



T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

HİCRÎ 4. ASIRDA EHL-İ HADÎSİN İÇ TARTIŞMALARI

Üsame BOZKURT

16932315

Danışman

Prof. Dr. Mehmet BİLEN

Diyarbakır 2022

T.C.

Dicle Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı

Doktora Tezi

HİCRÎ 4. ASIRDA EHL-İ HADÎSİN İÇ TARTIŞMALARI

Üsame BOZKURT

16932315

Danışman

Prof. Dr. Mehmet BİLEN

Diyarbakır 2022

TAAHHÜTNAME

SOSYAL BİLİMLERİ ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Dicle Üniversitesi Lisansüstü Eğitim-Öğretim ve Sınav Yönetmeliğine göre hazırlamış olduğum “HİCRİ 4. ASIRDA EHL-İ HADİSİN İÇ TARTIŞMALARI” adlı tezin tamamen kendi çalışmam olduğunu ve her alıntıya kaynak gösterdiğimi ve tez yazım kılavuzuna uygun olarak hazırladığımı taahhüt eder, tezimin 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.

27/09/2022

Üsame BOZKURT

■

ÖN SÖZ

Son dönem hadis edebiyatında hicrî ilk üç asra dair çok sayıda çalışma bulunmasına rağmen sonraki asırlara dair çalışmalar azınlıktadır. Bu tablonun ortaya çıkmasında ilk üç asrın İslami ilimler açısından kurucu rolünün önemli bir payı bulunmaktadır. Fakat bu durumun yanı sıra oryantalist araştırmacıların iddialarının bu yüzyıllara yoğunlaşmış olmasının etkisinden söz etmek mümkündür. Bu durum 4./10. asır ve sonrasındaki dönemlerin ihmalini de beraberinde getirmiştir. Halbuki söz gelimi 4./10. yüzyıl, fikhî ve itikâdî kurumsallaşmanın arttığı, hadis edebiyatında yeni türlerin ortaya çıktığı, siyasi çehrenin değişmesinin etkisi ile pek çok tartışma konusunun süregeldiği ve sonraki asırların şekillenmesine önemli etkilerde bulunan bir döneme tekabül etmektedir.

İlk üç asra dair çalışmalar bağlamında dikkat çekilebilecek bir diğer husus ise Ehl-i hadîse dair yapılan araştırmalardır. Araştırmaların genellikle Ehl-i hadîsin “öteki” ile iletişimine odaklandığı, muhaddislerin kendi aralarındaki eğilim ve tartışmalara pek yoğunlaşmadığı görülmektedir. Bu durum Ehl-i hadîsin herhangi bir konuda gösterdiği tutum ve tepkilerin önemli oranda karşı fırkalar üzerinden temellendirilmesine yol açmakta, iç dinamiklerin ihmal edilmesini de beraberinde getirmektedir.

Elinizdeki çalışmada sözü edilen hususların da etkisi ile 4./10. asır Ehl-i hadîsinin kendi aralarındaki tartışmalara yoğunlaşmış, bu tartışmalara Ehl-i hadîs içindeki eğilimlerin gösterdikleri reaksiyonlar sebepleri ile incelenmeye çalışılmıştır. Hadis, fıkıh ve itikad konularına dair yapılan okumalar neticesinde temsil gücü yüksek bazı temalar ele alınmış, tartışmalar bu konular özelinde işlenmiştir. İlgili meselelerin ele alınmasının Ehl-i hadîs içi eğilimlerin tespiti, muhaddislerin kendi problemleri ile yüzleşme biçimleri ve hadis kavram ve prensiplerinin oluşum süreci gibi pek çok konuda kayda değer sonuçlar ortaya çıkardığı belirtilmelidir.

Konu itibariyle 4./10. asır kaynaklarının nasıl kullanılacağı da önemli bir husustur. Öncelikle çalışmanın önemli oranda kitaplarda dağınık olarak bulunan bilgilerin tematik hale getirilmesi ile oluşturulduğu ifade edilmelidir. Hadis, fıkıh ve itikâd kısımlarında farklılıklar olmakla birlikte bu asırdaki muhaddislerin eserlerinin temel alındığı özellikle de eser mukaddimelerinin ön plana çıktığı belirtilmelidir. Keza tabakât eserlerinin yanı sıra seyyah edebiyatının da kayda değer bir malumat verdiği vurgulanmalıdır.

Tezimiz bir giriş ve üç bölümden oluşmaktadır. Giriş kısmında konunun kapsam ve önemi sunulmuş, metot kısmını takiben çalışmaya dair kaynaklar değerlendirilmiştir.

Birinci bölüm hadis tartışmalarını ele almaktadır. Bu kısımda Ehl-i hadîs içerisinde mevzû bahis edilen dört konu seçilmiştir. İlk başlıkta garip, şaz türünden nadir rivayetlerin peşine düşülmesine dair eleştiriler ve bu eleştirilerin Ehl-i hadîs içi hiyerarşi ile ilişkisi incelenmiştir. İkinci başlıkta rihle ve icazet ikilemi ele alınmış, rihleye dair bazı farklı görüşlerle birlikte rihlenin ve icazetin önceki asırlara göre değişen sürecinden söz edilmiştir. Üçüncü başlıkta tashîfât edebiyatının en önemli örneklerini neden 4./10. yüzyıl verdiği sorusu ele alınmış; eser nakillerinin artması, bu asırdaki râvinin ilmî seviyesine dair eleştiriler ve Acem bölgelerinde ortaya çıkan ihtiyaçla eser teliflerinin ilişkisi kurulmuştur. Son kısımda ise başta Buhârî ve Müslim olmak üzere 4./10. asırda eser düzeyindeki eleştiriler ele alınmış ve bu literatürün ortaya çıkışına dair muhtemel gerekçeler incelenmiştir.

İkinci bölüm özellikle Horasan-Maverâünnehir muhaddislerinin fıkha dair vurgularına yoğunlaşmaktadır. Bölgedeki fakih kimliğinin baskın olmasının da etkisi ile bu bölgedeki muhaddislerin fıkha dair farkındalıkları nasıl tesis etmeye çalıştıkları incelenmiştir. Muhaddislerin fıkha dair çabaları teorik vurgular ve eser telifi şeklinde iki ana tema altında ele alınmıştır. Ayrıca fıkıh vurgusunda Şâfiî mezhebinin usûl düşüncesi yoluyla bu sürece katkısına değinilmiştir.

Üçüncü bölümde ise itikâdî ihtilaflara yoğunlaşmış, bu asırda Ahmed b. Hanbel ve Eş'arî çizgisinde gelişen Ehl-i hadîs eğilimleri karşılaştırılmıştır. Bu fırkaların karşılaştırılmasından önce 4./10. asırda Eş'arî bir Ehl-i hadîs çizgisinin

imkânı ele alınmıştır. Sonrasında İbn Huzeyme ve İbn Fûrek özelinde itikadi meselelere dair metodik farklılıklar incelenmiştir. Bölümün diğer başlığında ise Ehl-i hadîs içindeki en önemli ihtilaf meselelerinden olan lafz meselesinin 4./10. asırdaki serencamı incelenmiştir. Bu kısımda lafz tartışmasının önde gelen siması Buhârî'nin asrın sonları ile birlikte tartışmanın nesnesi olmaktan çıktığı sonucuna ulaşılmıştır.

Ve teşekkür faslı.

Akademik metinler tabiatları itibariyle kendilerine has bir üsluba sahiptirler. Fakat bu durumun bir istisnası olacaksa sanırım burası teşekkür kısmı olmalıdır. Zira bir eserde âdeten bir yazarın adı geçse de pek çok kişinin emeği olmadan o eserin vücut bulması mümkün değildir ve emek sahiplerini bir teşekkür ile dahi olsa anmak kadirşinaslığın bir gereğidir. Bu sebeple teşekkür kısmındaki üslup değişiminin ve bu kısmın uzun tutulmasının mazur karşılanması ricamızdır.

Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) bize sakladığı bir nakle göre Ebû Eyyûb eş-Şâzekûnî (ö. 234/848) ölümünden sonra rüyada görülmüş ve Allah'ın kendisine nasıl bir muamelede bulunduğu sorulmuş. O da “Allah beni affetti” demiştir. Affına sebep olan şeyin ne olduğu sorulunca da şu olayı anlatmıştır:

“İsfahan yolundaydım. Yağmura yakalandım. Yanımda da kitaplar var. Fakat ne bir çatının altındayım ne de korunabileceğim bir şey var. Ben de yağmur dinene dek kitaplarımın üstüne kapandım. İşte Allah da bu yaptığımın hatırına beni affetti.”¹

Bu nakil vesilesiyle teşekkür faslında ilk olarak istifade ettiğimiz metinlerin bugünlere gelmesi için çaba gösteren ve isimlerini dahi bilmediğimiz ilim taliplerini anmak istiyorum. Ruhları şâd u handân olsun. Kitaplarını güveden, gönüllerini lekeden korumak için çabalayan ve isimlerini hiç bilmediklerimiz olmaksızın elbette bu imkana sahip olmamız mümkün değildi. Bu sebeple belki de isimleri unutulmayanları unutulmaların bir sözcüsü olarak görmek gerekir.

¹ Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit, *Târîhu Bağdâd: Târîhu Medîneti's-Selâm ve ahhâru muhaddisihâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridihâ*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1422/2001), 10/64.

Bu ilk teşekkür faslından sonra çalışmaya farklı açılardan katkıda bulunan pek çok isimden söz etmem gerekir.

Öncelikle çalışmanın tüm aşamalarında yardımını esirgemeyen, tezin ilmî açıdan gelişiminin yanı sıra çalışabilmem için çokça kolaylık gösteren, nezaket ve cesaretlendirmesi ile her zaman desteğini hissettiren çok değerli danışmanım Prof. Dr. Mehmet Bilen hocama gönülden şükran borçlu olduğumu ifade etmek isterim.

İSAM AYP grubundan danışmanım Prof. Dr. Bekir Kuzudişli hocama hiçbir müracaatımı geri çevirmediği, konuların işlenişindeki ufuk açıcı yönlendirmeleri, nezaketi ve jüri sürecindeki değerli katkıları için çok teşekkür ederim.

Doktora sürecindeki destekleri için kıymetli hocam Prof. Dr. H. Musa Bağcı'ya; jüriye katılma nezaketi göstererek çalışmanın olgunlaşmasına katkıda bulunan Prof. Dr. Ahmet Yücel'e; tezin tamamını okuma nezaketi gösteren, doktora sürecinde kendisinden istifade imkânı bulduğum değerli hocam Prof. Dr. Ahmet Keleş'e, tez izleme komitesindeki süreçlere ve metne katkılarından ötürü Doç. Dr. Oktay Bozan'a, jüri sürecindeki katkılarından ötürü Doç. Dr. Bayram Kanarya ve Dr. Öğretim Üyesi İsmail Kanbaz'a şükranlarımı arz ederim.

Tez yazım sürecindeki tashihleri ile sürece önemli bir katkıda bulunan meslektaşım Mustafa Tatlı'ya içten teşekkürlerimi iletiyorum. Çetin Arapça ibarelerde yardımını hiç esirgemeyen çok değerli meslektaşım ve oda arkadaşım Nihat Tarı'yı, Arapça metinlerdeki katkısının yanı sıra tezde yer verilen bazı şiirleri mahirane bir şekilde manzum hale getiren Ömer Yıldız'ı da özel olarak anmak benim için büyük bir mutluluk. Tezi kısmen yahut tamamen okuma nezaketi gösteren yahut kaynak temini konusunda katkıda bulunan çok değerli meslektaşlarım ve bazıları dostlarım Tahir Ayas, Ünal Şahin, Ömer Faruk Maden, Ali Sever, Abdulcabbar Adıgüzel, Mehmet Baran, Faruk Evrenk, Mustafa Oral, Muhammed İkbâl Aslan, Taner Karasu, Mahsum Aslan, Kutlu Okan ve Oğuzhan Yıldız'a müteşekkirim.

2018 yılında katıldığım TDV İslâm Araştırmaları Merkezi AYP kapsamında çalışmalarımızın olgunlaşması için büyük bir özveride bulunan Doç. Dr. Tuncay Başoğlu, Doç. Dr. Eyyüp Said Kaya, M. Tahir Büyükkörükçü ve M. Masum

Şenburç'a, süreçlere dair büyük katkısından ötürü İbrahim Köse'ye, İSAM Kütüphanesinin çok değerli çalışanlarına ve tezi okuma nezaketi gösteren AYP Hadis grubundan meslektaşlarım Ahmet Eşer, Ayşenur Duman, Ayşe Güler, Mehmet Angay, Muhammed İkbâl Aslan, Mustafa Kemal Koca ve Rahime Karayığit'e teşekkür ederim.

Bugünlere gelmem için hiçbir fedakarlıktan çekinmeyen değerli annem ve babamı minnet ve şükranla anıyorum. Onların emeği elbette ödenmez. Bir başka öğretmenim olan kıymetli dedem Abdurrahman Ekmen'i ve desteklerini her zaman yanımda hissettiğim kıymetli kardeşlerim Esra, Şura, Latife Beyza ve Muhammed'i de anmak benim için mutluluk. Çocuklarım Muhammed Ömer ve Mümine Zülal'in isimlerini de bir hatıra olmak üzere zikretmek isterim. Son olarak göstermiş olduğu engin nezaket ile sürecin devamına belki de en büyük katkıyı yapan sevgili eşim Nida hanıma ve ailesine de gönülden teşekkür ederim.

Üsame BOZKURT

Diyarbakır-2022

ÖZET

İslam düşünce tarihinin temel unsurlarından olan Ehl-i hadîs düşüncesi tekdüze bir yapıda olmayıp dönemsel ve bölgesel görünümler arz etmektedir. Bu düşünce biçiminin incelenmesi için en önemli yollardan biri ise Ehl-i hadîs içerisindeki tartışmaların ve özeleştirilerin ele alınmasıdır. Böylelikle kendi içlerindeki bölgesel, dönemsel ve hiyerarşik eğilimler daha iyi anlaşılacak ve Ehl-i hadîsin tarihi süreç içerisinde gösterdiği değişim daha net takip edilebilecektir. Bu çalışma İslam dünyasında önemli siyasi, toplumsal ve ilmi değişimlerin yaşandığı 4./10. asır özelinde Ehl-i hadîsin kendi aralarındaki tartışmalara odaklanmayı amaçlamaktadır. Tezde hadis, fıkıh ve itikad alanlarında tespit edilen temsil gücü yüksek örnekler öncelenmiş ve bu meseleler üzerinden Ehl-i hadîs içi ihtilaflarla Ehl-i hadîs düşüncesi arasında ilişkiler kurulmaya gayret edilmiştir. Çalışma sonucunda Ehl-i hadîsin kendi içerilerinde bir hiyerarşi tesis ettikleri; hadis ilmine dair telif edilen eserlerin telifinde, kavram ve prensiplerin ortaya çıkışında tartışmaların önemli bir etkisi bulunduğu tespit edilmiştir. 4./10. asırda önemli oranda bulundukları coğrafyadaki ilmi muhitin etkisi ile Horasan-Mâverâünnehir bölgesindeki muhaddislerin hadis-fıkıh ilişkisine, Bağdat havzasındaki alimlerin ise rical, cerh-tadil gibi hadis ilimlerine ve itikad konularına yoğunlaştıkları ve teorik düzlemde vurgularının yanı sıra eser telifleri ile bu konulara dair bir farkındalık oluşturdıkları tespit edilmiştir. 4./10. asırda özellikle Eş'arî (ö. 324/935-36) ile birlikte Ahmed b. Hanbel etkisinin yanı sıra Eş'arî eğilimin olgunlaşmaya başladığı, yüzyılın sonları ile birlikte Eş'arî bir Ehl-i hadîs düşüncesinden söz etmenin mümkün olduğu ve iki düşünce arasındaki metodik farkların sonraki dönemlerdeki Ehl-i hadîs düşüncesinin şekillenmesine önemli bir etkide bulunduğu da kaydedilmelidir.

Anahtar Sözcükler

Hadis, Ehl-i Hadîs, 4./10. Asır, Tartışma, Özeleştir.

ABSTRACT

4./10. century is a time period in which important political, social and scientific changes were experienced in the Islamic world. The science of hadith is one of the fields where this change is experienced. In this period, there were important changes in the hadith literature culture, the transfer of books became widespread, hadith literature met new types of literature, and studies that had an impact on the next centuries were made. The aforementioned changes affected the *Ahl-i Ḥadīth* as well as the hadith literature and affected the maturation of the tendencies within the scholars of ḥadīth and their becoming independent in the next period. In this study, it is aimed to focus on the discussions among the *Ahl-i Ḥadīth* in the mentioned time period. Because the attitudes of the tendencies in the discussions in the *Ahl-i Ḥadīth* are important in terms of understanding their world of thought. Examining these discussions provides significant results in terms of issues such as the regional appearance of the trends and the determination of the effects of political and social events in the relevant time period on the ḥadīth literature. As a result of the study, the following conclusions were reached: *Ahl-i Ḥadīth* is not a monotonous sect, but has periodic and regional appearances. They are not a group closed to self-criticism, and their introverted style differs from those they regard as opponents. The concepts and principles that find their place in the science of ḥadīth are in a close connection with the history of ḥadīth culture. In the 4./10. century, especially with Ash‘arī (d. 324/935-36), the Ash‘arī trend began to mature, along with the influence of Aḥmad Ibn Ḥanbal in the *Ahl-i Ḥadīth*. *Ahl-i Ḥadīth* scholars, who are active in Bagħdād and Khurāsān-Mā Warā’ al-Nahr regions, have a different position from each other in terms of the types of works that are copyrighted and the subjects examined.

Keywords

Ḥadīth, Ahl-i Ḥadīth, 4./10. Century, Discussion, Self-Criticism

İÇİNDEKİLER

Sayfa No.

ÖN SÖZ.....	II
ÖZET.....	VII
ABSTRACT	VIII
İÇİNDEKİLER	IX
ŞEKİL LİSTESİ.....	XII
KISALTMALAR.....	XIII
GİRİŞ.....	1
I. KONU, KAPSAM VE ÖNEMİ	1
II. YÖNTEMİ	5
III. KAYNAKLAR.....	6

BİRİNCİ BÖLÜM

4./10. ASIR MUHADDİSLERİNİN HADİS MESELELERİNE DAİR

TARTIŞMALARI

1.1. PRESTİJ VE KOLEKSİYONERLİK: NADİR RİVÂYETLERİN

(ŞÂZ, GARÎB, FERD) PEŞİNE DÜŞME ELEŞTİRİSİ..... 16

1.1.1. İlmî Muhitte Var Olma Çabası 20

1.1.2. Koleksiyoner Râvi Profili..... 26

1.1.3. Önceliklerin İhmali yahut Genç Kuşak Muhaddisleri Koruma Çabası 31

1.2. RİHLENİN DÖNÜŞÜMÜ 35

1.2.1. Redden Kabule: İcazetin Dönüşümü..... 38

1.2.2. Rihleye Bir Alternatif: Nâzil İsnadla Yetinmek 41

1.2.3. Rihlenin Açmazları: Yol Güvenliği ve Râvinin Ekonomik Durumu ... 45

1.2.4. Aileyi İhmal Meselesi 50

1.2.5. Mihne Sonrası Rihle: İtikâdî Konuların Rihleye Yansıması 52

1.3. HADİS TASHÎFÂT EDEBİYATININ 4./10. ASIRDAKİ SEYRİNE

DAİR BİR DEĞERLENDİRME 55

1.3.1. 4./10. Asırda Tashîfât Literatürüne Etki Eden Hususlar 57

1.3.2. Eser Nakillerinin Artması ve Râvi Literatürünün Gelişimi 58

1.3.3. 4./10. Asır Râvilerinin Niteliğine Yönelik Eleştiriler..... 59

1.3.4. Tashîfât Edebiyatının Gelişiminde Bölgesel Etkenler.....	61
1.4. 4./10. ASIRDA ESER DÜZEYİNDE ELEŞTİRİLER VE	
NÜSHALARA DAİR BAZI TARTIŞMALAR	63
1.4.1. Teveccühün Telifi: Sahih Hadislerin ve Sika Râvilerin Belirli Bir Sayı ile Sınırlı Olduğu Şayiasına İtirazlar.....	63
1.4.2. Eser Düzeyindeki Diğer Eleştiriler	70
1.4.3. Nüshalara Dair Bazı Tartışmalar	72
1.4.3.1. Hadis Tashih Yöntemi Olarak Kâğıdın İncelenmesi	73
1.4.3.2. “Asl”ın Kontrol Edilmesi Bağlamında Telkin	76
İKİNCİ BÖLÜM	
4./10. ASIRDA EHL-İ HADÎS’İN FIKHA DAİR ÖZELEŞTİRİLERİ VE	
FIKHU’L-HADÎSE DAİR ÇABALARI	
2.1. 4./10. ASIR ÖNCESİNDE EHL-İ HADÎS’İN FIKHA DAİR	
ÇABALARINA KISA BİR BAKIŞ	80
2.2. 4./10. ASIR MUHADDİSLERİNİN TEFAKKUHA TEŞVİKLERİ	84
2.2.1. 4./10. Asırda Muhaddislerin Fikhî Birikimine Dair Tespitler	84
2.2.2. Tefakkuha Yönlendirmede Teorik Çabalar.....	88
2.2.2.1. Muhaddislere Fakih Seleflerini Hatırlatmak.....	88
2.2.2.2. Fıkha Dayalı Hiyerarşi.....	91
2.2.2.3. Fıkha Teşviğin Bir Yolu Olarak Edebi Üsluba Başvurmak	96
2.3. 4./10. ASIR MUHADDİSLERİNİN TEFAKKUHA DAİR	
TELİFLERİ	98
2.3.1. İbn Huzeyme’nin <i>Sahîh</i> ’i.....	99
2.3.2. İbn Hibbân’ın <i>et-Tekâsîm ve ’l-Envâ</i> ‘ı	102
2.3.3. Hâkim el-Kebîr’in <i>Şi’âru Ashâbi ’l-Hadîs</i> ’i	104
2.3.4. Dârekutnî’nin <i>Sünen</i> ’i	105
2.3.5. Şerh Edebiyatına Konu Olan Eserlerin Hadis-Fıkıh İlişkisi Açısından Durumu	106
2.3.6. Hâkim en-Nîsâbûrî’nin Çabaları	110
Değerlendirme	112

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

4./10. ASIRDA EHL-İ HADÎS'İN İTİKÂDÎ TARTIŞMALARI

3.1. SÜKÛTU CEVAP EYLEMEK YAHUT “DÜŞMAN”IN SİLAHI İLE SİLAHLANMAK: AHMED B. HANBEL VE EŞ‘ARÎ EHL-İ HADÎS ÇİZGİLERİNİN İTİKADÎ DÜŞÜNCELERİNE DAİR BİR KARŞILAŞTIRMA 116

3.1.1. 4./10. Asırda Eş‘arî Ehl-i Hadîsinden Söz Etmenin İmkânı..... 116

3.1.2. Âsâr Temelli İtikad Edebiyatının Oluşumunun Ehl-i Hadîse Bakan Yönleri 125

3.1.2.1. Ahmed b. Hanbel Çizgisindeki Ehl-i Hadîsin İtikad Anlayışlarına Dair Kısa Bir Değerlendirme..... 125

3.1.2.2. Genç Kuşak Muhaddisleri ve Halkı Ehl-i Bidatten Koruma Çabası 128

3.1.2.3. Teşbihi Andıran Yorumların Önüne Geçmek 130

3.1.3. Haberi Sıfatların Kabulü Bağlamında İbn Fûrek ve İbn Huzeyme Arasında Bir Karşılaştırma..... 131

3.1.3.1. Sıfatların Tespiti 133

3.1.3.2. Sıfatların Tevil Edilebilirliği..... 137

3.1.3.3. Sıfatların Nakledildiği Hal Üzere Anlaşılması..... 140

3.1.3.4. Kelami Kabullere Yer Verilmesi..... 143

3.1.3.5. Muhaliflerin Görüşlerine Yer Vermek 144

3.1.3.6. Cedeli Kullanma 147

3.1.3.7. Kendi Yöntemine Muhalif Hareket Ettiği İçin Eleştirme 149

3.1.3.8. İhtilaf Olmayan Konuları İhtilaf Varmış Gibi Sunma..... 150

3.1.3.9. Bidat Ehli ile Mücadelede Yetersiz Olma Eleştirisi 150

3.2. 4./10. ASIRDA EHL-İ HADÎS'İN BİR İÇ İHTİLÂFI OLARAK LAFZ VE VAKF TARTIŞMALARI..... 152

3.2.1. Lafz ve Vakf Meselelerinin 4./10. Asırdaki Serencâmı 153

SONUÇ 164

KAYNAKÇA 175

EKLER:..... 201

EK 1: 4./10. Asırda Müellif Muhaddislerin Sayıları (Şehirlere Göre) 201

EK 2: 4./10. Asırda Hadis Eserlerinin Sayıları (Şehirlere Göre)..... 202

EK 3: 4./10. Asırda Hadis Edebiyatının Türlerine Dair İstatistik Veriler 203

ŞEKİL LİSTESİ

Sayfa No.

- Şekil 1: Rahhâl İfadesinin *Siyerü A 'lâmi 'n-Nübelâ'*daki İstatistiği..... 40
- Şekil 2: Rahhâl İfadesinin *Tabâkâtu Ulemâi Ehli 'l-Hadîs'*teki İstatistiği ... 41



KISALTMALAR

<i>b.</i>	Bin (Oğlu)
<i>b.y.</i>	Basım Yeri Yok
<i>bk.</i>	Bakınız
<i>çev.</i>	Çeviren
<i>ed.</i>	Editör
<i>H.</i>	Hicrî
<i>İFAV.</i>	İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları
<i>krş.</i>	Karşılaştırınız
<i>M.</i>	Milâdî
<i>Nr.</i>	Numara
<i>nşr.</i>	Neşreden
<i>ö.</i>	Ölüm Tarihi
<i>thk.</i>	Tahkik Eden
<i>ts.</i>	Tarihsiz
<i>vd.</i>	ve diğerleri
<i>y.y.</i>	Yayıncı Yok

GİRİŞ

I. KONU, KAPSAM VE ÖNEMİ

Bu tez hadis ilim ve edebiyatının kayda değer örneklerinin verildiği 4./10. asır özelinde Ehl-i hadîsin kendi içindeki tartışmalarını incelemeyi amaçlamaktadır. Çalışmada hadis, fıkıh ve itikâd alanlarına dair tartışmalar arasında ön plana çıkan bazı konular incelenmiş; bu meselelerden hareketle Ehl-i hadîs içi eğilimlere, düşünce yapılarına, hadis kültür tarihine dair sonuçlara ulaşılmıştır.

Modern dönemde hadise dair akademik çalışmaların ilk üç asra yoğunlaştığı, bu sebeple sonraki dönemlerin ihmal edildiği ifade edilebilir. Keza Ehl-i hadîse dair çalışmalarda da yine ilk asırlar ağırlıktadır. Bununla birlikte muhaddislerin sonraki asırlardaki görünümünün incelenmesi, eğilimlerin değişim süreçlerinin incelenmesi Ehl-i hadîsin düşünce tarihi açısından son derece önemlidir.

Çalışmaların ilk üç asra yoğunlaşmasına sebep olarak birkaç husustan söz edilebilir. Söz konusu dönemlerin ihmaline dair dikkat çekilmesi gereken ilk husus oryantalist mesainin dönemsel ilgisidir. Nitekim buna işaret eden son dönem araştırmacıları da bulunmaktadır. Oryantalist mesainin İslam dünyasının ilk üç asrına ve yakın döneme odaklandığını ifade eden Kızıl, 4./10. ve 10./16. yüzyıllar arasının çoğunlukla ihmal edildiğini ve bu ihmalin günümüze kadar sürdüğünü belirtmektedir. Kızıl'ın değindiğine göre Wael b. Hallaq bu ihmalin arkasında İslam'ın, Batı medeniyetine borçluluğunu fikrini vurgulayan oryantalist söylemin yer aldığını belirtmektedir.² Sözü edilen ihmalin dolaylı olarak İslam dünyasındaki çalışmaları da etkilemiş olması muhtemel gözükmektedir. Bu etkinin iki yönlü olarak gerçekleşmiş olduğu ifade edilebilir. Bunlardan ilki söz konusu zaman dilimlerinin oryantalist edebiyatça “orijinal” teliflerin bulunmadığı, tekrarların biteviye devam ettiği, taklidin hâkim olduğu bir zaman dilimi olarak takdim edilmesidir.³ İslam dünyasında da

² Fatma Kızıl, “İnceleme, Araştırma ve Tenkit Dönemi: (XVIII. Asır ve Sonrası)”, *Hadis: El Kitabı*, ed. Zişan Türcan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 123.

³ Telif türlerine dair son dönemlerdeki eleştirilere ilişkin değerlendirmeler için bk. İsmail Kara, “Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”, *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (2010), 1-67.

önemli bir etki bırakan bu söylemden ötürü 4./10. asrın da içinde bulunduğu zaman dilimlerine dair çalışmalar nispeten azınlıkta kalmıştır. İkinci bir sebep olarak ise oryantalist edebiyatın ürettiği iddialara cevap verilmesinden söz edilebilir. İfade edildiği üzere oryantalist mesai özellikle ilk üç asra yoğunlaşmaktadır. Bu zaman dilimine dair iddiaların değerlendirilmesi, cevaplandırılması ise hadis araştırmaları da dahil olmak üzere İslami ilimlerin son dönemdeki en önemli uğraş alanlarından.

Ehl-i hadîse dair çalışmalarda ise muhaddislerin Ehl-i re'y ve Mu'tezile ile olan ilişkisinin öncelendiği görülmektedir. Bu durum muhaddislerin önemli oranda “öteki” olarak gördükleri ile ilişkilendirilerek anlaşılmasını da beraberinde getirmektedir. Halbuki iç dinamiklerin incelenmesi, Ehl-i hadîsin önde gelen alimlerinin bizzat râvilere özellikle de genç kuşağa yönelik üslup tercihleri, özeleştirileri gibi hususlar bize kendi aralarındaki tartışmaların da ne denli önemli olduğunu göstermektedir. Tartışmaların bir diğer önemli yönü ise fırka içi eğilimlere ve hiyerarşiye işaret etmesidir. Örneğin sıfatlar konusundaki tartışmalar 4./10. asırda Ahmed b. Hanbel etkisindeki Ehl-i hadîs düşüncesinin yanı sıra Eş'arî bir Ehl-i hadîs çizgisinin incelenmesi açısından son derece önemlidir. Keza bazı muhaddislerin fakih muhaddisi, fakih olmayana öncelemesi fıkha teşvik anlamına gelmekle birlikte Ehl-i hadîse yönelik eleştirilere karşı bir savunı anlamı da taşımaktadır. Zira böylelikle muhaddisler râvi olanla vâî olanı ayırmakta,⁴ kendilerinin de sadece râvi olanları öncelemediklerini belirtmiş olmaktadır.⁵

Tezde Ehl-i hadîs içindeki tartışmaların incelenmesi için hadis, fıkıh ve itikâd meselelerine dair örnek konular tespit edilmiştir. Bu konuların tespiti önemli oranda 4./10. asır muhaddislerinin eserlerine dair okumalardan elde edilen notlar sonucunda belirlenmiştir. Fakat tüm tartışmaların tüketilmesi gibi bir amacın bulunmadığı da

⁴ Râmeühürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdır Rahman b. Hallâd, *el-Muhaddisü'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*, thk. Ebû Hemmâm Muhammed b. Ali el-Beydânî (Riyad: en-Nâşirü'l-Mütemeyyiz, 1438/2017), 138.

⁵ Avam râviler (*avâmmu'r-ruvât*), “sırf muhaddis” (*el-muhaddis fakat*) gibi ifadeler bu hiyerarşinin alt tabakasına işaret eden örneklerden sadece bazılarıdır (Sırasıyla bk. el-Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Büstî, *Islâhu galatî'l-muhaddisîn*, thk. Hâtım Salih ed-Dâmin (Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 1405/1985), 20, 40, 60); Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsihi*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beyrût: Dârü İbn Hazm, 1424/2003), 215.) Konuyu ana hatlarıyla ele alan bir çalışma için ayrıca bk. Abdullah b. es-Sıddık el-Ğumârî, “Rütebu'l-hıfz inde'l-muhaddisîn”, *Da'vetû'l-Hak* 17/8 (1976), 132-138.

vurgulanmalıdır. Muhaddislerin kendi aralarındaki bu tartışmalarda eleştiri, özeleştir, tavsiye ve savunma şeklinde üslup farklılıklarının bulunduğu ifade edilmelidir. Konular incelenirken eleştirenin gerekçelerinin yanı sıra eleştirilen kesimin gerekçeleri de dikkate alınmaya çalışılmıştır.

Çalışmanın hadis tartışmalarına dair olan ilk kısmında garîb-şâz rivâyetlere dair eleştiri tenkid edilen ve edilenler açısından incelenmiştir. Bu başlık Ehl-i hadîs içindeki ilmi seviyeye dair hiyerarşinin incelenmesi açısından önem arz etmektedir. İkinci başlık rihleye dairdir ve icazetin 4./10. asırda gittikçe yaygınlaşan bir hal almasının rihleye muhtemel etkileri incelenmiştir. Bu asırda özellikle Karmâtî hareketten ötürü yaşanan sıkıntılar ve hac yolundaki problemlerin seyahat şartlarına etki etmesinin rihle ile bağlantısına değinilmiş ve 4./10. asrın sonları ve 5./11. asrıyla birlikte rihlenin faaliyetinin azalmaya başladığı sonucuna ulaşılmıştır. Bu başlıkta ayrıca rihle bağlamında aileyi ihmal eleştirisine ve Mihne'nin rihleye etkilerine kısaca da olsa değinilmiştir. Üçüncü başlık 4./10. Asırdaki ilmi tartışma ve gelişmeler bağlamında hadis tashîfat edebiyatının gelişim sebeplerini ele almaktadır. Muhaddislerin Arap dâlimlerinden tashîfâtâ dair eser talebinde bulunmaları ve bu talebin önemli oranda Acem şehirlerinden gelmesi de edebî eserlerin ortaya çıkışı açısından önem arz etmektedir. Son başlıkta ise başta Buhârî (ö. 256/870) ve Müslim'in (ö. 261/875) *Sahîh*'leri olmak üzere 4./10. asırda müstakil bir çalışma hüviyetine kavuşmuş eleştirilerden söz edilmiş, Buhârî ve Müslim'e dair tutumların muhtemel gerekçelerine değinilmiştir.

Ehl-i hadîsin fıkıh konusundaki özeleştirilerine ve çabalarına eğilen ikinci bölümde ise çoğunlukla Horasan-Mâverâünnehir muhitindeki muhaddislerin fıkıh ve hadisin cem edilmesi gerektiğine yönelik vurguları işlenmektedir. Bu kısım fıkha dayalı hiyerarşiye hem de Ehl-i hadîsin bölgesel olarak farklı görünüm kazandığına dikkat çekmektedir. Muhaddislerin fıkha dair vurgularında iki hususun etkisinden söz edilebilir. Bunlardan ilki "muhalif" olarak görülen fırkaların eleştirileridir. Zira Ehl-i hadîse yönelik eleştirilerde hadis metinlerini anlama konusunun ön plana çıktığı anlaşılmaktadır. Râmezhürmüzî'nin vâ'î ve râvî ayrımı ve dirayet vurgusu, Hâkim en-Nisâbûrî'nin fehm ibaresine yaptığı vurgular ve fıkhu'l-hadîse dair çabaları bu anlama problemine yönelik olarak değerlendirilebilir. İkinci husus ise Horasan-

Mâverâünnehir bölgesi ile ilişkilidir. Zira seyyah Makdisî'nin aktardığına göre bu bölgelerde fakihler yoğunluktadır.⁶ Fakihlerin etkin olduğu bir muhitte Ehl-i hadîsin fıkha dair esaslı bir vurgu yapmadan yer edinmesi pek mümkün gözükmemektedir. 4./10. asırda telif edilen eserlerden sarf-ı nazar fikhî istinbata elverişli olan Buhârî ve Müslim'in eserlerinin artan şöhreti de keza bu muhitin ihtiyacı ile de ilişkilendirilebilir. Bu kısımda tefakkuh vurgusunda bulunan alimlerin önemli bir kısmının Şâfiî (ö. 204/820) etkisindeki kişiler olduğu da belirtilmelidir. 5./11. asırla birlikte ise Ehl-i hadîs önemli oranda mezhep sistematîği içerisinde kendini ifade edecektir. Önceki asırlarda yaşayan muhaddislerin fıkha yahut diğer ilimlere dair hassasiyetleri de mezheplerin vasıfları olarak hayatîyetini sürdürecektir. Bu kısımda konunun kapsamı gereği muhaddislerin Ehl-i re'yle olan münasebetlerine ve Ehl-i re'ye cevap verme kaygısının Ehl-i hadîse etkisine değinilmediği belirtilmelidir.⁷

Son bölüm ise itikadi tartışmaları ele almayı amaçlamakta ve iki ana başlığa ayrılmaktadır. İlk başlıkta öncelikle 4./10. asırda Eş'arî bir Ehl-i hadîs çizgisinin imkânı ele alınmış sonrasında ise Ahmed b. Hanbel etkisindeki Ehl-i hadîs ile metodik bir karşılaştırması yapılmıştır. Bu mukayesede İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) Allah'ın sıfatları konusunda telif ettiği *Kitâbü't-Tevhîd*'ine dair eleştirisi esas alınmıştır.⁸ Son başlıkta ise Ehl-i hadîs içindeki en büyük itikâdî ayrışmalardan olan lafz tartışmasının 4./10. asırda geçirdiği süreç ve Buhârî'nin tartışmalardaki yeri ele alınmıştır. Lafz tartışmasının Ehl-i hadîs içindeki “epistemik cemaat”lerin⁹ etkisini ve tartışmaların evrilme sürecini göstermesi açısından kayda değer bir konu olduğu belirtilmelidir.

⁶ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*, nşr. M. J. De Goeje (Kâhire: Mektebetu Medbûlî, 1411/1991), 294.

⁷ 4./10. asırda Ehl-i hadîsin Ehl-i re'y ile ilişkilerini fıkıh-hadis ekseninde ele alan bir doktora çalışması İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde Oğuzhan Yıldız tarafından devam ettirilmektedir.

⁸ Ashâbu'l-hadîsin sıfatlar konusuna ayrı bir önem verdiği ve bu husustaki mezhep ayrılıklarında en mühim rolü oynadığına dair bir değerlendirme için bk. M. Hayri Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnet'in Kurucu Ataları: Ashabu'l-Hadis'e Göre Allah'ın Sıfatları Meselesi* (Ankara: OTTO, Nisan 2021), 15.

⁹ Epistemik cemaat kavramına dair bk. Hüsamettin Arslan, *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi* (İstanbul: Paradigma, 1992).

II. YÖNTEMİ

Çalışmada dikkate alınan bazı metotlardan söz edilmelidir. Tartışmaların tespit edilmesinde önemli oranda 4./10. asır muhaddislerinin eleştiri, özeleştiri, tavsiye niteliğindeki değerlendirmeleri dikkate alınmıştır. Tespit edilen vurgular tematik olarak derlenmiş ve ön plana çıkan bazı konular incelenmiştir. Fakat sadece bir muhaddisin konudan söz etmesi ile yetinilmemiş, mümkün oldukça farklı zaman dilimleri ve bölgelerden muhaddislerin aynı problemde bahis açmış olması dikkate alınmıştır. Böylelikle sözü edilen meselenin müellifin kurgusuna dayalı olmadığından emin olunmaya çalışılmıştır. Ele alınan tartışmalar sadece eleştirenin gözünden değil tenkid edilenler ve bunu ortaya çıkaran sebepler açısından da incelenmeye çalışılmıştır.

4./10. asır muhaddislerinin görüşleri incelenirken önemli oranda bizzat kendi ifadelerinin kendi kaynaklarından bulunmasına dikkat edilmiştir. Bununla birlikte yer yer seleften yaptıkları nakiller de adeta yeni bir yorum olarak değerlendirilmiştir. Bu tercihin bazı gerekçelerinden söz edilebilir. Bilindiği üzere Ehl-i hadîs düşüncesinde seleftin ayrı bir önemi bulunmaktadır.¹⁰ Bu sebeple ilk üç asır sonrasında yaşayan bir muhaddisin pek çok yerde kendi düşüncesini nakiller vasıtasıyla ortaya koyması olağandır. Böylelikle kendi düşüncesinin meşruiyet ve etki alanını genişletmekte ve vurguladığı hususun selef tarafından da dikkate alındığını göstermiş olmaktadır. Selef nakillerine dair bu durum Ehl-i hadîsin nakil tercihlerinin bir konuşma biçimi olduğunu göstermesi açısından da önem arz etmektedir. Fakat bu gibi tercihlerde özellikle eserlerinde kendi ifadelerine daha çok yer veren alimler tercih edilmiştir. Söz gelimi bu asırda Ukaylî (ö. 322/934) ve İbn Şâhîn'in (ö. 385/996) eserlerinde kendilerine ait ifadeler azken; İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) ve İbn Adî'nin (ö. 365/976) yorumlarının daha çok bâb başlıklarında gözlemlenebilmektedir. Râmeihürmüzî, İbn Hibbân (ö. 354/965), Hâkim en-Nisâbûrî (ö. 405/1014) ve sonraki asırda Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) ise eserlerinde kendi yorumlarına daha çok yer veren alimler

¹⁰ Seleftin bilgilerine tutunmanın Ehl-i hadîsin savunduğu bir metod olduğuna dair vurgular için bk. Kadir Gürler, *Ehl-i Hadîsin Düşünce Yapısı* (Bursa: Emin Yayınları, 2007), 21, 188, 267-268, 270.

olarak anılabilirler. Bu sebeple kendi yorumlarına daha çok yer veren ulemanın değerlendirmeleri tez açısından ayrı bir önem arz etmektedir.

Dikkat çekilecek bir diğer husus ise zaman zaman 4./10. asra dair değerlendirmelerde 5./11. asırdan Hatîb el-Bağdâdî'nin yahut sonraki dönem âlimlerinin yorumlarına başvurulmasıdır. Burada da nakil tercihlerine benzer bir durumun söz konusu olduğu belirtilmelidir. Zira kimi zaman bu dönemde yaygın olan bir durumun yahut müellifin bir tercihinin Hatîb el-Bağdâdî, İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201)¹¹, İbnü's-Salâh (ö. 643/1245), Zehebî (ö. 748/1348), Zerkeşî (ö. 794/1392), İbn Hacer (ö. 852/1449) ve Süyûtî (ö. 911/1505) gibi alimlerce açığa kavuşturulduğu yahut yorumlandığı görülmektedir. Eğer 4./10. asırda ele alınan meselenin ilgili dönemde etkili olduğu sonucuna varılmışsa bu gibi alimlerin değerlendirmelerinden mümkün oldukça istifade edilmeye çalışılmıştır.

III. KAYNAKLAR

4./10. asır özelinde Ehl-i hadîs içindeki ihtilafları incelemeyi amaçlayan bu çalışmanın öncelikli kaynağı bu asırda yaşamış muhaddislerin kendi telifleridir. Bununla birlikte bazı reddiyeler dışında ihtilaflara dair müstakil çalışmaların varlığından söz etmek zordur. Bu da özeleştirî türünden ifadelerin tespitini zorlaştırmakta, pek çok metne ve literatür türüne müracaatı zorunlu kılmaktadır. Bu durumun muhtemel bazı gerekçelerinden söz etmek mümkündür. İlk olarak reddiye edebiyatının özeleştirilerin yazımına etki ettiği ifade edilebilir. Zira reddiyeler muhalif olarak konumlanan grupların birbirlerinin eserlerini incelediklerini göstermektedir. “Muhaliif”lerin kendi eserlerini incelediklerinin farkında olan ilim erbabının kendi problemlerini eserlerine taşımaları ise karşı bir argümana dönüştürülebilmektedir. Nitekim Mutezili alim Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931) *Kabûlu'l-ahbâr*'ında bu durumu görmek mümkündür. Belhî eleştirdiği muhaddisler hakkında söylenenleri değil onların birbirlerine yönelttikleri sözleri aktaracağını kaydetmektedir.¹² Belhî'nin bu türden eleştirileri derlemiş olması, muhaddisler arası eleştirilerin “muhalif” bir

¹¹ *Telbîsu İblîs* adlı eserinde Ehl-i hadîse müstakil bir başlık açan İbnü'l-Cevzî muhaddislerin düştüğü hataları ve problemleri eğilimleri tahlil etmektedir. Eserin Ehl-i hadîsin kendi aralarındaki problemler açısından kayda değer bir çalışma olduğu belirtilmelidir.

¹² Ebü'l-Kâsım el-Belhî, Abdullah b. Ahmed b. Mahmud, *Kabûlu'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*, thk. Hüseyin Hansu (İstanbul: KURAMER/Amman: Dârü'l-Feth, 1439/2018), 65.

kimse tarafından eser düzeyinde bir argümana dönüştürüldüğünü göstermesi açısından dikkate değerdir. Bu durumdan duyulan rahatsızlığın muhaddislerce dillendirildiği de olmuştur. Mezkûr esere dair Râmeihürmüzî'nin isim vermeden yaptığı açıklamalar burada zikredilebilir. Râmeihürmüzî, Harb b. İsmail'in yazdığı eserden söz ederken sırf râvî (الراوي المجرد) olanın tam olarak vakıf olmadığı konularla ilgilenmemesi gerektiğine vurgu yapar ve yazdığı eserde (*es-Sünne ve 'l-cema'a*) haddini aştığından söz eder (تعجرف فيها). Râmeihürmüzî'nin esere yönelttiği bu eleştirilerin sebebi eserin Mu'tezilî âlim Kâ'bî'nin (ö. 319/931) reddiyesine malzeme teşkil etmiş olmasıdır.¹³ Reddiye kültürüne ek olarak muhaddislerin kimi yönetimlerle ilişkilerinin de özeleştirilerin yazılı kültüre sınırlı sayıda yansımaya etki etmiş olabileceği düşünülebilir. Örneğin Ebu'l-Huseyn İbnü'l-Muzaffer (ö. 379/989) isminde bir muhaddisin Ashâbu'l-hadîsin hatalı olarak gördüğü durumlarını kaydettiği ve bunları Rafizî olmaları ile bilinen Sultanın adamlarına verdiği nakledilmektedir.¹⁴ Sonuç olarak özeleştirilerin çoğunlukla sözlü düzeyde kalmış olmasının daha muhtemel olduğu ifade edilebilir. Tespit edilen ve yer verilen özeleştirilerin bir kısmı da esasen muhaddislere dair bir savunu kapsamında zikredilmektedir.

Metin düzeyinde eleştiri yönelten alimlere dair dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise bunların çoğunlukla Bağdat civarında yaşamıyor oluşlarıdır. Tez boyunca incelenen özeleştiriler dikkate alındığında Râmeihürmüzî, İbn Hibbân, Hâkim ve Hattâbî gibi alimlerin ön plana çıktığı görülecektir. Bu alimler de bugünkü İran ve Afganistan coğrafyasında yaşamış olup 4./10. asırda merkezden uzak bölgelerdir.

Her ne kadar müstakil eserlere konu olmamış olsa da ihtilafların tespitinde özellikle eser mukaddimelerinin ön plana çıktığı söylenmelidir. Bilindiği üzere Ehl-i hadîs düşüncesinde selef atıf temel bir prensiptir. Bu durum muhaddisin bizzat kendi ifadelerini daha az kullanmasına etki etmektedir. 3./9. asırda Buhârî'nin bâb başlıkları muhaddise kendini doğrudan ifade etme şansı vermesi bu açıdan önem arz etmektedir. Yine bu asırda bazı örnekleri bulunmakla birlikte 4./10. asırdaki mukaddimeler

¹³ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 299. Râmeihürmüzî reddiyenin adını ve yazarını tasrih etmese de sözü edilen eser Ebu'l-Kâsım el-Kâ'bî'nin (ö. 319/931) *Kabûlu'l-Ahbâr ve Ma'rifetü'r-Ricâl* adlı eseridir (Bk. Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 299 (Muhakkikin notu)).

¹⁴ Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401-1405/1981-1985), 16/420.

mensup olduğu ilmi muhitteki bir eksikliği bertaraf etmek, ilgili konuya dair bir farkındalık kazandırmak, muhalif olarak konumlandırığı kişi yahut kişilerin iddialarına cevap vermek gibi açılardan son derece önem arz eden metinlerdir.¹⁵ Bununla birlikte eserlerin bizzat müellifin prestijine bakan yanlarına da dikkat çekilmelidir. Söz gelimi mukaddimelerde yazarlar kendilerine ilgili konuda eser yazılmasına dair gelen taleplerden çokça söz ederler. Bu durum o konuya dair bir ihtiyacın varlığına işaret etmekle beraber aynı zamanda yazarın ilmi muhitte bu telife en layık kişi olduğuna yönelik bir ima da içermektedir.

Mukaddimelerde özeleştiri bâbında notların bulunduğu belirtilmelidir. Ehl-i hadîsin eser mukaddimelerinde özeleştiride bulunmaları aynı zamanda onların kendilerini temsil kabiliyeti olmayan kişilerle anılmaktan rahatsız olduklarını göstermektedir. Mukaddimelerin yanı sıra eser başlıklarının da bu hiyerarşik ayrımlara da işaret ettiği görölmektedir. Zira malum olduğu üzere eser başlıkları muhtevalarından çok daha meşhur olmaktadır. Bu durum da onları düşüncelerin izharı adına kullanışlı bir alan haline getirmektedir. Aynı zamanda bir edip olan Râmehürmüzî'nin râvi ve vâ'î ayrımı yaptığı eser başlığı bu açıdan zikre değerdir.

Mukaddimelerden sonra ihtilafların tespitinde en çok istifade edilen kaynağın tabakât eserleri olduğu belirtilmelidir. Özellikle hadis tartışmalarının ele alındığı ilk kısımda Zehebî'nin *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ* adlı çalışmasından söz edilmelidir. Hacimli eserinde Zehebî tercemelerde pek çok yerde sözünü ettiği kişinin hayat hikayelerinden ilgi çekici anekdotlar aktarmaktadır. Fakat ilgili döneme dair okumalar tamamlandığında bu anekdotların aynı zamanda dönemsel değişimlere işaret ettiği görölebilmektedir. Zehebî'nin *Târîhu'l-İslâm* gibi önemli oranda kronolojik bir diğer eserin müellifi de olması onun hadis tarihine dair değerlendirmelerini önemli kılmaktadır. Ayrıca *Siyer*'de sadece muhaddislerin bulunmaması ve diğer ilim erbabının biyografilerinin de muhaddislerle birlikte incelenmesi ilim erbabı arasındaki iletişim biçimlerini ve fırkalar arası ilişkileri de belirli bir oranda inceleme fırsatı vermektedir.

¹⁵ “Önsözler entelektüel itiraflardır” ifadesi için bk. Arslan, *Epistemik Cemaat*, IX (Eserin girişi).

Tabakât türüne ek olarak 4./10. asır özelinde seyyah edebiyatına özellikle de Makdîsî'nin (ö. 390/1000 civarı) *Ahsenü't-Tekâsîm* adlı eserine özel bir parantez açılmalıdır. Eser beldelerde yapılan seyahatlerde derlenmiş ilk elden gözlemler olması açısından başka bir yerde bulunması zor, nadide bilgiler içermektedir. Bölgelerde hangi fırkaların etkin olduğu, dönemsel değişimlerin nasıl yaşandığı, kurumsal yapıların neler olduğu ve hangi düşüncelerin etkisi altında geliştiği türünden bilgiler konuların aydınlatılması açısından son derece önemlidir. Bu sebeple *Ahsenü't-Tekâsîm*'in en azından 4./10. asra dair çalışma yapacak hadis araştırmacılarının bigâne kalamayacağı bir eser olduğu belirtilmelidir.¹⁶ Seyahat edebiyatının sağladığı imkanlar hadis araştırmacısının kültür tarihinin imkanlarından istifade etmesi gerektiğini göstermesi açısından da son derece önemlidir. Bununla birlikte kültür tarihinin sadece hadis tarihi ile ilişkili olduğu da düşünülmemelidir.

Ülkemizde Ehl-i hadîsin kendi aralarındaki tartışmalarla ilişkilendirilebilecek bir kitap ve iki makaleden söz edilebilir. Fakat bu çalışmaların Ehl-i hadîs içi tartışmaları geniş ölçekte incelemeyi amaçlamadığı ayrıca 4./10. asrı konu almadığı ifade edilmelidir. Kitap düzeyindeki çalışma Enbiya Yıldırım'ın *Hadisçiler ve Çelişki* adlı eseri olup Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201) arasındaki tartışmalara odaklanmaktadır.¹⁷ Makalelerden ilki ise Recep Şentürk tarafından telif edilen “Critical Methods on Hadîth: Self Reflexivity in Hadîth Scholarship” isimli çalışmadır.¹⁸ Makalesinde hadis usûlünü aynı zamanda bir özeleştirici usûlü olarak değerlendiren Şentürk, muhaddislerin hiyerarşik ayrımlarından da söz etmekte ve hadis ilminde özeleştirisinin ihmal edilmeden sürdürüle gelen bir tutum olduğunu belirtmektedir. İkinci makale ise Sezai Engin tarafından telif edilen “Talebe-Hoca İlişkileri Özelinde Hadis Tarihinde Eleştiri Olgusu” adlı çalışmadır.¹⁹ Engin bu çalışmasında önemli oranda ilk üç asırdaki örneklerden hareketle hoca ve talebelerin

¹⁶ Eser Ahsen Batur tarafından Türkçe'ye de çevrilmiştir (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015). Böylesine önemli bir eserin tercümesi büyük bir önem arz etmekle beraber çevirinin metnin aslı ile kontrol edilerek kullanılması gerektiği ifade edilmelidir. Son dönem çalışmalarından Adam Mez'in *İslam'ın Rönesansı* olarak çevrilen eseri de bu döneme dair genel bir perspektif sunması açısından dikkate değerdir (*Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000)).

¹⁷ Enbiya Yıldırım, *Hadisçiler ve Çelişki* (İstanbul: Rağbet, 2009).

¹⁸ Recep Şentürk, “Critical Methods on Hadîth: Self Reflexivity in Hadîth Scholarship”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/2 (2005), 37-56.

¹⁹ Sezai Engin, “Talebe-Hoca İlişkileri Özelinde Hadis Tarihinde Eleştiri Olgusu”, *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*, ed. Sezai Engin (İstanbul: Endülüs, 2019), 80-108.

karşılıklı tenkitlerini çeşitli temalar altında ele almaktadır. Ülkemiz dışında Haldun el-Ahdeb tarafından telif edilen *Esbâbu ihtilâfi'l-muhaddisîn* adlı bir eser bulunmakla birlikte çalışmada daha çok hadis tenkid ve usûlüne dair meselelere yoğunlaşıldığı ifade edilmelidir.²⁰

Müstakil çalışmalar dışında ülkemizde 4./10. asır hadis düşüncesine dair Ahmet Yücel,²¹ Ömer Özpınar²² ve Recep Gürkan Göktaş'ın²³ da değerlendirmelerinden söz edilebilir. Mezkûr eserlerdeki değerlendirmelerin bu tezdeki sonuçlar ile de teyit edildiği belirtilmelidir. Bu açıdan müstakil birer çalışma olmasalar da ilgili değerlendirmelerin kayda değer olduğu vurgulanmalıdır.

Bölümler özelinde ön plana çıkan kaynaklardan söz etmek gerekirse hadis tartışmalarının ele alındığı ilk kısımda Zehebî'nin *Siyer*'inin yanı sıra Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) 4./10. asra dair değerlendirmelerine dikkat çekilebilir. Hatîb'in telif ettiği eserler ve *Şerefu Ashâbi'l-Hadîs, el-Câmi li ahlâki'r-râvî* adlı eserlerinin bulunması onun Ehl-i hadîs savunusu ve muhaddislerin belirli bir ilmî seviyeye gelmesi ile yakından ilgili olduğunu göstermektedir.²⁴ Onun hadis ilmindeki

²⁰ Haldun el-Ahdeb, *Esbâbu ihtilâfi'l-muhaddisîn*: Dirâse nakdiyye mukârene havle esbâbi'l-ihtilâf fi kâbüli'l-ehâdisi ve reddihâ (Cidde: ed-Dârü's-Suudiyye, 1407/1987).

²¹ *Hadis Tarihi* adlı eserinde hicrî dört ve beşinci asırları sadece temel özellikleri ile aktaran Ahmet Yücel, bu dönemde Ehl-i re'yin Mu'tezile düşüncesine izafe edilmekten kaçındığını, 5. Asırda Hatîb örneğinde bazı muhaddislerin Mu'tezile ve Ehl-i re'yin bazı görüşlerine katıldığını belirtmekte ve bu iki asırda ortaya çıkan yeni edebi türlerden söz etmektedir (Ahmet Yücel, *Hadis Tarihi* (İstanbul: İFAV, 2021), 132-133. 4./10. ve 5./11. asırlarda Ehl-i hadîsin diğer fırkalarla iletişimine ve bu iletişimin eser telifine etkisine dair değerlendirmeler için ayrıca bk. Ahmet Yücel, "İlk Hadis Usûlü Eserlerinin Yazıldığı İlmî Ortam", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 241-261.

²² Hicrî 4./10. ve 5./11. asır hadis edebiyatına dair değerlendirmelerde bulunan Özpınar, Ehl-i hadîsin özeleştirilerine de dikkat çeker. Ehl-i -hadîsin bir yandan Ehl-i re'ye cevap verirken bir yandan daha güçlü olabilme çabasında olduğunu ifade eden Özpınar, kendilerine yöneltilen eleştirileri haklı çıkaracak tutum ve davranışlardan uzak durulması için çeşitli tavsiyelerde bulunduklarını kaydeder. Özpınar ayrıca bu iki asırda kelamcılar ve Ehl-i re'y ile Ehl-i hadîs arasındaki tartışmaların yoğunlaşarak devam ettiğini fakat Tahâvî, Hattâbî gibi alimlerin fakih ve muhaddislerin arasını bulma çabası içerisinde olduklarını da belirtmektedir (Ömer Özpınar, "Hadis İlminin Gelişim Dönemi", *Hadis: El Kitabı*, ed. Zişan Türcan, (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 123, 129).

²³ Göktaş hadisçilerin bu dönemde genel olarak ya Ahmed b. Hanbel'in ya da Şâfiî'nin veya her ikisinin birden takipçisi olduğunun anlaşıldığını kaydeder. Hanefî, Mâlikî, Zâhirî hadisçilerin yanında, bağımsızları bulmanın da imkân dahilinde olduğunu belirten Göktaş, itikâden ise Ehl-i hadîs itikadında olanlar yani itikâden Hanbelî meşrepliler ve Eşarîlerden söz edilebileceğini belirtir ve ikisinin arasında geniş bir spektrumda kimi Ehl-i hadîse kimi Eşarîlere yakın çok çeşitli melezler bulunduğu da işaret eder. Göktaş ayrıca bu dönemde en öne çıkan tartışma konularını Şâfiîlerle Hanefîler arasındaki çoğunluğu fıkhi ve Eşarîlerle Hanbelî Ehl-i hadîs mensupları arasındaki itikadi meselelerin oluşturduğunu belirtmektedir (Recep Gürkan Göktaş, "Kutub-i Sitte Sonrası Kaynaklar-2", *Hadis Metinleri-1* (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2012), 166).

²⁴ Âdâb türündeki eserlerin ve özellikle bu eserlerde ulemaya dair övgülerin aynı zamanda bir özeleştirici metni olarak görülebileceği de ifade edilmelidir. Zira bu eserlerde "örnek bir muhaddis" profili

uzmanlığının yanı sıra kendi değerlendirmelerine çokça yer veren bir müellif olması keza Şâfiî-Eş'arî çizgideki duruşu da 4./10. asra dair açıklamalarına önem katmaktadır. Bu bölümde icazetin 4./10. asırdaki durumuna dair Garrett Davidson'ın *Carrying on the Tradition* adlı eserinden önemli oranda istifade edildiği belirtilmelidir.²⁵ Davidson'ın çalışması hadis edebiyatında kitap nakillerine geçişin isnadın yeniden temellendirilmesine etkisini görmek ve isnâd geleneğinin 4./10. asır ve sonrasında hayatîyetini nasıl sürdürüldüğünü incelemek açısından son derece önemli bir çalışmadır.

Çalışmanın fıkha dair ikinci başlığında ise önemli bir kısmı mukaddimelerdeki metinler olmak üzere muhaddislerin seleflerinin de fakih olduğu düşüncesini ifade etmek için İbn Ebî Hâtim'in *Takdime* ve Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin *Ma'rife*'sinin fıkhu'l-hadîs bölümü önem arz etmektedir. İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i, İbn Hibbân'ın *et-Tekâsîm* ve *'l-envâ*'ı, Hâkim el-Kebîr'in *Şi'âru Ashâbi'l-Hadîs*'i, Dârekutnî'nin *Sünen*'i ve şerh edebiyatına konu olan eserlerin fıkhi yönleri fıkıh-hadis vurgusunun eser düzeyindeki örnekleri olarak zikredilmelidir. Makdisî'nin 4./10. asırdaki bölgelerin fikhî eğilimlerine dair anekdotları da bölümün önemli kaynakları arasındadır.²⁶

Bu kısımda ayrıca Fahreddin Yıldız'ın *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-Hadîs* adlı doktora tezinden ve Nail Okuyucu'nun *Şafii Mezhebinin Teşekkül Süreci* adlı eserinden söz edilmelidir. Yıldız söz konusu eserinde Hâkim en-Nîsâbü'rî'nin *Ma'rife*'sindeki fıkhu'l-hadîs başlığını temel alarak müstakil bir disiplin olarak tanımladığı fıkhu'l-hadîs konusunu ele almaktadır. Bu çalışmada 4./10. asırda özellikle Horasan-Mâverâünnehir'deki muhaddisler arasında bu türden bir eğilimin varlığından söz edilmektedir. Yıldız'ın çalışmasının müstakilleşme çabasını ortaya koyma yönünden kayda değer bir eser olduğu ifade edilmelidir. Bununla birlikte birkaç

oluşturulmaktadır. Bu durum ilgili çerçeveye uymayan şahısların tenkit edilebileceğini de ima etmekte aynı zamanda genç hadis talebelerine Ehl-i hadîs müntesibi olmanın sınırlarını öğretme amacı taşımaktadır. Bu açıdan âdâb türü eserlerin Ehl-i hadîs kimliğinin oluşumunda önem arz ettiği belirtilebilir.

²⁵ Garrett Davidson, *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years* (Leiden/Boston: Brill, 2020).

²⁶ Makdisî'nin değerlendirmelerine dair bir çalışma için bk. Münteza Maşalı, "Makdisî'nin Ahşenü't-Tekâsim'i Bağlamında Fıkıh Coğrafyası/Fıkıhın Coğrafyası", *Usul İslam Araştırmaları* 25/25 (Ocak 2016), 63-106.

hususla da işaret edilmelidir. İlki fıkhu'l-hadîs düşüncesinin erken dönemden itibaren süregelen bir husus olduğu dikkate alındığında önceki asırlardan Hâkim en-Nisâbü'rî'ye kadar gelen fıkhu'l-hadîse dair literatürün de incelenmesinin gerekliliğidir. Esasen tezin ikinci bölümünde incelenen eserler 4./10. asırda fıkhu'l-hadîse dair çabanın birer örnekleri olarak kabul edilebilir. Bu çalışmalar dikkate alındığında Yıldız'ın çalışmasının değerinin daha net anlaşılacağı söylenebilir. İkinci husus ise Hâkim'e kadarki fıkhu'l-hadîs literatüründe Şâfiî düşüncesinin etkisinin dikkate alınmasıdır ki Okuyucu'nun mezkûr eseri bu açıdan dikkate değer sonuçlar barındırmaktadır.²⁷ Okuyucu'nun özellikle Şâfiî düşüncesinde muhaddislerin etkisi ve bu etkiyi taşıyanlara dair değerlendirmeleri 4./10. asırda Ehl-i hadîs ve Şâfiî mezhebi iletişimi açısından önem arz etmektedir. Son olarak muhaddislerin fıkhu'l-hadîse dair çabalarının 5./10. asırla nereye evrildiği sorusu da dikkate değerdir. Anlaşıldığı kadarıyla Ehl-i hadîsteki bu çaba ve hassasiyet 5./11. asırla birlikte artık mezhep sistematığı içerisinde erimiştir.

İtikada dair son kısımda ise Ahmed b. Hanbel çizgisinin düşüncelerini tespit adına Ebû Bekir Hallâl'dan (ö. 311/923) Lâlekâî'ye (ö. 418/1027) uzanan itikad edebiyatı dikkate alınmış,²⁸ Eş'arî düşüncesi ise önemli oranda İbn Fûrek ve Eş'arî'nin eserleri üzerinden işlenmiştir. 4./10. asır itikad edebiyatının tespitinde önemli oranda M. Hayri Kırbasoğlu'nun "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: "Ashabu'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı" adlı makalesinden, M. Sait Özervarlı'nın *Kelâm Âlimleri Fihristi*'nden, merhum Selahattin Yücel'in *Hadis Literatüründe 'Kitâbu's-Sünne' Geleneği* adlı eserinden, Hatice Saliş'in *Hadis Edebiyatında Kitabü's-Sünne'ler ve Ahmed b. Hanbel'in Kitabü's Sünne'si* adlı yüksek lisans tezinden ve Abdullah el-Ğizzî'nin *el-Mesâdiru'l-asliyyetu'l-matbûa 'li'l-'akâdeti'l-Eş'ariyye* adlı eserinden istifade edilmiştir.²⁹ Bununla birlikte Ahmed b. Hanbel çizgisindeki

²⁷ İbn Hibbân'ın Şâfiî usûl düşüncesinden etkilendiğini tespit açısından Davut Eşit'in *Şâfiî Fıkıh Usûlünün Gelişimi* adlı eseri de istifade edilen önemli kaynaklar arasındadır (Ankara : Ankara Okulu Yayınları, 2019).

²⁸ Bu çizgiden kastedilen eserler temel olarak Ebû Bekir Hallâl'ın (ö. 311/923) *es-Sünne*, İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) babası Ebû Hâtim ve Ebû Zûr'a'nın görüşlerini derlediği *Aslu's-Sünne*, Berbehârî'nin (ö. 329/940-41) *Şerhu's-Sünne*, Âcurrî'nin (ö. 360/970) *eş-Şerî'a*, Hattâbî'nin (ö. 388/998) *el-Ğunye*, İbn Battâ'nın (ö. 387/997) *İbânetü'l-kübrâ*, İsmâ'îlî'nin (ö. 371/982) *İ'tikâdu eimmetu Ehli's-Sünne*, İbn Mende'nin (ö. 395/1005) *Kitâbu't-tevhîd* ve *Kitâbu'l-imân* ve Lâlekâî'nin (ö. 418/1027) *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne* adlı eserleridir.

²⁹ M. Hayri Kırbasoğlu, "İslâm Düşüncesinin Teşekkül Devrinden Bir Kesit: "Ashabu'l-Hadis'in Akaid Edebiyatı", *İslâmi Araştırmalar* 5 (Ekim·1987); M. Sait Özervarlı, *Kelâm Âlimleri Fihristi*

âlimlerin eserlerine ulaşım konusunda önemli çalışmalar yapılmışken Eş‘arî çizgiye dair edebiyata erişmenin aynı kolaylıkta olmadığı da vurgulanmalıdır.

İtikada dair eserlerde Bağdat muhitinin ağırlıkta olduğu görülmektedir. Bu durum seyyah Makdisî’nin Bağdat’ta Şîî ve Hanbelîlerin yoğunlukta olduğu şeklindeki değerlendirmesini³⁰ önemli hale getirmektedir. Bu dönemde gerek müstakil çalışmalarda gerekse de itikad edebiyatında bölüm olarak başta ilk dört halife ve ilk dönem iç savaşlarında hayatını kaybedenler olmak üzere sahabenin faziletine dair pek çok çalışma yapıldığı görülmektedir. Bu literatürün artış göstermesinde Büveyhîlerin İslam dünyasında etkin hale gelmesinin³¹ önemli bir etkisinden söz etmek mümkündür.³² Fakat bu metinlerde sadece Şîa tarafından eleştirilen sahabe değil aynı zamanda Hz. Ali, Hz. Fatıma, Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’e dair de eser ve bölümlerin telif edildiği görülmektedir. Eleştirilenlerin yanı sıra Ehl-i beyte dair de çalışmalar yapılması, sadece belirli sahabeyi ön plana çıkaran Şîî düşünce dünyasına bir cevap mahiyetinde olup; sahabenin bir bütün olarak değerlendirilmesi gerektiğine dair bir vurgu olarak değerlendirilmelidir. Bu sebeple söz konusu zaman diliminde ehl-i beyte dair telifleri olan alimlerin teşeyyu ihtimali ile ilişkilendirilmesinin bu dönem dikkate alındığında problemlili bir durum olduğu ifade edilmelidir.

Ehl-i hadîs düşüncesinin Allah’ın sıfatlarına dair düşünceleri açısından M. Hayri Kırbaçoğlu’nun *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları* isimli çalışması; Eş‘arî Ehl-i

(İstanbul: by., 1999); Selahattin Yücel, *Hadis Literatüründe ‘Kitâbu’s-Sünne’ Geleneği*, (İstanbul: Mizan Yayınevi, ts.); Hatice Salih, *Hadis Edebiyatında Kitâbü’s-Sünne’ler ve Ahmed b. Hanbel’in Kitâbü’s Sünne’si* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011); Abdullah b. Abdilaziz b. Abdillâh el-Ğizzî, *el-Mesâdiru’l-asliyyetu’l-matbûa’ li’l-‘akâdeti’l-Eş‘ariyye* (Beyrut: Dârü Nemâ’, 2018).

³⁰ Makdisî, *Ahsenü’t-tekâsîm*, 126.

³¹ Bazı araştırmacıların 4./10. asrı “Şîa asrı” olarak tanımladığına dair bk. Mohammad Ali Amir-Moezzi, “Erken Dönem Şîî Kelâmı”, çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre, 2020), 127.

³² Ulemanın eser teliflerinden söz edildiğinde zaman zaman siyasi karışıklığa rağmen pek çok eser telif edildiği vurgulanmaktadır. Fakat ilmi mesainin siyasi karışıklıklara rağmen yapılmış bir faaliyet olarak görülmesi eksik olsa gerektir. Zira bizzat bu teliflerin oluşmasında dönemin tartışmalarının önemli bir etkisinden söz etmek mümkündür. Düşünsel kamplaşmaların, tarafları kendi bakış açılarını ispat edecek eserlerin telifine de ittiği ve esasen tartışmaların beraberinde üretimi de getirdiği belirtilmelidir. Ayrıca fırkaların oluşması ve kendi düşünce biçimlerini daha nitelikli bir şekilde ifade etmeleri de yine tartışma zemini ile yakından ilişkilidir. Zira kamplaşma olmaksızın her fırkanın kendini diğerlerinden ayıran özellikleri belirlemesi ve bu özellikleri tahkim edecek çalışmalar yapması pek mümkün gözükmemektedir. Bu açıdan neticeleri itibarıyla olumsuz sonuçları doğurabilmeğe de toplumsal ve siyasi karışıklığın yazınsal üretimin önemli bir zemini olduğu belirtilmelidir.

hadîsinin imkanının tespiti açısından Hüseyin Hansu'nun "İtikâdî Konularda Hadîsin Delil Olma Değeri" adlı makalesi³³ istifade edilen önemli kaynaklar arasındadır. Mehmet Kalaycı'nın *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi* adlı kitabı da bu bağlamda zikredilmesi gereken kayda değer kaynaklar arasındadır. İtikâdî tartışmaların 4./10. asır öncesindeki durumuna ilişkin olarak Ali Kaya'nın önemli çalışması *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*,³⁴ muhaddislerin lafz ve vakf düşüncesine dair tutumları ve Ehl-i hadîs içinde cedel ve münazaraya bakıştaki farklılıkların tespiti açısından Halit Özkan'ın "Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı: "Halku'l-Kur'an" Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme" adlı makalesi³⁵ keza Hanbelî ve Eş'arî tartışmaları açısından İsa Koç'un *Mezhepler Arası Mücadele: Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi* adlı çalışması da zikredilmesi gereken önemli eserler arasındadır.³⁶

³³ Hüseyin Hansu, "İtikâdî Konularda Hadîsin Delil Olma Değeri", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER, 2020), 335-361.

³⁴ Ali Kaya, *İlk Dönem Hadis Tartışmaları* (İstanbul: İFAV, 2018).

³⁵ Halit Özkan, "Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı: "Halku'l-Kur'an" Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme", *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER, 2020), 159-191.

³⁶ İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele: Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022).

BİRİNCİ BÖLÜM

4./10. ASIR MUHADDİSLERİNİN HADİS MESELELERİNE DAİR TARTIŞMALARI

4./10. asır muhaddislerinin hadis meselelerine dair tartışmalarını incelemeyi amaçlayan bu kısımda ilgili dönem muhaddislerinin eleştiri, özeleştirisi yahut tavsiye bâbındaki değerlendirmeleri dikkate alınarak temsil gücü yüksek dört konu tespit edilmiştir. Bunlardan ilki garîb-şâz rivâyetlerin peşine düşülmesi hususudur. Bu eğilimden söz eden alimlerin hadis ilmine dair daha önemli konuların ihmal edildiğini ifade ettikleri görülmekte iken râvileri bu rivâyetlerle ilgilenmeye sevk eden amiller arasında ilmî muhitteki prestij ve bazı râvilerde görülen koleksiyoner tutumdan söz etmek mümkün gözükmemektedir. İkinci başlık ise rihleye dair olup icazet sisteminin yaygınlaşması ile rihle arasındaki bağ, 4./10. asırdaki siyasi iç karışıklıkların rihleye muhtemel etkisi, muhaddislere rihle bağlamında yöneltilen aileyi ihmal eleştirisi ve son olarak Mihne sonrasındaki sürecin rihleyle bağlantısına dair bazı hususları içermektedir. Tashifât konusunu ele alan üçüncü başlıkta ise artış gösterdiği ifade edilen tashîfler ve bir çözüm olarak ortaya çıkan tashifat edebiyatından söz edilmektedir. Özellikle Buhârî ve Müslim’in eserlerinin 4./10. asırda gördükleri rağbetin ele alındığı dördüncü başlıkta ise bu iki kitaba dair lehte ve aleyhte çalışmaları doğuran ilmî muhit incelenmeye çalışılmış, bu eserlere dair edebiyatın yanı sıra eser düzeyindeki diğer eleştirilere de değinilmeye gayret edilmiştir.

Sözü edilen tartışma konuları eleştirenler, eleştirilenler ve ilmî muhitleri bağlamında ele alınmaya çalışılmış, tartışmanın çok sınırlı bir bölgeye has olmadığından emin olmak adına birden fazla ismin konuya dikkat çekmiş olmasına özen gösterilmiştir. Mezkûr başlıklar özelinde belirtilecek olursa 4./10. asrın önde gelen muhaddislerinin özellikle Ehl-i hadîsin genç kuşağına nitelikli bir muhaddis tasavvuru kazandırmak istedikleri, bir yandan kendilerine yöneltilen eleştirilere cevap verirken bir yandan da bu eleştirileri doğuran problemlerin ortadan kalkması için çabaladıkları görülmektedir. Bu dönem muhaddislerinin “muhalif” olarak gördükleri gruplarla olan iletişimde savunmacı bir söylemi tercih ederken muhaddislere yönelik

ise eleştiri, özeleştirî yahut tavsiye olarak sınıflandırılabilcek bir üslubu tercih ettikleri ifade edilmelidir. Keza muhaddisler arasında net bir hiyerarşiden söz edildiği de belirtilmelidir. Bu hiyerarşinin alt basamaklarında konumlandırılan muhaddislerden söz edilirken tefakkuh olmaksızın çokça rivâyet derlemek, hadislerin pek çok tarîkini bulmaya çalışmak, nadir rivâyetlerin peşinde koşmak gibi özelliklerin öne çıkarıldığı görülmektedir. Bu ayrımlar vasıtasıyla Ehl-i hadîsin kendisine yöneltilen eleştirilerin farkında olduğunu ve bu kesimin zaten ilmî muhitlerinin zayıf halkaları arasında yer aldığını vurguladıkları anlaşılmaktadır.

1.1. PRESTİJ VE KOLEKSİYONERLİK: NADİR RİVÂYETLERİN (ŞÂZ, GARÎB, FERD) PEŞİNE DÜŞME ELEŞTİRİSİ

Garîb, şâz, ferd türünden rivâyetlerin bir başka deyişle nadir hadislerin ve tarîklerin arayışında olmaları kimi râvilerle yöneltilen önemli eleştirilerden biridir.³⁷ Muhaddisler, râvilerin bu türden çabalarını tahsil sürecinin ihmali, hak edilmemiş bir prestij sahibi olmaya çalışmak gibi sebeplerle ilişkilendirmekte ve bu eğilim sahiplerine çeşitli eleştiriler yöneltmektedirler. Fakat erken dönemden itibaren süregelen eleştirilere rağmen bazı râvilerin tutumlarından vazgeçemedikleri anlaşılmaktadır.

Konuya râviler açısından bakıldığında söz konusu râvilerin bu yola başvurmalarında ilmî muhitte yer edinme çabası, bu çaba ile de ilişkili olarak koleksiyonerlik tutkusu³⁸ ve dönemsel tartışmaların etkisi gözükmemektedir. Bu bölümde nadir hadis/ismad arayışının mahiyetine, bu arayışın ilk üç asırda ve 4./10. asırda nasıl karşılandığına kısaca değinilmesi, sonrasında ise konunun eleştirilenler ve eleştirenler açısından incelenmesi amaçlanmaktadır.

Bahsi edilen tartışmalara girilmeden önce nadir nakillere dair eleştirilerin mahiyetine kısaca değinmek yerinde olacaktır. Esasen şâz, garîb ve ferd genel anlamda

³⁷ Bu kesimdeki râvilerin önemli bir kısmının Ehl-i hadîs içerisinde kayda değer bir ağırlığı olmadığı ve bu kesimin muhaddisler tarafından ilmi hiyerarşide alt kısımlarda zikredildiği belirtilmelidir (İbn Mende'nin (ö. 395/1005) bu minvalde değerlendirilebilecek ifadeleri için bk. İbn Mende, Ebû Abdullah Muhammed b. İshak b. Muhammed, *Şurutü'l-eimme* (Riyad :Darü'l-Müslim, 1995), 29-31). Bununla birlikte yer yer bazı konulara dair hadislerin garip olsalar dahi önemsendiği ve alanında uzman alimlerin de bu hadisleri elde etmeye çalıştığı belirtilmelidir.

³⁸ Koleksiyonerlik bir muhaddisin elde etmiş olduğu bir hadis rivayetini nakletmekten kaçınması yahut bir hadis naklinin bir muhitteki tek nakledicisi olması anlamında kullanılmaktadır.

ilimde istisnailiği temsil ederler. Hadis ilminin yanı sıra fıkıh, Arap dili ve kıraat ilimlerinde şâz ifadesine yüklenen anlamların önemli oranda olumsuz olmasının da bu istisnailik durumu ile ilişkili olduğu belirtilebilir.³⁹ Hadis ilminde ise büyük oranda olumsuz bir tavırla karşılanırsa da eleştirilerin bu türden rivâyetlerin tümü için geçerli olduğu söylenemez. Dârekutnî (ö. 385/995) ve İbn Şâhin'in (ö. 385/996) naklettikleri bazı hadislere dair sahîhun-garîbun şeklinde ibarelere yer vermeleri,⁴⁰ Hâkim'in (ö. 405/1014) garîb nakillere dair tasnifinde garâibu's-sahîh, garâibu's-şuyûh, garâibu'l-mutûn şeklinde bir ayrıma gitmesi⁴¹ ve bazı hadislere dair kullandığı şâzzun-sahîhu'l-isnâd şeklindeki ibare⁴² bu bağlamda değerlendirilebilecek örneklerden sadece birkaçıdır.⁴³ Yine Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) özet mahiyetindeki şu açıklamaları şâz-garîb-ferd nakilleri ve nakilleri derlemeye çalışan muhaddisleri sınıflandırması açısından önemlidir:

“Ulemanın meşgul olmayı, uğrunda vakit harcamayı doğru bulmadığı garîb türü rivâyetler, bu işin ehli olanların (ehlu'l-ma'rife) kabul edilemez gördükleri nakillerdir. Bu nakillerin kabul edilemez bulunmasının sebebi ise râvilerinin hadis uydurması yahut asılsız semâ iddiasında (يدعي السماع) bulunmalarıdır. Fakat güvenilir bir

³⁹ Hadis, Arap dili ve kıraat ilimlerinde şâzza dair ayrıca bk. Abdullah Aydın, “Şâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/385; Soner Gündüzöz, “Şâz”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2010), 38/384; Mehmet Dağ, “Kırâat İlminde Şâzz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair-” *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 7/2 (2007), 57-110. Rivayet dönemi ile eserlerinde şâz ifadesi yerine ğayr-i mahfûz ibaresinin kullanıldığına dair bir değerlendirme için ayrıca bk. Ömer Faruk Akpınar, *Rivâyet Asrında İllet -Bezzâr Örneği-* (Ankara: TDV Yayınları, 2020), 90.

⁴⁰ Dârekutnî, Ebû'l-Hasen Alî b. Ömer b. Ahmed, *el-İlelû'l-vârîde fi'l-ehâdisi'n-Nebeviyye*, thk. Mahfûzurrahman Zeynullah es-Selefi (Riyad: Dâru Tayba, 1405/1985), 6/111; 14/76; İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî, *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuhu*, nşr. Semîr b. Emîn ez-Züheyrî (Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1408/1988), 49, 65.

⁴¹ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rife*, 311-316.

⁴² Hâkim en-Nisâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed, *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*, thk. Mustafa Abdulkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1411/1990), 1/412. İbnü's-Salâh da sahîhun-şâzzun şeklindeki bir kullanımın varlığından söz etmektedir (İbnu's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetu envâ'i ilmi'l-hadîs*, thk. Abdüllatif el-Hamîm-Mahir Yasin el-Fahl (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2022), 191). Hâkim'in bu kullanımına dair bir değerlendirme için bk. Muhittin Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar: İllet ve Şâz* (İstanbul: İSAM, 2017), 80.

⁴³ Düzenli, şâz olan hadiste teferrüd ve muhalefetin zorunlu birer şart olarak görüldüğünü ve eğer hadis bu iki şartı hâiz ise hadisin zayıf kategorisinde değerlendirildiğini kaydetmektedir. Onun açıklamasına göre sika olsun yahut olmasın bir râvinin muhalefet olmaksızın teferrüd ettiği hadis usûl tekniği açısından şâz olarak değerlendirilebilecek niteliğe sahip değildir (Düzenli, *Hadislerde Gizli Kusurlar: İllet ve Şâz*, 276). Bu açıklamalar dikkate alınırsa sahîh hükmü ile birlikte kullanılan garîb ve şâz ifadelerinin sadece teknik birer kullanım oldukları söylenebilir.

râvinin rivâyette tek kalması sebebi ile garîb olan rivâyet ise mezkûr garîbin aksine yazılması, semâ ve hıfz edilmesi gereken bir rivâyettir.”⁴⁴

Garîb, şâz, ferd olup fakat sıhhat açısından problemlî nakillere karşı erken dönemden itibaren büyük oranda olumsuz bir tavır olduğu ifade edilmelidir.⁴⁵ Örneğin İbrahim en-Nehâî (ö. 96/714) kendi döneminde garîb rivâyetlerin nakledilmesinden rahatsızlık duyulduğunu belirtmektedir.⁴⁶ Keza ikinci asırda Abdurrahman b. Mehdî'nin (ö. 198/813-14) “İlimde [hadiste] şâz olanı tercih eden asla imam olamaz”⁴⁷ dediği nakledilirken, Ahmed b. Hanbel'in (ö. 290/903) de “Hadisi terk edip garîb rivâyetleri kabul ettiler. Ne kadar da kıt anlayışlılar!”⁴⁸ diyerek o dönemde râvilerin bu yöndeki eğilimlerini eleştirdiği görülmektedir.

Nadir hadis/tarîk arayışına dair bu olumsuz tutumun 4./10. asırda İslam dünyasının farklı coğrafyalarında devam ettiği görülmektedir. Örneğin mukaddimesinde kendi dönemindeki muhaddislerin düştükleri hataları zikreden Râmezhürmüzî'nin (ö. 360/971) dikkat çektiği konulardan biri râvilerin şâz peşinde koşmalarıdır. Râmezhürmüzî bu türden nakillerden “akılsızların tedlîs ettiği, akıllı karışıkların birbirine kattığı rivâyetler” olarak söz eder ve bunlarla ilgilenilmemesi gerektiğini tavsiye eder.⁴⁹ Mukaddimesinde şâz özelinde konuya değinen Râmezhürmüzî, garîb hadislerin talebine ise bâb başlığı ile vurgu yapmakta,⁵⁰ yaptığı

⁴⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*, thk. Mahmud et-Tahhân (Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403/1983), 2/160.

⁴⁵ Konumuz bu türden rivayetlerin tahammülüne dair eleştiriler olduğu için ıstılahlar arasında bulunan farklara değinilmeyecektir.

⁴⁶ Ebû Dâvûd, “Risâletü'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehl-i Mekke fî vasfî Sünenihî”, *Selâsu resâil fî ilmi mustalahi'l-Hadîs* içinde, nşr. Abdülfettah Ebû Ğudde, (Halep: Mektebetü'l-Matbû'âtü'l-İslâmiyye, 1426/2005), 29.

⁴⁷ İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb, *et-Târîhu'l-kebîr*, thk. Salâh b. Fethî Helel (Kahire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1424/2004), 1/227; Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 186-187.

⁴⁸ İbrahim en-Nehhâs, *el-Câmi' li 'ulûmi'l-imâm Ahmed (Hadîs)* (Feyyum: Dârü'l-Felâh, 1430/2009), 15/414. “el-Hadîsu'l-garîb” başlığını taşıyan bu kısımda Ahmed b. Hanbel'in garîb rivayetlere dair diğer beyanları şöyledir: “Ashâbu'l-hadîsin bir hadis için ‘bu hadis garîbtir yahut fâidedir’ dediğini duyarsan o hadisin problemlî olduğunu bil.” “Hadislerin en şerli olanları amel ve itimat edilmeyen garîb rivayetlerdir.” “Şu garîb rivayetleri yazmayın. Zira bunlar münker ve çoğu zayıf râvilerden gelen rivayetlerdir.”

⁴⁹ Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 129.

⁵⁰ Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 623-627. Râmezhürmüzî'nin bâb başlığı مَا يُرْوَى أَحْسَنُ عَنْهُ “[muhaddisin] elindeki en iyisini (en iyi rivayeti) nakletmesinin uygun görülmemesine dair bâb” şeklindedir. *Ahsen* ifadesi ilk bakışta “en âli isnâd” gibi anlaşıyor olsa da hem temel aldığımız metnin muhakkiki Beydânî (s. 627-628) hem de eserin meşhur muhakkiki Acâc el-Hatîb (s. 561)

nakiller ile garip rivâyetlerden kaçınmanın önemine işaret etmektedir.⁵¹ Hattâbî (ö. 388/998) de kendi dönemindeki Ehl-i hadîsten söz açtığı kısımda, çoğunun garîb ve şâz nakilleri elde etme uğraşından yakınmakta ve bu çabanın gereksiz olduğunu ifade etmektedir. Hattabî'nin sözlerini gerekçelendirirken dikkat çektiği nokta bu nakillerin çoğunun maktûb yahut mevzû olduğudur.⁵² Râmeihürmüzî ve Hattâbî doğrudan kendi sözleri ile konuya dikkat çekerken sadece bâb başlıkları ile yahut seleften aktardıkları sözlerle konuya değinen başka alimler de bulunmaktadır.⁵³ Örneğin İbn Adî el-Cürcânî (ö. 365/976), *el-Kâmil* mukaddimesinde “garîb hadisi talep etmenin kizbin alameti olması...” şeklinde bir bâb başlığına yer vermekte,⁵⁴ İbn Şâhin eserinin mukaddimesinde şâz hadislerden sakınılması gerektiğini kaydetmektedir.⁵⁵

4./10. asırda farklı bölge ve dönemlerde seslendirilen ortak kaygılar dönemin hadis râvileri arasında bu türden bir eğilimin dikkate değer bir görünüm arz ettiğini ve muhaddislerin bu konuya değinme ihtiyacı hissettiklerini göstermektedir.⁵⁶

buradaki *ahsenden* kastın garîb anlamında olduğunu belirtmektedirler. Nitekim Râmeihürmüzî'nin yer verdiği nakiller de bunu göstermektedir.

- ⁵¹ Râmeihürmüzî'nin konuya dair açtığı bâb başlığında nakletme tercihinde bulunduğu bir nakil, râvilere ilmi itibarları adına bir uyarı niteliğindedir. Bu rivayette Züheyr b. Muâviye'nin (ö. 173/789) İsa b. Yunus es-Sebî'ye (ö. 187/803) garîb rivayetler konusunda dikkatli olunması gerektiğini ifade ettiği görülmektedir. Züheyr günde 200 rekât namaz kılan bir kişi tanıdığını fakat ulema nezdinde makbul olarak görülmemesinin tek sebebinin garîb rivayetler nakletmesi olduğunu söyler (مَا أَفْسَدَهُ عِنْدَ النَّاسِ) (أَلَا رَوَايَةُ غَرِيبِ الْحَدِيثِ (Bk. Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 624). İbn Adî de “rivayeti alınmayacak kişilerin özellikleri” bâbında aynı nakle yer vermektedir (Bk. İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah b. ‘Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil fî du‘afâi'r-ricâl*, thk. Mâzin es-Sirsâvî (B.y.: Mektebetü'r-Rüşd, ts.), 1/362).
- ⁵² Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî, *Me‘âlimü's-Sünen*, nşr. Muhammed Rağîb et-Tabâh, (Halep: Matba‘atu'l-İlmiyye li Muhammed Rağîb et-Tabâh, 1351/1932), 1/3.
- ⁵³ 4./10. asır muhaddislerinin özellikle de mukaddime yazarlarının bu uyarıları çok büyük oranda kendi ifadeleri ile değil de nakillerle yapmaları dikkat edilmesi gereken bir husustur. Ehl-i hadîsin genel bir tasnif tarzı olan bu usûl, otoritelerden istifade edilmek suretiyle sözü daha tesirli kılmakta ve o dönem genç kuşak muhaddislere yapılan uyarının etkisini de önemli oranda arttırmaktadır. “Her tasnifin aynı zamanda bir dışta bırakma olduğu” da düşünüldüğünde muhaddislerin düşünce dünyalarının anlaşılmasında sadece kendi ibarelerine dayanmanın yeterli olmadığı, tercihlerinin de en az kendi sözleri kadar önemli olduğu belirtilmelidir. Konuyla doğrudan ilgili olmasa da koleksiyonlara ve seçkilere dair söylenmiş şu sözler bahsini etmiş olduğumuz eğilim açısından zikre değerdir: “Bir koleksiyon, ayrıştırılmamış öğelerden oluşan bir yığın değildir. Kaotik görünse bile, parçaların dinamik düzeninin ve dağıtımının arkasında her zaman bir mantık vardır.” Bir diğer ifade ise şöyledir: “Bir kişinin ruhunu koleksiyonundan okuyabilirsiniz” (Sözler için sırasıyla bk. Robert Neuberger, *Tribal Art Magazine*, (Spring 2003); Ayers Tarantino, *Art and Antiques Magazine* (December 2008)).

⁵⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/153.

⁵⁵ İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed, *Kitâbü târîhi esmâi'd-duâfâ' ve'l-kezzâbîn*, thk. Abdürrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî (B.y.: y.y., 1409/1989), 42.

