’nin de eserlerinin hemen hepsinde yeri geldikçe özellikle bu mezheplerin yanlış görüşleri üzerinde sıkça durduğu; bu tutumuyla söz konusu etkilerin yok edilmesine hizmet ettiği görülmektedir.

⁸⁹⁹ İbn Kâdî Şuhbe, *Tabakât*, III, 73-74. Mohammad Gharaibeh, “Social and Intellectual Rivalries and Their Narrative Representations in Biographical Dictionaries: The Representation of Ibn al-Salah- A case Study”, *New Readings in Arabic Historiography from Late Medieval Egypt and Syria*, ed. Jo Van Steenbergen- Maya Termonia, Leiden: Brill, 2021, s. 269.

⁹⁰⁰ İbn Keşîr, *el-Bidāye*, XVIII, 54.

⁹⁰¹ Caterina Bori, “Al-Dhahabi”, *Encyclopaedia of Islam*, III, s. 75.

4. Ez-Zehebî'nin Bazı İtikadi Mezheplerle İlgili Görüşleri

Mezhep, “Din anlayışındaki farklılaşmaların kurumsallaşması sonucu ortaya çıkan dini nitelikli beşeri oluşumlar olup, anlaşılma biçimleri ile ilgili siyasi-itikadi veya fıkhi-ameli tezahürler” olarak tanımlanmaktadır.⁹⁰² Bu farklılaşmalar tarihi süreç içerisinde tonları farklı olmakla birlikte Müslümanlar arasında çeşitli çatışma ve kavgaların oluşmasına; ciddi fikri kırılmaların yaşanmasına ve tarihin belki de hiç umulmadık bir biçimde şekillenmesine sebep olmuştur. Dolayısıyla Müslümanların fikri inkişaf, gerileme veya durgunluk dönemleri düşünce tarihinin şekillenmesinde önemli rolü olan mezhepleri tanıma ve tahlil etme ile daha sağlıklı bir şekilde gerçekleşecektir. Bu bakımdan Kutlu'nun mezhebi “düşüncenin dili” şeklinde nitelmesi çok anlamlıdır.⁹⁰³ Bu gerçeğin farkında olan ez-Zehebî benimsediği İslam düşüncesinin doğrularını ortaya koyarken, yanlışlara da işaret etmeyi ilmî bir usul olarak benimsemiştir. Dolayısıyla onun tarih, tabakattan rical bigisine dair kitaplarında, özellikle itikadi meselelerle ilgili ciddi problemleri olduğunu düşündüğü mezheplerle ilgili tenkitlerine çokça rastlanmaktadır. Tabi irili ufaklı çok sayıda mezhep ve bunların alt kollarından bahsetmek mümkündür fakat burada ez-Zehebî'nin sıkça tenkit ettiği, kabul edilemeyecek hususlarına işaret ettiği mezheplere dair görüşlerine yer verilecektir.

Bu mezheplerden ilki, Müslümanlar arasında ilk ortaya çıkan mezhep olarak kabul edilebilecek olan Hariciliktir. Zaman itibariyle ilk olmalarıyla birlikte zamanla müntesipleri hayli azalmıştır. Buna karşılık etkilerinin İslam düşünce tarihinin bütün dönemlerinde gözlemlenmesi ve prensiplerinin bize ulaşması önem arz etmektedir.⁹⁰⁴ Bir İslam tarihi yazarı olarak elbette ez-Zehebî'nin Haricilere temas etmemesi düşünülemezdi. Ez-Zehebî, Haricileri

⁹⁰² Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2008, s. 30. Daha farklı tanımlar için bkz. Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2011, s. 41; İlyas Üzümlü, “Mezhep”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2004, XXIX, 526-532.

⁹⁰³ Sönmez Kutlu, *Mezhepler Tarihine Giriş*, s. 7.

⁹⁰⁴ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 83.

Hız. ‘Alî’nin ashabından olup İslâm’dan çıkan ve dinde aşırılığa giden; hatta bu aşırılıkları sebebiyle, asileri günahlarından dolayı tekfir eden, kafir olduklarını ikrar edip imanlarını yenilemedikleri müddetçe kadın erkek demeden insanları öldüren abid ve kariler olarak tanımlamış,⁹⁰⁵ “hüküm” kelimesinin de Haricileri ifade eden bir kavrama dönüştüğüne değinmiştir. Nitekim onlar Sıffîn sırasında “Hüküm yalnızca Allah’a aittir”⁹⁰⁶ sloganını kullanmışlardır.⁹⁰⁷ Kur’an’ı kendi görüşleri doğrultusunda ve cehaletle te’vîl eden⁹⁰⁸ *Hariciler cehennemın köpekleridir*,⁹⁰⁹ gökkube altında en kötü katiller onlardır. Çünkü onlar İslam dininden çıkmışlardır ve durumları da belirsizdir. Bu nedenle de cehennemde ebedi kalacaklarına hükmedilemez, bu konuda tevakkuf etmek gerekir.⁹¹⁰ İbadiyye mezhebini de, Emevi halifesi Mervân el-Hımâr (ö. 132/750) döneminde ortaya çıkan ‘Abdullâh b. Yaḥyâ b. İbâd’ın öncüsü olduğu Haricilerin, Mağrib’de yayılan bir grubu olarak tanımlayan ez-Zehebî, onların “*fiilerin bizim tasarrufumuz olduğu*” görüşlerini öne çıkarmıştır. Ayrıca büyük günah sahiplerini tekfir ettiklerini, Kur’an’da husûs olmadığını ve Kur’an’a muhalefet edenin kanı ve malının helal olduğu görüşlerine de işaret etmiştir.⁹¹¹

Ez-Zehebî’nin eleştirisi bağlamında en çok atıf yaptığı mezheplerden biri de Cehmiyye’dir.⁹¹² Ez-Zehebî, Cehm b. Safvân’ı (ö. 128/745) Cehmiyye’nin reisi, ussu’đ-đalâle, zeki ve cedel kabiliyeti olan bir kişi olarak tanımlamış ve sıfatları inkar ettiğini vurgulamıştır. Cehm b. Safvân’ın bu görüşlere meyiletmesine sebep olan kişi ise Ca’d b. Dirhem’dir (ö. 124/742). Ancak Cehm, Kur’an’ın yaratılmış olması da dahil başka *bid’at*ler de ekleyerek bu

⁹⁰⁵ Ez-Zehebî, *Târîḫü l-İslâm*, III, 606.

⁹⁰⁶ Atıf yaptıkları ayet Yûsuf Suresi 40. ayettir.

⁹⁰⁷ Ez-Zehebî, *Târîḫü l-İslâm*, III, 554.

⁹⁰⁸ Ez-Zehebî, *Târîḫü l-İslâm*, III, 643.

⁹⁰⁹ İbn Mâce, *Muḳaddime*, 173.

⁹¹⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 63.

⁹¹¹ Ez-Zehebî, *Târîḫü l-İslâm*, XXV, 33; IX, 190.

⁹¹² Mezhebin Allah’ın sıfatları, kader, irade gibi konularda Müşebbihe ve Mücessimeye tepki olarak ortaya çıktığı belirtilmektedir. Fakat onlar da tenzîh için olsa da aşırı te’vîl yapmaları bakımından eleştirilmiş, kaçınılması gereken iki aşırı uçtan biri olarak kabul edilmiştir. Bkz. Şerafettin Gölcük, “Cehmiyye”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VII, 234-236.

nazariyeyi genişletmiştir.⁹¹³ Ez-Zehebî'nin *mubtedi* ' olarak nitelendirdiği Ca'd, Allah'ın dost edinmediği ve Hz. Mūsā ile konuşmadığı iddiasında bulunmuş; bundan dolayı Kurban Bayramı günü Irak'ta öldürülmüştür.⁹¹⁴ Ez-Zehebî, Ca'd'ın bu iddialarını ilk kez dile getiren kişinin Halife Mervān el-Ḥimār'ın müeddibi olduğuna işaret ettikten sonra söz konusu iddiaların Allah için caiz olmadığını belirtmiştir.⁹¹⁵ Neticede ez-Zehebî'nin Cehmiyye'ye yönelttiği temel eleştiri, onların Kur'an ve sünnette yer alan ve selefın de savunduğu hakikatleri kabul etmemeleri, naslarda mutlak olarak gelen bilgileri genelleştirmeleri, daha da önemlisi kelamcılar gibi te'vîl yoluna gitmeleridir.⁹¹⁶

Ez-Zehebî'nin sert eleştirilerini yönelttiği bir diğer mezhep, 3/9. yüzyılda Horasan ve Mâverâunnehir'de ortaya çıkan ve ismini kurucusu Muhammed b. Kerrām'dan alan Kerramiyye'dir. Kaynaklarda Kerramiye'nin Horasan ve Mâverâunnehir ve Hindistan'da çokça insanın Müslüman olmasını sağladığı; Mu'tezile, Şi'a gibi gruplara karşı çıktıkları, ehl-i sünnet ile aynı tarafta yer aldıkları bilgisi yer almaktadır.⁹¹⁷ Ez-Zehebî'ye göre Kerramiyye de bir *bid'at* fırkasıdır. Ez-Zehebî onların imanını dil ile ikrar olduğu, Allah'ın cisim oluşu gibi görüşlerini eleştirmiş, bid'at olarak nitelemiştir.⁹¹⁸

İslam Tarihinin yaklaşık üç asrının siyasi, ilmi ve fikri gelişimlerinde önemli bir yere sahip olan Mu'tezile mezhebi 2/8. asırdan itibaren belirgin bir şekilde ortaya çıkmıştır. Ez-Zehebî gibi sünnet öncelikli bir düşünce yapısına sahip bir alimin Mu'tezile gibi aklı önceleyen bir metot benimseyen⁹¹⁹ bir mezhebin mensuplarını ve fikirlerini eleştirmesi şaşırtıcı değildir. Ez-Zehebî'nin Mu'tezile'yi dalalette olanlar sınıfına koyduğunu öncelikle belirtmek gerekir.

⁹¹³ Ez-Zehebî, *Siyer*, VI, 26.

⁹¹⁴ Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 399. Ayrıca bkz. Mustafa Öz, "Ca'd b. Dirhem", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, VI, 542-543.

⁹¹⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, V, 433.

⁹¹⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 70-71.

⁹¹⁷ Daha ayrıntılı bilgi için bkz. Sönmez Kutlu, "Kerrâmiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, XXV, 294-296.

⁹¹⁸ Ez-Zehebî, *Mizān*, IV, 21.

⁹¹⁹ Mustafa Öz, *Başlangıçtan Günümüze İslam Mezhepleri Tarihi*, s. 321.

Örneğin o, Şumāme b. Eşres el-Başrî'yi Mu'tezile'nin önde gelenlerinden ve dalâletin reislerinden şeklinde tanıtır.⁹²⁰ Selefin ortaya koyduğu fikir karşısında Mu'tezile'nin görüşünü tercih etmek af ve ma'fîret duasını gerektirmektedir. Nitekim ez-Zehebî, 'Alî b. 'Aqîl Ebu'l-Vefâ ez-Zaferî el-Hanbelî'nin 400 cilt/fasikülden oluşan *Kitābu'l-funûn*'unu zikretmiş, selefe muhalefet ettiği, Mu'tezile'nin bid'atlarıyla örtüşen hususlar olduğunu işaret edip affı için dua etmiştir.⁹²¹ Başka bir yerde ise Mu'tezile'den olmayı ve rivayet ehlinen olmamayı birlikte zikretmiştir.⁹²² Buna göre Mu'tezile, selefin ve rivayet ehlinin karşısında yer alan dalâlet grubu içerisinde yer almaktadır. Ez-Zehebî'nin Mu'tezile'yi Râfîda, Cehmiyye, Kerramiyye gibi mezheplerle birlikte zikretmesi; el-Bâkıllânî gibi bu mezheplere karşı reddiye yazanları övmesi,⁹²³ mezhebin onun zihnindeki yerine dair önemli bir veridir. Dahası o, el-Bâkıllânî'yi "Mu'tezile, Rafıza ve Muşebbiheye karşı bir kılıç" olarak tavsif ederek⁹²⁴ de bu konudaki duruşunu net bir şekilde ortaya koymuştur. Özellikle sıfatlar konusundaki yaklaşımı, Mu'tezile'nin ez-Zehebî tarafından en çok dile getirilen ve eleştirilen konudur.⁹²⁵

Mu'tezile ve Cehmiyye arasındaki ilişkiye de değinen ez-Zehebî, Halife Me'mûn (ö. 218/833) zamanında sıfatlarla ilgili Cehmiyye ile aynı fikirde olmaları ve sıfatları nefyetme cihetine gittiklerinden dolayı Mu'tezile'nin de Cehmiyye olarak isimlendirildiğini belirtmektedir. Bununla birlikte ez-Zehebî bunların kullanımındaki umum-husus ilişkisine işaret etmiştir. Ona göre, bütün Mu'tezile mensupları Cehmî'dir; ancak her Cehmiyye mensubu Mu'tezilî değildir. Cehmiyye *ta'fîl*de daha da ileri gitmiştir. Çünkü onlar Allah'ın isim ve sıfatlarını nefyederken, Mu'tezile sıfatları nefyetmektedir.⁹²⁶

⁹²⁰ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 371-372.

⁹²¹ Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 146.

⁹²² Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 654.

⁹²³ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 190.

⁹²⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 193.

⁹²⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 542-543.

⁹²⁶ Ez-Zehebî, *el-Muntekâ min Minhâci'l-i'tidâl*, thk. Muhibuddîn el-Hatîb, Riyâd: İdâretu'l-Buḥûsi'l-İlmiyye, 1992, s. 113-114.

Ez-Zehebî belki de yaşadığı topraklarda yıllarca yer etmiş yanlış itikâdî düşünceye sahip olduğunu düşündüğü mezheplerin izlerinin tamamen ortadan kalkmasını istemekte ve bu sebeple Rafizilik konusunda genel olarak sert bir tutum sergilemektedir. Ez-Zehebî bu konuda nitelikli müstakil bir eser kaleme almamış olsa da, hocası İbn Teymiyye'nin Şii el-Ḥillî'nin (ö. 726/1325) görüşlerine karşı yazdığı reddiyeyi *el-Muntekâ min Minhâci'l-i 'tidâl*⁹²⁷ ismiyle ihtisâr etmiş,⁹²⁸ ayrıca *İmāmetu'l-kubrâ*⁹²⁹ isimli küçük risalesinde Rafizilerim görüşlerini eleştirmiştir. Ez-Zehebî'nin Rafizilikle ilgili en temel eleştiri noktaları sahabilerle ilgili fazilet sıralaması, hilaffetle ilgili konular, akılsızlık olarak nitelediği gaybet inancıdır.⁹³⁰ Tabi Rafiziliği diğerlerinden ayıran en önemli husus yaşadığı topraklarda etkilerinin hala devam etmesi ve elbette yanı başlarında varlığını sürdüren Şii İlhanlı Devleti'dir.

5. Teşeyyu'/Şii Eğilimde Olma Meselesi

Teşeyyu' kavramı genel anlamda “Şi'a'nın görüşlerini” benimsemek anlamına gelmekle birlikte, hadis ilminde mutekaddim ve muteahhir alimler nazarında farklı anlamlarda kullanılmıştır. Mutekaddimun dönem alimlerinin bir kısmına göre kavram “*ravinin Hz. 'Alî'yi Hz. Peygamber'den sonra en faziletli kişi olarak kabul etmesi*” anlamına gelirken; diğer bir kısmı ise *teşeyyu'* u ravi'nin Hz. Ebū Bekr ve Hz. 'Umer'in faziletini kabul etmekle birlikte Hz. 'Alî'nin Hz. 'Uşmân'dan daha faziletli ve Hz. 'Alî'nin tartışmalarının hepsinde haklı olduğunu

⁹²⁷ Ez-Zehebî, *el-Muntekâ min minhâci'l-i 'tidâl fî naqdi kelâmi ehli'r-rufd ve'l-i 'tizâl*, Dımaşk: Mektebetu Dâri'l-beyân, 1954.

⁹²⁸ Ez-Zehebî'nin konuyla ilgili görüşleri İbn Teymiyye ile hemen hemen aynı olmakla birlikte zikri geçen eserde ez-Zehebî kendi görüşlerine yer vermemeyi tercih etmiştir.

⁹²⁹ Ez-Zirikli, *el-İ'lām*, VI, 222. Eser, *el-Muḳaddimetu'z-zehrâ fî idāhi'l-imāmeti'l-kubrâ* ismiyle basılmıştır. (thk. 'Alî Rıdâ b. 'Abdillâh b. 'Alî Rıdâ, Ḳāhire: Dāru'l-furḳān, 2008) Ez-Zirikli'nin bu şekilde yer verdiği risale biraz daha farklı şekillerde de kaydedilmiştir. Bkz. Ez-Zehebî, *Risāle tete 'allaḳu bi'l-imāmeti'l-kubrâ* İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Reisulkuttab, 1185/2, 126b- 133b. Eserin ismi *Risāle tete 'allaḳu bi'l-imāmeti'l-uzmā* ismiyle de kaydedilmiştir. Bkz. İstanbul: Nuruosmaniye Kütüphanesi, 4976, 20a-23b. Özgür Kavak bu iki risâlenin de aynı olduğunu, farklılığın katalog kayıtlarından kaynaklandığına işaret etmektedir. Bkz. Özgür Kavak, “Memlûkler Dönemi Siyaset Düşüncesine Giriş: Ahkâm-ı Sultâniye Geleneğinin İhyası ve Meşruiyet Problemini Aşma Çabaları”, *İslam Tetkileri Dergisi*, 10/1 (2020), ss. 204.

⁹³⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIII, 121.

savunmasıdır. Sonraki alimler ise Hz. ‘Alī’yi bütün sahabilerden daha faziletli görmektedirler hem Hz. ‘Alī’den önceki üç halife hem de sahabiler hakkında olumsuz görüşlere sahiptirler.⁹³¹

Ez-Zehebī’nin zihninde *teşeyyu* ‘aşırı ve aşırı olmayan olarak iki kısma ayrılmakta; bu ikisi de Rafizilikten ayrılmaktadır. Nitekim Şerīk’in biyografisinde onun Şii olduğuna dair birtakım görüşleri aktardıktan sonra ez-Zehebī, Şerīk’te görülen *teşeyyu* ‘da bir mahzur olmadığını belirtmiştir. Ona göre Şerīk’in tavrı Hz. ‘Alī’nin karşısında yer alan ve onunla savaşıyan sahabilere karşı bir duruştan başka bir şey değildir ki, Hz. ‘Alī’ye karşı yapılmış böyle kötü bir davranış da te’dib edilmelidir.⁹³²

‘Alī b. el-Medīnī (ö. 234/848) ve Yahyā b. Ma‘īn’in Şiilik ithamında bulunduğu Vekī b. el-Cerrāh (ö. 196/811) ile ilgili ez-Zehebī:

“Vekī’de hafif Şiilik vardı, fakat bu bir sorun teşkil etmez. Çünkü o Kûfelilerin içerisinde yaşıyordu. Sahabenin faziletine dair bir kitap kaleme aldı ve bu kitabında Hz. ‘Alī’nin menkıbelerini Hz. ‘Uşmān’ın menkıbelerinden önde serdetmişti.”⁹³³ açıklamasını yapmıştır.

Ez-Zehebī’nin konuya dair şu cümleleri de onun nazarında sahabiler ve Hz. ‘Alī’nin konumunu ortaya koyar niteliktedir:

“Sahabilerden her birini sadece hayırla anarız ve her birinden razı olur ve şöyle deriz: “Onlar İmam ‘Alī’ye biat eden Mü’minlerden bir gruptur... Biz Allah’ın hepsinden razı olmasını dileriz, ancak kalbinde Mü’minlere karşı kin besleyenleri buna dahil etmediğimiz gibi, Hz. ‘Alī’yi de ona karşı savaşanlardan daha faziletli olarak değerlendirmeyiz.”⁹³⁴

Ez-Zehebī başka bir yerde de şu açıklamaları yapmıştır:

“Hz. ‘Alī’nin daha faziletli olduğunu söylemek ne Rafiziliktir ne de bid’attır. Aksine sahabenin ve tâbi’inin bir kısmı bu görüştedir. Hz. ‘Uşmān ve Hz. ‘Alī’nin ikisi de fazilet sahibidir, önde

⁹³¹ Emin Aşıkutlu, “Teşeyyu”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2011, XL, 564-565. Kavramın ortaya çıkışı ve tarihi süreçlerine dair bkz. Muhammed Enes Topgöl, “Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42/1 (2012), ss. 47-76.

⁹³² Ez-Zehebī, *Siyer*, VIII, 209.

⁹³³ Ez-Zehebī, *Siyer*, IX, 154.

⁹³⁴ Ez-Zehebī, *Siyer*, VIII, 209.

*gelenlerdendir ve cihad ehliindendirler. Onların ikisi de ilim ve haşmette/celalette birbirlerine yakın seviyededir. Umulur ki ahirette eşit derecelerde olacaklar. Onlar Allah'ın kendilerinden razı oldukları önde gelen şehitlerdendir. Ancak ümmetin çoğunluğu Hz. 'Uşmān'ı Hz. 'Alī'ye tercih etmiştir ve biz de aynı görüşteyiz. Bu konuda konuşmak kolaydır. Onlardan daha faziletli olanlar hiç şüphe yok ki Hz. Ebū Bekr ve Hz. 'Umer'dir. Kim buna itiraz ederse o Şiidir. Kim Şeyḥayn'a (Hz. Ebū Bekr ve Hz. 'Umer'e) buğz eder, ama onların imamametlerini kabul ederse onlar iğrenç Rafizilerdir. Her kim de onlara söver ve onların imam olduğunu kabul etmezlerse onlar aşırı Rafizilerdir. Allah onlardan uzak eylesin.*⁹³⁵

Ez-Zehebī Ebān b. Tağleb'in (ö. 140/757) biyografisinde *bid'at* sahibinin hadis rivayeti ile ilgili tartışmalara yer vermiş ve *bid'at*ın iki çeşit olduğunu ifade etmiştir. Bunlardan biri aşırı olmaksızın, sahabeden yüz çevirmeksizin Şii eğilimde olmak yani *teşeyyu'*; diğeri ise Rafiziliktir.⁹³⁶

Yine ez-Zehebī, Şamlılar ve Kûfelilerin düşünce yapılarını karşılaştırdığı bir pasajda, Şam ehlinin Sıffın savaşında Hz. 'Alī hakkında tevakkuf ettiklerini; Mu'āviye ve taraftarlarının Hz. 'Alī ve taraftarlarından daha haklı olduklarını düşündüklerini ifade etmiştir. Kûfeliler de Hz. 'Uşmān'dan uzak durmakta ve Hz. 'Alī'ye olan sevgileri ile bilinirler. Fakat ez-Zehebī ehli sünnet'in inancının dört halifenin hepsini sevip, yakınlık duymak şeklinde olduğunu vurgulamıştır. Bunların devamında Irak Şi'a'sından bir grubun Hz. 'Uşmān'ı da Hz. 'Alī'yi de sevdiğini; ancak Hz. 'Alī'yi ondan daha üstün tuttuğunu; Hz. 'Alī ile savaşanları sevmediklerini söylemiş ve bunu hafif *teşeyyu'* olarak nitelemiştir.⁹³⁷

Ez-Zehebī'nin el-Hākim'in şiiiliği konusundaki görüşleri incelendiğinde de onun Rafizilik ve *teşeyyu'* konusunda net bir ayrıma gittiği anlaşılabacaktır. O, el-Hākim ile ilgili Şiiilikte taassup derecesinde olduğu görüşüne karşılık “*Hayır o Şiidir, Rafizi değildir*” demiştir.⁹³⁸ Yine Ebū Nu'aym el-Haddād'dan nakledilen rivayete göre es-Seyyid Ebu'l-

⁹³⁵ Ez-Zehebī, *Siyer*, XVI, 457-458.

⁹³⁶ Ez-Zehebī, *Tezkira*, II, 775.

⁹³⁷ Ez-Zehebī, *Mizān*, VI, 153.

⁹³⁸ Ez-Zehebī, *Tezkira*, III, 1045; *Siyer*, XVII, 174; *Mizān*, III, 608.

Hasen'in meclisinde el-Hâkim'e *ṭayr* rivayeti⁹³⁹ sorulmuş; o da “*Şahîh değildir. Eğer şahîh olsaydı Hz. Peygamber'den sonra Hz. 'Alî kadar faziletli kimse olmazdı*” demiştir. Ez-Zehebî'ye göre bu hikaye güvenilirdir; fakat bu durumda el-Hâkim'in bu *ṭayr* rivayetine *el-Mustedrek*'te yer vermesinin anlaşılması zordur. Bunun makul bir açıklaması el-Hâkim'in rivayetle ilgili verdiği *şahîh* hükmünü değiştirmiş olabileceğidir.⁹⁴⁰

Ez-Zehebî'ye göre alimler bir konu hakkında farklı görüşlere sahip olmuş; bir alim başka bir alim hakkında ictihadi ile değerlendirmede bulunmuştur. Ancak bunlardan her biri serd ettikleri görüşlerinden dolayı mazurdur, ecri hak etmektedirler. Bununla birlikte, bu hususu inada bindirerek veya icmaya aykırı hükümler veren ise me'zur'dur. (مأزور) Başka bir yerde de el-Hâkim'in meşhur bir Şii olduğunu ancak Şeyhayn'a yani Hz. 'Umer ve Hz. Ebū Bekr hakkında olumsuz bir düşünce veya tavra sahip olmadığını belirtmiştir. İbn Tâhir'den, İsmâ'îl b. 'Abdullâh el-Enşârî'nin el-Hâkim hakkında “İmam, hadiste Rafizidir” cümlesini nakleden ez-Zehebî “Allah insafı sever, bu adam Rafizi değil, yalnızca Şiidir” diyerek savunmuştur. Onun eleştiriye açık cümlelerine “‘Alî vasîdir” gibi örnekler zikretmiş; ancak ez-Zehebî'ye göre el-Hâkim'in bizzat kendisi, hadis alanındaki bilgisi onun doğruluğuna kanıttır, bu konuda da icma vardır.⁹⁴¹

Ez-Zehebî *el-'allāme* ve *el-ḥāfiẓ* olarak tanıttığı Endülüslü muhaddis, edib ve tarihçi İbnu'l-Ebbār'ın (ö. 658/1260) kaleme aldığı *Dureru's-simt fî aḥbâri's-sibt* isminde ehl-i beyt muhabbetini yansıttığı ve ehl-i beyte yapılan haksızlıkları ele aldığı kitabını gördüğünü ve

⁹³⁹ “Ṭayr” veya “Kızarmış kuş” hadisi olarak bilinen bu rivayette temelde Hz. 'Alî'nin fazileti anlatılmaktadır. Özetle, Hz. Peygamber kızarmış bir kuş etini Allah'ın sevdiği bir kuluyla yemeği istediği, ilk olarak yanına Hz. Ebū Bekr ve 'Umer'in geldiği; ancak Hz. Peygamber'in onları kabul etmediği, daha sonra Hz. 'Alî'nin geldiği ve birlikte kuş etini yedikleri anlatılmaktadır. Bkz. et-Tirmizî, el-Menâkıb, 20. Söz konusu rivayetin Sünnî ve Şii hadis kaynaklarındaki yansımaları hakkında bkz. Mahmut Demir, *Hadis ve İdeoloji*, Ankara: Otto Yayınları, 2015, ss. 239-246.

⁹⁴⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 573. Ez-Zehebî *Tārîhu'l-İslâm*'da da bu hikayenin isnadının *şahîh* olduğunu, el-Hâkim'in bu görüşüne rağmen söz konusu rivayeti eserine almasının ancak fikrini değiştirmesiyle açıklanabileceğini belirtmiştir. Ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslâm*, IX, 89.

⁹⁴¹ Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 608.

burada Hz. ‘Alī’ye vahiy nisbet dilen birtakım ifadelerin yer aldığını belirtmiştir. Ez-Zehebī’ye bunu açık bir *teşeyyu* ‘ olarak nitelemekle yetinmiş, bununla birlikte onun inşâ ve belâgât kabiliyetini övmüştür⁹⁴²

Bütün bu değerlendirmelerden sonra ez-Zehebī’nin, bir açıdan kişinin bir fikri desteklemesi veya birine muhabbet beslemesinin doğallığını kabul edip,⁹⁴³ bu anlamda *bid’at* sahibi oluşunu, rivayetine halel getirecek durumların olmaması şartıyla, normal karşıladığı söylenebilir. Burada dikkat çeken husus onun *teşeyyu* ‘ sahibi ravilere daha geniş bir alan tanımış olmasıdır.⁹⁴⁴

Öte yandan onun Hz. Peygamber ümmetini bir bütün olarak kabul ettiği, dışlayıcı değil fakat farkları vurgulayan, bununla birlikte kapsayıcı bir bakış açısına sahip olduğunu da belirtmek gerekir. Onun *Tārīhu’l-İslām* ismini verdiği bir tarih tasarımı da bu yaklaşımının en somut örneğidir. Neticede onun mezheplere dair temel yaklaşımını tarif eden en önemli iki kavramın ölçü ve denge olduğunu söylemek mümkündür. Ez-Zehebī bunu “*Mu‘teziler, Şi‘a, Hanābile, Eş‘ariyye, Murci‘e, Cehmiyye, Kerrāmiyye’nin aşırıları dünyaya galip geldiler ve çoğaldılar. Onlar arasında zekiler, âbidler ve alimler vardır. Tevhid ehli için af ve ma’fıret dileriz. Hevâ ve bid’atten Allah’a sığınırız. Sünnet ve sünnet ehlini severiz. Sıfatlara bağlı alimleri sever; onları te’vil edenleri sevmeyiz...*” cümleleri ile veciz bir şekilde ifade etmiştir.⁹⁴⁵

Diğer taraftan o, önceki dönemlerle kendi döneminde aşırı Şii olma özelinde *bid’at* sahibi olmayı şöyle ifade eder: “*Aynı şekilde bugün de bid’atın kendisinde bu şekilde tezahür ettiği ravi güvenilir değildir. Yalan onların şiarı; takiyye ve nifak onların örtüsüdür. Selef zamanında aşırıya giden Şii, Hz. ‘Usmān, Zubeyr ve Talha, Mu‘āviye ve Hz. ‘Alī’ye karşı*

⁹⁴² Ez-Zehebī, *Tārīhu’l-İslām*, XLVIII, 364.

⁹⁴³ Ez-Zehebī, *Siyer*, XIV, 511.

⁹⁴⁴ *Mizānu’l-i’tidāl* üzerine *Lisānu’l-Mizān*’ı kaleme alana İbn Hacer’in bu alanı daha da genişlettiği hakkında bkz. M. Macit Karagözoğlu- M. Enes Topgöl, “İbn Hacer’in *Lisānu’l-Mizān*’daki Şi‘î Kaynakları,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 64/2 (2023), ss. 315-357.

⁹⁴⁵ Ez-Zehebī, *Siyer*, XX, 46.

savaşanlar hakkında konuşan ve onlara sövmeye kalkışanlardır. Bizim zamanımızda ise önde gelen bu kişileri tekfir etmek ve Hz. Ebū Bekr ve 'Umer'i aklamak Şiiliğin apaçık göstergeleridir."⁹⁴⁶

Neticede ez-Zehebī Rafizilik ve Şii/teşeyyū' sahibi olmayı birbirinden ayırmaktadır. Bununla birlikte onun, teşeyyū' sahibi olduğu kanaati taşıdığı şahısları da kendi içlerinde aşırı ve aşırı olmayan şeklinde bir derecelendirmeye tabi tuttuğu anlaşılmaktadır.

6. Ez-Zehebī'nin Bazı Fıkhi Mezheplerle İlgili Görüşleri

Memlûkler döneminin üzerine en çok konuşulması gereken alanlarından biri de fıkıhtır. Ez-Zehebī bu ilmin literatürüne dahil edilebilecek bazı eserler kaleme almışsa da, söz konusu eserlerin fıkıh alanında bir alan açtığını veya özgün bir nitelik taşıdığını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Fakat fıkha ve özellikle yaşadığı dönem ve coğrafyada var olan belli başlı mezheplere dair bazı değerlendirmeleri de yok değildir.⁹⁴⁷

Peki ez-Zehebī için bir mezhebe mensup olmak ne ifade etmektedir ve onun nezdinde fakih kimdir? Bir mezhebin ortaya koyduğu kurallara uyarak yaşamak her şeyden önce dine uygun yaşamak ve cehaletten kurtulmak için anlamlıdır. Hatta böyle bir durum insan için ancak hayır geririr. Fakat bunu halis bir niyetle yapmadığı müddetçe bir anlamı yoktur. Ez-Zehebī'ye göre fakih ise, Allah yolunda cihad eden, O'nun yarattıklarına merhametle davranan, Allah'ın koyduğu kuralların uygulanması için çabalayan kişidir.⁹⁴⁸

⁹⁴⁶ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 6.

⁹⁴⁷ *Beyānu Zeghlī 'l-ilm* isimli eserinde ez-Zehebī, mezhep sıralamasını Malikilik, Hanefilik, Şafilik ve Hanbelilik şeklinde yapar, ancak onun bu sıralamayı özel bir sebebe dayanarak yaptığını iddia etmek zordur. Mezhep imamlarının vefat tarihlerini dikkate aldığını söyleyecek olsak da, İmām Mālik ve Ebū Hānife'nin vefat tarihlerine göre sıralamada bir hata oluşmaktadır. Bu sıralamanın yaşadığı dönemdeki mezheplerin yoğunluğunu temsil etmediği de açıktır.

⁹⁴⁸ Ez-Zehebī, *Mu'cemu 'ş-şuyūh*, I, 24.

Ez-Zehebî'nin mezhepler arasında nasıl bir hiyerarşik sıralama yaptığını bilemiyoruz. Ancak mensubu olduğu Şafii mezhebinden bahsederken onun hadis ile olan ilişkisini vurgulaması; başka bir deyişle Şafii fakihlerin mezheplerini *muṭṭaṣıl ṣābit* hadisler üzerine kurduklarına işaret etmesi önemlidir. Ayrıca o, eş-Şāfi'î'yi *ashabu'l-hadîs*'in başı şeklinde takdim etmiştir. *Beyānu Zegālî'l- 'ilm* isimli küçük hacimli risalesinin⁹⁴⁹ muhakkiki el-Kevserî burada, eş-Şāfi'î'nin hadisçiliği ve hadis bilgisi ile ilgili el-Kāḍî 'İyād gibi alimlerin eleştirilerine işaret etmiş; ez-Zehebî'nin fıkıhta Şafii, akidede Hanbeli olduğunu belirterek, adeta eş-Şāfi'î ile ilgili *ashabu'l-hadîs*'ten olduğu kanaatini mezhebî aidiyetine bağlamıştır.⁹⁵⁰

Ez-Zehebî'nin zihninde Hanefilik, re'y ve akıl kavramları ile özdeşleşmiştir. Nitekim o, Hanefi fakihlerin bunları öncelediğine vurgu yapmaktadır. Onun bu mezhepten bahsederken gerek fıkıh öğrenme gerek bir mezhep mensubu olma konusunda yaptığı uyarıların mahiyeti de dikkat çekmektedir. Ona göre fıkıhın kendi mezhebini savunmak adına cedel ve tartışmaya girmek için öğrenilmemesi gerekmektedir. Bunun karşılığı olsa olsa dünyalıktır. Ez-Zehebî'nin diğer bir vurgusu da bir mezhep mensubunun kendi mezhebinin Allah katında en faziletli ve en sevimli mezhep olduğuna dair kesin bir kanaate sahip olmaması gerektiği, bunun aleyhine veya lehine bir delil olmadığı üzerinedir.⁹⁵¹ Ez-Zehebî'nin buradaki eleştirilerinin Hanefilerin akla ve re'y'e öncelik vermesiyle ilişkili olduğu anlaşılmaktadır. Ayrıca burada, “*Şüpheli olanı bırak, şüpheli olmayana bak!*” vurgusunu yapması da dikkate değerdir.

Hanbeliler ise faydalı ilmin peşinde koşan, dünyalık işlerle olan meşguliyetlerini en aza indiren mezhep mensuplarıdır. Fakat ez-Zehebî, onların akideleri yönünden birtakım tenkitlere maruz kaldıklarına dikkat çekmek istemiştir. Bilindiği üzere onların aldığı en temel eleştiri,

⁹⁴⁹ Söz konusu risalenin ez-Zehebî'ye aidiyeti tartışılmıştır. Ancak el-Künevî yaptığı kapsamlı bir araştırmada söz konusu risalenin ez-Zehebî'ye aidiyetini tespit etmiştir. Bkz. ez-Zehebî, *Beyānu Zegālî'l- 'ilm*, thk. Muḥammed b. 'Abdillāh el-Künevî, Suud: Dāru'l-Mimne, 2013, ss. 15-19.

⁹⁵⁰ Ez-Zehebî, *Beyānu Zegālî'l- 'ilm*, thk. el-Kevserî, s. 16.

⁹⁵¹ Ez-Zehebî, *Beyānu Zegālî'l- 'ilm*, thk. el-Kevserî, s. 15.

ortaya koydukları anlayışın *tecsîm* görüntüsü vermesidir. Fakat ez-Zehebî'ye göre çok nadir bazı Hanbeli alimler dışında geneli böyle bir anlayışa sahip değildirler.⁹⁵² El-Kevşerî de açıklamalarında *tecsîm* ifadelerini kullananların az olduğunu düşündüğünü belirtmekte ve bu açıdan ez-Zehebî'ye katılmaktadır. Ancak çoğunluğunun bu konudaki görüşleri mana olarak *tecsîm* içermektedir. El-Kevşerî, Teymiyye ailesi, İbn Akîl (ö. 513/1119),⁹⁵³ İbnu'l-Cevzî gibi isimleri zikrederek, bunların yolunu takip edenlerden muvaffak olanların sayısının hayli az olduğunu söylemiştir. Ona göre ez-Zehebî'nin de itikadi görüşleri *el-Uluvv* ve diğer eserlerinden net bir şekilde anlaşılır.⁹⁵⁴

Ez-Zehebî'nin mezheplerle ilgili özel, derin detaylı incelemeleri ve açıklamaları yoktur. Bununla birlikte onun her bir mezhebe dair zihninde nasıl bir çerçeve çizdiğinin ipuçlarını veren birtakım açıklamaları vardır. Malikiler ile ilgili de durum aynı şekildedir. Ama onların iki konuda, “öldürme/kan” ve “tekfir” konusunda verdikleri hükümler ez-Zehebî tarafından “aceleci” olarak nitelenmiştir. Ayrıca bu konuda mevcut ayet ve hadisi görmezden gelip, imamlarını taklit etmelerini de doğru bulmamaktadır.⁹⁵⁵

Bütün bu açıklamalarına göre, ez-Zehebî'nin zihninde hadisle en irtibatlı mezhep Şafiiliktir. Bunun karşısında re'y ve akli önceleyen Hanefilik vardır. Hanbeliliğin dünya uğraşlarına olan mesafesi, Malikiliğin de bazı konularda ayet ve hadise karşılık imamlarının

⁹⁵² Ez-Zehebî, *Beyānu Zeğli'l-ilm*, thk. el-Kevşerî, s. 18.

⁹⁵³ Gelenekçi/Selef anlayışına sahip grup içerisinde akılcılığı öne çıkaran alim olarak tanınan İbn Akîl, ez-Zehebî tarafından *el-imāmu'l-'allāme, şeyhu'l-Hanābile* olarak tanıtılmıştır. Kaynaklarda hem tefsirde hem kelamda Mu'tezile ekolünden etkilendiği hatta Hanbelîlerin onu Mu'tezile meclislerine gitmemesi konusunda uyardığı bilgisi yer almaktadır. Ayrıca o nasları te'vîl eğilimi ile de tanınmaktadır. Ez-Zehebî onu “*bid'atına rağmen eşi benzeri yoktur*” şeklinde tavsif etmektedir. Ez-Zehebî, *Siyer*, XIX, 443-451.

⁹⁵⁴ Ez-Zehebî, *Beyānu Zeğli'l-ilm*, thk. el-Kevşerî, s. 18.

⁹⁵⁵ Ez-Zehebî, *Beyānu Zeğli'l-ilm*, thk. el-Kevşerî, s. 12. Bir delile, araştırmaya bağlı olmadan imamı taklit ederek verilen öldürme hükmü konusunda Allah'a hesap verirken “*İmamımı taklit ettim*” savunmasının bir işe yaramayacağını zira Allah'ın böyle bir taklide mecbur bırakmadığını ifade eden ez-Zehebî, konunun önemine binaen “*Kıyamet günü hüküm verilecek ilk şey can almaktır/kandır*” ve “*Kişi haram kan dökmeye müddetçe dinin sınırları içerisinde kalır*” hadislerini zikretmiştir. Bununla birlikte ez-Zehebî'ye göre zındık ve Allah'a düşman olduğu bilinen birinin kanı gönülden Allah'tan yardım dilenip Allah uğruna akıtilabilir. Ayrıca imamı taklit ile ilgili de manidar bir şekilde İmām Mâlik'in “*Şu kabirde yatan hariç (Rasûlullâh) herkesin sözü alınabilir de, terk edilebilir de*” sözünü nakletmiştir. Ez-Zehebî, *Siyer*, VIII, 93.

görüşlerini tercih etmesi onun dikkat çektiği konulardandır. Her ne kadar mezhep mensubiyeti konusunda ılımlı yorumlar yapsa ve kişinin bağlı olduğu mezhebin en doğru mezhep olduğu gibi bir düşünceye kapılmama uyarısında bulunsa da mezhepleri ilişkilendirdiği kavramlar bunun tam tersini söylemektedir:

- Şafilik- Hadis
- Hanefilik- Re'y, akıl
- Hanbelilik- Zühd
- Malikilik- İmamı taklit

Bununla birlikte ez-Zehebî'nin katı bir Şafii olduğunu iddia etmek, en azından bunu diğer mezheplere dair olumsuz ifadeler kullanarak belirgin bir şekilde yansıttığını söylemek zordur. Ancak ona göre hadisi temsil eden mezhebin Şafilik olduğu açıktır. Ayrıca onun dönemin yaygın teamülüne uymayan bir şekilde Şafii olmakla birlikte Eş'ari olmadığını; selefe bağlılığını deklare eden bir alim olduğunu tekrar belirtmek gerekir. Bununla birlikte onun esasında döneminin önde gelen pek çok önemli şahsiyeti gibi bir itikadi mezhep aidiyetini tam olarak benimsemediğini de söylemek mümkündür. Ehl-i Sünnet'in temsilciliğini üstlenen Eş'ari - Şafiiilerin karşısında zorlu bir figür olarak yer alması belki de bu tavrından kaynaklanmaktadır.

G. EZ-ZEHEBÎ'NİN YÖNETİCİLERLE İLİŞKİSİ VE EL-KEBÂ'İR İSİMLİ ESERİNDE YÖNETİCİLERLE İLGİLİ VURGULADIĞI HUSUSLAR

Yöneticiler ve alimler arasındaki ilişkiler, her devrin önde gelen tartışma konularından biri olmuş; bu konuda farklı görüşer ileri sürülmüştür. Kimileri bir alimin idari bir görev alması bir tarafa, onlarla yakın ilişkiyi dahi doğru bulmazken, kimileri bir yöneticinin himayesinde olmayı, onun meclislerinde bulunmayı problem olarak görmemiştir. Durum Memlûkler dönemi özelinde değerlendirildiğinde, bölümün ilk kısımlarında da kısmen işaret edilen medresenin

kuruluş sebebi tartışmalarını tekrar hatırlamak yerinde olacaktır. Alimler ve yöneticiler arasındaki ilişkisinin bir boyutunu da medreselerin kuruluş nedenlerinden biri olarak karşımıza çıkan “ulemanın himayesi meselesi” oluşturur. Bu bakımdan medrese ve benzer yapıya sahip diğer eğitim kurumlarında siyasi elitin nüfuzu akıllarda tutularak alim-yönetici irtibatı daha sağlıklı değerlendirilebilir. Yöneticilerin doğrudan nüfuzu olan kurumlarda görev yapan bir alimin siyasilerle/siyasetle hiçbir ilgisinin olmadığını söylemek teorik olarak hatalıdır. Öte yandan her alim için farklı düzeyde bir irtibattan bahsedilmesi gerektiği de aşıkardır. Ez-Zehebî’ye gelince, ne büsbütün siyasetin içinde ve yöneticilerle içli dışlı olmuş; ne de bir köşeye çekilip olan bitenden bihaber yaşamıştır. Zaten *Tārīhu’l-İslām* gibi bir eseri kaleme alan bir müellifin bu konulara ilgisi ve fikri olmadığını söylemek mümkün değildir. Bununla birlikte, onun yöneticilerle, en yakın örneklerden biri olan hocası İbn Teymiyye’ninkine benzer bir ilişki biçimi ve ağı tespit edilememiştir.

Önceki kısımlarda da işaret edildiği gibi bu dönemin siyasi tartışmalarının temelinde yönetimin meşrûiyeti ve bununla birlikte imâmet konusu yer almaktadır.⁹⁵⁶ Ez-Zehebî’nin bu tartışmalara *İmâmetu’l-kubrâ* risalesi ile katıldığı anlaşılmaktadır. O bu eserde, bir taraftan Sünni imâmet anlayışını temellendirirken, diğer taraftan Şii imâmet düşüncesini eleştirmektedir.

Ez-Zehebî’nin temas ettiği ilk konulardan birisi imametın gerekliliğine dair Ehl-i Sünnet, Mu‘tezile, Murci’e, Hariciler⁹⁵⁷ ve Şia içerisinde bir fikir birliği olduğudur. Muhammed b. Kerrâm (ö. 255/869) ve Ebû Şabbâh es-Semerkindî haricinde her mezhep yalnızca bir imam olması gerektiğini ifade etmiştir. Bu iki şahıs, ensarın “*Bir emîr bizden, bir*

⁹⁵⁶ Bu konuda benzer değerlendirmeler için bkz. Özgür Kavak, “Zehebî’nin Siyasi Düşüncesine Giriş: Şii İmâmet Anlayışının Reddi ve Zalim Sultanın Akıbeti,” *Memlûk Dönemi İlim Geleneği (13.-14. Yüzyıllar)*, 2023, ss. 471-489.

⁹⁵⁷ Ez-Zehebî Haricilerin Necîdiyye kolunun bir imâma ihtiyaç olmadığı görüşünü benimsediklerini de eklemiştir. Ona göre bu sâkıt bir görüştür.

emîr sizden” sözünü⁹⁵⁸ ve Hz. ‘Alî ve evlatlarının Mu‘âviye’ye karşı olan durumunu delil olarak sunarak, aynı anda iki veya daha fazla imam olabileceğini savunmuşlardır.⁹⁵⁹ Buna karşılık ez-Zehebî Hz. Peygamber’den nakledilen “*İki halifeye biat edilirse birini öldürün*” rivayetini⁹⁶⁰ ve “*Kendilerine apaçık deliller geldikten sonra parçalanıp ayrılığa düşenler gibi olmayınız*”⁹⁶¹ ayetini öne sürmüş ve Allah’ın ayrılığı haram kıldığının altını çizmiştir. Bununla birlikte ez-Zehebî’ye göre aklen de birden fazla imamın bulunması sakıncalıdır. Zira iki imama cevaz verilirse üçüncü, dördüncü hatta her şehir ve köyde bir imam olmasına cevaz verilmesi gerekecektir ki, bu da helake sebebiyet verir.⁹⁶² Ensarın yukarıda işaret edilen sözüne de itibar etmek yersizdir, çünkü onlar da bu sözlerinden dönmüş, ‘Alî ve Hasan’a itaat etmişlerdir.

Yöneticilikte daha faziletli olmak önemli bir tercih sebebidir. Ancak “birliği sağlamak” için fazilet önceliğinden vaz geçilmelidir. Ez-Zehebî’ye göre böyle bir durumda “*efdâl varken mefdûlün hilâfeti câizdir.*” Bunun en güzel örneği Hz. Hasan’ın hilafeti kendi isteği ile bırakması ve Müslümanların tek bir kişiye biat etmesidir.⁹⁶³

İmamet konusunda değinilmes gereken bir diğer husus ise, biraz daha özel bir konu olmakla birlikte Hz. ‘Alî’nin imâmetiyle ilgili ortaya atılan birtakım eleştirilerdir. Ez-Zehebî bunların değerlendirilmesine de özel bir önem atfetmiştir:

1. Hz. ‘Alî-Zubeyr ve Hz. ‘Alî- Mu‘âviye arasında yaşanan ve kılıçların çekilmesine varan olayların onların kıymetlerini düşürmesi ile ilgili olarak ez-Zehebî bütün bunları, zikri

⁹⁵⁸ Hz. Peygamber vefat ettikten sonra halifenin kim olacağına dair yaşanan tartışmalarda Hz. Ebû Bekr’in halifenin Kureys’ten olması gerektiği ile ilgili sözüne karşı, ensardan Hubâb İbnu’l-Munzir’in karşı çıkıp “Bir emir bizden, bir emir sizden” ifadelerinin yer aldığı Hz. ‘Â’îşe’den gelen uzunca bir rivayet mevcuttur. Bkz. el-Buhârî, Feğâ’ilu’l-aşhâb, 5; Cenâ’iz, 3, Meğâzî, 83; en-Nesâ’î, Cenâ’iz, 11.

⁹⁵⁹ Ez-Zehebî, *el-Muqaddimetu’z-zehrâ fî idâhi’l-imâmeti’l-kubrâ*, s. 12.

⁹⁶⁰ Muslim, ‘İmâre, 61.

⁹⁶¹ Âl-i İmrân Suresi 3/105.

⁹⁶² Ez-Zehebî, *el-Muqaddimetu’z-zehrâ*, s. 13.

⁹⁶³ Ez-Zehebî, *el-Muqaddimetu’z-zehrâ*, s. 23. Sa’d, İbn ‘Umer, el-Hasen, Bedir ve Hudeybiye ehlinden sahabiler Mu‘âviye’den daha faziletli olmalarına rağmen ona biat etmişlerdir.

geçen isimlerin ictihâdları olarak değerlendirerek klasik görüşü devam ettirmiştir.

Nitekim Allah onları affetmiş ve razı olmuştur.⁹⁶⁴

2. Hz. ‘Alī’nin Ebū Cehil’in kızı ile evlenmek istemesi ve Hz. Peygamber’in buna izin vermemesi. Bize ulaşan rivayetlerde, Hz. ‘Alī’nin bu evliliği talep ettiği fakat Hz. Peygamber’in buna izin vermediği hatta Hz. ‘Alī’ye kırıldığı bilgisi yer almaktadır.⁹⁶⁵ Ez-Zehebī her ne kadar Hz. Peygamber buna kızsız da kesinlikle Hz. ‘Alī’nin mertebesinin düşmediğini vurgulamış, böyle bir düşüncenin cehalet ve hevadan kaynaklandığını ima etmiştir.⁹⁶⁶
3. Sahabilerin Hz. ‘Alī’nin imametini ile ilgili gelen nassı unutması. Ez-Zehebī, Hişām b. el-Hakem (ö. 179/795) gibi Rafizilerin bu iddiasını tamamen “imkansız bir heves” olarak nitelemiştir.⁹⁶⁷ Onlar birbirlerini öldürenlerin nasları saklamasını mümkün görürken ez-Zehebī öne sürdükleri bu delilin aslında kendi aleyhlerine olduğunu ileri sürmüştür. Ona göre bu gruplar arasında yaşananların sebebi görüş farklılığıdır.⁹⁶⁸ Ez-Zehebī burada Hz. Peygamber’in, ‘Ammār ile ilgili söylediği rivayet edilen hadisten mülhem, onun bu grupları haddi aşan bir topluluk/فئة باغية olarak⁹⁶⁹ isimlendirdiğini ve kendisinin sahabe arasında ortaya çıkan olaylar hakkında yorum yapmaktan kaçındığını, iddia sahiplerinin ise cehaletleriyle onların arasını açmaya çalıştığını vurgulamıştır.⁹⁷⁰
4. Hz. ‘Alī’nin Kureys’ten bir grubu öldürdürmesi ve bu sebeple kendisine nefret duyularak imametine karşı çıkılması. Ez-Zehebī bunun açık bir yalan olduğunu belirtmiştir.⁹⁷¹

⁹⁶⁴ Ez-Zehebī, *el-Muḳaddimetu’z-zehrā*, s. 19.

⁹⁶⁵ Konuyla ilgili rivayetler ve değerlendirmeler için bkz. Gencal Şenyayla, “Hz. Ali’nin Ebu Cehil’in Kızı ile Evleme Teşebbüsü Hakkındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi,” *İSTEM: İslam, San‘at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 19/37 (2021), ss. 103-124.

⁹⁶⁶ Ez-Zehebī, *el-Muḳaddimetu’z-zehrā*, s. 20.

⁹⁶⁷ Ez-Zehebī, *el-Muḳaddimetu’z-zehrā*, s. 20.

⁹⁶⁸ Ez-Zehebī, *el-Muḳaddimetu’z-zehrā*, ss. 26-27.

⁹⁶⁹ El-Buhārî, Şalât, 63.

⁹⁷⁰ Ez-Zehebī, *el-Muḳaddimetu’z-zehrā*, s. 27.

⁹⁷¹ Ez-Zehebī, *el-Muḳaddimetu’z-zehrā*, s. 21.

Görüldüğü üzere ez-Zehebî imametle ilgili bazı temel konulara değinirken aslında bir Rafizilik eleştirisi yapmaktadır. Rafizilerin sahabilere yönelttikleri ağır sözlere aynı sertlikte cevap vermiştir. Öte yandan onun İlhanlılar Devleti'ni (1256-1353) de hedef aldığı anlaşılmaktadır. Tek kişinin imam olması konusunun vurgulu bir şekilde işlenmesinin sebebi de Memlûk hakimiyetinin tek meşru devlet olduğunu ortaya koymaktır.⁹⁷² Ayrıca Moğolların onun yaşadığı dönemdeki temsilcisi hüviyetinde olan İlhanlılar için Türk değil de Moğol (Tatar) demesi de bu açıdan dikkat çekicidir.⁹⁷³

Ez-Zehebî'nin ne zaman kaleme aldığı net olarak tespit edilemeyen *Kitābu'l-Kebā'ir ve tebyīnu'l-meḥārim* isimli eserinin yalnızca itikadi açıdan büyük günahları⁹⁷⁴ zikretmek amacı taşımadığını, aynı zamanda hem yöneticiler hem de halk için birtakım göndermeler içerdiğini düşünmekteyiz.⁹⁷⁵ Ez-Zehebî eserine yazdığı kısa mukaddimede öncelikle büyük günahlarla ilgili ayetlere yer vermiştir.⁹⁷⁶ Bu ayetler, büyük günahlardan kaçınanların küçük günahlarının affedilip cennet vaadini,⁹⁷⁷ mü'min'lerin büyük günahlardan kaçınan kimseler olduğunu⁹⁷⁸ içermektedir. Ez-Zehebî daha sonra büyük günahların sayısı hakkında alimler arasında ihtilaf olduğuna işaret etmiş ve ilk olarak “yedi” olduğunu belirten rivayeti serd etmiştir. Bu rivayet:

⁹⁷² Bu konuda İbn Teymiyye'nin de benzer bir yaklaşımı olduğu hatırlatılmalıdır. O da Memlûkler'in İslam dünyasının en güçlü temsilcisi, hatta İslam düşmanlarına karşı Allah tarafından desteklenen meşru tek temsilcisi olduğunu düşünmektedir. Öte yandan bu onun devletin bütün uygulamalarını doğru kabul ettiği anlamına da gelmemektedir. Bkz. Mehdi Berriah, “The Mamluk Sultanate and the Mamluks seen by Ibn Taymiyya: between Praise and Criticism,” *Arabian Humanities*, 14 (2020).

⁹⁷³ Özgür Kavak, “Zehebî'nin Siyasi Düşüncesine Giriş: Şii İmâmet Anlayışının Reddi ve Zalim Sultanın Akıbeti,” s. 480.

⁹⁷⁴ Müslümanlar arasındaki en temel tartışma konularından ve daha sonrasında mezheplerin temel ayrışma hususlarından biri olan büyük günah işleyen kişinin durumunun ne olacağı ve hangi günahların kebâir olarak kabul edileceğidir. Büyük günahların sayısı konusunda yetmiş, yedi yüz gibi farklı sayılar zikredilmiştir. Ez-Zehebî, İbn 'Abbās'tan nakledilen rivayeti referans alarak büyük günahların sayısının yetmiş küsur olduğu kanaatinin doğru olduğunu ifade etmiş; kendisi de bu kitabında yetmiş altı hususu büyük günah olarak zikrettikten sonra bir bölümde de büyük günah olması ihtimal dahilinde olan hususlarla ilgili rivayetlere yer vermiştir. Ez-Zehebî, *Kitābu'l-kebā'ir*, thk. Muhyiddin Mustu, Dimaşk: Dāru İbn Keşir, 1403, s. 171-181.

⁹⁷⁵ Eserin durumuna ilişkin bazı değerlendirmelere önceki kısımlarda değinilmişti.

⁹⁷⁶ Ez-Zehebî, *Kitābu'l-kebā'ir*, s. 35.

⁹⁷⁷ En-Nisā' Suresi 4/31.

⁹⁷⁸ Eş-Şūrā Suresi 42/37; En-Necm Suresi 53/32.

“Helake sebep olan yedi şeyden kaçının. Bunlar Allah’a şirk koşturmak, sihir, haksız yere bir insanı öldürmek, yetim malı yemek, faiz yemek, savaş meydanından kaçmak ve namuslu kadınlara iftira atmaktır.”

Ez-Zehebî bu rivayeti verdikten sonra İbn ‘Abbās’ın büyük günahların sayısının yetmiş olduğunu söylediğini ve doğru olanın bu olduğunu ifade etmiştir. Ona göre yukarıdaki rivayette yedi büyük günahın sayılması, onlardan başka büyük günahlar olmasına engel değildir. Bununla birlikte büyük günah olarak zikredilenlerinde kendi arasında dereceleri vardır. Mesela şirk koşturmak helak edici ve cezası cehennem olan bir büyük günah iken; ebeveynlere eziyet ve yalan yere şahitlik büyük günahların en büyüğüdür.⁹⁷⁹ Buna bağlı olarak ez-Zehebî kitabına “Şirk koşturma” ile başlamakta ve toplam yetmiş altı günah zikretmektedir. Onun burada zikrettiği günahlardan siyasetle bağlantılı olduğu düşünülen üç başlık vardır. Bunlar “halkını aldatan, zulmeden hükümdar,” “adaletsiz hakim ve idareci,” “emire karşı isyan etmek”.

Ez-Zehebî bir hükümdarın halkını aldatması ve zulmetmesini on üçüncü büyük günah olarak zikretmiş ve toplamda otuz rivayete yer vermiştir.⁹⁸⁰ Ez-Zehebî’nin burada diğer başlıklara nazaran çok daha fazla rivayeti kaydetmesi dikkat çekmektedir. Onun burada verdiği rivayetlerde genel olarak yöneticinin taşınması gereken özelliklere veya onu helake götüren günahlara odaklanıldığı görülmektedir. Buna göre, bir yönetici halkına zulmetmez,⁹⁸¹ aldatmaz,⁹⁸² halkına samimiyetle⁹⁸³ ve iyi davranır,⁹⁸⁴ adaletlidir,⁹⁸⁵ merhametlidir,⁹⁸⁶ halkının

⁹⁷⁹ Ez-Zehebî, *Kitābu’l-kebā’ir*, ss. 36- 37.

⁹⁸⁰ Ez-Zehebî, *Kitābu’l-kebā’ir*, ss. 67-73.

⁹⁸¹ “Kıyamet günü, zulmedenler için karanlık olacaktır” Ez-Zehebî, *Kitābu’l-kebā’ir*, s. 68.

⁹⁸² “Tebaasını aldatan yönetici cehennemdedir.” Ez-Zehebî, *Kitābu’l-kebā’ir*, s. 68.

⁹⁸³ “Müslümanlara yönetici olarak tayin edilen kişi, halkı için ihlaslı bir şekilde çalışmalı ve nasihatte bulunmalıdır” Ez-Zehebî, *Kitābu’l-kebā’ir*, s. 69.

⁹⁸⁴ “Allah bir kimseye idarecilik bahşedip de o kişi halkına nasihatte bulunup iyi davranmazsa, Allah ona cenneti haram kılar.” Ez-Zehebî, *Kitābu’l-kebā’ir*, s. 68.

⁹⁸⁵ “On kişiyi yöneten bir kişi yoktur ki mahşer günü eli boynunda olmasın. Onu ya adaleti kurtarır ya da zulmünden dolayı helak olur.” Ez-Zehebî, *Kitābu’l-kebā’ir*, s. 68.

⁹⁸⁶ “Allah’ım ümmetin bir işini yüklenip merhametli olana sen de merhamet et. Ona zorluk çektirene sen de zorluk çektir.” Ez-Zehebî, *Kitābu’l-kebā’ir*, ss. 68-69.

ihtiyaçlarını giderir,⁹⁸⁷ insanların mallarını haksız yere yemez.⁹⁸⁸ Zalim idareci/hükümdar/yönetici için ön görülen cezalar ise helak, cennetten men, şefaatten men, kıyamet günü şiddetli azaptır. Ez-Zehebî'nin kaydettiğı rivayetlerde adil yöneticinin mükafatı kendi gölgesinin bile olmadığı mahşer gününde gölgelendirilmesidir.⁹⁸⁹

Ez-Zehebî sadece zalim ve fasık yöneticilere değil, onları destekleyen halka yönelik rivayetlere de yer vermiştir. Bu bağlamda zikrettiğı rivayetlerde Hz. Peygamber kendisinden sonra zalim ve fasık idarecilerin geleceğini, onlara destek verenlerin kendisinden olmadığını ve Kevşer havuzunda kendisi ile buluşamayacaklarını buyurmaktadır. Diğer bir rivayet de gücü yetebileceğı halde günah işleyenlere karşı çıkmayan ve bu durumu değiştirmeyenlere yöneliktir.⁹⁹⁰

Ez-Zehebî yönetici olmayı şiddetle isteyenlerin kıyamet gününde buna pişman olacaklarını, yöneticiliğın böylelerine verilmeyeceğini⁹⁹¹ ifade eden rivayetlere de yer vermiştir. Bunların yanında “İşte ahiret yurdu. Onu yeryüzünde haksız üstünlük kurmak ve bozgunculuk çıkarmak istemeyenler için hazırlamış bulunuyoruz. İyi son, Allah'a karşı gelmekten sakınanların olacaktır.”⁹⁹² ayetini vermesi, yöneticiliğın insanı ayette geçen bu durumlara düşürebileceğinden dolayı bu konuda ısrarcı olmanın hoş görülmediğine vurgu yapmaya çalışmasından kaynaklanmış olabilir.

Ez-Zehebî bu bölümde yöneticiye karşı çıkma konusuna da yer vermiş, bu bağlamda şu rivayeti zikretmiştir:

⁹⁸⁷ “Müslümanlara yönetici olarak tayin edilen kişi halkının ihtiyacını gidermeyip kendi ihtiyacını giderirse; halkının fakirliğini gidermeyip kendi fakirliğini giderirse Allah kıyamet gününde onun ihtiyacını gidermez.” Ez-Zehebî, *Kitābu'l-kebā'ir*, s. 71.

⁹⁸⁸ “İmamların en kötüsü insanların haklarını yiyendir.” Ez-Zehebî, *Kitābu'l-kebā'ir*, s. 72.

⁹⁸⁹ Ez-Zehebî, *Kitābu'l-kebā'ir*, s. 70-71.

⁹⁹⁰ Ez-Zehebî, *Kitābu'l-kebā'ir*, s. 69.

⁹⁹¹ Ez-Zehebî, *Kitābu'l-kebā'ir*, s. 73.

⁹⁹² El-Kasas Suresi 28/83.

“Rasûlullâh “Sizin imamlarınızın en kötüsü karşılıklı olarak birbirinizi sevmediğiniz, birbirinize lanet ettiğiniz imâmlardır” buyurmuştur. Sahabiler bu durumunda ona karşı çıkıp çıkamayacaklarını sorduklarında namaz kıldıkları müddetçe karşı çıkmamalarını söylemiştir.

Ez-Zehebî bunu *“Allah zalimlere süre verir, ama bir tuttuğunda da bırakmaz”* rivayetiyle de desteklemiştir.⁹⁹³

Ez-Zehebî “yönetici ve kadının adaletsiz olmasını” yirmi altıncı günah olarak zikreder. Burada yer verdiği rivayetlerde Allah’ın ayetlerinden başkasıyla hükmeden yöneticinin namazının Allah tarafından kabul edilmeyeceği,⁹⁹⁴ doğruyu bildiği halde bu yönde karar vermeyen ve bilmeden hüküm veren hakimin yerinin cehennem olduğu⁹⁹⁵ ve benzeri hususlar yer almaktadır. Bu kısımda dikkat çeken, hâkimin hükümlerindeki içtihatları konusunda birtakım açıklamalarda bulunmasıdır. Burada isabet eden içtihadın iki sevabı, yanlış içtihadın bir sevabı olduğuna dair meşhur rivayeti⁹⁹⁶ kullanmıştır. Ancak ez-Zehebî sevabın deliller araştırılarak yapılan içtihada yönelik olduğuna; başkalarını taklit ederek verilen hüküm için herhangi bir ecrin söz konusu olmadığına işaret etmiştir. Ayrıca hakim/kadı öfkeli olduğu sırada, hatta hüküm vereceği kişiye karşı öfkeli olduğunda hüküm vermemelidir, bu haramdır. Bununla birlikte ez-Zehebî hakimin cahil, kötü niyetli ve Allah korkusundan yoksun olması durumunda hüsrana uğrayacağını; bu durumdan kurtulabilmek için görevini bırakması gerektiğini; böylelikle cehennemden korunacağını belirtmiştir. Son olarak *“Allah rüşvet verene de, alana da lanet etsin”* rivayetini vererek hakim ya da idarecilerin rüşvetten beri olmaları gerektiğini de vurgulamıştır.⁹⁹⁷

⁹⁹³ Ez-Zehebî, *Kitābu ’l-kebā’ir*, s. 71-72.

⁹⁹⁴ Ez-Zehebî, *Kitābu ’l-kebā’ir*, s. 98-100.

⁹⁹⁵ Ez-Zehebî, *Kitābu ’l-kebā’ir*, s. 98.

⁹⁹⁶ El-Buhārî, *İ’tişām*, 13, 21; Muslim, *Akzıye*, 15.

⁹⁹⁷ Ez-Zehebî, *Kitābu ’l-kebā’ir*, ss. 99-100.

Ez-Zehebî ahde vefasızlık başlığında yine emîre itaat konusuna değinmiştir. Muslim’de yer alan ve en büyük ahde vefasızlığın emîre karşı vefasızlık olduğunu içeren şu rivayete yer vermiştir:

“Kıyâmet gününde ahdinde vefasız olanların her birinin bir sancağı vardır ve “Bu, filan kişinin falancaya karşı ahdinde vefasızlığıdır” denilir. En büyük ahde vefasızlık ise, emire karşı yapılandır.”

Daha sonra serd ettiği rivayetlerin içeriği de özetle şöyledir:

- 1- Emire itaati reddeden kişi kıyamet günü cehennem azabından kurtulamaz. Emire biat etmeden vefat eden kişi ise cahiliye ölümü üzeredir.
- 2- Bir imam veya halifeye biat edilmişse ona itaat edilmeli ve ona karşı gelenler öldürülmelidir.
- 3- Yöneticide hoşlanılmayan bir husus görüldüğünde buna sabredilmelidir. Böyle bir durumda dahi ona karşı gelinirse o kişi cahiliye ölümü üzere ölür.⁹⁹⁸

Ez-Zehebî burada Hz. Peygamber’in “*Bana itaat eden Allah’a itaat etmiş; karşı gelen de O’na karşı gelmiştir. Kim emire itaat ederse bana itaat etmiş olur, kim de ona karşı çıkarsa bana karşı gelmiş olur*” rivayetine de yer vermiş,⁹⁹⁹ bu şekilde Hz. Peygamber ve emirleri kendilerine itaat bakımından eşit gördüğünü ortaya koymuştur. Cemaatten ayrılanın İslam’dan çıkacağını ifade eden rivayeti de kullanarak ölünceye kadar kendisine biat edilen emirin desteklenmesi gerektiğini vurgulamıştır. Emire isyan etmek büyük günahlardandır zira Hz. Peygamber “*Bize karşı silah kullanan bizden değildir*” buyurmuştur.¹⁰⁰⁰

Ez-Zehebî yeri geldiğinde bazı yönetici ve emirlerle ilgili eleştirilerini de dile getirmiştir. Örneğin el-Meliku’z-Zâhir Baybars’ın mücahidliğini, cesaretini ve benzeri

⁹⁹⁸ Ez-Zehebî, *Kitābu’l-kebā’ir*, ss. 120-122.

⁹⁹⁹ Ez-Zehebî, *Kitābu’l-kebā’ir*, s. 121.

¹⁰⁰⁰ Ez-Zehebî, *Kitābu’l-kebā’ir*, s. 122.

hususları vurgulamış bununla birlikte onun bazı zulümleri olduğunu da ifade ederek eğer bunlar olmasaydı onun âdil sultanlar arasında sayılacağı kanaatini dile getirmiştir.¹⁰⁰¹ Biz Ez-Zehebî'nin doğrudan bir alime nasihat niteliği taşıyan bir mektubunu bilmiyoruz, ancak onun, en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) Sultan Baybars'a yazdığı mektupları ma'rûfu emretme kapsamında kabul ettiği görülmekte¹⁰⁰² ve bu tavrı takdirle karşıladığı izlenimi vermektedir.

H. GÖZLERİNİN BOZULMAYA BAŞLAMASI VE VEFATI

Kaynaklarda ez-Zehebî'nin hayatının son zamanlarında gözlerinin görme yetisinin bozulduğu bilgisi aktarılmaktadır. Ancak bunun ne zaman gerçekleştiğine dair farklı görüşler mevcuttur. En-Nu'aymî *ed-Dāris*'te, ez-Zirikli *el-A'lām*'ında 741/1340 yılına işaret etmektedir;¹⁰⁰³ ez-Zehebî'nin talebelerinden el-Huseynî¹⁰⁰⁴ ve Taḳıyyuddīn el-Fāsî¹⁰⁰⁵ de aynı tarihi vermektedir. Eş-Şafedî, ez-Zehebî'nin gözlerinde bozulmanın başlamasının vefatından dört yıl, ya da daha önce olduğunu belirtmektedir. Bazı kaynaklarda ise belirli bir tarih zikredilmeksizin “ölümünden birkaç yıl önce” şeklinde ifadeler yer almaktadır.¹⁰⁰⁶ Muasır bazı araştırmacılar 741/1340 veya 743/1342 tarihlerini görüşünü tamamen kaybettiği tarih olarak verse de¹⁰⁰⁷ bu bilgi hatalı görünmektedir.

Ez-Zehebî'nin 740/1339 yılının sonlarına doğru tamamlamış olduğu *Siyer*'inde Sufyān eş-Şevrî'nin biyografisini kaleme alırken¹⁰⁰⁸ ve yine Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'ini tertip ile ilgili¹⁰⁰⁹ gözlerinin zayıflığına dikkat çekmesi, bu yılda artık gözlerinin bozulmaya başladığını, yazma ve okumada zorluk çektiğini göstermektedir. Vefatına birkaç sene kala

¹⁰⁰¹ Ez-Zehebî, *el-İber*, III, 331.

¹⁰⁰² Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1473.

¹⁰⁰³ Ez-Zirikli, *el-A'lām*, VI, 222.

¹⁰⁰⁴ El-Huseynî, *Zeylu Tezkirati'l-Huffāz*, s. 36.

¹⁰⁰⁵ El-Fāsî, *Ta'rifu Zevi'l-'ulā'*, Beyrūt: Dāru Şadır, 1998, s. 49.

¹⁰⁰⁶ İbn Kādî Şuhbe, *Tārīhu İbn Kādî Şuhbe*, II, 532.

¹⁰⁰⁷ Şevket Beysanoğlu, “Ortaçağın Ünlü Tarihçilerinden Silvanlı Zehebî”, *Ziya Gökalp Üç Aylık Kültür Dergisi*, 8/47 (1987), ss. 52-53.

¹⁰⁰⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 251.

¹⁰⁰⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIII, 525.

gözleri zayıfladığında¹⁰¹⁰ ez-Zehebî, kendisi için “keşke gözleri sağlığına kavuşsa” denildiğinde kızdığı ve “Bu (gözümdeki) su değil, görüşümün yavaş yavaş azaldığını ve tamamen yok olacağını biliyorum.” dediği nakledilmektedir.¹⁰¹¹

Vefat ettiği gün, Taqıyyuddîn es-Subkî (ö. 756/1355) Ummu Şâlih Türbesi’nde kendisini ziyarete geldiğinde ez-Zehebî ona “Akşam vakti girdi mi?” diye sormuş, es-Subkî “İkindi namazını kılmadın mı?” diye sorunca ikindi namazını kıldığını, ancak akşam namazını henüz kılmadığını söylemiştir. Bu durum üzerine es-Subkî akşam ve yatsı namazını akşam vaktinde cem‘ etmenin hükmünü sormuş; ez-Zehebî de buna fetva vermiş ve kendisi de akşam vaktinde hem akşamı hem de yatsı namazını kılmıştır. Ez-Zehebî, 748/1348 yılında, 3 Zilkade/4 Şubat’ta bu konuşmadan kısa bir süre sonra –yatsıdan sonra gece yarısından önce- vefat etmiştir.¹⁰¹² Vefat ettiği gecenin sabahı yani Pazartesi günü öğle vakti cenaze namazı kılınmış¹⁰¹³ ve cenazesi Bâbussağîr’de defnedilmiştir.¹⁰¹⁴ Zeynuddîn İbnu’l-Verdî (ö. 749/1349) ez-Zehebî için Halep’te gıyabî cenaze namazı kıldığını ifade etmiştir.¹⁰¹⁵

Vefatı derin bir teessürle karşılanan ez-Zehebî için talebesi Tâcuddîn es-Subkî,

من الحديث وللارين في الطلب ... من بعد موت الإمام الحافظ الذهبي

(من الرواية للأخبار ينشرها ... بين البرية من عجم ومن عرب)

(من للدراية والأثار يحفظها ... بالنقد من وضع أهل الغي والكنب)¹⁰¹⁶

beyitleriyle başlayan uzunca bir kasîde kaleme almıştır.¹⁰¹⁷

¹⁰¹⁰ Eş-Şafedî, *A‘yānu’l-‘aşr*, IV, 290.

¹⁰¹¹ Eş-Şevkânî, *el-Bedru’l-‘Tâli*, II, 112; eş-Şafedî, *el-Vâfi bi’l-vefeyât*, II, 117.

¹⁰¹² Es-Subkî, *Tabaḳātu’s-Şāfi’iyye*, IX, 105; İbnu’l-‘İmād, *Şezerātu’z-Zeheb*, VIII, 266; eş-Şafedî, *Nektu’l-himyān*, 242.

¹⁰¹³ Sıbt İbn Hacer, *Revnaḳu’l-elfāz bi-mu‘cemi’l-huffāz*, I, 331.

¹⁰¹⁴ İbn Kādî Şuhbe, *Tabaḳātu’s-Şāfi’iyye*, III, 57; İbn Tağriberdî, *en-Nucūmu’z-zāhire*, IX, 182; İbn Tūlūn, *el-Ḳalā’idu’l-cevheriyye*, II, 451.

¹⁰¹⁵ İbnu’l-Verdî, *Tārīhu İbni’l-Verdî*, Beyrut: Dāru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, 1996, II, 337.

¹⁰¹⁶ Hâfız İmām ez-Zehebî’den sonra kim hadis talebi için yolculuk yapar/Arap ile acem arasında haber ve rivayetleri kim yayar/Dirâyetiyle, yalancı ve uydurmacılardan kim korur.

¹⁰¹⁷ Es-Subkî, *Tabaḳātu’s-Şāfi’iyye*, IX, 109-111.

İ. DÖNEM LİTERATÜRÜNÜN GENEL ÖZELLİKLERİ VE EZ-ZEHEBÎ'NİN ESERLERİ

İslam tarihinde Memlûklerin sahnede olduğu kesitler, ilim dünyasında gelişim ve değişimlerin yaşandığı önemli bir döneme tekabül etmektedir. Mantık ve felsefe İslami ilimlerle sentezlenerek yeni bilgi sistemlerinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. Kelam ve fıkıh ekolleri sistematik bir yapıya kavuşmuş, yaşanan bunalımlı yıllar sufiliğin bu topraklardaki etkisini arttırmış, tasavvuf ekolleri ortaya çıkmıştır. Ayrıca, Arap dili ve edebiyatına dair ekollerin de belirginleştiği, şiir ve inşâ ilimlerinin revaçta olduğu bir dönemdir. Bu açıdan bakıldığında literatür bakımından söz konusu asırların “Sentez Çağları” olarak nitelenmesi yanlış olmayacaktır.¹⁰¹⁸ Artık rivayet dönemi kapandığı ve hadis kitaplarının rivayetinin gündeme geldiği bu asırlarda bazı eserlerin diğerlerine nispetle daha fazla öne çıktığı, belli bir otorite ve karizma kazandığı,¹⁰¹⁹ ilmî çalışmalarda yeni telifler yerine bu eserler üzerine yoğunlaşıldığı da müşahade edilmektedir. Diğer taraftan, dönem literatürünün şekillenmesine etki eden başka amiller de vardır. Bunlar, eğitimin kurumsallaşması, makam ve mansıp rekabetlerinin gündeme gelmesi, geniş kitlelere açık ilim ve imlâ meclisleri olarak sıralanabilir. Yaklaşık iki buçuk asırlık Memlûklü tecrübesi, bütün bu gelişmeler ışığında fıkıh, tarih ve hadis başta olmak üzere pek çok alanda kaleme alınan eser sayısındaki muazzam artışla da temayüz etmektedir.

¹⁰¹⁸ Mehmet Emin Özafşar, “14. Yüzyıl Hadis İlmî,” *Tarihte Müslümanlar*, ed. İrfan Aycan vdğr. (Ankara: Otto Yayınları, 2020) içinde, ss.518-520.

¹⁰¹⁹ Bazı eserlerin tarihi süreçte kazandığı otoriteye dair örnek çalışmalar için bkz. Kamil Çakın, “Buhârî’nin Otoritesini Kazanma Süreci,” *İslamî Araştırmalar*, 10/1-2-3 (1997), ss. 100-109; Mehmet Emin Özafşar, “Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in el-Câmiu’s-Sahîh’i,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (1999), ss. 287-356; Jonathan AC. Brown, “İbn Mâce’nin Otorite Kazanma Süreci: Kütüb-i Sitte’nin Teşekkül Sürecinde Güvenilirlik ya da Kullanışlılık,” çev. Elif Beyza Demirtaş, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 11/1 (2013), ss. 141-154.

Bu dönemden günümüze ulaşan, ulaşmayan telif veya derleme eserlerin büyük bir çoğunluğunu tarih-tabakât türü eserler oluşturmaktadır.¹⁰²⁰ Bu bağlamda, tarih ilminin dönemin en çok ilgi gören ilmi olduğunu söylemek mümkündür. Tarihe bu denli ilginin ve bu kadar fazla tarih kitabı kaleme alınmasının bazı nedenleri şöyle ifade edilebilir:

1. Devlet erkanının tarihçilere desteği¹⁰²¹ ve teşviki¹⁰²²
2. Kendilerine önemli görevler verilmeyen emir çocuklarının kendilerini ön plana çıkarmak için tarih kitapları yazmaları
3. Halkın tarihe olan ilgisi ve kaleme alınan tarih kitaplarının dolaşıma girmesi, okunması ve üzerlerine değerlendirmeler yapılması.¹⁰²³ Halkın tarihe olan ilgisi bu alanda yazılanların muhtevalarını da etkilemiştir. Bu anlamda, ez-Zehebî, el-Mizzî gibi üst kademe alimlerden kabul edilmeyen Hatîb el-Cevherî (ö. 900/1495)¹⁰²⁴ veya el-Kutubî (ö. 764/1363)¹⁰²⁵ gibi alimlerin eserleri dikkat çekmektedir. Ayrıca *el-‘acâ’ib ve’l-ğarâ’ib* kabilinden içeriklere sahip tarih kitapları da halkın daha çok ilgisini çeken tarih kitaplarıdır.¹⁰²⁶

¹⁰²⁰ Memlûk tarihçiliğine dair daha ayrıntılı bilgi için bkz. Şâkir Muştâfâ, *et-Tārîhu’l-‘Arabî ve’l-mu’errihûn*, Beyrût, 1985; Yusrî ‘Abdulğânî ‘Abdullâh, Mu‘cemu’l-mu’errihîne’l-Muslimîn, Beyrût, 1991; Fatih Yahya Ayaz, *Memlûklerde Tarih ve Tarihçiler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

¹⁰²¹ Dönemin bazı devlet adamlarının yalnızca destek ve teşvikle kalmadığı, kendilerinin de bu alanda eserler kaleme alındığı bilinmektedir. Örneğin Sultan Baybars (ö. 725/1325), hem fıkıhçı hem de tarihçi olarak nitelenmektedir. Sultan Baybars, tarih alanında, *Zubdetu’l-fikre fî Tārîhi’l-hicre* ve *et-Tuhfetu’l-mulûkiyye fî d-Devleti’t-Turkiyye* isimli eserleri yazmıştır. Asri Çubukçu, “Baybars”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, V, 220-221.

¹⁰²² Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Tarih ve Tarihçilik*, s. 208.

¹⁰²³ Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Tarih ve Tarihçilik*, ss. 212-210.

¹⁰²⁴ 9/15. yüzyılda Kâhire’de dünyaya gelen Hatîb el-Cevherî, çeşitli alanlarda dersler alıp kendisini yetiştirmiş, ilim ve ticaretle iştigal etmiş; kısa bir süre hatiplik yaptıktan sonra görevinden azledilince resmi herhangi bir görev almayarak tarih alanına yoğunlaşmıştır. Bilinen önemli eserleri, *İnbâ’u hesr bi-ebnâ’i’l-‘aşr*, *Sîretu Eşref Kayıtbay*, *Nuzhetu’n-nufûsve ed-Durru’l-manzûm*’dur. Bkz. Zekeriya Kurşun, “Hatîb el-Cevherî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1997, XVI, 460-461.

¹⁰²⁵ El-Kutubî, Dimaşk’ta dünyaya gelmiş; dönemin önde gelen alimlerinden dersler almıştır. Daha ziyade tarihçilerle yakın dostluğu olduğu ve sahaflığa başladığı, ticarete ahlak sahibi olduğu; kitapların yalnızca satışı ile ilgilenmekle kalmayıp onları incelediği ve özellikle tarih kitaplarını okumaktan zevk aldığı kaynaklarda hakkında yer alan bilgiler arasındadır. ‘*Uyûnu’t-tevârîh*, *Fevâtu’l-vefeyât*, *Ravdatu’l-ezhâr* bilinen eserleri arasındadır. Bkz. Abdülkerim Özeydin, “Kütübî”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, XXVII, 8-9.

¹⁰²⁶ Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Tarih ve Tarihçilik*, s. 208.

Söz konusu dönemde kaleme alınan tarih kitaplarının her birinin yazıldığı yıllarda meydana gelen olaylara daha fazla yoğunlaşması dikkat çekmektedir. Nitekim, devletin kuruluş yılları ve erken döneminde kaleme alınan *Tārīhu'l-Meliki'z-Zāhir*,¹⁰²⁷ gibi eserlerin odak noktası Haçlı ve Moğol saldırıları iken; Sultan Kālavūn (ö. 689/1290) zamanında yazılan *Teşrīfu'l-eyyām*¹⁰²⁸ gibi eserlerde iç politikaya ve gelişmelere vurgu yapılmıştır. Eserlerin vurgusu müellifin kimliği ve görevine göre de değişiklik göstermektedir. Örneğin el-Yūsufi (ö. 759/1358)¹⁰²⁹ gibi asker sınıfından birinin kaleme aldığı kitaplarda kendi sınıfına ait gelişmeler ve bu sınıftan kişilerin biyografileri yoğunluktadır.

Memlûkler döneminde kaleme alınan tarih kitaplarının dikkat çeken unsurlarından biri ihtiva ettiği *el-'acā'ib ve'l-ğarā'ib* olarak nitelenen genellikle insan, hayvan ve tabiatla ilgili garip olayların anlatımıdır. Bu içeriğin söz konusu eserlerde yer almasının en temel sebebi, bu türün alanın uzmanı olan ve olmayan geniş bir okuyucu kitlesine sahip olması ve buna paralel olarak hem nicelikte artış hem de okuyucunun zevkine göre içerikte meydana gelen değişimdir.¹⁰³⁰ Ez-Zehebî'nin de görüştüğü kimselerden bahsi geçen *el-'acā'ib ve'l-ğarā'ib* türüne giren hikayeleri de dinlediğini belirtmesi şaşırtmamalıdır. Zira bu durum, yaşadığı dönemin tarih yazımının önemli unsurlarından biridir. Örneğin Sa'leb b. Cāmi' (ö. 725/1324) ez-Zehebî'nin bu tür haberleri aldığı kişilerden biridir. Ez-Zehebî Sa'leb'in, Ahmed el-

¹⁰²⁷ Tarihçi 'İzzuddīn İbn Şeddād (ö. 684/1285) tarafından kaleme alınan eserdir. El-A'lāku'l-ḥaṭire fī zikri 'umerāi's-Şām ve'l-Cezīre müellifin zikredilmesi gereken diğer önemli eseridir. Bkz. Casim Avcı, "İzzeddin İbn Şeddād", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, XX, 374-376.

¹⁰²⁸ Eser, Bahri Memlûkler döneminde kadı, şair ve tarihçi olarak nitelenen İbn 'Abdizzāhir (ö. 692/1293) tarafından kaleme alınmıştır. Erken dönem Memlûk tarihçilerinden olması bakımından önemli bir yere sahip İbn 'Abdizzāhir'in diğer bir eseri ise el-Meliku'z-Zāhir el-Baybars'ın biyografisi olan *er-Ravḍu'z-zāhir*'dir. Asri Çubukçu, "İbn Abdüzzāhir", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, XIX, 289-291.

¹⁰²⁹ 676/1277 yılında Kahire'de dünyaya gelen el-Yūsufi, mukaddemu'l-halkati'l-mensûre olarak orduda görev yapmıştır. El-Yūsufi mesleğinde dikkat çeken başarılarla sahip olmasının yanında, tarih ilmine de ilgi göstermiş ve bu alanda *Nuzhetu'n-nāzir fī sīreti'l-Meliki'n-Nāsir* isimli eseri kaleme almıştır. Memlûkler döneminin önde gelen tarihçileri arasında yer alan el-Makrizî, İbn Hacer ve el-'Aynî gibi alimlerin onun eserinden faydalandıkları ve bazı alıntıları kendi eserlerinde kullandıkları bilinmektedir. Bkz. Mustafa Kılıç, "Yūsufi", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2013, XLIV, 42-43.

¹⁰³⁰ Samira Kortantamer, *Memlûk Tarihçiliğinde Bir Üslup Unsuru: El-Acâib vel-Garâib*, Tarih İncelemeleri Dergisi, 9 (1994), ss. 69-87. Bunun en dikkat çekici örneklerine Memlûklerin vazgeçilmez eserlerini kaleme alan el-Makrizî'nin (ö. 845/1442) eserlerinde çokça rastlamak mümkündür.

Bedevî'nin (ö. 675/1276) kurduğu Aḥmediyye tarikatına bağlı olduğunu ancak daha sonra tövbe edip terk ettiğini ifade ettikten sonra onun olağanüstü hikayeler anlattığı bilgisini vererek ondan duyduğu bir örneği zikretmiştir.¹⁰³¹

İslam coğrafyası Bağdat'ta ciddi bir yıkım tecrübesi ile karşı karşıya kalınca, Memlûkler dönemi alimleri hem bu yıkımların ortaya çıkardığı hasarları gidermek, hem de var olan müktesebatı koruma altına alarak bir tarih hafızası oluşturmak adına tarih alanına yönelip, devasa ansiklopedik eserler kaleme almış görünmektedir. Bu dönemde yazılan tarih kitapları kendi içerisinde muhtevasına göre genel,¹⁰³² mahalli,¹⁰³³ ansiklopedik,¹⁰³⁴ vefeyât¹⁰³⁵ ve coğrafya¹⁰³⁶ gibi kısımlara ayrılabilir.¹⁰³⁷

¹⁰³¹ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyûh*, I, 201.

¹⁰³² Örneğin, el-Yûnîni'ye ait (ö. 726/1326) *Zeylu Mir'âti'z-zamân*, Ebu'l-Fidâ'nın (ö. 732/1331) kaleme aldığı *el-Muhtaşar fî aḥbâri'l-beşer*, İbnu'd-Devâdârî'nin (ö. 736/1336) *Kenzu'd-Durer'i*, İbnu'l-Cezerî'nin (ö. 739/1338) *Havâdisu'z-zamân*'ı ve elbette bu çalışmanın konusu ez-Zehebî'nin (ö. 748/1348) *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtu'l-meşâhiri'l-a'lâm* ve onun muhtasarı olarak kabul edilebilecek *el-İber ve Duvelu'l-İslâm* isimli eserleri; İbn Keşîr'in (ö. 774/1373) *el-Bidâye ve'n-nihâye*'si, İbn Hiccî'nin (ö. 816/1413) *Târîhu İbn Hiccî* isimli eseri; İbnu'l-Furât'ın (ö. 807/1405) *Târîhu'd-Duvel ve'l-Mulûk*'ü; İbn Dûkmâk'ın (ö. 809/1407) *Nuzhetu'l-enâm fî Târîhi'l-İslâm*'ı; İbn Haldûn'un (ö. 808/1406) *Kitâbu'l-İber*'i; el-Aynî'nin 8ö. 855/1451) *İkdu'l-cumân fî târîhi'z-zamân*'ı ile es-Seḥâvî'nin (ö. 902/1497) *Vecîzu'l-keḷâm fî'z-Zeyl'alâ Duvelu'l-İslâm ve ed-Ḍav'u'l-lâmi'li-ehli'l-ḳarni't-tâsi'* eserlerini bu kısımda zikredilebilir.

¹⁰³³ Ebû Şâme el-Makdisî'nin (ö. 665/1267) *Terâcimu ricâli'l-ḳarneyni's-sâdis*; İbn Vâsıl'ın (ö. 697/1298) *Muferricu'l-ḳurûb fî aḥbâri Benî Eyyûb*; Şâfi b. 'Alî el-'Asḳalânî (ö. 730/1330) *Kitâbu'l-faḍli'l-mes'ûr min sîreti's-Şultân Meliki'l-Manşûr*; İbn Hâbib'in (ö. 779/1377) *Tezḳiratu'n-Nebîh fî eyyâmi'l-Manşûr ve benîh*; el-Makrizî'nin (ö. 845/1442) *Kitâbu's-Sulûk*; İbn Taḡriberdî'nin (ö. 874/1470) *Havâdisu'd-duhûr fî meda'l-eyyâm ve's-şuhûr*; Takıyyuddîn İbn Kâḍî Şuhbe'nin (ö. 851/1448) *Târîhu İbn Kâḍî Şuhbe*; İbn Hacer'in (ö. 852/1449) *İnbâ'u'l-gumr*; es-Suyûtî'nin (ö. 911/1505) *Husnu'l-muḥâḍara fî aḥbâri Mısr ve'l-Ḳāhire* ve İbn İyâs'ın (ö. 930/1524) *Bedâ'i'u'z-zuhûr fî vekâ'i'd-duhûr* isimli eserlerini bu kısımda zikretmek mümkündür.

¹⁰³⁴ En-Nuveyrî'nin (ö. 733/1333) *Nihâyetu'l-ereb fî funûni'l-edeb*; İbn Faḍlullâh el-'Umerî'nin (ö. 749/1349) *Mesâliku'l-ebşâr fî Memâliki'l-emsâr*; el-Ḳalkaşendî'nin (ö. 821/1418) *Şubhu'l-a'sâ fî şimâ'ati'l-inşâ*; el-Makrizî'nin *el-Hıttâ*; İbn Şâhin ez-Zâhirî'nin (ö. 873/1468) *Zubdetu keşfi'l-Memâlik*; en-Nu'aymî'nin (ö. 927/1521) *ed-Dâris fî târîhi'l-medâris* isimli eserleri bu türe örnektir.

¹⁰³⁵ İbn Hallikân'ın (ö. 681/1282) *Vefeyâtu'l-a'yân*; İbnu's-Sukâ'tî'nin (ö. 726/1326) *Tâlî kitâbi Vefeyâti'l-a'yân*; ez-Zehebî'nin *Siyeru a'lâmi'n-nubelâ*; eş-Şafedî'nin (ö. 764/1363) *Kitâbu'l-vâfi bi'l-vefeyât*; Tâcuddîn es-Subkî'nin (ö. 771/1370) *Ṭabakātu's-Şâfi'yyeti'l-kubrâ*; İbn Keşîr'in *Ṭabakātu'l-fukahâ'i's-Şâfi'yyîn*; İbn Kâḍî Şuhbe'nin *Ṭabakātu's-Şâfi'yye*; İbn Hacer'in *ed-Dureru'l-kâmine*; es-Seḥâvî'nin *ed-Ḍav'u'l-lâmi*; İbnu'l-İmâd'ın (ö. 1089/1679) *Şezerātu'z-Zeheb* isimli eserleri bu türe örnek olarak zikredilebilecek başat eserlerdendir.

¹⁰³⁶ Bu kısımda, Ebu'l-Fidâ'nın *Kitâbu'l-taḳvîmi'l-buldân*; İbn Dûkmâk'ın *Kitâbu'l-intisâr*; İbnu'l-Cî'ân'ın (ö. 885/1480) *Kitâbu't-tuhfetu's-seniyye* isimli eserlerini zikretmek mümkündür. Gibb, bu dönemde kaleme alınan coğrafya eserlerinin önceki dönemlerde olduğu gibi masa başında, kitap ve sözlü kaynaklardan derlenerek oluşturulan eserler olmadıklarını ifade etmiştir. H. A. R. Gibb, *Arap Edebiyatı*, çev. Onur Özatağ, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017, s. 149.

¹⁰³⁷ Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler'de Tarih ve Tarihçiler*, ss. 205-214.

Ayrıca kaleme alınan genel tarih ve siyer kitaplarının bir tarih bilinci kazandırma amacına matuf olduğunu söylemek de mümkündür. Yine tarihin farklı bir sunum şekli olan tabakât kitaplarında bu dönemde yaşanan artış, *Ṭabaḳātu’ş-Şāfi’iyye*, *Ṭabaḳātu’l-Ḥanābile* gibi belirli bir mezhep mensuplarına tahsis edilen tabakât eserleri üzerine düşünülmesi gerektiği de aşîkardır. Bu tür eserlerin *epistemik bir cemaat* oluşturma arşivleri olarak okunması da mümkündür. Bu bakımdan ez-Zehebî’nin böyle bir eser değil de *Tārīhu’l-İslām*, *Siyeru A’lām*, *Tezkira* gibi kitaplar tasarlaması ve her ne kadar yansızlığı tartışılır olsa da kapsayıcı bir tarih kaleme kaleme almayı düşünmesi önemli bir detaydır.

Memlûkler döneminde yazılan tarih kitaplarının dikkat çeken bir başka özelliği ise genellikle anlaşılır bir Arapça ile yazılmalarıdır.¹⁰³⁸ Bazı araştırmacılar bu dil ve uslûbu “orta Arapça” olarak adlandırmaktadır. Hatta eserlere günlük konuşma ve şivelerin dahil olduğunu; bu bağlamda örneğin el-Cezerî’nin Dimaşkî, İbnu’d-Devādârî’nin (ö. 736/1336?) ise Mısırlı olduğunun eserlerinden anlaşıldığını ifade etmektedirler.¹⁰³⁹

Eğitim kurumlarının ortaya çıkması ile öğrencilere okutulacak kitap ihtiyacı öncelikle *iẖtisar* türünde eserlerin yazılmasını gerektirmiş; daha sonra bunlar üzerine *şerh*, *haşiye*, *muntekâ* (*seçki*), *muntehab* türü eserler kaleme alınmıştır. Mezhepler arası ilişkiler, gerilimler, sentez çağlarının ortaya çıkardığı yeni bilgi anlayışı *reddiye* türü eserlerin yazılmasının önemli nedenlerindendir.

Memlûkler dönemi literatürünün panoraması çizilirken *hadis* ilminden bahsetmemek mümkün değildir. Bu dönem, hem kurulan dârulhadîs ve diğer kurumlar; hem muhaddis ve telif edilen eserlerin sayısı ve nitelikleri bakımından hadis ilminde ikinci bir altın çağ olarak

¹⁰³⁸ Fatih Yahya Ayaz, *Memlûkler Döneminde Tarih ve Tarihçilik*, ss. 211-212.

¹⁰³⁹ Samira Kortantamer, “Memlûk Tarihçiliğine Genel Bir Bakış,” *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 1 (1983), ss. 31-35. Ayrıca bkz. Joshua Blau, “The Importance of Middle Arabic Dialects for the History of Arabic,” *Scripta Hierosolimitana*, 9 (1961), ss. 206-228.

yorumlanabilir. Ayrıca Memlûkler dönemi eğitim sürecinde hem kendisinden önce hem de sonraki dönemlerden farklı olarak hadis eğitiminin ağırlığı hayli hissedilmektedir. Bunun en önemli yansıması ahkâm hadislerine dair telif edilen eserlerin çokluğu ve alimlerin hadis ilmiyle yakın ilişkisidir.¹⁰⁴⁰

Bu dönemde kaleme alınan eserler genel itibariyle önceki dönem kaynak eserleri üzerine yazılmış *cem* ‘-*telfîk*, *ihtisar*, *istidrâk*, *zevâid*, *terğîb-terhîb*, *şerh* ve *tehzîb* türündedir. Ayrıca, hadis ricaline yönelik *cerh- ta ‘dîl* çalışmalarında da hem nicelik hem de nitelik bakımından artış gerçekleşmiştir. Memlûkler döneminde telif edilen eserlerin önceki kaynak eserler üzerine kaleme alınması dolayısıyla özgünlük bakımından eleştiriye tabi tutulması konusu bir kenara, bu dönemde şöhreti ana kaynağının önüne geçen pek çok eser olduğuna da işaret etmek gerekmektedir. Özellikle en-Nevevî, el-Mizzî, ez-Zehebî ve yaklaşık bir asır sonrasında İbn Hacer ve es-Suyûfî’nin hadis ve hadis ilimlerine dair eserleri bunlara örnektir. Eğitim kurumlarında okutulmak üzere daha öz, az hacimli eserlerin sayısında bu dönemde gözle görülür bir artış yaşanmıştır. İbnu’s-Şalâh’ın ‘*Ulûmu ‘l-ḥadîs*’i; ez-Zehebî’nin *el-Muğnî*,¹⁰⁴¹ *el-İber*¹⁰⁴² hatta bir mukaddime yazılmamış olsa da *el-Mûkızâ*’sı bu amaçla kaleme alınan eserlerdir.

Memlûkler dönemi hadis çalışmaları incelendiğinde, önceki dönemlerden tevarüs eden müktesebatın gözden geçirilip, *istidrâk*, *zevâid*, *ihtisâr* gibi çalışmalarla kullanım kolaylığı sağlayan bir formda yeniden tasarlanması; yine ricalle dair eserlerde günümüze ulaşamamış pek çok eserde yer alan bilgilerin de kullanılmasıyla, ilmin korunması ve devamlılığını sağlaması açısından önem arz ettikleri aşîkardır. Burada hadis usulünün de İbnu’s-Şalâh ile bir kırılma

¹⁰⁴⁰ Tuncay Başoğlu, “Memlûkler Döneminde Fıkıh Eğitimi,” s. 50. Yalnızca Hanefiler açısından bir inceleme yapmak dahi bu tespiti desteklemektedir. Zira Hanefî alimlerin kaleme aldığı eserler bu dönemde fıkıh-hadis birlikteliği bakımından önemli veriler içermektedir.

¹⁰⁴¹ Ez-Zehebî, *el-Muğnî*, I, 34.

¹⁰⁴² Ez-Zehebî, *el-İber*, I, 3.

noktası yaşadığını hatırlatmak yerinde olacaktır. Bununla hadis usulünün sistematik bir yapıya kavuştuğunu kabul edenler olmakla birlikte bunun tartışmalı bir husus olduğu da ifade edilmelidir. Ancak her halükarda hadis usul ve ıstılahları konusunda öncekinden farklı bir üslupla karşı karşıya kalındığını söylemek mümkündür. İbnu's-Şalāh'ın eseri kendisinden sonraki usul literatürünü şekillendiren ve yönlendiren bir eserdir ve sonraki dönemde üzerine bazı açılardan kendisinin de şöhretini aşan pek çok çalışma yapılmıştır. Her ne kadar orjinallikleri, alana kattıkları yenilikler üzerinde detaylı araştırmaların yapılması gerekiyorsa da en-Nevevî¹⁰⁴³ ve İbn Hacer'in eserleri bunun en güzel örnekleridir.¹⁰⁴⁴ Hadis ilmi açısından meydana gelen en önemli gelişmenin hadis metinlerine yönelmek, onları anlamaya çalışmak olduğuna daha önce değinilmişti. Alandaki bu değişiklik, hadis sözlükleri olarak ifade edilebilecek *garību'l-hadīs*lerin ve hadis *şerh*lerinin yazılması sonucunu doğurmuştur.

Memlûkler dönemi hadis literatürüne eser yazarak katkıda bulunan alimlerin sayısı Ferhat Gökçe'nin tespitine göre 103'tür. Yine Gökçe'nin araştırması sonucunda ortaya koyduğu sonuçlara göre bu dönemde, 459 hadis metinleri ve derleme; 85 hadis usulü; 247 hadis ricali; 157 hadis şerhi; 35 Hadis ilimleri ve 218 de hadisle ilgili bu başlıklar altına girmeyen muhtelif konulara dair toplamda 1201 eser kaleme alınmıştır.¹⁰⁴⁵

Memlûkler döneminde medreselerin eğitim sisteminin temel unsurlarından biri haline gelmesi, diğer bütün disiplinleri etkilediği gibi *fıkıh* ilmine de tesir etmiştir. Medresenin özellikle fıkıh eğitimindeki en belirgin etkisi, talebelerin hangi aşamada hangi derslerin okutulacağını önceki dönemlere nazaran daha net olmasıdır. Kaynaklarda yer alan verilere göre bu dönemde hemen her medresenin müfredatında dil ilimleri, cedel, mantık, matematik,

¹⁰⁴³ En-Nevevî'nin hadis usulü alanına katkı yapıp yapmadığı konusunda dair bkz. Muhammed Enes Topgöl, "Nevevî'nin Hadis Usulü Alanındaki Eserleri ve Literatüre Katkısı", *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, 2022, s. 419-470.

¹⁰⁴⁴ İbn Hacer'in hadis usulüne katkılarına dair bkz. Tahsin Kazan, *İbn Hacer'in Hadis Usulüne Getirdiği Yenilikler*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2018.

¹⁰⁴⁵ Ferhat Gökçe, "Memlûkler Dönemi Hadis Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme", *İslam Tetkikleri Dergisi - Journal of Islamic Review* 11/2 (2021), ss. 439-475.

fıkıh ve usûleyn yer almaktadır.¹⁰⁴⁶ Ancak Hanbeliler başta olmak üzere gelenekçi grupların kelam, cedel, mantık, matematik gibi ilimlerin okunması/okutulmasına karşı çıkmasının da hem fıkıh eğitiminde, hem de fıkıh eserlerinin yazımında etkili olduğu söylenebilir. Memlûklerle aynı zaman diliminde varlık sahnesinde olan İlhanlı, Osmanlı ve Timur Devletleri'nde aklî ilimlerin ağırlığı hissedilirken, Memlûklerde naklî ilimlerin daha baskın olduğu görülmektedir. Fıkıh eğitime de yansıyan bu durum, fakîhlerin eğitimlerinde mantık, kelam gibi ilimler geri planda kalırken hadis ilminin ön plana çıkmasına sebep olmuştur.¹⁰⁴⁷ Memlûkler döneminde fıkıh eğitiminin en temel hedefleri kişinin bu alanda yetkinlik kazanması, bu ilmin eğitimini verebilecek seviyeye gelmesi, fetvâ vermesi ve yargı görevini yerine getirmesidir.¹⁰⁴⁸ Bununla birlikte bir fakih yönetimde de çeşitli görevler edinebilmiştir. Bu dönemde müşahade edilen eser yazımındaki artış yalnızca hadis ve tarih alanlarına has değildir. Fıkıh alanında da oldukça fazla eser kaleme alınmıştır. Tuncay Başoğlu konuyla ilgili çalışmasında fıkıhla ilişkili 1750 kitap yazıldığını tespit etmiş; bunlardan çoğunluğunu Kahire ve Dımaşk'ta yaşayan alimler tarafından yazıldığını ifade etmiştir.¹⁰⁴⁹

1. Ez-Zehebî'nin Eserleri

Bu kısımda, ez-Zehebî'nin eserlerinin listesi verilip tek tek değerlendirme yapılmayacaktır. Bunun yerine telif konuları, türleri ve benzeri hususlar hakkında genel değerlendirmeler yapılarak, tarih, hadis, ihtisar gibi bazı temel alan ve türlerde temsil değeri olan eserlerine biraz daha detaylı biçimde değinilecektir.

¹⁰⁴⁶ Tuncay Başoğlu, "Memlûkler Döneminde Fıkıh Eğitimi," *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 25-26 (2018), s. 18.

¹⁰⁴⁷ Tuncay Başoğlu, "Memlûkler Döneminde Fıkıh Eğitimi," ss. 18, 30.

¹⁰⁴⁸ Tuncay Başoğlu, "Memlûkler Döneminde Fıkıh Eğitimi," s. 24.

¹⁰⁴⁹ Tuncay Başoğlu, "Eyyûbiler ve Memlûkler Dönemi Fıkıh Yazımı," ss. 232, 240-243.

Ez-Zehebî'nin günümüze ulaşan veya ulaşmayan, bazıları basılmış, bazıları yazma halinde olan toplamda üç yüz elli eser ismi tespit edilmiştir.¹⁰⁵⁰ Tabi burada “eser” derken neyi kastettiğimize bağlı olarak farklı sayılar vermek mümkündür. Zikredilen sayı, ez-Zehebî'nin yaşadığı asırlarda yazdıkları sıralanırken genel olarak “eser” şeklinde ifade edildiği için bu kullanım tercih edilmiş ve yazmış olduğu her şey buna dahil edilmiştir. Bazı eserleri arasında öncelik sonralık ilişkisi eserlerinde kendisine yaptığı atıflardan hareketle kurulabilirse de¹⁰⁵¹ ez-Zehebî'nin eserlerinin çoğunun yazılış tarihini ve eserlerinin tamamının kronolojik sıralamasını¹⁰⁵² tespit etmek zordur.

Bununla birlikte kıraat ilmiyle iştigal ettiği ilk gençlik yıllarında bu alanda bir eser yazdığı, hatta bunun ez-Zehebî'nin ilk eseri olduğu kabul edilebilir. Yine ilim dünyasına adım attığı ilk yıllarda biraz da hocası İbn Teymiyye'nin etkisiyle itikadi konularla ilgili bazı kitaplarını yazmış olduğu anlaşılmaktadır. Bunlardan *el-'Uluvv* en meşhurdur ve 698/1299 yılında yazılmıştır. Bu alandaki diğer eserlerini de buna yakın zamanlarda yazdığı söylenebilir.

Bundan sonraki süreçte ez-Zehebî tarih ve hadis çalışmalarına yönelmiş olduğu görülmektedir. Ez-Zehebî'nin tarih ilmine yönelişini ve *Tārīhu'l-İslām* isminde bir eser kaleme alma nedeni yalnızca söz konusu dönemde tarih ilminin yükselişi ile açıklanamaz. Burada karşımıza Memlûkler döneminin demografik yapısının önemli unsurlarından olan Hristiyan tarihçiler çıkmaktadır. Bunlardan biri el-Mekîn Circîs b. el-'Amîd (ö. 672/1273-1274), yaratılıştan yani Hz. Âdem'den başlayıp kronolojik olarak kendi dönemine getirdiği bir dünya tarihi kaleme almış ve bunu *el-Mecmû'u'l-mubârek* veya *et-Tārīhu'l-câmi'* şeklinde isimlendirmiştir. Araştırmacılar onun bu eserinde Müslüman tarihçilerin takip ettiği yolu

¹⁰⁵⁰ Ez-Zehebî'nin eserleri ve eserleri üzerine yapılan çalışmaları konu edinen müstakil bir bibliyografya çalışması tarafımızca hazırlanmaktadır.

¹⁰⁵¹ Örneğin o, *Siyer*'de *el-Mustedrek* üzerine bir çalışma yaptığına (Ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 177), *Tārīh*'te, *Tārīhu Bağdād*'ı ihtisar ettiğine (Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, I, 15), *Tezkira*'sinde Hz. 'Â'îşe ile ilgili muhtasar bir biyografi yazdığına (Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 29); *el-Mûkızâ*'da *Mizân*'ı yazdığına (Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde, s. 81.) işaret etmiştir.

¹⁰⁵² Yazılış tarihi tespit edilebilen eserlerinin kronolojik sıralaması ekler kısmında verilmiştir.

kullandıklarını, hatta eṭ-Ṭaberī gibi kaynaklardan da hayli faydalandığına işaret etmişlerdir. Bununla birlikte bu tarihin ez-Zehebī açısından önemi, el-Mekīn'in ikinci bölüme verdiği isimdir: *Tārīḫu'l-Muslimīn*. El-Mekīn'den sonra gelen İbnu's-Şuḳā'ī (ö. 726/1326) de Dımaşk topraklarında dünyaya gelmiş, Memlük divanlarında görev yapmış bir tarihçidir. Moğollar ve Haçlıların iş birliği yaptığı ve bu sebeple Hristiyanlarla ilişkilerin gerildiği bir dönemde yaşayan İbnu's-Şuḳā'ī İbn Ḥallikān'ın *Vefeyāt*'ına zeyl olarak *Ṭālī kitābi'l-Vefeyāti'l-a'yān*'ı yazmıştır. Bu anlamda Müslümanların geliştirdikleri vefeyat türünde yazan ilk Hristiyan tarihçi olma vasfını da taşımaktadır. Mufaḍḍal b. Ebu'l-Fedāil (ö. 759/1358) de dönemin önde gelen Hristiyan tarihçileri arasında zikredilmelidir. Onun *en-Nehcu's-sedīd* isimli eseri İbnu'l-'Amīd'in eserinin zeylidir ve 658/1299 yılından 741/1341 yılına kadar geçen zamanda Mısır ve Suriye bölgesindeki siyasi olaylar ağırlıklı olarak işlenmiştir.¹⁰⁵³

Neticede ez-Zehebī'nin *Tārīḫu'l-İslām* isminde bir eser kaleme almasında, yalnızca Haçlı ve Moğol saldırılarının fiziki boyuttaki yıkımından değil, bölgedeki demografik yapının unsurlarının Müslüman kültürüne olan etkisinden de bahsetmek gerekmektedir. Hatta bu durumun, onu böylesi bir tarih inşa etmeye götüren en güçlü saik olduğu da iddia edilebilir. Burada onun Müslüman kimlik inşasına verdiği öneme değinmek yerinde olacaktır. Zira ez-Zehebī'nin *Tārīḫu'l-İslām*'dan önce kaleme aldığı küçük çaplı bazı risaleler de bu amaca yöneliktir. Örneğin o, *et-Teşebbuhu'l-ḥasīs bi-ehli ḥamīs* isimli risalesinde Hristiyanlara benzeme konusunda Müslümanları uyarmış, *Kitābu'l-libās*'da bir Müslüman'ın giyim kuşamına dair tabir-i caizse bir yönerge ortaya koymuştur. *Tārīḫu'l-İslām* ise onun bu perspektifle yazdığı dev projesinin bir ürünü olarak kabul edilebilir.

Ez-Zehebī'nin 703/1304 yılında *Tārīḫu'l-İslām*'ı yazmaya başlamadan önce, yoğun bir şekilde kaynak edinme ve okuma sürecine girdiğini, bu sürecin vefat edene kadar sürdüğünü

¹⁰⁵³ Memlükler dönemi Hristiyan tarihçilere dair bkz. Aygül Düzenli- Fatih Yahya Ayaz, "Memlükler Dönemi Hristiyan Tarihçileri," Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2 (2027), ss. 85-102.

söylemek mümkündür. Onun çeşitli alanlardaki eserlerden yaptığı yaklaşık altmış ihtisar, yaklaşık kırk seçki büyük bir ihtimalle kendi kütüphanesini oluşturmak, yazmayı planladığı eserleri için notlar çıkarmak amacını taşımaktadır. Ez-Zehebî'nin bu notları alırken çok fazla olmasa da, asıl kitabın yazarının görüşlerine dair birtakım eleştiri ve değerlendirmeler yaptığını da belirtmek gerekir.¹⁰⁵⁴ Ez-Zehebî on bir yıl sonra 714/1315 yılında *Tārīhu'l-İslām*'ın ilk halini tamamlamıştır. Eser listesinde ismi kaydedilen pek çok ihtisar ve benzeri kitapların da bu aralıkta kaleme alındığını söylemek yanlış olmayacaktır. Yine bu tarihlerde hem tarih, hem de rical literatürüne katkı sağlayacak eserler yazmaya devam etmiştir. *Cerh-ta'dīl*'deki en meşhur eseri *el-Mīzān*'ın nispeten daha geç dönem bir eser olduğu; bu kitabı yazmadan önce *el-Muğnī*, *el-Kāşif* gibi eserlerini yazdığı anlaşılmaktadır.

Ez-Zehebî'nin en çok mesai harcadığı eserleri şüphesiz ki tarih, tabakat türündedir. Memlûkler dönemi tarih yazımı geleneği içerisinde ez-Zehebî'nin *Tārīhu'l-İslām*'ı¹⁰⁵⁵ siyasi tarih ve biyografik yazımı meczetmesi bakımından dikkati çeken başat eserlerindendir. Kaynaklarda *Tārīhu'l-kebīr*,¹⁰⁵⁶ *Kitābu Tārīhi'l-İslām*,¹⁰⁵⁷ *Tārīhu'l-İslām*,¹⁰⁵⁸ *Tārīhu'l-İslāmi'l-kebīr*¹⁰⁵⁹ gibi isimlerle işaret edilen bu eserin mukaddimesinde ez-Zehebî, bu kitabı derlerken hayli çaba sarf ettiğini, ihtiva ettiği bilgileri çeşitli kaynaklardan alıp bir araya getirdiğini ifade etmiştir. İddiası, İslam tarihinin başından itibaren kendi asrına kadar geçen sürede gerçekleşen önemli olaylar hakkında insanlara bilgi vermektir ki, eserde halifeler,

¹⁰⁵⁴ Bunun en güzel örneği *el-Mustedrek* üzerine kaleme aldığı ihtisardır. Ancak onun yaptığı değerlendirmelerinin de tetkik edilmesi gerekmektedir. Bkz. Mehmet Bağcı, “Zehebî'nin Telhîsu'l-Müstedrek'inin değerlendirilmesi (Kitābü Ma'rifeti's-Sahabe örneği)”, İstanbul Üniversitesi, Temel İslam Bilimleri, Hadis (Yüksek Lisans Tezi), 2018.

¹⁰⁵⁵ *Tārīhu'l-İslām*'ın yazmalarına dair bilgi için bkz. Beşşār 'Avvād Ma'rûf, *ez-Zehebî ve Menhecuhū fî kitābihi Tārīhi'l-İslām*, ss. 28-53. ; Joseph De Somogyi, “The ‘Ta'rih al-islam’ of adh-Dhahabi”, ss. 815-855, ss. 824-827.

¹⁰⁵⁶ Es-Subkî, *Tabakāt*, X, 104; İbn Kâdî Şuhbe, *Tārīhu İbn Kâdî Şuhbe*, II, 534; Taşköprüzâde, *Miftâhu's-sa'ade*, I, 261.

¹⁰⁵⁷ İbnu'l-Verdî, *Tārīhu İbni'l-Verdî*, II, 337.

¹⁰⁵⁸ El-'Umerî, *Mesâliku'l-ebşâr*, V, 253; Es-Safedî, *A'yānu'l-'aşr*, IV, 290; El-Kutubî, *Fevâtu'l-vefeyât*, III, 316; İbn Kâdî Şuhbe, *Tārīhu İbn Kâdî Şuhbe*, II, 534; İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 337; İbn Tağrıberdî, *en-Nucûmu'z-Zâhire*, IX, 182. İbn Tağrıberdî kendi eserlerinde bu kitaptan nakiller yaptığını da ifade etmiştir. Es-Suyûtî, *Tabakātu'l-huffâz*, s. 522.

¹⁰⁵⁹ İbnu'l-'İmād, *Şezerātu'z-Zeheb*, VIII, 267; Ez-Zirikli, *el-İ'lām*, VI, 222.

kariler, zahidler, fakihler, muhaddisler, sultânlar, vezirler, şairler ve dilciler başta olmak üzere pek çok alanda temayüz etmiş kimsenin biyografî ve vefat tarihlerine yer vermiştir. Ancak o, burada meşhur simalara ve önemli (gördüğü) olaylara yer verdiğini özenle vurgular. Zaten tarihi bütün detayları ve kişileriyle kaydetmeye çalışsa bunun yüz, belki de daha fazla cilt tutacağını belirten ez-Zehebî kendisinin ancak elli ciltte bunları el ele alabildiğini ifade etmiştir.¹⁰⁶⁰

Kaynaklarda yer alan bilgilere göre ez-Zehebî *Tārîhu'l-İslām* isimli meşhur ve belki de projesinin temelini oluşturan eserinin ilk halini 714/1314 yılında tamamlamıştır. Eş-Şafedî'nin naklettiğine göre Kemâluddîn İbnu'z-Zemlekânî (ö. 727/1327) bu eseri inceleyip okuduğunu belirtmiş ve şu açıklamaları yapmıştır: “*Ez-Zehebî’de muhaddislerde gördüğüm donukluğun ve nakilcilerin ahmaklığını görmedim. Aksine o, fakihçe bir bakış açısına sahiptir (fakîhu’n-naẓar). İnsanların sözlerini, makalat ehlinin ve selef imamlarının mezheplerini çok iyi bilirdi. Eserlerine aldığı hadislerin metinlerindeki zayıflıkları veya isnâdında ravilerin durumlarıyla ilgili sorunları açıklaması benim çok hoşuma gitmişti.*”¹⁰⁶¹ Ez-Zehebî söz konusu eserini 726/1326 yılında tekrar gözden geçirmiş ve temize çekmiştir. Eş-Şafedî ve nakilde bulunduğu İbnu'z-Zemlekânî eserin hangi versiyonunu incelendiği hakkında bir şey söylememişlerdir. İbnu'z-Zemlekânî'nin 727/1327 yılında vefat ettiği düşünüldüğünde ilk versiyonu incelemiş olması daha muhtemel ise de, 726/1326 yılında tamamlanan ikinci versiyonunu da incelemiş olması ihtimal dahilindedir. Sıbt İbn Hacer eseri ez-Zehebî'nin hattıyla yirmi bir cilt halinde Mahmûdiyye Kütüphanesi'nde gördüğünü belirtmiştir.¹⁰⁶²

Ez-Zehebî'nin *Tārîhu'l-İslām*'ını kendisinden önceki tarih eserlerinden ayıran temel özelliği, tarihi yaratılış ve Hz. Âdem'den değil, Hz. Peygamber'den başlatmış olmasıdır.¹⁰⁶³

¹⁰⁶⁰ Ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslām*, I, 5.

¹⁰⁶¹ Eş-Şafedî, *el-Vāfi*, II, 115.

¹⁰⁶² Sıbt İbn Hacer, *Ravnaķu'l-elfāz bi mu'cemi'l-huffāz*, I, 327.

¹⁰⁶³ Joseph De Somogyi, “Dhahabi's-Tarihu'l-Islam Analyze,” ss. 102-103.

Ancak kitabın ismi dikkate alındığında bu normal kabul edilebilir. Goldziher'in ve J. Somogy'nin de işaret ettiği hakim görüşe göre ez-Zehebî bu eserinde siyasi tarih ve biyografiyi meczetmiş; bir anlamda iki önemli selefi İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Kitābu'l-Muntaẓam*'ında (*el-Muntaẓam fî târîhi'l-mulūk ve'l-umem*)¹⁰⁶⁴ ve Sıbt İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 654/1256) *Mir'ātu'z-zamān fî Târîhi'l-a'yān*'ında¹⁰⁶⁵ kullandığı yöntemi takip etmiştir.¹⁰⁶⁶ Ez-Zehebî'nin bu ikisinden çok farkı olduğu söylenemese dahi eṭ-Ṭaberî (ö. 310/923) ve bunlardan sonraki siyasi tarih ve biyografi boşluğunu güvenilir bir şekilde doldurduğu kanaati mevcuttur.¹⁰⁶⁷

Bununla birlikte ilk üç asrın konusu ile sonraki dört asrın konusu arasında ciddi farklar bulunmaktadır. İlk üç asırda kayıtlar oldukça kısa, detaylandırılmamış ve sadece ana fikri ihtiva edecek şekildedir. Ez-Zehebî, ilk üç asırla ilgili detaylı bilgi vermeyi gereksiz görürken, hicri 301 ve 700 yılları arasındaki anlatımları dikkat çekici uzunlukta ve detaylıdır. Eser incelendiğinde ez-Zehebî'nin politik ilgi alanlarının Selçuklu tarihi, Eyyübililer ve Moğol istilaları, Şii oluşumlar, eṭ-Ṭaberî ve İbnu'l-Eşîr'in (ö. 630/1233) ihmal ettiği Batı İslam dünyası olduğu görülmektedir. Bu da onun İslam'ın genel gelişimi ile ilgilendiğini göstermektedir. Fakat yine de Mısır, Suriye ve diğer İslam toprakları hakkında daha detaylı bilgi verdiğini belirtmek gerekir. Ez-Zehebî bunlar dışında yerel tarih unsurlarına, Bağdat ve Dımaşk haricinde İslam şehirlerinde meydana gelen değişikliklere, mezhepler arası çekişmelere, özellikle

¹⁰⁶⁴ İbnu'l-Cevzî bu kitabında kainatın ve Hz. Adem'in yaratılışından başlayarak 574 yılına kadar olan olayları kaydetmiş; bölüm sonlarında da o yıl vefat eden önemli isimlere işaret edip biyografilerine yer vermiştir. Daha geniş bilgi için bkz: Yusuf Şevki Yavuz, Avcı Casim, "İbnu'l-Cevzî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, XX, 543-549.

¹⁰⁶⁵ Sıbt İbnu'l-Cevzî, yaratılıştan vefat ettiği tarihe kadar genel tarih bir tarih yazmayı hedeflemiştir. Bu eseri kaleme alırken İbnu'l-Cevzî'nin *el-Muntaẓam*'ı, İbnu'l-Ezrak el-Fâriķî'nin *Târîhu Meyyâfâriķin*'i ve Âmid, İbnu'l-Eşîr'in *el-Kâmil fî't-târîh*'i, İzzuddîn İbn Şeddâd'ın *el-A'lâku'l-haṭîre*'si gibi eserlerden faydalanmıştır. Ayrıca eser, Abbâsiler döneminde Divân-ı inşâ görevinde bulunan Garsunnime'nin günümüze ulaşmayan eseri *'Uyûnu't-tevarîh*'inden uzun alıntılar yapması dolayısıyla da önem arz etmektedir. Bkz. Ali Sevim, "Sıbt İbnü'l-Cevzî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2009, XXXVII, 87-88.

¹⁰⁶⁶ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 207; Joseph De Somogy, "al-Dhahabi", *Encyclopedia of Islam*, 2. Edisyon, 214-216.

¹⁰⁶⁷ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 207-208.

Abbasilerde sıklıkla görülen isyan ve soygunlara, şehirlerin ekonomik durumları ve gelişimlerine yer vermiştir.¹⁰⁶⁸

Hirschler, ez-Zehebî'nin *Tārīh*'i ile İbn 'Adīm'in (ö. 600/1262) *Buğyetu't-taleb*¹⁰⁶⁹ isimli eserlerini yerel biyografik sözlükler olarak kabul etmekte; odaklandıkları şehirlerin, diğer kapsamlı kroniklerde yer almayan yarı zamanlı alimlerin, küçük camilerde görev yapan müezzinler gibi az maaş alan gruplar hakkında bilgi alınabilen eserler olduklarını belirtmektedir.¹⁰⁷⁰ *Tārīh*'i Ebū Şāme'nin (ö. 665/1267) *ez-Zeyl*'i¹⁰⁷¹ ile de karşılaştıran Hirschler, Ebū Şāme'nin ve ez-Zehebî'nin hicri 650'li yıllara dair anlatımlarında ikisi arasında ciddi kurgu farklılığı olduğunu tespit etmiştir. Örneğin Ebū Şāme, bu yıllara dair nakillerinde, toplumdan kendisini soyutlayarak, münzevi bir hayatı tercih eden alimlerin vefat tarihlerine öncelik vermiş; bu nedenle bu kişiler hakkındaki bilgiler daha ziyade onların alimlikleri, dindarlıkları ve hayır işlerindeki durumları ile sınırlandırılmıştır. Bilgilerin bu şekilde verilmesi, etrafında yaşanan değişim ve gelişmelerden etkilenmeyen alimlerin münzevi, ideal dünyasını ima etmektedir. ez-Zehebî ile karşılaştırıldığında, *ez-Zeyl* daha az biyografi içerir ki, bu da Ebū Şāme'nin kimi dahil edip kimi dahil etmeyeceği konusunda daha dikkatli olduğunu göstermektedir. Buna karşılık ez-Zehebî'nin eseri Ebū Şāme'den ciddi şekilde farklı ve daha karmaşıktır. Hirschler'a göre ez-Zehebî'nin kitabında da askerî ve siyâsi elitler sivil elitlerin zenginliğini gasp etmektedir; ancak yine burada yer alan biyografiler Ebū Şāme'nin dahil ettiklerinden daha tanındıktır. Çünkü onların ilişki ve davranışları Memlûk toplumunda daha

¹⁰⁶⁸ Joseph De Somogyı, "Dhahabî's-Tarihu'l-İslam Analyze," ss. 119-121.

¹⁰⁶⁹ Söz konusu eser, Halep tarihi ve burada yaşayan önemli şahısların biyografilerini içermektedir. Kaynaklarda İbnu'l-'Adiyy'in yoğunluktan dolayı bu eseri temize çekemediği, fakat onu temel alarak *Zubdetu'l-Haleb min tārīhi Haleb* isminde 641/1243 yılına kadarki zaman dilimini kapsayan bir eser daha kaleme aldığı bilgisi yer almaktadır. Bkz. Ali Sevim, "Buğyetü't-Taleb", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, VI, 361-362.

¹⁰⁷⁰ Konrad Hirschler, "Studying Mamluk Historiography From Source- Criticism to the Cultural Turn," *Ubi Sumus? Quo Vademus?*, Gottingen, 2013, ss. 159-186, s. 171.

¹⁰⁷¹ Bu eser, yine Ebū Şāme'nin kaleme aldığı, Haçlı seferleriyle ilgili başat kaynaklardan kabul edilen *Kitābu'r-ravḍateyn fî aḥbārî'd-devleteyn*'e yazmış olduğu zeyldir. 590/1194-665/1267 yılları arasındaki olay ve biyografileri ihtiva etmektedir. Bkz. Tayyar Altıkulaç, "Ebū Şāme el-Makdisî", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, X, 233-235; Abdülkerim Özeydin, "Kitābü'r-Ravzateyn", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, XXVI, 112-113.

geniş bir bağlama oturtulmuştur; Ebū Şāme'nin seçtiği alimlerden daha az münzevi hayat sürerler ve tüccar, yönetici, doktor gibi rollerde toplumun geniş bir kısmıyla iletişim halindedirler. Başka bir deyişle Hirschler'a göre ez-Zehebî'nin geçiş dönemi tasavvuru Ebū Şāme'den daha dramatik ve komplekstir, dışarıdan müdahale unsuru daha azdır.¹⁰⁷²

Onun daha sonra kaleme aldığı *Duvelu'l-İslām*'ın, *Tārīhu'l-İslām*'ın 715/1315 yılına kadar yaşanan olayların; *Tezkiratu'l-huffāz*, *Siyeru a'lāmi'n-nubelā* ve *Ṭabaḳātu'l-kurrā'i'l-meşhūrīn* eserleri *Tārīhu'l-İslām*'ın biyografik bölümlerinin; *el-İber* ise tabakât kitaplarının bütününe bir ihtisarı olduğu kabul edilmektedir.¹⁰⁷³ Bazıları da *el-İber*'i *Tārīhu'l-evaṣat*; *Duvelu'l-İslām*'ı da *Tārīhu's-sağīr* olarak tanıtmıştır.¹⁰⁷⁴ Somogyı de *Duvelu'l-İslām*, *el-İber*, *Tezkiratu'l-huffāz*, *el-İşābe*, *Ṭabaḳātu'l-kurrā* ve *Siyer*'i *Tārīhu'l-İslām* üzerine ez-Zehebî'nin kendisinin yaptığı bir ihtisâr olarak kabul etmektedir. Ona göre ilk iki eser düzenleme ve muhteva açısından *Tārīhu'l-İslām*'ın tamamıyla benzeri olmakla birlikte, tercemelerin ihtisârı şeklindedir.¹⁰⁷⁵ Sibt İbn Hacer eserin muhtasarlari arasında *el-İşāre* ve *el-İ'lām bi-vefeyāti'l-a'lām*'ı da zikretmiştir.¹⁰⁷⁶

Ez-Zehebî'nin eserlerinde kullandığı kaynakların zenginliği bilinmektedir. *Tārīhu'l-İslām*'a yazdığı mukaddimesinde en çok istifade ettiği kaynakları da sıralamıştır. El-Beyhaḳî'nin *Delā'ilu'n-nubuvve*'si; İbn İshāḳ'ın *Sīretu'n-nebī*'si; İbn Sa'd'ın *eṭ-Ṭabaḳātu'l-kubrā*'sı; el-Buḥārî'nin *Tārīh*'i; el-İbn Ebī Hayseme, el-Fesevî, el-Vāḳidî, el-Heysem b. 'Adî, Ḥalīfe b. Ḥayyāt, Ebū Ḥafş el-Fellās, Ebū Zur'a ed-Dimaşḳî ve el-Mufaḍḍal b. Ğassān'ın

¹⁰⁷² Konrad Hirschler, "Studying Mamluk Historiography From Source- Criticism to the Cultural Turn," s. 177-179. Neticede Hirschler, zikredilen ve edilmeyen tarihi-biyografik eserleri eleştirel soruların ötesine geçilir ve bu eserler yaşanan gerçeklerin kaydedildiği bir depodan fazlası olarak görülürse, anlatsal tarih yazımının Memlûk araştırmaları için merkezi bir rol oynayacağını düşünmektedir. Zira ona göre, Memlûk Döneminden günümüze intikal eden tarihi ve biyografik eserler düşünüldüğünde daha zengin bir metin türüdür. Hirschler, "Studying Mamluk Historiography From Source- Criticism to the Cultural Turn," s. 180.

¹⁰⁷³ Ignace Goldziher, *Klasik Arap Literatürü*, s. 208.

¹⁰⁷⁴ El-Câbertî, *Tārīhu 'acā'ibi'l-âşār fi't-terâcim ve'l-aḥbār*, Beyrût, t.y., I, 10.

¹⁰⁷⁵ Joseph Somogyı, "al-Dhahabî", *Encyclopaedia of Islam*, 2. Edisyon, 214-216.

¹⁰⁷⁶ Sibt İbn Hacer, *Ravnaḳu'l-elfāz bi-mu'cemi'l-huffāz*, I, 327.

Tārīḥ'leri; ez-Zubeyr b. Bekkār'ın *Kitābu'n-neseb*'i; Ahmed b. Hanbel'in *el-Musned*'i; Yahyā b. Ma'īn, İbn Ebī Ḥātim'in *el-Cerḥ ve't-ta'dīl* eserleri; Ebū 'Abdillāh el-Ḥākim, Ebū Sa'īd b. Yūnus, Ebū Bekr el-Ḥatīb, İbn 'Asākir, Ebū Sa'd b. es-Sem'ānī, İbn Ḥallikān, Şihābuddīn Ebū Şāme ve Kuṭbuddīn el-Yūnīnī'nin *Tārīḥ*'leri; es-Sem'ānī'nin *el-Ensāb*'ı; eṭ-Ṭaberī, İbnu'l-Eṣṣīr, İbnu'l-Farādī, İbn Beşkuvāl, İbnu'l-Ebbār, İbn 'Adī'nin *Tārīḥ*'leri ve Sıbt İbnu'l-'Acemī'nin *Mir'ātu'l-zamān*'ı mutalaa ettiği ve istifade ettiği kaynaklardır.¹⁰⁷⁷ Bunların ez-Zehebī'nin yalnızca *Tārīḥ*'inde değil, aynı zamanda diğer bütün biyografik eserleri için sıkça başvurduğu kaynaklar olduğunu da ayrıca belirtmelidir.

Ez-Zehebī'nin 726/1327 yılında *Tārīḥu'l-İslām*'ı gözden geçirip temize çektiği bilinmektedir. Bu sıralarda *Mu'cemu's-şuyūḥ*'a da başlamıştır. *Siyer*, *el-İber*, *Duvelu'l-İslām* ve *Tezkira*, *Tārīḥu'l-İslām* temel alınarak, fakat isimlerinden de anlaşılacağı üzere farklı amaçlar gözetilerek yazdığı kitaplar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bunlardan *Siyer* ve *Duvelu'l-İslām* son zamanlarında meşgul olduğu eserler gibi görünmektedir. Ez-Zehebī'nin Memlûkler döneminde revaçta olan telif türlerinin hemen hepsinde bir eser kaleme aldığı görülmektedir. Yalnız hiçbir şerh yazmadığı, böyle bir girişimde dahi bulunmadığı dikkat çekicidir.¹⁰⁷⁸

Siyeru a'lāmi'n-nubelā ise ez-Zehebī'nin kaleme aldığı son eserlerindendir. Zira burada pek çok eserinin ismini zikretmiştir. Kaynaklarda bu esere farklı şekillerde atıf yapılmıştır. Es-Subkī ve İbn Kāḍī Şuhbe *Kitābu'n-nubelā*;¹⁰⁷⁹ eş-Şafedī ve el-Kutubī *Tārīḥu'n-Nubelā*;¹⁰⁸⁰ İbn

¹⁰⁷⁷ Ez-Zehebī, *Tārīḥu'l-İslām*, I, 5-10. Ez-Zehebī'nin kaynakları her zaman kitaplar değildir, nadir de olsa şifahi kaynakları da kullanmaktadır. Örneğin o Kılıç Han'ın biyografisinde hicri 729 yılında kendisi ile görüştüğünü ve hayatı hakkında bilgi aldığını ifade etmiştir. Bkz. Ez-Zehebī, *Tārīḥu'l-İslām*, XV, 197. Bir başka örnek de İbn Kudāme ile ilgili el-Yūnīnī'den bizzat işittiği bilgileri nakletmesidir. Bkz. Ez-Zehebī, *Siyer*, XXII, 171. Ayrıca o bilgiyi, ilgili müellifin kendi el yazısı ile almayı da önemsemiştir. Örneğin 'Āsiye binti 'Abdīlvāhid el-Makdisiyye ile ilgili İbnu'l-Hācib'in (ö. 646/1249) el yazısı ile yazdığı bir bilgiyi; yine 'Ali b. Ebi'l-Ḥasen el-Manşūr ile ilgili Seyfuddīn İbn Mecd'in el yazısı ile yazdığı yazdığı bir bilgiyi aktarmıştır. Bkz. Ez-Zehebī, *Tārīḥu'l-İslām*, XLVI, 431; Ez-Zehebī, *Tārīḥu'l-İslām*, XLVII, 278.

¹⁰⁷⁸ Bu rivayetlerle ilgili tenkit dışında hiçbir yorumda bulunmadığı anlamına gelmemelidir. İkinci bölümde anlama ve yorumlama ez-Zehebī'nin hadislerle olan ilişkisinin üç boyutundan biri olarak ele alınacaktır.

¹⁰⁷⁹ Es-Subkī, *Tabakāt*, X, 104; İbn Kāḍī Şuhbe, *Tārīḥu İbn Kāḍī Şuhbe*, II, 534.

¹⁰⁸⁰ Eş-Şafedī, *el-Vāfi bi'l-vefeyāt*, II, 174; el-Kutubī, *Fevātu'l-vefeyāt*, III, 316.

Ḥacer, İbnu'l-İmād ve ez-Ziriklî *Siyeru'n-Nubelā*¹⁰⁸¹ şeklinde isimlendirmiştir. *Siyeru a'lāmi'n-nubelā* ismi ise, Sultan III. Ahmed Kütüphanesi'nde 2910 numaralı müellif nüshasından neshedilen ilk nüshada geçmektedir.¹⁰⁸²

Ez-Zehebî, bu eserinde Hz. Peygamber döneminden 700/1300 yılına kadarki zaman aralığını kırk tabakaya ayırmıştır. Aslında ez-Zehebî ilk cildi Hz. Peygamber'in hayatına, ikinci cildi ise halifelere ayırmayı planlamış, fakat bunları yeniden yazmak istemediği için müstensihinden bu kısımları *Tārīhu'l-İslām*'dan almasını istemiş, fakat müstensih bunu yapmamıştır. Neticede eserin ilk cildi, Ebū 'Ubeyde b. el-Cerrāh'ın (ö. 18/639) biyografisi ile başlamıştır.¹⁰⁸³ Ez-Zehebî'nin bu eserin en dikkat çeken özelliği, yöneticilerden şairlere, sıkça eleştirdiği kelamcılara kadar pek çok meşhur isme yer vermesidir. Ancak muhaddislerin sayısının diğerlerine göre hayli fazla olduğunu da belirtmek gerekmektedir. Ez-Zehebî biyografilerinin hemen hepsinin girişinde o kişiyi *şeyhu'l-İslām, el-'allāme, el-ḥāfiz, el-ḫudve, muḥaddisu'l-'aṣr, el-imām, imāmu'l-'allāme* gibi pek çok niteleme ile tanıtmış;¹⁰⁸⁴ onların tam künyelerini vermeye gayret etmiştir. Ez-Zehebî'nin tabakât literatürüne en önemli katkısı belki de ele adığı kişi/ravi ile ilgili verilen *cerḥ-ta'dīl* hükümlerini de düzenli bir şekilde bir araya getirmesi; gerekli gördüğü yerlerde kendi görüşünü ortaya koyması; yer yer kaynak kritikleri yapmasıdır. Ravilerin rivayet örneklerine yer verip, bunlar hakkında sıhhat değerlendirmesi yapması ise eserin kıymetini daha da arttırmıştır.

Beşşār 'Avvād *Siyer*'in *Tārīhu'l-İslām*'ın ihtisarı olmadığını düşünmektedir. Her ne kadar *Siyer*'de yer alan tercemelerin hemen hepsi *Tārīḥ*'te yer alsa da bunların her iki kitapta

¹⁰⁸¹ İbn Ḥacer, *ed-Durer*, III, 337; İbnu'l-İmād, *Şezerātu'z-Zeheb*, VIII, 267; ez-Zirikli, *el-A'lām*, VI, 222.

¹⁰⁸² Hayati Yılmaz, "Siyeru A'lāmi'n-Nübelā ve İki Ayrı Neşri", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2000), s. 324.

¹⁰⁸³ Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 5.

¹⁰⁸⁴ Söz konusu nitelemeler bazen ilgili şahıs için daha önceden beri kullanılagelmekle birlikte bazen tamamen kendi nitelemesini kaydetmektedir. Bu nitelemelerin mahiyeti, ifade ettiği anlam, rastgele verilir verilmeyişi gibi konular üzerine ayrıca çalışılmalıdır. Ez-Zehebî kadar başka hiçbir müellifin bu kadar fazla niteleme kullandığı vaki değildir.

veriliş yöntemi farklıdır. Yine ez-Zehebî'nin *Siyer*'i *Tārīhu'l-İslām*'dan sonra telif etmesi de onun ihtisar olduğunun kanıtı değildir. Zira *Siyer*'den önce pek çok eserini kaleme almıştı.¹⁰⁸⁵ Müellifi bu yönde bir açıklama yapmadığı sürece bir eserin diğerinin ihtisarı olduğunu kesin bir şekilde söylemek pek mümkün değildir, yalnızca bir ihtimal dile getirilmiş olur. Ez-Zehebî *Siyer*'i *Tārīhu'l-İslām*'ın ihtisarı olarak düşünmemiş olabilir. *Tārīh*'ten daha farklı bir format ve içeriği olması planlanan bu kitapla *Tārīh* arasında mevcut ortak konu/biyografiler nedeniyle elbette iki eser arasında benzerlikle olması doğaldır. Ancak ortak şahıslarda bilgiler hemen hemen aynı olsa da *Tārīh* ve *Siyer*'de veri sunumunun farklı olduğu dikkatlerden kaçmamalıdır. Neticede her iki eserin amacı farklıdır.¹⁰⁸⁶

Ez-Zehebî temel eserlerinde tabaka sistemi kullanır.¹⁰⁸⁷ Tabakalandırma ve tabakat eserlerinin hem İslam tarihindeki önemi¹⁰⁸⁸ hem de hadis ilmindeki kullanım alanları ve faydalarına¹⁰⁸⁹ dair çalışmalar mevcuttur.¹⁰⁹⁰ Burada ez-Zehebî'nin kullanımı ve örnekler üzerinden bir değerlendirme yapılmaya çalışılacaktır. Hadis ricaline dair kaleme alınan eserlerde aynı isimli ravilerin künye, lakab ve benzeri ayırt edici hususları olmaksızın zikredilmesi, söz konusu ravinin kim olduğuna dair bir karışıklığın ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. İsimlerin doğru tespit edilebilmesi için alimlerin dikkat ettiği birtakım hususlar mevcuttur.¹⁰⁹¹ Özellikle hadisçiler için bu tespitin doğru yapılabilmesinin en temel kaidesinin

¹⁰⁸⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, I, s. 135-137. (Muhakkik mukaddimesi)

¹⁰⁸⁶ Bu husus aynı şahısların biyografilerinin her iki eserdeki versiyonunun karşılaştırılması neticesinde daha net bir şekilde ortaya konulabilir.

¹⁰⁸⁷ Ez-Zehebî'nin tabakayı ölüm tarihleri aynı veya birbirine yakın gruplar için de kullandığına işaret etmek yerinde olacaktır. Özellikle *Tārīhu'l-İslām*'da ravileri onar yıllık tabakalara bölerek sunmuştur. Ez-Zehebî, *el-Mu'in* isimli eserinde ise sahabe, tabiun ve tebe-i tabiin'i *lika*'yı esas alarak düzenlemiş, ancak sonraki ravileri beşer yıllık tabakalara ayırarak ele almıştır. Ez-Zehebî'de gördüğümüz diğer bir tabaka kullanımı ise, bir eseri bir hocadan *semā*' eden öğrenci grubunu tanımlamaktadır. Bkz. Ez-Zehebî, *el-Mu'in fi tabakāti'l-muḥaddisîn*, thk. Muhammed Sa'îd b. Besyūnî Zağlūl, Beyrut, 1998. Örnek için bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, XXII, 360.

¹⁰⁸⁸ Adem Apak, "İslam Tarihi Kaynağı Olarak Tabakât", *Bir Alim Bir Eser İbn Sa'd ve Tabakât*, İstanbul; Siyer Yayınları, 2014.

¹⁰⁸⁹ Muhammed Aslan, "Tabakat Kitapları ve Hadis İlmine Sağladıkları Faydalar," *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10 (2017), ss. 269-290.

¹⁰⁹⁰ Konuya dair diğer çalışmalara örnek olarak Es'ad Salim Teyyîm, *'İlmu Tabakāti'l-muḥaddisîn*, Riyad: Mektebetu'r-ruşd, 1994; Nazîf Huseyn Hammād, "'İlmu Tabakāti'l-muḥaddisîn Muşannefât ve Menâhic", *Mecelle-i câmi'u'l-ezher*, 2 (2010), ss. 221-270.

¹⁰⁹¹ Enbiya Yıldırım, *Hadis İlminin İncelikleri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2021, ss. 80-81.

tabakât bilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Ez-Zehebî de bu konuyla ilgili en çok ihtimam gösteren alimlerden biridir. Ez-Zehebî'nin ravilerin tabakalarının bilinmesinin önemini vurguladığı örneklerden biri “Sufyân” ismidir. O, Sufyân eş-Şevrî'nin ashabının yaşlı; İbn ‘Uyeyne'nin ashabının ise genç yaşta olduklarını belirtmiştir. Bu bilgiye dayanarak, Vekî', İbn Mehdî, Ebū Nua'ym gibi alimlerin “Sufyân” kullanımlarında kast ettiklerinin eş-Şevrî olduğunu; eğer kasıtları İbn ‘Uyeyne ise açıkça Sufyân İbn ‘Uyeyne şeklinde zikrettiklerine işaret etmiştir.¹⁰⁹²

Elbette ez-Zehebî'nin eserlerine dair üzerinde durulması gereken çok konu vardır. Tarihte bir olay veya bir kimsenin biyografisine müracaat için kullanılmak dışında, baştan sona dikkatli bir şekilde okunmalarının İslam tarihi ve hadis tarihi ile ilgili önemli veriler sunacağı aşikardır. Fakat yine de hem tarihi olayların aktarımı hem de biyografiler karşılaştırmalı bir şekilde okunmalıdır. Ez-Zehebî, biyografileri konusunda hayli eleştiri almıştır. Modern dönemde de bunlarla ilgili yapılan detaylı çalışmalarda farklı pek çok nokta tespit edilebilir. Mesela Bori, ez-Zehebî'nin biyografilerinin doktrinel konuların ve kişisel yargılamalarının bir aracı olduğunu ifade etmiş; onun İbnu's-Şalâh ve Muhyiddîn İbnu'l-'Arabî biyografilerini bu tespitine örnek olarak zikretmiştir.¹⁰⁹³ Ez-Zehebî, İbnu's-Şalâh'ın mantığa dair yaptığı açıklama ve verdiği fetvâyı öne çıkarmış ve bu görüşe katıldığını açıkça ifade etmiştir.¹⁰⁹⁴ Yine İbnu'l-'Arabî'nin pek çok sözünün yorumlanabileceğini söylerken *el-Fuşûş*'a tavizsiz bir şekilde karşı çıkmıştır.¹⁰⁹⁵ Başka bir örnek de ez-Zehebî'nin, *Tārīhu'l-İslām*, *Duvelu'l-İslām* ve *el-İber* gibi eserlerinde mansıblara atanan kişilere yer vermesi, bu konulardaki rekabetlere değinmesidir. Kendi hayatı ile ilgili bu konuda çok açık ve net ifadeleri olmasa da, kendisi ve içerisinde bulunduğu gurubun İbn Teymiyye ile olan ilişkisinin hayatlarını etkilediği anlaşılmaktadır. Ancak ez-Zehebî'nin olayları ele alışı, İbn Teymiyye ile ilgili yazdıklarında

¹⁰⁹² Ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 466.

¹⁰⁹³ Caterina Bori, “Al-Dhahabî”, *Encyclopaedia of Islam*, III, s. 76.

¹⁰⁹⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, XXIII, 140-144.

¹⁰⁹⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, XXIII, 49.

kullandığı dengeli ifadeler, onun toplumdaki ve ilmî çevrelerdeki prestijini korumaya gayret ettiği izlenimi vermektedir. Catherina Bori, ez-Zehebî'nin hayatı ve eserlerinin bu rekabetçi bilimsel arka planla okunması ve anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır.¹⁰⁹⁶

Ez-Zehebî'nin diğer önemli çalışma alanı ise *ricāl* ilmidir. Özellikle *cerḥ-ta'dīl* konusunda en çok övgüye mazhar olup, hadis ilmindeki yetkinliğinin bir göstergesi olarak sunulan en önemli eseri tartışmasız *Mizānu'l-i 'tidāl*'dir.¹⁰⁹⁷ *El-Mūkızā*'da zayıf ya da hakkında az da olsa eleştiri bulunan ravilerle ilgili muhtasar bir eser olan *el-Muḡnī*'yi ve yine bu konuda daha detaylı olan *Mizān*'ı kaleme aldığını belirtmiştir.¹⁰⁹⁸ Eserin ismi kaynaklarda farklı şekillerde kaydedilmiştir: *el-Mizān fī 'd-du'afā*,¹⁰⁹⁹ *Mizānu'l-i 'tidāl fī 'r-ricāl*,¹¹⁰⁰ *el-Mizān fī naḡdi'r-ricāl*,¹¹⁰¹ *Mizānu'l-i 'tidāl fī naḡdi'r-ricāl*¹¹⁰² İbn Hacer en az *Mizān* kadar meşhur eseri *Lisānu'l-Mizān*'ın girişinde *cerḥ* edilmiş ravilerle ilgili yazılmış en derli toplu eser olarak *Mizān*'ı zikretmiştir.¹¹⁰³ Esere dair övgüler yanında kendi talebeleri ve sonraki kuşak alimler tarafından birtakım değerlendirme ve eleştiriler de yapılmıştır. Örneğin talebelerinden el-Hüseynî onun eserlerini zikrederken *Mizān*'ı onun en iyi eserlerinden biri olarak niteledirmiş sonra da “ihtiva ettiği tercemelerden pek çoğunun özet şeklinde olduğunu ve biraz daha uzatılması gerektiğini” ifade etmiştir.¹¹⁰⁴ Es-Seḥāvî, ez-Zehebî'nin *Mizān*'ının muhtevası ve amacı hakkında kendisinden sonra gelen çoğu alimin hataya düştüğüne işaret etmiştir. Onlar ez-Zehebî'nin *sīḳa* da olsa hakkında tenkit bulunan her raviyi kitabına almayı hedeflediğini düşünmektedirler. Ancak es-Seḥāvî durumun böyle olmadığını, ez-Zehebî'nin örneğin sahabe

¹⁰⁹⁶ Caterina Bori, “Al-Dhahabî”, *Encyclopaedia of Islam*, III, ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson, s. 74.

¹⁰⁹⁷ El-Kutubî, *Fevātu'l-vefeyāt*, III, 316.

¹⁰⁹⁸ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. 'Abdulfettāh Ebū Ğudde, s. 81.

¹⁰⁹⁹ Es-Subkî, *Ṭabaḳāt*, X, 104; İbn Kāḍî Şuhbe, *Tārīḫü İbn Kāḍî Şuhbe*, II, 534; Es-Suyûtî, *Ṭabaḳātu'l-ḥuffāz*, s. 522.

¹¹⁰⁰ Es-Şafedî, *el-Vāfi bi'l-vefeyāt*, II, 174; Es-Şafedî, *A'yānu'l-aşr*, IV, 291.

¹¹⁰¹ El-'Umerî, *Mesāliku'l-ebsār*, V, 253; İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 337.

¹¹⁰² İbnu'l-'İmād, *Şezerātu'z-Zeheb*, VIII, 267; Ez-Ziriklî, *el-İ'lām*, VI, 222.

¹¹⁰³ İbn Hacer, *Lisānu'l-Mizān*, thk. Muhammed 'Alî en-Neccār, 'Alî Muhammed el-Bicāvî, Mu'essesetu'l-Mışriyyeti'l-âamme, 1967, s. 192.

¹¹⁰⁴ El-Hüseynî, *Zeylu Tezkirati'l-ḥuffāz*, s. 35.

ve tabiunu dışarda bırakacağını belirttiğini ifade etmiştir.¹¹⁰⁵ Ez-Zehebî'nin *Mîzân*'ının temel kaynağı İbn 'Adiyy'in *el-Kāmil*'idir. Bunun yanısıra en çok başvurduğu kaynaklar arasında ed-Dārekuṭnî'nin *el-İlel*'i, et-Tirmizî'nin *el-İlel*'i, İbn Hibbân'ın *ed-Du'afā'sı* ve *eş-Şikāt*'ı, İbnu'l-Cevzî'nin *el-Mevdū'āt*'ı, el-Buḥārî'nin *et-Tārîḥ*'i, İbn 'Adî'nin *el-Kāmil*'i, et-Ṭaberānî'nin *Mu'cem*'leri, el-Mizzî, *Tehzîb*'i, Ebū İshâk'ın *Ṭabaḳātu'l-Fuḳahā*'sı, el-Begavî'nin *Tārîḥ*'i, el-Ḥākim en-Nîsābūrî'nin *el-Mustedrek*'ini zikretmek mümkündür. Özellikle örnek olarak zikredilen hadis metinleri büyük oranda İbn 'Adiyy'in *el-Kāmil*'i ve İbnu'l-Cevzî'nin *el-Mevdū'āt*'ındandır.

Yukarıda ez-Zehebî'nin eserlerine dair genel bilgi verilirken ihtisarlarının fazlalığına değinilmişti. Onun ihtisarlari arasında en dikkat çekenlerden biri de el-Ḥākim'in *el-Mustedrek*'ine yazmış olduğu *Telḥîş*'tir. Ez-Zehebî'nin bu çalışması bir ihtisardan da öte, el-Ḥākim'in görüşlerine yönelik bir değerlendirme niteliği taşımaktadır. Ancak, ez-Zehebî'nin herhangi bir değerlendirmede bulunmadığı noktalarda, el-Ḥākim'le muvafakat ettiği şeklindeki kabul de doğru değildir.¹¹⁰⁶ Zira, kendisinin bu şekilde bir beyanı olmadığı gibi, *el-Mustedrek*'te görüş belirtmediği hususlar hakkında *Mîzân* ve diğer bazı eserlerinde birtakım kritiklerin yer alması, ez-Zehebî'nin sükûtunun her zaman ikrar olmadığının en önemli göstergesidir. Dahası kendisi de *Telḥîş*'in henüz tamamlanmamış olduğunu, gözden geçirilip düzeltilmeye ihtiyacı olduğunu ifade etmiştir.¹¹⁰⁷ *Telḥîşu'l-Mustedrek* ile ilgili yapılan bir araştırmada, ez-Zehebî'nin *el-Mustedrek* üzerinde yeterince detaylı çalışmadığı, bizzat bir mukaddime yazıp metoduna dair bir açıklama yapmadığı için eserden faydalanmaya çalışanların da hatalı sonuçlara ulaştığı kanaati ifade edilmiştir. Ayrıca onun *el-Mustedrek*'te belirli bir yöntem kullanıp kullanmadığı da sorgulanmalıdır. Nitekim elimizdeki eser sistemli

¹¹⁰⁵ Es-Seḥāvî, *el-İ'lān*, s. 209.

¹¹⁰⁶ Bu hususta 'Aliyyulḳārî'den (ö. 1014/1605) Şu'ayb Arnavūd'a (ö. 2016) kadar pek çok kişi yanılgıya düşmüştür. Bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadis İlminin İncelikleri*, s. 166.

¹¹⁰⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 176.

bir yöntem olmadığı izlenimini vermektedir. Neticede esere pek çok isabetli eleştiri yöneltilmiştir ve *el-Mustedrek*'in mutlaka *Telhîş* ile birlikte okunması gerektiği kabulü pek de doğru görünmemektedir.¹¹⁰⁸ *Telhîş*'in zamanla *el-Mustedrek* için bir hakem kitap pozisyonuna gelmesi ilgi çekicidir.¹¹⁰⁹ Onun el-Ḥākim'e muvafakat ettiğine dair veriler de ilmi olarak incelenmelidir. İbn Hacer'in el-Ḥākim'den yaptığı nakillerde ez-Zehebî'ye temas etmemesi de bu anlamda dikkate değerdir.¹¹¹⁰

Diğer taraftan telhîs, ihtisar gibi türlerde çalışmalar genellikle ilim yolculuğunun başlarında yapılmaktadır. Dolayısıyla ez-Zehebî'nin de *Telhîşu'l-Mustedrek*'i orta yaşlarında yazmış olma ihtimali yüksektir. Ayrıca diğer pek çok eserinde *Telhîş*'ten bahsetmesi, *Telhîş* ile diğer eserlerinde bazı farklı değerlendirmelerinin bulunması bu eserin daha erken dönemlerde kaleme alındığı kanaatini güçlendirmektedir.¹¹¹¹

Ez-Zehebî'nin muhtasarlarında şöyle bir hususa dikkat etmek gerekir. Onun bir haberle veya hadisile ilgili son kanaatini anlayabilmek için bu muhtasarlardan elde edilen veri ile yetinilmemelidir. Bu eserlerde herhangi bir yorumda bulunmadığı, sonraki eserlerinde farklı görüş sahibi olduğu konular da çoktur. Onun bu sessizliği çoğu zaman asıl müellifi onaylama anlamında yorumlanmaktadır ancak bunu birkaç şekilde anlamak mümkündür:

- 1- Asıl müellifin fikrini onaylamıştır.
- 2- Hükmü veya açıklamayı sonraya bırakmış ancak unutmuştur.
- 3- İhtisar sırasında asıl müellifin hükmü veya açıklamasını onaylamakla birlikte daha sonra kanaati değişmiştir.

¹¹⁰⁸ Mehmet Bağcı, “Zehebî'nin Telhîsu'l-Müstedrek'inin değerlendirilmesi (Kitâbü Ma'rifeti's-Sahabe örneği)”, s. 138.

¹¹⁰⁹ Bu sürecin tahlili üzerinde de özel olarak durulabilir.

¹¹¹⁰ El-Kevşerî, ez-Zehebî'nin *el-Mustedrek* hakkındaki değerlendirmelerine atıf yapmış, onun bu eleştirilerinden hareketle *el-Mustedrek*'in rivayetler ve senetler arasında ayırım yapma konusunda ehil olmayan kimseler için fayda sağlayabilecek bir kitap olmadığını ifade etmiştir. El-Kevşerî, *Maḳālāt*, Humus: Ratib Hakimi, 1968, s. 48.

¹¹¹¹ Enbiya Yıldırım, *Hadis İlminin İncelikleri*, s. 169.

- 4- İhtisarı sırasında net bir hükme varamamış; daha sonraki eserlerini yazarken kanaati netleşmiştir.

Ez-Zehebî'nin bu ihtisarların hemen hepsini kendi eserlerinden önce, eserlerine hazırlık, bilgi toplama amaçlı yaptığına değinilmişti. Bu sebeple, diğer bazı eserlerinde bunlarda yer alan hüküm ve fikirlere aykırı görünen bazı hususlara rastlanılmaktadır. Bu durumda ilk akla gelen yorum onun kanaatinin değişmiş olduğudur. Bu kanaat değişikliği ise elinde mevcut verileri tekrar değerlendirdiğinde veya ilgili konuya dair yeni bir veri elde ettiğinde gerçekleşmiş olabilir. Bununla birlikte görüşlerinin bazı konularda yumuşadığı, bazılarında ise katılaştığı görülür. Fakat yapılan bu genel tespitler bu eserlerde karşılaşılan örneklerden hareketlidir. Daha sağlıklı yorumların eserlerin baştan sona okunması ve görüşlerin diğer eserlerle karşılaştırılması sonucu elde edilmesi mümkündür. Buna rağmen de her zaman istisnası olduğunu/olabileceğini de ifade etmek gerekir. Ayrıca ez-Zehebî ihtisarlarında, müellifin verdiği bilgilere ek olarak, ravi ve hadise dair hükümlere,¹¹¹² bu bazen müellifi destekleyici bazen de tenkit edici niteliktedir, hadisin farklı isnadlarına,¹¹¹³ senetler arası karşılaştırma,¹¹¹⁴ tahrir bilgileri¹¹¹⁵ gibi hususlara yer vermiştir.

Ez-Zehebî'nin eserleri arasında öne çıkan bir diğer grup da hem kendisi için hem de başkaları için derlediği *mu'cem* ve *meşyehalar*dır. Muhaddislerin bizzat görüştüğü veya icazet, mukatebe ve benzeri yollarla rivayetlerini aldığı kişilerin biyografilerini ve onlardan aldıkları hadisleri, okudukları eserleri derledikleri kitaplara *mu'cem* ve *meşyeha*, *fehrese*, *sebet* veya *bernâmec* gibi isimler verilmiştir.¹¹¹⁶ Ez-Zehebî'nin yaşadığı dönem ve coğrafyada daha çok *mu'cem* ve *meşyeha* kullanımı tercih edilmiştir. Es-Sehâvî, *mu'cem* türü eserlerin genelinde

¹¹¹² Örnekler için bkz. ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, s. 427, 438, 450, 461, 463, 471 vdğr.

¹¹¹³ Örnekler için bkz. ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, s. 436, 447 vdğr.

¹¹¹⁴ Örnekler için bkz. ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, s. 486 vdğr.

¹¹¹⁵ Örnekler için bkz. ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, s. 463, 482 vdğr.

¹¹¹⁶ M. Yaşar Kandemir, "Fehrese", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1995, XII, 297-299; Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012, s. 617-619.

hocaların biyografilerine yer verilmediğini, daha ziyade rivayetlerinin zikredildiğini ifade etmiştir.¹¹¹⁷ *Mu‘cem/meşyeha* türü kitapların en önemli özelliği, onları kaleme alan veya kendisi için kaleme alınan alimin yaşadığı dönemin ilimle, daha özelde hadisle meşgul olan şahısların sayısını ve diğer bazı niteliklerini belirleme açısından tarih, tabakât gibi türlere göre daha iyi bir veri sunmasıdır. Zira tabakât terâcim vb. kitaplarda daha çok meşhur isimler zikredilmiş, bazen çeşitli sebeplerle meşhur ve alanında yetkin olmasına rağmen bazı alimlere yer verilmemiş olabilmektedir. Ayrıca *mu‘cem* ve *meşyehalar* ilgili şahıs hakkında ilk elden bilgi verdikleri için de *ricâl* çalışmaları için önemli bir kaynak mesabesindeirler.¹¹¹⁸

Ez-Zehebî’nin de hem kendisi, hem de hocaları için *mu‘cem/meşyeha* derlemeye önem verdiği eserlerine hızlıca göz gezdirildiğinde dahi dikkati çekmektedir. Onun bilinen üç *mu‘cemi* vardır: *el-Mu‘cemu’l-kebîr*, *el-Mu‘cemu’l-laţîf* ve *el-Mu‘cemu’l-muhtaş*.¹¹¹⁹ İbn Hacer ise eserlerin isimlerini *el-Mu‘cemu’l-kebîr*, *el-Mu‘cemu’s-sagîr* ve *el-Mu‘cemu’l-muhtaş* olarak zikretmiştir.¹¹²⁰ Fakat İbnu’l-‘İmâd onun dört *mu‘cemi* olduğunu ifade etmiştir: *Mu‘cemu şuyûhi’l-kebîr*, *el-Mu‘cemu’l-evşat*, *el-Mu‘cemu’s-sagîr*, *el-Mu‘cemu’l-muhtaş*.¹¹²¹ Ancak onun dışında herhangi bir kaynakta *el-Mu‘cemu’l-evşat* adıyla bir kitabının kaydedilmemesi ve bize de böyle bir kitabın ulaşmaması İbnu’l-‘İmâd’ın yanlış olabileceğini düşündürmektedir.

Ez-Zehebî bu *mu‘cem*lerini *Tezkira*’dan da önce kaleme almıştır. Nitekim söz konusu eserde hocalarını ve arkadaşlarını ihtiva eden böyle bir eser kaleme aldığına işaret etmiştir.¹¹²² Ez-Zehebî *el-Mu‘cemu’l-muhtaş*’ı hicri 731 yılında büyük ölçüde tamamlamıştır.¹¹²³ Ancak

¹¹¹⁷ Es-Sehâvî, *el-İ‘lân*, s. 222.

¹¹¹⁸ Mehmet Eren, *Hadis İminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, s. 635.

¹¹¹⁹ Es-Sehâvî, *el-İ‘lân*, s. 223.

¹¹²⁰ İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 337.

¹¹²¹ İbnu’l-‘İmâd, *Şezerâtu’z-Zeheb*, thk. Maḥmūd el-‘Arnāvūt, VIII, 268.

¹¹²² Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1500.

¹¹²³ Ez-Zehebî, *el-Mu‘cemu’l-muhtaş*, s. 310. Mirza Muḥammed b. Rustem el-Mu‘temed Han ve kardeşi Mirza ‘Abdurrahman Mirza Muḥammed Gıyās *el-Mu‘cemu’l-muhtaş*’ı 1128/1619 yılında istinsah etmişlerdir.

731 yılından sonra vefat eden isimlerin varlığı, zaman zaman esere döndüğü ve bazı eklemeler yaptığını göstermektedir. Eserin kendisinden sonraki dönemde bilinir olduğu anlaşılmaktadır. Zira İbnu's-Subkī, İbn Receb, İbn Kāḍī Şuhbe, İbnu'l-İmād, ve İbn Hacer kendisinden çokça alıntı yapmıştır.

2. Ez-Zehebî'nin Eserinde Sunduğu Bilgilerin Birikimselliği Meselesi

Bir müellifin eserlerini yazdığı zamanı ve sıralamasını tespit etmek, onun fikri gelişimini, görüşlerini takip etmenin en önemli ve gerekli adımıdır. Meşhur alimlerin eserlerinin yazılış tarihleri genellikle tespit edilebilir. Ancak bazen en meşhur eserlerin dahi yazım tarihini tespit etmek zannedildiği kadar kolay olmayabilir. Yukarıda da işaret edildiği gibi “Ekler” kısmında tarihi veya öncelik sonralık ilişkisi tespit edilebilen eserlerin listesi verilecektir. Burada ez-Zehebî'nin eserleri açısından da bu konunun ne denli önemli olduğunu ortaya koyacak bazı hususlara işaret edilecektir.

Siyer'in yazılış tarihi ile ilgili farklı görüşler mevcuttur. Yaygın kabule göre ez-Zehebî *Siyer*'i yazmaya 732/1332 yılında başlamış, 739/1339 veya 740/1340 yılında tamamlamıştır. Şalāhuddīn el-Muneccid ve Beşşār 'Avvād da bu görüşü savunmaktadır. 'Avvād, ez-Zehebî'nin eseri 739/1339-740/1340 yılında tamamladığını kabul etmekle birlikte, yedi yılda tamamladığını makul bulmamaktadır. Zira bu eser *Tārīhu'l-İslām*'dan sonra yazılmıştır. Dolayısıyla yazılması bu kadar uzun sürmemelidir. El-Muneccid de benzer değerlendirmeyi yapmıştır.¹¹²⁴ *Siyer* üzerine özel bir çalışma hazırlayan Muhammed 'Abdübākī Muhammed'e göre ise ez-Zehebî bu kitabını telife hicri 732 yılından çok önce başlamış olmalıdır ve 740/1340'ta hatta daha sonra tamamlamıştır. Evet, eserin telifi çok uzun sürmüştür. Bunun sebebi de ez-Zehebî'nin eser üzerine çok ciddi bir mesai harcaması, bazı meselelere tekrar

¹¹²⁴ *Siyeru a'lāmi'n-nubelā*, Mu'essesetu'r-risāle, I, 92-93 (Mukaddime).

tekrar dönmesidir.¹¹²⁵ Muḥammed ‘Abdulgāḳī bu tespitine delil olarak birkaç husus zikretmiştir. Bunlardan ilki ez-Zehebī’nin el-Buḥārī’nin biyografisini yazarken “... فما ظنك بعلمه ” ifadesini kullanmasıdır.¹¹²⁶ Bu da onun kitabı 715 yılında yazıyor olduğunu ifade etmektedir. İlk etapta bu ifadenin *Tārīḥu’l-İslām*’dan ihtisar sırasında aynen alınmış olacağı ve dolayısıyla aslında *Siyer*’i yazım tarihine işaret etmediği düşünülebilir. Fakat söz konusu ifade veya benzeri bir tarih *Tārīḥu’l-İslām*’da yer almamaktadır. Bu da ez-Zehebī’nin her iki eseri eş zamanlı olarak yazdığı kanaatini güçlendirmektedir. Bu durumda her ne kadar pek çok eserine atıf olsa da *Siyer*’i son yazdığı eser olarak kabul etmek de zordur. Eserlerde bir başka esere yapılan atıfların öncelik-sonralığa delalet etmeyebileceği, eş zamanlı yazılmış olma ihtimalinin de akılda tutulması gerektiği anlaşılmaktadır. Ayrıca durum böyle ise pek çok soru da gündeme gelmektedir: ez-Zehebī’nin zihninde baştan itibaren bir kitap yazım projesi mi vardı? Nitekim bir önceki kısımda da böyle bir projenin olabileceğine işaret edilmişti. Böyle bir projenin varlığı durumunda ez-Zehebī’nin bilgileri fişleme ve ilgili esere uygun hale getirip yine ilgili yere kaydetmesi nasıl gerçekleşiyordu?

Diğer taraftan, onun eserlerinde kronolojik bir sıra takip edildiğinde bilgilerin birbiri üzerine eklenmesi, birbirini tamamlaması beklenir. Temel fikir bakımından böyle bir uyumdan bahsetmek mümkün olsa da özellikle biyografilerde şaşırtıcı biçimde birikimsel bir akış gözlenmez. Örneğin *el-Kutubu’s-sitte*’de hadisleri yer alan Zekerıyyā b. İshāk el-Mekkī hakkında ez-Zehebī’nin çeşitli eserlerindeki değerlendirmelere bakalım. Ez-Zehebī’nin Zekerıyyā hakkında *Tārīḥu’l-İslām*’da verdiği ilk bilgiler onun ‘Atā’ b. Ebī Rabāḥ, ‘Amr b. Dīnār, Yahyā b. ‘Abdillāh ve Ebu’z-Zubeyr’den hadis aldığı yönündedir. Ez-Zehebī, Zekerıyyā’nın talebelerini de sıraladıktan sonra onun Kaderi olmakla itham edildiğini ancak

¹¹²⁵ Muḥammed ‘Abdulgāḳī Muḥammed, *el-Fevā’idu’l-ḥadīsiyye li’l-‘İmām ez-Zehebī fī kitābihī Siyeri ‘a’lāmi’n-nubelā*, s. 32.

¹¹²⁶ *Ez-Zehebī, Siyer*, XII, 400; Muḥammed ‘Abdulgāḳī Muḥammed, *el-Fevā’idu’l-ḥadīsiyye*, ss. 32-33.

şıka olduğunu vurgulamıştır. Ardından Ebū Hātim'in *lā be'se bihī*; İbn Ma'in'in *Kaderi* hükmünü zikredip vefat tarihi bilgisi ile biyografiyi tamamlamıştır.¹¹²⁷ *El-Kāşif*'te hadis aldığı kişiler arasında 'Aṭā' ve Ebu'z-Zubeyr zikredilir ve *şıka* hükmü tekrarlanır.¹¹²⁸

Ez-Zehebī *el-Muğnī*'de onun 'Aṭā'dan hadis aldığını kaydetmiş; *el-Kutubu's-sitte*'de kendisi ile ihticac edildiğini söylemiştir. Daha sonra Ebū Hātim'in hakkındaki *lā be'se bihī* değerlendirmesini; Aḥmed b. Ḥanbel'in *şıka*; İbn Ma'in'in *şıka*, *Kaderi* ve onun 'Aṭā'dan sema'nın olmadığı yönündeki görüşlerini de eklemiştir.¹¹²⁹ *Mizān*'da ise onun 'Amr ile olan irtibatına değinmiş; *şıka*, huccet ve meşhur olarak tanıtmış; yalnızca İbn Ma'in'den *Kaderi*, *şıka* değerlendirmesini nakletmiştir.¹¹³⁰

Siyer'de hadis alimlerinden biri olarak takdim ettiği Zekerıyyā'nın hadis aldığı hoca ve talebeleri aynı sıralama ile kaydetmiştir. Onun kendi zatında *şıka* ve *şadūḳ* olduğunu ancak *Kaderi* olmakla itham edildiğini belirten ez-Zehebī, Ebū Hātim'in görüşünü ve İbn Ma'in'in görüşünü (yalnızca *Kaderi* olarak) zikretmiştir.¹¹³¹

Ez-Zehebī'nin Zekerıyyā'nın 'Aṭā ile olan ilişkisine dair *el-Muğnī*'de verdiği bilgiye daha sonraki hiçbir eserde temas etmemesi şaşırtıcıdır. Oysa yakın dostu ve hocası el-Mizzī, *Tehzīb*'indeki biyografide 'Alī b. el-Medīnī'den bir alıntıyla bu meseleye temas etmiştir.¹¹³² Mesela İbn Hibbān onu *eş-Şikāt*'ta zikretmiş, ki bu bilgi ez-Zehebī'nin hiçbir eserinde yer almaz, ancak İbn Hibbān da hocaları arasında 'Aṭā'a yer vermemiştir. Zekerıyyā'nın 'Aṭā'dan hadis alıp almaması başka bir tartışma konusudur.¹¹³³ Ancak ez-Zehebī'nin bir eserinde temas

¹¹²⁷ Ez-Zehebī, *Tārīhu'l-İslām*, IX, 390-391.

¹¹²⁸ Ez-Zehebī, *el-Kāşif*, I, 405.

¹¹²⁹ Ez-Zehebī, *el-Muğnī*, I, 239.

¹¹³⁰ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 71.

¹¹³¹ Ez-Zehebī, *Siyer*, VI, 340.

¹¹³² El-Mizzī, *Tehzību'l-Kemāl*, IX, 356-357. Ayrıca bkz. İbn Ebī Hātim, *el-Cerḥ ve't-ta'dīl*, I, 39.

¹¹³³ Bu arada el-Mizzī de 'Aṭā'ı onun hocaları arasında zikretmiştir.

ettiği halde diğer eserlerinde bu konuya yer vermemesi hatta ısrarla ‘Aṭā’ı onun hocaları arasında zikretmesi dikkate değerdir.

Huseyn b. Muḥammed b. Hüsrev el-Belhî’nin biyografisi de böyledir. Ez-Zehebî *el-Muḡnî*’de onun meşhur bir muhaddis olduğunu söylemiş ancak Mu‘tezili olduğu kaydını da düşmüştür. Ayrıca onun hadisçiliği ile ilgili önemli bir kayıt da tashif yaptığına dair bir bilgidir. *el-Muḡnî*’de pek çok raviden daha fazla bilginin yer aldığı bu biyografisi İbn ‘Asākir’in onun bir şey bilmediğine dair yorumunu ve kendisinden hadis dinlediği Mālîk el-Bāniyāsî’nin ismiyle tamamlanmıştır.¹¹³⁴ Ez-Zehebî’nin *el-Muḡnî*’den sonra kaleme aldığı, bu konuda en önemli eserler arasında yer alan bir başvuru eseri olan *Mîzān*’a geldiğimizde biraz şaşırtıcı bir durum bizi karşılamaktadır. Zira burada onu müksir bir muhaddis olarak tanıtmakla başlamış; İbn ‘Asākir’in kendisinden hadis aldığını ve Mu‘tezili olduğunu ifade etmiştir. *Mîzān*’da daha gelişmiş bir biyografi beklenirken *el-Muḡnî*’den hayli farklı bir tablo çizilmiştir. Bu bize ilk etapta fikirlerinin değişmiş olduğu ihtimalini düşündürür. Ancak böyle dahi olsa *Mîzān*’daki genel tavrına bakılarak en azından tashif eleştirisi ve İbn ‘Asākir’in yorumunu buraya alıp değerlendirmesi beklenirdi.¹¹³⁵ En son eserlerinden *Siyer*’e geldiğimizde ise ez-Zehebî’nin Huseyn’ı el-muhaddis, el-‘ālim ve mufîdu ehl-i Bağdād şeklinde tanıttığını görüyoruz. Hemen biyografinin girişinde onun Hanefi olduğu ve Ebū Ḥanîfe’nin *Musned*’ini derlediği bilgisi bizi karşılar. Daha sonra hadis dinlediği isimlere ve kendisinden hadis alan İbnu’l-Cevzî’ye işaret edilir. Bu sefer es-Sem‘ānî’den bir değerlendirmeye yer verilir. Buna göre İbn Hüsrev’de zayıflık vardır ve Mu‘tezili görüşlere meyletmektedir. Ayrıca es-Sem‘ānî onun *ḥāṭibu’l-leyl* olduğunu da ifade etmiştir. Burada ez-Zehebî İbn ‘Asākir’in görüşünü de es-Sem‘ānî’den

¹¹³⁴ Ez-Zehebî, *el-Muḡnî*, I, 175.

