



T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Hadis Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

İMAM BUHÂRÎ'NİN YAŞADIĞI KONJONKTÜRÜN EL- CAMİU'S-SAHÎH'İN TELİFİNE ETKİLERİ

Mehmet Ata İlhan
21949020

Danışman
Prof. Dr. Ahmet keleş

Diyarbakır 2024

T.C.
Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Temel İslam Bilimleri Ana Bilim Dalı
Hadis Bilim Dalı

Yüksek Lisans Tezi

**İMAM BUHÂRÎ'NİN YAŞADIĞI KONJONKTÜRÜN EL-
CAMİU'S-SAHÎH'İN TELİFİNE ETKİLERİ**

Mehmet Ata İlhan

21949020

Danışman
Prof. Dr. Ahmet keleş

Diyarbakır 2024

TAAHHÜTNAME
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum **“İmam Buhârî’nin Yaşadığı Konjonktürün El-Camiu’s-Sahîh’in Telifine Etkileri”** adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezin kâğıt ve elektronik kopyalarının Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü arşivlerinde saklanmasına izin verdiğimi onaylarım. Lisansüstü Eğitim-Öğretim yönetmeliğinin ilgili maddeleri uyarınca gereğinin yapılmasını arz ederim.

20/11/2024
Mehmet Ata İlhan

ÖN SÖZ

Gerek klasik gerek modern dönemlerde Hadis ilmi alanında yapılan birçok araştırma, Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh'ini* konu edinmektedir. Zira İslam toplumundaki genel kanıya göre Kur'an'ı Kerimden sonra en sahih kaynak *el-Camiu's-Sahîh'tir*. Yapılan bu çalışmalara bakıldığında araştırmalarının genelinin eserin içerik ve metin üzerine yoğunlaştığı görülür. Bu nedenle Buhârî'nin yaşadığı konjonktürün hem müellif hem de *el-Camiu's-Sahîh* üzerine etkileri araştırmaya konu edinmemiştir. Literatürdeki bu boşluğu doldurmak için mezkûr konuyu ele almayı uygun bulduk. İfade ettiğimiz gibi konu daha önce çalışılmadığı için yazmaya başlamadan uzun bir süre boyunca Buhârî'nin yaşadığı hicri üçüncü asrı araştırdık. Ardından bu asrın en önemli olaylarından biri olan “Mihne” hadisesini çeşitli açılardan okuduk. Yaptığımız bu çalışmalardan sonra tezimizin mihverini oluşturan Buhârî'nin yaşadığı konjonktürü, ilmi açıdan araştırdık ve ikinci bölümü bu minval üzerine inşa ettik. Tezimizin son bölümünü ise *el-Camiu's-Sahîh'teki* ele aldığımız konuları okuyarak çalışmamızı yaptık.

Tez yazım sürecinde konu hem okuma hem de yazma aşamasında bizi oldukça zorlamıştır. Zira daha önce araştırılmamış bir konu için kaynak bulmak oldukça güçtür. Bununla beraber İslam dünyasında Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh'ini* sahih hadisleri toplamak amacıyla telif ettiği görüşünün ötesine geçmek ve ayrıca bir iddiada bulunmak da kolay olmamıştır. Tezin Kaynakları noktasında zorlandığım bu süreçte özellikle tezin iddiası konusunda danışman hocamın telkinleri ve YouTube dersleri benim için yol gösterici oldular.

Buhârî'nin yaşadığı hicri üçüncü asrı tasvir etmek amacıyla yaptığımız bu çalışmada, Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh'teki* tasarruflarında belirgin ideolojik yansımalar olduğunu fark ettik. Buhârî'nin bu ideolojik kimliğinin oluşum korelasyonunu anlamadan eserdeki ideolojik imaların yansımalarını görmek zor olacaktır. Bu nedenle tezimizde öncelikle hicri üçüncü asrı ilmi, kültürel ve politik açıdan detaylı bir şekilde tasvir ettik.

Birinci bölümde tasvir ettiğimiz bu konjonktürün en önemli hadisesi olan “Mihne” olayı, dini, kültürel ve politik olarak İslam toplumunda önemli ayrışmalara yol açmıştır. Mihne'nin dini argümanları arasında yer alan *Halku'l-Kur'an* meselesi, özellikle lafız ve mana ayrımı noktasında *ashâbü'l-hadîs* ile *ehl-i rey* arasında yaşanan tartışmaların tetikleyicisi olmuştur. Buhârî, hem *ehl-i rey* hem de *ehl-i hadis* yönetimlerinde bu hadiseden etkilenmiş, bu konuda *Halku Ef'âli'l-'ibâd* adlı eseriyle konuyu ortak bir paydada ele alabilmeyi başarmıştır. Bu nedenle, tezimizin birinci bölümünde Mihne olayını detaylı bir şekilde ele aldık. Böylece, Buhârî'nin ideolojik kimliğini anlamaya yönelik olarak, onun bütünleyici ve kapsayıcı bir yaklaşım sergilediğini resmetmek istedik.

Tezin ikinci bölümündeyseniz ilkin Buhârî'nin kısaca hayatını ardından ilmi kişiliğini inceledik. Böylece bölümler arası ilişkiyi sağlamaya çalıştığımız gibi Buhârî'nin İslami ilimleri birleştirme ideolojisine de sahip olabileceğini ispat etmeye çalıştık. Zira onun yaşadığı döneme baktığımızda İslam toplumunda ayrışmaların yaşandığı ve bunun Buhârî'nin hem ideolojik kimliğinin inşasında hem de *el-Camiu's-Sahîh'e* yansıdığını gördük. Biz ilk olarak Buhârî'nin hayatını kısaca

ele aldık ve ardından ilmi kişiliğini detaylı bir şekilde inceledik. Bu incelemeyle bölümler arasında ilişki kurmayı ve Buhârî'nin İslami ilimleri birleştirme ideolojisine sahip olabileceğini göstermeye çalıştık. Buhârî'nin yaşadığı dönemde İslam toplumunda çeşitli ayrışmaların yaşandığı ve bu ayrışmaların hem Buhârî'nin ideolojik kimliğinin oluşumunda hem de *el-Camiu's-Sahîh*'e yansımada etkili olduğu gösterdik. Böylece, Buhârî'nin hem tarihsel bağlamını hem de bilimsel yaklaşımını ele alarak Buhârî'nin İslami ilimlerde bütüncül bir perspektife/ideolojiye sahip olduğunu göstermeye çalıştık.

Tezin üçüncü bölümünde ise *el-Camiu's-Sahîh*'in orijinal ismindeki kavramları ayrıntılı bir şekilde inceledik. Böylece Buhârî'nin İslam ilimlerini bir araya getirme ideolojisini ve bütüncül perspektifini yansıtmayı amaçladık. Bu bağlamda Buhârî'nin ideolojisinin: “hadis bütün ilimleri içine alır” anlayışı üzerinden inşa edildiği kanaatine ulaştık. Bu analiz, Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh*'teki metodolojik ve ideolojik yaklaşımlarının daha iyi anlaşılmasını amaçlayarak, onun başta hadis ilimlerine genel olarak da İslami ilimlere yönelik bütüncül bakışını ortaya koymaya çalıştık.

Bu tezin ortaya çıkmasında kendilerine teşekkür borçlu olduklarımı burada zikretmek istiyorum; konunun seçiminde ve çalışılmasında yardımlarını ve rehberliğini esirgemeyen öğrencisi olmayı onur olarak gördüğüm değerli danışman hocam Prof. Dr. Ahmet Keleş'e, şükranlarımızı arz ederim. Araştırma yazım sürecinde hiçbir müracaatımı geri çevirmeyen Dr. Öğr. Üyesi Üsâme Bozkurt'a, resmi işlemler konusunda yardımlarını esirgemeyen Dr. Öğr. Üyesi İsmail Kanbaz'a teşekkürü borç bilirim.

Jüriye katılma nezaketi göstererek çalışmanın olgunlaşmasına vesile olan Doç. Dr. Uğur Erman hocamla Dr. Öğr. Üyesi Taner Karasu'ya teşekkürlerimi arz etmekteyim. Ayrıca dipnotlar konusunda bana yardımcı olan değerli arkadaşım Fatih Vurmaz'a ve çalışma sürecinde bana katlanan Ailem ve eşime müteşekkirim.

Mehmet Ata İlhan
Diyarbakır 2024

ÖZET

Bu çalışma İslam toplumunda oldukça saygın ve şöhret sahibi olan imam Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'in içeriği üzerine birçok araştırma yapılmasına rağmen, konjonktürün imam Buhârî ve eserin telifine etkileri üzerine doğrudan bir araştırmanın olmaması sonucu hazırlanmıştır. Araştırma, konjonktürün Buhârî ve eserinin telifine etkileri üzerine doğrudan bir inceleme sunmaktadır.

Araştırma üç bölüm şeklinde ele alınmıştır; Birinci bölümde hicri üçüncü asrın ilmi, kültürel ve sosyal yapısı başlıkları altında, Buhârî'nin yaşadığı dönemin şartları, imamın maruz kaldığı Mihne süreci ve arka planı olan *Halku'l-Kur'ân* meselesi incelenmiştir. İkinci bölümdeyse; Buhârî'nin ilmi kişiliği ve mezhebi başlığı altında, Buhârî'nin Tefsir, Hadis, Kelam, fıkıh ve Tasavvuf alanlarında sahip olduğu ilmi vukufiyeti ve bu ilmi branşlarda takip ettiği metodoloji yöntemi araştırılmıştır. Tezin Üçüncü bölümünü oluşturan “*el-Câmiu's-Sahîh*'in telifi ve metodu” başlığındaysa Konjonktürün Buhârî'nin *el-Câmiu's-Sahîh*'i telif etme ve bab başlıklarından fıkhi hükümler istinbat etmesine etkileri incelenmiştir.

Ayrıca araştırmada, imam Buhârî'nin pratikte İslami ilimleri birleştirme amacının neden başarısız olduğu, takipçileri ve öğrencileri tarafından mezhebi, neden pratiğe dönüşmediği üzerine bir perspektif geliştirilmeye çalışılmıştır.

Araştırma sonucunda Buhârî'nin eserini, hadisler vasıtasıyla kendi dönemindeki mezhebi ihtilafları gidermek, tıpkı asrı saadette olduğu gibi Hz. peygamber etrafında toplamak istemiş olduğu kanısına varılmıştır. Çalışmamızın odak noktası bu minval üzere şekillenmiştir.

Anahtar Sözcükler

el-Câmiu's-Sahîh, Konjonktür, Mihne, Buhârî, Mezheplerin Tevhidi.

ABSTRACT

This study has been prepared due to the lack of direct research on the effects of the historical and political context (conjuncture) on Imam Bukhari and his work *al-Jami' al-Sahih*, despite the numerous studies conducted on the content of this highly respected and renowned work in the Islamic world. The research presents a direct examination of the effects of the conjuncture on Bukhari and the compilation of his work.

The research is structured in three sections. In the first section, under the headings of the scientific, cultural, and social structure of the 3rd century Hijri, the conditions of the period in which Bukhari lived, the Mihna process he was subjected to, and the background of the *Khalq al-Qur'an* issue are discussed. In the second section, under the heading "Bukhari's Scholarly Personality and Madhhab," Bukhari's expertise in the fields of Tafsir, Hadith, Kalam, Fiqh, and Sufism, as well as his methodological approach in these disciplines, are examined. In the third section, titled "The Compilation and Methodology of *al-Jami' al-Sahih*," the effects of the conjuncture on Bukhari's compilation of *al-Jami' al-Sahih* and the extraction of legal rulings from its chapters are analyzed.

Additionally, the research seeks to develop a perspective on why Imam Bukhari's goal of unifying Islamic sciences in practice was unsuccessful, and why this goal did not translate into a practical, unified madhhab among his followers and students.

As a result of the study, it is concluded that Bukhari, through his hadiths, aimed to resolve the sectarian disputes of his time and bring the community together around the Prophet Muhammad, much as was done in the time of the Prophet. The focus of our study has been shaped along these lines.

Keywords

al-Jami' al-Sahih, Conjuncture, Mihna, Bukhari, Unification of Madhahib.

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖN SÖZ	I
ÖZET	III
KISALTMALAR	VIII
GİRİŞ	2
1.1. Araştırmanın Konu, Kapsam, Önemi ve Amacı	4
1.2. Araştırmanın Yöntemi	7
1.3. Araştırmanın Kaynakları	8
BİRİNCİ BÖLÜM	14
BUHÂRÎ’NİN YAŞADIĞI KONJONKTÜR	14
GİRİŞ	14
1. ÜÇÜNCÜ ASRIN PANORAMASI	15
1.1. Hicri Üçüncü Asırda İlmî Durum	15
1.2. Hicri Üçüncü Asırda Sosyo-Kültürel Durum	19
1.3. Hicri Üçüncü Asırda Sosyo-Politik Durum	23
2. MİHNE HADİSESİ	26
2.1. Mihne’nin Tanımı	26
2.2. Mihne’nin Tarihçesi ve Arka Planı	27
2.3. Mihne’nin Dini Siyasi ve Kültürel Boyutu	30
2.3.1. Dini Boyutu	30
2.3.2. Siyasi Boyutu	33
2.3.3. Kültürel Boyutu	41
2.2. Mihne Süreci ve İmam Buhârî İle İlişkisi	43
2.2.1. İmam Buhârî’nin Süreçteki Yeri	44
2.2.2. Mihne Süreci’nin İmam Buhârî’ye Etkisi	47
2.2.3. İmam Buhârî’nin Mihne Sürecine Etkisi	49
İKİNCİ BÖLÜM	54
İMAM BUHÂRÎ’NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ, HİCRİ ÜÇÜNCÜ ASIRDA İSLAMİ	
İLİMLERİN DURUMU VE İDEOLOJİK AİDİYETİ	54
GİRİŞ	54
2. İMAM BUHÂRÎ’NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ	54
2.1. Kısaca Hayatı	54
2.2. İlmî Seyahatleri	56

2.1. Hicri Üçüncü Asırda İslami İlmiler ve İmam Buhari'nin Bu İlimlerle İlişkisi.....	59
2.1.1. Tefsir	59
2.1.1.2 Kısa Tarihçesi	59
2.1.1.3 Kapsamı	61
2.1.1.4. Önemli Kaynakları.....	62
2.1.2. Hadis	67
2.1.2.1. Kısa Tarihçesi	67
2.1.2.2. Kaynakları.....	69
2.1.3. Fıkıh	73
2.1.3.1. Kısa Tarihçesi	73
2.1.3.2. Kaynakları.....	76
2.1.4. Kelam.....	77
2.1.4.1. Kısa Tarihçesi	78
2.1.4.2. Kapsamı	79
2.1.4.3. Kaynakları.....	82
2.1.5. Tasavvuf.....	84
2.1.5.1. Kısa Tarihçesi	85
2.1.5.2. Kapsamı	87
2.1.5.3. Kaynakları.....	89
2.2. Buhârî'nin İdeolojik Aidiyeti	91
2.2.1. İdeolojik Sözcüğünün Tanımı.....	91
2.2.2. Hicri Üçüncü Asırda İdeoloji.....	92
2.2.3 Buhârî'nin İdeolojik Kimliği	94
3. BUHÂRÎ'NİN <i>EL-CAMİU'S-SAHÎH</i>'İ TELİF NEDENLERİ	102
3.1. Rivayetlerde Yer Alan Sebepler	102
3.2. Diğer Nedenler.....	104
3.1. Eserin Adı ve İmaları.....	109
3.1.1. el- Câmi.....	110
3.1.2. Müsned.....	111
3.1.3. es-Sahîh.....	113
3.1.4. Muhtasar	114
3.1.5. Min Umûri Resûlillâh Şallallâhü 'aleyhi ve Sellem	116
3.1.6. Sünen.....	117
3.1.7. Eyyam	118
3.2. Eserdeki Kitap İsimleri Ve İdeolojik İmaları	120

3.2.1. Kitap İsimleri	121
3.2.1.1. İtikadî Konular	121
3.2.1.2. İbadet Konuları	121
3.2.1.3. Muamelat Konuları	122
3.2.2. Kitapların İdeolojik İmaları	122
3.2.2.1. İtikadî Konularla İlgili Örnekler	123
3.2.2.1.1. Kitâbu'l-Îmân	123
3.2.2.1.2. Kitabu't-Tevhid	132
3.2.2.1.3. Kitabu'l-Kader.....	137
SONUÇ	145
KAYNAKÇA	147

KISALTMALAR

b.	Bin (Oğlu)
b.y.	Basım Yeri Yok
bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
ed.	Editör
H.	Hicrî
M.	Milâdî
TDV.	Türkiye Diyanet Vakfı
nşr.	Neşreden
thk.	Tahkik Eden
ö.	Ölüm Tarihi
ts.	Tarihsiz
vd.	ve Diğerleri
y.	Yayın Evi Yayınları
sy.	Sayı

GİRİŞ

Asrı saadet döneminde Müslümanlar dini konularda ihtilafa düştüklerinde, sorunlarını Hz. peygamberle hallederlerdi. Onun vefatıyla beraber “Hilafet”, “Kıstas Hadisesi”, Zekât vermek istemeyenlerin durumu, Kuran ayetlerinin tespit edilip bir araya getirilip ve çoğaltılması gibi gelen hadiseler İslam toplumunda siyasi ve itikadi mezheplerin doğmasına neden olmuşlardır.¹ Bu olaylar neticesinde İslam ümmeti siyasi itikadi ve fıkhi fırkalara ayrılmıştır. Böylece İslam toplumunda erken dönemden itibaren bozulan birlik ve beraberlik, kısa bir süre içinde yerini birbirlerini tekfir ve tatlil edenlere bırakmıştır.²

Bu bağlamda, İslamî ilimlerin teşekkül etmeye başlamasıyla beraber Hicaz bölgesindeki "*ashâbûl-hadîs*" ile Irak'taki "*ehli re'y*" arasındaki metodolojik ihtilaf, İslam toplumunda hatta aynı ekolün mensupları arasında pek çok meselede görüş ayrılıklarının yaşanmasına sebep olmuştur. Halbuki, ifade ettiğimiz gibi sahâbe döneminde, dinî konularda farklı görüşler olsa bile, bu ihtilaflar Hz. Peygamber'e başvurularak çözüldü.³ Peygamber'in vefatından sonra, ihtilafların çözülmesi için bir otorite bulunmaması, çeşitli fıkhi ve itikadi görüş ayrılıklarının derinleşmesine ve mezhepler arasında farkların oluşmasına yol açmıştır.

Yaşanan bu ihtilaflar, mezhep müntesipleri arasındaki sosyolojik kutuplaşma, telif faaliyetlerinde aidiyet kaygıları, siyasi nüfuzun mezhep lehinde kullanılması, mezhebi ve kurucusunu övmeye aşırıya gitme, hadisleri değerlendirmede mezhep yanlısı tavır ve uydurmacılık, Kur'ân-ı Kerîm'i mezhep görüşü doğrultusunda açıklamak, bir takım dini pratiklerde farklı uygulamaların yaşanması ve fikrî tartışmaların fizikî çatışmalara dönüşmesine neden olmuştur.⁴ fıkhi mezheplerde yaşanan bu ihtilaflarla beraber itikadi mezheplerde de imamet, iman-amel ilişkisi, Ru'yetullah, sıfatlar, lafız-mana ayırımı gibi konularda görüş ayrılıkları yaşanmıştır.

¹ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebi Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî Eş'arî, *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn* (Almanya: Dârul-ferâiz, 1980), 1, 25 vd.

² Ahmet Keleş, “73 Firka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”, Marife, 3 (2005): 24.

³ Fevzi Rençber, “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu ve Çözüm Yolları”, Mezhep Araştırmaları Dergisi 10/1 (2017), 79.

⁴ Detaylı anlatım için bkz. M. Rahmi Telkenaroğlu, “İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu”, Dini Tetkikler Dergisi, 1/1 (2018).

Ameli/Tasavvufi ekollerde ise Irak ve Horasan mektepleri arasında farklılıklar olmuştur.⁵

Bu fıkhi, itikadi ve ameli ihtilaflar, İslami ilimlerdeki ayrışmalar temel sebebi olarak öne çıkmıştır. Bu ayrışma, asrı saadette Hz. Peygamber'in zatında mündemiç bir şekilde temsil edilen tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf ilimlerinin, zamanla kendilerine has usul ve metodolojiler geliştirmeleriyle ortaya çıkmıştır.⁶

İslami ilimlerdeki bu ayrışmalarla beraber, hicri üçüncü asırdaki siyaset kaynaklı hadiseler özellikle Mihne sürecinin toplumda yarattığı infialler bilinen bir hakikattir. Me'mûn dönemine kadar, siyasal iktidarı elinde bulunduran *ashabu'l hadis'in* yönetimden uzaklaştırılması, *ehl-i re'y'in* muhaliflerinden rövanş almak istemesine neden olmuştur. Mütevekkil'in halife olmasıyla sona erdirilen bu süreçten sonra, yönetimde tekrar söz sahibi olan *ashabu'l hadis'in*, muhaliflerine karşı eski sert tutumları, İslam toplumu içinde derin ayrışmalara ve içsel çatışmalara sebep olmuştur.⁷ Bu durum, İslam dünyasında sadece bir akademik tartışma değil, aynı zamanda siyasal ve toplumsal yapıyı zedeleyen önemli bir süreç olarak değerlendirilmiştir.

Tasvir ettiğimiz bu konjonktürde yaşayan Buhârî ve eseri *el-Camiu's-Sahîh'i* üzerine birçok araştırma yapılmıştır. Yapılan bu araştırmaların temel sebebi olarak İslam geleneğinde/algısında *el-Camiu's-Sahîh'in* Kur'ân Kerim'den en çok itibar gören eser olmasıdır.⁸ Araştırmalar incelendiğinde çalışmaların genellikle eser üzerine yapıldığı görülmektedir.⁹ Bu nedenle yaşadığı dönemin ilmi ve kültürel olarak göz ardı edilmiş, konjonktürün *el-Camiu's-Sahîh* ve müellifi üzerinde ne gibi etkileri olduğu araştırılmamıştır.

Literatürdeki bu boşluğa bir katkı amacıyla ele aldığımız araştırmamızda, *el-Camiu's-Sahîh*'te yer alan "Ta'lik", "Takti" bab başlıkları, tekrarlar, müellifin tasarrufları gibi unsurların, ideolojik amaç taşıyabileceğine kanaat getirdik. Bu

⁵ H. Bayram Başer, "Teşekkül Döneminde Tasavvuf", İslam Düşünce Atlası 2 (2022): 523.

⁶ "İslami İlimler ve Hadis", Ders Videoları, haz. Ahmet Keleş, (Prof. Dr. Ahmet Keleş YouTube, 14 Mart 2022), <https://youtu.be/6XZVP32QL6Q?si=Oo951-YV56nGGMol>.

⁷ Bu tür çatışmaların cenazelerde dahi görüldüğüne dair bkz. Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (Dârü'l-Hicre, 1892), 561.

⁸ Bu konudaki tartışmalar için bkz. Kamil Çakın, "Buhari'nin Otoritesini Kazanma Süreci", İslami İlimler Araştırmaları Dergisi 10/1-2 (1997).

⁹ S. Kemal Sandıkçı, "Sahihu'l-Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar II," Diyanet İlmi Dergi 21/1 (t.y.), 50.

ideolojik kaygıları incelediğimizde müellifin sahip olduğu muhaddis formasyonu/kimliğıyle birlikte döneminde yaşanan fıkhi, itikadi ve ameli tefrikaları tek çatı altında toplamayı amaç edinmiş olabileceğini düşündük.

Bu iddiayı desteklemek için ele aldığımız tezimizin birinci bölümünde Buhârî'nin kendi döneminde İslam toplumunda ne tür tefrikalara şahit olduğunu hatta bizzat kendisinin maruz kaldığı bu önemli olaylardan biri olan Mihne hadisesini inceledik. Ardından Buhârî'nin Mihne hadisesinin yaşanmasında dini etken olan *Halku'l-Kur'an* argümanında *ashabu'l hadis* ile *ehl-i re'y*' arasındaki uç görüşlerini nasıl ortak paydada birleştirdiğini ele aldık.

Birinci bölümde Buhârî'nin şahit olduğu tefrikaları inceleyerek, yaşadığı dönemi sosyo-kültürel ve sosyo-politik açıdan tasvir ederken, burada Buhârî'nin yaptığı ilmi seyahatleriyle hicri üçüncü asırda islami ilimlerin durumunu inceledik. Yine bu bölümde İslami ilimleri ele alırken Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh'ini* ideolojik kaygılarla yazmış olabileceğini göstermek için bu ilimlere, Buhârî perspektifinden baktık. Örneğin bu ilimlerden biri olan Hadis alanına değinirken, konunun tarihsel gelişim sürecinden ziyade Buhârî'den önceki dönemlerde yazılı kaynakların ispat edilmiş olduğunu, bu nedenle sahih hadis toplamaya ihtiyaç kalmadığına değindik. Böylece müellifin eserini başka kaygılarla yazmış olabileceğini göstermeye çalıştık. Yine bu minval üzerine ele aldığımız bölümün son kısmında Buhârî'nin ideolojik kimliğini inceleyerek iddiamızı somut delillerle ispat etmeye çalıştık.

Tezin son bölümündeysen ilkin klasik kaynaklarda nakledilen *el-Camiu's-Sahîh'in* telif nedenlerini, ardından bu gerekçelerin arka planını inceledik. Daha sonra ise Buhârî tarafından eserin neden “*Câmi 'u'l Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar Min Umûri Resulullah Sallallâhü Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*” şeklinde adlandırıldığını analiz ettik. Yaptığımız analiz sonucunda iddiamızın haklı olabileceğini gördük. Son olarak hicri üçüncü asır döneminde öne çıkmış üç konuyu/kitabı inceleyerek Buhârî'nin bu eseriyle tefrikaları “İslam'ın ortak paydası olan hadisle birleştirme niyetinde olduğuna daha fazla ikna olduk.

1.1. Araştırmanın Konu, Kapsam, Önemi ve Amacı

Bu tez, Hicri üçüncü asırda yaşamış olan İmam Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh* eserinin telifine yol açan etmenleri incelemeyi amaçlamaktadır. Araştırma, Buhârî'nin

döneminin konjonktürünü ve kişisel birikimini detaylı bir şekilde ele alarak, eserin oluşum sürecini ve metodolojisini anlamayı hedeflemektedir.

Konu

Araştırmanın ana teması, İmam Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh* eserini yazma motivasyonlarını ve bu süreçte etkili olan faktörleri kapsamlı bir şekilde incelemektir. İlk bölümde, Hicri ilk üç asrın İslam tarihi perspektifi ve bu dönemdeki önemli olaylar ile siyasi arka planlar ele alınmıştır. İkinci bölümde, İmam Buhârî'nin İslamî ilimlerdeki derin bilgisi ve metodolojik yöntemi incelenmiş, ayrıca Buhârî'nin ideolojik aidiyeti ve İslami ilimleri birleşme amacına dair somut deliller işlenmiştir. Tezin üçüncü bölümünde ise *el-Camiu's-Sahîh*'in, kaynaklarda yer alan nedenlerin ötesinde olası telif edilme gerekçeleri tartışılmış ve eserin orijinal ismiyle ilgili iddialar ele alınmıştır. Yine bu bölümde dönemin öne çıkan konularıyla, iddia örneklendirilmeye çalışılmıştır.

Kapsam

1. Hicri Üçüncü Asır Konjonktürü: Buhârî'nin yaşadığı dönemdeki siyasi ve sosyal ortamın analiz edilmiş. Bu bağlamda, özellikle Mihne süreci ve etkileri detaylı bir şekilde ele alınmıştır.

2. İmam Buhârî'nin İlmi Seyahatleri: Buhârî'nin ilmi birikimini nasıl oluşturduğunu ve dönemin farklı bölgelerinde yaptığı seyahatlerin etkileri araştırılmıştır.

3. Metodolojik Yöntemler: *el-Camiu's-Sahîh* eserinin tasnif ve telifinde Buhârî'nin kullandığı metodolojik yaklaşımlar ve bu yaklaşımların dönemin şartlarından nasıl etkilendiğinin incelenmiştir.

4. Toplumsal Ayırışmalar ve İslamî İlimler: Buhârî'nin Müslüman toplumu ve İslami ilimlerdeki ayırışmaları nasıl gözlemlediği ve eserinde bu duruma nasıl bir çözüm önerdiği tartışılmıştır.

Önemi

Bu tez, İmam Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh* eserin telif sürecini anlamaya katkı sağlamayı hedeflemektedir. Araştırma, şu açılardan önemlidir:

1. Tarihî ve siyasi arka planın anlaşılması: Buhârî'nin yaşadığı dönemin karmaşık siyasi ve sosyal dinamiklerini anlamak, onun eserinin bağlamını daha iyi kavramayı sağlar. Özellikle Mihne süreci gibi önemli olayların Buhârî'nin çalışmalarını nasıl etkilediğini göstermesi açısından önemlidir.

2. İlmi seyahatleri ve bilgi derinliği: Buhârî'nin yaptığı ilmi seyahatlerin ve geniş bilgi birikiminin, *el-Camiu's-Sahîh* üzerindeki etkilerini anlamak, eserin akademik ve teolojik önemini vurgulayacaktır.

3. Metodolojik yöntemlerin incelenmesi: Buhârî'nin hadis ilmi konusundaki metodolojisinin ve bu metodolojinin dönemin şartlarından nasıl etkilendiğinin incelenmesi, hadis ilmindeki “Buhârî'nin Ta'likleri, Takti'leri, tekrarları, bab başlıkları, ihtisarları” gibi teorik tartışmalara sebep olan kavramların eserde yer almasının nedenini aydınlatmaya katkı sağlayacaktır.

4. Toplumsal ayrışmaların analizi: Buhârî döneminde yaşanan toplumsal ve metodolojik ayrışmaların incelenmesi, İslami ilimlerin gelişimi hakkında bilgiler sunacaktır.

5. Eserdeki güncel yansımaların incelenmesi: *el-Camiu's-Sahîh* eserinin tasnifinde dönemin tesirlerinin nasıl yansıtıldığını anlamak, hadis usulündeki sorunlara ışık tutacak ve bu alandaki araştırmalara katkıda bulunacaktır.

Sonuç olarak, bu tez, İmam Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh* eserinin tarihî, sosyal ve metodolojik bağlamını aydınlatma çabasının yanında, tarihî bir belge olarak Buhârî'nin eserini İslamî ilimlerin ortak bir paydada birleşiminin imkanını ele almayı denemiştir.

Amacı

1. Buhârî'nin dönemini anlamak: Buhârî'nin yaşadığı dönemdeki dini ve siyasi ayrışmaları, özellikle Mihne hadisesi gibi önemli olayların etkilerini incelemek.

2. Eserin metodolojik yönden incelemek: *el-Câmî'u'l-Sahîh'teki* Ta'lik, Tak'ti, bab başlıkları ve tekrarlar gibi yapısal unsurları analiz ederek, Buhârî'nin metodolojik yaklaşımının ideolojik amaçları olup olmadığını ortaya koymak.

3. İdeolojik kaygıları belirlemek: Buhârî'nin eserinin ideolojik bir motivasyonla mı yazıldığını, bu motivasyonların eserin içeriğine ve yapısına nasıl yansıdığını araştırmak.

4. İslam ilimlerinde ayrışmanın analizi etmek: Buhârî'nin eserinde İslami ilimlerinin tarihsel gelişimi ve ayrışmaların etkilerini anlamak ve bu ayrışmaların nasıl bir rol oynadığını değerlendirmek.

5. Sonuçların literatüre katkısını sağlamak: Elde edilen bulguları literatüre katkıda bulunacak şekilde sunarak, Buhârî'nin *el-Câmi'u'l-Sahîh* 'inin sadece bir hadis derlemesi değil, aynı zamanda dönemin ideolojik ve sosyal dinamiklerini yansıtan bir eser olduğunu ortaya koymak.

1.2. Araştırmanın Yöntemi

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi el-Camiu's-Sahîh üzerine yapılan çalışmalar genelde şerh niteliğindedirler. Müellifi Buhârî'nin yaşadığı konjonktürden nasıl etkilendiği üzerine doğrudan bir çalışmanın olmaması hasebiyle araştırmaya karar verdiğimiz bu tezimizde, konu giriş ve üç bölümden oluşmaktadır.

Giriş kısmında araştırmanın konu, kapsam, önemi, amacı, yöntemi, sınırları ve literatürdeki yeri incelenmiştir. Birinci bölümde ilkin Buhârî'nin yaşadığı hicri üçüncü asrın panoraması başlığı altında dönem, ilmi, kültürel ve politik açıdan araştırılmıştır. Ardından hicri üçüncü asrın en önemli hadisesi olan Mihne süreci, dini, siyasi ve kültürel açıdan ele alınmış. Bölümün son alt başlığı olan “Mihne süreci ve imam Buhârî ile ilişkisi” kısmında, Buhârî'nin sürece neden hem *ehl-i re'y* hem de *ashabu'l hadis* 'yönetimleri dönemlerinde sürece mağdur olduğu üzerine durulmuştur.

Tezin ikinci bölümündeysen Buhârî'nin kısaca hayatını ve yaptığı ilmi seyahatlere değindik. Bu konuya değinmemizin amacıysa; ilmi seyahatleri onun döneminin çeşitli bölgelerindeki Müslüman topluluklarının sosyolojik ve kültürel durumunu anlamasına büyük katkı sağlamış olduğunu göstermek; Mezkur süreçte hem bilimsel hem de sosyal gözlemler yapma fırsatı bulan Buhârî'nin Müslümanların sosyolojik durumuna aşinalığını ispat etmek; Buhârî'nin Sosyolojik aşinalığı sayesinde İslam toplumundaki ayrışmaları anlamasına ve *el-Camiu's-Sahîh* eseriyle

özüm üretebilecek bilgi ve formasyona sahip olduğunu göstermek istedik. Bu minval üzere devam ettiğimiz konumuza, İslami ilimlerden tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf ’un hicri üçüncü asra kadar gelişimlerini ele aldık. Bu ilimlere değinirken konuyu hem Buhârî ile ilişkili olacak hem de bulgumuzu ispat edebilecek şekilde yazmayı uygun bulduk. Söz gelimi ilk konumuz tefsir ilmini ele alırken Kur’ân-Sünnet bütünlüğünün nasıl bozulduğunu, Buhârî’nin bu düalist vahiy ilişkisine karşı tutumunu inceledik. Böylece bu konuları klasik kaynaklardan farklı bir metotla işleyerek tekrardan kaçınmaya çalıştık.

Bölümün son alt başlığı olan “Buhârî ve ideolojik aidiyeti” kısmındaysa müellifin dönemin mevcut ilimlerini, ictihadi ve itikadi ekollerin görüşlerini şahsında cemettiğini, olanak olarak mezhep imamların ulaşamadığı hadislerle sahip olduğunu,¹⁰ hocası Malik b. Enes’e hukuki standardizasyonu sağlama ile toplumdaki ihtilafları azaltmak için telifi istenilen Muvatta teklifinden haberdar olabileceğini ele aldık. Böylece Buhârî’nin İslami ilimleri birleştirmek için gerekli ilmi ve kültürel birikimlerin yeterli düzeyde olduğunu göstermeye çalıştık.

Tezin son bölümündeysen Buhârî’nin bu amacını göstermek için *el-Camiu’s-Sahîh’in* telif ve tasnif metodunu ele aldık. İlkın klasik kaynaklarda eserin telifine kaynaklık eden rivayetleri inceledik. Ardından iddiamızın ispatı için telif kaynaklık eden mezkûr gerekçelerin tarihi arka planını araştırdık. Daha sonra iddiamızın somut delilleri sayılan eserin kitap başlığında yer alan kavramların, Buhârî tarafından neden verildiğine değindik. Son olarak iddiamızı ispat etmek için *el-Camiu’s-Sahîh’te* öne çıkmış üç konuyu detaylıca inceleyerek Buhârî’nin eserinde bu niyetini belli ettiğini göstermeye gayret ettik.

1.3. Araştırmanın Kaynakları

Tezimizin birinci bölümünde genel olarak Buhârî’nin yaşadığı konjonktürü tasvir etmeye çalıştığımızdan dolayı, kaynaklarımız burada Mihne hadiselerini ve

¹⁰ Ali Bardakoğlu, “*Buhârî’nin Hukukçuluğu*” (Büyük Türk- İslâm Bilgini Buhârî -Uluslararası Sempozyum, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher, 1987), 206.

tarihi olaylara değinen kaynaklardır. Mihne hadiselerine değinen çalışmaları şu şekilde verebiliriz.

Ebû Ca'fer İbn Cerîr Taberî, “*Târîhu 'l-Ümem ve 'l-Mülûk*”, İbnü'n-Nedîm, “*el-Fihrist*”, Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, “*Meķātilü 't-Ṭālibiyyîn*” İbnü'l-Cevzî, “*el-Muntazam fî Târîhi 'l-Mulûk ve 'l Umem*”, İbn Kuteybe, “*İhtilah fî 'Lafzı ve 'r-Reddu alei-Celım ve 'l-Mişebbihe*”, Şehristânî, “*el-Milel ve 'n-niħal*”, Abdilazîz el-Kinânî, “*el-Hayde ve 'l-i'tizâr fî 'r-reddi alâ men kâle bi halkı 'l Kur 'ân*”, İbn Ebû Tâhir, “*Târîhu (Kitâbü) Bağdâd*”, Süyûtî, “*Târîâu 'l-Hulefa*” Hatîb Bağdâdî, “*Târîhu Bağdâd*”.

İstifade ettiğimiz bu klasik kaynaklarla beraber modern çalışmalardan Mihne hadisesini tasvir eden şu eserlerden yararlandık. Bayram Çınar, “*Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi*”, Muharrem Akoğlu'na ait, “*Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mun Dönemi Abbasi Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları*”, *Siyasallaşma Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları*, “*Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mun Dönemi Abbasi Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları*” *El-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları*” çalışmaları, Mustafa Akgül'ün çevirisini yaptığı John A. Nawas'a ait “*Me'mun'nun Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Yeniden Bir İncelemesi*”, Süleyman Koyuncu, “*Kur'an'nın Mahluk Olup Olmadığı Kelam Bağlamında Bir Değerlendirme*”, Talat Sakallı, “*Halife Me'mun ve Hadiscilerle Münasebeti*”, Ramazan Yıldırım, “*Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı*”,

Mihne hadisesinin yaşandığı hicri üçüncü asırdaki dini, ilmi ve kültürel durumun panoraması için çağdaş kaynaklardan; Ahmet Keleş, “*Din Üzerine Düşünmek (makaleler)*”, Ahmet Birinci, “*Cahiliye Dönemi ve Öncesi Araplar ile Arapça Lehçeleri Üzerine Bir İnceleme*”, Muhammet Vehbi Dereli, “*Arap Dili ve Edebiyatının İslam Medeniyeti İçin Önemi*” Hanefi Palabıyık, “*Cahiliye Dönemi ve İslam'ın İlk Yıllarında Okuma- Yazma Faaliyetleri*”, Abdullah Çelik, “*Hadis İlmin in Doğuşu ve Gelişim Hicrî İlk üç Asır*”, Mehmet Nadir Özdemir, “*Emevîler Döneminde Mevalîler*”, Ali Delice, “*Emevîlerin Yıkılışı Üzerine Bazı Mülahazalar*”, Cemil Hakyemez, “*Abbasî Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şiî Tehdidi*”, ve daha yazamadığımız bir sürü çalışmalardan yararlandık.

Hicri üçüncü asrı Mihne hadisesiyle beraber tasvir ettikten sonra ele aldığımız Buhârî'nin sürece dahil edilmesi konusunda klasik kaynaklardan istifade ettiklerimizi şu şekilde verebiliriz. Buhârî'nin bizzat hadisenin yaşanmasında dini etken olan Halku'l-Kur'an argümanına dair ele aldığı “*Halku ef‘âli ‘l-‘ibâd*”, hadisenin başrolünde yer alan Ahmet b. Hanbel’e dair yazılan İbnü’l-Cevzî’ye ait, “*Menâkıbü’l-İmâm Ahmed b. Hanbel*”, İbn Kuteybe’nin, “*el-İhtilâf fi ‘l-lafz ve ‘r-red ‘ale ‘l-Cehmiyye ve ‘l-Müşebbihe*”, el-Gazzâlî’ye ait, “*el-İktisâd Fi ‘l-İ’tikâd*”, ve *Hatîb Bağdâdî’nin, “Târîhu Bağdâd”* klasik eserlerden yararlandık. Modern kaynaklardan ise Mustafa Taş, “*Buhârî’nin İlmî Şahsiyeti ve Cerh-Ta’dil İlmindeki Yeri*”, Mehmet Bilen, “*Buhârî’nin Fakihliği Meselesi*”, Hamdi Türkoğlu, “*Zühli ile Buhârî Arasındaki Tartışmalar ve Rivayetlere Yansıması*”, Yusuf Yavuz Şevki, “*Halku Ef‘âli ‘l-İbâd*”, Bayram Çınar, “*Buhârî’nin Halku Ef‘âli ‘l-İbâd Adlı Eserinin Halku ‘l-Kur’an Bağlamında Değerlendirilmesi*”, Metin Yurdagür, “*Sahih ‘i Buhari ‘nin ‘Kitabu’t-Tevhid ‘ Bölümü ve Ehl-İ Sünnet İlm-İ Kelami Açısından Önemi*” istifade ettik.

Birinci bölümün kaynaklarının öne çıkmışlarını verdikten sonra, Buhârî’nin ilmi kişiliğini ve İslami ilimlerle ilişkisini ele aldığımız ikinci bölümün kaynaklarına geçebiliriz. Buhârî’nin biyografisi Zehebî’ye ait “*Târîhu ‘l-İslâm ve vefeyâtü ‘l-(tabakâtü ‘l-)meşâhîr ve ‘l-a ‘lâm*” ile “*Siyeru A ‘lâmi ‘n-Nübelâ*” kitapları, Buhârî’nin şarihlerinden İbn Hacer’ el-Askalânî’nin “*Tağlîku ‘t-Ta ‘lîk Alâ Sahîhi ‘l-Buhârî*” ve “*Fethu ‘l-bârî bi şerhi Sahîhi ‘l Buhârî*” eserleri, İbn Asâkir’in, “*Târîhu medîneti Dimaşk ‘den yararlandık.*

Ardından ele aldığımız hicri üçüncü asra kadar İslami ilimlerin gelişimini tasvir etmek amacıyla tefsir için; Taberî, “*Câmi ‘u ‘l-beyân ‘an te ‘vîli âyi ‘l-Kur ‘ân*”, Ya‘kûb el-Hamevî, “*Mu ‘cemü ‘l büldân*, Mukâtil b. Süleyman, “*Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*”, Zehebî, “*Siyeru A ‘lâmi ‘n-Nübelâ*”, Şâtıbî, “*el-Muvâfaqât, Buhârî “kitabu’t tefsir*”, Ahmet Keleş’in YouTube derslerinden “*Mushaf Hermenötiği*”, Mehmet Akif Koç, “*İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*”, Abdulhamit Bırışık, “*Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*”, Nureddin Turgay’ın, “*Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri, “Etbâu ‘t-Tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini” ve “Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri” çalışmaları, İsmail Cerahoğlu, “Tabiilerin*

Tefsir İlmine Hizmetleri” Hidayet Aydar, “Hicri Üçüncü Asırda İslami İlimler'den faydalandık.

Hadis'te; el-Küleybatî, “*Kitâbetu'l-Hadîs fî Ahdi-nebi*”, İbn Kuteybe, “*Te'vîlü muhtelifi'l-hadîs*” Dârimî, “*el-Müsnedü'l-câmi*”, İbn Ebû Hâtim, “*el-Cerh ve't-ta'dîl*”, Hacı el-Mâlikî, “*el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî*”, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc, “*el-Câmi'u's-şâhih*”, İbn Receb, “*Şerhu 'İleli't-Tirmizî*”, Hatîb el-Bağdâdî, “*el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*”, es-Süyûtî, “*Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*”, İbnü's-Salâh, “*Şerhu Ma'rifeti'ulûmi'l-hadîs*” Buhârî, “*Kitâbu'l-İlm*” modern çalışmalardansa Ahmet Keleş, “*Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*”, Mehmet Çetinkaya, “*Mezhebî Taassubun Hadîs Yorumuna Etkisi*”, S. Kemal Sandıkçı, “*İlk Üç Asırda Hadîs Çalışmalarının Genel Görünümü*”, Ömer Özpınar, “*Hadis Edebiyatının oluşumu*”, Mehmet Bilen, “*İbn Hacer'in Buhari savunusu*”, Muhammet Ali Asar, “*Buhârî'nin Hadîs Usûlü Konularına Dair Görüşleri*”, M. Fuad Sezgin, “*Buhârî'nin Kaynakları*” çalışmalarını kullandık.

Fıkıh'ta; klasik kaynaklardan Saymerî, “*Ahbabu Ebî Hanîfe ve Aşhâbih*”, el-Bağdâdî, “*El-Fakîh Ve'l-Mütefakkih*”, Şâh Hüseyinî Keşmîrî, “*Feyzü'l-bârî 'alâ Şâhihi'l-Buhârî*”, el-Bâcî, “*et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fî'l-Câmi'i's-şâhih*”, Abdülvehhâb Hallâf, “*İlmü usûli'l-fıkıh ve Hülâsatü târîhi't-teşrî'i'l-İslâmî*”, İbn Hazm, “*Mülahhasu (telhîsu) ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*” kitaplarına müracaat ettik. Çağdaş çalışmalardan ise; Fahreddin Yıldız, “*İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-Hadîs*”, Ömer Özpınar, “*Teşekkül Sürecinde Hadîs-Fıkıh İlişkisi Üzerine*”, Ali Bardakoğlu, “*Buhârî'nin Hukukçuluğu*”, Saffet Sancaklı, “*Ayet Hadîs Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahîh'inin Bâb Başlıklarının Analizi*”, Ali Toksarı, “*Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri*”, Mehmet Görmez, “*Fikhü'l-Hadîs*” çalışmalarından yararlandık.

Kelam konusu için; Şehristânî, “*el-Milel ve'n-nihâl*”, Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, “*et-Ta'rîfât*”, Abdülkâhir el-Bağdâdî, “*el-Farq beyne'l-fırak*”, Mâtürîdî, “*Kitâbü't-Tevhîd*”, ed-Dîneverî, “*el-Ma'ârif*”, ile “*Uyûnü'l-ahbâr*”, Galip Türcan, “*Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre*”, Fethi Kerim Kazanç, “*Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu Ve Gelişimine Etki Eden Faktörler*”, Sönmez Kutlu, “*Mürci' Mezhebi: Doğuşu, Fik'îrleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesinin*

e Katkileri”, Hanefi Şahin, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, İlyas Çelebi, “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları” ve daha bir çok kaynak kullandık.

Tasavvuf’ta ise; el-Kuşeyrî, “*er-Risâle*”, ed-Dîneverî, “*el-Aḥbârü’l-tıvâl*”, Halîfe b. Hayyât, “*et-Târîḥ*”, et-Tirmizî, “*Nevâdirü’l-uşûl fî ma’rifeti aḥbâri’r-Resûl*”, Buhârî “*Kıtabu’l-Fiten*”, Eyup İnce, “*Tasavvufun Doğuşundaki Tarihi Arka Plan*”, Bayram Adıgüzel, “*Tasavvufu Ortaya Çıkaran Sosyoekonomik, Siyasal ve Tarihsel Parametreler Bağlamında Züht Dönemi*”, Merve Sağan, “*Hicrî İlk Beş Asırda Tasavvufun Geçirdiği Süreçler*”, Abdullah kartal, “*Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci*”, H. Bayram Başer, “*Teşekkül Döneminde Tasavvuf*”, Ali Sami en-Neşşar, “*Felsefî Düşüncenin Doğuşu*”, Mustafa Aşkar, “*Tasavvuf Tarihi Literatürü*”, İbrahim Kutluay, “*Tasavvuf İstilahlarının Oluşumunda Hadislerin Kaynaklık Değeri: Sahîh-i Buhârî’nin Kitâbü’r- Rikâk’ta Kullandığı Bâb Başlıkları Özelinde*”, Ali Bolat, “*Muhâsibî’nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı*” çalışmalarından istifade ettik.

İkinci bölümün en önemli konusu olan “Buhârî’nin ideolojik aidiyeti” kısmında, klasik kaynaklardan doğrudan istifade edebileceğimiz bir kaynak olmadığından araştırmamızı modern çalışmalar üzerinden sunduk. Bu konuda tezimizin iddiasına kaynaklık eden değerli danışman hocamızın YouTube ders videolarından “İslami ilimler ve hadis” serisinden bolca istifade ettiğimizi ifade etmekte fayda vardır. Diğer kaynaklarımız ise şunlardır; Şerif Mardin, “*Din ve İdeoloji*” Uğur Erman, “*Hicri III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansıması*”, Önal Sayın, “*İdeoloji*” M. Hanifi Macit, “*İdeoloji Üzerine Felsefî Bir Değerlendirme*”, İbrahim Gürses, “*Dogmatik Zihniin Bazı Özellikleri*”, Muhammed Hamîdullâh, “*İslam Hukuku Etüdleri*”, Mehmet Cengiz, “*Buhârî’nin (ö. 256/870) Fıkhî/Usûlî Kimliği Üzerine Bir Analiz*” çalışmalarıdır.

Üçüncü bölümün ilk konusu olan “*el-Camiu’s-Sahîh’in* telifi ve metodu” kısmında, klasik kaynaklardan İbn Receb, “*Şerhu’l-İleli’t-Tirmizî*”, Hatîb el-Bağdadi, “*el-Kifâye fî ‘ilmi’r-rivâye*” ile “*Târîḥu Bağdâd*”, Zehebî, “*Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*”, en-Nevevî, “*Şerhu Sahîhi’l-Buhârî ilâ nihâyeti kitâbi’l-îmân*”, İbnü’s-Salâh, “*Ulûmi’l-Hadîs*”, Kādî İyâz, “*Meşâriku’l-envâr alâ sıhâhi’l-âsâr*”, Ebû Gudde, “*Tahkîku ismeyi’s-Sahîhayn ve’smi Câmi’i’t-Tirmizî*”, İbn Manzûr, “*Lisânü’l-‘Arab*”,

“ed-Dihlevî, “*Hüccetullâhi’l-bâliga*”, Abdulmecit Mahmut, “*el-itticâhât el-Fıkhiyye Inde Ashâbi’l-Hadîs fi’l-Karni’s Sâlisi’i-Hicrî*”, Zehebî, “*Târîhu’l-İslâm*”, İbn Kuteybe, “*Te’vîlü muhtelifi’l-ḥadîs*”, modern çalışmalardansa Bünyamin Erul, “*Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi*”, Mehmet Emin Özağar, “*Hadisi Yeniden Düşünmek*”, Muhammet Beyler, “*İmam Nevevî’nin Gözüyle Sahîh-i Buhârî*”, Cemal Ağırman, “*Hadis Edebiyatının İntikal Safhalari ve Kitabet Meselesi*, Bilge Kılıç, “*Erken Dönem Hadîs Edebiyatında Müsned Türü Eserler ve Müsned Istilâhının Problemleri*”, Ömer Özpınar, “*Hadis Edebiyatı*”, Mehmet Bilen, “*Sahîh Hadisin Tanımı Üzerine*”, Mehmet Görmez, “*Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji*”, Ahmet Keleş, “*Yaşayan Sünnet ve Sosyal Hayat*”, Abdulnasır Süt, “*İslam Düşüncesinin Erken Dönemin de Muhalefet ve Görüntüleri’inden* istifade ettik.

Bulgumuzu örneklendirmeye çalıştığımız üçüncü bölümün son kısmında daha çok Buhârî’nin *el-Camiu’s-Sahîh*’teki “*Kitâbu’l-Îmân*”, “*Kitabu’t-Tevhid*” ve “*Kitabu’l- Kader*” bölümleriyle beraber klasik kaynaklardan şarihleri İbn Hacer’in, “*Fethu’l-bârî*”si ile Kastallânî’nin “*İrşâdü’s-sârî*” eserlerinden ayrıca Nevevî’ye ait “*el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*” istifade ettik. Modern kaynaklardan ise; Ahmet Akgüç, “*İnsan İradesi ve Sorumluluğunun Kategorik ve Zihinsel Varlık Temelleri*”, Musa Bağcı, “*el-Buhari’nin Kader Konusunda Mu’tezile ile Münakaşaları*” Adnan Demircan ve Ahmet Keleş’in editörlüğünü yaptığı, “*Kader nedir ne değildir*” kitabı, Abdulhamit Sinanoğlu, “*İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mu’tezile’nin ‘Kader Anlayışı*”, Sema Korucu Güven, “*Günümüz İman Problemlerine Buhârî’nin Kitâbü’l-Îmân’ından Bakmak*”, Emin Aşıkkutlu, “*Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar*”, Ali Akyüz, “*İmam Buhârî’nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması*” çalışmalarından yararlandık.

Verdiğimiz bu kaynaklarla beraber burada anmadığımız daha başka çalışmalarda vardır. İhtiyaç halinde kaynakçadan yararlanabilir.

BİRİNCİ BÖLÜM

BUHÂRÎ'NİN YAŞADIĞI KONJONKTÜR

GİRİŞ

Bu bölüm başlığında, Buhârî'nin yaşadığı hicri üçüncü asrın genel durumunu ele alacağız. Öncelikle, “Üçüncü Asrın İlmî Durumu” başlığı altında, Hz. Peygamber öncesi Arap medeniyetinin genel durumunu kısaca tasvir ettik. Ardından, Hz. Peygamber dönemi ve sonrasındaki yıllarda ilmi ve kültürel seviyenin yükselme nedenlerine değinerek, İslamiyet'in başlangıcından hicri üçüncü asra kadar yaşanan ilmi gelişmelerin sebeplerini açıkladık. “Üçüncü Asrın Sosyo-Kültürel Durumu” başlığında ise, erken dönem İslam tarihindeki gelişmeler sonucunda Arap Yarımadası'ndaki demografik yapıda yaşanan değişimleri inceledik. Ayrıca, Emevîler döneminde Mevâlîlere karşı uygulanan Arap ırkçılığı ve bu nedenle çıkan isyanlara da değindik. Son olarak, “Üçüncü Asırda Sosyo-Politik Durumu” başlığı altında konuyu, Buhârî'nin yaşadığı konjonktürü Me'mûn dönemine odaklanarak ele aldık. Hicri üçüncü asrın ilmi, kültürel ve politik yönlerini kısaca inceledikten sonra, bu dönemde yaşamış ve konjonktüründen etkilenmiş olan Buhârî'yi detaylı bir şekilde ele aldık.

Bölümün ikinci başlığı olan “Mihne Hadisesi”ni iki ana başlık altında ele aldık. İlk başlıkta, Mihne Hadisesinin tanımı, tarihçesi ve arka planını inceledik. Bu bölüm, Mihne'nin genel çerçevesini anlamamıza yardımcı olarak, ikinci başlık olan “Mihne ve İmam Buhârî” konusuna hazırlık yapmamızı sağlayacak. İkinci başlık altında ise, Mihne sürecinin Buhârî üzerindeki etkilerini detaylandırdık. Buhârî'nin bu süreçte ne kadar süre maruz kaldığını, Mihne'nin arka planında yer alan *Halku'l-Kur'an* meselesine karşı geliştirdiği çözümleri ve bu dönemdeki mücadelelerinin kendisinden sonraki ehli sünnet ulemasına nasıl ilham verdiğini inceledik. Bu çalışmayla, tezimizin bulgusu olan Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahih'ini*, kendi dönemindeki itikadi, fıkhi ve ahlaki mezhebi tefrikaları Hadis çatısı altında toplamak amacıyla yazdığı savını ispatlamak için Buhârî'nin yaşadığı konjonktürü detaylı bir şekilde ele alarak bulgumuza ön hazırlık sağladık.

1. ÜÇÜNCÜ ASRIN PANORAMASI

Bu alt bölümde, hicri üçüncü asrın ilmi, kültürel ve politik durumunu kapsamlı bir şekilde ele alacağız.

İlmi durum başlığı altında, ilk olarak Arap tarihine değinerek konumuzun esasını oluşturan Hz. Peygamber döneminden hicri üçüncü asra kadar dini ilimlerde yaşanan gelişmeleri inceledik. Peygamberin okur yazarlığı ve okumaya verdiği önemin yanı sıra, İslami ilimlerin başlangıç aşamasından itibaren kat ettiği mesafeyi değerlendirdik. Sonraki alt başlıkta Me'mûn döneminde Arap-Mevâlî ilişkilerinin halife üzerindeki etkilerini ele aldık. Bu dönemde yaşanan toplumsal ve politik gerilimleri, Me'mûn'un stratejik yaklaşımlarıyla birlikte inceledik. Son olarak, Me'mûn'un Ali oğulları ve İranlı aydınlardan yaşadığı sıkıntılara ve bu sorunlara karşı geliştirdiği siyasi hamlelere değinerek bu alt bölümü tamamladık. Bu bölüm, hicri üçüncü asrın dinamiklerini ve Me'mûn döneminin etkilerini anlamamıza katkı sağlayacak.

1.1. Hicri Üçüncü Asırda İlmi Durum

Hicri üçüncü asrın ilmi durumunu ele almadan önce, konunun daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunmak amacıyla, kısaca Arap tarihinin İslam medeniyetinden önceki haline değineceğiz.

Sâm b. Nûh'un soyundan gelen Araplar, Sami ailesine mensupturlar. Sami soyuna ait olan Araplar, Asya'nın güneyi olarak bilinen Yarımada'nın kuzey ve güneyinde çeşitli devletler kurmuşlardır. Hz. Peygamber'in de mensup olduğu Araplar, bu dönemde okuryazar değillerdi. Okur yazarlık eksikliği nedeniyle, edebi eserlerini sözlü rivayetle nakletmişlerdir.¹¹ Sözlü kültürel gelenek Hz. Peygamber zamanında da devam etmiştir. Bu nedenle, Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde de yazıya olan ilgi azdı ve yazıyı bilenlerin oranı oldukça düşüktür.¹² Ayrıca, Arapçanın emekleme aşamasında olması ve yazıya dair eksiklikler, yazıya olan ilgiyi azaltmıştır. Arapçanın

¹¹ Ahmet Birinci, "Cahiliye Dönemi ve Öncesi Araplar ile Arapça Lehçeleri Üzerine Bir İnceleme", Nüsha Şarkiyat Araştırmaları Dergisi, 55 (2022), 43.

¹² Hanefi Palabıyık, "Cahiliye Dönemi ve İslam'ın İlk Yıllarında Okuma- Yazma Faaliyetleri", ATAÜNİİFD, 27 (2007), 53.

sesli harfler barındırmaması ve noktalama işaretlerinin bulunmaması, aynı kelimenin farklı varyasyonlarla kullanılması ve kelimelerin yanlış okunma ve anlaşılma ihtimali yazıya olan ilgisizliği artırmıştır.¹³ Hz. Peygamber dönemine kadar devam eden bu ilgisizlik, ilk vahiy olan “oku” emriyle birlikte yerini ilgi ve alaka göstermeye bırakmıştır. Bu dönem, yazının ve okumanın öneminin vurgulandığı bir dönüm noktası olarak kabul edilir.¹⁴

Yeri gelmişken, İslamiyet’ten önceki Arapların okuma yazma bilgisiyle ilgili farklı görüşleri incelemek faydalı olacaktır. Genel kanıya göre, Hz. Peygamber dönemindeki Arap toplumu, yazıya ve okuma alışkanlığına sahip değildi. Ancak, bu görüşün tam tersine, Arapların okuma yazma bildiğini savunan bazı araştırmacılar da bulunmaktadır.

Bu noktada, Ahmet Keleş’in görüşlerine değinmek yerinde olacaktır. Keleş, yazdığı makalede "Ümmî" kelimesinin çeşitli anlamlarını ele alır. Bu kelimenin, “anadan doğma halinde bulunan yetersizlik ve konuşamama durumu” anlamına gelebileceğini belirten Keleş, bu anlamın hem Hz. Peygamber hem de onun ümmeti için uygun olmayacağını ifade eder. Dolayısıyla, Keleş’e göre, "Ümmî" kelimesinin burada terim anlamına başvurmak gerekmektedir. Terim anlamı, semavi veya ilahi bir kutsal kitaba sahip olmayan toplumları ifade eder. Yine Keleş, Hz. Peygamber döneminde Hicaz bölgesindeki insanların, dinsel gelenek açısından iki ana gruba ayrıldığını belirtir: Ehli Kitap ve Ümmîler. Bu bağlamda, Kur’ân’dan ayetler getirerek "Ümmî" kelimesinin Hz. Peygamber’in okur yazarlığıyla ilgili değil, içinde bulunduğu ve semavi bir kitaba sahip olmayan Araplar için kullanıldığını savunur.¹⁵ Keleş’in bu yorumuyla, Hz. Peygamber’in ve onun ümmetinin okuma yazma bilgisinin olup olmadığı meselesi daha kapsamlı bir değerlendirme gerektirmektedir.

Kısaca Arap medeniyetinin Hz. peygamberden önceki durumuna değindikten sonra, tezimiz konusu olan imam Buhârî’nin yetiştiği hicri üçüncü asrın ilmi durumunun çerçevesini ortaya koymamız faydalı olacaktır. Zira bu sayede İslami

¹³ Muhammet Vehbi Dereli, “*Arap Dili ve Edebiyatının İslam Medeniyeti İçin Önemi*”, NEÜİF Dergisi, 49 (2020), 72.

¹⁴ Ebü’l-Ferec Muhammed B. Ebî Ya’kûb İshâk B. Muhammed B. İshâk İbnü’n-Nedîm, *el-Fihrist* (Beyrut: Dârul Marife, t.y.), 14.

¹⁵ Ahmet Keleş, *Din Üzerine Düşünmek (makaleler)*, ed. Bilge Kılıç, 1. bs (İstanbul: Mana yayınları, 2023), 12.

ilimlerin kat ettiği ilmi gelişmelerden haberdar olacağımız gibi imam Buhârî'nin bu ilmi muhitten nasıl etkilendiğini de öğrenmiş olacağız.

Kendisinden önceki semavi kitapların tahrif edildiğini bilen Hz. Peygamber, ilk vahyi aldığı anda yazma gereği duyar. Bu yüzden Hz. Peygamber döneminden itibaren yazıya olan ilgi artmış ve okuma oranı yükselmiştir. Özellikle Hz. Ömer zamanında okulların açılması ve öğretmenlerin tayin edilmesi ulemanın yetişmesinde etkili olmuştur. Yetişen bu ulema emekleme seviyesinde olan Arap yazısının ıslahı ve ikmalî için harekete çekmeleri sonucu yarım asırlık dönemde Arap yazısı, İslamiyet'ten önceki üç asırdan daha fazla mesafe kat etmiştir. Kat edilen bu mesafe sayesinde Medine site devletinde nüve halinde olan Kur'ân ve Sünnetle alakalı İslami ilimler, kısa bir sürede filizlenmeye ve çeşitlenmeye başlamıştır.

Arap medeniyetinin Hz. Peygamber'den önceki durumuna kısaca değindikten sonra, tezimizin konusu olan İmam Buhârî'nin yetiştiği hicri üçüncü asrın ilmi durumunu incelemek faydalı olacaktır. Bu sayede, İslami ilimlerin bu dönemde kat ettiği gelişmeleri anlamakla kalmayacak, İmam Buhârî'nin bu ilmi ortamdan nasıl etkilendiğini de öğrenmiş olacağız.

Hz. Peygamber, kendisinden önceki semavi kitapların tahrif edildiğini bilerek, ilk vahyi aldığı anda yazmanın önemini vurgulamıştır. Bu sebeple, Hz. Peygamber döneminden itibaren yazıya olan ilgi artmış ve okuma oranı yükselmiştir. Özellikle Hz. Ömer döneminde okulların açılması ve öğretmenlerin tayin edilmesi, ulemanın yetişmesinde önemli bir rol oynamıştır.¹⁶ Bu dönemde, Arap yazısının emekleme aşamasında olması ve ıslah edilmesi gerektiği anlayışıyla hareket eden ulema, yarım asır içinde Arap yazısında büyük bir gelişim kaydetmiştir. Arap yazısının bu ilerlemesi, İslamiyet'ten önceki üç asırdan daha fazla mesafe kat edilmesini sağlamıştır.¹⁷ Bu ilerleme sayesinde, Medine site devletinde Kur'ân ve Sünnetle ilgili İslami ilimler hızla filizlenmiş ve çeşitlenmiştir. Dolayısıyla, İmam Buhârî'nin yaşadığı hicri üçüncü asrın ilmi ortamı, bu ilmi birikim ve gelişmelerin etkisi altında şekillenmiştir.

¹⁶ Mehmet Emin Akşit, “Hz. Ömer Dönemi'nde Eğitim ve Öğretim” (Yüksek Lisans, Konya, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019), 53.