⁵⁶ Bu dönemde hadislerinde garîb ve münker nakiller bulunduğuna dair eleştirilere maruz kalan ve ilmi etkinliğinin önemli bir kısmını 4./10. asırda geçirmiş bazı râvilere dair eleştiriler için bk. Hatîb el-

Nadir hadis rivâyetine dair ayrımlar ve eleştirilerden sonra karşımıza cevaplanması gereken önemli sorular çıkmaktadır. Bunlardan bazılarını şöyle sıralamak mümkündür: Söz konusu râviler birikimlerini kaybetme anlamına gelecek olan cerh edilme tehlikesine rağmen ne tür kaygılarla bu nakilleri elde etmeye çalışmaktadırlar? Bu şahısların özel olarak yöneldiği bazı hadisler var mıdır? Varsa neden bu hadisler tercih edilmektedir? Râvilerde görülen ve sınırlı bir muhitte has olmadığı anlaşılan bu eğilimin eleştirilmesinin gerekçeleri nelerdir? Bu sorular çerçevesinde konunun öncelikle eleştirilenler sonrasında ise eleştiren muhaddisler açısından incelenmesi amaçlanmaktadır.

1.1.1. İlmî Muhitte Var Olma Çabası

Nadir hadislerin peşine düşen râvilerin bu faaliyete yönelme gerekçeleri konunun anlaşılması açısından önem arz etmektedir. Bu eğilimin muhtemel sebeplerine dikkat edildiği zaman râvinin prestiji bir başka deyişle ilmî muhitinde var olma çabasının etkisinden söz edilebilir. Takdir edileceği üzere hadis ilmi tahsili zor bir ilimdir. Sadece rihle faaliyeti dahi kayda değer bir vaktin verilmesini ve önemli ekonomik harcamalar yapılmasını gerektirmektedir. Rihle sonrasında hadis öğretiminde bir yer edinebilmek, mümkünse derlenen arşivin telife dönüştürülmesi ve rihleye konu olarak ilmî birikimin aktarılması bu sürecin zorluklarından sadece bazılarıdır. Râvinin edindiği “marifet”in “iltifat” görmesi ve büyük emekler sonunda elde etmiş olduğu müktesebatın “zayi” olmaması için son derece dikkatli olması gerekmektedir. Örneğin Râmeürmüzî eserinin mukaddimesinde içerisinde şâzdan sakınmaktan da söz ettiği çeşitli uyarılarda bulunmakta, hadis ilminin layıkıyla tahsil edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Râmeürmüzî bahsini ettiği hususlarda hassasiyet gösterilmesinin muhaddislerin ilmî mahfillerde saygın bir konuma gelmeleri ve isimlerinin ilmî meclislerde anılması için gerekli olduğunu hatırlatır.⁵⁷ Onun tahsil sürecindeki hassasiyetler ile ilmî muhitte saygınlığı doğrudan ilişkilendirmesi dikkat çekmektedir. Fakat şu ifade edilmelidir ki bahsi edilen itibar süreci idealize edilmiş bir

Bağdâdî, *Târîhu Bağdâd*, 2/72, 204, 615; 3/36, 67; 4/272, 282, 366, 464, 565, 616; 6/85, 87, 238, 412; 10/114, 447; 11/349, 383; 12/127; 14/37, 58, 454; 15/97; 16/151.

⁵⁷ Râmeürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 129. (يَتَشَرَّفُوا بِهِ فِي الْمَشَاهِدِ وَيَنْطَلِقُ أَلْسِنَتُهُمْ فِي الْمَجَالِسِ)

tasvirdir. Râvinin ilmî muhitte bir yer edinmesi, Maslow’dan ödünçle söylersek⁵⁸ râvinin “ihtiyaçlar hiyerarşisi”nde ilerleme kat etmesi her zaman mümkün olmamaktadır. Bu kimi zaman râvinin kusuru iken kimi zaman ise muhaddis sayılarının artışı yahut yaşanan muhitin ilmî merkezlere uzaklığı,⁵⁹ talebe sayısının azlığı gibi gerekçelerden kaynaklanabilmektedir.

Nadir hadis arayışını râvinin prestij arayışı ile bağdaştıran müelliflerden biri İbnü’l-Cevzî’dir (ö. 597/1201). İbnü’l-Cevzî neredeyse baştan aşağı bir eleştiri metni olan *Telbîsu İblîs* adlı eserinde Ehl-i hadîse müstakil bir bölüm açar ve bu türden nakillerin peşine düşen râvilerin yaptıklarını samimiyetten uzak bulduğunu ifade eder. Ona göre bu gibilerin amacı kendilerini övmek ve [kendi muhitlerinde] başa geçmektir. O bazı muhaddislerin meşyehaları için yaptıkları ilginç bir uygulamadan da bahsetmektedir. Buna göre bazı râviler sadece meşyehalarında bulunsun [ve dikkat çekici olsun] diye isminin baş harfî “ق” yahut “ك” olan hocalardan nakillerde bulunmaktadır.⁶⁰

Çeşitli yönlerden eleştirilen ve Hâkim’in Haşviyye sıfatına layık gördüğü bu türden tutumları sergileyen râvilerin bulunduğu bir gerçektir. Fakat bunlarla birlikte râvinin ilmî prestije verdiği önemi mutlak olarak olumsuzlamak yanlış olsa gerektir. Zira râvinin tanınmaması hatta kimi zaman yaşadığı coğrafyanın merkezî muhitlere yakın olup olmaması dahi onun ilminin yayılmamasına yol açabilmektedir. Zehebî’nin

⁵⁸ Maslow’un ihtiyaçlar hiyerarşisi ilgi çekici şekilde bir hadis râvisinin ilmî serüvenine uyarlanabilir gözükmektedir. Bilindiği üzere hiyerarşide bedensel gereksinimler, güvenlik, bir ...gruba aidiyet, saygınlık ve kişinin yetenek ve kapasitelerini tam olarak gerçekleştirme özgürlüğü şeklinde bir sıralama bulunmaktadır (Bk. Abraham Maslow, *İnsan Olmanın Psikolojisi*, çev. Okhan Gündüz (İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001), 212). Daha ayrıntılı incelenebilir olmakla beraber muhaddislerin ekonomik gerekçelerden kaynaklanan problemleri ve bunun tahsile etkisi, aile ve hadis tahsili arasındaki gerilime ilişkin hususlar, Ehl-i hadîse kabul, aidiyet ve grupta bir saygınlık edinme çabası, bu gibi sebeplerle cerhten kaçınma, son olarak da pek çok emek sonucunda elde edilen birikimin yansıtılabilmesi adına rihleye konu olma talebi gibi hususlar vasıtasıyla muhaddisin kendini bir başka deyişle ilmî itibarını inşa etme çabaları bu açıdan benzerlikler arz etmektedir.

⁵⁹ Hattâbî’nin şu şiiri ilim merkezlerinin uzağında kalan alimlerin problemlerine işaret etmesi açısından dikkat çekicidir:

“İnsan garip sayılmaz uzak diyar yolunda
Yemin olsun gurbetlik muadil yokluğunda
Büst ve de tüm Büstlüler arasında garibim

Her ne kadar Büst’teyse ailem, ehlim ve evim” (Bk. Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân, *Siyeru a’lâmi’n-nübelâ*, thk. Şuayb el-Arnaût vd., Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1401-1405/1981-1985), 17/28 (Çeviri: Ömer Yıldız).

⁶⁰ İbnü’l-Cevzî, Cemâlüddin Ebi’l-Ferec, *Telbîsu İblîs* (Beyrut: Dârü’l-Kalem, 1403/1982), 113.

4./10. asırdan iki alim hakkında yaptığı yorum bu açıdan zikre değerdir. Bunlardan ilki İbn Abdân'a (ö. 388/998) dairdir. Zehebî onun hıfz yönünün kuvvetli olduğuna dikkat çektikten sonra şöyle demektedir: "Ahvaz dağına yerleşerek ömrünü heba etti."⁶¹ Zehebî'nin coğrafya ve tanınırlık arasında kurduğu bu bağlantı Ebû Bekir et-Tinnîsî (ö. 369/980) için kullandığı ifadelerde daha belirgin bir görünüm arz etmektedir. Buna göre Ebû Bekir'in hadislerinin yayılmamasının sebebi Tinnîs'de münzevi olarak yaşamasıdır.⁶² İbnü'l-Cevzî'nin meşyeha türü eserlere dair sözü dikkate alınırca literatür ve ilmî prestij arasındaki ilişki daha net gözükmemektedir. Râvilerin dikkat çekici olması gayesiyle baş harfi farklı olan isimlerden nakillerde bulunmaya gayret etmeleri bu eserlerin râvi için bir görünme aracı olarak kullanıldığını da göstermektedir. Buradan hareketle meşyeha, bernâmec, sebet ve buldâniyye türündeki eserlerin ve muhaddisin kendi hocalarının hadislerinden örnekler sunarak hazırladığı mucemlerin muhaddislerin ilmi serüveninin bir nevi özeti olarak görülebileceği anlaşılmaktadır.⁶³ Bu zorluklardan ötürü garîb bir tarîk bulmanın bu âlimler için önemli bir itibar vesilesi olduğu dikkate alınmalıdır.

Hadis râvisinin bu faaliyete yönelme gerekçelerini anlamının bir diğer yolu ise hangi hadislerle yoğunlaşıldığının incelenmesidir. Bu şekilde hadis râvisinin sözünü ettiğimiz prestij kaygısı daha iyi anlaşılmakta ayrıca bu tutumun itikadî ve fikhî tartışmalarla ilgisini daha net gözlemlene imkânı doğmaktadır. Esasen kaynaklarda garîb-şâz talebine dair eleştirilerde belirli hadislerden nadiren söz edilmektedir. Daha çok mukaddimelerde denk geldiğimiz eleştirilerin önemli bir kısmı müelliflerin kendi dönemlerinin muhasebesini yaptığı pasajlarda zikredilmektedir. Fakat bu konuya dair kayda değer bir açıklama Hatîb el-Bağdâdî'den gelir. Erken dönemden itibaren bazı hadislerin garîb isnâdlarının ve makbul olmayan tarîklerinin toplanmasına dair eleştiriler⁶⁴ olduğunu aktaran Hatîb, mevzû bahis edilen eğilimin dikkate aldığı bazı

⁶¹ Zehebî, *Siyer*, 16/489.

⁶² Zehebî, *Siyer*, 16/234.

⁶³ Âlimlerin kendileri adına derledikleri mu'cemlerini genellikle ilmî hayatlarının son evresi olan tedris ve telif döneminde kaleme aldıklarını ifade eden Eşer, bu tercihte uzun süren/çok sayıdaki rihlelerinde elde ettikleri zengin rivayet birikimlerini eserlerine yansıtmaya amacından söz etmektedir (Ahmet Eşer, *Hadis İlminde Fehrese Literatürü* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2021), 102.

⁶⁴ Hatîb el-Bağdâdî, metinde eleştirilerden söz ederken Ma'mer b. Râşid (ö. 153/770), Mâlik b. Enes (ö. 179/795), Abdullah b. İdrîs (ö. 192/807-808) ve Ebû Zür'a (ö. 281/894) isimlerini zikreder. Bu âlimlerin sırasıyla Medine, Yemen, Kufe, Dımaşk beldelerinin önemli simaları olmaları problemin

hadislerden söz etmektedir. Hatîb'in verdiği örnekler tayr, miğfer, “men kezebe aleyye...” ,“inne ehle'd-derecât...” hadislerinin yanı sıra; cuma guslüne, ilmin kabzedilmesine ve velisiz nikâh olmayacağına dair hadislerdir. Hatîb bu ve benzeri hadislerin tarîklerini toplama konusunda kimi râvilerin çokça çaba gösterdiklerini ve bu sebeple eleştirildiklerini belirtir. Hadislerin muhtevalarına dikkat edildiği zaman itikadî ve fikhî konuların ön plana çıktığı görülmektedir. Erken dönemden itibaren muhaddislerin gündeminde olan bu nakillerin zaten pek çok tarîki bulunmaktadır. Fakat muhtemelen bu hadisler tartışmalar sırasında hâlâ önemli bir yere sahip olduğu için konuya dair sahih ve garîb bir tarîkin bulunması muhaddis adına büyük önem arz etmektedir. Eğer muhaddis birikimini kanıtlamış birisi ise eseri telif etmesinde kendi dönemindeki tartışmalara katkı sağlamak ve konuya açıklık getirmek gayesinin ön plana çıktığı ifade edilebilir. Dârekutnî, Ebû Nu'aym (ö. 430/1038), Hatîb el-Bağdâdî; sonraları İbn Hacer (ö. 852/1449), Süyûtî (ö. 911/1505) gibi alimlerin eserlerini büyük oranda bu açıdan değerlendirmek daha uygun olsa gerektir. Fakat Hatîb'in de eleştirilerinde değindiği üzere bu türden nakilleri derleyenler hadis ilminde behreleri olmayan kişiler ise farklı amaçlardan söz etmek gerekmektedir. Zira Hatîb bu râvilerden bazılarının “*Sahihler*”den hadis bilmedikleri halde çoğunluğu mevzû, faydasız olan garîb tarîkler, bilinmeyen isnâdlar zikredebildiğini vurgulamaktadır. Onun beyanına göre peşine düşülen bu tarîklerin pek azı sahih olduğu halde hadiste bir behresi olmayan söz konusu râviler bu tarîkleri ezberlemekte ve müzakere etmektedirler.⁶⁵

Hatîb'in sözünü ettiği hadislerin konu dağılımına kısaca değinmek bu faaliyete yönelme gerekçelerini görmek adına önem arz etmektedir. Örneğin tayr ve “inne ehle'd-derecât...” hadisleri imamet konusuna dair nakillerdir. Tayr hadisi Hz. Ali'nin Hz. Peygamber'den sonraki en faziletli kişi olduğuna ilişkin bir muhtevaya sahipken;⁶⁶

belirli beldelerle sınırlı olmadığını tıpkı 4./10. asırda olduğu üzere İslam dünyasının pek çok yerinde bahsi edilen bir mesele olduğunu göstermektedir.

⁶⁵ Hatîb el-Bağdâdî *Şerefu ashâbi'l-hadis*, thk. M. Said Hatipoğlu (Ankara: Neşriyyâtü Külliyyeti'l-İlâhiyyât, 1971), 129.

⁶⁶ Tirmizî, “Menâkıb”, 20 (no: 3721); Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî, *el-Bahru'z-zehhâr el-ma'rûf bi Müsnedi'l-Bezzâr*, thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh (Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418/1997), 9/287 (no: 3841); Nesâî, *Sünenu'l-kübrâ*, 7/410 (no: 8341); Taberânî, Ebû'l-Kâsım Süleymân b. Ahmed, *el-Mu'cemu'l-kebîr*, thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefi (Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.), 7/95-96 (no: 6437); Hâkim, *Müstedrek*, 3/141-142. Âcurrî (ö. 360/970) tayr hadisini Hz. Ali'nin faziletlerine dair kısımda nakleder. (Ebu'l-Kâsım Muhammed b. el-Huseyn el-Âcurrî, *Şerî'a*, thk. Abdullah b. Ömer ed-Demîcî (Mısır: Dârü'l-

“inne ehle’ d-derecât” ifadeleri ile başlayan hadis ise Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in Hz. Peygamber’den sonra en faziletli kişiler olduklarına delalet eder bir içeriktedir.⁶⁷

Hatîb’in örneklediği bu iki nakil özelinde belirtilecek olursa hadis tarîklerine dair çabada itikadî tartışmaların etkisinden söz edilmesi mümkündür. Zira bilindiği üzere hilafet konusu İslam’ın erken dönemlerinden itibaren hiçbir zaman tazeliğini kaybetmemiş, Sünnî ve Şîî düşünce arasında bir turnusol görevi görmüş konuların başında gelmektedir. Bu sebeple hilafetin Hz. Ali’nin hakkı olduğu fikrini destekleyecek herhangi bir dayanağın değerini yitirmesi pek mümkün gözükmemektedir. Aynı durum Sünnî ulema için de geçerlidir. “İnne ehle’ d-derecât” ifadeleri ile başlayan ve Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in faziletlerine işaret eden hadisin tarîklerine dair çabanın da bu açıdan değerlendirilmesi mümkündür.⁶⁸

Tarîkleri derlenen hadislerin bir kısmı ise daha çok fikhî tartışmalarla ilgili görünmektedir. Hatîb’in örneklediği ve bu bağlamda değerlendirilebilecek hadislerden bir tanesi cuma guslüne dair hadistir. Sahabe döneminden itibaren çeşitli tartışmalara konu olan hadisin, mezhepler arasında üzerinde çokça fikir beyan edilen meselelerden olduğu anlaşılmaktadır.⁶⁹ Hatîb’in sözünü etmiş olduğu miğfer hadisi de bu bağlamda

Hedyî’n-Nebevî/Suûdiyye: Dârü’l-Fazîle), 2007/1428, 2/279-280). Hadisin muhtevası, Şîî ve Sünnî kaynaklardaki metinler arası farklılıklar ve hadise dair değerlendirmeler için bk. Mahmut Demir, *Hadis ve İdeoloji: Şîî-Sünnî İhtilafın Hadis Rivayetinde Yansımaları* (Ankara: OTTO, 2015), 239-246; Hâkim’in tayr hadisini kullanması bağlamında ilgili hadise dair değerlendirmeler ve sıhhati hakkında açıklamalar için bk. Enbiya Yıldırım, “El-Hâkim en-Neysâbü’rî’nin Şîilikle İtham Edilmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016), 70-71.

⁶⁷ İbnü’l-Ca’d, Ebü’l-Hasan Ali b. el-Ca’d el-Cevherî, *Müsnedü İbni’l-Ca’d*, thk. Âmir Ahmed Haydar (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1417/1996), 296-298; İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî, *el-Kitâbu’l-musanneffî’l-ehâdis ve’l-âsâr*, thk. Kemal Yûsuf el-Hût (Lübnan: Dârü’t-Tâc, 1409/1989), 6/348; Ahmed b. Hanbel, *Kitâbu fedâilî’s-sahâbe*, thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas (Cidde: Dârü’l-Ulûm, 1403/1983), 1/168-171; 374, 385, 393, 415, 425, 426; İbn Mâce, “Fedâil”, 1 (no: 96); Tirmizî, “Menâkıb”, (no: 3658). Âcurrî *Şerî’a*’sında, İbn Şâhîn *Şerhu Mezâhibi Ehli’s-Sünne*’sinde bu hadisi Hz. Ebû Bekir ve Ömer’in faziletleri bağlamında nakletmektedirler (Âcurrî, *Şerî’a*, 2/285-286; İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman, *Şerhu Mezâhibi Ehli’s-Sünne ve ma’rifetu şerâ’i’i’ d-dîn ve’t-temessuk bi’s-sünen*, thk. Âdil b. Muhammed, (B.y.: Müessesetu Kurtuba-Dârü’l-Mişkât, 1415/1995), 211).

⁶⁸ İbnü’l-Ca’d’ın (ö. 230/844-45) *Müsned*’inde söz konusu hadis zikredilmeden önce nakledilen “Kim ashabıma söverse Allah’ın laneti üzerine olsun” şeklindeki rivâyet mezkûr nakle verilen önemin Şîa’nın Hz. Ebû Bekir ve Ömer hakkındaki beyanları ile ilgili olduğunu düşündürmektedir. Rivayet için bk. İbnü’l-Ca’d, *Müsned*, 296 (no: 2010)

⁶⁹ Cuma guslüne dair hadisler ve hadis hakkındaki konulara dair naşirin ayrıntılı açıklamaları için bk. Nesâî, *Kitâbu’l-cum’a*, 54-79. Hadisin nesh bağlamında değerlendirilmiş olmasının da etkisinden söz etmek mümkündür. Hadisin nesh bağlamında tartışılmasına dair bir örnek için bk. Osman Nedim Yektar, “Aynî’nin Hadis Alanında Babertî’ye Yönelttiği Bazı Eleştirilerin Değerlendirilmesi”, *Journal of Turkish Studies* 11/5 (2016), 510-512. İbn Şâhîn’in garîb ve sahih olduğunu belirttiği bir

değerlendirilebilir. Mekke fethi sırasında Hz. Peygamber'in bir kişinin öldürülmesine dair verdiği emre ilişkin olan hadis,⁷⁰ Hz. Peygamber'in başında miğfer olduğu için bu isimle anılmaktadır. Hadisin güvenilir bir râviden garîb bir yolla geldiği halde *Sahîhayn*'da kendisine yer bulan nakillerden olduğu da belirtilmektedir.⁷¹ Senede ilişkin bu yönünün yanısıra sünnetin Kur'ân'ı nesh ettiğine dair delil olarak getirilen beş hadisten biri olması ona dair ilgiyi arttırmakta ve tartışmalarda müracaat edilen bir metin haline gelmektedir.⁷²

Hatîb'in örnek verdiği velisiz nikâh olmayacağına dair hadis de yine mezhepler arasında çokça mevzû bahis edilen rivâyetlerdendir.⁷³ Bu örnekler üzerinden açıklanacak olursa kimi fikhî hadislerin garîb tarîklerinin toplanmasına ayrı önem verilmesinde erken dönemden itibaren tartışma konusu olması, fikhî eğilimlerin ortak tartışma konularına tekabül etmeleri gibi gerekçelerden söz etmek mümkündür.

Nail Okuyucu'nun 4./10. asrın "fıkıh mezheplerinin klasik yapılarına bürünme sürecinde önemli bir dönüm noktası"⁷⁴ olduğu ve mezheplerin bu asrın ilk yarısında büyük oranda teşekküllerini tamamladıklarına⁷⁵ dair değerlendirmeleri dikkate alındığında kimi muhaddislerin bu hadislere yönelmesinde mezhepsel sâiklerin etkili olmuş olabileceği de belirtilebilir.

Bahsi edilen türdeki eserlerin telifinde fikhî ve itikadî tartışmaların önemli etkisi gözükse de elbette bu faaliyetin sadece mezkûr sâiklerle yapıldığını ifade etmek

rivâyetten sonra mensuh olma ihtimalinden söz etmesi de garîb kalan sahih nakiller ile nesh konusunun ilgisine işaret etmektedir (Bk. İbn Şâhin, *en-Nâsih*, 65).

⁷⁰ Buhârî, "Cihad", 169 (749, no: 3044); Müslim, "Hac" 450 (2/989).

⁷¹ İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, 165-166.

⁷² Hüseyin Mutâvî' et-Tertûrî, "Fıkıh Usûlcülerinin Sünnet'le İlgili Bazı Meselelere Yaklaşımları", çev. Ramazan Özmen, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 310. Hadisin özellikle Endülüs coğrafyasında ilgi gördüğü anlaşılmaktadır. Endülüslü olup bu hadisin tarîklerini toplayan bazı âlimler için bk. İbn Beşkûvâl, Ebû'l-Kâsım, *es-Sıla fî târîhi eimmeti'l-Endelüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve fukahâihim ve üdebâihim*, thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf (Tunus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, [1431/2010], 425, 482; Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed, *Kitâbu Tezkireti'l-huffâz* (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 4/1340. İbn Hacer'in de hadisin tarîklerini topladığı bir eseri bulunmaktadır (Bk. es-Sehavî, Şemsüddin Muhammed b. Abdîrahman, *el-Cevâhir ve'd-dürrer fî tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*, thk. İbrahim Bâcis Abdülmecid (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1419/1999), 2/674. Sehavî (ö. 902/1497) bu eserde hocası İbn Hacer'in hadis tarîklerine dair 23 eseri olduğunu kaydeder (673-675).

⁷³ Hadisin tarîkleri ve ilgili tartışmalara dair açıklamalar için bk. Taha Çelik, *Hadis Mezhep İhtilaf: Beyhakî'nin Tahavî'ye İtirazları* (Konya: Palet Yayınları, 2019), 326-355.

⁷⁴ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 424.

⁷⁵ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 17.

mümkün değildir. Bu yönelimde kimi zaman ilgilenilen hadisin pek çok sahabe tarafından nakledilmiş olması ve bu sebeple tarîklerin derlenmesine müsait bir yapıda olduğu da göz ardı edilmemelidir. Ayrıca daha önce de sözü edildiği üzere bazı hadis râvilerinin özellikle ilmî saygınlık ve koleksiyoner merakla bağlantılı tutumları da bu faaliyet bağlamında göz önünde tutulmalıdır.

1.1.2. Koleksiyoner Râvi Profili

Hadis râvilerinin söz konusu eğiliminde dikkat çekilmesi gereken önemli bir husus koleksiyoner râvi profilidir.⁷⁶ Koleksiyoner bakış açısı hadis râvilerinin nadir hadis tarîklerini toplama, bazı hadislerin tek râvisi olma arzusu gibi tutumlarını açıklamakta faydalı olmaktadır. Hadis râvilerinin ilmî kaygıları göz ardı ederek bu eğilime yönelmelerinde ise tahsil sürecinin çeşitli etkilerinden söz etmek mümkündür. Bilindiği üzere âlî isnâdın değerinden ötürü bir râvinin olabilecek en erken yaşta hadis tahsiline başlaması önem arz etmektedir.⁷⁷ Hadis toplanmasına çok erken yaşlarda başlanmasının dolaylı bir sonucu ise bu tavrın kimilerinde zamanla bir “tutku”ya dönüşmesidir.⁷⁸ Muhaddislerin bu tutkularına işaret eden kullanımlardan bazıları “şehvetu’l-hadîs”, “şehvetu’r-rivâye” “hubbu’l-isnâd” şeklindeki ibarelerdir. Örneğin İbn Ebî Hâtim babasından “şehvetu’l-hadîs”in Süfyân es-Sevrî’yi (ö. 161/778) mağlup ettiğini aktarır.⁷⁹ Süfyân es-Sevrî’de örneklenen “şehvetu’l-hadîs” ifadesini kendinden önceki muhaddislerin tutumlarını yorumlayan Hatîb el-Bağdadî açıklamaktadır. Süfyân es-Sevrî’nin “Keşke ezberlediğim ve başkalarının benden aldıkları tüm hadisler göğüslerimizden silinseydi” şeklindeki sözünü yorumlayan Hatîb, Süfyân’ın hadis ilmindeki birikimine vurgu yapmakla beraber isnâd sevgisinin ve rivâyet etme

⁷⁶ “Koleksiyoner râvi profili” ifadesi bazı muhaddislerin ilmî kaygıları göz ardı edecek seviyede nadir hadis tarîklerini toplama uğraşına işaret etmek üzere tercih edilmiştir. Kimi hadis râvilerinin tutumları ile koleksiyoner tutumun benzerliğine dikkatimi çeken Bekir Kuzudişli hocama teşekkür ederim.

⁷⁷ Muhaddislerin bu husustaki hassasiyetleri ve buna başvurmalarının gerekçelerine dair tesit ve değerlendirmeler için bk. Tuğçe Günaydın, *Hadis Rivayetinde Âlî Isnadlar* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 67, 74-75, 112, 180, 196, 198, 214.

⁷⁸ Muhaddislerin âlî isnad tutkusuna dair bk. Mücteba Uğur, “Hadis Rivayetinde “Uluv-Nuzûl” Meselesi ve Hadisçilerin “Uluv” Tutkusuna”, *Diyanet İlmî Dergi*, 34/1 (1998), 3-22.

⁷⁹ İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 1/128. Benzer vurgularla durumlarına işaret edilen başka râviler için ayrıca bk. İbn Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-ta’dîl*, 2/37; Ebû Nu’aym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed, *Kitâbü Târîhi İsfahân: Zikrû Ahbâri İsfahân*, thk. Seyyid Kesrevî Hasan (Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1410/1990), 1/442.

arzusunun⁸⁰ kendisini ele geçirdiğini söylemekte, Süfyân'ın temennisini de bu bağlamda değerlendirmektedir. Hatîb'in naklettiklerine göre Süfyân bu arzusunun baskısı ile zayıf, delil değeri taşımayan râvilerden dahi nakiller yapmakta hatta bu uğurda ismi ile meşhur olan râvileri künyeleri ile zikrederek tedlîse başvurmaktadır.⁸¹

Hubbu'l-isnâd, şehvetu'r-rivâye gibi ifadeler hadis ilminin râviyi adeta kendine çeken bir yönü olduğuna işaret etmekte ve söz konusu koleksiyoner tutkunun kimi râvilerde ne denli etkili olabileceğini göstermektedir. Burada söz konusu edilen örneğin Süfyân es-Sevrî gibi hadis ilminde kendisini kanıtlamış birine ait olmasına özellikle dikkat edilmelidir. Zira ilmî muhitinde var olma çabası güden bir râvi için bu eğilimi göstermek çok daha olası kabul edilmelidir. Süfyân'da örneklenen bu koleksiyoner tutkunun sadece zayıf râvilerden nakillerle sınırlı kalmayacağını özellikle de koleksiyonerliğin en önemli özelliklerinden olan nadir parçaların aranması ve tek sahibi olunmasına yöneleceğini tahmin etmek zor değildir. Nitekim kimi râvilerin elde etmiş oldukları nakilleri kimseye aktarmak istemediklerine yahut bir şehirde hadisin tek râvisi olmayı arzuladıklarına aşağıda değinilecektir. Ayrıca eğer bu eğilimi gösteren râvi hadis ehliyetine de sahip değilse o zaman cerh edilmek gibi bir tehlike ile karşı karşıya kalacaktır. Zira râvinin bu tavrında kararlı olması muhtemelen râvinin yeri geldiğinde tedlîs yapmak, isnâdı yahut metni farklı gösterme amacıyla tasarruflarda bulunmak gibi yollara tevessül edebileceğini düşündürmekte ve râvi hakkında şüpheler uyandırmaktadır. Bu türden tasarruflara dair bir örnek hadisin maktûb olarak nakletmesinde görülmektedir. Elde ettiği hadisleri daha cazip hale getirmek isteyen bazı hadis râvileri bir râviden meşhur olarak gelen bir hadisi başka bir isimle değiştirerek hadise sıhhat şartlarını taşıyan garîb bir rivâyet izlenimi vermeye çalışmışlardır.⁸² Fakat râvilerin bu tutumu onların adaletini kaybetmelerine

⁸⁰ Hatîb, bu tutumu aktarırken “hadîs” sözcüğünü kullanmak istememiş olacak ki Ebû Hâtîm'den farklı olarak “hubbu'l-isnâd” ve “şehvetu'r-rivâye” ibarelerini tercih etmektedir. Hatîb *Câmi*'inde rihle yapanlara sadece gerekli hususları önelemeleri gerektiğini belirtirken “şehvetu's-semâ” ifadesini kullanır (Bk. Hatîb, *el-Câmi*, 2/245, 247).

⁸¹ Hatîb, *Şerefü Ashâbi'l-Hadis*, 119. Âlî isnada dair çalışmasında Günaydın, tedlisi râvilerin âlî isnadı elde etmek için başvurdıkları bir yol olarak takdim eder (*Hadis Rivayetinde Âlî Isnadlar* 91-98). Süfyân es-Sevrî'nin az miktarda tedlîs yaptığına, İbn Hacer'e (ö. 852/1449) göre müdellislerin ikinci mertebesinde bulunduğu ve Buhârî'ye göre Süfyân'ın tedlislerinin çok sınırlı sayıda olduğuna dair açıklamalar için bk. Veysel Özdemir, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl* (Ankara: İlâhiyat, 2014), 259. Müdellis râvilerin ikinci mertebesi ve bu muhaddislerin rivayetlerine dair değerlendirme için ayrıca bk. Özdemir, *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*, 124-153; 253.

⁸² İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu envâ'i ilmi'l-hadîs*, 208.

yol açmaktadır. Zira hadiste yapılan bu tasarruf hadis hırsızlığı olarak nitelendirilmekte ve bu faaliyet ittihâmu'r-râvi bi'l-kizb kapsamında değerlendirilerek râvi cerh edilmektedir.⁸³

Muhaddislerin garîb-şâz nakline dair “şâz hadis şâz olandan gelir”⁸⁴ şeklindeki değerlendirmeleri ve. 5./11. asrın başında vefat eden Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) Kur'ân'ın metnine dair bazı iddiaları eleştirirken bu iddiaların şâz rivâyetleri nakledenlerden (رواة الشواذ) alındığını belirtmesi⁸⁵ ve bu tür râvilerden bir gruplarmış gibi söz etmesi tutumun belirli bir râvi grubuna nispet edilmesi açısından dikkat çekicidir.

Bunlarla birlikte hubbu'l-isnâd, şehvetu'r-rivâye gibi ifadelerin sadece nadir tarîk arayışı ile bağlı olmadığını da vurgulamak gerekir. Bu ibarelerin kapsamına bizzat hadis ilmine olan ilgiden ötürü diğer ilimleri ihmal etmek de dâhil edilebilir. Hadis ilminin bu yönüne dair dikkat çekici bir örnek 336/948 yılında Hârizm'de doğan Berkânî'ye (ö. 425/1034) aittir. Tahsil hayatının önemli bir kısmında fıkıhla ilgilendiği belirtilen Berkânî'nin daha sonra hadise yöneldiği ve çok yoğun bir şekilde bu ilimle meşgul olduğu belirtilmektedir. Bu amaçla pek çok beldeye yaptığı rihlelerden söz edilen Berkânî'nin bu süreç sonunda hadis ilminde önde gelen biri olduğu da aktarılmaktadır. Fakat Berkânî bu yoğun meşguliyetinin bir tutkuya dönüşmüş olduğunu fark etmiş olmalı ki artık diğer ilimlerden sarf-ı nazar etmekten korkmuş ve Hatîb'in şahit olduğu bir mecliste zühdü ile bilinen bir fakihe şöyle demiştir:

“Hadis ilmine duyduğum şu tutkuyu (şehvetu'l-hadîs) kalbimden söküp alması için Allah'a dua et[meni istirham ediyorum]. Zira ona olan sevgim artık beni mağlup

İbn Ebî Hâtim'in başta [*sahih* türünden] garîb sanılıp sonrasında illetlerinin tespit edildiğini belirttiği nakillere örnekler için bk. *el-İlel*, 1/527; 3/70; 5/46. Mahir Yasin el-Fahl da Ehl-i hadîsin garîb rivayetlerin peşine düşülmesine yönelik eleştirilerini maktûb özelinde râvilerin rağbet görme isteği ile ilişkilendirir (Mahir Yasin el-Fahl, *Buhûs fi'l-mustalah*, Şâmile nüshası, 125).

⁸³ Rahime Karayigit, *Duafa Literatüründe Serikatü'l-Hadis Kavramı* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016), 17-18.

⁸⁴ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/202; Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali, *el-Kifâye fi ma'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*, thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafâ ed-Dimyâtî (Meyt Ğamr: Dârü'l-Hüdâ, 1423/2003), 141.

⁸⁵ Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî, *el-İntisâr li'l-Kur'ân*, thk. Muhammed 'İsâm el-Kudât (Amman: Dârul'l-Feth- Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2001), 1/115.

etti. Ne gece ne de gündüz başka hiçbir şeye önem vermiyor[başka ilimlerle ilgilenemiyor]um.⁸⁶

Söz konusu hadis râvilerinin koleksiyoner tutumunun bir başka yönü ise bazı râvilerin garîb tarîkli hadislerin tek râvisi olma yönündeki çabalarıdır. Bu râviler kimi zaman bunu temin etmek için elde etmiş oldukları nakilleri gizleme yoluna gitmektedirler. Bu gizleme ile prestijle de bağlantılı olarak nakillerin daha çok rağbet görmelerini amaçlamaktadırlar. Fakat bu dönemlerde garîb ve sahîh bir rivâyet bulmak, bulunsa dahi tek râvisi olmak son derece zordur. Bu sebeple bazı muhaddislerin bu nakillerin en azından bölgesel olarak tek nakledicisi olmayı arzu ettikleri görülmektedir. Ayrıca muhaddislerin bazı nakillere dair bu tavrına hadis ilminin önemli simalarında da rastlamak mümkündür. Bu sebeple söz konusu eleştirinin tonunun râvi profiline göre değerlendirilmesi gerekmektedir. Örneğin İbn Adî (ö. 365/976) Şu‘be b. Haccâc (ö. 160/776) biyografisinde onun bu yönüne dikkat çeker. Fakat konuyu hadisleri elde etmede gösterilen hırs bağlamında ele alır. Nitekim nakle yer verdiği bâb başlığı “Şu‘be’nin ilim (hadis) talebinde ne denli hırslı olduğu ve haset etmesi”⁸⁷ şeklindedir. İbn Adî’nin naklinde Muhammed b. Câbir (ö. 170/786[?]), Basra’ya geldiğini ve yanına gelen Şu‘be’nin hadis talebinde bulunması üzerine kendisine Kays b. Talk’ın (ö. ?) bir hadisini naklettiğini ifade eder. Muhammed b. Câbir hadis naklinden sonra Şu‘be’nin kendisine “Allah için Basra’da olduğum sürece bu hadisi başkasına nakletme” dediğini söyler.⁸⁸ Burada Şu‘be’nin en azından Basra’da bu naklin tek râvisi olmayı arzuladığı görülmektedir. Fakat İbn Adî’nin muhtemelen Şu‘be’nin hadis ilmindeki otoritesi ile ilgili olarak müsamaha ile yaklaştığı bu tutumun her zaman geçerli olmadığı belirtilmelidir. Örneğin Hâkim’in bu türden arayışlara karşı sert bir üslubu tercih ettiği görülmektedir. Elbette bu

⁸⁶ Dârekutnî, *el-İlel* (nâşirin mukaddimesi), 1/21-23; Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 6/26.

⁸⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/205. Bâb başlıklarının yazımına ayrı bir önem verdiği anlaşılan İbn Adî’nin hırs ve haset kelimelerini tercihi ilk bakışta yadırganabilir. Fakat bu ifadeler muhtemelen Hz. Peygamber’in haset ifadesine olumlu bir anlam yüklediği hadise (Buhârî, “İlim”, 15) bir telmih içermektedir.

⁸⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/205. Metinde geçen ما كنت ما كنت yahut ما كنت olarak hareketlendiği farklı metinler bulunmaktadır. Fakat daha muhtasar olsa da İbn Ebî Hayseme’nin *Târîh*’indeki benzer nakil ما كنت ibaresinin daha makul olduğunu göstermektedir (Bk. 1/345). Bazı nakillerin tek râvisi olma arzusuna dair birkaç örnek için bk. Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 649-650. Râmeihürmüzî’nin bu rivayetlere “hadiste (talebinde/naklinde) rekabet (المناقشة فيه)” başlığı altında yer verdiği de belirtilmelidir.

eleştirisinin tonunda muhatap olarak kabul ettiği kesimin hadis ilminde birikim sahibi olmamasının önemli bir payı vardır. *el-Medhal ila's-sahîh* eserinde Hâkim, ilmin gizlenmesine dair hadislerden önce şu açıklamayı yapmaktadır: “Allah Resûlünden hadis ilminin, layıkıyla ifa edilmesinin (itkân) ve hıfzının sandıklarda ... [hadis] toplama ile olmadığına delalet eden hadisler nakledilmiştir.” Bir sonraki hadisten önce ise Hâkim eleştirdiği bu tutumu bir kesime izafe etmekte ve onlardan “haşviyyetu ehli'l-‘ilm” diye söz etmektedir. Hâkim’in beyanına göre bu kişiler Ehl-i hadîsin zaman zaman hadis naklinden çekinmesinin veya isnâdın âlî olanını nakletmemesinin mazur görülebileceği düşüncesindedir.⁸⁹ Hâkim’in bazı rivâyetlerin gizlenmesini kendi döneminin özelliklerinden biri olarak sunması 4./10. asırda en azından bu tutumun kısmen de olsa yaygınlaştığını düşündürmektedir.⁹⁰

Daha geç dönemden olsa da İbnü'l-Cevzî'nin açıklamaları da burada hatırlanabilir. Bazı muhaddislerin hadislerini gizlediklerine değinen İbnü'l-Cevzî bunların elde ettikleri bazı cüzleri sakladığını ve ne pahasına olursa olsun başkalarına nakletmemekte ısrarcı olduklarını vurgulamaktadır.⁹¹

Koleksiyoner tutumla bağlantılı olarak zikredilebilecek bir diğer husus ise çok hadis toplamak yahut bir hadisin pek çok tarikini elde etmeye çalışmaktır. Muhaddislerin olması gereken sınırı aştığı takdirde bu yönelime de eleştiriler yönelttikleri görülmektedir. Bu eğilime dair dikkat çekici bir örnek Hamza b. Muhammed el-Kinânî (ö. 357/967) tarafından aktarılmaktadır. Nakledildiğine göre Hamza el-Kinânî, Allah Resûlünden gelen bir hadisin yaklaşık iki yüz tarikle tahrîcini yaptığını ve bu yaptığından ötürü duyduğu mutluluğu ifade ettikten sonra gördüğü bir rüyadan şöyle söz etmektedir: “Rüyamda Yahyâ b. Maîn'i gördüm ve kendisine ‘Ebû Zekerîyya, bir hadisin iki yüz tarikten tahrîcini yaptım’ dedim. Bir süre sustu ve sonrasında şöyle dedi: ‘Senin bu yaptığının اَلْهَاتَمُ النَّكَاتُ ayetinin⁹² kapsamına

⁸⁹ Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *el-Medhal ila's-sahîh*, thk. Rebî' b. el-Hâdî Umeyr el-Medhalî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1404/1984), 89-90.

⁹⁰ Hatîb'in Ebû Bekir el-Mufid (ö. 378/988) için kullandığı “Çokça yolculuk etti. Gurabâdan (çokça garîb hadis nakledenlerden) ve meçhul hocalardan hadis yazıp münker nakiller rivayet etti” şeklindeki ifadede garîb nakilcilerinden müstakil bir grup olarak söz etmesi de eğilimin 4./10. asırda kayda değer bir görünüm arz ettiğini gösteren bir diğer karine olarak zikredilebilir (Bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 2/204).

⁹¹ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, 113.

⁹² et-Tekâsür, 102/1.

girmesinden korkuyorum.”⁹³ Hamza el-Kinânî’nin tarîk toplamadaki başarısından mutlu olduğunu belirtmesi bu işlemin muhaddisler arasında bir itibar vesilesi olduğu en azından bir kesim tarafından makbul karşılandığı şeklinde yorumlanabilir.

Çokça hadis semâ etme konusundaki tutuma dair İbn Ebi’l-Fevâris’in (ö. 412/1022), Ebû Bekir el-Mahrûmî’ye (ö. 361/971) dair değerlendirmeleri örnek verilebilir. İbn Ebi’l-Fevâris, muhaddisin hadis toplama konusundaki hırsını şöyle eleştirmektedir: “Mahrûmî’de ileri derecede bir tesahül söz konusudur. [Esasen] çokça hadis semâ etmiştir. Fakat [ne yazık ki] doyumsuzdur.”⁹⁴ Gerek Kinânî’nin gerek Mahrûmî’nin yaptıkları râvi saygınlığı ile yakından ilişkilidir. Fakat söz konusu eleştirileri dile getirenler bu yönelimleri doğru bulmamakta, eğilimlerin ana hedefe hizmet ettiği sürece makul karşılanabileceklerine işaret etmektedirler.⁹⁵

1.1.3. Önceliklerin İhmali yahut Genç Kuşak Muhaddisleri Koruma

Çabası

Nadir hadislerin/îsnadların peşine düşme eleştirisinde daha önemli olanın ihmal edileceği ve Ehl-i hadîsin ilmi açıdan zayıflayacağı şeklindeki kaygıların ön plana çıktığı belirtilebilir. Bu çekincelerin bir ifadesi olarak nadir hadis arayışından vakit kaybı olarak söz edildiği görülmektedir. Bu faaliyetin vakit kaybı olarak sunulması hadis râvilerine kazandırılmak istenen niteliklerin varlığına işaret etmektedir. Söz gelimi hadislerin sıhhati konusunda bilgi sahibi olmak, içerdikleri fikhî malumattan haberdar olmak, râvileri tanımak, Arap dilinde yeterli bir birikime sahip olmak tahsil edilmesi öngörülen ilimlerin sadece bazı kısımlarıdır.⁹⁶ Edinilmesi gereken bu temel yeterlilikler varken nadir hadis/îsnad arayışına öncelik verilmesi elbette bu süreci olumsuz etkilemektedir. Bu bağlamda İbn Adî’nin söz konusu tavrı kizb ile ilişkilendirmesi,⁹⁷ Râmeihürmüzî’nin bu tür nakillerden sakındırırken rivâyetleri “akılsızların tedlîs ettiği, akıllı karışıkların birbirine kattığı nakiller” olarak

⁹³ Zehebî, *Siyer*, XVI, 180.

⁹⁴ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, III, 67.

⁹⁵ Âlî îsnad talebine yöneltilen eleştirilere dair tespit ve değerlendirmeler için ayrıca bk. Günaydın, *Hadis Rivâyetinde Âlî İsnadlar*, 160-162; 254-263.

⁹⁶ Hadis râvilerine kazandırılmak istenen niteliklerin en iyi gözlemlendiği alanlardan biri muhaddis sıfatlarına dair bahislerdir. Aynı zamanda muhaddisler arasındaki hiyerarşiye de işaret eden bu kısımlara bir örnek olarak bk. Süyûtî, Celâlüddin, *Tedribü’r-râvî fî şerhi Takrîbi’n-Nevâvî*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü’l-Kevser, 1415/[1994]), 1/29-43.

⁹⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/153.

takdim etmesi,⁹⁸ keza Hattâbî'nin bu nakillerin pek çoğunun problemli nakiller olduğuna vurgu yapması⁹⁹ bu uğraşının vakit kaybı olduğuna dair kaygının bir sonucu olsa gerektir. 4./10. asrın bu önemli simalarının vurgularına ek olarak Hatîb el-Bağdâdî'nin garîb nakillere dair değerlendirmeleri hadis râvisine kazandırılmak istenen birikim ile nadir hadis arayışının birbirlerine zıt tutumlar olarak görüldüğünü daha net olarak ortaya koymaktadır. İdeal bir muhaddis portesi olarak da okunabilecek *Şerefü Ashâbi'l-hadis*'inin son kısımlarında Hatîb, erken dönem hadis ulemasından nakledilen fakat yanlış anlaşılabilir sözleri yorumlar ve Süfyân es-Sevrî'nin hadislerin arttığına ve bunun şer olduğuna dair sözüne yer verir. Sevrî'nin kastettiği hadislerin garîb ve münker rivâyetler olduğuna işaret ettikten sonra bu türden nakillere dair ulemanın süregelen tavrına da açıklık getirir. Onun nakline göre pek çok ulema bu türden rivâyetlerin toplanması uğrunda vakit harcanmasını doğru bulmamaktadır.¹⁰⁰ O da tıpkı Hattâbî gibi¹⁰¹ bu nakillerin çok azının sahih tarîkleri olduğunu da eklemektedir. *Kifâye*'sinde ise “hadislerinin çoğu şâz, münker ve garîb olan râvilerin hüccet olma vasıflarının terk edilmesi” adıyla bir bâb açar ve orada da benzer kaygılara dair nakil tercihleri yapar. Bu bâbın bir kısmında ise muhaddislerin garîb nakil arayışlarını eleştirir ve bu arayışların gerekçesi olarak râvilerin hadise ehliyetleri hakkında bilgi sahibi olmamak, hadislerin sıhhat ayırımına dair yeterli birikime sahip olmamak, hadis ilminin tahsili konusunda yeterli özveriye göstermemek maddelerini sıralar. Hatîb'in bu gerekçelerden sonra ifade ettiği söz ise bu tutuma dair eleştirinin hedeflenen amaç ile olan uyumsuzluktan kaynaklandığına işaret eder niteliktedir: “Bu tutum, geçip gitmiş seleflerimizden önde gelenlerin ve hadis ilminde öncü muhaddislerin tuttuğu yolun zıddıdır.”¹⁰²

Hadislerin ve hadis tarîklerinin toplanması dahi ciddi bir mesai gerektirirken nadir parçaların toplanmasının ne denli bir mesaiye mal olacağı bu eleştiriler

⁹⁸ Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 129.

⁹⁹ Hattâbî, *Meâlim*, 1/3.

¹⁰⁰ Hatîb, *Şerefü Ashâbi'l-Hadis*, 125. Benzer bir vurgu için bkz. Hatîb, *Şerefü Ashâbi'l-Hadis*, 129.

¹⁰¹ Hattâbî, *Meâlim*, 1/3.

¹⁰² Hatîb, *el-Kifâye*, 141. Hatîb, *Câmi*'inde garîb ve *bâtıl* nakillerle uğraşmanın vakit kaybı olduğuna dair vurguların yer aldığı bir bâb başlığı açmaktadır. Bu bâbda garîb nakillere dair vurgusundan sonra eski ümmetlerin haberleri, *fiten*, *melâhim* ve tefsir rivayetleri ve kussas nakillerine dair eleştirilere yer verdiği görülmektedir (Bk. 159-168). Bâbın garîb nakillere dair kısmında Ma'mer b. el-Müsennâ'dan (ö. 209/824 [?]) naklen verdiği şu söz ilgili bâbı özetler mahiyettedir: “Önemli” olanla meşgul olan “daha önemli” olana zarar verir.” (2/160)

değerlendirilirken göz önünde tutulmalıdır. Bu denli bir emekten sonra da râvinin beklenen ilmî seviyeye ulaşması pek mümkün gözükmemektir. İbnü'l-Ahrem'in (ö. 344/955) telif ettiği Müslim müstahreci için kullandığı "Ömrüm bu eseri toplamakla geçti" şeklindeki ibaresi müstahrecten daha zor olarak görülebilecek nadir arayışının ne denli yorucu bir uğraş olduğuna işaret etmektedir. Ayrıca İbnü'l-Ahrem'in hiç rihle yapmayan muhaddislerden olduğu da belirtilmelidir.¹⁰³ Hatîb'in kendi dönemindeki râviler için söylediği fakat önceki dönemler için de geçerli olduğu düşünülebilecek şu sözleri de hem koleksiyoner tutkunun zararlı yönlerine işaret etmesi hem de önceliklerin ihmalini göstermesi açısından dikkat çekicidir: "[Çoğunluğu zayıf olan bu nakillerin peşine düşülmesi] bir hastalıktır. İşte bu hastalıktır ki bu asrımızdaki hadis talebelerinin çoğunu hadislerin fıkına yoğunlaşmaktan [...] alıkoymuştur."¹⁰⁴

Ayrıca bu tür eleştirilerin sadece söz konusu eğilimi gösteren râvilerle sınırlı olduğunu düşünmemek gerekir. Muhaddislerin eserlerindeki öncelikli muhataplarından birinin hadis talebeleri olduğu dikkate alınırsa dile getirilen eleştiriler, tavsiyeler ve özeleştiriler bir yandan da bir sonraki neslin kurucusu olacak olan genç kuşak muhaddisleri inşa etme çabasıdır. Zira tahsil sürecinde her aşamanın zorlukları bulunmaktadır. Muhaddisler ise râvilere bu süreçte nerelerde hata yapabileceklerini göstermekte, nitelikli bir muhaddis olmaları için farklı tonlarda bir üslup kullanarak yol göstermeye çalışmaktadırlar. Söz konusu edilen ve 4./10. asırda belirli bir oranda râvinin yönelimi olduğu anlaşılan bu tutumların genç kuşak muhaddisler arasında yaygınlık göstermesi bir sonraki kuşağın da bu niteliksel zafiyetten etkilenmesi ihtimalini doğurmaktadır. Bu ise eğer bu eğilim olması gereken sınırları aşarsa bir bütün olarak Ehl-i hadîsin zarar göreceği anlamına gelmektedir. Ayrıca bu eğilimin artması diğer fırkaların muhaddisleri bu gibi faaliyetler üzerinden eleştirmesine de kapı aralamaktadır. Bu açıdan Hâkim'in söz konusu eğilime sahip kişilerden Haşviyye olarak bahsetmesi¹⁰⁵ dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Bilindiği üzere bu ifade daha çok diğer fırkaların Ehl-i hadîs yakıştırmalarında rast gelinen bir kullanımdır.¹⁰⁶ Bu tür yakıştırmalarda fırkalar birbirlerinin zayıf yanlarını

¹⁰³ Zehebî, *Siyer*, 15/467-468.

¹⁰⁴ Hatîb, *Şerefü Ashâbi'l-Hadîs*, 213. Benzer bir vurgu için bk. Hatîb, *el-Kifâye*, 141.

¹⁰⁵ Hâkim, *el-Medhal ila's-sahîh*, 89.

¹⁰⁶ Başta Mu'tezile tarafından olmak üzere Ehl-i hadîse yöneltilen haşviyye ithamına dair bk. Ubeydullah Efe, *Ehl-i Hadîs-Mu'tezile Tartışmalarında Kullanılan Tenkit Kavramları ve*

ön plana çıkarmakta ve eleştirecekleri grubu bu yönleri üzerinden tanımlamaya çalışmaktadırlar. Bu sebeple Hâkim'in bu sözü râvilerin bir kısmı için kullanması aynı zamanda hem bir itiraf hem de bir savunuyu olarak okunabilir. Zira bu şekilde Hâkim, haşvî olarak takdim edilen tutumun Ehl-i hadîsin bir kısmı için geçerli olduğunu vurgulamış olmaktadır. Fakat bu kesime yönelttiği eleştiriler ile Ehl-i hadîsin bu probleminin farkında olduğunu ve muhaddislerin bu kesimin sıfatları üzerinden anılmasının yanlış olduğuna da işaret etmiş olmaktadır. Söz konusu râvilerin tutumlarının sürdürülmesi halinde ise bu tavsiyeler yerini cerh sistematığına bırakmaktadır. İbn Adî'nin "garîb hadisi talep etmenin kizbin alameti olması" şeklinde bir bâb başlığı açması da işte bu sürecin son halkasına işaret ediyor olsa gerektir.¹⁰⁷ Gerek 4./10. asırdaki muhaddislerin gerekse 5./11. asırda Hatîb'in kendi dönemlerindeki râvilerden şikâyetçi oldukları bilgisi ve Zehebî'nin hicrî 4. Asırdan sonraki râvilerin niteliğine dair olumsuz beyanları¹⁰⁸ İbn Adî'nin bu açıklamalarını daha anlamlı kılmakta ve bu dönem râvilerine dair değerlendirmelerindeki olumsuz bakışının nedenlerinden birinin garîb nakil arayışı olduğuna işaret etmektedir. Son olarak Ehl-i hadîs için nitelikli muhaddislerin yetişmesinin hayati bir öneme sahip olduğu vurgulanmalıdır. Zira eğer bu ilmi her neslin adilleri taşıyacaksa o adillerin bulunması Ehl-i hadîsin uhdesindedir. Râmezhürmüzî'nin "[ilmin] ehil olmayanın eline verilmesi" başlığında Zâide b. Kudâme'den (ö. 161/777) nakletme tercihinde bulunduğu şu sözler de bu kaygının bir ifadesi olarak okunabilir. Zâide'nin hadis talebesini seçerken imtihan ettiği, nereli olduğunu sorduğu, bidat ehli ise kovduğu nakledilmektedir. Kendisine bunu neden yaptığı sorulduğunda ise şu açıklamayı yapmaktadır:

Delâletleri (İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017), 90-94.

¹⁰⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/153.

¹⁰⁸ İbn Hibbân, *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*, thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefi (Riyad: Dârü's-Sümay'î, 1420/2000), 19-20; Hattâbî, *Meâlim*, 1/3; İbn Mende'nin ifadeleri için bk. Zehebî, *Siyer*, 17/37; Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh, *Kitâbü'l-Medhal ilâ ma'rifeti kitâbi'l-İklîl*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1423/2003), 118; Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Mîzânü'l-i'tidâl fî-nakdi'r-ricâl* (İrâkî'nin *Zeylû Mîzânî'l-i'tidâl*'i ile birlikte), thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd (Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1416/1995), 1/115.

“İlmin onların elinde olmasından, [bundan kaynaklı nüfuz sahibi olup] başkalarının kendilerine muhtaç olduğu [ve] önde gelen kişiler olmalarından [sonra da bu ilmi/hadisleri] istedikleri gibi değiştirmelerinden çekiniyorum”.¹⁰⁹

Söz konusu kaygılar dikkate alındığında râvilerin tahsil süreçlerini sekteye uğratmaları hatta kimi zaman adalet niteliklerini kaybetmelerinin aynı zamanda Ehl-i hadîsin muhtemel nitelikli bir râviyi kaybetmesi, bu râvilere verilen emeğin zayı olması anlamını taşıdığı da anlaşılmaktadır.

1.2. RİHLENİN DÖNÜŞÜMÜ

Bir muhaddisin ilmî hayatının özelde de hadis tahammül sürecinin en önemli öğelerinden biri şüphesiz rihleleridir. Farklı ilim dallarının da önem verdiği bir faaliyet olan¹¹⁰ rihlenin hem muhaddislere hem de Ehl-i hadîse bakan pek çok yönünden söz etmek mümkündür. Muhaddise bakan yönü ile rihle faaliyeti ilmî muhitte dâhil olmasına önemli katkılarda bulunan, ilmî itibarının inşa edildiği, rihle sonrasındaki dönemde tasnif faaliyetine ve rihleye konu olmaya etki eden önemli bir aşamadır.¹¹¹ Bu yolculuklar sonucunda her râvi kendi hadis arşivini oluşturmakta, bir yandan da ilmî görgüsünü arttırıp beldelerin seçkin alimleri ile tanışma, onlardan istifade etme

¹⁰⁹ Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 644.

¹¹⁰ 4./10. asırda yaşayan ve fakih, nahvî, sûfî ve mukrî olup rihle yaptığı kaydedilen yahut rahhâl sıfatı ile tanıtılanlardan bazıları için bk. Zehebî, *Siyer*, 13/566; 15/33, 264, 381, 391; 16/290.

¹¹¹ Salâhuddîn el-‘Alâî’nin (ö. 761/1359) Ebû Huzâfe’nin (ö. 259/873) *Muvattâ* nüshalarının naklindeki etkin rolüne işaret eden şu cümleleri erken yaşta tahsile başlanması, uzun ömürlü olunması, hac muhitinde ikamet edilmesi gibi başlıklar vasıtasıyla ideal bir muhaddis rihlesine ve daha genel anlamda bir muhaddisin ilmî muhitte yer edinmesi sürecine ışık tutması açısından zikre değerdir: ‘Alâî şöyle der: “[*Muvattâ*]’nın] Ebû Huzâfe’den çokça rivâyet edilmesinin sebebi şudur: Ebû Huzâfe rivâyete ve ilme erkenden başladı. Ömrü de uzun oldu. Farklı beldelerden pek çok kişi ona rihle yaptılar. Kendisi de Medine-i Nebeviyye-i Müşerreffe’de (salât ve selâmın en faziletlisi o beldenin sakinlerine olsun) ikamet etmekteydi. Bu sebeple hacı olarak oraya uğrayanların çoğu ondan eseri yazdılar. Böyle olunca [eserin] rivâyeti kendisinden beldelere yayıldı.” (Bk. ‘Alâî, *Buğyetu'l-Multemis*, 65).

imkânı bulmaktadır.¹¹² Sonrasında ya kendi memleketine geri dönmekte¹¹³ yahut ilim beldelerinden birine yerleşerek ilmî hayatını sürdürmektedir.¹¹⁴

Ehl-i hadîs ise rihle ile talebeleri kendi düşüncelerinin temsil gücü yüksek kişilerine yönlendirebilmekte, bilgi akışını kontrol etme, itikadî eğilimleri yayma imkânı bulmaktadır. Ayrıca rihlenin muhaddislerin kendi aralarındaki iletişimin sağlıklı bir şekilde yürütülmesine dolayısıyla ortak bir tutum takınılmasına katkı sağlayabileceği de ifade edilebilir.

Rihlenin önemli yanlarından biri ise beldelerin ve Ehl-i hadîsin düşüncelerinin yayılmasına olan katkısıdır. Zira bir beldeden hareket eden bir hadis talebesi yahut birikimlerini ispatlamış alimlerin bu güzergâhta takındığı tutumlar ve ilmî meclislerdeki etkinliği özelde kendi beldesinin genelde ise Ehl-i hadîsin hanesine yazılmaktadır. Beldelerin ulemaya dair düşüncelerinin talebeler yahut daha üst düzey muhaddislerce taşınması ile de esasen bir hiyerarşi tesisine katkı sağlandığı belirtilebilir.¹¹⁵

Ehl-i hadîs tarafından kabul görmeyen diğer akımların dâîler yoluyla kendi düşüncelerini yaymaları da rihleleri önemli kılan bir diğer etken olarak zikredilebilir. Zira eserlerin sayısı artsa da en azından uzun yüzyıllar boyunca bilginin dolaşımının daha çok ilim erbabınca yapıldığı ifade edilebilir. Bu takdirde bir düşüncenin yayılması için daha çok seyahat etmesi gerekenler kitaplar değil talebeler yahut hocalar olmalıdır. Düşüncelerin dâîlere verdiği önem de muhtemelen bu kişilerin bilgi

¹¹² Hatîb el-Bağdâdî rihle ile amaçlanan iki husus olduğunu belirtir. Bunların ilki âlî isnâdî ve en eski semâyî tahsil etmek, ikincisi ise huffâz ile buluşmak, onlarla müzakere yapmak ve onlardan faydalanmaktır. Onun belirttiğine göre eğer sözü edilen iki husus başka beldeye bulunmayıp hadis talebesinin kendi beldesinde bulunuyorsa rihle yapmanın da bir faydası bulunmamaktadır (Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 2/223). Âlî isnad arayışının tarihsel süreci için bk. Günaydın, *Hadis Rivayetinde Âlî Isnadlar*, 115-214.

¹¹³ Örneğin Hatîb hadis talebesinin rihleden sonra memleketine geri dönmesini ve topladığı müktesebatla ilgilenmesini tavsiye etmektedir (Hatîb, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 2/246).

¹¹⁴ Rihleye dair kayda değer bir tanıma *Lisânu'l-muhaddisîn* yer vermektedir: “Rihle, talebenin âlî isnâdî, kendinde yahut beldesinde olmayan nakli elde etmek; [nakle sahip olduğu halde] daha güvenilir hocalardan nakli tercih etmek yahut ilim erbabının gözettiği başka faydalar sebebiyle kendi beldesinden farklı bir beldeye yolculuk etmesidir” (Bk. Muhammed Halef Selâme, *Lisânu'l-muhaddisîn*, 5. kısım, 1078 (no: 641).

¹¹⁵ Hadis literatüründeki âlimlerin, beldelerin ve eserlerin övgüsüne yahut yergisine dair pek çok pasajın da esasen muhaddisler arası hiyerarşi tesisine etki ettiği söylenebilir. Zira bu şekilde Ehl-i hadîs içindeki eğilimler kendi düşüncelerini savunan isim ve eserleri ön plana çıkarma imkânı bulmaktadırlar.

dolaşımını kontrol etme isteğinden gelmektedir. İşte böyle bir ortamda rihle de diğer önemli yönlerinin yanı sıra özelde Ehl-i hadîsin genelde ise Sünnî düşüncesinin İslam dünyasında görünürlüğünü arttıran bir faktör olmaktadır.

Bahsi edilen ve eklenebilecek diğer yönlerinden ötürü rihle hadis faaliyetinin ayrılmaz bir parçası olmuş, erken dönemden itibaren ısrarla tavsiye edilmiş, rihle yapmayan muhaddis eleştirilmiş, pek çok belde gezen muhaddisler çeşitli sıfatlarla tavsif edilip övülmüş ve rihle Ehl-i hadîsin bir şiarı haline gelmiştir.¹¹⁶

Rihlenin mezkûr önemli yönleri ile birlikte bu faaliyetin tüm yüzyıllarda aynı gerekçelerle sürdürüldüğünü söylemek mümkün gözükmemektedir. Nitekim rihle faaliyetinin tabîî gerekçelerle yapılan yolculuklar ve sistemli hadis yolculukları olarak tasnif edilmesi,¹¹⁷ icazetle yetinmek ve rihle arasında bir ters orantının varlığından söz edilmesi,¹¹⁸ sonraki dönemlerde rihlenin âlî isnâd arayışına yöneldiğinin vurgulanması¹¹⁹ ve icazet talebi için de rihleler yapılması dönemsel farklılaşmayı ortaya koyan örneklerden sadece bazılarıdır.

¹¹⁶ Rihleyi öven ve teşvik eden nakillerden sadece bazıları için bk. Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit, *er-Rihle fî talebi'l-hadîs*, thk. Nuruddin Itr (Beyrut: Dârü'l- Kütübî'l- İlmiyye, 1395/1975), 88-90.

¹¹⁷ Bekir Kuzudişli, *Hadis Tarihi* (İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017), 108-112.

¹¹⁸ Hatîb, *el-Kifâye*, 316; Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed, *Edebü'l-ımlâ ve'l-istimlâ*, thk. Ahmed Muhammed Abdurrahman (Cidde: Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 1414/1993), 133; İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu envâ'i ulûmi'l-hadîs*, 152.

¹¹⁹ İbrahim b. Abdillâh el-Lâhim *el-İttisâl ve'l-inkitâ'* adlı eserinde rihlenin bu yönüne dikkat çekmekte ve günümüz araştırmacılarının bu hususta yanılğıya düştüklerinden söz etmektedir. Lâhim araştırmacıların aynı zaman diliminde hatta aynı şehirde yaşadıkları halde birbirlerinden nakilde bulunulmamasını garip karşıladıklarını bunun ise sonraki dönemlerdeki rihle ve âlî isnâd talebine dair kaygının daha erken dönemlerde geçerli olduğu zannına dayandığını ifade etmektedir. Lâhim râvinin başka bir ilmin tahsilini öncelmesi gibi gerekçelerle semâ talebinin gecikebileceğini belirtmekte, aynı zaman ve mekânı paylaştığı ve güvenilirlik açısından bir problem olmadığı halde birbirlerinden nakilde bulunmayanlara dair pek çok örnek vermektedir (Bk. İbrahim b. Abdillâh el-Lâhim, *el-İttisâl ve'l-inkitâ'* (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1426/2005), 144-150. Lâhim'in bu değerlendirmeleri rihle yaptığı söylenen sahabeyi akla getirmektedir. Muhaddislerin eserlerinde sıklıkla rastladığımız rihlenin sahabe örneğine nispet edilmesi durumu esasen bir delilden çok bir istidlal tarzı olarak kabul edilebilir. Bu örneklerin önemli bir kısmı ihtiyaca binaen yapılmış uygulamalar olarak gözükmemektedir (1./7. asırdaki tek hadis veya meseleler için yapılan yolculukların ilim uğrındaki tabîî yolculuklar olduğuna dair bir değerlendirme için bk. Kuzudişli, *Hadis Tarihi*, 109). Zira dönemsel ihtiyaçlar değiştikçe bu istidlallerin de değiştiği ve önceden yapılmış çıkarımlara karşı çıkıldığı görülmektedir. Söz gelimi âlî isnâdın gerekliliğini vurgulayan bir muhaddis Dımâm b. Sa'lebe'nin Hz. Peygamber'i ziyaretinden bahis açarken, nâzil isnâdın da geçerli olduğunu vurgulamak isteyen muhaddis ise Hz. Ömer ve komşusunun Hz. Peygamber'i nöbetleşe olarak dinlemesini delil olarak sunmaktadır. Bu sebeple "usûlü nassa dayandırma çabası"nın Ehl-i hadîs düşüncesinin bir ifade biçimi olarak kabul edilmesi daha ihtiyatlı

Rihlenin icra ettiği role ve dönemsel farklılıklarına işaret eden bu girişten sonra 4./10. asırdaki seyrine odaklanmaya çalışılacaktır. Bu minvalde bahsi edilen dönemsel farklılaşmaların yaşandığı önemli zaman dilimlerinden bir tanesinin 4./10. asır olduğu ve rihlenin bu asrın özellikle sonlarına doğru azalmaya başladığı düşünülmektedir. Fakat bu azalma iddiasının incelenmesi için rihlenin onun azalışına etki eden başlıklarla beraber ele alınması gerekmektedir. İcazetin kabul alanının genişlemesi, hadislerin fıkına dair vurgu, 4./10. asırda başta hac yollarına etki etmiş olması hasebiyle yaşanan iç karışıklıklar bu dönüşüme etki ettiği düşünülen hususlardan bazılarıdır. Bunların yanı sıra icazet ve âlî-nâzil isnâd konusuna dair farklı bakış açılarının varlığı da rihleyi etkileyen muhtemel unsurlar olarak ifade edilebilir.¹²⁰ Çünkü icazet rihlenin var oluşunu kısmen de olsa tehlikeye sokmaktadır. İlk olarak icazet, sonrasında esasen onunla da bağlantılı olan nâzil isnâd konusunun ele alınması bu iki temel konunun ardından rihleye dair dönüşüme etki ettiği düşünülen diğer gerekçelerin incelenmesi amaçlanmaktadır. Son olarak da rihlenin azalması tartışmasından farklı olarak rihleye dair eleştirilerden olan ailenin ihmal edilmesi ve mihne sonrası rihleye etki eden itikadî tutuma değinilmesi planlanmaktadır.

1.2.1. Redden Kabule: İcazetin Dönüşümü

İcazet ve rihle arasındaki ilişki erken dönemden itibaren işaret edilegelmiş bir husus olup usûl eserlerinin icazet bahislerinde bu tartışmaları sıklıkla görmek mümkündür. İcazet ve rihle arasındaki ters orantıdan söz eden, tartışmanın bir nevi özeti olan ve sıklıkla atıf yapılan nakil şudur: “Eğer icazet caiz olursa rihle faaliyeti ortadan kalkar.”¹²¹ Bu söz rihlenin hem râviye hem de Ehl-i hadîse sağladığı katkılarla birlikte düşünüldüğünde kaygının önemi daha iyi anlaşılmaktadır. Ne var ki icazetin kabulüne dair bu kaygı uzun bir süre devam etse de farklı görüşler de var olagelmıştır. Ahmed b. Hanbel’in de yer aldığı bir diyalog bu açıdan 3./9. asırda icazete dair

gözükmektedir (Bu hususa dair bir çalışma için bk. Hüseyin Kahraman, “Hadis Usûlünü Nassa Dayandırma Çabası”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 169-195).

¹²⁰ Rihle-âli isnad ilişkisine dair değerlendirmeler için bk. Günaydın, *Hadis Rivâyetinde Âlî Isnadlar*, 87-90.

¹²¹ İbnü'l-Mukri', *el-Mu'cem*, thk. Adil b. Sa'd (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd-Şirketü'r-Riyâd, 1419/1998), 406; Hatib, *el-Kifâye*, 316; Sem'ânî, *Edebü'l-İmlâ*, 10; İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu envâ'i ulûmi'l-hadîs*, 152; İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dımaşkî, *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*, thk. Mâhir Yâsin el-Fahl (Riyad: Dâru'l-Meymân, 1433/2013), 161; Zerkeşî, Bedrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Cemalüddin, *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Zeynülabidin b. Muhammed (Riyad: Edvâü's-Selef, 1419/1998), 3/504.

çekincelerin varlığına rağmen kabul alanının da arttığını düşündürmektedir. Nakledildiğine göre Ahmed b. Hanbel'in yanında "Eğer icazetle nakil kabul edilirse rihle faaliyeti ortadan kalkar" sözü zikredilmiştir. Ahmed b. Hanbel ise bu tutuma cevaben şöyle demektedir: "Eğer icazetle nakil kabul edilmezse o takdirde de ilim ortadan kalkar".¹²²

İcazetin zaman içindeki dönüşümüne dair kayda değer bir çalışma Garrett Davidson tarafından yapılmıştır. *Carrying on the Tradition* adlı eserdeki değerlendirmelere göre icazete dair en erken kanıtlar 3./9. asrın ortalarını göstermektedir. 3./9. asırda çoğunluğun icazete mesafeli durmasından ötürü icazetin kullanımı kısıtlı bir alanla sınırlı kaldığını ifade eden¹²³ yazara göre 4./10. asrın başlarında ise bu durum icazet lehine evrilmeye başlamaktadır.¹²⁴ Davidson yüzyılın ortalarında ise bu durumun artış gösterdiğine dair daha çok kanıt olduğunu vurgular ve bunları serdedir.¹²⁵ 5./11. asrın başları ile birlikte ise bunun daha da arttığını hatta Ebü'l-Velîd el-Bâcî'nin (ö. 474/1081) icmadan söz edebildiğini belirtir. Nitekim onun tespitine göre 5./11. asırla birlikte itirazların varlığına rağmen icazet büyük oranda kabul görmüştür.¹²⁶ Davidson'a göre ise icazetin kabul alanının artmasındaki en etkili şahıs Hatîb el-Bağdâdî'dir. Hatîb'in icazete dair yaptığı teorik tartışmaların ve argümanların meseleye yön verdiğine vurgu yapan yazar,¹²⁷ sonraki yüzyıllarda itirazlar olsa da artık icazetin büyük oranda bir tartışma konusu olmaktan çıkarak isnâd sisteminin korunmasında yeni bir görev üstlendiğini belirtmektedir.¹²⁸ Davidson bu bölümde icazete dair dönüşümün rihleye olan etkisine az da olsa değinmektedir. Onun açıklamalarına göre icazetin kabulü hadis toplayanları diğerlerinden ayırt edilememe

¹²² Zerkeşî, *en-Nüket*, 3/508.

¹²³ Davidson, *Carrying on the Tradition*, 115, 117.

¹²⁴ Davidson, *Carrying on the Tradition*, 118. Bu asır için tercih edilen başlık da dönüşüme işaret eder niteliktedir: "Devran Dönmeye Başlıyor" (The Tide Begins to Turn).

¹²⁵ Davidson, *Carrying on the Tradition*, 118-119, 122.

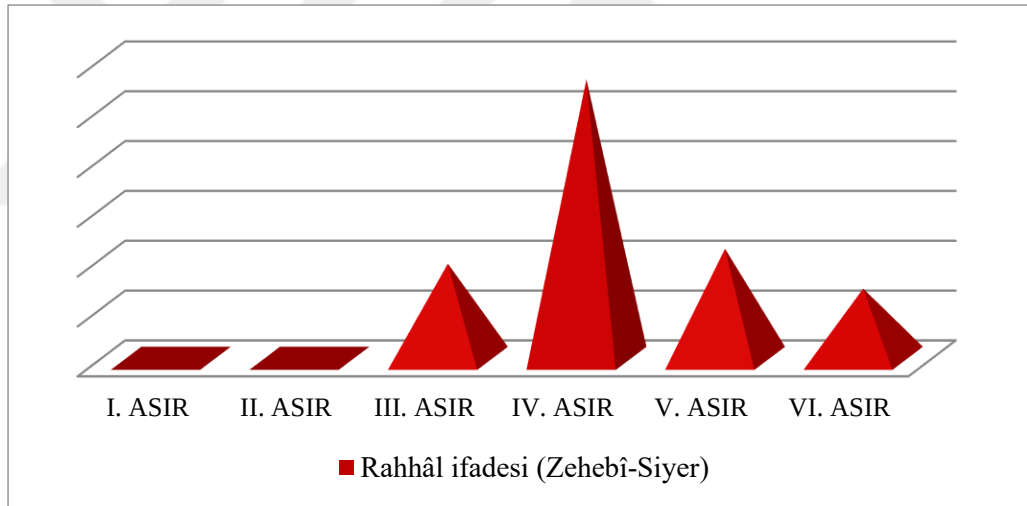
¹²⁶ Davidson, *Carrying on the Tradition*, 123-124.

¹²⁷ Davidson, *Carrying on the Tradition*, 127.

¹²⁸ Tûfî'nin (ö. 716/1316) icâzet ve semâya dair açıklaması da sürecin dönüşümünü göstermesi açısından zikre değerdir: "Selef zamanında semâ daha öncelikliydi. Fakat eserlerin divanlarda derlenmesi, sünnetlerin de cem edilip şöhret kazanmasından sonra ikisi arasında fark kalmamıştır" (Bk. Süyûtî, *Tedrib*, 1/451).

endişesine sevk etmiş ve ilmî hiyerarşinin bozulması konusunda bir endişe hâsıl olmuştur.¹²⁹

Usûl eserlerinde umuma icazetten söz edildiğinde atıf yapılan en erken şahıs olarak İbn Mende'nin (ö. 395/1005) zikredilmesi de burada hatırlanmalıdır. İbn Mende'nin "lâ ilâhe illallah diyen herkese icazet verdim" dediği nakledilmektedir.¹³⁰ Nitekim Zehebî (ö. 748/1348) İbn Mende'yi tanıtırken onu "rahhâl olanların sonuncusu" (ختم الرحالين) olarak takdim eder.¹³¹ Zehebî gibi İslam tarihini kronolojik bir bakış açısı ile incelemiş olan bir âlimin¹³² bu değerlendirmesi üzerinde durulmayı hak etmektedir. Nitekim onun kronolojik sayılabilecek tabakât eseri *Siyerü a'lâmi'n-nübelâ*'da yaptığımız bir tarama da kendi değerlendirmesini destekler mahiyettedir. *Siyer*'i yüzyıllara göre ayırıp içerisinde "rahhâl" ifadesini taradığımızda şöyle bir sonuç elde edildiği görülmektedir:



Grafik Şekil 1: Rahhâl İfadesinin Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ'daki İstatistiği

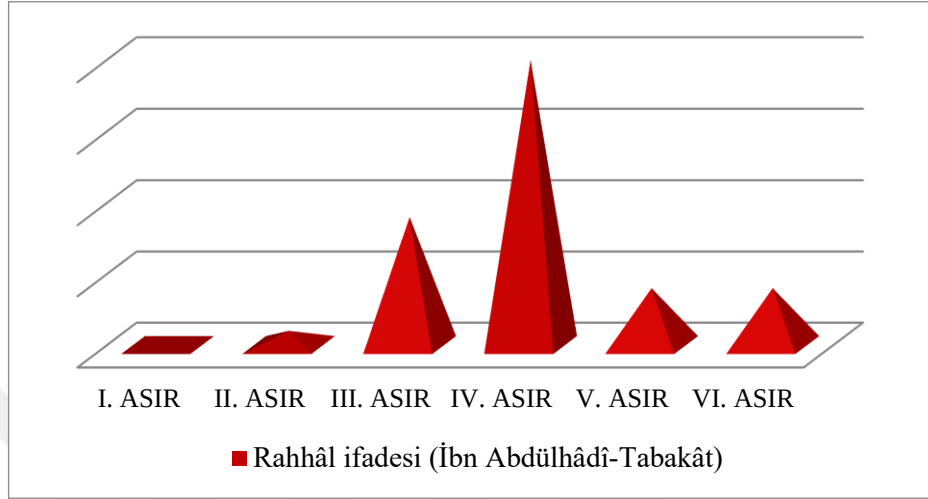
¹²⁹ Davidson, *Carrying on the Tradition*, 126-127.

¹³⁰ Örneğin bk. İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu envâ'i ulûmi'l-hadis*, 155; Irâkî, Zeynüddin Abdürrahim b. el-Hasan, *et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman (Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969), 183. Davidson umumî icâzetin 4./10. asrın sonlarında ortaya çıksa da görünüşe göre bu türü[n meşruiyetini] tartışan ilk ismin Hatîb olduğunu belirtir (*Carrying on the Tradition*, 129).

¹³¹ Zehebî, *Tezkira*, 3/158. Sonraki dönemlerde de geniş coğrafyaları kapsayan yolculuklar yapıldığı için Zehebî'nin ifadesi bu türden rihlelerin çok azalmış olmasına işaret eden bir yorum olsa gerektir.

¹³² Zehebî'nin tarihi sıralamayı gözeterek telif ettiği bazı önemli eserleri şunlardır: *Târîhu'l-İslâm*, *Siyerü A'lâmi'n-Nübelâ*, *el-İşâre ilâ Vefeyâti'l-A'yân*, *Ehlü'l-mi'e fe sâ'idin*, *el-Mu'in fî Tabakâti'l-Muhaddisîn*, *Tezkiretü'l-Huffâz*, *Ma'rifetü'l-Kurrâi'l-kibâr*.

Elde edilen sonuçların Zehebî'nin kullanmayı tercih ettiği terminolojiden kaynaklı olabileceği ihtimaline binaen, Zehebî'nin çağdaşı İbn Abdilhâdî'nin (ö. 744/1343) *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs* adlı eserinde de rahhâl ifadesi taranmıştır.¹³³ Elde edilen sonuç büyük oranda benzerlik arz etmektedir:



Şekil 2: Rahhâl ifadesinin Tabâkâtü Ulemâi Ehli'l-Hadîs'teki istatistiği

Elbette sadece bu nakillerden hareketle genel bir sonuca ulaşmak mümkün olmayıp sözünü ettiğimiz bazı hususların erken dönemlerden de bazı örneklerine ulaşmak mümkündür. Fakat icazet ve rihle arasındaki ters orantı dikkate alındığında Zehebî'nin değerlendirmeleri ve Davidson'ın icazetin dönüşümüne dair açıklamaları rihlenin azalmaya doğru bir eğilimde olduğunu düşündürmektedir. Fakat bu türden bir değerlendirme için rihle ile bağlantılı olduğu düşünülen diğer başlıkların da incelenmesi gerekmektedir.

1.2.2. Rihleye Bir Alternatif: Nâzil İsnadla Yetinmek

İcazet ve rihle arasındaki ilişkinin bağlantılı olduğu bir diğer konu ise âlî-nâzil isnâd konusudur. Râmeihürmüzî'nin âlî-nâzil isnâda dair bahsinde “nâzil isnâd ile yetinilmesi rihle faaliyetinin iptali anlamına gelir”¹³⁴ demesi de bu ilişkiye bir işaretir.

¹³³ Zehebî'nin *Siyer*'i özelinde tespit edilen ve rihle faaliyetine işaret eden bir kavram kümesi ile yapılan taramada da benzer sonuçlara ulaşıldığı belirtilmelidir.

¹³⁴ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 201. Benzer anlamdaki ifadeler için bk. Hâkim, *Ma'rife*, 5. Hatîb, *el-Câmi'*, I, 115; İbn Kesîr, *İhtisârü ulûmi'l-hadîs*, 251-252; Sehâvî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdîrrahman, *Fethu'l-Muğîs bi şerhi Elfîyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*, thk. Ali Hasan Ali (Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1424/2003), 3/279.

Bilindiği üzere rihlenin en önemli amaçlarının başında âlî isnâdın elde edilmesi gelmektedir. Fakat âlî isnâdın önemine dair genel kabulle birlikte muhaddisler arasında farklı düşünenler de bulunmaktadır. Buna dikkat çekenlerin başında Râmeihürmüzî gelmektedir. Râmeihürmüzî'nin naklettiğine göre hadis talebeleri arasında (مذاهب طلاب الحديث) âlî ve nâzil isnâdın hangisinin daha öncelikli olduğu hususunda iki farklı tutum vardır. Bunlardan biri hadisin sadece semâ edilmesi ile yetinmeyi doğru bulmayarak olabilecek en âlî isnâda ulaşmak ve doğrudan sahibinden almanın gerekli olduğu yönündedir. Diğeri ise isnâdın âlî yahut nâzil olması ile çok ilgilenmemekte naklin güvenilir bir râviden alınmış olmasını yeterli görmektedir.¹³⁵

Râmeihürmüzî sahih olması kaydı ile nâzil isnâd taraftarı olanların kendilerine dayanak aldıkları nakilleri serd ettiği bir başlığa da yer vermektedir. “Eğer semâ sabit olmuş ise rihle yapmayı, âlî isnâd elde etmeyi gerekli bulmayanlar[ın kendilerine delil olarak kabul ettikleri nakiller]”¹³⁶ başlığını taşıyan bu bâbda yedi nakle yer verilmektedir. Bunlardan dört tanesi sahâbeden gelen nakiller olup Hz. Peygamber’e biri vasıtasıyla sorular sorulabildiğini gösteren rivâyetlerdir.¹³⁷ Diğer örnekler ise A‘meş (ö. 148/765), Şu‘be b. el-Haccâc (ö. 160/776), Süfyân es-Sevrî (ö. 161/778), Hammad b. Zeyd (ö. 179/795) gibi alimlerin âlî isnâd imkânı varken nâzil isnâdla yetindikleri durumlara da aittir.¹³⁸

Râmeihürmüzî'nin bu yönde bir ayrıma girmesi muhaddisler arasında âli-nâzil konusunda bir farklılaşma olduğunu düşündürse de bir sonraki asırda Hatîb¹³⁹ ve sonraki usûl âlimleri muhaddisler arasında nâzil isnâdın âlîden daha güçlü olduğuna dair bir görüşten söz etmemektedirler. Irakî'nin (ö. 806/1404) *Elfiyye*'sinde yer verdiği “Âlî isnâdı talep etmek sünnettir/Bazıları nâzili öncelemişse de [bu görüşün] cevabı

¹³⁵ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 200. Âlî isnâdın öncelenmesi konusuna dair farklı yaklaşım ve değerlendirmeler ve bunların dönemsel anlamlarına dair tespitler için bk. Günaydın, *Hadis Rivayetinde Âlî Isnadlar*, 154-162; 254-263.

¹³⁶ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 221.

¹³⁷ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 221-223.

¹³⁸ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 221-226.

¹³⁹ Hatîb de *el-Câmi' li ahlâkir'r-râvî*'nin âlî isnâda dair kısmında “kendisinden nakilde bulunduğu kişi (isnâdın son halkası) bulunduğu halde nâzil isnâdla yetinmeyi caiz görenler” şeklinde bir başlık açmakta ve Râmeihürmüzî'nin nakillerine benzer muhtevada fakat daha çok sayıda örnek aktarmaktadır (Bk. 1/116-120).

reddir”¹⁴⁰ şeklindeki ifade kabule mazhar olan görüşün bir özeti niteliğindedir. Râmezhürmüzî’nin kendisi de görüşünü net olarak rihleden yana koymakta ve nâzil isnâdın yeterli görülmesinin rihlenin ortadan kalkması anlamına geleceğini söylemektedir.¹⁴¹

Râmezhürmüzî’nin muhaddisler arasında nâzili kabul edenler olarak sözünü ettiği kesim muhtemelen icazeti caiz görerek, çeşitli durumlarda nâzil isnâdın öncelenebileceğini düşünenlerdir. Örneğin hadislerin fıkhnına yoğunlaşmak bu durumlardan biri olarak zikredilebilir. Ahmed b. Hanbel ve Yahya b. Maîn arasındaki geçen bir diyalog bu açıdan zikre değerdir. Nakle göre Ahmed b. Hanbel, Yahya b. Maîn’e İmam Şâfiî’den istifade etmesini tavsiye etmiş ve şöyle demiştir: “Eğer hadisin âli olan isnâdını kaçırsan nâzil olanını bulursun... Fakat şu delikanlının zekâsını kaçırsan kıyamete dek buna erişememenden korkarım.”¹⁴² Nitekim Sehâvî temrîz sigası ile naklettiği bir rivâyetle Ahmed b. Hanbel’in de [kimi şartlarda] nâzil isnâda taraftar olabileceğinden söz etmektedir. Sehâvî, Ahmed b. Hanbel’in sözünü takdim ederken âli isnâd ile meşguliyetten ötürü istinbat vb. faaliyetlerin ıskalanması kaygısından söz eder ve mezkûr nakli delil olarak sunar.¹⁴³

¹⁴⁰ Irâkî, Zeynüddin Abdürrahim b. el-Hasan, *Şerhu ’t-Tabsira ve ’t-Tezkira*, thk. Abdürrahim el-Hamîm-Mâhir Yasin Fahl (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1423/2002), 2/59.

¹⁴¹ Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 201. Bu görüş sahiplerinin delillerini sunduğu bâbta herhangi bir değerlendirmede bulunmamaktadır. Râmezhürmüzî muhtemelen bu bâbı zikrederek sadece konuya dair farklı bakış açılarının delil aldığı noktalara işaret etmek istemektedir.

¹⁴² İbn Ebî Hâtim, *Âdâbu ’ş-Şâfi’î ve menâkibihî*, nşr. Abdülğani Abdülhâlık (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1424/2003), 45.

¹⁴³ Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs*, 3/334-335.

Râmeürmüzî âlî-nâzil isnâd konusunda ehl-i nazar¹⁴⁴ arasındaki ihtilaflardan söz ettikten sonra¹⁴⁵ rihleyi eleştirenlerin görüşlerini ve buna karşı verilen cevapları uzunca ele alır.¹⁴⁶

Râmeürmüzî görüşünü rihleden yana koymuş olsa da Davidson'ın tespitleri ve bu asırdan bazı anekdotlar nâzil isnâdın önceki dönemlere göre daha çok önemsendiğini düşündürmektedir. Elbette verilecek örnekler ve açıklamalar ile âlî isnâdın önemini yitirdiği söylenmemektedir. Sadece Râmeürmüzî'nin bahsini ettiği ayrımın izi sürülmeye çalışılacaktır. Bu hususta zikredilebilecek örneklerden biri İbnü'l-Bâcî'ye (ö. 396/1005) dairdir. İbn Abdilberr (ö. 463/1071) babası ile birlikte rihlelerde bulunan İsbîliyeli İbnü'l-Bâcî için şu ifadeleri kullanmaktadır: “Babası onun için yeryüzünün tüm ilimlerini topladı. Hiç kimseye ihtiyacı olmadı.”¹⁴⁷ İbn Abdilberr'in “hiç kimseye ihtiyacı olmadı” şeklinde vurguladığı durum en azından nâzil isnâdın önceki dönemlere göre öneminin arttığını düşündürmektedir. Ayrıca 4./10. asırda sadece kendi beldesinde hadislerle yetindiği yahut hiç rihle yapmadığı söylenen râvilerden de söz edilmektedir.¹⁴⁸ Bu asırda Râmeürmüzî'nin söz konusu tartışmayı eserine taşıması ve bu konuda görüş beyan etmesi bu tartışmanın ilgili dönemde ulemayı meşgul ettiğini göstermektedir. 4./10. asrın bir önceki yüzyıla göre eser nakillerinin daha çok ön plana çıktığı, eser râvilerinin çoğaldığı hülâsa hadis naklinden eser nakline doğru evrilen sürece şahit olunan bir zaman dilimi olmasının da bu tartışmaları tetiklemiş olması muhtemeldir.

¹⁴⁴ Râmeürmüzî ehl-i nazarın kim olduğunu tasrih etmese de devamındaki ictihad bağlamındaki açıklamalar bunların fukaha olduğunu düşündürmektedir. Bununla birlikte örneğin İbn Kesîr bu kesimin mütekellim olduğunu öne sürmekte (İbn Kesîr, *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*, 252), Sehâvî ise Râmeürmüzî'nin ve Hatîb'in bu kesimin kim olduğunu belirtmediklerini ifade etmektedir (Bk. *Fethu'l-muğîs*, 3/335).

¹⁴⁵ Râmeürmüzî'nin açıklamalarına göre ehl-i nazarın bir kısmı sahih ve nâzil olan bir isnâdî âlî isnâddan daha faziletli görmektedir. Zira onlara göre “isnâdın nâzil olması râvinin hadisin metnine, anlaşılmasına (te'vîl), nakleden râviye ve râvinin adalet şartlarını sağlayıp sağlamadığı hususlarına yönelmesini zorunlu kılmaktadır. Bu hususlardaki çaba ise sahibine daha çok sevap kazandırmaktadır.” Râmeürmüzî, bu görüş sahiplerinin “haberi kıyastan daha güçlü görenler” olduğunu söylemektedir. Başkaları ise isnâdın âlî olmasının bazı içtihatlarla ihtiyaç bırakmadığını, mümkün olduğu kadar içtihadın yapılmamasının daha faziletli olduğunu belirtmektedirler (Râmeürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 200-201).

¹⁴⁶ Râmeürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 201-204.

¹⁴⁷ Zehebî, *Siyer*, 17/75.

¹⁴⁸ Kendi beldesi ile yetinip rihle yapmadığı söylenen bazı şahıslar için bk. Nişâbur (Zehebî, *Siyer*, 15/467; 16/5); Bağdat (Zehebî, *Siyer*, 15/515); Mısır (Zehebî, *Siyer*, 15/579); Buhârâ (Zehebî, *Siyer*, 16/70).

Rihlenin azalmış olması ihtimaline işaret eden mezkûr bahislerden sonra hadis yolculuklarının iki temel unsuru olan yol ve yolcudan kaynaklı etkilere de temas etmek yerinde olacaktır.