¹¹³⁵ Ez-Zehebî, *Mîzān*, I, 546-547.

aktarır. O, İbn ‘Asākir’e İbn Hüsrev’in durumunu sormuş, İbn ‘Asākir’de hiçbir şey bilmediğini söylemiştir. Biyografi onun vefat tarihi bilgisi ile sona erer.¹¹³⁶

Görüldüğü üzere ez-Zehebî sanki üç eserdeki biyografiyi de birbirinden bağımsız ve İbn Hüsrev’in hakkındaki bilgileri yeniden derleyip toplayarak yazmaya çalışmış; daha önce ne yazdığını kontrol etmemiş gibidir. Elbette bir müellifin daha önceden ulaştığı bir bilgiyi önceki esere göre daha kapsamlı bir eserde kullanmamasının birtakım nedenleri olabilir. Yukarıda da değinildiği üzere bilginin doğru olmadığını tespit etmiştir ve sonraki eserde buna yer verme gereği hissetmeyebilir. Ancak daha sonraki başka bir eserde bu bilgiye yine kısmen yer vermesi bu ihtimali zayıflatır. Diğer olasılıklar onun bu bilgileri gözden kaçırmış olabileceğidir ki burada da hakkında çok fazla bilgi olup da karışıklık ortaya çıkabilecek bir raviden bahsetmiyoruz. Buna benzer başka örneklerde daha yüksek bir ihtimal olsa da bu örnekte biraz zayıf kalmaktadır. Bunlara ek olarak metnin istinsah edilmesi veya neşredilmesi sırasında birtakım bilinçli veya bilinçsiz tasarrufların söz konusu olabileceği de akılda tutulmalıdır.¹¹³⁷

3. Klasik Literatürde ez-Zehebî

Memlükler dönemi rivayet asırlarından gelen müktesebatın işlenip yeni bir form ile sunulduğu dönemdir. Ez-Zehebî’nin de özellikle biyografi ve *cerh-ta’dil* alanlarında bu faaliyete önemli katkıları olmuştur. Peki ez-Zehebî’nin kaleme aldığı bunca eserin literatür içerisindeki yeri ne olmuştur? Kabule mazhar olmuş mudur? Hangi eserlere kaynaklık etmiştir? Hangi eserleri daha çok kullanılmıştır? Eserleri üzerine ne tür çalışmalar yapılmıştır? gibi

¹¹³⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIX, 592-593.

¹¹³⁷ Ez-Zehebî’de bu örnekleri artırmak mümkündür, bu şekilde karşılaştırıldığında neredeyse her biyografide bu tür bir durum tespit edilebilir. Örneğin İbn Hüsrev biyografisinininkine çok benzer bir durum Muccā’a İbnü’z-Zubeyr biyografilerinde de karşımıza çıkmaktadır. Buna dair değerlendirmeler için bkz. Recep Gürkan Göktaş, “Hadis Cüzlerinin Hadis Literatür Tarihini Anlamaya Katkısı: Muccā’a İbn Ez-Zubeyr Örneği,” Doktora Tezi, Ankara, 2023.

sorular sorularak bir tarama yapılmıştır. Bu tespitler onun eserlerinin dolaşımı hakkında da bize bilgi verecektir.

Ez-Zehebî'nin atıf yapılan görüş ve eserlerine geçmeden önce eserleri temel alınarak kaleme alınan kitaplar hakkında bilgi verilecektir. Onun *Tārīhu'l-İslām*'ı ve diğer biyografik eserleri tarih alanında çalışan pek çok alimin temel kaynakları arasında yerini almış; ayrıca bu eserler üzerine *muhtaşar* ve zeyller kaleme alınmıştır. Klasik dönemde *Tārīh* üzerine yapıldığı tespit edilen ilk çalışma 'Alāuddīn 'Alī b. Hālī el-Ğazzī'nin (ö. 792/1389), *Muhtaşaru Tārīhi'l-İslām*'ıdır. İbnu'l-Cezerī (ö. 833/1429) de *Mulaḥḥaṣu Tārīhi'l-İslām* isimli bir ihtisar yapmıştır. İbn Kāḍī Şuhbe (ö. 851/1448) de hem bir zeyl kaleme almış, hem de eserden faydalananarak *Kitābu menākıbu'l-İmām eş-Şāfi' ve ṭabaḳāti aşḫābihi min Tārīhi'l-İslām li'l-Hāfiẓ Ebī 'Abdillāh ez-Zehebī* isimli bir kitap yazmıştır.

Ez-Zehebî'nin *Duvelu'l-İslām*, *el-İber* ve *Tezkira*'si üzerine de benzer çalışmalar yapılmıştır. Onun tarihte önemli gördüğü olay ve kişilere yer verdiği, pratik bir amaca matuf muhtasar eseri¹¹³⁸ *el-İber* üzerine talebesi el-Huseynī *Zeylu'l-İber*; el-İrākī (ö. 806/1404) *ez-Zeyl 'ale'l-İber*'i; yine İbn Kāḍī Şuhbe *Muhtaşaru'l-İber*'i yazmıştır. Ayrıca es-Seḥāwī'nin (ö. 902/1497), *Vecīzu'l-keḷām fi'z-Zeyl alā Duveli'l-İslām*'ı, el-Malāṭī'nin (ö. 920/1514) *Neylu'l-emel fi zeyli'd-Duvel*'i de eser üzerine yazılmış kıymetli zeyllerdir. *Tezkira* için de erken dönemde yine yakın talebelerinden el-Huseynī *Zeylu Tezkirati'l-ḥuffāz*'ı, daha sonra İbn Hacer *Tertību Ṭabaḳāti'l-ḥuffāz li'z-Zehebī 'alā ḥurūfi'l-Mu'cem* ve es-Suyūṭī (ö. 911/1505) *Ṭabaḳātu'l-ḥuffāz*'ı kaleme almıştır. Klasik dönemde ez-Zehebî'nin *Siyer*'inin doğrudan çok atıf almadığı, üzerine de Taḳıyyuddīn el-Fāsī'nin (ö. 832/ 1429) *Ta'rīfu zevi'l-ūlā bi-men lem yezkurhu'z-Zehebī mine'n-nubelā: ve huve zeylun 'alā kitābi Siyeri a'lāmi'n-nubelā*'sı dışında bir çalışma yapılmadığı dikkat çekmektedir. Konuya dair dikkat çekici bir diğer husus da ez-

¹¹³⁸ Ez-Zehebī, *el-İber*, I, 3.

Zehebî'nin günümüzde çok da meşhur olmayan *el-İşāre fî vefeyāti 'l-a 'yān*'ı üzerinde üç ayrı ismin dört çalışma yapmasıdır. Taḳıyyuddīn el-Fāsī ilk önce *Buḡyetu ehli 'l-Beṣā'ir fî delāili 'l-İşāre*'yi daha sonra bunun üzerine *İdāḥu 'l-Buḡyeti ehli 'l-beṣā'ir fî delā 'ili 'l-İşāre*'yi; İbn Hacer 'Urcūze fî vefeyāti 'l-a 'yān li 'z-Zehebî'yi, İbn Taḡrīberdī (ö. 874/1470) ise *el-Beṣāre fî Tekmīli 'l-İşāre*'yi yazmıştır.

El- 'İber'i kaleme alan ez-Zehebî'nin *el-İşāre*'yi neden yazdığı sorulabilir. Her ne kadar ez-Zehebî *el-İşāre*'ye bir mukaddime yazmamış olsa da eserin tam isminden burada önemli gördüğü vefat bilgilerine odaklandığı anlaşılmaktadır. Ancak çok önemli gördüğü bir olayı da özellikle ilk yıllarda kaydedebildiği görülmektedir. *El- 'İber*'de ise olayların kaydedilmesi hedeflenmiştir. Yine de bir biyografinin yer aldığı her kitapta farklı şekillerde yer aldığı, bazen çok hayati bilgilerin olması gerektiği yerde kaydedilmediği görülmektedir. Bunun elbette pek çok sebebi olabilir. Fakat bu konu hakkında daha sağlıklı yorum yapmak, biyografiler üzerine daha detaylı çalışmayı, dahası Memlûkler döneminde kitap yazımından, kitabın yazımdan sonra geçirdiği sürece, ez-Zehebî'nin kitapları nasıl kaleme aldığına dair araştırma yapılmasını gerektirmektedir.

El-Muştebih fî 'r-ricāl de üzerine çalışma yapılan eserlerindendir. Bu çalışmalar: İbn Nâsiruddīn ed-Dımaşķī'nin (ö. 842/1438) *Tavḍīḥu 'l-Muştebih fî ḍabti esmāi 'r-ruvāt ve ensābihim ve elkābihim ve kunāhum*'ı ve *el-İ 'lām bimā vaḳa 'a fî Muştebihi 'z-Zehebî mine 'l-evhām*'ı; İbn Hacer'in *Tebṣīru 'l-muntebih bi-tahrīri 'l-muştebih*'i; İbn Rāfi'nin *Zeylu Muştebihi 'n-nisbe*'sidir.

Klasik dönemde ez-Zehebî'nin en çok ilgiye mazhar olan eseri *Mīzāni 'l-i 'tidāl*'dir. el-Huseynī et-Ta 'līḳ 'alā Mīzāni 'l-i 'tidāl'i; İbn Keṣīr et-Tekmīl fî ma 'rifeti 's-ṣiḳāt ve 'd-ḍu 'afā'yı; el-İrāķī Zeyl 'alā Mīzāni 'l-i 'tidāl'i; Sibt İbnu'l- 'Acemī *Neslu 'l-himyān fî mi 'yāri 'l-Mīzān ve Naḳdu 'n-nuḳṣān fî mi 'yāri 'l- Mīzān*'ı yazmıştır. Eser üzerine en çok mesaiyi hiç şüphesiz hadis

ilminde ez-Zehebî'nin mertebesine ulaşma niyaz ve duasında bulunduğu nakledilen İbn Hacer yapmıştır. Bunlar, *Lisānu'l-Mizān*, *Tahrīru'l-Mizān*, *Takvīmu'l-Lisān*, *Zeylu'l-Mizān*'dır. Es-Suyūṭī de *Zevāi'du'l-Lisān 'ale'l-Mizān* isimli bir eser kaleme almıştır. *Mizān* ile ilgili daha özel tespit ve değerlendirmelerin üçüncü bölümde yapılması planlanmaktadır. Bunun dışında söz konusu dönemde, *Telhīş*'i üzerine İbnu'l-Mulakḳın *Muhtaşaru istidrāki'l-Ḥāfiz ez-Zehebî 'alā Mustedreki Ebî 'Abdillāh Ḥākim en-Nisābūrī*'yi, İbn Hacer *et-Ta'lik 'alā Mustedreki'l-Ḥākim*'i; *Tehzību'l-Kemāl fī esmāi'r-ricāl* üzerine Şafıyyuddīn Aḥmed b. 'Abdillāh el-Ḥazreḥī (ö. 923/1517) tarafından *Hulāşatu't-Tehzībi'l-Kemāl fī esmāi'r-ricāl*'i; *Ṭabaḳāti'l-kurrā* üzerine İbn Mektūm *Risāletu İbni Mektūm fī men aḡfelehumu'z-Zehebî fī Ṭabaḳāti'l-kurrā 'i'l-meşhūrīn* isimli kitabını yazmıştır.

Neticede klasik dönemde ez-Zehebî'nin on bir eseri üzerine otuz altı çalışma yapıldığı tespit edilmiştir. Bunların büyük bir kısmı *ihtisar* veya *zeyl* şeklindedir. İlmi kıymet ve katkılarının ise ayrıca değerlendirilmesi gerekir.

Ez-Zehebî'nin çalışmalarının 9/15. asır literatüründe ciddi şekilde yer aldığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Bu yüzyılın en seçkin hadisçilerinden İbn Hacer'in ez-Zehebî'nin eserleri üzerine yaptığı çalışmalara yukarıda işaret edilmişti. Döneminin önde gelen tarihçi ve hadis alimi es-Seḥāwī de *el-İ'lān* isimli eserinin tarihçiler ve eserlerine has kıldığı bölümünde büyük ölçüde ez-Zehebî'den faydalanmıştır.¹¹³⁹ Onun tarihçilik nosyonunun gelişiminde ez-Zehebî'nin etkisinin olduğu tespiti yapmak da mümkündür. Talebesi eş-Şafedî'nin *el-Vāfi bi'l-vefeyāt* isimli eserinin de temel kaynağı ez-Zehebî'nin *Tārīhu'l-İslām*'ıdır. Es-Suyūṭī (ö.

¹¹³⁹ Es-Seḥāwī, *el-İ'lān*, s. 139-145, 201 vdğr.

911/1505) *Ṭabaḳātu'l-ḥuffāz*'ında ez-Zehebî'nin *Mu'cemu'l-muḥtaṣṣ*'ından,¹¹⁴⁰ *Mu'cemu'l-kebîr*'inden,¹¹⁴¹ *Tārîḥ*'inden,¹¹⁴² ve *Mîzân*'ından¹¹⁴³ oldukça istifade etmiştir.

Ez-Zehebî'nin görüş ve eserleri İbn Tağrîberdî'nin¹¹⁴⁴ ve el-İsnevî'nin (ö. 770/1370)¹¹⁴⁵ de önemli kaynakları arasındadır. El-İsnevî'nin diğer eserlerinden ziyade ez-Zehebî'nin *el-İber*'ini kaynak olarak tercih ettiği görülmüştür. Hanefî alimlerden İbn Kuṭlûbugâ (ö. 879/1479) *Tâcu't-Terâcim*¹¹⁴⁶ ve *eṣ-Şikât mimmen lem yaḳa'a fî'l-Kutubi's-sitte*'de¹¹⁴⁷ ez-Zehebî'nin eserlerinden birtakım bilgileri nakletmiştir. 'Abdulkâdir el-Kuraşî (ö. 775/1373) de Hanefî alimlerine dair kaleme aldığı tabakâtı *el-Cevâhiru'l-muḍîyye*'de ez-Zehebî'nin *Tārîḥ*'i, *Mu'telif*'i ve *Mîzân*'ını kullanmıştır.¹¹⁴⁸

Bununla birlikte, İbnu'l-Keyyâl (ö. 923/1523) *el-Kevâkibu'n-neyyirât fî ma'rifeti men ihtelaṭa mine'r-ruvâti's-şikât* isimli eserinde ez-Zehebî'nin *el-Muğnî*, *el-Kâşif*, *Mîzân*, *Mu'cem* ve *Tezhib*'inden hayli faydalanmıştır.¹¹⁴⁹ Şemsuddîn ed-Dâvûdî (ö. 945/1539), *Ṭabaḳātu'l-mufessirîn* isimli eserinde onun *Siyer*, *Ṭabaḳātu'l-kurrâ*, *Mu'cem*, *Ṭabaḳātu'l-ḥuffāz*, *el-İber*, *Mu'telif* ve *Tārîḥ*'ini kullanmıştır.¹¹⁵⁰ Kudâme ailesine mensup, pek çok alanda formasyon sahibi olmakla birlikte daha ziyade hadis alanında temayüz etmiş olan İbnu'l-Mîbred (ö. 909/1503), *Kitābu Bahri'd-dem fî men tekelleme fîhi el-İmām Aḥmed bi-medḥ ev zem* isimli

¹¹⁴⁰ Es-Suyûtî, *Ṭabaḳātu'l-ḥuffāz*, Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, t.y., s. 541.

¹¹⁴¹ Es-Suyûtî, *Ṭabaḳātu'l-ḥuffāz*, s. 532.

¹¹⁴² Es-Suyûtî, *Ṭabaḳātu'l-ḥuffāz*, s. 480.

¹¹⁴³ Es-Suyûtî, *Ṭabaḳātu'l-ḥuffāz*, s. 374.

¹¹⁴⁴ İbn Tağrîberdî, *el-Menḥelu's-Şāfi*, nşr. Muḥammed Muḥammed Emin, Hey'etu'l-Miṣriyyeti'l-Âmme, t.y., I, 411; II, 444; III, 464; V, 34; VII, 121, 146, 316, 371 vdğr.

¹¹⁴⁵ El-İsnevî, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'iyye*, nşr. Yûsuf el-Hût, Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2002, I, 288, 300, 321; II, 127, 145 vdğr.

¹¹⁴⁶ İbn Kuṭlûbugâ, *Tâcu't-Terâcim*, nşr. Muḥammed Ḥayr Ramadân Yûsuf, Dimaşk: Daru'l-Kalem, 1992, s. 206, 221, 259, 324, 338 vdğr.

¹¹⁴⁷ İbn Kuṭlûbugâ, *eṣ-Şikât mimmen lem yaḳa'a fî'l-Kutubi's-sunne*, Merkezu'n-nu'mân, 2011, IV, 238, 303; V, 257, 320; VIII, 348, 380, 395 vdğr.

¹¹⁴⁸ El-Kuraşî, *el-Cevâhiru'l-muḍîyye*, I, 48, 114, 145, 184, 222, 238, 272 vdğr.

¹¹⁴⁹ Örnekler için bkz. İbnu'l-Keyyâl, *el-Kevâkibu'n-neyyirât*, I, 81, 416, 476, 493.

¹¹⁵⁰ Şemsuddîn ed-Dâvûdî, *Ṭabaḳātu'l-mufessirîn*, Beyrût: Dâru'l-kutubi'l-İlmiyye, t.y., I, 393; II, 80, 225, 331, 351, 378.

kitabında ez-Zehebî'nin *el-Muğnî*'sine¹¹⁵¹ hayli atıfta bulunmuştur. Ebû Zer Aḥmed b. İbrāhīm Sıbt b. el-‘Acemī (ö. 884/1479) Haleb tarihine dair kaleme aldığı kitabı *Kunūzu’z-Zeheb*’inde ez-Zehebî'nin *Mu‘cem*¹¹⁵² ve *Tārīḥ*’ini¹¹⁵³ sıkça kullanmıştır.

DEĞERLENDİRME

Bu bölümde yaşadığı dönem dinamikleri ve çevresi dikkate alınarak ez-Zehebî'nin biyografisine; olaylar, olgular ve şahısları anlamasını, değerlendirmesini ve sunuşunu etkileyen fikirlerine, eserlerine, klasik literatürdeki yerine değinilmiştir.

Dımaşk’a göç eden Diyarbakırlı bir ailenin evladı olan ez-Zehebî, döneminin yaygın eğitim süreçlerinden geçmiş, çalışkanlığı ve bununla birlikte elde ettiği formasyonu ile dikkat çekmiştir. İlimle meşgul olan bazı yakın akrabalarının yetişmesine büyük katkıları olmakla birlikte, eğitimi sırasında dahil olduğu ilmi muhitin onu pek çok bakımdan beslediği, geliştirdiği aşıkardır. İlmî çevresinin geniş, farklı mezheplerden irtibat kurduğu pek çok alim olduğu anlaşılmakla birlikte, dar çevresinde daha ziyade Hanbeli ve Eş‘ari şahıslar görülmektedir. Onun Hanbeli olduğu kesin bir şekilde ifade edilemese de fikri olarak bu mezhebe daha yakın olduğunu söylemek mümkündür. Bunda da özellikle İbn Teymiyye’nin etkisinin yoğun olduğu anlaşılmaktadır fakat bu da aslında bütünlüklü bir etki değildir. Başka bir deyişle, ez-Zehebî ne yöntem ve yaklaşım ne üslup ne de genel olarak ele aldığı konular bakımından benzememektedir. İbn Teymiyye’nin ez-Zehebî üzerindeki etkisi daha ziyade itikadi konular başta olmak üzere bazı temel meselelerdir. Zira “hocamız İbn Teymiyye de bu konuda şöyle düşünüyor...” şekline atıf yaptığı konular da genellikle akaide dair konulardır. Öte yandan itikadi konulardaki görüşlerinin onun düşüncelerini ve bakış açısını ne denli

¹¹⁵¹ İbnu’l-Mibred, *Kitābu Bahri’d-dem fî men tekelleme fîhi el-İmām Aḥmed bi-medḥ ev zem*, s. 140, 148, 165 vdğr.

¹¹⁵² Sıbt İbnu’l-‘Acemī, *Kunūzu’z-Zeheb*, Haleb: Dāru’l-ḳalem, 1996, I, 618 vdğr.

¹¹⁵³ Sıbt İbnu’l-‘Acemī, *Kunūzu’z-Zeheb*, I, 612 vdğr.

şekillendirdiği dikkate alındığında, ez-Zehebî üzerindeki İbn Teymiyye etkisinin çok boyutlu olmasa da tek yönde ama yoğun bir şekilde var olduğunu söylemek gerekir. Diğer taraftan böyle bir kanaati dile getirmek, ez-Zehebî'nin alandaki müstakil varlığı ve özgünlüğünü reddedercesine onun yalnızca "İbn Teymiyye'nin talebesi" olarak nitenebileceğini kabul etmek demek değildir. İbn Teymiyye karizmatik bir kişiliktir ve muhatabını etkileyici bir üsluba sahiptir. Anlamlı bir şeyler yapmak isteyen genç bir ilim talebesinin İbn Teymiyye ile bu denli mesai harcaıyıp onun tesirine kapılmasını doğal karşılamak gerekir. Fakat ez-Zehebî'nin kendi tabiatı veya yetiştirilme tarzının ona kazandırdığı duruşu, yahut da istifade ettiği alimler arasında Hanbeli gelenek dışındaki diğer mezheplerin güçlü temsilcilerinin olması, ez-Zehebî'nin İbn Teymiyye'nin şahsı ve fikirlerine körü körüne bağlı kalmasını engellemiştir. Okumaları arttıkça, daha fazla alimle görüşme ve mülahazalarda bulunma imkanı yakaladıkça ufku da genişlemiş, ilk zamanlarda kaleme aldığı tahmin edilen dar çerçeveli ve daha ziyade itikadi konuları içeren kitapların yerini, devasa bir birikimi okuyup özümseğini gösteren ve kendini adadığı iki alan olan hadis ve tarih nosyonunu birleştiren bir yöntemle yazdığı *Tārīhu'l-İslām* ve daha başka eserleri almıştır.

Burada ez-Zehebî'nin özellikle itikadi meseleler olarak ifade edilebilecek bazı hususlardaki fikirlerine temas edilmesi, bunların onun tarih ve biyogafiden hadise kadar pek çok alandaki yaklaşımında belirleyici rol oynaması sebebiyledir. Ez-Zehebî, yaşadığı dönemde akli ilimlerde kullanılan yöntem ve yaklaşımların onun İslami ilimler yani Müslümanların icad ettikleri ilimler olarak kabul ettiği alanlara da dahil edilmesini kabul edilemez görmekte, buna karşı pozisyonunu her fırsatta vurgulamaktadır. Özellikle itikadi konularda çok sınırlı bir hareket alanı tanıyan bu yaklaşımına referans olarak da sahabi ve tabiileri göstermektedir. Özetle ez-Zehebî'ye göre Allah'ın sıfatları, ru'yetullah ve daha pek çok konuda derin düşünmek insanın imânına zarar verecek kadar tehlikelidir. Selef gibi mevcut nasları kabul edip, te'vilden uzak durmak gerekir. Zaten te'vîl gerekli olsaydı sahabiler ve tabiiler çoktan bunu yapardı ve

bu te'viller rivayetler yoluyla bize ulaşırdı.¹¹⁵⁴ Dahası ez-Zehebî'ye göre ne sahabe ve tabiun ne de arâbî, ümmî, kadın, çocuk ve sonradan gelenler te'vîl bilirdi. Buna rağmen sıfatlar ve benzeri konularla ilgili ayet ve hadisleri dinliyorlardı. Bunlardan alim olanlar söz konusu hadisleri rivayet ediyorlardı; ancak bu rivayetlerde geçen hiçbir sıfatı te'vîl etmiyorlar, onları sıradan halkın anladığı şekilde bırakıyorlardı.¹¹⁵⁵

Bu meseleler onun zihninde adeta bir kırmızı çizgi mesabesindedir. Şahısları da kırmızı çizgi kabul ettiği bu konulardaki görüşlerine göre bir değerlendirmeye tabi tuttuğu izahtan varestedir. Nitekim bunu yer yer kendisi de ifade etmiştir. Örneğin Kur'an'ın yaratılıp yaratılmadığı konularını işlerken *“Bu tür bir hata yapan herkesin hatasını söyleriz, bundan ne İbn Naşr, ne İbn Mende ne de onlardan daha büyük bir alim salim değildir.”* diyerek adeta bu meselelerde toleransı olmadığını vurgulamaktadır.¹¹⁵⁶

Onun söz konusu meselelerdeki “selef yolunu takip etme” vurgusu, bu konularda sahabe başta olmak üzere ilk üç nesli ve onların takipçileri olarak gördüğü ve henüz “kötüleşmenin” tezahürlerinin tam olarak görülmeye başlamadığı mütekaddimun dönem alimlerinin görüşlerini merkeze alan bir yöntemi benimsemiş olmasından kaynaklanmaktadır. Yukarıda ez-Zehebî'nin te'vil bağlamında söylediği “gerekli olsaydı...” ifadesi yalnızca gereklilik bağlamında anlaşılmamalıdır. Temel mesele mistik felsefenin etkisiyle ortaya çıkan “yaradan ile yaratılan arasındaki ayrımın bulanıklaştırılmasıdır ve bu Hz. Peygamber'in yöntemiyle kesinlikle uyuşmamaktadır.

Bu bölümde değinilen bir diğer konu da onun felsefe başta olmak üzere İslami olmayan, başka bir deyişle Müslümanlar tarafından ortaya konumayan ancak sonradan İslami ilimlerin yöntemlerine dahil edilen ilimler hakkındaki görüşleriydi. Ez-Zehebî'nin görüşlerinin doğruluk

¹¹⁵⁴ Ez-Zehebî, *el- 'Uluvv*, s. 139.

¹¹⁵⁵ Ez-Zehebî, *İsbātu 'l-yedi 'llāhi subhānehu şıfaten min şıfātihî*, s. 45.

¹¹⁵⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIV, 39.

yanlışığını tespit için referans aldığı selefin bilmediği, bulaşmadığı bir alan olan felsefe temel problemli. Başlı başına zararlı olan felsefi yöntemlerin, fıkıh kelam gibi alanlara dahil olması daha da büyük bir problemi beraberinde getiriyordu: İslami ilimlerde eksen kayması. Zira Ez-Zehebî'ye göre kelam, felsefe ve benzeri ilimlerle yakından ilgilenen pek az kişi sünnete muhalif şeyler söylemekten kurtulabilirdi.¹¹⁵⁷

Aslında mantık ve felsefe ile ilgili ez-Zehebî'den burada nakledilen görüşler yalnızca ona özel değildir. Mesleklerle ilgili problemli hususlara işaret ettiği *Mu'ıdu'n-ni'am* isimli eserinde es-Subkî'ye göre de şeriat ile ilgili bilgisi yeterli olmayan, Kur'an ve hadisleri gereğince ezberlememiş müftü seviyesinde furû-u fıkıh bilmeyen bir kimsenin bu ilimlerle ilgilenmesi, araştırma yapması haramdır. Es-Subkî de felsefecilere cevap vermek için felsefe öğrenilmesine cevaz vermiş ve bunun için ez-Zehebî'nin de zikrettiği donanımdan başka iki şart daha koştur. Bu şartlardan birincisi batıl düşüncelere sapmayı engelleyecek güçte kendine güven; ikincisi filozoflar ve kelamcıların görüşleriyle Müslüman alimlerin görüşlerini birbirine karıştırmamaktır. Es-Subkî burada el-Ğazālî ve Faḥruddîn er-Râzî'yi de istisna etmekte; onların da Müslüman alimler ve kelamcılarının/felsefecilerin sözlerini karıştırdıkları halde neden eleştirilmedikleri gibi bir sorunun yöneltmesi durumunda nasıl cevap verileceğini açıklamaktadır. Ona göre, bu ikisi büyük alimlerdir. Kelam ilminde felsefi görüşler ve yöntemler meşhur olana kadar da felsefe ile uğraşmamışlardır. Onlar, bu ilimde ulaştıkları bu seviye dolayısıyla kınanamazlar, aksine felsefecilerin görüşlerini çürütmek için harcadıkları çaba nedeniyle sevap kazanırlar.¹¹⁵⁸

Neticede onun, teoride akıl-nakil birlikteliğine karşı çıkmadığı söylenebilirse de pratikte bunu uygulamadığı görülmektedir. Özellikle naklin bir tarafa bırakılarak aklın öncelenmesinin

¹¹⁵⁷ Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 144.

¹¹⁵⁸ Es-Subkî, *Mu'ıdu'n-ni'am*, ss. 64-65.

kabul edilemeyecek bir tutum olduğunu vurgulaması,¹¹⁵⁹ Kitab, sünnet ve hadisten yüz çevrilmesiyle ilgili duyduğu rahatsızlığı sıkça ifade etmesi, başka bir deyişle meseleyi buradan hareketle ele alması bu durumun açık bir göstergesidir.

Bir alimin yöneticilerle olumlu veya olumsuz ilişkisi ve idari görev alıp almaması gibi hususlar onun ilmi yaşamını ciddi şekilde etkilemektedir. Ez-Zehebî'nin yaşamına baktığımızda ne idari bir görev aldığını ne de yöneticilerle sıkı bir irtibatta olduğunu görüyoruz. Anlaşılan o ki, yöneticilerle sıkı ilişkilerin veya bir şekilde elde edilen idari görevlerin meşgul olduğu ilme zarar verebileceğini düşünmüş ve böyle bir prensip edinmiştir. Diğer taraftan, yaşadığı dönemde de yönetimin meşruiyeti başta olmak üzere pek çok konu tartışılmaktadır. Bu bağlamda o, Rafızilik eleştirisi üzerinden İlhanlılar'ı da hedef almakta ve Memlûk Devleti'nin meşruiyetini tarihten ilham alarak ispat etmeye çalışmaktadır.

Ez-Zehebî'nin yaşadığı dönemde, şüphesiz fıkıh, tefsir, tarih açısından ondan daha iyi olan veya hadisçiliğin bir yönünde ez-Zehebî ile karşılaştırıldığında ondan daha önde olduğu ifade edilen şahıslar mevcuttur. Ancak onu diğerlerinden farklı kılan onun iki ana disiplin, hadis ve tarihi dengeli bir şekilde bir araya getirebilmesi ve eserlerini yaşadığı dönemde kimsede görmediğimiz bir proje kapsamında kaleme almasıdır. Zaten hazır bir zihne sahip olduğu anlaşılan ez-Zehebî'nin belki de hocası İbn Teymiyye'den de etkilenecek yöneldiği yabancı unsurların Müslümanlığa olan etkisini bir sorun olarak gördüğü ve bu bağlamda, kendisinden birkaç yıl önce "Müslümanların tarihini" hem de onların kaynaklarını kullanarak ama kendi perspektifi ile yazmaya çalışan Hristiyan tarihçilerin girişimlerinin itici etkisiyle *Tārīhu'l-İslām*'ı kaleme almaya başlamıştır. Bu eseri dahi tek başına bir proje olarak kabul edilebilir. Ancak *Siyer*, *Duvelu'l-İslām*, *Mizān*, *Ma'rifetu'l-kurrā* ve diğer bütün eserlerinin bu kapsamlı

¹¹⁵⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 472.

eser temelinde fakat farklı soruları cevaplandıran eserler olduğu düşünülüğünde ez-Zehebî'nin yapmaya çalıştığı şey daha net anlaşılacaktır.

Ez-Zehebî'nin dünyaya geldiği ve yetiştiği dönem, ilim başta olmak üzere hemen her alanda kırılmaların yaşanıp yeni yöntemlerin geliştirildiği, bazı alanlarda arayışların hala devam ettiği bir dönemdir. Hadis ve tarih alanında yönelen bir alim olarak ilk yaptığı şey de kendisine kadar gelen müktesebatı tespit, tenkit ve hesaplama olmuştur.¹¹⁶⁰ Elbette kendi dönemine gelen ne var ne yoksa hepsini dikkate almamış, düşünce dünyasının hayli etkili olduğu anlaşılan bir seçim prensibi ile ana kaynaklar ve tali kaynaklarını belirleyerek, bunlardan elde ettiği bilgileri bir araya getirmiş hem hadis hem de tarih alanında yeni bir kompozisyon ortaya koymuştur. Ez-Zehebî'nin bu projesi oldukça olumlu tepkiler almakla birlikte birtakım eleştirilere de maruz kalmıştır. İkinci bölümün sonunda ez-Zehebî'ye yöneltilen eleştiriler çeşitli açılardan ele alınacaktır.

Bu noktada şu soru da gündeme getirilmelidir: Ez-Zehebî'yi nasıl tanımlarız? Bu tanımlamanın tespiti, kendi döneminin hareketli ilmî yapısında nasıl bir yer işgal ettiği hakkında daha sağlıklı ve isabetli değerlendirmeler yapılması yardımcı olması bakımından hayli önemlidir.

1. İhtisar - Birikim - Yeniden inşa

Ez-Zehebî ihtisarlarla başladığı ilmî hayatında büyük bir birikim elde etmiş, kendi notlarını hatta kütüphanesini oluşturmuş ve bu birikimi dönemin ilmî gelişmelerine göre yeniden inşa ederek sonraki çağların ilmî alt yapısına önemli bir katkı sunmuştur. Bu bağlamda şu soruyu sormak da mümkündür: Ez-Zehebî ansiklopedist bir alim olarak kabul edilebilir mi?

¹¹⁶⁰ Bu tenkit ve hesaplamanın hadis ilmi özelinde nasıl ve ne düzeyde gerçekleştiği ikinci bölümün konusudur.

Şüphesiz eserleri tetkik edildiğinde bu sorunun yanıtı “evet” olacaktır. Fakat burada yalnızca pasif bir bilgi aktarıcı olmadığı tekrar vurgulanmalıdır.

2. *Taklit- Tahkik ve tenkit- Anlama ve özümseme- Bilgiyi kullanma*

Ez-Zehebî'nin ilk çalışmalarını tam olarak taklit olarak değerlendirmek belki onu biraz hafife almak olacaktır. Ancak ihtisar türünde kaleme aldığı eserlerde biraz daha sessiz bir ez-Zehebî ile karşı karşıya olduğumuzu söylemek durumundayız. Ancak o, tıpkı kendisinden sonrakilerin ondan istifade ettiği gibi bazı eserlerden, devasa çalışmaları için gerek veri kaynağı gerek çerçeve sunması açısından hayli istifade etmiştir. Bununla birlikte elde ettiği bilgileri tahkik ve tenkit süzgecinden geçirmesi; anlamaya çalışması ve neticede özümsemesi onun en önemli özellikleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Yine de onun okuyucuya mesajını, kendi yorum ve değerlendirmesini yapmaktan ziyade bilginin seçimi ve inşası aracılığı vermeye çalışan bir yaklaşım benimsediği belirtilmelidir.

3. *Ez-Zehebî ve Derin Düşünme*

Ez-Zehebî hakkında buraya kadar anlatılan bilgiler onun kendine has, sınırları belli bir düşünce dünyası olduğu görülmektedir ki bu açıdan bakıldığında onun dar çerçeveli bir bakış açısına sahip olduğu da iddia edilebilir. Söz konusu sınırların belirlenmesinde İslamlıktan çıkma, başka bir deyişle eksen kayması endişesinin etkili olduğu anlaşılmaktadır. İslami olan ve olmayan ilimler gibi bir ayrımın da temelinde bu düşünce veya çekincenin varlığı etkilidir. Bu ayrım, basit düzey ve üzerinde detaylı bir fikir yürütme yapılmayan, ancak ez-Zehebî'nin tavrını yansıtmaları bakımından önem verilmesi gereken bir konudur. Bir alim kendisini yetiştirmelidir evet, fakat bunun yapılacağı alanlar ve bu tür derinlikli bir araştırmadan kaçınılması gereken alanlar mevcuttur. Dolayısıyla kişi iştigal ettiği ilme uygun, onu sabitelerden uzaklaştırmayacak hatta böyle bir tehlikenin sinyallerini dahi vermeyecek alanlarda kendisini yetiştirmelidir. Zira sağlıklı bir bilgi üretimi de ancak bu şekilde

gerçekleşebilir. Ez-Zehebî'nin ilk eserlerinden son eserlerine kadar, farklı yoğunluklarda da olsa kadar bu düşüncenin hakim olduğu görülmektedir.



İKİNCİ BÖLÜM

EZ-ZEHEBİ'NİN HADİSÇİLİĞİ

Birinci bölümde ez-Zehebî'nin yaşadığı dönem, ailesi, eğitimi, kişiliği, çalışmaları, fikirleri gibi konular üzerinde durulmuş ve onun anlaşılması hedeflenmiştir. İşaret edilen hususlar bir arada incelendiğinde ez-Zehebî'nin hadisçiliğini tasvir ve tahlil ederken iki temel konu üzerinde durulması gerektiği ortaya çıkmıştır: Hadisçi-tarihçi kimliğinin kendisine kazandırdığı bütünleştirici yaklaşımı ve tenkitçiliği. Önceki bölümde onun tarih ilmine olan ilgisinin ve İslam tarihi yazma konusundaki motivasyon sebeplerinin, bunun bir proje haline getirmesinde ve hadisçiliğine önemli etkileri olabileceğine işaret edilmişti. Bu bölümün ilk kısmında söz konusu etkinin boyutları ve özellikle onun hadis tarihi ve hadis usulü bakış açısına yansımaları tespit edilmeye çalışılacaktır. İkinci kısımda ise genel olarak tenkitçiliği ve daha sonra hadis tenkitçiliğine odaklanılacaktır.

A. METODOLOJİK SENTEZ: EZ-ZEHEBİ'NİN HADİS VE TARİH DİSİPLİNLERİNİN YÖNTEMLERİNİ BÜTÜNLEŞTİRİCİ YAKLAŞIMI

Ez-Zehebî'nin hadisçi ve tarihçi kimliğinin onun görüş ve eserlerine yansımalarının iki boyutu vardır. Bunlardan birincisi, metodolojik bir sentez denemesi ki bu konuda ne kadar başarılı olduğu bahsi diğerdir; ikincisi bu perspektifle bize sunduğu hadis tarihi ve usulü başta olmak üzere genel olarak hadis ilmi yaklaşımıdır.

1. Ez-Zehebî Hadis ve Tarih Metotlarının Yakınlaştırılmasında Bir Dönüm Noktası

Olarak Kabul Edilebilir Mi?

Hadis ve Tarih (Siyer-Meğazi) ilimleri hicri ilk asırda birlikte gelişmiş ve iç içe bir görünüm arz etmiştir. Ancak bu iki alan arasındaki ilişkinin ne olduğu ve nasıl geliştiğine dair farklı görüşler ileri sürülmüştür. Birinci görüş sahipleri, Tarih'in (Siyer ve Meğazi) hadis ilminden daha önce ortaya çıktığını iddia etmektedirler. Zira onlara göre önce Siyer ve

Meğazi'ye dair rivayetler, sonra hadis rivayetleri toplanmıştır. İkinci görüş sahiplerine göre, Tarih başlangıçta Hadis ilminin bir yan dalı olarak varlığını sürdürmüş; daha sonra müstakil bir ilim hüviyeti kazanmıştır. Üçüncü görüş sahipleri ise İslam Tarihi'nin tamamen bağımsız bir alan olarak ortaya çıktığı ve geliştiği iddiasını öne sürmektedirler.¹¹⁶¹ Tarihi süreç değerlendirildiğinde başlangıçta hadis rivayetleri ile birlikte Siyer, Meğazi rivayetlerinin de varlığı, bu iki alanın beraber ortaya çıktığını; ancak 2/8. yüzyıldan itibaren kendilerine has yöntemlerinin geliştiği ve bunun da birbirlerinden ayrı müstakil bir disiplin olmalarının yolunu açtığını söylemek mümkündür.¹¹⁶² Özellikle 3/9. asırdan itibaren Hadis ve Tarih disiplinlerinde görülen metodolojik ayrışma uzun bir süre belirli bir seviyede devam etmiştir. Örneğin muhaddislerin kaleme aldıkları rical-tabakat kitapları bu ilişkinin bir göstergesidir. Fakat bu söz konusu disiplinlerin metodolojik yakınlaşmasından ziyade ortak bir alana sahip olduklarına delalet eder. Ez-Zehebî'nin yaşadığı asırlara geldiğimizde, birinci bölümde de işaret edildiği üzere Tarih ve Hadis alanlarının öne çıktığı ve bu alanlarda hayli çalışma yapıldığı müşahade edilir. Dahası ez-Zehebî gibi hadisçi-tarihçi alimlerin bu iki disiplinin metotlarını sentezleyen bir yöntem benimsediklerini ve bu iki alan arasındaki ilişkinin tekrar güçlenmesine zemin hazırladıklarını söylemek mümkündür. Ez-Zehebî'yi böyle bir senteze götüren ilmi muhitin

¹¹⁶¹ Konuya dair geniş bilgi için bkz. Fuat İstemi, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, ss. 38-48.

¹¹⁶² Bu konu hakkında bkz. Mehmet Özdemir, "Siyer Yazıcılığındaki Değişim Üzerine," *Kutlu Doğum 2002: Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, 2007, ss. 200-208; Fuat İstemi, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, ss. 20-48. Her iki disiplinin yöntemlerinin birtakım avantajları yanında deavantajları olduğu da bir gerçektir. Nitekim hadisçilerin ravi merkezli yöntemleri, onların tarihîliğinin geri planda kalmasına ve bazen de bağlamından koparılmasına sebep olmaktadır. Tarihçilerin yöntemlerinde ise rivayetin bağlamının tespiti konusu önem arz ederken aktaranın güvenilirliği problemi karşımıza daha fazla çıkmaktadır. Bu farklılığın en somut göstergelerinden biri belki de muhaddislerin rivayetlerde geçen yer-zaman konusuna pek fazla önem vermemeleri, bu konuda yeterli titizliği gösterememiş olmalarıdır. Bu konular hakkında bkz. Fuat İstemi, *Hicret Bağlamında Tarih ve Hadis Metodolojileri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017, ss. 49-171. Fuat İstemi, "Rivayetlerde Nakledilen Zaman-Mekân ve Olay Örgüsünün Tespitine Verilen Önem Açısından Hadisçilerin ve Tarihçilerin Yöntemlerinin Karşılaştırılması," *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 3/1 (2017), ss. 9-40; Fuat İstemi, "Rivayetlere Kaynaklık Eden Olayların Meydana Geldiği Zaman ve Mekanın Muhaddisler Açısından Önemi," *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/48 (2017), ss. 740-748. Bünyamin Erul, "Hadisçiler ile Tarihçilerin Tenkit Yöntemleri Üzerine (Tespitler, Tenkitler, Teklifler)," *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 7 (2020), ss. 27-62.

yanında beslendiği kaynaklar da önemlidir. Örneğin tarihçi ve muhaddis ‘İzzuddīn İbnü’l-Esîr’in (ö. 630/1233) eserlerinin etkisi yadısamaz.¹¹⁶³

Ez-Zehebî’nin yalnızca tarih ve biyografiyi birleştirmekle kalmadığı, hadisçi titizliğini de yansıttığı *Tārīhu’l-İslām* ile başlayan ömürlük projesinin hem kendisine hem de kendisinden sonra gelenlere bir yol açtığı söylenebilir. Nitekim kendisi müstakil bir tarih usulü yazmasa da çizdiği çerçeve, alimlerin dikkatlerine sunduğu hususlar ve bu noktada kendi gösterdiği gayretin izlerinin Tācuddīn es-Subkī (ö. 771/1370)¹¹⁶⁴ gibi alimlerin eser ve yaklaşımlarında sürülmesi mümkündür. Bununla birlikte ez-Zehebî’nin, *el-İ’lān* gibi bir eseri kaleme alan es-Seḥāwī’ye (ö. 902/1497) verdiği ilham tartışmasız bir öneme sahiptir.¹¹⁶⁵ Nitekim es-Seḥāwī söz konusu eserin daha ilk sayfalarında tarih ilminin faydalarından bahsederken aslında onun hadis rivayetleriyle ilgili birtakım problemlerin çözümüne; hatta bu iki ilmin birbiriyle olan ilişkisine değinmiştir.¹¹⁶⁶

Burada hadisçi ve tarihçilerin metot farklılıklarına detaylı bir şekilde girilmeyecektir. Ancak temel birkaç farka işaret edilmesi, ez-Zehebî’nin metodolojik sentezini ortaya koymaya fayda sağlayacaktır. Hadis ve Tarih’in ortak konusu Hz. Peygamber’dir. Ancak hadisçi ve tarihçinin ilgilendikleri rivayetlerin muhtevaları, her ne kadar muhaddislerin kaleme aldıkları câmi, musannef türü eserlerde siyer ve meğazi türü bilgiler de yer alsa da genel olarak birbirlerinden ayrılmaktadır. İki disiplin arasındaki metot farklılığı da ilgilendikleri malzemenin mahiyeti ve ona biçilen değerden kaynaklanır. Hadis en dar anlamıyla, Hz. Peygamber’e nispet edilen söz, fiil ve takrirleri ifade eder ve şer’i delillerden Sünnet’in temel

¹¹⁶³ Siyer yazıcılığı hakkında bkz. Kevser Beyazyüz Sipahioğlu, *İzzeddin İbnü’l-Esîr*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

¹¹⁶⁴ Tācuddīn es-Subkī’nin *Kā’ide fi’l-cerh ve’t-ta’dîl ve kā’ide fi’l-mu’errihîn* eseri muhtasar olmakla birlikte hayli önemlidir.

¹¹⁶⁵ Ondan önce el-Kafiyeci’nin (ö. 879/1474) kaleme aldığı *el-Muhtaşar fi’l-ilmî’t-tārîh* eserini, yakın zamanlarda kaleme alınan es-Suyûtî’nin (ö. 911/1505) *eş-Şemârih fi’l-ilmî’t-tārîh* isimli eseri de zikretmek gerekir.

¹¹⁶⁶ Es-Seḥāwī, *el-İ’lān*, ss. 17-30. Bu anlamda es-Seḥāwī’nin tarihçiliği de muhaddis-tarihçi olması bakımından incelenmelidir.

kaynağı olmak bakımından tarih rivayetlerinden farklı bir anlama sahiptir. Başka bir deyişle hadisçilerin tenkitlerindeki müteşeddid tutumun belki de en önemli gerekçesi amaçlarının salt tarih öğrenmek değil, dini doğru bir şekilde öğrenmek olmasıdır.¹¹⁶⁷ Ez-Zehebî'nin öne çıktığı hususlardan biri de aslında buradadır. O Müslümanların tarihini doğru bir şekilde ortaya koymak ve doğru dini bilginin tespiti arasındaki bağın öneminin farkına varmıştır. Muhakkak bu konunun farkında olan başka alimler de vardır; ancak bu farkındalığı belirgin bir biçimde, somut çalışmalar üzerinden göstermek ez-Zehebî'ye nasip olmuş görünmektedir.

Tarihçiler ve hadisçilerin kaynakları büyük oranda benzerlik göstermektedir; ancak tarihçilerin ilgilendikleri rivayetlerin büyük bir kısmı dini hükümlere dair olmadığı için hadisçilere nazaran daha müsamahakar davranmışlardır. Bununla birlikte hadisçilerin de benzer şekilde Siyer-Meğazi rivayetleri konusunda, örneğin ahkama dair rivayetlere nispetle daha müsamahakar bir tutum sergiledikleri doğrudur. Fakat rivayetin doğruluğu veya yanlışlığı noktasında muhaddislerin belirgin farkı ravi/isnad tenkidine daha fazla önem vermeleri, hatta bunu esas yöntem olarak kullanmalarındır.¹¹⁶⁸ Burada, tarihçilerin haberin kaynağının güvenilirliğine hiç dikkat etmediklerini iddia etmek doğru değildir. Ancak bu konuda muhaddisler kadar sıkı kurallar geliştirmedikleri, muhtevayla daha fazla ilgilendikleri tespit edilmiştir.¹¹⁶⁹ Nitekim ilk Siyer yazıcılarının da eserlerinde¹¹⁷⁰ muhaddislere göre isnadlara dair önemli problemler mevcuttur ve bu sebeple olsa gerek Ahmed b. Hanbel “*Üç çeşit kitabın aslı yoktur. Bunlar meğâzi, melâhim ve tefsir kitaplarıdır.*” demiş ve aslında tarihçilerin yöntemine bir eleştiri getirmişti.¹¹⁷¹ Hadisçilerin tarihçilere yönelttiği eleştirilerden bir diğeri de isnadları

¹¹⁶⁷ Babanzâde Ahmed Naim, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010, s. 80.

¹¹⁶⁸ Muhaddislerin tenkit yönteminin ağırlıklı olarak muhtevaya yönelik olduğuna yönelik iddialar vardır. Bunlara ez-Zehebî'nin tenkitçiliği kısmında değinilecektir.

¹¹⁶⁹ Ne var ki İbn Haldûn (ö. 808/1406) da bunun yapılmadığından şikayet etmektedir. Öte yandan onun haberin doğruluğunun tespitinde muhteva tenkidini önceleyen yöntem teklifinin, İbn Hacer ve es-Sehâvî gibi muhaddis tarihçiler tarafından eleştirilmesi de yaklaşım farkından kaynaklanmaktadır.

¹¹⁷⁰ Söz konusu eserler hakkında geniş bilgi için bkz. Şaban Öz, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İstanbul: Siyer Okulu Yayınları, 2023.

¹¹⁷¹ El-Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi* ' , II, 162.

birleştirmeleri ve bu şekilde metnin kime ait olduğunun karışmasına sebep olmalarıdır.¹¹⁷² Yine Ahmed b. Hanbel, İbn İshāk ile ilgili eleştirisinde, metnin kime ait olduğunu ortaya koymadan bir hadisi aynı anda birden fazla kişiden naklettiğini ifade etmiştir.¹¹⁷³ Ancak söz konusu eleştiriye ez-Zehebî'nin getirdiği itiraz da dikkate değerdir. Zira o burada el-Buhārî'nin de eş-Şahîh'inde bu tarz rivayetlerin olduğunu belirtmiştir.¹¹⁷⁴ Dolayısıyla ez-Zehebî söz konusu yöntemin bizatihi yadırganacak nitelikte olmadığını düşünmektedir. Zira hadisçilerin, hem de en önde gelen hadisçilerin de bu türden uygulamalarına rastlamak mümkündür. Diğer taraftan hakkındaki bazı eleştiriler nedeniyle ez-Zehebî onu *Mizân*'da zikretmiş ve hayli uzun yer vermiştir. Burada tarihçilikle ilgili üzerinde durulması gereken bir husus daha karşımıza çıkar. Anlaşılan o ki İbn İshāk ehl-i Kitab'tan rivayet aldığı için eleştirilmektedir. Ez-Zehebî İbn Fudeyk'ten naklettiği bu eleştiri üzerine, Hz. Peygamber'den gelen rivayetleri referans göstermiş ve onlardan rivayet almakta bir beis olmadığını, nebevi bir iznin varlığına atıf yaparak vurgulamıştır. Ancak bu konuda bir sınır vardır. O da söz konusu rivayetlerin dinde hüccet olarak kullanılmayacağıdır.¹¹⁷⁵

Tarihçilerin kaynak tenkidi yapmadıklarını iddia etmek doğru değildir. Ancak tarihçi bir kurgu oluşturabilmek için bazen hadisçiler nazarında zayıf kabul edilen bilgileri, kaynakları da dikkate almak zorunda kalabilmiş ve bu sebeple eleştirilmiştir. Ez-Zehebî'nin hadisçiliğinin onun tarih ve biyografi yazımında önemli etkilerinden biri çoğunlukla güvenilir kaynaklardan bilgi almaya özen göstermesi, güvenilirliği konusunda şüphe duyduğu bir bilgi kullanacaksa da buna doğrudan veya dolaylı olarak (özellikle قیل diyerek verdiği bilgiler) işaret ederek yapması ve kaynağını zikretme konusunda azami dikkat göstermesidir. Bu noktada şu not dile getirilmelidir. Tarihçiler ve muhaddislerin aynı konuyu ele alırken eserlerine aldıkları rivayetler

¹¹⁷² Bkz. Bünyamin Erul, "Telfik", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, XL, 400-401.

¹¹⁷³ Ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 46. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Tehzîb*, IX, 43.

¹¹⁷⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 46.

¹¹⁷⁵ Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 470.

karşılaştırıldığında hadisçilerin seçtiği rivayetlerin tartışmasız doğru olduğu söylenemez. Nitekim yalnızca ez-Zehebî'nin tarihi bilgi yanlışlarına işaret ettiği pek çok rivayet mevcuttur. Yani tarihi rivayetler de en az hadis rivayetleri kadar güvenilir kabul edilebilmektedir. Diğer taraftan bu bölümün ikinci kısmında onun tenkitçiliği başlığı altında tarihi bilgilere, kaynaklara ve müelliflere yönelttiği eleştirilere değinilecektir. Burada işaret edilen örneklerde de görüleceği üzere ez-Zehebî'nin hem hadis hem de genel olarak haberler konusunda dikkat ettiği kriterlerin büyük oranda benzeştiği görülecektir. Fakat önemli olan bu kriterlerin hangi durumlarda ne kadar işletildiği/işletilebildiği meselesidir. Bu noktada şu kaydı düşmek de yerinde olacaktır. Ez-Zehebî'nin de olayları (havâdis) anlatırken çoğunlukla kaynaklara işaret etmediği görülür. Zaten o, olayların anlatımında hayli muhtasar bir çerçeveyi çizmeyi tercih eder; ancak meselelerin detaylarını havadis bölümlerinden sonraki geniş vefeyat kısımlarına bırakır ve şahısların biyografileri üzerinden tartışmaları ele alır. Onun kaynak zikretme hassasiyeti ve yorumları daha ziyade burada karşımıza çıkmaktadır. Ancak şunu belirtmek gerekir ki ez-Zehebî her ne kadar tarihçiliğini beğense de İbn İshâk'ın biyografisinde, siyer anlatımında aslı olmayan şiirlerin, acayip hikayelerin kullanımını hoş karşılamadığını göstermekte ve bunların işaret edilmesinin önemini vurgulamaktadır.¹¹⁷⁶ Öte yandan olayları anlatırken aslı astarı olmayan bilgilere işaret etmekte büyük ölçüde dikkatli davranırsa da kendisine de acayip gelen, doğaüstü olaylar içeren birtakım hikayelere yer vermeden edememiştir.¹¹⁷⁷

Ez-Zehebî'nin metodolojik sentezinden bahsederken tarihçiliğinin ve hadisçiliğinin birbirini ne ölçüde etkilediği burada değinilmesi gereken önemli meselelerdendir. Evet, bir yöntem yakınlaştırmasından ve bunun ilgili disiplinlerde kaleme aldığı eserlere yansımalarından bahsetmek mümkündür. Nitekim hadisçiliğinin tarihçiliğine etkilerine yukarıda değinilmişti. Elbette tarihçiliğin ona kazandırdığı bakış açısının da hadisçiliğine bazı

¹¹⁷⁶ Ez-Zehebî, *Tārīhu 'l-İslām*, IX, 594.

¹¹⁷⁷ Ez-Zehebî, *Tārīhu 'l-İslām*, XLIX, 11-12, 21 vdğr.

önemli etkileri oldu. Bunlardan biri onun hadis kavramlarının tarihi gelişiminin takip edilmesi ve kavramların kimler tarafından hangi anlamlarda kullanıldığına dikkat edilmesine yönelik uyarılarıdır. Diğer önemli etkisi tarihçiliğin verdiği geniş bakış açısının hadis kavram evreni oluştururken daha esnek davranabilmesini sağlamasıdır. Ravilerle ilgili durumların değerlendirilmesi, bunun hadislerin sıhhatine yansımaları hakkındaki tahlillerinin de onun tarih ve biyografi alanlarındaki mesaisinden etkilendiğini söylemek mümkündür. Hadis içeriklerine dair yaptığı tespitlerde özellikle tarihi verilere dair yapılan yanlışlıklara işaret etmesi zaten doğrudan tarihçiliğin ona kazandırdığı hasletlerden biri olarak kabul edilebilir. Diğer taraftan çerçevesini kendi çizdiği İslam tarihi anlatımı zaman zaman farklı unsurları dışlayıcı (doğrudan dışlayıcı dil kullanmadıkları da dahil) ve bir Müslüman kimliği oluşturma gayesi de taşıdığı için farklı açılardan değerlendirildiğinde hayli sınırlayıcı olabilmektedir. Yani onun olgulara, olaylara, insanlara bakış açısını etkileyen düşünce dünyası bu noktada hem tarihçiliğini hem de hadisçiliğini yönlendirmektedir.

Bununla birlikte en nihayetinde hadis, yukarıda da işaret edildiği gibi Müslüman bir alim için her zaman tarihi bilgiden çok daha farklı bir konumdadır. Bu ez-Zehebî için de böyledir. Dolayısıyla onun hadis ve haber konusunda zihninde kategorik bir ayrım olduğunu ve her iki türden bilgiyi nakleden şahıslar bakımından öne sürdüğü kriterler benzeşse de ince bir ayrımı da dikkate aldığını belirtmek gerekir. Bunun en somut örneği onun el-Vākıdī hakkındaki değerlendirmelerinde görmek mümkündür. Zira o, el-Vākıdī'nin Siyer ve Meğazi konusunda reis olduğunu söylemiş; hâfız olarak nitelemiştir; tarih alanında onun rivayetlerine ihtiyaç olduğunu belirtmiştir. Ancak el-Vākıdī hadiste *da'if*.¹¹⁷⁸ Onun İbn İshāk hakkındaki değerlendirmelerinde de benzer bir ayrım göze çarpar. İbn İshak'ı meğazi konusunda “el-‘allāme” olarak nitelemiş, siyer konusundaki mertebesine işaret etmiş; ancak ahkama dair

¹¹⁷⁸ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 348; *Siyer*, IX, 454-469.

rivayetlerde bu kadar iyi olmadığını belirtmiştir.¹¹⁷⁹ Bu konudaki rivayetleri *ṣaḥīḥ* derecesinin altına, *ḥasen* derecesine ve hatta zaman zaman *munker* konumuna düşmektedir. Diğer taraftan İbn İshāq'ın önemli bir özelliği, el-Buḥārī ve Muslim'in kendisinden istiṣhad ve mutabaat için hadis almış olması; ayrıca dört *Sunen* müellifinin de kendisinden hadis nakletmesidir.¹¹⁸⁰

Ez-Zehebī'nin her iki rivayet türüne de eleştirel bir zihinle yaklaştığı şüphe götürmez bir gerçektir. O, abartılı tarih anlatımları, birbiriyle çelişen olaylar, güvenilir bilgiye ters düşen haberler, mantık hataları içeren hikayeler ve benzeri hususlarda, genelde insafı bir dille ancak nadiren de olsa sert ifadeler kullanarak okuyucusunu uyarmaktan çekinmez. Bununla birlikte bu rivayetlerdeki eleştireliliğini daha rahat ortaya koyar. Zira burada "isnad/ravi" bağlayıcılığı hadis rivayetlerinde olduğu kadar değildir. Teoride isnadlı gelse dahi pratikte onun metni hakkında isnadı göz ardı ederek bir şeyler söylemek daha kolaydır. Hz. Peygamber'den nakledilen bir söz için ise aynı şey kolay kolay söylenemez. Bu sebeple orada ez-Zehebī'nin de klasik hadis tenkitçiliğinin sınırları içerisinde kaldığı görülür.

Onun en sert ve detaylı eleştirilerinin Hz. Peygamber'in Şam yolculuğu, Hz. Peygamber'in sünnetli doğup doğmaması ve benzeri konularda olması; *muṣāḥabāt* ve *ṭayr* rivayetleri gibi çokça tartışılan hadislerle ilgili ise *ḍa'īf* ve *mevḍū'* dahi olsa tarik çokluğunu öne çıkararak bazen bir asıllarının olduğunu ifade etmesi bazen de *mutevātir* olduklarını iddia etmesi, ez-Zehebī'nin hadis ve haberler konusundaki ayrımını gösteren önemli örneklerdir. Çok net bir şekilde *mevḍū'* veya *ḍa'īf* hükmü verdiği hadislerin ise hemen hepsi geçmiş alimler tarafından da öyle kabul edilmiş, ravileri problemli rivayetler olarak karşımıza çıkmaktadır. Öte yandan bunun ez-Zehebī'nin genel yaklaşımı olduğunu; ancak onun sağlam isnadlı hadislere de birtakım eleştiri örnekleri bulunduğunu tekrar etmekte fayda vardır ki bu yalnızca onun

¹¹⁷⁹ *Tārīḥ*'te onun *eyyāmu'n-nebī* konusundaki bilgisini vurgulamıştır. Bkz. Ez-Zehebī, *Tārīḥu'l-İslām*, IX, 589.

¹¹⁸⁰ Ez-Zehebī, *Siyer*, VII, 37-55. Benzer değerlendirmeler için bkz. Ez-Zehebī, *Tārīḥu'l-İslām*, IX, 591.

yaklaşımı değil kendisinden önceki hemen her münekkit alimin dile getirdiği bir gerçektir. Bununla birlikte söz konusu örneklerin diğerlerine nazaran hayli az olduğu görülmektedir.

Temas edilmesi gereken başka bir husus da ez-Zehebî'nin Hz. Peygamber'in şahsiyeti, ailesi gibi konularda zaman zaman isnadı *da'if* olarak nitelese de manasının *şahîh* olduğuna işaret ettiği rivayetlerin varlığıdır. Örneğin o, Hz. Peygamber'in soyunda zina bulunmadığını ifade eden rivayetlerin senedi için *da'if* demiş; ancak manalarının *şahîh* olduğunu belirtmiştir.¹¹⁸¹ Burada onun Hz. Peygamber'in soyunu koruma iç güdüsü devreye girmiş görünmektedir. Bu durum bazı araştırmacılar tarafından onun tarihçiliğinin bir etkisi şeklinde de yorumlanabilmiştir.¹¹⁸² Ez-Zehebî zaman zaman şaşırtıcı bir şekilde eleştiri beklenen bazı haberler hakkında herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Hz. Peygamber'in putlara kurban kestiğini¹¹⁸³ ve onun büyülendiğini içeren¹¹⁸⁴ rivayetler bu tutumuna örnektir.

2. Ez-Zehebî'nin Hadis Tarihi İnşası: İslam Tarihi İçerisinde Saklı Bir Hadis Tarihi

Devlet ve milletin bekasını tehdit eden gelişmeler yanında asırlar boyunca yaşanan pek çok olayın Müslüman kimliğine olan etkileri ve bu kimliği yeniden inşa etme arzusu ez-Zehebî'ye daha önce görülmeyen bir şekilde *Tārīhu'l-İslām* olarak isimlendirdiği bir başyapıt kaleme aldırıştır. Fakat bu yalnızca işaret edilen duygusal boyutun etkisi ile yazılmış bir eser olarak kalmadı. Ez-Zehebî, hem *Tārīhu'l-İslām* üzerindeki çalışmalarını uzun süre devam ettirdi. Hem de burada kurduğu sağlam alt yapıyı bir proje haline getirerek ilim tarihinin farklı

¹¹⁸¹ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām* (es-Sîretu'n-nebeviyye), ss.

¹¹⁸² A. Sipahioğlu ise bu durumu ez-Zehebî'nin tarihçiliğinin devreye girmesi şeklinde yorumlamıştır. Bkz. Abdülvahid Yakub Sipahioğlu, *Zehebî*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2022, s. 118.

¹¹⁸³ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām* (es-Sîretu'n-nebeviyye), ss. 87-89. Et-Tedmîrî neşrinde rivayette geçen (وَقَدْ دَبَحْنَا لَهُ شَاءَ فَأَصْحَبْنَاهَا) zahirinin Rasûsullah'a raci olduğuna dair bir kayıt vardır. Ancak bunun orijinal metinde bu şekilde olup olmadığı teyit edilmelidir. Bkz. Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, nşr. 'Umer 'Abdusselâm et-Tedmîrî, Beyrut, 1993, III, 255.

¹¹⁸⁴ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām* (es-Sîretu'n-nebeviyye), ss. 522-527.

alanlarına odaklanma sağladı. Elbette odak noktaları onun ilgi alanlarıyla doğru orantılıydı: Biyografi, kıraat, hadis.

Ez-Zehebî'yi Memlûkler döneminde yaşayan hadisçilerin önemli bir kısmından ayıran en temel özellik onun hadis-tarih disiplini arasındaki ilişkiyi iyi kavraması hatta bu iki disiplinin metodolojilerinin bir sentezini yaparak/yapmaya çalışarak bütüncül bir tablo ortaya koymaya çalışmasıdır. Ayrıca ez-Zehebî yalnızca görev elde etmeyi sağlayan bir uzmanlık alanı olarak görmediği hadisin, tarihi, usulü, şahısları hakkında bir şey söyleyebilmek için, neticede kendisine göre bir tarih yazmış olmakla birlikte, sağlam temellere dayandırmayı amaçladığı, kaynaklardan süzölmüş doğru bilgilerle örölü ve yanlış bilgilerin de dikkatle ortaya konulduğu bir Müslüman tarihi yazmalıydı. *Tārīhu'l-İslām* bize genel İslam tarihini ve bu tarihi şekillendiren şahısların yerini gösterirken *Tezkira* buradan süzülen ve nebevi mirasın aktarımında başat rol oynayan hafızların bilgisini ve aynı zamanda hadis tarihinin temel değişim-dönüşüm noktalarına işaret ediyordu. Hadis ricaline hasredilmiş dar ve geniş kapsamlı eserler ve “uyarı” anlamını içeren *el-Mūkızā* isimini verdiği usul denemesi ise bu mirasın problemleri yönlerini ve bu mirasla ilgilenen ilmin yöntemini tespitinde bir reçete sunmaktaydı. Tabi ez-Zehebî'nin zihnindeki Kur'an-hadis bütünlüğü unutulmamalıdır. Kıraat alanına ve kârilere verdiği önem de buradan kaynaklanır. Nitekim hadis ilmine yönelmeden önce kendisini bu alanda hayli yetiştirmiştir. Bu sebeple projenin bir ayağını da bir kârilere tabakatının oluşturması şaşırtıcı değildir. *El-Mu'în fî tabakāti'l-muhaddisîn* ise yine *Tārīh*'ten süzdüğü, nebevi mirası aktaran simaların bir araya getirildiği muhtasar eseridir. Nihayet *Siyeru a'lāmi'n-nubelā'*ya gelindiğinde, kendi dönemine kadar İslam geleneğini oluşturan hemen her önemli simanın yer aldığı bir ansiklopedik eser yazılmış oldu. Bu eserin içerisinde muhaddislerin daha fazla yer almasını yalnızca ez-Zehebî'nin hadisçi oluşuyla değil, onun İslam geleneğini oluşturan temel umdelere dair tasavvuruyla açıklamak daha doğru olacaktır.

Ez-Zehebî'nin bir İslam/Müslüman tarihi yazıp diğer uzmanlık alanı olan hadis ile ilgili özel bir tarih yazmaması dikkat çeker. Ancak bu çok normaldir. Zira yaşadığı dönemde böyle bir örnek mevcut değildir.¹¹⁸⁵ Hemen bütün eserlerinde hadis tarihinin süreçlerini ifade eden birtakım anlatımlar bulmak mümkündür; ancak onun hadis tarihi tasavvurunda hadis tarihi, Müslüman tarihinin içerisinde, onun İslam geleneğinin önemli bir parçası olarak yerini alır.

Hadis tarihinin dönemlendirilmesi meselesi geçmişten günümüze tartışılan bir konudur.¹¹⁸⁶ Tarihi gelişmelerin ve olayların anlaşılabilmesi için dönemlendirme yapılması bir ihtiyaç olarak kabul edilebilir; ancak her dönemlendirmenin kendisine göre bazı avantajları olduğu gibi dezavantajları da vardır.¹¹⁸⁷ Ez-Zehebî eserlerini tabaka¹¹⁸⁸ esasına göre yazmayı

¹¹⁸⁵ Ez-Zehebî'nin yaşadığı dönemde "Hadis Tarihi" şeklinde bir kullanım veya bu konuda kaleme alınan müstakil bir kitap mevcut değildir. Nitekim "Hadis Tarihi" İslam bilim tarihinde yeni sayılabilecek bir kullanımdır. Kaldı ki "ilim tarihi" kullanımı dahi klasik kültürde karşılaşamayacağımız bir husustur. Ülkemizde hadis tarihi ile ilgili ilk eseri yirminci yüzyılda İzmirli İsmail Hakkı (ö. 1921) *Târîhu Hadîs* ismiyle ortaya koymuştur. bkz. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Arka Planı*, Ankara: Otto Yayınları, 2015, ss. 13-15. Konuyla ilgili ayrıca bkz. Ahmet Yücel, "Hadis İlminde "Tarih" Anlayışı ve "Hadis Tarihi" Yazıcılığı", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, 11/21 (2013), ss. 271-30; Nilüfer Kalkan Yorulmaz, "Usul-i Hadis'ten Hadis Tarihi'ne: Dârülfünun İlahiyat'ta Hadis Tarihi Dersleri", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 23/2 (2019), ss. 651-671.

¹¹⁸⁶ Yalnızca ülkemizde kaleme alınan hadis tarihi eserlerinde dahi farklı dönemlendirmeler yapılmıştır. Bu dönemlendirmeler hakkındaki değerlendirme ve alternatif dönemlendirme teklifi için bkz. Mehmet Emin Özafşar, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005, ss. 27-36.

¹¹⁸⁷ Jacques Le Goff, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart Mı?*, çev. Ali Berktaş, İstanbul, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017, s. 3, 16.

¹¹⁸⁸ Konuya dair bkz. Emin Aşıkkutlu, "Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı," *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/1 (2007)/1, ss. 6; Mehmet Efendioğlu, "Tabakât", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2010, XXXIX, 291-292. Adem Apak, "İslam Tarihi Kaynağı Olarak Tabakât," *Bir Alim Bir Eser İbn Sa'd ve Tabakât*, İstanbul; Siyer Yayınları, 2014. Muhammed Aslan, "Tabakat Kitapları ve Hadis İlmine Sağladıkları Faydalar," *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10 (2017), ss. 269-290; Es'ad Sâlim Teyyîm, *İlmu Tabakâti'l-muhaddisîn*, Riyâd: Mektebetu'r-Ruşd, 1994; Nazîf Huseyn Hammâd, "İlmu Tabakâti'l-muhaddisîn Musannefât ve Menâhic," *Mecelle-i Câmî'u'l-ezher*, 2 (2010), ss. 221-270.

tercih etmiştir. Bunun özellikle hadis ilmi açısından birtakım katkıları vardır.¹¹⁸⁹ Öte yandan ez-Zehebî'nin tasavvurunda, işlevselliği tartışmalı da olsa¹¹⁹⁰ mütekaddimun ve müteahhirun şeklindeki dönemlendirmenin hakim olduğu anlaşılmaktadır.¹¹⁹¹ Muasır bazı araştırmacılara göre onun bu taksimi, ilk asırlardaki fazilet esasına dayanan zamansal bir ayırmadır ve ilmi ve metodolojik alanlarda makbul bir kullanım değildir.¹¹⁹² Ez-Zehebî'nin tarih tasavvurunda ilk üç asrın fazileti meselesinin önemli olduğu doğrudur. Ancak söz konusu taksimin yalnızca bu saikle yapıldığını iddia etmek hatalıdır. Nitekim ez-Zehebî elindeki bilgilere dayanarak hadis ilmindeki gelişmeleri değerlendirerek bu taksimi yapmıştır. Yani mütekaddimun ve müteahhirun ilk etapta zamansal bir ayrımı çağrışırsa da onun kendi zaviyesinden hadis ilminin gelişimini dikkate alarak yaptığı bu dönemlendirmenin ilmi ve metodolojik olmadığı söylenemez.

2.1. Mütekaddimun Devri

Vahye muhatap olmaklığının kendisine diğer insanlardan farklı bir konum ve özellikler kazandırdığı bir Peygamber¹¹⁹³ ve onu her şeyden çok sevmekle birlikte ölçülü davranması

¹¹⁸⁹ Hadis ricaline dair kaleme alınan eserlerde aynı isimli ravilerin künye, lakab ve benzeri ayırt edici hususları olmaksızın zikredilmesi söz konusu ravinin kim olduğuna dair bir karışıklığın ortaya çıkmasına sebep olabilmektedir. İsimlerin doğru tespit edilebilmesi için alimlerin dikkat ettiği birtakım hususlar mevcuttur. Özellikle hadisçiler için bu tespitin doğru yapılabilmesinin en temel kaidesinin tabakat bilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Ez-Zehebî de bu konuyla ilgili en çok ihtimam gösteren alimlerden biridir. Ez-Zehebî'nin ravilerin tabakalarının bilinmesinin önemini vurguladığı örneklerden biri “Sufyân” ismidir. O, Sufyân eş-Şevrî'nin ashabının yaşlı; İbn 'Uyeyne'nin ashabının ise genç yaşta olduklarını belirtmiştir. Bu bilgiye dayanarak, Vekî', İbn Mehdî, Ebû Nu'aym gibi alimlerin “Sufyân” kullanımlarında kast ettiklerinin eş-Şevrî olduğunu; eğer kasıtları İbn 'Uyeyne ise nisbesini zikrettiklerine işaret etmiştir. Bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 466. Ez-Zehebî'nin tabakayı ölüm tarihleri aynı veya birbirine yakın gruplar için de kullandığına işaret etmek yerinde olacaktır. Ez-Zehebî özellikle *Tārîhu'l-İslâm*'da ravileri onar yıllık tabakalara bölerek sunmuştur. *El-Mu'in* isimli eserinde ise sahabe, tabiun ve tebe-i tabi'in'i likayı esas alarak düzenlemiş; ancak sonraki ravileri beşer yıllık tabakalara ayırarak ele almıştır. Ez-Zehebî de de gördüğümüz diğer bir tabaka kullanımı ise, bir eseri bir hocadan dinleyen öğrenci grubunu tanımlamaktadır.

¹¹⁹⁰ Tabaka sistemine dayalı veya mütekaddimun-müteahhirun şeklindeki taksimin hadis tarihini anlamada birtakım katkıları olduğu kabul edilmekle birlikte, siyasi, sosyal ve kültürel şartların etki ve katkısının görmezden gelindiği yönünde değerlendirmeler mevcuttur. Bkz. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, s. 17.

¹¹⁹¹ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 4.

¹¹⁹² Örneğin el-Melîbârî bu eleştiriye yapanlardan biridir. Bkz. Hamza b. 'Abdillâh el-Melîbârî, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, çev. Muhittin Düzenli-Ayhan Ak, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015, ss. 27-28.

¹¹⁹³ Ez-Zehebî, *Siyer*, IX, 160-161.

gereken sahabileri¹¹⁹⁴ arasındaki iletişimin doğal bir sonucu olarak hadisler ortaya çıkmıştır. Sahabiler Hz. Peygamber'i dinlemiş, anladıkları ölçüde söylediklerini nakletmiştir. Sahabiler tarafından bunların yazılıp yazılmadığı meselesi hadis tarihinin meşhur tartışma konularındandır.¹¹⁹⁵ Ez-Zehebî hadislerin yazımının muayyen bir süre yasaklandığını kabul eder. Hatta yasağın mı iznin mi önce olduğu sorusuna yasağın önce olduğu şeklinde yanıt verir. Bunun temel sebebi ise sahabilerin dikkatlerini sadece Kur'an'a verilmesini sağlamak, Kur'an ve sünnetin yazımının birbirinden ayrılmasıdır. Kur'an'ın lafzının insan lafzı ile olan farkı sahabilerin zihninde iyice belirginleştğinde ilmin, yani hadislerin yazımına da izin verilmiştir.¹¹⁹⁶ Görüldüğü üzere ez-Zehebî de klasik dönem alimlerinin görüşünü kabul etmektedir. Bununla birlikte o, 'Abdullāh b. 'Amr b. el-'Ās'a verilen özel izne de temas etmiştir. Onun biyografisinde Hz. Peygamber'in özel izni ve ruhsatı ile birlikte çokça hadis yazdığını kaydetmiş; bunun da Hz. Peygamber'in Kur'an dışında bir şey yazılmamasına dair uyarısından sonra olduğunu vurgulamıştır. Daha sonra ise yasağa dair hüküm kalkmış, hadislerin yazılmasının cevazı yönünde icma meydana gelmiştir.¹¹⁹⁷ Öte yandan ez-Zehebî'nin hadislerin yasaklanmasına dair bize ulaşan en sağlam rivayeti nakleden Ebū Sa'īd el-Hudrî'nin biyografisinde bu konuya hiç değinmemesi, hatta bu rivayete dahi yer vermemesi hayli dikkat çekicidir.¹¹⁹⁸ Ez-Zehebî hadislerin yazılması konusunda detaylı tartışmalara girmemiş, biyografisini yazdığı bazı şahıslardan bu konuya dair bir nakil varsa, yorum yapmadan nakletmiştir.

¹¹⁹⁴ Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 649-650. Benzer açıklamalar için bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, IX, 160-161.

¹¹⁹⁵ Er-Rāmihurmuzī, *el-Muḥaddisu'l-fāsil*, nşr. Muhammed 'Acāc el-Ḥatīb, Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1404, s. 386; el-Ḥatīb el-Bağdādī, *Takvīdu'l-ilm*, thk. Ebū 'Abdillāh ed-Dānī b. Munīr Āl Zehevī, Beyrūt: Dāru'l-Lu'lue, 2021, s. 49. Konuya dair değerlendirmeler için bkz. İsmail Lütü Çakan, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2003, ss. 29-36; Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017, ss. 79-81. Talat Koçyiğit, *Hadis Tarihi*, Ankara TDV Yayınları, 2011, ss. 26-41.

¹¹⁹⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 81.

¹¹⁹⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 80.

¹¹⁹⁸ Bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 168-172; Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 44.

Peygamber olarak gönderildiği toplumun fertlerinden biri olarak onların arasında yaşamını sürdüren ve vahyi tebliğ eden Hz. Peygamber hayatta iken sahabiler akıllarına gelen bazı soruları ona yöneltmiş, karşılaştıkları problemler hakkında çözüm önerileri talep etmişlerdir. Bunlar bazen ibadet ve muamelat alanına taalluk eden konular bazen de günlük işlerle ilgili olabilmıştır. Hz. Peygamber dünyevi olarak nitelenebilecek konularla ilgili de kendi tecrübesi ve bilgileri ışığında birtakım açıklamalar yapmış; ancak bu konularda yanılabilceği noktasında da uyarıda bulunmuştur.¹¹⁹⁹ Ez-Zehebî dengeli bir peygamber tasavvuru ortaya koymaya çalışmakla birlikte, Hz. Peygamber'in dünyevi meselelerde de en az diğerleri kadar bilgi sahibi olduğu kanaatini hissettirmiştir. Sahabilerin hem dini hem de dünyevi yaşamlarıyla ilgili meseleleri danıştıkları Hz. Peygamber vefat ettiğinde ondan nakledilenlerin doğruluğunun tespiti ve yeni meselelere çözüm getirme noktasında büyük bir boşluk meydana gelmiştir. Müslümanlar hızlı bir toparlanma evresi geçirmiş ve bunun hadislerin doğruluğunu tespit konusundaki tesirlerinden biri tesebbüt ve taharri dönemi olarak isimlendirilebilecek bir evreye geçilmiştir. Bu bağlamda ez-Zehebî, Hz. Ebū Bekr'i öne çıkarır ve biyografisinde onu ümmetin en faziletlisi ve Rasûlullâh'ın halifesi olarak tanımladıktan sonra özellikle Hz. Peygamber ile olan dostluğuna vurgu yaparak onun *haberleri kabul etmede ihtiyatlı davranmaya başlayan ilk kişi* olduğunu ifade eder.¹²⁰⁰

Ez-Zehebî, rivayette ihtiyatlı davranma meselesinin, hadis rivayet etme konusunda tamamen olumsuz bir tavır takınıldığı hatta rivayet kapısının kapatıldığı gibi bir neticeye ulaşılmaması konusunda okuyucuyu uyarır. Bunu da mursel olduğuna işaret ettiği şu rivayet üzerinden yapar: “Hz. Ebū Bekr, herkesin Rasûlullâh'tan birtakım ihtilaflı rivayetler nakletmesiyle insanların ihtilafa düştüklerini, bu nedenle de kimsenin Rasûlullâh'tan hadis rivayet etmemesini, eğer biri bir rivayet hakkında sorarsa “*Bizimle sizin aranızda Allah'ın*

¹¹⁹⁹ Müslim, el-Feğâ'il, 139, 140.

¹²⁰⁰ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 2.

Kitâb'ı vardır. Onun helal kıldığını helal, haram kıldığını haram kılın” deyin.” demiştir.” Ez-Zehebî'ye göre bu mursel rivayet Hz. Ebū Bekr'in amacının, rivayeti tamamen yasaklamak değil, tesebbüt ve taharri olduğunu göstermektedir. Bununla birlikte onun açıklamanın devamında değindiği konular da ilginçtir:

“... (Ebū Bekr) Yanına gelen ninenin (sorusuna) Kur'an'dan bir delil bulamayınca sünnetten bir delil olup olmadığını sormuş; güvenilir bir kimse kendisine bir rivayeti haber verdiğinde ise bununla yetinmeyip başka bir güvenilir raviden de tasdik istemiş; Haricilerin dediği gibi “Bize sadece Kur'an yeter” dememiştir.”

Bu değerlendirme ez-Zehebî'nin hadis tarihinin en erken dönemi olarak kabul edebileceğimiz yıllara dair tasavvuru hakkında bazı ipuçları vermektedir. Hz. Peygamber'in vefatı sonrasında sahabiler arasında ortaya çıkan ayrılıkların hadis rivayeti konusunda birtakım etkileri olmuştur. Bu noktada Hz. Ebū Bekr ihtiyat prensibini geliştirmiştir. Ancak bu o dönemde “Bize sadece Kur'an yeter” diyen Haricilerin tavrıyla karıştırılmamalıdır. Onun yaptığı şey rivayetlerin naklinde dikkatli olunmasının sağlanması ve bir mesele karşısında nasıl bir yol izlenmesi gerektiğini göstermektedir.¹²⁰¹

Bölümün girişinde de işaret edildiği üzere ez-Zehebî Müslümanların tarihini yazarken geçmiş kaynaklarda yer alan birtakım bilgilerle de hesaplaşmakta, doğru bilgiyi vermeyi amaç edinmekle birlikte yanlışları da göstermeye çalışmaktadır. Bu noktada örneğin, hadislerin yazılması, sahifeler oluşturulması konusunda sıkça atıf yapılan meşhur bir anlatıya değinmesi önemlidir. El-Hâkim'de yer alan bu anlatıya göre, Hz. Ā'îşe, babasının (Ebū Bekr'in) beş yüz kadar hadisi bir araya getirdiğini; fakat onları ateşe atıp yaktığını söylemiştir. Hz. Ā'îşe neden böyle yaptığını sorduğunda Hz. Ebū Bekr, vefat ettiğinde bu hadislerin başına bir şey gelmesinden çekindiğini ifade etmiştir. Bu meşhur bir hikaye hadis tarihine dair pek çok metinde herhangi bir kayıt veya değerlendirme yapılmadan nakledilmektedir. Fakat ez-Zehebî

¹²⁰¹ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 2-3.

bu naklin hemen ardından, söz konusu bilginin doğru olmadığına (لا يصح والله اعلم) işaret etmiştir. Maalesef onun hangi delili/delilleri dikkate alarak böyle bir değerlendirme yaptığını bilmiyoruz.¹²⁰²

Görüldüğü üzere ez-Zehebî tarih anlatımında Hz. Ebū Bekr'i Hz. Peygamber'den sonra en kritik noktaya yerleştirmektedir. Öte yandan daha sonra sistematik bir yapıya kavuşacak olan tenkit faaliyetlerinin belki de ilk örnekliliğini teşkil etmek bakımından önem atfettiği Hz. Ebū Bekr'i münekkitleri sıraladığı eseri *Zikru men yu'temedu kavluhū fi'l-cerh ve't-ta'dīl*'de zikretmemesi dikkat çekmektedir. Fakat bu *Tezkira* ve bahsi geçen eserin metot farklılığından kaynaklı bir durum gibi görünmektedir. Zira *Tezkira* daha genel nitelikli bir eser, *Zikru men yu'temedu kavluhū fi'l-cerh ve't-ta'dīl* ise rical tenkidinde uzmanların ortaya konulduğu bir eser olarak tasarlanmıştır. Bu sebeple ikinci eserde Hz. Ebū Bekr'in isminin zikredilmemesi¹²⁰³ bir çelişkili bir durum değildir.

Hz. Ebū Bekr ile başlayan bu rivayette ihtiyat süreci Hz. 'Umer ile de devam etmiştir. Onun insanları çok hadis rivayet etme konusunda sert şekilde uyarması zaman zaman olumsuz bir tasvire yol açsa da ez-Zehebî, Hz. 'Umer'in bu tutumunu insanların Kur'an'dan çok hadislerle meşgul olmalarını engellemek için olduğunu söylerken bunun haklı ve gerekli olduğunu savunmakta ve *hadis naklinde tessebbütün bir sünnet haline geldiğini* ifade etmektedir.¹²⁰⁴ Anlaşılan o ki hadislerin yazılmasına izin verilmesini sağlayan Kur'an-hadis ayrımı bilinci, Hz. Peygamber'in vefatından sonra zarara uğramış; Hz. 'Umer döneminde insanların doğru sözlü ve adaletli olmalarına rağmen çok fazla hadis rivayet edilmesi yasaklanmıştır. Ez-Zehebî bu

¹²⁰² Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 3.

¹²⁰³ Benzer değerlendirme için bkz. Halil İbrahim Turhan, *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2015, s. 39.

¹²⁰⁴ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 6-7.

durumu kendi yaşadığı dönemle karşılaştırmış ve kendine göre gelinen noktanın vehametini vurgulamıştır.¹²⁰⁵

Hiz. ‘Alî’den nakledilen “*Biz Rasûlullah’tan Kur’an ve şu sahîfede olanlar dışında bir şey yazmadık*” ve “*İnsanlardan bildikleri hadisleri tahdîs edin, terk ettiklerini siz de terk edin, Allah’a ve Rasûlüne yalan isnad etmeyi ister misiniz?...*” cümleleri ise Hiz. Peygamber’den sonraki ilk yıllarda yaşanan durumun en önemli göstergelerindendir. Ez-Zehebî’ye göre Hiz. ‘Alî *munker* rivayetleri nakletmekten sakındırmış, meşhur rivayetleri tahdîse teşvik etmiştir. Bu uygulama *feğâ’il*, ‘*akâ’id* ve *riqâk* konusundaki *da’îf* ve *munker* hadislerin yayılmasını önlemede alınabilecek en önemli tedbirdir.¹²⁰⁶ Ez-Zehebî bu alıntıyı sıhhatine dair herhangi bir yorum yapmadan kaydetmiştir. Muhtemelen o da benzer şekilde düşünmektedir ve bu alıntıyı da kendisini desteklemek için kullanmıştır. Ancak Hiz. ‘Alî’nin böyle bir sözü ilgili kavramları da zikrederek söyleyip söyleyemeyeceği üzerine durulmalıdır.

Hiz. Ebû Bekr, ‘Umer ve ‘Alî’nin biyografilerinde hadis tarihine dair gelişmelerin izini sürebileceğimiz önemli hususlara dikkatimizi çeken ez-Zehebî’nin, Hiz. ‘Usmân’ın hadis rivayetindeki konumuna, söz konusu gelişmeler karşısındaki tutumuna dair herhangi bir yorumda bulunmaması şaşırtıcıdır. Onunla ilgili anlatısındaki temel vurgu Hiz. ‘Usmân’ın tek mushaf uygulaması olmuştur.¹²⁰⁷ Aslında Hiz. ‘Usmân dönemi hadisle meşgul olan ailelerin ve okullarının belirginleşmeye başlaması açısından önemlidir. Fakat bu tür bilgiler ve gelişmeler ne onun döneminde ne de onun biyografisinde yer alır.¹²⁰⁸

Ez-Zehebî halifelerin hadis rivayeti konusunda ortaya koydukları prensipleri, bu konudaki azami çabalarını vurgulayarak kaydederken aynı zamanda Hiz. Peygamber’in

¹²⁰⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 601-602.

¹²⁰⁶ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 1 2.

¹²⁰⁷ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 9-10.

¹²⁰⁸ Ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm: Ahdu Hulefâ’i’r-Râşidîn*, ss. 303-482.

vefatıyla başlayan süreçte *hadislerle ilgili farklı bir sürece girildiğinin sinyali*ni vermektedir. Artık işitilen hadislerin doğruluğunu teyit edecek otorite hayatta değildir ve Müslümanlar dağınık şekilde bulunan rivayet malzemesi ile başbaşa kalmıştır. Bu noktada her birinin amacı hadisleri korumak, doğru bir şekilde öğrenmek ve aktarmak, yalan ve uydurmaları karıştırmamak olmakla birlikte, farklı meşrepleri onları farklı tedbirler almaya götürmüştür. Öte yandan, yaşanan siyasi gelişmelerin ortaya çıkardığı durum da hadislerle ilgili bir önceki döneme göre daha sistemli bir yöntem geliştirmeyi gerekli kılmıştır. Hz. ‘Âlî’nin meşhur, bilinen hadislerin rivayet edilmesini söylemesi, Hz. Peygamber’e yalan isnad etme konusunu gündeme daha güçlü bir şekilde getirmesi kendi yaşadığı dönemin önemli gelişmeleri ile de doğrudan ilişkilidir.

Buraya kadar çizilen tablodan anlaşılan, henüz sistemleşmiş bir rivayet uygulamasından bahsedilemeyeceğidir. Ez-Zehebî de bu durumun farkındadır. Bu sebeple olsa gerek teferrüd meselesine değinirken tabiun tabakasından *şika-hâfız* bir ravinin teferrüd ettiği hadisi *şahîh*; sonraki tabakadan bir ravinin teferrüdünü *şahîh-ğarîb*, bir sonraki tabakadan bir ravinin teferrüdünü ise *ğarîb-ferd* olarak ifade eder. Ona göre sonraki tabakalarda teferrüd neredeyse imkansızdır.¹²⁰⁹ Zira artık “rivayet” sistemli bir yapıya kavuşmuştur.

Ez-Zehebî, Hz. ‘Âlî’nin *feḍā’il*, *aḳā’id* ve *riḳāḳ* konusundaki *ḍa’if* ve *munker* hadislerin yayılmasından bahsederken bu tür rivayetleri ortaya çıkarabilmenin tek yolunun rical bilgisi olduğunu vurgulayarak¹²¹⁰ hadis tarihindeki önemli bir değişimin daha işaretini vermiştir: Yavaş yavaş *rical tenkidinin ilk örnekleri* görülmeye başlayacaktır. Bununla birlikte ez-Zehebî bu dönemde *taḍ’if* in az olduğunu ifade etmiştir. O bu kanaatini tabakadakilerin tabi oldukları kimselerin çoğunun sahabeler olmasıyla ilişkilendirmektedir. Sahabeler adildir. Tâbi olunan sahabeler haricinde diğer kısmın da, aralarında el-Hâris el-A‘ver (ö. 65/686) ve genellikle

¹²⁰⁹ Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, ss. 77-78.

¹²¹⁰ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I,13.

onunla karşılaştırılan ‘Āşım b. Ḍamre (ö. 74/695) gibi eleştirilen bazı şahıslar olsa da çoğunluğu şika, şadūḡ ve tabiunun büyüklerindendir.¹²¹¹

Hicri birinci asrın sonu rical tenkidinin örneklerinin görülmesi başta olmak üzere hadis tarihinin önemli bazı gelişmelerine sahne olmuştur. Bu noktada ez-Zehebî’nin de önemle üzerinde durduğu gelişme hem hadis ilminde hem de hadis tarihini sınıflandırmada yeni bir yol açılmasını sağlayan *hadislerin kitaplara aktarılma* sürecinin başlamasıdır. Ez-Zehebî bu gelişme ve değişimi “*Bundan önce sahabe ve tabiunun bilgisi aklında idi ve onlar bilginin deposudur.*” cümlesiyle veciz bir şekilde ifade etmiştir.¹²¹²

2/8. asrın birinci yarısı İslam tarihini şekillendiren gelişmelere sahne olmuştur. Bazı Şii fırkalar ortaya çıkmış, Mu‘tezile yükselmiş, halku’l-Ḳur‘ān tartışmaları başlamıştır. Ez-Zehebî Basra’da ‘Amr b. el-‘Ubeyd (ö. 141/761) ve Vāşıl b. ‘Atā’nın (ö. 131/748) ortaya çıkıp Müslümanları Mu‘tezi’lenin fikirlerine davet ettiklerini; kendi kader anlayışlarını insanlara empoze etmeye çalıştıklarını; Horasan’da ise Cehm b. Safvān’ın (ö. 128/745) *ta’ḫīl* ve *halku’l-Ḳur‘ān* fikirleri ile ortaya çıktığına işaret etmiştir. Ayrıca yine bu dönemde yaşayan Muḳātil b. Suleymān’ın (ö. 150/767) tefsirinde sıfatların ispatı noktasında çok ileri gittiğini; tecsime varan açıklamalar yaptığını belirtmiştir.¹²¹³

Ez-Zehebî ortaya çıkan bu yeni ve sakıncalı duruma karşı duran tabiun ve selef alimleri olduğunu, onların bid‘atlere karşı insanları uyardıklarını ifade etmiştir. Onun kendi döneminde de bu konuyu önemsemesi örnek aldığı selef imamlarının bu tavrından kaynaklanmaktadır. 2/8. asrın ilk yarısında literatür açısından da ciddi gelişmeler müşahade edilmiştir. Ez-Zehebî önde

¹²¹¹ Ez-Zehebî, “Zikru men yu‘temedu ‘aleyhi fi’l-cerḡ ve’t-ta’dīl,” s. 173.

¹²¹² Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 160.

¹²¹³ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 159.

gelen alimlerin sünneti tedvin ettiğine özel olarak işaret eder. Bunun yanında fer'î meselelerle ilgili telifler artmış, Arap dili ile ilgili tasnifler yapılmaya başlanmıştır.

Nihayet *sistematik cerhe doğru ilk adımlar* Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776) ile başlamıştır. Ez-Zehebî bunu “و هو من اول جرح و عدل” ifadesini kullanarak ifade etmiştir.¹²¹⁴ Ez-Zehebî'nin ravileri *cerh-ta 'dîl* eden ilk kişinin Şu'be b. el-Haccâc olduğunu söylerken; başka bir yerde haberleri kabul etme konusunda ihtiyatlı davranan ilk kişinin Hz. Ebû Bekr olduğunu söylemesi bir çelişki gibi yorumlanabilmiştir.¹²¹⁵ Ancak burada bir tenakuz mevcut değildir. Nitekim ez-Zehebî Hz. Ebû Bekr ile ilgili olarak çok net bir şekilde “كان اول من احتاط في قبول” ifadesini,¹²¹⁶ Şu'be için “و هو من اول جرح و عدل” ifadesini kullanmıştır.¹²¹⁷ Ez-Zehebî'nin bunu bilinçli bir şekilde tercih ettiği, ihtiyat diyerek sistemleşmemiş bir döneme; *cerh-ta 'dîl* diyerek bu ilmin sistematik, ya da en azından bu yolda gelişme gösterdiği dönemine işaret ettiği açıktır. Diğer taraftan ez-Zehebî'nin başka bir yerde ise ilk *cerh-ta 'dîl* yapan kişiler olarak Şa'bî ve İbn Sîrîn'i “فاول من زكى و جرح عند انقراض عصر الصحابة”¹²¹⁸ diyerek zikretmesi dikkat çekicidir. İbn Receb bu konuya “geniş bir şekilde *cerh-ta 'dîl* yapan” ilk kişinin Şu'be; hadis konusunda tenkitleriyle meşhur olan ilk kişilerin Şa'bî ve İbn Sîrîn olduğu şeklinde bir açıklama getirmiştir¹²¹⁹ ki bu makul bir izah olarak kabul edilebilir.

Ez-Zehebî bu gelişmeleri anlatırken Ebû Hânîfe'nin “*Câbir el-Cu'fî'den daha yalancı birini görmedim*” sözüne, el-A'meş'in bazı ravileri *da'îf*, bazılarını güvenilir olarak tasnif ettiğine, Şu'be'nin bazı ravileri tenkit ettiğine ve Mâlik'in ismine işaret etmiştir.¹²²⁰ Ancak bu dönemde rical tenkidinin müstakil bir ilim hüviyeti kazandığı söylenemez. Tenkit malzemesi ve münekkît sayısının azlığı bu noktada önemlidir. Ayrıca tenkit edilecek ravi sayısı da

¹²¹⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 206.

¹²¹⁵ Halil İbrâhîm Turhan, *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 131.

¹²¹⁶ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 2.

¹²¹⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 206.

¹²¹⁸ Ez-Zehebî, “Zikru men yu'temedu 'aleyhi fi'l-cerh ve't-ta'dîl,” ss. 172-173.

¹²¹⁹ İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, nşr. Humâm 'Abdurrahîm Sa'îd, Zerkā: Mektebetu'l-Menâr, 1987, I, 355.

¹²²⁰ Ez-Zehebî, “Zikru men yu'temedu 'aleyhi fi'l-cerh ve't-ta'dîl,” s. 175.

sahabeden çok kimsenin hayatta olup diğerlerinin de kaçınılmaz olarak yaptıkları hataları dışında güvenilir kabul edilmesi de söz konusu faaliyetlerin sistemli bir şekilde yürütülme sürecini yavaşlatmış görünmektedir.¹²²¹

Ez-Zehebî 2/8. asrın ikinci yarısını İslam ve Müslümanların güç ve izzet sahibi olduğu yıllar olarak tasvir eder. İlimle meşguliyet hayli fazladır. Bunun yanında İslam orduları Mağrib, Endülüs, Hint topraklarına kadar ilerlemiştir. Dönemin halifelerinden Ebū Ca'fer el-Manşūr (ö. 158/775)¹²²² cesareti, basireti, zekası, anlayışı ve ilim ve alime verdiği önemle öne çıkmıştır. Oğlu el-Mehdî (ö. 169/785) de cömertlik özelliği yanında, zındıkları ortadan kaldırma konusunda babası el-Manşūr gibi kararlı davranmıştır. Ez-Zehebî, el-Mehdî'den sonra gelen Hārūn er-Reşid'in (ö. 193/809) dinin yasakladıkları konusunda dikkatli, ilimle meşgul, sünnet muhibbi olduğunu ifade etmiştir.¹²²³ Ez-Zehebî'nin bu yılları tasvirinde İbrāhīm b. Edhem, Dāvud eṭ-Ṭā'ī, Sufyān eṣ-Şevrī gibi isimleri dönemin sâlih kimseleri olarak zikretmesi dikkat çekicidir. Nitekim onun problemleri görmediği hatta takdir ettiği zühd hayatını örnek bir şekilde yaşayan ilk dönem zâhidleri hakkındaki kanaatine birinci bölümde değinilmişti. Dönem dilbilimi, şiir ve kıraat, fıkıh gibi alanlarda önemli simaların yetişmesi bakımından da ayrıca önemi haizdir.¹²²⁴ Halife Hārūn er-Reşid döneminde (786-809) telif ve tasnif konusunda daha belirgin bir yükseliş gerçekleşmiştir. Neticede 2/8. asrın sonlarına gelindiğinde artık *hıfz yerine kitap tedvininin yaygınlaştığını* söylemek mümkündür.¹²²⁵ Ez-Zehebî, yaklaşık başlangıcı olarak hicri 143. yılına işaret ettiği bu gelişmeyi şu ifadeleriyle dile getirmiştir:

¹²²¹ Emin Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 1997, s. 54. Ayrıca bkz. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râvîler*, İstanbul: MÜİF, 2014, ss. 20-22.

¹²²² Ez-Zehebî Ebū Ca'fer el-Manşūr'un hicri 95 yılında dünyaya geldiğini ve babasından rivayet ettiğini belirtmiş; onunla ilgili nakledilen haberlerde ileri görüşlülüğü, cesareti, akıllı oluşuna dair bilgiler olduğunu belirtmiştir. El-Manşūr aynı zamanda adaleti, takvası ve dine bağlılığı ile de tanınmaktadır. Bununla birlikte cimri olduğu ve para biriktirmeye olan merakına da işaret edilmiştir. Ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslām*, IX, 465-472.

¹²²³ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 244.

¹²²⁴ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 244.

¹²²⁵ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 159-160.

“İslam alimleri hadis, fıkıh ve tefsire dair malzemeleri bu yıllarda toplamaya başladılar. İbn Cureyc Mekke’de; Sa’id b. Ebî ‘Arûbe, Hammād b. Seleme ve diğerleri Basra’da; El-Evzâ’î Şam’da; Mâlik Muvattâ’ı Medine’de; İbn İshâk el-Megâzî’yi; Ma’mer Yemen’de; Ebû Hanîfe ve diğerleri fıkıh ve re’y’i Kûfe’de; Sufyân es-Şevrî Kitābu’l-cāmi’i tasnif etti. Kısa bir süre sonra, Hıuşeym (ö. 183/799)¹²²⁶ kitaplarını yazdı; Mısır’da Leyş ve İbn Lehî’a; sonra İbnu’l-Mubārek, Ebû Yūsuf, İbn Vehb’in tasnifleri geldi. İlmin tedvini ve sınıflandırılması (tebvîb) arttı. Bunun yanı sıra, dil kitapları, sözlükler, tarih kitapları ve ʿyyāmu’n-nâs ile ilgili kitaplar yazıldı. Bu asırdan önce alimler hafızalarından konuşuyorlardı veya ilmi tertîb edilmemiş sahih sahifelerden rivayet ediyorlardı. Fakat Allah’a hamd olsun, ilmin elde edilmesi kolaylaştı, hafızanın rolü giderek azaldı.”¹²²⁷

Dolayısıyla ez-Zehebî tedvinin başlangıcını hicri birinci asrın ikinci çeyreğine dayandırmaktadır ve burada artık bireysel çabalar değil sistemli bir faaliyetten bahsedildiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda Mekke, Basra, Şam, Medine, Yemen ve Kufe tedvinin ilk merkezleri olarak karşımıza çıkmaktadır. Ez-Zehebî’nin ilmin aktarım biçimindeki değişime yaptığı vurgu da hayli önemi haizdir. Öte yandan ez-Zehebî’nin burada tedvîn ve tebvîb kavramlarını kullanmayı tercih etmesi üzerinde de durulmalıdır. Bu önemlidir. Zira hadis rivayetleri başta olmak üzere, fıkıh, tefsir ve diğer ilimlere dair malzeme zaten alimler tarafından kullanılıyordu. Ancak hafızanın aktif rol oynadığı bu süreç ilmin yayılmasını da zorlaştırıyordu. Malzemenin bir araya getirilmesi, tasnif edilmesi ve kitaplara aktarılması ilim tarihinde farklı gelişmelerin yaşanmasına öncülük etmesi bakımından önem arz etmektedir. El-Cābirî de ez-Zehebî’nin bu ifadelerini dikkate değer bulmuş ve onun ilmin üretilmesi değil, “tedvîn ve tebvîbi” demesinin önemine işaret etmiş ve onu kastının ortada teşekkül etmiş hazır bir ilim olduğu ve tedvini gerçekleştirecek alimin görevinin bu ilmi toplamak ve sınıflandırmak olduğunu belirtmiştir.¹²²⁸ Ayrıca el-Cābirî’ye göre “tedvîn” yalnızca söz konusu mirasın

¹²²⁶ Burada kastedilen Hıuşeym, Bağdatlı Hıuşeym b. Beşîr es-Sulemî’dir. Ez-Zehebî onu el-imām, el-hāfız ve şeyhu’l-İslām olarak tanıtmıştır. Bununla birlikte onun tedlîs yapan ve hatta tedlîse cevâz veren alimlerden biri olup; ez-Zuhrî’den naklettiği rivayetlerde zayıf olduğuna işaret etmiştir. Ez-Zehebî, *Mizân*, IV, 306-308; *Siyer*, VIII, 287-294. Ayrıca bkz. Mustafa Ertürk, “Hıuşeym b. Beşîr”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, XIX, 64.

¹²²⁷ Ez-Zehebî, *Tārîhu’l-İslām*, IX, 12.

¹²²⁸ Muḥammed ‘Ābid el-Cābirî, *Arap Aklının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul: İz Yayıncılık, 1997, s. 88.

kaybolmaktan kurtarılmasını ve “tasnif” de yalnızca aktarımın kolaylaşmasını ifade etmiyordu. Ona göre bu faaliyetin gerçek hedefi “... söz konusu mirasın bir ‘kültür mirası’ yani Arabin ona dayanarak eşyayı, insanı, evreni, tarihi ve toplumu tanımlayabileceği bir kaynak çerçevesi haline dönüştüreceği bir yeniden yapılanma operasyonu gerçekleştirmektir.”¹²²⁹

Bu noktada ez-Zehebî’nin “tasnif” değil de “tebvîb” kavramını kullanması dikkat çekicidir. Bu durum ilk olarak onun tasnif dönemine geçiş olarak tebvîbi kullandığı düşünülse dahi bu araştırmada okunan eserlerinden anlaşıldığı kadarıyla ez-Zehebî tebvîbi tasnif ile aynı anlamda kullanmıştır. Bununla birlikte onun bu kavramı kullanmasından ilhamla, 2/8. asrın ilk yarısından Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153/770) *el-Câmi*’i¹²³⁰ gibi tam anlamıyla tasnif olmayan eserlerin yazıldığı dönemi ifade etmek için söz konusu kavramın kullanımı tercih edilebilir.

Ez-Zehebî’nin hadis tarihinde önemli bir kırılma noktasına işaret ettiği bu tasviri birtakım dikkat çekici hususlar içermektedir. Bunlardan en önemlisi Şia’daki ilmin seyrine hiç temas etmemesi, ikincisi kelim ve benzeri ilimlerin gelişimine yer vermemesidir. Bu hem onun düşünce dünyasının hem de ait olduğu ideolojik ve epistemolojik çevreden kaynaklanmaktadır. El-Câbirî bunun söz konusu çevrenin bir baskısı olarak sunsa da¹²³¹ ez-Zehebî’nin yöneliminin “baskı” kelimesi ile ifade edilmesine ihtiyatla yaklaşılması gerekir.

Tedvîn ve tasnifin kapsamlı bir kültürel yapılanma olarak gören el-Câbirî’nin, ez-Zehebî’nin tasvirinde dikkati çektiği bir başka nokta da onun siyasi konularda yapılan tedvîni göz ardı etmesidir. Örneğin tam da o dönemde İbnu’l-Muḳaffa’ın (ö. 142/759) eserleriyle toplumu İslami olmayan bir kültüre dayandırma çabalarına işaret etmiş; ez-Zehebî’nin işaret

¹²²⁹ Muhammed ‘Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 89.

¹²³⁰ Ma’mer b. Râşid ve *el-Câmi*’i için bkz. Bünyamin Erul, “Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I) : I. Rivayet Açısından Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153) *el-Câmi*’i,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/1 (2002), ss. 27-61; Bünyamin Erul, “Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (II) Rivayet Açısından Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153) *el-Câmi*’i,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/2 (2002), ss. 57-90.

¹²³¹ Muhammed ‘Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 93.

ettiği eserlerin de tam olarak bu tehlikeye karşı tepki olarak gündeme gelmiş olmaları ihtimalini vurgulamıştır.¹²³² El-Cābirî'nin bu yorumu isabetlidir. Nitekim bu bölümün girişinde ez-Zehebî'nin de yapmak istediğinin yalnızca bilgiyi kaybolmaktan kurtarmak ve kendi döneminin önceliklerine göre pratik bir amaca matuf olarak tasnif ederek sunmak olmadığı, bir Müslüman kimlik inşasını hedeflediği ifade edilmişti. Bu durumda el-Cābirî'nin de işaret ettiği hususların unutmaya veya ihmalden kaynaklanan eksiklikler değil bilinçli tercihler olduğunu söylemek mümkündür.

2/8. asrın sonunda özellikle de Halife el-Emîn (809-813) zamanında Abbasilerin zayıflamaya başladığına değinen ez-Zehebî, el-Emîn öldürülüp yerine Me'mûn geldiğinde yani 3/8. asrın başlarında, *teşeyyu*'un ortaya çıktığına işaret etmiştir. Kelam, felsefe ve mantık eserleri tercüme edilmeye başlanmış; bu ilimlere yönelim artmıştır. Rafizilik ve Mu'tezile güçlenmiştir. Me'mûn insanları *halku'l-Kur'ân* görüşünü kabul ettirmek için zorlamış, alimleri bu konuda imtihan etmiştir. Bu dönemde felsefe öncelenip; Kur'an'a itirazlar yapılmaya başlanmış, sünnet ve *âsâr*dan uzaklaşmıştır. Ez-Zehebî'ye göre kişinin bu noktada yapması gereken şey, hevânın ve aklın çeldiriciliğinden sakınmak ve Allah'a tutunmaktır.¹²³³ Me'mûn elbette dönemin hatta İslam tarihinin en önemli figürlerindendir. Ez-Zehebî onun teşeyyu' sahibi olduğunu hatta bu konuda biraz aşırıya kaçtığını ifade etmiştir. Ancak o, Hz. Ebû Bekr ve 'Umer hakkında kötü konuşmamış ve onların imametini kabul etmiştir.¹²³⁴ Dolayısıyla aşırı Şii sınıfına dahil edilemez.

Öte yandan bu yıllarda Şia'nın da etkilerinin daha fazla hissedilmeye başlandığını da ifade etmek gerekir. Ez-Zehebî, Hz. 'Alî'nin Hz. Ebû Bekr ve 'Umer'den daha faziletli olduğuna dair tartışmalar ve *halku'l-Kur'ân* söylemlerinin ortaya çıkışını bir arada zikreder.¹²³⁵

¹²³² Muhammed 'Âbid el-Cābirî, *Arap Aklının Oluşumu*, s. 96.

¹²³³ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 328-329; Ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslâm*, XV, 20-25.

¹²³⁴ Ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslâm*, XV, 6-7.

¹²³⁵ Ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslâm*, XV, 8.

Bu aşamada henüz fikri zorla tahkim kılma çabası yoktur. Ancak süreç içerisinde bu konular daha şiddetle tartışılmaya başlamış, gelişmeler mihneyi doğurmuştur. Nitekim hicri 218 yılında artık Halife Me'mûn alimleri sorguya çekmeye bu görüşü kabul etmeye zorlamıştı.¹²³⁶ Ayrıca Halife Me'mûn'un vefatından sonra yönetimi devralan Mu'tasım zamanında (hicri 218 yılında) Hürremiyye hareketinin¹²³⁷ faaliyetleri de şiddetlenmiştir.¹²³⁸ Hicri 220 yılında ise herkesi derinden etkileyen Ahmed b. Hanbel'in mihnesi gerçekleşmiştir.¹²³⁹ Bu hadisenin siyasi, sosyal pek çok etkileri olmuştur.¹²⁴⁰ Ancak konumuz açısından önemli olan hususlardan biri de bunun rical tenkidindeki yansımalarıdır. Sika raviler hakkında mihnedeki tutumlarından dolayı serdedilen cerhler, ez-Zehebî'yi bid'at konusunda özel olarak düşünmeye, bu noktadan cerh edilen ravilerle ilgili daha temkinli olmaya yöneltmiştir. Nitekim onun raviler hakkında herkesin sözüne itimat edilmeyeceğini ifade etmesinin önemli nedenleri arasında bu durumun olduğunu söylemek mümkündür.¹²⁴¹ Birinci bölümde izah edildiği üzere onun da halku'l-Kur'an meselesindeki görüşü bellidir. Hatta onun itikadi bakımdan kırmızı çizgilerindendir. Bu konudaki kanaatiyle mevcut durumu değerlendirdiğinde, mihneye icabetin gönüllü değil, baskı sonucunda gerçekleştiğini, bu sebeple Kur'an'ın mahluk olduğunu söyleyen birinin vebalinin olmadığını ve mazur görülmesi gerektiğini kat'iyetle ifade etmiştir.¹²⁴² Bu anlamda el-'Ukaylî'nin 'Alî b. el-Medîni'yi *ed-Du'afâ*'sında zikretmesini şiddetle eleştirmiş; Abdülmelik b. 'Abdulazîz, Yahyâ b. Ma'in gibi mihneye icabet edenler hakkında Ahmed b. Hanbel'in "hadisi yazılmaz" hükmünü tavizsizlik ve aşırıya gitmek olarak değerlendirmiştir. Zira onlar

¹²³⁶ Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 20-26.

¹²³⁷ Mezdek tarafından kurulmuştur. Dini bir harekettir, aşırı Şia'nın etkisiyle gelişmiş İran kaynaklı bir hareket olarak bilinmektedir. Ayrıntılı bilgi için bkz. Saleh Muhammedoğlu Aliev, "Hürremiye," TDV İslam Ansiklopedisi, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, XVIII, ss. 500-501; D. S. Margoliouth, "Hurremiyye", *IA*, V/1, s. 596-597; W. Madelung, "*Khurramiyya*", *EI*² (İng.), V, 63-65.

¹²³⁸ Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 28.

¹²³⁹ Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XV, 32.

¹²⁴⁰ Bkz. Mehmet Emin Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi arka Planı*. Mustafa Akgül, *Hadis Tarihinde Mihne Dönemi*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

¹²⁴¹ Ez-Zehebî, *er-Ruvâtu's-sikât*, ss. 23-24.

¹²⁴² Ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 87.

mazurdur; ancak daha daha faziletli olanı terk ettikleri söylenebilir.¹²⁴³ Sünnete tavizsiz bağlılıklarından dolayı işkenceyi göze alan alimler ve baskıya dayanamayıp mihneye icabet eden ancak bu konuda yalnızca daha efdal olanı terk ettikleri ifade edilen alimler yanında bu konu hakkında konuşmamayı tercih eden ve “*Kur’an ne mahluktur ne de mahluk değildir.*” diyen ve Vakfiyye olarak adlandırılan bir grup alimi de zikretmek gerekir. Örneğin, ez-Zehebî el-Ḥuraybî’nin (ö. 213/828) bu tutumunun “takvasından” kaynaklandığını ifade etmiştir.¹²⁴⁴ Mesele ez-Zehebî için ne kadar önem arz ediyorsa da konu raviler hakkında hüküm vermeye geldiğinde daha yumuşak bir tavır takındığına da işaret edilmelidir.

Nihayet Halife el-Mutevekkil döneminde 237/851 yılında, halkı’l-Ḳur’ân ile ilgili tartışmalar yasaklanmıştır. Halife özellikle muhaddislerin hamisi olmuş; onları hayli desteklemiştir, *ehl-i hadis yükselişe geçmiştir.* Ez-Zehebî, onun hadisçilere sıfat ve ru’yet ile ilgili hadisleri rivayet etmelerini emrettiğini kaydetmiştir.¹²⁴⁵ Bu yıllar artık kelam alanındaki çalışmaların gerilediği, hadis alanındaki çalışmaların zenginleşerek arttığı bir dönem olarak tarih kaynaklarında yerini almıştır.

3/9. asrın başları yukarıdaki önemli gelişmelere sahne olurken bir taraftan ilmi çalışmalar da devam etmektedir. Bu yıllarda *tasnifin altın çağına giden süreç başlamış*; musned, câmi, sunen gibi türler tasnif edilmiş, *cerḥ-ta’ dīl* ve tarih gibi kitaplar derlenmiştir.¹²⁴⁶ 3/9. asrın ikinci yarısına denk gelen sekizinci ve dokuzuncu tabakalar hadis hafızlarının, imamların tabakasıdır. Ez-Zehebî’nin bu dönemde ehl-i re’y’i zikrettiğini görüyoruz. Yine meşhur Mu’tezile, Şia ve kelam alimleri bu tabakada yer almıştır. Fıkıh alanında ise taklid yaygınlaşmış, ictihad azalmıştır. Ez-Zehebî bu tabakada yer alan Ahmed b. Hanbel, ‘Alî b. el-

¹²⁴³ Ez-Zehebî, *Mizân*, II, 658.

¹²⁴⁴ Ez-Zehebî, *Tezkira*, I, 338.

¹²⁴⁵ Ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XVII, 13.

¹²⁴⁶ Ez-Zehebî, “Zikru men yu’tamedu ‘aleyhi fi’l-cerḥ ve’t-ta’ dīl,” *Erba’u Resâil fi’l-‘ulûmi’l-ḥadīṣ*, s. 184. Es-Seḥâvî, “el-Mutekellimüne fi’r-ricâl”, s. 102.

Medîni, Ebû Dâvud gibi alimlerin, fıkıh ve fıkıh usulünü bilmedikleri, re'y, beyân, meânî, mantık ve burhândan anlamadıkları; Allah'ı delilleriyle bilmedikleri, *fukahâ-i mille*'den olmadıkları gibi eleştirilere maruz kaldıklarını belirtmiştir. Ez-Zehebî'nin bu eleştirilere öncelikli cevabı “*hilm ile sus, ilim ile konuş*” cümlesi olmuştur. Ona göre faydalı ilim yukarıda ismi geçen ve bahsi geçen eleştirilere maruz kalan alimlerin nezdindedir. Kendi zamanındaki muhaddisler de onların seviyesine ulaşamamıştır. Onları eleştirenlerin, zikri geçen alimleri fakihlerle karşılaştırmasının, o dönemin muhaddislerini kendi asrında yaşayan hadisçilerle karşılaştırmak gibi hatalı olduğunu vurgulamıştır.¹²⁴⁷ Ez-Zehebî bu dönemde fıkhıta meydana gelen taklid ve kelam ilmine olan tutkunluğu da eleştirmiştir. Ona göre bu zamanlarda yapılacak şey konuşmayı azaltmak, Kur'an tilavetini arttırmak, yaşanan kötü gelişmelere için üzölmek ve *Şahîhayn*'ı okumaktır.¹²⁴⁸

Aslında ez-Zehebî için bu dönem, İslam tarihinin altın yıllarının yaşanıp bittiğı bir sınırdır. Bundan sonra başta ilim olmak üzere pek çok alanda kötüye gidiş başlamıştır. Ez-Zehebî özellikle ilim ve insanların dindarlıklarında görölen bu bozulmaya karşı Kur'an ve Peygamber'in sünnetine tutunma çağrısında bulunmuştur. Bu çağrıdan anlaşılan ona göre kurtuluşa giden yol, her ne kadar bireysel de olsa Kur'an ve Peygamber'in mirasını taşıyan el-Buhârî ve Muslim'in *Şahîh*'leridir.¹²⁴⁹ Bu sayede o, el-Buhârî ve Muslim'in manevi otoritesini de ilan etmiş bulunmaktadır. Ayrıca hadis ilmi açısından sahip oldukları otorite ise söz konusu alimlerin biyografilerinde, rical kitaplarında ve *el-Mûkızâ*'da tekrarlanmaktadır.¹²⁵⁰

¹²⁴⁷ Ez-Zehebî, *Tezkira*, II, 627-628.

¹²⁴⁸ Ez-Zehebî, *Tezkira*, II, 528-529.

¹²⁴⁹ Benzer değerlendirmeler için bkz. Jonathan A.C. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim*, s. 358.

¹²⁵⁰ Bu konular üzerinde bölümün ilerleyen kısımlarında durulacaktır.

2.2.Müteahhirun Devri

Ez-Zehebî'nin müteahhirun ve mütekaddimun dönem ayrımı aslında rivayet asrının burada bittiğinin sinyali vermektedir. Nitekim *el-Mûkızâ*'da, el-Buhârî (ö. 256/870) ve Ebû Dâvûd (ö. 275/889) gibi alimlerden sonra artık senetlerin uzaması ve emin olunan metinlerin kaybolduğu gibi hususlara işaret etmesi, el-Hâkim (ö. 405/1014) gibi alimlerin eserlerinde karşılaşılan birtakım problemlerin de bu gibi sebeplerden kaynaklandığını ifade etmesi bu sebeptir.¹²⁵¹ Öte yandan onun zihnindeki tarih tasavvurunun aynı zamanda ilk üç asrı kutsayan bir yaklaşımla oluştuğu, bu taksimin müteahhirun döneminin de aslında genel olarak Müslümanların tarihinde bir duraklama ve gerilemeye işaret ettiği anlaşılmaktadır. Bu sebeple o, Cemel vakası, Sıffin savaşı gibi olayları anlatırken tarafsız gibi görünmeye, duygularını belli etmemeye gayret eder. Nitekim her ne yaşanmışsa yaşansın artık onların hesabı kapanmıştır.¹²⁵²

Rical ilimleri açısından bakıldığında ez-Zehebî'ye göre durum hayli kötüdür. Nitekim müteahhir dönem ravileri cerh edilmeye başlanacak olsa bundan dışarıda kalacak çok az ravi olacağını belirtmiştir. Çünkü ona göre bu tarihten sonraki ravilerin çoğu hadisten anlamayan kimselerdir.¹²⁵³ M. Karagözoğlu'na göre bu, ez-Zehebî nezdinde 4/10. yüzyılın başından itibaren ravilerin hadis rivayetindeki rolünün azaldığını; kalitenin düştüğünü göstermektedir.¹²⁵⁴ Bu da aslında doğan sürecin bir parçası olarak kabul edilmelidir. Zira artık hadis rivayetleri değil, ağırlıklı olarak kitapların dolaşımından bahsetmeye başladığımız bir dönem gelmiştir. Dolayısıyla erken dönem hadis ravileri profilinde ravileri bu dönemlerde görme beklentisi zaten gerçekçi olmasa gerektir.

¹²⁵¹ Şüphesiz İbnu's-Şalâh'ın şahîh hadis bahsinde dile getirdiği tahsîn-taşhîh meselesi de bu hususla ilgilidir. Ancak ez-Zehebî bu tartışmayı doğrudan *el-Mûkızâ*'ya taşımaz. Bunun bir sebebi *el-Iktirâh*'ta da buna dair geniş bir tartışma alanının açılmaması olabilir. Bkz. İbnu's-Şalâh, *'Ulûmu'l-hadîs*, s. 29. Krş. İbn Daķiki'l-İd, *el-Iktirâh*, ss. 215-226.

¹²⁵² Ez-Zehebî, *er-Ruvâtu's-sikât*, s. 24

¹²⁵³ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 4.

¹²⁵⁴ M. Macit Karagözoğlu, *Zayıf Raviler*, ss. 170-171.

Ez-Zehebî'nin genelde ilim, özelde hadis tarihi açısından müteahhirun dönemine dair mütalaalarını net bir şekilde göremiyoruz. Ancak o, 4/10 ve 5/11. asırlarda ilmî faaliyetlerin hayli azaldığını ifade eder. Burada Fatımi Devleti ve Şia'nın İslam toplumlarında meydana getirdiği kültürel dezenformasyonun ez-Zehebî'nin gündemini ciddi şekilde meşgul ettiği görülmektedir. Nitekim pek çok kere Şia ve Sünniler arasında yaşanan gerilimlere, ki çoğunlukla bunlara “fitne” şeklinde işaret etmektedir, yahut uzlaşmalara değinir. Selçuklu Devleti'nin kurulması ile birlikte Büveyhilerin hakimiyetinin sona ermesi önemli bir gelişmedir.¹²⁵⁵ Bu noktada ilk medreselerin kurulumu İslam eğitim tarihinin önemli reformu olarak tarih sayfalarında yerini alır. Ne var ki ez-Zehebî bunu çok sıradan bir haber gibi kaydetmiştir. Nizâmülmülk'ün (ö. 485/1092) biyografisinde onun İslam'da medrese bina eden ilk kişi olduğunu ifade etmekle yetinir;¹²⁵⁶ hicri 459 yılında medresede ilk dersin de yapılacağı açılış günü yaşanan olaylara değinir.¹²⁵⁷ Bunun dışında ez-Zehebî'nin anlatımında bu kurumların eğitime olan katkıları veya dezavantajları gibi hususlara dair bir bilgi bulmak zordur. Ancak daha sonraki anlatımlar bize hadis tarihi, hadis eğitim-öğretimi ile ilgili değişimin sinyalini vermektedir. Zira medreselerin kurulması ve yaygınlaşması biyografilerde mansıblar, medrese isimleri, görev tayinleri, görevden alınmalar gibi pek çok bilginin sıklıkla yer almasına sebep olmuştur. Buradaki sunumda elbette kurumsallaşmaya bizim verdiğimiz önemle ez-Zehebî'nin verdiği önem arasındaki farkın da etkisi olduğu açıktır. Birinci bölümde Memlûkler döneminde eğitimin kurumsallaşmasına yönelik tartışmalara değinilmişti. Medreselerin mansıblar söz konusu olduğunda zikredilmesi; ancak alınan eğitimin tasvirinde kurumlara değil de şahıslara atıf yapılması, *Mu'cemler* kaleme alınması, ki ez-Zehebî bu konuya çok önem vermiştir, bizim anladığımız manada kurumsallaşmanın gerçekleşmediğini, alimlerin bir kişinin yetkinliğini ispatta bunu öne çıkarmadığını göstermektedir. Bir kuruma

¹²⁵⁵ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, XXX, 21.

¹²⁵⁶ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, XXXIII, 146.

¹²⁵⁷ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, XXX, 294.

hoca olarak tayin edilme sırasında kişilerin/hocaların referanslarının etkili olduğunu gösteren örneklere birinci bölümde de yer yer işaret edilmişti.

Bununla birlikte ez-Zehebî, devam eden yıllarda çok sayıda medrese, cami ve benzeri yapının inşa edilmesini önemli gelişmeler olarak sunar. Nihayet Nûruddîn ez-Zengî döneminde (1146-1174) yaşanan gelişmeler neticesinde ilmî anlamda *tekrar bir inkişaf* gerçekleşmiştir. Ez-Zehebî “el-meliku’l-‘âdil” olarak nitelediği Nuruddin’in Dımaşk, Haleb, Hıms, Ba’lebek gibi merkezlerde inşa ettirdiği medrese, cami, mescidlere işaret etmiş; Dımaşk’i şehir olarak nasıl güzelleştirdiğini insanların korkudan emin bir şekilde yaşamaya başladığını vurgulamıştır.¹²⁵⁸ Ez-Zehebî de bu sebeple Dımaşk’ı dârulkurân, dârulhadîs ve dârulfikh olarak nitelemiştir. Onun bu inkişafın figürleri arasında İbn ‘Asâkir’i (ö. 571/1176) hem de “bir muhaddis” olarak niteleyerek zikretmesi dikkate değerdir.¹²⁵⁹ Zengi ve Eyyübiler döneminde başlayan ilmi gelişmeler Memlûkler döneminde zirveye ulaşmış; ez-Zehebî’nin de aralarında yer aldığı pek çok alim, eser ve ilmî faaliyete dair anlatılar kaynaklarda yerini almıştır. Ez-Zehebî de bu asırlara damgasını vuran meşhur şahısların biyografilerinde pek çok ayrıntılı bilgiye yer vermiştir ki özellikle *Tārîhu’l-İslâm*, *Tezkiratu’l-ḥuffāz* ve *Siyeru a’lami’n-nubelâ*’ın ilgili asırlara denk gelen kısımları takip edilebilir.

Eserlerinden bazılarında bölgeler ve yüzyıllardaki ilmi gelişmelerden bahsederken İbn Teymiyye, el-Mizzî ve bunların ashabını zikreden ez-Zehebî hadis ilminin kendi dönemindeki gelişmesine işaret etmiş ve Allah’a hamdetmiştir.¹²⁶⁰ Bununla birlikte ez-Zehebî, hocalarından İbn Dakîkî’l-‘İd ve İbnu’z-Zubeyr ile biten yirminci tabakanın sonunda ise artık *Doğu’da ve Batı’da âsâr ilmiyle ilgilenenlerin neredeyse kalmadığını* ifade etmektedir. Dönemini rivayet noktasında bu şekilde tasvir eden ez-Zehebî’nin dirâyet konusunda hiç umudu yok gibidir.¹²⁶¹

¹²⁵⁸ Ez-Zehebî, *Tārîhu’l-İslâm*, XXXIX, 370-387; Ez-Zehebî, *Siyer*, XX, 532.

¹²⁵⁹ Ez-Zehebî, *el-Emşâr zevâti’l-âsâr*, s. 26.

¹²⁶⁰ Ez-Zehebî, *el-Emşâr zevâti’l-âsâr*, s. 27.

¹²⁶¹ Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1485.

O asar ilminin kapılarını zikri geçen isimlerle kapatırken, İbn Keşîr de hadis hocası ve hafızlarının ez-Zehebî ile son bulunduğunu ifade edecektir.¹²⁶²

Ez-Zehebî'nin de kabul ettiği özellikle Nûruddîn ez-Zengî ile başlayan ve Memlûkler döneminde de devam eden ilmî zenginlik ve canlılık bir süre sonra, işini iyi yapmayan, yeterli bilgi ve donanıma sahip olmayan, üstüne üstlük bu ilimle meşguliyyetinde Allah rızasını kazanma gayretinin önüne geçen makam-mevki hırsı ile hareket eden ilim talebelerinin elinde sönmeye yüz tutmuştur. Hadisçilerin büyük bir kısmının hadislerden anlamaması ve bunu önemsememeleri, hadislerle amel etmeyi ihmal etmeleri, yalnızca hadis dinlemek ve rivayetlerinin çok olması için çabalamaları ez-Zehebî'nin muhaddislere sıkça yönelttiği eleştirileridir ki bunlar hakkında daha detaylı bilgi bu bölümünde verilecektir.

Ez-Zehebî, yaşadığı yıllarda artık eskisi gibi *hadis imla meclislerinin yapılmamasını* da büyük bir eksiklik olarak sunmuştur. İmla ve semâ'ın birlikte yapıldığı meclisler hem hadis hocası hem de hadis talebesi açısından oldukça faydalıdır. Ez-Zehebî'nin hadis eğitim-öğretiminde önemli bir yeri olan söz konusu meclislerin artık icra edilmemesi tespiti dönemin hadis ilmi açısından durumunu ortaya koyması açısından önemlidir. Ayrıca o, sema'nın da usulüne uygun şekilde yapılmadığını düşünmekte ve bu şekilde bir sema yerine icazetin daha dürüstçe olduğunu ifade etmiştir.¹²⁶³ Buradan, ez-Zehebî'nin Memlûkler döneminde icazetin çokça yaygınlaşmasından ya da semâ'ın icazet yönteminin gölgesinde kalmasından rahatsızlık duymaktadır. Ancak semâ'ın yapılış şeklinde meydana gelen bozulma ile kıyasladığında en azından icazet denildiğinde işin mahiyetinin anlaşılacağını düşünmektedir. Zira semâ' artık önceki dönemlerde uygulanan semâ' gibi değildir.

¹²⁶² İbn Keşîr, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, XIV, 225.

¹²⁶³ Ez-Zehebî, *el-Mûkızā*, thk. Ebû Ğudde, ss. 66-67.

Diğer taraftan Memlûkler döneminde yaşanan siyasi, askeri ve ekonomik kırılmalar da ilmi gelişmeleri etkileyen önemli hususlardır. Elbette pek çok örnek zikretmek mümkündür; ancak aralarından çarpıcı olan birini zikretmekle iktifa edilecektir. Örneğin ez-Zehebî hicri 699 yılı için düştüğü notlarda meydana gelen ekonomik krizden bahsederken pek çok hadis kitabının, hadis cüzlerinin satıldığını kaydetmiştir. Ez-Zehebî çok az kişi haricinde pek çok kişinin, bu kitapların cüzlerin kıymetine bakmadan satın aldıklarını, kiminin vakfiyelerini kazıdığını, kiminin temiz kağıt elde etmek için yıkandığını üzüntüyle ifade etmiştir.¹²⁶⁴

Ez-Zehebî'nin *Tezkira*'da son dört tabakadaki sunumu artık Moğol saldırılarının yıkıcı etkisinin hissedildiği, ilmin merkezinin değişip Dımaşk ve Kahire'ye kaydığı zamanlara dairdir. Medresenin varlığı artık daha görünürdür ve alimlerin arasındaki bağa bir nebze zarar vermiştir.¹²⁶⁵ Özellikle mansıb elde etme çabalarının bu baği olumsuz yönde etkileyen en önemli husus olduğunu söylemek mümkündür. Ayrıca bu dönemde hadis derlemesinden ziyade, sentez ve tarih derleme eğilimi artmıştır. Hadis disiplinleriyle ilgili kitapların nitelik ve niceliklerinde de belirgin bir artış gerçekleşmiştir.¹²⁶⁶

Tezkira üzerine dikkate değer bir değerlendirme kaleme alan Scott C. Lucas'a göre, ez-Zehebî'nin bu eserinden ortaya çıkan ilk sonuçlardan biri de hadis literatürünün tarihinden bağımsız algılanmasına karşı bu eserin bir cevap olmasıdır. Böyle bir yanılgının en temel nedeni kitabın hadis tenkidinin seçkin kitaplarından biri olarak öne çıkmasıdır. Başka bir deyişle kitap, biyografiler ve hadis ravileriyle ilgili öne çıkmıştır. Bu sebeple kitabın bu yönü ihmal edilmiştir.¹²⁶⁷ Aslında bu yalnızca *Tezkira* için değil, onun diğer eserleri için de geçerlidir. Scott'un ulaştığı bir başka sonuç Sunnî hadis tarihinin *el-Kutubu's-sitte*'nin derleme

¹²⁶⁴ Ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslâm*, XLII, 91. Ayrıca bkz. el-Birzālî, *el-Muktefâ*, III, 46; İbn Keşîr, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, XIV, 8-9.

¹²⁶⁵ Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 1396-1500.

¹²⁶⁶ Scott C. Lucas, *Constructive Critics*, s. 111.

¹²⁶⁷ Scott C. Lucas, *Constructive Critics*, s. 112.

hikayesinden çok daha fazlası olduğu ve hadis tarihinde bireysel şahsiyetlerin varlığı ve etkisinin dikkate alınması gerektiğidir.¹²⁶⁸

Gerçekten de ez-Zehebî'nin alandaki özgünlüğünün ne olduğu sorusunun cevaplarından biri, Lucas'ın da işaret etmiş olduğu gibi kaleme almış olduğu kitapların formatıdır. Bunlar, eğer hadis hâfızlarının veya bir şekilde hadisle bağlantılı olan kimselerin biyografileri için başvuru kitabı gibi kabul edilirlse kendilerinden gerekli ölçüde istifade edilemediği gibi hadis çalışmalarının, hadis ilmiyle ilgili gelişmelerin tarihle bağlantısının kurulabilmesi noktasındaki önemleri de anlaşılamamaktadır. Diğer taraftan, ez-Zehebî'nin eserlerinin kendisini konumlandığı ehl-i hadis çizgisi içerisinde hadis merkezli bir anlatım sunduğu da bir gerçektir. Nitekim onun tedvîn ve tasnif hareketlerini anlatırken kaleme aldığı pasajda bu bakış açısının yansıması çok net bir şekilde görülür.

3. İhtisar Mı, Yeni Bir Hadis Usulü Denemesi Mi?: *El-Mûkıza* ve Ez-Zehebî'nin Hadis Kavramları Evreni

Bu kısımda, ez-Zehebî'nin hadis usulüne dair birikimi, tespitleri, yeni bir tartışma alanı açıp açmadığı, önceki eserler üzerine yeni bir şey söyleyip söylemediği, görüşlerinin sonraki eserlere yansımaları gibi hususlar, kendisinin hadis usulüne dair kaleme almış olduğu *el-Mûkıza*¹²⁶⁹ isimli eseri merkeze alınarak tartışılacaktır. Bir metnin yazılış amacının bilinmesi, içeriğini anlama ve yorumlamanın önemli adımlarından biridir. Ez-Zehebî'nin *el-Mûkıza*'yı hangi amaçla, ne zaman ve hangi muhatapları dikkate alarak kaleme aldığı konusunda net bir bilgi yoktur. Zira, ez-Zehebî'nin kendisi tarafından da ne bu esere bir mukaddime yazılmış ne de diğer eserlerinde bu soruları cevaplayacak herhangi bir atıfta bulunmuştur. Yalnızca *el-*

¹²⁶⁸ Scott C. Lucas, *Constructive Critics*, s. 112.

¹²⁶⁹ 'Abdulfettâh Ebû Ğudde kitabı tahkik ederken açıklanmasını gerekli gördüğü bazı meseleler için ek kısımlar ilave etmiştir. Söz konusu ekler bir makale kapsamında Türkçeye çevrilmiştir. Bkz. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde, "Tetimmetu'l- *Mûkıza* (Ez-Zehebî'nin *el-Mûkıza*'sındaki Takrîrî Sünnet Üzerine Ebû Ğudde'nin İlave Notları)", çev. Emine Erdoğan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/2 (2016), ss. 199-206.

Muğnī ve *Mizān*'dan sonra yazıldığı, *da'if* raviler konusunda yine kendisinin yaptığı atıf dolayısıyla anlaşılmaktadır.¹²⁷⁰

Fakat onun bu muhtasar kitabı, özellikle görev yaptığı dâruhadîslerde talebelerine okutmak amacıyla kaleme aldığını söylemek mümkündür.¹²⁷¹ Nitekim eserin içeriği de böyle bir amaca matuf olduğunu teyit eder niteliktedir. *El-Mūkızā*'nın muhakkiklerinden 'Abdulfettāh Ebū Ğudde de kitabın hadis ilmine yeni başlayanlar için bir mukaddime olabileceğini, ez-Zehebî tarafından hızlı bir şekilde kaleme alındığını veya imlâ ettirildiğini ifade etmiştir.¹²⁷² Yazılış amacı yanında özgün bir eser mi yoksa bir muhtasar mı olduğu da tartışılan hususlardandır. Es-Suyūfî, İbnu's-Şalāh'ın '*Ulūmu'l-hadîs*'i için yapılan ihtisarlar arasında *el-Mūkızā*'yı da zikretmiştir.¹²⁷³ Ancak buna işaret eden başka bir kaynak tespit edilmemiştir. Ebū Ğudde, net bir şekilde *el-Mūkızā*'nın, ez-Zehebî'nin hocası İbn Dakîkî'l-İd'in hadis usulüne dair kaleme aldığı meşhur eseri *el-Iktirāh fî beyāni'l-ışlāh*'ın bir muhtasarı olduğu kanaatini dile getirmiş; ez-Zehebî'nin *el-Iktirāh*'taki ıstılahlara dair hemen her konuyu özetlediğini belirtmiş; ancak hadislerle ilgili meseleleri kitabına almadığına, bazı konulardaki ihtisârlarının makbul olup bazı konularda ise yapılan ihtisârın temel tartışmaları kapsamadığına, makul olmadığına işaret etmiştir.¹²⁷⁴ *El-Mūkızā*'nın ez-Zehebî'ye ait olduğuna dair ona atıf yapan eserlere değinen Ebū Ğudde, es-Suyūfî'de nasıl geçtiğine işaret etmesine rağmen konuyla ilgili herhangi bir yorum yapmamış; muhtemelen serdettiği bilgiyi yalnızca risâlenin ez-Zehebî'ye aidiyetinin tevsîki bağlamında kullanmakla yetinmiştir.¹²⁷⁵ *El-Mūkızā*'nın tahkikini yapan diğer

¹²⁷⁰ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 81.

¹²⁷¹ Mohammad Gharaibeh, "Intertextuality between History and Hadith Studies: The Muqızah fî 'ilm Musstalah al-Hadith in the center of al-Dhahabi's (d. 738/ 1348) work", *Studies on The History and Culture of the Mamluk Sultanate*, Bonn University Press, 25, 2021, s. 294.

¹²⁷² Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 6.

¹²⁷³ Es-Suyūfî, *el-Baḥru'l-lezî zehar fî şerhi'l-İfîyyeti'l-eşer*, s. 238.

¹²⁷⁴ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. 'Abdulfettāh Ebū Ğudde, s. 5-6.

¹²⁷⁵ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. 'Abdulfettāh Ebū Ğudde, s. 15.

bir müellif Ebu'l-Hasen 'Alī b. Aḥmed er-Rāzehī¹²⁷⁶ ve yine üzerinde çalışma yapan 'Umer 'Abdulmunim Selīm¹²⁷⁷ de *el-Mūkızā*'nın *el-Iktirāḥ*'ın muhtasarı olduğunu ifade etmektedir. Selīm b. 'İd el-Hilālī de *el-Mūkızā* üzerine yazdığı kapsamlı şerhinin girişinde *el-Mūkızā*'nın *el-Iktirāḥ*'ın muhtasarı¹²⁷⁸ olduğunu ifade ettikten birkaç sayfa sonra es-Suyūṭī'nin eseri '*Ulūmu'l-ḥadīṣ*'in ihtisârları arasında zikrettiği bilgisini vermiş; fakat herhangi bir değerlendirme yapmamıştır.¹²⁷⁹ Mohammad Gharaibeh ise ez-Zehebī'nin *el-Mūkızā*'sını merkeze alarak tarih ve hadis çalışmalarında metinlerarası ilişkiyi inceleyen bir makale kaleme almıştır. Gharaibeh bu makalesinde, *el-Mūkızā*'nın doğrudan *el-Iktirāḥ* veya İbnu's-Şalāḥ'ın (ö. 643/1245) '*Ulūmu'l-ḥadīṣ*'inin muhtasarı olmadığını, elbette onlardan istifade ettiğini ancak içerikleri karşılaştırıldığında *el-Mūkızā*'nın ihtisârdan daha öte bir anlam ifade ettiğini vurgulamıştır.¹²⁸⁰

Ez-Zehebī'nin özellikle süt kardeşi 'Alī b. İbrāhīm b. Dāvud b. el-Aṭṭār ve hocası İbn Daḳīḳī'l-'İd ile olan ilişkisi hem '*Ulūmu'l-ḥadīṣ*' hem de *el-Iktirāḥ*'tan istifadesini mümkün kılmaktadır. Daha önceki bölümlerde de işaret edildiği gibi süt kardeşi '*Ulūmu'l-ḥadīṣ*'le ciddi şekilde ilgilenen en-Nevevī'nin¹²⁸¹ önde gelen talebelerindendir.¹²⁸² Daha da önemlisi ez-Zehebī'nin '*Ulūmu'l-ḥadīṣ*'i dinleyen yirmi kişiden icazeti mevcuttur.¹²⁸³

Mohammad Gharaibeh *el-Mūkızā*'nın ez-Zehebī'nin birikiminin yansımalarını taşıyan, ihtisar olduğu kabul edilse dahi özgün yönlerini bulunan bir eser olduğunu iddia etmekte ve bu noktada her üç alimin verdiği *eşahḥu'l-esānīd* listeleri başta olmak üzere *şahīḥ*, *ḥasen* gibi kavramlara dair yaptığı açıklamaları önemli bir veri olarak kabul etmektedir.¹²⁸⁴ Burada *eşahḥu'l-esānīd* örneği üzerinde durulacaktır.

	İbnu's-Şalāḥ, ' <i>Ulūmu'l-ḥadīṣ</i>	İbn Daḳīḳī'l-'İd <i>el-Iktirāḥ</i> ¹²⁸⁵	Ez-Zehebī <i>el-Mūkızā</i>
1	Ez-Zuhrī- Sālim- Babası ¹²⁸⁶	Mālik- Nāfi' - İbn 'Umer ¹²⁸⁷	Mālik- Nāfi' - İbn 'Umer

2	Muhammed b. Sîrîn- 'Ubeyde- 'Alî ¹²⁸⁸	El-A'meş- İbrâhîm- 'Alkame b. 'Abdillâh ¹²⁸⁹	Manşûr- İbrâhîm - 'Alkame - 'Abdullâh
3	El-A'meş- İbrâhîm- 'Alkame ¹²⁹⁰	Muhammed b. Sîrîn- 'Ubeyde- 'Alî ¹²⁹¹	Ez-Zuhrî- Sâlim- Babası
4	Ez-Zuhrî - 'Alî b. el-Ḥuseyn- babası- 'Alî ¹²⁹²	Eyyûb- Muhammed	Ebu'z-Zinâd- el-A'rec- Ebû Hurayra
5	Mâlik- Nâfi'- İbn 'Umer ¹²⁹³	İbn 'Avn Muhammed	Ma'mer- Hemmâm- Ebû Hurayra
6	Eş-Şâfi'- Mâlik- Nâfi'- İbn 'Umer ¹²⁹⁴		İbn Ebî 'Arûbe- Kâtâde- Enes
7			İbn Cureyc- 'Aṭâ'- Câbir
8			Leyş- Zuheyr- Ebi'z-Zubeyr- Câbir
9			Simâk- İkrime- İbn 'Abbâs
10			Ebû Bekr b. 'Ayyâş- Ebû İshâk- el-Berâ
11			El-'Alâ' b. 'Abdurrahman- babası- Ebû Hurayra

- ¹²⁷⁶ Ez-Zehbî, *el-Mûkızâ*, thk. Ebu'l-Ḥasen 'Alî b. Aḥmed er-Râzehî, Mektebetu İbn Teymiyye, 2008, s. 8. Er-Râzehî, *el-İktirâh*'ın da İbnu's-Şalâh'ın *'Ulûmu'l-Hadîs*'inin muhtasarı olduğunu ifade etmektedir. Es-Suyûtî de *el-İktirâh*'ı muhtasarlari arasında zikretmiştir. Bkz. Es-Suyûtî, *el-Baḥru'l-lezi zehar fî şerhi Elfiyyeti'l-eşer*, thk. Ebû Enes Enis b. Aḥmed b. Tâhir el-Endunûsî, Medine: Mektebetu'l-Gurebai'l-Eseriyye, 1999, s. 236.
- ¹²⁷⁷ Ez-Zehbî, *el-Mûkızâ*, nşr. 'Umer 'Abdumunim Selîm, 1994, s. 7.
- ¹²⁷⁸ Selîm b. 'İd el-Hilâlî, *Kifâyetu'l-hafaza*, s. 30.
- ¹²⁷⁹ Selîm b. 'İd el-Hilâlî, *Kifâyetu'l-hafaza*, s. 36.
- ¹²⁸⁰ Mohammad Gharaibeh, "Intertextuality between History and Hadith Studies: The Muqızah fî 'ilm Musstalah al-Hadith in the center of al-Dhahabi's (d. 738/1348) work", s. 264. Ona göre *el-Mûkızâ*'nın Arap dünyasında yapılan çalışmalarda dahi görmezden gelinmesinin sebebi de bu kanaattir.
- ¹²⁸¹ En-Nevevî önce *İrşâd*'ı daha sonra, *et-Takrîb ve't-teysîr*'i kaleme almıştır. Ez-Zehbî, *Tezkiratu'l-huffâz*, IV, 1472.
- ¹²⁸² Ez-Zehbî, *Tezkiratu'l-huffâz*, IV, 1471.
- ¹²⁸³ Ez-Zehbî, *Siyer*, XXIII, 144.
- ¹²⁸⁴ Bu tablo için, birtakım ilavelerle Mohammad Gharaibeh'in daha önce işaret edilen makalesinden faydalanılmıştır. Mohammad Gharaibeh, "Intertextuality between History and Hadith Studies: The Muqızah fî 'ilm Mustalah al-Hadith in the center of al-Dhahabi's (d. 738/1348) work", s. 287.
- ¹²⁸⁵ İbn Daḳîkî'l-İd, *el-İktirâh*, ss. 222-226.
- ¹²⁸⁶ İshâk b. Râhûye'den nakledilmiştir.
- ¹²⁸⁷ El-Buhârî'den nakledilmiştir.
- ¹²⁸⁸ 'Amr b. 'Alî el-Fellâs'tan nakledilmiştir.
- ¹²⁸⁹ Yahyâ b. Ma'in'den nakledilmiştir.
- ¹²⁹⁰ Yahyâ b. Ma'in'den nakledilmiştir.
- ¹²⁹¹ 'Amr b. 'Alî el-Fellâs'tan nakledilmiştir.
- ¹²⁹² Ebû Bekr b. Ebî Şeybe'den nakledilmiştir.
- ¹²⁹³ El-Buhârî'den nakledilmiştir.
- ¹²⁹⁴ İmâm Ebû Manşûr 'Abdulkâhir b. Tâhir et-Teymî'den nakledilmiştir.

Her üç alimin de ortak birtakım isimler olmakla birlikte sıralamalarında farklılıklar vardır. Ayrıca İbnu's-Şalāh ve İbn Daķīķi'l-İd en *ṣaħīḥ* isnadlar için bir referansa işaret ettikleri halde ez-Zehebī'nin böyle bir yolu tercih etmediği, görüşünü herhangi bir otoriteye dayandırarak serdetmediği görülmektedir. Gharaibeh'e göre bunu, ez-Zehebī'nin bilgiyi ezbere bir şekilde önceki eserlerden almadığı, kendi birikiminin süzgecinden geçirdiği ve hatta istifade ettiği otoritelerden farklı bir sonuca ulaşip bunu ortaya koyduğu şeklinde yorumlamak mümkündür.¹²⁹⁵

Bu listelerde Gharaibeh'in doğrudan dikkat çekmediği ancak ez-Zehebī'nin hadis tarihi perspektifinin önemli bir yansıması ve onun eserleri arasındaki ilişkinin de somut bir göstergesi olarak zikredilmesi gereken önemli bir ayrıntı mevcuttur: Bu da Ebū Hurayra'nın bu listelere girmesidir. *Tezkira*'da *el-fakīḥ* ve *el-ḥāfız*¹²⁹⁶ olarak nitelediği Ebū Hurayra'yı *Siyer*'de *el-imām*, *el-fakīḥ*, *el-muctehid*, *el-ḥāfız* ve daha da önemlisi *seyyidu'l-ḥuffāẓi'l-eṣbāt* olarak nitelemiştir.¹²⁹⁷ *Mizān*'ında İbrāhīm en-Neḥa'ī'nin onun hadislerinin terk edildiğine yönelik açıklamasını ise bir sitemle ve bu sözünden dolayı ayıplandığını vurgulayarak zikretmesi dikkat çeker.¹²⁹⁸ Ayrıca *Siyer*'de “Onun hıfzı ve ilmi bilgisine sahip olan başka biri var mıdır?!” cümlesiyle onun hıfz kuvvetini ortaya koymuş ve Ebū Hurayra'nın yer aldığı *eṣaḥḥu'l-esānīd* zinciri kaydetmiştir. Bunlar:

- Ez-Zuhrī-Sa'īd b. el-Museyyeb- Ebū Hurayra
- Ebu'z-Zīnād- el-A'rec- Ebū Hurayra
- İbn 'Avn ve Eyyūb-Muḥammed b. Sīrīn- Ebū Hurayra'dır.¹²⁹⁹

¹²⁹⁵ Mohammad Gharaibeh, “Intertextuality between History and Hadith Studies: The Muqīzah fī 'ilm Musṭalah al-Hadith in the center of al-Dhahabī's (d. 738/1348) work”, s. 289.

¹²⁹⁶ Ez-Zehebī, *Tezkira*, I, 36.

¹²⁹⁷ Ez-Zehebī, *Siyer*, II, 578. Bu nitelemenin *Tārīḥ*'te yer almaması ilginçtir.

¹²⁹⁸ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 75.

¹²⁹⁹ Ez-Zehebī, *Siyer*, II, 609.

Bunlardan biri *el-Mūkızā*’da da yer almakla birlikte bu zincirlerden farklı olarak *el-Mūkızā*’da “Ma‘mer- Hemmām- Ebū Hurayra” ve “el-‘Alā’ b. ‘Abdurrahman- babası- Ebū Hurayra” zincirleri de yer alır.

Ez-Zehebī’nin genel hadis anlayışının bizce *el-Mūkızā*’ya olan en önemli yansımalarından biri onun ilk beş kavramının şaḥīḥ, ḥāsen, ḍa‘īf, maṭrūḥ ve mevdū‘ oluşudur ve bu açıdan hem İbnu’s-Şalāḥ hem de İbn Daḳīḳī’l-‘İd’den farklılaşmaktadır. Zira her ikisi de şaḥīḥ, ḥāsen, ḍa‘īf kavramlarından sonra aslında sıhhat derecesine göre sınıflandırmaya pek de uymayan kavramlarla devam ederken ez-Zehebī bu akışı bozmamış ve daha kitabının girişinde bize zihnindeki hadis tasavvurunun ipuçlarını vermiştir: Şaḥīḥ’ten mevdū‘a geniş bir sıhhat yelpazesi.

3.1.Güvenilir Ravi Kimdir? Dereceleri Nelerdir?

Bir rivayetin sıhhati ve güvenilirliği arasında genellikle doğru orantılı bir ilişki vardır. Burada “genellikle” kaydı koyulması önemlidir zira ileride işaret edileceği üzere “isnadın sıhhatinin metnin sıhhatini zorunlu olarak gerektirmediği” bir kaide olarak da karşımıza çıkacaktır. Ancak yine de hadis tenkit sisteminin ağırlıklı olarak isnad ve ravi merkezli olarak ilerlediğini söylemek mümkündür ve “güvenilir ravinin kim olduğu sorusu” ez-Zehebī’nin daha öncekilere nazaran hayli darlattığı görülen hadis kavram yelpazesi içerisinde önemle durduğu bir konu olması bakımından dikkatlere sunulması gerekmektedir.

Ez-Zehebī, *el-Mūkızā*’da güvenilir ravi tanımını birkaç kez yapar. Birinci tanıma göre *ṣīḳa* ravi, *zabt ve itkân* vasıflarını taşıyandır. Bu vasıflarla tanınır olması ve çok rivayet ediyor olması eklendiğinde o ravi artık *ḥāfız* olur.¹³⁰⁰ Demek ki güvenilir ravilerin en üst derecesinde *ḥāfız* olarak vasıflandırılan ravi bulunmaktadır. Ez-Zehebī buna ilk olarak Ebū Hurayra’yı

¹³⁰⁰ Ez-Zehebī, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, ss. 67-69.

örnek olarak zikretmiş ve bir liste sıralamıştır. Hâfız kadar çok hadis bilgisi olmamakla birlikte, diğer vasıfları taşıyan ravi *şıka*'dır ve *Şahîḥayn*'da yer alan ravilerin büyük bir kısmı bu ravilerdir.

Ez-Zehebî'nin yaptığı ikinci *şıka* tanımını “*pek çok kişi tarafından güvenilir kabul edilen ve zayıf olduğu yönünde bir görüş gelmemiş ravi*” şeklindedir. Daha sonra bizi ravinin güvenilirliğinin bazı delilleri ile tanıştırır. Bir ravinin *Şahîḥayn*'da yer almasının o ravinin *şıka* olduğunun bir delili olduğunu ifade eden ez-Zehebî,¹³⁰¹ et-Tirmizî ve İbn Huzeyme'nin *şahîḥ* olarak kabul ettiği bir hadisin ravisi için de bu şahitliğin oldukça iyi olduğunu; ed-Dārekuṭnî ve el-Hâkim'in rivayetlerini *şahîḥ* olarak kabul ettikleri ravilerin hadislerinin ise en azından *hasen* sayılacağını belirtmektedir.¹³⁰² Ancak birkaç sayfa sonra *cerḥ* ve *ta'dîl* konusunda alimleri sınıflandırmakta ve et-Tirmizî'yi, el-Hâkim ve ed-Dārekuṭnî ile aynı kefeye koymaktadır.¹³⁰³ *Şika* ravilerle ilgili bilgi de el-Buḥārî, İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân'ın *Tārîḥ* isimli kitaplarından ve el-Mizzî'nin *Tehzîbu'l-kemâl*'inden elde edilebilir.¹³⁰⁴ Buradaki diğer önemli nokta ise ez-Zehebî'nin el-Hâkim'in hükümlerine dair yaptığı değerlendirmedir. Yukarıdaki ifadelerde el-Hâkim'in hükümleri ile ilgili gayet olumlu bir tablo çizmekle birlikte diğer bazı eserlerinde el-Hâkim'in yöntemine ciddi eleştiriler getirdiği hatırlanmalıdır.¹³⁰⁵

Ez-Zehebî'nin *cerḥ*-*ta'dîl* kavramları konusunda diğer kavramlara nazaran daha belirgin bir hassasiyeti olduğu anlaşılmaktadır. Bu bağlamda bir ravi hakkındaki “*la be'se bihî*”, “*fulānun mestūrun*”, “*fulānun şeyḥun*” ve benzeri pek çok kullanımın ravi hakkında yapılan olumlu değerlendirmeler olduğunu ifade etmiştir. Hatta “*leyse bi'l-ḳaviy*” dahi ravinin

¹³⁰¹ Bunun istisnaları da vardır. İlerleyen kısımlarda konuya müstakil olarak değinilecektir.

¹³⁰² Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 78.

¹³⁰³ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 83.

¹³⁰⁴ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 79.

¹³⁰⁵ *El-Mūkızā*'daki ifadelerle krş. Ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 175-176.

adaletine zarar veren bir cerh kavramı değildir ve en-Nesā'î bu hükmü verdiği pek çok rivayeti kitabına almıştır.¹³⁰⁶

3.2.Sıhhatlerine Göre Hadislerin Taksiminde Yeni Bir Yaklaşım Mı?

Ez-Zehebî'nin hadis kavram evreninde öncekilerden farklı birkaç husus dikkat çeker. Bunlardan biri *mevḍū'* hadis tanımıdır. O söz konusu kavramı şöyle tanımlar: “*Metni kâidelere aykırı; ravileri yalancı olan rivayettir.*”¹³⁰⁷ Bu tanım birkaç açıdan dikkat çekicidir. Örneğin “kaidelere aykırılık” kendisinden önce yapılan *mevḍū'* hadis tanımlarında yer almaktadır. Daha da ilginç kendisinden sonra hadis usulü yazan müelliflerin ez-Zehebî'nin bu tanımına hiç değinmemesidir. Örneğin İbn Hacer, bir rivayetin nasıl *mevḍū'* olduğunu ravi ve mervinin durumları bakımından ortaya koymaya çalışmakta; mervinin Kur'an ayetlerine, mütevatir sünnete, kat'i icma'ya ve sarih akla aykırı olmasının uydurma olarak nitelenmesini gerektirdiğini belirtmektedir.¹³⁰⁸

Peki bu “*qavā'id*” kelimesi nereden çıkmıştır? “Oturmak” anlamına gelen *ku'ūd* kelimesinden türeyen kaide, “Binanın üzerine dayandığı temel, bir şeyin aslı, esası, kanun” demektir. Ed-Debūsī (ö. 430/1039), el-Kerhī (ö. 340/952) gibi alimlerin eserlerinde “‘aşl’”; erken dönem İslam filozoflarının eserlerinde ise “*qānūn*” kelimesi benzer anlamlarda kullanılmıştır. Külli kaideleri ifade eden ve zamanla bir ilim olarak nitelenmeye başlayan “*Kavâid*”, 7/13. asra kadar oluşum süreci geçirmiştir. Bundan sonraki süreç söz konusu ilmin olgunlaşma evresi olarak kabul edilir ve İbn 'Abdisselām (ö. 660/1262), talebesi el-Ḳarāfī (ö. 684/1285) gibi önemli alimlerin eserleri burada zikredilmelidir. Ez-Zehebî'nin hocaları ve talebeleri arasında bulunan Taḳıyyuddīn İbn Teymiyye, Tācuddīn es-Subkī, İbn Receb el-

¹³⁰⁶ Ez-Zehebî, *el-Mūkızza*, thk. Ebū Ğudde, s. 78, 81-82.

¹³⁰⁷ Ez-Zehebî, *el-Mūkızza*, thk. Ebū Ğudde, s. 36.

¹³⁰⁸ İbn Hacer, *en-Nuket 'alā nuzhetu'n-naẓar*, ss. 118-121.

Ḥanbelî gibi alimler bu alanda eserler telif etmişlerdir.¹³⁰⁹ Özellikle ez-Zehebî'nin eserlerinden en çok istifade ettiği İbnu'l-Cevzî'nin *Takrîru'l-Kavâ'id ve tahrîru'l-fevâ'id* isimli eserinin ve hocası İbn Daķîķi'l-İd'in bu alandaki mesaisine işaret edilmelidir. Kavâid ilmindeki bu gelişmelerin yanında 4/10. asırdan itibaren fıķhu'l-ḥadîse dair literatür de çeşitlenmiştir. Ortaya çıkan türlerden biri sahih kaynaklardan derlenen ahkam hadislerini bir araya getirmeyi amaçlayan eserlerdir. Bunun en meşhur örnekleri Memlûkler döneminde verildiği görülmektedir. Ez-Zehebî'nin sıklıkla atıf yaptığı ve ilim talebesinin mutlaka okuması gereken kitaplar arasında yer alan İbnu'l-Ḥarrâṭ'ın (ö. 582/1186), *el-Aḥkâmu'l-kubrâ fi'l-ḥadîs*'i, Dıyâ'uddîn el-Maķdisî'nin (ö. 643/1245), *el-Aḥkâm*'ı ve İbn Daķîķi'l-İd'in (ö. 702/1302) *el-İlmâm*'ı önemlidir. Ez-Zehebî'nin hem külli kaideler meselesine hem de fıķhu'l-ḥadîse ilgisi olduğu ve bu kavramlara aşina olduğu anlaşılmaktadır. Net bir şekilde tespit edilememekle birlikte ez-Zehebî'nin bu tanıımı yapmasına ilham olan kişinin hocası İbn Daķîķi'l-İd olduğu iddia edilebilir. Nitekim o, *el-Iķtırâḥ*'ta *ḍa'if* ravileri tanıma ile ilgili konuları ele alırken bunun ne kadar zor ve riskli bir iş olduğunu vurgulamış ve neden böyle olduğunu açıklamaya çalışmıştır. Bu açıklamalar içerisinde, kişilerin akidelerinden kaynaklanan cerhlerde¹³¹⁰ dikkatle davranılması gerekliliğine sufiler ve zahiri ilim mensupları örneği üzerinden değinen İbn Daķîķi'l-İd, burada doğru bir tespit için hak ve batıl olanın birbirinden iyi ayrılması gerektiğini, bunun da ancak *el-kavâ'idu'l-uşûliyye*'nin bilinmesiyle mümkün olduğunu ifade etmiştir ki bu şekilde vacip veya caiz olan; aklen imkansız olanla adeten mümkün olmayan ancak bu şekilde ayırt edilebilir.¹³¹¹ Ez-Zehebî de cerḥ-ta'dîl meselelerine dair aynı konuları kitabına almış ve hocasının bu cümlelerine yer vermiştir.

¹³⁰⁹ Mustafa Baktır, "Kaide", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2001, XXV, 205-210; Ahmet Yaman, "Bir Kavram Olarak "Fıkıh Kâideleri" ya da İslam Hukukunun Genel İlkeleri," *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 1/1 (2001), ss. 49-94.

¹³¹⁰ İbn Daķîķi'l-İd, *el-Iķtırâḥ*, s. 438.

¹³¹¹ İbn Daķîķi'l-İd, *el-Iķtırâḥ*, ss. 446-447.

Diğer taraftan değinilmesi gereken bir başka husus ise İbn Daķī'ī'l-İd'in *mevdu* ' hadisin girişinde verdiği bilgilerdir. O söz konusu hadis için tanım olarak yalnızca “muhtelik” demekle yetinmiş ancak ehl-i hadisin uydurma rivayeti daha ziyade mervi ile ilgili durumlara bakarak tespit ettiğine değinmiştir.¹³¹² Daha sonra ravinin durumuna dair birtakım hususları dikkate alarak bu hükmü verdiklerini ifade etmiştir.¹³¹³ Bu önemli bir detaydır zira İbnu's-Şalāh bir rivayetin uydurma olduğunun ravi ve mervinin durumlarından anlaşılacağını ifade etmişken¹³¹⁴ İbn Daķī'ī'l-İd'in yukarıdaki vurgusu dikkat çeker. Netice de ez-Zehebī'de karşımıza çıkan tanım da “*Metni kaidelere aykırı, ravileri yalancı olan*” şeklindedir.

Öte yandan ez-Zehebī'nin yaptığı tanımın muhtemel başka bir ilham kaynağına da işaret edilmelidir. İbnu'l-Cevzī *mevdu* ' hadisi “*Ma'kulata aykırı, nakledilenlere muhalif ya da asıllarla tenakuz içeren hadis gördüğünde bil ki o uydurmadır.*” şeklinde tanımlamıştır. Ahmed Şākir burada geçen asıllarla tenakuz halinde olma durumunu musnedler ve meşhur kitaplar gibi İslam tedvininin dışında kalan rivayetleri kastettiğini ifade etmiştir.¹³¹⁵ Ancak M. Enes Topgöl İbnu'l-Cevzī'nin buradaki kastının “temel kaideler” olduğu kanaatindedir. Zira müellif nakle muhalefeti zaten zikretmiştir. İbarenin bu şekilde anlaşılmasında, es-Suyūfī'nin naklettiği tarif dikkate alındığında Topgöl'ün yorumu daha isabetli görünmektedir.¹³¹⁶ Ancak es-Suyūfī'nin naklettiği ifade de tam olarak İbnu'l-Cevzī'de yer almamaktadır. O *el-Mevdu'āt* 'ında “... *akla muhalefet ve asıllarla tenakuz...*” şeklinde bir ifade kullanmıştır.¹³¹⁷ Başka bir yerde bir grup hadisi tenkit ederken “*Hiçbir günahkâr başkasının günahını yüklenmez*” ayetini¹³¹⁸ delil

¹³¹² Muhaddislerin hadis tenkidi yöntemleri bakımından önemli bir husustur. Bu meseleye ilerleyen kısımlarda değinilecektir.

¹³¹³ İbn Daķī'ī'l-İd, *el-Iktirāh*, ss. 311-312.

¹³¹⁴ İbnu's-Şalāh, *Ulūmu'l-Hadīs*, ss. 98-99.

¹³¹⁵ Ebū 'Usāme Selīm b. 'İd el-Hilālī, *Kifāyetu'l-hafaẓa şerhu'l-muqaddimeti'l-Muķāza*, Mektebetu'l-Furķān, 2000, ss. 100-101. İbnu'l-Cevzī'nin burada işaret edilen tarifi için bkz. es-Suyūfī, *Tedribu'r-rāwī*, I, 327.

¹³¹⁶ Es-Suyūfī, *Tedribu'r-rāwī*, çev. M. Enes Topgöl, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019, I, 604 (4. dipnot).

¹³¹⁷ İbnu'l-Cevzī, *el-Mevdu'āt*, I, 150. İbnu'l-Cevzī'nin aslında ne yazdığı daha derin bir araştırmayı gerekli kılmaktadır. Es-Seḥāwī de bu şekilde nakletmiştir. Es-Seḥāwī, *Fethu'l-muğīs*, I, 332.

¹³¹⁸ Fātır Suresi, 35/18.

göstererek rivayetlerin asıllara muhalefet ettiğini söylemiştir.¹³¹⁹ Bu da aslında bahsi geçen asılların “külli kaideler” olduğu tezini kuvvetlendirmektedir. Öte yandan İbnu'l-Cevzî temel kaynaklar için “devāvîni'l-İslâm” tabirini kullanmış ve bunlara örnek olarak *el-Muvatta'*, Ahmed b. Hanbel'in *Musned'i*, *Şahîhayn*, Ebû Dâvûd'un *Sunen'i* gibi eserleri zikretmiştir.¹³²⁰ Dikkat edilecek olursa bunlar ez-Zehebî'nin de ravi ve hadis sıhhatinde belirli ölçülerde dikkate aldığı otorite metinlerdir.¹³²¹

Yukarıdaki izahlar ve Kavâid ilminin ez-Zehebî'nin yaşadığı dönemdeki durumu dikkate alındığında onun uydurma hadis tanımında kastedilenin “külli kaideler” veya başka bir ifadeyle “asıllar” olma ihtimalini arttırmaktadır. Ez-Zehebî'nin seleflerinden farklı olarak böyle bir hususu tanıma taşıması dikkate değerdir. Bu konuda usulcû olan hocasının bakış açısından etkilenmiş görünmektedir. Bununla birlikte onun mezkur tanımında senet ve metnin herhangi birini diğerine öncelemediği de görülür. Yani tanımda bir rivayete uydurma denilmesi hem metin hem de ravi bakımından yapılacak tetkike bağlıdır. Peki ez-Zehebî gerçekten de rivayetle ilgili sıhhat değerlendirmesini her iki unsuru birlikte değerlendirerek mi yapmaktadır? Bu sorunun cevabı onun tenkitçiliği bölümünde aranacaktır.

Diğer taraftan uydurma rivayetle ilgili daha sonra getirilen izahlar daha da önemlidir. Zira ez-Zehebî, hadisçilerin görüş birliği ile uydurma dedikleri rivayetlerin ravinin uydurduğunu itiraf etmesi, ravinin yalancılığının bilinmesi ve benzeri bir yol ile bilindiğini belirtir. Ancak öyle rivayetler de vardır ki çoğunluk uydurma derken bazıları çok zayıf olduğunu fakat uydurma olarak adlandırılmayacağını ifade eder. Bir diğer grup ise çoğunluk tarafından uydurma olmamakla birlikte çok zayıf olarak nitelenir ancak bazı alimler bunların uydurma olduğu kanaatindedir. Ez-Zehebî bu noktada muhaddislerin farklı yöntemleri

¹³¹⁹ İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, III, 329.

¹³²⁰ İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdû'ât*, I, 141.

¹³²¹ Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, thk. Ebû Ğudde, ss. 78-79.

olduğuna işaret etmiş; ancak burada muhaddislerin sahip oldukları meleke sayesinde, açıklayamadıkları bazı hükümler verebildiklerini de ifade etmiştir. Ez-Zehebî'nin *mevđū* ' hükmü verilen pek çok hadisin hangi nedenden dolayı *mevđū* ' olduğuna ilişkin delil bulunamayabileceğine değinmesi¹³²² ve Peygamber sözleri ile çokça meşgul olan bir alimin, rakîk bir lafza sahip, kaidelere aykırı, terğib, terhib ve faziletler konusunda abartılı ifadeler içeren bir rivayet; veya problemlili bir isnada sahip olan yahut güneş gibi olup da ortasında bir *kezzāb* ya da *vađđā* ' bir ravi olan bir rivayet geldiğinde onun uydurma olup Hz. Peygamber tarafından söylenmediğine hükmedeceğini belirtmesi dikkate değerdur. Ancak buna rağmen o, bir rivayete uydurma denilmesi hususunda alimler arasında farklı görüşler olabileceğine de değinmiş, bazılarınin “uydurma” dediği rivayetlere; diğerlerinin *sākıı* ve *maıtrūh* olduklarını kabul etmekle birlikte “uydurma demeye cesaret edemeyiz” dediğini; bazı alimlerin *sākıı* hükmü verdiği rivayetlerin diğer bazı alimler tarafından uydurma olarak kabul edildiğini belirtmiştir.¹³²³

Bu noktada onun es-Seyf Ahmed b. el-Mecd'den naklettiği İbnu'l-Cevzî'nin uydurma hükümlerine getirdiği eleştiri önemlidir. Ahmed b. el-Mecd, İbnu'l-Cevzî'nin *el-Mevđū* 'āt'ta akla ve nakle muahlif çirkin görülen hadisleri tespit etmede isabet ettiğini vurgulamış ancak onun bazı rivayetlerin, *ravisine yönelik* “*đā* 'ıf”, “*leyse bi* 'l-kāvı” gibi *eleştiriler sebebiyle uydurma olarak kabul etmesini* eleştirmiştir. Çünkü bu rivayetler ez-Zehebî'nin ifadesiyle “kalbin batıl olduğuna hükmetmediği, Kur'an, sünnet ve icmaya muhalif olmayan veya ravisi hakkındaki tenkit dışında uydurma olduğuna dair herhangi bir delil olmayan hadislerdir. Bu açık bir düşmanlık ve haddi aşmadır. Burada zikredilen bir örnek isnadında Muhammed b. Hamîr olan “*Kim farz namazların ardından ayetu* 'l-kursî 'yi okursa onun öldüğü zaman cennete girer.” rivayetidir.¹³²⁴ Ez-Zehebî'nin herhangi bir yorum yapmadan görüşlerini naklettiği es-

¹³²² Bu ifadede bir problem var gibidir. Bkz. Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, s. 38. Ebū Ğudde'nin ilgili dipnotu.

¹³²³ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, ss. 37-38.

¹³²⁴ En-Nesā'ı, *es-Sunenu* 'l-kubrā, nşr. Heyet, kâhire: Dāru't-Te'sıl, 2012, XII, 66 (Hadis no: 10038).

Seyf Aḥmed b. el-Mecd, el-Buḥārī'nin de söz konusu ravi Muḥammed'in hadisini aldığına; İbn Ma'īn'in onun hakkında şıka hükmü verdiği, Aḥmed b. Ḥanbel'in de “*Onun hakkında hayırdan başka bir şey bilmiyorum.*” dediğine işaret etmiştir.¹³²⁵

Ez-Zehebī de bu raviyi *Mizān*'da zikretmiş; İbn Ma'īn ve Duḥaym'in onu tevşīk ettiğini; en-Nesā'ī'nin “*leyse bihī be's*” dediğini ifade etmiş; daha sonra hakkındaki bazı eleştirileri sıralamıştır. Son olarak onun bazı ğarīb ve ferd rivayetleri olduğuna işaret edip yukarıdaki hadisi örnek olarak kaydetmiştir.¹³²⁶ Görüldüğü üzere ez-Zehebī'ye göre de Muḥammed b. Ḥamīr bu güvenilir bir ravidir. Fakat rivayetlerinde bazı hataların olduğu da anlaşılmaktadır. Bununla birlikte, bu örneğin ez-Zehebī'nin muhteva tenkidi yaptığına dair bir delil olarak zikredilmesi¹³²⁷ isabetli değildir. Çünkü burada rivayetin manasına yönelik bir sorundan bahsetmemektedir ki benzer pek çok rivayet hakkında bu yönde bir eleştiri getirmemesi de bu yorumu desteklemektedir.

Ez-Zehebī'nin *mevḍū'* hadis tanımı, “külli esaslara/asıllara” hususunun zikredilmesi bakımından farklılık arz etmekle birlikte uydurma hadislerin tamamını kapsayıcı bir içeriğe sahip değildir. Örneğin metni kaidelere aykırı olmayıp ilim ehli tarafından *mevḍū'* hükmü verilen rivayetler mevcuttur. Aynı şekilde metni esaslara aykırı olup isnadında yalancı veya yalanla itham edilen hiçbir ravi olmayan rivayetler de vardır.¹³²⁸

¹³²⁵ Ez-Zehebī, *Tārīḫü'l-İslām*, XLII, 300-301.

¹³²⁶ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 532. Ayrıca bkz. Ez-Zehebī, *Dīvānu'd-ḍu'afā'*, s. 348; *el-Muḡnī*, II, 574; Ez-Zehebī, *el-Mu'īn*, s. 68.

¹³²⁷ Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2023, s. 103.

¹³²⁸ 'Amr 'Abdilmun'im Selīm, *Şerḫü'l-Mūkızā fī muşṭalaḫi'l-ḥadīs*, Kāhire, 2010, s. 46.

Ez-Zehebî'nin kavram evreni, bizi bir ıstılah olarak hadis usulüne taşıdığı ve buna rağmen kendisinin de neredeyse hiç kullanmadığı **maṭrūḥ** ile de karşı karşıya bırakır.¹³²⁹ Ez-Zehebî, kendisinden önceki asırlarda yaygın olmamakla birlikte kullanıldığı tespit edilen¹³³⁰ **maṭrūḥ**'u “*Da 'if hadisten daha düşük seviyede yer alan hadis*” şeklinde tanımlamıştır. Ona göre bazı geniş kapsamlı musned türü eserlerde ve hadis cüzlerinde hatta İbn Mâce'nin *es-Sunen*'inde ve et-Tirmizî'nin *Cāmi*'inde bulunmaktadır.¹³³¹ Kavram sıralamasında **maṭrūḥu** *da 'if* ve *mevdū* arasında konumlandırması onun bu kavramı ikisinin arasında bir derecede kabul ettiğini göstermektedir. Ez-Zehebî'nin bu konuda yer verdiği isnadlara örnek verirken onları terkedilmiş/*metrūk* olarak nitelemesi iki kavramı birbirinin yerine kullandığını gösterebilir.¹³³² Ayrıca o zaman zaman kelimeyi sözlük anlamında da kullanmıştır.¹³³³ Nitekim İbn Hacer ise **maṭrūḥu** *metrūk* kategorisine dahil ederken¹³³⁴ es-Seḥāwî, *mevdū* hadise ek olarak

¹³²⁹ Aydınli **maṭrūḥ** hadisi “*Da 'if hadisten düşük, mevdū hadisten üstün olan hadis*” şeklinde tanımlamakta ve yine es-Seḥāwî'nin **maṭrūḥu** 'l-*ḥadīs* tanımına yer vermektedir. Bkz. Abdullah Aydınli, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2009, s. 172. Uğur ise ez-Zehebî'nin kullanımına vurgu yaparak Aydınli ile aynı tanımlı vermekte ve “*Anlaşıldığına göre metrūk karşıılığıdır.*” demektedir. Mucteba Uğur, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV Yayınları, 2018, s. 210. *Diyanet İslam Ansiklopedisi*'nde “*maṭrūḥ*” maddesini kaleme alan Efendioğlu ise söz konusu kavramı “*dinin esaslarına aykırı olmasa bile yalancılıkla itham edilen, dinin emir ve yasaklarına aykırı davranan veya rivayetlerinde çokça vehim ve gaflet görülen ravinin tek başına rivayet ettiği hadis*” şeklinde tanımlamakta ve **maṭrūḥ** hadis ile *metrūk* arasında bir fark olmadığına işaret etmektedir. Ayrıca Efendioğlu, er-Rāmeḥurmuzî, el-Ḥākim en-Nisābūrî, el-Ḥatîb el-Bağdādî, İbnu's-Şalāḥ eş-Şehrazūrî, en-Nevevî, İbn Keşîr, Zeynuddîn el-İrākî, İbn Hacer el-Asḳalānî ve es-Suyūṭî'nin eserlerinde bu terime yer vermediklerini belirtmiş, fakat ez-Zehebî'nin tanımı ve kullanımından bahsetmemiştir. Ona göre **maṭrūḥ** kavramı 3/9. yüzyılda yerini tamamen *metrūka* bırakmıştır. Bkz. Mehmet Efendioğlu, “*Maṭrūḥ*”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2003, XXVIII, 145.