¹⁷ Nihat M Çetin, “Arap”, TDV İslâm Ansiklopedisi, (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991), 276-309.

İslam dini gerek insan fitratına uygunluğu gerek insanlığa sağladığı eşitlik ve fırsatlar sayesinde kısa bir sürede yayılmıştır. Yayılan İslam'la beraber homojen bir yapıya sahip olan Arap yarımadası, İslamiyet'i kabul edenlerin yeni dinlerini merak edip kaynağından öğrenmek için akın ettikleri ada heterojen bir yapıya evrilmiştir. Yeni girdikleri İslam dinini merak eden Arap kökenli olmayan bu zümre dinin kaynaklarına yabancıydılar. Zira İslam dininin kaynağı olan Kur'ân ve Sünnet Arapçayken onların dili farklıydı.¹⁸ Bu farklılıklarla beraber Arap yazısının tam gelişmemiş ve olgunlaşmamış olması bu zümrenin dinin kaynaklarına ulaşmasını zorlaştırıyordu.¹⁹ Özellikle Arap yazısının yapıbiliminden kaynaklı aynı kelimenin farklı varvasyonlarla gelip çeşitli manalara gelmesi büyük engel teşkil ediyordu.

Bu zorluklar, Arap yazısının ve Arapça dilinin tam anlamıyla anlaşılmasını ve öğretilmesini gerektiren bir ortamın oluşmasına yol açmıştır. Dolayısıyla hem dil bariyerleri hem de yazının eksiklikleri, dini bilgilerin doğru bir şekilde aktarılmasını ve anlaşılmasını zorlaştırmıştır. Bu bağlamda, İslam'ın yayılması sürecinde bu engelleri aşmak ve dini bilgiye erişimi sağlamak için çeşitli çabalar ve çözümler geliştirilmiştir.

Gayrı Arap olan bu zümrenin dini kaynaklara ulaşımı için ilk önemli adım, hicri 69 (m. 688) yılında vefat eden Ebü'l-Esved ed-Düelî'den gelmiştir.²⁰ Düelî, Müslüman olan bu zümreye, İslam'ın kaynaklarına erişimini kolaylaştırmak amacıyla harekeleme metodunu geliştirmiştir. Harekeleme, Arapça kelimelerin doğru bir şekilde okunmasını ve anlaşılmasını sağlayan sistemdir.²¹ Bu sistem, Arap kökenli olmayan kişilerin Kur'ân ve Sünnet metinlerini daha iyi anlamalarını mümkün kılmıştır. İslamiyet'in ortaya çıkmasından yaklaşık yarım asır sonra getirilen bu harekeleme sistemi, kendisinden bir asır sonra Sîbeveyhi (ö.180/796) ve Ahfeş (ö. 214/830) gibi Arap kökenli olmayan kişilerin Arap dili edebiyatında önemli eserler yazmalarına olanak sağlamıştır. Hicri üçüncü asra gelindiğinde, Arapça dilinin öğrenilmesine

¹⁸ Abdullah Çelik, *Hadis İlminin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk üç Asır* (Ankara: Ankara Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 60.

¹⁹ Abdulkadir Yılmaz, "Hat Sanatında Hareke ve Noktalamanın Tarihî Seyri", *ATAÜNİİF Dergisi*, 19 (2003), 47.

²⁰ Ebü Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-Dânî, *el-Muhkem fî Nakti'l-Mesâhif*, thk. İzzet Hasan (Şam: Daru'l-Fikr, 1960), 6-9.

²¹ ed-Dânî, *el-Muhkem*, 18.

yönelik büyük bir ilerleme kaydedilmiştir; bu dönemde sadece dilbilimsel alanda yetmiş yedi tefsirin yazıldığı bilinmektedir.²²

Hiz. Peygamber döneminde emekleme aşamasındaki Arapçayı, hicri üçüncü yüzyıla gelindiğinde zirveye taşıyan bu Mevâlî kökenli zümre, aynı başarıyı diğer ilim alanlarında da göstermiştir. Özellikle Emevîler döneminde ikinci sınıf muamelesi gören Mevâlîler, yönetim kademelerinde yer almadıkları için, ilimle Araplardan rövânş almak istemişlerdir. Arapçanın kısa sürede bu kadar büyük bir mesafe katetmesi, İslam'ın temel alanları olan Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelâm ve Tasavvuf gibi ilimlerin gelişmesine olanak sağlamıştır.

Bu gelişmeler, İslam dininin gelmesinden iki asır sonra, hicri üçüncü asırda, İslami ilimlerin altın çağını yaşanmasına zemin hazırlamıştır.²³ Arapçanın bu dönemdeki hızlı ilerlemesi ve Mevâlîlerin katkıları, İslam ilimlerinin derinleşmesini ve yayılmasını büyük ölçüde desteklemiştir.

İkinci bölümde, İslami ilimlerin doğuşunu, gelişimini ve hicri üçüncü asırdaki durumlarını detaylı bir şekilde ele alacağımız için, burada sadece isimlerini zikretmekle yetineceğiz. Bu yaklaşım, tekrara düşmeden, ilimlerin evrimini daha kapsamlı bir şekilde incelememize olanak tanıyacaktır.

1.2. Hicri Üçüncü Asırda Sosyo-Kültürel Durum

Bu başlık altında, Üçüncü Asrın Sosyo-Kültürel Durumunu ele alırken, Hiz. Peygamber'in mensup olduğu Arap ırkının hicri üçüncü asra gelinceye kadar hızla büyüyen İslam kültürü ve coğrafyasının etkisiyle, Arap olmayan ırkların Müslüman olması sonucunda ortaya çıkan kaotik sosyo-kültürel durumu inceleyeceğiz.

İslamiyet'in ilk yıllarında, halifeler döneminde hızla yayılan İslam, Arap olmayan ırkların da Müslüman olmasıyla Mevâlîler topluluğunu ortaya çıkarmıştır. Mevâlîler, Sünnî-Şîî çatışması nedeniyle muhalefeti destekleyerek, hicri üçüncü asra gelinceye kadar çeşitli sosyal ve kültürel gelişmelere yol açmışlardır. Bu sosyo-kültürel değişim hem Arap hem de Arap olmayan topluluklar arasında gerilimler ve etkileşimler yaratmıştır. Arap olmayanların İslam toplumuna entegrasyonu, Arap

²² Hidayet Aydar, “*Hicri Üçüncü Asırda İslami İlimler*”, Hicri Üçüncü Asırda Tefsir (İstanbul, 2022), 289-334.

²³ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü*, (Ankara: TDV Yayınları, 2012), 265.

kültürünün yanı sıra, yeni gelen kültürlerin de etkisini artırmıştır. Bu durum, çeşitli sosyo-kültürel ve politik dinamiklerin oluşmasına neden olmuş ve İslam toplumunun şekillenmesinde önemli bir rol oynamıştır.

Hız. Muhammed, soyu itibarıyla Arap'tı ve yirmi üç yıllık peygamberlik sürecinde Mekke, Medine ve Taif gibi önemli şehirlerin halkını İslam'la tanıştırmak büyük bir mücadele vermiştir. Vefatından sonra, onun insanları Müslüman yapmak için gösterdiği özveriye devam ettirmek amacıyla, kendisinin takipçileri de benzer çabalar içinde bulunmuşlardır. Bu bağlamda, hulefâ-yi râşidîn ve Emevîler dönemlerinde gerçekleştirilen fetih hareketleri sayesinde İslam coğrafyası hızla genişlemiştir.²⁴ Fetihlerle birlikte, Arap halkının yanı sıra farklı milletlerden birçok kişi de Müslüman olmuştur. Ancak, bu yeni Müslüman topluluklar hukuken Araplarla eşit kabul edilmesine rağmen, sosyal ve kültürel gerçeklikte Araplar tarafından ikinci sınıf muamelesine tabi tutulmuş ve kendilerinden gayri Müslimlerden alınan vergiler alınmıştır.²⁵

Emevîler döneminde bu uygulamalar, Mevâlî olarak adlandırılan Müslüman olmayan gayri Arap toplulukların Araplarla ırkî farkların derinleşmesine neden olmuştur. Bu süreç, Arap olmayan Müslümanların sosyal ve kültürel ayrımcılığa tabi tutulduğu, toplumsal yapıdaki gerilimlerin arttığı bir dönem olarak dikkat çekmektedir. Bu sosyo-kültürel dinamikler, hicri üçüncü asra gelindiğinde, Arap olmayan Müslümanların toplum içindeki konumlarını, kimliklerini ve bu kimliklere bağlı sosyal etkileşimlerini şekillendirmiştir.²⁶

Emevîler döneminde Mevâlîlerin bazı haklardan mahrum bırakılması ve küçümseyici bir gözle bakılması, bu toplulukların Emevî yönetimini bir İslam devleti olarak değil, Arap sultanının temsilcileri olarak görmelerine neden olmuştur. Bu durum, Mevâlîlerin, Emevî hanedanlığına karşı yönetime muhalif grupları destekleme eğiliminde olmalarına yol açmıştır.²⁷ Mevâlîlerin Emevî hanedanlığına karşı benimsediği bu muhalefet prensibi, aynı zamanda Şîî ve Hâricî isyanlarının da

²⁴ Ahmet Yüksel Turan, “Bazı Batılı Araştırmacılara Göre İlk Fetihler”, NEÜİ Fakültesi, 6 (1996): 281-90.

²⁵ Ya'kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa'd el-Kûfî Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 2011. bs (Mısır: Mektebetü'l-Külliyâtîl-Ezher, t.y.), 13.

²⁶ Öznur Özdemir, “İslam Toplumunda Vergi ve Abbâsîlerin Kuruluş Sürecine Etkisi”, Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi 2/9 (2023), 87.

²⁷ Mehmet Nadir, Özdemir, “Emevîler Döneminde Mevâlîler”, BEÜİFD, 7/1 (2020), 203.

etkisiyle birleşmiştir. Bu isyanlar ve toplumsal huzursuzluklar, Emevîler'in hicri ikinci yüzyılın başlarında, 132 yılında yıkılmasına neden olmuştur.²⁸ Erken bir dönemde tarih sahnesine karışan Mervan oğulları, hanedanlıklarını Abbas oğullarına bırakmışlardır.

Hicri ikinci asırda hanedanlıklarını kuran Abbasîler, Emevîlerin yıkılmasına yol açan iç etkenlerin kendileri için de büyük bir tehlike oluşturduğunu fark etmişlerdir. Özellikle Abbasîlerin kuruluş döneminde, Şîi ve Hâricî isyanları devletin bekasını tehdit eden unsurlar olarak görülmüştür. Bu nedenle, ilk Abbasî halifeleri olan Mansur, Hadî ve Harun Reşid, bu isyanları bastırmak için karşı acımasız bir politika izlemişlerdir.²⁹

Hicri üçüncü asrın başlarında, halife Me'mûn'un iktidara gelmesiyle birlikte, Abbasî devletinde hem politik hem de kültürel alanda önemli değişimler yaşanmıştır. Me'mûn, halifeliği döneminde çeşitli reformlar ve yenilikçi yaklaşımlar benimsemiş, kültürel ve ilmi gelişmeleri teşvik etmiştir. Bu değişimler, Abbasî devletinin iç yapısında ve toplumun genelinde köklü etkiler yaratmış, dönem boyunca yaşanan sosyal, kültürel ve politik dinamiklerin şekillenmesine katkıda bulunmuştur.³⁰

Hicri üçüncü asrın başında iktidara gelen Me'mûn, oldukça karmaşık ve zorlu bir döneme denk gelmiştir. Bu dönem, sosyo-politik açıdan Arap ve Mevâlîler arasında devam eden çatışmalarla, sosyo-kültürel açıdan ise Sünnî-Şîi rekabetiyle karakterize edilmiştir. Me'mûn'un annesi Mevâlîlerden olduğundan, Me'mûn'un taht mücadelesinde anne ve baba tarafından Abbasî hanedanlığına mensup kardeşi Emin'e karşı galip gelmesi,³¹ Me'mûn döneminde Arapların yönetimden uzaklaştırılmasına yol açmıştır.³² Emin ve Me'mûn arasındaki bu mücadelede Me'mûn'un galip gelmesiyle, Arap-Mevâlî ya da Arap-Fars çatışmasında ibre Mevâlîler lehine dönmüştür.

²⁸ Ali Delice, “Emevîlerin Yıkılışı Üzerine Bazı Mülâhazalar”, SCÜİFD, 3 (1999), 8.

²⁹ Ali b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî Ebû'l-Ferec el-İsfahânî, *Meķâtilü't-Tâlibiyyîn* (Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.), 162 vd.

³⁰ Mahmut Ay, “Mu'tezile-Siyaset İlişkisi” (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000), 200.

³¹ Ebû Ca'fer İbn Cerîr Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk* (Mısır: Darü'l Me'arif, 1967), 8, 374 vd.

³² Muharrem Akoğlu, “Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mun Dönemi Abbasi Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları”, Erciyes Üniversitesi, 12 (2011), 62.

Bu zafer, Mevâlîlerin uzun yıllar süren Arap egemenliği altındaki durumlarına karşı bir tür rövanş olarak görülmüştür. Mevâlîlerin, özellikle İranlı aydınlar ve diğer Mevâlî gruplar, bu dönemde Arapların hakimiyetine karşı daha aktif ve etkili bir şekilde hareket etmişlerdir. Me'mûn döneminde, bu dinamikler doğrultusunda, Mevâlîlerin kültürel ve sosyal etkileri artmış ve bu da Abbâsî yönetiminin genel yapısını ve sosyo-kültürel atmosferi lehlerine çevirmişlerdir.³³

Kültürel iktidarı ellerinde bulunduran Mevâlîler, ilk olarak Me'mûn zamanında yapılan tercümeleri kendi lehlerine olacak şekilde Fars kültürün iz düşümlerini taşıyan eserlerin tercüme edilmelerini sağlamışlardır. Bu tercümeler yüzünden Me'mûn döneminde hem sarayda hem de Bağdat'ta İran kültürü hâkim olmaya başlamıştır.³⁴ Hicri üçüncü asrın başlarında Arap İslam toplumunda hâkim olmaya başlayan İran kültürü, gittikçe tehlikeli bir hal almaya başlamıştır. İranlıların kendi kültürlerini ve kadim geleneklerini Muhaddisler vasıtasıyla empoze ettiklerini, söz konusu bu etkilerin Abbâsî hilafetin otoritesini tehdit edecek boyutlara varması sonucu,³⁵ iktidar da olan Me'mûn toplumdaki dini bölünme tehlikesini ortadan kaldırmak için Mihne sürecini başlatmıştır.³⁶

Başlatılan Mihne süreciyle kültürel olarak halk nazarında itibarları yüksek ve nüfuza sahip olan *ehl-i hadîs* ve *fakihler*, hicri üçüncü asrın başlarından ikinci çeyreğine kadar yönetim tarafından bastırılmışlardır. Arap orjinli Ehli Hadis ve fakihler yerine bu dönemde Mevâlî orjinli Ehli Rey hem kültürel hem de politik olarak öne çıkmışlardır.³⁷ Mihne sürecinde öne çıkan Mu'tezile mezhebine mensup ehli rey kelimcileri, Mütevekkil'in devlet desteğini geri çekmesiyle prestijlerini kaybetmişlerdir. Bunun sonucunda hicri üçüncü asrın ikinci çeyreğinden itibaren Ahmed b. Hanbel'in temsil ettiği teslimiyetçi ekoller devlet tarafından desteklenmesi sonucu, tekrardan muhaddisler öne çıkmışlardır.³⁸

³³ Bu durumdan yakınan kişilere bkz. Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-Kinânî, *Resailu'l Cahiz* (Kahire: Mektebetü'l-Haneci, ts.) 3, 303 vd.

³⁴ Bayram Çınar, “*Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me'mun Dönemi Mihnesi*” (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 137.

³⁵ John A. Nawas, “*Me'mun'nun Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Yeniden Bir İncelemesi*”, çev. Mustafa Akgül, Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, 8 (2015), 155.

³⁶ Taberî, *Tarihü'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 12, 6.

³⁷ Ay, “*Mu'tezile-Siyaset İlişkisi*”, 197.

³⁸ Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân B. Alî B. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mulûk ve'l-Umem* (Beyrut: Darul kütübil ilmiyye, 1992), 11, 207.

Hicri üçüncü asırda kültürel olarak öne çıkan başka bir grup ise Türklerdir; Me'mûn, Horasan'da bulunduğu bir sırada Bağdat'ta yaşanan olaylar sebebiyle Arap ve İranlılar'a karşı güveni sarsılmıştır. Güveni sarsılan Me'mûn Horasanda yakından tanıdığı Türklere itimat etmeye başlaması ve orduda kendilerine önemli görevler vermesi sonucu Türkler kültürel olarak değer kazanmışlardır.³⁹

Hicri üçüncü asır korelasyonunda yaşanan bir diğer mücadele sosyo-kültürel olarak Sünnî-Şîî mücadelesidir. Hicri ikinci asırda Abbasi devletinin kurulmasıyla iktidardan umduklarını bulamayan Ali oğulları, sürekli isyan halinde olmuşlardır. Devam eden bu isyanlar, Emin-Me'mûn arasında yaşanan taht mücadelesinden⁴⁰ dolayı Abbasi devletine karşı başarılı olup Kûfede hakimiyetlerini kurmalarına rağmen başarıları devam etmemiştir.⁴¹ Lakin devam eden bu isyanlar devleti oldukça yıpratmıştır.

Me'mûn yaklaşık bir asırdır devam eden onların bu isyanlarını fiziki güç kullanarak bitirmek yerine onlarla uzlaşmayı sağlamaya çalıştığından Me'mûn döneminde isyanları nispetle azalmıştır.⁴² Bir sonraki bölümde bu konuların politik yönüne detaylıca değineceğimiz için burada konuları özet vermekle yetindik.

1.3.Hicri Üçüncü Asırda Sosyo-Politik Durum

Abbâsîler, Hicri ikinci yüzyılda iktidara geldiklerinde, kendilerini Hz. Abbas'ın soyundan gelen bir yönetici ailesi olarak tanıttılar ve bu kimliklerini, özellikle Emevîler dönemindeki adaletsizliklere karşı bir alternatif olarak sundular. Bu durum, Abbâsîlerin ilk yıllarında onlara geniş bir destek sağladı. Ancak, Abbâsîler iktidara geldikten sonra, özellikle Emevîlere karşı destek vermiş olan bazı grupların beklentilerini karşılamadılar. Bu gruplar, iktidarın paylaşıldığına dair umutlarını yitirdiler ve Abbâsî devletine karşı çeşitli mücadelelere giriştiler.⁴³

Hicri üçüncü asırda Abbâsîler, bu destekçilerin ve diğer muhalif grupların tepkileriyle başa çıkmak zorunda kaldılar. Bu içsel mücadeleler, Abbâsîlerin fetih

³⁹ Mehmet Azimli, “Abbâsîler Döneminde Türklerden Oluşturulan Ordu”, Yeni Türkiye, 82 (2016), 556.

⁴⁰ Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 8, 365.

⁴¹ Cemil Hakyemez, “Abbâsî Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şîî Tehdidi”, ATAÜNİ Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 19/1 (2007), 332.

⁴² Akoğlu, *Mihne Hadiseleri*, 50.

⁴³ Cem Zorlu, “Abbâsî Devletine Karşı İlk Silahlı Hareketler”, Marife Dergisi, 1 (2001), 97.

hareketlerinden ve dışa dönük genişleme stratejilerinden ziyade, içerde sükuneti ve refahı sağlamaya yönelik politikalara yönelmelerine neden olmuştur.⁴⁴

Abbasilerin İçeride mücadele etmek zorunda kaldıkları gruplardan biri de Ali oğullarıdır. Ali oğulları, Emevîler döneminde yaşanan olaylardan, özellikle Hz. Ali ile Hz. Muâviye arasındaki savaşıardan ve Kerbelâ Olayı'ndan dolayı, Emevî yönetiminin meşruiyetini kabul etmiyorlardı. Bu sebeplerle, Emevîler'e karşı ehli beyt propagandası yapan Abbâsîlere destek vermişlerdir.⁴⁵ Ancak Abbâsîler iktidara geldikten sonra, kendi yönetimlerini pekiştirmek ve iç huzuru sağlamak amacıyla, Ali oğullarına karşı tavır almışlardır. Bu durum, Hicri ikinci asır ve üçüncü asrın başlarında, yani Abbâsîlerin ilk yıllarında, iki grup arasında yoğun çatışmalara yol açmıştır. Özellikle Abbâsî halifeleri Mansûr, Hâdi ve Hârûn Reşîd dönemlerinde bu çatışmalar şiddetlenmiştir.⁴⁶

Hicri üçüncü asra gelindiğinde tahta oturan Me'mûn, Abbâsî devletinin içsel huzursuzluğunu yatıştırmak ve Ali oğullarını kendine çekmek amacıyla çeşitli stratejiler geliştirmiştir. Bu stratejiler hem iç barışı sağlama hem de Ali oğullarının desteğini kazanma çabasıyla şekillenmiştir. Me'mûn'un bu dönemdeki önemli adımlarından biri, ehli beytin önde gelen isimlerinden biri olan İmam Ali er-Rıza'yı kendinden sonraki halife olarak ilan etmesiydi.⁴⁷ Bu hareket, Ali oğullarına ve Şii topluluklarına Abbâsî hükümetinin onlara karşı duyarlı olduğunu ve onların haklarını gözettiğini gösterme amacı taşıyordu. Bu atama, hem Ali oğullarıyla ilişkileri düzelterek içsel huzuru sağlama hem de devletin meşruiyetini güçlendirme çabası olarak değerlendirilebilir.

Me'mûn ayrıca, Abbâsîler için geleneksel olan siyah renk yerine ehli beytin rengi olarak kabul edilen yeşil rengi tercih etmiştir. Bu değişim, Ali oğullarının sembollerine ve değerlerine duyulan saygıyı ifade etme çabasının bir parçasıydı. Diğer bir önemli hamle ise Hz. Ebû Bekir döneminde Ali oğullarından alınan Fedek arazisinin iadesi olmuştur.⁴⁸ Bu arazi, Ali oğulları için büyük bir öneme sahipti ve

⁴⁴ Bu konuda Me'mûn'un Mihne süreci başlatma politikaları örnek verilebilir.

⁴⁵ Muharrem Akoğlu, “*Mihne Hadiseleri ve Mutezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi*” (Doktora Tezi, Kayseri Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001), 33.

⁴⁶ Ebû'l-Ferec el-İsfahâni, *Meķātilü't-Tâlibiyyîn*, 162.

⁴⁷ Hakyemez, “*Abbâsî Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şîi Tehdidi*”, 332.

⁴⁸ Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 374 vd.

iadesi, Abbâsîlerin ehli beytle ilişkilerini onarmaya yönelik somut bir adım olarak kabul görülmüştür.

Bu siyasi hamlelerle Me'mûn, içsel huzuru sağlamak ve Ali oğullarının desteğini kazanmak için önemli bir adım atmıştır. Yine bu çabalar, Hicri üçüncü asrın başlarında Abbâsî devletinin içsel güvenliğini ve istikrarını sağlama yönünde önemli bir rol oynamıştır. Me'mûn'un bu stratejileri, hem Ali oğullarıyla olan çatışmaları azaltmayı başarmış hem de Abbâsî yönetiminin içsel sorunlarıyla başa çıkma sürecinde bir iyileşme sağlamıştır.

Hicri üçüncü asırda, Abbasiler döneminde Me'mûn'un karşılaştığı tehditler arasında İranlı aydınların etkisi de vardır. İranlılar, uzun yıllar Arapları egemenlikleri altına almışlardır, ancak İslamiyet'in ortaya çıkışıyla bu egemenliklerini kaybetmişlerdir. Bu durum, İranlı aydınların hem Müslümanlardan hem de Araplardan intikam almayı hedefleyerek Maniheizm gibi eski İran dinlerinin ve kültürlerinin toplum içinde yeniden etkili olmaya çalışmalarıyla sonuçlanmıştır.⁴⁹ Bu çabalar, özellikle Gnostik ve Hermetik akımların yaygınlaşmasıyla, kültürel bir etki alanı yaratmaya yönelik olmuştur. İranlı aydınların bu akımlar aracılığıyla halk üzerinde kültürel bir etki kurmaları, Me'mûn'u harekete geçirmiştir. Me'mûn, bu tehditleri ortadan kaldırmak için rasyonel temellere dayanan Mu'tezile mezhebinin desteğine başvurmuştur.⁵⁰ Ayrıca, Mu'tezile'nin ve dolayısıyla Mevâlîlerin, Me'mûn döneminde sarayda kazandığı değer, hicri üçüncü asrın başlarında Mevâlîlerin yönetimdeki etkilerini artırmıştır. Bu durum, Me'mûn'un sadece kültürel değil, aynı zamanda siyasi stratejilerini de etkileyen bir gelişme olmuştur.

Hicri üçüncü asırda tahta oturan Me'mûn, başvurduğu bu hamleler sayesinde hem Ali oğullarına karşı hem de İranlılara karşı içeriden başarı sağladıktan sonra sıra Hürremilerin Bâbek isyanına gelmiştir. Bâbek, Hilafet mücadelesinde Me'mûn'nun kardeşi Eminle taht kavgalarına girdiğini,⁵¹ Bağdat'ta çeşitli karışıkların çıktığını fırsat bilerek isyan etmişti.⁵² Me'mûn döneminde çıkan bu isyan tehlikeli bir hal almaya başlayınca halife tarafından çeşitli komandanlar tayin edilmiştir. Tayin edilen bu

⁴⁹ Akoğlu, *Mihne Hadiseleri*, 53.

⁵⁰ Akoğlu, 57.

⁵¹ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mulûk ve'l-Umem*, 10, 11.

⁵² Sebahattin Çelik, "Abbasiler Döneminde Hurremiyye Mezhebi ve Babek İsyanı", Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi 19/15 (2006), 99.

komandanlar isyanı bastırma konusunda başarı sağlayamayınca, Me'mûn bu isyanın güç kaynağı olan Bizans'la savaşma kararı almıştır. Me'mûn, hilafetin sonlarına doğru hicri 215 yılında Bizans'ın sınırlarını zayıflatarak Bâbek tehlikesini engellemek için Anadolu'ya çeşitli seferler düzenlemiştir.⁵³

Hicri üçüncü asrın politik durumunu Me'mûn dönemi ekseninde anlatmaya çalışmamızın nedeni Me'mûn döneminde tezimizim konusu olan Mihne Hadisesinin yaşanmasıdır. Bu asrın en önemli olaylarından biri olan bu Hadise sosyal hayatı ve konjonktürü oldukça etkilediğinden konumuz açısından detaylı değinmeyi zorunlu görüyoruz.

2. MİHNE HADİSESİ

Bu başlık altında, "Mihne'nin Tanımı" kısmında konuyu yalnızca tanımlamakla yetindik. İkinci alt başlıkta ise, hadisenin dini boyutunu ele alarak "*Halku'l-Kur'an*" meselesinin arka planındaki dini etkenleri ve amilleri tartıştık. Geriye kalan diğer alt başlıkta ise, konuyu dini, siyasi ve kültürel boyutlarıyla daha geniş bir perspektifte inceledik.

2.1. Mihne'nin Tanımı

Sözlükte “sorguya çekmek, imtihana tabi tutmak, eziyet etmek” manasına gelen Mihne kavramı,⁵⁴ Me'mûn Mihnesine özel isim olmadan önce, sözlük anlamı itibariyle İslam dünyasındaki sıkıntılı dönemleri ifade ederdi hatta Hz. peygamberin maruz kaldığı sıkıntılı dönemlerde Mihne olarak biliniyordu. Kavram daha sonraları sözlük anlamının ihtiva ettiği manadan soyutlanarak terimsel olarak halife Me'mûn döneminde ehli Hadisin maruz kaldığı sıkıntılı sürece özel isim olmuştur.⁵⁵

Mihne süreci hicri 218 (833) senesinde Me'mûn'un Bağdat valisi İshak b. İbrahim'e ehli Hadis'i sorguya çekmesini istemesi sonucu başlamıştır. Sürecin Me'mûn tarafından başlatılmasının sebebi yeryüzünde kendini Allah'ın vekili olarak gören halifenin, politika gereği gerek duyduğunda din için topluma ve olaylara müdahale etme hakkının olduğunu düşünmesindendir. Zira bu anlayışa göre “din asıl

⁵³ Ebülzef Elçibey, “*Babek ve Azarbaycan Direniş Hareketinin İlk Dönemleri*”, çev. Muhammet Kemaloğlu, Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi, 8 (Haziran 2013), 34.

⁵⁴ Ebu'l Fadl Cemaluddin Muhammed b. Mukrim İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, 3. bs, 15 c. (Beyrut: Dâru Sadr, t.y.), 253.

⁵⁵ Akoğlu, *Mihne Hadiseleri*, 32.

ve korunması gereken, halife ise onun koruyucusudur.”⁵⁶ Siyasetin iktidara yüklediği bu sorumluluk halife tarafından yerine getirilmesi zorunludur. O halde diyebiliriz ki Me'mûn'un Mihnesi bu anlayışın iktidara yüklediği sorumluluğu yerine getirmekten başka bir şey değildir.

Bu Mihne'yi diğerlerinden ayıran yegâne şey kendilerini sahih dinin koruyucuları olarak gören iktidarın ehli Hadis kitlesine yönelik yapmış olmasındandır. Sözüünü ettiğimiz Mihne'nin gerçekleştiği süreçte var olan her bir fırka kendisini hem ehli hak hem de hak dinin savunucusu olarak görürken, diğerlerini ehli delalet olmakla itham ediyordu.⁵⁷ Me'mûn tarafından başlatılan bu süreç Mu'tasım ile Vasık dönemlerinde de devam etmiştir ve nihayet bu süreç Mütevekkil tarafından hicri 234 (849) yılında sonlandırılmıştır. Böylece etkileri günümüze kadar devam eden Mihne süreci yaklaşık on altı yıl sürmüştür. Daha sonraki alt başlıklarda konunun detaylarına gireceğimiz için burada Mihne'nin tanımıyla yetineceğiz.

2.2. Mihne'nin Tarihçesi ve Arka Planı

Kur'ânı kerimde Kur'ân'ın bizzat Allah kelâmı olduğunu ifade eden ayetler vardır. Bununla beraber mahluk olup olmadığıyla ilgili herhangi bir ayet veya işaret yoktur. Dolayısıyla Peygamber ve Sahâbe döneminde konuya dair bir tartışma yaşanmamıştır. İslam'ın İkinci temel kaynağı olan sahih Hadislerde de durum aynıdır. Lakin daha sonraları konjonktür ve ekoller yüzünden “*Kur'ân mahluk değildir; mahluktur diyen kafirdir*” şeklinde rivayetler ortaya çıkmıştır. Elimizde var olan kaynaklara göre *Halku'l-Kur'an* tartışmaları ilk olarak hicri birinci asrın sonu ile ikinci asrın başlarında tartışılmaya başlanmıştır.⁵⁸

Emevîlerden Mervan'ın (127- 132) mürebbisi ve dayısı olan Cad b. Dirhem (ö.124/742) Allah'a sıfat nispet etmeyi uygun görmeyerek Kur'ân'ın mahluk olduğunu savunmuştur. Kendisinden etkilenen talebesi Cehm b. Safvan(ö.128/745) ise konuyu daha da ileri noktalara taşımıştır.⁵⁹ Konunun ilk olarak Harûn Reşit'in (170-197) hilafeti döneminde ilmi meclislerde resmi hüviyet kazandığı bilinmekle beraber,

⁵⁶ Çınar, “*Me'mun Dönemi Mihnesi*”, 252.

⁵⁷ Çınar, 253.

⁵⁸ Ebû Abdullah Muhammed B. Müslim B. Kuteybe El-Kûfi İbn Kuteybe, *İhtilâh fî 'Lafzı ve 'r-Reddu alei-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* 1. bs (Riyad: Dâru'r-Râye, 1991), 34.

⁵⁹ Muharrem Akoğlu, “*el-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları*”, *Bilimname Dergisi*, 8 (2005), 22.

Harûn Reşidin kelami konulara özellikle *Halku'l-Kur'an* meselesine sıcak bakmadığı bilinmektedir. Bu yüzden onun döneminde Yahudi kökenli olan Bısr b. Gıyas el-Merisî (ö. 218/833) konuyu gündeme taşımasından dolayı 20 yıl boyunca halifeden gizlenmek zorunda kalmıştır.⁶⁰

Halku'l-Kur'an meselesinin yaşanmasının arka planında dört neden mülâhaza edilmiştir.

a) Filozofların ve Grek kültürünün etkisi iddiası; *Halku'l-Kur'an* tartışmasının tercüme faaliyetleriyle aynı zamanda yaşanmış olması, Hadise'nin Yunan ve İskenderiye mekteplerinden kaynaklı olduğu düşünülmüştür. Her iki ekol de ezeli olma sıfatına sahip ve İslam dünyasında *kelamullah* manasına gelen “logos” kavramını kullanmışlardır. Kavramın gerek Hristiyan dünyasında Hz. İsa'yı temsil etmesi gerek eski din ve kültürlerde var olması, İslam dünyasının kavrama aşına olmasını sağlamıştır. Konuya aşına olan Müslüman ulema kavramdan etkilenerek Kur'ân'ın da “logos” gibi ezeli olduğu çıkarımına varmışlardır.⁶¹

b) Yahudi kaynaklı olduğu iddiası; *Halku'l-Kur'an* meselesinin ilk olarak Yahudi teolojisinden etkilendikleri düşünülen Cad b. Dirhem (ö124/742) ve Cehm b. Safvan(ö.128/745) tarafından dile getirilmesi, Hadisenin Yahudi kaynaklı olduğu iddia edilmesine sebep olmuştur. Ama yapılan araştırmalar sonucunda bu şahısların Yahudi teolojisinden etkilendikleri iddiası ispatlanamamıştır.⁶² Başka bir neden ise *Halku'l-Kur'an* teorisyeni olan Bısr b. Gıyas el-Merisî'nin (ö. 218/833) Yahudi kökenli olmasıdır.

c) Hristiyan teolojinin etkisi olduğu iddiası; Monofizit görüşe sahip olduklarından kilise tarafından dışlanan Aryüscülük görüşüne sahip Hristiyan halkı, Müslümanların İslam davetine icabet etmişlerdir. İslam'a icabet eden bu Hristiyan halk, eski dinlerinin temel akidesi olan Hz. İsa'nın ezeliliği inancını, benimsedikleri yeni dinde de devam ettirmişlerdir. Benimsedikleri yeni dinin kutsal kitabında, Hz. İsa

⁶⁰ Muharrem Akoğlu, ‘Siyasallaşma Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları’, Bilimname Dergisi, 37 (2019), 367.

⁶¹ Akoğlu, *Halku'l-Kur'an Tartışmaları*, 370.

⁶² Çınar, “Me'mun Dönemi Mihnesi”, 223.

ve Kur'ân için ortak olan kelimullah kavramını kullandığını gören mühtediler, Hz. İsa gibi Kur'ân'ında ezeli olduğunu düşünmüşlerdir.⁶³

d) Allah'ın sıfatlarının ezeli ya da hadis olmasıyla bağlantılıdır iddiası Tevhitçi bir kimliğe sahip olan Mu'tezile mezhebine göre, Allah'ın sıfatları—örneğin ilim, irade, kudret—sıfat kalıbında kullanılması gereken kavramlardır. Bu mezhebin görüşüne göre, sıfatlar zat ile aynı anda mevcut olduğunda, Teaddüd-i kudema gerekmeyecektir. Ancak sıfatlar zat ile aynı anda var olmazsa, bu durumda Teaddüd-i kudema söz konusu olabilir.⁶⁴

Öte yandan, ehli sünnet uleması Allah'ın sıfatlarının ezeli olduğunu savunur. Onlara göre, Allah'ın sıfatları zatıyla ayrı ama aynı zamanda aynı olan özelliklerdir. Bu anlayışa göre, ilahi bir sıfatın tecellisi olan Kur'an'ın mahluk olmadığı kabul edilirse, Teaddüd-i kudema gerekmeyecektir.⁶⁵ Yani, Allah'ın sıfatlarının ezeli oluşu, bu sıfatların varlığında bir artış ya da değişiklik anlamına gelmez ve dolayısıyla varlıkların çokluğu meselesi ortaya çıkmaz.

Kuranın ezeli olup olmadığı meselesinin mahiyeti olan *Halku'l-Kur'an* hakkında dört görüş vardır.

a) Kur'ân hem lafzı hem de manası itibariyle ezelidir görüşü. Lafız ve mana ayırımı yapmayan bu görüşe göre ister yazılsın ister telaffuz edilsin Kur'ân ezelidir. Bu görüş Allah'ın kelim sıfatını ezeli kabul ettikleri gibi ilahi olan bu sıfatın tecellisi olan Kur'ânı da ezeli kabul ederler.

b) Kur'ân harflerden teşekkül ettiği yönüyle hadisdir, Ancak Allah'ın kelim sıfatıyla kaim olduğundan mana olarak ezelidir görüşü.

c) Kur'ân Allah keliması olduğundan konu tartışmaya kapalıdır görüşü. Bu görüşe vâkıfıyye denilmektedir.

d) Kur'ân hakkında hüküm verirken lafızlarını ve onları ihtiva ettiği manayı birbirinden ayırmak gerekir görüşü. Bu görüşe göre lafızlardan soyutlanmış aslı ezelidir. Ancak ibaresi mahluktur.⁶⁶

⁶³ Çınar, 203.

⁶⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 44 vd.

⁶⁵ Emre Köksal, “İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zat-Sıfat İlişkisi”, SDÜİFD 1/40 (2018), 239.

⁶⁶ Süleyman Koyuncu, “Kur'an'ın Mahluk Olup Olmadığı Kelam Bağlamında Bir Değerlendirme”, Disiplin Sosyal Bilimler Dergisi, 1 (Haziran2017), 57-71.

Kısaca içeriğine değindiğimiz Halku'l-Kur'an meselesi, hicri ikinci asrın başından üçüncü asrın ortalarına kadar yoğun bir şekilde tartışılmıştır. Ancak, üçüncü asrın ikinci yarısından itibaren bu tartışma, ilmi gündemden çıkmış ve eskisi kadar hararetli bir şekilde ele alınmamıştır.

2.3. Mine'nin Dini Siyasi ve Kültürel Boyutu

Mihne'nin bu alt başlığı altında hadiseyi ilkin dini yönden ele aldık, zira Mihne hadisesinin arka planını oluşturan ana argüman dinîdir. Bu bağlamda, hadisenin halife tarafından savunulmasının dinî gerekçelerini inceledik. İkinci alt başlıkta ise, Mihne'nin siyasi boyutuna odaklandık. Öncelikle, Me'mûn'un kardeşi Emin ile yaşadığı taht mücadelesine dair detayları ele aldık ve Me'mûn'un bu mücadeleyi kazanmasının ardından yaşanan gelişmeleri inceledik. Son olarak, bu başlık altında halifenin iç isyanlarla mücadele etmek için yaptığı siyasi hamleleri tartışarak konuyu siyasi yönden sonlandırdık.

Konunun son alt başlığı olan “Mihne'nin kültürel boyutu” kısmındaysa yönetimin siyasi hamlelerinin toplumun demografik yapısına olan etkilerini değerlendirdik.

2.3.1. Dini Boyutu

Mihne Hadisesinin dini boyutunu ele almadan önce kısaca Me'mûn'un süreci başlatmasına olanak sağlayan dini zemini inceleyelim.

Hiz. peygamberin tevdi ettiği peygamberlik misyonu yanında siyasi temsil görevi de Medine döneminde kendileri yüklemiştir. O, Medine site döneminde Müslümanlara dini konularda peygamberlik görevini, dünyevi meselelerdeyse rehberlik ve yöneticilik görevini yerine getirmiştir. Geleneğimizde “*dini korumak ve dinin gereklerine göre toplumu yönetmek hususunda Hiz. peygamberin vekili*” olarak tanımlanan halife kavramı, Hiz. peygamberden sonra Raşit halifeler döneminde bu misyonla var olmuştur. Raşit halifelerin ikincisi olan Ömer b. Hattab halifenin bu misyonunu “*Allah'ın itaat etmenizi istediği şeyleri emretmemiz bizim sorumluluğumuzdur, yine Allah'ın yasak kıldığı şeylerden sizi nehyetmek bizim*

vazifemizdir”⁶⁷ olarak açıklamıştır. Bu ilkeler Bozkurt tarafından şu şekilde sistematize edilmiştir.

a) Dinin uygulanmasında ve kendilerine bırakılmış olan peygamberlik mirasında içtihatla bulunmaları,

b) Sahip oldukları ilmi nakletmeleri,

c) Tebaasına doğrulukla muamele etmeleri hususlarında, Allah tarafından görevlendirdikleri kabul edilir.⁶⁸

Halifenin halka karşı sorumlulukları olduğu gibi halkın da halifeye karşı sorumlulukları vardır; bu sorumluluklardan biri halifeye karşı görevlerini yerine getirmek ve halifeye itaat etmektir. Bu ilkenin en büyük dayanağı “*Allaha, Resulüne ve sizden olan emir sahiplerine itaat ediniz*” ayeti kerimesidir. Halkın halifeye karşı bir diğer sorumluluğuysa, halifeye isyan gerektirmeyen konularda ona yardımcı olmaktır. Bu ilke “*hayırda yardımlaşın*” ayetinin telkini sonucu ortaya çıkmıştır. Halifenin halkın üzerindeki bir diğer sorumluluğuysa, halifenin tasarruflarına karşı isyan etmeyip sabır göstermeleridir.⁶⁹

Halifelik makamının bu misyonla devam ettiği bir dönemde tahta gecen Me'mûn, naibi İsmail b. İbrahim'e mektup yazarak tebaasını “*Allah'ın kendilerinden muhafaza etmek istediği dinin tatbikinden Müslümanların halifeleri mesuldür*, diyerek bu sorumluluğu ifade etmiştir.⁷⁰ Me'mûn, naibine halifelerin bu sorumluluklarını hatırlattıktan sonra Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyen Hadisçileri hedef almıştır. Mektupta “*Emirû-l Mü'minin şunu iyi bilir ki yönettiği halkın alt tabakası Allah'ın hidayeti ve delaleti konusunda delile dayanmayan, bu konuda fikri ve bilgisi olmayan kişilerdir. Bu tabaka Allah ve mahlukatı arasını ayırmaya, görüşlerin zayıflığı ve akılların azlığı sebebiyle tefekkür ve düşünmeyi bilmeyenlerdir. Onlar Allahı hakıyla bilmekten ve künhüne vakıf olmaktan uzaktırlar. Bunlar Allah'ı O'nun Kur'an'dan indirmiş oldukları ile eşit saymışlardır. Onların tümü Kur'an'ın kadim*

⁶⁷ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 13.

⁶⁸ Nahide Bozkurt, *Abbâsîler* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2021), 66.

⁶⁹ Ahmet Güzel, “*Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Halifelerin Halkla İlişkileri*”, *İstem*, 6 (2005), 247.

⁷⁰ Çınar, *Me'mûn Mihnesi*, 273.

*olduğunu söyleyerek, Allah'ın O'nun sonradan var etmediği fikrinde uzlaşmışlardır”*⁷¹ diyerek hem hadisçileri hem de halkı hedef almıştır.

Mihne hadisesine zemin hazırlayan dini boyuta kısaca değindikten sonra Hadisenin arka planında yer alan *Halku'l-Kur'an*, sıfatlar ve *Ru'yetullah* argümanlarını inceleyebiliriz.

Hârûnürreşîd'in halife olduğu gün hicri 170 yılında doğan Me'mûn,⁷² sıkı bir eğitime tabi tutulmuştur. Sarayda eğitim görmeye başlayan Me'mûn Kisâi'den (ö. 189/805) Arap dilini inceliklerini Yûsuf b. Atıyye'den Hadis derslerini ve çeşitli hocalardan fıkıh öğrenmiştir. Mu'tezile ulemasından Sümâme b. Eşres'te sarayda bulunmuş olup eğitimi konusunda etkileri olmuştur. Çeşitli Mu'tezilî ulemadan ders alan Me'mûn haliyle onlardan etkilenmiş ve fikirlerini benimsemiştir.⁷³ Me'mûn iktidara geldikten sonra Mu'tezile'den etkilendiği bu fikirlerini topluma da benimsetmeye çalışmıştır. Mihne de tartışılan konuları Mu'tezilî çerçeveden ele alacak olursak şu şekilde açıklayabiliriz;

Mu'tezile mezhebinin kurucusu Vâsıl b. Atâ'yı (ö. 131/748) tevhit ve sıfatlar konusunda düşünmeye mecbur bırakan amiller, hicri birinci asrın sonları ile ikinci asrın başındaki fetihlerdir. Yapılan fetihler sonucu gelişen İslam dünyasında Hristiyanlık, Yahudilik, Maniheizm ve Sümeniyye gibi farklı din ve inançlarla tanışan Vâsıl b. Atâ, onların tevhit ilkesine aykırı inançlarına şahit olmuştur.⁷⁴ Vâsıl Müslümanlarında Hristiyanlıkta olduğu gibi “teslis” ve diğer politeizm inançlara düşmelerinden korktuğu için azami gayreti göstermiştir. Bu nedenle Vâsıl ilk olarak tevhit ilkesi ve bununla bağlantılı sıfatlar konusuna yoğunlaşmıştır. Vâsıl Allah hakkında zaid sıfatların kabulü halinde Müslümanlarında Hristiyanlar ve diğer dinlerin mensuplarında olduğu gibi tevhit çizgisinden sapmalarından korktuğundan dolayı sıfatlar konusunda menfi bir tavır takınmak zorunda kalmıştır.⁷⁵ Vâsıl'ın takınmak zorunda kaldığı bu ilke daha sonraları kurucusu olduğu Mu'tezile mezhebinin beş

⁷¹ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 8, 631-632.

⁷² Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 11, 430.

⁷³ Talat Sakallı, “Halife Me'mun ve Hadiscilerle Münasebeti”, ERÜİF Dergisi, 6 (1989), 255.

⁷⁴ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1, 40.

⁷⁵ Erkan Bulut, “Mu'tezile ve Filozofların Allah'ın Sıfatları Hakkındaki Görüşlerinin Mukayese”, Türk Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, 1 (2022), 2.

temel ilkelerinden biri olacaktır. Tevhit ilkesinden hareketle yola çıkan Mu'tezile Zât-Sıfat ilişkisini bu minval üzere benimsemiştir.

Mu'tezileye göre Allah'ın sıfatları iki temel ilkeye bağlıdır. Birincisi Allah'ın sıfatlardan soyutlanması ikincisi Allah'ın sıfatlarının Zâtının aynı olmasıdır. Onun zati sıfatları, Zâtının kendisidir. Bir başka ifadeyle Allah'ın sıfatları hakiki manada müstakil birer sıfat değil itibaridirler.⁷⁶ Vasil, bu iki temel ilkeyi şu şekilde gerekçelendirir; “iki kadim ilahın aynı anda olması imkansızdır. Her kim ki kadim bir mana ya da sıfatın varlığını kabul ederse iki kadim ilahın varlığını kabul etmiş olur.” Allah'ın kadim sıfatına bu kadar önem veren Mu'tezile, sübûtî sıfatlardan ilk altı tanesinin Kur'ân'da sıfat kalıbında geçtiğinden kabul etmişlerdir. Gerekçe olarak nitelikle nitelenen (sıfat-mevsuf) insan zihninde aynı anda geldiğinden zât ile sıfat arasında bir ayırım meydana gelmez düşüncesini gösterir.⁷⁷ Sıfatlar konusunda menfi tavır takınan Mu'tezile geri kalan iki sıfatı (tekvin-kelam (sıfat kalıbında dahi)) kabul etmez zira bu iki sıfat kabul edildiğinde *taaddüd-i kudemâ* gerekecektir. Kelam sıfatını kabul etmeyen Mu'tezile Kur'ân'ın mahluk olduğunu söylemek zorunda kalmıştır.⁷⁸

Tevdit ilkesinden dolayı Sıfatlar konusunda menfi tavır takınan Mu'tezile, Tanrı'nın dünyada ya da ahirette görülmesi halinde (Ru'yetullah) Allah'ın cisimleştirilmesi gerekeceğinden kabul etmez.⁷⁹ Bu yüzden Kur'ân da geçen Ru'tullah ile ilgili ayetleri tevîl ettikleri gibi Ru'yetullahla ilgili Hadisleri zayıf kabul etmişlerdir.⁸⁰ *Ru'yetullah*'ı kabul etmeyen Mu'tezilî ulema, Me'mûn döneminde iktidara geldiğinde bu görüşlerini halka benimsetmeye çalışmışlardır. Böylece *Halku'l-Kur'anla* başlayan Mihne sürecine Ru'yetullah'ta eklenmiştir.

2.3.2. Siyasi Boyutu

Sancılı bir şekilde tahta geçen Me'mûn, muhaddislerin muhalefetiyle karşılaşmıştır. Bu muhaddisler halkı kendi etraflarına toplayarak Me'mûn'a alternatif

⁷⁶ Köksal, “Mu'tezile Kelamında Zat-Sıfat İlişkisi”, 238.

⁷⁷ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1, 44-45.

⁷⁸ İbrahim Halil Erdoğan, “Mu'attıla Düşüncesi ve Günümüze Yansımaları”, Akademik Tarih ve Düşünce Dergisi 6/1 (2019), 25.

⁷⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1, 45.

⁸⁰ Ömer Pakış, “Rü'yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu'tezilî Okuma Biçim”, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 21/2 (2001), 60.

olarak İbrahim el-Mehdiyi yönetime layık görmüşlerdir. Bunlar el-Mehdiyle ortak hareket ederek Bağdat Rusefa camisinde Halku'l-Kur'an tartışmasına öncülük eden Merisîyi, fikirlerinden dolayı sorguya çekmişlerdir. Muhaddisler böylece adeta yönetim boşluğundan istifade ederek yönetime soyunmuşlardır.⁸¹ *Halku'l-Kur'an* tartışmasında Kur'ân'ın mahluk olduğunu kabul etmeyen bu Arap orjinli muhaddisler, yaptıkları bu teşebbüsle Kur'ânın mahluk olduğunu savunan ve Me'mûn tarafından desteklenen Mevâlî orijinli Mu'tezilî ulemaya tepkilerini koymuşlardır.⁸²

Arap halkı tarafından sevilen ve iktidara karşı potansiyel bir tehdit oluşturan bu fırka, Me'mûn'un bütün siyasi hamlelerini onların beklentilerine göre şekillendirmesine neden olmuştur. Me'mûn, bu fırkayı etkisiz hale getirmek amacıyla, onların sahip çıktığı Kur'ân'ın ezeliliği argümanına karşı, "*Halku'l-Kur'ân*" teorisini öne sürmüştür. Bu şekilde, daha sonraları bu fırkaya yönelik yapılacak harekâtların meşru bir temele dayandırılmasına çalışılmıştır.⁸³

Bu görüşümüzü Me'mûn'un geçmişte *Halku'l-Kur'ân* nazariyesinin teorisini Bişr b. El-Merîsî ile Şâfiî ulemadan Kinânî arasında gerçekleşen münazara sırasında, benimsediği görüş ile daha sonraları siyasi alanda takip ettiği strateji arasındaki farkla delillendirebiliriz. Bu fark, Me'mûn'un bu teoriyi uygulamada ne denli stratejik bir yaklaşım benimsediğini ve bu bağlamda fikirlerini siyasi çıkarları doğrultusunda nasıl şekillendirdiğini göstermektedir.

Rivayetlere göre, aslen Mekkeli olup Şâfiî ulemadan olan Kinânî, *Halku'l-Kur'an* konusunun ilmi meclislerde tartışıldığını öğrenince, hicri 208 yılında oğluyla birlikte Bağdat'a gitmiştir. Bağdat'a vardıklarında, halk arasında oldukça tanınan Rusafe Camii'nde Cuma namazından sonra, oğlunu köşeye oturatarak ona "Kur'ân mahluk mudur?" sorusunu sormuştur. Bu eylemiyle halkın dikkatini çekmek istemiştir. Konu karşısında halkın tedirginliğini hisseden Kinânî'nin bu davranışı, kısa süre içinde halifenin adamlarına ulaşmıştır. Kinânî, halifenin adamları tarafından ifade vermek üzere saraya götürülmüştür. Ancak, bu olay aslında Kinânî için büyük bir fırsat olmuştur.⁸⁴ Halifenin huzuruna çıkarılan Kinânî, *Halku'l-Kur'an* teorisinin

⁸¹ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 19, 141.

⁸² Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mutezile'nin Tarihi seyrine Etkisi*, 91.

⁸³ Akoğlu, 92.

⁸⁴ Akoğlu, "*Halku'l-Kur'an Bağlamında Tartışmalar*", 166.

savunucusu ve sarayda önemli bir konumda olan Bişr el-Merîsî ile konuyu münazara etmek istemiştir. İlmi münazaralara ilgi duyan halife, Kinânî'nin teklifini kabul etmiş ve kendisinin bu tartışmada tarafsız kalacağını belirtmiştir.⁸⁵

Konumuz açısından gerekmediği için detayına girmedığımız tartışmada Kinânî galip gelerek Merîsiyi yenmiştir. Tartışmayı zevkle dinleyip ara sıra müdahil olan halife, tartışmanın sonunda Merîsiye “sen inatçı bir adamsın bunun dışında sana söyleyecek bir sözüm yok” dediği bilinmektedir.⁸⁶ Kinânî'nin etkisinde kalan halife *Halku'l-Kur'an* görüşünden vazgeçmiştir. Bu tartışmanın yaşandığı hicri 208 senesinden dört yıl sonra 212 yılında halifenin tekrardan eski görüşü olan Kur'ân mahluktur düşüncesine döndüğü bilinmektedir. Halifenin bu süreçte Merisinin etkisi altında kaldığı bilinmekle beraber, devlet adam olması hasebiyle konjonktürden dolayı fikir değiştirdiği düşünülmektedir.⁸⁷ Tartışma esnasında Kinânîyi destekleyen Me'mûn, yaklaşık on yıl sonra Mersî'nin *Halku'l-Kur'an* görüşünü ve argümanlarını savunmak zorunda kalmıştır.

Me'mûn'u Muhaddisleri bertaraf etmeye iten en önemli sebeplerden bir tanesi de Toplum içinde yaptıkları muhalefetle beraber, Halkı eski İran dini olan Manihesit öğretilere sevk etmeleriydi. Muhaddisler, rivayetleri nas ve akıl süzgecine tabi tutmadıklarından Gnostik ve Hermetik (İrfanî) düşüncelerin esiri olmuşlardı. İranlı aydınlar tarafından yönlendirilen bu kesim, gayrı Arap olan halkı Şu'ubîyye (Arap olmayan milletlerin Araplar'dan üstün olduğunu iddia eden siyasî, fikrî ve edebî akım) hareketlerine sevk etmişleridir.⁸⁸ İranlıların kendi bağımsızlıklarını kazanmak için yaptıkları çabaları başarılı olmuş olmalı ki, Me'mûn bu durumu kontrol altına almak için Mu'tezile mezhebinin yardımına başvurmak zorunda kalmıştır.⁸⁹

Me'mûn, toplumu İrfanî akidelerden kurtarmak amacıyla ilk olarak pozitif ilimlerin tercüme edildiği Beytu'l-Hikme'de felsefî eserlerin tercümesine ağırlık vermiştir. Mu'tezilî danışmanlarının yardımıyla toplumu rasyonel bir zemine taşımaya çalışmış ve var olan fikri ayrılıkları ortadan kaldırmak için bir orta yol aramıştır. Bu

⁸⁵ Abdülazîz B. Yahyâ B. Abdilazîz el-Kinânî el-Mekkî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr fi'r-reddi alâ men kâle bi halki'l-Kur'ân*, 3. bs (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 2002), 34.

⁸⁶ Kinânî, *el-Hayde ve'l-i'tizâr*, 38.

⁸⁷ Detaylı bilgi için bkz. Akoğlu, “*Halku'l-Kur'an Tartışmaları*”, 25.

⁸⁸ Çınar, “*Me'mun Dönemi Mihnesi*”, 194.

⁸⁹ Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mutezile'nin Tarihi seyrine Etkisi*, 58.

gayesini bir keresinde Yahya b. Eksem'e "Ben bu toplantıları Allah'ın yardımı ve tevkiyiyle çeşitli grupları din için en uygun olan bir noktada birleştirmek için yapıyorum"⁹⁰ şeklinde ifade etmiştir.

Mu'tezile mezhebinin bilgi kaynağı olarak benimsediği Beyanî epistemolojiyi tercih eden Me'mûn, kısa süre içinde bu epistemolojinin muhalif gruplara karşı yetersiz olduğunu fark etmiştir. Zira muhalif konumda bulunan İranlılar, bilgilerin hiçbir sorgulamayı kabul etmeyen gaybi güçler aracılığıyla elde edildiğini iddia eden İrfanî epistemoloji sayesinde⁹¹ kadim dini öğretilerini iktidara karşı savunurken; Şiîler ise masum imam anlayışlarıyla vahyin devam ettiğini öne sürerek kendi görüşlerini "vahiy" olarak müntesiplerine kabul ettiriyorlardı. Bu sınırsız bilgi kaynakları sayesinde muhalifler, iktidara karşı destek bulmakta ve bu destekçilerle iktidarı kışkırtma imkanına sahip oluyorlardı. Sınırlı bilgi kaynağına sahip olan iktidar, sınırsız bilgi kaynaklarına sahip bu muhalefetle baş edemez duruma gelmişti. Bu kriz ortamında, Me'mûn'un gördüğü bir rüya iktidarın yardımına yetişmiştir. Rüya sayesinde, iktidar yeni bir bilgi anlayışı geliştirerek sınırsız bilgi kaynaklarına sahip İrfanî epistemolojinin sınırlarını belirlemeyi başarmıştır.⁹²

Rivayetlere göre, Me'mûn bir gece rüyasında hafifçe kızıla çalan beyaz tenli, geniş yüzlü, bitişik kaşlı ve saçları dökülmüş ela gözlü bir yaşlı adamı görür. Yaşlı adam, Me'mûn'un yatağının üzerine oturur. Halife, yaşlı adama kim olduğunu sorar. Yaşlı adam kendisinin Aristo olduğunu söyler. Aristo'nun kendisi olduğunu öğrenen Me'mûn, ona "Hüsn (iyi ve güzel olan) ne ile bilinir?" diye sorar. Aristo, "akıl" ile bilinir cevabını verir. Halife tekrar sorar, peki ya sonra ne ile bilinir? Aristo, "şeriat-din" ile bilinir diye yanıtlar. Halife bu soruları sormaya devam eder ve Aristo, "halkın çoğunluğuyla" bilinir der. Halife son olarak, "Peki ya sonra ne ile bilinir?" diye dördüncü kez sorar. Aristo, "sonrası yoktur" cevabını verir.⁹³

Me'mûn'un gerçekte böyle bir rüya görüp ya da görmediği konumuz dışında olduğundan tartışmayacağız. Ama gördüğü rüyanın siyasi emellerine uygun olduğu kesindir. Me'mûn'un ilk olarak Aristo'ya Hüsn'ün ne olduğunu sormayıp, doğrudan

⁹⁰ Ebü'l-Fazl Ahmed B. Ebî Tâhir Tayfûr el-Mervezî el-Horasânî İbn Ebû Tâhir, *Târîhu (Kitâbü) Bağdâd*, 3. bs (Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, 2002), 36.

⁹¹ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 2020 (İstanbul: Mana yayınları), 333.

⁹² el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 330.

⁹³ Muhammed Âbid el-Câbirî, *Arap İslam Aklının Oluşumu*, 3. bs (İstanbul: Kitapevi, 2001), 251.

soruyu siyasi emellerine uygun olacak şekilde Hüsn ne ile bilinir? Formunda sorması bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. Zira bu sorudan alacağı cevapla iktidarı tehdit eden Hermetik ve Gnostik düşüncelerin bilgi kaynağı olan İrfanî epistemolojiyi reddetme imkânı bulacaktır. Me'mûn'un Aristo'ya üçüncü kez sorduğu hüsn ne ile bilinir? Sorusuna cevap olarak Aristo'nun "sonrası yoktur" demesi, aslında İrfani bilgi anlayışına vetodur.

İktidarın muhaliflerini susturmak için başvurduğu Burhani epistemoloji, İrfan'ın Hermetik ve batını yorumlarının önünü kapatmak içindir. Buna rağmen Me'mûn'un İrfanı reddetmek için gördüğü rüya Batını yorum ve Hermetizmdir. Bu bir bakıma iktidar için paradokstur. O halde denilebilir ki iktidar kendini her ne kadar rasyonel olarak Mu'tezili rasyonalite olan Burhani epistemoloji üzerinden kendini temellendirmeye çalışmış olsa da İrfani vuruculuğun karşısında kendileri de ister istemez muhalefetin silahıyla silahlanmak zorunda kalarak İrfani söyleme kaymak zorunda kalmışlardır.⁹⁴

Me'mûn kendi dönemi boyunca devletin bekası için uyguladığı bu siyasi hamlelerin kendisinden sonra da devam edilmesi için vasiyette bulunmuştur. Vasiyetinde kendisinden sonra halife olacak kardeşi Mu'tasım'a "*Halku'l-Kur'an* konusunda kardeşinin yolunu takip et" nasihatinde bulunarak kendisinin siyasi ideoloji olarak takip ettiği yolun devam edilmesini istemiştir. Me'mûn bu vasiyetiyle beraber kardeşinden Halku'l-Kur'an politikası konusunda oldukça önemli bir isim olan Ahmet b. Ebu Duad'ı (ö. 240/854) kendisine danışman yapmasını istemesidir. Ebu Duad Arap asıllı olup ıyaz kabilesine mensup olup Düşünceleri itibariyle Mu'tezile mezhebini mensuptur. Taban itibariyle Mu'tezili kesim genelde Mevâlî orjinli olmasına rağmen Me'mûn'un Arap asıllı birini kardeşine önermesi muhtemelen siyasi amaçlara dayanmaktadır. Bu durumun değerlendirmesini yapan Akoğlu; "*Me'mûn yönetiminde her ne kadar yönetimin çeşitli kademelerinde Mevâlîye söz hakkı verilmesini istemiş olsa da halifeden sonra en yetkili kişiyi Arap asıllı birinin olmasını istemesi, muhtemelen Abbasilerin siyasi beklentilerinin gerçekleşmesi için belli bir süre Mevâlîyi yönetimde tutmayı planladığını göstermektedir. Belki de Mu'tezili bir kimliğe sahip olan Ebu Duad gelecekte Abbasilerin siyasi beklentilerini gerçekleştirirken,*

⁹⁴ *Cabîrî Okumaları (14)*, ders videoları (YouTube: Prof. Dr. Ahmet Keleş, 2022), <https://youtu.be/Y-gFHXjIinc?si=cd73qUkzsA5l9ltj>.

gelecekte her ihtimale karşı Abbasilerin siyasi otoritelerine karşı potansiyel muhalefet olma durumunda olan Mutezilenin kökünü kazımak istemiştir”⁹⁵ beyanında bulunur.

Ağabeyinin vasiyetini dinleyen Mu'tasım, Ebu Duad'ı kendisine danışman yaptığı gibi *Halku'l-Kur'an* argümanını devam ettirmiş, ehli Hadisin önemli simalarını hapsettirmeye devam etmiştir. Vefatından sonra babasının yerine gecen Vasık süreci oldukça sert politikalarla yönetmiştir. O kadar ki Bizans'la yapılan esir mübadelesinde komutanlarına gönderdiği mektuplarla *Halku'l-Kur'an* konusunda esirlerin imtihan edilmelerini, kabul edenlerin kurtarılmasını ve ödüllendirmesini, kabul etmeyenlerinse Bizans'ın elinde kalmalarını istemiştir.⁹⁶ Vasık'ın yaptığı bir diğer sert politikaysa muhaddisleri *Halku'l-Kur'an* konusunda ikna etmek olmuştur. Kullanılan güç karşında çaresiz kalan birçok Hadisçi teslim olmuş ve *Halku'l-Kur'an* nazariyesini kabul etmek zorunda kalmıştır. Halku'l-Kur'an nazariyesini kabul etmeyen Hadisçi Ahmet b. Nasr, Vasık tarafından imtihana çekildikten sonra bizzat kendisi tarafından boynu vurulmuş ve bedeni halka teşhir edilmiştir.⁹⁷

Bağdadi'nin Rivayetine göre Vasık bu olaydan pişmanlık duymuş ve buna sebebiyet veren Ebu Duad'ı azarlamış. Ardından Mihne tatbikatlarına son vermiştir. Yine rivayetlere göre Vasık bu olaydan pişmanlık duymasına rağmen pişmanlığın gereği olan Ahmet b. Nasr'ın cenazesini teşhir yerinden alıp ailesine teslim etmemiştir. Vasık'ın Ebu Duad'ı azarlamasından⁹⁸ kendisinin bu olaydan pişman olup vicdan azabı çektiği anlaşılrsa da Abbasilerin bekası için üzerine düşeni yapmaktan kaçınmadığı anlaşılıyor. Vasık tarafından boynu vurulan İbn. Nasr, kendi yayına kitleleri toplayan Abbasi devletine karşı isyan hareketleri içerisinde olan bir kişiliğe sahiptir. Buna rağmen İbn. Nasr, Vasık tarafından yakalandığında yaptığı bu isyan hareketlerinden dolayı değil de Halku'l-Kur'an meselesine yaklaşımından dolayı sorgulanmıştır.