1.2.3. Rihlenin Açmazları: Yol Güvenliği ve Râvinin Ekonomik Durumu

Râvi açısından bakıldığında râvinin ekonomik ve ailevî durumlarının elverişli olması, başta yol güvenliği olmak üzere iklim şartları,¹⁴⁹ gidilecek mesafenin aşırı ölçüde uzak olması ve bu faaliyetin bu çaba ile aynı orantıda önemli olup olmadığı gibi hususlar rihleye etki eden faktörler arasındadır. Rihlenin râvi ve yol şartları ile bağlantılı bu yönlerine dikkat çeken kayda değer bir açıklama 4./10. asır Kûfe dil mektebinin önemli alimlerinden olan İbn Fâris'ten (ö. 395/1004)¹⁵⁰ gelmektedir. *Me'hazu'l-ilm* adlı eserinde icazet konusunu ele alan İbn Fâris, daha önce değindiğimiz icazet ile yetinmenin rihlenin işlevini yitirmesi anlamına geleceğine dair görüşleri zikrettikten sonra konuya dair görüşünü şöyle takdim eder:

[Mezkûr meselelere ilişkin olarak] biz de şöyle deriz: “Rihle yapmayarak kendi beldesinde kalanlar için icazet izni şu özörlere mebnidir: Ekonomik durumun yetersizliği (قصور نفقة), gidilmesi istenen mesafenin çok uzak oluşu (بعد مسافة) ve çetin yol şartları (سعوبة مسلك).¹⁵¹

İbn Fâris'in açıklamaları dikkate alındığında iki hususun ön plana çıktığı görülmektedir: Ekonomik yeterlilik ve yol şartları.¹⁵² Bu iki başlığın ve özellikle de

¹⁴⁹ Örneğin Endülüs hacılarının hac mevsiminin değişkenliğinden ötürü zaman zaman zorlu kış şartlarında seyahat etmek zorunda kaldıkları nakledilmektedir (Bk. Fatma Büşra Çoban, *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri (Hicrî İlk Dört Asır)* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 55-56). Rihle sırasında şiddetli soğuğa maruz kalan Ebü'l-Fityân Ömer er-Revâsî'nin (ö. 503/1109) parmaklarını kaybettiğine dair bir nakil için bk. İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Dimaşkî, *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs*, thk. Ekrem el-Bûşî-İbrahim ez-Zeybak (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1417/1996), 4/10.

¹⁵⁰ İbn Fâris'e dair bilgi için bk. Hüseyin Tural, “İbn Fâris”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/479-481.

¹⁵¹ İbn Fâris, *Me'hazu'l-ilm*, thk. Muhammed Nasır el-Acmî (Kuveyt: Vizâretü'l-Evkâf, 1336/2015), 59; Zerkeşi, *en-Nüket*, 510.

¹⁵² Dimaşklı muhaddis Temmâm er-Râzî'nin (d. 330/941-2/ö. 414/1023) gençlik yıllarında Dimaşk'taki siyasi istikrarsızlık ve yol güvenliğinin bulunmaması nedeniyle uzak bölgelere yolculuk yapamadığına dair bir değerlendirme için bk. Halit Özkan, “Temmâm er-Râzî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/432.

4./10. asırla daha çok ilgili olan yol şartlarının incelenmesi rihlenin azalmış olabileceğine dair yargının temellendirilmesi adına önem arz etmektedir.

4./10. asır bilindiği üzere İslam dünyasında önemli siyasi karışıklıklar olduğu, Büveyhîlerin Bağdat'a hâkim olması ile Abbasî yönetiminin gücünün önemli ölçüde azaldığı bir zaman dilimine tekabül etmektedir.¹⁵³ Fakat bu siyasi karışıklar arasında konumuzu doğrudan ilgilendiren hususlar olarak Karmatîlerin hac mekânları ve hac güzergâhına etki eden faaliyetlerinden söz etmek gerekmektedir. Karmatîlerin hac kervanlarını yağmalamaları, kervan baskınlarındaki cinayetleri,¹⁵⁴ 317/929 yılında yaptıkları baskında Kabe'de binlerce insanı öldürmeleri, Hacerü'l-Esved'e el koymaları ve yaklaşık yirmi yıl süre ile gasp etmeleri¹⁵⁵ ve İbn Kesîr'in h. 317-327 yılları arasında Irak tarafından (من درب عراق) hac yapılmadığını belirtmesi¹⁵⁶ toplumsal huzursuzluğun yanı sıra yol güvenliğinin ve hac faaliyetinin tehlikede olduğunu gösteren örneklerden bazılarıdır. *İslam'ın Rönesansı* olarak tanımladığı 4./10. yüzyıla dair eserinde Adam Mez de seyahat şartlarına değindiği kısımda hac yolculuklarının tehlikeli hale geldiğine, kimi yıllarda hacıların sel baskınları gibi sebeplerle hayatını

¹⁵³ Bu dönemdeki siyasi ayrışmaya dair bk. Mutlu Saylık, "IV. / X. Yüzyıl İslâm Dünyasında Tek Halifelikten Üç Ayrı Halifelğe Bölünme Süreci", *Şarkiyat* 13/3 (Aralık 2021), 1011-1033.

¹⁵⁴ Örneğin 294/907 yılında yapılan baskınlarda çok sayıda hacının öldürüldüğü aktarılmaktadır (Ayrıntılı bilgi için bk. Ali Avcu, *Karmatîlerin Doğu ve Gelişim Süreci* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009), 203-205) Bu yıl hac dönüşü Karmatîlerce öldürülen üç âlim için ayrıca bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 2/51, 53; 3/701). Keza 311/924 yılında da pek çok hacı öldürülmüş, 312/925 yılında sadece Mısır ve Şamlılar hac vazifesini ifa edebilmiş, 313/926 yılında Karmatîlerce hacılara geçiş vergisi konulmuş, 322/934 yılında Bahreyn Karmatîlerinin reisi Ebû Tâhir hacıları emin bir şekilde haccettirmek için hacı başına bir dirhem olmak üzere Abbâsî halifesi Râdî'ye bir teklif sunmuş ve teklifi kabul edilmiş, fakat 323/935 yılında tekrar saldırı gerçekleştirmiştir. Ebû Tâhir 325/937 yılında hac güvenliği karşılığında her yıl yüz yirmi bin dinar ödenmesini talep etmiş ve bu talebi kabul görmüştür. Fakat bu anlaşmalara rağmen gerekli meblağ ödenmediği takdirde Karmatîlerin haccı engelleme çabalarının devam ettiği örneğin 329/941 yılında ödeme yapılamadığı için haccın gerçekleşmediği ifade edilmektedir. Bahreyn Karmatîlerinin Râdî döneminde (322-329/934-940) aldıkları bu vergilerin 378/989 yılına dek devam ettiği nakledilmektedir (Mezkûr bilgiler için bk. Avcu, *Karmatîlerin Doğu ve Gelişim Süreci*, 215, 216, 229, 230, 242).

402/1012 yılında Karmatîler sarnıçları tahrip edip kuyuları doldurdıkları için 1500 kişinin susuzluktan öldüğü aktarılmaktadır (Abdülkerim Özyayın, "Hac", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996). 14/400). Yağma, talan, hacılara saldırma gibi faaliyetlerin Bahreyn, Suriye, Yemen ve Irak'taki Karmatîlerin özelliklerinden olduğuna dair ayrıca bk. Avcu, *Karmatîlerin Doğu ve Gelişim Süreci*, 285-286.

¹⁵⁵ Bk. Sabri Hizmetli, "Karmatîler", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/511.

¹⁵⁶ İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî (B.y.: Dârü'l-Hicr, 1419/1998), 15/110.

kaybettiğine, “hac yolunda ölmüştür” türünden ifadelerin kaynaklarda sıkça geçtiğine, hac dönüşlerinin Bağdat’ta bayram gibi kutlandığına değinmektedir.¹⁵⁷

4./10. asır râvilerine dair bazı nakillerde “hac yolunda hadis nakletti”,¹⁵⁸ “falan eseri hacda işitti”,¹⁵⁹ “hacca gitti ve falandan sema etti”,¹⁶⁰ “hacılar kendisinden nakilde bulundular”,¹⁶¹ “falan falanla hacda karşılaştı”,¹⁶² “falan falanla Mekke’de karşılaşmış olsa gerektir zira Mısır’a rihlede bulunmamıştır”,¹⁶³ “rihlesi ve haccı falan yıldadır”¹⁶⁴ şeklindeki ibareler hac mevsiminin rihlelerdeki öneminin boyutlarını göstermesi açısından zikre değerdir.¹⁶⁵

Haccın hadis naklindeki bu etkileri ise hac güzergâhlarının ve konaklanan şehirlerin güvenliği ile sıkı sıkıya bağlıdır. Örneğin bu konaklardan biri Bağdat’tır.¹⁶⁶

¹⁵⁷ Adam Mez, *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam’ın Rönesansı*, çev. Salih Şaban (İstanbul: İnsan Yayınları, 2000), 360-362. Hac kervanlarına saldırılar yapıldığına dair ayrıca bk. Abdulhamit Dünder, *4/10. Yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)*, (Bilecik: Bilecik Şeyh Edebali Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2019), 292, 302. Ordunun hac kabilelerine Karmafil tarafından yapılan saldırıları önlemekte aciz kalmasının halifeliliğin saygınlığını yitirmesine sebep olduğuna dair bir yorum için ayrıca bk. Dünder, *4/10. Yüzyılda Bağdat*, 323.

¹⁵⁸ Zehebî, *Siyer*, 15/517.

¹⁵⁹ Zehebî, *Siyer*, 14/355

¹⁶⁰ Zehebî, *Siyer*, 16/51, 244, 282.

¹⁶¹ Zehebî, *Siyer*, 16/135.

¹⁶² Zehebî, *Siyer*, 16/38.

¹⁶³ Zehebî, *Siyer*, 14/263.

¹⁶⁴ Zehebî, *Siyer*, 17/659.

¹⁶⁵ “Haccın rihle için harekete geçirici temel sâik olduğuna” dair bir yorum için bk. Çoban, *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri (Hicrî İlk Dört Asır)*, 56.

¹⁶⁶ Abdülhamit Dünder’in, *4/10. yüzyılda Bağdat (Topografya, Toplumsal Yapı, Gündelik Hayat)* adlı önemli çalışmasında hacıların Bağdat’a gelişine dair yaptığı tasvir hem Bağdat’ın etkinliğini hem de haccın ilmi, kültürel ve ticari açıdan etkisini göstermesi açısından zikre değerdir:

“Mâverâünnehir ve Horasan gibi halifeliliğin doğu topraklarından kutsal topraklara giden hacılar, hac mevsiminden 2 ay önce Bağdat’a ulaşıyorlardı. Şevval ayının başından itibaren Bağdat’ta toplanan binlerce hac yolcusu, şehrin batı yakasında çadırlar kurarak bir müddet burada kalıyordu. Kabilelerinin Bağdat’a gelişi, şehirde gözle görülür bir canlılık meydana getirirdi. Bağdat halkı kabileleri temaşaya durur, şehirde kutsal yolculuğa çıkmak isteyenler için duyurular yapırdı. Hacıların su ihtiyaçlarının karşılanması için Dicle kenarında havuzlar yapılır, su beygirleri çalıştırılırdı. Batı yakasının bahçelerine çadırlarını kuran hacılar, tek veya gruplar halinde şehirde dolaşırlardı. Hacıların Bağdat’a ulaşmalarından ayrılışlarına kadar geçen süre Bağdatlılar için ticârî, ilmi ve kültürel faaliyetlerin arttığı önemli bir zaman dilimiydi ... Hacılar başta halifeyi görmek, meşhur âlim ve zahitlerin türbelerini ziyaret etmek ve o yıl hac menâsikini yerine getirecek resmi yetkilinin [emîru’l-hacc] emrinde kutsal topraklara ulaşmak için Bağdat’ta bir araya geliyordu. Özellikle Musul, Rakka gibi kuzey bölgelerden Fırat ve Dicle üzerindeki sallarla güneye inen hacıları görmek mümkündü. Fırat ve Dicle üzerindeki taşmacılık, hac kabilelerine alternatif bir yolculuk imkânı tanıyordu. Kısmen daha hızlı fakat tehlikeli bu yolculuklardan birinde [7 Zilkâde 347] Musul’dan gelen hacıları taşıyan zevraklar batmış, yaklaşık 600 hacı Dicle sularında boğularak can vermişti. Zehebî’nin kaydına göre, her bir zevrakta yaklaşık 50-60 arası hacı olmak üzere 10 küsur zevrak batmıştı” (Dünder, *4/10. yüzyılda Bağdat*, 372).

Kaynaklarda hacca giderken veya dönüş yolunda Bağdat'a uğrayıp ders vermek veya almanın yaygın bir âdet halini aldığı ifade edilmektedir. Hatta Hatîb el-Bağdâdî hac gidiş ve dönüşü sırasında Bağdat'ta ders okutan veya ders alanların biyografilerine de yer vermektedir.¹⁶⁷ Bağdat'taki bu konaklamanın ardından kafileler hac emirinin komutasında merasimlerle şehirden ayrılmakta, sonrasında ise hac dönüşünde tekrar Bağdat'ta toplanılmaktadır.¹⁶⁸

Bağdat'la birlikte diğer konaklama mekânları düşünüldüğünde hac faaliyetinin; konaklanacak beldeye gelme, beldede konaklama, Haremeyn'de geçirilen süre ve dönüş güzergâhı olmak üzere dört farklı zaman diliminde ilmi etkileşime imkân tanıdığı görülmektedir. Bu sebeple özellikle hac faaliyetine ve kervanlara yönelen Karmatî tehlikesinin rihleye olumsuz etkisi olabileceğini düşünmek mümkündür. Bu gibi problemlerin muhtemel bir icazet-rihle yahut nâzil-âlî ilişkisinde en azından icazetin kabul alanını arttıran bir etkisinin olabileceği söylenebilir.

Haccın hadis nakline olan etkisinin bir diğer yönü ise râvilerin ekonomik durumları ile ilişkilendirilebilir. Zikredildiği üzere İbn Fâris'in dikkat çektiği bir diğer başlık ekonomik durumun yetersiz oluşuydu. Erken dönemden itibaren muhaddislerin ekonomik durumlarının iç açıcı olmadığına dair pek çok beyana rastlamak mümkündür. 2./8. asrın önemli siması Şu'be b. el-Haccâc'ın (ö. 160/776) "Hadis [ilmini] talep eden iflas etmiş demektir. Nitekim ben de iflas ettim. Hatta bu iflasım öyle bir noktaya geldi ki ana[cığı]mın çanağını (طست) yedi dinara sattım" şeklindeki açıklamaları,¹⁶⁹ Cevzakî'nin (ö. 388/998) "Hadis talebi uğruna yüz bin dirhem harcadım. Tek bir dirhem bile kazanmadım" demesi¹⁷⁰ ve Hatîb el-Bağdâdî'nin ekonomik gerekçelerle rihle yapamayanlara dair bir bâb açması¹⁷¹ bu duruma işaret eden açıklamalardan sadece bazılarıdır.¹⁷² Bu sebeple önemli bir malî yükümlülük

¹⁶⁷ Dündar, 4/10. yüzyılda Bağdat, 331, 335.

¹⁶⁸ Dündar, 4/10. yüzyılda Bağdat, 373.

¹⁶⁹ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/250.

¹⁷⁰ Zehebî, *Siyer*, 16/494.

¹⁷¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 2/233. Hatîb el-Bağdâdî bu bâbda Ahmed b. Hanbel'in malî durumunun yetersizliği sebebiyle rihleye çıkamadığına dair birkaç örnek zikretmektedir.

¹⁷² Abdülfettâh Ebû Ğudde de Ebû Dâvûd'un (ö. 275/889) eserini muhtasar olarak kaleme alma gerekçelerinden söz ederken ekonomik sebeplere dikkat çekmektedir. Ebû Ğudde bu şekilde o dönemde çoğunluğu maddi açıdan kötü durumda olan ilim erbabı ve talebelerinin (و غالب أهل العلم و طلابه في زمنه الفقر وقلة ذات اليد) kâğıt ve mürekkep masraflarının daha az olacağını ifade eder (Ebû Davûd,

gerektiren rihlenin pek çok muhaddis için zor bir durum olduğu ifade edilmelidir. Ekonomik gerekçeler ile rihle yapma imkânı bulamayan yahut sınırlı rihle imkânına sahip olamayan râviler için hac yolculuğu önemli bir avantaj sağlamaktadır. Zira hac faaliyeti ilgili güzergâhta bulunan özellikle de Bağdat gibi bu faaliyetin merkezi şehirlerindeki ekonomik durumu iyi olmayan râviler için önemli bir avantajdır. Bu güzergâh ve konaklamalara ek olarak hacca katılarak muhaddislerden nakilde bulunmak da başlı başına bir fırsat olarak görülmelidir. Zira bu şekilde râvi uzak diyarlara seyahat etmek yerine sadece hac vazifesi ile pek çok nakil elde etme imkânı bulacaktır. Fakat 4./10. asır özelinde söylersek iç karışıklıklar ve özellikle Karmatîlerin faaliyetlerinin sair zamanlarda yeteri kadar rihle yapma imkânı bulamayan bu kimseler için bir dezavantaj oluşturduğu ve icazete yönelik bakışa etki etmiş olabileceği düşünülmelidir. Bu sebeple icazet-rihle ilişkisinde en azından bu kesimin icazete taraftar olacağını düşünmek zor değildir.

İcazetin 4./10. asrın sonları ile birlikte azalmış olabileceğine dair mezkûr değerlendirmelerin gösterdiği bir sonuç da rihle konusunda fukahânın görüşünün daha ağırlıklı hale geldiğidir. Zira daha önce zikredildiği üzere Râmeihürmüzî Ehl-i hadîsten bazılarının güvenilir olduğu sürece nâzil isnâd ile yetinilebileceği görüşünü aktarmış sonrasında da ehl-i nazarın rihle konusundaki benzer görüşünü naklederek bu görüşün sebebi olarak metnin anlamına yoğunlaşma vurgusu yapmıştı. Fakat Râmeihürmüzî ise görüşünü rihleden yana kullanmıştı.¹⁷³ Elbette Râmeihürmüzî'nin rihlenin öneminden bir şey kaybetmemesi gerektiğine dair duruşu Ehl-i hadîsin genel görüşüdür.¹⁷⁴ Fakat bahsi edilen tutumlara dikkat edilirse fakihlerin bakış açısının rihle ve icazet arasındaki ilişkiye önemli oranda etki ettiği anlaşılmaktadır. Esasen 4./10. asırda Râmeihürmüzî'nin fıkıh ve hadis ilimlerinin beraber tahsiline ve muhaddislerin fakih-muhaddis olmaları gerektiğine dair ısrarlı vurguları¹⁷⁵ keza İbnu Hibbân'ın et-

“Risâletü'l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehli Mekke fî vasfî sünenihi”, 31 (naşirin notu). Abbâsî veziri İbnü'l-Furât'ın (ö. 312/924) şair ve dilcilerin yanı sıra hadis katiplerinin mürekkep ve kâğıt masrafları için yirmi bin dirhem tahsis ettiğine dair bk. İbn Miskeveyh, Ebû Alî er-Râzî, *Tecâribü'l-Ümem*, thk. Ebû'l-Kâsım Emâmî (Tahran: Surûş, 1419/1998), 5/181-182.

¹⁷³ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 200-201.

¹⁷⁴ Nitekim Râmeihürmüzî'nin naklettiği nâzil isnâdın yeterli olabileceğine ilişkin görüşe yer veren İbnü's-Salâh da bu görüşün, delilleri sağlam olmayan zayıf bir görüş olduğunu belirtmektedir (İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu envâ'i ilmi'l-hadîs*, 369).

¹⁷⁵ Kendi ifadeleri ve konuya dair nakillerine dair bazı örnekler için bk. Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 129, 232, 238-239, 618.

Tekâsım'ın telif tarzı ile bu amaca yaptığı hizmet, Hâkim'in *Mârife*'sinde fıkhu'l-hadîs adında müstakil bir bölüm açarak fıkhu'l-hadîsi "hadis ilminin meyvesi" olarak takdim etmesi¹⁷⁶ bu dönemde fıkıh-hadis birlikteliğine verilen önemi gösteren önemli örneklerden sadece birkaçıdır. Hadis âlimlerinin bu türden vurgularının rihle ve icazet ilişkisine de etki edeceği muhakkaktır. Zira Şu'be'den nakledilen "Bineği üstünde [rihleler yapıp] hadis talebinde bulunan kişi fakih olamaz"¹⁷⁷ şeklindeki ifade hem çokça rihle yapmak hem de fıkıhta uzmanlaşmanın en azından çok zor olduğunu ve erken dönemden itibaren bu hususa dair bir farkındalığın edinildiğini göstermektedir.

Rihlenin icazet, nâzil isnâd, dönemin sosyal ve siyasi etkileri gibi gerekçelerle ilişkili olarak azalmaya başlamış olabileceğine dair değerlendirmelerden sonra muhaddisler arasında rihleye dair tartışmaların iki farklı yönüne daha değinmek yerinde olacaktır. Bu yönlerden ilki rihle gerekçesi ile ailenin ihmalî bir diğeri ise Ehl-i hadîsin mihne tecrübesinin rihleye nasıl yansıdığı konusudur.

1.2.4. Aileyi İhmal Meselesi

Rihleye dair dikkat çekilen problemlerden biri muhaddislerin rihle uğrunda ebeveynlerini, ailelerini ihmal ettiklerine yöneliktir.¹⁷⁸ Râmezhürmüzî'nin fakihlere nispet ettiği bu eleştirinin kimi zaman muhaddislerce de özeleştirî bâbında dile getirildiği olmuştur. Örneğin Ebü'l-Hasan el-Kattân (ö. 345/956-957) gözlerinde yaşadığı rahatsızlıktan söz ederken annesinin hâtırasını şöyle yâd etmektedir: "Gözlerimden rahatsızlandım. Öyle tahmin ediyorum ki bu sıkıntıya düşer olmamın sebebi hadis ve ilim yolunda rihleye çıktığım günlerde annemin çokça gözyaşı dökmesidir."¹⁷⁹

¹⁷⁶ Hâkim, *Ma'rife*, 246.

¹⁷⁷ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/220.

¹⁷⁸ Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 201. Muhaddislere bu yönde eleştiriler bulunduğu dair ayrıca bk. Yücel, *Hadis Tarihi*, 115.

¹⁷⁹ Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ: İrşâdü'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-edîb*, thk. İhsan Abbas (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 4/1643. Bazı muhaddisler ise pişmanlık izhar ederek kendi vatanlarına dönmüşlerdir. 313/925 tarihinde vefat eden Serrâc'dan nakledilenler bu açıdan zikre değerdir: "Ebu'l-Velîd Hassân b. Muhammed aktarıyor: [Bir gün] Ebü'l-Abbâs es-Serrâc'ın 'Âh Bağdat âh!' dediğini işittim. [O böyle iç geçirince] oradakiler kendisine 'oradan ayrılmaya ne sebep oldu' diye sordular. O da şöyle dedi: 'Kardeşim İsmail Bağdat'ta 50 yıl ikamet etti. Vefat edip de cenazesi kaldırılınca birinin Bâbu'd-Derb'de ötekine 'bu ölen kimdir' dediğini işittim. Diğer adam da bu soruya şöyle cevap verdi: 'Burada yaşayan bir garipti'. [Bunları duyunca kendime kendime] şöyle dedim: 'İnnâ lillâh! Kardeşim burada uzun süre ikametinden, ilim ve ticaretle tanınmasından sonra

Fakat bu örneğin zıddı olarak ailevî sorumluluklar yahut ebeveynlerinin izinlerini alamamaları sebebiyle rihleden geri kalan muhaddisler de bulunmaktadır. Örneğin Bağdatlı muhaddis Ebü'l-Abbâs Ahmed b. Ali'nin (ö. 290/903) rihleye çıkmak istediği fakat izin alamadığı için Kuteybe b. Said'e (ö. 240/855) gidemediği nakledilmektedir. Ebü'l-Abbâs annesinin vefatından sonra Belh'e gitse de Kuteybe vefat etmiştir.¹⁸⁰ Nitekim Hatîb el-Bağdâdî de rihle ve ana-baba iznine dair iki bâb açmakta, konuya dair nakil ve değerlendirmelerde bulunmaktadır. Buna göre talebenin öğrenmesi farz olan ilmi elde etmek için ebeveyllerinden izin istemesi şart değildir fakat yine de bunu da onları incitmemek, gönüllerini almak suretiyle yapması daha uygundur. Eğer öğrenilmesi farz bir ilim değilse izin alınması gerekmektedir.¹⁸¹ Hatîb devamında da ana-babaya merhameti tavsiye eden hadislerin yer aldığı bir diğer bâb açar. Bu haliyle metin ebeveyn hukukunun öncelenmesi gerektiğine dair bir görünüm arz etmektedir. Bu başlıklardan sonra yer verilen başlık ise "hanımının haklarını ifâ etme gerekçesi ile rihle yapmayanlar" şeklinde olup bu gerekçe ile rihle yapmayan bir muhaddisten söz edilmektedir.¹⁸² Keza muhaddislere yönelik olarak evlenmeme tavsiyelerinde de yine rihle sebebiyle aile hukukunun ihmaline dair bir uyarı olduğu ifade edilebilir.¹⁸³ Geç yaşlarında, rihle dönüşlerinde evlenen muhaddislerin varlığı da rihle ve ailenin ihmali bağlamında başvurulmuş bir usûl olarak görülebilir.¹⁸⁴ Keza muhaddislerin çocuklarını erken yaşta rihleye çıkarmasını bu probleme bir önlem olarak da düşünmek mümkündür. Çocukların erkenden hadis semâ etmeleri elbette önemli oranda âlî isnâdı elde etme ile ilgilidir. Fakat kaynaklarda başta baba olmak üzere¹⁸⁵ aile fertlerinin desteği ile¹⁸⁶ rihlelere çıkılması muhaddislerin ilmî tahsilleri

kendisi için söylenen şey[e bakın]: 'Burada yaşayan bir garipti.' İşte bu söz beni memleketime geri dönmeye sevk etti'." (Zehebî, *Siyer*, 14/395).

¹⁸⁰ İbn Abdilhâdî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*, 2/345-346. Ebeveyninin hukukunu gözetmek için rihleye çıkmayan râvilere örnekler için bk. İbn Abdilhâdî, *Tabakâtu ulemâi'l-hadîs*, 2/182; Zehebî, *Siyer*, 13/450; 20/567.

¹⁸¹ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 2/228-232.

¹⁸² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 2/233.

¹⁸³ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 1/101 vd.

¹⁸⁴ Örneğin İbn Mende'nin (ö. 395/1005) otuz küsur senelik bir zaman dilimini kapsayan rihlesinden sonra memleketine döndüğü ve ondan sonra dört çocuğu olduğu nakledilmektedir (Zehebî, *Siyer*, 17/36-37).

¹⁸⁵ Bu asırda baba ve oğlun beraber rihle yaptığı bazı örnekler için bk. Zehebî, *Siyer*, 13/225, 266; 14/299; 403; 15/453; 16/119, 168, 194, 352, 356; 17/75, 163.

¹⁸⁶ Dördüncü asırda dede yahut amca desteği ile erken rihleye çıkan, hadis semâ eden râvilere örnekler için bk. Zehebî, *Siyer*, 14/441; 16/160, 277; 17/163. Aile fertlerinin erken yaşta rihlelere verdiği destek dikkate alındığında bu durumun *Ma'rîfetü'l-ekâbir 'ani'l-esâğîr* türündeki çalışmaların oluşmasında da önemli bir etkisinden söz etmek mümkün gözükmektedir. Zira imkân bulan

yanında çocuklarını da ihmal etmemeye çalıştıklarını düşündürmektedir. Hadiste behre sahibi olduğu da söylenen¹⁸⁷ Sâbit b. Hazm (ö. 313/925) ve oğlu Kâsım'ın (ö. 302/914-15) tüm semâ ve rihlelerinin aynı olduğunun belirtilmesi de¹⁸⁸ yine bu bağlamda değerlendirilebilir. Zira baba ve oğlun rihlelerinin aynı olması babanın âlî isnâdı kaybetme pahasına rihle yapmadığını ve oğlunun rihle için uygun yaşa gelmesi için beklediğini düşündürmektedir. Tespit imkânı zor olmakla beraber baba-oğul rihlelerinde babanın önceden rihle yapmadığı belirlenebilirse muhaddislerin rihleye çıkmak için çocuklarını bekledikleri ifade edilebilir.

1.2.5. Mihne Sonrası Rihle: İtikâdî Konuların Rihleye Yansıması

Rihleye dair son olarak dikkat çekmek istediğimiz husus halku'l-Kur'ân konusu bağlamında rihle yapan râvilerin Ehl-i hadîs içindeki konumlarıdır. Halku'l-Kur'ân konusu bilindiği üzere Ehl-i hadîsin önemli ayırım noktalarından biri haline gelmiş ve muhaddislerin mihne dönemindeki tutumlarına göre değerlendirildikleri olmuştur. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in oğlu Abdullah'ın (ö. 290/903) halku'l-Kur'ân konusunda tevakkuf ettiği için İbnü'l-Ca'd'dan (ö. 230/845) hadis almadığı kaydedilmektedir.¹⁸⁹ Bu tartışmaların yansıdığı sahalardan bir tanesi de rihledir. Zira örneklendirileceği üzere muhaddislerin Ehl-i hadîs ile aynı itikâdî düşüncelere sahip olup olmaması rihledeki konumlarına etki etmekte, rihle yapılması planlanan kişi Ehl-i hadîs ile aynı düşüncelere sahip değilse bu takdirde rihle iptal edilebilmektedir. Bu hususta Abdan el-Ahvâzî'ye (ö. 306/918) hocası İbrahim el-İsfahânî'nin (ö. 277/890 [?]) söyledikleri dikkat çekicidir. Abdan'ın nakline göre hocası ona şöyle demiştir: “Ahvâz'a gittiğinde Abdân el-Vekîl'e Kur'ân'ı (halku'l-Kur'ân konusundaki görüşünü) sor. Eğer sana 'Kur'ân mahluk değildir' derse bize yaz ki biz de gelelim.”¹⁹⁰

muhaddislerin kendi yakınlarını âlî isnâdı elde etmek için hadis yolculuklarına çıkardıkları düşünüldüğünde bu imkânı bulamayan fakat yaşları bunlardan büyük olan muhaddisler onlardan hadis tahsil etmek zorunda kalacaklardır.

¹⁸⁷ Zehebî, *Siyer*, 14/562.

¹⁸⁸ Zehebî, *Siyer*, 14/563.

¹⁸⁹ Zehebî, *Siyer*, 13/517. Hadis almamak özel olarak incelenmeyi hak eden bir muhaddis tutumudur ki bu tutum elde edilen birikimin bir başka deyişle varlığın göz ardı edilmesi ve Ehl-i hadîs dışına itilmesi demektir. Bunun Ahmed b. Hanbel'in oğlu tarafından yapılması ise tutumun etkisini arttıran önemli bir etken olsa gerektir.

¹⁹⁰ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/325.

Abdan ve hocası arasında geçen bu diyalog pek çok açıdan değerlendirilmeyi hak eden bir tutuma işaret etmektedir. Öncelikle burada kendi beldesine dönen yahut beldesini ziyaret eden bir râvî söz konusudur. Abdan el-Vekîl'in şahsındaki bu soru o beldenin muhaddislerine halku'l-Kur'ân konusundaki tutumun rihleye konu olmanın bir şartı olduğunu göstermiş olmaktadır. Bu tutumunu ise o beldeden bir muhaddise yaptırmakta yani onu bir nevi düşüncesinin sözcüsü olarak görevlendirmektedir. Bu durum rihle yapan muhaddisler için şu soruyu gündeme getirmektedir: Bir beldenin rihle için gönderdiği râviler aynı zamanda bu beldenin önemli alimleri üzerinden düşüncelerini, tutumlarını yayan kişiler olabilirler mi? Zira bir beldeye yetişen râvilerin bazı alimlere dair olumlu yahut olumsuz kanaatleri rihle vasıtasıyla yayılma imkânı bulmaktadır. Bu açıdan rihle yapan râvilerin aktarımlarının muhaddisler için birer iletişim ve itibar yolu olduğu düşünülebilir. Râvilerin bu türden kanaatlerine dair Hâkim'in yer verdiği bir nakil bu durumu örneklendirmektedir. Onun naklettiğine göre Ebû Ali en-Neysâbûrî'nin (ö. 349/960) bulunduğu bir handa rihle için gelen bir grup muhaddis İbn Cevsâ'yı (ö. 320/932) gıyabında eleştirmektedirler. Bunlara şahit olan Ebû Ali söylenenlere, "Böyle yapmayın. İbn Cevsâ, kendini kanıtlamış biridir (قَدْ جَازَ الْقُطْرَةَ)" diyerek karşı çıkmaktadır. Sonrasında bu olayı duyan İbn Cevsâ'nın Ebû Ali'ye yirmi dirhem hediye gönderdiği nakledilmektedir.¹⁹¹ Hâkim'in yer verdiği bu nakil rihle yapanların aslında bu rihleleri ile sadece bilgi almadıklarını aynı zamanda itikadî tutumları, muhaddislere dair kanaatleri de beldeler arasında yaydıklarını göstermektedir. Nitekim bir beldeden rihleye çıkan hadis talebeleri aynı zamanda geldikleri beldelerin bakış açılarını, memleketlerinde önemsenen ve yerilenleri dile getirmekte başka beldelere yahut alimlere dair yargıları da beraberlerinde götürmektedirler. Bu açıdan bir beldenin daha çok rihle vermesinin o beldenin düşüncelerinin, yargılarının daha çok yayılması anlamına geleceği ifade edilebilir.

Rihleye olan ısrarlı vurgunun gerekçelerinden birinin de Ehl-i hadîsin düşüncelerini yayma fırsatı bulması gibi bir amaca matuf olması muhtemeldir. Bir hadis talebesinin öncelikle kendi beldesindeki hadisleri alması gerektiği şeklindeki kural da¹⁹² râvilerin öncelikle kendi memleketlerinin önemli alimlerinin tedrisinden

¹⁹¹ Zehebî, *Siyer*, 16/57.

¹⁹² Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 2/224.

geçmelerini bir başka deyişle düşünce dünyalarına erken yaşlarda aşına olmalarını beraberinde getirmektedir. Ayrıca rihleye giden hadis talebelerine, geldikleri beldele göre davranıldığına dair örnekler de bulunmaktadır. Bunlardan birinin Isfahanlı hadis talebesi Ebü's-Serrî ile İbn 'Ukde (ö. 332/944) arasında geçtiği nakledilir. Nakle göre Ebü's-Serrî Kûfe'de karşılaştığı İbn 'Ukde'den kaçırdığı hadis imlasının telafisini rica etmekte fakat İbn 'Ukde buna yanaşmamaktadır. Talebenin ısrarı üzerine ise İbn 'Ukde talebeye nereli olduğunu sormakta Isfahan cevabını alınca da oranın ehl-i beyte düşmanlık besleyen Nâsibîlerin yurdu olduğundan söz etmektedir. Fakat Ebü's-Serrî bu iddiaya karşılık olarak beldede sadece onların olmadığından; fakih, faziletli kişilerin ve Hz. Ali'ye canlarından çok değer veren taraftarlarının bulunduğundan bahis açmaktadır. İbn 'Ukde bu açıklamalardan sonra talebeye hadisleri nakletmeyi kabul eder. Devamla İbn 'Ukde Isfahan'daki önemli gördüğü bazı muhaddislerden hadis alıp almadığını sorar. Olumsuz cevap alınca da bu kişilerden hadis almamış olmasını tenkit eder.¹⁹³ Rihleye gelen muhaddislerin geldikleri şehirler, itikadî tutumları gibi durumlar muhtemelen bazı hocaların râvi seçiminde hassas olmasını beraberinde getirmiştir. Nitekim zikredilen örneklerden biraz daha ileri bir döneme tekabül etse de Berkânî'nin (ö. 425/1034) Ebû Nu'aym'a rihle yapacak olan Hatîb el-Bağdâdî için bir adeta bir "referans mektubu" kaleme alması ve Hatîb'den sitayişle söz ederek hadis nakline ziyadesiyle ehliyetli olduğunu bildirmesi bu açıdan zikre değerdir.¹⁹⁴

Son olarak şunu ifade etmek gerekir ki uzun asırlar boyunca pek çok ilmî disiplinin müracaat ettiği bir yöntem olan rihlenin sadece birkaç hususla açıklanması mümkün değildir. Rihle ilmî birikim, bu birikimden kaynaklı ilmî saygınlık¹⁹⁵, müntesip olunan fırkanın bakış açısının elde edilmesi, diğer fırkalara karşı tutumun güçlendirilmesi, fırkaların kendi aralarındaki irtibatın ve tutumların canlı tutulması, "rakip" fırkaların birbirlerini etkileyebilmeleri gibi önemli yönleri bulunan çok amaçlı bir faaliyettir. Muhaddisler için ise rihle, hadis birikiminin yanı sıra Ashâbü'l-hadîs'in

¹⁹³ Zehebî, *Siyer*, 16/125.

¹⁹⁴ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî*, 1/308-309.

¹⁹⁵ Rihle konusunda dikkat çekilmesi gereken önemli hususların başında bu faaliyetin râvinin ilmî muhitteki prestijine katkısı gelmektedir. Fakat muhaddislerin pek çok faaliyetinde karşımıza çıkan prestij olgusu garib-şaz nakillerin talep edilmesi konusunda müstakil bir başlık halinde ele alındığı için rihle başlığında sadece işaretlerle yetinilmiştir.

ilmî, itikâdî ve siyasi tutumlarının edinildiği, Ehl-i hadîs bakış açısının kazanıldığı, muhaddislerin “epistemik cemaat”ine kabule götüren bir tahsil sürecidir.

1.3. HADİS TASHİFÂT EDEBİYATININ 4./10. ASIRDAKİ SEYRİNE DAİR BİR DEĞERLENDİRME

İsnaddaki râvi isimlerinin ve hadis metnlerinin hatasız bir şekilde aktarılması hadislerin sıhhat ve anlaşılması açısından büyük bir önemi haizdir. Bu önemine binaen hadis alimlerinin mezkûr hususlardaki hataları asgariye indirmek için çokça gayret ettikleri ve tashîfat konusuna pek çok kez vurgu yaptıkları görülmektedir. Hadislerdeki tashîfat meselesine dair oluşan edebiyatın önde gelen örneklerinin ise konu aldığımız 4./10. asırda telif edildiği görülmektedir. Bu başlık altında ilgili edebiyatın bu asırdaki gelişim süreci dönemsel ve bölgesel olarak ele alınmaya çalışılacaktır. Ön plana çıkan hususlardan söz etmek gerekirse 4./10. asırda kitap nakillerinin daha etkin hale gelmesi, râvîlere ilişkin literatürün gelişimi, râvîlerin niteliğinde düşüş yaşandığına dair değerlendirmeler ve son olarak Acem bölgelerindeki muhaddislerin bu türden eserlere duydukları ihtiyaçtan söz edilebilir. Hadis alimlerinden bazılarının Arap dilcilerinden hadis tashîfatına dair kitap yazmalarını istemeleri de bu edebiyatın ortaya çıkışındaki etkenler arasında zikredilebilir.

Kavramın terimsel anlamına değinecek olursak tashîf hadis ıstılahında “senedde veya metinde birbirine benzeyen harflerin yanlış okunması” olarak ifade edilmektedir.¹⁹⁶ Tashîf, erken dönemden itibaren hadis alimlerinin vurguladıkları, hadis râvilerine uyarılar yönelttikleri önemli alanlardandır. Tashîfe düşmenin olağan olduğuna işaret eden bu vurgularda titizliğin önemine değinildiği fakat hatadan beri olmanın da çok zor olduğuna da dikkat çekildiği görülmektedir. Örneğin Ali b. el-Medînî (ö. 234/848-49) dört kişi hariç tüm muhaddislerin tashîfâta düştüğünü ifade

¹⁹⁶ Emrullah İşler, “Tashîf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/128. Tashîf ve tahrîfin neliğine dair ayrıca bk. Ustîrî Cemâl, *et-Tashîf ve eseruhû fi'l-hadîs ve'l-fıkḥ ve cuhûdu'l-muhaddisîn fî mukâfahetihî* (b.y.: Dâru Taybe, ts.), 23-41; Ahmet Tahir Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 7-157. Tashîf ve tahrîf kavramları arasında bir ayrım gözetilmediği ve bu durumun İbn Hacer'e (ö. 852/1449) kadar devam ettiği şeklinde bir değerlendirme için (Dayhan, *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*, 7). Tashîf ve tahrîf kavramlarına, türlerine, ortaya çıkma gerekçelerine ve ilgili edebiyata dair ayrıca bk. Azizah Fakhria Zahra, *Tashîf ve Musahhaf Hadisler: Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim Özelinde* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 5-18; Ümmügülsüm Yeşil, “Tashîf ve Tahrîf Üzerine Bazı Mülâhazalar”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/1 (2020), 148-155.

ederken¹⁹⁷ Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ise “tashîften kim sâlim olabilir ki?” demektedir.¹⁹⁸ Hâkim (ö. 405/1014) de hadis imamlarının dahi tashîfe düştüklerini belirtmektedir.¹⁹⁹

Titizlik gerektiren bir husus olan tashîfât konusunun, hadis aktarımında nüshaların daha çok öne çıkması ile ek bir önem konuma geldiği ifade edilebilir.²⁰⁰ Zira şifahi nakil hem hadis metninin hem de râvi isminin doğru bir şekilde okunması açısından önemlidir. Nitekim hadis nüshaların yayılmasına rağmen naklin şifahi olarak devam ettirilmesindeki ısrarda tashîfleri önleme amacının da etkisinden söz edilebilir.

Nüshaların yaygınlık kazanmaya başlaması ise metinlerin aktarımındaki titizliği daha da önemli getirecektir. Arap olmayan veya yeterli düzeyde Arapça bilmeyen râvilerin hadis ilmine talip olması ise tashîf ihtimallerini daha da arttırmıştır. Bu durumla da ilişkili olarak hadis alimleri ilgili konuya dair bir farkındalık oluşturmaya çalışmışlardır. Hadislerini sadece nüshalardan alanların sahafî vb. ifadelerle anılmaları ve eleştirilmeleri,²⁰¹ hadislerin hıfzına dair vurgunun uzun süre devam etmesi, hadis müzakeresinin ısrarlı teşvik edilmesi burada zikredilebilecek bazı hususlardır. Ek olarak isnadda ve hadis metinlerinde oluşacak hataların hadislerden hareketle verilecek hükümlere muhtemel etkisi de hadis alimlerinin hassasiyetinin bir diğer sebebi olarak gösterilebilir.²⁰²

¹⁹⁷ İbn Adî el-Cürcânî, *el-Kâmil*, 1/301.

¹⁹⁸ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Câmi' li-ahlâki'r-râvi*, 1/270.

¹⁹⁹ Hâkim en-Nisâbü'rî, *Ma'rifetu 'ulûmi'l-hadîs*, 433. Benzer değerlendirmeler için bk. Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Said el-'Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, thk. Mahmud Ahmed Mîra (Kâhire: el-Matbaatu'l-Arabiyyetu'l-Hadîse, 1402/1982), 1/5; Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Hatîb el-Bağdâdî, *Kitâbu'l-Mutefik ve'l-mufterik*, thk. Muhammed Sadık Aydın el-Hâmidî (Dımaşk-Beyrût: Dâru'l-Kâdirî, 1417/1997), 105.

²⁰⁰ Nüshaların tashîfe etkisine dair bk. Ahmet Yücel, “Bir Hadis Terimi Olarak Sahafî ve Hadis Tarihi Açısından Önemi”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 197-198. Zehebî (ö. 748/1348), İbn Cüreyc'in (ö. 150/767) Zühri'den (ö. 124/742) münâvele ile pekçok rivayet aktardığını ve bu zaman diliminde yazıda şekil (hareke) ve nokta bulunmadığı için çokça tashîfin ortaya çıktığını belirtmektedir (Zehebî, *Siyer*, 6/331). Amr b. Şu'ayb'ın (ö. 118/736) rivayetleri bağlamında benzer bir vurgu için bk. Zehebî, *Siyer*, 7/174.

²⁰¹ Sahafîlere dair daha ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Ahmet Yücel, “Bir Hadis Terimi Olarak Sahafî ve Hadis Tarihi Açısından Önemi”, 197-201. Erken dönemden itibaren muhaddislerin tashîfât konusundaki hassasiyetlerine dair örnekler için bk. Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 1/5-23.

²⁰² Tashîf ve tahrîfin fıkha tesirlerine dair örnekler için bk. Ustûrî Cemâl, *et-Tashîf ve eseruhû fi'l-hadîs ve'l-fıkha*, 227-306. Râvi tasarruflarından doğan problemler ve bu hususta yapılan çalışmalara dair bilgi ve değerlendirmeler için bk. Süleyman Doğanay, *Hadis Rivâyetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, Şubat 2009), 101-239.

1.3.1. 4./10. Asırda Tashîfât Literatürüne Etki Eden Hususlar

Arap dili uzmanlarının ve Ehl-i hadisın tashîfât konusundaki hassasiyetlerinin 3./9. asırdan itibaren müstakil çalışmaları ortaya çıkardığı görülmektedir. Örneğin İbn Kuteybe ed-Dîneverî'nin (ö. 276/889) *Tashîfü'l-'ulemâ*'sı bu bağlamda zikredilebilir.²⁰³ Fakat tashîfât literatürünün müstakil bir hüviyet arz ettiği dönemin 4./10. asır olduğu ifade edilmelidir.²⁰⁴ Gerek hadis ilmine tahsis edildiği şekliyle gerekse de Arap dil uzmanlarının alanlarını kapsayacak biçimde özellikle 4./10. asrın ikinci yarısında eser telifinde belirgin bir artış görülmektedir. Muhaddislerin yaptığı tashîfler bağlamında Askerî'nin (ö. 382/992) *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Tashîfu'l-muhaddisîn*, Hattâbî'nin (ö. 388/998) *Islâhu galatî'l-muhaddisîn* ve Ebu'l-Fadl el-Herevî'nin (ö. 405/1014) *el-Mu'cem fî muştebehi esâmi'l-muhaddisîn* adlı kitaplarından söz edilebilir.²⁰⁵

İlgili literatürün bu asırda artmasına gerekçe olarak ise irtibatlı üç temel etkenden mümkün olduğu ifade edilebilir:

1. Bu asırda hadis kitaplarının nakillerinin çoğalması, râvîlere ilişkin literatürün gelişimi ile râvîlere dair tashîflerin de önem kazanması²⁰⁶,
2. 4./10. asırda râvî niteliğinin düştüğüne dair değerlendirmelerin bir neticesi olarak tashîfler konusunda önlem alma çabası,
3. Acem bölgelerindeki muhaddislerin tashîfât konusunu ele alan eserlere ihtiyacı.

Tashîfât edebiyatın bu asırda ek bir önem kazanmasının sebeplerini daha yakından tespit etmek adına 4./10. asırda yaşamış hadis alimlerinin değerlendirmelerinden söz etmek yerinde olacaktır.

²⁰³ Muhtelif lügatlardaki hatalara ilişkin olarak yazıldığı belirtilen İbnü's-Sikkît'in (ö. 244/858) *Islâhu'l-mantık*'ı, Câhız'ın (ö. 255/869) *el-Hayevân*'ı ve Sa'leb'in (ö. 291/904) *el-Fasîh*'i de (Bk. İşler, "Tashîf") burada zikredilebilir.

²⁰⁴ Bu yüzyılda ilgili literatürün arttığına ilişkin bir değerlendirme için bk. Mehmet Eren, *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012), 191.

²⁰⁵ Tashîfât literatürüne dair bk. Muhammed Sadık Hâmidî, "Hadis İlminde *Tashîf*, *Zabt* ve İlgili Eserler Üzerine", *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (Aralık 2006), 169; Kadir Paksoy, "Hadiste Tashîf -Lafız ve Anlam Hataları-", *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 110-111.

²⁰⁶ 3./9. asrın sonlarına değin ricâle ilişkin olarak muazzam bir edebiyatın telif edildiği, 4./10. asırda ise 3./9. asrı da içeren eserler kaleme alındığına dair bk. İsmail Kurt, *Hicri Dördüncü Asır Rical Tenkidinin Mukayeseli İncelemesi* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2020), 259.

Bu dönemde konuya dikkat çeken alimlerden biri Hâkim en-Nîsâbü'rî'dir (ö. 405/1014). *Ma'rife*'sinin tashîflere dair kısmında sözünü ettiği örneklerin bir numune olduğunu vurgulayan Hâkim, bunların hadis ilminde uzman olmayanlarca yapılan hatalar olduğunu belirtir.²⁰⁷ Keza Hattâbî (ö. 388/998) de *Islâhu galati'l-muhaddisîn* adlı eserinin girişinde, kitapta ele alacağı örneklerin muhaddislerin çoğu tarafından hatalı olarak okunan kısımlar olduğunu ifade etmektedir.²⁰⁸

1.3.2. Eser Nakillerinin Artması ve Râvi Literatürünün Gelişimi

Tashîfât edebiyatına tesir eden önemli hususlardan biri olarak 4./10. asırda hadis eserlerinin nakillerinin yaygınlaşmasından söz etmek mümkündür. Bilindiği üzere 3./9. asır özellikle hadis kitaplarının yazımı açısından son derece verimli bir dönemdir. Fakat bu yüzyılda kaleme alınan hadis eserlerinin daha çok 4./10. asırla birlikte yaygınlık kazandığı ifade edilebilir.²⁰⁹ Yaygınlık kazanması ve kabul görmesi ise kitabın daha çok okunması/okutulması, istinsah edilmesi ve ilmi muhitlere yayılması anlamına gelmektedir. Bu durumda ise hadis metinlerindeki tashîflerin daha önemli hale geldiği belirtilebilir. Zira eser nakillerinin artması bir meclise yahut şehre has kalabilen bilginin yahut hatanın yerelliğini kaybetmesi ve daha hızlı yayılması anlamına gelmektedir.²¹⁰ Bu sebeple başta Arapça konuşulmayan beldeler olmak üzere bu kitaplarda yapılması muhtemel tashiflere ilişkin dair uyarılar daha önemli hale gelmekte ve özellikle de tashîfât gibi Arap dilcilerinin uzmanlık sahasına giren konularda onların tecrübelerine başvurulması önem arz etmektedir.

²⁰⁷ Hâkim, *Ma'rife*, 440. Hattâbî de bazı kısımlarda tashîf yapanlardan “âmmetu'r-ruvât”, “âmmetu'l-muhaddisîn”, “avâmmu'r-ruvât” olarak söz eder (Hattâbî, *Islâhu galati'l-muhaddisîn*, 20, 21, 25, 27, 31, 36, 40, 47, 54, 57, 58, 60).

²⁰⁸ Hattâbî, *Islâhu galati'l-muhaddisîn*, 19. Askerî de kendi zamanında muhaddislerce yapılan ve şahit olduğu tashiflere dair örnekler zikretmektedir (Örneğin bk. *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 1/120, 123, 130, 131-132, 196-197, 286, 359).

²⁰⁹ Buhârî ve Müslim'in *Sahih*'lerinin otoriteleşme süreçlerine dair ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Kamil Çakın, “Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci”, *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3-4 (Hadis-Sünnet Özel Sayısı 1997), 100-109; Jonathan Brown, *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon* (Leiden-Boston: Brill, 2007). Ek olarak 2./8. asırdan da özellikle Muvattâ' başta olmak üzere etkinliğini devam ettiren eserler de bulunmaktadır. Üzerine en çok çalışma yapılan eserlerin sırasıyla Buhârî, Müslim'in *Sahih*'leri ve *Muvatta'* olduğuna dair bk. Zekeriya Güler, *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü* (Konya: Adal Ofset, 2002), 92.

²¹⁰ Kimi zaman tashîfli nüshaların pek çok kişi tarafından nakledildiği görülebilmektedir. Örneğin İmam Mâlik'in önemli talebelerinden İbn Mâcişûn'un (ö. 212/827) fikhî müktesebatını Kayrevan'a ilk taşıyan kişi olduğu söylenen Hammâd b. Yahya es-Sicilmâsî'nin [ö. ?] kitaplarında pek çok tashîf olduğu ve Sahnûn'un (ö. 240/854) ashâbının bu hatalı nüshaları naklettikleri aktarılmaktadır (Ebû'l-Arab Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî, *Tabakâtü 'ulemâi İfrikîyye* (B.y.: Dârül'l-Kitâbi'l-Lübânî, t.s.), 118).

Kitap nakilleri bağlamında vurgulanabilecek ikinci husus ise râvîlere ilişkin literatürdür.²¹¹ 4./10. asırda başta duafâ edebiyatı olmak üzere hadis râvîlerine dair önemli eserlerin telif edildiği görülmektedir.²¹² Örneğin ‘Ukaylî’nin (ö. 322/934) *ed-Du‘afâ*’sı, İbn Ebî Hâtim’in (ö. 327/938) *el-Cerh ve’t-ta‘dîl*’i, İbn Hibbân’ın (ö. 354/965) *el-Mecrûhîn*’i, İbn Adî’nin (ö. 365/976) *el-Kâmil*’i zikredilebilecek önemli örneklerdendir.²¹³ Bu dönemde kaleme alınan eserler 4./10. asır muhaddislerinin kayda değer bir râvî arşivi ile karşı karşıya olduklarını göstermektedir. Bu sebeple muhaddislerin râvî isimlerine dair tashîflerin bu dönemdeki muhaddislerin önemli ihtiyaçlarından olduğu ifade edilebilir. Nitekim 4./10. asırda artışa geçtiği kaydedilen tashîfât literatürünün eğildiği iki temel alanın hadis metinleri ve râvî isimleri olması da mezkûr hususlarla olan uyumu açısından önem arz etmektedir. Örneğin el-Askerî kitabının üç temel kısımdan oluştuğunu, ilk kısımda sahâfilere dair haberler ve ulemanın düştüğü tashîflere dair nakilleri incelediğini, ikinci kısımda Hz. Peygamber’in hadislerinde yapılan tashîfleri, üçüncü bölümde de isimlerde yapılan tashîfleri ele alacağını belirtir.²¹⁴ Hattâbî *Islâhu galati’l-muhaddisîn*’de hadis metinlerine yoğunlaştığını ifade ederken,²¹⁵ Hâkim ise *Ma‘rife*’sinin iki bölümünü hadis metinleri ve isnâdlarındaki tashîfâtlar konusuna tahsis etmektedir.²¹⁶

1.3.3. 4./10. Asır Râvîlerinin Niteliğine Yönelik Eleştiriler

Tashîfât edebiyatının gelişimine etki eden bir diğer husus olarak 4./10. asırda râvîlerin niteliğine dair düşüş ve bu zaafiyetin tashîfe yansıyan yönlerine dair bir önlem alma çabasından söz edilebilir.

4./10. asır râvîlerinin hadis birikimlerine dair gerek kendi dönemlerinde gerekse de sonraki yüzyıllarda olumsuz bir kanaatin var olduğu, önceki asırlara göre bir nitelik düşüşünün gerçekleştiği belirtilmektedir. Örneğin Zehebî’nin hicrî 300’den sonraki râvîlerin zayıflığına dair görüş beyan etmeye kalkarsa geride çok az kişinin

²¹¹ Ali b. el-Medîni (ö. 234/848-49) râvî isimlerinde yapılan tashîfî tashîflerin en ağır şekilde tarif ettiği nakledilmektedir (Askerî, *Tashîfâtü’l-muhaddisîn*, 1/12).

²¹² 4./10. asır rical tenkid edebiyatının mukayeseli olarak incelendiği müstakil bir çalışma için ayrıca bk. İsmail Kurt, *Hicri Dördüncü Asır Rical Tenkidinin Mukayeseli İncelemesi* (İstanbul: Cinius Yayınları, 2020), 259.

²¹³ Zayıf râvîlere ilişkin edebiyatın en önemli aşamasını 4./10. yüzyılda telif edilen eserlerin oluşturduğunun ileri sürülebileceğine dair bir değerlendirme için bk. Mustafa Macit Karagözoğlu, *Zayıf Râvîler: Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivâyetler* (İstanbul: İFAV, 2014), 18.

²¹⁴ Askerî, *Tashîfâtü’l-muhaddisîn*, 1/4, 395.

²¹⁵ Hattâbî, *Islâhu galati’l-muhaddisîn*, 19.

²¹⁶ Hâkim, *Ma‘rife*, 433-440; 441-449.

kalacağına dair açıklamaları²¹⁷ bu bağlamda sözü edilebilecek örneklerdendir.²¹⁸ İddia edilen bu zaafiyete dair farklı gerekçelerden söz etmek mümkündür. Bu muhtemel gerekçeler arasında sözgelimi 3./9. asırdaki Mihne sürecinin ve sonrasında Ehl-i hadîsin edindiği toplumsal itibarın önemli bir payından söz edilebilir. Zira Mihne sonrasında Ehl-i hadîsten olmanın gerek ilmî dünyada gerekse halk nezdinde bir itibara sahip olmak anlamına geleceği ifade edilebilir. Bu da hadis ilmi ile ilgilenenlerin sayıca artışı, yeterli ilmî birikim olmadan muhaddisler arasına dahil olanların varlığını beraberinde getirmiş olsa gerektir.²¹⁹ Fakat muhaddislerin çoğalmasıyla Süfyân es-Sevrî'ye (ö. 161/778) nispet edilen ve Râmeihürmüzî'nin (ö. 360/971) de eserinde yer verdiği şu diyalog vücut bulmuş olmalıdır. Nakle göre Süfyân es-Sevrî'ye muhaddislerin çoğaldığından söz edilir. Süfyân es-Sevrî'nin buna dair cevabı ise şöyle olur: “‘Mürettebat artınca gemi batar’ sözü darb-ı mesel olarak verilmez mi?”²²⁰

Muhaddisler nezdinde ilmî birikimin zaafiyete uğramasının sonuçlarından biri de elbette tashîfât konusu olacaktır. Zira râvilere ve metinlerine aşina olmak ve hataları fark edebilecek yetkinliğe sahip olmak hadis ilmi ile uzun zaman iştigali gerektirir. Örneğin Râmeihürmüzî, râvi isimleri ve künyelerine dair başlığının sonunda bu konuda yetkin olmanın çekirdekten yetişen muhaddislere has olduğunu vurgular ve ilimde parmakla gösterilen bazı alimlerin dahi fahiş hatalar yapabildiğini belirtir.²²¹ Keza Hâkim de râvilerin isimleri, künyeleri vb. hususlara dair benzerliklerin bilinmesini işlerken bu ilim dalını konuda uzman hadis hafızlarından tahsil etmeyenlerin tashîften kurtulmasının mümkün olmadığını belirtir.²²²

²¹⁷ Zehebî, *Mizânü'l-i'tidâl*, 1/114-115.

²¹⁸ 4./10. asır muhaddislerine dair bazı eleştiriler için bk. İbn Hibbân, *el-Mecruhîn mine'l-muhaddisîn*, 1/19-20; Hâkim, *Ma'rîfe*, 106-107; Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh el-Hâkim en-Nisâbü'rî, *Kitâbü'l-Medhal ilâ ma'rîfeti kitâbi'l-İklîl*, thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Beyrût: Dârü İbn Hazm, 1423/2003), 118.

Beyhakî (ö. 458/1066) ve İbnü's-Salâh'ın (ö. 643/1245) râvilerdeki zaafiyete dair sözleri ve işaret ettikleri zaafiyetin hangi zaman dilimine tekabül ettiğine dair değerlendirmeler için bk. Tunahan Erdoğan, “Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış Mıdır?”, *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III (İlahiyat - Sanat)*, ed. Ümit Güneş, Eyüp Sami Yavaş (İstanbul: İlem-Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016), 43-45.

²¹⁹ Ehl-i hadîsin mihne sonrasında edindiği toplumsal kabulün olumsuz tesirlerine dair değerlendirmeler için bk. Özafşar, *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arka Planı*, 78-87.

²²⁰ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 622.

²²¹ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 297-298.

²²² Hâkim, *Ma'rîfe*, 589. Tashîfâtı 4./10. asrın genel ilmî düzeyindeki düşüşle ilişkilendiren alimler de bulunmaktadır. Örneğin tashîfâta dair hataların çokluğundan yakınan el-Askerî'ye (ö. 382/992) göre tashîfler eskiden de vardı fakat alimlerin çok olması ve konuya dair hassas olunması sebebiyle hatalar azınlıktaydı. Fakat ulemanın ve ilgili konuya dair hassasiyetin azalmasıyla birlikte artık hatalar doğruları aşar oldu (Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Said el-'Askerî, *Şerhu mâ yeka'u fihî et-tashîf ve't-tahrîf*, thk. Abdülaziz Ahmed (Mısır: Şirketu Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1383/1963), 5.)

1.3.4. Tashîfât Edebiyatının Gelişiminde Bölgesel Etkenler

Bu iki hususa eklenebilecek son husus ise konunun bölgesel açıdan ele alınmasıdır. Konuya dair telif edilen kitaplara bakıldığında zaman bu eserlerin telifinde Arapların çoğunlukta olmadığı Acem şehirlerinin ön plana çıktığı fark edilmektedir. Bu beldelerde Arapçanın durumuna dair bir nakil İbnü'l-Ci'âbî'den (ö. 355/966) aktarılmaktadır. Nakle göre Bağdatlı muhaddis İbnü'l-Ci'âbî, Ebû Ali el-Hâfız'ın (ö. 349/960) "Neden Dînever'e kadar gittin de Nîsâbûr'a gitmedin" sorusuna şöyle cevap vermektedir: "Niyet ettim fakat sonrasında şöyle dedim: 'Kendilerini anlamadığım ve beni[ın de dilimi] anlamayan bir Acem kavmine niçin gideyim?'"²²³ Keza tashîfât edebiyatının önde gelen eserlerinden olan *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*'in müellifi Askerî'nin ifadeleri de bu ihtiyaca işaret etmesi açısından kayda değerdir. Askerî *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*'in telif gerekçesinden söz ederken müstakil olarak hadis talebelerinin ihtiyaçlarına cevap verecek bir kitap yazılmasına dair iki şehirden talep geldiğini belirtir. Sözünü ettiği şehirler Rey ve Isfahan'dır.²²⁴ *el-Mu'cem fî müştebehi esâmi'l-muhaddisîn*'in yazarı Ebu'l-Fadl el-Herevî (ö. 405/1014) de kitabını telif gerekçesinden söz ederken Isfahanlı dostlarının isteklerinden söz eder.²²⁵ Konuya dair bir diğer telif olan *Islâhu galatî'l-muhaddisîn* müellifinin Büst'te yaşayan Hattâbî olması da burada zikredilmelidir. Bu nakiller tashîfât edebiyatının gelişiminde Acem diyarlarındaki muhaddislerin ihtiyacının kayda değer gerekçelerden olduğu ve bu beldelerdeki muhaddislerin tashîfât konusuna dair belirgin bir ihtiyaçlarının olduğunu göstermektedir.

Muhaddislerin ihtiyaç duydukları konularda ilgili alanın uzmanlarından telif istemeleri de dikkat çekilmesi gereken bir husustur. Bu durum ilimler arasındaki irtibatı gösterdiği gibi muhaddislerin bir nevi özeleştirisi yaparak eksik kaldıkları sahalarda diğer ilimlerin uzmanlardan istifade ettikleri şeklinde de yorumlanabilir.

Hadis alimleri kitap telifleri ile mevcut soruna bir çözüm aramayı, ihtiyaçlara cevap vermeyi ve ilgili konuya dair bir farkındalık kazandırmayı amaçlamışlardır.

²²³ Zehebi, *Siyer*, 16/91. (هَمَّتْ بِهِ ثُمَّ قُلْتُ: أَذْهَبُ إِلَى قَوْمٍ عَجَمٍ لَا أَفْهَمُ عَنْهُمْ وَلَا يَفْهَمُونَ عَنِّي °)

²²⁴ Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 1/4.

²²⁵ Ebu'l-Fadl Ubeydillah b. Abdillâh b. Ahmed el-Herevî, *el-Mu'cem fî müştebehi esâmi'l-muhaddisîn*, thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1411/1990), 23.

Nitekim tashîfâta dair kitap telif eden kimi alimlerin bu gayelerine işaret ettikleri görülmektedir. Örneğin *Tehzîbu 'l-luga* müellifi Ezherî (ö. 370/980) dönemindeki ilim talebelerinin tashîfâta uğramış kitaplar hususunda yeterli birikim sahibi olmadıklarından söz etmekte ve kitabını yazım gerekçelerinden biri olarak da bu konuda yeterli bilgiye sahip olmayanın aldanmamasından söz etmektedir.²²⁶ Askerî kitabını telif sebeplerinden söz ederken konuya dair bilgisi olmayanların hatadan korunmasını amaçladığını vurgulamaktadır.²²⁷ Keza Hâkim de tashîfât örneklerini zikreder bunlarla hadis talebelerini râvi isimlerini öğrenmeye teşvik etmeyi amaçladığını belirtir.²²⁸

Tashîfât konusuna dair muhaddislerin çabaları sadece kitap telifi ile de olmamıştır. Muhaddisler birbirlerinin kitaplarına dair yazdıkları çalışmalarda da tashîf örneklerine değinmişlerdir. Örneğin İbn Ebî Hâtim'in *Beyânü hatai Muhammed b. İsmâ'îl el-Buhârî fî Târîh'ihî*,²²⁹ Abdülganî el-Ezdî'nin (ö. 409/1018) Hâkim'in *el-Medhal ila 's-sahîh*'indeki hatalara dair eseri²³⁰ bu türden örnekleri içermesi açısından zikredilebilir.

Sonuç olarak tashîfât meselesinin erken dönemden itibaren Ehl-i hadisin dikkat çektiği bir alan olduğu görülmektedir. Muhaddislerin gerek kitap düzeyinde gerekse de kısmî eleştirileri açısından da önemsenen bir konu olan tashîfâta dair literatürün hadis metinleri ve râvi bilgisi üzerinde yoğunlaştığı ifade edilebilir. Hadis rivâyet sisteminde eser nakillerinin daha önemli bir yer edinmiş olması, râvi niteliğindeki düşüş ve bazı Acem şehirlerinin konuya dair ihtiyacına dair vurgular göz önüne alındığında 4./10. asırda hadis tashîfât literatürünün artışına dair genel bir fikir sahibi olmanın mümkün olduğu söylenebilir. 4./10. asırda önemli örneklerini veren bu literatür, hadis ve râvi müktesebatı açısından tabiri caizse bir el kitabı görevi görmektedir, özellikle konuya dair birikimi olmayan râvilerin hatalarının azalmasını sağlamakta²³¹

²²⁶ Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed el-Ezherî, *Tehzîbu 'l-luga*, thk. Abdüsselam Muhammed Harun (B.y.: el-Müessesetü'l-Mısriyye, t.s.), 6-7.

²²⁷ Askerî, *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 1/5.

²²⁸ Hâkim, *Ma'rife*, 449.

²²⁹ Askerî eserinde İbn Ebî Hâtim'in (ö. 327/938) Buhârî tenkitlerine zaman zaman değinir ve kanaatini de belirtir (Örneğin bk. *Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 1/116-118; 2/628-629, 1158).

²³⁰ Kitabın tashîfât konularına dair tenkitleri içerdiği belirtilmektedir (Hâkim en-Nisâbü'rî, *el-Medhal ila 's-sahîh*, 45-46 (Muhakkikin girişi).

²³¹ Örneğin Askerî eserinde hadis metinleri ve râvi isimleri hususunda Ashâbu'l-hadis ihtiyacı duyduğu örnekleri derlediğini ifade etmekte (*Tashîfâtü'l-muhaddisîn*, 1/4-5) sıklıkla düşülen tashiflere dair örneklerden söz ettiğini vurgulamaktadır (1/168, 191, 220, 230, 234, 314, 384; 2/524, 532, 585, 843, 905, 1063, 1095-1096,

ayrıca ilgili hadis metinlerinin ve râvî isimlerinin sonraki dönemlere intikalinde de önemli bir görev üstlenmektedir.

1.4. 4./10. ASIRDA ESER DÜZEYİNDE ELEŞTİRİLER VE NÜSHALARA DAİR BAZI TARTIŞMALAR

Sahih hadis yahut sika râvilerin belirli bir sayı ile sınırlı olduğuna dair tartışmalar 4./10. asır muhaddislerini meşgul eden meseleler arasındadır. Bu tartışmaların büyük oranda Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri etrafında geliştiği görülmektedir. Nakil temelli bir düşünceye sahip olan Ehl-i hadîs için hayati bir öneme sahip olan sahih hadislerin alanını daraltan bu görüşlere eleştiriler getirildiği ve bu tartışmaların *Sahîhayn* literatürünün önemli örneklerinden bazılarının telifini hazırladığı görülmektedir. Özellikle *Sahîhayn* bağlamındaki tartışmaların 3./9. asırdan tevarüs eden yönlerinin de bulunduğu ve Buhârî'nin halku'l-Kur'ân konusuna dahil olmasının bu tartışmalardaki etkisinden de söz etmek mümkündür.

Bu kısımda incelenecek bir diğer tartışma konusu ise hadis nüshalarına dairdir. Hadis nakillerinde eserlerinin ayrı bir önem kazandığı bir zaman dilimi olan 4./10. Asırda bu durumla ilişkili olarak nüshalara ve kitaplara dair bazı tartışma ve tutumların da olduğu görülmektedir.

Bu kısımda öncelikle 4./10. asırda *Sahîhayn*'a dair bazı tartışmalar ve bu tartışmaların hangi eserleri ortaya çıkardığı konusuna değinilmeye çalışılacak ve *Sahîhayn* dışında muhaddislerin birbirlerine eser düzeyindeki eleştirilerine değinilecektir. Sonrasında ise 4./10. asır muhaddislerinin dikkat çektiği nüsha ve kitaplara dair bazı tartışmalara temas edilecektir.

1.4.1. Teveccühün Telafisi: Sahih Hadislerin ve Sika Râvilerin Belirli Bir Sayı ile Sınırlı Olduğu Şayiasına İtirazlar

Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'leri henüz telif edildikleri asırda şöhret kazanmaya başlamış ve zamanla hadis ilminin otorite metinleri haline gelmişlerdir.²³² Fakat bu

1160, 1163). Benzer vurgular için bk. Hattâbî, *Islâhu galati'l-muhaddisin*, 23, 24, 25, 28, 29, 41, 46, 53. Hatîb el-Bağdâdî de *el-Muttefik ve'l-mufterik* adlı eserinin telif sebebi olarak hıfz ve fehmi ile bilinen kişiler de dahil olmak üzere pek çok kişinin tashîfât konusunda hataya düşmesinden söz etmektedir (105).

²³² Eserlerin gördüğü rağbete dair bk. Hâkim, *Müstedrek*, 1/41.

sürecin kısa bir süre zarfında oluşmadığı özellikle 4./10. asrın sonları ile birlikte bu kabûlün artış göstererek devam ettiği ifade edilmektedir.²³³ Bununla birlikte hem 3./9. asırda hem de sonrasında kabule yer yer eşlik eden bir eleştiriden de söz edilmesi gerekmektedir.²³⁴ Bu eleştirilerin bir kısmı doğrudan eserlere ilişkin iken bir kısmı ise müelliflerin itikadi eğilimleri ile bağlantılıdır. Bu kısımda mezkûr eleştiriler öncelikle kısaca ele alınacak sonrasında ise 4./10. asırda telif edilen eserlerin zemini incelenmeye çalışılacaktır.

Buhârî ve Müslim'in eserlerine dair 3./9. asırda zikredilen eleştirilerden biri Ebû Zür'a'nın (ö. 264/878) ve bir sonraki asırda Hâkim'in bidat ehline nispet ettiği sahih hadislerin sadece bu iki eserle sınırlı olduğu görüşüdür. Ebû Zür'a'nın Müslim'e yönelik eleştirilerinden bir diğeri eserin ismine dairdir. Nakle göre kendisi Müslim'in eserine *Sahîh* adını koymasını eleştirmekte ve bu isimlendirmenin Ehl-i bidatın eline bir koz verdiğini belirtmektedir. Ona göre bu isim tercihindan ötürü Ehl-i bidatın aleyhine delil olacak bir hadis zikredildiğinde onlar "bu hadis *Sahîh*'te yoktur" diyerek cevap vermektedirler.²³⁵ Yine Ebû Zür'a'nın Müslim'in sadece sahih hadisleri toplamasını öne geçme hırsı ile ilişkilendirmesi ve onu daha önce yapılmayanı yapmak isteyen biri olarak takdim etmesi de burada hatırlanmalıdır.²³⁶ Ebû Zür'a'nın eleştirisinden anlaşıldığı kadarıyla bu iki eserin sıhhatine dair muhaddislerce yapılan vurgular "Ehl-i bidat" tarafından "sahih hadislerin belirli eserlerle sınırlı olduğu" şeklinde bir argümana dönüştürülmüştür. Bu argümanın bir sonraki asırda da devam ettiği Hâkim'in açıklamalarından ve ilgili konuya dair eserlerden anlaşılmaktadır. Hâkim *el-Medhal ilâ ma'rîfeti Kitâbi'l-İklîl* adlı eserinde sahih hadislerin kısımlarını zikrettikten sonra bahsi geçen taksimatın hadis ehlinin sahih hadise dair görüş farklılıklarından kaynaklandığını belirtir. Hâkim bu ayrımları zikretmekle amacının

²³³ Buhârî ve Müslim'in eserlerinin 4./10. asırdan itibaren ilmî muhitlerdeki artan kabulüne dair süreç için bk. Brown, *The Canonization of al-Bukhārî and Muslim*, 99-209; 367-370.

²³⁴ Buhârî ve Müslim'e dair bazı eleştiriler için bk. Mehmet S. Hatiboğlu, "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri", *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3-4 Hadis-Sünnet Özel Sayısı (1997) 1-14; Kemal Özcan, *Müslim'e Yöneltilen Eleştiriler* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014); Dilek Tekin, "Müslim ve el-Câmiu's-Sahîh'i Üzerine", *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 58-62.

²³⁵ Ebû Zür'a'nın ve onunla aynı eleştirileri tekrar eden İbn Vâre'nin (ö. 270/884) tenkidleri ve Müslim'in cevaplarına dair bk. İbnü's-Salâh, Ebû Amr, *Siyânetu Sahîh-i Müslim mine'l-ihlâli ve'l-ğalati ve himâyetu mine'l-iskâti ve's-sakat*, thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir (B.y.: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1404/1984), 97-98.

²³⁶ Zehebî, *Siyer*, 12/571.

sahih hadislerin sadece Buhârî ve Müslim'in eserlerine has olmadığını göstermek olduğunu da vurgular.²³⁷ Ayrıca *Müstedrek* mukaddimesindeki açıklamalarından anlaşıldığı kadarıyla bu problem 4./10. asırda farklı şehirlerdeki muhaddisleri de meşgul etmektedir.²³⁸

Sahih hadislerin sadece Buhârî ve Müslim'in eserleri ile sınırlı olduğuna dair iddia ile ilişkilendirilen bir diğer tartışma konusu da sika râvilerin sayısı ve hadislerin toplam sayısıdır. Bu tartışmalardan yine Hâkim vesilesi ile haberdar olmak mümkündür. Hâkim, *el-Medhal ila's-Sahih* adlı eserinde Ebû Ali el-Mâsercîsî en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 365/976) bir sözünü nakleder. Buna göre Mâsercîsî, Buhârî'nin *et-Târîhu'l-kebîr*'inde zikredilen râvi sayısının 40.000'e yakın olduğunu, Buhârî ve Müslim'in tahrîc ettiği, hadisleri sahih olan sika râvilerin sayılarının ise 2000'den fazla olmadığını söylemektedir. Hâkim böyle bir sözün Mâsercîsî gibi biri tarafından söylenmesinden rahatsız olduğunu belirtir ve işin ehlinde aktarılan bu tür sözlerin "bidat ehli" ve "mülhidler" tarafından hadis râvilerine sataşma amaçlı olarak kullanıldığını vurgular. Sonrasında ise Buhârî ve Müslim'in kendilerine ait şartları olduğunu ve bütün sahih hadisleri topladıkları yahut nakilde bulunmadıkları râvilerin mecruh olduğu şeklinde bir iddialarının bulunmadığını belirtir.²³⁹

el-Medhal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl'de ise hadislerin sayısının on bine ulaşmadığı şeklinde bir iddiadan söz ederek eleştiriler getirir. Bu iddianın kabul edilemez olduğunu vurgulayan Hâkim, Hz. Peygamber'den kadınıyla erkeği ile dört bin kişinin nakilde bulunduğunu, yirmi küsur yıl Mekke'de sonrasında da Medine'de kendisine yoldaşlık ettiklerini, her türlü halini hıfzettiklerini zikreder ve muhaddislerin ezberledikleri hadis miktarlarına dair nakillerde bulunur.²⁴⁰

²³⁷ Hâkim, *el-Medhal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*, 123.

²³⁸ Hâkim, *el-Müstedrek*, 1/42.

²³⁹ Hâkim, *el-Medhal ila's-Sahih*, 111-114. *Sahihayn*'da bulunmamanın râvi için cerh anlamı taşımadığına dair benzer bir vurgu için bk. Hâkim, *el-Medhal ilâ ma'rifeti kitâbi'l-İklîl*, 124.

²⁴⁰ Hâkim, *el-Medhal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*, 81-85. Ebû Zür'a'dan nakledilen benzer bir nakil bu tartışmanın 3./9. asırda da olduğunu göstermektedir. Muhakkikin Hatîb'in *el-Câmi'* adlı eserinden yaptığı nakle göre Ebû Zür'a hadislerin sayısının dört bin tane olup olmadığına ilişkin bir soruyu zındıkların görüşü olarak takdim etmektedir. Ebû Zür'a devamında hadislerin sayısının tespitinin tam olarak mümkün olmadığını belirtmekte ve delillendirmelerde bulunmaktadır. (Bk. Hatîb, *el-Câmi' li ahlâki'r-râvi*, 2/293; Hâkim, *el-Medhal ilâ ma'rifeti kitâbi'l-İklîl*, 81 (muhakkik notu).

Bu eleştiriler dikkate alındığında o dönemde sahih hadislerin ve sika râvilerin sayılarının olması gerekenden daha az olduğu şeklinde bir şayanın bulunduğu görülmektedir. Bu kanaate dair eleştiriler ve zikredileceği üzere eserlerin telif edilmesi bu argümanın ilgili asırda önemsendiğini göstermektedir. Bununla birlikte sıhhat sahasının daraltılması anlamına gelecek bu iddiaya dair eser telif eden muhaddislerin iki farklı yaklaşım biçimine başvurduğu ifade edilebilir. Bu muhtemel yaklaşım biçimlerinin ilki Buhârî ve Müslim’in hadis kabul şartlarına uygun olan diğer hadisleri göstermek suretiyle söz konusu şayanın anlamsızlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. İkinci yaklaşım ise müelliflerinin eserlerindeki hataları göstererek bu eser ve alimlerin kusurdan âzâde olmadığını ve böylelikle bu eserlerin sahihlerin vücut bulmuş yegâne kaynakları olmadığını vurgulamaktır.

İlk yaklaşımı dile getiren en önemli alimlerden biri Hâkim’dir. *Sahîhayn* edebiyatının önemli eserlerinden olan *Müstedrek*’in telifinde mezkûr tartışmanın önemli oranda belirleyici olduğu görülmektedir. Hâkim, eserin mukaddimesinde Buhârî ve Müslim’in İslam dünyasındaki öneminden söz ettikten sonra bu iki ismin kendi eserleri dışındaki hadislerin sahih olmadığına dair bir iddiaları olmadığını vurgular. Sonrasında ise bu açıklamasının gerekçesini takdim eder. Hâkim’in belirttiğine göre kendi döneminde “Ehl-i Bidat”tan bir grup hadis talebelerine sataşmakta ve muhaddisler nezdindeki sahih hadis sayısının on bin rakamını aşmayacağını söylemekte, geri kalanının ise sahih olmadığını iddia etmektedirler. Hâkim, sonrasında ise *Müstedrek*’i telif gerekçesinden söz eder. Buna göre hem kendi şehrinden hem de başka şehirlerden bazı seçkin ilim adamları Hâkim’den Buhârî ve Müslim’in ihticac ettiği isnatlarla nakledilen hadisleri kapsayan bir eser telif etmesini istemişlerdir.²⁴¹ Hâkim’in eserin telifine dair talebin farklı şehirlerden geldiğini vurgulaması ilgili tartışmanın 4./10. asır Ehl-i hadîsi nezdinde de önemsendiğini düşündürmektedir. Hâkim bu eser vasıtasıyla ilgili şayiayı bertaraf etmeye çalışmakta ve sahih hadislerin kapsamının daraltılması gibi önemli sonuçları olan bir düşünceye karşı gelmektedir.

Sahih hadislerin sınırlandırılmasının muhaddislerin “muhalif”leri açısından önemli bir argüman olduğunu ifade etmek gerekir. Zira bu yolla muhaddisler fıkıh,

²⁴¹ Hâkim, *Müstedrek*, 1/41-42.

itikâd gibi temel tartışma alanları olmak üzere pek çok sahada temel dayanaklarından mahrum kalacak ve ilgili polemiklerde kendilerini savunma imkanları önemli oranda zayıflayacaktır.²⁴²

Konuya dair ikinci yaklaşım biçimini ise Dârekutnî (ö. 385/995) ve Ebu'l-Fadl el-Herevî (ö. 327/938) özelinde örneklemek mümkündür. Bilindiği üzere Dârekutnî'nin *İlzâmât* adlı eseri Buhârî ve Müslim'in şartlarına uydukları halde eserlerine almadıkları rivâyetlerini konu almaktadır.²⁴³ Bu hali ile eser Hâkim'in yukarıda geçen eserini ve mezkûr tartışmayı hatırlatır. Mukaddimede eserin telif gerekçesine dair bir açıklamada bulunmasa da Dârekutnî bu çalışması ile sahih hadislerin onların eserleri ile sınırlı olamayacağını göstermiş olmaktadır. *Tetebbu'* da ise bu iki eserde illetli olduğu kanaatini taşıdığı hadisleri konu edinir. Dârekutnî'nin illetli olduklarına kanaat ettiği hadisleri derlemesi onun *Sahîhayn*'a dair algıya bir müdahale isteğinde olmuş olabileceğini düşündürmektedir. Zira mezkûr tartışmanın da gösterdiği üzere bazı alimlere göre bu iki eserin isimlerinin de eşlik ettiği şöhretleri artık muhaddisler aleyhine dönmeye başlamaktadır.²⁴⁴ *Ricâlü'l-Buhârî ve Müslim* ve *Şüyûhu'l-Buhârî* isimli eserleri telif ettiği belirtilen²⁴⁵ Dârekutnî bu eserlere verdiği önemle birlikte illetli olduğunu düşündüğü hadisleri derlemek suretiyle adeta *Sahîhayn*'ın hatadan azade olmadığını vurgulamakta, bu iki eserin tüm sahih hadis ve sika râvileri muhtevi olduğuna dair şayiayı yapmış olduğu tenkitle makul bir seviyeye çekmeye çalışmaktadır.²⁴⁶

²⁴² Jonathan Brown'un Sünnî alimlerin muteber merfû hadis sayısının artışına gösterdikleri özene dair değerlendirmeleri için bk. Jonathan AC Brown, "İbn Mâce'nin Otorite Kazanma Süreci: *Kütüb-i Sitte*'nin Teşekkül Sürecinde Güvenilirlik ya da Kullanışlılık", çev. Elif Beyza Demirtaş, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/1, (2013), 150.

²⁴³ Dârekutnî, Ebû'l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed, *İlzâmât ve't-tetebbu'*, thk. Mukbil b. Hâdi el-Vâdi'î (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405/1985), 64.

²⁴⁴ Dârekutnî'nin muhaddisler nezdinde önemsenen bu iki esere dair eleştirel bir çalışma yapması önem arz etmektedir. Bu bağlamda *İlzâmât ve't-tetebbu'* muhakkiki Ebû Abdurrahman el-Vâdi'î'nin eserin bu yönüne dair değerlendirmesi zikre değerdir. Muhaddislerin birbirlerine iltimasta bulunduklarına dair iddiaya değinen Vâdi'î bu iddianın gerçeklikten uzak olduğunu, böyle bir şey olduğu takdirde Dârekutnî'nin halk nezdindeki itibarlarını bildiği halde Buhârî ve Müslim'e dair eleştiri yazmayacağını ifade etmektedir. Devamında da ise muhaddislerin babalarını ve kardeşlerini eleştirdiği örneklerle yer vermektedir (Dârekutnî, *el-İlzâmat ve't-tetebbu'*, 386 (muhakkik notu).

²⁴⁵ İsmail Lütfi Çakan, "Dârekutnî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/489-490.

²⁴⁶ Dârekutnî'nin bu çalışmalarına henüz 4./10. asırda müstakil teliflerle cevap verildiği görülmektedir. Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî'nin (ö. 401/1010-11) Dârekutnî'nin eserinde *Sahîh-i Müslim*'e yöneltilen iddiaları cevaplandırmak üzere bir reddiye yazdığına dair bk. Çakan, "Dârekutnî". Sonraki yüzyıllarda da esere dair değerlendirmeler yapılmıştır. Bu değerlendirmeler arasında İbn Hacer'in

“Müslim’in Sahîh’ine Yapılan En Eski Tenkid” olduğu belirtilen²⁴⁷ Ebu’l-Fadl el-Herevî’nin (ö. 327/938) çalışmasının da ilgili tartışma ile ilişkili olduğu ifade edilebilir. Zira Müslim’deki illetlerin tespitini amaçlayan çalışma adeta Ebû Zûr’a’nın ibarelerine bir telmih içerecek şekilde “Müslim’in Sahîh olarak adlandırdığı kitapta” sözcükleri ile başlamaktadır.²⁴⁸

Bu dönemdeki *Sahîhayn* eleştirileri ile ilişkili olarak örneğin Buhârî’nin bir diğer eseri olan *et-Târîh*’e dair de bir eleştiri kaleme alındığı görülmektedir.²⁴⁹ İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) tarafından kaleme alınan *Beyânu hatai Muhammed b. İsmail el-Buhârî fî Târîhihi* adlı eserin daha çok derleme hüviyetinde olduğu belirtilebilir. İbn Ebî Hâtim bu eserinde Ebû Zûr’a er-Râzî (ö. 264/878) ve babası Ebû Hâtim er-Râzî’nin (ö. 277/890) kanaatleri doğrultusunda Buhârî’nin eserinde hatalı olduğuna kanaat getirdiği kısımlardan söz etmektedir.²⁵⁰ Eserin isim tercihinde ve kısa mukaddimesinde Buhârî’ye dair tenkidin önemle vurgulandığı belirtilmelidir. Özellikle mukaddimedeki üslup bu açıdan dikkat çekicidir. Mukaddimedede Ebû Zûr’a (ö. 264/878), Fadl b. Abbâs’ın (ö. 270/883) kendisine *Kitâbu’t-Târîh*’i getirdiğini ve bu eserin Buhârî’nin kitabı olduğunu söyler. Sonrasında da eserde bulunduğu hataları nakleder.²⁵¹ Öncelikle bu türden bir girişin Ebû Zûr’a’nın ilgili eseri çok önemsemediğini çağrıştırdığı söylenmelidir. Üsluptan eserin adeta kazara Ebû

Buhârî kısmına dair cevaplarının önemli bir yeri olduğu belirtilebilir. Dârekutnî’nin isnâda dair eleştirileri, İbn Hacer’in cevapları ve konuya dair değerlendirmeler için bk. Mehmet Bilen, *İbn Hacer’in Buhârî Savunusu*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları (2013), 202-291. Dârekutnî’nin muhteva olarak *Tetebbu’* ile örtüştüğü ifade edilen bir eseri için ayrıca bk. Dârekutnî, *el-Cüz’ fîhî Beyânu ehâdisi evda ‘ahâ el-Buhârî kitâbehu’s-Sahîh ve beyyene ‘ilelehâ el-Hâfız Ebû’l-Hüseyn Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdi ed-Dârekutnî*, thk. Sa’d b. Abdullah b. Abdülaziz Âlu Humeyyid, (Riyad: Dârü’s-Sümay’î, 1. Baskı, 1427/2006). Mezûr cüz ve *Tetebbu’* arasındaki karşılaştırmaya dair bk. 19 vd. (Muhakkikin girişi). Ebû Bekir el-İsmâîlî’nin (ö. 371/982) *el-Medhal ilâ Sahîhi’l-Buhârî* isimli bir eseri olduğuna ve bu eserde Buhârî’nin *Sahîh*’ine yönelik eleştirilere cevaplar bulunduğu dair ayrıca bk. Rûdânî, Muhammed b. Süleyman, *Sılatu’l-halef bi mevsûli’s-selef*, thk. Muhammed Hacî (Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî), 1408/1988, 407.

²⁴⁷ Yavuz Köktaş, “Müslim’in *Sahîh*’ine Yapılan En Eski Tenkid: Ebu’l-Fadl El-Herevî’nin *İlelu’l-Ahâdis fî Kitâbi’s-Sahîh li-Müslim* Adlı Eserinin Takdim ve Tercümesi”, *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 29-56.

²⁴⁸ Eserin tercümesinin ilk sayfası için bk. Köktaş, “Müslim’in *Sahîh*’ine Yapılan En Eski Tenkid”, 36.

²⁴⁹ Bu hususa dair ayrıntılı bilgi için bk. Yusuf Ziya Keskin, “Buhârî’nin *et-Târîhul-Kebîr*’ine Yönelik Tenkitler”, *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/2 (2003), 103-120.

²⁵⁰ Raşit Küçük, “İbn Ebû Hâtim”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/433.

²⁵¹ İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî, *Beyânu Hatai Muhammed b. İsmail el-Buhârî fî Târîhihi*, thk. Abdurrahman b. Yahya el-Mu’allimî (Haydarabad: Dâiretü’l-Me’ârif, 1431), 2. (حمل إلى الفضل بن العباس المعروف بالصائغ كتاب التاريخ ذكر أنه كتبه من كتاب محمد بن اسماعيل البخاري فوجدت فيه: ...).

Zür‘a’nın eline ulaştığı izlenimi edinilmektedir. Bununla birlikte İbn Ebî Hâtîm’in, görüşlerini derlediği mezkûr her iki ismin de lafz tartışmalarında Buhârî’nin karşısında konumlandığı ve kendisinden hadis almama²⁵² tercihinde bulunmuş olmaları eseri daha anlamlı hale getirmektedir. İbn Ebî Hâtîm de bu eseri ile bu iki ismin Buhârî’ye dair kanaatlerini tevarüs etme imkanına sahip olmuş ve Buhârî’nin 4./10. asırdaki konumuna bir eleştiri getirmiş olmaktadır. İbn Ebî Hâtîm’in babasının düşünsel çizgisini devam ettirdiği ön kabulünden hareket edilirse aynı çizgideki alimlerin kendilerine göre Buhârî gibi itikadi açıdan yanlış bir kanaate sahip olan bir ismin bu denli itibar görmesinden rahatsız oldukları ihtimal dahilindedir. Nitekim Ebu’l-Velîd el-Fakîh (ö. 349/960) ile babasından nakledilen bir diyalog da bu türden bir kanaatin varlığına işaret etmekte ve bazı muhaddislerin lafz konusundaki tutumuna rağmen Buhârî’nin eserine gösterilen rağbetten rahatsız olduklarını düşündürmektedir. Nakle göre oğlunun bir eser üzerinde çalıştığını gören Ebu’l-Velîd’in babası oğluna bu eserin adını sorar ve oğlunun Buhârî’nin eseri üzerine bir müstahreç çalışması yaptığını öğrenir. Fakat babası oğluna bu eser üzerinde çalışmaktan vazgeçmeyi, Müslim’in eseri üzerine çalışmasının daha iyi olacağını tavsiye eder. Babasının bu tavsiyedeki gerekçesi ise Buhârî’nin lafz görüşüne nispet edilmesidir.²⁵³ Ebu’l-Velîd’in babasının tavsiyesi kabul görmüş olacak ki kendisinin *Sahîh-i Müslim*’e dair bir tahrîc çalışmasının bulunduğu nakledilmektedir.²⁵⁴ Bununla birlikte Ebu’l-Velîd’in h. 277’de doğduğuna dair bilgi dikkate alındığında²⁵⁵ bu konuşmanın en erken 3./9. asrın sonlarında yahut 4./10. asrın ilk yarısında gerçekleşmiş olması muhtemel gözükmemekte²⁵⁶ ve bu zaman diliminde Buhârî’nin eserinin müstakil teliflere konu olmaya başladığını göstermektedir.