¹³³⁰ Örneğin İbn Ebî Ḥatîm, *el-Cerḥ ve 't-ta 'dīl* de hem Ahmed b. Ḥanbel'den hem de el-Buḥārî'den “*maṭrūḥu* 'l-*ḥadīs*” hükmünü nakletmiştir. Bkz. İbn Ebî Ḥatîm, *el-Cerḥ ve 't-ta 'dīl*, Haydarābād: Tab'atu Meclisi Dā'ireti'l-Ma'ārifî'l-Uşmāniyye, Beyrut: Dāru İhyā' i't-Turāsi'l-'Arabî, 1952, III, 317; IX, 25. Ebū Dāvud da **maṭrūḥ** kavramını, hadisi yazılmayan raviler için kullanmıştır. Bkz. Ebū Dāvud, *Su'ālātu Ebî 'Ubeydi 'l-Ācurrî li-Ebî Dāvud*, nşr. Muhammed b. 'Alî el-Ezherî, 2010, I, 51, 215. Ahmed b. Ḥanbel'in “*maṭrūḥu* 'l-*ḥadīs*” dediği bir ravi için Yahyā b. Ma'in “*leyse ḥadīṣuhū bi-şey'in*”; El-Fellās “*metrūku* 'l-*ḥadīs*” hükmünü vermiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu 'l-Mutenāhiye*, nşr. İrşādu Ḥakki'l-Eşerî, Faysalābād: İdāretu'l-'ulūmi'l-esriye, 1981, I, 310. İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdū 'āt*, III, 34. Yine Ahmed b. Ḥanbel'in “*maṭrūḥu* 'l-*ḥadīs*” dediği ravi için, en-Nesā'î ve ed-Dārekuṭnî “*metrūku* 'l-*ḥadīs*” demiş; İbn Hibbān *şika* ravilerden *mevdū* rivayetlerde teferrud ettiğini, böyle bir raviden hadis almanın helal olmadığını ifade etmiştir. Bkz. İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdū 'āt*, II, 54. İbnu'l-Ḳayserānî (ö. 507/1113) ise **maṭrūḥu** *mevdū* ile birlikte zikretmiştir. İbnu'l-Ḳayserānî, *Tezkiratu 'l-Huffāz*, nşr. Ḥamdî 'Abdulmecid es-Selefi, Riyad: Dāru's-sāmî, 1994, s. 35.

¹³³¹ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 34-35.

¹³³² Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 35.

¹³³³ Örneğin Hişām b. Ḥassān'ın (ö. 148/764) biyografisinden Şu'be'den (ö. 160/776) bir görüş nakletmekte, fakat bunun **maṭrūḥ** /tartışmalı/itibar edilmeyen bir ifade/söz (هذا قول مطروح) olduğunu belirtmektedir. Zira Şu'be de icthadlarında hata yapabilir. Ez-Zehebî, *Mizān*, V, 53.

¹³³⁴ Es-Seḥāwî, *el-Ğāye fi şerhi 'l-Hidāye*, nşr. Ebū Ğ'ış 'Abdulmunim İbrāhîm, Mektebetu Evlād, 2001, s. 156.

kaleme aldığı bölümde, *maṭrūḥ* hadisnin kesin olarak uydurma olmadığına ve bu kavramı ez-Zehebî'nin müstakil olarak zikrettiğine işaret ederek onun tanımına yer vermektedir. Daha sonra ez-Zehebî'nin *maṭrūḥ* hadis için verdiği isnatlardan 'Amr b. Semura – Ca'bir el-Cu'fî – el-Hâris¹³³⁵ – 'Alî isnadı ile Cuveybir – Dahhāk – İbn 'Abbās isnadlarını zikretmekte ve İbn Hacer'in bunun için *metrūk* dediğini kaydetmektedir.¹³³⁶

Ez-Zehebî'nin daha önce önde gelen hadis usulü alimlerinin hiçbirinin ayrı bir kategori olarak ele almadığı bir kavrama yer verdiğinden dolayı söz konusu kavramı sıkça kullandığı yanlışlığına düşülebilir. Fakat ez-Zehebî'nin eserleri tarandığında durumun hiç de düşünüldüğü şekilde olmadığı; taramada elde edilen sonuçlara göre kavramı birkaç yerde kullandığı tespit edilmiştir. Konuyu burada tamamlamadan önce söz konusu kavrama dair muasır bir tanıma da işaret etmek gerekir. Kırbaçoğlu ez-Zehebî'nin tanımını vererek kavramı isnad değil, metni merkeze alarak şöyle tanımlamaktadır: “*İsnad açısından Hz. Peygamber'e ait görünen; ama muhteva itibarıyla yanlış olduğu anlaşılan ve dolayısıyla kabulü mümkün olmayan hadisler.*”¹³³⁷ Ancak bu tanımın ez-Zehebî'nin kullanımı ile uyduğuna söylemek mümkün görünmemektedir. Bununla birlikte ez-Zehebî'den mülhem yeni bir kavramlaştırma denemesi olarak kabul edilebilir. Ancak burada da kaynaklarda farklı şekillerde kullanılan bir kavramın gerçek tanımından uzaklaştırılarak kullanılması söz konusudur ve kavram karışıklığına yol açabilir.

Bizce *maṭrūḥ* gibi bir ara kavrama bu şekilde işaret edilmesi onun *hadislerin sıhhatlerindeki ince derece farklılıklarına* dikkat çekme açısından önemlidir. Nitekim bu bağlamda onun *da'îf* hadis tanımı da zikredilmeye değerdir. *Da'îf ḥasen* derecesinden biraz düşük hadis olarak tanımlamıştır. Bu fark öyle azdır ki, insanlar söz konusu hadisnin *ḥasen*

¹³³⁵ Es-Seḥāvî, Hâris yerine Ḥasan ismini zikretmiş; 'Abdulfettāḥ Ebū Ğudde *el-Mūkāza* tahkikiinde doğrusunun Hâris olduğunu ifade etmiştir. Ez-Zehebî, *el-Mūkāza*, thk. Ebū Ğudde, s. 34, Muhakkikin dipnotu.

¹³³⁶ Es-Seḥāvî, *Fethu'l-muġīs*, I, 335.

¹³³⁷ M. Hayri Kırbaçoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara: Otto Yayınları, 2015, ss.138-139.

derecesine ulaşıp ulaşmadığı hakkında tereddüte düşerler. *Hasen* hadisin en düşük mertebesi *da 'ıf'* hadisin ilk mertebesidir.¹³³⁸

Ez-Zehebî'nin *hasen* hadis konusundaki tespit ve tenkitleri de bir açıdan bunu desteklemektedir. Onun kabulüne göre *hasen* hadis, *da 'ıf'* hadisin üstünde fakat *şahîh* derecesine de ulaşmayan hadistir. *Şahîh* hadisin mertebeleri vardır. *Hasen* de bu mertebelerin en sonunda konumlanır.¹³³⁹ Es-Sehâvî, ez-Zehebî'nin bu konumlandırmasından hareketle onun *hasen* hadis tarifini İbnu'l-Cevzî'nin tanımına benzetir.¹³⁴⁰ Siyer'e baktığımızda da ez-Zehebî selefın örfünde *hasen*'in *şahîh* mertebelerin en sonunda konumlandığını ve kendisiyle amelin vacib olduğunu belirtmektedir. Ayrıca ona göre yalnızca el-Buhârî'nin aldığı; Müslim'de olmayan veya tam tersi durumdaki hadisler de yine *şahîh*in en altında yer almaktadır.¹³⁴¹

Farklı *hasen* hadis tanımları ve bunların içerdikleri problemlere nispeten fazla yer ayıran ez-Zehebî¹³⁴² kendi sistemi için hayli önem arz eden şu önemli hususa işaret eder: *Teyakkuz*, *hıfz*, *itkân* gibi şartları her ravi farklı seviyelerde taşır. Bununla birlikte, ravinin *hıfz* özelliğinin üst seviyede olması, dürüstlük özelliğinin de üst seviyede olmasını gerektirmez. Pekala ravi bu konuda düşük seviyede olabilir. Bu durumda ravinin üstün özelliği bakımından hadis *şahîh*; düşük özelliği bakımından da *hasen* olarak kabul edilmiş olabilir.¹³⁴³

Diğer taraftan onun *hasen* başlığının sonunda yaptığı itiraf hadislerin sıhhatini tespit etmenin onun nazarında ne denli zor bir iş olduğunu da göstermektedir. O, bütün *hasen* rivayetleri kapsayıcı bir tanımlı bulmanın imkansızlığını da dile getirmekte kendisinin de bundan ümidi kestiğini ifade etmektedir. Zira, muhaddislerin sıhhatine hükmetmede tereddüt

¹³³⁸ Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, thk. Ebû Ğudde, s. 33.

¹³³⁹ Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, thk. Ebû Ğudde, ss. 26-27.

¹³⁴⁰ Es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve 'd-Durer*, II, 913.

¹³⁴¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 567.

¹³⁴² Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, thk. Ebû Ğudde, s. 27-30 İbn Hacer'in itiraz ve değerlendirmeleri için bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu 'n-naẓar*, nşr. Nûruddin 'İtr, Dimaşk: Matba'atu's-şabâh, 2000, s. 67-68; İbn Hacer, *Nuzhetu 'n-Nazar*, s. 66. Öte yandan İbn Hacer'in de getirdiği açıklamaların meseleyi izahta yetersiz kaldığına işaret edilmelidir.

¹³⁴³ Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, thk. Ebû Ğudde, s. 31. Krş. İbn Daķıķı'l-İd, *el-Iktirâh*, s. 241-243.

ettiği ve farklı görüşler ileri sürdüğü pek çok hadis vardır. Kaldı ki aynı muhaddis dahi bir hadis ile ilgili farklı kanaatlere sahip olabilmektedir.¹³⁴⁴

Peki *şahîh* hadis nedir? Ez-Zehebî ilk etapta “*adil ve itkan sahibi raviler tarafından senedi muttasıl olarak aktarılan hadis*” şeklinde tanımlamıştır. Mursel rivayetin delil olarak kullanımında ihtilaf olduğuna işaret etmiştir. Daha sonra ehl-i hadis’in tanıma *şāzz* ve mu‘allel olmama şartını eklediklerini; fakihlerin ise ‘illetlerin pek çoğu ile ilgilenmemeleri sebebiyle farklı düşündüklerini ifade etmiştir. Bu temel farklılıkları ortaya koyduktan sonra görüş birliğine varılan *şahîh* hadisin özelliklerini şu şekilde sıralamıştır:

- Senedi muttasıl,
- *Şāzz* ve ‘ileti olmayan,
- Ravileri zabt ve adâlet sahibi, tedlis yapmayan.¹³⁴⁵

Tedlis ile ilgili bilinen hususlara değinen ez-Zehebî, yanıltıcı bir tavır olmasından dolayı en hafif söylem ile tedlisin ihlase aykırı bir tutum olduğunu vurgulamıştır.¹³⁴⁶

3.3. Hadis Istılahlarında Mütেকaddimun Döneme Dönüş Mü?: Bazı Kavramlara Yer

Vermeme ve Esnek Kullanım

Ez-Zehebî’nin hadisçiliğinin önemli unsurlarından biri, mütেকaddimun dönem alimlerinin kullandıkları kavramlarla ne kastettiğinin anlaşılmasına önem vermesi, buna dair tespitlerde bulunmasıdır. Bununla birlikte o nüanslarla da olsa farklı anlamlarda kullanılabilmiş olan bazı kavramlara çok daha geniş bir alan tanımaktadır. Pek çok kavramla ilgili –eğer derslerde şifahi olarak bu konulara girmiyorsa ki genel olarak eserlerinde bunu destekleyecek bir durum tespit edilememiştir- detaylı açıklamalara girmemesi de bunu göstermektedir. Onun

¹³⁴⁴ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 28-29.

¹³⁴⁵ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 24.

¹³⁴⁶ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, ss. 48-51.

el-Mūkızā'da özellikle İbnu's-Şalāh ile karşılaştırıldığında pek çok kavrama yer vermediği görülecektir. Bunun elbette pek çok nedeni olabilir. Kitabı bir ders materyali olarak kurguladığı varsayılırsa detaydan kaçındığını, ana konuları ortaya koymayı amaçladığını söylemek mümkündür. Eserin özgün bir yapıda olduğunu düşündüğümüzde onun öncekilerden farklı bir perspektif ortaya koymaya çalıştığı ve bu sebeple temel (olarak gördüğü) konulara odaklandığı söylenebilir. 'Azīz, meşhūr, mudebbec gibi kavramlara değinmemesi, onun perspektifinde özel bir öneme sahip olmamalarından kaynaklanabilir. Mesela o, meşhūr kavramını ġarīb'in zıddı olarak da olsa zikretmekle birlikte, "her tabakada ravi sayısı iki olan hadis" şeklinde tanımlanan¹³⁴⁷ 'azīz kavramını dile getirmemiş olmasıdır. O böyle bir ara kavrama gerek görmemiş olabilir.¹³⁴⁸

Diğer taraftan *munker* ve *ġarīb*'in ez-Zehebī'nin kavram evreninin en önemli unsurlarından olduğunu söylemek mümkündür. Nitekim onun hadislerle ilgili verdiği hükümlerde bu kavramlara sıkça rastlanır. Onun yaptığı *munker* tanımı et-Tirmizī'nin tanımının¹³⁴⁹ genişletilmiş şekli olup şöyledir: *Da 'īf* ravinin teferrüd ettiği hadis. Bazen *şadūk* ravinin tek başına rivayet ettiği hadis de *munker* olarak kabul edilir.¹³⁵⁰ İbn Daķīķī'l-İd ise *munker*'in *şāzz* gibi olduğunu belirtip aynı zamanda "ravinin teferrüd ettiği hadis" olarak tanımlandığını söylemektedir. Yalnız bu ravi, teferrüdü *şahīh* kabul edilmeyen bir ravidir.¹³⁵¹ İbn Hacer *şāzz* ve *munker* arasında umum-husus ilişkisi olduğunu; fakat *şāzz* hadisin *şika* veya *şadūk* ravi tarafından rivayet edilen hadis iken *munker*'in *da 'īf* ravi tarafından rivayet edilen hadis olduğunu ifade etmekte; ikisinin aynı anlama geldiği görüşüne sahip olanların ise yanıldıklarını belirtmektedir.¹³⁵² Ez-Zehebī ise *şāzz* hadisi "*Ravisi güvenilir ravilere muhalefet*

¹³⁴⁷ İbnu's-Şalāh, *Ulūmu'l-ḥadīṣ*, s. 243.

¹³⁴⁸ Aydınlı, bazı alimler tarafından bir hadisin şahīh olması için en azından 'azīz olması şartı koşulduğunu; ancak alimlerin genelinin böyle bir şartı dile getirmedikleri, gerekli görmediklerini belirtmiştir. Bkz. Abdullah Aydınlı, "ġarīb", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1991, IV, 331.

¹³⁴⁹ Tanım için bkz. Et-Tirmizī, "İsti'zân", 11.

¹³⁵⁰ Ez-Zehebī, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 42.

¹³⁵¹ İbn Daķīķī'l-İd, *el-İķṭirāḥ*, s. 270.

¹³⁵² İbn Hacer, *Nuzhetu'n-Nazar*, s. 73.

eden veya teferrüd ettiği hadisi kabul edilemeyecek olan bir ravinin tek başına rivayet ettiği hadis” olarak tanımlamaktadır.¹³⁵³ Ancak sonuçta ez-Zehebî’nin şāzz ve munker arasında çok dakik bir ayırım yapmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim ez-Zehebî’nin munker hükmü verdiği rivayetlerden söz konusu kavramı çok daha geniş anlamda kullandığı görülmektedir.

Ez-Zehebî’nin mütekaddimun olarak isimlendirdiği, bazı araştırmacıların ise rivayet dönemi demeyi tercih ettiği erken dönemde, hasen, şāzz, munker kavramları müteahhirun dönem kavramlarından çok daha geniş anlamda hatta sözlük anlamlarına hayli yakın bir şekilde kullanıldığı anlaşılmaktadır. Bunların yerine, ez-Zehebî’de de sıklıkla karşımıza çıkan vehim, ḥatā’, maḥfūz gibi kavramlar kullanılmaktadır. Bu aslında mütekaddimun ve müteahhirun dönem arasındaki yöntem farklılığını ortaya koymaktadır. Araştırmalar, müteahhirun dönemde daha ziyade kavramlara yönelindiğini, buna rağmen kavramların yeterince açıklıkla tarif edilemediğini ve bu durumun da özellikle tenkid lafızlarının anlaşılmasında zorluk çıkardığını ortaya koymaktadır.¹³⁵⁴ Bu durumda ez-Zehebî’nin kavramlara yeni anlamlar yüklemek veya anlamlarını sınırlandırmaktan ziyade erken dönem kullanımlarını dikkate almaya çalıştığını söylemek mümkündür.

Diğer taraftan muhaddislerin muhteva tenkidi yaptıklarını gösteren en önemli kavramlardan biri olarak munker kavramı ileri sürülmekte;¹³⁵⁵ ez-Zehebî’nin de *munker* ve hatta *munker-ğarīb* hükmü verdiği rivayetlerde muhteva tenkidi yaptığı ifade edilmektedir.¹³⁵⁶ Bu bağlamda zikredilen örneklerden birisi hilafetin Kureyş’te kalacağına ilişkin rivayettir. Ez-Zehebî “*Bu iş Kureyş’te kalacaktır...*” rivayetini munker ve ġarīb olarak nitelemiş, bugün

¹³⁵³ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 42.

¹³⁵⁴ Bkz. Hamza b. ‘Abdillāh el-Melībārī, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, ss. 33-57, 68.

¹³⁵⁵ Jonathan A.C. Brown, “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin Tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?,” ss. 299-301; Mehmet Ali Çalgan, “İmam Zehebî’de Metin Tenkidi ve Munker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekeçeli Kullanımı,” *Adıyaman Üniversitesi İslami Bilimler Fakültesi İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 12 (2022), ss. 147-158; Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, ss.167-187.

¹³⁵⁶ Bkz. Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, s. 46.

durumun hadiste geçtiği şekliyle olmadığını, Hz. Peygamber'in de ancak doğruyu söyleyeceğini belirtmiştir. Ancak daha sonra rivayetin nasıl anlaşılacağına dair açıklama yapmıştır. Buna göre hadisin ifade ettiği anlam haber değil (zira belirtildiği üzere durumun böyle olmadığı açıktır), emir olmalıdır. Nitekim rivayetin ez-Zuhrî'den gelen *bir aslı* olduğuna işaret etmesi de aslında munker-ğarīb hükmü ile doğrudan muhteva tenkidini kastettmediği anlaşılmaktadır. Zira aslı olduğuna işaret ettiği ez-Zuhrî hadisinin metni “إن هذا الامر في قريش لا ينارهم أحد إلا أكبه الله على وجهه ما أقاموا الدين” şeklindedir. Onun bu rivayete bir itirazı yoktur. Ayrıca o rivayetin “*İnsanlardan iki kişi var olduğu sürece bu iş Kureyş'te kalacaktır.*” versiyonuna da yer vermiş ve herhangi bir tenkide tabi tutmamıştır.¹³⁵⁷

Ez-Zehebî'nin “munker” hükmü verip tenkit ettiği bir diğer rivayet ise meşhur “zencefil hadisi”dir. Ebū Sa'īd el-Ḥudrî'den rivayet edildiğine göre, Bizans İmparatoru Hz. Peygamber'e bazı hediyeler göndermiştir. Bu hediyeler içinde bir küp zencefil de yer almaktadır ve Rasûlullâh orada bulunan herkese ondan bir parça, Ebū Sa'īd'e ise iki parça yedirmiştir. Ez-Zehebî'nin buradaki ifadeleri önem arz eder. O rivayetteki problemleri dile getirirken “*bu rivayet birkaç yönden munkerdir*” diyerek sözlerine başlar:

1. Bizans İmparatorunun Hz. Peygamber'e hediye gönderdiğine dair bir bilgi mevcut değildir.
2. Bizans'tan Hicaz'a hediye olarak zencefilin gönderilmesi, aklın kabul etmeyeceği bir şeydir. Bu, Bizans'tan Medine'ye hurmanın hediye olarak gönderilmesine benzer.

Söz konusu rivayetin isnadı ‘Amr b. Ḥakkām- Şu‘be- ‘Alī b. Zeyd- Ebu'l-Mutevekkil- Ebū Sa'īd şeklindedir ve burada yer alan ‘Amr b. Ḥakkām hakkında Aḥmed b. Ḥanbel *Hadisi terk edilir*; ‘Alī b. el-Medīnī ise *da‘if* hükmü vermiştir.¹³⁵⁸ İbn Ḥibbān *el-Mecrūhīn*'de yer

¹³⁵⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 578.

¹³⁵⁸ Ez-Zehebî, *Mizān*, III, 254; Ez-Zehebî, *el-Muğnī*, II, 482.

verdiği ‘Amr’ı tanıtırken “Zencefil hadisinin sahibi” demiş; tek kaldığı rivayetlerle ihticac edilmeyeceğini ifade etmiştir.¹³⁵⁹ İbn Ebî Hâtim de Şu‘be’den naklettiği hadislerde zencefil hadisi haricinde bir problem olmadığına işaret ederken¹³⁶⁰ ed-Dārekuṭnî ise Aḥmed b. Ḥanbel’den (oğlu vasıtasıyla) “Şu‘be’den yaklaşık bin hadis rivayet etmiştir, hadisi terk edilmiştir” dediğini nakletmiştir.¹³⁶¹ İbn ‘Adiyy de ‘Amr’ın bu ve birkaç rivayetini sıralayıp onun Şu‘be ve diğerlerinden birçok rivayeti olduğunu; ancak çoğunluğunun mutabii olmayan rivayetler olduğunu belirtmiştir.¹³⁶²

Ez-Zehebî bu rivayeti *Tārīḥ*’te de zikretmiş ve orada da eleştirmiştir. Burada verdiği bilgilere göre *ḥāfızlar* bu rivayeti “munker” kabul etmişler, zira Şu‘be’den başka kimseden böyle bir rivayet gelmemiştir. Bu noktada ez-Zehebî’nin önemli notu kendisinin rivayeti *mana yönüyle de munker* kabul ettiğidir.¹³⁶³ Devamında o, böyle bir hediye gönderiminin makul olmadığına dair *Mizān*’da yaptığı açıklamanın benzerini kaydetmiştir.¹³⁶⁴

Yani neticede alimler tarafından verilen “munker” hükmü burada muhtevaya yönelik değildir. Ez-Zehebî de bu noktada aynı kanaattedir. Ancak o, rivayete “mana yönünden” de munker diyerek rivayetteki hatalara işaret etmiştir. İsnadı yukarıdaki şekilde problemler arz etmeyen bir rivayet olup da munker kalsaydı ve hatta el-Buḥārî veya Muslim’de yer alsaydı belki de ez-Zehebî’nin de kanaati yalnızca “bu rivayet cidden munkerdir veya garîbdir” şeklinde olacak, manaya dair zihninde uyanan yorumları dile getirmeyecekti. Nitekim buna dair pek örneklerle karşılaşmaktayız.

¹³⁵⁹ İbn Hibbān, *el-Mecrūḥīn*, XII, 49.

¹³⁶⁰ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerḥ ve ‘t-ta’ dīl*, VI, 228.

¹³⁶¹ Ed-Dārekuṭnî, *et-Ta’likāt*, nşr. Ḥalīl b. Muḥammed el-‘Arabī, Kāhire: el-Fārūku’l-Ḥadīse, Dāru’l-Kitābi’l-İslāmī, 1994, s. 169-170.

¹³⁶² İbn ‘Adiyy, *el-Kāmil*, VII, 591-595.

¹³⁶³ (وأنا أستكره أيضًا لمعناه)

¹³⁶⁴ Ez-Zehebî, *Tārīḥu’l-İslām*, XV, 318.

Ġarīb ise daha genel bir anlama sahiptir ve meşhur olmayan hadisler için kullanılmaktadır.¹³⁶⁵ Rivayetin bizatihi *Ġarīb* olarak nitelenmesi onun kabûlüne engel değildir, sıhhat durumu araştırılır ve neticeye göre hareket edilir. Ez-Zehebî teferrüd ve *Ġarīb* kavramlarını bir arada açıklamasına rağmen, burada ferd ve *Ġarīb* arasındaki ilişkiye değinmemiştir.¹³⁶⁶ Ez-Zehebî'nin bu ikisi arasında anlam farkı olmadığını düşündüğü söylenebileceği gibi; onun bu tavrı kavramlar arasındaki bu farkı çok önemsemediği, kavram açıklamasında işaret ettiği hususları teferrud ve *Ġarīb* kavramları ile ifade ettiği şeklinde yorumlanabilir.

Ez-Zehebî'nin şıka ravilerin teferrüd ettiği rivayetlerle ilgili önemli bir uyarısı vardır. Şıka-hâfızın teferrüdü şahîh olarak kabul edilir. Hâfız olmamakla birlikte şıka olarak kabul edilen ravilerin, ki *Şahîhayn* ravilerinin büyük çoğunluğu bu tür ravilerdendir, tabiundan olanları hiç kimsede olmayan bir metni rivayet ettiklerinden el-Buĥārî ve Muslim bunlara eserlerinde yer vermiştir. Ez-Zehebî tabiun sonrası tabakadan şıka olarak kabul edilen ravinin rivayetine ise *Ġarīb-şahîh* der ve her ne kadar bu iki kavramın yan yana kullanılmasından çekinilse de *Şahîh*'lerde bunlar yer almaktadır.¹³⁶⁷ Dolayısıyla onun için şahıs ve eser karizmalarının önemli olduğu anlaşılmaktadır.

¹³⁶⁵ Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, thk. Ebû Ġudde, s. 43.

¹³⁶⁶ Buna karşılık İbnu's-Şalâh, *Ġarīb*'i ferd'in bir çeşidi olarak kabul etmiş ve "Bir kişinin rivayetinde tek kalması" şeklinde tanımlamıştır. Bu durumda onun *Ġarīb* ve ferd arasında umum-husus ilişkisi kurduğu anlaşılmaktadır; ferd daha genel bir anlam ifade ederken *Ġarīb* daha özel bir kavramdır. Bkz. İbnu's-Şalâh, *'Ulûmu'l-ĥadîs*, s. 270. İbn Hacer de aslında iki kavramın da aynı anlama geldiğini belirtmiş; fakat alimlerin senedin aslındaki teferrud için *Ġarību'l-muṭlak*; senedin aslında olmayan teferrud için ferd teriminin kullanıldığına işaret etmiştir. Bkz. İbn Hacer, *Nuzhetu'n-naẓar*, thk. 'Abdullâh b. Ġayfillâh er-Raĥîlî, Riyâd: Maṭba'atu Sefir, 2001, ss. 64-66.

¹³⁶⁷ Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, thk. Ebû Ġudde, ss. 77-78.

Burada bir de bir rivayetin farklı iki vecihle gelmesi durumu üzerinde durulmalıdır. Farklı vecihlerden rivayet edilen hadis muğtaribtir,¹³⁶⁸ bu onun için bir ‘illet olarak kabul edilir ve da‘ıf sayılmasını gerektirir. Ancak burada her zaman bir ‘illet ortaya çıkmaz. Yani bir vecih güvenilir diğeri bir vecih da‘ıf bir raviden geliyorsa burada ‘illetten de bahsedilmez, güvenilir olanın rivayet ettiği alınır. İtibar güvenilir olanadır. Ez-Zehebî’nin devamında verdiği örnek ise yukarıdaki sözleri ile çelişir görünmektedir. Zira güvenilir bir ravinin mursel olarak naklettiği rivayet ile da‘ıf bir ravinin muttasıl naklettiği rivayet arasından güvenilir olan ravinin mursel rivayetin kabul edileceğini ifade etmiş ve bunu da iki nedene bağlamıştır: Birincisi diğeri ravinin da‘ıf olması; ikincisi ise güvenilir ravinin mursel rivayeti nedeniyle rivayetin ‘illetli olması. Öte yandan güvenilir eşit sayıda ravinin ihtilafı olarak naklettiği rivayetlerde tercih söz konusu olamıyorsa her iki rivayet de alınır. Zira el-Buĥārî ve Muslim böyle yapmıştır.¹³⁶⁹ Ez-Zehebî’nin bu konuyu yalnızca isnadlar üzerinden ele alıp metinlere hiç değinmemesi dikkat çekicidir.

Konu buraya gelmişken ‘illet kavramına da yer verilmelidir. Her ne kadar el-Ĥākim en-Nīsābūrî ‘illetten bahsetmiş, bazı örneklerini zikretmiş ve ‘ilelu’l-ĥadîs’i önemli ilimler arasında zikretmiş olsa da bir tanımını yapmamıştır. İbnu’s-Şalāĥ tarafından yapılan tanıma göre ‘illet “Gizli, kapalı ve hadisin sıhhatine etki edecek sebepler” anlamına gelmektedir. Buna bağlı olarak mu‘allel hadis ise “Görünüşte herhangi bir zayıflığı olmamakla birlikte sıhhatine zarar verecek ‘ileti olan hadis” demektir.¹³⁷⁰

¹³⁶⁸ İbnu’s-Şalāĥ bunları iki ayrı başlık altında, birbirinin peşi sıra ele alır ve aralarında bir ilişki kurmaz. İbn Dakīķi’l-‘İd ise yalnızca muğtarib başlığına yer verir ve detaylı bir şekilde izaha girişir. Ez-Zehebî ise, *el-Mūkızā*’nın bir nüshasında hocasında olduğu şekliyle muğtarib; başka bir nüshasında ise yalnızca mu‘allel başlığını koymuştur. Muhakkik Ebū Ğudde iki kavram arasındaki ilişki ve ez-Zehebî’nin farklı kullanımları nedeniyle her iki kavramı da başlığa taşımıştır. Bkz. İbnu’s-Şalāĥ, ‘*Ulūmu’l-ĥadîs*, s. 89-95. Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 51-52 (Ebū Ğudde’nin 2. dipnotu).

¹³⁶⁹ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 43.

¹³⁷⁰ İbnu’s-Şalāĥ, ‘*Ulūmu’l-ĥadîs*, ss. 89-93.

Daha sonra hadis usulü eserlerinde yapılan tarifler de bu tanıma hayli benzemektedir. Her ne kadar bazı açılardan eleştirilmekle birlikte bir hadisin ‘illetli olması için iki temel husus öne çıkmaktadır. Birincisi ‘illetin gizli-kapalı olması; ikincisi ise sıhhati zedeleyecek şekilde olmasıdır. Hadislerdeki ‘illet hemen görünür durumda ise zaten doğrudan hatanın ne olduğu ifade edilmekte; ancak bir araştırma-inceleme sonucunda ulaşılan bir sorun mevcutsa ‘illet olarak adlandırılmaktadır. İbnu’s-Şalāh’tan sonraki dönemde el-İrākī’nin yaptığı mu‘allel hadis tanımı özellikle bu “araştırmaya” vurgu yapması açısından diğerlerinden farklı ve dikkate değerdir.¹³⁷¹ ‘İllete sıhhate zarar verme konusuna dair vurguyu ise ez-Zehebī’de de belirgin bir şekilde görmek mümkündür. O, her ne kadar net bir ‘illet ve mu‘allel hadis tanımı yapmasa da *bir sorunun ‘illet olarak adlandırılması için sıhhate zarar vermesi gerekliliğine* işaret eder; tespit edilen herhangi bir problemin/hatanın sıhhate zarar vermediği durumlarda da bunun ‘illet olarak isimlendirilmeyeceğini ifade eder.¹³⁷² Neticede ez-Zehebī, ‘illete dair net bir tanımlama getirmemektedir. Verdiği örneklerin isnadlarla ilgili olması, ‘illetin yalnızca isnadla ilgili olduğunun bir göstergesi olarak kabul edilemezse de muhaddisler arasında konunun daha ziyade bu vecihten tartışıldığını göstermek için yeterlidir. Öte yandan bu ve benzeri kavramların muğlak veya mubhem olarak kabul edilip içerik tenkidinin bu kavram üzerinden takip edildiğini iddia etmek de tabloyu doğru yansıtmıyor görünmektedir.

Tekrar ifade edilecek olursa bu kavramlar mütekaddimun münekkitlerinin dilinde daha geniş bir kullanıma sahipti. Teorik değil, pratik bir uygulama söz konusuydu. Sonraki dönemde bunların tanımlanmaya çalışılması, onları orijinal kullanımlarından uzaklaştırmış görünmektedir.¹³⁷³

¹³⁷¹ El-İrākī, *et-Takyīd ve’l-İdāh*, I, 115-116.

¹³⁷² Ez-Zehebī, *el-Mūkāza*, thk. Ebū Ğudde, s. 51.

¹³⁷³ Benzer bir değerlendirme için bkz. Ğamza b. ‘Abdillāh el-Melībārī, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, s. 79.

3.4.Ravi Tabakalarının Güvenilirlikleriyle İlişkisi

Ez-Zehebî de Sünni geleneğin genel kabulünde olduğu gibi¹³⁷⁴ Allah'ın sahabilerin tamamından razı olduğunu düşünmekte,¹³⁷⁵ onlarında da diğer insanlar gibi hatadan masum olmadıkları halde, Allah'ın rızasının onları tenkide engel olduğunu ifade etmekte, ısrarla bu kapının açılmasının neticesinde hem sahabilerden hem de tabiilerden pek çok kimsenin cerhten kurtulamayacağını vurgulamaktadır. Sahabilerin birbirlerini eleştirmelerinin akranların birbirini eleştirmelerine benzeten ez-Zehebî'ye göre, Hariciler gibi grupların sahabeyi tenkit ve tekfir etmeleri cerh için yeterli olmamakla birlikte; esasen sahabilere bu şekilde eleştiri yöneltmeleri onların cerh edilmesini gerektirmektedir. Yine ona göre, sahabiler de diğer *şika* raviler gibi hata yapsalar dahi, ki herkes hata yapar, onların hataları çok nadirdir ve bunlar güvenilirlikleriyle ilgili herhangi bir problem teşkil etmez.¹³⁷⁶ Ez-Zehebî, sahabenin çokça tedlîs yaptığına da değinmiş; ancak bunda da bir problem olmadığını zira onların tedlîsinin kendilerinden büyük bir sahabiden olduğunu ve hepsinin adil olduğunu belirtmiştir.¹³⁷⁷

¹³⁷⁴ Bu konuda bkz. İbn 'Abdilber, *el-İstî'āb*, nşr. 'Alî Muḥammed Mu'avvid, 'Adil 'Abdulmevcūd, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415, I, 129; İbnu's-Şalāh, *'Ulūmu'l-Hadīs*, s. 56; En-Nevevî, *Şerḥu Şaḥīḥ-i Muslim*, Beyrūt: Dāru İhyāi Turāsi'l-'Arabī, 1972, I, 222. Sünni literatürde sahabenin adaleti meselesinin istikrar bulmasının zaman aldığına yönelik tespitler için bkz. Scott C. Lucas, "al-Ḥākim al-Naysābūrī and the Companions of the Prophet: An Original Sunnī Voice in the Shī'ī Century," *The Heritage of Arabo-Islamic Learning: Studies Presented to Wadad Kadi*, ed. Maurice A. Pomerantz, Aram A. Shahin, Leiden-Boston: Brill, 2016, s. 236, 238; Amr Osman, "Adālat al-Şahāba: A Contruction of a Religious Doctrine," *Arabica*, 60 (2013), ss. 274, 278; Jonathan A. C. Brown, *Hadith: Muhammad's Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford: Oneworld Publications, 2009, s. 88.

¹³⁷⁵ Sahabenin adaleti meselesi genellikle "Böylece sizi dengeli bir ümmet kıldık" (el-Bakara 2/143), "Siz insanların iyiliği için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz" ('Āl-i İmrān 3/110) gibi ayetler ve Hz. Peygamber'den nakledilen sahabilerin ümmetin en hayırlı nesil olduğuna işaret eden rivayetlere dayanmaktadır. Konuyla ilgili bkz. Mehmet Efendioğlu, "Sahabe", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2008, XXXV, 491- 500; Mehmet Efendioğlu, *Sahabeye Yöneltilen Tenkitler: Tartışmalar, Gerçekler*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011; Mehmet Efendioğlu, *Hulefâ-i Râşidîn Devri Sahabe Anlayışı Sahabenin Fazileti ve Adâleti Bağlamında*, İstanbul: M.Ü.İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2019; el-Kahtânî, *es-Sahabe ve's-suhbe ve şubuhât havle adâleti's-sahabe ve zabtihim*, Riyad: Daru'l-Asıme, 2014; Muḥammed Avvâme, *Hutûtu menheciyye fî isbâti adâleti's-sahabe*, Cidde: Daru'l-Minhac ; Medine : Daru'l-Yusr, 2017. Şi'a'nın konuya yaklaşımı için bkz. Harun Reşit Demirel, "Adâlet Kavramı ve Şi'a'da Sahabenin Adâleti Meselesi", *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2015, cilt: II, sayı: 3, s. 41-76; İbrahim Kutluay, "İmâmiyye'ye Göre Sahabenin Adaleti Problemi", *İslam Medeniyetinin Kurucu Nesli Sabâbe-II-Sahabe ve Rivayet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler*, 2016, ss. 75-114.

¹³⁷⁶ Ez-Zehebî, *er-Ruvātu's-şikât*, s. 23-24.

¹³⁷⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 608.

Ez-Zehebî tabiunun da hataları konusunda neredeyse sahabilere yakın bir tablo çizmektedir. Ona göre, tabiunun kasten yalan söylemesi de düşünülemez. Fakat hata ve evhamları olabilir. Bunlardan az hata yapanların rivayetleri kabul edilir. İlminden şüphe edilmeyen ancak hatalarını tekrar edenlerin de hadisleri kabul edilir ve ihtilaflı olsa da bu rivayetlerle amel edilir. Bununla birlikte söz konusu tabiilerin hataları ve teferrudu çoksa rivayetleri delil olarak kullanılmaz.¹³⁷⁸

Ez-Zehebî, tabiundan sonraki dönemlerde kasten yalan söyleme ve hataların arttığına vurgu yapmış ve hataları fazla olanların rivayetlerin kabul edilemeyeceğine işaret etmiştir. Burada Mâlik b. Enes ve el-Evzâ'î'yi örnek olarak zikretmiş; bu isimlerin dahi eleştiriden kurtulamadığını belirtmiştir. Fakat ona göre bu eleştiriler elbette onların değerini düşüremez.

Ez-Zehebî'nin cerh konusundaki güvenilirliğine dair değerlendirmelerde bulunan bazı araştırmacılar onun, 4/10. yüzyıla kadar, özellikle Müslümanların nazarında önemli bir konuma sahip olan sahabiler ve sonraki asırlarda yaşamış Mâlik b. Enes gibi kişilerin hiçbir şekilde eleştirilmemesi gerektiğini savunduğu çıkarımını yapmıştır.¹³⁷⁹ Bu yorum kısmen doğru olmakla birlikte, ez-Zehebî'nin temel prensibinin herkesin hata yapabileceği ve hataların çok olması durumunda söz konusu ravinin hadisinin delil olarak kullanılamayacağı görüşü dikkatlerden kaçmamalıdır. Bu bir nevi İslam ve Müslümanların izzetlerini koruma amacıyla söz konusu kişiler hakkında sert tenkitlerin yapılmasına karşı çıkması, onun bizatihi tespit ettiği gerçekleri inkar ettiği anlamına gelmemektedir.

3.5.Sistemik Öncesi Dönem Rivayet ve İlgili Kavramlar

Ez-Zehebî'nin hadis tarihine dair ortaya koyduğu tabloda 1/8. asır ve 2/9. asrın başında sistemik bir rivayet faaliyetinden bahsedemeyeğimiz anlaşılıyor. Ne var ki onun etbau't-

¹³⁷⁸ Ez-Zehebî, *er-Ruvātu's-şikāt*, ss. 24-25.

¹³⁷⁹ Osman Oruçan, *Hadis Münekkittlerinin Güvenilirliği*, ss. 92-94; 97.

tabiun tabakasından sonraki bir tabakada teferrüdün çok az olduğunu ifade etmesi önemli bir noktadır. Hatta o burada iki yüz binde üç gibi bir oran zikrederek teferüdün ne kadar imkansız olduğunu belirtmiş; dolayısıyla rivayetin sistemleştigiine işaret etmiştir. Bu anlayışın onun teferrüd konusundaki hükümlerine yansıdığı görülür. Nitekim ez-Zehebî'ye göre, tabiundan birinin teferrüd etmesi durumunda hadisinin şahîh; tabiun sonrasındaki tabakadan bir ravinin teferrüdünün şahîh-ğarîb; sonraki tabakadan bir ravinin teferrüdü ise ğarîb-ferd olarak isimlendirilmektedir.¹³⁸⁰

Ez-Zehebî tarihi süreci dikkate alarak ve muhtemelen mevcut örnekleri de incelemiş olarak bu fikri öne sürmüş olsa da erken dönem münekkitlerden bazılarının bu konuda daha katı kurallar ortaya koyduğu görülmüştür. Örneğin Yaḥyā b. Sa'īd el-Ḳaṭṭān, Aḥmed b. Ḥanbel, Ebū Ḥātim er-Rāzī gibi alimler taibun tabakasından bir ravinin tek kaldığı rivayet konusunda daha sıkı bir araştırma yapma gereği hissetmişlerdir.¹³⁸¹

4. Değerlendirme

Bu kısımda ez-Zehebî'nin hadis tarihi ve usulü anlayışının bütüncüllüğü inşa ettiği İslam tarihi ile uyumu ortaya konulmaya çalışılmıştır. Geliştirilmeye çok açık olmakla birlikte onun birtakım tespit ve tenkitlerinden hareketle zihnindeki hadis tarihi tasavvuru, ortaya koyduğu birtakım kırılma noktaları vurgulanarak inşa edilmeye çalışılmıştır. Hz. Peygamber'den kendi dönemine kadar olan asırları kabaca mütekaddimun (öncekiler) ve müteahhirun (sonrakiler) olarak tasnif etmiş; hadis tarihinin en önemli merhalelerini, önemli şahısları ve zirvesini bu asırlara hasretmiştir. Müteahhirun dönemi anlatımlarında ise genel olarak bir geriye gidiş, zamanın kötüleşmesi fikri hakimdir. Her ne kadar Zengi-Eyyübi ve sonrasında kendi yaşadığı Memlûklü asırlarında önemli gelişmelerin ve simaların varlığına

¹³⁸⁰ Ez-Zehebî, *el-Mûkîza*, thk. Ebū Ğudde, s. 77.

¹³⁸¹ İbn Receb el-Ḥanbelî, *Şerḥu 'İleli't-Tirmizî*, thk. Nûruddin 'İtr, Dımaşk: Dāru'l-Mellāh, 1978 I, 352-353.

işaret etmiş olsa da ez-Zehebî'nin bu işin özünün mütekaddimun dönemine ait olduğunu kabul ettiği anlaşılmaktadır. Müteahhirun dönemi alimlerini ve özelde muhaddislerin tutumlarına dair ileriki bölümlerde de işaret edilecek olan, şikayetleri yanında o teknik hadisçiliğin de yerine getirilmesinin zorlaştığını yeri geldikçe ifade eder. Örneğin *Mizān*'da müteahhirun dönem ravilerine çok yer vermemesi¹³⁸² veya *el-Mūkızā*'da kendi yaşadığı dönemde tedlîsin tespitinin zor bir iş olduğunu itiraf etmesi de bundandır. Zira el-Buḥārî, Ebū Ḥātim, Ebū Dāvūd gibi alimler nüshaları kendileri görmüş, inceleme fırsatı bulmuşlardır. Ancak ez-Zehebî'nin yaşadığı dönemde senetler uzamış, kesin olarak bilinen ibareler kaybolmuştur. Dolayısıyla rivayetdeki problemlerin tespiti önceki dönemlere göre zorlaşmıştır. Ona göre el-Ḥākim'in *el-Mustedrek*'teki hatalarının bir kısmı da bundan kaynaklanmaktadır.¹³⁸³

Elbette bu tasviri ve düşünceleri, onun bu alanda eserler kaleme almasını, üretmesini engellememiştir. Onun dönemine kadar yazılmış binlerce kitap, söylenmiş yüzbinlerce söz ve verilmiş hükümler mevcuttur. O öncelikle bir Müslüman hassasiyetiyle ve kendi yetiştiği geleneğin bakış açısıyla meseleye yaklaşmıştır. Tarihe olan ilgisinin hadis ilmiyle buluşması ve kendi döneminin siyasi, sosyo-kültürel ve ekonomik durumu onu öncelikli olarak bir Müslüman/İslam tarihi yazmaya itmiştir. Tarih ve biyografiyi birleştirmesi, olayları özet olarak değinip detaylara biyografilerde yer vermesi tarihi meşhur figürler üzerinden okuyucuya sunması önemlidir. İlk bölümde işaret ettiğimiz düşünce dünyasının temel unsurlarının hakim olduğu bir tarih anlatımı genelde hadis tarihi ve özelde rical tarihi ve hadis usulüne yansımaları çok belirgindir.

Ez-Zehebî'nin kendisine kadar gelen müktesebatla ikili bir ilişkisi olduğu söylenebilir. Birincisi bu müktesebatla yüzleşme. Nitekim tenkitçiliği kısmında bunu nasıl yaptığı üzerinde daha detaylı bir şekilde durulacaktır. İkincisi ise müktesebatı (kendince) işlevsel bir forma

¹³⁸² Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 4.

¹³⁸³ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 46.

büründürme. Müktesebatın bu şekilde yeniden sunulması oluşum sürecinin tarihinin ortaya konulmasını gerekli kılmış; ez-Zehebî eksikleri ve fazlalıklarıyla bunu yapmıştır.

Ez-Zehebî, *Tārīhu 'l-İslām* ve diğer tarih odaklı eserlerinde bize bir zemin inşa etmiştir. Bu zemin, onun hadis tarihindeki kabullerinin de referansıdır. Örneğin çokça tartışılan sahabenin adaleti meselesinde, insanın hata yapmasının normal olduğunu ve onların da bundan beri olmadıklarını kabul etmekle birlikte “hepsi adildir” fikrini destekleyen bir anlatımla karşı karşıya kalırız. O sahabilerin faziletlerini, ilgili rivayetlerin doğru ve yanlışlarını da ortaya koyarak aralarında meydana gelen ve tarihin seyrini etkileyen ifk hadisesi, Cemel vakası, Sıffin savaşı, Mu‘āviye döneminde yaşananlar ve daha pek çok konuya çok temkinli bir şekilde değinir. Özellikle de Rafizilere bazı cevaplar vermeyi hedefler. Örneğin Hz. ‘Ā’işe’nin biyografisinde yer alan bir rivayete göre Hz. Peygamber’e en çok sevdiği kişi sorulmuş o da Hz. ‘Ā’işe; erkeklerden kim diye sorulduğunda Hz. Ebū Bekr cevabını vermiştir. Ez-Zehebî burada “*Rafizilerin bütün aşağılamalarına rağmen*” vurgusuyla bu haberin sabit olduğunu ve Hz. Peygamber’in sevdiklerine buğz eden kişinin Allah ve Rasûlüne buğz edeceğini belirtmesi önemlidir.¹³⁸⁴ Burada İfk hadisesine ve birkaç cümle ile Cemel vakasına da değinen ez-Zehebî’nin bu hususları derinlemesine tartışmaması da dikkat çekicidir. Zira söylenecek sözlerin onların İslam’daki konumlarına zarar verebileceği düşüncesi böyle bir tartışmaya girmesini engellemektedir. Nitekim daha sonra çok benzer kaygılarla cerh-ta‘dîl meselesinde de sahabileri kitaplarına almayacağını ifade edecektir. Ez-Zehebî *Tārīh*’te, Hz. ‘Ā’işe’nin faziletlerini anlattığı birkaç sayfa sonrasında onun Cemel vakası sebebiyle tövbe ettiğini vurgulamış ve bu konudaki görüşünü yansıtan önemli değerlendirmesini yapmıştır. Ez-Zehebî’ye göre Hz. ‘Ā’işe burada, tıpkı Talha b. ‘Ubeydullāh ve ez-Zubeyr b. ‘Avvām ve diğerleri gibi bir hayır umarak ictihad etmiştir ve Allah hepsinden razı olmuştur.¹³⁸⁵ Dikkat

¹³⁸⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 140-142.

¹³⁸⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 193.

edilirse Hz. ‘Alī’nin pişmanlık ifade eden cümlelerini de çok benzer şekilde naklettiği de görülecektir.¹³⁸⁶ Hataların varlığını kabul ancak bunların öne çıkarılmadığı bir anlatım Mu‘āviye biyografisinde de yer alır. Okuyucu burada da temkinli ifadelerle karşı karşıya kalır. Ez-Zehebī onunla ilgili uydurma pek çok rivayete işaret ettikten sonra, Hz. ‘Umer ve sonra Hz. ‘Usman’ın onu vali tayin etmesinin onun için yeterli bir durum olduğunu ifade etmiş; onun yönetimdeki başarısına ve insanların memnuniyetine değinmiştir. Evet ez-Zehebī’ye göre de bazı insanları inciten davranışları olmuştur ve hatta Allah katında ondan daha faziletli ve salih kimseler de vardır ancak onun da pek çok güzel özelliği vardır.¹³⁸⁷

Önemi dolayısıyla burada zikredilmeye değer başka bir husus da halifeler dönemi işlenirken ez-Zehebī’nin birkaç yerde şu rivayete atıf yapmasıdır:

*“Hilafet benden sonra otuz yıldır, sonra Krallık vardır.”*¹³⁸⁸

Ez-Zehebī bu rivayet hakkında hiçbir yorum yapmadan Hz. ‘Usmān’ın biyografisinde¹³⁸⁹ kullanmıştır. Ayrıca Mu‘āviye’nin biyografisinde yer verdiği bir nakildeki *“Ben Kralların ilkiyim.”* sözüne binaen dile getirmiş ve nebevi hilafetin otuz yıl sürdüğünü sonra Mu‘āviye’nin yönetime geldiğini ve abartılı bir saltanat yaşadığını belirtmiştir. Ez-Zehebī çok az sultanın onun ulaştığı rütbeye erişebileceğini ifade ettikten sonra yönetimi oğlu Yezīd’e, kendi seçtiği bir gruba devretmeseydi diyerek Yezīd döneminin ne kadar sorunlu olduğuna ve yönetici seçim yönteminin nebevi öğretilerden koptuğuna işaret etmiştir.¹³⁹⁰

¹³⁸⁶ Ez-Zehebī, *Tārīhu’l-İslām: Ahdu Hulefā’i’r-Rāşidīn*, s. 488.

¹³⁸⁷ Ez-Zehebī, *Siyer*, III, 133.

¹³⁸⁸ Et-Tirmizī, *Fiten*, 48; Ebū Dāwūd, *Sunne*, 9.

¹³⁸⁹ Ez-Zehebī, *Tārīhu’l-İslām: Ahdu Hulefā’i’r-Rāşidīn*, s. 478.

¹³⁹⁰ Ez-Zehebī, *Tārīhu’l-İslām*, III, 158.

Ez-Zehebî'nin eserlerinde farklı vecihlerine defalarca yer verdiği¹³⁹¹ ve mutevâtir kabul ettiği¹³⁹² ve Hz. 'Alî ve 'Ammâr'ın fazileti bağlamında değerlendirdiği önemli bir rivayet de Ammar hadisi olarak bilinen ve Hz. Peygamber'in 'Ammâr'a azgın bir topluluk tarafından öldürüleceğini söylediği rivayettir.¹³⁹³ Asırlardır tarihi bağlamından koparılarak değerlendirildiği anlaşılan bu rivayeti,¹³⁹⁴ ez-Zehebî'nin Hz. 'Alî'ye karşı gelen müminlerden bir topluluk bağlamında zikretmiş ve neticede o, bütün sahabilerden razı olması; aynı zamanda müminlere karşı haddi aşanlardan olmamak için Allah'a dua etmiştir.¹³⁹⁵ Ez-Zehebî, azgın topluluğun "bağy" ile dinden çıkmayacağı notunu düşmesi de bu anlamda önemlidir.¹³⁹⁶ Bütün bunlar onun tarihçiliğinin belli bir ideoloji ile şekillendiğini ve rivayetleri değerlendirme konusunda bu bakış açısının etkili olduğunu göstermektedir.

El-Mu'in gibi hayli muhtasar bir eserde dahi onun tarihteki şahsiyetlere biçtiği rol açıkça ortaya çıkar ve tarih anlatımıyla olan paralelliği görülür. Söz konusu eserde ez-Zehebî, Nebevi mirası nakleden saygın kimselere yer vermeyi amaçlamaktadır. Burada Hz. Peygamber ve sonrasında dört halifeyi ve daha sonra aşere-i mübeşşere'yi özel olarak zikretmiştir. Bu şekilde bir sunum onların hadis tarihindeki konumlarına da işaret etmektedir. Daha sonra tabakalar halinde muhaddislerin isimlerini aktarır. Burada zikrettiği küçük bilgiler, nitelemeler bize, onun nazarında, hadis tarihinin gelişimi hakkında da bazı ipuçları vermektedir. Ma'mer, eş-Sevri gibi isimlerin olduğu tabakalardan itibaren el-fakîh, el-imâm, el-hâfız gibi nitelemeler tek tük kaydedilmeye başlamıştır. 'Alî b. el-Medîni'nin yer aldığı tabaka ve sonrasında bu tür nitelemeler hem artmış hem de çeşitlenmiştir. Öte yandan Ahmed b. Hanbel zamanında ve

¹³⁹¹ Bkz. Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, II, 38; III, 577-579; XXVIII, 125; Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 142, 419-421, 426; II, 452; IV, 171; XII, 479 vdğr.

¹³⁹² Ez-Zehebî, *Siyer*, : Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXV, 59.

¹³⁹³ Rivayet için bkz. 'Abdurrazzâk, *el-Muşannef*, thk. Hâbiburrahmân el-A'zamî, Beyrût: el-Mektebetu'l-İslâmî, 1983, XI, 240; el-Buhârî, *el-Cihâd*, 17; Muslim, *el-Fiten*, 18, et-Tirmizî, *el-Menâkıb*, 34.

¹³⁹⁴ Rivayetle ilgili değerlendirmeler için bkz. Mahmut Demir, "Tarihsel Bağlamından Koparılmış Bir Hadis: - "O"nu Azgın Bir Topluluk Öldürecek..." Rivâyeti Üzerine Bir İnceleme-," *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/3 (2007), ss. 143-164.

¹³⁹⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, VIII, 209-210.

¹³⁹⁶ Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, III, 3282.

sonrasında el-Buḥārī, Muslim gibi muhaddislerin tabakalarına gelindiğinde eserlere işaret oldukça sıklaşmaktadır. Muḥammed b. Yūsuf el-Firebrī ile başlattığı h. 320-350 yılları ve sonrasında sık sık kitapların ravilerine işaret ettiği görülür. Ayrıca ez-Zehebī bu noktadan sonra zikrettiği isimler hakkında *ṣiqa*, *ṣeyh*, *da'if* gibi hükümleri de çokça kaydeder. 5/11. asırdan sonra el-ḥāfız, ṣeyh, musnid gibi nitelemeler artar, muhaddislerin bulundukları beldelere işaret sıklaşır, kitaplarına ve ilişki ağlarına yönelik bilgiler de artar. Neticede eser, bir liste görünümünde olsa da farklı açılardan hadis tarihine dair tespitlerini ve düşüncelerini desteklemektedir. Diğer taraftan hadisçiliklerine dair birtakım eleştiriler getirdiği hatta uzmanlık alanlarının hadis olmadığı kanaatini taşıdığı el-Cuveynī, el-Ğazzālī gibi şahısları tabakalarına göre muhaddisleri sıraladığı bir kitapta zikretmesi manidardır.¹³⁹⁷ Burada çok fazla detaya girilmesi mümkün olmamıştır; ancak onun tarih anlatımında hadis tarihine dair verdiği birtakım bilgiler ve yaptığı yorumlar onun hadis usulüne, hadis rical değerlendirmelerine ve hatta metinlere dair yaptığı eleştiri ve açıklamalara yansımıştır. Bu açıdan bütün eserlerinde birbirini destekleyici bir anlatımın olduğu da aşıkardır.

Ez-Zehebī'nin sahip olduğu tarih perspektifi ve ortaya koyduğu panoramanın hadis usulü yazımına da etkileri olduğu görülmüştür. Peki ez-Zehebī bize bir yöntem teklifi yapıyor mu? Eğer yapıyorsa bu nasıl bir yöntemdir? Yukarıda çeşitli başlıklar altında ele alınan konuların hiç birinde ez-Zehebī'nin aslında yeni bir şey söylemediği görülür. Hatta ilk etapta bize öncekilerin görüşlerini aktarmış ve biraz gelişiğüzal sıralamış gibidir. Onun *el-Mu'ın ile* ne yapmaya çalıştığının anlaşılması için öncelikle eseri ne zaman yazdığına dair bir tespit yapılması uygun olur. Ne yazık ki kendisi bu tarihi açık bir şekilde zikretmemektedir. Ancak metinde *el-Muḡnī* ve *Mīzān*'a atıf yapması onun bu eseri çok da erken dönemlerinde yazmadığı hatta ricalle dair pek çok çalışmasını tamamladıktan sonra kaleme aldığını göstermektedir. Bu da eserin ham bilgilerle değil üzerine düşünülmüş, ölçülüp tartılmış bilgilerle yazıldığı fikrini

¹³⁹⁷ Bkz. ez-Zehebī, *el-Mu'ın fī ṭabaḳātī'l-muḥaddisīn*, s. 137, 149.

destekler. Bununla birlikte henüz son halini almadığı izlenimi de verir. Birinci bölümde Memlûkler döneminde hadis ilminin gelişimi ele alınırken aslında rivayet yanında “dirayet” unsurunun da literatüre yavaş yavaş girdiğine değinilmişti. Burada pek çok isim yanında ez-Zehebî’nin hocası İbn Daķīķi’l-‘İd’in de önemli bir yeri vardır. Nitekim aynı zamanda bir usulcû olması ve ahkam hadisleri konusunda çalışmasının, elbette kaleme aldığı hadis usulü eserine yansımaları olmuştur. Aynı şekilde ez-Zehebî de bu gelişmenin farkındadır ancak kendi zamanında bunun gerçekleşmesi yönünde birtakım engeller vardır. Zira muhaddislerin durumu pek de iç açıcı değildir. Bu bakımdan İbn Daķīķi’l-‘İd’in perspektifinden etkilendiği anlaşılan usul eserine uyanık olma, teyakkuz halinde olma gibi anlamlara sahip olan *yaķaķa* fiilinden¹³⁹⁸ türeyen *el-Mūķīķa* ismini vermesi düşündürücüdür. O bu isimle bize hadis alanında bir uyanışa, yeni bir bakış açısına ihtiyaç olduğunu söylemek istiyor gibidir.

Ez-Zehebî bizi öncelikle sıhhatlerine göre hadis çeşitleri ile karşılaştırıyor. Önceki alimlerin kullanımlarından bazı ödünç kavramlar da alarak bizi hadislerin sıhhatleri konusunda temel bir gerçekle yüzleştiriyor: Hadislerin her biri farklı derecelerdedir. Şahîh denilen hadislerde dahi aynı derece sıhhat kastedilmemektedir. Bu durum diğer sıhhat hükümlerinde de aynıdır. Daha sonra mursel, merfû‘, musned, mu‘dal, munķatı‘ gibi rivayetin sıhhatini etkileyen kavramları sıralıyor. Mursel, merfû‘, musned, mu‘dal, munķatı‘ gibi kavramlar böyledir. Ez-Zehebî birbirleriyle ilişkili şāzz, munker ve ġarīb kavramları da ardı sıra ele alır ve burada bize hayli geniş bir gri alan tanır. Muselsel, mu‘an‘an gibi kavramlara önceki üç kavramdan daha net çizgilerle yer vermesi aslında bu gri alanın önemine işaret etmektedir. Nitekim bir kavramla ilgili ne kadar ayrıntı verirseniz, onun sınırlarını o kadar daraltmış olursunuz. Ez-Zehebî ise söz konusu lafızlarda tam tersi bir yöntem benimsemiştir. Eda lafızlarına genişçe yer ayıran ve bunu daha çok tedlis merkezli anlatan ez-Zehebî, söz konusu lafızların doğru bir şekilde

¹³⁹⁸ İbn Manzûr, *Lisānu’l-‘Arab*, Beyrût: Dāru Şādır, tsz., VII, 466-467.

kullanılmasına özen gösterilmesi gerektiğini vurgular. Zira bu konu isnadın durumunun belirlenmesi açısından hayli önem arz etmektedir.

Ez-Zehebî'nin hadis metinleriyle de ilişkili olmakla birlikte maḳlûb, mudrec gibi konuları¹³⁹⁹ isnad merkezli açıklaması muhtemelen karşılaşılan örneklerin daha ziyade bu şekilde olmasından kaynaklanmaktadır. Diğer taraftan onun maḳlûb hadis bahsinde işaret ettiği “hadis hırsızlığı” meselesine kendisinden önce bir kavram olarak değinilmediğini ifade eden çalışmalar mevcuttur.¹⁴⁰⁰ Ancak hadis hırsızlığına usûl eserinde ilk defa değinen kişinin ez-Zehebî'nin hocası İbn Daḳîḳî'l-İd olduğunu söylemek mümkündür. Daha sonra ez-Zehebî *el-Mûḳıẓa*'da ve yaklaşık bir buçuk asır sonra es-Seḥâvî *Fethu'l-muġîs*'te bu kavrama yer verir.¹⁴⁰¹ İbn Daḳîḳî'l-İd, *maḳlûb* hadis rivayet eden ravinin hadis hırsızlığı yaptığına işaret etmiştir.¹⁴⁰² Ez-Zehebî ise burada “kasıt” kaydı koymakta ve “*Bir ravinin kasten bir metni ona ait olmayan başka bir isnadla bir araya getirmesi*” şeklinde tanımlamaktadır.¹⁴⁰³

Ez-Zehebî, *el-Mûḳıẓa*'nın son kısımlarında dikkatimizi bir hadis hocası ve talebesinin adabıyla ilgili konulara çeker. Çok teknik konulara girmeyip meselenin daha duygusal kısımlarıyla ilgilenmesi onun tarih, hadis tarihi tasavvuruyla doğrudan bağlantılıdır. Nitekim ilk vurgusu hadis öğreniminin niçin yapıldığının önemidir. 5/11. yüzyıldan itibaren kurulmaya başlanan ve yaşadığı dönemde sayıları hayli artan medrese ve benzeri kurumların hadis hocası ve talebesi olma noktasında kişinin niyetini bozan bir etken olduğunu kendisi dile getirmese de söz konusu döneme dair çizdiği portre göstermektedir. Yine her ne kadar kendisinin de pek çok

¹³⁹⁹ Rahime Karayığit, “Hadis Hırsızlarının Duafâ Literatüründeki Yansımaları: (İbn Adî, el-Kâmil fî Duafâi'r-Rical Özelinde),” *HADİS: Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu Tebliğler Kitabı*, 2021, s. 242.

¹⁴⁰⁰ Konuyla ilgili daha detaylı okumalar için bkz. Ali Kuzudişli, “Hadis Hırsızı (Sâriku'l-Hadîs): Bir Cerh Teriminin Anlattıkları,” *Gümüşhane Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 4/8 (2015), ss. 43-60; Hüseyin Akgün, “Hadis Hırsızlığının Yöntemleri ve Boyutları,” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 2016, cilt: XVI, sayı: 1, s. 267-280; Rahime Karayığit, “Duafâ literatüründe serikatü'l-hadîs kavramı, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi / Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2016 (Yüksek Lisans Tezi).

¹⁴⁰¹ Es-Seḥâvî, *Fethu'l-muġîs*, nşr. 'Alî Hüseyin 'Alî, Mısır: Mektebetu's-sunne, 2003, I, 136-137.

¹⁴⁰² İbn Daḳîḳî'l-İd, *el-İḳṭirâḥ*, s. 318.

¹⁴⁰³ Ez-Zehebî, *el-Mûḳıẓa*, thk. Ebû Ğudde, s. 60.

icazeti olsa da, icazetin bu denli yaygınlaşmasından memnun olmadığı anlaşılmaktadır. İmām Mālik'in semā' meclisini tasviri onun söz konusu dönemin ilmi atmosferine olan özlemini kanıtlar niteliktedir. Halbuki kendi döneminde bu durum tamamen değişmiştir ki böyle bir semā' yerine icazet daha tercih edilesi bir konumdur. İbnu's-Şalāh ve hocasının pek çok detayla değindiği bu konulara onun ısrarla niyet, samimiyet gibi vurgularla değinmesi, teferruata girmemesi onun tavrını göstermesi bakımından önemlidir. O okunmayacak kitaplar hakkında uyarılarda bulunduğu gibi herkese rivayet edilmemesi gereken hadisler konusunda da muhaddisleri uyarmak istemiş; problemlı, uydurma ve çok zayıf rivayetlerin mütehassısların meclislerinde konu olabileceğini belirtmiştir.

Eser, birbirlerine karıştırılan ravileri inceleyen hadis ilmi olan mu'telif ve muhtelif ile tamamlanır. Ona göre bu, hadis ilminde önemli alandır. Nitekim bu konuda *Kitābu'l-Muštebeh fi'l-esmā' ve'l-ensāb*¹⁴⁰⁴ veya *Muštebehu'n-nisbe*¹⁴⁰⁵ olarak isimlendirilen bir eser kaleme almıştır. Ancak burada meseleyi fazla uzatmadan birkaç örnek zikretmekle iktifa etmeyi tercih etmiştir.¹⁴⁰⁶ Ez-Zehebī *el-Muštebeh*'i birbirine benzeyip de karıştırılan isim ve neseb, künye, lakaplarla ilgili kaleme aldığını; çoğunluğu isnadlar ve metinlerde mevcut olan bu hatalara işaret edip doğrusunu ortaya koyduğunu ifade etmiştir.¹⁴⁰⁷

Neticede karşımıza çıkan tabloda ez-Zehebī, kendisine kadar gelen süreç içerisinde hadislerle ilgili ne yapıldığına ve nasıl yapıldığına dair bir özet sunmuş; bu sistemin pratik ve kendi döneminde işlevselliği olan kavramlarını bize sunmuştur. Artık gelinen noktada ravinin ve hadisin güvenilirliği konusunda karizma ve otorite sahibi müellif ve eserlerin önemi bu anlatımda oldukça dikkati çeker. Özellikle cerh-ta'dīl konusunda *el-Mūkızā*'ya kadar pek çok

¹⁴⁰⁴ Es-Safedī, *el-Vāfi bi'l-vefeyāt*, II, 174; es-Safedī, *A'yānu'l-'aṣr*, IV, 291; el-Kutubī, *Fevātu'l-Vefeyāt*, III, 316; ez-Ziriklī, *el-İ'lām*, VI, 222.

¹⁴⁰⁵ İbn Kādī Şuhbe, *Tārīhu İbn Kādī Şuhbe*, II, 535; İbnu'l-İmād, *Şezerātu'z-Zeheb*, VIII, 267; es-Suyūṭī, *Ṭabaḳātu'l-huffāz*, s. 522; el-İrākī, *Şerhu't-Tebṣıra ve't-Tezkire*, II, 219.

¹⁴⁰⁶ Ez-Zehebī, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 92; İbn Daḳīkī'l-İd, *el-Iktirāh*, ss. 455-475.

¹⁴⁰⁷ Ez-Zehebī, *el-Muštebeh fi'r-ricāl: esmā'ihim ve ensābihim*, thk. 'Alī Muḥammed Bicāwī, Ḳāhire: Dāru İhyā'ı'l-Kutubı'l-Mıṣriyye, 1962, S. 1-2.

eser kaleme almış, pek çok kavram ve değerlendirme görmüştür. Dolayısıyla burada değindiği konuların böyle bir veriyle birebir meşgul olunduktan sonra yazılması önemlidir.

Ez-Zehebî'ye ve de bu eserine usul konularında nasıl atıf yapıldığı da konumuz açısından önem arz etmektedir. Bu anlamda usul eserlerinde ez-Zehebî ve *el-Mūkızā*'ya olan atıflar taranmıştır. Neticede hatta doğrudan *el-Mūkızā*'ya hiç atıf yapılmadığı hatta kavramların tanımlarıyla ilgili ez-Zehebî'ye ciddi bir atıf veya eleştiri olmadığı sonucuna ulaşılmıştır. Yine de hadis usulü eserlerinde ez-Zehebî'ye yapılan atıfların bazı örneklerini burada zikretmek yerinde olacaktır. Ez-Zerkeşî (ö. 794/1392), *en-Nuket* isimli eserinde ez-Zehebî'nin *Ṭayr* hadisi ile ilgili yorumu,¹⁴⁰⁸ el-Hākim'in güvenilirliği ve *el-Mustedrek* ile ilgili yorumlarına¹⁴⁰⁹ yer vermiş; ayrıca onun *Mizān*'daki hadis uydurmacılığı ve *bid'at* ile ilgili değerlendirmelerine atıf yapmıştır. El-İrākī *Şerhu't-tebşıra ve't-tezkira* isimli eserinde ez-Zehebî'nin ravinin zabtı ile ilgili şartlar¹⁴¹⁰ ve *el-mu'telif ve'l-muhtelif*¹⁴¹¹ konularındaki görüşlerine atıf yapmış; yine *sika* ve *da'if* ravilerle ilgili ez-Zehebî'nin görüşlerine *Mizān*'dan alıntılarla yer vermiştir. İbn Hacer *en-Nuket* isimli eserinde ez-Zehebî'nin *cerh* ve *ta'dil* mertebeleri ve *el-Mustedrek* ile ilgili değerlendirmelerine¹⁴¹² atıf yapmıştır. Es-Sehāvī *Fethu'l-muğīs* ve *el-Gāye* isimli eserlerinde ez-Zehebî'nin *tedlīs*in tanımı,¹⁴¹³ *Şahihayn*'daki *ta'liklerin inkıta'* olduğu, *kāzibin* tövbesinin *sika* kabul edilmesini sağlamayacağı, *cerh* mertebeleri, *sika* ravilerle ilgili değerlendirmeleri, ravi tabakaları¹⁴¹⁴ ve *Ālī* isnad,¹⁴¹⁵ *mechūlu'l-hāl*¹⁴¹⁶ gibi konulardaki değerlendirmelerine yer vermiştir.

¹⁴⁰⁸ Ez-Zerkeşî, *en-Nuket* 'alā Muḳaddimeti İbni'ş-Şalāh, nşr. Zeynulābidīn b. Muḥammed Bilā Ferec, Riyād: Eḍvāu's-Selef, 1998, I, 219.

¹⁴⁰⁹ Ez-Zerkeşî, *en-Nuket*, I, 223-224.

¹⁴¹⁰ El-İrākī, *Şerhu't-tebşıra ve't-tezkira*, nşr. 'Abdullaṭīf el-Hemmām, Māhir Yāsin Faḥl, Beyrūt: Dāru'l-kutubi'l-İlmiyye, 2002, I, 368.

¹⁴¹¹ El-İrākī, *Şerhu't-tebşıra ve't-tezkira*, II, 228, 234.

¹⁴¹² İbn Hacer, *en-Nuket* 'alā kitābi İbni'ş-Şalāh, nşr. Rabī' b. Hādī 'Umeyr el-Medḥalī, Medīne: 'Imādetu'l-Baḥşī'l-İlmī, 1984, s. 64-65.

¹⁴¹³ Es-Sehāvī, *Fethu'l-muğīs*, nşr. 'Alī Huseyn 'Alī, Mısr: Mektebetu's-sunne, 2003, I, 236.

¹⁴¹⁴ Es-Sehāvī, *Fethu'l-muğīs*, I, 79; II, 80, 125; IV, 377, 380, 392.

¹⁴¹⁵ Es-Sehāvī, *el-Gāye fi şerhi'l-Hidāye*, nşr. Ebū 'Ā'iş 'Abdulmunim İbrāhīm, Mektebetu Evlād, 2001, s. 72.

¹⁴¹⁶ Es-Sehāvī, *Fethu'l-muğīs*, II, 51.

Son olarak klasik dönemde *el-Mūkīza* üzerine yazılmış herhangi bir eser tespit edilemediğine işaret edilmelidir. İbnu's-Şalāh'ın eseri hadis usulü açısından bir dönüm noktası olmuş, sonrasında en-Nevevî'nin eserleri alanda ilgiye mazhar olmuştur. Dikkat edilirse ez-Zehebî'ye kadar hatta ondan sonra da *el-Iktirāh* ilim dünyasının dikkatini çekmemiş görünmektedir. En azından üzerine çalışmalar kaleme alınan bir eser olamamıştır. Ez-Zehebî'den sonra el-İrākī (ö. 806/1404) eseri *Nazmu'l-Iktirāh* ismiyle nazım formatına çevirmiştir. Klasik dönemde bu ikisinden başka bir çalışma da bilinmemektedir.

B. EZ-ZEHEBÎ VE TENKÎT

Bu kısımda ez-Zehebî'nin hadisçiliğinin diğer önemli parçası olan tenkitçiliğine değinilecektir. Öncelikle onun genel olarak tenkitçi yaklaşımı tasvir edilecek; daha sonra isnad ve içerik tenkidi bağlamında hadis tenkitçiliği konularına girilecektir. Burada özellikle rical tenkitçiliğinin ayrıntılı bir biçimde ele alınmayacağı belirtilmelidir. Temel hedef onun esas prensiplerini ortaya koymaktır.

1. Tenkit Kavramı

Tenkit kelimesi Türkçede eleştiri ve kritik anlamına gelmektedir. Osmanlı döneminde, 19. asrın sonlarında daha ziyade “edebi eleştiri” anlamında kullanılan kavramın önceleri “intikād” ve “tenkād” şeklindeki formları tercih edilmiş daha sonra “tenkîd” yerleşmiştir.¹⁴¹⁷ *İntikād*'ın ravi kritiği anlamında Abdurrahman b. Mehdî'den (ö. 198/813-814) yapılan bazı nakillerde geçtiği dikkate alındığında hadisçilerin söz konusu kavramı 2/8. asırda kullandığı anlaşılmaktadır.¹⁴¹⁸ Türkçede yaygın olarak kullanılan “tenkit” şeklindeki formuna klasik dönemde rastlanmazken özellikle 6/12 ve sonraki asırlarda yaygın olarak *intikād* şeklinde

¹⁴¹⁷ Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît - Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013, II, 1616; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Sözlük*, s. 1307.

¹⁴¹⁸ El-Hâkim, *el-Mustedrek*, I, 666; el-Hatîb el-Bağdādî, *el-Câmi'*, II, 256. el-Beyhaqî, *el-Medhal*, s. 372.

kullanıldığı anlaşılmaktadır.¹⁴¹⁹ Günümüzde Arap aleminde *intikād* yerine *naqd*; Türkçe çalışmalarda ise *tenkīd* kavramının kullanımı yaygındır. Bu noktada ez-Zehebī'nin de eserlerinde *tenkīd* ve *intikād* değil, *naqd*¹⁴²⁰ ve tenkit eden manasında *nāqid*¹⁴²¹ kullanımının varlığına işaret edilmelidir. Hatta onun “وهذا باطل في نقدي”, “فهذا موضوع في نقدي” gibi kullanımları¹⁴²² dikkat çekicidir. Şunu ifade etmek yerinde olacaktır. Modern zamanlarda bazıları eleştiriye olumlu ve olumsuz iki manayı da kapsayıcı bir mahiyette kullanmakta ve muhaddislerin hadis metinleri ile ilgili değerlendirmelerini ve yorumlarını olumlu tenkit (النقد الإيجابي)/olumsuz tenkit (النقد السلبي) gibi başlıklar altında sıralamayı tercih etmektedirler.¹⁴²³ Bu çalışmada tenkidin bu şekilde kullanılmadığı ifade edilmelidir.

2. Tenkitçi Bir Alim Olarak Ez-Zehebī

“... Ben ez-Zehebī'de hadisçilerin donukluğunu veya nakilcilerin budalalığını görmedim. O ince görüşlü ve münekkit bir alimdi...”¹⁴²⁴

Ez-Zehebī'nin ismi zikredildiğinde akla gelen kavramlar arasında “tenkit” mutlaka yer alır. Tenkitçilik yalnızca hadis ilmiyle olan ilişkisini değil, onun ilmî çalışmalarındaki genel tavrı ve yöntemini de ifade eder. Nitekim bu çalışmanın temel amaçlarından biri, İslam tarihinin ikinci Rönesansı¹⁴²⁵ olarak kabul edebileceğimiz bir dönemde, pek çok alanla birlikte ilmî faaliyetler konusunda da dikkate değer bir hareketliliğin yaşandığı topraklarda dünyaya gelen ve ilmi hayatını burada sürdüren bir muhaddis ve tarihçinin sahip olduğu bu bakış açısını ve düşünme biçiminin hadis alanındaki faaliyetlerine nasıl yansıttığını ortaya koymaktır. Bununla

¹⁴¹⁹ El-Kādī 'Iyād, *el-İlma*, I, 117; ez-Zerkeşī, *en-Nuket*, I, 279; İbn Hacer, *Fethu 'l-bāri*, I, 4; es-Seḥāwī, *Fethu 'l-muḡīs*, I, 117; es-Suyūṭī, *Tedribu 'r-rāwī*, I, 98.

¹⁴²⁰ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 3; II, 444; III, 141; *Mu'cemu 'l-muhaddisīn*, s. 106; *Siyer*, VII, 194; VIII, 72; X, 412 vdğr.

¹⁴²¹ Ez-Zehebī, *el-Ma'in*, s. 88, 203; *Siyer*, VII, 206; IX, 560; X, 628; XII, 116, 187, 475; XIII, 247 vdğr.

¹⁴²² Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 236, 271.

¹⁴²³ Bkz. Hasan Fevzī Hasan, *el-İmāmu 'z-Zehebī ve menhecuhū fī naqdi metni 'l-ḥadīsi 'ş-şerīf*, s. 618, 630. Onun da bu yaklaşımı tarihçilerin tenkit anlayışından esinlenmiş görünmektedir. Tarihçilerin tenkit metodlarına örnek olarak bkz. Leon Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, ss. 23-29.

¹⁴²⁴ Eş-Şafedī, *el-Vāfi bi 'l-vefeyāt*, II, 115.

¹⁴²⁵ Mehmet Emin Özafşar, “14. Yüzyıl Hadis İlmî” *Tarihte Müslümanlar*, ed. İrfan Aycan vdğr. (Ankara: Otto Yayınları, 2020) içinde ss. 518-520.

birlikte ez-Zehebî'nin tenkitçiliğini sadece hadis sahasına hasretmek onun mesaisinin önemli bir kısmını harcadığı tarih ilmindeki çalışma prensibine, dahası olay ve olgulara genel yaklaşım biçimine haksızlık etmek olacaktır. Bu özelliği onun kullandığı bilgi, kaynaklar ve bu kaynakların müelliflerine yönelik dikkatinde, döneminin temel problemlerine dair ortaya koyduğu anlatımlarda fazlasıyla hissedilir. Kendisi açıkça zikretmese de burada eserlerinden elde edilen verilerle onun tenkitlerinin yoğunlaştığı alanlar tarafımızca bir sınıflandırmaya tabi tutularak sunulmaya çalışılacak ve ez-Zehebî'nin dönem, kaynak/müellif, tarihi bilgi ve hadis olmak üzere dört kısma ayırdığımız tenkit anlayışı incelenecektir.

Birinci bölümde de değinildiği üzere ez-Zehebî öncelikle bir hadisçidir. Bununla birlikte o, hadis ve tarih arasındaki sıkı, birbirinden ayıramaz ilişkinin de farkındadır. Bu sebeple ez-Zehebî'nin hadis rivayetlerinde işaret ettiği hususlara bakıldığında tarihçiliğin; tarihi verilerle ilgili değerlendirmelerine bakıldığında hadisçiliğin vermiş olduğu dikkat ve hassasiyeti görmek şaşırtıcı değildir. Nitekim o bu iki disiplinin metodunu birleştiren sentez bir metodoloji kullanmış görünmektedir yahut da bunun bir prototipini yapmaya çalışmıştır. Yine çalışmanın ilk bölümünde işaret edildiği üzere ez-Zehebî bilgi edinmeye duyduğu aşırı istekle de öne çıkmaktadır. İlmî heyecanı tek bir 'ālî isnadlı hadisi elde ettiğinde dahi çok canlıdır. Fakat bu noktada da alimlere ve eğitim süreçlerine yönelik birtakım eleştiri ve uyarılarda bulunmuştur. Bu belki de kendi iç dünyasında hissettiklerinin bir yansıması olarak okunabilir.

2.1.Dönem Eleştirisi

Bu kısımda, ez-Zehebî'nin zihnindeki “bilgi/ilim” anlayışı, onun ilimleri nasıl sınıflandırdığı ve bu ilimlerin mensuplarına ne gibi eleştiriler yönelttiği üzerinde durulacaktır. Bundan önceki kısımlarda ele alınan konuların pek çoğu da aslında onun dönemine yönelik bazı eleştirilerini içermektedir. Fakat burada daha özel olarak ilmî açıdan döneminde ne gibi

eksiklikler, aksamalar veya değişimler tespit ettiği ve bunları nasıl değerlendirdiğine odaklanılacaktır.

Meml kler dönemi ilm  faaliyetleri birkaç boyutu ile ele alınabilir. Nitekim ez-Zeheb 'nin biyografisi verilirken temel bazı hususlar hakkındaki birtakım değerlendirmelere işaret edilmişti. Bu dönemde ortaya konulan eserlerden ve konuya dair serdedilen görüşlerden anlaşılan o ki, özellikle ilmin geniş kitlelere ulaşımının artması, alimlerin bu ilmin öğrenme ve  ğretim yöntemine ve dikkat edilmesi gereken hususlara dair daha fazla konuşmalarını gerektirmiştir. Bu bağlamda en-Nevev 'nin ve İbn Cem 'a'nın eserleri ilk akla gelenlerdir. Ez-Zeheb 'nin bu konuda zikredilen alimler kadar kapsamlı müstakil bir eseri olmamakla birlikte, onun da bu meseleleri önemsediği, hayli muhtasar bir ris le kaleme aldığı ve pek çok eserinde dağınık da olsa bu konuya yer verdiği görülmektedir. Bu veriler incelendiğinde aslında ez-Zeheb 'nin zihnindeki bilgi konseptinin, beslendiği gelenekten çok da farklı olmadığını söylemek mümkündür. Ez-Zeheb  özelinde ilk temas edilmesi gereken meselelerden biri, *bilginin mutlak olarak paylaşılması gerekip gerekmediği* meselesidir. Bildiğini gizlemek genel olarak kabul edilmeyen bir tutum olmakla birlikte, bazı bilgilerin bazı zaman ve mekanlarda dile getirilmemesi gerektiğini d ş nen ez-Zeheb , Eb  Hurayra hakkında nakledilen “*Eb  Hurayra'nın daha nice (ilim dolu) keseleri vardır ki, onları henüz açmamıştır*” rivayetinin¹⁴²⁶ temel konular, tali konular, övgü ve yergi gibi konularda fitne çıkarabilecek hadislerin rivayet edilmemesine delil olduğunu düşünmektedir.¹⁴²⁷ Ez-Zeheb  başka bir yerde de, Cehmiyye ve hev  ehli içerisindeki sünnet düşmanlarının zahirini kullandığı hadislerin rivayet edilip meşhur edilmemesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bazı rivayetler akılları eremeyecekler için yalnızca fitne sebebi olurlar. İlim, ilim sahibi olandan gizlenmez ancak söylendiğinde problem oluşturacak veya ondan zararlı bir mana çıkaracak cahil kişilere de her bilgi iletilmez.¹⁴²⁸ Ancak

¹⁴²⁶ İbn 'As kir, *T r hu Med neti Dimaşk*, nşr. 'Amr b. Ğur me el-'Umrev , D ru'l-Fikr, 1995, LXVII, 340.

¹⁴²⁷ Ez-Zeheb , *Siyer*, II, 597-598.

¹⁴²⁸ Ez-Zeheb , *Siyer*, X, 578.

helal ve haramlar buna dahil değildir.¹⁴²⁹ Ez-Zehebî bu hususa örnek olarak el-Buḥārî ile ez-Zuhlî ve ashabı arasında geçen *ḥalku'l-Kur'ân* tartışmasını¹⁴³⁰ verir; Aḥmed b. Ḥanbel, Ebū Zur'a gibi alimlerin kelâmcıların ibareleri hakkında, sedd-i zerâi' bağlamında, uzun uzun konuşup tartışmaktan kaçındıklarına işaret eder.¹⁴³¹

Ez-Zehebî, geçmişten kendi yaşadığı döneme kadar alimlerin furu-i fıkha dair konularda farklı görüşlere sahip olduğunu ifade etmiş ve aslında bunu normal kabul etmiştir. Tevhîd, Allah'a, sıfatlarına ve mukaddes isimlerine iman gibi asıl olarak kabul ettiği konularda ise alimler genel olarak ortak görüş sahibidir. Bununla birlikte ez-Zehebî, söz konusu meselelerin detaylarına inildiğinde de birtakım ihtilaflar ortaya çıktığına işaret etmiş,¹⁴³² kendi döneminde reddiye geleneğinin neredeyse yok olduğunu belirtmiştir. Ona göre önceki dönemlerde alimler birbirlerine, kaleme aldıkları eserlere yönelik reddiyeler kaleme almış; bu da ilimde derinleşmeyi ve problemleri çözmeyi sağlamıştır. Ancak kendi yaşadığı dönemde reddiye geleneği hayli zorlaşmıştır. Ez-Zehebî'ye göre bir fakih böyle bir reddiye kaleme aldığına, gösteriş yapma, kötü niyetli ve para kazanma arzusunda olmakla suçlanmaktadır. Hatta kadılar ve muhalifî olanlar da bu fakihin aleyhinde hareket etmektedir. Ez-Zehebî bu eleştirilerinden sonra “*Allah sonumuzu hayretsin, ihlaslı amel nasib etsin*” şeklinde dua ederek zamanın kötüye doğru gidişine de işaret etmektedir.¹⁴³³ Bununla birlikte kendi yaşadığı zamanda, el-Mizzî'yi hadisçilerin; Kâdî Şerefuddîn el-Bârizî'yi fıkıhçıların; İbn Cemâ'a'yı kıraat alimlerinin; Ebū

¹⁴²⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 597-598.

¹⁴³⁰ El-Buḥārî 250/864 yılında Nişâbur'a geldiğinde ez-Zuhlî öğrencileri ile birlikte onu karşılamaya gitmiş ancak öncesinde el-Buḥārî'ye kelim ilmine dair herhangi bir soru sormamalarını tembihlemiştir. Zira el-Buḥārî, ez-Zuhlî'ye muhalif bir görüş bildirirse, bunun Horasan'daki Harici, Rafizi gibi grupları sevindirmesinden çekinmiştir. Ancak ez-Zuhlî'nin bütün uyarılarına rağmen, el-Buḥārî'ye Kur'an'ın mahlûk olup olmadığı sorulmuş; el-Buḥārî bahsi geçen şekilde cevaplamıştır. Bunun üzerine bulundukları ortamda tartışmalar çıkmış, el-Buḥārî Nişâbur'u terketmek mecburiyetinde kalmıştır. Bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 453.

¹⁴³¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 284-285.

¹⁴³² Ez-Zehebî, *Zeylu Târîhi'l-İslâm*, s. 86-87.

¹⁴³³ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 500-501.

Ḥayyān el-Endelūsī'yi dildilerin, eş-Şeyḥ 'Alī el-Vāsītī'yi zâhidlerin en önde gelen alimleri olarak takdim etmiştir.¹⁴³⁴

2.1.1. Ez-Zehebî'nin İlimleri Tasnifi

İlimlerin tasnif edilmesi fikri ez-Zehebî'den çok öncesine dayanır.¹⁴³⁵ Ez-Zehebî de kendi zaviyesinden bir sınıflandırma yapmıştır. Burada onun özgün bir yaklaşımından söz etmek tam olarak mümkün değildir zira kendisinden yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamış olan İbnu'l-Eşîr de (ö. 606/1210) şer'î ilimleri farz ve nâfile olmak üzere ikiye; farzı da farz-ı kifâye ve farz-ı 'ayn olmak üzere yine ikiye ayırmıştır. Ayrıca her biri içerisinde usûl, furû, mukaddime, mutemmime bölümleri vardır.¹⁴³⁶ Yine en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) de ilmi farz-ı 'ayn, farzı kifâye ve nâfile olmak üzere üç kısma ayırdığı bilinmektedir.¹⁴³⁷

Ez-Zehebî'nin çok derinleştirmedığı ancak iki farklı yönü dikkate alarak yaptığı tasnifler vardır. Bunlardan biri bağlayıcılık meselesini merkeze alarak yaptığı tasniftir ki bunlar farz,¹⁴³⁸ mustehab,¹⁴³⁹ mendub, mekrûh ve haramdır.¹⁴⁴⁰ Ez-Zehebî'nin ilimlere olan yaklaşımının diğer bir yönü de onları İslami olan veya olmayan şeklinde nitelemesidir. Bu

¹⁴³⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVI, 550.

¹⁴³⁵ Bunun ilk örneklerine İbnu'l-Muḳaffâ'nın (ö. 141/759) *el-Manṭık*; Cābir b. Ḥayyān'ın (ö. 200/815) *Kitābu'l-Hudūd* isimli eserlerinde rastlanmaktadır. Daha sonra el-Kindî (ö. 252/866) ve el-Fārābî (ö. 339/950) bildiğimiz kapsamlı ilk tasnifi yapmış; ardından Ebu'l-Ḥasan el-'Āmirî (ö. 381/992), İbn Sīnā (ö. 428/1037), İbn Ruşd (ö. 595/1198), Nāşiruddīn eṭ-Ṭūsî (ö. 672/1274), Kuṭbuddīn eş-Şirāzî (ö. 710/1311) ve İbnu'l-Ekfānî (ö. 749/1348) gibi alimler ilimleri çeşitli açılardan sınıflandırmaya tabi tutmuştur. Her birinin tasnifi mezheb ve meşrebine göre değişkenlik göstermektedir. Bununla birlikte ilim tasnifi yalnızca filozofların ilgilendiği bir husus olmamış İslami ilimlerle meşgul olan alimler de kendi bakış açılarını yansıttıkları şekilde bazı sınıflandırmalar yapmıştır. Bu anlamda yapılan ilk tasnif İbn Ḥazm'a (ö. 456/1064) aittir. Ardından el-Ğazzālî'nin (ö. 505/1111) sonraki dönem örneklerine de hayli etki eden tasnife dikkat çekmiştir. Bkz. Ömer Türker, "İslam Düşüncesinde İlimler Tasnifi," ss. 82-87.

¹⁴³⁶ Bkz. İbnu'l-Eşîr, *Cāmi'u'l-uşûl*, ss. 35-38.

¹⁴³⁷ En-Nevevî, *Kitābu'l-ilm ve 'ādābu'l-âlim ve'l-Mute'allim*. nşr. 'Abdullāh Bedrân. Beyrût: Dāru'l-Ḥayr, 1993, ss. 26-29.

¹⁴³⁸ Ez-Zehebî, "Mesâil fî talebi'l-ilm ve aḳsâmihi," *Sittu Resâ'il*, thk. Cāsim Suleymân ed-Düserî, Kuveyt: Dāru's-Silefiyye, 1988, s. 201.

¹⁴³⁹ Ez-Zehebî, "Mesâil fî talebi'l-ilm ve aḳsâmihi," ss. 204-205.

¹⁴⁴⁰ Ez-Zehebî'nin öğrenilmesi ve öğretilmesinin haram olduğu hükmüne vardığı ilimler 'ilmu'l-evâ'il, ilâhiyyâtü'l-felâsife, sihir, simya, kimya, yıldız, kum falı ve sihirbazlıktır. Bazı ilimlerin ise açık bir küfür olarak niteleneceğine işaret eden ez-Zehebî bunları yazmaya gerek görmemiştir. Ez-Zehebî, "Mesâ'il fî talebi'l-ilm ve aḳsâmihi," ss. 214-215. Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 602-603.

açından bakıldığında o kıraat, hadis, fıkıh tefsiri İslami ilimlere dahil etmiş; inşa, şiir, hesap gibi ilimleri ise İslami olmayan; ahirete yönelik değil, dünya işleri ile ilgili ilimler arasında zikretmiştir. Onun zaman zaman zikrettiği İslamilik vurgusu, verdiği örneklerle birlikte değerlendirildiğinde kastının Müslümanlar tarafından icad edilen, geliştirilen ilimler olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim birinci bölümde onun felsefe, mantık ve matematik gibi ilimlere yaptığı itirazlar veya onlarla meşgul olanları sünnetten uzaklaştıkları gerekçesiyle eleştirmesinin temelinde zihnindeki bu kategorizasyon olduğuna işaret edilmişti. Hele ki matematik ile ilgili fikirlerini ifade ederken onun Müslümanlar değil Kıptilerin icadı olduğunu açıkça belirtmiştir.¹⁴⁴¹

Netice itibarıyla ez-Zehebî'nin yaptığı tasnifle bu geleneğe önemli bir katkı sunduğu iddia edilemese de bir muhaddis ve tarihçi olarak benimsediği sınıflandırmanın büsbütün kıymetsiz olduğu da söylenemez. Bu yaklaşımı en azından onun zihnindeki ilimler hiyerarşisi ve bunlara biçtiği değer bakımından önem arz etmektedir.

2.1.2. *Alim ve İlimlerin Mevcut Durumlarına Yönelttiği Tenkitler*

Alim kimdir? En önemli özellikleri nelerdir? Kendisini nasıl yetiştirmelidir? Nelerden kaçınılmalıdır? gibi pek çok soru tarih boyunca insanların zihinlerini meşgul etmiştir. Her bir alim bağlı bulunduğu mezhep ve ilmi çevreye uygun olacak şekilde bir alim tanımı yapmakta, özelliklerini yetiştirdiği geleneğin beklentilerini dikkate alarak sıralamaktadır. Peki çalışmamız boyunca döneminin önde gelen münekkit bir alimi olarak nitelediğimiz ez-Zehebî bu konularda hangi kriterleri dikkate alarak, neler söylemiştir?

¹⁴⁴¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIV, 191-192.

2.1.2.1. Alimlerin Sahip Olması Gereken Donanımlar, İlimlerle İlişkileri

Ez-Zehebî'nin eserlerine biraz aşina olan bir okuyucu veya araştırmacı onun ilim öğrenmek isteyen bir talebeye verdiği ilk nasihatın samimi bir niyet olduğunu fark edecektir. Bu sebeptendir ki onun bir alimde eleştirdiği ilk hususlardan biri de bu özellikten yoksun olması, ilmi makam, mansıb, şöhrat beklentisi ile elde etmesidir. Ez-Zehebî'ye göre ihlas eksikliğini, hadis ve sünnete ittibanın azalması takip etmektedir. İlmî yolculukta ona göre en önemli yöntem nassı akla öncelemek, belirli şartları sağladıktan sonra nakil ve akli birleştirmektir. Aksi asla düşünülemez. Bununla birlikte, hayatın gereklerinden olan hesap (matematik) gibi ilimlerin öğrenilmesi elzemdir; fakat bunlar İslami ilimlerden değildir, insan tüm vaktini bunlara adamamalıdır. Ez-Zehebî'nin ihlas eksikliği ile beraber problem olarak sıkça zikrettiği husus alimin, ilminin gerektirdiği şekilde amel etmemesidir. Hatta o döneminin talebelerini eleştirirken onların hadislerle amel etmediklerini özenle vurgulamıştır. Dahası o, bilgi ve bu bilgi gereğince hareket etmeyi birbirinden ayıran muhaddis güruhunu güreşçi ve güvercin oyunları ile vakit geçiren cahillere benzetmiştir. Takva ve samimiyet sahibi bir ilim talebesinin diğer önemli hasleti ise ilim ve amel dengesini kurmaya gösterdiği özendir.¹⁴⁴²

Ez-Zehebî'nin kendi dönemindeki talebe ve muhaddislere yönelttiği diğer bir eleştiri ise yeterli donanıma sahip olmamalarıdır.¹⁴⁴³ İlimle meşgul olan bir kimsenin dil konusunda yeterli olması Memlûkler döneminde de ciddiyetle üzerinde durulduğu anlaşılan bir husustur. Bir taraftan kaleme alınan eserlerde orta düzey, sade ve anlaşılır bir dil kullanıldığı müşahade edilirken diğer taraftan söz konusu dönemde ağır, ağdalı, girift cümlelerin kurulduğu; şiirsel bir anlatımın hakim olduğu eserler de yazılmıştır. Çok detaylı bir incelemenin sonucu olmamakla birlikte, ez-Zehebî ve yakın çevresinin biraz daha sade bir dili tercih ettiği ancak bu kuşağın

¹⁴⁴² Cemâl 'Azzûn, *Mecmû'un fîhi vaşıyyetu'z-Zehebî ve Cuz'un bi't-temessuki bi's-Sunen*, Mektebetu'l-'Umeriyyin el-'İlmiyye, 2015, ss. 13-14.

¹⁴⁴³ Ez-Zehebî, *Beyānu Zeghlî'l-'ilm*, thk. el-Kevşerî, s. 20.

öğrencileri ve sonraki yüzyıl Memlûk alimlerinin dil konusunda, belki de bu konuda ortaya çıkan rekabet ortamının da etkisiyle daha dikkat çeken, anlaşılması zorlaşan bir dil ve üslup benimsediğini söylemek mümkündür.

Ez-Zehebî yaşadığı dönemde alimlerin meşgul oldukları ilmin dilini bilmemelerinden yakınmış, ancak bu noktada da orta yolun takip edilmesi gerektiğine de işaret etmeden geçememiştir. Evet hitabın doğru anlaşılabilmesi için Kitâb ve Sünnetin diline daha çok ihtimam gösterilmesi gerekmektedir, ancak bir alim kendisini Arapçaya kaptırıp Kitâb ve Sünnetten uzaklaşmamalıdır.¹⁴⁴⁴ Bu uyarı belki de Memlûkler döneminde dil konusunda alimler arasındaki gözle görünür şekilde ortaya çıkan rekabetten kaynaklanmaktadır. Talebesi es-Subkî de nahiv ve dil alimlerini başka bir açıdan eleştirmiştir.¹⁴⁴⁵

Ez-Zehebî inşa ilmini de ahirete yönelik değil, dünyaya dair bir ilim olarak tarif etmiştir. Ancak bu ilimde kemale ermenin yolunun, İslamî ilimlerle güçlü bir bağ kurmanın yanında, akıl, ciddiyet, hızlı kavrayış, tahayyül kuvveti, lûgat ve nahiv bilgisi, meânî ve beyân, siyer ve eyyâmü'n-nâs konusunda tecrübe, edebiyat ve iyi kitabetten geçmek olduğunu vurgular.¹⁴⁴⁶ Kendisi de şiir yazan ez-Zehebî'ye göre şiir de inşâ ilimlerinden biridir.

Ez-Zehebî'nin dille ilişkili diğer bazı ilimler hakkındaki uyarılarına geçmeden önce, el-Kevşerî'nin onun bu konuda dönemine yönelttiği eleştirilere dair yorumuna değinmek yerinde olacaktır. El-Kevşerî, ez-Zehebî'nin yaşadığı asırda İbn Manzûr'un (ö. 711/1311) *Lisānu'l-'Arab*'ının; Muḥammed b. Ebū Bekr er-Rāzî (ö. 666/1268), İsmā'îl b. Ḥammād el-Cevherî'nin (ö. 400/1009'dan önce) *Tācu'l-luḡa* isimli eseri üzerine kaleme aldığı *Muhtāru's-Şiḫāḥ*'ının; El-Muṭarrizî'nin (ö. 610/1213) *el-Mişbāḥ fi'n-naḥv* isimli eserinin yazılmış olduğunu

¹⁴⁴⁴ Ez-Zehebî, *Beyānu Zegḡi'l-'ilm*, thk. el-Kevşerî, ss. 19-20.

¹⁴⁴⁵ Ona göre bu alimler, dilin inceliklerini, sanatlı ifadeleri kullanmayı bilen anlayanlara karşı yapmalıdır. Zira ortaya konan sanatlı ifadeler bu şekilde anlamlı hale gelmektedir. Genel olarak ise herkesin anlayacağı bir üslupta konuşulması elzemdır. Es-Subkî, *Mu'tadu'n-ni'am*, s. 72.

¹⁴⁴⁶ Ez-Zehebî, *Beyānu Zegḡi'l-'ilm*, thk. el-Kevşerî, s. 28.

belirtmekte ve ilimle uğraşanları teşvik amacı taşıması durumu haricinde, ez-Zehebî'nin bu şikayetin haklı olmadığını vurgulamaktadır.¹⁴⁴⁷ Ez-Zehebî'nin buradaki eleştirileri bizzat dil alimlerine değil, hadis, fıkıh ve özellikle Arapça dil bilgisine ihtiyaç duyulan alanlarda ihtisas yapan alimlere gibi görünmektedir.

Dil yeterliliği hadis, fıkıh veya tefsir gibi ilimler fark etmeksizin alimin sahip olması gereken özelliştir. Ancak bazı konularda derinlemesine bilgi sahibi olmak meşgul olunan alana göre değişkenlik gösterebilmektedir. *Ferâiz*,¹⁴⁴⁸ *şürût*, fıkıh usulü gibi ilimler böyledir. Ez-Zehebî burada öncelikle Allah'tan korkma, adaletli olma ve bunlarla dünya rağbetiyle uğraşmama uyarısını tekrarlamıştır.¹⁴⁴⁹

Son olarak hesap ilmini alimin sahip olması gereken donanımlar arasında zikretmemesinin sebeplerine değinilmesi yerinde olacaktır. Nitekim burada onun ilimleri İslami ve İslami olmayan şeklindeki sınıflandırmasının da nedeni ortaya çıkmaktadır. Ez-Zehebî'ye göre hesap İslami ilimlerden değildir. Onun bu cümleinin hemen ardından hesap ilminin Mısır ve İranlılara ait olduğunu ifade etmesi, İslami olanla olmayana söz konusu ilmin kimler tarafından icad edildiğini dikkate alarak ayırdığını göstermektedir.¹⁴⁵⁰ Öte yandan el-Kevşerî ez-Zehebî'nin hesap ilmini İslami ilimlerden olmadığı kanaatini eleştirmiş, Kur'an'da yer alan "...ben çok iyi korurum ve bu işi bilirim"¹⁴⁵¹ ayetini örnek vererek, onun bu ayeti ihmal ettiğine veya hatırlamadığına işaret etmiştir.¹⁴⁵²

¹⁴⁴⁷ Ez-Zehebî, *Beyānu Zeğli 'l- 'ilm*, thk. el-Kevşerî, s. 20. Bir numaralı dipnot.

¹⁴⁴⁸ Ez-Zehebî, *Beyānu Zeğli 'l- 'ilm*, thk. el-Kevşerî, s. 27.

¹⁴⁴⁹ Ez-Zehebî, *Beyānu Zeğli 'l- 'ilm*, thk. el-Kevşerî, ss. 30-32.

¹⁴⁵⁰ Ez-Zehebî, *Beyānu Zeğli 'l- 'ilm*, thk. el-Kevşerî, s. 30.

¹⁴⁵¹ Yûsuf Suresi 12/ 55.

¹⁴⁵² Ez-Zehebî, *Beyānu Zeğli 'l- 'ilm*, thk. el-Kevşerî, s. 30.

2.1.2.2.İlimleri Tedris Sürecinde Dikkat Edilecekler, Okunacak Eserler ve Ders Alma

Adabı

Her ilmin okunması gereken temel kaynak kitapları, kaçınılması gereken konu ve eserleri ve bunları tedris ederken dikkat edilmesi gereken hususlar vardır. Ez-Zehebî de bunları önemsemiş ve ilimleri kendi içlerinde de farz, mekruh, haram gibi sınıflandırmalara tabi tutmuştur. İslami sınıfına dahil ettiği ilimlerle meşguliyetin de bir sınırı vardır. Örneğin ona göre ayetler hakkında çok fazla söz söylemek mekruhtur. Çünkü Kur'an lafzı bunların arasında zayi olur ya da Karmatiler, İsmailiyye, felsefeciler ve sufilerin tefsirlerini ezberlemek ise haramdır. Zira onlar Kur'anı Yahudilerden dahi daha ileri seviyede tahrif etmiştir.¹⁴⁵³ Onun bu konuda işaret ettiği bir örnek Faḥruddīn er-Rāzī'nin (ö. 606/1210) tefsiridir. Ez-Zehebî'ye göre bu kitap *semā'* edilmemelidir zira kitapta güvenilir olmayan problemli ifadeler yer almaktadır. Ez-Zehebî'nin bu noktada bir selef vurgusu yapması dikkat çeker. Farklı görüşler içerseler de, ki bu gayet normaldir, selefın tefsir konusunda güzel eserleri vardır.¹⁴⁵⁴ Ez-Zehebî'nin burada yaptığı selef vurgusunun hicri 4. asırdan itibaren ilimde yaşanan gelişmelerden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim o usûlu'd-dîn'dir. Yaşadığı dönemde bu konulara ilgi artmış ve ona göre kişiyi doğru din anlayışından uzaklaştıracak birtakım hususlar kullanılan yöntemlere dahil olmaya başlamıştır. Burada işaret felsefi kelimadır. Ez-Zehebî'nin bunun karşısında önerdiği formül Kur'an ve sünnete bağlı selefın yolunun tutulması ve akıl ve naklin birleştirilmesidir.¹⁴⁵⁵ Tabi bu konuda, halefın ve selefın anlayışları birbirinden ayrılmaktadır. Ez-Zehebî'ye göre selefın itikadı Allah'a, Kitab'larına, rasullerine, meleklerine, sıfatlarına, kadere, Kur'an'ın Allah'ın kalamı olup, mahluk olmadığına iman etmektedir. Halef ise, iman

¹⁴⁵³ Ez-Zehebî, "Mesā'il fî ṭalebi'l-'ilm ve aḫṣāmihī," *Sittu Resā'il*, ss. 208-209.

¹⁴⁵⁴ Ez-Zehebî, *Beyānu Zeghlī'l-'ilm*, thk. el-Kevşerī, s. 21.

¹⁴⁵⁵ Ez-Zehebî, *Beyānu Zeghlī'l-'ilm*, thk. el-Kevşerī, s. 23-24.

esaslarını selefın kaçınılması gerektiği konusunda uyarıda bulunduğu mantık ve akıl üzerine bina etmiştir.¹⁴⁵⁶

Ez-Zehebî'ye göre teorik olarak, Kur'an'a, sünnete ve selefın yoluna bağlı olup, akklı ve nakli birleştirmek; mantık, hikmet, felsefe ve akli ilimlerde iyi olmak mümkündür; ancak bunun pratikte olumsuz sonuçları olabilir. Nitekim o, bu konuda kimsenin hocası İbn Teymiyye'nin seviyesine ulaşamayacağını; onun dahi bu durumundan nasibini aldığını vurgulamıştır.¹⁴⁵⁷

Yukarıda işaret edilen hususlara riayet edilerek sürdürülecek tedris faaliyetlerinin ve okunacak kitapların bir hoca eşliğinde, yönlendirmesi ile okumuş olmak da bir alimin yeterli donanımına sahip olup olmadığı konusunda dikkat edilen kriterlerdendir. Ez-Zehebî'nin de bir alimde en çok eleştirdiği hususlardan biri ilmi bir hocadan almamak, bir hoca nezaretinde olmaksızın kitaplardan ilim elde etmeye çalışmaktır. Ez-Zehebî, filozof olarak tanımladığı İbn Rıdvân'ın (ö. 460/1068) biyografisinde de bunu vurgulamıştır.¹⁴⁵⁸ Aynı şekilde İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) da bir alimin dizinde hitap konusunda bir terbiye almadığı ve bu nedenle dilinin problemli olduğu eleştirisini de yapmıştır.¹⁴⁵⁹

Ez-Zehebî döneminin *semā'* meclislerini de eleştirmiştir. Onun tasvirine göre bu meclislerde yaşlılar uyukluyor, çocuklar oyun oynuyor, gençler ise hadis tahdis ediyorlar fakat aynı zamanda gülüp eğleniyorlar (ciddiyetten uzaklar), hadis kârîsi tashîf yapıyor. İtқанlarına gelince ancak “ya da böyle söyledi/او كما قال” demekten ibarettir.¹⁴⁶⁰ Ez-Zehebî'nin, hadis *semā'* meclislerinde şahit olduğu bu manzaraya ve hadislerin rivayetinde yapılan bu dikkatsizlikleri

¹⁴⁵⁶ Ez-Zehebî, *Beyānu Zegli'l- 'ilm*, thk. el-Kevşerî, s. 23.

¹⁴⁵⁷ Ez-Zehebî, *Beyānu Zegli'l- 'ilm*, thk. el-Kevşerî, s. 24.

¹⁴⁵⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVIII, 105.

¹⁴⁵⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVIII, 186-187.

¹⁴⁶⁰ Ez-Zehebî, *Beyānu Zegli'l- 'ilm*, thk. el-Kevşerî, s. 9.

tahammül edemediği anlaşılmaktadır. Nitekim, bu tür rivayetlerin yerine *Hz. Peygamber'den namazdan başka hiçbir şey kalmamasını tercih edeceğini* dahi söylemiştir.¹⁴⁶¹

‘Uṣmān b. Sa‘īd ed-Dārimī’den (ö. 280/894) nakledilen bir söze göre o, Şu‘be, Sufyān eş- Şevrī, Mālik, Hammād b. Zeyd ve Sufyān b. ‘Uyeyne’nin hadislerini toplamayanı hadis ilminde müflis olarak değerlendirmiştir. Ez-Zehebī buradaki müflisten kastın kişinin *ḥāfiẓ* derecesine ulaşmaması olduğunu ifade etmiştir. Yine ez-Zehebī’ye göre ed-Dārimī’nin zikrettiği bu beş kişinin ilmini/hadislerini toplayan, hadislerini anlayan, *‘ālī* ve *nāzil* hadis yazan, *‘illetleri kavrayan* kişi sünnetin yarısını hatta daha fazlasını elde etmiştir. Ez-Zehebī kendi zamanında durumun değiştiğini, ilme olan ihtimamın azaldığını belirtip bir muhaddisin *el-Kutubu’s-Sitte*, Ahmed b. Hanbel’in *Musned*’i, el-Beyḥakī’nin *Sunen*’inin metni ve isnadlarını zabtına itina göstermesi gerektiğine işaret etmiştir. Ancak ona göre bütün bunların hepsi kişinin takvalı olması ve elde ettiği ilme uygun bir hayat sürmesi ile anamlanır.¹⁴⁶² Oysa kendi dönemindeki talebelerin çoğu ne hadisi incelemekte ve nakledeni araştırmaktadırlar ne de onunla amel etmektedirler.¹⁴⁶³

Ez-Zehebī talebu’l-hadis ve hadis arasında da fark olduğuna işaret etmiş ve şöyle açıklamıştır: “*Talebu’l-hadis, hadisin mahiyetine dair eğitimden daha fazlasını ifade eder. Bu ifadenin ihtiva ettiği şeylerin çoğu ilme giden basamaklardır. Güzel bir nüshadan (hadis) okumak (tahsil etmek), ali isnad taleb etmek, çok hocadan hadis sema etmek, lakaplarla sevinmek, hadis rivayet etmek için uzun bir ömür temenni etmek, infırad sevmek ve bunun gibi pek çok şey çoğu muhaddisin çok sevdiği işlerdir fakat Rabbânî değil, nefساني arzulardır. Hadis*

¹⁴⁶¹ Ez-Zehebī, *Beyānu Zegli’l- ‘ilm ve’l-ṭ-ṭaleb*, thk. el-Kevşerī, s. 10. Talebesi es-Subkī de benzer eleştirilerde bulunmuştur. Es-Subkī de hadis *semā*’ ve *‘ālī* isnad konusundaki dikkatlerin bir muhaddis için önemli olduğunu düşünmekle birlikte, hadisçilerin bir kısmını kendisinin isimleri, metinleri okumaya, okuduğunu anlamadan da yalnızca çokça hadis *semā*’ etmeye gayret ettiklerinden dolayı eleştirmiştir. Ona göre İbn ‘Arafe’nin, el-Enşārī’nin cüzünü, Ebū Mushir nüshasını bir sürü hocadan *semā*’ etmiş olmanın pek bir anlamı yoktur. Bkz. Es-Subkī, *Mu’idu’n-ni‘am*, s. 71.

¹⁴⁶² Ez-Zehebī, *Siyer*, XIII, 323.

¹⁴⁶³ Ez-Zehebī, *Beyānu Zegli’l- ‘ilm*, thk el-Kevşerī, s. 7.

*talebin bunlardan ibaretse ne zaman ihlasa ulaşabileceksin? Eğer âsâr ilmi bunlardan ibaretse, imanı ortadan kaldıran, sahabe ve tabiun döneminde olmayan şüpheleri tevariüs alan öncekilerin ilimleri ile ilgili düşüncen nedir? Aksine sahabe ve tabiunun ilmi, Kur'an, hadis ve fıkıhtı.”*¹⁴⁶⁴

Peki bu kadar eleştiriden sonra Memlûkler döneminde bir ilim talibi hangi eserleri okumalı ve hangi eserlerle, ilimlerle meşgul olmalıdır?¹⁴⁶⁵ Onun sık sık temas ettiği birkaç kitap dikkati çeker. Bir ilim talibinin el-Ḥumeydî'nin *el-Cem' beyne's-Şaḥîḥayn*'ı, İbnu'l-Ḥarrâṭ'ın *el-Aḥkām*'ı, Dıyāuddīn el-Maḳdisî'nin *el-Aḥkām*'ını istinsah edilmesi ve detaylı bir şekilde incelenmesi gerekmektedir. El-Beyḥaḳî'nin eserleri zaten bir hadis talebesinin başucu kitaplarıdır. Hocası İbn Daḳîḳî'l-İd'in *el-İlmām*'ı¹⁴⁶⁶ da öğrenci için faydalı bir içeriğe sahiptir.

1467

¹⁴⁶⁴ Es-Seḥāwî, *el-Cevāhir ve'd-durer*, ss. 72-73.

¹⁴⁶⁵ Bu konuya dair başka alimlerin de tenkit ve önerileri mevcuttur. Örneğin Ez-Zehebî'nin talebesi Tâcuddīn es-Subkî (ö. 771/1369) de sadece hadis metni ezberlemenin bir kişiyi muhaddis olarak vasıflandırmak için yeterli olmadığını belirtip, gerçek hadisçinin hadislerin senetleri, isnatları, ravilerle ilgili bilgileri bilen ve *el-Kutubu's-sitte* yanında Ahmed b. Ḥanbel'in *Musned*'i, el-Beyḥaḳî'nin *Sunen*'i ve eṭ-Ṭaberānî'nin *Mu'cem*'ini dinleyen ve bin hadis cüzü elde eden kimse olduğunu ancak bunun da en alt mertebede sayılacağını ifade etmektedir. Es-Subkî'ye göre en üst mertebe hadisçi ise bütün bunların yanında çok hadis yazan, hadis hocalarının derslerine iştirak eden ve hadislerin illetlerinden ravilerle ilgili meselelere kadar söz söyleyebilme değerlendirme yapabilme kabiliyetine sahip olan kimsedir. Es-Suyûtî de es-Subkî'nin bu cümlelerini naklettikten sonra onun şu sözlerine yer vermiştir: “*Selef, hadis semâ' ve kırâ'at eder, ilmi seyahatlere çıkar, hadisleri tefsir eder (yorumlar), ezberler ve onlarla amel ederdi.*” Bkz. Es-Subkî, *Mu'îdu'n-ni'am*, s. 67. Es-Suyûtî de es-Subkî'nin bu cümlelerini naklettikten sonra onun şu sözlerine yer vermiştir: “*Selef, hadis semâ' ve kırâ'at eder, ilmi seyahatlere çıkar, hadisleri tefsir eder (yorumlar), ezberler ve onlarla amel ederdi.*” Bkz. Es-Suyûtî, *Tedrib*, I, 35. Es-Seḥāwî'ye göre de okuduğu veya kendisine okunan cüzü anlamayana muhaddis denilmesi mümkün değildir. Ona göre bir kimseye muhaddis denilebilmesi için hadis yazmış, *kırâ'at* ve *semâ'* etmiş, hadis için rihleler yapmış, hadis kitaplarının asıllarını elde etmiş, yaklaşık bin kadar musned, *ilel* ve tarih kitaplarını mutalaa etmiş ve kendisi için notlar almış olması gerekmektedir. Bkz. Es-Seḥāwî, *Fethu'l-Muğîs*, ss. 44-45.

¹⁴⁶⁶ İbn Daḳîḳî'l-İd, söz konusu eserinde 1632 veya farklı neşirlerde 1474 rivayeti yalnızca sahabe ravilerini zikretmek suretiyle bir araya getirmiş; ravilerin en az bir hadis imamı tarafından güvenilir kabul edilmesine; rivayetlerin de hadis hafızları ve fakihler tarafından sahîh kabul edilmesi gibi ölçülere dikkat etmiştir. Eser bu muhtevasıyla kendisinden önce ahkama dair kaleme alınan eserlerden daha kapsamlı olmasıyla önem arz etmiş; üzerine müellif *Şerhu'l-ilmām bi- eḥādîsi'l-aḥkām* isimli şerh yazmış; Talebesi Kuṭbuddīn el-Ḥalebî (ö. 735/1335) tarafından kaleme alınan *el-İhtimām bi-telḥîsi Kitābi'l-ilmām*; İbn Balabân (ö. 739/1339) tarafından *Telḥîsu'l-ilmām bi- eḥādîsi'l-aḥkām* başta olmak üzere bazı ihtisarlar kaleme alınmıştır. Bkz. 'Abdullāh Aydın, “el-İlmām”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2000, XXII, 137. Bazı araştırmacılar el-İlmām'ın, müellifin diğer eseri el-İmām fî ma'rifeti eḥādîsi'l-aḥkām'ının muhtasarı mahiyetinde olduğunu ifade etmiştir. Bkz. Ahmet Özel, “İbn Dakîku'l-İd”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1999, XIX, 407-409.

¹⁴⁶⁷ Ez-Zehebî, *Beyānu Zegli'l-ilm*, thk el-Kevşerî, s. 8; Es-Seḥāwî, *el-Cevāhir ve'd-Durer*, s. 72.

2.2.Kaynak ve Müellif Tenkidi

Tarih şahitliklere dayanarak yazılır ve bu sebeple doğru ve yanlış bilgiyi birbirinden ayırmak için öncelikle şahitlikleri (raviler ve kaynaklar) araştırmak, kontrol etmek ve sonra onları anlamaya çalışmak gerekir.¹⁴⁶⁸ Ez-Zehebî'nin eserlerine biraz aşina olan bir araştırmacı, onun ilgili bilgiyi aldığı kaynağı veya şahsı zikretmedeki titizliğinin hemen farkına varır. Onun bu dikkat ve titizliğinin bizce en temel nedeni hadis ilmiyle olan meşguliyetidir. Rivayetler ve kaynakları konusunda gösterilmesi gereken/gösterilen hassasiyet, bu ilimle hayli meşgul olan ez-Zehebî'ye de derinden sirayet etmiştir. Öte yandan o, yalnızca söz konusu bilgiyi aldığı yeri zikretmekle geçmez. Bilginin yer aldığı kaynak veya ait olduğu şahıs hakkında bir eleştiri ve değerlendirmesi varsa bunları da yeri geldikçe ifade etmekten kaçınmaz. Şimdi onun bu tür tenkitlerinin bazı örneklerine bakalım.

2.2.1. Müellifin Genel Görüş ve Yaklaşımına Dair Eleştirileri

Ez-Zehebî'nin eleştirilerinden en çok nasibini alanlar hiç şüphesiz İslam düşünce tarihinde gerek kaleme aldıkları eserleri gerekse görüşleri ile etkili olmuş olan şahıslardır. Kendi düşünce dünyasının (kendine göre) Kur'an ve Sünnete uygun olmasına azami dikkat gösteren ez-Zehebî'nin, her birinin İslam tarihinde az veya çok, olumlu veya olumsuz bir yeri olduğunu düşündüğü şahısların genel formasyon ve yöntemlerine önemli eleştiriler getirdiği görülmektedir.

Ez-Zehebî'nin genel eğilimlerinden dolayı eleştirdiği şahıslardan biri kendisinin kaynakları arasında da yer alan İbn İshāk'tır (ö. 151/768). Ez-Zehebî, İbn Şihāb ez-Zuhrî'nin “*Meğāzī öğrenmek isteyen İbn İshāk'a başvursun*” sözleriyle taltif ettiği, günümüze tamamı ulaşmış olmasa da, daha hayatta iken de meşhur olan *Kitābu'l-Meğāzī* eserinin müellifi İbn

¹⁴⁶⁸ Leon Halkin, *Tarih Tenkidinin Unsurları*, s. 3.

İşhāk'ı, *el-‘allāme* ve *el-ḥāfız* olarak nitelemiştir.¹⁴⁶⁹ İbn İşhāk'ın Medine'de ilmi ilk toplayan kişi olduğuna hatta Mālik'ten de önce bunu yaptığına ve ilimde adeta çağıldayan bir umman olduğuna işaret eden ez-Zehebī, yine de onun gerektiği kadar uzman olmadığını ifade etmiştir.¹⁴⁷⁰ Pek çok kişinin İbn İşhāk'ın rivayetleri ile ihticâc etmediğine değinen ez-Zehebī, bunun sebeplerini *teşeyyu* ' , hadislerde *tedlīs* yapması ve *Ḳaderī* olması ile ilişkilendirmiştir.¹⁴⁷¹ Öte yandan İbn İşhāk'ın *el-Megāzī*'si ile Mūsā b. 'Uḳbe'nin *el-Megāzī*'sini karşılaştıran ez-Zehebī, İbn İşhāk'ın kitabının çokça rivayet içerdiğini ve uzun olduğunu, neseblerin ihtisar edilip şiirlerin kısaltılmasının daha iyi olacağını ifade etmiştir. Ayrıca ona göre kitap, *şahīḥ* olmayan rivayetler içermekte; buna karşılık *şahīḥ* olan pek çok rivayete de yer vermemektedir. Bu sebeple tashīh edilmesi gerekmektedir.¹⁴⁷²

5/11. asrın en meşhur simalarından İbn Hāzm (ö. 456/1064) da iştiğal ettiği bazı ilimler dolayısı ile Ez-Zehebī'nin tenkitlerinden kurtulamamıştır. Ez-Zehebī'nin İbn Hāzm ile ilgili en temel eleştirisi onun mantık ilmiyle olan ilişkisidir. Ez-Zehebī'nin mantık ilmi ve onunla meşgul olanlara dair görüşlerine yukarıda temas edilmişti. Özellikle İslami ilimlerle meşgul olanların mantık ilminde derinleşmeleri, buradaki yöntemle islami ilimlere yaklaşımları ez-Zehebī'nin en rahatsız olduğu konuların başında gelir. Bununla birlikte ez-Zehebī'nin, İbn Hāzm'ı asla tekfir etmediğini, aksine onun için Allah'tan bağışlanma dilediğini vurgulaması dikkat çekicidir.¹⁴⁷³

Ez-Zehebī, İbn Hāzm'ı yalnızca genel yöntem ve bakış açısı itibariyle değil eserlerindeki birtakım görüşleri sebebiyle de eleştirmiştir. Örneğin ez-Zehebī'ye göre onun rical ve 'ilel konusundaki hükümleri, usûl ve furûdaki bazı görüşlerinde hatalar vardır. Buna

¹⁴⁶⁹ Ez-Zehebī, *Siyer*, VII, 33.

¹⁴⁷⁰ Ez-Zehebī, *Siyer*, VII, 35.

¹⁴⁷¹ Ez-Zehebī, *Siyer*, VII, 39.

¹⁴⁷² Ez-Zehebī, *Siyer*, VI, 115-116.

¹⁴⁷³ Ez-Zehebī, *Siyer*, XVIII, 202.

rağmen ez-Zehebî İbn Hâzım'ın hakkını teslim etmek istemiş ve onun *şahîh* hadise olan ilgi ve bilgisi sebebiyle ona bir meyli olduğunu/dikkate aldığını belirtmiştir.¹⁴⁷⁴

Ez-Zehebî'nin bu tür eleştirilerinde ne kadar yansız davranabildiği elbette önemli bir sorundur. Örneğin İbn Hâzım'ı mantık ilmiyle ilgilenmesi yönüyle eleştirmesinde onun bu ilimle ilgili sahip olduğu ciddi ön yargıların etkisi açıktır. Yine İmâm el-Eş'arî,¹⁴⁷⁵ el-Cuveynî¹⁴⁷⁶ gibi önde gelen alimlere yönelttiği eleştiriler ve onlara dair kaleme aldığı biyografilerinde, Eş'ari olmalarından kaynaklanan yanlı bir tutum gözlenmektedir.¹⁴⁷⁷

2.2.2. Müellifin Eserlerinde Benimsediği Yönteme Dair Eleştirileri

Ez-Zehebî'nin belki de en dikkat ettiği konulardan biri bilgiyi naklettiği şahsın yöntemine dair eleştirileridir. Örneğin 2/8. asrın önde gelen muhaddis ve rical alimlerinden Yahyâ b. Sa'îd el-Ğattân (ö. 198/813), ez-Zehebî'nin cerh-ta'dilde en çok başvurduğu isimlerden biridir. Nitekim onu *el-imâmu'l-kebîr*, hadiste *emîru'l-mu'minîn* ve *el-hâfîz* olarak nitelemiştir.¹⁴⁷⁸ Ancak Yahyâ b. Sa'îd, hadis ilmindeki aşırı titizliği sebebiyle *muteseddîd* alimlerden kabul edilmiştir. Bu sebeple ez-Zehebî de onun bazı hükümlerinin doğru olmadığını ifade etmiş; eleştiride bulunmuştur. Örneğin o, Ğays b. Ebî Hâzım hakkında *munkuru'l-hadîs* hükmü veren Yahyâ'nın görüşünü naklettikten sonra, Ğays'ın huccet olduğuna dair bir icma olduğunu; bu sebeple de onun hakkında eleştiride bulunmanın ilim dünyasında bir anlamı olmadığını ifade etmiş; cümlelerini “*Allah'tan afiyet ve hevayı terk etmeyi dileriz*” şeklinde manidar bir dua ile bitirmiştir.¹⁴⁷⁹

¹⁴⁷⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVIII, 202.

¹⁴⁷⁵ Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXXXIII, 157. Ayrıca bkz. es-Subkî, *Tabakātu's-Şâfi'iyye*, III, 352.

¹⁴⁷⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVIII, 471. Ayrıca bkz. es-Subkî, *Tabakātu's-Şâfi'iyye*, X, 189-190.

¹⁴⁷⁷ Münevver Tiyek, “Yansız Biyografi Yazmanın İmkânı,” *Memlûkler Dönemi İlim Sempozyumu II: İlim, Düşünce, Sanat ve Kurumlar*, İstanbul, 1-2 Haziran 2023.

¹⁴⁷⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, IX, 175.

¹⁴⁷⁹ Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 392-393.

Ez-Zehebî'nin *cerh-ta'dîl*'deki genel yöntemi konusunda eleştirdiği bir diğer isim Yahyâ b. Ma'în'dir (ö. 233/848). Ez-Zehebî her ne kadar Yahyâ b. Ma'în'i *el-imâm*, *el-hâfız*, *şeyhu'l-muhaddisîn* olarak tanımlasa¹⁴⁸⁰ ve görüşlerinden azami ölçüde faydalansa dahi, onu bazı noktalarda eleştirmiş; ortaya koyduğu birtakım kanaatlerin doğru olmadığını ifade etmiştir. Nitekim ez-Zehebî'ye göre Yahyâ b. Ma'în *cerhte mute'annittir; da'îf* ve benzeri hükümler verdiğinde hemen kabul edilmez, onun görüşünü destekleyen başka alimler olup olmadığına bakılması gerekir.¹⁴⁸¹

Ez-Zehebî'nin *cerh-ta'dîl* konusunda en çok başvurduğu kaynaklardan bir diğeri de İbn 'Adiyy'in (ö. 365/976) *el-Kāmil*'idir. Ez-Zehebî, İbn 'Adiyy'i *el-imâm*, *el-hâfız*, *en-nākıd* olarak tanıtmış;¹⁴⁸² *cerh-ta'dîl* ilminde onun *el-Kāmil*'ini en nitelikli eserlerden biri olarak nitelemiştir.¹⁴⁸³ Fakat onun *Şahîhayn*'da rivayeti bulunan bir ravi hakkındaki en basit eleştiriden dolayı kitabına almasını eleştirmiştir.¹⁴⁸⁴

Burada Ez-Zehebî'nin hem tarih hem de hadis alanında görüşlerinden hayli etkilendiği İbnu'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) zikredilmesi yerinde olur. Zira onun tenkit ettiği tekil örneklerden ziyade İbnu'l-Cevzî'nin temelde bilgiyi alma ve bilgiyi sunma yöntemine dair sorunlara dikkat çekmesi önemlidir. Ez-Zehebî, İbnu'l-Cevzî'yi *el-imāmu'l-'allāme*, *şeyhu'l-islām*, *hâfız* olarak tanıtmış ve onun özellikle tarih konusunda sahip olduğu geniş bilgiye işaret etmiştir.¹⁴⁸⁵ Ez-Zehebî'ye göre, özellikle *el-Mevdū'ât*'ını¹⁴⁸⁶ kaynak olarak kullandığı İbnu'l-

¹⁴⁸⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 71.

¹⁴⁸¹ Örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *er-Ruvātu's-şikāt*, s. 46, 53, 172.

¹⁴⁸² Ez-Zehebî, *Siyer*, XVI, 154.

¹⁴⁸³ Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 2.

¹⁴⁸⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVI, 155-156. Örnekler için bkz. ez-Zehebî, *Mizān*, I, 519, 624.

¹⁴⁸⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, XXI, 365.

¹⁴⁸⁶ Ez-Zehebî, *Mizān*, IV, 5.

Cevzî'nin yazdıklarını tekrar gözden geçirmemesi, bilgisini sahifelerden/kitaplardan alması gibi nedenlerden dolayı kaleme aldığı eserlerde pek çok hata vardır.¹⁴⁸⁷

Bu noktada şu hususa da işaret edilmesi gerekir. Elbette ez-Zehebî, İbnu'l-Cevzî veya diğer müelliflerle ilgili dile getirdiği her eleştiride haklı değildir. Örneğin İbrâhîm b. Eyyûb el-İşbahânî hakkında İbnu'l-Cevzî'nin “Ebû Hâtim *mechûl*” dediği görüşünü nakletmiş; ancak İbn Ebî Hâtim'in kitabında böyle bir bilgiye rastlamadığını söylemiştir.¹⁴⁸⁸ İbn Ebî Hâtim, İbrâhîm'den rivayet eden kişilerin isimlerini zikrettikten sonra babasına onun hakkındaki görüşünü sorduğunu, onun da “lâ a'rifuhû” dediğini kaydetmiştir.¹⁴⁸⁹ Ez-Zehebî'yi burada yanıltan İbn Ebî Hâtim'in İbrâhîm'den hadis alanları zikretmesi olabilir. Fakat bir raviden hadis alan bir iki kişinin bilinmesinin o ravinin hadisteki tanınırlığının kanıtı olup olmadığı meseleri önemlidir. İbnu'l-Cevzî, el-Hasen b. 'Amr b. Seyf el-'Abdî ile ilgili el-Buhârî'nin *kezzâb* dediğini nakleden ez-Zehebî bu bilgiyi el-Buhârî'nin *ed-Du'afâ*'sında bulamadığını ifade etmiştir. Ancak bu bilgi onun *ed-Du'afâ*'sında değil; *et-Târîhu'l-kebîr*'inde yer almaktadır¹⁴⁹⁰ ve ez-Zehebî temel kaynaklarından olmasına ve İbnu'l-Cevzî *ed-Du'afâ* diye bir kayıt da koymamasına rağmen *et-Târîh*'e de bakmayı düşünmemiştir veya ona da baktığı halde görememiştir. Elindeki nüshada gerçekten bu bilginin olmaması da ihtimal dahilindedir.

2.2.3. Bazı Eserlerin Muteber Bir Kaynak Olmalarına Rağmen Bazı Hatalar İçermesi

Ez-Zehebî bazı eserlere özel bir önem atfetmekte, genel olarak içerik ve yazarlarının güvenilirliklerine işaret etmektedir. Ancak o bunu yaparken hiçbir kitap veya müellifin hatadan beri olmayacağı ilkesini de aklında tutmuş ve bu bağlamda istifade ettiği eser ve müelliflerde tespit ettiği bazı eksiklik ve hatalara da işaret etmiştir.

¹⁴⁸⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, XXI, 378. Örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 16; *Dîvânu 'd-Du'afâ*, I, 439; *el-Muğnî*, II, 745.

¹⁴⁸⁸ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 21.

¹⁴⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve 't-ta'dîl*, II, 89.

¹⁴⁹⁰ El-Buhârî, *et-Târîhu'l-Kebîr*, II, 299.

Burada örnek olarak zikredeceğimiz şahıslardan biri el-‘İclī’dir. (ö. 261/825) Ez-Zehebī onun *el-Cerḥ ve’t-ta’dīl* isimli eserini mütalaa etmiş ve çokça faydalanmıştır.¹⁴⁹¹ Bununla birlikte ez-Zehebī onun bazı görüş ve hükümlerini de eleştirmiştir. Örneğin ‘İclī’nin’nin eş-Şāfi’î hakkında “*re’y sahibidir, hadiste behresi yoktur ve teşeyyu ‘ sahibidir*”¹⁴⁹² açıklaması ez-Zehebī’ye göre bir vehimdir.¹⁴⁹³ Nitekim ona göre, eş-Şāfi’î’nin hadiste yetkinliği olmadığını söylemek onun hakkında ne dediğini bilmeyenin söyleyeceği bir sözdür. Kaldı ki el-‘İclī ne eş-Şāfi’î’yi tanımaktadır ne de onunla bir araya gelmiştir.¹⁴⁹⁴

İçeriğindeki problemlere işaret edilen eserlerden biri Ahmed b. Hanbel’in (ö. 241/855) *Musned*’idir. Bu eserde yer alan hadislerin sıhhatine dair pek çok görüş ileri sürülmüştür. İbn Teymiyye, İbn Hacer ve es-Suyūṭī gibi alimler *Musned*’de *ṣaḥīḥ* hadisler yanında *ḥasen* derecesine yakın *da’if* hadisler ihtiva ettiği kanaatine sahiptir. Ez-Zehebī’ye göre *Ṣaḥīḥayn*’de olup *Musned*’de olmayan hadis çok azdır. Devamında *Musned*’de kendileriyle ihticâc edilmesi gerekmeyen *da’if* rivayetler bulunduğunu; ayrıca onun *mevdū’* hadislere benzeyen birtakım rivayetler de ihtiva ettiğini ancak bunların denizde kum tanesi gibi olduğunu ifade etmiştir. Bunun yanında *Musned*’de İbn Hanbel’in oğlu ‘Abdullāh’ın da ziyadeleri mevcuttur.¹⁴⁹⁵ Başka bir yerde de ez-Zehebī Ahmed b. Hanbel’in *Musned*’i ile ilgili şu temennisini dile getirmiştir:

“*Keşke Allah birine nasib etse de bu büyük divanı tertip ve tehzip etse; tekrarlarını kaldırsa, hataları düzeltse; ravilerin durumlarını açıklasa; mursellerine işaret etse; ihtiva ettiği munkar rivayetlerin zayıflığına işaret etse; sahabileri ve onların ashabını alfabetik sıraya göre tertib*

¹⁴⁹¹ Ez-Zehebī, Siyer, XII, 506; Tezkira, II, 560-561.

¹⁴⁹² Ez-Zehebī, eş-Şāfi’î ile ilgili Şiiik söylentilerine dair Siyer’de şöyle bir açıklama daha yapmıştır: “Eş-Şāfi’î’nin Şii olduğunu iddia eden kimse müfteridir, ne dediğini bilmiyordur.” Ez-Zehebī, Siyer, X, 58. Başka bir yerde ise “Şii olsaydı Râşid halifeler beş tanedir, Şiddik ile başlar, Umer b. ‘Abdilazîz ile biter” demezdi” diyerek eş-Şāfi’î’nin Şii olmadığını ortaya koymaya çalışmıştır. Ez-Zehebī, Siyer, X, 59. Ez-Zehebī ayrıca el-Buveytî’den şöyle bir haber nakletmiştir: “eş-Şāfi’î’ye ‘Bir Rafizin arkasında namaz kılınır mı? diye sordum. O, ‘Rafizilerin, Kederilerin ve Murci’enin arkasında namaz kılınmaz’ dedi. Ben ‘Bize bu grupları açıklasana?’ dediğimde eş-Şāfi’î şu şekilde açıkladı: ‘İmân sözdür’ diyen Murci’edir. Ebū Bekr ve Umer İmân değildir’ diyen Rafizidir. Fiilleri kendine mal eden de Kaderidir.” Ez-Zehebī, Siyer, X, 31.

¹⁴⁹³ Ez-Zehebī, er-Ruvātu’s-şikât, s. 31.

¹⁴⁹⁴ Ez-Zehebī, er-Ruvātu’s-şikât, s. 32.

¹⁴⁹⁵ Ez-Zehebī, Siyer, XI, 329.

etse; hadisin başına *el-Kutubu's-sitte* rumuzları eklese; *Musned*'i bâb başlıklarına göre düzenlese, çok güzel olurdu. Eğer gözlerim zayıflamamış, ölümüm yaklaşmamış olsaydı, bunu yapardım.”¹⁴⁹⁶

İbn Hıbbân'ın (ö. 354/965) eserleri ez-Zehebî'nin sıkça başvurduğu kaynaklardır. Ez-Zehebî, İbn Hıbbân'ı *el-hâfız*, *el-imām*, *el-'allāme* olarak tanıtmış;¹⁴⁹⁷ ancak onun raviler hakkında verdiği hükümlerin bir kısmına itiraz etmiştir. Örneğin İbn Hıbbân, Muhammed el-Faḍl'ın ömrünün sonlarına doğru *ihtilāḥa* uğradığını; sonrasında rivayet ettiği hadisi bilmeyecek duruma geldiğini, çok sayıda *munker* hadis rivayet ettiğini söylemiştir. Ed-Dārekutnî de Muhammed'in *ihtilāḥa* uğradığını, ancak bundan sonra kendisinden *munker* hadis gelmediğini ve *şika* olduğunu ifade etmiştir. Ez-Zehebî'ye göre ed-Dārekutnî'nin görüşü doğrudur; İbn Hıbbân ise bu görüşe sahip olmakla birlikte Muhammed el-Faḍl'dan herhangi bir *munker* rivayetini zikredememiştir. Ez-Zehebî daha da ileriye giderek İbn Hıbbân'ın Muhammed hakkındaki sözlerini “düşüncesizce ve aceleci” olarak nitelemiştir.¹⁴⁹⁸

Kullandığı kaynaklarda yer alan çelişkilere de işaret etmeyi ihmal etmeyen ez-Zehebî, Ziyād b. 'Abdillāh en-Numeyrî hakkında Ebū Ḥātim'in “lā yuḥteccu bihî”; İbn Ma'in'in de *da 'if* hükmünü nakletmiştir. İbn Hıbbân'ın, Ziyād'ı hem *eş-Şikāt*'da¹⁴⁹⁹ hem de *ed-Du 'afā*'da¹⁵⁰⁰ zikredip; *ed-Du 'afā*'da onun hadisleriyle ihticâc edilmeyeceğini söylediğini belirten ez-Zehebî bunun bir tenakuz olduğuna işaret etmiştir.¹⁵⁰¹ Ez-Zehebî her ne kadar nakletmemişse de İbn Hıbbân *eş-Şikāt*'da Ziyād'ın hata ettiğini de belirtmiştir. Ancak *ed-Du 'afā*'da ondan Basra ehlinin rivayet ettiğini ve *munkeru'l-ḥadīṣ* olduğunu; Enes'ten güvenilir ravilerin hadislerine benzemeyen rivayetler naklettiğini, Yaḥyā b. Ma'in'in de onu terk ettiğini ifade etmiştir. Ayrıca

¹⁴⁹⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIII, 524-525.

¹⁴⁹⁷ Ez-Zehebî, *Tezkira*, III, 920; *Siyer*, XVI, 92.

¹⁴⁹⁸ Ez-Zehebî, *Mizān*, IV, 8.

¹⁴⁹⁹ İbn Hıbbân, *eş-Şikāt*, IV, 255.

¹⁵⁰⁰ İbn Hıbbân, *ed-Du 'afā*, I, 306.

¹⁵⁰¹ Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 90-91.

ez-Zehebî'ye göre İbn Hibbân'ın *et-Teķāsīm*'inde aşırı te'viller ve *munker* rivayetler vardır, nitekim kendisi de bu eserini gözden geçiremediğini itiraf etmiştir.¹⁵⁰²

Ez-Zehebî'nin eleştirisi oklarını yönelttiği bir diğer önemli isim El-Hâkim en-Nīsâbūrî'dir. (ö. 405/1014) Ez-Zehebî, *Siyer*'inde el-Hâkim'i tanıtırken *imām*, *hâfız*, *nākıdu'l- 'allāme*, *şeyhu'l-muḥaddiṣin* nitelemelerini kullanmış,¹⁵⁰³ onun ilimdeki yetkinliğine işaret etmiş; *cerḥ-ta dīl*, hadislerin *şahīḥ* ve *'illet*lerini tespit etme gibi konularla ilgilendiğini belirtmiştir.¹⁵⁰⁴ Ez-Zehebî'nin el-Hâkim'in biyografisinde değindiği birkaç temel husus dikkati çekmektedir. Birincisi, el-Hâkim'in Rāfıdî olduğu iddiasıdır.¹⁵⁰⁵ Ez-Zehebî bu konuda Ebū İsmâ'īl 'Abdullāh b. Muḥammed el-Herevî'den bir görüş nakletmiş; ancak durumun onun söylediği gibi olmadığını, el-Hâkim'in Rāfıdî değil, teşeyyu ' sahibi olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁰⁶

Ez-Zehebî'nin el-Hâkim'e dair temas ettiği ikinci önemli konu ise onun *el-Mustedrek* adlı eserinin hadis ilmi açısından durumudur. Ebū Sa'd el-Māleyinî'nin "*El-Hâkim'in el-Mustedrek 'ale'ş-Şeyḥayn*" kitabını başından sonuna kadar inceledim, fakat onda el-Buḥārî ve Muslim'in şartlarına uygun hadis bulamadım" eleştirisi üzerinden *el-Mustedrek* hakkında değerlendirmede bulunan ez-Zehebî'ye göre söz konusu eleştirisi çok abartılıdır.¹⁵⁰⁷

Ez-Zehebî'ye göre de eserin el-Buḥārî ve Muslim'in şartlarına uygunluk bakımından bazı problemleri vardır. Nitekim onun tespitlerine göre *el-Mustedrek*'in üçte biri hatta daha azı el-Buḥārî ve Muslim'in şartlarına uygundur. Görünüşte söz konusu şartlara uygun çok hadis var gibi ise de, ez-Zehebî'ye göre bunlarda sıhhati etkileyecek gizli *'illet*ler mevcuttur; ihtiva ettiği rivayetlerin dörtte birinin isnadları *şāliḥ*, *ḥasen* ve *ceyyıddir*. Geri kalanı ise *munker* ve

¹⁵⁰² Ez-Zehebî, *Siyer*, XVI, 96-97; *Mizān*, III, 507.

¹⁵⁰³ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 163.

¹⁵⁰⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 165.

¹⁵⁰⁵ Konuya dair bkz. Enbiya Yıldırım, "el-Hâkim en-Neysâbûrî'nin Şiilikle İtham Edilmesi," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57/1 (2016), ss. 57-84.

¹⁵⁰⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 174.

¹⁵⁰⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 175.

‘acīb senetlerden oluşmaktadır. Ez-Zehebī el-Mustedrek’teki yüz kadar bāṭıl rivayeti¹⁵⁰⁸ ayrı bir cüzde topladığını, burada yer alan Tayr rivayetinin bunlardan daha iyi durumda olduğuna işaret etmiştir.¹⁵⁰⁹

Ebū Nu‘aym el-Işfahānī (ö. 430/1038) ez-Zehebī’nin üzerinde durduğu isimlerden biridir. Ez-Zehebī, onun hadis ve hadis ilimleri konusundaki yetkinliğini vurgulamakla birlikte, eserlerinde uydurma rivayetleri, söz konusu rivayetlerin bu durumunu belirtmeden kullanmasından dolayı eleştirmiş; ancak el-Ḥatīb el-Bağdādī’nin onun اخبرنا gibi hadis terimlerini doğru bir şekilde kullanmadığı yönündeki tenkidinin de haksız olduğunu ifade etmiştir. Ayrıca ona göre, el-Ḥatīb’in burada verdiği icazet yöntemiyle alınan rivayet için اخبرنا lafzının kullanılması Ebū Nu‘aym ve diğer bazı alimlerin tercihi olmakla birlikte tedlīs’in bir türüdür.¹⁵¹⁰

Bununla birlikte, ez-Zehebī, Ebū Nu‘aym’ın husumeti olduğu akranları hakkındaki değerlendirmeleri sebebiyle de dikkatli olunması konusunda uyarıda bulunmuştur. Örneğin, Ebū Nu‘aym’ın Tārīḫü Işfahān’ından, onun İbn Mende ile ilgili yaptığı bir alıntı (Burada İbn Mende’nin ömrünün son zamanlarında ihtilaḫa uğradığı bilgisi yer almaktadır) ile ilgili olarak:

“Çeşitli nedenlerden dolayı senin hasmın hakkında söylediklerine itimat etmeyiz. Aynı şekilde onun da senin hakkında söylediklerine itimat etmeyiz. Ben İbn Mende’nin Ebū Nu‘aym ile ilgili hatalarını gördüm. Ancak her ikisi de kendi özlerinde doğru ve naklettikleri dolayısı ile itham edilmemiş insanlardır.”¹⁵¹¹

açıklamasını yapmış ve kaynakları kullanırken bu tür hususlara dikkat edilmesi gerektiğini vurgulamıştır. Ayrıca ez-Zehebī onu kitaplarına aldığı bazı rivayetler/hikayeler nedeniyle de

¹⁵⁰⁸ İbn Keşir de, ez-Zehebī’nin el-Mustedrek’i ihtisar ettiğini belirtip, yaklaşık yüz rivayetin uydurma olduğu kanaatini zikretmiş, “Allah bilir” notunu düşmüştür. Bkz. İbn Keşir, İhtişāru ‘Ulūmi’l-ḥadīṣ, nşr. Ahmed Muḥammed Şakir, Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, tsz., s. 29.

¹⁵⁰⁹ Ez-Zehebī, Siyer, XVII, 175-176. Söz konusu rivayetin Şii-Sünni ihtilafının hadise yansıması bağlamında bir değerlendirmesi için bkz. Mahmut Demir, Hadis ve İdeoloji, Ankara: Otto Yayınları, 2015, ss. 239-246.

¹⁵¹⁰ Ez-Zehebī, Mīzān, I, 111.

¹⁵¹¹ Ez-Zehebī, Siyer, XVII, 28-43; Mīzān, I, 111.

eleştirmektedir. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in biyografisinde yer alan mihne ile ilgili kısımlarda bir hikaye nakletmiş ve bunun *şahîh* olmadığını belirterek, *Hilye* sahibinin eserinde zikredilmesinden haya edilmesi gereken böyle hurafelere yer verdiğini söylemiştir.¹⁵¹²

Ez-Zehebî'ye göre el-Kâdî 'İyâd (ö. 544/1149) *el-imāmu'l-'allāme, şeyhu'l-islām* gibi nitelermeleri hak edecek bir konumdadır. Ez-Zehebî, el-Kâdî 'İyâd ile ilgili genel bilgiler verip hadis ilmindeki yerine işaret ettiği nisbeten kısa sayılacak biyografisinde onun, Sebte'de döneminin en velûd müelliflerinden biri olduğunu belirtmiş ve birkaç eserinin ismini zikretmiştir. Daha sonra onun bütün teliflerinin çok değerli olduğunu ancak en iyisinin *eş-Şifā* isimli eseri olduğunu söylemiş,¹⁵¹³ bununla birlikte el-Kâdî 'İyâd'ın bu kitabını hadis ilminden anlamayan birisi gibi uydurma rivayetlerle doldurduğunu ve aşırı te'villere yer verdiğini ifade etmiş; “Allah onu hüsnü niyetinden dolayı mükafatlandırsın” şeklinde dua etmiştir. Ayrıca, ez-Zehebî'ye göre konuya dair yeterli miktarda *şahîh* ve *hasen* derecesinde hadis vardır, fakat el-Kâdî 'İyâd'ın tercihleri zikri geçtiği şekilde olmuştur. Bu durumda ez-Zehebî el-Beyhaqî'nin *Delā'il*'ini daha güvenilir bulmuştur.¹⁵¹⁴

Ez-Zehebî tenkitlerine bazı muhtelif eserlerinde yeri geldikçe işaret ettiği gibi bazı eserlerle ilgili hata ve eksikliklere dair özel çalışma da yapmıştır. Bunlardan biri de münekkit bir muhaddis olarak tanınan İbnu'l-Kaţţân el-Mağribî'dir. (ö. 628/1231) Nitekim ez-Zehebî'nin günümüze ulaşan eserlerinden biri de İbnu'l-Kaţţân'ın¹⁵¹⁵ *Beyānu'l-vehm ve'l-ihāmi'l-vākı'ayn*

¹⁵¹² Ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 255-256.

¹⁵¹³ Ez-Zehebî, *Siyer*, XX, 214-216.

¹⁵¹⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, XX, 216. Ez-Zehebî'nin bazı görüş ve tenkitlerine zaman zaman itirazda bulunan 'Alî el-Kâri'ye (ö. 1014/1605) göre *eş-Şifā*'da *da'if* ve uydurma hükmü verilen rivayetler konusunda acele karar verilmemelidir. Zira el-Kâdî 'İyâd'ın hadis bilgisi dikkate alındığında onun söz konusu rivayetleri eserine almasının bir nedeni olması muhtemeldir. 'Alî el-Kâri, *Şerhu's-Şifā fî hukûki'l-Muştafa*, II, 91-92. Ez-Zehebî'nin el-Kâdî 'İyâd değerlendirmesine bir eleştiri de el-Kettânî (ö. 1345/1927) getirmiştir. Ona göre ez-Zehebî'nin değerlendirmeleri insafsız olması yanında isabetli de değildir. El-Kettânî, *er-Risāletu'l-Muştafafe*, nşr. Muhammed Muntaşir b. Muhammed ez-Zemzemî el-Kettânî, Dimaşk: Dâru'l-Fikr, 1964, s. 106.

¹⁵¹⁵ Ez-Zehebî İbnu'l-Kaţţân'ı *eş-şeyh, el-imām, el-'allāme, en-nākıd* olarak tanıtmıştır. Bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, XXII, 306-307.

*fî kitābi 'l-Aḥkām*¹⁵¹⁶ isimli eserine yazdığı reddiyedir.¹⁵¹⁷ Ez-Zehebî İbnu'l- Kattān'ın bu eserini incelediğini ve eserin müellifinin zekasının kuvvetine, 'ilel konusundaki basiretine işaret ettiğini ifade etmiştir. Ancak ona göre İbnu'l-Kattān, ravi isimlerinde,¹⁵¹⁸ hadislerin geçtiği yerlerle ilgili verdiği bilgilerde,¹⁵¹⁹ *lā yu 'raf* hükmünde,¹⁵²⁰ rivayetlerle ilgili verdiği sıhhat hükümlerinde,¹⁵²¹ rivayetlerin ziyâdelerindeki problemlere¹⁵²² işaret etmiştir.¹⁵²³ Ez-Zehebî'ye göre, İbnu'l-Kattān'ın özellikle mechûl hükümlerine dikkat edilmelidir.¹⁵²⁴

Burada ez-Zehebî'nin Hanbeli fakihlerden Ğulāmu'l-Hallāl'ı (ö. 363/974), *eş-Şāfi* isimli eserinde bazı alimler için sarf ettiği buğz ifadelerinden dolayı;¹⁵²⁵ el-ḥāfiẓ, el- 'allāme olarak nitelediği el-Ḥalīlî'nin (ö. 446/1055) *el-İrşād fî ma 'rifeti 'l-muhaddisîn* isimli eserini ezbere yazılmış gibi hata ve kusurlar içerdiğinden dolayı;¹⁵²⁶ Rezîn b. Mu'āviye el- 'Abderî'nin (ö. 525/1130) *Tecrīdu 'ş-şahābe* kitabını, ihtiva ettiği birtakım *da 'if* ziyadeler sebebiyle;¹⁵²⁷ el-Cüzekānî'nin (ö. 543/ 1148) uydurma ve *da 'if* rivayetleri içeren *el-Ebāṭil ve 'l-menākîr* isimli kitabındaki hatalardan dolayı eleştirildiğine de işaret edilmelidir.¹⁵²⁸ Yine el-Uḳaylî (ö. 322/ 934) ve el-Ezdî (ö. 364/975) de hatalı referanslar ve hükümler dolayısıyla ez-Zehebî'nin eleştirdiği alimler arasındadır. Ez-Zehebî *Mizān*'ın temel kaynaklarından biri olan el-Uḳaylî'nin *ed-Ḍu 'afā*'sını, özellikle tenkitlere referans olarak *da 'if* ravileri kullanması

¹⁵¹⁶ İbnu'l-Kattān bu eseri, İbnu'l-Harrāt'ın (ö. 582/1186) *el-Aḥkāmü 'l-vuṣṭā* üzerine kaleme almıştır. Müellif burada, İbnu'l-Harrāt'ın bir araya getirdiği ahkâma dair rivayetlerdeki rivayet ve dirâyet hatalarını ortaya koymayı amaçlamıştır. İbnu'l-Kattān'ın bu eseri üzerine Moğulṭāy b. Kılıc (ö. 762/1361) *Tertîbu beyāni 'l-vehm*; el-İrakî (ö. 806/1404) ise *Tertîbu men lehû zikru tecrîh ev ta 'dîl fî "Beyāni 'l-vehem ve 'l-ihām" li 'bni Kattān* isimli bir çalışma kaleme almıştır.

¹⁵¹⁷ Ez-Zehebî, *Naḳdu 'l-İmām ez-Zehebî li-beyāni 'l-vehm ve 'l- ihām*, thk. Fārūḳ Hamāde, Dāru'l-beydā, 1988.

¹⁵¹⁸ Örneğin İbnu'l-Kattān'ın ed-Dāreḳuṭnî'nin el-Kāsım b. Muḥammed el- 'Umerî'den şeklinde verdiği ismin el-Kāsım b. 'Abdullāh olduğuna işaret etmiştir. Ez-Zehebî, *Naḳdu 'l-İmām ez-Zehebî li-beyāni 'l-vehm ve 'l- ihām*, s. 72.

¹⁵¹⁹ Ez-Zehebî, *Naḳdu 'l-İmām ez-Zehebî*, s. 73.

¹⁵²⁰ Ez-Zehebî, *Naḳdu 'l-İmām ez-Zehebî*, s. 79.

¹⁵²¹ Ez-Zehebî, *Naḳdu 'l-İmām ez-Zehebî*, s. 116, 118, 121, 123.

¹⁵²² Ez-Zehebî, *Naḳdu 'l-İmām ez-Zehebî*, s. 128-129.

¹⁵²³ Benzer genel eleştiriler için bkz. Ez-Zehebî, *Tārîḫü 'l-İslām*, thk. Beşşār 'Avvād, XIII, 866.

¹⁵²⁴ Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 556.

¹⁵²⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVI, 144.

¹⁵²⁶ Ez-Zehebî, *Tezkira*, III, 1124; *Siyer*, XVII, 666.

¹⁵²⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, XX, 205.

¹⁵²⁸ Ez-Zehebî, *Tezkira*, IV, 70.

bakımından eleştiriye tabi tutulmuştur. Ez-Zehebî, onun özellikle ‘Alî b. el-Medîni’yi *ed-Du‘afâ*’sında zikretmesine çok kızmış, “*Sende hiç akıl yok mu, kim hakkında konuştuğunu bilmiyor musun?...*” şeklinde ağır konuşmuştur. Ez-Zehebî, *Mîzân*, III, 140. Ez-Zehebî’nin *cerh-ta‘dîl* konusunda önemli kaynakları arasında yer almasına rağmen el-Ezdî’nin *Kitābu‘d-Du‘afâ*’sı konusunda dikkatli olunması gerektiğini, onun başkaları tarafından tevsîk edilen kimseler için herhangi bir delil olmaksızın *da‘îf* hükmü verdiğini ifade etmiştir.¹⁵²⁹

2.2.4. Müellifin İyi Olduğu Alanlarla Yetkin Olmadığı Alanların Birbirinden Ayrı Tutulması

Ez-Zehebî’nin eleştirilerinde dikkat çeken hususlardan bir diğeri de onun bir şahsın iyi olmadığı bir alandan dolayı bütün ilmi kariyeri hakkında olumsuz bir tablo çizmemesi, bu konuda insafli davranmaya çalışmasıdır. Bunun en güzel örneklerinden biri onun El-Vâkıdî (ö. 207/823) ile ilgili görüşleridir. El-Vâkıdî’nin hadis rivayetleri konusundaki güvenilirliğinin tartışmalı olduğu bilinmektedir. Ancak o, özellikle siyer ve meğâzî konusunda hemen her tarihçinin ana kaynaklarından biri olmuştur. Nitekim ez-Zehebî de el-Vâkıdî’ye sık sık atıf yapmıştır.¹⁵³⁰ Fakat onunla ilgili biyografiyi, el-Vâkıdî’nin münekkitler tarafından *da‘îf* kabul edildiğini, fakat gazveler ve tarih konusunda kendisine başvurulması gerektiğini belirterek bitirmiştir. Ez-Zehebî, el-Vâkıdî hakkındaki genel kabulü naklettikten sonra, onun kendisinin nezdinde de zayıf olduğunu, ancak hadisnin yazılabileceği ve rivayet edilebileceğini, zira yalanla itham edilmediğini de kaydetmiştir.¹⁵³¹ Ez-Zehebî’ye göre el-Vâkıdî’nin ahabâr, siyer, eyyâmu’n-nâs, fıkıh alanında hıfzı çok kuvvetlidir.¹⁵³² Bununla birlikte, ez-Zehebî ondan naklettiği tarihi bilgileri de doğrudan kabul etmemiş; hatalarına işaret etmiştir. Örneğin, Mu‘âviye’nin biyografisinde, el-Vâkıdî’den Mu‘âviye’ye ganimetlerden yüz deve ve kırk zırh

¹⁵²⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVI, 348.

¹⁵³⁰ Ez-Zehebî, *Mîzân*, III, 666.

¹⁵³¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, IX, 469. Ayrıca bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 454-455.

¹⁵³² Ez-Zehebî, *Mîzân*, III, 663.

verildiğini nakletmiş sonra da “*El-Vākıdī ne dediğini bilmiyor!*” diyerek bu naklin doğru olmadığına işaret etmiştir. Zira ez-Zehebî’ye göre durum burada kaydedildiği gibi olsaydı, Hz. Peygamber Fâtıma binti Kays’a “Mu’âviye ise yoksuldur, hiç malı yoktur” demezdi.¹⁵³³

Ez-Zehebî’nin bir taraftan övdüğü ancak diğer taraftan şiddetle yediği isimlerden biri de kıraat alanında meşhur ancak hadis ve fıkıh alanlarında da eserleri olan el-Ehvâzî’dir (ö. 446/1055). Onunla ilgili değerlendirmelerine kıraat alanında önde gelen şahıslardan biri olduğunu ifade ederek başlamış, hadis aldığından ve rihle yaptığından bahsetmiş ancak bu alanlarda çokça eleştiri aldığı için altını çizmiştir. Öyle ki onun itkan sahibi olmadığını hatta *hātıbu’l-leyl* yani herkesten yalan yanlış her türlü bilgiyi alan bir kimse olduğunu söylemiştir. Ancak birkaç satır sonrasında onu *eş-şeyhu’l-imām*, *el-‘āllame*, *mukri’u’l-āfāk* olarak nitelemesi dikkat çekicidir.¹⁵³⁴ Daha sonra ez-Zehebî, el-Ehvâzî’nin Allah’ın sıfatları ile ilgili uzunca bir kitap telif ettiğine ancak içinde uydurma rivayetler yer aldığına işaret etmiştir. Söz konusu uydurma rivayetler arasında “atın teri”¹⁵³⁵ ve benzeri rivayetler bulunmaktadır. Hatta kelâm alimleri kendisine ağır hakaret etmiştir.¹⁵³⁶ İbn Hacer’e göre de ez-Zehebî’nin işaret etmiş olduğu bu kitap uydurma rivayetlerle doludur ve el-Ehvâzî bu kitabı telif etmeseydi daha iyi olurdu.¹⁵³⁷ Es-Suyûtî de el-Ehvâzî’nin *el-Beyân fî şerhi ‘ukûdi ehli’l-īmān* isimli akaide dair meşhur eserini tenkit etmekte ve içerisinde munkar rivayetlerin yer aldığını ifade etmektedir.¹⁵³⁸

¹⁵³³ Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 122.

¹⁵³⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVIII, 13.

¹⁵³⁵ Bu rivayet Allah’ın kendisini nasıl yarattığına dair bir açıklama içermektedir. Buna göre, “Allah kendisini yaratmayı istediğinde, atı yarattı, onu koşturup terletti ve kendisini bu terden yarattı.” İbnu’l-Cevzî, *el-Mevdû‘ât*, nşr. Nureddin Şükrü Boyacılar, Edvâ’u’s-Selef, 1997, II, 611; Es-Suyûtî, *el-Le‘âli’u’l-mašnû‘a*, nşr. Şalâh b. Muḥammed b. ‘Avî’da, Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1996, I, 32.

¹⁵³⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVIII, 15.

¹⁵³⁷ İbn Hacer, *Lisānu’l-Mizān*, nşr. Ebū Ğudde, Beyrût: Mektebu’l-Matba‘ati’l-İslâmiyye, 2002, III, 94.

¹⁵³⁸ Es-Suyûtî, *el-Le‘âli’u’l-mašnû‘a*, I, 32.

2.2.5. Sakıncalı Gördüğü Müellif ve Eserler

Ez-Zehebî nakledilen bilginin/rivayetin içeriğinin önemine dikkat çekmiş ve bazı içeriklerin öğrenilmesi ve yayılmasını haramlar listesine dahil etmiştir. Bunlar uydurma hadisler, bātil ve munkar kıssalar, uydurma kahramanların biyografileri, Hz. Peygamber için yazılan bazı şiirlerdir. Ez-Zehebî bu tür bilgilerin/rivayetlerin içinde yer aldığı bazı kitaplarla ilgili de uyarılarda bulunur. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür:

- a. *İhvānu’ş-Şafā’* risâleleri¹⁵³⁹
- b. Ez-Zemaḥşerî’nin (ö. 538/1144) *el-Keşşāf*’ı. Ez-Zehebî, hadis rivayeti konusunda *şālih* olduğunu ifade edip, ‘*allāme* olarak tanımladığı¹⁵⁴⁰ ez-Zemaḥşerî’nin sözü geçen eseri hakkında Mu‘tezilî fikirler içermesi sebebiyle uyarıda bulunma ihtiyacı hissetmiştir.¹⁵⁴¹ Zaten diğer eserlerinde de ez-Zemaḥşerî’yi “Mu‘tezile davetçisi” olarak sunmaktadır.¹⁵⁴²
- c. İbnu’l-‘Arabî’nin (ö. 638/1240) *Fuṣūṣu’l-hikem*’i: Ez-Zehebî’ye göre eserde küfür içerikli hususlar mevcuttur. İbnu’l-‘Arabî’nin birçok kitabı te’vîl edilebilir, fakat *Fuṣūṣ* böyle değildir.¹⁵⁴³
- d. Nu‘aym b. Ḥammād’ın (ö. 228/843) *el-Fiten ve’l-melāhim*’i. Ez-Zehebî, Nu‘aym’ın önde gelen alimlerden olduğuna işaret etmiş, fakat hadis rivayetlerinde kendisini asla sınırlamadığını belirtmiştir.¹⁵⁴⁴ Her ne kadar İbn Hıbbān onu *eş-Sikāt*’ında zikretse de

¹⁵³⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 604.

¹⁵⁴⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, XX, 151.

¹⁵⁴¹ Ez-Zehebî, *Mizān*, IV, 78.

¹⁵⁴² Ez-Zehebî, *el-Muğnī*, s. 647; Ez-Zehebî, *Siyer*, XX, 136, 156.

¹⁵⁴³ Söz konusu eser müellifinin yaşadığı asırlardan itibaren eleştirilmiştir. Eleştirenlerin başında İbn Teymiyye gelmektedir. İbnu’l-‘Arabî’nin *eş-Şeyhu’l-ekber* lakabını *eş-Şeyhu’l-ekfer* şeklinde değiştirecek kadar tenkitlerinde ileri giden İbn Teymiyye’nin eser üzerinde en çok eleştiri yaptığı hususlar vahdet-i vücûd, hâtemu’l-evliyâ, ricalu’l-gayb, Firavun’un imanı, putlara tapınma, gayb alemine muttali olmadır. Daha geniş bilgi için bkz. Mahmud Erol Kılıç, “Fusûsu’l-hikem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 19996, XIII, 230-237.

¹⁵⁴⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 600.

Ez-Zehebî'ye göre onun hadisleri ile ihticâc etmek câiz değildir. *El-Fiten, munkar ve 'acâ'ib* rivayetlerle doludur.¹⁵⁴⁵

- e. İbnu'l-Vud'ân'ın *el-Erba'üne'l-vud'âniyye*'si. Ez-Zehebî onun yalancılıkla itham edildiğini, kitabı kendisinden çaldığı Zeyd b. Rifâ'a'nın da aynı şekilde hadis uydurduğunu belirtmiştir.¹⁵⁴⁶
- f. 'Alî b. 'Abdullâh ez-Zâhid'in (ö. 414/1023) *Behcetü'l-esrâr*'ı. 'Alî b. 'Abdullâh Mekke'de yaşayan bir sûfidir. Hadis uydurmakla itham edilmiştir.¹⁵⁴⁷
- g. Ebû İshâk İbrâhîm b. Hilâl el-Harrânî'nin (ö. 447/1055) *et-Târîhu't-tâcî* isimli eseri. Ez-Zehebî'nin verdiği bilgilere göre bu kitap *bâtıl* ve uydurma rivayetlerle doludur. Nitekim Ebû İshâk da müşriktir.¹⁵⁴⁸
- h. Ebû Huzeyfe İshâk b. Bişr'in (ö. 206/821) *el-Mubtede*'si. 'Alî b. el-Medîni ve ed-Dâreku'nî onun *kezzâb* olduğunu ifade etmiştir. İbn Cureyc, es-Şevrî gibi alimlerden uydurma rivayetler nakletmiştir.¹⁵⁴⁹ Ez-Zehebî bu kitabın iki ciltlik meşhur bir kitap olup, uydurma rivayetler içerdiğini belirtmiştir. Dahası ez-Zehebî'ye göre Ebû Huzeyfe kıssacılarıdır, telifleri zayıftır.¹⁵⁵⁰
- i. Ebû 'Abdullâh el-'Utbî'nin (ö. 255/868) *el-Mustahrec*'i. Ez-Zehebî'nin belirttiğine göre kitap *ma'rûh* rivayetler, *şâz* unsurlar içermektedir.¹⁵⁵¹
- j. Şerîf el-Murtaḍâ'nın (ö. 436/1044)¹⁵⁵² kardeşi Şerîf er-Raḍî'ye (ö. 406/1015) ait olan *Nehcu'l-belâḡa*'yı cem ettiğine dair bilgiler olduğuna işaret eden Ez-Zehebî, Hz.

¹⁵⁴⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 609.

¹⁵⁴⁶ Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 657.

¹⁵⁴⁷ Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 142.

¹⁵⁴⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVI, 523-524.

¹⁵⁴⁹ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 184-186.

¹⁵⁵⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, IX, 477-478.

¹⁵⁵¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 335-336.

¹⁵⁵² Ez-Zehebî Şerîf el-Murtaḍâ'nın zeki ve Allah dostlarından olduğunu, kalam, mu'tezile akidesi, edebiyat ve şiir alanında iyi olduğunu fakat ileri derece İmâmî olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁵² Devamında ez-Zehebî İbn Hâzım'dan şöyle bir alıntı yapar: "İmâmiyye'nin hemen hepsi Kur'an'ın tebdil edildiğini düşünmektedir. Onlara göre Kur'an'da ziyade ve noksanlar vardır. Fakat el-Murtaḍâ bunlardan değildir, aksine o bu şekilde düşünenleri tekfir eder. Aynı şekilde Ebû Ya'lâ e'l-Ṭūsî ve Ebu'l-Kâsım er-Râzî de onun gibi düşünmektedir." Bu alıntıdan sonra Ez-Zehebî, el-Murtaḍâ'nın teliflerinde sahabilerden bazılarının beddualar yer aldığını belirterek, faydasız ilimden Allah'a sığındığını ifade etmiştir. Ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 590.

‘Alī’ye ait sözleri ihtiva eden bu kitabın isnadının olmadığını, içinde doğrular olmakla birlikte bir kısmının *bāṭıl*, Hz. ‘Alī’nin söyleyemeyeceği uydurmalarla oluştuğunu belirtmiştir.¹⁵⁵³

- k. Ebū Ṭalib el-Mekkī’nin (ö. 386/996) *Ḳūtu’l-kulūb*’u. Ez-Zehebī’ye göre bu kitapta sıfatlar konusunda sakıncalı hususlar vardır, dikkatli olunmalıdır.¹⁵⁵⁴
- l. Ebu’l-A‘lā el-Ma‘arrī’nin (ö. 449/1057) *el-Fuṣūl ve’l-ğāyāt fī temcīdillāh ve’l-mevā’iz*’i.¹⁵⁵⁵ Ez-Zehebī, el-Ma‘arrī’yi *şeyh* ve *‘allāme* olarak nitelemiş; kitabın Kur’an’a nazire olarak yazıldığı iddialarına temas etmiştir.¹⁵⁵⁶
- m. Ebū Ca‘fer Muḥammed b. Cerīr b. Rustem eṭ-Ṭaberī’nin, *Kitābu’r-ruvāt an ehli’l-beyt, el-Mustersid fī’l-imāme*’si. Ez-Zehebī muellifinin Rāfıdī olduğunu belirterek kitaplarına karşı uyarmıştır.¹⁵⁵⁷
- n. Ebū Ma‘şer el-Belhī. Ez-Zehebī el-Belhī’nin kitaplarının hezeyanlarla dolu olduğunu belirtip, okuyucuyu uyarmıştır.¹⁵⁵⁸
- o. ‘Abdullāh Ebū İsmā‘īl el-Herevī’nin (ö. 481/1089) *el-Fāruk fī’s-Şifāt*’ı. Ez-Zehebī’nin işaret ettiğine göre kitabın büyük bir kısmı *şahīḥ* ve *ḥasen* rivayetlerden oluşsa da açıklanması gereken *bāṭıl* rivayetleri de ihtiva etmektedir.¹⁵⁵⁹
- p. El-Herevī, *Menāzilu’s-sā’irīn*’i. Ez-Zehebī, bu kitabında *fenā*, *maḥv* gibi hallerden bahsettiğinden dolayı “keşke bu kitabı yazmasaydı” demiştir.¹⁵⁶⁰

¹⁵⁵³ Ez-Zehebī, *Siyer*, XVII, 589.

¹⁵⁵⁴ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 655.

¹⁵⁵⁵ Bu eserin kaynaklarda Kur’an’a nazire olarak kaleme alındığının iddia edildiği ve hatta *el-Fuṣūl ve’l-ğāyāt fī muḥāzātī’s-suver ve’l-āyāt* veya *el-Fuṣūl ve’l-ğāyāt fī mu‘ārazatī’s-suver ve’l-āyāt* şeklinde tahrif edildiği bilgisi yer almaktadır. Bkz. Sahban Halifat, “Ebu’l-a‘lā el-Maarrī”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, X, 287-291.

¹⁵⁵⁶ Ez-Zehebī, *Siyer*, XVIII, 27-28.

¹⁵⁵⁷ Ez-Zehebī, *Siyer*, XIV, 282.

¹⁵⁵⁸ Ez-Zehebī, *Siyer*, XIII, 161.

¹⁵⁵⁹ Ez-Zehebī, *Siyer*, XVIII, 509. El-Herevī’yi burada zikretmemiz Ez-Zehebī’nin onun şahsı hakkında olumsuz değerlendirmeler yaptığı anlamına gelmemektedir. Nitekim ez-Zehebī’ye göre o, *şeyhu’l-islām*, *imām*, *kuḍve*, *el-ḥāfiẓu’l-kebīr*’dir. Yine ez-Zehebī nazarında kaleme aldığı *Zemmu’l-keḷām* isimli eseri ve soyunun sahibilerden Eyyüb el-Enşārī’ye dayanması sebebiyle aynı bir öneme sahip olduğu anlaşılmaktadır. Ez-Zehebī, *Siyer*, XVIII, 503.

¹⁵⁶⁰ Ez-Zehebī, *Siyer*, XVIII, 509.

- q. El-Ğazzālî'nin *Sirru'l- 'ālemeyn ve keşfu mā fi'd-dāreyn*'i. Ez-Zehebî bu kitapta kabul edilemeyecek uydurma rivayetler olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁶¹
- r. Es-Sulemî'nin (ö. 412/1021) *Haḳā'ıku't-Tefsîr*'i. Ez-Zehebî'ye göre içerisinde zındık ve bâtinîlere ait yorumlar mevcuttur. Aynı zamanda ez-Zehebî onun eserlerinin genelini uydurma hadis ve hikayelerle dolu olduğuna işaret etmiştir.¹⁵⁶²
- s. Es-Suhreverdî'nin (ö. 587/1191) *et-Telvîhātu'l-levhıyye ve'l- 'arşıyye, Kitābu'l-lemḥa, Kitābu Heyākîli'n-nūr, Kitābu'l-me 'āric, Hikmetu'l-işrāk* isimli kitapları. Söz konusu kitaplar ez-Zehebî'nin İslamî ilimlerden olmadığını belirttiği kitaplardır.¹⁵⁶³
- t. Faḫruddîn er-Rāzî'nin (ö. 606/1210) *es-Sirru'l-mektûm fî muḫāṭabati'n-nucûm*'u. Ez-Zehebî *Mîzân*'da el-Faḫr b. Ḥatîb olarak kaydettiği Faḫruddîn er-Rāzî'nin zekasına ve aklî ilimlerdeki konumuna değinmiştir. Ancak ona göre er-Rāzî'nin eserlerinde bazı problemler mevcuttur. O dinin temel meseleleri ile ilgili birtakım şüpheli hususlara yer vermiştir. Özellikle *es-Sirru'l-mektûm* isimli kitabı apaçık bir sihirdir. Ez-Zehebî *Mîzân*'da verdiği bilgileri onun bu telifinden dolayı tövbe ettiğini umarak bitirmiştir.¹⁵⁶⁴ *El-Muğnî*'de onun *es-Sirru'l-mektûm* isimli kitabı olduğuna değinip, bunun er-Rāzî'nin dalâletine ve imanının azlığına işaret ettiğini hatta açık bir sihir olduğunu ancak belki de bu kitabından dolayı tövbe etmiş olabileceğini ifade etmiştir.¹⁵⁶⁵ Ancak es-Subkî'ye göre bu hatadır, er-Rāzî'ye ait böyle bir kitap yoktur.¹⁵⁶⁶

Netice olarak şunu da ifade etmek gerekir ki ez-Zehebî sıkça kullandığı kaynakların önemli bir kısmını baştan sona bir bütün olarak okumuş hatta bunları ihtisar etmiştir. Bu noktada, ez-Zehebî'nin ilgili kaynaktan bilgiyi alma ve kullanma konusunda, parçacı

¹⁵⁶¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIX, 328.

¹⁵⁶² Ez-Zehebî, *Siyer*, XVII, 255.

¹⁵⁶³ Ez-Zehebî, *Siyer*, XXI, 210-211.

¹⁵⁶⁴ Ez-Zehebî, *Mîzân*, III, 340.

¹⁵⁶⁵ Ez-Zehebî, *el-Muğnî*, II, 98.

¹⁵⁶⁶ Es-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'ıyye*, VIII, 87.

yaklaşmaktan ziyade eserin bütünlüğüne uygun bir yaklaşım sergilemesi beklenmektedir. Ez-Zehebî bunu belli bir ölçüde başarmış görünmekle birlikte, kaynaklara hakimiyeti ilgili bilgiyi manipülatif bir şekilde kullanmasını da daha kolay bir hale getirmiş olmaktadır.