⁹⁵ Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mutezile'nin Tarihi seyrine Etkisi*, 131.

⁹⁶ Ramazan Yıldırım, “*Halku'l-Kur'an Meselesinin Politik İstismarı*”, MİLELVE NİHAL inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi 8/1 (Nisan 2011), 63.

⁹⁷ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî Süyûtî, *Târîâu'l-Hulefa* (Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004), 248.

⁹⁸ Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mutezile'nin Tarihi seyrine Etkisi*, 148.

Vasık'ın bu davranışından Abbasilerin *Halku'l-Kur'an* meselesini devlet politikası haline getirmelerinin sebebi muhaliflerini ortadan kaldırma aracı olduğu anlaşılıyor. Zaten bu dini argümanı devlet politikası haline getiren Me'mûn ölüm döşeğindeyken kadıların, askerlerin, fakihlerin, devlet erkanının hazır olduğu bir esnada Kur'an'ın yaratılmışlığı konusunun dini olmaktan çok, kendi iktidarlarının güveliği için olduğunu söylemiştir.⁹⁹

Kaynaklara göre Vasık'ın Mihne tatbikatlarına son vermesine iki olay sebep olmuştur. Birincisi Ahmet b. Nasr'ı cezalandırdığından dolayı doyduğu pişmanlık. Diğeriyse Vasık'ın huzurunda Ahmet b. Ebu Duad'la Şamlı bir yaşlı adamın yaptığı tartışma sebep olmuştur. Detaylarına girmediğimiz bu tartışmada yaşlı adam münazarayı kazanmıştır.¹⁰⁰ Rivayetlere göre Kendi huzurunda cereyan eden tartışmadan etkilenen Vasık, Mihne sürecine son vermiştir. Gerçekten Vasık bu olaydan etkilendiğinden mi yoksa Abbasilerin Mihne sürecini başlatmalarına sebep olan sosyo-politik emellerin neticeye ulaşması mı sebep olmuştur? sorusu tam netlik kazanmamış olsa da bizim tercihimiz sosyo-politik emellerin neticeye ulaşmasından yanadır.

Kanaatimizce Vasık'ın Mihne sürecine son vermesi, kişisel pişmanlık ve tartışmalardan kaynaklanmış olmakla beraber, daha geniş bir bağlamda sosyo-politik nedenler ve stratejiler de bu kararın arkasında yatıyor olabilir. Abbasilerin, halkın güvenini yeniden kazanma ve siyasi prestijlerini artırma amacıyla bu tür bir değişiklik yapmaları, uzun vadeli siyasi hedeflerin ve toplum mühendisliğinin bir parçası olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla, sosyo-politik emellerin neticeye ulaşması, Vasık'ın Mihne sürecine son vermesindeki en önemli faktörlerden biri olarak görünmektedir. Mütevekkil'in, Vasık'tan sonra bu hamleleri gerçekleştirmesi de iktidarın halkla olan ilişkilerini güçlendirmek ve siyasi dengeyi yeniden sağlamak adına yapılan stratejik bir adım olarak değerlendirilebilir.¹⁰¹

Türk komutanlar tarafından halifelik makamına çıkarılan Mütevekkil, Türklerin ve Mevâlî orjinli Mu'tezilî kişilerin yönetimdeki etkilerinden oldukça rahatsızdı. Mütevekkil hem tekrardan halifenin eski otoritelerini hem de Mevâlî orjinli

⁹⁹ Ay, *Mu'tezile-Siyaset İlişkisi*, 276.

¹⁰⁰ Münazaranın detayı için bkz. Akoğlu, *Mihne Hadiseleri ve Mutezile'nin Tarihi seyrine Etkisi*, 150.

¹⁰¹ Akoğlu, 151.

Mu'tezilî kişilerin yönetimdeki etkilerinden kurtulmak için Muhaddislerin desteğine başvurmuştur. Mütevekkil, bu sayede Arap unsurlarından gelecek destekle Mevâlîlere karşı rövanş yapacak ve Arap unsurların desteğini alarak Kur'ân ve sünnetin yanında yer alan Arap orjinli Muhaddis ulemaya arka çıkacaktır. Böylece Mütevekkil Arap orijinli Muhaddislerle iş birliği yaparak hem halifeliğin otoritesini artırmayı hem de Mevâlîlerin yönetimdeki etkisini sınırlamayı amaçlamıştır.¹⁰²

Mütevekkil, gereken ön hazırlıkları yaptıktan sonra Mihne sürecini tedrici bir şekilde sonlandıracaktır. Halife'nin Mihne sürecini sona erdirmeye kararı, Abbasiler dönemindeki etnik ve mezhebi dengeleri önemli ölçüde değiştirmiştir. Arap halkının memnuniyeti, Arap orijinli Muhaddislerin yönetimde yeniden etkin rol oynaması ve Mevâlîlerin yönetimden uzaklaştırılması, bu dönüşümün ana hatlarını oluşturmuştur. Bu sürecin sonunda, Abbasiler döneminde Arap ve Mevâlî grupları arasındaki güç dengeleri yeniden şekillenmiş ve Arap orijinli unsurların yönetimdeki etkisi tekrardan güçlenmiştir.¹⁰³ Bu dönüşüm hem toplumsal hem de politik düzeyde büyük bir değişime sebep olmuştur.

Mütevekkil'in Mihne sürecini sonlandırması ve Arap orijinli Muhaddisleri desteklemesi, Abbasiler'in iktidar stratejilerinin bir parçası olarak görülmelidir. Bu stratejinin temelinde, iktidarın Arap halkının desteğini kazanma ve Mevâlîlerin etkisini sınırlama amacı yatmaktadır. Abbasilerin iktidarını sürdürme ve güçlendirme çabaları, geçmişteki benzer uygulamalarla uyumludur. Zira Abbas oğulları menfaatleri bittiğinde kendilerine taşeronluk yapanları bertaraf etmeleri hep var olmuştur; Harun Reşit kendi döneminde kendisini oldukça destekleyen ve iktidara güç getiren Bermekiler'i istikrarı sağladıktan sonra bir gece ansızın yok etmiş.¹⁰⁴ Me'mûn'da Abbas Oğullarının bekası için kendi tebaasına ait muhaddisleri yazdığı bir mektupla iktidardan uzaklaştırmıştı. Bütün siyasi hamlelerini menfaatleri için yapan Abbas oğullarından olan mütevekkil' in de aynı metodu kullanması oldukça olağan karşılanmalıdır. Mütevekkil için her ne kadar bazı tarihçiler tamamen sünneti ihya etmek için ehli Hadis ve muhaddisleri desteklediğini savunmuş olsalar da bu oldukça

¹⁰² Taberî, *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 12, 471.

¹⁰³ Akoğlu, *Mihne Hadiseleri*, 158.

¹⁰⁴ Mehmet Dalkılıç, "Bermekilerin Düşüşü", FÜİFD 1/15 (2010), 194.

zayıf bir görüştür. Zira Mütevekkil'in ahlaki ve dini yaşantısına bakıldığında Mütevekkil'in sarayda içki ve eğlence merasimleri düzenlediği görülecektir.¹⁰⁵

2.3.3.Kültürel Boyutu

Hicri üçüncü asırda İslami ilimlerin tartışılacak kadar ilerlemesi kültürel olarak toplumun ne kadar ilerlediğine işaret etmektedir.

Babasından sonra tahta geçen Emin, babasının vasiyetine uymayarak hutbelerden kendisinden sonra halife olacak Me'mûn'un ismini silmesi,¹⁰⁶ Emin ile Me'mûn arasında gergin bir dönemin yaşanmasına sebep olmuştur. Annesi Arap olan Emin, Arap unsurları tarafından desteklenirken, aynı şekilde annesi Farisi olan Me'mûn da İranlılar tarafından desteklenmiştir. Toplumsal Ortam, kardeşler üzerinden adeta *Arap-Mevâlî* rekabetine dönüşmüştür.

Yaşanan bu taht mücadelesinde Me'mûn'un galip gelmesiyle Mevâlîler rekabeti kazanmışlardır. Me'mûn'un galibiyeti ve Fazl b. Sehl'in (ö.202/818) etkisi, Abbasiler dönemindeki iktidar dinamiklerini ve toplumsal yapılarını önemli ölçüde değiştirmiştir. Mevâlîlerin ve İranlı unsurların iktidarda daha güçlü bir rol oynaması, Abbasiler'in yönetim stratejilerinde ve politikalarında köklü değişikliklere yol açmıştır. Sehl'in Me'mûn'a sağladığı katkılar, İranlı unsurların yönetimdeki etkisinin artmasını sağlamış ve Abbasiler dönemindeki güç dengelerini yeniden şekillendirmiştir.¹⁰⁷

Irak ve Yemende sürekli Arapları hakimiyetleri altına alan İranlılar, kendilerini onlardan üstün ırk olarak görüyorlardı. İslam'ın ortaya çıkışıyla Araplar ve İranlılar arasında tarihi bir güç dengesizliği yaratmış ve bu durum, iki topluluk arasındaki ilişkileri karmaşıktırmıştır. İranlıların, Arap egemenliğini zayıflatmak için kültürel ve siyasi stratejiler geliştirmeleri, bu dönemdeki toplumsal ve politik

¹⁰⁵ Mahmut Kırkpınar, "Mütevekkil", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: İslam Araştırma Merkezi, 2006), 212-214.

¹⁰⁶ Taberî, *Tarihu 'l-Ümem ve 'l-Mülûk*, 8, 374.

¹⁰⁷ Akoğlu, *Mihne Hadiseleri*, 94.

gerilimleri yansıtır. Bu stratejiler, Araplar karşısında üstünlük sağlama ve intikam alma amacını taşıırken, aynı zamanda toplumsal ve siyasi yapıyı da etkilemiştir.¹⁰⁸

Devlet bürokrasisinde yer alan Fars asıllı aydınlar, yazarlar ve devlet adamları halkçı hareketleriyle (şu'ubiyye) iş birliği yaparak kültürel boyutlu etkinlikler sergilemişlerdir. Bu kültürel boyutlu etkinlikleri Hamilton Gibb “kitaplar savaşı” olarak niteler. Gibb toplumda gizli faaliyet gösteren İranlıların temel amacını, İranlıların kültürünü gizli bir şekilde İslam toplumuna benimsetmek olduğunu söyler.¹⁰⁹ İranlılar bu amaçlarına ulaşmak için Fars kültürünü yansıtan eserlerin tercümelerine ağırlık vermişlerdir. Bu faaliyetlerin ne boyutta olduğunu öğrenmek için bu dönemde Fars kültürüne ait tercüme edilen kitap ve eserlere bakmak yeterlidir.¹¹⁰

Yaptıkları bu faaliyetlerle kültürel iktidarı ellerinde tutmaya çalışan İranlılar, Kur'ân okudukça ve vaaz ettikçe ağlayan bir kesim olan Kıssacılar vasıtasıyla faaliyetlerini devam ettirmişlerdir. İranlılar bu Kıssacılar vasıtasıyla Maniheizm'in dini öğretileri olan Gnostik ve Hermetik anlayışlarıyla halkın dini akidelerinde değişimler yapmayı başarmışlardır. Bunun sonucunda akli ilkelerden uzak olan Sûfilik ve Tasavvufî görüşler ortaya çıkmıştır. İlk başlarda züht ve takvaya dayalı bu tasavvufi anlayışlar daha sonraları Hristiyanlık, Yahudilik, Gnostizm, Hermetizm gibi birçok unsuru içine alarak mistik ve pantesitik evrelerden geçerek ideolojik ve siyasi bir karaktere bürünmüştür.¹¹¹

Ağabeyi Eminle yaşadığı taht mücadelesinde kendisine destek olan Mevâlîyi yönetimde söz sahibi yapan Me'mûn hem onları memnun etmek hem de İranlıların Muhaddisler üzerinden yaymaya çalıştığı Gnostik ve Hermetik anlayışlarla mücadele etmek için siyasi bir hamleye ihtiyacı olmuştur. Bu siyasi hamle *Halku'l-Kur'an* nazariyesi olacaktır.¹¹² Me'mûn'a nazı geçen Mevâlîler, özellikle daha önceki dönemlerde Arap-Mevâlî çekişmesinde yaşanan Arap ırkçılığının rövanşını almak için halifeyi buna ikna etmeye çalışmışlardır. Zira İslam'dan önceki Arap kültür yapısında asabiyet/ırkçılık ruhu önemli bir yere sahip olduğundan Araplar İslam'ın ilk

¹⁰⁸ el-Câhiz el-Kinânî, *Resailu'l Cahız*, 3, 305-306.

¹⁰⁹ Hamilton A. R. Gibb, *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*, çev. Kadir Durak (Yayınevi, 1991.), 24 vd.

¹¹⁰ Ay, “*Mu'tezile-Siyaset İlişkisi*”, 210.

¹¹¹ Ay, 215.

¹¹² Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1, 40-45.

dönemlerinden beri gayrı Arap olan halka ikinci sınıf muamelesi yaptıkları gibi Müslüman olduklarından sonra da hukuken onlarla aynı statüye sahip olmalarına rağmen kendilerinden haraç ve vergi almışlardır.¹¹³

Mevâlîlerin siyasal iktidarı elinde bulundurdıkları bu dönemde, Arapların egemenliğini ve kültürel üstünlüğünü sarsma çabaları çerçevesinde geliştirdikleri stratejiler hem dinî hem de kültürel alanlarda derin etkiler yaratmıştır. Bu bağlamda, Mevâlîlerin Kur'ân'ın mahluk olduğu iddiasını öne sürmeleri, Arap dilinin ve kültürünün değerini sorgulamak ve bu yolla toplumsal eşitliği sağlama amacı taşıyan bir stratejidir.¹¹⁴

Me'mûn'un Mihne sürecini başlatması, onun Araplarla ve Mevâlîlerle olan siyasi çatışmalarını yönetme stratejisinin bir parçası olarak görülebilir. Bu süreç hem Arap unsurlarının etkisini azaltmak hem de İranlı aydınların kültürel ve dini emellerini engellemek amacıyla tasarlanmıştır.¹¹⁵ Mevâlîlerin desteklenmesi ve Mihne sürecinin uygulanması, Me'mûn'un içsel siyasi dengeleri sağlama ve toplumsal yapıyı kontrol altında tutma çabalarının bir parçasıdır. Bu stratejiler, Abbasiler dönemindeki karmaşık güç dinamiklerini ve kültürel çatışmaları yansıtmaktadır. Me'mûn başlattığı bu süreçle Muhaddisler üzerinden prim kasarak kadim kültür ve dinlerini İslam toplumuna benimsetmeye çalışan İranlı aydınların yıldızını söndürmüştür.

2.2. Mihne Süreci ve İmam Buhârî ile İlişkisi

Mihne hadiseni bütün boyutlarıyla ele almamızın sebebi imam Buhârî'ydî. O'nun Mihne sürecindeki deneyimleri ve yaşadığı zorluklar, *el-Camiu's-Sahîh* adlı eserinde belirgin bir şekilde etkili olmuştur. Bu dönem hem kişisel hem de akademik olarak İmam Buhârî'nin hayatında önemli bir yer tutar ve bu konjonktürün etkileri eserinde belirgin bir şekilde görülür. Bu bağlamda, Mihne'nin Buhârî'nin ilmî ve teolojik perspektifleri üzerindeki etkisini anlamak, onun eserlerinin daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacağından burada konuyu detaylıca ele aldık.

Biz bu bölümde, İmam Buhârî'nin son döneminde *halku'l-Kur'an* tartışması konusundaki görüşlerinin Nişabur'daki etkileri ve *Halķu ef'âli'l- 'ibâd* eserinin detaylı

¹¹³ Özdemir, "Emevîler Döneminde Mevalîler", 206.

¹¹⁴ Akoğlu, "Halku'l-Kur'an Tartışmaları", 363.

¹¹⁵ İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fî Târihi'l-Mulûk ve 'l-Umem*, 11, 18.

analizi üzerine yoğunlaşacağız. Ayrıca, onun ilmi yaklaşımlarının ve çözüm önerilerinin sonraki *Ehl-i Sünnet* âlimleri üzerindeki etkilerini inceleyerek, İmam Buhârî'nin bu tartışmalar ve süreçler içindeki rolünü daha iyi anlamaya çalışacağız.

2.2.1. İmam Buhârî'nin Süreçteki Yeri

Tam ismi Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî olan imam Buhârî, hicri 194 (m.810) yılında Samani devletinin başkenti Buhara da dünyaya gelmiştir. Dedesi İbrahim hakkında fazla bilgi olmamakla beraber babası İsmail ilme meraklı biri olduğu bilinmektedir. İsmail hac için gittiği Hicazda bir süre kalmış. Bu süre esnasında dönemin önemli simalarından olan Malik bin Enes (ö.179/795) ve Abdullah bin Mübarek'ten (ö.181/797) Hadis rivayetleri almıştır. İlimle ilgilenen İsmail, miras olarak oğlu Buhârî'ye bazı eserler bıraktığı ve bunlardan birinin Süfyân es-Sevrî'nin *el-Câmi'si* olduğu bilinmektedir.¹¹⁶ Annesinin ise duası makbul biri olduğu nakledilmektedir. Küçük yaşta babasını kaybeden Buhârî Buhara'da çeşitli alimlerden ders almıştır. On altı yaşına geldiğinde *ibn'ü-l Mübarek* ve *Veki bin Cerrah*'ın eserlerini ezberlemiş. Yine bu yaşlardayken Rey fikhini öğrenmiştir.¹¹⁷

Hicri 210/825 yılında Buhârî on altı yaşındayken hac farızası için annesi ve abisi Ahmet'le beraber hacca gitmiştir. Hac farızasını yerine getirdiklerinden sonra annesi ve abisi Buhara'ya geri dönerken o ilim için Mekke'de kalmış ve orada Humeydi başta olmak üzere dönemin önemli simalarından dersler almıştır.¹¹⁸ Hicazdan sonra Irak'a/Basra'ya gitmiş ve beş orda yıl kalmıştır. Bu beş yıl boyunca her yıl Mekke'ye geri dönerek hacca gitmiştir. Irak'ta olduğu bu dönemde ikişer defa Suriye, Mısır ve Cezire'ye gitmiştir. Mısır'a gitmesinin sebebini Fuat sezgin şu şekilde açıklar; *Şahîfetü 'Alî b. Ebî Talha* diye anılan eserin Mısır da bulunduğu ve hicri üçüncü asırdaki Muhaddisler tarafından bilindiği, hatta Ahmet b. Hanbel tarafından bu sahife hakkında "Mısırdaki Ali b. Ebi Talha tarafından rivayet edilen bir Tefsir vardır. Kim o eser için Mısır'a gitse çok şey yapılmaz" beyanı vardır. Muhtemelen Buhârî hicri 217 senesindeki Mısır seyahatini bu sahifeye borçludur.¹¹⁹

¹¹⁶ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2,322.

¹¹⁷ Mustafa Taş, "Buhârî'nin İlmî Şahsiyeti ve Cerh-Ta'dil İlmindeki Yeri", *Marife Dergisi* 1/16 (2016), 89

¹¹⁸ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2,322.

¹¹⁹ M. Fuad Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 9. bs (Ankara: Otto, 2020), 149.

Yine Irak/Basra’da olduğu bu süreçte Kufe ve Bağdat’ı ziyaret etmiştir. Bağdat’a sekiz defa yaptığı ziyaretlerinde Ahmet b. Hanbel’le görüşmüştür.¹²⁰ Irak’ta/Basra’da beş yıl kaldıktan sonra hicaz bölgesine geri dönmüş ve orada altı yıl kalmıştır. Buhârî ayrıca Vâsıt, Merv, Herat, Belh, Nîşâbur, Kaysariyya, Askalân, Hıms ve Horasan gibi yerlere de ilmî yolculuklar yapmıştır. Buhârî son olarak daha ilk kez hicri 209’da ziyaret ettiği Nîşâbur’u son kez 250’de ziyaret etmiştir.¹²¹

İmam Buhârî’nin yaptığı ilmi ziyaretleri ve bu ziyaretleri esnasında birkaç yer müstesna olmakla beraber, bu yerlerde ne kadar süre kaldığı tam net değildir. Bununla beraber genel bir çıkarım yapmak mümkündür. Bu çıkarımlar sayesinde Buhârî’nin Mihne’yle ne zaman tanıştığı, tanıştığında kaç yaşında olduğu bilgilerini bulabiliriz. O halde imam Buhari'nin yaşını baz alarak Buhârî’nin Mihne sürecine dahil oluşunu/maruz kalışını inceleyelim.

Önce Buhârî’nin Hicaza gitmeden önceki yaşı, ilmi düzeyi ve İlim için ziyaret ettiği beldeleri inceleyelim. Buhârî, çocukların okutulduğu Küttab’ı (ilk okulu) bitirdikten sonra babasından ve memleketi Buhara’daki alimlerden farklı dersler almıştır. O dönemdeki Küttablara baktığımızda eğitimin Beş-yedi yaşlarında başladığı ve dört-altı yıl devam ettiği bilinmektedir.¹²² Bu denklemden ortalamayı baz alırsak Buhârî’nin eğitime altı yaşında başladığı ve beş yıl devam ettiği bu Küttab’tan on bir yaşında mezun olduğunu söyleyebiliriz. Ya da en geç ihtimale göre yedi yaşında başladığı bu eğitimi on üç yaşında bitirmiştir diyebiliriz. Hatta kendisi de on yaşından sonra buradan mezun olduğunu söylemiştir.¹²³ Böylece Buhârî en fazla on üç yaşındayken babasından ve Buhara’daki Ulemadan gerekli tedrisatı aldıktan sonra, Horasınin diğer beldeleri olan Belh, Merv, Rey, Herat’ı ziyaret etmiş ve daha on beş yaşındayken /209 günlerce uzaklıktaki Nîşâbur’u ziyaret etmiştir.¹²⁴

Buhârî erken yaşta yaptığı bu Horasan ziyaretleri sayesinde Me'mûn’un ilk iktidar olduğu/204 zamanla Merv şehrinin başkent olduğu dönemi görebilmiştir. Böylece Buhârî daha Hicaza gitmeden evvel Mihne’nin baş aktör’ü Me'mûn’u görmüş ya da en kötü ihtimalle kendisi hakkında fikir sahibi olabilmıştır. On altı yaşında

¹²⁰ Zekeriya Güler, “Buhârî ve ei-Camiu’s-Sahih’i Üzerine”, BEÜİFD 2/1 (2015), 3.

¹²¹ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 322.

¹²² Jacob M. Landau, “Küttâb”, TDV İslâm Ansiklopedisi (Ankara: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003).

¹²³ Buhârî, *el-Câmi’ Sahih* (Beyrut: Daru’t-tesil, t.y.), 1, 38.

¹²⁴ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 322.

Hicaza giden Buhârî hac farızasını yerine getirdikten sonra on sekiz yaşına kadar/h. 212 Medine de kaldığını, Tabakat türü kitaplar arasında kısmen bile olsa alfabetik sıraya göre yazdığı *et-Târîhu 'l-kebîr*'den öğreniyoruz. Buhârî eserin tarihi hakkında bize şu sözleriyle yardımcı oluyor; “On sekiz yaşımdayken Sahâbe ve ümmetin Hadislerini ve sözlerini derlemeye başladım ki o da Ubeydullah bin Musa dönemindeydi ve *et-Târîhu 'l-kebîr*'i Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) kabri başında mehtaplı gecelerde yazdım.”¹²⁵ Medine de ne kadar kaldığı bilinmemekle beraber Medine'den sonra gittiği Irak'ta altı yıl kaldığını bir çok kaynak nakleder.¹²⁶ Ama yine de Irak'a/Basra'ya en geç ihtimalle hicri 217 yılında gittiğini Sezgin'in yukarıda ki sözlerinden çıkarabiliriz. Bu çıkarım sayesinde Me'mûn 218 yılında Bağdat'ta Mihne sürecini başlattığında Buhârî'nin Basra'da olduğu kanısına varabiliriz.

İlim için küçük yaşlardan itibaren Ailesini bırakarak ilmi seyahatler yapan Buhârî, Basra'ya oranla İlmi, kültürel ve sanatta daha gelişmesine¹²⁷ rağmen neden Bağdat'ta ikamet etmediğini anlamak zordur. Ayrıyeten Basra'da olduğu bu beş yıllık süreçte Bağdat'ta sekiz defa giden ve her seferin de Ahmet b. Hanbel'le görüşen Buhârî,¹²⁸ neden onun yanında kalmadığını anlamak için kanaatimizce dönemin Bağdat'ına ve konjonktürüne bakmak gerekir. O dönemde Bağdat'ı başkent edinen Me'mûn, Beytülhikmede yaptırdığı ilmi ve felsefî tercümeler sayesinde şehri ilim merkezi haline gelmiştir.¹²⁹ Yapılan bu felsefî tercümeler sayesinde gelişimini tamamlayan Mutezile mezhebinin Bağdat ekolüne mensup olan Ahmed b. Ebû Duâd ile Sümâme b. Eşres, Me'mûn üzerindeki etkileri sayesinde devlet kademelerinde görev alarak teoriyi pratiğe uygulayan bir mezhep halini alabilmişken, Basra Mu'tezilesi sadece teori ile meşgul olmuştur.¹³⁰ Bunun sonucunda Bağdat'ta olan Ahmet b. Hanbel ve ehli Hadis ulemaları Mihne'ye maruz kalırken, Basra'daki

¹²⁵ Buhârî, *et-Târîhu 'l-kebîr*, 8 c. (Haydarabad: Dairetu Me'arif el Osmaniye, t.y.)6,549.

¹²⁶ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 322.

¹²⁷ Ahmet Güner, “Şii Yüz yılında yahut Büveyhiler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar”, (İslam Medeniyetinde Bağdat, İstanbul: İFAV, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2010), 163.

¹²⁸ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 342.

¹²⁹ Mustafa Demirci, “Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslam Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Kurduğu Beytü'l-Hikme'nin Rolü”, Muhafazakâr Düşünce, 44 (Haziran 2015), 103.

¹³⁰ Murat Akın, “Basra ve Bağdat Mu'tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler”, C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 15/2 (2013), 277.

Mu'tezile ekolü nispeten felsefi tercümelerden daha az etkilendiğinden şehirde süreç daha sakin geçmiştir.

Bu süreçte Bağdat'a yakın Basra'da oturan Buhârî, muhtemelen Bağdat'ta yaşanan Mihne sürecinden haberdar olduğundan Basra'da ikamet etmeyi tercih etmiş olabileceği kanaatindeyiz. Basra'da kalmayı tercih etmesi, bu dönemde yaşanan zorluklardan uzak durma çabası olarak değerlendirilebilir. Böylece Me'mûn, süreci 218'de başlattığında yirmi dört yaşında olan Buhârî Mihne'den dolayı da olsa etkilemiştir.

Buhârî Basra'da beş yıl kaldıktan sonra oradan Hicaz'a geri dönmüş ve orada altı yıl kalmıştır. Yirmi dört yaşında Mihne ile tanışan Buhârî, kırk yaşına kadar sürecin yarattığı infialden etkilenmiştir. 234 yılına kadar *Halku'l-Kur'an* argümanının savunucusu ve Mihne sürecinin baş aktörü durumunda olan Mu'tezile mezhebine Mütevekkil'in iktidarlarına son vermesi neticesinde, yönetimde tekrardan *ehl-i hadis* söz sahibi olmaya başlamıştır.¹³¹

Söz sahibi olmaya başlayan Muhaddisler daha önce rakipleri konumunda olan Mu'tezilî ulemayı aratmamışlardır. Hicri 250 yılında Nişabur'a giden¹³² ve *Halku'l-Kur'an* konusunda onlar gibi düşünmeyen Buhârî, *ehl-i hadis* ulemasından Zührlî'nin baskılarına maruz kalmıştır. Böylece gençliğinde Mu'tezile'nin iktidarı döneminde sürece maruz kalan Buhârî, yetişkinliğindeyse karşı tarafın rövanşına maruz kalmıştır. O halde diyebiliriz ki Mihne süreci Muhaddislerin hayatındaki on altı yıllık zorlu sürece tekabül ederken, iki taraftan bağımsız¹³³ olan Buhârî'nin tam yirmi bir yılına tekabül etmiştir. Dolayısıyla üçüncü bölümde değineceğimiz gibi bu yirmi bir yıllık süreç, ister istemez *el-Camiu's-Sahîh*'e etkileri yansımıştır.

2.2.2. Mihne Süreci'nin İmam Buhârî'ye Etkisi

Yukarıda kısaca değindiğimiz gibi küçüklüğünde Mihne sürecinin arka planında yer alan *Halku'l-Kur'an* ile tanışan ve Iraktayken süreçten etkilenen Buhârî, Hicri 250 yılında elli altı yaşındayken bizzat sürecin mağduru olmuştur. Ehl-i hadis'in

¹³¹ Akoğlu, "Mihne Hadiseleri", 153.

¹³² Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 256.

¹³³ Mehmet Bilen, "Buhârî'nin Fakihliği Meselesi", Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 6/2 (2004), 47.

iktidar olduğu bu dönemde, Buhârî Nişabur’u ziyaret ettiğinde *Halku'l-Kur'an* tartışmaları hala devam etmekteydi. Buhârî’nin Nişabur’a geleceğini duyan halk ve Nişabur’un önemli muhaddislerden biri olan Muhammed b. Yahya ez-Zühli (ö. 258/872) onu şehrin dışında karşılamaya çıkarlar. Zühli öğrencilerine Buhârî’ye Kelamî konuların sorulmamasını, aksi halde aralarında çıkacak muhtemel bir anlaşmazlıktan diğer fırkaların faydalanacağını tembihler.¹³⁴ Fakat Buhârî’nin Nişabur’a geldiği ikinci ya da üçüncü günü adamın biri, Buhârî’ye Kur’ân’ın mahluk olup olmadığını sorar. Başlarda konjonktürden dolayı bu soruyu cevapsız bırakan Buhârî, adamın ısrarı üzerine “*füllerimiz mahluktur, sözlerimiz de bizim füllerimizdir*” cevabını verir.¹³⁵ Bu cevap üzerine Buhârî hakkında münakaşalar başlar. Buhârî’nin bu cevabını duyan Zühli, onun bu görüşü hakkında “*Buhârî’nin bu cevabı lafızcı olduğunu gösterir; bize göre lafızcılık Cehmiyye’den/Mu’tezile daha kötüdür*” değerlendirmesini yapar.¹³⁶ Yaşanan bu fikir ayrılığı yüzünden aralarında tartışma çıkar ve araları bozulur. Tartışmaların yaşandığı ertesi günü Buhârî yanına gelen Ahmed b. Seleme’ye (ö. 286/899) “ben buraya bir menfaat elde etmek için gelmedim” diyerek Zühli’nin kıskançlığı ve sahip olduğu otorite yüzünden şehri terk etmek zorunda kalır.¹³⁷ Zühli ile yaşadığı fikri ayrılıktan dolayı Nişabur’u terk ederek memleketi Buhara’ya giden Buhârî, halk tarafından tazim ile karşılanır. Bir süre sonra hem Buhara Emirî’nin özel isteklerini yerine getirmediğinden hem de Zühli’nin Emir’e yazdığı mektup’ta Buhârî’nin görüşlerinin sünnette ters olduğunu söylemesi,¹³⁸ Emir’in Buhârî’yi memleketinden çıkarmasına sebep olmuştur.¹³⁹

Rivayetlere göre Buhârî, Zühli ile yaşadığı bu olaydan sonra Semerkant’a gider ve orada konu hakkında *Halku ef’âli’l-‘ibâd* adında bir eser yazar.¹⁴⁰ Kanaatimizce Buhârî’nin bu eseri yazmasına iten önemli sebeplerden biri bu olsa bile, eserin yazılma amacını sadece bu olaya indirgemek doğru değildir. Zira o küçüklüğünden beri yaptığı ilmi seyahatler sayesinde İslam dünyasının yaşadığı sıkıntılara vakıf olmuş, konunun

¹³⁴ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 15, 121.

¹³⁵ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 12, 453.

¹³⁶ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 322 vd.

¹³⁷ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 10, 114.

¹³⁸ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 12, 617.

¹³⁹ Rabia Zahide Temiz, “Mihne Sürecinde Bir Ehli Hadis Olan Buhârî ve *Halku Ef’âli’l-‘ibâd* Eseri”, F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi 20/1 (2015), 127.

¹⁴⁰ Hamdi Türkoğlu, “Zühli ile Buhârî Arasındaki Tartışmalar ve Rivayetlere Yansıması”, EKEV AKADEMİ DERGİSİ 24/83 (2020), 412.

iktidar tarafından Mu'tezile ile ehli Hadis üzerinden suiistimal edilmesine şahit olmuştur. Bunun yanı sıra bu iki ekol 'ün aşırı uç noktalar üzerinden yaptıkları çıkarımlar/görüşler toplumu infiale sürüklemiştir. Söz gelimi Kur'an'ın hem lafzının hem de mânasının mahlûk olduğunu söyleyen Mu'tezilî Ulema, Vasık'ın iktidarı döneminde *Halku'l-Kur'an* argümanı üzerinden Bizans'la yapılan esir mübadelesinde Kur'an'ın mahluk olduğunu kabul etmeyen kişilerin fidyasının ödenmemesine sebep olmuşken, diğer taraftan Kur'an'ın hem mana hem de lafız itibariyle hatta bu konuda tevakkuf etmenin dahi küfür olduğunu sayan Ehli Hadis uleması¹⁴¹, kendi iktidarlari döneminde vefat eden Ahmet b. Hanbel'in cenazesinde Mu'tezile aleyhine yerici ve lanetleyici sözler sarf etmişlerdir.¹⁴² bu iki tarafın yaptığı aşırı uç yorumların yarattığı infialden nasibini alan Buhârî, zannımızca konuyu *Halku ef'âli'l- 'ibâd* eserinde ortak paydalar üzerinden ele almayı zaruri görmüştür.

Şimdi Buhârî'nin konuyu ele alış perspektifini ve konu hakkındaki etkilerini inceleyebiliriz.

2.2.3. İmam Buhârî'nin Mihne Sürecine Etkisi

İfade ettiğimiz gibi bu başlık altında Buhârî'nin Nişabur'da yaşadığı tatsız olaydan sonra *Halku'l-Kur'an* konusunda yazdığı *Halku ef'âli'l- 'ibâd* eserini ve görüşlerini inceleyeceğiz.

Buhârî konuyu üç bölüm şeklinde ele alır. Birinci bölümde müellif, hadislere dayanarak kulların yaptığı bütün fiillerin mahluk olduğunu, fakat ezberlenen, yazılan, okunan Kur'an'ın Allah kelamı olması hasebiyle mahluk olmadığına değinir. Ona göre kulların bütün fiilleri mahluk olduğundan "Allah" lafzı yazıldığında mahluktur, fakat Allah lafzının delalet ettiği mana ezelidir. Meseleyi bu şekilde ele alan Buhârî, Mihne'nin kahramanı olan Ahmed b. Hanbel'in yanlış anlaşıldığını ifade eder. Ona göre İbn Hanbel'in görüşleri marjinal gruplar tarafından incelikleri tam anlaşılmadığı gibi İbn Hanbel'e isnat edilen fikirlerinin çoğu da asılsızdır.¹⁴³ Buhârî, İbn Hanbel'in anlayışına yabancı fakat onun ekol 'ün temsilcisi olduklarını iddia eden bu grupların

¹⁴¹ Akoğlu, "Mihne Hadisesi" 157.

¹⁴² İbnü'l-Cevzî, *Menâkıbü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, 561.

¹⁴³ Buhârî, *Halku ef'âli'l- 'ibâd*, (Darul Mearifî-Suudiyye, Riyad, t.y.) 62.

İbn Hanbel'in ismini kullanarak marjinal söylemlere kaydıklarını söyler.¹⁴⁴ eserin ikinci bölümünde Kur'an metninin yazılıp satılmasının caiz olduğunu, okunmasının kolaylaştırmasının gerekliliği konularına değindikten sonra, kulların fillerinin mahluk olduğuna dair hadisleri delil olarak getirir. Bu hadislerden sonra da Kur'an okuma ve yazma eylemlerinin mahluk olduğunu söyler.¹⁴⁵

Son bölümdeyse Kur'an okumanın ehemmiyetine değindikten sonra Allah lafzı ve istiâze konusundaki hadisleri Kur'an okuma ve yazma eyleminin mahluk olduğuna dair delil olarak getirir. Ardından özellikle Allah'ın kelim sıfatı bağlamında, onun sıfatlarının yaratıklarının sıfatına benzemediğine söyler.¹⁴⁶ Buhârî bu açıklamaların ardından mahluk olan okuma eylemiyle kadim olan okunanın (Kur'an'ı) ayrı şeyler olduğunu anlatır ve "Allah" lafzıyla Allah'ın (zatı) aynı şey olmadığı üzerinde durur. Son olarak Buhârî, Okunan ile kastedilenin aynı olduğunu sanarak Kur'an'ın telafuz edilmesi dahi mahluk olmadığını iddia eden hadisçileri eleştirir.¹⁴⁷ Üçüncü bölümü de bu şekilde bitiren Buhârî, kitabın son kısmında mecazla hakikat, fiille mef'ûl, vasfetmekle vasıf kavramlarına değinerek bunların her birinin ayrı şeyler olduğunu anlatır.¹⁴⁸

Halku'l-Kur'an konusu bağlamında kısaca içeriğine değindiğimiz Buhârî'nin bu eseri, *Halku'l-Kur'an* konusunda yeni ufuklar getirmiştir. Şimdi ilk önce Buhârî'nin bu eserinde konu hakkında sunduğu çözüm önerilerine sonra da konu hakkında İslam dünyasına nasıl ilham olduğuna değinelim.

Buhârî'nin konuya getirdiği ilk çözüm önerisi Kur'an için Mahluk yerine "Muhtes" ya da "Hades" kavramının kullanılmasıdır. O, bu çözüm önerisini enbiya suresinden çıkarır. Surenin ikinci ayetinde مَا يَأْتِيهِمْ مِنْ ذِكْرٍ مِنْ رَبِّهِمْ مُحَدَّثٍ إِلَّا اسْتَمَعُوهُ وَهُمْ يَلْعَبُونَ gecen bu kavramı Kur'an'ın kendisi için kullandığı gibi kullanmamızı ister.¹⁴⁹ Böylece *Halku'l-Kur'an* argümanı konusunda son sözü Kur'an'a bırakmamız

¹⁴⁴ Yusuf Yavuz Şevki, "*Halku Ef'âli'l-İbâd*", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997), 369-71.

¹⁴⁵ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 65-67.

¹⁴⁶ Buhârî, 103.

¹⁴⁷ Şevki, "*Halku ef'âli'l-İbâd*".

¹⁴⁸ Buhârî, *Halku ef'âli'l-ibâd*, 113.

¹⁴⁹ Nurullah Agitoğlu, "*Halku'l-Kur'an ve Rü'yetullah konuları bağlamında İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bab başlıklarına yaklaşımı*", Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/10 (2014), 115; Çınar, "*Me'mun Dönemi Mihnesi*", 239.

gerektiğini söyler. Buhârî'nin sunduğu bu çözüm önerisi her ne kadar ilk olarak Mu'tezili alimlerinden Ebü'l-Kâsım el-Belhî el-Kâ'bî'ye (ö. 319/931) nispet edilse de¹⁵⁰ kanaatimizce Kâ'bî'nin hem doğum tarihine (273/886) hem de ölüm tarihine bakıldığında Buhârî'den önce *Halku'l-Kur'an* konusunda bu çözüm önerisinde bulunduğunu söylemek imkansızdır.

Buhârî'nin *Halku'l-Kur'an* konusunda getirdiği bir diğer çözüm önerisiyse *meseletu'l-lafz*'dir. Buhârî bu öneriyi fiil ile me'ful ayırımıyla şöyle açıklar; Fiil bir işi yapmak veya nesneyi meydana getirmekken me'ful ise meydana getirilendir. Buhârî bu ikisinin ayrı şeyler olduğunu söyledikten sonra Kur'an'ı kerim'den “Allah'ın gökleri, yeri ve aralarında bulunan her şeyi yaratmıştır” ayetini delil getirerek, Allah'ın fail, Gökler, yeryüzü ve diğer yaratıkların mef'ul olduklarını, fâilin fiili olmadan mef'ul'un meydana gelmeyeceğini belirtir.¹⁵¹ Tekvin sıfatının Allah'ın fiili ve sıfatı olduğundan kadim olduğunu savunan Buhârî, mef'ul konumunda olan kâinatın, fail olan Allah'tan ayrı olup mahluk olduğunu söyler.

Buhârî'nin konuya sunduğu bu çözüm önerisi daha sonraları Ehl-i Sünnet'e ait “kelâm-ı lafzî” ve “kelâm-ı nefsi” ayırımına öncüllük etmiştir. Öncüllük ettiği bu kavramlar daha sonraları Hanbelî görüşün zayıflamasında etkili olmuş¹⁵² ve bu çözüm önerisi Mâtürîdî kelâm mektebinin müjdecisi olmuştur. Buhârî'nin bu ayırımından etkilenen Mâtürîdî kelim temsilcileri *Halku'l-Kur'an* konusunu lafız-mana ayırımı bağlamında çözüme kavuşturmuşlardır.¹⁵³

Buhârî, *Halku'l-Kur'an* konusunda getirdiği *meseletu'l-lafz* çözüm önerisinden çağdaşı İbn Kuteybe (ö.276/889) ve öğrencisi Müslim b. Haccac (261/875) etkilenmişlerdir.¹⁵⁴ Buhârî ile aynı hocadan ders almalarından dolayı muhtemelen Buhârî'nin *Halku'l-Kur'an* konusunda sunduğu *meseletu'l-lafz* çözümüne vakıf olan İbn Kuteybe, konuyu lafız mana ayırımından hareketle ele alır. Kuteybe konuya dair muhalif söylemleri bir doğrunun iki yüzü gibi değerlendirir. Ona göre “Kur'an

¹⁵⁰ Yavuz, “*Halku ef'âli'l-İbâd*”.

¹⁵¹ Buhârî, *Halku ef'âli'l-İbâd*, 113.

¹⁵² Bayram Çınar, “*Buhârî'nin Halku Ef'âli'l-İbâd Adlı Eserinin Halku'l-Kur'an Bağlamında Değerlendirilmesi*”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5/2 (2020), 43.

¹⁵³ Metin Yurdagür, “*Sahihai Buhari'nin 'Kitabu't-Tevhid' Bölümü ve Ehl-i Sünnet İlm-i Kelamı Açısından Önemi*” (büyük Türk İslâm Bilgini Buhârî Uluslararası Sempozyumu, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1996), 258.

¹⁵⁴ Şevki, “*Halku ef'âli'l-İbâd*”.

konusunda konuşanlardan lafzı kastedenlerin onu mahluk olarak kastettiklerini, fakat Allah'ın ilmine konu olması açısından ele alanlarsa onu ezeli olarak kastettiklerini söyler."¹⁵⁵ İbn Kuteybe konuya getirdiği bu çift doğrusal çözüm anlayışıyla mutlak doğru anlayışını aşarak dönemin görecelilik ve subjektif anlayışının temsilcisi olmuştur.¹⁵⁶ Mihne sürecinden hemen sonra oldukça nazik olan *Halku'l-Kur'an* konusunda ayırıştıran değil de birleştiren bir misyonla konuyu ele alması, kanaatimizce imam Buhârî'nin bulduğu *meseletu'l-lafz* çözüm anlayışı sayesinde olmuştur.

Halku'l-Kur'an konusunda imam Buhârî ve İbn Kuteybe'nin çözüm anlayışlarına yakın çözüm önerilerini dile getirenlerden birisi de Gazzâlîdir (ö.505/1111). Doğrudan bu konu hakkında Buhârî'den etkilendiğini bilmediğimiz ama ona yakın çözüm önerisi sunan Gazzâlî, konuyu *müşterek lafız* bağlamında çözümler. O "Kur'ân" lafzından hem Allah'ın ilmi sonucu olması yönünden ezeli olan manasını, hem de elimizdeki Kur'ân metninin lafız ve harflerden olmasından dolayı metin olan Kur'ân'ı kasteder.¹⁵⁷ Sunduğu bu çözüm önerisiyle Gazzâlî de Buhârî ve İbn Kuteybe gibi konuyu çift doğrusal anlayışla çözümler.

Buhârî'nin hayatında uzun bir döneme tekabül eden *Halku'l-Kur'an* argümanı, hicri üçüncü asrın ortalarından itibaren tartışma konusu olmaktan çıkmıştır. Konunun ani bir şekilde gündemden düşmesini çıkaran asıl sebep her ne kadar siyasi erk görülse de¹⁵⁸ kanaatimizce teoride asıl etken Buhârî'nin konuyu *Halku ef'âli'l- 'ibâd* eserinde çözüme kavuşturmasıdır. Zira bu eserden sonra konu ilmi olarak çözümlenmiştir.

Daha sonraki bölümlerde Buhârî'nin Mihne'de tartışılan *Ru'yetullah, Sıfatlar, Kader-Cebir* konusundaki görüşlerine *el-Câmi 'u 'ş-Şahîh* özelinde değineceğimiz için burada isimleri vermekle yetineceğiz

¹⁵⁵ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-red 'ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe* (Riyad: Dârü'r-Raye, t.y.), 58-67.

¹⁵⁶ Çınar, "Me'mun Dönemi Mihnesi", 138.

¹⁵⁷ Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed B. Muhammed B. Muhammed B. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî Gazzâlî, *El-İktisâd Fi'l-İ'tikâd* (Beyrut: Darul kütübil ilmiyye, t.y.), 74.

¹⁵⁸ Akoğlu, "Mihne Hadiseleri", 152.



İKİNCİ BÖLÜM

İMAM BUHÂRÎ’NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ, HİCRİ ÜÇÜNCÜ ASIRDA İSLAMÎ İLİMLERİN DURUMU VE İDEOLOJİK AİDİYETİ

GİRİŞ

Bu bölümün birinci başlığı altında imam Buhârî’nin siretini, ilmi yönden ele alarak kısaca hayatını, seyahatlerini, ders aldığı hocalarını, yazdığı eserleri ele aldık. Ardından Hz. peygamberin vefatından Buhârî’nin yaşadığı hicri üçüncü asra kadar İslami ilimlerden sırayla tefsir, hadis, fıkıh, kelam ve tasavvuf ’un geçirdikleri serüvenleri, gelişimleri, Buhârî’nin bu ilimlerle ilişkisine değindik. Böylece, İmam Buhârî’nin hayatını, ilmî kişiliğini ve onun dönemindeki İslam ilimlerinin gelişimini kapsamlı bir şekilde ele alarak, okuyuculara bu konudaki derinlemesine bilgiyi sunmuş olduk. Böylece bu bilgiler, tezimizin ana bölümüne geçiş için sağlam bir temel oluşturarak okuyucunun İmam Buhârî’nin ilmî mirasını ve İslami ilimleri birleştirmek için gerekli formasyona sahip olduğunu anlamasını sağlayacaktır.

Bölümün ikinci başlığını oluşturan “Buhârî’nin İdeolojik Aidiyeti” kısmında, önce “ideolojik” sözcüğünün tanımını, ardından hicri üçüncü asırdaki ideolojik durumların ortaya çıkış nedenlerini inceledik. Konunun son alt başlığını oluşturan “Buhârî’nin ideolojik kimliği” kısmındaysa Buhârî’nin sahip olduğu perspektife, İslamî ilimleri bütüncül bakma formasyonuna, *el-Camiu's-Sahîh*’le gerçekleştirmeye çalıştığı amacına değindik.

2. İMAM BUHÂRÎ’NİN İLMÎ KİŞİLİĞİ

Bu alt başlık altında imam Buhârî’nin siretini ve ilmi seyahatlerini ele alacağız. Böylece daha sonraki alt başlıklarda Buhârî’nin İslami ilimlere vukufiyetinin nedenlerini öğrenmiş olacağız.

2.1. Kısaca Hayatı

13 Şevval 194/810 yılında Buhara’da dünyaya gelen imam Buhârî, dedesinin Mecusî olduğu, onun babasıysa Buhara valisi Cu’fe sayesinde Müslüman olduğundan

Buhârî'nin Cu'fî nisbetiyle anıldığı bilinmektedir.¹⁵⁹ Dedesi hakkında fazla bilgi olunmadığı bununla beraber babası İsmail'in, Malik b. Enes ve Abdullah b. Mübarek gibi dönemin önemli simalardan hadis dersleri almıştır. Yine Buhârî daha küçük yaşlardayken babasını kaybettiği nakledilmekte, annesinin ise takva bir insan olduğu rivayet edilmektedir.¹⁶⁰

Buhârî'nin küçük yaşlardan itibaren memleketi Buhara'da babasından ve çeşitli alimlerden dersler aldığı, daha on bir yaşındayken hocalarından birisinin ders esnasında yaptığı bazı hataları düzelttiği bilinmektedir. On altı yaşlarındayken kitaplarında yirmi binin üzerinde hadis barından Abdullah b. Mübarek'in (ö. 181/797) eserlerini ezberlemekle kalmadığı, bununla beraber Vekî b. Cerrâh'ın (ö. 197/812) kitaplarının hepsini de ezberlediği rivayet edilmektedir. Yine bu yaşta rey fikhını öğrendiği, fukuhâ ile tartıştığı ve bazı konularda onlardan farklı düşündüğü nakledilmektedir.¹⁶¹ Buhârî'nin çoğu vaktini ilimle geçirdiği, az yiyip az uyuduğu, bazı günlerde yiyeceği 2-3 badem olduğu rivayet edilmektedir. Babasından kalan arazinin geliriyle geçimini sağlayan Buhârî, hadis derslerinden ücret almadığı gibi, kendi kazancıyla "Ribât" denilen okul inşa edip öğrencilerine ders verdiği bilinmektedir.¹⁶²

Buhârî, sahip olduğu ilmi vukufiyeti sayesinde daha sağken layık olduğu değere ve şöhrete kavuşmuştur. Bu yüzden kendisinden birçok kişi ders aldığı gibi rivayette de bulunmuştur.¹⁶³ Firebrî (ö.320/932) kendisinden *el-Câmi 'u's-şâhîh*'i doksan bin kişinin dinlediğini söyler. Çeşitli şehirlerde düzenlediği ilmi meclislerde sayıları binleri bulan dinleyici olduğundan bahsedilir.¹⁶⁴ Buhârî'den dönemin önemli simaları ve *kütüb-i sitte* müellifleri olan Müslim (ö. 261/875), Tirmizi (ö.279/892) ve Nesâî 'de (ö.303/915) ilim almışlardır.¹⁶⁵

¹⁵⁹ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*. 2, 322.

¹⁶⁰ Hatîb Bağdâdî, 2, 330.

¹⁶¹ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dimaşkî Zehebî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, 52 c. (Beyrut: Darul Kitabu'l Arabi, t.y.), 19, 239.

¹⁶² Muhammed Mustafa el-A'zamî, "*Buhârî, Muhammed b. İsmâil*", TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: İslam Araştırma Merkezi Yayınları, 1992), 368-372.

¹⁶³ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*. 2, 322

¹⁶⁴ M. Yaşar Kandemir, "*el-Câmiu's-Sahîh*", İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 114-127.

¹⁶⁵ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 328.

Onu yakından tanıyanların takdîrîkâr ifadeleri müellifin ilmi şahsiyeti ve otoritesi hakkında bilgi vermektedir; Hocalarından Nuaym b. Hammâd (ö. 228/843) “Buhârî bu ümmetin fakihidir” derdi. *el-Câmi ‘u’s-şâhîh*’i teşvik eden hocası İshak b. Râhûye ise onun hakkında “eğer Hasan-ı Basrî zamanında gelmiş olsaydı Fıkıhı ve Hadisi çok iyi bildiğinden herkes ona gidecekti” iltifatında bulunmuştur.¹⁶⁶ Yine Basralı muhaddislerden ve *emîrû ‘l-mü’minîn fi ‘l-hadîs* lakabını alan Ali b. Medînî’ye (ö. 234/848-49), Buhârî “sadece senin yanında tevazu gösteriyor dediklerinde” O, “siz ona bakmayın onun gözleri kendisi gibi birini görmemiştir” demiştir.¹⁶⁷ Humeydîyse herhangi bir hadis hakkında ihtilafa düştüğünde on sekiz yaşındaki Buhârî’yi hakem tayin etmişti.¹⁶⁸

Buhârî sahip olduğu bu ilmi birikimi isteyen herkesle paylaşmış saraylardan ve devlet adamlarından uzak durmuştur. Gerekçe olarak ’da onların sarayına ve ayaklarına gitmeyi ilmi düşürücü bir davranış olarak görmüştür. Nitekim Horasan valisi Hâlid b. Ahmed ez-Zühî kendisine bir adamını gönderip *el-Câmi ‘u’s-şâhîh* ve *et-Târîhu ‘l-kebîr*’i dinlemek istediğini söyleyince o bu talebi reddederek, ilmi başkalarının ayağına götürerek küçük düşürmeyeceğini, arzu ederse ders okuttuğu mescide gelebileceğini söyler.¹⁶⁹ Yine Buhara valisinin sadece kendi çocuklarına belli saatlerde ders verme teklifini reddetmiştir. Bunun üzerine vali adamlarından Buhârî’nin ehli sünnetle bağdaşmayan bazı görüşlerinin olduğunu yaymalarını ister. Daha sonra vali bu iddiaya istinaden Buhârî’yi kendi memleketinden sürer. Buhara’ya dönmek zorunda kalan Buhârî, Semerkant yolu üzerindeki Hartek kasabasındaki akrabalarını ziyaret eder, fakat orada rahatsızlanıp hicri 256’da Ramazan Bayramı’nın birinci günü vefat eder.¹⁷⁰

2.2. İlmî Seyahatleri

Buhârî, daha on altı yaşındayken memleketi Buhara’dan Annesi ve ağabeyi ile hac farızasını yerine getirmek için Mekke’ye gitmişlerdir. Hac farızasından sonra

¹⁶⁶ Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu ‘l-bârî bi şerhi Şahîhi ‘l-Buhârî*, 13 c. (Mısır: Mektebetü’s-Salefiyye, t.y.), 1, 483.

¹⁶⁷ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 238.

¹⁶⁸ Ebü’l-Fidâ’ İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbüddîn Ömer b. Kesîr b. Dav’ b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfi’ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve’n-nihâye*, 14 c. (darü ihyai-turasi’l-arabi, t.y.), 11, 31.

¹⁶⁹ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 355.

¹⁷⁰ Zehebî, *Siyeru A ‘lâmi ‘n-Nübelâ*, 10, 119; Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 357.

Annesi ve ağabeyi memleketlerine dönerken o ilim için Mekke de kalmıştır. O Mekke'deyken dönemin önde gelen simalardan olan Erzakî(ö.212/831) ve Humeydî'den (ö. 219/834) dersler almıştır.¹⁷¹ Daha sonraları ilim için çeşitli beldelere seyahat eden Buhârî, yaptığı bazı seyahatleri hakkında şöyle demektedir; “*Basra’da beş yıl kaldım, bu esnada hangi Hadisin nereye konulacağı hakkında çalışıyor ve Hadisleri tasnif ediyordum. Basra’da Kaldığım bu beş yıl boyunca her sene hac için Mekke’ye gidiyordum. İkişer defa Suriye’ye, Mısır’a, Cezireye gittim. Kûfe ve Bağdat’ıysa çeşitli Hadis alimleriyle beraber sayılmayacak kadar çok ziyaret ettim*”¹⁷² Buhari'nin ziyaret ettiği bu beldelerle beraber ilim için ziyaret ettiği başka beldelerde vardır. Alfabetik olarak bu beldeler şöyle sıralanabilir; Bağdat’tı sekiz kez ziyaret etmiş ve her ziyaretinde Ahmet b. Hanbel’le (ö. 241/855) görüşüp ondan istifade etmiştir.¹⁷³ Basra’ya dört ya da beş kez ziyaretlerde bulunduğu, bu ziyaretlerinde Basra kadısı Muhammed b. Abdullah (ö. 215/830) ve Haccac b. Minhal (ö. 292/904) gibi alimlerden dersler almıştır. Belh’e Mekki b. İbrahim (ö.?) ve Kuteybe b. Said (ö. 240/855) gibi alimlerden istifade etmek için gitti ve orada bin hocadan birer hadis yazmıştır.¹⁷⁴ Şam’da Ebû Mushir’den(ö. 218/833) istifade etmiş ve Hicaz’da altı yıl kalmıştır. Bu esnada Medine’ye gitmiş ve orada İsmail b. Ebû Üveys’ten (ö. 226/841) hadis almıştır. Kûfe’yi birçok kez ziyaret edip çeşitli alimlerden ders istifade etmiştir. İki defa gittiği Mısır’a Said b. Ebu Meryem (ö.?) Ve Abdullah b. Yusuf (ö.?) gibi alimlerden hadis dinlemiştir. İlk olarak hicri 209’da gittiği Nişabur’u 250’de son kez ziyaret edip Yahya b. Yahya’dan (ö. 234/849) dersler alır. Buhârî kendilerinden Hadis yazdığı alimlerin sayısının 1080 olduğunu ve bunların içinde muhaddis olmayanların yer almadığını söyler.¹⁷⁵ ilim için Maveraünnehir’den Mısır’a kadar yaptığı bu seyahatler meşakkatli ve oldukça zor geçmekle beraber yaptığı ziyaretler sayesinde ilmi ve fikri birikimleri kemale ulaşmıştır.

Buhârî, yaptığı bu seyahatler sayesinde derlediği hadislerle geniş bir kütüphane meydana getirdiği, yolculukları esnasında imkânı nispetinde kitaplarını yanında

¹⁷¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bâri bi şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, 1, 483.

¹⁷² Ebü’l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî İbn Asâkir, *Târîhu medîneti Dımaşk*, 80 c. (Beyrut: Daru’l-Fikr, 1995), 52, 58.

¹⁷³ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*. 2, 342.

¹⁷⁴ Ebü’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî İbn Hacer, *Tağlîku’t-Ta’lik Alâ Sahîhi’l-Buhârî*, 5 c. (Amman: el-Mektebü’l-İslâmî, t.y.), 5, 389.

¹⁷⁵ İbn Hacer, *Tağlîku’t-Ta’lik Alâ Sahîhi’l-Buhârî*, 5, 389; Taş, “*Buhârî’nin İlmî Şahsiyeti*”, 91.

taşıdığı bilinmektedir. Onun odasında/kütüphanesinde adım atacak yer bulmadığından yakınan hizmetçisi, Buhari'nin bir gece uyumayıp o güne kadar senetleriyle beraber iki yüz bin hadis kaydettiğini söyler.¹⁷⁶ Cariyesinin naklettiği bu rivayet, mübalağa içermekle beraber Buhârî'nin sahip olduğu ilmi birikimi göstermesi açısından oldukça önemlidir. Buhârî'nin sahip olduğu bu koleksiyoner kütüphane anlayışından hadisleri kaydetmekle yetinmediği, aynı şekilde hadisleri hafızasına naksettiğinin en iyi örneği Bağdat'ta verdiği imtihandır; İbn Adî'nin(ö. 365/976) rivayetine göre Buhârî'nin hafıza ve ilmi birikimi konusunda tereddüt eden bazı Muhaddisler, onun Bağdat'ta geldiğini duyunca yüz tane hadisin senet ve metinlerini karıştırarak bunları çeşitli İslam ülkesinden ulemanın bulunduğu ilmi bir mecliste Buhârî'ye sorulması için on kişiyi görevlendirirler. Bu kişiler mezkûr ilmi mecliste bu yüz tane birbirine karıştırılmış hadislerin mahiyeti hakkında Buhârî'den bilgi isterler. Buhârî bu kişilere okudukları hadislerin hiç birisinin okunduğu gibi olmadığını belirttikten sonra, ilk kişiden başlayarak hadislerin senet ve metinlerinin doğru şeklini açıklar.¹⁷⁷ Böylece imam Buhârî'nin ilmi birikim ve hafızasından şüphe eden bu ulemanın tereddütleri izale olmuştur. Yine Buhari'nin ezber gücünü gösteren bir diğer rivayet; Buhârî'nin Süleyman b. Harb'ın (ö.224/839) ilmi meclisindeyken bir şey yazmadığını görenlerin bunu yadırgaması üzerine, Buhârî memleketine döndüğünde rivayetleri esere yazılacak şekilde ezberinde tuttuğu nakledilmektedir.¹⁷⁸ Buhârî'nin ezber gücünün çok ileri düzeyde olduğunu söyleyen İbn Hacer bundan övgüyle bahseder.¹⁷⁹

¹⁷⁶ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehbî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehbî, *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-(tabakâtü'l-)meşâhîr ve'l-a'lâm*, 52 c. (Bayrut: Daru'l-Kitabi'l-Arab, t.y.), 19, 243-244.

¹⁷⁷ Zehbî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 12, 408.

¹⁷⁸ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*. 2, 334.

¹⁷⁹ İbn Hacer, *Tağliku't-Ta'lik Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 5, 400 vd.

2.1. Hicri Üçüncü Asırda İslami İlimler ve İmam Buhari'nin Bu İlimlerle İlişkisi

Bu başlık altında İslami ilimlerden Tefsir, Hadis, Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf 'un doğuşundan hicri üçüncü asra kadar gelişimlerini, Buhârî'nin bu ilimlerle ilişkisini ele alacağız. Böylece Buhârî'nin yaşadığı dönemin ilmi ve kültürel düzeyini öğrenmiş olacağız.

2.1.1. Tefsir

Sözlükte, bir şeyi ortaya çıkarmak, kapalılığı gidermek olan “Tefsir’in kavramsal manası, beşer gücü nispetinde Allah’ın muradına delalet etmesi açısından Kur’ân’nın açıklanmasıdır.¹⁸⁰

2.1.1.2 Kısa Tarihçesi

Kur’ân, Hz. peygambere Risalet’i boyunca -yaşanan gelişmeler üzerinden- kendisine pasajlar halinde yirmi üç yıllık süre zarfında tedrici bir şekilde nazil olduğundan, Sahâbenin tefsir’e ihtiyacı olmamıştır.¹⁸¹ Bu nedenle Hz. peygamber, Kur’ân’ı sözlü olarak çok az tefsir etmiştir. Bazı ulema tarafından her ne kadar Hz. Peygamberin Kur’ân’ın tümünü tefsir ettiği savunulsa da iddia farazî ve indirgemecidir. Zira hicri ilk dört asırda yazılan rivayet Tefsirlerinde merfu hadislerin sayısı oldukça azdır. Rivayet tefsirlerinin ilklerinden sayılan İbn Cerir et-Taberi'nin (ö. 310/922) *Cami'ü'l-beyan* adlı eserinde, Hz. peygambere isnat edilen merfu ya da hükmen merfu hadislerin sayısı 3000 kadardır. Bu sayı eserdeki Hadislerin sadece %8’lik kısmına tekabül etmektedir. Benzer bir durumun yine bu dönemlerde yazılan İbn Ebi Hatim'in (ö. 327/938) *Tefsîrû'l-Kur’âni'l-‘azîm’inde* görülmektedir. Eserde Hz. Peygambere ulaşan hadislerin oranı %4’tür.¹⁸² Bu oranlar Hz. peygamberin Kur’ân’ı gerçekten hepsini açıklamadığına işaret etmektedir. Nitekim ashabin önde

¹⁸⁰ İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab*, 5, 55.

¹⁸¹ *Mushaf Hermenötiği* (YouTube: Prof. Dr. Ahmet Keleş, 29/05/2024), <https://youtu.be/TyhHBymBqa4?si=X4hGB9X8AgOl7ICA>

¹⁸² Detaylı bilgi için bkz. Mehmet Akif Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri* (Kitabiyyat, 2003), 107.

gelenlerin birçoğuna kendilerine bir kelime ya da bir ayetin manası sorulduğunda bilmediklerini ifade etmeleri, Hz. Ömer'in, peygamberin riba ayetini açıklamadığı rivayeti, teorikte Kur'an'ın tümünün onun tarafından açıklanmadığına işarettir.¹⁸³ Yine Hz. Aişe'den yapılan "Hz. Peygamber, Cebrail'in kendisine öğrettiği sınırlı sayıdaki ayetler haricinde Kur'an'dan bir şey tefsir etmedi" varyantı, Hz. peygamberin Kur'an'ın tümünün açıklamadığına işaret etmektedir.¹⁸⁴

Bu durum, Hz. Peygamber'in Kur'an'ın tamamını tefsir etme konusunda kapsamlı bir çalışma yapmadığını, daha çok spesifik ayetler ve uygulama bağlamında açıklamalarda bulunduğunu göstermektedir. Dolayısıyla, sahabenin ve sonraki kuşakların Kur'an'ı anlamadaki temel kaynakları, Peygamber'in doğrudan açıklamaları kadar, ayetlerin tarihsel ve sosyal bağlamları ile uygulama pratiği olmuştur.