²⁵² Hadis almama ve ilerleyen sayfalarda görüleceği üzere eseri üzerine çalışmama muhaddisler arası tartışmalarda müracaat edilen önemli yöntemlerindendirler. Muhaddislerin özellikle hadis almama yoluyla bu şahısların birikimlerinin yani şahsiyetlerinin muhaddisler arasında etkin olmasını engellemeye çalıştıkları söylenebilir. Bu tür bir tutumun özellikle mihne olayları sonrasında arttığı görülmektedir. Hadis almama yönteminin uygulanmasının aynı zamanda “epistemik cemaat”ın inşa edilmesinde bir başka deyişle belirli grupların muhaddisler arasında daha etkin hale gelmesinde etkili bir yöntem olduğu ve bu gruba aykırı fikir beyan etmenin daha da zor bir hale geleceği de ifade edilmelidir.

²⁵³ Zehebî, *Siyer*, 15/494.

²⁵⁴ Zehebî, *Siyer*, 15/494.

²⁵⁵ Salahattin Polat, “Ebû Ali en-Nisâbü’rî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 10/92.

²⁵⁶ Ebu’l-Velîd’in hemşehrileri ve çağdaşları olan Ebû Alî en-Nisâbü’rî’nin (ö. 349/960) 17, Ebû Ahmed el-Hâkim’in 20 küsur yaşlarında hadis talebine başladıklarına dair bilgiler (Zehebî, *Siyer*, 16/51,

1.4.2. Eser Düzeyindeki Diğer Eleştiriler

4./10. asırda muhaddisler arasında eser düzeyindeki tartışmalar sadece Buhârî ve Müslim'e dair edebiyatla sınırlı değildir. Bu dönemde bazı muhaddislerin birbirlerinin eserlerine dair eleştiriler kaleme alındığı görülmektedir. Bu eleştirilerin muhtevasına dikkat edildiği zaman çoğunlukla vehm olarak adlandırılabilir türden hataların tespitine yönelik oldukları görülmektedir.²⁵⁷ Örneğin İbn Hibbân'ın öğrencisi de olan Dârekutnî (ö. 385/995) hocasının *Mecrûhîn*'ine dair bir eser telif etmiş ve bu çalışmada çoğunlukla râvilerin kimlik tespitinde düşülen hataları ele almıştır.²⁵⁸

Bu dönemde eleştirilenlerden bir diğeri de Taberânî'dir (ö. 360/971). Ebû Ali el-Hâfız en-Nîsâbü'rî (ö. 349 /960), İbn Mende (ö. 395/1005) ve İbn Merdûye'nin (ö. 410/1020) Taberânî'ye yönelttikleri üç eleştirinin 7./13. asırda Ziyâeddîn el-Makdisî tarafından (ö. 643/1245) derlendiği görülmektedir.

Eserde Makdisî, zikredilen alimlerin yönelttikleri eleştirilerden söz etmekte ve bunları cevaplandırmaktadır. Ebû Ali el-Hâfız en-Nîsâbü'rî'nin eleştirisi bir rivayete dairdir. Bu eleştiriye Hâkim'den naklen veren Makdisî eleştiriye haklı bulur fakat Taberânî'nin bunu hata ile yaptığını, bir iki hadisten ötürü bir muhaddis itham edilecekse bundan hiçbir alimin salim olamayacağını ifade eder. Eleştiri konusu olan rivayetin Taberânî'nin eserindeki haline de değinen Makdisî, Taberânî'nin de hatasını fark ettiğini vurgular. İbn Mende'nin Taberânî'nin rivayet aldığı kişiye dair eleştirisine değinen Makdisî, İbn Merdûye'den naklen İbn Mende'nin isnâdda râvilere dair hata ettiğini nakleder. Makdisî üçüncü olarak İbn Merdûye'nin eleştirisini zikreder. Buna göre İbn Merdûye Bağdat'a gidip İdris b. Ca'fer el-Attâr > Yezid b. Hârûn > Ravh tarikli hadisleri talep ettiği ve sayılı miktarda hadis bulunduğunu fakat Taberânî'nin İdris b. Ca'fer > Yezid b. Hârûn tarikiyle çokça rivayette bulunduğunu iddia etmektedir. Bu eleştiriye cevap veren Makdisî Taberânî'nin âlî isnâdları çokça nakletmiş olabileceğini

370) dikkate alınırsa kendisinin 3./9. asrın sonlarına doğru tahsil hayatına başladığı düşünülebilir. Zehebî, Ebû Ahmed'in geç yaşta hadis talebine başladığını da kaydeder.

²⁵⁷ Buhârî ve Müslim'e dair eleştirilerin çoğunlukla hadis ilminin teknik konularına dair olduğuna dair bk. Dârekutnî, *el-İlزامat ve't-tetebbu'*, 7 (muhakkikin girişi).

²⁵⁸ Karagözoğlu, *Du'afâ*, 82. Hadis tarihinde talebelerin hocalarına yönelttiği eleştirilere dair örnekler ve değerlendirmeler için bk. Sezai Engin, "Talebe-Hoca İlişkileri Özelinde Hadis Tarihinde Eleştiri Olgusu", *İslam İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleniği*, ed. Sezai Engin (İstanbul: Endülüs, 2019), 80-108.

vurgular. Devamında Ebû Nu‘aym’ın (ö. 430/1038) İbn Merdûye’yi Taberânî konusunda mutedil olmaya davet ettiği bir diyalogu aktaran Makdisî son olarak İbn Merdûye’nin *Târih*’inde Isfahan’dan bir grup kişiyi zikrederek zayıf olarak kabul ettiğini fakat Taberânî’ye yer verdiği halde zayıf kabul etmediğini belirtmektedir.²⁵⁹

Eser düzeyindeki eleştirilere dair son olarak Mısırlı muhaddis Abdülganî el-Ezdî’nin (ö. 409/1018) Hâkim’in eserine dair çalışmasından söz etmek mümkündür. Hâkim’in (ö. 405/1014) *el-Medhal ila’s-sahih* adlı eserine dair bir cüz kaleme alan²⁶⁰ Ezdî eserde düşülen vehmleri ele almaktadır.²⁶¹ *el-Medhal ila’s-sahih*’in muhakkiki Rebî‘ el-Medhalî’nin aktardığına göre Ezdî, Hâkim’in 54 yerde vehme düştüğünü belirtmektedir. Bu eleştirilerin bir kısmının eldeki nüshada düzelmişken bir kısmının ise aynen durduğunu belirtir. Muhakkikin aktardığı vehm eleştirilerine bakıldığı zaman bunların râvi isimleri ve nisbelerinde düşülen hatalar, aynı isimlerin iki kişi sanılması, hatalı okunuşlar, isnâddan bir râvinin düşmesi, aynı râvinin hem Buhârî ve Müslim’in kabul ettiği râvilerden olduğunun belirtilmesi hem de sadece Buhârî’nin kabul ettiği râviler kısmında zikredilmesi gibi hususlara dair olduğu görülmektedir.²⁶²

Netice olarak râvi isimlerinde ve hadis metinlerinde düşülen hataların tespit edilmeye çalışıldığı müelliflerin telif edilen eserlerin bu yönden tenkidine önem verdikleri görülmektedir. Ayrıca eserlere dair bu eleştirilerin çoğunlukla tamamlayıcı mahiyette notlar olduklarına işaret edilmelidir. Son olarak bu türden eleştirilerin eser nakillerinin yaygınlaşması ile dönüşen bilgi aktarım biçimine uyum sağlama çabası olduğu da düşünülebilir. Zira tashîf kısmında da vurgulandığı üzere kitap nakillerinin yaygınlaşması eserlerdeki hataların yayılma hızını da arttırmakta bu da eserlerin hatasız istinsahını daha önemli hale getirmektedir.

²⁵⁹ Ziyâuddîn el-Makdisî, *Cüz’ fî zebbi ‘ani’l-İmâm et-Taberânî*, nşr. Nizam b. Muhammed Salih Ya‘kûbî (Beyrut: Dâru’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1430/2009), 19-27.

²⁶⁰ Ezdî, Hâkim’in esere tepkisini şöyle aktarır: “Ebû Abdillâh el-Hâkim’e *Medhal*’indeki hataları muhtevi eleştiriye kaleme aldığımda o buna cevaben teşekkür içeren ve bana duacı olduğunu belirttiği bir haber gönderdi. [Bu davranışını görünce] işte o zaman onun ne denli akıllı bir adam olduğunu anladım.” Bk. Zehebî, *Siyer*, 17/270.

²⁶¹ Ezdî’nin tashîf ve bazı eserlerde düşülen vehimlere dair başka telifleri için bk. Talat Koçyiğit, “Abdülganî el-Ezdî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/205.

²⁶² Hâkim, *el-Medhal ila’s-sahih*, 45-46 (nâşirin girişi).

1.4.3. Nüshalara Dair Bazı Tartışmalar

4./10. asırda hadis nakillerinin önemli oranda eserler üzerinden devam etmesi ile birlikte muhaddisler de bu yeni duruma adapte olmuş, öncesinde teker teker hadisler ve râviler için gerçekleştirilen faaliyetler eserler üzerinden devam ettirilmeye çalışılmıştır. 4./10. asrın sonlarında vefat etmiş İbn Ebû Zeyd'in (ö. 386/996) *Nevâdir* eserinin girişinde bu döneme işaret eden ifadeleri dönemsel değişimi göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu kısımda çeşitli tavsiyelerde bulunan İbn Ebû Zeyd ilmin şifahen, sadırlardan alınması gerektiğini hatırlatır. Son zamanlarda ilmin hazinesinin artık kitaplar olduğunu fakat böyle olsa dahi bu hazinenin anahtarlarının yine sadırlarda saklı olduğunu belirtir ve dönemsel bir ayrım yapar. Onun aktardığına göre ilim erken dönemde (الصدر الاول) kitaplarda değil sadırlarda iken son zamanlarda (في آخر الزمان) bu durumun değişmiş, kitaplar çoğalmış ve ilmin çoğunluğu kitaplarda iken sadırlarda ise az bir kısmı kalmıştır.²⁶³

Hadis nakillerinin önce nüshalara sonrasında da eserlere intikali ile yazılı malzemenin hadisin sıhhati üzerindeki etkisi son derece artmıştır. Bu öneminden ötürü nüshalar kontrol edilmiş, karşılaştırılmış ve bu yollarla hadise ve dolayısıyla râvisine dair hükümlere ulaşılmıştır.²⁶⁴ 4./10. asırda ise hadisler önemli oranda eserler vasıtasıyla nakledildiği için bireysel nüshalar ayrı bir önem kazanmıştır.²⁶⁵ Bu bağlamda nüshalar teknik açılardan incelenmiş, tartışma durumunda râvilerden “asıl”ları istenmiş, kâğıt ve yazı dikkate alınarak hadislerin sıhhatine dair çeşitli değerlendirmelerde bulunulmuştur. Keza hadis talebesinin uyması gereken âdâb kısımlarında da kâğıt ve yazı malzemesine dair tavsiyelerde de bulunularak nakil sürecinin olması gerektiği şekilde sürdürülmesi amaçlanmıştır.

²⁶³ İbn Ebû Zeyd el-Kayravânî, Abdullah b. Abdîrrahman, *en-Nevâdir ve'z-ziyâdât 'alâ mâ fi'l-Müdevvene min gayrihâ mine'l-ummehât*, thk. Muhammed el-Emin Bûhubza (Beyrut: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1999), 1/8.

²⁶⁴ Râvinin adaletinin, kitabı özellikle nüshasının şekli özellikleri üzerinden belirlenmesine dair bk. Muhammed Enes Topgöl, *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta'dil Hükümleri Nasıl Oluştur?* (İstanbul: İFAV; 2019), 160-165.

²⁶⁵ Râmeürmüzî, *el-Muhaddisu'l-fâsıl*'da hadis kitabeti konusunu genişçe ele alır (359-413). Bu kısımda hadis yazımına dair lehte ve aleyhte rivayetlere yer veren Râmeürmüzî hadis yazımının gerekliliğine dair gerek Allah Resûlünden gerekse sahabe, tâbiîn ve ulemeden nakillerde bulunulduğunu belirtir (s. 392). Sonuç olarak vehimlere düşmemek adına muhaddisler için daha öncelikli ve ihtiyatlı olanın rivayet sırasında yazılı nüshaya müracaat olduğunu vurgular (s. 394).

1.4.3.1. Hadis Tashih Yöntemi Olarak Kâğıdın İncelenmesi

Hadis eserlerinin dış tenkidine dair önemsenen hususlardan bir tanesi bireysel hadis nüshasının yahut nakledilen eser kâğıdının niteliği özellikle de eski olup olmamasıdır. Zira hadislerin nakline vasıta olan kâğıdın niteliği aynı zamanda semânın tarihinden de haber vermekte, bu da semâyâ dair muhtemel problemleri tespit etme imkânı tanımaktadır. Örneğin Hâkim kendi asrında ortaya çıktığını ifade ettiği iki grubun *nüsha tedlisi* olarak isimlendirilebileceğimiz faaliyetlerinden söz etmektedir.²⁶⁶ Hâkim'in nakline göre bir grup râvi kitapları satın almakta ve [semâları olmadığı halde] bu eserleri nakletmektedirler.²⁶⁷ Bir diğer grup ise kendi semâ ettikleri hadisleri eski nüshalara yazmakta ve [semâlarının eski olduğu izlenimini vererek] nakilde bulunmaktadırlar.²⁶⁸ Bu türden râvilerin varlığından ötürü Hâkim bir hadis

²⁶⁶ Eseri neşreden Ahmed b. Fâris es-Selûm da hadislerin asıllarına semâ eklemenin cerh sebeplerinden biri olduğunu ve bu türden bir durumun müteahhir muhaddislere has olup rivayet ehli olan mütekaddimunda bulunmadığını belirtmektedir. Sonrasında bunun nasıl yapıldığına değinen Selûm, üç seçenekten söz etmektedir. Bunlar muhaddisin semâ etmediği halde ismini semâ edenlerin arasına eklemesi, eseri başka bir nüshadan semâ ettiği halde adını bir diğer semâ kaydına eklemesi yahut semâ edilmiş bir eser satın alarak fakat kendi nüshası ile karşılaştırmadan nakletmesi şeklindedir. Selûm bu türden durumların çoğunlukla yazıların karşılaştırılması ile elde edildiğini de eklemektedir. Hâkim, *Ma'rife*, 134 (nâşirin notu). Esasen önceki dönemlerde de bu türden örnekler rastlamak mümkündür. Örneğin Ebû 'Ubeyd'in varrâkı İbrahim b. Abdulazîz, hakkında kezzâb hükmü verilen Bağdatlı râvi Abdulmunim b. İdris (ö. 228/843) hakkında şöyle demektedir: “‘Abdulmunim’in çarşıya geldiğini ve varrâklardan bir kitap alarak üstüne ‘Abdulmunim [bu eseri] semâ etti’ yazdığını gördüm (Bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 2/143. 2/8. ve 3/9. asırlardan başka örnekler için ayrıca bk. *el-Mecrûhîn*, 1/341; 2/55, 334; İbn Adî, *el-Kâmil*, 6/217; Hatîb, *Târihu Bağdâd*, 9/336). Bu sebeple Hâkim'in ifadeleri muhtemelen bu durumun daha çok yaygınlaşmasına ve daha organize yapılmasına işaret etmek amacı taşımaktadır.

²⁶⁷ İbn Huzeyme hadis alimlerinin sema ile nakilde bulunduklarını Arap dilini tahsil eden talebelerin ise Arapça'yı satın yahut ödünç aldıkları eserlerden sema olmaksızın öğrendiklerini söylemektedir (İbn Huzeyme, Ebû Bekir b. Muhammed b. İshak, *Kitâbü't-Tevhîd ve isbâtu sıfati'r-Rab azze ve celle*, thk. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân (Riyad: Dârü'r-Rüşd. 1408/1988), 1/227. Hâkim'in sözleri, İbn Huzeyme'nin eleştirdiği bu tavra muhaddislerin de yöneldiklerini göstermektedir.

²⁶⁸ Hâkim, *Ma'rife*, 134. Kitapların satın alınması ve semâ iddiası ile nakledilmesinin serikatu'l-hadîs kapsamında olup olmadığı hususu tartışmalıdır. Konu hakkındaki müstakil bir çalışmada “mütekaddimün döneminde hadis hırsızlığı daha çok rivâyet hırsızlığı iken müteahhirün döneminde hadislerin artık ilgili kitaplara da geçmesiyle birlikte daha çok cüz hırsızlığına veya kitaplara müdahale etme şekline dönüş”tüğü vurgulanmaktadır. (Bk. Rahime Karayığit, *Duaâfâ Literatüründe Serikatu'l-Hadîs Kavramı* (İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2016) 64). Fakat Karayığit, Zehebî'nin “hadis hırsızlığı, kitap ve cüz hırsızlığı değildir” (Zehebî, *Târihu'l-İslâm*, 5/812) demek suretiyle kitaplarla ilişkili hırsızlığın serikatu'l-hadîs bağlamında değerlendirilmesine karşı çıktığını eklemektedir (Bk. Karayığit, *Serikatu'l-Hadîs*, 26). Zehebî'nin çekincesi istilâhın kapsamına dair muhtemel bir karışıklığı önlemeye matuf olsa gerektir.

talebesinin “asl”ın eski mi yeni mi olduğunun incelemesinin de önemli olduğunu vurgulamaktadır.²⁶⁹

Hâkim sözünü ettiği ilk grubun durumunu bir diğer eserinde açmakta bu türden yöntemlere başvuranları mecrûh râvilerin bir grubu olarak zikretmektedir. Semâ edilen fakat yazı ile kayıt altına alınmayan eserlerin naklinden söz eden Hâkim’in nakline göre bazı râviler hocalardan [hadis] kitaplarını semâ etmekte fakat semâ sırasında yazma hususunda gevşeklik göstererek kitapları istinsah etmemektedirler. Fakat sonrasında yaşlarının bahsi edilen eserin nakline uygun olmadığı iddia edilmekte ve hadis [nüshalarının görülmesi] istenmektedir. Bu durumda da onlar satın aldıkları fakat ne semâ ne de mukabele²⁷⁰ etmedikleri nüshalardan nakilde bulunmaktadır. Hâkim bu râvilerin bunda herhangi bir beis görmediklerini belirtmekte fakat böyle bir tutumu değerlendirirken râvilere bu türden bir davranışı yaptırmanın cehalet ve hırs olduğundan söz etmektedir. Hâkim bu şekildeki naklin yaygınlaştığını belirtmekte önemli âlimlerin ve dindarlığı ile bilinen kişilerin de bu yöneme başvurduğundan da yakınmaktadır.²⁷¹

Hâkim’in *Ma’rife*’sinde ve *Medhal*’inde dikkat çektiği bu hususlara yaşadığı bir olay özellikle etmiş gözükmektedir. Hâkim ve hemşehrisi, nahiv alimi el-Kisâî (ö. 385/995) arasında yaşanan tartışma hem “asıl” isteme konusuna hem de nüshalardan kaynaklı problemlerin tespitine dair dikkat çekici bir örnektir.

²⁶⁹ Hâkim, *Ma’rife*, 132-134. Hâkim, işin ehli olup bu gibi nüshalardan nakilde bulunanların tövbe izhar edene dek cerh edileceklerini de eklemektedir. Esasen 4./10. asırda Hâkim’den önce İbn Adî de nüshanın yıpranmışlığına dikkat çekmektedir. *el-Kâmil* mukaddimesindeki bir bâb başlığında “...nüshadaki yıpranmışlığın [naklin] doğruluğ[un]a işaret ediyor olması” şeklinde bir ifade kullanan İbn Adî, Ebû Nu’aym Fadl b. Dükeyn’den (ö. 219/834) naklen bâb başlığı ile aynı muhtevadaki iki nakle yer vermektedir (Bk. İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/153-154).

²⁷⁰ Hâkim’in metninde *mukabele* yerine *belâğ* (ليس لهم فيها سماع ولا بلاغ) sözcüğü geçmektedir. Fakat Süyûtî’nin Hâkim’in sözlerinden bir kısmını zikrederek yapılan eleştiriyi “asıllarla mukabele edilmemiş nüshalardan rivayet” olarak takdim etmesi (Süyûtî, *Tedrib*, 1/528) ve ‘Aynî’nin Hâkim’in sözlerini neredeyse aynı ile naklettiği kısımda *belâğ* yerine *mukabele* sözcüğünü kullanması (*‘Umdetu’l-kârî*, 2/150) *belâğ* ifadesinin “yazılı nüshanın asıl nüsha ile karşılaştırılması” anlamında mukabeleyi karşılamak için kullanıldığını düşündürmektedir.

²⁷¹ Hâkim, *el-Medhal ilâ ma’rifeti Kitâbi’l-İklîl*, 156.

Sem‘ânî’nin (ö. 562/1166) aktardığına göre²⁷² Hâkim, el-Kisâî’nin (ö. 385/995) ilerleyen yaşlarında Müslim’in *Sahîh*’ini yeni bir nüsha üstünde kendi hattıyla naklettiğini ve eserin nakil zinciri olarak da İbrahim b. Muhammed b. Süfyân > Müslim tarikini verdiği şahit olmuş ve bu naklin ondan olduğunu inkâr etmiştir. Hâkim’in bu tutumundan ötürü Kisâî kendisine uğramış ve çıkmıştır. Kisâî’nin kızması üzerine ise Hâkim kendisine şöyle bir teklifte bulunmuştur:

“Siz ilimde ve dilde elli yıldan fazla süredir bizim hocalarımızdansınız. [Mademki bu nüshanın size ait olduğunu iddia ediyorsunuz o takdirde] asıl, eski nüshanızı çıkarsanız yahut eski nüshada olduğu şekliyle bir hadis nakletseniz!”

Bunun üzerine ise Kisâî babasının Müslim’in eserini semâ etmesi için İbrahim [b. Muhammed b. Süfyân]’in meclisine getirdiğini fakat semâ nüshasını bulamadığını söylemiştir. Kisâî bu nüshayı bulamadığını belirttikten sonra da eseri neden yeni bir nüsha ile naklettiğini açıklamıştır. Beyanına göre asıl nüshayı bulamayan Kisâî’ye Ebû Ahmed el-İsa şöyle demiştir:

“Babanın seni hadis meclisine getirdiğini ve senin eseri semâ ettiğini hatırlıyorum (قد كنت أرى). Fakat sen çok küçük yaşta olduğun için mecliste uyuyordun. Benden sonra da bu eserin senden başka râvisi yok. [İyisi mi] sen benim nüshamdan eseri istinsah et. Sana faydası dokunur.”

Kisâî Ebû Ahmed’in bu teklifi üzerine eseri istinsah ettiğini belirtmektedir. Kisâî durumu anlatınca Hâkim ona şöyle demiştir: “Yaptığın helal değil! Bu hususta Allah’tan kork!”. Hâkim, bu sözleri sarf ettikten sonra Kisâî’nin bulundukları ortamı terk ettiğini ve sonrasında da bu durumdan ötürü kendisinden şikayetlendiğini söylemektedir. Hâkim sonraları Kisâî’nin kendi el yazısı ile uzunca bir mektup yazdığını ve mektupta İbrahim’den semâ ettiği bir cüz’ü bulduğunu ifade ettiğini fakat bu cüz’ü talep etmesine rağmen kendisinden cevap alamadığını da belirtmiştir.²⁷³

²⁷² Sem‘ânî naklin Hâkim’in *Târîh*’inde geçtiğini kaydeder fakat bilindiği üzere eser henüz gün yüzüne çıkarılamamıştır. Eserin günümüze ulaşan *Târîh-i Nîşâbûr* adlı Farsça tercümesinde de nakle rastgelmemiştir.

²⁷³ Sem‘ânî, *el-Ensâb*, 11/102-103; Zehebî, *Siyer*, 16/465. Hâkim, Kisâî için “kezzâb, onun gibisi ile meşgul olunmaz” demektedir (Bk. Hâkim, *Suâlâtü’s-Siczi*, 72).

Nakilden de anlaşılacağı üzere semânın tarihini tespit etmenin en önemli yollarından biri kâğıdın niteliğidir. Bu sebeple hadis âlimleri bir muhaddisin sözünü ettiği hadisin yahut nüshanın nakledene ait olmadığını düşündükleri zaman asıllarını talep etmektedirler. Asıl nüshanın bir başka deyişle *semâ arşiv nüshasının* talebi olumlu karşılanmadığı takdirde ise söz konusu nüshanın aidiyetine dair şüpheler artmaktadır. Kimi zaman asıl talebinde yaşanan tartışmaların mahkemeye kadar giden meseleler doğurduğu da vakidir.²⁷⁴ Muhaddislerin asıl talep etmeleri ve Hâkim'in nüshanın eski mi yeni mi olduğunun sorgulanması gerektiğini ifade etmesi ilk semâ nüshasının korunduğunu ve muhtemelen hadis nakillerinin de yine bu eski nüsha üzerinden gerçekleştirildiğini düşündürmektedir. Söz konusu örnekte Kisâî semâ etmediği bir nüshadan nakilde bulunmakta üstelik bunu bir râviyi atlayarak bir başka deyişle nüshasını âlî isnadlı bir nüsha haline getirerek yapmaktadır. Kisâî'nin aralarında geçen tartışmaya ve Hâkim'in sözlerine karşı tutumuna rağmen semâsının bir cüz'ünü bulduğuna ilişkin mektubu ise bu dönemde asılları ibraz etmenin ne kadar önemli olduğunu göstermektedir. Kisâî'nin tutumu Hâkim'in sözünü etmiş olduğu cehalet ve hırs vurgusuna da kısmen açıklık getirmektedir.²⁷⁵

1.4.3.2. "Asl"ın Kontrol Edilmesi Bağlamında Telkin

Hadis naklinin nüshalar üzerinden yaygınlaşması ile birlikte asıllarını kullanmadan nakiller yapan hadis âlimleri hakkında şüpheler uyanmıştır. Zira Râmezhürmüzî'nin değindiği üzere ihtiyatlı olan nüshadan kontrolle naklin yapılması tavsiye edilmektedir. Bu sebeple asıllar olmaksızın yapılan nakiller muhaddisin tıpkı selefleri gibi hafıza gücünü sergilediği bir durum olmakta fakat nüsha nakillerine alışan râviler tarafından şüphe ile karşılanıp hocanın sınanması, telkine tabi tutulması

²⁷⁴ "Örneğin bk. İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târîhu Medîneti Dımaşk*, thk. Ömer b. Garâme el-Amrevî (Beyrut: Dârü'l-Fıkr, 1415/1995), 13/159.

²⁷⁵ İbnu's-Salâh da hadis talebesinin hırs sebebiyle semâ, tahammül ve yerine getirilmesi gereken hususlarda gevşeklik göstermemesi gerektiğini vurgular (*Ma'rîfetü envâ'i ilmi'l-hadîs*, 354). Râvilerin aceleci bir tutum göstermemesi ve sürecin ideal şekilde devam ettirilmesi için yapılan vurguların yazım biçimine dahi yansıdığı görülür. Örneğin hadis âlimleri râvinin meşk ve ta'lik ile yazmasına karşı çıkmakta ve yazım sürecinin sağlıklı şekilde yürütülmesi için bir dizi öneride bulunmaktadırlar (Hatîb'in konuya dair açtığı müstakil başlık için bk. *el-Câmi'*, 1/262-263). "Harfleri açık, dişli harfleri dişsiz fakat çabuk ve kolay yazma" anlamındaki meşk (المشك) ve "Ayrı yazılması gereken harfleri bitişik yazmak, harfleri birbirine karıştırmak" anlamında ta'lik (التعليق) için sırasıyla bk. Aydın, *Hadis İstılahları* (İstanbul: İFAV, 2016), 179, 306.

sonucunu doğurabilmektedir.²⁷⁶ Asıl isteme örneklerinde gördüğümüz tartışmalar ise bir muhaddisten aslını ibraz etmesini istemenin o kişi için bir aşağılama olarak algılanabildiğini göstermekte ve talebe için bu seçeneğin pek mümkün olmadığını düşündürmektedir. Hadis talebelerinin asıllarını görme talebi yerine telkine başvurusu da yine bu durumla ilişkili olsa gerektir.

4./10. asırda hadis râvileri tarafından hafıza gücü telkine tabi tutulana benden biri ‘Ukaylî’dir (ö. 322/934). Talebelerinden Mesleme b. Kâsım (ö. 353) ‘Ukaylî’nin kendisine gelen muhaddislere “nüshandan oku” dediğini fakat kendi aslını çıkarmadığını ifade ettikten sonra bunun kendileri arasında mevzû bahis olduğundan söz etmektedir. Kendi kendilerine “‘Ukaylî ya insanlar arasında hafızası en güçlü olanlardan yahut da en yalancılardandır” dediklerini nakleden Mesleme, [talebeleri olarak] toplanıp sözleştiklerini ve onun rivayetlerine ekleme ve çıkarma yapmak suretiyle kendisini sınıadıklarını söyler. Fakat Mesleme’nin aktardığına göre ‘Ukaylî bunu fark eder ve nüshadaki hataları düzeltir.²⁷⁷

Bu nakil talebelerin hadis aktarımındaki hassasiyetlerini,²⁷⁸ asılların hadis nakillerindeki önemini ve asıllara ilişkin problemlerin doğrudan râvinin adaleti ile olan ilişkisini göstermesi açısından dikkate değerdir. Hadislerin asıllarının korunması o denli önemlidir ki örneğin Hâkim nüsha hırsızlığı, suya düşme, yanma, soygunda çalınma gibi gerekçelerle nüshalarını kaybettikleri halde rivayet etmeleri istendiği

²⁷⁶ Hadis tarihinde telkin olgusu, başta hoca-talebe ilişkileri olmak üzere muhaddisler arası kuşak çatışmaları ve yeni muhaddislerin hadis dünyasına adım atmaları gibi açılardan son derece önemli bir konudur. Zira talebeler telkin yoluyla, çeşitli gerekçelerle (ihtilat, sūu’l-hıfz vb.) hadis nakline artık ehil olmayanları ilmi etkinliğin önemli oranda dışına itmekteler. Bu ise hem bir sonraki kuşağın hocalardan nakille meşgul olmaması hem de telkini yapan talebelerin etkinliğinin artması anlamına gelmektedir. Telkînin kuşak çatışması ile olan ilgisi özellikle de ihtilat konusunda ön plana çıkmaktadır. Nitekim telkîni fark eden muhaddisin kimi zaman buna şiddetle tepki vermesi kendi ilmi etkinliğinin bittiğine dair muhtemel şüphelere bir itiraz olarak da okunabilir. Nişaburlu iki hemşehri İbnu’l-Ahrem (d. 250/864-ö. 344/955) ve Ebû Ali el-Hâfız (d. 277/890-ö. 349/960) arasında bir hadise dair tartışmadan sonra İbnu’l-Ahrem’in şu sözleri muhaddisler arası kuşak çatışmalarına dikkat çekmesi açısından zikre değerdir: “İşte bu [yaşadıklarım] akranları ile birlikte ölmeyenlerin cezasıdır” (Bk. Zehebî, *Siyer*, 15/469).

²⁷⁷ Zehebî, *Siyer*, 15/237.

²⁷⁸ Fakat bu türden hassasiyetlerin râvinin ilmi itibarına ve birikimine bakan yönleri de bulunmaktadır. Sözelimi gerek rihle yoluyla gerekse de kendi memleketinde hadis aldığı alimin esasen nakle ehliyetinin bulunmadığının tespit edilmesi hem bu râvinin elde ettiği rivayetlerin zayı olması anlamına gelmekte hem de sözelimi kezzab bir râviden nakilde bulunma ithamı ile karşı karşıya gelmesine yol açabilmektedir. Aksi takdirde hadis râvilerinin hocalarını telkine tabi tutmaya cüret etmeleri talebeler için önemli bir risk olup hadis hocalarının sert tepkileri ile karşılaşma ihtimallerini de beraberinde getirmektedir.

zaman hafızalarından tahmin üzere ya da başkalarının nüshalarından nakledenleri mecruh râvilerin bir tabakası olarak saymaktadır.²⁷⁹ Bir hadis âliminin asıllarını kaybetmesinin ilmî birikimine önemli oranda zarar vermektedir. Bu sebeple nüshaların herhangi bir sebeple kaybedilmemesi için muhaddislerin azamî dikkat gösterdikleri anlaşılmaktadır.²⁸⁰ Râvinin zaptı bağlamında değerlendirilen “zaptu’l-kitab” prensibi de yine hadis nüshalarının bu öneminden kaynaklanmakta ve nüshayı Hâkim’in bahsini ettiği hususlardan korumayı amaçlamaktadır.

²⁷⁹ *el-Medhal ilâ ma ‘rifeti kitâbi’l-İklîl*, 161-164.

²⁸⁰ Bu hususta pek çok örnek vermek mümkünse de Ebû Eyyûb eş-Şâzekûnî’ye (ö. 234/848) nispet edilen bir rüya naklin gerçekliğinden bağımsız olarak nüshaların korunması konusundaki hassasiyetleri göstermesi açısından zikre değerdir. Nakle göre Ebû Eyyûb ölümünden sonra rüyada görülmüş ve Allah’ın kendisine nasıl bir muamelede bulunduğu sorulmuştur. O da “Allah beni affetti” demiştir. Affına sebep olan şeyin ne olduğu sorulunca da şu olayı anlatmıştır: “İsfahan yolundaydım. Yağmura yakalandım. Yanımda da kitaplar var. Fakat ne bir çatının altındayım ne de korunabileceğim bir şey var. Ben de yağmur dinene dek kitaplarımın üstüne kapandım. Allah da bunun hatırına [günahlarımı] affetti.” (Bk. Hatîb, *Târîh*, 10/55)

İKİNCİ BÖLÜM

4./10. ASIRDA EHL-İ HADÎS'İN FIKHA DAİR ÖZELEŞTİRİLERİ VE FIKHU'L-HADÎSE DAİR ÇABALARI

Ehl-i hadîsin hadis ilimlerinin yanı sıra tahsiline dikkat çektikleri ilimlerin başında fıkıh ilmi gelmektedir. Erken dönemden itibaren hadis ve fıkıh tahsilinin önemine dikkat çeken Ehl-i hadîs bu iki ilmi mezceden isimleri medhetmiş, bu birikimden yoksun olanları ise çeşitli şekillerde tenkit etmişlerdir. Bu durum elbette hadis metinlerindeki fikhî muhtevanın oranı ile doğrudan ilgilidir. Nitekim sünen, muvatta', musannef ve câmi' türlerindeki eserlerin önemli oranda fikhî içeriğe sahip sahip olması da Ehl-i hadîsin fıkha dair ilgisinin birer tezahürleridir.²⁸¹

3./9. asrın önde gelen imamı Ali b. Medîni'nin (ö. 234/848-49) “[Hadis] ilminin bir yarısı hadislerin anlamlarında tefakkuh etmek, diğer yarısı ise hadis ricâlini bilmektir”²⁸² sözü de fıkha dair hassasiyetin bir ifadesi olsa gerektir. Fıkıhın bu öneminden ötürü Ehl-i hadîs alimlerinin zaman zaman tefakkuha teşvik ettikleri ve böylelikle rivayet-dirâyet dengesini sağlamaya çalıştıkları görülmektedir. Bu durumun gerçekleştiği dönemlerden biri de 4./10. asırdır. Bu dönemde muhaddislerin rivayete dair ilimlere yoğunlaştıkları ve fikhî birikim açısından zayıf kaldıkları belirtilmiş ve bu problemin çözümüne dair bazı çeşitli çabalar gösterilmiştir.²⁸³ Bu çabaları teorik ve pratik açıdan iki ana başlıkta toplamak mümkündür:

1- Rivâyet eden-anlayan (Râvi-vâ'i), rivayet-dirâyet, fakih-muhaddis birlikteliğinin vurgulanması ve fakih-muhaddisin örnek bir muhaddis olarak takdimi.

²⁸¹ Sözü edilen edebi türlerde fikhî muhtevanın varlığı ve fıkıh sistematığının etkisine dair değerlendirmeler için bk. Ömer Özpinar, “Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine”, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 20 (2005), 141-145.

²⁸² Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 310.

²⁸³ Konunun incelenmesinde muhaddislerin kendilerine yöneltilen eleştirileri nasıl karşıladıkları, bunlara dair nasıl bir çaba içerisinde oldukları hususu bazı istisnalar haricinde dışta bırakılmış ve konunun muhaddislerin kendi içlerinde nasıl bir yansımasının olduğu incelenmeye çalışılmıştır.

2-Mezkûr problemin çözümüne katkı sağlayacak önceki dönemlerde telif edilen bazı eserlerin ön plana çıkarılması ve yeni eserlerin yazılması.

Bu bölümde öncelikle hadislerin fıkına dair ilk üç asırdaki durum özetlenmeye çalışılacak, sonrasında ise fıkhu'l-hadîsin 4./10. asırdaki durumu söz konusu iki tema etrafında incelenmeye gayret edilecektir.

2.1. 4./10. ASIR ÖNCESİNDE EHL-İ HADÎS'İN FIKHA DAİR ÇABALARINA KISA BİR BAKIŞ

Hadis tahsilini bir teraziye benzetirsek bu terazinin bir kefesinde rivayet, bir kefesinde tefakkuhun olduğu belirtilebilir. Muhaddislerin zaman zaman daha çok hadis bilinmesi yahut tefakkuha ağırlık verilmesi gerektiğine dair uyarıları da esasen bu dengenin korunmasına yönelik çabalar olarak görülebilir. Örneğin fıkha dair teşvik ve uyarılar bağlamında Mâlik b. Enes'in (ö. 179/795) hadis ilmiyle ilgilenen iki yeğenine bu ilimden istifade etmeleri için hadis rivâyetini azaltmalarını ve tefakkuh etmelerini tavsiye ettiği görülmektedir.²⁸⁴ Tefakkuh vurgusunun yanı sıra daha çok hadis bilinmesini tavsiye eden bir nakil ise fakih bir muhaddis olan²⁸⁵ Süfyân b. Uyeyne'den (ö. 198/814) nakledilmektedir. Buna göre Süfyân muhaddislere şöyle seslenir: “Ashâbu'l-hadîs! Hadisin fıkını öğrenin. Ehl-i re'y sizi küçük düşürmesin. Ebû Hanife'nin bir görüş beyan ettiği konuda biz bir ya da iki hadis/bir bâb kadar hadis naklederiz.”²⁸⁶

Bu ifade ilk bakışa Ehl-i rey Ehl-i hadis çatışmasını yansıtıyorsa da aslında o, muhaddislerin âsâra dayalı fıkıh anlayışlarının göstermekte ve Süfyân b. Uyeyne etrafındakilere fikhî muhtevadaki hadis metinlerine daha çok aşına olmalarını tavsiye

²⁸⁴ Râmezhürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 620.

²⁸⁵ İbn Ebî Hâtîm, Süfyân'ın fıkına dair müstakil bir başlık açarken (İbn Ebî Hâtîm, Ebû Muhammed Abdîrrahman b. Muhammed, *Takdimetü'l-Cerh ve't-ta'dîl*, thk. Ebû Hemmâm Muhammed b. Ali el-Beydânî (B.y.: y.y. ts.), 117-120) Nedîm de onu fakih-muhaddisler arasında zikreder (Bk. Muhammed b. İshak en-Nedîm, *el-Fihrist* (Çeviri-Metin), çev. Ramazan Şeşen, ed. Abdülkadir Coşkun (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2019), 607). Müellifin *Fihrist*'in ve eserin içerisindeki makalelerin unvan sayfalarında ismini Muhammed b. İshak en-Nedîm olarak kaydettiği belirtilmektedir (Bk. en-Nedîm, *el-Fihrist* (Çeviri-Metin), 11 (Neşredenin girişi)).

²⁸⁶ Hâkim, *Ma'rife*, 253. Vekî'e nispet edilen benzer muhtevadaki bir rivayet için bk. Hatîb, *el-Fakih ve'l-mütefakkih*, 1/162.

etmektedir. Neticede gerek tefakkuha gerekse de hadis bilmenin önemine dair bu nakiller sözü edilen bu dengenin korunmasına yönelik çabalar olarak görülebilir.²⁸⁷

Ayrıca bu dengeye yapılan vurgunun sadece şahıslar yahut belirli gruplarla sınırlı olmadığına da dikkat çekilmelidir. Örneğin Vekî' b. Cerrâh'ın (ö. 197/812) şöyle dediği nakledilmektedir: Kufeliler, Câbir el-Cu'fî (ö. 128/746) olmazsa hadisten, Hammâd (b. Ebî Süleyman) (ö. 120/738) olmasaydı fıkihtan mahrum kalırlardı.²⁸⁸ Bu nakil tefakkuh-rivayet dengesinin şehir düzeyindeki ilmi muhitler için de önemsendiğini ortaya koymaktadır.

Her ne kadar bir denge arayışından söz edilse de terazinin bu iki kefesinin aynı değerde olduğunu söylemek güç görünmektedir. Muhaddislerin tefakkuha dair ifadelerine dikkat edildiği zaman fikhın ağırlığının daha önde olduğu söylenebilir. İbn Ebî Hâtim'in naklettiğine göre Ebû Sevr el-Bağdâdî (ö. 240/854) Ebû Zür'a'ya (ö. 264/878) bir mektup yazmakta ve onun talebelerini eleştirmektedir. Eleştirinin konusu ise bir kısım öğrenciler sadece çok hadis elde etmeyi amaçladığı için Ebû Zür'a'nın talebeleri arasında tefakkuhun ihmal edilmesidir. Ebû Zür'a Ebû Sevr'e hak vermiş olacak ki naklin devamında bazı talebelerin tekrar tefakkuha ağırlık verdiği ve asıl olanın da bu olduğu kaydedilmektedir.²⁸⁹ İşte muhaddislerin bir kısmı dengenin tefakkuh yahut hadis bilgisi aleyhine bozulduğu durumlarda söz konusu uyarıları ve telifleri ile müdahale etmeye çalışmışlar ve bir denge gözetme çabasında olmuşlardır.

Muhaddislerin bu eleştirilere ek olarak dengenin bozulduğu zamanlarda takip ettikleri bir diğer yöntem de fakih-muhaddis olarak görülebilecek alimlerin ön plana çıkarılmasıdır. Ehl-i hadîs bağlamında bu farkındalığı sağlayan en önemli alimlerden biri İmam Şâfiî'dir.²⁹⁰ Ahmed b. Hanbel'in "Şâfiî olmasaydı biz hadisin fikhını

²⁸⁷ Râmeihürmüzî "çokça hadis nakletmenin hoş karşılanmadığı"na dair bâbda başta Hz. Ömer olmak üzere sahabeden, tâbiünden ve sonraki kuşaklardan konuya dair nakiller verir (Bk. Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 612-622). Malikî fakihleri Eşheb (ö. 204/820), İbnü'l-Mâcişûn (ö. 212/827), Mutarrif (ö. 220/835) ve Asbağ'ın (ö. 225/840) sahibu hadisin fikhı, fakihin hadis bilmesi gerektiğine ve sadece bu vasıflara sahip olan kişinin fetva verebileceğine dair ifadeleri için bk. İbn Ebû Zeyd el-Kayravânî, *en-Nevâdir ve 'z-ziyâdât*, 8/11. Sahibu hadîs ifadesine dair ayrıntılı bilgi için bk. Sezai Engin, "Bir Kavramın Analizi: Hadis İlimleri Açısından "Sâhibu Hadis", *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38 (Aralık 2018), 57-85.

²⁸⁸ Tirmizî, "Salât", 152 (No. 206) 1, 401.

²⁸⁹ İbn Ebî Hâtim, *Takdime*, 688.

²⁹⁰ Nevevî'nin Ehl-i hadîs, fakihler ve diğer ilim erbabından pek çok kişinin "başkasında olmayıp Şâfiî'de olanları görünce" kendi hocalarını terk edip Şâfiî'ye yöneldiklerine dair ifadeleri için bk.

bilmezdik”²⁹¹ şeklindeki sözleri esasen onun fıkha dair katkılarının bir göstergesidir.²⁹² Şâfiî’ye yönelik bu teveccüh muhaddislerin en azından önemli bir kısmının rivayetlerin nakline ve isnada yoğunlaştığını, fıkha dair mesailerinin azlığını ve hadislerin fikhına dair bir yöntem geliştirmekte yetersiz kaldıklarını düşündürmektedir.²⁹³ Ahmed b. Hanbel’in mezkûr sözleri de esasen bu yetersiz kalma durumunun bir ifadesi olup muhaddislerin fıkha yoğunlaşma açısından bir özeleştirici süreci yaşadıklarını göstermektedir. Bu özeleştirinin neticesi olarak da Şâfiî gibi “Ehl-i hadîs çevresinden gelen,”²⁹⁴ fıkıh müktesebatı olmakla birlikte Ehl-i re’yden olmayan bir alim ön plana çıkmıştır.²⁹⁵

3./9. asrın sonlarında vefat eden Hilâl b. el-‘Alâ’nın (ö. 279/892) Şâfiî’ye dair açıklamaları da bu sürece dair bir fikir vermektedir. Allah’ın bu ümmete dört isimle yardımında bulunduğunu aksi takdirde insanların helak olacaklarını söyleyen Hilâl b. el-‘Alâ’ hadislerin tefakkuk edilmesi bağlamında Şâfiî’nin ismini zikretmektedir.²⁹⁶ Onun ayrıca Şâfiî’yi Ehl-i hadîse kilitleri açan kişi olarak takdim ettiği de görülmektedir.²⁹⁷

Ehl-i hadîs’in Şâfiî’ye yönelik bu teveccühünün ardından ise onun onun muhaddisler nezdindeki konumunun en büyük mimarlarından olan Ahmed b.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref, *Tehzibü’l-esmâ’ ve’l-lügât* (Beyrut-Lübân: Dârü’l-Kütübü’l-İlmiyye, ts.), 1/48.

²⁹¹ İbn Asâkir, *Târîhu Dimaşk*, 51/345.

²⁹² Şâfiî’nin Ehl-i hadîse yöntemsel bir farkındalık kazandırdığına ve bunun etkilerine dair bazı değerlendirmeler için bk. Bilal Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2011), 63.

²⁹³ Özpınar da Ehl-i hadîsin rivayete yoğunlaşarak hadislerin anlaşılması ve fikhedilmesi hususunda fazla gayret göstermediklerini bu sebeple hicri 2. asrın düşünce tarihinde fakihlerin etkin olduğu bir dönem olduğunu belirtmektedir (Ömer Özpınar, “Hadis İlminin Gelişim Dönemi”, *Hadis El Kitabı*, ed. Zişan Türkan (Ankara: Grafiker Yayınları, 2016), 106).

²⁹⁴ Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 17. Şâfiî’nin Ehl-i hadîsten sayıldığı bir nakil için ayrıca bk. Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 6/576.

²⁹⁵ Şâfiî’nin Mâlik b. Enes ve Ebû Hanîfe’nin fıkıh anlayışları arasında “en üst düzeyde bir etkileşime aracılık ettiğine” ve fikhî birikiminin “tenkid süzgecinden geçirilmiş hadis ile re’y arasında denge kuran” bir yaklaşımın ürünü olduğuna dair değerlendirmeler için bk. Aybakan, *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*, 11, 13.

²⁹⁶ Beyhakî, *Menâkibü’ş-Şâfi’î*, 1/277.

²⁹⁷ Beyhakî, *Menâkibü’ş-Şâfi’î*, 2/278. Melchert’in, “Ehl-i hadîs/muhaddis fakihler” kesiminin varlığını ortaya koymak amacıyla telif ettiğini ifade ettiği makalesinde “kendi varlıklarının farkında olarak bir muhaddis-fakih grubunun VIII. yüzyılın son çeyreğinde [h. II. yüzyıl ortaları] ortaya çıktığı”na dair kanaatleri de (Melchert, *Sünnî Düşüncesinin Teşekkülü*, 148) Ahmed b. Hanbel’in vefatına yakın bir tarih olması hasebiyle söz konusu müstakil tavrın oluşum zamanına yakın bir tarihi işaret etmektedir.

Hanbel'in Şâfiî'nin eserlerine mesafeli durduğu görülmektedir.²⁹⁸ Fakat Şâfiî mezhebinin teşekkülünde Ehl-i hadîse mensup ulemanın önemli etkisi²⁹⁹ dikkate alındığında bu tutumun tüm Ehl-i hadîs için geçerli olmadığı belirtilmelidir. Bu bağlamda gerek Ehl-i hadîsin Şâfiî öncesindeki fıkıh temelli tasnifleri ile gelen birikim gerekse de Şâfiî ile kazanılan farkındalıklar etkisini göstermiş,³⁰⁰ 3./9. asırda hadislerle dayalı bir fıkıh anlayışını uygulanabilir kılan³⁰¹ ale'l-ebvâb türü eserler başta olmak üzere Ehl-i hadîsin fıkıh anlayışına uygun pek çok eser yazılmıştır.³⁰² Bununla birlikte tefakkuh vurgusunun ve eser yazımının bu zaman dilimleri ile sınırlı kalmadığı ve bir sonraki asırda da devam ettiği belirtilmelidir. 4./10. asırda da bu kazanılmış farkındalıklar sürdürülmeye çalışılmış, tefakkuh konusuna dair vurgular farklı

²⁹⁸ Ahmed b. Hanbel'in "Ben Şâfiî'nin kitaplarından hiçbir şey yazmadım" şeklindeki ifadelerinin onun Mihne sonrasında zamanla katılaştan Ehl-i hadîs tavrı ile ilişkilendirildiği kısımlar için bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 193-195. Ahmed b. Hanbel'in mezkur tavrının Mihne sonrasında "re'y" ve "fıkıh" karşısındanki tavrının zamanla keskinleşmesi ile ilişkilendirildiği ve Şâfiî'nin yanı sıra Mâlik'in eserine de şamil bir tavra dönüştüğüne dair bk. Nail Okuyucu, "Hicrî Üçüncü Asırda İmam Şâfiî'nin Eserlerinin Rivayeti ve er-Risâle'nin Okunurluğu", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2016), 27-28.

²⁹⁹ Nail Okuyucu'nun Şâfiî mezhebinin teşekkül sürecini ele aldığı eserinde bu hususa dair vurguları önem arz etmektedir. Okuyucu, Şâfiî mezhebinin teşekkülünde önemli etkileri olan Mısırlı alimler Büveytî (ö. 231/846), Rebî' b. Süleymân (ö. 270/884) ve Müzenî'nin (ö. 264/878) etrafında teşekkül eden halkaların Ehl-i hadîs mensuplarından oluştuğuna (Nail Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci* (İstanbul: İFAV, 2015), 138); ikinci ve üçüncü nesilde "Şafiilik ile irtibat ve etkileşim içerisinde olan alimlerin çoğunun Ehl-i hadîs tavrını benimsemiş" isimler olduğuna (156); Ehl-i hadîs çevrelerinde Ahmed b. Hanbel ve ondan etkilenenlerin yanı sıra Şâfiî etkisinde gelişen farklı bir fikhî tavrın da bulunduğu; (376); Ehl-i hadîs imamlarından olan (337, 393) ve dört Muhammed olarak anılan Taberî (ö. 310/923), İbn Huzeyme (ö. 311/924), İbnü'l-Münzir (ö. 318/930 [?]) ve Ebû İshak el-Mervezî'nin (ö. 340/951) Şâfiî fıkıh çevrelerinin etkili simalarından olup (403) ve mezhebin intikali açısından önemli bir konumda bulunduklarına (510); "Şafiî ve talebelerinin kelimelerindeki tavırlarının hicri III. yüzyıl Ehl-i hadîs çevrelerince olumlu bir karşılık bulması neticesinde Şafiiliği temsil eden metinlerin ciddi bir yayılma imkanı" bulduğuna (433) dikkat çekmektedir. Okuyucu ayrıca kaynaklar karşılıklı olarak incelendiğinde Şâfiî tabakalarında mezhep fakihi olarak takdim edilen birçok ismin esasen birer Ehl-i hadîs alimi olduğunun anlaşıldığını belirtmektedir (*Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 24).

³⁰⁰ İmam Şâfiî'nin bu dönem hadis edebiyatına etkisine dair bk. Ömer Özpinar, "İmam Şâfiî'nin Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumundaki Etkileri", *Uluslararası İmam Şâfiî Sempozyumu*, ed. Mehmet Bilen (İstanbul: Kent Işıkları, 2012), 231-265. Ashâbu'l-hadîsin kendi sistematiğinde eser tasnif etme kabiliyetini kazanmasını bir noktada Şâfiî'ye borçlu olduğu şeklinde bir değerlendirme için ayrıca bk. Özpinar, "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine", 147.

³⁰¹ Bu hadisleri derleyen muhaddislerin "ahkâm istinbâtında kullanmak üzere düzenli bir kaynak oluşturmayı" amaçladıklarına dair ayrıca bk. Ahmed Emin, *Duha'l-İslâm*: Neş'etü'l-ulûm fî'l-asri'l-Abbâsiyyi'l-evvel (Kahire: Mektebetü'l-Üsre, 1998), 2/108; Özpinar, "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine", 137. Ehl-i hadîs fakihlerinin re'y ve fetvaya mesafeli duruşlarının bir sonucu olarak içtihatlara dayalı telifler vermek yerine ale'r-ricâl ve ale'l-ebvâb musanneflere yöneldiklerine dair bir değerlendirme için bk. Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-Hadîs* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016), 93.

³⁰² Nedîm'in fakih-muhaddislere dair listesinde ikinci asırdan 23 üçüncü asırdan 34 isme yer verilmesi de 3./9. asırdaki artış bağlamında zikredilebilir (Liste için bk. *Fihrist*, 738-761).

şekillerde ifade edilmiş ve bu ihtiyacın karşılanması adına çeşitli tarzlarda kitaplar kaleme almışlardır.

2.2. 4./10. ASIR MUHADDİSLERİNİN TEFAKKUHA TEŞVİKLERİ

4./10. asrın önde gelen muhaddislerinin Ehl-i hadîsin tabanına yönelik söylemlerinden biri fikhî birikimin yeterli seviyede olmadığı şeklindedir. Bu dönemde pek çok alimin metinlerin kavranması ve fikhî muhtevasının bilinmesine dair vurgularda bulundukları görülmektedir. Bu alimlerin gerek konunun önemine çeşitli şekillerde dikkat çekmek gerekse de telifler vasıtasıyla söz konusu problemi aşmak için çaba gösterdikleri kaydedilmelidir. Bu çalışmaların Ehl-i hadîsin ilmî birikimini koruma ve sürdürmeye matuf çabalar olarak görülmesi mümkündür. Böylelikle muhaddisler hadis talebelerini fıkıh-hadis birikimlerine teşvik etmekte ve bir sonraki nesli inşa edecek olan Ehl-i hadîsin tabanını buna yönlendirmeye çabalamaktadır. Bu faaliyette ise birkaç temanın ön plana çıktığı belirtilebilir. Bunlardan ilki râvilere fakih bir selefleri olduğunu hatırlatmaktadır. İlk üç asırda yaşamış hadis imamlarının fikhî birikimine dair nakillerle hadisin fıkıhtan bağımsız bir ilim olmadığına dikkat çekilmekte, selef otoritesi yoluyla fıkıhın önemine dikkat çekilmektedir. Bir diğer tema ise muhaddisler arasında fikhî birikime dayalı bir hiyerarşinin gözetilmesidir. Bu türden bir hiyerarşi ile fakih olan ve olmayan muhaddislerin aynı ilmî seviyede olmadığı, fıkıhın muhaddisler için önemli oluşu bir kez daha hatırlatılmış olmaktadır. Keza son olarak fıkıh bilmeyen muhaddisleri muhatap alan bir edebi söylemden de söz etmek mümkündür. Fıkıha teşvik edici yahut fakih olmayanları eleştiren mecazlar, darb-ı meseller ve şiiirler bu üslubun öğeleri olarak gözükmektedir. Bu kısımda özellikle edip bir muhaddis olan Râmezhürmüzî'nin (ö. 360/971) vurgularının ön plana çıktığı belirtilmelidir.

2.2.1. 4./10. Asırda Muhaddislerin Fikhî Birikimine Dair Tespitler

4./10. asır muhaddislerin fıkıha dair vurguladıkları önemli hususlardan biri bu dönem râvilerinin yeterli bir fikhî birikime sahip olmadıkları yönündedir. Bu vurgunun kimi zaman Ehl-i hadîs ile Ehl-i re'yan karşılaştırılması bağlamında zikredilirken kimi zaman ise doğrudan râvilerden söz edilmektedir. Tefakkuha dair teorik teşvikler ve eser telifleri de esasen bu boşluğu doldurmaya yönelik çabalar olarak görülmelidir.

Fakat 4./10. asırda hem hadiste hem de fıkhıta uzman olduğuna işaret edilen pek çok ismin varlığı da zikredilecek eleştirilerin esas muhatabının Ehl-i hadîsin fıkhıta behre sahibi olmayan râviler olduğunu düşündürmektedir. Bu kısımda bazı alimlerin ifadeleri üzerinden söz konusu problemin 4./10. asırdaki varlığı incelenecek, böylelikle bir sonraki bölümde işlenecek olan tefakkuha dair çabaların zemini tespit edilmeye çalışılacaktır.

Bu dönem muhaddislerinin fikhî açıdan yetersiz olduklarına dikkat çekenlerden biri muhaddis ve fakih İbn Hibbân'dır. Fakih olmayan hafız bir râvinin ezberinden naklettiği rivayeti değerlendiren İbn Hibbân, eğer râvi hadis nüshasından nakilde bulunmuyorsa veya naklettiği rivâyetin metni sikâ olan râviler ile örtüşmüyorsa bu türden nakillerin kendi nezdinde delil olmaya elverişli olmadığını ifade etmektedir. İbn Hibbân'ın bu kanaati arz ederken kendi dönemine dair gözlemlerinden yola çıktığı görülmektedir. Zira onun aktardığına göre mülaki olduğu hadis hafızlarının çoğunluğu hadis metinlerini değil tarik ve isnadlarını ezberlemekte ve hadislere [isim olarak verdikleri] tek kelime ile işaret etmekle yetinmektedirler.³⁰³ İbn Hibbân'ın hadis hafızlarının çoğunluğunun hadis metnini ezberlemediğini söylemesi ve bu türden râvilerin fakih olmadıklarına işaret etmesi bu dönemde muhaddislerin fikhî birikimlerinin yeterli olmadığına işaret etmektedir.

4./10. asırda tefakkuhun önemini vurgulayan bir diğer muhaddis Râmeihürmüzî'dir (ö. 360/971).³⁰⁴ Muhaddislere hadislerin anlamlarını vuzuha kavuşturmalarını ve hadislerde tefakkuh edilmesini tavsiye eden Râmeihürmüzî bu tavsiyelerden önce hadis râvilerinin tefakkuha, mütefakkih olanların ise hadise yönelmesi gerektiğine işaret eder.³⁰⁵ Ayrıca Râmeihürmüzî'nin tavsiyelerinde çoğul kalıbını kullanarak belirli bir sınırlamaya gitmemesi³⁰⁶ söz konusu problemin muhaddislerin en azından önemli bir kısmı için geçerli olduğunu düşündürmektedir.

³⁰³ İbn Hibbân bu türden bir râvinin başka muhtemel hatalarına da işaret etmektedir. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 86-87.

³⁰⁴ Râmeihürmüzî'nin eserinin arka planına ve telifinde fukahaya karşı Ehl-i Hadis'i güçlendirme çabası olduğuna dair değerlendirmeler için ayrıca bk. Umar Muhammad Noor, "Traditionist Internal Reform: Motives Behind the Birth of the First Manual of 'ulūm al-Ḥadīth", *Ilahiyat Studies* 11/2 (2020): 295-316.

³⁰⁵ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, 129.

³⁰⁶ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, 129. فَتَمَسَّكُوا . جَبَرَكُمُ اللَّهُ . بِحَدِيثِ نَبِيِّكُمْ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ ، وَتَبَيَّنُوا مَعَانِيَهُ ، وَتَفَقَّهُوا بِهِ .

Tefakkuha dair vurgulardan bazıları muhaddisler ve fakihler şeklindeki ayrımlar zikredilirken de dile getirilmektedir. Örneğin hem İbn Hibbân'ın hem de Hattâbî'nin bu ayrımlardan söz ettikleri görülmektedir.

Professional Discussions Of The Ahl-I Ḥadīth In The 4th/10th Century

Kendi döneminde hadise olan rağbetin azaldığından yakınan İbn Hibbân talebelerin ikiye ayrıldığını ifade etmekte ve bir kanadın hadislerin kayda geçirilmesi ile derlemesine yoğunlaştığını ancak onların hadisleri hıfz etmek, onlarla amel etmek, sahih olanını olmayanından ayırt etme yetilerinin (temyiz) bulunmadığını belirtmektedir.³⁰⁷ İbn Hibbân muhaddislerin fikhî birikiminin yetersiz olduğunu doğrudan söylemese de bu ayrımın böyle bir anlamı çağrıştırdığı söylenebilir. Fakat ondan kırk yıl sonra vefat eden Hattâbî muhaddislerin fikhî ihmal ettiklerini net olarak zikretmektedir. Kendi zamanındaki ilim erbabının ayrışmasından söz eden Hattâbî bazılarınca fikhin ihmal edildiğini vurgular. Onun aktardığına göre ilim erbabı, muhaddisler (ashâbü'l-hadîs ve'l-eser) ve fakihler (ehlü'l-fikhi ve'n-nazar) olarak iki gruba ayrılmış olup muhaddis fikhî, fakihler ise hadisi ihmal etmektedir. Her iki grubun eksiklerine değinen Hattâbî muhaddislerin hadisleri anlama ve fikhî hüküm istinbatında bulunma açısından zayıf kaldıklarını üstelik fukahaya da dil uzattıklarını kaydetmektedir.³⁰⁸

Hadislerde tefakkuh ile ilişkilendirilebilecek bir diğer husus ise râvinin naklettiklerinin içeriğinden haberdar olmamasıdır. Hâkim en-Nisâbü'rî'nin (ö. 405/1014) bu husustan söz ettiği görülmektedir. Ona göre kendi dönemindeki muhaddislerin çoğunluğu naklettikleri hadisler[in metinlerin]den bihaberdir.³⁰⁹

Büyük oranda Horasan-Mâverâünnehir coğrafyasında yaşayan Râmehürmüzî, İbn Hibbân, Hattâbî ve Hâkim'in vurguları ve bahsini ettikleri problemleri

³⁰⁷ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 19-20.

³⁰⁸ Hattâbî, *Me'âlimu's-Sünen*, 1/3.

³⁰⁹ Hâkim, *el-Medhal ilâ ma'rifeti Kitâbi'l-İklîl*, 118. Zehebî de h. 300 yılından sonraki râvilerden söz ederken bu dönem râvilerinin ne naklettiklerini bilmediklerini belirtir (Zehebî, *Mizânü'l-İ'tidâl*, 1/115). Bir sonraki asırda da benzer durumun devam ettiğini söyleyen alimler bulunmaktadır. Örneğin İbn Abdilberr (ö. 463/1071) kendi döneminde pek çok muhaddisin tefakkuhu ve hadislerin anlaşılmasını dikkate almaksızın hadis talebinde bulunduklarını ifade etmektedir (İbn Abdilberr en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn, *Câmi'u beyâni'l-ilm ve fadlihî*, thk. Ebû'l-Eşbâl ez-Züheyri (Suudi Arabistan: Dârü İbni'l-Cevzî, 1414/1994), 2/1020).

muhaddislerin çoğunluğuna izafe etmeleri 4./10. asırda râvilerin fıkıh birikimlerinin istenen seviyede olmadığına işaret etmektedir.³¹⁰ Bununla birlikte fıkha dair vurguların mezkûr alimler ve bölgelerle sınırlı olmadığı da vurgulanmalıdır. Sonraki başlıklarda işlenecek olan kısımlarda Reyli İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938), Bağdatlı Dârekutnî (ö. 385/995) ve İsfahanlı İbn Mende (ö. 395/1005) gibi muhaddislerin vurguları ve telifleri de tefakkuha dair vurgunun bu dönem için önemli olduğunu göstermektedir.

Muhaddislerin söz konusu eleştirileri ile birlikte bu dönemde fıkıh ve hadis ilimlerini kendisinde cem etmiş alimler de bulunmaktadır. Öncelikle mezkûr eleştirileri zikredenler ve daha sonra işleneceği üzere konuya dair müstakil eser telif edenler bunlardan bazılarıdır.³¹¹ Bu dönemde hadis ve fıkıh ilimlerinde behre sahibi alimlerin varlığı ve mezkûr eleştiriler dikkate alındığında alimlerin ifadelerindeki “çoğunluk” kaydının önem arz ettiği de belirtilmelidir. Buna göre söz konusu eleştirileri yapanların muhataplarının önemli oranda tüm muhaddisler değil “fıkha dayalı hiyerarşi” kısmında da işaret edileceği üzere Ehl-i hadîsin tabanı³¹² olduğu vurgulanmalıdır. Eleştirilerdeki muhatabın Ehl-i hadîsin tabanı olması ise hadis alimlerinin genç muhaddis kuşağına bir bilinç kazandırmak istediğini ve kendilerinden sonraki kuşağı daha nitelikli bir hale getirmeye çalıştıklarını düşündürmektedir. Nitekim hadis ve fıkıh konusundaki birikime dikkat çekilmesi, bu birikimi elde etmeyenlere dair eleştiriler ve daha da önemlisi teliflerle bu problemin çözümüne katkıda sunulması bir bilinç kazandırmanın boyutları olarak kaydedilebilir.

³¹⁰ Söz konusu şehirlerin ilgili bölgelerin sınırları dahilinde olduğuna dair bk. İbn Havkal, *10. Asırda İslam Coğrafyası*, çev. Ramazan Şeşen (İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014), 205-206, 315, 326.

³¹¹ Zehebî'nin *Siyer*'inde 4./10. asırda hadis ve fıkıh alanındaki birikimlerine işaret edilen; fakih-muhaddis, müftî-muhaddis, kadî-muhaddis gibi sıfatlarla anılan yahut fikhî mezheplerinden söz edilen ve muhaddis oldukları belirtilen 68 şahıstan söz edilmesi bu duruma işaret eden bir veri olarak değerlendirilebilir (İlgili kısımlar için bk. Zehebî, *Siyer*, 13/568, 581; 14/15, 95-96, 133, 158, 254, 269, 303, 311, 340, 365, 419-420, 465-466, 491, 536, 542, 556, 558, 562, 563; 15/28, 65, 90, 240, 242, 247, 258, 280, 316, 379, 383, 391, 395, 424, 427, 446, 484, 492-494, 502, 517, 526-527, 540; 16/8, 28, 30, 40, 50, 61, 73, 78, 94, 195, 204, 212, 283, 288, 293, 322, 327, 332, 340, 350, 359, 361, 370-371, 391-392, 415. Hadislerin hıfzında yetkin olduğu nakledilip “fehm” yönünden de övülen bazı şahıslar için ayrıca bk. Zehebî, *Siyer*, 14/113, 122-123, 275, 384, 511; 15/238, 370, 436, 524; 16/241, 450. 4./10. asır muhaddisleri arasında “tek bir râviden gelen fikhî ziyadeler” konusunda yetkin olduğu söylenen bazı kişiler için bk. Hâkim, *Ma'rife*, 397-398).

³¹² “Ehl-i hadîsin tabanı” ifadesi önemli oranda hadis râvilerine işaret eden ve Ehl-i hadîs içi hiyerarşide alt basamakta konumlandırılan râvilerden söz edilirken kullanılmıştır.

2.2.2. Tefakkuha Yönlendirmede Teorik Çabalar

Hadislerin fıkına dair birikim sahibi olunmasının 4./10. asır Ehl-i hadisinin önem verdiği konular arasında olduğu belirtilebilir. Eğer bu tespit doğru ise karşımıza şu soru çıkmaktadır: Peki Ehl-i hadîs tespit ettikleri mezkûr problemin çözümüne katkı sağlamak adına neler yapmıştır?

Bu kısımda muhaddislerin bu konudaki katkılarının teorik ve pratik olarak kategorize edilebilecek iki ana başlıkta ele alınacaktır. Teorik olarak ifade edilebilecek çabaların ilki hadis ilminin önde gelen pek çok simasının fıkıhta uzman olduğunu vurgulayarak muhaddislere örnek olarak sunulmasıdır. İkincisi ise muhaddisler arasında fıkha dayalı bir hiyerarşi gözetmek ve çeşitli edebi yöntemlere de başvurarak tefakkuhun önemine dikkat çekmek bir başka deyişle öğrencilerini fıkha yönlendirmektir.

2.2.2.1. Muhaddislere Fakih Seleflerini Hatırlatmak

Tefakkuha teşvik bağlamında 4./10. asır muhaddislerinin çabaları arasında zikredilebilecek hususlardan biri hadis imamlarının fikhî birikimlerine dikkat çekmek bir başka deyişle muhaddislere fakih bir selefleri olduğunu hatırlatmaktır. Elbette bu asırda telif edilen ve tefakkuha erken dönemden nakiller yoluyla işaret eden her muhaddis esasen sözü edilen “hatırlatma”yı yapmış olmaktadır. Fakat bazı alimlerin bu vurguyu özellikle selefin önde gelen isimlerini ön plana çıkararak yaptığı görülmektedir. Bu bölümde 4./10. asırdan dört alimin bu türden vurgularının incelenmesi amaçlanmaktadır. Bu alimlerden üçü İbn Ebî Hâtim, İbn Hibbân ve Hâkim eserlerinde hadisle fikhî cemetmiş alimlerden oluşan birer liste takdim ederler. Hadis ilminin ilk üç asır, kısmen de ilk dört asrın ilk dönemlerini kapsayan bu listelerde hadis imamları incelenir ve çeşitli açılardan tanıtılır. Fakat Ehl-i hadîs düşüncesinde “selefe ittiba”nın önemi ve tesiri dikkate alındığında bu tanıtımların sadece birer biyografi yahut menakıbdan ibaret olmadığı ifade edilmelidir. Zira “selef”in çokça önemsendiği bir ilmî muhitte hadis imamlarının da fakih olduklarını vurgulamak yahut onların bu konudaki hassasiyetlerini ortaya koymak fıkha teşvik etmenin en iyi yollarından biridir.

Bu kısımların hadis-fıkıh birlikteliği bağlamında incelenmesi neticesinde ise şu hususun ön plana çıktığı görülmektedir: “Ehl-i hadîsin önde gelen pek çok siması aynı zamanda fıkıhta behre sahibi alimlerdir.” Bu vurgu ise hadis ve fıkıhın birbirinden ayrılmaması gereken ilimler olduğuna işaret etmekle beraber, iyi bir muhaddis olmak isteyen ve tahsilinin ilk yahut ileri aşamalarında olan bir şahsın fıkıhla iştigal etmesinin de önemini göstermektedir.

İbn Ebî Hâtim (ö. 327/938) de *el-Cerh ve't-ta'dîl*'in mukaddimesinde öncü hadis alimlerinin hayatlarını incelemek suretiyle ideal bir muhaddis portresi sunmaya çalışırken hadisin yanı sıra fıkıhta da yetkin olmayı önemli bir unsur olarak belirlemektedir. Üstelik eğer sözü edilen alimin fıkıhına dair bir başlık var ise İbn Ebî Hâtim'in bu başlığı genellikle ilk sıraya aldığı da belirtilmelidir. Bu kısımlarda müellif genellikle “ilmi ve fikhî bilgisi” şeklinde bir başlık atmakta ve hadis imamının ilmî ve fikhî birikimine dair nakillere yer vermektedir. İbn Ebî Hâtim'in kaydettiği toplamda 18 alimin 11'nin fikhî yönüne dair müstakil başlık bulunduğu,³¹³ iki ismin ise fikhî birikimlerine dair nakillerle yetinildiği görülmektedir.³¹⁴ Buna göre İbn Ebî Hâtim fıkıhta yetkin olmayı öncü bir muhaddis olmanın önemli bir unsuru olarak kabul ettiği ifade edilebilir. Ehl-i hadîs için selef otoritesinin önemi de dikkate alındığında başlıkların önceki dönemlerdeki nakillerle oluşturulması da bu vurguyu pekiştiren bir öge olarak zikredilebilir.

4./10. asırda hadis imamlarını listeler halinde ele alan ve fikhî birikimlerine dikkat çekenlerden bir diğeri de İbn Hibbân'dır. *Mecrûhîn* adlı eserinin mukaddimesinde sahabe döneminden kendi zamanına kadar hadise ve hadis ilimlerine katkısı olan önemli isimleri yedi kısım halinde incelerken ilgili âlimlerin hadislerin fıkıhına dair katkılarına dikkat çektiği görülmektedir. O kimi zaman buna doğrudan işaret ettiği kimi zaman da sadece fikhî açıdan öne çıkan alimlerin ismini vermekle

³¹³ Bu alimler şunlardır: Birinci tabakadan Mâlik b. Enes (*Takdime*, 79-82), Süfyân b. Uyeyne (117-120), Süfyân es-Sevrî (161-169), Hammad b. Zeyd (402), Evzâ'î (410-415). İkinci tabakadan Vekî' b. el-Cerrâh (466-467), Abdurrahmân b. Mehdî (523-525), Abdullah b. el-Mübârek (541-545). Üçüncü tabakada zikredilen üç alim arasında sadece Ahmed b. Hanbel (601-604). Dördüncü tabakadan ise Ebû Zür'a er-Râzî (667-670), Ebû Hâtim er-Râzî (710-712). Haklarında müstakil başlık bulunmayanlar ise şunlardır: Şu'be b. el-Haccâc (ö. 160/776), Ebû İshak el-Fezârî (ö. 188/804 [?]), Yahyâ b. Saîd el-Kattân (ö. 198/813), Ebû Müshir (ö. 218/833), Yahyâ b. Maîn (ö. 233/848), Alî b. el-Medînî (ö. 234/848-49), Muhammed b. Abdullah b. Numeyr (ö. 234/849).

³¹⁴ Şube b. el-Haccâc ve Ebû İshak el-Fezârî'nin fıkıhına dair nakiller için sırasıyla bk. *Takdime*, 382, 578.

yetinmiştir. Fakat müellifin fikhî birikim hususunda bazı tabaka ve alimleri daha fazla ön plana çıkardığı belirtilmelidir. İbn Hibbân'ın bu ifadeleriyle fikhın muhaddislerin seleflerinin bir vasfı olduğunu vurguladığı ve bir muhaddis için fikhın önemine dikkat çektiği belirtilmelidir. Burada İbn Hibbân'ın listeyi müstakil olarak fıkha dikkat çekmek amacıyla hazırladığı söylenemese de İbn Hibbân³¹⁵ ve söz konusu zaman diliminde diğer ulemanın benzer söylemleri, bu listenin önemli amaçlarından birinin hadis-fıkıh birlikteliğini vurgulamak olduğu ileri sürülebilir. Nitekim İbn Hibbân'ın alimlerin özelliklerini zikrederken her tabakada fikhî birikimi ile ön plana çıkan isimlerden söz etmesi, onların fikhî birikimlerine işaret eden nakillere yer vermesi onun bu konudaki vurgularının göstergeleri olarak zikredilebilir.³¹⁶

Bu asırda listeler bağlamında tefakkuha dikkat çeken alimlerden bir diğeri ise aynı zamanda İbn Hibbân'ın talebesi olan Hâkim en-Nîsâbü'rî'dir (ö. 405/1014). *Ma'rife*'sinin fikhü'l-hadîs başlığında Hâkim, ilgili bölümün başında her asırda ve her memlekette ashâb-ı kıyas, re'y, istinbat, cedel ve nazardan fakihler olduğunu; kendisinin ise bu kısımda fikhü'l-hadis ehlini aktaracağını belirtmektedir.³¹⁷ Hâkim bu bölümde fikhî birikimlerine işaret eden nakiller ışığında 23 Ehl-i hadîs alimini ele alır. On tanesinin de sadece ismini vermekle yetinir. Bununla birlikte Hâkim fikhü'l-hadiste uzman başka alimlerin bulunduğunu da kaydeder.³¹⁸ Ayrıca İbn Ebî Hâtim ve İbn Hibbân'da daha çok dolaylı olarak ifade edilen bu vurguyu Hâkim doğrudan zikretmektedir. O bu kısmı telif gayesi olarak şunları söylemektedir:

“Bu kısımda fikhü'l-hadîs erbabını zikretmemizin sebebi bu ilimde behre sahibi kişilerin hadisin fikhından bihaber olmadıklarını ve fikhın da bu ilmin bölümlerinden biri olduğunu göstermektir.”³¹⁹

³¹⁵ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Kitâbu's-sikât* (Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, 1393/1973), 1/8.

³¹⁶ Tabakalarda alimlerden söz ederken fikhî birikimlerine dikkat çektiği bazı kısımlar için bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 40, 41, 49, 51-56.

³¹⁷ Hâkim'in fikhü'l-hadîs bölümüne dair detaylı inceleme ve değerlendirmelerin yanı sıra fikhü'l-hadîs düşüncesinin oluşum ve gelişimine dair bk. Fahreddin Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-Hadîs* (İstanbul: Marmara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016).

³¹⁸ Hâkim, *Ma'rife*, 247-287.

³¹⁹ Hâkim, *Ma'rife*, 246.

Hâkim'in ek olarak fıkhu'l-hadîsin hadis ilimleri içerisindeki konumuna işaret ettiği de görülmektedir. Onun aktardığına göre fıkhu'l-hadîs hadis ilimlerinin meyvesidir (ثمره هذه العلوم).³²⁰

2.2.2.2. Fıkha Dayalı Hiyerarşi

Muhaddisler her ne kadar hadis ilmini tahsil edenlere karşı genelde olumlu bir tutum içinde olsalar da bu durum onların Ehl-i hadîs arasında bir değer sıralaması gözetmedikleri anlamına gelmemektedir. Onların çeşitli hususları dikkate alarak muhaddisler arasında bir hiyerarşi gözettileri görülmektedir. Bir muhaddisin sahip olması gereken vasıfları layıkıyla yerine getirmemiş olmak yahut eksik icra ediyor olmak bu hiyerarşinin önemli öğelerindendir. Esasen hadis alimlerinin ön plana çıkan meziyetlerine dair övgüler dahi bu ilmi hiyerarşinin bir ifadesi olarak yorumlamak mümkündür.³²¹ Fakat bu tür dolaylı değerlendirmeler göz ardı edilecek olursa bazı alimlerin doğrudan Ehl-i Hadis arasında bir hiyerarşi tasnifi yaptıkları görülmektedir. Ehl-i hadîs arasında bu hiyerarşiyi oluşturan hususlardan biri de fıkıh ilminde birikim sahibi olmaktır.

Sadece hadislerle yoğunlaşılması da tefakkuh bağlamında sözü edilen eleştirilerdendir. Bu eleştiri aynı zamanda en azından bunu dile getiren muhaddise göre fıkıhla iştigali olmayan bir muhaddisin ilmî hiyerarşide alt bir konuma yerleştirildiğine

³²⁰ Hâkim, *Ma'rife*, 246.

³²¹ Tabakât edebiyatının da önemli bir teması olarak övgüler Ehl-i hadîs özelinde de dikkatle düşünülmeyi hak eden bir husustur. Takdir edileceği üzere her ilimde olduğu üzere hadis ilminde de farklı profillerdeki pek çok kişi ilmî hareketliliğin içerisinde bulunmuştur. Kimi yorucu süreçlerdense meraklarını öncelemek istemiş, kimi hadis ilmindeki birikiminin az olduğunu saklama, onu olduğundan daha değerli gösterme adına çeşitli yollara başvurmaya çalışmıştır. Fakat sayıları az ya da çok olsun bu gibi kişilerin aşmaları gereken sarp bir duvar bulunmaktadır: Cerh edilmek. Hadis râvilerinin garîb-şaz nakillerine ve daha sonra gelecek üzere nüsha nakillerinde muhaddisler tarafından konulan ve hadis ilminin belirli bir düzen içerisinde hayatini sürdürmesini amaçlayan kurallara uyulmadığı zaman bu kişiler için cerh sistemini nasıl uyguladıkları görülmektedir. Bu açıdan cerh-tadilin sadece hadis metinleri için işletilen bir sistem olduğunu düşünmemek gerektir. Cerh-tadil temelde hadislerin muhafazası için kullanılan bir yöntem olsa da aynı zamanda bir ilim olarak hadis belirlen bir düzen ve hiyerarşi içinde sürdürülmesi, ilmî olmayan eğilimlerin önlenmesi ve problemleri görülen râvi profillerinin artmasına yönelik bir çaba olarak da okunabilir. Çünkü cerh sistemi işletildikçe problemleri râvilerden gelen nakiller bir sonraki kuşak tarafından alınamamaktadır. Bu ise sorunlu görülen nakillerin yanı sıra problemleri râvilerin de etkisinin kırılmasına yönelik bir çabaya işaret etmektedir. Keza tadil ve hadis literatüründe sıklıkla okuduğumuz övgü mekanizmasını da benzer bir bakış açısıyla değerlendirmek mümkündür. Zira seleften bahsedilirken kullanılan her övgü aynı zamanda hadis talebelerinin sahip olması gereken vasıflar konusunda bir hatırlatma amacı taşımaktadır.

işaret etmektedir. Bu konuya dair bir eleştiriye Râmeürmüzî yer vermektedir. Onun bu vurguya Ehl-i hadîsi eleştiren bir şahıs bağlamında değindiği görülmektedir. Henüz eserinin başında isim vermeden bu kişiden söz eden Râmeürmüzî onun “sadece hadis bilen, hadisten başka şeyle de ilgilenmeyen” bir tabakadan olduğunu, ayrıca hocaları arasında dirâyet yönüyle tanınan kimse olmadığını ve bunların sadece rivâyette yetkin olduklarını belirtmekte, sonrasında hadis ve fıkıhın beraber olmasının öneminden bahsetmektedir.³²² Esasen Râmeürmüzî bu şekilde söz konusu kişi üzerinden Ehl-i hadîse yöneltilen eleştirilerin geçersiz olduğunu da vurgulamış olmaktadır. Zira rivayetleri iyi bir muhaddisten almayan birinin Ehl-i hadîse dair eleştirileri de yersiz olacaktır. Onun eleştiriye dirâyet bilmeyen hocaları bağlamında cevaplandırması ve “sadece hadis bilen” şeklindeki ayrımı zihninde tefakkuha dayalı bir hiyerarşi olduğunu göstermektedir.³²³

Râmeürmüzî’nin bu vurgusuna ek olarak onun, fıkıhı hadis tahsilinin en ileri aşaması olarak takdim ettiği de belirtilmelidir. Hadisin [layıkıyla] zabt edilmesi için dokuz aşama zikreden Râmeürmüzî’nin “nakledilen hadislerde tefakkuh etme”yi son madde olarak zikrettiği görülmektedir.³²⁴

Râmeürmüzî’den sonra fıkıhı hadis tahsilinde önemli bir yerde konumlandıran alimlerden bir diğeri İbn Hibbân’dır. *Kitâbu’s-Sikât*’ın mukaddimesinde muhaddisin fikhî açıdan bir birikim sahibi olması gerektiğine dair bazı vurgularda bulunan İbn Hibbân [hadis] ilmi[ni] sahiplenen ve bu ilme nispet edilen kişinin Allah Resûlünün sünnetinin hıfzından ve tefakkuhundan sorumlu olduğunu belirtir. Muhaddisin sahip olması gereken hususlardan söz eden İbn Hibbân tefakkuhu da bunlar arasında zikreder ve muhaddislerin isim ve neseplerine, adil ve zayıflarına vakıf olan kişinin bu

³²² Râmeürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 129.

³²³ Râmeürmüzî, eserinde muhaddislerin faziletine dair “Allah sözümlü işitip taşıyan kulun yüzünü ağartsın. Zira bazen fıkıhı nakleden fakih olmaz. Fakat kendisine nakledilen fıkıhı taşıyandan daha iyi anlar” hadisini naklettikten sonra Allah Resûlü’nün bu hadisle râvi ve vâ’iyi ayırdığını ve vâ’î olanın faziletine vurgu yaptığına dikkat çeker (*el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 138).

³²⁴ Râmeürmüzî, *el-Muhaddisü’l-fâsıl*, 392. Diğer maddeler şunlardır: Kitabet, mukâbele, müdârese, ta’ahhüd, tahaffuz, müzâkere, suâl, nakledenleri araştırma. Râmeürmüzî’nin tefakkuhun önemine dair zikrettiği bazı nakiller için bk. 238-239, 310, 618, 620, 622. Bu kısımda tefakkuhun sadece tahsilin ilerisi aşaması olduğu fakat bir hiyerarşi gözetilmediğine dair bir eleştiriden söz edilebilir. Fakat tefakkuh öncesinde zikredilen maddeler muhaddisin bunların tümünü tahsil etmeden tam bir tefakkuh sahibi olamayacağını göstermekte ve tefakkuhun hem zorluğuna hem de bu aşamaya gelen kişinin önemine işaret etmektedir denilebilir.

aşamadan sonra hadisin fikhına yoğunlaşması gerektiğini tavsiye eder.³²⁵ İbn Hibbân'ın söz konusu sıralamada fikhî hıfz maddesinden sonraki aşama olarak göstermesi onun tefakkuha verdiği önem sıralamasını gösterdiği gibi fakih-muhaddisin de sadece hadis ilimleri ile ilgilenen muhaddislere göre daha önemli bir konumda olduğunu düşündüğünü göstermektedir. İbn Hibbân'ın ayrıca fakih ve fakih olmayan râvi arasında da bir ayrıma gittiği görülmektedir.³²⁶

İbn Hibbân'ın rivayetlerinin kabulü açısından râviler arasında fıkha dayalı bir ayırım yapması ve böyle olmayanları şartlı bir şekilde kabul etmesi onun fakih olan ve olmayan muhaddisler arasında net bir ayırım yaptığını göstermektedir. Hadis edebiyatında fikhî muhtevanın baskınlığı dikkate alındığında İbn Hibbân'ın bu ayırımının önemli sonuçları olacağı dikkate alınmalıdır. Zira bu ayrıma göre nakil açısından güvenilir bir râvî, rivayetlerin önemli bir kısmını oluşturan fikhî rivayetlerde şüpheli duruma düşecek ve rivayetlerinin kabulü için başka nakillerin onayına ihtiyaç duyulacaktır.³²⁷

Râmezhürmüzî ve İbn Hibbân'dan sonra hadislerde tefakkuha dair vurgularına değinilmesi gereken şahıslardan bir diğeri de İbn Mende'dir (ö. 395/1005). *Şürûtu'l-Eimme* adlı eserinde muhaddisleri üç grup halinde ele alan İbn Mende bunlar arasında net bir hiyerarşi gözetmektedir. İbn Mende'nin tasnifinin üçüncü ve son basamağındaki muhaddislerden söz ederken hadis metinlerinde tefakkuh etmediklerinden söz ettiği görülmektedir. Onun belirttiğine bu muhaddisler çoğunlukla rivayetlerin toplanmasına ve yazımına yoğunlaşan kişiler olup isnadların illetlerini bilmez; hadisleri toplama, [tarikleri] çoğaltma ve bir araya getirmekle meşgul olurlar.³²⁸ Muhaddislere dair net bir hiyerarşi gözetken önemli pasajlardan biri

³²⁵ İbn Hibbân, *es-Sikât*, 1/8.

³²⁶ İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 1/86-87. İbn Hibbân aynı kısımda sika ve hafız olup fakih olmayan bir muhaddisin hıfzından naklettiği takdirde metni kalbedebileceğini ve manayı değiştirebileceğini de belirtir. Müellif böyle bir râvinin rivayetinin sadece kendi kitabından nakletmesi yahut naklettiklerinin güvenilir râvilerin rivayetlerine uygun olması durumunda ihticac için kabul edileceğini de ekler.

³²⁷ Burada İbn Hibbân'ın sözünü ettiği hususun hadis edebiyatında ne derece uygunlandığı ayrı bir husus olmakla beraber bu durum sözü edilen fıkha dayalı vurgunun var olması gerçeğini değiştirmemektedir.

³²⁸ İbn Mende, *Şürûtu'l-Eimme*, 29-31.

olan bu kısımda İbn Mende'nin hadislerdeki fikhî muhtevadan habersiz olmaktan söz etmesi fıkıhla işgalin önemine yapılan bir diğer vurgu olarak takdim edilebilir.³²⁹

Fıkıhı, hadis tahsilinin önemli bir aşaması olarak sunan ve fakih olan muhaddis ile olmayan arasında bir hiyerarşi gözeten alimlerden son olarak ele alınacak kişi ise Hâkim'dir (ö. 405/1014). *Ma'rife*'sinin yirminci başlığını fikhü'l-hadîse ayıran Hâkim;³³⁰ fikhü'l-hadîsi, hadisin sıhhatine ilişkin olarak önceki başlıklarda yer verdiği bilgilerin tam bir şekilde öğrenilmesinin ardından gelen bir aşama olarak takdim eder.

Hâkim'in muhaddisleri fikhî birikimlerine göre bir taksime tabi tuttuğu da görülmektedir. Onun *Ma'rife*'sinde hafız ve fakih olan alimler ve "sırf muhaddis olanlar" şeklinde bir ayırım gözettiği ve ilk grup ikincilerden nakilde bulunduğu takdirde hadis talebesinin hangisinin daha önde olduğunun farkında olması gerektiğini vurguladığı görülmektedir.³³¹

Muhaddislerin tefakkuhun önemine dair vurgularına rağmen hadis ilmi ile ilgilenen, bir şekilde Ehl-i hadîsin içerisinde bulunan her muhaddisin hiyerarşinin üst basamaklarına erişmesi mümkün değildir.³³² Bu durum kimi zaman muhaddisten

³²⁹ İbn Mende'de gördüğümüz hiyerarşik sıralamanın bir örneğine sonraki dönemlerde 'Alâî'nin de (ö. 761/1359) yer verdiği görülmektedir. Tıpkı İbn Mende gibi Ehl-i hadîsi kendi içerisinde üçlü bir tasnife tabi tutan 'Alâî'nin (ö. 761/1359) en üst mertebeyi fakih muhaddislere verdiği görülmektedir ('Alâî, *Buğyetü'l-mültemis*, 218-220).

³³⁰ Hâkim'in *Ma'rife*'sindeki kısımların sıralanışı ve fikhü'l-hadîs bölümünün bu sıralamadaki yerini gösteren bir tablo için bk. Yıldız, *Fikhü'l-Hadîs*, 89.

³³¹ Hâkim, *Ma'rife*, 215. Eserler ait oldukları ilmi disiplinin meselelerini ele almakla birlikte bu ele alışı kendi zaman dilimlerinin de önemli bir etkisinin bulunduğu belirtilmelidir. Muhaddislerin arz ettikleri bazı görüşlerin kendi zaman ve muhitleri ile ilişkilendirilmesi bu açıdan önemlidir. Örneğin İbnü's-Salâh'ın Râmeihürmüzî'nin bir görüşünü ilgili zaman dilimi ile ilişkilendirdiği görülmektedir. Râmeihürmüzî'nin hadis nakline uygun olan yaşın kırk olduğuna dair kanaatini ve bu yaş sınırını fazla bulan Kadı İyâz'ın itirazını veren İbnü's-Salâh, görüşü ilgili zaman dilimi ile ilişkilendirir. Ona göre Râmeihürmüzî'nin böyle bir görüş arz etmesi muhtemelen ehil olmadığı halde erken yaşlarda hadis naklinde bulunmaya çalışanlarla ilgilidir (İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu envâ'i 'ilmi'l-hadîs*, 245-246). Muhaddislerin "ilim talipleri bilsinler ki" türünden ibarelere yer vermeleri ve ilgili kısmı/eseri hadis talebelerinin yetkinlik elde etmeleri için yazdıklarını ifade etmeleri de eserlerin kendi zaman dilimleri ile ilişkisini gösteren diğer örnekler arasında zikredilebilir (Hâkim'in eserleri özelinde bu türden örnekler için bk. Hâkim, *el-Medhal ilâ ma'rifeti kitâbi'l-İklîl*, 124; *Ma'rifetu ulûmi'l-hadîs*, 107, 449, 484). Râmeihürmüzî'nin eserini telif gerekçelerine değinen Şerîf Hâtîm el-'Avnî eserin iki muhatabı olduğuna işaret eder. Bunlardan ilki Ehl-i hadîse eleştiri yöneltenlerken diğer kesim ise hadis talebeleridir. Bu ayrıma işaret eden Avnî, Râmeihürmüzî'nin, muasır olduğu muhaddislere eleştirilere kapı aralayan hususlardan uzak durmaları gerektiği, tarik ve isnad çoğaltma peşine düşmemeleri gibi tavsiyelerde bulunduğunu da ekler (Şerîf Hâtîm b. Arîf el-'Avnî, *el-Menhecu'l-muktarah li fehmi'l-mustalah: Dirâse târihiyye te'siliyye li mustalahi'l-hadîs* (Riyad: Dârü'l-Hicre, 1416/1996), 185).