2.3.Tarihi Veri/Bilgi Aktarımı ve Tenkidi

Bu kısımda ilk olarak ez-Zehebî'nin bilgiyi nasıl aktardığına değinilecektir. Bilgi aktarma konusunda ez-Zehebî'nin güvenilirliğini tartışırken karşımıza önemli bir özelliği çıkmaktadır: Tasarrufları. Ez-Zehebî başkasından yaptığı nakillerde bazen hiçbir tasarrufta bulunamamıştır. Bunların büyük çoğunluğu bir veya birkaç kelimelik yahut da bir iki cümlelik alıntılardır ve bunların büyük bir kısmını aynı şekilde nakletmiştir. Bazen de alıntıyı, metindeki birkaç kelimeyi müteradifiyle değiştirmek veya bazı kelimeleri hazfetmek suretiyle nakletmiştir. Ancak ez-Zehebî'de sıkça karşılaştığımız bir alıntılama metodu anlamı aynı olacak şekilde yaptığı büyük tasarruflar yani özetlemedir. Burada yapılan tasarruf verilmek istenen ana fikri çok değiştirmemekte ancak ana metnin ciddi bir özete tabi tutulması sebebiyle orijinalinden hayli farklı bir forma büründüğü görülmektedir.

Örneğin onun Eyyübi Meliki el-Meliku'l-Mu'azzam ile ilgili İbn Vāsıl'dan (ö. 697/1298) yaptığı nakil buna örnektir. Ez-Zehebî burada iki paragrafı birleştirip özetlemiş görünmektedir.

İbn Vāsıl'ın Metni ¹⁵⁶⁷	Ez-Zehebî'nin Nakli
وكان الملك الكامل يخافه لما يتوهمه من ميل عسكر مصر إليه ومحبتهم له، ولما يعلمونه من قيامه بأمر الجند وعنايته بهم. وكان الملك الكامل - مع أن عسكره كان يناهز إثني عشر ألفاً وسعة ملكه - لا يجسر على الخروج إلى الشام، ويظن أنه إن خرج [إلى الشام] [إنحاز أكثر عسكره (5-) إلى الملك المعظم، وحيل بينه وبين الديار المصرية، (4-)] [وكان والله الأمر كذلك] (6-); فكان لذلك بداريه ويهادنه في الظاهر، وكان الملك المعظم مع ذلك يدارى أخاه الملك الكامل ويخطب له على منابر بلاده، ولا يذكر اسمه معه [في غالب أوقاته] (7-)، ويضرب السكة باسمه، وكذلك يدارى أخاه الملك الأشرف	وَقَالَ ابْنُ وَاصِلٍ : كَانَ جُنْدُهُ ثَلَاثَةَ أَلْفٍ فَارَسَ فِي نِهَآيَةِ النَّجْلِ، وَكَانَ يُقَاوِمُ بِهِمْ إِخْوَتَهُ، وَكَانَ الْكَامِلُ يَخَافُهُ، مَعَ أَنَّهُ كَانَ يَخْطُبُ لِلْكَامِلِ فِي بِلَادِهِ وَيَضْرِبُ السَّكَّةَ بِاسْمِهِ، وَكَانَ لَا يُزَكِّبُ فِي غَالِبِ أَوْقَاتِهِ بِالْعَصَانِبِ، وَيَلِيسُ كُلُّوَّةً صَفْرَاءَ بِلَا عِمَامَةٍ، وَرُبَّمَا مَمْنَى بَيْنَ الْعَوَامِ حَتَّى كَانَ يُضْرِبُ الْمَثْلَ بِفَعْلِهِ، فَمَنْ فَعَلَ شَيْئًا بِلَا تَكْلَفٍ، قِيلَ: هَذَا بِالْمُعْظَمِيِّ

¹⁵⁶⁷ İbn Vāsıl, *Muferricu'l-Kurūb fī Aḥbāri Benī Eyyūb*, nşr. Hey'et, 1957,

وكان مع شهامته وعظم هيئته قليل التكلف جدا، لا يركب في السناجق السلطانية في غالب أوقاته، بل يركب في جمع قليل، وعلى رأسه كلوته صفراء بلا شاش علم، ويتخرق الأسراق والطرق، ولا يطرق بين يديه [134 ب] كما جرت عادة الملوك (1-). ولقد رأيته بالبيت المقدس في سنة ثلاث وعشرين وستمائة، والرجال والنساء والصبيان بالجامع الأقصى يزاحمون ولا يرددهم أحد عنه، وهذا المسلك لم يسلكه أحد من أهل بيته ولا غيرهم. ولما كثر هذا منه ضرب به المثل، فكان الإنسان إذا فعل فعلا لا تكلف فيه قيل قد «فعل بالمعظمي»	

Bir başka örnek de ‘Abdurrahman b. el-Mehdī’nin hadis tarihindeki yerine dair ‘Alī b. el-Medīnī’den yaptığı nakillerdir. Burada da el-Medīnī’nin cümlelerini hayli özetlediği görülmektedir. Zira ‘Alī b. el-Medīnī, İbn Şihāb ez-Zuhrī’den itibaren, Medine ehlinde altı kişi; sonra tasnifleriyle öne çıkan yine Medine ehlinde on iki kişi; daha sonra bayrağı teslim alan altı kişi arasında ‘Abdurrahman b. el-Mehdī’yi sıralamıştır.¹⁵⁶⁸ Ez-Zehebī ilk altı ve on iki kişilik gruptaki şahısları açıkça yazmamış; aralarında ‘Abdurrahman b. el-Mehdī olan altı kişinin ismine açıkça yer vermiştir.¹⁵⁶⁹ Burada ana fikir açısından bir farklılık mevcut değildir; konu ‘Abdurrahman b. el-Mehdī olduğu için, ez-Zehebī bahsi geçen gruplarda ‘Alī b. el-Medīnī’nin saydığı isimleri hafızda, sayısına işaret etmekle yetinmiştir.

Bir diğer örnek Sa‘īd b. Keşīr b. Ğafīr el-Mıṣrī ile ilgilidir. Ez-Zehebī *Mīzān*’da ilk sıralarda Ebū Sa‘īd b. Yūnus’un değerlendirmelerini nakleder. Buna göre Sa‘īd b. Keşīr bid‘at sahibidir ve şi‘ka olarak kabul edilmemektedir. Bir iki farklı değerlendirmeden sonra ez-Zehebī, İbn ‘Adiyy’den, el-Cūzekānī’nin İbn Yūnus’un tenkidine verdiği cevabı özet bir şekilde kaydeder.¹⁵⁷⁰

¹⁵⁶⁸ ‘Alī b. el-Medīnī, *el-‘İlel*, nşr. Muḥammed Muṣṭafā el-‘A‘zamī, Beyrūt: el-Mektebu’l-‘İslāmī, 1980, ss. 36-40.

¹⁵⁶⁹ Ez-Zehebī, *Siyer*, IX, 200.

¹⁵⁷⁰ Ez-Zehebī, *Mīzān*, II, 155.

İbn ‘Adiyy’de Yer alan Metin	Ez-Zehebî’de Yer Alan Metin
قَالَ الشَّيْخُ: وَهَذَا الَّذِي قَالَ السَّعْدِيُّ لَا مَعْنَى لَهُ وَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا، وَلَا بَلَغَنِي عَنْ أَحَدٍ مِنَ النَّاسِ كَلَامًا فِي سَعِيدِ بْنِ كَثِيرٍ بَنٍ عَفِيرٍ، وَهُوَ عِنْدَ النَّاسِ صَدُوقٌ ثَقَّةٌ وَقَدْ حَدَّثَ عَنِ الْأَثَمَةِ مِنَ النَّاسِ إِلَّا أَنْ يَكُونَ السَّعْدِيُّ أَرَادَ بِهِ سَعِيدَ بَنٍ عَفِيرٍ آخَرَ وَأَنَا لَا أَعْرِفُ سَعِيدَ بَنٍ عَفِيرٍ غَيْرَ الْمَصْرِيِّ أَوْ لَعَلَّهُ يَرِيدُ سَعِيدَ بَنٍ عَفِيرٍ، وَلَا أَعْرِفُ فِي الرِّوَاةِ سَعِيدَ بَنٍ عَفِيرٍ وَهَذَا الَّذِي قَالَ فِيهِ غَيْرُ لَوْنٍ مِنَ الْبَدْعِ فَلَمْ يَنْسَبْ بَنَ عَفِيرٍ إِلَى بَدْعٍ وَالَّذِي ذَكَرَ أَنَّهُ غَيْرُ ثَقَّةٍ فَلَمْ يَنْسَبْهُ أَحَدٌ إِلَى الْكُذْبِ.	وَقَالَ ابْنُ عَدِيٍّ: مَا قَالَ الْجَوْزْجَانِيُّ لَا مَعْنَى لَهُ، وَلَمْ أَسْمَعْ أَحَدًا وَلَا بَلَغَنِي عَنْ أَحَدٍ كَلَامًا فِي سَعِيدِ بَنٍ عَفِيرٍ، وَهُوَ عِنْدَ النَّاسِ ثَقَّةٌ إِلَّا أَنْ يَكُونَ السَّعْدِيُّ - يَعْنِي الْجَوْزْجَانِيُّ - أَرَادَ سَعِيدَ بَنٍ عَفِيرٍ آخَرَ.

Bu pasajdan sonra İbn ‘Adiyy iki rivayet nakledip açıklamalarına devam eder. Bu iki rivayet dışında ona isnad edilen munkar bir rivayet bulmadığını ifade eder ki ona göre söz konusu rivayetlerde sorun Sa‘îd b. Keşîr değil, ondan rivayet eden oğlu ‘Ubeydullâh’tadır.¹⁵⁷¹ Ez-Zehebî, rivayetleri burada açıkça zikretmez. İbn ‘Adiyy’in Sa‘îd’in hadisleri hakkındaki genel değerlendirmesini özetler ancak İbn ‘Adiyy’in kullandığımız baskısında yer almayan bir cümleye daha yer verir. Buna göre İbn ‘Adiyy’in naklettiği söz konusu iki rivayet Sa‘îd’in değil ‘Ubeydullâh’ın biyografisinde yer almalıdır. Ez-Zehebî, İbn ‘Adiyy’in bu sözleri üzerine, Sa‘îd’in de isnadında yer aldığı munkar hükmü verilen başka bir rivayete işaret ederek, bunu Yahyâ b. Eyyûb’un biyografisinde kaydettiğini söyler. Zira ez-Zehebî’ye göre Sa‘îd, Yahyâ’dan daha güvenilirdir.¹⁵⁷² Dolayısıyla problem o değil, Yahyâ’dır. Gerçekten de ez-Zehebî, Yahyâ b. Eyyûb’un biyografisinde, onun munkar rivayetlerini sıralarken bahsi geçen rivayeti zikretmiş ve hakkında “ğarîbun ‘acîbun” değerlendirmesini yaparak, rivayetin Sa‘îd b. Keşîr’in Yahyâ b. Eyyûb’dan teferrudu olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁷³

¹⁵⁷¹ İbn ‘Adiyy, *el-Kāmil*, IV, 471-472.

¹⁵⁷² Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 155.

¹⁵⁷³ Ez-Zehebî, *Mizān*, IV, 363.

Bazen de anlam değişmesi olmasa da okuyucunun zihninde tamamlayıcı olabilecek, boşlukları dolduracak bazı bilgileri –muhtemelen bilindiğini düşünerek- ihtisar etmeyi tercih etmiştir. Abbasi Halifelerinden en-Nâşır Lidînillâh'ın (ö. 622/1225) biyografisinde İbn Vâsıl'dan yaptığı nakiller buna örnektir. İbn Vâsıl'dan onun, atalarının görüşüne zıt bir şekilde Şi'a'nın İmamiyye kolunun görüşlerine meylettiiğini belirttiği değerlendirmelerini nakletmiş; ancak onların mezhebi veya yönelimlerine dair açık bir ifade kullanmamıştır.¹⁵⁷⁴ Halbuki İbn Vâsıl, en-Nâşır'ın bu meylinden bahsederken, atalarının Kadiri akidesini, yani selevin mezhebini benimsediklerini net bir şekilde vurgulamıştır.¹⁵⁷⁵ Ez-Zehebî'nin Kadiri akîdesine verdiği önem bilinmektedir. Bu sebeple burada da açıkça zikretmesi beklenirdi. Onun bunu ihtisar sırasında herhangi bir amaç gütmenden veya bilinen bir husus olduğunu düşünerek hazfettiği yorumunu yapmak mümkündür. Öte yandan bunu bilgiyi gizleme olarak okumak da mümkündür. Halifenin sicilinde bunun açıkça zikredilmesini uygun bulmamış olabilir.

Burada zikredilebilecek örneklerden biri de Nizamiye Medresesi'nin açılış günü yaşananlardır. Hicri 459 yılı olayları arasında yerini alan bu açılış dersi oldukça ilginçtir. Nizamülmülk'ün açılışa gelememesi, yerine Ebü İşhâk eş-Şîrâzî'yi görevlendirmesi, ancak onun da yolda rastladığı bir çocuğun kendisine medresenin inşa edildiği arazinin gasp edilmiş olduğunu söylemesi üzerine şüpheyeye düşerek ders vermekten vaz geçip törene gitmemesi ve yaşanan diğer olaylar ez-Zehebî'nin ihtisar ettiği şekliyle neredeyse anlaması imkansız haldedir.¹⁵⁷⁶

Bu noktada ez-Zehebî'nin biyografî yazım stratejilerinin ortaya çıkardığı bazı problemlere de işaret etmek yerinde olacaktır. Ez-Zehebî bir kişinin biyografisine pek çok eserinde yer vermektedir. Bu biyografiler eserin niteliğine göre farklı şekillerde sunulmuş

¹⁵⁷⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, XXII, 200.

¹⁵⁷⁵ İbn Vâsıl, *Muferricu'l-Kurûb*, IV, 166.

¹⁵⁷⁶ Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XXX, 294. Krş. İbnu'l-Cevzî, *el-Muntaẓam*, XVI, 102; İbnu'l-Eşîr, *el-Kâmil*, VIII, 212.

olabilmektedir. Örneğin *Tārīhu'l-İslām*'ın konsepti biraz daha nötr bir biyografi yazımını gerektirirken, *Siyer* ve *Tezkira* seçkin alimleri içermesi dolayısıyla olumlu özelliklerin öne çıkarıldığı, vurgulandığı eserler olması bakımından *Tārīh*'te yer alan bilgilerin aynısı da olsa söz konusu eserlerin genel özelliğinin dikkate alındığı fark edilmektedir. *Mizān*'da ise konsept daha karmaşıktır. Eleştirilerin haksız olduğunun ispat edilmesi hedeflenen kişilerin biyografilerinin yanında isminin *Mizān*'da zikredilmesi ile hakkında bir şüphe uyandırılanlar da bulunmaktadır. Bu konuya bu bölümün ilerleyen kısımlarında özel olarak değinilecektir.

Ez-Zehebî gibi farklı kaynakları görme, bir konuyla ilgili ulaşabildiği bütün bilgileri toplama konusunda tutkulu ansiklopedist alimlerin, her buldukları bilgiyi aldıkları, doğrulukları ile ilgili herhangi bir tereddüt yaşamadan veya böyle bir şüphe yaşasalar da tarih anlatımında karşılaşılan boşlukları doldurmak ve benzeri amaçlarla bunlara eserlerinde yer verdikleri düşünülebilir. Fakat ez-Zehebî büyük bir ihtimalle hadisçiliğin de ona katmış olduğu bakış açısı ile kullandığı bilgilerin güvenilirliklerini araştırmış; mümkün mertebe doğru olduğunu tespit ettiklerini eserlerine almış; bazı doğru olmayan bilgileri ise muhtemelen yaygın oldukları için uyarı mahiyetinde nakletmeyi uygun görmüştür. Onun doğru bilgiye ulaşma ve nakletmedeki çabasının en çok örneğini hadis ravi ve rivayetlerinde görmek mümkünse de, ez-Zehebî tarihi olaylar ve kişiler ile ilgili bilgilerde de benzer hassasiyeti göstermektedir.

Peki onun bilgilere dair tenkitleri hangi konular üzerine yoğunlaşmaktadır?

Ez-Zehebî'nin kişisel yaşamında benimsediği ve genel olarak eserlerinde kullandığı dile de yansıyan mutedil ve sadelik onun naklettiği bilgiler arasında yer alan *abartılı ifadeler* konusunda daha dikkatli olmasını sağlamış, bu tür ifadelerle karşılaştığında mübalağa olduğuna işaret etmeden geçememiştir. Örneğin o, Mustansırıyye Medresesi ile ilgili bilgileri verirken, vakıf belgelerini gördüğünü; gelirlerinin epey yüksek olmasına şaşırdığını ifade etmiştir. Hatta

verileri Dımaşk Camii ile de karşılaştırmış ve dünyada Mustansırıyye'ninki kadar geliri olanını görmediğini belirtmiştir. Ona göre mevcut bilgiler bu şekliyle imkansız gibidir.¹⁵⁷⁷

Başka bir örnek de şöyledir: ez-Zehebî, 'Umer b. 'Abdilazîz (ö. 101/720) ile ilgili nakledilen ve onun Allah katında Hz. 'Umer'den daha hayırlı olduğunu ifade eden rivayet için de “garip bir söz” yorumunu yapmış; asla ondan daha hayırlı olamayacağını belirterek bunun mübalağa olduğuna işaret etmiştir.¹⁵⁷⁸ Yine ez-Zehebî, tabiunun meşhur isimlerden Mekhûl'dan (ö. 112/730) nakledilen “*İlim talebi için bütün dünyayı dolaştım*” sözünün mübalağa olduğunu; gerçekliği olmadığını ifade etmiştir.¹⁵⁷⁹

Diğer taraftan bu usulün eserlerinin hepsinde devam ettiğini söylemek bazı örneklerden dolayı mümkün görünmemektedir. Nitekim ez-Zehebî, *Siyer*'in özellikle son ciltlerinde bu tarz ifadeleri nakletmekte, fakat zikrettiğimiz örneklerde olduğu gibi mübalağa olduğuna işaret etmeden geçmektedir.¹⁵⁸⁰

Ez-Zehebî'nin bilgilerle ilgili dikkat çektiği önemli detaylardan biri de *mantık hatalarıdır*. Bunun en güzel örneklerinden biri eş-Şâfi'î'nin zekası ile ilgili aktarılan bilgilerle ilgili değerlendirmeleridir. Eş-Şâfi'î ile ilgili Ebû 'Ubeyd'den naklettiği “*eş-Şâfi'î'den daha akıllı birini görmedim.*” ve Yûnus b. 'Abdulalâ'dan naklettiği “*Bütün ümmet toplansa akılları onun akli kadar olamaz.*” cümlelerinden sonra ez-Zehebî, bunların abartılı ifadeler olduğunu belirtip şöyle devam etmiştir: “*Tam bir akıldan dörtte bir kadarı eksilirse ona eksilen kısmı (nı kullanmak) yasaklanır. Ve ona (diğerlerine) benzerler kalır. Eğer bu aklın yarısı giderse onda eksiklik ortaya çıkar ve aklının üçte biri gittiğinde durum nasıl olur?! Mesela sen aklını üç*

¹⁵⁷⁷ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, XIV, 8.

¹⁵⁷⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, V, 127. Bu hususa dair pek çok örnek zikretmek mümkündür fakat metinde işaret edilenlerin konunun anlaşılması bakımından yeterli olduğu düşünülmüştür.

¹⁵⁷⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, V, 158.

¹⁵⁸⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, XVI, 10. İbn Mende'den naklettiği “Dünyayı iki kere dolaştım ancak el-'Aşşāl gibisini görmedim” sözü buna örnektir.

kişiden aldıysan ve bir akla çevirdiysen ondan bir tam akıl ve daha fazlasını elde edersin”¹⁵⁸¹

Ez-Zehebî öncelikle eş-Şāfi‘î’nin dünyanın en akıllı insanı olduğunu kabul etmemektedir. Dahası Yûnus b. ‘Abdulālâ’nın kıyasını da kendi mantığına oturtamamakta ve eleştirmektedir. Fakat burada dikkat çekici olanı ez-Zehebî’nin bu ifadelere “mübalağa” deyip geçmemesi, mantıklı bir izah yapmaya çabalamasıdır.

Ez-Zehebî, Ebû Zur‘a’nın ve diğer bazı alimlerin *da‘îf* hükmü verdiği Sa‘îd b. Hâlid’den Hz. Peygamber’in “*Bir gece sınır nöbeti tutmak, bir yılı 360 günden oluşan 1000 yıl değerindeki 1000 yıllık amelden daha faziletlidir*” dediğini nakletmiştir. Ona göre burada *ilginç ifadeler* vardır. Ona göre bu haber doğru ise, burada bahsedilen faziletin üç yüz altmış milyon olması gerekir.¹⁵⁸² İbnu’l-Cevzî de ravilerden Sa‘îd b. Hâlid’i *ed-Du‘afâ*’da zikretmiş; İbn Hıbbân’ın “*Onunla, güvenilir ravilerle mufavik olmayan hadisleri dışında ihticâc etmek caiz değildir*” dediğini nakletmiştir.¹⁵⁸³

2.3.1. Bilgi Nakletmedeki Genel Tavrı Üzerinden Hataya İşaret

Bilindiği üzere Sıbt İbnu’l-Cevzî (ö. 654/1256), ez-Zehebî’nin *Tārîhu’l-İslâm*’ında en sık başvurduğu kaynaklarından biridir.¹⁵⁸⁴ Pek çok olayla ilgili ondan doğrudan nakiller yaptığı görülür. Fakat ez-Zehebî bazı hikayeleri, bilgileri munker olarak nitelemektedir. Örneğin o hicri 641 yılının olaylarını kaydederken Sıbt İbnu’l-Cevzî’den bir hikaye nakletmiştir. Buna göre askerler bekar on tane kızı olan bir adamı, evini hepsi içindeyken yakmakla tehdit etmiştir. Evdekiler çıktıklarında başlarına gelecek olan kötü hadisenin farkında oldukları için çıkmak istememiş ve “Yanmak, yaşayacağımız kötülükten daha iyidir” demişler ve evde çıkmamışlardır. Bunun üzerine askerler evi içerisindekilerle birlikte yakmıştır. Ez-Zehebî bu

¹⁵⁸¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 15.

¹⁵⁸² Ez-Zehebî, *Mizân*, II, 132.

¹⁵⁸³ İbnu’l-Cevzî, *ed-Du‘afâ*, I, 316.

¹⁵⁸⁴ Ez-Zehebî, *Tārîhu’l-İslâm*, I, 16.

hikayenin munker olduğunu belirttikten sonra Sıbt İbnu'l-Cevzî'nin ne bulursa neklettğini, bir titizliği olmadığını ifade etmiş onun garib rivayetlerinin çokluğuna işaret etmiştir.¹⁵⁸⁵

Bir başka yerde de yine Sıbt İbnu'l-Cevzî'nin Dicle'nin suyunun artması sonucu ortaya çıkan boğulma vakalarıyla ilgili anlattıklarına itiraz etmiş; bunları Sıbt İbnu'l-Cevzî'nin hataları olarak değerlendirdikten sonra onun gaflet sahibi oluşuna değinmiş; doğru ve yanlış bilgiyi birbirinden ayırmada birtakım sorunları olduğunu belirtmiştir.¹⁵⁸⁶

Ez-Zehebî naklettiği bazı haberler/hikayeler için “*Bu hikayenin uydurma olduğunu düşünüyorum*” şeklinde bir not düşer. Bunu yaparken bazen isnada dair problemlere işaret eder, bazen buna da gerek duymaz. Örneğin ez-Zehebî, Ebû Hanîfe'den onun fıkıh ilmini seçmeden önceki serüvenini anlatan uzunca rivayetin uydurma olduğuna kanaat getirmiş, isnadında *şıka* olmayan raviler olduğuna işaret etmiştir.¹⁵⁸⁷ Aslında ez-Zehebî'ye göre söz konusu hikaye başından sonuna kadar birtakım gariplikler barındırmaktadır ancak onun hikayenin uydurma olduğuna dair kanaatini güçlendiren noktalar metinde yer alan küçük çocuğun *semā* 'ı ile ilgili hususlar ve kelim ilminin zikredilişi olmuştur. Zira ne küçük çocuğun hadis dinlemesinden ne de kelim ilminden Ebû Hanîfe'nin yaşadığı dönemde bahsetmek mümkündür.¹⁵⁸⁸

Ez-Zehebî bazen rivayet veya hikayenin uydurma olduğuna “Korkarım ki...”/ “أخاف أن...” kalıbıyla¹⁵⁸⁹ işaret etmiştir. Örneğin o, İbrāhīm b. ‘Abdulvāhid el-Bekrî'nin munker hikayeler rivayet ettiğini, bunların onun uydurması olmasından endişe ettiğini ifade etmiştir.¹⁵⁹⁰ Buna en meşhur örnek Aḥmed b. Hanbel ve Yaḥyā b. Ma‘īn Rusāfe mescidinde yaşadıkları bir olaya dair anlatılanlardır. Ez-Zehebî'ye göre bu acayip bir hikayedir ve ravilerinden el-Bekrî

¹⁵⁸⁵ Ez-Zehebî, *Tārīḥu'l-İslām*, thk. Beşşār ‘Avvād, XIV, 18-19.

¹⁵⁸⁶ Ez-Zehebî, *Tārīḥu'l-İslām*, thk. Beşşār ‘Avvād, XIII, 272.

¹⁵⁸⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, VI, 396.

¹⁵⁸⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, VI, 396-397.

¹⁵⁸⁹ Bu kullanımın ez-Zehebî'den önce de kullanıldığı bilinmektedir. Nitekim ez-Zehebî'nin kaynaklarından el-Cevreḳānî'de bunun örneklerine rastlamak mümkündür. Bkz. Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 143; Ez-Zehebî, *Mizān*, IV, 422.

¹⁵⁹⁰ Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 47.

tanınmamaktadır. Dahası ez-Zehebî bunun el-Bekrî tarafından uydurulmuş olma ihtimaline “و أخاف ان يكون وضعها” sözleriyle işaret etmiştir.¹⁵⁹¹ Başka bir yerde İbn ‘Adiyy’den nakledilen “Bir mü’min veya mü’mine öldüğünde cennete gider...” şeklinde başlayan rivayeti naklettikten sonra bunun kesinlikle *bâtıl* olduğunu; bunun İbn ‘Adiyy’in hocasının bir uydurması veya ona isnad edilen bir uydurma olmasından endişe ettiğini belirtmiştir.¹⁵⁹²

Bir bilginin güvenilir başka bilgilerle çelişmesi onun sıhhati ile ilgili bir problem olduğunun önemli bir göstergesidir. Ez-Zehebî de bir konu hakkında erişebildiği veriyi topladıktan sonra elbette bunlar arasında bir karşılaştırma ve değerlendirme yapmakta, okuyucuyu güvenilir bilginin hangisi olduğuna dair uyarmaktadır. Ez-Zehebî güvenilir olan bilgiyi ifade etmek için genellikle *maḥfūz* kavramını kullanır. Tabi bu konuda pek çok örnek zikretmek mümkündür. Ancak birkaç örnek meselenin anlaşılması noktasında yeterli olacaktır.

Bunlardan biri Kays b. Sa’d’ın (ö. 60/680), Hz. Peygamber tarafından zekat âmili ve emîri olarak görevlendirildiğine dair bilgisidir. Ez-Zehebî buna dair birkaç nakle yer verdikten sonra *maḥfūz* olanın Ebû ‘Ubeyde (ö. 18/639) olduğunu ifade etmiştir.¹⁵⁹³

Uhud Savaşı’nda şehit olanların sayısı hakkında da farklı bilgiler mevcuttur. Ez-Zehebî el-Buḥārî’de el-Berā’dan nakledilen rivayeti öncelikle zikretmiştir. Buna göre müslümanlardan yetmiş kişi şehit olmuştur. Buna dair başka rivayetler de vardır. Öte yandan ez-Zehebî, Mūsā b. Uḳbe’den Kureyş ve Ensardan toplamda kırk yedi kişinin şehit edildiğini; İbn İshāk’tan ise Müslümanlardan altmış beş kişinin şehid edildiğine, müşriklerden yirmi iki kişinin öldürüldüğüne dair bilgiyi nakledip, “Yetmiş diyenlerin sözü daha doğrudur. Meğazi

¹⁵⁹¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 86.

¹⁵⁹² Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 124.

¹⁵⁹³ Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 104.

yazarlarının verdiği sayılar şehitlerden isimleri bilinenlerden hareketledir.” açıklamasını yapmıştır.¹⁵⁹⁴

Bir diğer örnek de Hz. ‘Ā’işe’nin ten rengi ile ilgilidir. Hz. ‘Ā’işe’den hadis rivayet edenler arasında yer alan Ebu’s-Sindî Suheyl b. Zekvân el-Vaşıfî el-Mekkî, bazı rivayetlerinde Hz. ‘Ā’işe’nin son derece esmer, bir rivayette ise siyah olduğunu ifade etmektedir. Ancak ez-Zehebî’ye göre diğer bazı rivayetlerde de Hz. ‘Ā’işe’nin kumrala yakın beyaz tenli olduğu bilgisi yer almaktadır. Dolayısıyla her iki tespit arasında çelişki bulunmaktadır. Ancak Suheyl hadis tenkitçileri tarafından *metrūk*, *kezzāb* veya *muttehem bi’l-kizb* olarak nitelenmiş ve aktardığı bilgiye itibar edilmemiştir.¹⁵⁹⁵

Tarihen tespit edilen olaylara aykırılık herhalde ez-Zehebî’de en sık karşılaştığımız örnekleri içermektedir. Bunlardan biri Mu‘āviye’nin ne zaman Müslüman olduğuna dair el-Vākıdî’den naklettiği bir habere getirdiği eleştiridir. Buna göre Mu‘āviye umretü’l-kaza esnasında yani 7/629 yılında Müslüman olmuştur. Ancak ez-Zehebî’ye göre bu doğru değildir: “Eğer Mu‘āviye’nin Müslüman oluşu daha eski ise Hz. Peygamber neden onu muellefe-i kulub’dan sayarak ganimet hissesi ayırdı?!”¹⁵⁹⁶

Başka bir örnek de Hz. Peygamber’in kızı Zeyneb’in ne zaman Müslüman olduğuna dair haberle ilgili eleştirisidir. Ebū Bekr b. İshāk - ‘Abdullāh b. Aḥmed b. Ḥanbel- Aḥmed b. Ḥanbel - ‘Abdurrezzaḳ- Ḥumeyd b. Ebī Rūman- Ḥaccāc b. Ertāt- ‘Amr b. Şu‘ayb- ebihî- ceddihî kanalıyla gelen “Hz. Peygamber’in Kızı Zeyneb, eşi Ebu’l- ‘Āş’tan bir sene önce İslam’ı kabul etti. Sonra Ebu’l- ‘Āş Müslüman oldu ve Hz. Peygamber kızını yeni bir nikahla Ebu’l- ‘Āş’a geri gönderdi.” haberin doğru olmadığını belirttikten sonra, ravinin belki de “Bir sene

¹⁵⁹⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 420-421.

¹⁵⁹⁵ Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 242-243.

¹⁵⁹⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 122.

önce hicret etti” demek istediğini ifade etmiştir. Nitekim Zeyneb hicretten kısa bir süre önce Müslüman olmuştur.¹⁵⁹⁷

Diğer bir örnek ise Hz. Ebū Bekr’in ‘Ubeyde’yi beytu’l-māl’de görevlendirmesi ile ilgilidir. Hâlîfe b. Hayyât’dan (ö. 240/854)¹⁵⁹⁸, Hz. Ebū Bekr’in ‘Ubeyde’yi Beytu’l-māl’de görevlendirdiğine dair bir bilgi nakleden ez-Zehebî, beytu’l-mâl’i *emvālu’l-muslimîn* olarak isimlendirmeyi tercih etmiş; bir müessese olarak beytu’l-mâl’in Hz. Ebū Bekr değil Hz. ‘Umer döneminde kurulduğuna işaret etmiştir.¹⁵⁹⁹

Ez-Zehebî her zaman metni tamamen reddetmez, *içerisinde problemli veya uydurma olan bir kısma* işaret eder. Örneğin Hz. Şafiiye’nin Hendek savaşında yaptıklarının anlatıldığı metinde geçen “Uhud günü” kelimesinin vehim olduğunu belirtmiştir. Yani Hz. Şafiiye metinde geçtiği şekilde Uhud savaşına katılmamıştır.¹⁶⁰⁰

Başka bir örnek de Hz. ‘Ā’îşe’nin “Cahiliye zamanlarında babamın malı ile övündüm, ki onun malı bin bin okka (الف الف اوقية) idi.” sözüdür. Ez-Zehebî rivayetin isnadında zayıflık olduğuna işaret ettikten sonra burada geçen iki الف kelimesinden birinin *bâtıl* olduğunu belirtip, bunun 40 bin dirhem olabileceğini, böylesi bir varlığın tacir bir adam için gurur kaynağı olacağına işaret etmiştir. Ancak onun الف yerine neden اربعون kelimesini tercih ettiğini bilemiyoruz.¹⁶⁰¹ Söz konusu rivayete *Mizān*’da el-Kāsım b. ‘Abdılvehid maddesinde de yer veren ez-Zehebî burada da ikinci الف kelimesinin *batıl* olduğunu “kesinlikle” şeklinde

¹⁵⁹⁷ El-Hākim, *el-Mustedrek*, III, s. 740. Hz. Zeyneb’in annesi Hz. Hatice ve kardeşleriyle birlikte Müslüman olduğu görüşü de mevcuttur. Bkz. Aynur Uraler, “Zeyneb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, XLIV, 355-356.

¹⁵⁹⁸ Hâlîfe b. Hayyât’ın *et-Tārîh* ve *Kitābu’t-Tabakāt*’ı ez-Zehebî’nin en sık kullandığı kaynaklar arasındadır ve onu *el-imām*, *el-hāfiz*, *el-allāme* ve *el-aḥbār* olarak tanıtmış; rical konusunda bilgili olduğunu söylemiştir. Hâlîfe b. Hayyât ile ilgili bazı alimler *şika*; bazıları ise *da’if* hükmü vermiştir. Ez-Zehebî *da’if* hükmünün mesnetsiz olarak verildiğini düşünmekte ve Hayyât’ın güvenilir olduğunu düşünmektedir. Bu tercihinde el-Buhārî’nin ondan rivayet almış olmasının etkili olması muhtemeldir. Ez-Zehebî, *Siyer*, IX, 472-473. El-Buhārî, *el-Megāzî*, 30.

¹⁵⁹⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 15.

¹⁶⁰⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 521-522.

¹⁶⁰¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 185.

pekiştirerek kaydetmiştir. Buradaki açıklamaya göre böyle bir meblayı zamanın sultanı dahi karşılayamaz.¹⁶⁰² Rivayet el-Buḥārī'nin *et-Tārīḫü'l-kebīr*'inde de eṭ-Ṭaberānī'nin *el-Mu'cemu'l-kebīr*'inde de arka arkaya iki الف kelimesi ile geçmektedir.¹⁶⁰³

Ez-Zehebī'nin isnadın sağlam olmasını bilginin de sağlam olması için mutlak koşul olarak kabul etmemiş; bu şekildeki bilgilerin hatalarına işaret etmiştir. Örneğin o, Ya'lā- el-A'meş- Zeyd b. Vehb'den nakledilen “‘Umer, elleri kulaklarında dışarı çıktı. ‘Yā Lebbeykāh, Yā Lebbeykāh’ diyordu...” şeklinde başlayana uzunca bir hikayenin isnadının nazîf olmakla birlikte, munker olduğuna işaret etmiştir.¹⁶⁰⁴

Bir diğer örnek de Mervān b. el-Ḥakem'den nakledilen “‘Uṣmān ve ‘Alī’yi gördüm. ‘Uṣmān temettu haccını yasaklamıştı. ‘Alī ise her ikisi için de niyet edip telbiye getirmişti. Bunu gören ‘Uṣmān ‘Benim insalara bunu yasakladığımı görüp nasıl sen yapabiliyorsun?’ diye sorunca ‘Bir insanın dediğine bakarak Rasûlullâh’ın sünnetini bırakacak değilim!’” rivayetidir.¹⁶⁰⁵ Ez-Zehebī bunun isnadını *ṣaḥīḥ* olarak değerlendirmekle birlikte metninde bir problem olduğunu düşünmektedir. Rivayette Mervān’ın ‘Uṣmān’ın ictihadı yerine ‘Alī’yi tasdik etmesi ez-Zehebī’ye göre garip bir durumdur. Zira Mervān’ın ‘Uṣmānī olduğu, onu desteklediği bilinmektedir.¹⁶⁰⁶

Ez-Zehebī bazen de bir bilginin isnadını *ḥasen* olarak nitelendirip bilginin yanlışlığına işaret etmiştir. Bu noktada zikredilebilecek bir örnek, Hz. ‘Ā’işe’den Muḥammed b. Yūsuf el-Firyābī- ‘Alā b. Zuheyr- ‘Abdurrahman b. el-Esved- Babası kanalıyla gelen, birlikte Ramazan ayında umre yaptıklarına dair rivayettir. Ez-Zehebī ed-Dāreḫutnī’nin senetle ilgili *ḥasen*

¹⁶⁰² Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 375.

¹⁶⁰³ Eṭ-Ṭaberānī, *el-Mu'cemu'l-kebīr*, nşr. Ḥamdī b. ‘Abdumecīd es-Selefī, Dāru İḥyā’i’t-Turāsi’l-‘Arabī, 1983, XXIII, 173; El-Buḥārī, *et-Tārīḫü'l-kebīr*, nşr. Hāşim en-Nedvī, Dāru’l-Fikr, tsz., I, 224.

¹⁶⁰⁴ Ez-Zehebī, *el-Muhezzeb*, VII, 3470.

¹⁶⁰⁵ Konuya dair tartışmalar için bkz. Bünyamin Erul, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara: TDV Yayınları, 2012, ss. 400-416.

¹⁶⁰⁶ Ez-Zehebī, *el-Muhezzeb*, III, 1479.

hükümünü nakledip bu hükmü doğru kabul etmiş ancak rivayetin munker olduğunu belirtmiştir.

Nitekim Hz. Peygamber Ramazan ayında hiç umre yapmamıştır.¹⁶⁰⁷

Bir hadiste bulunan dil ve mana bozuklukları anlamına gelen¹⁶⁰⁸ *rekāket*, *ez-Zehebî*'nin hem hadis metinlerinde hem de tarihle ilgili rivayetlerde işaret ettiği bir diğer problemidir. Örneğin o *el- 'Uluvv*'da Vehb b. el-Munebbih'ten naklettiği “*Tevrat'ta şöyle bir bilgi gördüm. Allah'tan önce hiçbir şey yokken ve O yaratmaya ihtiyaç duymadığı zamanda, 'O nasıl? Nerede?' gibi sorular sorulmuyordu.*” rivayetinin *Ğulāmu'l-Ḥalīl*'in uydurmalarından olduğunu düşünmektedir. *Ez-Zehebî* söz konusu metni *rekīk* olarak değerlendirdikten sonra şöyle bir açıklama yapar:

“*Allah hiçbir şey yaratmadan önce neredeydi? denilmez. Ancak insanın Allah nerededir? diye sorması onun hakkıdır. Nitekim Hz. Peygamber de bir cariye bu soruyu sormuş ve “Semadadır” yanıtını aldığı anda onun mü'mine olduğuna hükmetmiştir.*”¹⁶⁰⁹

Bir diğer örnek *el- 'Uḫaylî*'de de yer alan, Ebu't-Tufeyl 'Āmir b. Vāsile'den nakledilen şu haberdur: “*Şûrâ günü kapıda idim. Sesler yükseliyordu. 'Alî'nin 'İnsanlar Ebū Bekr'e biat etti. Ben de ona ilk biat edendim...*” İbnu'l-Cevzî bu rivayet hakkında yalnızca uydurmadır, aslı yoktur derken,¹⁶¹⁰ *ez-Zehebî* haberin uzunluğuna, *rekīk* olduğuna ve *şahīḥ* olmadığına işaret etmiştir.¹⁶¹¹

Ez-Zehebî, bazı olayların ve bilgilerin tabiatı gereği geniş bir kitle tarafından görülmesi, bilinmesi gerektiği fikrinden hareketle bazı haberleri tenkit etmektedir. Örneğin, Hz. 'Uṣmān'ın Kur'an'ın cem' edilmesi sırasında Kureyş ve Ensar'dan on iki kişiyi seçip

¹⁶⁰⁷ *Ez-Zehebî*, *el-Muhezzeb*, III, 1076. Ayrıca bkz. *Ez-Zehebî*, *Tenkīhu't-tahkīk*, nşr. Muṣṭafā Ebu'l-Gayt 'Abdulḥayy 'Acib, Riyāḍ: Dāru'l-Vaṭan, 2000, s. 270.

¹⁶⁰⁸ Abdullah Aydınlı, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, 2009, s. 252, 255-256.

¹⁶⁰⁹ *Ez-Zehebî*, *el- 'Uluvv*, nşr. Ebū Muḥammed Eşref b. 'Abdilmakşūd, Riyāḍ: Mektebetu Edvā'i's-Selef, 1995, s. 125.

¹⁶¹⁰ İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdū'ât*, II, 154.

¹⁶¹¹ *Ez-Zehebî*, *Telhīşu Kitābi'l-Mevdū'ât*, nşr. Ebū Temīm Yāsir b. İbrāhīm b. Muḥammed, Riyāḍ: Mektebetu'r-Ruṣd, 1998, s. 126.

görevlendirdiği, bunların arasında 'Ubey b. Ka'b ve Zeyd b. Şābit'in olduğu ifade edilen rivayetin, isnadının *ḳavī* olmakla birlikte mursel olduğunu belirtmiş, sonra metinle ilgili bir probleme işaret etmiştir. Ez-Zehebī, Hz. 'Uṣmān'ın 'Ubey'i görevlendirdiğini düşünmediğini; böyle olsa idi söz konusu bilginin meşhur olacağını kaydetmiştir. Ayrıca Heysem b. 'Adiyy ve başka alimlere göre 'Ubey'in vefat tarihi hicri 19'dur, yani o Hz. 'Umer zamanında vefat etmiş, Hz. 'Uṣmān dönemine yetişememiştir.¹⁶¹²

2.3.2. Doğrusunu Kimsenin Bilemeyeceği Hususlar

Yaşanan bazı olaylar ve sözler bazen herkesin bilmesi, duyması, görmesi gereken nitelikte olabileceği gibi bazılarının ise başkaları tarafından bilinmesi, en azından doğru bir şekilde bilinmesi mümkün değildir. Örneğin ez-Zehebī, İbn 'Abdilberr'den naklettiği “Ḳatāde ve Ebū Bekr b. Ḥafş şöyle dedi: 'el-Ḥasen b. 'Alī, Eş'aş b. Ḳays'ın kızı olan hanımı tarafından zehirlendi.” cümlesinden sonra bir grubun da bunun Mu'āviye'nin bir komplosu olduğunu iddia ettiklerine işaret etmiş ve haberin *ṣaḥīḥ* olmadığı kanaatini dile getirmiştir. Zira ona göre “*Bu bilgiye kim erişebilir/ Bunu kim bilebilir?!?*”¹⁶¹³

Ez-Zehebī'nin çok nadir de olsa bir hadisin metninin Hz. Peygamber tarafından söylenip söylenemeyeceğini sorguladığı gibi, bir metnin bir sahabi veya önde gelen bir alim tarafından dile getirilemeyecek ifadeler içerip içermediğine de dikkat ettiği görülür. Örneğin o, el-Ḥāris b. Muḥammed'den gelen ve Şûrâ günü olanları anlatan uzunca rivayeti zirketmiş; değerlendirmesinin ilk satırlarda rivayet için munker derken, metnin sonunda *ṣaḥīḥ* olmadığını ifade etmiştir. Ez-Zehebī'nin burada düştüğü kayıt *mü'min'lerin emirinin rivayet içerisinde yer alan birtakım ifadeleri asla kullanmayacağıdır*.¹⁶¹⁴

¹⁶¹² Ez-Zehebī, *Siyer*, I, 400.

¹⁶¹³ Ez-Zehebī, *Tārīḫü'l-İslām*, IV, 40.

¹⁶¹⁴ Ez-Zehebī, *Mīzān*, I, 441-442.

2.4.Ez-Zehebî'nin Bilgi/Haber Tenkidindeki Problemlere Dair

Ez-Zehebî ile ilgili buraya kadar anlatılanların hemen hepsi onun önüne gelen bütün bilgileri tenkit süzgecinden geçirdiği yanılgısına düşürmemelidir. Diğer taraftan bunun tam tersi de dikkate alınmalıdır. Yani onun haklarında herhangi bir değerlendirme yapmadığı rivayetleri doğru kabul ettiği manasına gelmez. Bu noktada onun aynı veya benzer bilgi/haber hakkında farklı eserlerinde bir değerlendirme yapıp yapmadığına bakılması gerekir. Çelişkili gibi görünen bir değerlendirmede eserlerin yazılış tarihleri dikkate alınarak görüşünde karar değişikliği yaptığı düşünülebilir. Burada araştırmacı zihinini serbest bırakmalıdır. Bir müellifin, kendisinin bir açıklama yapmadığı durumlarda, bir bilgiyi kaydetmesi veya kaydetmemesinden anlam çıkarmak aslında zannedildiği kadar kolay değildir. Birtakım deliller gözetilerek yapılan yorumlar dahi bir iddiadan öteye geçememektedir. Peşinde koşulan neden bazen hiç de karmaşık değil, gayet basit açıklamadır: unutma, dikkatsizlik veya yetiştirememe.

Doğrusu ez-Zehebî gibi dikkatli ve münekkit bir alime bu tip eksiklikleri yakıştırmak uygun görülmebilir. Fakat onun da bizim gibi bir insan olduğunu ve kitaplarını yazmaya çalıştığı dönemin şartlarını akılda tutmak gerekir. Bununla birlikte onun eserlerinde tutarsızlık gibi görünen veya bir değerlendirme yapmasını bekleyip bulamadığımız hususlar hakkında elbette konuşmalıyız. Bunlardan en çok dikkat çeken Hz. Peygamber'in hayatıyla ilgili kısımlarda onun büyülenmesi ile ilgili rivayetlere karşı takındığı tavidir. Daha doğrusu böylesi tartışmalı bir konu hakkındaki farklı rivayetleri nakletmesi fakat beklenen şekilde değerlendirmeler yapmamasıdır. Mesela İbnu'l-Cevzî kelimcilerin Hz. Peygamber'e büyü yapıldığı ile ilgili rivayeti kelimcilerin kabul etmediğini ifade etmiştir. Bunun sebebi ise Hz. Peygamber'e büyü yapıldığını ve onun büyüünün etkisinde kaldığını kabul etmenin hem onun Peygamberlik görevine zarar vereceği, hem de vahye olan güveni zedeleyeceği endişesidir. Bu itiraza yer veren İbnu'l-Cevzî söz konusu rivayetin sıhhatinde herhangi bir problem olmadığını belirttikten sonra Kur'an'da büyü ile ilgili birtakım ayetlerin olduğuna, ayrıca insanlara büyüye

karşı hamayıl tarzı bir şey takmalarının emredildiğine; fakihlerin bu konulardaki hükümleri belirlediklerine işaret etmiştir. Ayrıca o, Peygamberlerin de bir beşer olduğuna ve diğer beşerlerin başına gelen şeylerin onun da başına geleceğini fakat vahiyle ilgili konuların bundan ayrı olduğunu vurgulamıştır.¹⁶¹⁵ Ez-Zehebî'nin meseleye dair açıklama yapmaması ilginçtir. Bu hem onun aldığı rivayetlere dair sıhhat uyarısı yapan hem de Hz. Peygamber'in beşer olma konusu veya kelamcılarının bu noktadaki eleştirilerine karşı cevap vermesini bekleyeceğimiz bir hadise idi. O, Hz. Peygamber'in Hayber'de yediği etten dolayı zehirlenip bunun etkisinden kurtulamadığını içeren rivayeti zikretmiş, mevcut haliyle *garīb* bir siyaka sahip olduğunu fakat hadisin aslının *şahīh* olduğunu belirtmekle yetinmiştir.¹⁶¹⁶ Rivayetin farklı versiyonları *el-Mustedrek*'te de yer almaktadır. Bunlardan biri Ebū Hurayra'dan gelendir. Buna göre Yahudi bir kadın Hz. Peygamber ve ashabını kızarmış bir koyun yemeğe davet etmiştir. Hz. Peygamber bir lokma yediğinde etin zehirli olduğunu anlayıp bırakmış ve ashabını da uyarmış kadına da “Yazıklar olsun sana! Beni neden zehirledin?” demiştir. Kadın da onun peygamberliğinin gerçek olup olmadığını sorgulamak için yaptığını ifade etmiştir. Rivayette söz konusu etten Bısr el-Berā'nın zehirlenip öldüğü ve Hz. Peygamber'in kadını öldürttüğü bilgisi de mevcuttur. El-Hākim rivayetin Muslim şartlarına göre *şahīh* olduğu kanaatini dile getirmiş, ez-Zehebî ise herhangi bir yorum yapmamıştır.¹⁶¹⁷ Yine *el-Mustedrek*'te Ebū Sa'īd el-Hudrî'den nakledilen ve içeriği diğerlerinden farklı olan başka bir rivayete göre Hz. Peygamber daha yemeden etin zehirli olduğunu ancak ashabına Besmele çekip yemelerini söylemiştir. Ebū Sa'īd herkesin etten yediğini ancak kimsenin zehirlenmediğini eklemiştir. Ez-Zehebî burada el-Hākim'in *şahīh* hükmüne katılmış ancak ravilerden ‘Abdumelik b. Ebī Nađra nedeniyle bazı problemleri olduğuna da işaret etmiştir.¹⁶¹⁸

¹⁶¹⁵ İbnu'l-Cevzî, *Keşfu'l-muşkil*, nşr. 'Alî Huseyn el-Bavvâb, Riyâd: Dâru'l-Vaţan, 1997, IV, 342.

¹⁶¹⁶ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslâm*, thk. Beşşâr 'Avvâd, I, 796.

¹⁶¹⁷ El-Hākim, *el-Mustedrek*, III, 242.

¹⁶¹⁸ El-Hākim, *el-Mustedrek*, IV, 122.

Bu haliyle ez-Zehebî'nin kendi hedefini gerçekleştiremediği, konuyla ilgili tartışmalara daha sonra girmeye karar verip unuttuğu veya vakit bulamadığı veya kendisinin de meseleye henüz çözüm getiremediği yorumu yapılabilir.

Onun haber tenkidinde dikkat çeken başka bir husus da bazen ilgili konuya dair nihai fikri hakkında tereddüte düşebileceğimiz bir sunum tarzını benimsemiş olmasıdır. Örneğin o, yukarıda da bahsi geçen 'Ubey b. Ka'b'ın vefat tarihi hakkındaki tartışmalarda, onun Hz. Usmân tarafından Kur'an'ın cem'i ile ilgili görevlendirilen heyet içerisinde yer almadığı kanaatini dile getirirken hicri 19 tarihini esas aldığını görüyoruz. Fakat ez-Zehebî hem bunun öncesinde farklı görüşleri dile getirmiş hem de metnin devamında bu konuyla ilgili ulaşabildiği diğer görüşleri sıralamaya devam etmiştir.¹⁶¹⁹ Biyografiyi bitirmeden önce yine el-Vâkıdî'den onun Hz. Usmân'ın hilafeti döneminde hicri 30 yılında vefat ettiğine dair bir bilgi nakletmiştir. El-Vâkıdî bu görüşün daha sağlam olduğu kanaatindedir, zira 'Ubey, Hz. Usmân'ın Kur'an'ı cem' etmelerini emrettiği kişiler arasındadır.¹⁶²⁰ *Tārīhu'l-İslām*'a baktığımızda ise onun farklı vefat tarihine dair bilgileri herhangi bir yorumda bulunmadan naklettiğini, hatta *Siyer*'de el-Vâkıdî'den naklettiği “Bu konuda bize ulaşan en doğru bilgi budur” cümlesini İbn Sa'd'dan yaptığı nakilde görüyoruz.¹⁶²¹

2.5.Tenkitle Kullandığı Dil ve Üsluba Dair

Ez-Zehebî'nin kullandığı dil ve üslubu da iyi anlamak ve analiz etmek gerekmektedir. Burada bir hadis için kizb veya munkar; ravi için şıka, da'if gibi bilinen klasik rical ve metin tenkidi kavramları değil –ki ez-Zehebî bazen klasikten ödünç aldığı bu kavramları da daha önce

¹⁶¹⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 241-242.

¹⁶²⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 243.

¹⁶²¹ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, (Ahdi'l-hulefâ'r-râşidîn) III, 335-336.

kullanılmamış bir şekilde kullanabilmektedir- onun kendine özgü kelime ve ifadelerine ve tutumuna odaklanılacaktır.

Ez-Zehebî döneminin hadis talebelerini eleştirirken, anlamaya ve bilmeye önem vermeden yalnızca fazla hadis işitmeye yönelenleri güreşçi ve güvercinlerle oynayanlara benzetmekte ve cahil olduklarını ifade ederek mazur görülmeleri gerektiğini belirtmektedir.¹⁶²²

Ez-Zehebî'nin dikkat çeken bir özelliği de *biyografilerdeki tenkitlerinde gösterdiği dikkattir*. Başka bir ifade ile o, bid'at fırkasından olduğunu kabul ettiği herkesi veya zararlı olduğunu düşündüğü ilimlerle meşgul olan her alimi aynı kefeye koymamaya özen göstermekte ve kimisi için sert ifadeler kullanırken, kimisi hakkında daha yumuşak eleştirileri tercih etmektedir. Bu bağlamda ez-Zehebî'nin genellikle bir kişiyi hemen silip atmadığı veya düşünceleri ne olursa olsun söz konusu mezhebe mensup olduğu için savunma yapmadığı görülür. Ez-Zehebî'nin Mu'tezile ve mensuplarına dair görüşlerine özet olarak ilgili kısımlarda değinilmişti. Temelde Mu'tezile'nin görüşlerini bağlı olduğu selef düşüncesine aykırı kabul etmekte, metot olarak da tam zıt bir metot benimsemektedir. Buna rağmen Mu'tezili olduğunu kabul ettiği kişilerin kimisini Mu'tezile şeyhi, Mu'tezile'nin önde gelenlerinden, Mu'tezile'nin saygınlarından gibi ifadelerle nitelemiştir. Bunun karşısında elbette Mu'tezile'nin aşırılarından olduğunu¹⁶²³ ifade ettikleri de mevcuttur.

Burada şöyle bir itiraz gelebilir. İşaret edilen örnekler onun *Mîzân* kitabındandır ve söz konusu isimleri burada zikretmesinin sebebi bellidir. Dolayısıyla ılımlı hatta güzel ifadeler kullanması son kertede bir anlam ifade etmemektedir. Bu haklı, dikkate alınması gereken bir eleştiridir. Zira o, Mu'tezile'nin önde gelenlerinden olduğunu ifade ettiği Muhammed b. 'Alî Ebû Muslim İşbahânî hakkında olumsuz hiçbir yorum aktarmamakta veya kendisi de

¹⁶²² Cemâl 'Azzûn, *Mecmû'un fîhi vaşıyyetu 'z-Zehebî ve Cuz'un bi't-temessuki bi's-Sunen*, s. 14.

¹⁶²³ 'Abdulcebbâr b. Aḥmed el-Hemedânî bunlardandır. Ez-Zehebî onun hicri 400'den sonra gelen Mu'tezile'nin aşırılarından olduğunu belirtmiştir.

yapmamaktadır, ancak onu *Mizān*’da zikretmiştir.¹⁶²⁴ Aynı şekilde ‘Abdulvehhāb b. ‘Abdillāh Ebu’l-Kāsım el-Bağdādī’nin de Mu‘tezile’nin saygınlarından olduğuna işaret etmiş ancak bununla iktifa etmiştir.¹⁶²⁵ Yine birtakım eserleri olduğu bilgisini verdiği ‘Abdusselām İbnu’s-Şeyh’i de bir Mu‘tezile şeyhi olarak lanse etmiş, dahası hiçbir rivayeti olmadığını da eklemiştir.¹⁶²⁶

Ez-Zehebī genel olarak bir bilgi hatasına veya yanlış görüşe ve hükme işaret ederken *dikkatli, mutedil bir dil kullanmaya çalışır*; söz konusu kişinin kötü bir iş yaptığına işaret etmek için “فبئس ما صنع” ve “و لقد اساء” gibi kalıplar kullanır. Eğer değerlendirmeyi abartılı buluyorsa bunu da “ابلق ما شنع” ve benzeri; müellifin sahip olduğu bilgi itibarıyla söz konusu hatayı yapmaması gerektiğini düşündüğü için hayret ettiğinde “و العجب من” gibi ifadeler kullanmaktadır.¹⁶²⁷

Ez-Zehebī’nin herhangi bir olayı anlatırken veya bir şahsın biyografisini sunarken, aleyhte veya lehte olan bilgileri sunma noktasında insafli olmayı ne denli önemseydiğine belki pek çok kere işaret edilmişti. Bu onun eleştiri diline de görünür bir biçimde yansımıştır. Örneğin o, el-Hākim en-Nīsābūrī, *Mizān*’da sunduğu şekli ile Muhammed b. ‘Abdillāh ed-Ḍabbī hakkındaki Rafızilik iddiasına “Allah insafı sever!” diyerek karşı çıkmış; onun Rafizi değil, Şii olduğunu ifade etmiştir.¹⁶²⁸

İnsaf hususunu dile getirdiği bir başka nokta ise ru’yet ile ilgili rivayetleri kabul etmeyenlere karşı eleştirileridir. Bu konuda özellikle Ebū Hurayra’nın fakih olmadığı, *sākıf* haberler naklettiği, huccet olarak kullanılabilecek isnada sahip rivayetlerinin olmadığı yönündeki iddiaları kaydetmiş ve biraz da sitemle şöyle devam etmiştir: “Subhanallah! Allah’ın

¹⁶²⁴ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 655. Ez-Zehebī’nin bazı şahısları rivayetle ilgileri olmamasına rağmen *Mizān*’da zikretmesi dikkate değerdir. Bu konuya ilerleyen kısımlarda değinilecektir.

¹⁶²⁵ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 680.

¹⁶²⁶ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 618.

¹⁶²⁷ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 137-138.

¹⁶²⁸ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 608.

ahirette görüleceğine dair nakledilen hadisler mutevâtirdir. Kur'an da bunu tasdik eder. İnsaf(ınız) nerede?!"¹⁶²⁹

Ez-Zehebî'nin tenkitçiliğini belki de en iyi ifade eden kelimelerden biri itidaldır. Fakat onun bazen beklenmedik şekilde *sert tepkiler verdiği, mutedil duruşuna aykırı ifadeler kullandığı* yerler de mevcuttur. Hakkında konuştuğumuz, düşüncelerini, kararlarını, hükümlerini incelediğimiz alimlerin her zaman ve mekanda genel tavrını devam ettirmesini, buna istisna teşkil edecek bir söz veya fiilin olmamasını beklemek, bir insan ve insan elinden çıkmış bir eser hakkında konuştuğumuzun farkında olmamak veya bu gerçeği unutmak demektir. Bu sebeple aslında burada işaret edilecek olan örneklerin ez-Zehebî'nin genel bir tavrı olduğu yanılgısına sebebiyet vermesi çekincesi bakidir. Bununla birlikte, bu türlü sert çıkışların varlığının da belirtilmesi en azından okuyucunun ez-Zehebî'nin eserleri ile başbaşa kaldığında ne tür kelime ve kullanımlarla karşılaşabileceğine dair bir fikir vermektedir.

Onun tepkilerinin normalden daha sert hatta yer yer incitici olabilmesi, söz konusu satırları yazarken içinde bulunduğu ruh hali ve benzeri sebeplerle açıklanabileceği gibi onun kırmızı çizgi olarak belirlediği konularla da ilişkilendirilebilir. Ez-Zehebî'nin bu noktada dikkat çeken tenkitlerinden biri el-'Uḡaylî'yi eleştirirken de kaydettiği "Ey 'Uḡaylî, sende hiç akıl yok mu? Kimin hakkında konuştuğunu bilmiyor musun?!" cümlesidir. Halbuki iki sayfa önce el-'Uḡaylî'nin 'Alî b. el-Medîni'yi *ed-Du'afâ*'da zikredişini kötü bir tavır olarak nitelemiştir. Ancak devam eden sayfalarda onun hakkındaki övgü ifadelerini, güzel özelliklerini ve hadis ilmindeki yerini anlattıkça belli ki sinirlenmiş ve el-'Uḡaylî'nin yaptığını kabullenememiştir.¹⁶³⁰

¹⁶²⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 455.

¹⁶³⁰ Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 140.

Onun sert tenkitlerine maruz kalan bir diğer isim de el-Ḥākim'dir. Pek çok kere onun hadisler hakkında verdiği hükümler ve özellikle *el-Mustedrek*'te *ṣaḥīḥ* olarak sunduğu rivayetlerden dolayı ağır ifadeler kullanmıştır. Bunlardan biri “... *bu hadisi taṣḥīḥ* etmekten *haya etmemiş/utanmamış!*” ifadesidir.¹⁶³¹

Ez-Zehebî'nin bazen sınırları aşıp canlı/yaratık manasına gelen “الحيوان” gibi bir kelime ile sert çıkışlar yaptığını da görmek mümkündür. Özellikle mantık dışı bulduğu uydurmaları rivayet edenler hakkında bu ağır ifadeyi kullanmıştır. Örneğin, Mūsā b. 'Abdillāh eṭ-Ṭavīl isminde uydurma rivayetler naklettiği bilinen kimsenin Başra'da Hz. 'Ā'îşe'yi gördüğünü söylediği haberi değerlendirirken kendisini tutamamış ve tenkitlerine “انظر إلى هذا الحيوان المتهم” cümlesiyle başlamıştır.¹⁶³²

Aynı kelimeyi Hz. Peygamber'in annesinin diriltip iman ettiğini ifade eden uydurma rivayeti nakleden 'Abdulvehhāb b. Mūsā için de kullanan ez-Zehebî, onun hakkında “Bu yalancı canlının/yaratığın kim olduğu bilinmiyor!” şeklinde bir çıkışta bulunmuştur.¹⁶³³

Benzer çıkışlarına bir örnek de *ṣadūḳ* olarak kabul ettiği 'Abdullāh b. Muslim b. Ḳuteybe (ö. 276/889) hakkında el-Ḥākim'in hükmüdür. El-Ḥākim, el-Ḳuteybe'nin *kezzāb* olduğunu ifade etmiştir. Ez-Zehebî ise bu hükmü bir eserinde haddi aşma ve aldatma; başka bir eserinde ise “Allah'tan korkmayan birinin sözü ve kötü bir haddi aşma olarak nitelemiştir.”¹⁶³⁴

Ez-Zehebî'nin bu sert tepkilerinin bir kısmını beddualar oluşturur. Onun bazı uydurma rivayetleri verirken yalnızca ilgili teknik terimi kullanıp açıklama yapmakla yetinmediği bir beddua ile tepkisini gösterdiği görülmektedir. “قاتل الله من وضعه”¹⁶³⁵, “قبح الله من وضعه”¹⁶³⁶ bu

¹⁶³¹ Ez-Zehebî, *Mizān*, IV, 441.

¹⁶³² Ez-Zehebî, *Mizān*, IV, 210.

¹⁶³³ Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 684.

¹⁶³⁴ Ez-Zehebî, el-Muḡnī, I, 357; *Mizān*, II, 503.

¹⁶³⁵ Ez-Zehebî, *Mizān*, III, 50.

¹⁶³⁶ Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 234; III, 566 vdğr.

anlamda kullandığı kalıp ifadelerden bazılarıdır. Hadis uyduran ravi için bu şekilde edilen beddua ifadeleri İbnu'l-Cevzî'de de yer almaktadır, bir etkilenme söz konusu olabilir.¹⁶³⁷

Ez-Zehebî'nin, bazen Yahudiler,¹⁶³⁸ Hristiyanlar,¹⁶³⁹ Rumlar,¹⁶⁴⁰ bazen de Karmatiler,¹⁶⁴¹ Batıniler,¹⁶⁴² İsmaililer,¹⁶⁴³ Hürremiyye,¹⁶⁴⁴ Zenc topluluğu¹⁶⁴⁵ için “لَعْنَهُمُ اللَّهُ” ifadesini de kullandığı görülür. Ez-Zehebî'nin kullandığı bir diğer beddua ise “لَا صَبَّحَهُ اللَّهُ بِخَيْرٍ” şeklindedir. Bunu aslında *ḥāfiẓ* olmasına rağmen yalan haberler de nakleden Suleymān b. Dāvud eş-Şāzekūnî'ye söylemiştir.¹⁶⁴⁶

Ez-Zehebî'nin sevmediği, karşı olduğu veya doğru bulmadığı hususlarda doğrudan bir eleştiri yerine, ilgili şahsın selameti, kurtuluşu için dua cümleleri kaydetmesi de bir nevi *örtük tenkit* olarak kabul edilebilir ki, onun bunu sıkça yaptığını görüyoruz. Örneğin o, bir kimsenin Mu'tezile, Eş'ari veya problemli gördüğü diğer mezhep veya görüş mensup kişiler için böyle bir dua etmeden geçmez. İmām el-Eş'arî'nin biyografisini tamamlayıp geniş bilgi için İbn Asākir'in *et-Tebyîn*'ine referans verdikten sonra Allah'tan ruhunu ehl-i sünnet yolunda almasını dilemiş; “Dostlarını senin rızan için severiz, düşmanlarına da yine senin rızan için buğz ederiz. Kullarından isyan edenler için af dileriz. Senin Kitab'ına göre amel ederiz ve Seni, kendini nitelendirdiğin gibi nitelendiririz.” demiştir.¹⁶⁴⁷ Talebesi es-Subkî'yi de oldukça kızdıran¹⁶⁴⁸ bu duanın buraya yerleştirilmesi oldukça manidar ve bir o kadar da zekicedir.

¹⁶³⁷ İbnu'l-Cevzî, *el-Mevdū'āt*, II, 204.

¹⁶³⁸ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, XXXVI, 196.

¹⁶³⁹ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, XXXIX, 277; XLVIII, 62, 323.

¹⁶⁴⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, XXIII, 209; *Tārīhu'l-İslām*, XXXIX, 45-46; XLVII, 273.

¹⁶⁴¹ Ez-Zehebî, *Tezkira*, III, 835; *Tārīhu'l-İslām*, XXXII, 547; XXII, 182.

¹⁶⁴² Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, XXXV, 429; XXXVII, 69; XLIII, 88.

¹⁶⁴³ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, XXXVIII, 12, 21.

¹⁶⁴⁴ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, XV, 28.

¹⁶⁴⁵ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, XX, 19.

¹⁶⁴⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 49.

¹⁶⁴⁷ Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām*, XXXXIII, 157.

¹⁶⁴⁸ Es-Subkî, *Tabaḳātu's-Şāfi'iyye*, III, 352.

Başka örnek de zühd hayatını benimseyen, hatta bunda biraz aşırıya kaçan, hurûf ilmiyle ilgilenen Şeyh Necmuddîn el-Kâtib ile ilgilidir. O, Şeyh Necmuddîn hakkında bu bilgileri verdikten sonra biyografisini “*Allah’tan onun selametini dileriz*” şeklinde tamamlamıştır.¹⁶⁴⁹ Yine bu tür işlerle uğraşan ve yazdığı tefsiri kafasındaki bu fikirleriyle dolduran ‘Alî b. Aḥmed el-Ḥarrânî el-Mağribî de ez-Zehebî’den bu duayı alanlar arasındadır. Zira o hurûf ilmi ile, Deccâl’in ne zaman çıkacağını, güneşin ne zaman Batı’dan batacağını bildiğini iddia etmektedir.¹⁶⁵⁰

Bazen de bu duayı hak eden kişi onun daha yakın olduğu Hanbelilerden biri olabilir. Mesela o, Bağdat’ın önde gelenlerinden ve Hanbeli resilerinden kabul edilen ‘Abdulaziz b. el-Ḥanbelî’nin bir ya da iki hadis uydurduğunu kaydetmiş ve yine onun kurtuluşu için dua etmiştir.¹⁶⁵¹ Ya da ilmî konulardaki bütün yetkinliğine rağmen tecsime giden fikirleri nedeniyle ez-Zehebî’ye göre bulunabileceği ilmî mertebeye ulaşamamış kişiler için de selamet duasını kaydetmiştir.¹⁶⁵²

Selamet duasının muhatabı bazen de kendisinin şiddetle karşı çıktığı *ḥalku’l-ḳur’ân* meselesini ortaya çıkaran ve ez-Zehebî’nin de ifadesiyle bu konuda aşırıya kaçan Halife Me’mûn’dur. Ez-Zehebî onun ilmî konularda kendisini nasıl yetiştirdiğine, tercümeler ve diğer bazı faaliyetlerine, ilgi alanlarına değindikten sonra insanları *ḥalku’l-ḳur’ân* fikrini benimsemeye davet ettiğini söyleyip bu duayı kaydetmiştir.¹⁶⁵³

Ez-Zehebî kimileri için “*Allah’tan aḳıyet ve hevayı terk etmeyi dileriz*” şeklinde yaptığı manidar dua da bu kapsamda zikredilmeye değerdir.¹⁶⁵⁴

¹⁶⁴⁹ Ez-Zehebî, *Tārīḫü’l-İslām*, LII, 296-297.

¹⁶⁵⁰ Ez-Zehebî, *Mizān*, III, 114.

¹⁶⁵¹ Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 624.

¹⁶⁵² Ebū ‘Amir Muḥammed b. Sa’dūn el-‘Abderî bunlardan biridir. Bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, XIX, 579.

¹⁶⁵³ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 273.

¹⁶⁵⁴ Ez-Zehebî, *Mizān*, III, 392-393.

Ez-Zehebî'nin bazen metinlerini yazdığı sırada çok anlık, çok doğal tepkiler verdiği de müşahade edilir. Bu sesli düşündüğü şeyleri yazıya geçirmek şeklinde de ifade edilebilir. Bunların hadis ilmiyle ve de teknik konularla ilgili olmadıklarını, hemen hepsinin biyografilerde yer verdiği bilgiler hakkında olduğu da belirtilmelidir.¹⁶⁵⁵

Örneğin o, *Siyer*'de İbnu'l-Cevzî'nin biyografisini yazarken, torunu Ebu'l-Muzaffer'den, onun yoğun yazma faaliyetine dair birtakım bilgiler nakletmiştir. Bunlar arasında, bazen bir hafta boyunca evden yalnızca Cuma namazı ve meclisleri için çıktığı bilgisi yer almaktadır. Ez-Zehebî bu bilgiden sonra “*Peki cemaatle namazlar ne oluyor?/ Cemaatle namaz kılmıyor mu?*” diyerek anlık bir tepki vermiştir.¹⁶⁵⁶

Bir başka örnek de Muhammed b. Tâhir el-Makdisi hakkında ed-Dekkâk'tan yaptığı nakiller sırasında karşımıza çıkmaktadır. Bu nakiller hem *Tārîh*'te hem de *Siyer*'de yer almaktadır ancak o *Siyer*'de ed-Dekkâk'ın Muhammed b. Tâhir hakkındaki hadis ilmindeki bilgisinin yetersiz olduğuna dair değerlendirmesinin hemen ardından, kendini tutamamış ve hikayeyi bölerek, “*Ey adam! Sus. Çünkü hıfz konusunda o senden kat be kat daha iyidir.*” demiştir.¹⁶⁵⁷

3. Ez-Zehebî ve Hadis Tenkidi

En temel manada hadis tenkidi, hadislerin *şahîh* ve *da'îf* olanını tespit etmek, ravilerin güvenilir veya güvenilir olmadıkları hakkında hüküm vermektir.¹⁶⁵⁸ Başka bir deyişle hadis tenkidi hadislerin iki temel unsurunun yani senet ve metin açısından değerlendirilmesini esas alır.¹⁶⁵⁹ Öte yandan bu tenkidin mahiyeti, muhaddislerin hadislerin tenkidinde senedi mi metni

¹⁶⁵⁵ Bu hususa burada değinilmesi ise onun tarzı ve tavrına dair bütüncül bir tablo sunma amacı taşımaktadır.

¹⁶⁵⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, XXI, 370. Söz konusu tepki *Tārîh*'te ilgili yerde yer almamaktadır. Krş. Ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslâm*, XLII, 291.

¹⁶⁵⁷ Ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslâm*, XXXV, 173. Krş. ez-Zehebî, *Siyer*, XIX, 361-364. “يَا ذَا الرَّجُلِ، أَقْصِرْ، فَإِنَّ طَاهِرَ أَحْفَظَ.”

¹⁶⁵⁸ İbn Ebî Hâtim, *Taḥdîmetu'l-cerh ve't-ta'dîl*, ss. 5-6.

¹⁶⁵⁹ Mustafa Ertürk, *Metin Tenkidi*, Ankara: Fecr Yayınları, 2005, s. 24.

mi esas aldıkları meselesi modern dönemde gündemi en çok meşgul eden hadis tartışmaları arasındadır. Bir grup yalnızca isnadın esas alınıp metnin tamamen ihmal edildiğini, diğer bir grup ise metnin tamamen ihmal edildiği söylenemese de yeterince önem verilmediğini iddia etmiştir. Günümüzde yapılan bazı araştırmalarda ise durumun tam tersi olduğu, aslında muhaddislerin senedi değil metni dikkate aldıklarını, yukarıda işaret edildiği şekilde bir ihmalin söz konusu olmadığı savunulmaktadır.¹⁶⁶⁰

Aslında hadis metnlerinin tenkidi meselesi, bu veya başka bir kavramla ifade edilmese de Müslümanların özellikle zihni olarak yabancı olmadıkları bir konudur.¹⁶⁶¹ Peki muhaddislerin metinle ilgilenmeleri, metni dikkate almaları ne anlama gelmektedir? Muhaddislerin metinlerle ilişkisi bugün tartışmanın odak noktasını oluşturan içerik/muhteva tenkidi kapsamında değerlendirilebilir mi? Gerçekten de muhaddisler içerik/muhteva tenkidini bizim fark edemediğimiz kadar dikkatli ve sistematik bir şekilde uygulamış olabilir mi? Eğer uygulamışlarsa neden klasik dönemden günümüze ulaşan “tenkit” kapsamında değerlendireceğimiz eserlerin neredeyse tamamı rical tenkidi merkezlidir? Yahut böyle görünmektedirler?

Bu çalışma ez-Zehebî’ye odaklandığı için onun öncesi ve hatta erken dönemin tenkit sistemi üzerinde ayrıntılı bir tartışmaya girilmeyecektir.¹⁶⁶² Ancak ez-Zehebî’nin ne yaptığıının anlaşılabilmesi için miras aldığı yönteme dair bir tablo çizilmesi elzemdir.¹⁶⁶³

¹⁶⁶⁰ Bkz. Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2023. Çalgan’a göre böyle bir yanılgıya düşülmesinin sebebi, “... erken dönem hadisçilerin tartbikatının dikkatle incelenmemesi ve geç dönem yazılmış usul eserlerinin bazı konularda muğlak bir dil kullanması ...”dır. Bkz. Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, s. 15.

¹⁶⁶¹ Bkz. Mehmet Said Hatiboğlu, *İslami Tenkit Zihniyeti*. M. Hayri Kırbaçoğlu, *İslami İlimlerde Metot Sorunu*, ss. 279-280; Salahattin Polat, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul: Kimlik Yayınları, 2017, s. 147.

¹⁶⁶² Ancak yapılan muasır çalışmaların mahiyeti ve iddiaları konunun üzerinde tekrar durulmasının gerekli olduğunu göstermektedir.

¹⁶⁶³ Bu tablonun muhaddisler merkezinde çizilmeye çalışılacağı belirtilmelidir.

3.1.Hadis Tenkidi'nin Serencamı ve İddialar

Hicri birinci asırda meseleler, henüz Hz. Peygamber hayatta iken onun söz ve fiilleri konusunda anlaşılamayan herhangi bir hususta kendisine başvurularak çözüme kavuşturulurken; onun vefatı sonrasında önemli bir boşluk ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte, Müslümanların bu yeni ve belki de beklenmedik duruma adaptasyonu hızlı bir şekilde gerçekleşmiştir. Siyasi ve sosyal pek çok konu ile ilgilenen halife Hz. Ebū Bekr, Hz. Peygamber'in mirasını da unutmamış, bu konuda gösterdiği dikkatli tutum “Haberleri kabul etmede ihtiyatlı davrananların ilki Ebū Bekr'di”¹⁶⁶⁴ cümleleri ile tarih kitaplarındaki yerini almıştır. Bu yaklaşım Hz. 'Umer ve Hz. 'Alī döneminde de devam ettirilmiştir. Nitekim ilk dönemlerden itibaren bir insanın hata yapma potansiyeli kabul edilmiş ve sahabiler birbirlerini hataları konusunda uyarmışlardır. Bu uyarıların genel itibarıyla *dabt* ile ilgili olup¹⁶⁶⁵ bugün anladığımız manada sistemli ve devamlı olmadığı unutulmamalıdır. Ayrıca muhteva tenkidi kapsamında da sıkça sahabe dönemine atıf yapılması süreci anlamada birtakım problemlere sebep olmaktadır. Fakat onların sergilemiş olduğu bu tutum sonraki dönem alimlerine de cesaret vermiş, zaman ve şartların gerektirdiği anda da sistematik tenkide doğru bir süreç başlamıştır. Sahabe döneminin dikkat çekilmesi gereken önemli bir özelliği de herkesin kavrayışının aynı düzeyde olmadığına farkında olunması ve söz ve fiillerin aktarımında bu durumun etkilerinin göz ardı edilmemesidir.

Gerek Hz. Ebū Bekr gerekse Hz. 'Umer döneminde çeşitli olaylar ve sorunlarla karşılaşmış olmakla birlikte bunlar geniş infiallere sebep olmadan bastırılabilmişti. Hz. 'Usmān'ın şehit edilişi ve sonrasında Hz. 'Alī'nin hilafeti zamanında yaşanan gelişmeler İslam dünyasının Hz. Peygamber'den sonra yaşadığı ilk önemli kırılmalar olarak kabul edilebilir. Zira özellikle Hz. 'Alī döneminde yaşananlar fırkaların ayrışmaya başlamasına neden olmuş; bunun

¹⁶⁶⁴ Ez-Zehebī, *Tezkira*, I, 2.

¹⁶⁶⁵ Halil İbrahim Turhan, *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 45.

da hem hadislere hem de insanların birbirlerine olan güvenine olumsuz etkileri müşahade edilmeye başlanmıştır. Tarafların hem birbirine karşı hem de Hz. ‘Alī ve diğer halife sahabiler hakkında mübalağalı övgü içeren rivayetler ortaya attıkları bir vakıadır.¹⁶⁶⁶ Bu noktada Muḥammed b. Sīrīn’den nakledilen meşhur tespit hadislerin tenkidinde kritik bir noktaya işaret etmektedir:

*“Önceleri isnaddan sorulmazdı. Ne zaman ki fitne gerçekleşti, bize ‘ravilerinizi söyleyin’ dediler. Neticede sünnet ehlinde olanların hadisi alınır, bid‘at ehlinde olanların hadisi alınmazdı.”*¹⁶⁶⁷

Bir kimsenin sünnet veya bid‘at ehlinde olması gibi bir ayrım da Hz. ‘Alī ve Mu‘āviye arasında gerçekleşen savaşın etkili olduğu muhakkaktır. İbn Sīrīn’in “fitne” diyerek hangi olayı kast ettiği hakkında farklı görüşler ileri sürülse de genel kabul Hz. ‘Uṣmān’ın katli ve sonrasında yaşanan olaylar olduğu şeklindedir.¹⁶⁶⁸ Bu durumda, hicri birinci asrın son çeyreğinden itibaren hadis uydurmalarının ve hadislerin isnadına ve ravilerin daha ziyade adalet vasfına yönelik bir tenkit faaliyetinin başladığı söylenebilir. Tabi bu da ravilerle ilgili yapılan değerlendirmelerde önemli bir değişimi göstermektedir.¹⁶⁶⁹

Hadislerin tedvini ve buna paralel olarak gerçekleşen tasnif faaliyetleri neticesinde yazılmaya başlanan sistematik hadis kitapları yanında, hadis tarihinde rical tenkidinde de önemli gelişmeler yaşanmıştır. 2/8. asra denk gelen bu dönemde tenkit lafızları gelişmiş ve artmış; bir ravinin tenkidinde dikkat edilecek kriterler daha net ortaya konulmaya başlanmış, bununla birlikte tenkit ve münekkıt sayısında da artış yaşanmıştır.¹⁶⁷⁰ Öyle ki ez-Zehebī tabiun

¹⁶⁶⁶ Şa‘bī meselenin Hz. ‘Alī ile ilgili olan kısmını “Bu ümmetten hiç kimseyle ilgili ‘Alī hakkında olduğu kadar yalan söylenilmemiştir.” cümlesi ile ifade etmiştir. Ez-Zehebī, *Tezkira*, I, 82.

¹⁶⁶⁷ El-Ḥatīb el-Bağdādī, *el-Kifāye*, nşr. Ebū ‘Abdullāh es-Sevraķī, İbrāhīm Ḥamdī el-Medenī, Medine: el-Mektebetu’l-‘İlmiyye, tsz., s. 122.

¹⁶⁶⁸ Emin Aşıkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, ss. 46-50; Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012, ss. 36-38.

¹⁶⁶⁹ Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, s. 116.

¹⁶⁷⁰ Halil İbrahim Turhan, *Rical Tenkidinin Doğuşu ve Gelişimi*, s. 116.

sonrası tabakada yüz altmış üç münekkidin ismini sıralamaktadır.¹⁶⁷¹ Artık bu aşamada sistematik *cerh-ta 'dil* faaliyetleri başlamış olmaktadır. Emin Aşikkutlu bu dönemi “tenkitçilikte tedvinin başlaması” şeklinde ifade eder. Hadis ilminin altın çağı olarak kabul edilen 3/9. asırda aynı zamanda rical ile ilgili faaliyetlerin de zirveye çıktığı müşahade edilir. Tarih, tabakat, ma‘rifetu’r-ricāl, ‘ilel gibi isimlerle kaleme alınan kitapların içeriği gelişmiş, ilmin genel kuralları ve lafızları oturmuştur.¹⁶⁷²

Peki ravilerin durumlarının belirlenmesi ve rical tenkidi kriterlerinin ortaya çıkarılması, bunun bir sistematığa kavuşturulması nasıl gerçekleşmiştir? Bu sorunun cevabı aynı zamanda muhaddislerin içerik/muhteva tenkidi yapıp yapmadıklarına dair tartışmanın odak noktasını oluşturmaktadır. Aslında erken dönem münekkitlerinin ravinin güvenilirliğini tespit için üç yol takip ettiği söylenebilir. Birincisi, ravi hoca-talebe ağı ile ravi hakkında sonraki nesillere aktarılan bilgiler. İkincisi, münekkidin ilgili ravinin rivayetlerini bizzat incelemesi ve onların diğer rivayetlerle olan uyum veya uyumsuzluğundan hareketle bir karara varması. Üçüncüsü ise, ravinin durumunun herhangi ek bir bilgiye ihtiyaç duyulmaksızın açık olması. Bu üç yol, birbirinin alternatifi olarak öne sürülmüş değildir.¹⁶⁷³ Hadisçilerin temel uğraş alanının başından beri metinler olduğunu iddia eden görüş de ravilerin durumlarının rivayetlerinden hareketle ortaya konulmasını buna delil olarak sunmaktadır.¹⁶⁷⁴ Örneğin bu minvalde Muslim’in *et-Temyiz*’inde yer alan “*Bu rivayetler bir araya getirilip karşılaştırılarak, onların şāḥiḥ olanları da if olanlarından ayrılır. Bu şekilde de if raviler ile onların zıddı olan ḥāfiẓ raviler ortaya çıkar.*” sözü¹⁶⁷⁵ ve İbnu’s-Şalāḥ tarafından benzer bir bağlamda söylenen “*Bir ravinin zabtı onun rivayetlerinin şika ravilerin rivayetleri ile karşılaştırılması neticesinde anlaşılabilir, rivayetlerinin şikalarinkine muvafakat derecesine göre zabtının iyi ya da kötü*

¹⁶⁷¹ Ez-Zehebī, *Zikru men yu ‘temedu kavluhū fi ‘l-cerḥ ve ‘t-ta ‘dīl*, ss. 175-184.

¹⁶⁷² Emin Aşikkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, ss. 54-56.

¹⁶⁷³ Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Raviye*, s. 63.

¹⁶⁷⁴ Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, ss. 68-73.

¹⁶⁷⁵ Muslim, *et-Temyiz*, nşr. Muhammed b. ‘Alī el-Ezherī, Kāhire: El-Fārūku’l-Ḥadīse li’ṭ-Ṭibā‘a, s. 132.

olduğu bilinebilir.”¹⁶⁷⁶ açıklaması zikredilmiştir.¹⁶⁷⁷ Bir ravinin güvenilirliğinin rivayetinden hareketle belirlenmesi doğrudur. Ancak burada mühim olan “rivayet” kelimesinden kastın ne olduğu ve rivayetlerin karşılaştırılmasının nasıl gerçekleştirildiğidir.¹⁶⁷⁸ Bugün Türkçede rivayet denildiğinde ilk etapta akla “hadisin metni” geliyor olmakla birlikte muhaddislerin dilinde rivayet/hadis, senet ve metni içeren bir bütünü ifade etmektedir. Dolayısıyla Muslim, İbnu’s-Şalāh ve diğer muhaddislerin benzer minvaldeki açıklamalarını doğrudan içerikle ilişkilendirmek genellemeci bir tavidir ve yanlış sonuçlara götürebilmektedir. Örneğin Ebū Hātim’in Aḥmed b. İbrāhīm el-Ḥalebī’nin hadisleri kendisine arz edildiğinde “*Hadisleri bâṭıl ve mevḏū’dur, asılları yoktur. Bunlar onun yalancı olduğunu ispat eder*” şeklinde bir açıklama yapmıştır.¹⁶⁷⁹ Fakat burada hadisle kastettiğinin doğrudan metin olduğuna dair yeterli kanıt mevcut değildir. Bu konuda zikredilen bir başka örnek ise Aḥmed b. Munzir b. el-Cārūd’dur. Ebū Hātim’in onun için “*Onu tanımıyorum. Hadisi şaḥīḥtir.*” demiştir.¹⁶⁸⁰ Onun bu açıklaması hadisin içerik tenkidine yönelik olarak kabul edilmiştir.¹⁶⁸¹ Fakat erken dönem hadis tenkidinin senet değil içerik tenkidi odaklı olduğuna yönelik olduğunu iddia etmek o kadar da kolay değildir. Zira elimizdeki kaynaklarda bu iddiaların aksini ispatlamaya yönelik daha fazla örneğin olduğu unutulmamalıdır. Bu durumda söz konusu örneklerin genelleştirilerek muhteva tenkidinin öne çıkarılması doğru bir yaklaşım olmasa gerektir. Bu noktada muhaddislerin hadis tenkidindeki temel prensibin güzel bir özeti olan eş-Şāfi’î’nin şu sözlerine yer vermek yerinde olacaktır:

¹⁶⁷⁶ İbnu’s-Şalāh, *‘Ulūmu’l-ḥadīṣ*, ss. 95-96.

¹⁶⁷⁷ Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, s. 69.

¹⁶⁷⁸ Mu‘āraḏa sistemiyle ilgili bkz. Muhammed Mustafa el-A‘zamî, *Muhaddislerin Hadis Tenkit Yöntemi*, çev. Muhammed Enes Topgöl-Muhammed İkbāl Aslan, İstanbul: Beka Yayıncılık, 2017, ss. 86-121.

¹⁶⁷⁹ İbn Ebī Hātim, *el-Cerḥ ve’t-ta’dīl*, II, 40.

¹⁶⁸⁰ İbn Ebī Hātim, *el-Cerḥ ve’t-ta’dīl*, II, 78.

¹⁶⁸¹ Beṣṣār ‘Avvād el-Ma‘rūf- Şu‘ayb el-Arna‘ūd, *Taḥrīru Takrībi’t-Tehzīb*, s. 19; Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, s. 65.

“Bir hadisin doğruluğu ve yanlışlığı (yalan oluşu) ağırlıklı olarak haber verenin doğruluğu¹⁶⁸² veya yalancılığı ile anlaşılır. Ancak çok az sayıda ve özel durumlar hariç, hadisin doğruluğu veya yalan oluşu, muhaddisin imkansız (açık aykırılık)¹⁶⁸³ ya da sübut veya delalet açısından daha kuvvetli bir delile muhalefet etmesiyle bilinir.”¹⁶⁸⁴

Dolayısıyla hadisin doğruluğunun tespitinde ağırlıklı olarak kullanılan yöntem ravinin güvenilirliğinin tespitidir. Ancak zaman zaman karşılaşılan doğru olması imkansız hadislerin nakli, ihtilaflar bu genel kuralın bir istisnasıdır. Özellikle el-Beyhākī’nin eş-Şāfi’î’nin bu prensibini naklettiği bağlam dikkate değerdir. Nitekim o bu hususu ravinin şıka oluşunun mutlak olarak rivayetin sıhhatini gerektirmediği konusunu işlerken dile getirmiştir.¹⁶⁸⁵ Söz konusu metinde muhteva tenkidine de işaret olduğu doğrudur. Fakat bu eş-Şāfi’î’nin çizdiği tabloda, kendisinin de işaret ettiği gibi çok küçük bir yüzdeliğe tekabül etmektedir.¹⁶⁸⁶

Onun şāhīḥ hadisin taşınması gereken niteliklere dair verdiği reçete de muhaddislerin yaklaşımlarını şekillendirme noktasında büyük önem taşır: Ravinin güvenilir (şıka) olması, hadisinde doğru sözlü olması (şıdk), haber verdiği şeyi anlayacak kapasitede olması (‘aql), anlam bozukluğuna sebep olacak unsurları fark edebilir olması (‘ilm), naklettiği hadisi ezbere biliyor olması, kitaptan nakledecekse kitaba sahip olması (hıfz), rivayetlerinin hıfz sahibi başka ravilerle uyumlu olması, güvenilir ravilere ters düşecek rivayetinin olmaması, rivayeti muttasıl bir senetle nakletmesi (ittişāl).¹⁶⁸⁷ Burada daha sonraki dönemlerde şāhīḥ hadis tanımına “illet

¹⁶⁸² Burada geçen şıka kavramı müteahhir dönemdeki kullanıma nazaran daha ziyade ravinin adaletiyle ilgilidir. Bkz. El-Beyhākī, *el-Medḥal*, nşr. Muḥammed ‘Avvāme, Cidde: Dāru’l-Minhāc; Medīne: Dāru’l-Yusr, 2016, I, 229.

¹⁶⁸³ (بأن يحدث المحدث ما لا يجوز أن يكون مثله) ifadesinin “açık aykırılık” şeklindeki tercümesi için bkz. Mehmet Fatih Kaya, “Ebû Bekr el-Beyhākī’nin hadis usulü anlayışı (“el-Medḥal ilâ Kitabi’s-Sünen” özelinde),” Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023, ss. 112-113, 440. dipnot.

¹⁶⁸⁴ Eş-Şāfi’î, *er-Risāle*, s. 399. Çalgan’ın bu ifadelerin hem çevirisinde hem de değerlendirmesinde hata ettiği anlaşılmaktadır. Bkz. Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, s. 115.

¹⁶⁸⁵ El-Beyhākī, *el-Medḥal*, nşr. Muḥammed ‘Avvāme, Cidde: Dāru’l-Minhāc; Medīne: Dāru’l-Yusr, 2016, I, 265-266.

¹⁶⁸⁶ Mehmet Fatih Kaya, “Ebû Bekr el-Beyhākī’nin hadis usulü anlayışı (“el-Medḥal ilâ Kitabi’s-Sünen” özelinde),” ss.112-113.

¹⁶⁸⁷ Eş-Şāfi’î, *er-Risāle*, s. 370-371.

ve *şāzz* olmaması” şeklinde dahil olan kısım “rivayetin diğer güvenilir ravinin naklettiğine ters düşmemesi”dir. Ancak bunun da metnin muhtevasından çok lafzı ile ilgili olduğu yahut o şekilde uygulandığı elimizdeki eserlerde yer alan binlerce örnekten anlaşılmaktadır. Bu bağlamda eleştiri muhaddislerin metinlerle ilgilenmemesi şeklinde formüle edilirse bunun klasik hadisçiliğin doğasına aykırı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ancak soru hadis tenkit sisteminin ağırlıklı yönteminin ne olduğu şeklinde olursa, bu soru da rahatlıkla isnad/ravi olarak cevaplanabilir.¹⁶⁸⁸ Bu bağlamda sıkça atıf yapılan Muslim’in bir ravinin nasıl *da’if* kabul edileceğine dair açıklamaları da dikkatli okunmalıdır. Mesela o ‘Umer b. ‘Abdillāh gibi ravilerin, şikâhların ma‘rûf rivayetlerine aykırı rivayetler naklettikleri için *da’if* sayıldıklarını ifade etmiştir.¹⁶⁸⁹ Onun bu sözü ve muhaddislerin rivayet bilgisinin hadislerin şaḥīḥ ve saḥīmini birbirinden ayırmadaki rolüne temas eden açıklamalarından da doğrudan muhteva tenkidini çıkarmak zordur. Zira burada isnad ve metni ile birlikte bir bütün olarak karşılaştırılan rivayetler söz konusudur.

Bu sırada rical tenkidine dair yöntemler gelişmeye, ilgili literatür de genişlemeye başlamıştır. 4/10. asır rical tenkidinde yeni bir dönemin başlangıcıdır. İslam dünyasını derinden etkileyen ve şekillendiren mihne olayları geride kalmış, temel hadis kaynakları oluşmuş, hadislerin rivayetinden kitapların rivayetine doğru bir süreç başlamıştır. Özellikle kitabın merkez konuma gelmesi senetlerin büyük ölçüde kayıtlı hale gelmesine, bu da ravilere dair temel başvuru kaynaklarının tamamlanmasına yol açmıştır.¹⁶⁹⁰ Hatta bu asrın sonuna doğru artık rical ilminde orijinal eserlerin büyük ölçüde tamamlanmış olduğu düşünülmektedir. 5/11. asırdan itibaren *cerḥ-ta’dil* ilminde taklitçiliğin hakim olduğu tespiti dikkat çekicidir. Bunun önemli iki nedeni artık hadislerin tasnifinin tamamlanması ve ravilerle ilgili değerlendirmelerin

¹⁶⁸⁸ Bu durumun hadislerin güvenilirliğine etkileri konusu bahsi diğerdir.

¹⁶⁸⁹ Muslim, *et-Temyiz*, s. 132.

¹⁶⁹⁰ İsmail Kurt, *Hicri Dördüncü Asır Rical Tenkidinin Mukayeseli İncelenmesi*, İstanbul: Cinius Yayınları, 2020, s. 8.

de büyük ölçüde yapılmış olmasıdır. Bu sebeple bundan sonraki çalışmalar genellikle önceki temel eserler üzerine yapılan ihtisar, tehzib, cem‘ gibi çalışmalar olmuştur.¹⁶⁹¹ Öte yandan erken dönem hadis tenkidinde muhteva tenkidinin esas olduğunu iddia edenlere göre de bu dönemde münekkitler raviler hakkındaki erken dönem münekkitlerinin verdikleri hükümleri derlemiş, bunlardan hareketle hadislerin senetlerini tenkit etmişlerdir.¹⁶⁹²

Tabi bu durum hadis ilmi açısından yeni birtakım konuların gündeme gelmesine sebep olmuştur. Bunlardan biri de bu dönemde cerh-ta‘dīlın anlamı, mahiyeti, gerekliliği gibi hususlardır. Basit bir fikir yürütme ile, hadislerin ravilerini görmeyen, onlardan hadis almayan hatta onlarla aynı dönemde değil asırlar sonra yaşamış olan muhaddislerin¹⁶⁹³ cerh-ta‘dīl yapamayağı veya böyle bir işe girişmesinin anlamsız olacağı kanaatine varmak veya tam aksine rivayetin genel olarak sona erdiği, cerh-ta‘dīl ile ilgili verilerin büyük ölçüde kayıt altına alındığı ve bu kayıtlara ulaşımın kolay olup karşılaştırmanın mümkün olduğu sonraki asırlarda da bu alanda yapılabilecek çok şey olduğunu iddia etmek mümkündür. Özellikle ez-Zehebī’nin dönemi ve bir sonraki asırdan bize ulaşan cerh-ta‘dīl eserlerini dikkate aldığımızda bu asırda cerh-ta‘dīl yapılabilir mi sorusunu aştıklarını rahatlıkla görebiliriz. Evet bu soruya gerek kalmamış gibi görünmektedir; ancak sonraki dönem alimlerinin yapmış olduğu cerh-ta‘dīlın anlamı, mahiyeti ve değerinin ne olduğu sorusu ez-Zehebī’nin de bu noktadaki büyük gayreti dikkate alındığında cevaplanmayı bekleyen önemli bir soru olarak karşımızda durmaktadır.

Buna cevap niteliğinde söz konusu dönem alimlerinin her birinin cerh-ta‘dīl alanına yaptıkları katkılar üzerine pek çok çalışma hazırlanmıştır. Bunların her birinin okunup

¹⁶⁹¹ Emin Aşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, ss. 57-59. Ayrıca bkz. Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2011, s. 108-112; 121-122; Hamza b. ‘Abdillāh el-Melībārī, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, s. 62.

¹⁶⁹² Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, s. 67.

¹⁶⁹³ Bunu önceki alimlerin ciddi bir avantajı olarak görmek durumundayız. Nitekim ravilerin kendisine veya onları tanıyanlara ulaşabilme, gerektiğinde bilgiyi teyit edebilme önemli bir imkandır. Bu konuya dair mülahazalar için bkz. Bekir Tatlı, “Hadis Usulünde Ravi ve Rical Tenkidini Teolojik Temelleri,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/2 (2020), ss. 417-419.

incelenmesi mümkün olmasa da günümüz araştırmacılarından Muşaddık Emīn ‘Atıyye ed-Dūrī’nin sonraki (müteahhirun) dönem alimlerin cerḥ-ta’dīle katkıları hakkında zikrettiği hususlar pek çok çalışma da karşımıza çıkan sonuçların bir özeti gibidir. Muşaddık Emīn bunları dört ana maddeyle ifade etmiştir:

- 1- Gözden Geçirme (Tenkīḥ): Önceki alimlerin görüşlerini incelemek, tetkik etmek.
- 2- Açıklama (Tavzīḥ): Önceki (mutekaddimun) dönem alimlerin ortaya koymuş oldukları hükümleri, görüşleri, kullandıkları kavramları açıklamak.
- 3- Sınıflandırma (Taḫsīm): Önceki iki merhaleden elde edilen verilere göre ravileri sınıflandırma.
- 4- İnceleme (Nazar): Ravilerin ḍabt durumlarını, hatalarını daha dakik bir şekilde inceleme.¹⁶⁹⁴

Eserlerinin hemen hepsini önceki alimlerin ortaya koymuş oldukları verilerden hareketle kurgulayan ez-Zehebī’de de benzer bir tablo ile karşılaşmak mümkündür. Hadis ilminin daha ziyade bu alanına yönelmesi ve ortaya koyduğu sayfalar dolusu eser zaten ez-Zehebī’nin cerḥ-ta’dīl konusunda yapılacakların bitmediği fikrinde olduğunun açık bir göstergesidir. Nitekim o, bu konuda çok saygın ve ileri düzey bilgili addettiği alimlerin dahi hatasız ve reddedilemez oldukları gibi bir düşünceye sahip olmadığını ifade etmektedir. Bu anlamda yaptığı öncelikli iş kendisine kadar gelen müktesebatı iyice incelemek ve görüş sahiplerini belli kategorilere ayırmak olmuştur. Bu sayede bir ravi hakkında gelen farklı görüşler ve hükümler karşısında nasıl bir tavır takınılacağına yönelik bir çözüm önerisi sunmuş olmaktadır. Bununla birlikte böyle bir çalışmanın ez-Zehebī ile de son bulmadığı sonraki dönem alimlerinin ez-Zehebī ve dönemin bu konuda öne çıkan diğer alimlerinin eserleri üzerine yaptıkları çalışmalarla ortaya konulmuştur. Şüphesiz bütün bu girişimler bir sonraki adımın şekillenmesinde, gelişmesinde etkili olmuştur. Zira günümüzde de hadis ilmi ve tarihine bakışta

¹⁶⁹⁴ Muşaddık Emīn ‘Atıyye ed-Dūrī, “el-Cerḥ ve’t-ta’dīl ‘inde’l-mute’ahḥirīn: ‘Aḳvālu’l-imām ez-Zehebī ‘enmūzecen,” *Mecelletu’t-Turās*, 9 (2019), ss. 74-91, s. 78.

yeni perspektifler ortaya çıkmakta, geçmiş müktesebatın incelenmesi ve verilerin kullanımı konusunda yeni yaklaşımlar üzerinde çalışılmaktadır. Fakat bazı araştırmacılar çağdaş hadis araştırmalarının en önemli sorununun rivayet döneminde ortaya çıkan pratik dikkate alınmayarak sonraki dönemde düzenlenen teorik çerçevenin gölgesinde kalması olduğunu öne sürmektedirler.¹⁶⁹⁵ Dolayısıyla yukarıda kaydedilen dört ana maddenin sağlıklı sonuçlara ulaşması bu durumun dikkate alınması ile gerçekleşebilir.

Bu noktada muhteva tenkidi meselesine tekrar dönülecek olursa, konuya hadisçiler nazarından bakıldığında¹⁶⁹⁶ onların hadis tenkidinde esas aldığı en temel hususun ravilerle ilgili araştırma, yani adalet ve zabt durumunun tespit edilmesi olduğu anlaşılmaktadır. Yukarıda da işaret edildiği gibi muhaddislerin tenkit faaliyetinin içerik üzerine yoğunlaştığı ön kabulüne sahip olanlar ravinin zabtı ve dahi adaletinin rivayetlerinden hareketle tespit edildiğini iddia etmektedirler.¹⁶⁹⁷ Ravinin durumunun “rivayetlerinden” hareketle tespiti bu anlamda çok kapalı bir ifadedir. Zira yine işaret edildiği üzere bu tespit için kullanılan mu‘āraḍa yöntemine dair örneklerin ağırlıklı kısmı isnadlarla ilgilidir. Yine önemli bir kısmı ise metinle ilgili olabilmekle birlikte doğrudan içerikle ilgili olmamasıdır. Bu yöntemle, genel rivayet tablosuyla uyuşan veya uyuşmayan rivayetler tespit edilmiş ve hem isnad hem de metindeki farklılıklardan hareketle munkar, mu‘allem, şāzz, maḳlūb, muḍṭarib kabul edilmiştir.¹⁶⁹⁸ Bu noktada erken dönem alimlerinden nakledilen “*Biz hadisin şu kadar tarikini yazmadan onu kavrayamazdık.*”¹⁶⁹⁹ ve benzeri ifadelerin içeriği anlama ile ilişkilendirilmesi doğru

¹⁶⁹⁵ Hamza b. ‘Abdillāh el-Melībārī, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, s. 118.

¹⁶⁹⁶ Fıkıh ve kelam gibi sahalarda tarihi süreç ve yaklaşımlar farklılık arz etmektedir.

¹⁶⁹⁷ Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, ss. 69-74. Çok ilginç bir şekilde Çalgan bu iddiasına destek için ısrarla Topgöl’ün mezkur çalışmasına atıf yapmaktadır. Ancak bizce Topgöl’ün kastı farklıdır ve ulaştığı somut sonuçlar da Çalgan’ın iddialarını destekleyecek mahiyette değildir.

¹⁶⁹⁸ Bkz. Muslim, *Mukaddime*, I, 56-57.

¹⁶⁹⁹ Yahyā b. Ma‘īn, *et-Tārīḥ*, Ahmed Muḥammed Nurseyf, Mekke: Merkezu’l-Baḥsi’l-‘İlmī, 1979, IV, 271.

görünmemektedir. Bu aslında rivayet ve ravi hakkında bir hükme varılmasını sağlayacak rivayetin bir araya getirilmesini ifade ediyor gibidir.¹⁷⁰⁰

Aslında söz konusu yönetime dair hemen her örneği içerik tenkidine göre yorumlayanlar da mu‘āraḍa yoluyla tespit edilen metin/lafız tenkidinin, yani idrāc, taṣḥīf, ḳalb gibi lafız hatalarının tespitinin daha fazla bilinir olduklarını ve itiraz edilmediğini kabul etmektedirler. Öte yandan burada içerik tenkidini “mana tenkidi” olarak ifade ederek bu ikisi arasında bir ayırım yapmaya çalışmakta ve özellikle “munker” kavramının kullanımını bu bağlamda örnek olarak zikretmektedirler. Bu noktadaki örnekler çoğunlukla gerekçesiz olarak kaydedilmekte ve bu çalışmalarda *munker*, *ḥaṭa*, ‘illet ve benzeri kavramlar ısrarla lafız tenkidi değil içeriğe yönelik tenkit olarak yorumlanmaktadır. Özellikle açık bir beyanın olmadığı durumlarda münekkidin değerlendirmelerinin öncelikle bu şekilde yorumlanması şaşırtıcıdır.¹⁷⁰¹ Örneğin ez-Zehebī’nin Yaḥyā b. Ḳays, Ebū Şa‘şa‘a’nın hadislerinden “*Allah’ın Kays kabilesini zelil kıl, onların zilleti İslam’ın izzetidir.*” rivayetini *munkerun cidden* şeklinde nitelemiştir.¹⁷⁰² Bu örnekten hareketle, bir kabilenin tamamının kınanması ve onlara beddua edilmesinin İslam’a aykırı olduğu gerekçesi ile ez-Zehebī’nin muhteva tenkidi yaptığı iddia edilmektedir.¹⁷⁰³ Buradan onun içeriği bu şekilde tenkit ettiği çıkarımını yapmak isabetli değildir nitekim ez-Zehebī de açık bir gerekçe göstermemiştir. Ayrıca hem ez-Zehebī’nin *el-Kūnā*’daki açıklamalarına hem de İbn Ḥacer’in ilgili izahlarına bakıldığında durumun içerikle ilgili olmadığı anlaşılmaktadır.¹⁷⁰⁴

Mu‘āraḍa yoluyla metinlerde tespit edilen hataları içerikle değil, genellikle rivayetin lafzıyla ilgili olduğu tespiti klasik kaynaklarda yer alan örneklerin desteklediği bir husustur.

¹⁷⁰⁰ Benzer bir açıklama için bkz. M. Enes Topgöl, *Rivayetten Raviye*, ss. 63-64.

¹⁷⁰¹ Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, s. 45.

¹⁷⁰² Ez-Zehebī, *Mizān*, IV, 402.

¹⁷⁰³ Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, s. 175.

¹⁷⁰⁴ Ez-Zehebī, *el-Muḳtenā fī serdi’l-kūnā*, s. 320; İbn Ḥacer, *Lisānu’l-Mizān*, Beyrūt: Mu’essesetu’l-‘Alemlī, 1971, VI, 273.

Burada “genellikle” ifadesine dikkat edilmelidir. Zira eş-Şāfi‘î’nin de yukarıda işaret edilen yöntem izahında “az sayıda, özel bir grup rivayet” için bugün bizim anladığımız manada içeriğe yönelik tenkitten bahsetmek mümkündür. Bu sebeple “metin tetkiki” ve “metin tenkidini” birbirinden ayıran bir görüş de ortaya atılmıştır. Buna göre hadis metinlerindeki lafız hatalarının tespiti metin tetkiki kapsamına girmektedir.¹⁷⁰⁵

Senet ve metin arasındaki ilişkiye dair birtakım değerlendirmeler de muhaddislerin içerik tenkidi yaptıklarına delil olarak öne sürülebilmiştir. Senet ve metin bir hadiste birbirini tamamlayan iki önemli unsurdur. Muhaddislere göre bir hadisin sıhhati hakkında hüküm verebilmek için bir senedinin olması gerekmektedir. Sıhhat tetkiki açısından senet ve metin ilişkisine dönülecek olursa, hadisin bu iki temel unsurundan birinin *şahîh* olması, diğerinin de *şahîh* olmasını gerektirmez. Bu fikrin ilk nüveleri el-Hâkim en-Nîsâbûrî’de ve ed-Dârekuṭnî’de yer almakta ise de¹⁷⁰⁶ bu husus net bir şekilde dile getiren ilk kişinin İbnu’l-Cevzî (ö. 597/1201) olduğunu söylemek mümkündür. O, “*Bazen isnadda yer alan ravilerin hepsi güvenilir olur fakat hadis uydurma, maḳlûb veya mudelles olabilir.*” diyerek bu duruma işaret etmiştir.¹⁷⁰⁷ İbnu’l-Cevzî buna örnek olarak Muḥammed b. Şucâ‘ tarafından uydurulduğu tespit edilen “*Allah’ın atı yaratması, onun terinden de kendini yaratmasına*” dair rivayeti zikretmiştir. İbnu’l-Cevzî rivayetin bu muhtevasından dolayı isnadının tenkidine gerek olmadığını; böyle bir içeriğin, güvenilir raviler rivayet etse de kabul edilemeyeceğini ifade etmiştir.¹⁷⁰⁸

Mesele daha sonra İbnu’s-Şalâh tarafından da ele alınmıştır. O da metin *şahîh* olsa da senedin *şahîh* olmayabileceğine değinerek ‘Alî b. el-Medînî’den referansla ‘illetin hem senet hem de metinde bulunabileceğine, fakat daha ziyade senette olduğuna işaret etmiştir.

¹⁷⁰⁵ M. Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, ss. 167-171.

¹⁷⁰⁶ Nitekim eş-Şan‘ânî meseleyi irdelerken bu iki alimi referans olarak göstermiştir. Eş-Şan‘ânî, *Tavḍîhu’l-‘Efḳâr*, nşr. Ebû ‘Abdirrahman Şalâh b. Muḥammed b. ‘Avîḏa, Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1997, I, 211.

¹⁷⁰⁷ İbnu’l-Cevzî, *el-Mevḏû‘ât*, I, 99-100.

¹⁷⁰⁸ İbnu’l-Cevzî, *el-Mevḏû‘ât*, I, 105-106.

Devamında, senette var olan bir ‘illetin hem senet hem de metni etkileyebileceği gibi, sadece senedi ilgilendiren bir ‘illetin de mümkün olabileceğini belirtmiştir. İbnu’ş-Şalāh sadece senette ve sadece metinde bulunan ‘illetlere örnek de zikretmiştir. Sadece senette yer alan ‘illet örneği Ya‘la b. ‘Ubeyd- Sufyān eş-Şevrī- ‘Amr b. Dīnār- İbn ‘Umer tarikiyle rivayet edilen البيعان بالخيار rivayetini örnek verir. Söz konusu metin *ṣaḥīḥ*’tir. Fakat senette yer alan ravi ‘Amr değil ‘Abdullāh olmalıdır. Bu sebeple senet ‘illetlidir. Ancak metnin sıhhatine etkisi yoktur. Diğer duruma örnek ise Muslim’de yer alan ve kıraate besmele ile başlamayı nefyeden hadistir.¹⁷⁰⁹ Söz konusu hadisin senedi *ṣaḥīḥ* olsa da metni itibariyle ‘illetlidir.¹⁷¹⁰ Ez-Zehebī’den sonraki dönemde el-İrākī, es-Seḥāwī de aynı görüşü dile getirmiştir.¹⁷¹¹

Öte yandan bazı alimlerin, senedi *ṣaḥīḥ* ‘illetli bir metni veya metni *ṣaḥīḥ* ‘illetli bir senedin tespiti kolay olmadığı konusunda uyarıda bulunduğu da işaret edilmelidir. Örneğin İbnu’l-Cevzī bir hadisin senedinin *ṣaḥīḥ* olup metninin problemlili olabileceğini ifade ederken bu durumun ancak bu ilimde derinleşen kimseler, münekkit alimler tarafından tespit edebilecek bir husus olduğunun da altını çizmiştir.¹⁷¹²

Senet-metin ilişkisine dair bu türden örnekleri ez-Zehebī’de de görmek mümkündür.¹⁷¹³ Ancak bu örneklerden hareketle onun *ṣaḥīḥ* hükmü verilen isnatların metinlerinin muhtevalarını tenkit süzgecinden geçirdiği anlamına gelmemelidir. Daha fazla örnek incelendiğinde onun *ṣaḥīḥ* isnadı veya hadisin *Ṣaḥīḥayn*’da yer alması gibi hususları nazarı itibare aldığı rahatlıkla görülecektir. Diğer taraftan onun isnadın sıhhati veya nezafetine işaret ettiği bazı önemli örneklerde metindeki teferrüde işaret ettiği görülür. Fakat burada da teferrüdün hadisin reddi için mutlak bir gerekçe olmadığına altının çizilmesi gerekir. Dahası

¹⁷⁰⁹ Muslim, eş-Şalāt, 54.

¹⁷¹⁰ İbnu’ş-Şalāh, *‘Ulūmu’l-ḥadīṣ*, ss. 91-92.

¹⁷¹¹ El-İrākī, *et-Takyīd ve’l-īdāh*, ss. 117-118; es-Seḥāwī, *Fethu’l-muḡīs*, I, 119.

¹⁷¹² İbnu’l-Cevzī, *el-Mevdū‘āt*, I, 99-100.

¹⁷¹³ Ez-Zehebī, *Siyer*, XIV, 172-173; Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 480.

onun önemli addedilebilecek örneklerde yalnızca rivayetin teferrüdünü dile getirmesi, içeriğe yönelik bir hususa işaret etmemesi dikkat çekicidir. Örneğin:

El-Musellem b. Muhammed, İbn Ebî 'Umer- 'Umer b. Muhammed –Hibetullâh b. Muhammed - Muhammed b. Muhammed - Ebû Bekr eş-Şâfi'î- Muhammed b. Şeddâd- Ebû Nu'aym- 'Abdullâh b. Hâbib - Ebû Şâbit- Sa'îd b. Cubeyr- İbn 'Abbâs:

“Allah, Muhammed’e şöyle vahyetmiştir: Yahyâ b. Zekeriyyâ için yetmiş bin kişiyi öldürdüm. Senin kızının oğlu için de yetmiş bin kişiyi öldüreceğim.”

Ez-Zehebî'ye göre rivayetin isnadı nazîftir ancak lafzı munkerdir.¹⁷¹⁴ Bununla birlikte o, rivayetin farklı bir versiyonuna *Mîzân*'da, da'îf raviler arasında kabul edilen Kâsım b. İbrâhim el-Hâşimî'nin biyografisinde yer vermiş; el-Hâkim'in de *el-Mustedrek*'de iki farklı şeklini zikrettiğine işaret etmiştir.¹⁷¹⁵ Ebû Nu'aym'dan gelen bu rivayetlerin isnadında ise cerh edilmiş raviler bulunmaktadır.¹⁷¹⁶

Bir diğer örnek ise kıyamet alametlerinden birini içeren şu rivayettir: 'Uşmân b. Ebî Şeybe- Muhammed b. el-Hasen el-Esedî- Şerîk- Ebû İshâk- İbnu'z-Zubeyr isnadıyla Rasûlullâh şöyle buyurmuştur:

“Üç yalancı ortaya çıkmadan kıyamet kopmayacaktır. Bunlar Museyleme, el-'Ansî ve el-Muhtâr'dır. Arap kabilelerinin en şerhileri Benî Umeyye, Benî Hanîfe ve Şekîf'tir.”

İbnu'l-Cevzî'nin munker olduğunu ifade ettiği¹⁷¹⁷ bu rivayete ez-Zehebî'nin düştüğü not dikkat çekicidir. O burada hadise *munkerun cidden* demiş, ancak isnadının *nazîf* olduğunu belirtmiştir. Evet ravilerden Muhammed b. el-Hasen el-Esedî hakkında bazı tenkitler mevcuttur

¹⁷¹⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, IV, 342.

¹⁷¹⁵ El-Hâkim'in değerlendirmeleri için bkz. *el-Mustedrek*, nşr. Heyet, Dâru't-Te'sîl, 2014, IV, 125; V, 83, 419.

¹⁷¹⁶ Ez-Zehebî, *Mîzân*, III, 368.

¹⁷¹⁷ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mutenâhiye*, I, 293.

fakat ondan hadis alınmıştır. İbn Ma‘în de onun hakkında *leyse bi-şey*’in demiştir.¹⁷¹⁸ Rivayeti *Mizân*’da ‘Uṣmān b. Ebī Şeybe ve Muḥammed b. el-Ḥasen el-Esedī maddelerinde zikreden ez-Zehebī, burada da *munkerun cidden* ve *munker* hükümleri vermiştir.¹⁷¹⁹ Söz konusu rivayeti İbn ‘Adiyy’in de *el-Kāmil*’de zikrettiği ve Muḥammed b. el-Ḥasen’den başkası tarafından rivayet edildiğini bilmediğini ifade ettiğine işaret edilmelidir.¹⁷²⁰

Bunlara benzer pek çok örnek zikretmek mümkündür. Bazı durumlarda ise ez-Zehebī söz konusu rivayetin isnadının problemine işaret ederek o versiyonunun bāṭıl veya mevḏū‘ hükmü verir.¹⁷²¹ Burada da aslında metnin içeriğinin değil de rivayetlerin karşılaştırılması sonucunda ortaya (senet veya metinde) çıkan hatalarının daha fazla öne çıktığı görülmektedir.

Muhaddislerin içerik tenkidi yapmadıklarına iddia edenler de yukarıdaki konuları farklı açılardan değerlendirmektedir ki içerik tenkidi olduğuna yönelik iddialar işlenirken onların görüşlerine de referanslar verilmiştir. Ancak burada ez-Zehebī ve dönemi açısından önemli gördüğümüz bir hususa daha temas edilmesi gereklidir. Muhaddislerin içerik tenkidi yapmadıkları veya yeterince yapmadıkları iddiasını destek sadedinde müteahhirun dönemden bazı alimlerden, hadisçilerin durumlarını tasvir eder birtakım alıntılar nakledilmektedir. Bunlar arasında eṭ-Ṭībī (ö. 743/1343), ez-Zehebī gibi müelliflerin hadisçilere yönelttikleri eleştiriler de yer almaktadır. Bu eleştiriler, sanki söyleyenleri tarafından hadisçilerin içerik tenkidi yapmasının bir görevi olduğunu kabul ettikleri ancak bunu yapmadıkları yönünde anlaşılıp yorumlanmaktadır. Ancak ne ez-Zehebī’nin eleştirilerinde yer alan “metinle ilgilenmeme” muhteva tenkidi; ne de tenkit sürecinde “metnin araştırılmadığı” şeklindeki tespit, yapılması

¹⁷¹⁸ Ez-Zehebī, *Telḥīṣu ‘İlelu’l-mutenāhiye*, s. 101.

¹⁷¹⁹ Ez-Zehebī, *Mizân*, III, 38, 512.

¹⁷²⁰ İbn ‘Adiyy, *el-Kāmil*, IX, 179.

¹⁷²¹ Ez-Zehebī, *Mizân*, *Mizân*, I, 387; III, 222, 635, 679 vdğr.

gereken ancak yapılmayan bir şey olarak ileri sürülmüştür. Örneğin eṭ-Ṭibî'nin sözlerine bakalım:

*“Bil ki hadisin metni nadiren araştırma konusu olur. Bir hadisin sıhhati ravilerinin adalet, zabt, hıfz ve bunların tam tersi; ya da senedinde ittişāl, inkıta, irsal veya ızdırab gibi hususların tespiti ile belirlenir.”*¹⁷²²

Buradan onun söz konusu durumdan rahatsız olduğu veya sitem ettiği anlamı çıkmamaktadır. O daha ziyade muhaddislerin ne yaptığını tespit etmiş görünmektedir. Aslında bu durumun en önemli göstergelerinden biri de ez-Zehebî de dahil muhaddislere bu eleştirileri getirenlerin kendilerinin de klasik hadis usulü dışında çıkmamaları, bunu devam ettirmeleridir. Nitekim birinci bölümde ez-Zehebî'nin mezheplerle ilgili fikirlerine değinilirken onun Şafiiliği hadis/sünnet ile eşleştirdiğine işaret edilmişti. Bu onun eş-Şāfi'î'yi *nāşiru'l-ḥadīṣ* olarak nitelenmesi ile de birlikte değerlendirildiğinde daha anlamlı hale gelmektedir. Neticede ez-Zehebî de hadis usulü konusunda genel olarak Şafii mezhebinin ağırlıklı rol oynadığı¹⁷²³ klasik hadis usulünü benimsediği vakıadır.

Muhaddislerin hadislere olan yaklaşımının nasıl gelişip değiştiğini şu iki tespit üzerinden okumak mümkündür. Birincisi eş-Şa'ibî'nin (ö. 104/722) *“Bizler fakih değiliz, hadis ravileriyiz.”* sözü; el-A'meş'ten (ö. 148/765) nakledilen *“Biz hadisçiler eczacıyız, siz fakihler doktorsunuz.”*¹⁷²⁴ gibi cümlelerinin ifade ettikleri; ikincisi ise en-Nevevî'nin (ö. 676/1277) bir muhaddisn görevinin ne olduğunu açıklayan satırlarıdır. En-Nevevî yaklaşık beş asır sonra, *“Hadis ilminin amacı yalnızca hadisi işitip başkalarına nakletmek ve yazmaktan ibaret değildir, asıl maksadı metinlerin anlamları üzerinde düşünmek, tahkik etmektir.”* diyerek bu gerçeği dile

¹⁷²² Eṭ-Ṭibî, *el-Hulāşa fî uşūli'l-ḥadīṣ*, Beyrūt: 'Ālemu'l-Kutub, 1985, s. 36.

¹⁷²³ Bu konudaki tespit ve tenkitler için bkz. M. Hayri Kırbasoğlu, *İslami İlimlerde Metot Sorunu*, Ankara: Otto Yayınları, 2015, ss. 229-300.

¹⁷²⁴ El-Hatib el-Bağdādî, *el-Fakih ve'l-mutefakkih*, Beyrūt: 1980, II, 84. Eş-Şāfi'î'nin benzer minvaldeki sözü için bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 23.

getirmiştir.¹⁷²⁵ Ancak onun da bir fakih-muhaddis olduğu unutulmamalıdır. Hadis metinlerini anlama üzerinde durmak yani *fıkhü 'l-ḥadīṣ* aslında en-Nevevî'den çok önce, hem de yazılan ilk müstakil hadis usulü eserlerinde karşımıza çıkan bir mefhumdur. Bu husus er-Rāmhurmūzî'de *dirāyetü 'l-ḥadīṣ*; el-Hākim'de ise *fıkhü 'l-ḥadīṣ* olarak yerini bulmuştur.¹⁷²⁶ Ancak bu dönemden sonra “dirayet” kavramı adeta bir anlam değişimine uğramış ve el-İrākî'ye hatta es-Suyūṭî'ye gelindiğinde artık *uṣūlu 'l-ḥadīṣ*i ifade eden bir anlama bürünmüştür. *Fıkhü 'l-ḥadīṣ* de tarihi süreç içerisinde benzer bir anlam daralmasına uğramıştır.¹⁷²⁷ Ne var ki geline nokta artık hadis metinleri üzerine düşünülmesini, metinlerin anlaşılması yönünde bir yöntem geliştirilmesini gerekli kılmış görünmektedir. Bu bağlamda, ez-Zehebî gibi alimlerin “metinlerle ilgilenmeme” derken kastettikleri yalnızca rivayet etmekle kalıp metnin anlaşılmasına önem verilmemesi ve hatta onunla amel edilmemesidir. Bu sebeple bu tip eleştirilerin doğrudan içerik tenkidi ile ilişkilendirilmesi hatalıdır.

Ez-Zehebî'nin hadis tenkitçiliğine geçmeden önce metin/içerik tenkidi konusunun bu kadar çok gündeme gelmesinin nedenleri üzerinde kısaca durulması gerekir. İslam dünyasında, bugün anladığımız manada,¹⁷²⁸ içerik/muhteva tenkidi konusundaki tartışmaların başlamasında, hadisçilerin metinlerde içerik tenkidi yapmadıkları iddiasının yüksek sesle tartışılmaya başlanmasında ise yoğun olarak 19. yy'da Goldziher (ö. 1921), Schacht (ö. 1969), Juynboll (ö. 2010) gibi isimlerin iddiaları,¹⁷²⁹ modernizm ve Kur'aniyyun gibi akımların

¹⁷²⁵ En-Nevevî, *Şerhu Muslim*, Mukaddime, s. 2.

¹⁷²⁶ Er-Rāmhurmūzî, *el-Muhaddisu 'l-fāsil*, s. 260, 328; el-Hākim, *Ma 'rifetu 'ulūmi 'l-ḥadīṣ*, ss. 63-85.

¹⁷²⁷ Süreç için bkz. Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: Otto Yayınları, 2014, ss. 139-148. Mehmet Emin Özaşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek Fıkhî Hadisler Bağlamında Bir İnceleme* isimli çalışması.

¹⁷²⁸ Burada tabi meselenin sistematik bir şekilde tartışılması, iddialar, cevaplar, yöntemler üzerine düşünülmesi ve içerik tenkidine dair müstakil eserler yazılması gibi konular kastedilmektedir. Zira erken dönemlerden itibaren İbn Kuteybe (ö. 276/889), İbn 'Abdiberr (ö. 463/1071), İbnu'l-Cevzî gibi pek çok ismin kendi dönemlerinde hadis ilmiyle iştigal edenlerin ehliyet durumlarını eleştirdikleri, hadis toplamaya gösterdikleri gayreti onları anlamaya göstermemelerinden şikayet ettikleri görülür. Bkz. Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2009, ss. 46-48.

¹⁷²⁹ Oryantalistler ve klasik İslam paradigmasıyla hareket eden alimlerin yaklaşım farkları ve içerik tenkidi ile ilgili görüşleri için bkz. Fatma Kızıl, *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2013, ss. 25-63; Fatma Kızıl, “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar,” *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 5/1 (2019), ss. 155-245.

doğurduğu fikirlerin etkili olduğu söylenebilir. Muhaddislerin metinlerle ilgilenmedikleri, senetle ilgili hükmü metne de teşmil ettikleri ve nihayetinde yalnızca senede bakarak, içeriği dikkate almayan değerlendirmeler yaptıkları bu iddialardan bazılarıdır. Ancak özellikle oryantalistlerin dile getirdiği bu iddialara burada zikredilmesi zaid olacak pek çok cevap verildiğini ifade etmek gerekir.¹⁷³⁰ Burada ez-Zehebî'ye de bolca atfı sebebiyle Jonathan A. C. Brown'un iddia ve izahlarına da özetle değinilmesi yerinde olacaktır.

Jonathan A. C. Brown'a göre Müslümanların içerik tenkidi yapmadıklarına dair tartışma, erken dönemden günümüze ulaşan birikimin yeterince anlaşılmasından kaynaklanmaktadır. Zira onlar isnadla ilgili hususlarla ilgili daha fazla açıklama yapmışlar ve bu vurgu da araştırmacıları içerik tenkidinin önemsenmediği sonucuna götürmüştür.¹⁷³¹ Ayrıca buradaki önemli bir sorun da erken dönem alimlerin hadis tenkidinde kullandıkları kavramlar ve mübhem dildir. Nitekim sonraki dönem alimler bu kavramların anlamlarını ortaya çıkarma noktasında hayli çaba göstermiştir. Kavramlarla ilgili bu anlam kapalılığına pek çok örnek mümkündür. Ancak en bariz örnek olarak *munker* kavramı zikredilebilir. Yukarıda *munker* kavramının tarih içerisindeki kullanımı, değişimi hakkındaki görüşlere değinilmişti. *Munker* terimi, bir rivayetin tamamen uydurma olduğunu gösteren bir kavram olarak da kabul edilmiştir. Ancak Brown'a göre, bir münekkit bir rivayet için *munker* dediğinde her zaman hadisin içeriğinin uydurma olduğunu kast etmez.¹⁷³² Neticede İbn 'Abdîlberri "İsnadı da tıf olup anlamı doğru olan çok hadis vardır."¹⁷³³ demiştir. Örneğin "Ben ilmin şehriyim, 'Alî de onun

¹⁷³⁰ Bkz. Ahmet Yücel, *Oryantalist Hadis Anlayışının Eleştirisi*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2015, ss. 160-166; Enbiya Yıldırım, *Hadiste Metin Tenkidi*, ss. 40-64.

¹⁷³¹ Jonathan A. C. Brown, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?," çev. Salih Kesgin, *Usûl İslam Araştırmacıları Dergisi*, 25 (2016), s. 266.

¹⁷³² Jonathan A. C. Brown, "Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?," s. 300.

¹⁷³³ İbn 'Abdîlberri, *et-Temhîd li-mâ fi'l-Muvattâ' mine'l-me'ânî ve'l-esânîd*, thk. Beşşâr 'Avvâd Ma'rûf, Selîm Muḥammed 'Âmir, Muḥammed Beşşâr 'Avvâd, Londra: Muessesetu'l-Furḳân li't-Turâsi'l-İslâmî, 2017, I, 253.

kapısıdır.” rivayetine el-Buḥārī munker hükmü vermiştir.¹⁷³⁴ Ancak bunu içeriğine mi yoksa isnadına mı itiraz ettiği net değildir. El-Buḥārī’den yaklaşık dört asır sonra ez-Zehebī söz konusu rivayet için *Tezkira*’da *ṣaḥīḥ değildir, Tārīḥu’l-İslām*’da *mevḍū* ‘ demiştir.¹⁷³⁵ Ayrıca bu rivayeti, *Mizān*’da cerḥ edilen ravilerin rivayetlerine örnek olarak zikretmiş ve *mevḍū* ‘ hükmü vermiştir.¹⁷³⁶ El-Buḥārī gibi ez-Zehebī’nin de bu rivayeti içeriği mi yoksa ravileri dolayısıyla mı munker veya uydurma kabul ettiğine dair net bir bilgi yoktur. Ancak onun faziletlerle dair *ṣaḥīḥ* kabul ettiği diğer rivayetler göz önünde bulundurulduğunda, bu rivayeti içeriğinden dolayı tenkit etmemesi güçlü bir ihtimaldir. Nitekim rivayeti zikrettiği her yerde ravi problemi mevcuttur. Ayrıca onun özellikle faziletlerle dair rivayetlerin sıhhatinin belirlemede isnadın önemine yaptığı vurgu da hatırlanmalıdır. Brown’un *Mizān* vurgusu dikkate alındığında büyük bir kısmında, bırakalım muhteva tenkidini, ravi hakkında verilen hükümleri destekleyecek örnek dahi görmek mümkün değildir.¹⁷³⁷

Brown da içerik tenkidinin isnad tenkidi altında veya *munker* gibi belirsiz kavramlarla yapıldığını düşünmektedir. Nitekim 3-4/9-10. yüzyıllarda tenkit edilen rivayetlerin yer aldığı kitaplarla 6/12. yüzyılda ve sonrasında kaleme alınan kitaplar arasında güçlü bir ilişki mevcuttur. Ona göre, bu görüşe “sonraki alimler, öncekilerin kitaplarına isnad tenkidi yaptıkları rivayetleri almışlardır; eserler arasında tespit edilen korelasyonun sebebi budur.” şeklinde bir itiraz gelebilir fakat müteahhirun dönem alimler bunlardan daha fazlasını kitaplarına dahil etmişlerdir; Ez-Zehebī gibi münekkitlerin *ṣaḥīḥ* isnadlara sahip olan bazı

¹⁷³⁴ ‘Aliyyu’l-kārī rivayet hakkında alimlerin hemen hepsinin görüşlerini toplamıştır. Bkz. ‘Aliyyul-kārī, *el-Esrāru’l-merfū’a*, I, 118.

¹⁷³⁵ Ez-Zehebī, *Tezkira*, IV, 1231-1232; *Tārīḥu’l-İslām*, XVIII, 368.

¹⁷³⁶ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 110, 247, 415; III, 182; IV, 266.

¹⁷³⁷ Bu çalışma sırasında küçük bir örneklem olması açısından *Mizān*’ın ikinci cildinin ilk ravisinden itibaren, rivayet örneği de zikredilen yirmi beş ravi seçilmiş ve incelenmiştir. Öncelikle belirtilmelidir ki rivayet örneği bulunan yirmi beş ravi ancak doksan altıncı raviye gelindiğinde tamamlanmıştır. Yani aradaki yetmiş bir ravide herhangi bir örnek rivayet zikredilmemiş (Burada kastedilen rivayet metnine açıkça yer verilmemesi durumudur. Bazı biyografilerde hadisin metnine değil de isnadına işaret vardır.); söz konusu ravilerin çoğu hakkında çok kısa açıklamalar yapılmıştır. Ez-Zehebī, tespit edilen yirmi beş ravinin otuz dokuz rivayet örneğinden yirmi sekiz tanesine kendisi açıkça hüküm zikretmemiş; söz konusu rivayetleri, durumunu bazı alimlerin görüşlerini referans alarak ortaya koyduğu ravinin hadislerine örnek olarak kaydetmiştir. Buna dair tablo ekler kısmında sunulmuştur. Bkz. Ek-III *Mizān*’dan Seçme Raviler.

rivayetleri içerikten dolayı munker olarak değerlendirdiği bilinmektedir.¹⁷³⁸ Neticede Brown’a göre ehl-i hadis, Kur’an ve akıl kriterlerinin öncelendiği bir anlayışı değil isnada dayalı bir yöntemi kullanmıştır. Zira aklın acizliği karşısında isnad gibi bir somut veri hadislerin sıhhatini tespitte vazgeçilmez olarak görülmüştür.¹⁷³⁹

Elbette Brown’un bu iddiaları bazı araştırmacılar tarafından değerlendirilmiştir. Örneğin Zişan Türcan, onun iddiasına karşı çıkmakta onun erken dönemde isnad bakımından tenkide tabi tutulan hadislerle 6/12. asırda içerik tenkidine tabi tutulanların aynı olmasından hareketle ortaya koyduğu teorenin aksinin daha makul olduğunu vurgulamaktadır. “Zira bir hadisin içerik tenkidi temelinde, hadisin kaynağına nispet durumundan güç alır.” Türcan’ın dikkat çektiği bir diğer husus ise 6/12. asır itibariyle içerik tenkidi yaptığı tespit edilen hadis münekkithleri, erken dönem hadis tenkitçilerinin Brown’un işaret ettiği şekilde davrandığına dair bir görüş nakletmemiş olmasıdır.¹⁷⁴⁰

Aslında Brown da neticede Sünni alimlerin içerik tenkidi konusunda çelişkili bir yaklaşıma sahip olduklarını, teoride ifade ettiklerinin pratiğe tam olarak yansımadığını itiraf etmektedir. Ancak ona göre her şeye rağmen ez-Zehebî’nin içerik tenkidi konusunda, söz gelimi es-Suyûfî’den daha iyi durumda olduğunu söylemek mümkündür.¹⁷⁴¹

3.2. Ez-Zehebî ve Rical Tenkidi: Sorunlar ve Çözümler

Bu kısımda ez-Zehebî’nin ravi/isnad ve içerik tenkidinde kullandığı kavramlar, takip ettiği prensipler ortaya konularak onun bu alandaki özgün yönleri tespit edilmeye çalışılacaktır.

¹⁷³⁸ Jonathan A. C. Brown, “Erken Dönem Hadis Münekkithlerinin Metin tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?,” ss. 306-307.

¹⁷³⁹ Jonathan A. C. Brown, “Erken Dönem Hadis Münekkithlerinin Metin tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?,” ss. 296-297.

¹⁷⁴⁰ Zişan Türcan, “Hadisçilerin Rivayet Telakkisi ve İçerik Meselesi,” *Turkish Academic Research Reveiw* 4/2 (2019), s. 307, 313.

¹⁷⁴¹ Jonathan A. C. Brown, “Erken Dönem Hadis Münekkithlerinin Metin tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?,” s. 250.

Ez-Zehebî'nin yaşadığı dönemde ilimlerin durumu dikkate alındığında önemli bazı gelişmeler yaşandığı ifade edilmişti. Bu anlamda söz konusu asırlarda ilimlerdeki yöntemin “sentez” kelimesi ile tasvir edilmesi önemli bir tespittir. Kelam ve felsefe başta olmak üzere İslami ilimlerin seyrini ve metodolojilerini etkileyen yeni alanların gelişmesiyle hadis alanında daha önceden de var olan “dirayet” unsuru anlam daralmasıyla da olsa yeniden literatüre girmiş, hadis metinlerini anlama çabaları artmış ve bu bağlamda zengin içerikli şerhler yazılmaya başlanmış; öte yandan yine kökleri erken dönemlere dayanan “fıkhü'l-ḥadīs” denilen bir alan yeniden gündeme gelmiştir. Doğrusu ez-Zehebî'nin de bu gelişmelerden etkilendiği bir gerçektir. Özellikle İbn Daḳḳī'l-ʿİd gibi hocalarının onun bakış açısına etki ettiği *el-Mūkızā*'sındaki tavrından da anlaşılmaktadır. Onun yapmak istediği belki de mütekaddimun dönem hadisçiliğini iyi bir şekilde anlamak ve kendi yöntemini sonraki asır dönem teorisi üzerine değil de, asıl hadisçiliğin yapıldığı önceki dönem üzerine bina etmektir. Diğer taraftan, yalnızca rical tenkidi ile meşgul olmayıp hadis şerhi yazmaya çalışsa idi, hem hadis metinlerinin içeriklerine dair tenkitlerini hem de akranlarının onda gördüğü “faḳḥu'n-nefs” özelliğini bizim de daha net bir şekilde görme imkanımız olacaktı.¹⁷⁴²

Konumuza dönecek olursak, ilmî gelişmeler dikkate alındığında aslında müteahhirun dönem hadis tenkitçiliği tek boyutlu olarak incelenemeyecek mahiyettedir. Ancak meseleye ez-Zehebî özelinde baktığımızda onun mesaisinin büyük bir kısmının senetler üzerine olduğu; daha ziyade ravilerle ilgili önceki münekkitlerin sözleri ve onlardan intikal eden kaynaklar üzerinde çalıştığı ve bunları değerlendirip ortaya çıkan sorunlara çözüm aradığı görülmektedir.

¹⁷⁴² Ancak bunun tam tersi İbn Hacer gibi alimlerde gördüğümüz daha savunmacı bir yaklaşıma sahip olma ihtimali de elbette vardı.

3.2.1. Kavramların Delalet Ettiği Anlamları Bilmek

Bu anlamda ez-Zehebî'nin, bizi karşılaştırdığı ilk sorunlardan biri *kavramların hangi anlamlara delalet ettiğinin iyi tahlil edilmesi* gerekliliğidir. Onun hadis ilminde *cerh-ta'dīl* lafızlarının ilk nüveleri, sistematik dönemde kitaplara kaydedilen kullanımlar, İbnu's-Şalāh ve sonraki dönemde kavramların kazandığı yeni manalar veya anlam kayıpları konusunu dikkate aldığı anlaşılmaktadır. Yapılan araştırmalara göre ez-Zehebî, *cerh-ta'dīl* lafızlarının ilgili alimler tarafından kullanımlarının araştırılmaya ihtiyaç olduğuna dikkat çeken ilk alimdir.¹⁷⁴³ O böyle bir araştırmanın gerekliliğini ortaya koymak amacıyla el-Buḥārî'nin *سكتوا عنه*/ hakkında konuşmaya değer bulmadılar/ hakkında bir şey söylemediler¹⁷⁴⁴ kavramını örnek olarak zikretmiştir.¹⁷⁴⁵ Ez-Zehebî'ye göre bu terim, ilk etapta nitelediği ravi hakkında herhangi bir *cerh* veya *ta'dīl*in olmadığına işaret ediyor gibi görünüyorsa da aslında *تركوه*/onu terk ettiler anlamına gelmektedir.¹⁷⁴⁶ Bu bağlamda onun sahabilerin birbirleri hakkında kullandıkları lafızların iyi tahlil edilmesine yönelik uyarısı da hatırlanmalıdır.¹⁷⁴⁷ Ez-Zehebî'ye göre bunun çözümü ilgili münekkidin söz konusu kavramları kullandığı yerlerin bir arada değerlendirilmesi şeklindedir.¹⁷⁴⁸ Ancak örneğin *hasen* kavramı ile ilgili açıklamalarında görüldüğü üzere kendisi de bu kavramın muğlaklığının ve alimlerin bunu hangi anlamlarda kullandığının bilinmediğinin

¹⁷⁴³ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 82. Bkz. Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2015, s. 36.

¹⁷⁴⁴ Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, s. 53, 109.

¹⁷⁴⁵ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 83.

¹⁷⁴⁶ El-Buḥārî *سكتوا عنه* lafzını *متركوا الحديث* *سكتوا عنه* *تركوه* *ليس ممن يروي عنه* gibi lafızlarla kullanması ve hakkında bu hükmün verildiği raviler için diğer bazı münekkitlerinde *metrūk*, *kezzāb* gibi nitelemeleri de bu görüşü desteklemektedir. Ahmet Yücel, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, ss. 109-110. Bununla birlikte ez-Zehebî söz konusu kavramı ravi hakkında herhangi bir *tevşīk* veya *tecrīh* olmadığı durumlar için kullanmıştır. Bkz. Ez-Zehebî, *Mizān*, I, IV, 434. Ez-Zehebî'nin başka kavramlarla ilgili açıklamaları da mevcuttur. Örneğin “فيه نظر” ifadesi itham edilmiş veya şika değil anlamlarına geliyor olsa da el-Buḥārî bunu *da'if*ten daha alt seviyedeki raviler için kullanmıştır. Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 82.

¹⁷⁴⁷ Ez-Zehebî, *Ma'rifetu'r-ruvātī'l-mutekellem fihim bi-mā lā yu'cebu redduhum*, Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, 1986, ss. 45-52.

¹⁷⁴⁸ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 82.

farkında olmakla birlikte,¹⁷⁴⁹ daha etraflı bir incelemeye de girişmemiş hatta bir anlamda kapsamlı bir tanımın yapılamayacağını da ifade etmiştir.

3.2.2. *Cerh-Ta'dil'in İctihadiliği Meselesi ve Ravi Hakkında Nakledilen Farklı Görüşler*

Konusunda Nasıl Bir Tavır Takınılması Gerektiği

Ez-Zehebî'nin rical tenkidinde yüzleştiği bir diğer konu ise *ravilerle ilgili nakledilen farklı görüşler*dir ki bunu *cerh-ta'dil'in ictihadi olduğu* şeklinde ifade eder. Ez-Zehebî *Tezkiratu'l-huffâz* isimli eserinin hemen başında, eserin muhtevasına dair bilgi verirken kitapta nebevî ilmin adaletli taşıyıcılarını ve ravilerin güvenilir, *da'îf*; hadislerin *taşhîhi* ve *taḍ'îfi* konusunda ictihâdlarına başvurulmuş kişilerin isimlerini topladığını ifade etmiştir. Ez-Zehebî'nin bu cümleleri onun *cerh-ta'dil* hükümlerinin ictihadiliği kanaatinde olduğunu ortaya koymaktadır.¹⁷⁵⁰ Münekkitt alimlerin isimlerini zikretmeyi hedeflediği *Zikru men yu'temedu kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dil* kitabında da konuya değinen ez-Zehebî, 'Abbās ed-Dürî, 'Uşmān ed-Dārimî, Ebū Hâtim ve bir grup muhaddisin Yahyā b. Ma'īn'e ravilerin durumları hakkında sorduğunu tasvir ederken şöyle demiştir: “*Yahyā, onlara kendi ictihadi ile cevap verdi. Bu nedenle, bazı raviler hakkındaki görüşleri ve kullandığı kelimeler farklı oldu. Bu, müctehit fakihlerin ictihadlarına benzemektedir.*”¹⁷⁵¹ Zira onlar da bir konuda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir.”¹⁷⁵²

¹⁷⁴⁹ Ez-Zehebî, *el-Mūkızza*, thk. Ebū Ğudde, s. 28-29.

¹⁷⁵⁰ Ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-huffâz*, I, 1.

¹⁷⁵¹ Topgöl, ez-Zehebî'nin buradaki ictihadilik benzetmesinin, *cerh-ta'dil* ilminin icra tarzını tasvir etmek amacı taşımama ihtimaline değinmiş; ez-Zehebî'nin amacının daha ziyade eserlerinde haklarında farklı hükümler verilmiş olan ravilere dair “nihai bir yargıya varma” ihtimalini gündeme getirmiştir. Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Raviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*, s. 53.

¹⁷⁵² Ez-Zehebî, *Zikru men yu'temedu kavluhu fi'l-cerh ve't-ta'dil*, s. 185.

İlk defa ez-Zehebî'nin işaret etmediği anlaşılan bu konu,¹⁷⁵³ dönemine gelindiğinde, hem o hem de el-Mizzî ve yaklaşık bir asır sonra İbn Hacer ansiklopedik eserlerinde kendi dönemlerine kadar gelen ravi değerlendirmelerine bir arada yer vermişlerdir. Bu sebeple, raviler hakkındaki farklı değerlendirmelerin varlığı daha belirgin olarak bu eserlerde göze çarpmaktadır. Bu noktada sonraki dönem eserlerde, önceki dönem alimlerin görüşlerinin doğru ve bağlama uygun aktarılıp aktarılmaması konusunun ciddi önem arz ettiği vurgulanmaktadır.

Ez-Zehebî'nin bu durumun çözümüne yönelik ortaya koyduğu kriterlere geçmeden önce ichtihadilik meselesinin modern dönemde nasıl ele alındığına değinmek yerinde olacaktır. Klasik dönemde farklı görüşlerin varlığı büyük ölçüde işin doğasından kabul edilirken modern dönemde cerh-ta'dîlin ichtihadiliği meselesinin, bütün rical değerlendirmelerinin güvenilir olduğu gibi daha katı bir yargının ortaya çıkmasına yol açtığı müşahade edilmektedir. Seyyid Ahmed Han (ö. 1315/1898), Maḥmūd Ebū Reyze (ö. 1970), Juynboll (ö. 2010) gibi araştırmacılar bu konuda çeşitli açıklamalar yapmıştır.¹⁷⁵⁴ Türkiye'de M. Hayri Kırbasoğlu konuyu, cerh ve ta'dîlin problemlerini sunmayı amaçladığı bir bölümde ele almış ve hem adalet hem de zabt yönünden raviler hakkında verilen hükümlerin tutarsızlıklarını vurgulayan bir çerçeve çizmiştir.¹⁷⁵⁵ Bununla bağlantılı olarak rical tenkidine ilişkin en temel eleştirilerden biri cerh-ta'dîl hükümlerinin icthadi olduğu ve bu sebeple, cerh-ta'dîl kriterleri dikkate alınarak bir

¹⁷⁵³ Et-Tirmizî, el-Beyḥaqî, Ebu'l-Velîd el-Bâcî (ö. 474/1081), El-Hâzîmî (ö. 584/1188) ve el-Munzirî'nin (ö. 656/1258) gibi alimler de bu konuda görüş ileri sürmüşlerdir. Bkz. Et-Tirmizî, *el-İlelu's-sağîr*, nşr. 'İsâm Mūsâ Hâdî, Dâru's-Şiddîk, 2013, s. 1161; Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb fi 'ḥtişâri's-Suneni'l-kubrâ*, Riyâd: Dâru'l-Vaṭan, 20001, I, 5; El-Bâcî'nin tam ifadesi (... التعديل مما يدرك بالاجتهاد و يعلم بضرب من النظر) şeklindedir. Ebu'l-Velîd el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh*, thk. Ebū Lubābe Ḥusayn, Riyâd: Dâru'l-Livâ', 1986, I, 280; El-Hâzîmî, *Şurûtu'l-e'immeti's-sitte*, thk. Muḥammed Zâhid el-Kevşerî, Kâhire: Mektebetu'l-ḳudsî, 1991, ss. 71-72; El-Munzirî, *et-Terğîb ve't-terhîb*, Dimaşq: Dâru İbn Keşîr, 1999, s. 478-503.

¹⁷⁵⁴ Konuyla ilgili görüşlerinin kısa bir özeti için bkz. M. Enes Topgöl, *Rivayetten Raviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*, s. 55.

¹⁷⁵⁵ Mehmet Hayri Kırbasoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 1999, sç 147-262. Kırbasoğlu benzer eleştirileri farklı kitaplarında da dile getirmiştir. Bkz. Mehmet Hayri Kırbasoğlu, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2002, ss. 154-167. M. Enes Topgöl Kırbasoğlu'nu kullandığı kaynaklar ve değerlendirmeleri üzerinden eleştirmiştir. Ona göre Kırbasoğlu, erken dönem kaynaklara başvurmadan, sonraki dönem hadis usulü üzerine yazılanlardan hareketle bir tablo ortaya koymuştur. Ancak ortaya konulan tasvir ve tahlillerin değerlendirilmesi gerekir. Bkz. Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Raviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*, s. 56.

hadis hakkında verilen kararın güvenilir olamayacağıdır. Bu tartışmaların zamanla daha sert bir söylemle, ricalle dair değerlendirmelerin, verilen hükümlerin yanlış ve keyfi olduğu eleştirilerinin yapılmasına doğru evrildiği de dikkati çekmektedir.¹⁷⁵⁶

Peki bu yerinde bir eleştiri midir? Söz konusu literatür incelendiğinde bir ravi ile ilgili hem zabt hem de adalet bakımından farklı kanaatlerin nakledilebildiği görülecektir. Bunun örneklerini ez-Zehebî'nin pek çok eserinde de rahatlıkla görmek mümkündür. Bu cihetten bakıldığında akıllara bu ve benzeri soruların gelmesi de gayet doğaldır. Fakat bu konuya dair yapılan çalışmalar, ki bu çalışmaların daha fazla ve derinlikli bir şekilde yapılması da gerekmektedir, *cerh-ta'dîl* hükümleri ile ilgili durumun, özellikle zabt bakımından lanse edildiği kadar olumsuz olmadığını göstermektedir.¹⁷⁵⁷ Ravinin adaleti meselesi ise daha farklı parametreleri olan bir konudur.¹⁷⁵⁸

Bu yalnızca ravinin zabtı ile ilgili değildir, ravinin adaletinin tespitine dair yapılan bazı değerlendirmelerden hareketle, bir ravide bu vasfın tespit edilebilmesi için herkesin ittifak ettiği objektif kriterlerden bahsedilemediği ve bunun izafi ve subjektif olduğu iddia edilmiştir.¹⁷⁵⁹ Burada tabi şu soru sorulmalıdır: İctihadilik her zaman subjektifliği beraberinde getirir mi? *Cerh-ta'dîl* sistemi bu tür subjektifliklerin önüne geçecek bir yapıya sahip değil midir? Şüphesiz ez-Zehebî de açıkça kaydettiği ictihadilikten tam olarak subjektifliği kast etmemiştir. Ancak o da raviler hakkında aktarılan birtakım hikayelerin problemlili olduğu veya bazılarının da rivayet için problem teşkil etmeyeceğinin bilincindedir. Kendisi de ravilerle ilgili

¹⁷⁵⁶ Ravi değerlendirmelerinde ictihadiliğin sebeplerine dair bkz. Abdullah Karahan, *Hadis Ravilerinin Güvenilirliği*, Bursa: Sır Yayıncılık, 2005, ss.165-175.

¹⁷⁵⁷ Bu konuya dair örnek bir çalışma için bkz. Muhammed Sadık Özbek, Yahyâ b. Maîn ile Ahmed b. Hanbel'in Raviler Hakkındaki Görüş Farklılıkları, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Temel İslam Bilimleri/Hadis, 2019 (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi)

¹⁷⁵⁸ Bu sebeple, *cerh* edilen bir ravinin ehl-i hadis dışı fırkalara mensup olmaları dolayısı ile mi yoksa, farklı birtakım saiklerle mi *cerh* edildiği önemlidir ve konu üzerinde özel çalışmalar yapılması gerekmektedir. Bu meselelere dikkati çekmesi bakımından M. Enes Topgöl'in *Rivayetten raviye: Cerh-Ta'dîl Hükümleri Nasıl Oluşturdu?* kitabı dikkate değerdir.

¹⁷⁵⁹ M. Hayri Kırbasoğlu, *İslami İlimlerde Metot Sorunu*, ss. 243-247.

hükümler konusuna birkaç açıdan eğilmiş ve kendi zaviyesinden çözümler getirmeye çalışmıştır.

Burada onun yaptığı en önemli tespit belki de münekkit alimlerle ilgili bir tasnif yapılması gerekliliğidir. Zira farklı görüşlerin neye göre tercih edileceği sorusunun kısmi cevabı bu tasnif ve tespitlerde saklıdır. Ez-Zehebî, ravilerle ilgili hüküm vermenin, onlar hakkında olumlu veya olumsuz değerlendirmede bulunmanın tam bir takva halini, heva ve heveslerden uzaklaşmayı, hadis ilmi, illetleri ve ricalle ilgili kamil bir tecrübeyi gerektirtirdiğini düşünmekte¹⁷⁶⁰ ve münekkitleri iki açıdan kategorilere ayırmaktadır: Bunlardan birincisi münekkit görüşlerinin nicelikleri; ikincisi ise tenkitlerindeki tavırlarıdır.¹⁷⁶¹ Ona göre münekkit alimler *cerḥ* ve *ta'dīl* konusunda belirttikleri görüşlerin niceliklerine göre üç kısma ayrılmaktadır: 1. Yahyā b. Ma'īn (ö. 233/848), Ebū Hātim er-Rāzī (ö. 277/890) gibi ravilerin hemen hepsi hakkında görüş bildiren alimler. 2. Mālik b. Enes (ö. 179/795) ve Şu'be b. el-Haccāc (ö. 160/776) gibi belli bir çoğunlukta ravi ile ilgili görüş bildiren alimler. 3. Sufyān b. 'Uyeyne (ö. 198/814), eş-Şāfi'ī (ö. 204/820) gibi az sayıda ravi ile ilgili görüş bildiren alimler. Öte yandan o, münekkitleri *cerḥ* ve *ta'dīl*'deki tavırlarına göre de üç kısma ayırmaktadır: 1. İbn Ma'īn, Ebū Hātim ve el-Cuzecānī (ö. 259/873)¹⁷⁶² ve İbn Hırrāş (ö. 283/887), Yahyā b. Sa'īd (ö. 198/814)¹⁷⁶³ gibi cerḥte muteannit, ta'dīlde mutesebbit.¹⁷⁶⁴ 2. Et-Tirmizī (ö. 279/892), el-Hākim (ö. 405/1014), el-Beyḥakī (ö. 458/1066), bazen de ed-

¹⁷⁶⁰ Ez-Zehebî, *el-Mūkızza*, thk. Ebū Ğudde, s. 82.

¹⁷⁶¹ Ez-Zehebî'nin *cerḥ* ve *ta'dīl* konusunda bilgi naklettiği, güvenilir olarak kabul ettiği kaynakları *Zikru men yu'temedu 'aleyhi fi'l-cerḥ ve't-ta'dīl* isimli küçük risalesinde sıralamıştır. Ez-Zehebî, “Zikru men yu'temedu 'aleyhi fi'l-cerḥ ve't-ta'dīl”, *Erba'u resā'li fi'ulūmi'l-ḥadīṣ*, thk. Ebū Ğudde, Beyrūt: Mektebu'l-Matbu'āti'l-İslāmiyye, 1990. Söz konusu risaleyi tahkik eden Ebū Ğudde, ez-Zehebî'nin burada zikrettiği isim ve eserleri *Tezkiratu'l-ḥuffāz*, *el-İber* veya *Tārīḥu'l-İslām* gibi eserlerinden almayıp ezberinden yazdığını ifade etmiştir. Zira ona göre eğer ez-Zehebî ismi geçen eserlerden almış olsa idi, tabakât tertibine göre, vefat tarihlerini dikkate alarak yazardı. Ez-Zehebî, “Zikru men yu'temedu 'aleyhi fi'l-cerḥ ve't-ta'dīl” s. 166. Es-Seḥāwī de bu kısımları ez-Zehebî'den ufak tefek ilavelerle nakletmiştir. Bkz. es-Seḥāwī, “el-Mutekellimüne fi'r-ricāl”, s. 138-146.

¹⁷⁶² Örnekler ve değerlendirmeler için bkz. Ez-Zehebî, “Zikru men yu'temedu 'aleyhi fi'l-cerḥ ve't-ta'dīl,” ss. 171-172; Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 186; Ez-Zehebî, *er-Ruvātu's-sikāt*, ss. 28-30.

¹⁷⁶³ Ez-Zehebî, *el-Mūkızza*, thk. Ebū Ğudde, s. 83.

¹⁷⁶⁴ Ez-Zehebî *el-Mūkızza*'da bu grubu keskin (الحداد) olarak değerlendirmektedir.

Dāreḳuṭnī¹⁷⁶⁵ gibi cerḥte mutesebbit, ta‘dilde muteannit.¹⁷⁶⁶ 3. El-Buḥārī, Aḥmed b. Ḥanbel, Ebū Zur‘a ve İbn ‘Adiyy gibi mu‘tedil, insaflı alimler.¹⁷⁶⁷ Onun yapmış olduğu bu ikinci tasnif aslında bir ravi hakkında en çok itimat ettiği münekkitleri de ortaya koymuş olmaktadır. Ayrıca bu teorik çerçevenin onun uygulaması ile büyük oranda uyuştuğunu gösteren araştırmalar da yapılmıştır.¹⁷⁶⁸ Bu da, istisnaları olmakla birlikte, onun uyguladığı yöntemdeki iç tutarlılığını göstermektedir. Son olarak ez-Zehebī’nin münekkit alimlerin sahip olması gereken özellikleri, tenkitte uzman olmak, takva, dindarlık, bolca müzakere, az uyku, dikkat, anlayış, itidal, alimlerle fikir alışverişi yapma, sağlam bir şekilde bilgi edinme şeklinde sıraladığına ve bir muhaddis bunları yapamayacaksa bu işten vazgeçmesi gerektiğine işaret ettiği belirtilmelidir.¹⁷⁶⁹ Bu da aslında ravi hakkında bir hüküm vermenin ne kadar zor olduğunu gösteren bir açıklama/uyarıdır.

Kaynaklarda mevcut hükümlerin değerlendirilmesi ve eğer gerekliyse birbirine tercihinde dikkat edilmesi gereken başka ölçüler de mevcuttur. Mesela burada *kabul edilmeyecek cerḥler* bahsi önemlidir. Ona göre, cerḥin mezhep taassubuyla yapıp yapılmadığının incelenmesi, akranların birbirleri hakkındaki cerḥ ifadelerinin kişisel düşmanlık, haset gibi nedenlerle söylenip söylenmediğinin araştırılması,¹⁷⁷⁰ rical tenkidinin sahabe döneminden itibaren geçirdiği evrelerin dikkate alınması gerekmektedir.¹⁷⁷¹ Ayrıca

¹⁷⁶⁵ Ez-Zehebī, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 83.

¹⁷⁶⁶ Örnekler ve değerlendirmeler için bkz. Ez-Zehebī, *Siyer*, XIII, 274. Ez-Zehebī, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 83.

¹⁷⁶⁷ Ez-Zehebī, “Zikru men yu‘temedu ‘aleyhi fi’l-cerḥ ve’t-ta‘dīl,” s. 172. Es-Seḥāwī, ez-Zehebī’den farklı olarak ed-Dāreḳuṭnī’yi bu gruba dahil etmiştir. Es-Seḥāwī, “el-Mutekellimūne fi’r-ricāl”, s. 145.

¹⁷⁶⁸ Bkz. İbrahim Sainkaplan, “Hicrī VIII. asır ricāl tenkidi - Zehebī örneği,” (Doktora Tezi), ss. 177-209.

¹⁷⁶⁹ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 4.

¹⁷⁷⁰ Ez-Zehebī farklı eserlerinde bu duruma değinir. Bu presnibi zikrettiği en meşhur yer ise Ebu Nuaym ve İbn Mende’nin birbirleri hakkındaki değerlendirmeleridir. Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 111. Ez-Zehebī burada Ebū Ṭāhir el-Maḳdīsī’den şu sözleri de nakletmiştir: “Allah Ebū Nu‘aym’ın gözlerini yaksın! İbn Mende hakkında konuşuyor! İbn Mende’nin imāmeti hakkında insanlar icma etmiştir; Ebū Nu‘aym hakkında konuşmaya dahi değer bulmadılar, insanlar onun kezzāb olduğuna dair icma etmiştir.” Akranlar arası çekişme ile ilgili Ebū ‘Amr ed-Dānī (ö. 444/1053) ve Ebū Muḥammed b. Ḥazm örneği. Bkz. Ez-Zehebī, *Siyer*, XVIII, 81. Cerḥ b. Mu‘āviye’nin Ebū İshāḳ es-Sebī’i ile ilgili değerlendirmelerine dair ez-Zehebī’nin yorumu için bkz. Ez-Zehebī, *Siyer*, V, 399.

¹⁷⁷¹ Ez-Zehebī, *Ma‘rifetu’r-ruvātī’l-mutekellem fihim bi-mā lā yu‘cebu redduhum*, Beyrūt: Dāru’l-Ma‘rife, 1986, ss. 45-52.

müteşeddîd alimlerin cerhleri ve ravide görülen yaşlılık ve benzeri sebeplerden dolayı yapılan cerhler de kabul edilemeyecekler sınıfına dahildir.¹⁷⁷² Buna bağlı olarak ravi hakkındaki görüşlerin değerlendirilmesinde sistemsiz bir seçmeci yaklaşımın da önünün alınması gerekir. Taraflı davranma izlenimi verecek şekilde cerhlerin zikredilip ta'dillere yer verilmemesi gibi hususlara dikkat edilmelidir. Ez-Zehebî bu tip seçmeci bir yaklaşıma sahip alimler olarak İbnu'l-Cevzî ve İbn 'Adiyy'i zikreder.¹⁷⁷³ Ancak bunu İbn 'Adiyy'in genel bir tavrı değil de zaman zaman karşılaşılan bir durum olarak algılamak daha doğrudur. Nitekim İbn 'Adiyy ez-Zehebî'nin raviler hakkındaki değerlendirmelerine en çok atıf yaptığı ve hatta raviye dair hükümlerde en çok uyduğu münekkitletlerdendir.¹⁷⁷⁴

Peki ez-Zehebî önündeki bir ravi ile ilgili hem cerh hem de ta'dil hükümleri varsa ne yapar? O, muteannit münekkitletlerle ilgili açıklamalar yaparken bunların cerh ettikleri raviler hakkında başka tevşîk ifadesi nakledilmemişse cerhlerinin kabul edileceğini belirtmiştir. Fakat bu raviler hakkında tevşîk nakledilmişse, cerh ve tevşîkin karşı karşıya gelmesi söz konusudur. Bu durumda cerh sebebinin açıklanması beklenir.¹⁷⁷⁵ Onun böyle bir durumda, yani bir ravi ile ilgili hem cerh hem de ta'dil hükmü varsa, cerh ifadeleri görmezden gelerek ta'dil ifadelerinin dikkate alınmayacağına dair bir açıklaması da vardır.¹⁷⁷⁶ Fakat burada cerhi yapan kişinin durumu dikkatlerden kaçmamalıdır. Örneğin ez-Zehebî, Yahyâ b. 'Abdilhamîd ile ilgili, her ne

¹⁷⁷² Ez-Zehebî, *Zikru esmâ'i men tukullime fîhi ve huve muveşşak*, Urdun: Mektebetu'l-Menâr, 1986, ss. 27-28.

¹⁷⁷³ Ebân b. Yezîd bu şekilde ta'dil ifadelerinin gizlendiğini belirttiği ravilerdendir. Ez-Zehebî'ye göre İbnu'l-Cevzî de İbn 'Adiyy de ravi hakkındaki olumlu değerlendirmelere yer vermemişler, eksik bilgi nakletmişlerdir. Zira söz konusu ravi hakkında İbn Ma'in ve en-Nesâ'î'nin şîka hükmü mevcuttur. Ez-Zehebî de onu *el-hâfîz*, *eş-şadûk*, *el-imâm* olarak nitelemiştir. *Mizân*'a almasının sebebi de İbnu'l-Cevzî ve İbn 'Adiyy'in işaret edilen tutumudur. Bkz. Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, X, 43. Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 16. *Târîh*'te *el-hâfîz*; *el-Muğnî*'de şîka -sebt; *Tezîkra*'da *el-hâfîz* ve *eş-şîka*; *Siyer*'de ise *el-hâfîz* ve *eş-şîka* olarak nitelemiş, hadis alimlerinin önde gelenlerinden olduğuna işaret etmiştir. Bkz. Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, X, ; Ez-Zehebî, *el-Muğnî*, I, 8; Ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 431. Ayrıca bkz. Ez-Zehebî, *Men Tukullime Fîhi*, ss. 60-61. Ez-Zehebî, Ebân'a *Dîvân*'da da yer vermiş ve onu zayıf kabul edenlerin herhangi bir delilleri olmadığını vurgulamıştır. Ez-Zehebî, *Dîvânu'd-Du'afâ*, s. 12.

¹⁷⁷⁴ Nitekim onu mutedil münekkitletlerden kabul etmiştir. İbn 'Adiyy'le hükümlerinin uyuşmasına dair yapılan bir araştırmada çıkan sonuç da bunu desteklemektedir. Zira ta'dil konusunda %96; ta'dîf konusunda ise %81 uyum ortaya çıkmıştır. Bkz. İbrahim Sainkaplan, "Hicrî VIII. asır ricâl tenkidi - Zehebî örneği," (Doktora Tezi), s. 204.

¹⁷⁷⁵ Ez-Zehebî, "*Zikru men yu'temedu kavluhû*," s. 172.

¹⁷⁷⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 535.

kadar Aḥmed b. Manşūr er-Ramādī itiraz etmiş olsa da, Aḥmed b. Ḥanbel ve ed-Dārimī'nin cerhlerini kabul etmiş ve “Cerh mukaddemdir, Aḥmed ve ed-Dārimī haset ile eleştiriyi yapmazlar” açıklamasını yapmıştır.¹⁷⁷⁷ Burada yapılan cerhte mihne refleksi olup olmadığı da sorgulanabilir. İleride gelecek olmakla birlikte aslında ez-Zehebī, her ne kadar Aḥmed b. Ḥanbel'i insafli münekkitler sınıfında zikretse de, onun mihne dolayısıyla bazı önemli şahıslar hakkında hak etmedikleri değerlendirmeler yaptığını ifade etmiştir.¹⁷⁷⁸

Ez-Zehebī'nin cerhin durumu ile ilgili herhangi bir kayıt koymadan önceleneceğini söylemesi ilginçtir. Bununla birlikte onun cerhin sahibinin niteliğine dikkat ettiğini göstermektedir.¹⁷⁷⁹ Aḥmed b. Manşūr er-Ramādī'yi *Mizān*'a almış, şıka ve meşhur olarak tanıtmış; ed-Dārekuṭnī ve başkalarının da onu şıka olarak kabul ettiklerine işaret etmiştir. Ez-Zehebī'nin verdiği bilgilere göre hakkındaki tek olumsuz değerlendirme Ebū Dāvūd'dan nakledilen onun Rafizilerle dostluk kurduğudur.¹⁷⁸⁰ *Mizān*'da Yahyā b. 'Abdilḥamīd'i *ḥāfiẓ* olarak nitelese de onun aşırı bir Şii olduğuna da işaret eden ez-Zehebī, diğer bazı eleştirileri de dikkate aldığına er-Ramādī'nin ve hatta Yahyā b. Ma'īn'in tevşikini kabul etmemiştir.¹⁷⁸¹

Bu kaide klasik usulde de “*Cerḥ, ta'dile öncelenir.*” şeklinde geçmektedir. Tācuddīn es-Subkī, cerh ve ta'dil'in kurallarını ortaya koymayı amaçladığı eserinde bu konuya değinmiş ve birtakım açıklamalar yapmıştır. Ona göre, “cerh mukaddemdir” derken kastedilen cerh ve ta'dil hükümlerinin arasında tearuz olması durumudur. Yani burada cerh eden de ta'dil eden de birbirine denktir. Zaten cerh edenin çok olması durumunda cerhin takdim edileceği konusunda görüş birliği vardır. Cerh ve ta'dil sayısı eşitse veya cerh edenlerin sayısı ta'dil edenlerin sayısı azsa da aynı kural geçerlidir. Örneklerle konuyu izaha devam eden es-Subkī her cerhin de

¹⁷⁷⁷ Aḥmed b. Ḥanbel ve ed-Dārimī'nin eleştirileri için bkz. Ez-Zehebī, *Siyer*, X, 535. Ez-Zehebī, onların Yahyā hakkında insafli davrandığını belirtip, asıl er-Ramādī'nin değerlendirmelerinin problemli olduğuna işaret etmiştir. Aḥmed b. Ḥanbel ve ed-Dārimī'nin eleştirileri için bkz. Ez-Zehebī, *Siyer*, X, 535.

¹⁷⁷⁸ Bkz. Ez-Zehebī, *Siyer*, XIII, 175.

¹⁷⁷⁹ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 101.

¹⁷⁸⁰ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 158.

¹⁷⁸¹ Ez-Zehebī, *Mizān*, IV, 391-392.

öncelenemeyeceğini belirtmiştir.¹⁷⁸² Es-Suyūṭī bu kaideyi *cerhin mufesser olması* kaydını koyarak dile getirmiş; fakih ve usulcülerin bu görüşte olduğunu eklemiştir.¹⁷⁸³ İbn Hacer de bir grup alimin cerhin ta'dile önceliğini mutlak olarak kabul etmekte hata ettiklerini ifade ederek aynı görüşü dile getirmiştir.¹⁷⁸⁴ Es-Seḥāwī de cerhin mufassal olması durumunda ta'dile önceleneceğini ifade etmiş, el-Mizzī ve diğer alimlerin bu görüşte olduklarını belirtmiştir.¹⁷⁸⁵

Bu konuda Emīr eş-Şan'ānī'nin (ö. 1182/1768) birtakım eleştirileri mevcuttur. O “*Cerh, ta'dil'e öncelenir.*” sözüne aldanılmaması gerektiğini vurguladıktan sonra, burada bahsi geçen cerhin mufesser olması gerektiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte cerh sebebi de incelenmelidir. Öte yandan adaleti ile meşhur olmuş bir ravi ile ilgili sebebi belirtilmeden yapılan cerh de kabul edilmez ya da bu, söz konusu ravinin reddi için kesin bir hüküm vermeye yeterli değildir. Bu noktada tevakkuf edilmelidir. Ravi bizim fark etmediğimiz bir sebepten dolayı cerh edilmiş olabilir veya tam tersi bir durum da söz konusudur. Bu sebeple kabul veya reddi konusunda kesin hüküm vermek doğru değildir. Eş-Şan'ānī burada mubeyyen cerh lafızlarının hangileri olduğu sorusunun da gelebileceğini de düşünmüş ve buna net bir cevap vermenin mümkün olmadığını ifade ettikten sonra vaḍḍā'dan başlamak üzere bazı örnekler vererek konuyu izaha çalışmıştır.¹⁷⁸⁶

El-Leknevī (ö. 1886) de bir ravi ile ilgili hem cerh hem de ta'dil olması durumunda üç görüş olduğunu öne sürmektedir. Birinci görüş, ta'dil eden alimler sayıca çok olsa da cerhin mutlak olarak önceleneceği yönündedir.¹⁷⁸⁷ İkinci görüş, raviyi ta'dil edenlerin sayısı fazla ise cerh değil ta'dilin önceleneceği yönündedir. Çünkü ta'dil edenlerin çok oluşu onların

¹⁷⁸² Es-Subkī, “el-Ḳā'ide fī'l-cerh ve't-ta'dīl,” ss. 29-36.

¹⁷⁸³ Es-Suyūṭī, *Tedrib*, I, 364.

¹⁷⁸⁴ İbn Hacer, *Nuzhetu'n-naẓar*, s. 139.

¹⁷⁸⁵ Es-Seḥāwī, *Fethu'l-muġīs*, II, 34.

¹⁷⁸⁶ Emīr eş-Şan'ānī, *Tavḍīhu'l-efkār*, thk. Muḥammed Muḥyiddīn 'Abdulḥamīd, Riyāḍ: Mektebetu'r-Ruṣd, 2011, ss. 351-352.

¹⁷⁸⁷ El-Ḥatīb bunu cumhur ulemadan neketmiş, İbnu's-Şalāḥ da doğru olarak kabul etmiştir. Böyle bir kabulün sebebi cerhin, raviyi ta'dil eden alimin bilmediği ekstra bir bilgi oluşudur.

görüşlerinin isabetini güçlendirir; cerh edenlerin az oluşu ise görüşlerinin zayıflığına delalettir.¹⁷⁸⁸ Üçüncü görüş ise, cerh ve ta'dil'in mütearız olup bir tercih sebebi olmadan birinin diğerine tercih edilememesi durumudur. El-Leknevî muasır alimlerin çoğunun bu hususu yanlış anladıklarını belirterek cerhin ta'dile mukaddem olmasının cerhin mufesser olması ile kayıtlı olduğunu vurgulamıştır. Zaten cerh mübhem olursa doğru görüşe göre mutlak olarak kabul edilemez. Dolayısı ile burada bir tearuzdan da bahsedilemez.¹⁷⁸⁹

Bu konuda değinilmesi gereken bir diğer husus ise ez-Zehebî'nin *el-Mūkızā*'sında dile getirdiği ve bazı modern dönem araştırmacılar tarafından da eleştirilen aşağıdaki görüşüdür. Esasında ez-Zehebî'nin buradaki kastı, bu değerlendirmeyi hangi bağlamda yaptığı, öncesinde sonrasında neler söylediği ile birlikte anlaşılmalıdır. Ez-Zehebî mezkur eserinde *cerh-ta'dil* konusunda hüküm veren alimlerle ilgili tasnifinden sonra, münekkidin kendi mezhebinden olan raviler veya kendi hocaları hakkında farklı; diğer durumlarda farklı bir tavır alabileceğini belirtmiş daha sonra şöyle bir açıklama yapmıştır:

*“Bu din Allah tarafından desteklenmiş ve korunmuştur. Alimler kasten veya hata ile dalâlet üzere ittifak etmez. Münekkit iki alim da 'if bir ravinin tevşîki ve şika bir ravinin ta'd 'ifinde ittifak etmez. İhtilaf sıhhat ve zayıflık mertebesinde. Bu münekkit alimler ictihadları ve bilgisileri nisbetinde tenkit ederler, tenkitlerinde hata tespit edilirse onlara bir ecir vardır.”*¹⁷⁹⁰

Bu ilk etapta onun ravi tenkidindeki farklı görüşlerin varlığına dair tespitleriyle çelişkili görünmektedir. Zira kendi eserinde bunun pek çok örneği vardır dahası bir ravi hakkında gelen cerh-ta'dil hükümlerinin nasıl değerlendirileceği konusuna çözüm üretmeye çalışanlardan biri de kendisidir. Bu durum sonraki eserlerde açıklanmaya çalışılmıştır. İbn Hacer, *Nuzhetu'n-nazar*'da cerh-ta'dil lafızlarına ve mertebelerine yer verdikten sonra cerh-ta'dilin ancak *'adâlet*

¹⁷⁸⁸ Fakat el-Hatîb bunu doğru kabul etmez. Zira ona göre ta'dil edenlerin sayısı ne kadar fazla olursa olsun cerh edenlerin görüşlerinin yanlış olduğuna dair bir bilgi sunmamaktadırlar.

¹⁷⁸⁹ El-Leknevî, *er-Ref' ve 't-tekmil*, ss. 115-117.

¹⁷⁹⁰ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebû Gûdde, s. 84.

ve *teyakkuḥ* vasıflarını taşıyan birinden kabul edileceğini belirtir. Ona göre *cerh*, aşırı bir münekkitten kabul edilmez. Aynı şekilde yalnızca zahire bakarak tezkiye yapan birinin de bu hükmü kabul edilmez. Bu açıklamaların ardından o, ez-Zehebî'nin ifadesini nakletmiş ve “*Bu sebeple, en-Nesā'î bir ravinin rivayetini bir icma olmadıkça terk etmez.*” demiştir.¹⁷⁹¹ İbn Hacer'in talebesi Kāsım b. Kuṭlūbuḡā (ö. 879/1474) da hocasının eseri üzerine yazdığı hâşiyede konuyu ele almıştır. Ona göre, ez-Zehebî'nin kastı iki kişinin bir ravi hakkında vakıanın aksine bir hüküm vermeyeceği; yalnızca şaibeli olduklarında ittifak olan ravilerde görüş birliği olmadığıdır.¹⁷⁹²

‘Aliyyulkārî ise buna “غالبا” kaydını eklemiş ve ez-Zehebî'nin cümlelerinin cerh-ta‘dîl ehlinde iki kişinin da‘îf bir ravinin tevşîkinde veya tam aksinde ittifak etmeyeceği anlamına geldiğini ifade etmiştir. Birinin da‘îf kabul ettiğini, diğeri şîka; ya da birinin şîka kabul ettiğini diğeri da‘îf kabul etmektedir. Bu ihtilaf ise alimler nezdinde ravinin da‘îf olmasının iki farklı sebebi olmasından kaynaklanmaktadır. Her biri bir sebebe dayanmaktadır, bu sebeple de ihtilaf ortaya çıkar.¹⁷⁹³ El-Leknevî *Fevâtiḥu'r-raḥamût* isimli eserinde ez-Zehebî'nin cümlesini nakletmiş, bunun isabetli bir değerlendirme olmadığını belirterek birkaç ihtilaf örneğini zikretmiştir.¹⁷⁹⁴ Ebū Ğudde'ye göre ise el-Leknevî buradaki اثنان kelimesini hakiki manada anlamıştır, ancak bu şekilde yorumlamak doğru değildir.¹⁷⁹⁵ Ez-Zehebî'nin söz konusu ifadelerinin alimler tarafından çok farklı şekillerde açıklandığına değinen Ebū Ğudde, kendi görüşünü şöyle açıklamaktadır:

“Alimler da‘îf bir ravinin tevşîkinde ittifak etmemiştir. Çünkü bazılarının tevşîk ettiğini bazıları taḍ'îf etmektedir. Aynı şekilde alimler şîka bir ravinin taḍ'îfinde de ittifak etmezler. Çünkü

¹⁷⁹¹ İbn Hacer, *Nuzhetu'n-naẓar*, nşr. ‘Abdullāh b. Dayfillāh er-Raḥîlî, Riyād: Maṭba‘atu Sefîr, 2001, ss. 257-257.