Kur'an, yirmi üç yıl süresince Hz. Peygamber'e aşamalı olarak indirilmiş ve bu süre zarfında ayetlerin her biri, yaşanan olaylara ve sosyal ihtiyaçlara göre nazil olmuştur. Hz. Peygamber, bu ayetleri sadece sözlü olarak değil, aynı zamanda pratikte uygulayarak da sahabeye öğretmiştir. Bu uygulamalar, ayetlerin anlamlarını ve bağlamlarını günlük hayat içinde somut bir şekilde gösterdiği için, sahabe döneminde Kur'an'ın anlaşılmasında bir sorun yaşanmamıştır. Bu bağlamda Hz. Ali'nin "Allah'a yemin ederim ki, inen her ayetin nerede ve ne hakkında nazil olduğunu bilirim" sözü ile Abdullah İbn Mes'ûd'un "Kendisinden başka ilah olmayan Allah'a yemin ederim ki, O'nun kitabı olan Kur'an'da mevcut olan her ayetin nerede ve hangi hususta nazil olduğunu biliyorum"¹⁸⁵ gibi Sahâbenin nüzul ortamına vakıf olduklarına işaret eden beyanları da *asr-ı saâdet* döneminde Kur'an'ı Kerim'in anlaşılma problemi olmadığına işaret etmektedir. Ancak Hz. Peygamber'in vefatından sonra, Kur'an'ın Mushaf'a dönüşmesiyle birlikte, ayetlerin anlaşılmasında bazı zorluklar ortaya çıkmış ve bu ihtiyaca cevap vermek üzere tâbiîn döneminde tefsir ilmi doğmuştur.¹⁸⁶

¹⁸³ Abdulhamit Birişik, "Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri" (Tefsir İlminin Ortaya Çıkışı ve Diğer İslamî İlimlerle İlişkisi, İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2014), 31.

¹⁸⁴ Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî -el-Bağdâdî Taberî, *Câmi' u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'an* (Riyad: Darü'l- Hicr, t.y.), 78-79.

¹⁸⁵ Nureddin Turgay, "Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri", *Bilimname Dergisi* 1/14 (2008), 41.

¹⁸⁶ *Mushaf Hermenötiği*.

2.1.1.3 Kapsamı

Ulemeden bazılarına göre Tefsir ilmi önceleri Hadis ilminin içinde yer alıp Hadislerle beraber rivayet edilirken sonradan müstakil bir ilim haline gelmiştir. Diğer bir kısım ulemaya göreyse tefsir 'in hadisten doğmadığı her birinin kendi başına birbirinden bağımsız bir şekilde ilim dalı olarak geliştiği iddia edilmektedir. İkinci kısım ulemanın en büyük delilleri, Malik b. Enes'in *Kitabu'l-Muvatta'* dahi bütün kütüb-ü sitte eserlerinden elimize ulaşan en eski tefsir kitabı olarak kabul edilen Mukatil b. Süleyman'a (ö.150/ 767) ait olan *Tefsir-i Kebir* 'inden sonra yazılmasıdır.¹⁸⁷ Bunun yanı sıra Abdürrezzak es-San'aru, İbn Ebi Hatim ve Taberi'nin tasnif döneminde yazdığı tefsirlerdeki isnatlı rivayetler -faraza- birer ayrı kitap yapılsa, her biri *Kütüb-i Sitte* eserlerinden daha geniş bir muhtevaya sahip olur. Kur'an'ın tefsiri için yazılmış bu ilk dönem eserler, tefsirin hadis ilminin altına giremeyeceği kadar geniş olduğunu göstermektedir.¹⁸⁸ O halde diyebiliriz ki bütün bunlar “tespit” döneminden itibaren tefsir ilminin hadisten bağımsız bir şekilde geliştiğine işaret etmektedir.

Yaşanan bu tartışmalarla beraber Hadis-Tefsir ilişkisi bağlamında bu ilimlerin birbirine kaynaklık ettiği son dönem akademik araştırmalar da mevcuttur. Araştırmalara göre her iki ilmin karşılıklı olarak birbirlerine kaynaklık ettikleri tespit edilmiştir. Nitekim *Kütüb-i Sitte* yazarlarından ilki olan Buhârî, dirayet ve filolojik metodolojiyle öne çıkan Ebu Ubeyde Ma'mer b. Müsenna'nın (ö. 210/825) *Mecâzu'l-Kur'an'ından* ve Ebu Zekeriya Yahya b. Ziyad el-Ferra'nın (ö. 207/822) *Meani'l-Kur'an* 'ından çokça istifade ettiği ve rivayetlerde bulunduğu tespit edilmişken rivayet yöntemiyle yazılan Tefsirlerde ise bol Hadis rivayet edilmiştir.¹⁸⁹

Tâbiînün sahâbeden Mushaf'ı öğrenme çabaları sonucu doğan tefsir, dönemin önemli ilmi faaliyeti olan tedvinden nasibini almıştır. Kavramsal olarak; Sözlü olarak rivayet edilen veya farklı yazı malzemeleri üzerine dağınık ve düzensiz olarak alınan

¹⁸⁷ Mesut Okumuş, *İslam Geleneginde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, 2020. bs (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi Yayınları, 2020), 325.

¹⁸⁸ Koç, *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*, 82.

¹⁸⁹ Birişik, “*Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri*”, 91.

bilgileri toplayıp düzenli bir hale getirme işi olan tedvin,¹⁹⁰ beraberinde tâbiîn nesline Mushaf'ın tümünü tefsir etme avantajı sağlamıştır. Sahâbe döneminde sadece gerektiği kadar -ki zaten bunların çoğunluğu filolojik izahlardır- Mushaf tefsir edildiği için Tâbiîn nesli, Selefleri tarafından açıklanmayan ayetlerin izahı için israiliyatta müracaat etmişlerdir.¹⁹¹ Özellikle Emevî hanedanlığı döneminde yapılan Arap ırkçılığı karşısında ilme sarılmaktan başka çaresi olmayan mevali orjinli bu nesil, tefsir ve islami ilimlerde temayüz etmişlerdir. Nitekim Yakut el-Hamevi'nin (ö. 627/1229) tespitine göre, “Abadile” diye bilinen Abdullah b. Abbas (ö. 68/687), Abdullah b. Zübeyr (ö. 73/692), Abdullah b. Amr b. el-As (ö. 63/683) ve Abdullah b. Ömer (ö. 73/692) vefat ettikten sonra ilim, bütün beldelerde mevalide kaldığı¹⁹² gibi Kur'ân'ı baştan sona ilk kez tefsir eden Mukatil b. Süleyman'da (ö.150/ 767) mevalidir.¹⁹³

Tâbiîn neslinin bu il'm iştiağı, hicri ikinci yüzyıldan itibaren tefsirde yeni ve farklı anlayışlar ortaya çıkarmış olup, yazılan tefsir sayısının seksen ikiyi bulmasını sağlamıştır.¹⁹⁴ bu tefsirlerin genel özellikleri şu şekilde sıralanabilir: a) Selefleri döneminde Kur'ân bir bütün halinde tefsir edilmediği halde, onlar Mushaf'ın bütün ayetlerini açıklamışlardır. Bu girişimleri ehli kitaptan birçok rivayetin tefsire geçmesine sebep olmuştur. b) Tâbiînler döneminde tefsir kaynakları hadis rivayetlerinden ayrılmış olup müstakil bir ilim haline gelmiştir. c) bu dönemde İslam dünyasının genişlemesiyle diğer din ve kültüre sahip kişilerin Müslüman olması sonucu, Mekke, Medine ve Kûfe (Irak) gibi şehirlerde düşünce yapısı birbirinden farklı tefsir ekolleri teşekkül etmiştir.¹⁹⁵

2.1.1.4. Önemli Kaynakları

Tâbiîn nesli döneminde kaydedilen başarılar, tebeu't-tâbiîn döneminde de devam ettirilmiştir.¹⁹⁶ Eser yazma konusunda oldukça velut olan bu nesil, tefsir

¹⁹⁰ Nureddin Turgay, “*Etbâu't-Tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini*”, Diyanet İlmi Dergi, 49/4 (2013), 33-48.

¹⁹¹ Nureddin Turgay, “*Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri*”, Bilimname Dergisi 8/18 (2010), 106.

¹⁹² Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî Ya'kûb el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 7 c. (Beyrut: Dâru Sadr, 1995), 2, 354.

¹⁹³ İsmail Cerahoğlu, “*Tabiilerin Tefsir İlmine Hizmetleri*”, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi 11/3 (Haziran 1972), 153.

¹⁹⁴ Aydar, “*Hicri Üçüncü Asırda İslami İlimler*”, 294.

¹⁹⁵ Ebû'l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdi el-Belhî Mukâtil b. Süleymân, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 5 c. (Beyrut: daru ihyai-turasi'l-arabi, t.y.), 5, 9.

¹⁹⁶ Çelik, “*Hadis İlminin Doğuşu*”, 286.

çalışmalarını sistematik bir hale getirmeyi başardıkları gibi farklı türlerde birçok eserin yazılmasına da öncüllük etmişlerdir. Kronolojik olarak hicri üçüncü asra tekabül eden bu nesil, gayrı Arapların Mushaf'ı öğrenmelerini sağlamak için özellikle gramer konusunda *Garîbü'l-Kur'ân*, *Meâni'l-Kur'ân*, *Müşkilü'l-Kur'ân*, *Î'râbü'l-Kur'ân* ve *Mecâzü'l-Kur'ân* gibi alanlarda eserler yazmışlardır. Tefsirin diğer türleriyle beraber bu dönemde yazılan eserler 226'yı bulmuştur.¹⁹⁷ Hicri üçüncü asırda tefsir alanında bu kadar eser yazılmasına rağmen, Müfessirler tarafından *Halku'l-Kur'an* konusunun ele alınmayışı dikkat çekicidir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi Araplar, İlim okumayı kendilerine hakaret olarak gördüklerinden, Tâbiîn nesli döneminde yönetimle meşgul olmaları *tebeu't-tâbiîn*de de devam etmiştir.¹⁹⁸ Mevalileri ilim konusunda öne çıkaran bir diğer etken ise hem Abbasî hem de Emevî hanedanlığı döneminde kendilerine yapılan Arap ırkçılığıdır.¹⁹⁹

Gerek bu iki hanedanlık döneminde yapılan Arap ırkçılığı, gerek Hz. Osman'ın şahadetinden sonra Müslümanların çeşitli fırkalara bölünmesi, Mushaf'ın bu gibilerin elinde kendi mezheplerinin görüşlerini teyit eder bir hal almasına sebep olmuştur. Dahası o hâkim olması gerekirken mahkûm duruma düşürülmüştür.²⁰⁰ Her fırka kendi mezhebinin doğruluğu için başvurduğu Mushaf ayetleri, beraberinde tevili /yorum getirmiş. Aynı ayet birçok manaya gelecek şekilde tevil edilmiştir. Doğal olarak aynı ayetin farklı şekillerde yorumlanmasıyla Mushaf içinde çelişkiler ortaya çıkmış ve onun bütünlüğü bozulmuştur. Yine taraflar arasında nasıl oluyor da aynı Mushaf hem bizi hem karşı tarafı haklı çıkartıyor! söylemi, fırka müntesiplerin uydurma rivayetlere başvurmasına sebep olmuştur.²⁰¹ Uydurulan bu rivayetler, daha hicri birinci asrın ikinci yarısından itibaren bir kısım kimselerin “bize hadis nakletmeyin Kur'ân bize yeter” söylemiyle ortaya çıkarak hadislerin Şârîliğini reddetmelerine sebep olmuşlardır. Böylece Asrı saadetteki Kur'ân-Sünnet bütünlüğü bozulmuş. Birliktelik

¹⁹⁷ Aydar, “Hicri Üçüncü Asırda İslami İlimler”, 294.

¹⁹⁸ Ya'kûb el-Hamevî, *Mu'cemü'l-büldân*, 2, 354.

¹⁹⁹ Ebû Zeyd Velîyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn, *Mukaddime*, çev. Süleyman Uludağ, Zakir Kadiri Ugan, 1982. bs, 2 c. (İstanbul: Dergah Yayınları, t.y.).

²⁰⁰ İsmail Cerahoglu, “Hicri İkinci ve Üçüncü Asırlarda Tefsir Faaliyetleri”, Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi 11/4 (1972), 206.

²⁰¹ Mezhebi taassubun te'lifatlara yansımaları için bkz. Uğur Erman, “Ehl-i Hadis ve Ehl-i Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh ve Ta'dil İlmine, Dönemin Te'lifâtına Ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansıması (hicri III. Asır)”, e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi 11/18 (t.y.), 990-1010.

yerini düalist vahiy anlayışa bırakmıştır. Bu anlayışa göre Hz. peygambere iki çeşit vahiy verilmiştir; birincisi Vahyi-metluv yani okunan vahiydir ki bu Kur'andır. İkinciye Vahyi-gayri Metluv yani okunmayan Vahiydir bu da Sünnet ve Hadistir. Bu düalist vahiy anlayışı, Sahâbe ve Tabiin dönemlerinden itibaren “Sünnet teşri’de müstakildir” anlayışını ortaya çıkarmıştır. Başka bir ifadeyle “düalist vahiy anlayışı düalist şâri” anlayışına neden olmuştur.²⁰²

Hicri üçüncü asır da Tefsir-Hadis ilişkisinin bozulduğu bu konjonktürde dünyaya gelen Buhârî, metodunu “Kendisine ihtiyaç duyulup da Kur’ân’da ve Sünnet’te bulunmayan bir şey bilmiyorum” kuramı üzerine inşa etmiştir.²⁰³ O kendisine düstur edindiği bu soluğanla, Kur’ân ve Sünnet ’in kaynaklık otoritesini vurgulamış, bu iki kaynak arasındaki zorunlu ilişkiyi/bütünlüğü metoduna hareket noktası olarak kabul etmiştir.²⁰⁴ Onun bu metodunu, bir yandan yönetim erk ’in Mu’tezile’de olduğu her tür rivayete şüpheli gözle bakıldığı, diğer yandan *ehl-i Hadis’in* bunlara karşın zayıf hadisleri dahi her türlü bilgiye tercih ettikleri bir konjonktürde yazdığı *el-Camiu's-Sahîh'ten* öğreniyoruz.

Buhârî’nin bu kitabı, hicri ilk dört asır muhaddisleri tarafından tasnif edilen diğer *rivâyetü’l-hadîs* eserlerinden farklıdır. Zira bu ilk dönem eserlerde yok denecek kadar az ayet varken Buhârî’nin bu eserinde ayetler oldukça çoktur. Tercüme bablarında verdiği bu ayetlerle birçok şeyi ifade etmek isteyen Buhârî, kanaatimizce eserine aldığı Hadislerin “Kur’ân’a uygunluk” ölçüsünü esas almaya çalışmıştır.²⁰⁵ O halde diyebiliriz ki muhaddisler arasında sistematik bir şekilde hadisleri Kur’ân’a arz eden ilk kişi/kişilerden biri Buhârî’dir.

Buhârî takip ettiği bu bütüncül metodunu *el-Câmiu’s-sahîh’in* tümünde şu şekilde uygulamaya çalışır.

a) Ayet ve hadisler arasında meramı açıklama, teyit etme ve tamamlamak için tercüme başlıklarında ayetlere yer verir;

²⁰² *İslamî İlimler ve Hadis*, <https://youtu.be/6XZVP32QL6Q?si=Df9chsD1EcM67zeX>

²⁰³ Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 12, 412.

²⁰⁴ Mehmet Cengiz, “Kur’ân ve Sünnet Bütünlüğü Üstüne Kurulu Bir Metodolojiye Sahip Buhârî’de (Ö. 256/870) Kur’ân’ın ve Sünnet’in Kaynaklık Otoritesi”, *Diyanet İlmi Dergi* 57/4 (2021), 1115.

²⁰⁵ Ahmet Keleş, *Hadislerin Kur’ân’a Arzı*, (İstanbul: İnsan Yayınları, 2020), 61.

Buhârî isti'zân bölümünün ikinci babının tercümesinde/başlığında *“Ey iman edenler! Geldiğinizi belli etmeden ve ev halkına selâm vermeden kendi evlerinizin dışındaki evlere girmeyin. Bu sizin için daha hayırlıdır; belki düşünüp anlarsınız. Eğer o evlerde bir kimse bulamazsanız -size izin verilmedikçe- oralara girmeyin. Size “dönün” denirse derhal dönün; sizin için bu daha temiz bir davranıştır. Allah yaptıklarınızı bilmektedir”* nur suresinin bu ayetlerini verir.²⁰⁶ Buhârî' bu başlığı altında birçok rivayet verir. Bu rivayetlerden biri “Hz. Peygamber Sahâbeye yollarda oturmamalarını söylemekte, şayet oturmaları gerekiyorsa bakışlarını kontrol etmelerini, insanları rahatsız etmemelerini, selam alıp vermelerini, iyiliği emredip, kötülükten sakındırmaları konusunda onları uyarmaktadır.”²⁰⁷ Böylece Buhârî bu ve bu bab başlığı altında zikrettiği rivayetlerle tercüme başlıklarında verdiği ayetlerin manasını açıklamıştır.

b) Hadislerle, ayetlere ziyade hüküm getirdiğini söyler;

Buhârî nikah bölümünün yirmi beşinci babının tercümesini/bab başlığını, *“Anneleriniz, kızlarınız, kız kardeşleriniz, halalarınız, teyzeleriniz, erkek kardeşin kızları, kız kardeşin kızları, sizi emziren anneleriniz, sütbacılarınız, eşlerinizin anneleri, kendileriyle birleştiğiniz eşlerinizden olup evlerinizde bulunan üvey kızlarınız size haram kılındı. Eğer onlarla birleşmiş değilseniz (nikâh ortadan kalktığında) kızlarını almanızda size bir sakınca yoktur. Kendi sulbünüzden olan oğullarınızın eşleri ve iki kız kardeşi birden almak da size haram kılındı; ancak geçen geçmiştir, Allah çok bağışlayıcı ve esirgeyicidir. Elinizin altında bulunan cariyeler müstesna, evli kadınlar da size haram kılındı; Allah'ın size emri budur. Bunlardan başkasını, iffetli yaşamak ve zina etmemek kaydıyla, mallarınızla (Mehir vererek) istemeniz size helâl kılındı”*²⁰⁸ ayetini verir. Buhârî bu ayette geçmeyen fakat Hz. Peygamber tarafından söylenen şu rivayetlere yer verir; “Bir kadın halası ya da teyzesi üzerine nikahlanamaz”, “Doğumun haram kıldıklarını süt emme de haram kılar.”²⁰⁹ Böylece Buhârî tahrir ettiği bu rivayetlerle tercüme kısmındaki ayette sayılmayan birtakım kimseleri dahil ederek ayetin hükmünü genişletir.

²⁰⁶ Buhârî, *isti'zân*, 2.

²⁰⁷ Buhârî, 2.

²⁰⁸ en-Nisâ 4/23.

²⁰⁹ Buhârî, *Nikah*, 25.

c) rivayetlerdeki sıhhat şartlarından dolayı ayetleri bab başlıklarında verir;

Buhârî kendince sıhhat şartlarını sağlamayan rivayetleri, ayetlerle teyit etmeyi ihtiyaç olarak görür. Mücadele süresinin zıhar ile ilgili ilk dört ayetini zikreden Buhârî, “Zıhar” ile ilgili sıhhat şartlarına uygun olmayan rivayetlerin muhtevasını ayetler vasıtasıyla teyit etmeye çalışır. Buhârî, bu babta Mücadele Süresinin “*Kocası hakkında seninle tartışan ve halini Allah’a havale eden kadının sözünü Allah işitmiştir... Buna imkân bulamayan, temastan önce peş peşe iki ay oruç tutar. Buna da gücü yetmeyen altmış fakiri doyurur*”²¹⁰ ayetini zikreder, fakat babda hiçbir hadise yer vermemektedir. İbn Hacer, Buhârî bu ayeti vermekle konuyla ilgili fakat Buhârî’ye göre sağlam olmayan rivayete işaret etmek istediğini söyler.²¹¹ Buhârî, ilgili rivayete “Zıhar” kefareтини açıklayan ayetleri tercümesine alarak şartlarına uymayan rivayetleri vermiştir.²¹²

Dönemin düalist vahiy anlayışlarına *el- Camiu's-Sahîh*’inde bu şekilde cevap veren imam Buhârî, bu bütüncül metodunu Hz. Aîşe tarafından veciz bir şekilde ifade edilen “onun ahlakı/sünneti Kur’ân’dır” sözünden almıştır. Hz. Aîşe’ye peygamberin ahlakı sorulduğunda o bu cevabı vermişti.²¹³ Şâtıbî tarafından geliştirilen bu anlayışa göre Sünnet, Kur’ân’ın kapsayıcı gücü altında olduğu gibi nihai çerçeveyi de Kur’an belirler. Bu nedenle Şâtıbî’ye göre sünnet Kur’ân’ın hükümleri/sınırları altındadır ve Sünnet getirdiği her hükümde Kur’ân’î bir asla dayanmalıdır.²¹⁴ Böylece hükümler konusunda Kur’ân’a bağlı olan sünnet, düalist vahiy anlayışlarına göre müstakil hükümler getirebilirken ya da Kur’ân’da var olan bir hükmün daha ağırlığını sunabilirken bu görüşe göre getiremez.²¹⁵

Kur’ân-Sünnet bütünlüğüne vurgu yapan bu görüş, Buhârî tarafından Şâtıbî’den çok önceleri tercih edildiğini, Buhârî’nin *el-Câmi ‘u’s-şahîh*’te yazdığı “*Kitâbü’l-İtisâm bi’l-Kitâbi ve’s-Sünne*” bölümünün alt babında verdiği “*Bâbü’l-*

²¹⁰ el-Mücadele 58/3-4.

²¹¹ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu’l-bârî bi şerhi Sahîhi’l Buhârî*, 13, 374.

²¹² Zîşan Türcan, “*Hadisçilerin Kur’ân-Sünnet İlişkisine Dair Düşüncelerinin Hadis Musannefatına Yansıması -Sahîhu’l-Buhârî Örneği*”, *Diyanet İlmî Dergi* 57/4 (Ekim 2021), 1110.

²¹³ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehabî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî Zehebî, *Mizânü’l-i’tidâl fî nakdi’r-ricâl*, 4 c. (Beyrut: Dâru’l-marife, t.y.), 4, 420.

²¹⁴ Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî Şâtıbî, *el-Muvâfakât*, 7 c. (Mısır: Dâru İbn ‘Affân, t.y.), 1, 169 vd.

²¹⁵ Keleş, *İslamî İlimler ve Hadis*, (YouTube).

iktidâi bi süneni Resûlillâh” kısmından öğreniyoruz. Buhârî bölüm başlığıyla *edille 'i-şer'îyye* sıralamasında sünnetin kaynak olarak Kur'ân'dan sonra geldiğini, bâb başlığıyla da sünnetin kendisine uyulması gereken bir otorite olduğunu ortaya koymaktadır.²¹⁶ Aslında *el-Câmi 'u's-şahîh*'in metinleri titiz bir şekilde incelendiğinde Buhârî'nin fıkıh usulünde her ne kadar sünneti Kur'ân'dan sonra gelen bir otorite olarak kabul etmiş olsa da temelde ikisi arasında bir bütünlük oluşturduğu görülür; Buhârî mezkûr bab başlığı altında örnek olarak verdiği hadislerden birisi Resûlullâh'ın (s.a.s.), Ebû Hüreyre'ye ve Zeyd b. Hâlid'e hitaben söylediği “Muhakkak ki ikinizin arasında Allah'ın Kitâbı ile hükmedeceğim” rivayetidir. Hz. Peygamber'e uymayı anlatan bu bab 'ta Allah'ın Kitabına vurgu yapan örneğin aktarılması, Buhârî'nin sünneti -Kur'ân'dan sonra gelen delil olarak kabul etse de-²¹⁷ temelde Kur'ân'a dayanan ve onunla bütünlük arz eden yapıda tasavvur ettiğini ve bu tasavvur üzerine kurulu bir düşünce sistemine sahip olduğunu bize göstermektedir. Yine Buhârî'nin “Kitap veya Sünnet bir hükmü açıkladıktan sonra onlar (Hz. Peygamber'den sonra gelen imamlar), Nebî'ye (s.a.s.) uyarak başka bir şeye yönelmezlerdi” tespiti,²¹⁸ bir hükmün Kur'ân ve Sünnetle belli olduktan sonra bile Peygamber'e uymanın vurgulanması, sünnetin hakikatte Kur'ân'dan ayrı bir şey olmadığına işaretir. Bütün bunlar Buhârî'de müstakil bir otoriteye sahip olan sünnetin, temelde Kur'anla bütünlük arz ettiğini göstermektedir.²¹⁹

2.1.2. Hadis

“Hadis”, Hz. Muhammed'in peygamberlik vasfıyla ve süreciyle sınırlı olan sadece ve sadece onun kendisinden sadır olan sözlerinin kavramsal adıyla, “Sünnet” Hz. peygamberin dini pratiğinin genel adıdır.²²⁰

2.1.2.1. Kısa Tarihçesi

Hz. Peygamber ve öncesindeki cahiliye döneminde okuma ve yazma bilenlerin oranı düşük olduğu gibi “Arap yazısı” da emekleme aşamasındaydı. Özellikle

²¹⁶ Buhârî, *Kitâbü'l-İ'tisâm*, 2.

²¹⁷ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Velîyyullâh Ahmed b. Abdîrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî Şah Velîyyullah, *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*, 2 c. (Beyrut: Darü'l-Cil, 2005), 1, 255.

²¹⁸ Buhârî, *İ'tisâm*, 28.

²¹⁹ Cengiz, “Kur'ân ve Sünnet Bütünlüğü Üstüne Kurulu Bir Metodolojiye Sahip Buhârî'de (Ö. 256/870) Kur'ân'ın ve Sünnet'in Kaynaklık Otoritesi”, 1125.

²²⁰ Ahmet Keleş, *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*, (Ankara: FECR yayınları, 2017), 17.

kendisinde sesli harf bulundurmeyen bu dilde kelimelerin yanlış okunma ihtimalinin olması, Arabistan'daki Araplar arasında dil birliğinin olmaması gibi nedenler, erken dönem İslam tarihinde ilim anlayışının ezber merkezli olmasını zorunlu kılmıştır.²²¹ Hz. Peygamber ve Sahâbe devinde devam eden bu ilmi anlayış ve nedenler, bu dönemlerde Hadislerin yazılmasına “genel” bir yasaklama getirmiştir. Bununla beraber Abdullah b. Amr gibi okuma yazması iyi olan ve yazdıkları Hadisleri Kur'ânla karıştırma ihtimali olmayanlara Peygamber “özel” olarak hadisleri yazma izni vermiştir.²²²

Ümmi ya da yazdıklarını kusurlu yazan Sahâbe, Hadisleri genel olarak yazmak yerine sözlü rivayetle nakletmişlerdir.²²³ Sahâbe döneminde ortaya çıkan siyasi karışıklıklar ve kargaşalardan dolayı sözlü olarak rivayet edilen hadislerin farklı ekollerin müntesipleri tarafından suiistimal edilmesi ve peygambere ait olmayan sözlerin ona isnadı, hadiste isnadın sorulmasını zorunlu kılmıştır.²²⁴ Tarihi verilere göre hicri kırklı ellili yıllarda ortaya çıkan isnat sistemi, hicri birinci asrın başlarında gelişimini tamamlamıştır.²²⁵ Hicri ikinci asrın başında vefat eden Emevî halifelerinden Ömer b. Abdulaziz (h.101/720), dağınık halde bulunan hadislerin ulamanın vefatıyla zayi olmasından korktuğu için çeşitli beldelerdeki önemli simalarla yazışarak hadislerin toplanmasını istemiştir.²²⁶ Bu sayede hicri ikinci asrın başlarından itibaren sahâbe ve tâbiînlerden bazıları tarafından “bireysel” olarak yazılan hadis rivayetleri, resmi ve kolektif bir hüviyet kazanmış, ardından tedvin dönemi yaşanmaya başlamıştır. Tedvin dönemiyle beraber kısa bir zamanda yazılı hadis metinleri çoğalmış, sahife ve cüzlerin yerini artık müstakil kitaplar almıştır. Nitekim kolektif tedvin faaliyetlerin başlanmasından hemen sonra hicri 107 de vefat eden Ebû

²²¹ Mehmet Çetinkaya, “*Mezhebî Taassubun Hadis Yorumuna Etkisi*” (Doktora Tezi, Malatya, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021), 88.

²²² Ahmet B. Ma'det b. Abdulkerim b. Süleyman b. Hasen el-Küleybatî, *Kitâbetu'l-Hadis fî Ahdi-nebi* (Mucemul-melik, t.y.), 28.

²²³ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî İbn Kuteybe, *Te'vîlü muhtelifi'l-hadis*, 1999. bs (Beyrut: el-Mektebu'l İslami, t.y.), 412.

²²⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Abdurrahmân b. el-Fazl Dârimî, *el-Müsnedü'l-câmi*, 4 c. (Suudi Arabistan: Dârü'l-Mugnî, 2000), 1, 397.

²²⁵ Raşit Küçük, “*İsnad*”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001), 154-59.

²²⁶ Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dil*, 9 c. (Dârü'l Mearif, t.y.), 2, 18.

Kılâbe'nin, bir deve yükü kitap bıraktığı nakledilmiştir.²²⁷ Yine tedvin faaliyetinin birinci yüzyılının ilk yarısı olan hicri ikinci asrın başlarında, her muhaddisin mevcut konular hakkında müstakil bir cüz'ü olacak kadar yaygınlaşmıştır. Öyle ki artık rivayetlerin yazılması ve tedvin edilmesi hadis naklinin vazgeçilmez şartı olmuştur.²²⁸

2.1.2.2. Kaynakları

Hicri ikinci yüzyılın 150-180 yılları arasında İslam dünyasına kâğıdın gelmesiyle beraber kitaplar ve eserlerin sayısı çoğalmış. Bu sayede İslami ilimlerde gelişme ve sistemleşme yaşanmaya başlanmıştır.²²⁹ Yaşanan bu gelişmelerden nasibini alan hadis ilmi -daha önceki dönemde koleksiyoner bir şekilde ulema tarafından cemedildiği için- zayi olma endişesi taşımadığından, muhaddisler tarafından kitaplar artık konularına göre tasnif edilmeye başlanmıştır. Hicri üçüncü asra gelindiğinde zirve yapan bu Musanneflerle ilgili 293 eser yazılmıştır.²³⁰ Bu eserler arasında yer alan en önemlilerinden bazıları İslam dünyasında *Kütüb-i Sitte* olarak bilinenlerdir. Yine bu asırda *ehl-i rey* ve *ehl-i hadis* taraftarları arasında yaşanan rekabet ve mücadele Muhaddisleri tebvib'e zorlamıştır. Böylece belli bir alaka ve kronolojik sıradan mahrum olan hadis eserleri belli bir sistematığa kavuşmuş. Kurumsal *ehl-i re'y* fıkha karşı *fikhü'l-hadîs* ilmi doğmuştur.²³¹

Eserini tebvib sistemine göre ele alanlardan biri olan Buhârî, nasıl bir yol izlediğini açıklamamıştır. Ama yine de gerek Buhârî'nin, kendisinden önce tasnif edilen eserleri incelediği ve bu eserlerde sıhhat problemi olan hadisleri gördüğü rivayeti, gerek hocası İshak b. Rahuyeh tarafından kendisine “keşke Resulullah'tan gelen sünnetleri muhtasar bir kitapta toplasaydın” ricası ve Buhârî'nin rüyasında kendisini Hz. peygamberin önünde durmuş bir vaziyette elindeki yelpazeyle sinekleri kovalarken görmesi,²³² bize eserin yazılma nedeni hakkında fikir verdiği gibi yöntemi hakkında da bilgi vermektedir. Mezkûr nedenlerden dolayı eserini yazan Buhârî

²²⁷ Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân) Fesevî, *el-Ma'rife ve't-târîh*, 3 c. (Irak: Divanu-Riaset, 1974), 1, 478.

²²⁸ Çetinkaya, “*Mezhebi Taassubun Hadis Yorumuna Etkisi*”, 62.

²²⁹ Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî el-Hacvî el-Mâlikî, *el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, 1995. bs, 2 c. (beyrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, t.y.), 2, 16.

²³⁰ S. Kemal Sandıkçı, “*İlk Üç Asırda Hadîs Çalışmalarının Genel Görünümü*”, OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (1986), 109.

²³¹ el-Hacvî, *el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fikhi'l-İslâmî*, 2, 6.

²³² İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l Buhârî*, 1, 7.

hakkında, daha sonraki dönemlerde takipçileri/müntesipleri tarafından yapılan araştırmalar sonucunda onun rivayetleri alma konusunda nasıl bir yol izlediğiyle ilgili bazı bulgulara ulaşmışlardır. fakat Buhârî kitabın, gayesini, metodunu ve kaynaklarını açıklayan bir mukaddime yazmadığından bu bulgular şahsidirler ve kesinlik arz etmezler.²³³

Hâkim en-Nîsâbûrî (ö. 405/1014) ravileri on tabakaya ayırdığı *el-Medhal ilâ (ma'rifeti) Kitâbi'l-İklîl* adlı eserinde ilk tabakaya Buhârî ve Müslim'in ittifak ettiği rivayetleri alır ve bunların hadisleri alma şartlarını kendince şu şekilde açıklar; rivayeti, peygamberden Hadisleri rivayet etmekle meşhur olmuş bir sahâbeden, tâbiînlerden iki ravisi olan birinin rivayet etmesidir. Aynı rivayeti tâbiînden hıfz ve itkan olmakla bilinen tebeu't-tâbiînlerden birçok kişi nakletmelidir. Makdisi, Buhârî ve Müslim için bu iddiada bulunan Nîsâbûrî hakkında “Buhârî ve Müslim böyle bir şart koymamışlardır. Bu Hakim'in kendi kanaatidir” dedikten sonra Şahîhaynlerden bu şartlara uymayan rivayetleri getirir.²³⁴

Buhârî'nin rivayetleri alma konusunda kendisine isnat edilen bir diğer şartta muasarat (ravilerin aynı asırda yaşamaları) ve mülakattır (ravilerin birbirini görmeleridir). Buhârî'ye bir rivayetin kabul edilebilmesi için “Hadisi rivayet eden kişinin bir kere dahi olsa rivayette bulunduğu şeyhiyle mülaki olduğu bilinmelidir” şartı isnat edilmiştir.²³⁵ Yine ona göre eğer aralarında mülakatın olduğu bilinmezse aynı asırda yaşamış olmalarından yola çıkarak rivayet alınamaz. Öğrencisi Müslim tarafından garip karşılanan bu şart reddedilir. Müslim'e göre aralarında mülakatın olduğu bilinmezse bile ravilerin aynı asırda yaşamaları rivayetlerin alınması için yeterli bir sebeptir.

İmkân-ı liqāy referans alan Müslim, hocası Buhârî'nin şart koştuğu gibi liqā'ın sübutundan ziyade, ravilerin bir arada bulunmasının mümkün olmasını yani buluşma imkanının mevcudiyetini hadisin alınması için yeterli görmüştür.²³⁶ Yine Müslim'e göre hiçbir haberde mülakatın yahut şifahi olarak rivayette bulunduklarına dair bir

²³³ Özpınar, *Hadis Edebiyatı*, 350.

²³⁴ Mehmet Bilen, “İbn Hacer'in Buhari savunusu” (Doktora Tezi, Ankara, Ankara Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2013), 153.

²³⁵ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Şahîhi'l Buhârî*, 1, 15.

²³⁶ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, *el-Câmi 'u's-şahîh*, 8 c. (Türkiye: Daru'l-teba'tu-l A'mire, t.y.), 1, 23.

delilin olmaması halinde bile, ravilerin buluşmadıklarına dair açık bir delil olmadığı sürece, rivayet semâ metoduna hamledilip inkita yokmuş gibi muamele edilebilir. Başka bir ifadeyle Müslim'in bu görüşünü açıklamak gerekirse, ravinin şeyhiyle mülaki olmadığına dair delil varsa lika yoktur ve delilin olmaması durumunda aynı asırda yaşadıkları bilinen iki ravinin likasını araştırmaya bile gerek yoktur.²³⁷

Hicri üçüncü asırda -yukarıda değindiğimiz gibi- hadislerle ilgili 293 eser yazılmasına rağmen, hadis usulü ile ilgili ilk müstakil eser, hicri dördüncü asırda Râmezhürmüzî (ö. 360/971) tarafından yazılan *el-Muḥaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*'dir. Bu yüzden Buhârî döneminde hadis usulü ilmi teşekkül aşamasında olduğu gibi, hadis kavramlarının tam olarak ne manaya geldiği de o dönemde daha netleşmemiştir.²³⁸ *el-Camiu's-Sahîh'in* “*Kitâbü'l-îlim*” başlığıyla “Hadis usulünü” kasteden Buhârî, bölüm altında konu hakkındaki mülahazalarını söyler.²³⁹ O, hocası Hümeidi'den yaptığı rivayetle “*Haddesenâ*”, “*Ahberanâ*”, “*Enbeenâ*” ve “*Semi'tü*” sözlerinin *tahammulul-ilimdeki* “Sema” metodu için kullanıldığını nakleder.²⁴⁰

Sezgin, Buhârî'ye göre bu dört rivayet lafızları arasında fark olmadığını söyleyerek, Sema yöntemini “sadece hadislerin cem'inden ibaret olmadığını, diğer taraftan cem olunmuş veya malum hadislerin rivayet salahiyetini ele geçirmeyi de hedef edinmektir” şeklinde genişletir. Sema yönteminin tanımını bu şekilde genişleten Sezgin, Buhârî'nin kendi döneminde yazılı kaynaklardan münferiden veya toplu bir şekilde istifade ettiğini ve bu istifadesini “hocadan duyma/sema” gibi gördüğünü açıklar.²⁴¹ Böylece aslında Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh'te* “semi'tü” dediği rivayetlerinde hadisleri şeyhlerinden duymaktan ziyade, bu ravilerin eserlerine vakıf olduğunu murat etmiştir. Sezgin “Buhârî'nin kaynakları” adlı çalışması sonucunda, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-şahîh'ni* oluştururken İslam beldelerinin muhtelif yerlerini bir bir gezerek rivayetleri şifahi olarak aldığı yaygın ama yanlış olan bu kanaati

²³⁷ Sevdenur Kaya, “*Hadis Usulünde Likâ' Tartışmaları: Müslim'in İtirazları Bağlamında Likâ' Şartının Buhârî'ye Atfedilmesi*”, *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (2022), 33-40.

²³⁸ Yavuz Ünal, “*Cumhuriyet Döneminde Hadis Usulü ya da Usul Tarihçiliği Üzerine*”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006), 283.

²³⁹ Muhammet Ali Asar, “*Buhârî'nin Hadis Usulü Konularına Dair Görüşleri: el-Câmi'u's-Sahîh'in 'İlim' Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme*”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1253.

²⁴⁰ Buhârî, *İlim*, 2.

²⁴¹ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 75.

düzelterek, yukarıdaki mezkûr semâ sığaların Buhârî'nin kıraat yöntemi içinde kullandığını tespit eder.²⁴²

Hicri üçüncü asır ve öncesinde yazılan hadis eserleri, Buhârî döneminde yazılı kaynakların bolluğuna vesile olmuştur. Söz gelimi hicri üçüncü asırda hadis rivayetleri koleksiyoner bir şekilde Ebu Davut et-Tayalisi (ö.204/750), Ahmet b. Hanbel (ö 241/855), İshak b. Rahuye (ö.238/853), Ebu Hayseme (ö.234/892) ve el-Kavariri (ö.235/850) gibi kişiler tarafından toplandığından,²⁴³ hadislerin zayi olma endişesi kalmamıştır. Buhârî bu yüzden *el-Camiu's-Sahîh*'ini tasnif ederken semâ metodunun ilğasına hükmetmiştir. O kendi dönemine kadar isnat silsilesiyle gelen hadis eserlerin merviyatlarını müellifinden duymadan almayı caiz görmüştür.²⁴⁴ Rivayetlerin bu şekilde caiz olduğuna daha sonraki dönemlerde yaşamış olan Hatîb el-Bağdâdî (ö.463/1014),²⁴⁵ imam Gazzâlî²⁴⁶ (ö.505/1111) ve Kādî İyâz'da²⁴⁷ (ö.544/1149) katılmışlardır. İbnü'l-Burhân (ö.808/1405) ise konu hakkında "*Evsat*" adlı eserinde şöyle demektedir: "fukahânın tümüne göre bir hadisle amel etmek onun semâ yoluyla gelmiş olmasına bağlı değildir, hadisi ihtiva eden nüshanın sahih olması rivayetin alınması için yeterlidir."²⁴⁸

Buhârî ve mezkûr isimler tarafından merviyatların bu şekilde alınmasının caiz görülmesi, rivayetlerin isnatsız olarak eserlere alınmasına sebep olmuştur. "Hadis metinlerinin isnatsız bir şekilde eserlere alınması" demek olan bu yöntem Hadis usulünde Ta'lik olarak bilinir.²⁴⁹ Ta'lik yöntemi -ikinci asrın filologları bir tarafa bırakılacaksa olursa- ilk olarak Buhârî tarafından uygulanmıştır. Hicri üçüncü asra kadar gerek hadis kaynaklarının koleksiyoner bir şekilde yazılı olarak kayıt altına alınması gerek İslami edebiyatta kitapların çoğalması Buhârî'yi Ta'lik'e sevk etmiştir.²⁵⁰ Buhârî tarafından kullanılan Ta'lik yöntemi kendi döneminde eleştirilere

²⁴²Sezgin, 88.

²⁴³ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 2 c. (Ürdün: mektebetü'l menar, 1987), 1, 341.

²⁴⁴ Sezgin, *Buhârî*, 143.

²⁴⁵ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye* (Haydarabad: Dâru'l-Maârif, t.y.), 4.

²⁴⁶ Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*, 4 c. (Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.), 1, 4.

²⁴⁷ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kādî İyâz, *Meşâriku'l-envâr 'alâ şîhâhi'l-âşâr*, 2 c. (Kahire: Darü'l-Turâs vd, t.y.), 1, 4 vd.

²⁴⁸ Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*, 2 c. (Daru Taybe, t.y.), 1, 164.

²⁴⁹ Ebü Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî İbnü's-Salâh, *Şerhu Ma'rifeti 'ulûmi'l-hadîs* (Suriye: Daru'l-Fikr, 1986), 24.

²⁵⁰ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 143.

tabii tutulmamasına rağmen ilk kez kendisinden bir asır sonra yaşamış olan Dârekutnî (ö.385/995) tarafından eleştirilmiştir²⁵¹ kanaatimizce Ta'lik yönteminin kendi döneminde değil de kendisinden bir asır sonra eleştirilmeye başlanması Ta'lik sisteminin kendi döneminde problem teşkil etmediği manasına gelmektedir.

2.1.3. Fıkıh

Sözlükte “bir şeyi bilmek, iyi anlamak derinlemesine kavramak” manasına gelen fıkıh, terimsel olarak İslam'ın ferdî ve içtimai hayata dair ameli hükümleri bilmeyi ve incelemeyi ele alan ilim dalıdır.²⁵²

2.1.3.1. Kısa Tarihçesi

610-632 yılları arasında peygamberlik görevini yerine getiren Hz. Muhammed, Sahâbe arasında çıkan anlaşmazlıkları Allah tarafından kendisine verilen yetkiyle açıklığa kavuşturuyordu. O'nun vefatından sonra başa geçen halifeler döneminde, İslam dünyasının gelişmesiyle homojen yapıya sahip Arap yarımadası heterojen yapıya evrilmiştir.²⁵³ Değişen bu nüfus demografisi kendisiyle beraber, Peygamber döneminde olmayan yeni mesele ve konuların ortaya çıkmasına sebebiyet vermiştir. Yeni çıkan bu ilmi konular özellikle Emevî hanedanlığı döneminde Araplar tarafından kendilerine ikinci sınıf muamelesi yapılan Mevâlîler tarafından araştırılması sonucu, kısa bir sürede farklı ekol, mezhep ve anlayışlar ortaya çıkmıştır.²⁵⁴ Bu sayede daha hicri ikinci asrın başlarından itibaren fıkha dair eserler yazılmaya başlanmış olup sistematik bir hal almaya başlamışlardır. Yine bu asırda, günümüzde devamlılığını sürdüren dört ehli sünnet mezhebinden üçü bu asırda kurulmuşlardır. İkinci asırda kurulan bu mezhepler tekamüllerini hicri üçüncü asırda tamamlamışlardır.²⁵⁵

İslami ilimlerde yaşanan tedvin faaliyetinden sonra hicri ikinci asrın ortalarından itibaren fıkıh, tasnif edilemeye başlanmış ve ilk olarak Ebû Hanîfe

²⁵¹ İbnü's-Salâh, *'Ulûmü'l-Hadîs*, 67; Bilen, “İbn Hacer'in Buhari savunusu”, 121.

²⁵² Hayrettin Karaman, “Fıkıh”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: İslam Araştırma Merkezi, 1996), 1-14.

²⁵³ Fethi Kerim Kazanç, “Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi 24/24-25 (2007), 195.

²⁵⁴ Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 5, 9.

²⁵⁵ Aydar, “Hicri Üçüncü Asırda İslami İlimler”, 20.

tarafından bablara göre düzenlenmiştir.²⁵⁶ Re'y fikhının temsilcisi olan Ebu Hanife ve öğrencileri, Hadis yerine bazen Kıyâs, İstihân, İstislâh, Örf vb. Usûller kullanmaları, yöntemsel olarak zorunlu kalınmadıkça sünnetle amel eden muhaddisleri harekete geçirmişlerdir.²⁵⁷ bu asra kadar kendilerini eczacı, fakihleri doktor olarak gören muhaddisler, ehli rey fikhına karşı ıstılahta “Hadislerden fikhî hüküm çıkarmak” manasına gelen *fikhu'l-hadîs* ilmine başvurmuşlardır.²⁵⁸ Re'y fikhına alternatif olarak görülen bu ilim, hicri üçüncü asırda kendini iyice belli etmiştir.²⁵⁹ Nitekim İbnü'n-Nedîm'in (ö. 380/990) *Fihrist'inde* verdiği bilgilere göre İbn Cüreyc (ö. 150/767), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) ve Ebû Abdurrahmân İbn Ebî Zî'b (ö. 159/776) *fikhü'l-hadîsle* ilgili eserler yazanlar arasındadırlar.²⁶⁰

Bu Müelliflerden bir sonraki asırda yaşayan ve hadis tarihinin en önemli siması olan Buhârî'de bu ilmi de içinde barındıran *el-Camiu's-Sahîh'i* yazmıştır. fakat eser metodik ve yapısal olarak diğerlerinden farklılık arz etmektedir.²⁶¹ Buhârî, bu eserinde hadislerden çıkardığı fikhî hükümleri bab/konu başlıklarına yansıtmış. Literatüre bu yöntemini “*Fikhu'l-Buhârî fî terâcimih*” olarak geçirmeyi başarmıştır. Buhârî'nin bab başlıkları konusunda kendisinden önceki edebiyattan özellikle *Muvatta'dan* yararlandığını söyleyen Sezgin, bu durumun dönemin adeti olduğunu savunur.²⁶²

Buhârî'nin gerek Fıkıh alanında daha önce kaleme aldığı *Ref'u'l-yedeyn fî's salât* ve *Kitâbü'l-kırâati halfe'l-imâm* adlı eserleri, gerek daha küçük yaşlardayken Ebu Hanife'nin öğrencilerinden Abdullah b. Mübarek (ö.181/797) ve Veki' b. el-Cerrah'ın (ö.197/812) kitaplarını ezberleyerek Re'y fikhını, Humeydi (ö. 219/834) ve Kerabisi vasıtasıyla Şafii fikhını, Malik'in talebelerinden de Maliki fikhını, bizzat Ahmet b. Hanbel'den Hanbeli fikhını öğrenmesi, onun *el-Camiu's-Sahîh'in* bab

²⁵⁶ Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed Saymerî, *Aḥbâru Ebî Ḥanîfe ve Aşḥâbih* (Beyrut: A'limu-l Kitap, 1985), 65.

²⁵⁷ Hatîb,el-Bağdâdî *El-Fakîh Ve'l-Mütefakkîh*, 2 c. (Suudi Arabistan: Darû-l İbnü'l-Cevzî, t.y.), 1, 549.

²⁵⁸ Muhaddis bir kimliğe sahip olan İbn Hibbân'ın *ashabu-l hadis'in* fikhî yetersizliğine dair yakınmaları için bkz. Üsâme Bozkurt, *Hicrî 4. Asırda Ehl-İ Hadîsin İç Tartışmaları* (Diyarbakır: Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi,2022), 86.

²⁵⁹ Fareddin Yıldız, “İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-Hadîs” (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2016), 121.

²⁶⁰ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 277.

²⁶¹ Ömer Özpinar, “Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine”, SÜ İlahiyat Fakültesi, 20 (2005).

²⁶² Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 116.

başlıklarında fıkhi hükümler çıkarmasını kolaylaştırmıştır.²⁶³ kendi döneminde mevcut olan bütün fıkhi mezhepleri şahında cem eden Buhârî, bab başlıklarından çıkardığı fıkhi hükümlerde hiçbir mezhep imamına tabii olmamıştır.²⁶⁴ Buhârî'nin mezhebi hakkında değerlendirmede bulunan Keşmiri “Buhârî'nin mutlak müçtehit oluşunda şüphe yoktur, onun bazı fıkhi konularda Şâfiî mezhebine muvafakat etmesi, kendisinin Şâfiî mezhebinin müntesibi olmasına sebep olmuştur. Halbuki Ebu Hanife'ye muvafakat ettiği fıkhi konular Şâfiî'den az değildir. Onun Şâfiî olan Humeydi'den ders alması önemli değildir. Zira o aynı şekilde Hanefî olan İshak b. Rahuye'nin de talebesidir. Dolayısıyla Şâfiî sayısı Hanefî sayılmasından evla değildir.”²⁶⁵

Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh* adlı eserinde, hadislerin metin kısmında belirli şartları taşımayan rivayetleri almamasına rağmen, bab başlıklarında bu tür koşullara riayet etmediği saptanmıştır.²⁶⁶ Bazen ilgili ayetleri, bazen ta'lik yoluyla bir hadisi, ya da sahâbe, tâbiîn ve meşhur imamların sözlerini tercümede zikreder.²⁶⁷ Yapılan araştırmalar sonucunda Buhârî'nin tercümelerini oluşturmada yirmi iki farklı kaynağı kullandığı tespit edilmiştir.²⁶⁸

Eserin bab başlıklarını (tercüme) Hz. Peygamber'in kabriyle minberi arasında yazan Buhârî'ye,²⁶⁹ konu başlığının altında verilen hadislerin, alt başlıkla uyumluluğu konusunda çeşitli eleştiriler gelmiştir. Buhârî'nin bab-hadis uyumsuzluğu dört şekilde sınıflandırılmıştır. Bunlar “Zâhir (açık)”, “Hafî (gizli)”, “Mürsele (sadece “bab” kısmı)” ve “Müfrededir (altında hadis zikredilmeyen). Zâhir türündeki bab başlıkları alt başlık içerisindeki hadise açık bir şekilde işaret ederken, hafi'deyse bu ikisi arasındaki bağlantıyı bulmak için çaba gerektir. Bab kısmının olup hadis kısmının olmadığı Mürsele ile tam tersi olan bab başlığının bulunupta hadisin altında

²⁶³ Bilen, “*Buhârî'nin Fakihi Meselesi*”, 40.

²⁶⁴ Ali Bardakoğlu, “*Buhârî'nin Hukukçuluğu*” (Büyük Türk- İslâm Bilgini Buhârî (811-569) - Uluslararası Sempozyum, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher, 1987), 206.

²⁶⁵ Muhammed Enver Şâh Hüseyin Keşmirî, *Feyzû'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*, 6 c. (Beyrut: Darul kütübil ilmiyye, t.y.), 1, 58 vd.

²⁶⁶ Saffet Sancaklı, “*Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî'nin el-Câmi'u's-sahîh'inin Bâb Başlıklarının Analizi*”, Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/7 (Aralık 2019), 25.

²⁶⁷ Ali Toksarı, “*Sahîhu'l-Buhârî'nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahîhi'l-Buhârî)*” (Büyük Türk- İslâm Bilgini Buhârî (811-569) -Uluslararası Sempozyum, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher, 1987), 116.

²⁶⁸ Bkz. Enes Kaynar, “*Buhârî'nin Bab Başlıklarıyla İlgili Çalışmalar ve Bab Başlıklarındaki Kendi İfadelerinin Değerlendirilmesi*” (Yüksek Lisans Tezi, İstanbul, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2016).

²⁶⁹ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 327.

zikredilmediği Müfrede örnekleri oldukça azdır.²⁷⁰ Bu son iki kısım Buhârî'nin eserini tamamlanmadığının (müsvedde halinde bırakılmasının) delili olarak görülmüştür. O, eserinde sonradan doldurmayı düşündüğü bu boşlukları doldurmadan vefat ettiğinden, kitabını rivayet edenler kendi kanaatleri doğrultusunda bu boşlukları doldurdumuşlardır. Nitekim Ebu'l-Velid el-Bâcî (ö.474) konu hakkında şöyle demektedir: “Buhârî'nin kitabını Firebrî'de (ö.320/932) -iki kişi vasıtaıyla- bulunan aslından istinsah ettim. Birçok yerinin boş bırakılmış olması, bazı bab başlıklarının altında hiçbir hadisin yer almadığını, bazı hadislerin bab başlıklarının altında konulmadığını, eserin tamamlanmamış olduğunu gördüm.”²⁷¹ Buhârî'nin şarihi İbn Hacer de bab-hadis uyumunda tevili zor yerlerde “Buhârî'nin eserini tamamlayamadığını” söyler. Yine onun şarihlerinden olan İbn Battal (ö. 449/1057) ve Kirmani'de (ö. 786/1384) bu görüştedirler.²⁷²

2.1.3.2. Kaynakları

Hız. peygamberin vefatından sonra gerek Raşid halifeler gerek Emevî hanedanlığı döneminde fethedilen yerlere birçok sahâbe, ilmi, siyasi ve kültürel etkileşim için gitmişlerdir. Gittikleri bu bölgelerde ders halkaları ve yetiştirdikleri öğrenciler vasıtaıyla ilmi faaliyetlere öncülük etmişleridir.²⁷³ Bunun yanı sıra sahâbelerin yoğun olarak yaşadığı Medine şehrinde Hız. Ömer, Zeyd b. Sâbit, Abdullah b. Ömer, Hız. Aişe ve Abdullah b. Abbâs gibi fakih sahâbeler sayesinde güçlü bir fıkhi gelenek oluşturulmuştur.²⁷⁴ Sahâbe ve tâbiîn döneminde çokça malzeme ve hocaya sahip bu geleneğe “Medine Ekolü” denilmişken, Abbasiler döneminden itibaren “*Ashâbu'l-hadîs*”, “*Ehlü'l-hadîs*” ve “*Ehlü'l-eser*” isimleri verilmiştir.²⁷⁵ Bu ekol Abbasi iktidarından itibaren Müslümanların içinde bulundukları parçalanmışlıktan kurtarmak, toplumsal hayatı Hız. Peygamber döneminde olduğu gibi birlik ve beraberlik üzere şekillendirmek için çözümün Allah'ın kitabının yanı sıra Hız.

²⁷⁰ Bilen, “*İbn Hacer'in Buhari savunusu*”, 50.

²⁷¹ Ebû'l-Velid Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî, *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men harrece lehü'l-Buhârî fi'l-Câmi'i's-şâhih*, 3 c. (Riyad: Dâru'l-livâ, 1986), 1, 310-11.

²⁷² Bilen, “*İbn Hacer'in Buhari savunusu*”, 47.

²⁷³ Abdulfehab Hallaf, *İlmü usûli'l-fıkıh ve Hulâşatü târihi't-teşri'i'l-İslâmî*. (Mısır: Muessesetu's-su'diyye, t.y.).

²⁷⁴ Hallaf, 230.

²⁷⁵ Ebû Muhammed Âli b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *Mûlahhâşu (telhîşu) ibtâlî'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*, 3 c. (Riyad: Darü'l-Edva, 2005), 1, 216.

peygamberin Hadisleri, sahâbe ve tâbiînin sözlerinde olduğuna inanan ve bu maksatla mezkûr malzemeleri bir araya toplayıp konulara göre tasnif edenlerdir.²⁷⁶ Bu ekole mensup olarak Dâvud ez-Zâhirî, Ahmed b. Hanbel, Enes b. Mâlik, Şâfiî ve Buhârî sayılmışlardır.

Hicri ikinci asrın birinci çeyreğinden itibaren teşekkül etmeye başlayan İslami ilimler, Abbasiler dönemine gelindiğinde gerek siyasi istikrarın sağlanması gerek ekonomik şartların artması ve Bağdat şehrinin kurulmasıyla önemli gelişmeler yaşamıştır.²⁷⁷ Abbasiler döneminde fetihler sonucunda gelen kültürel zenginlikler, büyük toplumsal değişimlerin yaşanmasına sebep olmuş, edebiyattan felsefi ilimlere kadar fikri gelişmeler yaşatmıştır.²⁷⁸ Yine Abbasiler döneminde yaşanan bu gelişmeler halife Mansûr'un(ö.136/754) İslâmî ilimler için hummalı bir tedvîn faaliyetine zorlamıştır. Zira, fetihlerle birlikte bu topraklarda asırlardır hüküm süren düşünce ve inançlar, kültürel ve ilmî sahada İslâm'a karşı cephe açmışlardır.²⁷⁹ Tedvin faaliyeti sonucunda İslami ilimler ezber ya da tertip edilmemiş eserlerden nakledilmek yerine kavramlar üzerine kurulu ve yazılı malzeme üzerinden nakledilmeye başlanmıştır.

Yaşanan bu ilmi gelişmeler, hicri üçüncü asra gelindiğinde rivayet edilen hadislerin fıkhi, muhaddisler tarafından yansıtılacak kadar literatürün oluşmasını sağlamıştır.²⁸⁰

2.1.4. Kelam

Sözlükte “konuşmak” manasına gelen “kelam” terimsel olarak “İslâm dininin iman ve eyleme ilişkin esaslarını, Kur’ân’dan hareketle belirleyen, bunları aklen temellendirip sistemli hale getiren ve karşıt fikirlere karşı savunan ilimdir.”²⁸¹ Kelam

²⁷⁶ Osman Güner, “Tarihsel Süreçte Sünnetin Bağlayıcılığı Olgusuna Buhârî’nin Fıkhu’l-Hadîsi Özelinde Bir Bakış”, Marife: Dini Araştırmalar Dergisi 4/1 (2004), 34.

²⁷⁷ Ahmet Güner, “Şiî Yüzyılında yahut Büveyhiler Devrinde Bağdat’tan Bazı Yansımalar” (İslam Medeniyetinde Bağdat (Medînetü’s-Selâm) Uluslararası Sempozyum, İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008), 160.

²⁷⁸ İlyas Çelebi-Hayrettin N.Güdekli, “Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi” (İslâmî İlimlerde Metodoloji / Usûl-V Temel İslâm İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri Tartışmalı İlmî İhtisas Toplantısı, İstanbul), 379.

²⁷⁹ Özpınar, “Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkah İlişkisi Üzerine”, 130.

²⁸⁰ Mehmet Görmez, “Fıkhu’l-Hadis”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995), 547-49.

²⁸¹ Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât* (Bayrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyy, t.y.), 185.

için ilk dönem İslam tarihinde “Akâid ilmi”, “Usûlud-din”, “Fıkhi-Ekber” isimleri de kullanılmıştır.²⁸²

2.1.4.1. Kısa Tarihçesi

Hız. Peygamber nübüvveti gereği, ihtiyaçlara binaen tedrici bir şekilde inen ayetleri açıkladığı gibi günlük konularda yaşanan gelişmelere rehberlik etmiştir. Vahiy riyasetinde Müslümanlara öncüllük eden Hız. Peygamber vefat ettiğinde sahâbe ilk şoklarını yaşamışlardır. Zira hem dini hem de dünyevi konularda peygambere müracaat eden sahâbe, müracaat kaynaklarından olan Kur’ân’ı açıklayan ve pratiğe döken kişiyi kaybetmişlerdi. Bunun sonucunda Müslümanlar Hız. Peygamber dönemindeki siyasi ve fikri birliği sağlama da zorluklar yaşamaya başladılar. Nitekim onun vefatından hemen sonra toplumun kendi iç dinamiklerinde yarattığı ilk problem olan “yönetim” sorunu ortaya çıkmıştır.²⁸³ Daha Hız. peygamberin naaşı defnedilmeden Ensarların önde gelenleri, Sa’d b. Übade’nin başkanlığında toplanarak kendilerine halife seçmeye başlamışlardır. Kureyş ve Muhacirlerden habersiz yapılan bu toplantının kararları, İslam birliğine zarar verdiği gerekçe gösterilerek iptal edilmiş ve Hız. Ömer’in direktifleriyle Kureyş’ten olan Hız. Ebubekir’in halifeliği ilan edilmiştir.²⁸⁴ Böylece Müslümanlarda tekrardan yüzeysel ve kısa süreliğine bir birlik sağlanmışır. Sadece İki yıl halifelik yapan Hız. Ebubekir, kendisinden sonra sert mizacıyla bilinen Hız. Ömer’i yönetici ilan etmiştir. Kendisinden sonra en iyi kişiyi halife ilan ettiğini düşünen Hız. Ebubekir, Hız. Ömer’in mizacı için gelen tepkileri “eğer Rabbim kıyamet günü bunu sorarsa onların en iyisini bıraktım derim” diyerek cevaplamıştır. Onun bu sözü üzerine Hız. Ömer’in halifeliği kabul edilmiştir.²⁸⁵

İlk dönem İslam tarihinde halife seçimi henüz kurumsallaşıp belli ilke ve kurallara bağlanmadığı için yönetici seçiminde farklı stratejiler izlenmiştir: Hız. Ömer kendisinden sonraki halifeyi Hız. Ebubekir gibi bireysel tarzda kendi kararı doğrultusunda almayıp, secimi vefatından önce belirlediği şûra heyetine bırakmıştır. Nihayet Hız. Osman’ın hilafeti uzun süren tartışmaların ardından heyetin oy

²⁸² Detaylı anlatım için bkz. Fikret Karaman, “Kelam İlminin Doğuşu ve Mütakaddimin Dönemi Problemleri”, F.Ü İlahiyat Fakültesi, 1 (1996).

²⁸³ Kenan Şahin, “Kelâm İlminin Doğuş Nedenleri”, DEÜİFD, 33 (2011): 160.

²⁸⁴ Ebü’l-Hasen İzzüddin Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*, 10 c. (Beyrut: Daru’l- Kütübi’l- Arabi, 1997), 2, 187.

²⁸⁵ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 1, 24.

çokluğuyla kararlaştırılmıştır.²⁸⁶ On iki yıl süren Hz. Osman'ın hilafetinin ilk altı yılı sakin geçerken, son altı yılı birçok siyasi ve fikri tartışanın yaşanmasına sebep olmuştur. Zira o'nun yumuşak mizacından yaralanan akrabaları, devletin önemli konumlarına liyakatleri olmamalarına rağmen kendilerini getirtmeleri sonucu, İslam toplumunda ilk büyük fitneler çıkmış ve halkın yönetime karşı olan saygıları azalmıştır.²⁸⁷ Azalan bu saygı beraberinde kabilecilik anlayışının tekrardan ortaya çıkmasına ve yönetime karşı sert muhalefetin yaşanmasına sebep olmuştur. Bunun sonucunda hicri 35 yılında Hz. Osman şehit edilmiştir.²⁸⁸

Yönetime Hz. Ali'nin getirilmesiyle İslam toplumunda var olan kasvetli ortamının gevşemesi beklenirken, gerek tekrardan kabilecilik anlayışının ortaya çıkması, gerek Hz. Osman'ın hanımı Nâile tarafından maktulün kanlı gömleği ve kopmuş parmakları dönemin Şam valisi Muaviye'ye gönderilip ondan yardım istenmesi,²⁸⁹ işleri çığırından çıkarmış ve kelam ilminin doğmasının nedenlerinden biri olmuştur.²⁹⁰ Yine maktulün gömleği Şamlılar tarafından Şam Mescidine asılması ve altında bir yıl boyunca ağlaşmaları, Muaviye ile Amr b. As'ın Beytü'l Makdis'de maktulün kanının dava hususunda anlaşmalarına sebep olmuştur.²⁹¹ Pragmatist ve Kabilecilik anlayışının tesirleriyle hareket eden Hz. Muaviye, meşru halifeden maktulün kanını talep etmesi sonucu, önce Hz. Aişe ve önde gelen birkaç Sahâbeyle Cemel vakası, ardından Muaviye-Ali arasında Sıffin savaşının yaşanmasına sebep olmuştur. Müslümanlar arasında yaşanan bu iki iç savaş sonucunda toplum kutuplaşmış ve fırkalara bölünmüştür. Savaşta vefat edenlerin durumu akidevi tartışmaların başlanmasına neden olmuştur.²⁹²

2.1.4.2. Kapsamı

Akidevi olarak ilk tartışılan konu, Sıffin ve Cemel vakasında yaşanan ve Şer'i kaynaklarda büyük günahlardan sayılan "öldürenin" hükmü olmuştur. Büyük günah

²⁸⁶ Şehristânî, 1, 24.