³³² Bu durum tabiatı itibarıyla sadece muhaddislere has bir durum da değildir. Örneğin Bakıllânî'nin (ö. 403/1013) Kur'ân özelinde herkesin benzer alanlara yönelemeyeceğini, kiminin tefakkuha, kiminin

kaynaklı olabileceği gibi kimi zaman da hadis ilminin geniş mesaisi ile ilgili olabilmektedir. Ekonomik yetersizlikler,³³³ bazı muhaddislerin ömürlerinin vefa etmemesi,³³⁴ yaşadıkları şehirlerdeki ilmi muhitlerin yetersiz olması,³³⁵ ailevi durumlar sebebiyle ilim tahsilinden geri kalınması,³³⁶ hadis hocasının geçimsiz biri olmaması³³⁷ zikredilebilecek olumsuz durumlardan sadece bazılarıdır. Bireysel durumlara ek olarak söz gelimi Şu‘be b. Haccâc’ın (ö. 160/776) “Bineği üstünde [rihleler yapıp] hadis talebinde bulunan kişi fakih olamaz”³³⁸ şeklindeki ifadeleri de hadis tahsilinin doğasından kaynaklanan bazı ayırım noktalarının bulunduğunu ve sözü edilen amaca ulaşmanın her zaman mümkün olmadığını göstermektedir. Bu sebeple ilgili vurguları mümkün olan en yüksek farkındalığın edinilmesine dair bir çaba olarak görmek daha isabetli olsa gerektir. Nitekim sözü edilen hiyerarşinin alt basamaklarında olduğu söylenen kesimlere karşı bazı alimlerin üslupları da bu durumu göstermektedir. Söz gelimi İbn Mende muhaddisler arasında bir hiyerarşiden söz etse de tüm kesimleri hayırla yad etmekte, bu grupların tümünün de Hz. Peygamber’in hadis nakline dair müjdesine nail olacaklarının umulduğunu vurgulamaktadır.³³⁹ İbn Mende’nin aksine bu tür râvilere karşı daha sert bir üslubu tercih eden muhaddislerin ise daha çok Ehl-i hadîsi “muhalif” gruplara karşı koruma refleksinden söz edilebilir. Zira tefakkuha yanaşmayan râvilerin Ehl-i hadîsin en zayıf halkalarından birini oluşturduğu, muhaliflerinin de Ehl-i hadîsi en çok “fikhî yetersizlik” ile

metnin çoğaltılmasına, kiminin ezber vb. alanlara yönelmesinin tabii olduğunu ifade etmektedir. Bk. *el-İntisâr li’l-Kur’ân*, 194.

³³³ Burada hadis tahsiline talip olan talebenin iflas etmeye hazır olması gerektiğine ilişkin nakillerden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bu türden nakiller evvelemirde hadis talebinin maddi talepler gözetilmeden yapılması gerektiğini tavsiye etmekle birlikte esasen bu talebin önemli bir ekonomik harcamayı da beraberinde getirdiğini göstermektedir. Nitekim muhaddislerin hadis ilmi uğrunda büyük meblağlar harcadıklarını söylemeleri de başta rihle, mürekkebe ve kâğıt masrafları olmak üzere muhaddis olmanın kayda değer bir ekonomik yükümlülüğü olduğunu da göstermektedir.

³³⁴ Erken yaşta vefat etmesi sebebiyle kendisinden istifade edilemediği söylenen bir muhaddis için bk. Zehebî, *Siyer*, 12/189. Benzer bir anlam için bk. Zehebî, *Siyer*, 16/323. Uzun ömürlü olmanın âli isnada katkılarına dair tespit ve değerlendirmeler için bk. Günaydın, *Hadis Rivayetinde Âli İsnadlar*, 75-87.

³³⁵ Zehebî bir muhaddis için şöyle demektedir: “Bu diyarın [ilim] erbabı o muhaddisi heba etti. Âli isnadının kıymetini bilemediler.” (*Siyer*, 16/403). Keza münzevi yaşadığı için hadislerinin yayılmadığı söylenen bir muhaddis için ayrıca bk. Zehebî, *Siyer*, 16/234.

³³⁶ Ailesinin izin vermemesi sebebi ile rihleye gidemeyen bazı muhaddisler için bk. Zehebî, *Siyer*, 13/450; 20/567. Aile fertlerinin desteği ile rihleye çıkan kişilerin varlığı da burada zikredilebilir. Birkaç örnek için bk. Zehebî, *Siyer*, 13/225, 266; 14/299, 403, 441; 15/453; 16/119, 160, 168, 194, 277, 352, 356; 17/75, 163.

³³⁷ “Kötü huylu olduğu için rivayetleri yayılmadı” denilen bir muhaddis için bk. Zehebî, *Siyer*, 15/362.

³³⁸ İbn Adî, *el-Kâmil*, 1/220.

³³⁹ İbn Mende, *Şürûtu’l-eimme*, 30. İbn Abdilberr muhaddis ve fakihlere yönelik bir tavsiyesine “Kardeşim şunu bilmelisin ki” ifadeleri ile başlar (*Câmi’u beyâni’l-‘ilm*, 1136).

eleştirdikleri³⁴⁰ dikkate alındığında bu alimlerin üsluplarındaki sert ton da anlam kazanmaktadır.

2.2.2.3. Fıkha Teşviğin Bir Yolu Olarak Edebi Üsluba Başvurmak

Emsâlu'l-hadîs adlı eseri ile edebî konulara dair birikimi olduğu anlaşılan, şair oluşu ve Arapçasının fasih oluşundan söz edilen³⁴¹ Râmeihürmüzî'nin eseri edebi üsluba dayalı tavsiyeler bağlamında dikkat çekicidir. Bu edebi üslup bağlamında özellikle bâb başlıkları, mukaddimeler ve eser isimlerinin ayrı bir önemi bulunmaktadır. Söz gelimi Râmeihürmüzî'nin eserinin adı dahi kendi başına önemli bir mesaj içermektedir. Ayrıca reddiye kültürünün gösterdiği üzere muhalif gruplar birbirlerinin eserlerinden haberdardırlar. Bu sebeple özellikle eser adlarının karşıt olarak görülen gruplara bir mesaj içerdiği ve örneğin Râmeihürmüzî özelinde Ehl-i hadîsin kendi problemlerinin farkında bir grup olduğu imajının çizildiği öngörülebilir. Ayrıca hangi konularda eser yazılacağı yahut yazılan eserlerde hangi nakillerin tercih edileceğinde musannifin birikiminin de etkili olacağı dikkate alınmalıdır. Söz gelimi Arap dilinde birikimi olan alim edebî açıdan temsil gücü yüksek nakillere yer verirken fıkıh ağırlıklı bir birikime sahip alimler ise tasnif tarzında fıkıhı önceleyebilmektedir.

Edebi üslupla ve tercihlerle fıkha teşvik etme hususunda vurgulanabilecek bir diğer husus ise şiirlerin kullanılmasıdır. Zira şiir ezberlenebilir olması, akılda kalıcı olması ve etkileyiciliği itibarıyla bir düşüncenin aktarımı için ideal bir biçimdir. Keza manzum hale getirilmiş bir düşüncenin muhataplar arasında yayılması nesre göre daha hızlı ve etkin olmaktadır. Şiirin ifade gücünden istifade etme özellikle de muhataplar hadis talebeleri olunca daha da önem arz etmektedir. Zira hadis ilmini tahsil eden ve bir muhaddis olma yolunda ilerleyen bir hadis talebesinin manzum hale gelmiş öğütleri belleğinde hazır bulundurması onun tahsil hayatı adına önem arz etmekte ve söz konusu hususları kabullenmesinde de daha etkili olmaktadır.³⁴² Nitekim başta hadis usûl ve edebiyatındaki manzum eserlerin varlığı da bu durumun bir göstergesi olarak

³⁴⁰ Yıldız, *Fıkhu'l-Hadîs*, 209.

³⁴¹ Muhakkik Selûm Râmeihürmüzî'nin edip ve şair olduğunu, Hâkim en-Nisâbüri'ye kıyasla çok daha edebi bir dil kullandığını ifade eder (Bk. *Ma'rife*, 14 (Muhakkik notu)).

³⁴² Bir metnin manzum hale getirilmesinin yanı sıra hat, tezhip gibi sanatsal faaliyetlere konu olması benzer bir durumla ilişkilendirilebilir. Zira metnin tezyin edilmesinin onun en azından genel okuyucu nezdindeki etkisini arttırdığı ve metnin eleştirilebilir bir eser olmaktan çok kabul gören bir metin hale gelmesine katkı sağladığı söylenebilir.

görülebılır. Şiirin bahsi geçen yönlerinin etkisinden olsa gerek örneğin Râmeihürmüzî'nin hem tefakkuha dair başlıklarda hem de eserinin diğér kısımlarında toplamda kırk kez şiirle istişhada bulunmaktadır.³⁴³ Bu eserin önemli bir kısmının hadis ilimlerine dair bilgilerden oluştuğu dikkate alındığında zikredilen rakam daha çok anlam kazanmaktadır.³⁴⁴

Muhaddislerin tefakkuh vurgularında dikkat çekilebilecek hususlardan bir tanesi de bazı nakillerdeki diyaloglara dairdir. Muhaddislerin fikhî bilgilerinin sorgulandığı bu diyaloglarda soru soranların kadınlar oldukları ve muhaddislerin de bu sorulara cevap veremedikleri görülmektedir. Bu türden bir örneğè Yahya b. Muhammed İbnu Sâ'id'in (ö. 318/930) biyografilerinde yer verilmektedir. İlgili nakilde geçtiğine göre bir kadın kuyuya tavuğun düşüp öldüğünü bu durumda kuyunun necis olup olmadığını sormakta fakat İbnu Sâ'id soruyu cevaplayamamakta ve kadına "tavuk kuyuya nasıl düşer?", "kuyunun üstü kapalı neden kapalı değildi?" demektedir. Bu olaya şahit olduğú nakledilen Ebherî (ö. 375/986) ise İbnu Sâ'id'i eleştirmekte ve şöyle demektedir: "Yahya'nın bu kadına cevap verecek kadar [dahi] fikhî müktesebatı yoktur".³⁴⁵ Muhaddislerin fikhî açıdan zayıflığına işaret eden benzer nakiller bulunmaktadır. Örneğin Râmeihürmüzî rivayet ve dirayetin beraber olmasının önemine dair kısımda bir kadının fıkha dair sorusuna muhaddislerin cevap veremediğine, orada bulunan bir fakihin soruyu cevaplamasının ardından muhaddislerin rivâyetleri sıraladıklarına dair bir rivâyet nakletmektedir.³⁴⁶ Dikkat edildiği zaman bu türden nakillerde benzer temalar bulunduğu görülmektedir. Öncelikle soru soran kadındır ve muhaddisin yanında bir fakih bulunmaktadır. Muhaddisin cevap veremediği nakle fakih cevap vermekte ve kadın da bu muhaddisi eleştirecek bir söz sarf etmektedir. Örneğin Râmeihürmüzî'nin yer verdiği nakilde fakihin cevabından sonra muhaddisler

³⁴³ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 123, 137, 164, 170, 185, 195-196, 207, 211-214, 235, 236-237, 242, 246, 247, 345, 346, 357, 394, 478, 484-485, 507, 508, 591, 604, 651.

³⁴⁴ Râmeihürmüzî'nin hadis usûlü literatüründe şiirle istişhad konusundaki özgünlüğü, sonraki dönemlere etkisi ve *Muhaddisü'l-fâsıl*'da yer verdiği şiirlerin bazı örnekler özelinde değerlendirildiği bir çalışma için bk. Osman Aydın, "Hadis Usûlü İstilahlarının Tanımlanmasında Şiirle İstişhâdın Etkisi "Râmeihürmüzî Örneği", *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık-December 2020), 467-496.

³⁴⁵ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 16/343. Bu nakle yer veren ve İbnu Sâ'id'i ilmi açıdan öven Hatîb el-Bağdâdî, cevap vermemesinin konuya dair ihtilaftan kaynaklanmış olabileceğine işaret etmekte ve Ebherî'yi haksız bulmaktadır. Aynı nakle yer veren İbnü'l-Cevzî ise Hatîb'in eleştirisinden söz etmez (İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, 112).

³⁴⁶ Râmeihürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsıl*, 238-239.

bazı rivayetler nakletmekte, bunun üzerine soruyu soran kadın muhaddislere “şimdiye dek neredeydiniz?” diye sormaktadır.³⁴⁷ Soru soranın kadın olduğu örneklerden birkaçına da İbnü'l-Cevzî yer vermektedir. Onun muhaddislerin fikhî açıdan zayıf olabildiklerini işlediği kısımda yer verdiği nakillerden ikisinde soru soran yine kadındır. İbnü'l-Cevzî'nin bu iki örneğin ardından “şu iki [örnekteki] rezalete bakınız” demesi³⁴⁸ onun bu nakilleri özel olarak tercih ettiğini göstermektedir. Bahsi edilen nakillerde soru soranın kadın olmasının edebi üslup açısından özel bir önemi olduğu ifade edilebilir. Zira Ebherî'nin ve sonrasında da İbnü'l-Cevzî'nin anlatımından anlaşıldığı üzere kadın fikhî birikim açısından dezavantajlı kabul edilmekte ve ilimle iştigal ettikleri halde muhaddislerin fikhî konuda yetersiz oldukları vurgulanmaktadır. Bu yolla da fikhî birikime sahip olmayan muhaddis bir istihza konusu haline getirilmektedir. Rânehürmüzî'nin bu türden bir nakle rivayet-dirayet bütünlüğünü vurguladığı kısımda yer vermesi de yine bu amaca matuf olmalıdır. Bir edip olduğu da vurgulanması gereken Rânehürmüzî ve bu temaya başvuran müellifler bu yolla muhaddis için fikhî bilginin vazgeçilmez olduğunu belirtmekte ve bu birikimi edinmeyen muhaddisin ise gülünç duruma düşeceğine işaret etmektedirler.

2.3. 4./10. ASIR MUHADDİSLERİNİN TEFAKKUHA DAİR TELİFLERİ

4./10. asır muhaddislerinin hadis-fıkıh birlikteliğine dair vurguya eser telifleri ile katkıda bulundukları da görülmektedir.³⁴⁹ Telif düzeyindeki bu çabalar 4./10. asır bağlamında iki açıdan değerlendirilebilir. İlki önceki asırlardaki bazı eserlerin ön plana çıkarılması, ikinci olarak ise 4./10. asırda telif edilen eserlerin tefakkuh vurgusu açısından incelenmesi. Fakat teliflere değinmeden önce bu zaman diliminin fikhî mezhepler açısından bir geçiş evresi olduğuna dikkat çekilmelidir. Zira bu asır “fıkıh mezheplerinin klasik yapılarına bürünme sürecinde önemli bir dönüm noktası”³⁵⁰ olup mezheplerin bu asrın ilk yarısında büyük oranda teşekküllerini tamamladıkları

³⁴⁷ Rânehürmüzî, *el-Muhaddisü'l-fâsil*, 239. Ayrıca bk. Hatîb, *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*, 2/160-161.

³⁴⁸ İbnü'l-Cevzî, *Telbîsu İblîs*, 112-113.

³⁴⁹ Bu dönemde telif edilen hadise dair eserlerde fikhî ahkam istinbatına ağırlık verildiğinin belirtilmesi de (Kemal Sandıkçı, *Hicrî Dördüncü Asırda Hadis Çalışmaları: -Muhaddisler ve Eserleri* (Samsun: 1986), 156) bu hassasiyetin bir diğer ifadesidir.

³⁵⁰ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 424.

kaydedilmektedir.³⁵¹ Mezheplerin muhaddisler üzerindeki etkilerine dikkat edildiği zaman Mâlikî ilmi muhitte bu etkinin daha bariz olduğu ifade edilebilir. Şâfiî olduğu nakledilen muhaddislerin eserlerinde ise Horasan özelinde söylenecek olursa Şâfiî usûl düşüncesinin önemli etkilerinin bulunduğu belirtilmektedir. Bununla birlikte incelenecek olan eserlerde görüleceği üzere fikhî yorumlarda mezhepsel bağlılığın ağırlığını hissettirmemesi³⁵² keza bu asrın sonlarında vefat eden seyyah Makdisî'nin gezdiği yörelerdeki muhaddislerin farklı mezheplerden olduklarına dair gözlemleri,³⁵³ bu sürecin Ehl-i hadîs için de bir geçiş süreci olduğunu düşündürmektedir.³⁵⁴ Bu sebeple muhaddislerce telif edilmiş eserlerin böyle bir zaman diliminin ürünleri olduğu dikkate alınmalıdır. Bu başlıkta zikredilecek eserlerin hadis-fıkıh ilişkisi açısından durumları ve bu vurgunun Şâfiî düşünce ile ilgisi ele alınmaya çalışılacaktır. Böylelikle 4./10. asır Ehl-i hadisindeki tefakkuh vurgusunun kökenlerinden birinin kısmen de olsa açıklanması amaçlanmaktadır.

2.3.1. İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i

4./10. asırda hadis ve fıkıhın mezcedildiği eserler söz konusu edildiğinde ilk olarak dikkat çekilmesi gereken eserlerden biri şüphesiz İbn Huzeyme'nin (ö. 311/924) *Sahîh*'idir. Erken yaşlarından itibaren hadis ve fıkıhla iştigal ettiği

³⁵¹ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 17.

³⁵² Okuyucu, İbn Huzeyme'nin ve onun dönemindeki Ehl-i hadîs mensubu birçok alimin kendi ilmi faaliyetlerini belirli bir imamın fikhî mesaisini esas alarak gerçekleştirme düşüncesini henüz benimsemediklerini belirtmektedir (Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 316).

³⁵³ Makdisî'nin gözlemlerine göre Rihâb bölgesi Ehl-i hadîsi Hanbelî (Mukaddesî, *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsîm)*, Çeviri ve Notlar: D. Ahsen Batur (İstanbul: Selenge Yayınları, 2015), 392; krş. Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 378-379); Biyâr halkı (372; krş. 365) ve Şam Ehl-i hadîsi Şâfiî mezhebindendir (129; krş. 127). Makdisî ayrıca o dönem Ehl-i hadîsinin Hanbeliyye, Râheviyye, Evza'iyye ve Münzirîyye'den olduğunu da kaydeder (56-57; krş. 37). Bununla birlikte söz konusu değerlendirmelerin muhtemelen çoğunluğu ifade ettiği belirtilmelidir. Nitekim Makdisî'nin Şamlı Hanefî bir fakihe "Senin beldendeki Ehl-i hadîs Şâfiî mezhebi üzere fıkıh tahsil ederler. Sen neden Hanefîliği tercih ettin?" şeklindeki bir sorusu da (129; krş. 127) bu durumu göstermektedir.

³⁵⁴ Melchert'in 5./11. asrın başında artık herkesin bir fikhî mezhebi olduğuna dair değerlendirmesi de 4./10. asrın geçiş dönemi olma vasfını hatırlatmaktadır. (Melchert'in ifadeleri için bk. Christopher Melchert, *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* (Leiden-New York-Köln: Brill, 1997) 198; Christopher Melchert *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*, Der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu (İstanbul: KLASİK: 2018), 48 (naşirin girişi))

kaydedilen³⁵⁵ ve fıkhu'l-hadîsin önde gelen simalarından sayılan³⁵⁶ İbn Huzeyme'nin engin hadis ve fıkıh bilgisinin yansıdığı önemli eserlerinden biri de *Sahîh* adlı eseridir. Çoğunlukla fikhî rivayetlerden oluştuğu belirtilen eser³⁵⁷ fıkıh bâblarına göre tertip edilmiştir. Çalışma ale'l-ebvâb usûlle ahkam hadislerinin serdedildiği bir eser olmaktan çok fıkhu'l-hadîs alanının ilk ve en önemli örnekleri arasında zikredilmektedir.³⁵⁸ İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'ini ihtilâfu'l-hadîs bağlamında müstakil olarak inceleyen Aydın da eserin "klasik manada bir hadis kitabı olmaktan öte, fıkhu'l-hadîs sahasında telif edilmiş bir eser hüviyetinde" olduğunu kaydeder.³⁵⁹

Eserin öncesi ve sonrası dönemle bağımlı göstermesi açısından dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus ise bâb başlıklarıdır. İbn Huzeyme'nin fikhî değerlendirmelerini bazı bâb başlıklarına yansıttığı ifade edilmektedir.³⁶⁰ Bâb başlıklarının fikhî yorumlar için bir alan haline gelmesi açısından eser Buhârî'nin *Câmi*'i ile benzerlik arz etmektedir.³⁶¹ İbn Huzeyme'nin eserine dair tespitler 4./10. asır muhaddislerinin tefakkuha teşviklerinin eser telifine etkisini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

³⁵⁵ Zehebî, *Siyer*, 14/365. Ebû Ali en-Nîsâbü'rî'nin (ö. 349/960) "İbn Huzeyme, hadislerindeki fıkha dair kısımları bir kâri'in sureleri ezberlediği gibi ezberlerdi" şeklindeki sözleri de (Zehebî, *Siyer*, 14/372) onun hadislerin fikhî yönlerine olan ilgisi açısından zikre değerdir. Onun fikhî yönüne dair bk. el-Kubeysî, Abdülaziz Şâkir Hamdân el-Feyyâz, *el-İmâm İbn Huzeyme ve menhecuhû fî kitâbihi's-Sahîh* (Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1422/2001), 213-230.

³⁵⁶ Hâkim, *Ma'rife*, 283-286. İbn Huzeyme'nin fıkhu'l-hadîsteği yerine dair bk. Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü'l-Hadîs*, 200-203.

³⁵⁷ Osman Aydın, *Muhtelifü'l-Hadîs İlmi Çerçevesinde İbn Huzeyme'nin Sahîh'i* (Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020), 93.

³⁵⁸ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 354-355.

³⁵⁹ Aydın, *Muhtelifü'l-Hadîs İlmi Çerçevesinde İbn Huzeyme'nin Sahîh'i*, 274.

³⁶⁰ Enbiya Yıldırım, *İbn Huzeyme ve Sahîh'i* (Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989), 58-60; Mustafa Işık, *İbnu Huzeyme, Sahîh'i ve İbnu Hibban'ın Sahîh'iyle Mukayesesi* (Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997), 94. İbn Huzeyme'nin değerlendirmelerini ihtiva eden başlıklara dair değerlendirmeler için bk. el-Kubeysî, *İbn Huzeyme ve menhecuhû fî kitâbihi's-Sahîh*, 404, 416-419.

³⁶¹ 'Alâî, İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'inin ale'l-ebvâb olması ve içeriği yönüyle en iyi eserler arasında olduğunu ve *Kütüb-i Sitte* imamları[nın eserleri] ile pek çok ortak yönü bulunduğunu kaydeder. 'Alâî peşi sıra bu benzerliğin gerekçesi olarak hocaları arasında pek çok ortak ismin bulunmasından söz eder ve hadis kabul şartının da *Sahîhayn*'ın şartlarına yakın olduğunu belirtir ('Alâî, Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî, *İsâretü'l-fevâidi'l-mecmû'a fî'l-işâreti ila'l-ferâidi'l-mesmû'a*, thk. Merzûk b. Heyâs Âlu Merzûk ez-Zehrânî (Medine: Mektebetü'l-'ulûm ve'l-hikem/Dımaşk: Dârü'l-'ulûm ve'l-hikem, 1425/2004), 1/321). İbn Huzeyme'nin *Sahîh*'i ile Buhârî, Müslim ve İbn Hibbân'ın *Sahîh*'lerinin karşılaştırıldığı bir bölüm için bk. el-Kubeysî, *İbn Huzeyme ve menhecuhû fî kitâbihi's-Sahîh*, 660-732.

İbn Huzeyme bağlamında dikkat çekilebilecek bir diğer husus ise onun Şâfiî mezhebi ile olan bağıdır. Onun 4./10. asırda Şâfiî mezhebinin önde gelen simalarından biri olduğu belirtilmektedir. Nitekim mezhebin intikalinde kayda değer bir etkisi bulunan dört Muhammed'den biri de İbn Huzeyme'dir.³⁶² Bununla birlikte Şâfiî mezhebinden olduğu nakledilen³⁶³ müellifin bu durumunun hadislerle dair değerlendirmelerinde bariz bir etkisinin bulunmadığı söylenmelidir.³⁶⁴ İbn Huzeyme'nin fikhî hüküm istinbatında Ehl-i hadîs meşrebine uygun olarak hadisler ön plana çıkmaktadır.³⁶⁵ Bununla birlikte fikhî yorumlarında ağırlığını hissettirmese de eser tasnif tarzında Şâfiî'nin usûl düşüncesinin etkilerinin görüldüğü belirtilmelidir. Bu etkinin *Sahîh* özelindeki yansımaları olarak ise eserinde dile getirdiği beyan anlayışı, Hz. Peygamber'in müstakil teşri yetkisine sahip oluşuna dair açıklamaları, anlam ve delalet bakımından ihtilaf arz eden rivayetleri naklederken âm-hâs, mücmel-müfesser ayrımlarını esas alarak aktarması, muhtasar-mütekassâ haber ayırımına gitmesi ve kıyasın hücciyetini desteklemek amacıyla yaptığı açıklamalar zikredilmektedir.³⁶⁶ Bâb başlıklarındaki tercihler ve fikhî birikiminin eserinde görünmesi, eser tasnif tarzında Şâfiî usûl düşüncesinin etkilerinin bulunması eserin hadis-fıkıh ilişkisi açısından önemini ortaya koymakta ve Şâfiî usûl düşüncesinin de muhaddislerin eserlerine etkisi açısından da önem arz etmektedir. Nitekim İbn Huzeyme'nin eserindeki ahkama dair kategorik ayırımın kendisinden sonra da uygulandığı ve Şâfiî usûlünün etkisinin devam ettiği görülmektedir. İbn Huzeyme'nin Şâfiîlikle olan bağının eserine yansımaları birkaç açıdan önem arz etmektedir. İbn Huzeyme'nin bu durumu öncelikle 4./10. asırda Ehl-i hadîs-Şâfiîlik ilişkisi açısından önem arz etmekte, zikredilecek örneklerle birlikte Ehl-i hadîsteki tefakkuh düşüncesine yönelimde Şâfiîliğin etkisini de gündeme getirmektedir.

³⁶² Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 510.

³⁶³ Sübkî, Ebû Nasr Tâcüddîn Abdülvehhâb b. Alî b. Abdilkâfi, *Tabakâtü's-Şâfi'îyyeti'l-Kübrâ*, thk. Mahmud Muhammed et-Tanâhî-Abdülfeţâh Muhammed el-Hulv (Kâhire: Dârü İhyâi'l-Kütübî'l-Arabiyye, 1963/1383), 3/102. İbn Huzeyme'nin mutlak müçtehid olduğuna işaret ettiği ifade edilen bazı fikhî meseleler için bk. el-Kubeyî, *İbn Huzeyme ve menhecuhû fî kitâbihi's-Sahîh*, 214-230.

³⁶⁴ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 355; Aydın, *Muhtelifü'l-Hadîs İlmi Çerçevesinde İbn Huzeyme'nin Sahîh'i*, 218-219, 226, 277.

³⁶⁵ Yıldırım, *İbn Huzeyme ve Sahîh'i*, 89.

³⁶⁶ Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 354-360. Ayrıca bk. el-Kubeyî, *İbn Huzeyme ve menhecuhû fî kitâbihi's-Sahîh*, 230-234.

2.3.2. İbn Hibbân'ın *et-Tekâsîm ve'l-Envâ*'ı

4./10. asırda telif edilen ve hadis-fıkıh birlikteliği açısından dikkat çekilmesi gereken en önemli kitaplardan biri İbn Hibbân'a ait *et-Tekâsîm ve'l-envâ* ' adlı eserdir. Kendine has bir tasnif tarzına sahip olan³⁶⁷ eserin telifinde tefakkuha teşvik kaygısının ön plana çıktığı görülmektedir. Nitekim kendisi de eserin tasnif tarzından söz ederken “fıkıh temelli bir taksim” ibaresine yer vermektedir (متفقهة التقسيم).³⁶⁸ İbn Hibbân bu tasnif tarzını tercih edişinde üzerinde imali fikir edilmesinin kolay olmasını gözettiğini de belirtmektedir.³⁶⁹ Onun bu tercihi tefakkuh açısından kolaylık sağlamasını amaçladığını da göstermektedir.

Eserinin girişinde Ehl-i hadîsin “re’y”i terk ederek tefakkuhta bulunduklarını (التفقه فيها بترك الآراء) belirten İbn Hibbân,³⁷⁰ kıyas ve re’y eleştirmektedir. Fakat onun büyük ihtimalle Ehl-i re’ye atıfla dile getirdiği, usûl ile iştigallerinde başvurdukları kıyası “menkûs”, fûru’a dalarken kullandıkları re’yi “menhûs” olarak isimlendirmesi onun bu yöntemlerin kullanılmasına mutlak olarak karşı olmadığını düşündürmektedir.³⁷¹ Nitekim kendi eserinin de Ehl-i hadîsin bu “menhûs re’y” olmaksızın fıkıh çabasının bir örneğini teşkil ettiği söylenebilir.

³⁶⁷ Süyûtî İbn Hibbân'ın tasnif tarzının ale'l-ebvâb ya da müsnedler tarzında olmayıp kendine has bir yapıda olduğunu belirtir. Ona göre bunun sebebi de müellifinin kalam ve felsefeye dair bilgisidir. Süyûtî devamla bu sebeple zındık olmakla suçlandığını, neredeyse katline hükmedildiğini ve sürüldüğünü ekler (*Tedrib*, 1/115). İbn Hibbân'ın tasnif tarzında felsefe bilgisinin etkilerine dair bir değerlendirme için ayrıca bk. Mustafa Ertürk, “Muhaddislerin Felsefî İlimlere Bakışları ve Filozof Muhaddisler (Hadis İlminde Yeni Bir Kavram Denemesi)” *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 83-84. İbn Hibbân'ın nevâhî literatürü bağlamındaki en kapsamlı ve sistematik eser olduğuna dair bir değerlendirme için bk. Sezai Engin, *Hiz. Peygamberin Yasakları: Anlam ve Yorum Açısından Hadislerdeki Nehiyler* (İstanbul: İz Yayıncılık, 2015), 15.

³⁶⁸ İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *Sahîhu İbni Hibbân: el-Müsne'dü's-sahîh ala'tekâsîm ve'l-envâ min gayri vücûdi kat'in fî senedihi velâ sübûti cerhin fî nâkilihi*, thk. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir (Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Suûni'l-İslâmiyye, 1433/2016), 1/63. Fıkhu'l-hadis eserlerinin mezhep fikhî ile bağlarına işaret eden Mehmet Görmez, İbn Hibbân'ın eserinin müstakil bir görünüm arz eden eserler arasında zikre değer olduğunu ifade etmektedir (Mehmet Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu* (Ankara: OTTO, 2020), 128).

³⁶⁹ İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/63. İbn Hibbân'ın eserini telif gayelerinden birinin de hadisi muhaddislere anlatmak olduğuna dair değerlendirme için bk. Işık, *İbnu Huzeyme, Sahîh'i ve İbnu Hibban'ın Sahîh'iyle Mukayesesi*, 207-208.

³⁷⁰ İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/61.

³⁷¹ İbn Hibbân, *Sahîh*, 1/61.

İbn Hibbân bağlamında dikkat çekilmesi gereken diğer husus ise onun da tıpkı hocası gibi Şâfiî düşüncesinden etkilenmiş olmasıdır. İbn Hibban *Sahîh*'indeki bâb başlıklarının fikhî hüküm kategorilerine göre emirler, nehiyler ve mübahlar şeklinde taksim etmiş³⁷² ve kendi değerlendirmelerini bâb başlıklarına yansıtmıştır. İbn Hibbân ve İbn Huzeyme arasındaki hoca talebe ilişkisi, hocasından söz ederken “fıkıh ve hüküm istinbatı konusunda yeryüzünün önde gelen imamlarındandı” ifadelerine yer vermesinin³⁷³ yanı sıra bu etkileşime dair İbnü's-Salâh ve İbn Hacer gibi alimlerin değerlendirmeleri³⁷⁴ de İbn Hibbân'ın hocasının yönteminden önemli oranda etkilendiğini göstermektedir.³⁷⁵

Bununla birlikte İbn Hibbân'ın tasnif tarzında tıpkı hocası gibi Şâfiî fıkıh usûlünün de etkisinden söz edildiği belirtilmelidir. Şâfiî fıkıh usûlünün gelişimine dair çalışmada İbn Hibbân'ın usûl düşüncesini ele alan Davut Eşit onun bâb başlıklarında gözettiği taksimin usûlî bir bakış açısının sonucu olduğunu ifade etmekte ve Şâfiî usûlü ile olan bağına dair değerlendirmelerde bulunmaktadır. Eşit'in tespitlerine göre İbn Hibbân'ın usûl düşüncesine dair değerlendirmeleri bâb başlıkları ile de sınırlı değildir. Onun Şâfiî düşüncesinin önemli başlıkları olan beyan, sünnetin

³⁷² Fakat esere dair yapılan çalışmalar bu tasnif tarzının rağbet görmediğini göstermektedir. Nitekim sonraki asırlarda Mısırlı iki alim İbn Balabân (ö. 739/1339) ve Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) çalışmayı fıkıh konularına göre yeniden düzenleme ihtiyacı hissetmişlerdir. Bu durum tasnif tarzından sarf-ı nazar eserin fikhî içerik açısından zengin olduğunu ve bu muhtevanın değerlendirilmek istendiğini de göstermektedir. (Sözü edilen eserlere dair bk. Mehmet Ali Sönmez, “el-Müsnedü's-Sahîh”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/106-108; İbrahim Tozlu, *Moğultay b. Kılıç* (ö. 762/1361) ve *Hadis İlmindeki Yeri* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011), 147).

³⁷³ *es-Sikât*, 9/156. İbn Huzeyme'den sitayişle söz ettiği bir diğer kısım için bk. İbn Hibbân, *el-Mecrûhîn*, 87.

³⁷⁴ İbnü's-Salâh fıkhu'l-hadîs konusunda hocasının yöntemini takip ettiğini kaydeder (*Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*, thk. Muhyiddîn Ali Necîb (Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992), 116). İbnü's-Salâh'ın sözünü ettiği etkilenmenin “hadis malzemesinin usûl yöntemi ile ele alınması ve hadis malzemesinden fıkıh üretme çabası” olarak değerlendirildiği bir kısım için bk. Davut Eşit, *Şâfiî'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi* (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019), 325.

Hadis kabul şartlarına dair değerlendirmelerde bulunan İbn Hacer de şartlarının İbn Huzeyme'ninkilere benzediğini söylemekte ve onun İbn Huzeyme'den çokça etkilendiğine vurgu yapmaktadır (İbn Hacer, *en-Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*, thk. Rebî' b. Hâdî 'Umeyr (Medîne: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1984/1404), 1/291).

³⁷⁵ Bâb başlıklarındaki benzerliklere ve İbn Huzeyme'nin İbn Hibbân'ın tasnif tarzına etkisine dair değerlendirmeler için bk. Işık, *İbnu Huzeyme, Sahih'i ve İbnu Hibban'ın Sahih'ile Mukayyesesi*, 207-215, 217. İbn Hibbân'ın hocasından etkilendiği hususların tespit edildiği ve aralarında “bâb başlıklarında çokça fikhî ahkam ve fıkhu'l-hadîse dair meselelerin bulunması”, “ihtilâfu'l-hadîse dair konulara yer verilmesi” gibi maddelerin de bulunduğu dokuz maddelik bir liste için bk. İbn Huzeyme, Ebû Bekir b. Muhammed b. İshak. *Sahihu İbn Huzeyme ve hüve: Muhtasarü'l-Muhtasar mine'l-Müsnedi's-Sahîh 'ani'n-Nebî (sav)*, thk. Heyet (Kahire/Beyrut: Dârü't-Te'sîl, 1435/2014), 1/69-70 (Muhakkik heyetinin girişi).

vahiy kaynaklı oluşu, sünnetin Kur'ân'ı neshedip edemeyeceği, umum-husus, mücmel-müfesser ayrımları gibi konuları ele alış biçimini, delil olarak kullandığı örneklerle Şâfiî'nin usûle dair görüşleri ve eserleri ile karşılaştırmalı olarak ele alındığı kısımda İbn Hibbân'ın pek çok konuda Şâfiî ile benzer bir tutum içinde olduğu gösterilmektedir.³⁷⁶ İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın sözü edilen hususlardaki benzer tutumları ve hoca-talebe ilişkileri dikkate alındığında onların beslendiği önemli kaynaklardan birinin Şâfiî usûl düşüncesi olduğu ve bu düşüncenin eser tasnif biçimlerine yansıdığına dikkat çekilmelidir. İbn Hibbân'a dair bu tespitler 4./10. asır Ehl-i hadisindeki tefakkuh vurgusunun Şâfiîlikle ilişkisi bakımından dikkat çekilmesi gereken bir diğer husus olarak kaydedilmelidir.

2.3.3. Hâkim el-Kebîr'in *Şi'âru Ashâbi'l-Hadîs*'i

İbn Huzeyme ve İbn Hibbân'ın eserleri 4./11. asır Ehl-i hadisinin fıkhu'l-hadîsi vurgulamak için yeni bir üslup arayışında olduklarını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Bu arayış bir açıdan Ehl-i hadîsin müstakilleşme, fıkhu'l-hadîs anlayışını uygulanabilir kılma çabası olarak da yorumlanabilir. 4./10. asırda ise sözü edilen iki esere ek olarak bir diğer Nişaburlu muhaddis ve kadı³⁷⁷ Hâkim el-Kebîr'in (ö. 378/988) *Şi'âru Ashâbi'l-Hadîs* adlı eseri de hadis-fıkıh vurgusu açısından zikre değerdir. Eserin içeriğine geçmeden önce başlıktaki *şî'âr* ifadesine bakılırsa eserin Ashâbu'l-hadîsi diğer fırkalardan ayıracak vasıfları, görüşleri derlemesi beklenmektedir. Nitekim eserin içeriği incelendiğinde de muhaddisleri diğer fırkalardan ayıran çoğunluğu fikhî olmak üzere bazı fikhî ve itikâdî konuların maddeler halinde ele alındığı görülmektedir.³⁷⁸ *Şî'âr* itikadi eserlerin ele alındığı muhtasar mahiyetteki risalelerin adeta fikhî bir versiyonu olarak görünmektedir. Nitekim itikada dair ilk dört bâbdan³⁷⁹ sonraki 24 bâbın neredeyse tümü namaza dair

³⁷⁶ Eşit, *Şâfiî'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 324-334. İbn Hibbân'ın Şâfiî çevrelerle ilişkisine dair tespit ve değerlendirmeler için bk. Eşit, *Şâfiî'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*, 325-326. İbn Huzeyme'de de benzer yönler için bk. Okuyucu, *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 354-360.

³⁷⁷ Zehebî, *Siyer*, 16/370-372.

³⁷⁸ Muhakkik Subhî es-Sâmerrâî de eserin Ehl-i hadîsin vasıflarını ve onları diğerlerinden ayıran özellikleri ele aldığını kaydeder (Hâkim el-Kebîr, Ebû Ahmed, *Şi'âru ashâbi'l-hadîs*, thk. es-Seyyid Subhî es-Sâmerrâî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004), 5 (Muhakkikin girişi)).

³⁷⁹ Bu nakiller arasında Ehl-i hadîsin önde gelen simalarının zikredilip bunları sevmenin hak üzere olmanın bir alameti olarak zikredilmesine dikkat çekilmelidir. Bu alimler şunlardır: Süfyân es-Sevrî, Mâlik b. Enes, Eyyüb es-Sahtiyânî, Abdullah b. Avn, Yûnus b. Ubeyd, Süleyman et-Teymî, Şerîk b. Abdullah, Ebû'l-Ahvas, Fudayl b. 'Îyâz, Süfyân b. Uyeyne, Leys b. Sa'd, İbnü'l-Mübârek, Vekî'

olup önemli oranda ihtilaflı konuları ele almaktadır. Bu konulara dikkat edildiği zaman niyet, namazda Fatiha okumanın gerekliliği, ellerin kaldırılması, besmelenin Kur'ân'dan bir ayet olması ve namazda okunması gerektiği, teşehhüd duasının lafızlarına dair tartışmalar gibi örneklerde olduğu üzere muhaddislerin fikhî açıdan diğerlerinden ayrıldıkları pek çok konuya yer verildiği görülmektedir.³⁸⁰ Böylelikle müellif *Şi'âr* ifadesinin de işaret ettiği üzere Ehl-i hadîsin namaz örneğinde fikhî olarak ayrıştığı konuları derlemiş gözükmekte, bu şekilde bir nevi Ehl-i hadîsin fikhî açıdan da müstakil bir hüviyet arz ettiğini vurgulamaktadır.

2.3.4. Dârekutnî'nin *Sünen*'i

4./10. asır muhaddislerinin fıkha dair mesailerini açısından dikkat çekilebilecek bir diğer eser ise Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sünen*'idir. Bilindiği üzere fıkha dair teliflerle önemli oranda benzerlik göstermekle birlikte kendilerine has bir yapıları da bulunan *Sünen* türü kitaplar Ehl-i hadîsin fikhî hükümlerine kaynaklık eden en önemli edebi türler arasındadır.³⁸¹ Bu ihtiyaca bir cevap vermesinden ötürü olsa gerek ilk beş asırda 77 tane *Sünen*'in telif edildiği belirtilmektedir. Asırlara göre telif sayılarına dikkat edildiği zaman 33 adet ile en çok 3./9. asırda telif edildiği ikinci sırada ise 22 telif ile 4./10. asrın geldiği görülmektedir. Bir sonraki asırda ise telif sayısı hızlı bir düşüşle 7'ye inmiştir.³⁸² Mezkûr istatistik aynı zamanda 4./10. asır muhaddislerinin fıkıh-hadis ilişkisine dair eserlere verdikleri önemi de göstermektedir.

4./10. asırda telif edildiği belirtilen *Sünen*'ler içinde ise Dârekutnî'nin (ö. 385/995) *Sünen*'i dikkat çekilebilecek en önemli eserler arasında gelmektedir. *Sünen*'de derlenen içeriğe dikkat çeken Hatîb el-Bağdâdî de eserin Dârekutnî'nin fıkıh konusunda gösterdiği titizliğe ve ahkama ilişkin ihtilaflar hususundaki birikimine işaret ettiğini belirtmektedir.³⁸³ Klasik bir sünen eserinden farklı bir görünüm arz eden

b. el-Cerrâh, Yahya b. Said [el-Kattân], Abdurrahman b. Mehdî, Yahya b. Yahya [et-Temîmî], Ahmed b. Hanbel, İshak b. Râhûye (Bk. Hâkim el-Kebîr, *Şi'âr*, 36-37.)

³⁸⁰ Hâkim el-Kebîr, *Şi'âr*, 40, 42-89.

³⁸¹ Sünenler ve fıkıh kitaplarına dair bir karşılaştırma için bk. Mehmet Dinçoğlu, *Ebu Davud'un Sünen'i (Kaynakları ve Tasnif Metodu)*, 41-43. “*Sünen* tarzı kitaplar Ehl-i hadîsin fıkıh kitaplarıdır” şeklinde bir değerlendirme için bk. Görmez, *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*, 128. Sünenlerin doğuşu, gelişimi ve bu türe duyulan ihtiyaca dair ayrıca bk. Dinçoğlu, *Ebu Davud'un Sünen'i*, 36-41.

³⁸² *Sünen* eserlerinin asırlara göre telif sayıları için bk. Dinçoğlu, *Ebü Dâvûd'un Sünen'i*, 50.

³⁸³ Hatîb, *Târîhu Bağdâd*, 13/488.

eser fıkıh bâblarına göre olmakla birlikte zayıf, mevzû, mu‘allel gibi hadislerin derlendiği ve değerlendirildiği bir eser hüviyetindedir. Eserde sahih hadisler bulunsa da bunların mezkûr türden hadislerle dair değerlendirmeler bağlamında zikredildiği görülmektedir.³⁸⁴ Duafâ literatürü bağlamında *Sünen*’i müstakil olarak ele alan Karagözoğlu ise eserin kendine has durumunu 4./10. asırdaki ilmi durumla ilişkilendirmektedir. *Sünen* türünün 3./9. ve 4./10. asırlardaki seyirlerinin birbirlerinden farklı olduğuna değinen Karagözoğlu, 3./9. asırda muhaddislerin fikhî alanda delil değeri taşıyan rivayetleri derlediklerini 4./10. asırda ise mezheplerin istikrar bulmasının da etkisi ile fikhî cedel ve münazaranın yaygınlaştığını ifade etmektedir. Buna göre Dârekutnî’nin *Sünen*’i de ilmî muhitteki bu ihtiyaç ve değişimi yansıtmakta, ihticaca dair hadislerin değil fikhî tartışmalara konu olan hadislerin derlendiği ve değerlendirildiği bir eser hüviyetini taşımaktadır.³⁸⁵

Dinçoğlu’nun 4./10. asırda *Sünen* türündeki eserlerin sayısının düşüşüne dair tespitleri ve Dârekutnî’nin eserinin *Sünen*’lerden farklı olarak fikhî ihtilaflara medar olan rivayetleri ele alması 4./10. asırda muhaddislerin fikhî’l-hadîse dair çalışmalara verdikleri önemin bir yansıması olarak görülebilir. Bu tespitler fikhî mezheplerin 4./10. asrın ilk yarısında teşekküllerini tamamladıklarına dair bilgi³⁸⁶ ile birlikte düşünüldüğünde bu düşüşte ve farklı tasnif tarzında fikhî mezheplerin istikrar bulma sürecinin etkisinden de söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bu durum mezheplerin yayılma sürecindeki artışla uyumla olarak artık fakih muhaddislerin de fıkha dair mesailerini mezhep çatısı altında sürdürmüş olabileceğini düşündürmektedir.

2.3.5. Şerh Edebiyatına Konu Olan Eserlerin Hadis-Fıkıh İlişkisi Açısından Durumu

Muhaddislerin düşünce dünyasında selefte özellikle de ilk üç asra atfedilen değer dikkate alındığında bu zaman diliminde telif edilmiş olan eserlerin Ehl-i Hadîs için ayrı bir öneme sahip olacağı belirtilebilir. Nitekim ilk üç asrı takip eden ilk asırda önceki dönem eserlerini konu alan farklı edebi türdeki çalışmalar Ehl-i Hadîsin bakış

³⁸⁴ Dârekutnî, Ali b. Ömer, *Sünenü’l-Dârekutnî* (‘Azîmâbâdî’nin et-Ta‘liku’l-muğnî ‘ala’l-Dârekutnî’si ile birlikte), thk. Şuayb el-Arnaût vd. (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1424/2004), 1/32-33 (muhakkikin girişi).

³⁸⁵ Karagözoğlu, *Zayıf Râvîler*, 205-206.

³⁸⁶ Okuyucu, *Şâfi Mezhebinin Teşekkül Süreci*, 17.

açısını teyit eder niteliktedir. Ayrıca bir eserin muhaddislerce ön plana çıkarılması, eser sahibinin örnek bir muhaddis olarak sunulması zaman zaman bir düşünce biçiminin ve bir ilmî bir muhitin bakış açısının teyidi anlamını da taşımaktadır.

4./10. asırda hakkında çalışma yapılan kitaplara dikkat edildiği zaman bunların kayda değer bir kısmının mezhep temelli olsun ya da olmasın hadis ve fıkıh ilimlerini mezcetme çabasında olan kitaplar oldukları görülmektedir. Örneğin bu dönemde Mâlik b. Enes'in *Muvattâ*'ına dair pek çok çalışmanın yapıldığı³⁸⁷ keza sonraları *Kütüb-i Sitte* olarak kabul görececek eserlerin neredeyse tümünün 4./10. asırda ön plana çıkmaya başladıkları belirtilmektedir.³⁸⁸ Şerh edebiyatı özelinde ise bu dönemde hadis ve fıkıh cem eden Mâlik b. Enes'in *Muvattâ*'ının, Buhârî'nin *el-Câmi'u's-Sahîh*'inin ve Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inin ön plana çıktığı söylenebilir. Bu sebeple söz konusu eserlerin önemsenmesinin 4./10. asır muhaddislerin tefakkuh konusundaki vurguları ve ihtiyaçları ile uyum içinde ve aynı zamanda Ehl-i Hadîsin fıkıh yapma biçimine dair ihtiyaca verilen bir cevap mahiyetinde olduğu kaydedilmelidir.³⁸⁹

Öncelikle *Muvattâ*'dan söz etmek gerekirse eserin gerek 2./8. asırda gerekse sonraki dönemlerde etkinliğini kaybetmemiş özellikle de Malikî mezhebinin etkin olduğu coğrafyalarda artan bir öneme sahip olduğu belirtilmelidir.³⁹⁰ Şerh edilen ilk hadis eserlerinden birinin *Muvattâ*' olması³⁹¹ hatta 2./8. ve 3./9. asırda hadis

³⁸⁷ Halit Özkan, “*Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler*”, *Hadis Şerh Literatürü I*, ed. Mustafa Macit Karagözoğlu (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020), 58.

³⁸⁸ Jonathan Brown'un tespitine göre *Kütüb-i Sitte*'nin İbn Mâce'nin *Sünen*'i haricindeki beş eseri 4/10. ve 5/11. asırlarda Nil/Seyhun-Ceyhun bölgesinin İslami merkezlerinde ön plana çıkmıştır (Jonathan Brown, “İbn Mâce'nin Otorite Kazanma Süreci: *Kütüb-i Sitte*'nin Teşekkül Sürecinde Güvenilirlik ya da Kullanışlılık”, çev. Elif Beyza Demirtaş, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2013), 143. Hattâbî de Ebû Dâvûd şerhinin girişinde Ebû Dâvûd'un *Sünen*'inin, Buhârî ve Müslim'in *Sahîh*'lerinin gördüğü rağbetten bahis açar ve ek olarak Tirmizî'nin eserinden de övgü ile söz eder (Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 1/6). *Kütüb-i Sitte* kavramının tarihsel gelişimi için bk. H. Musa Bağcı, “*el-Kütübü's-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler*”, *İslamî İlimler Dergisi* 2/2 (2007), 123-160.

³⁸⁹ Buhârî ve Müslim'in eserlerinin otoriteleşme süreçlerini inceleyen Brown da bu eserlerin ön plana çıkmasında diğer unsurlarla birlikte farklı fikhî mezheplerin ortak bir paydada buluşmasını mümkün kılmasının etkisinden de söz eder (Bk. Brown, *Canonization of al-Bukhārī and Muslim*, 369). Hattâbî'nin Ebû Dâvûd'un eserinden söz ederken farklı mezheplerden olmalarına rağmen fakihler arasında bir karar mercii haline geldiğini vurgulaması da (*Me'âlimü's-Sünen*, 1/6) söz konusu zaman diliminde Brown'un sözünü ettiği türden bir ihtiyacın varlığına işaret etmektedir.

³⁹⁰ *Muvatta* şerhlerinin önemli oranda Malikî çizgiyi takip ettiğine dair bk. Zişan Türkan, *Hadis Şerh Geleneği* (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 48.

³⁹¹ Türkan, *Hadis Şerh Geleneği*, 49.

şerhçiliğinin *Muvattâ*’ın bariz etkisi altında olduğunun belirtilmesi³⁹² de eserin hadis şerh edebiyatı açısından önemini gösterir. Bununla birlikte esere şerh düzeyindeki ilginin 4./10. ve özellikle de 5./11. asırda artarak devam ettiği vurgulanmalıdır.³⁹³ İlk örneklerden 4./10. asrın son çeyreğine kadar esere dair telif edilen şerhleri değerlendiren Halit Özkan bu zaman diliminden itibaren fıkıh ağırlıklı şerhlerin de ortaya çıkmaya başladığını ifade etmektedir.³⁹⁴ Özkan’ın değerlendirmesi tefakkuha dair ihtiyacın telif türlerine etki ettiğini göstermesi açısından önem arz eder.

Muvattâ’ın yanı sıra Ebû Dâvûd’un *Sünen*’i ve Buhârî’nin *el-Câmi’u’s-Sahîh*’i de 4./10. asır şerh edebiyatına konu olan önemli eserler arasındadırlar. Hattâbî ilk olarak Ebû Dâvûd’un *Sünen*’ine sonrasında ise Horasan muhitinden gelen talep üzerine Buhârî’nin eserine dair birer şerh telif etmiştir. Mezkûr eserlerin muhtevasına dikkat edildiği zaman her iki çalışmanın da hadis ve fıkıh ilimlerinin mezc edilmesi ve Ehl-i Hadîsin fıkhu’l-hadîs anlayışı açısından önemli oldukları belirtilebilir. Nitekim Hattâbî, Ebû Dâvûd’un eserini telifteki en büyük amacının fikhî muhtevadaki hadis ve sünnetlerin zikri olduğunu da kaydetmektedir.³⁹⁵ Hattâbî’nin *Me’âlimü’s-Sünen*’in girişinde Ebû Dâvud’un eserinin İslam dünyasında büyük bir kabule mazhar olduğunu, farklı mezheplerden olmalarına rağmen fakihler arasında bir karar mercii haline geldiğini (فصار حكما); Irak, Mısır ve Mağrib’deki ilim erbabının yanı sıra pek çok beldenin itimad ettiği bir kaynak olduğunu söylediği görülmektedir.³⁹⁶ Eserin fakihler arasında karar mercii haline gelmiş bir hadis eseri olması onun tercih edilmesinde önemli bir etken olmaktadır. Hattâbî’nin eseri ile fıkıh erbabının dikkatini hadise,

³⁹² Karagözoğlu, *Hadis Şerh Literatürü I*, 24. 2./8. ve 3./9. asırlardaki *Muvatta* şerhlerine dair bk. Özkan, “*Muvatta* Üzerine Yazılmış Şerhler”, 57-58.

³⁹³ 4./10. asrın “bütün ibtidailiklerine rağmen baştan sona bir *Muvatta* şerhleri yüzyılı” olarak değerlendirilebileceğine dair bk. Özkan, “*Muvatta* Üzerine Yazılmış Şerhler”, 58. Seyyah Makdisî’nin Endülüslü Müslümanların “Biz Allah’ın kitabından başka kitap ve Mâlik’in *Muvatta*’ından başka hadis kitabı tanımıyoruz” dediklerine dair ifadeleri de bölgede Mâlikiliğin baskın bir konumda olması açısından dikkate değerdir (Bk. Mukaddesî, *İslam Coğrafyası (Ahşenü’t-Takâsîm)*, Çev. Ahsen Batur, 249.

³⁹⁴ Özkan, “*Muvatta* Üzerine Yazılmış Şerhler”, 61. Bu dönemde aynı zamanda bir Sahîh-i Buhârî râvisi de olan Endülüslü Asîlî’nin (ö. 392/1002) eseri her ne kadar bir şerh olmasa da *Muvatta* hadislerinin fikhî ihtilaflara konu edilmesi açısından önem arz etmektedir (Özkan, “*Muvatta* Üzerine Yazılmış Şerhler”, 59).

³⁹⁵ Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed, *A’lâmü’l- Hadîs fî şerhi Sahîhi’l-Buhârî*, thk. Muhammed b. Sa’d b. Abdurrahman (Mekke: Câmi’atu Ümmi’l-Kurâ, 1409/1988), 102.

³⁹⁶ Hattâbî, *Me’âlimü’s-Sünen*, 1/6.

hadis ehlinin dikkatini de fıkha çekmeyi amaçladığını belirtmesi³⁹⁷ eserin hadis ve fikhî mezcetmesi açısından kayda değer bir çalışma olduğunu göstermektedir.³⁹⁸

Ebû Dâvûd'un eserine dair yaygın kabulden söz eden Hattâbî Horasan'daki ilim erbabını ise bu durumdan istisna tutar.³⁹⁹ Onun belirttiğine göre Horasan'da Buhârî ve Müslim'in iki eseri ve eserlerin şartları dikkate alınarak hazırlanmış çalışmalar önceliklidir.⁴⁰⁰ Nitekim sözünü ettiği bölgesel rağbet Buhârî'nin eserine dair şerhinin de telifinde etkili olmuştur. Hattâbî'nin aktardığına göre kendisi Horasan şehirlerinden biri olan Belh'te *Me'âlimü's-Sünen*'i imla ettirmiştir. İmla bittiğinde şehirde bulunan dostları kendisinden Buhârî'ye dair de bir şerh telif etmesini, böyle bir esere çok ihtiyaçları olduğunu belirtmişlerdir.⁴⁰¹ Buhârî'nin başta bâb başlıklarındaki tasarrufları, hadis ve fıkıh ilimlerindeki vukûfiyeti dikkate alındığında⁴⁰² Horasan muhitinin de Hattâbî ile benzer ihtiyaç ve kaygılar içinde oldukları vurgulanabilir.⁴⁰³

³⁹⁷ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 1/5-6. *Me'âlimü's-Sünen* şerhini fikhî şerhler başlığı altında zikreden Türkan, Hattâbî'nin Şâfiî olmasına rağmen şerhinde mezhepler üstü bir yaklaşım sergilediğini belirtmektedir (Türkan, *Hadis Şerh Geleneği*, 61).

³⁹⁸ Hattâbî'nin fakih ve muhaddislerin arasını bulmaya matuf bir çaba içerisinde olduğuna dair bir değerlendirme için bk.Özpınar, "Hadis İlminin Gelişim Dönemi", 129.

³⁹⁹ Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 1/6.

⁴⁰⁰ Bununla birlikte Hattâbî, Ebû Dâvûd'un eserinin daha derli toplu olduğunu (احسن رصفا) ve fikhî muhteva açısından daha zengin olduğunu vurgular (Hattâbî, *Me'âlimü's-Sünen*, 1/6).

⁴⁰¹ Hattâbî, *A'lâmü'l-Hadis*, 101. Horasanlı muhaddis Cevzakî'ye (ö. 388/998) nispet edilen *Kitâbü'l-Cem' beyne's-Sahihayn* adlı eser de (İsmail Lütfi Çakan, "Cevzakî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 7/465) her iki eserin muhtevasına olan ilgiyi gösteren hususlar arasında zikredilebilir. Keza Halef el-Vâsıtî (ö. 401/1010) ve Ebû Mes'ûd ed-Dımaşkî (ö. 401/1010-11) tarafından telif edilen *Etrâfü's-Sahihayn* adlı çalışmalar da (M. Yaşar Kandemir, "Etrâf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 11/499) bu iki eserin muhtevasına ihtiyaç duyulduğunu gösteren diğer örneklerdir.

⁴⁰² Buhârî'nin fikhî yönüne dair ayrıca bk. Mehmet Bilen, "Buhârî'nin Fıkıh İlmindeki Yeri", *İslam İlim Geleneğinde İmam Buhârî: Hayatı ve Eserleri*, ed. Ömer Faruk Akpınar (İstanbul: Siyer Yayınları, 2021), 151-170.

⁴⁰³ *el-Câmi'ü's-Sahîh*'in fikhî muhtevasına duyulan ihtiyacın Horasanla sınırlı olmadığı da belirtilmelidir. Örneğin 5./11. asrın ilk yarısında Malikî mezhebinin fakih muhaddislerinden ve Buhârî'nin üçüncü nesil râvilerinden olan Mühelleb b. Ebî Süfre (ö. 435/1044) (Eser ve müellifine dair daha ayrıntılı bilgi için bk. İbrahim Tozlu, "Endülüslü Muhaddis Kâdî Mühelleb b. Ebî Süfre'nin Buhârî Rivayeti", *bilimname* 30/1 (2016), 343) eserin İslâm dünyasında gördüğü teveccühten bahis açmakta ve ümmetin dalalet üzerinde buluşmayacağına da vurgulamaktadır. Kendisine Buhârî'nin eserinin ihtisar edilmesine dair talepler olduğunu ifade eden Mühelleb çalışmasında eseri ezberlemek yahut içerdiği fikhî müktesebatla hemhal olmak isteyenleri dikkate aldığını vurgulamaktadır. Mühelleb ayrıca her hadisten sonra o hadisin içerdiği anlamlara ve fıkha dair açıklamalar yapma amacında olduğunu da vurgulamaktadır (Mühelleb b. Ebî Süfre, *el-Muhtasarü'n-nasîh fî tehzîbi'l-kitabi'l-Câmi'i's-Sahîh*, nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm (Riyad: Dârü't-Tevhîd/Dârü Ehli's-Sünne, 1430/2009), 147-148, 155-156). Nitekim esere dair çalışmasında Tozlu da Endülüste hadis merkezli fıkıh anlayışının geniş bir yankı uyandırdığını, Mühelleb'in

4./10. asır şerh edebiyatına konu olan eserlere dikkat edildiği zaman tek sebep olmasa da tefakkuha dair ihtiyacın bu eserlerin tercihinde önemli bir etken olduğu belirtilebilir

2.3.6. Hâkim en-Nisâbûrî'nin Çabaları

4./10. asır muhaddislerinin fıkhu'l-hadîse dair çabaları bağlamında son olarak Hâkim en-Nisâbûrî'den söz etmek uygun gözükmektedir. *Ma'rife*'sinde fıkhu'l-hadîse müstakil bir başlık⁴⁰⁴ ayıran Hâkim bu kısımda 23 fakih-muhaddisi fıkhu'l-hadîse dair nakiller eşliğinde ele almaktadır.⁴⁰⁵ Hâkim'in Ehl-i Hadîsin fikhî duruşu açısından önemli bir yeri olan bu kısma dair müstakil bir çalışma yapan Fahreddin Yıldız onun fıkhu'l-hadîsi müstakil bir disiplin olarak ele alan ilk kişi olduğunu ve onun bu disiplini "Ehl-i hadîsin hüküm istinbât usûlü" olarak tayin ettiğini belirtir.⁴⁰⁶

Hâkim'in Ehl-i Hadîsin fıkıh anlayışı bağlamında ele alınabilecek bir diğer eseri ise *Müstedrek*'tir. Çalışmanın ilk bölümünde "eser düzeyinde eleştiriler" kısmında değinildiği üzere 4./10. asırda sahih hadislerin sayısının on bin adet ile sınırlı olduğu şeklinde bir şayiadan söz edilmektedir. Bu şayianın *Müstedrek*'in telifine etki etmesi sahih hadislerin azaltılmasına dair iddiaların Ehl-i Hadîs nezdindeki önemini göstermesi açısından dikkate değerdir. Konuya verilen bu önem Ehl-i Hadîsin düşünce yapısının, fıkıh anlayışının nas temelli oluşu ile ilişkilendirilebilir. Nitekim Sünnî alimlerin muteber merfû hadis sayısının artışına gösterdikleri özene dikkat çeken Jonathan Brown'un *Müstedrek*'in telifi ve İbn Mâce'nin eserinin *Kütüb-i Sitte*'ye dahil olmasını bu bağlamda değerlendirdiği görülmektedir. Onun değerlendirmesine göre bu durum nakil anlayışının bir sonucudur. Zira Brown'un ifadesiyle "ilmî iddialar, nihayetinde Kur'an ve Sünnet'ten delillere dayanıyorsa asırlar boyunca, ilmî iddia ve

hocası Asilî (ö. 392/1002) gibi talebesi Mühelleb'in de bu minvalde çalışmalara yürüttüğünü, Mühelleb'in ihtisarındaki amaçlarından birinin de Buhârî'nin fıkhu'l-hadîse dair görüşlerini ortaya koymak olduğunu belirtmektedir (Tozlu, "Kâdî Mühelleb b. Ebû Sufre'nin Endülüs Hadisçiliğindeki Yeri ve Önemi", 72, 77).

⁴⁰⁴ Fıkhu'l-hadîs kısmının eserinde en hacimli bölümü olduğuna dair bk. Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhu'l-Hadîs*, 78. Hâkim'in eserinde "fıkhu'l-hadîs" isminde bir bölüme yer vermiş olan nadir usûl eserlerinden olduğu da söylenmelidir. 19. yüzyılda Kâsımî'nin eserine değin hadis usûlü eserlerinde fıkhu'l-hadîse dair bölüm olmadığı ifade edilmektedir (Selim Demirci, "Ma'rife'nin Fıkhu'l-Hadîs Bölümünün Tercüme ve Tahlili", *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 84; Yıldız, *Fıkhu'l-Hadîs*, 28).

⁴⁰⁵ Hâkim, *Ma'rife*, 246-247.

⁴⁰⁶ Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhu'l-Hadîs*, 72.

savlar çoğalırken, daha fazla delile olan ihtiyaç da gittikçe artacaktır”.⁴⁰⁷ Nitekim Ebü Zür’a’nın *Sahîh* isimlendirmesine itiraz ederken “Biz onlara bir hadisi delil olarak sunduğumuzda zikrettiğimiz hadisin *Sahîh*’te olmadığını söylüyorlar”⁴⁰⁸ şeklindeki beyanı da nas temelli delillendirme sahasının daralmasından duyulan rahatsızlığı dile getirmektedir. *Müstedrek*’in telifi de bu iddiaya bir cevap mahiyeti taşımaktadır. Çünkü Hâkim, fikhî açıdan son derece zengin olan iki eser üzerine çalışmasını bina etmiş ve böylelikle muhaddislerin fikhî delillendirme sahalarını meşru bir şekilde genişletme konusunda çaba göstermiş en azından sınırlandırılmasını önlemeye katkıda bulunmuştur.⁴⁰⁹

Sözü edilen eserlere ek olarak 4./10. asırda telif edilen ve hadis-fıkıh ilişkisi açısından dikkat çekilebilecek pek çok eser bulunduğu ifade edilmelidir. Örneğin Yıldız’ın da fikhü’l-hadîs edebiyatı bağlamında zikrettiği munteka türündeki üç kitaptan söz edilebilir.⁴¹⁰ İlk olarak 4./10. asrın başlarında vefat eden İbnü’l-Cârûd en-Nîsâbü’rî’nin (ö. 307/919-20) eserinden bahsetmek mümkündür. *el-Müntekâ mine’s-süneni’l-müsnede ‘an Resûlillâh sallallâhü ‘aleyhi ve sellem* adını taşıyan, bazılarınca İbn Huzeyme’nin *Sahîh*’inin bir müstahreci olarak da kabul edilen⁴¹¹ ve sadece fıkha hasredilmiş bir içerikle tanzim edildiği belirtilen eserde 1114 ahkâm hadisinin fıkıh bâblarına göre tasnif edildiği belirtilmektedir.⁴¹² Kâsım b. Asbağ’ın (ö. 340/951) *el-Musannef (el-Müstahrec)* adıyla anılan ve Ebû Dâvûd’un *Sünen*’ine benzer şekilde fıkıh bâblarına göre tertip edildiği kaydedilen eser ise sonrasında *el-Müctenâ (el-Müntekâ)* ismiyle müellif tarafından daha güvenilir rivayetlerin derlenmesi yoluyla ihtisar edilmiştir.⁴¹³ Bağdatlı muhaddis İbnü’s-Seken’in (ö. 353/964) *es-Sahîhü’l-müntekâ* adlı eseri de bu dönemde telif edilen muntekâ türündeki bir diğer çalışmadır.

⁴⁰⁷ Brown, “İbn Mâce’nin Otorite Kazanma Süreci”, 150.

⁴⁰⁸ İbnü’s-Salâh, *Siyânetu Sahîh-i Müslim*, 98.

⁴⁰⁹ Hâkim’in *Sahîhayn*’ın kabulündeki etkisine dair bk. Brown, *Canonization of al-Bukhārî and Muslim*, 154-183, 193-194, 205-206.

⁴¹⁰ Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü’l-Hadîs*, 100-102. *Müntekâ* türündeki eserlerin ale’l-ebvâb olmalarından ötürü *Sünen*’lere benzediği fakat ahkâm rivayetleri arasında en sahih olanların tercih ve merfû rivayetlere tahsis edilmesi açısından bu eserlerden farklılaştıkları belirtilmektedir (Bk. Yıldız, *İlmî Bir Disiplin Olarak Fikhü’l-Hadîs*, 100).

⁴¹¹ İbn Huzeyme, *Sahîh*, 1/69 (muhakkik heyetinin girişi).

⁴¹² Ali Çelik, “İbnü’l-Cârûd ve *el-Müntekâ* Adlı Eseri”, *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, 7/2 (2020), 280, 286-288.

⁴¹³ *Sahîh-i Müslim*’i esas alarak hazırladığı *Sahîh* adında bir çalışmasının da bulunduğu nakledilmektedir (Bk. Mehmet Görmez, “Kâsım b. Asbağ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2001), 24/541).

Bu eserin ahkâm hadislerinin senedleri hazfedilerek fıkıh bâblarına göre düzenlenen hacimli bir eser olduğu aktarılmaktadır.⁴¹⁴ Müntekâlara ek olarak Ebû Ali el-Mâsercisî'nin (ö. 365/976) *el-Müsnedü'l-kebîr*'inin de 1300 cüzden oluştuğu ve eserde hadislerin metinleri, çeşitli tarikleri, mütâbî' ve şâhidlerinin fıkıh bâblarına göre düzenlendiği belirtilmektedir.⁴¹⁵ Ayrıca muhaddislerce telif edilmiş, özel olarak fıkıhın bazı konularına tahsis edilmiş *Kitâbü's-Salât*, *Kitâbü'z-Zekât* vb. eserler⁴¹⁶, önceki dönem telif tarzlarının devamı niteliğindeki Sünen'ler, fakih-muhaddis olarak tanımlanabilecek alimlerin rivayetlerinin derlendiği *Müsned*'ler⁴¹⁷, nâsih-mensuh konusuna dair eserler⁴¹⁸ de yine muhaddislerin fıkıha dair mesaisinin önemli örnekleri olarak zikredilmelidir.

Değerlendirme

4./10. asır muhaddislerinin sözü edilen eserlerine dikkat edildiği zaman bu dönemdeki ulemanın hadis ve fıkıhın mezcedildiği yeni tasnif türleri telif çabasında oldukları bir başka deyişle yeni bir üslup arayışına girdikleri ifade edilebilir. Bu arayışlarının ortaya çıkmasında ise ilmi muhit ve mezhep olmak üzere iki ana etmenden söz etmek mümkündür. İlk olarak mezkûr eser müelliflerinin çoğunlukla Horasan-Mâverâünnehir coğrafyasından oldukları belirtilmelidir. Gerek teorik gerekse de telif düzeyindeki çabaların da gösterdiği üzere bu coğrafyadaki muhaddisler hadis ve fıkıh ilimlerinin birlikteliğini net olarak vurgulamaktadırlar. Bu

⁴¹⁴ Salahattin Polat, "İbnü's-Seken", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/203.

⁴¹⁵ İbrahim Hatiboğlu, "Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/100.

⁴¹⁶ Hicrî ilk asrın sonlarında tasnif edilen müstakil konulu (münferit bâblı) eserlerin genellikle amele dönük olarak fıkıh bâblarına göre tasnif edildiğine dair bk. Özpınar, "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine", 138.

⁴¹⁷ Ale'r-ricâl müsnedlerin muhaddislerin fıkıh anlayışları ile ilişkisine dair bk. Özpınar, "Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine", 141. Ale'r-ricâle ek olarak *Müsned* adını taşıyan bazı eserlerin ale'l-ebvâb tasnif tarzının özelliklerini taşıyabileceği de belirtilmelidir. Örneğin Serrâc (ö. 313/925) ve Ebû Kureyş'in (ö. 313/925) bu türden *Müsned*'leri olduğu nakledilmektedir (Zehebî, *Siyer*, 14/304, 389). Müsned maddesi de bu hususa dikkat çekmekte fıkıha dair bâblara göre düzenlenmiş fakat *Müsned* ismi ile anılan bazı eserlere değinmektedir (Bk. İbrahim Hatiboğlu, "Müsned", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/100.

Assâl'a (ö. 349/960) *el-Müsned ale'l-ebvâb*, Ebü's-Şeyh el-İsfahânî'ye (ö. 369/979) *el-Müsnedü'l-müntehab ale'l-ebvâb el-müstahrec min kitâbi Müslim b. Haccâc* adıyla eserler nispet edildiğine dair ayrıca bk. Selman Başaran, "Assâl" (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/503; Ali Yardım, "Ebü's-Şeyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 344.

⁴¹⁸ Örneğin fikhî bir mezhebe bağlı olmadığını vurgulayan İbn Şâhin'in (Zehebî, *Siyer*, 16/431) eseri burada vurgulanabilir.

durumun ortaya çıkmasında çeşitli faktörlerden söz etmek mümkünse de bölgenin fıkıhla olan yakın bağı özel olarak vurgulanmalıdır. Örneğin 4./10. asır seyyahlarından ve bölgelerin fikhî eğilimlerine dair önemli açıklamalara da yer veren Makdisî Adüdüdevle'nin hazinesindeki bir kitapta Horasan halkına dair bilgiler arasında fıkıh ve dirayet yönlerinin öne çıktığını vurgular. Bu noktada onun fıkıhla en çok iştigal eden insanların Horasanlılar olduğu (أهل خراسان اشدّ الناس تفقّها) tespiti de önemlidir.⁴¹⁹ Keza 4./10. asrın önemli coğrafyacılarından İbnü'l-Fakîh Hz. Peygamber'e izafe edilen "Eğer iman Süreyya yıldızında asılı olsaydı Farslılar ona bile erişirdi" şeklindeki rivayete dair değerlendirmesinde Farslıların bu niteliği haiz bir vasıfları olmadığını buradaki ifadeden kastın Horasanlılar olduğunu belirtmektedir. Araplar nezdinde "Fâris" ve "Horasan"ın aynı anlama geldiğini de belirten İbnü'l-Fakîh Horasanlıların ve Farslıların Farsça konuşmalarından ötürü tümünün Farslılar olarak nitelendirildiklerini kaydetmektedir.⁴²⁰ İki seyyahın açıklamaları alimlerin yaşadıkları bölgelerin fikhî müktesebat açısından önemli bölgeler olduğunu ortaya koymaktadır.

Horasan'a ve Acem fakihlerine dair bu genel değerlendirmelerin yanı sıra bazı şehirlerin fıkıhla olan irtibatlarının özel olarak vurgulandığı görülmektedir. Örneğin 4./10. asrın bir diğer seyyahı İbn Havkal, mezkur eserlerin müelliflerinden İbn Huzeyme, Hâkim el-Kebîr ve Hâkim en-Nisâbü'rî'nin memleketleri olan Nişâbur'dan söz ederken bu bölgenin pek çok fakih yetiştirdiğini zikreder.⁴²¹ Keza Makdisî, Râmeihürmüz'e dair gözlemleri arasında burada Mutezile fikhını okutan bir hocanın bulunduğunu da aktarır.⁴²² 4./10. asırda İslam dünyasını gözlemleme imkanı bulan seyyahların beyanlarının da eşlik ettiği mezkur vurgular en azından bu yöre alimlerinin fıkıh konusunda özel bir ilgi sahibi olduklarını göstermektedir. Bu durum yöre muhaddislerini fikhî birikim elde etme hususunda avantajlı konuma getirmekle beraber bölgede bir Ehl-i hadîs varlığı için hadis ve fıkıh ilimlerini mezcetmelerinin

⁴¹⁹ Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 294; Münteha Maşalı, "Makdisî'nin Ahsenü't-Tekâsîm'i Bağlamında Fıkıh Coğrafyası/Fikhın Coğrafyası", *Usul İslam Araştırmaları* 25/25 (Ocak 2016), 63-106. Maşalı, "Fıkıh Coğrafyası", 67.

⁴²⁰ İbnü'l-Fakîh, *Kitâbü'l-Büldân*, thk. Yusuf el-Hâdî, Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, I. Baskı, 1996/1416, 608.

⁴²¹ İbn Havkal, *Sûretü'l-Arz*, 2/434.

⁴²² Makdisî, *Ahsenü't-Tekâsîm*, 431. Makdisî'nin bu gözlemi Râmeihürmüzî'nin *el-Muhaddisü'l-fâsil*'in mukaddimesindeki muhataplarının Mu'tezile olması ihtimalini de güçlendirmektedir. Râmeihürmüzî'nin eserini telifinde başta Mu'tezile ve Ehl-i re'y olmak üzere fırkaların eleştirilerinin önemli bir etkide bulunduğu şeklindeki bir değerlendirme için bk.

gerekliliğine de işaret etmektedir. Aksi takdirde bu yöredeki muhaddislerin genel bir rağbet görmesinin pek mümkün olmadığı öne sürülebilir.

Dikkat çekilebilecek bir diğer husus ise mezheplerin özellikle de Şâfiîliğin etkisidir. Bu bağlamda fıkıh-hadis ilişkisine dair çalışmaları bulunan İbn Huzeyme, İbn Hibbân, Hâkim el-Kebîr, Dârekutnî ve Hâkim en-Nisâbûrî'nin Şâfiî mezhebi ile ilişkilendirildikleri görülmektedir. Bu alimler arasında Dârekutnî haricindekiler arasında kopmadan süregelen bir hoca-talebe ilişkisi olduğu ifade edilmelidir. Örneğin Hâkim en-Nisâbûrî'nin İbn Hibbân'ın müstemlisi olarak görev yaptığı belirtilmektedir. Hâkim el-Kebîr ve Hâkim en-Nisâbûrî arasındaki irtibat açısından ise hocasının “Eğer yerime biri geçecekse o Ebû Abdillâh [el-Hâkim]'dir”⁴²³ şeklindeki sözleri dikkat çekicidir. Bu takdirde eserlerindeki sözü edilen fıkıh vurgusunun biçimleri ve hoca-talebe ilişkileri İbn Huzeyme-İbn Hibbân-Hâkim el-Kebîr ve Hâkim en-Nisâbûrî arasında fıkhu'l-hadîs düşüncesinin intikali açısından önemli bir etkileşim olduğunu düşündürmektedir.⁴²⁴

Mezkûr isimlerin telifleri, hoca-talebe ilişkileri, coğrafi olarak yakın bölgeleri paylaşımları ve Şâfiîlikle anılmaları 4./10. Asır Ehl-i hadisin fıkıhla ilişkisinde Horasan-Mâverâünnehir bölgesinin ve Şâfiî mezhebinin önemli bir etkisi olabileceğini düşündürmektedir. Bu açıklamalara ek olarak Nevevî'nin mütekaddim dönem uleması ve Horasan fakihlerinin örfünde Ashâbu'l-hadîs denildiğinde çoğunlukla Şâfiî mezhebinden olanların kastedildiğini belirtmesi de Ehl-i hadîs ve Şâfiîlik arasındaki bağın süregeldiğini göstermektedir.⁴²⁵

⁴²³ İbn Asâkir, *Tebyînü Kezibi'l-Müfterî*, 229.

⁴²⁴ İbn Huzeyme, İbn Hibbân ve Hâkim'in hadislerin anlaşılması noktasında benzer bir tutum gösterdiklerine dair bir değerlendirme için bk. Işık, *İbnu Huzeyme, Sahih'i ve İbnu Hibban'ın Sahih'iyle Mukayesesi*, 216. Hâkim en-Nisâbûrî'nin Dârekutnî'ye sorularından oluşan bir Suâlât türünde bir eserin bulunması da ikili arasındaki hoca-talebe ilişkisinin düzeyini göstermesi açısından önemlidir (Esere dair bk. Mustafa Tath, *Rical Bilgisinin Tespiti: Suâlât Literatürü*, (İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016) 244-247).

⁴²⁵ Nevevî, *Tehzîbü'l-Esmâ*, 51.

ÜÇÜNCÜ BÖLÜM

4./10. ASIRDA EHL-İ HADİS'İN İTİKÂDÎ TARTIŞMALARI

İslam düşünce tarihinde fırkalar arasındaki temel tartışmalar ve ayrımlara en çok etki eden hususların başında itikâdî meseleler gelmektedir. İlgili zaman dilimindeki siyasi ve sosyal muhitin ve gelişmelerin izlerini de taşıyan bu meseleler fırkaların müstakilleşmesinde bir başka deyişle kendilerini diğerlerinden ayırt etmelerinde de önemli bir rol oynamaktadırlar. Bu sebeple fırkaların düşünce tarzlarını, fırka içindeki eğilimleri ve “öteki” ile olan ilişkilerini incelemek adına itikâdî konular öncelikli araştırma alanları arasındadır. Buna binaen tezin bu kısmında 4./10. asırda Ehl-i Hadîs içerisindeki iki ana çizginin itikâdî meselelerdeki ayrım noktaları incelenmiş ve peşi sıra “lafz” tartışmaları örneğinde itikâdî bir tartışmanın 4./10. asırdaki değişim süreci ele alınmıştır. Sözü edilen iki ana çizginin ilki itikâdî meselelerde Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) çizgisini devam ettiren Ehl-i hadîs kanadıdır. Bir diğeri ise Eş‘arî’nin (ö. 324/935-36) Mu‘tezile’den ayrılışını takiben başlayan fakat 4./10. asrın sonlarına doğru müstakilleşmiş bir görünüm arz eden Eş‘arî Ehl-i Hadîs düşüncesidir.

Bu iki düşüncenin karşılaştırılması adına öncelikle Ebû Bekir Hallâl’ın (ö. 311/923) *Sünne*’sinden Lâlekâî’nin (ö. 418/1027) *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-Sünne* adlı eserine kadar Ahmed b. Hanbel çizgisinde yer alan temel itikâdî eserler incelenmiş peşi sıra İbn Fûrek (ö. 406/1015) merkeze alınarak Eş‘arî çizgi ile karşılaştırılmıştır. İki düşüncenin mukayesesi için ise İbn Fûrek’in *Müşkilü’l-Hadîs*’inde yer verdiği bir reddiye metni esas alınmıştır. İbn Huzeyme’nin (ö. 311/924) *Kitâbu’t-Tevhîd*’ine ve Sıbgî’nin (ö. 342/953) *el-Esmâ ve’s-Sıfât* adlı eserine bir eleştiri olan bu metin her iki düşüncenin yöntemsel olarak karşılaştırılması açısından önem arz etmektedir. Bu karşılaştırma sonucunda her iki çizgi arasında sıfatların tespiti ve yorumlanması, kelama bakış açısı, müteşabih bilgiye ulaşmanın imkânı, muhaliflerin görüşlerine yer verilmesi, akli delillendirmeye başvurulması, cedelin kullanılması gibi temel bazı farklar tespit edilmiştir. Bu kısımda ayrıca her iki düşüncenin bidat ehlinin ürettiği bilgiye karşı yaklaşımlarına da değinilmiştir. Buna göre Ahmed b. Hanbel çizgisi bidat

ehli ile iletişimi kesmek, tartışmaya girmemek ve âsâra dayalı bir itikâd edebiyatı telif etmek suretiyle bu bilginin yayılmasına engel olmaya çalışmıştır. Bu fırkalarla mücadele edilmesi gerektiğini vurgulayan Eş‘arîler ise argümanlarında cedel ve kelama müracaat etmişlerdir.⁴²⁶

Bölümün ikinci başlığında ise Ehl-i Hadîs içerisindeki önemli itikâdî ihtilaflardan lafz ve vakf konusu ele alınmıştır. Ahmed b. Hanbel’den Lâlekâî’ye kadar sürecin ele alındığı bu kısımda lafz ve vakf konularına dair bakış ve bu düşüncelere meyleden muhaddislere karşı gösterilen tutumlar incelenmiştir. Bu kısımda lafz ve vakf görüşündeki muhaddislere önemli oranda olumsuz bir tutum sergilendiği fakat 4./10. asrın özellikle sonlarına doğru bu tutumun Buhârî (ö. 256/870) özelinde zayıflamaya başladığı tespiti yapılmıştır. Ayrıca Lafziyye’den olma hususunun muhaddisler arasında zaman zaman bir itham aracı olarak kullanıldığı ve bunu bertaraf etmek amacıyla Ehl-i hadîsten bazı alimlerin özel çabalar içerisine girmek zorunda kaldıkları da vurgulanmalıdır.

3.1. SÜKÛTU CEVAP EYLEMEK YAHUT “DÜŞMAN”IN SİLAHI İLE SİLAHLANMAK: AHMED B. HANBEL VE EŞ‘ARÎ EHL-İ HADİS ÇİZGİLERİNİN İTİKADİ DÜŞÜNCELERİNE DAİR BİR KARŞILAŞTIRMA

3.1.1. 4./10. Asırda Eş‘arî Ehl-i Hadîsinden Söz Etmenin İmkânı

Ahmed b. Hanbel ve Eş‘arî Ehl-i hadîsinin itikâdî düşüncelerini incelemekten önce 4./10. asırda bir Eş‘arî Ehl-i hadîsinden söz etmenin imkânı ele alınmalıdır. Fakat bundan önce Eş‘arî mezhebine dair bir çalışmanın sınırlılıklarından az da olsa söz

⁴²⁶ Ashâbu’l-hadîsin Eş‘arî düşüncesindeki etkisini ele alan Keskin, aralarında tartışma konusu olan hususlara da değinmektedir. Buna göre Eş‘arî her ne kadar Ehl-i hadîsin temel görüşlerinden bir kısmını onaylayıp bunları kelami yöntemle destekleyip sistemleştirmişse de bazılarını karşı çıkmakta ve detaylarında da olsa onlara muhalefet etmektedir. Keskin bu minvalde dört hususa dikkat çekmektedir: Bunlar, ityan, meci vb. haberi sıfatların olduğu gibi kabul edilmesi, İlahi kelim, iman konuları ve kelami yönteme başvurmaktadır. İlahi kelim başlığına değinen Keskin, selef ve Hanbelîlerin Mushaf halindeki Kur‘ân’ın, okunan, işitilen ve yazılanın da ilahi kelim olduğu görüşünde olduklarını fakat Eş‘arî’ye bu görüşte olmadığı ifade edilerek eleştiriler yöneltildiğini vurgulamaktadır (Mehmet Keskin, *İmam Eş‘arî ve Eş‘arilik* (İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013), 72-73. Ehl-i hadîsin Kur‘ân’la alakalı olarak tartıştığı başlıca konuların Allah’ın kelim sıfatının mahiyeti ve buna bağlı olarak Halku’l-Kur‘ân meselesi olduğuna dair bir değerlendirme için ayrıca bk. Halit Özkan, “Ehl-i Hadis ve Cehmiyye’nin Kur‘an-Sünnet Anlayışı: “Halku’l-Kur‘ân” Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme”, *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*, ed. Bünyamin Erul (İstanbul: KURAMER, 2020), 161. İsim ve sıfatların mahiyeti ve ilgili tartışmalar için bk. Kaya, *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*, 297-367.

etmek gerekmektedir. Eş‘arî’ye nispet edilen bazı eserlerin aidiyetine dair şüpheler ve elimize ulaşan ilk kuşak talebelerine dair eserlerin çok az sayıda olması bu sınırlılıkların en önemlileri arasında zikredilmelidir. Nitekim son dönem çalışmalarında da bu zorluktan söz eden araştırmacılar olduğu görülmektedir. Örneğin muhaddislerle İmam Eş‘arî arasındaki yakın ve zann tartışmalarını incelemeyi amaçladığı çalışmasında Şerîf Hâtîm el-‘Avnî, Eş‘arîlik için bu durumdan söz eder. Eş‘arî’ye pek çok kitap nispet edilmesine rağmen çok az bir kısmının günümüze eriştiğini belirten Avnî, onun ilk kuşak talebelerinin eserlerinin de “bildiği kadarıyla” matbu olarak elimizde olmadığını,⁴²⁷ bu sebeple ikinci kuşaktan ve mezhebin en önemli simalarından olan Bâkılânî (ö. 403/1013), İbn Fûrek (ö. 406/1015) ve Ebû İshak el-İsferâyînî’nin (ö. 418/1027) çalışmalarından istifade ettiğini belirtir. Sonrasında ise bu alimlerin mezhep adına önem arz eden alimler olduğunu belirten bazı nakillere yer verir.⁴²⁸ Şerîf Hâtîm, bu alimlerin eserleri arasında İbn Fûrek’in *Mücerredü Makâlâtı Ebi’l-Hasan el-‘Eş‘arî*’sinin Eş‘arî’nin düşüncelerinin tespiti

⁴²⁷ 2015 yılında İmam Eş‘arî’nin ilk kuşak talebelerinden Ebu’l-Hasan et-Taberî’nin (ö. 380/990) *Te’vîlu’l-âyeti’l-müşkileti’l-muvaddiha ve beyânuhâ bi’l-hucec ve’l-burhân* isimli eseri neşredilmiştir. Bu eserin bir kısmının müstakil olarak hadis yorumlarına ayrıldığı görülmektedir. Nitekim İbn Asâkir (ö. 571/1176) ve Safedî (ö. 764/1363) gibi bazı alimlerin eserden *Te’vîlu’l-Ehâdîsi’l-Müşkile*, *Müşkilü’l-Ehâdîsi’l-Vârideti fi’s-Sıfât* olarak söz ettikleri de belirtilmektedir. Müellif eserinin mukaddimesinde kendi dönemindeki bazı muhaddislerin hadis değerlendirmelerine itiraz etmekte ve onların hadisleri teşbih anlayışını çağrıştıracak şekilde değerlendirdiğinden dem vurmaktadır. İbn Fûrek de *Müşkilü’l-hadis*’inde kendisinden önce benzer çalışmaları zikrederken eser ismi vermeksizin Ebu’l-Hasan b. Mehdî’nin bir çalışması bulunduğunu kaydeder (Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan İbn Fûrek el-İsfahânî el-Eş‘arî, *Kitâbu Müşkili’l-Hadis ev Te’vîlu’l-Ahbâri’l-Müteşâbihe*, thk. Daniel Gimaret, Muhakkik girişini Fransızca’dan çev. M. Ş., (Dimaşk: el-Ma’hedu’l-Faransî li’d-dirâsâti’l-‘Arabiyye, 2003), 7). Gimaret İbn Fûrek’in kaynakları arasında Ebu’l-Hasan et-Taberî’yi de zikreder. Onun Eş‘arî’nin ilk dönem talebelerinden olduğunu vurgulayan Gimaret, eser ismindeki ihtilafa da değinmektedir. Buna göre İbn Asâkir eserin isminin *Kitâbu Te’vîli’l-Ehâdîsi’l-Müşkilâtı’l-Vâride fi’s-Sıfât* olduğunu zikretmektedir. Fakat eserin Kâhire’deki yazma halinde ise başlığın *Kitâbu Te’vîli’l-Âyeti’l-Müşkileti’l-Muvaddiha ve Beyânuhâ bi’l-Hucec ve’l-Burhân* şeklinde kaydedildiğini ifade eder. Gimaret yazmadaki bu isimlendirmenin hatalı olduğunu zira eserde teşbih bağlamında hem ayet hem de hadislere yer verildiğini belirtir. Bu eser özellikle Eş‘arî ve önemli oranda İbn Fûrek-Bâkılânî-Ebû İshak el-İsferâyînî ile temsil edilen ikinci kuşak Eş‘arîler arasındaki nesli temsil etmesi açısından son derece önem arz etmektedir. Nitekim bu nadide eser 2015 yılında Gimaret’in yazmada işaret ettiği başlıkla neşredilmiştir. 2019 yılında ise Necla Bodur-Osman Bodur tarafından Türkçe’ye tercüme de edilmiştir. Fakat eserin sadece ayetlerdeki müteşabihleri ele alıyor görüntüsü veren isminin yanı sıra Türkçe’deki neşrinin kapağında yazarın adının sadece “Taberî” olarak kaydedilmesi eserin ve kitaptaki müteşabih hadislere dair kısmın bilinmesine olumsuz etki etmiş gözükmektedir. Eserin son bölümü tamamen zahiren teşbih ifade eden hadisleri ele almakta ve bu nakillerin tevil edilerek anlaşılması gerektiği işlenmektedir. İbn Asâkir’in atıf yaptığı kısım da muhtemelen bu bölüm olmalıdır.