¹⁷⁹² Kāsım b. Kuṭlūbuḡā, *Hâşiye ‘alâ Şerḥi Nuḥbeti'l-fiker*,

¹⁷⁹³ ‘Aliyyulkārî, *Şerḥu Şerḥi'n-Nuḥbe*, thk. Muḥammed Nizār Temīm, Heysem Nizār Temīm, Beyrūt: Şirketu Dāri'l-Erkām, t.y., s. 736-737.

¹⁷⁹⁴ El-Leknevî, *Fevâtiḥu'r-raḥamût bi-şerḥi Musellemi's-sübüt*, nşr. ‘Abdullāh Muḥammed Maḥmūd ‘Umer, Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002, II, 192.

¹⁷⁹⁵ El-Leknevî, *er-Ref‘ ve't-tekmîl*, Kāhire: Dāru's-Selām, 2000, ss. 289-290.

bazılarının taḍ'īf ettiğini bazıları tevṣīḳ etmektedir. Alimler bir ravinin cerḥ ve ta'dīlinde vakıanın aksine bir hükümde ittifak etmezler. Çünkü onlar (toplu olarak) hatadan korunmuşlardır. Ez-Zehebî'nin cümlesindeki iki alim (اثنان) lafzından kasıt “ هذا أمر لا يختلف فيه ” cümlesinde olduğu gibi alimler topluluğudur. Yani söz konusu hususta alimlerin ittifakı vardır, buna itiraz eden biri yoktur demektir.”¹⁷⁹⁶

Özetle ez-Zehebî'nin ifadelerinin “[Gerçekte] ḍa'īf olan bir ravinin tevṣīḳinde ve [gerçekte] ṣīḳa olan bir ravinin taḍ'īf edilmesinde alimler ittifak etmez.” şeklinde anlaşılması da mümkündür.¹⁷⁹⁷ Zira diğer türlü yalnızca kendi sözleriyle değil, uygulamasıyla da büyük bir çelişki arz ederdi.

Muhammet Enes Topgül de, ehl-i hadis tarafından yürütülen *cerḥ-ta'dīl* faaliyetlerinde rivayet-ravi ilişkisinin dikkate alındığı hatta başat rol oyandığı iddiasını temel alarak kaleme aldığı çalışmasında, ez-Zehebî'nin söz konusu yaklaşımına değinmiş, bunun *cerḥ-ta'dīl* sisteminin işleyişini tasvirde isabetli bir tespit olduğunu vurgulamıştır. Ona göre buradan anlaşılması gereken en önemli husus ihtilafların *ṣīḳa* ve *kezzāb* arasında olamayacağıdır. Bu ikisi arasında birbirine *ṣīḳa* ve *kezzāb*dan daha yakın mertebeler olan *ḍa'īf* ve *ṣadūḳ* ve benzeri kavramlar yer alır. İhtilaflar da bu alandadır. Ez-Zehebî'nin demek istediği de budur.¹⁷⁹⁸ Bu açıklama da aslında vakıayı tam karşılamamaktadır. Nitekim bu Topgül'ün işaret ettiği şekilde ihtilaflar da, oran olarak diğerlerine nispetle düşük olsa da, mevcuttur. Burada dikkate alınması gereken mesele aslında görüş sahibi münekkidin durumu gibi görünmektedir. Bu cümledeki münekkitler zaten görüşüne itibar edilmeyecek kişiler olmasa gerekir.

¹⁷⁹⁶ Ebū Ğudde, *er-Ref' ve 't-tekmīl*'in birinci ve ikinci baskısında ez-Zehebî'nin ifadesini yukarıda nakledilen şekliyle açıkladığını daha sonra bu açıklamasını destekleyecek birtakım açıklamalara rastladığını belirtmiştir. Ayrıca Ebū Ğudde, ez-Zehebî'nin tezkiye konusundaki ihtilafların çokluğuna işaret ettiği şeklinde bir yorumun varlığına da değinmiştir. Fakat bu da isabetli bir yorum değildir. El-Leknevī, *er-Ref' ve 't-tekmīl*, ss. 286-292.

¹⁷⁹⁷ Bu minvaldeki yorum için bkz. Bekir Kuzudişli, “Hadis Tarih Araştırmalarında Mevzû İsnad Verilerinden Yararlanma İmkânı ve Sorunları,” *EKEV Akademi Dergisi*, 11/32 (2007), ss. 89-104, s. 97.

¹⁷⁹⁸ Muhammed Enes Topgül, *Rivayetten Raviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*, ss. 45-46.

Ravilerle ilgili hükümler konusunda temas edilmesi gereken bir kavram da *mechûl*dir. *Mechûl* ravi ikiye ayrılır: Birincisi *mechûlu'l-‘ayn/mechûlu’z-zât/cehâletu’l-‘ayn*’dır.¹⁷⁹⁹ Bu kısma giren ravinin adı bellidir ancak onun hadis alanındaki durumu hakkında yeterli bilgi olmayan ravilerdir. Başka bir deyişle tek ravisi olan kişidir. Bir hadisçi mutlak olarak *mechûl* kavramını kullanmışsa *mechûlu’l-‘ayn*’ı kastetmektedir. İbnu’l-Medîni, ed-Dârekuṭnî, ez-Zehebî, İbn Hacer *mechûlu’l-‘ayn* olan bir raviden iki meşhur muhaddisin hadis almasının onu bu cehâletten kurtardığını ancak adâlet vasfını kazandırmadığını düşünmektedirler. İkincisi ise *mechûlu’l-hâl/mechûlu’l-‘adâle/mechûlu’l-vaşf/mechûlu’ş-şıfa/mestûr*’dur. Böyle bir raviden en az iki güvenilir ravi hadis rivayet etmiştir ancak hadis çevrelerinde tanınmayan, hakkında herhangi bir *tecrîh* veya *tevşîk* ifadesi bulunmayan ravidir.¹⁸⁰⁰ İbnu’s-Şalâh, en-Nevevî, ez-Zehebî gibi alimler *mechûlu’l-‘ayn* bir ravinin rivayetlerinin kabul edilmesi görüşünü benimsemişlerdir. Zira meşhur muhaddislerin pek çoğu böyle bir ravinin hadisini kabul etmiştir; bu da yeterli bir referanstır. Nitekim bir haberin/hadisın kabulü onu rivayet edene duyulan hüsnüzanna dayanmaktadır. Söz konusu ravinin iç yüzünün bilinmesine gerek yoktur. Ez-Zehebî’ye de göre en-Nesâ’î ve İbn Hibbân’ın da aralarında olduğu pek çok alim böyle bir kişinin rivayetini delil olarak kabul etmiştir.¹⁸⁰¹

Ez-Zehebî *Şahîḥayn*’da bulunup *mechûl* denilen ravileri makbul olarak kabul etmektedir. Ona göre bu raviler hakkında herhangi olumsuz bir eleştiri bulunmamakta; bununla birlikte en güvenilir iki hadis kitabında rivayetleri yer almaktadır. Ez-Zehebî’nin *mestûr* olarak nitelediği bu ravileri *Şahîḥayn*’da bulunmalarını güvenilirliklerine delil kabul ettiği için mi tenkit dışı bıraktığı yoksa *Şahîḥayn*’ın otoritesine zarar vermemek adına mı böyle bir kabule gittiği önemli bir sorudur. Ez-Zehebî el-Buhârî ve Muslim’in eserlerine rivayetlerine yer

¹⁷⁹⁹ Abdullah Aydın, *Hadis İstılahları Sözlüğü*, s. 185.

¹⁸⁰⁰ Emin Aşıkutlu, “Meçhul”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, XXVIII, 286-288. Konuya dair ayrıca bkz. İbn Dakîkî’l-‘Id, *el-İktirâh*, ss. 422-425; İsmail Lütü Çakan, “Cehâlet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1993, VII, 219.

¹⁸⁰¹ Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, thk. Ebû Ğudde, s. 79.

verdikleri ravileri iki kısma ayırmaktadır. Birincisi asıl rivayetlerde ihticâc ettikleri; ikincisi mutâba‘ât, şehâdet ve i‘tibâr için kendisinden hadis rivayet ettikleri raviler. Bu ikinci kısımda yer alan ravilerin bazıları hafıza açısından problemlili olabilmektedir veya *sîka* kabul edilmeleri noktasında tereddütler mevcuttur. Fakat el-Buḥārî ve Muslim’in *Şaḥîḥ*’lerinde yer verdiği raviler köprüyü geçmiş (فقد قفز القنطرة) kişilerdir. Bunlar hakkında açık bir delil olmadıkça terkedilmezler.¹⁸⁰²

3.2.3. Ravinin Bid‘at Sahibi Olması Hakkındaki Hükümü Nasıl Etkiler?

Ez-Zehebî’nin bir rivayetin isnadında yer alan raviye dair önemle üzerinde durduğu bir mesele de *ravinin bid‘at sahibi olup olmadığı* ile ilgili durumunun ortaya konulmasıdır. Birinci bölümde onun bid‘at konusundaki düşünceleri izah edilmişti. Burada raviler açısından duruma nasıl baktığına temas edilecektir. Ez-Zehebî, bid‘at sahibi ravilerle ilgili dörtlü bir tasnif yapar. Birinci grup Rafıza, Hariciler ve Cehmiyye gibi bid‘atı ağır olanlardır. Bunlardan bid‘atına davet edenlerden hadis rivayeti alınmaz. İkinci grup bid‘atı birinci grup kadar ağır olmayanlardan; üçüncü grup ise bid‘atına davet edenlerden oluşur. Dördüncü grup ise bid‘atından vazgeçen ve istikrarla devam ettirmeyenlerden oluşmaktadır. Bunların rivayeti kabul edilebilir.¹⁸⁰³ *Mizân*’da ise nda ikili bir taksim mevcuttur. Buna göre birinci grup küçük bid‘at (*Bid‘atu’s-suğrâ*) sahipleridir ve aşırı veya aşırı olmayan teşeyyu‘ sahipleri buna dahildir. Tabiun ve onlardan sonrakilerin çoğunda doğruluklarına, dini hassasiyetlerine rağmen sıkça rastlanmaktadır. Ez-Zehebî’ye göre, bunların rivayetleri kabul edilmezse Hz. Peygamber’den nakledilen hadisler kaybolurdu. Dahası ez-Zehebî, böyle bir durumu *bozgunculuk* olarak nitelemektedir.¹⁸⁰⁴ İkinci grup ise büyük bid‘at (*Bid‘atu’l-Kubrâ*) sahipleridir. Rafizi olmak ve bunda aşırıya gitmek raviyi bu sınıfa dahil eder.¹⁸⁰⁵

¹⁸⁰² Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, thk. Ebû Ğudde, ss. 79-80.

¹⁸⁰³ Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, thk. Ebû Ğudde, ss. 85-86.

¹⁸⁰⁴ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 5.

¹⁸⁰⁵ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 6.

Neticede ez-Zehebî'nin bid'at konusunda, özellikle *teşeyyu'* meselesi sebebiyle çok hassas olduğu anlaşılmaktadır. Bu noktada sert bir tavır takınıldığında pek çok ravinin adalet vasfı bakımından sorgulanmalarını, rivayetlerinin terk edilmesini gerektirecektir. Ez-Zehebî böyle bir durumun Hz. Peygamber'den bize ulaşan *âşâr*ın yok olmasına sebep olacağını düşünmekte ve bu konudaki gri alanı olabildiğince genişletmeye çalışmaktadır. Bid'at sahibi ravilerle ilgili İbn Hacer'in de görüşleri benzerdir. O da bid'atı tespit edilen her ravinin reddedilemeyeceğini ifade etmiştir. Zira birinin bid'at sahibi olduğunu söyleyip tekfir etmenin bir sonu yoktur. Her grup muhalifini bid'atçı veya kafir ilan etmede ileri gidebilir. Bid'at sahibi ravilerle ilgili temkinli yaklaşılması bu sebeple gereklidir. İbn Hacer'e göre rivayeti terk edilecek olan bid'atçı mutevâtir ve dinden olduğu zaruri olarak bilinen bir şeyi inkar eden hatta aksine inanan kimsedir. Böyle olmayan ravi zabt ve itkân yanında vera ve takva gibi özellikleri de taşıyorsa rivayeti alınır.¹⁸⁰⁶

3.2.4. Ez-Zehebî'nin Rical Tenkidi'nde Karşılaşılan Problemler

Bir önceki kısımda ez-Zehebî'nin rical tenkidindeki yaklaşımı, gördüğü sorunlar ve bunlara yönelik çözümleri incelenmeye çalışıldı. Aslında onun ravi tenkidinde klasik usulden farklı bir yöntem benimsemediği tespit edildi. Genel olarak tutarlı bir yaklaşıma sahip olmakla birlikte elbette ki uygulamada birtakım eksiklikler, çelişkiler ve sorunlar ortaya çıkmıştır. Bu kısımda söz konusu hususlara temas edilecektir.

3.2.4.1. Taraflı Davranması

Ez-Zehebî'nin aldığı en önemli eleştiri *onun yansızlığını koruyamadığı* meselesidir.¹⁸⁰⁷ Burada, tamamıyla yansız bir tarih ve biyografi yazımının imkansızlığı, ez-Zehebî'nin insaflı tutumunu büyük ölçüde koruyabildiği ancak zaman zaman itidal çizgisini aştığına işaret

¹⁸⁰⁶ İbn Hacer, *Nuzhetu'n-nazar*, s. 103.

¹⁸⁰⁷ Bu konu, bu bölümün sonunda detaylı bir şekilde işlenecektir.

edilmişti. Rical tenkidi, bu konuda isabet edildiği veya edilmediği tartışmaları bir yana, bir şahsın hadisteki güvenilirliğini ortaya koyma konusunda önemli bir role sahiptir. Bununla birlikte, hem düşünce farklılıklarının hem de kişisel husumetlerin devreye girdiği durumlarda yapılan tenkitlere karşı son derece dikkatli olunması da gerekmektedir. Esasında bunun Memlükler dönemindeki en ciddi savunucularından biri de ez-Zehebî'dir. Fakat o, herhangi bir rivayeti olmadığı ve aslında rivayet asırlarında dahi yaşamadığı halde bazı isimleri *Mîzân*'a dahil etmiştir. Doğrusu bunun sehven yapılan bir şey olduğunu düşünmek meseleye biraz fazla iyimser yaklaşmak ve ez-Zehebî'yi az tanıyor olmak anlamına gelmektedir. Birinci kısımda yer alan “örtük tenkit” meselesi ez-Zehebî'de çokça karşımıza çıkan bir husustur. Bazı isimlere *Mîzân*'da yer vermesi şu sorunun sorulmasına zemin hazırlamaktadır: *Ez-Zehebî rical tenkidi mi yoksa itibar zedelemesi mi yapıyor?* Birkaç örnekle konuya yakından bakmak yerinde olacaktır.

Rivayeti olmamakla birlikte ez-Zehebî'nin *Mîzân*'a aldığı şahıslardan biri el-Cubba'î'dir (ö. 303/916). Ez-Zehebî onu Mu'tezile şeyhi olarak tanıtmış, tasnifleri olduğuna işaret etmiş ve hiçbir rivayeti olmadığını kaydetmiştir.¹⁸⁰⁸ Burada aslında olumlu veya olumsuz herhangi bir şey yazmadan yalnızca Mu'tezili olduğunu belirterek onu bir potaya atmış olmaktadır. Ez-Zehebî, el-Cubba'î hakkında *Siyer*'de de çok fazla şey söylemez. İslam geleneğinin önemli şahıslarından biri olması dolayısıyla *nubela/seçkinler* arasında zikretme zorunluğunun hissedildiği kısa biyografide ez-Zehebî “bid'atına rağmen” geniş bilgi sahibi olduğuna işaret ettiği el-Cubba'î'nin Ebū Bekr ve 'Alî'den hangisinin daha üstün olduğu konusunda tevakkuf ettiğini belirtmiş; İmām el-Eş'arî ile olan meşhur münazaralarının bir versiyonunu kaydetmiştir.¹⁸⁰⁹ Bu mesele farklı bir açıdan değerlendirilip ez-Zehebî'nin bir şahıs hakkında ihtiyaç yoksa tenkitte bulunulmaması gerektiğine dair bir prensibinden

¹⁸⁰⁸ Ez-Zehebî, *Mîzân*, II, 618.

¹⁸⁰⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIV, 182-183.

bahsedilmiş ve onun bu prensibin bir tezahürü olarak el-Cubba'î'yi *Mîzân*'a aldığı ve cerh-ta' dîl bakımından hakkında bir yorum yapmadığını ifade edilmiştir.¹⁸¹⁰

Şaşırtıcı bir şekilde *Mîzân*'da yer alan bir diğer şahıs da Basra Mu'tezile'sinin öncülerinden ve Şâfi'î fakîhlerinden el-Ğāḍī 'Abdulcebbār'dır (ö. 415/1025). Ez-Zehebî onun Ebu'l-Hasen b. Seleme el-Ğattān'dan son rivayet eden kişi olduğuna, tasniflerinin varlığına işaret etmiş; daha da önemlisi onun hicri 400'den sonra Mu'tezile'nin aşırılarından olduğunu vurgulayarak biyografiyi bitirmiştir.¹⁸¹¹ *El-Muğnî*'de de onun Ebu'l-Hasen b. Seleme el-Ğattān'dan ve başkalarından rivayet ettiğini ancak Mu'tezile'nin öncülerinden olduğunu belirtip selamet duasında bulunmuştur.¹⁸¹²

Özellikle talebesi es-Subkî tarafından şiddetle eleştirildiği Seyfuddîn el-Āmidî (ö. 631/1233) ve Faḥruddîn er-Rāzî'yi (ö. 606/1210) de burada zikretmeden olmazdı.¹⁸¹³ Bu iki ismin *Mîzân*'da yer alması öncekilerden de ilginçtir, zira bunlar rivayet asırlarından da çok sonra yaşamışlardır. Fakat yine de el-Āmidî, namaz kılmadığına dair bir iddia;¹⁸¹⁴ er-Rāzî ise *Sirru'l-mektûm* isimli bir kitabının varlığı ve dinin temel meselelerine dair şüphe uyandıran konular ortaya çıkardığı iddiası ile *Mîzân*'da yerlerini almıştır.¹⁸¹⁵ Oysa el-İber'e baktığımızda ez-Zehebî'nin, er-Rāzî'yi al-Āllāme, ferîdu'l-aşr gibi nitelemelerle sunduğunu görüyoruz. Öte yandan, ünü dört bir tarafa yayılmış bu Şafii usulcû, müfessir ve mütekellim er-Rāzî'nin biyografisi, Eş'arî oluşundan mı yoksa babasının ez-Zehebî'nin *muḥyi's-sunne* olarak

¹⁸¹⁰ Bkz. İbrahim Sainkaplan, "Hicrî VIII. asır ricâl tenkidi - Zehebî örneği," (Doktora Tezi), s. 127.

¹⁸¹¹ Ez-Zehebî, *Mîzân*, II, 533.

¹⁸¹² Ez-Zehebî, *el-Muğnî*, I, 336.

¹⁸¹³ Es-Subkî, *Ṭabaḳātu's-Şâfi'iyye*, II, 13; Es-Subkî, "Ğā'ide fi'l-cerh ve't-ta'dîl," *Erba'u Resā'il fî 'ulūmi'l-ḥadîs*, thk. 'Abdulfettāḥ Ebū Ğudde, Beyrût: Mektebetu Maṭba'ati'l-İslâmiyye, s. 46; es-Seḥâvî, *el-İ'lân*, s. 125-126.

¹⁸¹⁴ Ez-Zehebî, *Mîzân*, II, 259.

¹⁸¹⁵ Ez-Zehebî, *Mîzân*, III, 340.

nitelendirdiği el-Begavî'nin dostu olduğundan mıdır bilinmez, Mu'tezilî el-Cubba'î'ye göre çok daha ılımlı ve övgülerin ön planda olduğu bir biyografidir.¹⁸¹⁶

Bu örneklerde dikkati çeken husus onun bu şahısların hadis rivayetlerine yönelik bir tenkitte bulunmamasıdır. Çok benzer şekilde Bağdat Mu'tezilesinin önde gelenlerinden olduğunu belirttiği Ca'fer b. Mubeşşir (ö. 234/848) için de Mu'tezili olduğunu ifade etmekten başka bir şey yazmamıştır.¹⁸¹⁷ İbn Hacer ise onu kardeşi Hâbiş ile karşılaştırmış, Ca'fer'in *şāhibu ḥadīṣ* olduğunu ifade etmiştir.¹⁸¹⁸ Öte yandan ez-Zehebî, *Siyer*'inde onu bid'atına rağmen zühd ve iffet sahibi, çeşitli ilimlerde yetenekli biri olarak tanımlamıştır.¹⁸¹⁹ Onun buradaki daha ılımlı yaklaşımında Ca'fer'in Muşebbihe ve Cehmiyye'ye reddiye yazmış olmasının etkisi olabilir.

Mizān'da bir hadis ravisi olmadığı halde yer alan bir diğer şahıs ise, ez-Zehebî'den yaklaşık bir buçuk asır önce yaşamış, tasavvufa yeni bir bakış açısı, boyut kazandırmış ve kitleleri etkilemiş olan İbnu'l-'Arabî'dir (ö. 638/1240). Öncelikle onun *Mizān*'da İbnu'l-'Arabî'yi kullanmayıp tam adını, yani Muḥammed b. 'Alī b. Muḥammed el-Hātīmī eṭ-Ṭā'ī el-Endelūsī'yi vermesi ve *Fuṣūṣu'l-Hikem* kitabının sahibi olarak tanıtmayı dikkat çekici, ancak şaşırtıcı değildir. Zira benzer bir uygulamayı Faḥruddīn er-Rāzī için de yapmış ve hatta bu sebeple hayli eleştirilmiştir. Ez-Zehebî onu bu kitaba almasını haklı göstermek istercesine İbnu'l-'Arabî'nin Ebu'l-Ḥasen b. Huzeyl'den icazetle hadis naklettiğini ifade etmiş; biyografinin devamında İbnu'l-'Arabî'nin fikirlerinden bazılarını vererek birtakım ağır eleştiriler getirmiştir. Bununla birlikte, hakkında anlatılan bazı hikayelerde onun yalancılıkla itham edildiği vakidir. Ancak ez-Zehebî bu kanaatte olmadığını, içinde bulunduğu halden dolayı bazı garip şeyler

¹⁸¹⁶ Ez-Zehebî, *el-İber*, III, 142.

¹⁸¹⁷ Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 414.

¹⁸¹⁸ İbn Hacer, *Lisānu'l-Mizān*, II, 463.

¹⁸¹⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 549.

söylediğini ifade etmiştir.¹⁸²⁰ Ez-Zehebî'nin İbnu'l-‘Arabî ve öğretisi hakkındaki düşüncelerine ilk bölümde değinilmişti, onu bu kitapta zikretmesinin nedeni de okuyucuyu bir kez daha onun eserleri ve fikirlerine karşı uyarma isteğidir. Zira onun bir hadis ravisi olmadığı herkesçe bilinen bir gerçektir.

Yine *Mizân*'da zikredilmesi hayretle karşılanabilecek bir diğer önemli isim de İbn Sînâ'dır (ö. 428/1037).¹⁸²¹ Ez-Zehebî onun hadisten hiç anlamadığını vurgulamış; hadis rivayet eden bir ravi olsaydı ondan hadis alınmasının doğru olmayacağını ifade etmiştir. Zira o, insanı doğru yoldan ayıran felsefe ile meşgul olmaktadır.¹⁸²² Onun burada zikredilmesinin muhtemel sebebinin, hadis alanındaki yetersizliğinden ziyade, felsefe ve mantıkla olan meşguliyeti ve ez-Zehebî'nin bu alanlar hakkındaki yaklaşımı olduğu rahatlıkla söylenebilir. Ez-Zehebî'nin yukarıda da işaret edildiği üzere, sahabelerin de hata yapmış olduklarını kabul etmekte birlikte, ısrarla onları *Mizân*'da zikretmekten kaçınması da bu bunların *cerh-ta'dîl* amacının yanında, şahısların itibarlarının en azından şüpheyne düşürüldüğü kitaplar olduğunun bir başka göstergesidir. Bunun yanı sıra *Mizân* fazlasıyla paradoksal bir kitaptır. Zira bir yandan itibar iadesi yapılan ravileri, diğer yandan ravi olmadığı halde itibarları sarsılan meşhur alimleri içermektedir.

3.2.4.2. Rical Tenkidindeki Güvenilirliği

Ez-Zehebî'nin rical tenkidi ile ilgili karşımıza çıkan ikinci husus *rical tenkidindeki güvenilirliği* meselesidir. Onun rivayeti olmayan şahısları tenkit kapsamına almasından farklı olarak burada değinilecek olan husus hadis ravilerini tenkitte ne kadar güvenilir olduğudur. Bu noktada da karşımıza ilk çıkan sorun onun yansızlığı meselesinin bir başka boyutudur. Hem ilk

¹⁸²⁰ Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 659-660.

¹⁸²¹ Bkz. Mustafa Ertürk, “Muhaddislerin Felsefî İlimlere Bakışları ve Filozof Muhaddisler (Hadis İlminde Yeni Bir Kavram Denemesi),” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 16 (2007), ss. 59-84. Ayrıca bkz. Mustafa Ertürk, *Filozof Tabib Muhaddisler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

¹⁸²² Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 539.

bölümde hem de bu bölümün içerisinde, onun mezheplere ve bununla bağlantılı olarak bid‘at meselesi ve bid‘at sahibi ravilere nasıl yaklaştığının teorik boyutuna temas edildi. Burada ise uygulamada ne tür sorunlarla karşılaşılabilirdiğine değinilecektir.

Ez-Zehebî'nin yaptığı insaf ve yansızlık vurgusu ayrıca bid‘at sahibi ravilerin rivayetlerinin kabulü noktasındaki yaklaşımına rağmen onun aşırı Şii ravilerin güvenilirliğini ispatlama konusunda belirgin bir gayret sarf ettiği kanaatine sahip olan araştırmacılar mevcuttur.¹⁸²³ Onun İbrāhīm b. el-Ḥakim b. Zuhayr el-Kūfî hakkındaki değerlendirmeleri bunun bir örneği olarak sunulmuştur. Ez-Zehebî, İbrāhīm b. el-Ḥakim b. Zuhayr el-Kūfî'yi aşırı Şii olarak nitelemiş; hakkında Ebū Ḥatim'in *kezzāb* hükmüne yer vermiş; daha sonra bir Rafizî'nin hadisinin kabul edilip edilmemesi konusunda alimlerin ihtilaflarına ve bu konudaki görüşlere değinmiştir.¹⁸²⁴ Oruçhan şöyle diyerek ez-Zehebî'nin tavrının çelişkili olduğunu ima etmiştir:

“Meselâ o, koyu Şii olduğu söylenen, İbrāhīm b. el-Ḥakem b. Zuhayr el-Kūfî'nin biyografisinde Ebū Ḥatim'in, Muâviye aleyhine uydurulmuş hadisleri naklettiğini görünce onu yalancılıkla itham ettiği bilgisini nakletmesine rağmen lehte veya aleyhte bir yorum yapmamıştır. Ayrıca o, Ebū Ḥatim'in cerhine itiraz da etmemiştir. Bu, onun ilgili ravi hakkındaki cerhi önemsiz görerek raviyi güvenilir bulduğu anlamında değerlendirilebilecek bir durumdur. Halbuki onun bid‘atçı ravilerle ilgili söylediklerine göre bu ravinin rivayetlerinin reddedilmesi gerekmektedir.”

Ancak her ne kadar ez-Zehebî burada kendi yorumunu eklememişse de bu tek başına yeterli bir delil değildir, zira onun *Mîzân* başta olmak üzere pek çok eserinde yorum yapmadığı çokça yer vardır, ravi hakkındaki cerhleri sıralayıp Rafizilerin hadislerinin kabul edilip edilmemesi konusundaki görüşlere değinmiştir. Burada onun neden başka bir yerde değil de bu biyografide bu konuya değindiği elbette sorulabilir ancak bu sorunun net bir cevabını vermek

¹⁸²³ Osman Oruçhan, *Hadis Münekkitlerinin Güvenilirliği*, s. 194.

¹⁸²⁴ Ez-Zehebî, *Mîzân*, I, 27-28.

pek mümkün değildir. Öte yandan biyografinin geneli hiç de cerhi önemsiz gördüğü hatta İbrāhīm'in güvenilir olduğunu ortaya koymaya çalıştığı izlenimi vermemektedir.

Oruçhan'ın örnek olarak zikrettiği bir diğer ravi Ca'fer b. Suleymān ed-Duba'ī'dir. *El-Kutubi's-sitte* yazarlarının ondan hadis almada tereddüt etmediğini ifade eden yazar, onun çoğunlukla Hz. 'Alī taraftarı rivayetler naklettiğini belirtmektedir. Oruçhan ez-Zehebī'nin aynı savunmayı İbn 'Adiyy'in aşırı Şii olarak nitelediği 'Abāde¹⁸²⁵ b. Ziyād el-Esedī için yaptığını belirtmektedir. Ona göre ez-Zehebī onu yalnızca Şii olduğunu ve asla yalan söylemediğini söyleyerek savunmuştur. 'Abāde'nin Hz. 'Alī ile ilgili uydurma rivayetleri vardır ve ez-Zehebī benzer rivayetleri nakleden başka ravileri munker hadis rivayet etmesi gerekçesiyle eleştirirken 'Abāde'yi savunmuştur. Bu da ez-Zehebī'nin objektifliğinin sorgulanmasını gerektirmektedir.¹⁸²⁶

Bu noktada meseleye nereden baktığınıza göre farklı örnekler zikretmek ve farklı sonuçlar elde etmek mümkündür ve bir ravi hakkında verilecek hükümde pek çok değişkenin dikkate alınması gerekliliği akılda tutulmalıdır. Bu değişken bazen ravinin el-Buḥārī ve Muslim tarafından tevşīk edilmesi veya cerh edilmesi olabilir. Örneğin 'İmrān b. Hıttān hakkında ez-Zehebī “kendi nefsinde şadūktur” demiş ancak harici fikirlere sahip olduğuna dair görüşleri de nakletmiştir. Fakat el-Buḥārī, en-Nesā'ī ve Ebū Dāvūd'un kendisinden hadis alması onun için önemli referanslardır.¹⁸²⁷

Bir başka örnek *el-Kutubu's-sitte* alimlerinin hepsinin hadislerini aldığı 'Adiyy b. Şābit'tir. Hakkındaki ağır Şii ithamlarına karşılık bazı alimler tarafından da *ṣiḳa* kabul edilmiştir. Ez-Zehebī'nin tutumu da bir açıdan aşırı savunmacı bir açıdan ise uzlaştırıcı olarak

¹⁸²⁵ Oruçhan, 'Ubāde şeklinde kaydetmiştir fakat doğrusu 'Abāde olmalıdır. Bkz. Ed-Dāreḳuṭnī, *el-Mu'telif ve'l-muḥtelif*, nşr. Muvaffaq b. 'Abdullāh, Beyrūt: Dāru'l-ğarbi'l-İslāmī, 1986, III, 1515. İbn Nuḳṭa, *İkmālu'l-ikmāl*, nşr. 'Abdulkayyum 'Abdurabbinnebi, Mekke: Cāmi'atu Ummu'l-kurā, 1989, IV, 309.

¹⁸²⁶ Osman Oruçhan, *Hadis Münekkittlerinin Güvenilirliği*, s. 195.

¹⁸²⁷ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 234-235. *Siyer*'de onun seçkin alimlerden olduğunu belirterek cümlesine “Ancak o Haricilerin resilerindendir.” şeklinde devam etmiştir. Bkz. Ez-Zehebī, *Siyer*, IV, 214-215.

yorumlanmaya müsaittir. Ez-Zehebî ‘Adiyy’i, *Mizân*’a almakla birlikte onun Şia alimlerinden olduğunu belirtmiş; ancak onların sadıklarından ve vaizlerinden olup mescidlerinde imamlık yaptığını ifade etmiş ve önemli bir kayıt düşmüştür: “Eğer Şia ‘Adiyy gibi olsaydı, kötülükleri azalır.” Ez-Zehebî daha sonra öncelikli olarak onun hakkındaki olumlu değerlendirmeleri sıralamıştır. ‘Adiyy hakkında Şii olması yönüyle yapılan en erken değerlendirmenin sahibi olan el-Mes‘ūdî¹⁸²⁸ “Şia sözlerini/görüşlerini ‘Adiyy b. Şābit kadar söyleyen/destekleyen birini görmedim.” demiştir. Ardından Ahmed b. Hanbel, el-İclî ve en-Nesā’î’nin şika hükümleri gelir. Ez-Zehebî arada onun nesebi ile ilgili birtakım tartışmalara yer verdikten sonra Ebū Hātim’in şadūk hükmünü ve hemen sonra İbn Ma‘īn’in “Aşırı Şii” hükmünü zikretmiştir. Ed-Dārekuṭnî ise hakkında “Aşırı Rafizi” demiştir. Ed-Dārekuṭnî’nin değerlendirmesinin ardından gelen “ve huve şikatun” ibaresi ona ait gibi görünse de ez-Zehebî’nin ‘Adiyy hakkındaki nihai hükmünü ifade ediyor gibidir.¹⁸²⁹ *Zeylu Dīvāni*’d-ḡu ‘afā’da yalnızca el-Mes‘ūdî’nin hükmünü zikretmiş; *el-Kāşif*’te “Şika idi. Ancak Şii vaizlerdendi ve mescidlerinde imamdı.” kanaatini kaydetmiş; *el-Muḡnī*’de kendisi de aşırı Şii olduğunu ifade etmiş ancak şika olduğunu da eklemiştir. Bunun yanında el-Mes‘ūdî, ed-Dārekuṭnî ve İbn Ma‘īn’in kanaatlerini de zikretmiştir.¹⁸³⁰ ‘Adiyy’in ismi ez-Zehebî’nin hakkında eleştiriler olmakla birlikte şika olan ravileri topladığı eserinde ve *el-Mu‘īn*’de de yerini almıştır. *Men tukullime ve huve muvaṣṣak*’ta ed-Dārekuṭnî’nin “Aşırı Rafizi’dir” kanaatine karşılık el-Berḡānî’nin şika hükmünü kaydettiği görülür.¹⁸³¹ Neticede ez-Zehebî *Siyer*’de onu *el-imām*, *el-ḥāfız*, *el-vā‘iz* olarak tanıtmış; şaşırtıcı bir şekilde İbn Ma‘īn ve ed-Dārekuṭnî’nin sert hükümlerine burada yer vermemiştir. İbn

¹⁸²⁸ El-Mes‘ūdî’nin tanıklığı hakkında birtakım sorular sormak mümkündür. Nitekim onun zamanında Şia’dan bahsedilebilir mi? sorusu önemlidir. Söz konusu değerlendirmede Şia kelimesinin el-Mes‘ūdî’ye ait olmadığı düşünülebilir. Bkz. M. Enes Topgöl, *Rivayetten Râviye Cerh-Ta’dil Hükümleri Nasıl Oluştur?*, s. 187.

¹⁸²⁹ Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 61-62.

¹⁸³⁰ Ez-Zehebî, *Zeylu Dīvāni*’d-ḡu ‘afā, s. 47; *el-Kāşif*, II, 15; *el-Muḡnī*, II, 431.

¹⁸³¹ Ez-Zehebî, *Men tukullime ve huve muvaṣṣak*, s. 373; *el-Mu‘īn*, s. 47.

Ḥacer'in de 'Adiyy b. Sābit ile ilgili kanaati şıka olduğu yönündedir ancak o da 'Adiyy'in Şii eğilimlere sahip olmakla itham edildiğine de işaret etmiştir.¹⁸³²

Ez-Zehebī ve İbn Ḥacer'in değerlendirmeleri 'Adiyy hakkında yapılan olumlu ve olumsuz değerlendirmeleri telif etme, orta yolu bulma çabası olarak yorumlanabilirse¹⁸³³ de bir Şii vaiz olan hatta onların mescidlerinde imam olan 'Adiyy hakkında bir yerde de olsa "aşırı Şii" kanaatini zikreden ez-Zehebī'nin yalnızca farklı görüşleri telif etme amacıyla olmadığı, 'Adiyy'den el-Buḥārī ve el-Muslim hatta tüm *el-Kutubu's-sitte* müelliflerinin hadis almasının da kanaatinde etkili olduğunu düşünmek mümkündür. Tabi burada onun hakkındaki eleştirilerin Şii eğilimleri ile ilgili olduğunun da altını çizmek gerekir.

'Adiyy'e karşılık 'Uṣmān b. 'Umeyr hakkında karşımıza farklı bir tablo çıkmaktadır. Kendisinden Ebū Dāwūd, et-Tirmizī ve İbn Māce hadis almasına rağmen hakkında pek çok eleştiri cerḥ-ta'dīl kitaplarında yer almıştır. Ez-Zehebī, *Mizān*'da genel olarak *ḍa'if* kabul edildiğini belirtmiş; sonra onun hakkında İbn Ma'in'in *leyse bi'l-kaviyy*; Ebū Aḥmed b. ez-Zubeyri'nin *rec'at'a inanıyordu*; en-Nesai'nin *leyse bi'l-kaviyy*; ed-Dāreḳutnī'nin *ḍa'if* hükmü gibi görüşlerini sıralamıştır. İbn 'Adiyy de zayıflığına rağmen güvenilir ravilerin kendisinden hadis aldığına ancak onun kötü bir mezhebi anlayışa sahip olduğunu ve *rec'at'a* inandığını ifade etmiştir.¹⁸³⁴ Öte yandan ez-Zehebī, 'Uṣmān ile ilgili ne *Dīvānu'd-ḍu'afa*'da ne de *el-Muḡnī*'de Şiilik ithamlarına değinmiştir. Bu eserlerde yalnızca onun *ḍa'if* kabul edildiğini kaydetmekle yetinmiştir.¹⁸³⁵ *El-Kāşif*'te ise "Şiidir ve *ḍa'if* kabul edilmiştir" demiştir.¹⁸³⁶

Bunun yanında 'Ali b. Ḥuşayn, harici fikirleri olan, az hadisinde çok fazla hatası olduğu ifade edilen ve hakkında hadisleri ile ihticac edilmeyeceği yönünde kanaat belirtilen bir

¹⁸³² İbn Ḥacer, *Takrību't-Tehzīb*, s. 388.

¹⁸³³ Benzer bir yaklaşım için bkz. M. Enes Topgöl, *Rivayetten Râviye Cerh-Ta'dīl Hükümleri Nasıl Oluştur?*, s. 188.

¹⁸³⁴ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 50-51.

¹⁸³⁵ Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, II, 428; *Dīvānu'd-ḍu'afa*, s. 271;

¹⁸³⁶ Ez-Zehebī, *el-Kāşif*, II, 11.

ravidir.¹⁸³⁷ Demek ki burada Haricilik tek başına bir etken değildir. Nasıl ki ‘İmrān b. Hıttān’ın Hariciliği onun “alimlerin seçkinlerindendir” nitelemesini hak etmesini ve bazı alimler tarafından *şıka* olarak kabul edilmesini¹⁸³⁸ engellemediği gibi ‘Ali b. Hısayn’ın hariciliği de onunla ihticac edilemeyeceği kanaatine götüren tek sebep değildir.

Ez-Zehebī bazen de bu etkiyi ölçebilecek geniş açıklamalara yer vermemiştir. Örneğin el-Huseyn b. Muhammed b. Husrev el-Belhī bu isimlerdendir. Ez-Zehebī *Mizān*’da onun muksir bir ravi olduğunu belirtmiş; ancak Mu‘tezili olduğunu da vurgulamıştır. *El-Muğnī*’de “meşhur bir ravi ancak Mu‘tezili” demiş; hatta tashif yaptığına işaret etmiştir.¹⁸³⁹ *Siyer*’de ise el-muhaddis ve el-‘ālim olarak nitelediği el-Huseyn’in bid‘ati ve rivayetleri hakkında ez-Zehebī yine sadra şifa bilgi vermemiştir.¹⁸⁴⁰

3.2.4.3. Raviler/Şahıslar Hakkında Aktardığı Bilgilerde Yaptığı Tasarruflar

Ez-Zehebī’nin *bilgi naklindeki ihtisar uygulaması*, bazen bilinçli bazen bilinçsiz bir şekilde, ravinin durumu hakkında ilgili münekkidin görüşünü doğru bir şekilde yansıtmayı engelleyebilmektedir. Örneğin ez-Zehebī ‘Alī b. Hısayn ile ihticac edilmeyeceğine dair tek görüşü İbn Hibbān’dan nakletmiştir.¹⁸⁴¹ İbn Hibbān’ın *el-Mecrūhīn*’ine bakıldığında ise kendisiyle ihticacın batıl olması “tek kaldığında” kaydıyla zikredilmiştir.¹⁸⁴² İlginçtir ki İbn Hacer de onun görüşünü “*Hadisi yazılır ama onunla ihticac edilmez.*” şeklinde kaydetmiştir. Burada durum, eserin onların gördüklerinden daha farklı bir versiyonu söz konusuysa başka, onun bizim ulaşamadığımız bir eserinden faydalandırsa başkadır. Ancak onun ‘Alī b.

¹⁸³⁷ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 125-126; *Dīvānu ‘d-du ‘afā*, s. 282.

¹⁸³⁸ Ez-Zehebī, *Siyer*, IV, 214-219.

¹⁸³⁹ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 547; *el-Muğnī*, I, 175.

¹⁸⁴⁰ Ez-Zehebī, *Siyer*, XIX, 592.

¹⁸⁴¹ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 124.

¹⁸⁴² İbn Hibbān, *el-Mecrūhīn*, XII, 84.

Ḥuşayn'ı *eş-Şikāt*'da da zikretmesi ve mezhebi durumuna işaret etmesi¹⁸⁴³ dikkate alınırsa mutlak olarak ihticac edileceğini kastetme ihtimali zayıflamaktadır.¹⁸⁴⁴

3.2.4.4. Aynı Ravi/Şahıs Hakkında Farklı Anlatımlar

Bazı durumlarda ez-Zehebî'nin bir ravi hakkında görüş naklettiği münekkidin zikrettiği daha önemli bir görüş, değerlendirme ya da hükmü nakletmediğini görmek mümkündür. Örneğin o, 'Umer b. Ḥafş, Ebū Ḥafş el-'Abdevî'nin hakkında 'Alī b. el-Medīnî'nin *leyse bi-şikatin*; en-Nesā'ının *metrūk*, ed-Dārekuṭnî'nin *da 'if* gibi hükümlerini naklettikten sonra İbn Ḥibbān'ın onun kimliğine dair değerlendirmelerini ve sonra da örnek rivayetlerden birini zikretmiştir. Ancak İbn Ḥibbān, ez-Zehebî'nin alıntı yaptığı bu kısımda 'Umer'in aslında neden *da 'if* veya *metrūk* kabul edildiğini ortaya koyan birtakım açıklamalar da yapmıştır. Fakat ez-Zehebî bu bilgileri almamayı tercih etmiştir.¹⁸⁴⁵

Ez-Zehebî, özellikle çok muhtasar formda hazırladığı kitaplarda, bazı raviler hakkında işaret ettiği görüşleri, söz konusu görüş sahibinden değil, başka bir kaynaktan nakletmektedir.¹⁸⁴⁶ Mesela 'Umer b. el-Ḥakem b. Şevbān bunlardandır. Ez-Zehebî *Dīvān*'da yalnızca el-Buḥārî'nin onun hakkında *zāhibu'l-ḥadīṣ* dediğini nakletmiş; *el-Muḡnī*'de *şıka şadūk* demiş, el-Buḥārî'nin ondan hadis almadığına işaret etmiştir. Ayrıca el-Buḥārî'nin mezkur hükmünü İbnu'l-Cevzî'den nakletmiştir. Burada düştüğü kayda göre o, İbnu'l-Cevzî'nin yanlışlığı kanaatindendir.¹⁸⁴⁷ *Mizān*'a geldiğimizde ise 'Umer b. el-Ḥakem'in *şadūk* olduğunu ancak el-Buḥārî'nin kendisinden hadis almadığını belirtmiştir. İbnul-Cevzî'den

¹⁸⁴³ İbn Ḥibbān, *eş-Şikāt*, VII, 209; İbn Ḥacer, *Lisānu'l-Mizān*, V, 533.

¹⁸⁴⁴ Benzer bir durumu Faḍl b. el-'Abbās ile ilgili el-'Uḡaylî'den yaptığı nakilde görmek mümkündür. Bkz. Ez-Zehebî, *Mizān*, III, 355. Osman Oruçhan, ez-Zehebî'nin naklinde "Kendisinden daha şika olan değil" kısmının da ez-Zehebî tarafından eklendiğini belirtmişse de kendisinin de işaret ettiği *Mizān*'ın kullandığımız baskısında bu şekilde bir ekleme yoktur. Bkz. Osman Oruçhan, *Hadis Münekkitlerinin Güvenilirliği*, s. 203. El-'Uḡaylî, *ed-Ḍu'afā*, III, 343.

¹⁸⁴⁵ İbn Ḥibbān *el-Mecrūḥin*, XII, 55-56; Ez-Zehebî, *Mizān*, III, 189.

¹⁸⁴⁶ Bazen de hiçbir referans göstermeden ravi hakkındaki hükümleri nakletmiştir. Ancak görüşün/hükmün esas sahibini başka eserlerinde görmek mümkün olabilmektedir.

¹⁸⁴⁷ Ez-Zehebî, *Dīvānu'd-ḍu'afā*, 291; Ez-Zehebî, *el-Muḡnī*, II, 465.

naklettiği el-Buḥārī'nin *zāhibu'l-ḥadīṣ* görüşünü tekrar etmiş; el-'Uḳaylī'nin de, 'Ādem b. Mūsā'dan el-Buḥārī'nin bu görüşünü rivayet ettiğini kaydetmiştir. Ancak ez-Zehebī, el-Buḥārī'nin gerçekten bu görüşte olup olmadığına dair kanaatinin ne olduğunu belirtecek veya *el-Muḡnī*'de ortaya attığı şüpheyi giderecek bir açıklama yapmamıştır.¹⁸⁴⁸

Bazı şahısların isimlerinde dolayısıyla da onlar hakkındaki değerlendirmelerinde yanıldığı da anlaşılan¹⁸⁴⁹ ez-Zehebī'nin eserleri kronolojik olarak bir bütün halinde okunmaya çalışıldığında, bir raviye dair farklı portrelerle karşılaşılması üzerinde durulması gereken bir meseledir. Örneğin, Suleymān b. Dāvud b. Bişr eş-Şāzekūnī, *Tārīḫu'l-İslām*'daki biyografinin hemen girişinde *el-ḥāfiẓ* olarak nitelenmiş,¹⁸⁵⁰ hakkındaki eleştiriler ve hafızası ile ilgili övgülerin ahenkli sıralaması ile buradaki biyografi sona ermiştir. Yazım amaçlarına uygun olarak *el-Muḡnī*, *Mizān* gibi eserlerde hakkındaki eleştiriler ve hakkındaki yalancılık ithamıyla öne çıkan¹⁸⁵¹ eş-Şāzekūnī, ez-Zehebī'nin *ḥuffāẓ*'ı arasında yerini alabilmiştir.¹⁸⁵² Ve nihayet ez-Zehebī'nin de kabul ettiği görülen bütün tenkitlere rağmen Suleymān eş-Şāzekūnī *Siyer*'de de, seçkin alimlerin yer aldığı bir eserde de yerini almıştır. Ez-Zehebī burada onu yalnızca *el-ḥāfiẓ* olarak değil, *el-'ālim* ve *el-ḥāfiẓu'l-bāri*' olarak tanıtmayı tercih etmiştir.¹⁸⁵³ Neticede Suleymān eş-Şāzekūnī ile ilgili *hadiste yalan söyleyen veya söylemekle itham edilen bir hadis hafızı* portresi çizilmiştir.

¹⁸⁴⁸ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 191. Ayrıca bkz. İbnu'l-Cevzī, *ed-du'afā* ve'l-metrūkīn, II, 207. El-Mizzī'nin bu değerlendirmelere hiç yer vermemesi de şaşırtıcıdır. Ancak daha ilgi çeken husus el-Mizzī'nin, el-Buḥārī'nin ona *eş-Şaḥīḥ*'ine istiḥād yer verdiği, *el-Edebu'l-mufred*'de ondan ise bir hadisi aldığı bilgisini zikretmesidir. Ayrıca o, Ez-Zehebī'den farklı olarak İbn Hibbān'ın *eş-Şikat*'ta zikrettiği bilgisini de vermiştir. El-Mizzī, *Tehzību'l-Kemāl*, XXI, 308-309.

¹⁸⁴⁹ 'İsā b. Sevā ve 'İsā b. Sevāde isimleri buna örnektir. Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 313; El-Hākim, *el-Mustedrek*, I, 631; ez-Zehebī, *el-Muhezzeb*, IV, 1711; Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 312.

¹⁸⁵⁰ Suleymān eş-Şāzekūnī'nin hafızasının gücü onu dönemin ilimde önde gelen dört alimi arasında, Ahmed b. Hanbel, 'Alī b. el-Medīnī ve Yahyā b. Ma'īn ile birlikte zikredilmesini sağlamıştır. Ez-Zehebī, *Tārīḫu'l-İslām*, XVII, 178-179.

¹⁸⁵¹ Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, II, 599; *Mizān*, III, 598.

¹⁸⁵² Ez-Zehebī, *Tezkira*, I, 488-489.

¹⁸⁵³ Ez-Zehebī, *Siyer*, X, 682.

Çok benzer bir ikilik 6/12. asrın hadis alimlerinden Huseyn b. İbrāhīm el-Cūzekānī ile ilgili de karşımıza çıkmaktadır. *Tārīḥ*'te *el-ḥāfız*, *el-mucered* olarak nitelenen¹⁸⁵⁴ el-Cūzekānī hakkında, *el-Muḡnī*'de “şalātu'l-eyyām” olarak işaret ettiği hadisi uydurduğunu kaydederek *kezzāb* kelimesini kullanmıştır.¹⁸⁵⁵ Ez-Zehebī'nin el-Cūzekānī ile ilgili değerlendirmesi *Mizān*'da daha da sertleşmiştir. Onun Muhammed b. Tāhir'den hadis rivayet ettiğini ifade ettikten sonra hakkında *deccāl* demiş; güneş gibi bir isnadla *Telḥīş*'te de yer alan¹⁸⁵⁶ zikri geçen rivayeti kaydetmiştir.

Öte yandan şimdi zikredilecek üç eserde neredeyse tamamen farklı bir portre karşımıza çıkmaktadır. Ez-Zehebī, el-Cūzekānī'yi *el-Mu'īn*'de zikretmiş ve *el-ḥāfız* olarak nitelemiştir.¹⁸⁵⁷ *Tezkira*'de ise *el-ḥāfız* yanına *el-imām* da eklenmiştir. Ayrıca ez-Zehebī *Kitābu'l-ebāṭıl* isimli eserini zikredip içerdiği vehimlere rağmen bu eserden istifade ettiğini belirtmiştir.¹⁸⁵⁸ *Siyer*'de söz konusu nitelemelere *en-nāḳıd*'ı da ekleyen ez-Zehebī, İbnu'l-Cevzī'nin de *el-Mevdū'āt*'ının el-Cūzekānī'nin eserine dayandığı tespitini burada da yinelemiş; ancak ne bu kitapla ilgili ne de kendisi ile ilgili herhangi bir tenkit ifadesine yer vermiştir.¹⁸⁵⁹ Böylelikle karşımızda iki farklı el-Cūzekānī çıkmış oluyor. Peki hangisi doğru? Yoksa bir tercih yapmamıza gerek yok mu? Bazı araştırmacılar bunun bir çelişki olarak görüldüğünü ifade etmiş ancak ez-Zehebī'nin da'if ravilere dair yazdığı kitaplara, hakkında herhangi bir cerḥ bulunan kimseleri de alabildiğini, el-Cūzekānī'nin buralarda zikredilmesinin nedeninin de bu olabileceğine işaret etmiştir.¹⁸⁶⁰ Ez-Zehebī'nin *Mizān*'a ve *Muḡnī*'ye güvenilir kabul ettiği bazı şahısları, haklarındaki cerḥler sebebiyle aldığı doğrudur. Ancak o, durumun

¹⁸⁵⁴ Ez-Zehebī, *Tārīḥu'l-İslām*, XXXVII, 140-141.

¹⁸⁵⁵ Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, I, 169.

¹⁸⁵⁶ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 530.

¹⁸⁵⁷ Ez-Zehebī, *el-Mu'īn*, s. 162.

¹⁸⁵⁸ Ez-Zehebī, *Tezkira*, IV, 1308.

¹⁸⁵⁹ Ez-Zehebī, *Siyer*, XX, 177-178.

¹⁸⁶⁰ Kadir Sekmen, “Mevzuat Literatürünün Doğuşu – Cūzekānī Örneği-,” İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı (Yüksek Lisans Tezi), 2020, s. 50.

böyle olduğuna işaret eder. El-Cüzeḳānī ile ilgili böyle bir açıklama yapmadığı gibi onun için bizzat *deccāl* ve *kezzāb* nitelemelerini kullanmıştır.

Benzer sorunlar onun el-Ehvāzī (ö. 446/1055) ve Muḥammed b. Ṭāhir el-Maḳdisī, İbnu'l-Ḳayserānī'ye dair biyografilerinde de karşımıza çıkmaktadır. Biyografilerin hemen bütünü tetkik edildiğinde karşımıza el-Ehvāzī güvenilmez bir hadisçi ancak kendisine itimat edilen bir kârî;¹⁸⁶¹ İbnu'l-Ḳayserānī ise sünnetten sapan bir imām-ḥāfız olarak¹⁸⁶² çıkmaktadır.

3.2.4.5.Hicri İlk Üç Asır Ravilerinin Cerḥ-Ta'dīl Açısından Durumu

Bu kısımda son olarak üzerinde durulması gereken mesele *hicri ilk üç asır ravilerinin ez-Zehebī nezdindeki konumudur*. Onun sahabileri adil olduğunu ifade ettiğine ve hataları olsa dahi hesaplarının kapandığını düşündüğüne işaret edilmişti. Ez-Zehebī'nin buradaki tutumu aslında şaşırtıcı değildir. Nitekim onun hicri ilk üç asır hakkındaki sevgi ve saygısı ileri seviyededir; dahası bu asırlarda yaşayan alimler hakkında yapılacak küçük veya büyük her türlü eleştirinin bu saygınlığa hanel getireceği, onların değerini düşürecek endişesi taşımaktadır. Ez-Zehebī'ye göre onların hata yapmadıklarını söylemek mümkün olmasa da yaptıkları hatalar rivayetlerinin reddedilmesine sebep teşkil edecek seviyede değildir. Dolayısıyla konumlarından dolayı bunların dile getirilmemesi gerekir. Burada ez-Zehebī'nin korumacı tavrı ön plana çıkmaktadır. Sünnet/hadis ve dolayısıyla İslam'ın en temel umdelerinden olan sahabilerle ilgili ortaya atılacak her türlü şüphe sadece onlara değil İslam'a da zarar verecektir. Öte yandan onun “insanın hata yapan bir varlık” olduğunu, hatta bunun kaçınılmaz” olduğunu düşündüğü başta ifade edilmişti. Dolayısıyla korumacı bir yaklaşımla sarf ettiği cümlelerden sahabilerin hatalarını görmezden geldiği de anlaşılmalıdır. Zira sahabiler dahi birbirlerine hatalarını,

¹⁸⁶¹ Ez-Zehebī'nin el-Ehvāzī'ye dair biyografileri için bkz. Ez-Zehebī, *Tārīḫü'l-İslām*, XXX, 124-129; *el-İber*, II, 288; *el-Muḡnī*, I, 162; *el-Mu'īn*, s. 512; *Mizān*, I, 512-513; *Ma'rifetu'l-ḳurrā*, nşr. Beşşār 'Avvād Ma'rūf, I, 402-404; *Siyer*, XVIII, 13-18.

¹⁸⁶² Ez-Zehebī'nin İbnu'l-Ḳayserānī'ye dair biyografileri için bkz. Ez-Zehebī, *Tārīḫü'l-İslām*, XXXV, 172-181; *Dīvānu'd-ḍu'aḳā*, s. 357; *Mizān*, III, 587; *Siyer*, XIX, 361-371.

kimi zaman sert bir şekilde söylerken¹⁸⁶³ ez-Zehebî'nin bu vakıayı kabul etmemesi düşünülemez. Onun, bunların dile getirilip genel kaidelere konu edilmesinden rahatsızlık duyduğu; hataların yorumlanmasında yapıcı bir tavır benimsenmesi gerektiğini savunduğu anlaşılmaktadır.¹⁸⁶⁴

Bu yalnızca ez-Zehebî'de ve onun döneminde gördüğümüz bir şey değildir. Beslendiği gelenek zaten onu bu kabule götürmüştür.¹⁸⁶⁵ Örneğin Ebu Zur'a (ö. 264/878) sahabilerin cerh edilmemesi gerektiği konusunda çok net bir tepki koymuştur.¹⁸⁶⁶ Yine el-Ḥatib el-Bağdādî “dokunulmazlar” zümresinde yalnızca sahabileri zikretmekle kalmamış, tabiunu da eklemiştir. Zira onlar da üstün özelliklere sahiptirler ve bu sebeple onları temyiz etmekle uğraşılması gerekir.¹⁸⁶⁷ Ancak durumun esasında böyle olmaması gerektiğini yine el-Ḥatib “Hz. Peygamber'den rivayet eden herkesin araştırılması gerektiğini” belirtmek durumunda kalarak ortaya koymuştur. El-Ḥatib el-Bağdādî'ye çok benzer bir ikilem ez-Zehebî'de de mevcuttur. O da hem hatadan beri olma durumunun yalnızca Hz. Peygamber'e has olduğunu belirtmekte hem de onlar hakkında yapılan cerhlere Müslümanlar nezdindeki saygınlıkları sebebiyle yer vermeyeceğini belirtmektedir. Öte yandan o, bu cümleleriyle sahabilerin de cerh edilebilecek birtakım hataları olduğunu da ifade etmiş bulunmaktadır. Yalnızca bunu somut örneklerle kitaba kaydetmek ve geniş kitlelerin bilgisine arz ederek itibarlarına gölge düşürmek istemiyor gibidir.

¹⁸⁶³ Örnekleri için bkz. Bünyamin Erul, “Sahabe Döneminde Tekzib ve Tekzibin Mahiyeti – Rivayetlerdeki Tekzib İfadelerinin Anlamı Üzerine Bir İnceleme,” *Hadis Tetkikleri*, Ankara: Otto Yayınları, 2016, ss. 43-82; Bünyamin Erul, “Hadiste Eleştirel Yaklaşımın Öncüsü Olarak Hz. Aişe,” *Hadis Tetkikleri*, ss. 15-42.

¹⁸⁶⁴ El-Kevşerî, tabiilerin büyükleri hakkında açık bir cerh olmamasını onların adaletli olduklarına hükmetmede ve rivayetlerini kabul etmede yeterli olduğuna işaret etmiş; cumhura göre sahabenin adil olduğunu ve cerhin mutlak olarak onların adaletine zarar vermediğini ifade etmiştir. Tabiiler de aynı şekilde cerhin adaletlerine tesir etmediği zümredir. Ancak tabiilerden sonraki tabakaya gelindiğinde durum farklılaşır. Zira onlarda adalet sabit olmadıkça rivayetleri kabul edilmez. Sahabe, tabiun ve tabiundan sonraki nesli eş değer görenler, onları hak ettikleri şekilde değerlendirmemiş olurlar. El-Kevşerî, *Maḳālāt*, ss. 74-75.

¹⁸⁶⁵ Öte yandan Ebu'l-Kāsim el-Belhî, İbn 'Adiyy gibi müelliflerin eserlerinde sahabenin tekzibine dair verileri bulmak mümkündür.

¹⁸⁶⁶ El-Ḥatib el-Bağdādî, *el-Kifāye*, s. 49;

¹⁸⁶⁷ El-Ḥatib el-Bağdādî, *Taḳdime*, ss. 7-9.

Nitekim Ebū Hurayra hakkındaki görüşleri buna örnek olarak zikredilebilir. Ez-Zehebī Ebū Hurayra'yı *el-imām, el-fakīh, el-muctehid, el-ḥāfız* ve daha da önemlisi *seyyidu'l-ḥuffāzi'l-eşbāt* olarak nitelemiştir.¹⁸⁶⁸ Daha önceden de zikredildiği üzere *el-Mūkızā*'da serdettiği hafızlar listesinde de ilk sırayı ona vermiştir.¹⁸⁶⁹ Ez-Zehebī'nin *Siyer*'de ona ayırdığı uzun biyografide Ebū Hurayra'ya yöneltilen eleştiriler de mevcuttur. Ancak ez-Zehebī'nin çoğu için değerlendirme yapmaması, bazılarında ise ciddi korumacı bir tavır sergilemesi dikkat çeker. Örneğin Ebū Hurayra hakkında İbrāhīm en-Neḥā'ī'den nakledilen “*Ashabımız Ebū Hurayra'nın hadislerini terk ederdi*” ve benzeri değerlendirmelere yer verdikten hemen sonra bunların bir şey ifade etmediğini, Müslümanların geçmişte de yaşadığı dönemde de onun hadisleriyle ihticac ettiğini ifade etmiştir. Ona bu kadar itimat edilmesinin sebebi ise ez-Zehebī'ye göre hıfzı, celâleti ve fıkıh bilgisidir. Bu konuda İbn 'Abbās'ın onun fetvalarına verdiği değer başlı başına yeterli bir göstergedir.¹⁸⁷⁰ O bu konuda en-Neḥā'ī'ye nasıl kızdıysa, *Mizān*'da onunla ilgili irsal probleminden bahsederken arada Ebū Hurayra hakkındaki sözlerinden dolayı alimler tarafından ayıplandığına işaret etme gereği hissetmiştir.¹⁸⁷¹ Belki aşırı bir yorum olacaktır ancak onun İbrāhīm en-Neḥā'ī'yi *Mizān*'da zikretmesinin asıl nedeninin onun Ebū Hurayra hakkındaki tutumu olduğu da söylenebilir. Ebū Hurayra ile ilgili dikkat çekilen bir diğer husus Hz. 'Umer'in onun hadis rivayet etmesini engellemesi meselesidir. Ez-Zehebī bu rivayetleri zikretmiş, bunu Hz. 'Umer'in hadis rivayetindeki titizliği ile açıklamış hatta bunun yalnızca Hz. 'Umer'e değil, o dönemdeki genel yaklaşım olduğuna işaret ederek meselenin Ebū Hurayra ile ilgili olmadığını belirtmiştir.¹⁸⁷²

Neticede ez-Zehebī'nin bazı sahabilerin, özellikle zabt konusunda aldıkları eleştirilerin farkında olduğu açıktır ki bunu da dile getirmektedir. Fakat bunu izah ederken adalet ve zabt

¹⁸⁶⁸ Ez-Zehebī, *Siyer*, II, 578. Bu nitelemenin *Tārīḥ*'te yer almaması ilginçtir.

¹⁸⁶⁹ Ez-Zehebī, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, ss. 67-69.

¹⁸⁷⁰ Ez-Zehebī, *Siyer*, II, 608-609.

¹⁸⁷¹ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 75.

¹⁸⁷² Ez-Zehebī, *Siyer*, II, 601-602.

konusunu birbirine karıştırması ilginçtir. Ebu Hurayra gibi pek çok örnekte, kendisinin de işaret ettiği zabt problemlerini, “hepsi adildir” diyerek tartışmaya açmamasının kendi vechesinden izahı onların konumlarına söz getirecek herhangi bir tutumdan kaçınmak şeklindedir ve hem *Mîzân*’daki hem de diğer eserlerde korumacı bir tavır sergilemekte, bunu da açık bir şekilde ifade etmektedir. Ez-Zehebî’nin bu konudaki çok net ve tavizsiz açıklamaları hissiyatını iyi bir şekilde ifade etmektedir:

“Sahabeye gelince, aralarında cereyan eden hadiseler ve tıpkı şikâhların yanıldığı gibi bazen onların da yanılmasına rağmen defterleri kapanmıştır. Hiç kimse hatadan salim değildir. Ancak sahabenin nadiren yanılmış olması onların adaletine zarar vermez. Çünkü tatbikat, onların adil olduğu ve rivayetlerinin kabul edildiği şeklindedir.”¹⁸⁷³

Ez-Zehebî’ye göre tabiunun da kasten yalan söylemesi de düşünülemez. Fakat hata ve evhamları olabilir. Bunlardan az hata yapanların rivayetleri kabul edilir. İlminden şüphe edilmeyen ancak hatalarını tekrar edenlerin de hadisleri kabul edilir ve ihtilaflı olsa da bu rivayetlerle amel edilir. Bununla birlikte söz konusu tabiilerin hataları ve teferrudu çoksa rivayetleri delil olarak kullanılmaz.¹⁸⁷⁴

Ez-Zehebî, tabiundan sonraki dönemlerde kasten yalan söyleme ve hataların arttığına vurgu yapmış ve hataları fazla olanların rivayetleri kabul edilemeyeceğine işaret etmiştir. Burada Mâlik b. Enes ve el-Evzâ’î’yi örnek olarak zikretmiş; bu isimlerin dahi eleştiriden kurtulamadığını belirtmiştir. Fakat ona göre bu eleştiriler elbette onların da değerini düşüremez. Ez-Zehebî’nin *cerh* konusundaki güvenilirliğine dair değerlendirmelerde bulunan Oruçhan onun, 4/10. yüzyıla kadar, özellikle Müslümanların nazarında önemli bir konuma sahip olan sahabiler ve sonraki asırlarda yaşamış Mâlik b. Enes gibi kişilerin hiçbir şekilde eleştirilmemesi

¹⁸⁷³ Ez-Zehebî, *er-Ruvâtu’s-şîkât*, s. 24

¹⁸⁷⁴ Ez-Zehebî, *er-Ruvâtu’s-şîkât*, ss. 24-25.

gerektiğini savunduğu çıkarımını yapmıştır.¹⁸⁷⁵ Bu yorum kısmen doğru olmakla birlikte, ez-Zehebî'nin temel prensibinin herkesin hata yapabileceği ve hataların çok olması durumunda söz konusu ravinin hadisinin delil olarak kullanılamayacağı görüşü dikkatlerden kaçmamalıdır. Onun bir nevi İslam ve Müslümanların izzetlerini koruma amacıyla söz konusu kişiler hakkında sert tenkitlerin yapılmasına karşı çıkması, onun bizatihi tespit ettiği gerçekleri inkar ettiği anlamına gelmemektedir.

3.2.5. Değerlendirme

Ez-Zehebî'nin rical tenkidinin tespit edilen temel özelliklerinin belirlenmesi onun yaklaşımının anlaşılması açısından önemlidir. Bunlar aynı zamanda bize sunduğu sistemin güvenilirliğini sağlayacak yaklaşım biçimidir: gûnahtan kaçınma, insaflı olma, yansızlık, İslam'ın ve Müslümanların izzetlerini korumaya yönelik tavır, doğru bilgi. Ez-Zehebî'nin *gûnahtan kaçınma* dikkati elbette daha ziyade sufi çevrelerde görülen rical tenkidinin gıybet olduğu düşüncesinden¹⁸⁷⁶ kaynaklanmamaktadır. Bununla birlikte, bir kimse hakkında hüküm verilmesi veballi bir iştir.¹⁸⁷⁷ Bu konuda münekkit alimin elinden gelen dikkati göstermesini sağlayacak en büyük motivasyon belki de günaha girme çekincesidir. Rical ile ilgili hüküm vermenin zor olması, münekkit bir alimin bir ravi hakkındaki değerlendirmelerinde cerhi dile getirmekten kaçınmasını gerektirmez. Burada *insaf* kriteri devreye girer ve gerekli ölçüde ravinin hadis rivayeti konusunda problem teşkil eden yönleri ifade edilir.¹⁸⁷⁸ İnsaflı olmanın bir gereği olarak *yansızlık*, özellikle de mezhep taassubundan uzak olma da ez-Zehebî'nin önemle vurguladığı bir konudur.¹⁸⁷⁹ Ne yazık ki en çok eleştiriyi de bu yönden almıştır. Onun rical tenkitlerinde dikkati çeken bir diğer özellik ise *korumacı* tavrıdır. Nitekim sahabiler ve

¹⁸⁷⁵ Osman Oruçhan, *Hadis Münekkitlerinin Güvenilirliği*, ss. 92-94; 97.

¹⁸⁷⁶ Emin Aşıkkutlu, *Hadiste Rical Tenkidi*, ss. 66-67.

¹⁸⁷⁷ Bundan dolayıdır ki es-Sehâvî bunun Allah ve kul hakkı ile ilişkilendirmiştir. Es-Sehâvî, *Fethu'l-muğîs*, IV, 350.

¹⁸⁷⁸ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 4; Örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 624; III, 331; *Siyer*, X, 535; *Tezkira*, IV, 1407.

¹⁸⁷⁹ Ez-Zehebî, *el-Mûkîza*, thk. Ebû Ğudde, s. 82, 85-86.

İslam dininin önde gelen şahsiyetleri ile ilgili, teknik bakımdan önemli olmayan tenkitlerin dile getirilmesini, yaygınlaştırılmasını doğru bulmamaktadır. Zira böylesi bir tavır bütün geleneğin tenkit edilmesine sebebiyet verecektir. Son olarak, onun yaşamının en önemli hedeflerinden biri olan *doğru bilgiye* ulaşma konusuna, rical tenkidinde de hayli dikkat ettiği, cerh-ta‘dıl yapan bazı alimlerin bu konudaki gevşekliğine kızdığı görülmektedir. Hatta o, tam bir bilgi sahibi olmayanın ravilerle ilgili görüş beyan etmesinin caiz olmadığını belirtmiştir.¹⁸⁸⁰

Hemen baştan belirtilmelidir ki ez-Zehebî’nin bid‘at konusundaki hassasiyetinin bir anlamda hadis ilmine gerçekçi daha doğrusu mevcut durumu kabullenen bakışından kaynaklandığını söylemek mümkündür. Nitekim hadisleri nakleden raviler, rivayetlerinde hata yapabildikleri gibi doğal olarak kendi düşünce dünyalarına yakın bazı fırkaların/mezheplerin mensubu olabilmekte; birtakım bid‘atları benimseyebilmektedirler. Bu ravilerin pek çoğunda kaçınılmaz olarak mevcut bir hal ise, sınırlarının belirlenmesi, ravinin sahip olduğu bid‘atın hadis rivayetine etkisi üzerinde daha dakik bir şekilde durulmalıdır. Bu sebeple ez-Zehebî’nin bid‘at konusunda çok aşırı olanlar hariç geniş gri bir alan bıraktığı da anlaşılmaktadır. Bu gri alanı tanıma konusunda da fırkalar arası ayrım yaptığını düşündürecek birtakım hususlar mevcuttur. Mesela Rafizilik ve teşeyyu‘ ayrımını belirginleştirmeye daha fazla özen ve dikkat gösterdiği bir gerçektir. Ancak buna dair örneklerin daha çok olması bu şekilde cerh edilen ravilerin sayılarının diğerlerine göre daha fazla olmasından da kaynaklandığı söylenebilir. Bir diğer sebep de özellikle *Şahîḥayn*’da bu şekilde itham edilen ravilerlerin daha çok olmasıdır. İncelenen örneklerde bid‘at konusunda genel olarak ortaya koyduğu prensibe riayet ettiği, bu noktada bariz fırka ayrımı gözetmediği görülmüştür.¹⁸⁸¹

Onun kendisiyle çelişir görüldüğü en önemli noktalardan birisi ilk üç asra hasrettiği konumdur. Manevi olarak o asra ve oradaki şahıslara beslediği sevginin, hadis rivayet tarihine

¹⁸⁸⁰ Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 5.

¹⁸⁸¹ Ez-Zehebî’nin bu konudaki tutumuna dair müstakil bir çalışma tarafımızca hazırlanmaktadır.

dair ortaya koyduğu tabloya yansımaları, onların da hatalı olabileceklerine işaret ettiği nispette olmamıştır. Özellikle sahabiler konusundaki tutumu bu açıdan dikkate değerdir. Böyle çelişkili bir tutum “Dönemin alimlerinin özgür bir konuşma ve tenkit ortamları olmadıklarını gösterdiğini söyleyebilir miyiz?” sorusunu akla getirmektedir. Evet, İbn Teymiyye gibi bazı şahısların fikirlerini korkmadan dile getirdiği/getirebildiği görülmektedir. Bu sebeple o, bu konuda örnek olarak zikredilebilir ancak bu şahısların sayıca az olduğu anlaşılmaktadır. Bununla birlikte İbn Teymiyye’nin ve çevresindekilerin başına gelenlere birinci bölümde işaret edilmişti. Hatta ez-Zehebî’nin İbn Teymiyye’nin talebesi olmaklığın yaşattığı/yaşatacağı zorluklardan dolayı onunla fikirlerinin tamamını benimsediği şeklinde bir yanılgıya düşülmemesi gerektiğine dair uyarılar yapmak zorunda kaldığı da ifade edilmişti. Genel kabullerin aksine bir şey söylemek ve yazmak aslında hiçbir zaman kolay olmamıştır. İbn Teymiyye doğru bildiğini yazma ve söyleme noktasında, kişiliğinin de verdiği destekle, oldukça cüretkar davranmış, yazı malzemeleri dahi elinden alınarak hapsedilmeyi göze alabilmiştir. Peki ez-Zehebî ve diğer alimler? Onlar her konuda doğru olduğunu düşündüklerini mi dile getirmişler yoksa doğru olarak kabul edilenleri mi?

Şüphesiz bu noktada mensubu olduğu geleneğin bakış açısının şekillendirdiği zihin yapısı yanında bu konudaki genel bakış açısının da etkisi muhakkaktır. Eser ve şahıs karizmalarının daha da yerleştiği bir ortamda bu karizmaları gölgeleyecek birtakım söylemler geliştirmek yahut yalnızca şüphe uyandırmak dahi bir alimin kazandığı itibarı yitirmesine sebep olabilir. Ez-Zehebî’nin de zaman zaman sinyali verdiği eleştirilerin devamını getirememesinin sebebinin bu durum olduğu söylenebilir. Ancak bu konuda kesin bir söz söylemek mümkün görünmemektedir.

3.3.Ez-Zehebî ve Hadis Metinleri: Sistematik İçerik Tenkidinden Söz Edilebilir Mi?

Ez-Zehebî'nin “sistematik bir içerik tenkidi yöntemi” olup olmadığı meselesi bu çalışmanın hareket noktasını oluşturan soru idi. Bu bölümde onun hadis metinleri ile ilişkisi eleştirel yaklaşımı ve hadis metinleri hakkında yaptığı yorumlar, açıklamalar olmak üzere iki yönden incelenecektir.

3.3.1. Sınırları Net Bir Şekilde Belirlenmesi Gereken Bir Rivayet Türü: Uydurma

Ez-Zehebî'nin eserleri incelendiğinde onun “uydurma rivayetler”i tespit ve isimlendirme konusunda ne denli çaba sarf ettiğini görmemek mümkün değildir. Her bir eserinde okuyucuyu muazzam bir kavram çeşitliliği karşılamaktadır. Peki bu konuya bu denli mesai harcamasının sebebi nedir? Rivayetin uydurma oluşunun tespitinde takip ettiği bir yöntem var mıdır?

Uydurma rivayetlerin tespiti ez-Zehebî için ilmi bir gerekliliktir ancak bundan da ötesi Hz. Peygamber'e yalan isnad edilmemesine dair nakledilen rivayetler, yani Hz. Peygamber'e sadakat ve bununla birlikte toplum için doğrunun ve yanlıştın ne olduğunun gösterilmesidir. Ona göre muhaddis “*Her kim benim sözlerimi işitip koruyup anlayıp başkasına tebliğ ederse Allah onun yüzünü ağartsın ...*”¹⁸⁸² hadisindeki müjdeye mazhar olabilmek için çabalamalıdır. Halkın kaldıramayacağı derecede problemlili, aşırı zayıf ve uydurma rivayetleri ise onlarla paylaşmamalıdır.¹⁸⁸³ Ancak mutehassısların bu rivayetleri tespit etme ve bunların ne olduğuna işaret etme noktasındaki çalışmaları elzemdir. Ez-Zehebî de bunu uygulamaktadır ve eserlerinde rivayetin uydurma olduğunu üç şekilde ifade etmektedir:

¹⁸⁸² Ebū Dāwūd, ‘İlm, 10; Et-Tirmizī, ‘İlm, 7. Çeviri *Hadislerle İslam*’dan alınmıştır. Bkz. *Hadislerle İslam*, I, 24.

¹⁸⁸³ Ez-Zehebî, *el-Mūkızza*, thk. Ebū Ğudde, s. 67.

- a. Hadis ilminin teknik kavramlarını kullanarak net bir şekilde “uydurma” hükmü vermek.
- b. Rivayetin “uydurma” olduğu konusunda ihtiyat payı bırakmak. Bu iki şekilde kaşımıza çıkmaktadır. Birincisi olumsuz kanaatinin ağır bastığı kavramlar kullanmak. İkincisi ise daha nötr veya olumlu kanaate daha yakın olduğu kavramlar kullanmak.
- c. Hadis ilminin teknik kavramlarını kullanmadan rivayetin “uydurma” olduğuna işaret etmek.

Ez-Zehebî'nin bir rivayetin uydurma olduğunu belirtmek için en sık kullandığı kavramlar *mevdû*¹⁸⁸⁴, *bâtıl*¹⁸⁸⁵ (*Ebâtıl/ Bevâtıl*),¹⁸⁸⁶ *kizb*¹⁸⁸⁷ (*Mekzûb*)¹⁸⁸⁸ ve *belâ*¹⁸⁸⁹ (*beliyye/ belâyâ*)'dır.¹⁸⁹⁰ Bunlar dışında onun uydurma rivayetleri ifade etmek üzere kullandığı diğer kavramları şöyle sıralamak mümkündür: 'Evābid (أوابد),¹⁸⁹¹ 'Acīb/ 'Acā'ib (عجائب/ عجيب),¹⁸⁹²

¹⁸⁸⁴ Örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *Tertibu'l-Mevdû'ât*, s. 107; *Mizān*, IV, 146, 425; *Siyer*, VIII, 24. vdğr.

¹⁸⁸⁵ Boşa gitmek, temelsiz olmak gibi anlamlara gelen *buḥlān* kökünden türeyen *bâtıl*, hadis istilâhı olarak *mevdû* ile aynı anlamda kullanılmaktadır. Fahrettin Olguner, “Bâtıl”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1992, V, 147-148. Mehmet Yaşar Kandemir, “Mevzû”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2004, XXXIX, 493-496; Abdullah Aydın, *Hadis Istilahları Sözlüğü*, s. 39.

¹⁸⁸⁶ Örnekler için bkz. El-Hâkim, *el-Mustedrek*, III, 121, 169; Ez-Zehebî, *Siyer*, XVI, 98; *Mizān*, II, 415-416; IV 127-128, 157, 183, 313 vdğr.

¹⁸⁸⁷ *Kizb* en yalın ve genel tanımıyla Hz. Peygamber'e söylemediği veya yapmadığı bir şeyi isnad etmek anlamına gelmekte; yalancılık bir ravi için en şiddetli *cerh* sebebi olarak kabul edilmektedir. Abdullah Aydın, *Hadis Istilahları Sözlüğü*, s. 152.

¹⁸⁸⁸ Örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 126; III, 142, 439 vdğr.

¹⁸⁸⁹ Esas anlamı eskimiş olan *belâ* kelimesi sınav, imtihan anlamlarına gelmekte, hadisler için kullanıldığında ise uydurma olduğuna işaret etmektedir. Nitekim İbnu'l-'Arrāk da “له بلايا” ifadesini Sıbt İbnu'l-'Acemî'den naklederek “hadis uydurmaktan kinâye” olarak açıklamıştır. Ayrıca bu kullanımı 4/10. asır alimlerinden el-'Ukaylî'de de görmek mümkündür. Râğib el-İşfahânî, *el-Mufredât fî garîbi'l-kur'ân*, nşr. Mektebetu Nizâr Muştafâ el-Bâz, t.y., 78. Kavramın çok zayıf anlamında kullanıldığı da ifade edilmiştir. Bkz. Abdullah Aydın, *Hadis Istilahları Sözlüğü*, s. 40. İbnu'l-'Arrāk, *Tenzîhu's-Şerî'a*, I, 19. Sıbt İbnu'l-'Acemî, *beliyye* ve *musîbet* kelimelerini de aynı anlamda olduğunu ifade etmiştir. El-Ukaylî, *ed-Ḍu'afâ'u'l-kebîr*, Dâru't-Te'sîl, 2013, II, 593.

¹⁸⁹⁰ Örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *el-Muğnî*, I, 449; Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 31; III, 336; IV, 412 vdğr.

¹⁸⁹¹ Abdullah Aydın, *Hadis Istilahları Sözlüğü*, s. 74. Ez-Zehebî'den örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *el-Muğnî*, I, 81 vdğr. Ez-Zehebî'nin 'acā'ib ve 'evābid kavramlarını birlikte kullandığı örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 661; III, 606; *el-Muğnî*, I, 41.

¹⁸⁹² Ez-Zehebî, *el-Muğnî*, II, 243; *Mizān*, I, 161, 190, 339; II, 453; IV, 70 vdğr.

Muṣībet/ Meṣā'ib¹⁸⁹³ (مصيبة/ مصائب),¹⁸⁹⁴ Muhtelaḳ¹⁸⁹⁵ (مختلق),¹⁸⁹⁶ Faḍīḥa/ Feḍā'ih¹⁸⁹⁷ (فضيحة/ فاضحة),¹⁸⁹⁸ Muḥte' al (مفتعل),¹⁸⁹⁹ 'Aẓā'im (عظام),¹⁹⁰⁰ Ṭāmmē/ Ṭāmmāt¹⁹⁰¹ (طامة / طامات), Mehtūk/(مهتوك).¹⁹⁰² Ez-Zehebī kimi zaman rivayetin uydurma olduğunu kavramın yalın haliyle ifade etmemiş; kanaatinin ne kadar kuvvetli olduğunu belirtecek şekilde tekit eklemiştir. Onun bu anlamdaki diğer kullanımları arasında *bāṭilun ḳaṭ'an*,¹⁹⁰³ *munkerun cidden*,¹⁹⁰⁴ *kizbun ṣarīhun*,¹⁹⁰⁵ *kizbun sırāhun*,¹⁹⁰⁶ *mevḏū' bi'l-yaḳīn*,¹⁹⁰⁷ *munker bi-merre*,¹⁹⁰⁸ *kizbun baḥtun*,¹⁹⁰⁹ *kizbun beyyinun*'u¹⁹¹⁰ zikretmek mümkündür.

Yukarıda da işaret edildiği üzere ez-Zehebī'nin uydurma rivayetlere dair kullandığı kavramlar ve bunları ifade etme biçimi hayli çeşitlidir. Bazen, şibhu mevḏū' (شبه موضوع),¹⁹¹¹

¹⁸⁹³ Kelime anlamı bela, sıkıntı, afetolan *muṣībetin* uydurma rivayetler için kullanımının ez-Zehebī'ye özgü olduğu söylenebilir. Şemseddin Sami, *Kamus-i Türkî*, “Musibet”, s. 838.

¹⁸⁹⁴ Örnekler için bkz. Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 42, 311-312 vdğr.

¹⁸⁹⁵ İnsanlar için kullanıldığında “yalan söyleme” anlamına gelen kelime, İbn 'Abdilberr (ö. 463/1071) ve el-Ḥatib el-Bağdādî (ö. 463/1071) tarafından uydurma haber, kıssa anlamlarında kullanılmakla birlikte, İbnu's-Şalāh (ö. 643/1245) tarafından *mevḏū'* rivayeti tanımlarken “و هو المختلق الموضوع” şeklinde ifade etmiştir. İbn Daḳīḳi'l-İd (ö. 702/1302) de *mevḏū'* rivayeti *muhtelaḳ* olarak tanımlamıştır. İbnu's-Şalāh, *Ulūmu'l-ḥadīṣ*, s. 98; İbn Daḳīḳi'l-İd, *el-Iḳtirāḥ*, s. 311.

¹⁸⁹⁶ Örnekler için bkz. Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 623; III, 382; *el-Muḡnī*, I, 70.

¹⁸⁹⁷ Sözlükte kötü, fena, çirkin gibi anlamlara gelmektedir. Bkz. Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca- Türkçe Ansiklopedik Lügat*, s. 253.

¹⁸⁹⁸ Örnekler için bkz. Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 31; *Siyer*, XVIII, 15.

¹⁸⁹⁹ Kelime biri hakkında yalan söylemek anlamına gelmektedir. İbn Ebī Ḥatim (ö. 327/938) ve el-Ḥakīm et-Tirmizî'nin (ö. 320/932) eserlerinde de tespit ettiğimiz bu kelimeyi ez-Zehebī nadir de olsa kullanmıştır. İbn Ebī Ḥatim, *el-İlel*, thk. Sa'd b. 'Abdullāh el-Ḥamīd ve Ḥalid b. 'Abdurrahman el-Cerīsī, Meṭābi'u'l-Ḥamīdī, 2006, II, 334; III, 716; IV, 218. El-Ḥakīm et-Tirmizî, *Nevādiru'l-uṣūl*, thk. 'Abdurrahman 'Umeyre, Beyrūt, 1992, I, 247. Ez-Zehebī, *Mizān*, IV, 131.

¹⁹⁰⁰ Ez-Zehebī'nin çok nadir olmakla birlikte uydurma rivayet yerine kullandığı kavramlardandır. Nitekim o, *kezzāb*, *metrūk* olarak nitelendirilen İshāḳ b. Bişr'in “يروي عظام” diyerek hadis uydurduğuna işaret etmiştir. Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 184.

¹⁹⁰¹ Afet, bela, felaket anlamlarına gelen *ṭāmmē* kelimesi de uydurma rivayetler için kullanılmıştır. Tespit edilebildiği kadarıyla en eski kullanımları İbn Ḥibbān'da (ö. 354/965) yer almaktadır. İbn Ḥibbān, *el-Mecrūhīn*, thk. Ḥamdī 'Abdulmecīd, Riyāḍ: Dāru's-Semī'ī, 2000, III, 167; IV, 196. İbn Ḥibbān *tāmmāt* ve 'evābid'i birlikte de kullanmıştır. Bkz. İbn Ḥibbān, *el-Mecrūhīn*, IV, 200. Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 107, 121, 208, 599; III, 598, 606.

¹⁹⁰² Çok nadir kullandığı bir kavramdır. Örnekler için bkz. Ez-Zehebī, *Siyer*, XII, 576; *Mizān*, II, 519.

¹⁹⁰³ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 124.

¹⁹⁰⁴ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 348; I, 469; II, 12; IV, 402, 420; *Siyer*, IV, 155; VIII, 528; XII, 135; XVII, 8; *Tezkira*, III, 814 vdğr.

¹⁹⁰⁵ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, II, 439.

¹⁹⁰⁶ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 361.

¹⁹⁰⁷ Ez-Zehebī, *Mizān*, IV, 144.

¹⁹⁰⁸ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 388; el-Ḥakīm, *el-Mustedrek*, II, 678; Ez-Zehebī, *Siyer*, VII, 438 vdğr.

¹⁹⁰⁹ El-Ḥakīm, *el-Mustedrek*, III, 110.

¹⁹¹⁰ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 394; III, 467.

¹⁹¹¹ Örnekler için bkz. Ez-Zehebī, *Siyer*, VI, 279; *Mizān*, II, 411; III, 230.

ke'ennehū mevḏū' (كأنه موضوع)¹⁹¹² veya “korkarım ki ... (أخاف ان يكون...)”,¹⁹¹³ “muhtemelen uydurmadır (لعله موضوع)”,¹⁹¹⁴ “zannediyorum ki uydurmadır (اظنه موضوع)”,¹⁹¹⁵ “uydurma olduğunu düşünüyorum (احسبه موضوعا)”¹⁹¹⁶ diyerek rivayetin uydurma olduğunda tereddüt ettiğini ancak olumsuz kanaate daha yakın olduğunu gösterecek bir tavır takınmaktadır. Bazen de lev şaḥḥa (لو صح) ve in şaḥḥa (إن صح) diyerek¹⁹¹⁷ daha nötr veya olumluya yakın bir tutum sergilemektedir.¹⁹¹⁸ Ayrıca “munker” de özellikle “munkerun cidden” kullanımında uydurma rivayet anlamına gelebilmektedir.

Bu kadar çeşitli kullanımdan da anlaşılacağı üzere, ez-Zehebî'ye göre uydurma rivayetler kendi içerisinde kategorilere ayrılmaktadır. Ayrıca o, hadis metinleri ile sıkça meşgul olan münekkitlerin önlerine gelen uydurma rivayete bu hükmü vermede ortak kanaatlere sahip olabileceğini düşünmektedir.¹⁹¹⁹ Ez-Zehebî ve daha pek çok muhaddisin dile getirdiği bu husus muhaddislerin içerik tenkidi yaptığına bir delil olarak kabul edilmiştir. Öte yandan ez-Zehebî uydurma rivayeti tespit yollarını izah ederken daha ziyade ravi merkezli bir açıklama usulü

¹⁹¹² Örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 597; *Eḥādīṣu'l-Muḥṭāre min Mevḏū'āi'l-Cevrekānī*, nşr. 'Abdurrahman b. 'Abdu'l-Cebbār el-Firyivāī, Medīne: Mektebetu'd-Dār, 1404, s. 28; *Siyer*, VIII, 24 vdğr.

¹⁹¹³ Örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 86. *Mizān*, II, 124 vdğr.

¹⁹¹⁴ Bkz. Ez-Zehebî, *Mizān*, III, 315.

¹⁹¹⁵ Bkz. Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 507.

¹⁹¹⁶ El-Ḥākim, *el-Mustedrek*, III, 148; Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 460; El-Ḥākim, *el-Mustedrek*, IV, 132.

¹⁹¹⁷ Ez-Zehebî'nin gerek biyografisini kaleme aldığı raviler ve naklettiği hadislerle ilgili bazı bilgileri *eğer doğru ise* /صح/ان صح/ diyerek serdettiği görülmektedir. Yapılan araştırmada “إن صح” ifadesini İbn Hibbān, el-Beyḥakī; el-Ahvezī (ö. 446/1055) gibi alimlerin kullandığı tespit edilmiştir. Bununla birlikte bunu “ان صح” ve “الخبر” şeklinde İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *eş-Şaḥīḥ*'inde kullandığı görülmüştür. Ez-Zehebî'nin de özellikle hadisler ve raviler hakkında bu şekilde bir ihtiyat payı bırakmasının nedeninin, *cerḥ-ta'dil'in* ichtidadiliği ve farklı görüşlerin mevcudiyetinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. İbn Hibbān, *eş-Sikāṭ*, IV, 35; VI, 120, 210; VII, 323; VIII, 514; IX, 190; El-Beyḥakī, *es-Sunenu'l-kubrā*, I, 376, 600; II, 377; III, 172; Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 7. İbn Huzeyme, *eş-Şaḥīḥ*, nşr. Heyet, Kāhire: Dāru't-Te'sil, 2014, I, 555; II, 113, 249, 475, 533; III, 138, 228, 370.

¹⁹¹⁸ Ez-Zehebî bu kullanımı yalnızca hadisler için değil, çoğunlukla biyografisini verdiği şahıslarla ilgili bilgiler ve hadis dışında naklettiği bilgiler için de bu ifadeyi kullanmıştır. Biyografik bilgilere dair kullanımı için bkz. Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 11. Benzer örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, V, 24, 112, 162, 470; Ez-Zehebî, *Siyer*, VI, 277, 509; VII, 98, 125; IX, 488; XI, 164, 266; XIII, 201 vdğr. Hadislerle ilgili kullanım örnekleri için bkz. Ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-Huffāz*, I, 27, 24-25; Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 170; Ez-Zehebî, *Siyer*, VI, 146 vdğr. Hadis dışı haberler için bkz. Ez-Zehebî, *Tārīḫu'l-İslām*, I, 230-231; V, 69; XI, 183; *Siyer*, XIII, 298 vdğr.

¹⁹¹⁹ Ez-Zehebî, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 37. Bazı çağdaş araştırmacılar erken dönemde münekkitlerin uydurma rivayet tespitine değil de illet tespitine yoğunlaştığını, çünkü uydurmanın tespitinin diğerlerine göre daha kolay olduğunu düşünmektedir. Bkz. Ḥamza b. 'Abdillāh el-Melībārī, *Hadis Usūlüne Yeni Yaklaşımlar*, ss. 91-92. Belki de ez-Zehebî, bu alanda tespit ettiği boşluğu doldurmayı hedeflemiştir.

benimsemiştir. Ona göre münekkitlerin bir rivayetin uydurma olduğunda *ittifak etmeleri* birkaç şekilde gerçekleşir:

- Rivayeti uyduran ravinin itirafı.
- Ravinin yalancı olduğunun bilinmesi veya başka benzer yollar.

Bu nokta dikkat çekicidir. Zira İbn Daķīķi'l-İd rivayetin uydurma olduğunu tanıma yolu olarak öncelikle *mervinin ve hadisin lafzının durumunu* zikretmesi; daha sonra *bazen de ravinin durumunun rivayetin uydurma olduğunu gösterebileceğini* ifade etmesi önemlidir. Ayrıca İbn Daķīķi'l-İd ravinin, rivayetin yalan olduğunu söylemesinin tam anlamıyla güvenilir olmadığını, netice itibariyle bu itirafının da yalan mahsulü olabileceğini görüşünü de ifade etmiştir.¹⁹²⁰ Hemen belirtilmelidir ki ez-Zehebī bu görüşe itiraz etmiş ve bu tip uzak ihtimallerin gündeme getirilmesinin insanı vesveseye düşüreceğini belirtmiştir.¹⁹²¹ Öte yandan İbn Hacer, söz konusu ifadeyi verip bazılarının bunu “*İbn Daķīķi'l-İd'in bu ikrâr ile amel etmediği*” şeklinde anladığını, fakat İbn Daķīķi'l-İd'in kastının bu olmadığını belirtmektedir. O yalnızca böyle bir durumun, kesin bir şekilde hadisin uydurma olduğuna delil olmadığını söylemek istemiştir. Zira hükmün kat'î oluşunun nefyi, hükmün nefyini gerektirmemektedir.¹⁹²² Aslında ez-Zehebī'nin hocasına getirdiği itirazdan da anlaşılacağı üzere burada mesele rivayetin uydurma olduğu noktasında *görüş birliği* meselesidir ve o bunu isnad üzerinden temellendirmektedir.

Ez-Zehebī uydurma hadis bahsinde, bir rivayetin tenkidinde muhaddislerin farklı yöntemler kullandığına da işaret eder ve mücevherler hakkında isabetli değerlendirmeyi yapabilecek yetenekteki sarraflar gibi munekekitlerin de *da'if* ve *şahih* rivayetleri ayırt etme

¹⁹²⁰ İbn Daķīķi'l-İd, *el-Iķturāh*, s. 315-316.

¹⁹²¹ Ez-Zehebī, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 37.

¹⁹²² İbn Hacer, *Nuzhetu'n-naẓar*, s. 89. Ayrıca bk. El-Munāvī, *el-Yevāķūt ve'd-Durer Şerhu Nuħbeti'l-Fiker*, nşr. Murtađā ez-Zeyn Aħmed, Riyād: Mektebetu'r-Ruşd, 1999, II, 39.

yetisine sahip olduklarını belirtir.¹⁹²³ Münekkit alimler rivayetlerle o kadar meşguldür ki, önlerine gelen bir rivayetin rekîk olduğunu, yani külli kaidelere aykırı olduğunu; ilgili rivayet terğib-terhib gibi bir meseleye dairse ve bir aşırılık barındırıyorsa, yahut isnadı güneş gibi görünse de içinde yalancı bir ravinin varlığı gibi durumları anlayabilirler. Bu tür rivayetlerle ilgili alimler genel olarak ortak bir kanaate sahip olurlar.

Rivayetin uydurma olduğuna ilişkin kanaat farklılıklarına da değinen ez-Zehebî'ye göre anlaşılan bu farklılıklar genel itibariyle uydurma-aşırı zayıf hükmü verilen rivayetlere dairdir. Nitekim bazılarının “uydurma” dediği rivayetlere; diğerlerinin sâkıt ve ma'rûh olduklarını kabul etmekle birlikte “uydurma demeye cesaret edemeyiz” demek; bazı alimlerin sâkıt hükmü verdiği rivayetler ise diğer bazı alimler tarafından uydurma olarak kabul edilmektedir.¹⁹²⁴

Peki durum böyleyken uydurma rivayetler neden nakledilir? Ez-Zehebî'ye göre alimler ahkâm hadisleri konusunda azami dikkati göstermişlerdir. *Feḍā'il* ve *reḳā'ik* konularında ise biraz daha müsamahakar davranmışlar; isnadı *ḍa'if* rivayetleri kabul edebilmişlerdir. Ancak bahsedilen müsamahakar tavır büsbütün tetkiki bıraktıkları, her türlü rivayeti aldıkları anlamına gelmez. Nitekim muhaddisler, ravileri ithâm edilen, uydurma ve şiddetli *ḍa'if* hükmü verilen rivayetlere iltifat etmezler. Bunlar ancak uyarı için nakledilirler. Bu tür rivayetleri nakledip de durumunu ortaya koymayanlar ise sünnete kast etmiş, Allah ve Rasûlüne ihanet etmiştir. Eğer bunu bilmeden yaparlarsa cehaleti nedeniyle mazur görülürler; fakat bilen birilerine sorup öğrenmeleri gerekmektedir.¹⁹²⁵

Ez-Zehebî'nin içerik tenkidi yöntemini ortaya koymak isteyen çalışmalarda bu kullanımların hemen hepsini, gerekçesi ifade edilsin veya edilmesin muhteva tenkidi olarak

¹⁹²³ Ez-Zehebî, *el-Mūkızza*, thk. Ebū Ğudde, s. 37.

¹⁹²⁴ Ez-Zehebî, *el-Mūkızza*, thk. Ebū Ğudde, s. 37-38.

¹⁹²⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, VIII, 520.

yorumlamaya meyledilmektedir.¹⁹²⁶ Bu isabetli bir yaklaşım değildir ve bizce bu durum özellikle muhaddislerin *mu'āraḍa* sistemini muhteva karşılaştırılması merkezli kabul etmelerinden kaynaklanmaktadır. Klasik hadis tenkidinde mu'āraḍanın uygulanması, rivayetlerin oluşturduğu bütünün kendi sağlamasını kendi yaptığı özel bir sistemin varlığına işaret etmektedir. Bunu şu şekilde düşünebiliriz. Muhaddislerin önünde geniş bir rivayet havuzu vardır. Bu rivayet havuzundaki rivayetlerin bir bütün olarak değerlendirilmesi sonucu ortaya genel bir rivayet tipolojisi çıkmaktadır. Muhaddislerin önlerine gelen bir hadisin ravisini dahi tanımadan hadis hakkında bir hükme varabilmeleri de bu sebeple, yani söz konusu hadisin genel rivayet profiline uygun olmamasıyla ilişkili olup her zaman doğrudan içeriğe yani manaya yönelik değildir. Bu noktada el-Ḥatīb'in *el-Kifāye*'de yer verdiği “بَابُ فِي وَجُوبِ إِطْرَاحِ الْمُنْكَرِ وَالْمُسْتَحِيلِ” başlığı ve burada serdettiği rivayetler dikkatle okunmalıdır.¹⁹²⁷ Burada elbette bir ihtiyat payı bırakılmalıdır; ancak ez-Zehebī'nin dahi uydurma olduğunda ittifak edilecek rivayetleri ravi merkezli tanımlaması belki de bu nedenledir. Belki de diğer türölüsünün, ravi merkezli yönteme göre daha subjektif olduğu kanaati hakimdir. Nitekim ez-Zehebī'nin konuyu sunuş tarzı da bu yorumu destekler. Ayrıca kendisinin uydurma hükmü verdiği rivayetlerin çok büyük bir kısmının yalancı/uydurmacı ravilerden gelmesi; İbnu'l-Cevzī'nin uydurma dediği bazı rivayetlere itiraz edip çok zayıf olmakla birlikte uydurma da denilemeyeceğini ifade ederken ravilerin durumlarını öne sürmesi gibi durumlar da muhtevadan ziyade ravi merkezli yaklaşımını ortaya koymaktadır.¹⁹²⁸

Uydurma rivayet konusu ile ilgili son olarak şunu söylemek yerinde olacaktır. Bu kısmın girişinde ez-Zehebī'nin bir rivayete uydurma derken takip ettiği bir tarzlara ve kullandığı

¹⁹²⁶ Mehmet Ali Çalgan, “İmam Zehebī'de Metin Tenkidi ve Münker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekçeli Kullanımı,” ss. 151-152.

¹⁹²⁷ El-Ḥatīb el-Bağdādī, *el-Kifāye*, nşr. Māhīr Yāsīn el-Fahl, Dāru İbni'l-Cevzī, 1432, II, 253-257. Bunun muhteva tenkidine bağlamında yorumlanması için bkz. Mehmet Ali Çalgan, *Muhaddisler Muhteva Tenkidi Yaptı mı?*, s. 109.

¹⁹²⁸ İlerleyen kısımlarda bu itirazlara değinilecektir.

kavramlara, kelimelere değinildi. Onun doğrudan “uydurma” kabul ettiği rivayetlerin hemen hepsinin ravisi kezzāb, deccāl ve benzeri ağır cerh ifadeleriyle tenkit edilmiş raviler olduğu rahatlıkla görülecektir.¹⁹²⁹ Ayrıca incelenen örneklerden hareketle onun, uydurma anlamına geldiğine işaret edilen her kavramla aynı derecede uydurmayı kastetmeyebileceği; mesela bāṭıl’ı, mevdū‘ ve kizb kadar yüksek derece uydurma anlamında kullanmadığını söylemek de mümkündür.¹⁹³⁰

Öte yandan ravileri hakkında ağır cerhler bulunmayan ancak ilk etapta bāṭıl hükmü verip sonra açıklamaya çalıştığı rivayetler de mevcuttur. Hz. ‘Alī’nin Hz. Peygamber’le birlikte kaç yıl boyunca ibadet ettiğini belirttiği rivayet buna örnektir. El-Ḥākim’in *el-Mustedrek*’inde¹⁹³¹ de yer verdiği rivayet şöyledir:

Şu‘ayb b. Şafvān- el-A‘rec- Seleme b. Kuheyl- Ḥabbe b. Cuveyn- ‘Alī isnadıyla gelen “*Bu ümmetten hiç kimse ibadet etmeden önce, Rasûlullâh ile birlikte yedi yıl boyunca Allah’a ibadet ettim.*”¹⁹³² rivayetine bakalım. Ez-Zehebî bu hadisin bāṭıl olduğunu ifade etmiştir. Zira, Hz. Peygamber’e vahyin gelmeye başladığı andan itibaren ilk inananlar Hz. Ḥadîce, Hz. Ebū Bekr, Hz. Bilāl, Hz. ‘Alī’den az bir süre önce veya sonra Müslüman olan kişi Zeyd’dir. Bunların hepsi Hz. Peygamber ile birlikte Allah’a ibadet etmiştir. Dolayısıyla ez-Zehebî Hz. ‘Alī ile ilgili nakledilen bu yedi yıla anlam verememiştir.¹⁹³³ Fakat ez-Zehebî, rivayete bāṭıl demesine rağmen yine de yorumlamaya çalışarak aslında Hz. ‘Alī’nin “*Ben Allah’a yedi yaşında iken ibadet ettim.*” demiş olabileceğini ancak ravinin işittiği bu rivayeti tam ezberleyemediği açıklamasını yapmayı gerekli görmüştür.

¹⁹²⁹ Örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *Mîzān*, I, 42, 311-312; II, 394, 415-416; III, 336, 467, 598, 606; IV, 412; Ez-Zehebî, *el-Muğnî*, I, 81; II, 243.

¹⁹³⁰ Bu konuda daha kesin açıklamalar için elbette daha fazla örneğin karşılaştırılması gerekir.

¹⁹³¹ Kullandığımız *el-Mustedrek* nüshasının muhakkiki bu rivayetin *el-Mustedrek*’de bulunmadığını, *Telhîs*’te olduğundan dolayı metne eklediğini ifade etmektedir. Bkz. El-Ḥākim, *el-Mustedrek*, thk. Muşafâ ‘Abdulkâdir ‘Aṭa, Beyrût : Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2002, III, 121.

¹⁹³² El-Ḥākim, *el-Mustedrek*, III, 121.

¹⁹³³ El-Ḥākim, *el-Mustedrek*, III, 121.

Ez-Zehebî'ye göre ravilerden Habbî b. Cuveyn el-Kûfî, Şia'nın aşırılarından ve yine ez-Zehebî'nin es-Sa'îdî, el-Cuzcânî, en-Nesâ'î, İbn Ma'in gibi münekkitlerden naklettiği bilgilere göre *şika* değildir.¹⁹³⁴ Ayrıca Habbî, Hz. 'Alî'ye beraber Şıffîn savaşına Bedir ehlinin seksen sahabinin katıldığını rivayet eden ravidir ve ez-Zehebî'ye göre bu rivayet de muhaldir.¹⁹³⁵ Rivayetin isnadında yer alan Ecleh b. 'Abdullâh'ı, İbn Ma'in ve Ahmed b. 'Abdullâh el-İclî *tevşîk* etseler de Ebû Hâtim kendisi için *leyse bi'l-kavî*, en-Nesâ'î *da'îf*, el-Cuzcânî *mufter* demiştir. İbn 'Adiyy'e göre ise Şii olmakla birlikte *şadûktur*.¹⁹³⁶ Ravilerden Şu'ayb b. Şafvân hakkında ise Ebû Hâtim *lâ yuhteccu bihî*, Ahmed b. Hanbel *lâ be'se bihî* derken İbn 'Adiyy rivayet ettiklerinin genelini mutabii olmadığına işaret etmiştir.¹⁹³⁷

Burada çok net bir biçimde “uydurma” ile suçlanan bir ravi yoktur, dolayısıyla hüküm konusunda da daha yumuşak bir tutum izlendiği görülür. Bu aynı zamanda bize şu soruyu da sordurmalıdır: O zaman “Metinde şöyle bir tarihi hata var, bu uydurmadır” denildiğinde bu hükmün verilmesinde ravinin durumunun da etkisi var mıdır? Neden bu tarz örneklerde de ravinin hatası olabileceğine dair bir yorum yapılmamıştır? Bu durum, bu tip örneklerde ravinin yalancı olmasıyla doğrudan ilişkisi olduğu, metin hakkında net ve sert bir hüküm verip tamamen yok saymanın önemli bir koşulu olduğunu göstermektedir.

Aynı ez-Zehebî, bir iki hadis sonra, Bureyde'den gelen ve Hz. Peygamber'e vahyin pazartesi günü geldiğini ve Hz. 'Alî'nin Salı günü namaz kıldığına dair hadise *şahîh* hükmü vermiş; hemen arkasından gelen aynı içerikteki hadis için ise herhangi bir değerlendirmede bulunmamıştır. Oysa et-Tirmizî, söz konusu hadise *garîb* hükmü vermiştir.¹⁹³⁸ Namazın risaletten çok sonra farz kılındığı düşünüldüğünde rivayetin içeriğinde bir problem görülmesi

¹⁹³⁴ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 450; *el-Muğnî*, I, 219.

¹⁹³⁵ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 450.

¹⁹³⁶ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 79.

¹⁹³⁷ Ez-Zehebî, *Mizân*, II, 276.

¹⁹³⁸ Et-Tirmizî, *Menâkıb*, 20.

beklenirdi ancak ne et-Tirmizî ne de el-Hâkim ve ez-Zehebî buna dikkat etmiş görünmektedir. Hatta rivayetin yine Enes'ten nakledilen bir başka versiyonunda “namaz kılma” değil “müslüman olma” kelimesi geçmektedir. Rivayetin doğrusunun bu olduğu ifade edilmiştir ancak şaşırtıcı bir şekilde ez-Zehebî bu ikinci rivayete *Telhîş*'ta yer vermemiştir.¹⁹³⁹

Hiz. Peygamber'e vahiy geldiği ilk günlere dair bir başka rivayette ise Hiz. Hâdîce'nin Pazartesi günü O'nunla namaz kıldığı, sonra bunu Hiz. 'Alî'ye söylediği, onun da Salı günü namaz kıldığı bilgisi yer almaktadır. El-Hâkim bu rivayete *şahîhu'l-isnâd* derken, ez-Zehebî isnadda yer alan Muhammed b. 'Abdillâh'ın *da'îf* olduğuna işaret etmekle yetinmiştir.¹⁹⁴⁰ Her ne kadar muasır çalışmalarda, tarihi veriler dikkate alınarak yapılacak içerik tenkidinde dikkatli davranılması gerektiği sadedinde bu rivayet örnek olarak zikredilip, namaz kılma ile müslüman olmanın kastedilmiş olabileceği ihtimali üzerinde durulsa da,¹⁹⁴¹ ez-Zehebî'nin bu rivayetlerin içeriğine dair hiçbir yorum yapmaması ilginçtir. Bu onun söz konusu ifadeyi bahsi geçen şekilde anlayıp içeriğin tarihi veriyle çelişir bir tarafı olmadığını düşündüğünü mü göstermektedir? Yoksa isnad tenkidi ile yetindiğini mi? Ne yazık ki onun bu rivayeti başka bir eserinde zikretmediği tespit edilmiş, dolayısıyla hadis hakkındaki görüşlerinin fikri takibi yapılamamıştır.

3.3.2. Ez-Zehebî'de Şuzûz, 'İllet, Ğarâbet ve Nekâret: İsnad Mı Metin Mi?

Şahîh hadis tanımı¹⁹⁴² hadisçilerin içerik tenkidi bağlamında okunduğunda ravilerin adalet ve zabt sahibi olması, senedin muttasıl olması isnada yönelik; *şâzz* ve 'illet olmaması ise

¹⁹³⁹ El-Hâkim, *el-Mustedrek*, III, 121.

¹⁹⁴⁰ El-Hâkim, *el-Mustedrek*, III, 201.

¹⁹⁴¹ Süleyman Doğanay, “Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlilinin Tarihî Boyutu,” *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5/1 (2007), ss. 75-76.

¹⁹⁴² Bu konuda bkz. Mehmet Emin Özafşar, “Sahih Hadis Kavramı Üzerine Bir Çözümleme,” *İslâmî Araştırmalar*, 19/1 (2006), ss. 107-111; Mehmet Bilen, “Sahih Hadisin Tanımı Üzerine,” *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1999), ss. 247-260; Mehmet Emin Çiftçi, “Yeni Bir Sahih Hadis Tanımı Önerisi,” *Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Kilitbahır]*, 14 (2019), ss. 145-169; Mehmet Emin Çiftçi, Hadis Usûlünde Egemen Sahih Hadis Tanımı ve Problemleri, *Kilis 7 Aralık Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/1 (2020), ss. 217-241.

metne yönelik şartlar olarak kabul edilebilmiştir.¹⁹⁴³ Ancak bölümün girişinde konuya dair tartışma noktalarına işaret edilirken bazı araştırmacıların *şāzz* ve *illet* örneklerinin metinle değil isnadla ilgili olduklarını iddia ettiklerine; buna itiraz edenlerin ise tam tersi şekilde söz konusu kavramların metinle ilgili örneklerini öne sürdüklerine işaret edilmiş; konunun metinle ilgili olması ve içerik ile ilgili olması arasındaki farka da dikkat çekilmişti. Ayrıca ez-Zehebî'nin de bu kavramları nasıl tanımladığına bölümün ilk kısmında değinilmişti ki onun bu kavramlara getirdiği tanımlar ve ilgili örnekler ez-Zehebî'nin söz konusu kavramları ağırlıklı olarak isnad ve ravi merkezli kullandığını göstermektedir. Burada ez-Zehebî'nin bu şekilde hüküm verdiği bütün rivayetler ele alınmayacak, daha ziyade içerik tenkidi yaptığı iddia edilen bazı rivayetler üzerinden mesele değerlendirilmeye çalışılacaktır.

Örneğin ez-Zehebî, pek çok münekkit tarafından ağır şekilde cerh edilen Yūsuf b. Hālid'e dair örnek olarak zikrettiği “Kim bir borcu için bir araziye ipotek ederse, o zaman onun meyvelerinden, giderlerinden arta kalanını öder ve bundan emeğinin ve harcamasının karşılığını umduğu borcunu adaletle öder.”¹⁹⁴⁴ rivayeti için “metni münkerdir” demiştir. Bu doğrudan onun içerik tenkidi yaptığı şeklinde yorumlanmışsa da ez-Zehebî bunun hemen ardından “*Yūsuf bunda teferrüd etmiştir.*” açıklamasını yapmıştır. Yani ez-Zehebî burada muhteva ile ilgili bir şey söylememiş ve kast etmemiştir.¹⁹⁴⁵ Öte yandan dikkat edilirse söz konusu hükmü ez-Zehebî'nin İbn 'Adiyy'den aldığı anlaşılacaktır. Nitekim İbn 'Adiyy rivayeti kaydettikten sonra “*Bunu Yūsuf'tan başkası rivayet etmemiştir ve metni münkerdir.*” demiştir.¹⁹⁴⁶ Ez-Zehebî ise cümlelinin vurgusunu değiştirip “*Bu rivayetin metni münkerdir, Yūsuf teferrüd etmiştir.*” şeklinde nakletmiştir.

¹⁹⁴³ Bkz. Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar: İller ve Şâz*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2016, s. 326.

¹⁹⁴⁴ Et-Taberānī, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, VII, 267.

¹⁹⁴⁵ Ez-Zehebî, *Mizān*, IV, 464.

¹⁹⁴⁶ İbn 'Adiyy, *el-Kāmil*, X, 448.

Başka bir örnek Cuma namazının bir rekatı ve bir tekbirine yetişen kişinin namaza yetişmiş sayılacağına dair rivayettir. Ez-Zehebî buna “munker” demiş ardından da şıkların, rivayetin “Cuma ve tekbir kelimesini zikretmeden” bir kısmını ez-Zuhrî’den naklettiklerini ifade etmiştir. Yani burada “munker” ile ifade edilmek istenen düşünüldüğü gibi içerikle doğrudan ilişkili değildir. Şıka ravilerin naklettiği metni daha güvenilir bulmuştur. Dolayısıyla kabul ettiği rivayet isnadı bakımından kuvvetli bulunan rivayettir. Nitekim bu metni tek başına değerlendirip bir karara varması pek mümkün değildir.

Şimdi zikredilecek örnek aslında ez-Zehebî’nin munkerî “hata” anlamında kullandığını göstermektedir.¹⁹⁴⁷ Söz konusu rivayette Hz. Peygamber, “kendi ve ailesininkiler dışında mescide bitişik kapıların kapatılmasını” istemektedir. Ez-Zehebî “Muhammed ve ailesi dışındaki” kısmı münker demiş ve bu görüşte olan kimseyi bilmediğini belirtmiştir.¹⁹⁴⁸ Aslında burada esas olan rivayet cünub ve hayızlı kimsenin mescide girmesiyle ilgili Ebû Dâvûd’da yer alan hadistir¹⁹⁴⁹.

“Sahabenin evlerinin yönü (kapısı) Rasûlullâh’ın mescidine dönüktü. Rasûlullâh mescide gelerek ahabına: “Bu evlerin yönünü mescitten çeviriniz” dedi ve evine girdi. Sahabiler bu konuda kendilerine bir ruhsat gelir diye ümit ederek bir şey yapmadılar. Daha sonra Hz. Peygamber tekrar gelerek: “Bu evlerin yönlerini mescitten çeviriniz. Çünkü ben hayızlı ve cünubun mescide girmesini helâl kılmıyorum” buyurdu.”

Rivayet içerik tenkidine örnek olarak zikredilmeden önce biraz daha dikkatli bakılsaydı, “kendi ve ailesininkiler dışında mescide bitişik kapıların kapatılmasını” kısmının makbul bir ziyade olmadığını el-Buhârî’nin bunu belirttiği ve zaten ez-Zehebî’nin ihtisar ettiği eserin müellifi el-Beyhâkî’nin bunu kaydettiği, ez-Zehebî’nin de bunu ihtisara dahil ettiği görülecekti.

¹⁹⁴⁷ Özellikle İbn ‘Adiyy’in munker kullanımları hata ve vehim ile çok benzerdir.

¹⁹⁴⁸ Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, II, 871.

¹⁹⁴⁹ Ebû Dâvûd, *Ṭahâre*, 93.

Dolayısıyla ez-Zehebî de bu ziyadeyi rivayet birikimi süzgecinden geçirmiş ve munker bir ziyade olduğu kanaatini dile getirmiştir. Onun bu görüşte olan kimseyi bilmediğini ifade etmesinin icmaya muhalefet olarak yorumlanması şaşırtıcıdır.¹⁹⁵⁰

Bu tip örnekler de munkerin bugün anlaşılan şekliyle içerik değil de lafız hatalarını, makbul veya merdud ziyadeler gibi hususları belirtmek için de kullanılabildiğini göstermektedir.¹⁹⁵¹ Yukarıda hadis tenkit sisteminin içerik ağırlıklı yürütüldüğünü düşünenlerin “munker” hükmü verilen rivayetleri bu kapsamda değerlendirdiklerine işaret edilmişti. Ez-Zehebî’de de sıkça rastlayacağımız munker, gârib, teferrud gibi kullanımlar onun kavram evreninde daha geniş/esnek hatta zaman zaman muhem görünümlü olabilmektedir. Diğer taraftan rivayetin senedinin veya metnin munker olması, tek kalması gibi hususlar aslında o rivayetin genel rivayet profiline benzemediğini göstermektedir. Bu benzememe uyumsuzluk olursa rivayet problemlili olur; ancak ravisi güvenilir olup teferrüdün makul kabul edildiği bir tabakada tek kalmışsa ve reddedilmesini gerektirecek başka bir durumu yoksa sorunsuz kabul edilir. Öte yandan güvenilir bir raviden de gelse teferrüdün makul olmadığı bir tabakada tek kalan bir rivayetle bir öncekinin eşit seviyede olmadığı da kabul edilmelidir. Nitekim ez-Zehebî’nin bu konudaki açıklamalarına yer verilmişti.

Bazı örneklerde de ravinin da‘if olmasına rağmen munker rivayetin muhteva yönüyle tenkit edilmeyip tevil edilme çabasına girildiği görülür. Örneğin el-Beyhaqî’nin *Sunen*’inde yer alan ve onun isnadının *şahîh* olduğunu ifade ettiği Hz. Peygamber’in eşek eti yediğine dair rivayet böyledir. Yahyâ b. Suleymân el-Cu‘fî – İbn Vehb- Yahyâ b. Eyyûb- Yahyâ b. Sa‘îd- Ca‘fer b. ‘Amr b. Umeyye eđ-Đamrî- Babası: “Eş-Şa‘b b. Cessâme Hz. Peygamber’e yabani bir eşeğin sırt etini hediye etti, o ve beraberindekiler o etten yediler.”

¹⁹⁵⁰ Mehmet Ali Çalgan, “İmam Zehebî’de Metin Tenkidi ve Münker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekçeli Kullanımı,” s. 157.

¹⁹⁵¹ Farklı örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *Mizân*, II, 685; Ez-Zehebî, *Mizân*, II, 349 vdğr.

Ez-Zehebî'ye göre bu, *şāzz*, munker bir haberdir. Yaḥyā b. Eyyūb de ḍa'īf bir ravidir, *Şaḥīḥayn* ricalinden munker hadisler rivayet etmiştir. Eşek etine dair farklı rivayetleri sıralayan el-Beyḥakī, bu rivayetin maḥfūz olması durumunda şöyle bir yorum getirilebileceğine işaret etmiştir: “Hz. Peygamber canlı eşeği geri çevirmiş ancak etini kabul etmiştir.” Ez-Zehebî bu yoruma dair herhangi bir değerlendirmede bulunmaz ancak buna ihtisarında yer verir.¹⁹⁵²

Ez-Zehebî, Ebū Nu'aym- Eṭ-Ṭaberānī- Muḥammed b. Ḥasan b. Kuteybe- Muḥammed b. Ḥalef- Ebu'l-Yemān-Safvān b. 'Amr- 'Abdurrahman b. Cubeyr – Babası- en-Nevās b. Sem'ān kanalıyla rivayet edilen şu rivayet hakkında isnadının kuvvetine rağmen *garībun cidden* hükmü vermiştir:

“Kur'anla mücadele etmeyin. Allah'ın kitabında tezat aramayın. Allah'a yemin olsun ki, bir mü'min onunla mücadele ederse yenilir. Bir münafık onunla mücadele ederse, galip geldiğini zannetse dahi mahkum olur.”¹⁹⁵³

Ez-Zehebî, Ebu'l-Yemān yani el-Ḥakem b. Nāfi'i *Mīzān*'ına almakla birlikte onun şıka alimlerden olduğunu belirtmiştir. Rivayeti *el-'Avāşım ve'l-ḳavāşım*'da zikreden İbnu'l-Vezīr ez-Zehebî'nin ve Ebu Nu'aym'ın değerlendirmelerine yer vermiştir. Aslında ravileri şıka olmakla birlikte rivayetin *garībun cidden* olması Ebū Nu'aym'ın görüşü gibidir. Ez-Zehebî de bu görüşe katılmıştır.¹⁹⁵⁴ İbn Ḥacer ise rivayeti *İthāfu'l-meher*e isimli eserine almış ve *şāḥīḥ-ḡarīb* hükmü vermiştir.

Aşağıdaki örnek ise “munker” hükmünün anlamı konusunda çok da acele edilmemesi gerektiğini gösteren önemli başka detayları barındırır.

¹⁹⁵² Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, IV, 1950.

¹⁹⁵³ Ez-Zehebî, *Mīzān*, I, 581.

¹⁹⁵⁴ İbn Ḥacer, *İthāfu'l-meher*e, nşr. Merkezu Ḥidmeti's-Sunne ve's-Sīre, 1994, XIII, 604.

‘Abdullāh b. ‘Amr’dan nakledilen rivayete göre, o rüyasında parmaklarından birinde yağ, diğesinde de bal olduğunu, her iki parmağını da yaladığını görmüş; rüyasını Hz. Peygamber’e anlattığında, Hz. Peygamber’in kendisine hem Kur’an’ı hem de Tevrat’ı oku demiştir. İbn ‘Amr’ın belirttiğine göre Hz. Peygamber de her ikisini okuyordu.¹⁹⁵⁵ Ez-Zehebî İbn Lehî‘a’nın *da if*; bu haberin de munker olduğunu belirtmiş ve şöyle devam etmiştir:

“Kur’an’ın nüzulünden sonra bir kimsenin Tevrat’ı okuması veya onu muhafaza etmesi meşru değildir. Çünkü Tevrat değiştirilmiş, tahrif edilmiş ve ameli nesh edilmiştir. Tevrat’ta hak ve bâtil birbirine karışmıştır ondan kaçın!”¹⁹⁵⁶ Ancak i‘tibar ve Yahudilere reddiye için bu kitapları incelemede bir alim için sorun yoktur. Yine de bunlardan uzak durmak evlâdır.¹⁹⁵⁷

Bununla birlikte ez-Zehebî, Hz. Peygamber’den nakledilen “Bir gece Kur’an, bir gece Tevrat okunmasına izin veren rivayet için “yalandır, uydurmadır” demiştir.¹⁹⁵⁸

Dikkat edilecek olursa burada söz konusu sahabi ‘Abdullāh b. ‘Amr’dır. Yani bizim de Tevrat’ı okumasıyla tanıdığımız, Hz. Peygamber’in hadis yazmasına izin verdiği, geniş hadis ve fıkıh bilgisiyle tanınan bir sahabidir. Burada ez-Zehebî’nin yaptığı yorum aslında metnin muhtevasına değil,¹⁹⁵⁹ okuyucuya yönelik gibi görünmektedir.

Yine aşağıda zikredilecek olan örnek munker hükmü verilen rivayetlerle ilgili hemen muhteva tenkidi yapıldığı iddiasının gözden geçirilmesi gerektiğini gösterir niteliktedir:

¹⁹⁵⁵ Ahmed b. Hanbel, *Musned*, II, 222.

¹⁹⁵⁶ Tevrat’ın tahrifi konusunda Müslüman ve Yahudi alimlerin görüşlerini inceleyen bir çalışmada, ez-Zehebî’nin hocası İbn Teymiyye Tevrat’ın kısmî tahrifini savunanlar arasında zikredilmiştir. Yine İbn Hâzım, el-Karâfi (ö. 684/1286), İbn Kayyım el-Cevziyye (ö. 751/1351) ise Tevrat’ın çoğunluğunun tahrif olduğunu düşünmektedir. Araştırmaya göre İbn Haldûn (ö. 808/1406) ve el-Makrizî (ö. 845/1442) Tevrat’ta tahrif olmadığını savunmaktadır. Ayrıntılı bilgi için bkz. Baki Adam, “Tevrat’ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (1997), ss. 359-404.

¹⁹⁵⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 86-87.

¹⁹⁵⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 87.

¹⁹⁵⁹ Mehmet Ali Çalgan, “İmam Zehebî’de Metin Tenkidi ve Munker Tabirinin Metin Tenkidi Kapsamında Gerekçeli Kullanımı,” s. 156.

Ebu'l-Ezher- 'Abdurrezzāk- Ma'mer- ez-Zuhrī- 'Ubeydullāh b. 'Abdillāh- İbn 'Abbās kanalıyla Hz. 'Alī'nin şöyle anlattığı rivayet edilmiştir:

“Rasûlullâh bana baktı ve ‘Ey ‘Alī sen hem dünyada hem de ahirette efendisin. Seni seven beni sevmiş; beni seven de Allah’ı sevmiş olur. Sana düşmanlık eden bana düşmanlık etmiş; bana düşmanlık eden ise Allah’a düşmanlık etmiş olur. Benden sonra sana buğz edenin vay haline’ dedi.”

El-Hâkim rivayetin *şahîh* olduğunu ve el-Buhārî ve Muslim'in şartlarını taşıdığını ifade etmiş ancak ez-Zehebî onunla aynı fikri paylaşmamıştır. Ez-Zehebî'ye göre hadis uydurmaya yakın munkar bir rivayettir.¹⁹⁶⁰ Öte yandan *el-Mustedrek*'teki uydurma rivayetleri müstakil olarak ele aldığı eserinde rivayet hakkında, isnadının *şika* olduğunu da belirterek *mevdu'* demiştir. Fakat bu rivayetle ilgili ilginç bir durum vardır. Ez-Zehebî'nin burada çok özet bir şekilde yaptığı açıklamalardan tam olarak anlaşılamasa da diğer bazı kitaplarda mevcut bilgiler meseleyi vuzuha kavuşturmaktadır. Bir yanlış ile Ahmed b. el-Ezher'in (ö. 261/874) 'Abdurrezzāk- Ma'mer tariki ile Hz. 'Alī'nin faziletlerine dair nakledilen rivayetlerin uydurma olduğu kanaati kaynaklarda zikredilmiştir. Fakat alimlerin yaptığı araştırmada durumun böyle olmadığı, aslında bu durumun Ma'mer'in Rafizi olduğu belirtilen yeğeninden kaynaklandığı ortaya çıkmıştır.¹⁹⁶¹ Ma'mer'in, bu yeğeninin telkini ile eserine bu ve benzeri uydurma rivayetleri aldığı düşünülmektedir.¹⁹⁶²

Bununla birlikte ez-Zehebî hadis *şahîh* olmamasına rağmen, son kısmı haricinde manasının *şahîh* olduğunu ifade etmiştir. Son kısmıyla ilgili kafasında şüpheler olduğunu belirtmiş, bazı açıklamalar getirmeye çalışmıştır.¹⁹⁶³ Ez-Zehebî'nin bu düşüncesinde İbnu'l-

¹⁹⁶⁰ El-Hâkim, *el-Mustedrek*, III, 138.

¹⁹⁶¹ Ez-Zehebî, *Mevdu'ātu'l-Mustedrek*, s. 6. Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 366-367. Moğultây b. Kılıç, *İkmālu Tehzîbi'l-Kemāl*, I, 15.

¹⁹⁶² Meselenin telkin ile ilişkisine dair bkz. Mustafa Öztürk, "Hadis Rivâyetinde Telkin Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler," *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 13/2 (2013), ss. 118-119.

¹⁹⁶³ Ez-Zehebî, *Mizân*, II, 613.

Cevzî de etkili olmuş olabilir. Zira o da rivayetin manasının *şahîh* olduğunu ifade etmiş, ancak böyle bir uydurmaya gerek olmadığını da söylemeden edememiştir.¹⁹⁶⁴

Bu rivayet hakkındaki hükmün doğrudan muhteva dikkate alınarak verilmesi neredeyse mümkün değildir. Zira içeriğinde aykırı bir unsur barındırmamaktadır. Öte yandan rivayet belli ki çok meşhur değildir. Raviler zaten problemlidir ve hüküm bellidir. Bununla birlikte ez-Zehebî tam ters şekilde muhteva ile ilgilenmiş ve onun manasını *şahîh* olarak kabul etmiştir.¹⁹⁶⁵ Zira bu minvalde *şahîh* isnadla nakledilen pek çok hadis vardır.

Ez-Zehebî'nin nekâretine işaret ettiği ve onun metin/muhteva tenkidine örnek olarak gösterilen bir diğer rivayet 'İmrân b. Huşayn'dan nakledilen, Hz. Peygamber'in “‘Alî bendendir, ben de ‘Alî’denim. Benden sonra müminlerin velisi odur.” buyurduğu rivayettir. Ez-Zehebî hadisin isnadının Muslim'in şartlarına uygun olduğunu fakat nekâretinden dolayı eş-Şahîh'ine almadığını belirtmiştir. Ez-Zehebî'nin burada dikkat çektiği bir diğer önemli husus ise rivayetin Kuteybe, Bîşr b. Hilâl ve bir grup tarafından Ca'fer'den nakledildiği ancak bir mütabii olmamasıdır. Nitekim en-Nesâ'î ve et-Tirmizî de rivayeti kitaplarına almışlar ve et-Tirmizî *hasen-garîb* hükmü vermiştir. Ayrıca Aḥmed b. Ḥanbel de rivayete *el-Musned*'de yer vermiştir.¹⁹⁶⁶ Ez-Zehebî'nin buradaki notundan da anlaşılacağı üzere aslında mesele metnin içeriği yahut manasıyla ilgili değildir. Diğer taraftan o, söz konusu rivayete, mevlâ rivayetlerini bir araya getirdiği risalesinde de bu rivayete yer vermiş ve şu kayıtları düşmüştür: “Rivayeti en-Nesâ'î, et-Tirmizî kitaplarına almış ve et-Tirmizî *hasen* hükmü vermiştir. El-Ḥâkim de *el-Mustedrek*'te zikretmiş ve ‘Bu hadis Muslim'in şartına uygundur.’ demiş ve isabet etmiştir.”¹⁹⁶⁷ Ez-Zehebî rivayeti son olarak *Siyer*'de zikretmiş ve burada da en-Nesâ'î, et-Tirmizî ve Aḥmed

¹⁹⁶⁴ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mutenâhiye*, I, 218.

¹⁹⁶⁵ Problemlili bir rivayetin manasının sıhhatine işaret edilmesi konusu üzerinde durulması gerekir. Mesela bu ve benzeri ifadeler “... manaya yönelik rahatsızlığın birer ifadesi olup haberlerin metin açısından tenkid edilmesinin birer sonucudur.” şeklinde değerlendirilebilmiştir. Bkz. Murat Kaya, “Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri,” *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 11 (2018), ss. 65-90.

¹⁹⁶⁶ Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, XI, 71.

¹⁹⁶⁷ Ez-Zehebî, *Risâletu Tûruki Hâdîsi Men Kuntu Mevlâhu*, s. 92.

b. Hānbel'in onu kitaplarına aldıklarına ve et-Tirmizī'nin *hasen* hükmü verdiğiine işaret etmiştir.¹⁹⁶⁸

Burada zikredilmesi gereken rivayetlerden bir diğeri de el-Buḥārī'nin Şerīk'ten naklettiği İsrā' ile ilgili hadistir.¹⁹⁶⁹ Ez-Zehebī, Şerīk'in kısa biyografisinde onunla ilgili birtakım problemleri zikreden alıntılar yaptıktan sonra söz konusu hadisin diğeri versiyonlarıyla mutabık olmayan lafızlar içerdiğini ifade etmiştir.¹⁹⁷⁰ *Siyer*'den daha önce kaleme aldığı *Mizān*'da söz konusu rivayete yer verip bunun *eş-Şaḥīḥ*'in *garīb*lerinden olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁷¹ *Tārīḥu'l-İslām*'da da Şerīk'in söz konusu lafızlarda tek kaldığına işaret eder.¹⁹⁷² Ez-Zehebī'nin zikrettiği bu lafızlar “Allah ona yaklaştı, öyle ki aralarında iki yay hatta daha kısa bir mesafe kaldı.” şeklindedir. Onun bu metne muhtevası bakımından itiraz ettiğini düşünmek doğru değildir. Onun itirazı metinle ilgili olmakla birlikte doğrudan rivayetin lafzına yöneliktir.

Rivayette bir problem olduğu, ez-Zehebī'den daha önceki alimlerin de gündeme getirdiği bir husustur. Örneğin el-Ḳāḍī 'Iyād (ö. 544/1149) hemen rivayetin girişinde yer alan “Hz. Peygamber'e vahiy gelmeden önce ...” ifadesinin hatalı olduğunu zira İsrā' hadisesinin vahiyden sonra gerçekleştiğini belirtmiştir. Kaldı ki namaz da İsrā' gecesi farz olduğuna göre vahiy gelmeden böyle bir farz mümkün değildir. En-Nevevī (ö. 676/1277) de söz konusu Şerīk'in hadisinde bilinmeyen lafızlar olduğunu ifade etmiştir.¹⁹⁷³ Diğer taraftan ez-Zehebī'nin el-Ḳāḍī 'Iyād'ın ve diğeri bazı alimlerin de dile getirdiği tarihi gerçeklere aykırı hususlara hiçbir yerde değinmemesi de oldukça dikkat çekicidir.

¹⁹⁶⁸ Ez-Zehebī, *Siyer*, Siyeru'l-Hulefā' i'r-Rāşidīn, s. 232. Onun et-Tirmizī'nin hükmü konusundaki nakil değişimi üzerinde ayrıca durulmalıdır. Et-Tirmizī'nin hükmü için bkz. Et-Tirmizī, el-Menākıb, 20.

¹⁹⁶⁹ El-Buḥārī, et-Tevḥīd, 38.

¹⁹⁷⁰ Ez-Zehebī, *Siyer*, VI, 159-160.

¹⁹⁷¹ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 270.

¹⁹⁷² Ez-Zehebī, *Tārīḥu'l-İslām*, IX, 173.

¹⁹⁷³ En-Nevevī, *Şerḥu'n-Nevevī 'alā Muslim*, Beyrūt: Dāru İhyā' i't-Turāşī'l-'Arabī, 1972, II, 209-210.

Neticede ez-Zehebî'nin problemlerine işaret ettiği rivayetlerin, zaten ravilerinden bir veya birkaçı hakkında tenkitlerin mevcut olduğu, ez-Zehebî'nin bir hadis metni hakkında değerlendirme yapmadan önce isnadında yer alan ravilere dair eleştirileri dikkate aldığı, ravi hakkında cerh tesbit ettiğinde, metne dair eleştirilerini sıraladığını söylemek mümkündür. Bu bağlamda “Ez-Zehebî için isnadında problem olan bir rivayetin metni de artık eleştirilmeye elverişli hale gelmektedir.” yorumunu genel olarak yapmak mümkündür. Bu şöyle bir soruyu da akla getirmektedir: İstisnaları olmakla birlikte (ki isnad-metin arasındaki sıhhat ilişkisine dair münekkitlerin tespitlerine daha önce değinilmişti) problemlı rivayetlerin büyük bir kısmının ravisinin de problemlı olduğu şeklinde bir yorum yapmak mümkün müdür? Başka bir deyişle gerçekten de isnad tenkidi sistemi ile problemlı rivayeti tespitıte büyük oranda isabet edilmekte midir?¹⁹⁷⁴

Bununla birlikte yukarıda çizilen tablo ez-Zehebî'nin hadislerin içeriklerine yönelik hiçbir değerlendirme yapmadığını mı göstermektedir? Elbette bu soruya yanıt “hayır” olacaktır. Ancak onun hadis tenkit yönteminde sistematik bir yere sahip olduğunu iddia etmek zordur. İçeriklere yönelik tenkitleri genellikle kendisinden önceki alimlerin verdikleri hükümler ve yaptıkları değerlendirmelerle uyushmaktadır, zaten o pek çok rivayet örneğini İbn ‘Adiyy’in *el-Kāmil*’i veya İbnu’l-Cevzî’nin *el-Mevdū ‘āt*’ından seçmiştir. Ancak bazen kimsenin yapmadığı, özgün değerlendirmeler yaptığı da görölmektedir.

Bir başka önemli husus da metne dair yapılan her tendkidin içerik/mana tenkidi olarak yorumlanması konusunda dikkatli olmak gerekliliğidir. Zira yukarıda da temas edilen örneklerde metne dair/metinle ilgili tenkit kapsamında değerlendirilebilecek birtakım

¹⁹⁷⁴ Bunun böyle olmadığına, isnad tenkit sisteminin yetersiz kaldığına dair tespit ve tenkitler için bkz. Mehmet Said Hatiboğlu, İslami Tenkid Zihniyeti; Mehmet Hayri Kırbasoğlu, Alternatif Hadis Metodolojisi.

tenkitlerle karşılaşmaktadır. Ancak söz konusu tenkitlerin hemen bütününün içerik/mana ile ilgili olduğunu söylemek zordur.

3.3.3. *Ez-Zehebî'nin Hadis İçerikleri İle İlgili Tenkitleri: Temel Hareket Noktası, Hadise Dair Hükmünü Etkileyen Faktörler ve Metinlerde Dikkat Çektiği Problemler*

Ez-Zehebî'nin hadis usulü kavramlarına değinilirken onun kendisinden önceki hatta kendisinden sonraki dönemde yapılmayan bir şekilde mevdu' hadisi “*Metni (külli) kaidelere aykırı, ravileri yalancı olan hadis*” olarak tanımladığına işaret edilmişti. Bu tanım ilk etapta onun hadis tenkit sisteminde içerik tenkidinin ağırlıklı bir role sahip olduğu izlenimi verse de uygulaması durumun böyle olmadığını göstermektedir. Esasen bu tanım bir yönetime işaret etmekten ziyade, elindeki verilerden hareketle ulaştığı bir sonuç olarak kabul edilmelidir. Bu tanım konusunda usulcü olan ve aynı zamanda ahkam hadisleri üzerinde çalışan hocası İbn Daķıķı'l-İd'dan etkilenme ihtimalini de hatırlatmak yerinde olur. Bu bağlamda kendisinden önceki dönemden farklı bir yöntem ortaya koymadığı, ait olduğu geleneğin tenkit parametrelerine göre hadis tenkidini uyguladığı; hadislerin içeriklerine göre birtakım değerlendirmeleri de genellikle kendisinden önce yapılan tenkitlerden hareketledir.

3.3.3.1. Ez-Zehebî'ye Göre Hadis Metinlerindeki Problemler: Tespitler ve Tenkitler

Ez-Zehebî'nin hadis içerik tenkidi yöntemi ortaya koymadığı belirtildi ancak burada onun rivayetlerin içeriklerinde hangi sorunlara işaret ettiği, bir metni hangi yönlerden problemli gördüğü bu konudaki tutarlılığı üzerinde durulacaktır.

Ez-Zehebî'ye Göre Hadis Metinlerindeki Problemler

Ez-Zehebî'nin hadis metinlerine en çok yönelttiği eleştiri *tarihi verilerle çelişmesi* sorunudur. Nitekim hadis ilminde olduğu kadar tarih ilminde de önemli bir mesai harcayan, kaynaklara inme, okuma, seçme ve eleme konusunda döneminin parmakla gösterilen alimleri

arasında zikredilen ez-Zehebî'nin, hadis metinlerinin içerdiği tarihen sabit olmuş olay ve olgulara aykırılık taşıyan hususlarına işaret etmemesi beklenemezdi. O, tarihçiliğini de devreye sokarak metinlerde tespit ettiği problemlere özenle işaret etmiştir.

Bu örneklerden bir diğeri, 'A'ıyye b. Bakıyye- Babası- Muḥammed b. Ziyād- Ebū Umāme kanalıyla Hz. Peygamber'den nakledilen şu rivayettir: “*İlk Müslüman olanlar dört kişidir. Ben Arapların ilk Müslüman olanıyım; Bilāl Habeşlilerin; Şuheyb Rumların önde ilk Müslüman olanı; Selmān ise İranlıların ilk Müslüman olanıdır.*”

Ez-Zehebî bu rivayete *munker* ve *ferd* hükmü verip metindeki problemleri zikreder: “*Bilāl Habeşli değildir; Şuheyb ise en-Nemr İbni Kaşıf kolundan arabîdir.*” *Siyer*'de Şuheyb ile ilgili kaleme aldığı biyografinin başında da onun Rûmî olarak bilindiğini, bunun sebebinin de bir süre Rum diyarında ikamet etmesi olduğunu belirtmiştir.¹⁹⁷⁵ *Mizān*'da da Bakıyye b. el-Velîd maddesi altında yer verdiği bu rivayet hakkında Ebū Zur'a ve Ebū Ḥātim'in bāṭıl hükmü verdiğiine işaret etmiştir. Rivayet İbn Ebī Ḥātim¹⁹⁷⁶ ve İbn 'Adiyy¹⁹⁷⁷ tarafından da tenkit edilmiş, İbn Ebī Ḥātim *bāṭıl* hükmü vermiştir. Bununla birlikte ez-Zehebî'nin eleştirisi hakkında bir değerlendirme yapmak gerekir. Zira Şuheyb'in Rum değil Arap olduğu noktasında bir şüphe yoktur. Kaynaklarda yer alan bilgiler de bunu teyit etmektedir.¹⁹⁷⁸ Nitekim ez-Zehebî de onun bu bölgedeki ikameti sebebiyle bu şekilde tanındığını ifade etmiştir. Ancak ez-Zehebî'nin neden Bilāl'in Habeşli olmadığını iddia ettiği üzerinde düşünülmelidir. O *Siyer*'inde Bilāl'in “يقال” kalıbı ile Habeşli olduğuna dair bir bilgi; “قيل” kalıbıyla da Hicaz'da dünyaya

¹⁹⁷⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 17.

¹⁹⁷⁶ İbn Ebī Ḥātim, *İlelu'l-ḥadīṣ*, VI, 347. Buradaki metin şu şekildedir: (عن النبي (ص) قال: أنا سابق العرب إلى الجنة، وبلال سابق الحبشة إلى الجنة، وسلمان سابق الفرس إلى الجنة (وصهيب سابق الروم إلى الجنة، وبلال سابق الحبشة إلى الجنة، وسلمان سابق الفرس إلى الجنة)

¹⁹⁷⁷ İbn 'Adiyy, el-Kāmil, nşr. Māzin Muḥammed es-Sirsāvī, Riyād: Mektebetu'r-Ruṣd, 2013, II, 537.

¹⁹⁷⁸ İbn 'Abdilber, *el-İstī'āb fī ma'rifeti'l-aşhāb*, nşr. 'Alī Muḥammed Mu'avviḍ, 'Ādil 'Abdulmevcūd, Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1415, I, 282; İbn Ḥacer, *el-İşābe fī temyizi's-şahābe*, nşr. 'Abdullāh b. 'Abdulmuḥsin et-Türkī, Mısr: Dāru Hicr, 2008, V, 293.

geldiğine dair bir bilgi nakletmiş¹⁹⁷⁹; kendisi bir kanaat dile getirmemiştir. Daha sonradan daha az güvenilir olmakla birlikte Hicazlı olduğu kanaati ağır basmış olabilir.

Öte yandan İbn ‘Abdilberr, Bilāl’in doğduğu yer ile ilgili üç farklı bilgiye işaret etmiştir: Mekke’de Cumaḥ ismi verilen bir kabile içinde dünyaya geldiği; Mekke veya Arabistan’ın batısında yer alan Serāt.¹⁹⁸⁰ İbnu’l-Eşîr de Serāt ve Cumaḥ olasılıklarını zikretmiş;¹⁹⁸¹ İbn Hacer de *el-İşābe*’de onu *Habeşî* nisbesi ile kaydetmiştir.¹⁹⁸²

Ez-Zehebî’nin hadis metinlerinde dikkat çektiği bir başka önemli husus, tıpkı haberlerde olduğu gibi *abartılı* anlatımlardır. Burada örnek olarak Hz. Peygamber’in sır katibi olarak tanınan Huzeyfe İbnu’l-Yemân’ın şu meşhur hadisini kaydetmek mümkündür:

El-A‘meş- Ebū Vā’il- Huzeyfe:

“*Rasûlullâh bir gün kalkıp bize Kıyamete kadar olacıklardan hiçbir şeyi bırakmaksızın her şeyi anlattı. Onları belleyen belledi, unutan unuttu. Ben de unuttuğum şeyleri –tıpkı bir kimsenin uzun zamandır görmediği bir şahsın yüzünü görünce hatırlaması gibi- gördükçe hatırlıyorum.*”¹⁹⁸³

Ez-Zehebî bu rivayeti sahabilerin soylularından ve şāhibu’s-sır¹⁹⁸⁴ olarak tanıttığı Huzeyfe’nin biyografisinde¹⁹⁸⁵ zikretmiş ve metnine dair birtakım açıklamalar yapmıştır. Ona göre Hz. Peygamber tane tane konuşur ve söyledikleri hakkında da açıklamalar yapardı. Bu sebeple onun söz konusu mecliste kıyamete kadar olacak şeyleri anlatması mümkün değildir.

¹⁹⁷⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 347.

¹⁹⁸⁰ İbn ‘Abdilberr, *el-İstī‘āb fî ma‘rifeti’l-aşhāb*, I, 258.

¹⁹⁸¹ İbnu’l-Eşîr, *Usdu’l-gābe fî ma‘rifeti’s-şahābe*, nşr. ‘Adil Aḥmed er-Rufā‘î, Beyrût: Dāru İhyā’i’t-Turāşî’l-‘Arabî, 1996, I, 305.

¹⁹⁸² İbn Hacer, *el-İşābe fî temyîzi’s-şahābe*, I, 605.

¹⁹⁸³ El-Buhārî, *el-Kader*, 4; Ebū Dāvūd, *el-Fiten*, 1. Rivayetin çevirisi şu çalışmadan alınmıştır: Bünyamin Erul, *Siret Tetkikleri*, Ankara: Otto Yayınları, 2013, s. 233.

¹⁹⁸⁴ Huzeyfe’nin sır katipliği ile ilgili bkz. Bünyamin Erul, “Huzeyfe İbn el-Yemân ve Sır Katipliği,” *Siret Tetkikleri* (Ankara: Otto Yayınları, 2013), ss. 215-244.

¹⁹⁸⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 361-369.

Bu bir sene belki de senelerce sürececek bir olaydır. Ez-Zehebî'ye göre o ancak en büyük şeylerden haber vermiş olmalıdır.¹⁹⁸⁶

Ez-Zehebî'nin hadis metinlerinde tespit ettiği diğer önemli husus ise *imkansızlık/akla aykırılık* konusudur. Kudüs ile ilgili Sa'îd b. 'Abdil'aziz- İbn Ebî Sevd- Meymüne'den (Hz. Peygamber'in mevlâsı) nakledilen “*Ya Rasûlullah! Bize Kudüs için (gidip gitmeme konusunda) ne dersin? Hz. Peygamber şöyle buyurdu: 'Kudüs'e gidin ve orada namaz kılın. Orası savaştan etkilenmişti. Eğer gidemezseniz kandillerini yakmaları için onlara zeytin yağı gönderin*”¹⁹⁸⁷ rivayeti hakkında yaptığı değerlendirmeler buna örnektir.

Ez-Zehebî önce senetle ilgili bazı hususlara açıklık getirmiş, problemlere değinmiştir. Onun verdiği bilgilere göre Meymüne tanınmamaktadır. Bununla birlikte rivayetin metninde de ciddi sorunlar mevcuttur. Hz. Peygamber'in Hristiyanlara, heykel ve putları için kandil yakmak üzere yağ göndermesi akla mantığa sığar bir şey değildir. Dahası, Kudüs zeytinyağının menbaı iken Hz. Peygamber'in Hicâz'dan oraya yağ göndermesi mümkün değildir. Ayrıca Hz. Peygamber, kendi mescidinde kandil yakılmasını ne emreder ne de böyle bir şey yapar.¹⁹⁸⁸ Rivayet Ebû Dâvûd¹⁹⁸⁹ ve İbn Mâce'nin *Sunen*'leri,¹⁹⁹⁰ Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'in'de¹⁹⁹¹ de yer almaktadır.

Diğer bir örnek de Huşeym- Manşûr- el-Velîd b. Muslim- ('an) Ebu's-Şiddîk- Ebû Sa'îd kanalıyla gelen “*Rasûlullah'ın öğle ve ikindi namazlarındaki kıyamının uzunluğunu tespit etmeye çalışırdık. Öğle namazında Rasûlullah'ın kıyamdaki duruşunun otuz ayet (okuyacak) kadar olduğunu*

¹⁹⁸⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 365-366.

¹⁹⁸⁷ El-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kebir*, II, 619.

¹⁹⁸⁸ Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, II, 869.

¹⁹⁸⁹ Ebû Dâvûd, *eş-Şalât*, 14.

¹⁹⁹⁰ İbn Mâce, *İkâme*, 196. İbn Mâce'de metin biraz daha farklıdır. Meymüne fetva istediğinde Hz. Peygamber “Orası haşır ve dirilişin gerçekleşeceği yerdir. Oraya gidin ve namaz kılın. Orada kılınan bir vakit namaz, başka yerde kılınan bin vakit namaz gibidir.” demiş; Meymüne oraya gitmek için bir imkan bulamazlarsa ne yapmaları gerektiğini sorduğunda ise “Kandillerini yakmak için zeytinyağı hediye gönderin. Kim bunu yaparsa oraya gitmiş ve namaz kılmış gibi olur” buyurmuştur.

¹⁹⁹¹ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, nşr. Heyet, Cem'iyetu'l-Meknez, 2010, IX, 2884. Ahmed b. Hanbel'deki versiyon İbn Mâce'dekinin benzeridir. Küçük farklar mevcuttur.

tespit ettik. Yani Secde suresi kadardı. Son iki rekattaki kıyamı ise bunun yarısı kadardı. İkinci namazında Rasûlullah'ın kıyamının (uzunluğu) bunun yarısı kadardı, son iki rekattaki kıyamı önceki iki rekattaki kıyamın yansı kadardı.” rivayetidir. Ez-Zehebî rivayeti aktardıktan sonra devreye girerek içeriğe şöyle bir eleştiri getirmiştir:

“Nasıl oluyor da öğle namazının son iki rekatının süresi ikindi vaktinin ilk iki rekatının uzunluğu kadar olabiliyor?!”¹⁹⁹²

Ez-Zehebî burada işaret etmese de aslında el-Velîd b. Muslim'in 'an'ane ile gelen rivayetleri ona göre zaten problemlidir, huccet olamazlar. Zira o da'îf ravilerden tedlîs yapmaktadır.¹⁹⁹³

Bir rivayetin Hz. Peygamber'in söylemesi mümkün olmayan sözler veya yapması mümkün olmayan tavırlar içermesine dair içerik tenkitleri de mevcuttur. Örneğin ez-Zehebî, bir kadının sabahın karanlığında namaz için mescide giden bir erkekle cinsel ilişkiye girdiğini iddia ettiği ve Hz. Peygamber'in onun recmedilmesini emrettiği, daha sonra bir adamın gelip kendisinin de onunla birlikte olduğunu itiraf ettiğinin ve neticede üç kişinin recmedildiğinin anlatıldığı rivayeti¹⁹⁹⁴ bu yönden tenkit etmiştir. Ona göre hadis munkerdir ve Hz. Peygamber'in yalnızca bir kadının yalan beyanına bakarak recim emri vermesi mümkün değildir.¹⁹⁹⁵

Bir hadisin *sahih bir hadisle çelişmesi* de ez-Zehebî'nin zaman zaman değindiği bir içerik problemidir. Örneğin ez-Zehebî, Yezîd b. Mervân- İshâk b. Necîh- Ebû Hurayra kanalıyla (merfû' olarak) nakledilen “Her peygamberin ümmetinden bir dostu vardır. Benimki

¹⁹⁹² Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, II, 817.

¹⁹⁹³ Ez-Zehebî, *er-Ruvâtu's-sîkât*, s. 186; Ez-Zehebî, *Mizân*, IV, 348; Ez-Zehebî, *el-Muğnî*, II, 725.

¹⁹⁹⁴ El-Beyhakî, *es-Sunenu'l-kubrâ*, VIII, 494.

¹⁹⁹⁵ Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, VII, 3423. Ez-Zehebî'nin benzer bir tavrı Kudüsle ilgili zikri geçen rivayeti tenkit ederken de gösterdiği, Hz. Peygamber'in mescidlerde kandil yakması ve yaktırmasının Hz. Peygamber'in yapmayacağı bir davranış olduğuna işaret ettiği hatırlatılmalıdır.

‘Uṣmān’dır.” rivayeti hakkında bāṭıl hükmü vermiştir. Bunun nedeni ise “... *Eğer ümmetimden bir dost edinseydim bu Ebū Bekr olurdu.*” rivayetidir.¹⁹⁹⁶ Diğer örnek ise Fedek arazisinin Hz. Fāṭıma’ya verilmesi ile ilgilidir. El-Ḳāsim b. Zekerıyyā- ‘Abbād b. Ya‘qūb- ‘Alī b. ‘Abbās- Fuḍayl ibn Merzūḳ- ‘Aṭıyye- Ebū Sa‘īd’den nakledilen “ ‘*Akrabaya, yoksula ve yolcuya hakkını ver’ ayeti*¹⁹⁹⁷ *nazil olduğunda Rasūlullāh Fāṭıma’yı çağırdı ve ona Fedek’i verdi.*” rivayeti ez-Zehebī’ye göre bāṭıldır. Çünkü durum rivayetteki gibi olsa idi, Hz. Fāṭıma kendi mülkünden bir şey talep etmek için gitmezdi.¹⁹⁹⁸ Ayrıca isnadda ‘Alī b. ‘Abbās gibi *ḍa’if* raviler vardır.¹⁹⁹⁹

Bir rivayetin *isrā’iliyyāt* içeriğine sahip olması da sık olmamakla birlikte ez-Zehebī’nin dikkat çektiği hususlardan biridir. Hocası İbn Teymiyye ve çağdaşı İbn Keşir’de gördüğümüz *isrā’iliyyāt* konusundaki detaylı açıklamaları²⁰⁰⁰ ve tahlilleri ez-Zehebī’de göremiyoruz. Fakat o, Hz. Peygamber’den nakledilen *İsrâiloğullarından nakletmenizde bir sakınca yoktur ve İsrâiloğullarından rivayet ettiğinizde onları ne doğrulayın ne de yalanlayın* hadislerini referans göstererek genel olarak Ehl-i Kitab’tan nakilde bir problem olmadığını belirtmiştir. Ez-Zehebī’ye göre Hz. Peygamber’in bu sözleri, *isrā’iliyyāt* türü rivayetlerin işitilmesi noktasında bir ruhsattır. Özellikle tıp ile ilgili rivayetler bu konuda örnek olarak zikredilebilir. Ancak ez-Zehebī’nin önemle vurguladığı husus bu tür rivayetlerin hüccet olamayacağıdır. Huccet yalnızca Kitap ve sünnettir.²⁰⁰¹ Öte yandan ez-Zehebī’nin bu tür rivayetler hakkında “İsrā’iliyyāttandır” diyerek daha ziyade olumsuz bir tavır takındığını söylemek de

¹⁹⁹⁶ El-Buḥārī, eṣ-Şalāt, 80. Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 201.

¹⁹⁹⁷ El-‘İsrā’ Suresi 17/26.

¹⁹⁹⁸ Ez-Zehebī’nin Fedek meselesi ile ilgili yer verdiği rivayetler ve diğer değerlendirmeleri için bkz. Ez-Zehebī, *Tārīḫu’l-İslām*, V, 33-40.

¹⁹⁹⁹ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 135.

²⁰⁰⁰ Konuyla ilgili bkz. Roberto Tottoli, “İslamî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı,” çev. Mesut Kaya, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 10/2 (2010), ss. 201-215; Abdullah Özcan, “İbn Kesir’in İsrâiliyyât Eleştirisi,” *İslam Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı- III: (M. XII.-XIX. Yüzyıl Arası)*, 2021, ss. 333-346; Harun Savut, “İbn Keşir’in İsrâiliyyâta Yaklaşımı,” *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1 (2012), ss. 127-148.

²⁰⁰¹ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 470.

mümkündür.²⁰⁰² Başka bir deyişle, bu kullanım onun rivayeti tenkit ettiğini göstermektedir. Örneğin o, İbn Lehī‘a- Yezīd b. ‘Amr el-Me‘āfirī- İbn Huceyre kanalıyla naklettiği “*Mūsā’nın kavminden yetmiş kişi Amālika kavminden bir adamın kafatasının altında gölgelendi.*” rivayetinin isrā’iliyyāttan olduğunu belirtip dört kişinin bile bunun altında gölgelenmesi durumunda çok büyük olması gerektiğini ifade ederek hadisi tenkit etmiştir.²⁰⁰³

Bazı rivayetler ise *birkaç açıdan problem arz* etmektedir. Örneğin güneşin bir kimse için tutulması/geri çevrilmesine dair rivayetler böyledir:

“*Güneş insanlardan sadece Yūşa‘ b. Nūn için Beytu’l-Makdis’e doğru giderken üç gün boyunca tutulmuştur.*”²⁰⁰⁴

“*Hendek savaşı sırasında, Hz. ‘Umer güneş battıktan sonra gelip Kureyşli kafirlere hakaretler yağdırmış ve ‘Ya Rasūlullāh! İkindiye ancak güneş batmak üzereyken kılabilirdim!’ demiştir. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur: ‘Vallahi ben henüz kılamadım bile! (Ravilerden Cābir b. ‘Abdillāh, Hz. Peygamber ile birlikte Buthan vadisine gittiklerini, orada abdest aldıklarını; Hz. Peygamber’in ikindiye güneş battıktan sonra, akşamı da onun ardından kıldığını belirtmiştir.)*”²⁰⁰⁵

²⁰⁰² İsrā’iliyyāt türü rivayetlere karşı tutum Memlûkler döneminde önceki dönemlere nazaran biraz daha sertleşmiş görünmektedir. En azından teorik düzlemde bu böyledir. Özellikle daha önce bu tür rivayetler genel itibarıyla merak ve hayret uyandırıcı olarak nitelenirken Memlûkler döneminde daha ziyade faydasız ve ihtiyaç olunmayan bilgiler olarak nitelenmeye başlamıştır. Bununla birlikte pratikte hadis alanından tefsir alanına pek çok eserde isrā’iliyyāt kapsamına girecek rivayetlerin yer aldığı da bir gerçektir. Bu sebeple genel teorik yaklaşım ve uygulama konusu ayrıca ele alınmalıdır. Özellikle şahih olarak nitelenen isrā’iliyyāt rivayetlerinin kullanımında bir sakınca görülmediği anlaşılmaktadır. Bkz. İbnu’l-Cevzī, *Keşfu’l-Muşkil*, III, 163; İbn Teymiyye, *Mukaddime fî usûli’t-Tefsîr*, s. 56; İbn Keşir, *Tefsîru’l-Ķur’ân*, V, 171. Memlûkler döneminde isrā’iliyyāt ile ilgili yaklaşımlar için bkz. Münevver Tiyeke, “Memlûkler Döneminde İsrailiyat Tartışmalarının Arka Planı - Hadis Literatürü Özelinde-,” *İsrailiyat Araştırmaları*, ed. Muhammet Emin Eren, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023, ss. 115-176.

²⁰⁰³ Ez-Zehabî, *Siyer*, VIII, 31.

²⁰⁰⁴ Ahmed b. Hanbel, II, 325. Ez-Zehabî, *Mizân*, III, 170.

²⁰⁰⁵ El-Buhārî, *Mevâkıtu’s-Şalât*, 9; Muslim, *Mesâcid*, 36.

İlk rivayette güneş tek bir kişi için tutulmuştur. İkinci rivayette ise Hz. Peygamber ve ashabı için böyle bir tutulmanın gerçekleştirilmediği bilgisi yer almaktadır. Bilindiği üzere Hz. ‘Alî ile ilgili de güneşin geri getirilmesine dair bir rivayet nakledilmiştir:

*“Rasûlullâh’ın başı Hz. ‘Alî’nin kucığında idi ve o sırada Hz. Peygamber’e vahiy geliyordu. Ancak Hz. ‘Alî ikindi namazını kılmamıştı. Vahiy inmesi bittiğinde Hz. Peygamber, Hz. ‘Alî’ye namazını kılıp kılmadığını sordu, Hz. ‘Alî kılmadığını söyleyince ‘Allah’ım sen biliyorsun ki o senin ve Rasûlünün taatinde idi. Onun için güneşi geri döndür.’ diye dua etti. Allah da duayı kabul etti ve güneşi geri getirdi. Hz. ‘Alî de namazını kıldı. Sonra da güneş battı.”*²⁰⁰⁶

Bu durumda nasıl oluyor da Hz. ‘Alî için güneş geri getiriliyor da Peygamber ve ashabı için tutulmuyor sorusu akla gelmektedir. Nitekim buna dikkat çeken ez-Zehebî, “Eğer güneş Hz. ‘Alî için geri getirilmiş olsa idi, Hendek günü Hz. Peygamber için evleviyetle döndürülmesi gerekirdi. Çünkü o gün müşrikler nedeniyle namazın gecikmesi Hz. Peygamber’i çok üzmüştü.” dedikten sonra böyle bir şey olması durumunda karşılaşılabilecek hususlara dair de açıklamalar yapmıştır:

“Eğer güneş Hz. ‘Alî için Rasûlullâh’ın duası ile geri döndürülecek olsa idi, güneş battığında ve ikindi vakti çıkıp, akşam vakti girdiğinde oruçlular iftar yapmış, Müslümanlar akşam namazını kılmışlardır. Güneş geri döndürüldüğünde oruçları ve namazları geçersiz olacaktı. Ayrıca güneşin geri döndürülmesinin ‘Alî için de bir faydası yoktur. Çünkü onun geri gelmesi ikindi vaktinin namaz kılmaya elverişli hale getirmez.”

Buna ek olarak ez-Zehebî’ye göre böyle harikulade olay vuku bulmuş olsa şöhret bulması, yayılması gerekirdi. Nitekim o, burada Nûh tufanına ve ayın yarılması hususuna da işaret etmiştir.²⁰⁰⁷ Ayrıca güneşin Hz. ‘Alî için geri döndürülmesine dair rivayet hakkında

²⁰⁰⁶ İbnu’l-Cevzî, *Kitābu’l-mevdū’ât*, I, 355-356.

²⁰⁰⁷ Ez-Zehebî, *Tertību’l-Mevdū’ât*, s. 107. Bunları zikretmesinin sebebi şöhret bulmuş olmaları konusuna örnek içindir. Ravilerle ilgili değerlendirmeler için bkz. İbnu’l-Cevzî, *Kitābu’l-mevdū’ât*, I, 356-357.

Aḥmed b. Ḥanbel *lā aṣle lehū* ve İbnu'l-Cevzī *mevḏū* hükmü verirken İbn Mende, et-Ṭaḥāwī, İbn Şāhin daha sonraki dönemlerde es-Suyūfī rivayeti kitaplarına almıştır.²⁰⁰⁸

Ez-Zehebī'de gördüğümüz bir başka içerik eleştirisi *metinlerdeki rekāketle* ilgilidir. Daha önce de işaret edildiği gibi o bu kavramla *kūlli kaidelere muhalefeti* kast etmektedir.²⁰⁰⁹ Örneğin o, hakkında el-Ezdī'nin *metrūk*; el-'Uḳaylī'nin *lā yutābi 'u 'aleyhi* hükmünü naklettiği en-Naḍr b. 'Āşım el-Hecemī'nin çekirgelerle ilgili bir hadis olduğuna işaret etmiş ve bu rivayete yer vermiştir. Buna göre Hz. Peygamber'e çekirgelerle ilgili sorulmuş o da “*Meryem Allah'tan kendisine kanı olmayan et vermesini istemiş; Allah da onu çekirge ile beslemiştir.*” buyurmuştur.²⁰¹⁰

Ez-Zehebī bu rivayete özel bir değerlendirme yapmadan uzunca bir isnadı olan farklı bir versiyonunu da kaydetmiştir. Buna göre Hz. Peygamber “Meryem binti 'İmrān Rabbinden kendisine kanı olmayan bir et vermesini dilemiş; Allah da onu çekirge ile beslemiştir. Meryem Rabbine şöyle dua etmiştir: ‘Allah’ım çekirgeyi süt emmeye ihtiyacı olmadan yaşat, toplanmaları için birbirlerine seslenmelerine gerek olmadan bir arada yaşat.”²⁰¹¹ Ez-Zehebī'ye göre bu rivayetin isnadı metninden daha iyi durumdadır, metninde ise *rekāket* mevcuttur.²⁰¹² Onun bu yorumu yapmasının sebebi aslında metnin sonunda yer alan dua cümlesidir. Zira ez-Zehebī Meryem'in böyle bir dua etmesini çok makul görmemiştir.²⁰¹³

²⁰⁰⁸ 'Aliyyu'l-kārī, *Esrāru'l-merfū'a*, s.121.

²⁰⁰⁹ Ez-Zehebī, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, s. 37.

²⁰¹⁰ Ez-Zehebī, *Mizān*, IV, 259.

²⁰¹¹ Ez-Zehebī, burada geçen “شياح” kelimesinin anlamını rivayeti aldığı Ebu'l-Faḍl b. 'Asākir'e sorduğunu onun da “ses” dediğini belirtir.

²⁰¹² Rivayetin başka bir versiyonunda Hz. Meryem Allah'tan yumuşak bir et istemekte ve Allah da ona rızık olarak çekirge vermektedir. Bkz. es-Seraḥsī, *el-Mebsūt*, nşr. Ḥalīl Muḥyiddīn el-Meyyis, Beyrūt, 1993, XI, 229.

²⁰¹³ Ez-Zehebī, *Mizān*, IV, 259.

Ez-Zehebî'nin rekâket problemine işaret ettiği rivayetlere çoğu zaman mevdu', bâtil, şakıl gibi hükümler verdiğini de belirtmek gerekir.²⁰¹⁴ Ancak buna dair açık izahlar yapmadığı için burada tek örnek zikretmekle yetinilmiştir.

Burada temsil gücü yüksek rivayetlerin zikredilmesine dikkat edilmiştir. Şüphesiz zikredilenlerden çok daha fazla örnek bulmak mümkündür. Ancak yer verilen rivayetler ve tenkitleri ez-Zehebî'nin hadis metinlerinin içeriklerine yönelik tutumunun ifade edilmesi açısından yeterlidir.

Tabi bu noktada iki soru akla gelmektedir. Birincisi onun tenkitlerine yönelik itirazlar var mıdır? İkincisi ise kendi içerisinde tutarlı bir yaklaşıma sahip midir?

Ez-Zehebî'ye Yöneltilen Eleştiriler

Ez-Zehebî'nin hadis metinlerine yönelik tenkitlerine getirilen eleştirilere geçmeden önce sonraki dönemde ona yapılan referansların hemen hepsinin tarih ve ravi bilgileri, raviye dair hükümler bağlamında olduğu; onun hadis içeriklerine yönelik değerlendirmelerine neredeyse hiç tespit edilemediği belirtilmelidir.²⁰¹⁵ Ayrıca zaten açıkça yaptığı içerik tenkitlerinin yalnızca hüküm vermekle yetindiklerine nispetle hayli az olması sebebiyle, onun içerikler hakkında yaptığı değerlendirmelere de itirazlar ve referanslar da o nispette azdır. Ancak özellikle *Mizân*'da yer alan bazı içerik tenkitlerine İbn Hacer'in birtakım itirazlar getirdiği tespit edilmiştir.

Bu itirazlardan biri Hz. Peygamber'in Kur'an'ın mushaftan okunmasını tavsiye ettiği rivayete yöneliktir. El-Hur b. Mâlik Ebû Sehl el-'Anberî – Şu'be- Ebû İshâk- Ebu'l-Ehvas- 'Abdullâh tariki ile Hz. Peygamber'den şöyle nakledilen “*Kim Allah ve Rasûlü'nün kendisini*

²⁰¹⁴ Örneğin ez-Zehebî, *Mizân*, I, 121; I, 517; III, 467 vdğr.

²⁰¹⁵ Belki çok daha geniş kapsamlı bir araştırmada farklı sonuçlar ortaya çıkabilir.

sevmesini arzu ederse (Kur'an'ı) mushaftan okusun.” hadisi bātıldır, çünkü mushaflar Hz. Peygamber’den sonra kullanılmaya başlamıştır. Ona göre el-Ḥur b. Mālīk de bātıllı rivayetleri ile tanınmaktadır.²⁰¹⁶ İbn Ḥacer ise ez-Zehebī’nin ilgili rivayete dair eleştirisini zayıf bulmuştur. Zira *Şaḥīḥayn*’da Hz. Peygamber’in, düşman eline geçer korkusuyla, düşman topraklarına gitmeyi yasakladığına dair rivayetler mevcuttur. Bu rivayetler dururken, onun ashabını mushaf edinmeye teşvik etmesine de bir mani yoktur. Bununla birlikte İbn Ḥacer, el-Ḥur b. Mālīk’in “mechūlu’l-ḥāl” olduğunu da ifade etmiştir.²⁰¹⁷

İbn Ḥacer’in ez-Zehebī’yi eleştirdiği bir diğer örnek ise Hz. Peygamber’in annesinin diriltip iman etmesi ile ilgili rivayet hakkındaki değerlendirmesidir.

Ez-Zehebī ‘Abdulvehhāb b. Mūsā’nın biyografisinde İbn ‘Abdurrahman b. Ebi’z-Zinād kanalıyla rivayet edilen “*Allah annemi diriltti ve o da bana iman etti.*” rivayetini nakletmiş, bunu uyduran yalancının kim olduğunun bilinmediğini; bu yalanın *şahīḥ* olan bilgiye muhalif olduğunu belirtmiştir. Zira Hz. Peygamber Allah’tan annesi için istiğfar izni istemiş ancak Allah buna izin vermemiştir.²⁰¹⁸

İbn Ḥacer ise *Lisān*’da ez-Zehebī’nin bu açıklamalarına itiraz etmiştir. Zira bu ona göre ez-Zehebī bu konu hakkında zannı ile bir görüş ileri sürmüştü, metni uyduran kişi hakkında bir şey söylemeden ağır bir cerhe hükmetmiştir. ‘Abdulvehhāb b. Mūsā ile ilgili ed-Dārekuṭnī’den bazı açıklamaları nakleden İbn Ḥacer’in verdiği bilgilere göre ‘Abdulvehhāb b. Mūsā hakkında *leyse bihī be*’s hükmü vardır.²⁰¹⁹ Öte yandan İbn Ḥacer’in başka bir yerde rivayet hakkında İbn

²⁰¹⁶ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 471. İbn ‘Adiyy *el-Kāmil*’de söz konusu rivayeti Şu‘be’den yalnızca el-Ḥur b. Mālīk’in rivayet ettiğini; onun Şu‘be’den az sayıda rivayeti olduğunu ve hadisin bu isnadla munker olduğunu belirtmiştir. İbn ‘Adiyy, *el-Kāmil*, nşr. ‘Ādil Aḥmed ‘Abdulmevcūd - ‘Alī Muḥammed Mu‘avviḍ, Beyrūt: el-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1997, III, 387.

²⁰¹⁷ İbn Ḥacer, *Lisānu’l-Mizān*, III, 11. İbn Ḥacer’in kastettiği rivayet ‘Abdullāh b. ‘Umer’den gelen “*Rasūlullāh Kur’an ile düşman topraklarına yolculuk yapmayı yasaklamıştır*” rivayetidir. Ez-Zehebī elbette bu rivayetin farkındadır. Nitekim *Mu‘cem*’inde de bu rivayeti zikretmiş ve “muttefekun ‘aleyh” olduğunu ifade etmiştir. Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’l-kebir*, I, 374.

²⁰¹⁸ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 684.

²⁰¹⁹ İbn Ḥacer, *Lisānu’l-Mizān*, thk. Ebū Ğudde, V, 308-309.

‘Asākīr’in “Bu ‘Abdulvehhāb b. Mūsā’nın Mālik’ten rivayet ettiği munkelerindendir” değerlendirmesini kaydettiği görülür.²⁰²⁰

Es-Suyūṭī söz konusu rivayetin farklı versiyonlarını *el-Le ‘ālī’l-maṣnū ‘a*’da kaydetmiş, ravilerle ilgili değerlendirmelere yer vermiştir. Buradan anlaşılan raviler arasında problemsiz olanların yanında da ‘İf kabul edilenler de mevcuttur. Dahası es-Suyūṭī rivayetin içeriğine dair birtakım yorumları da nakletmiştir. Buna göre el-Ḳurtubī (ö. 671/1273) *et-Tezkira*’sinde, tam da ez-Zehebī’nin rivayete itiraz ettiği noktaya yönelik bir açıklama yapmıştır: Hz. Peygamber’e annesi babası için istiğfar izni verilmediği rivayetleriyle, ebeveyninin diriltip iman ettiği rivayetler arasında bir çelişki yoktur. Zira ikinci olay daha sonradır. İbn Şāhin (ö. 385/996) de bunu nāsih-mensūh ile ilgili eserine bu sebeple almıştır. İbnu’l-Muneyyir de bunu Hz. İsa’nın durumuna (onun kafirler için istiğfar talebi) benzetmiş; Hz. Peygamber’in anne- babasına da buna benzer bir ihya nasip edildiğini ifade etmiştir. Ez-Zehebī’nin muasırı İbn Seyyidunnās’tan da yukarıdakilere benzer açıklamalar gelmiş, çelişkili rivayetlerin öncelik sonralığına işaret etmiştir.²⁰²¹

Ez-Zehebī’nin bu rivayet konusunda İbnu’l-Cevzī’den etkilendiğini söylemek mümkündür. Nitekim o rivayeti *el-Mevdū ‘āt*’ına almış, ve rivayetin “hiç şüphesiz” uydurma olduğunu belirtmiştir. Fakat içeriğin yorumlanmasında daha farklı bir argümana da işaret etmiştir. Ona göre bunu uyduran kişinin anlayışı kıt, ilmi az olduğunu, zira eğer söz konusu kişinin bilgisi olsaydı, kafir olarak ölen bir kişinin sonradan diriltip iman ettirilmesinin ona bir faydası olmayacağını bilirdi. Bu hadisi reddetmeye yalnızca şu ayet yeter: “... *İçinizden kim dininden döner de kafir olarak ölürse, dünyada ve ahirette amelleri boşa gidenler işte*

²⁰²⁰ İbn Hacer, *Lisānu’l-Mizān*, thk. Ebū Ğudde, VI, 100.