²⁸⁷ Şahin, "Kelâm İlminin Doğuş Nedenleri", 160.

²⁸⁸ Bkz. Mehmet Atalan, "Hz. Muhammed'in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları", FÜ. İlahiyat Fakültesi 9/2 (2004).

²⁸⁹ İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîh*, 2, 555.

²⁹⁰ Mücahit Dündar, "Teşekkül Dönemi Kelâm Problemlerine Devrin Siyâsî-Sosyal Hâdiselerinin Etkileri" (Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi, 2013), 10.

²⁹¹ Taberî, *Târîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*, 4, 562 vd.

²⁹² Şahin, "Kelâm İlminin Doğuş Nedenleri", 161.

işleyen ahiretteki durumunun ne olacağı, onun imandan çıkıp ya da çıkmadığı, tekfir edilip edilmeyeceği meselesi iman-amel diyalektiğinde tartışılmıştır.²⁹³ Çöl ikliminde yaşayan ve Kur'ân metinlerini zâhirî/literal algılarıyla kavrayan Hâricîler, Sıffin savaşında tahkime gidilmesi sonucu, her iki tarafı “hüküm ancak Allah’ındır” sloganıyla küfürle itham etmişlerdir.²⁹⁴ Böylece İslam tarihinin ilk fırkası siyasi, kişisel çıkarlar ve karşı tarafa üstün gelme gibi etkenler sonucu tarih sahnesindeki yerini almıştır. Yine Hâricîler kendilerine temel prensip olarak gördükleri Kur'ân’ın “*Emr bi'l-maruf ve nehy an'il münker*” ayetini iyiliğin kılıç zoruyla dahi olsa yayılması gerekir, şeklinde anlamışlardır.²⁹⁵ Bedevilerin ayeti bu şekilde anlamaları, Haricilerin siyasi yönetime karşı sürekli isyan halinde olmalarını ve kendilerinden olmayan herkese hoşgörüsüz davranmalarına neden olmuştur.²⁹⁶ İmanı “kalp dil ve amel” üçlemesinin birlikteliği şeklinde algılayan hariciler, önlerine geleni tekfir etmek suretiyle öldürmüşlerdir. Yaşanan bu olaylar nihayetinde, dördüncü halifenin onlar tarafından öldürülmesiyle sonuçlanmıştır.

Haricilerin “büyük günah” meselesinden dolayı en ufak bir hatada kendilerinden olmayanları küfürle itham etmeleri,²⁹⁷ İslam toplumunu inanç bakımından bunalıma sokmuştur. Yine haricilerin Sıffin savaşında Muaviye-Ali taraftarlarının tahkime gitmelerinden hareketle onların ahiretteki durumları hakkında kötü akıbet beyan etmeleri, hicri birinci yüzyılın ikinci yarısında Mürcie mezhebinin doğmasına sebep olmuştur.²⁹⁸ Her iki tarafın ahiretteki akıbetini Allah’a havale eden bu ekol, hariciler tarafından günahkâr Müslümanlara yapılan sert eleştirilere karşı “imani” sadece kalbin tasdiki olarak görmüşlerdir. Onlara göre iman amelden ayrı olduğu için kişi Allah’ı inkâr etmediği sürece dinden çıkmaz.²⁹⁹ Mürcie’nin iman-amel konusundaki bu doktrini daha sonraları ehli sünnetin imamlarından Ebu Hanife ve Maturidî tarafından sürdürülmüştür. Mürcie mezhebi ilk başlarda Raşid halifelerden

²⁹³ Şehristânî, *el-Milel ve 'n-nihâl*, 1, 43 vd.

²⁹⁴ Şehristânî, 1, 114.

²⁹⁵ Yusuf Okşar, “*Hâricîlik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları*”, BEÜ İlahiyat Fakültesi 7/1 (2020), 109.

²⁹⁶ İsa Doğan, “*Zeyd b. Ali ve Kelami Görüşleri*”, OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7 (1993), 141.

²⁹⁷ Ebû Mansûr Abdülkâhir B. Tâhir B. Muhammed et-Temîmî Abdülkâhir el-Bağdadî, *el-Farğ beyne 'l-fırak*, 1977. bs (Beyrut: Dârü'l-Afâk, t.y.), 56.

²⁹⁸ Sönmez Kutlu, “*Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı ve İslâm Düşüncesine Katkıları*”, Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, 1 (2020), 177.

²⁹⁹ Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd* (İskenderiyye: Daru-l Camiatu-l Mısıriyye, t.y.), 382.

son ikisinin akıbeti hakkında lehlerine ve aleyhlerine yapılan aşırı görüşlere karşı yumuşak tavrı temsil ederken, daha sonraları Emevîler döneminde bu tavır yavaş yavaş Cebriye anlayışına evrilmiştir.³⁰⁰ Zamanla halkın ahlaki gevşekliğine ve aldırışsızlığına dönüşen bu mezhep, daha sonra Emevî idaresinin icraatlarını savunmalarına alet yapılmıştır. Her şeyi “Allah’ın takdiriyle” ilişkilendiren bu Cebri anlayış siyasi iktidarın resmî ideolojilerinden biri olmuştur.³⁰¹

Harici mezhebinin günahkâr Müslümana karşı hoşgörüsüzlüğüyle Mürcie/Cebriye mezhebinin insana sunduğu “ahlaki tembelliğe” ilk tepki Ma’bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Gaylân ed-Dımeşkî’den (ö.120/738) gelmiştir. Emevî idarecilerinin iktidarlarını ilahî takdire bağlamaları nedeniyle gelişen “cebr” tutumuna karşı insanın özgür iradesini ve mutlak sorumluluğunu³⁰² güçlü bir şekilde savunan bu kişiler, kader konusundaki görüşleriyle Mutezile mezhebinin kurucusu Vâsıl b. Atâ’yı etkilemişlerdir.³⁰³ Vâsıl’a göre Allah insanı hem cebre zorlayıp hem de sorumlu tutamaz. Zaten bu ahlaken de doğru olmadığı gibi Emevîlerin uyguladığı bu cebri politika, tamamen iktidarlarını meşru kılmak içindir. Mu'tezile mezhebinin ikinci kurucusu Amr b. Ubeyd tarafından da Emevîlerin gayrı meşru politikaları eleştirilmiştir. Nitekim dönemin Basra valisi tarafından hırsızlık yapan birinin eli kesilirken, onun “gizli çalan açık çalanın elini kesiyor” sözü³⁰⁴ Emevîlerin politikalarına karşı nasıl bir tutum sergilediğini gösterir mahiyettir. Kelamcılarının geneli Mevâlî olan bu mezhep, Emevîlerin Arap ırkçılığından yeterince rahatsızlık duyup Ehl-i Beyt adına gerçekleşen isyanları doğrudan ya da dolaylı bir şekilde destekleyerek, hicri ikinci yüzyılda Emevîlerin yıkılıp Abbasîlerin yönetimi ele geçirmelerinde etkili olmuşlardır.³⁰⁵ Abbasîlerin iktidara gelmesine destek vermiş Mu'tezile mezhebi, bunun mükafatını onların iktidarları döneminde almışlardır.

³⁰⁰ Kazanç, “Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”, 187.

³⁰¹ Hanefi Şahin, “İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü”, ATAÜNİ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 36 (2011), 57.

³⁰² Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif* (Kahire: Heyetul-Mısriyye, 1992). 484

³⁰³ Şahin, “Kelâm İlminin Doğuş Nedenleri”, 166.

³⁰⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *‘Uyûnü’l-aḥbâr* (Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, t.y.), 1, 119.

³⁰⁵ Galip Türcan, “Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre”, SDÜ İlahiyat Fakültesi 1/42 (2019), 48.

Özellikle Abbasî Halifelerinden “el-Me’mun” döneminde devletin resmi mezhebi konumuna yükselmişlerdir.³⁰⁶

Emevî hanedanlığının sonları ile Abbasîlerin ilk dönemlerinde fethedilen yerlerde yaşayan Hristiyan, Yahudi, Mecusi ve Dehriiler’den bir kısmı ya Müslüman olmamış ya da Müslüman olmakla beraber eski dinlerinin kültür ve etkilerinden kurtulmadıkları için var olan akidevi inançlarını sürdürmeye devam ediyor. Var olan bu akidevi inançları yüzünden, İslam’ı anlamakta zorlanıyorlardı.³⁰⁷ Yine fethedilen bu topraklardan biri olan İran’da, Sasanilerin geçmiş dinî kültürel birikimiyle Yunan kültürünün bilgi birikimini barındıran “Cündişâpûr” medresenin bulunması, mektebinin doğrudan Müslümanların bilgi birikimlerine etki etmesine sebep olmuştur.³⁰⁸ Bu yüzden hicri ikinci yüzyılın başlarından itibaren İran kökenli Mu'tezilî ulema sayesinde, İslam dünyası “*Kader, Halku'l-Kur'an, İlâhi Sıfatlar, Rü'yetullah*” gibi itikadi konuları tartışmaya başlamışlardır.

2.1.4.3. Kaynakları

İslâm coğrafyasının genişlemesiyle beraber Müslümanların İran’ın Sâbiî ve Keldânî din kültürlerinin yanı sıra, Helenistik, Hint ve diğer kültürlerle temasları sonucu, kendilerinde geniş bir ilgi ve merak uyanmıştır. Bu farklı kültürlerle mensup bazı kişilerin İslam’a karşı art niyetli olmaları ve Müslümanlara karşı kötü niyetleri, Müslümanların kendi inanç ve kültürlerini tutarlı bir şekilde onlara karşı savunmak zorunda bırakmıştır.³⁰⁹ bu sebepler, mezkûr kültürlerle ait felsefî ve ilmi eserlerin Müslümanlar tarafından Arapçaya tercüme edilme ihtiyacını doğurmuş. Bu kadim kültürlerle ait eserlerin tercüme edilmesi için Abbâsîler’in ikinci halifesi Mansûr (ö.158/775) döneminde kütüphane görevini de gören “Beytü'l-Hikme” kuruldu. Mansûr, Mu'tezile mezhebinin kurucularından olan Amr b. Ubeyd’in (ö.144/761) teşvikiyle felsefe kitaplarını Yunanca, Pehlevice ve Süryanice’den tercüme ettirmiş.³¹⁰

³⁰⁶ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma’ârif*, 52.

³⁰⁷ Kazanç, “*Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler*”, 195.

³⁰⁸ Türçan, “*Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre*”, 64.

³⁰⁹ Mahmut Kaya, “*Beytulhikme*”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y.), 88-90.

³¹⁰ İlyas Çelebi, “*Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları*”, (İslâmî İlimlerde Metodoloji: Usûl Mes’ele, İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005), 252.

Böylece daha hicri ikinci yüzyılda kadim kültürlerle tanışmaya başlayan İslam dünyası, Me'mûn döneminde kültürel birikim konusunda zirve yapmıştır.

Me'mûn'un Beytü'l-Hikme'deki esas hedefiyse, Maniheizt Gnostisizm ve Şii irfâncılığıyla Abbâsîlere muhalefet eden tüm güçlerin bilgi kaynaklarını susturmaktır.³¹¹ mensubu olduğu mezhebinde etkisiyle Beytü'l-Hikme'de toplum ihtiyaçlı bilgilerle beraber eski kültürlerle ait felsefî tercümelere de ağırlık vermiştir. Bu sayede kadim kültürlerle ait birçok yazılı kaynağı yakından tanıma fırsatı bulan Mu'tezili ulema, özellikle Yunan düşüncesini ve Aristo mantığını kelim anlayışlarında kullanmışlardır.³¹² Böylece Mu'tezili ulema, düşünce sistemlerini rasyonel bir zemin üzerine inşa ederek diğer kelimî mezheplerden farklı bir metot takip etmişlerdir.

Memnun döneminde bir dünya imparatorluğu olarak varlığını devam ettiren Abbasiler, Mısır, Suriye, İran, Orta Asya ve Hindistan bölgelerinde hüküm sürmekteydiler. Bu bir bakıma kadim Asya medeniyetlerinin ve felsefelerinin doğup yayıldığı alanın tek bir siyasi bir çatı altında birleştirilme hali demektir. Dinlerin, mezheplerin ve felsefelerin serbest ve rahatça yayılabildiği bu korelasyonda, İslam hakimiyeti/Abbasiler Orta Asya'dan Atlas Okyanusuna kadar bütün kapalı kültürleri ve toplumları iletişime sokmayı başarmıştır.³¹³ Var olan bu zengin kültür, klasik İslam medeniyetinin doğmasına zemin hazırlamıştır. Yine Abbasiler döneminde kurulan Bağdat'ın, kozmopolit unsurlarla beraber her türlü felsefî ve dini geleneğin temsilcilerini bir araya getirmesi,³¹⁴ şehri antik kültürlerin buluşma noktası haline getirmiştir. Bütün bu ilmi birikimler üzerine kelimî felsefelerini inşa eden Mu'tezile, kelim ilminin hicri üçüncü asırda tekamüle ulaşmasını sağlamıştır.³¹⁵ Bu dönemden sonra kelim ilmi ilahiyat ve sem'iyat konularıyla beraber, realite var olan vesail felsefe ve mantık ilimlerini de kapsar hale gelmiştir. dönemin Düaslit ve Mülhid akımlarıyla yazılan kelim eserleriyle mücadele edilmiştir.³¹⁶

³¹¹ İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist*, 302; el-Câbirî, *Arap Aklının Yapısı*, 330.

³¹² Şahin, “*Kelâm İlminin Doğuş Nedenleri*”, 182.

³¹³ Mustafa Demirci, “*Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslam Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Kurduğu Beytü'l-Hikme'nin Rolü*”, *Muhafazakâr Düşünce* 11/44 (2015), 103.

³¹⁴ Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî, *el-Ma'ârif*, 31.

³¹⁵ Şahin, “*Kelâm İlminin Doğuş Nedenleri*”, 179.

³¹⁶ Ebû Muhammed Alî B. Ahmed B. Saîd B. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî İbn Hazm, *et-Takrîb li-haddi'l-mantık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emşileti'l-fikhiyye*, (Daru Mektebetü'l-Hayat, t.y.), 12.

Her türlü bilginin harmanlanmış ve sistematığe edilmiş bu ortamda dünyaya gelen Buhârî, çevreye bigâne kalmamıştır. O *el-Camiu's-Sahîh* eseriyle dönemin tartışılan aktüel konuları olan büyük günahı, imameti, amel-iman ilişkisini ve kader meselelerini ele alır ve onlara karşı reddiye yazar. Nitekim İbn Hacer, Buhârî'nin sahihinde yer verdiği “*Kitâbu't Tevhid*” bölümünü *Cehmiyye* ve *Kaderiyye*'ye, *Kitâbu'l Fiten* bölümünü *Hâriciler*'e ve *Kitâbu'l Ahkâm* bölümünü de *Râfıziler*'e reddiye mahiyetinde yazdığını ifade etmiştir.³¹⁷ Yine Buhârî'nin kitabın *Haber-i Vâhid* ve *İ'tisâm* “bölümlerini dönemin resmi mezhebi konumunda olan Mu'tezile'ye reddiye mahiyetinde yazdığı nakledilmektedir.³¹⁸ Buhârî yaptığı ilmi seyahatler sayesinde bu mezkûr fırkalarla iletişime geçebilmiş ve fikirlerine vakıf olabilmıştır. Basra'da bulunduğu dönemde Mutezilî çevre ile münasebete girmiş olup *Halku'l-Kur'an'ın* yarattığı konjonktürden bizzat nasibini almıştır.³¹⁹ Daha sonraki bölümlerde *el-Camiu's-Sahîh*'i bu yönden inceleyeceğimiz için tekrara düşmemek için şimdilik konuyu noktalıyoruz.

2.1.5. Tasavvuf

Hız. peygamberin vefatının ardından çıkan siyasi karışıklıklardan dolayı, bazı kişilerin bu olaylara tepki olarak dünyadan el etek çekip kendilerini ibadete verme faaliyetlerine “zâhid veya “abid” denilmiştir. İkinci asrın ortalarından itibaren bu kişilerin her an Allah'la birlikte olma ve gafletten sakınma gayretlerineyse Tasavvuf denilmeye başlanmıştır.³²⁰ Bu kişiler zühd ve fakrı tercih ederek Allah'a çok şükreden bir kul olmak için gecenin bir bölümünü ibadetle geçiren Resûl-i Ekrem'i ve bu konuda ona uyan Sahâbeyi, örnek alarak farz ibadetle beraber nafile sünnetleri de yerine getiriyorlardı. Peygambere derinden bağlanmış bu kişiler, onun yaşadığı mânevî ve ruhanî hayatı yaşamayı kendilerine görev bellemişlerdir.³²¹

³¹⁷ İbn Hacer el-Askalânî, *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l Buhârî*, 344.

³¹⁸ Talat Koçyiğit, *Hadis Usûlü* (Ankara: Ankara Üniversitesi, 1988), 230; Feride Dalli, “Buhârî'nin Mezhep Anlayışı ve Eserlerindeki Mezhebî Unsurlar” (Yüksek Lisans Tezi, Ankara, Ankara Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020), 90.

³¹⁹ Detaylı bilgi için tezin birinci bölümü “Mihne Süreci ve İmam Buhârî ile İlişkisi” kısmına bkz.

³²⁰ Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle*, 2 c. (Kahire: Dâru'l me'arif, t.y.), 1, 34.

³²¹ Reşat Öngören, “*Sûfî*”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul, 2009), 471-72

2.1.5.1. Kısa Tarihçesi

Hız. Osman'ın şehadeti sonrası Hız. Ali ile Âişe arasında yaşanan Cemel vakası, züht hareketinin başlangıç nedeni olmuştur. Halife olan Hız. Osman'ın bir grup asi tarafından şehit edildiğini duyan Hız. Ali, Medine'de halifeliğini ilan etmiştir. Hız. Ali halife olduktan sonra, "maktul halifenin katilleri" konusunda toplum üç gruba ayrılmıştır. Birincisi Hız. Ali'yle aynı görüşü paylaşp asilerin cezalandırılması konusunda sağduyulu olmayı tercih eden iktidar tarafı. İkinci grup Hız. Osman'ın şehit edilmesinden rahatsızlık duyunlar. Bunlar katillerin bulunup cezalandırılması için meşru halifeyle muhalefet halinde olan ve Hız. Âişe'nin başını çektiği kısımdır. Üçüncüsü ise Sahâbenin ileri gelenlerinden olan Suheyb b. Sinân (ö. 38/659), Muhammed b. Seleme (ö. 43/663)), Kâb b. Mâlik (ö. 50/670), Sa'd b. Ebû Vakkâs (ö. 55/675), Hassân b. Sabit (ö. 60/680), Abdullah b. Ömer (ö.73/693) ve Ebû Saîd el-Hudrî (ö.74/693/) gibi kişilerin tarafsız grubudur.³²² Grubun ortak özelliği tasavvufi hayat tarzını benimseyip "Fitne zamanı oturan ayakta durandan, ayakta duran, yürüyüp koşandan daha hayırlıdır"³²³ hadisini kendilerine destur edinmeleridir. Fitne zamanında dini, siyasi ve toplumsal ayrışmalardan uzak durmaya çalışan bu Sahâbiler, tepkileri sayesinde tasavvufi yaşamın örnekliğini oluşturmuşlardır. Hız. Ali'nin galibiyetiyle sonuçlanan Cemel vakası birçok tasavvufi zümrenin teşekkül etmesine sebep olmuştur.³²⁴

Cemal vakasından bir yıl sonra hicretin otuz yedinci yılında İktidarda olan Hız. Ali ile muhalefet konumundaki Hız. Muaviye arasında Sıffin savaşı yaşanmıştır.³²⁵ Müslümanlar arasında yaşanan ilk iç savaşa kadar, mevcut yönetimden sadece Maktul halifenin kanını isteyen Muaviye, Cemel'den sonra halifenin "hallini" istemiştir. Netice itibariyle tarihi bir yıkıma ve iktidar tarafından 25 bin, muhalefetten 45 bin kişi olmak üzere 70 bin kişinin ölümüne neden olan Sıffin savaşı, Müslümanlarda büyük bir manevi buhrana sebep olmuştur.³²⁶

³²² İrfan Aycan, "Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan", İslâmî Araştırmalar, 4/2 (t.y.): 139

³²³ Buhârî, "Fiten", 9.

³²⁴ Eyup İnce, "Tasavvufun Doğuşundaki Tarihi Arka Plan", İslami İlimler Araştırmaları Dergisi, 14 (2023), 7.

³²⁵ Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî, *et-Târîh* (Beyrut: Dâru'l-Kalem, t.y.), 181.

³²⁶ Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî, *el-Aẖbârü't-tıvâl*, vezaret-sekaveti, t.y. 155.

H. Ali ile özdeşleşen bu acı vakıa, Müslümanlar tarafından hatırlanmaması için onun ilmi ve tasavvufi yönü ön plana çıkarılmıştır. Nitekim buna bağlı olarak sahâbe arasında en çok onun tasavvufi yönüne işaret edilmiştir.³²⁷ Raşid halifeler döneminde Müslümanlar arasında yaşanan bu iki iç savaşla beraber, Emevîler döneminde Kerbela Olayında H. Hüseyin'in Şehit Edilmesi (H. 61/680), Tevvâbîn (Bekkân) Hareketi (H. 61), Harre Olayı (63) ve daha başka unsurlar, tasavvufun temeli olan züht hareketinin doğmasının nedenleri olmuştur.³²⁸

Raşit halifeler zamanında yaşanan bu iç çatışmalarla beraber, Emevîler döneminde özellikle hicri birinci ve ikinci asırdaki fetihler, halka iktisadi yönden rahatlama getirmiştir. Fakat buna bağlı olarak halkın dünyaya ve dünyalıklara rağbetleri artmış, Asr-ı saâdet'teki samimi kanaatkarlık yerini, lüks, konfor ve israfa dayalı bir yaşam tarzına bırakmıştır.³²⁹ Yine bu dönemde hilafetin saltanata dönüşmesi, beraberinde yöneticilerin saraylarda İslam dinine uygun olmayan bir yaşam sürdürmelerini, riya, kibir, haset ve gıybet gibi kötü hasletlerin yaşanmasına sebep olmuşlardır. Diğer taraftan Emevîlî yöneticiler Müslüman olmalarına rağmen zimmilerden alınan vergileri gayri Arap olan Müslüman halktan almaları,³³⁰ duyarlı kişileri bu icraatlar'a karşı pasif bir tepki sayılan züht hareketlerine sevk etmiştir.³³¹

Şehir 'deki bu mevcut duruma karşı çıkan duyarlı bireyler zamanla bir çoğunluk oluşturarak cemaat haline gelmeyi başarmışlardır. Cemaatin karakteristik özelliği, şehirdekileri yaşam tarzlarından dolayı amel-iman arasında yarattıkları kopukluk nedeniyle eleştirip, bu iki unsurun birlikteliğine vurgu yapmalarıdır. Şehirdekileri "kuralcı din" anlayışına sahip olmakla vasıflandıran bu cemaatin odak noktası, dini düşünce ile dini hayat arasındaki bağın zayıflaması sonucu, toplumun yozlaşmasıdır.³³² Sahip oldukları imkanları terk edip züht hayatını tercih ettiklerinden kendilerine "miskin" denilen bu grup, hicri üçüncü yüzyılın başında kurumsal bir yapı

³²⁷ Veysel Akkaya, "Tasavvuf Klasiklerinde H. Ali'nin Şahsiyeti: -Kur'an ve Hadis Perspektifiyle Karşılaştırma", Usûl: İslam Araştırmaları, 32 (2019), 83.

³²⁸ İnce, "Tasavvufun Doğuşundaki Tarihi Arka Plan", 10.

³²⁹ Bayram Adıgüzel, "Tasavvufu Ortaya Çıkaran Sosyoekonomik, Siyasal ve Tarihsel Parametreler Bağlamında Züht Dönemi" (Yüksek Lisans Tezi, Malatya, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018), 63.

³³⁰ Ebû Yûsuf, *Kitâbü'l-Harâc*, 13.

³³¹ İnce, "Tasavvufun Doğuşundaki Tarihi Arka Plan", 10

³³² Merve Sağan, "Hicri İlk Beş Asırda Tasavvufun Geçirdiği Süreçler", İbn Haldun Çalışmaları Dergisi 2/5 (2020), 172.

oluşturarak tasavvufu inşa etmişlerdir.³³³ Böylece başlarda dini ve siyasi yozlaşmalara tepki olarak ortaya çıkan bu hareket, üçüncü yüzyılın başında ilim halini alarak kendine “alan” arayışına girmiştir.

2.1.5.2. Kapsamı

Diğer İslami ilimlere nispeten daha geç dönemde tarih sahnesine çıkan tasavvuf, özellikle dönemin dinî otoritesini temsil eden Hadis ve fıkıh ilmiyle “kimlik mücadelesi” yapmak zorunda kalmıştır. Tasavvufun ortaya çıktığı bu geç dönemde, her bir ilmi branş “mükelleflerin” farklı boyutlarını uzmanlık haline getirmişti. Sözelimi fıkıh, kişinin teorik ve pratik uygulamasının bireysel veya toplumsal yönlerinin yansımalarını ele alırken, kelam ilmi; “bireyin” uhrevi hayattaki durumun ne olacağını çözümleme çabasıındaydı. Hadis ilmi ise bu iki alana “kaynaklık” eder mahiyetteydi.³³⁴ Tasavvuf’un, kendilerini bu şekilde sistematize eden İslami ilimlere karşı hem varlığını kabul ettirmede hem de “ilmi alan” bulma konusunda işi oldukça zordu. Zira kendisine yapısal bir muhteva kazandıracak “alan” kalmamıştı.³³⁵

Mutasavvıflar, fıkıh hadis ve kelam gibi ilimlerin tabiri caiz ise dinin “zahiri” yönünü temsil ettiklerini, “batını” tarafın bu ilimler tarafından ihmal edildiğini savunmakla, kendilerine alan bulma gayretine girmişlerdir. Onlara göre dini ilimler ibadet ve itikatta gelişim gösterirken ahlaki yönden bu gelişimi gösterememiştir. Sufiler ahlaki yönden kişiye fayda sağlamayan bu gibi dini ilimleri faydasız bulmuşlardır.³³⁶ Zira onlara göre “Kal’dan hale” tebdil etmeyen entelektüel çabalar gereksiz ve kaçınılması gereken bir durumdur. İlim sahibi olmakla ile ahlaklı olunmayacağının altını çizen mutasavvıflar, dini düşüncenin sadece ibadetlerin biçimsel durumu hakkıyla ya da uhrevi yönünün tartışılmasıyla değil de bu iki alanın ahlak üzerine inşa edilmesinin zaruriliğini vurgulamışlardır.³³⁷ Bu sayede mutasavvıflar dini düşüncede ahlakı öne sürerek İslami ilimler içinde kendilerine alan bulmayı başarmışlardır.

³³³ Ebü’l-Kâsım Zeynülislâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle*.

³³⁴ Abdullah kartal, “*Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer’î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf*”, Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2/24 (2015), 152.

³³⁵ Tasavvuf’un İlim Olduğuna Dair Deliller İçin Bkz. Ebû Nasr es-Serrâc (ö. 378/988) el-Lüma’

³³⁶ Abdullah kartal, “*Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer’î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf*”, 151.

³³⁷ Başer, “*Teşekkül Döneminde Tasavvuf*”, 515.

Hicri üçüncü asırda felsefî bir hareket haline gelen tasavvuf, kendine has ıstılah, kavram, ilim anlayışı ve metot oluşturmuştur. Fakat bu ana akım kendi içinde “Sünnî tasavvuf” ile “felsefî tasavvuf” kullarına ayrılmıştır. Sünnî tasavvuf "Kur'an ve sünnetle mukayyet bir yaşam tarzı benimserken, felsefî tasavvuf, hem ibâhî ve hulûlî eğilimlere yöneliyor hem de yeni “eflatuncu ve gnos” gibi unsurlara dayanıyordu.³³⁸ Dönemin dini otoritesi olan *Ashâbu'l-Hadîs* felsefî tasavvufa karşı oldukları gibi, Sünnî diye nitelenen ve İslami değerlere uygun olan tasavvufa da karşı çıkıyorlardı. Sözgelimi İbn Küllâb(ö.240/854) ve Hâris b. el-Muhâsîbî(ö.243/857) düşüncelerinde *Ashâbu'l-Hadîs'ten* olmalarına rağmen tasavvufta onlardan farklı bir metot izlemek zorunda kalmışlardır.³³⁹ Her haliyle zahidane bir yaşam benimseyen *Ashâbu'l-Hadîs'in* öncüsü Ahmet b. Hanbel, İbn Küllâb ile el-Muhâsîbî'yi Hadis ehlinde farklı bir metot izledikleri için onları eleştirme konusunda hiç acımamıştır.³⁴⁰ İbn Hanbel'e göre kim olursa olsun re'y ve kıyasa göre hareket ettiği takdirde, içtihatları şer'i bir delile dayanmadığı için reddedilir. Gerek *Ashâbu'l-Hadîsten* gerek diğer Sünnî gruplardan el-Muhâsîbî'ye birçok eleştiri gelmesini rağmen, o "*fikh-ı batın*" ile "*fikh-ı zâhir*" arasındaki uçurumları kapatarak tasavvufun önde gelen teorisyeni ve Sünnî tasavvufun kurucusu olmayı başarmıştır.³⁴¹

Dini düşüncenin ilmi alanlardaki bölünmüşlüğü ve bilgi- ahlak arasındaki zorunlu bağın gerekliliği sayesinde kendine “ilmi alan” bulan tasavvuf, dönemin dini temsilcileri olan muhaddislerle fakihlerden sert eleştiriler görmüştür. Onlara göre tasavvuf ilminin farklı bir bilgi sistemi ve kendine özgü ıstılahları olamazdı. Tasavvuf, en fazla bu ilimlerin ortaya koyduğu ve ürettiği bilgilerin bir uygulama alanı veya tahkîki olabilirdi.³⁴² Dönemin dini otoritelerine göre herhangi bir ilmin meşruiyet kaynağı, fıkıh ve hadis olmalıydı. Dolayısıyla tasavvuf, bu ilimlerden ayrı kendine has bir bilgi sistemi var edemezdi. Böylece aklî ve nakli bilgiden bağımsız bir şekilde Allah'ın sezgi yoluyla bilineceğini, tasavvufî bilgi kaynağının temel kıstası hâline

³³⁸ Ali Sami en-Neşşar, *Felsefî Düşüncenin Doğuşu*, çev. Osman Tunç, 2 c. (İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.), 1, 59.

³³⁹ Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihâl*, 1, 93.

³⁴⁰ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 9, 105.

³⁴¹ Mustafa Aşkar, *Tasavvuf Tarihi Literatürü* (İstanbul, 2001), 48; Ömer Özpinar, *Hadis Edebiyatı*, 122.

³⁴² Ömer Dursun, “*İbn Arabî'nin Ulemâ Eleştirisi*” (Yüksek Lisans Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi, t.y.), 10.

getiren Sufi düşünce,³⁴³ dini otorite tarafından “meşruiyet” hakkında mahrum edilmiştir. Taraflar arasında yaşanan bu gelişmeler, dini otoritenin yönetiminin desteğiyle Sufilere baskı yapılmasına neden olmuştur. Baskıların büyümesi sonucu olaylar literatüre “*Gulamü'l-Halil Mihnesi*” olarak geçmiştir.³⁴⁴

2.1.5.3. Kaynakları

Haris el-Muhasibi ile başlayıp Cüneyd-i Bağdadi (ö.297/909) ile zirveye ulaşan Sünni tasavvufun “ana akımı” olarak nitelenen Irak ekolü, Bağdat, Mısır ve Suriye’de yaşayan büyük Sufiler eliyle gelişim göstermiştir. Akım kırsalda toplumdan uzak münzevi bir hayat yaşamak yerine, şehirde toplumla beraber yaşamayı savunur. Müntesipleri bu minval üzere var olan aşırılıkları fıkıh-kelam sistematigiyle engelleyerek toplumsal kesimde taraftar bulmalarını sağlamışlardır. Tasavvufun bir diğer ekolü ise Nişabur olmak üzere Herat, Merv, Belh, Rey, İsfahan gibi birden fazla eyalet ve bölgeleri kapsayan geniş bir havzaya sahiptir. Tasavvuf ’un “Horasan ekolü” olarak bilinen bu akım, demografik yapı bakımından Irak ekolünden farklıdır. Genelini yeni Müslüman olan Mevâlilerin oluşturduğu bu havza iki avantaja sahiptir; birincisi entelektüel ve mezhepsel fikir ayrılıklarının had safhada olduğu Bağdat ve civarındaki tartışmalardan uzak olmaları, ikincisi merkezi yönetimin siyasi uygulamalarından fazla etkilenmemeleridir.³⁴⁵ Bu nedenle “Horasan ekolünün” etkileri, siyasi ve askeri fetihlerden ziyade, toplumsal hayatın ahlaki yaşam tarzına sirayet ederek farklı kesimlerin Müslüman olmalarını sağlamışlardır. Irak ekolünde Sufiler genel olarak şehirde yaşadıklarından entelektüel çevreyle iletişime geçmek zorunda kalıp tasavvufi akımlarına sistematik bir hal vermişlerdir. Buna karşın her türlü ilmi kurumsallaşmaya karşı Horasan Sufileri, ilmi belli kaide ve kurallara hasretmeden sadece tedvin etmekle yetinmişlerdir.³⁴⁶

Tasavvufi bilgileri eserinde/lerinde tedvin eden bu müelliflerden biri olan Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh'in* Kitabü 'r-rikak, Kitabü 'l-edeb ve Kitabü 'l-isti'zan bölümlerinde ahlak hadislerine yer vermiştir. O bu konudaki hadislerin çoğunu

³⁴³ Ali Bolat, “*Muhâsibî'nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı*”, OMÜİFD, 12-13 (2001), 367.

³⁴⁴ Kartal, “*Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer'i ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf*”, 154.

³⁴⁵ Başer, “*Teşekkül Döneminde Tasavvuf*”, 516-23.

³⁴⁶ Mustafa Altunkaya, “*Horasân Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri*”, *Türkoloji Araştırmaları* 12/2 (2011), 146.

Abdullah b. Mübarek'in zühde dair yazdığı Kitabü 'z-zühd ve 'r-rekaik'te eserinden iktibas eder.³⁴⁷ Buhari ve Muhaddislerin Hadisleri değerlendirme kriteri sened vb. gibi ilmi ilkelerken, mutasavvıfların değerlendirme ölçüsü "nurlanmış kalp" olması, ayrıca bazı mutasavvıfların başka bir yaklaşımı olan Hadislerin metnine odaklanıp manası doğru ve güzel ise senetten ziyade metnin esas alınması gerekir görüşleri, birçok güzel sözün Hz. peygambere ait olmamasına rağmen ona nispet edilmesine sebep olmuştur.³⁴⁸ *Ehl-i Hadise* göre bu apaçık bir şekilde peygambere iftira atmaktır. Mubasibi, mutasavvıflar tarafından peygambere yapılan bu tür yaklaşımların yanlışlığını reddetmek için erken dönemden itibaren, telif ettikleri eserlerle hadisleri tasavvufi düşüncenin bilgi kaynağı haline getirmeye çalışmış. Ona göre tasavvufun bilgi kaynağı sadece Kitap ve Sünnettir.³⁴⁹

Evet, Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh* adlı eserinde özellikle tasavvufi konulara yaklaşımı dikkat çekicidir. O, kendi dönemindeki ilmi ve fikri hareketleri yakından takip etmiş ve selefi akideyi savunmuştur.³⁵⁰ Bu bağlamda, *Ehl-i Hadis'in* görüşlerini öne çıkararak tasavvufi düşüncenin yalnızca Kitap ve Sünnet'e dayanması gerektiğini vurgulamıştır. Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh'in* "Kitabü 'r-rikak" bölümünde, manevi makamlar ve ahlaki değerler hakkında ayetler, hadisler, sahâbe ve tâbiîn sözleriyle temellendirilmiş bab başlıklarına yer vermiştir.³⁵¹ Bölümde, Vera, İnabe, Zühd, Fakr, Sabır, Tevekkül ve Rıza gibi konulara değinilmiştir.

Bu manevi makamlar, erken dönemde yazılan tasavvuf klasiklerinde de bulunur, ancak Buhârî'nin bu konuları Kitap ve Sünnet'e dayandırarak ele alması, tasavvufi uygulamaların ilhadi akımlardan uzak tutulması gerektiğini savunduğunu gösterir. Buhârî'nin tasavvufla ilgili görüşleri, selefi düşüncenin bir yansımasıdır ve onun dönemin tasavvufi hareketlerine karşı nasıl bir duruş sergilediğini ortaya koyar. Özellikle tasavvufi pratiklerin Kitap ve Sünnet'e uygun olması gerektiğini vurgulayan

³⁴⁷ İbrahim Kutluay, "Tasavvuf İstilahlarının Oluşumunda Hadislerin Kaynaklık Değeri: Sahih-i Buhârî'nin Kitâbü 'r-Rikâk'ta Kullandığı Bâb Başlıkları Özelinde", Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları 1 (2020), 268.

³⁴⁸ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ali b. Hasen et-Tirmizî, *Nevâdirü'l-uşûl fî ma'rifeti aḥbâri'r-Resûl*, 4 c. (Beyrut: Daru'l-Cil, t.y.), 1, 237.

³⁴⁹ Ebû'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî, *er-Risâle*.

³⁵⁰ Özpinar, *Hadis Edebiyatı*, 319.

³⁵¹ Kutluay, "Tasavvuf İstilahlarının Oluşumunda Hadislerin Kaynaklık Değeri: Sahih-i Buhârî'nin Kitâbü 'r-Rikâk'ta Kullandığı Bâb Başlıkları Özelinde", 176.

bu yaklaşımı,³⁵² dönemindeki ilmi tartışmalara ve ilhadi akımlara karşı bir reddiye niteliğindedir.

2.2. Buhârî'nin İdeolojik Aidiyeti

Bu başlığı üç kısım şeklinde ele almayı uygun bulduk. Birinci kısımda “ideolojik” kavramının tanımını, mahiyetini ve kısaca tarihsel seyrini ele aldık. Bu sayede okurumuzu bir sonraki kısma zihinsel olarak hazırlamaya çalıştık. İkinci alt başlıktaysa Buhârî'nin yaşadığı dönemin ideolojik yansımalarını mezhep ve fırkalar üzerinden ele aldık. Bizim için önem arz eden son başlıktaysa imam Buhârî'nin nasıl bir ideolojik kimliğe sahip olduğu, öğretilerini *el-Camiu's-Sahîh*'e nasıl uyguladığını ele aldık. Bölümde tez danışmanımız ve şahsi kanaatlerimizi ilmi çerçevede farklı bir perspektifle sunmaya çalıştık.

2.2.1. İdeolojik Sözcüğünün Tanımı

Platondan beri tarih sahnesinde yer olmaya başlayan ideoloji kavramı, batı dillerinde “idea” ve logy” sözcüklerinden türemiştir. Kavramın üzerine ittifak edilen bir tanımı olmamakla beraber, “*özellikle tamamen epistemik olmayan nedenlerle bir kişi veya grup tarafından benimsenen inanç veya felsefeler kümesidir*” şeklinde tarif edilmiştir.³⁵³ tanımından da anlaşılacağı üzere kavram siyaset, inanç, dil, mit unsurları içinde barındırdığından “ideolojinin” bilimsel olması gerekmez. Bu yüzden ideolojiler daima değişken olup toplumdan topluma, örf, adet ve gelenek gibi nedenlerden dolayı farklılık arz edebilirler. Bununla beraber ideolojiler dinde olduğu gibi kendisini benimseyenler için şüphe götürmez bir gerçeklik, inanılması gereken bir doğru niteliği taşıyabilir.³⁵⁴

Egemen iktidarlar ve din vasıtasıyla kendilerine uygun ortam bulabilen ideolojiler, toplumsal halka yön ve şekil verebilirler. iktidarlarına zemin oluşturmak için katmanlı/hiyerarşik topluma kendi düşünce ve davranışlarını dayatmaya başlayan siyasi erk /yöneticiler, toplumda oluşan sosyal sınıfların davranışlarını etkileyebilirler. Bunun için iktidar aile, okul, dil, eğitim, inanç, kitle iletişim araçları gibi ideolojilerini

³⁵² Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 412.

³⁵³ M. Hanifi Macit, “*İdeoloji Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme*”, Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi, 26 (2016), 30.

³⁵⁴ Önal Sayın, “*İdeoloji*”, Sosyoloji Dergisi, 7 (1999), 2.

iletecek taşıyıcılar kullanır.³⁵⁵ Devletin ideolojik aygıtlarını kullanan egemen sınıf, devletin politikasını şekillendirmeye kadirdir. Nitekim Tezimiz'in birinci bölümünde gördüğümüz gibi dönemin mevcut iktidarı, Mihne sürecinde *Halku'l-Kur'an* ideolojisi sayesinde topluma istekleri doğrultusunda yön vermeyi başarmışlardır.

İdeolojiler zamanla “*belli bir konuda ileri sürülen bir görüşün sorgulanamaz, tartışılmaz gerçek olarak kabul edilmesi*” demek olan “dogmatik” hal alabilirler. Böylece savunulan ideoloji, zamanla yandaşlarına bağnazlığa varacak kadar yaptırım gücü verebilir. Hatta o kadar ki bu ideoloji, bireyin inanç öğretileri içinde yer almaya başlar. Birey artık o ideolojiyi kutsalları içinde görür ve ona eleştiri kabul etmez.³⁵⁶ Başka bir ifadeyle dogmaların en geçerli olduğu alan olan dinde sadece inanılır, sorgulanmaz.

Kavramının tarihsel gelişimine gelince, yakın zamanlarda bu terim üzerine yapılan çalışmalar, kavramın Fransız devrimiyle beraber ortaya çıkan bir grup tarafından kullanıldığı üzerine hemfikirlerdir. Bununla beraber bazı yazarlar kavramın Fransız devriminden çok önceleri olan antik Yunan döneminde filozofların eserlerinde kullandıklarını söylemişlerdir.³⁵⁷ Kavramı “eidos” ve “logos” kelimelerinin birleşmesiyle oluşan “Düşünceler Bilimi” olarak tanımlandığımızda, terimin Sokrates öncesi felsefe tarihinde dahi yer aldığını görebiliriz. Başka bir anlatımla yaşamın bütün yönleriyle ilgili olan ideoloji, bilimden öte dinle, mitte, sanatla, hukukla, ahlakla, toplumla vb. alanlarla ilgili olduğundan geçmiş an ve geleceği kapsar. Bir bakıma insanın nerden geldiğini, şu an ki durumunu, gelecekle ilgili fikirlerini dile getirdiğinden insanlık tarihi kadar eskidir diyebiliriz.³⁵⁸

2.2.2. Hicri Üçüncü Asırda İdeoloji

Hicri üçüncü asırdaki ideolojilerin arka planını öğrenmek için konuyu Sahabe devrinden itibaren ele almak kanaatimizce faydalı olacaktır.

Hiz. Peygamber dönemin de birlik içinde yaşayan Müslümanlar, onun vefatıyla beraber sarsılmışlardır. O kendisinden dini ve dünyevi konularda “halef”

³⁵⁵ Şerif Mardin, *Din ve İdeoloji* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2014), 13-38.

³⁵⁶ İbrahim Gürses, “Dogmatik Zihnin Bazi Özellikleri”, BUÜİF 11/1 (2002), 183.

³⁵⁷ Arslan Topakkaya, “İdeoloji Kavramının Tarihsel Gelişim Sürecine Kısa Bir Bakış”, EÜHFD 11/1-2 (2007), 164.

³⁵⁸ Sayın, “İdeoloji”, 2.

bırakmadığından daha mübarek naaşı yerdeyken hilafet konusunda ihtilaf çıkmaya başlamıştır. Sahabeden olan Ensar halifenin kendilerinden olmalarını talep ederken, Muhacirler Hz. peygamberin kabilesinden birisinin olmasını uygun görmüşlerdir.³⁵⁹ Böylece daha sahabe döneminden itibaren “ideolojik” yaklaşımlar zuhur etmiştir. Zira içerisinde “tarafılık, yanlılık” barındıran her görüş ideolojiktir.³⁶⁰

Hicretin 35. yılında iktidar-muhalefet konumlarında olan Hz. Ali ile Muaviye arasında yaşanan Sıffin savaşı neticesinde, tarafların tahkime gitmeleri sonucu çeşitli fırkalar ortaya çıkmışlardır. Bu fırkalar başlangıçta siyâsî bir mevzu olan ve sonradan dînî bir renge büründürülen hilâfet/imamet konusunda varit olduğu iddia edilen “İmamlar Kureyştendir.” rivayeti karşısında farklı tavırlar takınmışlardır.³⁶¹ Ehl-i Sünnet uleması Hz. Ebubekir’in imametini ve faziletini gösteren birçok Hadis naklederek, hatta Hz. Ebûbekir’in namaz imamlığını devlet başkanlığına kıyas ederek, imametini Hz. Ebûbekir’e kaldığı tezini savunmuşlardır. Buna karşın Şiîler, imametini nasla tayin olduğuna dair ideolojilerini, çeşitli rivayetlerle desteklemişlerdir. Diğer yandan dönemin Hâricî fırkası, bu rivayeti ideolojilerine uygun görmediklerinden reddetmişlerdir.³⁶² Zira onlara göre hilafet/imamet seçimle olmalıdır. Yine siyasi unsurlar sonucu, İslam tarihin erken dönemlerinden itibaren iman-amel, büyük günah meselesi, Ru’yetullah, Kaza-Kader gibi konular fırkalar arasında ideolojiler üzerinden tartışılmıştır.

Siyasetin doğurduğu bu etkenler, daha hicri birinci asırdan itibaren İslami ilimlerin gelişmesine zemin hazırlamıştır. İlgili konumuz olan hicri üçüncü asra gelinceye kadar bu ilimler kurumsallaşma özelliği taşımaya başlamıştır. Bu asırda çıkan dinî ve fikrî akımların etkisiyle Tefsir ilminde rivâyet ve dirâyet metotları, dil ve edebiyat alanında Basra ve Kûfe ekolleri, fıkıh alanında Hadis ve re’y okulları teşekkül etmiştir. Ayrıca fıkıh mezheplerinden olan Hanefî, Şâfiî, Mâlikî, Hanbelî mezhepleri ile Zâhirî, Evzâî, Süfyân es-Sevrî, Taberî mezhepleri ile sünnî olmayan mezhepler bu dönemde kuruluşlarını tamamlamışlardır.³⁶³ doğal olarak bu konjonktürde yaşayan

³⁵⁹ İbnü’l-Esîr, *el-Kâmil fi’t-târîh*.

³⁶⁰ Sayın, “İdeoloji”, 7.

³⁶¹ Uğur Erman, “Hicri III. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansıması” (Doktora Tezi, Diyarbakır, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017), 105.

³⁶² İsrail Balcı, “İmamlar/Halifeler Kureyş’tendir’ İddiasinin Kritiği”, OMÜİFD, 40 (2016).

³⁶³ Detaylı anlatım için uluslararası “İslami İlimlerin Teşekkülü ve İslami İlimler Arası İlişkiler Sempozyumu” bildiriler kitabına bakınız.

birinin bu mezhep ve fırkalardan birine müntesip ya da muhalif olmazı kaçınılmazdır. İslami ilimlerin teşekkülünü tamamladığı bu asırda yaşayan Buhârî, ilmi kişiliği gereği kendisine tabii olarak bir yol/ideoloji seçmiştir.

Şimdiye kadar anlattıklarımızı bu asır özelinde لكل قوم سنة وامامها özdeyişiyle tanımlayabiliriz. Buradaki سنة sözcüğüyle dönemin örf, adet ve geleneklerini, günümüz ifadesiyle toplumun felsefi, sosyoloji ve kültürel unsurları için kullanabiliriz. Kavramın hicri üçüncü asırda bizzat kullanılmaması ideolojik fikirlerin türetilmesi hamlesi veya dayatılma ameliyelerinin olmadığı anlamına gelmez. Tam aksine bu asırda ortaya çıkmaya başlayan İslami ekollerde ideolojik saikler etkili olmuşlardır.³⁶⁴ Yine bu asırda çokça kullanılan fırka, hizip, mezhep gibi kavramlar, günümüzde kullanılan “ideoloji” kavramının yerini tutar kanaatindeyiz.

Bizler tezin birinci bölümünde hicri üçüncü asrın Sosyo-kültürel, Sosyo-politik ve ilmi durumu, ikinci bölümdeyse İslami ilimlerin genel çerçevesini ele aldığımızdan tekrara düşmemek babında burada sadece dönemin ideolojik yansımalarından kısaca bahsetmekle yetinmekte fayda mülahaza ediyoruz.

2.2.3 Buhârî'nin İdeolojik Kimliği

Hicri ikinci yüzyılda teşekkül eden İslami ilimler, bir sonraki asırda kurumsallaşmışlardır. Bu nedenle üçüncü asır konjonktüründe yaşayan birinin dönemin mevcut mezhep (amel) ve fırkalarına (akide) mensup olması (ideolojik bir kimliğe sahip olmak) kaçınılmazdır. İdeolojik müntesiplik iki şekilde olmuştur. a) halk tabakasından ilmi birikimi müçtehit olmasına yetmeyen kişinin, mensubu olduğu mezhep ve fırkalara ilmi bir katkı sağlamadan tabii olmasıdır. b) ulama sınıfından birinin bizzat kendisinin temsil ettiği ideolojik öğretilerdir. İmam Buhârî, ilmi kişiliği yeterli düzeyde olduğundan ikinci sınıfa aittir. Onun ideolojik bir temsilciliğe sahip olduğunu eseri *el-Camiu's-Sahîh*’ sayesinde de öğrenebiliriz.³⁶⁵ Eserin de tercih ettiği hadisler, kitap ve bab başlıkları, onun ideolojik kimliğini yansıtır durumdadır. O kendi ideolojisini temsil eden rivayetleri *el-Camiu's-Sahîh*’e alırken, diğer görüşlere yer vermemiştir. Örneğin Buhârî “iman” bölümünün hemen başında imanın “söz, takrir ve amelden ibaret olduğunu, artıp ve eksildiği” kanaatindeydi. Bu yüzden o, “iman”

³⁶⁴ Erman, “İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansıması”, 100.

³⁶⁵ *İslamî İlimler ve Hadis*.

bölümü boyunca bu minval üzere söylenen rivayetleri eserine alırken, kanaatini yansıtmayan hadislere yer vermez. İşte bunlar onun aslında eserinde ideolojik öğretilerine göre hadis aldığını ima etmektedir. Zaten *el-Camiu's-Sahîh*'in ismi içinde yer alan مختصر (seçki) kavramı, esere alınmayan başka sahih hadislerin olduğuna işaret etmekle beraber, kanaatimizce Buhârî, bu kavramla kendi ideolojisine uygun olmayan rivayetleri de almadığını ifade etmek istemiştir.

İmam Buhârî'nin eserinde ideolojik aidiyetine uygun rivayetler almasına zemin hazırlayan ilmi kişiliğine değinmekte fayda vardır.

Büyük bir Hadis alimi olarak şöhret bulan Buhârî, aynı zamanda iyi bir fakihtir. Ancak hadis ilmindeki bu şöhreti, onun fakihliğini ikinci plana itmiştir. tabakat kitaplarında kendisinden “fakihlerin efendisi”, “bu ümmetin fakihî” ve “Allah'ın yarattığı kullar içerisinde en fakih olanı” diye bahsedilir. Bazı müellifler onun fıkhi birikimini, hocaları Ahmet b. Hanbel ve İshak b. Rahuyeh'ten daha fazla olduğunu söylerler.³⁶⁶ Daha önce de ifade ettiğimiz gibi onun bu ilmi birikimi günümüzde mevcut olan dört mezhep müntesipleri tarafından sahiplenmesine sebep olmuştur. Lakin o, Keşmiri'nin ifadesiyle “ne belli bir mezhebe intisap eden mukallit, ne de herhangi bir mezhebin sınırları içinde içtihat bulunan “mezhepte müçtehit.” Eğer fıkıh “şer‘î-amelî hükümleri tafsîlî delillerinden istinbat ederek bilmek” ise Buhârî bu tarife göre tam bir fakih ve bir “mutlak müçtehit.”³⁶⁷

Bölümümüzün ilk kısmında Buhârî'nin ilmi kişiliğine değinirken, Ebu Hanife'nin (ö.150/767) talebelerinden olan Abdullah b. Mübarek (ö.181/797) ve Veki' b. el-Cerrah'ın (ö.197/812) kitaplarını ezberlediğini ve böylece rey ehlinin görüşlerine vakıf olduğunu, yine, el-Humeydi (ö.219/834) vasıtasıyla Şâfiî fikhını, imam Malik'in talebelerinden Maliki fikhını öğrendiğini, Hanbeli mezhebinin imamı Ahmet b. Hanbel'in bizzat hocası olduğunu söylemiştik.³⁶⁸ Hicri üçüncü asırdaki İslami ilimlerin durumunu ele aldığımızdaysa, onun bu alanlara ne kadar hâkim olduğunu görmüştük. O, bu sayede dönemin mevcut ilimlerini, ictihadi ve itikadi ekollerin

³⁶⁶ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* 2, 336.

³⁶⁷ Bilen, *Buhari'nin fakihliği*, 40.

³⁶⁸ İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 11, 31.

görüşlerini şahsında cemetmeyi başarmıştır.³⁶⁹ Doğal olarak Buhârî, yazacağı herhangi bir eserde bu ilmi birikimini/ideolojilerini yansıtacak şekilde ele alacağı muhakkaktır.

Buhârî, ideolojisini en iyi şekilde *el-Camiu's-Sahîh*’te sergiler. Yazım tarihi belli olmayan bu eser, müellifi tarafından on altı yılda yazıldığı söylenmiştir. Mevcut rivayetlerle yaygın kanaat, bu uzun sürecin Buhârî tarafından sahih hadislerin toplanmasına hasredildiği yönündedir.³⁷⁰ Fakat daha önce de ifade ettiğimiz gibi Fuat Sezgin tarafından yapılan çalışma sonucunda, Buhârî’nin yaşadığı hicri üçüncü asırda rivayetlerin yazılı kaynaklarda toplanmış olduğunu görmüştük. Doğal olarak Buhârî’nin bu fazla mesaisini, elinin altındaki kütüphanesinden³⁷¹ *el-Camiu's-Sahîh*’e rivayetleri almakla harcadığını söylemek kanaatimizce eksiktir. Yukarıda ifade ettiğimiz gibi zannımızca sürecin bu kadar uzun sürmesi, Buhârî’nin ideolojik aidiyetini esere yansıtmaya çalışmasındandır.

Buhârî’nin nasıl bir ideolojik kimliğe sahip olduğunu, konjonktürün kendisine ne şekilde etki ettiğini görmek için yaşadığı döneme bakmak lazımdır. Yaşadığı hicri üçüncü asırda ideolojik etkenlerin oluşmasına neden olan amilleri, fırkalar, mezhebi ihtilaflar, dini naslara farklı yaklaşımlar ve bütün bunlara sebep olan İslami ilimlerdeki ayrışmalar şeklinde sıralayabiliriz. Dönemindeki bu ihtilaflar Buhârî’ye kaçınılmaz olarak etki ettikleri gibi zannımızca tefrikaları birleştirmeye de sevk etmiştir. O, Hz. Peygamber devrinde olduğu gibi ameli, itikadi ve ahlaki alanları birleştirmek için bütün ekolleri hadis ilmi çatısı altında toplamaya çalışmıştır.

Konuya açıklık getirmesi babında İslami ilimlerdeki bu ayrışmaların tarihsel seyrini şu şekilde açıklayabiliriz.

Hiz. peygamber, bizzat kendileri vahyi zatında dini bir bütünlük içinde temsil ettiklerinden saadet devrinde İslami ilimler teşekkül etmemiştir. Onun vefatından sonra dini temsiliyeti bizzat Hiz. peygamberden öğrenen sahabenin İslam’ı yaymak için tâbiîn nesline Tebliğ, Ta’lim ve temsil faaliyetlerinde bulunmaları, İslami ilimlerin teşekkülünün larvası olmuştur. Tâbiîn neslinin sahâbeden Mushaf’ı öğrenmeye

³⁶⁹ Kemal Sandıkçı, “Sahih-i Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar”, Diyanet Degisi, (Ankara 1999), 8.

³⁷⁰ Hatib Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* 2, 327.

³⁷¹ İbnü’l-Kayserânî, *el-Câmi’u’s-şahîh*’in geniş çaplı bir eserin hulâsası olduğunu, Buhârî’nin elindeki bütün hadisleri *el-Mebsûl* adlı bir eserde önce bablara göre tasnif ettiğini, bunun en sağlam rivayetlerini bir araya getirerek meşhur eserini ortaya çıkardığına dair serdettiği deliller için bkz. Kandemir, *el-Câmi’u’s-şahîh* tdv ansiklopedi maddesi.

çalışmaları sonucu, İslami ilimlerin ilki olan tefsir bu dönemde teşekkül etmiştir.³⁷² Yine aynı bu dönemde Tâbiî'nin dinin pratik yönünü temsil eden Hz. peygambere karşı duydukları sevgi ve merak, İslami ilimlerin ikincisi olan Hadis ilmini doğurmuştur. Bu bağlamda ilkin İslam dinini bir bütünlük içinde temsil eden Hz. peygamberden sonra, tâbiîn nesli döneminde bu görevi tefsir ve hadis ilmi üstlenmiştir.³⁷³

Hz. Ebubekir dönemiyle ortaya çıkan “halef” sorunu, dördüncü halife olan Hz. Ali ile Muaviye arasında yaşanan Sıffin savaşının yaşanmasına ve tarafların Tahkime gitmelerine sebep olmuştur. Hicretin otuz yedinci yılınca “Hakem” olayına bağlı olarak Müslümanlar ilk kez fırkalara ayrılmışlardır.³⁷⁴ Bu fırkalar iktidarı temsil eden Hz. Ali tarafları, muhalefet kanadındaki Şia ve her iki tarafı reddeden Haricilerdir. Mezkûr fırkaların müntesiplerinin kendilerini *ehl-i hak* diğerlerini *ehl-i delalet* olarak görmeleri sonucu yaşanan tartışmalar, Tefsir ve Hadis ilimlerinin muhtevası altında olan kelamın onlardan ayrışmasına neden olmuştur. Böylece İslami ilimlerin bütünlüğünü ilk bozan kelam olmuştur.

Hicri birinci asır boyunca hadis ilmi içinde kendine yer edinen fıkıh, ikinci yüzyıldan itibaren yeni bir usul geliştirerek Hadisten ayrılmıştır. Böylece İslami ilimlerin bütünlüğünü bozan bir diğer ilim fıkıh olmuştur. Son olarak hicri üçüncü asırda dinin ahlaki yönüyle ilgilenen tasavvufta hadisten mülhem olarak tarih sahnesinde yer bulmuştur. O halde şöyle diyebiliriz Erken dönem itibariyle yola Tefsir ve Hadisten ibaret olan İslami ilimler kervanından ilkin kelam, ardından fıkıh ve son olarak tasavvuf ayrılmıştır.³⁷⁵ Böylece asrı saadetteki birliktelik yerini ayrışmalara bırakmıştır. Tefsir ve hadis alanlarından doğan Kelam, Fıkıh ve Tasavvuf teşekkül ettikleri bu ilimlerden ayrılarak tabiri caizse bağımsızlıklarını ilan ederek metodolojilerini kurmuşlardır. Yine bu ilimler doğrudan gündelik yaşamda Müslümanın hayatına dokunduğu için salt teorik ve kitaplarda olan tefsir ve hadis alanlarından fersah fersah uzaklaşmışlardır. Bütün bunlar kelamcılarının, hadisçileri

³⁷² Mukâtil b. Süleyman, *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*, 5, 9.

³⁷³ *İslamî İlimler ve Hadis*.

³⁷⁴ Kazanç, “Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimi”, 184.

³⁷⁵ Detaylı anlatım için bkz. *İslamî İlimler ve Hadis*.

haşviyye, fıkıhçıların eczacı,³⁷⁶ mutasavvıfların, muhaddisleri gereksiz görmelerine sebep olmuştur.

Dönemin ulamasının muhaddisleri bu şekilde hakir görmeleriyle, İslami ilimlerin kendi aralarındaki bu ihtilafları Buhârî'ye göre şaşılacak bir durumdu. Zira ona göre madem bütün bu ilimlerin kaynağı Hz. peygamberdir ve asrı saadette onun zatında temsil bulmuştur neden yeniden şahsında tevhit edilmesin! Zaten asrı saadette bütün bu ilimler, onun zatında mündemiçti. Kanaatimizce Buhârî, neden bu ilimleri yeniden asrı saadetteki gibi onun zatında birleştirmeyelim sorusuyla kollarını sıvamıştır. Kendileri hayatta olmadığı için Doğal olarak onu temsilen mübarek sözleri esas alınacaktır. Bu sayede itikadi ameli ve ahlaki gibi farklı ekollerin hepsine alternatif olacak hadis, Hz. peygamberin mündemiçlik görevini görecektir. Bu niyetle *el- Camiu's-Sahîh* 'i telif eden Buhârî, dönemin bütün ilimlerini bu eserinde cemetmeyi başarmıştır. Bizler konumuz gereği daha sonraki bölümde bu meseleye değineceğimiz için şimdilik eserin tam adı, imaları ve özelliklerinden bahsetmemekle beraber onun bu ideolojik öğretisini “İslami ilimlerde tevhit ümmetin birliğini doğurur” sloganıyla açıklayabiliriz.

Buhârî'nin yaşadığı döneme tarihsel olarak baktığımız da onun bu projeyi gerçekleştirecek ilmi bir korelasyon imkanına sahip olduğunu görebiliyoruz. O, günümüzde varlığını sürdüren dört mezhep imamından sonra dünyaya gelerek onların görüşlerine vakıf olma şansını yakalayabilmiştir. Bu kanaatimizi destekleyen Bardakoğlu, Madem Bütün mezhep imamları "sahih bir hadis karşınıza çıktığı vakit bilin ki benim mezhebim odur” demişlerdir, acaba dört mezhep imamında sonra gelen Buhârî'nin fıkhi görüşleri son söz kabul edilip aykırı görüşler terk edilebilir mi? Başka bir anlatımla hüküm istinbatında sahih hadiselerle bağlılık esas olduğuna göre, mezhep imamlarının kendi dönemlerinde alamadıkları Hadisin sıhhatine kail olsalardı ameli-fıkıh realite bugün farklı olur muydu³⁷⁷ sorularını sorar. Bardakoğlu cevaplarının müsbet olması halinde İslam ilimlerinin arasındaki ses geçirmez duvarların kalkacağını, dini bilgilerinin bütünleşeceğini, her birinin birer ilim tarihi olmaktan çıkıp hayatiyet kazanacağını söyler.

³⁷⁶ Hatîb, *El-Fakîh Ve'l-Mütefakkîh*, 2, 163.

³⁷⁷ Bardakoğlu, “*Buhârî'nin Hukukçuluğu*”, 207.