⁴²⁸ Şerîf Hâtîm el-‘Avnî, *el-Yakînî ve’z-zannî mine’l-ahbâr: Sicâlun beyne’l-imâm Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî ve’l-muhaddisîn* (Beyrut: el-Mektebetu’l-‘Arabiyye, 1433/2013), 9-13. Bâkılânî, İbn Fûrek ve Ebû İshak el-İsferâyînî’nin mezhebin sistemleşmesindeki etkilerine dair ayrıca bk. Mehmet Kalaycı, *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş‘arî ve Eş‘arîlik* (Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019), 100.

adına çok önemli olduğunu özellikle vurgulamaktadır.⁴²⁹ Eş‘arî’nin görüşlerini tespitteki zorluklara da değinen Şerîf Hâtîm, ilim, zarurî, mütevâtir, âhâd gibi kavramların bazen birden fazla anlamı olabildiğine işaret etmekte ve kavramlara sabit anlamlar ve hazır kalıplar yüklenerek bu metinlerin anlaşılamayacağına dikkat çekmektedir.⁴³⁰

Eş‘arî çalışmalarına dair bu sınırlılıklardan söz ettikten sonra bu dönemde bir Eş‘arî Ehl-i hadîsinden söz etmenin imkanına değinmek yerindedir. Bu hususta temelde seyyah Makdisî (ö. 390/1000 civarı), İbn Fûrek (ö. 406/1015), Kadı İyâz (ö. 544/1149) ve İbn Asâkir’in (ö. 571/1176) mezhebe dair anlatılarının esas alındığı belirtilmelidir.

Müşkilü’l-Hadîs’ini telif gerekçesinden bahis açan İbn Fûrek, zahiren teşbih ifade eden hadisleri ele alacağını belirtir. Onun beyanına göre mülhidler bu hadisleri bahane ederek dine eleştiriler yöneltmekte ayrıca inanç açısından bidat ve dalâletlerden uzak olan Ashâbu’l-hadîs taifesini de tenkit etmektedirler.⁴³¹ Bu açıklamasından sonra İbn Fûrek, Ashâbu’l-hadîsin iki kısımdan oluştuğunu kaydetmektedir. İlk kısmı ehlü’n-nakl ve’r-rivâye olarak isimlendirir. Ona göre Ehl-i hadîsin bu kısmı gayretlerini sünnetlerin nakline, onların tariklerinin elde edilmesine, isnadlarının tespit edilmesine ve sahihinin sakiminden ayrılmasına sarf etmiştir. Nitekim bu özellikleri de bilinip, bu isimle anılır hale gelmişlerdir. İkinci kısmın baskın özellikleri olarak ise nazar ve kıyas yollarının tahkik edilmesi, furû meselelerin usûl kâideleri dikkate alınarak açıklanması, sünnete dair şüphelerin bertaraf edilmesi, hüccet ve burhanlarının yönlerinin hakikatine uygun şekilde izah edilmesi hususlarını zikretmektedir. İbn Fûrek’in bu kesimlerden söz ederken kullandığı benzetmeler de zikre değerdir. Buna göre ilk kesim adeta bir kralın hazineleri gibiyken ikinci kesim ise kralın hazinelerine karşı saldırıları bertaraf eden birer askeri birlik gibidirler.⁴³²

İbn Fûrek’in bu sözlerini bir hadis savunusu olarak da görülebilecek *Müşkilü’l-Hadîs*’inin girişinde söylediği belirtilmelidir. Bu husus onun kendisini Ashâbu’l-

⁴²⁹ ‘Avnî, *el-Yakînî ve’z-zannî mine’l-ahbâr*, 13.

⁴³⁰ ‘Avnî, *el-Yakînî ve’z-zannî mine’l-ahbâr*, 15.

⁴³¹ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-Hadîs*, 2.

⁴³² İbn Fûrek, *Müşkilü’l-Hadîs*, 2.

hadîsin ikinci kısmı olarak takdim ettiği zümreden addettiğini göstermekte ve aynı zamanda alternatif bir Ehl-i Hadîs tanımlamasından söz etme imkânı da vermektedir. Onun sözünü ettiği ve sünnete dair şüpheleri bertaraf eden kesimden kastının kendisinin de bir devamı olan ve 4./10. asırda Eş‘arî’nin ön plana çıktığı kelami gelenek olduğu ifade edilebilir. Nitekim İbn Fûrek’in *Mücerredü Makâlât* adlı eserinin girişinde Eş‘arî’yi de Ehl-i hadîsin “nüzzâr”ından (nazar ehlinden) saydığı görülmektedir.⁴³³ *İhtilâfu’s-şeyhayn el-Kalânîsî ve’l-Eş‘arî, Makâlâtü İbn Küllâb ve’l-Eş‘arî* isminde eserlerin İbn Fûrek’e nispet edildiği de dikkate alındığında⁴³⁴ onun İbn Küllâb ve Kalânîsî’yi de Ehl-i hadîsin nüzzârından kabul ettiği ve Eş‘arî’yi bu geleneğin devamı olarak kabul ettiği öne sürülebilir.⁴³⁵ Nitekim onun bu çizgiden söz ettikten sonra da tıpkı *Müşkilü’l-Hadîs*’inde olduğu gibi Ashâbu’l-hadîsi ikiye ayırdığı görülmektedir. Ona göre bu kesimlerden biri rivayetle ilgilenirken diğer kesim ise mezhebi destekleme adına nazar ve cedelle ilgilenip muhaliflerle mücadele etmektedir.⁴³⁶

Kâdî İyâz’ın değerlendirmeleri ise İbn Fûrek’in sözünü ettiği geleneğe dair daha net bir tablo sunmaktadır. İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]), Abdülaziz b. Abdülmelik el-Mekkî (ö. 240/854 [?]), Muhâsibî (ö. 243/857), Kerâbîsî (ö. 248/862) ve Eş‘arî’nin (ö. 324/935-36) isimlerini zikreden Kâdî İyâz, Eş‘arî’den önce bu gruba Müsbite denildiğini, Eş‘arî’nin kabul görmesi ve talebelerinin çoğalması ile birlikte zaman içerisinde bu kesimden olanların da Eş‘ariyye adıyla anılmaya başlandığını ifade etmektedir.⁴³⁷ Nitekim Eş‘arî’ye nispet edilen ve imanın mahluk olup olmadığı

⁴³³ Zehebî *Muhtasarü’l-‘Uluvv* adlı eserinde İbn Fûrek’in *el-Makâlât ve’l-hilâf beyne’l-Eş‘arî ve beyne Ebî Muhammed Abdullah b. Sa‘îd b. Küllâb el-Basrî* adlı çalışmasından bir alıntıda bulunur. Bu nakle göre İbn Fûrek Eş‘arî’nin itikâdî düşüncesinin Ashâbu’l-hadîsin temel kaidelerine uygun olduğunu belirtmektedir (Zehebî, Şemsuddîn, *Muhtasarü’l-‘Uluvv li’l-‘Aliyyi’l-Ğaffâr*, thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî, Dımaşk/Beyrut: el-Mektebu’l-İslâmî, 1401/1981, 240).

⁴³⁴ Yusuf Şevki Yavuz, “İbn Fûrek”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/498.

⁴³⁵ İbn Küllâb, Muhâsibî ve Kalânîsî’nin Eş‘arî’ye etkisine dair bk. Harith Bin Ramli, “Eş‘arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî ve Kalânîsî”, çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*, ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre Yayınları, Aralık 2020), 295-307. Hanbelilik ve Küllâbilik arasında ilişkiye dair ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Koç, *Hanbelilik-Eş‘arilik İlişkisi*, 76-99.

⁴³⁶ İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan, *Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî İmâmu Ehli’s-Sünne*, thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâc (Kâhire: Mektebetü’s-Sekâfeti’l-Dîniyye, 1425/2005), 4.

⁴³⁷ Kâdî İyâz, *Tertîbu’l-Medârik ve Takrîbu’l-Mesâlik li Ma‘rifeti A‘lâmi Mezhebi Mâlik*, 5. cildin thk. Muhammed b. Şerîfe (Rabat: Vizâretü’l-Evkâf ve’s-Şuûni’l-İslâmiyye, ts.), 25; Mehmet Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi* (Ankara: Ankara Okulu, 2013), 97.

konusunu ele alan Risâle fi'l-İmân isimli kısa eserde Eş'arî'nin sıfatları ispat edenler olarak "Hâris el-Muhâsibî, Ca'fer b. Harb, Abdullah b. Küllâb, ... , Abdulaziz el-Mekkî"den söz ettiği görülmektedir.⁴³⁸ Bu ifadeler de Kâdî İyâz'ın mezkûr alimlerin Müsbite olarak anıldığı şeklindeki değerlendirmesi ile uyum halindedir. Seyyah Makdîsî'nin (ö. 390/1000 civarı) kendi döneminde Eş'arîliğin Küllâbîliğe galip geldiğine⁴³⁹ dair değerlendirmeleri dikkate alındığında ise "Eş'arîliğin Selefleri" olarak da anılan mezkur ulemanın birikiminin 4./10. asırda Eş'arîlikle temsil edilir hale geldiği ifade edilebilir. Bu takdirde İbn Fûrek'in sözünü ettiği ve Ehl-i hadîsin bir kesimi olarak ifade ettiklerinin Eş'arî öncesinde Hâris el-Muhâsibî ile başlayan ve İbn Fûrek'e uzanan gelenek olduğunu söylemek mümkündür. İbn Fûrek'in bu kesimi özellikle sünnetin muhafızları olarak anması da önem arz etmektedir. Zira kelamcıların bu ilmi sünneti koruyan birer kalkan ve silah olarak gördüklerine ilişkin bir nakle Hattâbî el-Ğunye'sinde yer vermektedir.⁴⁴⁰ Bu takdirde İbn Fûrek'in sözünü ettiği ve Ehl-i hadîsten addettiği ikinci kesimin mezkûr alimler olduğundan söz edilebilir.

İbn Fûrek ve Kâdî İyâz'ın anlatılarına ek olarak sözü edilmesi gereken bir diğer alim ise İbn Asâkir'dir. O, Eş'arî'nin on beş günlük inzivadan sonra bir Cuma günü minbere çıktığını, Mu'tezile'den ayrılışını ilan ettiğini; peşi sıra aralarında *Kitâbu'l-Lüma'* ile Mu'tezile'nin kusurlarını serdettiği *Keşfü'l-esrâr ve hatkü'l-estâr*'ının da bulunduğu bazı eserlerini⁴⁴¹ orada bulunanlara dağıttığını nakletmektedir.⁴⁴² İbn

⁴³⁸ Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail, *Risâle fi'l-imân hel hüve mahlûk em ğayru mahlûk*, nşr. Abdulmevla Emûrâk (Beyrut: Dâru'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 1438/2017). Nâşirin eserin aidiyetine ve neşri gerçekleştirdiği üç nüshaya dair açıklamaları için bk. Eş'arî, *Risâle fi'l-imân*, 67-69, 72-80 (Nâşirin girişi). Eserin çeviri ve değerlendirmesini içeren bir makale için ayrıca bk. Mehmet .Keskin, "İmam Eş'arî'nin İman Risalesi", *Van İlahiyat Dergisi* 10/16 (Haziran 2022): 23-47.

⁴³⁹ Makdîsî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 37.

⁴⁴⁰ Hattâbî, Ebû Süleyman Muhammed b. Muhammed el-Büstî, *el-Ğunye 'ani'l-Kelâmi ve ehlihi* (Kahire: Dâru'l-Minhâc, 1425/2004), 5.

⁴⁴¹ Bu eserlerin on beş günlük bir zaman diliminde yazılamayacağından hareketle dağıttığı eserlerin bunlar olamayacağı da söylenmiştir (İbrâhim Burkân, "Eş'arî'nin İki Kitabı *el-Lüma'* ve *el-İbâne*'nin Te'lîf Zamanı Problemi", *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 605-606). Fakat Eş'arî'nin düşünsel değişimi dikkate alındığında geçiş evresinin sadece on beş gün ile sınırlı olmadığı anlaşılmaktadır. Bu sebeple eserlerin daha önce telif edilmiş olma ihtimali de bulunmaktadır.

⁴⁴² Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılış tarihine dair tartışmalar bulunmaktadır. Kaynaklarda h. 300 yılına dair zikredilen nakilleri onun müceddid olarak gösterilme çabası ile ilişkilendiren Watt, bu tarihe temkinli yaklaşmaktadır. Konuyu değerlendiren Gömbeyaz da Eş'arî'nin *Risâle ilâ ehli's-sağr* risalesinin 297/909-910 tarihli olmasından ve bu risalede Ehl-i Sünnet akidesinin savunmasından hareketle onun Mu'tezile'yi terk etmesinin bu süreden önce olmuş olması gerektiğini vurgular (Kadir Gömbeyaz, *Makâlât Geleneğinde İmâm Eş'arî* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005), 80-81).

Asâkir bu eserleri okuyan ve Ehl-i Sünnet ve'l-cemaat'ten olan Hadis ve Fıkıh ehlinin onun görüşlerini benimsediklerini ve onu imam olarak kabul ettiklerini ve bu süreç sonunda mezkûr alimlerin mezhebinin Eş'arî'ye nispet edilir hale geldiğini belirtmektedir.⁴⁴³ İbn Asâkir'in anlatıları dikkate alındığında mezhebin gelişim sürecine dair belirli bir aşamanın gözetildiği görülmektedir. Onun Ashâbu'l-hadîs içerisinde de Eş'arî'nin düşüncelerini benimseyenlerin bulunduğunu kaydetmesi ve fıkıh ehli ile beraber zaman içerisinde Eş'arî mezhebi isimlendirmesini aldıklarını vurgulaması en azından 4./10. asırda Eş'arî'nin çizgisini takip eden muhaddisler olduğunu düşündürmektedir. İbn Fûrek'in Ashâbu'l-hadîsi iki kısma ayırması da dikkate alındığında İbn Asâkir'in sözünü ettiği gelişim sürecinin bu asrın sonlarına doğru daha da olgunlaştığını ve İbn Fûrek'in dilinde artık müselleme bir görünüm arz ettiğini göstermektedir.⁴⁴⁴

Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışından sonra takipçilerinin olduğuna dair bir nakle Ebû Hayyân et-Tevhîdî de (ö. 414/1023) yer vermektedir. Onun *el-İmtâ' ve'l-muânese* adlı eserinde fırkalara bölünme hususundan dem vururken "...kimi Cübbâ'î kimi Eş'arî..." dediği görülmektedir.⁴⁴⁵ *el-İmtâ' ve'l-muânese*'nin 370/981 yılından kısa bir süre sonra telif edildiği dikkate alındığında Eş'arî'nin hocası ve üvey babası

⁴⁴³ İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen ed-Dımaşkî, *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fî mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasen el-Eş'arî* (Dımaşk: Dârü'l-Fıkr, 1399/1979), 38-40. İbn Asâkir'in resmettiği sürece benzer bir durumdan söz eden Kâdî İyâz, onun çokça eser telif etmesi ve bidat ehline cevap verdiğinin görülmesinin ardından kendisine rağbet edildiğini ifade etmektedir (Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 24-26).

⁴⁴⁴ Kâdî İyâz da Muhâsibî, İbn Küllâb, Abdülaziz b. Abdülmelik el-Mekkî, Kerâbisî ve Eş'arî'nin isimlerini zikrederken onları Sünneti savunan Ehl-i hadîs imamları olarak takdim eder (Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 25 (أئمة الذب عن السنة من أهل الحديث)). Kâdî İyâz'ın savunan, şüpheleri bertaraf eden imamlar olarak çevrilebilecek أئمة الذب ibaresi, İbn Fûrek'in tasnifini çağrıştırmaktadır. İşaret edildiği üzere İbn Fûrek Ehl-i hadîsin iki kısım olduğunu ve ikinci kısmın sünnete dair şüpheleri bertaraf ettiğini söylemiş ve bunlar için "öncü savaş birliği olarak çevrilebilecek" بطارقة ifadesini kullanmıştı (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 2). İbn Fûrek'in ve Kâdî İyâz'ın zikrettikleri sözler eskiden Müsbite olarak anılan ve Muhâsibî, İbn Küllâb, Abdülaziz b. Abdülmelik el-Mekkî, Kerâbisî ve Eş'arî gibi alimlerin oluşturduğu silsileyi Ehl-i hadîsin bir kesimi olarak kabul ettiklerini göstermektedir.

4./10. ve 5./11. asırlarda Ehl-i hadîs içerisinde itikâdî olarak Eş'arî ve Hanbelî meşreplilerin bulunduğu, Eş'arîlerle Hanbelî Ehl-i hadîs arasında itikâdî tartışma konularının ön plana çıktığı şeklindeki değerlendirmeler için ayrıca bk. Recep Gürkan Göktaş, "Kutub-i Sitte Sonrası Kaynaklar-2", *Hadis Metinleri-1* (Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2012), 166.

⁴⁴⁵ Ebû Hayyân et-Tevhîdî, *Kitâbu'l-İmtâ' ve'l-muânese*, nşr. Ahmed Emin-Ahmed er-Reyyân (Beyrut: el-Mektebetü'l-'Asriyye, ts.), 2/77; Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 224.

Cübbâ'î ile olan tartışmaları ve Mu'tezile'den ayrıldığını ilan etmesinin ardından belirli bir taraftar kitlesi oluştuğunu göstermektedir.⁴⁴⁶

Bu tablonun da İbn Asâkir'in resmettiği süreçle uyum arz ettiği ifade edilmelidir. Buna göre Eş'arî ayrıldığını ilan ettikten sonra içlerinde hadis ve fıkıh ehlinin de bulunduğu ilim ehli onun görüşlerini yavaş yavaş benimsemeye başladı ve 4./10. asrın sonlarına doğru artık Eş'arî müntesiplerinden bahsedilir hale geldi.⁴⁴⁷ Bu açıdan İbn Fûrek'in müsellem bir durum olarak arz ettiği husus bu sürecin bir sonucu olarak görülebilir. Bu da bize 4./10. asrın en azından sonlarından itibaren Eş'arî'nin yöntemini takip eden muhaddisler olduğunu göstermekte ve Eş'arî bir başka deyişle de mütekellim muhaddislerden bahsetmenin mümkün olduğunu düşündürmektedir.⁴⁴⁸ Bu dönemde Ahmed b. Hanbel'in etkisinin çok güçlü olmasına rağmen Eş'arî'nin düşüncelerine yönelim hususunda da birkaç husustan söz etmek mümkündür. Öncelikle seyyah Makdîsî (ö. 390/1000 civarı) o dönemde Bağdat'ta Hanbelî ve Şîîlerin etkili olduğundan söz etmektedir.⁴⁴⁹ Bu da Ahmed b. Hanbel çizgisinin önerdiği tartışma ve cedelden uzak durma tavrının Sünni düşüncedeki bir kısım ilim erbabı için yetersiz olabildiğini düşündürmektedir. Ayrıca seyyah Makdîsî'nin kendi döneminde Eş'arîliğin Küllâbîliğe galip geldiğini söylemesi⁴⁵⁰ de Küllâbî olan kesimin de Eş'arî'ye yöneldiğini göstermektedir.⁴⁵¹ Bunun yanı sıra etkili bir Hanbelî olan

⁴⁴⁶ Gömbeyaz, *İslam Literatüründe İtikâdî Fırka Tasnifleri*, 224.

⁴⁴⁷ Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılarak Ehl-i hadîse katılması ile Hadis ve Kelam tarihinde yeni bir dönemin başladığı şeklinde bir değerlendirme için bk. Hansu, "İtikâdî Konularda Hadîsin Delil Olma Değeri", 336.

⁴⁴⁸ Eş'arî sonrasında ekol içerisinde kelamcı, muhaddis ve mutasavvıf şeklinde üç ayrı yönelimin olduğu ve Ebû İshak el-İsferâyînî, Beyhakî, İbn Asâkir ve Hatîb el-Bağdâdî'nin muhaddis kanadı temsil ettiği şeklinde bir değerlendirme de yapılmaktadır. Söz konusu açıklamasında Cemalettin Erdemci, Kelam yönteminin akli asıl nakli fer' kabul ettiğini fakat mezkûr muhaddislerin nakli aklın önüne geçirdikleri için kelamcı olarak değerlendiremeyeceklerini kaydetmektedir (Cemalettin Erdemci, "Eş'arîliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü", *İslâmî İlimler Dergisi* 7/2 (2012), 12-13).

⁴⁴⁹ Makdîsî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 126.

⁴⁵⁰ Makdîsî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 37. Bununla birlikte İbn Fûrek'in *Makâlâtü İbn Küllâb ve'l-Eş'arî* isminde bir eseri olduğuna dair bilgi (İbn Teymiyye, Ebû'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhâlîm el-Harrânî, *Mecmû'u fetâvâ Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*, nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım ve sâ'edehû ibnuhû Muhammed, Medine: Mucemma' el-Melik Fehd li tibâ'eti'l-mushafî's-şerîf, 2004/1425), 6/379) İbn Küllâb'ın mezhep içerisindeki etkisinin devam ettiğini göstermektedir.

⁴⁵¹ Muhâsibî, İbn Küllâb, Abdülaziz b. Abdulmelik el-Mekkî, Kerâbîsî ve Eş'arî'nin isimlerini zikreden Kâdî İyâz, Eş'arî'den önce bu gruba *Müsbite* denildiğini, Eş'arî'nin kabul görmesi ve talebelerinin çoğalması ile birlikte zaman içerisinde bu kesimden olanların da Eş'ariyye adıyla anılmaya başlandığını ifade etmektedir (Kâdî İyâz, *Tertîbu'l-Medârik*, 25; Kalaycı, *Eşarilik Maturidilik İlişkisi*, 97).

Berbehârî ve çevresinin Bağdat'taki halk nezdinde olumsuz bir imajından da söz etmek mümkündür. Örneğin 323 yılı Bağdat'ını anlattığı kısımda İbnü'l-Esîr (ö. 630/1233) bu zaman diliminde Hanbelilerin çok güçlendiğini, erkek-kadın birlikte yürüyenleri sorguladıklarını, müzik aletlerini kırdıklarını, Şâfiileri dövdüklerini vb. bazı olayları aktarır. Nitekim bu olayların artması sonucunda Berbehârî'nin ashabından iki kişinin dahi yan yana gelemeyeceği tellalla duyurulur.⁴⁵² Ayrıca bu dönemde Eş'arîliğin kabul görmesinde Şâfiî ve Mâlikî mezhebinden olanların katkısından da söz edilmektedir.⁴⁵³

Hanbelîler ve sûfiler arasında cereyan ettiği nakledilen Gulam Halil olayının da bu olumsuz imaja etki ettiği ve Eş'arîliğin kabulündeki etkenlerden biri olduğu belirtilmektedir.⁴⁵⁴ Bu hususlar dikkate alındığında Eş'arî'ye yönelimde Hanbelîlere dair olumsuz imajın da etkili olmuş olabileceği ve Şîî düşüncenin etkili olduğu bir şehirde Sünnî düşüncenin temsili açısından Eş'arî'nin daha avantajlı konuma gelmiş olabileceği söylenebilir.

Netice olarak İbn Asâkir'in anlatısının söz konusu süreç dikkate alındığında makul bir tasvir olduğu söylenebilir. Buna göre Eş'arî Mu'tezile'den ayrıldıktan sonra fıkıh ve hadis ehlinden ilim erbabı onun eserlerini okuyup fikirlerini benimsemiş, belirli bir sürecin ardından da Eş'arî'nin adıyla anılır hale gelmişlerdir. Burada elbette Eş'arî'den hemen sonra muhaddis Eş'arîler denilebilecek bir kesimin oluştuğu kastedilmemektedir. Fakat Eş'arî'nin Mu'tezile'den ayrılışını takip eden süreçte zamanla muhaddisler arasında da bu kesime katılanların bulunduğu ifade edilmek istenmektedir. Nitekim İbn Fûrek'in Ashâbu'l-hadîsin iki kesim olduğundan söz

⁴⁵² İbnü'l-Esîr, Ebû Abdilkerim b. Abdülvâhid eş-Şeybânî, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmurî (Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî, 1433/2012), 7/40-41.

⁴⁵³ Eş'arîliği besleyen dinî-toplumsal aidiyetler bağlamında Şâfiîlik ve Mâlikîliğin etkisine dair bk. Kalaycı, *Eşarîlik Maturidilik İlişkisi*, 97-105. Bu konuya dair müstakil bir çalışma için ayrıca bk. Recep Köklü, "Fıkhi Mezheplerin Etkisi Bağlamında Eş'arîlik-Ehl-i Hadîs İlişkisi", *V. Uluslararası Şeyh Şa'ban-ı Velî Sempozyumu-Eş'arîlik*, ed. Mustafa Aykaç vd. (Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018), 658-667. Hanbelîlerin Şâfiîlerle olan olumsuz ilişkisine dair bir değerlendirme için ayrıca bk. Melchert, *Sünnî Düşüncenin Teşekkülü*, 94-95. Bu süreci besleyen bir husus olarak Şâfiî ve Ahmed b. Hanbel ilişkisine dair bk. Koç, *Hanbelîlik- Eş'arîlik İlişkisi*, 65-76.

⁴⁵⁴ Ekrem Uysal, *Eş'arî Kelam Sisteminin Kurumsallaşma Süreci* (Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017), 47. Eş'arîliğin kabul görmesinde tasavvufa ılımlı bakmasının da etkisi olduğuna dair bir değerlendirme için ayrıca bk. Uysal, *Eş'arî Kelam Sisteminin Kurumsallaşma Süreci*, 47.

etmesi, keza Eş'arî'yi Ehl-i hadîsin nazar ehlinden (nüzzâr) addetmesi⁴⁵⁵ onun öncesinde gelişen bir sürecin göstergesi olarak değerlendirilmelidir. Fakat bu çıkarımda İbn Fûrek'in kendi tanımlamasına istinad edildiği özellikle belirtilmelidir. Onun bu vurguları aynı zamanda Ehl-i hadîs tanımının en azından 4./10. asrın ikinci yarısı itibariyle artık alternatif bir görünüm de arz etmiş olabileceğini düşündürmektedir. Zira Ehl-i hadîse önemli oranda rengini veren Ahmed b. Hanbel çizgisinin Ehl-i hadîsten addedilmesine imkân olmayacak bir alim, kendisini ve mensup olduğu geleneği bu şemsiye kavramın içerisine dahil etmeye çalışmaktadır.

Elbette söz gelimi haberi sıfatları tevil eden bir alimin itikâdî hususlarda Ahmed b. Hanbel çizgisindeki alimler tarafından Ashâbu'l-hadîsten addedilmesi en azından 4./10. asır için mümkün gözükmemektedir.⁴⁵⁶ Fakat İbn Fûrek, bu yaptığı taksimle Ehl-i Hadîs⁴⁵⁷ kavramını genişletmeye ve mütekellimleri de bu şemsiye kavrama dahil etmeye çalışmaktadır. Onun bu tutumunda Eş'arîliğin gittikçe artan kabulünden de güç almış olabileceği düşünülebilir. Nitekim seyyah Makdîsî'nin (ö. 390/1000 civarı) Eş'arîliğin Küllâbîliğe galip geldiğine dair gözlemi⁴⁵⁸ de 4./10. asırda Eş'arîliğin güçlü bir temsil kabiliyetine ulaştığını düşündürmektedir. Fakat onun bu çabasının henüz 5./11. asırda meyvelerini verdiği, mezhebin de gelişmesi ile Eş'arî itikâdını savunan ve aynı zamanda birer muhaddis olarak anılan alimlerin yetiştiği

⁴⁵⁵ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 4.

⁴⁵⁶ Kendi tabiri ile "Eş'arî hadisçilik" düşüncesinin gelişimine değinen Hüseyin Hansu da Eş'arî'nin Ahmed b. Hanbel'in yoluna tabi olduğunu ilan etmesine rağmen kelam yöntemini tamamen terk etmediğini ve bu durumun zamanla bir ayrışmayı beraberinde getirdiğini belirtmektedir (Hansu, "İtikâdî Konularda Hadîsin Delil Olma Değeri", 336-337).

⁴⁵⁷ İbn Fûrek'in sözünü ettiği Ashâbu'l-hadîs ibaresinin esasen Ehl-i Sünnet anlamında olduğuna ilişkin muhtemel bir itiraz olabilir. Fakat onun eserinde kullanmasına (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 14) rağmen bu kısımda Ehl-i Sünnet ifadesini tercih etmemesi, eserin ilerleyen sayfalarında eleştiriler yöneltilen kesimden söz ederken ayrıca "Ehl-i âsâr", "Ashâbımızdan Ehl-i Nakl" ifadelerine yer vermesi (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 4, 5) keza söz gelimi fıkihtan ve fakihlerden hiç söz etmemesi Ehl-i hadîsten kastının Ehl-i Sünnet olma ihtimalini önemli oranda azaltmaktadır. Bunlara ek olarak Kâdî Abdülcabbar'ın (ö. 415/1025) bir açıklaması da Ehl-i hadîs ibaresinin mutlak olarak Ehl-i sünnet ifadesini karşılamadığı şeklinde değerlendirilebilir. *Fadlu'l-i'tizâl* eserinde Kâdî Abdülcabbar'a Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın, Ehl-i hadîs ve Müşebbihe anlamına gelip gelmediğine yönelik bir soru sorulur. O ise Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ın çoğunluğunu onların oluşturulmasının bu isimlendirmeden mutlak olarak onların anlaşılmasını gerektirmediğini ifade eder. Onun açıklamasına göre bir belde Müşebbihe çoğunlukta ise ve kendilerinden (Mutezile) birine "sen Ehl-i sünnet ve'l-cemaat'ten misin?" diye sorulsa muradını tam olarak açıklamadıkça bu soruya müspet cevap vermesi yakışık almaz (Kâdî Abdülcebbar, Ebü'l-Hasen Kâdî'l-kudât el-Hemedânî *Fadlu'l-i'tizâl ve Tabakâtü'l-Mu'tezile*, thk. Fuad Seyyid (Beyrut: Dârü'l-Fâyâbî, 1439/2017), 147.

⁴⁵⁸ Makdîsî, *Ahsenü't-tekâsîm*, 37.

görülmektedir. Örneğin Beyhakî'nin (ö. 458/1066) el-*Esmâ ve's-Sıfât* isiminde bir eser telif ettiği ve bu eserinde haberi sıfatları İbn Fûrek gibi tevil ettiği⁴⁵⁹ keza Hatîb el-Bağdâdî'nin (ö. 463/1071) hadis usûlü eserine mütevâtir-âhâd ayrımını aldığı hatırlanmalıdır.⁴⁶⁰ İbnü's-Salâh'ın bu taksimden ötürü yönelttiği eleştirisi⁴⁶¹ de aynı zamanda kelami müktesebatın hadis ilmine dahil olmasına da bir itiraz anlamına gelmektedir.⁴⁶²

3.1.2. Âsâr Temelli İtikad Edebiyatının Oluşumunun Ehl-i Hadîse Bakan Yönleri

3.1.2.1. Ahmed b. Hanbel Çizgisindeki Ehl-i Hadîsin İtikad Anlayışlarına Dair Kısa Bir Değerlendirme

Ehl-i Hadîs düşüncesinin önde gelen özelliklerinden biri âsâra ve selefe tabi olmaktır. Bu bakış açısının bariz bir şekilde gözlemlendiği alanlardan biri de şüphesiz itikâdî meselelerdir. Ehl-i Hadîs, itikâdî hususlarda âsâra ve selefe tabi olunması gerektiğini ısrarla vurgulamış ve bu meselelerin ele alınmasında temel bazı yaklaşımlardan hareket etmiştir. Serdedilecek görüşlerin nas temelli olması, bidattan sakınmak, itikâdî hususlara dair selefın görüş beyan etmediği hususlara dair sükût etmek, Allah'ın sıfatları/keyfiyeti hakkında konuşmamak⁴⁶³, Kur'an'ın Allah'ın kelamı olduğunu ikrar etmek, akli delile, cedel ve kelama müracaat etmemek itikâdî meseleler hususunda Ehl-i hadîsin temel tutumları olarak arz edilebilir. Bu kısımda 4./10. asır ulemasından Ahmed b. Hanbel çizgisini takip eden alimlerin mezkûr konulardaki vurgularına dikkat çekilecektir.

⁴⁵⁹ Muhammet Ali Asar, "Beyhakî'nin el-Esmâ ve's-Sıfât Adlı Eseri Özelinde Ehl-i Hadîs'in Haberi Sıfât Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım", *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 244. Beyhakî'nin Ehl-i hadîs anlayışını kelami bir metotla açıklamaya çalıştığına dair bk. Hansu, "İtikâdî Konularda Hadîsin Delil Olma Değeri", 357.

⁴⁶⁰ Hatîb el-Bağdâdî, *el-Kifâye*, 1/88-89. Hadis ilminde mütevâtir haber tartışmalarına dair ayrıca bk. Hüseyin Hansu, *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri* (Van: Bilge Adamlar, 2008), 137-192.

⁴⁶¹ İbnü's-Salâh, *Ma'rifetu envâ'i ilmi'l-hadîs*, 372.

⁴⁶² Haber teorisinin hadis usûlü kitaplarında tartışılmaya başlanmasına dair ayrıca bk. Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi* (Ankara: ilâhiyat Yayınları, 2013), 224-228.

⁴⁶³ Ehl-i hadîs düşüncesinde sıfatlar meselesinin mahiyeti, ortaya çıkışı ve ilgili tartışmalara dair ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Kırbaçoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, 109-298.

Ehl-i hadîs düşüncesinden söz edildiğinde dikkat çekilebilecek en önemli hususlardan biri nas temelli olmasıdır. Esasen İslam düşüncesinde nâstan beslenmeyen herhangi bir oluşumun olmadığı belirtilmelidir. Bununla birlikte Ehl-i hadîs düşüncesinde selefe bakış açısının da önemli bir etkisi ile bu durum daha bariz bir görünüm arz etmektedir. Özellikle sahih hadisin itikâdî açıdan yeterli bir delil olarak kabul edilmesi, Ahmed b. Hanbel çizgisinde gelişen itikâd edebiyatının önemli bir tavrı olarak ifade edilebilir. Bu durum ilerde de işleneceği üzere Eş‘arî Ehl-i hadîs düşüncesi ile aralarındaki önemli farklardan biridir. Örneğin İbn Huzeyme eserinde Hz. Peygamber’den sahih senedlerle ve adalet ehli râvilerce nakledilmiş hadisleri kullanacağını vurgulamaktadır.⁴⁶⁴ Bu yolla itikâdî hususlara dair müktesebatın âsâr temelli olması yönünde çaba sarf etmektedir. Eserin içeriğine dikkat edildiğinde de yoğun bir hadis vurgusu olduğu, İbn Huzeyme’nin ele aldığı konularda sıklıkla hadislere başvurduğu görülmektedir.⁴⁶⁵ İbn Huzeyme’nin açıklamalarında serdedilen tutumun aynı zaman Ahmed b. Hanbel çizgisinin Ehl-i re’y ve Eş‘arî Ehl-i hadîs çizgisinden ayrıştığı önemli bir nokta olduğu da belirtilmelidir.

İtikadî esasların belirlenmesinde sahih hadislere vurgu yapan bir diğer alim Dârekutnî’dir. O, konuya dair hadisleri naklettiği bir kısımdan sonra bu nakillerin Ashâbu’l-hadîsin ve fakihlerin birbirlerinden aktardığı sahih hadisler olduğunu, onlara göre bunların hak olduğunu ve şüphe etmediklerini vurgulamaktadır.⁴⁶⁶

İtikadî meselelerden söz edilirken niçin ve nasıl sorularının sorulmaması gerektiğine dair vurgu da benzer bir hassasiyetin izharıdır.⁴⁶⁷ Dârekutnî’nin itikâda dair hadisleri naklettikten sonra sözü edilen Allah’a dair hususların nasıl gerçekleştiği sorulduğu takdirde açıklama yoluna gitmeyeceklerini ve [seleften] bu hususları

⁴⁶⁴ İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 1/11.

⁴⁶⁵ İbn Huzeyme’nin Allah’ın sıfatları hususunda Kitap ve Hz. Peygamber’den sahih senedlerle nakledildiği sabit olan hadisler dışında bir delil arama yoluna gitmeyeceğine dair değerlendirmesi için ayrıca bk. İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 1/51.

⁴⁶⁶ Dârekutnî, Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer, *Kitâbu’n-Nuzûl-Kitâbu’s-Sifât*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî (B.y.: y.y., 1403/1983), 69.

⁴⁶⁷ Bu hususa dair ayrıntılı bilgi için bk. Binyamin Abrahamov, “Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri”, çev. Orhan Ş. Koloğlu, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 11/2 (2002), 213-226; Bayram Çınar, “Ashâbu’l-Hadis’in Tenzih Anlayışı Olarak Bilâ Keyf”, *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2022), 37-62.

açıklayıcı da bilmediklerini söylemesi⁴⁶⁸ keza Berbehârî'nin “sünnet “niçin?” ve “nasıl?” sorularını sormaksızın Allah Resûlü'nden (s.a.v) gelen âsârı tasdik etmektir”⁴⁶⁹ şeklindeki değerlendirmesi bu bakış açısının bir dışı vurumu gibidir. Lâlekâî'nin Allah'ın ve sıfatlarının bilinmesinin akılla değil nakille (بالسمع) olduğunu vurguladığı bir başlığa yer vermesi⁴⁷⁰ de burada hatırlanmalıdır.

Bu tutumun özellikle Ehl-i re'ye hitap eden bir yönü olduğu vurgulanmalıdır. Zira böylelikle itikâdî hususların sadece nasla bilinebileceği, akli çıkarımların tümüyle devre dışı bırakılmasının gerektiği belirtilmekte ve âsâr temelli bir itikâd düşüncesi inşa edilmeye gayret edilmektedir.

Niçin ve nasıl sorularının sorulmadığı bir ilmi sahada ise doğal olarak nakillerin önemi had safhaya çıkmaktadır. Bu da Ehl-i hadîs çizgisinin selef atfettiği değerlerin sistemleri açısından önemi ile ilgilidir. Bu doğal sonuca işaret etmesi açısından Kurtubalı alim Mesleme b. Ebi'l-Kâsım'ın (ö. 353/964) itikâda dair telif ettiği eserinin mukaddimesinde sarf ettiği ifadeler zikre değerlidir. Beldelerde bidatin çoğaldığından, bidat ehlinden pek çok grubun oluştuğundan yakınan Mesleme bu problemin çözümü adına Allah ve Resûlünün yolundan gidenlerin itikâdlarını incelemenin gerekliliğine vurgu yapmaktadır.⁴⁷¹

Başta sahih hadisler olmak üzere nas vurgusu ve itikâdî hususların mahiyetinin sorgulanmaması prensiplerine ek olarak Ahmed b. Hanbel çizgisinin belirgin bir cedel ve kelam karşıtlığının da bulunduğu belirtilmelidir. İleriki başlık altında İbn Huzeyme

⁴⁶⁸ Dârekutnî, *Kitâbu'n-Nuzûl-Kitâbu's-Sıfât*, 69. İbn Mende'nin benzer bir değerlendirmesi için ayrıca bk. İbn Mende, Muhammed b. İshak b. Yahya, *Kitâbu'l-Tevhîd ve ma'rifetu esmâillâhi 'azze ve celle ve sıfâtihî 'ala'l-ittifâk ve't-teferrüd*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî, Medine: Mektebetu'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 1414/1994, 3/115, 309.

⁴⁶⁹ Berbehârî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ali b. Halef, *Şerhu's-Sünne*, thk. Hâlid b. Kâsım er-Radâdî (Riyad: Dârü's-Selef/Dârü's-Sümay'î, 2000/1421), 63. Benzer değerlendirmeler için bk. Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 1/638-639, 685, 691.

⁴⁷⁰ Lâlekâî, Ebû'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen b. Mansur, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a mine'l-Kitâbi ve's-Sünneti ve icmâ'i's-sâhâbeti ve't-tâbi'in ve men ba'dehum*, thk. Ahmed Sa'd Hamdân (Riyad: Dâru Tayba, ts.), 2/193. Benzer bir kısım için ayrıca bk. Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne*, 1/165.

⁴⁷¹ Mesleme b. el-Kâsım, Ebû'l-Kâsım el-Kurtubî, *er-Red 'alâ ehli'l-bida' ve tebyînu usûli's-sünne ve hifzu mâ lâ budde li'l-'ameli minhu bi şâhidi'l-hadîs ve'l-Kur'ân*, nşr. Rıdvan b. Salih el-Hasrî (Riyad: Dâru't-Tevhîd) 1437/2016, 24.

ve İbn Fûrek özelinde yöntemsel farklılıklar işleneceği için burada kısaca değinmek yeterli olacaktır.

3.1.2.2. Genç Kuşak Muhaddisleri ve Halkı Ehl-i Bidatten Koruma

Çabası

Ehl-i hadîsin özellikle Hanbelî çizginin prensip olarak kelami tartışmalara girilmemesi gerektiğini ısrarla vurguladıkları bilinmektedir. Ahmed b. Hanbel'in bu konudaki tutumunu halku'l-Kur'ân konusu özelinde gözlemlemek mümkündür. Nakledildiğine göre Ahmed b. Hanbel “neden Kur'ân'ın kelimullah olduğunu söyleyip sükût etmiyoruz?” şeklindeki bir soru münasebetiyle “Allah'ın düşmanı ‘mahluktur’ deyince ‘mahluk değildir’ demek zorunda kaldık” demektedir.⁴⁷² Bu tutum, kelami meselelere dair izahat yapmanın öncelikli olmadığına işaret etmekle birlikte yeri geldiğinde bu yöntemin de takip edilebileceğini göstermektedir. Ahmed b. Hanbel'i açıklama yapmaya zorlayan bu tartışma ortamının ondan sonraki dönemde de etkisini sürdürdüğü ve bu “mücbir sebep”lerin Ehl-i hadîsin itikâd edebiyatının ortaya çıkmasında önemli bir etken olduğu görülmektedir. Örneğin Kitâbu't-Tevhîd'i telif gerekçesinden söz eden İbn Huzeyme, esasen Ehl-i Bidat ile yaptığı münazaraların yeterli olduğunu ve bu hususa dair bir eser telif etme amacıyla olmadığını ifade eder. Bununla birlikte genç ilim ve hadis talebelerinin Ehl-i dalalet, Mu'attıla ve Mu'tezile'nin meclislerine katılmaları ve bu sebeple doğru yoldan sapmalarından duyduğu endişeden söz ederek bu durumun kendisini eser telif etmeye yönelttiğini belirtmektedir.⁴⁷³ Kelam ilmi ile iştigal etmek istemediğini belirten ve kendi talebelerini de kelam ilmi konusunda tartışmaya girmekten menettiği nakledilen⁴⁷⁴ İbn Huzeyme'nin konuya dair eser telif etme çabası dikkat çekicidir.

⁴⁷² Hallâl, *es-Sunne*, 5/135.

⁴⁷³ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1/10. İbn Huzeyme'nin eserinde “Ey ilim talebeleri!” şeklindeki hitabı için bk. 1/255. İbn Huzeyme eserinin bir yerinde kendi yakın çevresinden birilerinin Cehmîyye'ye mensup birisinin eserini getirdiklerini söyler ve bu şahsın delil olarak kullandığı hadisin Cehmîlerce uydurulmuş bir hadis olduğunu belirtir (İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 2/582-583). Bu nakil İbn Huzeyme'nin eser telifinde gerekçe gösterdiği üzere çevresindeki muhaddislerin “Ehl-i Bidat”ın görüşlerinden haberdar olduklarına işaret etmektedir. Ayrıca İbn Huzeyme'nin eleştirdiği Cehmînin hadisi delil olarak sunması keza bir konu vesilesiyle Cehmîyye'nin zahiren tevil edilebilir hadisleri kabul ettiğine ve hadislerin muhtasar hallerini kullandıklarına dair eleştirisi (2/816), Mu'tezile ve Haricilerin bir konuda hüccet olarak sunduğu hadisi yanlış anladıklarına dair açıklamaları (2/836-846) eleştirilen fırkaların da İbn Huzeyme'nin anlattığı kadarıyla tartışmalı gözükse de hadisi bir delil olarak kullandıklarını göstermektedir.

⁴⁷⁴ Zehebî, *Siyer*, 14/377.

Onun mezkûr vurguları dikkate alındığında iki hususun ön plana çıktığı ifade edilebilir. Bunlardan ilki genç kuşak muhaddislerin ve ilim talebelerinin korunmasıdır. Bununla bağlantılı olarak ortaya çıkan bir diğer husus ise kelami tartışmalardan uzak tutma çabasının tek başına yeterli olmadığıdır. Genç ilim ve hadis talebelerinin Ehl-i Bidat'ın meclislerine iştirakleri ise onların ve onlarla irtibatlı olanların Ehl-i hadîsin arzu ettiğinden farklı bir bilgi akışına maruz kalacağı anlamını taşımaktadır. İşte bu eğilimi fark eden İbn Huzeyme, kendi ifadeleri ile Ehl-i Âsâr'ın yolunun hak olduğunu göstermek için söz konusu eserini telif etmiştir.⁴⁷⁵ Benzer vurguları İbn Huzeyme (ö. 311/924) sonrasında Berbehârî (ö. 329/940-41) ve Âcurrî'nin (ö. 360/970) eserlerinde de görmek mümkündür. Örneğin kelimadan ve kelam ehlinde uzak durulması gerektiğini ısrarla vurgulayan⁴⁷⁶ Berbehârî itikâdî meseleleri açıklamaya girmeksizin yazdığı *Şerhu's-Sünne*'sinin sonlarında eserini okuyan ve yayanlara rahmet duasında bulunmakta⁴⁷⁷ ve kendi zamanındakileri bidatler konusunda uyarmaktadır.⁴⁷⁸ Berbehârî'nin o dönemde Hanbelîler arasında önemli bir etkisi bulunduğu dikkate alındığında bu talebin tabilerince dikkate alınacağı ifade edilebilir.⁴⁷⁹ Benzer kaygıları Âcurrî'nin de dillendirdiği görülmektedir. İbn Huzeyme'nin eseri gibi hacimli bir eser telif eden Âcurrî, eserinin sonunda kendi döneminde bidatlerin yaygınlaştığından söz ettikten sonra çalışmasını Ehl-i Bidat'e karşı bir gürze benzetmektedir.⁴⁸⁰ Onun bu benzetmesi eserine duyulan ihtiyaca işaret etmesi açısından önem arz etmektedir. Netice olarak İbn Huzeyme, Berbehârî ve Âcurrî'de örneklenen bidatlerin yaygınlaştığına ve eserlerinin etkisine dair değerlendirmeler o dönemde Ehl-i

⁴⁷⁵ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1/11.

⁴⁷⁶ Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 61.

⁴⁷⁷ Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 100.

⁴⁷⁸ Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 61.

⁴⁷⁹ Berbehârî'nin etkisi bağlamında dikkat çekici bir olay aktarılmaktadır. Nakle göre bir gün Berbehârî hapsir ve talebelerinin kendisine rahmet dilemeleri ile büyük bir uğultu ortaya çıkar. Halife de bu sesi işiterek durumu sorar. Bunun üzerine gelen sesin Berbehârî'nin talebelerine ait olduğu halifeye arz edilir ve kendisi hakkında olumsuz beyanat verilir. Bunun üzerine halife [nüfuzundan endişe ederek] artık Berbehârî'nin ashabından iki kişinin dahi yan yana gelmesini yasaklar ve bu yasaklama sonucunda Berbehârî saklanmak zorunda kalır. Gizlenme süreci devam ederken rahatsızlanan Berbehârî bu süre zarfında hayatını kaybeder ve gizlice defnedilir (Zehebi, *Siyer*, 15/92).

⁴⁸⁰ Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 2/689. Âcurrî eserinin bir yerinde nakledeceği kısımdan söz ederken “yoldan sapanlar karşısında Ehl-i Hakk'ın delilinin kuvvetlenmesi”ni amaçladığını belirtmektedir (1/304). Keza onun eserinin ilk sayfalarında “Allah'tan bizi Ehl-i Hakk'ın kalbine kuvvet verenlerden eylemesini dilerim” şeklinde bir duada bulunması da (1/159) eser telif amacına işaret eder niteliktedir.

Sünnet'in özelde de Ehl-i hadîsin âsâr temelli bir itikâd edebiyatına ihtiyaç duyduğunu ve ulemanın da bu ihtiyaca eser telifi ile cevap verdiğini göstermektedir.⁴⁸¹

3.1.2.3. Teşbihi Andıran Yorumların Önüne Geçmek

Âsâr temelli itikâd edebiyatını doğuran bir diğer etken ise itikâda dair hadislerin yanlış yorumlandığı şeklindeki değerlendirmelerdir. Örneğin İbn Huzeyme, ilimde yeterli birikim sahibi olmayanların bazı hadislerle dair açıklamalarının doğurduğu problemlere değinir. Ona göre bu hatalı değerlendirmeler “cehalet ehli”nden olanları aldatmakta ve onları teşbihe ilişkin görüş bildirmeye sevk etmektedir.⁴⁸² Bu bağlamda “Allah Âdem’i kendi suretinde yaratmıştır” hadisini örnek vermekte ve bu nakilde “kendi” ibaresinden muradın insan olduğunu vurgulamaktadır.⁴⁸³ Hadisin anlamını bu şekilde açıklayan İbn Huzeyme, peşi sıra nakillerin doğru anlaşılması yönünde telkin yapmakta, hata yaparak ve hataya sürükleyerek doğru yoldan sapılmaması ve teşbihe ilişkin sözler söylenmemesi gerektiğini belirtmektedir.⁴⁸⁴ İbn Huzeyme’nin mezkur vurguları yaparken “Allah sizlere merhamet etsin haberin anlamını kavrayınız”⁴⁸⁵ şeklindeki hitabı burada muhataplarının Ehl-i Bidat olmadığını göstermektedir.⁴⁸⁶ İbn Huzeyme’nin bu üslubu muhaddisler yahut daha geniş anlamda Ehl-i Sünnet içerisinde hatalı tevillerin etkisinde kalmış şahısların varlığına dair bir veri olarak değerlendirilebilir. Kelami

⁴⁸¹ Âcurrî kendi döneminde, tüm beldelerde karşıtların sadece birbirlerine galip gelme amacı taşıdıkları hararetili münazaraların yapıldığını ifade eder (Âcurrî, *eş-Şerî’a*, 1/272-273). O dönemdeki bu adet aynı zamanda Ehl-i Bid’at’le münazarada bulunmak isteyen Ehl-i Sünnet müntesiplerinin özelde de Ehl-i hadîs çevrelerinin âsâr temelli bilgiye daha çok ihtiyaç duyacaklarını düşündürmektedir. Nitekim Âcurrî’nin eserinde yer verdiği muhayyel diyaloglarda soru soran kişinin Ehl-i Bid’at’le münazaranın hangi durumlarda yapılabileceğine dair birkaç kez soru sorması da (Âcurrî, *eş-Şerî’a*, 1/266, 268) o dönemin ihtiyacını yansıtan bir veri olarak okunabilir.

⁴⁸² İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 1/81.

⁴⁸³ İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 1/84. Sûret hadisine dair bazı tartışma ve değerlendirmeler için ayrıca bk. Hüseyin Kahraman, “Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlil Denemesi”, *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 51-70; Kaya, *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*, 418-419.

⁴⁸⁴ İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 1/85. Başka nakiller bağlamında benzer değerlendirmeler için bk. İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 1/87. Berbehârî de muhayyel muhatabını kendi zamanındaki düşüncelere karşı uyarmakta ve şöyle demektedir: “Kendi zamanında sözünü işittiklerinin kim olduklarına bir bak! [Onların düşüncelerini kabul etmekte] aceleci olma. Allah Resûlü’nün (s.a.v) ashabından yahut ulemeden birileri bu konuya dair bir şeyler söyledi mi diye sorup incelemeden görüşlerden birine katılma. Eğer bir nakil (eser) bulursan işte o zaman ona sınıksı yapış, onu başka hiçbir şey için aşma ve ona başka hiçbir şeyi tercih etme. [Eğer bunu yaparsan işte o zaman] ateşin içine düşersin” (Berbehârî, *Şerhu’s-Sünne*, 61).

⁴⁸⁵ İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 1/85.

⁴⁸⁶ “Allah’ın laneti Cehmiyye’nin üzerine olsun” şeklindeki değerlendirmesi için bk. İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 1/393, 399.

tartışmalar bağlamında Ehl-i hadîse yöneltilen müşebbihe eleştirisi⁴⁸⁷ de dikkate alındığında İbn Huzeyme'nin cahil olarak nitelendirdiği bu kesime eleştiriler getirdiği ve bu kesimden etkilenenlere uyarılarda bulunarak onları Ehl-i hadîsin yöntemine uygun olmayan durumlardan uzak tutmaya çalıştığı ifade edilebilir. Bu eleştirinin iki ayrı yönünden bahsedilebilir. Bunlardan biri muhaddislere dönük olup bu türden hatalı eğilimlerin bertaraf edilmesi amacını taşımaktadır. İkincisi ise mezkûr kesim için yapılan “cahil” yakıştırmasının da gösterdiği üzere Ehl-i hadîse yönelik müşebbihe eleştirisinin yersiz olduğunu vurgulamaktır. Bu durum Ehl-i hadîsin kelam edebiyatının sadece muhaliflere yönelik olarak telif edilmediğini aynı zamanda muhaddisler yahut daha genel anlamda Ehl-i Sünnet içerisinde problemli olarak görülen eğilimlere bir müdahale amacı taşıdığını da göstermesi açısından önem arz etmektedir.

3.1.3. Haberi Sıfatların Kabulü Bağlamında İbn Fûrek ve İbn Huzeyme Arasında Bir Karşılaştırma

İtikadi meselelere dair önemli tartışma konularından biri de haberi sıfatlar konusudur. Ehl-i hadîsin büyük çoğunluğu bu hususta nasların olduğu hal üzere kabul edilmesi, nasıl ve niçin sorularının yöneltilmemesi gerektiğini⁴⁸⁸ ve bu türden soruların bidat olduğunu belirtmektedirler. Ayrıca bu tavrın selefîn mutlak tavrı olduğunu ve bunun dışında tevil yoluna gidilmesinin kabul edilemeyeceğini de ısrarla vurgulamaktadırlar. Bununla birlikte Allah'ın eli, yüzü, gece vakti dünya semasına nüzul etmesi gibi zahiren teşbih barındıran bu sözlerin tevil edilmesi gerektiğini, bu nakillerin tevil edilmeksizin anlaşılmasının teşbihi çağrıştırdığını belirten ve bu tavrı selefte bir itiraz yahut bir bidat olarak değil bir sünnet savunusu olarak değerlendiren bir diğer kesim de bulunmaktadır. Önceki başlıklarda işaret edildiği üzere 3./9. asırda İbn Küllâb'ın önemli bir etkisinin bulunduğu ve Abdülaziz b. Abdulmelik el-Mekkî,

⁴⁸⁷ Cehmiyye'nin Ehl-i Âsâr'a müşebbihe dediğine dair bk. İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1/114, 117, 193.

⁴⁸⁸ 4./10. asırdan sadece bazı örnekler için bk. Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 63; Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 1/638-639, 685, 691; İsmâîlî, Ebû Bekir Ahmed b. İbrahim, *Kitâbu İ'tikâdi Ehli's-Sünne*, nşr. Cemal 'Azzûn (Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1430/2009), 36, 37; İbn Batta, Ebû Abdillâh 'Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed b. Hamdân, *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırkati'n-nâciye ve mucânebeti'l-fıraki'l-mezmûme*, thk. Ebû 'Âsım el-Hasan b. 'Abbâs b. Kutayb (Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye, 1429/2008), 3/280-281. İbn Mende, *Kitâbu'l-Tevhîd*, 3/115, 309; Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne*, 1/165.

Muhâsibî, Kerâbîsî gibi alimlerce temsil edilen bu düşüncenin 4./10. asırda önemli oranda Eş‘arî ile temsil edildiği söylenebilir. İbn Fûrek’in eserinde hadislere dair yorumlarından sarf-ı nazar ederek *Müşkilü’l-Hadîs*’inin sonunda bulunan iki müstakil reddiyenin en azından tevil bağlamında düşünce biçimlerinin karşılaştırılması açısından temsil gücü yüksek bir örnek hüviyetinde olduğu söylenebilir.⁴⁸⁹ İbn Fûrek burada İbn Huzeyme’nin (ö. 311/924) *Kitâbu’t-Tevhîd*’ini sonrasında ise onun ashabından olduğunu kaydettiği Ebû Bekir es-Sıbgî’nin (ö. 342/953)⁴⁹⁰ *el-Esmâ ve’s-Sıfât* adlı eserini inceleme konusu yapmaktadır.⁴⁹¹ Eş‘arî gelenekten gelen, Eş‘arî’yi Ehl-i hadîs arasında zikreden İbn Fûrek ile tevil karşıtlığı açısından Ahmed b. Hanbel çizgisinin önemli temsilcilerinden olan İbn Huzeyme’nin bu açıdan temsil gücü yüksek birer örnek olarak kabul edilebileceği vurgulanmalıdır.⁴⁹² İbn Fûrek’in bu

⁴⁸⁹ İbn Fûrek’in eserinde yer yer zikredilen “meşayihuna”, “ashâbuna”, “mezhebuna” türünden ibareler (Örneğin bk. İbn Fûrek, *Müşkilü’l-Hadîs*, 52, 78, 80, 105, 135, 153, 156, 157, 158, 185, 191, 192, 207) onun çalışmasını Eş‘arî düşüncesinin takibi açısından da önemli kılmaktadır. Onun *Müşkilü’l-Hadîs*’teki kelamcılığından söz eden Gimaret de onun çok büyük oranda Eş‘arî’yi takip ettiğini belirtmektedir (İbn Fûrek, *Müşkilü’l-Hadîs*, 41 (Muhakkik Girişi)). Gimaret ayrıca eserin yer verdiği teviller yönüyle de bir müracaat kaynağı hüviyetinde olduğunu kaydeder (İbn Fûrek, *Müşkilü’l-Hadîs*, 41 (Muhakkik Girişi)). Gimaret’in Eş‘arî’nin kelam düşüncesini ele aldığı *La doctrine d’al-Ash‘ari* adlı bir çalışmanın müellifi olması bu değerlendirmesini önemli kılmaktadır. Daha çok tasviri bir üslupla yazıldığı kaydedilen eserin Eş‘arî’nin kelâmî görüşlerini, bütün konularıyla ve teferruatlı bir şekilde incelediği ve sistemini derli toplu bir şekilde ortaya koyduğuna dair bir değerlendirme için bk. M. Sait Özervarlı, “Daniel Gimaret, *La Doctrine d’al-ash‘ari* (Paris: Les Editions du Cerf (Patrimoines-Islam, 1990)”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* (1/1997), 239. İbn Fûrek’in eserini önemli kılan bir diğer husus da kendisinden önce İbnü’s-Selcî, İbn Kuteybe ve son olarak Eş‘arî’nin öğrencisi Ebu’l-Hasan et-Taberî’nin benzer mahiyetteki eserlerini incelediğini fakat kendi çalışmasının buralarda zikredilmeyen nakilleri de ele alacağını ve onların değinmediği yönleri de inceleyeceğini belirtmesidir (İbn Fûrek, *Müşkilü’l-Hadîs*, 7-8). Ehl-i Sünnet kelimasında tevil yaklaşımının bu tutumu hazırlayıcı zeminin de katkısıyla İbn Fûrek ve Mâturidî ile başladığına dair bir değerlendirme için ayrıca bk. İrfan Eyibil, “Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te’vilinin Başlangıcı Meselesi”, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 / 34 (Aralık 2018), 688.

⁴⁹⁰ Hadis ve fıkıhta behre sahibi olduğu söylenen Sıbgî’nin İbn Huzeyme ile uzun yıllar süren hoca-talebe ilişkisine dair ayrıca bk. Zehebî, *Siyer*, 15/483-485.

⁴⁹¹ Yine Eş‘arî gelenekten gelen Fahreddin er-Râzî’nin (ö. 606/1210) İbn Huzeyme’nin *Kitâbu’t-Tevhîd*’ini “Kitâbü’ş-Şirk” olarak nitelendirmesi ve İbn Huzeyme’yi ağır ifadelerle eleştirmesi İbn Fûrek’le başlayan İbn Huzeyme eleştirisinin bir devamı olarak da okunabilir (Fahreddin er-Râzî, İbnü’l-‘Allâme Ziyâuddîn Ömer, *Tefsîru’l-Fahri’r-Râzî el-muştehir bi’t-Tefsîri’l-Kebîr ve Mefâtîhi’l-Ğayb* (Beyrut: Dâru’l-Fikr, 1401/1981, 27/151-152). Hanbelî ve Eş‘arîler arasında bir tartışma konusu olarak Allah’ın sıfatları konusuna dair bk. Koç, *Hanbelîlik-Eş‘arîlik İlişkisi*, 203-218.

⁴⁹² İbn Fûrek’in *Müşkilü’l-Hadîs*’teki muhataplarına dair bir hususa dikkat çekmek önem arz etmektedir. Esasen İbn Fûrek hadislere dair eleştiri yöneltten zümreler olarak Cehmiyye, Mu‘tezile, Hâriciler, Râfîzîler ve Cismiyye’den söz etmektedir (İbn Fûrek, *Müşkilü’l-Hadîs*, 2). Fakat eseri neşreden Daniel Gimaret ele aldığı hadislerin Mu‘tezile tarafından kabul edilip dikkate alınmadığını, onun eserdeki esas muhataplarının zahiren teşbih ifade eder gözüken bu hadisleri zahiri anlamları ile kabul edenler olduğunu belirtir. Bu minvalde de başta Ahmed b. Hanbel olmak üzere Ebû Said ed-Dârimî, İbn Huzeyme, Âcurrî ve başka alimler de bulunduğunu belirtir (İbn Fûrek, *Müşkilü’l-Hadîs*, thk.

eserlere dair değerlendirmeleri de dikkate alınarak her iki düşünce tarzının karşılaştırılması ve ayırım noktalarının tespit edilmesi hedeflenmektedir.⁴⁹³ Bununla birlikte sadece bu eserlerle sınırlı kalınmayacak; İbn Huzeyme'nin ve Sıbgî'nin tavırlarından bahis açıldığında Ahmed b. Hanbel çizgisini takip eden 4./10. asır itikâd edebiyatına da yer yer değinilecektir.⁴⁹⁴

İbn Fûrek, İbn Huzeyme'ye dair kısmın girişinde öncelikle eserin muhtevassından kısaca söz eder. Eserde müteşabih haberlere yer verildiğini ifade eden İbn Fûrek onun bu hadisleri değerlendirme biçimine değinir. Buna göre İbn Huzeyme haberlerde zikredilen ibareleri Allah'ın sıfatları olarak takdim etmekte fakat bunların yaratılmışlarla kıyaslanmamasını önemle vurgulamaktadır.⁴⁹⁵ Peşi sıra ise bu eserdeki isabetli ve hatalı tevellere değineceğini, sıfat olarak kabul edilip edilemeyecek hususları ele alacağını ve eserdeki bazı nakillere dair değerlendirmelerde bulunacağını söyler.⁴⁹⁶

3.1.3.1. Sıfatların Tespiti

İbn Huzeyme ve İbn Fûrek arasındaki önemli ayırım noktalarından biri sıfatların tesbitindeki şartlara dairdir.⁴⁹⁷ İbn Huzeyme eserinde mevzû bahis edeceği sıfatlardan söz ederken bunların kaynaklarından da söz eder. Allah'ın Kur'ân'da ve sahih hadislerde kendisini tavsif ettikleri sıfatları ele alacağını vurgulayan İbn Huzeyme, sahih hadisten kastını da izah etmektedir. Buna göre sözü ettiği hadisler

Daniel Gimaret, Muhakkik girişini Fransızca'dan çev. M. Ş., 18 7 (Muhakkik Girişi). Gimaret'in bu iddiasının kayda değer olduğu belirtilmelidir. Nitekim Hanbeli alimlerden Kadı Ebû Ya'lâ'nın (ö. 526/1131) *İbtâlu't-Te'vilât* eserini İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-Hadis*'ine reddiye olarak kaleme aldığı İbn Teymiyye tarafından dile getirilmiştir (İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim, *Der'u Teâruzi'l-'Akli ve'n-Nakl*, thk. Muhammed Reşad Salim (Medine: Câmî'atu'l-İmâm Muhammed b. Sû'ûd el-İslâmiyye), 2. Baskı, 1411/1991, 5/237; Fatih Çimen, *İbn-i Fûrek ve Müşkilü'l-Hadis ve Beyânüh Adlı Eseri* (Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015), 87).

⁴⁹³ Çalışmanın üçüncü bölümünün yazımı tamamlandıktan sonra Osman Aydın tarafından "Müşkilü'l-Hadis ve Haberî Sıfatların Te'vili Noktasında Ehl-i Hadise Bir Reddiye" adlı bir çalışma neşredilmiştir (*Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 22/1 (Mart 2022), 427-454). İbn Fûrek ve İbn Huzeyme'yi metodik olarak ana hatlarıyla karşılaştıran Aydın, sonrasında ise konular özelinde tarafların görüşlerini incelemekte ve değerlendirmelerde bulunmaktadır.

⁴⁹⁴ Hanbeli ve Eş'arî düşünce arasındaki tartışmalara dair ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. İsa Koç, *Mezhepler Arası Mücadele: Hanbelilik-Eş'arîlik İlişkisi* (İstanbul: Klasik Yayınları, 2022).

⁴⁹⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis*, 217.

⁴⁹⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis*, 217.

⁴⁹⁷ Ehl-i hadîste sıfatların ispatı meselesine dair ayrıntılı bilgi için bk. Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, 117-121.

adalet ehli râvilerce herhangi bir kopukluk olmaksızın Hz. Peygamber'e ulaşan ve ondan geldiği sabit ve sahih olan nakillerdir.⁴⁹⁸ İbn Huzeyme'nin Kitap ve sahih sünnetle sınırlandığı bu kaynaklar onun değerlendirmesine göre Allah'a bir sıfat izafe edilmesi için yeterlidir. İbn Huzeyme eserinde yer verdiği örneklerde de görüleceği üzere bu kaynaklarda yer verilen bir ibarenin sıfat olarak kabul edilmemesini ve yorumlanmasını kesinlikle reddetmektedir. Bununla birlikte her ne kadar ortak alanlar bulunsa da İbn Fûrek'in sübut için öne sürdüğü şartların farklı olduğu belirtilmelidir. Onun eserinin mukaddimesinde mütevâtir, müstefiz⁴⁹⁹ ve âhâd olarak tanımlanabilecek üçlü bir taksimden söz ettiği görülmektedir. Eserinin girişinde teviller konusundaki temel kaideleri ele alan İbn Fûrek bunlardan biri olarak haberin kısımlarını dile getirmektedir. Buna göre mütevâtir, halefin seleften naklettiği ve bu nakil hususunda bir tartışma ve ihtilafın olmadığı haberlerdir. İkinci kısım ise bir kısmının naklettiği fakat geri kalanlar için müstefiz olma vasfını haiz olan haberlerdir. Bu haberler de yayılmış ve onların kabulü hususunda bir tartışma vuku bulmamıştır. İki kısımdan söz eden İbn Fûrek peşi sıra bunların her birine dair değerlendirmelerde bulunur. Buna göre mütevâtir haber bu haberi işitenlerde iki hususu zorunlu olarak gerektirir. Bunlar, haberi işitenlerde bilginin hasıl olması ve haberi tasdiktir. Diğer kısım ise delil olmayı gerektirme ve gaybî hususlarda kesinlik açısından mütevâtirle aynı değerdedir. Bununla birlikte aralarında bir fark vardır: Bu haberi işitenlerde bilgi zarurî bir şekilde hasıl olmaz. Bu [bilginin zarurî olduğu] ancak istidlalle bilinir. İbn Fûrek bu istidlalleri ise şöyle açıklar: Ümmetin kavl (nakledile gelmiş olma) ve amel (uygulanma) yönünden icma etmesi, bu haber[in içerdiği hususlar]dan razı olması (genel bir kabule mazhar olması) ve inkâr etmemesi⁵⁰⁰. İlk iki haber çeşidinden sonra ise âhâddan söz eder. Mezkûr iki kısım dışında kalan haberlerin âhâd yollarla gelen sahih nakiller olduğunu belirten İbn Fûrek, bunların "ilim" ve "kesinlik" ifade etmediğini, mükellef olanlara amel yönünden delil olduklarını fakat gaybî hususlarda

⁴⁹⁸ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 1/11. İbn Huzeyme ilerleyen sayfalarda da sıfatlara dair bilginin sadece Kitap ve sahih nakillerle elde edilebileceğini vurgular (1/51).

⁴⁹⁹ İbn Fûrek bu kısımda يستفيع fiilini kullanmıştır fakat onun eserinde doğrudan müstefiz sözcüğünü de kullandığı belirtilmelidir (İbn Fûrek, *Müşkilu'l-Hadîs*, 21). Müstefiz habere dair ayrıntılı bilgi için bk. Hansu, *Mütevâtir Haber*, 133-136.

⁵⁰⁰ Ümmet tarafından kabul görmüş ve içeriğine dair icma oluşmuş âhâd haberlere dair daha ayrıntılı bilgi için bk. Hansu, *Mütevâtir Haber*, 184-191.

bir kesinlik ifade etmediklerini belirtir.⁵⁰¹ İbn Fûrek bu düşüncesini eserde de yer yer dillendirir. Örneğin “ricl” ibaresine dair değerlendirmeleri bu kısımlardan biridir. İbn Huzeyme’nin Allah’a ricl ibaresini nispetini ispat için bir bölüm açtığını kaydeden İbn Fûrek onun bölümün girişindeki sözlerine yer verir. İbn Huzeyme bu kısımda Kur’ân’da ve hadislerde Allah’ın kendisine nispet ettiği sıfatların Muattıla olan Cehmiyye tarafından inkâr edildiğini belirtmektedir. Peşi sıra “ricl” ibaresini ispat sadedinde bir ayete ve sonrasında ise hadislere yer vermektedir.⁵⁰² İbn Fûrek’in bu kısımda İbn Huzeyme’ye itirazı “ricl”in Allah’a izafe edilemeyeceğine dairdir. İbn Huzeyme’nin yer verdiği ayetin delil olarak değerlendirilemeyeceğini vurgulayan İbn Fûrek, onun “ricl” sözcüğü ile Allah’a sıfat olarak izafesi konusunda tartışma bulunmayan “yed” sözcüğünü aynı kapsamda değerlendirdiğini söyler. Ona göre Kitab ve Sünnet’teki naslar, Arabı ve Acemi ile ümmetin kabulü “yed” sözcüğünün sıfat olarak kabul edilmesini ve terk edilemeyeceğini tartışmasız hale getirmektedir. Bununla birlikte “ricl” ibaresi için bu söz konusu değildir. İlim ve nazar ehli keza sıfatları ispat edenler ve inkâr edenlerin çoğunluğu “ricl” sözcüğünün bir sıfat olmadığını belirtmekte ve bu sözcüğün mülk ve yaratışa bir izafe olduğunu belirtmektedirler.⁵⁰³ İbn Fûrek’in bu kısımda, “ricl” sözcüğünün bir sıfat olamayacağını vurguladığı ve bunun için bazı temel hususlara değindiği görülmektedir. Bunlardan ilki bir ifadenin sıfat olarak kabul edilmesi için Kitap ve sahih olan sünnette⁵⁰⁴ geçmesi bunun yanı sıra ümmetin icmainsine mazhar olması gerektirir.⁵⁰⁵

⁵⁰¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 9-10. İbn Fûrek’in *amel* yerine *ahkam* ibaresini kullandığı bir kısım için ayrıca bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 215. Onun yer yer “eğer sahih ise”, “her ne kadar âhâd bir haber ise de” şeklinde kayıtlar koyarak bu nakillerde yer verilen sözleri de yorumladığı görülmektedir (Örneğin bk. 76, 80, 82, 97, 192, 195, 201, 202, 205). İbn Fûrek nakil ehlinin bir aslı olmadığını belirttiği rivayetlerin tevili ile ilgilenilmesinin ise doğru olmadığını kaydeder (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 203). Onun Eş’arî’nin haber düşüncesini anlattığı kısım için ayrıca bk. İbn Fûrek, *Makâlâtü’s-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’arî*, 20-23. Eş’arî ve sonrasındaki Eş’arî düşünce ile Ehl-i hadîs arasındaki haber tartışmalarına dair ayrıca bk. Şerif Hâtîm, *el-Yakînî ve’z-zannî*, 9-13).

⁵⁰² *Kitâbu’t-Tevhîd*’de ilgili kısım için bk. İbn Huzeyme, *Kitâbü’t-Tevhîd*, 1/202-231.

⁵⁰³ İbn Fûrek eserinin başka kısımlarında Arap dilindeki kullanımlara dayanarak “ricl” ibaresinin “büyük bir topluluk”, “pek çok kişi” anlamlarına gelebileceğini de kaydeder (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 58, 62, 269-270).

⁵⁰⁴ İbn Fûrek bunu özel olarak vurguladığı kısımda mezkûr konuda re’y ve hevâya değil ancak Kitap ve sahih Sünnet’e itimad edilebileceğini belirtir (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 228).

⁵⁰⁵ Benzer değerlendirmeleri için ayrıca bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 9, 140.

Bir diğerk örnek ise makam-ı mahmud rivayetine dairdir. Makam-ı mahmuda ilişkin ayete ve bu konuda nakledilen hadise yer veren İbn Fûrek, hadiste yer verilen Allah'ın Hz. Peygamber'i arşın üzerinde kendisi ile yan yana olacak şekilde oturttuğuna dair nakli reddetmediğini belirtir. Zira nakil İbn Fûrek'in olması gerektiğini öne sürdüğü şartları haizdir. Bununla birlikte bu onun haberdeki ifadeleri tevil etmeyeceği anlamına gelmemektedir. Nitekim hadiste yer alan “ﷺ” ibaresinin Allah'ın şanına yaraşır şekilde “yardım etme” anlamında olduğunu kaydeder. Bu ibarenin farklı ayetlerde de kullanıldığına dair örnekler de sunan İbn Fûrek fiziki bir yakınlık durumunun Allah için mümkün olmadığını vurgular.⁵⁰⁶

Görüldüğü gibi İbn Huzeyme bir sıfatın Allah'a nispet edilmesi için Kur'an'da ve sahih hadislerde yer almasını yeterli bulurken İbn Fûrek ise sıfatların kabulü için Kitap, müstefiz sünnet ve ümmet icmains ilişkine kurallara uygun olma şartı aramakta ve bu sıfatların da Allah'ın şanına yaraşır şekilde tevil edilmesi gerektiğini belirtmektedir. Ayrıca şartlar arasında özellikle icma düşüncesinin temel ayrım noktalarından biri olduğu belirtilmelidir. Zira bu düşünceye tespit edebildiğimiz kadarıyla ne İbn Huzeyme'de ne de Ahmed b. Hanbel çizgisini takip eden eserlerde rastladık. İbn Fûrek'in mezkûr değerlendirmesi onun haberin taksimine dair düşüncelerini önemli hale getirmektedir. Buradan da anlaşıldığı üzere İbn Fûrek ve İbn Huzeyme arasındaki en önemli farklardan biri sahih olmakla beraber âhâd hadislerin gaybî hususlarda delil olup olmayacağı meselesidir. İbn Huzeyme ve Ahmed b. Hanbel çizgisini takip eden ulemaya göre bir rivayet sahih bir senedle geldiği takdirde bu naklin itikâdda delil olmaması söz konusu değildir. Örneğin Mesleme b. Ebi'l-Kâsım el-Kurtubî (ö. 353/964), sahabeden geldiği takdirde ismi belli olsun yahut olmasın eğer sikalardan Hz. Peygamber'e kadar nakledilmişse bu hadisin delil olduğunu ifade etmekte ayrıca bütün imamların kanaatinin de bu olduğunu belirtmektedir.⁵⁰⁷ Keza İbn Batta'nın (ö. 387/997) “eğer rivayet sahih ise ona teslim olur ne Kur'an'a ne de başka bir şeye arz ederiz”⁵⁰⁸ şeklindeki değerlendirmesi de Ahmed b. Hanbel çizgisinin bakış açısını yansıtan önemli örneklerdendir.

⁵⁰⁶ İbn Fûrek, *Müşkilu'l-Hadis*, 231.

⁵⁰⁷ Mesleme b. Ebi'l-Kâsım, *er-Red 'alâ ehli'l-bida*, 38.

⁵⁰⁸ İbn Batta, *el-İbâne*, 1/387.

Hasılı İbn Fûrek'in temsil ettiği düşünce ve Ahmed b. Hanbel'in çizgisini takip eden itikâdî düşüncenin temel farklarından birinin naklin sübutu ve delaletine dair olduğu, bu sübut hususunda ise sahih olmakla beraber âhâd yolla gelen naklin itikâdî hususlarda delil olup olamayacağının temel ayırım noktalarından olduğu ifade edilebilir.

3.1.3.2. Sıfatların Tevil Edilebilirliği

Sıfat olarak kabul edilen nakillerin tevil edilip edilemeyeceği, tevil edilecekse hangi hususların dikkate alınması gerektiği de sıfatlara dair önemli meseleler arasındadır.⁵⁰⁹ Bu kısımda mezkûr alimlerin teville dair duruşuna değinmeden önce İbn Fûrek'in sıfatların nispeti ile ilgili değerlendirmesinden söz etmek uygundur. Allah'a herhangi bir âzâ nispet etmenin veya O'nun fiziki olarak doğrudan bir müdahalesinin bulunduğu dair bir hususun Allah için kabul edilemeyeceğini belirten İbn Fûrek iki hatalı tutuma işaret eder. Buna göre haberleri hatalı şekilde tevil etmemekle birlikte aynı zamanda örneğin "yed" sıfatını de nefyetmemek gerektir. Bunun yapılmasını ta'tîl kapsamında değerlendiren İbn Fûrek ayrıca onların Kur'ân ve Sünnet'te zikredilen lafzın sınırlarını da aştıklarını belirtir.⁵¹⁰ Zira ona göre Kur'ân'da gerekli şartları sağladığı takdirde Sünnet'te yer verilmiş olan ve ümmetin de icmaına mazhar olmuş bir haberde Allah'a izafe edilmiş bir sıfat nefyedilemez. Bu durum sübut şartlarındaki farklılıklarla beraber pek çok sıfatın Allah'a nispeti hususunda ortak bir tutum içerisinde olduklarını göstermektedir. Bununla birlikte onların teville bakış açısının farklılaştığı belirtilmelidir. Nitekim İbn Huzeyme'nin eserine dikkat edildiği zaman onun "nefs" sıfatının Allah'a izafe edilebileceğine dair ayet ve hadislerle yer verdiği görülmektedir.⁵¹¹ Sıfatlara dair tevilleri eleştiren İbn Huzeyme, örneğin bu sıfata dair açıklamasında Cehmiyye'den bazı cahillerin bunu "Allah'ın yaratması" olarak yorumladıklarını, nefsi ve yaratmayı ayrı düşündüklerini belirtir.⁵¹² İbn Huzeyme, Allah'a nispet edilen bu sıfatlar hakkında bir değerlendirme

⁵⁰⁹ Ehl-i hadîsin teville bakış açısına dair ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Kırbasoğlu, *Ehl-i Sünnetin Kurucu Ataları*, 125-173. Hanbelilik ve Eş'arîlik arasındaki bir tartışma konusu olarak tevil problemine dair bk. Koç, *Hanbelilik-Eş'arîlik İlişkisi*, 195-200.

⁵¹⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis*, 224. "Yed" ifadesini tevil ettiği bir kısım için bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadis*, 225.

⁵¹¹ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 1/11-22.

⁵¹² İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 1/19.

yapılamayacağını örneğin Allah'ın eli olduğunun söylenmesi gerektiğini fakat bu elin yaratılanlara benzediğinin söylenemeyeceğini belirtmektedir.⁵¹³ Bu tutumu açıklama sadedinde ise Hz. Peygamber'in söz gelimi Allah'ın gece vakti nüzul etmesinin keyfiyetini açıklamadığını bu sebeple kendilerinin de bunu bilemeyeceklerini vurgulamaktadır.⁵¹⁴

Nefs, el ve nüzul örneğinde görülen bu durumun eserin geri kalanı için de geçerli olduğu belirtilebilir. Bununla birlikte onun her ne kadar önemli oranda nakillerle yetinse de konuyu açıklama ve muhalif gruplara cevap verme amacıyla değerlendirmeler yaptığı da görülmektedir. Fakat bu değerlendirmelerinde de sözünü ettiği hususlara uyduğu belirtilmelidir.

İbn Huzeyme sıfatları inkâr ettiğini belirttiği Cehmiyye, Muattıla, Mu'tezile gibi fırkaların Allah tasavvurunu da eleştirir. Tevillerine değinen İbn Huzeyme onların tasavvur ettiği Allah'ın adeta kör ve sağır bir varlık olduğuna işaret eder.⁵¹⁵ Hasılı onun ayet ve sahih hadislerde geçen sıfatları, yorumlamaya gitmeden kabul ettiği ve ifadelere dair yorumları da sert bir dille eleştirdiği görülmektedir.

İbn Huzeyme'nin bu tutumuna karşılık İbn Fûrek ise eserinin mukaddimesinde temel şartlar belirlemiş ve haberlerin bunlara göre değerlendirilmesi gerektiğini vurgulamaktadır. Bunlardan biri de Allah'ın mahlukatına benzemeyeceği, onun fiziki olarak başka bir mahluka yakın olamayacağı ve şanına yakışmayacak hallerin ona izafe edilemeyeceği gibi bazı temel esaslardır.⁵¹⁶ Mevzû bahis ettiği temel kuralların ardından ise İbn Fûrek Kitap ve Sünnet'te Allah'ı vasfetmek için zikredilen yüz, el, göz, gelme, nüzul etme gibi ibarelerin gerçek halleri ile anlaşılmasının Allah için

⁵¹³ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 1/62.

⁵¹⁴ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 1/290.

⁵¹⁵ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 1/58.

⁵¹⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 8-19. İbn Fûrek başka bir kısımda bidat ehlinin bu haberlerde zikredilen ifadelerin teşbih, tahdid gibi durumlar olmaksızın Allah'ın şanına yaraşır şekilde tevil edilemeyeceği vehmine kapıldıklarını, bu sebeple de nakilleri inkâr ettiklerini söyler. Onların bu tutumunu eleştiren İbn Fûrek eğer doğru bir şekilde tevil eden haber onların düşüncelerinin temellerine ters ise bunu reddettiklerini belirtir. Bidat ehlinin düşüncelerini Kitap, Sünnet ve ümmetin ittifak ettiği hususlardan yoksun olarak takdim eden İbn Fûrek'e göre onların bu hale düşmesinin sebebi Hz. Peygamber'in sünnetini inkâr, nakil ehlini hafife alma ve onların aktardıklarını önemsememeleridir. (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 94). İbn Huzeyme de Muattıla'nın tüm sıfatları inkâr ettiğini öne sürer (İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 58).

imkânsız olduğunu söyler.⁵¹⁷ Örneğin o meşhur cariyе hadisinde Allah'ın semada olduğuna dair beyanı reddetmez. Fakat burada Hz. Peygamber'in onun azat edilmesine dair beyanından da hareketle bu sözünün kalbindeki samimiyetin ve Allah'ı bilmesinin bir alameti olarak kabul edildiğini kaydeder.⁵¹⁸ İbn Fûrek'in *Müşkilü'l-Hadîs*'i boyunca yaptığı değеrlendirmelerde sözünü ettiğı esaslar konusunda tutarlı olduğu görölmektedir.

İbn Huzeyme ve İbn Fûrek'in teville dair değеrlendirmeleri dikkate alındığında her iki düşünce biçiminin sıfatların Allah'a nispeti hususunda farklı şartlara sahip oldukları gibi tevil açısından da temel bir ayrıma gittikleri görölmektedir. İbn Huzeyme örneğinde görölen Ehl-i hadîs düşüncesi teville mutlak olarak karşıyken İbn Fûrek'le temsil edilen ve Eş'arîlik etkisindeki kanat ise sıfatların ispatını kabul ederken mutlaka tevil edilmeleri gerektiğini ifade etmektedirler.

İbn Fûrek, hadislerin tevil edilmesini temellendirme sadedinde özellikle ayetlerin muhkem ve müteşabih olmasına vurgu yapmaktadır. Ona göre nasıl ki ayetlerin bir kısmı muhkem bir kısmı ise müteşabih olup anlaşılmaq için ek bir hususa ihtiyaç duyuyorsa hadisler için de aynı durum geçerlidir. Bidat ehli ve mülhidler tarafından mevzû bahis edildiğini söylediğı bu hadislerin değеrlendirilmesinde ise iki hususa dikkat çekmektedir. Bunlar tevillerin Arap diline uygun olması,⁵¹⁹ teşbih ve

⁵¹⁷ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 13.

⁵¹⁸ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 235.

⁵¹⁹ İbn Fûrek ve İbn Huzeyme'nin ortak yönlerinden birinin Arap diline çokça müracaatları olduğu ifade edilebilir. Hatta İbn Huzeyme'nin tevil karşıtı 4./10. asır itikâd eserlerinde bu açıdan en öne çıkan eser olduğu belirtilmelidir (Bazıları için bk. İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1/52, 53, 54, 55, 56, 73, 74, 76, 80, 84, 114, 139, 140, 185, 196, 199, 200, 256, 257, 290, 341, 459, 514; 2/557, 568, 618, 629, 630, 690, 719, 728, 732, 745, 876, 877, 898.). Örneğin vech konusunda "Kitap, sünnet ve Arap dili" temelli bir açıklama yaptığını özel olarak belirtmektedir (İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1/80. Lâlekâî'nin itikâdî bir meseleyi açıklarken Arap diline müracaat ettiğı bazı kısımlar için ayrıca bk. Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne*, 2/204, 206, 207, 212, 213).

Hz. Peygamber'in Arapça ile hitap ettiğini, bu sebeple hitabın dile göre değеrlendirilmesi gerektiğini belirten İbn Fûrek'in de (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 166. İbn Huzeyme'nin de benzer bir değеrlendirmesi için bk. 1/114, 185) eserinde neredeyse tüm konularda Arap dil kurallarına, Arapların ifadeleri kullanım biçimlerine atf yaptığı ve tevillerinde bundan azami ölçüde istifade ettiğı görölmektedir (Örneğin bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 27, 34-35, 37, 38, 39, 49, 50, 53, 54, 55, 56, 57, 58, 62, 65, 67, 68, 73, 74, 75, 77, 79, 81, 82, 83, 85, 86, 88, 89, 90, 91, 92, 95, 96, 97, 99, 102, 110, 113, 115, 119, 120, 125, 128, 130, 131, 133, 137, 140, 145, 160, 165, 166, 177, 178, 180, 181, 183, 188, 194, 198, 199, 200, 208, 209) Bununla birlikte iki alimin dilsel açıklamalara başvurma gerekçeleri farklıdır. İbn Huzeyme zikrettiğı hususları tevilsiz bir şekilde Allah'a nispet etmek için bu açıklamalara başvururken, İbn Fûrek ise dilsel değеrlendirmelere yaptığı tevilleri gerekçelendirme bağlamında yer verir.

ta'tile gidilmemesidir.⁵²⁰ İbn Fûrek'in vurguladığı ikinci husus zahiren teşbih yahut ta'til ifade eder gözükten tüm nakillerin tevil edilmesine imkân tanınması açısından önem arz etmektedir. Ayrıca onun Ahmed b. Hanbel çizgisinde itikâd edebiyatı ile çeliştiği en önemli konulardan birinin de bu husus olduğu belirtilmelidir. Zira bilindiği üzere bu çizgide nasların nakledildiği hal üzere kabul edilmesi ve nasıl ve niçin sorularının sorulmaması ısrarla vurgulanmaktadır. Elbette onlar da İbn Fûrek'in sözünü ettiği iki hususa dair benzer kaygıları taşımaktadırlar. Fakat Ehl-i hadîs, tevil kapısının açılmasını aynı zamanda nistan bağımsız düşünce biçimine kapı aralamak olarak da gördüğü için tevil ve cedel karşıtlığı ile konunun bu yönü ile tartışılmasını engellemeye çalışmaktadır. Zira onlara göre selefin sormadığı bir sorunun sorulması bidat kapsamındadır. Onların bidat-sünnet ikilemine dair bu vurguları aynı zamanda akla dayalı düşünce biçiminin beraberinde külli bir dönüşümü getireceği kaygısını taşıdıklarını göstermektedir. Fakat İbn Fûrek örneğinde gördüğümüz kelami düşünce ise bizzat cedel ve tevilin, savununun önemli parçalarından biri olduğunu ve muhataplara bu argümanları kullanarak cevap verilmesi gerektiğini belirtmektedirler. Bu sebeple İbn Fûrek'in metinlerin teviline dair değerlendirmesinin aynı zamanda iki grup arasındaki önemli bir metodik farklılığa işaret ettiği vurgulanmalıdır.⁵²¹

3.1.3.3. Sıfatların Nakledildiği Hal Üzere Anlaşılması

İbn Fûrek'in eserinde mevzû bahis ettiği önemli bir husus ise nasların nakledildiği hal üzere anlaşılması gerektiğine dair düşüncedir. Bilindiği üzere bu husus tevili doğru bulmayan Ehl-i hadîs çizgisinin ısrarla vurguladığı hususlardan biridir. Bu türden telif edilen eserlere dikkat edildiği zaman onların Hz. Peygamber, sahâbe ve

İtikad edebiyatında bir istidlal yöntemi olarak Arap dilinin kullanılması sonraki dönemde özellikle İbn Hazm'da (ö. 456/1064) görülecek olan Arap dili vurgusunu besleyen bir husus olarak görülebilir. Abrahamov da dilsel mülâhazaların esercilerin kelami tartışmalarında rol oynadığını ifade etmektedir (Abrahamov, "Nasçı ve Eserci İtikadî Söylem", 371). Bununla birlikte 4./10. asır itikâd edebiyatı özelinde bunun yoğun bir görünüm arz etmediği de belirtilmelidir.

⁵²⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 3-4.

⁵²¹ İbn Fûrek'in eserde sadece Ehl-i hadîse eleştirileri bulunmamaktadır. Örneğin İbnü's-Selcî'yi (ö. 266/880) "Allah her yerdedir" şeklindeki değerlendirmesinden ötürü tenkid etmekte ve her ne kadar bunun Allah'ın her mekânı idaresinde tuttuğu anlamında olsa da ona bir mekân izafe edilemeyeceğini belirtmektedir (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 35). İbn Fûrek bu görüşü Neccâr'dan (ö. 230/845 civarı) aldığını ve bunun da Mu'tezile'nin görüşü olduğunu da eklemektedir (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 80). Bu düşünceyi İbn Huzeyme'nin de eleştirdiği görülmektedir. Fakat İbn Huzeyme tenkidinde nakillerin de gösterdiği üzere Allah'ın yedi kat göğün üstünde olduğunu belirtmekte ve Muattıla'nın görüşünün yanlış olduğunu belirtmektedir (İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 1/273).

tâbiînin bu nakilleri tevil etmediklerini vurguladıkları ve mezkûr tabakalardan sonraki ulemanın bu türden nakillerine de başvurdukları görülmektedir. Bu durumun farkında olan İbn Fûrek'in, problemi insanlar arasında bir anlayış farkı olduğu şeklinde çözmeye çalıştığı görülmektedir. O, haberlerin lafızlarına teslim olunması ve tabi olunması, manalarına ve kastedilen yönlelere dair inceleme yapılmaksızın taklid edilmesine dair seleften pek çok nakil bulunduğunu belirtir ve konuyu Evza'î'nin "Geldiği hal üzere nakledin" ifadesi bağlamında tartışır. Peşi sıra ise selefin tavrını değerlendirir. Buna göre onların tevilden menetmeleri nakillerin anlamını ve kastedilen yönleri bilmeyenleri ve bu anlamlara ulaşamayanları iki hatadan korumak içindir. Bunlardan ilki teşbih inancına ve Allah'a şanına yaraşmayacak şeyler nispet edilmesine dairdir. İkinci ise nakledilen metinleri değerlendiremeyenlerin doğrudan haberi reddetmeleridir.⁵²² Bu bakış açısını temellendirmek için onun müteşabih ayetlere ısrarlı bir vurguda bulunduğu görülmektedir. Ayetlerin muhkem ve müteşabih şekilde ayırımından söz eden Âl-i İmrân suresinin 7. ayetini⁵²³ de açıklayan İbn Fûrek bu ayette ilimde derinleşenlerin müteşabih ayetleri bildiğini, nitekim ayetin son kısmı olan "وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ" (onu ancak akıl sahipleri anlar) bölümünün de bunu teyit ettiğini ifade eder.⁵²⁴ Ona göre bu türden müteşabihlerden kastedilen anlamı doğru şekilde anlayabilecekler sadece akıl, anlayış (fehm) ve basiret sahipleridirler.⁵²⁵

İbn Fûrek, bu açıklamalarından sonra ise müteşabihler arasında sadece Allah'ın bilebileceği bir bilginin bulunup bulunamayacağı hususundan söz eder. Öncelikle bu türden bir bilginin bulunmadığı şeklinde kesin bir yargıların bulunmadığını kaydeden İbn Fûrek, sonrasında ise ilim erbabının bu bilgiye fikir ve istinbat yolu ile

⁵²² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 5.