²⁰²¹ Es-Suyūṭī, *el-Le ‘ālī’l-maṣnū ‘a*, nşr. Şalāh b. Muḥammed b. ‘Avī’da, Beyrūt: Dāru’l-Kutubī’l-‘İlmiyye, 1996, ss. 245-249.

bunlardır.”²⁰²² İbnu’l-Cevzî ayrıca Hz. Peygamber’in istiğfar talebinin reddedilişine de atıfta bulunarak rivayetin uydurma olduğunu ifade etmiştir.²⁰²³

Ez-Zehebî’nin Eleştirdiği İçerik Tenkitleri

Yukarıda ez-Zehebî’nin uydurma rivayetler hakkında kullandığı kavramlara değinilmişti. Tekitli ifadeler, farklı anlamlarıyla birlikte uydurma anlamına da sahip olan diğer kavramlarla birlikte yirmiye yakın farklı terim kullanan ez-Zehebî’nin, rivayetlerin uydurma olduğu noktasında keskin bir tavra sahip olduğu düşünülebilir. Ancak burada onun bir rivayete söz konusu hükmü verme noktasında aceleci davranılmaması gerektiğine dair uyarıları ve bu tip hükümlere yaptığı eleştiriler dikkat çekmektedir. Bu anlamda onun en çok eleştirdiği iki isim İbn Hıbbân ve İbnu’l-Cevzî’dir.

Örneğin ez-Zehebî, Ebân b. Sufyân el-Makdisî hakkında İbn Hıbbân’ın “*Bazı mevdu’ rivayetler nakletmiştir.*” değerlendirmesini kaydettikten sonra misal olarak zikrettiği iki rivayete yer vermiştir. Bu rivayetler: “Uhud günü babamın dişine (bir şey) isabet etti ve Rasûlullâh altından bir diş takmasını emretti”; “Rasûlullah uyuyan ve konuşan bir kişiye doğru namaz kılınmasını yasakladı.”²⁰²⁴ Ebân’ın uydurma rivayetler nakleden bir ravi olduğuna işaret eden İbn Hıbbân, bu iki rivayeti *mevdu’* olarak nitelemiştir. O, birinci rivayetle ilgili Hz. Peygamber’in böyle bir şey emredemeyeceğini söylemiştir. Zira Hz. Peygamber’in kendisinden altının erkekler için haram olduğuna dair hadis nakledilmiştir. İbn Hıbbân’ın ikinci rivayetle ilgili de kanaati de benzerdir. Zira Hz. ‘Â’işe, kendisi ve kible arasında uzanırken namaz kılan Hz. Peygamber’in böyle bir yasaklama yapması mümkün değildir.²⁰²⁵

²⁰²² El-Bakara 2/217.

²⁰²³ İbnu’l-Cevzî, *el-Mevdu’ât*, II, 11.

²⁰²⁴ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 7.

²⁰²⁵ İbn Hıbbân, *el-Mecrûhîn*, II, 93.

Ez-Zehebî ise İbn Hıbbân'ın bu iki rivayetle ilgili bu kadar keskin bir şekilde *mevḍū* ' hükmü vermesini doğru bulmadığını, bu hükmün incelenmesi gerektiğine işaret etmiştir. Özellikle de altın dişle ilgili rivayet hakkında bu kadar net *mevḍū* ' hükmü vermek eleştiriyi hak etmektedir.²⁰²⁶ Buradaki yaklaşımından hareketle ez-Zehebî'nin bu rivayetleri uydurma olarak nitelemediğini görüyoruz. Fakat bunlara dair derin tahlillere girme gereği de duymadığı anlaşılmaktadır. Öte yandan *Tārīḥ* 'te, altın burna dair rivayeti İbn Mende'den nakletmiş; buna karşılık 'Ā' işe- 'Abdullāh b. 'Abdillāh'tan naklettiği rivayetin İbn Mende'nin naklettiğinden daha şaḥīḥ (eşbet) olduğunu belirtmiştir.²⁰²⁷ Bu açıklamalar *Siyer* 'de de hemen hemen aynı şekilde yer almaktadır.²⁰²⁸

Ez-Zehebî'nin bu konuda en çok eleştirdiği alimlerden bir diğeri de İbnu'l-Cevzî'dir. Örneğin onun Ravḥ b. Cenāḥ- ez-Zuhrî- Sa'īd b. El-Museyyeb- Ebu Hurayra isnadıyla yer verdiği şu rivayetin *el-Mevḍū 'āt* 'da yer almaması gerektiğini ifade etmiştir:

“En alt semada, bu Kabe'nin yakınında bulunan Ma'mūr adında bir ev, dördüncü semada ise Cebra'il'in her gün içine girip çıktığı Ḥayvān adı verilen bir nehir vardır. Ondan yetmiş bin damla düşer. Sonra Allah her damladan bir melek yaratır ve sonra onlara Beyt'e gelmeleri emrolunur. Ma'mūr'da namaz kılarlar, sonra oradan ayrılıp bir daha asla oraya dönmezler. İçlerinden biri onların başına görevlendirilir. Sonra ona kıyamete kadar Allah'ı tesbih edecekleri bir yerde, onlarla birlikte gökte durması emrolunur.”

İbnu'l-Cevzî bu rivayetten sonra başka bir tarikini de zikrederek bu hadiste Ravḥ b. Cenāḥ haricinde itham edilen bir ravi olmadığını ifade etmiş; İbn Hıbbân'ın değerlendirmesini

²⁰²⁶ Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 7.

²⁰²⁷ Ez-Zehebî, *Tārīḥu 'l-İslām*, III, 68.

²⁰²⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 322.

nakletmiştir.²⁰²⁹ İbn Hıbbān Ravḥ'ın şıka ravilerden, bu ilimde derinleşmiş olmayan bir kişinin bile uydurma olduğunu anlayacağı hadisler rivayet ettiğini söylemiştir.

İbnu'l-Cevzī ayrıca 'Abdulḡanī'nin (el-Ezdī) hadis hakkındaki isnadı munker ve bu isnadla aslı yoktur değerlendirmesini de kaydetmiştir.²⁰³⁰ Ez-Zehebī ise yalnızca rivayeti vermiş, Ravḥ b. Cenāḥ'ın bu hadiste teferrud ettiğini ve munker bir ravi olduğunu belirtip yine de rivayetin uydurma hadisleri toplayan bir kitapta yer almaması gerektiğini işaret etmiştir.²⁰³¹

Öte yandan İbn 'Adiyy de Ravḥ b. Cenāḥ'ı *el-Kāmil*'de zikretmiş; söz konusu rivayetin yalnızca Ravḥ-ez-Zuhrī kanalıyla geldiğini belirtmiştir.²⁰³² El-'Uḡaylī de benzer değerlendirmeleri yapmış; ancak el-Beytu'l-ma'mūr hakkında şālih isnadlı başka bir rivayetin varlığına işaret etmiştir.²⁰³³

Ez-Zehebī söz konusu rivayete *Mizān*'da, Ravḥ b. Cenāḥ biyografisinde yer vermiştir. Öncelikle onun Ravḥ hakkında verdiği görüşlere yer verelim. İlk etapta Duḡaym'ın şıka hükmünü nakleden ez-Zehebī, en-Nesā'ī²⁰³⁴ ve diğerlerinin "leyse bi'l-ḡaviy" değerlendirmesiyle devam etmiştir. Daha sonra Ebū Ḥātim Mervān'ın kardeşi olduğunu ve ikisinin de hadisinin yazılabileceğini ancak ihticac edilemeyeceğini söylemiştir. Ez-Zehebī'nin referanslarından bir diğeri Ebū Aḡmed el-Ḥākim de Ravḥ'ın el-Meytu'l-ma'mūr ile ilgili hadisinin aslı olmadığını ifade etmiştir. Ebū 'Alī en-Nīsābūrī ise Ravḥ'ın durumunda bir problem olduğunu belirtmiştir. Bu alıntılardan sonra ez-Zehebī söz konusu rivayeti vermiş ve hiçbir değerlendirme yapmamıştır.²⁰³⁵ Ayrıca es-Suyūṡī de İbnu'l-Cevzī'nin *el-Mevḡū'āt*'ı

²⁰²⁹ İbn Hıbbān, *el-Mecrūḡhīn*, VIII, 374.

²⁰³⁰ İbnu'l-Cevzī, *el-Mevḡū'āt*, I, 218-219.

²⁰³¹ Ez-Zehebī, *Telḡḡu Kitābi'l-Mevḡū'āt*, ss. 30-31.

²⁰³² İbn 'Adiyy, *el-Kāmil*, IV, 548.

²⁰³³ El-'Uḡaylī, *eḡ-Du'afā*, II, 44.

²⁰³⁴ En-Nesā'ī, *eḡ-Du'afā ve'l-metrūkīn*, s. 103.

²⁰³⁵ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 57-58.

üzerine yazdığı eserinde, rivayetin uydurma olmadığını kaydederek el-‘Uḡaylī’nin açıklamalarına yer vermiştir.²⁰³⁶

Bununla birlikte ez-Zehebī’nin el-Cevreḡānī’nin *el-Mevḡū‘āt*’ından seçki yaptığı kitabında, İbnu’l-Cevzī’nin Ravḡ’ı söz konusu rivayette itham etmesine karşı çıkmış; Duḡaym’ın onu şıḡa bulduğunu; en-Nesā’ī’nin ise “leyse bi’l-ḡaviy” dediğini nakletmiştir.²⁰³⁷ Ravḡ ez-Zehebī’nin *Dīvān*’ında yalnızca en-Nesā’ī’nin hükmü ile yer almaktadır; *el-Muḡnī*’de başka münekkitlerin munker rivayetleri olduğuna işaret ettiklerini kaydetmiştir.²⁰³⁸

Bu açıklamalardan anlaşılan Ravḡ b. Cenāḡ’ın aslında şıḡa kabul edilemeyeceği ancak uydurma hadis rivayet eden bir ravi olduğunun da söylenemeyeceğidir. Dolayısıyla bu rivayetin de uydurmalar arasında yer almaması gerekmektedir. Ez-Zehebī’nin rivayete yer verdiği hiçbir noktada İbn Ḥibbān’ın değerlendirmesini nakletmemesi ve üzerine bir şey söylememesi de ayrıca dikkat çekicidir.

Ez-Zehebī’nin Hadislerin İçeriklerine Yönelik Değerlendirmelerinde Tutarlılık Meselesi

Bu kısımda ele alınması gereken son husus ise ez-Zehebī’nin içerik değerlendirmeleri konusundaki tutarlılığı meselesidir. Mesaisinin büyük bir kısmını rical tenkidine hasretmiş ve bununla ilgili bazı yönlerden tartışılır olsa da bir yöntem ortaya koyabilmiş olmasına rağmen içerik tenkidi konusunda böyle bir iddiaya sahip olmadığı ve kendisi bir yöntem ortaya koymadığı için onun tutarlılığını test etmek oldukça zordur. Zira o, gerekli olan her hadis metnine dair bir değerlendirme yapma gibi bir hedefe sahip değildir. Bu sebeple onun tutarsızlığının bir görüş veya bir hüküm beyan etmediği hadisler üzerinden tartışılması doğru sonuçlara götürmez. Öte yandan benzer içerikli rivayetler hakkında zorunlu olarak aynı hükmü

²⁰³⁶ Es-Suyūṡī, *el-Le‘ālī‘l-maṡnū‘a*, I, 84.

²⁰³⁷ Ez-Zehebī, *Eḡādīṡu muḡtāre min Mevḡū‘ātī‘l-Cevreḡānī*, ss. 57-58.

²⁰³⁸ Ez-Zehebī, *Dīvān*, s. 139; Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, s. 233. Ayrıca bkz. Ez-Zehebī, *Tārīḡu‘l-İslām*, IX, 133.

vermemenin tutarsızlık olarak değerlendirilip değerlendirilmemesi ez-Zehebî'nin tenkidini neyin üzerine bina ettiği ile ilişkilidir. Örneğin ilgili rivayetin içerik tenkidi “Hz. Peygamber’in mucizesi yoktur.” gibi bir kabulle yapılmış ve benzer başka bir rivayette bu husus göz önünde bulundurulmamışsa bir tutarsızlıktan bahsetmek elbette mümkündür.

Ancak bazen rivayet bu şekilde bir genel kaide, görüş veya kabulle tenkit edilmez, edilemez. Pekala bir ayetin veya hadisin içeriği ile uyumlu veya bunlara ters bir içeriğe sahip olmayan rivayetler mevcuttur. Faziletler ve benzeri rivayetlerin durumu böyledir. Elbette bunlarda da aşırılık ifadeleri sorunlu kabul edilmiştir ancak burada da aşırılığın ölçüsünün nasıl konulduğu önem arz eder ve rivayet tartışmaya daha açık bir hale gelir. Bu durumda rivayetin Hz. Peygamber’e aidiyetinin tespit edebilmenin en rasyonel yolu isnad tenkidinden geçecektir ki ez-Zehebî'nin bu yöndeki vurgusu önemlidir.

Diğer taraftan ez-Zehebî'nin eserlerinde doğrudan hadis içerik tenkidini amaçlamaması ve özellikle cerh-ta‘dile dair eserlerinde problemlili rivayetleri ravinin durumunu göstermek için örnek olarak zikretmesi, bütüncül bir içerik tenkidinin ortaya çıkmasını engellemektedir. Dolayısıyla bu, eserlerinde yer alan pek çok rivayetin içeriğine dair ez-Zehebî'nin ne düşündüğü hakkında kesin ifadeler kullanmamıza engel olabilmektedir. Ancak onun farklı eserlerinde rivayete dair farklı görüşler serdetmesi ilk etapta görüş değişikliği olarak yorumlanabilir. Nitekim bunun takibinin yapılabildiği ve görüşün nasıl değiştiğini gösteren örneklerle daha önce işaret edildiği gibi ilerleyen kısımlarda da bu tür örnekler gelecektir. Bununla birlikte o, bazen de Hz. ‘Alî’nin risaletin başından beri namaz kıldığını bildiren rivayetlerde olduğu gibi, bazı rivayetler hakkında hiçbir değerlendirme yapmamıştır. Aslında bu da, onun isnad merkezli yöneme ağırlık verdiğini ve zaman zaman ilgili rivayetlere dair bir açıklama yaptığını, içerik tenkidini bir usul olarak benimsemediği için de pek çok rivayette böyle bir açıklama yapma gereği hissetmediğini söylememize imkan tanır. Bu onun bu konuda çok keyfi davrandığı

anlamına gelmez ancak diğer taraftan da yönteminin içerik tenkidini her zaman dile getirmeyi gerekli kılmadığını ortaya koyabilir.

3.3.3.2. Ez-Zehebî'nin Hadise Dair Hükümünü Etkileyen Faktörler

Ez-Zehebî'nin bir rivayetin içeriğine dair hangi problemlere işaret ettiği, ne gibi içerik sorunlarını dile getirdiğine önceki kısımda değinildi. Bu kısımda ise onun söz konusu problemlere işaret ederken veya genel manada hadis hakkında bir hüküm vermesini etkileyen hususlara temas edilecektir. Bu aynı zamanda onun hadis tenkidindeki problemleri de ortaya koyacaktır.

Ez-Zehebî Nezdinde Şahîḥayn, Müellifleri ve Şahîḥayn Ravileri

Şahîḥayn müellifleri el-Buḥārî ve Muslim'in hem kendileri ve eserleri, hem de eserlerine aldıkları rivayetler en azından onlardan yaklaşık bir asır sonra konuşulmaya, övgü ve eleştiri almaya başlamış; daha sonraki süreçte ise her ikisi de ciddi bir otorite kazanmıştır.²⁰³⁹ Onların hadis ilminde elde ettikleri bu paye, hadislerin sıhhat derecesini tespit için bu iki alimin kitaplarında yer almalarının ölçü olarak kullanılıp kullanılamayacağı; Şahîḥayn'da yer alan rivayetlerin bilgi değeri gibi bazı konuları da gündeme getirmiştir.

Öte yandan Memlükler döneminde el-Buḥārî'nin eş-Şahîḥ'inin ilmî otoritesi yanında manevi bir otorite ve karizmaya sahip olduğuna da işaret edilmelidir. Nitekim söz konusu dönemde yaşanan onlarca doğal afet veya savaş ve benzeri olayda kurtuluş için²⁰⁴⁰ Allah'a

²⁰³⁹ El-Buḥārî ve Muslim'in otorite kazanma süreçlerine dair bkz. Kamil Çakın, "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci," *İslamî Araştırmalar*, 17/123 (1997), ss. 100-109; Mehmet Emin Özafşar, "Rivayet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim'in el-Câmiu's-Sahîh'i," *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (1999), ss. 287-356; Jonathan A.C. Brown, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim : The Formation and Function of the Sunni Hadith Canon*, Leiden: E.J. Brill, 2007, ss. 154-209; 360-378.

²⁰⁴⁰ Memlükler dönemine bu konudaki ciddiyet hafife alınmamalıdır. Zira bu dönemde ekonomi başta olmak üzere devleti etkileyen pek çok afet gerçekleşmiştir. Örneğin 685/1286-728/1328 tarihleri arasında Memlük topraklarında gerçekleşen sel, fırtına, yağmur, dolu ve benzeri felaketlere dair bkz. Yehoshua Frenkel, "Mapping the Mamluk Sultanate," *History and Society During the Mamluk Period (1250-1517)*, ed. Stephan Conermann, Bonn University Press, 5 (2014) ss. 37-61.

yalvarmanın, dua etmenin yanında *eş-Şahîh*'in de toplu bir şekilde okunduğu veya dinlendiğine dair tarih kaynaklarında pek çok bilgi yer almaktadır. Ez-Zehebî'nin de eserlerinde bunlara değindiği görülmektedir. Bu hususa dair zikredilebilecek örneklerden biri hicri 695 yılında meydana gelen Mısır ve Dımaşk'ı etkileyen büyük kıtlık ve kuraklık zamanında insanların bir araya gelerek el-Buhârî dinlemesidir. Ez-Zehebî bundan sonra bol yağmur yağdığını ifade etmiştir.²⁰⁴¹ Bir diğer örnek de hicri 699 yılındandır. Bu yıl Gâzân Hân'ın saldırı haberi alındığında, insanlar salavatlar getirmiş, mescidlerde hatimler yapılmıştır. Tabi bu durumda yapılan en önemli amel *eş-Şahîh*'in okunmasıdır. Ez-Zehebî, insanların *eş-Şahîh* okumak için bir araya geldiklerini, Dârulhadîs şeyhinin, beraberinde kadılarla birlikte ve başında *eş-Şahîh* olduğu halde camiye gittiğini anlatmaktadır.²⁰⁴²

Konu ez-Zehebî'nin hadis tenkidi denildiğinde, akla gelen sorulardan biri de onun el-Buhârî ve Muslim'in eserlerinde yer alan rivayetleri tenkit edip etmediğidir ki bu da onun tenkitlerinde ne kadar cesaretli davranıp davranmadığı meselesi ile ilişkilendirilmektedir. Bu sebeple, öncelikle ez-Zehebî'nin *el-Kutubu's-sitte*, el-Buhârî ve Muslim'e dair temel görüşlerine kısaca değinilecek, daha sonra bu iki kitapta yer alan bazı ravi ve rivayetlerle ilgili değerlendirmeleri ele alınacaktır.

5/11. Asırdan sonra *el-Kutubu's-sitte* kavramı kabul görmüş ve söz konusu kitaplar²⁰⁴³ diğerlerinin yanında ayrı bir öneme sahip olmuştur. Aslında özellikle el-Buhârî'ye bir münekkıt olarak atıf yapılması daha erken dönemlere kadar gider. Fakat ez-Zehebî'nin yaşadığı dönemde, el-Buhârî ve Muslim'in yalnızca rical kitaplarında değil, *Şahîh*'lerinde de bir raviden hadis alıp

²⁰⁴¹ Ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslâm*, XLII, 39

²⁰⁴² Ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslâm*, XLII, 70.

²⁰⁴³ *El-Kutubu's-sitte*'yi oluşturan kitapların hangileri olduğu noktasında bazı farklı görüşler ileri sürülmüştür. İbn Mâce'nin *es-Sunen*'i yerine İmâm Mâlik'in *el-Muvaṭṭâ'*ını veya ed-Dârimî'nin *es-Sunen*'ini koyanlar mevcuttur. Fakat genel kabul bugün bildiğimiz şeklidir. Bkz. M. Yaşar Kandemir, "Kütüb-i Sitte", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2003, XXVII, 6-8.

almadığı, bunun nedenleri ve nasıl gerçekleştiğine de dikkat edilmiştir.²⁰⁴⁴ Ez-Zehebî'nin de bu eserlere verilen önem noktasında bulunduğu ilim çevresindeki hakim anlayışın dışına çıkmadığı görülmektedir. O, *el-Kutubu's-sitte*'yi İslam'ın asılları olarak kabul etmiş²⁰⁴⁵ ve hatta onlar hakkında *şihāh* nitelemesini kullanmıştır.²⁰⁴⁶

Bir rivayetin *el-Kutubu's-sitte*'de olması veya olmaması ez-Zehebî için elbette bir anlam ifade etmektedir. Mesela o, Hz. 'Alî'nin Hz. Peygamber'den naklettiği “*Yâ 'Alî, Allah'tan hidayet iste...*” rivayeti hakkında “*İsnadı şâlihîtir, ğarîbtir. Ancak onu el-Kutubu's-sitte'de bulamadım.*” değerlendirmesini yaparak, rivayetin söz konusu eserlerde olmamasını bir ölçü olarak kabul ettiğini göstermektedir.²⁰⁴⁷

Buna dair farklı örnekler zikredilebilir²⁰⁴⁸ fakat ez-Zehebî'nin nezdinde bir rivayetin *el-Kutubu's-sitte*'de olması, tersi bazı örneklere rastlansa da²⁰⁴⁹ mutlak olarak onun *şahîh* olduğu anlamına gelmemektedir. Aynı durum bir ravi için de geçerlidir. Örneğin ez-Zehebî Zuheyr b. Muhammed hakkında *da'îf* hükmü vermiş ve şöyle bir açıklama yapmıştır: “‘Amr b. Ebî Seleme et-Tenisî ondan munkar bazı rivayetler nakletmiştir. *El-Kutubu's-sitte* müellifleri, onun hadislerine kitaplarında yer vermelerine rağmen, *ķavî* ya da *mutķin* değildir.”²⁰⁵⁰

Şimdi ez-Zehebî'nin el-Buķārî, Muslim ve onların kitaplarına yönelik yaklaşımına bakabiliriz. Kendi teamülüne aykırı bir şekilde ez-Zehebî, *Siyer*'de el-Buķārî'nin biyografisine

²⁰⁴⁴ Bu konuya dair değerlendirmeler için bkz. M. Macit Karagözoğlu, *Zayıf Ravîler*, İstanbul: MÜİF, 2014, ss. 184-186.

²⁰⁴⁵ Ez-Zehebî, *Tārîhu'l-İslām*, XX/462.

²⁰⁴⁶ Ez-Zehebî, *Mizān*, III, 490.

²⁰⁴⁷ Ez-Zehebî, *Mu'cemu's-şuyūh*, I, 350.

²⁰⁴⁸ Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 438;

²⁰⁴⁹ Kabîşa ile ilgili İbnu'l-Kaţţān “Çokça hata yapar” demiş; ez-Zehebî de *el-Kutubu's-sitte* müelliflerinin onun hadisiyle ihticâc ettiklerini, rivayetlerine kitaplarında yer verdiklerine işaret ederek onun hakkında meşhur ifadesini kullanmıştır: “(Kabîşa) Kantarın topuzunu aştı.” Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 134-135.

²⁰⁵⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 390-391.

eş-şeyh, şeyhu'l-İslām, el-‘ālim gibi bir niteleme kelimesi eklemekten başlamıştır.²⁰⁵¹ Eş-Şahîh'in, *el-Kutubu's-sitte* içerisinde en üst mertebede olduğunu ifade eden ez-Zehebî'nin nezdinde, ilk semâ' ettiği kitap olması açısından da farklı bir önemi vardır.²⁰⁵² Ez-Zehebî'nin ifadelerine göre, el-Buḥārî'nin cerḥ ve ta'dîl'e dair söylediklerine bakan bir kimse onun raviler hakkındaki tespitlerinde ne kadar dikkatli, *da'îf* olarak hükmettiklerinde ne kadar insaf sahibi olduğunu anlar. O ravileri değerlendirirken en çok *munkeru'l-ḥadîs*, *seketu 'anhu*, *fîhi nazar* gibi lafızları kullanmıştır. En az kullandığı lafızlar ise *kezzâb* veya *kâne yeda'u'l-ḥadîs*'tir. Hatta o, bir ravi hakkında “fîhi nazar” derse, o ravi şiddetli zayıflıkla itham edilmiş demektir.²⁰⁵³

Ez-Zehebî'ye göre Muslim'in eş-Şahîh'i de kelimenin tam anlamıyla kamil ve nefis bir kitaptır. Hadis hafızları onu görüp incelediklerinde beğenilerini ifade etmektedirler. Çok fazla 'ālî isnad bulunmamakla birlikte içerdiği rivayetlerin niteliği sebebiyle Muslim'in eş-Şahîh'i çokça dinlenilmiş ve üzerine mustahrecler kaleme alınmıştır.²⁰⁵⁴ Ez-Zehebî Muslim'in eserinde yer alan hadisleri ravileri ve sıhhatlerine göre altı tabakaya ayırmış²⁰⁵⁵ ve el-Buḥārî'nin mi Muslim'in mi daha üstün olduğuna dair tartışmalara da Ebū 'Amr b. Ḥamdān'ın ve Ebū Uḳde'nin meşhur diyalogu üzerinden temas etmiştir.²⁰⁵⁶ Ez-Zehebî her ne kadar bu konuya dair

²⁰⁵¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 391. Ez-Zehebî'nin el-Buḥārî sunumu, biyografî yazımı açısından özel olarak değerlendirilmelidir. Burası söz konusu değerlendirmeyi yapmaya uygun olmadığı ve konuyu dağıtacak bir ayrıntı olduğu için detaylara yer verilmeyecektir. Fakat burada naşirden kaynaklı bir durum olup olmadığı da önem arz etmektedir. Bu sebeple eserin aslına bakmak ve ona göre bir değerlendirme yapmak elzemdir.

²⁰⁵² Ez-Zehebî, eş-Şahîh'i hicri 692 yılında ilk kez dinlediğini, daha sonra hicri 715 yılında daha 'ālî bir senedle tekrar dinlediğini ettiğini belirtmiş; eş-Şahîh'in nasıl 'ālî isnadlı olabildiğini açıklamıştır. Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 400.

²⁰⁵³ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 440-441.

²⁰⁵⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 568-569.

²⁰⁵⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 575-577.

²⁰⁵⁶ Bu diyalogun içeriğine göre, Ebū Uḳde, Ebū 'Amr b. Ḥamdān'ın kendisine sorduğu soruya ikisinin de alim olduğunu söyleyerek cevap vermekte; ancak Ebū Uḳde, Ebū 'Amr'ın sorusunu ısrarla tekrar etmesinin neticesinde el-Buḥārî ve Muslim farkına dair şu yorumları yapmaktadır: El-Buḥārî, Şam ehlinin isimleri konusunda birtakım karmaşalar içermektedir. Zira, bazı yerlerde bir ravinin künyesini zikretmiş, başka bir yerde ise aynı ravinin ismini zikretmiştir. Bu durum da iki ayrı raviden bahsedildiği izlenimi vermektedir. Muslim'de ise bu türden 'illetler oldukça azdır. Muslim, musned hadisleri kitabına almış, maḳtû' ve mursalere yer vermemiştir. Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 565.

detaylı bir açıklama yapmamışsa da²⁰⁵⁷ onun *Şahîḥayn* müelliflerini ravilerin tevşîkinde de dikkate aldığını belirtmek gerekir. Zira o, *el-Mûkızâ*'da el-Buḥārî ve Müslim'in hadis naklettiği ravilere dair şu meşhur değerlendirmesini yapmıştır: "... El-Buḥārî ve Müslim'in hadislerini *Şahîḥayn*'a aldıkları raviler köprüyü geçmiştir..."²⁰⁵⁸

Onun bu kabulünü yansıtan uygulamalarına örnek zikretmek uygun olacaktır.²⁰⁵⁹ Örneğin İbrāhîm b. Yūsuf ile ilgili Yaḥyā b. Ma'īn *da 'îf*, en-Nesā'î *leyse bi'l-ḳavî* hükmü vermiştir. Ez-Zehebî bunları da kaydedip "Hadisi *Şahîḥayn*'da yer almaktadır" diyerek hakkında nakledilen hükmü, hadisinin el-Buḥārî ve Müslim tarafından alındığını delil göstererek kabul etmemiştir.²⁰⁶⁰ Benzer şekilde Ebū Bekr b. Nāfi'in, 'Umer ve 'Abdullāh adındaki iki kardeşinden bahsederken, 'Umer'in kardeşler arasından en güvenilir olduğunu belirtmiş; bunun sebebinin ise hadislerinin *Şahîḥayn*'da yer alması olduğunu ifade etmiştir. Buradaki önemli detay, 'Umer'in hadislerinin el-Buḥārî ve Muslim tarafından alınması yanında hakkında herhangi bir tenkit bilgisi olmamasıdır.²⁰⁶¹

Bir başka örnek de Mūsā b. 'Uḳbe ile ilgili Yaḥyā b. Ma'īn'in verdiği *da 'îf* hükmüne dairdir. Ez-Zehebî bunu mutlak zayıflık olarak değil, onun Nāfi' ve Mālik kadar *şika* olmadığı anlamına geldiğini belirtmiştir. Bir diğer örnek, Yaḥyā b. 'Abdillāh ile ilgilidir. Ebū Ḥātim'in *lā yuḥteccu bihî*, en-Nesā'î'nin *da 'îf* ve *leyse bi-ṣika* hükümlerine karşılık ez-Zehebî Yaḥyā'yı *şika* ve *şāhibu'l-ḥadîs* ve *ma'rife* olarak tanıtmış; el-Buḥārî ve Muslim'in kendisi ile ihticâc ettiğini ifade etmiştir.²⁰⁶² Ravinin hadisinin tek başına el-Buḥārî'nin *eş-Şahîḥ*'inde yer alması

²⁰⁵⁷ Ez-Zehebî'nin bazı noktalarda el-Buḥārî'nin yaklaşımını tercih ettiği görülür. Mu'âsarât ve lîka konusundaki tartışmalardaki düşünceleri buna örnektir. Müslim'in mu'âsarâtın yeterli olduğuna dair bir icma olduğu iddiasının doğru olmadığını belirten ez-Zehebî'ye göre zaten böyle bir şart da kabul edilemez. Ona göre el-Buḥārî ve hocası 'Alî b. el-Medîni'nin söylediği daha doğrudur. Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 573.

²⁰⁵⁸ Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, s. 80.

²⁰⁵⁹ Burada zikredilmesinin hacmi arttıracığı düşünülen örnekler mevcuttur. Bkz. Ez-Zehebî, *Mizân*, II, 525; III, 76, 281, 365, 390, 450, 587; IV, 32.

²⁰⁶⁰ Ez-Zehebî, *Tārîḫü'l-İslām*, XIII, 91.

²⁰⁶¹ Ez-Zehebî, *Mizân*, IV, 505.

²⁰⁶² Ez-Zehebî, *Mizân*, IV, 391.

da önem arz etmektedir. Örneğin Mūsā b. ‘Abdirrahman b. Mehdī bunlardan biridir. Ez-Zehebī İbn ‘Adiyy’in Mūsā’yı *el-Kāmil*’inde zikrettiği bilgisini verdikten sonra onun hadisinin eş-*Şaḥīḥ*’de yer aldığına işaret etmiştir.²⁰⁶³

Bununla birlikte ez-Zehebī’nin, *Şaḥīḥayn*’da şahid ve mütabi konumunda kendisinden rivayet edilen ravilerin hafızalarında bir problem olduğunu ve tevşīklerinde tereddüt meydana geldiğine işaret ettiğini belirtmek gerekir. Fakat ez-Zehebī’nin her durumda bu şekilde bir tutum sergilediğini iddia etmek mümkün değildir. Zira bunun aksini gösterecek pek çok örnek de mevcuttur. Mesela Yahyā b. Eyyūb’dan hem el-Buḥārī hem Muslim hadis almışlardır fakat onun munker hadisler rivayet ettiği de bilinmektedir.²⁰⁶⁴ Diğer bir örnek ‘Abdulvāhid b. Ziyād Ebū Bişr el-‘Abdī ile ilgilidir. *Şaḥīḥayn*’da hadisleri yer almakla birlikte ez-Zehebī el-Buḥārī ve Muslim’in onun munkerleri konusunda dikkatli olduklarına işaret etmiştir.²⁰⁶⁵

Öte yandan ez-Zehebī’nin zaman zaman konuya, bizatihi bu iki alime duyduğu saygı ve sevgiden sıyrılarak profesyonel bir şekilde baktığını, en azından bu yönde gayret gösterdiğini ifade etmek ve onun hakkını teslim etmek de gerekmektedir. Bir ravinin rivayetinin el-Buḥārī ve Muslim’de olması ez-Zehebī nezdinde o ravi için artı bir özelliktir veya diğer bazı eleştirileri kabul etmemeyi gerektiren bir durumdur. Ancak o, bu iki alim tarafından hadislerine yer verilmeyen raviler hakkında da hemen olumsuz bir hükme varmamakta, bu gerçeğin altını çizmektedir. Örneğin İbn ‘Adiyy, Eş‘aṣ b. ‘Abdilmelik el-Başrī’yi *el-Kemāl*’inde zikretmiş ve devamında el-Buḥārī ve Muslim’in ondan hadis almadıklarına işaret etmiştir. Ez-Zehebī de bu iki müellifin Eş‘aṣ’ın hadislerini almadıklarını kabul etmiş ancak onların nice güvenilir ravilerden de hadis almadıklarını ifade ederek İbn ‘Adiyy’nin bu yaklaşımını doğru bulmadığını göstermiştir.²⁰⁶⁶ Bunun bir başka örneği de el-Beyḥakī’nin Ebū Nu‘āme el-Ḥanefī ile ilgili

²⁰⁶³ Ez-Zehebī, *Mizān*, IV, 212.

²⁰⁶⁴ Ez-Zehebī, *Tezkira*, III, 872.

²⁰⁶⁵ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 672.

²⁰⁶⁶ Ez-Zehebī, *Siyer*, VI, 278.

yaptığı “el-Buḥārī ve Muslim onunla ihticac etmemiştir.” değerlendirmesi üzerine yaptığı açıklamadır: “Ebū Nu‘āme Basralıdır. Şadūktur. Onun hakkında bir cerḥ bilmiyorum, hadisleri dört *Sunen* kitabında yer almaktadır.” Görüldüğü üzere ez-Zehebī, Ebū Nu‘āme’nin hadislerinin *Şaḥīḥayn*’da yer almamasını olumsuz bir şekilde sunan el-Beyḥakī’ye karşılık, onun *şadūk* olduğunu belirtmiş ve rivayetlerinin *Şaḥīḥayn*’da olmasa da *es-Sunenu’l-erba’a*’da bulunduğunu vurgulamıştır.²⁰⁶⁷ *Tārīḥu’l-İslām*’a baktığımızda asıl isminin Kays b. ‘Abāye olduğu anlaşılmaktadır. Ancak ez-Zehebī de onun künyesi ile meşhur olduğuna dikkat çekmiş, pek çok kişi tarafından *şika* kabul edildiğini belirtmiştir.²⁰⁶⁸

Şimdi ez-Zehebī’nin Muslim’in *eş-Şaḥīḥ*’ine aldığını ifade ettiği ancak bir yönüyle tenkit ettiği bazı rivayetlere bakalım:

1. Ca‘fer b. Suleymān - Sābit el-Bunānī- Enes b. Mālīk:

“Hz. Peygamber ile birlikte iken yağmura yakalandık. Rasûlullâh üstündekini çıkardı ve yağmur ona (bedenine) değdi. Ona neden böyle bir şey yaptığını sorduğumuzda “Bu yağmur Rabbimizin yeni yarattığı rahmetidir” dedi.”²⁰⁶⁹

Ez-Zehebī bu rivayetin Ca‘fer b. Suleymān eḏ-Ḍuba‘ī’nin teferrud ettiği hadislerden olduğunu ifade etmiştir.²⁰⁷⁰

2. ‘Ikrima- Ebū Zemīl- İbn ‘Abbās:

“Müslümanlar Ebū Sufyān’a bakmıyor, onunla oturmuyorlardı. Bir gün Hz. Peygamber’in yanına geldi ve şöyle dedi: Ey Allah’ın Peygamberi, bana şu üç hususu ver: Hz. Peygamber “Evet” buyurdu. Ebū Sufyān “Yanımda Arapların en iyi ve güzel kadınlarından kızım Ummu Ḥabībe var. Seni onunla evlendireyim” dedi. Hz. Peygamber “Evet” dedi. Ebū Sufyān devam

²⁰⁶⁷ Ez-Zehebī, *el-Muhezzeb*, s. 502.

²⁰⁶⁸ Ez-Zehebī, *Tārīḥu’l-İslām*, VII, 225.

²⁰⁶⁹ Muslim, *Şalātu’l-istiskā*, 2.

²⁰⁷⁰ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 410.

etti: Mu‘āviye ‘yi katibin yapsan?’ Hz. Peygamber “Evet” dedi. Ebū Sufyān: “Bana geçmişte Müslümanlarla savaştığım gibi kafire karşı da komutan olarak savaşmayı emretsen?” dedi. Hz. Peygamber “Evet” dedi.²⁰⁷¹

Ez-Zehebî bu hadisin *munker* olduğunu ifade ederek başka açıklama yapmamıştır. Fakat hadisle ilgili bu hükmü veren ilk kişi ez-Zehebî değildir. İbn Hāzm uydurma olduğu kanaatini dile getirmiştir.²⁰⁷² İbnu’l-Cevzî de hadisteki nekārete işaret etmiş, bunun nedenlerini de ifade etmiştir. Ona göre rivayetteki en önemli sorun tarihi verilere aykırı bilgiler içermesidir.²⁰⁷³ Müslim şārihi en-Nevevî’nin de rivayetin müşkil olduğuna işaret ettiği belirtilmelidir. Ancak ona göre hadis meşhurdur. Hadisteki problem ise İbnu’l-Cevzî’nin de değindiği gibi içerikte tarihi verilere aykırı hususların bulunmasıdır.²⁰⁷⁴

3. Ebu’z-Zubeyr- Cābir: Râsulullâh’ı şöyle buyururken işittim:

“Sizden hiçbirinize Mekke’de silah taşımak helal değildir”²⁰⁷⁵

Ez-Zehebî’ye göre Ebu’z-Zubeyr’in Cābir’den hadis işittiği net değildir.²⁰⁷⁶

4. Ebu’z-Zubeyr- Cābir:

“Hz. Peygamber Mekke’ye girdi –ya da Fetih günü Mekke’ye girdi. Başında siyah bir sarık vardı ve ihramsızdı.”

Ez-Zehebî bu rivayeti Mu‘āviye b. ‘Ammār ed-Duhenî’nin biyografisinde zikretmiş ve hadisin onun teferrudlerinden biri olduğunu belirtmiştir.²⁰⁷⁷ Ayrıca Ebu’z-Zubeyr Muhammed

²⁰⁷¹ Muslim, el-Faḍā’il, 40.

²⁰⁷² İbn Hāzm, el-İḥkām fī usūli’l-aḥkām, VI, 23.

²⁰⁷³ İbnu’l-Cevzî, Keşfu’l-muşkili’s-Şaḥīḥayn, II, 463-464.

²⁰⁷⁴ En-Nevevî, Şerḥu’n-Nevevî ‘alā Muslim, Beyrūt: Dāru İḥyā’i Turāsi’l-‘Arabī, 1972, XVI, 62-64.

²⁰⁷⁵ Muslim, el-Ḥac, 15.

²⁰⁷⁶ Ez-Zehebî, Mīzān, IV, 39.

²⁰⁷⁷ Ez-Zehebî, Mīzān, IV, 137.

b. Muslim el-Mekkî'nin biyografisinde de Mu'âviye'nin güvenilir olmadığına işaret ederek hadisi zikretmiştir.²⁰⁷⁸

Her ne kadar ez-Zehebî burada açıkça izah etmese de daha *şahîh* bir senetle Hz. Peygamber'in Mekke'ye başında miğfer ile girdiği rivayet edilmiştir.²⁰⁷⁹ Bu durumda Muslim'de yer alan bu rivayet *şāzz* olarak kabul edilmelidir.

5. Ebu'z-Zubeyr-Câbir:

*“Hz. Peygamber bir kadını gördü (etkilendi) ve eşi Zeyneb ile birlikte oldu, ihtiyacını giderdi...”*²⁰⁸⁰

Ez-Zehebî bu hadisile ilgili “Kalbimde bir şey var/Hadisten tam olarak emin olamıyorum” demiş fakat net bir açıklama yapmamıştır. Sadece İbnu'z-Zubeyr ve Câbir arasındaki *semâ'* ilişkisinin sıkıntısına işaret etmekle yetinmiştir. M. Karabelli ez-Zehebî'nin bu rivayetle ilgili çekincesinin, içeriğini peygamberlik makamına yakıştıramamasından kaynaklanabileceğini ifade etmiş; daha sonra adeta Ez-Zehebî'yi haksız gösterecek birtakım açıklamalar yapmıştır.²⁰⁸¹

Neticede prensipte ez-Zehebî'nin *Şahîhayn*'daki ravilerin hatasız olmadıklarını kabul ettiğini söyleyebiliriz. Fakat Muslim örneklerinde olduğu gibi, teferrude işaret etmesi, bir problemin dile getirilmesi olmakla birlikte rivayet hakkında doğrudan olumsuz bir şey söylemesi demek değildir.

²⁰⁷⁸ Ez-Zehebî, *Mizân*, IV, 39.

²⁰⁷⁹ El-Buhârî, *eş-Şahîh*, III, 17. (Hadis no: 1846)

²⁰⁸⁰ Muslim, en-Nikâh 16.

²⁰⁸¹ M. Karabelli, “Menhecu'z-Zehebî fî nakdi eḥādîs fî “Şahîhi Muslim” min Hilālî Kitābihi “Mizāni'l-İ'tidāl”, *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2021), ss. 27-28.

Bununla birlikte ez-Zehebî'nin yalnızca el-Buḥārî'de yer alan bir rivayet hakkındada ne kadar temkinli konuşmak durumunda kaldığını şu örnekle göstermek mümkündür:

“Ebū Hurayra'den Rasûlullâh'ın şöyle dediği nakledilmiştir: *'Allah azze ve celle şöyle buyurmuştur: 'Kim bir veli kuluma düşmanlık ederse, ben de ona savaş ilan ederim. Kulum bana, kendisine farz kıldığım şeylerden daha iyi olan bir şeyle yaklaşamaz. Kulum bana nafile ibâdetlerle de yaklaşmaya devam eder, ben de onu severim. Ben kulumu sevince de artık onun işiten kulağı, gören gözü, tutan eli, yürüyen ayağı mesabesinde olurum. Benden ne isterse ona veririm...'*”²⁰⁸²

Ez-Zehebî devamı olan bu hadis hakkında “ğarībun cidden” hükmü verip eş-Şaḥīḥ'in heybeti, otoritesi olmasa bunu Hālid b. Maḥled'in munkeratları arasında zikredilmesi gerektiğini, zira lafzında ġarābet olduğunu ifade etmiştir. Hālid b. Maḥled bu hadiste ḥāfız mertebesine erişmemiş olan Şerīk'ten teferrüd etmiştir. Bu metin de bu isnaddan başka bir vecīhten gelmemiş; el-Buḥārî'den başka kimse de hadisi kitabına almamıştır.²⁰⁸³ Ez-Zehebî'nin bu tutumundan anlaşılıyor ki söz konusu Muslim ve özellikle el-Buḥārî hadisleri olduğunda konuşmak, ravileri *da if* hatta *kezzāb* olarak nitelenen rivayetlerde olduğu kadar kolay değildir.

Ez-Zehebî'nin rivayeti zikrettiği eserlerdeki görüşleri kronolojik olarak incelediğimizde şöyle bir tablo karşımıza çıkmaktadır:

Eser	Metin	Yorum
1	<i>El-Kebā'ir</i>	من عادى لي ولياً فقد اذنته بالحرب Allah'ın veli kullarına eziyet ve düşmanlık başlığı altında rivayet hakkında yorum yapmadan, el-Buḥārî'de yer aldığını belirterek nakletmiştir. ²⁰⁸⁴
2	<i>El-Kebā'ir</i>	من عادى لي ولياً فقد اذنته بالحرب Sahabenin büyüklerine sövme başlığı altında rivayet hakkında yorum yapmadan, el-Buḥārî'de yer aldığını belirterek nakletmiştir. ²⁰⁸⁵

²⁰⁸² El-Buḥārî, Rikāk, 38.

²⁰⁸³ Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 641. Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 219.

²⁰⁸⁴ Ez-Zehebî, *el-Kebā'ir*, nşr. Ebū 'Ubeyde Meşhūr b. Ḥasen, s. 387.

²⁰⁸⁵ Ez-Zehebî, *el-Kebā'ir*, nşr. Ebū 'Ubeyde Meşhūr b. Ḥasen, s. 410.

3	<i>El-Muhezzeb</i>	أَنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحِبُّهُ، فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ، وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ، وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا، وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، وَلَنْ سَأَلَنِي عَبْدِي أُعْطِيَتْهُ، وَلَنْ اسْتَعَاذَنِي لِأَعِذَّنَهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ (فِي) (1) شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ؛ يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ	İbn Kerāme teferrud etmiştir. ²⁰⁸⁶
4	<i>Tārīhu 'l-İslām</i>	مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا	Rızkullah et-Temīmī teferrud etmiştir. ²⁰⁸⁷
5	<i>El-Mūkızā</i>	مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا، فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْمُحَارَبَةِ	Sufilerle ilgili değerlendirmelerde dikkatli olunması gerektiğine dair birtakım hususlara değinirken, bu konuda yapılan haksız yorumların, söz konusu rivayet kapsamına gireceğine işaret etmiştir. ²⁰⁸⁸
8	<i>Tezkira</i>	مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْحَرْبِ	El-Buḥārī hadisi tahrîç etmiştir. Hadisi Hâlid'den İbn Kerame'den başkası rivayet etmemiş görünmektedir. El-Beyḥakī hadisin 'Abdulvaḥid-'Urve- 'Ā' işe tarikine de işaret etmiştir. ²⁰⁸⁹
9	<i>Tezkira</i>	إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَذْنَنِي بِالْحَرْبِ	Farklı lafızlara işaret etmiştir. El-Buḥārī'nin <i>eş-Saḥīḥ</i> 'inde yer aldığını belirtmiştir. ²⁰⁹⁰
10	<i>Tezkira</i>	إِنَّ اللَّهَ -عز وجل- قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ أَذْنَنِي بِالْحَرْبِ، وَمَا تَقَرَّبَ إِلَيَّ عَبْدِي بِشَيْءٍ أَحَبَّ إِلَيَّ مِمَّا افْتَرَضْتُ عَلَيْهِ، وَمَا يَزَالُ عَبْدِي يَتَقَرَّبُ إِلَيَّ بِالنَّوَافِلِ حَتَّى أَحِبُّهُ. فَإِذَا أَحْبَبْتَهُ كُنْتُ سَمْعَهُ الَّذِي يَسْمَعُ بِهِ وَبَصَرَهُ الَّذِي يَبْصُرُ بِهِ وَيَدَهُ الَّتِي يَبْطِشُ بِهَا وَرِجْلَهُ الَّتِي يَمْشِي بِهَا، فَلَنْ سَأَلَنِي عَبْدِي لِأُعْطِيَنَّهُ، وَلَنْ اسْتَعَاذَنِي لِأَعِذَّنَهُ، وَمَا تَرَدَّدْتُ عَنْ شَيْءٍ أَنَا فَاعِلُهُ تَرَدَّدِي عَنْ نَفْسِ الْمُؤْمِنِ. يَكْرَهُ الْمَوْتَ وَأَكْرَهُ مَسَاءَتَهُ وَلَا يَدَّ لَهُ مِنْهُ	el-Buḥārī'nin <i>en ġarīb</i> rivayetidir. ²⁰⁹¹
11	<i>Siyer</i>	مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا، فَقَدْ أَذْنَنُ بِالْحَرْبِ	<i>Ġarībun cidden.</i> Rivayeti Hâlid'den İbn Kerāme'den başkası nakletmemiştir. ²⁰⁹²
12	<i>Siyer</i>	إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ بَارَزَنِي بِالْحَرْبِ	<i>Ġarībun cidden.</i> Rivayetin medarı İbn Kerāme'dir. Bir benzeri 'Abdulvaḥid-'Urve- 'Ā' işe kanalıyla rivayet edilmiştir. ²⁰⁹³
13	<i>Siyer</i>	...إِنَّ اللَّهَ قَالَ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا، فَقَدْ أَذْنَنِي بِالْحَرْبِ	El-Buḥārī İbn Kerāme'den nakletmiştir. 'Ālī isnadlı tariki bize ulaştı.

²⁰⁸⁶ Ez-Zehebī, *el-Muhezzeb*, VIII, 4231.

²⁰⁸⁷ Ez-Zehebī, *Tārīhu 'l-İslām*, XXIII, 243.

²⁰⁸⁸ Ez-Zehebī, *el-Mūkızā*, thk. Ebū Ğudde, ss. 89-90. Es-Seḥāwī de aynı konu bağlamında söz konusu rivayeti zikretmiş, bir yorum yapmamıştır. Bkz. Es-Seḥāwī, *Fethu 'l-muġis*, IV, 364.

²⁰⁸⁹ Ez-Zehebī, *Tezkira*, III, 907-908.

²⁰⁹⁰ Ez-Zehebī, *Tezkira*, IV, 1085.

²⁰⁹¹ Ez-Zehebī, *Tezkira*, IV, 1464.

²⁰⁹² Ez-Zehebī, *Siyer*, X, 219.

²⁰⁹³ Ez-Zehebī, *Siyer*, XVI, 6.

			İbn Kerāme teferrüd etmiştir. ²⁰⁹⁴
15	<i>Mu‘cemu’s-Şıyūh</i>	إِنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَقُولُ: مَنْ عَادَى لِي وَلِيًّا فَقَدْ آذَنْتُهُ، وَفِي لَفْظِ ابْنِ مَخْلَدٍ: آذَنْتِي، بِالْحَرْبِ	Rivayet es-Serrāc-İbn Kerāme tariki ile el-Beyhākī’nin <i>el-Erba‘ün</i> ’unda yer almıştır. ²⁰⁹⁵

Ez-Zehebī rivayeti *el-Kebā’ir*’de ilgili konu bağlamında zikretmekte bir beis görmemiş, *Mizān* haricinde hiçbir eserinde de oradaki kadar sert bir tavır takınmamıştır. Ancak rivayetin *garîbliğine* işaret etmek dışında, içeriğine dair herhangi bir açıklama yapmadığı da görülmektedir. Öte yandan İbnu’l-Cevzī rivayeti *Keşfu’l-muşkil* isimli eserine almış, yedi müşkile işaret etmiş ve tek tek her birini cevaplamaya çalışmıştır.²⁰⁹⁶

Hâlid b. Maḥled’in Şiiliği ve bunun rivayetlerine etkisi tartışmalıdır.²⁰⁹⁷ İbn Hacer *Fethu’l-bārī* mukaddimesinde onu savunmaya çalışmış; dai olmadığını belirtmiştir. Üstelik İbn ‘Adiyy *el-Kāmil*’de onun munkerlerini zikretmiş ancak el-Buḥārī’de yer alan rivayeti bunlara dahil etmemiştir. Bütün bunlarla birlikte İbn Hacer rivayetin başka tariklerinin var olduğunu söylemiş, hepsinin bir arada değerlendirilmesi neticesinde bir aslı olduğuna karar vermiştir.²⁰⁹⁸

Son olarak el-Keşmirī’nin (ö. 1933) bu rivayet özelinde ez-Zehebī’ye yönelttiği eleştiriye değinmek yerinde olacaktır. O *eş-Şaḥīḥ* şerhinde, ez-Zehebī’nin rivayet hakkındaki tenkidine değinmiş, ez-Zehebī’nin mantık öğrenmediğine vurgu yapmıştır. Bu minvalde hadisin *şahīḥ* olduğu ön kabulü ile, onu kabul etmesi; anlayamaması durumunda da işi ehline bırakması gerektiğini belirtmiş; ez-Zehebī’nin tenkidini yersiz bulduğunu ifade etmiştir.²⁰⁹⁹

²⁰⁹⁴ Ez-Zehebī, *Siyer*, XVIII, 611.

²⁰⁹⁵ Ez-Zehebī, *Mu‘cemu’s-Şıyūh*, s. 369.

²⁰⁹⁶ İbnu’l-Cevzī, *Keşfu’l-muşkil*, III, 525. İbnu’l-Cevzī rivayeti başka eserlerinde de zikretmiş, bazılarında sıhhatine dair bir açıklama yapmamış, bazılarında el-Buḥārī’nin rivayeti eserine alma konusunda tek kaldığına işaret etmiştir. Bkz. İbnu’l-Cevzī, *et-Tabşıra*, II, 111; *Şıfatu’s-şaffe*, s. 17; *Cāmi‘u’l-mesānid*, V, 383.

²⁰⁹⁷ Hâlid b. Maḥled’in durumu için bkz. Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 640-641.

²⁰⁹⁸ İbn Hacer, *Fethu’l-bārī*, XI, 341-347.

²⁰⁹⁹ El-Keşmirī, *Feyzu’l-bārī*, nşr. Muḥammed Bedr ‘Ālim, Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2005, IV, 270-271.

Ez-Zehebî'nin el-Buḥārî'nin ġarîblerinden olduğunu ifade ettiği bir diğ̃er örnek ise ('Abdulevvel- ed-Dāvūdî- İbn Ḥameviyye- el-Firebrî) - Muḥammed b. İsmā'îl- 'Abdilazîz b. 'Abdillāh- Suleymān- Şerîk senedi ile Enes'ten rivayet ettiği İsrā' gecesi ile ilgili rivayettir.²¹⁰⁰ Ez-Zehebî, Şerîk hakkında İbn Ma'in'in *lā be'se bihî*, en-Nesā'î'nin *leyse bi'l-ḳavî*, Ebū Dāvūd'un *ṣiḳa* hükümlerini kaydetmiş; kendisi şadūḳ olarak nitelemiş ve söz konusu rivayetin el-Buḥārî'nin ġarîblerinden olduğunu belirtmiştir.²¹⁰¹

Burada ş̃u kaydı tekrar etmek yerinde olacaktır. Ez-Zehebî'nin *ġarîb* ile kastettiğ̃i meşhūr hadisin zıddıdır. Bu durum her zaman hadisin zayıflığına delalet etmez. *Şaḥîḥ* bir hadis de *ġarîb* olabilir.²¹⁰² Dolayısıyla onun *ġarîb* hükmünü her zaman olumsuz olarak anlamamak gerekir. Öte yandan bir rivayetin munker veya *ġarîbliğ̃ine* iş̃aret doğ̃rudan muhtevasına yönelik bir tenkit olarak algılanmamalıdır.

Yine el-Buḥārî'de yer alan meşhūr bir rivayet hakkında ez-Zehebî'nin yaptığı yorum dikkat çeker. Söz konusu rivayet, Ḥuzeyfe İbnu'l-Yemān'dan gelen ve Hz. Peygamber'in bir mecliste kıyamete kadar olacak her şeyi anlattığını ifade eden rivayettir.²¹⁰³ Daha önce de geçtiğ̃i üzere ez-Zehebî, Hz. Peygamber'in olacak her şeyi bu kadar kısa sürede anlatabilmiş olmasını düşündürücü bulmuş, bunu onun konuşma üslubunu da dikkate alarak ifade etmiştir. Ancak rivayetin sıhhatine dair en ufak bir ima dahi yapmamış, "... belki de orada olacak şeylerin en büyüklerini zikretmiştir..." diyerek rivayetteki abartılı ifadenin olduğ̃u şekilde anlaşılması gerektiğini vurgulamıştır.²¹⁰⁴ Pek muhtemeldir ki rivayetin yer aldığı kaynak, onun daha temkinli konuşmasına sebep olmuştur.

²¹⁰⁰ El-Buḥārî, et-Tevḥîd, 38.

²¹⁰¹ Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 269-270.

²¹⁰² Ez-Zehebî, *el-Mūkız̃a*, thk. Ebū Ğudde, s. 43.

²¹⁰³ El-Buḥārî, el-Ḳader, 4; Ebū Dāvūd, el-Fiten, 1.

²¹⁰⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 366.

Son olarak işaret edilmesi gereken önemli bir örnek de Hz. ‘Alī’nin Hz. Peygamber’in delili olduğunu ifade eden rivayettir:

Maṭar b. Meymūn- Enes b. Mālīk’ten gelen rivayet: (Enes b. Mālīk anlatıyor):

*“Nebi’nin yanındaydım. O, ‘Alī’yi gelirken gördü ve şöyle dedi: ‘Ya Enes, bu kıyamet gününde benim delilimdir.’ dedi.”*²¹⁰⁵

Ez-Zehebī bu rivayetin *bāṭıl* olduğunu ifade etmiş, farklı iki varyantına daha yer vermiştir:

İbn Zeydān- ‘Abdurrahmān b. Serrāc- ‘Ubeydullāh b. Mūsā- Maṭar kanalıyla Enes anlatmıştır:

“Nebi ile birlikteydim. ‘Alī geldiğinde Hz. Peygamber ‘Ya Enes, bu kim?’ diye sordu. Ben de ‘Bu ‘Alī b. Ebī Ṭālib’tir.’ dedim. Bunun üzerine o ‘Ya Enes, ben ve ‘Alī Allah’ın yarattıkları için deliliz.’ buyurdu.”

Ez-Zehebī ‘Ubeydullāh’ın yer aldığı başka bir isnada da yer vererek burada muttehem olan kişinin şıka olmasına rağmen ‘Ubeydullāh olduğunu söylemiştir. ‘Ubeydullāh Şiidir ve bu iki iftiranın da sorumlusudur.²¹⁰⁶ Ez-Zehebī *Mīzān*’da el-Buḥārī’nin hocalarında olan ‘Ubeydullāh’a ait biyografide onun aslında *şıka* bir ravi olduğunu ifade edip aşırı Şii olduğuna işaret etmiştir. Ebū Dāwūd’da aynı nitelemeyi yapmıştır. Aḥmed b. Ḥanbel’in ise bu ravi ile ilgili görüşleri olumsuzdur. O ‘Ubeydullāh’ın rivayetlerinde hatalar olduğunu, uydurma rivayetleri bulunduğunu, düşünmekte ve ondan hadis alınmasını doğru bulmamaktadır. Ez-Zehebī, Aḥmed b. Ḥanbel’in bu görüşünü naklettikten sonra onun ölüm yılını kaydetmiş ve zahid, abid ve itkân sahibi olduğuna işaret etmiştir. Burada ez-Zehebī’nin objektifliği

²¹⁰⁵ Ez-Zehebī, *Mīzān*, IV, 127.

²¹⁰⁶ Ez-Zehebī, *Mīzān*, IV, 128.

tartışmaya açılabilir. Nitekim ‘Ubeydullāh hakkında el-Buḥārī’nin hocası olması dolayısıyla eleştiri yapmamış; hatta dikkati onun zühdüne çekmek istemiş gibi görünmektedir.²¹⁰⁷

Rivayetin Fazla Tarikten Gelmesi ve Tevātur

Muhaddisler erken dönemlerden itibaren bir hadisin tariklerinin, vecihlerinin bir araya getirilmesinin önemine işaret etmişlerdir. Yahyā b. Ma‘īn (ö. 233/847) bu isimlerden biridir. O bu konuya “*Biz bir hadisi otuz vecihten yazmadan ne ifade ettiğini anlayamazdık.*”²¹⁰⁸ sözüyle değinmiştir. Yine Aḥmed b. Ḥanbel (ö. 241/855) bir hadisin anlaşılabilmesi için farklı tariklerin bir araya getirilmesi gerektiğine işaret eden alimlerdenidir. ‘Alī b. el-Medīnī ise (ö. 234/849) konuya hataları tespit etme açısından yaklaşmış; “*Bir konudaki tarikler bir araya getirilmeden hatalar görülemez.*” diyerek bir rivayetle ilgili karşımıza çıkabilecek problemleri tespit etmenin yöntemlerinden birini göstermiştir.²¹⁰⁹ Apaydın bu yöntemin, klasik hadis usulünde bir değerlendirme ve tenkit yöntemi olarak kullanılmaktan çok hadislerin birbirine tercih edilmesi noktasında başvurulan bir uygulama olduğunu iddia etmektedir.²¹¹⁰ Fakat i‘tibār olarak isimlendirilen hadisin farklı senetlerini/tariklerini/vecihlerini araştırma, esasında muhaddislerin hadis senet ve metinlerinde mevcut problemlerin tespitinde en çok başvurulan yöntem olarak karşımıza çıkmaktadır. Öyle ki raviler hakkında, rivayetlerinin i‘tibār için yazılıp yazılamayacağına dair notlar düşülmüş, detaylı olduğu söylenebilecek izahlar yapılmıştır. Apaydın’ın kast ettiği husus herhalde, onun ortaya koyduğu şekilde farklı tariklerin bir araya getirilmesi, her birinin olay örgüsünü tamamlamaya yönelik bir parça olarak kabul edilip hadisin tam metninin veya olayın tamamının ortaya çıkarılması şeklinde bir uygulama yapılmadığıdır. Fakat burada klasik dönem muhaddislerinin zihinlerindeki hadis konsepti ile bugün bizim zihnimizdeki hadis konsepti arasındaki farka dikkat edilmelidir. Her ne kadar

²¹⁰⁷ Ez-Zehebī, *Mizān*, III, 16.

²¹⁰⁸ Yahyā b. Ma‘īn, *et-Tārīḥ*, nşr. el-‘Abbās b. Muḥammed ed-Dürī, Kāhire: Dāru’l-Fārūḳ, 2013, II, 175.

²¹⁰⁹ El-Ḥatīb el-Bağdādī, *el-Cāmi*, II, 212.

²¹¹⁰ Mehmet Apaydın, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018, s. 73.

hadisin tariklerini bir araya getirmenin önemi ifade edilse ve bu hadisteki sorunları tespitte kullanılsa dahi onlar nezdinde her tarik aynı zamanda diğerinden bağımsız müstakil bir hadis hüviyetindedir. Bu sebeple aynı veya benzer metnin birine uydurma denilirken diğerine da‘îf, ḥâsen veya şâḥiḥ hükmü verilebilmektedir.

Öte yandan tarik çokluğunun bir hadisin tevşîḳinde ne anlam ifade ettiği önemli bir konudur. Zira biz çok kritik rivayetlerin, aralarında da‘îf ve uydurmalar yer almasına rağmen tarik çokluğundan dolayı en iyi ihtimalle rivayetin bir aslının olduğuna işaret edildiğini veya rivayetin mutevâtir kabul edilebildiğini görüyoruz. Bunun en önemli örneklerini es-Suyûṭî gibi alimlerde bulmak mümkündür. Nitekim o, da‘îf bir rivayetle karşılaşıldığında genel bir ifadeyle “Hadisin metni da‘îftir veya hadis da‘îftir” yerine “Hadis bu isnadla da‘îftir” denilmesi gerektiğini; zira hadisin başka bir tarikten şâḥiḥ bir isnadının olabileceğini ifade etmiştir.²¹¹¹

Ez-Zehebî de bu konuda benzer bir yaklaşıma sahiptir. Onun pek çok tariki ile ilgili ciddi tenkitler yaptığı bazı rivayetleri, tarik çokluğundan dolayı mutevâtir kabul etmesi veya ısrarla bir aslının olduğunu savunması bu anlamda dikkat çekmektedir. Bunlardan “*Ben kimin mevlâsı isem ‘Alî de onun mevlâsıdır.*” rivayetine dair daha detaylı açıklamalar bu kısmın sonunda yapılmaya çalışılacaktır. Burada ez-Zehebî’nin da‘îf olmasına rağmen fazla tarikle geldiğine işaret ettiği rivayetlere bazı örnekler zikredilecektir.

Söz konusu rivayetlerden biri “*İlim talebi farzdır.*” rivayetidir. Ez-Zehebî İbrâhîm b. Mūsâ el-Mervezî’den naklettiği yerde Aḥmed b. Ḥanbel’in rivayete dair “*Kızb*” hükmü verdiğini belirtmiş daha sonra “*Yani bu isnadla yalandır; metnin başka da‘îf tarikleri de vardır.*” demiştir.²¹¹² Ancak ez-Zehebî aynı açıklamayı *el-Muḡnî*’de yapmamış; yalnızca rivayeti ve Aḥmed b. Ḥanbel’in hükmünü zikretmekle yetinmiştir.²¹¹³ *El-Muḡnî*’nin *Mîzân*’dan

²¹¹¹ Es-Suyûṭî, *Tedribu’r-râvî*, I, 296-297.

²¹¹² Ez-Zehebî, *Mîzân*, I, 69.

²¹¹³ Ez-Zehebî, *el-Muḡnî*, I, 27.

önce yazıldığı düşünüldüğünde, ez-Zehebî'nin rivayetin farklı tariklerine de ulaştığı ve kanaatine yeni eserinde yer verdiğini söylemek mümkündür. Bununla birlikte ez-Zehebî, başka pek çok yerde bu rivayete işaret etmektedir. Örneğin İsmâ'îl b. Muḥammed b. Faḍl'ın biyografisinde “*İlim talebi bütün Müslümanlara farzdır.*” versiyonunu kaydedip “ğarīb-ferd” hükmü vermiş;²¹¹⁴ başka bir yerde Ziyād b. Ebī Meymūn'un munkerlerine örnek olarak zikretmiş;²¹¹⁵ İbn Merdūye'nin biyografisinde, onun alandaki bilgisini gösterdiğini vurguladığı *Ṭuruku ṭalebi'l-ilm farīdatun* isimli kitabını gördüğünü belirtmiştir.²¹¹⁶

El-Beyḥakī, cenaze yıkamaktan dolayı gusül ve cenaze taşımaktan dolayı abdest almaya dair nakledilen mevķūf ve merfū' rivayetleri bir araya getirmiş; mevķūf olanların şaḥīḥ, merfū' olanların ise ravilerindeki bazı problemlerden dolayı kuvvetli olmadıklarını belirtmiştir. Ancak ez-Zehebî, söz konusu merfū' hadislerin de birbirini destekleyerek kuvvetleneceğini ifade etmiş; buna örnek olarak da hadisçi fakihlerin benzer hadisleri ihticāc için kullanmasını göstermiştir.²¹¹⁷

Yine içeriği dolayısı ile çokça eleştirilen ve Ṭayr hadisi olarak bilinen rivayetle ilgili aslında ez-Zehebî'nin de el-Ḥākim'e ağır tenkitleri olmuştur. *Tezkira*'da el-Ḥākim'e söz konusu rivayetin sıhhatinin sorulduğunu ve onun da şaḥīḥ olmadığını belirttiği bir hikayeyi naklettikten sonra el-Ḥākim'in kanaatinin daha sonra değiştiğini ve bu rivayeti kitabına aldığını ifade etmiştir. Kendisi de rivayetin çok fazla tarikten geldiğine ve bunları müstakil bir çalışmada bir araya getirdiğine işaret ederek bir aslının olduğunu söylemek durumunda kalmıştır.²¹¹⁸ Ona göre Enes'ten gelen ve tenkit edilen çokça tarikin yanında, bazısı sunen

²¹¹⁴ Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 248.

²¹¹⁵ Ez-Zehebî, *Mizān*, II, 95.

²¹¹⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIV, 204.

²¹¹⁷ Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, I, 301.

²¹¹⁸ Ez-Zehebî, *Tezkira*, III, 1042-1043.

şartlarına uyan tarikleri mevcuttur. En sağlam olanı ise Muslim'in hocalarından Ka'ten b. Nuseyr'den gelendir.²¹¹⁹

Ez-Zehebî rivayete şu şekilde yer verir:

*“Bir gün bir kadın, Rasûlullâh’a yemesi için hediye kızarmış bir kuş getirdi. Rasûlullâh bu kuşu yemeden önce ellerini kaldırıp ‘Allah’ım! Sana ve bana en sevgili olan kulunu gönder de bu kuşu birlikte yiyelim’ diye dua etti. Rasûlullâh bu duayı yaparken Hz. ‘Alî iki kere kapıya geldi ve her defasında Enes onun içeri girmesini engelledi. Hz. ‘Alî üçüncü gelişinde yine kapıya vurdu ve Rasûlullâh ‘Onu içeri al’ diye buyurdu. Hz. ‘Alî içeri girdiğinde Rasûlullâh ‘Allah sana rahmet etsin, bana gelmeni engelleyen şey neydi?’ diye sordu. Hz. ‘Alî de ‘Üç defa kapıya kadar geldim, bu üçüncü gelişimdir.’ dedi. Bunun üzerine Rasûlullâh Enes’e ‘Neden ‘Alî’nin gelmesine engel oldun? Böyle bir şey yapmana sebep olan şey neydi?’ diye sordu. Enes de ‘Yâ Rasûlullâh! Doğrusu duanı duyduğumda, benim kavimden birisinin gelmesini istedim’ dedi.”*²¹²⁰

Ez-Zehebî İbn ‘Adiyy’in *el-Kāmil*’inden söz konusu rivayete dair şöyle bir haberi nakleder ve değerlendirmelerini bu eleştirinin üzerine bina eder: “‘Alî b. ‘Abdullâh’dan şöyle işittim: ‘İbn Ebî Dāvūd’a *ṭayr* rivayeti ile ilgili sordum. Şöyle dedi: ‘Eğer *ṭayr* rivayeti *şahîh* ise Hz. Peygamber’in nubuvveti *bâtıl*’dır. Çünkü bu rivayet, Hz. Peygamber’in yardımcısı Enes’in ona ihanet ettiğini göstermektedir ancak Nebi’nin yardımcısı hain değildir.”

Ona göre “Bu (Eğer *ṭayr* rivayeti *şahîh* ise Hz. Peygamber’in nubuvveti *bâtıl*’dır) kötü, sıkıntılı bir ifadedir. Hz. Peygamber’in nubuvveti kat’î bir haktır. Söz konusu haber doğru olsa dahi bunun nubuvvet ile alakası nedir?... Enes ihtilam olmadan önce Nebi’ye hizmet etmiştir. Bu anlamda anlatılan kıssa doğru olabilir. Olayın onun ihtilam olmasından sonra olduğunu farz

²¹¹⁹ Ez-Zehebî, *Tārîhu’l-İslâm*, III, 633.

²¹²⁰ Et-Tirmizî’de rivayet şöyle geçmektedir: “Enes: “Peygamber’in yanında kuş eti vardı. Rasûlullâh ‘Allah’ım kullarından bana en sevimli olanı gönder ki benimle beraber kuşun etini yesin’. Sonra ‘Alî geldi ve beraber yedik.” Et-Tirmizî bu rivayet için *garîb* demiştir. Bkz. Et-Tirmizî, *el-Menâkıb*, 21.

edersek, ihanetten masum değildir. Daha önceden hafif suçlar işlemiştir. Ayrıca o denildiği gibi ‘Alī’nin içeri girmesini engellemişse de bunun anlamı nedir? Nebi’nin duası ulaşmış ve kabul edilmiştir. Enes Hz. ‘Alī’yi engellese ve birkaç defa geri çevirse de o en sonunda Hz. Peygamber’in yanına girmiştir. Devamında ez-Zehebī zayıflığına rağmen tayr rivayetinin çok fazla tariki olduğuna işaret etmiş ve bunları bir araya getirdiğini belirtmiştir. Aslında o, rivayetin sâbit olmadığını düşünmekte ancak onun bâtil olduğuna da kanaat getirememektedir. Ayrıca İbn Ebī Dāvūd, ez-Zehebī’nin de aktardığı görüşlerinde, hatalıdır.²¹²¹

Burada zikredilmesi gereken bir diğer örnek ise Hz. Peygamber’in *gadır hum* mevkiinde söylediği nakledilen “*Ben kimin mevlâsı isem, ‘Alī de onun mevlâsıdır.*” kısmı meşhur olan rivayettir. Ez-Zehebī çeşitli eserlerinde ve özellikle Hz. ‘Alī ile ilgili kaleme aldığı biyografide²¹²² söz konusu rivayetin farklı versiyonlarına temas etmiş; bu konuda müstakil bir eser de yazmıştır.²¹²³ Ez-Zehebī’nin muvālât rivayeti ile ilgili değerlendirmeleri ve rivayetin tarik çokluğunun onun hakkında verdiği sıhhat hükmüne nasıl etki ettiği, hangi hususlarda eleştirilerde bulunduğu ve hangi eleştirileri tarik çokluğunu göz önünde bulundurarak görmezden geldiği gibi hususlar ortaya konulacaktır.

Rivayetle ilgili dikkati çeken en önemli ayrıntı İbn İshāk (ö. 151/768), el-Vâkıdī (ö. 207/823), İbn Hişâm (ö. 218/833), el-Buhârî (ö. 256/870), et-Taberî (ö. 310/922)²¹²⁴ gibi kaynaklarda yer almamasıdır. Yapılan araştırmalara göre rivayet 3/9. asrın ikinci yarısından itibaren kaynaklarda zikredilmeye başlamıştır. Bu kaynaklardan bazıları İbn Ebī Şeybe (ö.

²¹²¹ Ez-Zehebī, *Siyer*, XIII, 232-233.

²¹²² Ez-Zehebī, *Siyer*, *Siyeru’l-Hulefâ’i’r-Râşidîn*, s. 225-290.

²¹²³ Ez-Zehebī, *Risāletu turukî hadîsi men kuntu mevlâhu fe-‘Alī mevlâhu*, thk. es-Seyyid ‘Abdual‘aziz et-Tabâtabâi, 1423.

²¹²⁴ Bazı kaynaklarda et-Taberî’nin Gadır-i Hum meselesini ele alan iki ciltlik eser kaleme aldığı bilgisi yer alsa da, konuyla ilgili yapılan incelemelerde bahsi geçen et-Taberî’nin Muhammed b. Cerîr b. Yezîd değil, Muhammed b. Cerîr b. Rustem olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Konuya dair tespit ve değerlendirmeler için bkz. Mehmet Nur Akdoğan, *Tarihsel ve Aktüel Boyutlarıyla Gadır-i Hum*, s. 30-21; Adnan Demircan, *Hz. Ali’nin Hilâfet Hakkı Meselesinde Gadır-i Hum Olayı*, s. 18-19.

235/849) *el-Muşannef*i,²¹²⁵ Ahmed b. Hanbel'in (ö. 241/851) *Musned*'i, Muslim'in (ö. 261/875) *Şahîh*'i, İbn Mâce'nin (ö. 273/887) *Sunen*, en-Nesâ'î'nin (ö. 303/915) *Tehzîbu Haşâ'îş*'idir.²¹²⁶

Hiz. Peygamber'in *ğadîr hum*'da söylediği rivayet edilen “*Ben kimin mevlâsı isem, ‘Alî de onun mevlâsıdır.*” sözü, Şii gelenekte Hiz. ‘Alî'nin hilâfet hakkına sahip olmasına delil olarak kullanılırken²¹²⁷ Sünni gelenekte rivayeti nakleden ve doğruluğunu tasdik edenlere göre böyle bir anlam ifade etmediği açıktır. Ancak Sünni gelenekte de rivayet hakkında bazı itirazlarda bulunanlar vardır. Örneğin el-Ğurtubî (ö. 671/1273) rivayetin mutevâtir kabul edilemeyeceğini, Ebû Dâvud ve Ebû Hâtim'in rivayeti *bâtıl* olarak nitelendirdiğini ifade etmiştir. Bununla birlikte o, rivayetin *şahîh* kabul edilmesi durumunda dahi Hiz. ‘Alî'nin imâmetine değil, faziletine delalet ettiği yorumunu eklemiş; çok yaygın olmayan bir şekilde söz konusu rivayeti ifk hadisesi ile ilişkilendirmiştir.²¹²⁸ İbn Teymiyye de, Sünni gelenek içerisinde söz konusu rivayetlerle ilgili açıklamaları dikkat çeken isimlerden biridir. O, Şii ve Sünniler tarafından nakledilen rivayetler arasındaki farka işaret ederek Şia'dan gelenleri reddetmiş, Sünni rivayetleri ise *da'îf* olarak nitelemiştir.²¹²⁹ Peki ez-Zehebî bu rivayeti hangi bağlamlarda zikretmiş ve hangi değerlendirmeleri yapmıştır? Ez-Zehebî'nin rivayetin yüz yirmi beş tarikini bir araya getirdiği müstakil risalesine²¹³⁰ geçmeden önce onun diğer eserlerinde söz konusu rivayete hangi bağlamlarda yer verdiği ve ne tür değerlendirmeler yaptığına bakalım.

Ez-Zehebî'nin söz konusu rivayeti kaydettiği yerlerden biri Hiz. ‘Alî ile ilgili biyografidir. İbrâhîm b. el-Munzir el-Hızâmî- İbrâhîm b. Muhâcir b. Mismâr- babası- ‘Âmir b.

²¹²⁵ İbn Ebî Şeybe, *el-Muşannef*, nşr. Sa'd b. Nâsır eş-Şetrî, Riyâd: Dâru Kunûzi İşbiliyâ, 2015, XVIII, 57-58; 64, 74, 80.

²¹²⁶ En-Nesâ'î, *Tehzîbu Haşâ'îş*, s. 86.

²¹²⁷ Adem Apak, “İslam Tarihinde İdeolojinin Yoruma Etkisi: Ğadîr-i Hum Örneği”, s. 531-534.

²¹²⁸ El-Ğurtubî, *Ahkâmî'l-Ğur'ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buĥârî, Riyâd: Dâru ‘Âlemi'l-Kutub, 2003, I, 266-267.

²¹²⁹ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunne*, thk. Muĥammed Râşid Sâlim, 1986, VII, 319-324.

²¹³⁰ Ez-Zehebî, *Risâletu ħuruķi ħadîsi men kuntu mevlâhu fe-'Alî mevlâhu*, thk. es-Seyyid ‘Abdual‘aziz eş-Tabâtabâi, 1423.

Sa'd- babası- Rasûlullâh'ın *ğadîr hum* gününde şöyle dediğine şahit oldum: “Ey İnsanlar, mevlânız kim?” İnsanlar “Allâh ve Rasûlu” dediler. Rasûlullâh da şöyle dedi: “Ben kimin mevlâsı isem ‘Alî de onun mevlâsıdır. Allah’ım ona dost olana dost; düşman olana düşman ol!” En-Nesâ’î bu rivayete *da’if* hükmü vermiştir.²¹³¹ Bu, onun Hz. ‘Alî hakkında telif ettiği müstakil eserinde yer vermediği bir tariktir.

Ez-Zehebî’nin burada yer verdiği isnadlardan biri de el-A‘meş- Sa’d b. ‘Ubeyde- ‘Abdullâh b. Bureyde- Babası- Rasûlullâh’tır. Metinde ise mevlâ yerine velî kelimesi geçmektedir: “*Ben kimin velîsi isem ‘Alî de onun velîsidir.*” Hemen peşinde yer alan isnad ise Gunder- Şu‘be- Meymûn b. Ebî ‘Abdillâh- Zeyd b. Erkam- Hz. Peygamber’dir. Ez-Zehebî bu rivayeti *şahîh* olarak nitelemiştir.²¹³²

Ez-Zehebî’nin rivayeti zikrettiği noktalardan biri eş-Şâfi‘î’nin biyografisidir. Anlaşılabacağı üzere o söz konusu rivayeti eş-Şâfi‘î’nin Şii olduğuna dair tartışmalar bağlamında zikretmeyi gerekli görmüştür. Kendisine nispet edilen bir şiir nedeniyle Ahmed b. ‘Abdullâh el-‘İclî, eş-Şâfi‘î’de teşeyyu‘ olduğu kanaatine vardığını ifade etmiştir. Ancak ez-Zehebî’ye göre buradaki teşeyyu‘, ‘Alî ve Nevâsib’dan bazılarına duyulan sevgidir. Rasûlullâh’ın onu mevlâsı olarak görmesi ise, Hz. Peygamber’den mutevâtir olarak nakledilmiştir: “*Ben kimin mevlâsı isem ‘Alî de onun mevlâsıdır.*” Hz. ‘Alî’nin biyografisinde mevlâ rivayetleri yanında, “‘Alî’ye eziyet eden, bana da eziyet etmiş olur”,²¹³³ “‘Alî’ye söven, bana da sövmüş olur.”²¹³⁴ ve benzeri rivayetler de yer almaktadır.²¹³⁵

²¹³¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, Siyeru’l-Hulefâ’i’r-Râşidîn, s. 230.

²¹³² Ez-Zehebî, *Siyer*, Siyeru’l-Hulefâ’i’r-Râşidîn, s. 231.

²¹³³ Ez-Zehebî, *Siyer*, Siyeru’l-Hulefâ’i’r-Râşidîn, s. 233.

²¹³⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, Siyeru’l-Hulefâ’i’r-Râşidîn, s. 235.

²¹³⁵ Ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, XIV, 338.

Siyer'in başka bir yerinde, İbnu'l-Haddād el-Mağribī el-Mālikī'nin (ö. 302/915) biyografisinde, *Ġadīr Ḥum* hadisinin eleştirildiğine değinmiş ancak detaylı açıklama yapmadan *şahīh* olduğunu ve söz konusu hadisi kitabında rivayet ettiğini kaydetmiştir.²¹³⁶

Ez-Zehebī, rivayetin uzun tarikli bir versiyonunu el-Muṭṭalib b. Ziyād'ın biyografisinde zikretmiştir. Buna göre anlatıcı Muhammed b. Akil'dir: "Cābir'in evinde idim. Yanımızda 'Alī b. Huseyn, Muḥammed b. el-Ḥanīfe ve Ebū Ca'fer vardı. Sonra Irak ehlinen biri geldi... Sonra "Cuhfe'de, *Ġadīr Ḥum*'da idik. Cuheyne, Muzeyne ve Ġıfār'dan pek çok kimse vardı. Rasûlullâh bir çadırdan yanımıza geldi. 'Alī'nin elini üç kere işaret etti ve elini tutarak "Ben kimin mevlâsı isem 'Alī de onun mevlâsıdır.' buyurdu.' dedi." Ez-Zehebī bu rivayetle ilgili "*Hasen* hadistir, metni de *mutevâtirdir*." değerlendirmesini yapmıştır.²¹³⁷

Ez-Zehebī'nin ilk etapta rivayete dair kafasında soru işaretleri olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim o Muḥammed b. Cerīr eṭ-Ṭaberī'nin (ö. 310/923) biyografisinde, onun *Ġadīr Ḥum* ile ilgili rivayetleri dört cüzde topladığını,²¹³⁸ kendisinin bunun yarısını gördüğünü, rivayetlerin çokluğunun kendisini çok etkilediğini ve bu olayın gerçekleştiğine kanaat getirdiğini ifade etmiştir.²¹³⁹ Ez-Zehebī bu şaşkınlığını *Tezkira* 'de kaleme aldığı eṭ-Ṭaberī biyografisinde de dile getirmiştir.²¹⁴⁰ Bunun yanı sıra ez-Zehebī'yi *Ġadīr Ḥum* rivayetlerini kabul etmeye sevk eden bir başka neden ise yine eṭ-Ṭaberī'dir. Ez-Zehebī'nin aktadığı bilgilere göre o, *el-Musned*'inde sahabilerden gelen *şahīh* ve *sakīm* bütün rivayetleri toplamayı amaçlamış, ancak tamamlayamamıştır. Bu sırada kendisine Ebū Bekr b. Ebū Dāvūd'un söz konusu rivayetlere dair eleştirileri ulaştığında, *el-Faḍā'il* isimli bir kitap yazmış ve burada Ebū Bekr ile başlamış,

²¹³⁶ Ez-Zehebī, *Siyer*, XIV, 206-207.

²¹³⁷ Ez-Zehebī, *Siyer*, VIII, 334-335.

²¹³⁸ Yukarıda da işaret edildiği gibi söz konusu eṭ-Ṭaberī'nin karıştırıldığına dair bir iddia mevcuttur. Ancak F. Rosenthal'in de eserin Muḥammed b. Cerīr eṭ-Ṭaberī'ye aidiyetini kabul ettiği görülür. Bkz. F. Rosenthal, "General Introduction," *The History of al-Ṭabarī*, Albany: State University of New York, 1989, ss. 91-93. Elbette eser aidiyeti meselesi üzerine daha derin araştırmalar yapılmalıdır.

²¹³⁹ Ez-Zehebī, *Siyer*, XIV, 277.

²¹⁴⁰ Ez-Zehebī, *Tezkira*, II, 713.

‘Umer ile devam etmiş ve *Ğadîr Hum* rivayetlerinin tashihine uğraşmıştır. Ez-Zehebî’ye göre aslında bunu başarmış görünmektedir, ancak kitabı tamamlayamamıştır.²¹⁴¹

Ez-Zehebî’nin el-Hâkim’in Şii olduğuna ilişkin değerlendirmeleri sırasında da söz konusu rivayete atıf yaptığı görülür. İbrâhîm b. Muhammed el-‘Urmevî’nin el-Hâkim hakkında “O, sâlih ve alimdi. Hadisleri bir araya getirdi ve onların *şahîh*; el-Buhârî ve Muslim’in şartlarına uygun olduğunu iddia etti. Bu rivayetler arasında *Ṭayr* ve “*Ben kimin mevlâsı isem ‘Alî de onun mevlâsıdır.*” rivayetleri de vardır. Hadis ehli bunları kabul etmemiş, onun iddialarına iltifat etmemiştir.”²¹⁴² Ez-Zehebî’nin de *şahîh* olarak nitelendirdiği Bureyde tarikleridir. El-Hâkim hadisin Müslim’in şartlarına uygun olduğunu ifade ederken ez-Zehebî de onun bu kanaatine katılmıştır.²¹⁴³ Zeyd b. Erkam tariklerinde farklı birtakım unsurlar yer almaktadır. Bu unsurlardan en önemlisi *Şekaleyn* olarak isimlendirilen hadistir.²¹⁴⁴ Ez-Zehebî genel olarak tarikleri *sâbit* olarak nitelerken içlerinden bazılarındaki ravilerin problemlerine de işaret etmiştir. Rivayetin önemli problemlerinden bir diğeri de bazı tariklerinde yer alan “*Allah’ım ona dost olana dost, düşman olana düşman ol.*” kısmıdır. Bu bedduanın rivayete sonradan eklendiği ifade edilmiştir.²¹⁴⁵ İbn Keşîr, söz konusu eklemeyi “senet yönünden kuvvetli” ancak sonradan eklenmiş olarak değerlendirmiştir.²¹⁴⁶ Neticede rivayetin ilk kısmında yer alan “*Ben kimin mevlâsı isem, ‘Alî de onun mevlâsıdır.*” cümlesi hakkında Sünni alimlerin ciddi bir itiraz dile getirmediği, hatta *hasen*, *şahîh*, *meşhûr* ve *mutevâtir* şeklinde nitelendirildiği belirtilmelidir.

²¹⁴¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIV, 274.

²¹⁴² Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 573.

²¹⁴³ El-Hâkim, *el-Mustedrek*, III, 110.

²¹⁴⁴ Erul, Bünyamin, “Hz. Peygamber’in Bize Bıraktığı Miras “Kitab ve Sünnet” Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki,” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/1 (2007), ss. 9-33; Muhammed Sait Yiğit, “Şia’da Sekaleyn Rivayetleri,” *Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi*, 2023.

²¹⁴⁵ İbn Keşîr, *el-Bidāye*, Dāru’l-Fikr, 1986, V, 211; el-Heysemî, *Keşfu’l-estâr*, nşr. Hâbiburrahmân el-A‘zamî, Beyrût: Mu’essesetu’l-Risāle, 1979, III, 186-191; İbn Hacer, *el-Meâlîbu’l-‘aliyye*, Suud: Daru’l-‘Âşime, 1998, XVI, 145.

²¹⁴⁶ İbn Keşîr, *es-Sîretu’n-Nebeviyye*, nşr. Muştafa ‘Abdulvahîd, Beyrût: Dāru’l-Ma‘rife, 4 (1976), ss. 416-425.

Sünni gelenekte rivayetin güvenilirliğini en net şekilde reddeden alimlerden biri İbn Hâzım'dır (ö. 456/1064). O söz konusu hadisin katiyyetle sika bir tarikile doğrulanmadığını ifade etmiştir.²¹⁴⁷ Ondan yaklaşık üç asır sonra İbn Teymiyye de rivayetin *el-Kutubu's-sitte*'de yer almadığını, bazı alimler rivayet etse de sıhhati konusunda bir ihtilaf olduğunu belirtmiştir. “Allah'ım ona dost olana dost, düşman olana düşman ol” kısmının uydurma olduğunda ise hiç şüphe yoktur.²¹⁴⁸

Aslında ez-Zehebî de İbn Teymiyye'nin ilgili eserini ihtisar ederken bu görüşlere itiraz etmemiştir. Bu da onun önceleri rivayetle ilgili olumsuz bir kanaate sahip olduğu veya İbn Teymiyye sebebiyle kanaatinin bu şekilde olduğunu ancak daha sonra değiştiği fikrini desteklemektedir.²¹⁴⁹

Rivayeti Şia yalanlarından biri olarak nitelendiren et-Teftâzânî (ö. 792/1390) de pek çok muhaddis ve muhakkikin de aynı görüşte olduğunu dahası el-Buhârî, Muslim ve el-Vakıdî tarafından da nakledilmediğini vurgulamıştır.²¹⁵⁰ İbn Keşîr, rivayetin farklı versiyonlarını farklı eserlerinde almış ve birkaç yerde değerlendirmiştir. Genel olarak bu rivayete olumlu bir yaklaşımı vardır ve hatta ez-Zehebî'nin tevatür kanaatini de kabul ederek nakletmiş görünmektedir.²¹⁵¹ İbn Hacer de *Fethu'l-bârî*'de et-Tirmizî ve en-Nesâî'nin hadisin *şahîh* tariklerini naklettiklerini, rivayetin pek çok tarikinin olduğunu ifade etmiş ve İbn Uğde'nin de rivayetin tariklerini toplama gayretine işaret etmiştir. İbn Hacer'in belirttiğine göre onun bir araya getirdiği tariklerin çoğu *şahîh* ya da *hasendir*.²¹⁵² O başka bir eserinde de hem et-Taberî'nin hem de İbn Uğde'nin rivayetin tariklerini topladıklarını belirtmiş ve bir anlamda

²¹⁴⁷ İbn Hâzım, *el-Faṣl fî'l-milel*, Kâhire: Mektebetu'l-Hâncî, tsz., IV, 116.

²¹⁴⁸ İbn Teymiyye, *Minhâcu's-sunne*, thk. Muḥammed Reşâd Sâlim, VII, 319.

²¹⁴⁹ Bkz. Ez-Zehebî, *el-Muntekâ min minhâci's-sunne*, thk. Muḥibbuddîn el-Ḥaṭîb, tsz., s. 425, 467 vdğr.

²¹⁵⁰ Et-Teftâzânî, *Şerhu'l-meḳâşid fî 'ilmi'l-keḷâm*, Pakistan: Dâru'l-Me'ârifî'n-Nu'maniyye, 1981, II, 290,

²¹⁵¹ İbn Keşîr, *es-Sîretu'n-nebeviyye*, nşr. Muştafâ 'Abdulvḥîd, Beyrût: Dâru'l-Ma'rife, 1976, IV, 416-425.

Ayrıca bkz. İbn Keşîr, *el-Bidâye*, Dâru'l-Fikr, 1986, V, 209-214.

²¹⁵² İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, VII, 74.

rivayetin *ṣaḥīḥ* olduğu kanaatine sahip olduğunu göstermiştir.²¹⁵³ Öte yandan İbn Hacer'in ez-Zehebî'nin hadisin yüz yirmi beş tarikini bir araya getirdiği risalesini zikretmemesi şaşırtıcıdır. Son olarak rivayetin el-Kettānî'nin (ö. 1927) mutevâtir hadisleri toplamayı amaçladığı *Naẓmu'l-mutenâsir fî eḥādîsi'l-mutevâtir* kitabında da yer aldığını²¹⁵⁴ belirtmek yerinde olur.

Burada dikkati çeken husus ez-Zehebî'nin söz konusu rivayetin tariklerini bir araya getirme ve neticede rivayetin mutevatir olduğuna yönelik çabasıdır. O bunun için kaleme aldığı risalede ana kaynak olarak Ahmed b. Hanbel'in *Musned*'ini; en-Nesâ'î'nin *el-Ḥaşā'îş*'ini ve *Musnedu 'Alî*'sini; eṭ-Ṭaberî'nin *Ğadîr Ḥum*'unu;²¹⁵⁵ İbn 'Ukde el-Ḥāfız'ın *Cem'u ṭuruḳi ḥāze'l-ḥadîs*'ini; El-Ḥakim'in *Mustedrek*'ini ve et-Tirmizî'nin *es-Sunen*'ini kullanmış; hemen risalenin girişinde hadisin *tevâtur* seviyesine ulaştığını ve Hz. Peygamber'in bunu kesinlikle söylemiş olduğunu belirtmiş; bununla birlikte hadisin *ṣaḥīḥ*, *ḥasen*, *da'îf* ve *maṭrûḥ* tariklerinin olduğuna işaret etmiştir.²¹⁵⁶ Onun zihninde olayın tam olarak nasıl gerçekleştiğini bilemiyoruz. Ancak olayın bütün ayrıntıları ile nasıl meydana geldiği hakkında düşünmediği hatta bunu çok da önemsemediği yorumunu yapmak mümkündür. Gerçekten de ez-Zehebî'nin neden bu rivayetin tariklerini toplamak için mesai harcadığı sorulabilir. Bizce bunun en önemli sebebi onun bu kadar meşhur olmuş ve hem Şii hem Sünniler tarafından farklı versiyonları kullanılan bir rivayete dair doğru bilgi ve yaklaşımı teknik hadisçilik yaparak ortaya koymak istemesidir. Rivayetin başrolünün Hz. 'Alî gibi kritik bir isim olması, konuyu özellikle siyasetin ve sonra Şii-Sünni geriliminin önemli bir parçası haline getirmekte ve incelenmeyi daha çok gerekli kılmaktadır. Zira Hz. 'Alî hakkında olduğu kadar hiçbir sahabinin faziletlerine dair rivayet

²¹⁵³ İbn Hacer, *Tehîbu't-tehẓib*, Hindistan: Dā'iretu'l-Ma'arifi'n-Nizāmiyye, 1908, II, 177.

²¹⁵⁴ El-Kettānî, *Naẓmu'l-mutenâsir fî eḥādîsi'l-mutevâtir*, Beyrût: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1983, s. 206.

²¹⁵⁵ Eṭ-Ṭaberî, *Ğadîr Ḥum* eseri ile ilgili bakılması lazım. Bu meşhur tarihçi eṭ-Ṭaberî olmayabilir mi?

²¹⁵⁶ Ez-Zehebî, *Risāletu ṭuruḳi ḥadîsi men kuntu mevlāhu fe-'Alî mevlāhu*, s. 12. Risalede yer verdiği hadisler ve hükümler çalışmanın ekler kısmında verilmiştir.

nakledilmemiştir. Ez-Zehebî de bunun farkındadır ve elindeki malzemeyi değerine göre şu şekilde sınıflandırmıştır:

- *Şahîh* ve *hasen* olanlar.
- *Da'îf* ve *vâhî* olanlar ki bunların sayısı hayli fazladır.
- *Bâtıl* ve uydurma olanlar ki bunların sayısı çok çok fazladır.²¹⁵⁷

Sünni alimlerden söz konusu rivayeti reddedenler ehl-i beytin faziletlerini açıkça inkar eden bir sınıfa dahil edilirken ez-Zehebî gibi mutevâtir olduğunu kabul edenler de bu gerçeği itiraf edenler zümresinde zikredilebilmiştir.²¹⁵⁸

Neticede onun rivayetin metnine dair bütünlüklü ve detaylı bir karşılaştırma yapmadığı; ulaşabildiği bütün senet ve metinleri bir araya getirmek suretiyle, farklılıkları çok dikkate almayarak, hatta belki de hiç önemsemeyerek, değerlendirdiği ve olayın yaşandığına hükmettiği görülmektedir. Onun yalnızca *şahîh* ve *hasen* dediği rivayetler dahi dikkate alınsa karşımıza farklı mekan, olay, bağlam ve sözler çıkmaktadır. Bu durumda ez-Zehebî'nin “metni mutevâtirdir” hükmü²¹⁵⁹ nasıl anlaşılabacaktır?

Mutevâtir aslında hadisçilerin ilgi alanına giren bir konu değildir. Zira mutevâtir, doğruluğundan şüphe edilmeyen haberdur ve Hansu'nun da ifadeleriyle “... *zannilik belirtisi olan isnad*”²¹⁶⁰ araştırmasına tabi tutulmaz. Buna karşılık âhâd haberler ise sıhhat araştırılmasının yapılması gereken türden rivayetlerdir. Mutevâtir hakkındaki ilk kavramsallaştırmalar kelamcılarının da dahil olduğu usülcüler ve İmâm eş-Şâfi'î olmak üzere iki ana kol tarafından yapılmıştır. Kavramın hadisçilerin terminolojisine girişi ise nispeten daha

²¹⁵⁷ Ez-Zehebî, *Tertîbu'l-Mevdû'ât*, s. 107. Ez-Zehebî'nin rivayerin tariklerine dair detaylı değerlendirmeleri Ekler kısmında yer almaktadır.

²¹⁵⁸ Bkz. Ozan Kemal Sarılioğlu, *Gadir-i Hum Meselesi*, İstanbul: Önsöz Yayıncılık, 2020, ss. 192-198.

²¹⁵⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, VIII, 334-335.

²¹⁶⁰ Hüseyin Hansu, *Mutevâtir Haber*, s. 145.

geçtir. Et-Ṭahāvī, el-Ḥākim en-Nīsābūrī ve İbn ‘Abdilberr’in eserlerinde mutevâtir tam olarak kavramın ifade ettiği anlamda değil de haberin “yaygınlık kazanması” anlamında yer almaktadır. Bu usulcülerin kullandığı anlamdan hayli farklı ve hadisin şöhret bulduğu anlamına gelir. Hadisçilerden mutevâtir -âhād ayrımını ilk yapan ve usulcülerin yöntemini benimseyen ilk isim ise el-Ḥatīb el-Bağdādī’dır (ö. 463/1071). Ancak İbn Hacer’e (ö. 852/1448) yani 9/15. asra gelene kadar, el-Ḥatīb’in kullanımı hadisçiler arasında yaygınlık kazanmamıştır. Hadisçiler ve mutevâtir hadis kullanımına bu açıdan bakılacak olursa İbn Hacer öncesi ve sonrası olarak incelemek daha doğru olacaktır. Bununla birlikte İbn Hacer’in tanımı da daha ziyade hadis merkezlidir ve fıkıh usulcülerinin tanımıyla önemli benzerlikler içerir. İbn Hacer’den sonra es-Suyūṭī (ö. 911/1505) ve el-Kettānī’nin mutavetir haberleri toplama konusunda bir gayretleri olmuştur. Ancak onların da derlediği rivayetlerin kavramın esas anlamını karşılamadığı görülmektedir ki zaten kendileri de bunun farkındadırlar.²¹⁶¹

Mutevâtir kavramının hadisçilerin terminolojisine girdikten sonra anlam daralmasına, belki de değişmesine uğradığını da ifade etmek gerekir. Es-Suyūṭī ve el-Kettānī’nin eserlerinde mutevâtir olarak sundukları rivayetlerin hemen hepsi el-Ḥākim’de meşhur olarak zikredilmektedir. Bu da kavramın uğradığı anlam değişimini açıkça gösterir. Bu anlamda kavramın ez-Zehebī için de meşhūr, yaygınlık kazanmış olan rivayet anlamına geldiğini söylemek gerekir.²¹⁶² Nitekim mutevâtir olarak sunduğu hadisin tarik incelemesini yapması, *şahîh*’inden uydurmasına pek çok tariki olduğunu ifade etmesi de bunu kanıtlar.²¹⁶³ Bu arada onun Kur’an’ın tevâturu ile rivayetlerin tevâturu arasında da fark gözettiğine işaret edilmelidir. Kur’an sureleriyle ayetleriyle mutevatirdir, Allah tarafından korunmaktadır. Kimse onu

²¹⁶¹ El-Kettānī, *Naẓmu’l-Mutenāşir min eḥādîsi’l-mutevâtir*, Beyrût: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1983, ss. 11-25.

²¹⁶² Bununla birlikte onun bir ravi hakkındaki cerh veya tevşîkin meşhur ve yaygın oluşu ile ilgili de tevâtur kelimesini kullandığı örnekler vardır. Bkz. Ez-Zehebī, *Siyer*, X, 537. Bir şeyin yaygın ve fazla olması anlamında kullanıldığı yerler de vardır. “... Bu yıllarda Irak’ta savaş ve fitne çok yaygındı” cümlesinde tevatur kelimesi kullanılmıştır. Bkz. Ez-Zehebī, *Siyer*, XV, 104. Ayrıca bkz. *Tārîhu’l-İslâm*, XLVIII, 26; XLIX, 51; L, 29 vdğr.

²¹⁶³ Konuya dair geniş bilgi, izah ve örnekler için bkz. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber*, ss. 139-191.

değiştiremez.²¹⁶⁴ Benzer şekilde şefaitle ilgili²¹⁶⁵ hadisler, Allah'ın nüzûlü ile ilgili hadisler,²¹⁶⁶ Hz. Peygamber'in ahirette Allah'ı göreceğine dair rivayetler,²¹⁶⁷ ki ez-Zehebî'ye göre bunları aynı zamanda Kur'an da desteklemektedir, kalbinde zerre kadar iman olan kişinin cehennemden çıkacağı ile ilgili hadis,²¹⁶⁸ “Kişi sevdiği ile beraberdir.”²¹⁶⁹ gibi hadisler ez-Zehebî tarafından mutevâtir olarak kabul edilmiştir.²¹⁷⁰

Fakat bu noktada ez-Zehebî'nin yaklaşımında bir tutarsızlık problemine de değinilmelidir. Örneğin o, Hz. Peygamber'in sünnetli ve göbek bağı kesilmiş bir şekilde dünyaya geldiğini ifade eden rivayetlerin²¹⁷¹ tevâtur derecesine ulaşmış olduğu bilgisini reddetmiştir. *Mizân*'da el-Hâkim en-Nisâbûrî maddesinde onun işe yaramaz, boş sözlerinden biri olarak bu rivayetin tevâtur derecesine ulaştığı görüşünü kaydetmiştir.²¹⁷² Rivayet *Mizân*'da Ca'fer b. 'Abdilhâhid el-Hâşimi maddesinde de geçmektedir. Orada rivayeti uydurma kabul ettiği anlaşılmaktadır zira bahsi geçen Ca'fer hakkındaki cerhler bu yöndedir.²¹⁷³ Bununla birlikte daha önce kaleme aldığı *el-Mustedrek*'te el-Hâkim'in ilgili hadis hakkında verdiği tevâtur hükmü ile ilgili herhangi bir değerlendirme yapmadığı da dikkat çeker.²¹⁷⁴ Dahası o *Târîh* ve *Siyer*'de de ilgili rivayetleri farklı tariklerle zikretmiş sıhhati ile ilgili tartışmaya girmemiştir.²¹⁷⁵ Pek çok versiyonu olduğu anlaşılan bu rivayetin “hadis hırsızı” olarak kabul

²¹⁶⁴ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 173.

²¹⁶⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, IX, 436.

²¹⁶⁶ Ez-Zehebî, *Telhîşu Kitâbi 'ileli'l-mutenâhiye*, 26. Birtakım problemli versiyonları olmakla birlikte bu şekilde bir hüküm vermiştir. Ayrıca bu konuya verdiği önem dolayısı ile nüzûl ile ilgili rivayetleri bir araya getiren bir çalışma da yapmıştır. El-'Umerî, *Mesâliku'l-ebşâr*, V, 254; İbnu'l-İmâd, *Şezerâtu'z-Zeheb*, VIII, 268; Sıbt İbn Hacer, *Ravnaķu'l-elfâz*, I, 329.

²¹⁶⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, X, 455.

²¹⁶⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, XI, 363.

²¹⁶⁹ El-Buhârî, el-Edeb, 96; Muslim, el-Birr, 165.

²¹⁷⁰ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 135.

²¹⁷¹ Bu rivayetlerle ilgili bkz. Emine Demil, *Hadis ve Tarih Rivayetleri Bağlamında Sîretin Risâlet Öncesi*, Ankara: TDV Yayınları, 2020, ss. 103-108.

²¹⁷² Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 608.

²¹⁷³ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 412-413.

²¹⁷⁴ El-Hâkim, *el-Mustedrek*, II, 657.

²¹⁷⁵ Ez-Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, I, 27-28; Ez-Zehebî, *Siyer*, Siretu'n-nebeviyye, s. 36.

edilen Sufyān b. Muḥammed el-Maṣīṣī²¹⁷⁶ - Huṣeym-Yūnus- el-Ḥasen- Enes kanalıyla gelen “*Kerametlerimden biri sünnetli doğmamdır...*” versiyonu İbnu’l-Cevzī tarafından “*Ashı yoktur*” şeklinde değerlendirilmiştir. Fakat İbnu’l-Cevzī O’nun sünnetli doğduğu ile ilgili herhangi bir şüphe taşımadığını da belirtmiştir.²¹⁷⁷ Ez-Zehebī ise sünnetli doğma hadisesini kabul etmemektedir. Zira dedesinin Hz. Peygamber’in sünneti için davet verdiği ve burada sünnet olduğuna dair bilgiler mevcuttur²¹⁷⁸ ve belli ki ona göre tercihe şayandır. Öte yandan el-Kettānī ilgili eserinin sonuç kısmında mutevātir hükmü verilen başka hadislerin varlığına da işaret etmiş, ancak bunlar hakkında alimler arasında birtakım görüş ayrılıklarının olduğunu da belirtmiştir. Bunlara örnek olarak da Hz. Peygamber’in sünnetli olarak doğduğunu ifade eden rivayeti zikretmiş; ez-Zehebī’nin *Telḥīṣ*’inde el-Ḥākim’in tevatür hükmüne itiraz ettiğini dile getirmiştir.²¹⁷⁹ Bu itiraza göre söz konusu rivayetlerin sıhhatinde problem vardır. Bu durumda iken tevatürden nasıl bahsedilebilir?!

3.3.3.3.Ez-Zehebī’nin Bazı Hadislere Dair Yorumları

İsnad ve metinle kıyaslanmayacak kadar az miktarda olmakla birlikte ez-Zehebī’nin bazı hadislerle ilgili yorumlar yaptığı, hükümler çıkardığı veya mevcut hükümlere işaret ettiği de görülmektedir. Onun hadislerle ilgili daha ziyade fikhî yönlerine değinen yorumlarının yoğunlukta olduğuna ve yorumları daha ziyade hadis kitaplarına yaptığı ihtisarlarda tespit edildiği de belirtilmelidir. Aslında böyle bir başlıklandırmanın yanıltıcı olabileceği de düşünülmüştür. Burada zikredilecek örneklerden hareketle ez-Zehebī’nin dikkate değer bir

²¹⁷⁶ Hakkında bkz. İbn ‘Adiyy, *el-Kāmil*, V, 566. Ez-Zehebī, *Dīvānu ‘d-Ḍu‘afa*, s. 164; Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, s. 269. Söz konusu ravi bu çalışmada esas alınan neşrinde değil, Muḥammed Rıdḫān ve diğerleri bazı araştırmacıların neşrettiği baskısında yer almaktadır. Ancak çok detaylı bilgi mevcut değildir. Hatta önceki iki eserde olduğu gibi sadece İbn ‘Adiyy’in değerlendirmesi kaydedilmiş ve birkaç hadis örneği verilmiştir. Ez-Zehebī, *Mizān*, nşr. Muḥammed Rıdḫān vdğr., Dimaşk: Mu‘essesetu’r-risāle, 2009. İbn Ḥacer ise birkaç alimin cerhine daha yer vererek hakkındaki bilgileri genişletmiştir. İbn Ḥacer, *Lisānu ‘l-Mizān*, IV, 92.

²¹⁷⁷ İbnu’l-Cevzī, *el-‘İleli ‘l-mutenāhiye*, I, 166.

²¹⁷⁸ Ez-Zehebī, *Telḥīṣu Kitābi ‘ileli ‘l-mutenāhiye*, nşr. Ebū Temīm Yāsir b. İbrāhīm, Riyād: Mektebetu’r-Ruṣd, 1998, s. 58.

²¹⁷⁹ El-Kettānī, *Naḫmu ‘l-Mutenāṣir*, s. 255.

hadis yorumculuğunun olduğu sonucuna varılmamalıdır. Bu konuya değinilmesi, yalnızca onun hadislerle olan ilişkisine bütün boyutlarıyla temas etme ve düşünce yapısının daha iyi anlaşılması içindir. Şimdi örnekler eşliğinde onun hadislerle ilgili bazı yorumlarına, değerlendirmelerine, çıkarımlarına değinilecektir.

Ez-Zehebî'nin ilginç yorumlarından biri kadınların mescide gitmesi ile ilgili bir rivayet üzerinedir. İbn 'Umer'den nakledilen rivayete göre, Hz. 'Umer'in cariyelerinden biri sabah ve akşam namazlarında cemaate katılıyordu. Fakat ona “‘Umer’in bunu kerih gördüğünü bilerek nasıl mescide gidiyorsun?” denildi. Kadın “Onun bana bunu yasaklamasını engelleyen nedir?” diye sorunca Hz. Peygamber'den gelen şu rivayet zikredildi: “Allah'ın hanım kullarının, Allah'ın mescitlerine gelmesini engellemeyiniz.” Ez-Zehebî'ye göre Hz. 'Umer Allah'ın meşru kıldığı bir şeyi hiçbir sebep olmaksızın kerih görmez. Onun bu tavrı, bazı kadınların (mescide giderken bazı ahlaksızların rahatsız etmesi, taciz etmesi veya mescitte karşılaşılabileceği, abdest alma ve benzeri) yaşayabileceği zorluklardan dolayı olmalıdır.²¹⁸⁰

Ebū 'Umāme'den nakledildiğine göre Rasûlullâh cennete girip, 'Abdurrahmān b. 'Avf ile karşılaştığında aralarında geçen konuşmada, malının fazlalığı dolayısıyla hesaba çekilmiş, bundan dolayı arındırılmıştır. Ez-Zehebî, bu rivayetin isnadı için *da'if* hükmü vermiştir. Zira ravilerden 'İmāre teferrud etmiştir ve onda zayıflık vardır. Ebū Hātim'in onun hakkında “Hadisi yazılır”; İbn Ma'in'in *şālîh*; İbn 'Adiyy'in “Bana göre bir problem yok” dediğini nakletmiş, son olarak da en-Nesā'î'nin onun hadisini delil olarak kullanmadığını ifade etmiştir.²¹⁸¹ Rivayetin isnadıyla ilgili bu bilgilerden sonra ez-Zehebî, her şeye rağmen 'Abdurrahmān'ın cennete girmesi hesabından dolayı gecikse dahi, mecazi bir ifade ile emekleyerek cennete

²¹⁸⁰ Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, III, 1067.

²¹⁸¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 77.

girdiğini ve bunun bir darbı mesel olduğunu, ‘Abdurrahmān’ın da cennetteki yerinin Zubeyr ve ‘Alī’den aşağıda olmadığını, Allah’ın hepsinden razı olduğunu belirtmiştir.²¹⁸²

Yine bu konuyla bağlantılı olarak, Hālid b. Hāris ve başka birinden- Muhammed b. ‘Amr – Ebū Seleme- ‘Abdurrahmān b. ‘Avf isnadıyla, “*Cenneti gördüm, ben oraya emekleyerek girdim. Oraya fakirlerden başkasının girmediğini gördüm.*” rivayetini nakleden ez-Zehebī, isnadının *hasen* olduğunu belirtmiştir. Daha sonra bununla ilgili “O ve diğeri uykudadır. Uyku halinde tevil vardır. ‘Abdurrahmān b. ‘Avf gördüğü ve kendisine ulaşan haberlerden dersini almış ve malının büyük kısmını sadaka olarak vermiştir. Allah da ayaklarını ona (geri) vermiş, o da Firdevs e yürümüştür” açıklamasını yapmıştır.²¹⁸³

Örneğin el-Beyhākī *es-Sunen*’inde kadının ezan ve kamet getirmesi ile ilgili bir bölüm açmış ve burada Hz. Bilāl’e insanları namaza çağırma görevi verilmesine dair rivayeti zikretmiştir. Ez-Zehebī ise bu rivayetin bu başlık altında zikredilmesini doğru bulmamış; söz konusu hadisin kadınların erkekler için ezan okuyamayacağına dair bir delil olarak kullanılamayacağını ifade etmiştir. Zira ona göre ilgili rivayette böyle bir yasağa dair bir delil yoktur.²¹⁸⁴

Başka bir örnek de İbn ‘Umer’in sıcakta abdest alırken ellerinin koltuk altına değdiği ancak abdestine bir zarar gelmediğine dair rivayettir. Ez-Zehebī, Hicaz ehlinin aşırı sıcaktan dolayı çok terlediklerini ancak kimsenin elbisesine bulaşan ter sebebiyle gusletmediğini ifade ederek Hz. Peygamber’i örnek göstermiştir. Zira Hz. Peygamber de vahyin ağırlığı ile çok terlemiş ancak gusletmemiştir.²¹⁸⁵

²¹⁸² Ez-Zehebī, *Siyer*, I, 77-78.

²¹⁸³ Ez-Zehebī, *Siyer*, I, 81-82.

²¹⁸⁴ Ez-Zehebī, *el-Muhezzeb*, I, 404.

²¹⁸⁵ Ez-Zehebī, *el-Muhezzeb*, I, 257-258.

‘Abdullāh b. ‘Amr şöyle dedi: “Kur’an’ın tamamını bir gecede okudum.” Rasûlullâh “Bir ayda oku” dedi. Ben de şöyle dedim: “ Ya Rasûlullâh, kuvvetimi ve gençliğimi kullanmama izin ver” Rasûlullâh şöyle dedi: “Yirmi günde oku!” ‘Abdullāh b. ‘Amr ısrar etti ve Rasûlullâh “Yedi gün” dedi. ‘Abdullāh b. ‘Amr yine ısrar etti, ancak Hz. Peygamber kabul etmedi. Bu rivayeti dikkate alan ez-Zehebî, Rasulullah’ın Kur’an’ın üç günden az sürede²¹⁸⁶ okunmasını yasakladığını ifade etmektedir ki Kur’an’ın daha kısa sürede okunması fıkıh ve tedebbürü engellemektedir.²¹⁸⁷

El-Leyş ve diğerleri- Yezîd- Ebu’l-Ḥayr ‘Uḳbe isnadıyla nakledilen “Râsûlullâh’a ipek bir kaftan hediye edildi. Onu giydi ve namaz kıldı. Namaz bittiğinde onu sanki kerih görerek hemen çıkardı ve ‘Bu muttakiler için gerekli değildir’ dedi” rivayeti hakkında da ez-Zehebî kısa bir açıklama yapmayı gerekli görmüştür. Ona göre Hz. Peygamber’in ipek kaftanı giyip namaz kıldırması bu konuda haram hükmü gelmeden öncedir. Namazı bittiğinde ise tahrîm ayeti geldiğini veya önce kerahetinin ifade edildiği daha sonra da haram hükmünün geldiğini belirtmiştir. El-Beyḥakî’nin’in işaret ettiği “فصلی فیہ ثم انصرف فنزعه وقال: لا ينبغي لباس هذا للمتقين” lafzını da ihtisarına alan ez-Zehebî, bu ibarenin tek başına haramlığa delâlat edemeyeceğini ancak kerihliğine işaret edebileceğini, sonra da tahrîm ayetinin indiğini kaydetmiştir.²¹⁸⁸

Ez-Zehebî, şahısların faziletleri ile ilgili pek çok husus nakletmiştir. Ancak her zaman olmasa da bu rivayetlerin nakledilme sebeplerini dikkate alarak birtakım açıklamalar getirme ihtiyacı hissetmiştir. Bunlardan biri “‘Abbās bendendir, ben de ondanım” rivayetidir. Ez-Zehebî söz konusu rivayetin isnadının *ḳavî* olmadığını belirttikten sonra hafızların ‘Abbās’ın faziletlerini toplama konusunda halifeler için gösterdikleri çabayı gösterdiklerini belirtmiştir.

²¹⁸⁶ Kur’an’ın üç günde hatmedilmesine dair rivayetler nakledilmiştir. Bkz. Aḥmed b. Ḥanbel, *el-Musned*, thk. Şu‘ayb el-Arnaût, Beyrût: Mu’essesetu’r-Risâle, 1995, XI, 8. Ancak bazı rivayetlerde yedi ve daha fazla gün ifadeleri de yer almaktadır. Bkz. el-Buḥârî, Feḏâ’ilu’l-Ḳur’ân, 34; Muslim, eṣ-Şıyâm, 184.

²¹⁸⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 84.

²¹⁸⁸ Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, II, 848.

Ancak bu noktada konuyu Hz. Peygamber’in mirasçısı olup olmaması konusuna getirmiştir. Ona göre eğer peygamberimizin bir mirasçısı olsaydı, kızı ve eşlerinden sonra ‘Abbās’tan başka kimse olamazdı.²¹⁸⁹

Ez-Zehebî’nin dikkat çeken açıklamalarından biri de Cābir b. Semure’den gelen rivayettir: “*Rasûlullâh namazlarını sizin gibi kılıyordu. Ancak biraz daha kısa tutuyordu, onun namazı sizinkinden kısaydı. Sabah namazında el-Vâkı’a’yı veya benzer (uzunluktaki) sureleri okuyordu.*”²¹⁹⁰ Ez-Zehebî Cābir’in yaşadığı dönemde kılınan namazları daha uzun bulduğunu belirtmiş; “فليخفف” kelimesine vurgu yapmıştır.²¹⁹¹ Ez-Zehebî’ye göre bu, “Namazlarınızı benim namazımdan daha uzun kılmayın” demektir. Namazların kısaltılması ise nisbi bir emirdir ve zamana göre değişir. (Bu husus) Bugünün örfüne göre değil, şâri ve ashabının (yaşadığı dönemin) örfüne göre anlaşılmalıdır.²¹⁹² Buna benzer bir yaklaşımı da “*Mu’āviye sakalını sarıya boyardı, sakalı sanki altın gibi olurdu*” rivayetini naklettikten sonra yaptığı açıklama ile göstermektedir: “*Bu onun zamanında kabul edilebilir ancak bugün bunu biri yapsa hoş karşılanmaz.*”²¹⁹³

Ez-Zehebî bazen de bir müellifin yapmış olduğu yorumları beğenmemiş, anlamsız bulmuş ve bunu dile getirmiştir. Nalınlar üzerine mesh bölümünde yer alan bir rivayette İbn ‘Umer’e, kendisinin (نعل السبئية) giyerken görüldüğü söylenmiştir. O da Rasûlullâh’ı na’llerini abdest alıp giydiğini, sonra da meshettiğini gördüğünü söylemiştir. El-Beyhâkî rivayeti zikrettikten sonra –eğer mahfûz ise – hadisin yıkamayı nefyetmediğini, onun ayaklarını na’lde

²¹⁸⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 99.

²¹⁹⁰ Aḥmed b. Ḥanbel, *Musned*, V, 104.

²¹⁹¹ Önceki rivayetlerde geçen, Hz. Peygamber’in “Sizden biriniz (insanlara) namaz kıldıracağı zaman kısa tutsun” sözlerine atıftır. İlgili rivayetin yer aldığı kaynaklar için bkz. El-Buḥārî, ‘İlm, 28; et-Tirmizî, Şalât, 61; en-Nesâ’î, İmāmet, 35.

²¹⁹² Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, III, 1051.

²¹⁹³ Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 121.

yıkadığını ve üzerini meshettiğini belirtmiş, bu durumu sarığı varken alına meshetmesine benzetmiştir. Ez-Zehebî'ye göre ise bu çok anlamsız bir açıklamadır.²¹⁹⁴

Örneğin Hişām b. Ḥasān- Muhammed- Ebū Hurayra kanalıyla gelen “ قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: " إِذَا تُوبَ بِالصَّلَاةِ فَلَا يَسْعَيْنَ إِلَيْهَا أَحَدُكُمْ وَلَكِنْ لِيَمْسَ عَلَيْهِ السَّكِينَةُ وَالْوَقَارُ، صَلَّى مَا أَدْرَكْتَ وَاقْضُوا مَا سَقُفْتَ ” rivayeti hakkında el-Beyḥakī, İbn Rāfi‘ - Ebū Hurayra kanalıyla aynı manada bir hadis daha geldiğine işaret etmiş; orada “واقضوا” kelimesi yerine kullanılan “اتمّموا” kelimesini daha doğru kabul etmiştir.²¹⁹⁵ Ez-Zehebî, el-Beyḥakī’nin bu açıklamasını pek anlamlı bulmadığını gösterircesine bu iki kelime arasında pek bir fark olmadığını zira namazı tamamlayan herkesin zaten onu kaza etmiş olacağını “Namaz kılındı mı artık yeryüzüne dağılın...” ayeti²¹⁹⁶ ile destekleyerek ifade etmiş, buradaki anlamın “namaz tamamlandığında...” şeklinde olduğunu belirtmiştir.

Neticede ez-Zehebî’nin hadislerle ilgili derinlikli açıklamalar yapmadığı görülmektedir. Çoğunlukla ilgili rivayetin ravilerine ve sıhhatine, daha doğru versiyonlarına²¹⁹⁷ dair kısa açıklamalar yapmaktadır. Ancak bazı örneklerine işaret edilen yorumları dikkat çekmekte, onun fikir dünyasına dair birtakım ipuçları vermektedir. Bunun yanında *Ṭıbbu’n-Nebevī, Kitābu’l-‘arş, Kitābu’l-libās* gibi belli konudaki hadisleri bir araya getirdiği eserlerinin kurgusu, içeriği bakımından müstakil olarak ele alınması gerekir. Yine de onun bir rivayetin çok boyutlu incelemesini ve değerlendirmesini yapmadığı görülecektir.

3.4. Değerlendirme

İkinci bölümün bu kısmında ez-Zehebî’nin tenkitçiliği hem genel anlamda hem de hadisçiliği bakımından incelendi. Onun, yeni bir yöntem geliştirmekten ziyade, klasik hadis

²¹⁹⁴ Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, I, 285.

²¹⁹⁵ El-Beyḥakī, *Sunenu’l-kubrā*, IV, 418: Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, II, 737.

²¹⁹⁶ El-Cum‘a 61/10.

²¹⁹⁷ Ez-Zehebî, *el-Muhezzeb*, II, 840.

tenkit sistemindeki bazı problemlere dikkat çektiği, birtakım kavramları daha elverişli bir zemine çekip bazı kuralların uygulanabilmesi için yeni tasnifler yaptığı görülmüştür. Hadis metinleri veya muhtevalarına gelince, tıpkı ondan önceki muhaddislerde gördüğümüz gibi bize açık net bir yöntem çizmediği öncelikle belirtilmelidir. Bu gerçekten muhteva tenkidinin hadis tenkidinde hiç yeri olmadığı veya isnad tenkidine nazaran çok daha küçük bir paya mı sahip olduğu anlamına gelmektedir? Yoksa biz hem mütekaddimun dönem hem de müteahhirun dönem hadis tenkit sistemini, muhaddislerin kullandıkları dili anlamadığımız için mi böyle bir sonuca varıyoruz? Belki bu sorunun cevabının daha kesin bir şekilde verilebilmesi için pek çok muhaddisin hadis tenkitçiliğinin üzerinde çalışılması gerekiyor. Ancak bu güne kadar yapılan çalışmalardan ve ez-Zehebî üzerine yapılan bu çalışmadan çıkan sonuç klasik hadis tenkit sisteminde isnad tenkidinin ağırlıklı olarak yer edindiğidir.²¹⁹⁸

Bu tespit elbette ne diğer muhaddislerin ne de ez-Zehebî'nin hadis metinleriyle ve içerikleriyle ilgilenmediklerini söylemeyi gerektirmiyor. Nitekim yukarıda onun metinlere ve içeriklere yönelik görüş ve değerlendirmelerine dair örnekler üzerinde duruldu. Bu manada onun metinlere dair tespitlerinin daha ziyade tarihi bilgileri dikkate alınarak yaptığı tenkit veya değerlendirmeler olduğu anlaşılmaktadır. Örneğin metinde geçen bir şahsın doğum veya vefat yılı dikkate alındığında ortaya çıkan hatalar veya doğrudan bu bilginin yanlış verilmesi;²¹⁹⁹ yine metinde geçen bir şahsın nisbesindeki yanlışlık²²⁰⁰ ve tarihen tespit edilmiş olaylara aykırılık²²⁰¹ gibi hususlar ez-Zehebî'de en çok dikkati çeken tenkitlerdir.

Mesela burada icmaya aykırılık, akla aykırılık ve benzeri tenkit kriterlerine dair birtakım örnekler de zikredilebilir. Ancak bunların onun tenkit sistemi içerisinde üzerine düşünülmüş,

²¹⁹⁸ Bu durumu kabul edip, bunun nedenleri üzerinde yapılan araştırmalar da mevcuttur. Bkz. Murat Kaya, "Hadislerin Tesbitinde Sened Tenkidinin Tercihi Nedenleri," *Bilimname: Düşünce Platformu*, 37/1 (2019), ss. 121-140.

²¹⁹⁹ Örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 129, 151, 193-194; II, 193, 220, 538-539; III, 317-318; IV, 390; VI, 332; IX, 46-47 vdğr.

²²⁰⁰ Örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 297; V, 322 vdğr.

²²⁰¹ Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 220-221; II, 167 vdğr.

bir kaide olarak sistematik bir yöntem bütünlüğü içerisine dahil edilmiş ve düzenli olarak işletilen kriterler olduğunu iddia etmek hayli zordur. Zaten onun metin tenkidine dair yöntemi üzerine yapılan çalışmaların bir kısmındaki problem de burada ortaya çıkmaktadır. Örneğin:

İbnu'l-Buḥārī- İbnu'l-Ḥurustānī- 'Abdulkerīm İbni Ḥamza- el-Kettānī- Ebū Ca'fer Aḥmed b. İshāq- Muḥammed b. İbrāhīm- Aḥmed b. Ḥanbel- 'Abdurrahman b. Ġazvān- el-Leys- Mālik – ez-Zuhrī- 'Urve- 'Ā' işe:

“Bir adam ‘Ya Rasûlullâh, bana ihanet eden, beni döven, beni yalanlayan kölelerim var. Ben de onlara lanet ediyorum ve onları dövüyorum. Peki benim durumum ne olacak?’ diye sordu. Hz. Peygamber şöyle buyurdu: ‘Senin cezan ve onların günahları hesap edilir. Eğer cezan onların günahlarından az olursa onlardan daha üstün olursun. Eğer cezan daha fazla olursa sen azaba uğrarsın.’ Bunu duyan adam ağladı ve Hz. Peygamber ona ‘Biz, kıyamet günü için adalet terazileri kurarız...’ ayetini²²⁰² okumadın mı?! dedi.”

Ez-Zehebî bu rivayet için Siyer’de *munkerun cidden* demiştir. Öte yandan ez-Zehebî söz konusu rivayeti *Mîzân*’da Muḥammed b. İbrāhīm’in biyografisinde zikretmiş ve orada *bâṭıl* hükmü vermiştir. Muḥammed b. İbrāhīm *da‘if* hatta *metrūk* olarak kabul edilen bir ravidir. Ancak ez-Zehebî bu iki eser haricinde ne bu rivayete yer vermiş ne de içeriğine dair bir yorum yapmıştır. Aslında rivayetin durumu ile ilgili önceki değerlendirmeler de isnadına yöneliktir.

Ez-Zehebî’nin metin tenkidine dair bir doktora tezi hazırlayan Meryem binti Aḥmed ise ez-Zehebî’nin rivayeti munker kabul etmesinin sebebinin onun makul duruma muhalefeti olabileceğini ifade etmiştir. Zira ona göre bir köle efendisinin hizmetkarıdır. Dolayısıyla onun efendisini dövmesi, ihanet etmesi, yalanlaması söz konusu olamaz, bu akla yatmayacak bir husustur.²²⁰³ Elimizde ez-Zehebî’nin böyle düşündüğünü gösterecek herhangi bir delil yoktur.

²²⁰² El-Enbiyâ’ Suresi 21/47.

²²⁰³ Meryem binti Aḥmed, *Naḥdu İmāmi’z-Zehebî fî Kitābihi Siyeri A‘lāmi’n-Nubelā’*, ss. 179-185.

Benzer bir örnek şu rivayettir: İbn Hıbbān- Ebū Ya‘lā- Kāmil b. Ṭalḥa- İbn Lehī‘a- Huyey b. ‘Abdillāh- Ebī ‘Abdirrahman el-Ḥubulī – ‘Abdullāh b. ‘Amr:

“*Rasūlullāh hastalığında şöyle dedi: ‘Bana kardeşimi çağırın.’ Ebū Bekr’i çağırdık ancak ondan yüzünü çevirdi. Sonra tekrar ‘Bana kardeşimi çağırın’ dedi. Biz de ona ‘Uṣmān’ı çağırdık. Ancak ondan da yüzünü çevirdi. Tekrar ‘Bana kardeşimi çağırın’ dedi. Bu sefer ona ‘Alī’yi çağırdık. Onun üzerini kıyafetinin bir parçasıyla örttü ve ona doğru eğildi. ‘Alī çıktığında ona Rasullulah’ın ne söylediğini sorduk. ‘Alī şöyle dedi: ‘Bana bin kapıya açılan bin kapı öğretti’ dedi*”²²⁰⁴

Ez-Zehebī rivayet hakkında *munker, sanki uydurma*/كأنه موضوع hükmü vermiştir. Meryem b. Aḥmed ise ez-Zehebī’nin bu hükmünün gerekçesi için yine Kur’an’a muhalefet, şaḥīḥ hadislere muhalefet, icma’ya muhalefet ve makule muhalefet kriterlerini dile getirmiştir.²²⁰⁵ Bu ez-Zehebī’ye söylemediği hatta belki de hiç düşünmediği bir şeyi söyletmek demektir. Meryem binti Aḥmed’in tespitine karşılık, “hadisin ravilerine dair herhangi bir problem olmasaydı, ez-Zehebī bu rivayetin içeriği hakkında gayet kolay bir şekilde tevil yoluna gidebilirdi” şeklinde bir itirazda bulunulabilirdi. Evet bu itiraz da ez-Zehebī’yi konuşturmak anlamına gelir. Ancak onun genel tavrı dikkate alındığında daha makul bir itiraz olduğu da ifade edilebilir. Aslında tam da bu sebeple bu tip sınıflandırmalar ve kavramsallaştırmaların ilgili şahsın görüşünü ne kadar doğru bir şekilde ortaya koyduğu her zaman bir soru işareti olarak akıllarda tutulmalıdır.

Et-Tirmizī’nin Ebū Hemmām el-Velīd- El-Velīd b. Muslim- el-Evza‘ī- Yahyā b. Ebī Kesīr- Ebū Seleme- Ebū Hurayra isnadıyla yer verdiği,

²²⁰⁴ Ez-Zehebī, *Siyer*, VIII, 24.

²²⁰⁵ Meryem binti Aḥmed, *Naḥdu İmāmi’z-Zehebī fī Kitābihī Siyeri A‘lāmi’n-Nubelā’*, ss. 131-136.

“*Rasûlullâh 'a sordular: ‘Ya Rasûlullâh, sana nübüvvet ne zaman vacip oldu?’ Hz. Peygamber: ‘Âdem ruh ve beden arasında iken ben peygamberdim’ buyurdu.*”

rivayeti konusundaki bakış açımız da bu anlayış farkına örnektir. Et-Tirmizî bu rivayet için *hasen şahîh garîb* demiş; Ebû Hurayra’dan başka bir tarikinın bilinmediğine işaret etmiştir.²²⁰⁶ El-Hâkim de rivayeti biraz daha farklı bir versiyonuyla (“*‘Âdem ruh ve beden arasında iken ben peygamberdim’*” kısmı aynıdır) *el-Mustedrek*’te zikretmiş; *şahîhu’l-isnâd* hükmü vermiş; ez-Zehebî de *şahîh* demiştir.²²⁰⁷

Ez-Zehebî de bu rivayeti birkaç eserinde farklı versiyonları ile birlikte zikretmiştir. *Târîhu’l-İslâm* ve *Siyer*’de et-Tirmizî’nin hükmünü *hasen-garîb* olarak vermiş, el-Velîd b. Muslim’de zayıflık olmasa rivayeti *şahîh* kabul edeceğini ifade etmiştir.²²⁰⁸ O *Siyer*’de el-Huseyn b. Aḥmed- ‘Alî b. Muḥammed- Ebû Ca’fer Muḥammed- Aḥmed b. İshâk- Muḥammed b. Sinân- İbrâhîm b. Tahmân- Budeyl b. Meysere- ‘Abdullâh b. Şakîk- Meysere el-Fecr isnadıyla naklettiği “*Hz. Peygamber’e ‘Ya Rasûlullâh, Ne zaman peygamber oldun?’ diye sordum. ‘Adem ruh ile beden arasında iken’ dedi.*” şeklindeki versiyonu için *şâlihu’s-sened* demiş; ancak *el-Kutubu’s-sitte*’de yer almadığını da eklemiştir.²²⁰⁹

Aslında ez-Zehebî, el-Velîd b. Muslim hakkında *Mizân*’da yer verdiği bilgilerde, onun el-Evza’î’den rivayetlerindeki problemlere değinmiş ve bu rivayetlere itimat edilmeyeceğini ifade etmişse²²¹⁰ de bu rivayet özelinde bu bilgilere değinmemesi ilginçtir. Görüldüğü üzere ez-Zehebî’nin zihninde rivayetin içeriğine dair hiçbir problem yoktur. Rivayetin *hasen* olarak kabul edilmesi ise tamamen ravi/ravilerin zayıflık problemi ile ilgilidir. Peki bugünün araştırmacısı bu rivayete nasıl yaklaşıyor? Buna dair birkaç örnek vermek konuya açıklık

²²⁰⁶ Et-Tirmizî, *el-Menâkıb*, 1.

²²⁰⁷ El-Hâkim, *el-Mustedrek*, V, 109.

²²⁰⁸ Ez-Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, I, 41; Ez-Zehebî, *Siyer*, Siretu’n-nebeviyye, s. 46.

²²⁰⁹ Ez-Zehebî, *Siyer*, VII, 384.

²²¹⁰ Ez-Zehebî, *Mizân*, IV, 347-348.

getirecektir. Örneğin Bünyamin Erul, risalet öncesi Hz. Peygamber'in hayatına dair rivayetleri incelediği makalesinde, Hz. Peygamber'e nübüvvetin verilişini risalet ile değil, doğumundan başlatan anlayışa; hatta daima peygamber olduğu görüşüne değinirken bu rivayetlere de işaret etmiş; söz konusu rivayetleri şu sözleri ile değerlendirmiştir:

“Bu anlayışta o kadar ileri gidilmiştir ki, nübüvvetin doğumdan itibaren verildiği düşüncesi de کافی gelmemiş ve Hz. Peygamber'in aslında ilk Peygamber olduğu tezi bile ortaya atılabilmiştir. Artık pek de geç sayılmayacak bir dönemin peygamber telakkisini yansıtan bir rivayete göre, güya Hz. Peygamber'e nübüvvetin ne zaman verildiği, ne zamandan beri peygamber olduğu sorulmuş, o da “Adem ruh ile cesed arasındayken ben peygamber idim” cevabını vermiştir.”²²¹¹

Benzer yorum ve değerlendirmelere “Hadislerde Yaratılış Problemi” makalesinde değinen Ahmet Yıldırım, söz konusu rivayetlere özel açıklama yapmasa da bu ve benzeri unsurlarla inşa edilen peygamber anlayışının sorunlarına “... insanı gerçek hayattan dışlanmış ve ayrıca da Peygamberlik kurmunun örneklik misyonundan, ilâhî mesajları okumaktan ve anlamaktan ve bilhassa da son peygamber Hz. Muhammed'in örnekliğinden mahrum etmiştir.” cümleleriyle işaret etmiştir.²²¹² Dolayısıyla ez-Zehebî için isnadında ciddi bir problem tespit etmediği bu rivayetin içeriği bir problem oluşturmazken modern dönem araştırmacısı için rivayetin içeriği birtakım ciddi sorunlar ihtiva etmektedir.

Burada zikredilebilecek örnekler hayli arttırılabilir. Hz. 'Â'îşe'nin evlilik yaşı meselesi günümüzde çokça tartışılan bir konudur.²²¹³ Ez-Zehebî, Hz. 'Â'îşe 6 yaşında iken nişanlanıp, 9

²²¹¹ Bünyamin Erul, “Hz. Peygamber'in Risalet Öncesi Hayatına Farklı Bir Yaklaşım,” s. 34.

²²¹² Ahmet Yıldırım, “Hadislerde Yaratılış Problemi, IV. Kutlu Doğum Sempozyumu : Tebliğler,” ss. 193-207. Ayrıca bkz. Ahmet Yıldırım, “İlk Yaratılan Varlık Bağlamında Hadislerde Yaratılış Problemi,” *Tabula Rasa: Felsefe-Teoloji*, 3/8 (2003), ss. 163-180.

²²¹³ Bkz. Mehmet Azimli, “Hz. Aîşe'nin Evlilik Yaşı Tartışmalarında Savunmacı Tarihçiliğin Çıkmazı,” *İslâmî Araştırmalar*, 16/1 (2003), ss. 28-37; Suzan Yıldırım, “Hz. Aîşe'nin Evlilik Yaşı Etrafındaki Tartışmalar,” *İSTEM: İslâm San'at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 2/4 (2004), ss. 239-247; Selçuk Coşkun, “Hadislerin Tarihe Arzı'nın Uygulamadaki Bazı Problemleri (Hz. Âîşe'nin Evlilik Yaşı Örneğinde Bir İnceleme),” *EKEV Akademi Dergisi*, 8/20 (2004), ss. 177-196; Bünyamin Erul, “Hz. Aîşe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?,” *İslâmî Araştırmalar*, 19/4 (2006), ss. 637-649; Suliman Kamal-deen Olawale, “A Textual Analysis of The Hadîths of Âishah's Age at The Time of Her Marriage to

yaşında evlendiklerini ifade eden rivayeti şaḥīḥ kabul etmektedir.²²¹⁴ Hz. ‘Ā’iše’nin ablası Esmā’ın yaşı konusundaki kanaati²²¹⁵ ve bu verilerle yapılacak evlilik yaşı tespiti’nin farklılıklarına rağmen²²¹⁶ onun söz konusu rivayeti tartışmaya dahi açmayıp şaḥīḥ kabul etmesi de ilginçtir. Zihniyet olarak 9 yaşında gerçekleştirilen bir evliliğe dair bir problem görmese de bu tarihi verileri karşılaştırması beklenirdi. Ancak işaret edilenler zihniyet ve yaklaşım farklılığımızı göstermek için yeterlidir. Öte yandan bunlar ez-Zehebî’yi yargılamak için de söylenmemiştir. Zaten geleneksel kültürün içerisinde yetiştiği için ondan böyle bir içerik tenkidi yaklaşımı beklemek doğru değildir.

Bir başka örnek Mu‘āz b. Mu‘āz - Şu‘be- Ebū Seleme- Ebū Naḍra- Ebū Hurayra kanalıyla nakledilmiştir. Rivayette Hz. Peygamber, ashabından on kişinin bulunduğu bir evde şöyle buyurmuştur: “Sizden en son vefat eden cehennemdedir.” Bunların arasında Semure b. Cundeb de vardı. Ebū Naḍra, en son vefat edenin Semure b. Cundeb olduğunu söylemiştir.

Ez-Zehebî bu rivayeti de ġarīb olarak nitelendirmiş ve Ebū Naḍra’nın Ebū Hurayra’dan semā’ının şaḥīḥ olmadığını ifade etmiştir.²²¹⁷ Onun bu değerlendirmesinden hareketle, açıkça ifade etmese de rivayetin sahabilerle ilgili olan ayet ve hadislerle muhalif içerikte olmasının rivayete ġarīb hükmü vermesinde etkili olduğu ifade edilmiştir.²²¹⁸

Ancak *Tārīḥ*’te onun aynı rivayeti zikrettiği yere bakıldığında durumun biraz daha farklı değerlendirilmesi gerekliliği ortaya çıkar. Zira ez-Zehebî *Tārīḥ*’te Semure’nin hastalığına dair

The Prophet Muhammad (saw),” *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 12/1 (2014) ss. 23-34. Recep Erkocaaslan, “Hz. Âişe’nin Hz. Peygamber ile evliliği ve Evlilik Yaşı,” *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 10/51 (2017), ss. 1234-1247. Ayrıca bu konuda Joshua Little da *The Hadith of ‘Ā’iṣah’s Marital Age: a study in the evolution of early Islamic historical memory* isimli bir doktora çalışması (2022) yapmıştır.

²²¹⁴ Ez-Zehebî, *Tārīḥu’l-İslām*, I, 245.; *Siyer*, I, 229.

²²¹⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, II, 288-289.

²²¹⁶ Bu hesaplamalar için bkz. Bünyamin Erul, “Hz. Aişe Kaç Yaşında Evlendi? Dokuz mu? On Dokuz mu?,” ss. 643-644; Suliman Kamal-deen Olawale, “A Textual Analysis of The Hadiths of Âishah’s Age at The Time of Her Marriage to The Prophet Muhammad (saw),” s. 30.

²²¹⁷ Ez-Zehebî, *Siyer*, III, 184.

²²¹⁸ Meryem binti Ahmed b. Ahmed, *Naḥdu’l-İlmām ez-Zehebî bi’l-metn*, ss. 296-299.

bir anektot nakleder. Buna göre Semure hastalandığında şiddetli bir üşüme hissetmiştir. O sırada yanında olan Ebū Yezīd el-Medenī çömlüklerin içerisine bir parça ateş koyarak etrafına yerleştirmiş; ancak bir süre sonra bu da fayda vermemiş ve ölene kadar bu şekilde kalmıştır. Ez-Zehebī bu hikayeyi aktardıktan sonra Hz. Peygamber'den nakledilen yukarıdaki rivayetten kastın bu hikaye ile bağlantılı olabileceğini ifade etmiştir.²²¹⁹

Dolayısıyla bu tür örneklerde ez-Zehebī'nin rivayeti zikrettiği yerler, bağlam takip edilmelidir. *Siyer*'deki *garīb* hükmünün referans alınarak ez-Zehebī'nin tenkidinin içeriğe yönelik olduğunu söylemek hatalı bir sonuca götürmüştür. Zira görüldüğü üzere ez-Zehebī öyle düşünmemektedir. Özellikle bir rivayet hakkındaki görüşlerinin, rivayete yer verdiği eserlerinin her birinden kontrol edilmesinin gerekli olduğunu onun "Ṭayr" ve "Muvālāt" rivayeti hakkında verdiği hükümler çok net bir şekilde gösterir. Zira *el-Mustedrek*'te sert bir şekilde eleştirdiği bu rivayetlerin daha sonra tariklerinin fazlalığı nedeniyle bir aslı olduğunu ifade etmiştir. Mesela Ebu'l-Eşheb Ca'fer b. el-Hāriş- 'Urve b. 'Abdillāh- Ebū Bekr b. Ebī Burde- Babası- Ebū Mūsā isnadıyla gelen "*Bu ümmet kendisine merhamet edilmiş ümmettir, ahirette onlara azap yoktur. Onun azabı kendi eliyledir. Kıyamet gününde her birine putlara tapanlardan iki kişi verilecek ve bu iki kişi onlar için cehennem fidyesi olacak.*" rivayeti de böyledir. Ez-Zehebī, Ca'fer b. el-Hāriş için *Telhīş*'te *vāhin* demiştir.²²²⁰ *Mizān*'da ise hakkındaki görüşleri daha ayrıntılı olarak görmek mümkündür. İbn Ma'in *da'if* ve *lā şey'un*; en-Nesā'ī *da'if*, el-Buḥārī *munkuru'l-hadīs* demiştir. İbn 'Adiyy ise hadislerinde munkerler olmakla birlikte onda problem olmadığını umduğunu belirtmiştir.²²²¹ *Tārīḥ*'te İbn Hıbbān'ın onu *da'if* kabul etmediğine işaret etmiştir.²²²² Nitekim İbn Hıbbān'a göre hataları vardır ancak fazla değildir.²²²³ Fakat ez-Zehebī'nin düştüğü

²²¹⁹ Ez-Zehebī, *Tārīḥu'l-İslām*, IV, 234.

²²²⁰ Ez-Zehebī, *Telhīşu'l-ileli'l-mutenāhiye*, s. 360.

²²²¹ Ez-Zehebī, *Mizān*, I, 405; IV, 492. *Dīvān* ve *el-Muḡnī*'de de *da'if* kabul edildiğine işaret etmiş, başka bir değerlendirme yapmamıştır. *El-Muḡnī*, I, 132. *Dīvānu'd-ḍu'afā*, I, 63.

²²²² Ez-Zehebī, *Tārīḥu'l-İslām*, X, 533.

²²²³ İbn Hıbbān, *el-Mecrūhīn*, V, 250-251.

bir not dikkat çeker: *Hadisin aslı vardır*. Ancak burada hadisin bütünü mü yoksa bir kısmını mı kastettiği net değildir. Maalesef bu tespit için, diğer eserlerinde hadisin izini sürmek mümkün olmamıştır. Ancak yapılan taramada “*Bu ümmet kendisine merhamet edilmiş ümmettir, ahirette onlara azap yoktur.*” kısmının aslı olduğunu düşündüğünü söylemek mümkündür. Zira, *el-Mustedrek*’te yer alan, bu ilk kısımda örtüşen ancak devamında biraz farklılıkları olan bir rivayet için *şahîh* hükmü vermiştir.²²²⁴ Ayrıca rivayetin pek çok farklı versiyonları mevcuttur.²²²⁵

Ez-Zehebî’nin hadis içeriklerine dair tenkit veya yorumlarının anlaşılmasına yardımcı olacak önemli bir örnek de Hz. Mūsā ile ilgili Hz. Peygamber tarafından anlatılan bir hikayedir. ’Umeyye b. Şibl- el-Ḥakem b. ’Ebān- İkrime- Ebū Hurayra kanalıyla gelen rivayete göre Hz. Peygamber minberde Hz. Mūsā ile ilgili şöyle demiştir:

“*Mūsā aleyhisselamın aklına Allah’ın uyuyup uyumadığına dair bir soru geldi. Allah da ona bir melek gönderdi. Melek onu üç gün boyunca uyutmadı. Sonra her bir eline camdan bir şişe verdi ve onları muhafaza etmesini emretti. Ancak Mūsā uyuyakaldı ve şişeler birbirine değerek kırıldı. Böylelikle Allah bir misal vermiş oldu: Eğer Allah azze ve celle uyursa yer ve göğü tutamaz...*”

Ez-Zehebî, *Mizān*’da bunun ’Umeyye b. Şibl’in²²²⁶ munker bir hadisi olduğuna işaret ettikten sonra Hz. Mūsā’nın aklına böyle bir soru gelmesinin makul olmadığı, bunun kendisine İsrailoğulları tarafından sorulan bir soru olduğu açıklamasını yapmıştır.²²²⁷

²²²⁴ El-Ḥākim, *el-Mustedrek*, IV, 283.

²²²⁵ Ahmed b. Hanbel, *el-Musned*, VII, 933, 955, 1031. El-Ḥatib el-Bağdādî, *Tārīhu Bağdād*, IV, 268-269. El-Mizzî, *Tuhfetu’l-Eşraf*, s. 367.

²²²⁶ *Mizān*’da hakkında munker hadisi olduğu bilgisini kaydetmekle yetinen ez-Zehebî, ’Umeyye’ye *Tārīh*’te çok kısa bir yer ayırmış, İbn Ma’in’in şika hükmünü kaydetmiştir. Öte yandan El-Buḥārî ’Umeyye’yi *Tārīh*’inde zikretmiş, el-Ḥakem b. ’Ebān, İbn Tāvūs’tan hadis dinlediği; kendisinden de Hişām b. Yūsuf, İbrāhīm b. Ḥālīd ve ’Abdurrezāk’ın hadis rivayet ettiği bilgisini vermiştir. İbn Hibbān da benzer bilgilerle birlikte onu *eş-Şikāt*’ına almıştır. Bkz. El-Buḥārî, *et-Tārīhu’l-kebîr*, II, 11; İbn Hibbān, *eş-Şikāt*, VIII, 123; Ez-Zehebî, *Tārīhu’l-İslām*, XI, 43. Ayrıca bkz. İbn Hacer, *Lisānu’l-Mizān*, II, 219.

²²²⁷ Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 276.

İbnu'l-Cevzî ise rivayetin 'İkrime'ye ait olduğunu, onun Hz. Peygamber ve Ebū Hurayra'yi zikretmediğine işaret etmiştir. Onun verdiği bilgilere göre 'İkrime bunu Yahudilerin kitaplarından görmüştür. Öte yandan 'Abdullāh b. Aḥmed b. Ḥanbel'in *Kitābu's-Sunne*'sinde Sa'īd b. Cubeyr'den nakledilen bir rivayette İsrailoğullarının Hz. Mūsā'ya "Rabbimiz uyur mu?" diye sorduğu nakledilmiştir.²²²⁸

Burada önemli olan soru şudur? Rivayet sağlam bir isnadla gelmiş olsaydı ve İbnu'l-Cevzî'nin işaret edilen açıklaması olmasaydı ez-Zehebî yine de Hz. Mūsā'nın aklına böyle bir soru gelmesinin makul olmadığı şeklinde bir açıklama yapar mıydı? Çok büyük bir ihtimalle yapmazdı. Zira böyle bir soru sorulmasının ne akılla ne de temel esaslarla çelişir bir görünümü vardır.

Diğer taraftan bu ve benzeri örnekler onun isnadını sağlam bulduğu her hadisi *ṣaḥīḥ* kabul ettiği gibi genel bir yargıda bulunmamızı da gerektirmiyor. Diğerlerine nispetle hayli az olsa da bazı rivayetlerle ilgili senede rağmen bir problemin varlığına işaret etmektedir. Hz. Peygamber'in ümmetinin fazileti ile ilgili bir rivayet buna örnektir:

Aḥmed b. Muḥammed b. el-Ḥaccāc el-Mervezī- Muḥammed b. Nūḥ es-Sirāc- İshāq el-Ezrak- 'Ubeydullāh b. 'Umer- Nāfi' - İbn 'Umer isnadıyla Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Bazısı cehenneme girmeyecek hiçbir ümmet yoktur. Ancak benim ümmetim hariç, onların hepsi cennete girecektir."

Öncelikle ez-Zehebî'nin İbnu'l-Cevzî'nin *el-İlel*'indeki değerlendirmesine itiraz ettiğini belirtmek gerekir. Zira İbnu'l-Cevzî, isnadda yer alan Aḥmed b. Muḥammed b. el-Ḥaccāc'ın İbn Rişdīn olduğunu zannetmiş ve İbn 'Adiyy'in onun hakkındaki cerhini

²²²⁸ İbnu'l-Cevzî, *el-İlel*'-l-mutenāhiye, I, 26-27.

nakletmiştir.²²²⁹ Fakat ez-Zehebî'ye göre buradaki İbn Rişdîn değil, Aḥmed b. Muḥammed b. el-Ḥaccāc el-Mervezî'dir²²³⁰ ve o da şîka ravilerdendir. Bununla birlikte, ravileri şîka da olsa bu rivayet munkerdir, *el-Kutubu's-sitte*'de yer almamaktadır.²²³¹ Dikkat edilecek olursa yine de rivayete temkinli yaklaşıldığı görülecektir. Bu yaklaşımın temkinliliğinin sebebi büyük bir ihtimalle raviler şîka olsa da rivayetin *el-Kutubu's-sitte*'de yer almamasıdır. Bu durum ez-Zehebî'ye iki yönde de daha ileri yorum yapmasını engellemiş görünmektedir. Ayrıca o söz konusu rivayeti *Tezkira* ve *Siyer*'de el-Mervezî'nin biyografilerinde herhangi bir yorum zikretmeden örnek rivayet olarak nakletmiştir.²²³²

Bu arada isnad-metin arasındaki bu ilişkinin her zaman içeriğe yönelik bir tenkide gitmediğine işaret edilmelidir. Bu durumlarda yanlış isnad-metin eşleştirmeleri veya söz konusu rivayetin ilgili isnadla batıl veya uydurma olması²²³³ durumu gündeme gelmektedir. Dolayısıyla bu türlü örneklerin hemen içerik tenkidi bağlamında yorumlanmaması gerekir. Hakkında "İmām fakat, evhamları var" dediği 'Abdullāh b. Muḥammed b. Baṭṭa el-Uḳberî maddesinde "*İlim talebi bütün Müslümanlara farzdır.*" versiyonuna *bāṭıl* hükmü vermiştir.²²³⁴ *Siyer*'de ise el-Ḥatib'in bu rivayet için "*Bu bāṭıldır*" deyip suçu İbn Baṭṭa'ya yüklemesi ez-Zehebî'nin onu tenkit etmesine sebep olmuştur. Çünkü ez-Zehebî'ye göre bu ifade (هذا باطل،) (والحمل فيه على ابن بطّة) İbn Baṭṭa'yı töhmet kasten yalan uydurmuş pozisyonuna sokmaktadır. Bu rivayetteki problem ise İbn Baṭṭa'nın iki isnadı birbirine karıştırmasıdır.²²³⁵ Yani ona göre metinle ilgili bir problem değildir. Ez-Zehebî bu konuya dair *Tārīḫü'l-İslām*'da daha vazih bir

²²²⁹ İbnu'l-Cevzî, *el-İlelu'l-mutenāhiye*, I, 302. İbn 'Adiyy'in değerlendirmeleri için bkz. İbn 'Adiyy, *el-Kāmil*, I, 454.

²²³⁰ *Siyer*'deki biyografisinde ez-Zehebî onu el-imām, el-ḳudve olarak nitelemiş; fakih ve muhaddis olduğuna işaret etmiştir. Bkz. Ez-Zehebî, *Siyer*, XIII, 173.

²²³¹ Ez-Zehebî, *Telḫīṣu 'İleli'l-mutenāhiye*, s. 105.

²²³² Ez-Zehebî, *Tezkira*, II, 632-633; Ez-Zehebî, *Siyer*, XIII, 176.

²²³³ Örnekler için bkz. Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 387; III, 222, 635, 674 vdğr.

²²³⁴ Ez-Zehebî, *Mizān*, III, 15.

²²³⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 465.

açıklama yapmıştır. İbn Baṭṭa'nın itkan noktasındaki eksikliğinden dolayı başka bir senetle metni birbirine karıştırmaları normaldir. Onun kasten hadis uydurmuş olduğu söylenemez.²²³⁶

Ez-Zehebî ile ilgili çizilen portrenin en belirgin tonlarından biri onun tenkitçiliği olunca, problemli her rivayet, her tarihi bilgi ile ilgili bir tenkit yapması beklenebilir. Bunun böyle olmadığı çok açıktır. Zira yalnızca *Mizān*'a dahi bakıldığında mevḏū', kizb, munker ve benzeri hüküm verdiği onlarca rivayete dair yalnızca ravi veya ravilerinin hakkında nakledilen *cerḥ* bilgileri ve varsa kendi kanaatine işaret ettiği görülür.²²³⁷ Bu durum farklı eserlerinde yer verdiği aynı rivayet için de söz konusu olabilmektedir. Onun biyografileri ile ilgili karşılaştığımız bu duruma hadisler ve raviler hakkındaki değerlendirmeleri noktasında da söz konusu olabilmektedir. Burada hacmi arttırmamak adına birkaç örnek zikretmek ile yetinilecektir.

Örneğin ez-Zehebî, 'Aṭıyye b. Bakıyye- Babası- Muḥammed b. Ziyād- Ebū Umāme kanalıyla Hz. Peygamber'den nakledilen “İlk Müslüman olanlar dört kişidir. Ben Arapların ilk Müslüman olanıyım; Bilāl Habeşlilerin; Şuheyb Rumların önde ilk Müslüman olanı; Selmān ise İranlıların ilk Müslüman olanıdır.” rivayeti hakkında *munker* ve *ferd* hükmü verip metindeki problemleri zikretmiştir. Bilāl Habeşli değildir; Şuheyb ise en-Nemr İbni Kaşıṭ kolundan arabîdir.²²³⁸ Yine *Mizān*'da da benzer değerlendirmelere yer vermiştir.²²³⁹ Fakat onun *Tārīḥ*'te iki yerde zikrettiği bu rivayet hakkında hiçbir değerlendirme yapmadığı görülür.²²⁴⁰ Daha da şaşırtıcı olan ez-Zehebî'nin rivayeti *Siyer*'de birkaç yerde daha kullanıp bazılarında hiçbir değerlendirme yapmamış olmasıdır. Örneğin o, Bilāl için yazdığı biyografide de bu rivayete 'Umāre b. Zezān- Şābit- Enes kanalıyla bu rivayete yer vermiş ve hiçbir açıklama

²²³⁶ Ez-Zehebî, *Tārīḥu 'l-İslām*, XXVII, 146.

²²³⁷ Bkz. Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 127, 291, 503; III, 482; IV, 62, 98, 402; Ez-Zehebî, *Siyer*, I, 534; VI, 130 vdğr.

²²³⁸ Ez-Zehebî, *Siyer*, VIII, 530.

²²³⁹ Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 336.

²²⁴⁰ Ez-Zehebî, *Tārīḥu 'l-İslām*, III, 203; XIII, 228.

yapmamıştır.²²⁴¹ Birkaç sayfa sonra İbn ‘Uleyye-Yūnus ve el-Ḥasen senedi ile yalnızca “... Bilāl Habeşlilerin ilk Müslüman olanıdır...” kısmını nakletmiştir.²²⁴² Onun söz konusu rivayetle ilgili yukarıdaki tenkidi yaptığı yer ise ilminin genişliğine rağmen da‘if ravilerden çokça hadis alması, rivayeti kimden aldığı noktasında dikkat etmediğine vurgu yaptığı ve hakkında bu minvalde hayli değerlendirmeye yer verdiği Bakıyye b. el-Velīd’in biyografisidir.²²⁴³

Çok benzer bir örnek de Hz. Peygamber’den nakledilen “Allāhumme bārik lenā fī Şāminā, Allāhumme bārik lenā fī Yemeninā ...” duası yaptığı, yanındakilerin “Ve fī Necdinā” demesi üzerine “*Deprem ve fitneler oradadır, şeytan (ve onunla birlikte olanlar) oradan çıkacaktır*” şeklindeki yanıtını ihtiva eden rivayettir. Ez-Zehebī bu rivayeti *Siyer*’de üç yerde zikretmiştir. Birincisi ‘Abbās ed-Dūrī’nin,²²⁴⁴ ikincisi İbn ‘Ubeyd ‘Alī b. Muḥammed el-Bezzāz²²⁴⁵ biyografisidir. Bu ikisinde de rivayete dair bir değerlendirme yapmamıştır. Ancak rivayeti zikrettiği İbn ‘Ubeyd Ebu’l-Ḥasen el-Bağdādī’nin biyografisinde, isnadının *şahīḥ*, metnini ise *garīb* olduğunu ifade etmiştir.²²⁴⁶ Ez-Zehebī, el-Buhari’nin *eş-Şahīḥ*’inde Fitnen bölümünde yer alan bu rivayeti *Tezkira*’da de el-Bezzāz’ın²²⁴⁷ biyografisinde zikrederek “Bu *şahīḥ-garīb* bir hadistir” açıklamasını yapmıştır. Buradan onun *şahīḥ* ile isnadı kastettiği anlaşılmaktadır.

Ez-Zehebī’nin kitaplarının hepsine, kendi nazarında öyle değilse dahi, son halini aldıkları düşüncesiyle başvuran biz araştırmacılar için bu durum bir çelişki gibi görünebilir.

²²⁴¹ Ez-Zehebī, *Siyer*, I, 349.

²²⁴² Ez-Zehebī, *Siyer*, VIII, 519.

²²⁴³ Ez-Zehebī, *Siyer*, VIII, 519-523.

²²⁴⁴ Ez-Zehebī, *Siyer*, XII, 524. Ez-Zehebī, ‘Abbās ed-Dūrī’yi el-imām, el-ḥāfız, eş-şıka, en-nākıd kelimeleriyle nitelemiştir. Ez-Zehebī, *Siyer*, XII, 522.

²²⁴⁵ Ez-Zehebī, *Siyer*, XV, 287. Ez-Zehebī, İbn ‘Ubeyd ‘Alī b. Muḥammed’i el-ḥāfız, el-imām ve eş-şıka olarak nitelemiştir. Ez-Zehebī, *Siyer*, XV, 286.

²²⁴⁶ Ez-Zehebī, *Siyer*, XV, 356. Ez-Zehebī, İbn ‘Ubeyd Ebu’l-Ḥasen’i el-imām, el-ḥāfız ve el-bāri’ şeklinde nitelemiştir.

²²⁴⁷ *Tezkira*’da el-Bezzāz’ın künyesini Ebu’l-Ḥuseyn olarak verirken, *Siyer*’de Ebu’l-Ḥasen şeklinde kaydetmiştir.

Onun erken dönem teliflerinden biri olan *Tārīhu'l-İslām*'da rivayete dair mezkur kanaatinin oluşmadığını veya sehven böyle bir değerlendirmenin kaydedilmediğini düşünmek mümkünse de *Siyer*'de iki farklı yaklaşımın varlığı farklı yorumların yapılmasını gerektirir. Burada da uzun yazım sürecinde bu detayın atlandığı, yeniden gözden geçirme sırasında fark edilmediği düşünülebilir. Yahut ez-Zehebî'nin rivayetlere dair odak noktalarının onları kullandığı yere göre değiştiği söylenebilir. Daha açık bir ifade ile Bakıyye zaten pek çok alim tarafından eleştirilen biridir. Nitekim ez-Zehebî'nin de onun hakkındaki kanaati yukarıda izah edildiği gibi olumsuzdur. Dolayısıyla Bakıyye'nin biyografisini kaleme alırken bir problem tespit etme konusunda daha dikkatli olduğu söylenebilir. Bu durumda Bilâl'in biyografisinde rivayete ve metne dair işaret ettiği problemler dikkatinden kaçmış olmakla birlikte, Bakıyye'de bunların farkına varmıştır.

Öte yandan onun çoğu zaman içerikle ilgili de her şeyi söylemediğini, verdiği hükme sebep olarak gösterebileceği bir hususa işaret etmekle yetindiğini söylemek gerekir. Örneğin,

Ebū Mu'āz en-Nahvī- Hişām- Babası- Hz. 'Ā'îşe: “ Ya Rasûlullâh! Neden Fâtıma'yı öptüğünde dilini ağzında dolaştırdın?” diye sordum. Rasûlullâh şöyle buyurdu: Ya 'Ā'îşe! Allah beni cennetine yerleştirdi, Cebrail bana bir elma getirdi ben de onu yedim. Semadan indiğimde Hadice ile birlikte oldum...” rivayeti ile ilgili ez-Zehebî Fâtıma'nın vahiyden önce dünyaya geldiğini belirtip metnin uydurma olduğunu ifade etmekle yetinmiştir.²²⁴⁸

Bazı ihtisarlarında da mevcut içerik tenkidini zikretmeyi gerek görmemesi dikkat çekicidir. Hz. Suleymân ve cinlere dair nakledilen rivayet buna örnektir. İbnu'l-Cevzî rivayeti şöyle kaydeder:

²²⁴⁸ Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 212.

“Suleymān b. Dāwūd’un bir oğlu oldu. Cinlere “Bunu (kaçırıp) ölümden kurtarayım” dedi. Onlar da “yeryüzünün sınırlarına götürelim” dediler. Hz. Suleymān “Ölüm orada da ona yetişir” dedi. “Denizin derinliklerine götürelim” dediler. “Orada da yetişir” dedi. “Batıya götürelim” dediler. “Oraya da yetişir” dedi. “Doğuya götürelim” dediler. “Oraya da yetişir” dedi. Son olarak yerle gök arasına koyalım.” teklifinde bulundular. Hz. Suleymān buna “Peki” dedi. Cinler çocuğu alıp semaya doğru çıkardılar. Daha sonra da ölüm meleği geldi ve “Ey Dāwūd’un oğlu! Ruhu almaya geldim ama denizde, yerlerde, doğuda-batıda aramama rağmen bulamadım. Şimdi göğe yükseliyorum, orada bulup ruhunu kabzedeceğim.” (Hz. Peygamber) diyor ki: “Çocuğun cesedi (yukarıdan geldi ve Suleymān’ın tahtının üzerine düştü. Allah Teala’nın şu ayeti buna işaret etmektedir: And olsun, biz Suleymān’ı imtihan ettik, tahtının üzerine bir ceset bıraktık, sonra (bize) yöneldi.”

İbnu’l-Cevzī rivayeti aktardıktan sonra uydurma olduğuna işaret etmiş ve Hz. Suleymān’a böyle bir şey nispet etmenin doğru olmayacağını, O’nun oğlunu ölümden kaçırması gibi bir tavrın mümkün olamayacağını ifade etmiştir. Ayrıca hadisin ravisi Yahyā b. Keşīr için İbn Hıbbān’ın “Güvenilir ravilerden onlara ait olmayan hadisler rivayet etti” değerlendirmesini zikretmiştir.²²⁴⁹

Ez-Zehebī ise, rivayeti ihtisarında muhafaza etmekle birlikte İbnu’l-Cevzī’nin açıklamalarının neredeyse hiç birine yer vermemiş; rivayeti el-Ukaylī’nin de *ed-Du‘afā*’sında²²⁵⁰ naklettiğini belirtmiş; ravi Yahyā b. Keşīr’i *munkeru’l-ḥadīṣ* olarak nitelemiştir.²²⁵¹

²²⁴⁹ İbnu’l-Cevzī, *el-Mevdū‘āt*, III, 514.

²²⁵⁰ El-Ukaylī, *ed-Du‘afā*, IV, 271.

²²⁵¹ Ez-Zehebī, *Telḥīṣu’l-Mevdū‘āt*, s. 336.

Ez-Zehebî'nin bir hadise dair hükmünün ravi mi yoksa metinle mi ilgili olduğu bazen çok net bir şekilde ortaya konulamayabilir. Nitekim o da, bazen bir münekkidin rivayet hakkındaki kanaatini tam olarak izah edemeyebileceğine işaret etmiştir.

Sulaymān b. 'Abdirrahman ed-Dımaşkî'nin, el-Velīd b. Muslim-İbn Cureyc- 'Aṭā- 'İkrime İbn 'Abbās kanalıyla gelen rivayete dair değerlendirmeleri buna örnektir. Buna göre, *İbn 'Abbas Hz. Peygamber'in yanında oturuyordu. 'Alī geldi ve "Ya Rasûlullâh, Kur'an kalbimden aktı gitti." dedi. Hz. Peygamber "Sana öğrendiklerini kalbinde sabit kılacak bir şey öğreteyim mi?" diye sordu, o da "Evet" dedi. Bunun üzerine Hz. Peygamber şöyle buyurdu: Cuma gecesi dört rekat namaz kıl ve (kılarken) Yâsîn, Dūḥān, Tenzîl ve Tebâreke'yi oku. Sonra dua et..."* Rivayet hayli uzundur. Burada devamının zikredilmesine gerek duyulmamıştır.

Rivayet et-Tirmizî'nin *es-Sunen*'inde yer almaktadır. O rivayet için *ḥasen-ğarīb* hükmü vermiş, ancak yalnızca el-Velīd b. Muslim tariki ile bilindiğini ifade etmiştir.²²⁵² Ayrıca el-Ḥākim de rivayeti *el-Mustedrek*'te zikredip "şāḥiḥ ve Şeyḥayn şartlarına uygun" olduğunu söylemiştir. Fakat ez-Zehebî el-Ḥākim'in görüşünü doğru bulmayarak hadisi *munker-şāzz* olarak nitelemiş; isnadının durumunun bu kadar iyi olmasının ise kendisini şaşırttığını ifade etmiştir.²²⁵³

Ez-Zehebî bu rivayeti *Mizān*'da, Sulaymān b. 'Abdirrahman ed-Dımaşkî'nin biyografisinde de zikretmiştir. Suleymān hakkında birtakım eleştiriler mevcuttur ancak ez-Zehebî'ye göre o şıktır. Zaten onu *Mizān*'a almasının nedeni de el-'Uḳaylî'nin onu *ed-Ḍu'afā*'da zikretmesidir.²²⁵⁴ Ez-Zehebî burada söz konusu rivayeti, senedinin *naẓîf* olduğunu

²²⁵² Et-Tirmizî, *ed-De'avāt*, 115.

²²⁵³ El-Ḥākim, *el-Mustedrek*, I, 316.

²²⁵⁴ El-'Uḳaylî, *ed-Ḍu'afā*, II, 147.

belirtmekle birlikte, *munkurun cidden* olarak nitelemiş ve hadisle ilgili kendisini rahatsız eden bir şeyler olduğunu ifade etmiştir.²²⁵⁵

Rivayet *Siyer*'de de yer almaktadır. Fakat ez-Zehebî'nin Suleymân ile ilgili hükmü burada değişmiş gibidir. Nitekim onun *hâfız* olmakla birlikte *munkeru'l-ḥadīṣ* olduğunu ifade etmiş üstelik rivayetin de kendi nazarında *mevḍū* ' olduğunu belirtmiştir.²²⁵⁶ Öte yandan rivayet İbnu'l-Cevzî'nin *el-Mevḍū 'āt*'ında da yer almaktadır. O el-Velīd b. Muslim hakkındaki tenkitleri zikretmekle yetinmiş, rivayete dair özel bir açıklama yapmamıştır.²²⁵⁷

Yukarıda da işaret edildiği üzere *Siyer*'de rivayetin metni ile ilgili kanaatinin netleştiği; senedi ile ilgili görüşünün de değişmiş olduğu anlaşılmaktadır. Peki bu durum nasıl değerlendirilecektir? Belli ki ez-Zehebî rivayetle karşılaştığı ilk anda teknik olarak munker olduğunu ancak ravisinin *şıka* olduğu şeklinde bir tespit yapmıştır. Ancak rivayet pek çok metne muttali olan ez-Zehebî'yi rahatsız eden genel rivayet profiline uymayan birtakım unsurlar taşımaktadır. Rivayete uydurma demek için nasıl bir gerekçe bulunduğunu maalesef bilinmiyor ancak onun bu hükmü net bir şekilde söylemesi için ravisini “*şıka*” derecesinden “*munkeru'l-ḥadīṣ*” derecesine indirmesi gerekmiş gibi görünmektedir.

C. EZ-ZEHEBÎ HAKKINDA YAPILAN DEĞERLENDİRMELER, KENDİSİNE YÖNELTİLEN ELEŞTİRİLER

²²⁵⁵ Ez-Zehebî, *Mizân*, II, 212-213.

²²⁵⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, IX, 217-218.

²²⁵⁷ İbnu'l-Cevzî, *el-Mevḍū 'āt*, II, 458-459.

Bu kısımda öncelikle muasırları ve sonraki dönem alimler tarafından ez-Zehebî'nin hangi açılardan takdir edildiği, hangi özelliklerinin öne çıkarıldığı ortaya konulacak; daha sonra ona yöneltilen eleştiriler üzerinde durulacaktır.

1. Ez-Zehebî Hakkında Yapılan Olumlu Değerlendirmeler

Ez-Zehebî'nin döneminin en seçkin alimlerinden biri olduğu, bulunduğu çevrede sevilip sayıldığı hatta pek çok şehirden talebenin kendisinden ders almak için yanına geldiği bilinmektedir; talebeleri ve sonraki kuşak alimler tarafından sık sık övgüye mazhar olmuştur. Örneğin, es-Subkî her ne kadar onu en sert eleştirenlerden biri olsa da ez-Zehebî için *muḥaddiṣu'l-aşr* nitelemesini kullanmış;²²⁵⁸ onu eşi benzeri olmayan bir hazine olarak niteleyerek *cerḥ* ve *ta'dīl*'deki üstünlüğüne işaret etmiş; ez-Zehebî'nin kendisinin de nisbesi gibi altın değerinde olduğunu söylemiştir.²²⁵⁹ Dönemin tarihçilerinden İbn Şâkir el-Kutubî (ö. 764/1363) ez-Zehebî'yi, bir *ḥāfiẓ*, hadis ve ricali konusunda *itkân* sahibi, hadislerdeki *'illetler* ve hadislerin durumlarını inceleyen, ricalin tercemelerini bilen, biyografilerde var olan *mubhemâtı* ortaya çıkaran bir alim olarak tanıtmıştır.²²⁶⁰

Talebesi eş-Şafedî, ez-Zehebî'yi *faḳīhu'n-nefs*²²⁶¹ yani “doğuştan fikhî meleke sahibi, yüksek kavrayışlı” olarak nitelerken, Şafii kadıkudatlardan İbnu'z-Zemlekânî'ye göre o, ne muhaddisler gibi donuk ne de nakilciler gibi şekilcidir; devamında onun eserlerinde hadislerde ortaya çıkan *'illetlere*, senetlerde kapalı olan noktalara, ravilerle ilgili *cerḥ*lere mutlaka temas ettiğini vurgulamış ve bu konuda ona olan hayranlığını dile getirmiştir.²²⁶² Ez-Zehebî'yi hadis ve rical ilminde *itkân* sahibi, eşi benzeri olmayan bir alim olarak tanımlayan el-Ḥuseynî'ye de mülaki olduğu hocalardan hangisinin hafıza bakımından daha ileride olduğu sorulmuş, o da el-

²²⁵⁸ Es-Subkî, *Ṭabakāt*, IX, 100.

²²⁵⁹ Es-Subkî, *Ṭabakāt*, IX, 101.

²²⁶⁰ El-Kutubî, *Fevātu'l-vefeyāt*, III, 315.

²²⁶¹ İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 337.

²²⁶² Eş-Şafedî, *el-Vāfi bi'l-vefeyāt*, II, 114-115.

Mizzī, ez-Zehebī, es-Subkī ve el-‘Alā’ī’yi zikrederek her birinin öne çıkan özelliklerini saymıştır. Buna göre el-Mizzī rical, isimlerin tasnifi ve rivayet bilgisi konusunda; ez-Zehebī tarih ve *metinler* konusunda; es-Subkī *fıkh*u’l-*hadīs* ve *‘ilel* konusunda en iyisidir; el-‘Alā’ī ise aralarında en çok hadis toplayandır.²²⁶³ Ez-Zehebī’nin talebelerinden Ebu’l-Fidā İbn Keşir tabakât alanında en kıymetli çalışmalar arasında hocasının *Tārīhu’l-İslām* ve *Tabakātu’l-Huffāz*’ını zikretmiştir.²²⁶⁴

Maliki fakihlerinden Taqıyyuddīn el-Fāsī (ö. 832/1429) de ez-Zehebī’yi *el-‘allāme*, *el-mufennin*, *el-muhakkiki*’l-*mu’temed* ve *el-hāfiz* sıfatları ile tanıtmayı tercih etmiştir.²²⁶⁵ Biyografisinin ilerleyen satırlarında onun mütekaddimun ve müteahhirun dönem alimlerinden tevarüs eden müktesebata dair derin bilgisine işaret etmiş hatta bu konuda ona kimsenin yaklaşamayacağını vurgulamıştır. Ayrıca el-Fāsī onun ‘ilelu’l-*hadīs*, ‘ālī ve nāzil konusundaki maharetine, *metin* ezberinin iyi olduğuna, *cerh* konusunda gerekli açıklamaları yapıp fazladan söz söylememesine de değinmiştir.²²⁶⁶ Buradaki “kendisine itimat edilen muhakkik” nitelemesi önemlidir. Zira bu çalışmada onun görüş ve yöntemine dair açıklamalar yapılırken bu vasfı da tartışmaya açılmıştı. İbn Nāşiruddīn (ö. 842/1438), ez-Zehebī’yi *mu’errihu’l-islām* ve *nākıdu’l-muhaddisîn* olarak takdim etmiştir. Ona göre ez-Zehebī, *cerh-ta’dilde* umde; rical tenkidinde zirvedir.²²⁶⁷ Ayrıca onun faḳihun fı’n-naẓariyyāt/nazari kavrayış sahibi olduğunu ifade etmiştir.²²⁶⁸

İbn Hacer de ez-Zehebī’nin rical tenkidindeki yerine işaret etmiş;²²⁶⁹ kendi döneminin en çok eser veren alimi olduğunu²²⁷⁰ ifade etmiştir. Zaten İbn Hacer, onun eserleri üzerine çok

²²⁶³ Es-Seḥāwī, *el-Cevāhir ve’d-durer*, thk. Muḥammed Ḥayr Ramaḍān Yūsuf, Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 2000, 92.

²²⁶⁴ İbn Keşir, *İhtışāru ‘Ulūmi’l-ḥadīs*, nşr. Aḥmed Muḥammed Şākir, Beyrūt: Dāru’l-kutubi’l-‘ilmiyye, t.y., I, 29.

²²⁶⁵ Taqıyyuddīn el-Fāsī, *Ta’rīfu zevi’l-‘ulā*, s. 47.

²²⁶⁶ Taqıyyuddīn el-Fāsī, *Ta’rīfu zevi’l-‘ulā*, s. 49.