Kanaatimizce Buhârî'nin böyle bir amaçla eserini yazdığı yönündeki bir diğer delil imam Malik'in "*Muvatta'sıdır*. Fars edebiyatından yapılan çevirilerin İslam kültüründe etkili olmuş. Doğal olarak Müslüman ulema, bu faaliyetlerle mücadele etmeye başlamıştır. İran kültürünün kadim ideolojileriyle mücadele için özellikle dönemin Mu'tezile ulemasından yardım isteyen Halife Ebû Ca'fer el-Mansûr, dini ilimlerde hummalı tedvin faaliyeti başlatmıştır.³⁷⁸ Yapılan bu mücadelelerin devlet kontrolünde olduğu muhakkaktır. Zira siyasi erk, bu tedvin faaliyetleriyle zındıklarla mücadelede destek bulma, hukuki standardizasyonu sağlama ile toplumdaki ihtilafları azaltmak istemektedir. Nitekim Halife Mansûr, Malik'ten Muvatta'ı yazmasını isterken; "Bu ilmi topla ve bir kitap şeklinde tedvin et. İbn Ömer'in aşırılıklarını, İbn Abbas'ın müsamahasını ve İbn Mes'ûd'un şaz görüşlerini kaydetmekten kaçın. Bu kitapta işlerin ortasını, sahâbî ve imamların icmâını belirt." İfadeleriyle uygulamada birliği sağlamak istemiştir. Yine o, başka bir rivayette Medine'ye geldiğinde imama uğramış ve kendisine şöyle demiştir; "İnsanlar Irak'ta ihtilafa düştüler. O insanlar için onları üzerinde toplayacağım bir kitap telif et."³⁷⁹ Mâlik de bunun üzerine *Muvatta'ı* telif etmiştir.³⁸⁰ bu niyetle yazılmaya başlanan *Muvatta*, imam malik İslâm toplumlarına dağılmış olan sahâbenin, Resûl-i Ekrem'den öğrendikleri farklı uygulamaları rivayet ettiklerini ve oralarda bunların esas alındığı belirterek, halifeyi bu düşüncesinden vazgeçirmiştir.³⁸¹ Mansur'un vefatından sonra Mehdî-Billâh ile Hârûnürreşîd'te imamdan aynı talepte bulunmalarına rağmen, teklifleri kabul edilmemiştir.³⁸² Hârûnürreşîd buna paralel olarak alternatif çözüm için inanç ve amelde birliği sağlama noktasında hadisçilere önem vermiş, bu meyanda hadisler farklı metotlarla/*ale'l-ebvâb* tasnif edilmiştir.

İmam Malik'ten neredeyse bir asır sonra gelen Buhârî, Kanaatimizce selefine yapılan bu hukuki birlik tekliflerinden haberdardı. Küçük yaşlardan itibaren ilim için İslam dünyasının ilim merkezlerini gezen Buhârî, imam Malik'in elde edemediği diğer sahih hadislerle vakıf olabilmiş, rivayetleri *el-Camiu's-Sahih* ten önce *el-Mebsût* adlı

³⁷⁸ Hacer Şahin, "*Sebepleri ve Sonuçları Açısından Halife Mansur'una Tedvin Emri*" (Yüksek Lisans Tezi, Bursa, Uludağ Üniversitesi, 2019), 43.

³⁷⁹ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 11, 321.

³⁸⁰ Kenan Oral, "*Muvatta' Ne Zaman Yazıldı?*", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20, sy 2 (2020), 906.

³⁸¹ Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 8, 78.

³⁸² M. Yaşar Kandemir, "*Muvattâ*", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İslam Araştırma Merkezi, 2021), 414-17.

eserinde toplayabilmiştir.³⁸³ Yaptığı özveriyle sahih hadisleri koleksiyoner olarak toplamayı başaran Buhârî, hukuki standardizasyonu sağlamak için geriye bunları tevbib sistematığına dökmek kaldığını biliyordu. Fuat Sezgi'nin “*Buhârî takriben hadislerin onda birini muvatta'dan almıştır. el-Camiu's-Sahîh'ine gerek doğrudan gerek üstatlarından almış olduğu hadisleri çoğu zaman aynı babalara idhali, bablarına imam Malik'in bab başlıklarına serdettiği hadisleri alarak yerleştirmiştir*”³⁸⁴ tespiti bu kanaatimizi destekler mahiyettedir. Muhtemelen Buhârî aynı niyetle *el-Camiu's-Sahîh*'i yazdığından Muvatta'yı gerekli gördüğünde aynen taklit etmeyi normal görmüştür.

Bütün bunlara ilaveten Buhârî'nin yaşadığı dönemde “Kur'ân'ın sünnete ihtiyacının, sünnetin Kur'ân'a ihtiyacından fazladır”³⁸⁵ ideolojisi, onu Kur'ân sünnet bütünlüğünü savunmaya sevk etmiştir. *el-Camiu's-Sahîh*le Kur'ân sünnet bütünlüğüne her yerde vurgu yapan Buhârî,³⁸⁶ dönemin Kûfe fikhına karşı ehli hadis içinde rey fikhını temsil etmiştir. Nitekim Muhammed Hamîdullâh, *ehl-i hadîs* âlimlerin *ale'l-ebvâb* eserler derlemeleri kişisel kararları sonucu değil de organize bir şekilde *ehl-i hadîs* cemaatinin yönlendirmeleriyle gerçekleştiğini, Buhârî'nin “*Sahîh'teki* bâb başlıkları, sadece kişisel ictihâdlarını değil bağlı bulunduğu *ehl-i hadîs* cemaatinin genel kanaatini de yansıttığını söyler.³⁸⁷ Hamîdullâh, buna gerekçe olarak Buhârî *el-Camiu's-Sahîh'ini* tamamladığında eserini Ahmed b. Hanbel, Yahyâ b. Maîn ve Ali b. Medînî ve diğer *ehl-i hadîs* ulemasına sunmuş olduğunu dört hadis hariç diğer hadis ve bab başlıklarına onay verildiğini gösterir. Dolayısıyla onayın sadece hadislerle sınırlı olmaması ehli hadisin bab başlıklarındaki fikhî görüşlere katıldıkları manasına gelir.³⁸⁸ *Ehl-i hadîs* âlimlerin sünnete uyma konusundaki hassasiyetlerinden ötürü, *ehl-i re'y'e* tepki olarak fikhî hükümler içeren hadisleri ayrı ayrı tertip ettiklerini söyleyen Hamidullah, “*Muvatta'yı* bu hareketin başlangıcı *Sahîh-i Buhârî'yi* ise faaliyetin son noktası olarak kabul eder.”³⁸⁹

³⁸³ Kandemir, “*el-Câmiu's-Sahîh*”.

³⁸⁴ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 111.

³⁸⁵ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1, 107.

³⁸⁶ Buhârî'nin “*Kitâbu'l-İtisâm*” bölümüne bkz.

³⁸⁷ Muhammed Hamîdullâh, *İslam Hukuku Etüdleri: Makaleler Külliyyatı*, çev. Kemal Kuşçu, Salih Tuğ, 1984. bs (İstanbul: Bir yayıncılık, t.y.), 325 vd.

³⁸⁸ Yıldız, “*İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-Hadîs*”, 95.

³⁸⁹ Hamîdullâh, *İslam Hukuku Etüdleri: Makaleler Külliyyatı*, 325; Yıldız, “*İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-Hadîs*”, 96.

Fıkhu-l hadis'in son temsilcisi sayılan Buhârî, genel olarak fıkhi/usulî metodunda şer'î delilleri kitap, sünnet, asar ve icma şeklinde sıralamakla beraber gerekli durumlarda kıyasa da başvurmuştur.³⁹⁰ Bir bakıma diyebiliriz ki Buhârî, gerektiğinde *re'y* ve kıyasa müracaat etmekten geri durmayarak *ehl-i hadis'in* *re'y* temsilcisi olmayı başarmıştır.



³⁹⁰ Mehmet Cengiz, “*Buhârî'nin (ö. 256/870) Fıkhi/Usûlî Kimliği Üzerine Bir Analiz: İcmâ ve Kıyas Özelinde*”, Dini Tetkikler Dergisi, 4/2 (2021), 352.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

EL-CAMİU'S-SAHİH'İN TELİFİ VE METODU

Tezimizin birinci bölümünde Buhârî'nin yaşadığı hicri üçüncü asrın kültürel-politik durumunu ele aldık. Ardından tezin ikinci bölümünde İslami ilimlerin bu yüzyıla kadar kaydettiği gelişimlere değindik, böylece müellifimizin yaşadığı konjonktüre resmetmeye çalıştık. Bu bölümdeyse, Buhârî'nin yaşadığı konjonktürün *el-Camîu's-Sahîh'in* telifine ne gibi etkileri olduğunu ele alacağız. Bölümümüzün ilk alt başlığı olan “Buhârî'nin *el-Camîu's-Sahîh'i* Telif Nedeni” kısmında, imamın yaşadığı konjonktürden ne kadar etkilendiğini ne tür mezhebi sorunların müellifi eserini yazmaya sevk ettiğini inceledik. Bölümün ikinci alt başlığı olan “Eserin Adı ve İmaları” kısmındaysa *el-Camîu's-Sahîh'in* orijinal ismini ve Buhârî'nin neden bu ismi tercih ettiğini ele aldık. Bu iki alt başlık incelemesi sonucunda ulaştığımız bulguları, “Eserdeki Kitap İsimleri ve İmaları” başlığı altında uyguladık. Daha sonra ise Buhârî'nin *el-Camîu's-Sahîh'te* oluşturduğu kitap bölümleriyle dönemin fırkalarına ne tür cevaplar verdiğini, onlara karşı sunduğu alternatif görüşlerini inceledik.

3. BUHÂRÎ'NİN *EL-CAMİU'S-SAHİH'İ* TELİF NEDENLERİ

Bu başlık altında klasik kaynaklarda rivayet edilen *el-Camîu's-Sahîh'in* telif sebeplerini ele alacağız. Ardından oluşturduğumuz ikinci alt başlık olan “Telifin Diğer Nedenleri” kısmında imam Buhârî'nin yaşadığı çevre ve şartları göz önüne alarak, telif neden olabilecek diğer ihtimallere değineceğiz.

3.1. Rivayetlerde Yer Alan Sebepler

Klasik kaynaklarda Buhârî'nin *el-Camîu's-Sahîh'i* yazma nedenleri arasında çeşitli gerekçeler nakledilmiştir. Bu gerekçeleri şu şekilde sıralayabiliriz: Buhârî'nin yaşadığı dönem olan hicri üçüncü yüzyıla kadar yazılan eserlerde, Hadisler *sahih-sakim* ayırımına tabi tutulmadan yazılmışlardır. Başka bir ifadeyle Hadisler, ilk olarak hicri üçüncü asırda Buhârî'nin hocalarından olan Ali b. El-Medenî (ö.234/848-49) tarafından *sahih, hasen ve zayıf* olmak üzere sınıflandırılmıştır.³⁹¹ Bundan önceki ilk

³⁹¹ Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî* (Ürdün: mektebetü'l menar, 1987).

iki asırda tedvin ve tasnif faaliyetleri sonucu derlenen hadis eserlerinde, Şu'be'nin (ö.170/776) *Muşannefü Şu'besi*, İmam Malik'in (ö.179/795) *Muvattası* gibi istisnai kitaplar dışında bu ayırım yapılmamıştır. Özellikle tedvin döneminin başlangıcı olan ikinci asır müellifleri, rivayetleri *sahih-zayıf* ayırımına tabi tutmayı gerekli görmemişlerdir. Söz gelimi dönemin önemli simalarından olan Hasan-ı Basrî (ö.110/728), Ma'mer b. Râşid (ö.157/770), Süfyan es-Sevrî (ö.161/778) Mu'temir b. Süleymân (ö.187/803)³⁹² gibi zatlar aldıkları rivayetleri araştırmadıkları gibi ravinin güvenilir olup olmadığını da dikkate değer bulmamışlardır.³⁹³ Bu duruma dikkat çekenlerden biri olan Tirmizî (ö.279/892) “birçok imam, zayıf ravilerden rivayet nakletmiş, lakin bunu insanlara açıklama gereği görmemiştir” ifadelerinde bulunur.³⁹⁴

Hicri ilk iki asırdaki bu duruma karşın üçüncü yüzyıla gelindiğinde el-Medenî tarafından Hadislerin sahih, hasen ve zayıf tasnifine tabi tutulması, başta öğrencisi Buhârî olmak üzere birçok kişi tarafından benimsenmiştir. Bu tasnife paralel olarak hiç olmadığı kadar rivayetler araştırılmış, râviler on iki sınıfa ayrılmıştır.³⁹⁵ Söz konusu bu araştırmayı ifade eden; “rivayetlerin sağlamlık derecesini tespit etmeyi konu alan Hadis ilmi” manasına gelen Dirâyetü'l-hadîs'e dair ilk bilgiler, -Ahmed b. Hanbel'in *Kitâbü'l-İleli* hariç tutulursa- bu dönemde yazılan imam Şâfî'nin *er-Risâle*'sinde, *Şahîh-i Müslim*'in mukaddimesinde, Ebû Dâvûd'un *Risâle ilâ ehli Mekke*, Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'ine ilâve ettiği *el-İlel*'de ele alınmıştır.³⁹⁶ Hicri üçüncü asırda Dirâyetü'l-hadîs ilmiyle ilgili yaşanan bu gelişmeler, beraberinde Hadislerin sıhhat durumuna dair güçlü vurguların yapılmasını getirmiştir. Bu vurguyu savunulardan biri olan Buhârî, kendisinden önce tasnif edilen eserleri incelemesi sonucu, sıhhat bakımından kusurlu rivayetlerin olduğunu görmüştür. Nitekim İbn Hacer'in rivayetine göre, Buhârî kendisinden önce yazılan eserleri incelemiş, bunlarda sıhhat bakımından farklı Hadislerin derlendiğini görünce, kendisinde “şüpheden uzak sahih hadisleri toplama arzusu ortaya çıkmıştır.”³⁹⁷

³⁹² Hatîb, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, 91.

³⁹³ Bu tür ravi kusurların sahiheyinlerde bile bulunduğu dair bkz. M. Said Hatiboğlu, “*Müslüman Alimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Tenkitleri*”, İslami İlimler Araştırmaları Dergisi Hadis-Sünnet Sayısı, 10 (1997).

³⁹⁴ Özpınar, *Hadis edebiyatı*, 346- 350.

³⁹⁵ İbn Receb, *Şerhu 'İleli't-Tirmizî*, 1, 130.

³⁹⁶ İsmail Lütfü Çakan, “*Dirâyeti'l-Hadîs*”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994), 366-67.

³⁹⁷ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1, 6.

Kaynaklarda Buhârî'yi *el-Camiu's-Sahîh*'i telif etmeye iten ikinci neden olarak gördüğü bir rüya zikredilir. Rivayetlere göre “kendisinde sahih hadisleri toplama arzusu” çıktığı bu zamanlarda rüyasında Hz. Peygamber'i görür. Rüyasında, Hz. Peygamber'in önünde durmuş bir vaziyette elindeki yelpazeyle sinekleri kovalarken gördüğünden bahseder.³⁹⁸ Rüyasını tabircilere sorduğunda “sen peygamberi ona isnat edilen yalanlardan koruyacaksın” cevabını alır. Buhârî'yi *el-Camiu's-Sahîh*'i yazmaya teşvik eden son gerekçeyse, hocasının nasihatidir. Hocalarından olan İshak b. Râhûye'nin (ö.238/853) “keşke Resulallah'ın sahih sünnetini muhtasar bir kitapta toplansanız” ricası Buhârî'yi harekete geçirmiştir. O, bu konu hakkında şöyle demektedir; “Râhûye'nin bu ricası bende bir tesir ve heyecan uyandırdı. Böylelikle *el-Camiu's-Sahîh*'i telife karar verdim.”³⁹⁹

3.2. Diğer Nedenler

Yukarıda zikrettiğimiz unsurlar Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh*'i telif nedenleri arasında sayılmasına rağmen, bunların arka planı araştırmaya tabi tutulmamıştır. Bunun yanı sıra Fuad Sezgin tarafından yapılan araştırma sonucunda, Buhârî'nin dönemindeki hadis rivayetlerinin yazılı kaynaklarda mevcudiyeti ispatlanmasına rağmen, onun *el-Camiu's-Sahîh*'ini on altı yıl sürecek kadar uzun bir sürede yazma nedeni üzerinde pek durulmamıştır. Araştırmalarda bu iki unsurun önemsenmemesi, Buhârî'nin eserini “*Câmi 'u'l Müsnedü's-Sahîhu'l-Muhtasar Min Umûri Resulullah Sallallâhü Aleyhi ve Sellem ve Sünenihî ve Eyyâmih*” şeklinde adlandırmasının üzerinde de durulmamasına neden olmuştur.⁴⁰⁰ Kanaatimizce yapılan bu ihmal, tarih boyunca Buhârî'ye *el-Camiu's-Sahîh*'teki tekrarlar, Taktiler, Muallaklar vs. gibi unsurların neden yer aldığının anlaşılmamasına sebebiyet vermiştir.

Tezimin ikinci bölümünde değindiğimiz gibi İslami ilimler hicri üçüncü asırda kemâle ulaşmıştır. Özellikle hicri ikinci asırda kâğıdın İslam dünyasına gelmesiyle, bu ilimler artık kayıt altına alınmaya başlanmıştır. “Tâbiîn nesli” dönemine tekabül eden bu süreç, dönemin önemli simalarından Hasan el-Basri, Mücahid ve İkrime gibi zatlara

³⁹⁸ Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 327; İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1, 7.

³⁹⁹ Bağdâdî, 2, 328; İbn Hacer, 1, 7.

⁴⁰⁰ Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebî Gudde el-Kureşî el-Mahzûmî Abdülfettâh, *Tahkiku ismeyi's-Sahîhayn ve'smi Câmi'i't-Tirmizî*, 1993. bs (Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, t.y.), 6.

ait “Hadis rivayetlerini de” içinde barındıran Tefsirlerin yazılmasına olanak sağlamıştır. Yine bu olanak sayesinde Tâbiîn nesli, Hadis rivayetlerini bireysel olarak yazdıkları nüshalarla kayıt altına almışlardır.⁴⁰¹ Daha sonraki müellifler tarafından bu nüshalar, her bir sahâbînin ya da sonraki bir şahsın rivayet ettiği hadisleri sıhhat derecesine veya konularına bakılmaksızın onların adı altında bir araya getiren kitaplarda birleştirilmiştir. Müelliflerin bireysel olarak yaptığı bu ilmi faaliyet, Emevî halifesi Ömer b. Abdulaziz tarafından desteklenmesi sonucu, Hadislerin tedvin edilmesi sistematik bir hal almaya başlamıştır.⁴⁰² Yaşanan bu ilmi gelişmeler, beraberinde Hadis rivayetlerinin “yazıyla tespit edilmiş olma” şartını getirmiştir. Nitekim daha tâbiîn arasında yazılı olmayan ilmin, ilim sayılmayacağı söylenmiştir. İmam Mâlik’e veda etmeye gelen bir dostuna verdiği son nasihatlerden biri “Hadisleri salahiyyetli zatlardan yazmak” olmuştur.⁴⁰³ Yapılan bu ilmi faaliyetler daha hicri ikinci asırdan itibaren İslami ilimlerinin tümünün kayıt altına alınmasını sağlamıştır.⁴⁰⁴ Buhârî öncesine tekabül eden bu ilmi süreç, müellifimizin çeşitli kitap, sahife ve nüsha kaynaklarına vakıf olmasını sağladığı gibi, beraberinde “Buhârî kendinden önceki hadis edebiyatına tabii olmuş mudur” sorusunu getirmiştir. İşte bu sorunun cevabı, Buhârî’nin *el-Camiu’s-Sahîh’ini* telif etme nedeni hakkında bize oldukça bilgi verecektir.

Daha hicri ikinci asırda muhaddislerin ıstılahınca tahamulu’l-ilm adı verilen Hadis naklinde kullanılan çeşitli siğaların, aslında yazılı herhangi bir hadisin nakli olduğunu söyleyen sezgin, *el-Camiu’s-Sahîh’in* kaynakları hakkında bize önemli bilgiler verir; Sezgin, Semâ metodunun ilk başlarda “bana filan kimse söyledi” manasında kullanılırken, ikinci asırda yazılı Hadis edebiyatının yayılmasıyla, “öğrencinin yazılı hadisi şeyhine veya hadisin rivayetini kendinde bulunduran bir kimse huzurunda okunması” şeklinde genişleyerek zamanla zımnen “Kıraat” yöntemini içine aldığını söyler. Semâ metodundaki bu değişiklik, ulema arasında Talebu’l-ilm veya Talebu’l-Hadis olarak bilinen rivayet naklinin, zamanla hadislerin sadece cem’inden ibaret olmayıp, diğer taraftan toplanılmış veya malum olan bu

⁴⁰¹ Seyit Avcı, “Tâbiîn Neslinin Hadis İlmindeki Yeri”, SDÜİFD, 20 (2005), 139.

⁴⁰² İbn Hacer, *Fethu’l-bârî*, 1, 128.

⁴⁰³ İbn Abdülber en-Nemerî el-Kurtubî, *Câmiu Beyânî’l-İlm*, 2 c. (Suudi Arabistan: Dâru-l İbnü’l-Cevzî, 1994).

⁴⁰⁴ Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, 55-58.

Hadislerin rivayet ehliyetine sahip olma manasına da evrilmiştir.⁴⁰⁵ Bu şekilde Buhârî'den önce yazılı rivayet kaynakların mevcudiyetini ispatlayan Sezgin, beraberinde müellifin neden tekrardan bir yazılı kaynak oluşturma ihtiyacı hissetmiş olduğu sorusunu da gündeme getirmiştir.

Yine Buhârî üzerine yapılan çalışmalar sonucunda onun “Mükatebe” ve “Münavale” yoluyla yazılı kaynaklardan istifade etmeyi caiz gördüğü tespit edilmiştir. Mükâtebe, hadis hocasının işittiği rivayetleri veya hadislerinden bazısını yakında veya uzakta olan bir kimseye yazıp göndermesiyken, Münâvele, şeyhin hadislerini ihtiva eden kitabını “bunlar benim filan dan işittiklerimdir veya yazdıklarımıdır” diyerek rivayet etmesi için elden talebeye vermesidir.⁴⁰⁶ Bu iki metotla yazılı kaynaklardan istifade eden Buhârî,⁴⁰⁷ kitapların tamamen yerleştiği hicri üçüncü asırda isnat silsilesinin otoritesine ilk ciddi darbeyi “Ta’liklerle” vurmuştur.⁴⁰⁸ Kendinden önceki yazılı kaynaklardan ve bab başlıkların sınıflandırması konusunda şarihleri arasında ihtilaflar olmasına rağmen, genel kanı onun tasnifte seleflerinden etkilendiği yönündedir. Bununla beraber Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh*'in bab başlıklarını oluştururken aynı mevzuda bir kitaba bağlı kalmadığı kaynaklar arasında sentez yapacak kadar imkana sahip olduğu muhakkaktır.⁴⁰⁹

Rivayetler arasında sentez yapacak kadar imkana sahip olan Buhârî'den, hocası İshak b. Rahuye tarafından kendisinden Hz. peygamberin sünneti muhtasar şekilde cemedilmesi istenmiştir. *لو جمعتم كتاباً مختصراً لصحيح سنة النبي ﷺ* (peygamberin sünnetini muhtasar bir kitapta toplasan) Rahuye'nin talebini “hadis” yerine “sünnetten” yana kullanması üzerinde düşünülmesi gereken bir detaydır.⁴¹⁰ Kavramsal manada “Hz. Peygambere isnat edilen söz, fiil ve takrirlerin sözlü rivayet formu” olarak tanımlanan *hadisle*, süreklilik unsurlarıyla beraber pratik değerleri ifade eden ve nebevi davranış modeli demek olan *sünnet* kavramı, farklılık arz etmektedir. Mütakaddimûnun literatüründe “sünnet” kavramı hem rivayetlerde yer almayan fakat toplumda var olan

⁴⁰⁵ Sezgin, 70-76.

⁴⁰⁶ Hatîb, *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*, 335.

⁴⁰⁷ Muhammet Ali Asar, “Buhârî'nin Hadis Usulü Konularına Dair Görüşleri: *el-Câmi'u's-Sahîh*'in ‘İlim’ Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020), 1262.

⁴⁰⁸ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 143.

⁴⁰⁹ Sezgin, 111.

⁴¹⁰ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 226; Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 8, 401; İbn Hacer, *Tağlîku't-Ta'lik Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 419.

uygulamaların, hem de hadislerden çıkarılan hükümlerin genel adı olmuştur. Bu minvalde hadis kavramı, genellikle sünnetin taşıyıcısı durumunda olan rivayetler için kullanılmıştır.⁴¹¹

Sünnet kavramının ilk dönemlerde ifade ettiğimiz gibi “nebevi tatbikat modeli” anlamında kullanılması ilk dönemlerde hadisle sünnet arasında mana bakımından belirgin bir fark olduğuna işarettir. Nitekim Abdurrahman b. Mehdi (ö.198/813), alimleri hadis-sünnet ayrımı açısından ikiye ayırmış ve bu görüşünü şöyle örneklendirmiştir: “Sevrî (ö. 161/778) hadiste imamdır, sünnette değildir. Evzâi (ö. 157/774), sünnette imamdır, hadiste değildir. Mâlik ise her ikisinde de imamdır.”⁴¹² Sonraki dönemlerde “sünnet” kavramından Hz. Peygamber’e dayanan uygulamadaki sebat ve devamlılık olduğu kastedilmiş. Zamanla Peygamberin Kur’ân’ı açıklama modellerinden olan *hayata aktarma* manasına evrilmiştir.⁴¹³

Yukarıda görüldüğü gibi ilk dönemlerde *sünnet-hadis* arasındaki bu ayrımına kanaatimizce vakıf olan İshak b. Rahuye, öğrencisinden sünnetin cemedilmesini istemiştir. Rahuye’nin bu temennisine dikkat çeken Özpınar, olayın arka planına şu anekdotu verir. “*Bir gün İbn Rahuye’nin yanındaydık, İshak’ın dostları Allah nasip etse de birisi sahih hadisleri bir sünen yazsa, oraya rivayetlerin en üst mertebesinde olanları alsa ne güzel olur. Bu sayede hadisle amel edenler dağdağasız, müçtehitlere gerek duymazlardı şeklinde konuştular. Bu söz Buhârî’nin gönlünde yer edindi ve hemen eser yazma fikri aklına geldi. Yanındaki altı tomar hadisten el-Camiu’s-Sahîh’i telif etmeye başladı.*”⁴¹⁴ Abdulaziz ed-Dihlevî’nin naklettiği bu değerli bilgi *el-Camiu’s-Sahîh*’in tasnifinde bize önemli bulgular vermektedir. Rahuye, İlk başlarda ehl-i re’yden iken İmam Şâfiî ile ilmî tartışmalarda bulunduktan sonra ehl-i Hadis çizgisine geçmiştir. O, ehl-i re’y hakkında “*Allah’ın kitabını ve Resulullah’ın sünnetini terk edip kısaya başvurdular...*” diye ithamlarda bulunur.⁴¹⁵ Bu ifadelerinden de anlaşıldığı gibi ehl-i rey ashabına karşı sert bir kimliğe sahip olan Rahuye’nin, Buhârî’den öncelikle isteği kanaatimizce rey ilmine alternatif olan fikhul-hadis

⁴¹¹ Çelik, “*Hadis İlminin Doğuşu*”, 151.

⁴¹² Ebû Muhammed Abdurrahmân B. Muhammed B. İdrîs er-Râzî İbn Ebû Hâtîm, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 1952. bs (Haydarabad: Dâru’l-Maârif, t.y.)1, 118.

⁴¹³ Bünyamin Erul, “*Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi*”, İslami İlimler Araştırmaları Dergisi 19/1 (2006), 93.

⁴¹⁴ Özpınar, *Hadis Edebiyatı*, 352.

⁴¹⁵ İbn Kuteybe, *Te’vîlü muhtelifi’l-hadîs*, 105.

cemedilmesidir. Rahuye'nin bu talebini gerek aldığı eğitim gerek yaptığı ilmi seyahatler sayesinde daha küçük yaşlardayken hadis rivayetlerine vakıf olduğu gibi rey ilmine'de vakıf olmuş, Muhaddis kimliğinin yanı sıra dönemin önemli simaları ve hocaları tarafından "seyyidu'l-fukaha, bu ümmetin fakihî, Allah'ın kulları arasında en fakih olanı, kim gerçek bir fakih görmek istiyorsa Muhammed b. İsmail'e baksın"⁴¹⁶ sözleriyle övülmüş Buhârî'den istemesi zannımızı destekler mahiyettedir.

Hicri üçüncü asırla ilgili yapılan şu tespit de bizim ulaştığımız kanaatimiz için önem arz etmektedir; *"Hicri üçüncü asır, fıkıh formasyonuna sahip muhaddislerin (fukahâu'l-Muhaddisin) dönemi olmuştur. Bu asırda müellifleri motive eden yegâne unsur fıkıhtır. Hatta onlar telif ettikleri sünen ve câmîleri önce fıkıh konularına göre tasnif etmişler sonra da bu çerçeveye uygun rivayetler yerleştirmişlerdir."*⁴¹⁷ Yine Şah Veliyyullah ed-Dihlevî'nin (ö.1762) el-Camiu's-Sahîh'in telif nedeni hakkındaki şu sözleri "sahih muttasıl hadisleri diğerlerinden ayırmak, fikhî, sireti(ahlakî) ve tefsiri onlardan çıkarmak" bizi destekler mahiyettedir.⁴¹⁸ Sezgin tarafından *el-Camiu's-Sahîh* hakkında yapılan şu tespitlerde " esasen Sahih'in hemen hemen her faslının tetkiki sırf bir hadis kitabı olarak kalmak gayesini hiçbir zaman gütmmediği bulgusu ile filolojik dil izahları Buhârî'den öncekiler isnatla vaslettikleri halde, o genelde senetleri hazfedip isnatta sadece o izahın sahibi olan sahabe, tâbiîn ve onlardan sonra gelen isimleri bırakır"⁴¹⁹ yaklaşımı da kanaatimizi destekler mahiyettedir.

el-Camiu's-Sahîh'in yazılmasının nedenlerine değinen Nevevî konu hakkında önemli değerlendirmeler yapar; Nevevî'ye göre İslâmî ilimlerin değişik alanlarına son derece hâkim olan ve hadis ilminin ince meselelerine vukufu konusunda başkasının hemen hemen yaklaşamayacağı bir konumda bulunan Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh*'ini sadece hadisleri nakledip bolca metin zikretmek için tasnif etmemiştir. Aksine onun amacı, hadislerden hükümler çıkarmak, usul, furû', zühd, âdâb vb. alanlarda seçtiği meselelere deliller getirmektir. Zaten bu sebeple o, çoğu babda senedli hadis zikretmeden "falanca sahâbî Peygamber'den (s.a.s.) rivayet etmiştir" veya "bu konuda filan sahâbînin hadisi bulunmaktadır" ve benzeri ifadelerle yetinmiş, bazen hadisin senedini hazfedip sadece metnini zikrederken, bazen de senedin başından bir veya

⁴¹⁶ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd* 2, 322 vd.

⁴¹⁷ Mehmet Emin Özafşar, *Hadisi Yeniden Düşünmek* (Ankara: Otto, 2017), 186.

⁴¹⁸ Özpınar, *Hadis Edebiyatı*, 354.

⁴¹⁹ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 117.

daha çok râviyi hazfetmiştir. Bab başlıklarında çok sayıda âyete yer vermiş, kimi bablarda ise onlarla yetinip hiçbir rivayet zikretmemiştir.⁴²⁰ Yine bab başlıklarında çok miktarda sahâbe, tâbiîn ve sonraki âlimlerin fetvalarını aktarmıştır. Onun bütün bu uygulamalarındaki amacı, hadislerden hüküm çıkarıp onların delillerini zikretmektir. Buhârî'nin bu amacı bilindiğinde onun hadisleri alakalı gördüğü çok sayıdaki babda tekrar etmesinde bir beis olmayacağını da anlamış olur.⁴²¹ Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh*'i telif etme nedeni hakkında bu şekilde düşünen Nevevî'nin kanaatleri bizim tezimizi güçlendirmektedir.

Yukarıda verdiğimiz özet bilgilerin doğruluğunu Buhârî'nin eserine verdiği isimden de anlayabiliriz. O kitabına, *el-Câmi 'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*” ismini vererek bu gayesini net bir şekilde dile getirmiştir.

3.1. Eserin Adı ve İmaları

İbnü's-Salâh, Kādî İyâz ve Nevevî tarafından tam ismi “*el-Câmi 'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*” olarak belirtilen *el-Camiu's-Sahîh*'e, bu uzun ismi bizzat Buhârî kendisi vermiştir.⁴²² İlk dönemlerde kullanılan bu isim, uzunluğun yanı sıra eserin nam salması sebebiyle kısaltılmış ve zamanla *Sahîhu'l-Buhârî* olarak artık bilinir olmuştur.⁴²³ Eserin isminde yapılan bu tasarruf, zamanla orijinal ismin karıştırılmasına hatta unutulmasına sebebiyet vermiştir. Nitekim Kādî İyâz eserin ismindeki “umûr” kelimesi yerine “asarı” kullanmış, son kısımdaki “*ve sünenihî ve eyyâmihî*” ifadesini de çıkarmıştır.⁴²⁴ İbn Hacer ise “sahih” kelimesini “müsned”den önceye alırken “muhtasar” sözcüğünü hazfetmiştir.⁴²⁵ *Sahîhu'l-Buhârî'nin* ismindeki bu ihtilaflardan dolayı eserin orijinal ismi üzerine çalışma yapmayı gerekli gören Abdülfettâh Ebû Gudde, İbnü's-Salâh ve diğer iki mütefekkirin zikrettiği ismin tamamına ulaşmıştır.⁴²⁶

⁴²⁰ Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *Şerhu Sahîhi'l-Buhârî ilâ nihâyeti kitâbi'l-îmân*, 2008, 172-73.

⁴²¹ Muhammet Beyler, “İmam Nevevî'nin Gözüyle Sahîh-i Buhârî”, Diyanet İlmî Dergi, 57 (2021), 147.

⁴²² İbnü's-Salâh, *Ulûmi'l-Hadîs*, 26.

⁴²³ Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 1, 140.

⁴²⁴ Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî Kādî İyâz, *Meşâriku'l-envâr alâ sıhâhi'l-âsâr*, 2 c. (el-Mektebetü'l-Atîka-Darü't-Türâs, t.y.) 1, 9.

⁴²⁵ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 1, 8.

⁴²⁶ Ebû Gudde, *Tahkîku ismeyi's-Sahîhayn ve'smi Câmi 'i't-Tirmizî*, 9-12.

Eserin ismiyle ilgili yaptığımız bu tespitten sonra, eserin isminde yer alan her bir kavramı sırayla ele almak istiyoruz. Bu vesileyle hem Buhârî'nin neden böyle uzun bir isim verdiğini hem de bize neler ima ettiğini anlamaya çalışacağız.

3.1.1. el- Câmî

Sözlükte “toplamak, bir araya getirmek” anlamına gelen Câmî kavramı, hadis edebiyatında dinle ilgili meselelerin tamamına dair hadisleri bir araya getiren büyük hacimli eserlere verilen addır.⁴²⁷

Hicri ikinci yüzyıldan itibaren tasnif edilmeye başlanan *el-Câmî* eserleri, tevbib edilerek konulara ayrılmıştır. Tasnif döneminden hemen sonra yazıldıklarından dolayı, genel olarak isnatların birçoğunda *mübhem ve meçhul* râviler bulunabiliyor.⁴²⁸ İlk iki asırda, İslam kültür malzemesinin tamamını gelecek nesillere aktarmak ve kaybolmadan bir araya getirme gayesiyle "Dirayetü'l-hadis kriterleri göz önünde bulundurulmadan yazılan bu tür eserler, “*Sünenlerin*” dışarıda bıraktığı hadisleri ihtiva etmektedir.⁴²⁹

İfade ettiğimiz gibi hicri ikinci yüzyılda tasnif edilmeye başlayan bu türün ilk örneği Ma‘mer b. Râşid (ö. 153/770) tarafından yazılmıştır. Fakat pek çok konuyla ilgili hadisler herhangi bir tertip gözetilmeksizin çeşitli bab altında kaydedilmiştir. Buna karşın hicri üçüncü asra geldiğinde tasnif edilen *Câmîler*, dönemin ilmi ve fikri hareketlerin etkisiyle muhtevaları genişlediği gibi yazılış amaçları da değişmiştir: Hadis ilmi açısından “altın çağ” olarak adlandırılan bu asırda yazılan *Câmîler*, müellifleri olan Ashâbu'l-Hadis zümresi tarafından Re'y ehlinin fıkıh ve kelam anlayışına karşı alternatif çözüm yapılmaya çalışılmış ve sadece merfu hadisler barındırır olmuşlardır.⁴³⁰ Bu bağlamda eserine “el Câmî” diyen Buhârî, kaynağı bakımından *mevkuf* ve *mak'tu* rivayetler yerine sadece Hz. peygambere ait *merfu* ve

⁴²⁷ Son dönemlerde yapılan bir araştırmada Câmî kavramının ilk dönemlerde yazılan farklı muhtevalara sahip kitaplar için kullanıldığına dair bkz. Bilge kılıç *Hadis Usûlünde Câmî 'Kavramının Tanımı, Sorunları ve Yeni Bir Tanım Önerisi*.

⁴²⁸ Bünyamin Erul, “*Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I), Rivayet Açısından Ma‘mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmî'i*”, *AÜİFD* 43/1 (2002), 33.

⁴²⁹ Cemal Ağırman, “*Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi*”, *SCÜİFD* 5/1 (2001), 166.

⁴³⁰ Hacıvî, *el-Fikrû's-sâmî fî târîhi'l-fıkhi'l-İslâmî*, 2, 6.

sahih hadisleri almaya işaret ettiği gibi,⁴³¹ kavramla İslami ilimleri birleştirmek için yeterli düzeyde rivayet aldığına da işaret etmek istemiştir.

3.1.2. Müsned

Sözlükte “dayanmak, yaslanmak” anlamındaki müsned kelimesi,⁴³² hadis edebiyatında üç şekilde tanımlanmıştır. 1. Her bir sahâbînin ya da sonraki bir şahsın rivayet ettiği hadisleri konularına bakmaksızın onların ismi altında bir araya getiren kitap ismi. 2. muttasıl bir senedle Hz. Peygamber’e ulaşan hadis 3. Sahîh, Hasen ve Zayıf rivayetlerin ayırt edilmeksizin birlikte toplandığı koleksiyoner mahiyetteki ale’r-rical eserler.⁴³³ Bu tanımlarla beraber müsned kavramı hicri üçüncü asra kadar hadis usulünde “Muttasıl-Merfû” anlamında da kullanılmıştır.

Hadis usulünde *Müsned’in* konularına bakılmaksızın ravilerin ismi altında toplanan muhtevi eserler türü, anlamında kullanılması hicri üçüncü asırda olmuştur. İlk Müsned’in Ebu Davut et-Tayalîsi (ö.204/819) tarafından yazılışı genel kanaati varsa da konu ihtilafıdır.⁴³⁴ Hicri üçüncü asırda hadis edebiyatında Müsned türünde eserlerin yazılması dönemin ilmi fikri ve siyasi gelişmeleri neticesinde olmuştur. Kelamcı ve fakihlerin Ashâbu’l-Hadis’e sert eleştirileri neticesinde rivayetleri fıkhi konulara göre tasnif eden muhaddis fakihler, bu asırda yeni bir aşamaya geçmişlerdir. Muhaddis fakihler, Hz. peygamberin hadislerini sahâbe görüşleri ve tâbiîn fetvasından ayırmak istemişlerdir. Medinelilerin yerel uygulamalarıyla Iraklıların re’y ve kıyas materyalleri karşısında özellikle imam Şâfiî, hadisin olduğu yerde bu malzemelerin hükümsüz olacağı kaidesini savunmuştur.⁴³⁵ Şâfiî hadisin sünnet; sünnetinde hadis olduğunu, hadisin sabit olduğu yerde bu gibi malzemelere dayanılarak sünnetin terk edilmeyeceğini vurgulamıştır. İmam Şâfiî’den sonra öğrenci Ahmet b. Hanbel’de aynı metodu takip etmiştir. Ona göre artık kaynağı bakımından *maktu*’ve *mevkuf* rivayetlerin merfu/müsned hadis karşısında bir değeri yoktur. Ahmet

⁴³¹ Özpinar, *Hadis Edebiyatı*, 247.

⁴³² İbn Manzûr, *Lisânü’l-‘Arab*, 3, 220-21.

⁴³³ Bilge Kılıç, “Erken Dönem Hadis Edebiyatında Müsned Türü Eserler ve Müsned İstilâhının Problemleri”, DÜİFD 24 (2021), 82.

⁴³⁴ İbn Receb, *Şerhu ‘İleli’t-Tirmizî*, 1987, 343.

⁴³⁵ Özpinar, “Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine”, 255.

b. Hanbel Müsned 'ini dönemin ilmi ve fikri konularını hadisle çözmek için yazdığı rivayet edilir.⁴³⁶

Hicri üçüncü asırda özellikle Ashâbu'l-Hadis zümresi tarafından yazılan ve sadece Hz. peygamberin hadislerini içeren bu tür ale'r-ricâl müsnedler, ale'l-ebvab türü eserleri de etkilemişlerdir. Bu asırda yazılan *câmi*, *sünen* gibi ale'l-ebvab eserlerde de sadece *merfu-muttasıl* hadisler alınmaya dikkat edilmiştir.⁴³⁷ Hicri üçüncü asırdaki bu tasnif modeli *müsned* hadisin yeni tanımını olmuştur. kanaatimizce bu tanımdan hareketle eserine *el-Câmi 'u'l-müsned* diyen imam Buhârî'ye, Ta'lik ve bab başlıklarından dolayı yapılmayan tenkit kalmamıştır. Hatta Buhârî hakkında yazılı kaynakların mevcudiyetini tespit eden Sezgin dahi eleştiride bulunmuştur. O, “Buhârî'nin kaynakları” adlı çalışmasında “*diğer kaynaklar kendilerinden evvelki otoritelerden almış oldukları rivayetleri isnatlarıyla vaslettikleri halde Buhârî, hemen hemen senedleri hazfedip isnatta sadece o rivayetin sahibi olan sahabe tâbiîn ve tâbiünden sonra gelenlerin ismini bırakır. Böylece Buhârî mensubu olduğu zümreden tamamıyla müstakil hareket ederek şayan-ı hayret bir kolaylık ortaya koymasına rağmen “el-Câmi 'u'l-müsnedü's-şahîhu'l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallâhü 'aleyhi ve sellem” ismiyle müsned bir eser gayesini tamamen ihmal etmiştir.*”⁴³⁸ ifadeleriyle eleştiride bulunur. Zannımızca Sezgin ve diğer münekkitler bu konuda Buhârî'ye haksızlık etmişleridir. Bunun temel sebebi onun *el-Camiu's-Sahîh* 'ini sahih rivayetleri toplamak için yazdığını düşünmelerindendir. Halbuki onun bu eserini dönemin fıkhi, itikadi ve ameli ihtilafları *merfu hadis* ekseninde çözüme kavuşturmak için yazdığı kabul edildiğinde, hadis usulünde kronik bir probleme dönüşen Buhârî'nin Ta'likleri için yapılan bu eleştirilerin mesnetsiz olduğu görülecektir.

Diyebiliriz ki eserine *müsned* diyen imam Buhârî “Ta'lik” problemine şu şekilde baktığını düşünüyoruz; *müsned* kavramıyla Eserinde isnatlı rivayetlerin olduğunu ifade etmek ile senedi olmayan rivayetlerin sıhhatine, bizzat kendisinin kefil olduğunu söylemek istemiştir.⁴³⁹ Hatta bu tür rivayetlerin onun için bir sorun teşkil

⁴³⁶ Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdîrrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî ed-Dihlevî, *Hüccetullâhi'l-bâliğa*, 2005. bs (Beyrut: Darü'l-Cil, t.y.), 267.

⁴³⁷ İbrahim Hatiboğlu, “*Müsned*”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2006), 99-101.

⁴³⁸ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 147.

⁴³⁹ *İslamî İlimler ve Hadis*. <https://youtu.be/6XZVP32QL6Q?si=r4l5zcK7-h-Lssou>

etmediğini söylemek bile mümkün, çünkü onun zamanında Ta'lik (muallak) diye bir kavram yoktu.⁴⁴⁰ Nitekim kitabın hacminin beşte birine tekabül eden 1341 muallaktan sadece 160 tanesinin senedi eserin başka yerinde verilmemiştir. İsnadı eserin başka bir yerinde verilmeyen bu rivayetleri İbn Hacer, Buhârî'nin mütabaat ve şevahid olarak zikrettiğini söyler.⁴⁴¹

3.1.3. es-Sahîh

Sözlükte “sıhhatli ve sağlam” anlamına gelen sahîh kelimesi, terim olarak adâlet ve zabt sahibi râvilerin kendileri gibi adâlet ve zabt sahibi râvilerden muttasıl bir senedle rivayet ettikleri şâz ve muallel olmayan hadisi ifade eder.⁴⁴² Sahih hadis ile ilgili bu tanım ilk olarak hicri yedinci asırda İbn Salah (ö.643/1245) tarafından yapılmıştır. Bu asra kadar *sahih hadis* net bir tanımı yapılmamasına rağmen rivayetlerin sağlamlığı için bazı şartlar aranmıştır.⁴⁴³

Hadisleri bilen sahabenin vefatı üzerine sünnetin zayi olmasından korkan Abbasi halifesi Ömer b. Abdulaziz (ö. 101/719), vali ve alimlere mektup göndererek “resmi tedvin” faaliyetini başlatmıştır. Zühri (ö. 124/741) ile devam eden bu resmi tedvinden önce, bireysel olarak “gayri resmi” olarak Hz. Peygamber döneminden beri bu kitabet hep var olmuştur. Hicri birinci asrın son çeyreğiyle ikinci asrın ilk başlarını kapsayan bu tedvin faaliyeti sayesinde, daha önce sistemsiz, dağınık ve düzensiz olarak yazılan ilk kaynaklar bir araya toplanmıştır.⁴⁴⁴ Tedvin dönemini takip eden “Tasnif dönemi,” hicri ikinci asırdan itibaren başlamıştır. İslam tarihinin erken dönemini kapsayan bu ilk iki asırda yapılan ilmi faaliyetlerde, hadis malzemesinin tamamını gelecek nesillere aktarma ve kaybolmadan bir araya getirme gayesi olduğundan rivayetler kitaplara süzgeçten geçirilmeden alınmıştır.⁴⁴⁵

⁴⁴⁰ Ayşe Nur Yamanus, “*Hadis Usûlünde Mu'allak Kavramı*” (Yüksek Lisans Tezi, Yalova, Yalova Üniversitesi, 2013), 14.

⁴⁴¹ İbn Hacer, *Tağlîku't-Ta'lik Alâ Sahîhi'l-Buhârî*, 8; Selahattin Polat, “*Buhari'nin Sahî'ine Yapılan Bazı Tenkitlerin Değerlendirilmesi*”, 243.

⁴⁴² İbnü's-Salâh, *Ulûmi'l-Hadîs*, 79.

⁴⁴³ Mehmet Emin Çiftçi, “*Hadis Usûlünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi*” (Doktora Tezi, Diyarbakır, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019), 84; Mehmet Bilen, “*Sahih Hadisin Tanımı Üzerine*”, 250.

⁴⁴⁴ İbn Ebû Hâtim, *el-Cerh ve't-ta'dîl*, 18.

⁴⁴⁵ Ağırman, “*Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları*”, 164.

Hicri üçüncü asra gelindiğinde gerçekleşen yoğun telif sonucu, hadis usulüne dair ıstılahlar ve prensipler ortaya çıkmıştır. Böylece bir ilim için vazgeçilmez unsurlardan olan metodoloji ve kavramsal çerçeve oluşmuştur. Yine bu asırda gerek yaşanan yoğun telifler gerek hadis ilmindeki gelişmeler neticesinde Buhârî'nin hocalarından Ali b. el-Medînî (ö.234/848) tarafından hadisler *sahih*, *hasen* ve *zayıf* üçlemesine tabii tutulmuştur.⁴⁴⁶ Bu tasnife paralel olarak “Rivayetlerin sağlamlık derecesini tespit etmeyi konu alan hadis ilmi” manasına gelen “Dirayetü'l-hadis,” ilk nüvelerini bu dönemde vermiştir. Nitekim konuya dair ilk bilgilere Şâfiî'nin *er-Risâle*'sinde, Ahmed b. Hanbel'in talebelerine verdiği cevaplarda, *Şahîh-i Müslim*'in mukaddimesinde, Ebû Dâvûd'un Mekkeliler'e yazdığı mektupta, Tirmizî'nin *el-Câmi'u's-şahîh*'ine ilâve ettiği *el-İlel*'de, Buhârî'nin tarih kitapları ile cerh ve ta'dîle ait kitaplarda rastlanmaktadır.⁴⁴⁷

Gelişen “Dirayetü'l-hadis” ilmiyle beraber rivayetlerin üçlü tasnif süzgecine tabii tutulduğu hicri üçüncü asırda, eserini telif eden Buhârî “*sahih*” kavramıyla kitabına sadece sağlam rivayetleri alacağını bildirmişti. Yine Buhârî eserin telifine başladığında “kitabıma sadece sahih hadisleri aldım...” sözü de⁴⁴⁸ buna işaret etmektedir. Tespit edebildiğimiz kadarıyla şimdiye kadar Buhârî'nin “sahih hadis anlayışı” üzerine doğrudan bir çalışma yapılmamasına rağmen, araştırmalarda onun sahih hadis kriterleri konusunda Kur'an-sünnet bütünlüğüne önem verdiği saptanmıştır.⁴⁴⁹

3.1.4. Muhtasar

Sözlükte “kısaltılmış, özetlenmiş” manasına gelen *muhtasar*, kavramsal olarak “Bir eserin özet halinde kaleme alınmasından meydana gelen telif türü” demektir. Bu tür, Hadis ilminde oldukça yaygındır. Zira Sahâbe döneminde sahîfelere yazmak suretiyle başlayan hadis kitâbeti bir müddet sonra cüzlerin ve ardından kitapların telifine, ardından hicri ikinci yüzyılın ortalarından itibaren câmi ‘, muvatta, musannef

⁴⁴⁶ İbn Receb, *Şerhu 'İlel'i-Tirmizî*, 1, 130.

⁴⁴⁷ “Dirâyeti'l-Hadis”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994), 366-67.

⁴⁴⁸ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 327.

⁴⁴⁹ Bayram Kanarya, “Buhârî'nin ‘el-Câmiu's-Sahîh’ İsimli Eserinin ‘Kitâbü'l-İmân’ Bölümünde Kur'an-Hadîs Bütünlüğünün Yansımaları”, Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı, 2017; Zişan Türkan, “‘Hadisçilerin Kur'an-Sünnet İlişkisine Dair Düşüncelerinin Hadis Musannefatına Yansıması - Sahîhu'l-Buhârî- Örneği”.

ve müsned türü hacimli eserlere dönüşmüştür. Bunun neticesinde İslâmî ilimler sahasında telif edilen ilk hacimli eserler hadis kitapları olmuşlardır.⁴⁵⁰ Konumuz bakımından yaptığı ilmi seyahatlerle rivayetleri derleyenlerden biri olan Buhârî, *el-Câmi'u's-şahîh*'i, topladığı 600.000 hadisten seçerek ihtisar etmiştir. Kaynaklarda Buhârî *el-Câmi'u's-şahîh*'ni telif etmeden önce elindeki bütün rivayetleri *el-Mebsûṭ* adlı bir eserde önce bablara göre tasnif ettiği, ardından bunların en sağlamlarından eserini ortaya çıkardığı nakledilir.⁴⁵¹

Buhârî'nin eserin isminde muhtasar (مختصر) kavramını kullanmasının manası yaygın görüşe göre her ne kadar “tedavülde var olan bütün Sahih hadisleri eserime almadım/alamadım” manasına gelse de kanaatimizce o bu kavramı, kendi görüşlerini/ideolojisini destekleyen rivayetleri eserine aldığına işaret etmektedir. Zira önceki bölümde söz gelimi verdiğimiz örnekte olduğu gibi o, “İmanın artıp eksileceği” kanaatinde olduğu için “Kitâbu'l-Îmân” bölümünde tahrir ettiği bütün rivayetler kendi görüşünü destekleyen rivayetlerdir.⁴⁵² Tabii bunlarda genel değil de muhtasar olmuş oluyor.

el-Camiu's-Sahîh'teki muhtasarlara oluşturan bir diğer hususta Ta'lik ve Tak'tilerdir. Senedinin müellif tarafındaki kısmından bir veya daha çok râvisi zikredilmeyen hadis anlamındaki “*Ta'lik*” ile, uzun bir hadisin belli bir kısmını alıp rivayet etme anlamında olan “*Takti*” yöntemleri Buhârî tarafından çokça kullanılmıştır.⁴⁵³ Özellikle fakihler tarafından kullanılan bu iki yöntemin sahih hadisleri toplama niyetiyle yazıldığı düşünülen *el-Camiu's-Sahîh*'te yer alması, Buhârî hakkındaki kanaatimizi destekler mahiyettedir. Buhârî'nin Ta'likleri konusuna değinen Sezgin, isnadın otoritesini ciddi surette ilk sarsan kişinin Buhârî olduğunu söyler.⁴⁵⁴ O, eserin beşte birine tekabül eden 1341 hadisin isnadını vermeyerek *el-Camiu's-Sahîh*'i muhtasar yapmaya çalışmıştır. Buhârî'nin eserini gerek Ta'liklerle gerek Taktiyle kısaltmaya çalışmasının yanı sıra, muhaliflerine cevap olması için onun bazı bab başlıklarında serdettiği ibarenin ilgili babın altında zikrettiği hadisten

⁴⁵⁰ Mehmet Efendioğlu, “*Muhtasar*”, TDV İslâm Ansiklopedisi (Ankara: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2020), 60-61.

⁴⁵¹ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 322 vd.

⁴⁵² Detaylı örnek için bkz. Buhârî, “*Kitâbu'l-Îmân*”.

⁴⁵³ Sezgin, *Buhârî'nin Kaynakları*, 117.

⁴⁵⁴ Sezgin, 143.

uzun olması⁴⁵⁵ düşündürücü bir durumdur. Zannımızca bizim bu duruma verebileceğimiz en iyi cevap Buhârî'nin eserini İslami ilimlerin tevhidî için yazmış olduğunu söylemek olacaktır.

O halde Diyebiliriz ki imam Buhârî, eserinin isminde “*şahîhu'l-muhtasar*” ibaresini kullanarak, kitabını Hz. peygamberin yerine konumlanması için yeterli düzeyde (Câmî kavramından mülhemle) hadis aldığına işaret etmek istemiştir. Zira bir rivayet içtihadî olarak hadis kabul edildiğinde konumsal olarak Hz. peygamberi temsil eder. Kanaatimizce Buhârî'nin vermek istediği mesaj; Hz. Peygamber hayattayken yaptığı rehberliği, ben eserime aldığım rivayetlerle yapacağım imasıdır.⁴⁵⁶ Bu konuda kanaatlerini; “*bazılarının (Buhârî) eczacı yöntemiyle bizzat rivayetlerden Resul-i Ekrem'in rehberliğini tespit etmeye kalkışmaları, rivayet sayısı kadar farklı uygulamaların ortaya çıkabilmesine sebep olabiliirdi*”⁴⁵⁷ ifadeleriyle paylaşan görmez'in sarfettiği bu sözleri, bizim için oldukça değerlidir. O bu sözleriyle Buhârî'nin imkanız bir şeye yeltendiğini söylemiş olsa da müellifin eserini yazma amacı hakkında bizlerle aynı kanaati paylaşmaktadır düşünüyorum.

3.1.5. Min Umûri Resûlillâh Şallallâhü ‘aleyhi ve Sellem

İmam Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh*'in başlığına eklediği “*umûr*” sözcüğüyle, Hz. peygamberin dini ve dünyevi yönlerini eserine aldığını ifade etmek istemiştir. O, eserin başlığına yaptığı bu kayıtlı aldıkları bütün rivayetlerin bizzat Hz. peygambere ait olmasına azami derecede dikkat etmiş. Ona ait olmayan rivayetleri eserine aldığıdaysa onları hadis olarak saymamış, rivayetlerini senetsiz olarak almıştır.⁴⁵⁸ Buhârî'nin, sahâbe ve tâbiînlerden “*ta'lik*” yoluyla bu rivayetleri “*tahric*” etme sebebi, zannımızca onların Hz. peygamberden öğrendikleri yaşam biçimini rivayetler üzerinden sonraki nesillere aktarmaktır. O, bu rivayetlerle Hz. peygamberin örnek yaşamını sahâbeler vasıtasıyla fıkhi bir hükme dökerek, asrı saadette olduğu gibi Müslümanların tevhit ilkesine bağlı yaşamalarını arzulamıştır.⁴⁵⁹

⁴⁵⁵ Detaylı bilgi bkz. Hilmi Merttürkmen, “*Buhari'nin Ebu Hanife'ye itirazları ve aralarındaki ihtilafları*” (Doktora Tezi, Erzurum, Atatürk Üniversitesi, 1976).

⁴⁵⁶ *İslamî İlimler ve Hadis*.

⁴⁵⁷ Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji* (Ankara: Otto Yayınları, 2020), 12.

⁴⁵⁸ Polat, “*Buhari'nin Sahihi'ine Yapılan Tenkitler*”, 244.

⁴⁵⁹ *İslamî İlimler ve Hadis* <https://youtu.be/6XZVP32QL6Q?si=FaJRYJsX2CvmopXF>

3.1.6. Sünen

Sünnet kelimesinin çoğulu(cem) olan sünen, sözlükte “yol, usul adet, iyi ve kötü çıkır, bir kimsenin takip ettiği yol” demektir. İstılahta ise sünen/sünnet, ibâdet, muâmelât ve ukûbâtla ilgili konuları barındıran kitap türüne denir.⁴⁶⁰ Bu tür kitaplar başlangıçta sadece fıkhi konularla ilgili hadisleri barındırırken, hicri üçüncü asırdan itibaren muhaddislerin ideolojik bakış açılarını yansıtan rivayetlerde bölüm ve bab başlıklarında yer almaya başlamıştır.⁴⁶¹ O halde diyebiliriz ki sünen türü kitaplar, muhaddislerin ilmi ve fikri anlayışlarını temellendirmede araç görevi görmüşlerdir. Bu nedenle muhaddisler kendi ilmi ve fikri anlayışlarını temellendirmede hadis kavramından ziyade “sünnet’e vurgu yapmışlardır.

Sünnete vurgu yapanlardan biri olan Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh*’te görüşlerini temellendirmede merfu hadislere başvurmuştur. Buhârî’nin bu bağlamda sünen kavramını eserinin başlığında kullanmasının temel sebebi, ameli, fıkhi ve ahlaki hükümlerde Sünnet’i delil olarak görmesindendir. Zira “hadis” hem Hz. peygambere ait söz, fiil ve takrirler için hem de sahâbe ve tâbiînlerin haberleri için kullanılıyorken, “Sünnet/Sünen” sadece Hz. peygamberin fiillerini rivayet eden hadisler için kullanılmıştır.⁴⁶² Bu nedenle “hadisten” daha özel bir mana ifade eden “sünnet”, zamanla ashâbu’l-hadîs’in görüşlerini yansıtan kavram haline gelmiştir.⁴⁶³

Ashâbu’l-hadîs zümresi içinde re’y fikhının temsilcisi olan imam Buhârî, sünnet kavramını “*Allah’ın elçisinde sizin için en güzel örnek vardır*” ayeti ekseninde tanımlamıştır diyebiliriz. O, sünneti dini ilimler için şemsiye olarak görmüş, Hz. peygamberi hayatın her alanında örnek ve rehber kılmak istemiştir.⁴⁶⁴ Buhârî, bu sayede sünneti bir takım nafil ibadetler ve bazı şekilsel ibadetlere hasmış gibi yanlış algılamalardan kurtarıp Hz. peygamberin ortaya koyduğu dini pratiklerle beraber ahlaki davranışlara yaymaya çalışmış. Sünneti, dini hayatın tümü olarak görmüştür.

⁴⁶⁰ Sami Önler, “*Sünen Edebiyatı ve Mekhûl Ed-Dimeşkî’nin Sünen’i*”, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 15/27 (2013), 230.

⁴⁶¹ Özpınar, *Hadis Edebiyatı*, 226.

⁴⁶² M. Yaşar Kandemir, “*Hadis*”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997), 27-64.

⁴⁶³ Abdulmecit Mahmut, *el-itticâhât el-Fıkhiyye Inde Ashâbi’l-Hadîs fi’l-Karni’s Sâlisi’i-Hicrî*, (Kahire: mektebetü’l-haneci, 1979), 14.

⁴⁶⁴ Ahmet Keleş, “*Yaşayan Sünnet ve Sosyal Hayat*”, Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi, 23 (2011), 317.

3.1.7. Eyyam

Eyyam, sözlük manası itibariyle dünyevi meşgaleler demektir.⁴⁶⁵ Buhârî, eserin isim kısmına bu kavramı da ekleyip, el-Camiu's-Sahîh'te Hz. peygamberin günlük yaşantısına yer verdim demek istemiştir. O, *el-Camiu's-Sahîh*'in başlığına Hz. peygamberin dini yönünü temsil eden “sünen” kavramından sonra dünyevi yönüne işaret eden “eyyamı” kullanmıştır. Böylece Buhârî, eserin isminde bu iki kavramı kullanarak, bizlere “Sünenle” Hz. peygamberin dini hayat yaşantısını “Eyyamla” ise dünyevi ve bağlayıcı olmayan günlük hayatla ilgili emirleri, tavsiyeleri, yasakları *el-Camiu's-Sahîh*'e alacağına işaret etmiştir.

İmam Buhârî'nin *el-Camiu's-Sahîh*'ine bu isim tamlamalarının vermesinin ana sebebini kısaca şu şekilde açıklayabiliriz; İslamiyet'in tevhit dini olarak anılmasının temel sebebi, Allah'ın birliği inancı olup bu dine bağlı olanların sosyal birliği ve beraberlikleridir. Kur'an'ı Kerim'de de bu birliğin beşerin fitratında var olduğu söylendikten sonra müminlerin çeşitli fırkalara bölünmemeleri konusunda uyarılmışlardır.⁴⁶⁶ Yine Kur'an'ı Kerimde sosyal birliği ve beraberliği bozan ideolojiler, vahyi ve onun oluşturduğu temel esasları bozan ihtilaflar reddedilmiştir. Bu uyarılarla beraber İslam tarihinde ilk ihtilafların Hz. peygamberin vefatından hemen sonra gerçekleşen “halife” seçiminde, Resul'i Ekrem'in vefat edip etmediği ve nereye defnedileceği, ölüm döşeğindenken ümmetine tavsiyede bulunmak için kalem kâğıt istemesi esnasında Hz. Ömer'in hastalığının etkisiyle bu istekte bulunduğunu söylemesi sonucu çıkmışlardır. Bu ilk ihtilaflar bütün İslâm toplumunu ilgilendiren ayrılıkların ana sebebi olmuşlardır.⁴⁶⁷

İslâmî ilimlerin teşekkül etmeye başlamasıyla beraber hicaz bölgesindeki ashâbül-hadîs ile, ıraktaki ehli re'y arasındaki metodolojik ihtilaf, İslam toplumda hatta aynı ekolün mensupları arasında bile pek çok görüş ayrılıklarının yaşanmasına sebep olmuştur. Halbuki ashop, Resûlullah döneminde sosyal hayatta ihtilâf ettiklerinde Hz. Peygamber'e müracaatla sorunlarını hallederlerdi. Resûl-i Ekrem'in vefatından sonra bir ara bulucu kalmadığı için herkesin kendi görüşünde devam etmesi

⁴⁶⁵ أيام, معجم المعاني (erişim 14/06/2024).

⁴⁶⁶ er-Rûm 30/30.

⁴⁶⁷ Abdulnasır Süt, “İslam Düşüncesinin Erken Döneminde Muhalefet ve Görüntüleri”, Kelam Araştırmaları 8/1 (2010), 304.

sonucu, sosyal hayatta birçok ihtilafın yaşanması kaçınılmaz olmuştur. Bu İhtilâfları İslâm toplumu için ciddi bir tehlike olarak gören bir kısım âlimler ve siyasetçiler bunların çözümü için bazı usuller denemişlerdir. Söz gelimi Basra’da insanlar arasında anlaşmazlıkları giderip onları barıştırma çabalarıyla tanınan Humeyd et-Tavîl (ö. 143/760), Emevî Halifesi Ömer b. Abdülazîz’e toplumda birlik sağlamayı teklif edince⁴⁶⁸ halife, yönetimi altındaki eyaletlere mektup göndererek kendi bölgelerinin fakihlerinin birleştikleriyle hüküm vermelerini emretmiştir. Yine İbnü’l-Mukaffa’a (ö. 142/759) toplumda hukuk birliğinin sağlanması gayesiyle ihtilâfların devlet eliyle derlenip bunlar arasından bir kanun metni hazırlanması için Halife Ebû Ca’fer el-Mansûr’a bir teklif götürmüştür.⁴⁶⁹

Buhârî, Hicri ikinci asırdan itibaren İslam toplumunda yaşanan başta hukuki ihtilafların temel sebebi olmak üzere, İslami ilimlerdeki ayrışmaları görmüştür. Zira ona göre asrı saadete Hz. peygamberin zatında mündemiç bir şekilde temsil edilen İslami ilimler, kendilerine has usul ve metodoloji geliştirmeleri neticesinde birliktelikleri yok olmuş. Bunun neticesinde İslam toplumunda ihtilaflar yaşanmaya başlanmıştır. Yine Buhârî’ye göre “İslami ilimler” demek, kendi aralarında bir sürü ihtilaf ve çelişki barındıran, birbirlerinden kopuk ve alakasız ilimler demektir. Kanaatimizce Buhârî, bütün bu ilimleri Hz. peygamberi temsil eden hadis çatısı altında toplamaya niyetlenmesi sonucu, itikadi, fıkhi ve ahlaki alanlara el-Camiu's-Sahîh’te yer vermiştir. Nitekim o, eserinde yer verdiği kitabı’t-tefsir bölümüyle tefsir ilmini, kitâbü’l-ilm” bölümüyle hadis usulünü, “Ahbari'l-Ahad” bölümüyle kalamı, bab başlıklarıyla fıkıh ilmini, adap ve ahlakla ilgili bölümlerle tasavvufu ele almıştır. Böylece Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh*’ eseriyle hayatın her alanında Hz. peygamberin rehberliğini göstermek istemiştir.⁴⁷⁰

O halde diyebiliriz ki yaşadığı dönem itibariyle ve yaptığı ilmi seyahatler sayesinde dört müçtehit imamın görüşlerine vakıf olan imam Buhârî, “Hadis bütün ilmi içine alır” kıstasından hareketle eserine *el-Câmi ‘u’l-müsnedü’s-şâhîhu’l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallâhü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih* ismini vererek, bütün ilimleri tek çatı altında toplamaya çalışmıştır. O, sünneti

⁴⁶⁸ Şükrü Özen, “İhtilâf”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, 2000), 565-68.