⁵²³ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ

(Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşabihdir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşabihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar.) Kur'an Yolu (Erişim 19 Aralık 2021), Âl-i İmrân 3/7.

⁵²⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 5. İbn Fûrek bu vurgusunu Ebû Bekir es-Sıbgî'nin (ö. 342/953) eserine dair eleştirisinin girişinde de zikreder (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 254).

⁵²⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 5. Benzer bir değerlendirmesi için ayrıca bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 254.

erişmesinin mümkün olduğunu kaydeder.⁵²⁶ Onun müteşabihlerin fikir ve istinbat yolu ile bulunabileceğine ilişkin değerlendirmesinin Ahmed b. Hanbel çizgisindeki ulemanın müteşabih algısı ile önemli farklılıklar taşıdığı belirtilebilir.⁵²⁷ Örneğin Ebû Bekir el-Hallâl'ın *es-Sünne*'sinde "ilimde derinleşenler" ifadesine bir konuya dair açıklama yapmadan iman etme sadedinde atıf yapılmaktadır.⁵²⁸

Nasların tevil edilebilirliğini temellendirme açısından müteşabih ayetleri vurgulayan İbn Fûrek'in ayrıca bu delillendirmelerine Evza'î'nin bir sözünü de eklediği görülmektedir. Buna göre Evza'î Allah'ın her gece dünya semasına nüzul ettiğine dair hadisten söz edildiğinde "Allah dilediğini yapar" şeklinde bir değerlendirmede bulunmuştur. İbn Fûrek, onun bu sözü ile nüzulun Allah'ın kudreti ile gerçekleşen fiilerden biri olup, Allah'ın fiillerinde herhangi bir değişim (tahvîl ve tağyîr) olmadığını kastettiğini ifade eder. İbn Fûrek ayrıca ehl-i nazar ve tahkikin bu hadise dair değerlendirmelerinin de kendi zamanına dek Evza'î'nin söylediklerini aşmadığını ekler. İbn Fûrek bu kısımdan sonra ise selefin tevil karşıtlığındaki amacının ehl-i nazardan olmayanların bu nakillerin teviline dalmaktan korumak amaçlı olduğunu tekrar vurgular.⁵²⁹

İbn Fûrek'in tevili temellendirme adına serdettiği mezkûr hususlar bağlamında birkaç noktaya değinmek gerekmektedir. Öncelikle onun temellendirmenin ilk aşamasında müteşabih ayetlere başvurduğu ve bunu birkaç kez vurguladığı görülmektedir. Onun atıfta bulunduğu ayet esasen tevil karşıtı olanlar tarafından da kullanılmış fakat İbn Fûrek'in tefsir ettiği şekli ile değil müteşabihlere sadece iman edilmesi, onların tevili ile ilgilenilmemesi şeklinde değerlendirilmiştir. İkinci nokta ise seleften nakledilen ve nasların nakledildiği hal üzere anlaşılması gerektiğini ifade eden rivâyetleri insanlar arasındaki anlayış farkı ile izah etmeye çalışmasıdır. Onun bu vurgusundan ve konunun son bölümündeki "ehl-i nazar olmayanları haberlerin teviline

⁵²⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 254 (بل يجوز أن يكون لأهل العلم طريق إلى معرفة ذلك يتوصلون إليها بالفكرة والاستنباط). Marifetullah'a ulaşmanın yolları ile ilgili benzer bir değerlendirmesi için bk. İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Seyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 308.

⁵²⁷ Ehl-i hadîsin en bariz vasıflarından birinin müteşabih hakkında yorum yapmamak olduğuna dair bk. Özkan, "Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı", 189.

⁵²⁸ Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbn Hârûn b. Yezîd, *es-Sünne*, thk. Atiyye ez-Zehrânî (Riyad: Dârü'r-Râye, 1410/1989), 3/568.

⁵²⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 6.

dalmaktan vazgeçirmek” ibaresinden hareketle insanlar arasında bir anlayış farkı gözettiği net olarak anlaşılmaktadır. Ayrıca bu tutum onun gerek Kur’ân’ın gerekse hadislerin katmanlı bir anlam yapısına sahip olduğu fikrinde olduğunu düşündürmektedir.⁵³⁰ İbn Fûrek’in “ehl-i nazardan olmayanlar” ibaresinden kastettiklerinin önemli oranda geniş halk kitleleri ve henüz yeterli birikimi olmayan ilim talebeleri olduğu belirtilebilir. Bununla birlikte onun seleften nakledilen tevîl karşıtlığına dair tüm nakilleri tek gerekçeye irca ederek açıklama çabası dikkat çekmektedir. Netice olarak İbn Fûrek’in sıfatların tevîli konusunda farklı bir yol takip ettiği ve bunu temellendirme adına ayetlere ve seleften gelen nakillerin yorumuna müracaat ettiği görülmektedir.

3.1.3.4. Kelami Kabullere Yer Verilmesi

İbn Fûrek *Müşkilü'l-Hadîs*’e girmeden önce bazı temel kelimelerin bilinmesi ve nakillerin bunlar dikkate alınarak anlaşılması gerektiğini ifade eder. Bunların önemli bir kısmı Allah tasavvuruna dairken, Arap dili ve mütevatir-âhâd ayrımı da dikkat çekilen hususlardandır. Örneğin Allah’ın tek bir “şey” olup herhangi bir inkisam ve tecezzinin onun için mümkün olmadığı;⁵³¹ mahlukatından bir şeye [fiziki anlamda] yakın olmasının,⁵³² yarattıklarına herhangi bir yönden benzemesinin kabul edilemeyeceği; O’na herhangi bir âzâ, boyut (bu‘ûd), bir şeye hulûl etme biçiminde mekânda bulunma gibi hususların izafe edilemeyeceği zikredilen hususlardan bazılarıdır.⁵³³ Keza İbn Fûrek Allah’ın yarattıklarından herhangi bir şeye [fiziki anlamda] yakın olmasının mümkün olmadığını zira Allah için bir hudut kabul edilemeyeceğini belirtir.⁵³⁴ Mevzû bahis ettiği temel kuralların ardından ise İbn Fûrek bu açıklamalarından da anlaşılacağı üzere Kitap ve Sünnet’te Allah’ı vasfetmek için zikredilen yüz, el, göz, gelme, nüzul etme gibi ifadelerin gerçek halleri ile anlaşılmasının Allah için imkânsız olduğunu belirtir.⁵³⁵ Esasen İbn Fûrek’in eserinin

⁵³⁰ İbn Fûrek’in bu muhtemel düşüncesinde tasavvufa olan ilgisinin bir etkisinin bulunup bulunmadığı ise ayrı bir inceleme konusudur. Onun tasavvuf istilahlarına dair olduğu aktarılan *el-İbâne ‘an Turuki’l-Kâsidîn* isimli bir eseri için ayrıca bk. İbn Fûrek, *el-İbâne ‘an Turuki’l-Kâsidîn Tasavvuf Istılahları*, thk., çev. Ahmed Yıldırım-Abdülğaffar Aslan (İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 2014).

⁵³¹ Bu hususa dair daha ayrıntılı bir açıklaması için ayrıca bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 10-12.

⁵³² Bu hususa dair daha ayrıntılı bir açıklaması için ayrıca bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 12-13.

⁵³³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 8-9.

⁵³⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 13.

⁵³⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 13.

neredeysse tamamen mezkûr kaideler üzerine inşa edildiği de söylenmelidir. Nitekim onun hemen hemen ele aldığı her meselede mukaddimede sözünü ettiği kurallara başvurduğu görülmektedir.⁵³⁶ Bu durum onun mukaddimesinin tevil düşüncesi açısından önemini göstermesi cihetiyle ayrı bir önemi haizdir. Onun öngördüğü kurallara dikkat edildiği zaman bunların tevhid inancını korumaya yönelik olduğu görülmektedir.⁵³⁷

İbn Fûrek'in sözünü ettiği bu temel kaideler aynı zamanda eserinde başvuracağı tevillerin de zeminini oluşturmaktadır. Fakat Ahmed b. Hanbel çizgisindeki edebiyat dikkate alınırca mezkûr hususların temel bir kural olarak vazedilmesi ve metinlerin mutlaka bunlara göre tevil edilmesi gibi bir şartın geçerli olmadığı belirtilebilir. Zira onlar peşinen nasların nakledildiği haliyle kabul edilmesi, bu haberlere nasıl ve niçin sorularının sorulmaması gerektiğini ifade etmektedirler

3.1.3.5. Muhaliflerin Görüşlerine Yer Vermek

İbn Huzeyme'nin eser boyunca en çok eleştirdiği fırkanın Cehmiyye olduğu belirtilmelidir.⁵³⁸ Bununla birlikte onların eleştirilerine ayrıntılı olarak yer vermemektedir. Bu durum da onun bidat ehlinin ortaya koyduğu bilgiye karşı tutumunun tabii bir sonucu olarak değerlendirilmelidir. Abdullah b. Mübârek'ten (ö. 181/797) naklettiği “Yahudi ve Hristiyanların sözlerini nakledebiliyoruz ama Cehmiyye'nin sözlerini naklede miyoruz”⁵³⁹ şeklindeki ifade, onların görüşlerinin dillendirilmesine dair bakış açısını yansıtmaya açısından dikkate değerdir. Fakat İbn Fûrek için aynı durumdan söz etmek pek mümkün görünmemektedir. Her ne kadar

⁵³⁶ Mukaddimede zikrettiği kurallara atıfları için örneğin bk. Allah'a bir cisim izafe edilemeyeceği (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 28, 121, 155, 160, 198, 200, 201, 207), Allah'ın bir varlıkta fiziki anlamda bir yakınlığının olamayacağı (47, 55, 81, 82, 94, 147, 148, 198, 303), O'na bir âzâ nispet edilemeyeceği (3, 45, 64, 65, 69, 120, 134, 147, 148, 166, 205, 207), Allah'a had, yön gibi hususların izafe edilemeyeceği (30, 55, 64, 74, 78, 79, 94, 112, 159, 201), O'nun bir mekan nispetinin yapılamayacağı (35, 74, 78, 81, 82, 94).

⁵³⁷ Tevhide dair bazı vurguları için ayrıca bk. İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 213, 283. İbn Fûrek Kitap, Sünnet ve ümmetin icmâsına müracaat olmaksızın sadece Arap dilinden yapılan çıkarımların kabul edilemeyeceğini de vurgulamaktadır (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 9).

⁵³⁸ Cehmiyye ifadesini zikrederek yaptığı eleştiriler için bk. İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 1/1/9, 10, 19, 20, 22, 51, 53, 55, 56, 58, 63, 65, 81, 109, 114, 117, 126, 134, 156, 159, 193, 197, 198, 201, 202, 233, 255, 390, 392, 393, 399, 404, 406; 2/455, 459, 816, 881. İbn Huzeyme'nin sadece Mu'attıla ibaresini kullandığı kısımların yanı sıra metin boyunca el-Cehmiyyetu'l-Mu'attıla (Örneğin bk. 1/22, 81, 109), el-Mu'attılatu'l-Cehmiyye (Örneğin bk. 1/202, 233, 255) şeklindeki kullanımları onun Mu'attıla ile kastettiği kesimin Cehmiyye olduğunu düşündürmektedir.

⁵³⁹ İbn Huzeyme, *Kitâbu't-Tevhîd*, 2/587.

Müşkilü'l-Hadîs'te muhalif olarak gördüğü grupların eleştirilerinden çokça söz etmese de onun düşünceleri zikretmekten kaçınmadığı söylenebilir. Onun her ne kadar çok ayrıntılı bir şekilde olmasa da örneğin Tabiyyûn'un,⁵⁴⁰ Kaderiyye'nin⁵⁴¹, Mu'tezile'nin,⁵⁴² Müşebbihe'nin,⁵⁴³ Neccâriye'nin⁵⁴⁴ görüşlerine yer verdiği ve eleştiriler yönelttiği görülmektedir.⁵⁴⁵ Keza Eş'arî'nin düşüncelerini derlediği *Makâlât*'tında muhaliflerin görüşlerini ele almayacağını belirtmekle birlikte⁵⁴⁶ pek çok yerde onların düşüncelerinden söz ettiği görülmektedir.⁵⁴⁷ Bu durum her iki düşünce biçimi arasında muhalif olarak kabul ettikleri kesimlerce ortaya konulmuş bilgi ve çabaya nasıl karşılık verileceği hususunda yöntemsel ayrımlar olduğu ve bu bakış açılarının delillendirme biçimlerine, eser telifine ve üsluba yansıdığı görülmektedir. Bu durum da esasen bidat ehli ile mücadeledeki yöntemsel farklılığın sonuçlarından biri olarak değerlendirilebilir. Zira Ahmed b. Hanbel çizgisindeki itikâd edebiyatında pek çok kez görülebilecek bir husus bidat ehli ile iletişime geçilmemesi, dine dair tartışmaların dinlenilmemesi, bu türden eserlerin okunmaması ile teşviklerdir. Bunun gerekçesi sadedinde ise inanca dair şüphe oluşması keza bu tartışmalara girerek o bidatin yayılmasına katkı sağlanacağı gibi hususlardan söz edilmektedir. Örneğin Ahmed b. Hanbel'in Ehl-i Sünnetten birinin ehl-i bidattan olduğu anlaşılan birine nakille değil de bidat olarak kabul edilen (muhtes) sözlerle cevap vermesine öfkelenildiği ve Ehl-i Sünnetten olduğu ifade edilen bu kişinin istiğfar dilemesi gerektiğini ifade ettiği görülmektedir. Ahmed b. Hanbel sözlerinin devamında ise şu açıklamayı yapmaktadır: "Biri ortaya bir bidat koyunca ona cevap vermek maksadıyla bu bidatin kapsamını genişletiyorlar".⁵⁴⁸ Onun bu yaklaşımı bidat

⁵⁴⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 24.

⁵⁴¹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 28, 117, 172-173.

⁵⁴² İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 80, 105, 107, 192, 206-208, 209.

⁵⁴³ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 135, 157, 205, 207, 208, 209.

⁵⁴⁴ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 192

⁵⁴⁵ İbn Fûrek kendi yöntemlerinin ne Mu'tezile gibi ta'tile ne de Müşebbihe gibi teşbihe düşmek olmayıp, Kitap ve Sünnet'e uygun bir tarzda olduğunu belirtir (İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 208-209).

⁵⁴⁶ İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 3.

⁵⁴⁷ Başta Mu'tezile olmak üzere farklı fırkaların ve Cübbâî, Nazzam, Allâf, Belhî gibi şahısların görüşlerinin zikredildiği bazı örnekler için bk. İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 38, 74, 77, 79, 95, 111, 118, 120, 127, 134, 145, 156, 158, 162, 172, 202, 212, 215, 219, 226, 233, 250, 272, 289, 327, 328.

Mu'tezile'nin kendi görüşlerine verdiği cevaptan söz ettiği bir kısım için ayrıca bk. İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 137.

⁵⁴⁸ Hallâl, *es-Sünne*, 7/91.

olarak görülen konular konuşuldukça ilgili konunun daha da derinleştiği ve “bidatten sakınma” prensibinin cevap verilmek suretiyle ihlal edildiği düşüncesinde olduklarını ve bu bilgilerin yayılmasından rahatsızlık duyduklarını göstermektedir.

Netice olarak bu tutumun ilgili literatürün en önemli özellikleri arasında olduğu ifade edilebilir. İbn Fûrek ise bir kalamcı olarak bu muhtemel soruyu cevaplamaya çalışmaktadır. Mezkûr tutuma işaret eden İbn Fûrek, haberlerin manalarına dalma konusunda konuşmaktan kaçınan kişinin böyle yapsa dahi kalbini bir şeye inanmaktan yahut bir hususta şüphe ve tereddüt duymaktan nasıl uzak tutacağını sorar.⁵⁴⁹ Peşi sıra ise tekrar müteşabih ayetlerden söz eder. Sahâbe ve tâbiînün bu ayetler hakkında incelemeler yaptığını ve bunu teşvik de ettiklerini söyleyen İbn Fûrek o takdirde mezkûr düşüncede bulunan birinin müteşabih ayetler hususunda da araştırma yapmaması gerektiğini söyler. Ona göre bu düşünce sahibini sahabe ve tabiûnun bu ayetlere dair uğraşlarını da reddetmeye götürecektir. Kur’ân’da ayetlerin tefekkür ve tedebbürüne dair teşvikler olduğunu da hatırlatan İbn Fûrek bidat ehlinin eleştirilerine de kapı aralayan bu türden nakillerin anlaşılmasının önemli olduğunu ifade etmekte ve bu çabanın meşru olduğuna dair bir dizi açıklamada bulunmaktadır.⁵⁵⁰ İbn Fûrek’in değerlendirmeleri bidate dair tartışmalardan uzak durarak kendini inanç konusundaki şüphelerden uzak tutmak tavrının adeta uygulanamaz bir prensip olduğu kanaatinde olduğunu düşündürmektedir. Onun bu değerlendirmeleri esasen Ahmed b. Hanbel çizgisi ve mütekellim çizgisinin bilginin dolaşımına dair farklı bakış açılarını göstermesi açısından önem arz etmektedir. Mütekellimler, görüldüğü kadarıyla artık bidat ehlinin naslara dair sorularının engellenemez bir yaygınlık kazandığını ve bu şüphelerle doğrudan mücadele edilmesi gerektiği kanaatini taşımaktadırlar. Nitekim onların keliması aynı zamanda sünnetin bir kalkanı olarak gördüklerini ifade etmeleri ve İbn Fûrek’in de kendi içerisinde bulunduğu kesimi hazineleri koruyan askerlere benzetmesi kendi konumlarını temellendirme adına önem arz etmektedir. Fakat tevil karşıtlığını sürdüren ve konuların gündeme gelmesini bidat olarak nitelendiren Ahmed b. Hanbel çizgisinin ise her tartışmanın aynı zamanda bilginin yayılması anlamına geldiğini, şüphelere en iyi cevabın sükût olduğunu ve bu şekilde onların tartışma zemininden mahrum bırakılması gerektiğini belirten bir tutum sergiledikleri

⁵⁴⁹ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 6.

⁵⁵⁰ İbn Fûrek, *Müşkilü'l-Hadîs*, 7.

görülmektedir. Böylece bid‘at ehlinin düşüncelerini yayma imkânı bulamayacakları da vurgulanmaktadır.⁵⁵¹ Bu düşünceyi savunan alimlerde halk ve genç ilim talebelerinin inanç tartışmalarından uzak tutulması yönünde ek bir kaygı olduğu da görülmektedir. Esasen onların bu tavrının kendi içinde tutarlı olduğu da belirtilmelidir.

Ehl-i hadîsin bu tutumunda münazara kültürünün de dolaylı bir etkisinden söz edilmelidir. Zira münazara karşı tarafın argümanlarının iyice öğrenilmesini gerektirmektedir. Âcurrî'nin eserinde kendi zamanındaki tüm beldelerde münazaranın yaygınlaştığına ve tarafların çok hararetle tartışmalara girdiğine işaret edilmişti.⁵⁵² Bu durum münazara kültürünün yaygınlığına işaret etmesi açısından önemlidir. Nitekim cedelin âdâbına ilişkin eserlerin varlığı da bu yaygınlığın ve münazaralara verilen önemin bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.⁵⁵³ İşte böyle bir ortamda söz gelimi Kaderî biri ile tartışacak olan muhaddisin onların bilgi kaynaklarını incelemesi, argümanlarına Kitap ve Sünnet esaslı bir birikimle cevaplar hazırlaması gerekmektedir. Üstelik münazaralarda galip gelmenin özellikle bir ilim talebesi için prestijli bir yönü olduğu da bilinmektedir. Bu gibi hususlar dikkate alındığında Ehl-i Bidat'le münazara yapmayı meşrulaştırmanın aynı zamanda Ehl-i Bidat'ın bilgi kaynaklarının Ehl-i hadîse özellikle de genç kuşak muhaddislere açılması anlamına geldiği belirtilebilir. Münazaranın bu ve benzeri sonuçları ile de ilişkili olarak Ehl-i hadîsin önemli bir kısmı onlarla tartışmaya girilmesini doğru bulmamış ve bunu eserlerinde sıklıkla vurgulamışlardır.

3.1.3.6. Cedeli Kullanma

Eş‘arî'nin cedelin âdâbına dair bir eser telif etmiş olması⁵⁵⁴ onu ve takipçilerini Ahmed b. Hanbel çizgisinde gelişen itikâd edebiyatından farklı kılan en önemli

⁵⁵¹ Özkan'ın makalesinde yer verdiği “Tartışmaya Girmek ya da Girmemek: Hangisi Doğru?” şeklindeki başlık iki eğilim arasındaki farkı göstermesi açısından dikkate değerdir (Özkan, “Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı”, 180).

⁵⁵² Âcurrî, *eş-Şerî‘a*, 1/272-273. Ehl-i hadîsin her ne kadar cedel ve münazaraya karşı olsa da bidatlerin yayılmasından kaynaklı olarak eserlerinde bu türden çabaların da bulunduğu dair bk. Özkan, “Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı”, 181.

⁵⁵³ Eş‘arî'nin cedelin âdâbına dair bir eseri olduğuna dair bk. İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 209. Bâkılânî'nin (ö. 403/1013) *Şerhu Edebi'l-Cedel*, Ebû İshâk el-İsferâyî'nin (ö. 418/1027) *Edebü'l-Cedel* adında bir eseri olduğuna dair bk. Şerafettin Gölcük, “Bâkılânî”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 4/535; Salih Sabri Yavuz, “İsferâyînî, Ebû İshak” (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/516.

⁵⁵⁴ İbn Fûrek, *Makâlâtü’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî*, 209.

hususların başında gelmektedir.⁵⁵⁵ Zira bu eserlere dikkat edildiği zaman muhtasar eserlerde nakiller, mufassal eserlerde müstakil başlıklarla cedel karşıtlığının çok temel bir vurgu olarak işlendiği görülmektedir.⁵⁵⁶ Cedel karşıtlığını bir prensip olarak vazeden eserlerde bidat ehli ile iletişime geçilmemesi ve tartışmalara girilmemesi gerektiği, onlarla tartışmamanın tartışmaktan daha iyi olduğu, cedele girmenin selefin yolundan ayrılmak olduğu ısrarla vurgulanır.⁵⁵⁷ Kelam ehli için ise cedel ve münazara düşünce biçimlerinin en önemli vasıfları arasındadır. Örneğin Hattâbî o dönemde kelamın gerekli olduğunu savunanların kendi çalışmalarını nasıl temellendirdiklerinden söz eder. Hattâbî, bu kesimin aklî delillendirmeler ve cedel haricinde bir açıklamayı kabul etmediklerini de vurgulamakta ve kelamın sünneti koruduğu, ona bir kalkan ve haremini koruyan bir silah olduğu fikrinde olduklarını söyler.⁵⁵⁸ Bu düşünce biçiminin gelişim sürecine de değinen Hattâbî, erken dönemden uzaklaşıldıkça bidatlerin artması, mühlidlerin ve bilgiçlik taslayanların ortaya attığı şüphelerin çoğaldığını Ehl-i Kelam'ın da bunlara sadece akli çıkarımlar ve cedelle cevap verilebileceği düşüncesine kapıldıklarını belirtmektedir.⁵⁵⁹

Eş'arî'nin cedel, nazar, münazara konularına dair değerlendirmeleri için bk. İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 308-326. Eş'arî'nin cedelin âdâbına dair değerlendirmeleri için bk. İbn Fûrek, *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*, 334-338.

⁵⁵⁵ Eş'arî'nin ve onu takip eden İbn Fûrek gibi alimlerin kelama mutlak olarak karşı durmamaları Hanbelî itikâd edebiyatında çok daha yoğun şekilde görülen nassa dayandırma çabasının farklı yorumlandığını göstermektedir. Zira bilindiği üzere bu eserlerde cedelin, kelamın meşru olmadığına dair pek çok ayet ve hadis nakledilmektedir. Eş'arî'lerin bunları dikkate almaması ve bu yöntemi kullanmaları bu nassa dair değerlendirmeleri tamamıyla bir yorum olarak değerlendirdiklerini ve bu yoruma katılmadıklarını düşündürmektedir.

⁵⁵⁶ Bazı örnekler için bk. Hallâl, *es-Sunne*, 4/22; 5/132; Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 63; Mesleme b. Ebi'l-Kâsım, *er-Red 'alâ ehli'l-bida*, 25; Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 1/289; İbn Batta, *el-İbâne*, 1/338-397; Lâlekâî, *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne*, 1/114-150.

⁵⁵⁷ Ehl-i hadisin oluşumunu takip eden birkaç yüzyıl içinde mezkûr hususların müntesiplerin uyması gereken âdâb arasında sayıldığına dair bk. Özkan, "Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı", 180.

⁵⁵⁸ Hattâbî, *el-Ğunye 'ani'l-Kelâmi ve ehlih*, 5. Hatırlanacağı üzere Âcurrî de *Şerî'a*'sından "Ehl-i bidata karşı söz gürz" olarak söz etmişti (Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 2/689).

⁵⁵⁹ Hattâbî, *el-Ğunye 'ani'l-Kelâmi ve ehlih*, 5, 9. Esercilerin Mu'tezile ve akılcılara karşı duruşundan söz eden Abrahamov da bir kısmının bu kesimleri toplumdan dışlama ve cezalandırma çağrılarını yaparken diğer bir kısmının ise bunlarla cedel yapmayı caiz gördüklerini kaydeder (Abrahamov, "Nasçı ve Eserci İtikadî Söylem", 373). Abrahamov Esercilerden kastını şöyle açıklar: "Kur'an'ın öğretileri, Sünnet olarak da ifade edilen, rivayetlerde dile getirilen nebevî düsturlar ve "görüş birliği"ne (icmâ') tâbi olan, bunları aklın kullanımına tercih eden kimseler" (Abrahamov, "Nasçı ve Eserci İtikadî Söylem", 358).

3.1.3.7. Kendi Yöntemine Muhalif Hareket Ettiği İçin Eleştirme

İbn Fûrek'in eleştirilerinden biri de İbn Huzeyme'nin bazı kısımlarda kendi gözettiği şartlara uymadığı yönündedir. Örneğin *Kitâbu't-Tevhîd*'de Kur'ân'ın mahluk olmadığına dair bâbdan söz eden İbn Fûrek, bu kısımdaki açıklamaların Kur'ân'ın mahluk olmadığı ve Allah'ın ezeli kelamı olduğuna dair düşünceye, İbn Huzeyme'nin kendi eserinde zikrettiği tüm hususlara aykırı olduğunu vurgular.⁵⁶⁰ Onun "Allah'ın kelamı duraksama olmaksızın peş peşe gelen bir kelim" olduğuna ilişkin sözlerini⁵⁶¹ ele alan İbn Fûrek, Cehmiyye'nin görüşünün de bundan farklı olmadığını, İbn Huzeyme'nin bu başlıkta yer verdiği sözlerinin sünnetin asıllarından olan "Kelamullahın mahluk ve muhdes olmaması" ve "O'nun Kelamının ezeli olduğu" hususlarını ihlal ettiğini belirtmektedir. İbn Fûrek, sonrasında ise onun bu tutumunun eserinde gözettiği şartlara da uymadığını zira onun Allah'ın sıfatlarını ispat ederek, keyfiyeti konusunda konuşmayacağı, araştırma yapmaksızın teslim olacağını ifade ettiğini belirtir.⁵⁶² Keza İbn Fûrek bir başka kısımda İbn Huzeyme'nin bazen açıklama yaptığını bazen ise bilebileceğimiz bir husus olmadığını gerekçe göstererek "sükût ederiz" dediğini nakletmektedir. Ayrıca açıklama yaptığı konu ile sükût ettiği konu arasında hiçbir fark bulunmadığını da eklemektedir.⁵⁶³

İbn Fûrek'in konunun izahına dair yapılan açıklamada fahiş bir hataya düşüldüğü yönündeki eleştirisi, İbn Huzeyme'nin bu hususlarda ehil olmadığı şeklinde bir eleştiriyi de beraberinde getirmektedir. Nitekim İbn Fûrek buna da değinmekte ve gösterdiği şartlara uymuş olsaydı bunun hem kendisi hem de onu taklid edenler için çok daha iyi olacağını belirtmektedir.⁵⁶⁴ İbn Fûrek'in, İbn Huzeyme'nin mezkûr hususlarda yeterli olmadığına dair eleştirisi aynı zamanda bir alternatif olarak kendi bakış açısını önerme anlamı da taşımaktadır. Ayrıca onun İbn Huzeyme'yi bilmeden de olsa Kur'ân mahluktur diyenlerle aynı görüşü dillendirdiğine dair ifadeleri Ahmed b. Hanbel çizgisindeki ulema için de büyük bir itham olduğu belirtilmelidir. Nitekim

⁵⁶⁰ İbn Fûrek, *Müşkilu'l-Hadîs*, 238.

⁵⁶¹ İbn Fûrek, *Müşkilu'l-Hadîs*, 238 (كَلَامُ اللَّهِ كَلَامٌ مُتَوَاصِلٌ، لَا سَكُوتَ بَيْنَهُ). İfade aynıyla matbu *Kitâbu't-Tevhîd*'de bulunmaktadır (1/349). Bu düşünce bağlamında Sıbgî'ye yönelik benzer eleştirileri için ayrıca bk. İbn Fûrek, *Müşkilu'l-Hadîs*, 270-274.

⁵⁶² İbn Fûrek, *Müşkilu'l-Hadîs*, 238.

⁵⁶³ İbn Fûrek, *Müşkilu'l-Hadîs*, 251.

⁵⁶⁴ İbn Fûrek, *Müşkilu'l-Hadîs*, 240.

bir sonraki asırda Hanbeli mezhebinin önemli simalarından olan Kadı Ebû Ya‘lâ’nın İbn Fûrek’in *Müşkil*’ine karşı olarak yazdığı *İbtâlu’t-Te‘vîlât* adlı reddiyesi de onun bu ithamlarına bir cevap verildiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

3.1.3.8. İhtilaf Olmayan Konuları İhtilaf Varmış Gibi Sunma

İbn Fûrek’in İbn Huzeyme’ye yönelttiği eleştirilerden birisi de ihtilaf olmayan konuları ihtilaf varmış gibi sunması ile ilgilidir. Örneğin o, Allah’ın Hz. Musa ile konuşması bahsi münasebetiyle İbn Huzeyme’nin böyle bir konuyu gündeme taşımamasını eleştirir. Onun belirttiğine göre mezhepleri farklı olmasına rağmen Allah’ın Hz. Musa ile konuştuğu ve bu hususta O’nun tek olduğu konusunda bir ihtilaf yoktur. Aralarındaki ihtilaf sadece manaya yöneliktir. İcmaya mazhar olmuş böyle bir konuyu ispat sadedinde ayetler ve sünnetten nakillerin verilmesi ise İbn Fûrek’e göre zorlama bir çabadır.⁵⁶⁵ İbn Fûrek’in İbn Huzeyme’ye dair bu değerlendirmesinin eleştirilebilir yönleri bulunduğu belirtilmelidir. Zira öncelikle İbn Huzeyme’nin eseri *Müşkilü’l-Hadîs* gibi problemlili görülen nakillerin izah edildiği bir eser değildir. İbn Huzeyme Allah’a sıfat olarak nispet edilecek hususları ayet ve sahih hadislerden hareketle ispat etmeye çalıştığını ifade etmekte, sıfatlara dair açtığı başlıklarda da nakillere yer vermektedir. Onun her ne kadar eser boyunca başta Cehmiyye olmak üzere çeşitli fırkalara eleştirileri varsa da bunun çalışmanın önemli bir kısmını oluşturmadığı belirtilmelidir. Bu sebeple bir konuda ihtilaf olmamasına rağmen sıfata dair nakilleri eserine taşıması tabiidir.

3.1.3.9. Bidat Ehli ile Mücadelede Yetersiz Olma Eleştirisi

İbn Fûrek’in İbn Huzeyme’ye yönelttiği eleştiriler arasında Cehmiyye’nin söylemediği şeyleri onlara izafe ettiği,⁵⁶⁶ görüşlerini çürütemediği, kendi görüşünü doğru bir şekilde ispat edemediği⁵⁶⁷ gibi hususlar bulunmaktadır. İbn Fûrek’in bu eleştirisinin özellikle muhatapları açısından çok önemli olduğu ifade edilmelidir. Zira bu eleştiri aynı zamanda Cehmiyye özelinde bidat fırkaları ile mücadele etmenin İbn Huzeyme çizgisindeki ulemaca yapılamayacağı anlamına da gelmektedir. Halbuki söz

⁵⁶⁵ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-Hadîs*, 237-238.

⁵⁶⁶ İbn Fûrek, *Müşkilü’l-Hadîs*, 233.

⁵⁶⁷ Örneğin bk. İbn Fûrek, *Müşkilü’l-Hadîs*, 233.

gelimi Âcurrî kendi *Şerî'a*'sından söz ederken eserinin bidat ehline karşı bir gürz olduğunu söyler.⁵⁶⁸ Ayrıca İbn Huzeyme'nin kendisi de bizzat bu eseri telif etmekteki amacında genç ilim ve hadis talebelerini bidat ehlinden koruma amacından söz eder.⁵⁶⁹ İbn Fûrek'in bu eleştirisi ise müelliflerince büyük bir önem atfedilen bu çalışmaların bidat ehline karşı koymak adına önemli bir etkiye bulunmadığını ima etmektedir. Ayrıca bu iki esere dair eleştiri kaleme almış olmasının da bu bakış açısı ile ilişkili olduğu söylenebilir. Bu durumda İbn Huzeyme ve benzer ulemanın eser ve yöntemleri yerine bidat ehli ile en iyi şekilde mücadele edecek kesimin İbn Fûrek'in de içinde bulunduğu gelenek olduğuna da işaret edilmiş olmaktadır. Nitekim onun Ashâbu'l-hadîsin kısımlarından söz ederken kendi içinde bulunduğu kısımdan askeri bir birlik olarak söz etmesi de yine bidat ehli ile mücadelede kendilerinin konumuna işaret eder niteliktedir. Bu sebeple İbn Fûrek'in eleştirilerinin aynı zamanda bidat ehli ile mücadelede Ahmed b. Hanbel çizgisinin yönetsel olarak zafiyetler barındırdığına da işaret ettiği ve alternatif olarak mükellim metodunu önerdiği de ifade edilebilir.

Esasen İbn Fûrek öncesinde de sükût etme yönteminin tenkit edildiği ve bunun bir acizlik göstergesi olarak yorumlandığı görülmektedir. Örneğin İbn Kuteybe bu durumdan yakınan alimlerden biridir. *Te'vîl*'inde kendisine sorulan bir soru olarak takdim ettiği pasajda kelamcılarının muhaddislere eleştiriler yöneltmesinden fakat bu hakaretlere cevap verilmediğinden söz etmektedir. Kimsenin eleştiri getirilen hadislere ve hadisçiler lehine delil aramaya çabalamadığının belirtildiği kısımda hatta bu itham ve iftiralara muhaddislerin alıştığına ve cevap vermekten aciz kaldıklarına vurgu yapılmaktadır.⁵⁷⁰ İbn Kuteybe'nin muhaddisleri hadislere yöneltilen kelami eleştirilere cevap vermekten aciz kalan bir grup olarak takdim etmesi burada dikkat çekmektedir. Zira eserinin girişinde bu muhtevadaki bir eleştiriye yer veren İbn Kuteybe, burada sözünü ettiği desteği kendi üstlenmiş gözükmekte ve muhaddislerin kelami açıdan “yetersiz” duruşlarını kendi birikimi ile cevaplandırmaya çalışmaktadır. Metin dikkate alındığında bu cevaplama uğraşında hem hadislerin hem de hadis ilmine emek vermiş

⁵⁶⁸ Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 2/689.

⁵⁶⁹ İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1/10.

⁵⁷⁰ İbn Kuteybe, *Hadis Müdafaası*, 34. Mu'tezile'nin muhaddisleri her türden rivayeti nakletmeleri sebebiyle eleştirildiğini belirten Houari Touati bazı eleştirilere de yer verir ve muhaddislerin bu türden eleştirileri cevaplamakta her zaman zorlandıklarını ifade eder (Houari Touati, *Ortaçağ'da İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*, çev. Ali Berkay, İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004, 102).

olan muhaddislerin savunulması kaygısının önemli bir saik olduğundan söz etmek mümkündür. İbn Fûrek'in Ehl-i hadîsi iki grup olarak takdim ettiği kısımda kendi bulunduğu zümreyi "muhafız" olarak takdim etmesi de bu açıdan önem arz eder. Zira bu durumda 3./9. asırda İbn Kuteybe'nin gerçekleştirdiğini bu dönemde de İbn Fûrek icra etmektedir.

3.2. 4./10. ASIRDA EHL-İ HADİS'İN BİR İÇ İHTİLÂFI OLARAK LAFZ VE VAKF TARTIŞMALARI

Ehl-i Hadîs arasında itikâdî açıdan en çok tartışılan konuların başında Kur'ân'ın lafzının mahluk olup olmaması meselesi gelmektedir. Ahmed b. Hanbel'in Lafziyye'den olan muhaddislere yönelik değerlendirmelerine dikkat edildiği zaman lafz ve onunla ilişkili olarak vakf konusunun erken dönemden itibaren Ehl-i Hadîs içerisinde bir ayrım noktası olarak ön plana çıktığı görülmektedir. Örneğin İbn Kuteybe, muhaddislerin Kur'ân'ın mahluk olmadığı hususunda mutlak bir ittifak halinde olmalarına rağmen lafz konusunda önemli ihtilaflara düştüklerini, bir kısmının birbirini tekfir ettiğini ifade eder.⁵⁷¹ Keza lafz meselesinin doğurduğu problemlere dikkat çeken İbn Teymiyye (ö. 728/1328) de ilim ve fazilet sahibi, âkil ve dindar pek çok alimin bu sebeple anlaşmazlığa düştüğünü; Ehl-i Hadîs ve Ehl-i Sünnet içerisinde husumetler ve ayrılıklar vuku bulduğunu ifade eder.⁵⁷²

3./9. asrın ilk yarısından 5./11. asrın ilk yarısına kadar telif edilen ve Ahmed b. Hanbel çizgisini takip eden itikâdî eserler dikkate alındığında Lafziyye yahut Vakfiyye'den olmanın şiddetli bir şekilde eleştirildiği, önemli oranda Cehmiyye ile eş değer kabul edildiği, bu görüşlere sahip olmanın Ehl-i Hadîs içerisinde dışlanmayı

⁵⁷¹ Muhaddislere lafz konusu bağlamında eleştirileri için bk. İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim, *el-İhtilâf fi'l-lafz ve'r-redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*, thk. Ömer b. Mahmud Ebû Ömer (Riyad: Dârü'r-Râye, 1412/1991), 57-62. O dönemde mahluk olmaya dair tartışmalar konunun tabiatı itibarıyla Kur'ân ve lafzı ile sınırlı değildir. Örneğin Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855) ilmin mahluk olduğunu söyleyenin kafir olacağını belirtmektedir (Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, *Kitâbü's-Sünne*, thk. Muhammed b. Said el-Kahtânî (Demmâm: Dâru İbni'l-Kayyim, 1406/1986), 1/102; Hallâl bu sözü Kaderîlere dair kısımda nakleder (Hallâl, *es-Sünne*, 2/529). Keza kendi dönemindeki ulemanın iman, ikrar, şehadet ve Kur'ân lafzının mahluk olduğu görüşünden ötürü Muhammed b. Nasr'dan (ö. 294/906) yüz çevirdiği, Horasan ve Irak ulemasının da kendisine muhalefette bulundukları nakledilmektedir (Zehebî, *Siyer*, 14/39-40). Ebû Halife (ö. 305/917) isimli alime dair benzer bir durum için ayrıca bk. Zehebî, *Siyer*, 14/10.

⁵⁷² İbn Teymiyye, *Mecmû'u fetâvâ*, 12/333.

netice verdiği, lafz yahut vakf görüşünde olmanın zaman zaman bir itham aracına dönüştüğü sonuçlarına ulaşmak mümkündür.⁵⁷³

Lafz ve vakf konusu aynı zamanda 4./10. Asırda Eş‘arîlikle temsil edilir hale gelen İbn Küllâb (ö. 240/854 [?]), Kerâbîsî (ö. 248/862) gibi alimlerin düşüncesi ile Ahmed b. Hanbel çizgisinin ayırım noktalarından biri olarak da dikkat çekmektedir.

Mezkûr literatür incelendiğinde ortaya çıkan önemli hususlardan birisi ise lafz görüşü ile anılan bazı alimlere dair bakış açısının değişime uğramasıdır. Söz gelimi bu görüşe sahip olduğu için en çok eleştiriye maruz kalanlardan olan Buhârî’nin (ö. 256/870) 4./10. asrın sonlarında tartışmanın bir nesnesi olmaktan çıktığı ve adeta kendisine bir iade-i itibarda bulunduğu görülmektedir.

Bu kısımda öncelikle Ahmed b. Hanbel’den 5./11. asrın ilk yarısına kadar konunun literatürdeki izi sürülmeye gayret edilecek, Lafziyye veya Vakfiyye’den olan muhaddislere dair tutumun tarihsel süreci ele alınacaktır.

3.2.1. Lafz ve Vakf Meselelerinin 4./10. Asırdaki Serencâmı

4./10. asırdaki itikâd edebiyatında lafz ve vakf konularının izlerini sürmek için öncelikli olarak müracaat edilmesi gereken kişi şüphesiz Ahmed b. Hanbel’dir. Nitekim onun değerlendirmelerinin bir sonraki asırda neredeyse benzer lafızlarla nakledile geldiği görülmektedir. Ahmed b. Hanbel’in lafz ve vakf konusundaki tutumu halku’l-Kur’ân görüşü ile uyum halinde olup bu görüşleri kabul edilebilir bir istisna olarak görmediği anlaşılmaktadır. Bununla birlikte o dönemde muhaddislerin tümünün aynı kanaatlere sahip olduğu söylenemez. Bu dönemde Kur’ân’ın yaratılmışlığına dair görüş bildirmeyen ve Vâkıfe olarak isimlendirilen gruptan muhaddisler bulunduğu gibi Kur’ân’ın lafzının mahluk olduğunu söyleyenler de bulunmaktadır.

Ahmed b. Hanbel’in bu görüşteki muhaddislere yönelik tutumlarına bakıldığında kimi zaman tavsiyelerde bulunduğu, kimi zaman ise onlarla görüşülmemesi gerektiğini söylediği görülmektedir. Bununla birlikte onun çoğunlukla

⁵⁷³ 4./10. asır öncesinde lafz ve vakf tartışmalarına dair bk. Kaya, *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*, 398-403. Lafz ve vakf tartışmalarının Hanbeli ve Eş‘arî düşünce arasındaki tartışma konularından olduğuna dair bk. Koç, *Hanbelilik-Eş‘arîlik İlişkisi*, 49.

bu görüşleri Cehmîlikle ilişkilendirdiği de söylenmelidir. Bu durum aynı zamanda muhaddislerin tavrına özel bir önem verilmesi anlamına da gelmektedir. Çünkü ifade edileceği üzere Ahmed b. Hanbel, lafz ve vakf görüşünde olanların kalabalıklar nezdinde Cehmî olanlardan daha etkili olduğu düşüncesindedir. Onun muhaddislere yönelik tavsiyelerine ilişkin bir nakle Hallâl yer vermektedir. *Sünne*’sindenki nakle göre Ahmed b. Hanbel halku’l-Kur’an görüşünde şüpheye düşen ve “Kur’ân mahluk değildir” demeyen bir muhaddise mektup gönderir. Bu mektupta kendisinin âsâra tabi olması gerektiğine dikkat çeken Ahmed b. Hanbel, konuya delil mahiyetinde ayet ve hadisler serdeder. Sonrasında ise Bişr el-Merîsî, İbn Ebî Duâd gibi Kur’an mahluktur düşüncesine çağıranlardan söz ederek bunlara eleştiriler yöneltir ve “Kur’ân mahluktur” inancında olanları tekfir eden alimleri tadat eder. İbn Ebî Duâd’dan söz ederken onun hadis sema etmiş olsa dahi hadislerin manalarından ve fikhından bihaber olduğunu, hangisinin zayıf hangisinin sağlam olduğunu ayırt edemediğini vurgular. Genel olarak nazik bir üslubun tercih edildiği mektup Ahmed b. Hanbel’in fikir değiştiren muhaddisleri öncelikle ikna çabasında olduğunu göstermektedir.⁵⁷⁴ Nakillere dikkat edildiği zaman Ahmed b. Hanbel’in bu tutum sahiplerinin çekimser duruşları ile insanları şüpheye sevk ettiklerini de belirttiği görülmektedir.⁵⁷⁵ Bir kişinin “Kur’ân kelmullahtır” demekle yetinmesinin yeterli olup olmadığına dair bir soruya verdiği cevapta her şeyin zaten konuşulduğunu vurgulamakta ve böyle bir durumda konuşulmaması için mazeret olmadığına dikkat çekmektedir.⁵⁷⁶

Ahmed b. Hanbel’in bu görüşteki muhaddislere dair tutumlarından bir diğeri ise iletişimi kesmektir. Örneğin Kur’ân lafzının mahluk olduğu görüşünde olan Ahmed eş-Şerrâk için “Allah onun canını alsın. Bu bizzat Cehm’in sözüdür” demekle, onunla ve onu savunanlarla görüşülmemesi gerektiğini söylemektedir.⁵⁷⁷ Keza vakf görüşünde olan bir muhaddise görüşme izni vermediğini ve kendisini karşılamak için de yanına gitmediğini söylemektedir.⁵⁷⁸ Keza Ashâbu’l-hadîsin vakf görüşünden

⁵⁷⁴ Hallâl, *es-Sünne*, 6/77-81. Mektuba dair nakilde Ahmed b. Hanbel’in halku’l-Kur’ân görüşünde olanların isimlerini muhtevî bir listesinin olduğu da anlaşılmaktadır (6/77).

⁵⁷⁵ Hallâl, *es-Sünne*, 5/135. Ahmed b. Hanbel’in Lafziyye ve Vâkıfe arasında da bir ayrıma gittiği ve Lafziyye’yi daha tehlikeli görüp bunların insanların aklını karıştırdığını söylediği nakledilmektedir (Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, 1/164; Hallâl, *es-Sünne*, 7/81).

⁵⁷⁶ Hallâl, *es-Sünne*, 5/133.

⁵⁷⁷ Hallâl, *es-Sünne*, 7/63, 66, 69. Şerrâk daha sonra böyle bir söylemediğini belirtse de Ahmed b. Hanbel’in ona inanmadığı nakledilmektedir (Hallâl, *es-Sünne*, 7/67).

⁵⁷⁸ Hallâl, *es-Sünne*, 5/145.

dolayı Basralı bir muhaddise yüz çevirdiği söylendiğinde “Allah onu uzak etsin” dediği nakledilmektedir.⁵⁷⁹

İletişim kesilmesinin bir diğer yolu da eserinin bir başka deyişle eleştiriye maruz kalan alimin ihmal edilmesine dair çabalaradır. Örneğin Hâkim’in nakline göre Ebu’l-Velîd en-Neysâbûrî’nin (ö. 349/960) babası oğlunun bir eser üzerine çalıştığını görünce eserin adını sormuş. O da Buhârî’nin eseri üzerine müstahreç çalışması yaptığını belirtmiştir. Babası ise Buhârî yerine Müslim’in eseri üzerine çalışmasını, bu eserin daha bereketli olduğunu ifade ederek Buhârî’nin “lafz” görüşüne nispet edildiğine işaret etmiştir.⁵⁸⁰

Esasen birbirlerini muhalif olarak gören fırkalar arasındaki iletişim problemleri ilim meclisleri gibi temel bilgi aktarım yollarının kapanması anlamına gelmekte ve muhaliflerin müktesebatından istifade etmek en azından fırka müntesiplerinin geneli için önemli oranda zorlaşmaktadır. Ehl-i Bidat’ın meclislerine gidilmesinin yasaklanması, hadislerinin yazılmaması⁵⁸¹ gibi yöntemlerin keza bu bilgi aktarımına yönelik bir girişim olarak değerlendirilebileceği belirtilebilir.⁵⁸² İşte böyle bir ortamda fırkalar arası geçişler daha büyük bir önem arz etmekte, fırka değiştirenler kimi zaman büyük bir tanınırlığa sahip olmaktadır. Örneğin itikâd konuları açısından Eş‘arî’nin gördüğü rağbette bu durumun etkisinden söz etmek mümkündür. Zira Mu‘tezilenin rahle-i tedrisinden geçmiş biri olarak Eş‘arî o fırkayı umuma ilan suretiyle terk etmiştir. Eş‘arî Mu‘tezile’ye dair bir Ehl-i Hadîs müntesibinin sahip olmasının çok zor olduğu müktesebata sahip olup aynı zamanda onların eksikliklerinin de çok iyi farkındadır. Reddiye kültürünün de imlediği üzere karşı fırkanın eksikliklerinden haberdar olmak büyük bir güç anlamına gelmektedir. Böyle bir ortamda Eş‘arî’nin Mu‘tezileyi terk etmesi aynı zamanda Mu‘tezile karşıtlarının da büyük bir zaferi anlamına gelmektedir. Ayrıca iletişimi kesmek bir başka deyişle o şahsın ve varsa

⁵⁷⁹ Hallâl, *es-Sünne*, 5/146.

⁵⁸⁰ Zehebî, *Siyer*, 15/494. Buhârî’nin Şâfiî fikhını Kerâbîsî’den aldığı bilgisi dikkate alındığında onun lafz görüşüne sahip olmasında bu hoca-talebe ağının etkili olmuş olabileceği belirtilmelidir. Buhârî’nin fikhî kaynaklarına dair bk. Mehmet Bilen, “Buhârî’nin Fakihliği Meselesi”, *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2004), 35-52.

⁵⁸¹ Ehl-i Bidat içerisinde başkalarını kendi düşüncesine çağırılardan hadis alınmayacağına dair bk. Hâkim, *Ma‘rife*, 133, 411.

⁵⁸² Berbehârî’nin Fudayl b. İyâz’dan (ö. 187/803) naklettiği “Bid‘at ehlinden biri ile aramda demirden bir sur olmasını dilerdim” şeklindeki sözler özellikle Ehl-i Bid‘at’le olan iletişim açısından dikkat çekicidir (Berbehârî, *Şerhu’s-Sünne*, 129).

eserlerinin ilmi muhitten tecrit edilmesinin de bir yöntem olduğu ifade edilebilir. Zira böylelikle söz gelimi Ahmed b. Hanbel'in muhitindekiler bu şahıslarla bilgi alışverişinde bulunamayacak ve etki daha az olacaktır. Ayrıca ilmi muhitten tecrit bu türden görüşlere meyledenlere yönelik ciddi bir uyarı anlamına da gelmektedir.

Ahmed b. Hanbel'in ısrarla vurguladığı ve kendisinden sonraki eserlerde de devam ettirilecek bir diğer vurgu ise bu görüşlerin Cehmîlikle ilişkilendirilmesidir. Ahmed b. Hanbel'in Müslümanlar için en zararlı grup olarak Cehmiyye'ye işaret ettiği ve onların Kur'ân'ı ve hadisleri geçersiz kılmayı amaçladıklarını ifade ettiği⁵⁸³ dikkate alındığında bu ithamın bir muhaddis için anlamı daha da netleşmektedir. Hatta Ahmed b. Hanbel vakf görüşüne sahip olanlardan söz ederken bunların Cehmiyye'den dahi daha tehlikeli olduğunu vurgulamakta ve bu grupla Kur'ân'ın mahluk olduğunu söyleyenler arasında bir ayırım yapmamaktadır.⁵⁸⁴

İbn Batta'nın eserinin Lafziyye'ye ayırdığı kısımda Ebû Ca'fer Muhammed b. Hasan el-Mevsîlî'nin (ö. 308/921) Kerâbîsî hakkındaki bir anısı Ahmed b. Hanbel'in lafz ve vakf görüşünün kökenlerine dair düşünceleri açısından zikre değerdir. Nakle göre Ebû Ca'fer, Ahmed b. Hanbel'in yanına gelerek kendisinin Musul halkından olduğunu ve bu bölgenin çoğunlukla Cehmiyye'den oluştuğunu, Ehl-i sünnetten olanların ise az bir kısım olmakla birlikte birbirlerine sıkı sıkıya bağlı olduklarını belirtmektedir. Durumu tasvir eden Ebû Ca'fer peşi sıra ise Kerâbîsî'nin lafz görüşünden ötürü aralarına fitnenin dahil olduğunu belirtmekte ve Ahmed b. Hanbel'in

⁵⁸³ Hallâl, *es-Sünne*, 5/123. Abdurrahman b. Mehdi'nin benzer bir değerlendirmesi için bk. Hallâl, *es-Sünne*, 5/85. Hallâl'ın *Sünne*'si özelinde ifade edilecek olursa Mürcie'ye olan bakışın Cehmiyye kadar sert olmadığı söylenebilir. Söz gelimi Mürcie'den söz edilirken dâî olup olmama durumlarına göre bir ayırma gidilmekte iken Cehmîlere dair bahislerde böyle bir ayırım görülmemektedir. Berbehârî de Ehl-i Hevâ'nın en kötüleri olarak Râfiziler, Mu'tezile ve Cehmiyye'yi saymaktadır (*Şerhu's-Sünne*, 114.) Ehl-i hadîsin akaid edebiyatında Cehmiyye'ye yazılan reddiyelerin önemli bir yeri olduğuna dair ayrıca bk. M. Hayri Kırbaçoğlu, "Ashâbu'l-Hadis'in Akâid Edebiyatı", *İslâmi Araştırmalar* 5 (Ekim 1987), 81.

⁵⁸⁴ Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, 165; Hallâl, *es-Sünne*, 5/129, 131, 135, 136-137; 7/73. Başka alimlerin benzer değerlendirmelerine örnek olarak bk. Hallâl, *es-Sünne*, 7/13; Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 1/314. İbn Batta da lafz görüşünün aslında Cehmîyyenin bir saklanma biçimi olduğunu ve böylelikle düşüncelerini süslü gösterdiklerini ifade etmektedir (İbn Batta, *el-İbâne*, 3/332).

kanaatini sormaktadır. İbn Hanbel ise birkaç kez tekrar ederek Kerâbîsî’den ve onunla birlikte bulunanlardan sakınması gerektiğine dikkat çekmektedir.⁵⁸⁵

Ahmed b. Hanbel lafz görüşü bağlamında Kerâbîsî’nin etkilendiği kaynak olarak Bişr el-Merîsî’ye (ö. 218/833) de işaret etmekte ve Bişr’in ölümünden sonra geriye Kerâbîsî’nin kaldığını söylemektedir.⁵⁸⁶ Sonraki dönem akaide edebiyatında da örneğin lafz görüşünün “bidatçı kelim ehli”nin (أصحاب الكلام المبتدعة) ortaya attığı bir görüş olduğu ve seleften bu görüşe sahip olanın bulunmadığı şeklinde teyit edici ifadeler de bulunmaktadır.⁵⁸⁷ Ahmed b. Hanbel’den nakledilen ve Kerâbîsî ile Bişr arasında kurulan ilgi aynı zamanda onun Lafziyye ve Vakfiyye’ye dair bazı değerlendirmelerini daha anlamlı kılmaktadır. Zira Ahmed b. Hanbel bu gruplar arasında bir ayrım yapmamakta ve bunları da doğrudan Cehmiyye’nin bir grubu olarak zikretmektedir.⁵⁸⁸ Üstelik bunların Cehmiyye’nin kendi fikirlerini bir gizleme aracı olduğu ve söz gelimi lafz görüşü ile halka kendi fikirlerini daha süslü göstermeye çalıştıkları da belirtilmektedir.⁵⁸⁹ Bu durumda lafz yahut vakf görüşüne nispet edilen birinin Cehmî olarak isimlendirilmesinin Kerâbîsî-Bişr el-Merîsî-Cehm b. Safvan şeklindeki düşünsel çizgi ile ilişkilendirilmesinden ötürü olduğu ifade edilebilir.

Ahmed b. Hanbel’in lafz ve vakf görüşüne dair duruşunun takipçileri tarafından titizlikle takip edildiği görülmektedir. İbn Ebî Hâtîm’in (ö. 327/938) Ebû Zür’a er-Râzî (ö. 264/878) ve babası Ebû Hâtîm er-Râzî’den (ö. 277/890) naklettiğini göre “Kur’ân kelimullahıdır” dedikten sonra vakf eden ve “mahluk olup olmadığını bilmiyorum” diyenler ve “okuduğum haliyle Kur’ân’ın lafzı mahluktur” görüşünde

⁵⁸⁵ İbn Batta, *el-İbâne*, 3/338. Kerâbîsî’ye tabi olarak lafz görüşünü savunan birinin ardında namaz kılınmadığı ve bu durumun Ahmed b. Hanbel’e aktarıldığı bir olay için bk. İbn Batta, *el-İbâne*, 3/341.

⁵⁸⁶ Ahmed b. Hanbel, *es-Sünne*, 165; İbn Batta, *el-İbâne*, 3/345, 346.

İbn Teymiyye ise kendisine ulaştığı kadarıyla lafz görüşünü ilk ortaya atanların Kerâbîsî, öğrencisi Dâvud el-İsfahânî (ez-Zâhirî) ve bir grup olduğunu kaydetmektedir (*Mecmû’u’l-fetâvâ*, 12/574).

⁵⁸⁷ İbn Batta, Ahmed b. Hanbel’in Kerâbîsî’ye dair sözlerini Cehm b. Safvan ve takipçilerine dair nakilleri derlediği kısma da almıştır (Bk. *el-İbâne*, 4/35). Ebû’l-Hüseyin Abdülvehhab el-Varrâk’ın Kur’ân’ın lafzının mahluk olduğunu iddia etmenin kelimcilerin yolunu takip etmek demek olduğuna dair değerlendirmesi için bk. Hallâl, *es-Sünne*, 7/105. Benzer bir değerlendirme için ayrıca bk. Hallâl, *es-Sünne*, 7/106.

⁵⁸⁸ Vakf ve lafz görüşünde olanların Cehmiyye’den daha tehlikeli olduğuna dair bk. Ahmed b. Hanbel, *Sünne*, 165, 179.

⁵⁸⁹ İbn Batta, *el-İbâne*, 3/332.

olanlar Cehmî'dir.⁵⁹⁰ İbn Ebî Hâtîm'in nakline göre Ebû Zür'a ve Ebû Hâtîm er-Râzî zikredecekleri itikâdî esasların Hicaz, Irak, Mısır, Şam, Yemen ve bilcümle İslam beldelelerindeki ulemanın kanaati olduğunu belirtmektedirler.⁵⁹¹ Bu durum lafz ve vakf görüşünün Cehmîlikle ilişkilendirilmesi şeklindeki kanaatin Ahmed b. Hanbel sonrasında da devam ettiğini ve yaygınlık kazandığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Nitekim 4./10. asır boyunca telif edilen âsâr temelli itikâd eserlerinde de benzer vurgular devam edecektir. Örneğin Berbehârî (ö. 329/940-41) Kur'ân lafzının mahluk olduğunu söyleyenlerin yahut vakf görüşünü benimseyenlerin bidat ehli ve Cehmi olduğunu ifade etmekte ve bu görüşte Ahmed b. Hanbel'i referans göstermektedir.⁵⁹² Keza Ahmed b. Süleymân en-Neccâd (ö. 348/960) *er-Red 'alâ men yekûlu el-Kur'ânu mahlûk* eserinde Vakfiyye'nin kafir, Lafziyye'nin bidat ehlinden olduğuna dair nakillere yer vermektedir.⁵⁹³ Aynı dönemde Kurtubalı Ebû'l-Kâsım Mesleme b. el-Kâsım (ö. 353/964) da Kur'ân'ı tilavetimizin mahluk olduğunu söyleyenlerin "Kur'ân mahluktur" görüşünde olduğunu, bu görüşte olanın ise Allah'ın ilminin mahluk olduğunu söylemiş olacağını böyle söyleyenin ise kafir olacağını ifade etmektedir.⁵⁹⁴

Vakfiyye ve Lafziyye'ye dair değerlendirmelerde bulunan alimlerden bir diğeri de Âcurrî'dir. (ö. 360/970) *Kitâbü's-Şerî'a*'da müstakil bir başlık açan Âcurrî pek çok ulema nezdinde Vakfiyye'nin "Kur'ân mahluktur" görüşünde olanlardan daha şerli olduğunu belirtmekte ve bunların dinlerinde şüpheye düştüğünü iddia etmektedir.⁵⁹⁵ Keza *Kitâbü's-Şerî'a*'da Lafziyye'nin görüşlerini ele almakta, bunların Ehl-i

⁵⁹⁰ İbn Ebî Hâtîm er-Râzî, Abdurrahman, "Kitâbu asli's-Sünne ve i'tikâdu'd-dîn", *Usûlu's-Sünne* içinde, thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî (Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1433/2012), 135. Ne olduğunu bilmeksizin vakf görüşüne sahip olanların tekfirden istisna edildikleri belirtilmelidir (Bk. 135).

⁵⁹¹ İbn Ebî Hâtîm, "Kitâbu asli's-Sünne ve i'tikâdu'd-dîn", 132. Ebû Hâtîm er-Râzî ve Ebû Zür'a er-Râzî'nin hulasa akaid metnini inceleyen Binyamin Abrahamov her bir konunun farklı fırkalara cevap teşkil ettiğini ifade etmektedir. Halku'l-Kur'ân konusundaki görüşlere de değinen Abrahamov bu kısımda Kur'ân metninin belirli veçhelerinin (lafzının) yaratılmış olduğunu kabul eden bazı eserci grupların da eleştirildiğini kaydetmektedir (Binyamin Abrahamov, "Nasçı ve Eserci İtikadî Söylem", 374).

⁵⁹² Berbehârî, *Şerhu's-Sünne*, 92.

⁵⁹³ Neccâd, Ahmed b. Süleymân, *er-Red 'alâ men yekûlu el-Kur'ânu mahlûk*, thk. Ridallah Muhammed İdrîs, (Kuveyt: Mektebetu's-Sahâbeti'l-İslâmiyye), 70.

⁵⁹⁴ Mesleme b. el-Kâsım, *er-Red 'alâ ehli'l-bida*, 27.

⁵⁹⁵ Âcurrî, *eş-Şerî'a*, 1/312-313. Bu değerlendirmelerinin peşi sıra ise 2. ve 3. asırdan bazı alimlerden nakillerde bulunmaktadır (1/313-315).

Bid‘at’tan olduklarını kaydetmekte, bu görüşü Ahmed b. Hanbel ve onun yolunu takip edenlerin kanaati olarak arz etmektedir.⁵⁹⁶ Âcurrî, böyle bir görüşü dillendirenin terk edilmesi, onunla konuşulmaması, ardında namaz kılınmaması gerektiğini de belirtmektedir.⁵⁹⁷

Ebû Bekir Hallâl’ın *Sünne*’sinde Vakfiyye’ye dair değerlendirmelerle Âcurrî’nin söz ve nakillerinin aynı minvalde devam etmesi ve onun pek çok ulemanın aynı kanaatte olduğunu belirtmesi Hanbelî çizgideki kanaatte herhangi bir değişikliğin olmadığını göstermesi açısından önem arz etmektedir.⁵⁹⁸

İbn Batta el-‘Ukberî (ö. 387/997) de Ahmed b. Hanbel’den naklen “Ashâbu’l-hadîsten kim Kur’ân mahluk değildir demekten sakınırsa o Cehmî’dir” şeklindeki sözlerle yer vermektedir.⁵⁹⁹ İbn Battâ’nın görüşe atıf yaparken Ashâbu’l-hadîs ifadelerinin bulunduğu nakli tercih etmesi muhaddisler arasında bu görüşte olanların o dönemde de bulunduğunu düşündürmektedir.

Vakf konusuna özel bir başlık açan Lâlekâî de bu görüş sahiplerinin Cehmiyye’den farklı olmadığı, daha tehlikeli oldukları, kafir kabul edilmeleri gerektiği gibi nakillere yer verir.⁶⁰⁰ Lâlekâî lafz görüşünde olanların tekfir edildiklerine dair de bir başlık açmakta ve bu kısımda pek çok alimden nakilde bulunmaktadır.⁶⁰¹ Ayrıca o İslam dünyasının farklı bölgelerinden Kur’ân’ın kelimullah olup mahluk olmadığı ve mahluktur diyenlerin kafir olduğu kanaatine sahip tâbiîn, tebeu’t-tâbiîn ve sonraki dönem ulemasından 550’yi aşkın isim zikrettiğini belirtmektedir. Ayrıca bu listeye sahabeyi ekmediğini de belirtmektedir.⁶⁰²

⁵⁹⁶ Âcurrî, *eş-Şerî‘a*, 1/317-318.

⁵⁹⁷ Âcurrî, *eş-Şerî‘a*, 1/320.

⁵⁹⁸ İsmâîlî (ö. 371/982) ve İbn Şâhîn’in (ö. 385/996) benzer değerlendirmeleri için bk. İsmâîlî, *İ’tikâdu Ehli’s-Sünne*, 40; İbn Şâhîn, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman, *Şerhu mezâhibi Ehli’s-Sünne ve ma’rifetu şerâi’i’d-dîn ve’t-temessuk bi’s-sünen*, thk. Âdil b. Muhammed (B.y.: Müessesetu Kurtuba-Dârü’l-Mişkât, 1415/1995), 32. Benzer bir kısım için ayrıca bk. 319.

⁵⁹⁹ İbn Batta, *el-İbâne*, 6/140.

⁶⁰⁰ Lâlekâî, *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-Sünne*, 2/323-329.

⁶⁰¹ Lâlekâî, *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-Sünne*, 2/349-362.

⁶⁰² Lâlekâî eserine başlamadan önce geçmiş imamların [itikâda ilişkin] kitaplarının tümünü incelediğini de belirtmektedir (Lâlekâî, *Şerhu usûli i’tikâdi Ehli’s-Sünne*, 1/27). Onun böyle bir listeyi hazırlayabilmesi hem kendinden önce hazırlanmış benzer listelerin katkısı (Örneğin Ebû Ubeyd Kâsım b. Sellâm’ın (ö. 224/838) iman söz ve amel olduğu, artıp eksildiği görüşünde olanları

Görüldüğü üzere lafz ve vakf görüşüne sahip olanlara dair tutumun Ahmed b. Hanbel'den Lâlekâî'ye kadar hemen hemen aynı çizgide devam etmektedir. Bununla birlikte her ne kadar söylemler aynı olsa da 4./10. asrın sonları ile birlikte bazı alimler özelinde bir değişimden söz etmek mümkün gözükmemektedir. Bu değişimin net olarak takip edilebildiği alimlerden ilki İbn Mende'dir (ö. 395/1005). İbn Mende'nin Buhârî ve Müslim'e dair övgüleri ve eserlerinde onların eserlerinden çokça istifade etmesi⁶⁰³ lafz görüşü ile anılan bu alimler hakkında farklı bir kanaate sahip olduğunu düşündürmektedir. Örneğin o kendi dönemlerinin önde gelen alimleri olarak Buhârî, Müslim, Ebû Dâvûd ve Nesâî'yi saydıktan sonra onların ardından kavrayış (fehmi) açısından onların seviyelerinde olmasalar da bu şahısların yolunu takip edenler olduğunu belirtir ve dört alimi zikreder.⁶⁰⁴ İbn Mende'nin lafziyye görüşünden ötürü Ebû Nu'aym'a (ö. 430/1038) eleştirileri yöneltirken⁶⁰⁵ böyle bir tutum takınması önem

derlediği bir listesi için bk. İbn Batta, *el-İbâne*, 2/238-236) hem de itikâd edebiyatına dair geniş birikimi ile ilişkili olsa gerektir. Bununla birlikte listeye dair bir diğer ihtimalden söz edilebilir. Ebû Bekir Hallâl'in *Sünne*'sinde aktarıldığına göre Ahmed b. Hanbel "Kur'an mahluk değildir" görüşünde olanları muhtevî bir listeye sahiptir (Hallâl, *es-Sünne*, 6/77 ما عندك من المشيخة من قال القرآن غير

مخلوق) Bu bilgi dikkate alındığında Lâlekâî'nin Ahmed b. Hanbel'de bulunan listeyi geliştirmiş olabileceği de düşünülebilir. Ahmed b. Hanbel'in elinde bu türden bir liste bulunması Mihne sonrasında bu süreçteki tutumları sebebiyle eleştirilen muhaddislerin tespitinin nasıl olduğuna dair de bir fikir vermektedir. Ayrıca bu listelerin özellikle ilk üç asırdan uzaklaşıldıkça selef düşüncesini tahkim etme adına büyük bir önemi haiz olacakları belirtilmelidir.

⁶⁰³ Buhârî ve Müslim'in eserlerinin İbn Mende'nin *Kitâbü'l-İmân*'da naklettiği hadislerin temel kaynaklarından olduğuna dair bk. İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Yahya, *Kitâbu'l-İmân*, thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1406/1985), 1/108 (muhakkik girişi). İbn Mende'nin *Buhârî ve Müslim* atıflarına dair örnekler için bk. 1/184, 187, 189, 190, 191, 200, 217, 268, 269, 271, 273, 286, 302, 324, 343, 345, 357, 370, 381, 539; 2/574, 894, 911, 914). Buhârî yahut Müslim naklettiği hadise yer vermemişse İbn Mende'nin bunu özel olarak belirttiği görülmektedir (Örneğin bk. 1/218, 287, 343, 346, 367, 370; 2/631, 703).

⁶⁰⁴ İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Muhammed. *Şürutü'l-eimme: Risale fi beyani fazli (nakli)'l-aḥbar ve şerhi mezaḥibi ehli'l-asar ve hakikati's-sünen ve tashihi'r-rivayât, Şürutü'l-eimme fi kiraati ve's-semâ ve'l-münavele ve'l-icaze*. (Riyad : Darü'l-Müslim, 1995), 42-43.

⁶⁰⁵ İbn Mende ve Ebû Nu'aym arasındaki tartışmaya dair ayrıntılı bilgi ve değerlendirmeler için bk. Koç, *Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi*, 126-132. Lafz konusuna dair girdikleri tartışma sonucunda İbn Mende'nin *er-Red 'ale'l-Lafziyye*, Ebû Nuaym'ın *er-Red 'ale'l-Hurûfiyyeti'l-Hulûliyye* adında eserler telif ettikleri belirtilmektedir (Bk. Osman Türer, "Ebû Nuaym el-İsfahânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 202.

Ebû Nu'aym'ın eseri *Beyânu şübheti'l-Hurûfiyye ve i'lânu mâ intehalethu'l-Cehmiyye ve celeyânu mâ i'tekadethu'l-Mubâhiyyeti'l-Hulûliyye* adıyla neşredilmiştir (thk. Muhammed Muhtar, *Mecmû'atu'l-Mahtûtâtî'l-İslâmiyye*, 31-32 (2020).

Ebû Nu'aym'ın eserini neşreden muhakkik Muhammed Muhtar Ebû Abdillâh İbn Mende'ye (ö. 395/1005) ait olduğunu belirttiği herhangi bir başlığı bulunmayan iki risale daha neşretmiştir. Bununla birlikte bu risalenin 470/1078 tarihinde vefat eden Ebu'l-Kâsım İbn Mende'ye de ait olabileceği belirtilmelidir. Zira neşredilen ilk risalenin sonunda "zındık Eş'arîler" şeklinde bir ibare geçmektedir ki Ebû Abdillâh İbn Mende'nin neşredilen eserlerinde doğrudan Eş'arîlere yönelik bir ifadesi tespit edilememiştir. Üstelik 4./10. asır Hanbeli itikad literatüründe de doğrudan "Eş'arîler" şeklinde bir ibareye rastlamadığımız belirtilmelidir. Fakat 5./11. asırda Hanbelîler ve Eş'arîler

arz etmekte ve lafz görüşünün Buhârî'ye nispet edilmesine dair sürecin nasıl devam ettiği sorusunu gündeme getirmektedir. Hanbelî olan İbn Mende'nin Buhârî'ye dair mezkûr atıfları da onun ve en azından etkili olduğu muhitin Buhârî'yi itikâdî açıdan problemli görmedikleri anlamına geldiği ifade edilmelidir.

İbn Mende'nin atıflarında beliren bu tutum Lâlekâî'nin itikâda dair eserinde daha da net olarak gözükmemektedir. Lâlekâî, kendisinden önceki itikâd edebiyatından farklı olarak lafz konusundan söz ederken Buhârî'nin ismini doğrudan zikretmektedir.⁶⁰⁶ Onun nakline göre Buhârî lafz görüşüne sahip olmadığını, bunu iddia edenlerin yalancı olduğunu söylemektedir.⁶⁰⁷ Ayrıca Lâlekâî, Ehl-i Sünnet'in önde gelenlerinin itikâdî düşüncelerinden söz ettiği kısımda Buhârî'den söz etmektedir. Lâlekâî'nin Buhârî'nin ardından Ebû Zür'a ve Ebû Hâtim er-Râzî'ye de yer verdiği görülmektedir.⁶⁰⁸ Buhârî'nin lafz görüşü bağlamında kendisine önemli eleştiriler getirenlerle birlikte anılması Buhârî'ye yönelik bu konudaki algının dönüştüğünü düşündürmektedir. Lâlekâî ayrıca Buhârî ile birlikte Taberî'ye (ö. 310/923) de yer verir.⁶⁰⁹ Zira Taberî de İbn Ebî Dâvûd (ö. 316/929) ve çevresi tarafından lafz görüşü ile itham edilmiştir.⁶¹⁰ Zehebî'nin naklettiğine göre önemli bir nüfuzu da bulunan İbn Ebî Dâvûd ve ashâbı Taberî'yi teşeyyü' ve lafz görüşüne sahip

arasındaki tartışmanın ilerlemesinin de etkisi ile bu türden sözlere denk gelmek pekâlâ mümkündür (Büveyhîler ve Selçuklular döneminde Hanbelî ve Eş'arî tartışmaları için bk. Koç, *Hanbelîlik-Eş'arîlik İlişkisi*, 123-194).

Abû Abdillâh İbn Mende'ye izafe edilen ikinci risalede ise neşreden bu risale üzerine çalışma yapılması gerektiğini, aslını bulamadığını belirtmektedir. Bu risalenin ilk kısımlarında mukattaa harflerinin Kur'ân'dan olmadığını iddia edenlerin Halku'l-Kur'ân görüşünde oldukları ifade edilmektedir. Ebu'l-Kâsım İbn Mende'nin (ö. 470/1078) ise *er-Red 'alâ men yekûl elif-lâm-mîm harfun liyenfâ 'l-elif ve 'l-lâm ve 'l-mîm min kelâmillâh azze ve celle* isminde aynı konuyu ele alan bir risalesi bulunmaktadır. Bu risalede de "Eş'arîler" ibaresi bir kez daha zikredilmektedir. Bu sebeple hem nâşirin nüshaya dair şüphe izhar etmesi hem de mezkûr esere dair bilgi dikkate alındığında bu nüshanın Ebû Abdillâh İbn Mende'ye aidiyetine en azından yeni bir araştırma yapılana dek temkinli yaklaşılması gerektiği söylenebilir.

⁶⁰⁶ Hallâl'ın *es-Sünne*'sinden Lâlekâî'nin eserine değin Ahmed b. Hanbel'in çizgisini takip eden mezkûr itikâdî eserlerde Buhârî'nin adının sarahaten zikredilmediği görülmektedir.

⁶⁰⁷ Lâlekâî, *Şerhu usûli i 'tikâdi Ehli's-Sünne*, 2/353, 358-359. Benzer değerlendirmeler için bk. Lâlekâî, *Şerhu usûli i 'tikâdi Ehli's-Sünne* 2/357-359. Lâlekâî iman kısmında da önde gelen alimlerle birlikte onun kanaatine de yer vermektedir (5/889).

⁶⁰⁸ Lâlekâî, *Şerhu usûli i 'tikâdi Ehli's-Sünne*, 1/172-182.

⁶⁰⁹ Lâlekâî, *Şerhu usûli i 'tikâdi Ehli's-Sünne*, 2/359-360. İbn Huzeyme'nin "Hanbelîler Taberî'ye zulmettiler" (Zehebî, *Siyer*, 14/273) şeklindeki serzenîşi de bu bağlamda hatırlanmalıdır.

⁶¹⁰ Zehebî, *Mizânu'l-İ'tidâl*, 4/114. Esasen Zehebî yazılan eserin ismini tasrih etmez. Bununla birlikte Taberî'nin eserindeki açıklamaları ve iddiaları yalanlaması bu eserin *Sarîhu's-Sünne* olma ihtimalini kuvvetle muhtemel hale getirmektedir (Taberî'nin ifadeleri için bk. Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Sarîhu's-Sünne*, thk. Bedruddin Yusuf el-Ma'tûk (B.y.: Dâru'l-Hulefâ, 1405/1985), 19, 27).

olmakla itham etmiş, Taberî de bunun üzerine itikâda dair eser telif etmiştir. Zehebî onun bu durumdan ötürü üzüldüğünü ve eserinde de kendisine nispet edilen görüşleri yalanladığını belirtmektedir.⁶¹¹ Taberî'nin *Sarîhu 's-Sünne*'sine bakıldığında eserin ilk başlığının Kur'ân'ın mahluk olmadığı konusunu ele aldığı, okunduğu haliyle de Kur'ân'ın mahluk olmadığını belirttiği ve bu görüşe sahip olanın kafir olduğunu kesin bir dille ifade ettiği görülmektedir.⁶¹² Ayrıca bu konuda Ahmed b. Hanbel'e tabi olduğunu da vurgulamaktadır.⁶¹³ Taberî biri lafz konusundan sonra olmak üzere eserinde iki yerde muhtemelen İbn Ebî Dâvûd'la olan tartışmasına atıfla bazı açıklamalar yapmakta, zikrettiklerinden farklı bir görüşü kendisine nispet edenlere lanet etmekte ve ağır bir dil kullanarak eleştirilerde bulunmaktadır.⁶¹⁴ Taberî bu eleştirilerinin ardından ise çoğunlukla gıybet edenlerin kabirde ve cehennemde çektikleri azaplara dair nakillere de yer vermektedir.⁶¹⁵ Taberî'nin tercih ettiği üslup ve konuya dair açıklamaları aleyhine gerçekleştirilen şayianın etkili olduğunu⁶¹⁶ ve kendi itikâdî düşüncelerini belgelemek amacıyla bu eseri telif ettiğini göstermektedir.⁶¹⁷ Taberî örneğinde incelendiğinde lafz görüşünün âsâra tabi olduğunu söyleyen Ehl-i Hadîs çevrelerinde zaman zaman bir karalama aracına dönüştüğünü ve bu ithama maruz kalanların zor durumda bırakıldıklarını göstermektedir.

⁶¹¹ Zehebî, *Mizânu 'l-İ'tidâl*, 4/114. Taberî'nin *Sarîhu 's-Sünne*'sini tahkik eden Bedruddin Yusuf el-Ma'tûk Zehebî'nin bu açıklamalarını eserin telif gerekçesi olarak zikretmektedir (Taberî, *Sarîhu 's-Sünne*, 9 (muhtakik girişi)).

⁶¹² Taberî, *Sarîhu 's-Sünne*, 18.

⁶¹³ Taberî, *Sarîhu 's-Sünne*, 26.

⁶¹⁴ Taberî, *Sarîhu 's-Sünne*, 19, 27. Lâlekâî de *Şerhu usûli i 'tikâdi Ehli 's-Sünne*'sinin lafz konusuna dair kısmında Taberî'nin açıklamalarına yer verecektir (2/359-360).

⁶¹⁵ Taberî, *Sarîhu 's-Sünne*, 27-29.

⁶¹⁶ Zehebî'nin İbn Ebî Dâvûd'un ahabının kalabalık olduğuna dair vurgusu da bu etkinin gerekçeleri bağlamında önem arz etmektedir. Onun nakline göre Taberî bu sebeple evine kapanmak zorunda kalmıştır (Zehebî, *Mizânu 'l-İ'tidâl*, 4/114; Zehebî, *Siyer*, 14/277). Taberî'nin 309/921'de kendisi hakkındaki suçlamalarına dair Hanbelîlerle münazara yapmak için vezir Ali b. İsa'nın huzuruna getirildiğine fakat tek bir Hanbelînin dahi gelmediğine dair bir nakil için bk. İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî ed-Dimaşkî, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, thk. Abdullah b. Abdulmuhsin et-Türkî (B.y: Dârü Hicr, 1419/1988), 14/818.

⁶¹⁷ Bu durum zaman zaman ulemanın kendi itibarını koruma amacı ile de eser telif ettiklerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Ayrıca Lâlekâî'nin önceden Mürcîi iken daha sonra bu düşüncelerinden vazgeçen ve irca fikrini eleştirdikleri şiirler kaleme alan bazı isimleri özel bir başlık altında zikretmesi (Lâlekâî, *Şerhu usûli i 'tikâdi Ehli 's-Sünne*, 5/1006-1007) de burada hatırlanmalıdır. Taberî'nin açıklamaları ve Lâlekâî'nin yer verdiği şiirler dikkate alındığında ulemanın mevcut tartışmalarda kendi konumlarını izharının da eser yazma gerekçelerinden biri olduğu anlaşılmaktadır.

İbn Mende'nin ve Lâlekâî'nin bu tutumları lafz tartışmalarının en azından Buhârî özelinde değışime uğradığını, bu alimlere iade-i itibar yapıldığını ve en azından 4./10. asır sonları ve 5./11. asır başlarında bu alimlerin lafz tartışmalarının birer nesnesi olmaktan çıkarılmaya çalışıldığını düşündürmektedir.



SONUÇ

4./10. asırda Ehl-i hadîsin kendi arasındaki tartışmaları ve özeleştirileri incelemeyi amaçlayan bu çalışmada hadis, fıkıh ve itikad konularındaki tartışmalara ve 4./10. asır özelinde Ehl-i Hadîs düşüncesine dair bazı sonuçlara ulaşılmıştır.

Hadis konularındaki tartışmalara dair ulaşılan sonuçlar şöyle sıralanabilir:

Ehl-i Hadîs alimleri hadis râvilerinin garip, şaz türünden hadisleri elde etmek için gösterdikleri çabayı eleştirmiş ve bunu daha önemli meselelerin ihmali olarak değerlendirmişlerdir. Bu faaliyete yönelen râviler arasında ise tespit edilebildiği kadarıyla ilmi muhitte rihleye dayalı bir prestij elde etme, bazı râvilerin koleksiyoner tavırları ve aranan nadir hadis türünün dönemin tartışmaları ile ilişkisi gibi başlıklar ön plana çıkmaktadır. Ayrıca Ehl-i hadîsin nadir rivayetler için çokça gayret gösterenleri hiyerarşik bir ayrımla Ehl-i hadîsin alt kesimlerinden saydıkları da kaydedilmelidir. Bu hiyerarşik ayrımın üst kısmında ise özellikle fakih-muhaddisler bulunmaktadır. Böylelikle Ehl-i Hadîs aynı zamanda kendisine yöneltilen eleştirilere de cevap vermiş olmaktadır. Zira muhaddislere yöneltilen en temel tenkidlerden biri hadislerin anlaşılmadan nakledildiği yönündedir. Ehl-i Hadîs fakih-muhaddisi öncelemek; sadece hadis derleyenleri, garip-şaz rivayet talebine yoğunlaşanları eleştirerek aynı zamanda “muhalif”lerin eleştirdiği kesimin kendilerince de makbul olmadığını göstermektedirler. Nitekim az sayıda da olsa Ehl-i Hadîs alimlerinin bazı muhaddisler için Haşviyye ifadesini kullanmış olmaları bu ayrımı göstermesi açısından dikkate değerdir.

Hadis konusunun rihle başlığında ise öncelikle rihle ve icazetin erken dönemden itibaren birbirlerini zayıflatan unsurlar olarak zikredildiği belirtilmelidir. Eser nakillerinin yaygınlaştığı ve icazet sisteminin daha önemli hale geldiği 4./10. asır ve sonrasında ise ivmenin icazet lehine döndüğü ifade edilebilir. Bu kısımda rihleye ilişkin bazı istatistikler dikkate alınarak rihlenin 4./10. asır sonrasında belirgin bir azalma gösterdiği sonucuna ulaşılmıştır. Bu durumun ortaya çıkmasında 4./10. asırda eser nakillerinin artması, icazetin daha yaygın hale gelmesi özellikle Karmatîlerin

faaliyetleri sebebiyle hac yolculuklarında yaşanan problemler ve bunun hadis nakline etkisi gibi etkenlerin payından söz etmek mümkündür. Bu durum hadis kavram ve prensiplerinin dönemin siyasi ve sosyal hadiseleri ile bağıını göstermesi açısından da kayda değerdir. Bu kısımda ayrıca rihle yapılacak kişilerin tercihinde itikadi düşüncenin de rolünün bulunduğu tespit edilmiştir.

Hadis tashifat edebiyatının en önemli ürünlerini neden 4./10. asırda verdiği sorusuna odaklanan diğer alt başlıkta ise buna sebep olarak bu asırda eser nakillerinin yaygınlaşması ile tashifatın daha önemli hal alması, Acem bölgesindeki râvilerin artması ile bu bölgelerde belirgin bir ihtiyacın oluşması, 4./10. asır râvilerinin birikimlerine dair eleştiriler dile getirilmiştir. Ayrıca hadis tashîfât edebiyatını telif eden alimlerin önemli oranda Arap dilcilerinden oluşması ve eser teliflerinde muhaddislerin ricada bulunmalarının hadis ve Arap dili sahalarındaki iletişim açısından da kayda değer olduğu belirtilmektedir.

4./10. asırda eser düzeyinde eleştirilerin ele alındığı son başlıkta ise Buhârî ve Müslim'in eserleri temel alınarak bu dönemde müstakil bir eser haline gelmiş eleştiriler incelenmiştir. Bu kısımda ilgili dönemde Buhârî ve Müslim'e yönelik teveccühün bazı alimler tarafından eleştirildiği görülmektedir. Bu eserlerden bir kısmının teveccühün makul bir düzeye gelmesini amaçladığı söylenebilir. Ayrıca bu dönemde sahih hadislerin yahut sika râvilerin belirli bir sayı ile sınırlı olduğu şeklinde bir şayia olduğu ve Hâkim'in *Müstedrek*'i özelinde görüldüğü üzere bu sınırlama düşüncesinin eleştirildiği görülmektedir.

Muhaddisler arasında belirli eserlerin yayılması ile aynı zamanda bilgi kaynaklarının da benzer hale geleceği ve bunun bölgeselliğin azalmasına etki etmiş olabileceği de kaydedilmelidir.

Çalışmanın fıkha dair kısmında ulaşılan sonuçlar ise şunlardır:

4./10. Asırda Ehl-i Hadîs özellikle de Horasan-Mâverâünnehir muhitindeki muhaddisler fakih-muhaddisi nitelikli bir muhaddisin vasfı olarak takdim etmekte, Ehl-i hadîsin seleflerinin de fakih olduklarını vurgulamaktadırlar. Bu vurgunun ise teorik ve telif düzeyinde iki yönü olduğu belirtilmelidir. Ehl-i hadîsin seleflerinin

tercemelerinde onların fikhî birikimlerine vurgu yapmaları, fıkha dayalı bir hiyerarşiden söz etmeleri ve fakih olan muhaddisi ön plana çıkarmaya yönelik edebi çabaları fıkha dair vurgunun teorik kısmı olarak tespit edilmiştir. Bu dönemde İbn Huzeyme, İbn Hibbân, Hâkim el-Kebîr, Dârekutnî ve Hâkim en-Nîsâbûrî gibi alimlerin hadis ve fıkıh ilimlerini mezcetmeyi amaçlayan çalışmaları ve şerh edebiyatına konu olan eserlerin fıkıh-hadis ilişkisi açısından kayda değer eserler olması da bu vurgunun telif kısmına tekabül etmektedir. Fıkha dair vurguda Horasan-Mâverâünnehir bölgesinin ön plana çıkmasında ise özellikle seyyah Makdisî'nin vurguları dikkate alınmış ve bölgedeki ilmi muhitte fıkıhın ve fakihlerin bu farkındalıkta önemli bir etkisi bulunduğu kaydedilmiştir. Bu farkındalığa katkı yapan alimlerin önemli bir kısmının Şâfiî mezhebi ile ilişkilendirilmeleri de Ehl-i Hadîs içi fıkıh vurgusu ile Şâfiîlik arasındaki bağın kayda değer bir yönü olduğunu düşündürmektedir. 4./10. asır için ortaya çıkan bu tablo aynı zamanda “*Kütüb-i Sitte* neden Horasan-Mâverâünnehir havzasında telif edildi?” sorusunu yeniden tartışma imkânı sunması açısından da önem arz etmektedir.

Çalışmanın itikada dair son bölümünde ulaşılan sonuçlardan ise şöyle söz edilebilir:

Eş‘arî'nin Mutezile'den ayrılmasının etkisi ile 4./10. asır sonlarında kendilerini Ehl-i Hadîs olarak takdim eden bir Eş‘arî Ehl-i Hadîs düşüncesinden söz etmek mümkündür. Bu dönemde elbette Ehl-i Hadîs içerisindeki en etkin eğilim Ahmed b. Hanbel'in etkisindeki düşüncedir. Eş‘arîliğin giderek güçlenmesi ve kelami geleneğin birikimini kullanmakta ısrar etmesi bu iki düşünce biçiminin çatışmasını kaçınılmaz kılmıştır. Bu bölümde iki bakış açısı haberî sıfatlar konusu özelinde metodik olarak karşılaştırılmaya çalışılmıştır. Bu kısımda ulaşılan sonuçlara göre her iki eğilim arasında hadislerin sübutu, sübutta problem olmaması durumunda tevile başvurma gerekliliği, cedel ve münazaraya müracaat edilip edilmeyeceği konularında ihtilaflar olduğu görülmektedir. İki eğilimin en önemli ayrım noktalarından birinin Ehl-i bidat olarak kabul ettikleri kesime yönelik tutumları olduğu da kaydedilmelidir. Buna göre Ahmed b. Hanbel çizgisi esasen bu kesimlere karşı sükût etmeyi düşüncenin toplum tabanına yayılmaması için bir yöntem olarak görmektedir. Buna göre tartışılmadığı ve muhatap alınmadığı sürece düşünce kendini ifade imkanından mahrum kalacaktır. Bu

tutumun kendi içerisinde tutarlı bir yönü bulunduğu belirtilmelidir. Zira o dönemde münazara ilmi muhitin önemli kültürel öğelerindendir. Bu durum ise münazara yapacak kişinin ilgili konuya dair kayda değer bir birikimi olmasını gerektirir. Eğer Ehl-i Hadîs bidat ehli ile münazara ve cedeli bir yöntem olarak benimserse bu durum bidat ehli olarak kabul edilen kesimlerce üretilen bilginin Ehl-i Hadîs tabanına yayılması anlamını taşıyacaktır. Münazaralarda galip gelmenin ilmi prestije bakan bir yönü olduğu da dikkate alındığında bu durumun Ehl-i hadîsin özellikle genç kuşağı için farklı bir mecranın kapısını açacağı söylenebilir. Bu ise özellikle Ahmed b. Hanbel çizgisindeki Ehl-i Hadîs düşüncesi için kabul edilebilecek bir seçenek değildir.