²²⁶⁷ İbn Nāşiruddīn, *er-Reddu’l-vāfir*, thk. Zuheyr eş-Şāviş, Beyrūt: Mektebu’l-İslāmī, 1991, s. 66.

²²⁶⁸ İbn Nāşiruddīn, *er-Reddu’l-vāfir*, s. 67.

²²⁶⁹ İbn Hacer, *Nuzhetu’n-naẓar*, thk. ‘Abdullāh b. Ḍayfullāh er-Rāhilī, Riyād: Matba’atu Sefir, 2001, s. 178.

²²⁷⁰ İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 337.

sayıda çalışma yapmak suretiyle ona verdiği kıymeti göstermiştir. Kaynaklarda İbn Hacer'e "Sen mi yoksa ez-Zehebî mi daha *hâfiz*?" diye sorulduğu; onun da sükût ettiği nakledilir. Es-Sehâvî bunun hocası İbn Hacer'in tevazusundan kaynaklandığını, çünkü onun bir haccında zemzem suyu içerken ez-Zehebî'nin mertebesine erişme duasında bulunduğunu; bu hacdan yaklaşık yirmi yıl sonraki haccında ise ondan daha üst bir seviyede olmayı dilediğini belirtmiştir. Es-Sehâvî'ye göre Allah İbn Hacer'in bu duasını kabul etmiştir.²²⁷¹ Şu'ayb el-'Arnavût, ez-Zehebî'nin rical tenkidi konusunda İbn Hacer'den daha yetkin olduğunu düşünmektedir. Ona göre İbn Hacer öncekileri taklit edip, kendi katkısı az iken; ez-Zehebî kendisini yetiştirmiş, alanın inceliklerine hakim olmuştur. *Cerh* ve *ta'dîl* konusunda başkalarından alıntıları olmakla birlikte, daha çok kendi birikimini ortaya koyarak kendi hükümlerini vermektedir.²²⁷²

Sıbt İbn Hacer ise ez-Zehebî'ye dair kaleme aldığı biyografisinin hemen girişinde, sözlerini inciye benzetmiş, onun *el-Kutubu's-sitte* müellifleriyle aynı dönemde yaşayıp onlarla görüşme imkanı bulsaydı bu alimlerin ona çok değer verecekleri tahmininde bulunmuştur.²²⁷³

Es-Sehâvî'nin de hem tarih hem de hadis ilimlerinde ez-Zehebî'ye itimat ettiği bilinmektedir. Nitekim o, *cerh-ta'dîl* konusunda görüş beyan edenleri tabakalar halinde sıraladığı risalesinde ez-Zehebî'yi Sa'duddîn el-Hârisî, İbn Teymiyye, el-Mizzî, Kuṭbuddîn el-Halebî, İbn Seyyidunnâs, et-Tâc b. Mektûm, İbnu'l-Birzâlî, eş-Şemsu'l-Cezerî, Ebû 'Abdillâh b. Aybek es-Serûcî, el-'Udfuvî, el-Alâ'î, Moğultây b. Kılıc, eş-Şafedî ve hocası İbn Hacer gibi otuz beş kişinin yer aldığı son tabakada zikretmiştir.²²⁷⁴

²²⁷¹ Es-Sehâvî, *el-Cevâhir ve'd-durer*, s. 166.

²²⁷² Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, s. 395. Bununla birlikte Arnavud, hadisler hakkında hüküm verme konusunda İbn Hacer'in daha mütemekkin olduğunu; ez-Zehebî'nin teracime yoğunluk vererek özellikle hadis tahriri ile çok fazla ilgilenmediğini; İbn Hacer'in ise bu alanda çokça çalışması olması açısından ez-Zehebî'ye nispetle daha birikimli olduğunu vurgulamaktadır. Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*, s. 396.

²²⁷³ Sıbt İbn Hacer, *Ravnaḳu'l-elfāz bi-mu'cemi'l-huffāz*, I, 324.

²²⁷⁴ Es-Sehâvî, "el-Mutekellimüne fi'r-ricâl", s. 128-136.

En-Nu‘aymī *ed-Dāris*’te yer verdiği kısa biyografide ez-Zehebī için *el-imām*, *el-allāme*, *şeyhu’l-muḥaddiṣīn*, *ḳudvetu’l-ḥuffāz* ve *l-ḳurrā*, *mu’erriḥu’ş-Şām* sıfatlarını kullanmıştır.²²⁷⁵ En-Nu‘aymī’nin ez-Zehebī’ye layık gördüğü bu sıfatlar bize onun hangi alanlarda otorite kabul edildiğini göstermektedir: Kıraat, Hadis ve Tarih.

Modern dönemde bazı araştırmacılar, özellikle *Tārīḥu’l-İslām* eserinin muhtevasından hareketle ez-Zehebī’nin İslam aleminin hemen bütünün tarihini yazmayı hedeflediğini hatta bu konuda İbnu’l-Eşīr’den daha üst bir seviyede olduğu kanaatlerini dile getirmişlerdir.²²⁷⁶ Ayrıca o kendi asrına kadar yazılan tabakât, *cerḥ-ta’dīl* ve benzeri kitaplarında bulunan karmaşık ve dağınık bilgileri bir araya getirip sistematik bir bütünlüğe kavuşturmuş; günümüz ansiklopedilerinin yaptığı şeyi yüzyıllar önce başarmıştır.²²⁷⁷

2. Ez-Zehebī’ye Yöneltilen Eleştiriler

Ez-Zehebī’yle ilgili olumlu değerlendirme ve övgüler elbette burada yer verdiklerimizden çok daha fazladır. Her birinin burada zikredilmesi konuyu uzatır. Burada yer alan görüşlerden çıkan ortak sonuç alan mütehasşislerinin ez-Zehebī’yi tarih ve rical ilminde otorite kabul ettikleridir. Bu kısımda ise spesifik eleştiri/düzeltilmelere değil genel olarak onun bakış açısı veya yöntemine yapılan eleştirilere değinilmeye çalışılacaktır. Bu da biyografileri, formasyonu, tenkitçiliği ve eserlerine dair olmak üzere dört ana başlıkta incelenecektir.

2.1.Biyografilerine Yönelik Eleştiriler

2.1.1. Yanlı Tutum, Ön Yargı ve Taassup

Özellikle rical tenkidinde akranların veya farklı mezhep mensuplarının birbirlerine yönelik değerlendirmeleri konusunda azami dikkat gösterilmesi gerektiğini ifade eden ez-

²²⁷⁵ En-Nu‘aymī, *ed-Dāris*, I, 59.

²²⁷⁶ Şevket Beysanoğlu, “Ortaçağın Ünlü Tarihçilerinden Silvanlı Zehebī”, s. 53.

²²⁷⁷ Talat Sakallı, “İmam Zehebī ve Tenkid Anlayışı,” *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1995, sayı: 6, s. 20.

Zehebî'nin en çok eleştirildiği hususun onun yanlı davranışları olması dikkat çekicidir. Bu noktada en ağır eleştiriler ise Subkî ailesinin gözde üyelerinden, ez-Zehebî'nin de en önde gelen talebelerinden olan Tâcuddîn es-Subkî tarafından yapılmıştır. Es-Subkî, çok azı hariç tarihçilerin kitaplarının mezhebi taassuptan hali olmadıklarını, hocası ez-Zehebî'nin de bütün iyi hasletleriyle birlikte aşırı taassuptan kurtulamadığını belirtmiştir. Es-Subkî'ye göre o, Eş'ari olduğu bilinen alimlerin biyografilerini kaleme alırken ifrata varan bir taassup içerisinde. Örneğin, *Tārîh*'inde İbn Kudāme el-Ḥanbelî'nin (ö. 620/1223) tercemesini uzattığını ancak Faḥruddîn İbni 'Asākir'in (ö. 620/1223) tercemesini kısa tuttuğunu iddia etmiştir. Es-Subkî'ye göre bunun nedeni onun Eş'ari olmasından kaynaklanmaktadır²²⁷⁸ ve ez-Zehebî bunun karşısında, Mucessime'ye övgüler yağdırmış ve yine onların biyografilerini uzun tutmuştur. Bütün bunlardan dolayı ez-Zehebî'nin Eş'ariler hakkındaki olumsuz görüşlerine veya Hanbeliler hakkındaki güzel sözlerine itimat edilmez.²²⁷⁹ Başka bir eserinde de ez-Zehebî'nin ehl-i isbât'tan, yani ilahi sıfatların Allah'a nisbetini benimseyenlerden²²⁸⁰ çok etkilendiğini ifade eden es-Subkî hocasının şiddetli bir taassuba sahip olduğunu pek çok kez tekrarlayarak dile getirmektedir.²²⁸¹

Es-Subkî, *Mu'idu'n-ni'am* isimli eserinde tarihçilerden bahsettiği kısımda da alimler sınıfına dahil olan tarihçilerin kendilerine ulaşan haberleri tedkik etmeden nakletmelerinin onları tehlikeli bir konuma getirdiğini; tarihçinin adil ve taassuptan uzak durması gerektiğini belirttikten sonra yine hocası ez-Zehebî'yi olumsuz örnek olarak zikretmektedir. Ona göre, ez-

²²⁷⁸ Es-Subkî, "Ḳā'ide fi'l-cerḥ ve't-ta'dîl," *Erba'u Resā'il fi 'ulūmi'l-ḥadîs*, ss. 72-73.

²²⁷⁹ Es-Seḥāwî, *el-İ'lân*, s. 123.

²²⁸⁰ Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i isbât", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, X, 515. Ayrıca bkz. İlyas Çelebi, "Sıfâtiyye", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2019, Ek-2, 503-505.

²²⁸¹ Es-Subkî, "Ḳā'ide fi'l-cerḥ ve't-ta'dîl," *Erba'u Resā'il fi 'ulūmi'l-ḥadîs*, ss. 43-44.

Zehebî'nin Eş'arilerle ilgili söylediklerine itimat edilmemesi gerekmektedir.²²⁸² Es-Subkî benzer eleştirilerine *Kā'ide fi'l-mu'errihîn* isimli eserinde de yer vermiştir.²²⁸³

Diğer taraftan es-Sehāvî (ö. 902/1497) ve eş-Şevkânî (ö. 1250/1834), es-Subkî'nin hocasıyla ilgili ifadelerinin çok ağır olduğunu, hatta onun ne dediğini bilmediğini söylemektedirler.²²⁸⁴ Es-Sehāvî de *el-İ'lān bi't-tevbih*'te es-Subkî'nin haddini aştığını belirtmiş, es-Subkî'nin kendisin de Hanbelilere karşı taassubî bir yaklaşımı olduğunu söylemiştir.²²⁸⁵ Eş-Şevkânî, es-Subkî'nin eleştirilerinin doğru olmadığını, kaleme aldığı eserlere bakıldığında bunun anlaşılacağını söylemiştir. Ona göre, ez-Zehebî'nin çoğu eserinde sergilediği tavır insaf çerçevesindedir, faziletleri savunur; eğer muasırı olmayan birinin tercemesini yazarken bir olayı anlatacaksa onu başkasından aktarır; eğer muasırı ise, gerek olmadıkça, böyle yapmaz (kendi aktarır). Bunun aksi bir durum nadiren gerçekleşir ki bu da insanlık halidir.²²⁸⁶ Es-Subkî'nin eleştirilerine dair eş-Şan'ânî (ö. 1182/1768) “es-Subkî furû'da Şafii, itikatta Eş'ari'dir. Ez-Zehebî de büyük bir imâmdır, itikatta Hanbeli, furû'da Şafii'dir. Bu iki grup arasında (Hanbeli ve Eş'ari) itikatta, sıfatlar ve başka konularda mutlak farklılıklar vardır. Bu nedenle es-Subkî'nin ez-Zehebî ile ilgili söyledikleri aynıyla kabul edilemez.”²²⁸⁷ ‘Abdulfettâh Ebû Ğudde de, es-Subkî'nin ez-Zehebî'nin sözlerine ön yargılı yaklaştığını ifade etmiştir. Ona göre, es-Subkî akide farklılığından dolayı ez-Zehebî başta olmak üzere, el-Mizzî, el-Birzālî ve İbn Teymiyye hakkında benzer bir yaklaşıma sahiptir. Ebû Ğudde'ye göre es-Subkî'nin “Bu dördü arasında en zararlı olan İbn Teymiyye'dir” sözü dahi onun taassubunu ortaya koymaktadır.²²⁸⁸

²²⁸² Es-Subkî, *Mu'idu'n-ni'am*, Beyrût : Mu'essesetu'l-Kutubi's-Şekāfiyye, 1986, s. 61-62; Es-Subkî, “Kā'ide fi'l-cerh ve't-ta'dil”, *Erba'u Resā'il fi 'ulūmi'l-hadīs*, s. 77.

²²⁸³ Es-Subkî, “Kā'ide fi'l-mu'errihîn,” *Erba'u Resā'il fi 'ulūmi'l-hadīs*, s. 66.

²²⁸⁴ Es-Sehāvî, *el-İ'lān*, s. 125-126; Eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tālî*, Kāhire, Dāru'l-kitābi'l-İslāmî, (t.y.), II, 111.

²²⁸⁵ Es-Sehāvî, *el-İ'lān*, s. 76.

²²⁸⁶ Eş-Şevkânî, *el-Bedru't-tālî*, II, 111.

²²⁸⁷ Eş-Şan'ânî, *Tavdīhu'l-efkār*, II, 278.

²²⁸⁸ Es-Subkî, “Kā'ide fi'l-mu'errihîn,” *Erba'u Resā'il fi 'ulūmi'l-hadīs*, s. 77.

Bütün bunlarla birlikte, ez-Zehebî'yi insaf ve tarafsızlığı konusunda bu denli eleştiriye tabi tutan es-Subkî'nin de aynı eleştiriye muhatap olacak bir tutuma sahip olduğuna işaret etmek gerekir. Es-Subkî'nin de biyografilerinde bazı isim ve eserleri gözden düşürmeye çalıştığı görülmektedir. Makdisi, es-Subkî'nin bu tutumunun söz konusu isimlerin Şafii-Eş'ari çizgide olmamalarından kaynaklandığını düşünmektedir. Nitekim es-Subkî tarafından bu muameleye tabi tutulan eserlerin müellifleri²²⁸⁹ dönemin gelenekçileri; yani Şafii-Eş'ari çizgiye karşı gruptur. Yalnız, Eş'ari bir müellifle ilgili biyografide iki tür gelenekçi tavır karşımıza çıkmaktadır. Birinci grup, aralarındaki ihtilafı sessiz bir şekilde dile getirip, yine de söz konusu kişiyle Şafii olmaklığı bakımından bir ortaklığa işaret etse de; diğer bir grup gelenekçi karşıtlıklarını daha aktif bir şekilde ortaya koymaktadır.²²⁹⁰

Talebelerinden el-Alâ'î de ez-Zehebî'nin dini, ahlakı ve raviler hakkında verdiği bilgilerdeki dikkatinde bir şüphesi olmadığını, ancak mezhebi kabulleri (ehli isbat²²⁹¹ ve te'vile hoş bakmayan) nedeniyle tenzih ehline yönelik açıklamalarında, bu kabullerinin etkilerinin görüldüğünü belirtmektedir. El-Alâ'î devamla, onun kendi görüşünden birinin biyografisini yazarken mümkün olduğunca uzattığını, hatalarını görmezden geldiğini ve olumlu vasıflarını abartarak zikrettiğini; bunun aksine kendi görüşünde olmayan örneğin el-Ğazzâlî (ö. 505/1111) gibi alimlerden bahsederken ise olumlu özelliklerini kısa geçerken, hatalarını mümkün olduğunca uzun tuttuğunu belirtmektedir.²²⁹²

²²⁸⁹ Es-Subkî'nin bu tür gözden düşürme tutumu yalnızca muasırlarına yönelik değildir. O İbnu's-Şalâh ve en-Nevevî'yi de bir Eş'ari tabakât yazarı olarak eleştirmiş; kaleme aldığı biyografik eserini bu çizgide kurgulayarak yazmıştır. Ayrıca el-Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ve İbnu'n-Neccâr (ö. 643/1245) da es-Subkî'nin bu tavrından nasibini almıştır. Makdisi'nin bu konuyla ilgili görüş ve değerlendirmeleri için bkz. George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, ss. 62-63.

²²⁹⁰ George Makdisi, *İslam'ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, s. 61.

²²⁹¹ Ehl-i isbat tabiri ilâhî sıfatları ispat eden, başka bir ifadeyle zâta nisbetini benimseyen kelâmcılar için kullanılmaktadır. Yapılan araştırmalar sonucunda bu tabiri ilk defa el-Eş'arî (ö. 324/935) *Maḳālātu'l-İslâmiyyîn* eserinde kullanmıştır. Geniş bilgi için bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Ehl-i isbat", *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1994, X, 515.

²²⁹² Es-Sehâvî, *el-İ'ân*, ss. 125-126.

Tarafgirliğe ek olarak ön yargılı olmak da ez-Zehebî'ye yöneltilen eleştirilerdendir. İbnu'l-Verdî (ö. 749/1349) de pek çok ez-Zehebî eleştirmeni gibi, onun hadis ve tarih alanındaki yetkinliğini kabul etmekle birlikte, hayatının sonlarına doğru gözlerinde bozukluk gerçekleşmesi ve neticede kör olduğu zamanlarda, kendi çağdaşlarının bazılarının biyografisini, talebelerinin yanlış bilgilendirmesinin de etkisiyle ön yargılı bir şekilde kaleme aldığını ve ez-Zehebî'nin bazı kişilerin itibarlarını zedelediğini ifade etmiştir.²²⁹³

Bazı alimlere göre de ez-Zehebî'nin yanlı tutumu onun kıskançlığından kaynaklanabilmektedir. El-Yâfi'î (ö. 768/1367) de bunlardan biridir ki ez-Zehebî'nin eserlerini kaynak olarak kullanmakla ve tarih ilmine ve insanlara dair bilgisini takdir etmekle birlikte onun biyografilerinde özellikle Eş'arilerle ilgili sözlerini ağır bir şekilde eleştirmiştir. Örneğin, Ebû 'Abdillâh Muḥammed b. Mūsā b. en-Nu'mân hakkında ez-Zehebî'nin (كان أشعرياً منحرفاً على الحنابلة) dediğini naklederek, bu ifadelerin taşıdıkları vasıflar sebebiyle kıskandığı kişilere yönelik kullandığı ifadeler olduğunu belirtmiştir.²²⁹⁴

El-Yâfi'î, ez-Zehebî'nin tasavvuf konusundaki bakış açısını ve bu sebeple sûfîlerle ilgili sözlerini de eleştirmiştir. Mesela 'Afîfuddîn et-Tilimsânî ile ilgili ez-Zehebî “Zındık sûfîlerden biridir” demiştir.²²⁹⁵ Yine ez-Zehebî, hicri 714 yılında vefat eden Suleymân et-Turkmânî'nin kirli, kokmuş bir kıyafet giydiğini, az konuştuğunu; onda keşf hali ve bazı kehanetlerinin olduğunu ifade etmiştir. Ancak el-Yâfi'î, ez-Zehebî'nin bu ifadelerinden hoşlanmamış, bu sözlerin onun sufîlerle ilgili görüşlerinden kaynaklandığını belirtmiştir.²²⁹⁶ Ez-Zehebî, Ebû İshâk el-Ca'berî'nin zâhid, vâiz olup, es-Seḥâvî'den rivayet ettiğini ve Kahire'de oturduğunu; sözlerinin onun sıdkı ve ihlâsının bir göstergesi olduğunu söylemiştir. Ancak el-Yâfi'î ez-

²²⁹³ İbnu'l-Verdî, *Tārîḫü İbni'l-Verdî*, II, 337.

²²⁹⁴ El-Yâfi'î, *Mir'ātu'l-cenân ve ibretu'l-yakzân fî ma'rifeti ma ya'tebir min Ḥavādîsi'z-zamân*, Beyrût, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997, s. 150.

²²⁹⁵ El-Yâfi'î, *Mir'ātu'l-cenân*, ss. 162-163.

²²⁹⁶ El-Yâfi'î, *Mir'ātu'l-cenân*, ss. 190-191.

Zehebî'nin bu tercemesinin onun gibi büyük bir şeyh, meşhur bir veli hakkında çok yetersiz olduğunu hatta bu ifadelerinin onun kıymetinden dolayı duyduğu kızgınlık, kıskançlıktan kaynaklandığını düşünmektedir.²²⁹⁷

El-Yāfi'î hakkında yukarıda zikredilen bilgiler dikkate alındığında onun özellikle Eş'arîler ve sûfilerle ilgili oldukça hassas olduğu görülmektedir. Bu durumda ez-Zehebî'nin bazı sûfilerle ilgili ona göre yeterince uzun tutmadığı biyografileri bile kıskançlık ve benzeri sebeplerle açıklamaya çalışması anlaşılmaktadır.²²⁹⁸

Es-Suyûtî de ez-Zehebî'nin sufilerle ilgili biyografilerini eleştirmiştir. O, hulul ve ittiḥad anlayışına meylettiği şeklinde tenkit edilen İbnu'l-Fārîd'ı (ö. 632/1235) savunmak için kaleme aldığı küçük risalesi *Ḳam 'u'l-mu 'ariz fî nuşreti İbni 'l-Fārîd*'da, ez-Zehebî'nin İbnu'l-Fārîd başta olmak üzere bazı sufilerle ilgili söylediklerini tenkit etmiş; *Mizân*'ın, *Siyer*'in ve *Tārîḥ*'in bu tür problemlerle dolu olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ez-Zehebî'nin sufiler hakkındaki sözleri kabul edilemez.²²⁹⁹

Bu isimlerden yaklaşık iki asır sonra Taşköprüzâde (ö. 968/1261) de benzer eleştirileri dile getirmiştir. Onun eleştirisi de ez-Zehebî'nin biyografilerinde mezhep taassubu izlerine dairdir. O, Ez-Zehebî'nin tarihe dair eserlerine yer verdikten sonra kısaca kendisi hakkında bilgi vermiş; Hanbelî fikirlere aşırı meyli olduğunu ve ehl-i sünneti (alimlerini) küçümsediğini ifade ettikten sonra tercemelerini kaleme alırken insafı davranmadığını söylemiştir.²³⁰⁰

Biyografilerdeki insaf sorunu birkaç yüzyıl sonra da dile getirilmeye devam etmiştir. Miladi 19. asırdan günümüze ulaşan bu yönde tenkitlerden biri de Hindistanlı Hanefî alimlerden

²²⁹⁷ El-Yāfi'î, *Mir'ātu'l-cenân*, s. 153.

²²⁹⁸ El-Leknevî de sufilerle ilgili biyografilerine yönelik benzer eleştirileri dile getirmiş; El-Yāfi'î'nin itirazlarını örnek olarak göstermiştir. *Er-Ref' ve 't-tekmîl*'in muhakkiki Ebû Ğudde bu eleştirilere genişçe cevap vermiştir. Bkz. El-Leknevî, *er-Ref' ve 't-tekmîl*, thk. 'Abdulfettâḥ Ebû Ğudde, Halep: Mektebu'l-Maṭbu'âti'l-İslâmiyye, 1987, ss. 313-318, Ebû Ğudde'nin dipnotları.

²²⁹⁹ El-Leknevî, *er-Ref' ve 't-tekmîl*, ss. 319-320.

²³⁰⁰ Taşköprüzâde, *Miftāhu's-sa'ade*, I, 261.

el-Leknevî'ye aittir. Onun ez-Zehebî'ye hakkındaki eleştirilerden ilki onun önde gelen sûfileri genellikle tenkit ettiği, haklarında övgü ifadeleri kullanma konusunda insafı davranmadığı yönündeki tespittir. El-Leknevî'ye göre ez-Zehebî'nin sufiler hakkında yaptığı insaf sahibi ve mutedil alimlerin görüşleriyle uyuşmayan tenkitlerine itibar edilmemelidir.²³⁰¹

Ebū Ğudde, el-Leknevî'nin bu tespit ve tenkidine bir şerh düşer. Ona göre genel anlamda ez-Zehebî'nin salih kimselere olan muhabbetinde şüphe yoktur. Nitekim o, rivayet ehlinde olmasa da, salihlere olan sevgisi sebebiyle 'Uveys el-Ķaranî'nin (ö. 37/657) biyografisine hayli uzun yer ayırmıştır.²³⁰² Diğer bir güzel örnek de İbnu'l-Fāriḍ eş-Şūfî (ö. 632/1234) ile ilgili yazdıklarıdır.²³⁰³ Öte yandan Ebū Ğudde, ez-Zehebî'nin İslam'ın temel ilkeleri ile uyuşmadığını düşündüğü birtakım görüş ve uygulamalara karşı sert tutumunun anlaşılır olduğunu vurgulamıştır.²³⁰⁴

Son olarak, ez-Zehebî'nin tarafsızlığı meselesinin sayısal verilerin bize sunduğu birtakım imkanlar dahilinde incelenileceği belirtilmelidir. Örneğin *Tārīhu'l-İslām*'da yer verdiği şahısların çoğunluğu Şafii'dir. Bu *Mu'cemu'l-kebîr*'de de *Siyer*'de böyledir.²³⁰⁵ Peki bu onun Şafii'lere karşı sempatisinin mi bir göstergesidir? Yoksa dönemin dinamiklerinin bir yansıması mıdır?²³⁰⁶ Diğer kaynaklarla birlikte değerlendirildiğinde ikincisinin daha doğru olduğu anlaşılır. Bunun yanı sıra ez-Zehebî'nin Şafii'leri zikretme konusunda daha dikkatli davrandığı; diğer mezhep mensuplarını tespit ve eserinde yer verme konusunda daha esnek davrandığı hatta bunun biyografilerin içeriğine de yansımış olabileceğini söylemek de

²³⁰¹ El-Leknevî, *er-Ref' ve 't-tekmîl*, ss. 310-311.

²³⁰² Ez-Zehebî, *Mizân*, I, 278.

²³⁰³ Ez-Zehebî, *Mizân*, III, 214.

²³⁰⁴ El-Leknevî, *er-Ref' ve 't-tekmîl*, ss. 311-312, Ebū Ğudde'nin dipnotu. Diğer taraftan, Ebū Ğudde'nin ez-Zehebî'nin tasavvufla ilgili tutumu hakkındaki bu yorumunun Suud'da yaşamasının bir etkisi olabileceği de düşünülebilir.

²³⁰⁵ M. G. Romanov *Tārīhu'l-İslām* üzerine yaptığı çalışmada bunu tespit etmiştir. Bkz. Maxim G. Romanov, *Computational Reading of Arabic Biographical Collections*, ss. 31-32. Tarafımızca *Mu'cem*'i üzerine yapılan taramada da aynı sonuca ulaşılmıştır. *Siyer* üzerine özel bir çalışma yapılmamakla birlikte, orada da duurma benzer olduğunu söylemek mümkündür.

²³⁰⁶ M. G. Romanov *Tārīhu'l-İslām* üzerine yaptığı çalışmada bunu tespit etmiştir. Bkz. Maxim G. Romanov, *Computational Reading of Arabic Biographical Collections*, s. 32.

mümkündür.²³⁰⁷ Yine uzun biyografiler meselesinde de sayısal verilerin yorumları destekleyici olabilirğine de işaret edilmelidir. Nitekim Romanov ilgili çalışmasında ez-Zehebî'nin en uzun 15 biyografisine işaret etmiştir. Bu listede ismi yer alan şahısların biyografilerinin neden uzun olduğu hakkında yorum yapmak aslında zor değildir. Olumlu veya olumsuz açıdan duygusal bir bağ olan hemen her biyografinin daha uzun yazıldığı, daha detaylı bilgiler verilmek istendiği bir gerçektir. Bu yalnızca ez-Zehebî'ye has bir durum da değildir. Aḥmed b. Ḥanbel'in *Tārīḥu'l-İslām*'daki biyografisi 83 sayfa; *Siyer*'deki biyografisi ise yaklaşık 181 sayfadır.²³⁰⁸ Buna karşılık es-Subkî'nin *Tabakāt*'da babası Taḥıyyudīn es-Subkî'ye ayırdığı yer ise yaklaşık 200 sayfadır.²³⁰⁹

2.1.2. *Biyografilerin Algı Yönetimi Amacı Taşınması*

Bu kısımda zikredilecek eleştiriler tarafgirlik problemi ile çok yakın ilişkilidir ancak söylem olarak daha ziyade modern dönemde karşımıza çıkmaktadır. Bu noktada da iki ismin yorumu dikkati çeker. Bu isimlerden George Makdisi, ez-Zehebî'nin biyografilerinin salt biyografi amacı taşımadığını; kendi görüş ve mezhebi doğrultusunda birtakım algı operasyonları yaptığını düşünmektedir. Bu iddiası için dile getirdiği örneklerden biri ez-Zehebî'nin Halife el-Ḳādir Billāh'ın (ö. 422/1031) muhtelif risalelerinden oluşan Kādirî Akîdesi (*er-Risāletu'l-Ḳādiriyye*)²³¹⁰ ile söz konusu halîfenin biyografisi altında yer verdiği 5/11. yüzyılın önde gelen alimler listesidir. Makdisi bu ikisi arasında sıkı bir irtibatın olduğunu ifade etmektedir. Nitekim ez-Zehebî'nin burada zikrettiği alimlerin sıralaması, seçtiği isimler

²³⁰⁷ Bu durum yalnızca ez-Zehebî değil hemen her kaynakta karşımıza çıkan bir durumdur. Örneğin Memlûkler döneminin tarihçilerinde el-'Uleymî'nin (ö. 927/1521) Kudüs'ü merkeze alarak kaleme aldığı eseri üzerine yaptığı çalışmada, el-'Uleymî'nin biyografisine yer verdiği alimlerin çok büyük bir kısmı Şafîî'lerdir. Kendi mezhebi olan Hanbelîlerin sayısı ise bunun hayli altındadır. Bkz. M. Enes Midilli, "Uleymî'nin Kudüs Tarihi: Memlûkler Döneminde Kudüs'te Âlimler ve Eğitim Kurumları," *Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü*, Doktora Tezi, 2022, ss. 110-112. Bu durum, söz konusu niceliklerin bir mezhep taassubu şeklinde okunması noktasında dikkatli olunması gerektiğini göstermektedir.

²³⁰⁸ Ez-Zehebî, *Tārīḥu'l-İslām*, XVIII, 61-144; *Siyer*, XI, 177-358.

²³⁰⁹ Es-Subkî, *Tabakātu's-Şāfi'iyye*, X, 139-338.

²³¹⁰ Kādirî akidesinin ilanı Hanbelî-Eş'arî gerilimi tırmandıran ciddi bir olay olarak tarih sayfalarına kaydedilmiştir.

dikkat çekicidir. Bazı isimleri neden tercih ettiği üzerinde durulmalıdır. Makdisi'ye göre ez-Zehebî'nin sunumunda dikkat çeken en önemli husus, onun Eş'ari ve Mu'tezilileri Şafii gelenekçiliğe karşı konumlandırması ve Eş'ariliği bu noktada suçlu bulmasıdır.²³¹¹

2.1.3. Biyografilerin Bütünlüklü Olmaması

Zāhid el-Kevserî'ye (ö. 1952) göre ez-Zehebî, herhangi bir alimle ilgili değerlendirmelerini tek bir kitabında bütün olarak vermemektedir. Bu tutumu, onun eserlerinin bir kusurudur. Bunun sebeplerinden biri, ez-Zehebî'nin biyografi yazarların ilklerinden olmasıdır; yani henüz bu literatür tam oturmamıştır. Diğeri ise onun biyografisini ele aldığı kişiyle ilgili yeterli araştırmayı yapmadan biyografisini yazması, daha sonra yeni bilgiler elde edince aynı kişinin başka kitaplarda yer alan tercemelerine eklemesidir. Bu da araştırmacıyı yoran bir husustur.²³¹²

2.2. Formasyon Eksikliği

Ez-Zehebî'ye yöneltilen bir diğeri eleştiri de onun özellikle akli ilimler ve fıkıh usulüne dair yeterli bilgiye sahip olmaması ve bu sebeple yaptığı bazı değerlendirmelerin isabetsiz olmasıdır. Es-Subkî, hocasının değerlendirmelerinin isabetsizliğine işaret ettiği pek çok yerde bu hususu dile getirmiş; onun görüşlerinin hatalı olmasının bir sebebi olarak bu konulardaki yetersiz bilgisi olduğunu vurgulamıştır. Örneğin ez-Zehebî, el-Mizzî'nin akli ilimlerle olan ilişkisine dair eleştirel bir yorum yaptığında, es-Subkî devreye girmiş, ez-Zehebî'nin haksız olduğunu ifade etmiştir. Ona göre ne ez-Zehebî ne de el-Mizzî'nin bu konularda bilgisi yoktur.²³¹³ Yine ez-Zehebî, Eş'ari kelamcılardan İmāmu'l-Haremeyn el-Cuveynî'nin (ö.

²³¹¹ George Makdisi, *Beşeri Bilimler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009, s. 11-14.

²³¹² Ez-Zehebî, *Beyānu zeğli'l-ilm*, thk. Zāhid el-Kevserî, s. 17. Zāhid el-Kevserî'nin ez-Zehebî'ye yönelttiği bu eleştiri aslında onun rical değerlendirmelerinde de karşımıza çıkan birtakım hususlarla da yakından ilgilidir. Bu konuya onun eserleri ile ilgili kısımda temas edilmiştir. Ayrıca bazı örnekler ve değerlendirmeler üçüncü bölümde de yer almaktadır.

²³¹³ Es-Subkî, *Tabaḳātu's-Şāfi'iyye*, X, 396.

478/1085) *el-Burhān* isimli eserinde kullandığı bir rivayet dolayısıyla onu eleştirirken, es-Subkī hocasının haksız olduğunu belirtmiş; onun *el-Burhān*'ın içeriğini anlayacak seviyede fıkıh usulü bilmediği uyarısını yapmıştır.²³¹⁴

Muhammed Enver Şāh Huseynī El-Keşmirī'nin (ö. 1933) de bir hadisin sıhhati hakkında olumsuz değerlendirmede bulunan ez-Zehebī'nin, hükmünü “mantık bilmemesine” bağlaması burada zikredilmelidir.²³¹⁵

2.3. Rivayetlerle İlgili Tenkitlerine Yönelik Eleştiriler

2.3.1. Bütüncül Bir Tenkit Anlayışının Olmaması

Ez-Zehebī tenkitçi yaklaşımını bütün eserlerinde uygulamaması yönüyle de eleştirilmiştir. Örneğin Ebū Ğudde ez-Zehebī'nin hadislerin şaḥīḥini saḳīminden ayırma konusundaki bütün dikkatine rağmen kendisinin de *el-Kebā'ir*'inde ve *el-'Uluvv*'da bāṭıl olduğu açık ve hatta başka bir eserinde bu duruma işaret ettiği rivayete yer verebilmesidir.²³¹⁶ Örneğin ez-Zehebī Muhammed b. 'Alī b. 'Abbās el-Bağdādī'nin *Mizān*'daki biyografisinde, onun İbn Ziyād en-Neysārī den namazın terki konusunda bāṭıl bir hadis rivayet ettiğini ifade etmiştir. Ancak hadis *el-Kebā'ir*'de yer almaktadır.²³¹⁷ H. Kırbaşoğlu da Ebū Ğudde'nin eleştirilerini tekrarlamış; uydurma rivayetleri eserine almasının onun benimsediği tenkit zihniyeti ile uyuşmadığını, bunun bir çelişki olduğunu belirtmiştir.²³¹⁸

²³¹⁴ Es-Subkī, *Tabaḳātu 'ş-Şāfi'iyye*, X, 190.

²³¹⁵ El-Keşmirī, *Feyzu'l-bārī*, nşr. Muhammed Bedr 'Ālim, Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2005, IV, 270-271.

²³¹⁶ El-Leknevī, *el-Ecvibetu'l-fāḍile li'l-es'ileti'l-aşeretü'l-kāmile*, thk. 'Abdulfettah Ebū Ğudde, Haleb: Mektebu'l-Matbu'āti'l-İslāmiyye, 1964, ss. 124-125.

²³¹⁷ Bu ve Ebū Ğudde'nin eleştirdiği diğer bazı rivayetler Ez-Zehebī'nin Muḥyiddīn Mustu tahkikiyle basılan *el-Kebā'ir*'de yoktur.

²³¹⁸ M. Hayri Kırbaşoğlu, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara: Ankara Okulu, 1999, s. 331.

2.3.2. Tenkitte Aşırıya Gitme

‘Aliyyulkārī (ö. 1014/1605)²³¹⁹ hadislerin içeriklerini tenkit konusunda akla öncelik tanınıp rivayetin bu şekilde reddedilmesini eleştirmiş, rivayetlerde yorumun sınırlarını zorlamıştır. Örneğin o birinin hapsirdikten sonra söylediklerinin doğru olduğunu ifade eden rivayeti eleştiren İbn Kāyyīm gibilerin söylediklerine itibar edilmemesi gerektiğini düşünmektedir. Zira bu Hz. Peygamber’den bir nakille gelmiştir.²³²⁰ Jonathan A. C. Brown’a göre ‘Aliyyulkārī isnad bakımından kabul edilen bir rivayetin metni için alternatif yorumlar bulmada bütün gayretini harcama eğilimindedir.²³²¹ Hadis tenkidi konusunda bu ve benzeri görüşlere sahip olan ‘Aliyyulkārī, ez-Zehebī’nin de bazı rivayetlerle ilgili tenkitlerini aşırı bulmuştur. Örneğin ez-Zehebī, “*Ben Âdemoğlunun efendisiyim; Arapların efendisi de ‘Alī’dir*”²³²² rivayetinin uydurma olduğunu ifade etmiştir. ‘Aliyyulkārī ise rivayetin *şahîh* olduğu kanaatiyle ez-Zehebī’yi yalnızca hadisin içeriğine bakmakla suçlamıştır.²³²³

2.3.3. Tenkit Dilinin Sert/Ölçüsüz Olması

Ez-Zehebī’nin eleştirilen bir diğer yönü de tenkitlerinin sert olması, zaman zaman ağır ifadeler ve ithamlar içermesidir. Bu konuda en ağır eleştiri talebesi el-Alā’î’den gelmiştir. Ona göre ez-Zehebī, tenkit için kullandığı ifadelerin gerçekten ne anlama geldiğini bilmiş olsaydı bunları yazmazdı. Devamla el-Alā’î, ez-Zehebī’nin Faḥruddīn er-Rāzī (ö. 606/1210) ve Seyfuddīn el-‘Āmidī’nin (ö. 631/1233) *Mīzān*²³²⁴ gibi bir eserde yer almasına şaşırıldığını, çünkü

²³¹⁹ Herat’ta doğup, Mekke’ye gitmiş burada pek çok hocadan ders almıştır. Fıkıh, hadis, kıraat, kelam gibi pek çok alanda temayüz etmiştir. Yaşadığı zamanda bid‘at ve hurafelere karşı şiddetle karşı çıkmıştır. Hanefi mezhebine sıkı bir bağlılığı olmasına rağmen, İbn Teymiyye, İbn Kāyyīm gibi alimlere karşı bir muhabbet beslemiş; itikadi konularda Selefiyye’nin görüşlerine meyletmıştır. Ahmet Özel, “Ali el-Kārī”, *TDV, İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 1989, II, 403-405.

²³²⁰ ‘Aliyyulkārī, *el-Esrāru’l-merfū’a fi’l-aḥbārī’l-mevdū’a*, nşr. Muḥammed es-Sabbāğ, Beyrūt: Mu’essesetu’r-risāle, s. 426.

²³²¹ Jonathan A. C. Brown, “Metin Tenkidinin Kuralları: Hiçbir Kural Yok,” çev. Salih Kesgin, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 13/3 (2013), s. 277.

²³²² Ez-Zehebī, *Mīzān*, II, 411; IV, 115.

²³²³ ‘Aliyyulkārī, *el-Esrāru’l-merfū’a fi’l-aḥbārī’l-mevdū’a*, s. 220.

²³²⁴ Ez-Zehebī, *Mīzān*, II, 259. Ez-Zehebī burada el-‘Āmidī’nin itikadı sebebiyle Dımaşk’tan kovulduğunu ve namazı terk ettiği bilgisine yer vermiş, onun ezkiyâdan olduğuna işaret etmiştir.

bu ikisinin herhangi bir rivayeti olmadığını, kimsenin onları *cerh* etmediğini veya kimseden onların *da'if* olduğuna dair bir görüş nakledilmediğini belirtmiştir.²³²⁵ Aslında, ez-Zehebî bu durumun farkındadır ve söz konusu eserin mukaddimesinde bu çalışmada örnek aldığı İbn 'Adiyy'in (ö. 365/976) *el-Kāmil fi'd-du'afā*'daki²³²⁶ yöntemini izlediğini belirterek bir bakıma bu eleştiriye cevap vermektedir.²³²⁷

2.3.4. Tenkit Değil Gıybet Yaptığı İddiası

Ez-Zehebî ile aynı dönem aynı coğrafyanın alimlerinden olan Ebū 'Amr b. el-Murābit (ö. 752/1352)²³²⁸ onun tenkitlerinde maksadı aştığını düşünmektedir. Es-Seḥāwî'nin naklettiğine göre İbnu'l-el-Murābit, *Tārīḥ*'i ve diğer eserleri nedeniyle ez-Zehebî hakkında ağza alınmayacak sözler söylemiş onun bütün görüşlerini toptan reddetmiş, saymadık kusurunu bırakmamamıştır. İbnu'l-el-Murābit'a göre, ez-Zehebî'nin *Tārīḥ*'i dört kısma ayrılmaktadır ve bunlardan biri mahza gıybettir. Ona göre ez-Zehebî'nin yaptığı caiz değildir. Zira ravilerle ilgili cerh hicri 400 yılının başına kadar anlamlı olmakla birlikte artık bir faydası yoktur. Ancak es-Seḥāwî'ye göre İbnu'l-Murābit'ın bu değerlendirmelerine de iltifat edilemez. Zira ez-Zehebî'ye olan kızgınlığı nedeniyle aşırı ön yargılıdır.²³²⁹ Yine 'İzzuddīn el-Kinānī de İbnu'l-Murābit'ın ez-Zehebî'nin kitabının gıybet içerdiği, *cerh* döneminin dört yüzlü yılların başında artık bittiğini, bunları taşıyanların da günahla eşit olacağını iddialarını nakledip, bu iddiaların mesnetsiz olduğunu ifade etmiştir: “*Hemen bütün tarih kitapları dört kısımdan oluşur. İbnu'l-Murābit'ın bu kısımlardan birini “mahza gıybet” olarak ifade etmesi doğru*

²³²⁵ Es-Subkī, “Kā'ide fi'l-cerḥ ve't-ta'dīl,” *Erba'u Resā'il fi 'ulūmi'l-ḥadīṣ*, thk. 'Abdulfettāḥ Ebū Ğudde, Beyrūt: Mektebetu Matba'ati'l-İslāmiyye, s. 46.

²³²⁶ Ez-Zehebî, *Mizān*'ın mukaddimesinde da'if ravilere dair yazılan eserleri kendine göre bir önem sırası ile zikretmiştir. Daha sonra *Mizān*'ı yazarken temel aldığı İbn 'Adiyy'in *el-Kāmil* isimli eserine İbn Tāḥir el-Maḥḍisî'nin bir *zeyl* kaleme aldığını ancak kendisinin bu eseri görmediğini belirtmiştir. Ayrıca *el-Kāmil* üzerine İbnu'l-Cevzî'nin de bir çalışması olduğuna, bunu da kendisinin ihtisar edip daha sonra *zeyl* yazdığına işaret etmiştir. Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 2.

²³²⁷ Ez-Zehebî, *Mizān*, I, 2.

²³²⁸ Muḥammed b. 'Uṣmān Ebū 'Amr b. el-Murābit 680/1281 yılında dünyaya gelmiş; Ebū Ca'fer b. ez-Zubeyr, ed-Dimyāṭī, Zeyneb binti Şukr gibi isimlerden hadis dinlemiştir. El-Mizzī önde gelen talebesi ve dostudur. İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 45.

²³²⁹ Es-Seḥāwî, *el-İ'lān*, s. 95.

değildir. Bu (kısım) pek çok faydalı bilgiler içermektedir. Okuyucuya (ravilerin) onların meziyetlerini, faziletleri hakkında güvence vermek ve kusurları hakkında uyarmak için kişilikleri ile ilgili durumlarla ilgili bilgi verir... Peki İbnu'l-Murābıt, başkasını eleştirirken neden aynı büyük günahı işliyor? Eğer onun bu davranışı kabul edilecekse, ez-Zehebî de bu açıdan mazur görülmelidir. 'İzzuddîn el-Kinānî şöyle bir örnek anlatarak da ez-Zehebî'yi desteklemiştir: “Bir şahısla oturuyordum. Sohbet sırasında bana düşmanlık eden bir kimsenin ismi zikredildi. Ben de onun hakkında bazı olumsuz şeyler söyledim. Sohbet ettiğim kişi bunun gıybet olduğunu söyleyerek bana karşı çıktı. (Bu konuda) Susmaktan başka hiçbir şey yapamadım. Ancak konuşmamız onun düşmanlarının isimleri geçip de onlar hakkında olumsuz şeyler söyleyene kadar devam etti. İşte o vakit bana karşı çıktığı şeyle ben ona karşı çıktım.”²³³⁰

Es-Sehāvî, İbnu'l-Murābıt'la ilgili yukarıda zikredilen hususları naklederken onun, İbn Hacer'in zemzem içerken mertebesine ulaşma duasında bulunduğu, *itkân* sahibi ve görüşlerinde isabetli olan ez-Zehebî'ye nasıl karşı durabildiğini ifade etmeden duramamıştır. İbn Hacer de, İbn Murābıt'ın el yazısıyla kaleme alınmış ez-Zehebî'ye ait, ifrata varan olumsuz eleştirilerin yer aldığı bir terceme gördüğünü ve Burhānuddîn İbn Cemā'a'nın bu eleştirilerle ilgili notlarının olduğunu belirtmiştir.²³³¹

Tam olarak nedeni tespit edilememekle birlikte Muhammed b. Aḥmed b. Buṣṣān ed-Dımaşkî (ö. 743/1343)²³³² da ez-Zehebî'nin biyografilerini çok sert bir şekilde eleştirmiştir. Aralarında geçen olay da hayli ilgi çekicidir. Kaynaklarda yer alan bilgilere göre, İbn Buṣṣān ed-Dımeşki kitabının içerdiği bazı tercemelerden dolayı ez-Zehebî'ye kızmıştır. Hatta bu kızgınlığı ile ez-Zehebî'nin hattının olduğu sayfaya kalın bir hatla ez-Zehebî hakkında iftira

²³³⁰ Es-Sehāvî, *el-İ'lān*, ss. 98-99.

²³³¹ İbn Hacer, *ed-Durer*, IV, 45.

²³³² Eş-Şafedî bu ismi Buṣṣān olarak kaydetmiştir. Eş-Şafedî, *Nektu'l-Himyān*, s. 239. İbn Buṣṣān, hicri 668 yılında dünyaya gelmiştir. Kurra ve dil alimlerindendir. Biyografisi için bkz. Eş-Şafedî, *Nektu'l-Himyān*, s. 239-241.

içerikli sözler yazmıştır, öyle ki ez-Zehebî'nin yazısı büyük ölçüde okunamaz hale gelmiştir. Bazı kaynaklarda, ez-Zehebî'nin bunu gördüğünde *Mu'cemu's-şuyūh*'unda onun tercemesini yazarken olanı biteni anlatarak intikamını aldığı ifade edilmiştir.²³³³ Ancak, ez-Zehebî'den günümüze gelen İbn Buşhân biyografilerinde böyle bir bilgi yer almamaktadır. Ez-Zehebî'nin eserleri üzerinde sürekli çalıştığı ve birtakım eklemeler-çıkarmalar yaptığı bilinen bir husustur. Hatta onun, İbnu'l-Buḥārî'nin öğrencileri hakkında verdiği bazı marjinal bilgileri daha sonra talebesi 'Abdullāh b. Aḥmed ez-Zārendî'ye (ö. 749/1348) sildirdiği bilgisi kaynaklarda yer almaktadır. Bunun gibi, İbn Buşhân'ın biyografisinden de intikam hırsıyla yazdığı bu kısımları çıkarmış olabilir²³³⁴ veya bize ulaşan nüsha İbn Buşhân ile tartışmadan önce kaleme aldığı ve üzerinde değişiklik yapmadığı nüsha olabilir.

2.4. Eserlerindeki Problemler

2.4.1. İhtisar Yöntemi

Ez-Zehebî denilince ilk akla gelen yazım türlerinden biri hiç şüphesiz ihtisarlardır. Ancak kimi zaman yaptığı özetlerde metnin orjinalinden uzaklaştığı yönünde bir eleştirinin varlığı da dikkati çekmiştir. El-Mizzî, kendisinden bu şekilde bir eleştirinin nakledildiği isimlerdendir.

Ez-Zehebî'nin eğitim süreci ve yaşadığı muhit ile ilgili kısımlarda el-Mizzî ile olan ilişkisine, onun fikir dünyasına etkilerine değinilmişti. Aslında el-Mizzî'nin talebesi ez-Zehebî ile ilgili düşüncelerine dair elimizde çok fazla veri yoktur. Ancak Taḳıyyuddīn el-Fāsī ez-Zehebî'ye dair biyografisinde, kendisinin de anlamından tam olarak emin olmadığı bir değerlendirmesini mana ile nakleder. Bu nakle göre el-Mizzî, genellikle övgülerle anılan ez-

²³³³ Es-Seḥāwī, *el-İ'lān*, s. 95; İbnu'l-Cezerī, *Ġāyetu'n-nihāye*, Lubnān: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2006, II, 54-55; İbn Hacer, *ed-Durer*, III, 310-311.

²³³⁴ Es-Seḥāwī, *el-İ'lān*, s. 97.

Zehebî'nin ihtisarlarının niteliğine dair dikkat çekici şu değerlendirmeyi yapmıştır: “الشيخ شمس الدين الذهبي اذا اختصر شيئاً اذهبه” el-Mizzî'nin burada tam olarak ne kastettiğinde tereddüte düşülmüş, aslından uzaklaştırma mı (Şeyh Şemsuddîn ez-Zehebî bir şeyi ihtisar ettiğinde onu (aslından) uzaklaştırıyor) yoksa güzelleştirilmesinin mi (Şeyh Şemsuddîn ez-Zehebî bir şeyi ihtisar ettiğinde onu altınla kitabın süslenmesi gibi süslüyor) kastedildiği anlaşılamamıştır. Taḳıyyuddîn el-Fāsî birincisinin, yani tezhip etmiş olduğunun kastedilmiş olmasının daha muhtemel olduğunu belirtmiştir.²³³⁵

Diğer taraftan bu eleştirinin doğru olup olmadığının teyidi gerekmektedir. Zira el-Fāsî'nin bunu manen aktarmıştır. Kendisinin de yanlış anlayıp hatalı bir şekilde aktarmış olması ihtimal dahilindedir. Eğer nakil doğru ise ve el-Fāsî'nin dediği gibi birinci anlama geliyorsa hocası ve dostundan ez-Zehebî'nin ihtisâr yöntemine ciddi bir eleştiri olduğunu söylemek mümkündür.

Ez-Zehebî'nin ihtisarlarına yönelik bir başka eleştiri de son dönemlerden gelmiştir. Muḥammed Ebū Zehv de ez-Zehebî'nin *el-Muṣtebeh* isimli eserinden bahsederken, onun ‘Abdulḡanî el-Maḡdisî, İbn Makûlâ, İbn Nuḡta ve Ebu'l-Velîd el-Faraḡî'nin kitaplarının bir özeti olduğuna işaret etmiş,²³³⁶ ancak kısaltma konusunda fazla ileriye giderek okunuşları vermek yerine yalnızca hareketleri vermekle yetindiğini belirtmiştir. Bu da okuyucunun doğru okumanın nasıl olacağından emin olamaması problemini ortaya çıkarmış, kitap da yazılış amacına uygun olmamıştır.²³³⁷

²³³⁵ El-Fāsî, *Ta'rifu Zevi'l-'ulâ*, Beyrût: Dâru Şâdır, 1998, s. 48.

²³³⁶ Ez-Zehebî de mukaddimesinde bunu ifade etmiştir. Bkz. Ez-Zehebî, *el-Muṣtebeh*, thk. ‘Alî Muḥammed el-Bicâvî, Kâhire: Dâru İhyai'l-Kutubi'l-Mıṣriyye, 1962, s. 19.

²³³⁷ Muḥammed Ebū Zehv, *Hadîs ve Hadîşçiler*, çev. Prof. Dr. Selman Başaran, Prof. Dr. Mehmet Ali Sönmez, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016, s. 489.

2.4.2. Eser Tertip Problemleri ve Hataları

Ez-Zehebî'nin eserlerine ilgisi olduğu anlaşılan Sıbt İbnu'l-'Acemî (ö. 841/1438)²³³⁸, *Mîzân* ile de ilgilenmiş; eser üzerine de çalışma yapmış aynı zamanda bazı yönlerden tenkit etmiştir. Sıbt İbnu'l-'Acemî'nin *Mîzân* üzerine çalışmak istemesinin eserin bizatihi sahip olduğu ilmî değer yanında, özellikle tertîbinde okuyucuyu zorlayacak birtakım hususların olmasının etkisi vardır. Müellif bu eseri seçmesinin sebebini şöyle açıklamaktadır:

“... ez-Zehebî Mîzân'da da 'îf ve mechûl ravileri ihmal etmiş; onlar için kendi nazarında bulundukları mertebeyi dikkate alarak müstakîl bir biyografi yazmayıp başka ravilerin biyografisi içinde zikretmiştir. Ben onları ez-Zehebî'nin tertîbini dikkate alarak ayırdım ve müstakîl olarak zikrettim.”

Sıbt İbnu'l-'Acemî'nin *Mîzân* üzerinde çalışmak istemesinin bir diğer nedeni de ez-Zehebî'nin kitabının şartına uyduğu halde yer vermediği raviler tespit etmiş olmasıdır. Sıbt İbnu'l-'Acemî, bunları da eserin tertibi üzere eklediğini belirtmiştir. Söz konusu eserle ilgili Sıbt İbnu'l-'Acemî'nin bir diğer tespiti ise şöyledir:

“Müellifin ravilerin da 'îf veya mechûl olduklarını ifade eden ibareleri kısa tuttuğunu gördüm. Bunları bazı hafızlar güvenilir olarak zikretmiştir. Bu iki çeşittir: Müellifin, Tehzîbu'l-Kemâl'de tevşîk edilen bir raviye dair bilgileri Tezhîb'de ihtisâr etmesi gibi, ravi ile ilgili tevşîk ifadelerine vakıf olmuş ancak kitapta zikretmemiştir. Diğer çeşidi ise müellifin ravi ile ilgili görüşlere ulaşım ulaşamadığını bilmiyorum. Ben bu iki çeşidi de zikrettim. Bunların çoğunluğu İbn Hibbân'ın es-Sikât'ındandır.”

²³³⁸ Hadis alanında kendisini mümkün mertebe geliştirmek isteyen Sıbt İbnu'l-'Acemî'nin ez-Zehebî'nin çalışmalarına ilgisi olduğu anlaşılmaktadır. Ez-Zehebî'nin *el-Kāşif*'ine bir hāşîye; *Mîzân* isimli eserlerine ise bir zeyl kaleme alması ez-Zehebî'nin eserlerinin vefatından yaklaşık bir asır sonrasında da dikkate alındığının göstergesidir.

Ez-Zehebî'nin bazı ravilerle ilgili tekrarları da aynı kişinin iki farklı kişi zannedilmesini önlemek için tekrarları çıkarması da Sıbt İbnu'l-'Acemî'nin eserde yaptığı düzenlemelerden bir diğeridir. Ez-Zehebî bazen de bir ravi ile ilgili bilgilerin daha önce sunulmuş olduğunu belirttiğini veya ileriki sayfalarda zikredileceğini söylediğini fakat bunu yapmadığını da ifade etmiştir. Kendisi bu eksiklikleri tamamlamaya çalışmıştır.

Sıbt İbnu'l-'Acemî'nin ez-Zehebî'nin eserinde dikkati çektiği bir diğer husus ise, ez-Zehebî'nin hiçbir *cerh*i kaydetmeyip yalnızca *tevşîk*ine *Mizân*'da yer vermesidir. Yine okuyucunun yanılmaması için bu ravilere işaret etmeyi, okuyucuyu uyarmayı tercih etmiştir. Ancak bu hususta kendisi de hataya düşebilmiştir.²³³⁹

Sıbt İbnu'l-'Acemî istidrâkinde ez-Zehebî'nin ravilerle ilgili kullandığı *cerh* ifadelerini değiştirmeyi veya ekleme yapmayı hedeflememiştir. Ancak bunun bir istisnası mevcuttur. Sıbt İbnu'l-'Acemî, ravinin zayıflığı adâleti yönünden ise bunu daha net ortaya koymak için, ez-Zehebî'nin hükümlerine, ravinin adâlet yönünden durumuna da işaret eden *cerh* ifadelerinden eklemiştir.

Sıbt İbnu'l-'Acemî, ez-Zehebî'nin bir ravi ile ilgili bir münekkitten gelen farklı değerlendirmeleri zikretmemesi konusunda bir uyarıda bulunmamıştır. Bunu ihmal etmesinin sebebini de şu şekilde açıklamaktadır:

“Her ne kadar raviyi tevşîk edenlerin de tecrih edenlerin sayısını arttırmak gibi bir faydası olacaksa da bunu ihmal ettim. Çünkü bu –daha sonra gelecek olduğu gibi- iki grup arasında bir tercihi; bu da derin bir araştırmayı gerektiriyordu. Benim böyle bir şeyi yapmaya imkanım yoktu. Kendime de böyle bir hedef belirlememiştim.”

Sıbt İbnu'l-'Acemî devamında ihmal ettiği hususları şöyle açıklar:

²³³⁹ Sıbt İbnu'l-'Acemî, *Neslu'l-himyân*, s. 143.

“Uyarmayı ihmal ettiğim diğer husus da şöyle: ez-Zehebî, Ebû Hâtim’in zikrettikleri dışında, bazı hafızların mechûl olarak niteledikleri bir ravi ile ilgili kısaca zayıflığına işaret etmiştir. Çünkü ez-Zehebî, Ebû Hâtim’in mechûl olarak kabul ettiklerini esere almak istemektedir. Ancak müellifin mechûl kabul edip; başkalarının hakkında da ‘îf hükmü verdiklerini zikrettim.”

Sıbt İbnu’l-‘Acemî, İbn Hibbân’ın es-Şikâat’ında zikrettiği ravileri de belirtmiş ve haklarında yaptığı değerlendirmelerinden bazılarına yer vermiştir. Eserin mukaddimesinde ez-Zehebî’nin kullandığı bazı ıstılahlarla ilgili birtakım açıklamalar yapmak istemiştir. Örneğin ez-Zehebî, Ebân b. Hâtim el-Emlûkî ile ilgili meçhul demiştir. Fakat kullandığı bu ıstılahtan ne kastettiğini şu şekilde açıklamıştır: “Bil ki, benim mechûl nitelemelerim ve kimseye nisbet etmediğim sözler Ebû Hâtim’indir. Kitapta bu şekilde kullanımlar sıkça gelecektir. İbnu’l-Medîni, İbn Ma’in dedi ki şeklinde verdiklerim ise zaten açık ve nettir.”²³⁴⁰

Bütün bunlar yanında Sıbt İbnu’l-‘Acemî’nin önemseddiği bir diğer husus da ez-Zehebî’nin hatalarını açıklamaktır. Örneğin ez-Zehebî’nin, İbrâhîm b. ‘Abdurrahman es-Seksekî için “Leyyenehû Şu‘be” demiştir. El-Mizzî ise, Tehzîb’de ilgili ravinin biyografisinde “Yaḥyâ b. Sa’îd şöyle diyordu: “Şu‘be onu da ‘îf kabul etmiştir...” Sıbt İbnu’l-‘Acemî, ez-Zehebî’nin kullandığı kavramın Şu‘be’nin kastıyla uyuşmadığını iddia etmiştir.²³⁴¹

Sıbt İbnu’l-‘Acemî, ez-Zehebî’nin biyografiler altında söz konusu ravinin rivayetine örnek olarak zikrettiği hadislerle ilgili hükümlere de yer vermiştir.²³⁴²

Bu yönde eleştiriler dile getiren alimlerden bir diğeri de, ez-Zehebî ile aynı çağda yaşamış olan Memlûkler döneminin ileri gelen Hanefî alimlerinden Moğultây b. Kılıcıdır. Ez-Zehebî ve Moğultây b. Kılıcı ortak hoca ve arkadaşlara sahiptirler. Aynı zamanda hayatlarının

²³⁴⁰ Sıbt İbnu’l-‘Acemî, Neslu’l-himyân, ss. 70-71.

²³⁴¹ Sıbt İbnu’l-‘Acemî, Neslu’l-himyân, s. 82.

²³⁴² Sıbt İbnu’l-‘Acemî, Neslu’l-himyân, s. 209.

bir kısmında Zâhîriyye Dârulhadîs’inde aynı anda görev yaptıkları anlaşılmaktadır.²³⁴³ İki alimin en önemli kesişim noktası ise el-Mizzî’nin *Tehzîb*’idir.²³⁴⁴ Moğultay söz konusu eser üzerine kaleme aldığı *İkmâlu Tehzîbi’l-Kemâl* isimli eserinde hem el-Mizzî’ye hem de ez-Zehebî’ye eleştirilerde bulunmuş, tespit ettiği hataları düzeltmiştir. Fakat dikkat çekici olan husus onun ez-Zehebî’nin ismini birkaç yerde açıkça zikretmesi, eleştirilerinde ise ismini açıkça yazmayıp “kendisine ilim nisbet eden muteahhirlerden bazıları”, “muteahhir musanniflerden bazıları”, “bazı muteahhirler” gibi ifadeleri kullanmasıdır.

İkmâl’de ez-Zehebî şeklinde yapılan taramada çıkan dört sonuçtan ikisinde Moğultây, el-Mizzî’nin bir kişinin vefat tarihi ile ilgili bilgiye öğrencisi ez-Zehebî’nin itiraz ettiğini ve farklı bir tarih verdiğine işaret etmiştir.²³⁴⁵ Bir yerde ez-Zehebî’den bir bilgi naklederken, söz konusu bilginin hatalı olduğuna işaret etmek üzere “Allah onu affetsin” şeklinde bir kayıt koymuştur.²³⁴⁶ İsmi açıkça zikredip eleştirdiği yer tespit edilebildiği kadarıyla yalnızca burasıdır. Bir yerde de herhangi bir itiraz veya değerlendirme yapmadan ez-Zehebî’den bilgi nakletmiştir.²³⁴⁷

Moğultây’ın ez-Zehebî’ye olan eleştirileri genellikle ravilerle ilgili değerlendirmeleri hakkındadır. Bunlardan biri, Fuḍayl b. Ġazvân’ın dedesi Cerîr’in bilinmeyen bir ravi olduğunu söylemesidir. Moğultây b. Kılıc’a göre daha önce Cerîr’le ilgili böyle bir değerlendirme yapılmamıştır. Nitekim ondan iki kişinin rivayet ettiği de bilinmektedir. Moğultây bu eleştiriye

²³⁴³ Ez-Zehebî’nin görevlerinin ele alındığı bölümde onun 729/1229 yılında Zâhîriyye Dârulhadîs’inde göreve başladığı zikredilmişti. Moğultây b. Kılıc’ın burada görev aldığı tarihle ilgili her ne kadar net bir tarih olmasa da 736/1336 tarihlerinde burada mansıbı olduğu ve en azından 755/1354 yılına kadar bu görevi devam ettirdiği anlaşılmaktadır. Bkz. Güllü Yıldız, *Siyerde Şerh- Haşiye Geleneği: Moğultay b. Kılıç Örneği*, s. 171-173.

²³⁴⁴ Ez-Zehebî söz konusu eser üzerine dört farklı çalışma yapmıştır. Bunlar: *Tehzîbu’t-Tehzîb*, *el-Kâşif*, *el-Mucerrred min Tehzîbi’l-Kemâl*, *el-Muktedeb min Tehzîbi’l-Kemâl*.

²³⁴⁵ Moğultây b. Kılıc, *İkmâlu Tehzîbi’l-Kemâl*, VI, 209; XII, 224.

²³⁴⁶ Moğultây b. Kılıc, *İkmâlu Tehzîbi’l-Kemâl*, VII, 277.

²³⁴⁷ Moğultây b. Kılıc, *İkmâlu Tehzîbi’l-Kemâl*, VII, 199.

“Kendilerine ilim nispet edilen muteahhirlerden bazıları” diyerek yapmış²³⁴⁸ ve anlaşıldığı kadarıyla ez-Zehebî’yi kastetmiştir.

Moğultây’ın diğer bir eleştiride kullandığı ifadeler ise daha serttir. Hâris b. Ziyâd eş-Şâmî’nin biyografisinde, ez-Zehebî’yi kastederek muteahhirûndan bazı musanniflerin Hâris’in *mechûl* olduğunu iddia ettiklerine işaret etmiş; böyle bir iddianın daha önce kimse tarafından dile getirilmediğini, akıl sahibi bir kimsenin de buna itimat etmeyeceğini belirtmiştir. Moğultây devamında daha sert bir dil kullanarak, söz konusu iddia sahibinin (yani ez-Zehebî’nin) kaleme aldığı eserlerdeki bu hatalarının onun adeti olduğunu, özellikle de zamanının el-Buḥārî’si kabul ettiği (muhtemelen el-Mizzî) kimsenin eserleri üzerinde doğru tespitlerde bulunamadığını vurgulamıştır.²³⁴⁹

Moğultây’ın ez-Zehebî’ye yönelttiği eleştirilere diğer bir örnek de Hâris b. Zuheyr el-Kûfî hakkında ez-Zehebî’nin *lā yu’raf* hükmünü vermesidir.²³⁵⁰ Moğultây’a göre ez-Zehebî hocası el-Mizzî’ye güvenmiş ve orada herhangi bir bilgi bulamayıp bilinmediğine hükmetmiştir. Bununla birlikte İbn Hacer haşiyesinde Moğultây’ı herhangi bir dayanağı olmaksızın Hâris’in *mechûlu’l-hāl* olmadığını iddia ettiğini, halbuki ez-Zehebî’nin tespitinin doğru olduğunu açıklamıştır.²³⁵¹ Yine Moğultây, Hâbîb b. ez-Zubeyr b. el-Ḥanefî el-İşbahânî’nin biyografisinde muteahhirûndan birinin onu doğru düzgün bir dayanağı olmadan *da’if* ve *metrûklar* arasında zikrettiğini belirtmiştir.²³⁵²

Netice itibariyle, Moğultây b. Kılıc’ın ez-Zehebî’ye eleştirilerini genellikle muteahhirûndan biri diyerek yönelttiği ve çoğunlukla hiçbir delil, dayanak olmaksızın raviler

²³⁴⁸ Moğultây b. Kılıc, *İkmālu Tehzîbi’l-Kemāl*, III, 189.

²³⁴⁹ Moğultây b. Kılıc, *İkmālu Tehzîbi’l-Kemāl*, III, 290-291.

²³⁵⁰ Moğultây b. Kılıc, *İkmālu Tehzîbi’l-Kemāl*, IV, 41-42.

²³⁵¹ Moğultây b. Kılıc, *İkmālu Tehzîbi’l-Kemāl*, IV, 42. Moğultây’ın ez-Zehebî’ye yönelttiği anlaşılan benzer eleştiriler için bkz. Moğultây b. Kılıc, *İkmālu Tehzîbi’l-Kemāl*, II, 275; II, 226; IV, 6, 28, 36, 38; VI, 153; VII, 206.

²³⁵² Moğultây b. Kılıc, *İkmālu Tehzîbi’l-Kemāl*, III, 365-366.

hakkında hükme vardığını ifade etmekte; bazen de el-Mizzî'nin hatalı hükümlerine dayanıp başka deliller aramamasından dolayı hataya düştüğünü vurgulamaktadır. Zira ona göre ez-Zehebî, dediklerini sorgulamadan kabul edecek kadar el-Mizzî'ye itimat etmektedir. Güllü Yıldız da ez-Zehebî'nin el-Mizzî'nin ilmîne dair övgülerini zikrettiği bir pasajı alıntılayarak, bunların Moğulṭāy b. Kılıc'ın iki alim arasındaki ilmî bağı teyit ettiğini belirtmiştir.²³⁵³ Ez-Zehebî'nin el-Mizzî'ye karşı büyük bir hürmeti olduğu, özellikle ilmî konumuna dair pek çok övgüsünün olduğu ve bunu pek çok biyografik eserinde dile getirdiği doğrudur.²³⁵⁴ Fakat bunlar ez-Zehebî'nin hiçbir zaman el-Mizzî'yi eleştirmedeği ve ondan naklettiği bilgileri doğrudan aldığı anlamına gelmez. Nitekim, ez-Zehebî'nin kaleme aldığı pek çok eserinde el-Mizzî'nin hatalarına işaret ettiği bilinmektedir.

Örneğin ez-Zehebî önce hocasının *Tehzîb*'de Ebū Zur'a'yı tanıtırken onun 'Ayyāş b. Muṭarrif b. 'Abdullāh b. 'Ayyāş b. Ebī Rebī'a el-Maḥzūmī'nin mevlâsı olduğunu kaydettiğini sonra da hocalarına yer verdiğini belirtmiş ve bunları zikretmiştir. Ancak el-Mizzî'nin Ebū Zur'a'nın hocaları arasında Ebū 'Āsım en-Nebīl'i de zikrettiğini ve bunun bir hata olduğunu, çünkü Ebū Zur'a'nın Ebū 'Āsım ile görüşmediğini, ondan hadis *semā'* etmediğini, Ebū Zur'a'nın, Ebū 'Āsım'ın vefatından yıllar sonra ancak Basra'ya gittiğini belirtmiştir.²³⁵⁵

Yine ez-Zehebî, el-'Uṭāridī'nin biyografisinde Ebū Dāvud'un kendisinde hadis rivayet ettiği bilgisinin *Tehzîbi'l-Kemāl*'de yer alan bir bilgi olduğunu zikretmiş; ancak bu bilginin doğru olmadığını, Ebu Sa'īd b. el-A'rabī'nin el-'Uṭāridī'den bir ziyade olduğunu belirtmiştir.²³⁵⁶

²³⁵³ Güllü Yıldız, *Siyerde Şerh-Haşiye Geleneği: Moğulṭay b. Kılıç Örneği*, s. 250.

²³⁵⁴ Ez-Zehebî, *Tezkiratu'l-huffāz*, IV, 1498-1500; Ayrıca bkz. Es-Subkī, *Ṭabaḳātu'ş-Şāfi'iyye*, X, 395-399.

²³⁵⁵ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIII, 77.

²³⁵⁶ Ez-Zehebî, *Siyer*, XIII, 60.

Konu gereği burada iki örnek verilerek iktifa edilecektir. Daha fazla örneğin ez-Zehebî'nin kullandığı kaynaklara yönelttiği eleştiriler ve değerlendirmeler kısmında zikredilecektir. Ez-Zehebî'nin el-Mizzî'yi yalnızca teknik konularda değil, makûlâta/akli ilimlere dalması açısından da eleştirdiği, en azından bunu hoş görmediği anlaşılmaktadır. Ancak es-Subkî hocası el-Mizzî'nin bu yönde bir bilgisi dahi olmadığını, bu durumda nasıl onun derinliklerine inebileceğini belirtmiş ve cümlesini “Allah hocamız ez-Zehebî'yi” affetsin diyerek cümlelerini tamamlamıştır.²³⁵⁷

İbn Hacer, ez-Zehebî'nin hadis alanındaki yetkinliğini teslim etmekte hatta onun seviyesine çıkma duasında bulunmasına rağmen, eserlerinde gördüğü eksik ve hatalara da mutlaka işaret etmiştir. Örneğin o, ez-Zehebî'nin hadis ilimlerinden *el-mu'telif ve'l-muhtelif* konusunda muhtasar bir kitap kaleme aldığını, fakat eserin birtakım hataları ve eksiklikleri olduğunu; kendisinin de hem bunları düzeltmek hem de gerekli olan ilaveleri yapmak üzere *Tebşîru'l-muntebih bi-tahrîri'l-muştebih*'i yazdığını ifade etmiştir.²³⁵⁸ İbn Hacer'in hadis alanındaki behresini de gösteren *Lisānu'l-Mizān* ise ez-Zehebî'nin *Mizān*'ının bir açıdan ihtisarı bir açıdan da zeyli olarak kabul edilebilecek eserdir ve burada ez-Zehebî'nin yanlışlarına da işaret etmiştir. Özellikle ez-Zehebî'nin mechûl hükmü verdiği ravilere dair değerlendirmeleri kıymetlidir.

2.4.3. Hadisler Hakkında Hüküm Verme Konusunda Eksiklik

Şu'ayb Arnaûd, ez-Zehebî ve İbn Hacer karşılaştırması yapmış, her ikisinin uzmanlaştığı alanın farklılığına işaret etmiştir. Ona göre ez-Zehebî *cerh-ta'dîl* konusundaki bütün inceliklere vakıftır ve bizzat kendisi rical hakkında hükümler vermiştir. İbn Hacer ise bu konuda kendisinden önceki müktesebeta bağlı kalmış; onları taklit etmiştir. Buna karşılık

²³⁵⁷ Es-Subkî, *Tabakātu's-Şāfi'iyye*, X, 396.

²³⁵⁸ İbn Hacer, *Nuzhetu'n-naẓar*, thk. 'Abdullāh b. Dayfullāh er-Rāhilī, s. 165.

hadisler hakkında hüküm verme konusunda İbn Hacer ez-Zehebî'den daha ileri seviyededir. Zira o da bu alana yoğunlaşmış ve büyük bir birikim kazanmıştır. Ez-Zehebî ise İbn Hacer gibi hadislerin tahriri ile ilgilenmemiş, bu konuda ondan daha az eser vermiştir.²³⁵⁹

3. Değerlendirme

Ez-Zehebî hakkında yapılan yorumlar dikkate alındığında onun tarih ve hadis alanında itimat edildiği, görüşleri ve değerlendirmeleri dikkate alınan bir otorite olarak görüldüğü anlaşılmaktadır. Tabi konumuz açısından onun hakkında yapılan hem olumlu değerlendirmeler hem de eleştirilerin ne yönde olduğu önem arz eder. Ez-Zehebî'nin hadis alanında rical ve hadis metinleri konusunda yetkin kabul edilmekte ve sıklıkla tenkitçiliğine vurgu yapılmaktadır. Önceki kısımlarda onun münekkitliği teslim edilmekle birlikte tenkitçiliğinin yönü hakkında birtakım ön kabullerin yol açtığı hatalı yorum ve çıkarımlara işaret edilmiştir.

Kendisi dakik ve münekkit olan ez-Zehebî de elbette eleştiriden beri olamamıştır. Bu eleştirilerden onun verdiği bilgiler veya hükümlerindeki hatalara yönelik olanlar üzerinde çok fazla durmaya gerek yoktur. Nitekim bu tür hatalar, böyle hacimli eserler yazan ve yüzlerce kaynak binlerce isim ile uğraşan bir alimin hele de günümüz teknolojilerinden çok uzak bir şekilde çalıştığı düşünüldüğünde makul karşılanmalıdır.

Kaleme alınan eserlerin niceliği dikkate alındığında belki de ikinci büyük tedvin faaliyetinin gerçekleştiği bir dönemin en önde gelen ansiklopedistlerinden biri olarak kabul edilebilecek ez-Zehebî'ye yöneltilen eleştiriler bir bütün olarak ele alındığında, eserlerinde hadis ilminin teorik konularıyla ilgili birtakım hatalarından daha ziyade onun tarafsızlığı ve özgünlüğü hususlarına yoğunlaştığı görülmektedir. Halkın, bir tarihçinin tarafsız olması konusunda, her insanın tercihleri olabileceğini ve hiçbir durumda bu tercihleri konusunda hissiz

²³⁵⁹ Enbiya Yıldırım, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011, ss. 395-396.

kalamayacağını belirtmiştir. Bir tarihçinin hiçbir döneme ait olmaması beklentisinin ise gerçek olmayacak bir temenni olduğunu ifade eden Halkin, hiçbir tarihçinin yetiştiği dönemin mirasından kaçamayacağını; bu mirası reddetmelerinin ise yetiştiği, kendi olduğu ortama haksızlık yapmış olacağını; ancak insanın bütün bunlara rağmen partizan olmadan tarafsız olabileceğini vurgulamıştır.²³⁶⁰ Halkin'in tarihçilerin tarafsızlığı için yaptığı bu değerlendirmelere şüphesiz diğer alanlardaki ilim insanları için de geçerlidir.

Tarafsızlık, objektiflik gibi niteliklerden ziyade tarihçide incelik, açıklık, tevazu ve otokritik özelliklerinin bulunması gerektiğine işaret eden Halkin'e göre sempati, tenkitte dengeyi kurabilmenin en önemli unsurudur ve taassup derecesinde tarafgirlikle karıştırılmamalıdır. Zira sempati, eski zamanda yaşayan insanların ruhunu anlamak isteğidir.²³⁶¹ Nitekim ez-Zehebî de bir alimin kendi mezhebine mensup bir kişiyi veya hocasını değerlendirirken daha latîf bir dil kullandığının farkındadır. Ona göre bu durumdan yalnızca peygamberler, sıddıklar ve adaletli yöneticiler korunabilir.²³⁶² Ez-Zehebî burada ince bir çizgiye işaret etmektedir. Bahsettiği dil farkı kasti bir kayırmadan dolayı değil, insan doğasının gereği olarak ortaya çıkan bir farktır. Ancak onun hadis ricali ile ilgili çalışmaları, kaybolan eserlerin isimlerini zikretmesi, onlardan bilgi nakletmesi konusundaki dikkati ve bilgilerin kesinliğine yönelik gayreti onun döneminin diğer alimlerinden öne çıkmasını sağlamıştır. Bunun yanı sıra onun biyografik eserlerindeki kişisel yorumları ve bunlar aracılığıyla İslam'ın bölgesel, doktrinel ve beşeri çeşitliliğini benimseme çabası, eserlerini okumayı değerli kılan bir başka unsurdur. Dahası eserlerinde dönemin tartışma konuları hakkında ortaya koyduğu kesin ve otoriter ifadeleri onun, teolojik konuların aklın hakim olduğu bir düzlemde tartışıldığı zaman diliminde gelenekçi düşüncenin ateşli bir destekçisi olduğunu da göstermektedir.²³⁶³ Bu

²³⁶⁰ Halkin, Leon E., *Tarih Tenkidinin Unsurları*, ss. 12- 13.

²³⁶¹ Halkin, Leon E., *Tarih Tenkidinin Unsurları*, s. 29.

²³⁶² Ez-Zehebî, *el-Mûkızâ*, thk. 'Abdulfettâh Ebû Ğudde, s. 84.

²³⁶³ Caterina Bori, "Al-Dhabî", *Encyclopaedia of Islam*, III, s. 79.

çalışmada ez-Zehebî’de her iki durumun da varlığı tespit edilmiştir. Yani o, bazen doğru anlamayı sağlayacak sempati sınırlarını aşp, tarafgir bir konuma düşebilmiş, bazen de meseleyi izahta tarafsızlık yanılıgısına düşülebileceğine işaret etmiştir.

Bazı araştırmacılar onun yazar olarak İbnu’l-Cevzî ve es-Suyûfî kadar üretken olmadığını; ancak eserlerinin hem Doğu hem de Batı’da yüksek bir standarda ulaştığını ifade etmişlerdir. Mesela M. Ben Cheneb ve J. de Somogyi onun klasik dönem sonrası Arap yazarları gibi derlemeci olduğunu; ancak eserlerindeki dikkatli kompozisyon ve kaynaklara atıf yapması yönüyle diğerlerinden ayırt edildiğini düşünmektedirler. Onlara göre özellikle rical ilmi ile ilgili kitapları bu iki temel husus sebebiyle çok popüler olmuştur.²³⁶⁴

Ez-Zehebî’nin eserlerinin özgün olup olmaması ile ilgili tartışmalar bir tarafa, onun eserlerinin hemen hepsi okuyucuya tamamlanmamışlık hissi vermektedir. Nitekim ez-Zehebî sanki eserlerini sürekli gözden geçiriyor ve güncelleme yapıyor gibidir. Bu kanaatin çok net, somut verilerle desteklemesi bu çalışmanın sınırları açısından biraz zordur, ancak yaygın şekilde yararlandığı kaynakları aktarması ve kendi yazılarına eklemeler yapması bu fikri destekleyen uygulamalarındandır.

Bütün bunlarla birlikte klasik dönemde bilgi her ne kadar başkalarından alınsa, başka bir ifade ile elinde bulunan kitaplardan parçalar halinde alınmış olsa da, bunları bir araya getirmek ve anlamlı bir kompozisyon oluşturmak, kıymetli bir iştir. Nitekim ‘Abdulğani el-Ezdî (ö. 409/1018) ile ed-Dārekuṭnî (ö. 385/995) arasında *el-Mu’telif ve l-muhtelif* isimli eseri ile ilgili geçen diyalog bunu göstermektedir. ‘Abdulğani el-Ezdî’nin bu eserini kaleme alırken ed-Dārekuṭnî’den çokça bilgi aldığı bilinmektedir. El-Ezdî kitabı tamamladığında ed-Dārekuṭnî ondan sema etmek istemiş; fakat el-Ezdî “Zaten içindeki bilgilerin çoğunu senden aldım”

²³⁶⁴ Moh. Ben Cheneband, J. de Somogyi, “al-Dhahabî”, *Encyclopaedia of Islam*, II. Edisyon, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, 2012.

diyerek karşılık vermiştir. ed-Dārekuṭnī'nin verdiği cevap ise ilginç ancak dönemin eser kaleme alma konusundaki yaklaşımına da ışık tutan cinstendir: *“Böyle söyleme! Sen bunları benden ayrı ayrı/peyder pey aldın. Ve bu bilgileri diğer hocalarından aldığın başka pek çok bilgi ile bir araya getirdin.”*²³⁶⁵

Duruma bu yönüyle bakıldığında her ihtisarin, her zeylin veya derleme usulüyle bir araya getirilen her bir eserin kendisine ait bir karakteri ve üslubu olduğu açıktır. Alınan bilgilerin kurgusu her yazara göre değişebildiği gibi herhangi bir yorumun dahil edilmediği bir ihtisar dahi yazarın yaptığı seçimlerden hareketle bir yaklaşım ortaya koymakta ve bu bakımdan az veya çok bir orijinallik kazanmaktadır. Ayrıca bir eserin ve görüşün yeni olduğu için mi özgün kabul edildiği yoksa özgünlüğün her döneme göre farklı tanımlanan bir husus olup olmadığı üzerinde durulmalıdır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Çalışma sırasında elde edilen bulguların değerlendirilmesi ve ulaşılan sonuçlar üç başlık altında sunulacaktır. Birincisi ez-Zehebī'ye dair genel tespit ve değerlendirmeler, ikincisi onun hadisçiliğine yönelik tespit ve değerlendirmelerdir. Son olarak çalışmanın ortaya çıkardığı yeni soru ve tekliflere yer verilecektir.

Ez-Zehebī'ye Dair Genel Tespit ve Değerlendirmeler

Bu çalışmanın başlangıç sorusu ez-Zehebī'nin içerik tenkidi yapıp yapmadığı şeklinde idi. Konuya dair literatür taraması sürecinde onun ilmi kimliğine dair karşılaşılan iki karşıt görüş, ez-Zehebī ile ilgili derinlikli bir araştırma yapmayı gerektirdi. Bu görüşlerden birincisi

²³⁶⁵ Ez-Zehebī, *Siyer*, XVII, 270.

onun çağının ilerisinde bir muhaddis olduğu; ikincisi ise onun bir hadisçi değil tarihçi olduğu ve hadisçiliğinin derlemecilikten ibaret olduğu şeklindeydi.

Öte yandan ez-Zehebî yalnızca çalışma alanlarından hareketle bir konuma oturtulmuyor, mezhebine göre de belirli çevre ve fikirlerle ilişkilendiriliyordu. Örneğin modern Selefi çevreler İbn Teymiyye'nin talebesi olması dolayısıyla Hanbeli olduğunu kabul ediyor; başka bir grup ise İbn Teymiyye'den tamamen bağımsız bir ez-Zehebî portresi çizmeye çalışıyordu. Özellikle birinci grubun ortaya koyduğu ez-Zehebî imajı çoğu zaman İbn Teymiyye'nin gölgesinde kalmakta ve onun doğru anlaşılmasını büyük ölçüde olumsuz etkilemekteydi. Yahut onu yalnızca bir tarihçi veya hadisçi olarak kabul etmek de onun projesinin tam olarak anlaşılabilmesini engellemekteydi. Bu sebeple onun hakkında yapılacak olan değerlendirmelerin sağlam bir zemine oturması ilmi kimliğinin sağlıklı bir şekilde tespit edilmesine bağlı idi. Bu çalışmanın birinci bölümünde bu tespitin yapılması hedeflenmiştir.

Hataları ve eksikleriyle birlikte burada ortaya konulan ez-Zehebî portresinin elbette ki yaşadığı dönemin bütününün bir temsilcisi olduğu iddia edilemez ancak onun ehl-i hadis geleneğinin klasik bir temsilcisi olduğunu ve en azından bu kadar çeşitliliğin hakim olduğu bir dönemin ancak bu kesitinin örnekliğini bir nebze de olsa üstlenebileceğini söylemek mümkündür. Burada “bir nebze” kaydı konulmuştur zira söz konusu dönemde hadisçilerin dahi kendi aralarında çok çeşitli fraksiyonları vardır.

Ez-Zehebî'nin hayatı ve eserleri üzerine yapılan bu araştırmada, onun tarihçi ve hadisçi kimliğinin birbirinden ayılmaz bir bütün gibi olduğu daha net bir şekilde ortaya çıkmıştır. Hatta biraz daha ileri bir adım olarak muhaddis-müerrih olarak her iki disiplinin metotlarını birbirine yakınlaştırma ve eserlerinde sentez bir metot kullanma gayretinde olduğu kanaati üzerinde durulmuştur. Nihayetinde ez-Zehebî, kendi dönemine kadar gelen müktesebatı mümkün olduğu nispette süzgeçten geçirerek bir araya getirme, yeniden tasnif etme ve muhafazasını sağlama

noktasında ciddi bir gayret göstermiştir. Aslında tarih, insanda doğal olarak bulunan bir düşünce formudur. Fakat hiçbir hafızanın geçmişi olduğu şekliyle kayda geçirmediği de inkar edilemez bir gerçektir. Aynı dersi dinleyen iki farklı öğrencinin tuttuğu notların farklılığı gibi bir tarihçinin satırlara döktükleri de geçmişin mümkün olan versiyonlarından sadece biri olmaktadır. Bu da müellifinin kişisel ajandası ile doğru orantılıdır ki bu sebeple Marc Bloch, “*Tarih yoktur, tarihçi vardır.*” demiştir.²³⁶⁶

Ez-Zehebî’nin tarihe bakış açısı, özellikle hadis tarihine dair söylediklerini anlamlandırabilmemizi de sağlayacaktır. Gerek *Tārīhu’l-İslām* gerek diğer eserlerinde kendi zamanına gelene kadarki süreci genellikle kötüye gidiş vurgusu ile anlattığı dikkati çeker. İlk üç asır hatta dört asır onun zihninde ve de kalbinde önemli bir yere sahiptir. Bundan sonra gerileme ve bozulmalar başlamıştır. Bu, kendi dönemindeki önemli olumlu gelişmelere rağmen böyledir. Bununla birlikte bu sadece ez-Zehebî’de görülen bir durum değildir.²³⁶⁷ Ancak ez-Zehebî’de gördüğümüz geçmiş idealizesi, sadece geçmiş diye değildir. Söz konusu asırlar Hz. Peygamber’in hayatta olduğu ve onun hadislerinde yer alan asırlardır.

İbn Teymiyye de, Kur’an’daki bazı ayetler²³⁶⁸ ile “*En hayırlı nesil kendilerine peygamber olarak gönderildiğim ilk Müslüman nesildir. İkinci en hayırlı nesil onları takip edenler, daha sonra da onları takip edenlerdir.*”²³⁶⁹ hadisinden dolayı peygamberlerden sonra insanların en hayırlısının selef alimleri olduğunu düşünmektedir. Ona göre, selefin ilim ve din hakkındaki görüşlerini bilmek sonrakilerinkini bilmekten çok daha faziletlidir. Zira ayetler ve

²³⁶⁶ Abdülhamit Kırmızı, “Tarihi İnsanlı Yazan Bir Tarihçilik Var Artık,” www.dunyabizim.com/söyleşi, 16/07/2013.

²³⁶⁷ Nitekim B. Lewis “*Geçmişin süslenmesi ya da idealize edilmesi hiçbir şekilde romantik ya da modern bir yenilik değildir; açık bir şekilde kurgu eserlerle de sınırlı tutulmamıştır. Geçmiş birçok gayeye hizmet eder ve bunları elde etmek için geçmişi eğip bükme sanatı uzak Eski Çağ’a kadar uzanır.*”²³⁶⁷ diyerek bunun aslında insanın bir özelliği olduğunu ifade etmiştir. Bernard Lewis, *Tarih*, İstanbul: Kronik Yayınları, 2023, s. 50.

²³⁶⁸ Enfâl Suresi 8/75: Daha sonra iman edenler, hicret edip sizinle beraber cihad edenler, işte bunlar da sizdendir. Aralarında rahim bağı bulunanlar Allah’ın hükmüne göre birbirlerine daha yakındır. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir. Haşr Suresi 59/10: Bunların ardından gelenler de “Ey rabbimiz” derler, “Bizi ve bizden önceki iman etmiş kardeşlerimizi bağışla; kalplerimizde iman edenlere karşı kötü bir düşünce ve duyguya yer bırakma. Rabbimiz! Kuşkusuz sen çok şefkatlisin, çok merhametlisin.”

²³⁶⁹ El-Buhārî, Feḍā’lu’ş-şahābe, 1; Muslim, Feḍā’lu’ş-şahābe, 216.

hadislerin de gösterdiği üzere, selef alimleri sonraki nesillerden daha faziletlidir.²³⁷⁰ Ez-Zehebî'nin de, en hayırlı nesillerin hangileri olduğu konusunda nakledilen rivayetler ve ilgili ayetler birlikte bir selef tasavvuru oluşturan İbn Teymiyye'nin fikirlerinden etkilendiği açıktır.

Söz İbn Teymiyye'ye gelmişken onun İbn Teymiyye ile olan ilişkisine de tekrar değinmek yerinde olacaktır. Ez-Zehebî'nin İbn Teymiyye odağında, bireysel varlığını inkar edercesine “İbn Teymiyye'nin talebesi” olarak takdim etmek, ez-Zehebî gibi bir alime haksızlık etmek demektir. Fakat onun ilmî mesaisinin ilk zamanlarında İbn Teymiyye ile sıkı ilişkide olduğu, daha sonra kendisi de İbn Teymiyye'ye katılmadığı bazı konular olduğunu ifade etse de, zihin dünyasının şekillenmesinde İbn Teymiyye'nin önemli bir etkisi olduğu açıktır. Onun bid'at meselesine daha detaylı eğilmesi, ravi değerlendirmelerinde bu konuya nisbeten sıklıkla temas etmesi; Rafizilik ve Hz. 'Alî ile ilgili konu ve rivayetler hakkında daha hassas olmasında İbn Teymiyye etkisi muhtemeldir. Bununla birlikte tavır, dil ve üslup ve benzeri hususlarda onun etkilerini an azından belirgin şekilde görmek zordur. İlk eserlerini onun etkisi ile yazmıştır ancak daha sonra kendi projesini oluşturmuş ve o yönde ilerlemiştir.

Ez-Zehebî'nin Hadisçiliğine Dair Tespit ve Tenkitler

Ez-Zehebî'nin hadis alanındaki en büyük katkılarından biri cerh ve ta'dile dair eserleridir.²³⁷¹ Bu eserlerdeki bilgiler kendisinden önceki kitaplarda yer alsa da; ez-Zehebî'nin kitaplarında daha kolay ve ulaşılabilir durumdadır. Ez-Zehebî'nin eserlerinin hemen hepsinin teknik olarak *derleme özelliği* taşıdığı söylenebilir. Bu tür eserlerin müellifinin yetkinliğinin eserin niteliğine ne kadar etki ettiği izahtan varestes olmakla birlikte, bunlar üzerinden yazarını değerlendirme sırasında birtakım sorunlarla karşılaşmak mümkündür. Derleme metinde yer

²³⁷⁰ İbn Teymiyye'nin bu konudaki fikirleri için bkz. İbn Teymiyye, *Mecme'u fetāvā, Medine*, 2004, XII, 24-27.

²³⁷¹ Aslında ricale olan ilgi yalnızca ez-Zehebî'de görülen bir husus değildir. Memlûkler dönemi rical edebiyatı incelendiğinde ansiklopedik eserlerin döneme damga vurduğunu, özellikle da'if ravilerle ilgili İbnu'l-Cevzî ile başlayıp, ez-Zehebî ve sonrasında İbn Hacer ile devam eden yeni bir dönemden bahsettiğimizi söyleyebiliriz. Bu konuya dair değerlendirmeler için bkz. M. Macit Karagözoğlu, *Zayıf Raviler*, ss. 160-186.

alan her fikrin hemen ez-Zehebî'nin olduğuna hükmetmemek gerekmektedir. Ayrıca kullandığı veriyi hangi bakış açısıyla seçip düzenlediği önemle üzerinde durulması gereken hususlardandır.

Ez-Zehebî için hadis her şeyden önce sünnetin en önemli kaynaklarından biridir. Kitâb ve sünnet bir Müslümanın öncelikli başvuru mercileridir. Bunun akıl ile desteklenmesi teorik olarak mümkündür fakat ez-Zehebî'nin teorik olarak ortaya koyduğu bu prensibe pratikte uyduğunu söylemek zordur.

Çalışma boyunca cevaplanması hedeflenen bir diğer soru da onun iç tutarlılığa sahip olup olmadığı idi ki bu hayli ciddiye alınması gereken bir soruydu. İç tutarlılığın yüzde yüz sağlanmasının mümkün olmadığı da belirtilmelidir. Bunun pek çok nedeni vardır ancak ez-Zehebî özelinde konuştuğumuzda birincisi elinde olan malzemenin tabiatı; ikinci olarak da tarihe ve hadis ilmine bakış açısı ve sunmak istediği tablodur. Neticede ez-Zehebî kendisine ulaşan bilgilerden bir veri deposu oluşturmakta ve insan olmanın zaaflarının da kaçınılmaz etkisiyle seçki yaparak bir sistem kurmaktadır. Bu sistem teorik olarak ne kadar ideal olsa da pratikte birtakım hatalar veya bilinçli tercihler tutarlılığı bozan bir görüntü oluşturmaktadır. Böyle bir tablo karşısında, bu çalışmada yapılan birtakım sınıflamalar, kategorizasyonlar bazen sistematik olmayan bir şeyi subjektif bir bakış açısıyla, düzenli, sistemli ve tutarlı bir şekle büründürmede sınırları aşma kaygısına düşüldüğü de oldu. Diğer taraftan, tezde yer verilen ve incelendiği halde yer verilemeyen örnekler, çeşitli kavram ve kullanımlar aslında umulan şekilde bir standart oluşturmaının elde olan malzeme ile pek de mümkün olmadığını da gösterdi. Bu çok çeşitlilik ve diğer pek çok unsur, hem raviler hem de metinler hakkında da geniş bir kavram haritasının varlığına işaret ediyor. Her aşamada ortaya çıkan sayısız istisnanın da bu sistemin önemli ve doğal bir parçası olarak kabul edilmesi gerekiyor.

Ez-Zehebî, *Tārīhu'l-İslām* ile Müslümanların tarihine dair bir çerçeve çizmiş ve bu çerçeve aynı zamanda onun hadis tarihi tasavvurunu de şekillendirmiştir. Öyle ki hadis alanının hemen her konusunda kaleme aldığı eserlerde bu şablonun izlerini takip etmek mümkündür. O, okuyucuya vermek istediği bilgileri çok zeki bir şekilde sunar, açıkça ilan etmek istemediği hususları metnin içerisine akıllıca yerleştirir ki stratejik konumdaki şahsiyetlerle ilgili eleştirilerinin büyük bir kısmı böyledir.

Bu çalışmada ez-Zehebî'nin hadis tarihi tasavvuru da bir deneme olarak ortaya konmaya çalışıldı. Onun bu tarih anlatımı sırasında yaptığı yorumlar, ilişkilendirmeler ve birtakım gelişmeleri sunum şekli onun “zararlı gördüğü” unsurlardan arındırılmış bir tarih ortaya koyma çabasını göstermektedir. Bu bakımdan çizdiği tablo, kendi düşünce dünyasının tam bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Ez-Zehebî'nin onun yansız olduğunu düşünebileceğimiz yerlerde dahi, durumu veya olayı ifade ediş biçimi yahut da özellikle *Siyer*'deki biyografi girişlerindeki nitelemeleri ile bir şahsa biçtiği rol bazıları için bir eleştiri bazıları için ise eleştirileri izale etmek için kullanılan kelimeler olarak karşımıza çıkar.

Ez-Zehebî'nin zihnindeki genel tarih dönemlendirmesinin de hadis ilmi özelinde yaptığı dönemlendirmenin de aynı olduğunu söylemek mümkündür: Mütেকaddimun ve müteahhirun. Bugün bizim için çok anlamlı bir tasnif gibi görünmese de ez-Zehebî'nin kurduğu sistemi açıklamak için yeterli olduğu görülmektedir. Onun hadis tarihi için yaptığı mütেকaddimun ve müteahhirun ayrımı duygusal bir ayrımdan ziyade hadis ilminin gelişimini dikkate alarak yaptığı anlaşılmaktadır. Nitekim sonrakilerin hadisçiliğini sorguladığının ve esas hadisçiliğin mütেকaddimun döneminde yapıldığını düşündüğünün sinyalini pek çok kere okuyucuya verir. Bu bağlamda ez-Zehebî, önce ravilerin durumlarını ortaya koyan ve işin pratiğinin görüldüğü eserleri kaleme almış; daha sonra da bir usul yazarak verdiği hükümler ve yaptığı yorumları bir anlamda temellendirmiştir. Burada dikkati çeken husus, onun hadis usulü kavramlarını ele alırken, kendisinden önce yazılmış sonraki dönem usul eserlerinin detaylarına boğulmaması,

kavramların erken dönemlerdeki kullanımlarının tespit edilmesine verdiği önem ve kendisinin de munker, 'illet, vehim, hata, şāzz, ġarīb gibi pek çok kavramı mütekaddimun dönemindeki şekliyle, sonraki döneme nazaran daha esnek bir şekilde kullanmasıdır. Ancak onun da zaman zaman bu kavramların kullanımı noktasında kastının anlaşılamadığı yerler mevcuttur.

Bize sunduğu tarihin yukarıda işaret edilen sorunlarına rağmen, ez-Zehebî'nin kaynaklara, nakillere, tespitlere, hükümlere, rivayetlere yaklaşımında tenkitçi bakış açısı da dikkat çeker. Onun iki temel çalışma alanı olan hadis ve tarih onda birbirini tamamlayıcı bir hüviyete bürünmüştür. Mesaisinin önemli bir kısmını genel olarak şahıs biyografileri, raviler; bunlar arasındaki ilişkiler gibi hususlar oluşturduğu için cerh-ta'dîl ile ilgili konularda daha sistematik açıklamalar yaptığı; temel prensipler belirleyip bir yöntem takip ettiği görülmüştür. Öte yandan isnad tenkidi konusundaki bu tutumunu hadis içerikleri ilgili söylemek mümkün değildir, metinlerle ilgili onun illa da bir şey söylemediği görülür. Bu elbette hadislerin metinleri ile ilgili hiçbir fikri olmadığı anlamına gelmez. Burada vurgulanmak istenilen husus, onun içerik tenkidi konusunda özgün bir yöntem belirleyip uygulamadığıdır. Ez-Zehebî'ye sonraki dönemlerde de daha ziyade cerh-ta'dîl ile ilgili tespitleri bakımından atıf yapılması da bu kanaati desteklemektedir.

Bu çalışma kapsamında incelenen örnekler, ez-Zehebî'nin metinlerindeki hatalar veya muhtevastaki problemler ile ilgili detaylı ve kimi zaman sert eleştirilerinin çok büyük oranda isnadı sorunlu olan rivayetlerde ortaya çıktığını göstermiştir. Çok sorunlu isnadlar ve metinleri olmakla birlikte fazla tarikten gelen rivayetlerde ise onun rivayet üzerinde ayrıntılı bir incelemeye girişmediği, bir "aslın" varlığına işaret ettiği de belirtilmelidir. Bu noktada ez-Zehebî'nin uydurma hadis tanımı tekrar hatırlanmalıdır: Ravileri yalancı ve metni külli kaidelere aykırı olan hadis. Bu tanım aslında onun bir hadise uydurma demenin zorluğunu kabul ettiğine delalet ederken aynı zamanda isnad ve metnin doğru orantılı ilişkisini ve ez-Zehebî'nin bu ikisini bir arada değerlendirdiğini de göstermektedir. Buna "isnad ve metnin birbirinin

sıhhatini zorunlu olarak gerektirmediği” hatırlanarak itiraz edilebilir ancak bu noktadaki örneklerin de genellikle ravinin metinde yaptığı “hatalarla” ilgili olduğu, çok az bir kısmının muhtevayla ilgili olduğu görülmüştür. Aslında eş-Şâfi‘inin de bu çalışmada işaret edilen yöntemi, daha sonra el-Beyhâkî gibi alimlerin yaptığı açıklamalar ve uygulamaları onların şâhîh olmayan rivayetlerin güvenilir olmayan ravilerden geldiğini belirtirken aynı zamanda şâhîh rivayetin de güvenilir raviden geldiğini ifade etmektedir. Neticede ez-Zehebî’nin hadis metinlerine dair yaptığı yorumları etkileyen iki ana unsurun varlığına işaret edilmelidir. Bunlardan biri hadisin fazla tarikten gelmesi başka bir deyişle meşhur olması hatta ez-Zehebî ve bazı alimlerin kabulü ile *mutevâtir* olmasıdır. Diğer önemli etken ise rivayetin yer aldığı kaynaktır. Ez-Zehebî’nin el-Buḥārî ve Muslim’e bu anlamda büyük bir itimadı olduğu açıktır. Bununla birlikte ikisi arasında hangisinin daha önde olduğuna dair yapılan tartışmalarda ez-Zehebî el-Buḥārî’yi tercih etmektedir. Zira o, Ebū ‘Alî’nin gökkubbe altında Muslim’in eserinden daha sahih kitap bulunmadığına dair beyanını, el-Buḥārî’nin eserinin kendisine ulaşmadığı kabulüyle yorumlamayı tercih etmiş ve bu görüşe katılmadığını ifade etmiştir.²³⁷² Bu çalışmada derinlikli bir şekilde incelenememiş olmakla birlikte ez-Zehebî’nin ehl-i beyt sevgisini de hadis metinlerine dair değerlendirmelerinde önemli bir etken olarak kabul etmek mümkündür.

Ez-Zehebî’nin metinlere olan hakimiyeti ve tenkitçiliği kendi talebeleri ve yine klasik dönem içerisine dahil edilebilecek alimlerin onun bu yönüne ısrarla dikkat çekmeleri, ez-Zehebî’nin içerik tenkidine dair güçlü bir figür olarak görülmesini sağlamış olabilir. Ancak onların tenkit ile kastettiği ile bizim tenkitten hatta içerik tenkidinden kast ettiğimizin birbirinden hayli farklı olduğu anlaşılmaktadır. Buna güzel örneklerden birisi, Hz. Peygamber’in cennet kokusunu alabilmek için Hz. Fâtıma’nın gerdanını öptüğüne dair rivayettir. Tezde de işaret edildiği üzere ez-Zehebî bu rivayeti *mevḍū‘* olarak nitelemiştir.

²³⁷² Ez-Zehebî, *Siyer*, XII, 566.

Ancak rivayete itiraz edilen nokta metinde yer alan tarihi hatalardır. Zira metinde Hz. Hâdîce'nin Hz. Fâtıma'ya İsrâ gecesi hamile kaldığına dair birtakım bilgiler mevcuttur. Güvenilir tarihi verilere göre ise Hz. Fâtıma nübüvvetten beş sene önce dünyaya gelmiştir. O gün içeriğe dair itiraz bu yönde gelirken, bugün bu rivayetle tarihi verilere uyumsuzluk arz eden kısımları olmaksızın karşılaşılsa idi nasıl bir tenkit yapıldı? Ez-Zehebî'nin yalnızca bir itirazı dile getirip diğerlerini zikretmeyi gerekli görmediğini düşünürsek, rivayetin söz konusu kısmının olmadığı versiyonu hakkında acaba bir itiraz yapar mıydı? Elimizdeki veriler yapmama ihtimalinin daha kuvvetli olduğunu gösteriyor. Dolayısıyla ez-Zehebî'de içerik tenkidine dair örneklerin varlığını, onun bunu hadis tenkidinde sistematik bir yöntem olarak kullandığı şeklinde yorumlamak isabetli değildir. Öte yandan, içerik veya muhteva tenkidi, nasıl ifade edilirse edilsin, yaşanan zaman, mekan ve sahip olunulan düşünce dünyasıyla, kültürle doğrudan ilişkilidir. Zira Faḥruddīn er-Rāzī'nin kadının konumu hakkındaki söyledikleri veya el-Cuveynī'nin Hz. Peygamber'in dışarda güzel bir kadın görüp eşinin yanına gelmesine dair rivayete yaptığı yorumlar kültür ve örfün rivayetlerin muhtevasını değerlendirme noktasında ne denli etkili olduğunun en açık örnekleridir.

Ez-Zehebî'nin içerik tenkidi yaptığını gösteren bazı örneklerde hakikaten muhtevaya yönelik bir sorunu dile getirdiği görülebilmektedir. Ancak burada, sorunlarına rağmen yorum yapmaya ve “öyle değil de böyle anlaşılabilir”, “bunun için söylemiştir” gibi değerlendirmeler yapma ihtiyacı hissettiği rivayetlere dikkatle bakılmalıdır. Bunlar bir arada değerlendirildiğinde aslında isnadın durumunun metindeki içerik tenkidinin yönünü belirlemede önemli bir etkisi olduğu kanaati hasıl olmuştur. Elbette bunun için çok daha fazla örnek bir arada ele alınmalıdır.

Neticede ez-Zehebî'nin hadis ilminde rical konusuna odaklandığı net bir şekilde söylenmelidir. Onun hem metinlerdeki lafız hataları hem de az da olsa içeriklerine dair yaptığı değerlendirmeler ise yönteminin asıl parçası değil, ravinin durumunu ortaya koymayı amaçladığı açıklamalarıdır.

Ez-Zehebî'nin hadisçiliğinin tarih alanındaki en önemli yansıması hiç şüphesiz hesabı verilebilir bilginin peşine düşmesi ve kaleme aldığı eserler dikkate alındığında önemli oranda bu kritere uygun bir iş ortaya çıkarmış olmasıdır. Ancak onun özellikle bilgi nakillerinde birtakım problemler de tespit edilmiş ve çalışmada bunlara işaret edilmiştir. İkinci önemli husus ise onun tarih ve hadis disiplinlerinin birbiriyle olan yakın ilişkisini farkında olması ve eserlerinde bu iki disiplinin kendisine kazandırdığı formasyonu büyük oranda birlikte kullanmasıdır. Ancak çok kritik noktalarda onun hadisçi ve tarihçi kimliğini birbirinden ayırmış görebiliriz. Zira hadis bir bilgi kaynağı olarak tarihten daha farklı ve daha üst bir konumda yer almaktadır.

Teklifler

Çalışma boyunca, ez-Zehebî'nin bize yeni bir perspektif sunup sunamayacağı sorusu gündemde tutulmuştur. Fakat onun bulunduğu ilmi muhitin ve genel çizgilerinin dışına çıkmasını beklemek ona büyük bir haksızlık yapmak olurdu. Zira bugünün ihtiyacını karşılayabilecek bir perspektifi onun zamanında aramak doğru değildi. Böyle bir beklenti, kendi dönemine kıyasla büyük bir sıçrama yapmasını gerektiriyordu ki bu tür gelişmeler çok nadir karşımıza çıkar. Tabii olan çok daha yavaş ilerleyen bir süreçtir. Hele ki onun yaşadığı dönemde ilerlemeler bizden çok daha yavaş bir şekilde gelişmektedir. Dolayısıyla burada odak noktası ez-Zehebî'nin, söz konusu zaman ve coğrafyanın bir parçası olarak ne yaptığı ve neler yapamadığı oldu. Bununla birlikte onun yaklaşımının bize birkaç açıdan ilham olabileceğini söylemek mümkündür. Birincisi hadis ve tarih birbirinden ayrılamaz iki disiplindir. Neticede hadis ilminin kökleri bu tarihte saklıydı. Ez-Zehebî bunun farkındaydı. Eksikleri, hataları, ön yargıları veya daha farklı şekillerde ifade edilebilecek bazı problemleri yönleri olsa da önce bir Müslüman tarihi ortaya koydu. Daha sonra, kırılma noktalarını, değişim, dönüşümleri, önemli isimleri, kavramları, zayıf noktaları, güçlü noktalarıyla ortaya koyduğu bu tarihten bir hadis tarihi ve hadis usulü yaklaşımı çıkardı. Bu bize şunu gösteriyor bir hadis tarihi yazmak

aslında bir Müslüman tarihi yazmayı da gerektiriyor. Ez-Zehebî bunu kendi zamanının ihtiyaçları, yönelimleri ve kendi perspektifinin etkisiyle yaptı. Bugün bizim de hadis tarihi yazma niyetimiz aslında bir Müslüman/İslam tarihi yazmamızı da gerekli kılmaktadır. Elbette bir İslam tarihi veya hadis tarihi yazımında ez-Zehebî'nin eserleri kesinlikle tek kaynak değildir ancak önemli bir malzeme sunmaktadır. Günümüzde dijital beşeri bilimler alanında hayli gelişmeler sağlandı. Farklı bakış açılarına sahip pek çok müellifin eserlerindeki veriler kolaylıkla birlikte ve karşılaştırmalı olarak incelenebilmektedir. Bu da verilerin test edilebilmesini, daha doğru bilgiye ulaşabilmeyi bununla birlikte daha sağlıklı bir tarih yazımını sağlayabilecektir. Şüphesiz ez-Zehebî'nin projesi bu noktada önemli bir veri kaynağıdır.

Bu çalışmada ez-Zehebî'nin ravi/isnad tenkidine dair yöntemi, yöntem demek uygun olur zira büyük ölçüde düzenli ve tutarlı bir şekilde uygulamaktadır, ve hadis metinlerine yaklaşımı üzerinde duruldu. Ancak konu büyük muhaddislerin muhteva tenkidi yaptıklarına dair ez-Zehebî üzerinden verilen örneklerden hareketle işlendi. “Hadisçiler muhteva tenkidi yapmadılar” veya “Hadisçilerin tekidinde muhteva merkezi konumdadır” gibi bir ön kabulde yola çıkıldığında her iki tezi de destekleyecek örnekler bulunabileceği ortaya çıktı.²³⁷³ Dolayısıyla böyle bir araştırmanın bu ön kabullerle yapılmaması gerektiği, örneklerin incelenmesinde ilgili müellif yalnızca isnad veya yalnızca metni de ele alsa, onun yaklaşımın tespiti için söz konusu rivayetin hem isnad hem de metnin incelenmesi gerekliliği açıktır. Nitekim her ikisi bir arada incelenmeyip aradaki bağ yeterince açığa çıkarılmadığında hadis tenkidi ile ilgili iki farklı görüş ortaya çıkmaktadır: Birincisi “Münekkit isnad tenkidini öncelemiş, isnada dair hükmü verince metni eleştirebilmiştir.” İkincisi ise “Hadisle ilgili hüküm verilip isnada dair eleştiriyi de kaydetmek metin kaynaklı reddin somut gerekçesini sunmak

²³⁷³ Bu şekilde bir kabulün yansımalarını gösteren bir çalışma için bkz. Recep Gürkan Göktaş, “Muhittin Düzenli. Hadislerde Gizli Kusurlar: İlet ve Şâz. İstanbul: İSAM, 2016. 349 s. ISBN: 978-975- 389-892-8,,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59/1 (2018), ss. 323-358.

üzere metni uydurana tespit içindir.”²³⁷⁴ İlgili çalışmalarda bu husus göz ardı edildiği için hem verilen hükmün muhtevası hem de müellifin yöntem veya yaklaşımını tespit de zorlaşmaktadır. Özellikle farklı eserler kaleme alan müelliflerin tek eserinden hareketle hadis tenkit yöntemini ortaya çıkarmak da hatalı sonuçlara ulaştırabilir. Ez-Zehebî özelinde konuştuğumuzda onun bir konuya dair fikirlerini çoğu zaman ayrıntılı bir biçimde ifade etmediğini; hatta söz konusu meseleye, raviye veya rivayete dair fikirlerinin farklı eserlerinde dağınık bir şekilde bulunduğunu dikkate almak durumundayız. Çalışma içerisinde tek eserden alınan bir hüküm üzerine bina edilen yorumlarda düşülen bazı hatalara işaret edilmişti.

Genel olarak “hadis tenkidi” özel olarak “metin ve içerik tenkidi” meselesinin günümüzde hala net bir şekilde ortaya konulamadığı anlaşılmaktadır. İçerik tenkidinin tanımlaması ve uygulama alanları hakkında değerlendirme yapılırken klasik sistemin tanım ve uygulamasını, özellikle de geç dönem uygulamalarını örnek olarak göstermek pek sağlıklı bir tutum değildir. Daha doğrusu kast edilen içerik tenkidini karşılayacak örnekler çoğunlukla onlar değildir. Bu şekilde ön kabullerle yapılan bir ilişkilendirme bizi onların içerik tenkidi yapıp yapmadıkları şeklindeki kısır tartışmanın etrafında döndürür ancak günümüz hadis çalışmalarına cevap olacak sonuçlara ulaşmamızı engeller.

Ez-Zehebî örneği genel olarak ansiklopedik eserlerde kaynak ve bilgi kullanımı meselesinin önemini gündeme getirmiştir. Bu eserler pek çok ilişkili veriyi bir arada sunması açısından zengin kaynaklar olmakla birlikte ez-Zehebî merkezinde işaret edilen bazı hususlar dikkate alınmalı ve söz konusu eserlerin bu açılardan da incelenmeleri gerekmektedir. Bir şahsın tek eseri ve tek yönünden hareketle ona dair genel bir hüküm vermek de zordur; ilgi alanları, eserleri, hükümleri vb. mümkün olduğu nispette bütüncül bir şekilde incelenmelidir.

²³⁷⁴ Murat Kaya, “Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri,” ss. 87-88.

Öte yandan ez-Zehebî'nin eserlerinin hikayesinin ortaya çıkarılması onun ve görüşlerinin daha iyi değerlendirilebilmesi konusunda önemlidir. Ancak bu denli büyük hacimli eserlerin gerçek şeklini, yapısını tespit edebilmek için belirli bir mesafeden bakılması gerekir. Bu çalışmada eserlere çok yakın mesafeden bakılmış ve detaylara inilmiştir. Dolayısıyla eserler özelinde müstakil araştırmalar yapılması ve mevcut bilgi bütünüünün sistematik bir biçimde nasıl organize edildiğinin ortaya konulması elzemdir.²³⁷⁵

Fikirlerin karşılıklı etkileşim üzere doğup geliştiği gerçeği dikkate alındığında aslında tek bir şahsın fikirlerinin muhiti ve beslendiği kaynaklar dikkate alınmadan ve karşılaştırma yapılmadan çalışılması, tam olarak anlaşılmasını engeller. Dolayısıyla hem ilgili şahsın anlaşılması hem de dönemin dinamiklerinin daha sağlıklı bir şekilde ortaya konulması karşılaştırmalı çalışmaların yapılmasını gerekli kılmaktadır. Örneğin Tâcuddîn es-Subkî, ez-Zehebî, İbn Daķıķı'l-İd, İbn Teymiyye, el-Mizzî gibi farklı alanlarda öne çıkmış şahısların birlikte çalışılması önem arz eder.

Bu genel teklifler yanında, tez içerisinde detayına girilemeyen ve çalışılması gerekli görülen konulara; tarafımızca devam ettirilen araştırma ve çalışmalara yeri geldikçe işaret edildiği belirtilmelidir.

²³⁷⁵ Bu konudaki iki önemli çalışma örneği için bkz. Elias Muhanna, *Âlem Bir Kitap İçre*, çev. Muhammet Enes Midilli, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2024. Muhammed Enes Topgöl, *Âlimler Meclisler Râviler – Bir Kitabın Serüveni*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

KAYNAKÇA

El-Abderī, *el-Medḥal*, Kāhire: Dāru't-turās, tsz.

‘Abdurrazzāk es-San‘ānī, *el-Muşannef*, thk. Ḥabīburrahmān el-A‘zamī, Beyrūt: el-Mektebetu'l-İslāmī, 1983

Adam, Baki, “Tevrat’ın Tahrifi Meselesine Müslüman ve Yahudi Cephesinden Bir Bakış,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (1997), ss. 359-404.

Acar, Yusuf, “Zeylai’nin İbnü’t-Türkmani ile Kuraşi Eleştirileri ve Üç Hadisçi Arasındaki İlişkiler”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 11/2 (2011), ss. 77-99.

El-‘Advān, Ḥasan Aḥmed, “İbn İyās’ın Bedā’i‘u’-Zuhūr Adlı Kitabında Memlûk-Osmanlı Çatışması Hakkındaki Kaynakları (922-923/1516-1517),” çev. Esra Atmaca, *Usûl: İslam Araştırmaları*, 25 (2016), ss. 311-330.

Açıkgenç, Alparslan, “Evâil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995, XI, 513-514.

Ahatlı, Erdinç, “Velid b. Müslim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, XLIII, 34-35.

Ahmed b. Hanbel, Ebū ‘Abdillāh Ahmed b. Muḥammed, *el-Musned*, nşr. Şu‘ayb el-’Arnaūd, ‘Ādil Murşid vdğr, Mu’essesetu’r-Risāle, 2001.

Ahmed Huseyn el-Cāf, *İmāmu’z-Zehebī ve arā’uhū fi’t-taşavvuf*, ‘Amman: Dāru’n-Nūr, 2017.

Akgül, Mustafa, *Hadis Tarihinde Mihne Dönemi*, Ankara: İlahiyat Yayınları, 2023.

El-Alā’ī, Ḥalīl b. Keykeldī, *Buğyetu’l-multemes*, tah. Ḥamdī ‘Abdulmecid Selefī, Beyrūt: ‘Ālimu’l-kutub, 1985.

Ali, Kecia, *İmam Şâfi’i: Âlim ve Velî*, çev. Mehmet Ali Okan Doğan, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2022.

Ali, Hüseyin, “Ortaçağ Seyyah ve Coğrafyacıların Eserlerinde Diyarbakır”, *İslami İlimler Dergisi*, Mart, 16/1 (2021), ss. 185-198.

Alī Ahmed ‘Abdi’l-‘āl eṭ-Ṭaḥṭāvī, *Şerḥu Hukūki’l-cār*, Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2005.

Alican, Mustafa, “Bir Ortaçağ Şehri Olarak Meyyâfârikîn (Silvan)”, İzmir: Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2012.

‘Aliyyukārī, *el-Esrāru’l-Merfū’a fi’l-Aḥbārī’l-Mevdū’a*, nşr. Muḥammed es-Sabbāğ, Beyrūt: Dāru’l-Emāne, t.y.

‘Aliyyukārī, *Şerḥu Şerḥi’n-Nuḥbe*, thk. Muḥammed Nizār Temīm, Heysem Nizār Temīm, Beyrūt: Şirketu Dāri’l-Erkam, t.y.

Altıkulaç, Tayyar, “Sehâvî, Alemuddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, XXXVI, 311-313.

Altıkulaç, Tayyar, “İbnü’l-Cezerî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, XX, 551-557.

Altıkulaç, Tayyar, “Ebû Şâme el-Makdisî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, X, 233-235.

Altundağ, Mustafa, “Kelâmullah Halku’l-Kur’an Tartışmaları Çerçevesinde “Kelâm-ı Nefsî - Kelâm-ı Lafzî” Ayırımı,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 18 (2000), ss. 149-181.

Altıntaş, Hayrani, “Dehriyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, IX, 107-109.

Alper, Ömer Mahir, “Dinî İlimlerin Meşrûiyet Kaynağı Olarak Felsefe: Fârâbî ve Gazzâlî Örneği,” *Akademide Felsefe Hikmet ve Din*, 2014, ss. 51-66.

Akpınar, Ömer Faruk, “İslam Edebiyatında Kitâbu’l-Cihâd’ların Muhteva Gelişimi”, *Savaş ve Edebiyat Sempozyum Bildirileri*, Sakarya Üniversitesi, 2016.

Alıcı, Mustafa, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, XXXVIII, 411-412.

Amitai- Preiss, Reuven, *Mongols and Mamkuks The Mamuk Ilkhanid War 1260-1281*, Cambridge: Cambridge University Press, 1995.

‘Amr ‘Abdumunim Selîm, *Şerhu ’l-Mûkıza fî muştalaḥi ’l-ḥadîs*, Kâhire, 2010.

Anjum Ovamir, *İslam Düşüncesinde Siyaset Fıkıh ve Cemaat İbn Teymiyye Dönemi*, çev. Ammar Kılıç, İstanbul: Pınar Yayınları, 2021.

Apak, Adem, “İslam Tarihi Kaynağı Olarak Tabakât,” *Bir Alim Bir Eser İbn Sa’d ve Tabakât*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2014.

Apaydın, Mehmet, *Hadislerin Tespitinde Bütünsel Yaklaşım*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2018.

Apaydın, H. Yunus, “el-Muhallâ”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2005, XXX, 404-406.

Aslan, Muhammed, “Tabakat Kitapları ve Hadis İlmine Sağladıkları Faydalar,” *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/10 (2017), ss. 269-290.

Aşıkkutlu, Emin, “Tabaka Kavramı ve Muhaddislerin Tabaka Anlayışı,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 32/1 (2007), ss. 5-18.

Aşıkkutlu, Emin, “Teşeyyû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, XL, 564-565.

Aşıkkutlu, Emin, “Meçhul”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003, XXVIII, 286-288.

‘Aşür, Sa’îd ‘Abdufettâh, *el-Muctema ‘u’l-mısrî fi ‘aşri şelâtîni’l-memâlik*, Kâhire: Dâru’n-Nahdati’l-‘Arabiyye, 1992.

Atar, Fahrettin, “Şürût ve Sicillât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, XXXIX, 270-273.

Atçıl, Abdurrahman, “Memlükler’den Osmanlılar’a Geçişte Mısır’da Adli Teşkilât ve Hukuk (922-931/1517-1525)”, *İslam Araştırmaları Dergisi* 38 (2017), ss. 89-121.

Atıcı, İsa, “Ebû Ca’fer et-Tahâvî’nin Şafîî Mezhebinden Ayrılma Ve Hanefî İmamlarına Muhalefet Nedenleri,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 33 (2019) ss. 571-596.

Ayalon, David, “Memluk Devletinde Kölelik Sistemi,” çev. Samira Kortantamer, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 1989, cilt: IV, s. 211-247.

Ayaz, Fatih Yahya, *Memlükler*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2015.

Ayaz, Fatih Yahya, *Memlükler’de Tarih ve Tarihçiler*, Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2020.

Ayaz, Fatih Yahya, *Memlükler Döneminde Vezirlik*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2009.

Aybakan, Bilal, “Sübki”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, XXXVIII, 11-13.

Aybakan, Bilal, “Şâfiî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, XXXVIII, 223-233.

Aydın, Ali Arslan, “İslam'da Büyük Günahlar ve Tekfir Mes'elesi”, *Diyanet İlmi Dergi [Diyanet Dergisi]*, 14/4 (1975), ss. 197-201.

Aydın, Arafat, “Yazma Eserlerdeki Semâ Kayıtlarında Daru'l-Hadisler,” *Anadolu'nun İslamlaşma Sürecinde Daru'l-Hadisler 08-09 Eylül 2012*, 2013, ss. 103-127.

Aydınlı, Abdullah, *Hadis Istılahları Sözlüğü*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2009.

El-‘Aynî, *‘İkdu'l-Cumân fî târîhi ehli'z-zamân*, thk. Maḥmūd Rezzāḳk Maḥmūd, Ḳāhire: Dāru'l-Kutub ve'l-Veṣā'iki'l-Ḳavmiyye, 2010.

Aytekin, Arif, “el-Akîdetü't-Tahâviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, II, 259-260.

Ayyad, Essam, “How Were Young Muslim Minds Shaped? A Critical Study of the Kuttāb in Medieval Islam”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, 1, ss. 1-45.

‘Azzūn, Cemāl, *Mecmū'un fîhi vaṣıyyetu'z-Zehebî ve Cuz'un bi't-temessuki bi's-Sunen*, Mektebetu'l-‘Umeriyyin el-‘İlmiyye, 2015.

Babanzâde, Ahmed Naim, *Hadis Usûlü ve Istılahları*, İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2010.

Bağdatlı İsmail Paşa, *‘İdāḥu'l-meknūn*, Beyrūt: Dāru lḥyā'î Turāṣi'l-‘Arabî, tsz.

Bardakoğlu, Ali, “Hanefî Mezhebi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1997, XVI, 1-21.

Başaran, Selman, “el-Cerh ve’t-ta’dil”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, VII, 401-402.

Başoğlu, Tuncay, “Memlükler Döneminde Fıkıh Eğitimi,” *Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları*, 25-26 (2018), ss. 5-59.

Başoğlu, Tuncay, “Eyyûbîler ve Memlükler Dönemi Fıkıh Yazımı,” *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 2020, cilt: X, sayı: 1, s. 229-232.

Bebek, Adil, “Kebîre”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, Ankara, 2002, XXV, 163-164.

Behrens- Abouseif, Doris, “The Mahmal Legend and the Pilgrimage of the Ladies of the Mamluk Court”, [Mamluk Studies Review](#), I, 1997, ss. 87-96.

Berkey, Jonathan, *The Transmission of Knowledge in Medieval Cairo: A social History of Islamic Education*, Princeton University Press, Princeton 1992.

Berkey, Jonathan, *Ortaçağ Kahiresi’nde Bilginin İntikali*, çev. İsmail Eriş, İstanbul: Klasik Yayınları, 2015.

Berkey, Jonathan, *The Formation of Islam*, Cambridge University Press, 2002.

Berkey, Jonathan, “al- Subki and His Woman”, *Mamluk Studies Review*, 15 (2010), ss. 1-17.

El-Beydâvî, ‘Abdullâh b. ‘Umer, *Tuhfetu’l-ebrâr*, thk. Nûruddîn Tâlib, Kuveyt: Vizâratu’l-Evkâf, tsz.

Beşer, Faruk, “Bir Bilgi Türü Olarak Fıkıh ve Diğer Disiplinlerle İlişkisi,” *Usûl: İslâm Araştırmaları Dergisi*, 5 (2006), ss. 33-62.

El-Beyhâkî, Ahmed b. Huseyn, *Şu ‘abu’l-îmân*, nşr. ‘Abdulaliyy ‘Abdulhamîd, Riyâd: Mektebetu’r-Ruşd, 2003.

El-Beyhâkî, Ahmed b. Huseyn, *es-Sunenu’l-kebîr*, nşr. Muhammed ‘Abdulkâdir ‘Aţâ, Beyrût, 2003.

Beysanoğlu, Şevket, “Ortaçağın Ünlü Tarihçilerinden Silvanlı Zehebî”, *Ziya Gökalp Üç Aylık Kültür Dergisi*, 8/47 (1987), ss. 52-56.

El-Bezzār, Aḥmed b. ‘Amr, *el-A ‘lāmu’l- ‘āliyye fī menāḳibi Ibn Taymiyye*, thk. Şalāḥuddīn el-Muneccid, Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-Cedīd, 1976.

Bori, Caterina, “A New Source for the Biography of Ibn Taymiyya,” *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, 67/3 (2004), ss. 321-348.

Bori, Caterina, “Ibn Taymiyya wa-Jamā‘ atuhū: Authority, Conflict and Consensus in Ibn Taymiyya’s Circle.” *Ibn Taymiyya and His Times*, ed. Yossef Rapoport and Shahab Ahmed, 23-52. Karachi: Oxford University Press, 2010.

Bori, Caterina, “Al-Dhahabi”, *Encyclopaedia of Islam*, III, ed. Kate Fleet, Gudrun Krämer, Denis Matringe, John Nawas, Everett Rowson.

Blau, Joshua, “The Importance of Middle Arabic Dialects for the History of Arabic”, *Scripta Hierosolimitana*, 9 (1961), ss. 206-228.

Bozkurt, Nebi, “Dârü’l-hadis”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, VIII, 527-529.

Bozkurt, Nebi, “Dârülkurrâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, VIII, 543-545.

Broadbridge, Anne F., “Academic Rivalry and the Patronage System in Fifteenth Century Egypt: al-Ayni, al-Maqrizi, and Ibn Hajar al-Asqalani”, *Mamluk Studies Review*, III, 1999, s. 85-107.

Brown, A. C. Jonathan, “The Rules of *Matn* Criticism: There Are No Rules”, *Islamic Law and Society*, (19) 2012, ss. 356-396.

Brown, A. C. Jonathan, *Hadith: Muhammad’s Legacy in the Medieval and Modern World*, Oxford: Oneworld Publications, 2009.

Brown, A. C. Jonathan, “Erken Dönem Hadis Münekkitlerinin Metin tenkidi Yaptığını Nasıl Biliyoruz ve Bulmak Niçin Bu Kadar Zor?”, çev. Salih Kesgin, *Usûl İslam Araştırmacıları Dergisi*, 2016, Sayı: 25, s.

Brown, A. C. Jonathan, *The Canonization of al-Bukhari and Muslim: the formation and function of the Sunni Hadith canon*, Leiden: E.J. Brill, 2007.

Brown, A. C. Jonathan, “İbn Mâce’nin Otorite Kazanma Süreci: Kütüb-i Sitte’nin Teşekkül Sürecinde Güvenilirlik ya da Kullanışlılık”, çeviren Elif Beyza Demirtaş, *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 2013, cilt: XI, sayı: 1, s. 141-154.

El-Buhārī, *et-Tārīhu ’l-kebīr*, Haydarābād: Dā’iratu’l-Ma’ārifī’l-’Uşmāniyye, tsz.

Bulut, Halil İbrahim, “Hz. Peygamber’in En Büyük Destekçisi Ebû Tâlib’in Tarihi Kişiliği ve Mezheplerin Teşekkül Sürecinde İstismarı,” *Hicri Birinci Asırda İslâmî İlimler -II- Hadis, İslâm Hukuku, Kelâm, Mezhepler Tarihi Arap Dili ve Siyer*, 2020, II, 431-452.

Büyüksoylu, Muhammed Ali, “Zehebî’nin Mîzânü’l-i’tidâl’inde Kaderî Raviler,” Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.

El-Cebertî, ‘Abdurrahman b. Hasan, *Tārīhu ‘Acā’ibi’l-āşār fî t-terācim ve’l-aḥbār*, Beyrût, tsz.

El-Cābirî, Muhammed ‘Ābid, *Arap Akılının Oluşumu*, çev. İbrahim Akbaba, İstanbul 1997.

Ceyde, Ahmed Hâlid, *el-Medâris ve nizâmu't-ta'lim fî bilâdi's-Şâm fî'l-'aşri'l-Memlûkî: (648-923 h / 1250-1517 m)*, Beyrût: el-Mu'essesetu'l-Câmi'iyye, 2001.

Ceylan, Nimet, “Mîzânü'l-i'tidâl'de Metin Tenkidi,” Yüksek Lisans Tezi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi, 2002.

Chamberlain, Michael, *Ortaçağ'da Bilgi ve Sosyal Pratik*, çev. Büşra Kaya, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Cheneb, Moh. Ben, J. de Somogyi, “al-Dhahabî”, in: *Encyclopaedia of Islam*, II. Edisyon, ed. P. Bearman, Th. Bianquis, C.E. Bosworth, E. van Donzel, W.P. Heinrichs, 2012.

Clot, Andre, *Kölelerin İmparatorluğu Memlûklerin Mısır'ı*, çev. Turhan Ilgaz, Epsilon Yayıncılık, İstanbul 2005.

El-Cuveynî, İmamu'l-Haremeyn Abdülmekeil b. Abdillâh, *el-Burhân*, nşr. Şalâh b. Muhammed b. Avîda, Beyrût: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1997.

Çakan, İsmail Lütî, *Hadis Edebiyatı*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2009.

Çakın, Kamil, “İbnu'l-Furât, Ahmed”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, XXI, 44-45.

Çakın, Kamil, “Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci”, *İslâmî Araştırmalar*, 1997, cilt: X, sayı: 1-2-3, s. 100-109.

Çakın, Kamil, “Peygamberimize Büyü Yapılması ile İlgili Rivayetler (İdeoloji ile Realitenin Çatışma Alanına Bir Örnek)”, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2017, cilt: XXII, sayı: 1, s. 25-54.

Çakır, Ömer Faruk, *Memlûk Devleti'nde Merkezîyetçi Yapının Oluşumu*, İstanbul: Kriter Yayınları, 2021.

Çelebi, İlyas, “Hindî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, XVIII, 66-67.

Çelebi, İlyas, “Sıfâtıyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2019, Ek-2, 503-505.

Çelebi, Ahmed, *İslam'da Eğitim-Öğretim Tarihi*, çev. Ali Yardım, İstanbul: Damla Yayınevi, [t.y.]

Çetin, Abdurrahman, “Şâtıbî, Kâsım b. Fîrruh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, XXXVIII, 376-377.

Çollak, Fatih, “eş-Şâtıbiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, ss. 377-379.

Çubukçu, Asri, “Baybars”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, V, 220-221.

Ed-Dârekuṭnî, ‘Alî b. ‘Umer, *el-Mu’telif ve ‘l-muḥtelif*, nşr. Muvaffak b. ‘Abdillâh, Beyrût: Dâru’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1986.

Ed-Dârekuṭnî, ‘Alî b. ‘Umer, *ed-Du‘afâ ve ‘l-metrûkîn*, Medine: Mecelletu’l-Câmi‘ati’l-İslâmiyye, 1403-1404.

Ed-Dârekuṭnî, ‘Alî b. ‘Umer, *et-Ta’likât*, nşr. Halîl b. Muḥammed el-‘Arabî, Kâhire: el-Fârûku’l-Ḥadîse, Dâru’l-Kitâbi’l-İslâmî, 1994.

Ed-Dârekuṭnî, ‘Alî b. ‘Umer, *Kitâbu’r-Ru’ye*, nşr. İbrâhîm Muḥammed el-‘Alî-Aḥmed Faḥrî er-Rifâ‘î, Zerḳâ/Ürdün, 1990.

Ed-Dârimî, ‘Uṣmân b. Sa‘îd, *er-Red ‘ale’l-Cehmiyye*, nşr. Ebû Āsım eş-Şevvâmî, Kâhire: el-Mektebetu’l-İslâmiyye, 2010.

Davidson, Garrett, *Carrying on The Tradition: An Intellectual and Social History of Post Canonical Hadith Transmission*, Chicago Üniversitesi, Doktora Tezi, 2014.

Demir, Mahmut, *Hadis ve İdeoloji*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.

- Demir, Mahmut**, “Tarihsel Bağlamından Koparılmış Bir Hadis: -“O’nu Azgın Bir Topluluk Öldürecek...” Rivâyeti Üzerine Bir İnceleme-,” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/3 (2007), ss. 143-164
- Demir, Ahmet İshak**, “İbnü’l-Mutahhar el-Hillî’ye Göre İmâmet,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 47/1 (2005), ss. 85-102.
- Demirci, Selim**, *Kriz Döneminde Hadis ve Yorum*, İstanbul: İlem Yayınları, 2020.
- Demirel, Serdar**, *Halku’l-Kurân Meselesi ve Hadis Kaynaklarına Yansıması*, İstanbul, İHÜ Yayınları, 2021.
- Demirel, Harun Reşit**, “Adâlet Kavramı ve Şia’da Sahâbenin Adâleti Meselesi,” *Mütefekkir Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 2/3 (2015), ss. 41-76.
- Descartes, Rene**, *Aklın İdaresi İçin Kurallar*, çev. Mehmet Karasan, İstanbul: Milli Eğitim Basımevi, 1945.
- De Somogyi, Joseph**, *Adh-Dhahabî’s Record of the Destruction of Damascus by the Mongols in 699-700/1299-1301*, Budapest: Globus Nyomdai Müintézet, 1948.
- De Somogyi, Joseph**, “The ‘Ta’rîkh Al-islâm’ of Adh-Dhahabî,” *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 4 (1932) ss. 815-55.
- De Somogyi, Joseph**, “Adh-Dhahabî’s Ta’rîkh al-Islâm as an Authority on the Mongol Invasion of the Caliphate,” *Journal of the Royal Asiatic Society* (1936), ss. 595-604.
- Doğanay, Süleyman**, “Hadislerde Metin ve Muhteva Tahlîlinin Tarihî Boyutu,” *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 5/1 (2007), ss. 75-76.
- Ed-Dumeynî**, Misfır b. Garamullâh, *Meḳâyîsu naḳdi mutûni’s-sunne*, İstanbul: Dersaadet Basım ve Dağıtım, tsz.
- Durmuş, İsmail**, “Muhtasar”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, XXXI, 57-59.

Düzenli, Aygöl, “Memlükler Döneminde Medreseler,” *Osmanlı Medreseleri: Eğitim, Yönetim ve Finans*, İstanbul, Mahya Yayıncılık, 2019, ss. 447-460.

Ebū Bekr eş-Şāfi’ī, *Kitābu’l-fevā’id (el-Ġaylāniyyāt)*, thk. Kāmil Es’ad ‘Abdilḥādī, Riyāḍ: Dāu İbni’l-Cevzī, 1997.

Ebū Dāvūd, *Su’ālātu Ebī ‘Ubeydi’l-Ācurrī li-Ebī Dāvūd*, nşr. Muḥammed b. ‘Alī el-Ezherī, 2010.

Ebū Ġudde, ‘**Abdulfettāḥ**, *Erba’u resā’il fi ‘ulūmi’l-ḥadīs*, Ḥaleb: Mektebu’l-Maṭbū’āti’l-İslāmiyye, tsz.

Ebū Ġudde, ‘**Abdulfettāḥ** “Tetimmetu’l-Mûkiza (Zehebî’nin el-Mûkiza’sındaki Takrîrî Sünnet Üzerine Ebû Ġudde’nin İlave Notları),” çev. Emine Erdoğan, *Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 21/2 (2016), ss. 199-206.

Ebū Ḥāmid el-Maḳdisī, *İslām Devletleri, Türkler ve İslām*, çev. Ahmed Taha Ercan, İstanbul: Büyüyen Ay Yayınları, 2022.

Ebū Şāme el-Maḳdisī, *Terācimu ricālī’l-ḳarneyni’s-sādis ve’s-sābi’*, thk. Zāhid el-Kevşerī, Beyrūt: Dāru’l-Cıl, 1974.

Ebū Şāme el-Maḳdisī, *Kitābu’r-Ravzateyn fi aḥbāri’d-devleteyn*, nşr. İbrāhīm ez-Zeybak, Beyrūt, 1997.

Ebū Zehv, Muḥammed, *Hadīs ve Hadīsçiler*, çev. Selman Başaran-Mehmet Ali Sönmez, İstanbul: Ensar Yayınları, 2016.

Efendioğlu, Mehmet, “Sahābe”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2008, XXXV, 491- 500.

Efendioğlu, Mehmet, “Tabakât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, XXXIX, 291-292.

Efendioğlu, Mehmet, *Sahabeye Yöneltilen Tenkitler: Tartışmalar, Gerçekler*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı, 2011.

Efendioğlu, Mehmet, *Hulefâ-i Râşidîn Devri Sahâbe Anlayışı Sahâbenin Fazîleti ve Adâleti Bağlamında*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2019.

Emiroğlu, Nagihan, “Kadınların Hadis Okuttuğu Mekânlar: el-Câmiu’l-Muzafferî Örneği,” *İslâm Araştırmaları Dergisi*, 37 (2017), ss. 33-70.

Emiroğlu, Nagihan, “Memlûklerde İlmî Hayat ve Kadınların İlmî Hayattaki Yeri,” *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, 15/1 (2020), ss. 97-111.

Emiroğlu, Nagihan, *Türk (Bahrî) Memlûkler Döneminde Hadis İlmi*, İstanbul: Timaş Akademi, 2023.

Engin, Sezai, “Bir Eser İki Şârih: Memlûkler’den Osmanlı’ya Hadis Şerhlerinin İçerik Analizi/Fethu’l-Bârî ve el-Kevseru’l-Cârî Mukayesesi,” *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Şerh Geleneği*, 2020, ss. 243-273.

Eren, Mehmet, *Hadis İlminde Ricâl Bilgisi ve Kaynakları*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2012.

Ertürk, Mustafa, “Muhaddislerin Felsefî İlimlere Bakışları ve Filozof Muhaddisler (Hadis İlminde Yeni Bir Kavram Denemesi),” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [Darulfunun İlahiyat]*, 16 (2007), ss. 59-84.

Ertürk, Mustafa, *Filozof Tabib Muhaddisler*, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2007.

Erul, Bünyamin, “Yorum-rivayet ilişkisi: Yorumun Rivayete Katkısı ve Rivayetin Yorum Etkisi,” *Günümüzde Sünnetin Anlaşılması [Sempozyum Tebliğ ve Müzakereleri]*, 29-30 Mayıs 2004/Bursa, 2005, ss. 97-114.

Erul, Bünyamin, “Mesrûk b. Ecda’”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2004, XIX, 336-337.

Erul, Bünyamin, “Telfîk”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, XL, 400-401.

Erul, Bünyamin, “Hadisçiler ile Tarihçilerin Tenkit Yöntemleri Üzerine (Tespitler, Tenkitler, Teklifler),” *Siyer Araştırmaları Dergisi*, 7 (2020), ss. 27-62.

Erul, Bünyamin, “Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I) : I. Rivayet Açısından Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153) el-Câmi’i,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/1 (2002), ss. 27-61.

Erul, Bünyamin, “Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (II) Dirayet Açısından Ma’mer b. Râşid’in (ö. 153) el-Cami’i,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 43/2 (2002), ss. 57-90.

Erul, Bünyamin, *Sahabenin Sünnet Anlayışı*, Ankara: TDV Yayınları, 2012.

Erul, Bünyamin, *Siret Tetkikleri*, Ankara: Otto Yayınları, 2013.

Erul, Bünyamin, “Hz. Peygamber’in Bize Bıraktığı Miras "Kitab ve Sünnet" Bırakıldığını İfade Eden Rivayetlerin Tedkiki,” *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi*, 7/1 (2007), ss. 9-33.

El-Eş‘arî, ‘Alî b. İsmâ‘îl, *el-İbâne ‘an ‘uşûli’d-diyâne*, nşr. Fevkiye Hısayn Maḥmūd, Ḳāhire, Dāru’l-Enşār, 1937.

El-Feyfî, Yahyâ b. Muḥammed, *el-Ḥāfiẓ ez-Zehebî muḳri’en ve mefhūmu’t-tabāka ‘indehū fi kitābihi Ma’rifeti’l-ḳurrā’*, ‘Ammān, 2015.

El-Firūzābādî, Muḥammed b. Ya‘ḳūb, *el-Ḳāmūsu’l-muḥīṭ*, Beyrūt, 1987.

Fārūḳ Ḥamāde, *Naḳdu’l-’İmām ez-Zehebî li-beyāni’l-vehm ve’l-ihām*, Dārulbeydā’: Dāru’s-Şekāfe, 1988.

El-Fāsî, Taḳıyyuddīn, *Ta’rīfu zevi’l-’ulā’*, Beyrūt: Dāru Sādır, 1998.

El-Fāsî, Taḳıyyuddīn, *Ikdu’s-şemīn fi tārīhi beledi’l-emīn*, thk. Muḥammed Ḥāmid, Beyrūt: Mu’essesetu’r-Risāle, 1986.

El-Fāsî, Taḳıyyuddīn, *Zeylu’t-taḳyīd*, nşr. Kemāl Yūsuf el-Ḥūt, Beyrūt: Dāru’l-Kutubu’l-’İlmiyye, 1990.

El-Ġazzālî, Ebū Ḥāmid, *el-Munḳız mine’dalāl*, thk. Muḥammed Ebū Leyle, Amerika: The Council for Research in Values and Philosophy, 2001.

Frenkel, Yehoshua, “Mapping the Mamluk Sultanate,” *History and Society During the Mamluk Period (1250-1517)*, ed. Stephan Conermann, Bonn University Press, 5 (2014) ss. 37-61.

Gharaibeh, Mohammad, “Intertextuality between History and Hadith Studies: The Muqızah fi ‘ilm Musstalah al-Hadith in the center of al-Dhahabi’s (d. 738/ 1348) work,” *Studies on The History and Culture of the Mamluk Sultanate*, Bonn University Press, 25, 2021, ss. 263-296.

Gharaibeh, Mohammad, “Social and Intellectual Rivalries and Their Narrative Representations in Biographical Dictionaries: The Representation of Ibn al-Salah- A case Study,” *New Readings in Arabic Historiography from Late Medieval Egypt and Syria*, ed. Jo Van Steenberghe- Maya Termonia, Leiden: Brill, 2021, ss.

Gibb, H. A. R., *Arap Edebiyatı*, çev. Onur Özatağ, Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2017.

Gilbert, Joan E., “Ortaçağ’da Şa’da İslami İlimlerin Kurumsallaşması ve İlmin Meslek Haline Gelişi”, çev. Harun Yılmaz, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [İstanbul Yüksek İslâm Enstitüsü Dergisi] [MÜİFD]*, 37/2 (2009), ss. 172-174.

Goldziher, Ignaz, *Introduction to Islamic Theology and Law*, Princeton: Princeton University, 1981.

Goldziher, Ignaz, *Klasik Arap Literatürü*, çev. Azmi Yüksel, Rahmi Er, İstanbul: Vadi Yayınları, 2016.

Gökçe, Ferhat, “Türkiye’de Memlükler Dönemi Hadis Çalışmaları,” *TALİD*, 11/21 (2013), ss. 41-88.

Gökçe, Ferhat, “Memlükler Dönemi Hadis Literatürü Üzerine Bir Değerlendirme,” *İslam Tetkikleri Dergisi*, 11,2 (2021), ss. 439-475.

Gökdemir, Ahmet, “Memlülerde Kur’ân Tilaveti ve Kıraat İlmi,” *FSM İlmi Araştırmalar İnsan ve Toplum Bilimleri Dergisi*, 17 (2021), ss. 567-586.

Göktaş, Recep Gürkan, “Hadis Cüzlerinin Hadis Literatür Tarihini Anlamaya Katkısı: Muccā’a İbn Ez-Zubeyr Örneği,” Doktora Tezi, Ankara, 2023.

Göktaş, Recep Gürkan, “Muhittin Düzenli. Hadislerde Gizli Kusurlar: İlet ve Şâz. İstanbul: İSAM, 2016. 349 s. ISBN: 978-975- 389-892-8.” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 59/1 (2018), ss. 323-358.

Gölcük, Şerafettin, “Cehmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, VII, 234-236.

Görmez, Mehmet, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, Ankara: TDV Yayınları, 2011.

Güç, Ahmet, “Sümeniyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, XXXVIII, 132-133.

Güler, Zekeriyâ, “Kays b. Ebû Hâzim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2002, XV, 92.

Günaltay, Şemseddin, *İslam tarihinin kaynakları tarih ve müverrihler = İslam'da tarih ve müverrihler*, İstanbul: Endülüs Yayınları, 1991.

Günaydın, Tuğçe, *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2023.

Gündoğar, Hamdi, “İman ve Küfrün Gölgesinde Büyük Günahın Yorumu,” *İslam ve Yorum: Temel Tartışmalar, İmkânlar ve Sorunlar*, 2017, I, 515-528.

Gündüzöz, Güldane, “Rivayet Metodolojisi ve Temel Referansları Bakımından Tasavvuf Geleneğinde Hadis Anlayışı,” *Kırıkkale Üniversitesi İslâmî İlimler Fakültesi Dergisi*, 1/2 (2016), ss. 83-98.

Haarmann, Ulrich, “Mamluk Endowment Deeds as a Source for the History of Education in Late Medieval Egypt,” *el-Ebhas*, 28 (1980), ss. 31-47.

Ḥalid, Meryem binti Aḥmed b. Aḥmed, “Naḳdu'l-İmāmi'z-Zehebī li'l-metn fī kitābihī Siyeri a'lāmi'n-nubelā,” Doktora Tezi, Suud Üniversitesi, 2010.

El-Ḥākim en-Nīsābūrī, *el-Mustedrek*, thk. Muşţafā ‘Abdulkādir ‘Aţā, Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2002.

El-Ḥakīm et-Tirmizī, *Nevādiru’l-uşūl*, thk. ‘Abdurrahman ‘Umeyre, Beyrūt, 1992.

Ḥamīdullah, Muḥammed, “Huneyn Gazvesi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, XVIII, 376-377.

El-Ḥasen b. ‘Arafe, *Cuz’u’l-Ḥasen b. ‘Arafe*, thk. ‘Abdurrahman b. ‘Abdulcebbār el-Ferīvā’ī, Kuveyt: Mektebetu Dāri’l-Akşā, 1985.

El-Ḥaṭṭābī, Ebū Suleymān Aḥmed b. Muḥammed, *Me‘ālimu’s-Sunen*, thk. Muḥammed Rāğīb eṭ-Ṭabbāḥ, Haleb: Matbaatu’l-ilmiyye, 1932.

Maḥlūta, Ḥaldūn ‘Abdulazīz, *Fikru’l-Ḥāfiẓ ez-Zehebī min hilāli ta’likātihī fī Siyeri a’lāmi’n-nubelā*, Dimaşk: Dāru’l-Beşā’ir, 2004.

El-Hilālī, Ebū Usāme Selīm, *Kifāyetu’l-ḥafāza şerḥu’l-muḥaddimetu’l-Mūkızā fī ‘ilmi muşţalaḥi’l-ḥadīş*, Acman: Mektebetü’l-Furkan, 2001/1422.

Ḥasan, Ḥasan Fevzi, *el-İmāmu’z-Zehebī ve menhecuhū fī naḥdi metni’l-ḥadīşī ş-şerīf*, Dimaşk: Dāru’l-Muktebes, 2020.

El-Ḥarīrī, Ebū Muḥammed Kāsım b. ‘Alī, *Maḥāmāt*, thk. ‘Abbās Aḥmed el-Bāz, Beyrūt: Dāru Beyrūt, 1978.

El-Ḥatīb el-Bağdādī, *el-Cāmi ‘li aḥlākir’r-rāwī*, nşr. Maḥmūd et-Ṭaḥḥān, Riyāḍ: Mektebetu’l-Me‘ārif, tsz.

Hatiboğlu, Mehmed Said, *Hilafetin Kureyşiliği*, Ankara: Otto Yayınları, 2016.

Hatiboğlu, Mehmed Said, “Hz. Peygamber’i Yanlış Yorumlama Tezahürleri,” *Müslüman Kültürü Üzerine*, Ankara 2004.

Hıdır, Özcan. *Yahudi Kültürü ve Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2020.

Hıdır, Özcan. *Hristiyan Kültürü ve Hadisler*. İstanbul: İnsan Yayınları, 2017.

Hicci, Şevket Ramazan, “el-Medresetu’t Tenkiziyye fi’l-ḳuds Nemūzecen li-İdāreti’l-Medāris ve Evḳāfihā fi’l-‘Aşri’l-Memlūkī (730 H. /1329 M.)”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi [AÜİFD]*, 2015, cilt: LVI, sayı: 1, s. 77-106.

Hirschler, Konrad, “Studying Mamluk Historiography From Source- Criticism to the Cultural Turn,” *Ubi Sumus? Quo Vademus?*, Gottingen, 2013, ss. 159-186.

Hirschler, Konrad, *The Written Word in the Mediaval Arabic Lands. A Social and Cultural History of Reading Practices*, Edinburg: Edinburg University Press, 2012.

Humphreys, R. Stephen, *İslam Tarihi Metodolojisi*, çev. Murtaza Bedir- Fuat Aydın, İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016.

El-Ḥuseynī, Ebu’l-Meḥāsin Muḥammed b. ‘Alī, *et-Tezkirā bi-ma’rifeti ricālī’l-kutubi’l-‘aşere*, thk. Rıfat Fevzi Abdulmuttalib, Ḳāhire: Mektebetu’l-Hanci, 1997.

El-Ḥuseynī, Ebu’l-Meḥāsin Muḥammed b. ‘Alī, *Zeylu Tezkireti’l-Ḥuffāz*, y.y., tsz.

El-İrāḳī, Zeynuddīn, *Zeylu Mīzāni’l-i’tidāl*, nşr. ‘Alī Muḥammed Mu‘avvad, Ādil Aḥmed ‘Abdulmevcūd, Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1995.

El-İrāḳī, Zeynuddīn, *Şerḥu’t-tebşıra ve’t-tezkira*, nşr. ‘Abdullaṭīf el-Hemmām, Māhir Yāsīn Fahl, Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2002.

El-İrāḳī, Zeynuddīn, *et-Taḳyīd ve’l-īdāḥ şerḥu Muḳaddimeti İbni’ş-Şalāḥ*, nşr. ‘Abdurrahman Muḥammed ‘Uşmān, Mektebetu’s-Selefiyye, 1969.

İbn ‘Abdilber, Yūsuf b. ‘Abdillāh en-Nemerī, *el-İstī‘āb*, nşr. ‘Alī Muḥammed Mu‘avvid, Ādil Aḥmed ‘Abdulmevcūd, Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1415.

İbn ‘Abdilber, Yūsuf b. ‘Abdillāh en-Nemerī, *et-Temhīd*, nşr. Muştāfā b. Aḥmed el-‘Alevī, Muḥammed ‘Abdulkebīr el-Bekrī, Mağrib: Vizāratu Umūmi’l-Evḳāf ve’ş-Şu’ūni’l-İslāmiyye, 1967.

İbn ‘Adiyy, *el-Kāmil*, nşr. ‘Alī Muḥammed Mu‘avvid, Ādil Aḥmed ‘Abdulmevcūd, Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1997.

İbn ‘Asākir, Ebu’l-Ḳāsım ‘Alī b. Ḥasen, *Tārīḫü Medīneti Dimaşk*, nşr. ‘Amr b. Ğurāme el-‘Umrevī, Dāru’l-Fikr, 1995.

İbnu’l-Cevzī, Ebu’l-Ferec, *Kitābu’l-Mevdū ‘āt*, thk. ‘Abdurrahmān Muḥammed ‘Uşmān, Medīne: Mektebetu’s-Selefiyye, 1966.

İbnu’l-Cevzī, Ebu’l-Ferec, *eḍ-Ḍu ‘afā ve’l-metrūkīn*, nşr. Abdullāh el-Kādī, Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1985.

İbnu’l-Cevzī, Ebu’l-Ferec, *el-‘İlelu’l-mutenāhiye*, nşr. İrşādu’l-Ḥaḳḳi’l-Eşerī, Fayşalābād: İdāretu’l-‘Ulūmi’l-Eşriye, 1981.

İbnu’l-Cevzī, Ebu’l-Ferec, *Aḥkāmu ehli’z-zimme*, thk. Ebū Berā‘ Yūsuf b. Aḥmed el-Bekrī, Ebū Aḥmed Şākir b. Tevfīḳ, Demmām: Ramadi li’n-Neşr, 1997.

İbnu’l-Cevzī, Ebu’l-Ferec, *Keşfu’l-muşkil*, nşr. ‘Alī Ḥuseyn el-Bavvāb, Riyād: Dāru’l-Vaṭan, 1997.

İbnu’l-Cevzī, Ebu’l-Ferec, *Cāmi ‘u’l-Mesānīd*, nşr. ‘Alī Ḥuseyn el-Bavvāb, Riyād: Mektebetu’r-Ruşd, 2005.

İbnu’l-Cevzī, Ebu’l-Ferec, *Şıfatü’s-Şafve*, nşr. Aḥmed b. ‘Alī, Ḳāhire: Dāru’l-Ḥadīs, 2000.

İbn Cemā’a, Bedruddīn Muḥammed b. İbrāhīm, *Tahrīru’l-aḥkām fī tedbīri ehli’l-İslām*, thk. Fu’ād ‘Abdulmunim Aḥmed, Doha: Dāru’s-Şekāfe, 1988.

İbn Cemā’a, Bedruddīn Muḥammed b. İbrāhīm, *Tezkiratu’s-sāmī‘ ve’l-mutekellim*, thk. Muḥammed Mehdī el-‘Acemī, Beyrut: Dāru’l-Beşāiri’l-İslāmiyye, 1983.

İbn Cemā’a, Bedruddīn Muḥammed b. İbrāhīm, *Adl’e boyun eğmek: ehl-i İslam’ın yönetimi için hükümler*, çev. Özgür Kavak, İstanbul: Klasik Yayınları, 2010.

İbnu'l-Cezeri, *Gāyetu'n-nihāye fī ṭabaḳāti'l-kurrā*, thk. G. Bergstraesser, Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1982.

İbn Fehd, Necmuddīn Muḥammed, *Mu'cemu's-şuyūḥ*, thk. Muḥammed Zāhī Riyāḍ: Dāru'l-Yemāme, 1982.

İbn Ebī Ḥātim, 'Abdurraḥman b. Muḥammed er-Rāzī, *el-İlel*, thk. Sa'd b. 'Abdillāh el-Ḥamīd - Ḥalid b. 'Abdirraḥman el-Cerīsī, Meṭābi'u'l-Ḥamīdī, 2006.

İbn Ebī Ḥātim, 'Abdurraḥman b. Muḥammed er-Rāzī, *el-Cerh ve't-ta'dil*, thk. Abdurrahman b. Yahyā el-Muallimī, Dâiretu'l-me'ârifî'l-Usmâniyye, 1952.

İbn Ebī Şeybe, Ebū Bekr 'Abdillāh b. Muḥammed, *el-Muşannef*, nşr. Muḥammed 'Avvāme, Dāru'l-Ḳıble, tsz.

İbn Ḥacer, Ebu'l-Faḍl Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī, *İnbā'u'l-gumr bi-enbā'il-umr fī't-tārīḥ*, Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1986.

İbn Ḥacer, Ebu'l-Faḍl Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī, *Lisānu'l-Mizān*, nşr. 'Abdulfettāḥ Ebū Ğudde, Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 2002.

İbn Ḥacer, Ebu'l-Faḍl Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī, *Lisānu'l-Mizān*, thk. Muḥammed 'Alī en-Neccār, 'Alī Muḥammed el-Bicāwī, Mu'essesetu'l-Mışriyyeti'l-Āmme, 1967.

İbn Ḥacer, Ebu'l-Faḍl Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī, *Tehzību't-Tehzīb*, Hindistan: Dā'iretu'l-Me'ârifî'n-Nizāmiyye, 1908.

İbn Ḥacer, Ebu'l-Faḍl Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī, *ed-Dureru'l-kāmine fī a'yāni'l-mi'eti's-sāmine*, Beyrūt: Dāru'l-Cıl, 1993.

İbn Ḥacer, Ebu'l-Faḍl Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī, *Fethu'l-bārī*, Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, tsz.

İbn Ḥacer, Ebu'l-Faḍl Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī, *Nuzhetu'n-naẓar*, nşr. 'Abdulfettāḥ Ebū Ğudde, Beyrūt: Mektebu'l-Maṭba'ati'l-İslāmiyye, 2002.

İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī, *Nuzhetu'n-naẓar*, thk. Nūruddīn 'İtr, ḳāhire: Dāru'l-Beṣā'ir, 2011.

İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī, *Nuzhetu'n-naẓar*, thk. 'Abdullāh b. Ḍayfullāh er-Rāḥilī, Riyād: Maṭba'atu Sefīr, 2001.

İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī, *el-Mecme'u'l-mu'esses fi'l-mu'cemi'l-mufehres*, nşr. Yūsuf 'Abdurrahmān Ma'aşli, Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, 1992.

İbn Hacer, Ebu'l-Faḍl Şihābuddīn Aḥmed b. 'Alī, *el-Meṭālibu'l-'Aliyye*, Suud: Dāru'l-'Āşime, 1998.

İbn Haldūn, 'Abdurrahmān b. Muḥammed, *Kitābu'l-'İber*, nşr. Ḥalīl Şehāde, Beyrūt: Dāru'l-Fikr, 1988.

El-Heysemī, Ebu'l-Ḥasen Nūruddīn, *Keşfu'l-estār*, nşr. Ḥabīburrāhmān el-A'zamī, Beyrūt: Mu'essesetu'r-Risāle, 1979.

İbn Hibbān, Ebū Ḥātim Muḥammed, *el-Mecrūḥīn*, thk. Ḥamdī 'Abdulmecīd, Riyād: Dāru's-Semī'ī, 2000.

İbn Hibbān, Ebū Ḥātim Muḥammed, *eş-Şikāt*, Hindistan: Dā'iretu'l-Me'ārifī'l-'Uşmāniyye, 1973.

İbn Huzeyme, Muḥammed b. İshāk, *eş-Şaḥīḥ*, nşr. Heyet, Ḳāhire: Dāru't-Te'sīl, 2014.

İbnu'l-'Atṭār, *Tuḥfetu't-ṭālibīn fī tercemeti'l-İmām en-Nevevī*, thk. Meşhūr b. Ḥasan, 'Ammān: Dāru'l-Eseriyye, 2007.

İbn Ebī Şeybe, *el-Muşannef*, nşr. Sa'd b. Nāşır eş-Şetrī, Riyād: Dāru Kunūzi İşbiliyā, 2015.

İbn Ebī 'Uşaybi'a, *Uyūnu'l-Enbā'*, nşr. Nizār Rıdā, Dāru Mektebeti'l-Ḥayāt, Beyrūt, tsz.

İbnu'l-Ekfānī, Muḥammed b. İbrāhīm, *İrşādu'l-ḳāsīd ilā esne'l-meḳāşīd*, thk. 'Abdulmunim Muḥammed 'Umer, Ḳāhire: Dāru'l-Fikri'l-'Arabī, tsz.

İbnu'l-'İmād, 'Abduḥay b. Aḥmed, *Şeẓerātu'z-Zeheb*, nşr. Maḥmūd el-Arnā'ūd, Dımaşḳ-Beyrūt: Dāru İbn Kesīr, 1986.

İbn İyās, Muḥammed b. Şihābiddīn, *Bedā'iu'z-Zuhūr*, thk. Muḥammed Muşţafā, Qāhire: el-Hey'etu'l-Mişriyyetu'l-'Amme li'l-Kitāb, 1984.

İbn Kāḍī Şuhbe, Taḳıyyuddīn Ebū Bekr b. Aḥmed, *Ṭabaḳātu'ş-Şāfi'ıyye*, tsh. 'Abdulḥalim Ḥān, Beyrūt: 'Ālemu'l-Kutub, 1987.

İbn Kāḍī Şuhbe, Taḳıyyuddīn Ebū Bekr b. Aḥmed, *Tārīḫü İbn Kāḍī Şuhbe*, thk. 'Adnān Dervīş, Dımaşq: Institut Français de Damas, 1994.

İbn Kāḍī Şuhbe, Taḳıyyuddīn Ebū Bekr b. Aḥmed, *Bidāyetu'l-muḥtāc*, nşr. Enver b. Ebū Bekr b. Dağıstānī, Cidde: Dāru'l-Minhāc, 2011.

İbnu'l-Ḳayserānī, Muḥammed b. Ṭāhir, *Tezḳiratu'l-Mevḏū'āt*, nşr. Ḥamdi 'Abdulmecid es-Selefi, Riyāḍ: Dāru's-Sāmī, 1994.

İbn Keşir, Ebu'l-Fidā İsmā'ıl b. 'Umer, *el-Bidāye ve'n-nihāye*, Beyrūt: Mektebetu'l-Me'ārif, 1981.

İbn Keşir, Ebu'l-Fidā İsmā'ıl b. 'Umer, *İḥtisāru 'Ulūmi'l-ḥadīs*, nşr. Aḥmed Muḥammed Şākir, Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-'İlmiyye, tsz.

İbn Keşir, Ebu'l-Fidā İsmā'ıl b. 'Umer, *et-Tekmīl fī ma'rifeti's-siḳāt ve'd-ḍu'afā ve'l-mecāhīl*, thk. Şādī b. Muḥammed b. Sālim el-Nu'mān, Semnud: Mektebetu İbn 'Abbās, 2011.

İbn Keşir, Ebu'l-Fidā İsmā'ıl b. 'Umer, *es-Sīretu'n-Nebeviyye*, nşr. Muşţafā 'Abdulvaḥid, Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, 1976.

İbn Manzūr, Muḥammed b. Mukerrem, *Lisānu'l-'Arab*, Beyrūt: Dāru Şādır, tsz.

İbn Mūsā, Ebū 'Abdirraḥmān, *Ḍavābitu'l-cerḥ ve't-ta'dīl inde'l-Ḥāfiẓ ez-Zehebī*, Leeds, 2000.

İbn Nāşıruddīn, Muḥammed b. 'Abdillāh, *er-Reddu'l-vāfir*, thk. Zuheyr eş-Şāviş, Beyrūt: Mektebu'l-İslāmī, 1991.

İbn Nuқта, Muḥammed b. ‘Abdilḡanī, *İkmālu’l-ikmāl*, nşr. ‘Abdulkayyum ‘Abdu Rabbinnebī, Mekke: Cāmi‘atu Ummu’l-Ḳurā, 1989.

İbn Rāfi‘, Muḥammed b. Rāfi‘, *el-Vefeyāt*, thk. Şālih Mehdī ‘Abbās, Beşşār ‘Avvād Ma‘rūf, Beyrūt: Mu‘essesetu’r-Risāle, 1982.

İbn Rāfi‘, Muḥammed b. Rāfi‘, *Zeylu Muştebihi’n-nisbe*, thk. Şalāhuddīn el-Muneccid, Beyrūt: Dāru’l-Kitābi’l-Cedīd, 1986.

İbnu’ş-Şalāh, *‘Ulūmu’l-ḡadīş*, thk. Nūruddīn el-‘İtr, Dımaşq: Dāru’l-Fikr, tsz.

İbnu’s-Serrāc, *Tuffāḡu’l-ervāḡ ve miftāhu’l-irbāḡ*, haz. Nejder Gürkan- Mehmet Necmettin Bardakçı- Mehmet Saffet Sarıkaya, İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.

İbn Tağriberdī, Ebu’l-Meḡāsīn Yūsuf, *el-Menḡelu’s-sāfi*, thk. Muḥammed Emīn, Ḳāhire: el-Hey’etu’l-Mışriyyeti’l-‘Āmme li’l-Kitāb, 1984.

İbn Tağriberdī, Ebu’l-Meḡāsīn Yūsuf, *en-Nucūmu’z-Zāhire*, Ḳāhire: Vizāretu’ş-Şekāfe ve’l-İrşād, 1929.

İbn Teymiyye, Taḡıyyuddīn Aḡmed b. ‘Abdilḡalīm, *Mecma‘u fetāwā*, nşr. ‘Abdurraḡman b. Muḥammed b. Ḳāsım, Medīne, 2004.

İbn Teymiyye, Taḡıyyuddīn Aḡmed b. ‘Abdilḡalīm, *Minḡācu’s-sunne*, thk. Muḥammed Reşād Sālim, Riyād: Cāmi‘atu’l-İmām Muḥammed b. Su‘ūd el-İslāmiyye, 1986.

İbn Teymiyye, Taḡıyyuddīn Aḡmed b. ‘Abdilḡalīm, *Naḡzul’l-manḡık*, thk. Muḥammed b. ‘Abdillāḡ Ḥamza, Suleymān b. ‘Abdirraḡmān Sanī‘, Ḳāhire: Mektebetu’s-Sunneti’l-Muḥammed, 1951.

İbn Ṭulūn, *el-Ḳalā‘idu’l-cevheriyye fī tārīḡi’ş-Şāliḡiyye*, thk. Muḥammed Aḡmed Dehmān, Dımaşq: Maḡbū‘ātu Mecma‘i’l-Luḡati’l-‘Arabiyye, 1980.

İbnu’l-Eşīr, Mubārek b. Muḥammed, *Cāmi‘u’l-uşūl*, thk. ‘Abdulkadir ‘Arna‘ūd, Beyrūt: Dāru’l-Fikr, 1969.

İbnu’l-Ḥāc, Muḥammed b. Muḥammed el-‘Abderī, *el-Medḡal*, Ḳāhire: Dāru’t-Turās, 1981.

İbnu'l-Verdî, Zeynuddîn 'Umer b. el-Muẓaffer, *Tārīhu İbni'l-Verdî*, Beyrût: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1996.

El-İclî, Ebu'l-Hasen Ahmed b. 'Abdillāh, *eş-Şikāt*, Dāru'l-Bāz, 1985.

İğde, Muhyettin, *Siyasi-itikadi bir mezhep olarak Hanbeliliğin teşekkül süreci*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2016.

İltaş, Davud, “Tahâvî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, XXXIX, 388-389.

El-İsnevî, Cemāluddîn 'Abdurrahmān b. el-Hasen, *el-Kelimātu'l-muhimme fî mübâşeretihî ehli'z-zimme*, nşr. Moshe Perlmann, Ignace Goldziher Mémorial Volume, Jerusalem 1958.

El-İsnevî, Cemāluddîn 'Abdurrahmān b. el-Hasen, *Ṭabaḳātu's-Şāfi'iyye*, nşr. Kemāl Yūsuf el-Hūt, Beyrût: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2002.

İstemi, Fuat, *Hicret bağlamında tarih ve hadis metodolojileri*, Ankara: Ankara Okulu, 2017.

İstemi, Fuat, “Epistemolojik Açıdan Hadis ve Tarih Kavramlarının Karşılaştırılması,” *Şarkiyat ICSS'17: Uluslararası Sosyal Bilimler Kongresi*, 14-17 Eylül 2017.

İzzuddîn, Muhammed Kemāluddîn, *el-Hareketu'l-İlmiyye fî Mısr fî Devleti'l-Memālikîyye Cerākis*, Beyrût: A'lemu'l-Kutub, 1990.

Jokisch, Benjamin, “İjtihad in Ibn Taymiyya's Fatawa,” *Islamic Law: Theory and Practice* (ed. Robert Gleave), London: I. B. Tauris, 1997, ss. 119-137.

El-Ḳaḥṭānî, *eş-Şaḥābe ve 'ş-suḥbe ve şubuhāt ḥavle 'adāleti's-şāḥābe ve ḍabtihi*, Riyād: Dāru'l-Āşime, 2014.

Kalaycı, Mehmet, *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Kalaycı, Mehmet, “Eşarilik ve Maturidiliği Uzlaştırma Girişimleri: Tâcuddîn es-Sübki ve Nûniyye Kasidesi,” *Dini Araştırmalar* 14/40 (2012), ss. 112-131.

Kallek, Cengiz, “İbn Balabân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, XIX, 357.

Kallek, Cengiz, “Kitâbü’l-Emvâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2002, XXVI, 98-100.

Kallek, Cengiz, “İbn Kâdî Şühbe, Takıyyüddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, XX, 102-103.

Kandemir, M. Yaşar, “Mizzi, Yusuf b. Abdurrahman”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2005, XXX, 220-221.

Kandemir, M. Yaşar, “Mevzû”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2004, XXXIX, 493-496.

Kandemir, M. Yaşar, “el-Kemâl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2002, XXV, 222-224.

Kandemir, M. Yaşar, “Ebû Müshir”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, X, 195.

Kandemir, M. Yaşar, “Cemmâilî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1993, VII, 338-340.

Kandemir, M. Yaşar, “Fehrese”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kandemir, M. Yaşar, “Ümmü Zer’ Hadisi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, XLII, 333-335.

Kara, Mustafa, “Bedeviyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, V, 318-319.

Karaaslan, Nasuhi Ünal, “İbn Düreyd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, XIX, 416-419.

Karadeniz, Hatice, “İstilahlaşma Sürecinde Münker Hadis Kavramı,” *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 3/2 (2017), ss. 57-92.

Karabelli, M. Kamel, “Menhecu’z-Zehebî fî naqdi eḥādīs fî “Şaḥḥi Muslim” min Hilālî Kitābihî “Mîzānî”-İ’tidāl,” *Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 5/1 (2021), ss. 261-301.

Karagözoğlu, Mustafa Macit, *Zayıf Râviler*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2014.

Kartal, Alparslan, “Hadis İlminde Kadın Muhaddislerin Lakapları Üzerine Bir İnceleme,” *EKEV Akademi Dergisi*, 25/86 (2021), ss. 91-111.

Kaş, Murat, “Kelam İlminin Bilimsel Kimliğiyle İlgili Tartışmaların Memlûk Coğrafyasına Yansımaları,” *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi*, 24/3 (Haziran 2020), ss. 1059-1080.

Kaya, Murat, “Mevzûat Edebiyatında Metin Tenkid Faaliyetleri,” *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 11 (2018), ss. 65-90.

Kaya, Mehmet Fatih, “Ebû Bekr el-Beyhakî’nin hadis usulü anlayışı (“el-Medhal ilâ Kitabi’s-Sünen” özelinde),” Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Kaya, Murat, “Hadislerin Tesbitinde Sened Tenkidinin Tercihi Nedenleri,” *Bilimname: Düşünce Platformu*, 37/1 (2019), ss. 121-140.

Kazan, Tahsin, *İbn Hacer’in Hadis Usulüne Getirdiği Yenilikler*, İstanbul: Gelenek Yayınları, 2018.

Keskin, Mehmet, “Eş’ârî Mu’tazile’den Neden Ayrıldı?,” *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 5 (2017), ss. 93-112.

Keskin, Tahir, “İbn Hacer’in Mestûr Ravilerine Zehebî’nin Bakışı,” Yüksek Lisans Tezi, Mardin Artuklu Üniversitesi Lisansüstü Eğitim Enstitüsü, 2021.

El-Keşmirî, Muhammed Enver Şâh, *Feyzu’l-bārî*, nşr. Muhammed Bedr ‘Âlim, Beyrût: Dâru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2005.

El-Kettânî, Muhammed b. Ca‘fer, *er-Risāletu’l-Muştaṭrafe*, nşr. Muhammed Muntaşır b. Muhammed, Dımaşk: Dâru’l-Fikr, 1964.

El-Kevşerî, Muhammed Zâhid, *Maḳālât*, Humus: Ratib Hakimi, 1968.

Kılıç, Mahmut Erol, “Fusûsu’l-hikem”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 19996, XIII, 230-237.

Kırbaçoğlu, Hayri, *Alternatif Hadis Metodolojisi*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Kırbaçoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara, 2002.

Kırbaçoğlu, Hayri, *İslam Düşüncesinde Hadis Metodolojisi*, Ankara: Ankara Okulu, 1999.

Kırbaçoğlu, Hayri, *İslami İlimlerde Metot Sorunu*, Ankara: Otto Yayınları, 2015.

Kırmızı, Abdülhamit, *Otur Baştan Yaz Beni*, İstanbul; Küre Yayınları, 2019.

Kırmızı, Abdülhamit, “Tarihi İnsanlı Yazan Bir Tarihçilik Var Artık,” www.dunyabizim.com/söyleşi, 16/07/2013.

Kızıl, Fatma, *Müşterek Ravi Teorisi ve Tenkidi*, İstanbul: İsam Yayınları, 2013.

Kızıl, Fatma, “Oryantalistlerin Akademik Hadis Araştırmaları: Ana Eğilimler, Yerleşik Kabuller ve Temel İddialar,” *Hadis ve Siyer Araştırmaları*, 5/1 (2019), ss. 155-245.

Kilit, Abdelfettah, *Araplar ve Hikaye Anlatma Sanatı*, çev. Su Baloğlu, İstanbul: Vakıfbank Kültür Yayınları, 2021.

Koca, Ferhat, “İbn Kudâme, Muvaffakuddin”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, XX, 139-142.

Koçak, Faruk, “İstanbul Kütüphanelerindeki Hadis Cüzleri,” Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, İstanbul, 1995.

Koçinkağ, Mansur, “Günümüze Ulaşan İlk Metinlerde Hadis ve Sünnet Kavramı,” *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi* 30 (2017), ss. 93-116.

Koçkuzu, Ali Osman, *Hadis İlimleri ve Hadis Tarihi*, İstanbul: Dergâh Yayınları, 1983.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: Rehber Yayıncılık, 1992.

Koçyiğit, Talat, *Hadis Tarihi*, Ankara TDV Yayınları, 2011.

Koprman, Kazım Yaşar, “Baybars I”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, V, 221-223.

Kortantamer, Samira, “Memlük Tarihçiliğine Genel Bir Bakış”, *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 1983, cilt: I, s. 31-35.

Kök, Bahattin, “Nureddin Zengi”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, s. 261-262.