⁴⁶⁹ Zehebî, *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-(tabakâtü’l-)meşâhîr ve’l-a’lâm.*, t.y., 321.

⁴⁷⁰ *İslamî İlimler ve Hadis* <https://youtu.be/6XZVP32QL6Q?si=v515AttyoxcU36v1>

ümmetin ortak paydası olarak gördüğünden metodolojisini hadis merkezli oluşturmuştur. Şimdi onun bu amacını *el-Camiu's-Sahîh'in* kitap isimleri, bab başlıkları ve konu içeriklerinde ne şekilde ele aldığını inceleyelim.

3.2. Eserdeki Kitap İsimleri Ve İdeolojik İmaları

Vaktimiz ve imkânımız sınırlı olduğundan bizler savımızı sadece itikadi konulardan olan “*Kitâbu'l-Îmân*”, “*Kitâbut-Tevhîd ve Kitâbu'l-Kader*” bölümleriyle örneklendirmekle yetineceğiz.

Kitâbu'l-Îmân'da Buhari'nin *el-Camiu's-Sahîh* 'te ideolojik imalarla hareket ettiğini ya da etkilendiğini görmek için bölüm boyunca onun kendi kanaatlerini yansıtan rivayetleri nasıl tahrir ettiğini ele aldık. Buna karşın Buhârî'nin “imanın tanımı” konusunda görüşlerini desteklemeyen rivayetlere yer vermediğine değindik. Böylece *el-Camiu's-Sahîh* 'te ideolojik imaların olduğunu göstermeye çalıştık. Konumuzun devamında Buhârî'nin imanı, “iman, ikrar ve amel” unsurlarıyla tanımlandığını, buna bağlı olarak imanın artıp eksildiğini gördük. İman-amel ilişkisi konusunda zorunlu birliktelik olduğunu söyleyen Buhârî, amelsizliğin küfre sebep olmayacağını savunur. Böylece Buhârî, iman konusunda ifrat ve tefrid'de düşmeden kendi metodolojisini bab başlıklarıyla var etmeyi başarır.

Kitabu't-Tevhid'i dönemin aktüel mezhebine reddiye mahiyetinde yazan Buhârî, bu bölümde de metodolojisini inşa eder. Sıfatlar konusunda “tenzih anlayışını” benimseyen Mu'tezile mezhebine karşı, mutedil bir yol takip eden Buhârî, sıfatların ispatında delil olarak bab başlıklarında ayetler ve beyitler getirir. Yine Buhârî dönemin tartışılan konularından olan “Rû'yetullah” hakkında, Mu'tezile ile bazı selef ulemasının ifrat ve tevrid'ini şu şekilde çözümler: o, selef ulemasından bazılarının Rûyetullah'ın dünyada görüleceği düşüncesine karşın, Hz. Aişe'den naklettiği bir rivayetle “hadisenin” dünyada olmayacağını ispatlamaya çalışır. Rûyetullah konusundaki bu ifrat anlayışına karşın, Allah'ın Ahirette dahi görülmeyeceğini iddia eden Mu'tezile mezhebine, Kur'ân'dan ayetler getirerek Rû'yetullah'ın Ahirette olacağını ispatlar. Böylece metodunu itidal üzere inşa eden Buhârî, ehl-i sünnet ilm-i kelamına ait müjdelerin habercisi olmuştur.

Son olarak savımızı örneklendirmek için *Kitabu'l-Kader* 'bölümünü ele almayı uygun gördük. Zira Mu'tezile tarafından şiddetle reddedilen bazı rivayetlerin bölümün

başında verilmesi, tesadüfi olmaktan ziyade ideolojiktir. Şarihlerin yorumuyla *Kitabu'l-Kader*'i kader münkirlerine (Mu'tezile) cevap niteliğinde yazan Buhârî, “külli irade” konusunda teslimiyetçi bir anlayış benimsemiştir. Fakat Cüz'i iradenin söz konusu olan yerlerde de kişiye sorumluluk vermeyi unutmamıştır.

Bu üç kitap özelinde yaptığımız değerlendirmede, Buhârî'nin sistematik bir şekilde olmasa bile bab başlıklarıyla kendine has bir metodoloji inşa ettiğini gördük diyebiliriz.

3.2.1. Kitap İsimleri

El-Camiu's-Sahih'te doksan yedi “kitap/bölüm” bulunur. Bunlardan yaklaşık otuz tanesi Buhârî'ye hastır. Bu bölümler ne Ondan önce ne de sonra başka müellifler tarafından ele alınmamışlardır.⁴⁷¹ Temel savımı örneklendirmek için tezin bu bölümünde değindiğimiz *Kitâbu'l-Îmân*’ *Kitabu't-Tevhid*'i *Kitabu'l-Kader*’ kitapları da orijinaldir.⁴⁷² Bu bölümlerin orijinal olması savımızı desteklemektedir. zira sahih hadisleri toplama amacıyla yazılan eserlerde bu bölümlerin olmaması tesadüfi değildir.

Biz Burada önce kitap bölümlerini itikadî, fikhî ve ahlakî şeklinde sınıflandıracğıız. Ardından iddiamızı desteklemek için dönemin öne çıkan konularından örnekler vereceğiz.

el-Camiu's-Sahih'teki konuları bu üçlü tasnife tabi tutarken tezin fazla uzamaması için bölüm başlıklarını Türkçe vermeyi uygun bulduk.

3.2.1.1. İtikadî Konular

“Vahyin Başlangıcı”, “İmanın Tanımı”, “İlim Babı”, “İlk Yaratılış”, “Peygamberler Kitabı”, “Faziletler Kitabı”, “Ashabın Faziletleri”, “Ensar'ın Faziletleri”, “Gazalar Kitabı”, “Tefsir Kitabı”, “Kur'ân'ın Fazileti”, “Kader İlmi”, “Ahir Zaman Alametleri”, “Âhâd Haber”, “Tevhit Kitabı”.

3.2.1.2. İbadet Konuları

“Abdest”, “Gusül”, “Kadınlara Özgü Haller”, “Teyemmüm”, “Namaz”, “Namaz Vakitleri”, “Ezan”, “Cuma Namazı”, “Korku Namazı”, “İki Bayram Namazı”,

⁴⁷¹ Ali Akyüz, “İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması”, Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi, 11 (2003), 165.

⁴⁷² Akyüz, 166.

“Vitr Namazı”, “İstiska Namazı”, “Kusuf (Güneş Tutulması) Namazı”, “Secde Ayetleri”, “Yolcu Namazı”, “Teheccüd Namazı”, “Mekke ve Medine’de Namaz Kılmanın Fazileti”, “Namazda Hareket Yapma”, “Sehiv Secdesi”, “Cenaze Namazı”, “Hac İbadeti”, “Umre Kitabı”, “İhsar ve Avlanma Cezaları”, “Hacta Avlanma Cezaları”, “Medine’nin Fazileti Babı”, “Oruç Bölümü”, “Teravîh Namazı”, “Kadir Gecesinde Faziletleri”, “İtikaf Babı”, “Akika Kurbanı”, “Kurbanlıklar”, “Züht Hayatı”, “Yeminler ve Adaklar”, “Yemin Kefaretleri”, “Miras Hukuku”, “Had Cezaları”, “Diyetlerin İfası”, “Azgın ve Mürtedin Tövbesi İle Katli Konusu”, “Zorlanmalar”, “Hiyel (Şer’î Hileler)”, “Kitap ve Sünnete Sarılma Babı”.

3.2.1.3. Muamelat Konuları

“Satış Konusu”, “Selem Akdi”, “Şûf’a Hakkı”, “Kiralama Babı”, “Mevtanın Borç İntikalleri”, “Kefiller Konusu”, “Vekillik Babı”, “Tarla ve Ekim Babı”, “Sulama Kitabı”, “Borçlanma; Borç Verme”, “Haciz ve İflas Kitabı”, “Husumetler”, “Buluntu Kitabı”, “Zulümler”, “Ortaklar Kitabı”, “Rehineler Babı”, “Köle Azadı”, “Borç Yazımı”, “Hibe; Önemi ve Teşviki”, “Şahitler Kitabı”, “Barış Babı”, “Günlük İlişkilerde Şartlar”, “Vasiyetler”, “Siyer ve Cihat Konusu”, “Humus Vergisi”, “Cizye Vergisi ve Sarfı”, “Nikah Konusu”, “Boşanmalar”, “Nafakalar”, “Yeme Adabı”, “Kesim ve Avlanma Babı”, “İçme Adabı”, “Hastalıklar”, “Tıp Babı”, “Giyim Adabı”, “Edep Konusu”, “İzin İsteme”, “Davetler”, “Rüya Tabiri”, “Hükümler”, “İstekler”.

3.2.2. Kitapların İdeolojik İmaları

Hiçbir eser yazıldığı dönemin siyasi, sosyal, tarihsel, dini ve kültürel etkisinden soyutlanamaz. Gerek Buhârî’nin *el-Camiu’s-Sahîh*’i gerek diğer hadis külliyatları söz konusu bu etkilerden azade olamaz. Ehli hadis tarafından yazılan külliyatların telif amaçlarından bir tanesi, kendileri açısından tehlikeli bir şekilde gelişme gösteren bid’atları yok etmek, sünneti ihya etmektir.⁴⁷³ Bu ideolojik kaygılarla yazılan eserlerde, müellifin muhaliflerine karşı imalarını görmek olağandır.

Tezin ikinci bölümünde “ideoloji” kavramının tanımıyla, “Buhârî’nin ideolojik kimliğini” incelediğimiz için burada sadece *el-Camiu’s-Sahîh*’indeki

⁴⁷³ H. Musa Bağcı, “*el-Buhari’nin Kader Konusunda Mu’tezile ile Münakaşaları*”, AÜİFD 46/1 (2005), 22.

ideolojik imalara değinmeyi uygun bulduk. *el-Camiu's-Sahîh*’te ideolojik kaygıların olduğunu göstermek için serdettiğimiz örneklerde, bab başlıklarında ve eserin tasnifinde bu tür imaları görmek mümkündür. Bizde elimizden geldikçe bu ideolojik imaları göstermeye çalışacağız.

3.2.2.1. İtikadî Konularla İlgili Örnekler

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi vaktimiz sınırlı olduğunda, burada itikadî konuları örnek vermekle yetineceğiz.

3.2.2.1.1. Kitâbu'l-Îmân

Hicri üçüncü asırda inanç/itikad bağlamında; “*imanın tanımı, iman amel münasebeti, imanda artma ve eksilme, iman islam ayırımı,*” meseleleri tartışılmış ve çözüm arayışları yapılmıştır.⁴⁷⁴ Bu çözüm arayışında olanlardan biri olan Buhârî, konuyu *el-Camiu's-Sahîh*’in ikinci kitabında ele almıştır. Buhârî, konu hakkındaki kendi ideolojik görüşlerini zikretmekten geri durmamıştır. Oluşturduğu 42 bab başlığıyla İdeolojik kimliğini serdetmiş ve toplamda 29 ayet ve 58 hadisle ideolojisini savunmaya çalışmıştır.⁴⁷⁵

Kaynaklarda ifade edildiği gibi Buhârî’nin sonradan Müslüman olan dedesinin babası “Mûğire” ve dedesinin dedesi “Berdizbeh’in” Mecusi kökenli olması,⁴⁷⁶ Buhârî’nin “Mürchie” düşüncesine aşina olmasını sağlamıştır. Buhârî, ilmi seyahatlerini düşünce ekollerini en üst düzeyde temsil eden kültür merkezlerine yapmıştır. O, bu sayede İslam toplumunun iç dinamiklerinden kaynaklı ortaya çıkan Küfe merkezli Şiîliği ve Hariciliği, Şam merkezli Râfîliği yakından tanımıştır. Yine o, yaşadığı konjonktür sayesinde asıl dış dinamiklerin ortaya çıkardığı Cehmîlik, Cebriyecîlik, Kadercîlik, Mürçîlik ve özellikle bunların bileşkesi halinde sistematik biçimde ortaya çıkan Mu'tezileyi yakından tanımıştır.⁴⁷⁷

⁴⁷⁴ Emin Aşıkkutlu, “*Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh’inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî’nin İman Yaklaşımı*”, M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi, 19 (2000), 62.

⁴⁷⁵ Detaylı bilgi için bkz. Buhârî, *Kitâbu'l-Îmân*.

⁴⁷⁶ Hatîb Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2, 322.

⁴⁷⁷ Akyüz, “*İmam Buhârî’nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı*”, 163.

İbn Hacer'in verdiği bilgilere göre "Kitâbu'l-Îmân" (imanın tanımı) bölümünü Mürcie'ye reddiye olarak yazan Buhârî, bölümü aynı şekilde Cehmiyye, Kerramiyye, Hariciyye, Mu'tezile ve Şia'ya da cevap teşkil edecek şekilde oluşturmuştur.⁴⁷⁸

Biz İbn Hacer'in verdiği bilgilere istinaden, Buhârî döneminde iman konusu ekseninde tartışılan "*imanın tanımı, iman amel münasebeti, iman İslam ayırımı, imanda artma ve eksilme*" meselelerini, müellifimiz tarafından nasıl ele alındığını, bu konularda onun nasıl bir ideolojik kimliğe sahip olduğunu inceleyeceğiz.

a) İmanın Tanımı

Kendisinden önce ne de sonra hiçbir eserde bulunmayan "*Kitabu bedi'l-vahy*" ile eserin telifine başlayan Buhârî, yazdığı bu ilk bölümle dönemindeki "akıl ekseninde vahiy" telakkilerine reddiyeyi amaçlamıştır. Dönemindeki geniş yankıları ve etkileri itibariyle Mu'tezileyi ve onun eksenindeki diğer ekollerin bu telakkilerini reddetmek için imanın tanımını ikinci sıraya bırakmıştır. Kitabına yaptığı bu başlangıç bölümüyle mücadele ettiği fikri ekollere, "ilahiyat, nübüvvet ve semiyat" konularında vahyin gerekliliği hususunda ikazlarda bulunmuştur.⁴⁷⁹ O, halde diyebiliriz ki müellif, *el-Camiu's-Sahîh*'in telifine vahiy merkezli bir düşünce yapısını tesis etmekle başlamıştır.

İmanı, "Allah'ı ikrar ve tasdik" olarak tanımlayan Mürcie mezhebi, Küfürle birlikte iyi amellerin imana fayda vermediği gibi; imanla beraber kötü amellerinde imana zarar vermediğini savunur.⁴⁸⁰ Fırka müntesipleri, amelleri imanın bir parçası olarak görmediklerinden, büyük günah işleyeni fıkı ve fücuna rağmen kâmil bir mümin olarak görürler. Bu yüzden onlara göre, farzları terk edip günah işleyen biri ne bu dünyada ne ahirette hiçbir ceza almaz. İmanı, amellerin özüne dahil etmemeyi ilke edinen bu fırka,⁴⁸¹ hicri üçüncü asırda halkın ahlaki gevşekliğine ve aldırışsızlığına neden olmuştur.

Mürcie fırkası tarafından formüle edilen bu "amelsiz-iman" görüşlerine cevap veren Buhârî, "Kitâbu'l-Îmân" bölümünde imanı "söz ve fiilden ibarettir; artar ve

⁴⁷⁸ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13, 344.

⁴⁷⁹ Kutlu, "*Mürcie Mezhebi*", 188.

⁴⁸⁰ Ebü'l-Hasen Ali b. İsmâil b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî Eş'arî, *Maqâlatü'l-İslâmiyyîn* (Almanya: Dârul-ferâiz, 1980), 279.

⁴⁸¹ Eş'arî, 279.

eksilir” şeklinde tanımlamıştır.⁴⁸² Yaptığı bu tanımla İmanı, söz ikrar ve amel üçlemesinden ibaret olduğunu savunan Buhârî, Kitâbu'l-Îmân'a bu kanaatlerini yansıtmıştır. Böylece Buhârî gerek zikrettiği ayetlerle gerek bab başlıklarıyla ideolojik kimliğini belli etmiştir.

b) İman Amel İlişkisi

İfade ettiğimiz gibi *Kitâbu'l-Îmân*'a ideolojik kimliğini yansıtmakla işe başlayan Buhârî, tespit edebildiğimiz kadarıyla bölümün on iki bab başlığında iman-amel münasebeti konusunda mezkûr görüşünü temellendirmeye çalışmıştır: *Kitâbu'l-Îmân* bölümündeki *ameliniz imanınızdır; Îmâna ait işler ve Yüce Allah'ın şu kavli: “Yüzlerinizi doğu ve batı yönüne döndürmeniz hâlis iyilik değildir; eğer tevbe ederler; namaz kılarlar; zekât verirlerse yollarını serbest bırakın; İman, bizatihi 'amel'dir diyenler babı; kadr gecesini tâatle geçirmek îmândandır; cihâd îmândandır; ramazân gecelerini nafile ibâdetle geçirmek îmândandır; mükâfatını yalnız Allah'tan umarak Ramazan orucunu tutmak îmândandır; namaz îmândandır; Allah'a en sevgili olan amelleri devamlı yapandır; zekât vermek imandandır; ganimetten beşte birini vermek îmândandır* bab başlıkları îmânı kavı ile amelden ibâret kabul eden Buhârî'nin görüşünü yansıtmaktadır.⁴⁸³

Buhârî'nin *Kitâbu'l-Îmân* bölümünde oluşturduğu diğer bab başlıklarındaysa, benzer bir durum vardır; Yukarıda zikrettiğimiz bab başlıklarında Buhârî, imanın ibadetle ilişkisini ön plana çıkarmıştır. Buna karşın bazı bab başlıklarında, imanın muamelatla münasebetini de (sosyal hayat) ihmal etmemiştir. Bu bab başlıklarını şu şekilde vermek mümkündür; *en iyi mümin, müslümanların elinden dilinden emin olduğu kişidir, yiyecek yedirmek islâm'dandır; kişinin kendi nefsi için arzû ettiğini kardeşi için de arzû etmesi îmândandır; rasûlullah (s)'ı sevmek îmândandır, îmânın alâmeti ensâr'ı sevmektir, fitnelerden kaçmak dîndendir, haya îmândandır, selâm vermek islâm'dandır, cenazeye tabi olmak imandandır.*

İmam Buhârî, *Kitâbu'l-Îmân* 'da ibadet ve muamelatla ilgili oluşturduğu bu bab başlıklarıyla birlikte, “ahlakla” ilgili bab başlıklarını da serdetmiştir; *müslümân dilinden ve elinden müslümânların selâmette kaldığı kimsedir, kişinin kendi nefsi için*

⁴⁸² Buhârî, *Kitâbu'l-Îmân*, 1.

⁴⁸³ Detaylı bilgi için bkz. *Kitâbu'l-Îmân*.

arzû ettiğini kardeşi için de arzû etmesi îmândandır; arkadaşlarına kötü davranmak nankörlüktür, eğer iki grup savaşırlarsa aralarını düzeltin babı, münafığın alameti konuştuğunda yalan söyler, söz verdiğinde cayar, emanet verildiğinde ihanet eder babı, İslâm Dîni kolaylıktır ve Peygamber(s)'in: "Allah'a en sevgili olan dîn müsâadekârlık (semahat) ve kolaylık üzerine kurulmuş olan, hanîf İslâm Dîni'dir" sözü, kişinin müslümanlığının güzelliği, peygamber(s)'in: "dîn ancak Allah resulü ve Müslümanlar için nasihattir" kavli.

Yukarıdaki bab başlıklarını ayetlerle de desteklemiştir. Buhârî hem ayetlerle hem de bablarla da günlük hayatta lazım olması muhtemel her konuya değinmeye çalışmıştır. Gerek İbadet ve muamelat gerek ahlak konularında iman-amel arasındaki zorunlu etkileşime değinen Buhârî, konuyu kendi ideolojik kimliğiyle yorumlamıştır: Ona göre amel, imandan olmakla birlikte, ne Mu'tezile ve Hariciyye'nin iddia ettiği gibi mü'mini dinden çıkaracak kadar etkili, ne de Mürcie ve Kerramiyye'nin savunduğu gibi imana herhangi bir faydası veya zararı dokunmayacak kadar önemsizdir.⁴⁸⁴ Buna karşın Buhârî, amelin müminler arasında farklılığa/üstünlüğe yol açabilecek kadar üstün olduğunu savunur. O, "Mü'minlerin amel bakımından birbirlerinden üstünlüğü, "Dinini sakınan kimsenin üstünlüğü"⁴⁸⁵ gibi bab başlıklarında ve konu altlarında, amelin mü'minler arasında farklılığa yol açan bir unsur olduğunu vurgulamıştır.

Amelin imana menfi ya da müsbet etkisini bab ve konu başlıklarında ısrarla vurgulayan Buhârî, bu bölümde verdiği diğer bazı bab başlıklarıyla amelsizliğin küfre sebep olmayacağını savunur: O, "küfürden küfre fark vardır"⁴⁸⁶, "kötülükler cahiliyyettendir; şirk hariç, onları işleyenler tekfir edilemez"⁴⁸⁷ bab başlıklarında ve başlıklar altında zikrettiği ayet ve rivayet ettiği hadislerle, şirk dışında herhangi bir amelin, mü'mini imandan çıkarmayacağını ifade eder.⁴⁸⁸

Buhârî'nin iman-amel arasında yaptığı bu ayırım ve zorunlu etkileşim, ehli sünnet düşüncesinin teşekkülüne önemli katkılarda bulunmuştur.⁴⁸⁹ O halde

⁴⁸⁴ Aşıkutlu, "Buhârî Döneminde İmanla İlgili Yaklaşımlar", 77.

⁴⁸⁵ Buhârî, *Kitâbu'l-İmân*, 15, 39.

⁴⁸⁶ Buhârî, *Kitâbu'l-İmân*, 21.

⁴⁸⁷ Buhârî, *Kitâbu'l-İmân*, 22.

⁴⁸⁸ Aşıkutlu, "Buhârî Döneminde İmanla İlgili Yaklaşımlar", 78.

⁴⁸⁹ Aşıkutlu, 81.

diyebiliriz ki Buhârî; el-Camiu's-Sahîh'ini "sahih hadisleri toplama" amacı dışında, başta Mürchie, Hariciyye ve Mu'tezile olmak üzere dönemin yaygın dini, siyasi ve felsefi akımlara cevap amacıyla yazmıştır.

c) İmanın Artması ve Azalması

Kitâbu'l-Îmân'da “*imani, takrir ve fiildir artar ve eksilir*” şeklinde tarif eden Buhârî, bu kanaatine birçok ayet, sahabe ve tâbiîn sözlerini delil olarak getirir. İlk görüşüne delil olarak “imanlarını kat kat arttırsınlar diye müminlere sükûnet verdi”,⁴⁹⁰ “bizde onların hidayetlerini arttırdık”,⁴⁹¹ “Allah doğru yolu bulanların hidayetlerini arttırır”,⁴⁹² “doğru yolu bulanlara gelince, Allah onlara takvaları gereği hidayetlerini arttırır”,⁴⁹³ ayetleriyle beraber toplam da sekiz ayet zikreder. Bu ayetlerde geçen; sekine, hidayet, din, şeriat gibi sözcükleri iman anlamı ile tefsir eder. Bu yaklaşımını onun bir tefsir yöntemi olarak görebiliriz. Ardından Ömer b. Abdulaziz'in, Adiy b. Adiy'e yazdığı mektubu serdedir. Mektupta “elbette imanın farz olan amelleri, inançları, yasakları ve güzel amelleri vardır. Kim bunları yaparsa imanını kemale erdirmiş olur, kimde tamamlamazsa imanını kemale erdirmemiş olur. Eğer yaşarsam onlarla amel etmeniz için sizlere açıklayacağım, vefat edersem bu konuda müvekkil değilim.” İbaresini yazılır.⁴⁹⁴

Buhârî, imanın artıp eksileceğine dair yukarıdaki delillerle beraber, başka ayetler ve sahabe sözlerini de getirir. O, Kur'ân'ı kerimden delil olarak Hz. İbrahim'in “kalbim iyice yatışsın diye” sözünü verir. Ayrıca Muaz b. Cebel'in (ö. 18/639) el-Esved b. Hilal'e hitaben söylediği “bizimle otur biraz iman edelim”⁴⁹⁵ sözünü de kanaatinden yana delil olarak zikretmiştir. Zira imanın aslına (tasdik) hamledilmesi mümkün olmayan bu kavil; hayırdan, ahiret ahkamından dini şeylerden bir süre bahsederek imanımızı artıralım şeklinde yorumlanmıştır.⁴⁹⁶

Yine Buhârî, Abdullah b. Mesut'un (ö. 32/652-53) “Yakînin (kesin bilgi) hepsi imandır” sözünü de zikrederek “Yakîn”den kasıt imanın asli unsuru olan tasdik

⁴⁹⁰ el-Fetih 48/4.

⁴⁹¹ el-Kehf 18/13.

⁴⁹² Meryem 19/76.

⁴⁹³ Muhammet 47/17.

⁴⁹⁴ Buhârî, *Kitâbu'l-Îmân*, 1.

⁴⁹⁵ Buhârî, 1.

⁴⁹⁶ Emrullah Yüksel, “*Buhârî'de İman Anlayışı*”, ATAÜNİİFD, 10 (1991), 6.

olduğunu, bununda ziyade ve noksan kabul ettiğini söylemek istemiştir.⁴⁹⁷ müellif, Abdullah b. Ömer'in "kul kalbinde iz bırakan lüzumsuz meşgaleleri terk etmedikçe takvanın hakikatine ulaşamaz." Kavlini de imanın ziyade ve noksan kabul ettiğine delil olarak getirmiştir.⁴⁹⁸ Buhârî imanda ziyade olduğuna dair son olarak Mücahit'in Şûrâ Suresi'nin on üçüncü ayeti "O, size, Nuh'a emrettiği dini apaçık beyan etti" tefsiri ile İbn Abbas'ın Maide Suresinin kırk sekizinci ayeti olan "her biriniz için bir kanun ve yol verdik" tefsirini nakletmiştir. Zira Ona göre Kur'ân ve Sünnetin açıklanması, imanın ziyadeliğine vesile olur.⁴⁹⁹

İmam Buhârî, imanın ziyade ve noksan kabul ettiğine dair *Kitâbu'l-Îmân*'nın girişinde yaptığı tüm delillendirmelere rağmen, kanaatini bölümün başka bir yerinde bab başlığında yapmıştır. O, "imanın artması ve eksilmesi babı"⁵⁰⁰ adında oluşturduğu bu tercüme'de, bölümün girişinde delil olarak verdiği ayetleri tekrar verir. Artından maide suresinin "bugün sizin dininizi kemale erdirdim" ayetini verir ve "kim bu kemalattan bir şey terk ederse o, dinini noksan yapmıştır" yorumunu ekler. Böylece Buhârî, ayetlerle ve açıklamasıyla imanın; dini ahkâmının yerine getirilmesiyle kemale erip ziyadeleşeceğini, herhangi bir hükmün terk edilmesiyle de eksileceğini ispatlamaya çalışır.⁵⁰¹

İmanın ziyade ve noksan kabul ettiğine dair oluşturduğu bu bab'ta Buhârî, Enes ibn Malik'ten (ö. 93/711-12) şu hadisi nakleder: "La ilahe ille'llâh deyip de kalbinde bir arpa ağırlığınca hayır (îmân) bulunan kimse cehennemden çıkacaktır. La ilahe ille'llâh deyip de kalbinde bir buğday ağırlığınca hayır bulunan kimse de cehennemden çıkacaktır. Yine La ilahe ille'llâh deyip de kalbinde bir zerre ağırlığınca hayır bulunan kimse bile cehennemden çıkacaktır."⁵⁰² Buhârî, burada hadisle kendi kanaatine istidlal yapmıştır. Zira bir arpa ağırlığı, buğday tanesinden ağırdır. O'da bir zerre ağırlığından daha büyüktür.⁵⁰³ Yani imanda artma ve eksilmeye delil getiriyor.

Buhârî son olarak bu bab başlığı altında delil olarak şu kıssayı nakleder: "Yahûdîler'den bir kimse Ömer İbn Hattâb'a; Ey Mü'minlerin Emîri Sizin Kitâb'ınızda

⁴⁹⁷ Buhârî, *Kitâbu'l-Îmân*, 1.

⁴⁹⁸ Buhârî, 1.

⁴⁹⁹ Yüksel, "*Buhârî'de İman Anlayışı*", 7.

⁵⁰⁰ Buhârî, *Kitâbu'l-Îmân*, 34.

⁵⁰¹ Yüksel, "*Buhârî'de İman Anlayışı*", 7.

⁵⁰² Buhârî, *Kitâbu'l-Îmân*, 34.

⁵⁰³ Yüksel, "*Buhârî'de İman Anlayışı*", 7.

okumakta olduğunuz bir âyet var ki, biz Yahûdî topluluğuna inmiş olmuş olsaydı, nazil olduğu günü bayram edinirdik, dedi. Ömer; Hangi âyettir o? diye sordu. Yahûdî: Bugün sizin dininizi kemâle erdirdim, üzerinizdeki nimetimi tamamladım ve size din olarak Müslümanlıktan hoşnut oldum..." cevabını verdi. Bunun üzerine Ömer; Biz bu ayetin indiği günü de yeri de biliyoruz ve kıymetini takdir ediyoruz; bu ayet Peygamber'e bir cuma günü Arafâ'da kaim iken nazil olmuştur buyurdu."⁵⁰⁴

Buhârî'nin İmanın ziyade ve noksan kabul ettiğine dair görüşüne, dolaylı olarak değindiği bir diğer bab başlığıysa "Mü'minler, amel konusunda birbirinden üstündür" tercümesidir. Kanaatini iki farklı hadis ile ispatlamaya çalışan Buhârî, ilk rivayeti yukarıda zikrettiğimiz "kalbinde hardal tanesi kadar imanı olanın cehennemden çıkacağı" hadisini verir. Diğer rivayetse şöyledir: Ebû Saîd Hudrî Hz. peygamberden şu şekilde işitmiştir; "Uyuduğum esnada gördüm ki insanlar bana arz olunuyorlardı. Üstlerinde gömlekler vardı, bu gömleklerin bazıları memelere ulaşıyor, bazıları daha kısaydı. O esnada Ömer İbn Hattâb'ta bana arz olundu. Üstündekilerin yere kadar sürüldüğü bir gömlek vardı buyurdu. Ya Resulallah bunu ne ile te'vîl (tabir) ettin? diye sordular. O "Dîn ile" dedi." Buhârî "dîn" sözcüğüne iman anlamı vermektedir.

d) İman-İslam Ayırımı

Sözlükte "bir kimseyi verdiği haberde doğrulamak, onun doğru söylediğini kabul etmek" manasına gelen "iman", terimsel olarak Hz. Peygamberin Allah tarafından getirdiklerinin doğru olduğunu kabul etmektir. Buna karşın sözlükte "boyun eğmek ve itaat etmek" manasına gelen "islam", kavramsal olarak Allah'ın uluhiyetini kabul edip ona boyun eğmektir.⁵⁰⁵

Birçok kalamî ekol, özellikle Eş'arî mezhebi iman ve İslâm'ın ayrı şeyler olduğunu savunurlarken, Mu'tezile'nin cumhuru ile bazı kalamcı ve Buhârî'nin de içinde bulunduğu muhaddislerin bir kısmına göreyse bu iki kavram eş anlamlıdır.⁵⁰⁶ iman ve islam kavramlarının aynı şeyler olduğunu savunan Buhârî, *Kitâbu'l-Îmân'da* bu görüşünü bab başlıkları ve ayetlerle temellendirir: Buhârî, bölümün üçüncü bab

⁵⁰⁴ Buhârî, *Kitâbu'l-Îmân*, 34.

⁵⁰⁵ Mehmet Bulut, "İman ve Mahiyeti", DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi, 11 (1998), 47.

⁵⁰⁶ Aşıkutlu, "Buhârî Döneminde İmanla İlgili Yaklaşımlar", 72.

başlılığını “imanla ilgili işler” şeklinde oluşturduktan sonra, konu başlığı altında imanın altmış küsur şubesinin bulunduğunu söyleyen hadisi zikreder. Ardından bu şubelerin neler olduğunu daha sonra oluşturduğu "Haya imandandır", "Yemek yedirmek islam'dandır", Resulullah'ı sevmek imandandır", "Selam vermek islam'dandır", "Zekât vermek islam'dandır", "Namaz kılmak imandandır"⁵⁰⁷ bab başlıklarında verir. Bilindiği gibi bunların bir kısmı islam'la ilgili olmasına rağmen Buhârî'nin onları imandan da sayması, müellifin iman ve islam kavramının eş anlamlı olduğunu ispatlama çabasıdır.⁵⁰⁸ Nitekim onun bu çabasının en güzel örneği “Duanız imanınızdır” bab başlığı altında “İslâm beş şey üzerine bina edilmiştir” hadisini rivayet ederek, imanla ilgili bir başlık altında islâm kelimesini ihtiva eden bir hadis metnini rivayet etmek suretiyle olmuştur.⁵⁰⁹

Buhârî'nin imanın islam'la aynı şey olduğuna dair en büyük delili “*sizler gerçekte iman etmediniz lakin korku yahut ölümden dolayı Müslüman oldunuz*” bab başlığıdır. Hucurat suresinin on dördüncü ayetini yorumlayarak oluşturduğu bu bab başlığı altında, Hz. peygamberle Sa'd b. Ebi Vakkas (ö. 57 /677) arasında geçen şu kıssayı nakleder: Sa'd, ganimet dağıtımı esnasında “ya Resulallah! Niçin filana (mal) vermedin? Vallahi onun mü'min olduğunu sanıyorum” der. Bunun üzerine Resulullah; "veya müslim" buyurdu."⁵¹⁰ Sa'd ve Hz. Peygamber arasında üç kere tekrar eden bu konuşmada, her seferinde Sa'd'ın kullandığı "mü'min" kelimesi yerine Hz. Peygamber ısrarla "veya müslim" ifadesini kullanmıştır. Buhârî, atıf olan “ev” harfinin anlam birlikteliğine binaen, rivayeti her iki kavramın aynı anlama geldiğine dair delil olarak nakletmiştir.⁵¹¹

Buhârî'nin bu iki mezkûr kavramın eş anlamlılığına dair bir diğer delili “Cibril” hadisidir. Rivayete göre Hz. Peygamber iman, "Allah'a, meleklerine, O'na kavuşulacağına, peygamberlerine ve yeniden dirilmeye iman, etmek" olarak tanımlarken, İslam'ı, "şirk koşmaksızın Allah'a ibadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek ve oruç tutmak şeklinde tanımlamıştır."⁵¹² Halbuki daha sonraki bir diğer bab

⁵⁰⁷ Detaylı bilgi için bkz. Buhârî, *Kitâbu'l-Îmân*.

⁵⁰⁸ Aşıkutlu, “*Buhârî Döneminde İmanla İlgili Yaklaşımlar*”, 72.

⁵⁰⁹ Sema Korucu Güven, “*Günümüz İman Problemlerine Buhârî'nin Kitâbü'l-Îmân'ından Bakmak*”, *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi*, 8/2 (2023), 250.

⁵¹⁰ Buhârî, *Kitâbu'l-Îmân*, 19.

⁵¹¹ Aşıkutlu, “*Buhârî Döneminde İmanla İlgili Yaklaşımlar*”, 73.

⁵¹² Buhârî, *Kitâbu'l-Îmân*, 37.

başlığında yaptığı “imanın” tarifi, Cibril hadisindeki “İslam’a paralellik arz etmektedir; Hz. Peygamber Abdülkays heyetine imanı şu şekilde tanımlamıştır: "Allah'tan başka ilah bulunmadığına, Muhammed'in Allah'ın resulü olduğuna şehadet etmek, namaz kılmak, zekât vermek, ramazan orucunu tutmak ve ganimet malının beşte birini vermektir.” Görüldüğü gibi bizzat Hz. Peygamber' İman ve İslam kavramları arasında bir ayırım yapmamıştır. Doğal olarak bu Buhârî için bir delildir.

e) Genel değerlendirmeler

İslam toplumunda sahih hadisleri cemetme gayesiyle yazıldığı düşünülen *el-Camiu's-Sahîh*’te, ayetler, sahâbe ve tâbiîn sözleri, tekrarlar, bab başlıkları ve daha birçok unsurun içinde bulunması, eserin telif edilme gayesine başka bir gözle bakma ihtiyacını doğurmuştur. *Kitâbu'l-Îmân*” bölümünü Mürcie’ye reddiye olarak yazan Buhârî,⁵¹³ kitapta sahih hadislerle beraber diğer unsurlara da çok yer vermiştir. “*Kitâbu'l-Îmân*” özelinde yaptığımız bu çalışmada, Buhârî’nin 58 rivayet ile birlikte 29 ayet kullandığını gördük.

“*Kitâbu'l-Îmân*’a, “iman; *fiildir artar ve eksilir*” şeklinde yaptığı tarifile başlayan Buhârî, bu kanaatini desteklemek için sahih hadis dışında o kadar çok malzeme serdedir ki Sezgin’in onun hakkındaki “*müsned*⁵¹⁴ *bir eser meydana getirmek gayesini tamamen ihmal etmiştir*”⁵¹⁵ serzenişini haklı çıkaracak mahiyettedir. Kitabın birinci bab başlığı altında hiçbir rivayete yer vermezken toplamda on ayet, dört Sahabe kavli ve iki tâbiîn görüşüne yer verir. Bununla beraber Buhârî, bu bab başlığında serdettiği ayetleri aynı bölümün diğer bir bab başlığında da tekraren verir.⁵¹⁶

Kanaatimizce Buhârî’nin kullandığı bütün bu malzemeler, onun kendi ideolojik kimliğini *el-Camiu's-Sahîh*’e yansıtma amacını gütmesindendir. Zira sahih hadisleri toplama niyetiyle yazıldığı kesin olan eserlerde, bu tür malzemelerin olmadığı ya da bu derece de olmadığı bir gerçektir. Yine Buhârî -yukarıda taksim ettiğimiz gibi- oluşturduğu bab başlıklarının çoğunu kendi görüşünü yansıtacak

⁵¹³ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13, 344.

⁵¹⁴ Müsned kavramının Hz. Peygamberin sözleri için kullandığına dair bkz. Kılıç, “*Erken Dönem Hadis Edebiyatında Müsned Türü Eserler ve Müsned İstılâhının Problemleri*”.

⁵¹⁵ Sezgin, *Buhârî’nin Kaynakları*, 147.

⁵¹⁶ Buhârî, *Kitâbu'l-Îmân*, 33.

şekilde tasarlamış. Bab başlıklarını, dini ve dünyevi konuları (*İman-ibadet, İman-Muamelat ve İman-ahlak*) kapsayacak şekilde oluşturmuştur.

3.2.2.1.2. Kitabu't-Tevhid

Kitabın içeriğine değinmeden önce hicri üçüncü asırdaki kelam ekollerine ve ne tür konuları tartıştıklarına kısaca değinmek istiyoruz. Bu sayede Buhârî'nin *Kitabu't-Tevhid* bölümünü nasıl bir ortamda ve ne tür telakkilere yazdığını daha iyi gösterebileceğimizi düşünüyoruz.

Bilindiği gibi hicri ilk asırda İslam coğrafyasının fetihlerle birlikte kuzey bölgelere doğru genişlemesi, İran, Irak, Mısır ve Suriye gibi kadim din ve kültürlerin beşiği durumunda olan pek çok ülkenin İslâm coğrafyasına dâhil olmasına vesile olmuştur. Fethedilen bu ülkelerdeki halk İslam dinine girmekle beraber, kültürlerini, düşüncelerini ve geleneklerini devam etmekte serbest bırakılmışlardır. Böylelikle kadim din ve kültürlerde, tartışma konusu olan birçok inançsal sorun, bu yeni müntesipler tarafından İslâm düşüncesine taşınmış ve teolojik birtakım tartışmalara neden olmuştur.⁵¹⁷

Kelam ekolleri arasında tartışılan ilk konulardan biri ilâhî sıfatlar meselesidir. Zat-sıfat üzerine inşa edilen bu ilahi sıfatlar meselesi, ilk kez Ca'd b. Dirhem (ö. 124/742 [?]) tarafından dile getirilmiştir. Cehm b. Safvan (ö. 128/746) tarafından geliştirilen bu görüş, Allah'ın sıfatlarını nefyetmekte, sıfatlar meselesinde ta'til fikrini (Allah'ın zatını sıfatlarından soyutlamak) savunmaktadır.⁵¹⁸ Onlara göre Allah'a sıfat nispet etmek, teşbihi gerektireceği için caiz değildir. Nitekim Cehm b. Safvan ve hocası, hay, âlîm, semî', basîr gibi sıfatları nefyetmişlerken, Allah'ı kâdir, fâil, hâlık, muhyî ve mumîl olarak vasıflandırmada bir sakınca görmemişlerdir.⁵¹⁹

Mu'tezile kelamının kurucusu olan Vasıl b. Atâ (ö. 131/748), ilahi sıfatlar konusunda bu iki mütefekkinden etkilenmiştir. Ona göre Allah'ın kadîm sıfatlarını kabul etmek, kadîmlerin çokluğu anlamına gelen *taaddüd-i kudemaya* yol açacaktır. Halbuki Allah'ın zâtı dışında bir kadîmin varlığı imkansızdır.⁵²⁰ Vasıl b. Atâ, Allah'ın

⁵¹⁷ Kazanç, "Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu ve Gelişimine Etki Eden Faktörler", 80-81.

⁵¹⁸ Eş'arî, *Maqālâtü'l-İslâmiyyîn*, 279; Köksal, "Mu'tezile Kelamında Zat-Sıfat İlişkisi", 239.

⁵¹⁹ Abdülkâhir el-Bağdâdî, *el-Farq beyne'l-fırak*, 137.

⁵²⁰ Ayşe Turhan, "Mu'tezili Sıfat Telakkisinin İnşasında Cehm B. Safvan'ın Belirleyiciliği", SDÜİFD 2/41 (2018), 94.

kadîm olduğunu kabul etmekte ve ‘kîdem’i Allah’ın en özel sıfatı olarak görmektedir. Allah’ın zâtı ile âlim, kâdir, hay olduğunu belirten bu yaklaşım, O’nun zâtı ile var olan ve kadîm sıfatlar (manalar) şeklinde kabul edilen ilim, kudret ve hayat sıfatlarıyla âlim, kâdir, hay olmadığını ortaya koyar. Mu'tezilî kelam ekolü, böylece sıfatları zâttan ayrı birer gerçeklik olarak tercih etmez ve tevhidi ispat eder.⁵²¹ Mezkûr ekol’ün sıfatlar konusundaki bu tutumlarında, dönemin sosyo-kültürel koşulları etkili olmuştur. Nitekim Müşebbihe ve Haşviyye’nin teşbihe dayalı görüşleri, Zerdüş, Mezdek ve Manî dinlerinde müşterek olan ikili Tanrı (Seneviyye) düşüncesi, Hristiyanlık’taki teslis inancı Mu'tezile’nin böyle bir yaklaşımı kabul etmesine neden olmuştur.⁵²²

Mu'tezile’nin sıfatlar konusundaki reddi ve tevhit konusundaki bu ısrarına karşın, ehli sünnetin ilk mensupları sayılan Selefî ulema, “tevfiz” yaklaşımını öne sürmektedir. Bu yaklaşıma göre, naslarda Allah için kullanılan nitelemeleri veya ifadeleri teşbih ve te’vil etmeksizin kabul etmek ve bu sıfatların gerçek manasını Allah’a havale etmek gerekir.⁵²³

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi sıfatlar konusunda konjonktürden dolayı “Tevhitçi” bir anlayış benimsemek zorunda kalan Mu'tezile mezhebi, ehli sünnet uleması tarafından eleştirilmiştir. Bu konuda eleştirilerini dile getirenlerden biri olan Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*’te özelde Mu'tezile, genelde Cehmiyye ve Müşebbihe’yle sıfatlar konusunu tartışmıştır. Buhârî, bu bölümde sıfatların nefyini (Ta’til) tartışmakla beraber esma-i hüsnâ, rû’yetullah, meşîyyet-irade, tekvin mükevven gibi teolojik konuları da ele almaktan geri durmamıştır.⁵²⁴

Buhârî’nin Mu'tezile’nin sıfatlar konusundaki görüşlerine karşın yazdığı bu bölümün tam ismi, kaynaklarda “*Kitabu't-Tevhid*’ ve’r-redd ale’l-Cehmiyye ve gayrihim”dır.⁵²⁵ Müellifin buradaki *Cehmiyyeden* kastı Mu'tezile mezhebidir. Zira sıfatlar konusunda Cehm b. Safvan’ın görüşlerini benimseyen Mu'tezile mezhebi, ehli sünnet uleması tarafından *Cehmiyye* olarak adlandırılmıştır.⁵²⁶ Buhârî, *Kitabu't-*

⁵²¹ Şehristânî, *el-Milel ve’n-nihâl*, 44 vd.

⁵²² Köksal, “*Mu'tezile Kelamında Zat-Sıfat İlişkisi*”, 239.

⁵²³ Âdem Tasman, “*Mu'tezile ve Ehl-i Sünnet’in İlâhî Sıfatlarla İlgili Tartışmaları*” (Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi, 2022), 15.

⁵²⁴ Yurdağır, “*Buhari’ Kitabu’t-Tevhid*”, 257.

⁵²⁵ Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Ali el-Kirmânî, *el-Kevâkibü’d-derârî fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî* (Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, t.y.), 25, 95.

⁵²⁶ Turhan, “*Mu'tezilî Sıfat Telakkîsinin İnşâında Cehm B. Safvan’ın Belirleyiciliği*”, 93.

Tevhid'e "Hz. peygamberin ümmetini tevhide çağırma babı" ile giriş yapmıştır. Ardından bu bab başlığı altında haber alma yollarından naklin akıldan üstün olduğunu Hz. peygamberin Muâz b. Cebel'i (öl. 17/638) Yemen'e vali olarak gönderdiğinde kendisine yaptığı nasihatlerle ispatlamaya çalışmıştır.⁵²⁷ Yine Buhârî bu tavrı ile Allah'ı bilmek için aklın tek başına yeterli olduğu ve akıl olmaksızın marifetin oluşmayacağını savunanlara karşı çıkmaktadır. Çünkü Allah akıllı kullanmayı emretse de tevhide çağırması için Rasûl'u ile nakl yani vahiy göndermiştir.

Ümmeti tevhide çağırarak yaptığı bu girişten sonra Buhârî, sıfatların ispatına delil olarak, *Allah'ın en güzel isimlere/sıfatlara sahip olduğunu, onun er-Rahmân,*⁵²⁸ *er-Rezzâk, Zü'l-kuvveti'l-metîn,*⁵²⁹ *Âlim*⁵³⁰ *es-Selâm, el-Mü'min,*⁵³¹ *Meliki'n-nâs, el-Azîz,*⁵³² *el-Hakîm, el-Hak,*⁵³³ *Semî', Basîr,*⁵³⁴ *el-Kâdir,*⁵³⁵ *Mukallibü'l-Kulûb,*⁵³⁶ *el-Bâri-ul musavvir*⁵³⁷ bab başlıklarını getirir. Böylece Buhârî, bu bab başlıklarıyla Allah Kâdir'dir ama kudreti ile değil, Hayy'dir fakat hayat sıfatı ile değil, Âlim'dir fakat ilim sıfatı ile değil, Semî'dir ama işitme sıfatı ile değil, diyen Mu'tezile'ye reddiyede bulunmuştur.⁵³⁸

Kelam sıfatının ispatına özel bir ilgi gösteren Buhârî, bölümün diğer bab başlıklarında konuya ayrıca değinir. Buhârî, *Allah'ın Hz. Musa ile kelamı,*⁵³⁹ *Allah'ın kelamını değiştirmek istiyorlar,*⁵⁴⁰ *kıyamette Allah'ın enbiya ve diğer kişilerle kelamı,*⁵⁴¹ *Allah muhakkak Musa ile konuşmuştur,*⁵⁴² *Allah'ın kıyamette cennet ehliyle konuşması*⁵⁴³ bab başlıkları ve konu başlıklarında zikrettiği *kutsi* hadislerle kelam sıfatının ispatına çalışır. Onun kelam sıfatına bu ilgi ve alakayı göstermesinin sebebi,

⁵²⁷ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 1.

⁵²⁸ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 2.

⁵²⁹ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 3.

⁵³⁰ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 4.

⁵³¹ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 5.

⁵³² Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 6.

⁵³³ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 7.

⁵³⁴ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 9.

⁵³⁵ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 10.

⁵³⁶ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 11.

⁵³⁷ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 8.

⁵³⁸ Güven, "Günümüz İman Problemlerine Buhârî'nin Kitâbü'l-Îmân'ından Bakmak", 169

⁵³⁹ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 33.

⁵⁴⁰ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 34.

⁵⁴¹ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 36.

⁵⁴² Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 37.

⁵⁴³ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 38.

Kur'ân'ın mahluk olmadığının ispata çalışmasındandır. Biz tezimizin birinci bölümünde bu konuyu ele aldığımızdan burada tekrara düşmemek için değinmiyoruz.

Sıfatların ispatından sonra Zat-sıfat ilişkisine değinen Buhârî, “*zat, sıfat ve isimler konusunda söylenenler*” bab başlığıyla konuya giriş yapar. Zât-ı ilâhiyyenin isimleri, sıfatları ve fiillerinin olduğu kanaatinde olan Buhârî, Zâtı gibi O’ndan ayrılmayan bu vasıflarına delil olarak Hubeyb b. Adî’nin (ö. 4/625) şehadeti esnasında söylediği beyti getirir.⁵⁴⁴ Buhârî, konunun devamında Kur’ân-ı Kerîm’de Allah, zâtına (nefsine) “şey” kavramını nispet ettiğini, Hz. Peygamber ile ashabı da zât, isim ve sıfat kelimelerini kullanarak bunları Allah’a nispet ettiğini söyler.⁵⁴⁵ Böylece Buhârî, “Allah’a şey denilmeyeceğini savunan muhaliflerine Hz. Peygamber ve ashabın istidlaliyle cevap verir.

Buhârî sıfatların ispatı için getirdiği delillerden sonra Rû’yetullah konusuna değinir. *Kitabu't-Tevhid*’te Rû’yetullah konusuna sadece bir bab’ta değinen Buhârî, delil olarak birçok hadis zikreder. Bab başlığını “*o gün bir kısım yüzler vardır; rablerine bakarlar*”⁵⁴⁶ şeklinde oluşturan müellif, ayetle muhalifleri konumundaki Mu’tezile’ye cevap vermeye çalışır. Bilindiği gibi sıfat anlayışı bakımından Cehm b. Safvân ile ortak prensipler üzerinden hareket eden Mu’tezile mezhebi, Allah’ın zatı gereği görülemeyeceğini savunur.⁵⁴⁷ Bu akli delillerle beraber En’am suresinin “*gözler onu idrak etmez, o gözleri idrak eder*” ayetini delil getiren Mu’tezilî ulema, rû’yetullahın hem dünyada hem de Ahirette vuku bulmayacağı anlamını vermiştir. Buna karşın sahâbeden İbn Abbas, Ebû Zer el-Gıfârî, tâbiîn ulemasından Zührî, Selefiyyeden İbn Huzeyme, Nevevî ve Kâdî İyâz gibi kişiler Resûl-i Ekrem’in dünyada Allah’ı gördüğü görüşündedirler.⁵⁴⁸ Rû’yetullah konusunda bu iki farklı telakkilere karşı Buhârî, mutedil bir yol takip etmiştir. Bu konuda Hz. Aişe’nin “*Kim Hz. peygamberin Allah’ı gördüğünü iddia ederse yalan söylemiştir*” sözüne istinat eden Buhârî’nin tavrı nettir. Ona göre Yüce Allah dünyada görülmemiştir,⁵⁴⁹ buna

⁵⁴⁴ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 14.

⁵⁴⁵ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 21.

⁵⁴⁶ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 24.

⁵⁴⁷ Fatmanur Ceren, “Mu’tezile’nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru’yetullah Problemi”, SDÜİFD, 2/41 (2018), 105.

⁵⁴⁸ Temel Yeşilyurt, “Rû’yetullah”, TDV İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y.), 311-14.

⁵⁴⁹ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 4.

karşın o, Âhirette sadece müminlere görünecektir. Buhârî, bu görüşünü temellendirmek için konu başlığı altında tekrarlarla beraber on iki hadis getirir.⁵⁵⁰ O halde diyebiliriz ki Buhârî, *el-Camiu's-Sahîh'e* ehli-sünnetin/Selef görüşlerini destekleyen hadisleri alırken, muhalif konumundaki telakkileri yansıtacak rivayetleri nakletmemekte bir beis görmemiştir.

Kitabu't-Tevhid'in Otuz birinci babını irade ve meşiet için oluşturan Buhârî, bab başlığını “*Allah dilemedikçe siz dileyemezsiniz*” şeklinde oluşturur. Ardından bab başlığı altında Allah’ın mutlak iradesine işaret eden ayetleri getirir. Ayetlerden sonra zikrettiği hadislerle insanın, Allah’ın mutlak iradesine karşın belli bir yetkiye sahip olduğunu savunur⁵⁵¹. Nitekim konu başlığında zikretti şu “kıssa”, onun bu kanaatine işaret etmektedir: Rivayete göre gecenin bir yarısı Hz. Ali’nin evine gelen peygamber, damadı ve kızı Hz. Fatıma’ya “*namaz kıldınız mı*” diye sorar. Hz. Ali, onun bu sorusuna “*nefislerimiz/irademiz ancak Allah’ın elindedir, o dilerse kılardık*” cevabını verir. Damadının bu cevabından razı olmayan Peygamber arkasını dönüp giderken “*insan çok mücadelecî/tartışmacı yaratılmıştır*”⁵⁵² ayetini okur. Böylece Buhârî, insanın iradesini tamamen reddeden “Cebriyye” ile fiillerin yaratılışında insanın etkili olduğunu savunan Mu'tezile mezhebini ortak bir zeminde buluşturarak konuyu çözüme kavuşturmuştur.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak şöyle diyebiliriz; İbn Hacer’in yorumuyla *Kitabu't-Tevhid'i Kaderiyye ve Cehmiyye'ye* reddiye yazan Buhârî, kitabında metodolojisini oluşturmayı da ihmal etmemiştir. O, bu bölümde sıfatlar meselesiyle beraber, rû'yetullah, isim-müsemma, meşiiyet-irade tekvin-mükevven konularını işlemiştir. İlk ilahi sıfatlar konusunu işleyen Buhârî, tevhitçi bir anlayış benimseyen Mu'tezile'ye, ayetlerle oluşturduğu bab başlıklarıyla cevap verir. Konu mihveri bağlamında kelam sıfatının ispatına özel çaba sarf eden müellif, isim-müsemmanın aynı olduğunu “*yüce Allah’ın isimleri ile istemek ve bunlarla Allah’a sığınmak*”⁵⁵³ bâbıyla çözmüştür. Ardından konunun devamı sayılan “*zat-sıfat birliğine*” delil olarak sahabe beyitlerini delil olarak getirmiştir.

⁵⁵⁰ Detaylı bilgi için bkz. Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 24.

⁵⁵¹ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 31.

⁵⁵² el-Kehf 18/54.

⁵⁵³ Buhârî, *Kitabu't-Tevhid*, 13.

Kitabu't-Tevhid'te; ruyetullah, irade ve meşiet konularına da değinen Buhârî, görüşlerini destekleyecek rivayetleri naklederken karşı tarafın telakkilerini yansıtmak rivayetleri eserine almamıştır. Gerek onun bu tavrı gerek bab başlıklarında kanaatlerini yansıtmaya çabaları, bize bir kez daha *el-Camiu's-Sahîh'in* klasik kaynaklarda zikredilen nedenlerden farklı bir sebeple yazılmış olma ihtimaline işaret etmektedir. *Kitabu't-Tevhid* özelinde ulaştığımız bu bulgular diğer bütün kitaplar için de geçerlidir. Zira Buhârî, bu tavrını diğer kitap bölümlerinde de aynen devam ettirmiştir.⁵⁵⁴ Söz gelimi bir önceki konu da ifade ettiğimiz gibi o imanın artıp eksileceğine inandığı için *Kitabu'l-iman'da* tahrir ettiği bütün rivayetler bu görüşümüzü destekler niteliktedir.

3.2.2.1.3. Kitabu'l-Kader

Bu bölümümüzün son örneğini oluşturan “Buhârî’nin “*Kitabu'l-Kader'i* ve ideolojik yansımaları” konusuna geçmeden önce çok kısaca kader ve kazâ kavramlarına değinmekte fayda mülâhaza ediyoruz.

Sözlükte “gücü yetmek, planlamak, ölçü ile yapmak, bir şeyin şeklini ve niteliğini belirlemek,” gibi mânalara gelen “*kader*,” terimsel olarak “Allah’ın bütün nesne ve olayları ezeli ilmiyle bilip belirlemesi” anlamına gelmektedir. Kaderle yakından ilgili olan “*kazâ*” ise sözlükte “Hükmetmek, muhkem ve sağlam yapmak, emretmek, yerine getirmek” manasına gelirken, “istilahta” Allah’ın nesne ve olaylara ilişkin ezeli planını gerçekleştirmesi” şeklinde tanımlanmıştır.⁵⁵⁵ Selefiyye âlimleriyle Mâtürîdî ve Şîî kelâmcılarının ekseriyeti bu tanımları benimsemişlerdir. Buna karşın Eş’arî kelâmcılarının çoğunluğuyla İslâm filozofları sözü edilen tanımları tersine çevirerek kazâyı kader, kadere de kazâ anlamını yüklemişlerdir.⁵⁵⁶

Şîî kelâmcılar dışında ehl-i sünnet sayılan ekollerin bu tanımlamalara karşın, konumuzun mihverini oluşturan Mu'tezile mezhebi, kazâ ve kader kavramlarına farklı anlamlar vermişlerdir. Luğavi anlamda “*kader*”e “takdir etti” manasını veren Mu'tezili ulema, kavramı istilahta; fiillerin kendisine nispet edildiği şeyler hakkındaki hükümler bakımından “görüş ve düşüncelerin açıklanması” olarak tarif etmişlerdir. Onlara göre

⁵⁵⁴ Buhârî’nin başka eserlerinde de aynı durumun olduğuna dair bkz. Çınar, “*Buhârî’nin Halku Ef’âli'l-İbâd Adlı Eserinin Halku'l-Kur’an Bağlamında Değerlendirilmesi*”.

⁵⁵⁵ Ebü'l-Hasen Ali b. Muhammed b. Ali es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî, *et-Ta’rîfât*, 174.

⁵⁵⁶ Yusuf Şevki Yavuz, “*Kader*”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y.), 58-63.

“Yüce Allah taati ve mâsiyyeti takdir etti” sözü “onları açıkladı” manasındadır.⁵⁵⁷ Nitekim Mu'tezilî ulema “*Ancak onun (Hz. Nuh'un) karısı hariç... Bu kadının geride kalıp boğulanlardan olmasını takdir ettik*” ayetindeki⁵⁵⁸ “takdiri,” mezkûr kadının durumunu “haber vermek” ve başına gelecek olan şeyi “açıklamak” şeklinde yorumlamışlardır. Yani onlar “kader” sözü ile “beyân” ve “ihbâr” kastetmişlerdir.⁵⁵⁹ “Kazâ” kavramına ise “icâb (emir)” manasını vermişlerdir; “*Rabbin sadece kendisine kulluk etmenizi, anne ve babaya da iyilik etmenizi emretti*”⁵⁶⁰ (kaza). Diyebiliriz ki Mu'tezilî ulema “kaderle,” insanın yapacağı bütün fiillerin Allah tarafından önceden bilindiğini fakat bunların ezelden bilinmesinin insanın irâdesi üzerinde bir zorlama olmayacağını murat etmişlerdir.⁵⁶¹

Yukarıdaki birbirlerine yakın kaza ve kader anlayışlarına karşın Mu'tezili ulemanın bu tanımının arka planında siyasi-kültürel nedenler yer almaktadır. Emevî idarecilerinin gayri meşru hareketlerini ilahî takdire bağlamaları nedeniyle gelişen “cebr” tutumuna karşı, insanın özgür iradesini ve mutlak sorumluluğunu güçlü bir şekilde savunan Ma'bed el-Cühenî (ö. 83/702) ve Gaylân ed-Dımeşkî (ö. 120/738), kader konusundaki görüşleri bakımından Mu'tezile mezhebinin kurucusu Vâsıl b. Atâ'nın yaklaşımlarını belli düzeyde etkilemiştir.⁵⁶² Emevilerin bu keyfi uygulamalarına karşı ilk tutarlı tepkiyi gösteren Ma'bed el-Cuheni, “Kader yoktur, işler her an olduğunda olmaktadır.” sloganıyla başkaldırmıştır. O, bir kısım beşerî fiillerin ve özellikle yapılan zulümlerin hür irade ile yapıldığına inanmış ve Emevîlerin yapmış olduğu keyfi uygulamaların Allah tarafından takdir olunduğu hususunu reddetmiştir.⁵⁶³

Abbâsî Halifesi el-Mütevekkil'in Kelâm ilmini ve Felsefeyi ve yasaklamasından itibaren kader anlayışı konusunda insanın özgür iradesini savunan Mu'tezili düşünce zayıflamıştır. Bu süreçten sonra ehl-i hadîsin ve fıkıhçıların din

⁵⁵⁷ Abdulhamit Sinanoğlu, “İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mu'tezile'nin 'Kader' Anlayışı”, KSÜ. İlahiyat Fakültesi, 7 (2006), 71.

⁵⁵⁸ en-Neml 27/57.

⁵⁵⁹ Sinanoğlu, “İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareket”, 74.

⁵⁶⁰ İsrâ 17/23.

⁵⁶¹ Sinanoğlu, “İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareket”, 82.

⁵⁶² Galip Türcan, “Mu'tezile'nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre”, SDÜİFD, 42 (2019), 46.

⁵⁶³ H. Musa Bağcı, “Kader İnancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”, DÜ. İlahiyat Fakültesi, 2 (2000), 114.

hakkındaki yaklaşımları “hâkim söylem” olmaya başlamıştır. Müslümanların kader anlayışı, insan kudretini ya sınırlamış ya da yok saymıştır.⁵⁶⁴

Mihne hadisesinden sonra siyasi erk’i tekrardan eline alan ehl-i hadîs, sünnetin yeniden ihyası için hadis külliyatlarını telif etmişlerdir. Nitekim İbn Hacer, asarın/rivayetlerin tedvini ve haberlerin konularına göre tasnif edilmesinin nedenini, alimlerin çeşitli şehirlere dağılması sonucu Hariciler, Rafıziler ve kader münkirlerinin (Mu'tezile) bid'atlarının çoğalmasıyla açıklamaktadır.⁵⁶⁵ Söz konusu hadis mecmualarının bölümleri ve onların alt başlıkları (bab başlıkları) müellifinin konuyla ilgili görüşlerini yansıtacak nitelikte olması İbn Hacer’in bu tespiti doğrular mahiyettedir. Bunun en güzel örneği tezimizde mihverini oluşturan Buhârî’nin *el-Camiu's-Sahîh* adlı eseridir. Buhârî, eserini oluştururken dönemin dini-kültürel yapısından etkilenmiş. Eserin bazı bölümlerini bid'atçı fırkalara reddiye mahiyetinde oluşturmaya çalışmıştır.⁵⁶⁶ Klasik kaynaklarda Buhârî’nin *el-Camiu's-Sahîh*’i hakkında yapılan bu değerlendirmeler doğru olmakla beraber zannımızca eksiktir. Zira bu değerlendirmeler onun eserinde inşa etmeye çalıştığı metodolojinin göz ardı edilmesine neden olmuştur. Halbuki eserindeki bab başlıklarından her biri, daha sonraki süreçlerde ehl-i sünnetin kelam inşasında rol aldıkları muhakkaktır.⁵⁶⁷

Biz şimdi Buhârî’nin *Kitabu'l-Kader’ini* -şarihlerin yorumunu da delil alarak reddiye türünde yazılmış olduğundan hareketle ele alarak müellifin ideolojik imalarını, inşa ettiği metodolojisini inceleyeceğiz.