Eş‘arî çizgi ise bidat ehli ile mücadelede sükûtun yetersiz olduğunu, şüphelerin ancak onlara cevap verilerek bertaraf edilebileceğini vurgulamaktadır. Bu iki eğilim sonraki yüzyıllardaki Ehl-i Hadîs düşüncesine önemli etkilerde bulunacak, her iki eğilim içerisinde farklı tonlardaki düşünceleri besleyecektir.

Bağdat muhitindeki muhaddislerin rical ve cerh-tadil gibi hadis konularının yanı sıra özellikle itikada dair eser telifinde ön plana çıktıkları da ayrıca vurgulanmalıdır. Bağdat’ın Şî‘î bir idarenin elinde olması ve seyyah Makdîsî’nin aktardığına göre şehrin çoğunlukla Şî‘î ve Hanbelîlerden oluşması eser tercihlerine etki etmiş gözükmemektedir. Bu durum demografik yapı ile düşünce ve telif ilişkisini göstermesi açısından da kayda değerdir.

İtikad bölümünün son başlığı ise Halku’l-Kur’ân meselesinin bir alt tartışma alanı olan lafz ve vakf tartışmalarına dairdir. Bu başlıkta ulaşılan sonuçlar şöyle sıralanabilir: Vakf özellikle de lafz düşüncesi Ehl-i Hadîs içindeki eğilimlerin muhataplarını eleştirmelerinde en çok ön plana çıkan temalardandır. Bu eleştirinin Ahmed b. Hanbel çizgisindeki düşüncenin kelami düşünceye yaklaşımını engellemesinde bir araç vazifesi gördüğü kaydedilebilir. 4./10. asır Ahmed b. Hanbel çizgisindeki itikad edebiyatında lafz ve vakf düşüncelerinin -Ahmed b. Hanbel’i takiben- Cehmiyye ile özdeşleştirildiği görülmektedir.

Lafz tartışmasının önemli siması Buhârî’nin Ahmed b. Hanbel çizgisindeki itikad edebiyatında -tespit edilebildiği kadarıyla- ismen eleştirilmediği belirtilmelidir. Fakat bu asrın sonları, 5./11. asrın başları ile birlikte Hanbeli düşüncenin iki önemli

siması İbn Mende Buhârî'nin çalışmalarını ön plana çıkarmakta ve Lâlekâî itikada dair eserinde Buhârî'nin hiçbir zaman lafz görüşünde olmadığını kaydetmektedir. Bu durum Buhârî'nin İslam dünyasında gördüğü rağbet ile ona yönelik eleştirilerin bertaraf edilmiş olabileceğini düşündürmesi açısından önem arz etmektedir.

Bölgümlere dair sonuçların ardından Ehl-i Hadîs düşüncesine dair ulaşılan sonuçlardan da söz etmek önem arz etmektedir. Bu sonuçlar maddeler halinde şöyle sıralanabilir:

- Ehl-i hadîs homojen bir grup değildir.

Çeşitli siyasi, sosyal sebepler, “muhalif” olarak gördükleri grupların etkisi gibi hususların yanı sıra mezkûr başlıklarda kendi aralarındaki yaşadıkları tartışmaların etkisi ile hadis, fıkıh ve itikâd gibi konularda -belirli bir ortak paydada buluşmakla birlikte- farklı eğilimlere sahip olabilmekte, tek düze bir görünüm arz etmemektedirler. Bu sebeple temsil gücü yüksek dahi olsa bir Ehl-i hadîs aliminin yahut bir grup muhaddisin kanaatinin tüm Ehl-i hadîsin görüşü olarak arz edilmesi doğru olmayıp mevzû bahis edilen hususun Ehl-i hadîsin hangi eğilimini temsil ettiğinin, ağırlıklı olarak hangi bölgenin tutumunu yansıttığının iyice incelenmesi gerekmektedir.

- Ehl-i hadîsin kelam edebiyatı sadece muhalif olarak görülen kesimlere bir cevap mahiyetinde değil aynı zamanda kendi içlerindeki itikadî açıdan problemlî eğilimlere müdahale ve genç kuşak hadis talebelerini yönlendirme amacını da taşımaktadır.

- Ehl-i hadîs tamamen özeleştiriyeye kapalı bir grup değildir.

Fakat tarihte başta Ehl-i re'y ve Mutezile olmak üzere karşıt gruplarla çatışma halinde olduğu için özeleştirî kabilinden değerlendirmelere daha az rastlandığı söylenebilir. Zira reddiye kültürünün de imlediği üzere her özeleştirinin “muhalif”ler tarafından bir tenkide dönüştürülmesi ihtimali bulunmaktadır. Ayrıca özellikle Ebü'l-Kâsım el-Belhî'nin (ö. 319/931) muhaddislerin birbirleri aleyhindeki sözlerini bir eser haline getirmesi de özeleştirinin artık daha özel bir hale gelmesinde bir başka deyişle yazılmayıp sözlü olarak ifade edilmesinde etkili olmuş olabilir.

Özeleştiriyeye açık olmanın bir diğer göstergesi de fıkıh ve dil gibi alanlarda uzman ulemeden istifade etmeleri ve bu farkındalığı belirtmeleridir. İmam Şâfiî (ö. 204/820) hakkında fıkhu'l-hadîse dair övgüler, keza Askerî'den (ö. 400/1009'dan sonra) tashîfata dair bir eser yazmasını rica etmeleri burada zikredilebilecek örneklerden sadece birkaçıdır.

- Fırkalar arası iletişim biçimi Ehl-i hadîsin düşünce biçimine etki etmiştir.

Ehl-i hadîs özelinde söylenecek olursa bidat ehli olanlarla, Ehl-i re'y ile görüşülmemesi, onların meclislerine gidilmemesi gibi durumlar bu iletişimsizliğin birer göstergesi olarak kabul edilebilir. Bu durumun birkaç sonucundan söz etmek mümkündür. Öncelikle fırkalar ayrışmanın da etkisi ile belirli bir alanda ciddi bir birikim elde etmektedirler. Söz gelimi Ehl-i hadîs rivayet, Ehl-i re'y ise fıkıh alanında yoğun bir mesai ile ciddi bir birikim elde etmişlerdir. Fakat rakip oldukları için birbirlerinin birikimlerinden ve bakış açılarından sınırlı bir şekilde istifade edebilmektedirler. Bu da fırkalar arası bilgi transferi için iki seçeneği gündeme getirmektedir. Bunlardan ilki tabiri caizse her iki fırkanın kesişim kümesinde bulunan alimlerden istifade edilmesidir. İmam Şâfiî'ye olan teveccüh ve Ehl-i hadîsin “fıkhu'l-hadîs”i ondan öğrendiklerine dair vurguları bu açıdan önem arz etmektedir. Ehl-i hadîsin ondan nâsıru's-Sünne olarak söz etmesi de esasen muhaddislere kazandırdığı bu farkındalıkla ilişkili olmalıdır. İkinci bir seçenek ise fırka değişiklikleridir. İmam Eş'arî'nin (ö. 324/935-36) Mu'tezile'yi terk etmesi bu duruma örnek olarak verilebilir. Her ne kadar 4./10. asırdaki Hanbelîlerin onun bu eğilimine destek vermedikleri nakledilmişse de Mutezilî bir alimin Ehl-i hadîsin görüşlerine tabi olduğunu beyan etmesi ve yeni bir yöntem ortaya koyması Ehl-i hadîsin içerisinden yeni bir eğilimin doğmasına etki etmesi açısından büyük önem arz etmektedir. Öte yandan reddiyelerin de gösterdiği üzere esasen fırkalar birbirlerinin yazdıklarından haberdardırlar. Reddiyelerin yazıldığı zaman dilimleri dikkate alındığında “bidat ehli” ile görüşülmemesine yönelik vurguların daha çok halkı ve Ehl-i hadîsin genç kuşağını “bidat ehli”nce üretilen bilgiden koruma çabası ile ilişkilendirilmesi mümkündür. Bu husustaki ısrarlı vurgular aynı zamanda bilgilerin yayılmaması adına bir önlem olarak görülmüştür. Ehl-i hadîs adeta onlarla münazara etmeyerek, onlarla görüşülmemesini ısrarla vurgulayarak bilgi akışını engellemeye ve böylelikle etkilerini asgari düzeyde

tutmaya çalışmaktadır. Esasen bu yöntemin Ehl-i hadîs fırkası açısından kendi içinde tutarlı bir yol olduğu belirtilmelidir. Zira ilim erbabı arasındaki münazaralar profesyonel bir hal aldığı için muhataplarının ilgili konuya dair bilgilerine hâkim olunması gerekmektedir. Ehl-i hadîsin tabanı bu bilgilere aşina olmadığı için onlarla cedel ve münazara yoluyla mücadele etmek çok zor olacaktır. Bidat ehli ile iletişim kurulmamasına dair ısrarlı vurgu da bu bağlamda değerlendirilebilir. Fakat Eş‘arî Ehl-i hadîs eğiliminde ise bekleneyeği üzere bilgi akışını engelleme değil onunla mücadele etme öncelenmiş, haliyle cedel ve münazara çok daha önemli hale gelmiştir.

- Ehl-i hadîs kendi içerisinde hiyerarşik bir ayrım gözetmektedir.

Birbirlerini “muhalif” olarak gören fırkaların en çok başvurdukları yöntemlerden biri karşı fırkanın zayıf tarafına eleştiriler yöneltmek ve söz konusu kesimdeki zayıflığı genellemektir. Ehl-i hadîse dair eleştirilerde de takip edilen bu yöneme muhaddislerin çeşitli şekillerde cevap verdikleri görülmektedir. Muhaddisler arasında hiyerarşik bir ayrım gözetme bu savununun önemli öğelerinden biridir. Kimi zaman doğrudan hadis konularına kimi zaman fikhî birikime dayalı olan bu hiyerarşik ayrımlar vasıtasıyla Ehl-i hadîs, eleştirilere mahal veren kişilerin esasen kendileri tarafından da “zayıf halka” olarak kabul edildiğini ve bu kesimlerin fırkanın tümünü temsil edemeyeceğini vurgulamış olmaktadır. Savununun bir diğer yolu Ehl-i hadîs övgüsüdür. Bir fırka olarak Ehl-i hadîsin faziletine dair açıklamalar, *Şerefü ashâbi’l-hadîs* türünden eserler bu savununun önemli bir parçası olarak görülebilir.

- Ehl-i hadîs “muhalif”lere farklı muhaddislere farklı üsluplar geliştirmiştir.

Ehl-i hadîs “muhalif”lerin eleştirilerine cevap verirken savunmacı bir üslup kullanmakta ve Ehl-i hadîsin önemini vurgulamaktadırlar. Fakat bir muhaddis Ehl-i hadîsin itham edilmesine yol açmışsa ona yönelik de eleştiriler bir üslup kullandıkları görülmektedir. Bu üslupta kimi alimler tavsiye bâbında daha nazik bir tavır tercih ederken, bazılarının ise söz konusu kesimi ağır ifadelerle eleştirdikleri görülmektedir.

- Ehl-i hadîsin eserlerinde öncelikli muhataplarından biri hadis talebeleridir.

Kendi dönemlerindeki “genç kuşak muhaddisler”i nitelikli bir muhaddis olmaya sevk eden Ehl-i hadîsin bu yolla hem mevcut dönemdeki niteliği arttırmaya

çalıştığı hem de bir sonraki dönemin inşasına katkıda bulunduğu ifade edilebilir. Ayrıca çokça eleştirilen bir grup olan Ehl-i hadîsin kendi müntesiplerinin toplum tarafından nasıl algılandığına önem verdikleri de kaydedilmelidir. Nitekim 4./10. asır sonrasında daha da müşahhas hale gelen ve bir muhaddisin dış görünümü de dahil olmak üzere âdâbını konu alan eserlerin varlığı ve öncesinde eserlerde dağınık da olsa yer alan benzer vurgular bu önemin bir göstergesi olarak okunabilir. Ehl-i hadîsin halkla iç içe bir grup olarak takdim edildiği hatırlandığında örneğin genç bir muhaddisin hem ahlaki erdemlere sahip olmasının hem de muhaddis olmanın gereklerine uymasının Ehl-i hadîs imajı için önemi daha net gözükecektir.

Hadis talebeleri hususunda değinilmesi gereken bir diğer husus ise uydurmacılık konusudur. Bu bağlamda Ehl-i hadîsin hadis uydurmacılığı konusunda da en çok çekindiği kesimlerin başında bir şekilde bu ilmi tahsil edenler olduğu söylenebilir. Nitekim Hz. Peygamber adına hadis uydurmanın ağır sorumluluğuna dair nakiller aynı zamanda bu konudaki muhtemel hatalara bir ikaz anlamı da taşımaktadır. Zira takdir edileceği üzere bu ilmi tahsil eden bir kişi herhangi bir sebeple hadis uydurmak isterse bu teşebbüsünün tespiti başkalarına oranla daha zor olacaktır. Bu bağlamda Ehl-i hadîsin itikadi açıdan problemleri gördükleri eğilim sahiplerinden hadis almamaları, onları cerh etmeleri de -onların penceresinden- hadis naklini korumaya yönelik bir teşebbüs olarak değerlendirilebilir.

- İlmî prestij bir başka deyişle ilmî muhite kabul edilmek Ehl-i hadîs düşüncesi açısından önem arz etmektedir.

Hatırlanacağı üzere hadis alimlerinin hadis ilmine başlayacak olanlara ilk tavsiyesi öncelikle niyetlerini samimi tutmaları ve bu ilmî faaliyeti herhangi bir çıkar olmaksızın icra etmeye çalışmalarıdır. Fakat ilme talep olurken samimi bir niyete sahip olunması o ilmi muhite dahil olabilmek, tutunabilmek ve kalıcı olabilmek için pek çok ilmî yetkinliğin ve görgünün gerekli olmadığı anlamına gelmemektedir. Bu sebeple ilim yolunda hassasiyetler mahfuz olmakla beraber muhaddislerin Ehl-i hadîs arasındaki geçerli olan kurallara uymak için büyük bir çaba gösterdikleri ifade edilmelidir. Bu bağlamda âlî isnadı küçük yaşta elde etmeye çalışmak, çokça rihle yapmak, çokça hadis derlemeye ve nadir rivayetleri bulmaya çalışmak ilmî muhite dahil olmanın yolları olarak takdim edilebilir. Nitekim râvilerin hatalarını gizlemeye

yönelik tedlis vb. çabaları da esasen ilmi muhitte var olma kaygısının bir diğer yönüdür. Akran cerhinin makbul addedilmemesi, münekkidlerin müteşeddid-mütevassıt ve mütesahil olarak ayrılmaları, cerhin müfesser olması gerektiğinin belirtilmesi gibi örnekler muhaddislerin hadis ilmine dair süreçlerdeki tecrübelerinin birer sonucu olarak düşünülebilir. Olumlu ve olumsuz bu türden örnekler hadis usûlünde kendisine yer bulan prensip ve kavramların hadis kültür tarihi ile yakından ilişkili olabileceğini göstermektedir. Bu sebeple hadis kavram ve usûlünün gelişimine dair çalışmaların önemi kadar bu prensipleri doğuran “muhaddislerin dünyası”nın bir başka deyişle hadis kültür tarihinin de incelenmesi önem arz etmektedir. Tabakât ve seyahat türündeki eserlerin bu açıdan önemi izahtan varestedir. Hadis alimlerinin siyasi, edebi ve ilmi kişiliklerle birlikte okunmasını mümkün kılması açısından tabakât eserlerinin; hadis kültür tarihine dair kayda değer pek çok anekdot barındırması, Ehl-i hadîsin ilgili zaman dilimindeki bölgesel eğilimlerine dair bilgiler ihtiva etmesi açısından da seyahat türündeki çalışmaların hadis kültür tarihi açısından son derece önemli olduğu da kaydedilmelidir.

- Ehl-i hadîsin nakil ile konuştuğu gözden ırak tutulmamalıdır.

Ehl-i hadîs, nakil temelli bir düşünce yapısına sahip olduğu için hadis edebiyatı da tabiatı itibariyle önemli oranda bu minvalde bir görünüm arz etmektedir. Hadis edebiyatının bu vasfı ise muhaddislerin düşünce dünyalarını tanıma adına onların pek çok seçenek arasından yaptıkları rivayet, eser yahut alim tercihlerini önemli hale getirmektedir. Ehl-i hadîs, yaptıkları seçkiler, dışarda bıraktıkları nakiller, seçkide gözettikleri sıralama ve bâb başlıkları ile kendi varlıklarını hissettirmektedirler. Bu sebeple onların düşünce dünyalarını incelerken -her alim için geçerli olmamakla birlikte- her tercihi adeta yeniden söylenmiş bir söz olarak da okumak gerekebilmektedir.

Bununla birlikte müelliflerin kendi açıklamalarına başvurma oranlarının en azından 4./10. asır özelinde zamanla fazlalaştığı belirtilebilir. Ayrıca 4./10. asırda bölgesel olarak Horasan-Mâverâünnehir muhaddislerinin kendi ifadelerine daha çok yer verdiklerini söylemek mümkündür. Bu durum da bölgedeki fakih yoğunluğunun etki ettiği yazınsal kültürle ilişkili olsa gerektir.

Ehl-i hadîsin sözü edilen nakil temelli tercihleri zaman zaman onların düşünce dünyası adına çok etkin olmadıkları şeklinde algılanabilmektedir. Fakat esasen hangi bilginlerin ve eserlerin ön plana çıkacağı işbu tercihlerin bir ürünüdür. Örneğin bilindiği üzere Ehl-i hadîs için selef vurgusu büyük bir önem arz etmektedir. İlk üç asır ise bu selef vurgusu açısından en çok vurgulanan zaman dilimidir. Fakat bu asırlardaki pek çok alim arasından kimlerin eserlerinin kalıcı olacağına, tabiri caizse kimlerin “selef” olacağına karar verenler esasen sonraki dönem alimleridir. Bu bağlamda hadis edebiyatında yer yer görülen ve etkili alimlerin derlendiği listeler, bazı muhaddislerden ve eğilim sahiplerinden hadis alınmaması yahut eseri üzerine çalışılmamasını tavsiye etme gibi uygulamaların işbu selef tayinine etki bağlamında değerlendirilmesi mümkün gözükmektedir.

Ayrıca bu tercihler aynı zamanda bu eserin temsil ettiği bakış açısının ve müellifinin dolayısıyla bir düşünce biçiminin ön plana çıkarılması anlamını taşıyabilir. Söz gelimi Buhârî’nin eserinin rağbet görmesi aynı zamanda onun şahsında fakih-muhaddis olmanın tebcil edilmesi anlamını da taşımaktadır, denilebilir.

Bu tercihlere etki eden hususlara değinmek gerekirse örneğin bir eserin müstahrec, müstedrek, şerh, haşiye gibi türlere konu edinilmesi o dönem Ehl-i hadîsinin ihtiyaçları ile yakından ilişkilidir. Nitekim mukaddime kısımlarında müelliflerin kendilerine söz konusu eser için gelen taleplerden söz etmeleri bu durumun en açık göstergesidir.

- Ehl-i hadîsin iç tartışmalarının tespitinde mukaddimelerin önemli bir yeri bulunmaktadır.

Ehl-i hadîsin nakil temelli eser anlayışının kimi muhaddislerin beyanda bulunabilmesini zorlaştırdığı fakat bu durumun zamanla aşılmaya çalışıldığı belirtilebilir. Söz gelimi Buhârî’nin bâb başlıklarındaki değerlendirmeleri bir hadis eserinde müellifinin açıklama yapmasına fırsat tanıyan bir alandır. Nitekim takip eden dönemde İbn Huzeyme, İbn Hibbân gibi alimlerin de bâb başlıklarını etkin bir şekilde kullandıklarına değinilmişti.

Bâb başlıklarına ek olarak Ehl-i hadîs alimlerine alan açan diğer kısımlar olarak eser isimleri ve özellikle de mukaddimelerden söz etmek mümkündür. Eser başlıkları ile muhaddisler kendi birikimlerini yansıtmının yanı sıra zaman zaman “muhalif”lerine ve Ehl-i hadîse çeşitli mesajlar verebilmektedirler. Örneğin Râmezhürmüzî’nin başlığı bu durumun en güzel örneklerindendir. Eserinin başlığında tercih ettiği râvi ve vâ’î ayrımı ile “muhalif”lerine tüm muhaddislerin aynı olmadığını söylemiş olurken Ehl-i hadîse de adeta râvi olmakla yetinmemelerini tavsiye etmektedir. Mukaddimeler ise muhaddislere kendi ifadeleri ile konuşma imkânı açan bir alan olduğu gibi özellikle ilgili dönemin tartışmaları ve Ehl-i hadîs muhitinin ihtiyaçlarının tespiti açısından da son derece önemli kısımlardır. Bu bölümlerde müellifin kendisine eser telifi adına gelen talep ve ısrarlardan söz ettiği görülmektedir. Bu türden açıklamalar aynı zamanda müellifin ilmi prestiji açısından da önem arz etmekte, müellif bu şekilde eseri yazmaya ehil olanın kendisi olduğuna da işaret etmiş olmaktadır.

Son olarak Ehl-i hadîsin sadece Mu’tezile ve Ehl-i re’y gibi fırkalar üzerinden incelenmemesi, kavram ve prensiplerin hadis kültür tarihi ile yakından ilişkili olabileceği, düşüncelerin bölgesel ve dönemsel olarak incelenmesi gerektiği ifade edilmelidir. Bu çalışmanın sözü edilen hususlara az da olsa bir katkı yapmış olması en büyük temennimizdir.

KAYNAKÇA

‘Alâî, Salâhuddîn Halîl b. Keykeldî. *İsâretü’l-fevâidi’l-mecmû’a fî’l-işâreti ila’l-ferâidi’l-mesmû’a*. thk. Merzûk b. Heyâs Âlu Merzûk ez-Zehrânî. Medine: Mektebetü’l-‘ulûm ve’l-hikem/Dımaşk: Dârü’l-‘ulûm ve’l-hikem. 1425/2004.

‘Askerî, Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Said. *Şerhu mâ yeka’u fîhî et-tashîf ve’t-tahrîf*. thk. Abdülazîz Ahmed. Mısır: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1383/1963.

‘Askerî, Ebû Ahmed el-Hasan b. Abdillâh b. Said. *Tashîfâtü’l-muhaddisîn*. thk. Mahmud Ahmed Mîra. Kâhire: el-Matbaatu’l-Arabiyyetu’l-Hadîse, 1. Basım, 1402/1982.

Abrahamov, Binyamin. “Bi-lâ Keyfe Doktrini ve İslâm Kelâmındaki Temelleri”. çev. Orhan Ş. Koloğlu. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi* 11/2 (2002), 213-226.

Abrahamov, Binyamin. “Nasçı ve Eserci İtikadî Söylem”. çev. Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. 357-378. ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Küre, 2020.

Âcurrî, Ebu’l-Kâsım Muhammed b. el-Huseyn, *Kitâbü’s-Şerî’a*, thk. Abdullâh b. Ömer ed-Demîcî. Mısır: Dârü’l-Hedyî’n-Nebevî/Suûdiyye: Dârü’l-Fazîle, 3. Basım, 2007/1428.

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Mervezî, *Kitâbü’s-Sünne*. thk. Muhammed b. Said el-Kahtânî. 2 Cilt. Demmâm: Dâru İbni’l-Kayyim, 1. Basım, 1406/1986.

Ahmed b. Hanbel. *Kitâbu fedâili’s-sahâbe*. thk. Vasiyullah b. Muhammed Abbas. Cidde: Dârü’l-Ulûm, 1403/1983.

Akpınar, Ömer Faruk. *Rivayet Asrında İlet -Bezzâr Örneği-*. Ankara: TDV Yayınları, 1. Basım, 2020.

Arslan, Hüsamettin. *Epistemik Cemaat: Bir Bilim Sosyolojisi Denemesi*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık, 4. Basım, 2015.

Asar, Muhammet Ali. “Beyhakî’nin el-Esmâ ve’s-Sıfât Adlı Eseri Özelinde Ehl-i Hadîs’in Haberî Sıfât Anlayışına Farklı Bir Yaklaşım”, *Trabzon İlahiyat Dergisi* 7/1 (Haziran 2020), 235-277.

Avcu, Ali. *Karmatîler’in Doğuşu ve Gelişim Süreci*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2009.

Aybakan, Bilal. *İmam Şâfiî ve Fıkıh Düşüncesinin Mezhepleşmesi*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2. Basım, 2011.

Aydın, Osman. *Muhtelifü’l-Hadîs İlmi Çerçevesinde İbn Huzeyme’nin Sahîh’i*. Çorum: Hitit Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2020.

Aydınlı, Abdullah. *Hadis Istılahları*. İstanbul: İFAV, 2016.

Aydınlı, Abdullah. “Şâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/385. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Bağcı, H. Musa. “el-Kütübü’s-Sitte Kavramının Tarihsel Gelişimi ve Otoritesini Oluşturan Faktörler”. *İslamî İlimler Dergisi* 2/2 (2007), 123-160.

Bâkılânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İntisâr li’l-Kur’ân*. thk. Muhammed ‘İsâm el-Kudât. Amman: Dâru’l-Feth-Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1422/2001.

Başaran, Selman. “Assâl”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 3/503. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Berbehârî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Ali b. Halef. *Şerhu’s-Sünne*. thk. Hâlid b. Kâsım er-Radâdî. Riyad: Dâru’s-Salef/Dâru’s-Sümei’î. 3. Basım. 2000/1421.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. el-Hasen b. Ali. *Menâkibü’s-Şâfi’î*. thk. es-Seyyid Ahmed Sakar. Kahire: Mektebetü Dâri’t-Türâs, ts.

Bezzâr, Ebû Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlik el-Basrî. *el-Bahru'z-zehhâr el-ma'rûf bi Müsnedi'l-Bezzâr*. thk. Mahfûzurrahmân Zeynullâh. Medine: Mektebetü'l-Ulûm ve'l-Hikem, 1418/1997.

Bilen, Mehmet. *İbn Hacer'in Buhârî Savunusu*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2013.

Bilen, Mehmet. "Buhârî'nin Fıkıh İlmindeki Yeri". *İslam İlim Geleneğinde İmam Buhârî: Hayatı ve Eserleri*. 151-170. ed. Ömer Faruk Akpınar. İstanbul: Siyer Yayınları, 2021.

Bilen, Mehmet. "Buhârî'nin Fakihliği Meselesi". *Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2004), 35-52.

Brown, Jonathan. "İbn Mâce'nin Otorite Kazanma Süreci: *Kütüb-i Sitte*'nin Teşekkül Sürecinde Güvenilirlik ya da Kullanışlılık". çev. Elif Beyza Demirtaş. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 11/1 (2013), 141-154.

Brown, Jonathan. *The Canonization of al-Bukhārī and Muslim: The Formation and Function of the Sunnī Ḥadīth Canon*. Leiden-Boston: Brill, 2007.

Burkân, İbrâhim. "Eş'arî'nin İki Kitabı el-Lüma' ve el-İbâne'nin Te'lîf Zamanı Problemi". çev. Hikmet Yağlı Mavil. *Kelâm Araştırmaları Dergisi* 14/2 (2016), 583-609.

Cemâl, Ustîrî. *et-Tashîf ve eseruhû fî'l-hadîs ve'l-fıkh ve cuhûdu'l-muhaddisîn fî mukâfahetihî*. B.y.: Dâru Taybe, ts.

Çakan, İsmail Lütfî. "Cevzakî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 7/465. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Çakan. İsmail Lütfî. "Dârekutnî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 8/488-490. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Çakın, Kamil. "Buhârî'nin Otoritesini Kazanma Süreci". *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3-4 (Hadis-Sünnet Özel Sayısı 1997), 100-109.

Çelik, Ali. “İbnü’l-Cârûd ve el-Müntekâ Adlı Eseri”. *Artuklu Akademi: Mardin Artuklu Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Dergisi* 7/2 (2020), 279-307.

Çelik, Taha. *Hadis Mezhep İhtilaf: Beyhakî’nin Tahâvî’ye İtirazları*. Konya: Palet Yayınları, 2019.

Çınar, Bayram. “Ashâbu’l-Hadis’in Tenzih Anlayışı Olarak Bilâ Keyf”. *Kafkas Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 9/17 (2022), 37-62.

Çimen, Fatih. *İbn-i Fûrek ve Müşkilü’l-Hadis ve Beyânüh Adlı Eseri*. Yalova: Yalova Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2015.

Çoban, Fatma Büşra. *Endülüslü Muhaddislerin Rihleleri (Hicrî İlk Dört Asır)*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Dağ, Mehmet. “Kırâat İlminde Şâz Kavramı -Kavramın Anlamsal Dönüşümü ve Gerçek Anlamının Tespitine Dair”. *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 7/2 (2007), 57-110.

Dârekutnî, Ali b. Ömer. *Sünenu’l-Dârekutnî (‘Azîmâbâdî’nin et-Ta’lîku’l-muğnî ‘ala’l-Dârekutnî’si ile birlikte)*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1424/2004.

Dârekutnî, Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *İlzâmât ve’t-Tetebbu’*. thk. Mukbil b. Hâdî el-Vâdî’î. Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2. Basım, 1405/1985.

Dârekutnî, Ebü’l-Hasan Ali b. Ömer b. Ahmed. *el-İlelû’l-vâride fi’l-ehâdisi’n-Nebeviyye*. thk. Mahfûzurrahman Zeynullah es-Selefî. Riyad: Dâru Tayba, 1. Basım, 1405/1985.

Dârekutnî. Ebu’l-Hasan Ali b. Ömer. *Kitâbu’n-Nuzûl-Kitâbu’s-Sıfât*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. B.y.: y.y., 1. Basım, 1403/1983.

Dârekutnî. *el-Cüz’ fîhî Beyânu ehâdisi evda’ahâ el-Buhârî kitâbehu’s-Sahîh ve beyyene ‘ilelehâ el-Hâfiz Ebü’l-Hüseyn Ali b. Ömer b. Ahmed b. Mehdî ed-Dârekutnî*. thk. Sa’d b. Abdullah b. Abdülaziz Âlu Humeyyid. Riyad: Dârü’s-Sümay’î, 1. Basım, 1427/2006.

Davidson, Garrett. *Carrying on the Tradition: A Social and Intellectual History of Hadith Transmission across a Thousand Years*. Leiden/Boston: Brill, 2020.

Dayhan, Ahmet Tahir. *Hadislerde Tashîf ve Tahrîf*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Demir, Mahmut. *Hadis ve İdeoloji: Şî‘-Sünnî İhtilâfın Hadis Rivayetine Yansımaları*. Ankara: OTTO, 2015.

Demirci, Selim. “Ma’rife’nin Fıkhu’l-Hadîs Bölümünün Tercüme ve Tahlîli”. *Karadeniz Teknik Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/2 (2014), 79-114.

Dinçoğlu, Mehmet. Ebu Davud’un Sünen’i (Kaynakları ve Tasnif Metodu

Doğanay, Süleyman. *Hadis Rivayetinde Râvi Tasarrufları ve Doğurduğu Problemler*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM) Yayınları, Şubat 2009.

Düzenli, Muhittin. *Hadislerde Gizli Kusurlar: İllet ve Şâz*. İstanbul: İSAM, 2. Basım, 2017.

Ebû Avâne, Yakub b. İshak el-İsferâyînî. *Müsnedü Ebî ‘Avâne*. thk. Eymen b. Arif ed-Dımaşkî. Beyrut: Dârü’l-Ma’rife, 1. Basım, 1419/1998.

Ebû Dâvûd. Süleymân b. el-Eş‘as b. İshâk es-Sicistânî el-Ezdî. “Risâletü’l-İmâm Ebî Dâvûd es-Sicistânî ilâ ehl-i Mekke fî vasfî Sünenihî”. *Selâsu resâil fî ilmi mustalahi’l-Hadîs* içinde. nşr. Abdülfettah Ebû Ğudde. 27-54. Halep: Mektebetü’l-Matbû‘âtî’l-İslâmiyye, 2. Basım, 1426/2005.

Ebû Ğudde, Abdülfettah. “Sünnet İfadesinin Dini Anlamı ve Dârekutnî’nin Sünen’inin Konumu”. çev. Enbiya Yıldırım-Mesut Duman. *Usûl* 5/1 (2006), 77-108.

Ebû Hayyân et-Tevhîdî. *Kitâbu’l-İmtâ‘ ve’l-muâne*. nşr. Ahmed Emin-Ahmed er-Reyyân. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Asriyye, ts.

Ebû Nu‘aym. *Beyânu şübheti’l-Hurûfiyye ve i’lânu mâ intehalethu’l-Cehmiyye ve celeyânu mâ i’tekadethu’l-Mubâhiyyeti’l-Hulûliyye*. thk. Muhammed Muhtar. *Mecmû‘atu’l-Mahtûtâtî’l-İslâmiyye*, 31-32 (2020).

Ebu Nu‘aym, Ahmed b. Abdillâh b. Ahmed. *Kitâbü Târîhi Isfahân: Zikrû Ahbârî Isfahân*. thk. Seyyid Kesrevî Hasan. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1410/1990.

Ebu'l-Fadl el-Herevî, Ubeydullah b. Abdillâh b. Ahmed. *el-Mu‘cem fî müştebehi esâmi'l-muhaddisîn*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1411/1990.

Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Mehdî et-Taberî. *Kitâbu Te'vîli'l-Âyâtî'l-Müşkileti'l-Muvaddiha ve Beyânuhâ bi'l-Hucec ve'l-Burhân*. thk. Nâsır Muhammedî. Kâhire: Dârü'l-Âfâki'l-'Arabiyye, 2015.

Ebu'l-Hasan et-Taberî, Ali b. Muhammed b. Mehdî. *İlk Dönemlerde Tevil Sorunu: Te'vîli'l-âyâtî'l-müşkileti'l-muvaddiha ve beyânuhâ bi'l-hucec ve'l-burhân*. çev. Necla Bodur-Osman Bodur. İstanbul, Litera. 1. Basım. 2019.

Ebü'l-Arab, Muhammed b. Ahmed b. Temîm et-Temîmî. *Tabakâtü 'ulemâi İfrikiyye*. B.y.: Dârü'l-Kitâbi'l-Lübnânî, t.s.

Ebü'l-Kâsım el-Belhî, Abdullâh b. Ahmed b. Mahmud. *Kabûlü'l-ahbâr ve ma'rifetü'r-ricâl*. thk. Hüseyin Hansu. İstanbul: KURAMER/Amman: Dârü'l-Feth, 1. Basım, 1439/2018.

Ebü's-Şeyh el-İsfahânî. *Kitâbu'l-'Azame*. thk. Rıdâullah b. Muhammed İdris el-Mubarekfûrî. Riyad: Dârü'l-'Âsime. 1. Basım. 1419/1998.

Efe, Ubeydullah. *Ehl-i Hadîs-Mu'tezile Tartışmalarında Kullanılan Tenkit Kavramları ve Delâletleri*. İstanbul: 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2017.

el-Kubeysî, Abdülaziz Şâkir Hamdân el-Feyyâz. *el-İmâm İbn Huzeyme ve menhecuhû fî kitâbihi's-Sahîh*. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 2001/1422.

el-Lâhim, İbrahim b. Abdillâh. *el-İttisâl ve'l-inkitâ'*. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1. Basım, 1426/2005.

el-Makdisî, Ziyâuddîn. *Cüz' fi zebbi 'ani'l-İmâm et-Taberânî*. nşr. Nizam b. Muhammed Salih Ya'kûbî. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1. Basım, 1430/2009.

Emin, Ahmed. *Duha'l-İslâm: Neş'etü'l-ulûm fi'l-asri'l-Abbâsiyyi'l-evvel*. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü'l-Üsre, 1998.

Engin, Sezai. “Bir Kavramın Analizi: Hadis İlimleri Açısından “Sâhibu Hadis”. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20/38, Aralık 2018, 57-85.

Engin, Sezai. “Talebe-Hoca İlişkileri Özelinde Hadis Tarihinde Eleştiri Olgusu”. *İslâm İlim ve Düşünce Tarihinde Eleştiri Geleneği*. 80-108. ed. Sezai Engin. İstanbul: Endülüs, 1. Basım, 2019.

Engin, Sezai. *H. Peygamberin Yasakları: Anlam ve Yorum Açısından Hadislerdeki Nehiyler*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2015.

en-Nedîm, Muhammed b. İshak. *el-Fihrist (Çeviri-Metin)*. çev. Ramazan Şeşen. ed. Abdülkadir Coşkun. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 1. Basım, 2019.

Erdemci, Cemalettin. “Eş'ariliğin Selçuklu Siyasetinin Sistemleşmesindeki Rolü”. *İslâmî İlimler Dergisi* 7/2 (2012), 7-32.

Erdoğan, Tunahan. “Hadiste İctihad Kapısı Kapanmış Mıdır?”. *V. Türkiye Lisansüstü Çalışmaları Kongresi - Bildiriler Kitabı III (İlahiyat - Sanat)*. ed. Ümit Güneş, Eyüp Sami Yavaş. 3/37-55. İstanbul: İlem-Süleyman Demirel Üniversitesi, 2016.

Eren, Mehmet. *Hadis İlminde Rical Bilgisi ve Kaynakları* (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2012.

Ertürk, Mustafa. “Muhaddislerin Felsefî İlimlere Bakışları ve Filozof Muhaddisler (Hadis İlminde Yeni Bir Kavram Denemesi)”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 16 (2007), 59-84.

es-Sehavî, Şemsüddin Muhammed b. Abdirrahman. *el-Cevâhir ve'd-dürer fi tercemeti şeyhi'l-İslâm İbn Hacer*. thk. İbrahim Bâcis Abdülmecid. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1. Basım, 1419/1999.

Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail. *Risâle fi'l-îmân hel hüve mahlûk em ğayru mahlûk*. nşr. Abdulmevla Emûrâk. Beyrut: Dâru'l-Hadîsi'l-Kettâniyye, 1438/2017.

Eşit, Davut. *Şâfi'î Fıkıh Usûlünün Gelişimi*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2019.

Eyibil, İrfan. "Ehl-i Sünnet Kelâmında Haberî Sıfatların Te'vilinin Başlangıcı Meselesi". *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 17 / 34 (Aralık 2018). 667-692.

Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed. *Tehzîbu'l-Luga*. thk. Abdüsselam Muhammed Harun. B.y.: el-Müessesetü'l-Mısriyye, t.s.

Fahl, Mahir Yasin. *Buhûs fi'l-mustalah*. Şâmile nüshası. <https://al-maktaba.org/book/1768>

Fahreddîn er-Râzî, İbnu'l-'Allâme Ziyâuddîn Ömer. *Tefsîru'l-Fahri'r-Râzî el-muştehir bi't-Tefsîri'l-Kebîr ve Mefâtîhi'l-Ğayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr. 1. Basım. 1401/1981.

Göktaş, Recep Gürkan. "Kutub-i Sitte Sonrası Kaynaklar-2". *Hadis Metinleri-1*. Ankara: Ankara Üniversitesi Uzaktan Eğitim Yayınları, 2012.

Gölcük, Şerafettin. "Bâkılânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 4/531-535. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Gömbeyaz, Kadir. *Makâlât Geleneğinde İmâm Eş'arî*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2005.

Görmez, Mehmet. "Kâsım b. Asbağ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/540-541. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Görmez, Mehmet. *Sünnet ve Hadisin Anlaşılması ve Yorumlanmasında Metodoloji Sorunu*. Ankara: OTTO, 2020.

Güler, Zekeriya. *İlk Yedi Asırda Hadis İlimleri Literatürü*. Konya: Adal Ofset, 2002.

Günaydın, Tuğçe. *Hadis Rivayetinde Âlî İsnadlar*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Gündüzöz, Soner. “Şâz”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 38/384. İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Gürler, Kadir. *Ehl-i Hadisin Düşünce Yapısı*. Bursa: Emin Yayınları, 1. Baskı, 2007.

el-Ğizzî, Abdullah b. Abdilaziz b. Abdillâh. *el-Mesâdiru'l-asliyyetu'l-matbûa' li'l-'akîdeti'l-Eş'ariyye*. Beyrut: Dârü Nemâ', 1. Basım, 2018.

Ğumârî, Abdullah b. es-Sıddık. “Rûtebu'l-hıfz inde'l-muhaddisîn”. *Da'vetü'l-Hak* 17/8 (1976), 132-138.

Hâkim el-Kebîr, Ebû Ahmed. *Şi'âru ashâbi'l-hadis*. Thk. es-Seyyid Subhî es-Sâmerrâî. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 1425/2004.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *Ma'rifetü ulûmi'l-hadis ve kemmiyyeti ecnâsihî*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1. Basım, 1424/2003.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ale's-Sahîhayn*. thk. Mustafa Abdulkadir Atâ. 4 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1411/1990.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *el-Medhal ila's-sahîh*. thk. Rebî' b. el-Hâdî Umeyr el-Medhalî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1. Basım, 1404/1984.

Hâkim en-Nîsâbü'rî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh. *Kitâbü'l-Medhal ilâ ma'rifeti kitâbi'l-İklîl*. thk. Ahmed b. Fâris es-Selûm. Beyrut: Dârü İbn Hazm, 1423/2003.

Haldun el-Ahdeb. *Esbâbu ihtilâfi'l-muhaddisîn*: Dirâse nakdiyye mukârene havle esbâbi'l-ihtilâf fi kâbüli'l-ehâdisi ve reddihâ. Cidde: ed-Dârü's-Suudiyye, 2. Basım, 1407/1987.

Hallâl, Ebû Bekir Ahmed b. Muhammed İbn Hârûn b. Yezîd. *es-Sünne*. thk. Atiyye ez-Zehrânî. Riyad: Dârü'r-Râye, 1. Basım, 1410/1989.

Hâmidî, Muhammed Sadık. “Hadis İlminde *Tashîf, Zabt* ve İlgili Eserler Üzerine”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 4/2 (Aralık 2006), 163-175.

Hansu, Hüseyin. “İtikâdî Konularda Hadîsin Delil Olma Değeri”. *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. ed. Bünyamin Erul. 335-361. İstanbul: KURAMER, 2020.

Hansu, Hüseyin. *Mütevâtir Haber Bilgi Değeri ve İslam Düşüncesindeki Yeri*. Van: Bilge Adamlar, 2008.

Harith Bin Ramli. “Eş‘arîliğin Selefleri: İbn Küllâb, Muhâsibî ve Kalânîsî”. çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslam Kelamı*. ed. Sabine Schmidtke. İstanbul: Küre Yayınları, Aralık 2020.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *el-Fakîh ve'l-mütefakkîh*. thk. Adil b. Yusuf el-Ğarâzî. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü İbni'l-Cevzî, 1. Basım, 1417/1996.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sabit. *er-Rihle fî talebi'l-hadîs*. thk. Nuruddin Itr. Beyrut: Dârü'l- Kütübi'l- İlmiyye, 1395/1975.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekir Ahmed b. Ali b. Sâbit. *Kitâbu'l-Muttefik ve'l-mufterik*. thk. Muhammed Sadık Aydın el-Hâmidî. Dımaşk-Beyrût: Dârü'l-Kâdirî, 1. Basım, 1417/1997.

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târîhu Medîneti's-Selâm ve ahhâru muhaddisîhâ ve zikru kuttâniha'l-ulemâ min gayri ehlihâ ve vâridîhâ (Târîhu Bağdâd)*, 57 Cilt, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf, (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1. Basım, 1422/2001).

Hatîb el-Bağdâdî, Ebû Bekr el-Hatîb Ahmed b. Ali. *el-Kifâye fî ma 'rifeti usûli ilmi'r-rivâye*. thk. Ebû İshâk İbrâhîm b. Mustafâ ed-Dimyâtî. 2 cilt. Meyt Ğamr: Dârü'l-Hüdâ, 1. Basım, 1423/2003.

Hatîb el-Bağdâdî. *el-Câmi' li ahlâki'r-râvî ve âdâbi's-sâmi'*. thk. Mahmud et-Tahhân. Riyad: Mektebetü'l-Me'ârif, 1403/1983.

Hatîb el-Bağdâdî. *Şerefu ashâbi'l-hadîs*. thk. M. Said Hatipoğlu. Ankara: Neşriyyâtu Külliyyeti'l-İlâhiyyât, 1971.

Hatiboğlu, İbrahim. "Müsned". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/99-101. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Hatiboğlu, Mehmet S. "Müslüman Âlimlerin Buhârî ve Müslim'e Yönelik Eleştirileri". *İslâmî Araştırmalar* 10/1-2-3-4 Hadis-Sünnet Özel Sayısı (1997) 1-14.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Büstî. *A'lâmü'l-Hadîs fî şerhi Sahîhi'l-Buhârî*. thk. Muhammed b. Sa'd b. Abdurrahman. Mekke: Câmi'atu Ümmi'l-Kurâ, 1. Basım, 1409/1988.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Büstî. *el-Ğunye 'ani'l-Kelâmi ve ehlihi*. Kahire: Dârü'l-Minhâc, 1425/2004.

Hattâbî, Ebû Süleyman Hamd b. Muhammed el-Büstî. *Me'âlimü's-Sünen*. nşr. Muhammed Rağîb et-Tabâh. Halep: Matba'atü'l-İlmiyye li Muhammed Rağîb et-Tabâh, 1351/1932.

Hattâbî. Ebû Süleyman Hamd (Ahmed) b. Muhammed el-Büstî. *Islâhu galati'l-muhaddisîn*. thk. Hâtîm Salih ed-Dâmin. Beyrût: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım. 1405/1985.

Hizmetli, Sabri. "Karmatîler". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 24/510-514. İstanbul: TDV Yayınları, 2001.

Irâkî, Zeynüddin Abdürrahim b. el-Hasan, *et-Takyîd ve'l-îzâh şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Abdurrahman Muhammed Osman. Medine: el-Mektebetü's-Selefiyye, 1389/1969.

İrâkî, Zeynüddin Abdürrahim b. el-Hasan, *Şerhu't-Tabsira ve't-Tezkira*, thk. Abdürrahim el-Hamîm-Mâhir Yasin Fahl. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1423/2002.

Işık, Mustafa. *İbnu Huzeyme, Sahih'i ve İbnu Hibban'ın Sahih'iyle Mukayesesi*. Kayseri: Erciyes Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 1997.

İbn Abdilber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed. *Câmi'ü beyânî'l-ilm ve fadlihî*. thk. Ebü'l-Eşbâl ez-Züheyri. 2 Cilt. Suudi Arabistan: Dârü İbni'l-Cevzî, 1414/1994.

İbn Abdilhâdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed ed-Dımaşkî. *Tabakâtu 'ulemâi'l-hadîs*. thk. Ekrem el-Bûşî-İbrahim ez-Zeybak. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1417/1996.

İbn Adî, Ebû Ahmed Abdullah el-Cürcânî. *el-Kâmil fî du'afâi'r-ricâl*. thk. Mâzin es-Sirsâvî. B.y.: Mektebetü'r-Rüşd, ts.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetillâh ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târîhu medîneti Dımaşk ve zikru fazlihâ ve tesmiyetü men hallehâ mine'l-emâsil ev ictâze bi-nevâhîhâ min varidihâ ve ehlihâ*, thk. Ömer b. Garâme el-Amrevî. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1415/1995.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasan ed-Dımaşkî. *Tebyînu Kezibi'l-Müfterî fî mâ nusibe ile'l-İmâm Ebi'l-Hasan el-Eş'arî*. Dımaşk: Dârü'l-Fikr, 2. Basım, 1399/1979.

İbn Batta. Ebû Abdillâh 'Ubeydullah b. Muhammed b. Muhammed b. Hamdân. *el-İbâne 'an şerî'ati'l-fırkati'n-nâciye ve mucânebeti'l-fıraki'l-mezmûme*. thk. Ebû 'Âsım el-Hasan b. 'Abbâs b. Kutayb. Kâhire: el-Fârûku'l-Hadîsiyye. 1. Basım. 1429/2008.

İbn Beşküvâl, Ebü'l-Kâsım. *es-Sıla fî târîhi eimmeti'l-Endelüs ve ulemâihim ve muhaddisihim ve fukahâihim ve üdebâihim*. thk. Beşşar Avvâd Ma'rûf. Tunus: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1. Basım, [1431/]2010.

İbn Ebî Hâtim er-Râzî, Abdurrahman. “Kitâbu asli’s-Sünne ve i’tikâdu’d-dîn”. *Usûlu’s-Sünne* içinde. thk. Ahmed Ferid el-Mezîdî. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1433/2012.

İbn Ebî Hâtim, Abdurrahman b. Muhammed b. İdris er-Râzî. *Beyânu Hatai Muhammed b. İsmail el-Buhârî fi Târihihi*. thk. Abdurrahman b. Yahya el-Mu‘allimî. Haydarabad: Dâiretü’l-Me‘ârif, 1431.

İbn Ebî Hâtim, *Âdâbu’s-Şâfi’î ve menâkibihî*. nşr. Abdülğani Abdülhâlık. Beyrut: Dârü’l-Kütübî’l-İlmiyye, 1424/2003.

İbn Ebî Hâtim, Ebû Muhammed Abdirrahman b. Muhammed. *Takdimetü’l-Cerh ve’t-ta’dîl*. thk. Ebû Hemmâm Muhammed b. Ali el-Beydânî. B.y.: y.y. ts.

İbn Ebî Hayseme, Ebû Bekir Ahmed b. Ebî Hayseme Züheyr b. Harb. *et-Târîhu’l-kebîr*. thk. Salâh b. Fethî Helel. Kahire: el-Fârûku’l-Hadîsiyye, 1. Basım, 1424/2004.

İbn Ebî Şeybe, Ebû Bekr Abdullâh b. Muhammed el-Kûfî. *el-Kitâbu’l-musannef fi’l-ehâdis ve’l-âsâr*. nşr. Kemal Yûsuf el-Hût. 7 Cilt. Lübnan: Dârü’t-Tâc, 1409/1989.

İbn Ebû Zeyd el-Kayravânî, Abdullah b. Abdirrahman. *en-Nevâdir ve’z-ziyâdât ‘alâ mâ fi’l-Müdevvene min gayrihâ mine’l-ummehât*. thk. Muhammed el-Emin Bûhubza. Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1. Basım, 1999.

İbn Fâris. *Me’hazu’l-ilm*. thk. Muhammed Nasır el-Acmî. Kuveyt: Vizâretü’l-Evkâf, 1336/2015.

İbn Fûrek, Ebû Bekir Muhammed b. el-Hasan el-İsfahânî el-Eş‘arî. *Kitâbu Müşkili’l-Hadîs ev Te’vîlu’l-Ahbârî’l-Müteşâbihe*. thk. Daniel Gimaret, Dimaşk: el-Ma‘hedu’l-Faransî li’d-dirâsâti’l-‘Arabiyye, 2003.

İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan. *el-İbâne ‘an Turuki’l-Kâsidîn: Tasavvuf İstılahları*. thk., çev. Ahmed Yıldırım-Abdülgağfar Aslan. İstanbul: Türkiye Yazma Eser Kurumu Başkanlığı, 1. Basım. 2014.

İbn Fûrek, Muhammed b. el-Hasan. *Makâlâtü's-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'arî İmâmu Ehli's-Sünne*. thk. Ahmed Abdurrahim es-Sâc. Kâhire: Mektebetu's-Sekâfeti'd-Dîniyye, 1425/2005.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. en-*Nüket 'alâ Kitâbi İbni's-Salâh*. thk. Rebî' b. Hâdî 'Umeyr. Medîne: el-Câmi'atu'l-İslâmiyye, 1984/1404.

İbn Hacer, Ahmed b. Ali el-Askalânî. *Tağlîku't-ta'lik alâ Sahîhi'l-Buhârî*, thk. Said Abdurrahman el-Gazefî. Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî-Dârü Ammâr, 1. Basım, 1405/1985.

İbn Havkal. 10. *Asırda İslam Coğrafyası*. çev. Ramazan Şeşen. İstanbul: Yeditepe Yayınları, 2014.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Kitâbu's-sikât*. 9 Cilt. Haydarâbâd: Dâiretü'l-Me'ârifî'l-Osmaniyye, 1. Basım, 1393/1973.

İbn Hibbân, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *Sahîhu İbni Hibbân: el-Müsnedü's-sahîh ala'tekâsîm ve'l-envâ' min ğayri vücûdi kat'in fi senediha velâ sübûti cerhin fi nâkilihâ*. thk. Mehmet Ali Sönmez-Halis Aydemir. Katar: Vizâretü'l-Evkâf ve's-Şuûni'l-İslâmiyye, 1433/2016.

İbn Hibbân. *Kitâbü'l-Mecrûhîn mine'l-muhaddisîn*. thk. Hamdi Abdülmecid es-Selefî. 2 Cilt. Riyad: Dârü's-Sümay'î. 1420/2000.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir b. Muhammed b. İshak. *Kitâbü't-Tevhîd ve isbâtu sıfâtî'r-Rab azze ve celle*. thk. Abdülaziz b. İbrahim eş-Şehvân. Riyad: Dârü'r-Rüşd. 1. Basım. 1408/1988.

İbn Huzeyme, Ebû Bekir b. Muhammed b. İshak. *Sahîhu İbn Huzeyme ve huve: Muhtasaru'l-Muhtasar mine'l-Müsnedi's-Sahîh 'ani'n-Nebî (sav)*. thk. Heyet. Kahire/Beyrut: Dârü't-Te'sîl, 1435/2014.

İbn Kesîr, Ebû'l-Fidâ İsmail b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dımaşkî. *İhtisâru ulûmi'l-hadîs*. thk. Mâhir Yâsin el-Fahl. Riyad: Dârü'l-Meymân, 1. Basım, 1434/2013.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî ed-Dımaşkî, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, thk. Abdullah b. Abdülmuhsin et-Türkî. B.y.: Dârü Hicr, 1. Basım, 1417/1997.

İbn Kuteybe, Ebû Muhammed Abdillâh b. Müslim. *el-İhtilâf fî'l-lafz ve'r-redd ale'l-Cehmiyye ve'l-Müşebbihe*. thk. Ömer b. Mahmud Ebû Ömer. Riyad: Dârü'r-Râye, 1412/1991.

İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Yahya. *Kitâbu'l-İmân*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1406/1985.

İbn Mende, Ebû Abdillâh Muhammed b. İshak b. Muhammed. *Şürutü'l-eimme: Risale fî beyani fazli (nakli)'l-ahbar ve şerhi mezahibi ehli'l-asar ve hakikati's-sünen ve tashihi'r-rivayât, Şürutü'l-eimme fî kiraati ve's-semâ ve'l-münavele ve'l-icaze*. Riyad : Darü'l-Müslim, 1995.

İbn Mende, Muhammed b. İshak b. Yahya. *Kitâbu'l-Tevhîd ve ma'rifetu esmâillâhi 'azze ve celle ve sıfâtihî 'ala'l-ittifâk ve't-teferrüd*. thk. Ali b. Muhammed b. Nâsır el-Fakîhî. Medine: Mektebetü'l-Ğurebâi'l-Eseriyye, 2. Basım, 1414/1994.

İbn Miskeveyh, Ebû Alî er-Râzî. *Tecâribü'l-Ümem*. thk. Ebü'l-Kâsım Emâmî. Tahran: Surûş, 1419/1998.

İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osmân el-Bağdâdî. *Nâsihu'l-hadîs ve mensûhuhu*. thk. Semîr b. Emîn ez-Züheyri. Zerkâ: Mektebetü'l-Menâr, 1408/1988.

İbn Şâhin, Ebû Hafs Ömer b. Ahmed. *Kitâbü târihi esmâi'd-duâfâ' ve'l-kezzâbîn*. thk. Abdürrahim Muhammed Ahmed el-Kaşkarî. B.y.: y.y., 1. Basım, 1409/1989.

İbn Şâhin. Ebû Hafs Ömer b. Ahmed b. Osman. *Şerhu mezâhibi Ehli's-Sünne ve ma'rifetu şerâi'i'd-dîn ve't-temessuk bi's-sünen*. thk. Âdil b. Muhammed. b.y.: Müessesetu Kurtuba-Dârü'l-Mişkât. 1. Basım. 1415/1995.

İbn Teymiyye, Ebu'l-Abbâs Takiyyuddîn Ahmed b. Abdulhalim el-Harrânî. *Der'u Teârûzi'l-'Akli ve'n-Nakl*. thk. Muhammed Reşad Salim. Medine: Câmi'atu'l-İmâm Muhammed b. Sû'ûd el-İslâmiyye, 2. Baskı, 1411/1991.

İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm el-Harrânî. *Mecmû' u fetâvâ Şeyhu'l-İslâm Ahmed b. Teymiyye*. nşr. Abdurrahman b. Muhammed b. Kasım ve sâ'edehû ibnuhû Muhammed. Medine: Mucemma' el-Melik Fehd li tibâ'eti'l-mushafî's-şerîf, 2004/1425.

İbnü'l-Ca'd, Ebü'l-Hasan Alî b. el-Ca'd el-Cevherî. *Müsned*. nşr. Âmir Ahmed Haydar. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1417/1996.

İbnü'l-Cevzî, Cemâlüddin Ebi'l-Ferec. *Telbîsu İblîs*. Beyrut: Dârü'l-Kalem, 1403/1982.

İbnü'l-Esîr. Ebû Abdilkerim b. Abdülvâhid eş-Şeybânî. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselam Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî. 1433/2012.

İbnü'l-Fakîh. *Kitâbü'l-Büldân*. thk. Yusuf el-Hâdî. Beyrut: 'Âlemü'l-kütüb, 1. Basım, 1416/1996.

İbnü'l-Mukri'. *el-Mu'cem*. thk. Adil b. Sa'd. Riyad: Mektebetü'r-Rüşd-Şirketü'r-Riyâd, 1. Basım, 1419/1998.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî. *Ma'rifetu envâ'i ilmi'l-hadîs*. thk. Abdüllatif el-Hamîm-Mahir Yasin el-Fahl. 1. Basım. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1423/2022.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr Osman b. Abdirrahman eş-Şehrezûrî. *Tabakâtu'l-fukahâi's-Şâfi'iyye*. thk. Muhyiddîn Ali Necîb. 2 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 1413/1992.

İbnü's-Salâh, Ebû Amr. *Siyânetu Sahîh-i Müslim mine'l-ihlâli ve'l-ğalati ve himâyetu mine'l-iskâti ve's-sakat*. thk. Muvaffak b. Abdillâh b. Abdilkâdir. B.y.: Dârü'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1404/1984.

İbrahim en-Nehhâs, *el-Câmi' li 'ulûmi'l-imâm Ahmed (Hadîs)* (Feyyum: Dârü'l-Felâh, 1. Basım, 1430/2009).

İsmâîlî, Ebû Bekir Ahmed b. İbrahim. *Kitâbu i'tikâdi Ehli's-Sünne*. nşr. Cemal 'Azzûn. Riyad: Mektebetu Dâri'l-Minhâc, 1. Basım, 1430/2009.

İşler, Emrullah. “Tashîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/128-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

İşler, Emrullah. “Tashîf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/128-129. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Kâdî İyaz. *Tertîbu’l-medârik ve Takrîbu’l-Mesâlik li Ma’rifeti A’lâmi Mezhebi Mâlik*. thk. Muhammed b. Şerîfe. Rabat: Vizâretu’l-Evkâf ve’ş-Şuûni’l-İslâmiyye, ts.

Kâdî Abdülcebbâr, Ebü’l-Hasen Kâdî’l-kudât el-Hemedânî. *Fadlû’l-i’tizâl ve Tabakâtü’l-Mu’tezile*. thk. Fuad Seyyid. Beyrut: Dârü’l-Fârâyâbî, 1. Basım, 1439/2017.

Kahraman, Hüseyin. “Hadis Usûlünü Nassa Dayandırma Çabası”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 10/2 (2001), 169-195.

Kahraman, Hüseyin. “Sûret Hadisi Üzerine Bağlam Esaslı Bir Tahlîl Denemesi”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 1/1 (2003), 51-70.

Kalaycı, Mehmet. *Ehl-i Sünnetin Reislerinden İmâm-ı Eş’arî ve Eş’arîlik*. Ankara: Anadolu Ay Yayınları, 2019.

Kalaycı, Mehmet. *Tarihsel Süreçte Eşarilik Maturidilik İlişkisi*. Ankara: Ankara Okulu, 2013.

Kandemir, M. Yaşar. “Etrâf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 11/498-499. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Kara, İsmail. “Unuttuklarını Hatırla!” Şerh ve Haşiye Meselesine Dair Birkaç Not”. *Divan: Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi* (2010), 1-67.

Karagözoğlu, Mustafa Macit. *Zayıf Râviler: Duafâ Literatürü ve Zayıf Rivayetler*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2014.

Karayığit, Rahime. *Duafâ Literatüründe Serikatü’l-Hadîs Kavramı*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans, 2016.

Kaya, Ali. *İlk Dönem Hadis Tartışmaları*. İstanbul: İFAV, 2018.

Keskin, Mehmet. *İmam Eş’ari ve Eş’arilik*. İstanbul: Düşün Yayıncılık, 2013.

Keskin, Yusuf Ziya. “Buhârî’nin *et-Târîhul-Kebîr*’ine Yönelik Tenkitler”. *Marîfe: Dini Araştırmalar Dergisi [Bilimsel Birikim]* 3/2 (2003), 103-120.

Kettânî, Muhammed b. Cafer. *er-Risâletu’l-müstatrefe li beyânî meşhûri kütûbi’s-Sünneti’l-Müşerreffe*. Beyrut: Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye, 1414/1993.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. “Ashâbu’l-Hadis’in Akâid Edebiyatı”, *İslâmi Araştırmalar* 5 (Ekim 1987), 79-89.

Kırbaçoğlu, M. Hayri. *Ehl-i Sünnet’in Kurucu Ataları: Ashabu’l-Hadis’e Göre Allah’ın Sıfatları Meselesi*. Ankara: OTTO, 1. Basım, Nisan 2021.

Koç, İsa. *Hanbelilik-Eş’arilik İlişkisi*. Isparta: Süleyman Demirel Üniversitesi, Doktora Tezi, 2020.

Koçyiğit, Talat. “Abdülganî el-Ezdî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/205. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Köklü, Recep. “Fıkî Mezheplerin Etkisi Bağlamında Eş’arilik-Ehl-i Hadis İlişkisi”. *V. Uluslararası Şeyh Şa’ban-ı Velî Sempozyumu-Eş’arilik*. ed. Mustafa Aykaç vd. 658-667. Kastamonu: Kastamonu Üniversitesi Matbaası, 2018.

Köktaş, Yavuz. “Müslim’in *Sahîh*’ine Yapılan En Eski Tenkid: Ebu’l-Fadl El-Herevî’nin *İlelu’l-Ahâdis fî Kitâbi’s-Sahîh li-Müslim* Adlı Eserinin Takdim ve Tercümesi”. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/2 (2005), 29-56.

Kurt, İsmail. *Hicri Dördüncü Asır Rical Tenkidinin Mukayeseli İncelemesi*. İstanbul: Cinius Yayınları, 2020.

Kuzudişli, Bekir. “The Use of Dreams in Rijal Books”. *İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 15 (2007), 273-300.

Kuzudişli, Bekir. *Hadis Tarihi*. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 2017.

Küçük, Raşit. “İbn Ebû Hâtim”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/432-434. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Lâlekâî, Ebü'l-Kâsım Hibetullah b. el-Hasen b. Mansur. *Şerhu usûli i'tikâdi Ehli's-Sünne ve'l-Cemâ'a mine'l-Kitâbi ve's-Sünneti ve icmâ'i's-sâhâbeti ve't-tâbi'in ve men ba'dehum*. thk. Ahmed Sa'd Hamdân. Riyad: Dâru Tayba, ts.

Makdîsî. *Ahsenü't-Tekâsîm fî ma'rifeti'l-ekâlîm*. nşr. M. J. De Goeje. Kâhire: Mektebetu Medbûlî, 3. Baskı, 1411/1991.

Maslow, Abraham. *İnsan Olmanın Psikolojisi*. çev. Okhan Gündüz. İstanbul: Kuraldışı Yayınları, 2001.

Maşalı, Münteha. “Makdîsî'nin Ahsenü't-Tekâsîm'i Bağlamında Fıkıh Coğrafyası/Fıkıhın Coğrafyası”. *Usul İslam Araştırmaları* 25/25 (Ocak 2016), 63-106.

Melchert, Christopher. *Sünni Düşüncenin Teşekkülü: Din-Yorum-Dindarlık*. Der. ve çev. Ali Hakan Çavuşoğlu. İstanbul: KLASİK: 2018.

Melchert, Christopher. *The Formation of the Sunni Schools of Law, 9th-10th Centuries C.E.* Leiden-New York-Köln: Brill, 1997.

Mesleme b. el-Kâsım, Ebü'l-Kâsım el-Kurtubî. *er-Red 'alâ ehli'l-bida' ve tebyînu usûli's-sünne ve hifzu mâ lâ budde li'l-'ameli minhu bi şâhidi'l-hadîs ve'l-Kur'an*. nşr. Rıdvan b. Salih el-Hasrî. Riyad: Dâru't-Tevhîd, 1437/2016.

Mez, Adam. *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti İslam'ın Rönesansı*. çev. Salih Şaban. İstanbul: İnsan Yayınları, 2000.

Mohammad Ali Amir-Moezzi. “Erken Dönem Şîî Kelâmı”. çev. Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. ed. Sabine Schmidtke (İstanbul: Küre, 2020), 127-137.

Muhammed Halef Selâme. *Lisânu'l-muhaddisîn*. 5. Kısım.

Mukaddesî, Muhammed b. Ahmed, *İslam Coğrafyası (Ahsenü't-Takâsîm)*. Çeviri ve notlar: D. Ahsen Batur. İstanbul: Selenge Yayınları, 2015.

Mühelleb b. Ebî Sufre. *el-Muhtasarü'n-nasîh fî tehzîbi'l-kitabi'l-Câmi'i's-Sahîh*. nşr. Ahmed b. Fâris es-Selûm. 4 Cilt. Riyad: Dâru't-Tevhîd/Dâru Ehli's-Sünne, 1. Basım, 1430/2009.

Neccâd, Ahmed b. Süleymân. *er-Red ‘alâ men yekûlu el-Kur’ânu mahlûk*. thk. Ridallah Muhammed İdrîs. Kuveyt: Mektebetu’s-Sahâbeti’l-İslâmiyye. t.s.

Neccâd, Ahmed b. Süleymân. *er-Red ‘alâ men yekûlu el-Kur’ânu mahlûk*. thk. Ridallah Muhammed İdrîs. Kuveyt: Mektebetu’s-Sahâbeti’l-İslâmiyye, ts.

Noor, Umar Muhammad. “Traditionist Internal Reform: Motives Behind the Birth of the First Manual of ‘ulûm al-Ḥadîth”. *Ilahiyat Studies* 11/2 (2020), 295-316.

Nevevî, Ebû Zekeriyya Muhyiddin b. Şeref. *Tehzîbü’l-esmâ’ ve’l-lügât*. Beyrut-Lübnân: Dârü’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.

Okuyucu, Nail. “Hicrî Üçüncü Asırda İmam Şâfiî’nin Eserlerinin Rivayeti ve er-Risâle’nin Okunurluğu”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 50 (Haziran 2016), 23-56.

Okuyucu, Nail. *Şâfiî Mezhebinin Teşekkül Süreci*. İstanbul: İFAV, 1. Basım, 2015.

Osman, Aydın. “Hadis Usûlü İstılahlarının Tanımlanmasında Şiirle İstişhâdın Etkisi “Râmhürmüzî Örneği”. *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49 (Aralık-December) 2020, 467-496.

Özaşşar, Mehmet Emin. “Rivâyet İlimlerinde Eser Karizması ve Müslim’in el-Câmiu’s-Sahîh’i”. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, 39 (1999), 303-343.

Özaşşar, Mehmet Emin. *İdeolojik Hadisçiliğin Tarihi Arkapları: Mihne Olayı ve Haşeviye Olgusu*. Ankara: OTTO Yayınları, 2015.

Özaydın, Abdülkerim. “Hac”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/399-400. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Özcan, Kemal. *Müslim’e Yöneltilen Eleştiriler*. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2014.

Özdemir, Veysel. *Tedlîs Değerlendirmelerinde Usûl*. Ankara: İlahiyat, 2014.

Özervarlı, M. Sait. “Daniel Gimaret, *La Doctrine d'al-ash'ari* (Paris: Les Editions du Cerf (Patrimoines-Islam, 1990)”, *İslâm Araştırmaları Dergisi* (1/1997), 238-240.

Özkan, Halit. “Bir Muhaddis-Sûfinin Rüyaları: İbn Ebî Cemre ve el-Merâî'l-Hisân'ı”. *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/41 (2011) 33-58.

Özkan, Halit. “Ehl-i Hadis ve Cehmiyye'nin Kur'an-Sünnet Anlayışı: “Halku'l-Kur'ân” Tartışmaları Bağlamında Bir Değerlendirme”. *İslam Geleneğinde ve Modern Dönemde Hadis ve Sünnet*. ed. Bünyamin Erul, 159-191. İstanbul: KURAMER, 1. Basım, 2020.

Özkan, Halit. “Muvatta Üzerine Yazılmış Şerhler”. *Hadis Şerh Literatürü I*. ed. Mustafa Macit Karagözoğlu. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Vakfı Yayınları, 2020.

Özkan, Halit. “Temmâm er-Râzî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/432-433. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Özpınar, Ömer. “Hadis İlminin Gelişim Dönemi”. *Hadis El Kitabı*. ed. Zişan Türcan. 86-132. Ankara: Grafiker Yayınları, 1. Basım, 2016.

Özpınar, Ömer. “İmam Şafî'nin Tasnif Dönemi Hadis Edebiyatının Oluşumundaki Etkileri”. *Uluslararası İmam Şafî Sempozyumu*. ed. Mehmet Bilen. İstanbul: Kent Işıkları, 2012, 231-265.

Özpınar, Ömer. “Teşekkül Sürecinde Hadis-Fıkıh İlişkisi Üzerine”. *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 20 (2005), 129-150.

Paksoy, Kadir. “Hadiste Tashîf -Lafız ve Anlam Hataları-“. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 4/4 (2004), 97-116.

Polat, Salahattin. “Ebû Ali en-Nîsâbûrî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/92-93. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Polat, Salahattin. “İbnü's-Seken”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/202-203. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Rânehürmüzî, Ebû Muhammed el-Hasan b. Abdurrahman b. Hallâd. *el-Muhaddisu'l-fâsıl beyne'r-râvî ve'l-vâ'î*. thk. Ebû Hemmâm Muhammed b. Ali el-Beydânî. Riyad: en-Nâşirü'l-Mütemeyyiz, 1. Basım, 1438/2017.

Rûdânî, Muhammed b. Süleyman. *Sılatu'l-halef bi mevsûli's-selef*. thk. Muhammed Hacî. Beyrut: Dâri'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1408/1988.

Saliş, Hatice. *Hadis Edebiyatında Kitabü's-Sünne'ler ve Ahmed b. Hanbel'in Kitabü's-Sünne'si*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2011.

Sandıkçı, Kemal. *Hicrî Dördüncü Asırda Hadis Çalışmaları: -Muhaddisler ve Eserleri*. Samsun: 1986.

Saylık, Mutlu. "IV. / X. Yüzyıl İslâm Dünyasında Tek Halifelikten Üç Ayrı Halifelîğe Bölünme Süreci". *Şarkiyat* 13/3 (Aralık 2021), 1011-1033.

Sehâvî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdurrahman. *Fethu'l-Muğîs bi şerhi Elfiyeti'l-hadîs li'l-'Irâkî*. thk. Ali Hasan Ali. Kahire: Mektebetü's-Sünne, 1. Basım, 1424/2003.

Sem'ânî, Ebû Sa'd Abdülkerim b. Muhammed. *Edebü'l-ımlâ ve'l-istımlâ*. thk. Ahmed Muhammed Abdurrahman. Cidde: Matbaatü'l-Mahmûdiyye, 1414/1993.

Semhûrî, Râed. *es-Selefu'l-Mutahayyel: Mukârebe târihiyye tahlîliyye fî selefi'l-Mihneti Ahmed b. Hanbel ve Ahmed b. Hanbel el-mutahayyel*. Beyrut: el-Merkezu'l-'Arabî li'l-ebhâs ve dirâseti's-siyâsiyyât, 2019.

Sönmez, Mehmet Ali. "el-Müsnedü's-Sahîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 32/106-108. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Süyûtî, Celâlüddin. *Tedribü'r-râvî fî şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*. thk. Nazar Muhammed el-Fâryâbî. Riyad: Mektebetü'l-Kevser, 2. Basım, 1415[/1994].

Şentürk, Recep. "Critical Methods on Hadîth: Self Reflexivity in Hadîth Scholarship". *Hadis Tetkikleri Dergisi* 3/2 (2005), 37-56.

Şerif Hâtım b. Arif el-‘Avnî. *el-Menhecu’l-muktarah li fehmi’l-mustalah: Dirâse târihiyye te’sîliyye li mustalahi’l-hadîs*. Riyad: Dârü’l-Hicre, 1. Basım, 1416/1996.

Şerif Hâtım b. Arif el-‘Avnî. *el-Yakînî ve’z-zannî mine’l-ahbâr: Siccâhun beyne’l-imâm Ebi’l-Hasan el-Eş‘arî ve’l-muhaddisîn*. Beyrut: el-Mektebetü’l-‘Arabiyye, 1433/2013.

Taberânî, Ebü’l-Kâsım Süleymân b. Ahmed. *el-Mu‘cemu’l-kebîr*. thk. Hamdî Abdülmecîd es-Silefî. 25 Cilt. Kâhire: Mektebetü İbn Teymiyye, ts.

Taberî. Ebû Ca‘fer Muhammed b. Cerîr. *Sarîhu’s-Sünne*. thk. Bedruddin Yusuf el-Ma‘tûk. b.y.: Dâru’l-Hulefâ. 1. Basım. 1405/1985.

Tartı, Nevzat. “Rüya Kültürü ve Hadisçi Karizması”. *Din Bilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 6/3 (2006) 9-40.

Tatlı, Mustafa. *Rical Bilgisinin Tespiti: Suâlât Literatürü*. İstanbul: Beka Yayıncılık, 2016.

Tekin, Dilek. “Müslim ve el-Câmiu’s-Sahîh’i Üzerine”. *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2/1 (2015), 58-62.

Tertûrî, Hüseyin Mutâvî’. “Fıkıh Usûlcülerinin Sünnet’le İlgili Bazı Meselelere Yaklaşımları”. çev. Ramazan Özmen. *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi* 8 (2006), 303-339.

Touati, Houari. *Ortaçağ’da İslam ve Seyahat: Bir Âlim Uğraşının Tarihi ve Antropolojisi*. çev. Ali Berkay. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2004.

Topgül, Muhammed Enes. *Rivayetten Râviye: Cerh-Ta‘dil Hükümleri Nasıl Oluşturdu?.* İstanbul: İFAV; 2019.

Tozlu, İbrahim. “Endülüslü Muhaddis Kâdî Mühelleb b. Ebî Sufre’nin Buhârî Rivayeti”. *bilimname* 30/1 (2016), 343-390.

Tozlu, İbrahim. *Moğultay b. Kılıç (ö. 762/1361) ve Hadis İlmindeki Yeri*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2011.

Tural, Hüseyin. “İbn Fâris”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/479-481. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Türcan, Zişan. *Hadis Şerh Geleneği Doğuşu, Gelişimi ve Dönüşümü*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1. Basım, 2011.

Zişan Türcan, *Hadis İlminin Oluşumunda Kelamî Düşüncenin Etkisi*. Ankara: ilâhiyat Yayınları, 1. Basım, 2013.

Türer, Osman. “Ebû Nuaym el-İsfahânî”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/201-204. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Uğur, Mücteba. “Hadis Rivayetinde “Uluv-Nuzûl” Meselesi ve Hadisçilerin “Uluv” Tutkusu”, *Diyanet İlmi Dergi* 34/1 (1998), 3-22.

Uysal, Ekrem. *Eş‘arî Kelam Sisteminin Kurumsallaşma Süreci*. Van: Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2017.

Yâkut el-Hamevî. *Mu‘cemu’l-udebâ:İrşâdü’l-erîb ilâ ma‘rifeti’l-edîb*. thk. İhsan Abbas. Beyrut: Dârü’l-Ğarbi’l-İslâmî, 1. Basım, 1993.

Yardım, Ali. “Ebü’ş-Şeyh”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 10/343-344. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Yavuz, Salih Sabri. “İsferâyînî, Ebû İshak”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 22/515-516. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Yavuz, Yusuf Şevki. “İbn Fûrek”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 19/495-498. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Yektar, Osman Nedim. “Aynî’nin Hadis Alanında Babertî’ye Yönelttiği Bazı Eleştirilerin Değerlendirilmesi”, *Journal of Turkish Studies* 11/5 (2016), 499-514.

Yeşil, Ümmügülsüm. “Tashîf ve Tahrîf Üzerine Bazı Mülâhazalar”. *Hadis Tetkikleri Dergisi* 18/1 (Temmuz 2020), 147-156.

Yıldırım, Enbiya. “el-Hâkim en-Neysâbü’rî’nin Şîlikle İtham Edilmesi”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 57/1 (2016), 57-84.

Yıldırım, Enbiya. İbn Huzeyme ve *Sahîh*'i. Bursa: Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 1989.

Yıldız, Fahreddin. *İlmî Bir Disiplin Olarak Fıkhu'l-Hadîs*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2016.

Yılmaz, Fatih Mehmet. "Hz. Peygamber'in Belli Bir Sebebe Binaen Yapmış Olduğu Fiiller "İbn Hibbân'ın *et-Tekâsîm ve 'l-Envâ* ' Adlı Eseri Özelinde". *Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 7/1 (2020), 173-204.

Yücel, Ahmet. "Bir Hadis Terimi Olarak Sahafî ve Hadis Tarihi Açısından Önemi", *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 11-12 (1993-1994), 197-203.

Yücel, Ahmet. *Hadis Tarihi*. İstanbul: İFAV, 61. Basım, 2021.

Yücel, Ahmet. "İlk Hadis Usûlü Eserlerinin Yazıldığı İlmî Ortam". *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi* 13 (2004), 241-261.

Zahra, Azizah Fakhria. *Tashîf ve Musahhaf Hadisler: Sahîh-i Buhârî ve Sahîh-i Müslim Özelinde*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman. *Mîzânü'l-i 'tidâl fî-nakdi'r-ricâl (Irâkî'nin Zeylû Mîzânî'l-i 'tidâl'i ile birlikte)*. thk. Ali Muhammed Muavviz-Adil Ahmed Abdülmevcûd. 7 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1416/1995.

Zehebî, Şemsuddîn. *Muhtasaru'l- 'Uluvv li'l- 'Aliyyi'l-Ğaffâr*. thk. Muhammed Nâsiruddîn el-Elbânî. Dımaşk/Beyrut: el-Mektebu'l-İslâmî, 1. Basım, 1401/1981.

Zehebî, Şemsüddîn Muhammed b. Ahmed b. Osmân. *Siyeru a'lâmi'n-nübelâ*. thk. Şuayb el-Arnaût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1401-1405/1981-1985.

Zehebî, Şemsüddin Muhammed b. Ahmed. *Kitâbu Tezkireti'l-huffâz*. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Zerkeşî, Bedrüddin Ebû Abdillâh Muhammed b. Cemalüddin. *en-Nüket alâ Mukaddimeti İbni's-Salâh*. thk. Zeynülabidin b. Muhammed. Riyad: Edvâü's-Selef, 1. Basım, 1419/1998.

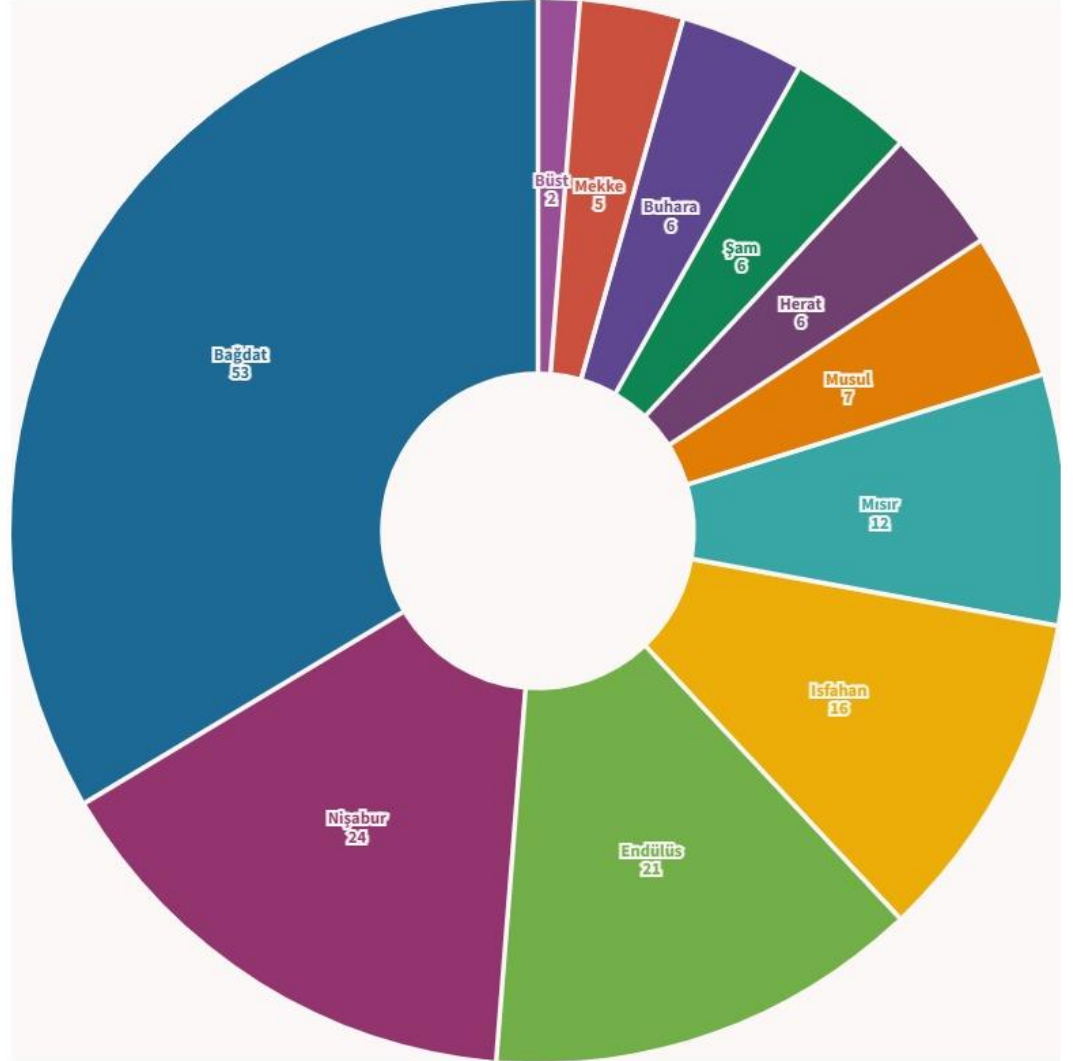


EKLER:

EK 1: 4./10. Asırda Müellif Muhaddislerin Sayıları (Şehirlere Göre)⁶¹⁸

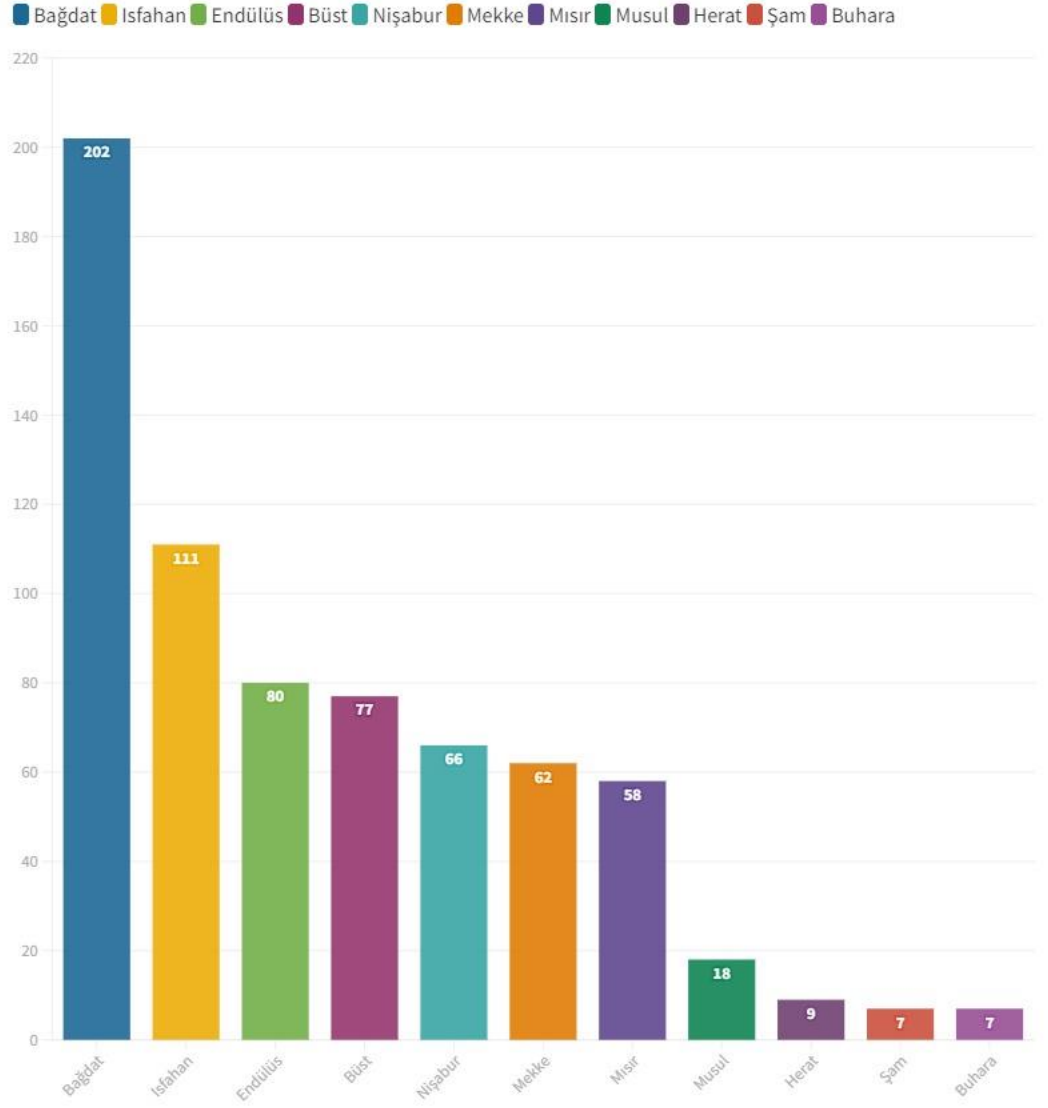
■ Bağdat ■ İsfahan ■ Endülüs ■ Nişabur ■ Mısır ■ Musul ■ Buhara ■ Şam ■ Herat ■ Mekke ■ Büst

MÜELLİF MUHADDİS



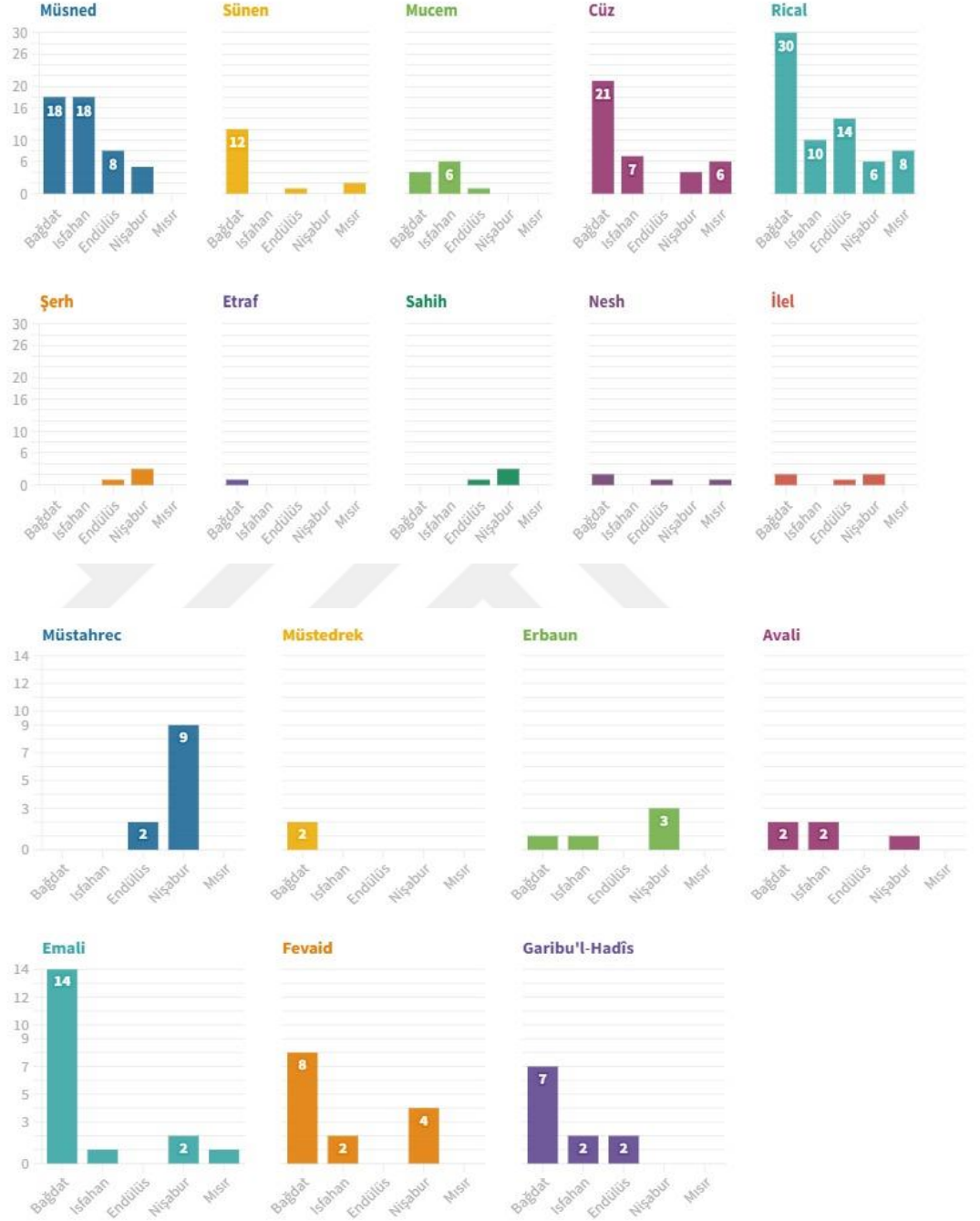
⁶¹⁸ Veriler için bk. Sandıkçı, *Hicri Dördüncü Asırda Hadis Çalışmaları*, 153-154.

EK 2: 4./10. Asırda Hadis Eserlerinin Sayıları (Şehirlere Göre)⁶¹⁹



⁶¹⁹ Veriler için bk. Sandıkcı, *Hicri Dördüncü Asırda Hadis Çalışmaları*, 154-155.

EK 3: 4./10. Asırda Hadis Edebiyatının Türlerine Dair İstatistik Veriler⁶²⁰



⁶²⁰ Veriler için bk. Kemal Sandıkçı, *Hicri Dördüncü Asırda Hadis Çalışmaları*, 155-156.