El-Ğunevî, Ebu'l-Fağl Muḥammed b. ‘Abdillāh, *Taḥkīku nisbeti “en-Naṣīḥatu’z-zehebiyye li-İbn Teymiyye,”* Riyāḍ: Merkezu'l-Fikri'l-Mu‘āşır, 1425.

El-Ğunevî, Ebu'l-Fađl Muḥammed b. ‘Abdillāh, *Eḍvā'un ‘ale'r-Risāleti'l-mensūbeti ile'l-Ḥāfızı'z-Zehebiyyi “en-Naṣīḥatu’z-zehebiyye li-İbn Teymiyye,”* Beyrūt: Dāru'l-Me'mūn li't-Turās, 2002.

Kutlu, Sönmez, “Kerrâmiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2002, XXV, 294-296.

Kutlu, Sönmez, “Va’d-Vaîd”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2012, XXXXII, 414-415.

Kutlu, Sönmez, “Gelenekçi-Zâhiri İslâm Anlayışının Zihniyet Analizi: Epistemolojik, Teolojik ve Kültürel Temelleri,” *Zâhiri ve Selefi Din Yorumu*, ed. Sönmez Kutlu, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019, ss. 58-61.

Kutlu, Sönmez, *Mezhepler Tarihine Giriş*, İstanbul: Dem Yayınları, 2008.

Kutluay, İbrahim, “İmâmiyye’ye Göre Sahâbenin Adaleti Problemi”, *İslâm Medeniyetinin Kurucu Nesli Sabâbe-II -Sahâbe ve Rivâyet İlimleri- Tebliğ ve Müzakereler*, 2016, ss. 75-114.

Kutluer, İlhan, “İlim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2000, XXII, 109-114.

El-Ğutubî, Muhammed b. Şâkir, *Fevâtu’l-Vefeyât*, thk. İhsân ‘Abbâs, Beyrût: Dâru Şâdır, 1973.

El-Ğurğubî, Muhammed b. Aḥmed, *Aḥkâmi’l-Ğur’ân*, nşr. Hişâm Semîr el-Buḥârî, Riyâd: Dâru ‘Âlemi’l-Kutub, 2003.

Kuzudişli, Bekir, “Hadis Tarih Araştırmalarında Mevzû İsnad Verilerinden Yararlanma İmkânı ve Sorunları,” *EKEV Akademi Dergisi*, 11/32 (2007), ss. 89-104.

Kuzudişli, Bekir, *Hadis Tarihi*, İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.

Landou, Jacob M., “Küttâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2003, XXVII, 3-4.

Laoust, Henri, *İslam’da Ayrılkçı Görüşler*, çev. Ethem Ruhi Fığlalı ve Sabri Hizmetli, İstanbul: Pınar Yayınları, 2017.

Laoust, Henri, *İbn Teymiyye’nin Sosyal ve Siyasal Görüşleri Üzerine Bir Deneme*, İstanbul: Memfis Yayınları, 2021.

- Leder, Stefan**, Yâsin Muḥammed es-Sevvās, Me'mûn es-Sāğarcî, Mu'cemu's-semā'atu'd-Dımaşkiyye : suretu'l-maḥṭūṭāṭ el-muntehabāt min sene 550 ilā 750 h. / 1155 ilā 1349 m, Dımaşq: el-Ma'hedu'l-Fransi li'd-Dirāsāti'l-'Arabiyye bi-Dımaşq [Institut Français d'Etudes Arabes de Damas] (IFEAD); Deutsches Archaeologisches Institut in Damaskus [Ma'hedü'l-Asari'l-Almani bi-Dımaşq], 2000.
- Le Goff, Jacques**, *Tarihi Dönemlere Ayırmak Şart Mı?*, çev. Ali Berktaş, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2017.
- Le Guin, Ursula K.**, *Yazma Üzerine Sohbetler*, çev. Özde Duygu Gürkan, İstanbul: Metis Yayınları, 2020.
- Leiser, Gary**, “The Madrasa and the Islamization of the Middle East The Case of Egypt,” *Journal of the American Research Center in Egypt*, 22 (1985), ss. 25-47.
- Leiser, Gary**, “The Endowment of the Al-Zahiriyya in Damascus,” *Journal of The Economic and Social History of the Orient*, 27/1 (1984), ss. 33-55.
- El-Leknevî**, ‘Abdulḥay b. Muḥammed, *Fevātiḥu'r-raḥamūt bi-şerḥi Musellemi's-subūt*, nşr. ‘Abdullāh Muḥammed Maḥmūd ‘Umer, Beyrūt: Dāru'l-kutubi'l-'ilmiyye, 2002.
- El-Leknevî**, ‘Abdulḥay b. Muḥammed, *er-Ref' ve't-tekmîl fi'l-cerḥ ve't-ta'dîl*, Kāhire: Dāru's-Selām, 2000.
- El-Leknevî**, ‘Abdulḥay b. Muḥammed, *el-Ecvibetu'l-fāḍile li'l-es'ileti'l-'aşereti'l-kāmile*, thk. ‘Abdulfettah Ebū Ğudde, Ḥaleb : Mektebu'l-Matbu'āti'l-İslāmiyye, 1964.
- Lev, Yaacov**, “Symbiotic Relations: Ulama and The Mamluk Sultans,” *Mamluk Studies Review*, 13/1 (2009), ss. 1-26.
- Lev Yaavoc**, “Ulemâ ve Memlûk Sultanlarının Çıkar İlişkileri,” çev. Ahmet Eşer, *Mizânü'l-Hak: İslami İlimler Dergisi*, 13 (2021), ss. 546-547.
- Librande, Leonard**, “al-Dhahabî's Essay Amşār Dhawāt al-Āthār”, *BEO*, 32-33 (1982).
- Little, Donald P.**, “Notes on Mamluk Madrasahs,” *Mamluk Studies Review*, 6 (2002), ss. 9-20.

- Little, Donald P.**, “The Historical and Historiographical Significance of The Detention of Ibn Taymiyya,” *International Journal of Middle East Studies*, 4/3 (1973), ss. 311-327.
- Lucas, Scott C.**, *Constructive Critics, Hadith Literature, and the Articulation of Sunni Islam*, Leiden: Brill, 2004.
- Lucas, Scott C.**, “al-Ḥākim al-Naysābūrī and the Companions of the Prophet: An Original Sunnī Voice in the Shī‘ī Century,” *The Heritage of Arabo-Islamic Learning: Studies Presented to Wadad Kadi*, ed. Maurice A. Pomerantz, Aram A. Shahin, Leiden-Boston: Brill, 2016, ss. 236, 238.
- Lucas, John**, *Tarihin Geleceği*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2022.
- Ma‘rūf, Beṣār ‘Avvād**, *ez-Zehebī ve menhecuhū fī Kitābihī Tārīhi'l-İslām*, Kāhire: ‘İsā el-Bābī el-Ḥalebī, 1976.
- Makdisi, George**, *Ortaçağ’da Yüksek Öğretim, İslam Dünyası ve Hristiyan Batı*, çev. Ali Hakan Çavuşoğlu-Tuncay Başoğlu, Klasik, 2018.
- Makdisi, George**, *The rise of colleges: institutions of learning in Islam and the West*, Edinburgh: Edinburgh University Press, 1981.
- Makdisi, George**, *İslām’ın Klasik Çağında Din Hukuk Eğitimi*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.
- Makdisi, George**, *Beşeri Bilimler*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2009.
- El-Maḳrīzī**, Taḳıyyuddīn Aḥmed b. ‘Alī, *es-Sulūk*, nşr. Muḥammed ‘Abdulkādir ‘Aṭā, Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1997.
- El-Maḳrīzī**, Taḳıyyuddīn Aḥmed b. ‘Alī, *el-Mevā‘iz ve’l-i‘tibār bi-zikri’l-ḥuṭāt ve’l-āṣār*, Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1418.
- El-Malāṭī**, ‘Abdulbāit b. Ḥalīl, *Neylu’l-emel fī zeyli’d-Duvel*, nşr. ‘Abdusselām Tedmūrī, Beyrūt, 2002.

Mekkî, Mecd, “*Akḫvālu’l-hāfiẓ ez-Zehebî en-naḫdiyye fî ‘ulūmi’l-ḥadīṣ min kitābi Siyeri a’lāmi’n-nubelā*”, Ummu’l-Kurâ Üniversitesi, 1409.

El-Melibārî, Ḥamza b. ‘Abdillāh, *Hadis Usûlüne Yeni Yaklaşımlar*, çev. Muhittin Düzenli-Ayhan Ak, İstanbul: İnsan Yayınları, 2015.

Midilli, Muhammed Enes, “Ulemânın Memlûk Coğrafyasına Yönelmesi ve Memlûkler Döneminde Kahire İlim Kurumları,” *İslâm Tetkikleri Dergisi*, 10/1 (2020), ss. 389-412.

Miquel, Andre, *İslam ve Medeniyeti: Doğuştan Günümüze*, çev. Ahmet Fidan, Hasan Menteş: Ankara: Birleşik Dağıtım ve Kitabevi, 1991.

Miura, Toru, “The Salihyya Quarter in The Suburbs of Damascus: Its Formation, Structure, and Transformation in The Ayyûbid And Mamluk Periods,” *Bulletin d’études orientales*, 47 (1995), ss. 129-181.

El-Mizzî, Yûsuf b. ‘Abdirrahmân, *Tehẓîbu’l-Kemāl fî esmā’i’r-ricāl*, thk. Beşşār ‘Avvād Ma’rûf, Beyrût: Mu’essesetu’r-Risāle, 1983.

Moğultāy b. Kılıç, *İslāḥu Kitābi İbni’ş-Şalāḥ*, thk. Nāsır ‘Abdulazîz, Riyād: Dāru Eḍvā’i’s-Selef, 2007.

Muḥammed b. ‘Azzūz, *Medresetu’l-ḥadīṣ fî bilādi’ş-Şām hilālî’l-ḳarnî’ş-ṣāmin el-hicrî: ‘asru’l-e’immeti: İbn Teymiyye ve’l-Mizzî ve’z-Zehebî ve’l-Birzālî*, Beyrût: Dāru’l-Beşā’iri’l-İslāmiyye, 2000.

Muhanna, Elias, *Âlem Bir Kitap İçre*, çev. Muhammet Enes Midilli, İstanbul: Albaraka Yayınları, 2024.

El-Munāvî, Muḥammed ‘Abdurraûf, *el-Yevāḳīt ve’d-durer şerḥu Nuḥbeti’l-fiker*, nşr. Murtaḍā ez-Zeyn Aḥmed, Riyād: Mektebetu’r-Ruşd, 1999.

El-Munzirî, Zekiyyuddîn ‘Abdulazîm, *Muḥtaşaru Suneni Ebî Dāvud*, Riyād: Mektebetu’l-me’ārif, 2010.

Muḥ’, Muḥammed, *Dūru’l-ḥadīṣi’ş-şerîf bi-Dimaşḳ*, Dimaşḳ: Dāru’l-Mektebî, 2010.

Mütercim Âsım Efendi, *el-Okyânûsu'l-Basît fî Tercemeti'l-Kâmûsi'l-Muhît - Kâmûsu'l-Muhît Tercümesi*, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2013.

En-Nesâ'î, Ebû 'Abdirrahman Aḥmed, *ed-Du'afâ ve'l-metrūkîn*, nşr. Maḥmūd İbrāhīm Zāyed, Haleb, 1976.

En-Nesâ'î, Ebû 'Abdirrahman Aḥmed, *es-Sunenu'l-kubrā*, nşr. Heyet, kâhire: Dāru't-Te'sîl, 2012.

En-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *İrşâdu tullâbi'l-ḥakāik*, thk. 'Abdulbārî Fethullāh es-Selefî, Medine: Mektebetu'l-İmān, 1987.

En-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *et-Taḳrîb ve't-Teysîr*, Dāru'l-Kitābi'l-'Arabî, 1985.

En-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *Minḥācu's-sunne*, Beyrût: Dāru İhyâ' i't-turâsi'l-'Arabî, 1972.

En-Nevevî, Ebû Zekeriyyâ Yahyâ b. Şeref, *Şerḥu Şaḥîḥ-i Muslim*, Beyrût: Dāru İhyâ' i't-turâsi'l-'Arabî, 1972.

Naḥlavî 'Abdurrahman, *el-İmām ez-Zehebî*, Dımaşk: Dāru'l-Fikr, 1988.

Northrup, L. S., “The Bahrî Mamluk Sultanate,” Cambridge: Cambridge University Press, 1998, s. 242-289.

Olguner, Fahrettin, “Bâtıl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1992, V, 147-148.

Onat, Hasan, “Hattabiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2016, XVI, 492.

Oruçhan, Osman, *Hadis Münekkitlerinin Güvenilirliği, Zehebî'nin Mizânu'l-i'tidâl'i Özelinde*, Ankara, Fecr Yayınları, 2018.

Osman, Amr, “Adâlat al-Şaḥāba: A Contruction of a Religious Doctrine,” *Arabica*, 60 (2013), ss. 272-305.

Öngören, Reşat, “Tasavvuf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, XL, 119-126.

Öngören, Reşat, “Tarikat”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2011, XL, 95-105.

Öz, Mustafa, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Mezhepleri Tarihi*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2011.

Öz, Şaban, *İlk Siyer Kaynakları ve Müellifleri*, İstanbul: Siyer Okulu Yayınları, 2023.

Özafşar, Mehmet Emin, *Hadis ve Kültür Yazıları*, Ankara: Kitabiyat Yayınları, 2005.

Özafşar, Mehmet Emin, “Hadis Tarihinde Kadın Gerçeği Üzerine,” *İslâmî Araştırmalar*, 13/2 (2000), ss. 189-202.

Özafşar, Mehmet Emin, “Hadisçilerin Peygamber Tasavvuru/ Anlayışı,” *Diyanet İlmi Dergi: Peygamberimiz Hz Muhammed (SAV) özel sayısı*, 2000, 2003, ss. 307-330.

Özafşar, Mehmet Emin, “Tezkiretü’l-huffâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, XLI, 76.

Özafşar, Mehmet Emin, “Günümüz Zâhirî-Selefi Çevrelerin Hadis Algısı ve Literalizm Sorunu”, *Zâhirî ve Selefi Din Yorumu*, İstanbul: Kuramer Yayınları, 2019, ss. 217-266.

Özafşar, Mehmet Emin, *Hadis İlminde Alan Evrilmesi*, İslâmiyât, 6/4 (2003), ss. 105-120.

Özafşar, Mehmet Emin, “Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in el-Câmiu’s-Sahîh’i,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 39 (1999), ss. 287-356.

Özaydın, Abdülkerim, “Menşûr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları, 2004, XXIX, 148-149.

Özbek, Süleyman, “El-Melikü’z-Zahir Rüknu’d-Din Baybars Zamanı Memluk Devletinin Dini Siyaseti,” *Tarih İncelemeleri Dergisi*, 9 (1994), ss. 289-307.

Özcan, Hayriye Betül, Memlûkler Dönemi'nde Hanımlar ve Sehâvî'in Hanım Hocaları, IV. Türkiye Lisansüstü Çalışmalar Kongresi Bildiriler Kitabı -IV (İlahiyat) 14-17 Mayıs 2015, Kütahya, 2015, s. 25-40.

Özcan, Abdullah, “İbn Kesir'in İsrâiliyyât Eleştirisi,” *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı- III: (M. XII.-XIX. Yüzyıl Arası)*, 2021, s. 333-346.

Özdemir, Mehmet, “Siyer Yazıcılığındaki Değişim Üzerine,” *Kutlu Doğum 2002: Çağımızda Sosyal Değişme ve İslâm*, 2007, ss. 200-208.

Özen, Şükrü, “Nehaî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, XXXII, 535-538.

Özer, Salih, *Sünneti ve Hadisi Yeniden Düşünmek: İbn Teymiyye Örneği*, İstanbul: Pınar Yayınevi, 2004.

Özervarlı, M. Sait, *İbn Teymiyye'nin Düşünce Metodu ve Kelamcılara Eleştirisi*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Özervarlı, M. Sait, “Zemmü'l-keîâm”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, XLIV, 240-242.

Özgüdenli, Osman Gazi, “Olçaytu Han”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2007, XXXIII, 345-347.

Özkan, Halit, *Memlûklerin Son Asrında Hadis*, İstanbul: Klasik Yayınları, 2014.

Özkan, Halit, “Tîbî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, LXI, 125-127.

Özkan, Halit, “Tuhfetü'l-eşrâf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2012, XLI, 357-358.

- Özkan, Halit**, “Ehl-i Hadis ve Cehmiyye’nin Kur’an-Sünnet Anlayışı “Halku’l-Kur’ân” Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme,” *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, 2020, ss. 159-191.
- Özkan, Halit**, “Tedvin Tarihinde Emevî Sarayı ve Zührî’nin Mirasına Bir Örnek: Şuayb b. Ebû Hamza Nüshası,” *Dîvân*, 32/1 (2012), ss. 1-37.
- Özşenel, Mehmet**, “Bir Kriz Dönemi Âlimi Olarak İbnu’s-Salâh ve Eseri Ulûmü’l-Hadis”, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007), ss. 55-68.
- Öztürk, Eyüp**, *Velilik ile Delilik Arasında- İbnu’s-Serrâc’ın Gözünden Muvelleh Dervişler*, İstanbul: Kitap Yayınları, 2016.
- Öztürk, Eyüp**, “Fukaha-Fukara Mücadelesi Bağlamında İbnü’s- Serrac’ın “Teşviku’l-Ervah ve’l-Kulub ila Zikri Allami’l-Guyub” İsimli Eseri”, *İslam Araştırmaları*, 4/2 (2011), ss. 141-153.
- Öztürk, Mustafa**, “Hadis Rivâyetinde Telkin Zabt İlişkisi ve Telkin Yoluyla Yapılan Tahrifler,” *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi*, 13/2 (2013), ss. 107-124.
- Petry, Carl F.**, *The Civillian Elite of Cairo During the Later Middle Ages*, Princeton University Press, Princeton 1981.
- Petry, Carl F.**, “A Paradox of Patronage During the Later Mamluk Period,” *The Muslim World*, 3-4 (1983), ss. 182-207.
- Petry, Carl F.**, “A Geniza for Mamluk Studies? Charitable Trust (Waqf) Documents as a Source for Economic and Social History,” *Mamluk Studies Review*, 2 (1998), ss. 51-60.
- Pırlanta, İsmail**, *Zehebî*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2022.
- Polat, Salahattin**, *Metin Tenkidi*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2010.
- Polat, Salahattin**, *Hadis Araştırmaları*, İstanbul: Kimlik Yayınları, 2017.

İbn Rāfi‘, Muḥammed b. Rāfi‘, *el-Vefeyāt*, thk. Şālih Mehdī Abbas, Beşşār ‘Avvād Ma‘rūf, Beyrūt: Mu‘essesetu’r-Risāle, 1982.

Er-Rāğib el-Işfaḥānī, *el-Mufredāt fī ġarībi’l-Ḳur‘ān*, nşr. Mektebetu Nizār Muştafā el-Bāz, tsz.

Er-Rāmeḥurmūzī, *el-Muḥaddiṣu’l-fāşıl*, thk. Muḥammed ‘Acāc Ḥatīb, Beyrūt: Dāru’l-Fikr, 1984.

Romanov, Maxim G., “Toward Abstract Models for Islamic History,” 2013, <https://ssrn.com/abstract=2294535>

Romanov, Maxim G., “Algorithmic Analysis of Medieval Arabic Biographical Collections.” *Speculum* 92/1 (2017), ss. 226-246.

Romanov, Maxim G., “Computational Reading of Arabic Biographical Collections with Special Reference to Preaching in the Sunni World (661–1300 ce),” Michigan Üniversitesi, Yakın Doğu Çalışmaları, Doktora Tezi, 2013

Rosental, F. Rosenthal, *A History of Muslim Historiography*, Leiden, 1968.

Rosental, F. Rosenthal, *Bilginin zaferi : İslam düşüncesinde bilgi kavramı*, çev. Lami Güngören, İstanbul: Ufuk Kitapları, 2004.

Er-Rūdānī, Şemsuddīn Muḥammed, *Şılatu’l-ḥalef*, nşr. Muḥammed Hacī, Beyrūt: Dāru’l-Ġarbi’l-İslāmī, 1988.

Es-Sa‘d, ‘Abdullāh b. ‘Abdirrahmān, *el-Mufaşşal fī Şerḥi’l-Mūkızā*, Riyād: Dāru’t-Tevhīd, 2018.

Sa‘d, Kāsım ‘Alī, *Şafaḥāât fī tercemeti’l- Ḥāfiz ez-Zehebī*, Beyrūt: Dāru’l-Beşā’iri’l-İslāmiyye, 1986.

Eş-Şafedī, Ḥalīl b. ‘İzziddīn, *Nektu’l-himyān*, Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, Beyrūt, 2008.

Eş-Şafedī, Ḥalīl b. ‘İzziddīn, *el-Vāfi bi’l-vefeyāt*, nşr. Aḥmed el-Arna’ūt, Turkī Muştafā, Beyrūt, 2000.

Sağlam, Ahmet, “Memlûk Türk Devleti’nde Siyasî Otoritenin Meşruiyeti ve Zihniyet Temeli,” *Siyaset Düşüncesinde Otorite Kavramı*, Ankara: Nobel Yayınları, 2022, ss. 45-66.

Es-Sağır, ‘Umer Mekkî, “*en-Naḥdu’l-ḥadīs ‘inde’z-Zehebî fî kitābihî Tārīḥi’l-İslām*, Tūnus: Dāru’l-Ġarbi’l-İslāmî, 2009.

Sainkaplan, İbrahim, “Hicrî VIII. asır ricâl tenkidi - Zehebî örneği,” Doktora Tezi, Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2023.

Sakallı, Talat, “İmam Zehebî ve Tenkid Anlayışı”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 1995, sayı: 6, s. 19-31.

Saraçoğlu, Tuğba Nur, “Dijital Beşerî Bilimler Bağlamında İlahiyat/İslamî İlilimler,” *İslam Tetkikleri Dergisi*, 12/2 (2022), ss.845-891.

Saraçoğlu, Tuğba Nur, “Siyerde isnâd (İbn Sa'd'ın rivayet ağları),” Bursa Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023

Savut, Harun, “İbn Keşir’in İsrâîliyyâta Yaklaşımı,” *Tarih Kültür ve Sanat Araştırmaları Dergisi*, 1 (2012), ss. 127-148.

Sayeed, Asma, “Kadın ve Hadis Rivayeti Memlukler Dönemi Şam Bölgesinden İki Örnek I,” çev. Orhan Yılmaz, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/7 (2015), ss. 159-170.

Sayeed, Asma, Sayeed, “Kadın ve Hadis Rivayeti Memlukler Dönemi Şam Bölgesinden İki Örnek (II. Bölüm),” çev. Orhan Yılmaz, *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/9 (2016), ss. 171-186.

Es-Selefî, Selîm b. ‘İd, *Kifāyetu’l-hafāza Şerḥu’l-muḥaddimetî’l-Mūḳıza*, ‘Acman: Mektebetu’l-Furḳān, 2000.

Schub, Michael B., “Review of Madrasat al-Ḥadīth fî Bilād al-Shām khilāl al-Qarn al-Thāmin al-Hijrî: ‘Aşr al-A’immah: Ibn Taymīyah wa-al-Mizzī wa-al-Dhahabī wa-al-Barzalī, by Muḥammad Ibn ‘Azzūz,” *Mamlūk Studies Review*, 8, 1 (2004), ss. 311-312.

Es-Seḥāwî, Şemsuddîn, *el-İ’lān bi’t-tevbīḥ li-men zemme ehle’t-tārīḥ*, thk. Franz Rosenthal, çev. Şālīḥ Aḥmed ‘Alî, Beyrūt: Dāru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1986.

Es-Sehāvī, Şemsuddīn, *ed-Ḍav‘u ‘l-lāmi‘*, Beyrut: Menşūrātu Dāri Mektebeti'l-Ḥayāt, tsz.

Es-Sehāvī, Şemsuddīn, *Fethu ‘l-muğīs*, thk. ‘Alī Ḥuseyn ‘Alī, Mısr: Mektebetu’s-Sunne, 2003.

Es-Sehāvī, Şemsuddīn, *el-İntihād fî ḥatmi ‘ş-Şifā li- ‘İyād*, nşr. ‘Abdillaṭîf Muḥammed el-Cīlānī, Beyrūt, 2001.

Es-Sehāvī, Şemsuddīn, *el-Ġāye fî şerḥi ‘l-Hidāye*, nşr. Ebū Ā‘iş ‘Abdilmunim İbrāhīm, Mektebetu Evlād, 2001.

Es-Sehāvī, Şemsuddīn, *el-Cevāhir ve ‘d-durer*, thk. Muḥammed Ḥayr Ramaḍān Yūsuf, Beyrūt: Dāru İbn Ḥazm, 2000.

Es-Sehāvī, Şemsuddīn, *el-Vesā‘il ilā musāmereti ‘l-evā‘il*, thk. Es‘ad Ṭalas, Bağdād: Mektebetu’z-zuverā, 1950.

Es-Sehāvī, Şemsuddīn, *el-Buldāniyyāt*, thk. Husam b. Muḥammed el-Ḳaṭṭān, Riyād: Dāru’l-‘Aṭā, 2001.

Es-Sehāvī, Şemsuddīn, *Tuḥfetu ‘l-laṭīfe fî Tārīḥi ‘l-Medīneti ‘ş-Şerīfe*, Beyrūt: Dāru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1993.

Es-Sehāvī, Şemsuddīn, “*el-Mutekellimūne fî ‘r-ricāl*,” *Erba‘u Resā‘il fî ‘ulūmi ‘l-ḥadīs*, Beyrūt: Dāru’l-Beşā‘iri’l-İslāmiyye, 1990.

Es-Şekafī, Muḥammed b. ‘Āş, *el-Cuz‘*, nşr. Mufīd Ḥalid ‘İd, Riyad: Dāru’l-‘Āşime, 1409.

Es-Serahsī, Şemsuleimme Muḥammed, *el-Mebsūt*, nşr. Ḥalīl Muḥyiddīn el-Meyyis, Beyrūt, 1993.

Sever, Mehmet, *Ortaçağ Kahire’sinde İktidar ve Dini Düşünce*, Ankara: Akademisyen Kitabevi, 2020.

Sıbt İbn Ḥacer, *Ravnaḳu ‘l-elfāz bi mu‘cemi ‘l-ḥuffāz*, Dımaşq: Dāru’n-Nevādir; Baḥreyn: Mektebetu Nizām Ya‘ḳūbī el-Ḥāssa, 2017.

Sıbt İbnu’l-Cevzī, *Mir‘ātu’z-Zamān fî tevārīḥi ‘l-a‘yān*, nşr. Muḥammed Berekāt, Dımaşq, 2013.

Sipahioğlu, Abdülvahid Yakub, *Zehebī*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

Sipahioğlu, Kevser Beyazyüz, *İzzeddin İbnü’l-Esīr*, İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

Somogyi, Joseph De, “The ‘Ta’rikh al-islam’ of adh-Dhahabi,” *The Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*, 4 (1932), ss. 815-855.

Sönmez, Mehmet Ali, “Ali b. Hucr”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1989, II, 399.

Sönmez, Mehmet Ali, *İbn Hibbân ve Cerh-Tâdil Metodu*, İstanbul: Umran Yayınevi, 1992.

Söylemez, M. Mahfuz, “Meyyâfârikîn (Silvan) Tarihi Üzerine Notlar,” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2009), ss. 221-249.

Es-Subkî, Tâcuddîn, *Tabakātu’s-Şâfi’iyyeti’l-kubrâ*, thk. Maḥmūd Muḥammed Ṭanāḥî, ‘Abdulfettāḥ Muḥammed el-Ḥulv, Kāhire: Maṭba‘atu ‘İsâ el-Bābî el-Ḥalebî , 1964.

Es-Subkî, Tâcuddîn, *Mu‘cemu’s-şuyūḥ*, thk. Beşşār ‘Avvād, Beyrūt: Dāru’l-Ġarbi’l-İslāmî, 2004.

Es-Subkî, Tâcuddîn, *Mu‘īdu’n-ni‘am*, Beyrūt: Mu‘essesetu’l-Kutubi’s-Şekāfiyye, 1986.

Es-Suyūṭî, Celāluddîn ‘Abdurrahmān, *Tabakātu’l-Ḥuffāz*, Beyrūt: Dāru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1403.

Es-Suyūṭî, Celāluddîn ‘Abdurrahmān, *el-Le‘ālî’u’l-maṣnū‘a*, nşr. Şalāḥ b. Muḥammed b. ‘Avî‘da, Beyrūt: Dāru’l-Kutubu’l-‘İlmiyye, 1996.

Es-Suyūṭî, Celāluddîn ‘Abdurrahmān, *el-Baḥru’l-lezî zehār fî şerḥi Elfiyyeti’l-eşer*, thk. Enîs b. Aḥmed b. Ṭāhir, Medine: Mektebetu’l-Ġurebā’i’l-Eseriyye, 1999.

Es-Suyūṭî, Celāluddîn ‘Abdurrahmān, *Tedribu’r-rāwî*, nşr. Ebū Kuteybe Nāzar Muḥammed el-Fāryābî, Dāru Ṭaybe, tsz.

Es-Suyūṭî, Celāluddîn ‘Abdurrahmān, *ez-Ziyādātu ‘ale’l-Mevḏū‘āt*, nşr. Rāmiz Ḥālid Ḥāc Ḥasen, Riyāḍ, 2010.

Es-Suyūṭî, Celāluddîn ‘Abdurrahmān, *Tedribu’r-rāwî*, çev. M. Enes Topgöl, İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019.

Stewart, Devin J., “Memlûk Mısır’ı ve Suriye’sinde Fıkıh Doktorası,” *İslam’ın Klasik Çağında Hukuk ve Eğitim*, çev. Hasan Tuncay Başoğlu, İstanbul: Klasik Yayınları, 2019, ss. 33-97.

Eş-Şâfi’î, Muhammed b. İdrîs, *el-’Umm*, Beyrût: Dâru’l-Ma’rife, 1990.

Şahin, Hanifi, “Sebepler ve Sonuçları Bakımından Olcaytu Sultan’ın Şiîliği,” *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi*, 64 (2012), ss. 115-128.

Şahin, Hanifi, “İlhanlıların Sosyo-Politik İlişkilerinde Dinî-Mezhebî Kabullerin Rolü”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi (İLTED)*, 45 (2016), ss. 109-138.

Şahin, Eyüp, “Fârâbî’nin İlimler Tasnifinin Latin Dünyasına Geçışı ve Kabülü,” *Diyanet İlmî Dergi*, 42/1 (2016), ss. 151-166.

Şahyar, Ayşe Esra, “Hadis Literatüründe Kadın Portresi,” *Türkiye V. Dini Yayınlar Kongresi-Kadın Konulu Dini Yayınlar -Tebliğler-Müzakereler (02-04 Aralık 2011-Ankara)*, 2012, ss. 93-104.

Şenyayla, Gencal, “Hz. Ali’nin Ebu Cehil’in Kızı ile Evleme Teşebbüsü Hakkındaki Rivayetlerin Değerlendirilmesi,” *İSTEM: İslâm, San’at, Tarih, Edebiyat ve Mûsikîsi Dergisi*, 19/37 (2021), ss. 103-124.

Eş-Şeybânî, *el-Âşâr*, nşr. Hâlid el-’Avvâd, Dâru’n-Nevâdir, 2008.

Şeşen, Ramazan, *Salahaddin’den Baybars’a Eyyubiler – Memluklar*, İstanbul: İSAR Yayınları, 2007.

Eş-Şeyh, ‘Abdussettâr, *el-Hâfız ez-Zehebî: Mu’errihu’l-İslâm Nâkıdu’l-muhaddişîn - imāmu’l-mu’addilîn ve’l-mucerrihîn*, Dimaşk: Dâru’l-kalem, 1994

Şık, İsmail, “Eş’ari’nin Mutezile’den Ayrılmasının Nedenleri Üzerine Bir Deneme,” *Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004, cilt: IV, sayı: 1, s. 283-310.

Şihâbî, Kuteybe, *Mu’cemu Dimaşk et-Târîhî*, Dimaşk: Vizâretu’s-Şekāfe, 1999.

Eṭ-Ṭaberānī, Suleymān b. Aḥmed eṣ-Şāmī, *el-Mu‘cemu’l-Kebīr*, nşr. Ḥamdī b. ‘Abdulmecīd es-Selefī, Dāru İhyā’i’t-Turāşī’l-‘Arabī, 1983.

Tartı, Nevzat, *Hadisçiler ve Tarih*, Ankara: Fecr Yayınları, 2020.

Taşköprüzāde, *Miftāḥu’s-sa‘āde*, thk. Abdulvehhāb Ebu’n-Nūr- Kāmīl Kāmīl Bekrī, Kāhire: Dāru’l-Kutubi’l-Ḥadīsiyye, 1968.

Tibawi, A. L., “Origin and Character of al madrasah,” [*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*](#) , 25/2 (1962), ss. 225-238.

Et-Tirmizī, Muḥammed b. ‘İsā, *el-‘İlelu’s-sağīr*, nşr. ‘İsām Mūsā Hādī, Dāru’ş-Şıddīk, 2013.

Tiyek, Münevver, “Bir Mektubun Serüveni, Zehebi’nin İbn Teymiyye’ye Yazdığı Varsayılan Mektubu: En-Nasihatu’z-Zehebiyye Li-İbn Teymiyye,” *Memlûkler Dönemi İlim Geleneği (13-14. Yüzyıllar)* (İstanbul: Istanbul University Press, 2023) içinde, ss. 261-290.

Tiyek, Münevver, “Memlûkler Döneminde İsrailiyat Tartışmalarının Arka Planı - Hadis Literatürü Özelinde,” *İsrailiyat Araştırmaları*, ed. Muhammet Emin Eren, Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023, ss. 115-176.

Tomar, Cengiz, “Şam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları 2010, XXVIII, 311-315.

Tomar, Cengiz, “el-Meliku’l-Muazzam”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınları 2009, 71-73.

Tomar, Cengiz, “Şecerüddür”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları 2010, XXXVIII, 404-405.

Topçu, Azime Güleç, “Zehebî ve Mâzânü’l-i’tidâl’indeki Cerh ve Tadil Metodu,” Yüksek Lisans Tezi, Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1997.

Topgöl, Muhammed Enes, “Bir Cerh Sebebi Olarak Teşeyyu (Şiilik Eğilimi) Kavramına Tarihsel Bir Bakış”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/42 (2012), ss. 47-76.

Topgöl, Muhammed Enes, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta’dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?*, İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2019.

Topgöl, Muhammed Enes, “Nevevî’nin Hadis Usulü Alanındaki Eserleri ve Literatüre Katkısı”, *İslam İlim Geleneğinde Nevevî*, 2022, ss. 419-470.

Topgöl, Muhammed Enes, *Âlimler Meclisler Râviler – Bir Kitabın Serüveni*, İstanbul: Ketebe Yayınları, 2024.

Tottoli, Roberto, “İslâmî Literatürde İsrâiliyyât Teriminin Kökeni ve Kullanımı,” çev. Mesut Kaya, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]*, 10/2 (2010), ss. 201-215.

Touati, Houari, *Ortaçağ’da İslam ve Seyahat*, çev. Ali Berkay, Yapı Kredi Yayınları, İstanbul 2004.

Tozlu, İbrahim, *Moğultay b. Kılıç ve Hadis İlmindeki Yeri*, İstanbul: Nizamiye Akademi, 2017.

Tunç, Cihat, “Kelâm İlminde Büyük Günah Meselesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 23 (1978), ss. 325-342.

Tunç, Cihat, “Sâlimiyye”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2009, XXXVI, 50-51.

Turhan, Halil İbrahim, “Güvenilirliği İhtilâflı Olan Râvîlere Dair Zehebî’nin Yaklaşımı”, *III. Uluslararası Al-Farabi Sosyal Bilimler Kongresi Tam Metin Kitabı*, Ankara, 9-11 Kasım 2018.

İbnu’t-Turkmânî, ‘Alâuddîn ‘Alî b. ‘Uşmân, *el-Cevheru’n-naķî ‘alâ Suneni’l-Beyhâķî*, Dâru’l-Fikr, tsz.

Türker, Ömer, “İslâm Düşüncesinde İlimler Tasnifi,” *İlimleri Sınıflamak*, ed. Müstakim Arıcı, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2019) içinde, ss. 63-91.

Uğur, Mücteba, *Ansiklopedik Hadis Terimleri Sözlüğü*, Ankara: TDV Yayınları, 2018.

El-‘Uķaylî, Muḥammed b. ‘Amr, *eḍ-Ḍu‘afā‘u’l-Kebîr*, thk. Heyet, Dâru’t-Te’sîl, 2013.

‘Ulebî, Ekrem H., *Dimaşk beyne ‘asri’l-Memâlik ve’l- ‘Uşmaniyyîn*, Beyrût: eş-Şeriketu’l-muttehide, 1982.

Uludağ, Süleyman, “Tarihi Süreçte Selefilik ve Tasavvuf İlişkileri,” *İlahiyat Akademi: Altı Aylık Uluslararası Akademik Araştırma Dergisi*, 1/1-2 (2015), ss. 253-262.

El-‘Umerî, İbn Faḍlullāh, *Mesāliku’l-ebşār*, thk. Kāmil Selmān- Mehdī en-Necm, Beyrût: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 2010.

Uraler, Aynur, “Zeyneb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2013, XLIV, 355-356.

Uysal, Ekrem, “İmam Eş’arî’nin Kelâmî Dönemleri ve Mu’tezileden Ayrılış Nedenleri,” *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7/1 (2020), ss. 695-716.

Üçer, Halil İbrahim, “İslam Düşünce Tarihi için Bir Dönemlendirme Önerisi,” *İslam Düşünce Atlası*, 2017, I, 12-40.

Ünalın, Zeynep, “Schrödinger’in En Büyük Kedisi,” *TÜBİTAK Bilim ve Teknik Dergisi*, Şubat 2011, ss. 30-35.

Ünverdi, Veysi, “Kelâmî Bir Problem Olarak Rü’yetullah Meselesi,” *IV. Uluslararası Kültür ve Medeniyet Kongresi Tam Metin Kitabı*, 21-23 Aralık 2018 Mardin, 2018, ss. 518-530.

El-Vādīāşī, Muḥammed b. Cābir, *Bernāmec*, thk. Muḥammed el-Ḥabīb Ḥīle, Mekke: Cāmi‘atu Ummu’l-Ḳurā, 1981.

El-Yāfi‘î, ‘Afīuddīn ‘Abdullah b. Es‘ad, *Mir‘ātu’l-cenān ve ‘ibretu’l-yakzān fī ma‘rifeti mā ya‘tebir min Ḥavādīşī ‘z-zamān*, Beyrût: Dāru’l-Kutubi’l-‘İlmiyye, 1997.

Yahyā b. Ma‘īn, *et-Tārīḥ*, nşr. el-‘Abbās b. Muḥammed ed-Dūrī, Ḳāhire: Dāru’l-Fārūk, 2013.

Yalçın, Mehmet Fatih, “Memlûler Döneminde Muhtasar Siyer Yazıcılığı: İbn Kesîr’in el-Fusûl fî Sîreti’r-Resûl Örneği,” *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 8:1 (2021), ss. 113-144.

Yalçın, Mehmet Fatih, “Memlûkler Döneminde İlmî Hayatta Bir Kadın: Meryem el-Ezraiyye,” *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İlahiyat Tetkikleri Dergisi* 50 (2018), ss. 295-319.

Yalçın, Mehmet Fatih, “Bahri Memlûkler Döneminde Dımaşk Kadılkudatları (1266-1382),” İstanbul: Kitap Dünyası Yayınları, 2023.

Yâkût el-Ḥamevî, *Mu‘cemu’l-Buldân*, Beyrût: Dâru’s-Şâdir, tsz.

Yardım, Ali, *Hadis I-II*, İstanbul: Damla Yayınevi, 2000.

Yavuz, Salih Sabri, “Minhâcû’s-Sünne”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2005, XXX, 110-111.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Nübüvvet”, *TDV İslam Ansiklopedisi*, İstanbul, 2007, XXXIII, 279-281.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Şefaât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2010, XXXVIII, 412-415.

Yavuz, Yusuf Şevki, “İbn Küllâb”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1999, XX, 156-157.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Ehl-i isbât”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1994, X, 515.

Yavuz, Yusuf Şevki, “Hulûl”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1998, XVIII, 341-344.

Yıldırım, Enbiya, “el-Hâkim en-Neysâbü’rî’nin Şiîlikle İtham Edilmesi,” *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 57/1 (2016), ss. 57-84.

Yıldırım, Enbiya, *Hadisler ve Zihinlerdeki Sorular*, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011.

Yıldırım, Enbiya, *Hadis İlminin İncelikleri*, İstanbul: Ensar Yayınları, 2021.

Yıldırım, Ahmet, *Tasavvufun Temel Öğretilerinin Hadislerdeki Dayanakları*, Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Yıldırım, Ahmet, “Tasavvuf Ehlinin Hadis Rivayeti ve Rivayet Usulleri Açısından Tasavvuf Hadis Münasebeti,” *İslâmî Araştırmalar* 10/1,2,3 (1997), ss. 110-123.

Yıldırım, Ahmet, “Hadislerde Yaratılış Problemi,” *IV. Kutlu Doğum Sempozyumu : Tebliğler*, ss. 193-207.

Yıldız, Güllü, *Siyerde Şerh-Haşiye Geleneği Moğultay b. Kılıç Örneği*, İstanbul: İSAM Yayınları, 2020.

Yılmaz, Harun, “Dimaşk’ın En Zor Yılı: Şehrin Moğollar Tarafından İşgali,” *İslami Araştırmalar Dergisi*, 37 (2017), ss. 71-99.

Yılmaz, Hayati, “Siyeru A‘lâmi’n-Nübelâ ve İki Ayrı Neşri,” *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2 (2000), ss. 323-332.

Yılmaz, Muhammet, *İbn Hacer’in Hocaları Bağlamında Kadın Hadisçiler*, Ankara: Araştırma Yayınları, 2008.

Yılmaz, Muhammet, “Hz. Peygamber Dönemi ve Sonrasında Kadın Âlimlerin Hadis İlmine Katkıları (Memlükler Dönemine Kadar),” *Uluslararası Kültürel ve Sosyal Araştırmalar*, 2/1 (2016), ss. 378-388.

Yılmaz, Muhammet - Nagihan Emiroğlu, “Memlüklerde İlmî Hayat ve Kadınların İlmî Hayattaki Yeri,” *Turkish Studies: Comparative Religious Studies*, 15/1 (2020), ss. 97-111.

Yılmaz, Muhammet, “Kur’an’da Büyük Günah Kavramı,” *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15/2 (2011), ss. 255-276.

Yılmaz Saim - Mehmet Fatih Yalçın, “Memlükler Döneminde Kadınların İlmî ve Sosyal Hayatı: Necmeddin İbn Fehd’in Hocaları Özelinde,” *Cumhuriyet İlahiyat*, 25/1 (2021), ss. 455-477.

Yılmaz, Orhan, “Mukâtil b. Süleyman’ın Hadis Anlayışı,” *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13/14 (2018), ss. 335-361.

Yiğit, İsmail, “Memlükler”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Ankara: TDV Yayınevi, 2004, XXIX, 90-97.

Yiğit, İsmail, *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi: Memlükler (648-92/ 1250-1517)*, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 1991.

Yiğit, İsmail, *Memlükler*, İstanbul: Kayıhan Yayınevi, 2008.

Yiğit, İsmail, “Memlükler Zamanında (1250-1517) Kadın,” *Diyanet İlmi Dergi*, 40/2 (2004), ss. 131-144.

Yiğit, İsmail, “Muhtâr es-Sekafî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 2006, XXXI, 54-55.

Yosef, Koby, “The Term Mamluk and Slave Status during the Mamluk Sultanate,” *Al- Qantrara*, 34/1 (2013), ss. 7-34.

Yücedağ, Rıdvan Talha, “Hadis Şerhleri Literatürüne Mütevazı Bir Katkı: Tek Hadis Şerhlerine Bir Giriş Denemesi,” *Talim: Journal of Education in Muslim Societies and Communities*, 3/1 (2019), ss. 49-70.

Yücel, Ahmet, “Cerh Lafızlarından “Münkerü’l-Hadis” ve Farklı Kullanımları,” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13-14-15 (1995-1997), ss. 199-210.

Yücel, Ahmet, *Hadis İlminde Tenkit Terimleri*, İstanbul: MÜİF Yayınları, 2015.

Yücel, Ekrem, “Dâru’l-Hadîslerin Doğuşunu Hazırlayan Sebepler,” *Hadis Tetkikleri Dergisi*, 13/1 (2015), ss. 95-115.

Ez-Zehebi, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Siyeru a ‘lāmi ‘n-nubelā*, thk. Şu‘ayb el-Arna’ūd- Beşşār ‘Avvād Ma‘rūf, Mu‘essesetu’r-Risāle, 1982.

Ez-Zehebi, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Tezkiratu ‘l-huffāz*, thk. ‘Abdurrahmān b. Yaḥyā el-Mu‘allimī, Beyrūt, 1998.

Ez-Zehebi, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *el-Kāşif*, nşr. Muḥammed ‘Avvāme, Cidde: Dāru’l-Ḳıble, 1992.

Ez-Zehebi, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *el-Mūkıza*, thk. ‘Abdulfettāḥ Ebū Ğudde, Haleb: Mektebetu’l-Maṭbū‘ātu’l-İslāmiyye, 1412.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *el-Mūkīza*, thk. Ebu'l-Ḥasen 'Alī b. Aḥmed, Mektebetu İbn Teymiyye, 2008.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *el-Mūkīza*, nşr. 'Umer 'Abdulmunim Selīm, 1994.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Beyānu zeğli'l- 'ilm ve 't-taleb*, Dımaşk: Mektebetu'l-Ḳudsī, 1347.

Ez- Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Beyānu zeğli'l- 'ilm*, thk. Zāhid el-Kevşerī, Mektebetu'l-Ezheriyye li't-Turās, tsz.

Ez- Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Beyānu zeğli'l- 'ilm*, thk. Muḥammed b. 'Abdillāh el-Ḳūnevī, Suud: Dāru'l-Mimne, 2013.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Ma 'rifetu'l-Ḳurrā'*, thk. Beşşār 'Avvād- Şu'ayb el-Arna'ūd - Şālih Mehdī 'Abbās, Beyrūt: Mu'essesetu'r-Risāle, 1988.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Ma 'rifetu'l-Ḳurrā'*, thk. Tayyar Altıkulaç, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslām Araştırmaları Merkezi (İSAM), 1995.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Tenkīhu't-tahkīk*, nşr. Muştafā Ebu'l-Ġayt 'Abdulḥayy 'Acib, Riyād: Dāru'l-Vaṭan, 2000.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *el-Muştebeh*, thk. 'Alī Muḥammed el-Bicāvī, Ḳāhire: Dāru İhyā' i'l-Kutubi'l-Miṣriyye, 1962.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Mu 'cemu'ş-şuyūḥ: el-Mu 'cemu'l-kebīr*, thk. Muḥammed Ḥabīb Ḥīle, Tā'if: Mektebetu'ş-Şiddīk, 1988.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, “Zikru men yu'temedu 'aleyhi fi'l-cerḥ ve't-ta'dīl,” *Erba'u resā'il fi 'ulūmi'l-ḥadīṣ*, thk. 'Abdulfettāḥ Ebū Ġudde, Beyrūt: Mektebu'l-Maṭbū'āti'l-İslāmiyye, 1990.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *er-Ruvātu's-sikātu'l-mutekellem fihim bi-mā lā yūcibu raddehum*, thk. Muḥammed İbrāhīm Dāvūd, Beyrūt: Dāru'l-Beşā'iri'l-İslāmiyye, 1992.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Mu'in fi ṭabaḳāti'l-muḥaddiṣin*, thk. Ebū Ḥācir Muḥammed b. es-Sa'īd Zağlūl, Beyrūt: Dāru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1998.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *el-Muğnī fi'd-Ḍu'afā*, nşr. Nūruddīn el-İtr, Katar: İdāratu İhyā'i't-Turāṣi'l-İslāmī, tsz.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Dīvānu'd-Ḍu'afā*, nşr. Hammād b. Muḥammed el-Enşārī, Mekke: Mektebetu'n-Nahḍeti'l-Ḥadīse, 1967.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed *Mizānu'l-i'tidāl*, nşr. 'Alī Muḥammed el-Bicāwī, Beyrūt: Dāru'l-Ma'rife, 1963.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Beyānu'l-ilbās fi funūni'l-libās*, Riyāḍ: Mu'essesetu Beynūne li'n-Neşri ve't-Tevzi', 2014.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, “Kitābu'l-Erba'in fi şifāti Rabbi'l-a'lemīn,” *Sittu Resā'il li'l-Hāfiẓ ez-Zehebî*, thk. Cāsim Suleymān, Kuveyt: Dāru's-Silefiyye, 1988.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, “Mu'cemu'l-laṭīf,” *Sittu Resā'il li'l-Hāfiẓ ez-Zehebî*, thk. Cāsim Suleymān, Kuveyt: Dāru's-Silefiyye, 1988.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, “Zikru'l-Cehr bi'l-Besmele,” *Sittu Resā'il li'l-Hāfiẓ ez-Zehebî*, thk. Cāsim Suleymān, Kuveyt: Dāru's-Silefiyye, 1988.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, “Mesā'il fi ṭalebi'l-ilm ve aḳşāmiḥi,” *Sittu Resā'il li'l-Hāfiẓ ez-Zehebî*, thk. Cāsim Suleymān, Kuveyt: Dāru's-Silefiyye, 1988.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *el-Muhezzeb fi ḥtişāri's-Suneni'l-kubrā*, Riyāḍ: Dāru'l-Vaṭan, 20001.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, “Men iştehera bi-kunyetihî mine’l-a’yân,” *Sittu Resā’il li’l-Ḥāfiẓ ez-Zehebî*, thk. Cāsim Suleymān, Kuveyt: Dāru’s-Silefiyye, 1988.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *el-Uluvv li-’Aliyyi’l-azîm ve idâhu sahîhi’l-ahbâri min sakîmihâ*, thk. Abdullâh b. Sâlih el-Berrâk, Riyad: Dāru’l-vatan li’n-neşr, 1999.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *el-Muntekâ min Minhâci’l-i’tidâl*, thk. Muḥîbuddîn el-Ḥatîb, Riyâd: İdâratu’l-Buḥûşi’l-’İlmiyye, 1992.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Kitābu’l-kebā’ir*, thk. Muḥyiddîn Mustu, Dimaşq: Dāru İbn Kesîr, 1403.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Sîretu’l-İmām İbn Ḥazm*, thk. Sa’îd el-Afgānî, Beyrût: Dāru’l-Muktebes, 2014.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Şelâsu terâcimi’n-nefîse min kitâbi Zeyli Tārîhi’l-İslâm*, thk. Muḥammed b. Nâşır el-’Acemî, Kuveyt, 1995.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *es-Sefînetu’n-nefîse*, tah. Riyâd Ḥuseyn ‘Abdullaṭîf eṭ-Ṭâ’î, İstanbul; Beyrût: Dāru’l-Lubâb, 2019.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *İşbātu’s-şefâ’a*, thk. İbrâhîm ‘Abdulmecîd, Riyâd: Mektebetu ‘Advâ’u’s-Selef, 2000.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Tesmiyetu Ricâli Sahîhi Muslim ellezîne infereda bihim ani’l-Buhârî*, thk. Abdullah b. Muhammed es-Suheym, 1438.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *İşbātu yedi’llâh ‘azze ve celle şıfatun min şıfâtihî*, thk. ‘Abdullâh b. Şâlih el-Berrâk, Dāru’l-Vaṭan, 1998.

Ez-Zehebî, Şemsuddîn Muḥammed b. Aḥmed, *Telhîşu Kitâbi’l-Mevdû’ât*, nşr. Ebû Temîm Yâsir b. İbrâhîm b. Muḥammed, Riyâd: Mektebetu’r-Ruşd, 1998.

Ebū Zehre, Muḥammed, *İbn Teymiyye: Ḥayātuhū ve ‘aşruhū*, Kāhire: Dāru’l-Fikri’l-‘Arabī, 1991.

Ez-Zerkeṣī, Ebū ‘Abdillāh Bedruddīn, *en-Nuket ‘alā Mukaddimeti İbni’ş-Şalāḥ*, thk. Zeynulābidīn b. Muḥammed, Riyād: Edva’u’s-Selef, 1998.

Ez-Zerkeṣī, Ebū ‘Abdillāh Bedruddīn, *el-İcābe li-irādi me’stedrekethu ‘Āi’şe ‘ale’ş-şahābe*, tah. Bünyamin Erul, Beyrūt-Lubnan: Mu’essesetu’r-Risāle, 2004.

Ez-Zerkeṣī, Ebū ‘Abdillāh Bedruddīn, *el-Baḥru’l-muḥīṭ*, Kuveyt: Vizāratu’l-Evḳāf ve’ş-Şu’ūni’l-İslāmiyye, 1988.

Ez-Zeyla’ī, ‘Abdullāh b. Yūsuf, *Naşbu’r-rāye fī eḥādīṣi’l-Hidāye*, thk. Muḥammed ‘Avvāme, Mu’essesetu’r-Reyyān, ts.

Ez-Zeyla’ī, ‘Abdullāh b. Yūsuf, *Tahrīcu’l-eḥādīṣ ve’l-āṣāri’l-vāḳi’ati fī Tefsīri’l-Keşşāf li’z-Zemaḥşerī*, nşr. ‘Abdullāh b. ‘Abdirrahmān es-Sa’d, Riyād: Dāru İbn Huzeyme, 1414.

EKLER

EK-I

EZ-ZEHEBÎ KİMDİR?

Adı:	Muhammed
Baba Adı:	Ahmed b. 'Uşman
Doğum Tarihi:	3 Rabî'u'l-âhir 673/ 6 Ekim 1274
Doğum Yeri:	Kefr Batna (Dımaşk)
Lakabı:	Şemsuddîn
Künyesi:	Ebû 'Abdillâh
Nisbeleri:	Ez-Zehebî, İbnu'z-Zehebî, el-Fârikî, ed-Dımaşkî, et-Turkmânî
Eşinin İsmi:	Fâtıma binti Muhammed b. Naşrullâh ed-Dımaşkıyye
Çocuklarının İsimleri:	'Abdurrahman Ebû Hurayra, 'Emetu'l-'Azîz 'Ummu Seleme, Ebu'd-Derdâ 'Abdullâh
Mesleği:	Müderres, Hatip
Temayüz Ettiği İlimler:	Kıraat, Hadis, Tarih/Biyografi
Mesleği Dışındaki İlgi Alanları:	Kitap ciltleme, istinsah, kuyumculuk
Görev Yaptığı Kurumlar:	* Kefr Batna Camii * Emevî Camii

	* Ummu Sâlih Türbesi * Sukkeriyye Dârülhadisi (?) * Zâhiriyye Dârülhadisi *Tenkiziyye Medresesi *Nefisiyye Dârülhadisi * Urviyye Dârülhadisi *Fâzılıyye Dârülhadisi
Görüşlerini Takip Ettiği Çizgi:	Selefin görüşünü takip ettiğini ifade etmektedir. (Zahiriliğe ve Hanbeliliğe yakın görüşleri var)
Önemli Hocaları:	*İbn Teymiyye *Ed-Dimyâî *İbn Seyyidinnâs *İbn Daķıķı'l- 'İd *El-Birzâlî *El-Mizzî
Yetiştirdiği Talebelerden Öne Çıkanlar:	*Tâcuddîn es-Subķî *Eş-Şafedî *El-Huseynî *Er-Râfî *Ebu'l-Fidâ İbn Keşîr
Eser Kaleme Aldığı Temel Alanlar:	*Akaid *Fıkıh *Hadis, Hadis Usûlü *Tarih/Biyografi *Cerh-Ta'dîl *Mu'cem, Meşyeha, Cüz
Vefat Tarihi:	3 Zi'l-ka'de 748/4 Şubat 1348
Kabrinin Bulunduğu Yer:	Dimaşk Bâbu's-Sağîr Mezarlığı

EK-II

EZ-ZEHEBİ'NİN HAYATINDAKİ ÖNEMLİ TARİHLER

TARİH		
658/1258		*Memlüklerin tarihinde önemli bir kırılma noktası: Aynıcâlut Savaşı Galibiyeti. *Sultan: el-Meliku'z-Zâhir Baybars * Vezir: Zeynuddîn b. Zubeyr
659/1261	-	*Vezir: Bahâuddîn 'Alî b. Muḥammed b. Hinnâ (Memlükler döneminin en önemli vezirlerinden. 18 yıllık görev süresi boyunca hiçbir ceza almamıştır.)
664/1266	-	*Dört mezhepten birer kadılıkudat ataması yapılmasına karar verilmiştir. *Dımaşk Şafii Kadılıkudatı: İbn Ḥallikân. *Dımaşk Hanbeli Kadılıkudatı: Ebu'l-Ferec Aḥmed İbn Kudâme. (12 yıl sürdü) *Dımaşk Maliki Kadılıkudatı: 'Abdusselâm ez-Zevâvî. (Görevi için herhangi bir ücret kabul etmemiştir) *Dımaşk Hanefi Kadılıkudatı: Şemsuddîn İbn 'Aṭâ'. (9 yıl görevini sürdürmüştür)
669/1269		*Şam'da yaklaşık 300 hacının boğulmasına sebep olan bir sel felaketi meydana gelmiş, şehrin hemen her yerini su basmıştır. * Dımaşk Şafii Kadılıkudatı: İbnu's-Şâ'ig
673/1274	Ez-Zehebî, Dımaşk'ta yer alan Kefr Batna köyünde dünyaya gelmiştir.	* Dımaşk Hanefi Kadılıkudatı: Mecduddîn İbnu'l-'Adîm.
676/1277	-	*Sultan: el-Meliku's-Sa'îd Berke * Dımaşk Şafii kadılıkudatı: Yeniden İbn Ḥallikân *İbn Kudâme'nin vefatından sonra 680/1280 yılına kadar Dımaşk Hanbeli kadılıkudatı atanmadı. * Dımaşk Maliki Kadılıkudatı: Cemâluddîn Yûsuf.

677/1278	-	* Dımaşk Hanefî Kadıldukatı: İbn Ebu'l-İzz. (4 ay sonra vefat etti) * Dımaşk Hanefî Kadıldukatı: Hüsāmuddīn er-Rūmī. (19 yıl bu görevi sürdürmüştür daha sonra Kahire kadılkudatlığına atanmıştır)
678/1279	-	*Sultan: el-Meliku'l-Ādil Bedruddīn Sulemīş *Vezir: Fahrüddin İbrāhīm b. Luḡmān (Bir sene sonra azledildi)
679/1280	-	*Vezir: Burhānuddīn es-Sincārī * Dımaşk Şafii kadılkudatı: Necmuddīn İbn Seniyyuddevle. Rüşvet sebebiyle kısa süre sonra azledildi. Yerine yine İbn Hālīkān taryin edildi.
680/1281	Tahminen bu yıl mektebe başlamıştır.	*Dımaşk Şafii kadılkudatı: 'İzzuddīn İbnu's-Şa'ig. * Dımaşk Hanbeli Kadılkudatı: Necmuddīn İbn Kudāme.
681/1282	-	*Vezir: Necmuddīn Hāmza b. Asfūnī
682/1283	-	*Vezir: Emīr Şucū'ī. * Dımaşk Şafii kadılkudatı: Bahāuddīn İbnu'z-Zekī.
683/1284	İlk semā' larını yapmıştır.	*Dımaşk'ta şiddetli yağışlar meydana gelmiş, çok sayıda insanın ölümüne sebep olan su baskınları meydana gelmiştir.
684/1285	Mektebi bitirdiği tahmin edilmektedir.	
686/1287		* Dımaşk Şafii Kadılkudatı: Şihābuddīn el-Huveyyī.
687/1288	-	*Vezir Emīr Şucā'ī yolsuzluk nedeniyle görevinden azledildi. Yerine Emīr Bedruddīn Baydarā tayin edildi. Kısa süre sonra azledilip tekrar geri getirilmiştir. *Maliki kadılkudatlığı yaklaşık 3 buçuk yıl boş kalmıştır. Bu yıl atanan Dımaşk Maliki Kadılkudatı: Cemāluddīn Muḥammed b. Suleymān. (30 yıl bu görevi sürdürmüştür.)
689/1290	-	*Sultan: el-Meliku'l-Eşref Hālil b. Kālavūn

		* Dimaşk Hanbeli Kadilkudatı: Şerefuddîn el-Mağdisî.
690/1291	-	*Vezir: İbnu's-Sel'ūs.
691/1291	Kıraat derslerine devam etmiştir.	*Akka fethedilmiştir. *Suriye'deki Haçlı hakimiyetine son verilmiştir.
692/1293	Hadis ilmine yönelmiştir.	
693/1294	İlk Görev: Hastalanan hocası Muhammed b. 'Abdil'azîz ed-Dimyâfî hastalanınca onun yerine Emevî Camisinde göreve başlamıştır.	*Sultan: el-Meliku'n-Nâsır Muhammed b. Kalavun * Vezir İbnu's-Sel'ūs görevde bulunduğu sürede takındığı kibirli tavır sebebiyle tutuklanmış ve ağır işkence neticesinde öldü. *Yeni vezir: Emîr Şucû'î. Öldürüldü. Yerine Tâcuddîn b. Hinnâ getirildi. *Dimaşk Şafîi Kadilkudatı: Bedruddîn İbn Cemâ'a. *Mısır'da deprem meydana gelmiştir.
694/1295	Muḥaddisu's-Şām, mu'errihu'l-'asr, refikim ve muallimim olarak tanımladığı hocası el-Birzālî'den ilk semâ'ı.	*Moğol asıllı el-Meliku'l-'Âdil Zeynuddîn Ketboğa tahta geçmiş; ancak İlhanlı Devleti'nde yaşanan iç karışıklıklar nedeniyle Memlük Devleti'ne iltica edenleri kayırması, kendisine yakınlık gösteren emirlere aşırı düşkün olması ve ülkede ortaya çıkan kıtlık sebebiyle 2 yıl sonra tahtı kaybetmiştir. *Vezir Tâcuddîn b. Hinnâ azledildi. Yerine Faḥruddîn b. Ḥalîlî vezir oldu. *Mısır'da meydana gelen şiddetli kıtlık sebebiyle yaklaşık 20 bin insan vefat etmiştir.
695/1296	Mısır seyahatleri başlamıştır.	*Bir önceki sene başlayan kıtlık bu sene de devam etmiş; fiyatların aşırı artması sebebiyle insanlar temel gıdalara dahi ulaşmakta güçlük çekmişlerdir. *Mısır'da yaşanan bu kıtlık Şam'da da yaşanmış, insanlar eşek, köpek gibi hayvanları yemeğe başlamışlardır. *Yeterli yağmur yağmadığı için kuraklık var. Ayrıca veba salgını insanların hayatlarını tehdit eden başka bir husu olarak tarih kaynaklarında yerini almıştır.

		* Dımaşk Hanbeli Kadılkudatı: Taqıyyuddın Suleymān (20 yıl)
696/1296	-	*Sultan: el-Meliku'l-Manşur Husamettin Lâçin *Yeni vezir: Emîr Sungur el-A'sar. Sultana karşı tavırları sebebiyle azledildi. * Dımaşk Şafii kadılkudatı: İmâduddin el-Ğazvîni. *Husâmuddin er-Rûmî kahire Haneî kadılkudatlığına atandı. * Dımaşk Haneî Kadıldukatı: Oğlu Celâluddin er-Rûmî.
698/1299	Babası Ahmed b. 'Usmân ez-Zehebî vefat etmiştir. Hac görevini yerine getirmiştir. Bu sırada Mekke, Arafat, Mina, Medine gibi yerlerde ders dinlemiştir. El- 'Uluvv'u kaleme almıştır.	*Sultan Muhammed b. Kâlavûn ikinci defa el-Meliku'n-Nâşır unvanıyla saltana geçmiştir. *Sultan Kâlavûn bu saltanat döneminde de tecrübesizdir ve emirlerin etkisi altında kaldığı düşünülmektedir. *Döneminde, Memlûk-İlhan mücadeleleri önem arz etmektedir. *698/1299 yılında Moğollarla yapılan savaşta yenilgiye uğrasa da daha sonra gerçekleşecek karşılaşmalarda kendisini toparlamaya başlamıştır.
699/1300	Mısır'dan döndükten sonra Dımaşk Cami' inde Şemsuddin el-İrâkî'nin ders halkasında ona vekalet etmiştir.	*İlhanlı saldırısı gerçekleşmiştir. *İbn Teymiyye bir grup alimle birlikte Gâzân Han'a gitmiş, eman dileyerek gerçekleşme ihtimali yüksek bir katliamı önlemiştir. *Dımaşk Şafii kadılkudatı: İkinci defa Bedruddin İbn Cemâ'a. * Dımaşk Haneî Kadıldukatı: İkinci defa Husâmuddin er-Rûmî. Ancak Vâdi el-Hazindâr savaşına katılmış ve kendisinden kaber alınamamıştır. * Yeni Dımaşk Haneî Kadıldukatı: Şemsuddin İbnu'l-Harîrî.

700/1301	<i>El-İ'lām</i> 'ı kaleme almıştır.	*Tekrar bir Moğol saldırısı gerçekleşmiştir. *İbn Teymiyye halkı cihada teşvike öncülük etmiştir. * Dımaşk Hanefi Kadıldukatı: Celāluddīn er-Rūmī. *Bir yıl sonra Şemsuddīn İbnu'l-Hārīrī Dımaşk Hanefi kadılkudatlığına geri getirilmiştir.
701/1301	-	*Vezir: Emīr 'İzzuddīn Aybeg.
702/1302	Şeyhu'l-islām olarak tanımladığı hocası İbn Daķīķi'l-İd 'in Kahire'de vefat etmiştir.	*Memlûklerin kendisine güvenlerini tekrar sağlayacakları, Moğol- Memluk savaşı gerçekleşti. Şekhab Savaşı olarak adlandırılan bu savaş, Moğolların yenilgisiyle sonuçlanmıştır. Memlûkler Suriye'deki hakimiyetlerini kesinleştirirken, Moğollar'ın Suriye emelleri sona ermiştir. *Bu yenilgiden sonra İlhanlı hükümdarı Gāzān büyük bir ordu toplayıp Mercu Dımaşk'a yürümüştür. Burada Sultan Nāsır'ın ordusu ile karşı karşıya gelmiş ve Memlukler yine galibiyet kazanmıştır. *Bu yıl Mısır'da büyük bir deprem olmuş ve İskenderiye'de yaklaşık 200 kişi vefat etmiştir. Ez-Zehebî'ye göre bu da Allah'tan bir işaretti. * Dımaşk Şafii kadılkudatı: Necmuddīn İbn Şaşra (20 yıl bu görevi sürdürmüştür)
703/1304	Batna Mescidi hatibi olmuştur. <i>Tārīhu'l-İslām</i> 'ın telifi ile meşgul olmaya başlamıştır.	*Mısır'da büyük bir salgın yaşanmıştır. *Vezir: İbnu's-Şeyhī.
704/1305	-	*Vezir: Sa'duddīn b. 'Aṭayā.
705/1305	Mısır'a tekrar bir seyahat yapmıştır.	* Dımaşk Hanefi Kadıldukatı: Şemsuddīn el-Ezra'ī.
706/1307	-	* Dımaşk Hanefi Kadıldukatı: Şadruddīn el-Busrāwī.(20 yıl bu görevi sürdürmüştür) *Vezir: et-Tāc b. Şa'īduddevle. Ancak vezareti çok kısa sürmüştür. Daha sonra göreve Ziyāuddīn en-Neşā'ī getirilmiştir.
707/1308	Ba'lebek ve Trablus'a seyahat etmiş, burada görüşebildiği hocalardan ders almıştır.	
709/1310	-	*Sultan: el-Meliku'l-Muzaffer Baybars Çaşnigır *Sultan: el-Meliku'n-Nāsır Muhammed b. Kalavun (3. Saltanat)

		*Vezir: Faḥruddīn b. Ḥalīlī (3. kere) *Memlūk topraklarında genel bir salgın vakası yaşanmıştır.
710/1311	-	*Vezir: Emīr Begtemur el-Ḥācib.
711/1312	-	*Vezir: İbnu'l-Gannām.
712/1313	<i>Tehzību 't-tehzīb</i> isimli eserini kaleme almıştır.	
713/1314	-	*Vezir İbnu'l-Gannām görevinden azledildi. 723/1323 yılına kadar herhangi bir vezir tayini yapılmadı.
714/ 1315	<i>Tārīḫu 'l-İslām</i> 'ın ilk halini tamamlamıştır.	
716/726	-	*Dımaşk Hanbeli Kadılkudatı: Şemsuddīn İbn Musellem.
717/1317	<i>Esmā 'u Ba 'de..</i> isimli eseri kaleme almıştır.	* Dımaşk Maliki Kadılkudatı: Faḥruddīn b. Sellāme.
718/1318	Kemāluddīn Aḥmed b. Muḥammed eş-Şerīşī'den sonra Ummu Salih Türbesinde göreve başlamıştır.	*Memlūk topraklarında genel bir salgın vakası yaşanmıştır.
719/1320	<i>Tezhību Tehzībi'l-Kemāl</i> 'in telifini tamamlamıştır.	* Dımaşk Maliki Kadılkudatı: İbn Ḥatību'l-Feyyūm. (29 yıl bu görevi sürdürmüştür)
	<i>El-Muḡnī</i> 'nin telifini tamamlamıştır.	
	'Abdurrahman es-Suheyli el-Endelūsī'ye ait <i>er-Ravḍu 'l-'Unuf</i> isimli eserin ihtisārını tamamlamıştır: <i>Muḥtaşaru Kitābi'r-Ravḍi'l-'unufi'l-bāsim fi's-sīreti'n-nebeviyyeti's-şerīfe</i>	
720/1321	<i>El-Kāşif</i> i tamamlamıştır. <i>El-Muḡnī</i> 'yi temize çekmiştir.	
721/1322	<i>Telḫīş</i> 'ı yazmıştır. (Ancak tarih net değildir. Birtakım veriler değerlendirildiğinde 700-714 yılları arasında yazılmış olma ihtimali de vardır.)	
722/1323		*Dımaşk'ta deprem meydana gelmiştir.

723/1323	-	*Dımaşk Şafii kadılıkudatı:Cemāluddīn ez-Zur'ī. * İbnu'l-Gannām vezirlik görevine yeniden tayin edildi.
724/1324	<i>Sīretu'l-İmām İbn Hāzım</i> kendisine kıraat edilmiş; kendi hattıyla yazmıştır.	* Dımaşk Şafii kadılıkudatı: Celāluddīn el-Ḳazvīnī. *Vezir: Emīr 'Alāuddīn Moğulṭāy.
725/1325	<i>Mesā'il fī talebi'l-ilm ve aḳsāmihī</i> risalesini kaleme almıştır.	
726/1327	<i>Tārīhu'l-İslām</i> 'ı kontrol edip temize geçmiştir.	* Dımaşk Hanbeli Kadılıkudatı: 'İzzuddīn b. Taḳıyyuddīn Suleymān.
727/1328		*Dımaşk'ta deprem meydana gelmiştir. * Dımaşk Şafii kadılıkudatı: 'Alāuddīn el-Ḳunevī. * Dımaşk Hanefi Kadılıkudatı: 'İmāduddīn eṭ-Ṭarsūsī. (Bu görevini 19 yıl sürdürmüştür)
728/1329	İbn Teymiyye vefat ettiğinde, Sukkeriyye Dârulhadîs inde göreve başlamıştır.	
	<i>Mu'cemu's-şuyūh</i> eserinin ilk halini tamamlamıştır.	
729/1330	Kefr Batna 'daki görevini bırakmıştır. Şihābuddīn Aḥmed b. Cehbel'den sonra Zahiriyye Dârulhadîs inde göreve başlamıştır. İbnu'l-Cevzī'nin <i>et-Taḥkīk fī ehādīsi't-ta'līk</i> isimli eserine yazdığı <i>Tenḳīhu't-Taḥkīk</i> isimli eserini tamamlamıştır.	*Dımaşk'ın caddeleri genişletilmiş, su kanalları yenilenmiştir. *Dımaşk'ta yaklaşık beş bin kadar köpek tehlike nedeniyle hendeğe atılmıştır.
730/1331	<i>Ma'rifetu'l-ḳurrā</i> eserini tamamlamıştır.	*Emir Kūsūn, Ṭulūn Camii yakınına büyük bir cami (Emevī Camii) inşa ettirmiştir. Cami hatibine her ay için 300 dirhem ücret tahsil edilmiştir. * Dımaşk Şafii kadılıkudatı: 'Alāmuddīn el-İhnā'ī
731/1332	<i>El-Mu'cemu'l-Muhtaşş</i> isimli eserini tamamlamıştır.	* Dımaşk Hanbeli Kadılıkudatı: Şerefuddīn 'Abdullāh el-Maḳḍisī.
732/1333	<i>Sīyer</i> 'i yazmaya başlamıştır.	*Hıms'ta büyük bir sel olmuş; yaklaşık iki yüz kadın ve çocuk boğulmuştur. * Dımaşk Hanbeli Kadılıkudatı: 'Alāuddīn İbnu'l-Munecḳā (18 yıl)

733/1334		*Kadılkudat Şeyhu'l-islām Bedruddīn İbn Cemā'a vefat etmiştir. * Dımaşk Şafii kadılkudatı: Cemāluddīn İbn Cumle.
734/1334	<i>Şulāṣiyyātu İbn Māce</i> 'yi yazmıştır.	*Taybe'de (Medine) büyük bir sel meydana gelmiştir. *Yahudi ve Hristiyanların Bağdat'ta mavi ve sarı sarık takmaları emredilmiş; kiliseleri yıkılmış; Yahudilerin reisi Müslüman olmuştur. *Ayrıca Bağdat'ta vergiler ve para cezaları düşürülmüştür. *Dımaşk Şafii kadılkudatı: Şihābuddīn el-Mecduddīn
735/ 1336	Talebelerinden eş-Şafedī, <i>Tenķīḥu't-Taḥķīḳ</i> isimli telhisi ez-Zehebī'nin evinde, ona kırâat etmiştir.	
736/ 1336	<i>Kitābu'l-libās</i> isimli kitabını tamamlamıştır.	
737/1337	<i>El-Muḳtenā</i> 'yı tamamlamıştır.	*Irak ve Azerbaycan, Tatar (Moğol) ihtilafı nedeniyle şiddetli çatışmaların mahalli haline gelmiş, halkın tedirginliği artmıştır.
738/1338	-	**Dımaşk Şafii kadılkudatı: Celāluddīn el-Ḳazvinī.
739/1340	El-Birzālī'nin vefatından sonra Nefisiyye Dâruhadîsinde göreve başlamıştır. Aynı zamanda Tenkiziyye Dâruhadîsinde de hocalık yapmaktaydı. <i>Siyer</i>'i istinsah etmeye başlamıştır.	*Taḳıyyuddīn es-Subkī Şam'da Şafii kadısı olarak atanmış, Müslümanlar bu duruma çok sevinmiştir. *Tatar (Moğol) askerleri ihtilaf içindedir.
740/1341	<i>El-İber</i> isimli eserini tamamlamıştır.	*Trablus, Semum ve Akka dağlarının civarında fırtına kopmuş, düşen bir göktaşının ışığı büyük bir gürültüyle arza ulaşmış ve bu nedenle büyük bir yangın çıkmıştır. Ağaçların, evlerin yandığı bu yangında meyveler de telef olmuştur. Ez-Zehebī bu olayı Allah'tan bir işaret olarak yorumlamıştır. *Şam bölgesinde salgın gerçekleşmiştir. *Tatarlar (Moğollar) arasında ihtilaf devam etmektedir. *Dımaşk Şafii kadılkudatı: Taḳıyyuddīn es-Subkī. (17 yıl görevde kalmıştır)
741/1342	<i>Görme problemleri</i> yaşamaya başlamıştır.	*Sultan: el-Meliku'l-Manşūr Seyfuddīn Ebū Bekr

		* Vezir: Emîr Maḥmūd b. Şervîn (Vezîru Bağdād olarak tanınıyor) *Mısır ve Dımaşk'ta deprem meydana gelmiştir.
742/ 1343	Hocası ve dostu el-Mizzî'nin vefatı ile Eşrefiyye Dâruhadîs inde hocalık yapacak kişiler arasında ismi zikredilmiş; ancak Eş'ari olmadığı gerekçesiyle bu tayin gerçekleşmemiştir.	*Sultan: el-Meliku'l-Eşref 'Alâuddîn Küçük *Sultan: el-Meliku'n-Nâsır Aḥmed * Vezir: Emîr Maḥmūd b. Şervîn.
743/1344	Siyer 'in yazımı tamamlanmıştır.	*Sultan: el-Meliku'ş-Şâlih İsmâ'ıl *Vezaret divanı açık vermiştir. Emîr Maḥmūd b. Şervîn azledilerek yerine Emîr Melik Timur es-Sercuvânî getirilmiştir. Sonra tekrar Emîr Maḥmūd b. Şervîn görevi devralmıştır.
744/1345	Gözleri neredeyse görmez duruma gelmiştir. Duvelu'l-islām isimli eserinin zeylini tamamlamıştır.	*Mısır ve Dımaşk'ta deprem meydana gelmiştir.
745/ 1346	Mu'cemu'ş-şuyûḥ isimli eseri talebesi 'Abdullāh b. 'Aḥmed b. Yūsuf ez-Zārendî tarafından kendisine son kez kırâat etmiştir. ez-Zehebî de onu elinde kendi nüshasıyla takip etmiş; kitabın hicri 728 yılında tamamlanan ilk versiyonundan bazı tercemelerin çıkarmasını istemiştir.	*Vezirliğe Emîr Seyfuddîn Aytemuş en-Nâsirî getirilmiştir. Vezaret divanı iş yapamaz hale gelince görevden ayrılmıştır.
746/1347	Duvelu'l-islām isimli eserinin telifini tamamlamıştır.	* Sultan: el-Meliku'l-Kāmil Seyfuddîn Şa'bān *Vezirlik makamı boş kalmıştır.
747/1346	-	*Sultan: el-Meliku'l-Muzaḥfer Zeynuddîn Ḥaccî Vezir: Yeniden Emîr Maḥmūd b. Şervîn. * Dımaşk Hanefî Kadıldukatı: Necmuddîn eṭ-Ṭarsūsî. (11 yıl bu görevi sürdürmüştür)
748/ 1348	Ummu Salih'teki evinde vefat etmiş ; naaşı Bâbu's-sağîr mezarlığına defnedilmiştir.	*Sultan: El-Meliku'n-Nâsır Ḥasan (1. Saltanat) Vezir: Mencek el-Yūsufî. Para karşılığı tayin vs. yaptırmakla şöhret kazandı. * Dımaşk Maliki Kadılkudatı: Cemâluddîn el-Mesellatî. *Mısır'da deprem meydana gelmiştir. *Kara veba.

EK- III
EZ-ZEHEBİ'NİN İSTİFADE ETTİĞİ HANIM MUHADDİSLER

1. Esmā' binti Ebī Bekr el-Maḳdisiyye (ö. 707/1307)
2. Esmā' binti Muḥammed b. Şaşrā (ö. 733/1333)
3. Esmā' binti Muḥammed b. 'Abdirraḥmān (ö. 723/1323)
4. Āmine binti Muḥammed b. Aḥmed el-Ba'lebekiyye (ö. 725/1325)
5. Emeturraḥīm binti Muḥammed el-Yūnīnī (ö. 729/1329)
6. Ḥabībe binti İbrāhīm el-Maḳdisiyye (d. 654/1255)
7. Ḥabībe binti Aḥmed el-Maḳdisiyye (ö. 703/1303)
8. Ḥabībe binti 'Abdirraḥmān el-Maḳdisiyye (ö. 733/1333)
9. Ḥurumiyye binti Nāşır el-Maḳdisiyye (ö. 705/1305)
10. Ḥātūn binti 'Abdillāh (ö. 702/1302)
11. Ḥadīce binti Aḥmed b. 'Abdinnaim b. Ni'me (ö. 685/1286)
12. Ḥadīce binti İşḥāk b. Ḥalīl (ö. 700/1300)
13. Ḥadīce binti Ḥāzım el-Maḳdisiyye (ö. 723/1323)
14. Ḥadīce binti 'Abdirraḥmān el-Maḳdisiyye (ö. 707/1307)
15. Ḥadīce binti 'Abdirraḥmān b. 'Umer (ö. 720/1320)
16. Ḥadīce binti 'Abdirraḥmān b. Muḥammed el-Maḳdisiyye (ö. 702/1302)
17. Ḥadīce binti 'Abdirraḥmān b. Muḥammed (ö. 701/1301)
18. Ḥadīce binti 'Umer el-Uḳaylī el-Ḥalebī (ö. 708/1308)
19. Ḥadīce binti Muḥammed b. Sa'd el-Maḳdisiyye (ö. 701/1301)
20. Ḥadīce binti Muḥammed el-Merātībī eş-Şāliḥiyye (ö. 699/1300)
21. Ḥadīce binti Naşrillāh eş-Şāliḥiyye (ö. 725/1325)
22. Ḥadīce binti Yūsuf b. Ğanemiyye el-Baġdādiyye ed-Dımaşkıyye (ö. 699/1300)
23. Ruḳıyye binti Mūsā eş-Şa'rāvī (ö. 716/1316)
24. Zāhide binti İşḥāk el-Mısrıyye (d. 620/1221)
25. Zeyneb binti İbrāhīm b. Rāciḥ el-Maḳdisiyye (ö. 660/1260)
26. Zeyneb binti İbrāhīm el-Vāsiṭī (ö. 702/ 1302)
27. Zeyneb binti Aḥmed b. 'Abdirraḥīm el-Maḳdisiyye (ö. 740/1340)
28. Zeyneb binti Aḥmed b. 'Umer el-Maḳdisiyye (ö. 722/1322)
29. Zeyneb binti İsmā'ıl b. el-Ḥabbāz (d. 659/1260)
30. Zeyneb binti Suleymān ed-Dımaşkıyye el-Mısrıyye (ö. 705/1305)
31. Zeyneb binti 'Abdillāh b. 'Abdirraḥmān (ö. 717/1318)
32. Zeyneb binti 'Abdilbāḳī b. 'Alī eş-Şāliḥī (ö. 716/1317)

33. Zeyneb binti ‘Abdirrahmān İbn Kudāme (ö. 739/1339)
34. Zeyneb binti ‘Abdirrahmān b. Muḥammed el-Maḳdisiyye (ö. 702/1302)
35. Zeyneb binti ‘Alī b. Aḥmed binti el-Vāsiṭī (ö. 695/1295)
36. Zeyneb binti ‘Umer el-‘Acrame (ö. 728/1328)
37. Zeyneb binti ‘Umer el-Kindiyye (ö. 699/1300)
38. Zeyneb binti Muḥammed b. İbrāhīm el-Maḳdisiyye (d. 632/1332)
39. Zeyneb binti Muḥammed b. ‘Abdilmelik el-Maḳdisiyye (ö. ?)
40. Zeyneb binti Maḥmūd b. Es‘ad eṣ-Şīrāzī (ö. 725/1325)
41. Zeyneb binti Muẓaffer el-‘Ademī (ö. 709/1309)
42. Zeyneb binti Yaḥyā es-Sulemiyye ed-Dımaşkıyye (ö. 735/1335)
43. Zeyneb binti Yaḥyā el-Ḳuraşī (ö. 700/1301)
44. Zeynularab binti ‘Abdirrahmān es-Sulemiyye ed-Dımaşkıyye (ö. 704/1304)
45. Sāre binti ‘Abdirrahmān el-Maḳdisiyye (ö. 717/1317)
46. Sittulehl binti en-Nāsiḥ el-Ba‘lebekiyye (ö. 703/ 1303)
47. Sittulehl binti ‘Uṣmān b. Ḳaymāz b. ‘Abdillāh ez-Zehebıyye (ö. 729/1329)
48. Sittulḥuṭebā’ binti ‘Alī el-Bālisī el-Ḥāce (ö. 720/1320)
49. Sittuddār el-Ḥameviyye (ö. 709/1310)
50. Sittul‘arab binti İbrāhīm b. Kudāme (ö. 710/1310)
51. Sittul‘arab binti ‘Abdillāh el-Maḳdisiyye (ö. 722/1322)
52. Sittul‘arab binti ‘Alī el-Maḳdisiyye (ö. 734/1334)
53. Sittul‘arab binti Yaḥyā el-Kindiyye ed-Dımaşkıyye (ö. 684/1285)
54. Sittulfuḳaḥā binti İbrāhīm el-Vāsiṭiyye (ö. 726/1326)
55. Sittulfuḳaḥā binti Dāvūd el-Ābāriyye (ö. 703/1303)
56. Sittulfuḳaḥā binti Yūsuf el-Ḥameviyye (ö. 720/1320)
57. Sittulfaḥr binti ‘Abdirrahmān ed-Dımaşkıyye (ö. 709/1310)
58. Sittulḳudāt binti Muḥammed el-Kefrbaṭnāiyye (ö. 715/1316)
59. Sittulvuzera’ binti ‘Umer b. el-Munecḳā (ö. 716/1316)
60. Sittulḳudāt binti Yaḥyā (ö. 712/1313)
61. Seyyide binti Mūsā el-Mıṣrıyye (ö. 695/1296)
62. Şāh Sitte binti’l-Muslim b. ‘Allān el-Ḳaysiyye ed-Dımaşkıyye (ö. 697/1297)
63. Şuhde binti ‘Umer el-Uḳayliyye el-Ḥalebiyye (ö. 709/1309)
64. Şuhde binti Muḥammed el-‘Āmiriyye ed-Dımaşkıyye (ö. 697/1297)
65. Şafiyye binti Aḥmed el-Maḳdisiyye (ö. 741/1341)
66. Şafiyye binti Aḥmed eṣ-Şāliḥiyye (ö. 716/1318)
67. Şafiyye binti Aḥmed el-Ezdiyye (ö. 704/1305)
68. Şafiyye binti ‘Abdirrahmān el-Merdāviye (ö. 699/1300)
69. ‘Ā’iṣe binti İṣḥāk eṣ-Şeybānī (ö. 700/1300)
70. ‘Ā’iṣe binti Ḥarīz et-Tedmiriyye eṣ-Şāliḥiyye (ö. 711/1311)
71. ‘Ā’iṣe binti Rızkıllāh el-Bilādiyye (ö. 711/1312)
72. ‘Ā’iṣe binti ‘Abdillāh es-Sūrī (ö. 726/1326)

73. 'Ā'īşe binti 'Īsā el-Maḳdisiyye el-Ḥanbeliyye (ö. 698/1298)
74. 'Ā'īşe binti Muḥammed b. Muslim el-Ḥarrāniyye (ö. 736/1336)
75. 'İzzunnisā binti Muḥammed Ummulfaḍl ed-Dımaşkıyye (ö. 712/1312)
76. 'Azbe binti Muḥammed el-Kefrbaṭniyye (ö. 710/1310)
77. Fāṭıma binti İbrāhīm el-Vāsıfī (ö. 705/1305)
78. Fāṭıma binti İbrāhīm eş-Şālihiyye el-Ḥanbeliyye (?)
79. Fāṭıma binti İbrāhīm el-Ba'lebekī (ö. 711/1311)
80. Fāṭıma binti Aḥmed er-Rehāviyye ed-Dımaşkıyye (ö. 739/1339)
81. Fāṭıma binti Aḥmed el-Ḥavrāniyye eş-Şālihiyye (ö. 719/1319)
82. Fāṭıma binti İsmā'ıl el-Ba'lebekiyye (ö. 712/1312)
83. Fāṭıma binti Ḥuseyn el-'Āmidī (ö. 698/1298)
84. Fāṭıma binti 'Abdirrahmān eş-Şāfi'yye ed-Dımaşkıyye (ö. 707/1307)
85. Fāṭıma binti Suleymān el-Enşāriyye ed-Dımaşkıyye (ö. 708/1308)
86. Fāṭıma binti 'Abdillāh el-Maḳdisiyye (ö. 729/1329)
87. Fāṭıma binti 'Abdirrahmān eş-Şālihiyye (ö. 717/1317)
88. Fāṭıma binti 'Abdirrahmān eş-Şālihiyye (ö. 716/1316)
89. Fāṭıma binti 'Abdirrahmān ed-Debbāhī (ö. 740/1340)
90. Fāṭıma binti 'Abdillāh b. Ḳudāme (d. 660/1261)
91. Fāṭıma binti 'Alī b. 'Asākir ed-Dımaşkı (ö. 683/1284)
92. Fāṭıma binti Muḥammed el-Enşāriyye el-Ḥameviyye (ö. 716/1317)
93. Fāṭıma binti Ebī Bekr eş-Şālihiyye (ö. 729/1329)
94. Meryem binti Aḥmed b. Ḥātım el-Ba'liyye (ö. 699/1300)
95. Naḥve binti Muḥammed en-Nāşıbiyye el-Ḥalebiyye (ö. 719/1319)
96. Nefise binti İbrāhīm b. Salīm b. Rıḳāb (d. 660/1261)
97. Hediyye binti 'Abdillāh es-Sūriyye (ö. 719/1319)
98. Hediyye binti 'Alī b. 'Asākir (ö. 712/1312)
99. Vecīhe binti 'Umer el-İskenderāniyye (?)
100. Vezīre binti Yahyā eş-Şa'lebī ed-Dımaşkı (ö. 715/1315)

EK-IV
EZ-ZEHEBÎ'NİN ESER KRONOLOJİSİ

Sıralama	Eserin İsmi
1	<i>El- 'Ulu</i> ve bu türdeki diğer eserler.
2	<i>Telhîş</i> ve diğer ihtisarların büyük bir kısmı.
3	<i>Tārîhu 'l-İslām</i>
4	<i>El- 'İber</i>
5	<i>Ma 'rifetu 'l-ḳurrā'</i>
6	<i>Tezhîbu Tehzîb</i>
7	<i>Esmā 'u men 'āşe şemānîne sene ba 'de şeyhihî</i>
8	<i>El-Kāşif</i>
9	<i>El-Muğnî</i>
10	<i>Mîzānu 'l-i 'tidāl</i>
11	<i>Er-Ruvātu ş-şîḳāt</i>
12	<i>Tārîhu 'l-İslām (2. Edisyon)</i>
13	<i>Mu 'cemu 'ş-şuyūhi 'l-kebîr</i>
14	<i>Ehlu mi 'e ve sâ 'iden</i>
15	<i>El-Mu 'cemu 'l-muhtaşş</i>
16	<i>Tezkiretu 'l-ḥuffāz</i>
17	<i>Siyeru a 'lāmi 'n-nubelā</i>
18	<i>Zeylu Siyer</i>
19	<i>Duvelu 'l-İslām</i>

EK-V
MİZÂN'DAN SEÇME RAVİLER

Ravi	Rivayet	Ez-Zehebî'nin Rivayetle İlgili Hükümü	Ez-Zehebî'nin Ravi İle İlgili Hükümü
1 (M.İ. No: 2587)	Dāhîr b. Yaḥyā er-Rāzî قال ابن عباس: ستكون فتنة، فمن أدركها فعليه بخصلتين: كتاب الله، وعلي بن أبي طالب، فإني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول - وهو أخذ بيد علي: هذا أول من آمن بي، وأول من يصافحني يوم القيامة، وهو فاروق هذه الأمة، يفرق بين الحق والباطل، وهو يعسوب المؤمنين، والمال يعسوب الظلمة، وهو الصديق الأكبر، وهو خليفتي من بعدى	Bāṭıl	İleri derece Rafizî ²³⁷⁶
2 (M.İ. No: 2589)	Dāvud b. İbrāhām (Kazvin Kadısı) قال: لا فتاة النبي صلى الله عليه وسلم فقال: قل لا إله إلا الله أقدر، على قلبى كهينة العقدة، فطلب أمه، فقال: أرضى عن فقالها، فقال النبي صلى الله عليه وسلم: أشهدك أنى راضية عنه ابنك الله عليه وسلم: الحمد لله الذي نجاه بى	Meşā'ib	Ebū Hātim: Metrūku'l-hadīṣ, yalancı. ²³⁷⁷
3 (M.İ. No: 2600)	Dāvud b. Ḥuşayn Ebū Suleymān el-Medīnī ²³⁷⁸ عن النبي صلى الله عليه وسلم، قال: ما احتلم نبي قط، إنما الاحتلام يبعث من الشيطان	Uydurma İbn 'Adiyy sebebinin Dāvūd b. Ḥuşayn olmadığını ifade ediyor. Ez-Zehebî'ye göre de böyle.	Meşhur bir muhaddis. Bazı rivayetlerde teferrud etmiştir. Yaḥyā b. Ma'in ve bir grup alim güvenilir olduğunu ifade ediyor. 'Alī b. el-Medīnī, Ebū Hātim ve bazılarının eleştirileri var.
4 (M.İ. No: 2602)	Dāvud Ḥālīd el-Leyṣī كان إذا نزل عليه الوحي وهو على ناقته تذرف عينها وتزيف بأنبيها	Munker (Ez-Zehebî açıkça hüküm vermemiş, İbn 'Adiyy'den referansla örnek rivayet olarak zikretmekle yetinmiştir.)	En-Nesā'ī kendisinden hadis almış; Yaḥyā b. Ma'in "lā a'rifuhū" demiştir. ²³⁷⁹
5 (M.İ. No: 2607)	Dāvud b. Suleymān Cendel قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: كيف تفلح والدينا أحب إليك من أحنى الناس عليك	Uydurma (Ez-Zehebî açıkça hüküm vermemiş, İbn 'Adiyy'den referansla örnek rivayet olarak	El-Hatīb: "Leyse bi-şika" ²³⁸⁰

²³⁷⁶ Ez-Zehebî, *Dīvānu'd-ḍu'afā* isimli eserinde kendi bir hüküm belirtmemiş; el-Ukaylî'nin ileri derece Rafizî olduğu görüşünü nakletmekle yetinmiştir. Bkz. Ez-Zehebî, *Dīvānu'd-ḍu'afā*, I, 124. Ayrıca bkz. el-Ukaylî, *ed-ḍu'afā*, nşr. Māzin es-Sersāwî, Mısır: Dāru İbn 'Abbās, 2008, II, 307. *El-Muḡnī*'de ise hiçbir yere referans vermeden Rafizî hükmü vermiştir. Ez-Zehebî, *el-Muḡnī*, I, 216.

²³⁷⁷ Ez-Zehebî, *el-Muḡnī*'de ise hiçbir yere referans vermeden "yalan söylüyor" değerlendirmesi yapmıştır. Ez-Zehebî, *el-Muḡnī*, I, 216.

²³⁷⁸ Ez-Zehebî, *Mu'in*'de herhangi bir değerlendirme yapmadan ismini zikretmiştir. *El-Muḡnī*'de kendi görüşünü net bir şekilde ifade etmeden farklı görüşleri serdetmiştir. Ancak çoğunluğun onu güvenilir olarak nitelediklerini belirtmiştir. Ez-Zehebî, *Ma'in*, s. 53; Ez-Zehebî, *el-Muḡnī*, I, 217.

²³⁷⁹ *El-Muḡnī*'de pek tanınmadığını ifade etmiştir. Ez-Zehebî, *el-Muḡnī*, I, 217.

²³⁸⁰ Ez-Zehebî, *el-Muḡnī*, I, 217.

			zikretmekle yetinmiştir.)	
6 (M.İ. No: 2608)	Dāvud b. Suleymān el-Curcānī	عن علي - مرفوعاً: اختنوا أولادكم يوم السابع، فإنه أظهر وأسرع نبتاً للحم، إن الأرض تنجس من بول الألف أربعين يوماً. من أدى فريضة فله دعوة مجابة العلم خزائن ومفتاحه السؤال	Uydurma (Ez-Zehebī açıkça hüküm vermemiş, İbn ‘Adiyy’den referansla örnek rivayet olarak zikretmekle yetinmiştir.)	Yahyā b. Ma‘īn “kezzāb” olduğunu ifade etmiştir. ²³⁸¹
7 (M.İ. No: 2616)	Dāvud b. Ebī Şālih	عن ابن عمر: نهى رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يمشى الرجل بين المراتين إذا استقبلناه	(Ez-Zehebī açıkça hüküm vermemiş, İbn ‘Adiyy’den referansla örnek rivayet olarak zikretmekle yetinmiştir.)	İbn Hıbbān uydurma hadisler rivayet ettiği hükmünü vermiştir. ²³⁸² El-Buḥārī ve Ebū Zur‘a’nın da eleştirileri var.
8 (M.İ. No: 2622)	Dāvud b. Abdilcebbār	عن أبي هريرة - مرفوعاً: إذا أقبلت الرايات السود من قبل الشرق فلا يردّها شيء حتى تنصب بإيلياء أبو شراة اسمه سلمة بن مجنون داود بن عبد الجبار، قال: كنت مع إبراهيم بن جرير، فرأى حية، فقال: أخبرني أبي أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من رأى حية فلم يقتلها فرقا منها فليس منا هريرة يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من تغطى على صف (2) نهر يتوضأ منه ويشرب فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين	(Ez-Zehebī açıkça hüküm vermemiş, İbn ‘Adiyy’den referansla örnek rivayet olarak zikretmekle yetinmiştir.)	İbn Ma‘īn güvenilir olmadığını ifade ederken, El-Buḥārī munkeru’l-hadīs, en-Nesā’ī metrük demiştir. ²³⁸³
9 (M.İ. No: 2624)	Dāvud b. ‘Abdilḥamīd	عن أبي سعيد: يا فاطمة قومي إلى أضحيّتك فاشهّديها	(Ez-Zehebī açıkça hüküm vermemiş, İbn ‘Adiyy’den referansla örnek rivayet olarak zikretmekle yetinmiştir.)	Ebū Hātim hadislerinin zayıflığına delil olduğunu belirtmiştir. ²³⁸⁴
10 (M.İ. No: 2631)	Dāvud b. ‘Aṭā el-Medenī	قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: أول من يصفحه الحق عمر، وأول من يأخذ بيده فيدخله الجنة	İleri derece munker (Munkurun cidden)	Aḥmed b. Ḥanbel “Leyse bi-şey’in”; el-Buḥārī “munkeru’l-hadīs” demiştir. ²³⁸⁵
11 (M.İ. No: 2632)	Dāvud b. ‘Affān	عن أنس - مرفوعاً: من قبل غلاماً للشهوة عذب في النار ألف سنة عن أنس - مرفوعاً: الامناء سبعة: اللوح، والقلم، وإسرافيل، وميكائيل، وجبرائيل، ومحمد صلى الله عليه وسلم، ومعاوية	Uydurma	Enes b. Mālīk’ten uydurma hadisler rivayet ettiği bir cüzü var. ²³⁸⁶

²³⁸¹ Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, I, 218.

²³⁸² Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, I, 218.

²³⁸³ Ez-Zehebī, *Dīvānu ‘d-ḡu ‘afā*’da onun hadislerini terk ettiklerini ifade etmiştir. Bkz. Ez-Zehebī, *Dīvānu ‘d-ḡu ‘afā*, s. 126. Aynı değerlendirme için bkz. Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, I, 219.

²³⁸⁴ Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*’de Ebū Hātim’in görüşünü naklederken; *Dīvānu ‘d-ḡu ‘afā*’da ḡarīb rivayetlerde teferrud ettiğine işaret edip “şuveyliḡu’l-hadīs” hükmü vermiştir. Bkz. Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, s. 219; Ez-Zehebī, *Dīvānu ‘d-ḡu ‘afā*, s. 125.

²³⁸⁵ Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, s. 219; Ez-Zehebī, *Dīvānu ‘d-ḡu ‘afā*, s. 126.

²³⁸⁶ Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, s. 219; Ez-Zehebī, *Dīvānu ‘d-ḡu ‘afā*, s. 126.

12 (M.İ. No: 2633)	Dāvud b. ‘Alī el-Hāṣimī	عن جده ابن عباس - مرفوعاً: صوموا عاشوراء، وخالفوا فيه اليهود، صوموا قبله يوماً وبعده يوماً وروى الحسن بن حى، عن داود نحواً من هذا قال: بعثنى العباس إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم، وهو في مقام يصلى من الليل، فلما صلى الركعتين قبل بيت خالتي ميمونة، ... الفجر قال: اللهم إني أسألك رحمة من عندك تهدي بها قلبي اللهم إني أسألك الفوز عند القضاء، ونزل الشهداء، وعيش السعداء، والنصر على الأعداء، اللهم إني أنزل بك حاجتى وإن قصر رأبى، وضعف عملى عن ابن عباس أن النبي صلى الله عليه وسلم أتى بطير فقال: اللهم انتننى بأحب خلقك إليك يأكل معي، فجاء على فأكل معه وابن شعيب لا يعرف	(Ez-Zehebī açıkça hüküm vermemiş, İbn ‘Adiyy’den referansla örnek rivayet olarak zikretmekle yetinmiştir.)	Huccet değildir. ²³⁸⁷
13 (M.İ. No: 2636)	Dāvud b. ‘Amr ed-Ḍabī	عن عائشة، قالت: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: بيت لا تمر فيه جياح أهله	Rivayet Muslim’de yer alıyor. Ez-Zehebī’nin raviyi ve rivayetini buada zikretmesinin sebebi İbnu’l-Cevzī’nin onu <i>el-‘İlel</i>’de zikretmesidir.²³⁸⁸	Şadūḳ, şāhibu’l-ḥadīṣ Hakkında bazı eleştiriler var.²³⁸⁹
14 (M.İ. No: 2637)	Dāvud b. ‘Amr ed-Ḍimaṣṣī	أحسنوا أسماءكم إذا أرسلت كلبك [المعلم] (4) وذكر اسم الله فكل، وإن أكل منه²³⁹⁰	Birinci rivayette teferrud etmiştir. İkinci rivayet munkerdir.	Ebū Dāvud ṣāliḥ; Ebū Zur’a lā be’s bihī, Ebū Ḥātīm şeyḥ, İbn Ma’in şika demiştir.²³⁹¹

²³⁸⁷ Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, s. 219.

²³⁸⁸ İbnu’l-Cevzī, *el-‘İlel*, nşr. İrşādu’l-Haḳḳi’l-Eşerī, Fayşalābād: İdāretu’l-‘Ulūmī’l-Eşriye, 1981, II, 176.

²³⁸⁹ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 16-17.

²³⁹⁰ Ebū Dāvūd, eş-Şayd, 22.

²³⁹¹ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 17-18.

15 (M.İ. No: 2638)	Dāvud b. Ebī 'Avf	عن أبي ذر - مرفوعاً: يا علي من فارقتني فارق الله، ومن فارقك يا علي فارقتني	Munker	Aḥmed ve Yaḥyā b. Ma'īn şika olduğunu ifade etmiştir. En-Nesā'ī “leyse bihī be's” derken, Ebū Ḥātim “şāliḥu'l-ḥadīs” demoştir. İbn 'Adī kendi nazarında hadisleriyle ihticac edilecekler zümresine dahil olmadığını ifade etmiştir. ²³⁹² Ez-Zehebī Şii oduğunu ve genellikle Ehl-i Beyt'in faziletleri ile ilgili hadisleri rivayet ettiğini belirtmiştir. ²³⁹³
16 (M.İ. No: 2639)	Dāvud b. Ebi'l-Furāt (Dāvud b. Bekr)	أنس بن عياض، عنه، عن ابن المنكر، عن جابر - حديث: ما أسكر كثيره فقليله حرام	(Ez-Zehebī açıkça hüküm vermemiş, İbn 'Adiyy'den referansla örnek rivayet olarak zikretmekle yetinmiştir.)	İbn Ma'īn'den tevşik nakledilmiş; Ebū Ḥātim ise “lā be'se bihī, leyse bi'l- metīn” demoştir. ²³⁹⁴
17 (M.İ. No: 2641)	Dāvud b. Ferāhīc	مرفوعاً: ما حسن الله خلق رجل وخلقه فتطعمه النار	Ez-Zehebī “Nekāret olan hadisleri var” deyip rivayeti zikretmiştir.	Ebū Ḥātim şika şadük demoşt ancak yaşlandığında durumunun değiştiğini ifade etmiştir. Hakkında bazı ihtilaflı görüşler nakledilmiştir. ²³⁹⁵

²³⁹² Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 18.

²³⁹³ Ez-Zehebī, *el-Muḡnī* de bir grup 'Alīmin onun şika olduğunu ifade ettiğini; İbn 'Adiyy'nin ise Şī'īdir, hadisleriyle ihticac edilmez hükmü verdiğini belirtmiştir. Kendisi ise şuveylīh hükmü vermiştir. Bkz. Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, s. 220. *Dīvānu'd-ḍu'afā* da ise hakkında farklı görüşler olduğunu söylemekle yetinmiştir. Bkz. Ez-Zehebī, *Dīvānu'd-ḍu'afā*, s. 127.

²³⁹⁴ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 18. *el-Muḡnī* de ise kendisi şika hükmü verip Ebū Ḥātim'in leyse bi'l-metīn dediğini belirtmiştir. Bkz. Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, s. 220. *El-Kāşif* te yalnızca şika olduğunu belirtmiştir. Bkz. Ez-Zehebī, *el-Kāşif*, I, 382.

²³⁹⁵ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 19. *El-Muḡnī* de, bazıları tarafından ḍā'īf olduğu söylense de, Ebū Ḥātim'in yaşlılığından önce şika şadük olduğu görüşünü nakletmiştir. Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, s. 220. *Dīvānu'd-ḍu'afā* da ise bir grubun tevşik bir grubun taḍ'īf ettiğini söylemekle yetinmiştir. Bkz. Ez-Zehebī, *Dīvānu'd-ḍu'afā*, s. 127.

18 (M.İ. No: 2646)	Dāvud Muḥbir b.	عن أنس - مرفوعاً: ستفتح مدينة يقال لها قزوين، من رابط فيها أربعين ليلة كان له في الجنة عامود من ذهب، وزمردة خضراء، على ياقوتة حمراء، لها سبعون مصراع من ذهب، كل باب منها فيه زوجة من الحور العين	Uydurma	Ez-Zehebī, Dāvūd b. Muḥbir'in <i>el-Aḫl</i> isimli eserin müellifi olduğunu ifade etmiş ve "Keşke onu yazmasaydı." demiştir. Pek çok alim tarafından ḍa'īf ve hadisi terk edilecekler zümresinde kabul edilmiştir. ²³⁹⁶
19 (M.İ. No: 2655)	Dāvud Yezīd b.	أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: عمرة في رمضان كحجة معي	(Ez-Zehebī açıkça hüküm vermemiş, İbn 'Adiyy'den referansla örnek rivayet olarak zikretmekle yetinmiştir.)	İbn Ma'in ve Ahmed "ḍa'īf" hükmü vermiştir. Ebū Dāvud "ḍa'īf"; Ebū Ḥātim "leyse bi'l-ḫavī" demiştir. ²³⁹⁷
20 (M.İ. No: 2660)	Dāvud Ṭufāwī eṭ-	فذكر حديثاً طويلاً في القرآن وكونه يؤنس القارئ في قبره، وأن لحده يتسع عليه مسيرة أربعين عاماً، ويوضع له فراش بطانته من حرير، وحشوه مسك، ويوضع له سراج من نور في مسرجة من ذهب ... الحديث ²³⁹⁸	El-Uḫaylī'nin hükmü bāṭıl.	İbn Ma'in "leyse bi-ṣey'in" demiş; El-Uḫaylī bāṭıl hadisler rivayet ettiğini ifade etmiştir.
21 (M.İ. No: 2664)	Duceyn, Ebu'l-Ğaşn	قال: قلنا لعمر: مالك لا تحدثنا عن رسول الله صلى الله عليه وسلم؟ قال: أخشى أن أزيد أو أنقص، وإنني سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كذب على متعمداً فليتبوأ مقعده من النار	(Ez-Zehebī açıkça hüküm vermemiş, İbn 'Adiyy'den referansla örnek rivayet olarak zikretmekle yetinmiştir.)	İbn Ma'in, Ebū Ḥātim, Ebū Zur'a ve ed-Dāreḫutnī "ḍa'īf" olduğunu söylemiştir. ²³⁹⁹
22 (M.İ. No: 2667)	Dirāc Ebu's- Semḥ el- Miṣrī	عن أبي سعيد - مرفوعاً: أصدق الرويا بالاسحار اذكروا الله حتى يقال مجنون المجالس ثلاثة: سالم، وغانم، وشاجب الشتاء ربيع المؤمن	(Ez-Zehebī açıkça hüküm vermemiş, İbn 'Adiyy'den referansla örnek rivayet olarak)	Aḫmed b. Ḥanbel munker hadisleri olduğunu belirtmiş; Yaḥyā b. Ma'in "ṣiḫa" demiş;

²³⁹⁶ El-Muḡnī'de, İbn Ḥibbān'dan "Hadis uyduruyordu, terkinde görüş birliği vardır" hükmünü nakletmiştir. Bkz. Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, s. 220.

²³⁹⁷ El-Muḡnī'de de Ebū Dāvud ve diğerlerinin ḍa'īf hükmü verdiğini belirtmiştir. Bkz. Ez-Zehebī, *el-Muḡnī*, s. 221.

²³⁹⁸ Rivayetin tamamı için bkz. el-Uḫaylī, *ed-Ḍu'afāu'l-kebir*, II, 289.

²³⁹⁹ Ez-Zehebī, *Mizān*, II, 23-24.

		قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: " في يوم كان مقداره خمسين ألف سنة " فقلت: فما أطول هذا؟ فقال: والذي نفسي بيده إنه ليخفف عن المؤمن ... وذكر الحديث	zikretmekle yetinmiştir.)	en-Nesā'ī "munkeru'l-ḥadīṣ"; Ebū Ḥātim "ḍa'īf" hükmü vermiştir. ²⁴⁰⁰
23 (M.İ. No: 2669)	Durust Ḥamza b.	عن أنس - مرفوعاً: ما من عبيدين متحابين في الله استقبل أحدهما صاحبه فيتصافحان ويصليان على النبي صلى الله عليه وسلم إلا لم يفترقا حتى يغفر لهما	(Ez-Zehebī açıkça hüküm vermemiş, İbn 'Adiyy'den referansla örnek rivayet olarak zikretmekle yetinmiştir.)	Ed-Dāreḩutnī ve el-Buḩārī'nin eleştirileri mevcut. ²⁴⁰¹
24 (M.İ. No: 2670)	Durust Ziyād b.	عن أنس، مرفوعاً: ما من عبيدين متحابين في الله استقبل أحدهما صاحبه فيتصافحان ويصليان على النبي صلى الله عليه وسلم إلا لم يفترقا حتى يغفر لهما عن يزيد الرقاشي، عن أنس: الشمس والقمر ثوران عقيران في النار	(Ez-Zehebī açıkça hüküm vermemiş, İbn 'Adiyy'den referansla örnek rivayet olarak zikretmekle yetinmiştir.)	İbn Ma'īn "lā şey"; Ebū Zur'a vāhin; El-Buḩārī "Leyse ḥadīṣuhu bi'l-kā'im" demiştir. Diğer bazı alimlerin de cerḩ ifadeleri vardır. ²⁴⁰²
25 (M.İ. No: 2681)	Delīl 'Abdilmelik b.	من أراد أن يمسه بالقضيب الياقوت الأحمر فليمسكه بحب علي رضي الله عنه	Uydurma	İbn Ḩibbān oğlunun ondan, kitaplarda zikredilmesi uygun olmayan uydurmalarla dolu bir cüz rivayet ettiğini söylemiştir. ²⁴⁰³

²⁴⁰⁰ El-Muḩnī'de Aḩmed b. Ḩanbel ve diğerlerinin munker hadis rivayet ettiğine dair verdiği bilgi ile Yaḩyā b. Ma'īn'in onu tevṣīk ettiğini kaydetmiş ancak bir açıklama yapmamıştır. Bkz. Ez-Zehebī, *el-Muḩnī*, s. 222. *El-Ma'īn*'de yalnızca Mısır v'Alisi demiştir. Bkz. Ez-Zehebī, *el-Ma'īn*, s. 45. *Dīvānu'd-du'afā*'da da Aḩmed b. Ḩanbel ve Ebū Ḩātim'in görüşünü nakletmiştir. Bkz. Ez-Zehebī, *Dīvānu'd-du'afā*, s. 128.

²⁴⁰¹ Ez-Zehebī, *Mīzān*, II, 26. El-Muḩnī ve *Dīvānu'd-du'afā*'da ed-Dāreḩutnī'nin ḍa'īf hükmünü zikretmiş; Bkz. Ez-Zehebī, *el-Muḩnī*, s. 222; ez-Zehebī, *Dīvānu'd-du'afā*, s. 129.

²⁴⁰² El-Muḩnī ve *Dīvānu'd-du'afā*'da yalnızca Ebū Zur'a'nın "vāhin" hükmünü nakletmiştir. Ez-Zehebī, *el-Muḩnī*, s. 222.

²⁴⁰³ Ez-Zehebī, *el-Muḩnī*, s. 223.

EK-VI

MEVLÂ RİVAYETİ TARİKLERİ VE EZ-ZEHEBÎ'NİN DEĞERLENDİRMELERİ

TARİKLER		İSNADLAR	METİNLER	DEĞERLENDİRME
HZ. EBÜ BEKR	1	İbn 'Ukde el-Hâfız – İbrâhîm b. el-Velîd b. Hammâd – Babası- Yahyâ b. Ya'îlâ – Harb b. Şabîh – İbn Uhtî Humejd eṭ-Tavîl – İbn Cud'ân- İbnu'l-Museyyeb	قلت لسعد بن أبي وقاص: إني أريد أن أسألك عن شيء وإني أتهديك! قال: سل عما بدا لك، فإنما أنا عمك. قلت: مقام رسول الله صلى الله نعم؛ قام فبنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدیر خم فیکم؟ قال عليه وسلم بالظہیرة، فأخذ بيد علي فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. فقال أبو بكر وعمر: أمسيت يا بن أبي طالب مولى كل مؤمن ومؤمنة	Gerçekten <i>garîb</i>
	HZ. 'UMER	2	İbn Ebî Tâlib ve Zekerıyyâ es-Sâcî-Ahmed b. Yahyâ eş-Şüfî – İsmâ'îl b. Ebi'l-Hakem eş-Şekafî – Şâzân – 'İmrân b. Muslim – Suheyl b. Ebî Şâlih- Babası – Ebû Hurayra – 'Umer (merfû' olarak)	من كنت مولاه فعلي مولاه
3		Huseyn b. Hasen el-Eşkar – Huseyn b. Selmân el-Kindî – İsmâ'îl b. Neşîṭ – Cemîl b. 'Âmir – Sâlim b. 'Abdillâh- Babası – Babası- Rasûlullâh	أنه سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: أيها الناس ألسنت أولى بكم من أنفسكم؟ قالوا: اللهم نعم، قال: يا علي قم، فأخذ بيده فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه	<i>Şahîḥ</i> değildir.
HZ. 'ALİ	4	'Alî b. Baḥr el-Kaṭṭân- Seleme el-Ebreş – Ebû Ca'fer er-Râzî – el-Cerrâh el-Kindî – Yezîd b. Ebî Ziyâd – 'Abdurrahman b. Ebî Leylâ- 'Alî	سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم في يوم غدیر خم يقول: اللهم من كنت مولاه؟ قال: فقام اثنا عشر رجلا كلهم من أهل بدر، فمنهم زيد بن أرقم، فشهدوا أنهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم غدیر خم: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه	Yezîd'e ulaşan bu tarikler şâlih, ḳaviyy değil.
	5	Ebû Sa'îd el-Eşec – el-'Alâ b. Sâlim el-'Atṭâr- Yezîd b. Ebî Ziyâd- İbn Ebî Leylâ- 'Alî.		Yezîd'e ulaşan bu tarikler şâlih, ḳaviyy değil.
	6	Muslim b. 'Allân (kitâbeten)- Ebu'l-Yemen el-Kindî – Ebû Maṣṣûr el-Ḳazzâz – Ebû Bekr el-Haṭîb – Muḥammed b. 'Umer b. Bekîr – Ebû 'Umer Yahyâ b. 'Umer (h. 363) – Ebû Ca'fer Ahmed b. Muḥammed eḍ-Dabe'î – el-Eşec – el-'Alâ b. Sâlim- Yezîd b. Ebî Ziyâd- 'Abdurrahman b. Ebî Leylâ- 'Alî:	سمعت عليا - بالرحبة - ينشد الناس من سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: (من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه)؟ فقام اثنا عشر يدريا فشهدوا أنهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك	Yezîd'e ulaşan bu tarikler şâlih, ḳaviyy değil.
	7	'Abdullâh b. Ahmed ve Ebû Ya'îlâ el-Mevşilî – el-Ḳavârîrî – Yûnus b. Erkam – Yezîd b. Ebî Ziyâd		- Yezîd'e ulaşan bu tarikler şâlih, ḳaviyy değil.
	8	Muḥammed b. eş-Şabâḥ ed-Dulâbî – İsmâ'îl b. Zekerıyyâ – Yezîd		- Yezîd'e ulaşan bu tarikler şâlih, ḳaviyy değil.
	9	Yezîd b. el-Habbâb – el-Velîd b. 'Uḳbe b. Nizâr el-'Ansî – Simâk ibni 'Ubeyd- 'Abdurrahman b. Ebî Leylâ		
	10	'Abdula'lâ b. 'Âmir- İbn Ebî Leylâ		

11	Ḥalef b. Sālīm el-Ḥāfız- ‘Abdūlmelik b. eṣ-Şabāḥ – Şu‘be – ‘Umāre b. Ebī Hafşa- Ebū Miclez- ‘Alī	أن عليا عليه السلام سألهم يوما بالكوفة: من سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول كذا؟ فقاموا وهم اثنا عشر ، فشهدوا أنهم سمعوا النبي صلى الله عليه وسلم يوم غدیر خم يقول: الله مولاي وأنا مولی علي، من كنت مولاه فعلي مولاه	İsnad ceyyîd’dir ancak inkıtâ’ mevcuttur. Çünkü Ebū Miclez onu ‘Alī’den veya diğerlerinden işitmemiştir. ‘Abdūlmelik b. eṣ-Şabāḥ ise <i>şadûktur</i> .
12	İbn ‘Ukde el-Ḥāfız- İbn Şebīb el-Ma‘merī ve bir başkası- Ḥalef – ‘Ubāde b. Ziyād – Yahyā b. el-‘Alā- Ca‘fer b. Muḥammed – Babası – İbn ‘Abbās	عن ابن عباس قال: نظر علي في وجوه الناس فقال: إني لأخو رسول الله صلى الله عليه وسلم ووزيره، ولقد علمتني أولكم إسلاما وأنا صلى الله عليه وسلم، ولقد رأيتم يوم غدیر خم أحبكم إلى رسول الله ووقفته معي ورفعته بيدي، الحديث	Ez-Zehebî bu isnadda yer alan Yahyā b. el-‘Alā’nın sika olmadığını; Ebū Ca‘fer’in ise İbn ‘Abbās ile mülaki olmadığını belirtip, hadisin ileri derece munker olduğunu ifade etmiştir
13	Şebābe- Nu‘aym b. Ḥakīm – Ebū Meryem ve diğerleri – ‘Alī	أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أخذ بيده يوم غدیر خم فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه	Bu isnadda yer alan Ebū Meryem’de cehālet vardır. Nu‘aym ise Yahyā b. Ma‘īn tarafından <i>sika</i> olarak kabul edilmiştir.
14	El-Bāğendī – ‘Ubeydullāh- Ebū İsrā‘īl el-Melāī- el-Ḥakem- Ebū Selmān el-Mu‘ezzin	أن عليا نشد الناس: من سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كنت مولاه، الحديث	İsnadda yer alan Ebū İsrā‘īl <i>da’if</i> tir.
15	Sālīm b. Ebī‘l-Ca‘d- Babası- Muḥammed b. Ebī Bekr eṣ-Şiddīk- ‘Alī	من كنت مولاه فعلي مولاه، الحديث	İsnadı <i>muḥlim</i> .
16	Ebū Sa‘īd el-Eṣec – İbnu‘l-Ecleḥ- Babası- Ebū İshāk- ‘Amr zī Murra‘l-Hemedānī- ‘Alī	أنه سمع عليا ينشد الناس، من سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه إلا قام؟ فقام اثنا عشر رجلا	-
17	Muṣ‘ab b. Selām – el-Ecleḥ	-	-
18	‘Alī b. Muḥammed b. ‘Alī - Ḥalef b. Temīm el-Kūfī (sadūk)- İsrā‘īl - Ebū İshāk- ‘Amr zī Murra	قال: شهدت عليا بالرحبة ينشدهم: أيكم سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم غدیر خم ما قال؟ فقام اناس فشهدوا أنهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم غدیر خم: من كنت مولاه فإن عليا مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وأحب من أحبه وأبغض من أبغضه، وانصر من نصره	İsnadındaki nezāfete rağmen metin <i>garīb</i> .
19	‘Alī b. Ḥakīm el-Evdī- Şerīk- Ebū İshāk- Sa‘īd b. Vehb ve Zeyd b. Yuṣey’	قالا: صعد علي المنبر فقال: أنشد الله امرء سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدیر خم؟ فقام سنة ، الحديث بطوله	-
20	Şerīk- Ebū İshāk	زاد فيه عمرو ذو مر: وانصر من نصره واخذل من خذله	-
21	El-Evdī – Şerīk - el-A‘meş- Ḥabīb b. Ebī Sābit- Ebu‘t-Tufeyl- Zeyd b. Erkam	-	-
22	Gunder- Şu‘be- Ebū İshāk- Sa‘īd b. Vehb	نشد علي الناس، فقام خمسة أو ستة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فشهدوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من كنت مولاه فعلي مولاه	Bu hadis Muslim’in şartlarına uygundur. Sa‘īd b. Vehb <i>sika</i> ’dır.
23	İsrā‘īl – Ebū İshāk	نشد علي الناس، فقام خمسة أو ستة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم فشهدوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من كنت مولاه فعلي مولاه	-
24	İbn ‘Ukde- Aḥmed b. Muḥammed b. ‘Abdurrahman b. el-Esved el-Kindī- Ca‘fer b. Muḥammed b. Yahyā – Mūsā b. en-Nadr el-Cu‘fī el-Ḥimşī- Ebū Gaylān Sa‘īd b. Ṭālib- Ebū İshāk - ‘Amr zī murra ve Zeyd b. Yuṣey’ ve Sa‘īd b. Vehb ve Hānī b. Hānī ve sayılamayacak kadar çok kişi tarafından rivayet edildiğine göre	أن عليا نشد الناس عند الرحبة: من سمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه؟ فقام نفر - فقال بعضهم: سنة وقال بعضهم: ثلاثة - فشهدوا بذلك، وكنتم قوم فما خرجوا من الدنيا حتى عموا أو أصابتهم آفة، منهم يزيد بن ودیعة وعبد الرحمن بن مدلج	-

25	‘Ubeydullāh b. Mūsā- Faṭr- Ebū İshāk- Sa’id b. Vehb ve Zeyd b. Yuṣey’ ve ‘Amr zū Murra	أن عليا نشد الناس في الرحبة، الحديث بطوله	-
26	Eṣ-Şika- el-Faḍl es-Seynānī – el-A‘meş- Ebū İshāk- Sa’id b. Vehb- ‘Alī	قال علي في الرحبة: أنشد بالله من سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدیر خم يقول: إن الله وليي وأنا ولي المؤمنين، ومن كنت مولاه فهذا وليه	Ravileri <i>şika</i> ’dır.
27	İbn Ebī ‘Umer (kitâbeten) – Ḥanbel – İbnu’l-Huseyn- İbnu’l-Muzehheb- el-Kaṭī’- ‘Abdullāh b. Aḥmed- Babası- Huseyn b. Muḥammed ve Ebū Nu’aym el-Ma’nā- Faṭr- Ebu’t-Tufeyl	قال: جمع علي الناس في الرحبة، ثم قال لهم: أنشد الله كل من سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم غدیر خم ما سمع لما قام؟ فقام ثلاثون من الناس، وقال أبو نعيم فقام ناس كثير فشهدوا حين أخذه بيده فقال للناس: أتعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: نعم يا رسول الله، قال: من كنت مولاه فهذا مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه. قال: فخرجت وكان في نفسي شيئا! فلقيت زيد بن أرقم فقلت له: إني سمعت عليا، يقول: كذا وكذا؟ قال: فما تنكر! قد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ذلك له	Hadis <i>hasendir</i> . Faṭr b. Ḥalife Şi’a’nın <i>şika</i> ’larındandır.
28	‘Abdulvāhid b. el-Kāsim eṣ-Şaydalānī ve Mes’ūd b. İsmā’il ve Es’ad b. Sa’id- Fāṭima binti ‘Abdillāh – (ابن ريذة) – Ebu’l-Kāsim eṭ-Ṭaberānī- Aḥmed b. İbrāhīm eṣ-Şekāfi (h. 290) – İsmā’il İbni ‘Amr el-Becelī- Mis’ar- Ṭalḥa b. Muşarraf- ‘Umeyre (عميرة) b. Sa’d el-Hemedānī	أنه شهد عليا على المنبر ينادي بالصحابية من سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدیر خم؟ فقام اثنا عشر رجلا، منهم أبو هريرة وأبو سعيد وأنس، فشهدوا أنهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه	-
29	‘Ubeydullāh b. Mūsā- Hānī b. Eyyūb – <i>Şika</i> - Ṭalḥa b. Muşarraf - ‘Umeyre (عميرة) b. Sa’d	-	-
30	‘Abdurrahman b. Ḥumeyd er-Ru’āsī – Zebīd el-Yāmī - ‘Umeyre (عميرة) b. fulān (Sa’d)	-	-
31	El-Ecleḥ- Ṭalḥa b. Muşarraf - ‘Umeyre (عميرة) b. Sa’d	-	-
32	El-Aḫdī – Keşir b. Zeyd- Muḥammed b. ‘Alī	أن النبي صلى الله عليه وسلم حضر الشجرة بخم، فخرج أخذا بيد علي، فقال: من كنت مولاه فإن عليا مولاه - أو قال: فإن هذا مولاه - إني قد تركت فيكم ما إن أخذتم به لن تضلوا: كتاب الله وأهل بيتي. ألتستم تشهدون أن الله ورسوله أولى بكم من أنفسكم؟ وأن الله ورسوله أولياؤكم؟ قالوا: بلى قال: فمن كنت مولاه. الحديث	Keşir <i>da’if</i> bir ravidir.
33	İbn Cerir: Aḥmed b. Maṣṣūr – Ebū ‘Āmir el-Aḫdī - Keşir – Muḥammed b. ‘Umer b. ‘Alī - Babası- ‘Alī (ihtisâren)	-	-
34	İbn Ebī Āşım- Suleymān el-Ğaylānī- Ebū ‘Āmir (Muttasıl bir şekilde)	-	-
35	El-Ḥasen b. ‘Atıyye- Yaḥyā b. Seleme b. Kuheyl- Babası- Ḥubbetu’l-Arenī – Ebū Kudāme	قال: نشد علي الناس بالرحبة، فقام بضعة عشر رجلا فشهدوا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: من كنت مولاه فعلي مولاه	-
36	Yaḥyā - metrūku’l-ḥadīṣ- ‘Umeyre	-	Yaḥyā el-Kaṭṭān ‘Umeyre hakkında “ona itimat edilmez” hükmü vermiştir; İbn Hibbān ise <i>eṣ-Şikā</i> ’ında zikretmiştir. En-Nesā’ī bunu <i>Musnedu ‘Alī</i> ’de ve <i>Ḥaşā’iş</i> isimli eserine almıştır.
37	‘İsā b. ‘Abdurrahman- ‘Amr b. Ḥammād b. Ṭalḥa- İshāk b. İbrāhīm el-Ezdī- Ma’rūf b. Harrabüz – Ziyād b. el-Munzir ve Sa’id b. Muḥammed el-Esedī- Ebu’t-Tufeyl	قال علي لعثمان وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن وابن عمر رضي الله عنهم أجمعين! : أنشدكم بالله هل فيكم أحد قال له رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم الغدير: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه غيري؟ قالوا: اللهم لا	İshāk’ta cehālet vardır. ‘Amr <i>şadūḳ</i> ’tur ancak onda da Rāfiḍilik görülmüştür.

	38	'Ubeydullāh b. Mūsā- Yūsuf b. Suheyb- Ḥabīb b. Yeṣār- Ebū Remle	قال: أن ركبنا أتوا علينا، فقالوا: السلام عليك ورحمة الله وبركاته، وعليكم أنى أقبل الركب؟ قالوا: أقبل مواليك من أرض كذا وكذا. قال: أنى أنتم موالى؟ قالوا: سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم غدیر خم: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. فقال علي: أنشد الله رجلا سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ما قال إلا قام؟ فقام اثنا عشر رجلا فشهدوا بذلك	Yūsuf hakkında İbn Ma'īn güvenilir hükmü vermiştir.
	39	Ebu'r-Rebī' es-Semān Eş'aş- 'Abdullāh b. Busr- Ebū Rāşid el-Haberānī- 'Alī	عممني رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدیر خم بعمامة سدل طرفها على منكبي، وقال: إن الله أيدني يوم بدر ويوم حنين بملانكة معتمين هذه العمة، وقال: إن العمة حاجز بين المسلمين والمشرکین	Munker hadistir. Eş'aş ileri derecede <i>da'if</i> bir ravidir.
	40	'Abdurrezzak- İsrā'īl- Ebū İshāk- Sa'īd b. Vehb ve 'Abdu Ḥayr- 'Alī	-	İsnadı <i>ka'viyy</i> 'dir.
	41	İbn Cerīr- Maṣṣūr b. Ebī Nuveyre (نويرة) – 'Abdumumin b. el-Cihāf (الجحاف)- Zeyd b. Yusey'- 'Alī	ان عليا قال: أنشد الله / من سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، إلا قام. قال: فقام مما يليني ثلاثة. قال أبو إسحاق: وأخبرني سعيد بن وهب أنه قام مما يليه ثلاثة، وأخبرني عمرو ذو مر أنه قام مما يليه ستة. فشهدوا أن النبي صلى الله عليه وسلم قال ذلك. وزاد عمرو: وانصر من نصره وأحب من أحبه	'Abdumumin <i>mestūr</i> bir ravidir ancak kendisi hakkında <i>da'if</i> hükmü verilmemiştir. Maṣṣūr'u tanımlıyorum!
	42	El-Firyābī- Faṭar- Ebu't-Tufeyl- 'Alī (Merfū' olarak)	من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه	İsnadı <i>ka'viyy</i> 'dir.
	43	Yaḥyā b. Ādem- (حنث) b. el-Ḥāris b. Laḳīṭ (لقيط) - Rabā b. el- Ḥāris	جاء رهط إلى علي في الرحبة فقالوا: السلام عليك يا مولانا! قال: كيف أكون مولاكم وأنتم قوم عرب؟ قالوا: سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول يوم غدیر خم: من كنت مولاه فإن هذا مولاه. قال رياح: فلما مضوا سألت من هؤلاء؟ قيل: نفر من الأنصار، فيهم أبو أيوب الأنصاري	-
	44	(Mutābi') Ebū Aḥmed ez-Zubeyrī- (حنث) - Rabāḥ	-	Rabāḥ'ı tanımlıyorum.
	45	'Abdullāh b. Numeyr- 'Abdumelik- Ebū 'Abdurrahim el-Kindī- Zādān Ebū 'Umer- 'Alī	-	-
	46	İshāk el-Ezrak- 'Abdumelik b. Ebī Suleymān- Ebū 'Abdurrahim el-Kindī- Zādān	شهدت عليا في الرحبة، قال: أنشد بالله امرأ سمع قول رسول الله فقام ثلاثة عشر رجلا فشهدوا صلى الله عليه وسلم يوم غدیر خم؟ أنهم سمعوا رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: أستم تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى يا رسول الله. قال: فمن كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه	-
	47	Ebū Tāhir İbni Ḥamdān- (في طرق هذا الحديث) – Ebu'l-'Abbās İbrāhīm b. Muḥammed es-Seraḥsī (Merv'de)- Ebū Lebīd- Suveyd b. Sa'īd- 'Uṣmān b. 'Abdurrahman- Yūsuf-el-Ḥasen	وقع بين علي وبين بعض أهله أو أسامة كلام! قال: ألسنت لكم مولى؟ فقال: بلى، وإن كرهننا! فبلغ ذلك النبي صلى الله عليه وسلم فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه	Mursel bir rivayettir
	48	El-Cu'ābī- İshāk b. Muḥammed b. Ziyād el-Kūfī el-Kaṭṭān- babası- Zeyneb binti Bisām eş-Şayrafī- babam ve amcam Ebu't-Tufeyl- 'Alī	حدثنا عن علي، فأنشأ يحدث، قال: أقبل رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجة الوداع حتى نزل بموضع يدعى خم، فقال: من كنت مولاه فإن عليا مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه	İsnadı <i>muḥṣim</i> 'dir.
TALHA	49	Rifā'a eḍ-Ḍabī î (Onu tanımlıyorum)- Babası- dedesi	كنت مع علي، فبعث علي طلحة، فلقية، فقال: نشدك بالله أسمعته رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه	Şaḥīḥ değildir.
SA'İD B. EBİ VAKKAS	50	Muḥammed b. el-Ḥuseyn- Aḥmed b. el-Mufaḍḍal- Yaḥyā b. Seleme b. Kuheyl- Muslim el-Melā'ī- Ḥayseme b. 'Abdurrahman	قلت لسعد بن أبي وقاص: ما خلفك عن علي؟ ! أنشأ رأيته أو شئ سمعته؟ قال: أما إنني سمعته من رسول الله صلى الله عليه وسلم ثلاثا لأن تكون لي واحدة منها أحب إلي مما طلعت عليه الشمس، الحديث. ثم قال: وقال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدیر خم: من كنت مولاه فعلي مولاه	İsnadda yer alan Muslim <i>da'if</i> (واه) bir ravidir

EL-ABBAS B. ABDULMU TTALIB	51	(Muhtasar olarak) Muḥammed b. Fuḍayl b. Ġazvān – Muslim	-	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>Ṣaḥīḥ</i> şeklinde nitelemiştir.
	52	Ebū Mu'āviye eḍ-Ḍarīr- Mūsā b. Muslim eṣ-Şeybānī- 'Abdurrahman b. Sābiṭ- Sa'd b. Ebī Vakkāṣ	قال: 6 / أقدم معاوية في بعض حجاته / فأتى سعد، فذكروا عليا، فقال سعد سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول ثلاث خصال، لأن تكون لي واحدة منهن أحب إلي من الدنيا وما فيها! : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كنت مولاة فعلي مولاة، الحديث	İsnadda yer alan Mūsā b. Muslim eṣ-Şeybānī İbn Ma'in tarafından güvenilir kabul edilmiştir.
	53	'Amir b. Sa'd- babası	-	İsnadı <i>muḥḥim</i> 'dir.
	54	Mūsā b. Ya'kūb'dan iki isnadla	-	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>Ṣaḥīḥ</i> şeklinde nitelemiştir.
	55	Ya'kūb b. Ca'fer b. Keṣīr b. Ebī Keṣīr - Muhācīr b. Mismār- 'Āiše binti Sa'd- Babası	ولفظ موسى: هذا وليي والمؤدي عني	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>Ṣaḥīḥ</i> şeklinde nitelemiştir.
	56	Naṣr b. 'Alī el-Ceḥḍamī- el-Ḥarībī- 'Abdulvāhid b. Eymen- Babası	قدم معاوية مكة، فدخل عليه سعد، فأجلسه معه على السرير، ثم قال لأهل الشام: هذا صديق لعلّي! (1) فقالوا: من علي! فيكي سعد! فقال: ما يبيكيك؟ قال: تذكر رجلا من أصحاب النبي صلى الله عليه ولا أقدر أن أغير، وقد سمعت رسول الله صلى وسلم من المهاجرين الله عليه وسلم حين أراد المسير إلى تبوك أو غيره وخلفه علي، فقال: أنت مني بمنزلة هارون من موسى غير أنه لا نبي بعدي. وقال: لأدفعن الراية إلى رجل يحب الله ورسوله ويحب الله ورسوله يفتح الله على يديه، فاستشرف لها أصحابه، فدفعها إلى علي. وكان علي في غزاة، فأتى بريدة فقال: يا رسول الله إن عليا فعل كذا وكذا! فقال: يا بريدة أحمق ما تقول أم من مودة؟ قال: من مودة! قال: من كنت مولاة فعلي مولاة	İsnadı <i>ṣāliḥ</i> 'tir. el-Ḥaṣā' iş'te de yer almaktadır
	57	El-Ḥakem b. 'Aṭıyye- Mus'ab- Babası	من كنت مولاة، الحديث	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>Ṣaḥīḥ</i> şeklinde nitelemiştir.
	58	Huseyn b. Meḥārīḳ- Ebū Ḥayyān et-Teymī- Mecme' b. Ya'kūb et-Teymī- Mus'ab b. Sa'd	-	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>Ṣaḥīḥ</i> şeklinde nitelemiştir.
	59	'Abdullāh b. Ebī Necīḥ- Rabi'a el-Cerṣī- Sa'd	-	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>Ṣaḥīḥ</i> şeklinde nitelemiştir.
	60	Mūsā el-Cuhenī- Mus'ab	-	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>Ṣaḥīḥ</i> şeklinde nitelemiştir.
	61	Muḥammed b. Ḥamīd er-Rāzī- Zāfer b. Suleymān- İsrā'il- 'Abdullāh İbni Şerīk- el-Ḥāris b. Sa'lebe	قال: قلت لسعد: هل شهدت لعلّي منقبة؟ قال: شهدت له أربع مناقب، لأن تكون لي إحداهن أحب إلي من الدنيا وما فيها - وذكر الراية، وبعثه ببراءة، وسد الأبواب غير بابيه - قال: ورأيت يوم غدیر خم أخذ بيد علي فرفعهما حتى نظرنا إلى بياض إبطهما فقال: من كنت مولاة فعلي مولاة. والخامسة، خلفه في غزاة تبوك، فقالت قریش: استنقله! فجاء فقال: إني خارج معك! زعمت قریش أنك استنقلتي! فقال: هل منكم من أحد إلا له حامة من أهله؟ أنت مني بمنزلة هارون من موسى	İbn Ḥamīd zayıf bir ravidir. Zāfer hakkında “muḥtelifun fih” hükmü verilmiştir ve hadisinde <i>illet</i> vardır.
	62	Suleymān b. 'Abdulcebbar- 'Alī b. Kādim- İsrā'il- 'Abdullāh b. Şerīk- el-Ḥāris b. Mālik	قال: لقيت سعدا، فذكر نحوا منه	İbn Şerīk, el-Muḥṭār'ın ordusunda yer almış olsa da tövbe etmiştir. Ahmed b. Hanbel ve İbn Ma'in onun güvenilir olduğunu ifade etmiştir.
	63	Huseyn b. Hasen el-Eṣkar- Manşūr b. Ebi'l-Esved- el-Ecleḥ- Ebu'd-Ḍuḥā- el-'Abbās b. 'Abdulmuṭṭ'Alīb	قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كنت مولاة فعلي مولاة	<i>Munḳaṭı'</i> bir rivayettir. El-Eṣkar hakkında el-Buḥārī “ <i>fih nazar</i> ” hükmü vermiştir.

EL- HUSEYN	64	İbn 'Ukde el-Hāfız (<i>Cem'u ĩuruķi hāģe</i> -'l- <i>ħadiř</i> kitabında)- el-Fuđayl b. Yūsuf el-Cu'fī- Sa'd b. 'Uřmān- Muħammed b. 'Alī b. el-Ĥuseyn- Babası- Babası	أن رسول الله صلى الله عليه وسلم أمر يوم غدیر خم بدوحات فقممن، ثم حمد الله وأثنى عليه، ثم أخذ بيد علي فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه	İsnadı <i>muźlim</i> 'dir, <i>řahīh</i> değildir.
	65	Ebū 'Avāne - el-A'meř- Ĥabīb b. Ebī Šābit- Ebu't-Ŧufeyl- Zeyd b. Erķam	لما رجع رسول الله صلى الله عليه وسلم من حجة الوداع، ونزل غدیر خم، أمر بدوحات فقممن، ثم قال: كآني دعيت فأجبت، إني قد تركت ، فانظروا كيف تخلفوني فيكم الثقلين: كتاب الله وعترتي أهل بيتي فيهما، فإنهما لن يفترقا حتى يرثي علي الحوض. ثم قال: إن الله مولاي وأنا ولي كل مؤمن، ثم أخذ بيد علي فقال: من كنت مولاه فهذا وليه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. فقلت لزید بن أرقم: سمعته من رسول الله؟ ! فقال: ما كان في الدوحات أحد إلا رآه بعيني وسمعه بأذنيه	Bu isnad <i>ķaviyy</i> 'dir, en-Nesā'ī de bu rivayeti <i>Sunen</i> 'ine almıştır.
	66	Ġunder- řu'be- Meymūn Ebī 'Abdillāh- 'Avf el-A'rābī- Meymūn- Zeyd b. Erķam	قام فينا رسول الله صلى الله عليه وسلم، فحمد الله وأثنى عليه، ثم قال: ألستم تعلمون أني أولى بكم بكل مؤمن ومؤمنة من نفسه؟ فأی من كنت مولاه فهذا مولاه، وأخذ بيد علي. زاد شعبة، عن ميمون قال: فحدثني بعض القوم، عن زيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال: اللهم وال من والاه وعاد من عاداه	Bu hadis <i>ħasendir</i> .
	67	Ebū 'Avāne- Muġire- Ebū 'Ubeyde- Meymūn Ebī 'Abdillāh - Zeyd b. Erķam	-	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>řābit</i> şeklinde nitelemiştir
	68	Ebū İsrā'īl el-Melā'ī- el-Ĥakem b. 'Aťıyye- Meymūn Ebī 'Abdillāh - Zeyd b. Erķam	-	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>řābit</i> şeklinde nitelemiştir
	69	'Abdulazīz b. Muħammed el-Ezdī- Ebū İsrā'īl- el-Ĥakem- Ebū Suleymān el-Mu'ezzin- Zeyd b. Erķam	-	Ebū Suleymān el-Mu'ezzin <i>meĥūl</i> 'dur; Ebū İsrā'īl zayıf'tır.
	70	Muħammed b. el-Velīd el-Busrī- Ġunder- řu'be- Seleme b. Kuheyl- Ebu't-Ŧufeyl- Ebū Serīħa veya Zeyd b. Erķam (řu'be yanıldı):	قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كنت مولاه فعلي مولاه	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>řābit</i> şeklinde nitelemiştir
	71	Hassān b. İbrāħīm el-Kirmānī- Muħammed b. Seleme b. Kuheyl- Babası- Ebu't-Ŧufeyl- Zeyd b. Erķam (Merfū' olarak).	-	El-Ĥakim <i>Mustedrek</i> 'inde almıştır ancak Muħammed b. Seleme <i>ķa ģfir</i> .
	72	Muħammed b. Ĥalef- 'Abdurrahman b. Šāliħ- Mūsā b. 'Uřmān el-Ĥađramī- Ebū İřħāķ- El-Berrā ve Zeyd b. Erķam	كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدیر خم، ونحن نرفع غصن الشجرة، عن رأسه، فقال: إن الصدقة لا تحل لي ولا لأهل بيتي، لعن الله من ادعى إلى غير أبيه، الحديث إلى أن قال: من كنت مولاه فعلي مولاه	Mūsā <i>metrūktur</i> .
	73	Ebū Nu'aym- Kāmil Ebu'l-'Alā'- Ĥabīb b. Ebī Šābit- Yaħyā b. Ca'de- Zeyd b. Erķam	أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لعلي يوم غدیر خم: من كنت مولاه فعلي مولاه	İsnad <i>ħasen ķaviyy</i> 'dir. İbn Ma'in Kāmil'in güvenilir olduğunu ifade etmiştir. Ancak en-Nesā'ī hakkında " <i>Leyse bi-ķaviyy</i> " hükmü vermiştir.
ZEYD B. ERĶAM	74	'Ammār b. Ĥalid- İřħāķ b. el-Ezrak- 'Abdumelik b. Ebī Suleymān- 'Aťıyye el-'Avfī- Zeyd b. Erķam	يقول: خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: يا أيها الناس ألستم تعلمون أني أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، فقال: من كنت مولاه فهذا مولاه	'Aťıyye <i>ķa ģfir</i> .
BUREYD E	75	Šihāb b. Abbād ve 'Abdurrezzaķ b. Hemmām- İbn 'Uyeyne- 'Amr b. Dīnār- Ŧāvūs- Bureyde	قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: من كنت وليه فعلي وليه	Rivayet Sufyān b. 'Uyeyne'den <i>ġarīb</i> 'dir.

	76	Eṭ-Ṭaberānī- Aḥmed b. İsmā'īl el-İşbahānī el-‘Ābid- Aḥmed İbnü'l-Furāt- ‘Abdurrezzaḳ	-	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>Şahîh</i> şeklinde nitelemiştir.
	77	Ebū Mu‘āviye ve Vekī - el-A‘meş- Sa‘d b. ‘Ubeyde- İbn Bureyde- Babası	سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول: من كنت وليه فعلي وليه	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>Şahîh</i> şeklinde nitelemiştir.
	78	Ebū Nu‘aym- Ebū Aḥmed ez-Zubeyrī- ‘Abdumelik b. Ebī Ğuneyye- el-Ḥakem b. ‘Atıyye - Sa‘īd b. Cübeyr- İbn ‘Abbās- Bureyde	قال: خرجت مع علي إلى اليمن، فرأيت منه جفوة! فقدمت على النبي صلى الله عليه وسلم فذكرت عليا فتنقصته! فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يتغير وجهه وقال: يا بريدة، ألسنت أولى بالمؤمنين من أنفسهم؟ قلت: بلى يا رسول الله، قال: من كنت مولاه فعلي مولاه	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>Şahîh</i> şeklinde nitelemiştir.
	79	Ma‘mer- İbn Ṭāvūs - Babası- Bureyde	-	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>Şahîh</i> şeklinde nitelemiştir.
	80	El-Ecleḥ- ‘Abdullāh b. Bureyde- Babası	-	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>Şahîh</i> şeklinde nitelemiştir.
	81	Şāliḥ b. Meysem- Bureyde	-	Bu rivayet grubunu genel olarak <i>Şahîh</i> şeklinde nitelemiştir.
EBU HURAYRA	82	Ebū Ya‘lā el-Mevsīlī- Ebū Bekr b. Ebī Şeybe- Şerīk- Ebū Yezīd el-Evdī (Dāvūd b. Yezīd)- Babası	قال: دخل أبو هريرة المسجد فاجتمع إليه الناس فقام إليه شاب فقال: أنشدك بالله أسمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه؟ فقال: نعم	-
	83	Muḥammed b. Ḥālīd b. ‘Abdullāh el-Vāsītī- Eḥadu'l-Helekī- Şerīk- Dāvud- Babası- Ebū Hurayra		Ez-Zehebī'ye göre bu ayrıntı ve Şerīk'ten gelen kısım <i>şahîh</i> değildir. Muḥammed b. Ḥālīd için <i>da'if</i> hükmü verilmiştir ki o bu nakli sebebiyle itham edilmiştir.
	84	Yahyā b. ‘Uṣmān b. Şāliḥ- Esbaḡ b. el-Ferec- ‘Alī b. ‘Abbās- Dāvud b. Yezīd- Babası	قدم علينا معاوية، فنزل النخيلة، فدخل أبو هريرة المسجد بالكوفة، فكان يقص على الناس ويذكرهم! فقام إليه شاب فقال: يا أبا هريرة تشدك بالله أنت سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول لعلي: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه؟ قال: اللهم نعم	‘Alī b. ‘Abbās hafızası sebebiyle <i>da'if</i> kabul edilmiştir.
	85	Ebū Ca‘fer en-Nufeylī- İkrime b. İbrāhīm- İdrīs b. Yezīd el-Evdī (el-Ūdī ?)- Babası	كنت جالسا عند أبي هريرة، فجاء شاب فقال: أنشدك الله، فذكر نحوه	En-Nesā'ī ve diğer bazı ‘Alīmler İkrime'yi zayıf kabul etmiştir. Fakat rivayetleri tamamen bırakılmamıştır.
	86	Heyyāc b. Bistām- Metrūk bir ravi- Yezīd b. Keysān- Ebū Hāzim- Ebū Hurayra	قال: أخى رسول الله صلى الله عليه وسلم بين المسلمين فقال: علي أخي وأنا أخوه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه	Es-Sevrī'den gelen munkar hadistir, Heyyāc teferrud etmiştir
	87	Ebū Ya‘lā el-Mevsīlī (<i>Musnedu'l-Kavāriri</i> de)- ‘Abdullāh b. Ca‘fer- Suheyl b. Ebī Şāliḥ- Babası- Ebū Hurayra- ‘Umer	قال عمر: لقد أعطى علي ثلاث خصال، لأن تكون ليخلة منها أحب إلي من حمر النعم، الحديث. عبد الله هذا والد المدينة، ضعفه ثنا خيشون بن موسى الخلال وأحمد بن عبد الله بن أحمد الديري، بنا علي بن سعيد الرملي، بنا ضمرة بن ربيعة عن ابن شاذب عن مطر الوراق عن شهر بن خوشب عن أبي هريرة قال: لما أخذ رسول الله صلى الله عليه وسلم بيد علي قال: من كنت مولاه فعلي مولاه فأنزل الله اليوم أكملت لكم دينكم، قال أبو هريرة: وهو يوم غدير خم من صام يوم ثمان عشر من ذي الحجة كانت له صيام ستين شهرا	‘Abdullāh b. Ca‘fer, el-Medīnī'nin babasıdır ve hakkında <i>da'if</i> hükmü verilmiştir.
EBÜ SA'İD EL-ḤADERİ	88	El-Ḥāfız Ebu'l-‘Abbās İbn ‘Ukde- Aḥmed b. Yahyā b. Zekerıyyā- ‘Alī İbni Kādīm- İsrā'īl- ‘Abdullāh b. Şerīk- Sehm b. Huşayn el-Esedī – Ebū Sa‘īd el-Ḥaderī	أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال يوم غدير خم: من كنت مولاه فعلي مولاه؛ قالها ثلاث مرات	Sehm İbn Hibbān'ın es- <i>Siḳāi</i> 'nda yer almaktadır.

CÂBİR	89	Ebū Bekr b. Ebī Şeybe ve Suveyd b. Sa'īd ve Hārūn b. İshāk ve diğerleri- el-Muṭṭ'Alīb b. Ziyād- 'Abdullāh b. Muḥammed b. 'Aḳīl- Cābir	كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم بالجلفة بغدير خم إذ خرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فأخذ بيد علي فرفعها فقال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه. قلت: أنت ذلك! بالله أكان ثم أبأ بكر وعمر؟ قال: اللهم لا	Bu <i>ḥasen</i> hadistir.
	90	İbn Lehī'a- Bekr b. Sevdā' ve diğerleri- Ebū Seleme b. 'Abdurrahman- Cābir	-	Genel olarak isnadı <i>ceyyīd</i> olarak nitelemiştir.
İBN ABRAS	91	'Abdulḡaffār b. el-Ḳāsim b. Kays- Metrūk bir ravi- 'Adī b. Šābit- Sa'īd b. Cubeyr- İbn 'Abbās (merfū olarak)	قال: علي مولى من كنت مولاه	Munker hadistir.
	92	'Alī b. Muslim eṭ-Tūsī- Ebū Dāvud- Ebū 'Avāne- Ebū Belc- 'Amr b. Meymūn- İbn 'Abbās	أن النبي صلى الله عليه وسلم قال لعلي: أنت 9 / ب ولي كل مؤمن / بعدى. سمعه إبراهيم بن إسحاق الأنماطي منه	Bu grubu genel olarak <i>da'īf</i> olarak nitelemiştir.
	93	'Abdullāh b. Zeydān el-Becelī- Hārūn b. Ebī Burde- Ḥuseyn- Muḥammed b. Ya'īlā- 'Abdullāh b. Mūsā- Yahyā b. Munḳız- İbn 'Abbās	قال: لما خرج النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع فنزل الجلفة، أتاه جبريل وأمره أن يقوم بعلي، قال: يا رب إن قومي حديث عهد بجاهلية، فمتى أفعل هذا يقولون: فعل باین عمهفمضى في وجهه، فلما بلغ الجلفة نزل الغدير فتأه جبريل بهذه الآية: ا (يا أيها الرسول بلغ ما أنزل إليك من ربك) الآية، فأمر بالصلاة جامعة، ثم علي قال: ألتتم تزعمون أنني أولى بالمؤمنين من خرج أخذاً بيد أنفسهم؟ قالوا: بلى يا رسول الله، قال: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه، وأحب من أحبه، وأبغض من أبغضه، وانصر من نصره، وأعن من أعانه. قال ابن عباس: وجبت والله في أعناق الناس	Bu hadis uydurmadır. Kūfe'nin iftira ve uydurmasıdır. Muḥammed b. Ya'īlā (Lakabı Zunbūr) hakkında el-Buḡārī "zāhibu'l-ḡadīs" demiştir. Ḥuseyn el-'Uḡaylī tarafından cerh edilmiştir. Yahyā'nın kim olduğunu bilmiyorum
EL-BERRĀ' B. 'ĀZİB	94	El-Ḥasen b. Sufyān ve Ebā Ya'īlā (<i>Musned</i> 'inde)- Hedbe (هذب)- Hammād b. Seleme- 'Alī b. Zeyd ve Ebū Hārūn- 'Adī b. Šābit- El-Berrā'	كنا مع رسول الله صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع فلما أتينا على غدير خم كسح لرسول الله صلى الله عليه وسلم تحت شجرتين ونودي في الناس الصلاة جامعة ودعا رسول الله صلى الله عليه وسلم (1) علياً فأخذ بيده فأقامه عن يمينه فقال: ألتست أولى بكل مؤمن من نفسه؟ قالوا: بلى، قال: فإن هذا مولى من أنا مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. قال: فلقية عمر بن الخطاب فقال: هنيئاً لك أصبحت ومؤمنة وأمسية مولى كل مؤمن	Bu grubu genel olarak <i>ḥasen</i> olarak nitelemiştir.
	95	'Affān ve Ebū Seleme ve et-Tebūzekī ve diğerleri- Hammād	-	Bu grubu genel olarak <i>ḥasen</i> olarak nitelemiştir.
	96	'Abdurrezzāḡ- Ma'mer- İbn Cud'ān	-	Bu grubu genel olarak <i>ḥasen</i> olarak nitelemiştir.
	97	Mūsā b. 'Uṣmān el-Ḥāḡramī- (احد الثغفي)- Ebū İshāk es-Sebī'ī- el-Berrā' ve Zeyd b. Erḡam	-	Bu grubu genel olarak <i>ḥasen</i> olarak nitelemiştir.
	98	El-Ḥasen b. 'Umāre (Metrūk)- 'Adī İbni Šābit- el-Berrā'	-	İsnad <i>muḡlim</i> .
	99	Yezīd b. Ziyād- 'Abdurrahman b. Ebī Leylā- el-Berrā'	-	Bu grubu genel olarak <i>ḥasen</i> olarak nitelemiştir.
ḤABEŞ İ B. CUNĀD E (جندة)	100	Seleme b. Ebreş ve Sa'd el-'Avfī- Suleymān b. Ḳaram- Ebū İshāk- Ḥabeşī b. Cunāde	سمع النبي صلى الله عليه وسلم يقول يوم غدير خم: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه	Şaḡīḡ deḡil.
İBN MES'ŪD	101	'Alī b. el-Ḳāsim el-Kindī – el-Mu'allā b. 'İrfān- Ebū Vā'il- İbn Mes'ūd	رأيت رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو أخذ بيد علي وهو يقول: هذا ولي من أنا وليه، عادت من عاداه وسالمت من سالمه	El-Mu'allā <i>metrūk</i> 'tur. 'Alī b. el-Ḳāsim ondan teferrud etmiştir.
	102	İsmā'īl b. Bişr el-Kāhilī – Ca'fer b. Sa'd el- Kāhilī- el-A'meş- Ebū Vā'il	-	Bu el-A'meş'ten <i>munker</i> dir.
	103	İsnadda metrūk bir ravi var- eḡ-Ḍaḡḡāḡ b. Muzāhim- en-Nizāl b. Sebera- 'Abdullāh b. Mes'ūd	-	Lafzı uydurmadır. İsnadı <i>muḡlim</i> dir.

İMRÂN B. HUŞAYN	104	‘Affân ve ‘Abdurrezzâk- Ca’fer b. Suleymân- Yezîd- Muṭarrîf b. ‘Abdullâh- ‘İmrân b. Huşayn	بعث رسول الله صلى الله عليه وسلم جيشا واستعمل عليهم عليا، فمضى في السرية فأصاب جارية فأنكروا عليه! قال: فأخبروا رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال: ما تريدون من علي، إن عليا مني وأنا منه وهو ولي كل مؤمن بعدي	En-Nesâ’î ve et-Tirmizî hadisi tahrîc etmiş ve ḥasen hükmü vermişlerdir. El-Hâkim de rivayeti <i>el-Mustedrek</i> ’e almış ve “Bu Muslim’in şartına uygundur” demiştir. El-Hâkim’in tespiti doğrudur
	105	‘Ubeydullâh b. Mūsā- İsmâ’îl b. Neşîṭ- Cemîl el-Vâlibî- Sâlim b. ‘Abdullâh-İbn ‘Umer- Muḥammed b. Cerîr (احسبه قال)- ‘Umer	سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول - وهو أخذ بيد علي -: من كنت مولاه فهذا مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه	İsmâ’îl b. Neşîṭ ṣadûḳ’tur. Ebû Hâtim “ <i>Leyse bi-ḥaviyy</i> ” hükmü vermiştir. El-Vâlibî hakkında ise el-Buḥârî “ <i>fîhi naẓar</i> ” demiştir
İBN ‘UMER	106	İbn ‘Uḳde- Aḥmed b. Yahyâ eş-Şüfî ve el-Ḥasen b. ‘Alî b. ‘Affân ve Ya’kûb b. Yûsuf b. Ziyâd- ‘Abdullâh	-	-
	107	İbn Kudâme ve Fâtîma binti ‘Asâkir ve bir grup sahabe- ‘Amr b. Muḥammed- Hibetullâh- İbn Ğaylân- Ebû Bekr eş-Şâfi’î- Muḥammed b. Suleymân- ‘Ubeydullâh b. Mūsā- Ebû İsrâ’îl- el-Ḥakem- Ebû Suleymân el-Mu’ezzin- Zeyd b. Erḡam- ‘Alî	أن عليا نشد الناس: من سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه؟ 11 / ب فقام ستة عشر رجلا فشهدوا بذلك / وكنت فيهم	Ebû Suleymân ṣadûḳ’tur.
SAHABEDEN BİR GRUP				

	108	Muḥammed b. Cerīr- ‘Abdula’lā b. Vāṣıl- Muḥavvel (مخول) b. İbrāhīm- Mūsā b. Muṭayyir/Muṭīr (مطير)- Ebū İshāḳ- Hebīre b. Yerīm (هيرة بن يريم) ve ‘Amr zī murra ve Sa’īd b. Vehb	كنا عند علي في الرحية إذ أقبل عمرو بن هند المرادي ثم الجملي - وكان أبوه قتل يوم الجمل - فقال: يا أمير المؤمنين حديث حدثني عمار بن ياسر، قال فقال: لا تكذبوا على عمار، قال: فرددها عليه مرارا فقال علي: أرنا حديثك، فقال: حدثني هند الجملي أنهم لما بلغهم مسير طلحة والزبير إلى البصرة، وأقبل علي إليهم، اجتمع الناس في هذا المسجد فقالوا: يا هند إن الرائد لا يكذب أهله، وأنت لنا ثقة، فأخرج فاستقبل هذا الرجل، فانظر ما الذي عليه، فخرجت حتى إذا كنت بين السيلحين والقادسية إذا أنا بسبعة ركب يوضعون على النجائب، فسلمت فردوا السلام ووقفوا وقالوا: ممن الرجل؟ فقلت: أنا ومن أنتم؟ فقال: هند بن عمرو المرادي فزجوا وقالوا خيرا. قلت رجل خفيف اللحم: أنا عمار بن ياسر، وهذا خزيمة ابن ثابت وهذا أبو أيوب الأنصاري وهذا الحسن بن علي. قال: وإذا ستة من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم سابعهم الحسن فقلت: يا أصحاب رسول الله شهدتم وغننا وجئتمونا بأمر عظيم! يضرب بعضكم بعضا! فقال عمار: أقصر أو أطل؟ قال لي رسول الله صلى الله عليه وسلم يا عمار تقاتل مع علي على تأويل القرآن كما قاتلت معي على تنزيله، وقد سمع هؤلاء فشهدوا له بذلك، قال: فأقبلت إلى الناس هاهنا وقلت: دعيت دعوة حق فأجيبوها. قال: فاستوى علي قاعدا فقال: صدق هند وصدق عمار، والله إنها لفي ألف 11 / ب حديث حدثني / رسول الله صلى الله عليه وسلم ما فشا منه غير هذا، فأتشد الله عيدا سمع قول رسول الله صلى الله عليه وسلم في إلا قام؟ قال أبو إسحاق: فحدثني هؤلاء النفر قالوا: عدنا اثني عشر من أصحاب النبي صلى الله عليه وسلم مما بيننا ومن (1) روي ذلك لا نحصى قالوا: سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدير خم يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وأحب من أحبه، وانصر من نصره، وأعن من أعانه	Hadis <i>munker ġarīb</i> ’dir. Muḥavvel Rāfiḏī olsa da <i>ṣadūḳ</i> ’tur. Ancak Mūsā <i>metrūk</i> ’tur. Es-Sebī’ī’nin rivayeti bir grup sahabiden <i>semā’</i> ettiğine dair şüphe yoktur.
	109	Ebu’z-Zekā’ ‘Abdulmunim b. Yaḥyā el-Ḥatīb (kitabında)- İbn Mülā’ib- el-Ermevī- Yaḥyā b. Muḥammed b. el-Ḥasen el-‘Alevī- Muḥammed b. ‘Abdullāh el-Cu’fī- ‘Alī b. Muḥammed b. Hārūn- Ebū Sa’īd el-Eşec- İbn Ecleh- Babası- Ṭalḥa- ‘Umeire b. Sa’īd	سمعت عليا ينشد الناس من سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه إلا قام فشهد؟ فقام ثمانية عشر رجلا فشهدوا	-
	110	Hānī b. Eyyüb- Ṭalḥa İbn Muṣarrıf	فقام بضعة عشر فشهدوا	
	111	‘Abdumelik b. eṣ-Şabāḥ- Şu’be- ‘İmāre b. Ebī Ḥaḥṣa- Ebū Nuclez (مجلز):	أن عليا سألهم يوما بالكوفة فقام اثنا عشر فشهدوا أنهم سمعوا النبي صلى الله عليه وسلم يقول يوم غدير خم: الله مولاي وأنا مولى علي، فمن كنت مولاه فعلي مولاه	‘Abdumelik <i>ṣadūḳ</i> ’tur.
‘AMMĀR B. YĀSİR	112	Hārūn b. Melūl- Bekār b. Muḥammed b. Şu’be- Babası- Bekr b. ‘Abdilmelik b. Vā’il el-A’naḳ- Muḥammed b. ‘Ammār b. Yāsir- Babası (merfū’ olarak)	أوصي من أمن بي وصدقني بولاية علي، فمن والاه فقد تولاني ومن تولاني فقد تولي الله	İsnadda yer alan Bekr b. ‘Abdilmelik b. Vā’il el-A’naḳ hakkında birtakım eleştiriler mevcuttur. Babası tanınmamaktadır. Hadis ise ileri derece munkerdir.
EBŪ ZER	113	‘Alī b. el-Ḥasen el-‘Abdī- Sa’īd b. Ṭarīf- Esbağ b. Nebāte- Ebū Zer (Merfū’ olarak):	من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه وأبغض من أبغضه	İsnadı <i>muḥliḥ</i> dir. (مقتل) dahi olabilir.
SELMĀN	114	İbn ‘Ukde- Aḥmed b. Yūsuf el-Cu’fī- Muḥammed b. Yezīd en-Neḥa’ī- Ḥuseyn b. Şeddād- Muḥammed b. Keşir- Ebū Ḥamza eṣ-Semālī- Ebū ‘Aḳīl- Selmān	-	و هذا الإسناد لا يفرح به لجهالتهم)

ES'AD B. ZURÂRE	115	İbn 'Ukde- Muḥammed b. el-Faḍl b. İbrāhīm el-Eş'arī- Babası- Muşennā İbnu'l-Kāsım- Hilāl Ebū Eyyūb eş-Şayrafī – Ebū Keşir el-Enşārī- 'Abdullāh b. Es'ad b. Zurāre- Babası (merfū' olarak)	من كنت مولاه فعلي مولاه. وهذا إسناد مظلم، وهو أيضا باطل، لأن أسعد مات قبل غزوة بدر، وقبل هذا القول	İsnadı <i>muḥlim</i> . Aynı zamanda rivayet <i>bâtıldır</i> . Çünkü Es'ad Bedir gazvesinden önce, bu söz söylenmeden önce vefat etmiştir.
HUZEYM E B. ŞĀBĪT	116	İbn 'Ukde- Abdullāh b. İbrāhīm b. Kuteybe el-Ensārī- Hasen b. Ziyād- Umer b. Sa'd el-Basrī- Umer b. Abdillāh b. Ya'lā b. Murra- babası- dedesi	من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه، وعاد من عاداه. فلما قدم علي الكوفة نشد الناس من سمع ذلك؟ فشهد بضعة عشر رجلا منهم خزيمة بن ثابت ذو الشهادتين وسهل بن حنيف	İsnadı zayıftır.
EBŪ EYYŪB	117	Şerīk- (حنش) b. el-Hāris- Rabāḥ b. el-Hāris	بينا علي في الرحبة جالس في الرحبة إذ جاءه رجل عليه أثر السفر، فقال: السلام عليك يا مولاي، فإذا هو أبو أيوب الأنصاري قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه	Hadisin aslı 'Alī'nin tercemesinde yer almıştır. Aḥmed b. Ḥanbel de hadise <i>Musned</i> 'inde yer vermiştir. Ayrıca <i>şika</i> isimler rivayeti Şerīk'ten almıştır.
	118	'Uşmān b. Ṭāvūt- Bişr b. Ebī 'Amr b. 'Alā- Babası- Rabāḥ b. el-Hāris- Babası- Eyyūb	-	-
	119	Yaḥyā el-Ḥammānī- Şerīk- el-Ḥasen b. el-Ḥakem- Rabāḥ b. el-Hāris- Ebū Eyyūb	-	Bu rivayet şāhid, 'āḍıddır.
HUẒ EYF E	120	İbrāhīm b. Ebī Yaḥyā- <i>ḍa'īf</i> bir ravi- Ebū Hārūn el-'Abdī- Rabī'a es-Sa'dī- Ḥuzeyfe	-	İsnadı zayıftır.
SEMURE B. CUNDEB	121	İbn 'Ukde- el-Ḥasen b. 'Alī el-Eş'arī- Ġiyās b. (كلوب) (kitabından)- Muṭarrıf- Semure b. Cundeb- Babası	لم يوم غدیر خم: من كنت مولاه قال رسول الله صلى الله عليه وس فعلي مولاه، الحديث	İsnadı <i>sāḳıṭ</i>
ZEYD B. ŞĀBĪT	122	Ca'fer b. Muḥammed er-Rabī'ī- Muḥammed b. el-Kāsım el-Esedī- Kāmil b. el-'Alā- Ebū Şālih- Zeyd b. Şābit	قال رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدیر خم: من كنت مولاه فعلي مولاه، اللهم وال من والاه	İnkıṭā' vardır. Muḥammed b. el-Kāsım hakkında <i>ḍa'īf</i> hükmü verilmiştir.
'ABDULLĀ H B. YE'MĪN	123	İbn 'Ukde- el-Ḥasen b. 'Atebe ve Muḥammed b. 'Atebe- İbrāhīm b. Mūsā el-Enşārī- İbrāhīm b. Muḥammed- Ca'fer b. Muḥammed – Babası- Eymen b. Nābil- 'Abdullāh b. Ye'mīn	قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول: من كنت مولاه فعلي مولاه	İsnadda yer alan İbrāhīm, İbn Ebī Yaḥyā'dır. <i>Da'īf</i> olduğuna hükmedilmiştir
BİR GRUP	124	Aḥmed b. Ebī'l-Ḥayr- 'Abdulḡanī b. Surūr el-Ḥāfız - Muḥammed b. 'Amr el-Ḥāfız - Ḥamza b. el-'Abbās-Aḥmed b. el-Faḍl- Ebū Seleme Şehdel (شهدل)- İbn 'Ukde el-Ḥāfız - Muḥammed b. İsmā'īl- Muḥammed b. Ḥalef en-Numeyrī- 'Alī b. el-Ḥuseyn el-'Abdī- el-Esbağ b. Nebāte:	قال: نشد علي الناس في الرحبة: من سمع رسول الله صلى الله عليه وسلم يوم غدیر خم قال ما قال إلا قام؟ فقام بضعة عشر رجلا، قال اقبه فيهم أصبح: كآني انظر إلى أحدهم عليه إزار إلى أنصاف س أبو أيوب الأنصاري وأبو عمرو بن محصن وأبو زينب وسهل بن حنيف وخزيمة بن ثابت وعبد الله بن ثابت الأنصاري والنعمان بن عجلان، وثابت بن ودیعة وأبو فضالة الأنصاري وعبد الرحمان بن عبد رب الأنصاري فقالوا: إنا نشهد إنا سمعنا رسول الله صلى الله عليه وسلم وأخذ بيدك / يوم غدیر خم فرفعها حتى بان بياض أباطكما (1) فقال: ألستم تشهدون أن قد بلغت ونصحت؟ قالوا: نشهد أنك قد بلغت ونصحت، قال: إن الله وليي وأنا أولى بالمؤمنين، ألا فمن كنت مولاه فهذا مولاه، اللهم وال من والاه وعاد من عاداه، وأحب من أحبه وأبغض من أبغضه، وأعن من أعانته	Ferd, Ġarīb.

‘ABDULĀ’LĀ B. ‘ADĪ	125	El-Ḥāfiẓ ‘Abdulḡanī- Ebū Mūsā el-Ḥāfiẓ - el-Haddād- Ebū Nu‘aym – Muḡammed b. Aḡmed b. el-Ḥasen- Muḡammed b. ‘Uṡmān b. Ebī Ṣeybe- Sufyān b. Beṣīr- Īsmā‘īl b. ‘Ayyāṣ- ‘Abdullāh b. el-Ḥaberānī- ‘Abdurraḡman b. ‘Adī en-Nehrānī- Kardeṣi ‘Abdula‘lā	أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دعا عليا يوم غدیر خم فعممه وأرخی عذبة العمامة من خلفه وقال: هكذا فاعتموا، فإن العمامم سيمما للإسلام وهي حاجز بين المسلمين والمشرکين	<i>Murseldir.</i>



TİYEK, Münevver, Memlûkler Dönemi Alimi ez-Zehebî ve Hadisçiliği, Doktora Tezi, Danışman: Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar, XIII + 635 s.

ÖZET

Bu çalışma, Bahri Memlûkler döneminin önde gelen hadisçi ve tarihçilerinden ez-Zehebî'nin içerik tenkidini hadislerin sıhhatini belirlemede bir kriter olarak kullanıp kullanmadığı, buna dair bir yöntem geliştirip geliştirmede sorusu ile başlamış ve yapılan ön araştırma onun hadis alanındaki yerinin tespit edilmesinin gerekliliğini ortaya çıkarmıştır. Bu bağlamda çalışma, işaret edilen sorunun da içerisinde olduğu bir araştırma evreni oluşturularak iki ana bölüm şeklinde planlanmıştır. Birinci bölümde ez-Zehebî'nin ilmî yönünün ve düşünce dünyasının aydınlatılmasını hedef alan ve döneminin gelişmeleri ile ilişkilendirilen geniş kapsamlı bir biyografisi kaleme alınmıştır. Bölümde özellikle zihin yapısının çözümlenmesine odaklanılmış ve ikinci bölüm için bir zemin teşkil edilmesi hedeflenmiştir. Nihayet ikinci bölümde, ez-Zehebî'nin hadis-tarih disiplinlerini birleştiren yaklaşımı ve tenkitçiliği merkeze alınarak hadisçiliği ortaya konulmuştur.

Çalışma neticesinde, ez-Zehebî'nin mezhepler üstü bir yaklaşım benimsediği, selef anlayış ve uygulamalarını takip ettiği, içerisinde bulunduğu ilmî muhitin ona kazandırdığı bakış açısından çok farklılaşmayan bir yaklaşıma sahip olduğu anlaşılmıştır. Bununla birlikte ez-Zehebî'nin kaynaklara, nakillere, tespitlere, hükümlere, rivayetlere yaklaşımında tenkitçi bakış açısı da dikkat çeker. İki temel çalışma alanı olan hadis ve tarih onda birbirini tamamlayıcı bir hüviyettir. Mesaisinin önemli bir kısmını genel olarak şahıs biyografileri, raviler; bunlar arasındaki ilişkiler gibi hususlar oluşturduğu için cerh-ta'dîl ile ilgili konularda daha sistematik açıklamalar yaptığı; temel prensipler belirleyip bir yöntem takip ettiği tespit edilmiştir. Öte yandan isnad tenkidi konusundaki bu tutumunu hadis içerikleri ilgili söylemek mümkün değildir. Metinlerle ilgili onun illa da bir şey söylemediği görülür. Bu durum elbette hadislerin

metinleri ile ilgili hiçbir fikri olmadığı anlamına gelmez. Burada vurgulanmak istenilen husus, onun içerik tenkidine hadislerin sıhhatlerini tespitinde merkez bir rol vermediği ve içerik tenkidi konusunda özgün bir yöntem belirleyip uygulamadığıdır.

Ez-Zehebî'nin hadisçiliğinin tarih alanındaki en önemli yansıması hiç şüphesiz hesabı verilebilir bilginin peşine düşmesi ve kaleme aldığı eserlerin bütünü dikkate alındığında önemli oranda bu kritere uygun bir iş ortaya çıkarmış olmasıdır. İkinci önemli husus eserlerinde hadis ve tarih disiplinlerinin kendisine kazandırdığı formasyonu büyük oranda birlikte kullanmasıdır. Ancak çok kritik noktalarda onun hadisçi ve tarihçi kimliğini birbirinden ayrılmış görebiliriz. Zira hadis bir bilgi kaynağı olarak tarihten daha farklı ve daha üst bir konumda yer almaktadır.

TIYEK, Munevver, Mamluk Era Scholar al-Dhahabi and His Hadith Methodology, Phd Dissertation, Supervisor: Prof. Dr. Mehmet Emin Özafşar, XIII + 635p.

ABSTRACT

This study started with the question of whether al-Dhahabi, one of the leading hadith scholars and historians of the Bahri Mamluk period, used content criticism as a criterion in determining the authenticity of hadiths and whether he developed a method for this and the preliminary research revealed the necessity of determining his place in the field of hadith. In this context, the study was planned in two main parts by creating a research universe that included the mentioned problem. In the first part, a comprehensive biography of al-Dhahabi was written, aiming to illuminate his scientific aspect and world of thought and relate it to the developments of his period. The chapter mainly focused on analyzing mental structure and aimed to form a basis for the second chapter. Finally, in the second chapter, al-Dhahabi's hadithism is revealed by focusing on his approach that combines hadith-history disciplines and his criticism.

As a result of the study, it was understood that al-Dhahabi adopted a supra-sectarian approach, followed the understanding and practices of the predecessors, and had an approach that did not differ much from the perspective gained by the scientific environment he was in. However, al-Dhahabi's critical approach to sources, transfers, findings, judgments, and narrations also draws attention. His two main fields of study, hadith, and history, are complementary to each other. He spends a significant part of his time writing personal biographies and narrators. Since a significant part of al-Dhahabi's work consisted of issues such as personal biographies, narrators, and the relationships between them, he made more systematic explanations on issues related to *cerḥ-ta'dīl*. He determined basic principles and followed a method. On the other hand, it is impossible to say that his attitude towards the

criticism of isnad is related to the hadith contents. Al-Dhahabi does not necessarily say anything about the hadith texts. Of course, this does not mean he has no idea about the texts of the hadiths. The point I want to emphasize here is that he did not give content criticism a central role in determining the authenticity of hadiths and did not determine and apply an original method for content criticism.

The most important reflection of al-Dhahabi's hadith methodology in history is that he pursued accountable knowledge and that, considering the whole of his works, he produced a work that largely met this criterion. The second important point is that he used the formation gained by the disciplines of hadith and history together in his works. However, we can see that his hadithist and historian identities are separated at critical points. Because hadith, as a source of information, has a different and higher position than history.