Kitabu'l-Kader’in ilk bab başlığını Mu'tezile tarafından şiddetle reddedilen rivayetle oluşturan Buhârî, kader konusunda ehl-i hadis gibi düşünmektedir. Bu zümreye göre kaderi bilmenin en iyi yolu, akıl ve kıyası devreye sokmaksızın kitap ve sünnete bağlı kalmaktır.⁵⁶⁸ Onlar, Allah’ın eşyayı yaratmadan önce miktarlarını, ahvalini takdir edip bilmesi ve her şeyin Allah’ın bilgisi çerçevesinde gerçekleştiği kanaatindedirler. Kader konusundaki bu kanaatlerini *Kitabu'l-Kader’in* "Allah’ın ilmi

⁵⁶⁴ Ahmet Keleş, *Kader Nedir Ne Değildir?* ed. Adnan Demircan (İstanbul: FECR yayınları, 2020.), 81 vd.

⁵⁶⁵ İbn Hacer, Hedyü’s-Sârî (Mukaddime), Daru'l-Ma'rife, Beyrut, tarihsiz, 1, 6.

⁵⁶⁶ İbn Hacer, *Fethu'l-bârî*, 13, 344.

⁵⁶⁷ Yurdağür, “Buhari’ *Kitabu't-Tevhid*”, 258.

⁵⁶⁸ Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc* (beyrut: İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.), 16, 196.

üzere yazan kalem kurudu”⁵⁶⁹ bab başlığıyla dile getiren Buhârî, insana belli bir özgürlük alanı oluşturmayı da ihmal etmemiştir.

Konumuza önce *Kitabu'l-Kader*’deki cebri (determinist) görüşleri yansıtan rivayetleri, ardından insanın irade sahibi olduğunu ifade eden hadisleri incelemekle devam edeceğiz.

Yukarıda ifade ettiğimiz gibi imam Buhârî, *Kitabu'l-Kader*’in ilk babının konu başlığı altında “tahric” ettiği rivayet, dönemin aktüel mezhebi Mu'tezile tarafından şiddetle reddedilen “kader” hadisidir. Bu rivayete göre “*kişi anne karnından kırk günde toplanır. Ardından bir o kadar süre sonra kan pıhtısı halini alır. Sonra bir o kadar zaman içinde bir çiğnem et (mudğa) olur. Sonra Allah bir melek gönderir ve bu melek dört kelime ile yani rızkını, ecelini, şaki yahut said olduğunu yazmakla emrolunur.*” Rivayetin devamında Hz. Peygamber yemin ederek şöyle buyurmuştur; “*sizlerden biriniz yahut bir adam cehennem ehlinin ameliyle amel etmeye devam eder, nihayet kendisiyle cehennem arasında bir kulaç yahut bir zira'dan başka bir mesafe kalmaz. Kitap onun önüne geçer, cennet ehlinin amelini işler de oraya girer. Bu sefer o adam cennet ehlinin ameliyle amel etmeye devam eder, nihayet kendisiyle cennet arasında bir kulaç yahut bir zira'dan başka bir mesafe kalmaz. Kitap onun önüne geçer, cehennem ehlinin amelini işler de oraya girer.*”⁵⁷⁰ Mu'tezile imamlarından Amr b. Ubeyd (145/762), bu rivayeti işittiğinde şöyle eleştirmiştir: “Eğer bu hadisi el-A'meş (hadis ravisi) söylerken işitseydim ona yalancı olduğunu söylerdim. Zeyd b. Vehb söylerken işitseydim cevap vermezdim. Abdullah b. Mes'ud söylerken işitseydim, kabul etmezdim. Peygamber söylerken işitseydim reddederdim. Allah böyle söyleseydi, Ona da derdim ki: Sen bu esas üzere bizden misak almadın derdim.”⁵⁷¹ Açık bir şekilde “cebri” anlayışı ifade eden bu rivayetin *Kitabu'l-Kader*’in girizgahına alınması -az sonra değineceğimiz gibi- ideolojiktir.

Kitabu'l-Kader’de Cebri anlayışı yansıtan bir diğer rivayet ise kıyamet gününde Hz. Âdem ile Hz. Musa arasında yaşanacak münakaşadır. Rivayete göre Musa ona: “Ey Âdem! Sen bizim babamızsın. Sen bizim ayağımızı kaydırıp cennetten çıkardın,” dedi. Âdem de ona: “Ey Musa! Allah seni kelamıyla seçkin kıldı ve kudret

⁵⁶⁹ Buhârî, *Kader*, 2.

⁵⁷⁰ Buhârî, 1.

⁵⁷¹ Bağcı, “el-Buhârî’nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları”, 39.

eliyle senin için yazdı. Allah'ın beni yaratmadan kırk yıl önce bana takdir ettiği şeyden dolayı beni kınıyor musun?" dedi. Böylece (Hz. Peygamber) "Âdem, Musa'ya galebe çaldı," buyurdu ve bunu üç defa söyledi.⁵⁷² Mu'tezili ulema bu rivayeti de peygamberlerin getirdiği mesaja aykırı bulmuşlardır. Zira aksi halde bu rivayet insanın davranışlarını selp eden bir inancın çıkarılmasına neden olacaktır.⁵⁷³

Kitabu'l-Kader'de Mu'tezile'nin kader anlayışına reddiye mahiyetinde yazıldığını görmek için bu iki rivayet yeterlidir. Buhârî'nin "insanın anne karnındaki durumu" rivayetini Kitabu'l-Kader'in girizgahında nakletmesi, müellifin ideolojik imalarını yansıtmaktadır. Zira ifade ettiğimiz gibi dönemin aktüel mezhebi tarafından bu rivayet çok sert eleştirilmiştir.⁵⁷⁴ bu ve "kaderi yazan kalem kurudu" ile "Musa Ademle münakaşa etti" rivayetleri/bab başlıkları, Buhârî'nin el-Camiu's-Sahîh'inde ideolojik imaların olduğuna delildir. Bu ideolojik imalar ve cebri anlayışları yansıtan rivayetlere rağmen imam Buhârî, eserinde insanın özgür iradesini inşa etmeyi de ihmal etmemiştir.

Öncelikle ifade etmek gerekir ki cebri anlayışı yansıtan yukarıdaki iki rivayet dışında, Buhârî'nin tahrir ettiği hadisler çoğunlukla "külli irade" ile ilgilidir. Kısaca "Allah'ın belirlediği kader" anlamına gelen Külli irade, insanın elinde olmayan tabii durumlar için kullanılır.⁵⁷⁵ kapsamı ihtilaflı olmakla beraber tabii şartların oluşması kaydıyla bu durumları yaşam-ölüm hidayet-dalalet ömür-ecel şeklinde sıralayabiliriz. İmam Buhârî'nin *Kitabu'l-Kader'de* naklettiği rivayetlerin "külli irade" ile ilgili olduğunu kabul edecek olursak bu durumlara/hallere evliliği de ekleyebiliriz.⁵⁷⁶ Şimdi sırayla *Kitabu'l-Kader'deki* bu külli irade ile ilgili rivayetlere, ardından müellifin bu durumların/hallerin kapsamı dışında zikrettiği bab başlıklarını inceleyeceğiz. Bu sayede Buhârî'nin "kader" konusundaki metodolojisini görmüş olacağız.

Buhârî *Kitabu'l-Kader'in* "Allah'ın emri muhakkak yerini bulan bir kaderdir" bab başlığı altında naklettiği rivayetle evliliğin "ilahî taktır/külli irade" olduğuna hükmetmiştir. Yine bu bab başlığı altında naklettiği bir rivayetle ömür-ecelin de külli

⁵⁷² Buhârî, *Kader*, 11.

⁵⁷³ Bağcı, "el-Buhârî'nin Kader Konusunda Mu'tezile ile Münakaşaları", 33.

⁵⁷⁴ Bağcı, 23.

⁵⁷⁵ Ahmet Akgüç, "İnsan İradesi ve Sorumluluğunun Kategorik ve Zihinsel Varlık Temelleri", *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi*, 7/26 (2008), 261.

⁵⁷⁶ Buhârî, *Kader*, 4.

irade ile ilgili bir durum olduğunu paylaşmıştır. Rivayete göre Hz. peygambere kızının oğlu can çekişmektedir denildiğinde o, “Allah’ın aldığı ve verdiği herşey kendisine âiddir ve her şey bir ecele, bir müddete bağlanmıştır. Onun için sen sabret ve bu sabrın sevabını Allah’tan bekle!”⁵⁷⁷ diye kızına haber göndermiştir. Buhari yine bu bab başlığı altında rivayet ettiği azl hadisiyle “yaşamın/var olmanın” külli iradeyle ilgili olduğunu söylemiştir. Rivayete göre Ensar’dan bir adam Hz. peygambere gelerek “Yâ Rasûlallah! Biz kadın esirlere sâhip olduk. Biz malı arzu ediyoruz (bu kadınların gebe kalmalarını istemiyoruz). Azl hakkında ne düşünürsün?” diye sorar. Bunun üzerine Peygamber “Sizler bunu yapıyor musunuz? azl yapmamanız size vâcib kılınmamıştır. Fakat şu bir hakikat ki, Allah’ın (takdîr edip) dünyâyâ çıkmasını yazmış olduğu herbir nefis, muhakkak dünyâda vücûd bulacaktır” buyurmuştur.⁵⁷⁸ Böylece Buhari bu bab başlığıyla bu tür durumların/hallerin külli irade kapsamına girdiğine hükmetmiştir.

Buhârî yukarıdaki halleri külli iradeye dahil ettikten sonra, insanın irade sahibi olduğuna “*ameller sonlarına göredir*” bab başlığıyla değinir. Bab başlığında rivayet ettiği hadiste bir gazve esnasında kahramanca savaşan kuzman adındaki kişinin niyetinden dolayı cehennemlik olduğunu söyler.⁵⁷⁹ Buhârî, “*masum olan ancak Allah’ın masum kıldığı kimsedir*” bab başlığına “insan kendisinin başıboş yaratıldığını mı sanıyor?”⁵⁸⁰ ayetini zikreder. Ayetteki “suden” kelimesini Mücahit’ten naklettiği tefsirle açıklayan Buhârî, insanın irade sahibi olduğunu ima edecek şekilde anlamlandırmıştır; Mücahit ayeti “haktan başıboş bırakılıp delalet içinde gidip gelecekler mi? şeklinde açıklamıştır. Yine Mücahit buna benzer bir nas olan “onu (nefsini) alabildiğince örten ise elbette ziyana uğramıştır” ayetindeki “dessâhâ” lafzını nefsinin ma’siyetlerle azdırıp körelten şeklinde tefsir etmiştir.⁵⁸¹ imam Buhârî, insana özgür irade sahibi olduğunu söyleyen bu tefsirleri eserine aldığına göre diyebiliriz ki; *Kitabu'l-Kader*’deki cebri anlayışları yansıtan rivayetleri yanında Cüz’i iradeye de işaret eden rivayetlere de yer vermiştir.

İnsanın irade sahibi olduğuna işaret eden bir diğer bab başlığı ise “Sana gösterdiğimiz o rüyayı ve Kur’an’da lânetlenmiş ağacı, sadece insanları sınamak için

⁵⁷⁷ Buhârî, *Kader*, 4.

⁵⁷⁸ Buhârî, *Kader*, 4.

⁵⁷⁹ Buhârî, *Kader*, 5.

⁵⁸⁰ el-Kıyâme 75/36.

⁵⁸¹ Buhârî, *Kader*, 5.

yaptık”⁵⁸² ayetidir. Ayetin devamında “Biz onları korkutan uyarılarda bulunuruz, fakat bu onların taşkınlıklarını iyice arttırmaktan başka bir şey sağlamaz” buyrulmaktadır.⁵⁸³ Açık bir şekilde insanları sınamaktan bahseden ayeti konu başlığı yapan Buhârî’nin iradeyi reddettiği söylenemez. Zira sınamak için kudretin gerekliliği bilinen bir hakikattir.⁵⁸⁴

Kitabu'l-Kader’deki son bab başlığı, birçokları tarafından Buhârî’ye göre hidayetın tamamen Allah’a ait olduğunun sanılmasına sebep olmuştur. Bab başlığını “Eğer Allah bize hidayet etmeseydi, doğru yolu bulamazdık” ile “Eğer Allah bana hidayet verseydi, herhalde sakınanlardan olurdum,” ayetlerinden oluşturan Buhârî, konuyu Hz. peygamberin savaş esnasında gösterdiği cabayla bitirmiştir. Şarihlerin yorumuna göre hidayet konusunda Mu'tezile’ye reddiye niyetiyle oluşturulan bu bab, sapma ve saptırmanın insanın iradesinde olmayıp Allah'ın kudretine bağlı olmasına delildir.⁵⁸⁵ Zira Mu'tezile’ye göre mü'min ile kafır, haklı ile haksız arasındaki imtiyaz, kişinin çalışması ve ihtiyarına göre hasıl olur.⁵⁸⁶ bu ayetlerin siyak ve sibakına bakılmadığından Buhârî’nin kişinin mutlak hidayetini Allah’a bağladığı sanılmıştır. Halbuki surelerin bütünlüğü dikkate alındığında hidayet için çabanın ne kadar önemli olduğu anlaşılacaktır. Kanaatimizce Buhârî, hidayet konusunda kişinin çabasını bu kadar ön plana çıktığı yerlerden ayetleri bab başlığı yapması tesadüf değildir.

Genel bir değerlendirme yapacak olursak diyebiliriz ki; dönemin kader münkirlerine reddiye niyetiyle yazılan *Kitabu'l-Kader*’ de müellifin ideolojik imalarını ve metodunu görmek mümkündür. Müellif, Kitabın ilk iki bab başlığında muhalifleri tarafından şiddetle tenkit edilen rivayetleri, bölümün girizgahına alarak ideolojik kimliğini belli etmiştir. Buna rağmen Buhârî, *Kitabu'l-Kader*’de kader konusunda kendine has bir metod’da inşa etmeyi ihmal etmemiştir. Külli irade konusunda -tabii şartların oluşması neticesinde- determinist bir anlayışı benimseyen Buhârî, insana sorumluluk vermeyi de unutmamıştır. Cüz’î irade kapsamına giren bab

⁵⁸² el-İsra 17/60.

⁵⁸³ Buhârî, *Kader*, 10.

⁵⁸⁴ *Kader Konusu* 2, (Youtube: Prof. Dr. Ahmet Keleş, 2022), <https://youtu.be/MKFtCPfzQmI?si=5ItAwa3kepiJudRE>.

⁵⁸⁵ Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî, *İrşâdü's-sârî. Buhârî'nin el-Câmi'u's-şâhîh* (Mısır: Matbau'l-kubra, t.y.), 9, 344 vd.

⁵⁸⁶ Kastallânî, 9, 345.

başlıklarına rağmen, bölümün reddiye niyetiyle yazıldığı düşüncesi nedeniyle metodu göz ardı edilmiştir.



SONUÇ

Giriş ve üç bölümde ele aldığımız tezimizde ana hedefimiz, İmam Buhârî'nin yaşadığı konjonktürden ne ölçüde etkilenmiş olduğunu göstermekti. Çünkü hiçbir âlim ve eseri yaşadığı tarihsel koşullardan bağımsız olamaz. Bu realite hem geçmiş hem de günümüz için aynı ölçüde geçerlidir. Örneğin biz bu tezi kendi koşullarımızın bize bir dayatması olarak hazırladık çünkü yaşadığımız ilmi ortam bizde böyle bir çalışmaya ihtiyaç olduğu kanaatini uyardı. İslami ilimler alanında yapılan hemen her çalışmayı bu şekilde görmek realitenin bir gereğidir. Tezimizde bu tarihsel realiteyi aynı zamanda ideolojik aidiyet çerçevesinde de ele aldık. Özellikle Hicrî ilk üç asır tüm İslami fırkaların teşekkül ettikleri süreçtir. Bu süreçte fırkalar kendi ideolojilerini savunmak için eserler telif ettikleri gibi muhaliflerin görüşlerini çürütmek amacıyla da telifte bulunmuşlardır. Erken dönem klasikleri incelendiğinde bu durum gayet açık bir şekilde görülecektir. Biz de bu amaçla ilk üç asrın panoramasını ortaya koymaya çalıştık ki Buhârî meşhur ve değerli eserini nasıl bir tarihsel ortamda telif etmiş görülebilsin. Çalışmamız bu hususa küçük çapta da olsa bir katkı sunmuştur diye ümit ediyoruz.

Hem fıkhi hem de kelami ideolojilerin devlet politikalarıyla da ilişkilendiği bu tedvin sürecinde, İmam Buhârî hadislerin tüm İslami ilimler için vazgeçilmez bir kaynak olduğunu gördü. Hangi ilim dalı olursa olsun hadisle istidlal etmek zorunda idi. Bu da hadisi merkezi bir konuma getirmektedir. Biz tezimizde bu durumu, İmam Buhârî'nin ilimde, hadis merkezli bir tevhide, İslami ilimlerde birliği, amaçlamış olması olarak yorumladık. Bu doğrultuda *el-Câmi'u-sahîh*'i okuduğumuzda yaptığımız yorumun isabetli olabileceğini gördük. Çünkü eserin ana bölümleri ve bu bölümlerde yer alan alt bölümler tamamen belli bir ideolojik amaca atıfta bulunmaktaydılar. Biz bu işaretleri tezimizde imkân ölçüsünde göstermeye çalıştık. Özellikle tezimizin üçüncü bölümündeki kavramlar ve kitap bölümlerine yönelik yaptığımız değerlendirmeler bu iddiamızı güçlendirmektedir diye düşünüyoruz.

el-Câmiu's-sahîh bu gözle okunduğunda değerli müellifi İmam Buhârî'nin sadece bir hadisçi olmadığı çok açık olarak görülecektir. Örneğin, Kitâbu't-tefsîr bölümüne bakıldığında onun rivayetler üzerinden bir tefsir örneği ortaya koyma çabası kendisini aşikâr edecektir. Kelami konulardaki bölümler de aynı özelliği fazlasıyla

taşımaktadır. Bu durumda İmam Buhârî, muhaddis, müfessir, fakih, tarihçi, dilci gibi pek çok ihtisas alanının birikimini şahsında toplamış bir âlim olarak eserini de bu özelliğinin bir yansıması olacak şekilde telif etmiştir. Kendi şahsında nasıl tüm İslami ilimleri cemetmişse eserinde de bunu başarmıştır.

Tezimizin ana iddiası olan; ‘Buhârî, *el-Câmi’s-sahîh* ile İslami ilimleri tevhit etmek istemiştir” önermesinin bir kurgu değil tarihi bir realite olduğu sonucuna ulaştık. Bu sonuç elbette bir yorumlamadır ancak bu yorum kendisini sağlam karinelere dayandırmaktadır. Bunları tezimizin ilgili bölümlerinde belirttik. Bu iddiamızı ve kanaatimizi son bir kez daha belirtmemiz gerekirse şöyle düşündüğümüzü ifade edebiliriz: Şayet Buhârî daha uzun yaşayabilseydi ya da onun bu düşüncelerini temsil eden yeterli sayıda öğrencisi ve takipçisi olsaydı İslami ilimler bugün olduğundan çok daha farklı bir konumda olabilirdi. Bugün hadis alanında çalışan akademisyenler, Buhârî merhumun bu ulvi amacını dikkate alarak onun ölümsüz eserini inceler ve daha yetkin, yeterli ve kapsayıcı çalışmalar ortaya koyarlarsa çağımızda Müslümanların ihtiyaç duydukları çok önemli bir boşluğun doldurulmasına katkı sağlayacaklardır. Biz, bu naçiz çalışmamızın işbu boşluğu doldurma amacına yönelik bir küçük tuğla olmasını ümit ediyoruz.

KAYNAKÇA

- Abdülfettâh, Ebû Zâhid Abdülfettâh b. Muhammed b. Beşîr Ebî Gudde el-Kureşî el-Mahzûmî. *Tahkîku ismeyi's-Sahîhayn ve'smi Câmi'i't-Tirmizî*. 1993. bs. Halep: Mektebü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, t.y.
- Abdülkâhir el-Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdülkâhir B. Tâhir B. Muhammed et-Temîmî. *el-Farq beyne'l-firaq*. 1977. bs. Beyrut: Dârü'l-Afâk, t.y.
- Adıgüzel, Bayram. “Tasavvufu Ortaya Çıkaran Sosyo-Ekonomik, Siyasal Ve Tarihsel Parametreler Bağlamında Zühd Dönemi”. Yüksek Lisans Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2018.
- Agitoğlu, Nurullah. ““Halku'l-Kur'an ve Rü'yetullah konuları bağlamında İbnü'l-Mülakkın'ın Buhârî'nin Bab başlıklarına yaklaşımı.” *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (t.y.).
- Ağırman, Cemal. “Hadis Edebiyatının İntikal Safhaları ve Kitabet Meselesi”. *SCÜİFD* 5/1 (2001).
- Ahmet, Akgüç. “İnsan İradesi Ve Sorumluluğunun Kategorik Ve Zihinsel Varlık Temelleri”. *Elektronik Sosyal Bilimler Dergisi* 7/26 (2008).
- Akkaya, Veysel. “Tasavvuf Klasiklerinde Hz. Ali'nin Şahsiyeti: -Kur'an ve Hadis Perspektifiyle Karşılaştırma”. *Usûl: İslam Araştırmaları*, 32 (2019).
- Akoğlu, Muharrem. “El-Hayde Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları”. *Bilimname Dergisi* 2/8 (2005).
- . “Mihne Hadiseleri ve Mutezile'nin Tarihi Seyrine Etkisi”. Doktora Tezi, Kayseri Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2001.
- . *Mihne Hadiseleri ve Mutezile'nin Tarihi seyrine Etkisi*. Yayınlanmamış Doktora Tezi. kayseri, t.y.
- . “Siyasallaşma Bağlamında Halku'l-Kur'an Tartışmaları”. *Bilimname Dergisi* 2/37 (2019).
- . “Tarihsel Arka Plan Bağlamında Me'mun Dönemi Abbasi Yönetiminin Ali Oğulları Politikaları”. *Erciyes Üniversitesi*, 12 (2011).
- Akşit, Mehmet Emin. “Hz. Ömer Dönemi'nde Eğitim Ve Öğretim”. Yüksek Lisans, Necmettin Erbakan Üniversitesi, 2019.
- Akyüz, Ali. “İmam Buhârî'nin Yabancı Tesirlere Karşı Tavrı ve Bunun Eserlerine Yansıması”. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sy 11 (2003).
- Altunkaya, Mustafa. “Horasân Tasavvuf Ekolü ve Özellikleri”. *Türkoloji Araştırmaları* 12/2 (2011).

- Asar, Muhammet Ali. “Buhârî’nin Hadis Usûlü Konularına Dair Görüşleri: El-Câmi‘u’s-Sahîh’in ‘İlim’ Bölümü Çerçevesinde Bir Değerlendirme”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020).
- Aşkar, Mustafa. *Tasavvuf tarihi Literatürü*. İstanbul: İz yayıncılık, t.y.
- Atalan, Mehmet. “Hz. Muhammed’in Vefatından Sonraki Hilafet Tartışmaları”. *FÜ. İlahiyat Fakültesi* 9/2 (2004).
- Avcı, Seyit. “Tâbiîn Neslinin Hadis İlmindeki Yeri”. *SDÜİFD*, sy 20 (2005).
- Ay, Mahmut. “Mu’tezile-Siyaset İlişkisi”. Doktora Tezi, Ankara Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2000.
- Aycan, İrfan. “Saltanata Giden Yolda Muaviye b. Ebi Süfyan”. *İslâmî Araştırmalar* 4/2 (t.y.).
- Aydar, Hidayet. “Hicri Üçüncü Asırda İslami İlimler”. İçinde *Hicri Üçüncü Asırda Tefsir*, 289-334. İstanbul, 2022.
- Aydın, Nevzat. “Hadislerin İlk Dönem Tasnif Süreci Üzerine Bir Değerlendirme”. *OMÜİFD*, 2011.
- Azimli, Mehmet. “Abbasîler Döneminde Türklerden Oluşturulan Ordu”. *Yeni Türkiye*, 82 (2016).
- Bağcı, H. Musa. “el-Buhârî’nin Kader Konusunda Mu’tezile ile Münakaşaları”. *AÜİFD* 46/1 (2005).
- . “Kader inancının Siyasetle İlişkisi ve Bu İlişkinin Hadis Uydurmadaki Rolü”. *DÜ. İlahiyat Fakültesi* 2 (2000).
- Balcı, İsrail. “İmamlar/Halifeler Kureyş’tendir” İddiasının Kritiği”. *OMÜİFD*, 40 (2016).
- Bardakoğlu, Ali. “Buhârî’nin Hukukçuluğu”. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher, 1987.
- Başer, H. Bayram. “Teşekkül Döneminde Tasavvuf”. *İslam Düşünce Atlası* 2 (2022).
- Beyler, Muhammet. “İmam Nevevî’nin Gözüyle Sahîh-i Buhârî”. *Diyanet İlmi Dergi*, 57 (2021).
- Bilen, Mehmet. “Buhârî’nin Fakihliği Meselesi”. *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2004).
- . “İbn Hacer’in Buhari savunusu”. Doktora Tezi, Ankara Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü, t.y.
- . “Sahih Hadisin Tanımı Üzerine”. *DÜİFD* 1 (1999).

- Birişik, Abdulhamit. “Temel İslam İlimlerinin Ortaya Çıkışı ve Birbirleriyle İlişkileri”. İstanbul: Üsküdar Belediyesi, 2014.
- Bolat, Ali. “Muhâsibî’nin Bilgi Kaynaklarına Bakışı”. *OMÜİFD*, 12-13 (2001).
- Bozkurt, Nahide. *Abbâsîler*. 2017. bs. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.
- Bozkurt, Üsâme. “Hicrî 4. Asırda Ehl-i İ Hadîsin İç Tartışmaları”. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, t.y.
- Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmâîl b. İbrâhîm el-Cu‘fî. *el-Câmi‘u’l-müsnedü’s-şahîhu’l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallâhü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. Beyrut: Daru’t-tesil, t.y.
- . *el-Câmi‘u’l-müsnedü’s-şahîhu’l-muhtasar min umûri Resûlillâh şallallâhü ‘aleyhi ve sellem ve sünenihî ve eyyâmih*. 5. bs. 7 c. Beyrut: Dâru İbni Kesîr, t.y.
- . *et-Târîhu’l-kebîr*. 8 c. Haydarabad: Dairetu Me’arif el Osmaniye, t.y.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail el-. *Halku ef‘âli’l-‘ibâd*. Darul Mearifi-Suudiyye. Riyad, t.y.
- Bulut, Erkan. “Mu’tezile ve Filozofların Allah’ın Sıfatları Hakkındaki Görüşlerinin Mukayese”. *Türk Akademik Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi*, 5/1 (t.y.).
- Bulut, Mehmet. “İman ve Mahiyeti”. *DEÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 11 (1998).
- Câbirî, Muhammed Âbid el-. *Arap Aklının Yapısı*,. 2020. bs. istanbul: Mana yayınları, t.y.
- . *Arap İslam Aklının Oluşumu*,. 3. bs. İstanbul: Kitapevi, 2001.
- Cabîrî Okumaları*. Ders Videoları. YouTube: Prof. Dr. Ahmet Keleş, 2022. <https://youtu.be/Y-gFHXjIinc?si=2MmrT0Cv1CIVN57p>.
- “Cahiliyye Dönemi ve Öncesi Araplar İle Arapça Lehçeleri Üzerine Bir İnceleme”. *Nüşa Şarkiyat Araştırmaları Dergisi*, sy 55 (2022). <https://doi.org/10.32330/nusha.1139199>.
- Cengiz, Mehmet. “Buhârî’nin (ö. 256/870) Fikhî/Usûlî Kimliği Üzerine Bir Analiz: İcmâ ve Kıyas Özelinde”. *Dini Tetkikler Dergisi* 4, sy 2 (2021).
- . “Kur’ân ve Sünnet Bütünlüğü Üstüne Kurulu Bir Metodolojiye Sahip Buhârî’de (Ö. 256/870) Kur’ân’ın ve Sünnet’in Kaynaklık Otoritesi”. *Diyanet İlmi Dergi* 57, sy 4 (2021).
- Cerahoğlu, İsmail. “Hicri İkinci Ve Üçüncü Asırlarda Tefsir Faaliyetleri”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 11, sy 4 (1972).

- . “Tabiîlerin Tefsir İlmine Hizmetleri”. *Diyanet İşleri Başkanlığı Dergisi* 11/3 (Haziran 1972).
- Ceren, Fatmanur. “Mu’tezile’nin Tenzih Doktrini Bağlamında Ru’yetullah Problemi”. *SDÜİFD* 2/41 (2018).
- Çakın, Kamil. “Buhari’nin Otoritesini Kazanma Süreci”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 10/1-2 (1997).
- Çelebi, İlyas. “Kelâm Metodunun Ortaya Çıkışı, Gelişim Süreci ve Yeni Metot Arayışları”. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2005.
- Çelik, Çelik, Abdullah. “Hadis İlminin Doğuşu ve Gelişimi Hicrî İlk üç Asır”. Doktora Tezi, Ankara Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Çelik, Sebahattin. “Abbasiler Döneminde Hurremiyye Mezhebi ve Babek İsyanı”. *Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/15 (2006).
- Çetin, Nihat M. “Arap”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 3:276-309. 3 267–309. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1991.
- Çetinkaya, Mehmet. “Mezhebî Taassubun Hadis Yorumuna Etkisi”. Doktora Tezi, İnönü Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2021.
- Çınar, Bayram. “Buhârî’nin Halku Ef’âli’l-İbâd Adlı Eserinin Halku’l-Kur’an Bağlamında Değerlendirilmesi”. *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 5, sy 2 (2020).
- . “Din-Siyaset İlişkisi Açısından Me’mun Dönemi Mihnesi”. Doktora Tezi, Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Çiftçi, Mehmet Emin. “Hadis Usûlünde Sahih Hadisin Tanımı Problemi”. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2019.
- Dalkılıç, Mehmet. “Bermekilerin Düşüşü”. *fırat ü.İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/15 (2010).
- Dallı, Feride. “Buhârî’nin Mezhep Anlayışı Ve Eserlerindeki Mezhebî Unsurlar”. Yüksek Lisans Tezi, Ankara Üniversite Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2020.
- Dânî, Ebû Amr Osmân b. Saîd b. Osmân ed-. *el-Muhkem fî Nakti’l-Mesâhif*. Dimaşk: Daru’l-Fikr, 1960.
- . *el-Muhkem fî Nakti’l-Mesâhif*. Şam: Daru’l-Fikr, t.y.
- Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdirrahmân b. el-Fazl. *el-Müsnedü’l-câmi*. 4 c. Suudi Arabistan: Dârü’l-Mugnî, 2000.
- Delice, Ali. “Emevîlerin Yıkılışı Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Sivas Cumhuriyet Üniveristesi İlahiyat Fakültesi*, sy 3 (1999).

- Demirci, Mustafa. “Antik Bilim Ve DÜşünce Mirasının İslam Dünyasına Tercumesinde Abbasilerin Kurduğu Beytü’l-Hikme’nin Rolü”. *Muhafazakar Düşünce*, 44 (Haziran 2015).
- . “Antik Bilim ve Düşünce Mirasının İslam Dünyasına Tercümesinde Abbasilerin Kurduğu Beytü’l-Hikme’nin Rolü”. *Muhafazakâr Düşünce* 11/44 (2015).
- Dereli, muhammet Vehbi. “Arap Dili ve Edebiyatının İslam Medeniyeti İçin Önemi”. *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, :49 (t.y.).
- Dihlevî, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî ed-. *Hüccetullâhi’l-bâligâ*. 2005. bs. 2 c. Beyrut: Darü’l-Cil, t.y.
- “Dirâyeti’l-Hadîs”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1994.
- Doğan, İsa. “Zeyd b. Ali ve Kelami Görüşleri”,. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 7 (1993).
- Dursun, Ömer. “İbn Arabî’nin Ulemâ Eleştirisi”. Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, t.y.
- Dündar, Mücahit. “Teşekkül Dönemi Kelâm Problemlerine Devrin Siyâsî-Sosyal Hâdiselerinin Etkileri”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2013.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Hasen et-Tirmizî. *Nevâdirü’l-uşûl fî ma’rifeti aḥbâri’r-Resûl*. 4 c. Beyrut: Daru’l-Cil, t.y.
- Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Yûsuf b. Alî el-Kirmânî. *el-Kevâkibü’d-derârî fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî*. 95 c. Beyrut: Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, 1981.
- Ebû Amr Halîfe b. Hayyât b. Halîfe eş-Şeybânî el-Basrî. *et-Târîḥ*. Beyrut: Dâru’l-Kalem, t.y.
- Ebû Hanîfe Ahmed b. Dâvûd b. Venend ed-Dîneverî. *el-Aḥbârü’t-tıvâl*. vezaret-sekaveti, t.y.
- Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd el-Mâtürîdî. *Kitâbü’t-Tevḥîd*. İskenderiyye: Daru-l Camiatu-l Mısriyye, t.y.
- Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-Ma’ârif*. Kahire: Heyetul-Mısriyye, 1992.
- . *‘Uyûnü’l-aḥbâr*. Beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, t.y.
- Ebû Yûsuf, Ya’kûb b. İbrâhîm b. Habîb b. Sa’d el-Kûfî. *Kitâbü’l-Ḥarâc*. 2011. bs. mısır: Mektebetü’l-Külliyâtîl-Ezher, t.y.

- Ebü Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî. *el-Minhâc fî şerhi Şahîhi Müslim b. el-Haccâc*. 18 c. beyrut: İhyai't-Türasi'l-Arabi, t.y.
- . *Şerhu Sahîhi 'l-Buhârî ilâ nihâyeti kitâbi 'l-îmân*, 2008.
- Ebü'l-Abbâs Şihâbüddîn Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr el-Kastallânî. *İrşâdü's-sârî. Buhârî'nin el-Câmi 'u's-şahîh*. Mısır: Matbau'l-kubra, t.y.
- Ebü'l-Ferec el-İsfahân, Ebü'l-Ferec Alî b. el-Hüseyn b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî. *Meķâtilü 't-Ṭâlibiyyîn*. Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.
- Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî es-Seyyid eş-Şerîf el-Cürcânî. *et-Ta'rîfât*. Bayrut: Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyy, t.y.
- Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *el-Câmi 'u's-şahîh*. 8 c. Türkiye: Daru'l-teba'tu-l A'mire, t.y.
- Ebü'l-Kâsım Zeynülsîlâm Abdülkerîm b. Hevâzin b. Abdilmelik el-Kuşeyrî. *er-Risâle*. 2 c. Kahire: Dâru-l me'arif, t.y.
- Ebü'l-Velîd Süleymân b. Halef b. Sa'd et-Tücbî el-Bâcî. *et-Ta'dîl ve't-tecrîh li-men ħarrece lehü 'l-Buhârî fî 'l-Câmi 'i's-şahîh*. 3 c. Riyad: Dâru'l-livâ, 1986.
- Efendioğlu, Mehmet. “Muhtasar”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y.
- Elçibey, Ebülzef. “Babek ve Azarbaycan Direniş Hareketinin İlk Dönemleri”. Çeviren Muhammet Kemaloğlu. *Gümüşhane Üniversitesi Sosyal Bilimler Elektronik Dergisi*, 8 (Haziran 2013).
- Emin, Aşıkkutlu. “Buhârî Döneminde (III/IX. Asır) İmanla İlgili Yaklaşımlar ve Sahîh'inin İman Bölümü Çerçevesinde Buhârî'nin İman Yaklaşımı”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2000).
- Erdoğan, İbrahim Halil. “Mu'attıla Düşüncesi ve Günümüze Yansımaları”. *Akademik Tarih Ve Düşünce Dergisi* 6/1 (2019).
- Erman, Uğur. “Ehl-İ Hadîs Ve Ehl-İ Re'y Arasında Yaşanan Polemiklerin Cerh Ve Ta'dîl İlmine, Dönemin Te'lîfâtına Ve Sosyal/Beşerî İlişkilere Yansımaları (hicrî İii. Asır)”. *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi* 11/18 (2017): 990-1010.
- . “Hicri İii. Asır Muhaddislerinin İdeolojik Aidiyetlerinin Hadis Rivayetlerine Yansımaları”. Doktora Tezi, Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2017.
- Erul, Bünyamin. “Hicrî II. Asırda Rivayet Üslubu (I) : I. Rivayet Açısından Ma'mer b. Râşid'in (ö. 153) el-Câmi'i”. *AÜİFD* 43/1 (2002).
- . “Sünnet Kavramının Oluşum ve Gelişimi”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi* 19, sy 1 (2006).

- Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Maḳālâtü'l-İslâmiyyîn*. Almanya: Dârul-ferâiz, 1980.
- Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'kûb b. Süfyân b. Cüvvân (Cüvân). *el-Ma'rife ve't-târîḥ*. 3 c. Irak: Divanu-Riaset, 1974.
- Gazzâlî. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. 4 c. Beyrut: Dâru'l-marife, t.y.
- Gazzâlî, Hücetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed B. Muhammed B. Muhammed B. Ahmed el-Gazzâlî et-Tûsî. *El-İktisâd Fi'l-İ'tikâd*. Beyrut: Darul kütübil ilmiyye, t.y.
- Gib, Hamilton A. R. *İslam Medeniyeti Üzerine Araştırmalar*. Çeviren Kadir Durak. Yayınevi, t.y.
- Görmez, Mehmet. "Fıkhu'l-Hadis". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 12. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1995.
- . *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji*. Ankara: Otto Yayınları, 2020.
- Güdekli, Çelebi, İlyas - Hayrettin N. "Kelâm İlminin Teşekkülü ve Diğer İslâmî İlimlerle İlişkisi". İstanbul, 14M.S.
- Güler, Zekeriya. "Buhârî ve ei-Camiu's-Sahih'i Üzerine". *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015).
- Güner, Ahmet. "Şîî Yüzyılında Yahut Büveyhiler Devrinde Bağdat'tan Bazı Yansımalar". İstanbul: MÜ İlâhiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2008.
-
- Güner, Osman. "Tarihsel Süreçte Sünnetin Bağlayıcılığı Olgusuna Buhârî'nin Fıkhu'l-Hadisî Özelinde Bir Bakış". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 4/1 (2004).
- Gürses, İbrahim. "Dogmatik Zihnin Bazi Özellikleri". *BUÜİF* 11/1 (2002).
- Güven, Sema Korucu. "Günümüz İman Problemlerine Buhârî'nin Kitâbü'l-İmân'ından Bakmak". *İslam Medeniyeti Araştırmaları Dergisi* 8/2 (2023).
- Güzel, Ahmet. "Hulefâ-i Râşidîn Döneminde Halifelerin Halkla İlişkileri". *İstem*, sy 6 (2005).
- Hakyemez, Cemil. "Abbâsî Devletine Yönelik Ali Oğulları veya Şîî Tehdidi". *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 19/1 (2007).
- Hallaf, Abdulfefhab. *İlmü uşûli'l-fıkh ve Ḥulâşatü târîḥi't-teşrî'i'l-İslâmî*. Mısır: Muessesetu's-su'diyye, t.y.

- Hamîdullâh, Muhammed. *İslam Hukuku Etüdleri: Makaleler Külliyyatı*. Çeviren Kemal Kuşçu, Bülent ve Davran, Salih Tuğ. 1984. bs. İstanbul: Bir yayıncılık, t.y.
- Hatîb Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Bağdâd*. 24 c. Beyrut: Darul kütübil ilmiyye, t.y.
- Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *El-Fakîh Ve'l-Mütefakkîh*. 2 c. Suudi Arabistan: Darü'l İbnü'l-Cevzî, t.y.
- . *el-Kifâye fî 'ilmi'r-rivâye*. Haydarabad: Dâru'l-Maârif, t.y.
- Hatiboğlu, İbrahim. “Müsned”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 32. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y.
- Hatiboğlu, M. Said. “Müslüman Alimlerin Buhârî ve Müslim’e Yönelik Tenkitleri”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi Hadis-Sünnet Sayısı* 10 (t.y.).
- İbn Abdülber en-Nemerî el-Kurtubî. *Câmiu Beyânî'l-İlm*. 2 c. Suudi Arabistan: Dâru'l İbnü'l-Cevzî, 1994.
- İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dımaşk*. 80 c. Beyrut: Daru'l-Fikr, 1995.
- İbn Ebû Hâtim, Ebû Muhammed Abdurrahmân b. Muhammed b. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 9 c. Dâru'l Mearif, t.y.
- İbn Ebû HâtîM, Ebû Muhammed Abdurrahmân B. Muhammed B. İdrîs er-Râzî. *el-Cerh ve't-ta'dîl*. 1952. bs. Haydarabad: Dâru'l-Maârif, t.y.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tağlîku't-Ta'lik Alâ Sahîhi'l-Buhârî*. 5 c. Amman: el-Mektebü'l-İslâmî, t.y.
- İbn Hacer el-Askalânî, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed. *Fethu'l-bârî bi şerhi Sahîhi'l Buhârî*. 13 c. Mısır: Mektebetü's-Selefiyye, t.y.
- İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Mukaddime*. Çeviren Süleyman Uludağ, Zakir Kadiri Ugan. 1982. bs. 2 c. İstanbul: Dergah Yayınları, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî B. Ahmed B. Saîd B. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *et-Takrîb li-haddi'l-manţık ve'l-medhal ileyhi bi'l-elfâzi'l-âmmiyye ve'l-emşileti'l-fıkhiyye*. Daru Mektebetü'l- Hayat, t.y.
- İbn Hazm, Ebû Muhammed Alî b. Ahmed b. Saîd b. Hazm el-Endelüsî el-Kurtubî. *Mülâhhasu (telhîsu) ibtâli'l-kıyâs ve'r-re'y ve'l-istihsân ve't-taklîd ve't-ta'lîl*. 3 c. Riyad: Darü'l-Edva, 2005.

- İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer b. Kesîr b. Dav' b. Kesîr el-Kaysî el-Kureşî el-Busrâvî ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *el-Bidâye ve 'n-nihâye*. 14 c. daru ihyai-turasi'l-arabi, t.y.
- İbn Kuteybe, Ebû Abdullah Muhammed B. Müslim B. Kuteybe El-Kûfî. *İhtilâh fî 'Lafzı ve 'r-Reddu alei-Celım iye ve 'l-Müşebbihe*,. 1. bs. Riyad: Dâru'r-Râye, 1991.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *el-İhtilâf fî 'l-lafz ve 'r-red 'ale 'l-Cehmiyye ve 'l-Müşebbihe*. Riyad: Dâru'r-Raye, t.y.
- İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdullâh b. Müslim b. Kuteybe ed-Dîneverî. *Te'vîlü muhtelifi 'l-hadîs*. 1999. bs. Beyrut: el-Mektebu'l İslami, t.y.
- İbn Manzûr, Ebu'l Fadl Cemaluddîn Muhammed b. Mükrim. *Lisânü 'l- Arab*. 3. bs. 15 c. Beyrut: Dâru Sadr, t.y.
- İbn Receb, Ebü'l-Ferec Zeynüddîn Abdurrahmân b. Ahmed b. Abdurrahmân Receb el-Bağdâdî ed-Dımaşkî. *Şerhu 'İleli 't-Tirmizî*. 2 c. Ürdün: mektebetü'l menar, 1987.
- . *Şerhu 'İleli 't-Tirmizî*. Ürdün: mektebetü'l menar, 1987.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân B. Alî B. Muhammed. *el-Muntazam fî Târihi 'l-Mulûk ve 'l-Umem*. 19 c. Beyrut: Darul kütübil ilmiyye, t.y.
- İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Ferec Cemâlüddîn Abdurrahmân b. Alî b. Muhammed el-Bağdâdî. *Menâkıbü 'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. 3. bs. Dâru'l-Hicre, 709.
- İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fî 't-târîh*. 10 c. Beyrut: Daru'l- Kütübi'l- Arabî, 1997.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed B. Ebî Ya'kûb İshâk B. Muhammed B. İshâk. *el-Fihrist*. Beyrut: Dâru'l Marife, t.y.
- İbnü's-Salâh, Ebû Amr Takıyyüddîn Osmân b. Salâhiddîn Abdurrahmân b. Mûsâ eş-Şehrezûrî. *Şerhu Ma 'rifeti 'ulûmi 'l-hadîs*. Suriye: Daru'l-Fikr, 1986.
- İnce, Eyup. ““Tasavvufun Doğuşundaki Tarihi Arka Plan”. *İslami İlimler Araştırmaları Dergisi*, 14 (2023).
- İnn Ebû Tâhir, Ebü'l-Fazl Ahmed B. Ebî Tâhir Tayfûr el-Mervezî el-Horasânî. *Târîhu (Kitâbü) Bağdâd*. 3. bs. Kahire: Mektebetü'l-Hanecî, 2002.
- İslamî İlimler ve Hadis*. Ders Videoları. YouTube: Prof. Dr. Ahmet Keleş, 2022. https://youtu.be/6XZVP32QL6Q?si=vSeWaV1j7GXkVCb_.
- Jacob M. Landau. “Küttâb”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 3-4. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2003.

- John A. Nawas. “Me’mun’nun Mihneyi Başlatmasında Rol Oynayan Üç Akımın Yeniden Bir İncelemesi”. Çeviren Mustafa Akgül. *Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 8/8 (2015).
- Kader Konusu 2. Youtube. Youtube: Prof. Dr. Ahmet Keleş, 2022. <https://youtu.be/nbc1ab0snjg?si=gJvOdTgOQiQrV5NF>.
- Kādî İyâz, Ebü’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî. *Meşâriku’l-envâr alâ sıhâhi’l-âsâr*. 2 c. el-Mektebetü’l-Atîka-Darü’t-Türâs, t.y.
- . *Meşâriku’l-envâr ‘alâ sıhâhi’l-âsâr*. 2 c. Kahire: Darü’l-Turâs vd, t.y.
- Kanarya, Bayram. “Buhârî’nin ‘el-Câmiu’s-Sahîh’ İsimli Eserinin ‘Kitâbü’l-İmân’ Bölümünde Kur’an-Hadîs Bütünlüğünün Yansımaları”. *Şarkiyat Bilim ve Hikmet Vakfı*, t.y.
- Kandemir, M. Yaşar. “El-Câmiu’s-Sahîh”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 7. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.
- Kandemir, M. Yaşar. “Hadis”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 15. Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
- . “Muvattâ”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 31. İstanbul: Tdv İslam Araştırma Merkezi, t.y.
- Karaman, Fikret. “Kelâm İlminin Doğuşu ve Mütakaddimin Dönemi Problemleri”, *Fü İlahiyat Fakültesi*, 1 (1996).
- Karaman, Hayrettin. “Fıkıh”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 13. İstanbul: Tdv İslam Araştırma Merkezi, t.y.
- Kartal, Abdullah. “Tasavvufun Bir İlim Olarak İnşâ Süreci: Şer’î ve Metafizik Bir İlim Olarak Tasavvuf”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/24 (2015).
- Kaya, Mahmut. “Beytulhikme”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 6. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y.
- Kaya, Sevdener. “Hadis Usulünde Likâ’ Tartışmaları: Müslim’in İtirazları Bağlamında Likâ’ Şartının Buhârî’ye Atfedilmesi”. *Mevzu Sosyal Bilimler Dergisi*, 7 (2022).
- Kaynar, Enes. “Buhârî’nin Bab Başlıklarıyla İlgili Çalışmalar Ve Bab Başlıklarındaki Kendi İfadelerinin Değerlendirilmesi”. Yüksek Lisans Tezi, İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, 2016.
- Kazanç, Fethi Kerim. “Klasik Kelami Tartışmaların Doğuşu Ve Gelişimine Etki Eden Faktörler”. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi* 24/24-25 (2007).
- Keleş, Ahmet. “73 Firka Hadisi Üzerine Bir İnceleme”. *Marife* 3 (2005).

- Keleş, Ahmet. *Din Üzerine Düşünmek (makaleler)*. Editör Bilge Kılıç. 1. bs. İstanbul: Mana yayınları, 2023.
- . *Hadis Tarihi ve Usûlü Dersleri*. 2017. bs. Ankara: FECR yayınları, t.y.
- Keleş, Ahmet. *Hadislerin Kur'an'a Arzı*. 1 c. İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.
- Keleş, Ahmet. “Yaşayan Sünnet ve Sosyal Hayat”. *Eski Yeni: Üç Aylık Düşünce Dergisi*, 23 (2011).
- Keleş, Ahmet. *İçinde Kader Nedir Ne Değildir?*, editör Adnan Demircan, 2020. bs. İstanbul: FECR yayınları, t.y.
- Keşmirî, Muhammed Enver Şâh Hüseyinî. *Feyzü'l-bârî 'alâ Şahîhi'l-Buhârî*. 6 c. Beyrut: Darul kütübil ilmiyye, t.y.
- Kılıç, Bilge. “Erken Dönem Hadis Edebiyatında Müsned Türü Eserler Ve Müsned İstilâhinin Problemleri”. *DÜİFD* 24 (2021).
- Kırkpınar, Mahmut. “Mütevekkil”. *İçinde TDV İslâm Ansiklopedisi*, 32:212-14. İstanbul: Tdv islam Araştırma Merkezi, 2006.
- Kinânî, Abdülazîz B. Yahyâ B. Abdilazîz el-Kinânî el-Mekkî. *el-Hayde ve 'l-i 'tizâr fi 'r-reddi alâ men kâle bi halki 'l-Kur'an*,. 3. bs. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, .., 2002.
- Kinânî, Ebû Osmân Amr b. Bahr b. Mahbûb el-Câhiz el-. *Resailu'l Cahiz*. 4 c. Kahire: Mektebetü'l-Haneci, t.y.
- Koç, Mehmet Akif. *İsnad Verileri Çerçevesinde Erken Dönem Tefsir Faaliyetleri*. Kitabiyat, t.y.
- Koçyiğit, Talat. *Hadis Usûlü*. Ankara: Ankara Üniversitesi, 1988.
- . *Hadis Usûlü*. 391 c. Ankara: TDV Yayınları, 2012.
- Koyuncu, Süleyman. “Kur'an'ın Mahluk Olup Olmadığı Kelam Bağlamında Bir Değerlendirme”. *Disiplin Sosyal Bilimler Dergisi*, 1 (Haziran2017).
- Köksal, Emre. “İlk Dönem Mu'tezile Kelamında Zat-Sıfat İlişkisi”. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1, 40 (2018).
- Kutlu, Sönmez. “Mürcie Mezhebi: Doğuşu, Fikirleri, Edebiyatı Ve İslâm Düşüncesine Katkıları”. *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (2020).
- Kutluay, İbrahim. “Tasavvuf İstilahlarının Oluşumunda Hadislerin Kaynaklık Değeri: Sahîh-i Buhârî'nin Kitâbü'r-Rikâk'ta Kullandığı Bâb Başlıkları Özelinde”. *Konya Büyükşehir Belediyesi Kültür Yayınları* 1 (2020).

- Küçük, Raşit. “İsnad”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 23:154-59. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2001.
- Küleybatı, Ahmet B. Ma’det b. Abdulkerim b. Süleyman b. Hasen el-. *Kitâbetu’l-Hadîs fî Ahdi-nebi*. Mucemul-melik, t.y.
- Lütfü, Çakan, İsmail. “Dirâyeti’l-Hadîs”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 9. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y.
- Macit, M. Hanifi. “İdeoloji Üzerine Felsefi Bir Değerlendirme”. *Uludağ Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, 26 (2016).
- Mahmut, Abdulmecit. *el-itticâhât el-Fıkhiyye Inde Ashâbi’l-Hadîs fî’l-Karnî’s Sâlisi’i-Hicrî*. 1979. bs. Kahire: mektebetü’l-haneci, t.y.
- Mâlikî, Muhammed b. el-Hasen b. el-Arabî es-Seâlibî el-Hacvî el-. *el-Fikrû’s-sâmî fî târihi’l-fıkhi’l-İslâmî*. 1995. bs. 2 c. beyrut: Dâru’l-Kütübü’l-İlmiyye, t.y.
- Mardin, Şerif. *Din Ve İdeoloji*. İstanbul: İletişim Yayınları, 2014.
- Merttürkmen, Hilmi. “Buhari’nin Ebu Hanife’ye itirazları ve aralarındaki ihtilafları”. Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, 1976.
- Mukâtil b. Süleyman, Ebü’l-Hasen Mukâtil b. Süleymân b. Beşîr el-Ezdî el-Belhî. *Tefsîru Mukâtil b. Süleymân*. 5 c. Beyrut: daru ihyai-turasi’l-arabi, t.y.
- Murat Akın. “Basra ve Bağdat Mu‘tezile Ekollerinin Ayrılmasına Etki Eden Sebepler”. *C.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/2 (2013).
- Mushaf Hermenötiği*. YouTube: Prof. Dr. Ahmet Keleş, 29/052024. <https://youtu.be/TyhHBBymBqa4?si=X4hGB9X8AgOl7ICA>.
- Neşşar, Ali Sami en-. *Felsefi Düşüncenin Doğuşu*. Çeviren Osman Tunç. 2 c. İstanbul: İnsan Yayınları, t.y.
- Okşar, Yusuf. “Hâricîlik Anlayışının Kökenleri ve Günümüzdeki Yansımaları”. *BEÜ İlahiyat Fakültesi* 7, sy 1 (2020).
- Okumuş, Mesut. *İslam Geleneginde Ve Modern Dönemde Hadis Ve Sünnet*. 2020. bs. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur’an Araştırmaları Merkezi Yayınları, t.y.
- Oral, Kenan. “Muvatta’ Ne Zaman Yazıldı?”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 20/2 (2020).
- Öngören, Reşat. “Sûfi”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 37. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 2009.
- Önler, Sami. “Sünen Edebiyatı Ve Mekhûl Ed-Dimeşkî’nin Sünen’i”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 15/27 (2013).

- Özafşar, Mehmet Emin. *Hadisi Yeniden Düşünmek*. Ankara: Otto, 2017.
- Özdemir, Mehmet Nadir. “Emevîler Döneminde Mevalîler”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020).
- Özdemir, Öznur. “İslam Toplumunda Vergi Ve Abbâsîlerin Kuruluş Sürecine Etkisi”. *Tarih ve Coğrafya Araştırmaları Dergisi* 2/9 (2023).
- Özen, Şükrü. “İhtilâf”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y.
- Özpınar, Ömer. *Hadis Edebiyatının oluşumu*. 4. 1 c. Ankara: Ankara okulu, t.y.
- . “Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine”. *SÜ İlahiyat Fakültesi*, 20 (2005).
- Pakiş, Ömer. “Rü’yetullah ile İlişkilendirilen Âyetlerin Mu’tezilî Okuma Biçim”. *M.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 21/2 (2001).
- Palabıyık, Hanefi. “Cahiliye Dönemi ve İslam’ın İlk Yıllarında Okuma- Yazma Faaliyetleri”. *ATAÜNI İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 27 (2007).
- Polat, Selahattin. “Ruhari’nin Sahill’ine Yapılan Bazi Tenkidlerin Degerlendirilmesi”. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 4 (1990).
- Rençber, Fevzi. “İslam Birliği İnşasında Bir Engel Olarak Mezhep-Cemaat Taassubu Ve Çözüm Yolları”. *Mezhep Araştırmaları Dergisi* 10/1 (2017).
- Sağan, Merve. “Hicrî İlk Beş Asırda Tasavvufun Geçirdiği Süreçler”. *İbn Haldun Çalışmaları Dergisi* 2/5 (2020).
- Sakallı, Talat. “Halife Me’mun ve Hadiscilerle Münasebeti”. *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 6 (1989).
- Sancaklı, Saffet. “Ayet Hadis Bütünlüğü Açısından Buhârî’nin el-Câmi’u’s-sahîh’inin Bâb Başlıklarının Analizi”. *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/7 (Aralık 2019).
- Sandıkçı, Kemal. “Sahil-i Buhciri Üzerine Yapılan Çalışmalar”. *Diyanet Dergisi*, 1999.
- Sandıkçı, S. Kemal. “İlk Üç Asırda Hadiis Çalışmalarının Genel Görünümü”. *OMÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1 (1986).
- . “Sahîhu’l-Buhârî Üzerine Yapılan Çalışmalar II,”. *Diyanet İlmi Dergi* 21/1 (t.y.).
- Sayın, Önal. “İdeoloji”. *Sosyoloji Dergisi*, sy 7 (1999).
- Saymerî, Ebû Abdillâh el-Hüseyn b. Alî b. Muhammed. *Aḥbâru Ebî Ḥanîfe ve aşḥâbih*. Beyrut: A’limu-l Kitap, 1985.

- Sezgin, M. Fuad. *Buhârî'nin Kaynakları*. 9. bs. Ankara: Otto, 2020.
- Sinanoğlu, Abdulhamit. "İslâm Düşüncesinin İlk Özgürlükçü Hareketi Mu'tezile'nin 'Kader' Anlayışı". *KSÜ. İlahiyat Fakültesi*, 7 (2006).
- Süt, Abdulnasır. "İslam Düşüncesinin Erken Döneminde Muhalefet Ve Görüntüleri". *Kelam Araştırmaları* 8/1 (2010).
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Târîâu'l-Hulefa*. Riyad: Mektebetu Nizâr Mustafa el-Bâz, 2004.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî eş-Şâfiî. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevevî*. 2 c. Daru Taybe, t.y.
- Şah Veliyyullah, Ebû Abdilazîz Kutbüddîn Şah Veliyyullâh Ahmed b. Abdirrahîm b. Vecîhiddîn ed-Dihlevî el-Fârûkî. *Hüccetullâhi'l-Bâliğa*. 2 c. Beyrut: Darü'l-Cil, 2005.
- Şahin, Hacer. "Sebepleri Ve Sonuçları Açısından Halife Mansûr'un Tedvîn Emri". Yüksek Lisans Tezi, Uludağ Üniversitesi, 2019.
- Şahin, Hanefî. "İlk Dönem Kader Tartışmalarında Siyasetin Rolü". *ATAÜNI İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 36 (2011).
- Şahin, kenan. "Kelâm İlminin Doğuş Nedenleri", *DEÜİFD*, 33 (2011).
- Şâtıbî, Ebû İshâk İbrâhîm b. Mûsâ b. Muhammed el-Lahmî. *el-Muvâfakât*. 7 c. Mısır: Dâru İbn 'Affân, t.y.
- Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihâl*. 3 c. Halep: Müessesetü'l-Halebî, t.y.
- Şevki, Yusuf Yavuz. "Halku Ef'âlî'l-İbâd". İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 15:369-71. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, 1997.
- Taberî, Ebû Ca'fer İbn Cerîr. *Tarîhu'l-Ümem ve'l-Mülûk*. 2. bs. 11 c. Mısır: Darü'l Me'arif, 1967.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd el-Âmülî -el-Bağdâdî. *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*. Riyad: Darü'l- Hicr, t.y.
- Tasman, Adem. "Mu'tezile Ve Ehl-İ Sünnet'in İlâhi Sifatlarla İlgili Tartışmaları". Yüksek Lisans Tezi, Bingöl Üniversitesi, 2022.
- Taş, Mustafa. "Buhârî'nin İlmî Şahsiyeti ve Cerh-Ta'dîl İlmindeki Yeri". *Marife Dergisi* 1/16 (2016).
- Telkenaroğlu, M. Rahmi. "İctihaddan Taklide Evrilmenin En Ağır Bedeli: Mezhep Taassubu". *Dini Tetkikler Dergisi* 1/1 (2018).

- Temiz, Rabia Zahide. “Mihne Sürecinde Bir Ehli Hadis Olan Buhârî Ve Halku Ef‘âli’l-‘ibâd Eseri”. *F.Ü. İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/1 (2015).
- Toksarı, Ali. “Sahîhu’l-Buhârî’nin Bab Başlıklarının Özellikleri ve Değeri (Terâcimu Sahîhi’l-Buhârî)”. kayseri: Erciyes Üniversitesi Gevher, 1987.
- Topakkaya, Arslan. “İdeoloji Kavramının Tarihsel Gelişim Sürecine Kısa Bir Bakış”. *EÜHFD* 11/1-2 (2007).
- Turan, Ahmet Yüksel. “Bazı Batılı Araştırmacılara Göre İlk Fetihler”. *NEÜ İlahiyat Fakültesi*, 6 (1996): 281-90.
- Turgay, Nureddin. “Etbâu’t-Tâbiîn Döneminde Tefsir Çalışmaları/Tefsir İlminin Tedvini”. *Diyanet İlmi Dergi* 49/4 (2013): 33-48.
- . “Sahabenin Tefsir İlmindeki Yeri”. *Bilimname Dergisi* 1/14 (2008).
- . “Tabiunun/Tabiilerin Tefsir İlmindeki Yeri”. *Bilimname Dergisi* 8/18 (2010).
- Turhan, Ayşe. “Mu‘tezilî Sifat Telakkîsinin İnşâında Cehm B. Safvan’ın Belirleyiciliği”. *SDÜİFD* 2/41 (2018).
- Türcan, Galip. “Mu‘tezile’nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî ve Sosyo-Kültürel Çevre”. *SDÜ İlahiyat Fakültesi* 1/42 (2019).
- . “Mu‘tezile’nin Ortaya Çıkışı Bağlamında Dinî Ve Sosyo-Kültürel Çevre”. *SDÜİFD*, sy 42 (2019).
- Türcan, Zişan. . “‘Hadisçilerin Kur’ân-Sünnet İlişkisine Dair Düşüncelerinin Hadis Musannefatına Yansıması -Sahîhu’l-Buhârî Örneği-”. *Diyanet İlmi Dergi* 57/4 (Ekim 2021).
- Türkoğlu, Hamdi. “Zühli İle Buhârî Arasındaki Tartışmalar Ve Rivayetlere Yansıması”. *EKEV AKADEMİ DERGİSİ* 24/83 (2020).
- Ünal, Yavuz. “Cumhuriyet Döneminde Hadis Usulü ya da Usul Tarihçiliği Üzerine”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/2 (2006).
- Ya‘kûb el-Hamevî, Ebû Abdillâh Şihâbüddîn Yâkût b. Abdillâh el-Hamevî el-Bağdâdî er-Rûmî. *Mu‘cemü’l-büldân*. 7 c. Beyrut: Dâru Sadr, 1995.
- Yamanus, Ayşe Nur. “Hadis Usûlünde Mu‘allak Kavramı”. Yüksek Lisans Tezi, Yalova Üniversitesi, 2013.
- Yavuz, Yusuf Şevki. “Kader”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 24. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y.
- Yeşilyurt, Temel. “Rü’yetullah”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*. C. 35. İstanbul: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi, t.y.

- Yıldırım, Ramazan. “Halku’l-Kur’an Meselesinin Politik İstismarı”. *MİLELVE NİHAL inanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi* 8/1 (Nisan 2011).
- Yıldız, Fareddin. “İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü’l-Hadîs”. Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi, 2016.
- Yılmaz, Abdulkadir. “Hat Sanatında Hareke ve Noktalamanın Tarihî Seyri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 19 (2003).
- Yurdağür, Metin. “Sahihai Buhari’nin ‘Kitabu’t-Tevhid’ Bölümü Ve Ehl-İ Sünnet İlm-İ Kelami Açısından Önemi”. Kayseri: Erciyes Üniversitesi Matbaası, 1996.
- Yüksel, Emrullah. “Buhârî’de İman Anlayışı”. *ATAÜNİİFD*, 10 (1991).
- zamî, Muhammed Mustafa el-A’. “BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmâil”. İçinde *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 368-72. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.
- Zehebî, Ebû Abdillâh Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân ez-Zehebî et-Türkmânî el-Fârikî ed-Dımaşkî. *Mîzânü’l-i ‘tidâl fî nağdi’r-ricâl*. 4 c. Beyrut: Dâru’l-marife, t.y.
- . *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*. 25 c. Beyrut: Müessesetu’r-risâle, t.y.
- . *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-(tabakâtü’l-)meşâhîr ve’l-a’lâm*. 52 c. Beyrut: Darul Kitabu’l Arabi, t.y.
- . *Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-(tabakâtü’l-)meşâhîr ve’l-a’lâm*. 52 c. Bayrut: Daru’l-Kitabi’l-Arab, t.y.
- Zorlu, Cem. “Abbasî Devletine Karşı İlk Silahlı Hareketler”. *Marife Dergisi*, 1 (2001).